

# אם תעירך

מיסודו של הרה"ג  
ר' אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל

במה לפרסום

קושיות | תמיהות | שאלות | הערות

מרבנן ותלמידיהון

בסוגיות הנלמדות ב'בית מדרש גבוה'

עניני חג הפסח

סוגיות השי"ס

פה לייקוואוד

גליון יז

ניסן תשע"ח

ראש המערכת  
הרה"ג ר' אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל

חברי המערכת  
הרב הלל שמעון שימאנאוויטש  
הרב יעקב ניומן

החבורת הבאה תעסוק בעניינים  
הנלמדים בכל החבורות שבישיבה  
הקדושה 'בית מדרש גבוה'.  
המועד האחרון להגשת ההערות הוא  
לא יאוחר מר"ח תמוז תשע"ח.

## אם תעירו

59 Carey Street  
Lakewood NJ 08701  
Email: imtairu@gmail.com

נערך והובא לדפוס ע"י

  
**מכון עלה זית**

עריכת ספרים מהחל עד גמירא  
alehzayis@gmail.com | 732.513.3466  
FAX: 732.865.7002

## ויעל אליהו

וַיְהִי בְעֶבְרָם וְאֵלֵיהֶוּ אָמַר אֵל אֱלִישֶׁע שְׂאֵל מָה אֶעֱשֶׂה לְךָ פְּמָרִם  
 אֶלְקָח מֵעַמְּךָ וַיֹּאמֶר אֱלִישֶׁע וַיְהִי נָא פִי שְׁנַיִם כְּרוּחָךְ אֵלַי. וַיֹּאמֶר  
 הַקְּשִׁיתָ לְשֹׂאֵל אִם תִּרְאֶה אֹתִי לְקַח מֵאִתְּךָ יְהִי לְךָ כֵּן וְאִם אֵין לֹא  
 יִהְיֶה. וַיְהִי הַמָּחָה הַלְּבָיִם הַלּוֹדָה וְדַבֵּר וְהִנֵּה רָכַב אִישׁ וְסוּסֵי אִישׁ  
 וַיִּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֵלֵיהֶוּ בְּפַעֲרָה הַשָּׁמַיִם (מלכים ב' ט-יא)

בפשוטם של דברים בקשתו של אלישע אינה יכולה להתקיים: אלישע מבקש  
 מאליהו פי שנים מהרוח שיש בו, אך כיצד יוכל אליהו ליתן לאהר, את מה שאין  
 בו עצמו?

מבאר הר"ן (בדרשותיו הדרוש השמיני):

והענין כפשוטו וכמשמעו, שהשיב אליהו לאלישע "הקשית", כי אחרי  
 שאתה עלול ממני ומושפע באמצעותי אי אפשר שתעלה למדרגה יותר  
 ממדרגתי, כי העלול לא יתחזק יותר מהעלה. אבל "אם תראה אותי לקח  
 מאתך", שתהיה שם בעת שימשך השפע עלי יותר ממה שהוא נמשך  
 היום, ויהי בעת אשר אהיה לקח מאתך - שאין ספק שבעת ההיא נתעלה  
 אליהו על אחת כמה וכמה ממה שהיה בתחלה עד ששבו נפשו וגופו  
 כמלאכי השרת - אם תראה אותי בעת ההיא ויגיע אליך עוד השפע  
 באמצעותי, "יהי לך כן" שיגיע אליך פי שנים ממה שאני עומד בו היום  
 באמצעות המעלה שאתעלה בה בעת ההיא. "ואם אין לא יהיה", כי אי  
 אפשר שתתעלה באמצעותי למעלה ממעלתי אם לא שתהיה עמדי  
 כאשר אשיג השפע הגדול כי אז באמצעותי ובהשתתף עמדי לשפע  
 ההוא ימשך אליך ממנו יותר ממה שאתה אליו.



בעת נעילת שערי הקובץ, נתבשרנו בבשורה המרה שנצחו אראלים את  
 המצוקים ונסתלק מעימנו הרה"ג רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל, שעמד בראש  
 כל קובצי 'אם תעירו' שיצאו לאור עד הנה, השקיע בכל קובץ מאמץ מיוחד,  
 וטרח לצרף בהם דברי תורה מאת מרגן ורבנן. חפץ ה' בידו צלח, וזכה לסייעתא

דשמיא מיוחדת בקבצים אלו, שנדפסו באופן מסודר ונעים ונתקבלו בחיבה אצל כל אוהבי תורה.

קוה קיינו להוציא את הקובץ הנוכחי לזכות לרפואתו, אך לא זכינו ונטרפה השעה. אמנם בודאי ריבוי התורה יהיה לזכות נשמתו הטהורה בגנזי מרומים.

**"ויהי נא פי שנים ברוחך אלי"** [אם תעירו" גימטריא 727 - "פי שנים ברוחך" גימטריא 727 עה"כ] - רבי אליהו מרדכי זצ"ל, איש אשר רוח בו, אש בערה בקרבו להשפיע מרוחו לרבים ולהפיץ ולהגדיל תורה ולהאדירה, ביאורים והערות קושיות ותירוצים, ובעשר אצבעותיו יגע וטרח לקבל וללקוט שושנים למען הרבות כבוד ה' ותורתו, ועל ידו נתעוררו ונתלבנו כמה וכמה סוגיות והלכות. והיה הדבר לפלא, שאף בעוצם ימי חליו, כאשר אפפוהו ייסורים קשים מכל עבר - תמיד היה מונח בדעתו וליבו גליון 'אם תעירו' לתמכו ולשכללו, ובתקופה קצרה הוציא גליון אחר גליון לתפארתה של תורה.

כבר אמרו חז"ל (ירושלמי שקלים פרק ב הלכה ה) "אין עושין נפשות לצדיקים, דבריהן הן זכרונן". גם על גליון זה היוצא לאור בימי אבלו ניתן לומר "דבריהם הם זכרונם", כל עצמו של 'אם תעירו' הוא לזכרון עולם על פעולותיו הכבירות לתורה ולתעודה.

יתן השי"ת רב כח לאלמנתו החשובה תחי' שעמדה לימינו בכל עת, ולכל משפחתו היקרה. אבי יתומים יגן בעדם, ויתגדלו לתפארת בישראל כרצון אביהם הדגול ולנח"ר לאבינו שבשמים.

**ויעל אליהו בסערה השמים**, מזוכך וטהור, ו"אין ספק שבעת ההיא נתעלה אליהו על אחת כמה וכמה שהיה בתחלה". יהי רצון שימליץ טוב בעדנו, בעד משפחתו, בעד תלמידי הישיבה הקדושה, ובעד כל כלל ישראל.

יהי זכרו ברוך!

**המערכת**

## תוכן הענינים

לז"נ הרה"ג רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל

- א ..... ויעל אליהו  
קונטרס רוח אליהו
- ט ..... פסח ויציאת מצרים
- כה ..... שבועות ומתן תורה

### דובב שפתי ישנים



- הגאון רבי מאיר הלוי סאלאוויציק זצ"ל
- ל ..... ליקוט אמרים בעניני חג הפסח
- הגאון רבי יצחק דזימיטרובסקי זצ"ל
- לד ..... ביאור דברי תרומת הדשן בספק ספירת העומר
- הגאון רבי שמואל אויערבאך זצ"ל
- לז ..... מכתב בענין יהרג ואל יעבור
- לט ..... שיעורים בסוגיית זיקה

### מרנן ורבנן



- הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א
- נב ..... בענין קטן שהגדיל בימי הספירה
- הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א
- ס ..... בענין פרוחה ממנו זיקת יבמין
- הגאון רבי דב לנדא שליט"א

- חזקה אינו מועיל באשם תלוי ..... סז  
הרה"ג רבי ראובן הלוי נירענבערג שליט"א  
בדברי התוס' ריש פ' שנים אוחזין ..... עב

## עלי ספר - הערות על הספר ברכת יצחק



- הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א ..... עט  
קיום פרסומי ניסא שבד' כוסות ..... עט  
גדר כוס חמישי ..... פב  
ברכת ספירת העומר וברכה על סיפור יצי"מ ..... פה  
הרה"ג רבי משה שרייבער שליט"א ..... פח  
עיונים בביאורו של מו"ר לדברי הראשונים שאיסור אכילת  
מצה ערב פסח מתחיל מחצות ..... פח  
בענין מכת מרדות על אכילת מצה ערב פסח ..... צד  
הרב הלל שמעון שימאנאוויטש  
בדברי ה'ברכת יצחק' בענין 'שם פרטי' ..... קד  
הערה על דברי ה'ברכת יצחק' בענין ברכת התורה ..... קיט  
הרב בנימין אליעזר רבינוביץ  
משא ומתן בספר ברכת יצחק ..... קכא

## אליבא דהלכתא



- הרה"ג ר' יצחק קוזלוביץ שליט"א  
בענין שיעור עיכול בליל הסדר דפסח ..... קכג  
בענין מיץ ענבים לענין ברכה, ד' כוסות, קידוש, ועוד ..... קכו  
הרה"ג ר' שאול כ"ץ שליט"א  
הערות בענין בדיקת המצות ..... קל

קלז	הרב שלמה האבערפעלד
קמג	הרב משה אהרן גראס
קנ	הרב יששכר דב היילפרין
קנג	הרב בניהו כהן
	הרב זימון אדם שאינו שומר תורה ומצוות ביו"ט

## מבי מדרשא



### עניני חג המצות

קנו	הרב זאב שכטר
קסב	הרב יהושע אבא בוסל
קסח	הרב רפאל הערצקא
קעז	הרב שלמה גרין
קפז	הרב אהרן שמעלצער
	בגדר התנאי דאיקדיש בעשיית מלאכה לענין קריאת הלל
	הידור ודין לכתחילה, והמסתעף בדיני מצה, מרור וד' כוסות
	יישוב הנ"ל [בתוספת ביאור] על ההערות הנ"ל
	הרב יעקב ניומאן
	כיצד ברכת שהחיינו דמצות בדיקה נפטרת בשהחיינו על הרגל

הרב יהודה מאיר הירש

- א. גדר מצות אכילת מצה שנלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות' ..... קצח  
 ב. הערות בדין 'כאילו הקריב' באמירת קרבן פסח ..... רב

הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

- א. בדין לחם שעונין עליו ובדין בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך ..... רו  
 ב. בדין בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך ..... רח  
 ג. דין לחם עוני לכל ההלל ..... רי  
 ד. דין סיפור על הכוס ..... ריא

הרב ישראל ורנר

- א. בענין הלל דמועדות ..... ריב  
 ב. בדין הסיבה לדעת התוס' ..... ריג

הרב יעקב מרדכי שמעלצער

- בענין חרוסת ..... רטו

הרב דוד שפירא

- ביאור לשון חכמים באוכל מצה בערב פסח ובשונה מים בליל שבת ..... רכב

הרב אהרן ברוך קריעגער

- בענין תמימות בליל עצרת ..... רכד

## הערות מבי מדרשא



- מסכת יבמות ..... רכז  
 סוגיות הש"ס ..... רעז  
 עירובין / יומא / גיטין / מכות / שבועות  
 תגובות ..... רפז





# רוח אליהו

## הרה"ג רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל

אנו מביאים כאן ילקוט פירושים של רבי אליהו מרדכי זצ"ל בענייני פסח ושבועות, חלקם הועתקו מכתב ידו וחלקם מספרו 'אם למקרא', פנינים יקרים מלאי חן אשר חותם האמת טבוע בהם, ויהיו שפתותיו דובבות.

### פסח ויציאת מצרים

**ויעבדו מצרים את בני ישראל בפרך. וימררו את חייהם בעבודה קשה  
בַּחֹמֶר וּבְלִבְנִים וּבְכָל עֲבֹדָה בְּשָׂדֵה אֶת כָּל עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר עֲבָדוּ בָהֶם  
בַּפֶּרֶךְ (א, יג-יד)**

וּז"ל דהנה ידוע מח' רמב"ם ורמב"ן בטעמא דמילתא דמצרים נענשו, והלא הקב"ה כבר גזר על כלל ישראל ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. ושיטת הרמב"ם הל' תשובה (פרק ו הלכה ה) לפי שלא גזר על איש ידוע, וז"ל, וכן המצריים כל אחד ואחד מאותן המצירים והמריעים לישראל אילו לא רצה להרע להם הרשות בידו, שלא גזר על איש ידוע אלא הודיעו שסוף זרעו עתיד להשתעבד בארץ לא להם, עכ"ל.

והרמב"ן פר' לך לך חלק עליו דמשום זה היה כל אחד יכול להגיד אני עשיתי מצוות המלך. ולפיכך כתב הרמב"ן שהם הוסיפו

וּז"ל הרוקח, ד' עבודות בפסוק, בעבודה עבודה עבודתם עבדו, לכך כל מכה של ד' מכות ואם תחשב עמהם ויעבידו מצרים אז יהיו ה' כל מכה של ה' מכות. עכ"ל.

היינו דלפי רבי אליעזר הטעם דכל מכה היה של ד' מכות משום דכתיב ד' פעמים עבודה בפסוק י"ד, ולא מתחשב על המלה עבודה המוזכר בפסוק י"ג. ואילו לרבי עקיבא הרי יש כאן ה' פעמים עבודה, דחשבינן גם המילה עבודה בפסוק י"ג לאחד מהן. וצ"ע במאי פליגי רבי אליעזר ורבי עקיבא אם מחשבין גם פסוק י"ג.

בפסוק י"ד היו מחויבים להענש. ולכן סבר ר"א דכל מכה היתה של ד' מכות. **ובדעת** רבי עקיבא אפשר לומר דסבר כהרמב"ם דאפילו על מה שגזרו עליהם מקודם ויעבידו מצרים היו מחויבים, דהרשות היה בידם שלא לעשות כלום ולכן נענשו על כל מה שעשו. וא"כ גם על העבודה הכתובה בפסוק י"ג היו מחויבים. לכן כל מכה היה חמש מכות.

להרע כי השליכו בניהם ליאור וימררו את חייהם וחשבו למחות את שמם, וזהו טעם 'דן אנכי' אם עשו כנגזר עליהם או הוסיפו להרע להם.

**ולפי"ז** אפשר לומר, דדעת רבי אליעזר היא כדעת הרמב"ן דעל עצם העבודה היו פטורין דכך גזר הקב"ה, ולפיכך הפסוק הראשון ויעבידו מצרים לא היה בכלל שאר עבודות ולא קבלו עונש עליהם, הואיל ובין כך היו צריכים לעבוד, רק על הד' עבודות הכתובות

### וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על החר הזה (ג, יט)

המאמין ע"פ אותות יש בלבו דופי, אפשר שיעשה האות ע"י בלט וכשוף וכו', ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעניינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות ולפידים והוא נגש אל הערפל וכו' עיי"ש.

**ולפי** זה י"ל דכל האותות הכתובים בפרשה הם נסים, אבל יש בהם ריעותא בגלל שיכול להיות שהם ע"י כשוף וכדומה, משא"כ כאן בפסוק י"ט דאיירי במעמד הר סיני שאין כאן שום מקום לדופי שפיר נאמר 'אות' מלא.

**יש** לעיין דבכל הפרשה כתיב המלה "את" חסר כמו פרק ד' פסוק ה' והיה אם לא יאמינו לקול הָאֵת הראשון והאמינו לקול הָאֵת האחרון, ואח"כ בפסוק ט' והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה וגו', ובפסוק כ"ח ואת כל האתת אשר צוהו, ובפסוק ל' ויעש האתת לעיני העם. ורק בפסוק זה כתיב אות מלא עם "ו".

**ונ"ל** ע"פ הרמב"ם (פרק ח מהלכות יסודי התורה הלכה א) וז"ל, משה רבינו לא האמינו בו מפני האותות שעשה שכל

### וכסה את עיני הארץ ולא יוכל לראות את הארץ ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד ואכל את כל העץ הצמח לכם מן השדה וגו' (י, ה)

דמזכירים בה הענין של ברד בתוך הענין של ארבה.

**יש** לדייק, דמכת הארבה היא המכה היחידה שנזכר בה מכה אחרת,

נגמרה מלאכת המים עד יום השלישי, והרי התחיל בה בשני ודבר שלא נגמר אינו במלואו ובטובו. ובשלישי שנגמרה מלאכת המים והתחיל מלאכה האחרת וגמרה כפל בו כי טוב ב' פעמים, אחד לגמר מלאכת יום השני ואחד לגמר מלאכת היום, עכ"ל.

**נמצא** דהמאמר של יום שני יהי רקיע לא נגמר עד יום שלישי עם המאמר יקוו המים למקום אחד, ועליהם נא' ביחד כי טוב, נמצא דהוה כאילו יש כאן התחלה וגמר. ולפי"ז אפשר לומר דגם במכות מצרים שהם כנגדם דהיינו ברד וארבה הם משלימין זה את זה, ולכך כתיב בארבה ואכל את יתר הפליטה הנשארת לכם מן הברד.

**ושמעתי** מידי ר' אביגדור קידוביץ נ"י ע"פ היסוד במהר"ל דעשרה מכות הם כנגד עשרה מאמרות, ועיי"ש שמאריך, וכן מובא בשם הגר"א, וכל אחד כתב מהלך אחר איזה מכה כנגד איזה מאמר.

**והנה** היה אפשר לומר דמכת ברד היא נגד י"הי רקיע בתוך המים' (וכן כתב המהר"ל בפירושו). ואפשר לומר דמכת ארבה היא כנגד י'קוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה', דכנגד זה כתיב ו'כסה את עין הארץ ולא יוכל לראות את הארץ'.

**והנה** ידועים דברי רש"י תחילת פ' בראשית (פסוק ו) וז"ל, ומפני מה לא נאמר כי טוב ביום השני לפי שלא

ולא תותירו ממנו עד בקר וְהִנְתֵּר מִמֶּנּוּ עַד בֶּקֶר בַּאֲשׁ תִּשְׂרְפוּ (יב, י)

דבר שמצותו ביום מצותה משתנץ החמה. ואם עשה מעלות השחר יצא. ובפשטות הא דקאמר 'יצא' בדיעבד ולא לכתחלה הוה דין דרבנן, דהיינו דין הרחקה דדוקא משתנץ החמה דאז א"א לטעות עוד בין יום ולילה, אבל מזמן עלות דפעמים יכול לטעות (כמבואר במשנה ביומא) אמרו דלכתחלה לא יעשה אבל בדיעבד יצא.

**אבל** האגרות משה שם רצה לחדש, דהאי דינא דמבואר שם דלכתחלה צריך נץ היינו דין דאורייתא, וז"ל, אבל יותר משמע לע"ד דמדאורייתא הוא מנץ החמה לכתחלה, מהא דמגילה שם שאחר

**פירש"י** מה תלמוד לומר עד בקר פעם שניה, ליתן בקר על בקר, שהבקר משמעו נץ החמה, ובא הכתוב להקדים שאסור באכילה מעלות השחר (מכילתא) זהו לפי משמעו. ע"כ לשון רש"י.

**והקשה** בשפתי חכמים וז"ל, תימה לי דבכמה מקומות בש"ס מוכח שהוא עמוד השחר. וכן פירש"י בהדיא בברכות דף ט' ובפסחים דף ק"כ, ע"כ.

**והנראה** בזה ע"פ המבואר בשו"ת אגרות משה (י"ד סימן קפ), דבמשנה במגילה דף ס' ע"א איתא כל

הלילה הזה דקושיית הבן הוא דלא מצינו מצות עשה שנוהגים דוקא בלילה ולא ביום. דכל מצות עשה או נוהג דוקא ביום ולא בלילה כמו שופר לולב מילה וכו', או נוהג בין ביום ובין בלילה כמו סוכה קריאת שמע וכו', והיוצא מן הכלל הוא מצות פסח שנוהג בלילה ולא ביום.

**וכתב** שם הגר"א דהתירוץ לשאלת הבן הוא בברייתא, דיכול מבעוד יום ת"ל ביום ההוא אי ביום ההוא ת"ל בעבור זה, בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. וביאר שם הגר"א דכוונת הפסוק הוא דלאותו לילה יש לה דין "יום", והיינו דקראה התורה לליל ט"ו 'יום' וממילא יש לו דינים של יום, ולכן שייך מצות עשה אז דהוה כמו יום.

**ולפי"ז** י"ל הא דנחשב עלות השחר כבר ליום אע"פ שלא זרחה השמש, היינו משום דכבר לא יכול להחשיבו לילה משום דכבר אינו חושך דכבר עלה השחר. אבל ליל פסח דבכלל לא נחשב לילה כמ"ש הגר"א, היה מקום לומר דמצות פסח יכול לקיים אפי' אחר עלות השחר. ורק משעת נץ כבר נחשב ליום אחר, וע"ז קאמר הפסוק עד בקר, ובקר שני בא לומר דאינו נאכל אלא עד עלות ומאז כבר נחשב נותר.

שהביא קרא דלמאיר ובא קרא יום שלכן כשר משעלה השחר לא הקשה דא"כ מ"ט צריך לכתחילה דוקא משתנן החמה ולומר שהוא רק מדרבנן, אלא משמע שהוא משום דעצם פירוש יום הוא רק מדתנן החמה ולכן בעי דוקא אחר הנץ, ורק שנתרבה מלאור יום שגם זה נקרא יום שהוא לאחר הנץ דוקא שזה נשאר לענין לכתחלה, וכן משמע ברמב"ם עיי"ש מה שמאריך עכ"ל.

**והיינו** דר' משה זצ"ל חידש דבעצם יום אינו אלא משעת נץ החמה, רק מכח ריבוי הקרא דלמאיר ובא חידש דג"כ יוצאין אז. אבל זה רק משום דהוה כמו טפל ליום ולא יום בעצם. רק חידש הפסוק דגם בזמן שטפל ליום ג"כ יכול לצאת מצות היום.

**ולפי"ז** נראה דשפיר י"ל דלדין נותר של קרבן פסח, דאינו נעשה נותר עד 'יום המחרת'. ובאמת יום המחרת מתחיל משעת נץ, דזמן עלות אינו יום המחרת בעצם רק דיכול לעשות מצות השייך ליום אז, אבל עדיין נחשב לזמן של אתמול. לכך צריך ריבוי מיוחד דעד בקר לומר דמיד בעלות השחר כבר נחשב לנותר.

**ובאופן** אחר י"ל, דלפי המבואר מדברי הגר"א בהגדה של פסח, דמסביר הגר"א הענין של מה נשתנה

וה' הכה כל בכור בארץ מצרים (יב, כט)

**בענין** מכת בכורות יש להעיר כמה דברים:

**א.** דמצינו בכורות שהתפללו לפני המכה ולא מצינו כן בשום מכה

וביאור הדברים דכל השקפה היינו די שפע הבאה מן השמים, ואם יש מי שקיבל אותו - מוטב, ואם לאו נעשית כח השחתה, וכן מצינו כשהרג משה את המצרי שהרגו ע"י שם המפרש, דאע"פ דשם המפורש פועל דברים טובים כאן פעל להיפך.

**וכמו"כ** כאן במכת בכורות היה אותו דבר, דמאותה מכה עצמה שהרג את המצרים אותו כח עצמו הביא קדושת בכורה לכלל ישראל, ודבר זה יכול להעשות רק ע"י הקב"ה עצמו, דמלאך אין לו בכח אלא לעשות שליחות אחת או לטובה או לרעה, אבל כאן נעשית שניהם ע"י דבר אחד וזה דוקא ע"י הקב"ה. ולכן התפללו הבכורים, דעל שאר המכות היתה הבטחה "ושמתי פדות בין עמי ובין עמך" (שמות ה, יט), דלא הלכה המכה על בני ישראל בכלל, אבל כאן אי אפשר לומר כן דאדרבה הלכה עליהן, אלא דעשו עצמן כלי קיבול על ידי קרבן פסח ומילה ותשובה, לקבל ההשפעה ולעשות ממנה קדושת בכורה.

אחרת, כמו במכת ערוב שהתפללו שלא יגיע להם המכה.

**ב.** דהיה צריך מצוה של קרבן פסח ודם על המשקוף ולמה צריך לזה.

**ג.** למה היה קפידא לעשותו דווקא ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

**ד.** דאע"פ שהמכה היתה על כל הבכורות, זכרים ונקבות וגדול הבית, קדושת בכור לא חלה אלא על פטר רחם.

**וז"ל** בזה, דבפשוטו לומדים דהיה איזה מכה על בכורי מצרים ואח"כ עשה ה' זכר לאותה הריגה וקידש כל הבכורים. אבל לכאורה י"ל באופן אחר, דהפשט הוא דהקב"ה נתן איזה מין מכה או איזה מין השפעה, ואותה השפעה ירדה - ועל המצריים פעלה הריגה ועל ישראל פעלה קדושה. ודוגמא לדבר מה שכתבתי במקו"א בפסוק (דברים כו, טו) "השקיפה ממעון קדשך מן השמים" דמבואר בחז"ל (הובא ברש"י שם) דכל השקפה היא לרעה חוץ מפסוק זה,

**וישא העם את בצקו טרם יחמיץ משארתם צרדת בשמלתם על שכמם (יב, לד)**

הדברי דוד וז"ל, וקשה מה מצוה יש בשיירי מצה ומרור, הא כבר נעשה המצה בזמנה. ונראה כיון דהוקצה למצוה יש ליזהר אף בנותר ממנו

**פירש"י** משארתם - שיירי מצה ומרור. וצ"ע דלכאורה אינו אלא תשמישי מצוה ותשמישי מצוה נזרקין. ועיין בשפתי חכמים דהקשה בשם

דהיינו מלבד עצם אכילת מצה מצד עצמו היה דין אכילת מצה מצד דין אכילת פסח שצריך לאכול ביחד עם מצה ומרור, וא"כ היה אפשר לומר דמצד דין קרבן פסח היה לו דין של תשמישי קדושה, ותשמישי קדושה אינם נזרקין.

לחבבו, וזה סיוע למה שכתבתי באו"ח סימן קס"ז סקי"ח שיש לזהר שלא ליתן לכותי מן חתיכת המוציא שבוצע, עכ"ל.

וואו"י י"ל דהיות והיה דין של "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו",

### בבית אחד יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו (יב, מו)

מחלוקת ר"י ור"ל, דקאמר שם על הדין דיש שבר אחר שבר רבי ירמיה בעי לית הדא פליג על רשב"ל דרשב"ל אמר עצם שאין עליו בשר מותר לשברו. והרב גוסטמאן מאריך להסביר איך רואין מדין זה דלפי ר"ל אין שבר אחר שבר. אבל עכ"פ משמע מהירושלמי דיש כאן מחלוקת, ולפי"ז מה יענה ר"ל על דיוק הפסוק דלעיל.

מקשין העולם דבנוגע לאיסור הוצאה כתיב 'לא תוציא' לשון יחיד אבל בנוגע לשבירת עצם כתיבי 'לא תשברו' בלשון רבים.

וידוע בשם רבי זלמן מוואלז'ין זצ"ל דפסק הרמב"ם (פרק ט מהלכות קרבן פסח) דאין מוציא אחר מוציא חייב, שכיון שהוציא הראשון נפסל. אבל בדין שבירה פסק (פרק י הלכה ד) דיש שובר אחר שובר. ולפי"ז מיושב דבאל יוציא אינו יכול לחייב אלא אחד ולכך כתיב בלשון יחיד, אבל בשבירה יכול להיות דאפי" על עצם אחד יש כמה שבירות לכך כתיב ועצם לא תשברו בו לשון רבים, ע"כ.

ותירין שם דהנה מבואר בשבת דף צ"ב דשנים שעשו פטורין לענין שבת, ונראה דזהו דוקא לענין שבת ולא באיסורין דכל התורה, עי' פנ"י שם. וא"כ בהוצאת פסח דיליף בפסחים פ"ה דבעי עקירה והנחה כמו בשבת יהיה פטור ג"כ בשנים שעשאוה, אבל בלאו דלא תשברו הוא דין בכל התורה כולה ושנים שעשאוהו יהיו חייבין, לכך נכתב בלשון רבים.

וראיתי בכתב יד של הרה"ג רבי ישראל גוסטמאן זצ"ל דהקשה, דבירושלמי פ"ז הי"א משמע דדין זה דיש שבר אחר שבר הוה

### ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ (יד, ג)

שלזינגר דבר פלא להסביר הענין של נפילה לתוך שער הנו"ן של טומאה.

שמעתי מהגאון ר' אלי' בער וואטכפויגל ומר' אליעזר

היו יורדים לשער הנו"ן ואז לא היה להם תקוה. ולפי הנ"ל נמצא שדתן ואבירם שנתרו במצרים באמת נפלו לשער הנו"ן. ולפי"ז מובן מה שמצינו בכל פעם במדבר, דכל הנסיונות שכלל ישראל פשעו בהם היו על ידי דתן ואבירם, כגון במן ובמרגלים.

דידוע מה שכתב תרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק (שמות יד, ג) "ואמר פרעה לבני ישראל נבוכים הם בארץ" דקאי על דתן ואבירם, דהם נשאררו במצרים והלכו עם פרעה לים סוף ולבסוף ניצלו. והנה ידוע בשם הארז"ל דכלל ישראל היו במ"ט שערי טומאה, ואילו נשאררו שם

### ולא קרב זה אל זה כל הלילה (יד, ב)

שתרגם אונקלוס מטרת, עכ"ל. ובחזקוני הוסיף דשומרים ומצפים לומר שירה.

ולפי"ז לא רצה לפרש כמו חז"ל, דאם לא אמרו שירה, לא היה נקרא משמרת, ולא הי' שייך לקרותו אשמורת הבקר.

**פירש"י** מחנה אל מחנה. ועי' בשפתי חכמים בשם המהרש"ל שכתב וז"ל, לאפוקי ממדרש שפירש 'ולא קרב זה אל זה' היינו המלאכים שלא אמרו שירה, עכ"ל. וצ"ע למה לא פירש רש"י כמו חז"ל דקאי על המלאכים.

**ובדעת** חז"ל המפרשים ולא קרב זה אל זה דהיינו שלא אמרו שירה, צ"ל דהם מפרשים 'אשמורת הבקר' כמו שכתב בספר חזקוני וז"ל, באשמורת הבקר סמוך ליום ובשעה שבני אדם משמרים ומצפים את הבקר, עכ"ל.

**ונ"ל**, דעיין רש"י לקמן פסוק כ"ב באשמורת הבקר וז"ל, שלשת חלקי הלילה קרויין אשמורת ואותה שלפני הבקר קורא אשמורת הבוקר, ואומר אני לפי שהלילה חלוק למשמרת שירה של מלאכי השרת כת אחר כת לשלשת חלקים לכך קרוי אשמורת. וזהו

### ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שם)

מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה.

**וידועה** הקושיא דמאי שנא דכלל ישראל אמרו שירה ועליהם

**ובמדרש** איתא, שלא אמרו המלאכים שירה כל הלילה שנאמר בהן וקרא זה אל זה, דבמגילה דף י' ע"ב אמר רבי יוחנן בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר להם הקב"ה

הנה בארנו לך שהתבוננות תעלה בידך  
ההשגה ותגיע ההנאה ותבא האהבה  
בהכרח, עכ"ל עיי"ש עוד.

**והנה** יש שהקשו דיש סתירה בדברי  
הרמב"ם, דביד החזקה כתב  
דעיקר הדרך המביא לידי אהבה הוא  
התבוננות בבריאה, ובספר המצות כתב  
דהדרך לאהבה הוא ע"י התבוננות  
בתורה, אבל לכאורה צ"ל דשניהם אמת  
ושניהם מביאין לידי אהבה בין תורה  
בין התבוננות בבריאה. [והא דכתב  
בספר יד הענין של התבוננות בבריאה  
משום דשם כולל בין אהבה ובין יראה,  
והתבוננות בבריאה מביאה שתיהם.  
אבל בספר המצוות מביא רק מה  
שמביא לידי האהבה].

**ולפי"ז** י"ל הא דתיקנו אלו שתי ברכות  
בתור הקדמה לק"ש הוא משום  
דקרינן עכשיו "ואהבת את ה' אלהיך"  
שזהו מצות אהבת ה', ולכך מקדימין  
בשתי ברכות אלו שהם הדברים המביאים  
לידי אהבה, בברכת יוצר אור מדברים על  
ענין בריאת העולם המביא לידי אהבת ה'  
וברכה השניה אהבה רבה מדברת על ענין  
התורה המביא לידי אהבה.

**ורואין** דבר חידוש, דבברכת יוצר אור  
כשמדברים על הבריאה מביאין  
ג"כ מה שהמלאכים מקלסין להקב"ה,  
ובברכת אהבה רבה אין מזכירין שום  
דבר של מלאכים, ונ"ל בזה דהא  
דמלאכים מקלסים את הקב"ה היינו רק  
מה שמבינים מתוך הבריאה, דהם רואים  
גדלות ה' מתוך הבריאה וממילא

לא היתה הטענה מעשי ידי טובעים  
בים ואתם אומרים שירה. ועי'  
במהרש"א סנהדרין דף ל"ט דכתב שם  
דיש חילוק בין מלאכים לכלל ישראל,  
וצ"ע מה החילוק.

**ונ"ל** בזה, דהנה צ"ע על נוסח הברכות  
של ברכות ק"ש דתיקנו חז"ל א'  
מהם יוצר המאורות והשני אהבה רבה,  
וצ"ע מה הקשר של אלו שתי הברכות  
עם קריאת שמע.

**והנה** ז"ל הרמב"ם פ"ב הל' יסודי  
התורה, הא-ל הנכבד והנורא  
הזה מצוה לאהבו וליראה אותו שנאמר  
"ואהבת את ה' אלהיך" ונאמר "את ה'  
אלהיך תירא". והיאך הדרך לאהבתו  
ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו  
ובריאותיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן  
חכמתו שאין לה לא ערך ולא קץ, מיד  
הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה  
גדולה לידע את השם הגדול, עכ"ל.

**משמע** מדברי הרמב"ם דהדרך לאהבת  
ה' באה ע"י התבוננות בבריאה.  
ואילו הרמב"ם בספר המצות כתב דבר  
אחר וז"ל הרמב"ם, מצוה ג' היא שצונו  
באהבתו יתעלה, וזה שנחשוב ונתבונן  
במצותיו ומאמריו ופעולותיו עד  
שנשיגהו ונהנה בהשגתו בתכלית  
ההנאה, וזאת היא האהבה במחוייב,  
ולשון ספרי לפי שנאמר "ואהבת את ה'  
אלהיך" איני יודע כיצד אוהב את  
המקום ת"ל "והיו הדברים האלה אשר  
אנכי מצוך היום על לבבך" שמתוך כך  
אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.



רק מצד ישראל 'וקרבנו לשמך הגדול להודות לך וליחידך וגו' ולא מזכירים מלאכים כאן כלל.

וַיִּפְּי"ז י"ל שכשבקשו מלאכים לומר שירה אותו לילה, היינו מצד שאומרים שירה על עצם הבריאה, וע"ז אומרים מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, משא"כ מה שישאל אומרים שירה אינו מצד הבריאה אלא שראו ישועות, וע"ז שפיר אמרין שירה בכל אופן.

מקלסין בהקב"ה, אבל מה שמביא לידי אהבה מתוך התורה היינו רק אלו שלומדים תורה בפועל או שהיו באיזה מצב בפועל ויצאו ממנו. אבל המלאכים שאינם לומדים תורה בפועל אין להם אותה אהבה הבאה מדברי תורה.

וַיִּפְּי"ז בברכת יוצר אור שמשבחין הקב"ה מצד גדלות הבריאה שפיר מביאים מה שהמלאכים ג"כ מקלסים, אבל באהבה רבה ששם מדברים על אהבה מצד תורה אומרים

### אשירה לה' וכו' עזי וזמרת יה וגו' (מו א-ב)

אמרו שירה עד אז. ולכן אחר שאמרו כי גאה גאה וגו' פתחו ב"עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה" כנגד אדם הראשון. דבאמת המפרשים הקשו דהלא אדם הראשון אמר מזמור שיר ליום השבת. ובפשוטו י"ל דמזמור שיר ליום השבת קאי על מעשה בראשית בכלל, והכוונה כאן על מה שמצינו בכמה מדרשים דהיו כמה קטרוגים על בריאת האדם, דמלאכים אמרו מה אנוש כי תזכרנו, ומידת האמת אמרה אל יברא, וכדומה כמה מדרשים וחז"ל.

וַיִּכְבֵּן כנגד כל המקטרגים אשר לא רצו שיברא האדם, עמד הקב"ה ובראו, ובעד זה היה צריך אדם לומר שירה להקב"ה להודות לה' אשר אעפ"כ בראו. ולזה אמרו כלל ישראל 'עזי וזמרת יה ויהי לי לישועה'. ומדויק

נראה לבאר המשך הפסוקים.

ז"ל המדרש (שמות רבה כג ד), דבר אחר אז ישיר משה הדא הוא דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה. מיום שברא הקב"ה את העולם ועד שעמדו ישראל על הים לא מצינו אדם שאמר שירה להקב"ה אלא ישראל. ברא אדם הראשון ולא אמר שירה, הציל אברהם מכבשן האש ומן המלאכים ולא אמר שירה, וכן יצחק מן המאכלת ולא אמר שירה, וכן יעקב מן המלאך ומן עשו ומן שכם ולא אמר שירה, כיון שבאו ישראל לים ונקרע להם מיד אמרו שירה לפני הקב"ה, שנאמר אז ישיר משה ובני ישראל, הוי פיה פתחה בחכמה, עכ"ל המדרש.

ונראה לומר דכלל ישראל שאמרו שירה רצו לתקן את אלו שלא

אביו וה' שלח מלאך לעכבו.

ה' איש מלחמה - כנגד יעקב במעשה שכס ועם ד' מאות אנשים של עשו.

ה' שמו - כנגד המלאך שלחם עם יעקב שניצל ושאל לשמו ונתן לו שם ישראל.

לפ"ז השם 'יה' שהשתמשו, אשר באותו שם נברא העולם.

זה אלי ואנוהו - כנגד אברהם שרצה לפרסם ה' בעולם [כנגד נמרוד] והם רצו להפסיקו וה' הציל אותו.

אלהי אבי וארוממנהו - כנגד יצחק שהיה צריך להיות נשחט ע"י

### ומלכותו ברצון קבלו עליהם

ולפי"ז אתי שפיר דענין של מצה רשות נלמד דוקא משביעי של פסח, שהוא מרצון הלב ואינו חובה. וכן הענין של ציצית כתב רבי משה הדרשן דהיינו ח' ימים מיציאת מצרים קריעת ים סוף. ואפשר לומר דענין ציצית להראות עבדות להקב"ה, וזה נעשה בשביעי של פסח.

מה שאומרים בשביעי של פסח "אתה בחרתנו", ומבואר ששייך קריעת ים סוף בנוגע ל"אתה בחרתנו", מסבירים האחרונים שנתחדש "ומלכותו ברצון קבלו עליהם" דביציאת מצרים עדיין היה בגדר ממשלה, אבל בשביעי של פסח נתחדש ענין של מלוכה דהיינו ברצון דוקא.

### מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות (הגדה של פסח)

היא צורת המצוה שצריך לאומרו על מצה ומרור דוקא.

ואולי י"ל לפי זה, דגם הקושיות שצריך הבן לשאול היה צריך דוקא להיות על דברים הקשורים לפסח מצה ומרור. ולכך במשנה כתיב במה נשתנה צלי אש ומבושל.

ראיתי מקשים למה אין שאלה במה נשתנה על ד' כוסות.

ונ"ל ע"פ מה שכתוב בשם הגרי"ז דענין סיפור יציאת מצרים דנאמר עליו "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" אינו סתם זמן, אלא דרך

אמר רבי אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו' (הגדה של פסח)

שדין זה שייך למצות סיפור יציאת מצרים, וצ"ב.

בהגדה של פסח, מזכירים יציאת מצרים בלילות, ומשמע

מה שראינו ביום, והיינו ברירות הדבר שבאה על ידי הכרת שכלנו. אבל צריך עוד דבר דהיינו ב"לילות" שאינו דבר ברור, וע"ז צריך אמונה, וחדש רבי אלעזר בן עזריה דצריך דוקא לבא ע"י זכירת יציאת מצרים.

**ואו"י** דזה המשך למה שכתוב בהגדה ואפילו כולנו חכמה כולנו זקנים וכו', דאפילו חכמים שמכירים התורה מכל מקום צריכים לספר ביציאת מצרים, דאפילו הם ידיעתם מוגבלת וצריך להביא אמונה ע"י ריבוי דברים, לחזק האמונה שלהם.

**ואו"י** לפי"ז מובן מה שמכסים המצה בסוף מגיד. משום דבתחילת ההגדה מדברים על המצה והוא מה שראינו בחוש, אבל כשמגיעים לנוסח "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו", אזי ההדגש הוא על האמונה שהיא הנותנת לנו כח על העתיד.

**נ"ף** דידוע מש"כ באביעזרי בשם מרן הגרי"ז, דיש ענין ידיעה ויש אמונה. וענין ידיעה זהו דבר מוגבל אבל אחרי זה צריך לכח אמונה. ונ"ל דשני דברים אלו נובעים מכח יציאת מצרים, דלא רק הידיעה שראינו בפועל בשעת יציאת מצרים, דזהו עיקר האמונה שלנו כמ"ש הרמב"ן סוף פר' בא, אלא גם הענין של אמונה שהוא למעלה מהבנתנו גם זה נובע ממעשה יציאת מצרים. ומצינו כן בספר סמ"ק (מצוה א) כתוב דיש מצוה של צפית לישועה ומקור למצוה זה הביא הפסוק אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים. היינו דההתבוננות ביציאת מצרים צריך להביא להכרה שגם מה שלא ראינו בפועל גם מושרש בלבנו ע"י אמונה שזה ידי ה'.

**ונ"ף** דזה היה החידוש של רבי אלעזר בן עזריה דצריך להזכיר יציאת מצרים בלילות, דמה שאומרים ביום היינו כנגד

**כנגד ארבעה בנים דברה תורה. אחד חכם. ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאול (הגדה של פסח)**

מרמזים בהגדה, חכם - אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, היינו הלכות. תם - מה זאת ואמרת, היינו שאלה ותשובה. שאינו יודע לשאול - את פתח לו, דהיינו להרבות הרי זה משובח.

**ידוע** בשם הגר"א דג' דברים יש בסיפור יציאת מצרים וחלוק מזכירת יציאת מצרים: א. הלכות פסח. ב. בדרך שאלה ותשובה דוקא. ג. כל המרבה לספר. ואפשר לומר דכל אותן ג' דברים

**דם ואש ותמרות עשן (הגדה של פסח)**

מן היין ט"ז פעמים, והוא כנגד האות י' והאות ו' שבשם הוי"ה.

**הרמ"א** (או"ח סימן תעג סעיף ז) הביא דבעת אמירת ההגדה ישפוך

ונ"ל שבאמת שם הוי"ה הוא מידת רחמים, אבל בגמ' (מנחות כט, ב) איתא שהאות ה' מרמזת על תשובה, ואצל פרעה נלקח ממנו כח התשובה, וממילא נשארו רק אותיות " ו'.

**דבר אחר. ביד חזקה, שתיים. ובזרוע נטויה, שתיים. ובמזרא גדול, שתיים. ובאתת, שתיים. ובמופתים, שתיים. אלו עשר מכות שהביא הקדוש ברוך הוא על המצרים במצרים (הגדה של פסח)**

בהגדה של פסח, דבר אחר ביד חזקה שתיים ובזרוע נטויה שתיים וגו', אלו עשר מכות שהביא הקב"ה. וצ"ע דלמה חילקם לה' דברים שכל אחד נחשב לשתיים. ואפשר לומר, דעיין במכתב קודש לר' שמשון מאוסטרופלי דכל המכות בנוי על הפסוק (ישעיהו נח, ד) "להכות בְּאֶגְרָף רְשָׁעִים". דאגרף הוא גמטרי' 3280 וזהו גמטרי' של כל המכות 3280. ולפי"ז אגרוף הוא ה' אצבעות, לכך חלקם לה' דברים.

**עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים (אבות פרק ה משנה ד)**

יש לעיין, למה צריך עשרה נסים לאבותינו במצרים, והלא לכאורה הנס הוא רק מה שקרה למצרים, אבל מה שקרה לאבותינו זה לא צריך נס רק הם הולכים כפי דרכם הקודם וממילא לא ניזוקו מהמכות [בפרט אם המכות לא היו בכלל בארץ גשן].

ונ"ל בזה בהקדם דברי הפחד יצחק, שביאר הענין של כ"ו דורות של קודם מתן תורה לתקופה של אחר מתן תורה, וביאר שם ע"פ היסוד דיש חילוק בין חסד ויתור לחסד משפט, דקודם מתן תורה היה העולם ניזון ע"י חסד ויתור, ובמעמד הר סיני נתחדש ענין של חסד משפט [וביאר שם שהוא עמקות חסד דאדם יכול להרויח בעצמו].

וכתב שם וז"ל, בעשרה מאמרות נברא העולם ובעשרה דברות ניתנה תורה ובעשר מכות יצאו אבותינו ממצרים. והנה חכמים הגידו כי עשר מכות של יציאת מצרים הן המעבר מן עשרה מאמרות של בריאת העולם לעשרת הדברות של מתן תורה, יעויין בספר גבורת ה' וספר תפארת ישראל. כי תמורה זו במהלך פעולתה של השפעת חסדים יש לה התחלה ויש לה גמר, ההתחלה היא שעת יציאת מצרים והגמר הוא שעת מעמד הר סיני. כלומר תמורה זו מן המהלך של חסד ויתור אל המהלך של חסד משפט היא בשני בחינות, הבחינה ראשונה של תמורה זו היא סתימת השפעת חסדים בפני מי שאינו ראוי להם, והבחינה השנייה של תמורה

חסד ויתור מצד העשרה מאמרות ועדיין לא הגיעו למצב של חסד משפט במילואו, לכך צריך נס מיוחד שלא יגיע עליהם המכות.

**וְלִפְיֹז** יש ליישב קו' שמקשין על רש"י, דבפרשת ויחי ציוה יעקב ליוסף אל נא תקברני במצרים, ופירש רש"י הטעם סופה להיות עפרה כנים [ומרחשים תחת גופי]. וצ"ע דהלא המכות לא היו בארץ גשן וממה פחד. אבל באמת ע"י בפירוש המשניות להרמב"ם על המשנה באבות הנ"ל, דכתב פסוקים לכל מכה שלא באה על ישראל, וכתב וז"ל, ואלו הם נסים בלא ספק, ולשון התורה בכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים, מלבד מכת הכנים שלא באר זה אלא שהוא ידוע שלא ענש ישראל, "אבל היו נמצאים אצלם ולא היו מצערים אותם", וכן בארו החכמים, אבל בשאר המכות התבאר בהם הענין, עכ"ל.

**היוצא** מדברי הרמב"ם דבאמת היתה מכת כנים גם בארץ גשן, אבל היה נס מיוחד שלא יצערו אותם [והיינו דלכך לא כתיב במפורש במכת כינים שלא היתה בכני ישראל, כמו בשאר המכות שכתוב ושמתי פדות וכדומה, דבאמת היתה מכת כנים בישראל רק שלא יצערו אותם].

**ואפשר** לומר דלפי כל הנ"ל, דהנס שאירע לאבותינו שלא נלקו ע"י המכות היה אך ורק משום שהיה להם שייכות עם חסד משפט, דעתידין

זו היא יצירת פרצוף מקבל אשר אשר יהא בכחו לזכות לחסדים הללו בדין ובמשפט. עשרת המכות של יציאת מצרים הן הבחינה הראשונה של תמורה זו, עשרת הדברות הן הבחינה השנייה של תמורה זו, עכ"ל.

**והיינו** דעשר מכות אינו סתם עונש של מצריים, אלא כולו בא להראות הסוף של חסד ויתור, ומעכשיו אין לנו זכות בחסד ויתור אלא בחסד משפט. ולמשל מכת חשך הוא להראות שמה שהיה לנו אור מצד המאמר ויהי אור מעכשיו נגמר, ויש כאן חשך, ומה שנתחדש עתה ויש לנו אור זה רק מצד חסד משפט של עשרת הדברות.

**ויש** להוסיף, דבפרשת בא נאמר כל המצוות והצווים של קרבן פסח וחמץ ומצה ביחד עם ההתראה של מכת בכורות. והיינו טעמא דבמכת בכורות נשלמה כל סדר ההנהגה של חסד ויתור, ורק עכשיו העולם מתחיל המהלך של חסד משפט, ולכן צריך שיקימו מצוות [עשה ול"ת] כדי שיהיה זכות קיום. דעל קיום מצות פסח כתיב ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם, ואדרבה מי שאינו מקיים המצוה משמע שכן שייך למשחית.

**וְלִפְיֹז** נראה דלכך צריך דוקא ניסים לאבותינו, דהיות דהמכות באו בתורת סוף של חסד ויתור ולא סתם עונש על מצרים, לכך באמת היה שייך מיעוט חסד ויתור לבני ישראל ג"כ, והיה צריך נס מיוחד שאע"פ שאין כאן

נעשה חפשי מן המצוות אפשר לומר  
דהכנים היו מצערים אותם שלא היה  
אצלם נס, ולכן יעקב אבינו חשש מזה.

לקבל התורה והרי הם שייכים כבר  
לאיזה מצוות. אבל לגבי המתים דאין  
להם שייכות לתורה ומצוות [כיון דמת

### ואומר לך בדמייך חיי (יחזקאל טז, ו)

היה צריך להיות יין אדום ולמה  
מקפידים על כל הכוסות.

והיה נ"ל דבר מחודש, דיין אדום אינו  
בא לזכירת מכת דם, אלא הענין  
הוא לזכור הדם של פסח מצרים ששמו  
על המזוזות ועל המשקוף, "ואומר לך  
בדמייך חיי" וגו' (יחזקאל טז, ו) - דם פסח  
ודם מילה (שמות רבה פרשה יז). וזו היתה  
המצוה הראשונה שנצטוו כלל, ובזכות  
שני דברים אלו זכו לגאולה ומזכירים  
זאת על ידי יין אדום שנראה כדם.

מצינו קפידא בפוסקים (סימן תעב סעיף  
יא) להשתמש דווקא ביין אדום.

ואע"פ שבשאר ימות השנה אין  
מקפידים בקידוש לחוש לשיטת  
הרמב"ן, מכל מקום בליל הסדר  
מקפידים, והטעם כדי שיהא דומה לדם.

ולכאורה צ"ע מאי שנא שעושים  
זכר למכת דם יותר  
משאר המכות. ואולי משום שבכוס  
שני שופכים אצל "דם ואש ותמרות  
עשן". אבל צ"ע דא"כ רק כוס שני

### כי לא נעשה כפסח הזה (מלכים ב' כג כב)

שהיה אז, שיאשיהו עקר מכל ישראל  
את כל הע"ז שבארץ ישראל, ורק אח"כ  
עשו כפסח הזה.

ובביאור הדבר צריך לצרף מש"כ  
המשך חכמה (שמות יב, ה)  
דעיקר ענין קרבן פסח הוא "משכו  
ידיכם מעבודה זרה", דהיינו דעיקר  
קרבן פסח הוא עקירת השייכות עם  
עבודה זרה. ועיין שם מה שכתב שלכך  
יש הוה אמינא דגם גר שמל ולא טבל  
יהא צריך להביא קרבן פסח, דגם הוא  
עקר עצמו מעבודה זרה.

א] בהפטרות יום שני של פסח, "כי  
לא נעשה כפסח הזה

מימי השפטים אשר שפטו את ישראל  
וכל ימי מלכי ישראל ומלכי יהודה. כי  
אם בשמנה עשרה שנה למלך יאשיהו  
נעשה הפסח הזה לה' בירושלם. וגם  
את הגלגלים ואת הידענים ואת התרפים  
ואת הגלגלים ואת כל השקצים אשר  
נראו בארץ יהודה ובירושלם בער  
יאשיהו" וגו' (מלכים ב' כג כב-כד).  
ובביאור הדבר כתבו המפרשים (רד"ק,  
רלב"ג), שמימי השופטים לא היו ישראל  
במצב של טהרה מעבודה זרה כמו

י"ל דהענין של כור הברזל היינו שנטהרו מהיצר הרע שבפנים, אבל מצד היצר הרע שבחוץ, שהוא שיעבוד מלכויות והשפעת מצרים שנקרא השפעות מבחוץ - בזה היו הם בדרגה של מ"ט שערי טומאה.

ד] וּלְפָנָיו י"ל דהא דעקר יאשיהו ע"ז היינו הע"ז שמשפיע על האדם מבחוץ [שיעבוד מלכויות], אבל יש עוד מין ע"ז וזה ע"ז הנובע מהיצר שבפנים, והוא עדיין נותר על דלתי בתיהם [ואולי יאשיהו סבר שמדין מלך אין עליו חיוב אלא לבער את הע"ז שבחוץ, אבל הע"ז שבפנים שייכת לכל אחד בפני עצמו].

והנה בפסח מצרים היו שני מיני דם - "בדמייך חיי", האחד דם פסח והשני דם מילה. ואולי אפשר לומר דדם פסח בא לתקן את הע"ז שבחוץ, אבל דם מילה בא לתקן היצר הרע שבפנים. ולפ"ז י"ל דכיון שדם פסח בא לתקן היצר הרע שבחוץ, וזה נתקן במלואו על ידי יאשיהו, ורק היצר הרע שבפנים לא נתקן, שפיר אפשר לומר "כי לא נעשה כפסח הזה" וגו'.

ה] וְאוֹלֵי יֵשׁ לְהוֹסִיף, דמבואר ברדב"ז (ח"ג סימן תקעז) דהענין של איסור חמץ הוא להשבית היצר, וכמו שביאר שם. ואולי זה ענין פסח ומצה, דהיינו פסח על היצר הרע שבחוץ ולכך נאמר משכו ידיכם מעבודה זרה, משא"כ מצה הוא ביעור על ע"ז שבפנים

וּלְפָנָיו נראה דכל זמן דכלל ישראל היו אדוקים בע"ז היה חסר בקרבן פסח שלהם, אבל עכשיו שעקר יאשיהו הע"ז מכל ישראל, הרי עכשיו נחשב דקרבן פסח היה בשלמות, ולכך אמרינן שלא היה פסח כמוהו וכו'.

ב] אֲבָל עדיין יש לתמוה דמבואר אח"כ שיאשיהו נהרג ע"י פרעה נכה (מלכים ב' כג, כט), ומבואר בחז"ל (איכה רבה א, נג) דאע"פ דביער רוב ע"ז מן ארץ ישראל, מ"מ היתה ע"ז שלא היתה ניכרת אלא ע"י סגירת הדלת וזה לא הכיר יאשיהו, ומשום כך באמת נהרג. וא"כ צ"ע למה הנביא משבח כ"כ קרבן זה, הלא הנביא ודאי ידע שהיו בישראל עובדי עבודה זרה, ואע"פ שאין טענה על יאשיהו משום שהוא לא ידע, מ"מ איך שייך לשבח אותו הקרבן.

ג] וְנִלְכָּד בזה ע"פ מה שביארתי ליישב הקושיא המפורסמת, דבפרשת ואתחנן כתיב (דברים ד, כ) "ויוציא אתכם מכור הברזל", וביאורו דהיה שם מצב של נקיות וזיכוך, וזוהי תכלית יציאת מצרים. ולכאורה תמוה, שהלא מבואר בכתבי האריז"ל שבאותה שעה היו כלל ישראל במצב של מ"ט שערי טומאה, ואיך שייך לומר שהיו במצב של נקיות?

וחשבתי לומר, דבאמת מבואר בספרים דיש ב' מיני יצר הרע, יש יצר הרע שנובע מבפנים, ויש יצר הרע הנובע מבחוץ, והיינו מה דאיתא בגמ' (ברכות יז, א) "מי מעכב שאור שבעיסה ושיעבוד מלכויות". א"כ

ז] **עוד** מהלך בפשט "כי לא נעשה כפסח הזה" (הובא ברש"י דברי הימים ב' לה, יח), שהיו שם מכל י"ב שבטים, שעד אז לא הצטרפו עשרת השבטים, ורק בזמן יאשיהו הצטרפו מחמת שירמיהו השיב מהם. וצ"ע מה המעלה בזה לענין קרבן פסח.

ו**נ"ה** דענין קרבן פסח היינו להצטרף כולנו להעשות עם אחד, עיני סוגיא דתמיד נשחט (פסחים סד, א) שהיו ג' כיתות של "קהל עדת ישראל" דכולם לשון של 'עם'. ועיין בשמואל (שמואל א טו, ד) במלחמת עמלק "ויפקדם בטלאים", ובתרגום יונתן "וּכְנַשׁ שְׂאוּל ית עמא ומנינון באימרי פסחיא", היינו דעל ידי קרבן פסח נצטרפו כולם למנין אחד להעשות עם אחד. וזה הענין נתחדש ביציאת מצרים דהיינו שנעשו לעם אחד. ולדבר זה עושים זכר בג' כיתות שבשחיטת הפסח. ואולי דזה עוד דרך להבין למה היה הוה אמינא שגר שמל ולא טבל יביא קרבן פסח.

וזה היה המעלה בזמן יאשיהו, שכל ישראל היו באותו קרבן פסח.

של השאור שבעיסה, וצריך לפעול שניהם יחד.

ו**א"י** זהו הענין של (שמות לד, כה) "לא תשחט על חמץ דם זבחי", דהיינו דכל זמן שלא נעקר מן האדם היצר הרע שבפנים דהיינו חמץ עדיין אינו יכול לעקור הע"ז מבחוץ.

ו**א"י** זהו ג"כ הענין שהמילה מעכבת מלעשות קרבן פסח, דגם מילה היא ענין של עקירת יצר הרע שבפנים [תאווה], וכל זמן שלא נעקר יצר הרע שבפנים אין עקירה ליצר הרע שבחוץ.

ו] **ובאופן** אחר קצת, הנה ע"ז גילוי עריות ושפיכות דמים הם ג' עבירות חמורות. ואפשר לומר דפסח היינו כנגד ע"ז [כמו שכתב המשך חכמה הנ"ל], מילה כנגד גילוי עריות, וחמץ עניינו הוא גאוה כמו שכתב החתם סופר, וגאוה היא שורש כל המידות הרעות שנוגע לבין אדם לחבירו, וכנגדו שפיכות דמים דזה שורש כל העבירות שבין אדם לחבירו.





## שבועות ומתן תורה

### איתערותא דלעילא ודלתתא במעמד הר סיני

דוקא תנ"ך. ושמעתי מהגה"צ רבי שלמה וולבה זצ"ל, דענין תנ"ך הוא דהתורה הוא מה שהקב"ה אומר לנו, וכתובים הוא מה שאנו אומרים להקב"ה, ונביאים היינו האמצע שהקב"ה מדבר ע"י נביאיו לנו. א"כ זהו גופא מה שקרה בהר סיני, שמצד אחד הקב"ה דיבר בעצמו אלינו מתוך האש, וכן מסר דברו על ידי משה אדון הנביאים, ומאיך היתה אש אהבת ישראל להקב"ה "כי חולת אהבה אני". וזוהי אותה האש דלעילא ודלתתא שהיתה בכרית של אלישע בן אבויה.

[ב] **עוד** אפשר לומר, הנה ידוע דהרמב"ן (בהקדמה לספר ויקרא) כתב שהמשכן היה המשך של מעמד הר סיני. א"כ אפשר לומר דזהו כוונת הפסוק, דאע"פ שאש ירדה מן השמים מ"מ מצוה להביא מן ההדיוט. ולפי מה שנתבאר בהגר"א, דכמו במעמד הר סיני היה צריך קודם אתערותא דלתתא לעשות האש של מטה רק אח"כ איתערותא דלעילא, כמו כן במשכן היה צריך קודם האש של מטה ואח"כ יכול לבא אש מן השמים.

[ג] **ובאמת** זה היה כוונת נדב ואביהוא שהביאו אש זרה, שכיוונו לעורר האש דלמעלה. וטעותם היה רק

[א] **בשיר** השירים כתיב (ב, ה) "סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים". ופי' הגר"א וז"ל, היינו ב' אשין של הר סיני, א. "וההר בוער עד לב השמים" (דברים ד, יא). ב. וכתיב (שם פסוק יב) "וידבר ה' אליכם מתוך האש", וזהו באשישות. וממשיך הגר"א וז"ל, "כי חולת אהבה אני" - פי' שזכיתי מחמת שהוחילתי מחמת גודל אהבתו עלי לראות אותו, שאמרנו רצוננו לראות מלכנו, עכ"ל.

**ועיי"ש** שמביא מהגר"ח וואלאזין וז"ל, כי האהבה דמיונה כאש כאמרו "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה". והידוע לכל, כי התקרבות האהוב אל האהוב הוא כהתקרבות אהובו לו. כן באתערותא דלתתא כן אתערותא דלעילא, ואם אש האהבה היה בוער בתוכנו כאש תמיד אשר לא תכבה, ממילא היה אהבת ה' נגלית לנו, עכ"ל עיי"ש.

**יש** לציין למש"כ בילקוט שמעוני (ואתחנן רמז תתכה), שבכרית דאלישע בן אבהו ירדה אש מן השמים ולחכה הסעודה, וכששאלו התנאים אמרו שהיה לומדים מתורה לנביאים ומנביאים לכתובים עד שהיה הדברים שמחים כנתינתן בסיני. וצ"ע למה למדו

דענין כבוד היינו כשיש ב' דברים יחד, דהיינו השתוקקות מצד אהבה וכן ריחוק מצד היראה. כמ"ש באבות (פרק ב משנה י) הוי מתחמם כנגד אורן של ת"ח והזהר בגחלתן שלא תכוה. וכן לגבי כיבוד אב ואם יש ב' נקודות אלו. וזה היה חסר אצל נדב ואביהוא, דהשתוקקות בלי יראה חסר ענין הכבוד. וזה ענין של "ויאכלו וישתו" (שמות כד, יא) של מעמד הר סיני.

"שלא צוה אותם" היינו שהורו הלכה בפני רבם כמ"ש בחז"ל (ירושלמי גיטין פרק א הלכה ב). ובהסבר הדבר אפשר לומר כמ"ש במקום אחר (פרשת תצוה), דגם בדברים הנעשים על מנת לעלות בהר ה', צריך לדקדק שיהו רק בגדר צווי ולא שיבואו מצד עצמם. וכיון דלא היה בגדר צווי נכשלו ונשרפו.

ד] עוד אפשר לומר בדרך אחר, דידוע

### שמיעת התורה של רבי יהושע

משנה ח) על ר' יהושע "אשרי יולדתו". ומבואר בגמ' (ירושלמי יבמות פרק א הלכה ו) שאמו של ר' יהושע היתה מביאתו לבית המדרש לשמוע קול התורה. א"כ י"ל דזו היתה כוונת ר' יהושע "שמעתי" תמורת פסח וכו', שכשהיה תינוק המוטל בעריסה שמע מילים אלו ולא היה עדיין בר הכי להבין אותן אבל עדיין היו ד"ת נקלטים באזניו. וע"ז ענה לו רבי עקיבא אני אפרש.

א] פסחים (צו, ב), א"ר יהושע, שמעתי שתמורת פסח קריבה ותמורת פסח אינה קריבה, ואין לי לפרש. אמר רבי עקיבא אני אפרש וכו'. וכן הוא במס' יבמות (עט, ב), אמר רבי יהושע, שמעתי שהסריס חולץ וחולצין לאשתו והסריס לא חולץ ולא חולצין לאשתו, ואין לי לפרש. א"ר עקיבא אני אפרש וכו'. וצ"ע מפני מה לא ידע לפרש ולא שאל לרבותיו פשר הדבר. ונ"ל, דידוע מש"כ באבות (אבות פרק ב

### גדרי ההגבלה במתן תורה, והמסתעף בדין ביאה ריקנית

וראיתי בספר חבצלת השרון דבר חידוש. דבאמת היה שני צוויים נפרדים, א' - הגבל את ההר, ועוד ענין ב' - אל תגע בהר. והיינו שהיה ענין של הגבלות שלא יכול לעבור מעבר לאותו מקום, ועוד ענין שבהר עצמו לא יכול ליגע. ועל נגיעת ההר היתה סקילה, ועל ההגבלות מיתה בידי שמים. וע"ש שכתב נפק"מ, דמשמע מדברי המהר"ל

א] "לא תגע בו יד כי סקול יסקל וגו' אם בהמה אם איש" וגו' (שמות יט, יג). משמע דהיה דין סקילה לאלו שעלו על ההר. וראיתי מקשים מפסוק לקמן (שמות יט, כב) "פן יפרץ בהם ה'", דמשמע דאם יעלו יפרץ בהם ה' והיינו מיתה בידי שמים, וזה סתירה לפסוק דלעיל דמשמע שהיה חיוב מיתת ב"ד.

מקום של הגבלות, וגם עוד ענין של השראת השכינה דמשום זה אסור ליכנס לק"ק. וכמו שרואין במעמד הר סיני דדין נגיעה בהר היה יותר חמור דמחייב סקילה לעומת הדין הגבלה, כמו כן כאן אפשר לומר דהא דאיסור כניסה לק"ק מחייב מיתה הוא מדין השראת השכינה, אבל הדין שנובע מדין הגבלות אינו מחייב אלא מלקות בהיכל.

**ובדעת** הלח"מ אפשר לומר, דזה דמדין הגמ' דאין איסור בביאה ריקנית כשבא דרך גגין וקרפפות [דרך משופש] היינו רק כשהאיסור ביאה באה משום דיני הגבלות. ולכן נכנס להיכל שלא כדרך ביאתו פטור.

**משא"כ** ביאה אל ק"ק דשם האיסור מצד השראת השכינה, אפשר לומר דכיון דהאיסור דומה לאיסור נגיעת ההר במעמד הר סיני, לא איכפת לן הדרך ביאה שלו, רק הנגיעה שם, וחייב גם בביאה דרך משופש.

ג] **עי'** בסוגיא שם (מנחות כז, ב) דמביא מקור לדין של ביאה דרך גגין וכו' מהפסוק "אל פני הכפורת". ובתוס' שם הקשו דהגמ' היה צ"ל משום "לא יבא" דמשמע דרך ביאה, כמו שמצינו במס' שבועות, עיי"ש. ולפי הנ"ל אפשר לומר דתרווייהו צריכי, דאי משום דין הגבלה באמת היה פטור מצד הדין של ואל יבא בכל עת, אבל עדיין יש לחייב מצד ביאת ק"ק מצד הדין השני של

דעל ההר עצמו היה מקום אחד למשה ומקום נפרד רק לאהרן ומקום נפרד לכהנים. נמצא דהכהנים היו באמת על ההר, ואעפ"כ אם היו עוברין למקום של אהרן, אע"פ שלא היתה להם סקילה, מ"מ דין מיתה בידי שמים היתה להם. ועיי"ש עוד באריכות.

**והנה** בדין של ביאה ריקנית במקדש מבואר ברמב"ם הל' ביאת המקדש (פרק ב הלכה ד) דחלוק דין כניסתה לתוך ההיכל מביאת קודש הקדשים, דביאה לק"ק הוה מיתה בידי שמים, משא"כ ביאה להיכל אינו אלא מלקות עיי"ש.

**וראית** בספר הדרת קדש שהביא בשם הלח"מ חידוש גדול, דאם אחד יבא להיכל על ידי ביאת משופש בעצם היה פטור ממלקות, דיש דרשא מ"לא יבא בכל עת אל הקדש" דדוקא דרך ביאה מחייב, משא"כ בביאה אל ק"ק מחייב אפי' בביאה דרך פשוט משום לא כתיב בהו מיעוט של "ולא יבא". ובספר הדרת קדש מתמיה ע"ז מאד עיי"ש באריכות.

ב] **וחשבת** בגדר הדברים, דהנה ידוע דברי הרמב"ן בריש ויקרא, דענין המשכן הוא כמו המשך מעמד הר סיני, וכמו במעמד הר סיני היה ענין של הגבלות כמו כן במשכן היה ענין של הגבלות עיי"ש.

ונ"ל דיתכן דכאיסור ביאה ריקנית במקדש ג"כ יש ב' עניינים, דהיה

השראת השכינה, וע"ז בא המיעוט דאיתא בסוגיא דמנחות שם ד"אל פני הכפורת", דיש פטור דרך גגין וכו' גם לאותם דינים.

### אי לאו האי יומא

גדול וקלט כל הידיעות ועדיין זוכרן, אבל א"כ היה לו להקרא בעל זכרון ולא סיני. ויותר נ"ל דגדר הדברים הוא, דאדם העומד בהר סיני ומקבל תורה הכל גלוי וידוע לפניו ולא צריך לחקור אחרי סברות וכהנה, דבמצב של סיני שכל הרקעים נפתחו לא צריך כח בפלפול ועוקר הרים וכדו', ורק כשמתרחקים ממעמד הר סיני צריך את כח הפלפול להחזיר הלכות שנשתכחו. וזה היה כוונת ר' יוסף דבהאי יומא צריך להיות שמח, דעדיין הוא באותו מצב.

**פסחים** (סח, ב), אמר רב יוסף אי לאו האי יומא כמה יוסף איכא בשוקא, וצ"ע דלמה לא אמרו כן ג"כ שאר אמוראים [וע' בחת"ס]. ויש שרצו לומר דהכח של ר' יוסף הוא סיני ורבה עוקר הרים (ברכות סד, א), ומי שהוא עוקר הרים באמת מצבו משתנה כל יום, לאפוקי סיני שנשאר אותו מצב. לכך שיבח ר' יוסף דאותו יום גורם.

**ונ"ל** באופן אחר קצת, דבפשוטו לומדים סיני היינו דיש לו זכרון

### הערה בדברי החינוך

כשאמר אחר נ' יום, דאם הכוונה לז' סיון - כפי שבאמת היה - והלא אז לא ידע משה שה' יאמר היום ומחר, וכמו שדרש משה היום כמחר (כמו שמוכח בסוגיא שם). ואם הכוונה היתה לו' סיון א"כ כשאמר לסוף נ' לא היה אמת, דלבסוף לא היה אלא יום נ"א. ולפי רבנן ג"כ קשה דהלא לא ידע שיעברו החדש.

**בחינוך** (עיין מצוה שו) הביא דברי המדרש דמשה אמר לישראל שרצו לקבל התורה דרק אחרי נ' יום יקבלו, ומיד התחילו לספור. וצ"ע דאיך זה מתאים במה שמבואר בסוגיא דשבת פרק ר"ע (שבת פו, ב), דמתן תורה אירע בז' בסיון משום דמשה הוסיף יום אחד מדעתו. דלכאורה מה היתה כוונת משה

### בענין ברכת התורה

השמות. ומה מדויק לשון הברכה "כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", דהיינו על ידי התורה יש ידיעת השם. וכן מה דמבואר בגמרא (ברכות יא, ב) מחלוקת אם מברכים רק על מקרא וכו'.

**בגדר** ברכת התורה דמקורו הוא מפסוק (דברים לב, ג) "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלהינו" (ברכות כא, א), מבארים ע"פ דברי הרמב"ן (הקדמת התורה) דכל התורה כולה הם שמותיו של הקב"ה, ומברכים על

וְאֵלֵי לַפִּזְזֵי שֶׁלֵּבִין סוּגִיא דְנַדְרִים (ח),  
א) דִּהְקוּרָא ק"ש בְּכָל יוֹם יֵצֵא,  
וְתַמְהוּ דִּהְלֵא יֵשׁ חֵיּוֹב שֶׁל וְהִגִּית בּוֹ,  
יוֹמָם וּלְלֵילָה. וְאִפְשֵׁר לֹמַר דִּישׁ ב' -  
דְּבָרִים בְּתוֹרָה, א' - 'יּוֹדְעֵי שִׁמְךָ' וְהֵינּוּ  
הַתּוֹרָה שֶׁהִיא יִדְיַעַת שְׁמוֹתֶיךָ שֶׁל ה', ב' -  
וְעוֹד יֵשׁ בְּתוֹרָה מִשּׁוֹם לִימוּד סִתְמָא.  
וּמִשּׁוֹם דְּבַר רֵאשׁוֹן יוֹצֵאִים בְּפִסּוּק שִׁמְעָה,  
אֲבָל שְׂאֵר דְּבָרִים צְרִיךְ וְהִגִּית בּוֹ יוֹמָם  
וּלְלֵילָה.





## דובב שפתי ישנים

הגאון רבי מאיר הלוי סאלאוויציק זצ"ל

### ליקוט אמרים בעניני חג הפסח

#### בדברי הגרי"ז ז"ל בענין הסיבה בד' כוסות

כולם בשלו, וסברא הוא דמ"ש ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם וכו', עכ"ל, ומביא בשם מרן הגר"ח זצ"ל לתמוה על דבריהם דמאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש ובוהו הוי דינא דשומע כעונה, אבל בד' כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיי' של ד' כוסות, ומאי שייך להוציא בזה. והוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות רק בהברכות שעל הכוסות, והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה, עכ"ד.

**וצ"ע** לפי"ז הא דאם לא שתה בהסיבה דיחזור וישתה, והלא אין המצוה

של ד' כוסות בשתיית הכוס, אלא בברכה שעל הכוס, וזה כבר קיים, ולמה יחזור וישתה. וגם צ"ע מה דיוכל לחזור ולשתות, והלא כבר קיים מצות קידוש כשבירך על הכוס, וכיון דכל עיקר המצוה היא הברכה על הכוס, הא ל"ש

מתני' פסחים (צט, ב), ערבי פסחים וכו' לא יאכל עד שיסב. בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ז) כתב דבדין הסיבה באנו לפלוגתא דרבוותא, דמדברי הרמב"ם מבואר דמצות הסיבה היא מצוה בפנ"ע, שיאכל וישתה בלילה הזה והוא מיסב דרך חירות, אמנם מדברי התוס' דף ק"ח שנסתפקו אם שכח ושתה ד' כוסות בלא הסיבה אם יחזור וישתה, והרא"ש שם כתב דאם אכל הכזית מצה בלא הסיבה לא יצא, מזה מבואר דדין הסיבה הוא דין בקיום מצוה של מצה וד' כוסות, דאי לאו הכי אמאי לא יצא, ועוד דל"ש שיחזור ויאכל כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, יעו"ש.

**והנה** בהל' ט' שם מביא מרן הגאב"ד דבריסק ז"ל דברי התוס' בריש פירקין על הא דתנן ולא יפחתו לו מארבע כוסות, שכתבו וז"ל, מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנים לבנים ולבני ביתו כ"א לעצמו והוא מוציא את

כמלא לוגמיו יין, דיוכל עדיין לחזור ולשתות מהכוס, אבל בענין אחר אינו מועיל מה שחוזר ושותה. אמנם נראה דאין אנו צריכים לזה, אלא די"ל דכל ששתה שלא בהסיבה הוה כמו שנשפך הכוס דמבואר בשו"ע או"ח סי' רע"א סעיף ט"ו דמביא כוס אחר ומברך עליו בפה"ג ואי"צ לחזור ולקדש, וכבר כתב האלי' רבה דמקור הדברים הוא באו"ח ובכל בו, ואם אמנם דדבר זה טעמא בעי דמה מועיל לן מה שמביא כוס אחר ושותהו, והרי לא נאמר דין טעימה אלא בכוס של קידוש, אבל עכ"פ י"ל דכל ששתה שלא בהסיבה הוי כמו שנשפך הכוס, דמביא כוס אחר, ע"כ דבריו.

(נעתק מספר בית שרגא פסחים סימן מו)

שיחזור וישתה, דהכוס שמביא אח"כ אינו כוס של קידוש, וצ"ע.

**וכאשר** שאלתי זאת להגאון מוה"ר מאיר הלוי סאלאוויציק זלה"ה, אמר ליישב דכיון דנאמרה טעימה בכוס של ברכה, י"ל דבזה הוא דנתחדש דבעינן הסיבה, ואע"ג דעיקר המצוה היא הברכה, אבל הא מיהא דבעינן טעימה, ובטעימה זו נתחדשה הלכה דבעינן שיהא דרך הסיבה, ואי לאו הכי לא יצא יד"ח ארבע כוסות. ואמנם צ"ע מה שכששתה בלא הסיבה הוה הדין דיחזור וישתה וכמ"ש הרא"ש, והלא הך טעימה צריכה להיות רק מכוס של קידוש, ואיך יחזור וישתה מכוס אחר, וצ"ע. וצ"ל דמה שחוזר ושותה הוא רק אם עדיין נשאר בהכוס



## מצוות סיפור על מצה ומרור

הילקוט בסי' רכ"א מונחים לפניך על השלחן, [ובמכילתא גופא ישנם דפוסים שכתוב בהם מונחים לפניך על שלחןך], ומזה ודאי חזינן דהוא דין בסיפור דתהא נאמרת על המצה ומרור, ובעינן שתהא מונח לפנינו על השלחן ויאמר הסיפור עליהם. וכן חזינן דבדף ל"ו ודף קט"ו אמרינן לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, ופירשו הראשונים שאומרים עליו הגדה, דהוא דין שהסיפור והגדה תהא נאמרת על המצה ומשום זה הוא דמצה נקראת לחם עוני

**שמעתי מהגאון ר' מאיר סאלאוויציק** זצ"ל בשם מרן הגרי"ז זצ"ל בביאור דברי המכילתא בפרשת בא פרי' ט"ז והגדת לבנך וכו' ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, דאינו סתם ילפותא וגילוי על הזמן דמצות סיפור דהוא בליל ט"ו, אלא הביאור דנאמרה בזה דצריך שהסיפור תהא נאמרת על המצה ומרור, וזהו דקאמר מונחים לפניך, דצריך שתהא המצה ומרור מונחים לפנינו ויאמר הסיפור על המצה ומרור. וגירסת

אוכלין על שם וכו', ומגביה המרור בידו ואומר מרור זה שאנו אוכלין על שם וכו', עכ"ל, ומבואר דמחזיר השלחן רק כשמגיע לפסח מצה ומרור, וצ"ע דהא בעינן לומר ההגדה על המצה ומרור, ולהרמב"ם נמצא דעיקר ההגדה אומר בלי מצה ומרור לפניו. ודיברתי בזה עם הגאון ר' מאיר סאלאוויציק ז"ל ונקט ג"כ דיסוד מרן זצ"ל הנ"ל הוא גם להרמב"ם.

(נעתק מספר ים התלמוד)

שעונין עליו דברים הרבה, דכך הוא הדין דבעינן לומר ההגדה על המצה, עכ"ד מרן זצ"ל.

**ובעיקר** יסוד מרן זצ"ל, צ"ע ממש"כ הרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ ה"ב ואח"כ עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל וכו', ושוב כתב ומתחיל בגנות וקורא עד שגומר דרש פרשת ארמי אובד אבי כולה, ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה שאנו



## בגדרי הלל

דהלל דבשעת מלחמה הוי הלל דשירה וכדאי' בפסחים קי"ז א' דנביאים שביניהם תיקנו להם לישראל שיהיו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהם ולכשנגאלין אומרין אותו על גאולתן, וא"כ לכך לא נקטו התוס' הלל די"ח ימים, כיון דאי"ז שירה אלא קריאה. ואמרתיו זה למרן זצ"ל, ומיד כשהתחלתי לומר את דברי התוס' שאל אותי מרן זצ"ל קושיא זו אמאי לא כתבו התוס' הלל די"ח, ותי' עמי יחד את התירוין הנ"ל. [ולאחר כרבע שעה יצא מרן זצ"ל מחדרו, ואמר לי שכבר כתב את זה].

(משיעורי הגר"מ הלוי ז"ל ערכין יא, א)

**תוס'** ברכות ל"ה א' ד"ה שאין אומרים שירה אלא על היין. פירוש אין אומרים שירה על שום אכילת מזבח וכו', אבל ודאי מצינו שירה בלא יין כגון הלל שבשחיתת פסחים, ע"כ, ויש מהראשונים שהוסיפו גם הלל דאכילת פסחים והלל שאומרים בשעת המלחמה, וכדמצינו ביהושפט בצאתו לפני החלוץ אמר הודו לה' כי לעולם חסדו. והנה יש לעיין אמאי לא קאמרי התוס' נמי הלל די"ח ימים שגומרים בהם את ההלל.

**ונראה** הביאור בזה עפ"י"מ שכתב מרן זצ"ל דאיכא ב' מיני הלל, הלל דשירה והלל דקריאה, וי"ח ימים הוי הלל דקריאה ובליל פסח הוי הלל דשירה ע"ש באריכות, ומרן זצ"ל הוסיף





## דין לעיסה במרור

**איתא** ביוצר לשבת הגדול, [בפיוט 'אלקי הרוחות'], מצה ויין צריך הסיבה, ומרור אין בו כן חובה, ומיבעי ליה לכסכוסי טובא, ע"כ. מבואר דיש דין לכסכס המרור היטב, ושמעתי הביאור מהגר"מ הלוי זללה"ה עפי"מ דאי' בפסחים קט"ו ב' בלע מרור לא יצא, ופירש רשב"ם דבעינן טעם מרור וליכא, ע"כ, ודין זה

הרי שייכא בכל הכזית מרור, דכל שלא טעם המרירות לא קיים יד"ח אכילת מרור, ואם כן צריך ללעוס המרור יפה יפה, כדי לטעום המרירות של כל הכזית, וזהו שכתב הפייט דבעי לכסכוסי טובא, עכ"ד.<sup>א</sup>

(מדברי הגרי"ד טורצין שליט"א בהספד על הגר"מ זללה"ה)



---

**א.** בעיקר דברי הגר"מ הלוי זצ"ל, בהא דבי' דברי היוצרות לשבת הגדול לענין דמרור בעי לכסכוסי בה טובה ע"ש, הג"ר יהושע דוד טורצין שליט"א הראה בזה לדברי החק יעקב בסי' תע"ה סק"ז, עש"ה, בהא דאי' בלע מצה יצא, וז"ל הח"י, אבל לכתחילה יש ללעסו עד שהוא מרוסק ואח"כ יבלע כמו במרור וכו' עכ"ל, עש"ה ודו"ק. ומבוי' דלכתחילה במצה נמי איכא הך דינא כמו במרור, ואף דמבוי' דבמרור הכי הוי וטפי פשיטא היא מבמצה, ויל"ע לפ"ז דאם במרור הוי הביאור בהך דינא מטעמא דבלע מרור לא יצא, א"כ במצה ע"כ ליתא להך ביאור, וצ"ע, ודוק. (מאת הרב בנימין אליעזר רבינובין)

## הגאון רבי יצחק דזימיטרובסקי זצ"ל מראשי ישיבת קול יעקב - ירושלים

### ביאור דברי תרומת הדשן בספק ספירת העומר

דאורייתא מברכים. והקשה שהרי דעת השו"ע (סימן תרפח, ד) שכרך שיש בו ספק אם הוא מוקף או לא, אע"פ שקוראים בו את המגילה בשני הימים, מברכים רק ב"ד. וטעם הדבר הוא משום שאין מברכים על ספק מצוה, והיאך פסק הכא את דברי תרומת הדשן שאפשר לברך.

**ומדבריו** למדנו שאין חילוק בין ספק אחד לספק ספקא, ובשניהם אין לברך מספק.

**ויש** לתמוה שני תמיהות. הראשונה, מדוע סבר הגר"א שאין חילוק בין הדברים. ועוד, היאך הביא המשנ"ב את דברי הפר"ח, והלא שיטת המשנ"ב (רטו ס"ק כ) שאין מברכים אף בספק ספיקא.

**וביישוב** שיטת הגר"א נראה לומר ע"פ הגמ' (ב"ב נה, ב) שמביאה את מחלוקתם של רבנן ור"א באדם שנכנס לבקעה ומסופק אם עבר במקום הטומאה, שרבנן מטמאים ור"א מטהר. וביארו התוס' (שם ד"ה ור"א) וז"ל "ור"ת מפרש דפליגי דרבנן מטמאו אפילו בכמה ספיקות, משום דמן הדין אפילו

**כתב** השו"ע (או"ח תפט, ח) "אם שכח לברך באחד מהימים וכו' סופר בשאר ימים בלא ברכה; אבל אם הוא מסופק אם דלג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה".

**וביאר** המשנ"ב (ס"ק לו) שטעם הדין הראשון הוא מפני שיש מחלוקת הפוסקים, האם ספירת כל הימים הינה מצוה אחת, וכל שחיסר יום אחד מהספירה אינו יכול לברך יותר. או שספירת כל יום ויום היא מצוה נפרדת, ועל כן גם כשחיסר יום אחד מהספירה, יכול לברך למחרת על ספירת אותו היום.

**ובלפי** הדין השני שמקורו הוא בתרומת הדשן (סימן לז), הביא המשנ"ב (ס"ק לח) את הפרי חדש שביאר שטעם דין זה הוא משום שיש כאן ספק ספיקא, שמא לא דלג כלל, ואף אם נאמר שדילג, שמא הלכה כאותם פוסקים הסוברים שכל יום ויום הוא מצוה בפ"ע, ואף המחסר יום אחד יכול לברך.

**ובביאור** הגר"א כתב שדברי התרוה"ד הינם לסוברים שבספק מצוה

אפשר לומר שצירוף של שני ספיקות מהווה סיבה להיתר, אבל בדיני ברכות שנתקנו רק על ודאי, אין הבדל בין הספיקות, שהרי אף לאחר צירוף הספיקות אין הספק נפשט, ועל כן חוזר הדין שאין לברך.

**ואילו** השו"ע סבר שרק כאשר יש ספק אחד אין מברכים, אבל בספק ספיקא אפשר לברך.

**ובדעת** המשנ"ב צ"ל שאין הטעם הכא מצד ספק ספיקא שבכל מקום, אלא הטעם הוא מצד שמצרפים כאן שני דעות בראשונים, דעה אחת הסוברת שאפשר לברך אף כששכח יום אחד ולא ספר. ודעה נוספת הסוברת שספירה בזה"ו דאורייתא, וחוזר הדין של ספקא דאורייתא לחומרא. ועל כן יכול לברך מצד צירוף שני השיטות הללו, והלשון ס"ס הינה לשון מושאלת.

**וע"פ** הדברים הללו מיושבת הערת הנשמת אדם (הלכות ברכות כלל ה סעיף ו) על הפר"ח שבלשון התרוה"ד מבואר שטעם הדין הוא מצד צירוף השיטות, ולא מצד ס"ס שבכל מקום, מכך שהוצרך להוסיף שיי"א שספירה דאורייתא ואילו ברכה לבטלה הוא איסור דרבנן, ולפי הפר"ח אין צורך בהוספה זו. ולפי דברינו ניחא שזוהי גם כונת הפר"ח, שהצירוף שיטות דומה לס"ס.

**ועוד** אפ"ל שדברי המשנ"ב שאין מברכים בס"ס נאמרו כאשר

בחדא ספיקא טהור דאוקמה אחזקיה, וילפינן מסוטה דטמא, וא"כ מה לי חדא ספיקא מה לי תרי ספיקי, דהא אפילו בחדא ספיקא הוה לן למימר דטהור. ור"א סבר אין לך בו אלא חידושו, ודוקא חדא ספיקא טמא".

**ולכאורה** סברת רבנן אינה מובנת, וכי בגלל שלומדים מסוטה שלא הולכים אחרי חזקה, לא מתחשבים גם בספק ספיקא, והלא ספק ספיקא הוא מטעם רוב, וכמו שכתב הרשב"א (ח"א סימן תא).

**וביאר** הקוב"ש (שם אות רמו) שכוונת התוס' היא שכיון שלומדים מסוטה שספק טומאה נידון כודאי טומאה, והראיה מכך שלא מועילה חזקה, תו לא מהני ס"ס, מפני שרק כשהאיסור הוא מצד ספק שייך לומר שבב' ספיקות הוקל האיסור יותר וניתן להקל בו, אבל כאשר האיסור נידון כודאי אין הס"ס מחליש את חומרת האיסור.

**וע"פ** סברא זו ניתן לבאר את שיטת הגר"א, שהנה במשנ"ב (קסז ס"ק מט; רט ס"ק ט) מבואר שטעם הדין שספק ברכות להקל הוא משום שתקנת חיוב הברכה היא מדרבנן, וספיקא דרבנן לקולא. אבל בדעת הגר"א אפ"ל שהגדר הוא שרבנן לא תיקנו ברכה על ספק, וממילא אין חילוק בין ספק אחד לשני ספקות, מפני שרק בשאר דיני התורה שקיי"ל שספק דאורייתא לחומרא,

הספק הוא על עצם הברכה, וכמו ס"ס. אבל כאשר עיקר הספק הוא במסופק אם אכל כזית או לא, שכעת חיוב הספירה, ואגב חיוב הספירה עיקר ספיקו הוא האם חייב לברך או דנים אם חייב לברך או לא, אפשר לא, ובזה אמרי' שאין מברכים על לומר שיכול לברך".



## הגאון רבי שמואל אויערבאך זצ"ל

ראש ישיבת מעלות התורה

## מכתב בענין יהרג ואל יעבור

בעזרת ה' יתברך אור ליום שלישי.

שלום וכל טוב אל הבחור... שיחי' לאויט"א,

קבלתי את מכתבך וטרם כל שיח אפתח בכרכה ברכת מז"ט לארוסך, ויה"ר שהזיווג יעלה יפה יפה וד' יהא בעזרך לשבת באהלה של תורה תוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת וכל מילי דמיטב.

קראתי דבריך החודרים בענין קידוש ה', שנדברנו מזה בישיבה באה"ק, וראיתי שכתבת דלדעת הר"ם בג' עבירות שיהרג ואל יעבור שזהו מעצם החיוב דהנך ג' לאוין, ומיד תמהתי שהרי הר"ם ס"ל דהוי אנוס אם עבר, וראיתי שאח"כ הרגשת בזה ורצית לתקן דבריך שזהו פטור מיוחד מולנערה לא תעשה דבר, וגם אני אמרתי כן אז בחבורה שהחדוש דולנערה לא תעשה דבר הוא גם באנוס שמצוה על האדם ליהרג, אבל ברור שדעת הר"ם דהוי ממש אנוס וכמבואר מדבריו בפ"ה יסוה"ת הלכה ד', וביותר מתבאר כן מפורש באורך בדברי הר"ם באגרת קידוש השם, עיין בדבריו שם ותראה שברור בדעת הר"ם שאם עבר ולא נהרג הוי ממש אנוס, ואין לנטות מזה.

ובעיקר דברי הר"ם במה שעמדת על כפל דבריו בהלכה א' ובהלכה ו', הנה בהלכה ו' הרי כתב שאם עבר ונתרפא עונשין אותו ביי"ד עונש הראוי לו, הרי דאינו אנוס וכמו שבארו החמד"ש והאו"ש ועוד אחרונים, שמכיון שעושה ובוחר לו מרצונו לעבור בג' עבירות כדי להנצל מחולי שנטה למות אין זה אנוס מכיון שאין כופין אותו על כך, וכל הדין בהלכה ו' ז' הוא דבהנך ג' עבירות אין דין של וחי בהם אלא דנתרבה מכל נפשך וכו' שבזה יהרג [ימות] ואל יעבר, ובהלכה א' שכופין אותו על הנך עבירות הוי אנוס, אלא דהתם יש מצוה של קידוש ה' כשעכו"ם כופהו לעבור על כך, אבל מצד ואהבת וכו' בכל נפשך אפשר דהוי אנוס ורק יש מצוה של קידוש ה'.

ועיין רמב"ן מלחמות סורר ומורה (יו, ב מדפי הרי"ף) שהוכיח דג' עבירות לאו מחמת קידוש ה' שהרי בלהנאתו אין דין של קידוש ה', ואולם דעת הר"ם שיש בזה

שני אופנים, דבהנך עבירות שיש דין ובכל נפשך או מכח סברא אחרת שאין שם ההלכה של וחי בהם, בזה אף שהוא אנוס מ"מ כשעכו"ם כופין אותו על כך יש בזה מ"ע של ונקדשתי שלא לעבור עבירה מחמת כפיית עכו"ם כעבירה שהתורה גילתה שאין בה וחי בהם, ואם כופה לעבור על דת אז בכל עבירות יש בזה ונקדשתי, אבל מבלי הדין של ונקדשתי הרי הוא אנוס וא"א לצוות עליו שמחוייב ליהרג אף שאין בזה וחי בהם מ"מ אנוס הוא, ומכבר אמרתי שהר"ם לשיטתי הוכרח לחדש דבחלאים אין זה גדר אנוס, דאם לא נאמר כן מהכ"ת לא נתפא בהנך ג' עבירות כיון שלא שייך בזה ונקדשתי וע"כ דאין זה אנוס, והרבה יש להאריך ורק אין הזמן גרמא.

ואסיים בברכה, לקראת השנה החדשה הממששת ובאה עלינו לטובה, שתכתב ותחתם בספרן של צדיקים גמורים וימלא ה' כל משאלות לבך לטובה ולברכה, ותהא השנה הזאת שנת גאולה וישועה ונזכה להתראות בנחמה בהר ד' שמהרה יבא לציון גואל אמן.

ידידך, שמואל אויערבאך

## שיעורי הגאון רבי שמואל אויערבאך זצ"ל בסוגיית זיקה\*

### שעור א

#### בגדרי זיקה [שומרת יבם שזינתה ושומרת יבם שקידש אחיו את אחותה]

נחשב ערוה להפקיע זיקה. [ובאחרונים האריכו בסתירת התוס', שבדף י' הביא דברי הירושלמי דכ' טעם אחר למה לא נמנה אש"א במתני' ולא מטעם דלא חשיבא ערוה כדכתב הכא, והגרר"ע חילק בזה דחלוק היכא דהיתה ערוה בשעת נפילה דאז חשיבא ערוה גמורה ככל העריות, משא"כ היכא דכבר חל בה זיקה לא שייך להפקיע זיקה בדבר שתלוי במעשיו]. ובדרך שניה כתבו דהוה דרשה מלא תהיה אשת המת חוצה וכו', חזינן דרצון התורה שלא תפקיע זיקתה ע"י קידושין לאיש זר.

**והאור** שמח (פרק ז מיבום וחליצה הלכה א) כתב נפ"מ בין הדרכים בגוונא שקידשה אשת אחיו מאמו ובהא אפי' אם יגרשנה באיסורא עומדת, דלדרך הראשון דהחסרון משום דתלוי במעשיו הרי הכא לא תלוי במעשיו דהא באיסורא עומדת לעולם, אבל לדרך

גמ' בסוטה (יח, ב), אמר רב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה, ולית הלכתא כוותיה. והקשו בגמ' דבמתני' מבואר דשייך קינוי וסתירה בשומרת יבם, ותירצו כר"ע דסבר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין ומחמת חומר הלאו משוי לה כערוה ואף היא נכללת באיסור סוטה.

**ותוס'** ביארו דאף לרבנן דתפסי קידושין בחייבי לאוין שומרת יבם שאני, שהתורה אמרה לא תהיה בה הוי' לאיש זר, אי כרב דודאי לא תפסי קידושין, ואי כשמואל דספק הוא עכ"פ חזינן דאגידא ביבום ולכך תהא אסורה.

**וביבמות** (טז, ב) הקשו התוס' לשמואל דסבר דתפסי קידושין ביבמה לשוק, הא פרוה זיקה ע"י ערוה דאשת איש, ותי' בב' דרכים, הדרך האחד דכיון שבידו להפקיע הערוה לא

א. מכתבי תלמידים, על דעת השומעים בלבד וללא הגהה מרבינו כלל. השיעורים נאמרו בשנת תשס"ה.

שנאסרה ליבמה והרי איסורא דסוטה תליא באישות הבעל, וכמו שמצינו בתוס' שם דהא דנאסרה ליבמה הוא משום דמחמת הלאו דלא תהיה חשיבא אגידה גבי יבם דהיינו דמשווי לזיקה אישות מעליא, ומאי שייטיה דר"ע לנדון זה.

**ולגבי** שפחה חרופה דהוה חייבי לאוין גרידא נתבאר בגמ' גיטין מג. בפשיטות דלא תפסי קידושין, וכתב הפנ"י שם לחלק דין חייבי לאוין דהתם לכל חייבי לאוין דתפסי בהו קידושין, דבשפחה חרופה הלאו אתי מחמת הקידושין וכמו שכתב שם וז"ל, דכיון שתפסו קידושי של ראובן הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר עכ"ל. וכדרך זו כתב בחלקת מחוקק סימן מ"ד. עכ"פ מוכח מדבריהם דמה דלא תפסי קידושין באש"א אינו משום חומר האיסור אלא משום דכבר היא ברשות אחר ואין לה יד לקבל קידושין מאחר, ולדבריהם יש להקשות דה"נ לגבי שומרת יבם שזינתה נימא דאף לרבנן דסברי דתפסי קידושין בכל חייבי לאוין אפ"ה לא יתפסו קידושין ותיעשה סוטה בביאת אחר, ולדברי הפנ"י ודאי אין סברת הגמ' דמתני' אזלה בשיטת ר"ע משום דסבר דחייבי לאוין הוי דבר חמור, שהרי לשיטתם אין תפיסת קידושין תליא בחומר האיסור אלא מחמת זה שהיא ברשות הבעל, ובזה לא פליגי ר"ע ורבנן דלכו"ע חשיבא אישות דחייבי לאוין כאישות למשויה כסוטה כמו לגבי

השני דהוא מחמת דאמרה תורה דלא יפקע זיקתה ע"י קדושין הלכך שייך שפיר אף בכה"ג, דסוף סוף הוא נגד רצון התורה שלא תפקיע זיקתה ואין בכחה להפקיע זיקה במעשיה.

**ולכאורה** נראה לנטות מדבריו, דאין כוונת תוס' לומר דאיכא דרשה דלא תפסי קדושין, אלא רצונם לומר דאין כח באישות עצמה להפקיעה מזיקה, אבל היכא דאיסורה לא אתי מחמת הקידושין גרידא, אלא דאתי כאן ערוה אחרינא וחייל עלה וקידושין רק היו הגורם דאתי אש"א מאמו, בהא לא אמרינן דרשה דלא תהיה, דהא אין עצם ההויה אוסרתה אלא מחמת ערוה דאש"א מאמו.

**אמנם** האור שמח סבר דגדר הדברים הוא דאחר שכבר חל זיקה לא שייך לגרום לו להפקעת זיקה בכל אופן שהוא, ואף הכא דלא נאסרה מחמת הקידושין עצמם. והדברים לכאורה מחודשים טובא דהרי חייל עלה שם ערוה גמורה כבר, ובסוגי' בסוטה גם צריך ביאור טובא, דהא פרשת סוטה תליא באישות הבעל וזיקה לכאורה הוי רק אישות מדרבנן, כמו שנתבאר לגבי איסור קרובים. וכן צריך להבין גם לר"ע דנתבאר בגמ' דכיון דסבר דלא תפסי קידושין בחייבי לאוין הרי שיטתו היא לגבי כל חייבי לאוין דלאו הוי דבר חמור ולכך לא תפסי קידושין, אבל לא אתי ר"ע כלל לומר דזיקה הוי אישות אלימתא טפי מרבנן אלא אמר דין כללי בחייבי לאוין, ואמאי לשיטתו שפיר מה



לר"ע דלא תפסי קדושין מוכח דזיקתה הוי דבר אליים, שהרי נאמר בה לאו וקיי"ל דבחיבי לאוין לא תפסי קדושין נמצא דזיקה משויה לה כערוה ומחמת זה לא תפסי קדושין, אבל לרבנן כיון דהוה חייבי לאוין ותפסי קדושין נמצא דזיקתה לא משויה לה אישות אלימתא להשוותה כערוה, ולכך לא תיאסר משום סוטה, דפרשת סוטה נאמרה דוקא במקום אישות או במקום ערוה.

**והרמב"ם** (פרק ב מיבום וחליצה הלכה ח) כתב דשומרת יבם שזינתה מותרת ליבמה. ואף שפסק כשמואל לגבי תפיסת קידושין ביבמה לשוק, דכתב דנסתפק לחכמים ולכך צריכה גט, נמצא בדבריו דלא כהתוס', דהרי התוס' בסוטה כתבו דתליא בתפיסת קידושין דאי תפסי קידושין לא הויא סוטה ואי לא תפסי קידושין משויה לה סוטה, כדכתבו שם בשיטת רב דסבר דלא תפסי קידושין ולשמואל מספק וזה גופא מחשיבה כאש"א דאגידה גבי יבם. ולכאורה דברי הרמב"ם צריכים ביאור, דאמאי לא נחשבנה לכל הפחות כספק אשת איש כש"כ דמחמת שנסתפק לחכמים הצריכוה גט שמא היא ערוה. ולכאורה ממה שכתב דחשיבא כערוה היה נ"ל כתוס' דחשיבא כערוה גביה כיון דלא תפסי קידושין, ובפ"ב מאישות ה"כ כתב דשומרת יבם שזינתה והיא זקוקה לא נאסרה ליבמה כיון שזקוקה אצלו. ולכאורה צ"ע למה לא נחשיבנה כערוה כמו שכתב לגבי תפיסת קידושין שנסתפק בזה לחכמים.

שפחה חרופה וכמשנ"ת בדבריהם. אמנם דעת האבנ"מ דמה דלא תפסי קידושין באש"א הוא מחמת חומר האיסור, והקשה להפנ"י מהא דילפינן בגמ' דלא תפסי קדושין באש"א מהקישא דר' יונה, ולכך סבר דבשפחה חרופה תפסי בה קידושין לאחר משום דלאו גרידא הוא (יעו' בחזו"א סי' קמ"א מה שנדחק לתרץ קושית האבנ"מ).

**וי"ש** לדון לדעת האבנ"מ הנ"ל אי יבוא עליה דרך זנות אי שייך בה פרשת סוטה, דסוף סוף הרי יכול לקדשה נמצא דקידושי הבעל הניחו לו מקום לתפוס בה קידושין ומה שייך להשוותה סוטה שהרי יש לו רשות בה וכך נראה, או דלמא דדוקא אם יקדשה אמרינן דתפסי קידושיו, אבל כל עוד שלא קידשה אכתי ברשות הבעל לגמרי עומדת.

**והנראה** לבאר דברי הגמ' בסוטה (יה), (ב) אף לדברי הפנ"י, דאמנם דסבר הפנ"י בקידושין בעלמא דקנין הבעל ורשותו הם המונעים תפיסת הקידושין לאחר, וסברתם שייכא דוקא היכא דקידושיו קידושין גמורים, ולכך אף היכא דליכא עלה שם ערוה אפ"ה לא תפסי קידושין משום דהיא ברשותו לגמרי, אבל לגבי שומרת יבם דעומדת עליו רק בזיקה, וודאי שאין זה נחשב לקידושין גמורים ובזה אף הפנ"י מודה דבעינן שם ערוה להפקיע תפיסת קידושין מאחר דהיא אינה קנינו וברשותו של בעל דהא רק בזיקה עומדת עליו. ולפי"ז יתבאר דברי הגמ', דדוקא

הרמב"ם], ומוכח מדבריהם דהזיקה עיקרה הוא מן התורה ורק הדינים שנפקא מזה הם מד"ס.

**כבר** הובאו דברי הרמב"ם (פרק ז מיבום וחליצה הלכה ח) גבי שומרת יבם שקידש את אחותה ומתו כל האחים, מוציא את ארוסתו בגט ויבמתו בחליצה. ולכאורה מבואר בדבריו דחליצה מעליא היא ולא כתב דצריכה חליצה אחרת לאחר היתרה ודלא כמו שכתב הרשב"א דף מא. דכיון דהשתא ערוה היא ודאי מפקעא זיקה וחולצת רק מד"ס, ולאחר שתחזור להתירה אינה חוזרת לזיקתה אלא הוא רק היתר אשת אח בעלמא, ומטעם זה אינה צריכה חליצה דכבר פקעה זיקתה משום דרכי נועם. וכן דעת רוב הראשונים דהחליצה בזמן איסורה היא רק מד"ס דהא ערוה מפקיע הזיקה. אולם בתוס' חד מקמאי בריש פרק ארבעה אחין נמצא כמו שביארנו בדעת הרמב"ם, דכתב שם דינא דב' אחין שנפלו להם ב' אחיות דנתבאר בגמ' דחולצות ולא מתיבמות הוא משום דיש זיקה ואסורה מדין אחות זקוקתו ולמ"ד אין זיקה חולצות הוא משום ביטול מצוות יבמין, ובפשטות דברי הגמ' נראה דטעם זה שייך אף למ"ד יש זיקה, אבל התוס' חד מקמאי כתב דלמ"ד יש זיקה לא שייך ביטול מצוות יבמין, כיון דאי יש זיקה אין נפקע הזיקה מחמת הערוה וצריכה חליצה, אבל למ"ד אין זיקה שפיר מבטל מצוות יבמין דהרי בכח הערוה להפקיע הימנה פרשת יבום.

**ובהכרח** צריך לבאר בדברי הרמב"ם, דלר"ע הזיקה הוי דבר אלים דהא לא תפסי קדושין הלכך חשיבא כאישות לגבי סוטה, אבל לדידן דתפסי קידושין בחייבי לאוין לא נחשב הזיקה דבר אלים למחשביה כאישות, דהא תפסי בה קידושין ולכך מותר ביבמה, ומה דלא תפסי קידושין ביבמה לשוק אינו מחמת שם ערוה שבה כמו שכתבו תוס', אלא גדרו הוא משום דהתורה אמרה דאשה הזקוקה תהא רק ליבם ולא לאיש זר, והוא מדיני הזיקה ולא מחמת שם ערוה דאית בה, דזה לכו"ע לית בה כדכתב בפ"ב ה"כ דזקוקה היא אצלו. נמצא דאף לרב ולספיקא דשמואל דלא תפסי קידושין כל זה אינו שייך לפרשת סוטה, דהתם לא תפסי קידושין לאו משום ערוה אלא מחמת דיני הזיקה ואינו שייך כלל לאישות היבם כדי להשוותה סוטה, כיון דסוטה תלוי אי מה דלא תפסי קידושין הוא משום ערוה.

**אך** אכתי קשה אמאי כתב שהסיבה דלא תפסי קידושין היא משום דספק ערוה היא, ולכאורה אינו כמו שביארנו דהסיבה היא מחמת דיני הזיקה, וכך גם נראה ממה שכתב דלא בעינן קידושין דאשה הקנו לו מן השמים משמע דהזיקה הוה מקצת אישות ולא דינים בעלמא, וכמו שכתבו תוס' מט: דהא דלא מהני קידושין ביבמה משום דלא שייך בה קידושין דהא כבר מסורה לביאה היא, חזינן דהזיקה עיקרה הוא אישות ולא סתם דינים בעלמא [כמו שהוכרחנו ליישב

דחה ביאור זה, אבל בגירסא דידן נמצא שם בסוגיא בדף עט, ב דרבה הוא דאוקים בנפצע לאחר נפילה ולא רבא כגירסת הרשב"א, והלכך ליכא ראייה מסוגיא דנדרים דשם רבא הוא דאמר דיש זיקה. ולפי"ז אפשר לומר דהקשה אביי לרבה דלית זיקה כר"ג, ורבה באמת סבר דיש זיקה וממילא נפק"מ אי איסור נפילה מפקיע זיקה או לאו.

**עכ"פ** חזינן מכל הנ"ל דסבר הרמב"ם וחד מקמאי ואף בדברי רבה אפשר לומר כן, דאי יש זיקה לא אתי ערוה ומפקעא לזיקה דהא כבר זקוקה לו וצריכה חליצה לחלצה מזיקתה. (ואף הרשב"א נראה דהרגיש בזה) [וכלל זה נקוט בידך דאף אחר כל האמור לעיל דזיקה הוי דבר אלים ועיקרו מן התורה הוא דוקא לענין עצם הזיקה, אבל לענין עריות ושאר דינים הוי רק מדרבנן (עכ"פ בשיטת הרמב"ם) ובעז"ה נאריך בזה לקמן].

**ולפי"ז** אתי שפיר קו' התו"י בדף ח' דשם נתבאר שהקרא דעליה אתי אנשא מת ומת ואח"כ נשא חי, והקשה בתו"י שם דאיך פוטרת צרה והא קיי"ל דאין צרה לאחר מיתה, ותי' דהגמ' קאי רק על הערוה עצמה ובאמת אינה פוטרת צרתה. וכבר הקשה רבינו הגרעק"א דמשמע דקאי אף על הצרה, וכתב דנראה מהתם דאיכא צרה לאחר מיתה, ואף הרמב"ם השמיט זה הדין דאין צרה לאחר מיתה [ועיין לעיל שנתנו קצת טעם לדבר]. ולפי"ד אתי

**נמצא** בדבריו דלמ"ד יש זיקה לא פקע זיקתה מחמת ערוה, והביא ראייה לדבריו ממתני' דשומרת יבם שקידש אחיו את אחותה דשם נתבאר שחולצת, נמצא דסובר דחולצת מדאורייתא, דאי חליצתה רק מד"ס למה לא חשיבא גבי ב' אחיות כביטול מצות יבמין, דלהרשב"א הרי חייבת חליצה רק מדרבנן וביטול חליצתה מן התורה. ולהרשב"א באמת טעם דביטול מצוות יבמין אינו תלוי בפלוגתא דזיקה דלכו"ע ערוה מפקעא זיקה וכמשנ"ת. ונראה מדברי הרמב"ם כחד מקמאי דערוה לא מפקע זיקה והלכך חייבת בחליצה דזיקה בכדי לא פקעה.

**וכסברא** זו כבר הביא הרשב"א דברי הגמ' בדף עט, ב לגבי פצוע דכא, דהקשו שם בגמ' אליבא דר"ע דחייבי לאוין כחייבי כריתות הא לאו בני יבום וחליצה נינהו, ותי' רבה [וגירסת הרשב"א רבא] בשנפלה ולבסוף נפצע, והקשה עליו אביי דנייתי איסור פציעה ונידחי עשה דייבום כמו שמצאנו לר"ג גבי קטנה עיי"ש. ובהו"א כתב הרשב"א לבאר בזה דנחלקו אביי ורבא אי ערוה מפקעא זיקה או לאו ותלוי אי יש זיקה או לאו כמשנ"ת, ולכך הביא אביי דברי ר"ג דסבר דאין זיקה, אבל לדידן דיש זיקה שפיר חולצת דלא פקע זיקה מחמת איסור פציעה שנתחדש לאחר נפילה. ודחה זה הרשב"א משום דלא יתכן שזה הקשה אביי לרבא, דהא רבא בהדיא סבירא ליה בנדרים ע"ה דיש זיקה וא"כ מה הקשה עליו דלית זיקה וכר"ג, ולכך

ולפי"ז יבואר נמי מה דהשמיט הרמב"ם להאי דינא, שהרי פסק כמ"ד יש זיקה נמצא דלא שייך ערוה לאחר מיתה כלל, וממילא ודאי לא שייך פטור צרה, ודין הערוה וצרתה שוים בזה ועומדים בזיקתם. ולכך לא הזכיר דין הצרה. אבל בירושלמי דנקט להאי דינא דאין צרה לאחר מיתה לכו"ע, נראה דסבר דהוא דין מיוחד בצרה דלאחר מיתה כבר לא חשיבא צרות אהדדי ולכך לא פטרי צרתה, דהא יליף לפטור צרה מ"לצרור" ולאחר מיתה לאו צורות הן. אבל להרמב"ם דכתב דפטור צרה נפקא לן מבית שאתה בונה כולו וכו', לדבריו לא שייך סברת הירושלמי דאין הפטור מחמת שהם צורות זו לזו, ולכך פוטרת אף לאחר מיתה אי שייך ערוה וכמו שביארנו אליבא דתלמודא דידן, והדברים ברורים ונפלאים.

שפיר דהסוגיא בדף ח' אזלא כמ"ד אין זיקה כדכתב הרשב"א, ולכך שפיר בעינן לקרא דעליה, דאי סברי דאין זיקה לא שייך סברא דאין צרה לאחר מיתה דכיון דערוה מפקע זיקה הלכך נמי עושה צרה, אבל לדידן דיש זיקה וערוה לא מפקעא זיקה שפיר לא שייך צרה לאחר מיתה, דאפי' ערוה עצמה ליכא לאחר מיתה שהרי כבר זקוקה היא וערוה לא מפקע זיקה. נמצא לפי"ז דהדין דאין צרה לאחר מיתה אינו דין מיוחד גבי צרה, אלא תלוי אי יש ערוה לאחר מיתה או לאו, דלמ"ד יש זיקה לא שייך ערוה לאחר מיתה כיון דזיקה עיקרה מן התורה ודבר אלים הוא ולא פקע מחמת ערוה ולכך ודאי שאין עושה צרה לאחר מיתה, אבל למ"ד אין זיקה דשפיר שייך ערוה לאחר מיתה כיון דדבר קלוש הוא ופקע ע"י ערוה, הלכך נמי עושה צרה לאחר מיתה.

## שעור ב

### בשרשי ענין הזיקה

להוכיח דלמ"ד יש זיקה שורש הזיקה היא מן התורה. ומ"ד אין זיקה מודה נמי דיש מקצת אישות ביניהו, ולא פליגי אלא אם יש בכח זה כדי שיאסרו רבנן קרובותיה, וכמו שיתבאר.

**ומצאנו** בזיקה מקצת דיני אישות מדאורייתא נמי, ומקצת מהני קי"ל כוותיהו וכדלקמן.

א] **איפליגו** אמוראי בסוגיין אם קרובות זקוקתו אסורות עליו, והדבר ידוע שאין דין זה דאסור קרובות זקוקתו אלא מדרבנן כדמוכח מכמה דוכתי. ופשטות ל' הגמ' היה יכול להתפרש דמאן דס"ל אין זיקה ס"ל שאינה אגודה בו וליכא עליהו אלא מצוה בעלמא, ולא נקבע קורבא ביניהו, ומאן דס"ל יש זיקה ס"ל דמדרבנן היא אגודה בו. אבל יש

התורה בזיקה, ואילו לענין תרומה אליבא לר"ת סגי במקצת אישות בזיקה. וטעם הדבר הוא דתרומה קילא, דא"צ לזה דווקא אישות ממש, ובת כהן ובהמתו אוכלות ג"כ, דסגי בשייכות בכל צורה כדי לאכול בתרומה, וכל הנלוה אל הכהן אוכל.

**ז** **ובהפרת נדרים** באמת נתקשו הראשונים מ"ש משאר דיני אישות, ופרשו הם ז"ל דמ"ד יש זיקה להפרת נדרים ס"ל דיש בזיקה משום אישות. יעו' בר"ן וברא"ש בנדרים שם. ולכאורה היה אפשר לומר דהפרת נדרים ג"כ א"צ אישות גמורה וסגי במקצת כח ושלטון כדי להפר, ונרויח בזה שלא נצטרך לדחוק דאיכא כמה תנאי דס"ל זיקה ככנוסה, ובמכלתין לא שמענו דבר זה ורק אליבא דר"ש שקלו וטרו אי זיקה ככנוסה, ולשון הגמ' בסוגיא דהתם דפליגי אי יש זיקה, ולא אמרה הגמ' דפליגי בזיקה ככנוסה.

**ג** מה שפי' הראשונים שם דלמ"ד יש זיקה להפרת נדרים זיקה אלימא מארוסין והיבם מפר לבדו, הוא דבר מחודש שלא מצאנוהו במסכתין לאמר דזיקה אלימא מארוסין, ור"ש לא אתא אלא לומר דיש אישות גמורה ומנ"ל שהיא כנשואה, וזה סייעתא לפי' בתרא דהר"ן שם שאינו מפר אלא בשותפות.

**ה** **זבסוטה** (יח, ב) אמר רב המנונא שומרת יבם שזינתה אסורה לבעלה. והרמב"ם אף דלא פסק

**ב** **בנדרים** (עד, א) פלוגתא דתנאי אי יש זיקה להפרת נדרים והיינו מדאורייתא. ובסוגיין דאמרינן דאיכא מאן דאמר דאין זיקה אפי' בחד פי' רש"י דהיינו ר"ע דהתם דקלישא ליה זיקה להפרת נדרים וה"ה לאיסור קרובות. ועי' בתו' לקמן (כט, א).

**ג** **ולענין תרומה** שיטת ר"ת בפרק אע"פ שמדאורייתא יבם מאכיל בתרומה, וקרא דקנין כספו אסמכתא בעלמא הוא, הרי לן להדיא דיש בזיקה משום קנין להאכיל בתרומה. ויעו' בריטב"א לקמן ס"ז שביאר דלמשנה ראשונה ששומרת יבם אוכלת היינו מחמת קנין המת, דמחמת היבם לכו"ע אינה אוכלת דלאו קנין דידיה הוא. ונראה דאפי' לדבריו שורש הדין הוא בקנין המת אבל בפועל אוכלת מחמת החי, דלא מצינו מת מאכיל. ונ"מ אם החי חלל דאינה אוכלת מחמת המת, ואם המת חלל והחי כשר אוכלת, מיהו אפשר דגם בזה אינה אוכלת עד שיהא שניהם כשרים דבתרווייהו תליא מילתא.

**ו** **אפי'** לדעת שאר ראשונים ג"כ חזינן מהתם דיש משום אישות בזיקה, דהא הוצרכנו לדרשה להוציאה מכלל אכילת תרומה. ורק ר"ת נדחק לומר שקרא אסמכתא בעלמא אבל שאר הראשונים פי' כפשטא דגמ' דדרשה גמורה היא, ובלי הדרשה הוה ס"ד למימר דשומרת יבם אוכלת בתרומה.

**ד** **ויש** להתבונן אמאי איסור קרובות ושאר דיני אישות אין מן

הפרת נדרים ואכילת תרומה וכיו"ב, אבל איסור זנות הוא עצם הזיקה והאיגוד ועיקר הדבר ובלעדי דין זנות אין שום מציאות זיקה, ומש"ה אפי' אם סבירא לן דאין בזיקה משום אישות לענין קרובות והפרת נדרים וכו', מ"מ בלעדי דין זנות אי אפשר וע"כ אסורה, אלא שלענין לאוסרה עליו אם קדושין תופסין בחי"ל לא חמיר אסורה כאשר איש ואין בכח הזנות לאוסרה, אבל לר"ע דאין קדושין תופסין ביבמה לשוק יש בכח הזנות לאוסרה ג"כ. וה"ה והוא הטעם לדין אחר קינוי. והדבר נוטה שכן הוא הדין בחייבי לו"ע, אף דאין אלא זיקה לחליצה מ"מ סו"ס היא זקוקה לו ושיך בה קנוי וזנות.

כרב המנונא מ"מ פסק דאם קינא לה מהני קינויו לאוסרה עליו, ומועיל הקנוי להשקותה נמי אם נסתרה אחר היבום וא"צ שיקנא לה שוב אחר היבום. [וכמו שמצאנו שזנות אחר קנוי חמור בכמה ענינים מזנות בעלמא ואמנם לא דמו אהדדי לגמרי, דמחד גיסא הכא הוא מחודש טפי דאין כחו ככח בעל גמור ואינה אלא חייבי לאוין ואפ"ה יכול לקנא לה. ומאיך גיסא הכא עדיף מביאת קטן ושחוף דהתם הביאה לא חשיבא בעלמא כמעשה זנות. ומצאנו למאירי שס"ל שאין ביאת קטן ושחוף אוסרת אחר קנוי ואילו בשומרת יבם שקנא לה ס"ל כהרמב"ם]. וזה גם כן מלמד דיש בזיקה משום אישות לכו"ע אפי' מדאורייתא.

ו] **ובעיקר** ההיא דינא דשומרת יבם שזינתה כתב רע"א בתשו' (סימן רו) דלמאן דס"ל שעררה מפקיע זיקה ה"ה שומרת יבם שזינתה ג"כ פקעה זיקתה, דטומאה כתיב בה כעריות. אבל פשטות הדברים דלא כדבריו, לפי שאין גדר הדין דטומאה כעריות שחומר דין סוטה הוא כעררה לענין יבום, אלא גדר הדין הוא שלא נאמרה פרשת יבום וחליצה בסוטה, וזה רק במקום תחילת דין יבום וחליצה שקדם האיסור סוטה לדין יבום וחליצה, אבל אחר שכבר חל עלה שם יבמה, בזה י"ל דאינה נדונית אלא כאיסור בעלמא, ואדרכא הכא י"ל כסברת הגמ' בסוטה אילו איתיה לבעל מי לא בעיא גיטא. והרי כל הדין סוטה אינו אלא מכח הדין זיקה הלכך סגי ליה לאיסור ביבום

**וי"ש** להקשות קושיא עצומה, דהא בגמ' דסוטה שם אמרינן דדינו של רב המנונא אינו אלא לר"ע דס"ל דאין קדושין תופסין בח"ל, והא ר"ע גופיה איהו מאן דס"ל אין זיקה, ואיהו הוא דאמר במתני' נדרים אין היבמה גמורה ליבם כמו שהאשה גמורה לבעלה, ואמאי לענין זנות סברתו הפוכה וס"ל דיש זיקה לאוסרה. וכן קשה להרמב"ם דין קנוי שמהני בשומרת יבם אף דלענין הפרת נדרים קי"ל דאין זיקה ואיסור קרובות אינו אלא מדרבנן.

**והנראה** בפרוק קושיא זו דלא דמו דיני זנות לשאר דיני אישות, דכל דיני אישות אינם הכרחיים לשם האישות ושייך מציאות אישות בלי

הגמ' דין זיקה דר"ש בלשון יש זיקה, ושתוף הלשון מורה על שתוף הענין. וכונת הגמרא דאותה זיקה הידועה והמוסכמת אליבא דכו"ע, אלימא אליבא דר"ש להחשיבה ככנוסה, ובאנו ללמוד דעת ר"ש ונמצאנו למדים זיקה לדין מהי. אמנם יעו' ברש"י שם דכיל לכל דברי הגמ' יחד ומשמע קצת דבא לתרץ הקושיא מאי שייטיה דיש זיקה עם זיקה ככנוסה דר"ש, וביאר דאין כונת הגמ' לזיקה שהיא זכות היבם ביבמתו, אלא לעיקר דין יבום וחליצה שנקרא ג"כ זיקה.

ח] והיינו מש"כ הרמב"ן בדף י"ח ע"ב דלמ"ד יש זיקה מקצת קנין שיש לו בה מן התורה וכו'. וכוונתו דאין דיני זיקה מדרבנן בעלמא, אלא יסודם ושרשם במקצת קנין דאורייתא ורבנן הוסיפו על הדין. מיהו לא נתבאר בדבריו אלא למ"ד יש זיקה, ולמ"ד אין זיקה לא נתפרש בדבריו.

וי"ש שמפרשים גדר הזיקה, דאישות דעלמא יש בה קנין ויש בה אישות ובזיקה יש זה בלא זה, ע"פ דברי הגר"ח בקדושי עובר. ויסוד דבריהם לא נראה, והאישות והקנין חד הם והקנין מחייב האישות, ובלי האישות קנין נמי ליכא. וגם הגר"ח לא אמר כן, ודקדק בלשונו שלא לחלק הדבר לשנים, וכונתו שם לומר שבעובר לא נגמר הדבר עד לידתו והשלמת הקדושין רק בלידה ומש"ה אין אסור קרובות קודם הלידה. ודין זיקה אינו אלא כדברי

וחליצה, אבל לעקור לגמרי לא. ולא נזכר בגמ' אלא שאסורה ליבמה ותו לא. ובתורא"ש לעיל דף ח' הקשה אמאי לא אמרינן עדל"ת בשומרת יבם שזינתה ומוכרח דלא כדברי רע"א, ואין בסוטה שנטמאה אחר נפילה משום לדין טומאה כעריות אלא רק לדין האסור והזיקה במקומה עומדת. [ויעו' אחיעזר]

וי"ש להסתפק אי מהני קנוי דחד מהיבמים לשאר האחים, דיש לצדד דאהני קנוי דחד לכולא ביתא ולא תהא אסורה לזה ומותרת לזה. עוד יש להסתפק בגוונא שלא כנס לבסוף וכגון שמת המקנא אם אסורה לבועל. ויש לדמות זה למאי דאמרינן גבי מתה יבמתו שאסור בקרובותיה דזיקה בכדי לא פקעא, וה"נ בנידון דידן. ונראה יותר דלא תליא כלל בכניסה דלבסוף ואפי' אם חלץ לה אסירא ליה, אף דהשתא ליכא זיקה מ"מ בההיא שעתא היה זיקה ואסירא. ואפי' חלץ לה אחיו של המקנא דלגבי המקנא פקעה זיקתה לגמרי ומותר בקרובותיה, מ"מ נראה שנאסרה ע"י קנויו, דבההיא שעתא היתה זקוקה. ויעו' בדף כ"ג שכ' רש"י דחליצת אחיו מפקעת הזיקה למפרע משאר האחים, ונראה דאין כונת רש"י למפרע כפשוטו אלא ר"ל שהחליצה מפקעת הזיקה לגמרי, ויעו' ברש"ש שם שהגיה ברש"י.

ז] הדרינן לעניננו דיש להוכיח עוד דיסוד הזיקה מה"ת מל' הגמ' בדף יח, ב דאמרינן קסבר ר"ש יש זיקה וזיקה ככניסה. והנה הגם שזיקה דר"ש אינה כזיקה דידן מ"מ תלתא

**והרמב"ם** כתב דהיבם א"צ לקדש יבמתו לפי שאשה הקנו לו מן השמים. [ואי"ז מאי דאמרינן גבי כתובה אשה הקנו לו מן השמים, דהתם אי"ז אלא סברא פרטית לענין כתובה. ויעו' אור שמח שם מש"כ בדעת הרמב"ם]. ומחד גיסא דברי הרמב"ם כתוס' שאין ביאת יבום כמעשה קדושין, אלא שחלוקים בטעמם, דהרמב"ם ס"ל דביבמה יש ענין הקדושין אפי' בלי מעשה דידיה כיון שנתיחדה לו והוזקקה אליו א"צ ליחדה במעשה קדושין דכבר קדשתה תורה אלא שעדיין אין הקנין בשלמותו וזה נפעל ביבום. ומישך שייך פירוש זה עם מאי דאמרן בגדר הזיקה [אמנם אין הדבר מוכרח ברמב"ם שכונתו משום קנין הזיקה ואפשר לפרש דר"ל דע"י המצוה שבביאה נפעל הקנין].

הרמב"ן וכמשמעות השם זיקה, שיש כאן מקצת אישות. **ט] בתו'** דף מ"ט כתבו דיבמה לשוק מקרי לאו בת קדושין, דאף היבם א"י לקדשה וא"י אלא לבוא עליה. ודברי התו' קרובים לדברי רש"י דף נ"א דמה"ט לא תפסי קדושין ביבמה משום דהיא אשת אח. ור"ל דמלבד מה שמסתעף מהדין יבום היא באיסורה עומדת, ולביאה נמסרה ולא לקדושין, ואפי' דביאה שלא למצוה נמי הותרה מ"מ קדושין שהם לגמרי מבחוץ גריעי. ועי' אור שמח ריש הל' יבום וחליצה שהוכיח מהתוס' דלא כמהרי"ק שכ' דביאת יבום היא כביאת קדושין, ואילו בתוס' מבואר דקדושין בעלמא לא שייך בה כלל ורק המצוה גורמת הקנין. וראיית מהרי"ק מסוגי' דריש קדושין דאתינן למילף ביאת קדושין מיבום יעו"ש בסוגיא.

## שעור ג

### עוד בגדרי זיקה

דוקא בקרובים דכל איסורם הוא רק מד"ס, אבל בסוטה דאיסורא דאורייתא נראה דאסורה אף דזקוקה רק לחליצה וכך הדעת נוטה.

**כתב** האור שמח (פרק א מהלכות יבום וחליצה הלכה א), דהר"מ סבירא ליה כתוס' דיבמה לאו בת קידושין היא כלל, וראייתו ממה שכתב דמן התורה אינו צריך לקדש יבמתו שזו אשתו היא

**א] כבר** נתבאר דלכו"ע יש עיקר ושורש לזיקה מן התורה ורק נחלקו לגבי הדינים כגון קרובים וכד'. ויל"ע בדינא דשומרת יבם שזינתה במקום זיקה דחיילו"ע, דהתם זקוקה רק לחליצה ונתבאר דאם בעלו לא קנו נמצא דאין להם זיקה כלל ליבום. ולענין איסור קרובים כתב היש"ש בדף כ' דכיון שזקוקה לו רק לחליצה הלכך לא נאסר בקרובותיה, אולם דבריו קיימין



בגמ' ב' טעמים: א. משום ביאה אחר ביאה. ב. משום פריצותא. והר"מ כתב רק הטעם משום פריצותא, ובוה לא שייך לתרץ כדלעיל דלגבי ביאה אחר ביאה סבר הרמב"ם דאיסורה מן התורה.

**עכ"פ** היוצא מדברי הר"מ דמאמר קונה מן התורה ותקנו חכמים דלעולם יעשה מאמר ביבמתו משום פריצותא, וגדר הדברים דהזיקה לא משויה לה כלל מקצת קנין או אישות, אלא מה דאגידא בו זה גופה אוסרו בקרובתיה ולכך מהני בה מאמר אף מן התורה, דאכתי לאו קנויה היא כלל אלא רק זקוקה לו ודלא כהאור שמח.

[ב] **בגמ'** בדף נ"א מבואר דהפלוגתא דאין גט אחר גט אגידא בפלוגתא דזיקה, ורש"י כתב בסתם דכי היכי דפליגי בזיקה פליגי נמי באין גט אחר גט, והרמב"ם נתן טעם בדברים דלמ"ד אין זיקה איכא רק אישות אחיו המת ולכך כשעשה מאמר או גט חל באישות המת ולכך פסלה על כל הבית, אבל למ"ד יש זיקה פי' דאיכא אישות לכל או"א מן החיים ולכך מהני גיטו ומאמרו רק לזיקתו ולא לזיקה הכללית [ויל"ע סוף סוף להיכן אזלה למ"ד יש זיקה אישות המת]. וכתב דזה הביאור נמי בפלוגתא דחליצה פסולה, דלמ"ד יש זיקה כל אחד עקר זיקתו ולא מהני לזיקת השני, אבל למ"ד אין זיקה הוי זיקה כללית לכל הבית ולכך מהני חליצתו, ורש"י בריש פרק ד' אחין ביאר בזה דלמ"ד יש זיקה אלימא זיקה

שהקנו לו מן השמים [והרב המגיד כתב דכדברי הרמב"ם נתבאר בכמה דוכתי, ולכאורה כל המקומות שהוזכר בהם דאשה הקנו לו מן השמים הוא דוקא לענין הדינים למעשה כנדרים ומעשה ידים וכדו' ולא לענין עצם הזיקה וגרריה].

**ולכאורה** נראה לנטות בזה מדברי האור שמח, מהא דכתב הרמב"ם בפ"ה מיבום וחליצה ה"ב וז"ל, המאמר אינו קונה קנין גמור ע"כ, ולא כתב כלל דמהני רק מד"ס כמו שכתב בה"א גבי גט שאין הגט מועיל ביבמה אלא מדבריהם, ומזה מוכרח דסבר הר"מ דמאמר קונה מדאורייתא, נמצא דשייך ביבמה תפיסת קידושין ורק לא בעינן לזה משום דכבר הקנו לו מן השמים ולא שנחשבת כבר קנויה לו, אלא דבוה דזקוקה לו ואסורה לכל העולם לכך עשו בה רבנן איסור קרובים וכדו', ולכך מהני בה מאמר דאכתי לא חשיבא כקנויה לו, ודלא כהאור שמח שכתב בדעת הר"מ דלא שייך בה קידושין כלל.

**ובעיקר** דברי הר"מ שם בפ"ה, לכאורה הם דלא כהסוגיות בפ' ר"ג דשם בגמ' נתבאר דאיכא גזירה משום ביאה אחר חליצה, ובר"מ כתב הטעם בסתם משום דשתיהן להוציא ודמיין אהדדי, ונראה דמה דלא כתב הר"מ הגזירה משום ביאה אחר חליצה משום דאזיל בזה לשיטתיה דביאה אחר חליצה אסורה רק מד"ס נמצא דהוי גזירה לגזירה, ולגבי מאמר נמי נתבאר

**ג] ובתוס' (יה, א)** ביארו דעת ריב"ב דשומרת יבם שקידש אחיו את אחותה אומרים לו המתן וכו', ואר"י דדוקא קידש אומרים לו המתן משום דבשעת נישואין נראה כנושא אחות זקוקתו, אבל אם נשא כבר, שהיא אשתו גמורה, פקע לה זיקה לגמרי ואין צריך להמתין, ולמדקדק בדברי התוס' יתבאר דקידושין ונישואין חלוקים בעצם, דקידושין כיון דאכתי שייך בה מעשה נישואין אסרינן ליה כיון שנראה בזה כנושא אחות זקוקתו, משא"כ בנישואין דאין אחריו מעשה לא אמרינן ליה המתן דהרי באמת לא שייך כבר איסור זקוקתו. אבל ברשב"א לא נמצא דחלוקים קידושין ונישואין בעצם אלא דבנישואין לא אמרינן ליה לפרוש מאשתו ולא דאיכא חילוק בעצם, וכן במה שכתבו תוס' דנישואין מפקע זיקה לגמרי גם בזה פליג הרשב"א, דכתב דהוא סתם דלא אמרינן ליה לפרוש ולא שהוא דין מיוחד בנישואין דמפקע זיקה לגמרי.

**ונתבאר** נמי שם בתוס' דדוקא בקידש אחר נפילה אבל אי קידש קודם נפילה כיון שקידשה בהיתר א"צ להמתין כלל, וצ"ע בזה, דמה שייכא הכא סברא דקידשה בהיתר תייפו"ל דאכתי לאו זקוקה בזה, וה' יאיר עינינו. (ועוד יתבאר לקמן שיטות הראשונים בזה)

**ד] הקשו** הראשונים מהגמ' דף כ"ט, דשם נתבאר דאי מאמר קונה קנין גמור זה יעשה מאמר באחותה

למירמא אתרוייהו ולא ביאר כדברי הרמב"ן, ואף הרמב"ן עצמו כתב שם כדברי רש"י דכיון דאלימא זיקה צריכה פטור גדול, ונראה דבעיקר הדברים מודה רש"י דלמ"ד יש זיקה חשיב דאיכא אישות לכל אחד מן האחים, ומה דלא פירש כן גבי חליצה פסולה, דמהיכ"ת לומר דאיכא ב' ענינים בחליצה, דחליצה כשרה מפקעת אישות המת ואישות החי, וחליצה פסולה מפקעת רק אישות החי, ולכך פי' בסתמא דאלימא זיקה למירמא אתרוייהו.

**והמהרי"ט** (חלק ב סימן יח) השיב בענין האנוסים דתלוי אי יבום הוי מזכויות המת או מזכויות החי, דאי הוי אישות המת דיינינן ליה כפריש והלכך זיל בתר רובא, ואי הוי אישות החי הוי קבוע וכמחצה על מחצה דמיא והאריך בראיות עיי"ש. ואי ניזיל דהוה אישות המת שפיר יתבאר דברי הגרעק"א דבשומרת יבם שזינתה למ"ד אסורה אית בה טומאה כעריות, דגדר הדברים הוא דאישות המת לא פקע במיתתו אלא ממשיך עד שיעשה אחיו מעשה ולכך הוי כאשת איש גמורה, ורק לגבי איסור קרובים וכל כה"ג דתלוי באישות החי בזה איסורה רק מדרבנן דאכתי לאו אישות גמורה היא, ודו"ק. ונראה דאין כונת המהרי"ט למה שביאר הרמב"ן בפלוגתא דזיקה, דהרמב"ן מיירי בדינים למעשה אי חל הזיקה לכל או"א או דהוה דבר כללי, אולם המהרי"ט חקר בעצם הזיקה אי סיבתה מחמת החי א"ד מחמת המת.

יבמין [ואע"ג דמאמר רק דוחה אפ"ה חשבינן לזה כתחילה המצוה] ודו"ק.

ה] **כתב** התורי"ד דבאחות זקוקתו אפקעינהו רבנן לקידושין והוי ערוה מדרבנן, ודבריו מחודשים דהרי מדאורייתא צריכה גט ואסורה לכל העולם כאשר איש גמורה ואיך נימא דרבנן הפקיעו לקידושין [ובשאר ראשונים לא נזכר דין זה]. והטור (סימן טו ה"א) כתב דאותן שהם מדרבנן צריכות גט, והב"י כתב בדבריו דכונתו דתפסי בה קידושין לגמרי, אבל בדרכ"מ כתב דדבריו מדוקדקים ואם בא אחר וקידשה צריכה ממנו גט כיון דלא תפסי קידושין דאסורה רק מד"ס, והקשה דהא אפי' בחייבי לאוין דהם מדאורייתא לא תפסי קידושין כ"ש באיסורי דרבנן דיתפסו בה קידושין, והניח בצ"ע.

**והנראה** לומר דלא יקשה מחייבי לאוין דהרי זה מבוואר להדיא דבאחות זקוקתו אף דאיסורה מדרבנן צרתה אסורה, משא"כ בצרת חייבי לאוין שמותרת לייבום. ונראה דגדר התקנה דרבנן להשוותה כעין אחו"א דאורייתא וכעין דאורייתא תקון, משא"כ לגבי שניות דלא אסרו רבנן כעין ערוה דאורייתא אלא סתם תיקנו איסור חדש בזה באמת אינה פוטר צרה כמבואר ברי"ף (דף ד). אבל זה באמת יקשה דהטור לא חילק וכתב דלא תפסי קידושין אף בשניות. עכ"פ חזינן לסברת הטור בדברי התורי"ד, דיש כח ביד חכמים להשוותה כערוה דלא תפסי בה קידושין ודו"ק.

ויבנה וזה יעשה מאמר באחותה ויבנה, ולכאורה לדברי ריב"ב אמאי לא אומרים לו המתן. ובתוס' העמידו הסוגיא דהתם כמ"ד אין זיקה ולא אסור לייבם רק משום ביטול מצות יבמין, ומיירי דעשו ע"י שליח בב"א ולכך לא שייך ביטול מצות יבמין. והרמב"ן פליג עליו והקשה עליו דנימא גזירה דילמא לא מושיה שליח כדגזרינן דלמא מיבם והדר חליץ, והוסיף עוד דלפי דעתי אף לב"ש דמאמר קונה קנין גמור אפ"ה לא מקיים בזה מצות יבום דעיקרה בכיאה שנאמר יבמה יבוא עליה.

**ולכאורה** קשה ביותר בדברי התוס' דהרי הגמ' במסקנא שם כתבה דאף אי מאמר דוחה זה יעשה מאמר וידחה וכו', ואי נימא דהאיסור הוא משום ביטול מצות יבמין מאי יהני דחיית המאמר והלא לא נתקיים מצותה, (ולהרמב"ן צ"ל דסובר דלב"ש ליכא איסורא דביטול מצות יבמין), [וכבר הקשה כן האור שמח בקונטרס זיקה]. ופלא על הרמב"ן דלא הקשה כן על תוס'.

**והנראה** לבאר בדברי תוס', דבגמ' (יה, א) משמע דפלוגתא דביטול מצות יבמין תליא בפלוגתא דזיקה [ועיי' בתוה"ד שם], וביאור הדבר דאיסורא דביטול מצות יבמין אינו איסור כללי לחסר מצות יבמין אלא דוקא כשבאת לידו ומסלקו ממנו בזה חשיב ביטול מצוה, וצ"ל דבגוונא דידן דע"י מעשה המאמר בזה גופא נכנסה תחת אחיו לייבום לא חשיב ביטול מצות



## מרנן ורבנן

הגאון רבי יוחם אלשין שליט"א

ראש הישיבה

### בענין קטן שהגדיל בימי הספירה

למנות בגדלותו ובגירותו בשנה ההיא, מי נימא דבחויב ובפטור תליא מילתא וכיון שהי' פטור אף שמנה מ"מ כיון שמצוה אחת היא ומקודם לא נתחייב גם עתה אינו חייב מן התורה, ואין כופין אותו למנות ככל מצות עשה שבתורה, או דילמא כיון שמנה אף שהי' בפטור מ"מ לא בטל החשבון עכ"פ וחייב מכאן ולהבא".

**והמנחת** חינוך פושט את הספק הנ"ל מדברי המרדכי (פ"ב דמגילה סי' תשצח) שהביא את סברת רבינו טוביה מוינא, ומובא ג"כ במגן אברהם (סי' רס"ז ס"ק א) דהמחויב בדבר מדרבנן מוציא את החייב מן התורה, דיוצא בקידוש היום מפלג המנחה ולמעלה ע"ש. א"כ כמו דיוצא בקידוש של שבת בזמן דרבנן, א"כ בקטן שנתגדל דעכ"פ הגיע לחינוך קודם, בודאי מועיל אז הזמן שמחויב מדרבנן להיות חייב אחר כך מן התורה ואין החשבון בטל.

**אבל** יש לדון דיש כמה ראשונים דמבואר מדבריהם דלא כהמנחת

**תוס'** במנחות (ס, א ד"ה זכר למקדש) מביאים בסוף דבריהם את שיטת הבה"ג וז"ל "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות".

**וכתב** המנחת חינוך (מצוה שו"ס"ק ו) וז"ל "ולשיטת הראשונים דסבירא להו דאם לא מנה יום אחד הפסיד המנין הטעם כמו שכתב הרב המחבר דהם מצוה אחת ומכיון שלא מנה יום אחד בטל ממנו החשבון, נראה גם כן בפשיטות דאין חילוק בין אם לא מנה ששכח או הזיד, או שלא מנה שהיה קטן עד אמצע הספירה או נשתחרר, כיון שלא מנה בטל החשבון ממנו וגם זה פשוט.

**אך** אני מסופק לשיטה זו אם הקטן אע"פ שאינו חייב מ"מ מנה כדרך הקטנים, או עבד מנה קודם שנשתחרר גם כן, כי רשאי לעשות מצות עשה שהזמן גרמא דמבואר בכמה מקומות בש"ס (גיטין מ, א) ובאמצע נתגדל הקטן ונשתחרר העבד אי מחוייב מן התורה

ועבד שנשתחרר סספר בימי עבדותו מהני ספירתו. ויסוד החילוק בנוי על דברי הטורי אבן (ר"ה כח, א). דהנה בגמרא שם איתא דאכל מצה כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו. ועי' ברמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ג) שכתב "אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהי' פטור מכל המצוות". וכ"כ המחבר בשו"ע (סי' תע"ה סעיף ה). ועי' במשנה ברורה (שם ס"ק לח ולט), שכתב "בשעה שהיה פטור ר"ל שהיה אז בכלל שוטה ואינו איש", ובשער הציון (ס"ק לט) כתב וז"ל "לאפוקי שומר אבידה [או משמר המת] אף שהוא ג"כ פטור אז מכל המצות [ואפילו יכול לקיים שניהם אם דרך לטרוח אחר זה לדעת כמה פוסקים וכדלעיל בסי' לח ע"ש] אם אכל אז מצה יצא ידי חובתו דהוא איש, אלא שאז לא חייבתו התורה מפני שהוא עוסק במצוה אחרת ע"ש".

**ונראה** דביאור הענין ע"פ חקירת הטורי אבן (ר"ה שם) שמסתפק אמאי צריך לחזור ולאכול מצה כשהוא חלים וז"ל "דכיון דבאותו שעה הוא שוטה ופטור מן המצות אכילה דאותו שעה לאו כלום הוא וכי הדר חלים באותו לילה ונעשה בר חיובא במצות צריך לחזור ולאכול ואכילה קמייתא לא פטרתו כיון דלא היו באותו שעה בר חיוב מצות.

**או** י"ל דכיון דכשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו והא תנן

חינוך. דיעו"י בר"ן (מגילה ו, ב בדפי הרי"ף) שכתב בשם הרמב"ן וז"ל "והרמב"ן תי' דרבנן ס"ל שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה ידידה אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס ומה שאמרו בן מברך לאביו בכן גדול איירי נמי ע"ש".

הרי מפורש בר"ן וברמב"ן דלא כהמנחת חינוך הנ"ל. ולפי הר"ן והרמב"ן לא יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא חיוב דאורייתא, דהקטן אינו מחויב כלל אפילו מדרבנן וכל החיוב הוא על אביו שהוא הבר חיובא לחנך את בניו ולא דמי לנידון של המנ"ח בשם המרדכי, וא"כ עדיין קאי ספיקו של המנ"ח בקטן שהגיע לחינוך סספר לעצמו אם יכול להמשיך בספירה כשיגדיל.

**והנה** ע"ש במנ"ח שכתב דשאלה הנ"ל הוי בין בקטן שנתגדל בימי הספירה וגם בעבד שנשתחרר בתוך ימי הספירה. וז"ל המנ"ח "אלא בעבד ונשתחרר מסופק אני, אם מנה בעבדותו אם בטל החשבון כיון שאינו מחויב או עכ"פ כיון שעשה המצוה אפילו בפטור מועיל על אחר כך דאין החשבון בטל וצ"ע".

**ונראה** שיש לחלק ביניהם דאפשר לומר דקטן שהגדיל בתוך ימי הספירה אע"פ סספר בקטנותו לא מהני

אין מעשה קטן כלום דהוי מתעסק בעלמא, ואין מעשה ספירה של קטן חשיב מעשה ספירה, כיון דקטן דין מתעסק יש לו. אבל עבד נהי דפטור ממצות ספירה, אבל מעשה ספירה של עבד לא הוי מתעסק, ושפיר הוי מעשה ספירה ועולה לו לאחר שנשתחרר. משא"כ בקטן דאין מעשה ספירת קטן עולה לחשבון, דקטן מתעסק הוא ואין מעשה ספירה שלו חשיב מעשה ספירה.

**ובטורי** אבן פשט את השאלה הנ"ל וז"ל "מיהו ע"כ הפי' הראשון [דתלוי בפטור ולא במתעסק] אמת דהא אמרינן לקמן (דף כט) דמי שחציו עבד וחציו ב"ח אף לעצמו אינו מוציא משום דלא אתי צד עבדות דידי' ומוציא צד חירות דלנפשי' ומיני' כר"ש כשכולו אינו ב"ח כגון קטן ושוטה דלא אתי שעת פטור דידי' ומפיק שעת חיובא אחר שנתגדל והביא ב' שערות או אחר שנתפקח, ע"ש".

**וא"כ** צ"ב מאי שנא עוסק במצוה מעבד ושוטה. ונראה שכמו שכתב הטורי אבן משמע מפשטות לשון הרמב"ם (פ"ו מחמץ ומצה ה"ג) שנתן הטעם דכשנתרפא חייב לאכול פעם שניה וז"ל הרמב"ם "לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהי' פטור מכל המצות", ולא כתב הרמב"ם דהי' מתעסק רק דהי' בשעה שפטור מכל המצות, ומשמע דזהו הטעם כמו שפשט הטורי אבן. אבל צ"ע מה שנא עוסק במצוה ושוטה דעוסק במצוה ג"כ פטור מן המצות.

המתעסק לא יצא לכו"ע אפ" אם מצות א"צ כונה והרי שוטה אינו אלא כמתעסק בעלמא כדמוכח בפ"ק דחולין (יב, ב) גבי קטן יש לו מחשבה וכדפי' התוס' התם והרי חש"ו חד דין אית להו כדתנן לקמן והשתא היכא דבר חיובא הוא אפ"ה במתעסק לא יצא ק"ו לשוטה דלאו בר חיובא הוא כיון דאינו אלא מתעסק בעלמא לא יצא ונ"מ להני ב' פירושים אם הי' גדול בשעת חיוב המצוה אלא שהי' עבד דדינו כאשה דפטור ממצות עשה שהזמן גרמא ועשה אותו מצוה וכו' ביום שנשתחרר דלפירוש הא' לא יצא ידי חובתו במה שעשה המצוה קודם שנעשה בר חיובא ולפירוש ב' יצא כיון שהי' בן דעת בשעה שעשה המצוה לא הוי ל' מתעסק, ואע"ג דלענין אכילת מצה אין נ"מ הני ב' פירושים דנשים חייבות במצה מ"מ נ"מ לענין מצות שופר ולולב, ע"ש".

**ולכאורה** זהו הביאור בשער הציון שכתב לחלק בין עוסק במצוה לשוטה וכתב שעוסק במצוה הוא איש. ונראה לפרש עפ"י הטורי אבן הנ"ל דאם הוי חסרון מתעסק א"כ זה רק בשוטה ולא בעוסק במצוה, ואם הטעם משום דלאו בר חיובא הוא א"כ גם בעוסק במצוה לאו בר חיובא הוא. ועדיין צ"ב בלשונו שכתב "דהוא איש" דלפי מה שביארנו תלוי בדין מתעסק ועוסק במצוה הוי רק פטור וליכא חסרון מתעסק. וצ"ב.

**ולפי** דברינו בודאי חלוק עבד מקטן לענין ספירת העומר. דקטן שספר

**ונראה** דחלוק דין שוטה מדין עוסק במצוה, וכמו שכתב בשער הציון שעוסק במצוה הוא איש, ונראה דשוטה או קטן הוי גברא שמופקע ממצות ואינם בני חיובא, היינו דעל גברא כזה לא חל מצוות. משא"כ בעוסק במצוה באמת מצד הגברא חייב במצות וחל עליו מצוות, רק כיון דעוסק במצוה אינו חייב לעשות את המצוה בפועל, אבל המצוה חלה עליו רק פטור מלעשותה, משא"כ בשוטה דהגברא אינו בר חיובא ולא חל עליו מצוות כלל וכלל. וא"כ בשוטה אין המעשה שעשה חשיב מעשה מצוה, משא"כ בעוסק במצוה יש חלות של מצוה עליו, ואם עושה את המצוה חשיב מצוה רק יש לו פטור עשייה משום דעוסק במצוה אחרת אבל הגברא אינו מופקע ממצות ומעשה שלו חשיב מעשה מצוה.

**וכתב** המנחת חינוך (מצוה שו שם) וז"ל "והיה נראה להביא ראי' קצת לדין זה מיבמות פרק הבא על יבמתו (סב, א) היו לו בנים בגיותו ונתגייר כיון דזרעו מיוחס קיים המצוה של פריה ורביה אף דעשיית המצוה הי' בזמן שהי' פטור דבני נח אין מצווין על פריה ורביה כמבואר בסנהדרין (נט, ב) מ"מ קיים המצוה המוטלת עליו בזמן החיוב, כיון דמ"מ יש לו בנים הכי נמי אע"פ דעתה חל עליו מן התורה החיוב ומקודם הי' פטור מ"מ המצוה שעשה בפטור עלתה לו עתה גם כן דלא בטל החשבון וחייב מן התורה כן נראה לענ"ד".

**ובאמת** דברי המנ"ח כאן תמוהין מאד, שהרי המנ"ח כתב אחר כך את דברי הטורי אבן הנ"ל, והשיג על דבריו. וז"ל המנחת חינוך "דהקשה הטורי אבן מיבמות שם דהוה לו בנים בגיותו וכו' קיים פריה ורביה אע"פ שעשה המצוה בזמן הפטור, ע"ש שפירש פירוש אחר בש"ס שם ואחר כך דחה הפירוש האחר ומסקנתו כסברא זו. ויישב שם מיבמות ולדידי לא קשה כלל דחילוק גדול יש בין הנושאים, דודאי אכילת מצוה ושופר וכדומה דהמצוה הוא לאכול מצה ולשמוע שופר, א"כ בודאי סברא הוא דאין עשיית המצוה פוטרת אותו אם עשה בזמן הפטור כיון שקודם לא נתחייב כלל ואח"כ נתחייב מהיכי תיתי שיפטור עצמו בזה, אבל גבי פריה ורביה דהמצוה להיות לו בנים ולקייח אשה ולהוליד זה הכשר מצוה דאי אפשר לקיים להיות לו בנים בלא זה, והמצוה אין לה הפסק כשאר מצות רק כל ימי חייו היא המצוה ובכל רגע מקיים המצוה, והא ראי' ר' יוחנן בעצמו סובר ביבמות שם דאם היו לו בנים ומתו לא קיים המצוה. חזינן דאע"ג דעשה המצוה והוליד מ"מ כיון דמתו נפסק המצוה. אם כן עיקר המצוה שיש לו בנים על כן אע"ג דהכשר מצוה היא בגיותו, מ"מ עתה שנתגייר וחייב במצות ועתה יש לו בנים מקיים המצוה כי מצוה זו נמשכת תמיד ועושה המצוה בחיוב, רק הכשר מצוה עשה בפטור, אבל במצה וכדומה בשאר מצוות דאין המצוה נמשכת רק המצוה היא העשייה א"כ לאחר עשיית המצוה פסקה המצוה

**ונראה** דחלוק דין שוטה מדין עוסק במצוה, וכמו שכתב בשער הציון שעוסק במצוה הוא איש, ונראה דשוטה או קטן הוי גברא שמופקע ממצות ואינם בני חיובא, היינו דעל גברא כזה לא חל מצוות. משא"כ בעוסק במצוה באמת מצד הגברא חייב במצות וחל עליו מצוות, רק כיון דעוסק במצוה אינו חייב לעשות את המצוה בפועל, אבל המצוה חלה עליו רק פטור מלעשותה, משא"כ בשוטה דהגברא אינו בר חיובא ולא חל עליו מצוות כלל וכלל. וא"כ בשוטה אין המעשה שעשה חשיב מעשה מצוה, משא"כ בעוסק במצוה יש חלות של מצוה עליו, ואם עושה את המצוה חשיב מצוה רק יש לו פטור עשייה משום דעוסק במצוה אחרת אבל הגברא אינו מופקע ממצות ומעשה שלו חשיב מעשה מצוה.

**וכתב** המנחת חינוך (מצוה שו שם) וז"ל "והיה נראה להביא ראי' קצת לדין זה מיבמות פרק הבא על יבמתו (סב, א) היו לו בנים בגיותו ונתגייר כיון דזרעו מיוחס קיים המצוה של פריה ורביה אף דעשיית המצוה הי' בזמן שהי' פטור דבני נח אין מצווין על פריה ורביה כמבואר בסנהדרין (נט, ב) מ"מ קיים המצוה המוטלת עליו בזמן החיוב, כיון דמ"מ יש לו בנים הכי נמי אע"פ דעתה חל עליו מן התורה החיוב ומקודם הי' פטור מ"מ המצוה שעשה בפטור עלתה לו עתה גם כן דלא בטל החשבון וחייב מן התורה כן נראה לענ"ד".

לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו ראשון פטור". והקשה הכסף משנה "ומ"ש ואם שחטו עליו בראשון פטור. ואיכא למידק אטו קטן בר חיובא ופיטורא הוא". וכתב הר"י קורקוס דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני, וצ"ע. ובהגר"ח על הרמב"ם כתב לבאר קושיית הכס"מ וז"ל "וכוונתו היא מהא דמבואר בר"ה (כה, א) דאם אכל מצה כשהוא שוטה ונשתפה לא יצא ידי חובת מצה, כיון דהי' אז בר פטורא בשעת קיום המצוה. והי' בקטן אם אכל מצה דלא יצא ידי חובתו לכשהגדיל וא"כ מ"ש בפסח דפטור לעשות פסח שני לכשהגדיל, ואיך מיפטר במה ששחטו עליו בראשון, כיון דהי' אז פטור מפסח ע"ש".

**וכתב** הגר"ח שם וז"ל "ואשר יראה לומר בדעת הרמב"ם דשאני פסח ממצה, דבפסח הא מלבד מצות הפסח שעליו הא יש בזה עוד דין הקרבת קרבן, מה שהוא קרבנו נקרב עבורו ועולה לו, ככל הקרבנות שקרבים ועולים לבעליהן ובחשו"ק הרי לא מצינו רק דאינם בני מצות משום דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו, אבל אינם מופקעים מעצם הדינים, ואם הם פטורים ממצות הפסח, אבל מ"מ בני קרבן פסח נינהו ופסחם קרב עליהן ועולה להם לשם פסח ככל הקרבנות שעולין לבעליהן, וכו'. ולפי"ז פסק הרמב"ם דקטן שהקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני, דאף אם נימא דליכא

בודאי אין מועיל מה שעשה המצוה בעת שהיה פטור, כיון דעתה בעת שהתורה חייבתו לא עשה כלל ומה מועיל מה שעשה בזמן שלא חייבה אותו התורה כלל, אבל בפריה ורביה אין המצוה לעשות רק הכשר מצוה, אבל עיקר המצוה מה שיש לו בניס ואם מתו לא קיים אע"פ שלקח אשה והוליד והמצוה נמשכת א"כ עושה גם עתה בעת החיוב מצוה על כן יצא כי אינו מקיים המצוה מחמת גיתו כי גם עתה בגירתו מקיים כמו כל אחד מישראל דהמצוה היא הבנים, אבל במצוה שתלוי' בעשייה, ועכשיו בזמן החיוב לא עשה כלל בודאי אינו יוצא כי לא עשה המצוה עתה, ומה שעשה אז לא הי' חייב כלל, ואחר העשייה נפסקה המצוה ואינו עושה ולמה יצא בזה חובת המצוה וכו'. ומ"מ לענין ספירת העומר נוכל לומר דהיא מצוה נמשכת אף שהיא חדא מצוה מ"מ לא בטל שם החשבון וחייב אח"כ בנשתחרר אם מנה מקודם כן נראה לענ"ד בעזה"י". עכ"ל.

**ואשר** על כן תמוה מאד לדמות ספירת העומר למצות פריה ורביה, דהא ודאי המצוה של ספירת העומר היא כמו אכילת מצה וכיון דעשייה היא בפטור לא תהני ספירת עבד כשהי' עבד לקיום מצות ספירת העומר.

**וי"ל** על פי כמה הקדמות. דעי' ברמב"ם (פ"ה מקרבן פסח ה"ז) שכתב "גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין



רק אם הוא נעשית בדין קיום מצוה אבל בלי שום חיוב גברא אין לה חפצא דאכילה שום חלות בפני עצמו, ואין נקרא מעשה מצוה דאכילת מצה רק כמו אוכל שאר דברים הוי ומשום הכי צריך לחזור ולקיים מצות אכילת מצה, אבל בפריה ורביה אה"נ דהוי מעשה מצוה כמו שאר מעשה מצות שדין הוא בגברא, שצריך להתקיים בי' המעשה מצוה דבנים, אבל הכא אפילו בלא מעשה מצוה היינו אפילו לא הי' מחויב בבנים, ולא הי' על המעשה דין קיום מצוה מ"מ החפצא מצד עצמה יש עליה מציאות בנים ולא הוי כשאר מעשה מצוות, דבלא הקיום מצוה בגברא אין על המעשה שם חלות מעשה מצוה בפני עצמו, אבל בבנים שאני דאפילו בלא הקיום מצוה בגברא ג"כ הוי מציאות בנים דהרי יש כאן בנים" ע"ש שמסיק וז"ל "וי"ל בזה בתרי אנפי, או דכיון דיש שם בנים גם בלא חיוב גברא א"כ יש לו ג"כ קיום מצוה דבנים, או דנאמר דאפילו אין לו קיום המצוה דבנים, מ"מ כיון שיש לו בנים דהרי מציאות בנים יש כאן א"כ אין צריך לחזור ולקיים פעם שנית דהרי היו לו בנים תו אין מחויב עוד לחזור ולקיים ע"ש".

**הרי** לפנינו תירוץ חדש על קושיית המנחת חינוך מפרו ורכו, על פי דברי הגר"ח דאיכא חילוק בין מצות פרו ורכו ממצות מצה ביסוד דינם ואין צריכים לדברי המנחת חינוך. דלפי דברי הגר"ח מבואר נ"מ בין מצה לפרו ורכו, על פי ביאור ר' ברוך בער זצ"ל.

בפסח שהקריבו עליו דין קיום מצוה כלל אבל מ"מ מאחר שהקריב מיהא את הפסח וקיים דין הקרבתו, שוב אין עליו חובת פסח, כיון דקיים מיהא דין עשייתו. משא"כ במצה דאין באכילה שום חלות דין מלבד קיום המצוה א"כ בחרש שוטה וקטן דלא בני מצות נינהו, ממילא לא קיימו שום דבר, וע"כ כל שהגדיל או נתפתח ונשתפה חייב במצות מצה כיון דאכתי לא קיימו דבר בדין אכילת מצה.

**ובאמת** נראה, דגם בדין קיום המצוה חלוק מצה מפסח, דבפסח עיקר המצוה חלה על החפצא של מעשה המצוה שהוא הקרבת הקרבן שעולה לו, דבזה שהקרבן עולה לשם בעליו הוי קיום המצוה שבו ממילא שוב הדר דינא דחייל דין קיום המצוה גם בחרש שוטה וקטן, כיון דמעיקר הדינים לא הופקעו משא"כ במצות אכילת מצה דבעצם מעשה המצוה הוא אכילת המצוה ליכא שום חלות דין על החפצא, ורק דחובתו בהמצוה הוא דמשוי' לי' לקיום מצוה, וע"כ שפיר אמרינן דבחרש שוטה וקטן דלאו בני חיובא נינהו ממילא ליכא בהו גם דין קיום מצוה כלל, ע"ש".

**והנה** בחידושי ושיעורי מרן ר' ברוך בער (שיעורי יבמות סי' לח) הביא דברי הגר"ח זצ"ל הנ"ל וכתב דמצות פרו ורכו הוי כמו מצות קרבן פסח, וז"ל "ותירץ הגר"ח זצ"ל דהנה בכל המצות אין על המעשה מצוה שם שעשה מצוה

דקא מזהר רחמנא למימנא אלא לכולהו ישראל דתניא וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד ע"ש". והקשה הנצי"ב בספר העמק שאלה (ס"ק ב) וז"ל "ולאו לב"ד בלבד הוא דקא מזהר רחמנא למימני. בכתב יד איתא בזה הלשון למימני וקדושי עצרתא". וכתב הנצי"ב "הוספה זו מוכרחת לבאר הא דס"ד "דאמרה תורה מצות ספירה רק לב"ד הגדול ומהיכי תיתי לפרש כן וכו' מש"ה הסביר רבינו דכאן מסתבר הכי כאשר תכלית הספירה לקדש את שאחריהם, היינו עצרתא וידוע דקידוש המועדים תליא בב"ד הגדול, מש"ה מסתבר דהספירה ג"כ בהו קאי והיינו דסיים רבינו וקדושי עצרתא ע"ש".

**ועי' בגמ' (ר"ה ה, א)** "תנא רבה בר שמואל אמרה תורה מנה ימים וקדש חודש מנה ימים וקדש עצרת". הרי מבואר דספירת העומר לא הוי רק מעשה ספירה בעלמא רק ע"י הימים וספירתם נעשה קידוש עצרת, דקדושת עצרת תלוי במה שימי הספירה ספורים. ואשר על כן נראה דמצות ספירה לא הוי רק דין על הגברא לעשות מעשה ספירה, רק הוי גם דין על הימים שיהיו ספורים, וחל ע"י הספירה דין בימים דהוי ספורים ועל ידי זה מתקדש העצרת. וזהו חידוש של השאלות דהו' ס"ד דרק על ב"ד חל דין של ספירה, כיון דהיסוד של הספירה הוי חלות בימים לקדש העצרת, וס"ד דרק לב"ד הגדול מוטל הך דין, קמ"ל קרא דוספרתם לכם

**ועכשיו** צריך לבאר גדר מצות ספירת העומר אם דומה למצות מצה או דהוי כמצות הקרבת הפסח ומצות פרו ורבנו. ונקדים כמה יסודות בדין ספירת העומר, ואח"כ נחזור לדין קטן שהגדיל באמצע ימי הספירה. דעי' בשו"ת תרומת הדשן (סי' לו) וז"ל "שאלה אם ספק לאחד אם ספר לילה אחת ספירת העומר או לאו היאך יעשה מכאן ואילך יספור בברכה או לא.

**תשובה.** דיספור בברכה מכאן ואילך וכו' והכי נהיגין אפילו בודאי שכח לספור בלילה וסופר ביום בלא ברכה שסופר שוב בברכה דמיקרי שפיר תמימות הואיל ולא דילג יום אחד לגמרי אלא אפילו אם לא נזכר הספק עד הלילה בשנייה אעפ"כ סופר בברכה מתוך הספק.

**ואע"ג** דבודאי שכח יום אחד כולה נהיגינן ככה"ג דכתב אם שכח יום אחד שוב אינו סופר פירוש בברכה דבלא ברכה מאי נפקא מינה ודלא כתוס' במנחות דכתבו דאין נראה ולא יתכן פסק הלכות גדולות ע"ש".

**ולכאורה** צ"ב דכיון דאינו מברך על ספירת יום מוכח דאינו מצוה, דאם מקיים מצוה צריך לברך, ומהא דאינו מברך מוכח דלא מקיים בהך ספירת יום מצות ספירה, וא"כ היאך יכול להמשיך ולספור שאר ימי הספירה, דחיסרון תמימות יש כאן.

**ונקדים** דברי השאלות (סי' קז) וז"ל "ולאו לבית דין בלבד הוא

מקיים המצוה. אבל מכיון דמעשה ספירה של קטן הוי מעשה ספירה, שפיר חל בספירתו דהימים הם ספורים ושפיר חשיב תמימות ע"י ספירה דקטנות ושפיר יכול לספור כשהגדיל.

**ועוד** י"ל אפילו אם נאמר דבענין קיום מצוה לתמימות. י"ל על פי הנ"ל דהרי הבאנו מהגר"ח ומהברכת שמואל שפרו ורבו שייך לקיים גם אם אינו בר חיובא דהוי קיום המצוה ממילא, ויע' בגר"ח מה שכתב דחלוק דין מצות קרבן פסח ממצות אכילת מצה. והוסיף ר' ברוך בער זצ"ל דכן הביאור בפרו ורבו דהוי כמו קרבן פסח דהוי קיום דממילא ע"ש. וביאר ג"כ דמצות ספירת העומר יסוד דינו הוי חלות על הימים, כמו שאיתא בגמ' ר"ה (ה, א) מנה ימים וקדש עצרת. וזהו עיקר מצות ספירה, דע"י שהימים נעשו ספורים מתקיים מצות ספירת העומר וא"כ קיום מצות ספירת העומר דומה למצות קרבן פסח ולפריה ורביה דקיומם ממילא ע"י שהימים ספורים לקדש עצרת ומתקיים המצוה גם בקטן שהגדיל בימי הספירה.

דעל כל אחד ואחד מוטל דין הספירה. אבל י"ל דגדר הספירה נשאר דהוי ימים של קידושי עצרתא, ורק לא על ב"ד מוטל הך ספירה, אלא מוטל דין זה על כל יחיד ויחיד. עכ"פ עולה מזה דדין ספירה הוי דין בימים לשווי' ימי אלו ספורים וע"י זה מתקדש עצרת.

**וכיון** שכן מבואר דברי התרומת הדשן דנהי דמצות ספירה מקיים רק אם סיפר בלילה, מ"מ אם סיפר ביום חל בימים שהם ספורים, דהוי חלות בימים ואינו תלוי בהמצוה רק סגי בספירת יום למיחל על הימים שהם ספורים.

**ולפי** יסודות הנ"ל י"ל דקטן שהגדיל באמצע הספירה יכול לספור וחשיב תמימות, דביארנו עפ"י תרומת הדשן דיש ב' דינים: מצות ספירה ודין ספירה שחל על הימים שהוי ימים ספורים, וב' דהגם שלא קיים מצות ספירה חל על הימים שהוי ימים ספורים. כמו כן י"ל דנהי דבקטן לא שייך קיום מצוה דאינו בר חיובא אבל כבר הוכחנו מלשון הרמב"ם דספירת קטן מהני ולא חשיב מתעסק, ורק דאינו בר חיובא ולא



## הגאון רבי ישראל צבי ניומאן שליט"א

ראש הישיבה

## בענין פרחת ממנו זיקת יבמין

(א) הנידון אם "פרחה" הנחה פשוטה או שזה עיקר הבעיא - (ב) נר' דבזה תלוי מחלוקת רש"ל ורש"א וכמה הערות על פי' רש"א - (ג) באור בעיקר הספק ד"פרחה" - (ד) בזה תלוי אם אחר "פרחה" שייך יבום - (ה) ובזה תלוי ג"כ פי' הבעיא בנמ' - (ו) בזה מבואר כונת המהרש"א - ונידון אם בשאר קניינים שייך פרחת - (ז) באור דהגרד ד"פרחה" תלוי באיכות הקנין שנעשה - (ח) באור לפ"ז בהראשונים ד"פרחה" הוי ספק וסוף דברי מהרש"א



דאיתא ג"כ לשון זה "כיון דאמר מר דעושה מאמר ביבמתו פרחת ממנו זיקת יבמין".. משמע שהיה פשוט לגמרא דפרחה [נשוב ראיתי בחזו"א (אהע"ז סי' קכג סק"א) שהעיר ג"כ בזה דמהלשון בסוגיין ובפרק רבן גמליאל משמע דליכא ספק בדין פרחת]. ובישרש יעקב בפרק רבן גמליאל (שם) העיר דכל חידוש המשנה דעשה מאמר ובעל הרי זה כמצותה הוי רק רבותא אם איכא דין פרחת, אלא שיש לדחות דכוונת המשנה כרב הונא שסובר שיש מצוה לכתחילה לעשות בסדר זה. ובאמרי משה (סי' ה) העיר על הפוסקים שלא הזכירו הא דפרחה זיקת יבמין. אבל נראה דזה יסוד הדין שהובא ברמ"א (אהע"ז סי' קסו סעיף ב) שאחר המאמר צריכה גם חופה. ואף שלא מצינו שתקנו אלא מאמר, רק נראה דכיון שעשה מאמר פרחת ממנו זיקת

[א] **בגמרא** (יבמות כט, ב) איתא "בעי רבה מאמר לב"ש נישואין עושה או אירוסין עושה... ואלא לענין מסירה לחופה מאי נישואין עושה ולא בעיא מסירה לחופה או דלמא אירוסין עושה ובעיא מסירה לחופה א"ל השתא לא עבד בה מאמר כתיב יבמה יבא עליה בעל כרחת עבד בה מאמר מבעיא א"ל (אין) שאני אומר כל העושה מאמר ביבמתו פרחת ממנו זיקת יבמין וחלה עליה זיקת אירוסין מאי". והנה בתוספות ישנים (שם) מבואר דזה גופא הספק של רבה אי אמרי' פרחת ממנו זיקת יבמין. וכן נראה גם בתוס' הרא"ש, ובר"א מן ההר, ובמאירי.

**אז"ל** מלשון הגמ' משמע דזה פשוט דפרחת ממנו זיקת יבמין. וכן מלשון הגמ' בפרק רבן גמליאל (נב, א)

זיקת יבמין האיך מהני ביאה בעל כרחא. ועוד שהוא פירש את קושיית הגמ' לר"א דס"ל דאפי' לב"ש מאמר אינו קונה אלא לדחות בצרה [דזהו הוכחת המהרש"ל דלא איירי בביאה] משום דלא מצינו בשום מקום דהביאה עושה אירוסין. ותמוה דודאי בדין ביאת יבום נכלל גם קנין אירוסין, כמו שמצינו בביאה גרועה (דף נו, א), ואי משום דפרחה האיך תלוי באירוסין. ועוד צ"ע מה שהעיר המהרש"א בעצמו דא"כ אמאי פליגי ר"י ור"ע. ומה שתירץ דמאמר דרבנן מבטל קצת את הזיקה, צ"ע דאף דגם במאמר לב"ה מצינו בפרק ר"ג דפרחה, מאי שנא ממאמר לב"ש דמהני ביאה, וכל שכן אחר מאמר דרבנן כיון דמדיון תורה הוי יבום גמור. ובתוס' הרא"ש (שם) כתב ג"כ כעין המהרש"א דאיירי בביאה. ודחה פי' זה משום דברי ר"י ור"ע. ושוב הביא פי' הרשב"א דכוונת הגמ' לפשוט דלא כפשיטות הק"ו דבאמת מאמר עדיף מקידושין דעלמא. אבל מתוס' שהזכיר דרבא בהחולץ ס"ל הכי ולא הזכיר דגם בסוגיין מוכח הכי, נראה שלא נחית לפרש כן, דודאי דוחק לפרש כן כיון דסוגיין נחית לק"ו דמאמר לא עדיף מקידושין.

**ונראה** שאפשר לדייק כדברי המהרש"א מהא דלא הקשה הגמ' על ר"א דס"ל שאין מאמר קונה אלא לדחות בצרה, אלא רק אחר שתירצה הגמ' דהברייתא קאי שפיר גם למ"ד אירוסין עושה וביאור 'פר' היינו

יבמין, ולכן בעי חופה נויש לעיין אם דין זה נכלל גם במה שכתב הרמב"ם (פ"ב מייבום וחליצה ה"ב) שמברך ברכת נישואין].

**ב] וכפשוטו** נראה דבביאור ספק הגמ' פליגי המהרש"ל והמהרש"א. דהנה בחכמת שלמה (כט, ב) העיר על מה שפושטת הגמ' מהברייתא דמהני מאמר לענין הפרת נדרים. ומתחילה נקטה הגמ' דעבדינן ק"ו מקידושין דעלמא דלא מהני, ועל כן פי' שכוונת הגמ' אפי' בלא ביאה, ומ"מ כיון דמצינו דגם זיקה מהני להפרת נדרים, רק שתמה הגמ' על ר"א דאמר יפר אפי' בשני יבמין, ולזה תי' הגמ' כשעשה מאמר דלענין זה שפיר י"ל דמהני מאמר כנישואין. אבל המהרש"א תמה דא"כ דהפרת נדרים משום זיקה מה הראיה דמאמר עושה נישואין. ועוד כיון שעשה מאמר הרי פרוחה ממנו זיקת יבמין. ובדברי המהרש"ל נראה דאדרבה קושיא חדא מתורצת בחברתה, וכמבואר בראשונים דזה גופא ספק הגמ', וא"כ כיון דפשיט דמהני מאמר להפרת נדרים בעל כרחך מוכח דלא פרוחה הזיקה, אבל המהרש"א פי' דזה פשיטא דפרחה זיקת יבמין וכפי שנראה מלשון הגמ', ולכן פי' דגם דין הפרת נדרים איירי דוקא ע"י ביאה.

**אולם** לכאורה יש להקשות על המהרש"א דכיון דנקט דפרחה

דהנידון בגמ' הוא בין אם קונה קנין גמור ובין אם קונה רק לדחות.

**ונראה** מזה דאף לפי הצד דסגי לה בגט ואין עליה זיקה לאוסרה לשוק, מ"מ שייך בה "זיקת יבמין", דעדיין שייך בה ביאת יבוס. ולא מבעיא להרמב"ן (שם) דס"ל דגם לב"ש דמאמר קונה קנין גמור איכא מצוה בביאה, ונראה דודאי אינו מצות ביאה בעלמא רק ביאת יבוס, ואם יגרשנה ושוב יבוא עליה לא מתקיים בזה מצות יבוס. אלא אפי' לתוס' (שם) דנראה מדבריהם דאחר שקנה שוב ליכא מצוה בביאה, מ"מ י"ל שיש בה "זיקת יבמין", דבעיקר נפילה ליבוס נכלל דהיבמה ברשות היבם [אשה הקנו לו מן השמים] לקנותה בביאה אפי' בעל כרחא, ופשוט דרשות זו הוא לעשות אישות ממש כנישואין [כמבואר בתוס' (נו, א ד"ה מן)], ולכמה ראשונים זה גופא המקור לביאת נישואין, ולכן אף לאחר מאמר כיון שלא נגמר האישות לגמרי, שייך לומר דעדיין קיים דין זה.

**ומ"מ** נראה דבאמת באור הדין "פרחה" תלוי במחלוקת תוס' ורמב"ן הנ"ל. דלפי הרמב"ן אפי' אם מאמר קונה קנין גמור ופרחה ממנו זיקת יבמין עדיין נשאר בה דין ביאת יבוס דעל ידי זה מתקיים המצוה. אבל לשיטת תוס' נראה דאם פרחה ממנו זיקת יבמין אז למ"ד דמאמר קונה קנין גמור אין בה עוד תורת יבוס כלל.

**ד] והנה** הקרן אורה (שם) העיר דלמ"ד דמאמר אירוסין עושה

בשותפות, משמע דאם נישואין עושה מבואר גם לר"א דע"י ביאה יכול להפר. אלא דהקרן אורה (שם) העיר דאדרבה א"כ ליכא קושיא דאפשר לומר דלר"א שאין מאמר קונה קניין גמור לא נימא פרחה וע"י ביאה יפר לבדו כנשואה. אבל לפי המהרש"א נראה דפרחה הוא הנחה פשוטה וכמו שנתבאר. והנה הקרן אורה הביא את הסוגיא בנדרים (עד, א) ששם העירה הגמ' על עיקר הביאור בדברי ר' אליעזר שמפר משום מאמר. ומ"מ נראה שאין זה קושיא על המהרש"א כיון דבסוגיא בנדרים לא הוזכר כלל דאיירי בביאה, ולכן הקשה הגמ' תיכף דלפי ר"א שאין קונה אלא לדחות בצרה לא מהני להפרת נדרים, אבל בסוגיא דאיירי בביאה לא הקשה הגמ' אלא לפי רב נחמן בר יצחק שפי' יפר בשותפות דמאמר אירוסין עושה. ומ"מ דברי מהרש"א אכתי צ"ע.

**ג] והנה** בעיקר הנידון אם ע"י מאמר פרחה זיקת יבמין, יש לעיין ממה נפשך לפי הצד דקונה קנין גמור הרי נפטרת בגט ואין בה זיקה, ואם אין קונה אלא לדחות בצרה נמצא דעדיין יש עלי' זיקה. ובסוגיא נראה שאין תלוי בזה, דהנה בתוס' ישנים [וכן הוא פשוט הגמ'] מבואר דספק הגמ' קאי לפי הצד דקונה קנין גמור, ואילו מדברי רש"י שפי' (בד"ה ולא) דאם מהני ביאה בע"כ אחר מאמר סגי לה בגט, אבל ע"י מאמר לבד לא סגי בגט, נראה שפירש להיפך. ולפי הראשונים שפי' דגם מסקנת הגמ' מדין פרחה, מבואר

גמור איכא סקילה וגם אין אח אחר יכול לפסול עליו [כמו שנתבאר בשיעור הקודם מדברי תוס' הרא"ש (כט, ב) והמהרש"א (צה, א) ועל כן לא נקטו תוס' ותוס' הרא"ש כשאר ראשונים דהק"ו מארוסה הוא בזה שחייבין עליה סקילה] שפיר י"ל שאם פרוחה זיקת יבמין אין בה תורת יבום כלל, דאם קונה קנין גמור יוצא שב"ש לא דרשי מקרא דרק ביאה גומרת בה. ומדויק דגם ר"א מן ההר נקט כתוס' דהק"ו מארוסה הוי בגדר דיו, וגם בהא דאחיו יכול לפסול פי' דקאי רק לפי הצד דאין מאמר קונה קנין גמור, דלפי הצד דקונה קנין גמור איכא גם סקילה ואם פרוחה אז ליכא דין יבום כלל וכמו שנתבאר.

ה] **ונראה** דבזה תלוי ביאור הספק בגמ' דאם להצד דפרחה זיקת יבמין שוב אין בה דין יבום כלל, אז בעל כרחך צ"ל דהספק בעשה מאמר ובא עליה הוא בזה גופא אם פרוחה זיקת יבמין או לא, והצד דנישואין עושה הוא משום דלא פרוחה. אבל לפי הריטב"א דגם אם פרוחה עדיין יש בה תורת יבום, שפיר י"ל כמשמעות הגמ' דזה פשיטא דע"י מאמר פרוחה זיקת יבמין, והספק הוא אם מאמר נישואין עושה ולא מיחסרא מסירה לחופה, כלומר דע"י המאמר גופא היא נכנסה לרשותו לאישות של יבום, או דאירוסין עושה ובעי חופה ליכנס לרשותו לקנין יבום.

**ויצוי** בתוס' (ד"ה אל"א), ודבריו צ"ב לכאורה. ונראה לומר דתוס' נקט דפשוטת הגמ' דמאמר נישואין

ומיחסרא מסירה לחופה נמצא גם מעלה דע"י חופה זוכה לגמרי ואין תלוי עוד בביאה. ונוטה לומר דבאמת אינו כן דלא מהני חופה ביבמה. ולכאורה צ"ב דהא אמרי' דמחסרא מסירה לחופה והאיך שייך לומר דמחסרא חופה ולא מהני בה חופה. ונראה באור דבריו לפי דברי הריטב"א (כט, ב) שפי' ספק הגמ' במאמר אם הוא במקום חופה וקונה אותה לגמרי אם יבמה או אירוסין עושה. וה"ק ולקחה בכסף לאשה, צריך לעשות מעשה אשה דהיינו חופה קודם **ויבמה**. נמצא דזה ברור דסוף הקנין הוא ע"י ביאת 'ויבמה' והנידון כמו שכתבנו לפי הרמב"ן דפרחה ממנו זיקת יבמין רק לענין זה שהיא ברשותו לקנותה ולענין זה מהני בה חופה ומ"מ גמר האישות ביבמה הוא דוקא ע"י ביאת יבום.

**אולם** בדברי ר"א מן ההר לא נראה כן שפי' שאם פרוחה זיקת יבמין ולא מהני ביאה בע"כ, מ"מ אם בא עליה מדעתה מהני כמו בשאר ארוסה דשייך נישואין ע"י ביאה. ונראה דר"א מן ההר קאי בדרך התוס' שס"ל שאם פרוחה זיקת יבמין אין בה תורת יבום כלל.

**ונראה** דבאמת הביאור בספק הגמ' תלוי בעיקר דין מאמר לב"ש. דלפי הראשונים דאפי' אם מאמר קונה קנין גמור עדיין ליכא סקילה, א"כ בעל כרחך דעדיין יש בה תורת יבום, דזה פשוט דלא מהני חופה לעשותה לאשת איש במיתה. אבל לשיטת תוס' ותוס' הרא"ש דלפי הצד דמאמר קונה קנין

בשותפות משום דמאמר אירוסין עושה, ובוזה פי' המהרש"א דלא מצינו שתחשב ברשותו לענין זה דביאה בעל כרחא תהני לענין אירוסין [אלא דלפי זה יוצא שדעת המהרש"א הוא לפי הרמב"ן וסיעתו, ואילו תוס' יפרשו בעל כרחך כהמהרש"ל].

**והנה** בשעורי ר' שמואל הוכיח מדברי הרמב"ן (נו, א) שמצדד לומר דדין ביאה גרועה הוי רק בהעראה בשוגג אבל אם גמר ביאתו אפילו בשוגג קונה לכל, דדין פרחא ממנו זיקת יבמין הוי דוקא במאמר. והעיר הגר"ש דכיון דהעראה בשוגג הוי ביאה גרועה שקונה לדברים האמורים בפרשה, שוב נימא פרחא ממנו זיקת יבמין וגם הגמר ביאה לא תקנה. אבל בחידושי הגר"ח על הש"ס נקט דה"ה בקידושי' ביבמה נימא נמי פרחא, וזה גופא טעמו של רש"י (נב, א) דחשוב אשת אח. ולפי דבריו נראה דמהרמב"ן ליכא ראייה כיון דלשיטתו גם כשפרחה זיקת יבמין איכא דין ביאת יבום רק דבעי חופה כדי שיחשב ביאת יבום, וא"כ י"ל דבאותה ביאה שקנאה בהעראה כשגומר ביאתו הכל חשוב ביאת יבום וקנאה לגמרי. [שוב ראיתי במשנת ר"א (סוף סי' כה) שכתב על דרך זה שאם הערה ופירש נימא פרחא ושוב לא יחייב ביאה בע"כ].

[ז] **ומ"כ** נראה דאפי' לשיטת תוס' ותוס' הרא"ש דאם פרחא זיקת יבמין אין בה יבום כלל, מ"מ זה רק להצד דמאמר קונה קנין גמור, אבל אם רק דוחה בצרה בעל כרחך דנגמר קנינו

עושה משמע כהריטב"א, דהמאמר פועל שיהני בה ביאה בעל כרחא. ותמה דגם בזה איכא ק"ו מאירוסין, ותני דאין הכי נמי ובעל כרחך כוונת הגמ' נישואין עושה דלא אמרי' פרחא וממילא מהני ביאה בעל כרחא ונישואין עושה היינו עם ביאה [ועי' בתוס' הרא"ש (שם) שמתקשה בלשון הגמ' נישואין עושה]. אבל נראה דבכל זה תוס' לשיטתו שאם פרחא אין בה דין יבום כלל, אבל להריטב"א שפיר י"ל דבוזה עדיף מאמר מקידושין דעלמא שמכניסה לרשותו לביאת יבום. ועי' גם ברשב"א (מא, א) שהביא סמך דמאמר עדיף מקידושין לענין הפקעת זיקה מזה דבעי רבה אם מאמר נישואין עושה. ועל כרחך דאין הכוונה רק דליכא פרחא [ואף דק"ו מאירוסין דאינו גומר מ"מ בזה עדיף דהוי קנין יבום]. וכן לקמן (נו, א) הרמב"ן ורשב"א הביאו ראייה מסוגיין דביאה בעל כרחא מהני ליורשה וליטמא לה אפילו בנפלה מן האירוסין דאם לא כן נימא דלענין זה מאמר נישואין עושה ומבואר ג"כ דשפיר י"ל דמאמר מוסיף כח לענין זה דמהני ביאה בעל כרחא.

[ו] **וא"כ** נראה שזהו גם דעת המהרש"א, דזה פשוט דפרחה ממנו זיקת יבמין, והנידון אם נישואין עושה לענין זה דמהני ביאה בעל כרחא ומתני' איירי כשעשה ביאה. ומ"מ הקשה הגמ' לר"א דמאמר אינו קונה אלא לדחות הצרה האיך מהני ביאה, וכמו שנתבאר דפי' קושיית הגמ' היא רק לפי רב נחמן בר יצחק דמפר



שיכול לעשותה אשתו אפי' בעל כרחה, ולכן אין בה קנין יבום בלא חופה, אבל מ"מ ודאי שייך לגמור הקנין שיש לו בה ע"י ביאת יבום [רק לשיטת תוס' הרא"ש אם כבר נגמר הקנין לענין סקילה וליכא עוד מצוה וגם פרוחה הכח שיש לו עלי' שוב ליכא דין יבום כלל וכמו שנתבאר]. אבל אם יש לו בה קנין קידושין כאשר דעלמא, אז אמרי' פרוחה ממנו זיקת יבמין דשוב אין בה דין יבום כלל [ונמה שהעיר מרן רה"י זצ"ל על זה דלא גרע מיבמה שנתקדשה לשוק דלא פקע זיקה כיון דשייך לתקן שתתייבם ע"י גירושין. יש לחלק דשם הוא רק עיכוב ושייך לסלק העיכוב משא"כ כשכבר קנויה לו אין שייך בה דין יבום כלל].

**וְלִפְנֵי יָשׁ לְבָאָר דְּזָה גִּי'כְּ הַשְּׁקָלָא וּטְרִיא**  
 בפרק ר"ג (נב, א) דס"ד דמאמר לב"ה הוי מדין קידושין דעלמא ולכן מדרבנן אין שייך בה מצות יבום, ובזה קמ"ל דקנין מאמר מדין יבום. ואף דפרחה לענין דבעי חופה, מ"מ עדיין שייך מצות יבום [ואף לרבנן דרבי דצריך מאמר מדעתה. י"ל דזה רק משום המעשה קידושין, אבל מ"מ הקנין הוא מדין יבום].

**ח] וְאִ"כּ יֵשׁ לְבָאָר עוֹד דְּגַם לְתוֹס'**  
 ישנים שפי' בסוגיין (כט, ב) דבעיא דרבה הוא בזה גופא אם אמרי' פרוחה או לא, זה דוקא במאמר לב"ש שקונה מן התורה מקרא דלקחה לו לאשה, בזה מסתפק כיון דהוי קנין

לענין להוציאה בגט ולענין סקילה דוקא ע"י ביאת יבום. וא"כ צ"ב דברי הגר"ח בשיטת רש"י שאם תפסי בה קידושין שוב פרוחה זיקת יבמין ואין בה עוד מצות יבום. ומ"מ נראה סמך לדברי הגר"ח מהא דבפרק ר"ג דאמרי' (נב, א) "כיון דאמרי' פרוחה ממנו זיקת יבמין לאו מצוה קא עביד". ובאמרי משה (סי' ה שם) פי' דהקמ"ל שם הוא דבמאמר דרבנן לא אמרי' פרוחה. וא"כ נשאר עיקר הסברא דבמקום פרוחה ליכא מצוה. וגם לפי מה שהבאנו מהרמ"א דאחר מאמר בעי חופה יש לדחות דרך במאמר דרבנן אף במקום פרוחה איכא מצוה. והנה מרן רה"י זצ"ל (בס"ד ד' ו') דחה פי' זה ברש"י (נב, א) דלא תפסי קידושי' משום פרוחה כדרך הגר"ש, דרך במאמר אמרי' פרוחה ולא בקידושין. אבל העיר דמדברי המהרש"א (כ, ב) שפי' דגם חייבי לאווין ועשה שאם בעלו לא קנו הוי רק לפטור צרתה אבל היא עצמה נפטרת בגט, חזינן דגם בקידושין דעלמא [כדרך השער המלך (פ"ו מיבום וחליצה הלכה יא) בדברי המהרש"א] אמרי' פרוחה.

**וּנְרָאָה** דיסוד דין פרוחה זיקת יבמין הוא דכמו שאין שייך לעשות קנין [קידושין] באשתו כמו כן אין שייך זיקת יבמין באשה שכבר קנויה לו. ובזה אין תלוי איזה קנין עשה בה. ומ"מ חלוק דין ה"פרחה", שאם יש לו בה קנין יבום, אף דזה הוי ג"כ סיבה שאין לו שוב "זיקת יבמין" זה רק לענין הרשות וכח דאיכא בזיקת יבמין

קידושי' כאשה נכרית דאז לא שייך בה שוב מצות יבום משא"כ במאמר לב"ה.

**ולפי** דברינו נראה שזה ג"כ ביאור דברי המהרש"א שפי' כעין הריטב"א דכוונת הגמ' היא דפשיטא דבמאמר פרוחה זיקת יבמין, וספק הגמ' הוא אם נישואין עושה שע"י המאמר היא ברשותו ליבום ולכן פי' דזה דוקא לר"א, אבל ר"י ור"ע דס"ל כב"ה אז המאמר מבטל קצת הזיקה בתורת קידושין, וליכא צד דנישואין עושה כיון דקונה מדין קידושין, ולכן בלא חופה לא מהני הביאה שיוכל להפר.

מדין יבום י"ל דלא פרוחה כלל זיקת יבמין. אבל הא דאמר רבה שאני אומר כל העושה מאמר פרוחה ממנו זיקת יבמין, היינו דרבה עצמו ודאי ס"ל כב"ה וס"ל דמאמר לב"ה קונה מדין קידושין ולכן אמר בפשיטות דפרחה. והכוונה בסוגיין דלכן במאמר לב"ה יש להסתפק אם פרוחה, וכן הא דאמרי' בפרק ר"ג (נב, א) דפרחה זיקת יבמין ומשמע שזה פשוט. רק לפ"ז נראה להוסיף דהא דאמרי' בפרק ר"ג (שם) קמ"ל דאיכא מצוה אף דמאמר מדין קידושין, מ"מ מבואר דמהני באומר התקדשי בזיקת יבמין דמאמר עלוי זיקה, ולכן לא דמי למי שעשה בה



הגאון רבי דב לנדא שליט"א

ראש ישיבת סלבודקא

## חלופי מכתבים עם הגאון רבי דב לנדא שליט"א בעניני אשם תלוי

בס"ד

אל מעלת כבוד הרב האי גאון עוזינו רב דב לנדא שליט"א ראש ישיה"ק  
דסלבודקה בק"ק דבני ברק

אחר שים שלום טובה וברכה כדת מה לעשות לאיש אשר המלך חפץ ביקר,  
אקדמה פניו בתודה שיגנוב מעכ"ת איזה רגעים לעיין בדברי זעירא דמן חברייא על  
אודות הדברים הנפלאים שכתב רומעכ"ת לפני זמן רב בענין אשם תלוי אם הוא  
משום ידיעת הספק או עבירת הספק שהן היו לנו למורה דרך כשלמדנו פרק ספק  
אכל בצוותא כאן בעיר לייקווד יצ"ו.

והי' חידוש בעיני שלא העיר הדר"ג שליט"א כדרכו בדברי מרן החזו"א ביורה  
דעה סו"ס צ' שהקשה דבכל ספק שחייב אשם תלוי נוקמי' אחזקתי' שאינו חייב  
חטאת, ומזה הוכיח החזו"א שחזקה אינו מועיל על ספק שעלה חייבה תורה אשם  
תלוי. ומלבד החידוש בחזקה שכגון זו, העירני הרה"ג אבי מו"ר שליט"א שיש לדון  
טובא שאין קושייתו של החזו"א אלא א"כ נימא שהחייב אשם תלוי הוא למי שיש  
לו ספק חיוב חטאת מה שאין כן אם נימא שהחייב אשם תלוי הוא משום ספק עבירה  
הרי זה ודאי שעשה ספק עבירה ול"ש לדון עליו כלל חזקה שאינו חייב דאדרבה  
ודאי שהוא חייב אשם תלוי. ומדוייק נמי כן בלשונו של החזו"א שכת' חזקה שאינו  
חייב חטאת ולא כת' חזקה שאינו חייב קרבן. ואשמח מאד לדעת חות דעתו הרמה  
בדבר זה. (ורק אצטט בסמוך ממה שכתבתי בענין זה בכלל בקונטרס על חומש ויקרא, ואם אזכה  
אולי יעיין בה רומעכ"ת שליט"א.) אך תקותי שאזכה לתשובה על שאלה זו שכתבתי האם  
נכון הוא הערת הרה"ג אבי מו"ר בשאלת החזו"א. ואצרף לכאן חמש דולר שהוא  
מתנה למעכ"ת לעשות בה כרצונו הטוב או לכבוד תורתו הרמה או להשיבה אבל  
אשמח אם יקח ממנה תמורת דמי שילוח תשובתי בדואר.

רש"י ז"ל פירש בסו"פ ויקרא שהענין מדבר במי שבא ספק כרת לידו ולא ידע  
אם עבר עליו אם לאו כגון חלב ושומן לפניו וכסבור ששתיהן היתר ואכל את האחת

אמרו לו אחת של חלב היתה וכו' עכ"ל. והנה ציור הרגיל של אשם תלוי הוא בהי' לפניו חתיכה ספק חלב ספק שומן ואכלו, ורש"י דקדק לומר שלא ידע שספק חלב הוא, וכסבור ששניהם שומן. והוא משום דבפשטות כמו בכל חטאת אינו בא אלא על השוגג ה"ה אשם תלוי, וסבירא לי' לרש"י דבעינן לזה ששגג באיסור חלב, וזהו כשיטתו בכריתות (י"ז רע"ב). אמנם דעת רבינו יונה ז"ל הוא דבמה שלא ידע שזה ודאי חלב הוי כבר שב מידיעתו ר"ל כיון שהוא מסופק אם זה חלב או לא הרי אינו מזיד בהחלב, ואילו הוי יודע בודאי שזה חלב לא הוי אוכל ממילא הוי שב מידיעתו. וזכינו לזה במש"כ בשטמ"ק כתובות (כ"ב ע"ב) בשם רבינו יונה דספק חלב ספק שומן חייב אשם תלוי אפילו אכלו במזיד עש"ה. וזה מבוכה גדולה בכ"מ, והתוס' שם בכריתות (י"ז סע"א) ס"ל ע"ד שיטת רש"י שאם אכלם במזיד לא מקרי שב מידיעתו, וע"ע בדבריהם בר"פ החולץ (ל"ה ע"ב), וע"ע כן ברש"י פסחים (כ"ה רע"א). והנה בירושלמי (ריש פ"ו דתרומות) אי' דמזיד בספקן כשוגג בודאו, ומשמע כרבינו יונה הנ"ל. אלא שיש לומר שהכונה שם הוא דהוי שוגג לענין חטאת אם יתגלה שהיתה חלב או כיו"ב, אבל ודאי יהי' מזיד לענין אשם תלוי, וע' רש"ש כריתות (י"ז רע"ב) בזה.<sup>1</sup>

**א.** וע"ע רשב"א (בתורת הבית בית שביעי שער שני) בדברו על פרישה בעונת הוסת וז"ל ומכאן דמה שאמרו חכמים והזרתם את וגו' מכאן אזהרה לבני שיפרשו מנשותיהן אסמכתא וכו' ומדרבנן בעלמא הוא משום דאיבעי למיחש ולאסוקי אדעת' שמה תראה בשע"ת דאילו הוי מדאורייתא מזיד הוא זה שהתורה אמרה שיזהר מעונה סמוך לוסת והוא עבר אדאורייתא ובא עליו וכו' עכ"ל. והעיר ע"ז הגר"ר פרידמאן זצ"ל, אב"ד קארלין בגליון (נד' בקובץ ב"א וישראל שבט תשנ"ט) דאף אם הוא מזיד על עשה דוהזרתם מ"מ אינו מזיד על איסור כרת דנדה. וע"ע בכ"ז תוס' גיטין (ע"ד ע"א) ורמב"ן במלחמת פ"ב דשבועות, ורמב"ם ריש פ"ט מתרומות (ודרך אמונה שם).

**ב.** וע' ערוך לנר ביבמות וכריתות שם, ובשאלת כהנים לתורה שם בכריתות (בסו' שו"ת ושב הכהן).  
**ג.** וע"ע בזה בגמ' נזיר (כ"ג ע"א) ובהמפרש (ד"ה דאיכבע שם), וע' מש"כ בזה בקו"ש כתובות (שם אות ס'), וקובה"ע (סמ"ה אות ד'), ובזרע אברהם (ח"ב ס"ט), ומנחת סולת (ח"ג מצוה קכ"ח), וחמדת ישראל (נר מצוה מצ' ע'). ויש ראי' להשאלה הגדולה הזו מסוגיית הגמ' כריתות (י"ה סע"א), ע' מש"כ בזה ערול"נ שם, ובאבני נזר (אה"ע ס' רכ"ט), וזר"א הנ"ל, וחלקת יואב (או"ח ס' ט'), ומש"כ שם מהמשנת חכמים, ואחיעזר (ח"ג סנ"ז), ואור שמח (פ"ב משגגות ה"ב), וזכר יצחק (ח"א סנ"ב אות ב'), ומנח"ס (שם עמ' י"ד). וע"ע או"ש (פ"ה מהל' איסור"ב ה"ו ד"ה והנרא') דפשיט"ל ע"פ הירוש' בתרומות שאינו מזיד ומקרי שב מידיעתו, ועד"ז כת' נמי באו"ש (במילואים לפ"ו מהל' איסור"ב, וגם בפ"א משגגות ה"ו), אמנם באו"ש הנ"ל (פ"ב משגגות) ס"ל דנהי דלהבבלי הנ"ל בכריתות הוי מזיד או לכה"פ אינו שב מידיעתו אבל להירוש' תרומות הוי שוגג ע"ש. וע"ע היטב בש"ך והג' רעק"א (י"ד סט"ז), ובשושה"ע (כלל כ"א ד"ה עיין), ובשו"ת בי"צ (חומ"מ סנ"ד אות ג') וגם אחר המפתחות שם עמ' נ"ו) ומרחשת (ח"א סל"ו אות ה'), בשו"ת דוב"מ (ח"ב סל"ד), וציונים לתורה (כלל ט"ו ובהוספות

ובהיותי בזה עמדתי על דיוקי הפסוקים כאן שבכל החטאות כתוב מיד בשגגה, ובאשם תלוי לא כתיב בשגגה, רק כתיב ולא ידע ואשם, ורק אח"כ כתיב על שגגתו אשר שגג. ולולא דמסתפינא אמינא דדלמא לא בעינן לזה מעשה בשגגה כמו בשאר חטאות אשר ממילא כל עוד שאינו מזיד גמור על ודאי חלב יהי' מקום לומר כרבינו יונה דנהי שאינו שגגה מ"מ דינו להביא אשם תלוי. (ובפרט שיש חילוק בין שגגה דידיעה לשגגת מעשה). ובזה אמרתי להקל על התימה שראיתי דבשו"ת חתם סופר (חור"מ סי' כ"ט) נקט למילתא דפשיטא דבספק חלב ספק שומן אפילו ידע להדיא והזיד בהספק איסור מביא אשם תלוי. ולכאור' יפלא הרי פלוגתא דרבוותא הוא זה וככל הנ"ל ואיך כתב כן לדבר פשוט. אבל לדברינו לכל הפחות י"ל שבהפסוקים אינו מוכח שמזיד פטור מאשם תלוי. וצע"ט בכ"ז, וע"ע בציונים לתורה (כלל ט"ו).<sup>7</sup>

והנה בספורנו כתב כאן זה"ל שאינו יודע אם חטא ואם לאו וע"ז אמר ונשא עונו כפי הראוי לו אם חטא בשוגג או לא נפל בחטא אבל הי' עונו שלא נזהר עד שנפל בספק וכפי עונו ישא העונש עכ"ל. ומבואר שהוי אשם תלוי עבור עבירת ספק ולא ידיעת ספק. ובמג"ח (מצוה שיי"ז) נסתפק אם ספק קטן ספק גדול אכל חלב ודאי חייב אשם תלוי, (וע"ש מש"כ מפלוג' הר"מ וראב"ד לענין ע"א בהכחשה אם הוי איקבע איסורא) וכתב דזה איקבע איסורא. וצע"ע בזה דלענין ספיקו אם הוא גדול או לא למה איקבע איסורא. גם יש לעיין דאם קטן הוא אין לו גם דינא לחוש לספק דלמא גדול הוא. ואולי תלוי אם יש איסור חדש של ספק או שהאיסור הוא מצד חשש שמא יפגע באיסור דאז ספק גדלות שלו יכריעו שלא יכנס לזה, ולהעיר באתי.

## חזקה אינו מועיל באשם תלוי

הקשה החזון איש זצ"ל (בחיו"ד סו' סי' צ') וכע"ז בחמד"ש (באה"ע תשו' י"ח סק"ו) דהא יש חזקה שאינו חייב קרבן<sup>8</sup>. והחזו"א הכריע מזה שגזיה"כ הוא שאין חזקה מועלת לענין חיוב אשם תלוי ע"ש. אלא שחידש שם החזו"א שאף גם חזקת טהרה

---

8. ועמו"א (סי"ד אות כ"ה), ואבנ"ד (אה"ע ס' רע"ט), ושער"י (ש"א פ"ב ד"ה ונרא'), ושו"ת משנת ר"א (סו' ח"א סמ"ה) ואל"ע.

ד. וע' תוס' שבת ס"ט אליבא דמונבז ששייכא להיות מזיד בכרת ושוגג בקרבן במעשה אחת, וצע"ט, ואכמ"ל. ובעיקר ענין זה ע"ע שו"ת שבט הלוי ח"ב סל"ז.

ה. ועצם השאלה שיש חזקה שאינו חייב קרבן יש לה"ר לחזקה זו מסוג' דחולין (מ"ג ע"ב) שמדמה ספק דרוסה לספק אשם תלוי אף דבספק דרוסה יש חזקת היתר ע"ש בתוס' שני הדיבורים. אמנם יל"פ סוג' דהתם בענין אחר. גם אפשר שהתוס' כוונו לכעין זה בב"ב (נ' ע"ב) שיש חזקה שאינו חייב מיתה ויל"פ.

של האשה לא יועיל לאפקועי הבעל מחיוב אשם תלוי, וכן כל כיו"ב. רק שכתב בסוגריים דבכה"ג שכבר נפסק קודם לכן ע"י חזקה להיתר ודאי דלא יביא ע"ז אשם תלוי כמובן, אבל כל חזקה שעל עצם הספק דעלה קא מביא אשם תלוי לא יכריעו להפקיע מחובת אש"ת ע"ש. ומכבר חשבנו לדרון עפ"ז בקושיית הגאון רעק"א בגליון השער המלך (בפ"ט מטומאת מת) שהביא מהר"י אשכנזי לדרון חזקת היתר בחלב כוי, ע"י שהיתה מותרת במעי אמו ע"ש בארוכה<sup>1</sup>. והק' רעק"א ע"ז דהו"ל להשעה"מ להוכיח דל"א כן מכל ספק חלב ספק שומן שחייב אשם תלוי דהא יש חזקת היתר ואיך שייכא חיוב אשם תלוי. וחשבתי פעם דדעת השעה"מ אפש' כהחזו"א בזה שבאשם תלוי לא אזלי בתר חזקות. ושו"ר דזה לא יועיל שהשעה"מ בעצמו שם כתב בפירוש שיש חזקת היתר זו לענין אשם תלוי.

אלא דשוב התבוננתי שכל זה תלוי בדלעיל, כי הרי חזקה שכבר נפסקה להיתר גם החזו"א מודה דמועיל כנ"ל (וכמוש"כ החזו"א בסוגריים ופשוט). ובשלמא אם נימא כרש"י וסיעתו דבעינן שיהי' שוגג אף בהספק אז הרי לא נולד ספיקו אלא לאחר שאכל א"כ בהכרח שלא יועיל לזה חזקת חלב וא"כ יהי' ראי' מהשעה"מ ורעק"א דלא כהחזו"א. אמנם אם נימא כרבינו יונה ודעימי' הרי י"ל שנסתפק לו קודם שאכל אם חלב או שומן הוא אשר ע"ז לכאו' יש חזקת היתר לפום הס"ד דידהו שיש לחלב חזקת היתר, וא"כ הרי חזקה זו יפטר מאשם תלוי גם להחזו"א כיון שהיתה קודם חלות הספק של אשם תלוי, ולהעיר באתי.

ובזה אצא בכי טוב תלמידו מפי כתביו בסו"ס חמד"ש וישועת מלכו וקרית מלך רב ועוד הרבה מקומות המצפה בצמאון להופעת דבריו בכל זמן ובפרט לתשובתו הרמה בענין הנ"ל.

שמואל ישעי' יפה

1. ובעיקר ענין חזקת היתר דחלב מדמעי אמו, ע"ע אבנ"מ (ס"ד סקט"ז), וציל"ת (כלל ד) ומש"כ שם ע"ד הש"ש (ש"ו פט"ז).

## תשובת הג"ר דוב לנדא שליט"א

אור לכ"ז ניסן תשס"ט

למעכ"ת מכובדי הנעלה הרה"ג מה"ר שמואל ישעי' יפה שליט"א

שוכט"ס, יקרתו ובה ד"ת הנעימים הגיעתני ע"י ש"ב הבחור היקר כמר ארי' דודלזון נ"י, ויפה כתב. ואכתוב מה שחשבתי בראוי דבריו ולפונ"ר כי לא עיינתי עתה בענינים אלו.

(א) במש"כ בשם אביו הרה"ג שליט"א, אולי י"ל בזה דנהי דעל מהות הדבר מה היתה החתיכה שאכל אם חלב או שומן לית על זה חזקה וא"כ הרי שפיר על צד שהוא חלב שלא הוכרע מהראוי דליבעי תלי' דא"ת עד שיתברר הדבר שהי' זה חלב ויביא חטאת להתכפר, מ"מ אם הי' לנו נפ"מ לדון כעת אדם זה אם בר חיוב בחטאת הוא על אכילתו זו [אף דכל זה שלא נוגע ליכא חיובא] או לא, הוה מוקמי' לי' אחזקתו קמייתא והו' דיינינן בהנהגת דינו כלאו בר חיוב חטאת בודאי הוא, ועל כן גם לענין חיוב א"ת נמי נפטרנו דחיוב א"ת בחיוב חטאת תלי' וכל שנפסק בהנהגת דינו (מחמת חזקה דמעיקרא) כודאי לאו בר חיוב חטאת גם חיוב א"ת ליכא (דלאו באפשרות החטא בלבד תליא מילתא) ועל כרחיך מתבעי למימר מדמחייבינן א"ת דלענין חיוב א"ת לא אזלינן בתר חזקה. ועדיין צ"ב.

(ב) ענין חזקה שנפסקה להיתר שכ' בחזו"א לכ' לא תלי' בידיעת האדם את הספק לפני האכילה דאף אם לא נוגע לאדם רק אח"כ, מ"מ אם כבר נולדה מקודם הסיבה הגורמת להסתפק, והי' אפשר לדעתה לסיבה זו, מוקמינן שפיר אחזקה ופטור האדם שאוכל אח"כ אף שלא נודע לו אז שום ספק ורק אם עדיין לא נולדה הסיבה הגורמת להסתפק רק אחר אכילה ונגרם עיי"כ ספק למפרע שהי' כאן איסור אז הוא דאמרינן דלענין א"ת לא מוקמינן אחזקה. ולפי"ז בחלב דכוי דהסיבה להסתפק נולדה עוד לפני האכילה אף דהאוכל לא ידע מיני' הי' לפי"ז מהראוי לפוטרו מהא"ת אי הוי מוקמינן אחזקה.

בברכה דוש"ת דוב לנדא



## הרה"ג רבי ראובן הלוי נירענבערג שליט"א ר"מ בישיבת רבנו חיים ברלין

### בדברי התוס' ריש פ' שנים אוחזין

אבא דאע"ג דאמר דידי חטפי חשבינן ליה גזלן וחייב לשלם וכו', עכ"ל.

**ע"י** מהר"ם שפי' ששני דיבורי התוס' חדא הם, וכוונת התוס' הכא הוא כמו התם, שתפיסתם הוה טעמא למה לא אמרינן כל דאלים גבר, דאין לנו להניח לאחד שיגזול את חברו. אבל קשה לפרש הכי, חדא, שאין הלשון משמע כן, ועוד, שא"כ למה הביאו התוס' בב"ב ראי' לדבריהם מנסכא דר"א, והכא לא.

**ע"י** נתייה"מ (סימן י"ו ס"ק ו) שהקשה, למ"ד מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, ואם לא קיימו עדיין יכול הלוח לטעון פרוע, למה לי שיתקיימו דוקא ע"י שני עדים, תיפוק ליה בעד אחד, שהלא, לאחר שהע"א העיד על השטר שהוא אמת, שוב אין הלוח יכול לטעון שמזויף, מפני שיהא צריך שבועה על טענתו להכחיש את העד, ומאחר שכבר הודה שכתבו אינו יכול לישבע, ויהא

[א] מתני' (ב"מ ב, א), שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, וכו' יחלוקו. ע"י תוס' ד"ה יחלוקו וז"ל, תימא דמאי שנא מההוא ארבא דאמר כל דאלים גבר בפרק חזקת הבתים (ב"ב לה, ב) וי"ל דאוחזין שאני דחשיב כל אחד כאילו יש לו בה בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפס האי דידיה הוא. וכן במנה שלישי דמדמי בגמ' לטלית חשיב ההוא שהנפקד תופס בחזקת שניהם כאילו הם עצמם מוחזקים בו. לכך משני דהתם ודאי דחד מינייהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח עכ"ל. ובב"ב שם הקשו, מ"ש משנים אוחזים בטלית, ותי' ר"ת וז"ל, דאוחזין שאני דכיון דשניהם מוחזקים אין לנו להניח האחד שיגזול את חברו, דחשיב כאילו אנו יודעין שיש לשניהן חלק בה, שכל דבר יש לנו להעמיד בחזקת מי שהוא בידו, כדאמרינן גבי נסכא דר'

---

א. תשואות חן להרה"ג שליט"א שכיבד את הגליון בתורתו, ויהיו הדברים לעילוי נשמת תלמידו הוותיק הרה"ג רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל.



בדף כט: ששפיר מקבלים עדות כזו. ע"ש במה שכתב בשם ר' יונה בלוקח שהביא עדים להעיד שקנה השדה קודם שיבא המוכר לערער, שנאמנים.

**וּפְי'** החילוק הוא, שחלוק דין עדות עד אחד משני עדים, שעד אחד אינו נאמן על סיפור דברים, רק על הדין מה הוא, וכמו שרואין שעד אחד נאמן לאיסור ולא לערוה, לשבועה ולא לממון, שלא האמינתו התורה אלא להעיד על דינים מסויימים. וע"כ נמי, כל שהוא סיפור דברים לחוד אינו נאמן, שעל זה אין לו נאמנות, רק לקבוע פסק על דברים שהוא נאמן להגיד עליהם. וע"כ, בהציוור של ר' יונה שיש ב' עדים, שפיר נאמנים על סיפור דברים, אבל בהציוור של כהונה, אף שלבסוף יוקבע הדין על פי העד אחד, אבל מאחר שבשעת עדותו כבר אנו יודעים את הדין, אינו אלא סיפור, ולית ליה נאמנות.

**וּבְזָה** אפשר נמי לפרש את דברי הנתיבות, שכשאין עדותו עדות מוחלטת על החיוב, שמצד עדותם לבד ליכא ודאי חיוב, רק בצירוף ראי' אחרת, אין עדותו עדות על חיוב ממון, רק, שע"י הידיעה שעליו העיד יכולים ב"ד לצרפו עם מה שהחזקה ביררה לנו, ולחייבו ממון, ולזה אין כח לעד אחד.

**וְהִנֵּה**, ע"ש שתמה הנתיבות על עצמו, שאם כן, איך מחייבין אותו בעובדא דנסכא דר"א, והלא שם אף שהעד ראה את החטיפה, אבל בזו לבד

הדין שמתוך שאינו יכול לישבע משלם, וע"כ לאחר שהעיד הע"א שוב לית ליה להלוה המיגו לומר פרוע? וע"ש שתי' (בתי' ב') שאין הע"א נאמן לחייבו שבועה בציוור כזה, דלא אמרינן הכלל של כל מקום ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייב אותו שבועה, כי אם במקום שהשנים מחייבין אותו ממון מחמת עדותן בלבד, אבל כל שצריך לצרף עמם חזקה אין העד אחד מצטרף לחזקה לחייבו שבועה. ואף שהע"א העיד שדברי השטר אמת הם, אבל אין אנו יודעים שאין השטר פרוע, ושהלוה חייב, רק בצירוף חזקה של שטרך בידי מה בעי, וע"כ אינו נאמן לחייבו שבועה. וצ"ב בסברתו.

**וְלֵהֶם בִּיר** דבריו י"ל כדלהלן. ע"י ב"ב דף לב. במי שהוחזק באבזה שכהן הוא, ויצא עליו ערעור שבן גרושה ובן חלוצה הוא ואחתיניה, ובא עד אחד ואמר שכשר הוא ואסקיניה, ושוב העידו שנים שפסול הוא ואחתיניה, ואח"כ בא עוד ע"א ואמר שכשר הוא, שמצטרפים עדות של עד אחד זו עם זו, ולדעת רשב"ג אמרינן אנן אחתיניה ואנן אסקינן ולזילותא דבי דינא לא חישיינן, ע"ש. והקשה שם הרשב"א, דלמה הוצרך לכל זה, לימא דמוחזק לן באבזה דכהן הוא, ואתא ע"א ואמר שכן הוא, שכהן הוא, ול"ל דוקא שהעד יבא להכחיש את הקול? ותי', דעד א' לאחזוקי במאי דהוה מוחזק לן לא משגחינן ביה כלל עכ"ד. אבל מאידך, לגבי שני עדים כתב הרשב"א

נותן חצי מן האבנים וחצי הקרקע, על כן, אם נפל הכותל ואין אנו יודעים מקום הכותל והאבנים של מי הם, חולקים בשוה. וכפשוטו היינו מפרשים, שמאחר וזה היה המנהג, נקטינן שכל א' נתן חצי האבנים וחצי הקרקע, וע"כ חולקין. אבל, עי' רמב"ם פרק ב' מהלכות שכנים הל' י"ח שכתב על דין זה, וז"ל, והואיל ומקום הכותל משל שניהם, אם נפל הכותל הרי המקום והאבנים של שניהם, ואפילו נפל לרשות אחד מהן או שפינה אחד מהם את כל האבנים לרשותו וטען שמכר לו חבירו חלקו או נתנו לו במתנה, אינו נאמן, אלא הרי הן ברשות שניהם עד שיביא ראיה, עכ"ל. ויש לדקדק בלשונו שכתב בתחילת דבריו שם כשבא לבאר למה הוה הקרקע והאבנים של שניהם "הואיל ומקום הכותל משל שניהם", והיינו, שלא פיי הטעם שהאבנים של שניהם מפני שסומכין על המנהג לבנות משל שניהם, אלא, מאחר ושהקרקע של שניהם, מכח המנהג, ע"כ גם האבנים שהם בתוך הקרקע הוה של שניהם. וצ"ע למה באמת פיי הכי, ולא פיי שהאבנים גופא יש להם אותו בירור של המנהג, כמו הקרקע?

ויש לפרש, דאילו היה כל דינו בהקרקע והאבנים רק מכח הבירור של המנהג, לא היה כח המנהג אליהם מהמוחזק. ורק דמאחר דעל הקרקע הוי הוא מוחזק בו וליכא דבר המתנגד לחזקתו, הוי הקרקע ברשותו בדין ודאי. ואף דחזקה זו גופי' בא לו רק מכח

אין אנו רואין גזילה ודאי, ורק בצירוף חזקתו, וא"כ איך משגחינן בעדותו? ותי', וז"ל דהתם כיון דאינו נאמן לטעון דידי חטפתי רק במגו דלא חטפתי, ואילו היה טוען לא חטפתי היו שנים מחייבין אותו ממון בבירור, וע"א הוא המחייבו שבועה, עכ"ל. וצ"ע בכונתו. ונראה לפרש את דבריו, דכל חזקה מכריע אצלנו את הדין איך שהוא, אבל אין זה בירור מוחלט, רק מהלך שהכי נקטינן ואיך לנהוג, אבל במוחזק אינו כן, שמלבד הדין של מוציא מחבירו עליו הראיה, יש עוד דין שעל ידי תפיסתו נקטינן שהוא שלו, עד כדי כך שטענת התובע אף אינו מולדת אצלנו ספקות, ואין ב"ד יורדים לטענתו כלל. וע"כ לא קשה על הנתיבות מנסכא דר' אבא, שרק צירוף לחזקות אחרות, כמו שטרך בידי מאי בעי', או אין אדם פורע חובו תוך זמנו, וכדומה, הוה חסרון שאין עדותו של העד עדות על החיוב, שמאחר שאין החזקה בירור מוחלט ממש, רק ראיה בעלמא, אומרים שאין זה עדותו עדות על החיוב רק צירוף ידיעות שהם מספיקים לחייבו, אבל כשמעיד על מוחזק, דהוה הדין שהממון שלו בהחלט כנ"ל, הוה העדאת העד על החטיפה כעדות בהחלט על הגזילה והחיוב השבה של החוטף, שעדותו הוה בצירוף דבר שהוא ידיעה אצלנו בודאי בלי ספקות.

כ] וכדברינו מוכח גם מדברי הרמב"ם בהא דתנן בהמשנה כ"ב דף ב'. שמאחר שהמנהג היה ששותפין חולקין בבנין הכותל, שכל א'

בב"מ סברי שבציוור של שנים אוחזין, מאחר שיש בירור על ידי האנן סהדי, עדיף לפסוק יחלוקו מלפסוק כל דאלימ גבר, וע"כ לא באו אלא ליתן טעם דשייכי הפסק של יחלוקו, משום דיש אנן סהדי, ולזה לא בעו להראי' מנסכא דר"א. משא"כ התוס' בב"ב סברי שאף שיש אנן סהדי, מ"מ אין זה בירור גמור, וע"כ הוה ניה"ל לומר כל דאלימ גבר. ועל זה כתבו דא"א לומר כן, דאין לנו להניח שיגזול את חבירו, ולזה בעו הראי' מנסכא דר"א.

**וצ"ב**, שתוס' בב"מ כתבו דהדין הוא יחלוקו משום דיש אנן סהדי דמאי דתפס דיליה הוא, והרי לפמ"ש אנן סהדי זו אינה בירור גמור, ולמה לא כתבו התוס' עדיפה מיניה, דחולקים מטעם הדין מוחזק, וזה הוה דין ודאי, וכנ"ל? וצ"ל דס"ל להתוס' בב"מ דבציוור דשנים אוחזין ליכא דין מוחזק זו, שנחשיב שהוא שלו בודאי, כיון דשניהם אוחזין בו. והוא, דכל מה דנקטינן דדבר המוחזק ביד האדם הוה שלו מדין ודאי, הוא משום שאין אנו אף צריכים כלל לדון על טענת המוציא בלי ראי', אבל מאחר ששניהם אוחזין ומוחזקין בטלית זו, הרי בין כך אנו צריכים לדון על הספק שלפנינו [שהחזקות סותרות זא"ז] וע"כ לא שייך בזה האי כללא. וע"כ הוצרכו התוס' לטעם דאנן סהדי ע"י תפיסתם דשלהם הוא. אבל תוס' בב"ב סברי שאעפ"כ אמרינן גבי כל אחד שבחלקו הוא מוחזק ודאי. ועדיין צ"ב בתוס' בב"ב,

בירור המנהג דלא אלימא כ"כ, מ"מ החזקה שבאה על ידו אלימא אף מכח הבירור שבמנהג זו. ודוקא לכן הוא דהאבנים שהיו ברשותו ה"ה שלו בתורת ודאי ואין תפיסת השני מועלת בהם, שאין תפיסתו תפיסת בעלות מאחר שנקבעה הדין בלי ספק שהיתה שלו ונפלה לרשות השני. הרי שסובר הרמב"ם, שאף שמכח המנהג ליכא בירור כ"כ בכדי להוציא מן המוחזק, מ"מ מאחר ושהקרקע הוה ברשותו בתורת ודאי, נחשב הוא כודאי אף על האבנים על ידי שהוא מוחזק בהן, ואין תפיסת השני מועלת, שכן הוא הדין בכל מוחזק, שמחזקינן אותו בלי ספקות כל שאין לו להשני ראי' להוציא. [שוב הראוני שכעין זה פ"י באבן האזל את דברי הרמב"ם בספרו שם].

**ובזה** מובן ג"כ שיטת ר' יונה ריש חזקת הבתים, בהא דכתב הגמ' שכל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה, שכתב ר' יונה שאין כוונת הגמ' אלא בחזקת קרקעות, אבל בחזקת מטלטלין יכול לאמר איני משיבך דבר, וחזקתו מועלת לו. וי"ל שהפ"י הוא, שכשדנים על חזקת ג' שנים צריך טענתו לפרש צדדי הדין תורה, אבל במוחזק במטלטלין אין ב"ד יורדים לטענתם דליכא ד"ת כלל, ולא בעי' לטענתם.

**וע"פ** פי זה יש לבאר את החילוק בין דיבורי התוס', ולמה לא הוצרכו להם להתוס' בב"מ להראי' מנסכא דר' אבא, וכן מדוקדק בלשונם, שתוס' אבא,

ג] אגב שעסקנו בדברי הנתיבות הנ"ל נביא עוד ענין שנפל עליו נהורא מחמתיה. איתא בכתובות (ט, ב) תנינא בתולה נשאת ליום הרביעי, ליום רביעי אין ליום חמישי לא, מ"ט משום איקרורי דעתיה, ולמאי אי למיתבי לה כתובה ניתב לה, ע"כ. והקשו בתוס' ואמאי נאמן להפסידה כתובתה והא ספק ספיקא הוא ע"ש בהמשך דבריהם. המבואר בדבריהם דאע"ג דהבעל מוחזק בממונו, מכיון שיש ספק ספיקא המתנגד לו ומסייע לצד האשה היה לו להתחייב לשלם לה כתובתה. וכבר תמה עליהם הפני יהושע דהא ספק ספיקא עכ"פ לשיטת התוס' הוא מדין רוב ואין הולכין בממון אחר הרוב, וא"כ למה יתחייב לה כתובתה ע"י ספק ספיקא, וצ"ע בביאור דברי התוס'.

**ובדי** לברר דברי התוס' נ"ל להקדים יסוד גדול בדיני ממונות שמבואר בכמה מקומות. בשו"ע חו"מ סימן עה' סעי' ט' כתב המחבר, דהאומר איני יודע אם פרעתיך חייב לשלם. וכתב הרמ"א דאם חוזר וטוען נזכרתי שפרעתי נאמן. וכתב עלה הקצות החושן ס"ק ח' שזהו רק בגוונא דטוען איני יודע אם פרעתיך, אבל בחמשיין ידענא וחמשיין לא ידענא אם חוזר וטוען שנזכרתי שפטור אני אינו טוען וחוזר וטוען. וכתב בטעמו של דבר, דחמשיין ידענא וחמשיין לא ידענא הוא נתחייב בדין, וא"כ אם טוען אחר כך הוי חוזר וטוען. אבל באיני יודע אם פרעתיך חיובו אינו אלא משום ספק גזל כיון דספק לו בפטורו, ואם כן אין

שאתר שכתבו בתי' שלומדים מנסכא דר' אבא שהמוחזק הוא ודאי, א"כ למה לי טעמא שחולקין מפני שא"א לומר כל דאלים גבר, נימא שחולקין מטעם הודאי? וצ"ל, שאף דסברי התוס' שכשניהם מוחזקים בה יש דין ודאי לכל אחד, מ"מ אין אנו יודעים אלא שיש לכל אחד חלק בה, אבל לא כמה, וע"כ א"א לומר יחלקו מכח המוחזק.

**ומה** נעים השינוי בלשון התוס' בין שנים אוחזין לחזקת הבתים. שתוס' הכא כתבו וז"ל "וכן במנה שלישי שמדמי בגמ' טלית לשאר, וכו', ולכך משני דהתם ודאי דחד מיניהו הוא ואין החלוקה יכולה להיות אמת, ולכך יהא מונח", אבל בב"ב כשבאו התוס' לפרש את הדמיון של הגמ' טלית לשאר, לא סיימו כדבריהם בב"מ לומר שלבסוף יצא שא"א לומר יחלקו, שאין החלוקה יכולה להיות אמת. ולפי דברינו הנ"ל יצאו דברי התוס' ככפתור ופרח, שמאחר ושמטרת התוס' בשנים אוחזין הוא לפרש למה אומרים יחלקו, הוצרכו להם להתוס' לפרש שאם הגמ' דימה טלית לשאר, למה לבסוף לא אמרינן יחלקו גם במנה שלישי, וע"כ הביאו מסקנת הגמ' שאין החלוקה יכולה להיות אמת, משא"כ בב"ב כל מטרת התוס' לא היתה אלא לומר למה א"א לומר כל דאלים גבר, וע"כ אינו צריך לפרש רק למה לא אמרינן כל דאלים גבר.



מכח החזקה של החזקת חיוב אלא מכח הספק שהיה כאן חיוב וזה מגרע הכח של המוחזק לומר שאין כאן ספק. וממילא מכיון שכבר חל ספק ודין תורה לפנינו א"כ מכיון שטען הלה ברי לי שאתה חייב מוכרח המחזיק להשיב ולטעון מידי כדי להחזיק, הגם שאילו היה טוען ודאי היה נשאר הממון אצלו מכח איך דינא של המוציא מחבירו עליו הראיה, דא"א להוציא ממון בלי ראייה. אבל טענת שמא אינו נחשב כלל טענה, ומכיון שאינו חל טענה בפנינו, יש רק טענת התובע בלי משיב דבר וזה דינא בדיני ממונות דאם יש רק חד טוען [באופן שחל ד"ת בב"ד על ידן והאיך] אינו טוען כלום חייב הלה לשלם.

**ויעל** יסוד זו שאיני יודע אם פרעתך אינו מכח ברי ושמא בצירוף חזקת חיוב, כבר מבואר בדברי הש"ך סימן עה' מובא בקצות ס"ק ה', דיתכן חיוב באיני יודע אם פרעתך אף באופן דאין שם שום חזקת חיוב, דרך אחרי שכבר פרע טוען הלה איני יודע אם פרעתך. וכן הוכיח הבית הלוי ח"ב סימן מ' ס"ק ט"ז מדברי הש"ך. וגם הוכיח כן מבעה"ת דלית ליה דחזקת חיוב חשיבא כחזקה כלל, וכתב דטעם הדבר דאינו נחשב לחזקה הוא דהא עבוד הוא ליפרע. (אלא שבעצם הביאור למה שאיני יודע אם פרעתך אכן חייב נקט שם בטעם אחרת ע"ש בדבריו).

**ואם** כנים הדברים דברי הקצות ברורים הם, דמכיון שכל היסוד של איני יודע אם פרעתך אינו משום דהחזקה מכריע כהברי לסייע לו שינצח, אלא

הדין מחייבו אלא הוא עצמו מסופק, ולכן כשחוזר וטוען נאמן ע"ש.

**ודבריו** צריכין עוד ביאור, אבל טמון בדבריו יסוד גדול בדין של איני יודע אם פרעתך, דכפשוטו מפרשים באיני יודע אם פרעתך דכשהתובע ברי ויש בצירופו חזקת חיוב זה מועיל כדי להוציא ממון מן הנתבע שטוען שמא, דהחזקת חיוב חשוב כמו חזקה ויכול להוציא מן הטוען שמא, דשמא טענה גרוע הוא. אבל אם כן חילוקו של הקצה"ח תמוה, דהא בנידון של איני יודע אם פרעתך שפיר יש לחייבו בדין וא"כ למה יכול שוב לחזור ולטעון, ומה חילוק יש בין הכא לחמשין ידענא וחמשין לא ידענא הא בשני הצירורים נתחייבו בדין. ובהכרח מבואר כאן מהלך חדש בהבנת הענין של איני יודע אם פרעתך, וחובת ברור לנו מהי.

**הנה** הבאנו לעיל את דברי הנתיבות, וביארנו, שמבואר בדבריו שיש מושג של מוחזק שאין המוחזק יורד לידי ספק, וכן ביררנו מדברי רבינו יונה שאין המוחזק מחויב לטעון מכיון שאין הממון יורד לידי ספק ודין תורה כלל. ועל פי הנ"ל יש להוסיף קורטוב, דכל כמה דאחד טוען נתחייבת לי ממון והלה טוען פטור אני, או אפילו טוען שמא פטור אני, אינו צריך כלל לדין טענה. אבל בטוען איני יודע אם פרעתך דהוא מודה שהיה כאן חיוב ועכשיו הוא רק מסופק אם פרע, כבר חל הספק לפנינו מכח עצם ההודאה שהיה כאן חיוב, ובהכרח חל ספק אצלינו, ולא

התוס' בטוב טעם, דהטעם דכשיש ס"ס נגד המוחזק נאמן להוציא ממון אינו מטעם שהס"ס נאמן להוציא ממון, אלא הטעם הוא שטענה שיש נגדו ס"ס אינו טענה, דחשיב שהצד שהוא טוען הוא צד רחוק וע"כ אינו נחשב לטענה כלל. ודוגמא לדבר מצאנו במרדכי דכשטען מחלת אינו נאמן בטענתו, הגם שאין במחלת אנן סהדי נגדו לומר שיכולים להוציא ממון מהמוחזק, אלא עצם הדבר שטוען טענה שהוא צד רחוק משו"ה שאין טענתו נחשב לטענה.

דמכיון דיש כאן ספק אין השמא חשוב כטענה, ס"ל להקצות דרך בכי האי גוונא אמר הרמ"א דיכול לחזור ולטעון, דהא לא טען וממילא לא נפסק דינו לחיוב רק מכיון שאינו טוען, הלה מוציא ממנו. וממילא כיון שלא נפסק לחיוב שוב יכול לטעון ולחדש דין תורה חדש. אבל בנ' ידענא ונ' לא ידענא הרי כבר נפסק לחיוב מחמת הדין של מתוך שאינו יכול לישבע משלם.

**ועד** דאתית להכי אפשר ליישב קושיית הפנ"י ולהסביר דברי





## עלי ספר

בריש האי שתא יצא לאור לשמחת הלומדים הספר הנפלא 'ברכת יצחק' מאת הגאון הגדול תלמיד מובהק של מרן הגרי"ז, **רבי בנימין פאלער זצ"ל ראש ישיבת מקור חיים**. הספר נתקבל באהבה רבה ובחיבת הקודש בבי מדרשא. וכדי להוסיף בו לקח ופלפול הבאנו כאן איזו הערות והוספות שנתחדשו ע"י רבנן ותלמידיהון הנו"י בדברי הספר. אנו מחכים שמתוך משא ומתן של הלכה יתרווחא שמעתתא. כמובן ששערי הקובץ לא ננעלו לפני כל אחד שרוצה לבוא ולהוסיף עוד לקח ופלפול בדברי הגאון זצ"ל ובעזה"י נדפיס דבריהם בקובץ הבא.

**הגאון רבי ירוחם אלשין שליט"א**

ראש הישיבה

### קיום פרסומי ניסא שבד' כוסות

**דינא דמתני' ד'אפילו מן התמחו' מיירי בדין שתייה דרך חירות במתני' ריש ערבי פסחים כתב רש"י**, דהמקור למצות ד' כוסות הוא מהד' לשונות של גאולה, ואילו בגמ' (קח, א) כתב רש"י דהמקור הוא מהכוסות של פרעה.

**ובספר ברכת יצחק** (הלכות חמץ ומצה עמ' רמה) כתב ליישב הסתירה שבדברי רש"י ע"פ יסוד דברי הגרי"ז שיש ב' דינים במצות ד' כוסות, חדא דין שתיית הכוס והשני דין ברכה על הכוס. ומבאר ה'ברכת יצחק' שהדין שתיית הכוס שהוא מדין חירות נלמד מד' לשונות של גאולה, ואילו הדין ברכה על הכוס נסמך על הכתובים שנאמרו בכוס של פרעה. ובוזה מיישב הטעם מדוע

---

א. הערות הללו על הספר 'ברכת יצחק' נלקטו מתוך הספר 'ירח למועדים' מאת ראש הישיבה שליט"א. תשו"ח להרה"ג ר' משה גרוען שליט"א.

בפירושו על המשנה הביא רש"י הטעם דד' לשונות של גאולה ואילו בגמרא הביא הטעם דכוס פרעה, וז"ל:

ולפי זה מובנים גם דברי רש"י ששינה הטעם דד' כוסות בסוגיית הגמרא ממש"כ במתני', דלפי האמור, קראי דכוס פרעה וקראי דלשונות של גאולה הן רמז להני תרי דיני ד' כוסות, ולכן נקט רש"י בכל אחד המקור שהוא בהתאם עם הדין דאיירי ב', דבמתניתין דקתני לא יפחתו לו מד' כוסות ואפילו מן התמחוי מיירי בד' כוסות דחירות, דהך דינא דמן התמחוי ושמחויב למכור כוסות בעד מצות ד' כוסות אמר' בגמרא שם דף קי"ב שהוא משום פרסומי ניסא, ופרסומי ניסא בד' כוסות ליכא כי אם בכוסות דחירות שמצותן השתי', דבזה מראה בעצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וזוהי הפרסומי ניסא, אבל דין ד' כוסות שהוא מחויבא דברכה על הכוס אין בו משום פרסומי ניסא, ואינו מחויב למכור כסותו בשבילו, דלא שניא משאר כוסות של מצוה דלית בהו חיוב ליתן מן התמחוי ולמכור כסותו, וכיון דמתני' מיירי בדין ד' כוסות שהן משום חירות, ע"כ כתב רש"י שם שהן כנגד ד' לשונות דגאולה, דמהתם נפ"ל ד' כוסות דחירות. משא"כ סוגיית הגמרא דמימרא דריב"ל דנשים חייבות בד' כוסות דאף הן היובאותו הנס, ע"ז כתב רש"י ד' כוסות הן כנגד כוסות דפרעה, ומשום דרש"י חידש לן בזה דנשים חייבות גם בכוסות של ברכה, ובא לאשמעינן דלא נימא דחייבות רק בדין ד' כוסות דחירות שהן פרסומי ניסא [ואית ביה טעמא דאף הן ביו באותו הנס], אלא גם בחיוב ברכה על הכוס היינו הכוסות שהן כנגד כוס פרעה בזה נמי חייבות, משום דעכ"פ הוה מענינא דנס, ושייך עלה נמי טעמא דאף הן ביו באותו הנס לחייבן.

**חיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו למצות ד' כוסות רק בשביל יין ולא בשביל חמר מדינה**

**עכ"פ** מבואר בדבריו שהדין 'פרסומי ניסא' שבד' כוסות הוא בדין השתייה דרך חירות שבד' כוסות, ולא בדין הכוס של ברכה שבד' כוסות.

**ויש** להביא סמך לזה מדקדוק לשון המחבר (סי' תעב סעיף יג) שכתב וז"ל, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות, עכ"ל. וצ"ע במש"כ 'בשביל יין', הלוא פסק הרמ"א (סי' תפ"ג ס"א) דאפשר לקיים מצות ד' כוסות גם בחמר מדינה, שכתב וז"ל, ובמקומות שנוהגים לשתות משקה הנעשה מדבש שקורין מע"ד, יכול ליקח אותו משקה לארבע כוסות אם אין



לו יין וכו', ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה, עכ"ל. הרי מבואר דמי שאין לו יין יכול לקיים מצות ד' כוסות בחמר מדינה. וא"כ צ"ע אמאי דקדק המחבר לכתוב דחייב למכור כסותו ולהשכיר עצמו 'בשביל יין' דייקא, דמשמע דרק בשביל יין חייב בזה, אטו אם אינו יכול להשיג יין אלא חמר מדינה אינו חייב למכור כסותו ולהשכיר עצמו ע"ז. ובאמת כך פסקו השו"ע הרב (שם סק"ל) והמשנ"ב (שם ס"ק מ"ג) דה"ה לחמר מדינה, אולם מסתימת לשון המחבר [והרמ"א כאן דלא פליג עליו] משמע דלא סבר הכי, ואין החיוב אלא 'בשביל יין'.

**ונראה** ליישב לשון המחבר ע"פ יסוד הדברים הנ"ל, דהנה הא דפסק הרמ"א דאפשר לקיים מצות ד' כוסות בחמר מדינה, ביאר הגרי"ז (שם) בסוף דבריו דזה לא נאמר אלא לענין הדין כוס של ברכה שבד' כוסות, אבל מצות השתייה דרך חירות אינו מקיים בחמר מדינה, 'דלענין מצות השתייה לא משכחינן דחמר מדינה יהא נחשב כיון לענין זה', ודין חמר מדינה לא נאמר אלא בדין כוס של ברכה כמבואר בגמ' (קז, א) לענין הבדלה. וביאר הגרי"ז כוונת הרמ"א דהיכא דאין לו יין וא"א לו לקיים מצות השתייה שבד' כוסות כלל, יקיים עכ"פ מצות הכוס של ברכה בלבד, דדין זה שפיר מקיים בחמר מדינה.

**ממילא** יש ליישב היטב מה שדקדק המחבר לכתוב דהחיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו בשביל ד' כוסות אינו אלא בשביל 'יין', דהחיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו אינו אלא כדי לקיים הדין שתייה דרך חירות שבד' כוסות, ולא לקיים דין כוס של ברכה, דלדין כוס של ברכה ליכא חיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו, וכיון דבחמר מדינה אינו מקיים מצות השתייה דרך חירות אלא הדין כוס של ברכה כמו שביאר הגרי"ז, לא שייך בו חיוב זה למכור כסותו ולהשכיר עצמו.

**ובביאור** חילוק זה י"ל כדברי ה'ברכת יצחק' הנ"ל, דהלוא יסוד החיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו בשביל ד' כוסות, הוא מדין 'פרסומי ניסא', כדין 'מן התמחוי' דמתני', כמבואר ברשב"ם במתני' (ד"ה ואפילו)<sup>א</sup>. והרי למשנ"ת דהדין 'פרסומי ניסא' שבד' כוסות הוא רק בשתייה ד' כוסות דרך חירות, ולא בדין כוס של ברכה. ממילא מבואר היטב שבדוקא כתב המחבר 'בשביל יין', דרק בשביל יין חייב למכור כסותו ולהשכיר עצמו ולא בשביל חמר מדינה, דבחמר מדינה אינו

---

א. שהוא המקור לדין זה של השו"ע, כדאיתא בבאר הגולה ובבהגר"א. ועל ירח למועדים - חנוכה (ס"ט).

מקיים מצות שתייה דרך חירות, אלא מצות כוס של ברכה שאינו מדין פרסומי ניסא, ולכן אין בו חיוב למכור כסותו ולהשכיר עצמו בשבילו.

## גדר כוס חמישי

### צ"ע דעת הראשונים שכוס חמישי חובה

**תנן** (ק"ז, ב) רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר, ע"כ. ואיתא בגמ' (ק"ח, א) ת"ר רביעי גומר עליו את ההלל ואומר הלל הגדול דברי ר"ט, ויש אומרים ה' רועי לא אחסר" (תהלים כג, א), ע"כ. הרי מבואר שאומרים גם הלל הגדול על כוס רביעי. זוהי הגירסא שלפנינו, והיא גירסת רש"י ורשב"ם, ותוס' (ק"ז, ב ד"ה רביעי).

**אולם** הרי"ף (כו, א מדפי הרי"ף) גרס, ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי רבי טרפון וכו', ע"כ. הרי מבואר דחולק הרי"ף על הראשונים הנ"ל וס"ל דרק ההלל אומר על כוס רביעי, אבל הלל הגדול אומר על כוס חמישי, והכי פסק לדניא.

**ותמה** הבעל המאור (שם) על שיטת הרי"ף איך פסק בזה כר"ט דאיכא כוס חמישי, דהרי לא קיי"ל כרבי טרפון אלא כתנא דמתני' (צט, ב) דתנן ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, דמבואר דאין צריך אלא ד' כוסות ולא ה' כוסות, עכ"ד. הרי דנקט הבעה"מ דפלוגתא דתנאי היא אם תקנו חכמים ד' כוסות או ה' כוסות, ופסק לדניא כתנא דמתני' דלא בעינן אלא ד' כוסות.

**והרמב"ן** במלחמות הקשה, דאם רבי טרפון חולק על המשנה וס"ל שיש ה' כוסות, הו"ל להש"ס למימר 'מני מתני' לא ר"ט ולא י"א, דהכי אורחא דתלמודא. ולכך כתבו דעל כרחך לרבי טרפון אין הכוס החמישי חובה אלא רשות, ובר"ן הוסיף עוד פירוש שהוא מצוה מן המובחר ולא חובה. וממילא ליכא פלוגתא דתנאי כלל, דתנא דמתני' מנה הכוסות של חובה שהם ד', ור"ט הוסיף שיש עוד כוס חמישי שהוא רשות, וזהו מה שפסק הרי"ף כתנא דמתני' וכר"ט, דד' כוסות חובה הם וכוס חמישי הוא רשות.

**אמנם** מלשון הרמב"ם מבואר דלא סבר כדבריהם דרשות הוא אלא חובה, דכתב הרמב"ם בזה"ל, ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול וכו', וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות, עכ"ל. הרי משמע דבאמת חובה הוא, אלא דאינו חובה כמו הד' כוסות, אבל סוכ"ס חובה מיהא הויא ולא רשות.

**וכן** מבואר בלשון הרא"ש (שם) דחובה הוא וז"ל, אבל לפי גירסת הספרים משמע דלר' טרפון וי"א כוס חמישי הוה ליה חובה, עכ"ל.

ולפי דבריהם הדרה קושיית הבעה"מ לדוכתא איך פסק הרמב"ם כר"ט דלא כתנא דמתני', וכמו כן יקשה קושיית הרמב"ן והר"ן אמאי לא אמר הש"ס מני מתני' לא ר"ט ולא י"א, דהכי אורחא דתלמודא.

### כוס חמישי הוא רק מדין כוס של ברכה

ובספר 'ברכת יצחק' (הלכות חמץ ומצה עמ' רמז) כתב לבאר דכוס חמישי יש בו רק דין כוס של ברכה ולא דין שתייה דרך חירות. ומתוך בזה קושיית הראשונים הנ"ל וז"ל:

ולפי האמור נראה ליישב סוגית הש"ס לפי שי' הרי"ף, דאף דס"ל לר"ט שיש חיוב כוס חמישי, מ"מ דינו חלוק מחיובא דד' כוסות ראשונות, דחיוב כוס חמישי הוא רק חובת ברכה על הכוס ולית בי' כלל חובת כוס של חירות. ומדוייק לפי זה הא דנשנה עיקר מימרי' דר"ט לענין הברכה, וכלשון הרי"ף חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט, דזהו באמת יסוד חיובא דכוס חמישי, אבל משום חירות אי"ב חיוב כלל. באופן, דכוסות של חירות אינן רק ארבע לכו"ע, וכדאמר בגמרא ד' כוסות תקנו רבנן דרך חירות. ומה שהקשה הרמב"ן ממאי דאמרין ארבע כוסות תקנו רבנן [אלמא כוס חמישי רשות] לא קשיא, דאף דכוס חמישי חובה היא, מ"מ אי"ז חובת כוס של חירות, ואינה מענינא דהך מימרא כלל, דהא כוסות של חירות קאמר, וכוס חמישי אינו של חירות אפילו לר"ט וכו' וכו'.

ולפי זה מיושבת היטב שיטת הרי"ף, ולא קשה קושיית הרמב"ן והר"ן דאי ר"ט פליג אמתניתין לא הוה משתמיט תנא מלמתני לא יפתחו מד' כוסות ורט"א חמש, דבאמת לא שייך למיתני הכי, דמתני' מיירי בכוסות של חירות כמש"ב<sup>2</sup>, וכיון דכוס חמישי דר"ט אינה כוס של חירות, אינה מענינא דמתני' כלל, ומשו"ה לא תני רט"א חמש.

ולפי דברינו נראה ליישב מש"כ הרוקח, מוזגין כוס חמישי ואומר הלל הגדול וכו' ושותה כוס חמישי בלא הסיבה. דמשמע מלשונו, דכוס חמישי היא חובה ואפ"ה שותה אותה בלא הסיבה. והדבר תמוה, כיון דחובה היא, מ"ש כוס חמישי דלא בעי הסיבה. אמנם נראה, דעצם דין

---

ב. כוונתו למה שהבאנו בשמו לעיל שהמשנה מזכיר 'אפילו מן התמחוי' והיינו מדין שתייה.

הסיבה מתחלק בין הני תרי חיובי דד' כוסות, דדוקא חובת כוס של חירות היא שצריכה שתהא בהסיבה, דדין הסיבה נאמר בשתי' דחירות, ובכוסות שהן מדין חירות, ששתייתן היא שתי' דחירות, בהן צריך שתי' בהסיבה, משא"כ חובת כוס של ברכה שאינה משום חירות כלל אין בשתייתה קיום דחירות, ולית בה חיוב הסיבה. ולפי זה דברי הרוקח מובנים, דכיון דכוס חמישי כל עיקר חיובה אינו אלא חובת ברכה על הכוס, לית בה חיוב הסיבה כל, וזש"כ דגכוס חמישי שיותה בלי הסיבה.

**ויש** להביא סמך לדבריו מסדר דברי הרמב"ם. דבפרק ז' כשהביא הדין ד' כוסות שהן מדין השתייה דרך חירות, לא הזכיר הרמב"ם אלא ד' כוסות ולא ה', ואילו בפרק ח' בדיני הסדר הביא דין כוס חמישי, דלאחר כוס רביעי כתב למזוג עוד כוס חמישי וכו', ומשמע מזה שכוס חמישי אינו מדין שתייה דרך חירות וכדברי ה'ברכת יצחק'.

**אם הוא דין כוס של ברכה אמאי לא בעינן לחתום את ההלל בברכה**

**אך** לכאורה יש להעיר טובא ע"ז, דמהלך זה דכוס חמישי יש לו דין כוס של ברכה לא יתכן בשיטת הרמב"ם, שהרי כבר דקדק הביאור הלכה (סימן תפא ד"ה ויאמר) בדעת הרמב"ם דהלל הגדול שאומר על כוס חמישי אין צריך לחתום בו בברכה, ועל כרחינו מבואר דס"ל שאין לו דין כוס של ברכה שהרי ליכא ברכה.

**אמנם** הראה לי אחי שליט"א בשבלי הלקט (סי' ריח) שכתב וז"ל, אבל על הגפן לא מברכינן אלא בכוס אחרון וכו', אבל לענין ברכה שלפניהן על כולן מברכינן בורא פרי הגפן, שכיון שכל אחד ואחד טעון שירה בפני עצמו, ואין ראוי לומר שירה בלא ברכה כדכתיב (נחמיה ט, ה) "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה" על כל תהלה [ותהלה] תן לו ברכה, עכ"ל. הרי מבואר מדבריו דברכת בפה"ג עולה לברכה על הכוס לדין כוס של ברכה.

**ועוד** הראוני שכך מתבאר גם מדברי השו"ע הרב (סי' קצ סק"ד) וז"ל, ויש אומרים שכל דבר הטעון כוס חוץ מקידוש לא הצריכו לטעום ממנו, אלא משום שלא יהא גנאי לברכת היין, שיאמרו שלא לצורך הוא ברכה זו, ונראית כברכה לבטלה, אבל באמת הוא לצורך, שכך תקנו חכמים בכל שירה הנאמרת על היין שיסדרו אותה אצל ברכת היין, שהוא עיקר שירה המיוחדת ליין, לפיכך רשאי לברך ברכת

## הערות על ספר ברכת יצחק | ברכת ספירת העומר וברכה על סיפור יצי"מ פה

היין ולהטעים לקטן אע"פ שלא הגיע לחינוך ברכות, ואפילו אינו יודע לדבר, שכיון שהטעמה אינה אלא משום גנאי דיה בתינוק קטן כזה, עכ"ל. הרי מבואר דמה שמברכים בפה"ג על כוס של ברכה הוא משום שהכוס טעון שיברכו עליו ברכת בפה"ג, שהוא עיקר שירה המיוחדת לייין.

**ו"פ"ז** אמר ליישב דעת הרמב"ם, דשפיר סבר דכוס חמישי הוא מדין כוס של ברכה ואינו טעון הסיבה, דהברכת בפה"ג שמברך עליו משוה ליה דין כוס של ברכה, ולכן אע"פ שההלל שאומר אינו חותם בו בברכה, מ"מ שפיר חשיב כוס של ברכה מחמת ברכת בפה"ג שמברך עליו, עכ"ד.

### כוס חמישי כנגד 'והבאתי' והוא מדין שתייה דרך חירות

**אך** עדיין קשה לומר כן, שהרי בכל הדרשות של חז"ל למצות ד' כוסות מוזכרים רק ארבעה כוסות, כגון ד' כוסות של פרעה וכדו', וצ"ע היכן המקור לכוס חמישי. וכתב הראב"ד בהשגות על הבעה"מ הנ"ל בזה"ל, והד' כוסות סמכותם באגדה כנגד ד' גאולות 'והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי', והה' כבר סמכוהו בהגדה כנגד 'והבאתי', עכ"ל.

**וכ"כ** רבינו מנוח על הרמב"ם הנ"ל וז"ל, אבל על כוס חמישי אסור להוסיף כוס אפילו ע"י שירה, דאפילו ר"ט לא קאמר אלא כוס חמישי בלבד כנגד "והבאתי אתכם אל הארץ", אבל יותר מכן אסור, עכ"ל.

**ו"פ"י** משנ"ת דילפינן מהד' לשונות של גאולה דין שתיית הכוסות דרך חירות, נמצא דדין כוס חמישי דילפינן מ'והבאתי' הוא ג"כ אותו דין שתייה דרך חירות, ולא דין כוס של ברכה, דבמקורות לדין כוס של ברכה לא נזכרו אלא ד' כוסות ולא חמשה.

**ועיין** בספר ירח למועדים (פסח סימן טז) מש"כ ביאור חדש לדברי הרמב"ם הנ"ל.

## ברכת ספירת העומר וברכה על סיפור יצי"מ

### ברכת ספירת העומר היא מדין הספירה עצמה

**בספר** 'ברכת יצחק' (עמ' קמב) כתב לחדש דשאני ברכת מצות ספירת העומר משאר כל ברכות המצוות, שבספירת העומר קבעו חכמים שתהא הברכה חלק מגוף הספירה, והיא חלק מגוף מעשה המצוה. וז"ל:

ברכת ספירת העומר אינה רק ברכת המצות על המצוה כשאר ברכת,

אלא הברכה היא מדין הספירה עצמה, דכך תקנו מצות ספירה שתהא ספירה בברכה.<sup>ד</sup>

**דברי המהר"ל דאין מברכים על סיפור יצי"מ מפני שעיקרה בלב וזהנה,** ידוע קושיית הראשונים מדוע אין מברכים על מצות סיפור יציאת מצרים. והמהר"ל (גבורות ה' פס"ב) כתב לתרץ וז"ל, יראה כיון דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר ואם לא כן לא הוי מידי, וכיון שהעיקר הוא בלב לא שייך ברכה אלא במצוה שעיקר שלה במעשה, ומברך אשר קדשנו כי המעשה הוא עיקר, ולפיכך אין מברכין על הגדה, ובתלמוד תורה אנו מברכין לעסוק בדברי תורה שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה אע"ג שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין הוי נמי מצוה, לכן הברכה לעסוק בדברי תורה, וכן אנו מברכין על מקרא מגילה ולקרא את הלל שהקריאה הוא עיקר בין שיבין או שלא יבין, שכך תקנו חכמים לקרוא את הלל ולקרא את המגילה ואפילו אינו מבין ולפיכך שם יש ברכה, עכ"ל. ויסוד דבריו הוא דכלל הוא בברכת המצוות שקבעו חז"ל, דאין מברכין על מצוה שעיקר קיומה הוא בלב, אלא על מצוה שעיקרה במעשה ודיבור.

**אם לדעת המהר"ל בעיני הבנת הלשון במצות ספירת העומר ויש לעיין במה שהוסיף המהר"ל דעיקר הדבר הוא מחשבת הלב דצריך להבין מה שאמר,** דלכאורה פירושו שהוכיח מהא דבעיני הבנת הלב שעיקר קיום המצוה הוא בלב, דמשום הכי מעכבת בה הבנת הלשון, דבלא הבנת הלשון אין כאן מחשבת הלב.

**וכך נקט בספר משנת יעבץ (סכ"ו סק"ה) [להג"ר בצלאל ז'ולטי זצ"ל] בביאור דברי המהר"ל,** דכלל הוא שכל מצוה שהבנת הלשון מעכבת בה, הרי"ז מורה

---

ד. הגאון המחבר זצ"ל הוכיח כן מדברי המרדכי (סוף פ"ב דמגילה סי' תת"ג) בשם רבינו אפרים שנוסח ספירת העומר הוא 'שהיום', כלומר שמברכים אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת העומר **שהיום** ב' ימים וכו', וכתב המרדכי שם שכן מצא הראב"ה בתשובת הגאון. וכ"כ הרוקח (ס"ו רצ"ד). וכ"כ המהר"ל בסדר הלכות העומר וז"ל, בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר **שהיום** יום אחד, עכ"ל. ובביאור הגר"א (סי' תפ"ט סקט"ו) כתב על זה וז"ל, ומשמע מדבריהם **שהוא סיום הברכה**, עכ"ל. אשר מבואר מזה דברכת ספירת העומר חלוקה משאר ברכות המצוות, שבכולם הברכה והמצוה תרי מילי ניהו, והברכה עומדת כשלעצמה, משא"כ ברכת ספירת העומר קבעו חכמים שתהא מכלל עצם מעשה המצוה, שיספר ועם הסיפור יברך על מצות הספירה, עכ"ד.

שעיקרה בלב ואין מברכין עליה. ועפ"י כתב דמוכח דלא ס"ל להמהר"ל כשיטת המגן אברהם בהל' פסח (סי' תפ"ט סק"ב) לגבי מצות ספירת העומר, שכתב המג"א וז"ל, ופשוט דמותר לספור בכל לשון, ודוקא בלשון שמביין, ואם אינו מבין לשון הקדש וספר בלשון הקדש, לא יצא, דהא לא ידע מאי קאמר ואין זה ספירה כנ"ל, עכ"ל. הרי דסבר המג"א דבמצות ספירת העומר צריך להבין מה שהוא אומר, ועכ"ז מבואר שתקנו חכמים לברך על מצות ספירת העומר. ולפי דברי המהר"ל לא היה ראוי להם לתקן לברך על מצוה זו, דהלוא מצוה שבלב היא כיון דהבנת הלשון מעכבת בה.

**וכתב** המשנת יעבץ דעל כרחק צ"ל דסבר המהר"ל כדעת הגר"י עמדין וצ"ל בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' קל"ט), שחולק על המג"א וס"ל שיוצא ידי חובת מצות ספירת העומר אף בלשון שאינו מבין. והיינו משום שעיקר מצות ספירת העומר הוא מעשה הספירה, ולכן אין צריך לזה הבנת הלשון. וממילא א"ש דמהאי טעמא תקנו לברך עליה לפי דעת המהר"ל, דלא חשיבא כמצוה שבלב דאין הבנת הלשון מעכבת בה, עכת"ד ספר משנת יעבץ.

**ולפי** דבריו יוצא דלא סבר המג"א כתירוץ המהר"ל לגבי מצות סיפור יציאת מצרים, דלדעתו אף אם הבנת הלשון מעכבת בה אפשר לברך עליה, כי היכי דמברכין על מצות ספירת העומר אף דהבנת הלשון מעכבת בה.

### כיון שברכת ספיה"ע בכלל המצוה תקנו בה ברכה אע"פ שהיא מצוה שבלב

**אמנם**, בני היקר והנעלה משה ניו העיר שע"פ דברי ה'ברכת יצחק' יש לדחות דברי המשנת יעבץ, ואינו מוכח דפליג המהר"ל על שיטת המגן אברהם דבעינן הבנת הלשון במצות ספירת העומר. דלפי"ד א"ש דאע"פ שמצות ספירת העומר מצוה שבלב היא, כיון דהבנת הלשון מעכבת בה, עכ"ז קבעו בה חכמים ברכה, ולא שייך בזה כללא דברכות שאין מברכים על מצוה שבלב, דשאני ברכת ספירת העומר שהיא חלק מגוף המצוה, ובזה לא נאמר הך כללא דאין מברכים על מצוה שבלב, דכיון דהברכה היא חלק מגוף המצוה, מברכים עליה אע"פ שהיא מצוה שבלב, דהיכא דהברכה היא חלק מן המצוה קבעו לברך אפילו על מצוה שבלב.

**ונמצא** לפי"ז דשפיר ס"ל למהר"ל כדעת המג"א דהבנת הלשון מעכבת במצות ספירת העומר, ובאמת מטעם זה חשיבא מצוה שבלב, ועכ"ז תקנו בה חכמים ברכה על המצוה, דכיון שהברכה היא חלק מגוף המצוה קבעו בה ברכה אע"פ שהיא מצוה שבלב.



הרה"ג רבי משה שרייבער שליט"א  
רב דקהל זכרון שמואל אהל משה

## א עיונים בביאורו של מו"ר לדברי הראשונים שאיסור אכילת מצה ערב פסח מתחיל מחצות

**כתב** המחבר (סימן תעא סעיף ב) וז"ל, וקודם שעה עשירית מותר לאכול מצה עשירה, עכ"ל. וכוננתו שמצה הראויה לצאת בה ידי חובה בלילה, אסור לאכול כל היום, ורק מצה עשירה מותרת עד שעה עשירית. וכן כתב הרמ"א וז"ל, הגה: אבל מצה שיוצאין בה בלילה, אסורים לאכול כל יום ארבעה עשר, עכ"ל. ומקור דין זה הוא מהירושלמי (פסחים פרק י הלכה א), א"ר לוי האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה, ע"כ.

### ג' שיטות בזמן האיסור של אכילת מצה בערב פסח

**וי"ש** ג' שיטות בפוסקים בענין התחלת זמן האיסור. יש אומרים שהאיסור מתחיל מבערב. וכן נראה מדברי המגן אברהם (שם ס"ק ו) שכתב על דברי הרמ"א וז"ל, ומשמע דביום י"ג מותרין לאכול מצה, עכ"ל, ומדכתב שביום י"ג מותרים, משמע מדבריו שבאור לארבעה עשר כבר אסור לאכול מצה. וכן דייק בחק יעקב (שם ס"ק ז), עיין שם. ונראה שיש לדייק כן מדברי רבינו מנוח (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) שכתב וז"ל, נראה דדוקא ביום י"ד הוא דאסור משום היכר אכילת מצה של מצוה שצריך לעשות בלילה, אבל ביי"ג מותר, עכ"ל.

**וי"ש** אומרים שהאיסור מתחיל רק מהבוקר של י"ד. וכן כתב החק יעקב בשם כמה ראשונים<sup>א</sup>. וכן הוא במלחמת ה' (פסחים טו, ב דפי הרי"ף) שהאיסור

---

ה. תשו"ח להרב שליט"א תלמידו הנאמן והמובהק של הגאון זצ"ל שכיבדנו עם הערותיו המאירות.

א. בקובץ 'אש תמיד' הובא בשם הגר"ח וז"ל, ונראה דמהמשנה בפסחים מדויק דבליל י"ד מותר גם כן לאכול מצה, דתנן "שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה". ומסופר שכן נהג הגרי"ז בליל שבת כשחל ערב פסח להיות בשבת. ועיין פניני הגרי"ז עמוד מא.



מתחיל רק מן הבקר של יום י"ד. וכן כתב המגיד משנה (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) בדעת הרמב"ם.

**וי"ש** אומרים שהאיסור מתחיל רק מחצות של י"ד. וכן כתבו הבעל המאור (פסחים טו, ב דפי הרי"ף) ה"ן (פסחים טז, א מדפי הרי"ף) והרא"ש (פסחים פרק אלו עוברין סימן ו), וטעמם מפני שאז הוא הזמן של איסור חמץ. וזה לשון ה"ן, כתב ה"ז הלוי דהני מילי משש שעות ולמעלה, אבל עד שש שעות מותר, דס"ל דבשעת איסור חמץ חיילי אסורי דמצה, עכ"ל.

**הרי** לנו שלש שיטות אודות זמן התחלת איסור אכילת מצה ערב פסח: א) שיטת המגן אברהם שהאיסור מתחיל מבערב. ב) שיטת הרמב"ם והרמב"ן שהאיסור מתחיל רק מן הבקר. ג) שיטת הבעה"מ ה"ן והרא"ש שהאיסור מתחיל רק מחצות.

### דברי מו"ר שחלות שם מצה תלוי באיסור חמץ

**בספר** 'ברכת יצחק' (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) כתב מו"ר הגר"ב פאלער זצ"ל לבאר השיטה השלישית הנ"ל שאיסור אכילת חמץ מתחיל מחצות וז"ל,

בעיקר דברי הבעל המאור דס"ל דאיסור אכילת מצה הוא רק מחצות ואילך דומיא דארוסה, יעו"ש בר"ן שכתב הטעם בזה משום דס"ל לבעה"מ דבשעת איסור חמץ חיילי איסורא דמצה. ודבריו צריכים ביאור, דאיזה שייכות יש בין איסור אכילת מצה לאיסור אכילת חמץ, ומהיכתי תיתי שתלויין זב"ז דנימא שאיסור אכילת מצה הוא רק משעת איסור חמץ<sup>ב</sup>. ונראה בביאור הדבר, דאיסור אכילת מצה בעי שם מצה<sup>ג</sup>, וכל זמן שעוד לא חל שם מצה לא שייך כל עיקר האיסור, ומש"כ ה"ן דדוקא בזמן איסור חמץ מאז חייל איסור מצה היינו משום דרק אז הוא שחל השם מצה דאין מצה אלא כשיש חמץ, וקודם זמן איסורו עדיין אין שם חמץ, וממילא

---

**ב.** מהנכון לציין לדברי המהר"ל בספר 'גבורות ה'" (פרק מה) שכתב לבאר הטעם שהאיסור אכילת מצה מתחיל מחצות על פי דרכו. וז"ל, והטעם הוא מפני שמן חצות נאסר בחמץ ועדיין לא הגיע שעת מצות מצה עד הערב, ודומיא לארוסה שנתארוסה לאיש אחד ועדיין לא הגיע הזמן להיות מותרת לו עד שעת נישואין. לכך לא אמר היושב בסוכה בערב סוכות דהוה כבועל ארוסתו, דהתם שאני שהרי אין שם ארוסה דלא נאסר הבית מלישב שם. אבל בערב פסח דנאסר החמץ ולא הגיע הזמן למצה וזה הוי כבועל ארוסתו בבית חמיו, עכ"ל. והובאו דבריו באליה רבה (סימן תעא ס"ק ז).

**ג.** עיין מה שכתבנו בזה להלן.

גם שם מצה לא חייל, ולא מקרי מצה כי אם חתיכת פת בעלמא שלא נחמצה עדיין, ולכן לא שייך אז איסור אכילה דמצה. ומשום הכי ס"ל לבעה"מ דאיסור אכילת מצה הוא רק לאחר חצות, דרק אז יש עלה שם מצה לחלות איסור אכילת מצה.

### שיטות הראשונים בנדר 'בא לידי חימוץ'

**וּלְכַאֲרָה** היה נראה להוכיח שחלות שם מצה חל רק בזמן איסור חמץ וכהנחת מור"ר זצ"ל, מדאיתא בגמרא (פסחים מג, ב), אמר רבי אליעזר נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו', כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה, והני נשי נמי הואיל וישנן בכל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה, ע"כ. הרי שחמץ ומצה הוקשו להדדי, וכל שישנו בהא ישנו בהא. אך באמת אין הכרח מהנ"ל ששם מצה תלוי באיסור חמץ, אלא רק דחיובא מצה דגברא תלוי במה שמוזהר על החמץ.

**או"ם** באמת מצינו שתלויים זה בזה גם לגבי החפצא של חמץ ומצה. דאהא דאין יוצא ידי חובתו במצה של אורז ודוחן, איתא בגמרא (שם לה, א), מנהני מילי, אמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא דבי רבי ישמעאל וכן תנא דבי רבי אליעזר בן יעקב, אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה, יצאו אלו שאין באין לידי חימוץ אלא לידי סירחון, ע"כ. הרי שהשם מצה תלוי בזה שיכול לבוא לידי חימוץ.

**ונראה** שתלוי במחלוקת הראשונים. דהנה הרמב"ם (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה ה) כתב וז"ל, מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני וכו', עכ"ל. ובלחם משנה (שם) הקשה וז"ל, יש להקשות על רבינו, דמקרא ד"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל מצות" מפקינן דברים הבאים לידי חמץ אדם יוצא בהם ידי חובתו כו', והאי אינו בא לידי חימוץ, עכ"ל.

**ומתריץ** הלחם משנה וז"ל, וראיתי מי שתירץ, דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינן באים לידי חמוץ בשום צד ואופן בעולם, אבל מצה שנילושה במי פירות, הרי המצה היא באה לידי חמוץ אלא שהמים [ר"ל המי פירות] גרמו לה שלא תחמיץ ולא ממעטינן מהאי קרא, ודבר נכון הוא, עכ"ל. ונראה בביאור הדברים שלדעת הרמב"ם אין כוונת הדרשה 'דכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בה ידי חובת מצה' להורות שהשם מצה תלוי במה שפועל יוכל לבוא לידי חימוץ, אלא שבאה להורות איזה מין ראוי למצה. ולמדים מכאן שרק מיני דגן ראויים למצה כיון שהם מינים הבאים לידי חימוץ, וממעטים אורז ודוחן ושאר דברים שהם מינים

שאינם באים לידי חימוץ. ולפי זה ליכא שום דין שהמצה עצמה צריכה להיות אפשר באה לידי חימוץ בפועל, ולעולם אם יקח מין הראוי לבוא לידי חימוץ ויעשהו באופן שאינו בא לידי חימוץ, גם כן יצא ידי חובתו במצה זו. וזהו הטעם שמצה הנילושה במי פירות כשרה.

**וכן** מצאתי בספר קהלת יעקב לבעל משכנות יעקב (פסחים לו, א) שביאר דעת הרמב"ם על דרך הנ"ל וז"ל, דסובר דלא ממעטינן לענין מצה רק מיני דגן שאינם באים לידי חימוץ אלא לידי סירחון, כגון אורז ודוחן, וזה שאמרו לעיל דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו במצה יצאו אלו כו', אבל עיסה שנילושה במי פירות ליכא למעוטי כיון שהמין בא לידי חימוץ אם יבוא עליו מים, עכ"ל. וכן כתב הבית הלוי (חלק א סימן כו), ע"ש. והיינו כנ"ל שלדעת הרמב"ם אין צריכים שהמצה עצמה תבוא לידי חימוץ בפועל, רק שתהיה מהמין שיכול לבא לידי חימוץ. ולדרך זו אזלא הראיה הנ"ל מהגמרא שהשם מצה תלוי בשם חמץ.

**אולם** דעת הרמב"ם (מלחמת ה' פסחים י, ב מדפי הרי"ף), שכמו שאורז ודוחן נתמעטו מהך דרשה, כך מצה שנילושה במי פירות נתמעטה מהך דרשה. ובע"כ שהרמב"ם ס"ל שכוננת הדרשה לאפוקי כל עיסה שאינה ראויה בפועל לבוא לידי חימוץ. ולפי זה מוכח באמת כנ"ל, דמצה איתקוש לחמץ לענין עיקר החפצא שלה.

### שיטת הפוסקים בענין הנ"ל

**ובדגול** מרבבה (סימן תעא) העיר, שבדברי המגן אברהם יש סתירה בענין הנ"ל. שבמקום אחד (סימן תעא ס"ק ה) כתב המגן אברהם שמצה הנילושה במי פירות לבד אינה כשרה למצוה משום "דמי פירות לבד אין מחמיצין". הרי שנקט כדעת הרמב"ם דבעינן בא לידי חימוץ בפועל ולא במין תליא מילתא. ואילו במקום אחר (סימן תנד ס"ק א) כתב המגן אברהם לענין פת סובין שאינו ברור אם בא לידי חימוץ וז"ל, ואפשר לומר כיון שהוא ממין הבא לידי חימוץ יוצא בה ידי חובתו, עכ"ל.

**מבואר** מדבריו, שצידד לומר דלא בעינן שיוכל לבא לידי חימוץ בפועל, רק כיון שהסובין הוא חלק ממין חיטה הבא לידי חימוץ, סגי. ואם כן כש"כ לענין הקמח הנילושה במי פירות, שהקמח עצמו יכול לבוא לידי חימוץ כשהוא נילוש במים, הרי הוא נחשב ראוי לבוא לידי חימוץ אפי' כשהוא נילוש במי פירות ויוצאין בו ידי חובתו.

**אמנם** החתם סופר (סימן תעא שם) כתב ליישב הסתירה, שלעולם דעת המגן אברהם שתלוי במין הבא לידי חימוץ, רק שכמו שהקמח צריך להיות ממין הבא לידי חימוץ, כך המים צריכים להיות ממין הראוי לבוא לידי חימוץ. והיינו שהמצה נעשית

משני דברים ביחד, שהם המשקה והקמח, וכמו שהקמח צריך להיות ממין הבא לידי חימוץ, כך המשקה צריך להיות ממין כזה שיכול להחמיץ. ולכן פסל המגן אברהם מצה הנילושה ממי פירות לבד כיון שאין שם ממין משקה הראוי לבוא לידי חימוץ. וז"ל, דפשוט דכשם שהקמח צריך להיות ממין הבא לידי חימוץ כך המשקה צריך ממין הבא לידי חימוץ, ואם כן למה לי לחם עוני, ודלא כדגול מרבבה עיין שם, עכ"ל.

### סיכום הדעות בענין 'בא לידי חימוץ'

**היוצא** מכל זה שיש ג' מהלכים בדרשה שכל הבא לידי חימוץ. א' דעת הרמב"ם שהקמח צריך להיות ממין דגן הבא לידי חימוץ. ב' דעת הרמב"ן שהמצה צריכה להיות אפשר לבוא לידי חימוץ בפועל. ג' דעת החתם סופר שהן הקמח והן המשקה צריכים להיות ממין הבא לידי חימוץ. וצ"ל לפי זה שדברי מו"ר הולכים ע"ד הרמב"ן.

### ביאור דברי מו"ר

**אך** על אף שהוכחנו שגם החפצא של מצה תלוי באפשר לבוא לידי חימוץ, מכל מקום היינו רק לענין שצריך להיות בא לידי חימוץ במציאות, אבל עדיין אין להוכיח מכאן שתלוי ב'איסור' חמץ. ואילו לדברי מו"ר לא רק שהשם מצה תלוי במה שאפשר להתחמץ במציאות, אלא דבעינן גם זמן 'איסור' חמץ ממש, והיינו שהשם מצה תלוי גם ב'איסור' חמץ ולא רק במציאות של חמץ.

**אמנם** גם לזה שהשם מצה תלוי במה שאפשר לבוא לידי 'איסור' חמץ מצינו מקור בגמרא. דאיתא בגמרא (פסחים לה, ב), תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל וכו', תלמוד לומר "לא תאכל עליו חמץ", מי שאיסורו משום כל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום כל תאכל חמץ אלא משום כל תאכל טבל. [ופרכינן] ואיסורא דחמץ להיכן אזלא. אמר רב ששת הא מני רבי שמעון היא, דאמר אין איסור חל על איסור, ע"כ. הרי שהשם מצה תלוי במה שאפשר לבוא לידי 'איסור' חמץ וכיון שאין איסור חל על איסור אינו יוצא במצה של טבל.

**והנה**, כל זה לענין מצה שיוצא בה ידי חובתו בליל ט"ו, ואילו הנידון כאן הוא לענין איסור אכילת מצה בערב פסח. וצ"ל שמו"ר נקט שהשם מצה בערב פסח תלוי בשם מצה דליל ט"ו. ויש להביא יסוד לזה מדברי הראשונים<sup>ד</sup> שכתבו

ד. בתוספות ר"ד (פסחים צט, ב) כתב שמטעם זה ליכא איסור לאכול בציקות של נכרים בערב

שאיסור אכילת מצה ערב פסח הוא רק במצה שאפשר לצאת בה ידי חובה בליל פסח. ולמשנ"ת מהגמרא שהשם מצה תלוי באפשר לבוא לידי 'איסור חמץ', נמצא שעד הזמן של איסור חמץ, שהוא משש שעות, לא יתכן חלות שם מצה. וממילא אי אפשר לעבור על איסור אכילת מצה ערב פסח קודם חצות, דאכתי לא שייך חלות שם מצה.

**וי"ז** להעיר שעל אף שכתבנו שצריכים מצה שיכולה לבוא לידי 'איסור חמץ', מכל מקום אין להסיק מכאן שחייבים לאפות המצה בזמן איסור. דאף שכן היא באמת שיטת הירושלמי שהובא בטור (סימן תנח), מכל מקום הלא הרבה פוסקים חולקים על זה וס"ל שאפשר לצאת ידי מצה במה שנאפה קודם חצות. ועוד שהרי בטור הובא טעם אחר למנהג של אפיית מצה אחר חצות, דאיתקש מצה לקרבן פסח שזמנו מחצות ולמעלה, ולא נזכר האי טעמא שצריך להיות ראוי לבוא לידי 'איסור' חמץ בפועל. ובעל כרחך צריכים לומר, דהא דאיתא בגמרא דבעינן אפשר לבוא לידי איסור חמץ, אין הכוונה שצריכה להיות ראויה לבוא לידי 'איסור' חמץ ברגע של האפייה, אלא דבעינן שאילו לא נאפית מצה היה בא לידי איסור חמץ לאחר שחל איסור חמץ.

**ויל"פ** זה צריכים לפרש סברת מו"ר, שעל אף שהתנאי של בא לידי איסור חמץ אינו תלוי ברגע של אפייה ומתקיים שפיר בזה שבא לידי חמץ לאחר זמן כשחל איסור חמץ, מכל מקום כיון שסוף סוף חלות שם מצה תלוי במה שאפשר לבוא לידי איסור חמץ, לכן כל זמן שלא חל איסור חמץ בפועל לא חל עליה שם מצה.

---

הפסח וז"ל, בציקון של גוים שאין בהן שימור [מותר לאכול בערב פסח] דעל כרחך לא אסר בירושלמי אלא מצה שיש בה שימור הראויה לצאת בה ידי חובה בלילה. וכן כתב המאירי וז"ל, שלא אמרו כבא על ארוסתו אלא במצה הראויה לצאת בה ידי חובתו הא מצה עשירה או בצקות של עכו"ם או של אורז ודוחן לא, עכ"ל. וכן כתב רבינו מנוח (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) וז"ל, ודוקא מצה דמינטרא משום חובה הוא דאסור, אבל בצקות של גוים ומצה עשירה מותר לאכול, עכ"ל. אמנם עיין במהרש"א (שם) שמסתפק לגבי בציקות של נכרים, ודברי מו"ר זצ"ל תלויים בספקו של המהרש"א [אלא דמאי דמספקא ליה להמהרש"א פשיטא להו להראשונים הנ"ל]. ועיין מה שכתבנו בזה עוד להלן.

## ב

## בענין מכת מרדות על אכילת מצה ערב פסח

ענף א - מו"מ בדברי מו"ר הגר"ב פאלער זצ"ל בביאור שיטת הרמב"ם

## קושיית המשנה למלך

**כתב** הרמב"ם (פרק ו מהלכות חמץ ומצה הלכה יב) וז"ל, אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב, ומי שאכל מצה בערב הפסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו<sup>א</sup>, עכ"ל.

**ובמשנה** למלך הביא דברי התוספות שביארו, דהא דלוקין עד שתצא נפשו, היינו דוקא כשכופין אותו לקיים מצוה ואינו רוצה לקיימה, אבל מי שכבר עבר על עבירה דרבנן, אין לוקין אותו עד שתצא נפשו, רק לוקה ארבעים. וז"ל המשנה למלך, ועיין בתוספות ריש פרק ד' דנזיר (כ, ב ד"ה רבי יהודה) שכתבו דהא דמכת מרדות אין לה שיעור הוא דוקא כשמכין אותו על העתיד, אבל כשלוקה על מה שעבר אינו לוקה יותר מארבעים<sup>ב</sup>, יעויין שם, עכ"ל. והיינו שקשה על הרמב"ם שהזכיר כאן 'עד שתצא נפשו' למרות שלוקה על העבר.

## קושיית מו"ר הגאון רבי בנימין פאלער זצ"ל

**והנה**, מו"ר הגר"ב פאלער זצ"ל (ברכת יצחק פרק ו מהל' חו"מ הי"ב) ביאר שלכאורה צריכים לומר ביישוב דעת הרמב"ם שלא ס"ל כדעת התוספות, רק ס"ל

א. כן היא הגירסא לפנינו בדברי הרמב"ם. וכן העתיקו הר"ן (כתובות טז, ב מדפי הרי"ף) והריטב"א (שם מה, ב) בשם הרמב"ם. אמנם בשו"ת תשב"ץ (חלק ב סימן נא) כתב שלמרות ש"בקצת ספרים בפ"ו מה' חמץ ומצה נמצא כתוב שמי שאכל מצה בערב פסח מכין אותו מכת מרדות עד שתצא נפשו, מכל מקום "בספרינו לא מצינו שכתוב אלא מכין אותו מכת מרדות אבל עד שתצא נפשו לא מצינו". ובשו"ת הריב"ש (סימן ז) כתב "ואין בשום מקום בעובר על דברי חכמים 'מכין אותו עד שתצא נפשו', ולא נזכר זה אלא במצות עשה של תורה, שיש לו זמן לקיימה, ובית דין מתרין בו לקיימה, והוא מעיז פניו ואינו רוצה, כדאמרינן פרק הכותב (כתובות פו, א)". ובהגהות חתם סופר לנזיר (כ, ב) ציין לדברי הריב"ש והתשב"ץ.

ב. המשנה למלך נקט שכשלוקה מכת מרדות במספר, אז לוקה ארבעים, וכן היא באמת שיטת הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק ד סימן רסד) וז"ל, וכן מלקין בדרבנן ארבעים, דכל מאי דתקון כעין דאורייתא תקון, ותדע דהא בכל מקום מלקות סתמא קאמרי, וכל מלקות סתם, מלקות מ' משמע, עכ"ל. וכן משמע מלשון התוספות בנזיר (כ, ב ד"ה רבי יהודה) שכתבו שכשלוקה על

כדעת הראשונים שבכל גווני לוקה עד שתצא נפשו ואף כשלוקה על העבר. אלא שהקשה על זה מו"ר, שאם באמת סובר הרמב"ם שעל כל איסורי דרבנן לוקה עד שתצא נפשו, מדוע בשאר כל חיובי מכת מרדות, כגון אוכל חמץ משעה ששית, וכן הני דלוקין עליהן באיסורי שבת ועריות דרבנן, סתם הרמב"ם וכתב "לוקה מכת מרדות", ולא הזכיר עד שתצא נפשו.

**ומצאתי** שהקשה כן בקרן אורה (נזיר כג, א) וז"ל, ודברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהלכות חמץ ומצה (הלכה יב) שכתב גבי אוכל מצה בערב פסח דמכין אותו עד שתצא נפשו, המה נפלאים. ומאי שנא בהאי איסורא דכתב כן ולא בשאר איסורי דרבנן. ואפילו בבוועל ארוסתו בבית חמיו כתב (פרק י מהלכות אישות הלכה א) סתמא דמכין אותו מכת מרדות ולא כתב האי לישנא דעד שתצא נפשו. ואוכל מצה בערב פסח לא חמיר מהא, ד"כאילו בוועל ארוסתו בבית חמיו" אמרינן, כדאיתא בירושלמי, עכ"ל.

### תירוצו של מו"ר על הנ"ל

**ובנ"ב** צריכים לומר שלעולם דעת הרמב"ם שבשאר איסורים אין לוקין עד שתצא נפשו, והטעם שלוקין כאן עד שתצא נפשו ביאר מו"ר ז"ל,

והנראה לבאר בזה, דאיסור אכילת מצה בערב פסח חלוק ביסודו משאר איסורי דרבנן שלוקין עליהן מכת מרדות, דכל שאר איסורים הם דברים שיש בעשייתם עבירת איסור, והם כעין איסורי לאוין דאורייתא שיש איסור בדבר, ובעובר עליהם יש בעשייתן עבירת איסור, ומכת מרדות בהם היא על עצם עבירת איסור כמו מלקות דאורייתא שבאה על עבירת האיסור, ולכן לוקין עליהם ארבעים כדין מלקות ארבעים דאורייתא, דהמלקות בשניהם היא על עבירת איסור, משא"כ איסור אכילת מצה בע"פ, אין האכילה בעצמותה מילתא דאיסורא כלל, דעיקר הגזירה שגזרו על אכילת מצה בע"פ היא משום ביטול מ"ע דאכילת מצה בלילה, ואין באכילתו שום עבירת איסור, רק שע"י אכילתו ישנו משום לתא דביטול מצות הלילה וכו' וכו'. וע"כ נראה [דעל איסור אכילת מצה בע"פ] לא שייך בו כלל מכת מרדות הבאה על עבירת איסור, דהא לא עבר על דבר איסור האסור בעצמותו רק ביטול מ"ע ע"י אכילתו, וזה אינו בחיוב מכת מרדות. ולכן לא כתב הרמב"ם כאן דלוקה

---

העבר אינו לוקה יותר משל תורה, והיינו ארבעים ותו לא, עיי"ש. אמנם יש להעיר שבמגן אברהם (סימן תצו ס"ק ב) כתב בשם רש"י שמכת מרדות היא י"ג מכות, עיי"ש. ג. עיין מש"כ בזה לעיל בשם הרשב"א ורש"י.

מכת מרדות ארבעים<sup>ד</sup>, דמכת מרדות הבאה על עבירת איסור אינו מעניינא כלל הכא. ובאמת לא הי' מקום ללקות כלל, והא דמכין אותו עד שתצא נפשו, הוא דין מסוים שנתחדש בירושלמי הכא, דאף שאין שום עבירת איסור באכילתו, מ"מ כיון שיש בו משום לתא דביטול מצות לילה, ג"ז בכלל חיוב מכת מלקות דביטול עשה<sup>ה</sup>. וזש"כ הרמב"ם דמכין אותו עד שתצא נפשו, דמאחר שכל עיקר המלקות היא משום לתא דביטול מצות הלילה דלעתיד, על כן דינו כשאר מכות מרדות על העתיד דמכין אותו עד שתצא נפשו [או עד שיקבל<sup>ו</sup>].

### ביאור שימת הראשונים שלוקין מכת מרדות רק על דבר שיש לו עיקר מה"ת

**והנה** מו"ר הוכיח מדברי המגיד משנה שאין מקום להלקותו מכת מרדות על עצם העבירה של אכילת מצה ערב פסח. דז"ל המגיד משנה (פרק א מהלכות שבת הלכה ב), ומה שכתב [הרמב"ם] והעושה אותה בזדון מכין אותו מכת מרדות, הוא מפני שעובר על לא תעשה של דבריהם בדבר שיש לו עיקר מן התורה והוא בן מרדות, עכ"ל. הרי דרק כשיש לו עיקר מן התורה הוא דלוקה מכת מרדות ואילו אכילת מצה ערב פסח אין לו עיקר מן התורה<sup>ז</sup>.

ד. נראה שרצה לומר שלא כתב הרמב"ם 'מכת מרדות' סתם, אלא כתב 'עד שתצא נפשו', אבל בשום מקום לא כתב הרמב"ם שלוקה מכת מרדות ארבעים. ועיין מש"כ בזה לעיל.  
ה. נראה שהכוונה שהוא בכלל מכת מרדות שהוזכרה בגמרא (כתובות פו, א) לגבי ביטול מצות עשה. ומש"כ שהוא דין מסוים שנתחדש וכו', כוונתו שהרי כאן לא ביטל לגמרי את המצוה, רק פגם את המצוה, במה שאין היכר באכילתו בערב, אבל למעשה אין המצוה מתבטלת לגמרי ע"י אכילתו, וזהו החידוש שנתחדש בירושלמי, שגם על זה יש ללקות מדין מכת מרדות על ביטול עשה. ועל ביטול עשה מפורש בגמרא שלוקה עד שתצא נפשו. אמנם יש להעיר שהרמב"ם השמיט דין זה של מכת מרדות על ביטול מצות עשה ולא הזכירו בשום מקום, ועיין אבן האזל (פרק ב מהלכות קריאת שמע הלכה יג) שעמד על השמטת הרמב"ם.

ו. נראה שהוסיף זה, שהרי בלא"ה לכאורה קשה, איך יתכן לומר כאן שלוקה על העתיד, מאחר שכבר נעשה מעשה וכבר אכל מצה ערב פסח, ולזה אמר שהטעם שנחשב מלקות על העתיד הוא משום שמכין אותו עד שיקבל עליו, והיינו על העתידות. אך קשה שאם כן למה הוצרך לזה שהוא לוקה על ביטול עשה, והלא אם המלקות הוא כפייה שיקבל עליו דברי חכמים, אז אפילו על מעשה איסור שייך לומר כן וכדמטו משמיה דהגרי"ז. אך לדברי הגרי"ז הדרא קושיית מו"ר לדוכתא, מאי שנא שהזכיר הרמב"ם רק כאן שלוקה עד שתצא נפשו ולא בכל שאר מקומות שהזכיר מכת מרדות, וצ"ע.

ז. ובהלכות יום טוב (פרק ח הלכה יז) ציין מו"ר לדברי הרמב"ן בספר המצוות (שורש ראשון) שכתב כעין דברי המגיד משנה וז"ל, ובמקומות יש להם מכת מרדות והוא למי שעובר על המצות



**ובטעם** החילוק בין דבר שיש בו עיקר מן התורה שלוקין עליו מכת מרדות ובין דבר שאין עיקרו מה"ת שאינו לוקה עליו מכת מרדות, ביאר מו"ר (ברכת יצחק פרק ח מהלכות יו"ט הלכה יז) וז"ל,

חיוב מכת מרדות על איסור דרבנן, נראה שהוא רק על איסור שהוא שם פרטי ושם איסור לפני עצמו, אבל איסורי דרבנן בעלמא שמצווין עליהן משום חיוב לשמוע דברי חכמים, אין בהן חיוב מכל מקום.

**וכוונתו**, שרק כשחז"ל תיקנו איסור בשם פרטי, דהיינו שתיקנו שם איסור בפני עצמו לעבור על איזה דבר, אז העובר על שם איסור זה לוקה מכת מרדות, משא"כ במקום שלא תיקנו איסור בשם פרטי, רק הזהירו באופן כללי להימנע מאיזה דברים ולא חידשו איסור מסוים, כגון שאמרו שלא לבטל מצות הלילה של ליל פסח ע"י שיאכל מבערב, אבל לא חידשו שם איסור חדש של אכילת מצה ערב פסח, אז אין לוקין עליו מכת מרדות. וביאר מו"ר שהראשונים הנ"ל ס"ל שרק בדבר שיש לו עיקר מן התורה תיקנו חז"ל איסור בשם פרטי, ולכן רק באיסורים כאלו אפשר ללקות מכת מרדות, ומינה שאכילת מצה ערב פסח שאין לו עיקר מן התורה ובע"כ אינו איסור בשם פרטי, אי אפשר שלוקה עליו מכת מרדות.

**וע"ז** פי יסוד זה, ביאר מו"ר (הלכות יום טוב שם) דברי הרמב"ם בענין איסור מלאכה בערב שבת ויום טוב, שהרמב"ם חילק בין איסור מלאכה בערב פסח ואיסור מלאכה בשאר ערבי שבתות וימים טובים. שלגבי העושה מלאכה בערב הפסח, פסק הרמב"ם (פרק ח מהלכות יום טוב הלכה יז) שלוקה מכת מרדות, ואילו לגבי העושה מלאכה בשאר ערבי שבתות וימים טובים, פסק הרמב"ם (שם) שאינו לוקה מכת מרדות. וביאר מו"ר שהטעם לחלק כן הוא מפני שבערב שבת ויום טוב ליכא איסור בשם פרטי וערב פסח איכא איסור בשם פרטי וז"ל,

זהו שחילק הרמב"ם בין האיסורים, דגבי איסור מלאכה בערב פסח שאיסורו בשם מלאכה, התם הוא שם איסור מסויים בפני עצמו ושם

של דבריהם שהם כעין תורה וכו', עכ"ל הרמב"ן. והבין מו"ר שכוונת הרמב"ן היא ע"ד המגיד משנה. ואף שהרמב"ן נקט בלשונו 'כעין של תורה' ואילו המגיד משנה נקט 'עיקר מן התורה', סובר מו"ר שכוונתם לדבר אחד.

ומצאתי בחידושי רבינו דוד (פסחים נ, ב) תלמיד הרמב"ן, שכתב וז"ל, וכן נראה בכל מצוה שעיקרה מדבריהם וכו' העובר עליה חייב נדוי, אבל מבשל בחמי טבריה בשבת אמרו שם שהוא לוקה מכת מרדות של דבריהם, מפני שאין עיקרה מדבריהם, עכ"ל ועיין שם שהשיג על

פרטי ולוקין עליו, משא"כ דברים האסורים בערב שבת וערב יום טוב שאיסורם הוא רק משום גזירת חכמים, התם אינו איסור בשם פרטי, וע"כ אין לוקין עלי"ה.

## ענף ב - גדר איסור אכילת מצה ערב פסח וביאור לשון הרמב"ם

### איזו מצות עשה מתבטלת באכילת מצה ערב פסח

**והנה**, מו"ר הוכיח דהא דלוקין מכת מרדות על אכילת מצה ערב פסח, הוא מצד ביטול מצות הלילה, והעיר שכן מבואר להדיא מדברי הרמ"א (אורח חיים סימן תעא סעיף ב) שכתב וז"ל, קטן שאינו יודע מה שמספרים בלילה ביציאת מצרים, מותר להאכילו, עכ"ל. ומקור דברי הרמ"א הוא מהתרומת הדשן שהובא במגן אברהם (שם ס"ק ז), דאף דקיימא לן דלא ספינן איסור לקטן בידים, הני מילי באיסור לאו, אבל דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה ספינן ליה, ומבואר דאין האכילה בעצמותה מילתא דאיסורא, רק ביטול דמצות הלילה, ולכן מותר להאכיל קטן, עכ"ד מו"ר.

**ברם**, לא נתפרש איזו מצות עשה מתבטלת על ידי אכילת מצה ערב פסח. ולכאורה נראה ככוונתו שמבטלים מצות עשה של 'והגדת לבנך'. שהמגן אברהם (סימן תעא ס"ק ז) כתב, שקטן היודע מה מספרים אסור להאכילו כיון שלא שייך לומר 'בעבור זה' לאחר שמילא כריסו. ומבאר המשנה ברורה (שם ס"ק יג) דדרשינן 'והגדת לבנך וכו' בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ואם מילא הבן כבר כריסו במצה לא שייך לומר 'בעבור זה' שאינו חידוש לקטן, ע"כ. ומסתבר שהוא הדין שכל אדם האוכל מצה ערב פסח יש חסרון בקיום מצות סיפור יציאת מצרים שלו, כיון שאינו יכול לומר 'בעבור זה' לאחר שכבר מילא כריסו.

**אלא** שמבואר במגן אברהם שיש באמת עוד מצות עשה המתבטלת באכילת מצה ערב פסח. שהרי לגבי קטן שאינו יודע מה מספרים פסק המגן אברהם שמותר להאכילו. ומבאר המגן אברהם, דאף על גב דאסור להאכיל לקטן בידים דבר איסור, מכל מקום דבר שאינו אלא ביטול מצות עשה מותר להאכילו בידים<sup>ט</sup>. הרי שאילולא

הרמב"ם, והוא ממש כעין דברי הרמב"ן בספר המצוות הנ"ל. והיינו ממש כדברי מו"ר הנ"ל, שתלוי באם הוא עיקרו מדאורייתא או לא, שהרי דבר שאין עיקרו מדרבנן היינו דבר שיש לו עיקר מן התורה. ומדברי רבינו דוד נלמד כוונת הרמב"ן.

ח. ואף שאין לו עיקר מן התורה, מכל מקום ביאר מו"ר שהרמב"ם עצמו ס"ל שיתכן איסור בשם פרטי אף שאין לו עיקר מן התורה, עיי"ש ואכ"מ.

ט. ומה שאסור להאכיל לקטן היודע לספר, הוא מפני שמבטל בזה מצות עשה מהאב. שהרי במצות 'והגדת לבנך' נתקיים שני דברים, חדא שהאב מקיים מצות 'והגדת לבנך', והשני

הטעם שמותר להאכיל לקטן דבר האסור בעשה, היה אסור להאכיל אף לקטן שאינו יודע מה מספרים, הגם שאינו מענינא דמצות סיפור. ובע"כ שמלבד ביטול מצות סיפור יציאת מצרים, יש כאן עוד ביטול מצוה אחרת. וצריכים לברר איזו מצות עשה היא נוספת מתבטלת באכילת מצה ערב פסח.

### ביאור לשון הרמב"ם ע"פ הנ"ל

**והנה**, לשון הרמב"ם הוא "אסרו חכמים לאכול מצה בערב הפסח כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב". ולכאורה היה נראה לבאר שכוונת הרמב"ם לומר שחז"ל חידשו מעשה איסור של אכילת מצה ערב פסח - והטעם כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב. והיינו שסיום לשון הרמב"ם "כדי שיהיה וכו'" הוא רק נתינת טעם לתקנת איסור חדש הלזה ואינו הגדרת האיסור. אמנם לדרכו של מו"ר נראה לומר שאין זה פירושו, אלא שמעולם לא חידשו חז"ל שם איסור של אכילת מצה ערב פסח, רק שאסרו לבטל ההיכר של אכילת מצה בערב, ולפי זה סיום לשון הרמב"ם "כדי שיהיה היכר לאכילתה בערב" אינו נתינת טעם לאיסור, כי אם הגדרת עצם תקנת חז"ל, שהם אמרו שבאכילת מצה ערב פסח יש ביטול ההיכר מאכילת מצה בערב. נמצא שהטעם למנוע מלאכול מצה ערב פסח הוא כדי שלא לפגום במצות עשה דאורייתא של בערב תאכלו מצות.

**ויש** להוכיח כן מדברי רבינו מנוח, שעל מה שכתב הרמב"ם שהאוכל מצה בערב פסח לוקה מכת מרדות כתב רבינו מנוח וז"ל, היכא דאכל מצה ערב הפסח סמוך למנחה וכו' ואין היכר באכילתה וכאלו לא אכלה בלילה, מכין אותו מכת מרדות, דמבטל מצות עשה חשבינן ליה, כיון שאין בה היכר וכל ענין הלילה משום היכרא ומשום פרסומי ניסא, עכ"ל. הרי להדיא שגדר אכילת מצה ערב פסח היינו שמבטל ההיכר מבערב, וכדברי מו"ר שאכילת מצה ערב פסח הוא "משום לתא דביטול מצות הלילה", וכמשנ"ת שאינו רק נתינת טעם בעלמא כי אם הגדרת עצם התקנה.

---

שהבן מקיים מצות סיפור יציאת מצרים. ובקטן היודע מה מספרים, אילו יאכילנו האב מצה ערב פסח יהיה חסרון במצות 'והגדת לבנך' של האב, ויהיה גם חסרון במצות סיפור יציאת מצרים של הבן. ואה"נ שאין חוששים לביטול מצות עשה של הבן, הואיל ומותר להאכילו בידיים דבר האסור לו בעשה, מכל מקום כיון שיהיה חסרון גם במצות עשה ד'והגדת לבנך' של האב, חייב האב למנוע את בנו מלאכול מצה ערב פסח כדי שיישאר לו ההיכר תמצוי לקיים על ידי בנו המצוה של 'והגדת לבנך' בשלימותה. ורק בקטן שאינו יודע מה מספרים מותר להאכילו, כיון שממילא אי אפשר לקיים בו מצות 'והגדת לבנך', דלאו בר סיפור הוא.

## ענף ג - שיטת הר"ן בענין מכת מרדות

### שיטת הר"ן שדבר שאין לו עיקר מן התורה ראוי להתמיר בו

**והנה**, מו"ר הוכיח מדברי המגיד משנה והרמב"ן שאי אפשר לומר שנענש מכת מרדות מצד שעבר על מעשה איסור של אכילת מצה ערב פסח, כיון שאין לאיסור זה עיקר מן התורה, ובע"כ מה שנענש מכת מרדות הוא מצד שביטל מצות עשה דבערב תאכלו מצות. אמנם יש להעיר, דבשלמא בשיטת הרמב"ן והמגיד משנה, יתכן לומר שאינו נענש מכת מרדות בדבר שאין לו עיקר מן התורה, אבל בשיטת הר"ן נראה שאי אפשר לפרש כן. שהרי איתא בגמרא (פסחים נב, א) שעונש שמתא חמור מעונש מכת מרדות, ומי שעשה מלאכה ביום טוב שני נענש בשמתא, והקשה הר"ן (פסחים יז, ב ד"ה ואיכא) מכמה מקומות בש"ס דמצינו שהעובר על איסור דרבנן נענש רק במכת מרדות ולא בשמתא, ומאי שנא זה מזה. ותירץ הר"ן, דמילתא דהוי עיקריה מדרבנן כגון יום טוב שני, דכי עוקר ליה קא עקר לכוליה מילתא, מחמירין ומשמתינן ליה, אבל דבר שעיקרו מן התורה והוא עובר רק על מה שאסרו בו חכמים כגון המבשל בחמי טבריא, ולא עקר כוליה מילתא, מקילין עליו ומכין אותו רק מכת מרדות, עכ"ד הר"ן.

**ודברי** הר"ן הובאו בפוסקים. המחבר (אורח חיים סימן תצו סעיף א) כתב וז"ל, בגליות שעושיין שני ימים טובים מספק, כל מה שאסור בראשון אסור בשני והיו מנדין למי שמזלזל בו, עכ"ל. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ב) בשם המגן אברהם וז"ל, ונתבאר בפוסקים דיום טוב שני חמור בזה מיום טוב ראשון, דביום טוב ראשון אין מנדין וכו' רק מלקין אותו מכת מרדות, מה שאין כן ביום טוב שני [דמנדין]. והטעם משום דיום טוב שני כל עיקרו אינו אלא מדרבנן, אם כן כי עבר בו על איזה דבר שהוא, הרי הוא כעוקר את כולו, ולהכי החמירו עליו [לנדות], מה שאין כן ביום טוב ראשון שאינו עוקרו במה שעבר על שבות, שהרי באיסור דאורייתא שבו לא עקרו, עכ"ל. ועיין במגן אברהם שכל זה הוא על פי דברי הר"ן.

**ומבואר** מכל זה, שהטעם שאינו לוקה מכת מרדות בדבר שאין לו עיקר מן התורה, אינו משום קלישות האיסור שאין לו עיקר מן התורה, רק אדרבה מטעם חומר האיסור שהיות שעקר כולי מילתא מחמירים עליו ונענש בשמתא החמורה. נמצא שסברת הר"ן היא ממש ההיפוך מסברת הרמב"ן והמגיד המשנה הנ"ל. שלמשנ"ת בשיטתם 'עיקרו מן התורה' הוא תנאי שיהיה ראוי לעונש מכת מרדות, ואילו לדעת הר"ן היא סיבה שמחמתה אין מחמירין עליו בשמתא ונידון 'רק' במכת מרדות הקל. ועל כל פנים מבואר בדברי הר"ן, שאי אפשר לומר שיש תנאי שכדי

להיענש מכת מרדות צריכים שיהיה עיקרו מן התורה, דאדרבה, מדבריו משמע שבאמת ניתן להיענש מכת מרדות אף על איסור שאין לו עיקר מן התורה, אלא דלא סגי ליה במלקות הקל כיון שעקר כולי מילתא, ולכן נענש דווקא בשמתא החמורה.

**ויש** להוסיף שבפרי חדש (אורח חיים סימן תצו) מסיק שגם דעת המגיד משנה כדעת הר"ן הגם שאין לשונו של המגיד משנה משמע כן. וז"ל הפרי חדש, ויש לומר בכונתו [של המגיד משנה] חדא מתרתי, או שרצה לומר שאם אין לו עיקר מן התורה אינו בן מרדות אלא בן נידוי וכדברי הר"ן או שכונתו שכיון שאין לו עיקר מן התורה אינו בן מרדות וכל שכן בן נידוי. ואף על פי שזה נראה יותר בכונתו, מכל מקום אי אפשר לומר כן שהרי מציינו בכמה מקומות בדברים שאין להם עיקר מן התורה מכת מרדות או נידוי, אלא משמע דסבירא ליה כדעת הר"ן, עכ"ל.

**ובאמת** מוכח מהסוגיא (פסחים נב, א) מיניה וביה שאפשר להילקות מכת מרדות על דבר שאין לו עיקר מן התורה. שהרי אליבא דלישנא בתרא בגמרא, צורבא דרבנן שעבר ועשה מלאכה ביום טוב שני, נידון במלקות ולא בשמתא אע"פ שאין לו עיקר מן התורה. וכן נפסק בשו"ע (שם) וז"ל, ואם הוא צורבא דרבנן לא היו מחמירין לנדונו אלא היו מלקין אותו, עכ"ל. ובע"כ שהטעם שבעלמא נידון בשמתא, הוא מפני שמחמירים ולא מפני שאין לו עיקר מן התורה.<sup>1</sup>

#### קושיית מו"ר קשה אף לשיטת הר"ן

**אמנם** עיקר הקושיא דאיך יתכן להלקות מכת מרדות על אכילת מצה ערב פסח הואיל ואין לו עיקר מן התורה, קשה באמת גם לשיטת הר"ן. דאה"נ שלמשנ"ת אפשר להלקות מכת מרדות גם על דבר שאין לו עיקר מן התורה, מכל מקום זהו רק בצורבא דרבנן, אבל סתם בני אדם צריכים להיענש בשמתא כיון שעקר כולי מילתא. וכן הקשה באמת הפרי חדש (אורח חיים סימן תצו) וז"ל, קשה לדעת הר"ן ז"ל מהא דאמרינן בירושלמי האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו ולוקה מכת מרדות מדבריהם, וכיון דלית ליה עיקר מן התורה הוה ליה למימר שינדו אותו, עכ"ל.

**א"א** שיש הבדל בין הקושיא על המגיד משנה והקושיא על הר"ן. שהקושיא על המגיד משנה היא, היות שאין לו עיקר מן התורה חסר לו התנאי הנצרך

<sup>1</sup> וכן מוכח משיטת רבינו ירוחם (נתיב ד ח"א כט, ד) שהובאה במגן אברהם (שם) ובבית יוסף (סימן תקכד) שכל אדם שעבר על יום טוב שני נידון במלקות, ובע"כ שאפשר להלקות על איסור שאין לו עיקר מן התורה.

למכת מרדות, והקושיא על הר"ן היא, היות ואין לו עיקר מן התורה לא סגי ליה במכת מרדות.

### **יישוב הקושיא**

**והנה**, לפי משנ"ת בדברי מו"ר, לא נחשב איסור אכילת מצה ערב פסח כדבר שיש לו עיקר מן התורה, רק שאע"פ כן לוקין מכת מרדות על אכילת מצה ערב פסח מצד ביטול ההיכר של מצות עשה דבערב תאכלו מצות. ולפי דבריו באמת אין כאן שום איסור דרבנן. אמנם יתכן לומר בדרך אחרת, שבאמת יש איסור דרבנן לאכול מצה ערב פסח, ולעולם העונש מכת מרדות הוא על אותו האיסור. אלא שמהות איסור זה אינה עצם האכילה רק שאסרו חכמים לבטל ההיכר מאכילת מצה של הלילה. ומאחר שגדר האיסור הוא שלא לבטל מצות עשה דאורייתא לפיכך נחשב איסור זה כדבר שיש לו עיקר מן התורה.

**ומיושב** בזה גם דעת המגיד משנה וגם דעת הר"ן, שהרי מאחר שאיסור זה דרבנן נחשב 'יש לו עיקר מן התורה' שפיר ראוי ללקות עליו מכת מרדות לדעת המגיד משנה. ומאותו טעם מיושב גם מדוע סגי ליה במכת מרדות לדעת הר"ן ואין צריכים להחמיר עליו בשמתא, שהרי הואיל ואפילו לאחר שעבר על איסור דרבנן ואכל מצה ערב פסח לא נתבטל לגמרי מצות עשה של בערב תאכלו מצות, נמצא שלא נעקר כולי מילתא, ושפיר סגי ליה במכת מרדות ואינו חייב שמתא.

**וצריכים** לומר לפי זה, דאיכא תרי גווני 'עיקרו מן התורה', א' כגון מבשל בחמי טבריה שעושה מעשה בישול בשבת שמצד המעשה שהוא עושה אין שום הבדל בין איסור תורה לאיסור דרבנן, שאותו מעשה בישול שאסרה תורה הוא המעשה שאסרו חז"ל, אלא שמן התורה לא נאסר מעשה זה אלא כשמבשל בתולדת אש ורבנן אסרו אותו המעשה אף כשמבשל בתולדת חמה. וב' כגון אכילת מצה ערב פסח שאף שאין מעשה איסור כזה מן התורה כלל, מכל מקום כיון שמהות האיסור היא לבטל ההיכר מהמצוה דאורייתא של בערב תאכלו מצות, גם זה נחשב ל'עיקרו מן התורה'.

**ולדעת** הר"ן הסברא בשניהן היא כנ"ל, שכל שיש לו עיקר מן התורה, אין כאן עקירת כולא מילתא, וכל זמן שלא נעקר כולא מילתא, אינו מקבל שמתא רק לוקה מכת מרדות. ורק מי שמפקפק בנטילת ידיים וכדומה, שאין בו שום אחד משני אלו, שהרי אין שום מצוה מן התורה ליטול הידים, וגם אינו פוגם שום דין מן התורה במה שאינו נוטל, נמצא שבזה שאינו נוטל ידיו הוא עוקר כולא מילתא, ולהכי משמתנין ליה ולא סגי ליה במכת מרדות. ולדעת המגיד משנה הסברא היא שבשני אופנים הללו יש חומר של עיקרו מן התורה, בציוור של מבשל בחמי טבריא

יש חומר מצד שהמעשה דומה לאותו המעשה שאסרה תורה, ובציור של אכילת מצה ערב פסח יש חומר מצד שפגם מצות עשה דאורייתא.

**ברם**, לפי זה הדרא קושיית מו"ר לדוכתא מדוע לוקה רק כאן עד שתצא נפשו, שכיון שסוף כל סוף לדברינו המלקות היא על איסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה, מדוע ילקה עד שתצא נפשו. דבשלמא לדברי מו"ר, הרי המלקות כאן משום שנחשב כאילו ביטל מצות עשה דאורייתא, ולפיכך לוקה 'עד שתצא נפשו' כדין כל מבטל מצות עשה דאורייתא. אמנם לדברינו שהמלקות היא משום שעבר על איסור דרבנן, רק הואיל והיא מצוה שעיקרה מה"ת לוקה עליה, אכתי צ"ע מ"ש משאר איסורים דרבנן שיש להם עיקר מה"ת שלא הזכיר הרמב"ם 'עד שתצא נפשו'.<sup>יא</sup>



---

יא. ולגירסת הראשונים שמחקו המילים 'עד שתצא נפשו' מהרמב"ם א"ש דברינו.

## הרב הלל שמעון שימאנאוויטש

### בדברי ה'ברכת יצחק' בענין 'שם פרטי'

#### פתיחה

**בכמה** מקומות בספר 'ברכת יצחק' נחית המחבר זצ"ל לחלק בין שני סוגי מצוות דרבנן [ופעמים גם מה"ת]. וביאר, שיש מצוות דרבנן שיש להם 'שם פרטי' ויש גם מצוות דרבנן שאין להם 'שם פרטי'. על פי חילוק זה העלה המחבר זצ"ל כמה דברים מיוחדים. במאמר זה נשתדל לדון לפניו בקרקע בענין זה עד כמה שידינו מגעת.

#### 'מכת מרדות' רק על איסור ב'שם פרטי'

**בהלכות** יום טוב (פרק ח הלכה יז) כתב לבאר דעת הרמב"ם שמחלק בין העושה מלאכה בערב שבת וערב יום טוב שאינו לוקה מכת מרדות, לבין העושה מלאכה ערב פסח שלוקה מכת מרדות<sup>א</sup>, ומבאר הטעם מפני שהמלאכה בשאר ערבי

---

א. בתחילת דבריו הקשה על חילוק זה של הרמב"ם וז"ל, דברי הרמב"ם צ"ב, דמאי שנא איסור מלאכה דערב שבת ויום טוב שאין לוקין עליו מאיסור מלאכה דערב פסח דלוקין, הא שניהן איסורן מדרבנן. ומש"כ מפני החגיגה והקרבן צ"ע, איזה טעם הוא זה לחלק ביניהם לענין מכות מרדות, עכ"ל.

אולם יש להעיר על קושיא זו, שהרי המגיד משנה (שם) ביאר דעת הרמב"ם והראה שמקור דבריו מהבבלי והירושלמי. וז"ל ה"ה, אסור לעשות וכו'. פרק מקום שנהגו בפסחים (ג, א), ריש פרק מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ובגמרא (שם ע"ב) מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וימים טובים, דתניא העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי יום טוב מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה לעולם. ותיצו, התם מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה שרי, הכא מחצות. א"נ התם סימן ברכה הוא דלא חזי שמותי לא משמתין ליה, הכא שמותי נמי משמתין, ע"כ בגמרא. וכתב רבינו "ואין צ"ל שמכין אותו מכת מרדות" לפי שהשמתא חמורה היא ממכת מרדות כמבואר פרק ראשון. עוד כתב רבינו שאיסור המלאכה בערבי פסחים מחצות ולמעלה הוא מפני החגיגה ושחיתת הקרבן, והטעם הזה מבואר בירושלמי (פסחים פרק ד הלכה א) שאמרו אינו בדין שתהא עסוק במלאכה וקרבנך קרב וכו', עכ"ל.

הרי להדיא שהרמב"ם הוציא חילוק זה מהבבלי, דאיתא בגמרא, שערב פסח משמתין מי שעושה מלאכה, ואילו ערב שבת רק 'אינו רואה סימן ברכה' אבל לא משמתין ליה. ומבאר



שבתות וימים טובים אינה אסורה ב'שם פרטי' ולפיכך אין לוקין עליו מכת מרדות, ואילו בערב פסח יש איסור בשם פרטי ולפיכך לוקין עליו מכת מרדות. וז"ל,

יש לבאר שיטת הרמב"ם שחילק בין איסור מלאכה בערב פסח לאיסור מלאכה דערב שבת וערב יום טוב לענין מכות מרדות. דהנה חיוב מכת מרדות על איסור דרבנן, נראה שהוא רק על איסור שהוא שם פרטי ושם איסור בפני עצמו, אבל איסורי דרבנן בעלמא שמצווין עליהן משום חיוב לשמוע דברי חכמים, אין בהן חיוב מכל מקום. וע"כ זהו שחילק הרמב"ם בין האיסורים, דגבי איסור מלאכה בערב פסח שאיסורו

המגיד משנה, דהיות דשמתא חמירא ממכת מרדות כמפורש בגמרא (פסחים נב, א), ממילא שמעינן שבערב פסח מכין אותו מכות מרדות. וזהו שכתב הרמב"ם "ואין צריך לומר שמכין אותו מכת מרדות". והיות דלגבי ערב שבת ויום טוב איתא בגמרא שרק 'אינו עושה סימן ברכה' ממילא שמעינן דאין מכין אותו מכת מרדות. וזהו שכתב הרמב"ם "ואינו רואה סימן ברכה". ובטעם החילוק שבין ערב פסח לשאר ערבי שבתות וי"ט, הביא הרמב"ם ירושלמי מפורש (פסחים פרק ד הלכה א) שיש איסור מיוחד לעשות מלאכה ערב פסח מפני שקרבנו קרב, ודברי הירושלמי הובאו בתוספות פסחים על אתר (ג, א ד"ה מקום שנהגו).

והיוצא מדברי הבבלי והירושלמי הנ"ל הוא, שחז"ל לא החמירו כל כך באיסור מלאכה בכל ערב שבת וי"ט ורק הזהירו שאינו רואה סימן ברכה, אבל בערב פסח שיש סיבה מיוחדת לאסור מפני הקרבנות החמירו יותר, וגם ענשו העובר על דבריהם. וא"כ יש לעיין על הגאון בעל 'ברכת יצחק' מדוע העמיד קושייתו על הרמב"ם, שדבריו יוצאים מדברי שני התלמודים.

ואף שבאמת יש להעיר על הרמב"ם שהזכיר 'מכת מרדות' ואילו בש"ס נזכר רק 'שמתא', אמנם כבר הודיע הרמב"ם שלמד זאת ב'כל שכן' משמתא שמבואר להדיא בגמרא.

ונראה שעיקר כוונת המחבר זצ"ל הוא [העירני לזה ידידי הרב יעקב סג"ל שליט"א], שולוא דברי הרמב"ם היה אפשר לומר שבערב שבת וי"ט ליכא איסורא כלל רק לטותא בעלמא דאינו רואה סימן ברכה, ולכן לא קשה מדוע אין לוקין עליו מרדות, אבל מלשון הרמב"ם נראה שהוא איסור גמור [כמו שהוכיחו האחרונים, עיין ביאור הלכה סימן רנא ד"ה העושה מלאכה], ולפי זה קשה מדוע אינו לוקה עליו מכת מרדות.

ונתבאר דברי המחבר זצ"ל מדוע העמיד קושייתו על הרמב"ם דווקא. אך עדיין יש לדון בעיקר קושייתו, ולולא דבריו היה נראה לומר שלא כל תקנות חז"ל שוות, ויש מהן שהחמירו לענוש במכת מרדות ויש מהן שלא החמירו לענוש העובר במכת מרדות, ואין הכרח לחפש בזה גדר למדני. ומצאתי בשיעורי רבינו יחיאל מיכל [פיינשטיין זצ"ל] (מנחות סימן קלט) שנקט כך וז"ל, 'מכת מרדות' אינו רק היכי תימצוי שיקבל עליו לעשות ככל אשר יורהו החכמים, אלא הוה בגדר 'עונש' על מה שעבר על דבריהם, ולא נתנו דין עונש זה אלא באיסורים החמורים שמדבריהם, ולא בכל האיסורים, עכ"ל. ולפי זה א"ש, שבערב פסח שיש סיבה מיוחדת שלא לעשות מלאכה מפני הקרבן, והוא נוסף על כל ערב שבת ויום טוב, בזה החמירו חז"ל לענוש אותו במכת מרדות, משא"כ בשאר ערבי שבתות וימים טובים. ועיין הערה הבאה בשם הלחם משנה.

בשם מלאכה, התם הוא שם איסור מסויים בפני עצמו ושם פרטי ולוקין עליו, משא"כ דברים האסורים בערב שבת וערב יום טוב שאיסורם הוא רק משום גזירת חכמים, התם אינו איסור בשם פרטי, וע"כ אין לוקין עליו.

**עוד** מבאר בזה הטעם מ"ש חמץ בשעה חמישית שאינו לוקה מכת מרדות מחמץ בשעה ששית שלוקין עליו מכת מרדות אע"פ ששניהם מדרבנן. ולדבריו גם חילוק זה תלוי באם יש לו 'שם פרטי' וז"ל,

והנראה בזה, על פי מה שביאר מרן אדמו"ר [הגרי"ז] זצ"ל בספרו הלכות חו"מ (פ"א ה"ט), דאיסור חמץ בשעה חמישית הוא דין אחר לגמרי וחלוק בעיקרו מאיסור חמץ בשעה ששית, דחמץ בשעה ששית איסורו איסור חמץ בחפצא משא"כ שעה חמישית הוה רק איסור אכילה דגברא, ובהמשך דבריו הביא דברי הרמב"ם שכ' דעד שעה ששית ליכא מכות מרדות, והביאור בזה, דבשעה ששית איסורו הוא בשם איסור חמץ [=שם פרטי], אבל בשעה חמישית דרק אסרו לאכול גזרה משום יום המעונן, אין זה אלא גזירת חכמים בעלמא ולית בי' שם איסור דחמץ [=אין לו 'שם פרטי'], וע"כ הדין מתחלק לענין מכת מרדות, והוא עפ"מ שביארנו דאין חיוב מכת מרדות אלא על איסורי דרבנן שאסורין ב'שם פרטי', ומשו"ה בשעה ששית שאיסורו הוא בשם איסור חמץ לוקה עליו מכות מרדות, אבל שעה חמישית דהוה רק גזירה בעלמא ולא בשם איסור חמץ אין בו דין מכות מרדות.

**וי"ש** להעיר שלמרות שהקדים לדבריו את דברי הגרי"ז, מכל מקום יש לדון שהם שני ענינים שונים. שהרי הגרי"ז מחלק בין חמץ בשעה חמישית שהוא רק איסור גברא לחמץ בשעה ששית שהוא איסור חפצא<sup>ג</sup>, ואילו ה'ברכת יצחק' מחלק

**ג.** על קושיא זו כבר עמד הלחם משנה (פרק א מהלכות חמץ ומצה הלכה ז) ותירץ ע"ד שכתבת בהערה הקודמת, שלא על כל איסור דרבנן לוקין רק על החמורים שבהם וז"ל, וא"ת אפילו בשעה חמישית אמאי לא לקי מכות מרדות דהא מדרבנן אסור וכו', וי"ל דמ"מ כיון דהיא שעה דמותר בהנאה ס"ל ז"ל דלא נחמיר כל כך באכילתו, עכ"ל.

**ג.** נראה שלדעת הגרי"ז הטעם שאינו לוקה מכות מרדות בשעה חמישית הוא כמו שכתב הלחם משנה מפני שאינו איסור חמור כל כך. אלא שהוקשה להגרי"ז דאיזה חומר יש באכילת חמץ בשעה ששית מאכילת חמץ בשעה חמישית, והלא שניהם אסורים באכילה מדרבנן מצד לתא דחמץ. וע"ז תירץ הגרי"ז, דכיון שחמץ בשעה חמישית וחמץ בשעה ששית חלוקים ביסוד דינם, שזה הוא איסור גברא וזהו איסור חפצא, שפיר יתכן לחלק ביניהם ולהחמיר יותר בשעה ששית

בין יש בו 'שם פרטי' לאין בו 'שם פרטי'. וצע"ק לומר שאיסור גברא הוא ממילא איסור שאינו בשם פרטי.

### האם רק איסור שהוא 'כעין תורה' יש לו 'שם פרטי'

**עוד** כתב בספר 'ברכת יצחק' (שם) שהרמב"ם והרמב"ן חולקים אם דוקא איסור שיש לו עיקר מן התורה נחשב 'שם פרטי' או שאפי' איסור שאין לו עיקר מן התורה מקרי 'שם פרטי'. והיינו ע"פ משנ"ת לעיל שלדעתו לוקין מכת מרדות רק על איסור שיש לו שם פרטי, ולדעת הרמב"ם לוקין אף על איסורים דרבנן שאין להם 'עיקר מן התורה'. אמנם הרמב"ן כתב שאין לוקין כי אם על דבר שהוא 'כעין תורה' [וצ"ל שה'ברכת יצחק' נקט ד'כעין תורה' היינו 'עיקר מן התורה']. ומבאר ה'ברכת יצחק' בטעמו של הרמב"ן, שאיסור שאינו 'כעין תורה' אין לו 'שם פרטי'. באופן שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אם שייך 'שם פרטי' בדבר שאין לו 'עיקר מן התורה' [או שאינו 'כעין תורה']. וז"ל,

ויסוד לדבר זה הוא בדברי הרמב"ן בספר המצוות שורש ראשון, שכתב בעונשם של דברי חכמים וז"ל, ובמקומות יש להם מכת מרדות והוא למי שעובר על המצות של דבריהם שהם כעין תורה וכו' ע"כ. וביאור דבריו, דס"ל להרמב"ן דאין חיוב מכת מרדות אלא בעובר על דבר מדבריהם שהוא איסור ב'שם פרטי', ואיסורים בשם פרטי הם רק אותם איסורים שיש להם 'עיקר מן התורה', ועליהם הוא לוקה, אבל שאר איסורי דרבנן שאינם כעין תורה, אינם איסורים בשם פרטי ומסוים לעצמן [רק איסורים בעלמא שמוזהרין שלא לעשותן], ולית בהו חיוב מכת מרדות. אמנם נראה דאף לדעת הרמב"ם דלוקה בשאר איסורי דרבנן נמי, היינו משום דלדידיה א"צ שיהו דוקא כעין של תורה להחשב שם פרטי, ובזה הוא דחולק על הרמב"ן, אבל לדידיה נמי, היכא דלא הוה שם פרטי רק חיוב דרבנן בעלמא, אינו לוקה.

**אמנם** יש להעיר ע"ז, שהרי ה'ברכת יצחק' עצמו במקום אחר נקט בדעת הרמב"ם שאין לוקין מכות מרדות על דבר שאין לו עיקר מן התורה. שבהלכות חמץ ומצה (פרק ו הלכה יב) כתב לבאר דברי הרמב"ם בענין אכילת מצה ערב פסח שלוקה עד שתצא נפשו [ולא מלקות ארבעים], עיי"ש, והביא שם דברי ה"ה (פרק א מהלכות

---

לענוש העובר במכות מרדות. אמנם ודאי שגם הגרי"ז מודה שעל איסור גברא דרבנן יתכן ללקות, אלא שכאן אינו לוקה מפני שאינו חמור כל כך.

שבת הלכה ג) דאין לוקין מכות מרדות אלא בדבר שעיקרו מן התורה, וע"פ זה מבאר ה'ברכת יצחק' שכיון שאיסור אכילת מצה ערב פסח אין לו עיקר מן התורה ולפיכך אינו לוקה עליו ארבעים במספר, רק שלוקה עד שתצא נפשו מצד לתא דמצות עשה דבערב תאכלו מצות. וצ"ע בסתירת הדברים.

**עוד יש להעיר מדברי הגר"ח שהובאו בספר 'דברי סופרים' (סימן א) וז"ל, ושמעתי ממור"ר הגר"ר חיים הלוי זצ"ל מבריסק לפרש דעת הרמב"ן הנ"ל, דנהי נמי שנצטוונו בסיני לשמוע לדברי חכמים והעובר על דבריהן עובר על הציווי הזה, אבל אין בהן איסור מצד עצמן, ולדוגמא שבות דדבריהן אין בהן מדאורייתא איסור שבת כלל וכן שניות לעריות מדאורייתא אינן איסור ביאה, אלא שיש ציווי כללי מדאורייתא שלא לעבור על דבריהן [ולדוגמא במלך שאסור להמרות את פיו]. והרמב"ם ס"ל דיש על כל דבר של דבריהם איסורו המיוחד, כגון איסור ארוסתו בבית חמיו הוא מדאורייתא מאיסורי ביאה [ומה"ט אין המים בודקין את אשתו], וכן איסורי דרבנן שבג' דברים החמורין הוויין מאביזרייהו, וזהו טעם פלוגתתן לענין אם נעשה זקן ממרא באיסור חמץ דרבנן, דלהרמב"ם הוא איסור חמץ וחמץ הוא דבר שיש בו כרת אם הוא חמץ דאורייתא. ולהרמב"ן אין זה איסור חמץ כלל ואינו שייך להכרת שיש באיסור חמץ עכ"ד, עכ"ל. וכמובן שאין כאן רומיא מגברא אגברא, מ"מ ראוי להעיר שלפי דברי הגר"ח יוצא שהרמב"ם ס"ל שכל איסורים דרבנן הוא ב'שם פרטי' ואילו לדעת הרמב"ן כל איסורים דרבנן אינם ב'שם פרטי'.**

### דינים שנלמדו מ"ג מידות אין להם 'שם פרטי'

**בהלכות יום טוב שם הביא ה'ברכת יצחק' את שיטת הרמב"ם בספר המצוות (שורש שני), דדברים הנלמדים ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן אינן נמנים במנין המצוות, ודברי התשב"ץ בזהר הרקיע שאין כוונת הרמב"ם שהם מדרבנן, דודאי דברים הנלמדין ב"ג מידות הוויין מדאורייתא<sup>ד</sup>, אלא שאין ראוי למנותן במנין המצוות. והק' על זה ב'ברכת יצחק' וז"ל,**

---

ד. עיין בברכת יצחק הלכות יום טוב שגם הוא הביא מהגר"ח, אבל לא הביא מה שהבאנו מה'דברי סופרים'.

ה. ראוי להעיר בדרך אגב, שהרבה אחרונים (לב שמח עמוד נז-נח במהדורת רש"פ, קנאת סופרים עמוד נט שם, ודברי אמת קונטרס השמיני) חולקים על זה וסוברים שיש חילוק של ממש בין מפורש בקרא לנלמד ב"ג מדות. ולפי דעתם אין דברי הרמב"ם אמורים רק לענין מספר תרי"ג, אלא שכוונתו לחלק בין חומר הדינים המפורשים בתורה ובין חומר הדינים שאינם מפורשים בתורה, דאותם הדינים שאינם מפורשים בתורה אינם חמורים כ"כ כמו הדינים המפורשים. וז"ל הלב

והדברים צ"ב, דאי הוי מה"ת ומחויב לקיימן מדאורייתא, למה לא יהיו גם בכלל המנין, ומה נתוסף במה שהדבר מפורש בקרא שאז ראוי למנותו. והנראה בביאור דבריו, דס"ל דאותן מצות המנוין במנין תרי"ג, אינן חיובים גרידא כי אם כל אחד ואחד היא שם פרטי ושם מסוים בפני עצמן, אבל אותם דברים שהם חיובים או איסורים בעלמא בלי שם פרטי ומסוים לעצמם, אף שהם מדין תורה, כיון שאינם שמות איסורים, אין מונין אותם במנין תרי"ג ואינן מענינא דמנין המצות.

**קושיא** זו על דברי התשב"ץ חוזרת ונשנית בספר 'ברכת יצחק' הלכות חנוכה (פרק ג הלכה ג) וז"ל, והדברים צ"ב, כיון דמן התורה הוא אמאי אינו בא בכלל המנין, ובמה נגרע מדבר שמפורש בקרא שאין ראוי לכוללו בהמנין, עכ"ל.

**ויש** להעיר על זה. דהנה, הרמב"ם בשורש הראשון בספר המצוות צעק מרה על הבה"ג שמנה מצוות דרבנן בכלל תרי"ג מצוות, וכתב "והשתכל ממי שישמע לשונם (מכות כג, ב) [תרי"ג מצוות] נאמרו לו למשה בסיני, וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד עליו השלום הא-ל יתעלה וכו', עכ"ל. ועיי"ש בכל המשך דיונו, שהכל סובב על ציר השאלה אם יתכן לומר שמצוות דרבנן "נאמרו למשה בסיני". ומעתה מובן מאליו מדוע אינו באה מצוות שהוציאו מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן בכלל מנין תרי"ג, שהרי דעת הרמב"ם שמנין תרי"ג הוקדש רק למצוות ש"נאמרו למשה בסיני", ולכן אי אפשר לרמב"ם למנות הלכות שנתחדשו בדורות שאחרי משה רבינו, למרות שאנו מחוייבים בהן מה"ת. וכל זה מפורש בדברי הרמב"ם בשורש השני שביאר שיש הלכות שנלמדו מ"ג מידות אבל כבר נאמרו למשה בסיני, ויש הלכות שמקורן רק מ"ג מידות, ולכן "לא כל מה שנמצא החכמים שהוציאו בהקש [בסברא] משלש עשרה מידות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני". הרי שהטעם שאי אפשר למנותם הוא מפני שאינם בכלל "תרי"ג מצוות שנאמרו למשה בסיני" אלא שחכמים הוציאו אותן הלכות מכח סברא ע"פ המידות שהתורה נדרשת בהן. וכמו

---

שמח, אבל הענין הוא שהכתוב נכתב בודאי להוציא ממנו אותו דין ע"י המידות, ואמת הוא דאל"כ מאי אהני. אלא דמ"מ כיון שהדין הוא לא כתבו ה' בתורה בפירוש כשאר הדברים המפורשים בה, היה זה ממנו ית' להורות שדין אותו דבר אינו שוה אל דין אותו שבא בו מפורש, אלא מסרו לחכמים שידרשוהו מן המידות ויקרא על שמם לשיהיה נידון בחיובין של דבריהם ולא בחיובין של תורה, עכ"ל. ולפי דבריו א"ש גם דברי הרמב"ם שהובאו ע"י הרמב"ן בהשגותיו לשורש השני "שאפילו דבר שהוא הלכה למשה מסיני מדברי סופרים קרינן ליה", דלכאורה צ"ע כוונתו בזה מאחר שנאמרו למשה בסיני. אך להנ"ל א"ש שכיון שלא נכתב בפירוש רק נמסרו בע"פ אין דינן שווין.

שלא מנה הרמב"ם מצוות דרבנן אע"פ שלדעתו מי שעובר עליהן עבר על דאורייתא, כמו כן לא מנה מצוות שנלמדו מ"ג מידות כיון שכל אלו לא נאמרו למשה בסיני. וכל זה מפורש בדברי הרמב"ם עצמו, ולכאורה אין כאן מקום לקושיא.<sup>1</sup>

**אל** שיש כאן מקום להעיר, שסוף כל סוף למה עשה ר' שמלאי מנין רק מהמצוות שנאמרו למשה בסיני ולא מכל המצוות דאורייתא. אך על זה יש להשיב בפשיטות, שהמצוות שנתחדשו אח"כ אין להן קצבה כיון שבכל שעה אפשר להוסיף ולגרוע עליהם ע"פ המידות הנ"ל [או יתכן כמשנ"ת בהערה ע"פ דברי האחרונים, שיש באמת חילוק דרגה ביניהן].

### אין עונשין על איסור שאין לו 'שם פרטי'

**עוד** כתב ב'ברכת יצחק' (הלכות יום טוב שם), שהטעם שאין נענשים על איסורי שנלמדו מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן הוא מפני שאין להן 'שם פרטי'. והוא כעין מש"כ לענין מכות מדרות שאין נענשים 'מכות מדרות' על איסור דרבנן שאין לו 'שם פרטי', ומחדש שהוא הדין על איסור דאורייתא שאין בו שם פרטי. וז"ל,

ובהכי מתבאר נמי דעת הרמב"ם דדבר הנלמד מ"ג מדות אין עלי עונש מיתה או מלקות, וה"ט משום דעונש מיתה או מלקות באים רק על עבירת 'שם איסור', אבל איסור מה"ת בלי 'שם איסור פרטי', אין בו עונש מיתה ומלקות.

**כאן** קיצר הגאון וסמך על המבין. ונראה שכוונתו לשיטת הרמב"ם (סוף שורש יד) שהובא ע"י הרמב"ן בשורש השני שכל דבר שנלמד מ"ג מידות נכלל בזה שאמרו חז"ל "אין עונשים מן הדין", וחולק עליו הרמב"ן וכתב ס"ל שרק על מה שנלמד מק"ו אמרו "אין עונשין מן הדין". וביאר ה'ברכת יצחק' שלפי דעת הרמב"ם הטעם ש'אין עונשין מן הדין' הוא מפני שאין לו 'שם פרטי'. והוא ביאור חדש להכלל 'אין עונשים מן הדין'.

---

1. ראוי לשים לב שבהמשך הדברים בהלכות חנוכה, לאחר שחידש הגאון זצ"ל שמצות מגילה ונר חנוכה הן מצוות בשם פרטי ולכן הזכיר הרמב"ם בפתיחת ההלכות, יש שם הערה בחצאי ריבוע המסבירה מדוע לא נמנו במנין המצוות וז"ל, אלא דס"ל [להרמב"ם] דמ"מ אינן במנין תרי"ג, דתרי"ג הן רק מצות שנאמרו למשה בסיני, עכ"ל. וזה נכון שבכלל זה תלוי מנין תרי"ג וכו", אלא שלפי זה קושיא מעיקרא ליתא מדוע לא נמנו מצוות שנלמדו מ"ג מידות וכו' ונפלה היסוד של הבנין, וצ"ע בכוונת הכותב.

### איזה מצוות דרבנן יש להן 'שם פרטי'

**בהלכות** חנוכה (פ"ג ה"ג) האריך להוכיח שמצות חנוכה ומגילה חלוקין משאר מצוות דרבנן מפני שיש להן 'שם פרטי'. והוכיח כן מכח כמה קושיות. ונעתיק כאן קושיותיו ומה שיש להעיר עליהן.

⊗ בתחילה העיר על לשון הרמב"ם שכתב "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה." וז"ל,

לשון הרמב"ם דמצות נר חנוכה היא מד"ס כקריאת המגילה צריך ביאור, דמשמע דאיכא עדיפות במצות קריאת המגילה ממצות נר חנוכה, ועלה קאמר שכשם שמגילה היא מצוה מד"ס כך נר חנוכה גם כן מצוה מדברי סופרים. ולכאורה נר חנוכה הוא חיוב ומצוה בפני עצמה כמו מגילה, ולענין מה תלה הרמב"ם הא דנר חנוכה הוא מצוה מדברי סופרים במצות מגילה.

וי"ש להעיר, שקושיא זו אינה רק על סיום לשון הרמב"ם שתלה 'הדלקת הנרות' ב'קריאת המגילה', אלא יש להקשות כן כבר בתחילת דברי הרמב"ם שתלה קביעת הימים של חנוכה בימי פורים, 'וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים'. אלא שתירוצו של המחבר זצ"ל אינו עולה יפה לתחילת דברי הרמב"ם, וצ"ע.

---

ז. בפשיטות יש לומר, שהטעם מדוע תלה הרמב"ם מצות פורים במצות חנוכה הוא מפני שהראשון נזכר בכתבי הקודש והשני נזכר רק בגמרא. וכעין הדברים הללו ראיתי כתוב בספר שלמי תודה עמ' יד בשם הגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל.

בדרך אחרת יש לומר כמו שראיתי בספר 'קונטרס חנוכה ומגילה' (עמ' לט בהגהה) בשם מרן רי"ז הלוי זצ"ל שדייק גם תחילת לשון הרמב"ם בזה, וכתב לבאר וז"ל, והנה מש"כ 'כימי הפורים' היינו משום דמגילת תענית בטלה חוץ מחנוכה ופורים והיינו 'כימי הפורים', וזהו מש"כ הרמב"ם אח"כ בהלכה ד' "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה", דשניהם מצות עשה של פרסומי ניסא, כדאמרינן במגילה י"ח מצות קריאה ופרסומי ניסא משום הכי כתב הרמב"ם "כקריאת המגילה וכו'" כל זה ממרן הרב זצוקללה"ה, עכ"ל. ולפי דברי הגרי"ז א"ש המשך דברי הרמב"ם שכאן הדגיש 'הדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה' ומיד אח"כ המשך ש"כ שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת חנוכה".

עוד אפשר לבאר דברי הרמב"ם, וכן שמעתי מהג"ד יעקב דרילמן שליט"א, שמש"כ שימי חנוכה אסורים בהספד ובתענית כימי הפורים, וממשיך שמצות נר חנוכה מצוה כקריאת המגילה, היינו משום שבמסכת ראש השנה (יה, ב) פריך מדוע לא נתבטל חנוכה כשאר מועדים, ו"אמר רב

**ב** עוד הקשה על דברי הרמב"ם בפתיחה להלכות מגילה ותנוכה, שכתב הרמב"ם "יש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים ואינן מן המניין". וז"ל:

והנה הרמב"ם שם בפתיחה להל' מגילה וחנוכה כתב שיש בכללן שתי מצות עשה מדברי סופרים ואינן מן המניין. וצ"ע שכתב כן בהני ב' מצות מדברי סופרים, ובשאר מצות מדברי סופרים [חוץ מעירובין] לא הזכיר בפתיחה להלכותיהן, ומאי שנא כאן גבי חנוכה ופורים שמנאן.

**ו**יש להעיר שלכאורה יש טעם פשוט מדוע הזכיר זאת הרמב"ם רק בפתיחה לשלש הלכות הללו, כלומר, פורים, חנוכה, ועירובין. שהרי לבד משלש הלכות הללו לא מצאנו שום חלוקת הלכות בספר משנה תורה המיוסדים רק על מצוות דרבנן<sup>1</sup>. ולכן בכל מקום שהיה יכול הרמב"ם להזכיר מצוה דאורייתא בפתיחת הלכות ברח מלהביא מצוות דרבנן, היות שכל כך היה בנפשו לשלול אותן ממנין המצוות כידוע, אבל בשלש הלכות הללו שאין שום מצוה דאורייתא, הוצרך הרמב"ם בע"כ להזכיר המצוה דרבנן ולהזכיר בצדו שאינו מן המניין.

---

יוסף: שאני חנוכה דאיכא מצוה. אמר ליה אביי, ותיבטיל איהי, ותיבטל מצותה. אלא אמר רב יוסף, שאני חנוכה דמיפרסם ניסא<sup>2</sup>, ולפי זה א"ש דברי הרמב"ם כמין חומר, שחנוכה אסור בהספד ותענית כפורים מפני שלא נתבטלה מגילת תענית, והטעם משום שיש מצוה בחנוכה כמו בפורים. והן הן דברי הגמ' ואולי שלזה נתכוון גם הגרי"ז.

ובדרך הפשט יש לומר, שהטעם שתלה הרמב"ם הלכות חנוכה בפורים הוא משום שהרמב"ם כלל הלכות מגילה וחנוכה בחלוקה אחת של הלכות, ובשני פרקים הראשונים ביאר הרמב"ם הלכות מגילה ובשני פרקים אחרונים ביאר הרמב"ם הלכות חנוכה. והיות שכבר הזכיר הרמב"ם בפרק ב' (הלכה יג) שימי הפורים אסורים בהספד ובתענית, הרי זה דבר נאה ומתקבל שכשהגיע הרמב"ם לפרק ג' ומזכיר שדין זה נוהג גם אצל חנוכה שיאמר "והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים". ויתכן שזהו גם הביאור במש"כ "והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה", שהרי היות שכבר הזכיר הרמב"ם בפרק א' (הלכה א) ש"קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים", על כן מוסיף כאן הרמב"ם שכמו כן היא מצות הדלקת נר חנוכה. ואולי רצה בזה הרמב"ם לקשר בין החלק הראשון של הלכות הללו לחלק השני, שלא יתמה הלומד כאילו חיבר שני דברים נפרדים ביחד, לכן הראה בזה הצד השווה שביניהם.

אמנם כל אלו הפירושים שהצענו כאן מבארים כל דברי הרמב"ם, הן הרישא והן הסיפא, ואילו דברי ה'ברכת יצחק' עולים יפה רק לסיפא ומתעלמים מהרישא, וצ"ע.

**ח**. העירני ידידי הרה"ג ר' מנדל שלזינגר שליט"א שיש הלכות שלא הביא הרמב"ם בראשון שום מצוה, כגון הלכות כלים, הלכות זכיה ומתנה, הלכות שכנים, והלכות שלוחין ושותפין. אמנם מובן מאליו שבסדרה של הלכות שהן בנויות על מצוה דרבנן הזכיר זאת הרמב"ם, אבל בסדרה של הלכות שיש בהן גם מצוה דאורייתא העדיף הרמב"ם להזכיר רק המצוות שהן מה"ת ולא המצוות שהן רק דרבנן.



ג) עוד הקשה על הרמב"ם שבסוף מנין הקצר הזכיר רק חמש מצוות דרבנן ולא כל מצוות דרבנן. וז"ל,

עוד צ"ע דבמנין המצות על סדר ההלכות שבריש ספר היד כתב [הרמב"ם] וז"ל, אלו הן תרי"ג מצות שנאמרו לו למשה מסיני וכו' ויש מצות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וכו' כגון מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית ט' באב ועירובין וידיים, עכ"ל. ולכאורה, הרי ישנן עוד מצות מדרבנן שנתחדשו אחר מתן תורה מתקנת חכמים והביאן בספר המצוות שרש ראשון, כגון מאה ברכות בכל יום, ניחום אבלים, ביקור חולים, ואמאי לא הזכיר כאן רק אלו חמש מצות.

**ולכאורה** קושיא זו בנויה על יסוד ההנחה שהרמב"ם ערך 'מנין המצוות דרבנן הקצר', ומתוך כך יש לשאול מדוע מנה רמב"ם את אלו והניח את אלו.<sup>ט</sup> אך לפום ריהטא נראה שאין כוונת הרמב"ם לזה, אלא שלאחר שהזכיר הרמב"ם תרי"ג מצוות שעליהם אין להוסיף ואין לגרוע, העמיד הרמב"ם מאמר קצר לבאר איך יתכן שהוסיפו חז"ל למצוות התורה ולשם דוגמא מונה הרמב"ם איזה מצוות דרבנן. ועל פי זה אין כלל קושי בדברי הרמב"ם מדוע לא נקט גם מצוות אחרות. תדע, שהלא בפירוש כתב הרמב"ם בריש דבריו מילת 'כגון', הרי שאינו בא למנות כאן כל מצוות דרבנן, רק דוגמא בעלמא נקט, ואטו כי רוכלא ליזיל למנות כל מצוות דרבנן שהוא עצמו (שורש הראשון) העיד ש"אם נמנה כל עשה דרבנן וכל לא תעשה דרבנן יהיה זה עולה לאלפים רבים". אלא בהכרח שהרמב"ם לא נחית לפרוט מצוות דרבנן, רק פירט חמש דוגמאות ונזהר בלשונו הזהב להקדים להן מילת 'כגון'. והטעם שבחר אלו לדוגמאות, משום שהן מצוות מפורסמות וקדומות בזמן.<sup>י</sup>

ט. בספר זכרון 'ניצוצי אש' הובא שאלה זו בשם הגאון זצ"ל בנוסח קצת אחר וז"ל, ובמה נתייחדו אלו דמגילה וחנוכה וכו' לכותבם כאן במנין המצוות על סדר ההלכות, עכ"ל. ולכאורה לא דק בספר הנ"ל כמשנ"ת בפנים, שהרי באמת לא נזכרו ברמב"ם מצוות אלו בתוך איזה מנין המצוות, רק בתוך מאמר בפני עצמו שהעמיד הרמב"ם 'לאחר' מנין המצוות הקצר, שבו מבאר הרמב"ם מדוע ליכא בל תוסיף במצוות דרבנן, אבל אין זה המשך למנין המצוות. ולגבי פרט זה הנוסח בספר 'ברכת יצחק' הוא יותר מדויק, שהגאון זצ"ל הק' רק מדוע 'הזכיר' כאן רק אלו חמש מצוות.

י. אולם עיין בסמ"ג בהקדמתו למנין עשין דרבנן וז"ל, אחרי שסיימנו מצות עשה של תורה נחל [=נתחיל] לבאר מצות עשה שהם מדברי סופרים ומהם מדברי נביאים והם חמש מצות, עכ"ל. הרי שלא כתב 'כגון' רק פסיק ותני ש"הם חמש מצות". אך נראה שגם בכוונת הסמ"ג אין הכרח לפרש שרק למצוות אלו יש 'שם פרטי', וגם הסמ"ג אינו בא לקבוע שאלו המצוות הן במדרגה אחרת משאר מצוות דרבנן כיון שהם איסור בשם פרטי וכו', רק שמנה הסמ"ג אותן המצוות

ד) כבר הבאנו למעלה הקושיא על התשב"ץ ומה שיש להעיר עליו.

**וכדי** לתרץ כל הנ"ל כתב ב'ברכת יצחק' לחדש, שרק חנוכה ומגילה הן מצוות ב'שם פרטי' ולכן ראוי למנותן בראש הלכות חנוכה ומגילה, וכן ראוי למנותן במנין המצוות הקצר, וזוהי כוונת הרמב"ם בכתבו שהדלקת נר חנוכה היא מצוה כקריאת המגילה. וז"ל,

דשאר מצוות דרבנן יסוד דינן הוא חיוב לעשות צווי ותקנת חכמים, אמנם אינן 'בשם פרטי' ושם מסוים לעצמן, משא"כ נר חנוכה וקריאת המגילה בדידהו תיקנום חכמים בשם מצוה פרטי בפנ"ע, ואינן מצות חכמים בעלמא אלא חיוב בשם מצוה דקריאת המגילה ושם מצוה דנר חנוכה.

**ויש** להעיר דלכאורה דברים אלו אינם עולים יפה עם מש"כ בהלכות יום טוב ובהלכות חמץ ומצה שרק מצות שיש להן עיקר מן התורה יש להן 'שם פרטי', ומדבריו שם מבואר שכל מצוה דרבנן שלוקין עליו מכות מרדות יש בה 'שם פרטי', ואם כן למה לא נמנו גם אלו בין 'מנין המצוות דרבנן'.

**עוד** יש להעיר שבמרובעים שם כתב וז"ל,

ועיין בפתיחה להל' עירובין שכתב גם שם שהיא מ"ע אחת מד"ס ואינה מן המנין. ולפי האמור נראה, דגם עירובין הוי מצוה בשם פרטי, וזהו שהביאה גם בכלל המצוות שנתחדשו אחר מתן תורה במנין הנ"ל. מיהו, הא דהביא שם נט"י צ"ע, דהא בפתיחה להל' ברכות לא הזכירו במנין למ"ע מדב"ס.

**וכוונתו** לבאר הטעם שהזכיר הרמב"ם בפתיחה להלכות עירובין שיש בו מצוה אחת דרבנן, וכמו כן מדוע הזכיר הרמב"ם מצות עירובין בתוך דבריו בסוף המנין הקצר. אלא שחוזר והק' על זה מנטילת ידים, שנזכר במאמר שבסוף מנין הקצר ואילו בפתיחה להלכות ברכות לא נזכר כלל. והיינו דהוקשה לו ממ"נ, שאם נטילת ידים היא מצוה ב'שם פרטי' ולכך היא נזכרה בסוף 'מנין הקצר', אם כן מדוע לא נזכרה בפתיחה להל' ברכות, ואם אינה מצוה ב'שם פרטי' הדרא קושיא

---

שהלכותיהן מרובין ואינן נבלעים עם שאר מצוות דאורייתא, והוצרך לעשות להן מדור בפני עצמו בתוך ספרו. [דרך אגב יש לשים לב שהסמ"ג שינה ממניינו של הרמב"ם, ומנה מצות אָבָל במקום מצות נטילת ידים, וטעמו ונימוקו עמו מפני ש"כבר ביארנו מצות נטילת ידים שהיא מדברי סופרים בהלכות ברכות"]. אולם עיין בדברי המקובלים שהזכירו 'שבע מצוות' דרבנן.

בדברי ה'ברכת יצחק' בענין 'שם פרטי' \_\_\_\_\_ קטו

לדוכתא מדוע הזכירה הרמב"ם בסוף 'מנין הקצר'. נויש לציין, שהיה יכול להקשות כן גם מתענית תשעה באב, שגם היא הוזכרה בסוף מנין הקצר ואילו בריש הלכות תענית לא נזכרה כלל].

**איברא** לפי דברינו לעיל שהטעם מדוע באמת לא מנה הרמב"ם רוב מצוות דרבנן בראש הלכותיהן, הוא מפני ששם מצא הרמב"ם מצוות דאורייתא למנות - א"ש הכל.

**זמן גרמא' שייך רק במצוה שיש לה 'שם פרטי'**

**עוד** כתב ב'ברכת יצחק' לחדש, שמצוה דרבנן שאין לה 'שם פרטי' אינה יכולה להיות 'זמן גרמא'. והוכיח כן משיטת רש"י בברכות שנשים חייבות במצות עשה דרבנן שהזמן גרמא. וז"ל,

וכבר הקשו על רש"י מהא דאיתא בשבת דף כ"ג, אשה ודאי מדליקה דאמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס, וכן לענין מגילה אמרינן במגילה דף ד' דנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ומבואר דלולי טעם דאף הן היו באותו הנס היו נשים פטורות מנר חנוכה ומקרא מגילה משום דהוי זמן גרמא, הרי להדיא דגם במצות דרבנן הן פטורות במצות עשה שהזמן גרמא, ודלא כרש"י.

**וכדי** ליישב קושיא זו כתב וז"ל,

אמנם נראה דלפי המבואר יש לומר, דהא דס"ל לרש"י דנשים חייבות במצות דרבנן אף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, הוא רק בחיובי דרבנן שאינן בשם מסוים ושם פרטי, דיסוד חיובן הוא משום מצוה לשמוע דברי חכמים, ובזה ס"ל לרש"י שאין בו פטור מצות עשה שהזמן גרמא, דהחיוב לשמוע דברי חכמים אינו חיוב שהזמן גרמו, משא"כ מצות דרבנן שהם בשם מסוים ופרטי ויש להן זמן מסוים, בזה כיון שהזמן גרמו גם לרש"י חשיב מעשהז"ג ונשים פטורות, ומשום הכי בנר חנוכה ומקרא מגילה שהן מצות בשם פרטי וחיובם הוא בשם מצוה דנר חנוכה ומקרא מגילה, לולי טעם דאף הן היו באותו הנס היו באמת פטורות.

**ויש** לעיין בדבריו, שתמך יסודותיו על הקושיא מתנוכה ופורים<sup>א</sup>, ותירץ על פי חידושו ששתי מצוות אלו הן בשם פרטי, משא"כ שאר מצוות. ולכאורה יש

---

יא. לשון הגאון המחבר צ"ל 'שכבר הקשו על רש"י' - והוא מספר ראש יוסף על אתר.

להעיר, שאותה הקושיא מחנוכה ופורים יש להקשות גם מהלל ומד' כוסות, דהנה התוספות על אתר במסכת ברכות (כ, ב) מקשים על רש"י מהא דהלל דרבנן ונשים פטורות משום דמצות עשה שהזמן גרמא. וכן כבר ציינו בחצאי ריבוע בתוך הספר לדברי התוספות בפסחים (קח, ב) שהוכיחו מהא דאמרינן ד' כוסות נשים חייבות משום דאף הן היו באותו הנס, דאי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא. ולפי דרכו של ה'ברכת יצחק' מוכרחים לומר בדעת רש"י שגם הלל וד' כוסות הן מצוות בשם פרטי. אבל אם כן קשה למה לא מנה הרמב"ם בפתיחה להלכות מגילה וחנוכה גם מצות הלל, ובפתיחה להלכות חמץ ומצה היה לו למנות ד' כוסות, וצ"ע.

**קמן אינו יכול להוציא גדול במצוה דרבנן שיש לה 'שם פרטי'**

**שם** בהלכות חנוכה הביא דברי המגן אברהם שהק' סתירה בדברי השו"ע, שבהלכות חנוכה (סימן תרעה סעיף ג) כתב המחבר בשם העיטור שקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק נר חנוכה בעבור גדולים, ואילו בהלכות פורים (סימן תרפט סעיף ב) פסק שאין יוצאים ידי קריאה מקטן. וכדי ליישב סתירה זו כתב שהשו"ע מחלק בין מצות חנוכה למגילה לענין 'שם פרטי'. וז"ל,

ונראה בדעת המחבר שמחלק בין מגילה לנר חנוכה, דלדידה מצות מקרא מגילה ומצות נר חנוכה מתחלקין, דמצות מגילה היא מצוה בשם מסוים ופרטי, ומשו"ה אפי' בהגיע לחינוך אינו מוציא דהוי כאילו מחויב בדבר כמש"ב, משא"כ מצות נר חנוכה אינה אלא כשאר מצות דרבנן בלי שם פרטי, ומשו"ה הביא שם דעת הי"א שיכול להוציא כיון שחיובן שוה, וכמשנ"ת.

**וממשיך** ע"פ יסוד הדברים הנ"ל ליישב קושייתו הראשונה על דקדוק לשון הרמב"ם, מדוע תלה מצות נר חנוכה במגילה ואמר שהיא מצוה מדברי סופרים כמו מצות קריאת המגילה. וז"ל,

והשתא א"ש לשון הרמב"ם שכתב והדלקת הנרות מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה, דבזה אתי לאפוקי מש"י בעל העיטור, ולאשמעינן דכמו דמצות קריאת המגילה היא מצוה בשם פרטי כדמוכח מסוגיא דמגילה, כמו כן מצות נר חנוכה היא מצוה בשם פרטי וחיובו הוא בשם מצוה נר חנוכה, ולא רק מצות חכמים בעלמא.

**וי"ש** להעיר על דברים אלה, דאף בעל העיטור גופיה אינו מחלק בין מצות חנוכה ומצות קריאת המגילה, רק אצל שניהם כתב שקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא

את הגדול. וז"ל העיטור בהלכות חנוכה, הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום ומסתברא כשלא הגיע לחינוך, אבל הגיע לחינוך איכא מנהגא ואזלינן בתר מנהגא. ובהלכות מגילה כתב העיטור וז"ל, מי קורא הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחש"ו ר"י מכשיר בקטן. ובהלכות לית הלכתא כוותיה דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפיק דרבנן ואשכחן דמנהגא כר"י, עכ"ל. הרי שלא חילק בעל העיטור בין חנוכה ומגילה, וא"כ צ"ע במה שפירש ה'ברכת יצחק' שיטת הרמב"ם ד"אתי לאפוקי משי' בעל העיטור" דמשמע כאילו בעל העיטור מחלק ביניהם. [שוב ראיתי שבספר זיכרון ניצוצי אש שהבאתי בהערה לעיל לא נזכר מילים אלו "דבזה אתי לאפוקי משי' בעל העיטור" ונראה שזו היא הוספת העורך].

**עכ"פ** הדבר מבורר שדברי ה'ברכת יצחק' באו ליישב רק הסתירה בדברי המחבר ואינם שייכים לדברי בעל העיטור. ויש להעיר שזהו דוחק גדול לומר שהרמב"ם בא להוציא מסברא שאולי ניתן להוכיח מתוך סתירה בדברי המחבר, ואינו נזכר באחד מהראשונים<sup>2</sup>. ולענין גוף הסתירה בשו"ע, יותר נראה לתרץ ע"פ הדרך שכתב המגן אברהם (שם ס"ק ה) שבמגילה אין לקטן לקרות מפני כבוד הציבור משא"כ בנר חנוכה. ולפי זה אף מדברי המחבר אין מקור לסברא זו.

**ובענין** הנ"ל יש להעיר ע"ד ה'ברכת יצחק' להלן בהלכות חנוכה (עמ' שסד), שהביא שם שיטת העיטור שהקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא הגדול בנר חנוכה, ומבאר דעתו שבנר חנוכה אין צריכים שהקטן מוציא הגדול, רק שיש דין שצריך שיהיה נר דלוק בבית, וכיון שמעשה הקטן נחשב מעשה דבר חיובא ואין צריכים

**יב.** שוב מצאתי בספר תהלה ליונה (עמ' תקכג) שיצא לאור ממש בסוף ימיו של הגאון המחבר זצ"ל, ושם הובאו דברים הללו מכתבי תלמידי הגאון זצ"ל ושם נכתבו הדברים בנוסח זה "עיין ברמב"ם הל' חנוכה פ"ג הל"ב, הדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים קריאת המגילה, וצ"ב מאי קאשמעינן בזה. והנראה בזה דיש להסתפק בחיוב מגילה ונר חנוכה אם חל שם מצוה דמגילה ושם מצוה דנר חנוכה, או דהוי סתם חיוב לעשותו ולאומרו, ונר חנוכה ומגילה הוי רק היכי תמצא לשמוע דברי חכמים. ונראה בדעת הרמב"ם דזאת פשיטא ל' דיש שם מצוה דמגילה, אלא דקאשמעינן דגם בנר חנוכה הוא שם מצוה כמו מקרא מגילה. אכן לדעת המחבר בשו"ע נראה דפליג, וס"ל דבזה חלוק קריאת המגילה ונר חנוכה, דדוקא במגילה יש שם מצוה דמגילה משא"כ בנר חנוכה הוי סתם מצוה לעשותו ואין בו שם מצוה דנר חנוכה". ונוסח זה יותר מחוור, דלפיו הרמב"ם אינו בא לאפוקי מדעת מי שבא אחריו מאות בשנים. אלא שעדיין צ"ע, אטו מטרת הרמב"ם היתה להגדיר מצוות בלי שום נפק"מ לדינא, והלא כל מטרתו היא לבאר דיני התורה ולא להגדיר איזו מצוות הן בשם פרטי ואיזו אינן בשם פרטי, ואם רצה לחדש איזה דין בזה, היה מפרש דבריו בעצמו ולא היה מרמז אותם ברמזים דקים.

שיהיה מוציא הגדול, שפיר יכול הגדול לצאת ידי חובתו בנר שהדליק הקטן, וז"ל,

ולפי זה יש לומר דס"ל לבעל העיטור דחיובא דנר חנוכה אינו חובת  
גברא כלל רק חיובא דבית בלבד, ומשום הכי ס"ל דגדול יוצא בהדלקת  
קטן, כיון שאין הקטן צריך להוציא, וכמש"נ.

**ודברים** אלו צע"ג, שהרי כבר נתבאר לעיל שהעיטור אינו מחלק בין חנוכה  
ומגילה ובשניהם יכול הקטן שהגיע לחינוך להוציא את הגדול. ועל פי  
ביאור ה'ברכת יצחק' נמצא שגם קריאת המגילה אינו חובת גברא רק חיובא דבית,  
וזה ודאי אינו, וצ"ע.



## הערה על דברי ה'ברכת יצחק' בענין ברכת התורה

**בספר** ברכת יצחק להגר"ב פאלער זצ"ל הל' תפלה כ' וז"ל,

והא דלא מברך על הרהור בתורה משום ברכת המצות, כבר ביאר מרן אדמו"ר זצ"ל, דמאחר דיש דין מסויים בת"ת דתורה עצמה טעונה ברכה, שוב לא תיקנו עלי' ברכה מדין ברכת המצות.

**וי"ש** לציין בזה לספר פי כהן (ברכות סימן כג) שכתב וז"ל, כ' בחי' מרן רי"ז הלוי בשם הגר"ח שבברכת התורה אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, רק דהוא דין בפנ"ע דתורה בעי ברכה, וכדילפינן לה בדף כ"א מקרא דכי שם ה' אקרא וגו' יעו"ש. והנה שאלתי את מע"כ מו"ר הגר"מ הלוי סאלאוויציק זצ"ל ע"ד מרן הגר"ח זצ"ל, דלכאוו' מלשון הברכה אשר קדשנו משמע דברכת המצוות הוא. והשיב מע"כ מו"ר זצ"ל דאף די"ל לכאוו' שכל דברי מרן הגר"ח זצ"ל לא קאי לענין ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בד"ת, מ"מ לא נראה לומר כן, שהרי בהא דנשים מברכות ברכה"ת דע"ז קאי דברי מרן הגר"ח זצ"ל, משמע דמברכות כל הברכות כמו אנשים, וכפי ביאורו של מרן הגר"ח זצ"ל נמצא מבואר מזה דשני הברכות של ברכה"ת אינם ברכת המצות. אלא שכל עיקר הקושיא מנוסח הברכה אינה קושיא על דברי מרן הגר"ח זצ"ל, דאף דהמחייב של הברכה הוא התורה עצמה מחמת מה שתורה טעונה ברכה, ולא משום המצוה שבה, מ"מ תקנת נוסח הברכה הי' להזכיר המצוה של ת"ת בהברכה, אבל אין זה המחייב של הברכה, עכ"ד.

**גם** יש להעיר מדברי הרמב"ם פי"א מהל' ברכות ה"א שכ' וז"ל כל הברכות כולן פותח בהן בברוך וכו' אלא מעט מברכת המצות כגון ברכת ספר תורה, עכ"ל, ומבואר להדיא מדברי הרמב"ם שברכה"ת הוא ברכת המצות. וכשהצעתי קושיא זו לפני מע"כ מו"ר זצ"ל, אמר די"ל דגם לדברי מרן הגר"ח זצ"ל הוי ברכה"ת ברכת המצות גם כן, דלמה תהא מצות ת"ת אחרת מכל מצוה דעלמא, אלא שמרן הגר"ח זצ"ל חידש דלבד דין ברכת המצות שבה, יש בה גם כן דין ברכה משום לתא דתורה. אלא דלשון מרן הגר"ח זצ"ל שבכה"ת אין הברכה על קיום המצוה של ת"ת, משמע שאינו ברכת המצות כלל, וכל דינו הוא רק דין ברכה בפנ"ע מחמת הא דתורה טעונה ברכה, וא"כ הדק"ל מדברי הרמב"ם, עכ"ד. - עכ"ל לשון ספר פי כהן.

**ומאי** דבעיא ליה להגר"מ זצ"ל פשיטא לגר"ב פאלער זצ"ל בספרו ברכת יצחק, וכפי שהעתקנוהו לעיל שכתב בשם הגרי"ז זצ"ל כמסקנת הגר"מ דליכא דינא דברכת המצות לדעת הגר"ח זצ"ל.<sup>א</sup>



א. מש"כ בספר פי כהן שהגר"מ הלוי זצ"ל אמר דא"א לומר בדעת הגר"ח זצ"ל דר"ל דברכה"ת היא ברכה על החפצא של תורה, והווי נמי ברכהמ"צ, ע"ש. ובגוף הספר הוכיח כן, דהא דברי הגר"ח זצ"ל הובא בעמק ברכה דאתא ליישב קו' הטו"א בהא דאשה עולה למנין שבעה, והא אינם יכולות להוציא בברכתה לאנשים כיון דהיא אינה חייבת במצות ת"ת ע"ש, וע"ז תירץ הגר"ח זצ"ל לדבריו דשניא ברכה זו ושייכא אף בנשים ע"ש. והוכיח הנ"ל, דע"כ מוכח כמש"א הגר"מ זצ"ל, דאי הווי נמי ברכהמ"צ, א"כ לא יישב בזה הגר"ח זצ"ל כלום, ע"ש.

ומלבד מה דידוע משם מרן זצ"ל דביאר להדיא דמלבד הדין ברכה דתורה עצמה טעונה, איכא בזה נמי מדין ברכהמ"צ, ובזה יישב הא דמבו' בברכות ט"ו לדב' התוס' הרא"ש דבברכה מה"ת מעכב קיום המצוה ע"ש, ולפ"ז בברכה"ת להווי הדין הכי, [עי' בדבר אברהם סי' ט"ו מש"כ כקושיא זו מהג"ד אלחנן זצ"ל]. ובי' מרן זצ"ל דלפ"ד הגר"ח זצ"ל דברכה"ת לא הווי ברכה על המצוה א"כ לא שייכא לסוגיא דשם, ואי משום הברכהמ"צ שבה, זהו כבר רק מדרבנן ולא שייכא דברי התורהא"ש. והאריך טובא בזה, ואכ"מ, [נדפסו בשיעורי מרן הגר"ד הלוי זצ"ל בישורון ע"ש]. ועי' בזה באם תעירו גליון י"ג בדברי הרה"י הגר"י אולשין שליט"א, ובאם תעירו גליון י"ד בתגובות בזה.

ובלא"ה עיקר קושייתו של בעהמח"ס פי כהן לא קשיא מידי, דלכא' פשיטא דכיון דמלתא דהך דין בברכה"ת דשייכי לנשים ומוציאין בזה לאנשים, א"כ כבר איכא הך ברכה לאנשים, ונראה דפשיטא דעולין להם ג"כ מלתא דברכהמ"צ, [ואף לפ"ד הפרמ"ג לענין שהחיינו ביופ פורים, ודו"ק], ולק"מ.

ובכע"ז נראה ליישב ענין אחר שראיתי במח"ס במש"כ מרן זצ"ל בקונטרס עמ"ס סוכה בהא דבברכות דך כ' עש"ה, ולכא' מבו' דאי לאו דנשים חייבות מדרבנן ואנשים מדאו', הווי יכולות להוציאן ידי"ח הלל, אף דנשים חייבות מלתא דהיום ואנשים מלתא דהיאך נוטלין לולביהן ואין אומרין שירה ע"ש. ולכא' מבו' מזה דאף על תרי מחייבים נפרדים וחלוקים מהדדי שייך להוציא, [ובפשטות זהו דלא כדאמר החזו"א להג"ר משה הלוי סאלאוויציק בן הרב ישראל גרשון זצ"ל משוויץ דבן חו"ל יבדיל בעצמו במוציא יו"ט שני ולא יצא ע"י בן א"י המבדיל משבת, ואולי יל"ח].

אמנם אולי י"ל כעין סברא הנ"ל, דכיון דאנשים נמי חייבים בהלל מלתא דחובת היום, א"כ בזה שפיר יוצאין ע"י נשים, וכיון שכן כבר אית להו הך הלל ויוציאין בזה גם מלתא דנטילת לולב, ודוק. (מאת הרב בנימין אליעזר רבינוביץ)



## הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

### משא ומתן בספר הגדול והחדש ברכת יצחק להג"ר בנימין פאלער זצ"ל

**א] ראיתי** חדשות במש"כ הג"ר בנימין פאלער זצ"ל בספרו החדש ברכת יצחק [עמ' קע"ג] בשם מרן זצ"ל, דביאר בשיטת הרמב"ם, דבאמת אף לדידי' יש חפצא תוס' שבת, ועצם החפצא דתוספות שבת הוא מה"ת, ומה שכתבו שאינה אלא מדבריהם היינו החיוב לקבל תוס' שבת זהו מדרבנן, אבל אם מקבל ודאי חל דין תוספות שבת מדאורייתא, עכ"ל, ע"ש.

**ונראה** דבאמת יש להוכיח כן מסוגיית הגמ' בחולין דף ק"א ב' דאי' דשבת ויו"כ בהדי הדדי קאתו, יעו"ש, וכבר תמה בזה המהרצ"ח והחת"ס דלהנך שיטות דסברי תוס' יו"כ לחוד הוי מה"ת משא"כ תוס' שבת הוי רק מדרבנן, א"כ צ"ע מאי קאמר הש"ס דחלין שבת ויו"כ בב"א, וצע"ג, [עי' בחת"ס מש"כ לתרץ, ואכ"מ].

**ולפי** האמור בשם מרן זצ"ל מיושב היטב ביאור הגמ', די"ל כיון דחייב לקבל תוס' שבת ואם מקבל תוס' שבת חל החפצא מה"ת, א"כ שפיר חלין יו"כ ושבת כהדדי, ודוק.

**וידועים** דברי מרן זצ"ל דבי' לדברי המכילתא דאי' יכול מבעוד יום וכו', ובי' הך ס"ד הוא דמקיימא המצוה דסיפור מבעוד יום, ור"ל דס"ד דמקיימא כבר מדין תוס' יו"ט, ע"ש. אמנם לכאור' צע"ג בזה, דהלא כמה שי' הראשונים ס"ל, ובפרט בשי' הרמב"ם נקטו רוב המפרשים, דתוס' שבת ויו"ט אינה מה"ת רק בתוס' יו"כ, וצ"ע, דא"כ מאי שייכא ס"ד במכילתא והובא ברמב"ם בספה"מ מ"ע קנ"ז דקמיירי לענין תוס' יו"ט, והא אינה אלא מדרבנן, וצ"ע.

**ואולי** י"ל דמרן זצ"ל לשיטתי' ס"ל לפרש בדברי המכילתא בהך ס"ד דקאיירי בתוס' יו"ט, וי"ל דביאר הכי דהא איכא חפצא של תוס' שבת ויו"ט מה"ת, וא"ש, [ואולי מכאן גופא מוכח כן דאיכא חפצא של תוס' יו"ט מה"ת, ודו"ק].

**ב] בספר** ברכת יצחק בהל' חמץ ומצה פ"ו ה"ב [עמ' רי"ט], מייתי הא דאי' בגמ' פסחים דף קי"ד אכלן לחצאין יצא וכו', ובברכת יצחק העיר בזה דאמאי הוצרך הש"ס לאשמועינן הכי במסוים לענין אכילת מרור דא"צ בבת אחת, דמ"ש

מכל מצות ואיסורי אכילה דא"צ בבת אחת, ע"ש משה"ק ומש"א בזה, דשניא חיוב אכילה במצה במרור.

**ולפלא** שלא הזכיר בדבריו כלל דשי' הטור ושו"ע הביאו גמרא זאת לא אמרו אלא לענין מצה, ונמצא לפ"ז להיפוך מזה, וצ"ע, וע"ש בב"י, ובב"ח ביאר דס"ל להטור דהא דאי' בגמ' לענין מרור ה"ה לענין מצה, ע"ש. וברמב"ם עצמו לא הביא הך סוגיא כלל לא לענין מצה ולא לענין מרור. ונבאמת בחדא מחתא בגמ' אי' נמי לדינא דאכלן בלא מתכוין יצא, והרמב"ם הביא הך דין רק לענין מצה, ומצאתי בגליון מהרש"א שכבר הדגיש שלא מצא דין זה דאכל לחצאין ברמב"ם לא לענין מצה ולא לענין מרור, וע"ע במוצל מאש סי' ט"ז, וראיתי נמי בצ"פ מש"כ בזה לענין אכל שלא במתכוין בהא דהביאה הרמב"ם לענין מצה ולא במרור, ע"ש].

**ורק** דברש"י ורשב"ם פירשו הכי דבמרור מיירי ע"ש, ואף דבסוגיא דלעיל קמייירי במרור ובפשטות הי' משמע דגם זאת לענין מרור הוא, ואעפ"כ נראה מרש"י ורשב"ם דהוצרכו לכתוב דבמרור קאי, ע"כ דלאו מילתא דפשיטא היא כ"כ. ועכ"פ אף למש"כ הב"ח דס"ל להטור דה"ה למצה, ועכ"פ מבו' דהטור ס"ל דהוי חידוש בין במצה ובין במרור, וליכא למימר כחילוק הנ"ל שבברכת יצחק בשי' הטור ושו"ע, אלא ברש"י ורשב"ם, וע"ש ברא"ש סי' כ"ה דמפורש ג"כ דלמד נמי הך דינא לענין מרור, וזהו משה"ק השאג"א דלהרא"ש אמאי לא יצא לחצאין והא א"צ הכזית אלא משום הברכה, ואכמ"ל, ואולי דמה"ט סברי הטור ושו"ע דלענין מצה נאמרה.

**וברוקח** סי' רפ"ג נמי הביא הך דינא דלחצאין דוקא לגבי מצה ולא לענין מרור, ובפר"ח בסי' תע"ה ותס"ב נקט דאיכא הך דינא בין במצה ובין במרור, וכדב' הב"ח הנ"ל. ועכ"פ לכל הנך שיטות דשייכי הך דינא עכ"פ גם לענין מצה, א"כ לא שייכא כל דברי הברכת יצחק בזה. [וראיתי בשלחן גבוה (מחכס ספרדי ממאתיים וחמישים שנה מלפנים), בסי' תע"ה אות כ"ז מש"כ בכל"ז, ובתו"ד ב"י דאי קאי דוקא במרור היינו טעמא דהקילו בה לצאת אף שלא בב"א כיון דבזה"ז הוי דרבנן, משא"כ מצה דהוי דאורייתא א"י אלא בב"א, ע"ש].

**ובעיקר** דברי הגר"פ זצ"ל שביאר דברי הרביד הזהב דחילק בין מצה למרור לענין בלע מצה דיצא, דבמצה כתיב אכילה משא"כ מרור, עש"ה. ויש לציין בזה שכ"ה נמי בדברי הלבוש בסי' תע"ה ס"ג, ע"ש מש"כ בכל"ז, ודוק.



# אליבא דהלכתא

הרה"ג ר' יצחק קוזלוביץ שליט"א

לעילוי נשמת ידידי הרה"ג רבי אליהו מרדכי יאנאווסקי זצ"ל

## בענין שיעור עיכול בליל הסדר דפסח

ישראל שיהיה לו היסח הדעת מלשתות עוד אחר כוס ראשון, וידוע לכל שאין בזה גדר שביעה והסתפקות בשום צד, בזה לא תיקנו חז"ל לברך ברכה אחרונה כלל עד כלותו לשתות" [כל ד' כוסות] עכת"ד עיי"ש באורך. ועי' במקראי קודש (פסח ח"ב סי' ל), שנתקשה בקושיא הנ"ל וכתב דאפשר דעל כוס שני ליכא קושיא, דאפשר ליישב ע"פ מה שכ' המג"א בסי' קפ"ד ט' דבסעודות גדולות שיושבים ד' או ה' שעות אחר אכילת פת ומברכין בהמ"ז, אע"ג דכבר עבר שיעור עיכול מאכילת פת, מ"מ יכול לברך בהמ"ז "דכיון שעוסקים בשתייה ובפרפראות כלא נתעכל דמי" עכ"ל, והכא נמי י"ל דאחר שתיית כוס ב' ליכא שיעור עיכול, דהא אוכל מצה ומרור והסעודה וכלא נתעכל דמי. אבל המקראי קודש מדחה, דהביאור בהמג"א הוא דהואיל ועדיין הוא בתוך סעודת פת לכן נחשב הכל כסעודה אחת, משא"כ כוס שני דאין

א] עי' בשו"ע הל' פסח סי' תע"ד סעיף א' דהמחבר והרמ"א פסקו דאין מברכין ברכה אחרונה אחר כל כוס של ד' כוסות, אלא אחר כוס רביעי. ועי' במ"ב ס"ק ג' דברכה האחרונה על כוס ד' פוטר כל הד' כוסות מברכה אחרונה. ותמוה דאחר ב' כוסות הראשונים כבר עבר שיעור עיכול לברכת על הגפן אחר כוס ד', ואיך יפטרו הברכה האחרונה אחר שיעור עיכול. ועי' בס' נמוקי או"ח (להאדמו"ר ממונקאטש) סי' תעד שכתב ששמע שלכן נהג בעל היכל הברכה (האדמו"ר מקארנא) לברך על הגפן מיד אחר קידוש. וקושיא הנ"ל הק' ג"כ הגר"ז אויערבאך זצ"ל (הובא בשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' א אות יח) ולא כתב יישוב על זה. ועי' באשל אברהם (להגאון מבוטשאטש) סי' תע"ד שכ' ליישב, דחז"ל תקנו ברכה אחרונה אחר שתיית רביעית משום שיש שיעור של הסתפקות ע"י שתיית רביעית. משא"כ בד' כוסות דפסח "דאין אחד מעם בני

סי' כ) שחולק על הרמ"א ומהריק"ש וז"ל, אך לענ"ד שאין לחוש לזה בענין קידוש, וקידוש של ליל פסח יוכיח, שאחר כוס הקידוש שוהים הרבה בקריאת ההגדה, ואם איתא שיש קפידא שהסעודה תהיה לאלתר אחר הקידוש, היה להם לחזול להתנות שיש למהר בקריאת ההגדה וכו', עיי"ש.

**ועי'** בשו"ת חזון עובדיה כרך א' ח"א סי' י"א שהביא ג' תירוצים על קושית הגינת ורדים: א. מהגר"ח פלאגי בס' חיים לראש וז"ל, אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה, מ"מ בליל התקדש חג הפסח שיש ציווי פרטי לספר ביציאת מצרים שהוא מענין קידוש היום, אין כאן חשש הפסק כלל, כי כל מה שעושים אחר הקידוש בטיבול ראשון ובהגדה ושתיית כוס ב' הוא בכלל קידוש היום וזכר ליציאת מצרים, ואין הפסק כלל. ב. מהשולחן גבוה (תעג כז) וז"ל, אכילת כרפס וההגדה וסיפור יציאת מצרים לא חשיב הפסק, שהכל הוא לצורך הסעודה והמצצה שלפניו, כמו שאמרנו חז"ל לחם עוני שעונים עליו דברים הרבה עכ"ל. וכעין זה תי' הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, הובא בשמירת שבת כהלכתה ח"ב דף קע"ה. ג. מהשולחן גבוה שם דנוהרין לשתות רביעית יין בקידוש ונחשב לקידוש במקום סעודה לדעת הגאונים, והובא להלכה בשו"ע רע"ג סעיף ה' וברמ"א שם, ועי' במ"ב כ"ז.

**ג] עי'** במג"א תע"ג ס"ק ס"ק י"ח דאם אכל כזית כרפס לא יברך ברכה

המצצה והמרור כחלק מהשתייה, והדרא קושיא לדוכתי'.

**והנה** באמת יש פלוגתא בהאחרונים בכוונת המג"א, הפמ"ג מבאר דבמציאות אין העיכול מתחיל אא"כ אינו אוכל כלום אחר האכילה או השתייה, אבל אם אוכל או שותה אח"כ אפי' ממין אחר, אין העיכול מתחיל. ולפי"ז השיעור עיכול מתחיל אחר כרפס ולא אחר כוס ראשון. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ה ק"ב שכ' דלפי"ז אפי' אם אינו תוך סעודת פת ג"כ אמרי' דלא התחיל השיעור עיכול, ולכן אם אחד אכל פירות, וסמוך לשיעור עיכול רוצה לשתות, אינו מחויב לברך בורא נפשות מיד, אלא יכול לברך בר"נ אחר השתייה אע"ג דהוא יותר מע"ב מינוט אחר אכילת הפירות. אבל המ"ב סי' קפ"ד ס"ק ח"י כתב וז"ל, כיון דבתוך משך הזה אוכלים פרפאות וכיסנין ושותין הכל סעודה אחת היא, וכלא נתעכל מזון הראשון דמי, עכ"ל. משמע דס"ל להמ"ב דדוקא בסעודת פת אמרינן כן ולא בשאר דברים. ועי' שעה"צ י"ט שכתב להדיא שחולק על הפמ"ג בכוונת המג"א, ולכאו' יש נפ"מ גדולה להלכה כנ"ל. ועי' בשו"ע הרב תע"ג סוף סעיף י' שס"ל כהפמ"ג, ובהר"צ צ"ו פסק כהמ"ב.

**ב] עי'** ברמ"א סי' רע"ג בברכי יוסף סי' רע"ג (בשירי ברכה) שהביא מהריק"ש דאם שהה כדי שיעור עיכול משתיית היין להסעודה צריך לחזור ולקדש. ועי' בשו"ת גינת ורדים (כלל ג

פ"ז בשם הגריש"א זצ"ל. עוד כתב, ששאלה זו הובא בהגדה של פסח להחתן סופר עי"ש. ושאלתי השאלה הנ"ל להגרמ"ד סאלאוויציק שליט"א, והשיב דאין המנהג לברך ברכה אחרונה אחר כוס א' אע"ג דנראה כנגד הלכה. [ואמרתי שכעין זה מצינו במנחה חריבה עמ"ס סוטה (סוף דף קנד), דהבית הלוי אמר שאילו היה יודע שיש מנהג בספרדים שכהן אחד מוציא כל הכהנים בברכת כהנים לא היה כותב בבית הלוי (סוף חומש בראשית) דכהן א' אינו מוציא כהנים אחרים דחסר ב"קול רם".]

**אח"כ** מצאתי בשיעורי הגריש"א עמ"ס ברכות (נג, ב) שהביא מהר"ח או"ז (סי' ריג) שרבו הרב מאיר בירך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון משום חשש שיעור עיכול. והוסיף הגריש"א דמותר לשתות מים [ולא יין] בשעת הגדה להפסיק שיעור עיכול.

**אח"כ** דיברתי עם חתנו הגאון הרב עזריאל אויערבאך שליט"א, ואמר לי שכמדומה לו שאביו הגרש"ז זצ"ל האיר בענין להגריש"א, ובפסח הבאה בירך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון, ועשרים שנים אח"כ היה אומר ההגדה במהירות שלא יעבור שיעור עיכול. ושהשיעור עיכול לשתיה הוא פחות מאכילה וכדאיתא במ"ב ק"צ ח'.

**ועי'** בהליכות שלמה (פסח הגהה 166) שכתב שמנהג ישראל שלא לחוש לשיעור עיכול, אבל בצנעא אכל מעט כרפס קודם שיעבור שיעור עיכול, ועשה

אחרונה, דברכת בורא פה"א פוטר המרור. והנה לפי שיטת המג"א בסי' קפ"ד ס"ק ט' דכשאוכל ב' אכילות ויש שיעור עיכול בין ב' האכילות אין אכילה ב' נפטר בברכה ראשונה דאכילה א' [האבה"ע חולק], ה"ה כאן אם ישהה בין אכילת כרפס לאכילת מרור יותר משיעור עיכול צריך לברך ברכה אחרונה על הכרפס, דהא אינו פוטר המרור מברכת בופה"א. ומצאתי שמהר"ח או"ז (סי' ריג) כתב דמברך ברכה אחרונה אחר כל כוס וכוס וכן אחר אכילת כרפס שמא יעבור שיעור עיכול. ואגב - לכאור' תמוה מה שכ' המג"א בקפ"ד ט' דאם מסופק אם עבר שיעור עיכול שיאכל עוד חזית, ואינו צריך לברך ברכה ראשונה אם לא הסיח דעתו מהאכילה. ותמוה דהא המג"א ס"ל דגם על ברכה ראשונה יש שיעור עיכול, ואם כן אפי' אם לא הסיח דעתו מ"מ אם עבר שיעור עיכול צריך לברך ברכה ראשונה, והטעם דאינו מברך ברכה ראשונה הוא משום דהואיל והוי ספק אם נתעכל, אמרי' ספק ברכות להקל, ואם כן מאי חזית שיכניס עצמו בקום ועשה בספק ברכה, ואמאי אינו עדיף יותר שלא יברך ברכה אחרונה מספק בשב ואל תעשה. וצע"ג.

ד] **בקשתי** לבני ר' צבי נ"י שישאל למרן הגריש"א אלישיב

זצ"ל השאלה הנ"ל, והשיב דצריך לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון אם יודע שיעבור שיעור עיכול. אח"כ מצאתי שכן איתא בסי' שבות יצחק (פסח) דף

ברכה אחרונה אחר שתיית רביעית, דכה"ג הוי כמסיח מן הסעודה. [נדאין קידוש אלא במקום סעודה].

**או"ם** לכאור' יש לדחות, דע"י בביה"ל (קעד ו ד"ה וכן פוטרת) דהרבה ראשונים ס"ל דבכל קידוש צריך לברך ברכה אחרונה קודם אכילת פת. וחזינן דברכה אחרונה אינו הפסק לענין קידוש במקום סעודה, וזהו סברת המהר"ח או"ז הנ"ל דצריך לברך ברכה אחרונה אחר כוס ראשון ושיטת הגריש"א הנ"ל (הובא ג"כ בפסקי הגריש"א בהגדה של פסח).

סימן לעצמו בהגדה שקרא מתוכה את המקום שלפי החשבון יש לטעום שלא יעבור שיעור עיכול, אבל לבני ביתו לא אמר שיעשו כמהו. ופעם אחת גמר בדעתו לברך ברכה אחרונה אחר קידוש, אבל חזר בו דלא מן המדה לשנות מהמנהג הקבוע בבתי אבותינו מדור דור בסדר ליל פסח.

**וע"י** בס' קובץ הלכות (להגר"ש קמנצקי שליט"א - פסח עמוד רסד) דכוס ראשון מן הראוי לשתות רוב רביעית ולא כל הרביעית שלא להכנס בחיוב



## בענין מיין ענבים לענין ברכה, ד' בוסות, קידוש, ועוד

בורא פרי הגפן. ולכאורה צ"ע דהא מיין ענבים וכן כשסוחט אשכול של ענבים הא ליכא בהו כח המשכר דהרי אינם אלא מיין בעלמא ואם כן אין בשתייתן שמחה, ואיך מברכין בורא פרי הגפן, והא בעינן את המעלה שיין משמח וליכא. ויש לחזק הקושיא דבדברי שו"ע הרב (ריש סימן קסז) משמע דעיקר חשיבות של יין הוא מה שמשמח יותר ממה שסעיד, וכשסוחט אשכול של ענבים ליכא כח המשמח דעדיין אין בו אלכוהול.

**וע"י** בשו"ת מנחת שלמה [מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל] (ח"א סימן ד ד"ה וכיון) שדן בזה וז"ל: "וגם מבואר להדיא בריש פרק כיצד מברכין דהטעם דמברכין על יין בורא פרי הגפן הוא רק משום דאישתני לעלויא דסעיד וגם

**במתני'** ריש פרק כיצד מברכין (דף לה, א) תנן על היין אומר בורא פרי הגפן, ופירש רש"י שמתוך חשיבותו קבעו לו ברכה לעצמו. וע"י ברבינו יונה שפירש דחשיבות דייין הוא במה שסעיד ומשמח כדאיתא בגמ' (דף לה, ב). וכן איתא בשו"ע הרב (סימן רב סעיף י) ובמשנה ברורה (סימן רב ס"ק ב). ולכאורה לפי זה יש לדון אם מברכין על מיין ענבים בורא פרי הגפן, או דילמא שמברכין עליו שהכל כמו כל מי פירות דמברכין שהכל.

**והנה** איתא במסכת בבא בתרא (צז, ב) סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום, וכן פסק המחבר בהלכות קידוש (סימן רע"ב סעיף ב), ומסתמת המפרשים משמע דמברך עליו

זצ"ל סבר כדברי הרב אלישיב זצ"ל, אלא דר' פייש אמר דהמיץ ענבים ש"קדם" עושה יכול להיות יין ממנו אח"כ בלי נתינת שום דבר בתוכו אלא שיהא הבקבוק פתוח ושישאר על השולחן ולא ישאר במקרר, [אלא שיש שפקקו בזה ואמרו דאם ישאר על השולחן יפגם ולא יהיה ראוי לשתיה, וצריכין לברר הדבר].

**ועי'** בשבות יצחק (דף קכח) שכתב בשם הרב אלישיב זצ"ל דאפילו לפי הסוברים דמברכין על מיץ ענבים כזה שהכל, מ"מ אם יערב יין במיץ ענבים אחד לשלושה חלקים לערך, י"ל דשפיר מצי מברך עליו בורא פרי הגפן, ואע"ג דיין שלנו חלש מ"מ אם יערב במיץ ענבים סגי בזה. ומכל הנ"ל מבואר דכשאחד רוצה לקדש על מיץ ענבים [או לד' כוסות] עדיף טפי שיקדש על מיץ ענבים שראוי להיות יין בלי מעשה. ועי' במשנה ברורה (סימן רע"ב ס"ק ה) בשם המגן אברהם דמצוה מן המוכרח בין ישן והיינו שכבר עבר עליו מ' יום. ולכאורה נראה דזהו דוקא אם ערב לו יין, אבל יש הרבה אנשים דאין ערב להם טעם היין [ויש ששונאו כדאיתא במחבר (סימן תע"ב סעיף י)] ולכן אפשר שאין צריכין להחמיר.

**והנה** לענין ד' כוסות עי' במקראי קודש (פסח ח"ב סימן לה) שמפלפל בזה והעלה דלכתחילה בעינן יין המשמח ויין בלי אלכוהול אינו יין המשמח דבעינן יין הראוי להשתכר, ובדיעבד יצא אפי' אם אין היין משכר, ובמקראי

משמח. ופשוט הדבר דכל זה הוא רק לאחר שנעשה יין שרק אז משמח ולא במיץ ענבים, ועל זה אמר הגרש"ז דמוכח מזה דאע"ג דכשסוחט אשכול של ענבים אין המיץ משכר מ"מ הואיל ויש בו כח להיות ממנו יין לכן יש לו חשיבות יין גם קודם שנעשה יין ולכן מברך בורא פרי הגפן". והוסיף המנחת שלמה דאע"ג שיש מיץ ענבים שנתבשלו שאין להם כח להיות ממנו יין, מ"מ הואיל ובשעת סחיטת הענבים היה במיץ ענבים כח להיות ממנו יין זהו מספיק שישאר על המיץ שם יין ומברכין עליו בורא פרי הגפן. אלא דלכאורה יש להקשות דבשלמא בשעת סחיטת הענבים יש גמ' מפורשת דיש עליו שם יין, דאיתא בגמרא סוחט אדם אשכול של ענבים ומברך עליו קידוש היום, אבל מהכ"ת דאחר הבישול נשאר שם יין עליו, הא יש סברא לחלק דבשעת סחיטה עכ"פ ראוי להיות יין, משא"כ אחר הבישול הואיל ואינו ראוי להיות יין ליכא הוכחה מהש"ס דברכתו בורא פרי הגפן, ומסתברא דמברך שהכל ככל מי פירות וצ"ע.

**שוב** מצאתי בספר שבות יצחק (הל' פסח דף קצו) שהביא שיטת המנחת שלמה, וכתב ע"ז וז"ל: "ומהגרי"ש אלישיב שליט"א [זצ"ל] שמעתי דאין נראה לחלק בזה, כלומר דכל שאין ראוי להיות עתה יין אין נפק"מ בזה שבשעה שנסחט היה ראוי להיות יין". עכ"ל.

**עוד** שמעתי מר' פייש הרצוג נ"י (מבית חרושת "קדם") דגם הגר"א הענקין

ש'לפחות כוס א' ישתה של יין, ויכול לערב בכוס חצי יין וחצי מיץ ענבים, ולנשים יש להקל לכתחילה לשתות מיץ ענבים" עכ"ל. וע"ע בהגדה של פסח חזון עובדיה (ח"ב עמוד קכה) ובשו"ת משנה הלכות (חלק יג סימן לח).

**והנה** בקובץ הנקרא מבית לוי [מבית דין של הרב וואזנער זצ"ל - קובץ י"ז שנת תשס"ג] הביא חידוש מהשבט הלוי, דהא דאיתא במחבר (סימן רעג סעיף ה) בשם הגאונים דיכול לצאת קידוש במקום סעודה ע"י שתיית רביעית יין, זהו דוקא ביין גמור הסועד את הלב, אבל מיץ ענבים הואיל ואין סועד הלב אין יוצאין בו ידי הדין דקידוש במקום סעודה. עוד חידש שם דהא דאיתא במחבר (סימן ר"ח י"ז) דאם טעה ובירך ברכת המזון אחר שתיית יין דיצא היינו דוקא ביין גמור דסועד הלב אבל מיץ ענבים שאינו סועד הלב, אם בירך בטעות ברכת המזון צריך לחזור ולברך ברכה א' מעין ג'. עוד חידש שם דהא דאיתא במחבר (סימן קעד סעיף ב) דיין פוטר כל מיני משקין היינו דוקא ביין גמור, דהואיל ומשמח יש לו חשיבות יותר משאר המשקין ונטפלו ליינ [וכדאיתא בתוס'] (ברכות מב, א) ובערוך השולחן שם], אבל מיץ ענבים הואיל ואינו משמח אינו פוטר שאר משקין. ועי' בקובץ שערי הוראה (בני ברק תשרי תשס"ד) דגם הרב אלישיב חש לזה לחומרא ולא לקולא [ולכן צריך לכוון שלא יפטור המשקין בברכת הגפן על המיץ ענבים]. וכן

קודש הביא מחלוקת מהר"ש הלוי והפר"ח בזה אם יצא אפי' בדיעבד ביין שאינו משכר, ועי' במשנה ברורה (סימן תעב ס"ק לז) דמשמע דס"ל דכל ששונא ליינ או שהיין מזיקו יכול לשתות יין צמוקים אע"ג דאינו משתכר. ועי' בהגדה של פסח "קול דודי" בשם מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל דאינו יוצא בזה מצוה מן המובחר דאינו דרך חרות ע"י שתיית מיץ ענבים. ויש מביאים ראיה דלכתחילה אין לשתות ד' כוסות של מיץ ענבים מהא דאיתא בנדרים (מט, ב) דר' יהודה בר אילעאי שתה ד' כוסות יין וחש בראשו מפסח עד שבועות ולמה לא שתה מיץ ענבים, ש"מ דלכתחילה אין לשתות מיץ ענבים לד' כוסות, ור' פייש הרצוג נ"י דחה ראיה זו משום דבתקופת ניסן אין מצויים ענבים לעשות מיץ. ועי' בתשובות והנהגות (ח"ב סימן רמ"ד) שהגרי"ז זצ"ל והטשיבינער רב שתו ד' כוסות ממיץ ענבים, ובסדר פסח כהלכתו (ח"ב פ"ג) כתב בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שהחזו"א זצ"ל שתה מיץ ענבים לד' כוסות, ולכאורה אפשר שדווקא לעת זקנותם שתו מיץ ענבים כיון שהיה מזיק לבריאותם או מטעם אחר ולכן הקילו במיץ ענבים, דאפי' ביין צימוקין דגרוע ממיץ ענבים הביא המשנה ברורה דמותר לשתותו. ועכשיו יצא לאור חלק ג' משו"ת אור לציון [מהגר"ר בן ציון אבא שאול זצ"ל] ועי' בדף קנ"ז וז"ל: "לכתחילה מן הראוי לקחת דוקא יין למצות ד' כוסות, ומ"מ מי שיקשה לו, יכול לקחת מיץ ענבים, וישתדל



בענין מיץ ענבים לענין ברכה, ד' כוסות, קידוש, ועוד \_\_\_\_\_ קצט

שיוצא ידי קידוש במקום סעודה במיץ ענבים. ועי' הליכות שלמה (פסח - עמוד ריז) שיוצאין לכתחילה ידי ד' כוסות במיץ ענבים.

**שוב מצאתי** בס' קובץ הלכות (מהגר"ש קמנצקי שליט"א - פסח עמוד רכט)

שהביא משו"ת חכם צבי (דפוס חדש ח"ב סימן קיז) וז"ל "מה שהקשה למה לא הביאו הפוסקים דין יין חדש לד' כוסות, אין צורך שכבר הביאוהו בדין קידוש (סימן רעב סעיף ב) סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום". עכ"ל.

**ועיין** בשער הציון (סימן קצט סעיף ו) דגנאי לנשים לשתות רביעית יין ואפילו מכוס של ברכה.

השבת הלוי כתב שם שלא החליט למעשה שאין מיץ ענבים פוטר שאר משקין אלא שהוא מסופק מאוד אם פוטר. ועכשיו יצא לאור ספר חדש מהגר"ח קניבסקי שליט"א בשם 'הליכות חיים' וכתב שם שפוטר.

**מצאתי** בהגדה של פסח דרך אמונה [מהגר"ח קניבסקי שליט"א]

(סוף עמוד לה) שהחזו"א שתה כל כוס ראשון משום קידוש במקום סעודה כדאיתא בשולחן ערוך (או"ח סימן רעג סעיף ה) אע"ג שהחזו"א שתה מיץ ענבים, וחזינן דס"ל להחזו"א דמיץ ענבים מסעד סעיד. וכן אמרו לי היום בשם הגאון ר"ד פיינשטיין שליט"א



## הרה"ג הרב שאול כ"ץ שליט"א

### הערות בענין בדיקת המצות

יוצאין בה, ר"ל דרק אין יוצאין בה אבל מותר לאכלו, אולם בעי שתהא נאפה קצת כדי להתיר אכילתו דהיינו שלישי או חצי אפייה כמאכל בן דרוסאי, הא לאו הכי אסורה דתורת עיסה עליה ונתחמצה בהוצאתה מן התנור, וזהו טעם מהרי"ל שהביא שמהר"ש הקפיד דאם הוציא המצות קודם שנאפו והחזירן כדי לגמור אפייתן אסור אולי יתחמצו טרם החזיר, והיינו דיש חשש שמא הוציאן קודם שנאפו כמאכל בן דרוסאי, אולם הביא מש"כ המרדכי בשם מהר"ש מפליז"א דכל זמן שחוטין נמשכין הימנה אזי בעי לשרוף עכ"ד.

**הרי** דנחלקו אי שיעור זה [דאם פורסה אין חוטין נמשכין הימנה] הוא הקביעות של לחם לצאת חובת מצה, או דהוא ג"כ השיעור דבפחות מזה אין עליה שם לחם אלא עיסה ונתחמצה.

**והמהבר** (ס"ג) כתב מצה שנאפת עד שאם פורסין אותה אין חוטים נמשכים ממנה יוצאים בה, והרמ"א הוסיף ויש לזהר שלא ללקחה מן התנור קודם לכן ולהחזירה כי תוכל לבא לידי חימוץ ע"ש.

**וכתב** הט"ז (סק"א) דאי הוציאה קודם שנאפית עד שאין חוטין נמשכין

**א** [בדין קרמו פניה ואין חוטיין נמשכין הימנו, ובגוונא דאין חוטיין נמשכין הימנה האם הוי חמיץ או רק דאין יוצאין בה חובת מצה] (סימן תסא ס"ג]

**בפסחים** (לא, א, מנחות עח, ב) איתא יוצאין במצה הינא, מאי מצה הינא כל שפורסה ואין חוטיין נמשכים ממנה, אמר רבא וכן לענין לחמי תודה, ס"ד אחד אמר רחמנא שלא יטול פרוס והא כמאן דפריסא דמיא קמ"ל ע"ש, ופרש"י (ד"ה והא) שאין אפויה כ"צ אע"ג דאין חוטין נמשכים ממנה כפריסא דמיא לפי שנפרכת כשמטלטלים אותה קמ"ל ע"ש.

**ומבואר** דכל שפורסה ואין חוטיין נמשכים הימנה יוצאין בה, עוד מבואר דגם בכה"ג דאי מטלטלין אותה נפרכת יתכן שתהא מצב של אין חוטיין נמשכין הימנה, [כן דקדק המ"א (סימן תסא סק"ה), וראה בדברינו בסמוך].

**והנה** עיין בטור (סימן תסא ס"ג) מש"כ דמצה שנאפית עד שאם פורסין אותה אין חוטיין נמשכין ממנה יוצאין בה ופחות מכן אין יוצאין בה ע"ש.

**וכתב** הב"ח (סק"ג) דכוונתו במה שהוסיף דבפחות מזה אין

להחזירה מיד היינו רק לכתחלה ומשום שמא ישהה ויבוא לידי חימוץ, וכיון דכן נראה דאפילו בספק אם חוטין נמשכין אין להקל בדיעבד אפילו בהפסד מרובה דהוא ספק דאורייתא, וכן פסק בשארית יוסף וח"י ובנודע ביהודה סימן פ' עכ"ד, [וראה עוד באות הבאה בזה].

**ב] כמה פרטים ברין זה - איך משערין שיעור זה ובמקום הספק**

**ונתבאר** דאי אין חוטין נמשכין הימנה אין בזה חשש ויכולים לצאת בזה חובת מצה, וביאר החזון איש (סימן קכ סק"ז ד"ה שו"ע) דהטעם בזה משום דשיעור זה הוא המוציא מבצק לאפוי וכ"ז שהחוטין נמשכין עדיין אין ראוי להאחו ביד וכו' עכ"ד.

**ובבה"ג** שא"א לעמוד עליו אי חוטין נמשכין הימנו או לא, עיין בחק יעקב (סק"י) מש"כ בשם שארית יוסף (סימן מח) שיש לאסור מספק, ואע"ג דרוב מצות שבאים לפנינו נתקרמו פניה מכל צד ואז ליכא למיחש לחימוץ, מ"מ י"ל דלא מקרי קרמו פניה אלא כשנאפית כ"כ שאין חוטין נמשכין ממנה עכ"ד, [וע"ע באות הבאה מש"כ עוד בזה].

**והביאור** הלכה (סד"ה יש לזהר) ביאר דה"ט צריכין להחמיר מספק היות דהגידון אי חוטין נמשכין הימנה או לא, היא דיון אי נתחמצה ממש ולא רק אי יוצאין בה חובת מצה [וכנ"ל באות יח], וא"כ אין להקל

הימנה נראה דאפי' דיעבד אסור, שנתחמצה באותו עת שהיתה חוץ לתנור דע"י החמימות נתחמצה מיד וכמש"כ המרדכי ע"ש, והיינו מצד פי התנור המובא בריש סימן תנ"ט.

**גם** עיין בחק יעקב (סק"י) מש"כ אבל כשהחוטין נמשכין ממנה אין יוצאין בה ידי חובת מצה, משמע דמ"מ מותר לאכול ואין בו משום חימוץ, וכן משמעות לשון הטור והרמב"ם ושאר פוסקים, אכן מדברי הרב בהג"ה משמע דיש חשש חימוץ כל שלא נאפית עד שאין חוטין נמשכין ממנה, וכ"כ המרדכי דישירפם מיד, וכן נהגו העולם לאסור המצה כשהחוטין נמשכין ממנה עכ"ד, הרי שפסק ג"כ דאסור באכילה.

**וראה** בביאור הלכה (ד"ה ויש לזהר) שג"כ האריך להוכיח דוודאי אי אינה מחזירה תחמיץ עכ"פ בשיעורא דמיל, ומש"כ לדייק מדברי הטור דרק אין יוצאין בה הא מותר לאכלו, כבר דחו האחרונים זה זה דהטור עיקר דינא אתי לאשמעינן דלא מקרי לחם, והיינו אפילו בשרוצה לאכול מיד דבודאי לא נתחמצה עדיין, דאפילו למה דמחמירין לעיל בסימן תנ"ט בהיתה העיסה חמה ואפי' בפחות משיעור מיל, אעפ"כ פשוט דשיעור כל שהוא בעינן עכ"פ, וברגע אחת לא תחמיץ וכבר כתבנו שם בזה בשם מאמר מרדכי כעין זה, אבל בשהה שיעור מיל ואפשר אף בפחות מזה מודה הטור, ובהג"ה שהזהיר ליקח וכו' ולהחזירה דמשמע אפילו רוצה

המצה חמה אבל אם נצטננה אפשר דאין ראייה מזה עכ"ד.

**והחזון איש** (סימן קכ סק"ז ד"ה מש"כ) נתקשה בזה, דכמדומה דמצה נלושה לישה יפה בכלילה עבה גם במצה חיה אפשר שתצא האצבע נקיה ע"ש.

### ג] עוד סימן כמה שקרמו פניה משני הצדדים

**והנה עיין במ"ב** (סקט"ו) מש"כ ויש עוד סימן לפת שהגיעה לכלל לחם והוא כשאנו רואין שנקרמו פניה והוא חד שיעורא, וע"כ אם נצטננה המצה ופרסה וראה בה ריעותא מבפנים שניכר שלא נאפה יפה ואינו יכול שוב להכירה בסימן הנ"ל, יביט בפני המצה ואם יראה שנקרמו פניה קרימה מעליא שאין בו ספק יש להתירה עכ"ד.

**וייעויין** בחק יעקב (סק"י) מש"כ בשם שארית יוסף (סימן מח) דבכה"ג שלא יודעים אי חוטין נמשכין הימנו יש לאסור מספק, ואע"ג דרוב מצות שבאים לפנינו נתקרמו פניה מכל צד ואז ליכא למיחש לחימוץ, מ"מ י"ל דלא מקרי קרמו פניה אלא כשנאפית כ"כ שאין חוטין נמשכין ממנה עכת"ד, הרי דס"ל דאינה מועלת במה שקרמו פניה מכל צד אי יש ספק אי חוטין נמשכין ממנה.

**וא"כ** המ"ב בשער הציזון (סקכ"ג) האריך לחלוק ע"ד וז"ל, והנה בחק יעקב משמע דאם יש לספק אם

אפילו בהפסד מרובה דהוא ספק דאורייתא ע"ש.

**וכתב** המ"ב (סקי"ד) וז"ל, וסימן זה אינו כי אם בזמן שהמצה עדיין חם ולא בזמן שנצטננה עכ"ד, והיינו שצריכין לראות כשהוא עדיין חם, ומקורו מדברי הא"ר (סק"ח) שכתב דסימן דחוטין נמשכין הוא דוקא כשהוא עדיין חם, [וביאר דזה היתה כוונת השארית יוסף דא"א לעמוד עליו, ר"ל דעכשיו מצונן ואין לידע].

**ובעין** זה בשו"ת נודע ביהודה (תנינא סימן פ ד"ה ומעתה) אבל אם כבר נצטננה המצה זמן מה ושוב א"א לבדוק אם חוטין נמשכין, כי בדיקה זו ל"ש אחר שכבר שהתה זמן מה אחר שמוציאה מן התנור ונצטננה וכו' ובסו"ד סיים וז"ל, ובאותן מצות שבאו לפניו שהיו כבר יום שלישי לאפיייתן שוב לא אפשר לבדוק אותן ע"ש.

**וכתב** החזון איש (סימן קכ סק"ז ד"ה כתב במ"ב) ונראה כוונתם לאחר אפיה זמן מרובה שאפשר שנתיבש הבצק אבל לא הצינן גורם, וכ"ה בלשון הנודע ביהודה שם שהזכיר זמן מרובה, ואפשר דגם טלטול אין עדות על קרימת פנים דאפשר בשביל יובש היא מתקשה ומטולטלת ואינה נפרסת וכו' עכ"ד.

**עוד** כתב המ"ב (סקי"ג) בשם החק יעקב דאם יש לספק אי חוטין נמשכין ממנה ותוחב אצבע תוך המצה ואינו נדבק בה עיסה, יש להתירה, דזהו סימן שאין חוטין נמשכין ממנה, וכל זה אם

הי' יתכן שצד השני הוא עוד פחות מזה ועדיין בגדר בצק, אבל כאן שצד אחד נאפה אפיה גמורה למאכל אפי' שלא בשעת הדחק, פשיטא דבמצות שלנו הדקות לא יתכן שצד השני לא הגיע אפי' לגדר חצי או שלישי אפיתו עד שנצרך לברר אם חוטי' נמשכין ובוזה אין אנו בקיאין, אבל בקרימת פנים אנו בקיאים וכעין זה כתב ג"כ מרן החו"א או"ח סי' ק"כ, וא"כ העצה היעוצה בזה הוא להחזיק המצות בתנור עד שמצד אחד יאפו אפיה גמורה, ואז יוצאים אנו מכל הספיקות עכ"ד.

ד] עוד סימן במה שהיא מטלטלת -  
ובדברי החזון איש בזה

**עוד** סימן כדי להכיר אי הוי חוטי' נמשכין הימנה או לא מבואר מדברי המ"א (סק"ה) שהביא מה דאיתא במנחות (דף עח, ב) דאפי' נפרכת כשמטלטלין אותה יוצאין בה ע"ש, וכן הביא החק יעקב (סק"ט), והיינו דיתכן להיות נפרכת ואעפ"כ היא במצב של אין חוטי' נמשכין הימנה.

**אשר** לפי"ז כתב המ"ב בשער הציון (סקי"ט) דנראה פשוט דה"ה אם מטלטל אותה בידי ואינה נפרכת זהו סימן מובהק שאין חוטי' נמשכין ממנה, וראיה ממה דס"ל לגמ' שם דאף באין חוטי' נמשכין עדיין קלושה מאוד ונפרכת כשמטלטלין אותה עכ"ד.

**וכתב** בחזון איש (שם ד"ה שו"ע סימן תסא) עפי"ד המ"א הנ"ל וז"ל,

חוטי' נמשכין אסור אפילו רואין שנתקדמו פניה מכל צד, והביא סמוכין לזה ממרדכי פרק אלו עוברין וכן מפירוש ברש"י בפרק כל שעה, לעניות דעתי אינו ראיה כלל, דשם לא נזכר מכל צד, והכוונה, דאם אנו רואין שחוטי' נמשכין, מסתמא עדיין לא נקדם כהוגן, אבל אם הוא ספק לנו אם החוטי' נמשכין או לאו, בודאי הקרימת פנים מכל צד מורה לנו שאין החוטי' נמשכין, דאם לא כן למה שינה המשנה לענין לחמי תודה במנחות דף ע"ח כלל הסימן דקרימת פנים, היה לה לשנות הסימן דאין חוטי' נמשכין, אלא ודאי היכא שאנו רואין שנקדם פניה כדין (עיי' שבת דף כ) תו אין אנו צריכין לפרוס הלחם ולראות אם בפנים החוטי' נמשכין, דמסתמא אין החוטי' נמשכין עכ"ד, והיינו דודאי אי חוטי' נמשכין הימנו א"א לדון בקרימת פניה, אמנם בכה"ג שא"א לעמוד עליו אי חוטי' נמשכין או לא, אזי ודאי קרימת פניה מכל צד הוא ראיה ע"ז.

**ובגדרו** של קרימת פניה, ראיתי בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן נה) מש"כ וז"ל, ובדיקה זאת אם חוטי' נמשכין אנו צריכים אם יש ספק בקרימת פנים, אם קרימת פנים ודאי הוא שלם אין צריך לבדוק אם חוטי' נמשכין, וע"כ ברור אצלי דהספק בזה לא משכחת לדין מב' טעמים, חדא דמצות שלנו דקות מאד, ועוד שקרימת פנים שמצד אחד הוא קרימת פנים גמורה דהיינו גמר אפיה לא רק חצי או שלישי אפיתו דאז

מתלטלת זהו סימן מובהק ואי"צ יותר מזה. ועפ"י נקטו הפוסקים בדברך כלל במצות שלנו אין שאלה ואי"צ לבדוק, שהרי בדרך כלל הם במצב של אין חוטינ נמשכין הימנו וכו"ל.

### ה] אי יש מקום לחוש למה שקורין "נאסא מצות"

**הנה** ידוע שיש נוהגין להחמיר במה שקורין מצות לחות היינו "נאסא מצות", ולפוי"ר להנ"ל לכאו' אין מקום לזה כלל.

**וב"כ** בחוט שני (פסח סימן תסא ס"ג, עמוד קנו) מצה שקרמו פניה או שלא נמשכו ממנה חוטינ, אין הרכות במצות מורה כלום על אי אפייתה, ובפרט כשנראה מפנים שהיא אפויה, ואפי' אם הוא נראה קצת בצק נמי הוי כן, וכן הורה מרן החזון איש עכ"ד.

**ובעינ** זה כתב בספר זכרון שאול (סימן תנט אות יא) מש"כ בענין מצה רכה אם יש לחשוש שמא חוטים נמשכים, כבר כתב החזון איש דכ"ז שאין ריעותא אין לחשוש כיון שמתלטלת ואינה נפרכת כשרודים אותה, במאפיות שתיכף מוכן א' שלוקח את המצות ומעמיד אותן, בוודאי שטלטלה ולא נפרכה עכ"ד.

**עוד** הוסיף בחוט שני (שם עמוד קנו) בדבר מה שטענו דכשהתנור חם מאוד ונקרם מיד מן הצדדים ובתוך המצה הוא רך, אף שלכת' יש לזהר מזה, מ"מ ההלכה פסוקה בשו"ע דקרימת

הלכך אי"צ לדקדק על המצות אם הם בטוחות מחשש שמא חוטינ נמשכין מהן, דכיון דהן נאחזין במרדה וביד ואינה נכפלת ודאי אין חוטינ נמשכין הימנה ע"ש.

**עוד** כתב שם [אחרי שהביא דברי המ"ב דאחרי צינון א"א לבדוק עוד] וז"ל, ואמנם מצה שלנו שהיא דקה ושטחה גדול ומשליכין אותה מן המרדה ודאי כבר זו נבחנת שהיא מתלטלת ואינה נפרסת וזו עדות גמורה שהקרימה פניה, ולא יתכן דין נצטננה ולא נבחנה אלא במצה עבה וקטנה שהורידה והניחה עד שנצטננה, אבל אצלנו לא יתכן דין זה שכל מצה נבחנה בטלטולה בשעת רדי' מן התנור עכ"ד, פי' דמצות שלנו דמתלטלת ודאי דאי"צ הבחנה.

**והמשיך** (ד"ה ומיהו) וז"ל, ומיהו אם יש מקום אחד במצה שניכר שלא נאפה יפה ע"כ אנו צריכין לעמוד עליו אם נקרם או שאין חוטינ נמשכין הימנו דנראה דאין הצדדין עדות על כולו אע"ג דהפנים עדות ג"כ על הפנימי, אבל אין לחוש בסתמא כיון דכל המצה על מצב שוה וחום התנור על מצב שוה, ואין שכיח כלל שיהא מקום אחד לא נקרם עכ"ד.

**היוצא** מדברינו דהקביעות של המצות הוא אי חוטינ נמשכין הימנו או לא, והאופן לבחון זה הוא ליתן אצבע שלו שם, ובכה"ג שא"א לעמוד עליה מצד זה, אי רואים דקרמו פניה מכל צד ודאי דמהני, ובאופן שרואים שזה

באים בכת אחת, אבל באש חם כמו שאופים עכשיו מצה, העליון והתחתון יכולים להאפות ברגע, והאמצע יכול להיות חי ואינו אפוי, ואסור להוציאו מן התנור עד שיהיה ברור לו שאפוי כ"צ, ודו"ק בזה כי הוא נחוץ ואמת עכ"ד.

**והזר** ושנאו (ח"ב יו"ד סימן ו אות ב) וז"ל, אגב הנני להעיר לענין אפיית מצה דבזמן הגמ' היתה המצה עבה עד טפח, וגם כהיום אצל הספרדים בארצות שונות אופים מצה כעובי אגודל, אם תהיה האש חמה ביותר תשרף מבחוץ ומפנים תהיה בלתי אפויה, ושני הסימנים של קרימת פנים ופורסה ואין חוטיץ נמשכין ממנה מתאחדים רק באש שאינה חמה כ"כ, שכן היא דרך אפיה, ורק לדידן שאופין מצות דקות, אז כח האפיה עובר בכל עובי המצה ברגעים אחדים, וגם בזה ראוי שלא יהיה חם ביותר, וכן מורה הנסיון, וע"כ כל חום שנאפית המצה על ידו במשך זמן שמצה עבה ראוי להאפות בו אין בו חשש לומר שמקרב חימוץ אף שאינו חזק כ"כ עכ"ד.

**וכן** ראה בספר זכרון שאול (סימן תנט אות טו) מש"כ אם מהדרים שהמצות תהיינה אפויות הרבה ולא רכות, צריך תנור מתאים גם שהמצות תהיינה דקות וכו' עכ"ד, הרי שהביא דיש נוהגין כן, וכן עיין בילקוט מכתבים ממרן הגרי"ו (אגרת א אות טו) שכתב שלא להוציא עד שנאפה היטב ואי מרגישים קצת ליחות שלא לערב עם שאר המצות ע"ש.

פנים הוי סימן, וכן הוא ולא נשתנה, ובפרט כשהמראה בפנים אפויה עכ"ד.

**וראה** עוד בארחות רבינו (ח"ב עמוד לו אות יח) וז"ל, ספר לי מו"ר זצ"ל [קהלת יעקב זצ"ל] כשאפה מרן [החזון איש זצ"ל] מצות בפוניבז' היו בין מצותיו מצות רכות לאחר האפי', ומו"ר הראה למרן זצוק"ל, ואמר מרן שהן כשירות ואין בהן כל שאלה, והוסיף מו"ר שחוטים נמשכים היינו שעדיין כבצק, וזהו כשיטת מרן בספרו חזון איש (או"ח סימן קכ סק"ז) כתב שם כיון שהן נאחזין במרדה וביד ואינה נכפלת ודאי אין חוטיץ נמשכין הימנה, ועוד כתב שם דבמצות דקות שלנו זו עדות שהקרימה פני' וכשירות ע"כ.

**וכן** ספרו לי כמה מתלמידי ומקורביו של מרן שאפו יחד עמו בפוניבז' שהמצות שאפו שם חלק מהם היו רכות בפנים והכשירם מרן וכו' עכ"ד, והוא כהנ"ל.

**אולם** דעת הרב הגאון רבי יוסף הענקין זצ"ל היתה להחמיר בזה, וטעמו לזה ביאר בשו"ת גבורת אליהו (ח"א סימן סח אות ד) וז"ל, וכן נוגע לענין אפיית מצה שהדין שאין מוציאים מן התנור עד שיהי' ראוי לאכלו בכל עביו, ויש בזה שני סימנים, א' קרימת פנים שלמעלה מבחוץ וגם של מטה, ב' ויש עוד סימן שאם פורסה אין חוטיץ של בצק נמשכים ממנה, אבל הנסיון מורה שב' סימנים אלו הם כל אחד ואחד בפני עצמו רק באש קל, כעין שלוק, שאז ב' הסימנים

במקומות שאופים מצות למסחר שרוצים שיכביד משקלם כשלא יהיו אפויים כראוי, וצריך להשגיח ע"ז לבדוק המצות האפיות, ואם מוצאים מצה כזו יש לחוש גם על המרדה שהוציאו בה המצה, וכן יש לחוש לשאר המצות המונחים אצלה, ועמ"ש באות הקודם בשם הנ"ש ועי' בשו"ע הרב סי' תסא בזה עכ"ד.

**ושמנתי** מכמה מקורות דבבית בריסק לא היו מקפידים ע"ז, וכן תלמידי מרן חזון איש לא הקפידו ע"ז, [וכנ"ל], וכן שמעתי דדעת השבט הלוי זצ"ל היתה ג"כ שאי"צ ליזהר בזה, ומה שנוגע לדינא כל אחד יעשה כמנהגו.

**והנה** עיין בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סימן כד אות כ) בין הדברים שצריכין ליזהר באפיית המצות כתב וז"ל, לראות שהמצות יהיו אפויים כראוי ולא ישאר בהם אף מקצת בלתי אפוי כפי שנמצא כן כמה פעמים, וביחוד צריך להשגיח ע"ז במקומות שאופים המצות למכירה עכ"ד.

**או"ם** יעו"ש בביאור התקנות מש"כ וז"ל, דין פשוט בסי' תסא ס"ד שצריך שיהיו המצות אפויים כראוי שלא יהיו חוטים נמשכים הימנה, ובח"י שם כתב שאם יתן אצבעו בתוכה לא יתדבק עליו בצק, ואנכי ראיתי שאין נזהרים בזה, וביחוד





## הרב שלמה האבערפעלד

## הלכות הנוגעות לחג הפסח

## א] הגעלת כלים

טעם שעדיף להשתמש באינסער"מ"א בהסינ"ק

הנה בגליון "אם תעירו" של אשתקד (גליון יא, שיצא לאור לקראת פסח תשע"ז) בארנו בפרטות הדרך להכשיר סינ"ק, ושם כתבנו דיש הידור להשתמש באינסער"ט, כעין הא דמצינו בסכינים דעדיף להשתמש בחדשים למי שאפשר לוי, ולכן אם משתמש באינסער"ט הוי כסינ"ק חדש.

ובשנה זו נתעוררתי דבאמת יש טעם גדול דוקא באינסער"ט ולא להגעיל גוף הסינ"ק, דהנה המתבונן בצורת הסינ"ק יראה, שבתחתית הסינ"ק סביב להדריי"ן יש חתיכה כעין טבעת גדול סביב להדריי"ן ויש שם חריץ, ואצל חריץ זה מתלקט קצת ממשות ובעין, והבא להכשיר מוכרח לנקות היטב בקיסמי"ה סביב סביב להחריץ הזה, דיתכן דיש שם חמץ בעין, והגעלה לא מהני לבעין [ורק להפליט הבלוע הוא דמהני], ומבואר במשנ"ב (סימן תנא ס"ק כג) דכל כלי שא"א לנקותו היטב

א. Insert - כיור פלסטיק הנכנס לתוך הכיור

ב. Sink - כיור

ג. והוא עפ"י מה שייסד הפייטן לשבת הגדול דעדיף בסכינים חדשים, והביאו המג"א (סימן תנא ס"ק יט) ועיין שם איך הוציא את זה מהגמ', ובמחצית השקל שם. ובמשנ"ב כתב (ס"ק יט) - "מי שאפשר לו מצוה מן המובחר שיקנה סכינים חדשים לפסח [אחרונים]", עכ"ל. והנה אף דלא מצינו הידור זה בכל הכלים, ורק בסכינים מצינו הידור זה, מ"מ ראיתי מהגר"ש וואזנער זצ"ל דגם בשאר כלים יהדר כן, וכן מנהג רוב העולם שלוקחין קדירות חדשים אף דשייך להגעיל, וגם בסינ"ק יש הידור זה. אמנם גם בלא זה, הרי טעם דהסכינים שייך במיוחד לסינ"ק, דבחק יעקב (סימן תנא ס"ק טו) מסביר דהענין לקנות סכינים חדשים הוא דקשה להגעילם בכמה ציורים, וא"כ גם בסינ"ק כן הוא כמו שיתבאר בהמשך הדברים.

ד. Drain - צינור השופכין

ה. Toothpick - קיסם שינים

ו. וטוב לשפוך שם דבר הפוגם ואם נשאר קצת בעין פגם.

מהבעין שבתוך החריון אין להגעילו, וא"כ לאו כולי עלמא ידעי להזהר לנקות היטב סביב להחריון קודם ההגעלה, ובודאי עדיף להשתמש באינסער"ט מטעם זה.

והראתי צורת תחתית הסינ"ק לאחד מזקני המורים בעירנו שליט"א, ואחר שהתבונן בזה אמר – דאכן נכונים דברינו דצריך לדקדק לנקות שם היטב בקיסמין קודם ההגעלה, אלא דכיון דמ"מ אין "מבשלים" לפסח בהסינ"ק רק משתמשין לרחיצת הכלים, א"כ אין קפידא אם מנקה היטב ומגעיל. ומ"מ אמר – דודאי יש הידור בהלכה להניח אינסער"ט ולא להגעיל גוף הסינ"ק ומטעם דברינו אלה כי צריך לנקות היטב הליכלוך שסביב להחריון.

### הכשרת כל אורך הברז' (מקום יציאת המים) בהסינ"ק

והנה אף המניח אינסער"ט וממילא א"צ מדינא להגעיל גוף הסינ"ק כלל, מ"מ כל אורך מקום יציאת המים צריך להכשיר לפסח, שלפעמים נופל עליו חמץ חם [כגון לאקשיין חם מקדירה שהוריד מהאש], ואם ישתמש בפסח במים חמין הרי יוצאין דרך מקום שקיבל טעם חמץ, ולכן מוכרח כל אחד להכשירו לפסח. והדרך להכשירו הוא שישפוך עליו מים חמין מכלי ראשון [-עירווי כ"ד].

ומהגר"ש מילר שליט"א שמעתי שבאותה עת שמכשירו בעירוי יוציא ממנו מים חמין ואז הוא חם גם בפנים, ומהני העירווי יותר להפליט טעם הנבלע, והטעם בזה – דבכל עירווי אין בתוכו דבר צונן רק שהכלי עצמו צונן, משא"כ בברז המים שבסינ"ק שהוא מלא במים צוננים הרי זה מקליש את העירווי ולכן יש לראות שיצאו ממנו מים חמין בעת שמערה עליו.

ולענין אם יכול להכשירו על ידי שפיכת מים חמים מכלי חמץ שאינו ב"י – שמעתי מהגר"ש מילר שליט"א ומהגר"ש פעלדער שליט"א – דאף דאנו מחמירין להכשיר לפסח בכלי שלא היה בו בליעות מחמץ או שהכשירו, וכמו שכתב בשער הציון (סימן תנב ס"ק טו), מ"מ להכשיר מכלי חמץ את הברז הנ"ל שפיר אפשר להשתמש בכלי חמץ נקי שלא השתמשו בו לחמץ במשך הכ"ד שעות האחרונות [-אינו בן יומן].

והטעם, דהא דאנו נוהגין להקפיד להכשיר תחילה את הכלי שמגעילו בתוכו הוא רק הידור בעלמא, ובשלמא בכלי הצריך הגעלה מעיקר הדין כגון קדירה, בזה מהדרין בהנ"ל, אבל בברז הסינ"ק כיון דעפ"י רוב אין בו בליעות בחמץ יש בזה

הדין של סעיף ו' דכתב המחבר "דכל כלי הולכין אחר רוב תשמישו", ורוב תשמישו כאן הוא בצונן וא"צ שום הכשר, ומ"מ מחמירין אנו כמש"כ הרמ"א לחוש אף ל"מיעוט תשמישו" וכיון דלפעמים נשפך עליו חמץ חם צריך הכשר, ואמנם א"צ להחמיר בחומרא הנ"ל ולהכשיר דווקא מכלי שאין בו בליעות חמץ כלל. וק"ל.

## ב] מכירת חמץ

### ליכנס בפסח לבית שנמכר לגוי

בציור דאחד משאיר חמצו בביתו ומוכר כל הבית וכל החמץ שבתוכו לגוי כדי שלא יצטרך לבדוק חמץ שם ולבערו, וכגון באופן שיש איזו סיבה נחוצה שאין יכולים לבער החמץ [וכגון שהוצרכו לילך לבית חולים כיומיים לפני פסח וכדומה]<sup>ח</sup>, וכל הארונות<sup>ט</sup> מלאים בחמץ, אלא ששייכים להגוי, יש לידע אם מותר לו ליכנס לתוך הבית כדי ליקח איזו חפץ, וכמו שאבאר.

דהנה מצד כניסה לרשות הגוי, בזה אין קפידא אם נכנס ליקח דבר ויוצא, וכמה רבנים שמוכרים החמץ להגוי מפרשים בהדיא ומבקשים רשות לזה [ולא שעושים "תנאי", אלא מבקשים, דאין להתנות שום דבר במכירת חמץ] וכמו ששמעתי הרבה פעמים מהגרא"ח ליבערמאן שליט"א שמבקש מאת הגוי רשות ליכנס ליקח דבר מהבית או מהקלטזעט<sup>ו</sup> וכדו', והגוי מסכים לכך.

אלא דהא קמיבעיא לי, דכיון דאסור להשאיר חמצו של הגוי בביתו בלא מחיצה לפניה מחשש שמא יבוא לאכלו, א"כ אם הולך לביתו שמלא בחמץ ליקח איזו דבר, יש לחוש שמא יאכל מהחמץ (בטעות) כיון דאין מחיצה לפניה.

ואמר לי הגרא"ח ליבערמאן שליט"א דשאני מי שיש לו בביתו חמץ של הגוי, בזה יש דין של מחיצה, אבל בציור זה "הרי לבית הגוי הוא נכנס" שהרי מכר

---

ח. אבל בלא סיבה נחוצה אין כדאי להפקיע מצות בדיקת וביעור חמץ הבא רק פעם אחת בשנה, וכמו שמעורר תמיד מורינו הגרי"א פארכהיימער שליט"א - דהוא מעצת היצר להכביד על האדם את טירחת ביעור החמץ וחושבין דאי אפשר לבער כל פירור דק וממילא מפקיעין עצמן מהבדיקה ע"י מכירה לגוי, אבל באמת אינו צריך לבער כל פירור ורק הגדול קצת כשיעור Cheerio בזה יבער, וזה ממילא עושה כשמנקה ביתו, ושאר החמץ שמתוך הארונות והפרידז' וכדו' אין כ"כ טרח לבערם, ע"כ. ולכן כתבנו בפנים ציור של שעת הדחק - שמשאיר ביתו מלא עם כל החמץ, דבעלמא אין ראוי לעשות כן.

ט. Cabinets

י. Closet

[השכיר] כל הבית להגוי, נמצא דלביית עכו"ם הוא נכנס, וכלום יש דין מחיצה כשהולך לחנות של עכו"ם ליקח איזה דבר ומוכרים שם חמץ, ולכן אמר הרב שליט"א – דמותר ליכנס ליקח דבר.

שוב מצאתי תשובה מהנודע ביהודה, שנדפס בספרו של בנו – שו"ת שיבת ציון (סוף תשובה יא), וגם בשו"ת נוב"י החדשים (מכון י-ם) הודפס תשובה זו בסוף החלק של או"ח, וזה לשון קדשו של הנוב"י – "והיהודי ובני ביתו לא יבואו כל ימי הפסח לחדר ההוא שנשכר להגוי כי חיישינן בחמץ דלמא אתי למיכל מיניה" עכ"ל.

ומזה רואין דאף בגוונא שהשכיר החדר להגוי, ונמצא דנכנס לחדרו של גוי אפי"ה חשש הנוב"י לחשש של דלמא אתי למיכל"א, אמנם דחה הגר"ש פעלדער שליט"א דיש לומר דהנוב"י החמיר רק לענין "להסתובב שם", אבל ליכנס לרגע ולצאת לא קמיירי בזה [אף שצריך לדחוק קצת הלשון], ולכן דינא מותר ליכנס ולצאת מיד, וכדהורה הגרא"ח שליט"א י"ב.

### מכירת יין שרף לגוי

אודות מכירת שנאפ"ס<sup>ג</sup> לגוי יש שהקילו בדבר אף שמנהגם שלא למכור לגוי חמץ גמור, וטעמם נראה כיון דחושבין זה כדבר הפסד לשפוך ולבער השנאפ"ס, א"כ זה דומה להא דמקילין כל בעלי חנויות למכור החמץ שבחנות לגוי [ראה ספר מבית לוי – הגר"ש וזנער זצ"ל, דהיה אומר דאנו מחמירין על עצמנו שלא למכור חמץ גמור לעכו"ם כי אם במקום הפסד כגון בעלי מפעלים – פעקטעריי וחנויות].

וראיתי לנכון להעתיק מה ששמעתי מהגאון רבי שלמה לובין שליט"א, שראה בעיניו איך רבינו ראש הישיבה רבי אהרן זצ"ל שופך בקבוק של ויסקי לתוך

**יא.** אמנם נראה דאף להנוב"י אין איסור לילך לחנות של גוי שמוכרים שם חמץ, דרק היכא **שהחמץ היה שלו** לפני הפסח בזה יש חשש, וכמו שהובא סברא זו במשנ"ב סימן תמ"ח (באמצע ס"ק י"ב, אצל שעה"צ ס"ק י"ט) דבחמץ דידיה איכא חשש טפי דלמא אתי למיכל, אבל בחנות ליכא זה, וק"ל.

**יב.** אמר המגיה: עיין חזון איש (אורח חיים ריש סימן קכד) שכתב וז"ל, ומיהו מכירה לנכרי ודאי מהני אם עושה לו מחיצה, והלכך אם יש לו מקומות שטורח עליו לבדוקן יכול למכור את החמץ שאינו ידוע לו או הידוע לו שבמקומות ההם, ויעשה להם מחיצת 'ויהא פטור מבדיקתן, וכן יכול להניח חדר אחד בלא בדיקה ויסגור את הדלת במסמר כדי שלא יכנס לתוכו בפסח. ואם מכר גם את החדר לנכרי אפשר שא"צ סגירת הדלת ואף אם נכנס בו באקראי לית לן בה דהא לא אסרו חכמים ליכנס לביתו של נכרי בפסח, עכ"ל.

השריפת חמץ, ע"כ<sup>1</sup>. ולכן ממנו ילמדו וכן יעשו, שכל שאינו כרוך בהפסד גדול [פרט לגמ"ח של שנאפ"ס וכדומה לזה, ששוה מאות] לא יסמכו על העצה של מכירה לעכו"ם, דשנאפ"ס הוא חמץ גמור<sup>2</sup>, ואנו מחמירין בזה שלא למוכרו לעכו"ם. אמנם פשוט דכל שנמכר כדין שפיר עבד, אלא באנו בזה שטוב להחמיר בדבר, לאבדו מן העולם.

## ג] אכילת מצה

### שכח ברכת המצוות דמצה

הנה בליל הסדר אנו מברכין שתי ברכות על המצוה, המוציא ועל אכילת מצה, ועובדא הוה באחד שבירך רק המוציא לחם מן הארץ, ואכל המצה, ושוב באמצע הסעודה נזכר ששכח לברך ברכת "אקב"ו על אכילת מצה", האם שייך לו לברך עוד, או לא.

והנה לענין ברכת על נטילת לולב קיימא לן דכל זמן שעדיין עוסק במצוה יכול לברך, ולכן הגם דכיון שהגביה הד' מינים יצא בזה, מ"מ אם שכח לברך קודם לקיחת הד' מינים יכול לברך קודם הנענועים דהוא ג"כ חלק מהמצוה (מג"א סימן תרנא ומשנ"ב שם ס"ק כו, וע"ש בשעה"צ אם כבר גמר הנענועים, דיש מקום לומר דכ"ז שאוחז בידו מברך לדברי הגר"א ע"ש).

ואם כן, במצה יש לומר דכל זמן שלא אכל אפיקומן עדיין לא נגמר מצוות אכילת מצה כתיקונה, שהרי חייבו חז"ל לאכול כזית בסוף הסעודה, וא"כ דמיא אפיקומן לנענועים, שעדיין יכול לברך ברכת המצוות כ"ז שלא גמר כל המצוה.

אמנם מצאתי ב"ה בשמו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש ח"ג, עמוד תה - מהגדת הגרי"ש א), דאם כבר אכל כזית ממצה שוב אינו יכול על אכילת מצה, ורק אם נזכר בעוד שעדיין לא גמר הכזית הראשון, אז יכול לברך, עכ"ד.

ונראה לבאר, שנענועים נחשב חלק מהמעשה לקיחה, דכך תיקנו חז"ל שלא יסתפק בלקיחה לבד אלא יעשה ג"כ נענועים [וקטן שאינו יודע לנענע, אביו פטור

---

יד. עוד שמעתי מהגר"ש לובין שליט"א - דכיון דהיה נשאר בישיבה למשך הפסח [שהיה יתום] זכה להסב על שלחנו של ראש הישיבה זצ"ל למשך חמש שנים לסדרים של ליל הפסח! ע"כ. ואשרי מי שיזכה לדלות מבאר תורתו וענוותנותו דהגר"ש וללמוד הנהגות של הר"י רבי אהרן זצ"ל - כי הוא תלמיד מובהק.

טו. כמש"כ המשנ"ב בסימן תמ"ב (ס"ק ד), ובשעה"צ הראה לעיין שם בשע"ת.

מלחנכו בלולב, אף אם יודע לאחזם בידו, א"כ אף שיצא הדין תורה של ולקחתם, מ"מ עדיין לא נגמר המצוה כ"ז שלא קיים גם החלק של הנענועים דרבנן<sup>טז</sup>, אבל במצה אין האפיקומן חלק מקיום של "בערב תאכלו מצות", דודאי אם אכל כזית מצה יצא הדין תורה של כזית מצה בליל א' וגם מדרבנן קיימו, אלא שיש מצוה וחיוב נפרד לאכול כזית [או ב' כזיתים] לסוף הסעודה, וממילא חלוק הוא אפיקומן מנענועים, וכל שכבר אכל כזית אודא מצוותו וא"א לברך שוב, כן נראה לבאר פסקו של הגריש"א, והוא נראה נכון.

### עניית אמן קודם שבלע כזית מהמצה

בליל א' (וב' בחו"ל) שיש מצוה לאכול כזית מצה, וכ"ז שלא גמר הכזית עדיין לא נגמר המצוה, יש לידע מה הדין אם בעודו עוסק באכילת הכזית שומע ברכה מאחר, האם מותר לענות אמן אף שעדיין לא קיים מצוותו אשר בירך עליה – על אכילת מצה, או שאין לענות.

ובשם הגריש"א זצ"ל ראיתי (באשרי האישי), דאם כבר בלע קצת יכול לענות אמן, דכבר חל הברכה על משהו זה, ולא נחשב הפסק בין הברכה לקיום המצוה, ע"כ. (א.ה. ראה סימן תלב משנ"ב סק"ו).

והנה אף דברכת ליל אכילת מצה קאי גם על הכורך – כמש"כ בשו"ע סימן תע"ה (סוף ס"א) – דאין להסיח קודם כורך כדי שתעלה הברכה עליו (ועי' ביאה"ל שם), נראה דעניית אמן כיון דחובה היא לענות יש לענות, וצ"ע עוד.



---

טז. ומה שנגמר חלק הדאורייתא לא איכפ"ל, דגם על דרבנן לחוד מברכין כמו בנר חנוכה ומגילה, כ"ש בזה שהרבנן הוא כנ"ל להדאורייתא דשפיר מברכין, דנחשב עובר לעשייתן לחלק זה.

## הרב משה אהרן גראס

## בענין טבילת כלים

מגעילין ומטבילין והם טהורין. וכתבו התוס', דלאו דוקא מגעיל ואח"כ מטביל, וה"ה דיכול להטביל קודם הגעלה, אכן הרמב"ן דייק דדינא נאמר בזה, ולעולם צריך להגעיל תחלה, ורק אח"כ להטביל, "דאינן טבילה עולה להן אלא לאחר הכשרן", וצ"ב טעמא דמילתא, דמה ענין חיוב טבילה להגעלתו מבליעות האיסור.

**והנה** בראשונים הביאו מש"כ בירושלמי, דיסוד הטבילה הוא מפני שהכלים יצאו מטומאת העכו"ם, ונכנסו לקדושת ישראל, ולפי"ז כתב הריטב"א, דהמטביל קודם הגעלה, דומה לטובל ושרץ בידו. וצ"ע בזה, דלכא"ו סיבת הטומאה הוא רשות העכו"ם ובעלותו, דחייל שמו עליו, והו"ל "כלי עכו"ם", ומה נפ"מ אם בלוע בה מאכלות אסורות או לא, ואינו דומה לטובל ושרץ בידו, דהתם זהו עיקר סיבת הטומאה, ואיך יבא לטהר עצמו ממנה, כל זמן שאוחזו בידו.

**וכפשוטו** צ"ל בזה, דאע"ג דהבליעות אינן גורמין הטומאה כלל,

**איתא** בשו"ע יו"ד סי' ק"כ, הקונה מהעכו"ם כלי סעודה של מתכות וכו', אעפ"י שהם חדשים צריך להטבילם במקוה"י, ובטור כתב דאסור להשתמש בהן עד שיטבילם.

**והנה** מצוי מאד שבנ"א קונים כלים לצורך הפסח זמן רב קודם החג, ומניחין אותן באוצר, ואינן דעתן להשתמש בהם עד שיבא החג. ויש להסתפק אם חייב לטובלן מיד, דתיכף שבא לרשותו חייל עליו מצות הטבילה, ואינן להשהותו, או דלמא רשאי להמתין עד סמוך לחג, דאינו חייב לטובלן אלא כשרוצה להשתמש בהן.

**וכמדומה** לי שמנהג העולם הוא להמתין ולטובלן סמוך לחג, וכדי לברר דבר זה, ראוי לעמוד על יסוד החיוב של טבילת כלים, ובזה החלי.

[א] **מקור** הך דינא הוא בע"ז דף ע"ה:, ובברייתא שם איתא ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העכו"ם וכו', דברים שנשתמש בהן ע"י חמין וכו',

יז. ובעיקר הך חיובא של טבילת כלים, נחלקו הראשונים אם הוא מדאורייתא, או מדרבנן, עי' רמב"ם פרק י"ז מהל' מאכלות אסורות ה"ה, ובכס"מ שם.

**אמנם** בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קי"ד [ד"ה ועוד לכאור] הוכיח מזה, דעיקר טומאת הכלי הוא מחמת "גיעולי העכו"ם", ולא תליא מילתא בשם העכו"ם לחוד, דמאכלות האסורות הוא דגרמי בה טומאה, ולכן פשיטא דלא שייך טבילה קודם הגעלה, דאיך יטהר הכלי ויתקדש מטומאת הגיעולים, בשעה שעדיין קיימי בתוכה, דהלא הם הם סיבת הטומאה, ודמי ממש למי שבא ליטהר מטומאת השרץ, ועודנו אחזו בה בשעת טבילתו, וה"נ דכוותה"י.

**והנה** בתוס' דחו הך שיטה, וכתבו דאין קפידא לטבול ברישא, "דהך טבילה אינה משום טומאה, דליהוי כטובל ושרץ בידו, דאפילו חדשים צריכין טבילה", וכע"ז ברא"ש סי' ל"ו, ולכאור צ"ע, דאיזה הוכחה יש מכלים חדשים, והלא גם בהו חייל שם "כלי עכו"ם", ושייך בהם טומאה. וברור בזה כמש"כ החת"ס, דפשיטא להו דשם העכו"ם לחוד אינו גורם טומאה, ועיקר צד טומאה דשייך בהו הוא רק מחמת הגיעולים, והיינו מה שהוכיחו מכלים חדשים, דלית בהו גיעולים כלל, ובע"כ דטבילה גזיה"כ בעלמא הוא, ולא משום טומאה, ולכן לא איכפת לן דהגיעולים עדיין בתוכה, דמ"מ עלתה לה טבילה, דלא שייכי הנך תרי עניינים להדדי כלל.

הא מיהא דרישומי של עכו"ם ניכר על ידן, וכל זמן דקיימי גיעולים שלו, עדיין פתיך שם העכו"ם בכלי, ואינו ראוי ליכנס לקדושת ישראל. וז"ל הרשב"א, "אם לא הגעילך, עדיין לא יצאו מטומאת העכו"ם, והיאך נכנסין לקדושת ישראל", ומשמע כנ"ל, דקודם הגעלה עדיין רושם העכו"ם עליו, ולא יצא מטומאתו לגמרי, ואינו ראוי ליכנס לקדושת ישראל.

**ומצינו** תוספת ביאור ברשב"א יבמות דף מ"ז ע"ב, עיי"ש דמדמה לה לסדר של גירות, דבעי' מילה וטבילה, אמנם הטבילה צריכה להיות בסוף, "שהיא כוללת עיקר הגירות, לצאת מטומאת גוים ליכנס לקדושת ישראל", וה"נ בטבילת כלים דכוותה. והיינו כנ"ל, דהגיעולים דומין לערלות הגוי, ואינו ראוי ליכנס לקדושת ישראל, עד שיסיר ממנו כל רושם של הגוי, ואח"כ מטבילו לגמור הכנסתו לקדושת ישראל. [שו"מ כע"ז בחי' חת"ס כאן, אבל בשו"ת ביאר באופ"א, וכמו שיתבאר].

**ב] אכן** לכאור אי"ז מספיק לפרש דברי הריטב"א, דסו"ס אין הטבילה בא לטהרו מן הגיעולים, ואינו דומה לטובל מטומאת השרץ, דבא ליטהר מן השרץ עצמו, ויש לדחוק בזה.

יח. ועי' בריטב"א יבמות שם שכתב דטבילה קודם מילה נמי הוי טובל ושרץ בידו, וצ"ל דערלות היא היא חפצא של עכו"ם, ולא סתם רושם העכו"ם בעלמא, ודמי לשרץ המטמא אותו.



לגיעולים, אמנם שורש הך טומאה הוא הגיעולים, ומה"ט פשיטא לי' דצריך להגעיל תחלה, דהיכא דקיימי בה הגיעולים, דמי ממש לטובל ושרץ בידו.

**ויש** ללמוד עוד מהריטב"א, דענין טומאת הגיעולים אינה משום קבלת טומאה, דבאמת אין הטריפות עצמן חפצא המטמא, ולא תליא מילתא בנגיעתן, כ"א דנתפס בגוף הכלי תורת "כלי גיעולים", והיינו טומאתן, וזהו עיקר שם "כלי עכו"ם", דרשות העכו"ם מזמינן לאיסור, וקובעתן ככלי גיעולים, משא"כ בכלי ישראל, דאף אם נשתמשו פעם אחת באיסור, מ"מ לא חשיב אלא כמקרה וארעי בעלמא, ולא נתפס בכלי תורת "כלי גיעולים".

**וזהו** מה דנתחדש בפרשה של כלי מדין, דבכלי עכו"ם נתפס הגיעולים בגוף הכלי, ולא סגי להו בהגעלה לחוד, אלא דבעי' להוסיף עוד טהרה להתירו מגיעולי העכו"ם, ואף אם עדיין לא נשתמשו בה, הא מיהא מוזמנים ועומדים הם לכך, ותורת כלי דידהו הוא "כלי של גיעולים", וטעונה טבילה.

**ד] והנה** בטור כתב להדיא דאסור להשתמש בכלי קודם טבילה, ובביאור הלכה [סי' שכ"ג סעיף ז'] יצא לחדש, דאף לדעת הראשונים דחויב הטבילה הוא דאורייתא, מ"מ איסור השתמשות אינה אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא מותר להשתמש בה, דאין הטבילה אלא משום תוספת טהרה,

**וכבר** חקר בזה הלח"מ [פרק י"ז מהל' מאכ"א ה"ה], דז"ל הרמב"ם בסופו, "אמרו חכמים הוסיף לו טהרה אחר עבירתו באש, להתירו מגיעולי גוים", ודייק מזה הלח"מ, דעיקר הטבילה "כדי להטהירה מידי גיעולי גוים, שנראה להם שעדיין לא נטהר מידי גיעולי גוים בהגעלה, אלא צריך עוד הכשר", והיינו כמש"כ החת"ס. ולפי"ז נמצא, דהגעלה וטבילה כולה חד עניינא הוא, דמקודם צריך להוציא השרץ מתוך הכלי, ואח"כ צריך לטובלו כדי ליטהר מן השרץ, והטבילה הוא גמר להכשר ההגעלה.

**אלא** דתמה בזה הלח"מ, דא"כ חדשים למה צריכין טבילה, דהלא אין בהם גיעולים כלל, ומכח זה נדחק הלח"מ בדברי הרמב"ם, והסיעו לכוונה אחרת, אכן בכלבו סוף סי' פ"ו העתיק דברי הרמב"ם כפשטן, דעיקר הטבילה אתי "לטהרו מגיעולי הגוים", ושוב צ"ע מכלים חדשים, וכמו שהק' התוס'.

**ג] ופתרון** הך מילתא נמצא בדברי הריטב"א, דבגמ' איתא "כלי סעודה אמורין בפרשה", וברש"י משמע דהוא גזיה"כ בעלמא, דומיא דמעשה שהיה, אכן בריטב"א פ"י דהוא מילתא בטעמא, דהנך כלים "סופן להשתמש באיסור", ולפיכך הצריכן טבילה אף בחדשים. ומתבאר מתו"ד, דלא בעי' נגיעה בגוף הטריפות, וסגי במה דמוזמנים ועומדים בשביל גיעולים, וזהו רבותא דכלים חדשים, דנחתה לטומאה משום דסופן להשתמש

[וכן מוכרח מכל דברי הרא"ה בבדה"ב, וז"ל "שהכלי נאסר עלינו משום מעלה", עיי"ש היטב].

**והכי** מבו' מדברי הרמב"ם בהל' ג', "הלוקח כלי תשמיש סעודה מן הגוים וכו', מטבילין במי מקוה ואח"כ יהיו מותרין לאכול בהן ולשתות", ולהדיא כנ"ל, דעיקר פרשה דטבילה הוא ניהו דין איסור, דהכלי טמא ומשוקץ מחמת הגיעולים, וכמש"כ בסוף הל' ה', וחייב הטבילה הוא להסיר טומאתו ולהכשירו, דבזה מתירו לאכול ולשתות בוי".

**ולפי"ז** נראה, דמי שקנה כלי סעודה, ואין בדעתו להשתמש בהן אלא לאחר זמן, לא רמי עלי' שום חיובא, דאין הטבילה מצוה בעלמא, כ"א דין פסלות בגוף הכלי, דאסור להשתמש בו מחמת שיקוץ הגיעולים, ועיקר חיובא דטבילה הוא כדי להתירו, וכמש"כ הרמב"ם להדיא, ומאחר שאין בדעתו להשתמש בו עד החג, למה יטבילו עכשיו, [זולת אם ניחוש לתקלה], דאין הטבילה באה אלא לצורך השתמשות.

**ה] אמנם** כל זה אם נימא דעיקר דין הפרשה הוא דין איסור,

וכבר קדמו לזה בישועת יעקב. אכן הפרמ"ג [או"ח סי' תפ"ו במשב"ד] נקט דאין חילוק בין המצוה והאיסור, ותרוייהו מדאורייתא להנך ראשונים, וכן מבו' בשאג"א סי' נ"ו.

**ולכא"ו** תליא בכל הנ"ל, דאם נימא דאין הגיעולים גורמין בה טומאה, נמצא דאין כאן פסלות ושיקוץ בגוף הכלי, אלא דכלי עכו"ם הוא, וצריך העלאה לקדושת ישראל, וכדמשמע ברשב"א, וא"כ יתכן דלא נאסר הכלי [מעיקר הדין], דאין כאן אלא חסרון קדושה בעלמא, והטבילה בא להוסיף בה טהרה, ומדאורייתא אין בה אלא מצוה וחיוב"ט.

**אכן** אם נימא כהחת"ס והריטב"א, דיסודו משום הטומאה שבאה לה ע"י הגיעולים, דהוי כעין שרצים, נמצא דחייל דין שיקוץ וטומאה בגוף הכלי, ואין הטבילה בא לתוספת טהרה בעלמא, כ"א להכשירו ולהסיר טומאתו, דעד שלא טבלה איכא גריעותא ופסלות בגוף הכלי, ומסתבר דעיקר הפרשה הוא דין איסורא, דהכלי נפסל ונאסר מחמת טומאתו, וצריך טבילה כדי להסיר טומאת הגיעולים.

**יט.** איברא דבתוה"ב הקצר תחלת שער ד' משמע דלא כביאוה"ל, אלא דאסור להשתמש בהם מעיקר הדין.

**כ.** אמנם פשטות דברי הרמב"ם מורין דכל עיקר דין טבילה הוא רק מדרבנן, וכמש"כ הר"ן, ונמצא דמטעם אחר מותר בהשתמשות מדאורייתא, אבל הא מיהא יש ללמוד דאיסור השתמשות הוא מעיקר דין הטבילה, ולהנך קמאי דס"ל דחובת טבילה מדאורייתא, ה"ה לאיסור השתמשות דנכלל בה.

שיאכל וישתמש בקדושה, וכל הספק של הביאזה"ל הוא רק אם נאסר לגמרי בלא טבילה, דדלמא אין בה אלא חוסר קדושה בעלמא, ולא טומאה גמורה, ולא סגי להשוות תורת "איסור" בכלי.

וז"ל המאירי, "טבילה זו, עיקרה לכניסת קדושת המאכלות", ולהדיא דאין הקדושה משום בעלות ישראל לחוד, כ"א מצד קדושת המאכלות, והיינו מה דהכלי משתמש לאכילת קדושה. ולכן פשיטא לכל הראשונים דעכ"פ מדרבנן אסור להשתמש בו, דהלא לענין זה הוא דנצרך הטבילה, וכל התועלת הוא שישתמש בו בקדושה יתירה.

והג"ע בעצמך, בראשונים הוצרכו לדון אם המאכל נאסר במשתמש בלא טבילה, ובע"כ כנ"ל, דעיקר הטבילה באה לצורך השתמשות, שיאכל וישתמש בה בקדושה, ולכן ס"ד להו דבלעדה נאסר גוף המאכל, דנתפס טומאה בההשתמשות. וז"ל הרמב"ן, "אבל טבילת מ' סאה משום דבר שבקדושה היא, ואם בישל בה עד שלא הטביל מותר", והיינו כש"נ, דסו"ס אין כאן טומאה גמורה כדי לאסור, דאין הטבילה באה אלא לתוספת קדושה וטהרה.

אבל לפי מש"כ הביאזה"ל דאין בזה איסורא מעיקר הדין, לכאן מוכרח דהוא מצוה בעלמא, ואינה באה לצורך השתמשות כלל, [וכן משמע באבנ"ז או"ח סי' תי"ח], וא"כ יש לדון דנתחייב תיכף בקנייתו, דרמי עלי' חיובא מצד בעלותו לחוד, ואע"ג דאין דעתו להשתמש עכשיו. וראיתי בספר חלקת בנימין [ביאורים ריש סי' ק"כ] שנקט דבאמת אין להשהותו כלל, דכבר חל עליו חיובא מצד בעלותו, וזריזין מקדימין למצות.

**אכ"נ** אין זה מובן כל כך, דאם נימא דהוא מצוה בעלמא משום בעלותו, א"כ נמצא דמצות הטבילה לא שייך להשתמשות כלל, ולמה אסרוה מדרבנן מיהא, כמבוי' בטור ובראשונים. ובספר הנ"ל [ביאורים סעיף ח'] נקט דהוא גזירה בעלמא, שמא ישכח לטובלו, וצ"ע טובא, דמנ"ל הך גזירה, ולמה לא נזכר בש"ס כלל, ואטו הטור והראשונים עמדו מעצמם וגזרו בזה, ועוד לא טרחו להגיד לנו טעמא דמילתא, אתמהה.

**אל"א** נראה ברור בזה, דודאי ענין הטבילה הוא לצורך השתמשות, ואינה מצוה בעלמא משום בעלותא, אלא דעיקרו באה להוסיף בה טהרה כדי

כא. ועי' ביהגר"א ס"ק ל', ומבוי' דשייך להתחייב אף בלא קנין כלל, והא דשואל פטור הוא משום דאין הכלי בידו "לחלוטין", ולא דמי למעשה שהי', אבל באמת לא בעי' בעלות ישראל לאשווי' חיובא. ומוכרח כש"נ, דעיקר חיובו באה לתקן ההשתמשות, ולא משום בעלותו, ולכן שייך אף במי שאין לו קנין כלל, דסו"ס משתמש בה, והא דשואל פטור הוא מגזיה"כ.

הכלי, וזהו דין מצד עיקר החפצא, דשאר כלים נתמעטו מן הפרשה, משא"כ דין כלי סעודה, דאינו אלא מיעוט במעשה התשישי, דתשישי סעודה הוא דצריך הוספת טהרה בכלי, כדי שיאכל בה בקדושה, אבל שאר תשישים לא בעי' בהו הוספת קדושה וטהרה.

**וממילא** דלא איכפת לן כלל דרוב תשישי הכלי הוא לקלפים, דלא בעי' מין של "כלי סעודה" מצד החפצא, דלא שאני משאר כלים בעיקר "תורת כלי" דידהו, וכל כלי מתכות שייכי בפרשה דטבילה, רק דהך תשישי של קלפים אינה צריכה טבילה, אבל אם משתמש בה בארעי לסעודה, שפיר חייב לטובלה.

**ומזה** מוכרח כש"ג, דעיקר חיוב הטבילה אינה מצוה בעלמא, כ"א דצורך השתמשות הוא, ובוזה הוא דחילקה התורה, דתשישי סעודה צריכה טבילה, ושאר תשישים אין צריכין טבילה, אבל אם נימא דרמי עלי' חיובא מצד בעלותו לחוד, ולא שייך להשתמשות כלל, מה שייך לחלק בזה בין תשישי זה לשאר תשישים, ובע"כ "דכלי סעודה" הוא תנאי בחפצא של הכלי, ולא תליא מילתא אלא ברוב תשישו.

[ז] **והנה** בתוס' כתבו דהקונה כלי מן העכו"ם והשאלו לחבירו, חייב השני לטובלו, ואע"ג דאינו אלא שואל בעלמא, דהכלי כבר בא לידי חיוב

**ונמצוינו** למדין, דלכו"ע עיקר חיובא דטבילה באה לצורך השתמשות, דע"י הטבילה ישתמש ויאכל בקדושה, ולא בטומאה, אלא די ש להסתפק אם נאסר הכלי לגמרי מדאורייתא, דדלמא אין בזה אלא מצוה, להוסיף טהרה וקדושה, אבל תורת "איסור" אין בה אלא מדרבנן. אכן הא פשיטא דלא רמי חיובא עלי' מצד בעלותו לחוד, ואשר על כן נראה, דמי שקונה כלים ומניחן באוצר, אינו חייב לטובלן עד זמן שרוצה להשתמש בהן, וכן עמא דבר.

[ו] **והנה** ברמ"א סעיף ח' פסק, דמי שקנה סכין לחתוך בה לקלפים, אין צריך לטובלה, אבל אסור להשתמש בה לצורך סעודה אפילו בארעי, אלא א"כ טבילה, ומקור הך דין הוא באו"ה שער נ"ח אות פ"ה. והשיג ע"ז בפר"ח ס"ק כ"ב, דהלא מין הכלי נקבע ע"פ רוב תשישו, ומאחר דמיוחד לקלפים, אין בה תורת "כלי סעודה", ומה איכפת לן דמשתמש בה בארעי לסעודה, דסו"ס אי"ז כלי האמור בפרשה, דלא חייבה תורה טבילה אלא בכלי סעודה לבד.

**ואשר** נראה בזה, דאו"ה ס"ל דדין "כלי סעודה" לא הוי תנאי "במין הכלי", אלא דהוא דין במעשה ההשתמשות, דלא חייבו תורה לטבול אלא לצורך סעודה, ולא לשאר תשישים, ולא דמי לתנאי של "כלי מתכות", דהתם הוי גזיה"כ במינו של

בפועל. [ובאו"ה עצמו כבר הרגיש בזה, וז"ל "ואע"ג דלא נתחייב הראשון בטבילתם ממש"].

**ומבאן** ראי' ברורה למש"כ, דבקונה כלי ואין דעתו להשתמש בה, לא רמי עלי' חיובא משום בעלותו לחוד, דכל עיקר חיוב הטבילה אינה אלא לצורך השתמשות, ותליא בזמן שרוצה להשתמש בה, וזהו מה דס"ל לרמ"א, דאע"ג דחפצא של הכלי נכלל בפרשה דטבילה, ואסור לו להשתמש בה לסעודה אפילו בארעי, מ"מ אכתי לא חייל בגופה דין חיוב, דאין בדעתו להשתמש בו לסעודה. וכבר עמד ע"ז בפר"ח שם, דאף אם נימא כאו"ה דאסור להשתמש בארעי לסעודה, מ"מ כיון שהראשון לא לקחו לצורך סעודה, אין כאן עתה חיוב בידו, והיינו כנ"ל.

אצל הראשון, וכן פסק המחבר בסעיף ח'. ובאו"ה אות פ"ט כתב, דלפי"ז אף אם הראשון קנאו לצורך קלפים, חייב השני, דהא מיהא הראשון אסור להשתמש בארעי לצורך סעודה, וא"כ חשיב כנתחייב בידו, וממילא דגם השני צריך לטובלו, ואע"ג דמצד עצמו פטור מדין שואל.

**אכן** הרמ"א פליג בזה, וס"ל דבכה"ג השני פטור מלטובלו, דמצד עצמו אינו אלא שואל בעלמא, ולא חשיב כנתחייב ביד הראשון, ואע"ג דאסור לו לאכול בה בארעי, דסו"ס מעולם לא נחית להשתמש בה לסעודה, ולא בא הכלי לידי חיוב, ולא דמי להיכא דראשון קנאו לצורך סעודה, דהתם נחית על דעת להשתמש בה, וכבר בא הכלי עצמה לידי חיוב, אע"ג דלא נשתמש בה



## הרב יששכר דב היילפרין

## אמירה לאמירה (סימן שז סעיף ה)

ד"צריך לומר דהשאלה היא באופן שגוי האחרון אינו יודע שעושה על דעת ישראל, דאם עושה בשבת על דעת ישראל אסור ליהנות ממנו אפי' בלא אמירה". עכ"ל. אלא דלכאור' אי משום הא יש עוד אופנים שאין איסור נהנה כגון שמצוהו לכבות הנר, או להדליק נר נוסף שאין בו איסור הנאה.

**ובפמ"ג** (סוף סי רעו) כתב דכשאינו יודע שעושה לצורך הישראל לכו"ע מותר, דאין העכו"ם השני עושה בשליחות הישראל, כי פליגי בעושה לצורך ישראל ע"ש. והובאו דבריו בכלכלת השבת.

**נמצא** דבעושה בציווי הישראל אסור לכו"ע, ובאינו יודע שעושה לצורך ישראל אלא דעתו לעכו"ם חבירו, לדעת הפמ"ג מותר לכו"ע, ולא פליגי אלא בעושה לצורך ישראל [באופן שאין בו איסור נהנה], ולפי החת"ס אדרבה לא פליגי אלא באינו יודע דעושה לצורך ישראל, דמ"מ דעת עבודת הגרשוני דכיון שהישראל הוא המצוה נעשית המלאכה בשליחותו.

**ובן** הוא להדיא בספר החיים להגר"ש קלוגר (סי' שז) "אם אומר לנכרי שיאמר... להיות שלוחו של הישראל

**א] נחלקו** רבותינו האחרונים ז"ל אי אסרו אמירה לעכו"ם שיאמר לעכו"ם אחר לעשות מלאכה. דעת החות יאיר (סוף סי' מו וסי' נג) דאפשר לומר שלא אסרוהו חכמים. ודעת עבודת הגרשוני (סי' מט) שהוא אסור.

**והנה** באופן שהעכו"ם אינו אלא מוסר את ציווי הישראל, והיינו שאומר לגוי השני "הישראל צוה שתעשה מלאכה פלונית" פשיטא דאסור, דלא גרע מאילו שלח מכתב לעכו"ם שיעשה עבורו מלאכה דאסור, דלא בעינן "מינוי שליחות" ע"י אמירה, ואפי' ברמז דרך ציווי אסור. ועוד דהעכו"ם אדעתא דישראל קא עביד ומבואר בשבת (קכא, א) דכל שעושה אדעתא דישראל אסור אע"פ שלא אמר לו כלום, וכל שעושה בשביל ציווי הישראל אע"פ שנמסרו לו הדברים ע"י נכרי אחר, הרי עושה אדעתא דישראל.

**ולא** פליגי האחרונים אלא באומר העכו"ם הראשון "תעשה מלאכה פלונית לצורך הישראל", דאין העכו"ם השני עושה מחמת ציווי הישראל, דבזה י"ל שאין העכו"ם השני עושה שליחות הישראל ואין בו משום אמירה לעכו"ם, אלא דבשו"ת חת"ס (חור"מ סי' קפה) כתב

**ו**אין להקשות דמ"מ הרי הפועל עושה בשביל ציווי ישראל ואדעתא דידיה קא עביד וכמש"כ לעיל באות א', דכיון שנתן מעות לעכו"ם הראשון והוא השוכרים הרי עושים בשביל ציווי העכו"ם, ופשוט]

**ו**לכאן' כדברי החתם סופר מפורש בתשובה אשכנזית שהביא הב"י (סי' רמד) וז"ל "יהודי הדר בישוב לבדו אסור ליתן מעות להשכיר לו פועלים [לבנות לו בית] בשבת וביו"ט, אע"ג דליכא מתא דמקרא להתם... דהרי עירו מקרא להתם וא"כ בני ביתו חשדי ליה ואורחים דמיקלעי לגביה חשדי ליה" עכ"ל.

**מ**בואר דליכא איסור אלא מפני מראית עין, אבל מעיקר הדין כיון שהישראל לא שכר את הפועלים אלא ע"י עכו"ם אחר לית לן בה. ולענ"ד הוא ראייה ברורה. דדעתך ואין לומר דאירי בקבלנות דוקא, דהא לא מפורש בתשובה דמיירי בכה"ג, וגם מדהזכיר שנתן מעות להשכיר לו פועלים, ומשמע ע"י אחר.

**ג** וז"פ דברים אלו דנו להתיר לשלוח מכתב בדואר אע"פ שקובע שיליכוהו בשבת כגון במשלוח מהיר משום דהו"ל אמירה לאמירה בערב שבת. ובאמת כתב כן בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' מב) דכיון דהשליח היוצא עם המכתב אינו עושה אלא בשביל האדון הגוי המצווהו יש להקל לצורך גדול, דאין זה אמירה לעכו"ם.

בזה הוי שלוחו של הראשון והנכרי מעשה קוף בעלמא עביד, אבל אם אומר לנכרי שיעשה הוא שלוחו מדעתו לכל מי שירצה, או אף אם מפרש לו השליח מי יהי רק שיאמר לו שיעשנו מדעת עצמו לא בשמו של ישראל בזה... והיינו שמחלק כנ"ל.

**ב** בביאור הלכה (ריש סי' שז) הביא משו"ת חתם סופר (סי' ס) דמצדד לומר דדווקא לומר לאינו יהודי שיעשה בעצמו מלאכה בשבת אסור אף בחול לומר לו, אבל לשכור לו פועלים דזה הוי אמירה דאמירה אין איסור בזה כשאומר לו בחול, וכתב ע"ז הביה"ל דהוא מלתא חדתי ומתשו' הרשב"א המובא בב"י (סי' שז סעיף ב) מוכח להיפך עיי"ש.

וז"ל הב"י "וכן כתוב בתשו' הרשב"א יהודי שנתן לגוי מעות להשכיר לו פועלים לבנות אסור" עכ"ל. ומפורש דגם באומר לגוי בחול שישכור לו פועלים אסור. וראיתי בשו"ת מחזה אליהו (ח"א סי' לז) שהביא מס' זכרון יוסף (סי' צז) ליישב, דהרשב"א איירי באופן שציווהו לו לשוכרם בשבת, ולכן אסור שהרי צוה לעכו"ם הראשון שיעשה שבות דשכירות פועלים בשבת וזה אסור [ועי' בשו"ת חת"ס (ח"מ סי' קפה) שהאריך בזה] ולא התיר החת"ס אלא ביכול לשוכרם בערב שבת, דבזה לא צוה לעכו"ם הראשון לעשות שום דבר האסור, ומשום מעשה דהעכו"ם השני לית לן בה שהרי לא ציווהו הישראל.

מה שכתבתי סי' ש"ז סעיף כ"ב, מ"מ  
אסור לומר לאופה אומן אע"פ שאינו  
עושה אלא ע"י עבדיו" עכ"ל. ומבואר  
דס"ל דאין זה אמירה לאופה שיאמר  
לעבדיו העושין לו, אלא שנחשב אמירה  
לכל האופים במאפיה שיעשו להם  
בשבילו, וא"כ ה"ה בשולח מכתב  
בדואר וכל כיוצא בזה, דאינו שייך  
להתירא דאמירה לאמירה.

והובאו דבריו בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי'  
רמז) והביא שכן כתב גם בשדי חמד  
עיי"ש.

**אמנם** מצאתי במקור חיים [שיצא לאור  
מקרוב והוא מבעל החות יאיר  
שהוא מרא דהתירא דאמירה לאמירה]  
שכתב (סי' שכה סעיף ד) וז"ל "אפי' יש  
היתר אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר עי'





## הרב בניהו כהן

### בענין זימון אדם שאינו שומר תורה ומצוות ביו"ט

למזיד הוא, ויש בהם שמתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום, ואח"כ מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן, והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד, מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובכורא, וזה מודה ע"י תפילה וקידוש. ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן, אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת, שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת, מפני שמעשה אבותיהן בידיהם, והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים כמבואר (סי' שפ"ה). וכ"כ גם המבי"ט (סי' לז). ואפשר נמי דצדוקין שלא הורגלו בתוך ישראל, ולא ידעו לעיקרי הדת, ואינם מעיזין פניהם נגד חכמי הדור, לא חשבי מזידין וכו' יע"ש. והרבה ממושעי הדור דומין להם ועדיפי מהם, שמה שמחמיר הר"ש בקראים להחשיב יינם יין נסך, אינו מפני חילול מועדות שדומה לשבת בלבד, אלא מפני שכפרו גם בעיקרי הדת, שמלין ולא פורעין ואין להם דיני גיטין וקדושין שע"ז בניהם ממזרים. ובזה רוב הפושעים שבזמנינו לא פרצו. ולכן לענ"ד המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה. אכן גם למקילים יש להם על מה שיסמכו, אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת, ומעיז פניו לחללו בפני עשרה

**איתא** בשו"ע (או"ח סי' תקיב) אין מבשלים לצורך כותים ביו"ט, לפיכך אסור להזמינו שמא ירבה בשבילו. ומקור הדין הוא מהגמרא (ביצה כא ע"ב). ובבאר היטב (שם ס"ק א) הוסיף בשם רבי בצלאל אשכנזי (סי' סג) שגם קראים דינם כגויים. ובמשנ"ב (שם ס"ק ב) כתב בשם המור וקציעה [שכתב כן לגבי השבתאים] שמומר לע"ז או מחלל שבת בפרהסייה שדינו כמומר, ג"כ אסור לזמנם ולבשל עבורם ביו"ט.

**וי"ש** להסתפק באדם שבנו יצא לתרבות רעה רח"ל, ורוצה לבוא לסעוד עמו ביו"ט, האם מותר לאב להזמינו. ותחילה נדון בדין חילוני, ולאחר מכן נדון בענין שנה ופירוש.

**א**] **והנה** הפוסקים דנו באנשים שאינם שומרים תורה ומצוות בזמנינו, האם דינם כמומרים או כתינוקות שנשבו. ונאמרו מספר טעמים מדוע נחשבים לתינוקות שנשבו.

**בשו"ת** בנין ציון (החדשות סי' כג) כתב 'אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה ארון בהם, אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב, עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר, אם לא יש להם דין אומר מותר, שרק קרוב

כתר"ה משו"ת בנין ציון החדשות שלפושעי ישראל בזמננו שבעוה"ר נפרץ לרוב עד שלרובם נעשה להם כהיתר אפשר יש לדונם כאומר מותר שאין להם דין מומר, לא נכון לע"ד להחשיבם כאומר מותר באיסור חמור ומפורסם כזה שאף הנכרים יודעים איך שלישראל אסור יום זה במלאכה, לומר שיתחשבו כאומר מותר. וראה שם שהתירם מטעם אחר, ונדון בו בסמוך (אות ב).

**ובן** דעת השבט הלוי (ח"ב סי' קעב) שבארץ ישראל בזמנינו שרואים הרבה שומרי תורה ומצוות, אף לדעת הבנין ציון נחשבים כמומרים. וכתב (ח"ט סי' קצח א) שכיון שמזוללים בתורה ומלגלים אין דינם כתינוק שנשבה [ע"פ דברי הרדב"ז (ממרים פ"ג ה"ג)]. ובמקום אחר (ח"ה סי' מח) נראה שמחשיבם כתינוקות שנשבו.

**ואמנם** כל טעמים אלו שייכים באדם שהתחנך כך, אך באדם שקיבל חינוך חרדי ולאחר מכן פרק מעליו עול תורה ומצוות, לא שייך בו את כל ההיתרים דלעיל, וא"כ ודאי שנחשב כמומר [ואולי לפי הבנין ציון, כל שהוא מקיים מספר מצוות, לא ייחשב כמומר].

**ב] א"ל** שיש לדון האם רק כאשר אנו יודעים שחילל שבת בפרהסיה נחשב כמומר, או שכל שאנחנו יודעים שהוא אינו שומר תורה ומצוות סגי בהכי. והדבר תלוי בחקירת שורש הטעם שצריך שיחלל שבת בפרהסיה.

מישראל יחד, שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור. כנלענ"ד הקטן יעקב'.

**ובשו"ת** מלמד להועיל (או"ח ח"א סי' כט) כתב 'עוד יש סניף להקל דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיה, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסי' שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ'.

**ובחזו"א** (או"ח פו יד, יו"ד א ו, ב טז, שם כח) כתב שצריך לדון בכל אחד ואחד האם הוא מזיד באי קיום המצוות או שהוא אנוס, וכל שאבותיו פרשו מדרך התורה, אין מוכח מכך שעושה עבירות שהוא מומר. והוסיף שאף אם הוכיחו ולא קיבל, אי"ז הוכחה שאינו אנוס, מפני שאין אנו יודעים להוכיח בזמננו. ועל כן אין לנו להרחיקם אלא לקרבם בעבותות אהבה כדי שישבו בתשובה. וכעין מה שכתב הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ג) על בני הקראים. ועיין עוד ביביע אומר (יו"ד ח"א סי' יא אות יח).

**ואמנם** האגרות משה (אהע"ז ח"ב סי' כ ענף ד) כתב 'ומה שהביא

את השבת מצד כפירתו בבורא, ולא מצד תיאבון.

**וממילא** בנדון דידן, לפי האגרות משה נחשב הבן כמומר אף שאין יודעים שחילל בפרהסיא, ולפי חשב האפוד כל שאין אנחנו יודעים שחילל בפרהסיא אינו נחשב כמומר, וכמו שכתב רע"א (יו"ד סי' רסד סק"ב החדש) שאין חיוב לברר אם חילל בפני י', וכל שלא נודע הדבר אינו נחשב כמומר.

ג] **ולענין** להזמינו ביו"ט כתב בשולחן שלמה (סי' תקיב ב) שאפשר להזמינם ואף לבשל להם בשעת הדחק. וטעמו הוא ע"פ דברי הר"ן (ביצה י ע"ב ברי"ף), והרשב"א (שם כא ע"ב) שטעם האיסור הוא שמא יבשל עבורם דבר איסור, ויוצא שבישל דבר שאינו ראוי לאכילת אורחים, וממילא כיון שאין לחשוש כן בנדון דידן אפשר להקל ולסמוך על הר"ן והרשב"א.

**ונראה** להוסיף שכיון שלפי חשב האפוד אין הבן נחשב כמומר, כל שאין אנחנו יודעים שחילל שבת בפני עשרה, אפשר לצרף טעם זה כסניף נוסף להיתר.

**הנה** בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' מז) כתב שכיון שטעם הפסול של מחלל שבת הוא, מצד שהוא כמעיד שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית (ע"פ רש"י חולין ה ע"א), אין נחשב עדות אלא כשעושה כן בפרהסיא, ולא בצנעא.

**אולם** באגרות משה (אהע"ז שם, וראה גם באו"ח ח"א סי' לג, וביו"ד ח"ב סי' ה) ביאר שכל שעושה כן בצנעא יש לתלות שהוא עושה כן לתאבון, ולא משום שכופר במעשה בראשית, אבל כשמחלל בפרהסיא ויודע שבין האנשים יהיו שיאמרו שעושה כן מצד כפירה, מחשבתו שהתכוון לתאבון נחשבת כדברים שבלב.

**וע"כ** הכשיר את המחללים שבת לפרנסתם, ואין מחללים כדברים אחרים, ואין עוברים על שאר עבירות, כיון שברור לרואים שאין הוא מחלל את השבת מצד כפירתו בבורא.

**ומאידך**, אם אדם פרק מעליו עול תורה ומצוות, אין צריך שיחלל בפרהסיא בכדי שנחשיבו למומר, שכן אז ברור שהוא מחלל





# מבי מדרשא

הרב זאב שנטר

## עניני חג המצות

### בענין מצה בפרוסה

ברכת המוציא ג"כ. ועיין תוס' הרי"ד שם דמתמיה על שי' רש"י. [וכבר מבואר בתוס' שם להוכיח דברכת המוציא קאי על הפרוסה מסוגיא הנ"ל].

והנה רש"י ברכות שם כתב וז"ל, מניח פרוסה תחת השלמה ונמצא שתיהן בידו, ובוצע או משניהן או מן השלמה לחם עני כתיב ודרכו של עני בפרוסה לפיכך צריך שיראה כבוצע מן הפרוסה, עכ"ל. מבואר דיסוד הדין של מניח פרוסה בתוך השלמה היינו כדי שיהא נראה דקאי על הפרוסה נמי ואמנם עיקר הברכה קיימי על השלימה. ונראה דמיישב שיטתו, דבאמת ודאי דעיקר הבציעת הפת וברכת המוציא קיימי על השלימות, ואמנם כיון דברכת המוציא הוא מכלל ברכת המצוה של מצה, כמבואר בר"ה כ"ח דאע"ג שיצא מוציא דאינו רק ברכת הנהנין אלא ברכת המצוה דחל ביה דין ערבות, וא"כ בעינן לחול בכלל ברכת המוציא על הפרוסה נמי, וזהו היסוד של מניח בתוך

**איתא** בפסחים (קטז, א), דבר אחר לחם עני מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה. ופירש רש"י וז"ל, לברך על אכילת מצה, ושתי שלימות מייתי משום ברכת המוציא, דלא גרע משאר ימים טובים שצריך לבצוע על שתי ככרות שלימות ובוצע מאחת מהשלימות, עכ"ל. וכ"כ הרשב"ם שם, וביאור דבריהם הוא כפשוטו, דיסוד הדין של פרוסה הוא דין מסויים במצת מצוה, וא"כ מצד הל' סעודת יו"ט דבעינן שתי הלחם ודאי דבעינן שתי שלימות, והוא מקיים הדין שתי הלחם בברכת המוציא דהיינו בציעת הפת ומקיים הדין פרוסה בקיום מצות מצה, וזהו מנהגנו דאית לן ג' מצות, דשנים משום לחם משנה וחדא משום קיום מצות מצה דהוא הפרוסה. ואמנם צ"ע מסוגיא ברכות ל"ט דאיתא שם הכל מודים דמניח פרוסה בתוך שלימה ומברך דלחם עני כתיב, ולכאורה התם קאי לגבי דין בציעת הפת דהיינו המוציא וקאמר דבעינן פרוסה בעצם

דלמה מדין לחם עני ליבעי לברך ברכת המוציא על הפרוסה, הא עיקר הדין פרוסה הוא מדיני מצת מצוה ולא מדיני ברכת המוציא.

**וכפשוטו** י"ל, דכיון דתיקנו ברכת המוציא שהוא בכלל ברכת המצוה של מצה, א"כ בעינן לחול על הפרוסה עצם ברכת המוציא. ואמנם צ"ב מה יסוד המח' בזה, דלפי רש"י סגי בהכי דחל הברכה עליו אפילו עיקר בציעת הפת חל על שתי הלחם, ולפי שיטת תוס' בעינן דעצם בציעת הפת גופא וברכת המוציא יחול על המצת מצוה, דהיינו הפרוסה.

**ונראה** לבאר המח', דיש לחקור ביסוד דין פרוסה, אם הוא תנאי בחפצא של מצת מצוה דבעינן פרוסה, או דהוא דין בקיום מצות מצה שיתקיים בפרוסה כדרך עני, והיינו שיהא חל דקביעותו של סעודתו חל ביה שם סעודת עני, והיינו ע"י בציעת הפת בפרוסה חל בה קביעות של סעודת עני, וממילא נתקיים דאכילתו של המצה חל בתוך סעודת עני ונתקיים קיום מצותו של המצה דרך אכילת עני, ואינו תנאי בחפצא של המצה<sup>א</sup> [ולדוגמא, בדין מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, עיין רא"ש פ"ב סי' כ"ו דבעינן להתעסק במצה כדי לקיים דין זה,

הפרוסה, כדי לחול הברכה על המצת מצוה נמי דהיינו הפרוסה, אבל ודאי דעיקר הברכה קיימי על השלימה כדי לקיים שתי הלחם דחל הבציעת הפת על השלימות. והנה לפי"ז באמת נראה דעיקר הבציעה הוא על השלימה ולא על הפרוסה, ואמנם דין מניח פרוסה בתוך שלימה הוא כדי לחול הברכה על הפרוסה נמי.

**והנה** כפשוטו לפי"ז לכאורה עדיפא ליה לבצוע מיד בברכת המוציא ואח"כ לאכול משניהן יחד, לקיים ברכת המוציא על השלימה ולקיים הברכת המוציא וברכת מצה על הפרוסה. ואמנם לפי"ז לא בעינן כזית רק מהפרוסה כדי לקיים מצות מצה, אבל מהשלימה דהוא מצד ברכת המוציא סגי בכ"ש כמו כל ברכת הנהנין.

**ואמנם** שי' תוס' שם דמברך על הפרוסה המוציא, וכ"כ התוס' הרי"ד שם. ואמנם כתבו התוס' דבעינן נמי שתי שלימות כדי לקיים שתי הלחם. ונמצא לפי"ז דיסוד של רב פפא בברכות ל"ט דמניח פרוסה בתוך שלימה היינו דעיקר הברכה חל על הפרוסה, ואמנם בעינן לחול הברכה על השלימה נמי כדי לקיים שתי הלחם, ולקיים מה שנאמר לחם עני צריך לבצוע ולברך על הפרוסה. ואמנם צריך ביאור שי' תוס',

א. ויש להוסיף, דאיתא בתוס' ק"ח דלהכי מצה בעי הסיבה דעיקר סעודתו במצה. מבואר דעיקר קיומו של המצה הוא דרך סעודה, וא"כ שפיר נקבע דרך אכילת של מצות מצה ע"י קביעותו של הסעודה שנעשית לסעודת עני.

וא"כ ה"ה דברכת המוציא בעינין לומר על הפרוסה, ולכאורה צ"ע דהדין מה עני הוא דין לחם עני, וא"כ הוא דין מסויים במצת מצוה ולא שייכא להדין ברכת המוציא.

**והנה** הטור תע"ה הביא שי' ראשונים דמברך המוציא על הפרוסה ומברך ברכת מצה על השלימה (להיפך משי' רש"י ורשב"ם). והנה צ"ע דעיקר הדין פרוסה הוא מדין לחם עני ולא מדין המוציא, ולכאורה דינו להיפך, ולמה הדין הוא דמברך ברכת מצה על שלימה. והנה הב"ח שם ביאר דמדין דאין עושין מצות חבילות להכי אינו מברך שניהן על הפרוסה. ואמנם עדיין צ"ע, דהוי ליה למימר להיפך דמברך המוציא על השלימה ומברך מצה על הפרוסה, וצ"ע.

**והנה** מקור הדברים הוא בראבי"ה, ואיתא שם דכפשוטו מברך המוציא על הפרוסה, וחולק עליו דהדרשא של מה עני קאי על מְצוֹת מצה נמי, וקאי נמי על ברכת המוציא. משמע דכפשוטו הדרשא קאי על ברכת המוציא ומחדש דקאי נמי על מצת מצוה, ולכאורה צ"ע, דעיקר דין לחם עני לגבי שאר הדינים כגון לחם שעונים עליו ומצה עשירה זהו ודאי על חפצא דמצת מצוה, ולמה הכא הוא חידוש דקאי על מצת מצוה.

**והנה** הלבוש (סימן תעה) מוסיף ביאור בשיטה זו, דברכת המוציא דעיקר הסעודה חל עליו בעינין פרוסה,

והיינו בהכרח דין בקיום מצות מצה כדי לחול דרך ענין].

**וא"כ** נראה דאם הוא דין מסויים בקיום מצות אכילת מצה דיתקיים דרך אכילת עני, א"כ לא בעינין לחול ברכת המוציא על הפרוסה, דבאמת חל החפצא של מצת מצוה אפילו על השלימה, רק שבעינין שאכילת הפרוסה יהא בכלל אכילת המצה כדי לחול ביה שהוא דרך אכילת עני, אמנם אם הוא דין בחפצא של מצת מצוה דבעינין פרוסה א"כ ברכת המוציא דינו לחול על הפרוסה, דזהו החפצא של מצת מצוה.

**והנה** הר"ן כתב דהיינו טעמא דמברך המוציא על הפרוסה דכיון דאיתעביד בה חד מצוה איעבד בה מצוה אחריתי. ונמצא דהוא מטעם אחר, דבעינין המוציא על הפרוסה. ואמנם בשי התוס' דוחק לומר כן, דהרי לכאורה הוא סברות הפוכות משי' התוס' שמצדד דהוי מצות חבילות ואין דינם לחול על חד דבר, ולשי' הר"ן אדרבה, זהו עיקר קיומו שיתקיים ביה ברכת המוציא].

**והנה** יש לדייק בדברי התוס', דדין המוציא על הפרוסה הוא גופא מדיני לחם עני, דמפרש על דין מה עני בפרוסה דמברך המוציא, משמע דהוא מדיני מה עני דמברך המוציא על הפרוסה. וצ"ע מה שייטא דין לחם עני דהוא דין בהל' מצת מצוה לדין המוציא דצריך לומר על הפרוסה. וכן איתא להדיא בראבי"ה, דדרשי' דמה עני בפרוסה קאי על ברכת המוציא,

וּלְפִי"ז נראה דאפילו לשי' תוס' דבעינן המצת מצוה נמי בפרוסה, היינו דבעינן לחול דעצם המצה הוא הקביעת של הסעודה של עני ובלא"ה לא חל בעצם מצת מצוה דהוא מכלל הסעודת עני, אבל ה"ה דבעינן ברכת המוציא נמי על הפרוסה לחול עליו חפצא של סעודת עני, וא"כ א"ש דעיקר הדין מה עני בפרוסה בעינן שברכת המוציא חל על הפרוסה נמי.

**והנה** איתא ברי"ף דלא בעינן לחם משנה של שנים שלימות משום הגזה"כ של מה עני בפרוסה, דאתא קרא וגרעיה לפרוסה דלא בעינן שנים שלימות. והק' הרא"ש (סימן ל) דלכאורה מה שייטא הדין פרוסה שנאמרה לענין מצת מצוה, לחובת לחם משנה שהוא מדיני סעודת יו"ט דבעינן לחם משנה, ותדע לך אילו אין לו אלא כזית מצה עני, דהדין דמברך על מצה עשירה בתחילת הסעודה ואוכל המצה לבסוף וחייב בלחם משנה מדין סעודות יו"ט, וא"כ ה"ה אם אוכל מצה בתחילת הסעודה סו"ס מדיני הסעודה ליכא דין פרוסה ורק מדיני המצה, ולמה ליכא דין לחם משנה, וצ"ע.

**והנה** איתא בביאור הגר"א (סימן תעג ס"ק יא) להוכיח כשי' הרי"ף, דאם אית ליה שתי שלימות מלבד הפרוסה א"כ אי"ז קרוי לחם עני מה דרכו בפרוסה דהא אית שלימה עיי"ש. ולכאורה דבריו צ"ע, מאי שייטא דיני לחם משנה לגרוע הקיום של לחם עני, הא מצד החפצא של מצת מצוה שפיר אית ליה פרוסה.

ואמנם מצת מצוה הוא הידור מצוה שיהא שלימה. ולכאורה הוא תמוה, דאדרבה עיקר מצותו בפרוסה ומה שייך הידור מצוה שיהא שלימה.

**ונראה** מוכח ומבואר, דחלוק ביסודו דין לחם עני שנאמרה דבעינן לחם עני לאפוקי מצה עשירה, או דין לחם דעונין עליו דברים הרבה, דהם דינים בהחפצא של המצה, מהדין פרוסה דלא חל בהחפצא של המצה דבעינן חפצא של פרוסה, ובהכרח דכל הדין הוא דין שיהא חל על אכילתו של המצה שהוא אכילה דרך עני, והא דין בקיום מצות אכילת מצה שיהא נאכל דרך עני, ויסוד הקביעות חל בזה דחל אכילתו בתוך אכילה של סעודת עני, וקביעותו של הסעודה דנעשית לסעודת עני, נקבע בזה דבציעת הפת חל על הפרוסה וע"י זה חל עליו שם סעודת עני, וכן מדוייק בלשון הלבוש שם.

**וא"כ** שפיר י"ל דמצד החפצא של מצה בעינן שלימה להידור מצוה, ואמנם כיון דעצם בציעת הפת חל על הפרוסה, חל דאכילתו הוא אכילה של סעודת עני, ושפיר נתקיים אפילו באכילתו של השלימה תורת אכילת עני דתלוי בקביעותו של הסעודה דחל בה אכילת המצה. וא"כ א"ש דעיקר דינו של פרוסה בעינן על ברכת המוציא דבזה חל הבציעת הפת של סעודה דבעינן פרוסה, ובזה נקבע אכילתו לאכילת דרך עני, ושפיר נתקיים בַּמְצוֹת מצה גופא אכילה דרך עני.

נהגו. ולכאורה צ"ע דאם עיקר קיומו הוא בפרוסה א"כ עדיין מחוסר ביה הקיום של פרוסה, וכן ראיתי בהגדת של הריטב"א דמשמע דבעינן ליתן לכל אחד מן הפרוסה כזית, ולפי"ז צריך לומר דנותן לכל אחד ב' או ג' מצות כדי לקיים ביה פרוסה, (וכן ראיתי באגרות משה ח"ה סי' ט"ז סק"ד). ואמנם צ"ב מנהג העולם.

**ואמנם** ע"פ הנ"ל א"ש, דיסוד הדין של פרוסה הוא חלות דין הקביעות של הסעודה שהוא סעודת עני ויסודו חייל מדין בציעת הפת בפרוסה, ואפילו אי בעינן לחול על מצת מצוה בפרוסה כדי למיחל הקביעות, אמנם כיון דיסודו הוא חלות קביעות א"כ כל דאיהו בכלל המוציא ומצה ממילא חל על כל אכילתו דין סעודת עני, וא"כ לא בעינן רק דהוא טועם מבציעת אותו פת וסגי בכ"ש, וממילא חל דאיהו תוך סעודת עני, ולא בעינן לחול חלות פרוסה בעצם החפצא של מצת מצוה.

**והנה** נוהגין לעשות יחץ בתחילת הסדר. והק' הראשונים למה עושין כן, הא היסוד של יחץ הוא משום דבעינן פרוסה לקיום מצות מצה, וא"כ דינו ליעשות בשעת קיום אכילת מצה. [ועיין ריטב"א בביאור ההגדה מש"כ בזה].

**ואיתא** בשו"ע הרב דטעמו הוא משום דבעינן קיום של לחם שעונין עליו דברים הרבה, ודין מצת

**ונראה** מוכח כיסוד דברינו, דכל הדין פרוסה הוא חלות בסעודת המצה שבוה חייל דאכילתו הוא אכילה של עני, וא"כ הכל תלוי בקביעות של בציעת הפת, ואם חל הבציעת הפת על לחם משנה שלימות לא חל על הסעודה חלות של סעודת עני, וא"כ אפילו יאכל פרוסה עדיין לא חל עליו שם סעודת עני, דכל יסוד של פרוסה אינו דין בהחפצא של מצת מצוה. וא"כ מבואר היטב מש"כ הרי"ף להוכיח דלא בעינן לחם משנה בשלימות, דעצם יסוד דין פרוסה הוא חלות דין בקביעות של הסעודה של מצה, דנאכל בתוך סעודת עני דחייל מכח בציעת פת על הפרוסה.

**והנה** לפי"ז קצ"ע מהא דאיתא בשו"ע תע"ג ס"ו דחולקים המצה לשנים כדי לקיים דין פרוסה, ואיתא שם בביאור הגר"א ס"ק ל"ו וז"ל, ששתי אכילות שאוכל לשם מצה יהא בפרוסה עכ"ל. וכוונתו דבעינן פרוסה בין לענין אכילת מצה של מצה ראשונה שאוכל, ובין לענין אפיקומן שאוכל נמי לשום אכילת מצה. ולכאורה אם הוא תנאי בהחפצא של מצה א"ש דאפיקומן בעינן נמי דיהא פרוסה דהוא זכר למצת מצוה, ואמנם לפי מש"כ יש לעיין בזה, דכיון דכבר נקבע דהוא סעודת עני ממילא חל עלה שם אכילת עני אפילו ליכא פרוסה.

**והנה** מנהג העולם דנותנין לכל אחד קצת מן הפרוסה ונוטלין שאר המצות לשיעור כזית, וכן ראיתי בשם אאזמור"ר ר' יעקב קמנצקי זצ"ל דכן



חלות עיכוב של שאינו בזה אחר זה, רק כיון דנתקיים מצותו ממילא כבר יצא המצות מצה בשלימה, וא"כ בבת אחת ודאי ידוצא מצות מצה בפרוסה דנתקיים מצותו בשניהן בין השלימה ובין הפרוסה, ושפיר מקיים מצות מצה עני מה עני בפרוסה, ומה שייטא לדינא דכל שאינו בזא"ז אפילו בבת אחת אינו, וצ"ע.

**והנה** באמת צ"ע דלמה לא אמרי' דמכוין שלא לצאת בכזית של השלימה, דאינו יוצא לכו"ע אפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, וממילא יצא מצות מצה בפרוסה. וכפשוטו י"ל דאנו חוששין לשי' הראשונים דבעינן לקיומי מצות מצה בשלימה, וא"כ אית ביה צד לקיים מצותו בזה השלימה, וא"כ אפילו מתנה דמכוין שלא לצאת למ"ד דמצותו בפרוסה, אמנם ליכא חסרון של מכוין שלא לצאת בתנאי, דרק למ"ד מצות צריכות כוונה מהני תנאי שלא כיון לצאת על תנאי, דהתם הדין כוונה הוא דין בעצם השוואת מעשה מצוה, וממילא שפיר חל בה חלות תנאים במעשה המצוה אמנם למ"ד אין צריכות כוונה, או הכא באכילת מצה דלכו"ע אי"צ כוונה לצאת הואיל ונהנה כמש"כ הסוגיא ר"ה כ"ח, ורק דאינו יוצא משום דמכוין שלא לצאת דלא חל בה קיום מצוה בכיון שלא לצאת, בזה לא שייך ביה תנאים.

**ואמנם** נראה לפמ"ש"כ דיסוד של פרוסה הוא חלות קביעות של

מצוה בעינן פרוסה, וא"כ קיום דין לחם שעונין עליו דינו להתקיים על מצה של פרוסה דזהו החפצא של מצת מצוה, ולהכי בתחילת הסדר עושין יחץ עכת"ד.

**ואמנם** מדברי הראשונים שנתקשו בזה מוכח דליכא חסרון בזה דלא חל העונין עליו על הפרוסה, ולכאורה צ"ב למה לא מתרצים כמש"כ השו"ע הרב הנ"ל.

**ואמנם** לפמ"ש"כ דדין פרוסה אינו דין בחפצא של המצה רק בקיום דין אכילתו שיחול תורת אכילה דעני, א"כ נראה דליכא למימר הכי דהוא מדין לחם שעונין עליו, דליכא חסרון בחפצא של מצת מצוה בזה דאיכא שלימה וכנ"ל, דשפיר נתקיים אפילו על מצה שלימה הקיום של לחם שעונין עליו דברים הרבה.

**והנה** איתא בשו"ע תע"ה ס"א דאוכל שני כזיתים בבת אחת, וביארו המפרשים דהיינו טעמא דבעינן לאוכלם בבת אחת, משום דאם אוכל כזית מן השלימה תחילה א"כ לא נתקיים אכילת מצה בפרוסה, דמצד החפצא של מצה מקיים מצותו בשלימה נמי, ולהכי בעינן לאכול בבת אחת לקיים הדין פרוסה.

**והקשה** המהר"ל בגבורות ה' (פרק סג), למה יוצא יד"ח דין פרוסה, הא כל דאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ולמה מקיים דין פרוסה כיון דאוכל השלימה בבת אחת עם הפרוסה עכ"ד. ולכאורה צ"ע דלכאורה ליכא

ואפילו כיון שלא לצאת חל בה חלות קביעות של אכילת מצה של חורין.

והנה לפי"ז מבואר היטב קו' המהר"ל דכל דאינו בזא"ז אפילו בבת אחת אינו, היינו דאפילו אכל בבת אחת, הואיל ומצד אכילת השלימה משוי ליה לאכילת בני חורין וע"י אכילת הפרוסה משוי ליה לאכילת דרכו של עני, א"כ נמצא דהוי תרתי דסתרי והוי ליה בכלל כל שאינו בזא"ז אפילו בבת אחת אינו למיחל בהסעודה קביעות של סעודת עני, ודוק.

תורת אכילת מצה, שחל על אכילתו חפצא של אכילת עני, והיינו ע"י קביעות של הסעודה שנעשית באכילתו של המצה, דבזה דבוצע על פרוסה חל קביעות הסעודה כסעודת עני וממילא נקבע אכילתו של מצה לאכילת דרכו של עני, וא"כ כיון דהכא חל בציעה על השלימה א"כ ממילא מפקיע מלחול על הפרוסה תורת אכילת עני, וא"כ אי"ז משום דכבר יצא מצותו, אלא דכיון דחל המעשה מצוה של אכילת מצה בשלימה, ממילא חל בחפצא של אכילת המצה תורת אכילה של בני חורין,

## הרב יהושע אבא בוסל

### בענין הלל בליל פסח

ואין הפסקה של סעודה גורמת ברכה לא בתחלה ולא בסוף, הילכך מברך בתחלת מצוה וסופה. והכי מבואר במתני' בדף צ"ה א', מה בין פסח הראשון לשני כו' הראשון טעון הלל באכילתו כו', עכ"ל הר"ן. [ועיין ברמב"ם (פ"ח מהל' פסח ה"טו) וז"ל, וכבר ביארנו בהל' חמץ ומצה שהוא טעון הלל בשעת אכילתו, עכ"ל]. ומבואר שמצות הלל היא על עשיית מצות אכילת פסח ומצה.

#### מצות הלל הוא על הנם

ב. עיין בתוס' סוכה (לח, א ד"ה מ'), דפירש דנשים חייבות בהלל בליל

#### מצות הלל הוא על עשיית המצוה

הנה מצינו ג' מהלכים במצות הלל בליל פסח.

א. עיין בר"ן דמפ' שהוא על עשיית המצוה, וז"ל [בדף כ"ו ב' בדפי הרי"ף], וכי תימא והא בגמרא דילן בערכין (י, ב) תני לה דרבי שמעון בן יהוודק דאמר י"ח יום שיחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה הראשון של פסח, לאו קושיא היא דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני, תדע דהא לא מני נמי הלל שבשחיטת פסחים דמני להו במתני' דהתם כו', ולהלן שם, וכן קריאת הלל על אכילת פסחים ומצה חובה היא

ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית. ועפ"ז מפ' העמק ברכה, 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 כו', ולפיכך 'ונאמר' השתא לפניו שירה חדשה, פי', השירה שלנו אינה על הנס של אבותינו אלא על גאולתנו, ולפיכך היא חדשה על ניסים חדשים שלנו.

**והנה** עיין במתני' בדף קט"ז ב', עד היכן הוא אומר [ההלל שבסוף מגיד], בית שמאי אומרים עד אם הבנים שמחה, ובה"א עד חלמיש למעינו מים, ועיין בירושלמי בה"ה דקתני, א"ל בית שמאי וכי יצאו ישראל ממצרים שהוא מזכיר יצ"מ, ועיין בספר עמק ברכה בענין הלל על הנס [בעמוד קכ"ה] דמפ' ע"פ מה שיסד רבינו הגר"ח זצ"ל דאי אפשר לומר שירה רק אחרי הנס, וע"כ בשלמא הפרק הראשון של ההלל שכתוב בו הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, שפיר אומרים בלילה קודם חצות מפני שכבר ביטל מהם השיעבוד עוד בלילה, אבל הפרק השני 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 ע"ש.

**ודבריו** צ"ב, דלמה אין יכולים להזכיר יצ"מ והלא כבר אירע הנס

פסח משום דשאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. וע' בטורי אבן במגילה בדף י"ד א' דכ' בתו"ד, דהלל בליל פסח לאו משום לתא דרגל אמרי' ליה אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים הלל בלילה אלא ביום כו'.

**ובביאור** הדברים עיין בספר עמק ברכה [ערך הגדה סק"ג] דמביא קושיית השל"ה הק' על מה שאומרים קודם הלל 'ונאמר' לפניו שירה חדשה בחולם שהוא לשון עתיד, וגם מקשה דלמה הוי שירה חדשה. ומפ' דהלל זה הוא על הנס, אמנם חלוק מאמירת הלל שאנו אומרים בחנוכה [דמבואר בגמ' בערכין שם דהוא ג"כ 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 דאמירתנו הלל השתא אינה שירה חדשה כו', 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 ואתנו הוציא משם כו', וברמב"ם בפ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ו מבואר דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואתנו הוציא משם וגו',

כמש"פ העמק ברכה דכיון דבכל דור ודור חייב אדם לראות כו' ואנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות וכל הניסים של גאולת מצרים עשה גם לנו, לפיכך אנו חייבים לומר שירה על הנס שלנו.

### מצות הלל הוא משום סיפור יצ"מ

ג. עיין בתורי"ד (קטז, ב ד"ה עד) דכ' וז"ל, פ"י מה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל, עכ"ל. ומבואר לפ"ז שהדין הלל הוא משום מצות סיפור יצ"מ, והוא מה ששנינו לענין מצות סיפור יצ"מ ומסיים בשבח. והכי מבואר בדברי הלבוש בסי' ת"פ דכ' וז"ל, טעם חלוקת הלל מפני דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביצ"מ ושייך לכל ההגדה שקודם הסעודה דאיירי כולה ביצ"מ, אבל חצי הלל האחרון כו' מדברים בשאר הגאולות ובגאולה העתידה, עכ"ל [וכ"כ הגר"א בפ"י על ההגדה (בד"ה שפוך חמתך) וז"ל, והטעם שמפסיק את ההלל, שחצי הראשון קאי על גאולת מצרים וחצי השני קאי על גלותנו וגאולתנו לעתיד, עכ"ל]. ולכאור' מש"כ הלבוש דחצי הלל דקודם הסעודה מדבר הכל ביצ"מ ושייך לכל ההגדה צ"ב, דמה ענין הלל אצל ההגדה, אלא משמע דנקט כמו דמבואר בתורי"ד דמה שאומרים הלל הוא משום מצות סיפור יצ"מ.

**ובביאור** הדברים נראה, דהנה עיין ברמב"ם בספר המצות

בשעת יציאת מצרים. אמנם הביאור הוא עפ"ד העמק ברכה שהבאנו דמה שאנו אומרים הלל ל"ה על הנס של אבותינו אלא על מה שאנו בעצמנו יצאנו עתה לחירות, וע"כ כיון דבליל ט"ו עדיין לא יצאנו ממצרים א"א להזכיר יצ"מ.

**והנראה** בזה בתוספת ביאור, דהנה ע"ש בר"ן דכ' וז"ל, אבל רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובה שאין מברכין על הלל שבילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה, שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו', עכ"ל. ועיין בחי' מרן ריז"ה בהל' חנוכה, דמפ' בדעת הרמב"ם שהדין הלל שאנו קורין אותו בתורת קורין הוא רק מד"ס, אבל הדין הלל שאנו קורין אותו בתורת אומר שירה הוא מדברי קבלה, וע"ש דמביא שיטת הבה"ג [בסוף הל' לולב] דפ' דמלבד הדין הלל בימים הקבועים, עוד איכא דין הלל של כל ישראל שיכולים לומר בכל שעה ושעה על כל צרה שנגאלים ממנה, וע"ש דמפ' דהלל זה הוא בתורת אומר שירה, והוא שירה על נס, וע"ש דנקט שהדין הלל בליל פסח אף שהוא בתורת אומר שירה מ"מ הוא על עשיית המצוה, אבל העמק ברכה מפ' דגם ההלל של ליל פסח הוא שירה על הנס וכמו דמשמע בהמשך דברי ההגדה. ובאמת דהכי מדוקדק בדברי רבי האי גאון שם, דמסיים שכך שנינו ר"ג אומר וכו' ובסיפא לפיכך אנו חייבין להודות להלל וכו', ויל"פ דכונתו הוא

עה"ת סר"י כ' כדברי העמק ברכה, ומפ' המשך ההגדה כמש"פ העמק ברכה, וע"ש שהוסיף דהך דין הלל שהוא שירה על הנס לא שייך רק על נס שלו, וצ"ע].

### מבאר דחלוק חצי הלל הראשון מחצי הלל השני

**והנראה** בזה, דהנה הבאנו דברי התוריד דכ' דמה ששנינו לעיל ומסיים בשבח זה הוא שאומר מקצת ההלל, וע"ש דמסיים ואין אנו גומרין אותו כולו, מפני שהיו גומרין אותו אחר אכילת הפסח כדתנן בפירקן דלעיל הראשון טעון הלל באכילתו, ואנו גומרין אותו אחר סעודתו בכוס רביעי כמו שהיו עושין הן אחר אכילת הפסח, עכ"ל. ומבואר דמפ' מה ששנינו דגדר מצות הלל הוא על עשיית המצוה שהפסח טעון הלל באכילתו, היינו רק החלק השני של ההלל, אבל החלק הראשון של ההלל הוא משום סיפור יצ"מ. ועד"ז יל"פ ע"פ דרכו של העמק ברכה, דהחלק הראשון הוא מדין שירה על הנס אבל החלק השני הוא על עשיית המצוה דפסח טעון הלל באכילתו.

### מפ' עפ"ז שיטת הריצב"א המברך ב' פעמים

**ועיין** בטור (סימן תעג) דכ', ריצב"א היה מברך עליו שתי פעמים אחת קודם אכילה ואחת אחר אכילה. ועיין בראבי"ה (ח"א שו"ת סימן קסה) דכ', ושני פעמים לא יתכן לברך ברכה אחת על מצוה אחת, ולהלן שם, ושני פעמים לא

במצוה הקנ"ז דכ' וז"ל, היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחלת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם ומה שעשו עמנו המצרים מעוול וחמס ואיך לקח השם נקמתנו מהם ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב, עכ"ל. ומבואר דבכלל מצות סיפור יצ"מ הוא להודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו. וכן מבואר בחינוך במצוה כ"א וז"ל, לספר בענין יציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, עכ"ל. ועיין עוד באבודרהם בסדר ליל פסח דכ' שיש מפרשים שהגדה היא לשון הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו ממצרים, שאת הפסוק והגדת היום לה' אלוקיך מתרגמים התרגום הירושלמי וכן רב סעדיה גאון שבחית יומא דין. וע"כ שפיר י"ל שהמצות הלל בליל פסח הוא מדין סיפור יצ"מ דמדין סיפור יצ"מ חייבים לומר הלל.

מק' על הטעם שההלל הוא משום שירה על הנס או סיפור יצ"מ ממתני' דמבואר דהוא על עשיית המצוה

**או"ם** צ"ע, דהא הבאנו ממתני' בדף צ"ה דמפורש שהדין הלל הוא על עשיית המצוה דפסח טעון הלל בעשייתו, והיכי מפ' התוס' שהוא הלל על הנס, והיכי מפ' התוריד והלבוש שהוא מדין סיפור יצ"מ. [ועוד יל"ע דלכא' הגרי"ז סתר את עצמו, דבחי'

וז"ל, הנה עיין ברמב"ן בסה"מ [במצוה ט"ו ששכח הרב] דכ' דברכת התורה הוא מצוה בפנ"ע, ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה כמו שמקרא ביכורים כו', וספור יצ"מ עם אכילת הפסח, ודבריו צ"ב, דהנה כל הס"ד שלא למנות לימוד התורה וברכת התורה לב' מצות הוא משום דל"ה ב' ענינים ורק דברכת התורה הוא ברכה על לימוד התורה, וא"כ בשלמא מה דמביא ראייה מביכורים נחא, דגם שם מקרא ביכורים והבאת ביכורים ל"ה ב' ענינים, אבל מהו הראיה מספור יצ"מ עם אכילת הפסח, הלא התם באמת הוי ב' ענינים נפרדים ופשיטא דנמנה לב' מצות.

**והנראה** ללמוד מדברי הרמב"ן, דבאמת שונה מצות פסח מצה ומרור משאר מצות אכילה בעלמא, והוא באמת מלתא דמצות סיפור יצ"מ, דמצות סיפור יצ"מ ל"ה מעשה סיפור בעלמא, כ"א דחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, [ועיין בספר קרי"ס בפ"ז מהל' חו"מ דמבואר דהא דחייב אדם כו' הוא פרט במצות סיפור יצ"מ וז"ל, ובכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים כו' וכל זה נכלל במצות סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו לניסן, עכ"ל], וע"כ י"ל דפסח מצה ומרור הוא מעשה במצוה זו, כ"א כדאית ליה, דיש ב' אופנים בזה דחייב אדם לראות את עצמו כו', א' לומר ההגדה לספר אודות יצ"מ, ב' יש מעשים כגון אכילת פסח מצה ומרור.

יתכן לברך על שני חצאי מצוה, וצ"ע דעת הריצב"א.

**וראיתי** בספר ירח למועדים [לדר"מ מוריגו ראש הישיבה רבי ירוחם שליט"א] בסי' מ"ה דמפ' ע"פ מש"נ לעיל דיש ב' דינים בהלל של ליל פסח, א' משום שירה על הנס או סיפור יצ"מ וב' משום הלל על עשיית המצוה, ומפ' שם דחצי הראשון הוא משום שירה על הנס או סיפור יצ"מ, וחצי השני הוא משום הלל על עשיית המצוה, וע"כ שפיר מברך ב' פעמים דבאמת ל"ה מצוה אחת רק ב' מצוות.

**מוכיח דכ' חצאי הלל ל"ה ב' חיונים נפרדים**

**אולם** אכתי צ"ע, דאם באמת יש ב' מחייבים נפרדים לומר הלל למה אין מחייבים לומר כל ההלל ב' פעמים. ועוד דעיין בשבלי הלקט בסי' רי"ח דכ', והר"ר אביגדור כהן צדק נר"ו השיב לרב בנימין אחי נר"ו, אמרו עליו על רבינו יצחק בר אברהם כי היה מברך על ההלל בלילי פסחים שתי ברכות לקרוא קודם הסעודה ולגמור על כוס רביעי, ומזה משמע דבאמת הוי הלל אחת, וע"כ מברך על תחילת ההלל לקרוא ועל גמר ההלל לגמור, וצ"ע.

**מבאר דכל מצות הלילה הוא משום סיפור יצ"מ**

**והנראה** בזה ואקדים להעתיק מש"כ בספר אם תעירו גליון ו'

להיכרא דתינוקת, דכל חובת הלילה למצות הגדה הוא כדאמרינן בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך כו', עכ"ל. הנה מבואר דטיבול ראשון דהוא כדי שישאלו התינוקות הוא צורך למצות מרור, משום דכל חובת הלילה למצות הגדה הוא, הרי מבואר בהדיא כמש"כ דכל מצות הלילה פסח מצה ומרור הוא מלתא דסיפור יצ"מ.

### מפ' עפ"ז גדר מצות הלל

**אשר** לפ"ז נראה דגם מצות הלל הוא משום סיפור יצ"מ, וכמו דכלל השבלי הלקט דכל מצות הלילה הוא משום הגדה וכמו שהבאנו מהתור"ד והלבוש, והן חצי ההלל הראשון והן חצי ההלל השני הוא משום סיפור יצ"מ, אלא דיש חלק מן ההלל דשייך להשלב של הגדה, ויש חלק מן ההלל דשייך להשלב של המעשים של אכילת פסח מצה ומרור, [וואף דל"ה ב' מצות נפרדות, מ"מ כיון דהוי ב' חלקים וב' קיומים, שייך לברך עליו ב' פעמים מתחילה לקראו ולבסוף לגמור]. והא דשייך הלל לסיפור יצ"מ ולהדין דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים, י"ל כמו שפירש העמק ברכה, דכיון דהוא בעצמו יצא ממצרים הרי איכא דיין שירה על הנס, והכל עולה בקנה אחד.

**ועיקר** הדבר מבואר ברמב"ם בענין חיוב ד' כוסות, ע"ש בפ"ז ה"ו דכ' ובכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא משעבוד מצרים כו', ובה"ז המשיך וכ', לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה כו' וכאו"א בין אנשים בין נשים חייב לאכול ולשתות בלילה הזה ארבע כוסות של יין כו', הרי מבואר דחייב ד' כוסות הוא מלתא דסיפור יצ"מ, והוא מעשה בהחייב להראות כאילו הוא בעצמו יצא ממצרים. וה"נ י"ל בדעת הרמב"ם בגדר מצות דפסח מצה ומרור דהוא מעשה בסיפור יצ"מ, אשר לפ"ז ניחא מש"כ דסיפור יצ"מ ואכילת מצה דומה לברכת התורה ולימוד התורה, וקריאת והבאת ביכורים, דהרי גם מצות אכילת פסח מצה ומרור ומצות סיפור יצ"מ הוא ענין אחד.

**ושו"מ** הדבר מבואר בשבלי הלקט סדר ר"ה סי' ש"ב שכ' וז"ל, ומצינו כיוצא בזה בפ' ערבי פסחים הביאו לפנינו מטבל בחרוסת כו', היכא דליכא אלא מרור היכי עביד כו', אלא אמר רב חסדא מברך ברישא בורא פרי האדמה ולאכול מרור ואכיל ולבסוף אכיל ליה בלא ברכה כו', והכא טיבול שני הוא העיקר וטיבול ראשון אינו אלא לתינוקת שישאלו, ואפי' הכי היכא דליכא מין אחר אלא מרור לחודיה מברכינן לאכול מרור בטיבול ראשון כו', והטעם כו', וטיבול ראשון לצורך טיבול שני הוא

## הרב רפאל הערצקא

### בגדר התנאי דאיקדיש בעשיית מלאכה לענין קריאת הלל

בירך ברכים, מכאן נראה שכשהוא קורא אותו בביתו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, עכ"ל.

**א"ל** שהרמב"ן חזר והקשה מהא דלא נמנה הלל דליל פסח בהדי י"ח ימים בסוגיא דערכין וז"ל, וא"ת והא בגמ' דילן בפרק אין נערכין (י, א) תני להא דר' שמעון בן יהוצדק שמונה עשר יום יחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה של פסח. ותירץ הרמב"ן, דהתם הלל דעל עשיית מצות לא קתני, תדע דהא לא מני נמי שבשחיטת פסחים דתני להו במתני' התם, עכ"ל. ומבואר בתירוצו של הרמב"ן, שיסוד הדין של הלל בליל פסח הוא מדין שמצות אכילת פסחים טעונה הלל דומיא דהלל בשעת שחיטת הפסח שהוא מדין שמצות שחיטת פסחים טעונה הלל.

**ובן** נראה מפשטות הגמרא (שם צה, ב) "אפשר ישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן ואין אומרים הלל", הרי משמע כנ"ל, שיסוד חיובא דהלל הוא מפני שהמצוה טעונה הלל. וכן נראה מדברי הרמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות (שרש ראשון), שלאחר שהביא

**תנן** (פסחים צה, א), הראשון טעון הלל באכילתו, והשני אינו טעון הלל באכילתו. זה וזה טעון הלל בעשייתו, ע"כ. ונחלקו הראשונים ביסוד הך דינא דהפסח טעון הלל באכילתו, אם הוא דין קריאת הלל על המצוה או דין קריאת הלל על הנס.

**הרמב"ן** (פסחים קיח, א) כתב, קבלתי מפי מורי רבי יהודה זצ"ל שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל, שהלל בלילי פסחים טעון ברכה, אלא שהגאונים ז"ל הזכירו בשם רב צמח ז"ל שאין מברכין עליו וכו'. והעיר הרמב"ן שממסכת סופרים (פרק כ הלכה ט) נראה כדעת רבו שמברכים על ההלל שבלילי פסחים וז"ל, מצאתי במס' סופרים ראייה לדברי הרב ר' יצחק ז"ל, דתני התם ר"ש בן יהוצדק, שמונה עשר ימים ולילה אחד יחיד גומר בו את ההלל. ואלו הן שמונת ימי חנוכה ויום טוב של עצרת וחג הסוכות ויום שמיני עצרת ויו"ט הראשון של פסח וליל וכו' ומצוה מן המובחר לקרות הלל בשתי לילות של גליות בבית הכנסת ולברך עליהן ולאמרן בנעימה לקיים מה שנאמר "ונרוממה שמו יחדיו". כשהוא קורא אותו בבית אינו צריך לברך שכבר



**וכן** נראה מסוגיות הגמרא דמגילה (יד, א) וערכין (י, ב), שלא תיקנו הלל על נס דפורים לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, ופריך בגמרא, והרי יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ ואומרים עליו הלל וכו', ע"כ. וביאר בטורי אבן (מגילה שם) דעל כרחך כוונת הגמרא להלל דליל פסח, דאילו הלל שביום הפסח עיקר דין הלל הוא מדין מועד כמו בסוכות ולא שייכא קריאתו לקריאת הלל על הנס. ורק בליל פסח אין חיוב מצד מועד וכדחזינן דבכל מקום אומרים ביום ולא בלילה ועל כרחך דהוא מדין נס, ע"כ. והיינו ממש כדברי התוספות שקריאת הלל בליל פסח הוא מדין קריאת הלל על הנס.<sup>2</sup>

**ולדעה** זו צריכים לומר שלשון המשנה 'הפסח טעון הלל באכילתו' בא לקבוע רק הזמן לקריאת הלל ואינו בא להגדיר יסוד החיוב. והיינו שזמן קריאת הלל על הנס הוא בשעת אכילת הפסח, אבל לא שאכילת הפסח מחייבת קריאת הלל.

**ולכאורה** נראה מהגמרא (צה, ב) כדעת הרמב"ן, דאיתא בגמ', הראשון טעון הלל באכילתו, מנא הני מילי, אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק, אמר קרא השיר יהיה לכם כליל

הרמב"ן סמך לשיטת הרמב"ם שקריאת הלל היא מדרבנן, חזר וכתב וז"ל, אבל הלל באכילת פסחים ונטילת לולב יהיה מן התורה, כמו שנראה מפשטות שמועות אלו שהזכרנו, עכ"ל. ומשמע מדבריו כנ"ל, שיסוד הדין של קריאת הלל בליל פסח הוא מצד שמצות אכילת פסח מחייבת הלל, והיינו שקריאת הלל בליל פסח הוא דין הלל על המצוה.

**אמנם** מדברי התוספות נראה שאינו דין קריאת הלל על המצוה, רק דין קריאת הלל על הנס. דתנן (סוכה לה, א), מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינ אותו, עונה אחריהן מה שהן אומרין, ותבא לו מארה, ע"כ. וכתבו בתוספות (שם ד"ה מי שהיה) וז"ל, משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אף על גב דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייבי בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור, עכ"ל. ומבואר להדיא בדברי התוספות, דהלל דליל פסח הוא מדין הלל על הנס של יציאת מצרים ולכן נשים חייבות מפני שאף הן היו באותו הנס.

2. ובדעת הרמב"ן צריכים לומר, שעל אף שהמחייב של קריאת הלל בליל פסח הוא מדין שמצות אכילת פסח טעונה הלל, מכל מקום הואיל וסוף כל סוף עצם החפצא של ההילול הוא על נס שבחוצה לארץ, הרי זה בכלל אין אומרים שירה על הנס של שבחוצה לארץ.

בגמרא (פסחים ק"ז, א) שהם שני מחייבים שונים לקריאת הלל, חדא הוא מדין "על כל פרק ופרק", והשני מדין "על כל צרה וצרה", וכמו שביאר בחידושי מרן הלוי על הרמב"ם (פרק ג מהלכות חנוכה הלכה ו) בשם ע"פ הבה"ג (סוף הלכות לולב) ש"על כל פרק ופרק" כולל כל י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, והם הימים הטעונים הלל מצד שהם חג, ועל כל צרה וצרה וכו' כשנגאלין' הוא חובת הלל שבשעת הנס שאינו תלוי בשם חג. וכן מבואר מדברי הטורי אבן שהבאנו לעיל, שחובת הלל בליל פסח אינו מדין חג, דאילו כן היה זמנו ביום ולא בלילה. ומכל זה צ"ע דברי הגמרא, דמה לי בזה שהלילה אינו מקודש באיסור עשיית מלאכה, כיון שאין יסוד הדין של הלל בליל פסח תלוי בשם חג.

**ואין** לומר שהדרשא דליל התקדש חג אינו בא להגדיר יסוד חיובא דהלל ולומר דבעינן שם חג שאסור בעשיית מלאכה, רק דהוא גילוי מילתא בעלמא שאין קורין הלל בפסח שני, דהא בגמרא (ערכין י, ב) פריך "ראש חודש דאיברי מועד לימא", ופריך "לא איקדיש בעשיית מלאכה דכתיב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושאיין מקודש לחג אין טעון שירה", הרי דהוא דין כללי שהשם חג המחייב הלל הוא רק כשמוקדש בעשיית מלאכה, ואינו דרשה מסוים לענין הלל דפסח שני.

**ובאמת** יש להוכיח כן מיניה וביה מהגמרא, דהך תנאי דמקודש

התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל, לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, ע"כ. ומשמע שמן הסברא יש לומר שגם פסח שני טעון הלל באכילתו, אלא דילפינן מקרא דרק לילה המקודש לחג טעון הלל, וזהו כדעת הרמב"ן, שמצות אכילת פסח מחייבת הלל, ולכן שפיר הו"א דה"ה פסח שני, שאם כדעת התוספות שהוא דין הלל על הנס, מהיכי תיתי שגם בפסח שני יהיה חיוב לקרות את הלל. וצריכים לומר בדעת התוספות, דהו"א כמו שקבעו חז"ל מצות קריאת הלל על הנס בזמן אכילת פסח ראשון, הוא הדין שתיקנו קריאת הלל בזמן אכילת פסח שני, ולזה אשמעינן קרא דלא כן, אלא שרק לילה המקודש לחג טעון הלל.

**אולם** הן לדעת התוספות והן לדעת הרמב"ן יש לתמוה, דלכאורה מה שייך הך דינא דלילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל לקריאת הלל בליל פסח, והרי זה שייך רק אילו היה החג טעון הלל, לזה יש לומר שרק לילה המקודש לחג ואסור בעשיית מלאכה טעון הלל ולא זולת זה, אבל למשנ"ת אין חיוב הלל בליל הפסח מדין שהחג טעון הלל, רק שלדעת הרמב"ן המחייב של הלל בליל פסח הוא מדין שמצות אכילתו טעונה הלל ולדעת התוספות המחייב הוא מדין שנס טעון הלל. וזה פשוט שלדעת הרמב"ן שהמצוה טעונה אזי אינו תלוי בשם חג, והכי נמי מסתברא לדעת התוספות שהואיל והנס מחייב הלל, אזי אינו תלוי בשם חג. ומבואר כן

החג, ולמשנ"ת בדעת הרמב"ן שגם הלל בשעת אכילתו הוא מפני שמצות אכילת הפסח טעונה הלל, איך שייך ביה הך דינא דלילה המקודש. וכמו שנאמר לגבי שחיטת הפסח "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ואין אומרים הלל", נאמר לגבי אכילתו "אפשר ישראל אוכלין פסחיהן ואין אומרים הלל".

**ואשר** נראה לומר בזה, דדין זה דיום מקודש בעשיית מלאכה אינו תנאי בעיקר המחייב של הלל, באופן שנאמר שביום שאינו מקודש במלאכה חסר עיקר המחייב של הלל, שהרי הוכחנו שגם בהלל על הנס וגם בהלל על עשיית מצוות נאמר הך כללא דרק ביום המקודש בעשיית מלאכה קורין הלל, אלא ודאי שהוא דין נוסף בקריאת הלל, שאי אפשר לקרות את הלל ביום שאינו מקודש בעשיית מלאכה.

**ומעתה** נבא ליישב דברי הגמרא בפסחים לדעת הרמב"ן. דהקשינו שמאחר שדין הלל בלילי פסחים הוא מדין הלל על עשיית המצוות, והיינו שמצות אכילת פסחים טעונה הלל, אם כן מאי שנא הלל שבשעת שחיטת הפסח דלא בעינן יום מקודש בעשיית מלאכה. ולדברינו יש לומר, דהנה, בגמרא הובאו שני טעמים להא דזה וזה טעונין הלל בעשייתן, והך תירוץ דאפשר ישראל שוחטין וכו' הוא רק תירוץ בתרא, ולכאורה צ"ב, דהלא זה פשוט דהמחייב של הלל בשחיטת פסח הוא מצד שמצות שחיטת הפסח

בעשיית מלאכה לא נאמר בהלל שהוא על הנס. דלאחר דאמרינן בגמרא ערכין הנ"ל, שאין קורין הלל בחוה"מ פסח מפני שאינו חלוק בקרבנותיו, ואין קורין בראש חודש מפני שאינו מקודש בעשיית מלאכה, חוזר הש"ס ומקשה, חנוכה דלא הכי [שאינו חלוק בקרבנותיו] ולא הכי [שאינו מקודש בעשיית מלאכה] לא לימא, ומתריך, שאני התם דמשום ניסא. ומקשה, אי הכי פורים נמי, ומתריך, לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ, ע"כ. הרי להדיא שבהלל על הנס לא נאמר מעולם התנאי דיום המקודש בעשיית מלאכה. והטעם מפני שתנאי זה נאמר בגדר שם מועד, דרק מועד המקודש בעשיית מלאכה טעון הלל, אבל הלל על הנס שאינו תלוי בשם מועד כלל, לא שייך בו תנאי זה דמקודש בעשיית מלאכה. ולפי זה צ"ע, מאי שנא קריאת הלל דליל פסח, שלדעת תוספות הוא דין הלל על הנס, ואעפ"כ נאמר בו הך תנאי דלילה המקודש בעשיית מלאכה.

**וביותר** צ"ע לדעת הרמב"ן שהלל דליל פסח הוא מדין שמצות אכילת פסח טעונה הלל. דאהא דתנן "זה וזה טעון הלל בעשייתן", איתא בגמ' (פסחים שם), מאי טעמא וכו', אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל, ע"כ. ומבואר שאי"צ יום המקודש בעשיית מלאכה לענין הלל דשחיטת פסחים כיון שגדר חובת הלל דידה הוא מפני שמצות שחיטת הפסח טעונה הלל ואינו מדין

ישראל אוכלין פסחיהן וכו', אי אפשר לקרות בו הלל למרות שמצות אכילת פסח מצד עצמה טעונה הלל.

**וְלַפִּי** זה יש ליישב גם דברי התוספות. דהקשינו מהא דמבואר בגמרא לגבי חנוכה שהתנאי דיום המקודש בעשיית מלאכה לא נאמר בהלל על הנס, ואם כן מהו הביאור בזה שאין אומרים הלל בפסח שני משום שאינו מקודש בעשיית מלאכה, דטעם זה לא שייך בהלל על הנס. אמנם להנ"ל יש לומר שלעולם שייך הטעם דיום מקודש בעשיית מלאכה גם לגבי הלל שהוא על הנס, דהואיל ואינו זמן הראוי לקריאת הלל, גם הלל על הנס אי אפשר לקרות בו. והא דאיתא בגמרא לגבי חנוכה שהואיל והוא על הנס לא משגחינן בהך טעמא דיום מקודש בעשיית מלאכה, אין כוונת הגמרא לומר שכל דיש בו מחייב של נס אין בו דין יום המקודש, אלא דהנידון בגמרא הוא לגבי הזמן של חנוכה, אם הוא זמן הראוי לקריאת הלל, ועל זה מתרץ הגמרא דהואיל וחנוכה הוקבע על הנס הרי זה זמן הראוי לקריאת הלל אע"פ שאינו יום מקודש בעשיית מלאכה. והיינו שאע"פ שבפסח גם כן אירע נס דיציאת מצרים, מכל מקום כיון שעיקר קביעות המועד אינו על הנס, ורק ההלל הוא על הנס, לכן בעינן בפסח שיהיה יום מקודש בעשיית מלאכה כדי לקרות בו הלל, משא"כ חנוכה שעיקר קביעתה על הנס, אין צריכים שיהיה יום מקודש בעשיית מלאכה כדי לקרות בו הלל.

טעונה הלל ולא מצד שהוא מועד, ומדוע צריכים למצוא טעמים לזה שפסח שני טעון הלל. ובאמת כבר עמד בזה רש"י (שם ד"ה לילה) וכתב לפרש אליבא דתירוצא קמא שדין קריאת הלל בשעת שחיטתו הוא גם כן מצד תקנת הנביאים "שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש". וצריך עיון ביאור הדברים.

**ונראה** בזה, דעכ"פ בההוה אמינא נקטינן דאה"נ שעיקר חיוב הלל בשחיטת פסח הוא מצד שמצות שחיטת הפסח טעונה הלל, אלא שמכל מקום שייך בו התנאי דבעינן יום המקודש, כיון שתנאי זה אינו בעיקר חיובא דהלל, רק דין בעלמא שרק יום המקודש בעשיית מלאכה ראוי לקריאת הלל. ומעתה יש לומר, שעיקר מה שנתחדש בתירוצא בתרא דאפשר ישראל שוחטין פסחיהן וכו', היינו שיש באמת שני אופנים להשוות את הזמן לזמן הראוי לקריאת הלל: א' יום המקודש בעשיית מלאכה, וב' בזמן שישראל שוחטין פסחיהן ונוטלין לולביהן. וצריכים לומר שאכילת הפסח, על אף שהיא מצוה הטעונה הלל, מכל מקום לא שייך בה הסברא "אפשר ישראל אוכלין פסחיהן וכו" כדי להשוות זמן אכילתו לזמן הראוי לקריאת הלל. ולכן בפסח ראשון שהלילה מקודש בעשיית מלאכה אפשר לקרות בו הלל מטעם זה, אבל בפסח שני שאינו לילה המקודש בעשיית מלאכה וגם לא שייך בו הסברא "אפשר

גומר' בהן את ההלל מכל מקום חייב לקרות מקצתו. ולפי זה יהיה קריאת הלל בשניהם מעיקר הדין. אמנם בתוספות (שם י, א ד"ה י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל) דחו פירוש זה וכתבו וז"ל, אין חובה לאומרו כלל בר"ח ובפסח וכו' ומה שאנו אומרים אותו אינו אלא מנהג בעלמא ואינו חובה כמו בי"ח ימים, עכ"ל. הרי מפורש שקריאת הלל בראש חודש ושאר ימי הפסח אינו אלא מנהג.

**וְכֵן** הוא דעת הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ז) שקריאת הלל דראש חודש ושאר ימי הפסח אינו אלא מנהג וז"ל, אבל בראשי חודשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג וכו'. וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חודשים, עכ"ל. אלא שלדעת התוספות הנ"ל מברכים על מנהג זה הואיל והוא קריאה ולא רק טלטול כערבה כמבואר בדבריהם הנ"ל, ואילו לדעת הרמב"ם אין מברכים אף על מנהג זה כמבואר בדבריו הנ"ל.

**או"ח** בר"ן (שבת יא, ב מדפי הרי"ף) הביא דעת הרמב"ן שיש חילוק בין ראש חודש ושאר ימות הפסח וז"ל, אבל הרמב"ן ז"ל כתב בספר הלקוטות, דששה ימים של פסח וראש חודש לאו חד דינא אית להו, משום דששה ימים של פסח כיון דאי קרי מועד מחייבין למיקרי הלילא בדילוג ועלייהו אמרינן בפרק היה קורא (ברכות יד, א) ימים שאין

**ויוציא** מדברינו שיש באמת ג' אופנים להשוות את הזמן לזמן הראוי לקריאת הלל: א' יום המקודש, ב' כשישראל שוחטין פסחיהן או נוטלין לולביהן, וג' ביום שהוקבע על שם הנס.

**ע"פ** פי יסוד הדברים הנ"ל ניתן לבאר שיטת הרמב"ן בענין קריאת הלל בראש חודש ובחווה"מ פסח. דאיתא בגמרא (ערכין י, א), י"ח ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל, שמונה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת. ובגולה עשרים ואחד, תשעה ימי החג, ושמונה ימי חנוכה, ושני ימים טובים של פסח, ושני ימים טובים של עצרת. מאי שנא בחג דאמרי' כל יומא, ומאי שנא בפסח דלא אמרינן כל יומא. דחג חלוקין בקרבנותיהן, דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן וכו'. ראש חודש דאי קרי מועד לימא, לא אי קדיש בעשיית מלאכה, דכתיב: השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון שירה, ושארין מקודש לחג אין טעון שירה, ע"כ. עכ"פ מבואר בגמרא שבראש חודש ושאר ימי פסח אין גומרים בהם את ההלל, זה מפני דאין חלוקין בקרבנותיהן וזה מפני דלא אי קדיש בעשיית מלאכה.

**ויש** מהראשונים שדקדקו מלשון גומר' בהן את ההלל', שאלו י"ח ימים מיוחדים רק בזה שהיחיד גומר' בהן את ההלל, אבל יש גם ימים כמו ראש חודש ושאר ימי הפסח שהגם שאין היחיד

מדאורייתא כדאיתא במסכת תענית והוא חלוק בקרבנו משאר ימים, מה שאין כן בימי פסח שאינן חלוקים מיום ראשון ולפיכך אילו תקנו בו הלל היו מתקנין אותו הלל גמור וזה נכון. מפי מורי נר"ו, עכ"ל. וצ"ב כוונתו.

**וּנְרָאָה** לבאר דברי הריטב"א על פי משנת בדברינו לעיל. דהטעם דאינן חלוקין בקרבנותיהן חלוק ביסודו מהטעם דאינו יום המקודש בעשיית מלאכה. דהך טעמא דאינן חלוקין בקרבנותיהן רצה לומר שחסר כאן עיקר המחייב של הלל, משא"כ הטעם דאינו מקודש בעשיית מלאכה הוא רק דין נוסף שאי אפשר לקרות הלל ביום שאינו מקודש בעשיית מלאכה.

**וְלָפִי** זה מובן החילוק בין שאר ימות הפסח וראש חודש. שבשאר ימות הפסח שאינן חלוקין בקרבנותיהן, נהי שאין כאן מחייב להלל גמור, מכל מקום יתכן שיש כאן מחייב למקצת הלל וכדברי הרמב"ן, אמנם בראש חודש כיון שחלוק בקרבנות ויש כאן מחייב לקריאת הלל, אלא שבכל זאת אי אפשר לקרותו כיון שהוא יום חול, בע"כ שגם מקצת הלל אי אפשר לקרות מה"ט. דאילו היה אפשר לקרות בו הלל היו קורין הלל גמור.

היחיד גומר בהן את הלל [מפסיקין בין פרק לפרק] ודוקא מפני הכבוד [מפסיקין], אבל הלל דראש חודש אינו בכלל זה אלא בין צבור בין יחיד אינן גומריין ולא קורין מתקנת חכמים משום דלא אקדיש בעשיית מלאכה וכו' כדאיתא בערכין, הילכך בששה ימים של פסח קורין בדלוג ומברכין וכו' אבל בראש חודש קורין ממנהגא ואין מברכין שאין מברכין על המנהג, עכ"ל. הרי שחילק הרמב"ן בין הלל בשאר ימות הפסח שהוא מעיקר הדין, אלא שאין גומריין אותו, לבין הלל בראש חודש שהוא רק מנהג. ומבואר בדברי הרמב"ן שיש שני אופני הלל, חדא 'הלל גמור' שקורין ביי"ח ימים, ועוד דין 'מקצת הלל' שקורין בשאר ימות הפסח.

**או"ב** צ"ב, מ"ש הטעם דלא חלוקין בקרבנותיהן שמפקיע שאר ימות הפסח רק מדין הלל גמור ולא מדין מקצת הלל מהטעם שאינו מקודש בעשיית מלאכה שמפקיע ראש חודש מכל הלל.

**וּנְרָאָה** לבאר בהקדם דברי הריטב"א (סוכה מד, א סוד"ה איתמר) וז"ל, והא דחזא במאי דמדלגי דילוגי שהוא מנהג אף על פי שכל ימי הפסח קורין בדילוג לבד יום ראשון והוא יסוד חכמים ולא מנהג, משום דראש חודש

## הרב שלמה גרץ

### הערות בענייני מוקצה השייכים לפסח

**א** שכיין שאינו כלי בזה קי"ל שאין כלי ניטל לצורך דבר האסור.

**ד** בגמרא (פסחים ו, א) מבואר שהיכא שמצא חמץ בפסח כופה עליו כלי. ותמהו התוס' (שם ד"ה כופה) על שיטת ר' יצחק (שבת מג, א) שסובר שאין כלי ניטל לצורך דבר האסור, היכי שרינן לכפות את הכלי. ובקובץ שיעורים (אות כד) תי' שכיין שעושה כן לצורך האדם שלא יאכל, שפיר הוי לצורך דבר הניטל, דהגדר בדבר הניטל הוא הצורך שבטלטול, וטלטול זה חשיב צורך האדם ולא צורך המוקצה ועל כן שרי. אולם צ"ע דא"כ מאי שנא מכופין כלי על צואה בשבת שלא יטנף שמבואר בשער הציון (סי' שח ס"ק קי) שדבר זה תלוי אי כלי ניטל או לא. ומשמע מדבריו שאינו תלוי בצורך האדם אלא שדנים את הדבר כמוקצה.

**ה** כתב החק יעקב (סי' תמו סק"ד) שהיכא שהחמץ בידו ובא לשאול את הרב בעי להשליכו מידו מיד, ועל כן טוב שייחד הרב חדר מוצנע בביתו לשם כך. וצ"ע דהרי יש היתר של עודו בידו כמבואר בדברי הרמ"א (סי' רסו סעיף יב).

**ו** איתא בריב"ש (סי' תא) שכל דבר שאסור באכילה אסור בטלטול ועל

**א** איתא בשו"ע (סי' תמו סעיף ג) חמץ שנתגלגל לגגו אע"פ שאינו עובר משום בל יראה צריך לכפות כלי עליו אבל לא יטלטלו ע"י קנה משום מוקצה. ומבואר מזה שטלטול ע"י קנה חשוב טלטול [ועי' גר"ז (סי' רנט בקונטרס אחרון ס"ק ג)]. וכן כתב הט"ז (בסי' שיא ס"ק ב). וצ"ע שבסי' שח (ס"ק יח) כתב הט"ז שמותר לנער מוקצה ע"י דבר אחר.

**ב** והנה בתשו' הריב"ש (סי' תא) שהובאה בגר"א (סי' תמו שם) מבואר שמעיקר הדין מותר לטלטל ע"י קנה, ורק איסורי הנאה חמירי ולכך אסור בטלטול מן הצד. וצ"ע מאי שנא ממת שמותר לנערו ולא החמירו בזה.

**ג** כתב המג"א (סי' תמו ס"ק ג) בשם תשו' מהר"ם לובלין (סי' כ) שאין לשרוף חמץ במקומו ביו"ט משום איסור טלטול של העצים, שאין כלי ניטל אלא לדבר המותר. ואע"פ שלהלכה לא קי"ל כן, ושרינן לטלטל לצורך דבר שאינו ניטל, היינו דווקא בכלי אבל עצים ואש שאין להם תורת כלי אע"פ שהם מוכנים אינם ניטלים לדבר האסור. וצ"ע שהמג"א בסי' שיג (ס"ק יא) כתב שאסור לסמוך קורה במקל שאינו כלי כיון דדמי לבנין, ולמה לא כתב שאסור משום

**ח** | כתב בשו"ת רע"א (קמא סי' ה) וכן מבואר במערכה על ביצה (ז, א) שמותר לבשל בשביעי של פסח שחל להיות בערב שבת לצורך אחרון של פסח, ואפילו דברים שאין אוכלים אותם רק באחרון. והגם שכל ההיתר של עירובי תבשילין הוא הואיל ומקלעי אורחים, וא"כ לכאורה לא שייך היתר זה דהא היום האורחים לא היו אוכלים מזה, מ"מ הוא דבר הראוי לחולה שאין בו סכנה וזה חשוב שכיח. אולם צ"ע שבדברי רע"א בביצה (כד, ב) מבואר שהיכא שתלש מחובר ביו"ט הרי זה איסור תורה, ואפילו לפי הראשונים שסברי שמותר לעשות מלאכה לצורך אוכל נפש, שכיון שבלאו הכי אסורה משום מוקצה נמצא שלא היה לצורך. וקשה אמאי לא חשיב שנעשית לצורך, והא מותר ליתן לחולה שאין בו סכנה.

כן אסור לטלטל את החמץ בפסח. ולכאורה מקורו הוא מדברי הרי"ף (ביצה כד, ב) שכל דבר שאסור באכילה הוי מוקצה ואסור לטלטלו. ויש לעי' על שיטת הים של שלמה (ביצה פ"ג סי' ט) שנקט בדעת הטור שהוא חולק על הרי"ף, אמאי חמץ הוי מוקצה ואסור בטלטול.

**וכמו** כן מדברי רש"י ותוס' בשבת (ק"ז, א) שבשר הפסח כיון שאינו ראוי ערב פסח אסור בטלטול, מבואר לכאורה כשיטת הרי"ף. וצ"ע על שיטת היש"ש.

**ז** | כתב הרמב"ם (פ"ג מחמץ ומצה ה"ג) שחמץ אסור בטלטול משעה ד'. וצ"ע כיון שחזי ליתן לכלבו, למה יש בו דין מוקצה והא יש בו שימוש.





## הרב אהרן שמעלצער

### בנידון חידוש הגר"ח אם יכול לקיים מצוה שנית לקיים דין הידור ודין לכתחילה, והמסתעף בדיני מצוה, מרור וד' כוסות

ב' הערות מתקיעות שופר - יישוב להנ"ל ודחיי' - מחלק בין הידור מצוה ומצוה לכתחילה - ראי' להנ"ל מקריאת מגילה בעיירות מסופקות - ראי' מד' הברכ"י בקידוש על יין מגולה - ראי' מד' הכפו"ת אם נטל לולב ואתרוג ביד א' - ראי' מד' הגרי"ז באכל מצוה בלא הסיכה - ד' המטה אפרים באכל בסוכה בלא כוונה - ד' המט"א בבלע כזית דיצא בדיעבד - קו' הכלי חמדה באכל פסח שלא על השוכע - אכילת כורך כדי לקיים מצות מצוה ומרור לכתחילה - קריאת ד' פסוקים במגילה שלא מתוך הכתב - ד' הרמ"א שקורין ק"ש קודם התפילה - הערה בעובדא דהגר"ח הנ"ל דהלא נוטל ד' מינים בזא"ז ויוצא בדיעבד - עוד הערה בד' הגר"ח הנ"ל, לפי ד' הגרי"ז דליכא הפסק אם נוטל שנית - מוכיח מהנ"ל דחלוק דין הידור ודין לכתחילה - דעת החלקת יואב ופרי יצחק בנידון הנ"ל - יישוב הנ"ל [בתוספת ביאור] על ההערות הנ"ל - מוכיח דמצינו ב' אופנים במצוה לכתחילה - מבאר דקריאת מגילה שלא בזמנה הוי גריעותא בגוף המצוה - ולהנ"ל מיישב קו' בעל הארץ צבי - מבאר דתקיעות שופר על סדר הברכות הוה מעליותא בגוף המצוה - מבאר מקצת פסוקים בקריאת מגילה ע"פ הוה גריעותא דלא מקרי קריאה בציבור - מבאר דק"ש בלא ברכות הוה גריעותא בגוף המצוה - דן בגדר מצוה בלא כוונה אם הוה גריעותא בגוף המצוה - דן לגבי דין אכילת פסח על השוכע - הערה מד' הלח"מ בעבודת יוה"כ - מבאר דד' הגר"ח נאמר רק כשנגמר המצוה - שי' המג"א בנידון הנ"ל - שתיית ד' כוסות - אכילת ב' כזיתים מצוה כליל פסח

הדברים דלהלן סובבים על כמה דברים שנידונו בקונטרס אם תעירו גליון ט',  
[נדפס שם חידו"ת מהרב שלמה צינמון שליט"א, והרב שמחה בונים

לונדינסקי שליט"א בשם הג"ר רפאל רייכמאן שליט"א]

ידוע פסק הגר"ח במי שהיה לו ב' אתרוגים א' ספק מורכב ומהודר, והשני ודאי אינו מורכב אבל אינו מהודר, ופסק דעדיף ליטול האתרוג ספק מורכב ואח"כ לחזור וליטול האתרוג שאינו מורכב, דאם יטול האתרוג שאינו מורכב תחילה, נמצא דבודאי יצא יד"ח ושוב א"א לקיים מצות אתרוג בהידור, דאחר שכבר קיים המצוה שוב אינו יכול להמצוה שנית ע"כ.

## ב' הערות מתקיעות שופר

**א** ראיתי בחידו"ת נדפסו מהגר"ח ש ליבוביץ זצ"ל בשם הגר"ר רפאל רייכמאן שהעיר על ד' הגר"ח מהא דמצינו שסדר התקיעות שתוקעין קודם תשר"ת, ואח"כ תש"ת ותר"ת, ויל"ע בזה, דהרי כשתוקע תשר"ת יוצא בדיעבד לדעת הרבה ראשונים, דפי' דמה דאמרו בגמ' דתוקעין גם תש"ת ותר"ת ואין סומכין על התשר"ת, דשמא התרועה הוא רק תרועה ולא שברים וא"כ מפסיק בין התקיעה לשברים, דאין כוונת הגמ' דההפסק מעכב בדיעבד דהפסק אינו מעכב בתקיעת שופר, אלא כוונת הגמ' רק דלכתחילה מחמירים שלא יהי' הפסק, וא"כ עולה דלאחר שתוקע כבר תשר"ת הוא יוצא בדיעבד וכבר קיים המצוה, וא"כ איך אח"כ תוקעים גם תש"ת ותר"ת לצאת ידי לכתחילה, והרי לאחר שכבר יצא

המצוה מה שייך לצאת המצוה עוד לכתחילה, ומ"ש מעובדא דהגר"ח דס"ל דשוב א"א לחזור ולקיים המצוה כדי לעשותה באופן מהודר מאחר שכבר יצא יד"ח, וצ"ע.

**ב** ועוד שמעתי להעיר כע"ז, דמצינו שנחלקו הראשונים במצות תקיעת שופר אם השברים צריך להיות בנשימה אחת או בב' נשימות, והמחבר סי' תר"צ סע' ד' כ' וירא שמים יצא ידי כולם ובתקיעות דמיושב יעשה בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד יעשה בב' נשימות ע"ש, וכבר דנו הפוסקים לשי' ר"ת דייעשה בב' נשימות, אם תקע בנשימה אחת אם יצא בדיעבד או לא, עי' בט"ז שם, ולשי' דגם ר"ת מודה דבדיעבד יצא בנשימה אחת, נמצא דכבר יצא יד"ח תקיעות בדיעבד בתקיעות דמיושב, וא"כ מה מהני מה שחזור

**ג** ושוב שמעתי מהגר"ר שליט"א דעיקר הערה הנ"ל נרמז בס' לקט יושר בשם רבו בעל התרוה"ד בהל' ר"ה אות מ"ט בא"ד שם כתב וז"ל וקשה להגאון זצ"ל למה אנו תוקעין קשר"ק תחילה מעתה אנו יוצאין לר"ת כל הספיקות היה לנו לתקוע קר"ק קודם והתירוץ אינו זוכר ע"ש, והיינו דלשי' ר"ת הובא בתוס' ר"ה דף ל"ג, ב' [ד"ה שיעור] דס"ל דאין הפסק בין התקיעות מעכב, נמצא דכבר יצא יד"ח בדיעבד מיד כשתוקע תשר"ת, ושוב ל"ש לתקוע שנית לצאת יד"ח לכתחילה, והוא להדיא כהנ"ל.

וכשעיינתי בס' לקט יושר, ראיתי שם בהמשך דבריו שכ' וז"ל ואם תקע התוקע שבדיעבד היה יצא, אפילו הכי יכול לחזור ולתקוע שנית, ואין התוקע עובר על שבות דרבנן ע"ש, ומשמע מדבריו דאם יצא בדיעבד, יחזור לקיים המצוה שנית כדי לקיים הדין לכתחילה. ולכאורה צ"ל בזה, דס"ל להלקט יושר דבדואי יכול לחזור ולקיים שנית כדי לקיים דין לכתחילה, ומה שהביא להקשות בשם רבו דלמה תוקעין תשר"ת קודם תר"ת, הכוונה דבדואי גם איהו מודה דיכול לקיים המצוה שנית באופן לכתחילה, אלא דפשיטא ל' דעדיפא להו לתקן לתקוע בפעם הראשונה באופן דלכתחילה.

### מחלק בין הידור מצוה ומצוה לכתחילה

**ד**] וי"ל בזה [וכ"כ בשם הג"ר חיים שלמה זצ"ל], דכל ד' הגר"ח אמורים רק לענ' קיום דין הידור מצוה דכל שכבר יצא יד"ח תו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית, אבל לענ' דינא דלכתחילה י"ל דגם לאחר שכבר יצא ידי חובתו בדיעבד, אכתי יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לעשותה באופן דלכתחילה, והוסיף שם דקיום מצוה לכתחילה נחשב כחסרון בגוף המצוה ולא כן בהידור, ומהאי טעמא הוא דיכול לחזור ולקיים המצוה לכתחילה.

**ו**לפי"ז מיושב גם קו' מד' המחבר שתוקע תקיעות דמיושב בנשימה א' ובתקיעות דמעומד בב' נשימות, דאע"ג שכבר יצא יד"ח בדיעבד, אבל כדי לקיים המצוה לכתחילה חוזר ותוקע תקיעות דמעומד בב' נשימות.

### ראי' להנ"ל מקריאת מגילה בעיירות מסופקות

**ה**] ובקו' חידו"ת מהגר"ח ש הנ"ל הביא ראי' לזה, מהדין דספק מוקף קורא מגילה ביום י"ד וט"ו ומברך בי"ד, בבי' הגר"א סי' תרפ"ח כ' הטעם דמברך בי"ד אע"ג דהוה ספק אם הוא בן כרך וזמן קריאתו בט"ו, הוא משום דקיי"ל דבן כרך שקרא בי"ד יצא בדיעבד, לכן מברך בדיעבד, וצ"ע דא"כ כיון שיצא בודאי

לתקוע בתקיעות דמעומד לצאת יד"ח לכתחילה, וצ"ע.

### יישוב להנ"ל ודחיי'

**ג**] וראיתי בקו' אם תעירו (גליון ט) בשם הרב שלמה צינמון שליט"א שהעלה ליישב דשאני תקיעות שופר ע"פ ד' הפני יהושע בר"ה דמכתיב יום תרועה יהי' לכם משמע שאין קצבה למעלה אע"פ שיש קצבה למטה ע"ש, והיינו דאיכא תורת קיום מצוה גם על תקיעות נוספות, ומה"ט שפיר שייך לחזור ולקיים המצוה לכתחילה עכ"ד.

**אולם** יש לפקפק ע"ז, חדא דמצינו בכמה אחרונים דס"ל דבכל מצוה שייך להוסיף על המצוה, ובפרט לענ' מצות נטילת לולב מבואר בראשונים ואחרו' דכל כמה שנטול לולב מקיים מצוה, ושוב אין לחלק בין תקיעות שופר ונטילת לולב. וביותר נראה דאפילו אם ננקוט דאיכא קיום מצוה בנטילה שני', וכל שחוזר ומקיים המצוה שנית באופן דלכתחילה וכתיקונה גם אחר שכבר יצא יד"ח, היינו רק דיכול לחזור וליטול הלולב כדי שיהי' לו קיום המצוה באופן מהודר, אבל עיקר חובתו לא נתקיים בפעם שנית, וא"כ הדרא קושיין לדוכתי דהאיך יכול לקיים מצות תקיעת שופר לכתחילה בתקיעות דמעומד מאחר דכבר יצא יד"ח בתקיעות דמיושב, וצ"ע.

בי"ד [וכדחזינן דמברך עליין], מה הענין שיקרא גם בט"ו, הרי מה שייך קיום של לכתחילה אחר שכבר יצא יד"ח בדיעבד<sup>ד</sup>, וע"כ מבואר מזה דד' הגר"ח נאמרו רק לענ' הידור מצוה, אבל לגבי לצאת יד"ח המצוה לכתחילה גם הגר"ח יודה דיכול לחזור ולקיים המצוה שנית, ומה"ט קורא המגילה בט"ו כדי לקיים המצוה בזמן קריאתו דלכתחילה עכ"ד<sup>ה</sup>.

### ראי' מד' הברכ"י בקידוש על יין מגולה

ו] אם כי הדברים מחודשים דכדי לקיים המצוה לכתחילה שפיר יכול לחזור

ולקיים המצוה שנית, דכפשוטו כל שכבר קיים המצוה באיזה אופן שהוא, נמצא דתו ליכא יכולת לקיים המצוה שנית, אכן יש להעתיק ב' ראיות מפורשות מד' האחרונים ליסוד הנ"ל, א' דיעו' בברכי יוסף או"ח סי' רע"ב דאם קידש על יין מגולה אף דיצא בדיעבד יכול לחזור ולקדש כדי לקיים מצוה מן המובחר והביא ראי' מסוגיא דמנחות דף ס"ד דאם שחט כחושה בשבת אומרין לו לכתחילה הביא שמינה ושחיט הרי דבשביל לכתחילה מותר לחלל שבת ה"נ מותר לעשות ברכה בשביל לקיים מצוה לכתחילה ע"ש, הרי מבואר דכדי לקיים מצוה לכתחילה שפיר יכול לחזור

ד. ובאמת דכפשוטו אין כאן התחלת ראי', דהלא בד' הרמב"ם והמחבר מבואר דמחוייב לחזור ולקרות שנית בט"ו, וע"כ דאין זה רק כדי לקיים המצוה לכתחילה, והיינו דמצות קריאת מגילה בזמנה [לבני הכרכים] עדיין לא קיים, ואכתי מחוייב לקיים מצותו, וביותר יש להוכיח כן מהא דכ' הרמב"ם והמחבר דלא יברך אלא בי"ד, ובב' הגר"א שם כ' משום דספק מצוה אין מברכין והביא פלוגתת הראשונים בזה ע"ש, ומבואר דאי לאו דקיי"ל דבספק מצוה אין מברכין שפיר היה שייך ברכה ע"ז, ונראה מוכח מזה דמה שחוזר וקורא שנית בט"ו לאו משום דרוצה לקיים המצוה לכתחילה לחוד, אלא דעדיין לא קיים חפצא דקריאה בזמנה, ולפי"ז שוב אין הערה על ד' הגר"ח מנידון הנ"ל.

ה. ושוב שמעתי שהציעו קמי' דהגרא"י הלוי שליט"א בנושא הנ"ל, דבשנת תש"ח כשהיה ספק אם ירושלים מעיירות המוקפות חומה ואם חובת קריאת מגילה בי"ד או בט"ו, ונתקיים מנין בשביל קריאת מגילה בשיבת עץ חיים אצל הגרי"מ טוקצניסקי לביל י"ד, ומרן הגרי"ז הלך שם לשמוע קריאת המגילה, וכשחזר לביתו, טען לו הגרי"ד הלוי זצ"ל דאם קורא מגילה בעשרה שלא בזמנה יוצא בדיעבד, ונמצא דשוב לא יוכל לקיים קריאת המגילה בזמנה ביום ט"ו, ויתבטל אצלו קריאת מגילה לכתחילה, ועדיפא לי' לקרות מגילה בי"ד ביחידות, ולפי"ז נמצא דאם ירושלים זמן קריאת מגילה בי"ד, הרי מקיים המצוה גם שלא בעשרה, ואם זמן קריאתו בט"ו, הרי נמצא דיום י"ד מקרי שלא בזמנה, ואין יוצאין אפילו בדיעבד שלא בעשרה, ובזה שפיר יתקיים אצלו קריאת המגילה באופן דלכתחילה ממנ"פ, ומאז והלאה כך נהג הגרי"ז לקרות המגילה ביחידות בי"ד, ע"כ העובדא, וממוצא הדברים חזינן דהגרי"ד נקט [והסכים לו הגרי"ז] דכל שכבר יצא בדיעבד, תו א"א לצאת שנית באופן דלכתחילה. אולם יש לדחות קצת [וכן טען

## עניני חג המצות | בד' הגר"ח בענין 'הידור מצוה' ולכתחילה, והמסתעף קפא

דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, או דהוא קיום דין במצות מצה וד' כוסות, וכתב שם בדעת הרא"ש דאם אכל כזית מצה בלא הסיבה לא יצא, וע"כ דס"ל דהסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד' כוסות, דאלא"ה אמאי לא יצא, והוסיף שם בזה"ל ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושתי' כיון דכבר יצא יד"ח מצה, ובע"כ דס"ל דבעיקר דין אכילת מצה נאמר דין שצריך לאכלה בהסיבה יעו"ש בדבריו.

**וי"עו'** בס' מאורי המועדים בשם הגרמ"ד הלוי שליט"א שנתקשה לדעת הרא"ש דמצות הסיבה הוי דין בקיום מצות מצה, א"כ אלו שפטורים ממצות הסיבה איך מקיימים כלל מצות מצה, והא איכא דין במצות מצה שיאכל ע"י הסיבה, ודוחק לומר דצורת קיום מצות מצה יש לה ב' פנים האחת לאלו החייבים בהסיבה, דלדידהו מצות אכילת מצה היא דיהא בהסיבה ובלא"ה לא קיימו מצוה, אבל אלו הפטורים מהסיבה לדידהו מעשה המצוה הוא בלא הסיבה ובאכילה לבדה

ולעשותה שנית [וחידוש גדול מה דנקט דגם לברך ברכה שנית מותר].

### ראי' מד' הכפונ"ת אם נטל לולב ואתרוג ביד א'

**ז** ועוד יש להביא ד' הכפות תמרים בסוכה דף ל"ט, א' [בתוד"ה עובל"ע] שכ' דאף אי נימא דאם נטל לולב והאתרוג בידו אחת יצא ודלא כדעת הפוסקים דאפילו בדיעבד אינו יוצא, מ"מ כיון דלכתחילה צריך ליטול לולב בימין ואתרוג בשמאל כדאי' בסוכה דף ל"ז, א"כ כל כמה דלא נטל כן אלא בידו אחת, מצוה לחזור וליטלם אח"כ בב' ידיו וחשיב שיורי מצוה ומקרי עובר לעשייתן ע"ש, הרי ברור מללו דאף שכבר קיים המצוה בדיעבד, שפיר יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לעשותה באופן דלכתחילה, והוא להדיא כד' הגר"ח"ש.

### ראי' מד' הגרי"ז באכל מצה בלא הסיבה

**ח** שמעתי להביא עוד ראי' ליסוד הנ"ל, דיעו' בחי' מרן ז"ל בפ"ז מהל' חמץ ומצה שהעלה לפרש מח' הרמב"ם והרא"ש אם מצות הסיבה נחשב כמצוה נפרדת ובפנ"ע, ולא הוה

---

הגרא"י הלוי שליט"א] די"ל דלכתחילה בודאי עדיף לקיים המצוה בפעם הראשונה באופן דלכתחילה, אבל בדיעבד אם כבר יצא בדיעבד, שפיר שייך לקיים המצוה שנית כדי לקיים המצוה לכתחילה.

אנסוהו לאכול ואכל יצא ומ"מ כדי שיעשה המצוה כתיקונה יש לו לחזור ולאכול בכונה ע"ש, הרי מבואר דאע"ג שכבר יצא בדיעבד, שפיר יכול לקיים המצוה שנית כתיקונה.

### ד' הממ"א בבלע כזית דיצא בדיעבד

**י** וכן מבואר שם במטה אפרים לעיל באות נ"ב ומצוה מן המובחר לאכול כזית בשעת המוציא ללעסו ולבלוע יחד ובדיעבד אפילו אם לא לעס רק בלע כזית יצא ואעפ"כ יש לו לחזור ולאכול כזית או כביצה ע"י לעיסה בלא ברכה ע"ש, והוא לשיטתו כהנ"ל.

### קו' הכלי חמדה באכל פסח שלא על השובע

**יא** וכן מצאתי עוד בס' כלי חמדה פר' בהעלותך שהביא ד' הכלבו בס' נ' שהיו אוכלים בליל פסח כזית של קרבן פסח ואח"כ אוכלים קרבן חגיגה ושוב חוזרים לאכול עוד כזית מקרבן פסח כדי לקיים דין פסח על השובע ע"ש, ותמה ע"ז הכלי חמדה דמאחר שכבר אכל כזית מקרבן פסח בתחילה כבר יצא יד"ח, והאיך יכול לחזור ולקיים המצוה

מקיימים המצוה כהלכתה, והוכיח מזה דאפילו לדעת הרא"ש דס"ל דהסיבה הוי דין בעצם המצוה, מ"מ אם אכל בלא הסיבה או שתא בלא הסיבה יצא ידי חובת מצות אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, אך כיון דההסיבה היא דין בעיקר המצוה נמצא דלא קיים המצוה כתיקונה, ולכך צריך לחזור ולאכול כדי לקיים המצוה כתיקונה עכת"ד.

**ואם** כנים הדברים, מוכרחים אנו לפרש דכל עיקר ד' הגר"ח לא נאמר אלא לגבי הידור, אבל כדי לקיים המצוה כתיקונה ובשלימותה לכתחילה, בודאי יכול לחזור ולקיים המצוה שנית, והוא להדיא כדברינו.

### ד' המטה אפרים באכל בסוכה בלא כוונה

**ט** ויש להביא עוד כמה מקורות דמצינו דאף אם כבר יצא ידי חובתו בדיעבד, מ"מ יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כתיקונה, חכ"א שליט"א הראני למש"כ במטה אפרים סי' תרכ"ה אות נ"ג שכ' וז"ל כבר כתבנו שיש לכוין דעתו שהוא אוכל כזית וכו' לצאת בו ידי חובת מצות אכילת לילה ראשונה בסוכה ובדיעבד אם לא כיון ואפילו

ו. וקצת יש לדייק כן מד' מון ז"ל שכתב דלשי' הרמב"ם "לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות" ע"ש, והיינו דפלוגתת הרמב"ם והרא"ש אם נחשב קיום מצות מצה בשלימות היכא שאכל בלא הסיבה, ולעולם גם הרא"ש מודה דיצא מצות מצה, אלא דלא קיים המצוה בשלימות, ומהאי טעמא הוא דצריך לחזור וגם יכול לחזור על המצוה, וכדנתבאר.

### קריאת ד' פסוקים במגילה שלא מתוך הכתב

**יג**] וראיתי להעיר עוד בד' הגר"ח, מהא דנוהגין שכל אחד מהציבור קורא איזה פסוקים מן מגילת אסתר כגון איש יהודי וגו' ולהרבה בני אדם אין להם מגילה כשרה, וקורין מתוך החומש, ולא נתקיים אצלם דין קריאה מתוך הכתב, והוה כקורא על פה, ואע"ג דקיי"ל דאם רובן מתוך הכתב יצא בדיעבד, אבל מצוה מן המובחר לקרות המגילה כולה מתוך הכתב, וצ"ע לד' הגר"ח דמאחר שכבר קיים המצוה תו א"א לקיים המצוה שנית כתיקונה, א"כ תיקשי מה יוסיף תת כח לשמוע הפסוקים מן הש"ץ מתוך הכתב, והא כבר יצא יד"ח בדיעבד, ועדיפא להו לתקן דכתחילה לשמוע מן הש"ץ אותן ד' פסוקים, ואח"כ לכל אר"א לקרות אותן פסוקים על פה, וצ"ע. ובאמת דמג' פסוקים ראשונים לק"מ דכל כמה שלא נגמר המצוה כבר נתבאר [לקמן בהגהה בשם הגרבי"ד] דבודאי יכול לחזור ולתקן המצוה כדי לקיים אותה כתיקונה, אולם תיקשי מפסוק האחרון שנוהגין לקרות על פה, ובאותה שעה נמצא שכבר נגמר המצוה ויצא בדיעבד, וצ"ע! ולכאורה מוכח מזה דכדי לצאת דינא לכתחילה שפיר מהני לחזור שנית על קיום המצוה, [ועי' בל' המשנה ברורה סי' תר"צ ס"ק נ"ח שכ' ומה שחוזר וקורא

שנית כדי לקיים מצות קרבן פסח על השובע יעו"ש, ועכ"פ מבואר מד' הכלבו דיכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים המצוה כתיקונה.

### אכילת בורך כדי לקיים מצות מצה ומרור לכתחילה

**יב**] ועוד מצינו בפסחים דף קט"ו, א' השתא דלא איתמר הילכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל ע"ש, והיינו דבתחילה יוצא יד"ח מצה ומרור כשי' רבנן דמצה לחוד ומרור לחוד בזה אחר זה, ואח"כ חוזר לצאת יד"ח מצה ומרור כשי' הלל דאוכל שניהם כאחת, ובתוס' שם מבואר דגם לשי' הלל אם אוכל מצה ואח"כ מרור יוצא מצותו בדיעבד, ולפי"ז תיקשי דמאחר שכבר יצא יד"ח מצה ומרור בדיעבד, מה שייך לחזור ולקיים המצוה שנית לאכול מצה ומרור בכריכה וכדין לכתחילה, ועדיפא ליי' לאכול מצה ומרור בכריכה ביחד, ואח"כ לאכול מצה ומרור בזה אחר זה כדי לצאת יד"ח הן להלל והן לרבנן באופן דלכתחילה, וצ"ע. ולכאורה מוכח מזה כמשנ"ת דכדי לצאת יד"ח לכתחילה שפיר מהני לקיים המצוה שנית, וכהנ"ל.

---

ז. והעירוני דהרמ"א בס' תר"צ פסק דהא דקרא על פה יצא בדיעבד היינו רק באמצע, אבל בתחילתה או בסופה לא יצא, ובמ"ב שם הביא שי' דאפילו בפסוק ראשון או אחרון לא

משמע דבכל יום אומר ק"ש קודם שמתפלל שחרית, ומכוון לצאת יד"ח ק"ש, ואם לבסוף קורא ק"ש עם ברכותי' בציבור בזמנה, יכול לצאת יד"ח ק"ש, וכן נקט בביאור"ל שם [בד"ה ויוצא בזה] דדעת הב"י והרמ"א והאלי' רבא דאפילו אם הציבור לא יעברו זמן ק"ש אעפ"כ מותר לכוין לצאת בזה עיי"ש, וכבר הביאו מקור מברכות דף י"ג שכך נהג ר"י הנשיא שקרא ק"ש ואח"כ חזר לקרות ק"ש וברכותי', עי' בט"ז שם, ועכ"פ מבואר מד' הרמ"א דאע"ג שכבר יצא יד"ח ק"ש, מ"מ יכול לחזור ולקרות ק"ש ולצאת פעם שנית באופן דלכתחילה עם ברכותי' ובציבור, ומבואר כהנ"ל.

### הערה בעובדא דהגר"ח הנ"ל דהלא נומל ד' מינים בוא"ז ויוצא בריעבד

**טו**] ובאמת דיש להוכיח מיני' ובי' מד' הגר"ח הנ"ל דס"ל כהך חילוק דרק לגבי דין הידור א"א לחזור שנית אבל לענ' דינא דלכתחילה שפיר יכול לחזור, דבעובדא דהגר"ח הנ"ל שנטל האתרוג הספק פסול תחילה ואח"כ האתרוג ודאי כשר, נמצא דמיד כשנטל הלולב בתחילה יוצא יד"ח, משא"כ האתרוג אם אינו כשר נמצא שאינו יוצא עד שנטל האתרוג השני', ובאופן שנמצא דיוצא מצותו בזה אחר זה, וראיתי

אותן כדי להשמיע לציבור שמצוה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב, וראיתי לדייק מל' דלא כתב דחזור וקורא הש"צ כדי להוציאן יד"ח, אלא משום מצוה לכתחילה, ומבואר בדבריו דיוצאין במה שאמרו הפסוקים על פה וביחיד, ואעפ"כ חזור הש"צ להשמיע לציבור ומשום שמצוה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב, והיינו דאע"פ שיצאו משום מצוה לכתחילה חזור ושפיר נחשב שיצא כל המגילה מתוך הכתב].

### ד' הרמ"א שקורין ק"ש קודם התפילה

**יד**] וכן מצינו ברמ"א או"ח סי' מ"ו סע' ט' שכו' טוב לומר בשחרית אחר שמע ישראל וגו' בשכמל"ו כי לפעמים שוהין עם ק"ש לקרותה שלא בזמנה ויוצא בזה ע"ש, ובמג"א שם ס"ק ט"ז כ' דרק כשירא שמא יעברו זמן ק"ש כשקורא ק"ש וברכותי' עם הציבור, אז יכוון לצאת יד"ח ק"ש קודם שמתפלל, אבל אם יגיע לק"ש בזמנה לא יכוון לצאת יד"ח ק"ש ע"ש, וכפשוטו מבואר דאם אך מכוון לצאת יד"ח ק"ש מיד, שוב א"א לצאת יד"ח ק"ש שנית כשקורא ק"ש וברכותי' בציבור, ומהאי טעמא צריך לכוון שלא לצאת אם יגיע לק"ש בזמנה, אולם מסתימת ל' הרמ"א



קודש הביא בשם מרן הגר"ז זצ"ל ליישב דשאני גבי נטילת לולב דאף אם האתרוג פסול אין כאן הפסק, דהרי קיי"ל דלולב ואתרוג ניטלין בזה אחר זה, וא"כ אף אם האתרוג פסול, מ"מ כיון שנוטל ג"כ לולב כשר עמו, וחל הברכה על הלולב, אין כאן הפסק והיסח הדעת, ושפיר יטול אח"כ האתרוג הכשר והברכה תעלה לו על הכל, ומה שנטל עם הלולב גם אתרוג פסול אין זה הפסק, דכמאן דליתא דמי ושפיר עולה לו הברכה ע"ש. ולפי"ז נמצא דכדי שלא יהא הפסק בין הברכה למצוה צריך לכוון לצאת יד"ח בנטילת הלולב, ואפילו אם האתרוג הראשונה מורכב ופסול, מ"מ כשנוטל האתרוג השני יוצא יד"ח בזא"ז בדביעבד יצא, באופן שנמצא דכדי לקיים המצוה באופן מהודר העדיף הגר"ח לבטל עיקר מצותה כתיקונה ליטול הד' מינים בב"א, ולא יצא יד"ח אלא בדיעבד בזא"ז, והדבר תמוה דבודאי מצוה כתיקונה עדיף מספק הידור, וצ"ע בזה<sup>ט</sup>.

שכבר העיר בזה בס' מועדים וזמנים (ח"ב סימן קיח) והעלה דצריך לכוון להדיא בראשונה שאם מורכב ופסול אינו רוצה לצאת המצוה כלל, שאם אינו מכוון, נהי דהמצוה לא יצא כשהוא מורכב דפסול, מ"מ בג' מינים שכשרים יצא, שאין צריך מדינא ליקחם בב"א דוקא לעיכובא, וא"כ כשנוטל הספק מורכב יצא עכ"פ בג' מינים וא"כ ביטל עיקר מצות ד' מינים דלכתחילה נראה דצריך ליקחם בב"א יעו"ש, וצ"ע בזה<sup>ה</sup>.

**עוד הערה בד' הגר"ח הנ"ל, לפי ד' הגר"ז דליבא הפסק אם נוטל שנית**

**טז** | ונראה להעיר הערה הנ"ל באו"א, ולא יעלה ארוכה מש"כ בס' מוע"ז לכוון שלא לצאת, דכבר הבאנו לעיל להעיר דיש חשש הפסק בין הברכה לנטילה אם אתרוג הראשונה אינו אתרוג כשר, והביאו מד' רש"י בעירובין דף נ' דמעשה מצוה מספק נחשב כהפסק בין ברכה לקיום המצוה ע"ש, ובס' מקראי

ח. ונמצא דצריך לכוון שלא לצאת בתנאי שהאתרוג הראשון מורכב ופסול, ומטין בבי מדרשא משמ"י דהגר"ח דלא מהני תנאי במצוות, ולפי"ז לא יעלה ארוכה מש"כ הגר"מ שטרנבוך, ובאמת דנראה מוכח מיני' ובי' מעובדא הנ"ל דלא ניחא לי' להגר"ח לכוון לצאת המצוה על תנאי, דא"כ הו"ל ליטול אתרוג הודאי כשר תחילה ולכוון שלא לצאת באתרוג ז', אם אתרוג השני יותר מהודר, וע"כ דלא מהני תנאי במצוות.

ט. ולולא ד' הגר"ז היה אפשר ליישב הערת המוע"ז בפשיטות דכל כמה שלא גמר ליטול כל הד' מינים, עדיין לא יצא ידי חובתו, ובכה"ג בודאי יכול לחזור ולהתחיל המצוה באופן של לכתחילה, וכל הנידון דהגר"ח הוא רק באופן שכבר נגמר המצוה לגמרי [ועי' לקמן (אות ל) מש"כ בזה ליישב ד' הלח"מ בהל' עבודת יוה"כ], אולם לא יעלה ארוכה לפי ד' הגר"ז, דלדבריו בעינן שיקיים המצוה ע"י נטילת הלולב שבתחילה, דבלא"ה נמצא דהברכה לא חלה ונעשה ברכה לבטלה, וע"כ צריך לומר דגם הקיום דנטילה הראשונה עדיין קיימת, וכמשנת" בפנים.

## מוביח מהנ"ל דחלוק דין הידור ודין לכתחילה

**יז**] אכן נראה דלאור משנ"ת א"ש, דלגבי לצאת דין לכתחילה גם הגר"ח מודה דיכול לחזור ולקיים המצוה שנית, באופן שנמצא דאה"נ שכבר יצא ידי ג' מינים בנטילת הלולב בתחילה, אבל עכשיו שנוטל האתרוג השני, שפיר יכול לחזור ולצאת עם נטילת הלולב שנית ביחד עם האתרוג כדי לצאת ידי המצוה בבת אחת

וכתיקונה, ולפי"ז נראה דבודאי אינו צריך לכוון כשנוטל הלולב בתחילה שלא לצאת יד"ח, דאפילו אם כבר יצא יד"ח בנטילת הלולב, מ"מ אכתי יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים המצוה לכתחילה וכתיקונה, ולפי"ז מיושב ד' הגרי"ז דאה"נ דהברכה חיילא על נטילת הלולב דיכול לצאת יד"ח בזא"ז, אבל כשחוזר ונוטל האתרוג השנית ביחד עם הלולב שפיר יוצא יד"ח כתיקונה כולן בב"א"א.

ועוד יש לדון בזה, דשמעתי מחכם א' שליט"א ששאל להגרמ"ד הלוי שליט"א במי שנטל לולב ולא נטל עדיין שאר הג' מינים ואח"כ נזדמן לידו לולב נאה, מי נימא דכבר נגמר מעשה של נטילת לולב ושוב ל"ש הידור, או דילמא הואיל ולא נטל כל הד' מינים עדיין לא נגמרה מעשה המצוה, ושייך ליטול הנאה, והשיב לו הגרמ"ד בפשיטות כצד הראשון, דכל שכבר נטל הלולב כבר נגמר מעשה נטילת הלולב, ותו א"א לחזור וליטול לולב הנאה עכ"ד, ולדבריו בודאי תיקשי כהערה הנ"ל בפנים דמאחר שכבר נטל הלולב, תו א"א לקיים המצוה לכתחילה ליטול כל הד' מינים בב"א [ועו' מש"כ בסוף הערה הבאה]. ולעניוטי נראה מד' הכפ"ת דמבואר ג"כ כהנ"ל ע"ש. וש"מ בשו"ת חלקת יואב ח"א סי' ל"א דנקט כהנ"ל ע"ש. ובביאור ד' נראה עפמשנ"ת במק"א דנטילת כל מין ומין נחשב כמעשה מצוה בפנ"ע, וכדחזינן דאם סח בינתיים מברך עלי', ומהאי טעמא נחשב כאילו נגמר אותו חלק של המצוה, ובמק"א הבאנו ד' הגר"א דלאחר שכבר נטל הלולב בפנ"ע, שוב א"א לברך על נטילת לולב דלא נחשב כעובר לעשייתו, ועי' בדמש"א מה שהק' ע"ז, יעו"ש. ויש להביא כאן מה ששמעתי מהגרמ"ש שפירא שליט"א עובדא שאידע עם הגרב"ד בעל הברכת שמואל [ששמע מא' מתלמידי הגרב"ד, הרב נח פלדמן זצ"ל שהיה נוכח שם בשעת מעשה], דאירע כמה פעמים שהגרב"ד לא שמע פסוקים בשעת קריאת התורה, והיה מצוה להבעל קורא לחזור ולקרות אותו פסוק שנית, ושאלוהו דמה מהני לקרותה שנית, והלא הציבור כבר שמעו פעם הראשונה וכבר יצאו יד"ח, וא"כ נמצא דקריאה שנית לא נחשב כקריאה בציבור, והשיב להם [ע"פ מה ששמע מהגר"ח] דכל זמן שלא נגמר הקריאה, עדיין יכול לחזור ולצאת יד"ח המצוה שנית, ושפיר מקרי קריאה בציבור ע"כ, ומבואר כיסוד הנ"ל.

י. והעירוני דיש לדון במש"כ בפנים, די"ל דבשעה שנוטל האתרוג השני, מקיים מצות נטילת לולב בזא"ז וגם כולן ביחד, דנטילת האתרוג עולה לכאן ולכאן, והיינו דנחשב כגמר לנטילת לולב דמעיקרא, וגם לנטילת לולב דהשתא, ונמצא דשפיר מקיים המצוה באופן דלכתחילה, קודם שנגמר המצוה בדיעבד, וצ"ע בזה.

יא. והיה אפשר להביא ראי' לזה מקדמון אחד, דיעו' בב"י בס' תרנ"א שהביא עובדא דרבינו משולם דנטל לולב ואתרוג ובירך עלי' ברכהמ"צ וברכת שהחיינו, ואח"כ ראה שהיה חסר

בלא אגדן כאחת, לא מהני אם יחזור ויטלם כולם באגודה אחת פעם שנית ע"ש, אולם לדברינו י"ל דלא דמי דין הידור לדינא דלכתחילה, דבכה"ג שפיר יכול לחזור ולקיים המצוה שנית, וכדנתבאר.

**ועכ"פ** המורס מהנ"ל דמצינו י"ב מקומות דיכול לחזור ולצאת ידי המצוה כתיקונה בפעם שנית, ונתבאר דחלוק דין הידור מצוה מדין מצוה לכתחילה.

דעת החלקת יואב ופרי יצחק בנידון הנ"ל

**יח** ויעו' בחלקת יואב (ח"א סימן לא) שהעלה לדינא דאם נטל הד' מינים בזה אחר זה ויצא בדיעבד, ושוב עלתה בידו לחזור וליטול הד' מינים בבת אחת כדי לקיים המצוה כתיקונה, דלא מהני לצאת יד"ח כתיקונה, מאחר שכבר יצא יד"ח, תו לא מצי לחזור ולקיים המצוה שנית וכסברת הגר"ח ע"ש, וכן יעו' בפרי יצחק (ח"ב סימן ל) דנקט בפשיטות דאם נטל הד' מינים

### יישוב הנ"ל [כתוספת ביאור] על ההערות הנ"ל

לכתחילה עדיין חסר בגוף המצוה ומהאי טעמא הוא דיכול לחזור ולקיים המצוה שנית, ולכן נראה ליישב כמה מהראיות הנ"ל באו"א בתוספת ביאור, דלעולם י"ל דיסוד ד' הגר"ח אמורים הן

מוכיח דמצינו ב' אופנים במצוה לכתחילה

**יט** אכן הדברים מחודשים לפרש דדין לכתחילה נחשב כחסרון בגוף המצוה, וכל שלא קיים המצוה

ערבה וחזר ונטל הערבה ובירך עלי' על נטילת ערבה ושהחיינו ע"ש, והגר"ר רייכמאן שליט"א הוכיח מזה דמדבירך על נטילת הערבה ברכת שהחיינו, משמע דס"ל דכל מין ומין הוה קיום בפנ"ע, דידוע דברכת שהחיינו לא נעשית על המעשה מצוה, רק על הקיום מצוה, ועי' בברכת שמואל עמ"ס קידושין סי' י"ח ע"ש, אולם יעו' בב"י שהביא שכשראה שהיה חסר הערבה נטל הערבה וחזר ונטל שאר המינים שנית כדי לקיים מצוה מן המובחר ליטול הד' מינים בב"א ע"ש, ויש לתמוה ע"ז דלד' הגר"ח כל שכבר יצא יד"ח בדיעבד, תו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים הדין לכתחילה, והיה אפשר לדחות כמש"כ לעיל בהגהה דהכא איירי שעדיין לא נגמר המצוה כ"ז שלא נטל כל הד' מינים, ובכה"ג שפיר יכול לחזור ולקיים המצוה שנית, אולם אם כנים אנחנו דס"ל לרבינו משולם דבכל מין ומין הוה קיום בפנ"ע ומה"ט בירך שהחיינו שנית על הערבה, א"כ יל"ד דאפילו קודם שגמר ליטול כל הד' מינים נחשב שכבר קיים אותו חלק של המצוה ותו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לעשותה באופן כתיקונה, ומזה נראה מוכח כמשנ"ת בפנים דכדי לקיים הדין לכתחילה גם הגר"ח מודה דשפיר יכול לקיים המצוה שנית. ובפרט למש"כ לעיל בהגהה בשם הגרמ"ד דמאחר שכבר נטל הג' מינים כבר נגמר אותו מעשה מצוה, ותו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית, מוכח להדיא מד' רבינו משולם דשפיר יכול לחזור ולקיים מצוה כדי לקיים דין לכתחילה.

יכול לחזור ולצאת יד"ח שנית כדי לקיים דין קריאת המגילה בזמנה.

ולחנ"ל מיישב קו' בעל הארץ צבי  
**כא** [לבעל הארץ צבי] שער ברכת ד' ושוב מצאתי בס' שיח השדה סי' ה' שהארץ בנידון הנ"ל אם יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים אותה בצורת לכתחילה, והביא שם להעיר משי' רש"י במגילה דף ב' דכפרים המקדימין ליום הכניסה היה בן עיר מוציאם, והקשה לדעת הר"ן והא"ח בשם הרא"ה הובא בב"י סי' תרפ"ט משמע דבשעת הדחק קורין בי"א י"ב וי"ג, ומשמע דבדיעבד כל אדם יוצא בזמנים הללו ומ"מ לכתחילה זמנה בי"ד לעיירות וט"ו לכרכין וא"כ מי מבני העיר ישמע להם לבטל מעצמו מצוה לכתחילה לקרוא בעיקר זמנה דכיון דיקרא היום להוציאם נפיק לי' בדיעבד ושוב אין לו עצה לקיים מצוה לכתחילה, ודעת הטו"א בר"ה דלמ"ד מצאצ"כ אפילו כוונה להיפך לא מהני ע"ש, וביותר העיר שם דכאן ל"ש כלל כוונה שלא לצאת כיון שרוצה להוציא הבן כפר ל"ש להתנות שהוא לא יצא, וע"כ הוכיח מזה דאע"ג דיצא בדיעבד מ"מ כשחוזר וקורא בי"ד בעיקר זמנו מקיים המצוה לכתחילה יעו"ש<sup>3</sup>, אולם לדברינו י"ל דכ"ז הוא רק במצות

לענ' מצוה בהידור והן לענ' כדי לצאת יד"ח מצוה לכתחילה, אלא דיש לומר דמצינו ב' מיני מצוות לכתחילה, א' כגון בנידון דהברכי יוסף שהמקדש על יין מגולה יצא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לקדש על יין משומר, וליכא חסרון בגוף המצוה במה שיצא יד"ח ביין מגולה אלא דדינא דלכתחילה לצאת יד"ח ביין משומר, וכן בנידון הכפוט' דיצא יד"ח לולב בשמאל ואתרוג בימין, דבכה"ג יצא המצוה בדיעבד, ומ"מ לא נחשב כחסרון בגוף המצוה מה שלא קיים המצוה כמצוה מן המובחר ליטול הלולב בימין ואתרוג בשמאל דכפשוטו דין ימין א"א דין צדדי<sup>2</sup>, אולם מצינו מצוה לכתחילה דכל שלא קיים אופן הלכתחילה נחשב כחסרון בגוף המצוה, ועפ"ז נתיישב כמה מהראיות הנ"ל.

### מבאר דקריאת מגילה שלא בזמנה הוי גריעותא בגוף המצוה

**כ** [ולדוגמא במצוה קריאת המגילה בי"ד ובט"ו, דאפילו אי נימא דגם בן כרך שקורא בי"ד יוצא יד"ח בדיעבד, אבל אכתי נחסר לו קיום המצוה דלכתחילה, ומצותה לכתחילה לקרות המגילה בזמנה ביום ט"ו, ובזה נראה דמסתברא דכל שלא קיים המצוה לכתחילה בקריאת מגילה בזמנה, נמצא דחסר לו בגוף המצוה, ובכה"ג שפיר

יב. ועי' לקמן באות כ"ט מש"כ בדין דלכתחילה ליטול לולב בימין, ויתבאר באופן אחר ע"ש, יג. ובאמת דיש להעיר בעיקר הנחה דידי' דא"א לכוון שלא לצאת מאחר שרוצה להוציא אחרים, דיעו' בטו"א בר"ה דף כ"ט, ב' דמצדד דשפיר יכול לכוון שלא לצאת יד"ח ואעפ"כ יכול

מעומד בתפילה על סדר הברכות כסדר שתקעו מיושב וכו' ע"ש, ועכ"פ מבואר דבאמת יצא יד"ח בדיעבד בתקיעות דמיושב, אלא דחזורין לתקוע תקיעות דמעומד כדי לצאת יד"ח המצוה לכתחילה שיהי' התקיעות על סדר הברכות, ובזה י"ל דכל שלא תקע על סדר הברכות נחשב כחסרון בגוף המצוה, ולהנ"ל י"ל דמהאי טעמא הוא דמהני לחזור ולתקוע לצאת יד"ח המצוה לכתחילה בב' נשימות, מכיון שכשחוזר לתקוע שנית מקיים המצוה לכתחילה על סדר הברכות, וכמשנ"ת.

### מבאר מקצת פסוקים בקריאת מנילה ע"פ הוה גריעותא דלא מקרי קריאה בציבור

**כג** ועד"ז נראה ליישב מה שמצינו שהש"ץ קורא הד' פסוקים במגילה מתוך הכתב אע"ג שכבר יצאו יד"ח בדיעבד בקריאה על פה, דלהנ"ל י"ל דבאותה קריאה ע"פ לא נתקיים דין קריאה בציבור מאחר שכל אחד

קריאת המגילה שכשחוזר לקרותה בזמנה שפיר מקיים המצוה לכתחילה דמגילה בזמנה, ומה שקרא שלא בזמנה ויצא בדיעבד נחשב כחסרון בגוף המצוה, אבל אין להוכיח מזה לשאר דוכתי במצוה שיצא בדיעבד.

### מבאר דתקיעות שופר על סדר הברכות הוה מעליותא בגוף המצוה

**כב** וכן נראה ליישב ראי' השני' מתקיעת שופר דחוזר לתקוע בב' נשימות לקיים מצותו לכתחילה, דמבואר בראשונים בר"ה דף ט"ז [עי' כבעל המאור ובריטב"א שם] דלעולם יוצא יד"ח תקיעות בתקיעות דמיושב, ושוב חוזר ותקוע תקיעות דמעומד כדי לצאת יד"ח לכתחילה על סדר הברכות וכמש"כ הריטב"א שם וז"ל ובודאי אין שתיהן חובה שאם תקע על סדר הברכות בלבד יצא וזו היא מצותו לכתחילה וכו' כלומר ובהכי סגי לי' ותו לא יתקע וכו' והיו נוהגין חכמי התלמוד לעשות כן שאע"פ שתוקעין מיושב חזורין ותוקעין

---

להוציא אחרים, דשפיר מקרי בר חיובא וחל תורת מעשה מצוה עלה יעו"ש, אולם מד' המג"א בסי' תרצ"ב [יתבאר לקמן בדברינו] מבואר דא"א לכוון שלא לצאת בכה"ג שרוצה להוציא אחרים יד"ח.

**יד**. אולם ראיית הגר"ר שליט"א אכתי לא יתיישב, דהמנהג לתקוע בתקיעות דמיושב, ג' פעמים תשר"ת, וג"פ תש"ת, וג"פ תר"ת ע"ש, וצ"ע. ועי' לקמן אות כ"ח מש"כ דיכול לכוון שלא לצאת עיקר מצותו עד לבסוף ע"ש, ואם נקטינן דשייך תנאי במצוות וכפשוטו משמעות הפוסקים בכמה מקומות, שפיר נוכל לומר דאין אנו מתכוונים לצאת יד"ח ע"י תשר"ת, אם אין הפירוש דתרועה לשברים תרועה, ואם הפירוש תרועה רוצה לצאת בתרועה ואם הפירוש שברים רוצה לצאת בשברים, אולם לדעת הגר"ח לא יעלה ארוכה. אם לא דנימא כמש"כ לעיל בהגהה [באות 3] לפרש עיקר תקנת רבי אבוב ע"ש.

מכוון לצאת יד"ח ק"ש פעם ראשונה ויצא בדיעבד, אבל כדי לקיים מצות ק"ש לכתחילה עם ברכותי וביציבור שפיר מהני לקרותה שנית, וכמשנ"ת.

### דן בגדר מצוה בלא כוונה אם הוה גריעותא בגוף המצוה

**כה** | אולם אכתי תיקשי מד' המט"א דנקט דיכול לחזור ולאכול כזית בסוכה בכוונה לקיים המצוה כתיקונה, וכן כשבלע הכזית דלא נחשב אכילה בקביעות כ"כ, וכפשוטו ליכא גריעותא בגוף המצוה בלא כוונה וכשבולע הכזית, ואעפ"כ נקט דמהני לחזור ולקיים המצוה שנית, ולענ"כ מש"כ דיחזור ויאכל כזית שנית בכוונה לקיים המצוה כתיקונה, יל"ד ע"פ שי' החרדים הובא בס' זכרו תורת משה דיסוד הדין דצריך לכוונה בשעת עשיית מצוות הוא מדין ולעבדו בכל לבבכם, והוא קיום מצוה בפנ"ע, ועי' באמרי בינה שדן בזה, ולפ"ז י"ל דמאחר דגם כשאוכל כזית שניי איכא קיום מצוה וכשי מהר"ל בליל פסח דבכל כזית וכזית של אכילת מצה הוה בכלל מצות מצה, ה"ה בליל סוכות נראה דבכל כזית איכא קיום דמצות אכילה בסוכה, באופן שנמצא דמאחר דאיכא תורת קיום מצוה בכזית שניי, שפיר נתקיים מצות ולעבדו בכל לבבכם באותו אכילת כזית, ולא איכפת

היה קורא לעצמו<sup>טו</sup>, ובמה שחזור הש"ץ וקורא ביציבור, נמצא דשוב יוצאין לכתחילה בקריאה ביציבור גם באותן ד' פסוקים, וכבר נתבאר במק"א דקריאת המגילה ביציבור הוה חפצא דקריאה בפנ"ע, וחזינן בתוס' במגילה דף ה' דס"ד שאין מברכין על קריאת המגילה אלא ביציבור ע"ש, ועכ"פ לפ"ז י"ל דכל שלא קרא ביציבור נחשב כחסרון בגוף המצוה, ושפיר יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים אותה כצורתה ולכתחילה.

### מבאר דק"ש בלא ברכות הוה גריעותא בגוף המצוה

**כד** | וכן לענין מה שהערנו על ד' הרמ"א שיוצא חובת ק"ש בדיעבד בלי ברכותי, ואח"כ חוזר וקורא ק"ש עם ברכותי ביציבור, י"ל דכל זמן שלא קרא ק"ש ביציבור עם ברכותי הוה חסרון בגוף הק"ש, וכדמבאר בכמה דוכתי דברכת ק"ש הוא מכלל עצם צורת מצות ק"ש, ועי' בשו"ת הרשב"א, וכן מצד קיום דק"ש ביציבור מבואר דהוה חפצא דק"ש ביציבור, עי' בתוס' ברכות י"ג, ובמרומי שדה שם, וכבר הוכיחו כן בדעת הרמב"ם לענ" דמהני שוכ"ע בק"ש ביציבור, באופן שנמצא דמהאי טעמא הוא דס"ל להרמ"א ודעימי דאפילו אם

טו. אולי זה תלוי בפלוגתת מרן הגרי"ז והחזו"א בגדר קריאת המגילה ביציבור, אם סגי במה שהציבור קוראים ביחד במקום אחד, או דבעינן שהציבור ישמעו קריאה אחת ביחד.

לדם הפר יצא בדיעבד, כיון דאפשר לחזור ולהזות אע"ג דבדיעבד שפיר דמי, לא מקרי בדיעבד כיון דאיכא דם דיכול לחזור ולהזות ע"ש, ומבואר דאע"ג שכבר קיים המצוה בדיעבד, יכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים הדין דלכתחילה.

**ראשית** כל, יש לדחות הראי' עפמ"ש"כ בריש דברינו דכל שלא קיים המצוה לכתחילה, שפיר יכול לחזור ולקיים המצוה שנית, וכל ד' הגר"ח לא נאמר אלא לגבי דין הידור, ולפי"ז י"ל דד' הלח"מ קאי רק בגוונא שלא קיים המצוה לכתחילה לעשות הזאות הדם כסדרן, אולם למשנ"ת דרק אם כשקיים המצוה בדיעבד נחשב כחסרון בגוף המצוה, אכתי לא נתיישב ראי' הנ"ל, דכפשוטו ליכא חסרון בגוף המצוה כשלא קיים ההזאות כסדרן, וצ"ע.

מבאר דד' הגר"ח נאמר רק  
כשנגמר המצוה

**אכן** נראה פשוט דאין כאן התחלת ראי', דיעו' ברמב"ם ריש הל' עבודת יוה"כ ובסהמ"צ מ"ע מ"ט דכל עבודות וקרבות היום ביוה"כ כולן מצוה אחת ע"ש, ולפי"ז נראה לדון עפמ"ש"כ לעיל דכל שלא נגמר המצוה, שפיר יוכל לחזור ולעשות אותו חלק של המצוה שנית כדי לקיים המצוה לכתחילה, ונמצא בגוונא שזרק מדם השעיר קודם לדם הפר, עדיין לא נגמר כל עבודות היום של יוה"כ, וא"כ לא

לן מה דלא קיים דין ולעבדו בכל לבבכם בכזית של חובה, והוא חידוש.

**דן לגבי דין אכילת פסח על השובע**

**כו**] ואכתי לא נתיישב קו' הכלי חמדה על ד' הכלבו לענ' אכילת פסח על השובע דמקדים לאכול כזית מקרבן פסח ויוצא יד"ח בדיעבד [שלא על השובע], ואח"כ חוזר לאכול כזית מקרבן פסח על השובע, ויש לדון טובא בעיקר דין אכילת פסח על השובע, אם נחשב כקיום בפנ"ע ד"למשחה", או מדיני אכילת קדשים שיהא נאכל על השובע, ואם ננקוט דהוה קיום דין בפנ"ע [דומיא למצות ולעבדו בכל לבבכם כהנ"ל], י"ל דמאחר דגם באכילת כזית שני' איכא קיום מצוה וכדמבואר ברמב"ם בהל' קרבן פסח שכ' דמשאכל כזית יצא יד"ח [וכדנקט המהר"ל לענ' אכילת מצה], שפיר יכול לקיים קיום דין למשחה בכזית שני', וצ"ע בזה.

**הערה מד' הלח"מ בעבודת יוה"כ**

**כו**] ראיתי בכמה ספרים [עי' במקראי קודש, ובס' שיח השדה] שהביאו ראי' דלא כיסוד הגר"ח הנ"ל מד' הלח"מ, דיעו' בלחם משנה בפ"ה מהל' עבודת יוה"כ הל' א' על מש"כ הרמב"ם שם, שאם הקדים דם שעיר לדם הפר יצא בדיעבד אלא יחזור להזות עוד מדם השעיר לאחר דם הפר ע"ש, והוכיח מזה הלח"מ דאע"ג דאם הקדים דם השעיר

ונראה דהמג"א לשיטתי' קאזיל בדוכתא אחריןא, דיעו' במג"א סי' תרצ"ב ס"ק ה' ואם מברך לנשים יברך לשמוע וכו' ונ"ל דיקראנה לנשים אחר יציאת ביהכ"נ דמצוה שיצא הוא בקריאת הציבור כמ"ש רסי' תרפ"ז ע"ש, ויש להעיר בזה דכבר נתבאר דכל שלא קיים המצוה לכתחילה, וחסר בגוף המצוה מאחר שעדיין לא קיים המצוה בציבור [וכבר נתבאר לעיל דקריאת המגילה בציבור נחשב קיום בפנ"ע], בכה"ג שפיר יכול לחזור ולצאת יד"ח כדי לקיים הדין לכתחילה<sup>טז</sup>, וע"כ מוכח מד' המג"א דכל שכבר קיים המצוה בדיעבד, תו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית, אע"ג דהדין לכתחילה הוה חסרון מצד גוף המצוה, ודעת המג"א בב' מקומות הנ"ל מבואר דלא כדברינו<sup>יז</sup>.

**כט** | כבר הבאנו לעיל כמה פעמים, דגם הגר"ח מודה דכל שלא נגמר

נחשב כנגמר מצותו, ומהאי טעמא הוא דיכול לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים אותה כתיקונה.

### שי' המג"א בנידון הנ"ל

**כח** | ולסיומא דמילתא נראה דבדעת המג"א מוכח דלא כדברינו, וס"ל דאפילו אם רוצה לקיים מצוה לכתחילה שנית, א"א לחזור ולקיים המצוה מאחר שכבר יצא, חדא ממה שהבאנו לעיל [באות י"ח] לענ' אמירת ק"ש קודם התפילה, דנקט דצריך לכוון שלא לצאת אם יודע שיגיע לק"ש בזמנה, וכבר הוכחנו דבכה"ג שיקרא ק"ש שנית עם ברכותי' ובציבור בודאי הוה קיום דמצות ק"ש לכתחילה, וכ"ז שלא קיים ק"ש עם ברכותי' ובציבור נחשב כחסרון בגוף המצוה, ואעפ"כ נקט המג"א שאם מכוון לצאת ק"ש בפעם הראשונה, תו א"א לחזור ולקיים מצות ק"ש שנית,

**טז.** ובאמת דיש להעיר דיש לו עצה להוציא הנשים תחילה, ויכוון שלא לצאת מצותו עד לאחר זמן כשקורא בציבור, ולכאורה מוכח מד' המג"א דכל שצריך להוציא אחרים צריך לכוון לצאת בעצמו, ודלא כמו שהבאנו לעיל בהגהה בשם הטו"א, ודוק.

**יז.** איברא דיש לדון במש"כ בפנים להביא ראי' מד' המג"א דנקט שלא יקרא לנשים קודם שיצא יד"ח בציבור, וע"כ דאם אך יצא בקריאתו לנשים תו א"א לחזור ולקרות שנית בציבור, אולם יש לדחות, דכבר הבאנו לעיל בהגהה, דאפילו אם ננקוט דשייך לחזור על המצוה שנית כדי לקיים הדין לכתחילה, אבל י"ל דלכתחילה בודאי עדיפא שיצא בפעם הראשונה באופן דלכתחילה, [והבאנו הסברא בשם הגר"א הלו<sup>י</sup>], ולפ"ז י"ל דאין כוונת המג"א דאחר שכבר קרא לנשים תו א"א לצאת יד"ח בציבור, אלא דכו' דיקראנה לנשים תחילה משום דצריך לקרות הוא בעצמו בציבור, ולכתחילה יצא בפעם הראשונה באופן דלכתחילה, ודוק. ודאיתנא להכי, שוב יש לדחות גם הראי' קמייתא מד' המג"א, די"ל דמש"כ שייכוון שלא לצאת כשקורא ק"ש קודם התפילה, היינו רק משום דאל"כ, נמצא שכבר יצא בדיעבד, ובפעם שנית יצא חובתו לכתחילה, ועדיפא לי' לצאת בתחילה חובתו לכתחילה, וכסברא הנ"ל.



רק לענ' הך דין לכתחילה לקרות המגילה בסירוגין, דאין זה גריעותא בגוף קיום המצוה, משא"כ בגוונא דאיכא גריעותא בגוף המצוה שפיר מודה דיכול לקיים המצוה שנית כדי לעשותה באופן דלכתחילה.

### שתיית ד' כוסות

¶ [ראיתי בס' פתח אהל מועד (סימן קנח אות ג) שהעיר לשי' המג"א דהאוכל מצה בלא כוונה יוצא יד"ח, ואף אם מכוון להדיא שלא לצאת יצא, מטעם דאיכא סברא דשכן נהנה, ולא מהני כוונה הפוכה ע"ש (ובשעה"צ סימן תעה ס"ק לו), ולפי"ז יל"ד במצות ד' כוסות אם ננקוט דאין בה דין כוונה ויוצא יד"ח אף אם שתה בלי כוונה, ואף אם הוא מכוון להדיא שלא לצאת יצא, יש לתמוה בהא דמותר לשתות יין בין כוס ראשון לשני, דלכאורה אם ישתה יוצא יד"ח כוס שני בהשתיי' ששתה כבר, ונמצא דאינו בין כוס ראשון לשני, ואף אם יכוון להדיא שלא לצאת יעו"ש יט.]

המצוה, עדיין יכול לחזור ולתקנה, כדי לעשותה באופן דלכתחילה, אולם ראיתי בס' בר אלמוגים [להגר"א גנחובסקין] במג"י שם שהעיר בזה, דיעו' בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן רמד) שמי שקרא המגילה והיה שוהה באמצע, וחזר והתחיל מהתחלת המגילה הרי הוא הדיוט ע"ש, וצ"ע דיעו' בשעה"צ סי' תר"צ ס"ק י"ח שכ' וז"ל מיהו לשהות הרבה אסור לכתחילה אפילו בלי שיחה, דהא קראה בסירוגין יצא קתני והיינו דיעבד ע"ש, הרי דמי שקרא המגילה בסירוגין יצא בדיעבד, ולפי"ז צ"ע אמאי אינו יכול לחזור ולקרות המגילה מתחילה, כדי לקיים מצותו לכתחילה, והוכיח מזה דע"כ דגם קודם שנגמר המצוה, מה שעשה עשה ותו ל"ש לחזור ולתקן אותה.

¶ **ונכ"פ** יש להוכיח עוד מזה לענינינו, דמבואר דס"ל להרשב"א דכל שכבר יצא מצותו בדיעבד, תו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית כדי לקיים הדין דלכתחילה<sup>י</sup>. אולם י"ל דכ"ז אמור

יח. ויש להעיר בזה, דמצאתי הובא בשם הרשב"א דמי שמקדש אשה שלא בעשרה, קידושו קידושין והרי היא מקודשת, אבל כדי לקיים מצוה מן המובחר יחזור לקדשה שנית בעשרה ע"ש, אם כי הדברים מחודשים, כבר הביאו כע"ז משו"ת הריב"ש סי' פ"ב בשם הראב"ד יעו"ש, אולם למש"כ בפנים בשם הרשב"א, דבריו סתרי אהדדי, אם יכול לקיים המצוה שנית כדי לצאת ידי המצוה באופן דלכתחילה.

[אם לא דנימא דמצות קידושין בעשרה הוה מעליותא בגוף המצוה, וכל שלא קיים מצות קידושין ב' הוה גריעותא בגוף המצוה, וצ"ע בזה].

יט. ומה שרצה לומר ע"פ ד' הנצי"ב דיכול להוסיף על המצוה, ממילא דנחשב שתיית הכוס הוספה לכוס ראשון ע"ש, צ"ע טובא בזה, דבודאי אין זה נחשב כהוספה לכוס ראשון, אלא נחשב ככוס בפנ"ע, וכל עיקר ד' הנצי"ב נאמר רק כשמצותו בשיעור והוסיף על השיעור, ובפרט

הנאמרים על הכוס יחזור ולשתות הכוס.

**אולם** לפי ד' הגר"ח דכל שכבר קיים המצוה ויצא יד"ח תו א"א לחזור ולקיים המצוה שנית, תיקשי הערה הנ"ל לדעת הב"י ודעימי' דמאחר שכבר יצא יד"ח ד' כוסות בדיעבד גם שלא על הסדר, א"כ נמצא דתו א"א לחזור ולקיים מצות ד' כוסות באופן דלכתחילה, ונמצא שביטל עיקר המצוה כתיקונה וכהלכתה לשתות ד' כוסות על הסדר, וכדמבואר בביאור הנ"ל דבודאי גם הב"י ודעימי' מודו דעיקר תקנת חכמים הוא לשתות על סדר הגדה ע"ש, [ויש להוסיף דבמק"א נתבאר דהא דצריך לברך ברכת בפה"ג על כל הד' כוסות הוא רק משום דבא לקיים מצות ד' כוסות בכל א' מהן ונחשב כד' כוסות חלוקות ואין ברכה אחת פוטרת כולן יעו"ש, ולפי"ז נמצא דכל שכבר קיים חובתו ע"י שתיית הכוסות בין כוס ראשון לשני, נמצא דכשבא לשתות כוס רביעי לא נחשב

**ובאמת** דיש לדון בעיקר הערה הנ"ל, דהלא קיי"ל דאם שתאן בבת אחת יצא והיינו ששתה הד' כוסות שלא על הסדר השנוי במשנתנו וכדפי' הרשב"ם, [והיינו בלא אמירת הדברים הראויין עליהן כגון קידוש והגדה וברכהמ"ז והלל], וכן פירש במג"א דכסדר מקרי כשאומר ההגדה בינתיים ע"ש, ובאמת דכבר נחלקו הב"י והפר"ח [הובא בביאור הנ"ל סי' תע"ב בד"ה שלא כסדר] אם שתה שלא כסדר וכגון באמירת הגדה עליהן, לדעת הב"י בדיעבד יצא, אולם הפר"ח חולק עליו וס"ל דלא יצא יד"ח אף בדיעבד ע"ש, ולא מבעיא לשי' הפר"ח דכששתה כוס בין כוס ראשון לשני דנמצא דשתייתו שלא כסדר, ובודאי לא יצא יד"ח, ממילא דמותרת לשתות כוסות אז, ואפילו לשי' הב"י ודעימי' דיצא יד"ח ד' כוסות בדיעבד, אבל לכתחילה בודאי צריך לחזור ולשתות ד' כוסות על סדר אמירתן ודברים הנאמרים על הכוס, וא"כ מה"ט יכול לשתות בין כוס ראשון לשני, ואז כשמגיע לדברים

במצות ד' כוסות דתיקנו ד' כוסות לחוד, ומ"ש להוסיף ע"ז, וביותר העירוני דמצינו דין דאסור לשתות בין כוס ב' לג' וג' לד' משום דנראה כמוסיף על הכוסות, ואמאי לא נימא דנחשב כהוספה על כוס דלפניו, וצ"ע.

כ. ויש לדון עוד לפי ד' הגרי"ז דהעלה בדעת הרמב"ם והרי"ף דבשתאן בבת אחת ידי חירות יצא אבל ידי ד' כוסות לא יצא, והיינו דדין שתיית ד' כוסות מדין חירות יצא, אבל דין ד' כוסות מצד דין כוסות של ברכה לא יצא ע"ש, ולפי"ז נמצא דאם שותה בין כוס ראשון לשני אף דיצא ידי חירות אבל ידי כוסות של ברכה בודאי לא יצא, וא"כ מה"ט מותר לשתות ויוכל לחזור ולקיים דין ד' כוסות במקום הדברים שנאמרים עליהם.

אכילת מצה על הפרוסה מדין לחם עוני, מ"מ אם מברך על השלימה ואוכל כזית ממנו כבר יצא יד"ח בדיעבד ע"ש, ולפי"ז מן הדין דמי שאינו יכול לאכול ב' כזיתים ביחד, תו אינו צריך לאכול ב' כזיתים, דכל שכבר אכל כזית יצא יד"ח, ותו אין ענין לאכול כזית שני, ואילו מד' המחבר מבואר להדיא דמי שאינו יכול לאכול ב' כזיתים ביחד, יאכל כזית מהשלימה תחילה ואח"כ לאכול כזית מהפרוסה, וצ"ע.

**ולכאורה** נראה מוכח מזה כמשנ"ת, דאף שכבר יצא יד"ח בדיעבד כשאכל כזית מהשלימה, אבל כדי לקיים מצותה לכתחילה לאכול מצה פרוסה מדין לחם עוני, צריך לחזור ולאכול עוד כזית מהפרוסה, ומאחר דעדיין לא קיים חובתו כצורתה באופן דלכתחילה, שפיר יוכל לחזור ולקיים המצוה כתיקונה במצה פרוסה, וזהו שכתב המחבר דצריך לאכול כזית מהשלימה ואח"כ כזית מהפרוסה, ומה שכ' הגר"א והפר"ח בשם הב"ח דטעמא שצריך לאכול ב' כזיתים ביחד הוא משום דאם אכל כזית כבר יצא יד"ח, היינו טעמא משום דבודאי לכו"ע לכתחילה עדיף לצאת יד"ח בפעם הראשונה באופן דלכתחילה וכתיקונה, אבל בדיעבד שפיר יוכל לחזור ולקיים המצוה וכדנתבאר.

כא' מד' הכוסות ובודאי אינו צריך לברך ברכה"נ, וצ"ע בזהכ"א.

**ולכן** נראה מוכח מזה כמשנ"ת דאף לדעת הב"י שכבר יצא יד"ח בדיעבד בשתיית כוסות שלא על הסדר, מ"מ עדיין לא קיים מצותה כתיקונה השתות ד' כוסות דרך חירות על הסדר הדברים שנאמרים עליהם, ומה"ט שפיר יוכל לחזור ולקיים המצוה כתיקונה.

### אכילת ב' כזיתים מצה בליל פסח

**לא** יעו' בשו"ע סי' תע"ה סע' א' ויברך המוציא ועל אכילת מצה ואח"כ יבצע מהשלימה העליונה ומהפרוסה משתיהן ביחד כו' ויאכלם בהסיבה ביחד כזית מכל אחד ואם אינו יכול לאכול כשני זיתים ביחד יאכל של המוציא תחלה ואח"כ של אכילת מצה ע"ש, וכתבו האחרונים [עי' פר"ח] לפרש דטעמא שצריך לאכול ב' כזיתים הוא משום דמצינו פלוגתא על איזה מצה קאי ברכת על אכילת מצה על השלימה או על הפרוסה, וכדי לצאת ידי שניהם צריך לאכול ב' כזיתים, ויעו' בב"י הגר"א בשם הב"ח שכתב דהטעם דלכתחילה צריך לאכול ב' כזיתים ביחד הוא משום דאם יאכל כזית תחילה מא' מהן כבר יצא ידי חובתו, וכ"כ הפר"ח בשם הב"ח דאף למ"ד דצריך לברך על

**אכילת מרור ומצה קודם עיקר החיוב**  
**לב**] ראיתי להעיר דאם ננקוט כשי' המג"א בסי' תע"ה דבמידי דאכילה יצא יד"ח המצוה אף כשמכוון להדיא שלא לצאת, דאמרי' סברא דשכן נהנה, ולא מהני כוונה הפוכה בכה"ג, ונמצא דכל שאוכל מצה באמצע סעודתו כבר יצא יד"ח מצה, ותו א"א לצאת יד"ח אפיקומן, ויהא חל עליו איסור אכילה מדין דאין מפטירין אחר האפיקומן, וכן אם אכל מרור קודם מצה, דאע"ג דלכתחילה צריך לצאת חובת מרור אחר מצות מצה וכמש"כ התוס', אבל בדיעבד יצא יד"ח קודם המצה, וא"כ נמצא דכל שאוכל מרור בשביל כרפס כבר יצא יד"ח בדיעבד, ותו א"א לקיים חובת מרור כתיקונה, וכן לדעת רש"י והרשב"ם דעיקר מצות מצה בכזית האחרונה, נמצא דכל שכבר אכל מצה בתחילת הסעודה כבר יצא יד"ח בדיעבד, ותו א"א לקיים חובת מצה באחרונה כתיקונה, ובשלמא אם ננקוט דמהני כוונה הפוכה גם במידי דאכילה א"ש דנחשב כסתם דעת שלא לצאת קודם עיקר חובתו כתיקונה, אולם לשי' המג"א צ"ע, וע"כ נראה מוכח מזה

כמשנ"ת במק"א דיכול לכוון שלא לצאת עיקר חובתו באכילה זו, אע"ג דבודאי יצא יד"ח בדיעבד באכילה ראשונה, אבל עדיין לא יצא עיקר חובתו באכילה זו, ושפיר יוכל לצאת יד"ח עיקר מצותו בכזית אחרונה, והוא ע"פ ד' הנצי"ב והמהר"ל שכל אכילתו בליל פסח מצורפת להיות מצות אכילת מצה, ולפי"ז א"ש מה דיכול לקיים מצה ומרור כתיקונה בכזית אחרונה, וכן לענ' אפיקומן פשיטא דלא חל דין אפיקומן בכזית הראשונה, מאחר שמכוון לצאת יד"ח עיקר מצה באחרונה, ובזה שפיר מהני כוונתו [ההפוכה] לקבוע דרוצה לצאת ידי עיקר חובתו באחרונה לב.

**ובזה** סרה קו' בעל הגות בתשובה [בסופן] שנתקשה טובא על ד' הגר"ח מד' התוס' דיכול לצאת חובתו בכזית אחרונה אע"ג שכבר אכל מצה בראשונה יעו"ש, ולדברינו לק"מ דבכה"ג איירי שמכוון להדיא שלא לצאת עיקר חובתו בראשונה, ובזה גם הגר"ח מודה דיכול לחזור ולקיים המצוה באופן דלכתחילה בכזית האחרונה.



**כב.** והיינו טעמא משום דאין כוונה זו הפוכה למה שאוכל ונהנה מאכילתו, דהסברא שכן נהנה מחייב לאשוויי עלה תורת מעשה מצוה דמצה, אבל עדיין לא נקבע שזהו עיקר חובת מצה ואכילת אפיקומן, ובזה מהני הכוונה ההפוכה לקבוע דאין זה אכילת אפיקומן ועיקר חובת מצה ומרור.

הרב יעקב ניומאן

## ביצד ברכת שהחיינו דמצות בדיקה נפטרת בשהחיינו על הרגל

באמת דהיינו בשעת הבדיקה, רק יסמוך על מה שיברך ברגל.

**ולכאורה** דמיון זה צ"ע, דבסוכות אין שום דין דהשהחיינו של העשייה יפטר במה שיברך על הרגל, רק דבליל ראשון של יו"ט כשהוא עושה קידוש ומברך שהחיינו על הרגל הוא יושב בתוך הסוכה, וממילא נפטר גם השהחיינו שהוא חייב לברך משום המצוה של סוכה, אבל עצם מה שהוא מברך שהחיינו משום הרגל, לולי זה שהוא יושב בתוך הסוכה בשעת הברכה אין זה מוציא החיוב שהחיינו שיש על המצות סוכה.

**וראיה** לזה, דהא פסק הר"ן בסוכה מו. דאם קידש בביתו ליל ראשון של סוכות, למחר כשהוא יושב בסוכה צריך לברך שהחיינו עוד פעם משום הסוכה, ומשמע מהרא"ש שם סימן ב' דהוא גם כן סובר כן, דהא ביאר שם דעל הלולב חייב לברך שהחיינו, ולא נפטר ממה שברך בשעת קידוש, דבשעת קידוש לא היה זמנו של לולב עד למחר, וא"כ אף אם סובר הרא"ש דאילו היה זמנו עכשיו הוא יוצא בשהחיינו שמברך בלילה אף שאינו

**איתא** בגמרא (פסחים ז, א), אמר רב יהודה אמר רב, הבודק צריך לברך וכו', על ביעור חמץ. והיינו דמברכין עליו ברכת המצוות ככל המצוות. והקשה הרא"ש (אות י) למה לא מברכין שהחיינו על מצוה זו, וז"ל שם, והא דלא מברכין עלה שהחיינו אע"ג דבאה מזמן לזמן. נ"ל כיון דמצוה זו אינה אלא לצורך הרגל לתקן הבית ולבער החמץ מתוכו לצורך המועד, סמכינן לה אזמן דרגל, מידי דהוה אעושה סוכה ולולב לעצמו דמחויב לברך שהחיינו בעשייתו, אלא סמכינן ליה אזמן דרגל (פ' לולב וערבה ס"ס לז), עכ"ל.

**הרי** דהרא"ש שואל מה הטעם שאין אנו מברכין שהחיינו על המצוה של בדיקת חמץ, אף דבאמת כיון דהוא מצוה הבאה מזמן לזמן יש חיוב שהחיינו עליו, ומתוך דהטעם הוא משום דהוא רק הכנה לרגל סמכינן על הזמן שיברך ברגל. והביא דמיון לדבריו ממה שמצינו דגם בעשיית סוכה חייב לברך שהחיינו על העשייה בעצמה, ואף על פי כן אין אנו מברכין על העשייה בשעת עשייה רק דאנו ממתנינן עד הרגל, כן הכא אין לברך בשעת שהוא חייב

העשייה של הסוכה. אבל עדיין אינו דמיון יפה, דבסוכה הזמן דפוטר העשייה הוא הזמן שהוא מברך על הקיום מצוה של סוכה בתוך הסוכה, אבל הכא הזמן שהוא מברך בשעת הרגל אינו בשעה שהוא מקיים בדיקת או ביעור חמץ. והיה צריך לומר דהכא הוא עדיף כיון דהבדיקה הוא צורך לכל רגע של היו"ט, דיש איסור על מה שיש לו חמץ כל רגע של היו"ט, וא"כ כל רגע של יו"ט הוא הזמן של קיום ביעור חמץ ודומה להשעה שהוא יושב בסוכה, [ולפי זה אם ר"ל הוצרך להיות חמץ בביתו או לאכול חמץ בשעה שברך שהחיינו בליל יו"ט, נצטרך לומר דאז עדיין לא יצא שהחיינו שהיה חייב על הביעור], ודבר זה צ"ע, וצ"ע.

לפניו ממש, כיון שהוא על כל פנים זמנו, אבל בלאו הכי השהחיינו של הרגל אינו פוטר העשייה של המצות דהיו בשביל הרגל, וא"כ איך אמר הרא"ש הכא שהוא נפטר מהשהחיינו של בדיקת חמץ בשעת הרגל כיון שהוא לצורך הרגל כמו בסוכה.

**ואפשר** דצריך לדחוק, דכוונת הרא"ש אינו דבסוכה השהחיינו של הרגל פוטר מה שהוא חייב מצד העשייה, רק דכוונתו הוא לדמות מה דבסוכה אין אנו מברכין על העשייה בכלל רק שאנו ממתנינן עד לילה ראשונה שאנו מקיימין המצוה בפועל. ומה שאמר הרא"ש דבסוכה סמכין אומן דרגל כוונתו הוא מה דמברכין בשעת הרגל על הקיום מצוה ולא על

הרב יהודה מאיר הירש

א

## גדר מצות אכילת מצה שנלמד מהפסוק 'בערב תאכלו מצות'

**ואולי** יקשה עלי המקשה ויאמר למה תמנה אכילת פסח מצה ומרור מצוה אחת ולא תמנה אותם שלש מצות<sup>כג</sup>, אשיבנו אמנם היות אכילת מצה מצוה בפני עצמה הוא אמת כמו שאני עתיד לבאר, וכן אכילת בשר הפסח מצוה בפני עצמה כמו שזכרנו,

**הרמב"ם** בספר המצוות (עשה נו) כתב וז"ל: "היא שזונו לאכול כבש הפסח בליל ט"ו מניסן בתנאיו הנזכרים, והוא שיהיה צלי ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצות ומרורים, והוא אמרו ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.

והוא הדין צ"ל אצל אכילת מצה שנאכל עם הפסח, שאינו אלא טפל להבשר.

**ועוד** יש להקשות על לשונו של הרמב"ם (עשה קנח) "היא שצונו לאכול מצה בליל ט"ו מניסן, יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה, והוא אמרו יתברך בערב תאכלו מצות". ולכאורה אם מצוה זו אין לו שייכות לקרבן פסח, א"כ למה מזכיר הרמב"ם "יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה".

**והנה** איתא במס' פסחים (קכ, א) אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן. ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים בזמן דאיכא פסח יש מרור ובזמן דליכא פסח ליכא מרור, מצה נמי הא כתיב על מצות ומרורים, מצה מיהדר הדר ביה קרא (שמות יב, יח) בערב תאכלו מצות, ע"כ.

**הרי** מבואר דחז"ל דרשו מהא דכתיב בערב תאכלו מצות דגם בזמן דליכא פסח יש חיוב לאכול מצה. והנה זה ודאי דחובת אכילת מצה עם הפסח זהו דין מדיני הפסח, דאופן הקיום של אכילת הפסח הוא שנאכל עם מצה.

אבל המרור נגרר לאכילת פסח ואינו נמנה מצוה בפני עצמה. וראיה לדבר וכו", עכ"ל.

**ולכאורה** יש לתמוה על מה שכתב הרמב"ם ליישב את קושיית המקשה על מה שנצטוונו לאכול הפסח עם מצה ומרור שיהיה נמנה לשלוש מצוות, ותירץ דאכן מצות מצה מדאורייתא כמו שאני עתיד לבאר (עשה קנח), דלכאורה לפום ריהטא האי מצות מצה שמוזכרת שם (בעשה קנח) הוא מצוה בפני עצמה ולא שייך כלל לאכילת קרבן פסח, דמצוה של אכילת מצה בליל ראשון של פסח דרשו חז"ל בפסחים (קכ, א) מ"בערב תאכלו מצות", ואינו משתייך כלל למצות מצה שנאכלת עם הקרבן פסח<sup>כ</sup>, וא"כ היאך מיישב הרמב"ם את השאלה למה לא נמנית מצות מצה שנאכל עם הפסח למצוה בפני עצמה, ועדיין קושיית המקשה במקומה עומדת.

**ולפום** ריהטא היה צריך הרמב"ם ליישב כמו שאמר אצל מרור שאינו מצוה בפני עצמו אלא נטפל לפסח, ואינו מעכב את אכילת הפסח,

---

כג. עי' בתשובה מאת ר' דניאל הבבלי לרבינו אברהם בן הרמב"ם בספר מעשה ניסים סימן ז' שהודפס בסה"מ שם.

כד. וקצת ראיה שהם שני דינים נפרדים, ממש"כ הגר"א (במעשה רב) דבשאר ימי הפסח ג"כ מקיימין מצות מצה כשאוכלין מצה, ומה שקרא הגמ' לשאר ימים 'רשות' ר"ל דמצוה בהדי חובה קרי ליה רשות, ע"ש. וע"כ הדין דבערב תאכלו מצות דנשתייך לשבעת ימים אינו שייך למצות הפסח דאינו אלא בתחילת היו"ט, וע"כ הגר"א למד דהם ב' ענינים נפרדים.

גבי מצה ומרור למה לי, איצטריך סד"א הואיל וכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו בזמן דאיכא פסח אין בזמן דליכא פסח לא, קמ"ל". והקשו שם התוס' וז"ל: "וא"ת מבערב תאכלו מצות נפקא דהכתוב קבעו חובה, וע"כ שלא בזמן פסח מיירי דאי בזמן פסח מעל מצות ומרורים נפקא", עכ"ל. ויעו"ש מש"כ לתרץ (ובמהרש"א שם).

**ואשר** מבואר בדבריהם דבקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו נאמר

עצם המצות עשה דאכילת מצה, ובזמן שאפשר לקיים קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו ליכא כלל למצות עשה דבערב תאכלו מצות<sup>כ</sup>, וצריך לקרא דבערב תאכלו מצות רק היכא דליכא פסח. [ואח"כ הביא את התוס' בפסחים (קכ, א) ורוצה לומר שתוס' שם חולק ע"ז. ע"ש].

**[אמנם** יעויין בחידושי הגר"ח (סטענסיל אות מב) שרוצה לומר שיש ב' חיובים במצה אחד מצד אכילת מצה עם הפסח דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו', שהמצה טפל להפסח כמו המרור שטפל לפסח. ואחד מצד 'בערב תאכלו מצות' שיש חיוב לאכול כזית מצה כליל ראשון. ובזה רצה ליישב את קושיית השאגת אריה על הרא"ש ע"ש.

**אלא** שיש לחקור השתא דמיהדר ליה קרא דבערב תאכלו מצות דבזמן דליכא פסח עדיין חייב לאכול מצה, האם הוא מצוה חדשה של אכילת מצה כליל ראשון ויש ב' חיובים של אכילת מצה, אחד מחובת הפסח והשני מצות אכילת מצה כליל ראשון של פסח ולא שייך בכלל לקרבן פסח, או דילמא לעולם יש רק חד מצוה של אכילת מצה, ובזמן דאיכא פסח נאכל עם הפסח ובזמן דליכא פסח נאכל לחודיה.

**ומפשות** הסוגיא נראה לומר דלעולם יש רק חד מצות אכילת מצה, שכן היה בזמן שביהמ"ק קיים היו אוכלין מצה דוקא עם הפסח, ולא משום מצות מצה בעצמותו אלא מחובת הפסח, ואלא בזמן דליכא פסח "מיהדר הדר ביה הקרא" דייקא, פ"י שהדר הקרא מה שכבר פקע, שאלולי דרשה זו של בערב תאכלו מצות היה מקום לומר מסברא חיצונה שלא יהיה נאכל מצה בזמן דליכא פסח, ועכשיו נתחדש שגם בלי פסח עדיין מצוה לאכול מצה.

**ושוב** מצאתי ראי' נפלאה שהביא הגר"מ פינשטיין זצ"ל (בחידושו בענינים שונים סימן ו) ור"ל דזהו שיטת התוס' בקידושין (לו, ב) שכתבו על דברי הגמ' שם, "מושב דכתב רחמנא

כה. ואולי י"ל דאחר שנתחדש לנו הקרא דיש דין מצד עצמותו לאכול מצה גם בדליכא פסח, א"כ אולי בזמן דאיכא פסח ואוכל המצה עמו יש לחדש דקיים ב' דברים אחד מצד עצמותו ואחד מצד דנגרר אחר הפסח כמו שהמרור טפל להפסח, וכעין זה כתב הגר"מ פינשטיין זצ"ל, ע"ש.



גם בזמן דליכא פסח, א"כ אתיא דאכילת מצה יש בו מצוה מצד עצמותו, ואע"ג דבזמן דאיכא פסח הדין הוא להיות נאכל דוקא עם הפסח כמו המרור, אולם עדיין נקרא מצוה בפני עצמה כיון דהפסח לא מעכבא<sup>כ</sup>.

**וזהו** מה שכתב הרמב"ם בספר המצות (עשה קנח) דמצוה נאכל בין "יהיה שם כבש הפסח או לא יהיה", דרצונו לומר בזה דהמצוה שמחויב לאכול עם הפסח היא גופא המצה שנאכלת גם בדליכא פסח, שהפסח אינו מעכב אכילת מצה וכמו שהפסח שמחויב להיות נאכל עם מצה ומרור אבל בזמן דליכא מצה ומרור אינו מעכבא, הוא הדין נלמד מהפסוק בערב תאכלו מצות דהמצוה מצוה להיות נאכל טפל להפסח, ובזמן דליכא פסח עדיין יש מצוה לאכול מצה.

**ובסיכום** הדברים, נראה שהמקשה למד שיש ג' מצות באכילת קרבן פסח, ואלו הן פסח מצה ומרור. והרמב"ם אע"פ שמודה דשתים מהם הוי מצות עשה, אבל לא מטעמיה של המקשה, והרמב"ם סבר דבאמת יש מצוה אחת שהיא אכילת פסח ועמו

וע"ע בזכר יצחק (סימן פ) שג"כ לומד שיש ב' מצוות. ואולי אפשר לומר שהשאגת אריה למד כדברינו שהוא חד מצוה ולפיכך הקשה את קושייתו על הרא"ש, ע"ש ודו"ק].

**ולפי"ז** י"ל דזהו מה שכתב הרמב"ם לתרץ את קושיית המקשה, דגם הרמב"ם מודה דיש מלבד המצוה של אכילת קרבן פסח עוד מצוה של אכילת מצה, ומצוה זו היא מדיני הפסח, שבזמן דאיכא פסח נאכלת המצה עם הפסח, והכתוב מגלה לנו שדיני המצה אינו כמו המרור, שהמרור טפל להפסח ואין לו חיוב מצד עצמו כלל, ולפיכך בזמן דליכא פסח ליכא אכילת מרור מדאורייתא. משא"כ חיוב אכילת מצה אע"ג דחיובו הוא להיות טפל לפסח [דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו]. אבל אחר שנתחדש לנו הפסוק 'בערב תאכלו מצות' שיש חיוב אכילה בעצמותו גם כשליכא פסח, א"כ נפקא שיש באכילת מצה עם הפסח קיום גם מצד עצמותו באכילת המצה.

**ולכ"ן** לא תירץ הרמב"ם כמו שתי' אצל המרור שכיון שטפל להפסח אינו נקרא מצוה בפני עצמו, דכיון דכתיב בערב תאכלו מצות ודרשו דמצוה נוהג

---

כ. וזהו מש"כ הרמב"ם (ריש פ"ו מהלכות חמץ ומצה) "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל ט"ו שנאמר בערב תאכלו מצות, בכל מקום ובכל זמן, ולא תלה אכילה זו בקרבן הפסח אלא זו מצוה בפני עצמה ומצוותה כל הלילה וכ"ו", דהרמב"ם מיירי בגדרי המצוה שהוא בכל מקום ובכל זמן ואינו תלוי בזמן דיש קרבן פסח. אולם באמת חיוב אכילת מצה אינו מצוה שנית, בזמן דאיכא קרבן פסח הדין הוא לאוכל המצה דוקא עם הקרבן פסח.

פסח, שוב גם אכילת מצה שנאכלת עם הפסח נקראת מצות עשה, כיון דלא מעכב אכילתו כשליכא הפסח.

נאכל מצה ומרור כטפל. ואעפ"כ אחר שחידש לנו הקרא דבערב תאכלו מצות דיש מצוה לאכול מצה גם בזמן דליכא

## ב

## הערות בדיון 'כאילו הקריב' באמירת קרבן פסח

דהגם דאין לנו בית הבחירה לכפר על עונותינו אעפ"כ "ואמרתם זבח פסח" דהיינו אמירת הפרשה. וכן הוא ברוקח (שם בהגדה) שכתב וז"ל: "ומה שאנו מזכירים מן הפסח על שם ונשלמה פרים שפתינו" עכ"ל.

**וכבר** נהגו גדולים לכתוב דברי תורה בעניני החג לקיים הענין של "כל העוסק וכו' כאילו הקריב". ודוגמא לזה, הרב יעקב עטלינגר בעל הערוך לנר שכתב תשובה בליל ט"ו אייר תרי"ב (שו"ת בנין ציון סימן ל) ומתחיל את התשובה בזה הלשון: "בליל זמן אכילת פסח שני למען קיים כל העוסק וכו' ראיתי לחקור איזה חקירות בענין מצוה זו וכו'". וכן כתב ביום ל' תשרי תר"ט (שו"ת בנין ציון סימן מג) "למען קיים כל העוסק בתורת קרבן כאילו הקריבו עמדתי בחג העבר על חקירה אם ניסוך המים וכו'".

**כתב** הבאר היטב (סימן תעא סק"ט) וז"ל: "אחר חצות ילך לבית המרחץ ויטבול, ואחר תפלת המנחה יעסוק בדיני קרבן פסח, ובשל"ה (מס' פסחים אות לה) העתיק מסדר היום מה שילמוד כל אדם" עכ"ל. וכן הוא במשנה ברורה (שם ס"ק כב) וז"ל: "ואחר תפלת המנחה נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח ויחשוב לו הקב"ה כאלו קיים בפועל" עכ"ל. ולפי זה נהגו לומר בתפלה שלפני אמירת קרבן פסח, ואתה אמרת ונשלמה פרים שפתינו, והיינו דבאמירת כל ענין הקרבנות הרי זה נחשב כאילו הקריבן כ"פ.

**וכן** יתבאר ממה שכתב המהרא"ל צינץ<sup>כט</sup> בביאור הסמיכות שבהגדה של פסח בין "ובנה לנו את בית הבחירה לכפר על עונותינו", לבין ההמשך "רבן גמליאל אומר כל שלא אמר ג' דברים וכו'", וביאר דרצונו לומר

כז. וליתר הענינים בענין "כל העוסק בקרבנות כאילו הקריבם", עיין במה שכתבתי בזה בספר זבחי רצון שמבאר הענינים באריכות.

כח. עי' בערוך השולחן (סימן תע"ח סעיף יא) שכתב "ואחר מנחה אומרים סדר הקרבת קרבן פסח זכר למקדש", ויש לעיין בזה שהרי בנוסח שלנו נראה שענין אמירת קרבן פסח הוא שיהיה נחשב כאילו הקריבו בפועל, ולא רק זכר למקדש, וצ"ע.

כט. הובא בספר שערי ליל הסדר (דף וכה).

מצוות התורה דמהני בהו הך מושג שאם לומד ענינם חשוב כאילו עשאם וכמו שנתבאר, ואשר ע"כ היות דיש מצות אכילה בפני עצמו, שייך ביה הך ענין של "כאילו הקריב", משא"כ החיד"א מיידי בשאר קרבנות שאין בו אלא חיוב על הבשר שיהיה נאכל ולא חיוב על הגברא, ויש לעיין].

**ב - מעלה בכאילו הקריב בקרבן פסח שלא צריך לשם ריח ניחוח**

**הנצי"ב** (בפרשת ראה) חידש בדין "מקריבין אע"פ שאין בית" דכל שיש מזבח אע"פ שאין בהמ"ק קיים שרי להקריב קרבנות, דקדושה שניה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד לבוא, אמנם מדכתיב בקרא "ולא אריח בריח ניחחכם" שאין הקב"ה מקבל הקרבנות בזמן החורבן לריח ניחוח, ממילא מאחר דקרבן התמיד קרב לשם ריח ולשם ניחוח ובזמן החורבן אינו קרב לריח ניחוח, ממילא אי אפשר להקריב הקרבנות מהאי טעמא. אך קרבן פסח שאני, דבפסח לא נאמר ריח ניחוח, ממילא היה אפשר להקריב קרבן פסח אף בזמן הזה, ע"ש.

**אמנם** יעויין בדרשות החת"ס (ח"א קסו, א) שכתב שליכא ריח ניחוח להשם היכא דההקריבה הוא בגדר כאילו

**א - אמירת הפרשה האם מועיל רק להקריבה או גם לאכילה**

**והנה** בקרבן פסח יש ב' מצות, ההקריבה וגם האכילה, וכן מנה הרמב"ם (בספר המצוות מצוה נה - נח) מצוות אלו לשתי מצוות.

**ויש** לעיין האם אמירת קרבן פסח מועיל גם להיות כאילו נאכל הקרבן פסח או רק לענין הקריבה.

**וכבר** חידש החיד"א (פני דוד פרשת צו) שהדין של "כאילו הקריב"

שמבואר בגמרא (מנחות ק"א) הוא רק לענין הקריבה אבל לא חשוב בכך כאילו אכל הקרבן, ועל כן לא מהני כאילו הקריב להיחשב הקריבה גמורה כיון שחסר אכילת כהנים, וצ"ע.

**ועוד** יש לעיין לפי דבריו של החיד"א שהרי עיקר הקרבת קרבן פסח הוא אכילתו כמבואר בכמה מקומות, וא"כ לכאורה לא יועיל "כאילו הקריב" לגבי קרבן פסח, וא"כ צריך ביאור ענין אמירת הקרבן.

**ואולי** יש ליישב לפי דבריו של הבית הלוי (ח"א סימן ג ובח"ג סימן נא) שכתב לחדש שקרבן פסח חלוק משאר קרבנות, שלגבי קרבן פסח אין המצות אכילה בעצם הקרבן שתיאכל בלבד, אלא גם הוי מצות גברא, נמצא א"כ שמצות אכילה דקרבן פסח דומה לשאר

---

ל' ע"י בפסחים (סב, ב) "ואיבעית אימא כולה בטומאת בשר והיכא הותרה בטומאת פסח דתנן פסח הבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה" ע"כ.

פסח): "השוחט את הפסח ונמצא בעל מום או טריפה, הרי זה שוחט אחר וכו' אפי' מאה זה אחר זה שוחט והולך עד שיכשר אחד או עד שתחשך וידחה לשני שהרי אנוס הוא". וצ"ע למה אמרינן זאת כאן, הרי לא הובא בנוסח דידן כל הפרטים בסדר הקרבנו, וא"כ למה אמרינן פרט זו שלכאורה לפום ריהטא אינו דבר עיקרי כלל בסדר הקרבנו, וצ"ע.

#### ה - אופן אמירתה ואיזה דברים ילמד בקרבן פסח

יש לעיין בלשון המשנה ברורה שכתב "נכון שיתעסק בדיני קרבן פסח", אולם בשאר המקורות הובא תמיד הלשון אמירת פרשת קרבן פסח. והם שני דברים נפרדים, שאחד הוא עסק בתורה שבעל פה שנחשב כאילו הקריב (מנחות קי, א), והשני הוא אמירת תורה שבכתב שאמירה לחודיה גם בלי הבנה נחשב כאילו הקריב [כמו שחידש השו"ע הרב בכל תורה שבכתב שגם בלי הבנה מקיים מצות עשה של לימוד התורה], וכן יש נוסחאות שהאמירה הוא פסוקים שבפרשת קרבן פסח שבתורה שבעל פה, ובשאר נוסחאות אמרינן סדר הקרבת הקרבן שבתורה שבעל פה, וצ"ע.

**ישוּב** מצאתי תשובה מאת העין השמש להאור שמח שהעיר בזה וכתב וז"ל: "והנה בסדר היום ועוד מחברים סדרו כל הלכות הקרבן על פי חז"ל ללמוד במ ערב פסח אחר חצות היום

הקריב, דרך בהקרבה בפועל הוא דאיכא ריח ניחוח.

**נמצא** א"כ שרק קרבן פסח שייך להקרבה גמורה בזמן הזה, כיון שרק הפסח לא צריך "ריח ניחוח" מדיני הקרבן, וממילא כשעוסק בפרשת הפסח חשוב כאילו הקריבה בשלימות, ואילו בשאר קרבנות אינו כן דא"פ שנחשב ע"י לימודם כאילו הקריבם אבל עדיין חסר בהו ענין "לשם ריח ולשם ניחוח", ויש לעיין בזה.

#### ג - זמן אמירת הקרבנות

יש ג' דעות שונות בזמן אמירת קרבן פסח: א. הגר"א (במעשה רב סימן קצ) היה אומר הפסוקים של קרבן פסח לאחר חצות וזהו קודם מנחה, הגם שזמן הקרבת קרבן פסח היה לאחר התמיד. ב. ובשו"ע הרב כתב לאומרו לאחר מנחה ומהאי טעמא גופא, כיון שבא לאחר התמיד. ג. ובסידור היעב"ץ ובדרך פקודין כתב לאומרו לאחר אמירת פרשת התמיד וקודם תפלת מנחה (הובא בקובץ קול התורה חלק סה, ע"ש), וצ"ע במאי הם פליגי.

#### ד - הערה בנוסח של האמירה

**בסדר** קרבן פסח שהובא בסידורים כתב בסוף הנוסח "ואם הפסח נמצא טריפה לא עלה לו וכו'" ומקורו בפסחים (דף עא, א). ובמקצת נוסחאות (ע"י בסדר היום) מוסיפים "ואפילו מאה". וכן נפסק ברמב"ם (סוף פ"א מהלכות קרבן

אשר צוה ה' את משה בהר סיני ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם לה' במדבר סיני, ובילקוט שמעוני (אות תקי) מובא דרשינן "לה' לרבות בכור ומעשר ופסח". ע"כ.

**ויעוויין** בחתם סופר (בדרוש לשבת הגדול תקצ"ה) שביאר שבשעה שבאו הטמאים לנפש אדם למשה רבינו ואמרו "למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו", השיב משה רבינו לכו ועסקו בתורה ובכך אינכם צריכים לפסח, והיינו דכתיב "לעולה ולמנחה ולה" לרבות את הפסח.

**וביאר** שם דהטמאים לא נתרצו בתשובתו משום דהקרבן פסח הרי באה בכנופיה, וא"כ גם

ולא זכרו כלל מקריאת פרשיות דקרבן פסח שבתוה"ק. והגר"א ז"ל להיפוך סידר לקרוא כל הפסוקים של קרבן פסח שבתורה נביאים וכתובים והשמיט אמירת הליכות והלכות קרבן פסח עפ"י חז"ל. ויש לברר דעת הסדר היום שהשמיט קריאת פרשיות של קרבן פסח ולאמת זה דעת הגר"א ז"ל (במעשה רב סימן קצ) שהשמיט ענין הקרבת הפסח עפ"י חז"ל והצריך דוקא קריאת תורה נביאים וכתובים ויש להעיר בזה לא".

### ו - "כאילו הקריב" בפסח שני

והנה עוד נידון איכא בענין "כאילו הקריב" לגבי קרבן פסח, דהנה כתיב בקרא "זאת התורה לעולה וגו'

---

**לא.** בתחילת התשובה היה הנידון באיזה פסוקים יאמר וזהו תחילת התשובה: לכבוד ידי"נ הגאון האמותי בעל כנפים מו"ה מאיר שמחה הכהן גאבד"ק דווינסק כ"ג הרם שי' בקיץ העת"ר הגיד לי שמתפלל על הגר"א ז"ל (במעשה רב סימן ק"צ) שכתבו בשמו בערב פסח אחר חצות היה אומר פסוקי עשיית קרבן פסח שבתו"כ היינו ב'פ' בא כו' כו' יעווי"ש למה לא אמר הגר"א ז"ל הפסוקים אשר בעזרא סימן ו' ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר וגו' ובהתארחי זה כשבועים במח"כ הגדתי שרשום בזכרוני אשר ראיתי בהגדה של פסח המכונה הגדת מרדכי והוא של מחותני הגאון מו"ה מרדכי גימפעל זצ"ל ושמה מועתק בסדר אמירת פסוקי מהגאון מווילנא זצ"ל גם פסוק ויעשו בני הגולה את הפסח וגו' והבטחתי לכתוב א"כ כן הוא הדבר בבירור שכתוב כן בו והן חפשתי בהספרים שלי את ההגדה הנזכרת ואמנם כן כתוב בשם הגר"א ז"ל לאמר גם הפסוקים שבעזרא ו. וכשאנכי לעצמי דנתי סגוריה לכל החיבורים שנדפסו בשם הגר"א ז"ל והשמיטו הפסוקים שבעזרא וא"ו עפ"י המבואר ברז"ל בכמה מקומות שבבית שני חסרו דברים הרבה הארון והכרובים ואורים ותומים כו' והשראת השכינה נבואה ורוה"ק ואש שלמעלה לא סייע לו כו' (יעוין יומא כא, ב נב, ב ורש"א יומא ט, ב ועוד בכמה מקומות בש"ס) ולזה לא דקדק הגר"א ז"ל לקרוא פסוקי הקרבת קרבן פסח האמור בעזרא הנעשה במעט עם ובחסרון כל יסודי הקדושה הנזכרים למעלה ויעוין מנחות (סד, א) שבהקרבת הקרבן עצמו אומרים לו להמקריב הבא שמינה יעו"ש ולכן כשמשלמים פרים שפתינו יש להגיד פסוקי הקרבת קרבן פסח בכל לפני הקדושה וההידורים ולא חש להגיד פסוקי הקרבת פסח שבימי עזרא שהוא כעין כחושה שבכחושות ע"כ ועי"ש שהאריך באופן אחר.

ע"י התלמוד תורה, עכ"פ כיון שלא יהיה תוך שאר בני ישראל יחסר בכנופיא [ועיין עוד בחת"ס (פרשת צו) בענין זה].

**בפרדס** יוסף החדש (פרשת בהעלותך) ביאר באופן אחר, ורצונו לומר דלא נתרצו בתשובת משה, משום דהיו סבורים דלא מהני "כאילו הקריב" לענין אכילת הפסח וכסברת החיד"א, אמנם למה שנתבאר לעיל דאף להחיד"א קרבן פסח חלוק משאר קרבנות זה אינו.

התלמוד תורה שיעלה להם כהקרבה תצטרך להיות בכנופיא דהיינו תלמוד תורה דרבים, ומכיון שבשעת הקרבת הפסח יהיו כל ישראל עסוקים בהקרבתה, אזי ישתירו הם לבד ולא יוכלו לקיים תלמוד תורה דרבים.

**ודקדק** כנ"ל מן המקראות דקאמרו "למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל", כלומר שעיקר הקפדתם היה לענין שלא יוכלו להיות יחד עם שאר ישראל, דהיינו דהגם שגם המה יוכלו להקריב

## הרב בנימין אליעזר רבינוביץ

### א

## בדין לחם שעונין עליו ובדין בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך

שהסיפור תהא על המצה. וא"כ יל"ע מ"ט לא הביא מכאן מקור לדברי הרמ"א, וצ"ב. ובאמת כבר העיר בזה הנצי"ב בהגדתו אמרי שפר בד"ה מצה זו, ע"ש שהקשה ל"ל תרי דרשות מלחם עוני ומבעבור זה, ע"ש, וצ"ע. [וכפשוטו, אפ"ל דלחם עוני הוי דין מצד המצה, משא"כ בשעה שיש וכו', הוי דינא מצד הסיפור, ועי' לעיל שהבאתי דמובא ממרן זצ"ל, שהביא מלחם עוני דעונין עליו דברים, וע"כ דהוי דין שהסיפור נאמרת על המצה,

**בשו"ע** סי' תע"ג כתב הרמ"א בסוף סעיף ז' וז"ל, ויהי' הפת מגולה בשעה שאומר ההגדה וכו', עכ"ל, ועי' בב"י מש"כ בזה. ויעו"ש בב"י הגר"א שכתב וז"ל, כמ"ש שם שעונין עליו דברים, עכ"ל ע"ש. וילה"ע במש"כ הגר"א ע"ז מטעמא דלחם שעונין עליו דברים, דהרי נתבאר לעיל דמהגר"א עצמו בסי' תפ"ג סק"ח מבו' דביאר לדברי המכילתא דבשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, אי"ז דין בזמן הסיפור, אלא כדבי' מרן זצ"ל, דהוה דין

**ובהגדת** הגרשוני ראיתי מהגר"מ זאקס זצ"ל, שהקשה בשי' הרמב"ם דמבו' דלא ה' השולחן לפני הקורא, וצ"ע מדין לחם עוני שעונין עליו דברים, ע"ש. והביא מפי' הר"ח בדף קט"ו, דפי' דהנך דברים שעונין על המצה, היינו מצה זה ע"ש, ולפ"ז ל"ק בשי' הרמב"ם ג"כ, עכת"ד. אמנם יל"ע אם איכא למימר הכי, דהא לא הביא הרמב"ם כלל מדרשא דלחם עוני שעונין עליו דברים, וצ"ע. אמנם כ"ז מלתא דלחם עוני, דבזה ה' איכא למימר הכי, עפ"ד הר"ח, אמנם מלתא דבשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, וכנ"ל, צ"ע.

**והנה** באמת כבר קדמו בהך קושיא בדברי הלקט יושר, ע"ש בסו"ד וז"ל, ואתמה על האשירי שמשמע מדבריו שאין מחזירין הקערה עד אשר יטול ידיו לסעודה, ובמיימוני משמע שאין מחזירה עד שיאמר מצה זו ומרור זה עיי"ש, עכ"ל, והן הן הקושיא.

**והציע** חכ"א שליט"א, דאפ' דצ"ל דכוונת הא דעוקרין השולחן הוא כדי שישאלו התינוקות, וכמש"כ הרמב"ם, וא"כ סגי לזה לעקור השולחן וליתנה על הצד, וא"כ עדיין איכא קיום לדין דבשעה שיש מצה מונחים לפניך, עכת"ד. ועי' היטב בדברי הלבוש בסי' תפ"ו ס"א, [וע"ע בסי' תע"ג ס"ז, וצ"ע], ודוק.

**ולפמשינת** דמדין שתהא מצה ומרור מונחין לפניך, סגי ג"כ כשהמצה מכוסה, ומה"ט הוצרך הגר"א

ויל"ע דלכאו' זה הוי דינא אחריתא מהא דדרשינן מבעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, וצ"ב.]

**והנראה** בזה, דמבו' מזה דאיכא ב' דינים, וחלוקין הן מהדדי, דדין דבשעה שיש מצה מונחין לפניך ע"כ אינו מחייב כ"כ עד שיהא המצות לפניו ומגולות ג"כ, וע"כ שפיר מייתי הגר"א לזה מלחם עוני, ודו"ק. ועיקר הדברים, דאיכא ב' דינים הללו, עי' היטב בדברי הלקט יושר דמבו' כן להדיא, ע"ש וז"ל, להחזירה בפותחו האגדה ברננה, כ"כ התוס' וכן או"ח משום דדרשו חכמים לחם עוני לחם שעונין עליו דברים, וא"כ צריך שיהיו לפניו מצה בשעת ההגדה, וכו', וכן יראה דהא דרשו חכמים בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, משמע שצריכים להיות לפניו שיודה עליהם בעבור זה, עכ"ל, ולהדיא דהוה בזה ב' דרשות וכנ"ל, ודוק.

**והנה** בעיקר דברי מרן זצ"ל, ונתבאר דכ"ה דעת הגר"א ומאירי ורבינו דוד ולקט יושר, שמעתי להעיר מדברי הרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ ה"ב וה"ג, ע"ש בהא דעוקרין את השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו וכו', ובה"ד כתב דמחזיר השולחן, יעו"ש, ולכאו' מבו' דאין השולחן לפניו, עכ"פ לעיקר חלק מהסיפור, וצ"ב דאפי' אם אין הך דינא לעיכובא, עי' לעיל משנת בזה, ומ"מ הדבר תמוה], וצ"ע.

דמן הצד עדיף ממכוסה, ויל"ע], ודוק.  
**שו"מ** מש"כ בזה הצל"ח בדרשותיו  
 דרוש ל"ז, ע"ש, ודוק.

לטעם לחם עוני, וכנ"ל, א"כ י"ל דא"ש  
 ג"כ בזה, דמדין זה סגי ג"כ מן הצד,  
 [ויל"ע דלהרמב"ם להנ"ל, אה"נ דלכאו'  
 ליכא קיום דלחם עוני, אא"כ יש לחלק

## ב

### ברין בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך

שבאמצע קידוש, ומשו"ה אינו מברך,  
 עכ"ד. וילה"ע לפ"ד מרן זצ"ל בשם  
 הגר"ח זצ"ל [עי' בעמק ברכה שהביא  
 לזה], דאמר ג' חילוקים בין הדין סיפור  
 יציאת"מ ובין הדין זכירת יציאת מצרים  
 שבכל יום, והוא דלסיפור איכא דין  
 שיהא דרך שאלה ותשובה, ועוד  
 דמתחילין בגנות ומסיימין בשבח,  
 ושלישית דצריך לטעמי המצות, ע"ש.  
 ויל"ע אם הנך ג' חילוקים הוו  
 לעיכובא, או לא. ולדברי הגר"ח זצ"ל,  
 אי נימא דהוו הנך דברים לעיכובא,  
 א"כ לכאו' פשיטא דאינו מתאים עם  
 דברי הרי"ף הללו, [עי' בזה משבא  
 עה"ת שהעיר כזה].

**ולכאו'** ילה"ע ג"כ, דדברי הרי"ף לכאו'  
 אינם מתאימין עם מש"א מרן  
 זצ"ל, דבשעה שיש מצה ומרור מונחין  
 לפניך, הוה דין שתהא הסיפור נאמרת  
 על המצה. ועי' בהא דתנן בדף קי"ד א'  
 מזגו לו כוס ראשון וכו', ע"כ, וע"ש  
 ברשב"ם ושאר, וברמב"ם רפ"ח מהל'  
 חמץ ומצה, ומשמע דאין המצה ומרור  
 מונחין שם בשעת קידוש, וכ"ה בשו"ע  
 סי' תע"ג, וצ"ע.

**במכילתא** אי' יכול מר"ח וכו', ת"ל  
 בעבור זה לא אמרתי אלא  
 בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך,  
 ע"כ. והראה לזה מרן זצ"ל, בלשון  
 הילקוט דהוסיף בשעה שיש מצה ומרור  
 מונחים לפניך על השולחן ע"ש, [ועי'  
 בגירסאות במכילתא גופא דיי"ג כן].  
 והוכיח מכאן דאי"ז ילפותא וגילוי על  
 הזמן אמירת ההגדה, אלא דהוי דין  
 בעיקר אמירת ההגדה שצריך שתהא  
 נאמר על מצה ומרור, עכת"ד. [והובא  
 שאמר דמדרשא דלחם עוני שעונין עליו  
 דברים, ופירשו הראשונים דאומרין עליו  
 הגדה, הרי דהוא דין שהסיפור והגדה  
 תהא נאמרת על המצה, ומשום זה הוא  
 דמצה נקרא לחם עוני, דכך הוא הדין  
 דבעינן למימר ההגדה על המצה, ע"כ.]  
 ויל"ע אי הוה הך דינא לעיכובא, או לא,  
 דכפשוטו אי הוה דין בהזמן ודאי הוה  
 לעיכובא, א"כ יל"ע אם ה"ה בזה הוה  
 לעיכובא, או לא.

**ועי'** באבודרהם, [ובכלל בו ובשא"ר],  
 שהובא בשם הרי"ף דהקשה בהא  
 דאין מברכים על ההגדה, וע"ש דתירץ  
 דכיון דכבר יצא בהזכרת יציאת מצרים



**ולפ"ז** י"ל עוד, דהא יעו"י בדגול מרבבה בסי' תע"ז שכתב במי שאירע לו אונס שלא הי' יכול לעשות הסדר של פסח עד סמוך לחצות ושוב לא נשאר לו רק זמן מועט יקדש וישתה כוס ראשון ויטול ידיו ויברך המוציא ועל אכילת מצה וגם יברך על המרור ויאכל תיכף קודם חצות ואח"כ יאמר ההגדה לאחר חצות, עכ"ד, ע"ש [ועי' מש"כ להעיר בזה בעמק ברכה]. ובפשטות מבו' דלא ס"ל דדין דבשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, הוה דין דהסיפור יהא על המצה, ודלא כדברי מרן זצ"ל. אמנם לפמ"ש דאין הך דינא לעיכובא, א"כ אינו מוכרח כן, ופשוט.

**והנה** בחינוך כתב במצוה כ"א וז"ל, מצות הגדה זו היא בליל ט"ו בניסן בשעת אכילת מצה, עכ"ל, וצ"ב בביאור"ד. ובמנ"ח סק"ב כתב דודאי מצוה זו כל הלילה, דהך זמן דבשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך אינה לעיכובא, עכ"ד, ע"ש. הרי דמבו' מזה תרתי, חדא דס"ל דהוה זמן, ודלא כהגר"א ומרן זצ"ל, ושנית מפורש דאי"ז לעיכובא, וכן מבו' בתרוה"ד סי' קל"ז, עש"ה. אמנם לדברי הגר"א ומרן זצ"ל, שפיר איכא לפרש דברי החינוך כמין חומר, ופשוט. שו"מ להדיא במאירי ורבינו דוד בדף קי"ד א' מבו' כדעת הגר"א ומרן זצ"ל, ע"ש.

**הנה** בהא דאי' יכול בעוד יום, ת"ל בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך, בי' מרן זצ"ל דקס"ד מבעוד יום, ר"ל בתוס' יו"ט עכ"ד,

**אמנם** עי' היטב בלישנא דהרמב"ם בפהמ"ש, וע"ע במהרי"ל הל' הגדה בא"ד שכתב וז"ל, כשישבו לשולחן יהיו מוכנים לכל אחד כוסות וג' המצות סדורין וכו', עכ"ל, ע"ש. ולפ"ז י"ל דאה"נ אף בשעת קידוש שייכא לקיים הא דבשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחן, ודו"ק.

**ויעויין** בשו"ע סי' תפ"ג שכתב וז"ל, מי שאין לו יין בליל פסח מקדש על הפת וכו' ומברך על אכילת מצה ואוכל וכו' ואומר מה נשתנה וכל ההגדה עד גאל ישראל ומברך על המרור ואוכל ואח"כ כורך מצה ומרור ואוכל בלא ברכה, עכ"ל. ובבי' הגר"א בסק"ח כתב וז"ל, שלא נתקן רק אחר ההגדה כמו אם הי' לו יין וכמ"ש בשעה שמצה ומרור כו' ואף ברכת המצה הי' ראוי לברך רק וכו', עכ"ל, הרי להדיא מבו' מזה תרתי, חדא כעיקר דברי מרן זצ"ל דבשעה שמצה ומרור מונחים לפניך אי"ז זמן, אלא דינא בהסיפור שתהא מצה ומרור מונחין לפניך, וכנ"ל. ומבו' עוד, דהך דינא לא הוה לעיכובא, וכדמבו' בדברי הגר"א, וכן שמעתי להוכיח מחכ"א שליט"א כנ"ל, [וע"ע בהגדת אמרי חן בזה].

**והנה** מקור להך דינא דהשו"ע הנ"ל, הוא בטור בשם הרי"ף, ע"ש. ואפ"ל דהרי"ף לשיטתי' דס"ל הכא דאין הך דינא לעיכובא, ומה"ט י"ל דס"ל ג"כ דשייכא לצאת בשעת קידוש, [וע"ש אי הוה מהרי"ף או הר"ף, והוא רבינו פרץ], ודוק.

דהכונה הוא דקודם לילה א"א כגון בתוס' יו"ט, וכנ"ל. וע"ש בסו"ד מקרא דביום ההוא, דלא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחין לפניך כלומר מתחילת הלילה חייב אתה לספר, עכ"ל, ולהנ"ל יל"פ דברי הרמב"ם ג"כ [וכן שמעתי מחכ"א שליט"א]. וע"ע בתוס' פסחים צ"ט ב', וילה"ע בזה ג"כ, ואכמ"ל, וצ"ע. ועכ"פ בדברי הרמב"ם עצמם לכאור' מפו' דבשעה שיש מצה ומרור הוה דין בהזמן, וכדנקט המנ"ח, וצ"ע, אא"כ כוונת מרן זצ"ל הי' דאיכא בזה תרי דינים, ודו"ק.

[וע"ע בהמאיר לעולם סי' כ"ה, שכ"כ בתו"ד, כן ראיתי בהגדת הגר"א גורביץ שליט"א]. ואגב דילה"ע בזה, דלכאור' צ"ב דמאי קס"ד דבתוס' יו"ט שייך מצוה זו, והא צריך ליל ט"ו, ולא הוה מצות סיפור שייך לדיני יו"ט, וצ"ב. ועוד צ"ע, דשי' הרמב"ם הלא הוא דדין תוס' יו"ט אינו מדאו' כי אם ביו"כ, וא"כ דברי מרן זצ"ל צ"ע.

**ועיין** ברמב"ם בספה"מ מ"ע קנ"ז שכתב מ"ע לספר יציא"מ בליל ט"ו מתחילת הלילה ע"ש, ואפ"ל

## ג

## דין לחם עוני לכל ההלל

שחייבים אנו לספר ביציאת מצרים כל הלילה על כן צריך שטעם מצה יהי בפיו, עכ"ל. ולפ"ד א"ש שי' רש"י, ושפיר קאמר גומרינ עליו את ההלל, דגם אחר האכילה שייכא הך קיום דלחם עוני שעונין עליו דברים, דסגי בזה הטעם מצה בפיו, עכת"ד, ודוק.

**[ולכאור' הי' נראה להוכיח בזה, דע"כ ליכא לפרש דדברי הכל בו מלתא דדין דבשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך קמירי, דא"כ הא ליכא מרור וטעמה בפיו, וע"כ דמדין לחם עוני קאתינן בדברי הכל בו, וא"כ א"ש ביאור הנ"ל ביישוב רש"י].**

**הנה** יעויין במש"כ רש"י בדף ל"ו א' בהא דאי' לחם עוני שעונין עליו דברים וז"ל, שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה, עכ"ל. אמנם בשא"ר פי' דמתחילין עליו ההלל, כ"ה במאירי דף קט"ו, ע"ש. והבי' בפ"י זה פשוט, דהלא גמר ההלל הוה כשכבר נאכל המצה, וצ"ע בביאור' רש"י.

**ושמעתי** בשם מו"ר הגרא"י הלוי סאלאווייציק שליט"א, שהראה בזה לדברי הכל בו בהל' פסח בא"ד וז"ל, ואין מפטירין אחר מצה אפיקומן ותלמיד אחד מרש"י ז"ל פירש כדי שיהי' טעם מצה בפיו מפני

## ד

## דין סיפור על הכוס

מצוה, ע"כ. וכ"ה ברמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה הל"י וז"ל, כל כוס וכוס מד' כוסות הללו מברך עליו ברכה בפני עצמו וכו' כוס שני קורא עליו את ההגדה וכו', עכ"ל. ומבו' להדיא כנ"ל, דמלבד עיקר חובת ד' כוסות, איכא נמי דינא שיקרא עליו ההגדה, ומלישנא דהגמ' מבו' עוד דהוה הך דינא מלתא דהכוס שתהא ההגדה נאמרת עליו, ולא דהוה מדיני ההגדה שצריך שתיאמר על הכוס, וז"ב.

**ושו"מ** כן בדברי רבינו דוד בדף ק"ט ב' בד"ה רבינא, ע"ש מש"כ וז"ל, וי"ל שהכונה היא למה שאמרו לפנינו ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות והואיל ואיכא כל חד וחד נעביד ב' מצוה וכיון שתקנו כל חד למצותו זה לקדוש וזה לספור ההגדה וכו', עכ"ל, ע"ש.

**והנה** בתוס' בסוכה דף ל"ח א' בד"ה מי שהי', כתבו לענין חובת נשים באמירת ההלל יעו"ש מש"כ בזה"ל, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים דמחייב בד' כוסות ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, עכ"ל, ע"ש. ומכאן מבו' להדיא דאיכא דין שהסיפור תהא נאמרת על הכוס, ורק דמדברי התוס' מפורש דזהו מלתא דדין הסיפור, ולא הוה מדיני הכוס, וצ"ע.

**אי'** בפסחים דף ק"ח א', יין איתמר משמ"י דר"נ א"צ הסיבה ולא פליגי וכו' אמרי ל' להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה, ע"כ. ועי' בתוד"ה מאי מש"כ וז"ל, ואע"ג דמצה צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה שאני מצה וכו', עכ"ל, הרי דנתקשו מהאי סברא, דהול"ל הכי במצה ג"כ. ולכאו' צ"ע, דהא בכוס שני תקשי כן ג"כ, דהלא הוה השתיי' דכוס שני ג"כ אחר ההגדה, וא"כ גם בזה איכא למימר ב' מאי דהוה הוה דכבר נגמר כל ההגדה, וצ"ע"ג.

**והנראה** מוכח מזה, דמלבד דאיכא עצם חובת ד' כוסות, איכא עוד דין בהכוס השני שהסיפור וההגדה תהא נאמרת עליו, [וע"ע באור שמח ברפ"ז מהל' חו"מ ה"א בא"ד מש"כ וז"ל, כן הוא כאן מצוה מן התורה לזכור הנסים ולספר אותם ורבנן תקנו על היין וכי לית ל' יין אומר ההגדה על הפת וכו', עכ"ל]. ויש להסתפק אם הוי הך דינא מלתא דהסיפור שתהא נאמרת על הכוס, או דלמא הוה דין בהכוס שתהא הסיפור נאמרת עלה, ויל"ע בזה.

**ואי'** בדף קי"ז ב', ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ב'

ומשו"ה לא אמרי' ע"ז הסברא דמאי דהוה הוה, דעדיין לא נתקיים כל דיני הכוס דנשתייך להדין סיפור, ודוק.

**ואדאתינא** להכי נראה די"ל עוד, דהרי בתוס' הקשו מהא דלא אמרי' הכי במצה דא"צ הסיבה והאיכא הסברא דמאי דהוה הוה יעו"ש, ולפי"ד מרן זצ"ל דנקט כן במצה דאיכא דינא שתהא הסיפור נאמרת עליו [כדיבואר להלן], וא"כ י"ל כנ"ל, ודוק.

**ולכאן'** עכצ"ל כדי להתאים דברי התוס' הללו עם הא דאי' בגמ' דמבו' דהוה מלתא דהכוס, וצ"ל דאיכא בזה ב' דינים, חדא מלתא דהכוס וחדא מלתא דהסיפור, ועדיין צ"ב אם בזה מתיישב דברי התוס', ודוק.

**ולפ"ז** נראה די"ל, דאע"ג דבשעת שתיית הכוס' השני כבר נגמר ההגדה, מ"מ עדיין לא נגמר ונשלם האתחלתא דגאולה עד שישתה הכוס,

הרב ישראל ורנר

## א בענין הלל דמועדות

אומרים שירה, וא"ת בז' ובח' לא נגמור אותו אבל בחוה"מ נגמור, א"כ נמצא חוה"מ חשוב משביעי שהוא יו"ט, ע"כ. וכ"ה במהרי"ל הל' תפילה של פסח. ומדבריהם יש ללמוד דדברי המדרש קאי בין על חוה"מ ובין על שביעי ש"פ, דלולא טעמא דבנפול אויבך היו גומרים את ההלל בכל ז' ימי הפסח, כמו שגומרים את ההלל בכל ימי סוכות, וכ"ה להדיא בילקוט (משלי אות תתקס) ז"ל, ראויים היו ישראל לקרות ההלל כל שבעת ימי הפסח כשם שקורין שבעת ימי החג ואין קורין אלא יום ראשון בלבד, ולמה כן, אלא בשביל שנהרגו המצריים וטבעו בים שהם שונאי ואני הכתבתי בנפול אויבך אל

כ' הטור סי' ת"צ, כל הימים של חוה"מ קורין את ההלל ואין גומרים אותו, וכ' הבי"ז ז"ל ובשבלי הלקט סי' קע"ד כתב בשם מדרש הרנינו שהטעם שאין גומרים את ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים וכתוב בנפול אויבך אל תשמח, ע"כ. ובפרישה כתב ע"ז וז"ל, והא דלא גומרים בחול המועד כמו בחג, כתבו מנהגים כדי שלא יהא עדיפא ימי חוה"מ מימי יו"ט אחרונים, עכ"ל. וכ"ה בט"ז ס"ק ג' ובלבוש סעיף ד', ומקור דבריהם הוא מספר המנהגים לר"א קלוזנר (סי' קכה) וז"ל, ואין גומרים ההלל אלא קורין אותו בדילוג לפי שהמצריים טבעו בים ביום ז' ואמר הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם

ונשבחוהו בכל עת שייראה גבורתו ונצחוננו, ע"כ. ומפורש בדבריו דהדין הלל דמועדות הוא הלל על יציאת מצרים, ומשום דמועדות הם זכר ליציאת"מ. וכן משמע מדברי הרמב"ן (ספר המצות שורש א) וז"ל, שנצטוה למשה בסיני שיאמרו ישראל במועדיהם שירה לא-ל שהוציאם ממצרים וקרע להם את הים והבדילם לעבודתו, ע"כ, וזהו ביאור דברי הגמ' דהלל הוא משום פרסומי ניסא, [וע"ע ברמב"ן פסחים קי"ז ב' ש"כ] לענין הלל בליל פסח וז"ל, ותמה על עצמך האיך לא יהא טעון ברכה שאין לך הלל חובה כאכילת פסחים שהוא שעת גאולה, ע"כ, והביאור הוא דהשעת גאולה של המועד מחייב יותר משאר ימי המועד, והוא להדיא כמו שנתבאר, דהמחייב להלל דמועדות הוא הגאולה דנכלל בהמועד].

וְלַפִּי"ז יש לבאר הא דאיכא בהלל של שביעי של פסח דינא דבנפול אויבך אל תשמח, דאף דהמחייב של ההלל הוא המועד, מ"מ יסוד הדין הוא הזכר ליציאת"מ דאיכא בהמועד כשמו שנתבאר, ובזה שניא שביעי של פסח משאר מועדות דכל תורת המועד הוא ע"ש נפילת האויבים, ולכן ל"ש לומר בו הלל.

תשמח, ע"כ. אכן תמוה, דא"כ מה שייך בזה דינא דבנפול אויבך אל תשמח, והרי אין הנדון לגמור את ההלל משום נס דקריעת ים סוף כ"א משום דהוי מועד, ובמה חשיב הלל על נפילת האויבים, וצ"ע.

**והנראה** בזה, דהנה אי' בברכות י"ד א' בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, מי אמרינן ק"ו קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מיבעיא או דלמא פרסומי ניסא עדיף. וכ' הנמוק"י וז"ל, והלל דרבנן דקאמרינן הוא מפני שהנוסח הוא מדרבנן לפיכך קרי ליה דרבנן, שהרי מן התורה חייב אדם להלל כשנגאל מן הצרה דכתיב אשירה לה' כי גאה גאה, הרא"ה ז"ל בשם רבותיו ז"ל, ויש ראי' מדאמרינן בתענית הלל דר"ח לאו דאורייתא אלמא הלל דשאר מועדות דאורייתא, ע"כ. ומבואר דיסוד הדין הלל דמועדות הוא שבח על גאולה מן הצרה. ויעו' בתשו' ר' דניאל הבבלי (נדפס בשהמ"צ מהדו' ש"פ עמ' תקמא) ש"כ ז"ל, חייב יתעלה שיאמרו שירות ותשבחות בזמנים אלו וכו', והציוי בזה הוא מאמר השליח ע"ה שירו לה' כי גאה גאה, וכבר באר שהמועדים כולם זכר ליציאת מצרים, גם נתחייב מזה שנודה לו יתעלה

## ב

### בדין הסיבה לדעת התוס'

וכו', השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה. יעו' בר"ן (כג, א

**פסחים** ק"ח א'. אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבא

מדפי הרי"ף) וכס"מ פ"ז מהל' חמץ ומצה  
ה"ח שהק' דמ"ט לא אמרינן בזה ספיקא  
דרבנן לקולא כמו בכל דוכתא ע"ש.  
ובהג' אמרי ברוך (לטו"א מגילה ה' ב' ד"ה  
ומ"מ) הקשה וז"ל, י"ל דשאני התם  
דמיקרי איתחזק חיובא לשתיית ד'  
כוסות, והכוסות שצריכין הסיבה אם  
שתאן שלא בהסיבה לא יצא והוי כאלו  
לא שתה כלל, ע"כ ספק דרבנן כזה  
כספק אם יצא מחזקת חיוב, ע"כ, וכן  
הקשה הישועות יעקב (סי' תע"ג), וצ"ע.

**והנראה** בזה, דהנה כתבו התוס'  
פסחים ק"ח א' (ד"ה כולהו)  
ז"ל, וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור  
וישתה, וכן אם בכוס שלישי לא היסב  
אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אע"ג  
דבין שלישי לרביעי לא ישתה, ע"כ.  
ומשמע דאפי' את"ל דבעי לחזור  
ולשתות, והיינו משום דדין הסיבה  
מעכב במצות שתיית ד' כוסות, מ"מ י"ל  
דאם לא היסב בכוס שלישי לא יחזור,  
משום דאסור לשתות בין שלישי  
לרביעי, ותמוה דמ"ט חשיב שותה בין  
שלישי לרביעי, והרי מכיון שלא היסב  
בכוס שלישי לא קיים המצוה כלל והו"ל  
כלא שתה. ואשר מוכח מדברי התוס',  
דאף להצד דהסיבה מעכב מ"מ חשיב  
שתיית כוס של ד' כוסות, וביאור  
הדברים, דבהא דתיקנו חז"ל דד' כוסות  
ששתאן בלא הסיבה לא יצא יד"ח, אין  
הביאור דלא חשיב שתי' כלל, אלא  
הביאור הוא שתיקנו דלא סגי בשתי'  
לחוד אלא צריך שתי' בהסיבה, וצריך  
לחזור ולשתות משום קיום דין שתיית

כוס בהסיבה, וזוהו אפי' לפי"מ שייסד  
בחי' הגרי"ז הל' חו"מ מדברי התוס'  
דהסיבה אינו דין בפנ"ע אלא הוי מדיני  
מצה וד' כוסות יעו"ש, דמ"מ הוא זה  
דין בפנ"ע בנוסף לעיקר קיומא דמצה  
וד' כוסות, ודו"ק, וכ"ה בכתבי הגר"ח  
פסחים ק"ח א' בשם הגרי"ז ז"ל, דהוא  
דין הנאמר בקיום המצוה דאכילת מצה  
דכך דין מצותה בהיסב, אף דאכתי הוא  
דין מיוחד ונוסף, ע"כ, והן הן הדברים,  
ובכתבי הרח"א טורצין ז"ל נדפס בספר  
איש תבונה] מביא בשם הגרי"ז ז"ל  
דלענין ד' כוסות פשוט דלא מהני  
תוספות יו"ט, דמאחר שענין ד' כוסות  
הוא זכר לחירות בעינן גם השעת חירות,  
והקשה לו הגרי"ד ז"ל דא"כ האיך הי'  
מקיים מצה לשיטת התוס' (פסחים צט, ב),  
הלא בעינן לזה הסיבה שהוא זכר  
לחירות ואיך הי' שייך קודם הלילה,  
והשיב לו בזה, הלא שני ענינים הם  
הסיבה ומצה, ואין הכי נמי אולי כיון  
שאכלו בזמן שאין צריך הסיבה אז הי'  
יוצא יד"ח מצה ולא בעי הסיבה, ע"כ,  
וזה מתאים למש"נ].

**ולפי"ז** פשוט דאין נפ"מ בהא דאיתחזק  
חיובא דד' כוסות, דהרי אין אנו  
דנין על עיקר חיובא דד' כוסות כ"א על  
הדין הנוסף דשתיי' בהסיבה, וספק זה  
דמי לכל ספיקא דרבנן, ומבואר היטב  
קושיית הר"ן.

**ולשון** האמרי ברוך הוא דהוי כאילו לא  
שתה כלל, והרי דפליג על מש"נ  
וס"ל דחז"ל תיקנו דאיי"ז שתיי' כלל,  
ולטעמיה הקשה שפיר.

## הרב יעקב מרדכי שמעלצער

### בענין חרוסת

הרמב"ם וס"ל דאין לטבול המצה בחרוסת דמצה הוא זכר לחירות וחרוסת הוא זכר לשעבוד ואיך מתחברין זה עם זה יעו"ש, וכתב ע"ז הפר"ח דהרי התורה עצמה צייתה דעל מצות ומרורים יאכלוהו, ומצה הוא זכר לחירות ומרור הוא זכר לשעבוד ומ"מ חיברן אהדדי דאוכלן ביחד.

ג. והנראה בזה עפ"י מה דיש להסתפק במצות חרוסת אם זהו דין אכילת חרוסת מצ"עלג, ורק דהמצוה הוא לעשות ב' האכילות של מרור [ומצה להרמב"ם] ביחד, או"ד דליכא מצוה של אכילת חרוסת מצ"ע כי אם דהוי דינא מלתא דהמרור עצמה שתהא נטבלת ונאכלת עם חרוסתל"ד, וי"ל דדעת הספר המנהיג הוא דאין בו דין אכילה מצ"ע כי אם דהוי בכלל אכילת המרור עצמה, וע"כ הוא דהק' דאיך חיברן אהדדי באופן דהחרוסת הוי

שיטת הרמב"ם דמטבל מצה בחרוסת וקו' הפר"ח מנוסח "מה נשתנה"

א. ברמב"ם בפרק ח' מהל' חמץ ומצה ה"ח כתב דמטבל המצה בחרוסת ואוכל וכו' ותמה ע"ז הפר"ח (בסימן תעה) ממתני' דדף קט"ז, א, דאחד מן השאלות בליל פסח הוא דבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פעם אחת הלילה הזה שני פעמים, והיינו טיבול ראשון של ירקות הנקרא כרפס, וטיבול שני של מרור בחרוסת ואילו להרמב"ם הלא מטבילין אף פעם שלישית והיינו המצה בחרוסתל"ב.

קושית הספר המנהיג דאיך מתחברין אהדדי, וביאור מה דחלוק ממצה ומרור שמצותן ליאכל ביחד

ב. והנה בטור בסי' הנ"ל הביא דעת ספר המנהיג דפליג על שיטת

לב. והפר"ח כתב לישב דמתני' אתי' כת"ק דס"ל דחרוסת לא הוי מצוה, אך עדיין צ"ע בלשון הרמב"ם בסדר ההגדה שכתב כן אף לפי מאי דקי"ל כראב"צ דחרוסת מצוה.

לג. ובזה י"ל השיטות דכורך לא צריך טיבול בחרוסת כיון דכבר יצא באכילת המרור, משא"כ אם נימא דמלתא דהמרור עצמה הוא ד"ל דכמו דחוזר ואוכל המרור בכורך ה"נ מחויב לטבול בחרוסת. ועי' להלן בדעת הרמב"ם ד"ל באו"א דכל אכילות של חובה בלילה זו מחויב לטבול בחרוסת, וא"כ אין הכרח מזה דטובל כורך בחרוסת דהוי מדיני המרור ואכתי י"ל דהוי דין אכילה בפנ"ע.

לד. והנה עי' במג"א בסי' תע"ג סקי"ט, בשם המהרי"ל דמברך על הכרפס ומרור קודם שמטבל בחרוסת, והקשה ע"ז דהברכה לא קאי כלל על הטיבול אלא על האכילה, ואם נימא דדינא

המצוה לא חזר בו והוי דין אכילה בפני"ע אלא דמ"מ אינו מברך, וע"ע להלן בע"ה<sup>ל</sup>.

**ואו"י** י"ל בזה קושית הפר"ח הנ"ל, דחלוק דין טיבול מצה בחרוסת מאידך שני הטיבולים, דבטיבול ראשון ודאי דהוי זה דין טיבול גמור, וגם במרור נראה דכיון דמלבד המצוה הרי איכא דינא דטיבול מצד המרור עצמה ומשום קפא וכמבואר כ"ז בסוגית הגמ"ל<sup>ז</sup>, וע"כ במרור נמי איכא דינא דטיבול מלתא דהמרור, משא"כ במצה דאינו אלא דין אכילה ביחד עם אכילת חרוסת ואין בו דין טיבול מצד המצה אלא דהוי היכ"ת שיאכל המצה ביחד

בכלל עצם אכילת המצה והרי הם שני דברים הפכיים, ואי"ז דומה למצה ומרור דאין המרור בכלל אכילת המצה אלא דהויין ב' אכילות נפרדות דדינם להיות נאכלים כאחת לה.

**ישוב שימת הרמב"ם ולפי"ז י"ל קו' הפר"ח מנוסח "מה נשתנה"**

ד. ולפי"ז נראה לפרש דדעת הרמב"ם הוא דמצות חרוסת הוא קיום דין אכילה מצ"ע ולא רק דהוי טפל לאכילת המרור, וכן נקט בפ"י המשניות דמברך על אכילת החרוסת בפני"ע נואף דבספר היד חזר בו מזה וכמש"כ בב"ח (וע"י בלח"מ בפ"ז הי"א), מ"מ י"ל דבעיקר גדר

ההטיבול הוא גופא מלתא דאכילת הכרפס וכן במרור א"ש קצת דכל זה אכניס בדין אכילת הכרפס והמרור.

ולפמש"כ רבינו מנוח בפ"ז הי"א דאינו מברך על החרוסת דהוי בכלל מצות המרור וכמו דמברך על הלולב וקאי על כל הד' מינים, א"ש בפשיטות.

**לה.** ואפי' אם נימא דתרווייהו טפלות לאכילת הקרבן פסח הא מיהת כלפי אהדדי הויין ב' אכילות נפרדות ואין המרור בכלל גוף אכילת המצה כמו בחרוסת.

**לו.** ואולם מדברי רבינו מנוח בפ"ז הי"א משמע דלא כן יעושה.

ויש להעיר לשיטת הרמב"ם דביארנו דאין החרוסת בכלל אכילת המצה והמרור דלכא' לא יברך אלא אחר הטיבול כיון דאינו מברך אלא על האכילה וכקושית המג"א הנ"ל, ואמנם דברמב"ם בהלכה ב' והלכה ח' מבואר דמברך קודם שטובל בחרוסת, ואולם בה"ז כתב דכורך מצה ומרור כאחת ומברך ואח"כ מטבל, וצ"ע בזה.

**לז.** ואף לראב"צ דחרוסת הוי מצוה מ"מ אית בי' נמי משום קפא, וכדמוכח מהרמ"א בס' תע"ג שפסק דחרוסת הוא זכר לטיט והיינו כראב"צ דהוי מצוה, וגם פסק דבעינן לקהוייה ולסמוכיה וזהו כראב"צ כמבואר בדף קט"ז, א, ומ"מ בנידון הרמ"א בסיומן תע"ה לגבי אם איכא דין חרוסת בכוור כתב הגר"א לבאר הצד דאי"צ דגם משום קפא ליתא כיון דיש בו מצה עמו, ומשמע דהגם דקי"ל דחרוסת משום מצוה מ"מ אית בי' נמי משום קפא ואי לאו משום המצה דאיכא בכוור הוי בעי למיטבל בחרוסת משום קפא, וה"נ צ"ל דע"כ ל"ש דינא דמבטלות מצד החרוסת בזמן הבית כשטבל המצה ומרור מדאורייתא בחרוסת דאינו אלא מצוה דרבנן לראב"צ לפי"ד התוס' והמהרש"א המובאים בסמוך דכל מה דליכא מבטלות בזמן הבית ה' משום דאית בי' מעלה לאפוקי קפא בהמרור, וק"ל.



בזמן הבית דאיך אכלו מצה ומרור ביחד כהלל, וטבלו בחרוסת ולמה ליכא דין מבטלות על המצה דהוי מדאורייתא.

**והנה** מה שלא הקשה ממרור בזמן הבית נר' פשוט דלא קשיא כלל, דהנה יעויין בתוס' בדף קי"ד, א, בד"ה אע"פ, שהק' דאתי חרוסת דרשות ומבטל מרור דרבנן ותי' דכיון דלא ניתקן המרור רק בטיבול דחרוסת משום קפא לא מקרי ביטול בכך, וכתב המהרש"א דה"ה דקשי' לראב"צ בזמן הבית דאף חרוסת אינו אלא מצוה מדרבנן והרי הוא מבטל טעם מרור דאורייתא ובע"כ דגם לדידי' משום קפא ל"ח כמבטלות אלא דמסייע לטעם המרור לט"מ, ואולם אכתי צ"ע כקושיית

עם החרוסת<sup>ל</sup>, וע"כ לא נתקנה בכלל השאלות דליל פסח ולא חשיבא במנין הטבילות שמחויב בו כליל פסח, וצע"ע בזה.

**קושיית ספר המנהיג דחרוסת דרבנן מבטל טעם מצה דאורייתא, וישוב קו' הפר"ח דמ"ש מבזמן הבית דלא קשי' ל"י הכי**

ה. והנה הטור הביא בשם הספר המנהיג שהקשה עוד דאם מטבל מצה בחרוסת נמצא דטעם חרוסת דרבנן מבטל טעם מצה דאורייתא, וכדקי"ל דטעם מצוה דרבנן מבטל דאורייתא, ועי' בפר"ח שתמה ע"ז דאף דבזמנה"ז מרור אינו אלא מדרבנן הא מ"מ תקשי

**לת.** ואולי דאם טבל מער"פ נמי דהי' מהני דליכא תקנת מעשה טיבול של מצה בחרוסת משא"כ בירקות ובמרור דאית בהו דין מעשה טיבול וכאמור.

**לט.** והנה בעיקר מה שהק' התוס' לת"ק דמבטל מצות מרור דרבנן ולא הק' לראב"צ ובזמן הבית דמבטל מרור דאורייתא וכמו שעמד ע"ז המהרש"א, יל"ד דס"ל כסברת הר"ן דאינה אלא טיבול בעלמא ול"ש שתבטל, ורק למ"ד משום קפא קשי' להו כיון דלדידי' דין החרוסת הוא גופא כדי לפגום בטעם המרור ואף דאינה אלא טיבול בעלמא מ"מ הו"ל לבטל, ולזה הוצרכו לישב דלא דיינין ל' כמבטל אלא כמתקן טעם המרור. אלא דאי"ז מעלה ארוכה אלא אם נימא דלית לראב"צ משום קפא כלל וע"כ אין בחרוסת כדי לפגום טעם מרור לס"ד התוס' וזה דלא כהמהרש"א וכן דלא כש"נ מדברי הגר"א בהגה לעיל.

**מ.** ויל"ע לפי"ד הג"מ המובא בביאור הגר"א דל"ש קפא במרור הנאכלת עם מצה דלכא' ל"ש תי' זה לישב מרור דזמן הבית כיון דהי' מצה עמה ובלא"ה אין בה משום קפא, וצ"ל דאה"נ ולדידהו י"ל כהר"ן המובא בסמוך.

ובעיקר דברי הג"מ יל"ד אליבא דהלל דכורכין המצה עם המרור דלעולם ל"ש ענין קפא במרור כיון דאתי' עם נהמא, וא"כ איך מפרש תקנת חרוסת אליבא דת"ק שאינו מצוה אלא משום קפא, ואטו צ"ל דשיטת הלל אתי' רק כראב"צ, וע"כ דמשום מצוה מטבל בחרוסת, אתמהה. וראיתי בספר משלחן רבי אליהו ברוך (בעמוד קטז) שעכשיו יצא לאור דמדייק מלשון הרמב"ם בפיה"מ דגם לרבנן איכא מצוה בחרוסת זכר לטיט ורק דכ"ז אינו אלא להביאו על השלחן ומ"מ הטיבול בחרוסת אינה אלא משום קפא לדידהו ע"ש, ולפי"ז א"ש מתני' דדף קי"ד דהביאו

**ישוב שימת הרמב"ם ע"ד הר"ן,  
ומבאר דהרמב"ם הוכרח לפרש בן  
דלמעמי' תקשי קו' הפר"ח הנ"ל**

ז. ובדעת הרמב"ם יש לישב כמש"כ הפר"ח שם דס"ל דל"ש מבטלות בחרוסת מטעם אחר, וכמש"כ הר"ן בפסחים שם דשאני חרוסת דטיבול בעלמא הוא ולא חשיב שדרך אכילתו בכך עכ"ל והיינו דהוי מין אכילה אחרת דכל עצמה של חרוסת אינה אלא להיות כטיבול לשאר אכילתו ואכילה שהוא טיבול בחפצא אין בה בכדי לבטל כיון דאדרבה לעולם באה לסייע טעם האוכל המטובלת בה וזהו דרך אכילתו [ועי' בהג' מהר"ב רנשבורג שם].

**ולפמ"ש"ג יל"ד עוד דהרמב"ם הוכרח לפרש כע"ד הר"ן ולית ליה כסברת התוס' והמנהיג לישב משום קפא, משום דס"ל כקושית הפר"ח הנ"ל דאכתי תקשי מזמן הבית דאמאי לא הי' חרוסת מבטל טעם מצה דאורייתא שאין בה משום קפא כמרור,**

הפר"ח דמ"מ תקשי מצד המצה דהוי מדאורייתא ואי"צ חרוסת משום קפא.

ו. והנראה בזה, דכבר נתבאר אליבא דהספר המנהיג דינא דחרוסת הוא להיות כטפל ובכלל אכילת המרור, וע"כ נראה דכיון דלגבי המרור לא שייך דינא דמבטלות וכסברת התוס' דמתקן לטעמי' משום קפא, שוב דיינינן להו בכלל אכילת המרור עצמה<sup>מא</sup>, וכיון דבאכילת המרור איכא לדין אכילה דאורייתא ואינה מבטלת טעם המצה מדאורייתא ה"נ נעשית חרוסת ג"כ בכלל הך אכילה דהמרור כיון דזהו עצם מצותה מדרבנן להיות בכלל אכילת המרור וגם חרוסת אינה מבטלת טעם המצה דבכלל אכילה דאורייתא היא, וכל מה שהק' המנהיג היינו לשי' הרמב"ם דאוכל המצה עם חרוסת בלי מרור בזמה"ז דל"ש סברא הנ"ל וע"כ הו"ל להחרוסת מדרבנן לבטל טעם מצה דאורייתא כיון דאין בהחרוסת אלא דין אכילה מדרבנן, ודו"ק.

לפניו חרוסת, ומ"מ עדיין צ"ע דמפורש במתני' דדף קט"ז דמטבילין נמי בחרוסת, בשאלת ד"מה נשתנה", [וגם צריך להתישב עם פשוטות הגמ' בדף קט"ז דמקשינן לת"ק דמשום מאי מייתי לה, ואילו להנ"ל צריך לדחוק דעיקר כונת הגמ' להקשות ע"ז דמטבל בו, שאינו מפורש כלל במתני' דדף קי"ד וע"ש שכתב דמדכיל ליה בהדי מצה וחזרת משמע דמייתי ליה לאוכלה וע"ז הוא דמקשינן דמ"ט אוכלה לת"ק], וצ"ע רב בזה.

**מא.** משא"כ בלי הך סברא דמשום קפא דאיכא למידן חסרון מבטלות מצד חרוסת כלפי המרור גופא, ומעיקרא לא הויא בכלל האכילה דהמרור כיון דהחרוסת אינה אלא מדינא דרבנן והו"ל לבטולי' ורק אחרי דל"ח לבטל טעם המרור הוא דל"ל דהוי בכלל האכילה דאורייתא של המרור.

כמש"נ בדעת המנהיג דאינו אלא דין להיות כטפל לאכילת המרור, וע"כ אין בו שיעור אכילה מצ"ע [וכעין מש"כ בשם הגר"ח בסטנסיל דליכא שיעור כזית במצה ומרור שהם טפלים לאכילת הקרבן פסח], ומ"מ לדעת הרמב"ם צ"עמ"כ, אכן נראה בזה עפ"י הנ"ל דס"ל להרמב"ם דעצם דין האכילה של חרוסת חלוקה משאר אכילות דעלמא דעיקר דינו הוא בטיבול וכך הוא גם שיעור ודין אכילתו בטיבול בלבד, ולפי"ז נמצא דהרמב"ם הוכיח כסברת הר"ן מסוגית הגמ' עצמה ומזה דאין בו שיעור כזית, וגם זה לטעמי' דס"ל דקיום מצות חרוסת הוא מצוה בפנ"ע ולא רק דהוי טפל ובגלל מצות אכילת המצה והמרור וכש"נ, ודו"ק היטב בזה.

ולכא למימר דהוי בכלל האכילה דאורייתא של מרור וע"כ אינה מבטלת וכנ"ל, דבדעת הרמב"ם כבר ביארנו דס"ל דמצות חרוסת הוא דין אכילה מצ"ע ולא דלהוי כטפל ובכלל אכילת המרור, [ואע"ג דאיכא דין מלתא דהמרור שיהי' טבול בחרוסת משום קפא, מ"מ כיון דיש בה קיום של מצות אכילה מצ"ע לראב"צ לכן אין לדון דנטפלת לאכילת המרור, ואכתי נשאר בה תורת אכילה מצ"ע דאינה אלא אכילה מדרבנן], והרמב"ם לטעמי' הוכרח לפרש דל"ש דין מבטלות כלל בחרוסת דעצם התורת אכילה שלה אינה אלא להיות כטיבול וכהר"ן, וה"ה דל"ש מבטלות במצה בפנ"ע הבאה עם חרוסת, ועי' היטב בזה.

**מבאר דעיקר מצות חרוסת הוא להביאו על השולחן, ולפי"ז מיושב קו' הפר"ח וקושיות המנהיג באו"א**

**ז.** ובאו"א י"ל בכ"ז עפ"י מה שכבר דקדקו בלשון הרמב"ם שכתב בפרק ז' הי"א החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדין בו במצרים וכיצד עושין אותה וכו' ומביאין אותה על השלחן בלילי הפסח עכ"ל, ומדויק

**ביאור מה דליכא שיעור אכילת כזית בחרוסת לשי' הרמב"ם ע"ד הנ"ל**

ח. והנה יש להעיר ע"ז דבכל הסוגיא לא מצינו אלא דין טיבול בחרוסת, ואם נימא דיש בה מצות אכילה בפנ"ע [וכמו שנראה עכ"פ למאי דס"ד הרמב"ם בפיה"מ דמברך עליו ברכה בפנ"ע] מ"ש דליכא שיעור כזית וכמו שיעור האכילה בכל מקום, ולכא' מוכח

**מב.** וצ"ע עוד דאין שייך לברך עליו בלשון אכילה להרמב"ם בפיה"מ, לפמש"כ הרא"ש דמחויב באכילת כזית במרור כדי לברך עליו בלשון אכילה הרי דל"ש לשון אכילה בברכה על אכילה פחות מכזית.

[ויל"ד עוד דבזה גופא הוא דחזר בו הרמב"ם בספר היד דאינו מברך משום דסוכ"ס ל"ש לשון אכילה בפחות מכזית אף דאינו מחויב אלא בטיבול משום דהחפצא של אכילה זו הוא בטיבול וכדבסמוך].

בלילה זו ע"ג שולחן זה שיטבלם בחרוסת דרק באופן זה חשיבא כהובאה החרוסת על השולחן, ומעתה אי אפשר להקשות דאין חיבון אהרדי דהא באמת ליכא שום דין חיבור מסוימת בין מצה וחרוסת אלא דהוי דין כללי על כל מה שאוכל דיטבלם בחרוסת, ומצה הוי בכלל מה שאוכל בלילה זומי.

ולדריך זו י"ל עוד לישוב קושית הספר המנהיג דמבטל טעם מצה דאורייתא, דבאמת לא ישקענו בחרוסת כדי שלא יבטל טעם המצה, וכמש"כ כן הב"ח בשם רבינו ירוחם בסי' תע"ה לישוב שיטת הרמב"ם יעו"ש"מ, והיינו משום דליכא מצוה כלל באכילת החרוסת אלא דכל דינו הוא במעשה

דעיקר המצוה לא הוי בטיבול כלל אלא בהבאתו על השולחן בלבד [וצ"ל דזה גופא הי' חזרתו ממש"כ בפיה"מ], וע"ע בשו"ע הרב בסי' תע"ג סק"כ דדינא הוא לומר ההגדה עליו, ולפי"ז צ"ל דמה דבאמת איכא דין טיבול הוא משום דרק באופן זה הוא דחשיבא כהובאה על השולחן, דאם מניחו על שולחנו ואינו משתמש בו לטבול בו אכילתו ל"ח כמונחת על השולחן כלל, ונמצא דעיקר דינא דטיבול בחרוסת אינה אלא דעי"ז יתקיים דין הבאתו על השולחן לפניומי.

ולפי"ז נראה דכל מה דטובל המצה בהחרוסת אינו משום דאיכא דין מסוים על המצה לטבולו בחרוסת, אלא דזהו דין בכל אכילותיו [של חובה]

מג. ולפי"ז יש לבאר שיטת הראשונים המובא בתוס' בדף ק"ד, א, דגם שאר ירקות צריך לטבול בחרוסת בטיבול ראשון, די"ל דכל אכילותיו בליל פסח שהם על שולחן זה מחויבים לטבול בחרוסת כדי דעי"ז יתקיים דין הבאתו על השולחן, ובאמת דכן הוא שיטת הרמב"ם בפ"ח ה"ב ע"ש. אלא דמ"מ באפיקומן לא כתב הרמב"ם דטובלו בחרוסת ע"ש בהלכה ט', וצ"ע דבשלמא מצד מצות מצה יש לחלק דאפיקומן ל"ח עיקר מצוה אך מ"ש מתקנת טיבול ראשון. ובאו"א ראיתי לבאר (בקונטרס נחלי דבש) דבאמת יש ענין קפא בכל ירקות וכדמשמע להדי' בדף קט"ז, א, ורק דלא תקנו חרוסת אלא באכילה של מצוה וכמש"כ הרא"ש דיש בו סכנה טפי, ולפי"ז יסוד הנידון אם טובל אף טיבול ראשון בחרוסת הוא בגדר דין טיבול ראשון גופא אם הוי כמו אכילת מצוה דיש לחוש לסכנה, או דלאו בגדר מצוה היא כ"א דדין תקנה מדרבנן הוא. וכפה"נ דכבר דנו בזה הנו"כ בטור ס' תפ"ד, וע"ע בב"י בסי' רע"ג גבי ערבות בקידוש היום, אם איכא לדין ערבות בברכת בפה"א דכרפס ואכמ"ל.

מד. ולפי דרך זו מובן היטב מה דביארנו דס"ל להרמב"ם כסברת הר"ן דשאני עיקר דין אוכל בחרוסת דחשיב כטיבול בלבד, דנראה דכל מה שחידש הרמב"ם דמצותו בהבאה על השולחן הוא מצד היותו טיבול וזהו דבר דמניחים אותו על השולחן כדי לטבול בו, וע"כ נמי קיום הבאתו על השולחן הוא עי"ז דבאמת טובל בו אכילתו, וק"ל. מה. ולגבי מרור כתב הרמב"ם כן להדי', אלא דמזה אין ראי' למצה דלא ישקענו דשאני התם דאיכא דין טעימת המרירות וכדק"ל דבלע מרור לא יצא משא"כ במצה.

הוא זכר להשעבוד, אך החרוסת הוא זכר לקושי השעבוד שניתוסף להם כשאמר פרעה "תכבד העבודה על האנשים וגו'", והוצרכו לעסוק בתבן לעשות הלבנים בעצמן, ובאמת דבסוגי דדף קט"ז מפורש כן דמצות החרוסת הוא זכר לתבן וכמו שפי" שם המהרש"א דקאי על התבן של עשיית הלבנים האלו, וזהו מה שניתוסף בזכרון שעבוד שעל ידי חרוסת יותר מאכילת המרור דהוי זכרון לקושי השעבוד יעוש"ה.

**והנה** לולי קושי השעבוד לא היינו נגאלים כלל, דעיקר הגזירה היתה לארבע מאות שנה ורק משום קושי השעבוד יצאו אחר רד"ו שנה, וידוע מהאר"י ז"ל דאם היו שוהין במצרים לעוד זמן מועט היו נכנסים לשער הנ' של טומאה ולא היו יכולים להיגאל, ונמצא דע"י קושי השעבוד גופא הוא דהיו יכולים ליגאל בזמן שנגאלו, וקודם שנכנסו למצב שממנה לא היו יכולים להיגאל, וע"כ לא סוף דבר דליכא סתירה מהחרוסת שהוא זכר לשעבוד להמצה שהוא זכר לחירות, אלא דאדרבה רק משום קושי השעבוד שאנו זוכרים ע"י החרוסת הוא דהי שייך כל ענין הגאולה שהמצה הוא זכר לה, ושפיר מתחברן אהרדי.

**ועי'** בחידושי מרן רי"ז הלוי עה"ת (פרשת בא, בד"ה ומושב בני ישראל,

טיבול בלבד וכדי שיחשב כמביאו על השולחן וכש"נמ"י.

**י.** ועפי"ז י"ל קר' הפר"ח מנוסח ה"מה נשתנה", דבאמת ליכא דין טיבול כלל מצד מצות חרוסת ועיקר דינו אינו אלא בהבאתו על השולחן וע"כ לא חשיבא בכלל מנין הטיבולים כמו ירקות של כרפס ומרור מצד קפא. וי"ל עוד בזה דאע"ג דמצד ההבאה על השולחן איכא דין טיבול וכנ"ל מ"מ אי"כ ב' דיני טיבול בפנ"ע, במצה ובמרור, אלא דדין היותו על השולחן מחייבו בטיבול ואי"ז אלא כחובת טיבול אחת, [והגע עצמך במי שאינו טובל המצה בחרוסת אלא המרור דלכא' נראה דנתקיים דין החרוסת בהבאתו על השולחן, ואי"כ שום ביטול כלל במצות החרוסת, ורק דמעיקר הדין מה דמחויב בהבאתו על השולחן מחייבו בטבילה בכל אכילותיו ואף במצה, ומ"מ בדיעבד אם לא טבל המצה אלא המרור לא חסר כלום בקיום מצות החרוסת, וצע"ע בזה].

**עוד ישוב לקו' הספר המנהיג דאיך מתחברין וע"ז על דרך האגדה**

**יא.** ולגבי עיקר קושית הספר המנהיג על הרמב"ם דאיך חיברן אהרדי דהמצה הוי זכר לחירות ומרור הוי זכר לשעבוד, נראה ע"ד האגדה, דהמרור

---

מו. ועי' בפוסקים בסי' תע"ג שדנו אם איכא בכרפס דין טיבול בחרוסת, ודעת ר"ת דאסור כדי שיאכלנו אח"כ לתיאבון ובדעת החולקים י"ל דליכא דין אכילת חרוסת כלל אלא דין

לגאולה, כי בזה יושלם החשבון של ת' שנה שנגזר עליהם כי הכל בחשבון מצומצם ומדויק ובקושי השעבוד זה יושלם המנין וזהו עתה תראה וגו' ועיין במש"כ שם עוד בענין זה.

בסו"ד<sup>מז</sup> שביאר עד"ז דמרע"ה טען "למה הרעתה לעם הזה וגו'" שהוכבד עליהם השעבוד, והקב"ה השיב לו "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" והיינו דבאמת גם קושי השעבוד זה שהוכבד עליהם באותו יום הי' נחוץ



## הרב דוד שפירא

### ביאור לשון חכמים באוכל מצה בערב פסח ובשותה מים כליל שבת

ושותים ולכך היה מקפיד לשתות במנחה בע"ש, עכ"ל.

**כ'אומר**, נאמר במדרש "כל השותה מים במנחה בשבת כאילו גוזל קרוביו המתים", ונחלקו הראשונים האם האיסור הוא במנחה של שבת עצמה, ואזי הטעם הוא משום שאז שותות הנשמות החוזרות לגיהנם, וכאילו גוזל את מימיהם. או שהאיסור הוא במנחה של ערב שבת, והטעם הוא משום דעייפים מן הדין שסבלו כל השבוע ושותים, וכאילו גוזל את מימיהם.

**ומחלוקת** זאת הובאה ברמ"א (אורח חיים סימן רצא סעיף ב) וז"ל,

**כתב** המרדכי פרק ערבי פסחים (רמז תריא) וז"ל, רבנן דבי רב אשי לא קפדי אמיא [-שהיו שותים מים לפני הבהלה], משמע הכא שהיו אוכלין בין מנחה למעריב בשבת, ומ"מ נראה שיש ליזהר כדאמרינן במדרש כל השותה מים במנחה בשבת כאילו גוזל (קרוביו) [קרובין] המתים, מפני שהם שותים כשהם רוצים לחזור לדין וכו'. ורבינו משולם הנהיג במלאון עירו לאכול לאחר מנחה בשבת, ושלח לו ר"ת למה היה עושה כן, והשיב לו כי מצא במדרש שלו דגריס כל השותה בערב שבת במנחה, וטעמא משום דעייפין מן הדין שסבלו כל השבוע

טיבול וכש"נ.

מז. וכן הוא בקיצור בפירוש העמק דבר בסוף פרשת שמות.

**ולפי** זה נמצא שבאמת אין כאן קרובים מתים, ובאמת אינו גוזל כלום מאף אחד, וכוונת המדרש 'כאילו גוזל קרוביו המתים' למשל בעלמא.

**וממש** בדומה לזה מצינו לשון חכמים בירושלמי פסחים (פרק י הלכה א), אמר רבי לוי, האוכל מצה בערב הפסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, ע"כ [ונפסק ברמ"א (אורח חיים סימן תעא סעיף ב)]. וגם שם זהו משל בעלמא, שמרוב תאוה למצות אוכל טרם זמן המצוה, בדומה לבועל וכו' שחוטף באיסור ואינו ממתין לעשותו בהיתר.

**ולפי** זה א"ש היטב דעת השו"ע שלא חשש למדרש זה, שהרי לדברינו כל כוונת המדרש הוא לזרז על הדין הידוע (שו"ע א"ח סימן רעא סעיף ד) שלא לשתות מים לפני קידוש, ולא נתחדש בו דין אחר, ואין מקום להביאו כדין בפני עצמו.

**אכן** פירוש זה עולה יפה רק לדעת רבינו משולם, אך לגירסת רבינו תם ודעימיה שהמדרש עוסק במוצאי

י"א דאסור לשתות מים בין מנחה למעריב בשבת, דאז חוזרים הנשמות לגיהנם וכו', י"א דאיסור זה של שתיית מים אינו רק בערב שבת, עכ"ל.

**אמנם** השולחן ערוך לא הזכיר דין זה בשולחנו הטהור, על אף שהביאו ביתה יוסף שם. ומשמע שלא חשש לזה לדינא. וצריך טעם מדוע לא חשש לדברי המדרש.

**ונראה**, שלולי דברי הראשונים היה אפשר לפרש כוונה אחרת בדברי המדרש. המדרש עוסק במי שבא לשתות מים בליל שבת קודם קידוש [לדעת רבינו משולם], ועל כך מוכיח אותו המדרש בתוכחת מגולה, מה לך חוטף ושותה באיסור, הרי יכול אתה להמתין מעט עד אחר קידוש ולשתות בהיתר. ומשל למה הדבר דומה, לאדם העומד לירש את קרוביו, ואינו ממתין לקבל את ירושתו בהיתר כדת וכדין, אלא הולך וגוזל את הירושה. כך השותה בערב שבת לפני קידוש, היה יכול להמתין ולאכול בהיתר אחר קידוש, וחוטף ואוכל באיסור.

---

**מח.** ובאמת ראשונים רבים הביאו מדרש זה, ורובם מחכמי אשכנז [התוס', מהר"מ מרוטנבורג, הרא"ש, הרוקח, המרדכי, התניא, האגודה, הגהות מיימוניות ועוד], ולא מצאתיו אצל הראשונים חכמי ספרד, מלבד הריטב"א בפסחים (קה, א). שוב מצאתי בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן אלף קיט) שהעתיק תשובת רבינו תם. ואם כן יתכן שהבית יוסף לא הביאו מחמת שראה מנהג מקומו שלא חששו למדרש זה.

עוד יש לציין שודאי דברי הראשונים דברי קבלה הם על דרך הסוד, כי על דרך הפשט קשה להבין מדוע השתיה בעולם הזה מפסידה לנשמות בעולם העליון, ומדוע דווקא הקרובים, ומהו בכלל ענין שתית מים אצל נשמות, וכו'. ועיין לשון הרוקח (פירושי סידור התפילה קד) בזה.

[אא"כ נימא שבעל המדרש סובר שאסור לשתות מים קודם הבדלה, וכדעת רב הונא בפסחים (קה, א)].

שבת אין לפרש כן, שהרי קיי"ל שמותר לשתות קודם הבדלה, ואי אפשר לפרש שהמדרש בא לזרוז על איסור השתיה



## הרב אהרן ברוך קריעגער

### בענין תמימות בליל עצרת

בעצרת, כמו שלא מברכינן בשמיני עצרת, וע"י שלא יברך לא יבא לזלזולי כמו דסגי אצל סוכה בשמיני עצרת.

**ועיי"ש** בתוס' בסוכה שחילקו בין לולב לסוכה, דאצל סוכה אפ"ל דנוח לו הישיבה ואינו ניכר משא"כ אם יברך. ולפי"ז לכאורה י"ל בפשיטות דמעשה ספירה בעצמותה הוא מורה על זלזול כמו נטילת לולב [ושם אצל לולב משמע בתוס' דהוי רק משום דהוי איסורא, משא"כ ספירה, אמנם אצל סוכה משמע דבעי דנוח לו, וצ"ע בתוס', ועיי"ש בר"ן].

**אמנם** כל זה לא סגי לתרץ שיטת בעל המאור, דעיי"ש בדבריו דהקשה עוד קושיא דאמאי סופרים ביו"ט שני של פסח עם ברכה, הא ע"י שסופרים איכא לזלזולי ביו"ט כיון שא"א לספור ביו"ט של פסח, ולכן הו"ל לספור בלי ברכה ולא יבא לזלזולי, ע"כ קושיתו. ומבואר דנקט דע"י שלא יברך, הגם שסופר לא יבא לזלזולי, וא"כ ג"כ בענייננו יספור בלא ברכה ולא יבא לזלזולי כמו אצל סוכה שמייתב יתבינן

**ע"י** בעל המאור סוף פסחים שהקשה אמאי לא מנינן תרי יומי ספירה מספיקא, ומאי שנא מכל מצוות התלוין בזמן [וע"י דבר אברהם (ח"א סי' לד אות ג) ואבני נזר (יו"ד סי' רמח אות ג) שתירצו דאי אפשר לספור מספק, ולכן אין בו מנהג אבותינו של ספירה מספיקא].

**ועיי"ש** בבעל המאור שתירץ דאם ימנה מספיקא נמצא דיספור גם ביו"ט דעצרת, ויבואו לזלזול ביו"ט דאורייתא.

**ולכאורה** תמוה, דהא מקור החשש דאתו לזלזולי הוא בסוגית הגמ' בסוכה (דף מו, א) כלפי סוכה ביו"ט שמיני, דמיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן. ועיי"ש ברי"ף שכתב שאם יברך הוי תרתי דסתרי, וביאר שם הר"ן שא"כ יבואו לזלזול ביו"ט, ולכן לא מברכינן, וכמבואר שם בריטב"א היטב, דע"י שלא יברך הוי הכירא דעושה כן רק מספיקא ולא יזלזול ביו"ט.

**ולפי"ז** לכאורה כאן אצל ספירת העומר היה מספיקא אם לא יברך



פסק כמהרש"ל שאין לאכול בסוכה בזמן של תוספת יו"ט משום דא"כ היה צריך לברך, דעדיין חייב כולו בסוכה ולא נסתלק יום הקודם, וא"כ מבואר שרוב האחרונים וגם המג"א שמביא מהשל"ה זמן תמימות, פסקינן דעדיין יום הקודם הוא.

**וא"כ** קשה מה איכפת לן שקיבל שבועות כשעדיין יום הוא, הא לא חיסר כלום מיום שעבר על ידי מה שקיבל שבועות במקום, כמבואר אצל תוספות שמיני עצרת, וא"כ לכאורה לא חיסר כלום בתמימות.

**והנל"ע** ד' דאין ענין של חסרון תמימות כמו שרגילים לפרש שעל ידי שקבל במוקדם חסר מיום המ"ט וחסר בתמימות ולא יהיה לעולם מ"ט ימי ספירה, אלא נראה דכל דין תמימות כאן הוא דין בשבועות, דשבועות צריכה לבא אחר מ"ט ימים של ספירה, וכל שלא השלים עדיין את כל מ"ט ימי הספירה חסר ביו"ט של שבועות, דעצמותו הוא שבא אחר ספירה שלימה של מ"ט יום.

**ישום** מצאתי שכמעט מפורש כדברינו בדברי השל"ה גופא שהוא מקור להפוסקים, דעיי"ש בדבריו (מסכת שבועות אות א) וז"ל "וקבלתי ממורי הגאון מהר"ם מלובלין שקיבל איש מפי איש מפי הגאון ר' פולק ז"ל שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג שבועות עד צאת הכוכבים. והטעם מפני שבספירה כתוב שבע שבתות

ברוכי לא מברכינן. נויש לדחוק ולחלק דשם אצל יום ראשון אם לא יספור כלל נמצא חסר בתמימות של כל עיקר חיובא דספירה, ולכן כל השאלה הוא דלא יברך, משא"כ בסוף הספירה רק יחסר לו הספיקא דיומא ושם שפיר ביטלו לגמרי, אמנם אין זה מספיק כלל, דהא מיהת רואים דסגי בביטול הברכה להסיר הזלזול וא"כ גם כן כאן, ולומר דשם אין הכי נמי יש עדיין חשש זלזול, ורק בלית ברירה א"א שלא לספור הוא כמובן דחוק].

**והנראה**, דהנה עיין במג"א ובט"ז (סימן תצד) שמביאים מהשל"ה לא לקדש או להתפלל בעצרת מבעוד יום, משום שא"כ יחסר בתמימות דבעינן מ"ט ימים תמימים. ולכאורה צ"ע אמאי חיסר על ידי הקידוש בתמימות, והרי לכאורה עדיין יום הקודם הוא, ורק דנתווסף בו קדושת יום הבא, וכמו שמבואר בסי' תרס"ח לגבי שמיני עצרת בט"ז שמביא תשובת רש"ל (סימן סח) שאפילו אם קיבל עצמו תוספת יו"ט של שמיני עצרת, עדיין חייב לאכול בסוכה, דהגם דמוסיפין בתפילה אבל עדיין אינו לילה וצריך לקרות ק"ש בלילה וכו'. וה"ה לישיב בסוכה, ואין לומר דכיון שמוסיף מחול על הקודש א"כ עבר היום, דזה אינו דנהי דמוסיפין בתפלה אבל לא לעשות לילה וכו'. עיי"ש, והט"ז שם פליג על דבריו, אבל כמעט כל האחרונים אזלי בדרך הלבוש שכתב כמהרש"ל, והמג"א (ס"ק ג)

ימים אין חסרון, דאין קבלת שבת ויו"ט מגרע כלום מיום המוקדם.

**ונחזור** לעניינינו דלפי מה שביארנו ביסוד חסרון תמימות בליל שבועות שחסר בעצם חפצא של שבועות שבא אחר מ"ט יום, נראה לתרץ מה שהקשינו לעיל על בעל המאור, דנראה דחלוק ביסודו הזלזול של ספירת העומר בליל שבועות משיבת סוכה בשמיני עצרת, דאצל שמיני עצרת אין ישיבתו בסוכה מעורר כלום על קביעת היום ליום שמיני עצרת, דשפיר הוי יום השמיני, ורק במה שיושב בסוכה נמצא שנוהג בשמיני עצרת גופא מנהג חול, וכל זה בשמיני עצרת, משא"כ אצל ספירת העומר בליל שבועות אינו נוהג מנהג חול גרידא בשבועות אלא ספירתו סותרת לעצם היותו ליום עצרת בכלל, דכיון שסופר עדיין לא הגיע לעצם היום ואינו שבועות בלי המ"ט ימים שלמים.

**ולפי"ז** נראה לתרץ מה שהקשינו על הבעל המאור, דאמאי לא סגי שלא יברך על ספירתו, דרק אצל מצוות כמו סוכה בשמיני עצרת דכל החיסרון הוא מפאת מנהג חול שפיר אפשר לתקן המנהג חול על ידי שינהג שלא לברך להדגיש שהוא קודש, משא"כ אצל שבועות שאינו חסרון של מנהג חול ביו"ט, אלא גופא פקפוק וגריעותא בעצם קביעות היום, בכה"ג לא סגי שלא יברך, שעצם ספירתו עדיין יפקפק על קביעות היום לשבועות, ודו"ק.

תמימות תהיינה ואם כן כשמקדש בעוד יום מחסר אותו המקצת ממ"ט ימי הספירה, שהרי חג שבועות הוא לאחר הספירה וכשיש ספירה אינו שבועות וכשמקדש אם כן מקבל על עצמו החג ומחסר אותו המקצת מימי הספירה ונמצא שאינו תמימות. עכ"ל. ולכאורה צ"ב מהו כוונתו במה שכתב "שהרי חג השבועות הוא לאחר הספירה וכשיש ספירה אינו שבועות", ולא די לומר שחסר בתמימות, אלא נ"ל שכוונתו לבאר את החיסרון בתמימות, שכל החיסרון נובע ממה שאם הוא ספירה אינו שבועות, וזהו החיסרון בתמימות שכיון שלא השלים המ"ט ימים תמימות חסר ברוב השבועות וכמו שכתב "וכשיש ספירה אינו שבועות", וכוונתו כנ"ל שחג השבועות צריך שתבא אחר הספירה, והוא לגמרי חסרון בחג דשבועות ולא בספירה.

**ונראה** להביא ראיה לדברינו מספירה כל ליל שבתות, דעי' בנצי"ב (העמק דבר פרשת אמור) דהקשה דאין מקבלין שבת מבעוד יום בימי הספירה, הא נמצא דחסר מיום ששי במה שמקבל שבת במוקדם ולא קרי תמימות, עיי"ש מש"כ לפי"ז טעם אחר שלא לקבל עצרת עד צאת הכוכבים. אמנם לדברינו נראה שפיר דכל חסרון תמימות הוא דין בחג העצרת, ואין קבלת החג ויו"ט במוקדם מגרע כלום מיום הקודם, ורק אצל שבועות לא הוי יום עצרת כיון שלא בא אחר מ"ט ימים אבל בשאר

## יבמות

### דף ג, ב

#### הרב יעקב ברנדר

#### בענין קושיית הגרע"א למאי צריך קרא לצרת צרה

##### א - קושיית הגרעק"א

יבמות (ג, ב), גמ' מנה"מ דת"ר אשה אל אחותה לא תקח לצרור וכו', ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור, ואין לי אלא צרתה צרת צרתה מניין ת"ל לצרור ולא לצור וכו'. והק' הגרע"א במשניות (ד"ה ואשת אחיו מאמו) "וקשה לי דלמאי צריך קרא לצרת צרתה, הא הצרה הנפטרת בלא יבום נשארה לו באיסור אשת אחיו מאביו והיא עצמה ערוה, וממילא צרת צרתה היא צרת ערוה דאשת אחיו מאביו וצ"ע".

והנה הקדים הגרע"א להביא את דברי התוס' לקמן דף לב ע"א (ד"ה לא פקע) שהקשו דליחשב בהדי ט"ו נשים דמתני' עוד ערוה דאשת אחיו מאביו, וכגונא דמתני' בדף ל ע"א דבנפילה ראשונה היתה אחות אשה, ובנפילה שני' שכבר מתה אחותה פטורה מטעם אשת אח מדין נאסרה ופוטרת צרתה. ותירצו התוס' "וי"ל דהני כיון דמכח אחות אשה אסירא בכלל אחות אשה ניהו". ורק לאחר שהביא הגרע"א ד' התוס' האלו מקשה למאי צריך קרא לצרת צרה. וכבר העירו בזה האחרונים, מה צריך להקדמה מדברי התוס'.

והנראה בזה על דרך הפשט דכונתו להקשות דאם כל צרת צרה הו"ל צרת ערוה דאשת אח, א"כ חלה קושיית התוס' דליתני במתני' אשת אחיו מאביו בהדי ט"ו נשים שפטורות צרותיהם, ולא שייך תירוץ התוס' דמכח אחות אשה קאתי, דהא הצרה מעולם לא היתה אסורה אלא באיסור אשת אח, ופשוט.

##### ב - דרך רבי שלמה היימן זצ"ל

והנה בחידושי רבי שלמה (סימן א) רצה לתרץ קושיית הגרע"א בהקדם כמה הקדמות. ומתוך עיון בדבריו נראה דתירוצו בנוי על ארבע הנחות יסוד:

א. דכל אשה שיש לה שם ערוה פטורה ממצות יבום מג"ש דעליה עליה ואע"פ שאינה אסורה באיסור כרת. והוכיח לה, דהנה יעו' בתוס' דף ט ע"א (ד"ה והרי איסור

מצוה) אהא דאמר הגמ' דלרבי עקיבא חייבי לאוין פטורין מן היבום ומן החליצה, שהקשו אמאי לא נימא אתי עשה דיבום ודחי לא תעשה דחייבי לאוין ותתייבם יבומי. ובראשונים הוסיפו על דבריהם, דהרי מבואר בדף ג ע"ב בגמ' דאילו הוה אתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת הוה אמרינן דאחות אשה מתייבמת, דאתי עשה דיבום ודחי לה לאיסור כרת דאחות אשה, ולר"ע נמי נימא הכי דאתי עשה דיבום ודחי לה ללאו דחייבי לאוין.

וכתב הגר"ש לתרץ קושיית התוס' [עפ"ד הרמב"ן], דמה דמבואר בדף ג ע"ב דאי הוי אתי עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת הוה אחות אשה מתייבמת, הני מילי קודם דילפינן ג"ש דעליה עליה ולא לאחר דילפינן ג"ש דעליה עליה. דבגזירה שוה דעליה עליה נתחדש דה"ש ערוה" דאחות אשה גורמת לה להיות פטורה ממצות יבום. וילפינן מאחות אשה לכל עריות, דכל אשה שיש לה "שם ערוה" פטורה ממצות יבום. ולדעת רבי עקיבא חייבי לאוין נמי בכלל ג"ש דעליה עליה כיון שיש להם שם ערוה. וכל אשה שהיא ערוה ולכך פטורה מן היבום מג"ש דעליה עליה לא מהני בה דין עשה דוחה לא תעשה, דדין עשה דוחה לא תעשה אינו מועיל אלא להתיר האיסור כרת שבה, אבל אינו דוחה השם ערוה מעליה, ולכך עדיין היא בכלל ג"ש דעליה עליה, ומיושב קושיית התוס' ארבי עקיבא.

**ב.** דכל יבמה שנופלת ליבום, מלבד מה שהותר האיסור אשת אח שלה, נדחה נמי השם ערוה ממנה, דאם לא כן עדיין היתה בכלל ג"ש דעליה עליה, ותהיה פטורה מן היבום. ומוכיח דברי זה מדברי רש"י לקמן בדף נב ע"א עיי"ש.

**ג.** יבמה שאין לה שם ערוה, אע"פ שאסורה באיסור כרת, אינה בכלל ג"ש דעליה עליה. ולפ"ז מיישב קושיית התוס' הרא"ש בדף ג ע"ב, דמקשה אמאי אין חייבי לאוין ועשה פטורות צרותיהם, הא הוי צרותיהם צרות ערוה דאשת אח. ותירץ הגר"ש דאע"פ שחייבי לאוין ועשה אסורים באיסור אשת אח, אין להם דין ערוה דאשת אח וממילא אינם בכלל ג"ש דעליה עליה. ולכך אינם יכולין לפטור צרותיהם, דפטור צרות ילפינן בהך ג"ש דעליה עליה, וכיון דהך איסור אשת אח אינו בכלל ג"ש דעליה עליה אינה יכולה לפטור צרתה.

**ד.** דאם בנפילה ראשונה היתה אסורה באיסור כרת ולא היה לה שם ערוה, בנפילה שני' נשאר כך דאסורה באיסור כרת ואין עליה שם ערוה. ואמר בזה, דלפי מה שכתב דאע"פ שחייבי לאוין ועשה אסירי באיסור אשת אח מ"מ אין עליהם שם ערוה דאשת אח ולכך אינם פטורות צרותיהם, הני מילי בין בנפילה ראשונה בין בנפילה שני', ולא אמרינן דבנפילה שני' חל עליהם שם ערוה דאשת אח. מפני שישוד דין נאסרה הוא שהדינים שהיו בנפילה ראשונה חוזרים וניעורים בנפילה שני', ולא נתוסף שם דין בנפילה שני'.

ועפ"ד ד' הנחות האלו צעד הגר"ש ליישב קושיית הגרע"א, דקודם דילפינן מקרא דלצרו דצרת ערוה פוטרת צרתה מן היבום, הו"א דאינה פוטרת צרתה. דכיון דביארנו דאין אשה האסורה באיסור כרת פוטרת צרתה א"כ יש עליה שם ערוה, וממילא צ"ל דבהיתר אשת אח ליבום נאמרו ב' חידושים, חדא דהותר האיסור אשת אח שבה ועוד שאין עליה שם ערוה, יש מקום לומר דצרת ערוה בנפילה ראשונה שאינה אסורה אלא באיסור אשת אח נהי דלא הותר האיסור אשת אח כיוון שהיא צרת ערוה, מ"מ אין עליה שם ערוה. והטעם לזה הוא, דכיון דמצד עצמה היא היתה ראוי' להתייבם, והיו חלים בה ב' החידושים שנאמרו בכל אשת אח הנופלת ליבום, חדא דהותר האיסור אשת אח שבה ועוד שאין עליה שם ערוה, א"כ אף אחר שגזר רחמנא דאינה יכולה להתייבם, אין לנו לומר אלא הפחות שבחידושים, דנהי דלא הותר האיסור אשת אח שבה אכתי אין עליה שם ערוה. וממילא כשנופלת עם צרתה בנפילה שני', הייתי אומר דכיון דבנפילה ראשונה אע"פ שהיתה אסורה באיסור אשת אח לא היה עליה שם ערוה, גם בנפילה שני' כן ואין עליה שם ערוה, ולכן אינה פוטרת צרתה, דאשה האסורה באיסור אשת אח ואין עליה שם ערוה אינה בכלל ג"ש דעליה עליה ולכך אינה פוטרת צרתה, ולכך צריך ילפותא מיוחדת מקרא דלצרו דצרת ערוה פוטרת צרתה.

ועיי"ש עוד שכתב, דנתחדש בדרשה דלצרו, דלא רק שלא הותר האיסור אשת אח של הצרה, אלא דגם יש על הצרה שם ערוה, ולכך פוטרת צרתה בנפילה שני'. אלו תוכן דבריו לפי הבנתו.

אמנם אפילו אם נקבל כל בנינו של הגר"ש, נראה שאין קושיית הגרע"א מיושבת במלואה. חדא, דהנה התוס' בדף ג ע"ב (ד"ה לפי) כתבו בתירוץ הראשון דכיון דלא משכח"ל צרת צרה דסוטה לגבי בעל "אין לנו להחמיר בטומאה דגבי בועל יותר מטומאה דגבי הבעל", ותמוה דסוף סוף צרת סוטה לגבי בועל אסורה באיסור אשת אח, וא"כ תיפטר צרתה מדין צרת אשת אח. ועוד, לפמש"כ דכונת הגרע"א להקשות דליתני במתני' עוד ערוה דאשת אח דפוטרת צרתה, דכל צרת צרה הויא צרת ערוה דאשת אח, א"כ עדיין אינו מיושב להגר"ש. ועוד קשה, דהנה התוס' בדף ב ע"א (ד"ה עד סוף העולם) מפרשי דפלוגתייהו דרב יהודה ורב אשי לקמן בדף יג ע"א אינו בצרת צרה דכו"ע מודו דילפינן להו מקרא דלצרו, אלא בעד סוף העולם פליגי. ולפי דברי הגר"ש מ"ט דרב יהודה דבעי קרא, הא מאחר דחזינן דצרת ערוה פוטרת צרתה, ע"כ דיש על הצרה שם ערוה, וא"כ צרתה הוי צרת ערוה וכן עד סוף העולם, ואמאי צריך קרא לזה.

### ג - דרך מז"ר הג"ר אשר אריאלי שליט"א

ונראה להציע עוד מהלך בישוב קושיית הגרע"א, ויסוד ושורש הדברים הם ממז"ר הג"ר אשר אריאלי שליט"א. ובהקדם הנחה אחת, דהנה יעו' בדברי תוס'

הרא"ש לקמן בדף יג ע"א (ד"ה רב אשי) שכתב בביאור סברת רב אשי שם, "דצרה מאי טעמא אסירא איסור חמור כל כך שאוסרת גם צרתה דבמקום ערוה קיימא צרת צרה נמי גם היא תאסור צרה אחרת במקום ערוה קיימא". והתוס' בדף ב ע"א (ד"ה עד) כתבו ג"כ הכי בקצת שינוי לשון. ויש ללמוד מלשון התוס' והרא"ש יסוד גדול, דמה שהערוה אוסרת צרתה הוא מפני שאסורה באיסור חמור כל כך. והדברים צריכין ביאור.

וביאר בזה מו"ר, דכשם שמצינו באיסורי התורה, שכפי מידת חומר האיסור כך מידת העונש עליה, ולמשל איסור שאינו חמור כ"כ אין בו אלא מלקות ואיסור יותר חמור יש בו אפילו כרת, כמו"כ י"ל דכפי מידת חומר האיסור אמרינן דצרתה כמותה, ואיסור שאינו חמור כ"כ אין צרתה כמותה ואיסור יותר חמור צרתה כמותה. וביתר ביאור, דהתוס' ותוס' הרא"ש הבינו, דבפרשת אחות אשה נאמרו ב' חידושים, א' דהבא על אחות אשה חייב כרת, ומזה חזינן חומר מסויים, ב' דאחות אשה הנופלת ליבום עם צרה, כמו שאיסור אחות אשה אינו נותר במקום יבום כך איסור הצרה אינו נותר במקום יבום, ומזה חזינן חומר מסויים דיש בכח הערוה דאחות אשה למיחל הדינים המיוחדים בה גם על צרתה. [ונראה להוסיף בזה, דנראה דאין החומר הזה בהערוה שגורמת שצרתה כמותה הוא תוספת חומר על האיסור כרת, דהא מצינו חומר זה אף בעריות שאין בהם כרת וכגון סוטה, אלא הוא חומר אחר שאינו שייך בדוקא לחילוק המדרגות שבעונשים].

וצריך להדגיש, דלולי דברי התוס' ותוס' הרא"ש הייתי אומר, דמה שערוה פוטרת צרתה מן היבום, אין זה מפני שיש בערוה תוספת חומר, אלא גזיה"כ הוא דכל שאסורה באיסור כרת צרתה כמותה, ולעולם אין בהערוה תוספת חומר. ודברי התוס' והתוה"ר חידושים גדולים הם, דלא סגי בזה שיש בהערוה דין כרת לחוד למיחל על הצרה הדין שיש לה, ורק מפני שיש בהערוה תוספת חומר מלבד הכרת, זה הוא הסיבה שהערוה מיחלת הדין שיש לה בהצרה.

ולפ"ז אמר מו"ר ליישב קושיית הגרע"א, דקודם דילפינן מקרא דלצרו דצרת ערוה פוטרת צרתה מיבום, הייתי אומר דרק הערוה אסורה באיסור חמור כ"כ למיחל הדינים שיש לה על צרתה בנפילה ראשונה. אבל בנפילה שני', אע"פ שהאיסור אשת אח של הצרה אינו נותר מחמת דין נאסרה, מ"מ אין לה החומר הנוסף שנצרך למיחל הדין שלה על צרתה, וא"כ צרתה תהיה מותרת ליבום. ולהכי בעינן גזיה"כ דלצרו דגם צרת ערוה בנפילה שני' פוטרת צרתה. וילפינן מהך גזיה"כ דכשם שהיה בהערוה הך חומר נוסף לעשות צרתה כמותה, כמו"כ חל בהצרה הך חומר נוסף לעשות צרתה כמותה, ולא אמרינן שמקבלת מהערוה רק הדין שאיסור שלה אינה ניתרת במקום יבום.

ומיושבים לפ"ז דברי התוס' בדף ב ע"א (ד"ה עד) דכתבו דפלוגתייהו דרב יהודה ורב אשי הוא בעד סוף העולם, והביאור הוא דרב יהודה ס"ל דנהי דמקרא דלצרוך חזינן דהצרת ערוה מקבלת מהערוה החומר הנוסף לעשות צרתה כמותה, אבל דילמא הצרה מהערוה לחוד היא שמקבלת הך חומר נוסף, אבל לא הצרת צרה מהצרה. ורב אשי ס"ל דאם חזינן דהצרת ערוה מקבלת מהערוה החומר הנוסף לעשות צרתה כמותה, מסתבר שגם הצרת צרה מקבלת מהצרה הך חומר נוסף, ודו"ק.

ומיושבים ג"כ דברי התוס' בדף ג ע"ב דכתבו כיון דלא משכחת צרת צרה דסוטה לגבי בעל, לא נחמיר בבוועל יותר מבבעל. וביאור הדברים, דכיון דלא משכחת לה בבעל, ע"כ דהסוטה אינה נותנת לצרתה הך דין נוסף לעשות צרתה כמותה דהא לא משכחת לה, וכיון שאין הסוטה נותנת לצרתה דין נוסף זה לגבי הבעל כמו"כ אינה נותנת לה דין נוסף זה לגבי הבעל, ודו"ק.

ומיושב ג"כ מה שהוקשה להגרע"א דליתני במתני' אשת אחיו מאביו דכל צרת צרה הו"ל צרת ערוה דאשת אחיו מאביו, ולפ"ד מו"ר י"ל דהך דין נוסף שיש בהצרה לעשות צרתה כמותה, אינו מכח עצמה אלא קיבלה אותה הצרה מהערוה, וא"כ שורש הדין שיש בהצרה הוא מהערוה, ומהאי טעמא אינו ראוי לשנותו במתני'. ויתכן שזהו כוונת התוס' שם (ד"ה לא) שכתבו ליישב קושייתם "וי"ל דנהי כיון דמכח אחות אשה אסירא בכלל אחות אשה נינהו".

## דף ז, ב

### הרב משה דן גרין

#### בענין עשה דוחה עשה

איתא בברייתא (יבמות ז, ב) וז"ל מצורע שחל שמיני שלו בערב הפסח וראה קרי בו ביום וטבל אמרו חכמים אע"פ שאין טבול יום אחר נכנס זה נכנס מוטב שיבא עשה שיש בו כרת וידחה עשה שאין בו כרת עכ"ל. מבואר מהברייתא שמצורע שחל שמיני שלו בערב פסח והוא טבול יום שמוטב לעבור על העשה קל שאין בו כרת ליכנס להר הבית כשהוא טבל יום לקבל הזאות של מצורע כדי לקיים העשה החמור שיש בו כרת של קרבן פסח.

וקשה מהו המקור להאי דין שעובר על העשה הקל לקיים העשה החמור. ויתכן לומר שהוא מן הסברא שהחמור דוחה את הקל ולא בעי קרא, אולם אי נימא כן

אם כן תיקשי למה בעיני קרא שעשה דוחה לא תעשה תיפוק ליה מסברא. אולם לזה י"ל שבעיני דרשה שהעשה חמור מן הלא תעשה וממילא ידעינן שדוחה את הלא תעשה הקל ממנו, או י"ל שאחר שידעינן את הדרשה שעשה דוחה לא תעשה, שמעינן סברא זו שמצוה חמורה דוחה מצוה קלה, אבל אין זה מספיק שהרי לא משכחת לה בעלמא לעבור על לא תעשה הקל שאין בה כרת כדי שלא לעבר על לאו החמור שיש בה כרת.

ועוד קשה אם לא מקריב קרבן פסח לא מחייב כרת כיון שהיה בדרך רחוקה.

ועוד קשה דמה דאמרינן שעשה דוחה לא תעשה היינו דוקא בעידנא שמקיים העשה עובר על הלא תעשה, אבל כאן כשנכנס להזאה לא מקיים מצות קרבן פסח.

ונראה ליישב על פי שיטת התוס' (בד"ה וראה ובד"ה מוטב) שפירשו שרבי יוחנן שאמר שהעשה מדרבנן הוא פירוש לדברי הברייתא אמאי נדחה, ולפי זה ניחא שכאן מתירין לעבור על עשה מדרבנן כדי שלא לעבור על עשה דאורייתא שאין צריך דרשה לדין זה ולא תלי בגדרי דחיה. אבל לרש"י (בד"ה וידחה) שפירש שרבי יוחנן חולק על הברייתא והברייתא סוברת שהעשה דאורייתא הוא מן וישלחו מן המחנה, וכן הוא פשוט הלשון של הברייתא שהכח של הדחייה הוא משום שיש בה כרת ולא משום שהעשה מדרבנן, אכתי קשה.

ונראה שיש חילוק בין כשעובר על לא תעשה ובין כשעובר על איסור עשה, שכל היכא שעובר על לא תעשה זהו מעשה עבירה, אבל היכא שעובר על איסור עשה זהו רק ביטול מצוה ולא מעשה עבירה [וכשטבול יום נכנס להר הבית הוא לא עושה מעשה עבירה, אלא הוא עושה מעשה שהתוצאה שלו היא שהוא לא מקיים את המצוה של וישלחו מן המחנה].

ולפי זה נראה ליישב דהא דצריך מקור לעשה דוחה לא תעשה, היינו משום שעובר עבירה וצריך מקור שמוותר לעשות כן. ולא אמרינן לעבור לאו שאין בה כרת בכדי שלא לעבור לאו שיש בה כרת, כיון שאין מקור לעבור עבירה במקום זה. ואף אחרי שהתורה אמרה שעשה דוחה לא תעשה יש דינים באופן שדוחה, ולכן בעי בעידנא. אבל כשעובר על העשה אינו עושה מעשה עבירה רק שאינו מקיים מצוה עשה, ובזה יש סברא לומר שבמקום שהוא מחויב בשני מצות ואי אפשר לעשות את שניהם כיון שסותרים אהדדי אמרינן שיש לו לקיים המצוה הגדולה ביותר. ולכן אין תנאי של בעידנא, אלא מחויב לעשות חשבון איך לקיים את המצוה הגדולה. ולכן לא איכפת לן שגם אי לא הביא קרבן פסח אינו חייב כרת שהיה בדרך רחוקה, אלא מחויב לעשות חשבון איך לקיים את המצוה הגדולה.



## דף ח, ב

### הרב יעקב ניומאן

#### בדברי תוס' דאם יש חליצה לא נתמעט מולקחה

**א**] הקשו תוס' (יבמות ח, ב ד"ה כל היכא), דלפי רבי דהדרשה לפטור צרות מייבום וחליצה הוא מולקחה, א"כ חייבי עשה נמי יאסרו הצרות. ותי' דחייבי עשה דנתרבו לחליצה ואית בהו זיקה קצת הוו בכלל ולקחה. הרי דמבואר מתוס' דבאופן דיש חליצה קרינא ביה ולקחה, ולפי רבי לא שייך שיתמעט מיבום מחמת ולקחה.

וא"כ צ"ע רב, דהא בהסוגיא בדף יא: יש נידון מה הדין בצרת מחזיר גרושתו, וביארו תוס' שם (ד"ה צרתה) דלפי רבנן היא צריכה חליצה ואסור לייבם והשאלה היא על הצרה. ולכאורה בשלמא לפי רבנן דרבי, דהפטור מייבום וחליצה נלמד מ'עליה', א"כ על ידי הטומאה יש בה דין ערוה ויש כאן שאלה, אבל לפי רבי דהמקור הוא מ'ולקחה', א"כ כיון שיש חליצה איך יתמעט מולקחה, והוא חידוש לומר דהשאלה של הגמרא אינו לפי רבי.

ושמעתי מאבי מורי ליישב, דבאמת צ"ע דברי תוס' דביארו דאם יש חליצה אינו בכלל ולקחה, הא למעשה אין בה לקוחין, וביאר אבי מורי דזיקה לחליצה הוא מקצת זיקה של ייבום, וממילא אם יש חליצה הוי בכלל ולקחה, וא"כ יש לומר דבמחזיר גרושתו אף דיש חליצה אבל כיון דהמקור דאין יבום הוא מטומאה, א"כ יש לומר דאין כאן זיקה ליבום כלל, ובכהאי גוונא אף דיש חליצה אפשר למעטו מולקחה.

**ב**] דרך אגב יש לעורר, דזה שביארנו דבמחזיר גרושתו הוא מופקע לגמרי מייבום, הוא באמת מוכח כן, דהא בחייבי לאוין ועשה הדין הוא דאין זה עושה שום דבר לצרה, אלא הצרה מותרת להתייבם, מה שאין כן מחזיר גרושתו אף דיש חליצה אבל האיסור ייבום הוא גם על הצרה, אבל זה באמת צ"ע למה במחזיר גרושתו האיסור נמשך להצרה, הלא המקור לאסור הצרה הוא מ'עליה ולצרו' הנאמר אצל עריות, ואם מחזיר גרושתו אינו ערוה למה יהיה לה הדין של לצרו. ואם המקור להאיסור ייבום הוא משום טומאה, א"כ זה מדינא דעריות דהדרשה של טומאה, אף לפי מה שביארו תוס' דאינו באותו חומר של צרת סוטה דנאמר טומאה בשבילה, אבל עכ"פ ההפקעה הוא מדינא דעריות, אבל בסברא שהובא בגמרא לאסור ייבום מדין ק"ו דבמותר לה נאסרה באסור לה לא כ"ש, למה נאמר דהיא גם להצרה.

וראיתי במשנת רבי אהרן על יבמות (מילואים לסימן ט אות ב) דהקשה כן, וביאר דגם הק"ו מועיל רק עם הדין טומאה, ועיין שם איך שביאר למה צריך גם הק"ו,

וא"כ מבואר כמו שהבאנו שהוא מדיני ערוה, וניתן לומר מה שהבאנו שהוא מופקע לגמרי מייבום, ואינו נכלל בולקחה.

אבל עיין בהתוס' הרא"ש יא: ד"ה תריץ, דמבואר שם דיש מקום לומר דאמרינן בשיטת רבנן כיון דאיתעקר איתעקר, והיינו דאין כאן שום דין טומאה, ואף על פי כן אלים ק"ו למדחי צרה, וזה ממש תמוה כמו שהקשינו דאם אין שם דין טומאה א"כ אינו כערויות ולמה יאסר הצרה.

ועיין בקובץ הערות סימן ד' אות יא' דעמד גם כן בקושיא זו, דאם האיסור במחזיר גרושתו אינו מדין ערוה איך ילך על הצרה, וכתב חידוש גדול, דהק"ו בעצמו גרום דהאיסור ילך להצרה, עיין שם בדבריו.

**ג**] ובעיקר הסברא שביארנו דמה דנאסר גם הצרה הוא רק מכח לצורו, יש להעיר דבפשטות זה סברא לענין ייבום, ואף אם הוא מדין אוסרות ולא בגדר פוטרות, אבל רק במקום ייבום יש הדין הזה דהערוה אוסרת צרתה. ואם כן יש להעיר על הריטב"א דלמד בכל הסוגיא בין בסוטה ובין במחזיר גרושתו, דאם יש חליצה, הכוונה היא דבאמת היא זקוקה גם לייבום, רק דיש גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה וממילא אסור לייבם. ויוצא דהאיסור דנמשך מהערוה להצרה אינו איסור לענין ייבום, דאדרבה מצד האיסור היה מותר לייבם, וכל האיסור דהולך להצרה הוא רק לענין דמה שהוא מייבם הוא בגדר עשה דוחה לא תעשה וביאה שניה אסורה, וא"כ צ"ע האם שייך לומר דזה נקרא איסור במקום ייבום, והוא האיסור אינו מונע ולא עומד במקום המצוה של ייבום, וצ"ע. ואפשר דכל איסור שיש על המייבם, 'לצורו' אומר שהוא גם על הצרה, ואף דעיקר הדין נאמר לאסור ליבום, אבל כיון דאמרה תורה דהאיסור הולך להצרה, הוא הולך אף באופן דאין האיסור מונע היבום, וצ"ע.

## הרב בנימין כדרי

### יישוב הגמ' בדף ת, ב להלומדים דהערוה פוטרת הצרה

הנה ברש"י (ג, א ד"ה משום) משמע דיסוד דין צרת ערוה הוא פטור, ואיסורה אינו אלא ממילא. אמנם מדברי הגמ' (ה, א) דמקשה דצרה נמי לא תיבעי קרא, מבואר להדיא דצרת ערוה הוי דין איסור ולא דין פטור, וכדדייק הגרי"ז זצ"ל בספרו. וצ"ע.

והיה אפשר לומר ביישוב הראיה, דאחרי דכתיב "עליה" דמעט שלא במקום מצוה, נתחדש גדר חדש בדינא דצרת ערוה, שיסודו דין פטור ואיסורא שכיב עליה ממילא. [ובאמת שכך ראיתי בחזו"א שכתב דלמסקנה גדר הדין נשתנה]. אלא

שהעירו על זה מדברי הגמ' (ח, ב) דמקשה "אימא ערוה גופא שלא במקום מצוה תשתרי, ולא ק"ו הוא וכו', צרה תוכיח דבמקום מצוה אסירא ושלא במקום מצוה מותרת ע"כ". ואם נימא דדין הצרה הוא שנפטרה ואיסורא אינה אלא ממילא, איזה הוכחה יש בכל העריות לומר דלא תיאסרו אלא במקום מצוה.

ואפשר לתרץ דלעולם אפילו אחרי דכתיב עליה דממעט שלא במקום מצוה, גדר דין צרת ערוה הוא איסור, ולכן שפיר קאמר צרה תוכיח. אלא דבמסקנא דגמ' דקאמר תרי קראי כתיבי כתיב לצרור דמשמע שתיהן אסורות, וכתיב לגלות ערותה דחדא משמע, אז נתחדש דיסוד דין הצרה הוא פטור.

ובטעמא דמילתא יש לומר דהנה בדף ח (ע"א) דבלא קרא דעליה הו"א דהצרה אסורה בין במקום מצוה בין שלא במקום מצוה, ובודאי היתה דינה מדין איסור, א"כ הגזירה שוה דעליה דממעט שלא במקום מצוה, מסתבר דאינה מחדשת גדר חדש אלא דבאה להגביל את הדין הקודם, שהצרה אסורה, לומר דאינה אלא במקום מצוה.

אבל למסקנא דתרי קראי כתיבי דבמקום אחד שניהם אסורות ובמקום אחר חדא אסורה, ובלא גזירה שוה דעליה הו"א דבמקום מצוה הצרה מותרת ושלא במקום מצוה שתיהן אסורות, ומחדש לן עליה דהוי להיפך דבמקום עליה שתיהן אסורות ושלא במקום מצוה הצרה מותרת. ולכן הגם דבלא עליה היתה דין הצרה דין איסור, מ"מ עליה אינה הגבלה על הדין הקודם, אלא הוי בגדר של מכריע את הפסוקים, דמכריע ללמוד קרא דלצרור במקום מצוה ולגלות ערותה שלא במקום מצוה. וכיון שמהפסוקים נלמד דצרת ערוה אינה אסורה כי אם במקום מצוה מסתבר דדינה הוא דין פטור.

## דף ט, א

### הרב ישראל ורנר

#### בגדר מצות יבום

במות ט' א'. והרי איסור מצוה ואיסור קדושה דפליגי ר"ע ורבנן. ובתוס' כתבו, ותימא לר"י דאמאי לא אמר' נמי לר"ע דליתי עשה וידחה ל"ת, ע"כ. יעויין באבנ"מ סי' י"ח שיישב לקושיית התוס' עפ"ד רש"י והנמוק"י לקמן דף מ"ט ב' דאשה שנעשית ערוה לאחר שקידש אותה פקעי קידושיה, ולכן ל"ש לייבם חייבי לאוין לר"ע, דמיד שיקיים המצוה יפקעו הקידושין, וקידושין כזה ל"ש שיחול דחשיב קידושין לזמן יעו"ש. ויש ללמוד מדבריו, דלקיום מצות יבום לא סגי במה שעשה

בה מעשה ביאה, אלא בעינן שיקנה אותה ע"י ביאתו, ולהכי ל"ש קיום מצות יבום באשה שמופקעת מקנין אישות. אכן יעו' בקרן אורה שנקט בפשיטות דשייך קיום מצות יבום אף בלא קנין, דע' בדבריו שכ' דאפי' לפי קושיית התוס' לא חייל בה שום קנינים ויוצאת ממנו בלא גט יעו"ש, ומוכח דס"ל דמצות יבום הוא רק לעשות מעשה ביאה, והא דנקנית להיבם הוי דין בפנ"ע.

והנה בגמ' כ"ט ב' איתא, ואי ס"ד מאמר קונה קנין גמור זה יעשה מאמר ויקנה וזה יעשה מאמר ויקנה, וביארו בתוס' (י"ח ב' ד"ה אומרים) שיכולים לעשות ע"י שליח בבת אחת ועי"ז ליכא ביטול מצות יבמין ע"ש, וכ' ע"ז הרמב"ן וז"ל, ועוד דלפי דעתי אפי' לב"ש קיום מצוה דיבום ליתיה אלא בביאה ע"כ, ומבואר שלמד בדברי התוס' דשייך לקיים מצות יבום ע"י מאמר, ולפי"ז מוכח מדברי התוס' דמצות יבום הוא הקנין, ולכן אפשר לקיים המצוה אף ע"י מאמר מכיון שקונה אותה עי"ז, [ודלא כדעת הקרן אורה], וכן משמע מד' התוס' ב' א' ד"ה ואחות שכ' ואפי' בנדתה משמע בפסחים סו"פ אלו דברים דבת יבום היא וכו' משמע דקני לה, ע"כ. ומוכח מלשונם דאי לא הי' קונה אותה לא הי' מתקיים מצות יבום, ועמד בזה בקובץ הערות סי' י"א. וכ"מ מדברי התוס' כ' ב' ד"ה אטו שכ' דמהא דיבמה נקנית בהעראה מוכח דסוף ביאה ל"ה בכלל המצוה, וברמב"ן שם חלק על דבריהם, דאע"ג דלגבי קנין נתחדש דגם העראה קונה, מ"מ קרא דיבמה יבא עליה קאי על ביאה גמורה. וי"ל דהתוס' לטעמייהו אזלי דדין המצוה הוא לקנותה, ולכן מהא דנתחדש דיבמה נקנית בהעראה יש להוכיח דאין קיום מצוה בגמור ביאה.

אך צ"ע בזה מדברי התוס' ח' ב' ד"ה מלמד, שכתבו וז"ל, וי"ל דביאה שניי' לא צריכה קרא דסברא הוא דלא אמר רחמנא יבמה יבא עליה לגרשה אחר ביאה ראשונה, ומ"מ ביאה שניי' לא דחי' חייבי לאוין וכו' ע"כ, וצ"ב דמהו ההו"א שביאה שניי' ידחה בחייבי לאוין, [דהרי ליכא בזה הסברא דרחמנא לא אמר יבא עליה כדי לגרשה, דזהו סברא רק לגבי עיקר מצות יבום ואיסור אשת אח]. ופשוט דהביאור הוא עפי"ד התוס' הרא"ש שכתב וז"ל, ומ"מ ביאה שניה לא דחי' בחייבי לאוין משום דגמרינן מכלאים בציצית דעשה דוחה את ל"ת, ומהתם לא מצינן למיגמר אלא עשה של חובה אבל ביאה שניה רשות היא דעיקר קיום עשה היינו ביאה ראשונה, עכ"ל, ומפורש בדבריו דגם ביאה שניי' שייכא למצות יבום, ואך דל"ה מצוה של חובה כמו ביאה ראשונה ולכן ליכא בזה דין דחי', וזהו ג"כ כוונת התוס' דמ"מ בביאה שניי' ליכא דין דחי'. אך לכא' מזה מבואר דהמצוה הוא הביאה, דעפי"ז י"ל שכל ביאה ביבמתו שייך לזה, אבל למש"נ בדעת התוס' דיסוד מצות יבום הוא הקנין צ"ע דמה ענין ביאה שניי' לזה, והרי אי"ז שייך כלל להקנין, ולכא' מוכח מדברי התוס' אלו דהמצוה הוא הביאה, וצ"ע סתירת דברי התוס'.

והנראה בזה, דיעו' בספר המצות להרמב"ם מ"ע רט"ז שכ' ז"ל, היא שציונו להיות היבם נושא את אשת אחיו כשמת, ע"כ, ובמ"ע רי"ז כ' ז"ל, היא שציונו להיות היבמה חולצת אם לא ישאנה, ע"כ, ומבואר דיסוד מצות יבום הוא לישא את יבמתו, והוא להדיא דלא כדעת הקרן אורה דסגי בביאה בעלמא. אך יל"ד דלא כתב לקנות אותה כ"א לישא אותה, ומבואר דהמצוה הוא שיעשה בה נישואין ותהי' לו לאשה. וכן משמע בתוס' ל"ט ב' ד"ה ולשום, דהבא על יבמתו לשום אישות היינו לשום מצות יבום ע"ש, הרי דיסוד דין יבום הוא ביאה לשם נישואין. ועפי"ז יש לבאר דברי התוס' הרא"ש, דבדאי עיקר המצוה הוא הביאה ראשונה, דעי"ז קונה אותה ונעשית כאשתו, ומ"מ כל ביאה שבא עליה מכח האישות של יבום משתייך להמצוה, וזהו דחשיב מצוה של רשות, דאין שום חיוב לעשותה, ומ"מ הויא הוספה להמצוה, ומיושב היטב סתירת דברי התוס', דעיקר המצוה הוא הקנין, וזה מתקיים אפי' ע"י כסף ושטר, ואעפ"כ י"ל דכל ביאה הוי המשך מהמצוה, דזהו קיום של אישות וכש"נ.

## הרב זאב שטיינבערג

### חייבי לאוין לר"ע

איתא בתוס' (ט, א ד"ה והרי) וז"ל "בכל דוכתי פשיטא ליה להש"ס דחייבי לאוין לר"ע דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין לאו בני חליצה ויבום נינהו כמו חייבי כריתות וכו' ותימה לר"י דאמאי לא אמרינן נמי לר"ע דליתי עשה ולדחי לא תעשה" עכ"ל.

ודבריהם צ"ב דהא מפשטות דבריהם בדף י' נראה דס"ל דחייבי לאוין לר"ע דין ערוה גמורה יש להם לפטור צרה, והוי בכלל "עליה" וכמשמעות דבריהם הכא שכתבו "כמו חייבי כריתות", וכ"כ הברכת שמואל (סי' ד), וא"כ מה שייך דחייה הא יסוד הפטור של חייבי לאוין הוא בעיקר דין נפילה ליבום, וליכא מצות יבום כלל למידחייה.

וכן נראה מדברי רש"י (ט, א ד"ה והרי) שכתב "ולר"ע אלים לאו למיפטר בולא כלום כערוה גמורה" הרי דחשיב חייבי לאוין כערוה גמורה דחייבי כריתות ומשמע עוד כמו שכתבנו דליכא דחיה, וכמ"ש כשיטת רבנן דס"ל דחייבי לאוין חולצת רק מטעם דלא אלים איסור לאו בלא כרת לאפקועי מייבום לגמרי. ותמוה למאי הוצרך לזה הא מן התורה עולות ליבום דעשה דוחה לא תעשה ופשיטא דחולצת. אלא י"ל [וכ"כ בחידושי ר' נחום] דאי לא אלים כחייבי כריתות היו בכלל "עליה" וליכא דחיה, וא"כ מפורש דבמקום ערוה דעליה ליכא דחיה, ודלא כתוס'. וצ"ב יסוד פלוגתתם בזה.

### יסוד של "עליה" איסור או פטור

ומבואר מדברי התוס' דיסוד של "עליה" אינו דין פטור מיבום, רק יסוד דינו הוא דין איסור בערוה שאסורה לייבום, וע"כ במקום דחיה דנדחית האסורה אין כאן ערוה ליבום.

[ואכתי איכא למימר דע"י דנאסרת ליבום נפקעת דין יבום שלה וחל פטור בהנפילה ולא דמי לחייבי לאווין ועשה, ומ"מ יסוד דינו הוא דין איסור].

### הערה מדף ג, ב

ואע"פ שבדף ג' איתא דמהני עליה לאוסרה אי בעלמא עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, א"כ מבואר דמהני "עליה" אפילו במקום דחיה. י"ל דשאני התם דגזה"כ הוא בכך דע"כ התורה שאסרתה במקום יבום, משא"כ עכשיו דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, י"ל דבמקום דחיה אינו בכלל "עליה", וזהו קושייתם של התוס' דלפי ר"ע נימא עשה דוחה ל"ת ולא הוי בכלל עליה. והרמב"ן (דף ט, א) הקשה דנילף מגזירת הכתוב ד"עליה" לעלמא דאין עשה דוחה ל"ת, ומבואר דס"ל דהגדר בגזירת הכתוב דעליה הוא מצד דחיה דאיסור, וע"כ חידשה התורה דאין איסורה נדחית ביבום.

### הערה מעריות - דלית בהו כרת

ויש מקשים מעריות דאין בהו כרת והווי בכלל עליה, ולא אמרינן עשה דוחה ל"ת, בנדון חמותו לאחר מיתה ואשת אחיו מאמו אי חשיב ערוה כעליה ואחות זקוקה אי הוי דאורייתא דאחיות בזיקה לר"ש, וכן יש להעיר מגמרא (ג, ב) וז"ל "אזהרה שמענו עונש מנין" ומשמע אפילו בלי כרת ה' פוטר את הצרה.

ויש ליישב בתרי אנפי א) דהיכא דאית בהו שם ערוה גמורה של חייבי כריתות ליכא דחיה, דאית בהו חומר אחר דחייבים כרת, אע"ג דנתמעטו מעצם חיוב כרת.

ב) וזה ברור היכא דהווי בכלל גזירת הכתוב דעליה ליכא דחיה, דקושיית תוס' לר"ע הוא נימא דהוי ערוה, ושוב לא הוי בכלל עליה, וכ"ז בחייבי לאוין די"ל לא נתרבו בכלל עליה דהא לית עליהו שם ערוה דחייבי כריתות. אולם בעריות גמורות י"ל דבע"כ הוי בכלל עליה דהא אית בהו שם ערוה דחייבי כריתות דכבר נתרבו בכלל עליה וגזה"כ דעליה כשנתחייב תליא (וכמדומה ששמעתי כעין זה בשם הג"ר אברהם לוינסקי שליט"א)

### דעת רש"י

ובדעת רש"י היה אפ"ל דס"ל דעליה הוויא דין פטור ולא דין איסור, ומשום הכי לא שייך ביה דחיה דכבר נפטרה ממצות יבום [עי' בחידושי ר' נחום], והשתא א"ש

לשיטתם בדין צרת ערוה דמרש"י משמע דהוא דין פטור, ומתוס' משמע דהוא דין איסור, דיסוד דינו הוא צרתה המותרת ותלויה בדין הערוה עצמה.

אולם מלשון רש"י לא נראה כן, [דלרבנן לא אלים איסור לאו בלא כרת ולר"ע "אלים לאו למיפטר מיבום], דהא בסנהדרין (נג, א ד"ה איסור מצוה) כתב "התם הוא **דאסורה ליה איסור חמור** דלא תפסי ביה קדושי".

ועוד נראה מדבריו דעיקר ההשוואה לר"ע בין חייבי לאווין לחייבי כריתות, דלר"ע אלים חייבי לאווין כחייבי כריתות, ומשום הכי הוי כערוה גמורה, הרי בהדיא דפטור ערוה בחומר האיסור תלי, דאל"כ מהיכי תיתי דלר"ע הוי בכלל עליה [וגם נראה מזה דאי תפיסת הקידושין תליא בחומר האיסור].

וע"כ נראה בדעת רש"י דג"כ ס"ל יסוד של "עליה" באיסור תלויה, ומ"מ ס"ל דלא שייך ביה דחיה, ולבאר זה נקדים הקדמה אחת.

דהנה בדף ג (ע"ב) איתא דס"ד דנאמר דין יבמה יביא עליה אפילו במקום ערוה קמ"ל עליה מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה.

ויש לבאר דאין הגזה"כ דעליה מחדש לן דלא נאסר דין יבום במקום מצוה, רק דעצם מצות יבום הוא אפילו במקום מצוה מ"מ נתחדש לעומת זה דין עליה במקום מצוה דהיינו דין לא תקח מסוימת במקום מצוה. וכלשון הגמרא אף כאן במקום מצוה ואמר רחמנא לא תקח.

והכוונה דאיכא דין ערוה מסוימת כלפי יבום, כלומר דאין הכוונה דכמו דערוה דעלמא אינה נותרת במקום יבום, רק בשם דדינו להיות ניתרת איסורה תחוייב הערוה גופא במקום יבום [אין הכוונה דאיכא ערוה מחודשת כלפי יבום רק הכוונה בדין של לא תקח של הערוה חל במסויים כלפי יבום].

וכתב דבזה פליגי רש"י ותוס'. דרש"י ס"ל דגדר של ערוה ועליה **היא דאוסר עצם הייבום עצמה** בדין עליה **דסותר אף ביבום** ובזה אוסרו ומבטלן וכמ"ש **בלשונו "לאפקועי ייבום לגמרי"** הרי דחפצא של עליה הוא להפקיע גוף הייבום.

וממילא ל"ש ביה דחיה דהא נפקע מצות יבום ע"י איסור ערוה האוסרתו.

משא"כ תוס' ס"ל דגדר ערוה ליבום הוא **דהייבום נאסר במקום מצוה והיא נאסרת בדין יבום שלה ולא דנאסר גוף היבום עצמה** וליכא הפקעה על מצות יבום בהדיא.

ואפילו אי לבסוף נפקא זהו משום דיבמה הנופלת בדין איסור לייבום חשיב נפילה של איסור **ולא חשיב נפילה ליבום** אולם זהו שלב שני, דעיקר דין עליה הוא רק

לאסור את היבמה ליבום ומצות יבום במקומו עומד, ומשום הכי ס"ל דבחיבי לאוין לר"ע נימא עשה דוחה לא תעשה ונדחה האיסור, ושוב אינו בכלל עליה.

משא"כ לשיטת רש"י דינו של ערוה לאסור ולהפקיע עצם היבום לא שייך ביה דחיה, דכבר הופקע מצות יבום.

### לשיטתייהו לענין פטור חליצה

וי"ל דאזלי לשיטתייהו לענין פטור חליצה, דשיטת רש"י בדף ט' (כאן), ובדף י', ובדף כ הוא דגם פטור חליצה מאחות אשה ילפינן.

ומשמעות דבריו הוא דליכא פטור מסוים כלפי זיקת חליצה, רק תלוי בהפקעת זיקת יבום, דאי איכא הפקעה גמורה על יבום זה גופא מפקיע את החליצה וכלשונו (ט, א ד"ה דהרי) "לאפקועי יבום לגמרי" דזיקת חליצה היא עוד שלב בזיקת יבום.

משא"כ מתוס' (בדף כ, א) לא משמע כן, עיי"ש בד"ה בשלמא דיש פטור מסוים כלפי זיקת חליצה מצד כל שאינו עולה וכו' [וערוה בלקיחתה]. ואפשר דפליגי בגדר זיקת חליצה אי הוי זיקתה בפני עצמה או לא.

אולם להנ"ל י"ל דרש"י לשיטתו דס"ל דהגדר של עליה, הוא להפקיע את גוף היבום, משום הכי ס"ל דאלימ לאפקועי לגמרי לגבי חלוצה, משא"כ תוס' דס"ל דכל דינו הוא רק לאסור את היבמה ביבומה ולא לאסור את גוף היבום, משום הכי לא נפקע היבום לגמרי.

### שיטות הראשונים

והרמב"ן (ט, א) תירץ את קושייתו בזה"ל "וי"ל דלר"ע גלי רחמנא בעריות והוא הדין לחייבי לאוין דכל דלא מיתפסי בהו קידושין מפקעי זיקה. ואכתי קשה האי סברא היכא שמעינן ליה לר"ע דמקשי מינה להדיא" עכ"ל.

וכוונתו צ"ב אי כוונתו לדין עליה דכיון דהוא בכלל עליה נפטר מצות יבום ול"ש דחיה א"כ מה שייך ללא תפסי' ואמאי תלי בר"ע ורבנן.

ואי כוונתו לגזה"כ דליקוחין וכסוגיא (דף ח, ב) ביבמה דכל דלא תפסי בה קידושין פקע זיקה, הא אי איכא דחיה חשיבא דאית בה ליקוחין, דביבום גופא הא תפסי וכמבואר בדף ג' דאי עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת הוויא עולה ליבום וכל הסוגיא בדף כ מתחילה כשאינה עולה ליבום.

ועוד דא"כ אם זה גילוי בעריות בדין לקיחה ולא תפסי הא זה נאמר, בפרשת יבום ולא בפרשת עריות. ועי' ברכת שמואל (סי' ט) וחידושי ר' שלמה (סי' א) מה שכתבו בזה.



ולענ"ד אפ"ל דמיירי בגזה"כ דעליה אולם לר"ע אין הסתירה בערוה מצד לתא דאיסורא רק מצד לתא דלא תפסי.

וממילא אין הסתירה למצות יבום, רק **סותר זיקת יבום** דאיסור סותר המצוה ולא תפסו סותר הזיקה [ואפילו זה מיוסד על לקחת דחידשה התורה דלא תפסי מפקעי זיקה ומשא"כ ביאה שהיא סתירה דערוה מצד הלא תפסי שבו נמצא דהוא בצירוף עליה ולקחת ביחד]

אולם נראה דאין כוונת הרמב"ן בהדיא דאיכא דחיה באיסור, מ"מ נפקע הזיקה מצד הלא תפסי, רק כוונתו כיון דלא תפסי סותר עיקר הזיקה ליכא מצות יבום כלל.

דהדין לא תפסי דהכא לא דמי לדף ב' דשם הוא רק דין בליקוחים דהוא דין בזיקה עצמה לא בגוף הנפילה. כמו שכתב בברכת שמואל.

משא"כ כאן דמיירי בדין עליה א"כ **סותר** הנפילה רק אינו סותר דין יבום שלה, רק סותר זיקה דעיקר דינה להתייבם וחפצא של זיקה הוא דינה להתייבם.

נמצא לר"ע ההפקעה הוא יותר עמוק, וי"ל דלרבנן דיחול ההפקעה בעיקר היבמה **דאינה זקוקה** להתייבם.

אולם נראה דלא נפקע שם יבמה שלה רק על הפקעה ביבמה דאינה **זקוקה להתייבם** ואין דינה ליבום, אלא רק נפקע הדין יבום עצמה כמו לרבנן.

ויסוד תירוצו הוא נכון דלר"ע יסוד ההפקעה מצד לא תפסי, ולא שייך ביה דחיה דאפילו אי נימא ע"י דחיה היתה חשיבה, מ"מ כבר נפקע עיקר מצות יבום מכח ההפקעה דלא שייכא בחפצא.

כיון דאין זה מצד לתא דאיסור רק מצד לא תפסי א"כ חשיב לאו כחייבת יבום בעיקר דינה [דאין עיקר דינה **ליחשב תפסי במקום דחיה רק אי הי' מועיל דחיה היתה חשיבא תפסי**] משא"כ לרבנן דיסוד של עליה מצד האיסור א"כ חשיבא בת יבום בעיקר דין של האיסור להיות נדחה במקום מצות יבום.

## דף י, א

### הרב יעקב ניומאן

#### הערה בגדר הדרשה ד'ולקחה', ודין בחליצה בבעלת תנאי

תוס' ביבמות (י, א ד"ה לעולם) הקשו, למה לא חשיב המשנה בעלת תנאי בהדי העריות, דהיינו אם נתגרשה האשה על מנת שלא תינשא לפלוני והלך ונשא אחיו

ומת ונפלה לפניו ליבום, ואם תתיבם תהיה אסורה באיסור אשת איש. וביארו תוס' דאם הלימוד לפטור עריות הוא מ'עליה' ולצורור, לא קשה, דבעלת תנאי לא דמי לאחות אשה, אבל לפי רבי דהלימוד הוא מ'ולקחה' קשה, דלמעשה לא שייך ליקוחין בשניהם, ותירצו בתוס' דאין ההלכה כאותו צד בגיטין.

וצ"ע על תוס', דאם לפי רבי הוא תלוי בפועל ממש אם שייך ליקוחין בשניהם, א"כ יש להקשות עוד קושיא, דמה יהא אם קידש ראובן אשה על מנת שלא תינשא לשמעון אחיו ומת ראובן ולו אשה אחרת, עכשיו אם ייבם שמעון להאשה שנתקדשה בתנאי שלא ינשא לו, א"כ לא קיים מצות יבום דשוב נתגלה דמעולם לא היה נשוי לאחיו, וא"כ על ציור זה אפשר להקשות דיהיה נכלל בהמשנה דנפטר מיבום וחליצה, דאין כאן אי בעי האי לקח אי בעי האי לקח. ואין לומר דאם ינשא לה שוב נתגלה דלא היה אשת אחיו וממילא אי אפשר לפטור הצרה, דהא בציור של תוס' נמי אם ייבם יתגלה דלא היה אשת אחיו. ועם כל זה ביארו תוס' דלרבי יהיה פטור על הצרה כיון דלא שייך לקוחין בשניהם, [וגם אין לומר דרק עריות נתמעטו דהא היה לתוס' (ח, ב ד"ה כל היכא) הו"א דגם צרת חייבי עשה יהיו נכללים בהמיעוט של ולקחה. וגם אין לומר דזה נחשב יש לו בה לקוחין כיון דהוא מותר ואינו אסור לכנוס לה, דאף דאם יכנוס יתגלה דלא היה נשוי לאחיו, אבל א"כ היא פנויה והיא מותרת, וא"כ יחשב יש לו בה לקוחין - זה אין לומר, דיש לו בה לקוחין הכונה הוא ביבום]. וצ"ע אם כוונת תוס' היא דגם ציור זה יתמעט לפי רבי, ולא משמע כן בתוס', וצ"ע למה לא.

אלא דבאמת יש לדון עוד, דתוס' בדף ח: ד"ה כל היכא, ביארו דאם יש חליצה אז אינו בכלל המיעוט של רבי, והוי בכלל ולקחה, וא"כ יש לדון בציור דידן אם יהיה חליצה או לא, דבגמרא בדף כ' מבואר דמצד אחד יש דרשה דכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ומצד שני איתא בגמרא דרשה דיש לך אחרת שעולה לחליצה אף שאינה עולה ליבום, וביארו בגמרא דחייבי כריתות דלא תפסי בהו קדושין נתמעטו אך מחליצה, אבל חייבי לאוין או עשה כיון דתפסי בהו קדושין נתברו לחליצה.

והשתא נחזי אנן, הכא העיכוב על היבום בציור דידן דראובן נשא האשה בתנאי דלא ינשא לאחיו, אין בזה איסור דלא תפסי בה קדושין ואין כאן איסור כלל, רק דאם ינשא לה שמעון יתגלה דלא היה נשוי לאחיו, וא"כ אפשר דיהיה ריבוי לחליצה בציור זה אף דלא שייך יבום, וא"כ לפי תוס' בדף ח: לא שייך ולקחה כאן, אבל מצד שני יתכן דציור זה נתמעט אף מחליצה, דיתכן דהסברא של תפסי בה קדושין, אינו דהאיסור גורם שלא יהא חליצה, רק אם המניעה ליבום הוא מניעה חזקה דהיינו איסור דלא תפסי אז אין חליצה, אבל אם הוא רק מניעה קלה, דהיינו דהאיסור המונע אינו איסור דלא תפסי, אז יש ריבוי לחליצה, וא"כ יתכן דבציור

דין לא יהא חליצה דהמניעה על היבום הכא היא מניעה גמורה דכל נשואי אחיו לא היה אם יהא יבום לאח זה, וא"כ יתכן דתהיה לו המעלה של לא תפסי בה כדושין ולא יהא כאן חליצה.

[ועיין ברמב"ן בדף ב. דחולק על תוס' בנוגע בעלת תנאי דהא אין בה שם ערוה, ואף על פי כן נטה לומר דאין בה חליצה, דלמעשה אינה עולה ליבום, ועיין שם ברשב"א דחלק עליו, וביאר דשייך גם חליצה.

ובאמת אף אם יהיה לה חליצה כיון דאין כאן איסור דלא תפסי, עדיין צריך לדעת אם לפי ההו"א של תוס' בדף ח: דגם אם יש חליצה נתמעט מולקחה, האם גם ציור דין יתמעט לפי אותו ההו"א].

## דף י, ב

### הרב יעקב ניומאן

#### האם עובר על 'לא יבנה' בחייבי לאוין דבלאו הכי לא היה יכול לייבם

איתא בגמרא (י, ב) דמי שחלץ ליבמתו עובר בלאו של לא יבנה, דכיון שלא בנה שוב לא יבנה. ולכאורה הביאור של הלאו הוא דעשה מעשה שבו הוא נמנע מלייבמה, ממילא הוא עובר בלאו של לא יבנה.

ויש לחקור במי שחלץ לאחת מחייבי לאוין ועשה, דמן התורה אסור לו לייבם והיא זקוקה רק לחליצה, וא"כ במה דחלץ לא הראה שום מעשה של אי-בניה, דהא לא היה מותר לו לייבם, ובמה שחלץ לא הרחיק מעצמו הבניה בכלל, אם חזר ובא עליה האם הוא עובר בלא יבנה.

ובפשטות אין זו אלא קושיא של קינטור ובודאי שייך הלאו של לא יבנה גם שם, דאין הגדר של הלאו מי שעשה מעשה שעל ידו אי אפשר לייבם, ולמשל אם נשבע שלא ייבם אינו עובר בלא יבנה, רק דגדר הלאו הוא על מי שעשה בה מעשה שמצד עצם המעשה הוי מעשה של אי בניה, כמו לייבם אחותה, או שחלץ לה או שנתן לה גט, ואף אם הוא לא גרם אי בניה בזה המעשה. וכן מפורש במשנת רבי אהרן על יבמות במלואים לסימן ט' אות יא'.

אלא דעיין ברשב"א (מא, א) דהקשה, דאם קידש אחות יבמתו ושוב מתה, ועכשיו היא מותרת דהוי הותרה ונאסרה, עדיין יהיה עובר הלאו של לא יבנה כיון דדחה לה על ידי קידושי אחותה. הרי דהרשב"א לומד דהלאו של לא יבנה הוא על

מי שגרם אי בניה, ולא תלוי בשם המעשה. ואף דבאמת יש מקום לומר דזה גופא הת' של הרשב"א, אבל יותר נראה דהרשב"א רק אומר דאינו עובר בלא יבנה כיון דלא נעשה המעשה בה ורק נעשה באחותה וגרם שאינו יכול לבנות, אבל עדיין משמע דהגדר של לא יבנה תלוי במעשה שגורם שאינו יכול לייבם.

וא"כ יש לדון דאפשר דכן הוא להיפך, דגם אם עשה מעשה של אי בניה, הוא רק עובר הלאו אם גרם בזה אי בניה. אלא דזה אינו מוכח, דאפשר דאף דרצה הרשב"א שיעבור בהלאו כשעשה מעשה של אי בניה אף דאינו בעצם מעשה של אי בניה מצד המעשה, אבל אם עשה מעשה של אי בניה אז לא צריך מה שבפועל גרם אי בניה, כיון דהיה ביכולתו למנוע בניה, נחשב לא יבנה אחר דעשה מעשה כזה.

רק דבר אחד צריך לדעת, לפי הקושיא של הרשב"א דבקידיש אחותה ושוב מתה שיהיה עובר בלא יבנה, מה היה אם קידש אחותה של חייבי לאוין ועשה, האם גם אז היה עובר בלא יבנה, או דכיון דאינו מעשה של לא יבנה מצד עצמו צריך שבפועל גרם לא יבנה, וצ"ע.

## דף יא, א

### הרב יעקב ניומאן

#### איך לומדים מ'לא יבנה' דאין לייבם שתי צרות

בגמרא ביבמות (יא, א) הובא מחלוקת רב אחא ורבינא בבא על היבמה ובא אחד מן האחין על צרתה. חד אמר בכרת, והדעה השניה היא מחלוקת ראשונים, רש"י גורס וחד אמר בעשה, דמי שבא על השניה עובר בעשה של בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים, אבל ר"ת גורס חד אמר בלאו, דהדעה השניה כאן ס"ל דעובר בלאו של לא יבנה ולא בעשה.

והרשב"א נקט כר"ת דהגירסא היא בלאו, דלפי רבי יוחנן האיסור לייבם הצרה השניה הוא משום הלאו של לא יבנה, אבל העיר הרשב"א שם, דהא הגמרא בדף מד. הביא המקור לא לייבם שתי צרות מבית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים, וזה העשה שהביא רש"י ולא הלאו של ר"ת. ות' הרשב"א וז"ל, ותלמודא דנקיט בפ' החולץ בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים, לאו בית אחיו קא דריש, אלא משום לא יבנה קאמר, כלומר אינו בונה הבית השני כיון שלא בנאו, וריהטיה נקט ואזיל, עכ"ל. הרי דהרשב"א מיישב, דכוונת הגמרא דהוכיחה דאין לייבם שתי צרות הוא מכח הדרשה של כיון שלא בנה שוב לא יבנה.

ודבר זה צ"ע רב, דאם צריך מקור שאין לייבם שתי צרות ולולי המקור היה הדין לייבם שתי צרות, א"כ לא יבנה אינו יכול להיות מקור, דבשלמא אם יש דין קדום דאסור לייבם שתי צרות, א"כ יש לומר דבשעה שהוא מייבם אחת ולא השניה חשיב דהוא דוחה השניה, דעכשיו היא תהא אסורה לו, אבל אם קודם הדרשה אפשר לו לייבם שתיהן, א"כ איך נלמוד מלא יבנה דאסור, והא אינו עושה שום לא יבנה בה, אדרבה הוא יאמר דכוונתו היתה לייבם שתיהן רק דאי אפשר לו לייבם שתיהן כאחת ולכן התחיל באחת מהן, וממילא צ"ע גדול איך לומדים מלא יבנה דאין לייבם השניה כיון שלא בנאה בשעה שייבם אחותה, וצ"ע.

## דף יא, ב

### הרב ישראל מענדל סמיט

#### האם יש להוכיח מסוגיא דמחזיר גרושתו דשייך חליצה במקום איסור אשת אח

האבנ"מ (סימן קעד) הקשה על הצד דבחלו"ע יש כרת דאשת אח, דא"כ האיך ריבתה אותן התורה לחליצה, כיון דהיא ערוה דלא תפסי קידושין מצד האשת אח [והוסיף "ומה"ט לא הכריע בפרשת דרכים אם כחייבי כריתות היא, כיון שריבתה התורה לחליצה מוכח דלאו כחייבי כריתות הוא, ופקע איסור אשת אח"], עי"ש, ובאמת דמכח קו' זו החליט הקר"א (יא, ב ד"ה ויש עוד) דבע"כ ליכא כרת.

וקשה, דבסוגיא דמחזיר גרושתו (יא, ב) מפורש דישנה יבמה כזו דאסורה באיסור אשת אח וחולצת, דמבו' שם דיתכן דאף אם הויא ערוה לענין לאסור צרותיה, אפ"ה איהי וצרותיה חולצות [לשי' רוב ראשו' אף לרבי יוסי בן כיפר ולהתוס' היינו רק לרבנן], עי"ש, ואף דודאי יש איסור אשת אח מדאוסרת צרותיה - דהלא אין צרה אלא מאח, [והראשונים פירשו דר"ל דהאיסור הוא אשת אח - ולא מיבעיא להצד דצרה הוי דין פטור וממילא קיימא באיסור אש"א, אלא אף להצד דצרת ערוה הוי דין ערוה, מקובל לבאר דמ"מ האיסור בפועל אינו אלא משום האשת אח], אפ"ה אינו פוטרת חליצה דידה, הרי קמן דאיסור אשת אח וחיוב חליצה אינם תרתי דסתרי, וא"כ אי קשיא קשיא על הגמ', וצ"ע.

וכיו"ב יש להעיר, דלכאורה מצינן ליפשוט עיקר ספיקת המל"מ מסוגיין, דהרי חזינן דאף דיש איסור אשת אח (וכנ"ל) מ"מ הזיקת חליצה במקומה עומדת, הרי דלא צריכין שיותר האשת אח בשביל זיקת החליצה, ודו"ק. אכן י"ל דעיקר ספיקת המל"מ הוא בגדר זיקת חלו"ע אי הוי זיקה שלימה אף ליבום, ולא אם זיקת חליצה

מחייב היתר אשת אח, וא"כ א"א לדמותה למחזיר גרושתו דהתם הוי ערוה, ודו"ק, אך מלשון המל"מ לא משמע כן [וכן האבנ"מ הנ"ל הבין בכוונתו דמסתפק א החליצה מחייב היתר], וצ"ע.

וא' העיר עצה מוחכמת, ונקדים, דלעולם ביסודו יש איסור בפנ"ע דצרת ערוה, והא דנקטינן דליכא איסור מלבד האשת אח היינו דבדרך כלל אינו מצוייר כיון דל"ה עוד במקום מצוה. ולפי"ז י"ל דעד כאן לא אמרו דליכא איסור בצרה מלבד האשת אח, אלא היכא דפטורה לגמרי ואינה עומדת עוד במקום מצוה, להכי אינה שייכת לאיסורא דצרת ערוה, אבל בצרת מחזיר גרושתו דעדיין זקוקה לחליצה י"ל להיפוך, דכיון דהיא זקוקה מקריא במקום מצוה ואסורה משום הך איסור דצרת ערוה, אבל משום אשת אח בע"כ ליכא כיון דחולצת וכמו שהקשינו, ועיין.

[ושו"מ באחיעזר סו"ס א' שעמד בזה, וכ' דבע"כ צ"ל דלפי הך צד דצרת מחזיר גרושתו אסורה, הוי איסור צרה איסור עצמי ומשום הטומאה ולא משום אשת אח, אבל נר' דלפי המסקנא אינו כן, עי"ש. פי' להכי ליכא כאן איסור דלא תפסי כלל, דאין הצרה נאסרת אלא בדין האיסור של המחזיר גרושתו].

## דף יב, ב

### הרב בנימין כדרי

#### שיטת רש"י בביאור בנים כסימנים

רש"י (יב, ב בד"ה הרי הן) כתב וז"ל "הלכך אין לך יולדת ממאנת אפילו היא קטנה ע"כ". ויש להעיר דאם בנים כסימנים הרי אינה קטנה, ומאי קאמר רש"י אפילו היא קטנה.

ואפשר לומר חידוש דרש"י מפרש הא דבנים כסימנים דהוי דין מסוים לענין מיאון, אבל אינה גדולה לכל דיני התורה, וכמש"כ רש"י הלכך אין לך יולדת ממאנת.

וביאור הדברים נראה על פי דעת רב (לקמן קט, ב) דבקידושי קטנה כשגדלה לא אמרינן דגדלי בהדה, אלא כל שלא בעל אחר שגדלה, מדאורייתא אינה מקודשת. ומה שאינה ממאנת אחרי שהביאה ב' שערות הוא מדרבנן [ע"ש בתוד"ה הוא]. וביאור הדברים לכאורה דכשהביאה ב' שערות והויא גדולה נראית קידושיה כקידושין גמורין. ודעת ר' יהודה דממאנת עד שירבה השחור הוא משום דעדיין אינה נראית לכל כמקודשת גמורה עד שירבה השחור.

וא"כ יש לומר דעל דרך זה הוא דינא דבנים כסימנים אליבא דרש"י, דהוי כסימנים לענין מיאון. דכמו דבהביאה ב' שערות נראית כמקודשת גמורה ולכן אינה ממאנת עוד, כמו"כ בילדה נראין קידושיה קידושין גמורין ואינה ממאנת עוד.

והנה בגמ' אית דאמרי בנים עדיפי מסימנים, ונפק"מ אליבא דר' יהודה דענא שירבה השחור. וכבר העיר בשיעורי ר' נחום דמלישנא בתרא משמע כביאור רש"י בסוגיא, דהקושיא היתה דלא מצינו חמותו ממאנת, [וע"ש מש"כ ביישוב דעת התוס']. ולפי דברינו ברש"י יש להוסיף דניחא יותר דב' התירוצים הם בסגנון אחד, דבין למ"ד בנים כסימנים ובין למ"ד דעדיפי מסימנים הדין הוא דע"י הבנים נראית כמקודשת גמורה. ורק דלר' יהודה בעי יותר כדי שיראה כמקודשת גמורה.

והנה ברש"י מבואר דהא דבנים הוו כסימנים היינו משעת הלידה, שכתב (ד"ה הר"י) אין לך יולדת ממאנת. וכן משמע מדבריו (בד"ה אין בנים) שכתב והיולדת בקטנות וכו'. ודלא כתוס' שפירשו משעת העיבור, דעיבור של בן קיימא הוי סימן גדלות. ונראה דרש"י הוכרח לפרש דהוי משעת לידה, דכיון דדין בנים כסימנים הוי דנראית כמקודשת גמורה זה אינו אלא משעת הלידה ואילך.

ונראה דלפי דברינו לא קשה לרש"י קושיית התוס' (בד"ה ר' זביד) שהקשו מאי נפק"מ בין ר' זביד דקאמר אין בנים בלא סימנים, לבין ר' ספרא דקאמר בנים כסימנים. ואילו לרש"י הא דבנים כסימנים אינו אלא לענין מיאון בלבד אבל אינה גדולה לכל דיני תורה, משא"כ לר' זביד דאין בנים בלא סימנים וע"כ אית לה סימנים הויא גדולה לכל התורה.

## הרב יעקב ישראל רובניץ

### בביאור דברי הירושלמי בענין צרת איילונית

[א] הרמב"ן (דף יב, א) הביא את דברי הירושלמי (פ"א ה"א) דפריך מאי שנא איילונית מאשת אחיו שלא היה בעולמו, ומשני "דאיילונית מטעם אחר הוצאתה", ולהכי אינה ערוה. וכתב הרמב"ן, אבל אין זה מספיק ליישב על צרת בתו איילונית. ושוב הביא את דברי הירושלמי (שם ה"ב) שכתב וז"ל "דאיילונית כמי שאינה", ולהכי אפי' בתו איילונית פטורה.

ובפשוטו צריך לומר, דמאחר שיש כבר את הסברא באיילונית דהוי שלא במקום מצוה, א"כ שוב לא קשה מידי הא דפריך מאשת אחיו שלא היה בעולמו, ולא צריכים למה שתירץ בהתחלה דאינה ערוה, דהא אפי' אם הוי ערוה מ"מ אינה פוטרת משום

דהוי כמי שאינה. וכ"כ הגר"ד (ברכת שמואל יבמות סי' ה). וקשה, דא"כ יוצא שהתירוץ הראשון של הירושלמי (בהלכה א) הוא שלא לצורך ואינו לפי האמת.

וביותר קשה מה שהקשה אאמו"ר הגאון שליט"א, דהרי הירושלמי (בה"א) דנקט דצרת איילונית מותרת, בפשטות לומד כן מדברי מתני' "וכלן שמתו וכו' או נמצאו איילונית דצרותיהן מותרות", [ובאמת דכן הוא מפורש להדיא בדברי הירושלמי שם (דף ה, ב), דשוב מקשה אדרב אסי דס"ל דצרת איילונית אסורה ממתני' דכולם וכו' שמשמע שצרותיהן מותרות, והוצרך לתרץ דר"א פליג אמתני' ע"ש, הרי להדיא דלא ס"ל לדחות ולומר דמתני' היינו משום מקח טעות כמ"ש בגמ',] וא"כ נמצא דלפי הירושלמי באמת הרי הוא משנה מפורשת דגם צרת בתו איילונית פטורה, שהרי במתני' קאי על הט"ו נשים, וע"ז קאמר במשנה וכולם שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות. וא"כ חזינן מזה דבעל כרחך כבר ידע הירושלמי דגם בתו איילונית פטורה [וא"א לומר דזה התחדש רק בהלכה ב], וא"כ תמוה כל המו"מ כאן, מכיון דבעל כרחך צריכים להאי טעמא דאיילונית הוי שלא במקום מצוה, וצע"ג.

[ב] ועוד קשה, דא"כ נמצא דרב אסי דס"ל דצרת איילונית מותרת פליג בתרתיה. חדא, דס"ל דיש לאיילונית דין ערוה של אשת אחיו ולהכי מצי לפטור צרתה, וגם ס"ל דחשיב שפיר במקום מצוה, וצ"ע. [ובפשוטו רגילים לומר דמוכח מכל זה דהך סברא דשלא במקום מצוה תליא בסברא זו דליכא דין ערוה של אשת אח, אבל אילו היתה לאיילונית דין ערוה של אשת אח, אז מאיזה טעם איכא למימר דחשיב שלא במקום מצוה. ועי' במשנת ר"א (סי' ג) מה שכתב ע"ז].

[ג] עוד קשה בזה, דהנה לרב אסי דס"ל דצרת איילונית אסורה, בפשוטו י"ל דפליג וס"ל דבאמת גם באיילונית הוי האשת אח ערוה, וכ"כ התוס' (ב, ב ד"ה או). אולם ע"ש בירושלמי דמפרש באופן אחר [על פי פירוש קרבן העדה (בהלכה א שם)] דפריך אדרב אסי ממתני' דכולן שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות, ומשני דס"ל כר' מאיר דאמר "כל שאין את מיבמני אין את מיבם צרתי", ע"כ.

והיינו, דאין הכי נמי דליכא באילונית משום ערוה, אבל מכל מקום מכיון דהאיילונית פטורה מלהתייבם, זה בלבד מהני לאשוויה פטור צרה. ולכאורה אין זה מובן כלל, שהרי מכיון דליכא דין ערוה א"כ מאין נלמד שיהיה פטור צרה. ובפשוטו צ"ל, דס"ל להאי תנא דפטור ערוה וצרה באמת לא הוי משום קרא דעליה ולצרוה, אלא הוא דין פטור בעלמא וכמו דיליף לה רבי (ה, ב) מקרא דולקחה דבעינן תרי ליקוחין, ולהכי ס"ל דכל שאין באחת מהם דין יבום מהני לפטור צרתה. אלא דצ"ע בזה, שהרי בירושלמי ילפינן פטור ערוה מקרא דלצרוה [ע"ש בתחילת ה"א, דף ב, ב], וקשה, דא"כ מאין נלמד הך דינא "דכל שאין את מיבמני" וכו', וצ"ע.



[ד] והנראה בזה, דהנה בעיקר דין פטור צרה דקי"ל דערוה פוטרת צרתה, נראה דיש בזה שני דינים נפרדים, ונלמדו מתרי קראי. דין ערוה הפוטרת צרתה לחוד, ודין אשת אח הפוטרת צרתה לחוד. והיסוד לזה נראה, דהנה הקשה הגרעק"א לעיל אמאי בעינן קרא דצרת ערוה פוטרת צרת צרה, תיפוק ליה דהרי היא עצמה ערוה היא, דמאחר שפטרה הכתוב חוזר איסור אשת אח. וע"ז תי' הג"ר שלמה, דאי לאו קרא הו"א דאשת אח לאו ערוה היא להפקיע יבום ורק שאר עריות ערוה נינהו לפטור צרותיהן.

והנה, עכשיו דנלמד מקרא דאכן צרת ערוה פוטרת צרת צרה, יש לחקור, אם החידוש הוא בדאמת צרת ערוה הוי כדין ערוה דעלמא להפקיע את היבום, ושוב הוי בכלל דינא דשאר עריות, או דלמא דזה ודאי דאינה ערוה כשאר עריות, וא"כ נמצא דחידשה תורה פטור מסוים באיסורא דאשת אח, דכל שיש עליה איסורא דאשת אח מהני זה לפטור את צרתה, ולא מדינא דשאר עריות קאתינן עלה. וביאור הך דינא יתבאר בהמשך הדברים.

[ה] ונמצא לפי"ז, דיש בפטור צרה שני דינים נפרדים. דינא דשאר עריות דנלמד מקרא דערוה שפוטרת צרתה, ודינא דאשת אח דכל דאיכא עליה איסורא דאשת אח פוטרת צרתה, וזהו דינא דצרת צרה. אולם נראה, דגם לאחר דכבר ילפי' מקרא דצרת צרה דאשת אחיו מועלת לפטור עדיין אפ"ל דבעינן עוד להאי דינא בשאר עריות, משום דיסוד הך דינא דאשת אח דפוטרת, יסודו הוא דין פטור יבום, דבית שיש בו אשת אח כזו שאינה ראויה להתיבם משום דהוי כמו אשת אח שיש לה בנים, זה משוה דין פטור יבום גם בצרתה ונפקעת החובת יבום מכולה בית, ואשר ע"כ אי"ז אלא בדאיכא עלה איסורא דאשת אח שיש לה בנים בנפילה שניה, אבל במת בלא בנים ונופלת ליבום בנפילה ראשונה, ורק דאיכא עלה משום ט"ו עריות, בזה ליכא משום האי דינא, שהרי משום האשת אח שפיר הרי זה כאשת אח שאין לה בנים הראויה להיות ניתרת בנפילה זו, וחשבי' לה כאשת אח הראויה להתייבם לכל דבר, ולהכי אין לדון עלה שתפטור צרתה רק דאית בה תורת ערוה. אבל בנפילה שניה שכבר עומדת עליו באיסור אשת אח, ומחמת האשת אח הוא דאינה מתייבמת, בזה הוא דנאמרה הך פטור צרה של אשת אח, דבאיכא בבית אשת אח כזה שמופקעת היא מלהיות ראויה להתייבם, פוטרת גם את צרתה. [וכמובן דלפי"ז נצטרך לומר דהאשת אח של הנפילה הראשונה היא גופא הוי האשת אח של היבום בנפילה שניה [וע"ד החזו"א] ולהכי אם אינה ראויה להתייבם משום האשת אח הנפילה ראשונה חשבי' ליה כאשת אח שאינה ראויה להתייבם בנפילה זו, ודו"ק].

[ו] והנה איתא בגמ' (כז, ב), כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, וכלשון זה נקט רש"י בכמה מקומות גבי

צרת ערוה דפוטרת צרתה, דמאחר שפטרה הכתוב הרי היא כאשת אח שיש לה בנים. וצ"ב בזה שנקט כהאי לישנא "דהרי היא כאשת אח שיש לה בנים", והרי אין הכוונה בזה אלא דנשאת באיסורא דאשת אח והוי בכלל ערות אשת אחיך, [והיה אפ"ל גם "הרי היא כגרושת אחיו"]. ובפשוטו לומדים בזה, דנקט רש"י הכי כדי לפרש לן טעמא דמילתא, למה באמת נקטי' דהיא נשאת באיסורא דאשת אח, וע"ז קאמר "הרי היא כאשת אח שיש לה בנים", ור"ל דמכיון דנעשתה כאשת אח שיש לה בנים שמופקעת מדין יבום, להכי הוא דאינה חוזרת לזיקתה, וממילא נשאת בערוה דאשת אחיך, אבל עכ"פ האי דנקט האי לישנא הוא כדי לאשמעין גם טעמא דמלתא.

אולם יבואר היטב לפי"ד, דלפי מה שנתבאר נמצא דאכן לאו משום פטור ערוה דאשת אח קאתי' עלה כלל, [דאי משום אשת אח באמת לאו דין ערוה עליה וכמש"נ], אלא דינא אחריתי הוא דהוי, דעצם מה דהוי אשת אח כזה שמופקעת מזיקת יבום, זהו הסיבה הפוטרת אותה ואת צרתה מזיקת יבום, והן הן דברי הש"ס דפטורה משום דהוי "כאשת אח שיש לה בנים", משום דזה גופא מה שהיא אשת אח כזו שאין בה דין להתייבם, היא היא הפוטרת את עצמה ואת צרתה, ולא משום ערוה דאשת אח קאתי' עלה כלל, וא"ש מאוד מ"ש הש"ס "הרי היא כאשת אח שיש לה בנים", דעצם מה דהוי כאשת אח שיש לה בנים, זהו גוף הפטור, ולא משום ערוה קאתי' עלה, ודו"ק.

[ז] והנה הבאנו לעיל דברי הירושלמי, והקשינו דמכיון דעל כרחק ידעי' כבר הך טעמא דאיילונית הוי כמי שאינה, א"כ מה הוקשה לירושלמי בה"א דיהיה פוטרת משום אשת אח, והוצרך לתרץ דמטעם אחר הוצאתה ואינה אשת אח, הרי אפי' נימא דהויא אשת אח, מ"מ לא תפטור מכיון דאיילונית לא הוי' בת נפילה.

אולם לפי"ד יש לבאר, שהרי לפי מש"נ נמצא דהך דינא דאשת אח שיש לה בנים חלוק ביסודו מדין ערוה, דלאו מדין ערוה דאשת אח קאתי' שלה אלא היא מופקעת מיבום ע"י הסברא דהוי כאשת אח שיש לה בנים. ואשר ע"כ נראה, דכ"ז דמהני הך סברא דאיילונית לאו בת נפילה היא דלהכי אינה פוטרת צרתה, היינו דווקא כשאנו דנים עלה מדין ערוה דבתו, ובזה הוא דאמרו דאין ערוה פוטרת ואוסרת צרתה רק כשהם בהדי הדדי בחדא נפילה, אבל כשאין הערוה בת נפילה ואינה בכלל הנפילה, אז ליתא להאי דינא דערוה פוטרת צרתה. אבל כשאנו דנים עלה לפטור צרתה משום דינא דאשת אח שיש לה בנים, נראה דבזה אפשר לחלק, דמכיון דנתבאר דאי"ז מדין ערוה האוסרת צרתה, אלא יסודו הוא דין פטור, דמה שהיא מופקעת מיבום ע"י דהוי' אשת אח שיש לה בנים זה משוה דין פטור גם בצרתה, וא"כ נראה דאז אי"ז מעלה ומוריד כלל אם בת נפילה היא או לא, וגם אם

אינה בכלל הנפילה פוטרת צרתה [ואדרבה, אפ"ל דאם אינה בת נפילה כ"ש דפוטרת צרתה משום האי דינא], ודו"ק.

ח] ומעתה הרי ניחא מאוד דברי הירושלמי הווצרך לתרץ דמטעם אחר הוצאתה, ולא סגי לן בהך טעמא דלאו בת נפילה בלחוד, דאה"נ דאילו היה פטור דאשת אח שיש לה בנים משום דין ערוה אז היה סגי לן בטעמא דלאו בת נפילה וכמו דמהני הך סברא לענין בתו, אבל מאחר שנתבאר דפטור דאשת אח שיש לו בנים לאו משום ערוה אתי' עלה אלא דעצם מה דהוי' אשת אח שיש לה בנים משוה דין פטור בצרתה, הרי בזה לא מהני הך טעמא דלאו בת נפילה וכמש"כ, ולהכי שפיר הוצרך הירושלמי לחדש דע"כ לית בה משום אשת אח שיש לה בנים, דכיון במטעם אחר הוצאתה באמת הרי היא כאשת אח שאין לה בנים [ויעויין במשנת ר"א (סי' ג) מש"כ בביאור דברי הירושלמי הנ"ל, ונמצא לפי"ז דבאמת על הך טעמא דלאו בת נפילה היא סמכי', ורק אי לאו משום הא דמטעם אחר הוצאת לא היה אפ"ל סברא זו, וע"ש. אבל לפי דברינו א"ש טפי, דנמצא דבאמת שני דינים נפרדים הם, ותרוויהו איתנהו ותרוויהו צריכי'].

ט] והנה הבאנו לעיל המשך דברי הירושלמי שם, דרב אסי פליג וס"ל דצרת איילונית אסורה וס"ל כר"מ דאמר "כל שאין אתה מיבמני אין אתה מיבם צרתי". ולכאורה אינו מובן מאין לקח הירושלמי הך דינא, ובפרט דלית לי להירושלמי דינא דתרי ליקוחין. דילפי' דין ערוה מעלי', מ"מ מלבד זה איכא פטורה דצרת איילונית שהוא דינא אחריתי של פטור יבום ע"י דהוי' אשת אח שיש לה בנים, ועל דין זה הוא דקאי דברי הירושלמי הנ"ל, וכמש"נ דפטור זה אינו מדין ערוה, אלא מה דמופקעת מיבום, זהו המשוה דין פטור בצרתה. ובאופן דנמצא, דגם לדין הרי בדאיכא עלה משום אשת אח, גדר הפטור הוא משום "דאין אתה מיבמני", ורק דלמ"ד צרת איילונית מותרת ס"ל לדידי' דלא קרי' בה אין אתה מיבמני אלא כשמופקעת כ"כ עד דהוי' כאשת אח שיש לה בנים, ולא סגי בזה דנתמעטה מיבום בלחוד, וע"ז פליג רב אסי וס"ל דגם כשנתמעטה מיבום מדין תורה ג"כ קרי' בה "אין אתה מיבמני", ולא בעי' דוקא שיהא כאשת אח שיש לה בנים, ולהכי מהני מה דמיעטה התורה איילונית מיבומי לפטור צרתה, ודו"ק.

## דף יח, ב

### הרב יעקב ניומאן

#### האם זיקה ככנוסה תליא בסברת בא ומצא בהיתר

תנן במשנה (יה, ב) מחלוקת רבנן ור"ש בייבם ולבסוף נולד, אם יש איסור על האח הנולד לייבם אשה זו כשמת המיבם, לפי רבנן אסור, ולפי ר"ש מותר דכיון דנולד האח אחר שכבר ייבם אחיו הוי מצאה בהיתר. ורב אושעיא למד דר"ש חולק אף בהמשנה הראשונה וסובר דאף נולד ואחר כך ייבם מותר, דאף דלא מצאה בהיתר יבום, אבל כיון דסובר ר"ש דזיקה ככנוסה ממילא נחשב דייבם קודם שנולד אותו אח. אבל רבנן כמובן חולקים גם באופן דייבם בפועל קודם שנולד, דאין להם בכלל הסברא של מצאה בהיתר.

איתא במשנה דף כט. שלשה אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ואחד מופנה מת אחד מבעלי אחיות ועשה בה מופנה מאמר ואח"כ מת אחיו השני, ונחלקו ב"ש וב"ה, דב"ש סברי דמותר לקיים אשתו וב"ה סברי דאסור. ויש שם בגמרא דיון בסברת ב"ש למה מותר לקיים אשתו אף דלא כנסה לגמרי ורק עשה בה מאמר.

והקשו בתוס' שם סוף ד"ה אלא, דאפשר דאין הסברא של ב"ש משום המאמר, רק דב"ש סברי זיקה ככנוסה, וממילא השניה שנפלה אינה אחות זקוקתו דהוי כערוה של אחות אשתו, כיון דאחותה הויא ככנוסה אצלו. ות"י הרמב"ן שם על קושיית תוס', דלא ניחא להו לרבנן בגמרא למיתלי הך סברא אלא בר"ש, דא"כ לישמעין ב"ש התירא באשת אחיו שלא היה בעולמו כדאשמעין ר"ש. והיינו דהרמב"ן מסביר דאילו היו ב"ש סוברים דזיקה ככנוסה, הוה ס"ל דנולד ואחר כך ייבם דמוותרת לאותו אח שנולד, דהוי מצאה בהיתר כיון דהוי ככנוסה מקודם שנולד אף שלא ייבם בפועל.

והקשה מורי גיסי ר' יהושע אבא בוסל על דברי הרמב"ן, דאיזה ראייה יש מב"ש דלא סבירא להו דזיקה ככנוסה ממה דלא פסקי כר"ש בנולד ואחר כך ייבם, הא דלמא ב"ש סברי דזיקה ככנוסה ממש, רק דלא סברי מהסברא של בא ומצאה בהיתר בכלל, וסברי כרבנן דאם ייבם בפועל ואחר כך נולד אח, דאותו אח אסור לייבם אשתו, וצ"ע.

## דף כ, א

## הרב יעקב ניומאן

## א

סתירה בדברי ה'משנת רבי אהרן' בענין פטור ערוה בנפילה שניה

הגמרא בדף כ' הביאה דרשה, דחייבי לאוין ועשה אף דאסור לייבם אבל חייבים חליצה, ואין אנו אומרים כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה. וידוע דיש שני צדדים במשנה למלך בספר דרך מצוותיך חלק שלישי, האם חייב עליהם כרת אם הוא מייבם, או דכיון דיש זיקה לחליצה אין כאן כרת.

ועיין במשנת רבי אהרן דהוכיח בשיטת הרשב"א דלפי רבי יוחנן אין כאן כרת, דהא הרשב"א למד דמה דבא אחד מן האחין על החלוצה אינו עובר בכרת אלא בלאו, אין זה משום דכיון דיש לאו יש ניתוק מלאו לכרת, רק דהנפילה ליבום מתירה הכרת לגמרי.

והקשה ר' אהרן שם, דא"כ יש עוד ציור דיכול המשנה לחשוב דפטור מחליצה ויבום ופוטר צרותיהם, דאם נפלה יבמה לכהן גדול ויש שם עוד אחין, הרי להכה"ג היא אסורה משום לאו ועשה, ולאותו צד בהמשנה למלך דיש כרת היא אסורה בכרת לכהן הגדול, ולשאר האחין היא מותרת, אם חלץ לה אחד מן האחין וחזר ובא עליה ושוב מת, השתא צרתה מותרת לשאר האחין לייבם דהיא רק צרת חייבי לאוין, וא"כ אם הלך אחד מן האחין וייבם לצרתה ומת, הצרה אסורה לכהן הגדול מדין צרת צרה, דבנפילה שניה היא ערוה גמורה של חייבי כריתות גמורה שנפלה לפני כהן גדול. והיינו דר' אהרן מניח דבשלמא אם לומד כתוס' דמה דהוא בלאו הוא משום ניתוק, א"כ לעולם לא תהא האלמנה באיסור כרת לכהן הגדול, דכיון דהיא זקוקה לחליצה א"כ החליצה מנתקה מכרת ללאו, אבל לפי הרשב"א אין כאן ניתוק והוא רק מה דהנפילה מתירה, ואם יש כרת בחייבי לאוין ועשה א"כ הנפילה לא התירה האשת אח, וממילא בנפילה שניה ושלישית יהיה זה עוד ציור של ערוה הפוטרת צרתה וצרת צרתה. ומזה דלא הזכירו אופן זה במשנה, הוכיח ר' אהרן דלפי הרשב"א לפי רבי יוחנן אין כאן חיוב כרת בחייבי לאוין ועשה.

ויש להעיר על דבריו מדברי עצמו במקום אחר, דבמשנת רבי אהרן סימן ג' אות ד' הקשה על הירושלמי שהקשה מה בין אשת אחיו שלא היה בעולמו ואיילונית, דאשת אחיו שלא היה עולמו פוטרת צרתה ואיילונית אינה פוטרת צרתה, ועמד ר'

אהרן שם דמאי מקשה הירושלמי, הא באיילונית לא שייך נפילה שניה דהיא אסורה על כל האחים, וא"כ איירי בנפילה ראשונה, ומה הדמיון לאשת אחיו שלא היה בעולמו דע"כ עיירי בנפילה שניה לפטור צרות, ואז היא כבר ערוה גמורה של אשת אח שלא היה לה היתר.

ותי' ר' אהרן שם, דכיון דהלימוד לפטור עריות מייבום וחליצה הוא מ'עליה', צריך שיהא דומה ל'עליה' בדמקומו הוא פוטר גמור, ואם במקומו שחל העיקר ערוה הפוטר לא היה פוטר גמור, א"כ אין שום מעלה במה דהיא עכשיו בנפילה שניה, ועכשיו הוי אשת אח וערוה גמורה, ולעולם צריך לדון בהשורש. ובזה ביאר ר' אהרן דהירושלמי יכול לדמות אשת אחיו שלא היה בעולמו לאיילונית, אף דאשת אחיו שלא היה בעולמו מה דהיא פוטרת צרות הוי תמיד בנפילה שניה, דלולי מה דיש מעלה בהפטור של אשת אחיו דלא היה בעולמו, לא היה מועיל מה דהיא נפילה שניה, כיון בדמקומו אינה ערוה גמורה. וממילא ביאר ר' אהרן דזה מקשה הירושלמי מה בין איילונית לאשת אחיו שלא היה בעולמו, והוצרך לחדש דאשת אחיו שלא היה בעולמו התורה עשאתו ערוה גמורה.

וא"כ יש לעורר על הראיה של ר' אהרן, דהוכיח דלפי הרשב"א לפי רבי יוחנן ע"כ דאין כאן כרת אם הוא בועל אחד מהחייבי לאוין ועשה, דאם היה כרת א"כ באלמנה לכ"ג בנפילה שניה היה צריך להיות עוד ציור דהוא פוטר צרתה וצרת צרתה. אבל לפי מה שביאר ר' אהרן כאן, אין שום ראייה מזה, דהא בנפילה ראשונה פשוט דאלמנה לכ"ג אינה פוטרת מחליצה, דהא זהו המשנה דחייב חליצה בחייבי לאוין ועשה. ואף לאותו צד בהמשנה למלך דיש כרת, צ"ל כיון דהפוטר מן הייבום אינו האשת אח, רק כיון שאין ייבום יש האשת אח, א"כ רק האיסור לאו ועשה דפוטר מייבום, וא"כ הוא איסור דתפסי בה קדושין ויש חליצה, ולפי ר' אהרן דביאר דאף בנפילה שניה צריך לדון במקור האיסור, א"כ אלמנה לכ"ג לא יהא עדיף בנפילה ראשונה מנפילה שניה, ואין שום קושיא דכיון דיש כרת יפטור מחליצה וייבום בנפילה שניה. וצ"ע, דלכאורה ר' אהרן סתר עצמו בראיה זו.

ועוד יש להעיר על ר' אהרן, למה הביא ראייה רק לשיטת הרשב"א, ומשמע ממנו דלפי תוס' דמה דאין כרת אם בא על חלוצתו, הוא משום הניתוק, א"כ באלמנה לכ"ג אחר שחלץ לה אחד מן האחים היא לא תהיא אסורה אלא בלאו דיהיה לה ניתוק מכרת ללאו. אבל דבר זה צ"ע, דהא אפשר דהניתוק הוא רק דגם אחר החליצה היא באותו היתר דהיתה קודם החליצה, ודלא נימא דעכשיו דאין כאן עוד זיקה היא באיסור כרת, אבל אם גם קודם החליצה היתה אסורה בכרת לא תועיל החליצה לפוטרה מזה, וצ"ע.

## ב

הערה על הערוך לנר בענין אם נשים מחויבות ביבום

הערוך לנר (כ, א ד"ה יבא עשה) הביא מתשובת הרשב"א (סי' יח) מה הטעם שאין מברכין על מצות יבום וחליצה, וז"ל, ואין מברכין על מצוה שעיקרה אינה מצוה כגון חליצה ויבום, שהעיקר משום פריה ורביה והיא אינה מצוה על פריה ורביה, עכ"ל. ולמד מזה הערוך לנר דהמצוה של יבום אינה אלא על הבעל ולא על האשה, כיון דאשה אינה מצווה על פריה ורביה.

והוכיח הערוך לנר דשיטת התוס' אינו כן, דעיין בתוס' דף ה. ד"ה ואכתי, תוך דבריהם שם הביאו את קושיית הגמרא בדף כ. בשלמא מן הנשואין הוי עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, והקשו הא העשה הוי עשה שאינו שוה בכל ולמה לא יהיה נדחה. והקשה הערוך לנר, דהא העשה של יבום נמי הוי עשה שאינו שוה בכל דהא אינו לנשים, וא"כ אף אם עשה דוחה עשה שאינו שוה בכל, אבל רק עשה השוה דוחה. והוכיח מזה דתוס' חולקים על תשובת הרשב"א וסוברים דיבום הוי אף לנשים, וממילא הוי עשה השוה בכל והיה בדין שידחו העשה של כהן גדול שאינו שוה בכל.

ויש לעיין על דברי הערוך לנר, דהא גם הרשב"א הקשה כקושיית תוס', דעיין ברשב"א דף ה. ד"ה ואכתי, דהוכיח מהסוגיא בדף כ. דאין עשה דוחה עשה אפילו אם אינו שוה בכל, ולפי הערוך לנר הוא סתירה למה שהביא הרשב"א בתשובה דהיסוד של יבום הוא משום פריה ורביה ואין האשה מצווה בה, דמשם מוכח דיבום הוי עשה שאינו שוה בכל, והכא ע"כ הוא לומד דהוי שוה בכל, דהוא מקשה דהעשה של יבום ידחה העשה של אלמנה לכהן גדול, ולפי הערוך לנר קושיא זו לא שייכא אלא אם יבום שוה בכל דאז יש לו מעלה על העשה של אלמנה לכ"ג דאינו שוה בכל. וע"כ צ"ל או דאין הכונה בתשובת הרשב"א שם דאשה אינה מצוה על יבום, ורק "דעיקרה אינה מצוה" יהיה מה שיהיה הכוונה בזה, או דאף אם אשה אינה מצוה ביבום עדיין לגבי אלמנה לכ"ג נחשב שוה בכל, וצ"ע.

## הרב יעקב ברנדר

### האם יבום דוחה איסור אשת אח ואיסור אלמנה יחדיו

הקשה לי אחד מבני הישיבה, את"ל דעשה דיבום דוחה איסור אשת אח מדין עדל"ת, ואת"ל דאין עשה דוחה ב' לאוין, היכי קאמרינן בדף כ ע"א "אלא מן האירוסין לא תעשה גרידא הוא יבא עשה וידחה לא תעשה", הרי אסורה בב' לאוין, איסור אשת אח ואיסור אלמנה, והיכי דחי להו יבום לשני לאוין אלו.

והנה לדעת התוס' לא קשה כלל, דנהי דס"ל דיבום דוחה איסור אשת אח מדין עדל"ת, ס"ל נמי דעשה דוחה ב' לאוין, וכמבואר כל זה בדבריהם בדף ג ע"ב (ד"ה לא תעשה). וגם לדעת הרמב"ן בתורת האדם והיד רמה בסנהדרין לא קשה [הובאו דבריהם בקובץ הערות סימן ט' אותיות א' וב'] דס"ל דאיסור אשת אח הותרה במקום יבום, ואין העשה צריך לדחות אלא לאו דאלמנה.

הקושי הוא רק בדברי הרשב"א, דמדוייק היטב בדבריו דס"ל דיבום דוחה איסור אשת אח מדין עשה דוחה לא תעשה, [יעו' בדף ח ע"א ד"ה רבא דאמר, ובדף כ ע"א ד"ה ולהדין], וגם משמע דס"ל דאין עשה דוחה ב' לאוין, וכמו שהוכיחו האחרונים מהא דס"ל להרשב"א בכתובות דעשה דוחה לאו הבא מכלל עשה, וא"כ מאי מקשה אילימא מן הנישואין עשה ולא תעשה, הא העשה דכי אם בתולה מעמיו הוא לאו הבא מכלל עשה, ועשה דוחה אותו. וע"כ כונת הגמ' דאלמנה מן הנישואין הו"ל כתרי לאוין ואין עשה דוחה שני לאוין. [וע"ע בקובץ הערות סימן ח' אות י"ד שהוכיח מסוגיא דלקמן].

והנה באחרונים יש מהלך, דנהי דאיסור אשת אח נדחה מדין עדל"ת, סוף דבר הוא הותרה, והוכיחו דבריהם מקטן ומעוברת, דאע"פ דאין קיום מצוה בביאתם אינו עובר באיסור אשת אח, וע"כ דסוף דבר איסור אשת אח הותרה ולא רק דחווה. אלא דמעולם לא הבנתי הביאור בזה.

ונראה לומר באו"א, דלעולם ס"ל להרשב"א דאיסור אשת אח נדחה ולא הותר, אלא דהדחייה חלה כבר משעה שנתחייב במצות יבום, ולא כמו שאר עשה דוחה לא תעשה, שהדחייה היא בשעת קיום המצוה. וביאור הדברים הוא, דיסוד דין עשה דוחה לא תעשה הוא, דהיכא שהעשה עומד בסתירה עם הלא תעשה, העשה דוחה להלא תעשה. ובעלמא אין העשה עומד בסתירה עם הלא תעשה אלא בשעת מעשה המצוה, וכגון כלאים בציצית דאין העשה עומד בסתירה עם הלאו עד שעת קיום העשה. משא"כ במצות יבום, דהסתירה בין העשה והלא תעשה איתא משעה שנתחייב במצות יבום, מפני שהעשה דיבום אומר לייבם אשה זו, והאיסור אשת אח אומר לא לייבמה. וכיון שהסתירה הוא בשעה שנתחייב במצות יבום, גם הדחייה חלה באותו שעה, וברגע שנתחייב במצות יבום נדחה האיסור אשת אח. וגבי קטן ומעוברת, כיון דחל ביה העשה דיבום לגבי לאחר זמן, חל ביה כבר מעכשיו דחיה על הלאו. ויעו' בתוס' הרא"ש לקמן בדף לה ע"ב (ד"ה ור"ל).

אבל נראה דכל מש"כ הוא רק לגבי איסור אשת אח, דעשה דיבום דוחה איסור אשת אח כבר מזמן שחל בו מצות יבום, אולם האיסור דחייבי לאוין, אינו נדחה אלא בשעת קיום מצות יבום. [וכן נראה בביאור דברי התוס' בדף כ ע"ב (ד"ה אטו) עיי"ש]. וביאור החילוק הוא, דחייבי כריתות לא תפסי בהו קידושין וחייבי לאוין



תפסי בהו קידושין. ולכך רק חייבי כריתות הוו סתירה לעיקר דין יבום משא"כ חייבי לאוין. וביתר ביאור, דהצווי דיבמה יבא עליה ולקחה לו לאשה הוא, שהיבם יעשה מעשה ליקוחין בהיבמה. והאיסור דחייבי כריתות אומר, שאי אפשר לעשות ליקוחין ביבמה, ולכך העשה והלא תעשה סותרין זה את זה, ואמרינן ביה דעשה דיבום דוחה האיסור אשת אח. משא"כ חייבי לאוין שאינם אומרים שא"א שיהיה לו ליקוחין בה, אלא שאסור שיהיה לו ליקוחין בה, וזה לא חשיב סתירה לעיקר דין היבום, מפני שדין יבום הוא שיהיה לו ליקוחין בה, וזה שפיר שייך בחייבי לאוין. ומשו"ה אין הדחייה חלה בשעה שנתחייב היבם במצות יבום, אלא אח"כ בשעת קיום מעשה היבום, דאז שפיר יש סתירה בין העשה והלא תעשה והעשה דוחה להלא תעשה.

ולפ"ז נראה ליישב דעת הרשב"א, די"ל דהא דאין עשה דוחה ב' לאוין היינו רק ב' לאוין בבת אחת, אבל ב' לאוין בזה אחר זה אין בכך כלום, וא"כ בנידוד, מיד שחל מצות יבום בכהן גדול נדחה האיסור אשת אח שבה, ואח"כ בשעת קיום מצות יבום נדחה האיסור אלמנה שבה, ואין זה אלא ב' לאוין בזה אחר זה, ושפיר אמרינן עשה דוחה לא תעשה בכה"ג.

## דף כו, ב

### הרב מענדל שלעזינגר

#### ביאור שיטת רש"י בסוגיא דחליצה פסולה

אמר רבה בר הונא אמר רב שלש אחיות יבמות שנפלו לפני שני אחין וכו' זה חולץ לאחת וזה חולץ לאחת ואמצעית צריכה חליצה משניהם אמר ליה רבה מדקאמרת אמצעית צריכה חליצה משניהם קסברת יש זיקה והויא לה חליצה פסולה וחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין וכו' ובתוס' ד"ה מדקאמרת הביאו דאית דגרסי בדברי רבה מדקאמרת זה חולץ לאחת וכו' קא סברת יש זיקה ורש"י לא גריס לה וביארו בתוס' ש' רש"י דס"ל לרש"י דמה דתלי לה הגמ' לדין חליצה פסולה בדין זיקה דמאן דסבר חליצה פסולה ס"ל דין זיקה היינו דוקא כשבלא"ה ליכא הכא חליצה מעלייתא אבל כשאיכא כאן זיקה חשובה אז לא יפטור החליצה פסולה הזיקה החשובה אף אי לא ס"ל דיש זיקה, והביאור, דס"ל לרש"י דב' דינים איכא בחליצה פסולה חדא עיקר הדין דבחליצה פסולה אינה נפטרת בחדא חליצה וצריכה לחזור על האחין - והו"ה לשמואל דאין הצרה נפטרת בחליצה פסולה - ועוד דין יש בחליצה פסולה דאין חליצה פסולה פוטר את הזיקה החשובה והם ב' דינים נפרדים וממילא ס"ל לרש"י דמה דתלי הגמ' לדין חליצה פסולה בדין יש זיקה הוא רק לענין

הדין הראשון אבל לענין הדין השני דאין החליצה פסולה פוטרת זיקה חשובה זה אינו תלוי בדין זיקה כלל.

וע"ש עוד בתוס' דחילי' דרש"י מהגמ' לקמן דאוקימנא לסיפא דשמואל דחלין לצרות נפטרו אחיות משום דאין זיקה והק' א"ה למה בחלין לאחיות לא נפטרו צרות בשלמא צרה דרחל לא תפטר משום דחליצת רחל חליצה פסולה היא הרי להדי' דאפי' למ"ד אין זיקה אפ"ה שייך דינא דחליצה פסולה דהחליצה דרחל לא תפטר צרתה דשייכא לחליצה מעלייתא, וע"ש בתוס' שהק' ע"ז דהרי הגמ' הק' אח"כ דהיאך תפטר חליצת הצרה את האחיות הרי גם אחות חלוצה אסורה ובהאי גוונא הרי ליכא חליצה מעלי' כלל דשניהן אסורות ואפ"ה הק' בגמ' דלא תפטר וזה בודאי צ"ע דהרי במקום דליכא אלא חליצה פסולה ודאי דליכא חסרון אי נימא דאין זיקה ובהכרח דהאי סוגי' הוא שלא כפי האמת כלל וליכא לאוכוחי כלום מהגמ' לקמן ע"ש בתוס', וצ"ב באמת בתרתי חדא עיקר שי' רש"י דיסד ב' דינים בחליצה פסולה וחילק ביניהם דצ"ע מהו יסוד שי' רש"י וטעמו, וגם קשה קו' התוס' על סוגי' לקמן דמבואר שם דין חליצה פסולה אפי' למ"ד אין זיקה וזה צע"ג דזה נגד הגמ' בתחלת הסוגי' ודוחק גדול לדחות כל הסוגי' דאינו כפי האמת וצ"ע.

ואשר יראה בזה בהקדם הבי' בעיקר ההלכה דחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין מאי טעמא, וגם צ"ב מה דמבו' בגמ' דהוא תלוי בדינא דזיקה דברש"י וראשונים מבואר דכיון דס"ל דיש זיקה והיינו דזיקה הוא זיקה אלימתא צריך לחליצה מעליא להפקיע הזיקה מכל האחין דצע"ק דגם אי נימא הכי הרי אי"כ אלא סברא למה יותר מסתבר לומר דאיכא דין חליצה פסולה אי נימא דאלימא זיקה אבל בגמ' הרי מפורש שאי נימא דאין זיקה ל"ש כלל וכלל לומר הדין דחליצה פסולה דהק' ארב דהרי ס"ל דאין זיקה ותני' דרב לדברי האומר יש זיקה קאמר הרי דלא שייך כלל לומר דין חליצה פסולה אי לא ס"ל דיש זיקה וכל הדין בנוי דייקא על היסוד דיש זיקה והך מילתא צריך פירוש וביאור לכאו'.

ואשר נראה בזה דבאמת בעיקר הזיקה של היבמה לאחין כיון דבאמת ל"ש שתתייבם לשני אחין ממילא פשוט דעיקר הזיקה ליבום הוא רק לחד אח וכל הדין של כל האחין הוא רק שכולם יכולין לייבם וכל א' הוא יבם מצד זה שהוא יכול לקיים בה הקיום דהיבום, אבל מצד עיקר הזיקה דהוא דין בהיבמה שהיא הזקוקה ודאי שאיננה זקוקה אלא לחד אח דהרי ל"ש יבום אלא לחד אח, אבל כ"ז אי נימא דאין זיקה אבל אי נימא דיש זיקה אז נוכל לומר דבאמת יש כאן זיקה לכל אח בפנ"ע וכדמבו' לעיל בדף י"ז דלמ"ד יש זיקה אמרינן כן אף בתרי דכי פליגי בתרי פליגי והיינו דאי ס"ל דיש זיקה אז באמת אמרינן דיש כאן זיקה גמורה לכל האחין כולם והיא נחשבת זקוקה לכל יבם בפנ"ע.

והנה עיקר החסרון דחליצה פסולה הרי הוא דבמקום שאינה עומדת ליבום הוי' הזיקה זיקה קלישתא כיון דאינה זקוקה ליבום ובכה"ג גם החליצה נחשבת לחליצה שאינה מעולה וכמוש"כ התוס' בד"ה וחליצה פסולה יעו"ש, [ובאמת נר' דבעיקר הך סוד דחליצה פסולה גם רש"י מודה וכמו שנכתוב לקמן].

והבי' בזה דבדין הזיקה איכא ב' ענינים חדא דהיא זקוקה למצות היבום ועוד דהיא אסורה לשוק וצריכה מעשה יבום וחליצה להתירה לשוק, והביאור בהחסרון דחליצה פסולה דכ' התוס' דיסודו במקום שהזיקה הוא זיקה קלישתא הטעם דבגוונא דאינה עומדת ליבום אז דין הזיקה בעיקרו אינו אלא דין איסור לשוק בעלמא ובכה"ג אין החליצה אלא פוטר ומתיר בעלמא ולא יותר, אבל אינה נחשבת לקיום הזיקה כעין יבום דהרי ליכא כאן זיקה ליבום כלל ואין החליצה אלא מתיר של האיסור בעלמא וזהו עיקר החפצא דחליצה פסולה, והחסרון בחליצה כזו היא דאינה יכולה לפטור את האחין דבאמת צ"ב היאך מועיל חליצת האחד לפטור הזיקה מכל אח, ולכא' הבי' דע"ז שנתקיימה הזיקה אם ע"י יבום אם ע"י חליצה ממילא דפקע כל הזיקה מכולם דהרי כבר נתקיים עיקר הענין שהיתה זקוקה לו ונפקעה כל הזיקה, אבל במקום דהחליצה אינה נחשבת לקיום דדין הזיקה כלל ואינו אלא פוטר של האיסור היאך תפטור את הזיקה של שאר האחין ובאיזה כח ודין יתבטל דין האיסור של שאר האחין וממילא דצריכה לחזור על האחין כדי להתיר הזיקה והאיסור מכל אח ואח וכל' הגמ' חלץ לה האי מפקע זיקתו חלץ לה האי מפקע זיקתו.

וכ"ז רק אי נימא דיש זיקה דאי אין זיקה אז כל הזיקה כולה ואפי' דין האיסור לשוק בעלמא הוא רק מצד אח א' גרידא וכשתחלוץ מאחד הותרה לגמרי אבל אי נימא דיש זיקה וחל באמת דין זיקה על כל אח בפנ"ע אז א"א להפקיע בחדא חליצה את דין הזיקה של כל האחין רק באופן דנתקיים דין הזיקה דאז ממילא דנפקע הזיקה, כן ה' נראה לכא' ב' עיקר הדין דחליצה פסולה ולמה הוא תלוי בדין זיקה ועי'.

[ועפ"ז יש לפרש ד' רש"י לקמן בקו' הגמ' על שמואל חלץ לה ראובן חליצה פסולה ופירש"י בתמי' ראובן שחלץ לראשונה והויא הך אחות חלוצתו ולא חליצה מעליא היא כדשמעון דזיקה גרידתא היא עכ"ל, דבמש"כ רש"י דזיקה גרידתא היא נחשבו רבים בכוונתו עי' רש"י ועוד וכולם פי' דקאי על חליצה דשמעון וזה צ"ב טובא, ונ"ל בבי' ד' רש"י עפישמ"כ דעיקר החסרון דחליצה פסולה היא כשהחליצה אינה באה אלא להתיר איסור ואינו קיום דהזיקה דומיא דהיבום וכוונת רש"י לבאר החסרון דחליצה דראובן דכיון דאסורה לראובן נמצא דאין הזיקה אלא זיקה בעלמא ולא זיקה לשום דין ואינו אלא איסור וזיקה בעלמא ולא יותר ובכה"ג הוי החליצה

חליצה פסולה והל' זיקה גרידתא הוא כזיקה בעלמא והיינו דהוי רק דין איסור ולא יותר ודוק

ועי' גם לקמן בדינא דשמואל דבחלץ לבעלת הגט לא נפטרה צרה כ' רש"י דכיון דאסורה דקלישא זיקתה ומשמע דגם רש"י מודה שזהו יסוד הדין דחליצה פסולה וצ"ל דלא נחלקו רש"י ותוס' בעיקר היסוד דחליצה פסולה אלא דס"ל לרש"י דלענין הך חומרא דרבנן דחליצה פסולה שייך לומר דהוי זיקה קלישא בכ"מ שאסורה ליבום יהי' מאיזה טעם שיהי' והתוס' פליגי ע"ז אבל לכו"ע החליצה אינה מעולה כיון דאינה שומרת וממתנת ליבום וי"ל עוד בזה ואכ"מ.]

ועתה נחזור לבי' שי' רש"י, ומקודם נבאר עיקר הדבר דמבו' בגמ' דבמקום חליצה מעליא יותר מסתבר דלא פטרה נפשה בחליצה פסולה וכמו שכ"ה האמת לתירוצא קמא בגמ' דאפי' שמואל דחולק ארב מודה בתרתי קמיינתא דצריך חליצה מעליא דצ"ב יסוד הדבר, ורבים מפרשים דכוונת הגמ' לכעין מצוה מן המובחר דכיון שייך לחלוץ חליצה מעולה למה נפטרה בחליצה שאינה הוגנת - ומדייקים כן מל' הגמ' היכא דקיימא חליצה דשמעון חליצה כשרה חלץ לה ראובן חליצה פסולה בתמי', - ולכאו' דבר זה צ"ע וכי מה זו קושיא, ונ"ל הבי' דבאמת במקום דשייכא חליצה מעליא הרי נמצא דהיא זקוקה ליבום או חליצה דכוותה וכ"ה דינה דהיא זקוקה ליבום וחליצה והיאך תצא בלי קיום דינה והיינו דאי"כ קו' מכח קיום מצוה בעלמא אל מכח פטור וקיום זיקתה דהיא עומדת ומחוייבת שתתקיים בה דין יבום או חליצה הוגנת והיאך אפשר לפוטרה בחליצה פסולה ולא לקיים את דינה וקו' הגמ' היא קו' אמיתית דהוא נגד הדין לפוטרה בחליצה פסולה ופשוט, וממילא די"ל דס"ל לרש"י דזה הרי אינו ענין לזיקה כלל דבמקום חליצה מעליא אין החסרון מחמת דין זיקת שאר היבמין ולא איכפ"ל כלל מדין איסור וזיקת היבמין אלא עיקר החסרון הוא חסרון אחר לגמרי מצד קיום עיקר דין היבמה עצמה ומה זה שייך להנידון דזיקה כלל דדין חליצה פסולה במקום חליצה מעליא הוא דין אחר לגמרי מדין חליצה פסולה דעלמא ואי"ז כלל מלתא דחלץ לה להאי מפקע זיקתו אלא כל' הגמ' היכא דקיימא חליצה דשמעון וכי' והיינו דהיא עצמה זקוקה ועומדת לחליצה הוגנת וגמורה ודוק

והנה לכאו' הי' נראה דחלוק טובא דין האחין מדין הצרות דבאמת לולי הדין דיש זיקה אי"כ דין יבום וזיקה מצד כל אח בפנ"ע דהרי על פי האמת אינה זקוקה ועומדת רק ליבום אחד ולא יותר, אלא דאי נימא דיש זיקה ס"ל לרב דיש באמת חלות דין זיקה לכל א' מהאחין, אבל לענין הצרות הרי נראה פשוט דכל אחת ואחת הוי יבמה גמורה לכל דבר, והא דכולן נפטרות ביבום וחליצה דחדא הוא באמת חידוש דין וכדתנן במשנה דף מ"ג מי שהי' נשוי לשתי נשים ומת ביאתה וחליצתה של

אחת מהן פוטרת צרתה והוא זה דין מחודש הנלמד מגזיה"כ דבית א' הוא בונה וכדשו"ט טובא בגמ' שם דמנ"ל דכ"ה, דבאמת מצד עיקר זיקת היבום הוויין שתיהן יבמות גמורות לכל דבר ובאמת הא דנפטרות מצד הגזיה"כ דבית הוא בונה הוא דין פטור דחל על כל הבית וכולן נפטרות בהך יבום וחליצה אם מצד הסברא דשליחותיהו קעבדא או סברות אחרות אבל עכ"פ הא מיהא דצריך לחול עליהן חלות דין פטור ע"י היבו"ח ודוק

ולפי"ז הרי י"ל בשופי דחלוק לגמרי דין אחין מדין צרות והא דתלי לה הגמ' לדין חלי"פ בדין זיקה הוא רק לענין אחין דבלי דין זיקה ודאי דאין מקום ליותר מחליצה אחת אבל לענין צרות דשתיהן צריכות לחלות פטור ע"י החליצה שפיר י"ל דדינא דשמואל שאין הצרות נפטרות בחלי"פ אינו תלוי בזיקה ודינא דשמואל הוא אפי' נימא דאין זיקה וא"צ לדחות כל הסוגי' ולומר דאינו לפי האמת ומיושב קו' התוס'.

והנה התוס' בד"ה מאי אחד הק' סתירה מפורשת בדעת שמואל דבתחלת הסוגי' מב' בגמ' דכל דינו דשמואל אינו אלא במקום דאינן ששות ואיכא חליצה מעולה דהרי"ז כל השו"ט בגמ' ולקמן בגמ' פי' דינא דשמואל דהתחיל באחיות לא יגמור בצרות והיינו דרחל וצרתה שתיהן צריכות חליצה ומב' דשמואל איירי אפי' בשוות ות' דאה"נ דתלוי בשני הת' של הגמ' ולת' בתרא באמת ס"ל לשמואל אפי' בשוות וכן הסוגי' לקמן תלוי בשני הת' שם ולרב אשי באמת אינו אלא בשוות יעו"ש וצע"ק לפי"ז קו' הגמ' דמל' הגמ' משמע דכל הקו' הוא דוקא מכח זה דאיכא כאן חליצה מעלייתא והרי באמת י"ל דהקו' היא הרבה יותר גדולה והוי סתירה גמורה והרי בד' שמואל עצמו אין הכרע מהו יסוד שי' וצ"ל דאה"נ הגמ' ידעה דיש לפלפל מהו דינו דשמואל והקשו הקו' היותר פשוטה ומוכרחת דעכ"פ במקום דאינן שוות הרי ודאי מודה שמואל ומל' הגמ' לא משמע כן כ"כ וצ"ע, וגם צ"ע קו' הגמ' לקמן אסיפא דשמואל דאמאי נפטרו אחיות בחליצת צרות הרי גם הצרות אסורות דבאמת הרי יש להקשות הך קושיא גם ארישא דשמואל דאי נימא כרהיטת הגמ' מתחלה דשמואל לא איירי אלא באינן שוות א"כ קשה דאם גם הצרות אסורות למה איכא בכלל דין דחליצה פסולה וצ"ל ג"כ דכיון דהגמ' ידעה דיש לדון בזה נקטו הקו' היותר פשוטה דעכ"פ סיפא דשמואל דפטר האחיות ודאי קשה, ועכ"פ הקו' היא להיפוך ממש מהקו' דלעיל וריהטא דב' הסוגיות הם ממש להיפוך דמתחלה עיקר הריהטא דסוגי' דשמואל לא איירי אלא בשוות ובתר הכי שקלינן וטרינן כל הסוגי' להצד דשמואל איירי בשוות ג"כ וצ"ע.

אמנם לפי מש"כ לחלק בין הצרות לאחין הרי שפיר י"ל דבאמת דינו דשמואל הוא דין פשוט דחליצה פסולה ואפי' בשוות וככל הסוגי' לקמן, ומה דהגמ' הק' בתחלת הסוגי' אשמואל דחולק ארב רק במקום חליצה מעל"ה ה"ט דזה פשוט דא"א

להק' משמואל אשמואל דודאי דיש לחלק טובא בין צרות לאחין דלענין צרות דבאמת צריכות דיחול עלייהו חלות דין פטור הרי פשוט דיש לומר דבמקום חליצ' פ' דהוי דין מתיר בעלמא לא חל כאן דין פטור על כל הבית ואין מזה קושיא כלל אהא דשמואל דא' חולץ לכולן דס"ל לשמואל דלענין אחין א"צ כלל שיחול איזה דין פטור והפקעה לגבי אחין כלל ואפי' אי נימא דיש זיקה, וממילא דאף אי נימא דשמואל איירי בשוות ל"ק כלום אשמואל דדין צרות חלוק מאחין - ורב צריך לכאו' להסכים לשמואל אבל שמואל ודאי יכול לחלוק ארב- וכל הק' של הגמ' היא דסו"ס במקום חליצה הוגנת ומעולה ל"ש לפטור בחליצה פסולה כיון דזהו דינה ומצותה וכמוש"כ לעיל וקו' זו היא טענה בפנ"ע וכל מה דהגמ' מביאה משמואל הוא רק להראות דשמואל מודה דאיכא חפצא כזו דחליצה פסולה ושמואל מודה דדין חליצה במקום איסור יבום הוא סוג חליצה אחרת וכיון שכן ממילא קשה אשמואל היאך יפטרנה בכך במקום דאיכא חיוב ומצוה דחליצה גמורה ושיעור קו' הגמ' היא קשיא אשמואל ולא סתירה משמואל אשמואל, וזהו דהגמ' הק' רק מכח דאיכא כאן חליצה מעליא ודוק.

## דף כו, ב

הרב מענדל שלעזינגר

### בפולגתא דרב וריו"ח בדין נאסרה בקרובת זקוקתו וביסוד איסור קרובת זקוקתו

#### ענף א

א"ר הונא אמר רב ב' אחיות יבמות שנפלו וכו' מתה ראשונה מותר בשני' ור' יוחנן פליג וס"ל דאסור בשני' מ"ט שכל יבמה שא"א קורא בה וכו' והקשו בגמ' ורב לית ל' האי סברא והאמר רב וכו' ותירצו ה"מ היכא דקאי באפה איסור אחו"א דאו' אבל הכא זיקה דרבנן היא, ובתוס' הביאו פיר"ח דרב לטעמי' דס"ל אין זיקה וכל האיסור הוא מטעם איסור ביטול מצות יבמין ובזה ל"ש דינא דנאסרה, ובאמת לד' הר"ח צריך לדחוק קצת בל' הגמ' דהכא זיקה דרבנן היא הכוונה לאיסור דביטול מצות יבמין וגם דלפי"ז אפשר לדייק דאי האיסור הוא מטעם זיקה אז אסור מדאורייתא וזה אינו וכמו שהאריכו בזה הראשונים, אבל טעמי' דהר"ח דס"ל דזה פשוט דאי ס"ל יש זיקה ליכא שום סברא למה לא לומר נאסרה דאיסור זיקה הוא איסור ערוה מדרבנן וכל דתקון רבנן כעין דאו' תקון וא"א לחלק קצת מכח דהאיסור הוא מדרבנן ולפיכך דחק בל' הגמ' דדינו דרב אינו אלא לטעמי' דס"ל אין זיקה.

אמנם יעו' ברמב"ן דנראה ברור דפירש הגמ' כפשוטו דרב קאי על איסור זיקה כפשוטו ואף דרב עצמו לא ס"ל הכי אבל סו"ס איכא תנאי דס"ל הכי ודברי רב הם להך מ"ד וכעין ד' רב בסוגי' דלעיל דחליצ"פ דרב קאי למ"ד דיש זיקה ושיעור ד' הגמ' דלא מיבעיא לרב עצמו דכל האיסור משום ביטול יבמין דל"ש לומר נאסרה אלא אפי' אי נימא דאיכא איסור משום זיקה אפ"ה לא אמרינן כאן דינא דנאסרה משום דהוי דרבנן, אמנם הא מיהת טעמא בעי דלכאו' טענת הר"ח נכונה דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא ומה זה סברא לומר דליכא דינא דנאסרה משום דהוי דרבנן וצ"ע.

והנה יעו' בתוד"ה ורב לית לי' דהק' למה מקשה הגמ' מרב ולא מהמשניות דמפורש בהם דין נאסרה ות' דכאן ה' מקום לומר דליכא נאסרה כיון דאיכא חליצה ולא מידחיא מהאי ביתא לגמרי ורק מרב עצמו דחידש דאיכא נאסרה אפי' כשלא מידחיא מהאי ביתא לגמרי אפשר להקשות ועד"ז הוא בראשונים יעו"ש, והעירוני להקשות ע"ז דלכאו' מה זו סברא לומר דהחליצה כאן יהי' סברא שלא לומר דינא דנאסרה הרי הא דאיכא חליצה כאן הוא מטעמא אחרינא לגמרי כיון דכל האיסור הוא מדרבנן ומדאורייתא הוי יבמה גמורה ואסורה לשוק וא"א לה להפטר בלי חליצה מצד הדאורייתא אבל מצד האיסור דרבנן הרי עיקר האיסור היא דהיא ערוה מדרבנן ומצד האיסור דרבנן הרי היא פטורה גם מחליצה והיינו דמצד האיסור שאנו רוצים להחיל כאן דין נאסרה הרי יש כאן דין ערוה גמורה לפטור גם מחליצה וצ"ע.

[ובקו' הגמ' הרי עדיין לא ידענו דהסברא הוא רק לצד דאין זיקה ועכ"פ להנך ראשונים דיסוד הדין הוא אפי' למ"ד יש זיקה ודאי קשה].

[ובאמת דלשי' התוס' בעצמם ל"ק דהרי התוס' ס"ל בריש מכילתין דעיקר דין נאסרה הוא מדין דרכי נועם דכיון שכבר נפטרה מהיבם והותרה לשוק א"א לאוסרה ולהזקיקה להתייבם שוב דזה הוי חסרון בנועם, ולפי"ז י"ל דבמקום שסו"ס הרי היא אסורה לשוק יהי' מאיזה טעם שיהי' הרי עדיין לא הותרה לשוק וליכא חסרון בדרכי נועם להזקיקה שוב, ובהכי מתיישב ג"כ מה שמקשים ע"ד התוס' שכ' שקו' הגמ' מרב היא משום דאיכא דין נאסרה אף כשלא מידחיא מהאי ביתא דמקשין דיש סברות לחלק בין לא מידחיא וחייב חליצה אבל נראה דעיקר כוונת התוס' הוא לשי' וממילא דהראי' מד' רב הוא דאף כשעדיין אסורה לשוק מ"מ איכא חסרון בנועם כיון דסו"ס נפטרה מהאי יבם וגם זה חשיב חסרון בנועם וכמוש"כ התוס' כן להדי' בריש מכילתין וע"ז הק' בגמ' דהו"ה הכא אף דעדיין לא הותרה לשוק אבל כיון שסו"ס כבר נפטרה מהיבמים כיון דאיכא איסור יבום כאן ונמצא דכל מה שצריכה הוא רק חליצה להתירה לשוק אבל מהיבמין כבר נפטרה כבר חשיבה זה כחסרון בנועם לומר דאיכא כאן דין נאסרה ודוק, אבל ד' התוס' מובאים גם בד' הראשונים

וכפשוטו הם אינם לומדים כשי' התוס' דדין נאסרה תלוי בדרכ"נ אלא כהפשטות דהם ב' דינים נפרדים והדין נאסרה הוא דין בפנ"ע ולדידהו קשה מה זו סברא לומר הדחליצה כאן תהי' סבה שלא לומר כאן נאסרה.]

ולכאו' מה שמוכח מזה הוא דצ"ל דבאמת הא דאיכא חליצה הוא גם כשדנין מצד האיסור דרבנן דכ"ה איסור אחות זקוקה דלא אסרו רבנן רק היבום אבל באמת יש כאן חליצה אפי' מצד האיסור דרבנן גרידא וכך הוא דין איסור זה מדרבנן שלא אסרו אלא ליבום וחייבו בחליצה, אמנם ענין זה צ"ב טובא דלכאו' הרי אסרו כאן מדין ערוה ולמה נחלק כאן מדין ערוה דכל מקום דכ"ה הדין ערוה דפטורה אף מחליצה ואיזה סברא הוא לומר דאפי' הדין ערוה הוא רק לענין יבום וצע"ג.

[ובאמת הרי כבר נפתח ענין זה בקמאי אי אמרינן דין נאסרה בחיילו"ע דאיכא חליצה יעו"ב בברכ"ש סו"ס ב' מה שהביא מהריב"ש, וצ"ע דלפנינו סוגי' מפורשת לומר דין נאסרה אפי' במקום חליצה ובפרט לפי"מ דקיי"ל כר"י דאמרינן הכא נאסרה ואפי' לרב לא מצאנו מי שיפרש תי' הגמ' דכאן ליכא נאסרה מטעם החליצה והראשונים רק משתמישים בסברא זו להסביר קו' הגמ' דהק' מרב ולא מהמשניות אבל לתני' הגמ' הרי הא דליכא כאן נאסרה הוא רק מטעם דהוי דרבנן ואי"ז ענין לחיילו"ע דאסורין מדאו', ולכאו' נצטרך לומר דהנך דס"ל דליכא נאסרה במקום חליצה יבארו באמת דמסוגיין ל"ק מידי דהחיוב חליצה הוא חיוב אחר מטעם דסו"ס היא יבמה מדאו' ומצד עיקר האיסור דקרובות זקוקה גם חליצה ליכא, ואותם דס"ל דכן אמרינן נאסרה יוכלו לפרש בסוגיין כמוש"כ דהחיוב חליצה הוא גם מצד האיסור דרבנן ופשוט, אבל צריך לבאר הטעם בזה.]

ואשר יראה בזה דיש לחלק טובא בין איסורי עריות דרבנן כשניות וכיוצא מהאיסור דרבנן דקרובות זקוקה, דכל שאר העריות מדברי סופרים יסוד דינם הוא שכשם שיש עריות האסורות מדברי תורה כמו"כ איכא עריות האסורות מדברי סופרים, אבל בעיקר איסורם ודינם אינם חלוקים כלל אלא דאלו אסורות מדין תורה ואלו אסורות מדברי סופרים, ובהם באמת לא הי' שייך לחלק בשום דין בין העריות מד"ס לעריות מד"ת כיון דכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון, אבל באיסור דקרובות זקוקתו הרי לא חידשו כאן סופרים ערוה וקורבה חדשה שאסרו מד"ס דהרי יסוד האיסור הוא דכיון דאמרינן יש זיקה הרי איכא כאן מקצת אישות ולפיכך דמיא לאחו"א במקצת וכללו חכמים קרובות זקוקה בכלל האיסור דאורייתא דאחות אשה ועיקר האיסור הוא מלתא דערות אחו"א האסורה מדאורייתא, ולפי"ז י"ל דכיון דסו"ס איננה אחות אשה גמורה לא נכללה לגמרי בדין אחו"א לכל הדינים ודוק

ומתיישב בזה הא דשייך לומר דלא פטרו כאן מחליצה מצד הדין ערוה דלא נתנו כאן תורת ערוה על קרובות זקוקה אלא שאמרו שמדרבנן הוא נכלל בדין אחו"א



ושפיר י"ל שלא אמרו כן רק לענין יבום ולא לענין חליצה, וכן מבואר בזה עיקר סברת רב דלא אמרינן הכא נאסרה כי איסור זה דקרובת זקוקה שניא משאר עריות מד"ס ולא שייך כאן הכלל דכעין דאו' תקון וס"ל לרב דלענין נאסרה לא חידשו דהיא אחו"א דהרי סו"ס איננה אחו"א ודוק.

ולפי"ז נמצא דאף אי נימא דלא כהר"ח ונפרש ד' הגמ' למ"ד יש זיקה אבל א"צ לחלוק על הר"ח לדינא, דהרי להר"ח כל דינו דרב הוא רק באחות זקוקה דהאיסור הוא משום ביטול מצות יבמין אבל כל שאר העריות האסורות מד"ס ודאי דאיכא בהו נאסרה אף לרב, ולפי מש"כ הרי שפיר י"ל דגם אי נימא דתי' הגמ' כפשוטו ורב קאי אפי' אי נימא דאיכא איסור ערוה דאחות זקוקתו, אבל ודאי דלענין שניות ואחות חלוצה כו"ע מודי לר"ח דאיכא נאסרה דכל הסברא דרב הוא רק בהך איסור מסויים דאחות זקוקה ולא בשאר איסורי ערוה דרבנן.

ונראה דבזה מדויק היטיב ל' הגמ' ה"מ היכא דקאי באפה איסור אחו"א דאו' אבל הכא זיקה מדרבנן, דלכאו' הל' סתום מה שאמרו אבל הכא זיקה דרבנן דלכאו' הו"ל אבל הכא אסורה מדרבנן או איסור קרובת זקוקה הוא מדרבנן אבל הל' דזיקה דרבנן צ"ע והרי העיקר דהאיסור הוא מדרבנן וגם הל' איסור אחו"א דאו' צ"ע מה לי באיזה איסור קאיירינן והו"ל בקיצור ה"מ כשאסורה מדאו' אבל הכא אסורה מדרבנן, ונראה ברור דמדויק מאוד בל' הגמ' דבאמת אין תי' הגמ' לחלק כלל בין איסורים דאורייתא לאיסורים דרבנן ובאמת גם באיסורים דרבנן ודאי שגם רב מודה דאיכא נאסרה ועיקר ד' הגמ' הוא לחלק בין איסור אחו"א דאו' לאיסור אחו"א דרבנן ושיעור ד' הגמ' הוא דה"מ כשקאי באפה איסור אחות אשה של אישות דאורייתא אבל הכא האיסור אחות אשה הוא סוג איסור שהאישות הוא דרבנן דהרי זיקה דרבנן ואין ההדגשה בגמ' לחלק בין איסור דאו' לאיסור דרבנן אלא לחלק באיסור זה גופא בין אישות דאו' לאישות דרבנן וכמוש"כ דבכה"ג שייך לחלק ולומר דלא אמרינן כעין דאורייתא תקון ודוק.

### ענף ב

ונראה דבמה שכתבנו דחלוק איסור קרובת זקוקה משאר עריות מד"ס ולפיכך הוא קל משאר עריות מד"ס לענין חליצה ונאסרה, מהאי טעמא גופא י"ל ג"כ דאיכא צד חומרא בקרובת זקוקה דליכא בשניות וכיוצא, דהנה יעוי' בגמ' כ"ח אהא דתנן במשנתנו היתה אחת מהן אסורה על האחד איסור ערוה אסור בה ומותר באחותה איסור מצוה ואיסור קדושה חולצת וכו' דהק' דמה חידוש יש בזה אחרי שידענו דאיסור מצוה חולצת וכדתנן למעלה, ותי' דסד"א דליקום איסור מצוה במקום איסור ערוה ותתייבם ואע"ג דמדאורייתא רמי' קמי' והויא אחות זקוקה סד"א משום מצוה עבוד רבנן קמ"ל ופירש"י דסד"א דכיון דכל האיסור דאחות זקוקה הוא מדרבנן לא

העמידו איסור דבריהם במקום מצות יבום דאורייתא יעו"ש, והיינו כמוש"כ דעיקר האיסור דשניות הוא דין ערוה גמורה לכ"ד מדרבנן וסד"א דלענין דין זה דאחותה כשהיא יבמתה ה' סגי גם באיסור ערוה מדרבנן לומר - דלענין איסור דרבנן עכ"פ - דדין ערוה זו כערוה גמורה לומר דאינה נחשבת כיבמה וזקוקה כלל והיינו ממש סברת כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון דמצד האיסור דשניות היא נחשבת כערוה גמורה עד כדי לומר שאיננה נחשבת ליבמה כלל וכלל, וזה כמוש"כ דאה"נ לענין איסור שניות אמרינן סברת כעין דאורייתא תקון ומשא"כ באחות זקוקה וכמוש"כ.

אמנם מה שצ"ע דהרי סו"ס עיקר הסברא הוא לבטל איסור אחות זקוקה משום דאיכא כאן מצות יבום מדאורייתא ונימא דלא העמידו איסור דדבריהם במקום מצוה דאורייתא וצ"ע לפי"ז למה באמת ליכא הו"א כלל דגוף האיסור דאחות זקוקה תתבטל מכח סברא זו דלא העמידו דבריהם במקום דאורייתא, ולא ס"ד הכא אלא משום דנימא דאחות זקוקה איסור מצוה ל"ח כיבמה אבל ז"פ דעצם האיסור דרבנן ודאי אינו נדחה במקום יבום וצ"ע למה ליכא ס"ד כזו כלל וי"ל וצ"ע.

וגדולה מזו שמעתי להקשות עד"ז בשם הגאון ר' נחום צ"ל שהק' דבגמ' הרי מב' דאפי' חיי"ל היו מתייבמות מטעם עדל"ת אלא שאסרו מטעם גזירה אטו ביאה שני' וצ"ע דבאיסור זיקה הרי לרוב הראשונים ליכא איסור אחרי הנישואין דנישואין ודאי מפקיעין זיקה וא"כ ליכא כאן איסור בביאה שני' כלל ולמה לא ידחה מצות יבום את האיסור דרבנן דאחות זקוקתו וכי איסור דרבנן יותר חמור מלאו דאורייתא אתמהה, והיא קו' עצומה וצ"ע.

וני"ל בזה בהקדם הדקדוק דיל"ע למה שנינו איסור קרובת זקוקה במשנתנו באופן דהקרובה היא יבמה ומכח האיסור נישואין היא אסורה להתייבם למה לא שנינו האיסור שקרובות הזקוקה אסורות להנשא כשם שקרובות אשתו אסורות מדאורייתא וכדתנן כן בדף מ' לענין חלוצה החולץ לאשתו הוא אסור בקרובות' והרי האיסור דקרובות זקוקה אינו עני ליבום דוקא וכדפליגי רב ושמואל אי שומרת יבם שמתה מותר באמה או לא ולא איירי כלל בגוונא דהקרובה נפלה לפניו ליבום ודבר זה צ"ב, ונראה מזה דבאמת באיסור קרובות זקוקה נאמר גם איסור מסויים לענין יבום ויש בו חומר דאין בשאר עריות מדרבנן דאין בו רק איסור ליבום מכח האיסור הכללי דעריות לאישות אלא דנאמר דין איסור מסויים לענין יבום זולת עיקר האיסור לאישות ככל עריות כעלמא, ולכן ל"ש לדון כאן דין דחי' מצד עדל"ת וכן ליכא ס"ד דלא העמידו דבריהם במקום מצוה דאורייתא דהרי עיקר האיסור לגבי יבום הוא דנאמר ולענין יבום גופא הוא דאסרו חכמים קרובת זקוקה וזה גופא ה' תקנת החכמים שאשה זו לא תתייבם.

וביאור הדבר, דהרי לענין דין ערוה ליבום איכא ב' דינים א' הדין פטור מחליצה וזיקה הנלמד מגזיה"כ דלקחת דכל שאינו עולה וכו' דקאי על איסורי ערוה ועוד הדין פטור דערוה וצרות הנלמד מגזיה"כ דעלי', ויסוד החילוק ביניהם יש לבאר דהדין לקחת יסוד הדין הוא דמדיני העריות האסורות בנישואין וליקוחין הוא גם דין פטור והפקעת זיקה וגם זה מדיני העריות האסורות, דומיא דשאר הדינים דאי תפיס"ק וממזרות וכיצא, - וכדתלי לה הגמ' לדין לקחת באי תפיס"ק - אבל הדין דעלי' הוא דנתחדש דין ערוה לענין יבום והגזיה"כ דעלי' מחדש דכשם שהני עריות אסורין באישות דעלמא, כך נתחדש איסור ערוה מסויים לענין יבום ואכמ"ל יותר, ועפמיש"כ נ"ל דלענין זה מתחלק דין קרובת זקוקה משאר עריות דרבנן, דבשאר עריות דרבנן אף דחידשו בה איסור ערוה והיינו דין ערוה גמורה גם לענין חליצה ונאסרה וכמוש"כ אבל כ"ז לענין הדינים המסתעפים מעיקר האיסור דאישות והיינו דשניות נכללו ממילא בדין לקחת כיון דאסורים באישות מדין ערוה, אבל לענין עלי' הרי י"ל דלענין חידוש זה דהוויין ערוה לענין יבום לא תיקנו כן בשניות ובאמת אין שניות נכללין בדין עלי', דלא נאמר בהם דין איסור לענין יבום, ובאמת דכ"ה מוכח באמת מדין צרות דהרי שניות אין בהם דין צרות ועי' ברש"ש על המשנה דף כ' שהארין בזה יעו"ש היטיב, ומשא"כ באחות זקוקה דמפורש בסוגי' דחליצ"פ דגם הצרות אסורות הרי דלענין דין עלי' חמור יותר דין איסור קרובת זקוקה משאר עריות מד"ס וזהו של"ש ב' נידון דדחי' כיון שהיא בכלל עלי' שנאמר בזה להדי' דין פטור לגבי יבום ודוק.

והיוצא מזה שלענין דין לקחת ופטור חליצה חמור יותר דין שניות ולענין דין עלי' וצרות חמור יותר דין קרובת זקוקה והבי' בזה נראה כמוש"כ דאיסור שניות הוא דין ערוה חדשה מד"ס ול"ש לחלק בעיקר דין איסור דכ"ד רבנן כעין דאו' תקון אבל לענין הדין ערוה ליבום מנ"ל לחדש דתיקנו בהו דין זה, אבל באחות זקוקה הרי לא נתחדש כאן ערוה חדשה אלא דאסרו אותה מלתא דאחות אשה וכיון דאי"כ אישות גמורה הרי האיסור קליש יותר וא"צ לומר דיש לו כל הדינים, אבל כיון דסו"ס האיסור הוא מלתא דערוה דאורייתא הרי עד כמה שאסרו ליבום מטעם זה בהכרח שיש לה ג"כ הדין דעלי' כאחו"א דאורייתא דנפקא מינה ודוק.

[ובאמת במשנה בדף כ' שנאמר האיסור דיבום דאיסור מצוה תנן איסור מצוה שניות ולא הוזכר כלל איסור דאחות זקוקה מכלל איסור מצוה דדין איסור יבום דאחות זקוקה אינו בכלל איסור מצוה ואולי אינו אפ"י מצד משנה זו ודין לקחת כלל, ומה דתנן התם אחותה כשהיא יבמתה לא באו לומר לן איסור זקוקה אלא לומר לן דעריות לא נחשבות כזקוקות כלל ולפיכך ל"ש דין אחות זקוקה כשהיא ערוה ונראה עוד דמה דאיתא בגמ' בסוגיין דמה דתנן דבאיסור מצוה ליכא לדינא דאחותה כשהיא יבמתה דס"ד דאיסור מצוה הוי במקום ערוה הבי' דבאמת משנתנו

הוא הרחבה שהמשנה דדף כ' דשם באו לחלק דאע"ג דשניות הויין עריות גמורות מד"ס אבל סו"ס חולצות וע"ז הוסיפו לחדש במשנתנו דמה דתנן התם הדין דאחותה כשהיא יבמתה גם לענין זה אין השניות עריות גמורות אע"ג דבעצם ה' שייך לומר דהויין עריות גמורות ועי'.

### ענף ג

ומה שעדיין יש לדון הוא ביסוד האיסור דקרובת חלוצה דביסוד האיסור מצינו הלשון בראשונים בכ"מ דממא לקרובת גרושה וכ"ה בתוס' דף כ"ו ד"ה וחליצ"פ דאחות חלוצה כאחות גרושה וברמב"ם פ"א דיבוא"ח הלי"ג כללו של דבר דהרי היא כאשתו שגירשה וכ"ה הל' בכ"מ, והב' דהרי חליצה דמא לגירושין וכמו שאסרו חלוצה לכהן משום דחלוצה הויא כגרושה והו"ה לענין קרובות דקרובות חלוצות דומות לקרובות גרושות, אבל לכא' צ"ב דהניחא לענין איסור כהונה הרי עיקר האיסור הוא מטעם הגירושין גופיהו ושפיר לאסור גם חלוצה דממא לה אך לענין איסור קרובות הרי ליכא איסור דקרובות גרושה וכל האיסור הוא מטעם קרובות אשתו אלא דהדין הוא דקרובות אשתו שנאסרו ע"י האישות אסורות אפי' לאחר גירושין ומיתה אבל אין טעם האיסור מחמת הגירושין כלל ובחלוצה הרי לא הי' כאן אישות כלל והיאך נאסור קרובותי מטעם דהחליצה דמא לגירושין וצ"ע.

[וזה הרי ודאי דאין איסור דקרובות חלוצה תלוי כלל באיסור דקרובות זקוקה דאיסור קרובות חלוצה הוא תקנה בפנ"ע דהרי באיסור זיקה פליגי תנאי ואמוראי ודין קרובת חלוצה מוסכם לכו"ע ולר"ע הוא איסור מדאו' כמבו' בדף מ"ד, ואדרבא קרובת חלוצה הוא דין יותר גדול דהרי בחלוצה אסרו גם שניות ומשא"כ בזיקה, ובזיקה שו"ט בגמ' אי שייך האיסור לאחר מיתה ואפי' לפי"מ דקיי"ל דאסורות לאחר מיתה ה"ט דוקא כי זיקה לא פקעה בכדי ומשא"כ בחלוצה דאסורות לעולם והאריכות בזה אך למותר דדין קרובת חלוצה הוא דין בפנ"ע ואינו שייך לאיסור קרובת זקוקה כלל וכלל].

ולכאו' צ"ל בזה דכפשוטו מבואר כאן דבאמת אין האיסור דקרובת חלוצה איסור משום דממא לקרובת אשתו כלל ואינו נכלל בלתא דעריות דאו' אלא הוא זה תקנה חדשה ושם ערוה שנתחדש מד"ס לאיסור קרובות חלוצה ומש"כ הראשונים דממא לקרובת גרושה הוא נתנית טעם להתקנה דכיון דדמייין לקרובות דאורייתא גזרו בקרובות חלוצה כשם שגזרו בשניות באותם קרובות הדומות לקורבה האסורה מדאו' כמבו' בדף כ"א אבל אינם אסורות משם קרובת אשתו כלל ודמייין ממש לשניות שחידשו חכמים תורת ערוה מדבריהם מטעם גזירה דאתו לאחלופי בקרובת גרושה האסורות מד"ת, ולפי"ז גם איסור אחות חלוצה חלוק ביסודו מאיסור דאחות זקוקה

דעיקר איסורו הוא דנתנו חכמים תורת אהו"א מדבריהם, ונראה באמת דלפימשנ"ת מבואר ג"כ הא דפשוט דבקרובות זקוקה לא אסרו גם שניות דכיון דקרובות זקוקה אינו דין ערוה מחודש אלא איסור קל דאהו"א באישות קלישתא דזיקה י"ל דלא נתנו לאישות זה דין אישות לכל הדינים וכמו שהבאנו לעיל לענין חליצה ולרב לענין נאסרה וכמוש"כ.

ולכאו' מבואר הכי ג"כ מדין איסור צרת קרובת חלוצה דהק' בגמ' מ"א מ"ש צרת קרובת חלוצה מקרובת צרת חלוצה ות' יעו"ש והתוס' שם האריכו לבאר ת' הגמ', ועי' ברמב"ם פ"ו ה"כ שכ' הטעם משום דמיחלפא בצרת חלוצתו והיינו במקום חליצה דהחלוצה וכל הצרות אסורות מדאורייתא מטעם האיסור דלא יבנה - לפי"מ דקיי"ל כר"י - וצרת הקרובה מתחלפת בצרת החלוצה, ויש לתמוה למ"ל כל האריכות בזה הרי י"ל בפשיטות דקרובות חלוצה הרי הויין עריות וכשנופלות ליבום הויין צרותיהן צרת ערוה וכשם שהם אסורות מטעם ערוה כך צרותיהן אסורות מדין צרת ערוה, ובאמת גם מהשו"ט בגמ' לחלק בין זה לקרובת צרת חלוצה מתבאר דאין דין האיסור מטעם צרת ערוה כלל, ומבואר מזה דאין דין האיסור דקרובת חלוצה משם ולתא דעריות מדאו' ול"ש בהו דין צרות כלל וכמו שהבאנו לעיל מהרש"ש דמבואר בכל הפוסקים ובמסכת ד"א דאין דין צרות בשניות והו"ה דין קרובת חלוצה דכוותיהו דהוא דין איסור וגזירת חכמים מחודשת דלית ב' דין פטור ואיסור הצרות הוא דין בפנ"ע מטעם חדש ול"ש לדין צרת ערוה כלל.

אמנם יעו"ש שם בדף מ"א בתו"י דנראה מדבריו שם דלמד באמת דיסוד האיסור דצרות הוא מטעם צרת ערוה ולכאו' לדידי' צ"ל דבאמת האיסור דאחות חלוצה אינו כשניות אלא הוא בעיקרו דין איסור מד"ס דאחות אשתו וכמו האיסור דאחות זקוקה, ולכאו' נצטרך לומר הב' בזה דבחליצה איכא ג"כ איזה קיום של זיקה ודין קנין הדומה לאישות ושפיר שייך לומר דמדרבנן נתנו לה שם אחות אשה, וכשם שלר"ע האיסור הוא איסור מדאו' מטעם דהכתוב קראו ביתו כמו"כ לרבנן ג"כ יסוד האיסור הוא משום דמיון לאישות אלא דס"ל דאינו אלא מדרבנן אבל יסוד האיסור לכר"ע הוא דנתנו חכמים הדין ערוה מדאו' דקרובות אשתו לחלוצה הדומה לאשתו.

ואי נימא הכי אולי יש לבאר בזה קצת יסוד שי' הר"א מבורגייל בתוס' דף כ"ו ד"ה דנפול בזאח"ז דבחליצת חיזור ליכא לאיסור קרובות דצ"ב קצת טעמו מנ"ל לחלק, וי"ל לפי"מ שכ' לעיל דיסוד הדין דחליצה פסולה היינו דבמקום דליכא זיקה ליבום אז הזיקה הוא זיקה קלישתא ואינו אלא דין איסור לשוק וגם החליצה אינו חליצה גמורה דיש לה שם קיום של הזיקה וכמו יבום אלא הוי דין מתיר בעלמא אבל אינו נחשב לקיום הזיקה כיון דאי"כ זיקת יבום כלל, וי"ל דס"ל להר"א מבורגייל דבכה"ג דליכא דין קנין וקיום של זיקה ל"ש כאן לאסור כלל הקרובות כיון דאי"כ

הדמיון לאישות וכל עיקר האיסור הרי הוא דגזרו דסגי בדין זה לתת איזה תורת קרובת אשתו על הקרובת חלוצה אבל כשא"כ ענין זה ל"ש האיסור כלל וכלל, והתנוס' דפליגי שם על הר"א ה"ט דס"ל דדין האיסור הוא איסור מחודש דחליצה דדמיא לגירושין וגזרו הא אטו הא וממילא ל"ש לחלק בין

## הרב יעקב ניומאן

### האם אחות זקוקתו מן התורה לדעת הרמב"ן

איתא בגמרא (כז, ב), דרב דאמר דלא אמרינן נאסרה באיסורי זיקה, הוא רק באיסורי זיקה משום דהוא מדרבנן. ועיין שם בתוס' ד"ה אבל הכא, דהביא דברי ר"ח דרב הוא לשיטתו דסובר דאין זיקה, ומשום זה הוא מיקל לא לומר נאסרה באופן דהאיסור שנאסר מחמתו בתחילה היה מכח איסורי זיקה. וממה דלא רצה ר"ח ללמוד דהאיסור קרובת זקוקתו הוא איסור דרבנן, וממילא ביאר דמה דאיתא בגמרא דהוא מדרבנן הוא משום דרב סובר אין זיקה, דייקו מזה הראשונים דסובר ר"ח דלמ"ד יש זיקה איסור קרובת זקוקתו הוא איסור דאורייתא.

והקשה הרמב"ן דהדין הוא דיבמה שאסורה מחמת זיקה חייב חליצה, ואילו היה האיסור זיקה מן התורה, היה מן הראוי שתהא פטורה אף מחליצה. ועיין עוד ברמב"ן בדף כח. דהביא עוד ראייה דהוא רק איסור דרבנן, דבגמרא שם מבואר דאם יש ספק איזה משני אחיות נפלה ראשונה, [ומי שנפלה ראשונה מותרת משום דהוה הותרה ונאסרה ותחזור להתירה הראשון]. מבואר שם דמי שכנס שנית מותר לו ואינו צריך להוציאה, דיכול לומר חבראי כנס האשה שנפלה שניה, [והיינו דהוא עבר האיסור של כונס אחות זקוקתו], וממילא האשה שכנס האח השני היתה האשה שנפלה ראשונה, ואחר שכנס אחיו אחותה והיא אינה זקוקה עוד, הויא לה זו הותרה ונאסרה ותחזור להתירה הראשון, עד כאן דברי הגמרא.

והקשה הרמב"ן, דאם האיסור של אחות זקוקתו הוא איסור דאורייתא, א"כ שכנס אחיו אחותה הדין היה צריך להיות דאם בעלו לא קנו, וא"כ היא עדיין זקוקה, וממילא אף מי שנפלה ראשונה עדיין אסורה מדין אחות זקוקתו, עד כאן ראיית הרמב"ן.

ודברי הרמב"ן צ"ע, דהא אם איסור אחות זקוקתו הוא דאורייתא א"כ אי אפשר לומר דמי שנפלה ראשונה אסורה אף אחר שנתייבמה אחותה משום דאם בעלו לא קנו, דאם הוא איסור דאורייתא, א"כ אחותה שנפלה שניה היתה אחות זקוקתו ולא היה לה נפילה כלל, וממילא מותר לייבם האחיות שנפלה ראשונה, דאין אחותה

זקוקה כלל כיון דהיתה ערוה בנפילתה, וכמו שהקשה הרמב"ן לעיל דאם היא ערוה דאורייתא א"כ לא תהיה צריכה חליצה, ובאמת כן מבואר בדברי הרשב"א, דאם היתה אחות זקוקתו איסור דאורייתא, א"כ היה מותר לייבם הראשונה לנפילה והשניה אינה נופלת כלל, אבל דעת הרמב"ן צ"ע, דמשמע דהיא נופלת לאסור אחותה אף דלעיל אמר דלא תהיה צריכה אף חליצה, וצ"ע.

ונראה מתוך דברי החדושי ושעורי רבי ברוך בער (סימן כד), שהוא לומד דכוונת הרמב"ן הכא הוא בדרך ממ"נ, דהיינו דלכתחילה הקשה הרמב"ן דאם הוא ערוה דאורייתא לא יהיה חייב אף בחליצה, ונכלל בקושיא זו דיהיה מותר לייבם האחות שנפלה ראשונה, ועכשיו אומר הרמב"ן דאף אם נאמר דאף דהוא ערוה מן התורה עדיין היא נופלת לחליצה, וממילא אוסרת אחותה, [ונצטרך לומר דהכא אף דנפילה היתה רק לחליצה, אוסרת אחותה כיון דהוא שייך להערוה של אחות אשה, ולא דמי לחייבי לאוין דאינה אוסרת אחותה כיון דרק נופלת לחליצה], על זה אומר הרמב"ן דאף שנאמר כן עדיין קשה דא"כ למה חל הייבום על האחות כדי שנאמר דהותרה אחותה. כן משמע מרב"ב שם, אבל צ"ע אם זה כוונת הרמב"ן, דהא לא הסביר כלל למה שייך נפילה על האחות שנפלה שניה, וצ"ע.

## דף כח, א

### הרב אברהם בירנבוים

#### בדין איסור זיקה

א] בגמ' (יבמות כח, א) ולימא ליה דלא ידעינן הי נפול ברישא אי הכי היינו דקתני קדמו וכנסו יוציאו בשלמא ראשון אמרינן ליה מאן שריא לך אלא שני אמר חבראי שניה ייבם אנא ראשונה מייבם וכו' ע"כ. ועי' רמב"ן שהוכיח מהאי סוגיין דזיקה אינו אלא מדרבנן, ומשום הכי מהני יבום של ראשון להפקיע זיקה מיבמתו, אע"ג דקא פגע באחות זקוקתו והותרה ראשונה לשני, דאי זיקה דאורייתא ובאיסור אחות זקוקה קאי מן התורה, א"כ לא מהני יבום דידיה כלל ע"ש. ומבואר דכיון דאינו אלא מדרבנן שפיר מהני להפקיע זיקה.

והנה במתני' (מא, א) שומרת יבם שקידש אחיו את אחותה משום ר"י בן בתירא אמרו אומרים לו המתן עד שיעשה אחיך מעשה ע"כ. ובתוס' (יה, ב ד"ה אומרים) הקשו אמאי צריך להמתין כיון שקידש אחותה נעשית יבמתו עליו ערוה. ובתוס' רי"ד שם כתב שר"י בן בתירא אית ליה יש זיקה בכל מקום דאמרינן בקידושין דאורייתא אמרינן מדרבנן בזקוקה וכי היכי דאין קידושין תופסין באחות אשה

דאורייתא ה"נ לא תפסי באחות זקוקה דרבנן ומשום הכי לא מפקיע מדרבנן עיי"ש. הרי דדעת התוס' רי"ד דאע"ג דזיקה אינו אלא מדרבנן, דין לא תפסי מדרבנן אית ליה. ולפי זה תקשי סוגיין (כת, א) שמהני יבום הראשון בשניה להפקיע זיקה מהשני אע"פ דזיקה אינו אלא מדרבנן, הא דעת התוס' רי"ד דמדרבנן זיקה הוי ערוה גמורה ודנין ביה דין דלא תפסי קידושין, ומשום הכי אין קידושין מפקיע זיקה, א"כ ה"נ שלא יועיל הייבום להפקיע את הזיקה.

ואולי י"ל בזה דהנה רש"י (ח, ב ד"ה לכדר' שמעון) כתב דהא דשתי אחיות בזיקה חולצות ולא מתייבמות ובעי חליצה הוא משום דלא אלים לפטור מחליצה. ומה שהכריח את רש"י לפרש כן הוא מתני' דד' אחין דחולצות ולא מתייבמות, ואי נימא דמדרבנן אחות זקוקה ערוה גמורה לפטור גם מחליצה, ואינה חולצת אלא משום דמן התורה זקוקה היא. א"כ בשתי אחיות שנפלו אמאי נאסרה הראשונה שנפלה הא מדרבנן אין שניה נופלת כלל, ומן התורה אין זיקה אוסרת כלל. וע"כ דגם באיסור זיקה דרבנן בעי חליצה ושפיר אוסרת השניה את הראשונה. אמנם בדעת התוס' רי"ד דמדרבנן אחות זקוקה הוי ערוה גמורה, צ"ל כיון דמן התורה איכא זיקה לשניה שפיר אוסרת את הראשונה. ולפי זה מבואר היטב סוגיין (כת, א) איך מהני יבום דהראשון בשניה להפקיע זיקה והא מדרבנן לא מהני. [כמו דלא תפסי קידושין]. ומיושב היטב דמשום דינא דרבנן הא אין השניה נופלת כלל, וכל מקום דדיינין איסור זיקה משום זיקה דאורייתא וכיון דמדאורייתא מהני היבום פקע זיקה דאורייתא, ובדינא דרבנן אין שניה אוסרת כלל.

[ב] בגמ' (כז, א) אמר שמואל חלץ לאחיות לא נפטרו צרות, לצרות נפטרו אחיות. ומאי שנא לאחיות דלא נפטרו צרות דהו"ל אחות אשה בזקה לצרות נמי לא לפטרו אחיות דהו"ל צרות אחות אשה בזקה ע"כ. ועי' בתשובות רשב"א (ח"ו סי' כה) דקושיית הש"ס אינו אלא מצרה שניה, דצרת הראשונה הוי צרה לאחר מיתה. אמנם מסתימת דברי רש"י משמע לכאורה דהקושיא גם מצרת הראשונה אע"ג דהוי צרה לאחר מיתה, אמנם עיין תוס' דמדרבנן איכא צרה לאחר מיתה.

אולם עיין רש"י שכתב לפרש קושיית הגמ' והא תנן אסור אדם בצרת קרובת חלוצתו דאפילו לא היתה צרתה מאחיו. והיינו דאע"ג דלא הוי במקום מצוה איכא איסור צרת קרובת חלוצתו. ובאור שמח (בקונטרס זיקה אות יד) כתב דכוונת רש"י בזה ליישב אמאי נאסרה צרה אע"ג דהוי צרה לאחר מיתה. אמנם כיון דאיסור צרת קרובת חלוצה אסור אפי' שלא במקום מצוה לא אכפת לן דהוי צרה לאחר מיתה עיי"ש. ומבואר לפי זה דאפי' מדרבנן אין דין צרה לאחר מיתה לשיטת רש"י. וצ"ע לפי זה מאי שנא דצרת אחות זקוקה אסורה אע"ג דנעשית צרה לאחר מיתה. אמנם לפי מה שנתבאר מדברי רש"י (ח, ב) דאיסורא דאחות זקוקה לא אלים



למפטר מחליצה אפ' מדרבנן, אולי יש ליישב דהנה בטעמא דאין צרה לאחר מיתה יעו' בתוס' ישנים (ה, א) שכתבו שהוא משום דאין שם צרה אלא מחיים. ויש לומר בזה דהיינו דכשנעשית ערוה לאחר מיתה מעולם לא היה צרת ערוה, דכשנעשית ערוה פקע הזיקה ומעולם לא היה צרה לערוה, אבל איסורא דאחות זקוקה כיון דאפ' מדרבנן קיים זיקה, א"כ אע"ג דנעשית ערוה דאחות זקוקה לאחר נפילה, כיון דמדאורייתא זקוקה היא לחליצה שפיר איכא צרה לאחר נפילה, משא"כ אחות חלוצה מדרבנן הוי ערוה גמורה כמבואר ברש"י ריש פרק ד' אחין וליתא לצרה לאחר נפילה.

## דף מד, א

### הרב יעקב ניומאן

#### הערה על הרש"ש, האם אפשר לומר כיון שלא בנה כשייבם צרה אחת

בגמרא ביבמות (מד, א) מקשינן, למה לא נאמר דהדין הוא דכשיש שתי יבמות אף דאי אפשר לייבם או לחלוץ לשניהם, אבל יתחייב לייבם אחת ולחלוץ השניה. ותי' הגמרא דכל שאין עולה לייבום אין עולה לחליצה. והקשה הרש"ש על דברי הגמרא, דמה ההו"א שיהיה דין חליצה אחר שכבר ייבם אחד מהנשים, דאיך החלוצה תקרא עליו "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה בית אחיו", כיון שכבר בנה בית אחד.

ודברי הרש"ש צ"ע, דעיין בסוגיא דף יא. איתמר הבא על יבמה ובא אחד מן האחין על צרתה, פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר בכרת וחד אמר בעשה, ועיין שם בתוס' ד"ה חד אמר, דהביא גירסת ר"ת ופירוש הר"ח, דהגירסא הוא דחד אמר בלאו, דר' יוחנן סובר דאם ייבם אחד מן האחין אחת מהנשים שאר הצרות הוו בלאו של לא יבנה דכיון שלא בנאה שוב לא יבנה, דהיינו דבשעה שייבם אשת אחיו על ידי חד מנשיו יש בזה מעשה של אי בנייה לשאר נשיו מזה שבחר בה ולא בצרתה.

וא"כ מאי מקשה הרש"ש דאם ייבם אחד מנשיו איך יעשה חליצה על האחרת ותאמר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה בית אחיו, דהא כבר בנה בית אחד, אם הוא מפורש בהראשונים דבמעשה יבום של אחת ולא השניה יש אי בנייה עליה, ולמה לא תקרא על זה אשר לא יבנה בית אחיו כיון דהוא אינו בונה בית זה.

אלא דקושיא אחרת היה לו להקשות, דאיך תקרא עליו אשר לא יבנה אם אין לו ברירה לבנות, דהא בית אחד הוא בונה ואינו שני בתים, ואין הקריאה עכשיו

מחמת מה דבתחילה לא ייבם זו אלא צרתה, אלא מה דעכשיו הוא אינו מייבם ועכשיו הוא כבר אינו יכול. איברא דזו כבר קושיא ישנה, בכל הציורים דאסור לו לייבם ורק יכול לחלוץ, מה הדין בהקריאה. ועיין בתשובת הרא"ש כלל נב' ב' שדיבר בזה, ודבריו שם צ"ע דאמר דמן התורה אפשר לייבם בכל אלו שחולצות ולא מייבמות, אבל לכאורה בחייבי עשה אי אפשר לייבם מן התורה ואף על פי כן נתרבו לחליצה, וצ"ע.

## דף נה, ב

### הרב יעקב ניומאן

#### חקירה האם שייך קינוי וסתירה בכהן על מעשה אונס

איתא בגמרא (יבמות נה, ב), אמר רבא למה לי דכתב רחמנא שכבת זרע וכו' בסוטה וכו', דסוטה למה לי לכדתניא שכבת זרע פרט לדבר אחר, מאי דבר אחר אמר רב ששת פרט לשקינא לה שלא כדרכה, א"ל רבא משכבי אשה כתיב, אלא אמר אביי פרט לשקינא לה דרך אברים, א"ל אביי פריצותא אסר רחמנא, אלא אמר אביי וכו', ע"כ. הרי מבואר מתוך דברי הגמרא דשייך קינוי רק על ענין דאוסרה על בעלה.

ויש לחקור האם שייך קינוי שיקנא אשת כהן לאשתו על ביאת אונס. ושאלתי בי מדרשא ואמרו לי דפשוט דאי אפשר לעשות מעשה קינוי על זה, דאף דביאת אונס אוסרת לכהן ויש בו טומאה, אבל קינוי צריך להיות מה דהוא מקנא ומתרה אשתו שלא תעשה עוולה, אבל בקינוי על אונס, הוא אינו חושד ומתרה אשתו שלא תעשה עוולה רק דהבועל לא יעשה עוולה, ולא שייך קינוי על זה.

אבל ראיתי במשנה למלך פרק ג' מהלכות סוטה הלכה כד' דביאר, דכיון דאפשר לקנא רק בדבר האוסרה, א"כ אי אפשר לקנאות אל תסתרי עם פלוני שמא יאנוס אותך, עכ"ד. ומשמע מדבריו דכל הטעם דאין לעשות קינוי על זה הוא משום דאינה נאסרת, וא"כ באשת כהן היה שייך לקנא, וצ"ע.

## דף עא, א

### הרב אריה מלכיאל שוסטאל

#### הערה בענין נולד מהול לפסח ולתרומה

כתב הרמב"ם בהל' תרומות פ"ז הי"א והנולד מהול אוכל בתרומה. והנה מקור הדברים הוא ברייתא במס' יבמות פ' הערל דף עב', אכן יעוין ברעק"א שהביא דברי מהרש"ל ביש"ש, שכתב דהך ברייתא קאי למ"ד דא"צ להטיף דם ברית דל"ח לערלה כבושה, דפליגי בזה תנאי בברייתא בפ' ר"א דמילה, ת"ק סבר דפליגי ב"ש וב"ה, וב"ה סברי דנולד מהול א"צ הטפת דם ברית, ורשב"א חולק וס"ל דלכו"ע נולד מהול צריך הטפת דם ברית, דחיישי' שמא ערלה כבושה היא, וא"כ הך ברייתא ע"כ אתיא כמ"ד דל"ח לערלה כבושה וא"צ הטפת דם ברית, ולכן אוכל בתרומה, והק' לשי' הרמב"ם דפסק בפ"א מהל' מילה דהנולד מהול צריך הטפת דם ברית, וא"כ פסק כרשב"א דחיישינן לערלה כבושה, א"כ האיך אוכל בתרומה והלא ספק ערל הוא, וכבר קדמו בקושיא זו במאירי ביבמות שם.

ובתשו' משכנות יעקב [יו"ד סי' סג] חידש ליישב שיטת הרמב"ם, דהרמב"ם פסק דלא חיישי' לערלה כבושה, והא דפסק דצריך להטיף ממנו דם ברית לאו משום חששא דערלה כבושה הוא, אלא משום דהטפת דם ברית עצמו מצוה הוא, וכמבואר ברש"י בפ' ר"א דמילה [דף קלד.], בעובדא דר' נתן הבבלי דבאת אשה לפניו וראה שהתינוק ירוק ולא היה בו דם ברית, ופרש"י וז"ל, תרתני לגריעותא חדא דאי מהיל ליה לא נפק דמא, והטפת דם ברית מצוה כדכתיב גם את בדם בריתך עכ"ל.

ומבואר דבכל מילה מלבד עצם חיתוך הערלה איכא מצוה דהטפת דם, וה"נ בנולד מהול, וכן בגר שנתגייר כשהוא מהול, אף דל"ל ערלה עדיין איכא עליה מצוה דהטפת דם, הנלמד מקרא דגם את בדם בריתך שהביא רש"י, או מקרא דואומר לך בדמיך חיי, ויעו"ש שהביא דבזוהר ובתיקונים איתא דג' מצות איכא במילה, דהיינו מילה ופריעה ואטופי דמא.

וביאר דמקור הרמב"ם לזה, הוא משי' ר' עקיבא בפ' הערל, [עא] דיליף מריבויא דתושב ושכיר למעוטי קטן שנולד מהול דאינו אוכל בפסח, ואי ספק ערלה כבושה היא, קשה ל"ל קרא למעוטי ספיקא, דהלא ספק ערל הוא, וע"כ דר' עקיבא סבר דלא חיישינן לערלה כבושה, ואעפ"כ צריך הטפת דם ברית דמצוה בפנ"ע הוא, וכמו בגר שנתגייר כשהוא מהול, וא"כ לאו ערל הוא, וזהו דנתמעט מתושב ושכיר דחויב הטפת דם ברית מעכבתו מלאכול בפסח. ונמצא דג' שיטות יש בדבר דת"ק דסוגיא

דר"א דמילה וואליבא דב"ה סבר דא"צ הטפת דם כלל, ורשב"א סבר דחיישי' לערלה כבושה, ור"ע סבר דלא חיישי' לערלה כבושה, ומ"מ צריך הטפת דם ברית דמצוה בפנ"ע הוא.

והנה יש להעיר על דרכו של המשכנ"י דהרמב"ם דחה סוגיא דפ' ר"א דמילה ופסק כר"ע דפ' הערל, דהנה בפ' הערל שם נחלקו ר"א ור"ע מנ"ל דערל אסור בתרומה, דר"א יליף לה בגז"ש דתושב ושכיר מפסח, ור"ע ילפיה מאיש איש לרבות ערל כטמא, וע"ז מסקי' דר"ע סבר דתושב ושכיר אינו מופנה לגז"ש, דאיצריך לגבי פסח למעוטי גר שמל ולא טבל וקטן שנולד מהול דאינו אוכל בפסח, ואמרי' דר"א סבר גר שמל ולא טבל גר מעליא הוא, וקטן שנולד מהול א"צ להטיף ממנו דם ברית.

והרמב"ם בהל' תרומות [פ"ז ה"י] כתב דערל אסור בתרומה מגז"ש דתושב ושכיר וכדרשא דר"א, וא"כ הרי דהרמב"ם לא פסק כדרשא דר' עקיבא, דדריש תושב ושכיר למעוטי נולד מהול מפסח, ובאמת בלח"מ בפ"ט מהל' קרבן פסח הק', דכיון דהרמב"ם פסק דגר שנתגייר צריך מילה, וקטן שנולד מהול צריך הטפת ד"ב, א"כ צריכנן תושב ושכיר למעוטינהו וכו"ע, ואינו מופנה לגז"ש. ויעו"ש ברעק"א שיישב עפ"י דברי המלחמות במס' שבת, שכ' דבאמת הו"מ הגמ' לשנויי דקטן שנולד מהול לא צריך קרא דספק ערלה כבושה הוא, וכ"כ במנחת חינוך.

וא"כ לפי"ד מבואר להדיא דהרמב"ם פסק הא דערלה כבושה, ועכ"פ הא מיהת משמע דלא פסק כר"ע דדריש לה מתושב ושכיר, וא"כ אפי' נימא כמש"כ המשכנ"י דלר"ע מוכרח דאיכא חיובא בפנ"ע דהטפת ד"ב מדאיצריך למעוטינהו, אבל עכ"פ הרי מדלא הביא הרמב"ם הך מיעוטא מבואר דלא פסק כמותו, וא"כ הא דפסק דהנולד מהול צריך הטפת דם ברית הוא משום דקי"ל דחיישי' לערלה כבושה, וא"כ הדק"ל האיך פסק דהנולד מהול אוכל בתרומה, וצ"ע.

והנר' שיש לבאר בשי' הרמב"ם, דהנה זה נראה מבואר דגם בדאיכא עליה תורת ערלה כבושה, מ"מ לאו ערלות גמור הוא דהא סגי ליה במילת הטפת דם בעלמא, וליכא ביה חיוב מילה דהסרת הערלה, ואחר שנתקיים בו הטפת דמא חשיב נימול ולא ערל הוא, אף דהערלה הכבושה לא הוסרה.

[ובביאור הדברים אולי י"ל, דיעוין באו"ז דמשמע דערלה כבושה גריעא בעיקר שם ערלות שבו כיון דאינו עומד בפנ"ע, אלא דבוק שם בבשר כשאר כל הגוף. אבל עכ"פ הא מיהת מבואר דכל תורת ערלות שבו הוא רק לחייב הטפת דם, אבל לאו ערלות הוא בעצם להתחייב במילת הסרת הערלה].

והנה בעיקר הא דנולד מהול אוכל בתרומה, הוכיחו מזה באחרונים דחלוק דין ערל בתרומה מאיסור ערלות דפסח, דהא לענין אכילת פסח מבואר להדיא בגמ'

דנולד מהול אסור בו, וביארו דלענין פסח חיוב מילה אוסרו אף בדליכא שם ערלות עלה, דל"ג ממילת זכריו ועבדיו, משא"כ בתרומה דתליא בשם ערלות לחוד, וחובת מילה אינו אוסרו בתרומה כל דליכא שם ערלות עלה.

וא"כ בערלה כבושה אף דשם ערלה עלה לחייב במילה, אבל עצם קיימות הערלה לא משוי ערלות, ועל כן הוא דאינה מחייבת מילה דהסרת הערלה וכמשנ"ת, וא"כ ליכא שם ערלה עלה לעכבו באכילת התרומה, דכמו דאחר ההטפה מותר בתרומה ולא חשיב ערל, ה"נ קודם ההטפה, וכל תורת ערלות שבו הוא רק לחייבו במילה, אבל לאו ערלות באמת הוא, ועל כן אינו אוסרו באכילת תרומה.

## בסוגיות הש"ס

### שבת עג, א

#### הרב משה מצגר

#### בענין קורע ע"מ לתקן

תנן (שבת עג, א) הקורע ע"מ לתפור חייב. ונחלקו הראשונים בדין קורע שאינו ע"מ לתפור אלא ע"מ לתקן תיקון אחר האם הוא חייב, דהרמב"ן והריטב"א (מכות ג, ב) כתבו דאינו חייב אלא היכא דהוא ע"מ לתפור, אבל תיקון אחר לא מהני דזהו צורת המלאכה, והובאו דבריהם בכסף משנה (פ"י מהלכות שבת ה"י), ובב"י (סימן שיז סעיף ג), והובא במגן אברהם שם<sup>א</sup>. מאידך מד' רש"י (שבת לא, ב) משמע דהדין דעל מנת לתפור הוא רק שלא יהיה מקלקל, וכן משמע ברמב"ם (פ"י מהלכות שבת ה"י) שכתב דהקורע להפסיד פטור מפני שהוא מקלקל. ובספר טל אורות כתב דהעיקר הוא כהרמב"ן והריטב"א.

והנה כתב המחבר (סימן שמ סעיף יד) המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד הרי"ז תולדת קורע וחייב. וכתב הביאור הלכה (שם) דלכאורה מבואר מדבריו כשיטת הרמב"ם דקורע ע"מ לתקן כל תיקון חייב ודלא כמו שכתב הוא עצמו בסימן שיז, ועיי"ש שהאריך ומסיק דהעיקר כשי' הרמב"ם דכל

א. ועי' רע"א (שבת עג, ב) שהוכיח כן בשיטת התוס' (שם ע"א וע"ב). אלא שתמה עליהם מסוגיא בשבת (קה, ב). ועי' באבני נזר שיישב הקושיא.

שמתקנו חייב, וצ"ל דהמחבר חזר בזה ולמעשה דעתו לחייב. ובאגרות משה (או"ח ח"א סימן קכב אות ז) תמה עליו עיי"ש.

ונראה ליישב סתירת המחבר, דהנה בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם (שאלה יח, [הובא בתחילת ספר שביעת השבת]) ביאר שיטת הרמב"ם (פ"ח מהלכות שבת ה"ז) דס"ל דחובל חייב משום מפרק אע"ג דאין דישה אלא בגידולי קרקע. וביאר ר"א בן הרמב"ם וז"ל "אין ראוי למי שיבין ענין האב ותולדתו להקשותה כלל. שהתולדה אע"פ שהיא דומה לאב אינה לא אב ולא מעין האב אלא הפרש יש ביניהם. ושאמרת והמפרק הוא הדש אינו כן, אלא מפרק תולדה דדש וכו', והואיל ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקיימ"ל אין דישה אלא בגידולי קרקע, הדישה שהיא האב אינה אלא בגידולי קרקע והמפרק שהיא תולדה דדש ישנו בגידולי קרקע ושלא בגידולי קרקע" עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דס"ל להמחבר דאע"ג דאין קורע אלא כשהוא ע"מ לתפור, אבל מפרק ניירות דבוקים שהוא תולדת קורע כמש"כ המחבר בזה חייב אף דאינו ע"מ לתפור. וכמובן שיש לפלפל הרבה בכ"ז, ולא באתי אלא לעורר.

## עירובין יא, א

### הרב יעקב מרדכי שמעלצער

#### בענין צורת הפתח ביותר מ' ובפרוץ מרובה

א. בעירובין דף י"א, א, ואף ר' יוחנן סבר לה להא דרב, דאמר רבין בר אדא אמר ר' יצחק מעשה באדם אחד מבקעת בית חורתן שנעץ ד' קונדיסין בארבע פינות השדה וכו' ר' יוחנן אמר לכלאים התירו לענין שבת לא התירו לו, במאי עסקינן אילימא בעשר בהא לימא ר' יוחנן בשבת לא, ע"כ, ובתוד"ה אילימא הקשו דדלמא ס"ל כר' יוסף שם דס"ל דצוה"פ לא מהני בפרוץ מרובה ואף בפחות מעשר ות' דאין לחוש לדברי ר' יוסף הואיל ונדחו, ושוב הקשו דכיון דמהני צוה"פ מכל ד' רוחות א"כ למה הוצרכו לד' דיומדין בפסי ביראות ותסגי בצוה"פ, וכן בשיירא למה הוצרכו לחבלים זה למעלה מזה ולמה לא סגי בצוה"פ, ותירצו דאתי גמלים ושדי להו וכן בשיירא ועוד דבשיירא אין להתיר כבחצר שאין בו דירה, וריצב"א מפרש דהכא לא איירי בד' מחיצות כ"א בב' מחיצות בשבת שזהו כמו ד' מחיצות בכלאים, והשר מקוצי תירץ דאי מוקמינן כר' יוסף א"כ מוכח דס"ל לר' יוחנן כרב דכל דברי ר' יוסף לאסור בפרוץ מרובה אינו אלא אליבא דרב, את"ד, ומשמעות דברי התוס' הוא דפי' הריצב"א וכן השר מקוצי מהני לישב ההיא דפסין ושיירא ג"כ וכן נקט במהרש"א,

וצ"ע דבשלמא להריצב"א א"ש בפשיטות דבאמת י"ל דלא נדחו דברי ר' יוסף וקי"ל דצוה"פ ל"מ בפרומ"ר, וזהו טעמא דל"מ צוה"פ בפסין ושיירא, אך להשר מקוצי צ"ע דאדרבה כיון דלרבנן דפליגי על רב לא אסר ר"י בפרומ"ר א"כ עדיין תקשי דמ"ט דפסין ושיירא דל"מ בהו צוה"פ, ועי' במהרש"א, וצ"ע.

**ב.** והנה בעיקר קושית התוס' מפסין ושיירא, ה' אפשר לדון דבהנך גווי אי הוי פירצה ביותר מ' גם רבנן מודו דל"מ צוה"פ, (וכן הוא באמת שיטת הרמב"ם דפרומ"ר ויותר מ' דל"מ צוה"פ אף לדין) אך בתוס' שנתקשו בזה משמע דס"ל דאף בצירוף יותר מ' מהני צוה"פ לרבנן בפרומ"ר, וא"כ מ"ט דפסין ושיירא.

אכן נראה בהקדם מה שיש לבאר בנידון זו אם רבנן מודו ביותר מ' ופרומ"ר, דהנה עיקר החסרון של צוה"פ ביותר מ' לרב הוא מצד דין הפירצה של יותר מ' וכדמוכח מדרב יוסף דיליף מינייה לפירצה דפרומ"ר, וי"ל דבזה הוא דפליגי רבנן דצוה"פ מהני אך לאפוקי פירצה יותר מ'.

אך יתכן דכ"ז אינו אלא בכגון רוח רביעית דאין בו שיעור מחיצה של עומד מרובה וכל החסרון הוא מכח הפירצה עצמה, אבל בשאר ג' רוחות י"ל דלא סגי בצוה"פ המפקיע את השם פירצה בלבד אלא בעינן דע"י הצוה"פ יה' משלים שיעור המחיצה עצמה להיות בעומ"ר, וי"ל דבזה מודו דאיכא גריעותא בעצם הדין מחיצה של צוה"פ היכא דהוי יותר מ', דכיון דשיעור פירצה בעלמא הוא ב', הרי"ז מגרע דין צוה"פ עצמה ולענין השלמת השיעור עומ"ר דבעינן מודו רבנן ג"כ דל"מ צוה"פ ביותר מ'.

וכ"ז אינו אלא בפירצה יותר מ' דזהו שיעור פירצה בעצם ומהני להיות מגרע במעלת הצוה"פ עצמה, משא"כ בפרוץ מרובה שאי"ז שיעור פירצה מצ"ע אלא כפי המחיצה שבא לעשות דאי"ז מהני לגרע בגוף השם צוה"פ, ואף בשאר ג' מחיצות מהני צוה"פ לתקן דין פירצה דפרוץ מרובה וכמו דמהני ברוח הרביעית.

**ג.** אכן נראה דד"ז תלוי בטעמא דרבנן דפליגי אדרב, די"ל דיסוד שיטתם הוא דצוה"פ מהני לאפוקי דין פירצה וע"כ יתכן דבשאר ג' מחיצות אף דצוה"פ מתקן דין פירצה מ"מ יש גריעותא בעצם הדין צוה"פ לגבי להשלים שיעור דעומ"ר היכא דהוי ביותר מ' וכאמור, אך אם נפרש דגם רבנן מודו דלא אלים צוה"פ לתקן דין פירצה ורק דס"ל דפירצה י' לא חשיבא פירצה כלל כמא דיש שם צוה"פ, ולא בעינן כח מיוחד לתקן פירצת עשרה כ"א דע"י דישנו שם צוה"פ הוי כלא ה' שם פירצה י' בכלל, א"כ אין לחלק בזה ואף גבי שיעור עומ"ר לא יתכן חסרון של יותר מ', דבמקום צוה"פ לא דינינן כלל שיש בו חסרון פירצה יותר מ'.

ד. ומעתה נראה דד"ז שנוי בשו"ט דהתוס' גופא, דלפי מאי דנקטי התוס' בקושיתם דר' יוסף קאסר צוה"פ בפרומ"ר לכו"ע, על כרחך דגם רבנן מודו דלא אלים צוה"פ במקום פירצה ורק דחולקים משום דס"ל דפירצת י' לא חשיבא כפירצה כלל במקום צוה"פ [וכמבואר היטב בחי' הריטב"א כאן] וא"כ גם באידך ג' מחיצות אין סברא דל"מ צוה"פ ביותר מי'.

האומנם דהשר מקוצי חידש דר' יוסף לא קאסר כלל לדין והיינו משום דלא נחלקו בגדר דין פירצת י', אלא דרבנן ס"ל דאלים צוה"פ לתקן פירצה, וא"כ שפיר י"ל דביותר מי' מודו רבנן דלענין להשלים שיעור עומ"ר בשאר ג' מחיצות דל"מ צוה"פ כי האי דיש בו גריעותא דיותר מי', וא"ש דלהשר מקוצי מיושב הקושיא מפסין ושיירא, דביותר מי' מודו רבנן דל"מ צוה"פ היכא דהוי פרוץ מרובה, ודו"ק.

ה. ועי' היטב בלשון התוס' בתו"ד וז"ל אלא לאו ביתר מעשר ס"ל לר' יוחנן כרב דלא מהני צוה"פ ולכך אפילו בעשר קאמר ר' יוחנן בשבת דל"מ צוה"פ וכו' עכ"ל, ומשמע להדי' דלעולם מוקמינן הך עובדא בפחות מי' והכי קאמר הגמ' דר' יוחנן ס"ל ביותר מי' כרב (ברוח רביעית) וע"כ בכה"ג דהוי פחות מי' ס"ל דיש חסרון פרומ"ר כר' יוסף, ונראה שלא רצו לאוקמי הך עובדה ביותר מי' כיון דבזה אף לר"ל לא הי' מהני בשבת דכו"ע מודו ביותר מי' ופרומ"ר דל"מ בג' מחיצות דיש בהם שיעור עומ"ר, וזהו כמש"נ דלהשר מקוצי ביותר מי' ופרומ"ר אף רבנן מודו דל"מ צוה"פ בשאר ג' מחיצות.

ו. אלא דעכ"ז אין דברינו מעלים ארוכה לישב מה שהקשו התוס' מפסי ביראות דנעביד צוה"פ ואפי' לרב וכגון שאינו יותר מי', וכוונת קושיתם נראה ברישא דמתני' בדף י"ז, ב, דאיירי בפחות מי' דאמאי בעינן דיומדין ולא סגי בצוה"פ, הרי דקושיתם הוא גם בפחות מי' ובזה הרי לרבנן מהני אף להשר מקוצי.

ואולי י"ל דאה"נ, וקושי' זו כבר יישבו התוס' בת' הראשונה דאתי גמלי ושדי להו, ומ"מ מש"כ שם דכן הוא בשיירא דחוק הוא כיון דליכא גמלים בשיירא, וכמש"כ בקרבן נתנאל כאן, וכן מבואר בשו"ת חת"ס בס' פ"ח, ומשו"ה גופא הוסיפו התוס' סברא בשיירא ומשום דאין בו דירה, וא"כ י"ל דעיקר התירוץ לפי"ד השר מקוצי הוא להקושיא משיירא, והתם הוי יותר מב"ס ובודאי דהוי ביותר מי', וכמבואר בירושלמי המובא ברא"ש כאן, וצע"ע בזה.



## יומא פו, א

### הרב משה מצגר

#### בענין האם "חילול השם" הוא יהרג ואל יעבור

כתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות יסודי התורה ה"א) "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחללו שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד בשעה שיעמוד גוי ויאנוס את ישראל וכו' בשלש עבירות אלו [גילוי עריות שפיכות דמים ועבודה זרה] יהרג ואל יעבור וכו'". ובסוף הפרק כתב וז"ל "ויש דברים אחרים שהם בכלל חילול ה', והוא שיעשה אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננות אחריו בשבילן, ואע"פ שאינן עבירות הרי"ז חלל את השם וכו', עכ"ל. ומקור הדברים מיומא (פו, א) היכי דמי חילול ה' וכו' אמר ר' יוחנן כגון אנא דמסגינא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין וכו', עיי"ש עוד כמה ציורים בזה.

ולכאורה יש לדון בדין האחרון [דהיינו מה שאנחנו קורין "חילול השם"] שיהיה ג"כ ביהרג ואל יעבור כיון דהכל בא מפסוק אחד, וכ"כ בערוך לנר (סוכה נג, א) ובאמת ליעקב (סוכה שם) דחילול ה' הוא יהרג ואל יעבור [עיי"ש מה שפירשו לפי"ז], ולפי"ז לכאורה ה"ה בכל הציורים שעיי"ז מחלל את השם יהיה ביהרג ואל יעבור.

וכן מבואר מלשון היראים (סימן שמ) שלא הביא בלאו דחילול ה' את כל הדין של ג' חמורות וכו' ולא הביא אלא את לשון הגמ' ביומא הנ"ל, והיינו משום דחולק על הרמב"ם הנ"ל, וס"ל דמי שעבר על הג' חמורות במקום אונס לא עבר על האיסור של לא תחללו, אלא ביטל את העשה של ונקדשתי [כמש"כ רבינו הנצי"ב (העמק שאלה מב, ב)], וסיים היראים דבריו וז"ל "וצוה הבורא שיהרג אדם ולא יחלל שם שמים כדתניא בתורת כהנים (פר' אמור) ממשמע שנאמר ולא תחללו אמור קדש א"כ למה נאמר ונקדשתי מסור עצמך וקדש שמי. יכול ביחיד ת"ל בתוך בני ישראל במרובין [דהיינו עשרה כדאי' בסנהדרין (עד, ב)], עכ"ל. ומבואר דבמה שדיבר בתחלה [דהיינו חילול השם] צריך למסור נפשו היכא דהוא בפני עשרה ישראלים.

אמנם מלשון הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת סג), ורבנו יונה (אבות פ"ד משנה ד) משמע דלא אמרו יהרג ואל יעבור בפרט זה של חילול השם אלא דוקא באונסו לעבור ג' חמורות וכו', וכן נקט בפשיטות בתועפות ראם [על היראים (סימן תג)].

ומספרים מעשה שהיה עם הגר"י קמינצקי והגרא"מ שך זצ"ל, שהיה פעם אפשרות להציל כמה נפשות והיה הדבר כרוך בחילול השם, ושניהם אמרו דמנא

לן שחילול ה' מותר במקום פיקוח נפש. ולכאורה הוא מחלוקת בין הרמב"ם והיראים. וכנ"ל.

אלא דצ"ע עד היכן הדברים מגיעים. דאטו נימא דאם היה ר' יוחנן צריך לילך להציל נפשות [ויהיה שם עשרה ישראלים] היה מקפיד שקודם שיצא יניח תפילין וכו'?! וצ"ע. וזה נוגע להרבה ציורים כגון אם מותר לתלמיד חכם לילך ברמזור באור אדום בדרכו לבית חולים [אם יראו אותו עשרה ישראלים] וכו', וצ"ע.

## נימין לו, א

### הרב יחיאל דב גרשבוים

#### בטעם תקנת פרוזבול

תנן בשביעית (פרק י משנה ג) והובא בגיטין (לו, א), הלל התקין פרוזבול שראה את העם עוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה וגו', ע"כ. ובגיטין שם הקשה הגמ' ומי איכא מידי דמדאורייתא משמטא שביעית והתקין הלל דלא משמטא, ואמר אביי בשביעית בזמן הזה ורבי היא, דתניא רבי אומר "וזה דבר השמיטה שמוט", בב' שמיטות הכתוב מדבר וכו'.

והנה נחלקו הרמב"ם ורבנו יונה בגדר לאו דהשמר לך וכו'. רבינו יונה בשערי תשובה שער ג' אות ס"ז כתב דכל הנמנע מלהלוות עובר בלאו זה. מאידך גיסא הרמב"ם (ספר המצות מצות ל"ת רלא, פרק ט מהלכות שמיטה ויובל הלכה ל) סובר דעובר דוקא אם מונע עצמו מפחד שנת השמיטה. ולדבריו יש להקשות מהו הביאור בגמ' ראה הלל שעברו על השמר לך וגו', הלא אינו רק מפני פחד שביעית, ואם שמיטה דרבנן אין זה מפני פחד השמיטה.

ולשיטת התוס' שם שמפרשים שהלל היה בזמן שהיה נוהג שמיטה דאורייתא ותיקן לאחר החורבן, ניחא שראה הלל שעוברים על השמר וגו'. [ועיין במהר"ם שייף שם וכמדומה בספר יד דוד בשביעית שם], אכן לולי פירושם קשה.

ואפשר לתרץ ע"פ מה שחידש לנו הגר"ח מבריסק, מובא בשמו בספר קונטרס דברי סופרים (סימן א - לב) לרבי אלחנן בונם וסרמן זצ"ל, בשיטת הרמב"ם, דבכל איסור דרבנן, מדאורייתא נכלל בהאיסור ששייך לו, למשל איסור שניית הוא מאיסור ביאה. והכא נמי יש לומר שראה שהיו עוברים על מה שכתב התורה השמר לך וכו', עיי"ש ודו"ק.

ולפי זה מובן דברי הרמב"ם בפ"ט משמיטה ויובל ה"ל, עיי"ש כל הלשון, ובסוף דבריו "והבטיח הקב"ה בשכר מצוה זו בעולם הזה שנאמר כי בגלל הדבר הזה יברכה וגו'", וקשה שהרי רק בשמיטה שייך ברכה זו ולא במצוה דרבנן. אבל לפי הנ"ל אפשר לומר דכיון דנכלל באיסור דהשמר וגו' שייך ג"כ הברכה ודו"ק.

## מכות ח, א

### הרב שלו' יהודה מנדלבוים

#### בענין שהחיינו בעשיית המצוות

איתא במס' מכות (ח, א) "הזורק אבן לרה"ר והרג הרי זה גולה וכו', אבא שאול אומר מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד". והקשה הגמ' "ממאי דמחטיבת עצים דרשות דלמא מחטיבת עצים בסוכה ומחטיבת עצים דמערכה, ואפ"ה אמר רחמנא ליגלי. ותי' כיון דאם מצא חטוב לאו מצוה השתא נמי לאו מצוה", ע"כ. ופי' רש"י וז"ל "אין החטיבה מצוה אלא עשיית הסוכה". ועכ"פ נלמד מרש"י, שהוא סובר דיש מצוה בפנ"ע לעשות סוכה, ורק החטיבה נחשבת כהכשר מצוה, אבל עשיית הסוכה ממש נחשב כמצוה בפנ"ע. וכן מבואר מהגמ' בסוכה (מו, א), "העושה סוכה לעצמו אומר ברוך שהחיינו וכו'". דהיינו שמברכין על עשיית הסוכה, אע"פ דיש ברכה שניה שמברכין על הזמן. [בזה"ז פסק השו"ע (אורח חיים סימן תרמא סעיף א) דרק בקידוש לילה ראשון אנו מברכין שהחיינו, וזה כולל העשייה נמי].

ובתוס' (ד"ה העושה סוכה) הסביר למה מברכין שהחיינו על מצוות אלו ואין מברכין על עשיית מצוות אחרות, וכגון כשעושה תפילין לעצמו, וז"ל, "ונראה דמצוה שיש עליה שמחה תקנו שהחיינו". וברמב"ם (פרק יא מהל' ברכות הלכה ט) כתב "כל מצוה שהיא מזמן לזמן כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה וכן כל מצוה שהיא קנין לו כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה וכו' מברך עליה בשעת עשייה

ב. עיין חת"ס חו"מ סי' קיג וסמ"ע סי' סז ס"ק ב.

ג. נב. עיין בספר החינוך (מצוה תפ) ויש לדון בכוונתו, אכן בשיטת הרמב"ם אין לאמר כן ובפרט לפי הלחם משנה ריש הלכות מלוה ולוה.

ובדברי הגר"ח - ראיתי שהצפנת פענח, חולק. ולדבריו יש לפלפל.

ד. אמרתי דברים אלו לפני מורי חמי ר' אליהו מרדכי זצ"ל בסיום מסכת מכות ביום ב' דסוכות תשע"ח, והוא נהנה מהם.

שהחיינו וקיימנו". ועיין ברבינו מנוח שכתב דרך סוכה ולולב מברכין שהחיינו על העשייה, מפני דשאר מצוות אין להם זמן לעשותם, ועל אלו נאמרו ולקחתם לכם וגם סוכות תעשה לך. ומביא עוד חילוק, דשופר ומגילה ואפי' נר חנוכה יכול להיות מצוות בשותפות, ובגמ' בברכות (יט, ב) מבואר דאין מברכין שהחיינו על מילתא דאית ביה שותפי.

והנה במשנה ברורה ס' תרמ"א כתב חילוק אחר, וז"ל, "ודווקא דבר שעושין אותה משנה לשנה, אבל שופר ומגילה שעושין אותה לכמה שנים אינו מברך שהחיינו על עשייתן, ונר חנוכה נמי אינו מינכר שעושים לשם מצוה". ודבריו בעצם הם הם לשון המרדכי בסוכה שם, דכתב דאין לתמוה מנר חנוכה דאין מברכין שהחיינו, דלא מינכרא דעושין אותם לדבר מצוה דאפשר שידליקם סתם, משא"כ סוכה מינכרא דהוי למצוה. ואין להקשות משופר ומגילה, דאין חידוש בעשייתם בכל שנה ושנה, ונמצא כמה פעמים דאין מברכין בכל שנה ושנה בזמן היו"ט.

סוף כל סוף יש לנו ד' מהלכים להסביר החילוק בין לולב וסוכה לשאר מצוות שאין מברכים שהחיינו על עשייתם. א' - רבנו מנוח דכתיב לכם רק בלולב וסוכה. ב' - רבנו מנוח דשאר מצוות הוי בשותפות. ג' - המרדכי דאין היכר שעושין החפצא בשביל הזמן. ד' - תוספות, דרך מצוה שיש שמחה תקנו שהחיינו. ובאמת צריך לברר דברי תוס', דלמה יש שמחה בפרט אצל לולב וסוכה.

ואפשר שיש להסביר דכולם אומרים דבר אחד. כידוע, הטעם בברכת שהחיינו הוא מפני שאנו שמחין שבאנו הרגל הזה ע"י עשיית המצוות של אותו הרגל. ולכן כשלא ברור דתהיה השמחה בכל שנה, אנו לא מברכין שהחיינו, דלא ברור שהזמן יבא בשמחה. וזה הטעם דאין מברכין שהחיינו בשותפות, דהשמחה אינו כולו שלך. ורק אצל סוכות דמצינו ושמחת בחגך, וגם יש לנו ולקחתם לכם, דאז יש שמחה שלימה על המצוות שאנו עושים בשביל החג.

## שבועות ה, א

### הרב משה מצגר

#### שיטת רש"י בענין ידיעת בית רבו

שבועות (ה, א). רש"י ד"ה ידיעת בית רבו. והוא ידע שהרגיש וכו'. הנה מילים "והוא ידע" לפום ריהטא אין להם מובן, ונראה דכוונת רש"י לפרש לשון הפסוק דדריש רבי "והוא ידע הרי כאן שתי ידיעות". ומפרש רש"י פי' מחודש דאין כוונת

רבי לידעה בסוף דלזה אין צריך קרא [כמש"כ רש"י (ריש ד, ב), ומיושב בזה קושיית התוס' שם, וז"ל ועוד הרי רבי דריש וכו']. אלא הכוונה דידעה ראשונה היינו כשלמד אצל רבו וידעה שניה היינו בשעת נגיעה כמש"כ רש"י.

ובזה מיושב לשון המשנה, דתנן את שיש בה ידעה בתחלה וידעה בסוף והעלמה בינתיים הרי זה בעולה ביורד, ולכאורה יפלא למה דמסקינן דמתני' רבי היא, הא מעולם לא שכח מה שלמד אצל רבו וכמש"כ התוס' (ד"ה ידעת), אלא הכוונה לב' ידיעות הנ"ל, ומה דאמר' העלמה בינתיים היינו דכיון דבשעה שלמד מרבו ידע ג"כ מהו שרץ, פשוט דאם מיד אח"כ היה נוגע בשרץ היה יודע שהוא טמא, ומה שעכשיו אינו יודע היינו משום דלא התבונן כמש"כ רש"י, וזה גופא מיקרי העלמה דהוא מכוסה מהרגשה שלו.



## תגובות

בצער רב וביגון קודר אעלה על נס ידיד עליון ויראיו הרה"ג ר' אלי' מרדכי זצ"ל המוכתר בכל מילי דמעליותא ומיוחד במינו ששקד טובא על דלתות הש"ס והראשונים בכל הסוגיות בין הנלמדות בישיבה ובין יתר המסכתות עם חידושי המתוקים ומיוחדים וחקירות והבנות נפלאות שהיו לרוב הנאה לשומעיהן כאשר יראה הקורא בכתביו מעט מהרבה התורה שבעל פה שזכינו לטעום ולשמוע. כרוך עם מדותיו התרומיות ומסירותו הנפלאה לעשות מלאכת ה' עם כל מיני חסדים מעולים שנשא עול הרבה מאחינו בני ישראל בכל מיני אופנים בלב ונפש ובסבלנות נדירה, ובהצנע לכת. ונגזרה עלינו חוליו והסתלקותו לגנזי מרומים. הרי זה בן עולם הבא שייך עייל שייך נפיק גרים באורייתא תדירא ולא מחזיק טיבותא לנפשי' כו'. קשה למצוא נחמה לשבר גדול כזה רק זאת נחמתי מה שהשאיר אחריו ברכה בניו ובנותיו היקרים אשר רשמו חתום ורשום בהן באופן ניכר ורואים בהם תכונותיו המיוחדות המעולות. והמקום ינחם אותם כל המשפחה וכולנו בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, וישמור עליהם שיגדלו ויגברו חיל להמשיך בדרכיו הנשגבים לשם ה' ית' ולתפארת. תנצב"ה.

ולזכותו אשגר דבר זה שרשמתי כאשר ראיתי הירחון אם תעירו העבר אשר זכותו רב עד בלי די שפתח הא מילתא שרב זכותה בהרבצת תורה. שמעתי שכאשר יצא הסידור דרך חיים של הנתיות זצ"ל שכתוב שם כל מיני פרטי דינים בכה ר' עקיבא איגר זצ"ל. ופירש דהרי עד עתה כאשר מספקא לי' לאדם אם שכח יעלה ויבא מה דינו וכל כיוצא בזה ה' פותח שלחן ערוך ומפלפל ודן מה דינו מה צריך לעשות, ועכשיו יתמעט הך פלפול רק יסתכלו בהסידור של הנתיות ויראו מיד בדיוק מה לעשות. וכאשר שמעתי זאת היתה לי חיזוק. הייתי חושב שכאשר ומעיינים ומסתכלים ואין יודעין מה לעשות הרי זה עם הארצות מרודה ואילו למדנו כהוגן היו הדברים מחודדים בפינו בדיוק מה לעשות מיד. אבל רואים שהגאון הקדוש ר' עקיבא איגר זצ"ל דרך אחרת היתה לו והעריך הפלפולא הזה מאד. עכ"פ הפלפולא דאורייתא שיוצא מדבר זה הוא זכות נפלא. ויהא רעוא שנזכה שיעירו וירננו ישיני עפר בקרוב ממש ותעיר ותאיר הקב"ה אותנו ואת ציון בבנין ביהמ"ק במהרה בימינו ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אמן.

### **בענין חיובא דהשבת אבידה על הפסד ממון שאינו בעין**

הנה בירחון חנוכה העבר כתוב מחכם אחד להוכיח הלכה ולמעשה בבירורות דבר חדש שלא שערום אבותינו, דליכא חיובא דהשבת אבידה על ממון חבירו אלא אם

כן הוא חפצא ובעין, ושאינו מוטל על הרואה למנוע הפסד ממון של חברו אלא על גוף חפציו וקרקעותיו. ולכן היכא שעובר ורואה מימיו של חברו נזולים או חשמל שלו בוער וכדומה אין מוטל עליו לכבות ולהציל. עתה באתי על דברי תורה להראות למה טעה בדבר משנה ובסברא.

תנן במשנה דבבא מציעא (צ"א ע"ב) ה' עושה בתאנים לא יאכל בענבים כו' אבל מונע את עצמו עד שמגיע למקום יפות ואוכל. וכולן לא אמרו אלא בשעת מלאכה אבל משום השב אבידה לבעלים אמרו פועלין אוכלין בהליכתן מאומן לאומן כו'. והיינו דאף שההיתר אכילה לפועל משדה המשכיר הוא רק בשעת מלאכה אבל אם יאכל בין ערוגה לערוגה שלא בשעת המלאכה ממש יה' בזה הרווחה להבעלים שלא יתבטל פועל שלו ממלאכתו בהיותו אוכל, ויש בזה משום השב אבידה לבעלים. אף שאין כאן לא חפצא ולא בעין אלא הצלת ממון חברו ויש בו משום השב אבידה לבעלים. ואולי יתעקש המתעקש בדעה זו דהואיל ועביד אינש לאחזוקי דיבורי דאין זה חיוב וקיום עשה אלא דקאמר שיש בזה משום השב אבידה והרי רש"י כתב דניחא ל' אבל בודאי מבואר שראוי לעשות כן משום השב אבידה לבעלים. אך למה יאמר כך כאשר האמת אהוב ליה. רק אשפוך עוד דיו לברר ד"ז הואיל ויצא ל' ברור להיפך.

וכן לעיל (שם פ' ע"ב) תנן במשנה רשאי אדם להשכיר משכונו של עני להיות פוסק והולך עליו מפני שהוא כמשיב אבידה. אף שאין כאן שום חפץ של הלוח העני אלא דקא משכיר המשכון לארווחי ל' וקרין ב' כמשיב אבידה, וכמו' גם בסמ"ע (סי' ע"ב סק"ב). ומאי דקאמר' רשאי ולא שמחוייב היינו משום שהרי כאן אינו סתם השבת אבידה והצלת ממונו אלא דקא אזיל מסביב ועושה לו הרווחה. וכי ראובן מחוייב לעשות סחורה בפרתו של שמעון להמציא לו רווחיים משום משיב אבידה ודאי דלא, ורק דרשאי.

ועכ"פ חזינן כהלשון המפורש בתוספתא (ב"מ פ"ב סוה"ל י"א) דכל שיש בו משום חסרון כס יש בו משום השבת אבידה. וכן יעוין במשנה ר"פ שבועת הדיינין (ל"ה ע"ב) מנה לאבא בידך כו' שהוא כמשיב אבידה. והדבר מפורש בעליל בנתיבה"מ סי' קכ"ח סק"ג שכל דהוא מציל חברו מן ההפסד הרי הוא בכלל השבת אבידה ע"ש.

---

ה. ומה גם ש"ל דהוי תקנה מיוחדת לתועלת הבעל הבית, אך מכלל השבת אבידה בודאי לא נפקא.

וכן המצא תמצא להלכה בשו"ע (הו"מ ר"ס כ"ח) דהיודע עדות לחבירו שיהי' לו ממנה איזה תועלת חייב להעיד לו והוא משום השבת אבידה כמפורש בקצה"ח (סו"ק ג') ובנתיבות שם (סק"א). וא"א לדחוק דמיידי דוקא כאשר יודע לו עדות על חפץ מיוחד כמובן. ובאמת גמ' מפורשת הוא זה בשבועות ל' סע"ב דצורבא מרבנן דלאו אורח' למיזל קמי' דייני זוטרי מיני' פטור מליך ולהעיד משום דאינו לפי כבודו, הרי שהוא דין השבת אבידה, אף שאינו אלא הצלת הפסד ממונו בהדין תורה, ולא דוקא על הבעין. וכן הוא בתשו' הרא"ש כלל צ"ט ס"ו והו' בטור (הו"מ סי' קנ"ד). וע"ע בב"ב (נ"ג ע"א) שכתוב שם להדיא ברשב"ם אהך דמבריה ארי שכל אחד מישראל מחוייב להציל ממון חבירו משום השבת אבידה.

וכן מצאנו נמי מש"כ בכפות תמרים פ"ג דסוכה (ל"ד) דהיכא דהתובע קאתא לתבוע מאה מן הנתבע והדיין יודע שהוא באמת ראוי לתבוע חמש מאות יגיד לו הדיין להתובע משום השב אבידה לבעלים ע"ש היטב. והחת"ס הביא דבר זה בגליון חו"מ (סי' י"ז סעי' י"ב) וקילסה. ואף שהרמ"א שם כפי הנרא' ס"ל שאין לדיין להגיד לו דבר זה יעו"ש היטב בש"ך אשר בתוה"ד בסקט"ו אסברה לה משום דדלמא התובע ויתר על יתר הממון של התביעה. אשר עכ"פ י"ל דכו"ע לא פליגי דלולא זה יהא בה משום השב אבידה. וכי על בעין יתכן ויתור, ודאי על שאינו בעין מיידי. וכן ידוע הנדון הגדול והרבה הצדדים באיסורא להזיק מהו. והרש"ש כבר קבע בכתובות כ' שהוא משום השבת אבידה לבעלים ואחריו אזל הקה"י בריש בבא קמא. והרי מזיק שעבודו וכל כיו"ב נמי בכלל זה ואף היכא שאין חפץ בעין. והמקיל בזה הרי הוא מקיל בממון ישראל וחסר בזהירות בדבר שאינו שלו. ואף שיש לפלפל אם עובר בלא תוכל להתעלם אשר אם מתעלם בעוה"ז לא יתעלם בעוה"ב רחמ"ל, או בהשב תשיבם. ואף בלא תעמוד על דם רעך שכולל ממון כמבו' בתו"כ בפר' קדושים והרמב"ם בסהמ"צ, ועוד מפרשים כיעוין בתשו' משכנות יעקב סי' י"ב בחו"מ. (ולעה"פ צ"ע למה לא הוזכר לא תעמוד על דם רעך באלו מציאות). וכן יש ואהבת לרעך כמוך כמוש"כ ברבינו בחיי בפר' כי תצא.

והנה באמת עיקר הסוגי' בזה שהוא הך דרף ל"א ע"א דראה מים שוטפין חייב להציל הרי נהי שכתבת דהצלה זו הוא לגוף קרקעו של האובד ולא מניעת הפסד ממונו. הנה נחזי אנו הרי הקרקע עדיין קיימת לגמרי אחר השטיפה ורק שצריך

---

1. וע"ע שער משפט סו"ק ב' שם בקרוב לסופו, והו"ד בפתחי תשובה שם בסק"ד. וכ"ה בפתחי תשובה או"ח סי' קנ"ו. וע"ע ישועות ישראל שם בסק"ב, וסק"ד. וע' נמוק"י ריש הכונס בזה נ"ו ע"א, ומש"כ בדינא דגרמי, ובאמרי בינה ואכ"מ.  
2. ואכמ"ל בדברי החות יאיר סי' ר"ה.



להוציא ממון כדי לתקנו ולשפרו. ואם כן מאי שנא בכלל מניעת הפסד מהא גופא של מים שוטפין אתמהה. אף שיש חילוק דכאן סו"ס יש חפצא של קרקע בעין דקא פסיד אבל מ"ש לדינא דליהוי אחראי להציל בקרקע זו ולא במים הנוזל (מלבד אם קנה טיפה אחת שכבר נכנסה לרשותו כו). וע' ערוה"ש סו"ס רנ"ט. (ואכמ"ל ברש"י גיטין נ"ג ע"ב ובח"י הרמ"ה החדש, והתוס' הרא"ש שם, והח"ח באיסור רכילות ריש כלל ט').

והנה במה שכתב שמצא ראי' לדבריו בבית יצחק (אה"ע סע"ז, ופ"ז אות ו') דעל "פאס" (באידיש רייזעפאס, ובלע"ז פאספורט) שאין לו שיווי אלא לבעלים יש לדון דליכא חיובא דהשבת אבידה כיון שאינו שוה פרוטה אלא לדידי'. לא שייכא לנדון דידן. ואדרבה הרי זה סוגי' גדולה ועמומה בכל התורה כולה אם ראובן מזיק משקפיים של שמעון ששיוין מאתים לשמעון וליתר העולם אין בהן שיווי כמה ישלם וככל הידוע מהנתיחה"מ בס' קמ"ח והנלוה אלי'. אמנם הכונה בהך ראי' מהבית יצחק הוא דסו"ס אף אם נימא דאין עליו תורת שוה פרוטה הואיל ואינו שוה לכל העולם הרי סו"ס יציל את בעל הפאס מלחזור ולקנות חדש ועל ההפסד הזה של האובד יש חיוב השבת אבידה. והיינו דנימא דהך דנתמעטה אבידה שאין בה שוה פרוטה בב"מ כ"ז הוא רק היכא דבעצם החפצא האבוד אין לה שום אופן שיווי של פרוטה אבל היכא שיש שיווי של פרוטה אף אם לא מפאת עצם החפץ אלא משום איזה ענין שבה ליהוי נמי חיובא דהשבת אבידה. ויל"פ בזה טובא. אך עכ"פ יש לאוקמה שפיר שאינו צריך עדיין להשתמש בהך פאס. ובפרט שהבית יצחק מיירי שכפשוטו בעל הפאס נפטר כבר ע"ש. (ואף שעל הא גופא אנו דנים שם יל"פ). ולא עוד אלא דכל שאינו ברור שצריך לחזור ולחדש פאספורט חדש כבר אינה בדין למידן עלה דין ממון. וגם הרי י"ל דאין זה הפסד ממון אלא טירחא, ואפשר על טירחא לבד ליכא חיובא להחזיר.

ונראה לענ"ד ליישב הראי' מן הבית יצחק מכל וכל. והרי אם ראובן רואה ששמעון אבד הפאס שלו ועכשיו צריך לטרוח ולהשתדל לסדר עוד אחרת. וכי לוי הרואה כל זה חייב לעשות ההשתדלות הזה בשבילו. ודאי דלא, חסד תמיד הוא דבר טוב אבל אין כל חיוב. לא כן כאשר לוי רואה ה"פאס" אבודה לפניו מתחייב מדין השב תשיבם ליטלו ולשמרו ולהחזירו. אף שיכול להזמין שמעון לביתו ולא שהוא ילך אחריו (ע' כסף הקדשים סי' רצ"א). אמנם כאן הרי אם אין על החפצא דין אבידה הרי מהיכן יתחייב להצילו ולמנוע ממנו ההפסד והטירחא. בשלמא אם רואה מימיו של חברו נוזלים הרי הוא מצווה בהשבת אבידה וגם בהצלת ההפסד הזה שרואה לפניו. אבל היינו רק כאשר רואה גוף ההפסד. אבל כאשר רואה או יודע מאיזה דבר שייגרם עי"ז טירחא וכדומה זה כבר חוץ מגדרי חיובא דהשבת חפצא דאבידה או השבת ממנו והצלת הפסדו ודו"ק.

אלא דיותר מכל זה נר' דיש כאן הערה נחוצה ורק בקצרה נציעה. והוא דהרי בכל אבידה שאין בה שוה פרוטה יש לומר דמיד שנאבדה וחיילא בה תורת אבידה שאין עלה חיוב השבה, פקעה ממנה כל תורת השבת אבידה ודינה מותר להמוצא והרי אלו שלו. אשר ממילא נהי דסו"ס הו"ל טירחא והפסד להאובד אבל כבר חיילא בה היתירא. והלא בכל יאוש שמוותרת להמוצא וכי נימא אבל סו"ס יהי' הפסד להאובד ודאי דלא. וממי' כל שליכא עלה חיובא גמורה דהשבת אבידה י"ל דחיילא בה היתירא וממי' אינה בדין להחזירה. וע' היטב בתשו' הרי"ם אה"ע סט"ז. (ובאמת התוס' בב"ק נ"ד, ובתוסה"ר ב"מ כ"ז עמדו למה לא אמר' דחמור הבר לאתויי שטרות. והרדב"ז בסי' תת"ז הקשה כיו"ב לענין שה דאבידה דנימא דקאי לענין שטרות. והרדב"ז כת' דמיושב עם תירוצם של תוס'. אבל י"ל דהתוס' לא הקשו בזה כלל דבכל אופן שטרות הן בכלל השבת אבידה מחמת ההפסד ממון אף אם לא דד"ג ואין גופן ממון ודו"ק. וכבר נגע בזה בבית יצחק שם באות ז' שם.

ומעתה באבידת נכרי שהופקד ביד ישראל דנאבדה שדן הגרעק"א זצוק"ל (בדורש וחיידוש, והו' בבקצת חי' רעק"א בב"מ כ"ב ע"ב) דיש בו חיוב השבה משום הפסד של הישראל השומר עליו. אלא דנחית הגרעק"א שם לדברי ידידו ה"ר ישראל דאפשר לא מקרי אבידת אחיך. ותקשי דהא לכה"פ מר' ישראל יש רא' לדבריך. אך לענ"ד אין הכונה בזה אלא כהנ"ל בהך דאין בו שוה פרוטה דהואיל והו"ל אבידה שאין עליו חיוב השבה חיילא בה היתירא דאבידת נכרי וכדומה והרי אלו שלו, ואלימא דבר זה ממה שסו"ס מתגלגל הפסד להבעלים הראשונים או השומר דחיילא בה היתר נטילה ודו"ק.

שוב שמעתי מבעל המימרא שבאילת השחר שם בב"מ ל"א ע"א דן בזה ע"ש. וגם שמעתי ממנו שהג"ר משה חיים כהנא שליט"א הסכים לזה. וביררתי נימוקו של רמ"ח כהנא שכפי הבנתי העיר מסוף אלו מציאות (ל"ג ע"א) ת"ר כי תראה יכול אפילו מרחוק ת"ל כי תפגע אי כי תפגע יכול פגיעה ממש ת"ל כי תראה ואיזו היא ראיי' שיש בה פגיעה שיערו חכמים אחד משבע ומחצה במיל כו'. ובתוס' הרא"ש כבר הביא דאע"ג דקרא דכי תפגע מיירי באבידה מייתי מינה דאתקשו אהדדי. (וכן עמדו בזה הגר"א בגליון כאן ובביאור סי' ע"ב, וכן ביראים סי' ר"ז שציין רו"מ ובחי' רמ"ש כאן).

וכפי מה שהבנתי ושמעתי נתקשה רמ"ח שליט"א דהלא אם איתא שמתחייב לשמור על הפסדו של חבירו הרי אפילו מרחוק הרי יהי' לו הפסד. ויותר מזה הרי בכל הפסד ממון הרי ביסודו הממון דקא מפסיד רחוקה מאד ואינו בעין בכלל, ובודאי אינו ראיי' ופגיעה. ואלא ע"כ דחיובא דהשבת אבידה הוא רק על חפצא של אבידה בעין וע"ז יתכן קרוב ורחוק. אבל על הפסד ממון ליכא חיובא דהשבת אבידה עכ"ד כפי מה ששמעתי והבנתי.

אמנם בענייני לא ירדתי לסוף דעתו כלל. הרי עכשיו שיש חפצא של אבידה שהוא רחוק ממנו אחד משבע ומחצה שהוא ריס וכדומה הרי אבידת חבירו לפניך והיאך מתעלם ממנה. אלא להתורה ית' אמרה שאין החיוב השבת אבידת חבירו אלא כאשר יפגע ויראה, ויותר מריס לא חשיבא שנפגע באבידת חבירו. וכמו שאינו מחוייב לילך לשדה לחפש אבידות ולהחזירן לאחינו בני ישראל. אם כן הוא הדין נימא דאף אם נתרבה הפסד ממון של חבירו הרי אם רואה הפסד ממון של חבירו תוך ריס חייב לשמרו ולהצילו ואם רואה הפסדו רחוק מריס אין מוטל עליו להצילו. וכגון אם רואה בהמת חבירו לפרוק תוך ריס ילך ויפרוק ואם לאו לא. מאי שנא הך סוגי' אם החיוב הוא רק על הבעין או החיוב הוא על שום הפסד ממון, הגדרת התורה הוא דהך חיובא דהשבת אבידה יהי' מה שיהי' הוא רק כאשר נפגעה עמו בשיעור ריס.

ואלא דנימא דהערתו הוא דהרי בכל יודע עדות לחבירו וכדומה הרי אינו רואה או פוגע בהאבידה. אמנם הרי אדרבה הואיל והוא יודע העדות הרי זה ממש אצלו. הרי כל ההערה הוא רק לטעמי' דליכא השבת אבידה על אינו בעין אבל אם איכא השבת אבידה על אינו בעין הרי כמו שחייב על אבידה שבאה לידו וגדר בא לידו הוא ריס הוא הדין שחייב על הפסד ממון של חבירו הבא לידו ויהי' השיעור ריס.

ואם רואה מימיו או חשמל של חבירו בוערים ומפסידים אותו פרוטה חייב לכבות ולהצילו מהפסד אבל אה"נ רק אם רואה תוך ריס ולא רחוק מזה. וכי תימא הרי הממון שמפסיד אינו בעין ורחוק מריס הוא הרי המחייב להחזיר אינו הממון שלא הפסיד או דעומד להפסיד אלא ראיית המצב ופגיעה בו. ולא ידעתי כל הראי'. ואשמח לשמוע חו"ד של הלומדים החשובים ויקרים מאד שליט"א בהך מילתא.

**הרב שמואל ישעי' יפה**

## כמה תגובות לגליון הקודם

### לכבוד מערכת "אם תעירו",

ראיתי בהגליון האחרון (טז) שיצא לאור לכבוד חנוכה, כמה הערות ונהנתי מהם, והנני להציע מה שעלה במצודתי בזה.

**יישוב דברי הביאור הלכה (סימן שעד) בראייתו נגד הנשמת אדם בדין "חזר להתירו הראשון" בעירוב שנעשה מחדש**

א] בעמודים ר"ז - ר"ח, העיר הרה"ג ר' מאיר שמחה קאופמן על ראיית הביאור הלכה (ריש סי' שעד) נגד הנשמ"א עיי"ש. והעיר, דלכאורה אין שום דמיון בין גוונא

דנשמ"א לגוונא דנסתם הפתח, דהתם עסקינן היכא דעדיין סתום הוא, ונמצא דכעת ליכא להעירובי חצירות, ובזה בוודאי שלא שייך לומר דהותרה, וגם הנשמ"א מודה דאם גם עתה ליכא כח דהתירא דלא שייך להתיר מכח סברתו הנ"ל, וא"כ אין מכאן שום ראי' נגד גוונא דהנשמ"א, וצ"ב.

ולאחר העיון נראה בכוונת הביאור הלכה, דהנה הנשמ"א חידש דאפי' אם מעולם לא חל העירוב בפועל, שייך לומר דינא דחזר להתירו הראשון, כל שעומד לכך, ומבואר מדבריו בביאור הדברים, דכל ש"גבו עירוב" ועומד לתשמיש עירוב, חשיב שחל העירוב גם קודם שבת, ומשו"ה שייך למימר בי' "חזר להתירו הראשון" ג"כ.

וע"ז כותב הביאור הלכה "לא נהירין דבריו וראי' לזה וכו'", ומש"כ "לא נהירא", היינו שחולק בסברא, דאין נראה לומר שחל היתר העירוב, כל דעדיין לא הגיע בין השמשות, וממילא לא שייך לומר בי' "חזר להתירו", ומש"כ אח"כ "וראי' לדבר" מהא דנסתם הפתח, כוונתו בזה, דאי לא נימא הכי, למה לגבי סברת "הואיל והותרה", בעינן שנסתם בשבת, וגם אי נסתם קודם שבת לאחר עשיית העירוב, נימא "הואיל והותרה הותרה", וגם שם עומד לתקן כמו הכא, וע"כ דלא חשיב "הותרה" בכה"ג, וא"כ ה"ה דיש לומר דלא חשיב דחל העירוב לענין כללא ד"חזר להתירו הראשון", ואתי שפיר ודו"ק.

[ואין להקשות, למה לא הוכיח הביאור הלכה דבריו מיני' ובי' מדברי הנשמ"א לגבי צורת הפתח, דמבואר בהדיא מדבריו דכל שלא תיקנו הצורת הפתח בשבת, אסור. דזה אינו, דכל זמן שלא תיקנו הצורת הפתח, חוץ ממה דיש בזה פסול בהעירובי חצירות יש ג"כ חיסרון מחיצות דרשה" להיתר טלטול, וכל דליתנייהו למחיצות לא שייך כלל "הואיל והותרה הותרה", משא"כ בגוונא דנסתם הפתח, ופשוט].

### **במה שאין נזהרין לעשות עירובי חצירות מחדש לאחר תיקון פירצות**

**ב** עוד העיר הרה"ג הנ"ל (שם עמודים ר"ז - ר"ח) הערה יקרה להלכה למעשה, בדין צורת הפתח שנתקלקל ואח"כ נתקן קודם שבת. ותנוד הוא, דלפי מה שהעיר הביאור הלכה (שם) להחמיר טפי לגבי חזר להתירו היכא דנתקלקל צורת הפתח ונתקן בשבת, עיי"ש, נמצא דלכתחילה יש לעשות עירובי חצירות מחדש. והיינו טעמא, דהרי מבואר בביאור הלכה ריש (סימן שפ"ב) דכל דליכא לדינא דחזר להתירו, גם בנתקן קודם שבת צריך לערב מחדש לכתחילה דסו"ס בטל העירוב.

אמנם העיר הרה"ג הנ"ל, דלא שמענו לדקדק בזה כלל. ולאחר העיון הנני ליישב מה שנראה שלא נהגו להקפיד בזה, ומה שנמצא דלכאורה יתכן אופנים שיש צורך להקפיד בזה ורק דלא שכיחי כ"כ, ונקדים תחילה שורש הדין.

איתא בברייתא (עירובין נט, א), תנו רבנן, עיר של יחיד ונעשית של רבים ורשות הרבים עוברת בתוכה, כיצד מערבין אותה עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע וכו', ע"כ. ויעויין בחי' הרמב"ן (שם ד"ה עוד ראיתי) שכתב עלה וז"ל: עוד ראיתי בגירסת הברייתא הזו בתוספתא, עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ומערבין ונושאים ונותנים באמצע וכו', ופירושה, שמערבין בפת אחר שהכשירו העיר בלחיים וקורות וכו', עכ"ל, וכ"כ הריטב"א (שם בא"ד) וז"ל: פירוש, כי קודם שיעשו בה שתוף צריך להכשיר רשות הרבים שלו שיהא כרשות היחיד, ולתקן מבואותיה וכו', עכ"ל.

והמבואר מדברי הראשונים, דאין לעשות עירובי חצירות ושיתופי מבואות קודם תיקון המחיצות [ומצויין בדע"ת (סימן שסו בא"ד)]. והנה זה ברור, דאפי' לא חשיב מעשה עירוב כלל קודם תיקון המחיצות, יועיל העירובי חצירות לאחר תיקון המחיצות, דלא גרע ממש"כ הביאור הלכה (ריש סי' שפב) לגבי עירובי חצירות שנעשה קודם שכירות מעכו"ם, דאע"ג דצריך לשכור קודם, בדיעבד מהני העירוב שנעשה מקודם להתיר הטלטול משום ד"על כל פנים היו משותפים בפת של העירוב בבין השמשות", וה"ה בנידון דידן לאחר תיקון המחיצות הוי בדומה ממש להתם, דסו"ס הם משותפים בפת, ופשוט.

אמנם עדיין יתכן נפק"מ בדיעבד מדברי הראשונים ותליא בשורש הדין וכמו שיבואר. הדנה יש לפרש האי דינא, דהוי רק דין לכתחילה בעשיית העירוב, משום דאסור לברך שמא לא יתקנו המחיצות, והרי אין לערב בלא ברכה דקיי"ל (פ"א דתרומות מ"ו) ד"הערום לא יתרום", דאין לעשות מצוה לכתחילה באופן שאינו יכול לברך, ובדומה למש"כ הביאור הלכה (שם) בטעמא דיש לשכור קודם אפי' אי חשיב מעשה עירוב, משום דאין לברך משום חששא שלא ישכור [איברא דהתם כתב דיש לחוש יותר דלא ישכיר, פשיטא דגם הכא יש מקום לחוש שלא יתקנו המחיצות].

או נימא, דאינו רק מצד איסור עשיית עירוב בלא ברכה, אלא דלא חיילא עירוב כלל כל שלא נתקנו המחיצות, ומשום דכל שלא נתקנו המחיצות ולא חשיב כחד חצר, חסר עיקר דינא דעירוב. ויש לבאר זה בתרי אנפי:

**א.** הנה יעויין בחי' הגרי"ז (הל' עירובין) בביאור דעת הרמב"ם [ועיי"ש בסו"ד מש"כ לגבי סוגיין], דכל דלא הוי רשה"י ליכא איסור דיריין כלל, ולפי"ז ג"כ לא שייך לערב כלל. איברא דבחי' הגרי"ז (שם בסו"ד) הוכיח מדברי הרא"ש (נט, ב) דפליג על הרמב"ם, וסבר דשייך איסור דיריין גם במבוי בלי תיקון, וכדמות ראייתו ממש יש להביא גם מדברי הריטב"א (שם ד"ה ואיכא למידק בא"ד) עיי"ש. אמנם עיין בחי' הגרי"ז שביאר דהרמב"ם דאזיל לשיטתו דג' מחיצות גרידא לא הוי רשה"י, וא"כ יש לומר דהראשונים הנ"ל רק חלקו במבוי שאינו מתוקן בלחי וקורה, דאיכא ג' מחיצות, ואזלי

לשיטתייהו דסברי דג' מחיצות עבדי רשה"י, משא"כ היכא דליכא ג' מחיצות וכגון עיר של רבים שלא תיקנוהו כלל, גם אינהו מודו כיון דלא הוי רשה"י גם לדעתם למיחל ב" תורת דיורין.

**ב.** עוד יש לומר, דאפי' נימא דלענין איסור דיורין לא בעינן רשה"י, אמנם לענין לעשותם חד בעירווי חצירות שפיר בעינן רשה"י, ומשום דיסוד דין עירווי חצירות הוא לאחדם יחד, ולא שייך לאחדם יחד כל דלא חשיבי בני חד חצר [וכע"ז מצינו בדברי הרמב"ם בפירושו המשנה (ר"פ חלון) לגבי ב' חצירות ומחיצה ביניהם שמערבין שנים, עיי"ש].

ונפק"מ מכל הנ"ל לענין בדיעבד, היכא דעשו מחיצות כדין וגם עירבו, ואח"כ נפסלו המחיצות, ושוב תיקנו אותן, דאי נימא דלא שייך תורת עירוב בלי מחיצות כמו"כ יתבטל תורת עירוב ע"י הפקעת המחיצות, וא"כ הרי זה דומה למש"כ הביאור הלכה (שם בסו"ד) דהיכא דבטל השכירות קודם שבת, דאע"ג דלא גרע ממשותפים בפת "לכתחילה צריך להניח עכשיו לשם עירוב אותו הפת או פת אחר ולברך כתיקון חז"ל משום דנתבטל שם עירוב מאותו הפת", וה"ה הכא יהי' הדין שיש לעשות כן ובברכה לפי צד הנ"ל, משא"כ אי נימא כאופן הראשון ממילא לא יתבטל העירוב באופן הנ"ל, ואין שום ענין לעשות כן עוד הפעם, ואדרבה המברך הוי ברכה לבטלה, ונמצא דנפק"מ טובא לדינא מספיקא הנ"ל בכוננת הראשונים.

והנה עיין בנשמ"א (כלל עב סק"ב) שכתב דחצר שעירבה, ואח"כ נפל הצורת הפתח ונתקן בשבת, אע"ג דבין השמשות לא היו יכולים להביא העירוב אצלן דלא חשיב עירווי חצירות, כל שרגילין לתקן הצורת הפתח נימא חזר העירוב להתירו הראשון דקודם שנפל הצורת הפתח, עייש"ה. ויעויין בביאור הלכה (סימן שעד ד"ה ונסתם הפתח בא"ד) שהביא דבריו וכתב וז"ל: ואף דיש לחלק קצת דאפשר בנפרץ המחיצות גרע טפי ולא יועיל בזה מה שעירב לכל השנה [והיינו גוונא דאיכא מעליותא לומר "חזר להתירו הראשון" לכו"ע לגבי נסתם הפתח עיי"ש], מ"מ בשעת הדחק יש להקל גם בזה וכו', עכ"ל.

והביאור הלכה לא ביאר לן שורש ספיקו אי גרע או לא, אמנם לכאורה תליא בנידון הנ"ל, דאי נימא דכיון דבטלו המחיצות בטל העירוב לגמרי, לא שייך לומר "חזר להתירו", ולא דמי לנסתם הפתח, דהתם עיקר העירוב קיים, וכל הפסול הוא מה דאין יכולים להביא העירוב אצלם בין השמשות דבזה שפיר יש לומר דחוזר וניעור וחזר להתירו, משא"כ היכא דבטל תורת עירוב לגמרי משום חיסרון מחיצות וכנ"ל. ונמצא עוד, דלפי מה דנקט הביאור הלכה דלכתחילה לא נימא באופן הנ"ל

"חזר להתירו הראשון" ה"ה דלכתחילה יש לערב מחדש בכה"ג, ומשום דלא חשיב עירוב כלל כל דליכא תיקון מחיצות, וכנ"ל.

ועתה נבוא לגוף דברי הרה"ג הנ"ל, דלפי מסקנת הביאור הלכה הנ"ל, כל היכא דנמצא פסול בהיקף העירוב ותיקונו, יש לחוש לכתחילה לערב עוד הפעם. ואין לומר דכל דנתקן קודם שבת עדיף, דהרי כל היכא דלא אמרינן חוזר להתירו הראשון לא מהני גם אם נתקן קודם שבת [וכדמוכח מדברי הביאור הלכה (סימן שפב) עיי"ש], וה"ה הכא. אמנם צ"ע בזה, דדבר זה שכיח טובא בעירובי עירות, ולא שמענו שיקפידו בזה כלל.

והנראה לענ"ד להציע בזה, דאפי' נימא דכל דליכא תיקון מחיצות לא שייך תורת עירוב בני החצר, אמנם יש לומר דהיינו רק היכא דליכא מחיצות כלל, משא"כ היכא דאיכא מחיצות דעומד מרובה או צורת הפתח, ורק יש איזה פירצות, והמקום אסור בטלטול משום דינא ד"פרוץ למקום האסור לו", עדיין יש כאן תורת חצר, ולא בטל העירוב משום זה.

ובדומה לזה, יש לציין הא דדנו הפוסקים אם מותר לטלטל מחצר שפרוץ למקום האסור לו לכרמלית, ודעת כמה רבוותא לאיסור משום ד"שם חצר עלה" וכמבואר במג"א (סימן שעד סק"ג), ובביאור הלכה (שם). איברא דדעת כמה רבוותא דמותר לטלטל מזו לזו, יש לומר דגם אינהו מודו דיש לה שם חצר, ורק דליכא איסורא לטלטל משם לכרמלית פחות מד' אמות, משום דכל שאינו רשה"י גמור לא אסרו

---

ח. ויש להעיר, דלפי"ד לכאורה יש לפשוט עיקר ספיקא דהביאור הלכה - וגם ספיקא דידן - , מהא דאיתא בגמ' (שבת ס"פ הזורק) ספינות קשורות זו בזו מערבין ומטלטלין מזו לזו נפסקו נאסרו חזרו ונתקשרו חזרו להיתירן הראשון, ע"כ. ויעויין ברא"ש (פ"ק דעירובין סכ"ג) שכתב דמותר אפי' נפסקו מבעוד יום וחזרו ונתקשרו בשבת [והובאו הדברים בנשמ"א (שם)]. והרי בכה"ג בטל היקף מחיצות בשטח שבין המחיצות, ומ"מ אמרינן "חזר להיתרו", ולכאורה חזינן דגם בכה"ג דבטלו המחיצות שייך לומר "חזר להתירו הראשון", וצ"ב.

אמנם באמת לא דמי, דשאני התם דכל מקום לעצמו ה' מוקף, ורק שלא היו מוקפין יחד, ובכה"ג איכא שפיר תורת חצר על המקום שמונח בו העירוב, ושוב חייל תורת עירוב, ורק דמשאר הספינות אינם יכולים להגיע להעירוב, ודמי לנסתם הפתח בין החצירות, ושייך לומר אח"כ "חזר להיתרו" כיון דלא בטל תורת עירוב לגמרי במקומו, משא"כ היכא דליכא מחיצות כלל על מקום שמונח בו העירוב [וכגון גוונא דהנשמ"א דה' חסר תיקון באחד מבאות העיר ועי"ז חסר בהיקף כל העיר שמונח בו העירוב עיי"ש], שפיר יש לומר דחוץ ממה שאינו יכול להגיע להעירוב, לא שייך לדון תורת חצר כלל למהו בי' תורת עירוב בני החצר, ובטל העירוב לגמרי, ושוב לא שייך לומר "חזר להתירו הראשון" וכנ"ל.

לטלטל משם לכרמלית, אמנם עדיין יש לומר דשם חצר עלה לגבי חלות עירובי חצירות, ופשוט.

ולפי"ז אתי שפיר מה דלא שמענו לחוש לערב עוד הפעם, ומשום דבדרך כלל, אפי' היכא דיש קלקולים במחיצות עירוב שהי' קיים מעיקרא, עדיין איכא ג' מחיצות, ורק דיש פירצות האוסרות, ונמצא דעדיין שם חצר עלה, ולא פקע העירוב, ומשו"ה אין טעם לערב עוד הפעם. אמנם בזה צדק הרה"ג הנ"ל, דסו"ס לכאורה זהו דלא כספיקו דהביאור הלכה, דהרי דבריו סובבין על דברי הנשמ"א דעסיק באופן דנפסק רק צורת הפתח על אחד המבואות, ומבואר דחשש לדון דבטל תורת עירוב גם בכה"ג.

אמנם לפי"ז, היכא דבטלו המחיצות לגמרי - אשר זה שכיח יותר בעירוב של רק איזה בתים וכדומה, שיש רק היקף קטן ויתכן לפרוץ באופן דליכא ג' מחיצות של עומד מרובה - יתכן דבאמת יש לערב עוד הפעם לכו"ע [והיינו אפי' נימא דלא נהגו לחוש לדברי הביאור הלכה באופן דאיכא פירצה גרידא]. אמנם בוודאי אין לברך, כיון דלא בריא ל' להביאור הלכה דבטל העירוב לגמרי אפי' ליכא למחיצות כלל, וכנ"ל דיש לדון בכוננת הראשונים [ולפו"ר יש לעיין אם יכול לאכול העירוב הראשון כדי שיוכל לברך עוד הפעם, ועיין רמ"א (סו"ס שסח) ודו"ק].

### **בענין שעות היום אם הם הסכמיים או בקבלה, ובדברי התומים והאו"ש בשעות ד"חקירות"**

ג. בעמוד רי"ד העיר הרה"ג ר' משה מצגר שליט"א, על מש"כ התומים (סימן ל בא"ד) והובא באו"ש (ריש הל' עדות), דמה דאיכא י"ב שעות ביום, הוי ענין הסכמי ואינו מחוקי התורה כלל, ועפי"ז כתבו רבוותא הנ"ל, דע"כ דחקירת "איזה שעה" שחוקרים את העדים ע"כ דאין הכוונה לשעות הנ"ל, עיי"ש.

והקשה הרה"ג הנ"ל מהא דאיתא בקרא (ישעי' לח) "ואני הנני משיב את צל המעלות אשר ירדה השמש וגו'", עיי"ש, ומפרשין לה בגמ' (סנהדרין צו, א) דהכוונה ל' שעות מ"ב שעות היום שנאבדו ביום שמת אחז עיי"ש, הרי מקרא מפורש לחלוקת שעות היום. עוד הקשה מלשון הגמ' (שם לח, ב) דמחלקין יום ו' דיצירה ל"ב שעות, עיי"ש.

הנה "צל המעלות" דקרא דישעי' הנ"ל, פירש רש"י וז"ל: צל המעלות, כמין מדרגות עשויות כנגד החמה לבחון בהם שעות היום כעין אורלוגין שעושין האומנין, עכ"ל [פירוש שעון שמש], ונמצא דקרא עסיק בשעות זמניות, דשעון השמש מודד בשעות זמניות [והראוני עוד מה דאיתא בזה בברייתא דשמואל הקטן (פ"ג) ובפירוש שבילי המאורות (שם)]. ולענין שאילת "באיזה שעה" דחקירות, איברא דבפירוש



המשניות להרמב"ם (פרק היו בודקין) פירש דהיינו שעות זמניות עיי"ש, אמנם עיין בפנ"י (ברכות ג, א בליקוטיו) שכתב דסתימות לשון הרמב"ם ביד החזקה משמע דהכוונה לשעות שוות, וכתב הפנ"י עוד, דלא נראה כלל דשעות דחקירות היינו שעות זמניות, דאין רוב העם בקיאין לחלק השעות בדקדוק באופן זה.

ועכ"פ אי גם התומים פירש דלא שייך לפרש חקירות לשעות זמניות אלא לשוות, לק"מ מקרא הנ"ל דעסיק בזמניות, ובאמת רהיטות דברי התומים (שם) משמע ג"כ דנקט דהכוונה דחקירות לשעות שוות עיי"ש היטב<sup>ט</sup>.

ובעיקר הנידון אי כ"ד שעות היום, וי"ב שעות דכל עונה מעונות היום [שוות], הויין הסכמיים או בקבלה, עיין בס' המפתח [החדש] להרמב"ם הל' קידוש החודש (פ"ו הל"ב) כמה מראי מקומות מדברי רבותינו ומחכמי התכונה דידן לכאן ולכאן. [ועיי"ש שציינו דיש בזה דברים מבעל התומים עצמו ביערות דבש (ח"ב סוף דרוש טז ד"ה אבל להבין) ודבריו סובבים ג"כ על האי קרא דאחז וחזקי' בביאור עומק הענין, עיי"ש ותמצא נחת].

בכבוד רב ורוב תודות על המשך הקונטרס,

**הרב חיים צבי הכהן גארעליק**

## תשובה להנ"ל

### לכבוד מערכת "אם תעירו",

נתכבדתי מאוד מתשובתו המחכמת של הרב הגאון ר' חיים צבי הכהן שליט"א על דברי בקונטרס אם תעירו. וכדרכה של תורה אכתוב מה שנתעוררתי עוד בענין זה.

**א** הנה הרב הגאון ר' חיים צבי הכהן שליט"א חקר אי הא דצריך לתקן המחיצות קודם עשיית העירוב הוא משום ספק ברכה דשמא לא יתקן המחיצות, או דהוא משום דכל כמה דליכא מחיצות ליכא כלל תורת עירוב, וצד זה יש לבאר בשני אופנים, או כמו שכ' הגרי"ז בספרו דלא שייך איסור דיריין ועירוב בכרמלית ומקום

---

**ט.** ולענין הגמ' (סנהדרין צו, א) ד"ב שעות היום שצייין הרה"ג הנ"ל, בוודאי דיש לומר הכוונה לשעות זמניות וכמו בכל מקום. אמנם לפנ"ר יש להעיר מדברי התוס' (ר"ה ה, א ד"ה לתקופות בא"ד) עיי"ש שהביאו מאמר חז"ל הנ"ל לענין שעת קידוש החודש וחשבון מולד הראשון עיי"ש הכל, וכמדומה דשם בהכרח הכוונה לשעות שוות, ולא עיינתי כעת ורשמתי להעיר.

פטור, או משום דכל כמה דליכא מחיצות לית ליה תורת חצר ולא שייך לחול ביה עירוב חצירות, ולפ"ז אפילו בדיעבד י"ל דאין העירוב חוזר וניעור אפילו לאחר שתקן המחיצות.

ולכאורה כוונת הגאון הנ"ל בהצד הראשון הוא, דהנה זה ברור דכל כמה דלא תיקן המחיצות העירוב הוא פסול, וכמבואר בגמ' דף ס"ז דאין מערבין שני בתים בשני צידי רה"ר, ומשום זה אין לברך בשעת העשיה משום דאפשר דלא יתקן המחיצות ולא יחול העירוב. אלא די"ל דהא דאין מערבין כה"ג הוא רק משום דאינו יכול להביא עירובו אצלו ודומה לנסתם הפתח, וא"כ כיון דעומד הוא לתקן המחיצות אמרינן דלכשיתקן המחיצות דעירובו חוזר וניעור. משא"כ אי נימא כהצד השני דלא שייך כלל עירוב על כרמלית אז בטל העירוב לגמרי ולא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור בכה"ג, וכמו שציידד הביאור הלכה.

ולכאורה יש להעיר על זה דאפילו אי כל החסרון של עירוב בכרמלית הוא רק דאינו יכול להביא עירובו אצלו, מ"מ היכא דעשה העירוב קודם תיקון המחיצות, ותיקנם קודם השבת, אפשר דמ"מ לא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור. והוא לפי מה שכתב הביאור הלכה ריש סימן שע"ד דלא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור אלא היכא דהיה העירוב קיים ביה"ש וקנה העירוב, ואז אמרינן דאפילו אם נפסל אחר כן, מ"מ לכשיסתלק הפסול, העירוב חוזר להיתרו הראשון. אבל היכא דנפסל קודם שבת דמעולם לא קנה העירוב, אפילו אי נתכשר אח"כ אינו חוזר וניעור. ולפ"ז לפי מה שמבואר בהמג"א בסימן שפ"ב בשכר מעכו"ם וכלה השכירות באמצע השנה שאפילו אי חזר ושכר קודם שבת צריך לדין דעירוב חוזר וניעור, א"כ אפילו אי נימא דהפסול של כרמלית בעירוב הוא רק כמו נסתם הפתח, ואי נתקלקל הצורת הפתח לאחר שבת אחת וחזר ותיקנם אמרינן דהעירוב חוזר וניעור, מ"מ אי עשה עירוב מתחילה קודם תיקון המחיצות ושוב תיקן המחיצות ואפילו קודם שבת, בזה לא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור, כיון דמעולם לא קנה העירוב, וצריך לערב מחדש.<sup>1</sup>

---

1. יש להעיר על מש"כ הביאור הלכה שם דאפילו הראב"ד שסובר דבאתא נכרי בשבת אמרינן דעירובו חוזר וניעור מודה בכלה השכירות באמצע השנה דצריך לערב מחדש, דכיון דהיה עומד לכך שיכלה השכרות ויתבטל העירוב ממילא הוי כמי שעירב רק לאותו זמן. ועל פי זה רצה לומר דאפילו אי שם צריך לערב מחדש מ"מ היכא דעירב קודם השכירות על סמך שישכיר קודם השבת דכשר העירוב. ולכאורה דבריו תמוהין שהרי מקור ההלכה הוא מתשובות הרשב"א הובא בב"י שם בסימן שפ"ב. ושם תלה הדין בהמחלוקת ראשונים אי אמרינן דעירוב חוזר וניעור בבא נכרי בשבת. ומבואר להדיא דהא דצריך לשכור מחדש הוא משום דאי לא אמרינן דעירוב חוזר וניעור היכא דתיקנו בשבת ה"ה אפילו אי תיקנו בחול לא אמרינן דעירוב חוזר וניעור, ולא

ולכאורה מש"כ הגאון הנ"ל דאי לא הוי אלא כנסתם הפתח, דאז הא דצריך לתקן המחיצות קודם העירוב הוא רק כדי לברך עליה, כוונתו היא דהיכא דכל החסרון בהעירוב הוא דאינו יכול להביאה אצלו, פסול זה לא שייך בחול דהרי בחול מותר לטלטל אפילו בכרמלית, ונמצא דמעולם לא נפסל הערוב ואפילו בחול ולכן אפילו בלא דינא דעירוב חוזר וניעור העירוב כשר.

אכן לכאורה יש לדון בזה, דהנה כל עיקר חלות העירוב הוא רק לגבי שבת, וא"כ אי ליכא מחיצות, ובשבת הרשויות אוסרות אהדדי ואינו יכול להביא העירוב אצלו, לכאורה א"א להחשיבן כאילו כולם דרים באותו בית בשבת [וכמו שביאר הט"ז בסימן שס"ד ס"ק ג' החסרון של הפסק כרמלית. ואף לפירוש האבן העוזר בסוף סימן שס"ה דהוא משום דאינו יכול להביא העירוב אצלו, נראה דהחסרון הוא דכיון דאינם יכולים להביא עירובם אצלם ממילא אינם שייכים להזדירות עירוב] וא"כ העירוב פסול. ואפילו כשאנו באים לדון פסול בהעירוב באמצע השבוע הפסול הוא מה שבשבת הוא אינו יכול ליטול עירובו, ולא איכפת לן מה שבחול הוא יכול ליטול העירוב.

ואולי יש לבאר באופן אחר קצת, דכיון דיכול לתקן המחיצות בחול ממילא הוי כמו דבר הניטל בשבת דאינו מבטל הפתח, ויכול לדון דאף בשבת הוא יכול להביא הערוב אצלו ולא נפסל העירוב כלל, ואפילו בלא דינא דעירובו חוזר וניעור העירוב כשר.

**ב** הנה בעיקר השאלה בנפלה הצורת הפתח ותיקנו בחול, אי צריך לערב מחדש לפי ספיקת הביאור הלכה דלא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור בנפלה צורת הפתח, אולי יש להציע בזה דכל ספיקת הביאור הלכה הוי רק בשיתופי מבואות, אבל בעירובי חצירות יש לומר דאפילו אי נפל הצורת הפתח מ"מ לאחר שתיקנו בודאי אמרינן דהעירוב חוזר וניעור, והמקום לחלק בזה י"ל כדלהלן.

---

משום דלא היה עירוב אלא לשעה. איברא דיעוין בחזו"א סימן צ אות כט שחלק באופן אחר בין הדין המבואר בכלה השכירות באמצע השנה ובין אי עירב ואח"כ שטר, דשם עירב לשנה וחל העירוב ואחר כך נתבטל, ולכן צריך לערב מחדש אי לא אמרינן דעירובו חוזר וניעור. משא"כ היכא דעירב ער"ש ואח"כ שטר מגוי קודם השבת דעיקר זמן חלות העירוב היא ביה"ש ממילא לא נתבטל מעולם, דבשעה שבא העירוב לחול כבר נסתלק הגוי. ולפי זה הוא הדין היכא דעירב קודם תיקון המחיצות ואח"כ תיקן המחיצות קודם השבת, י"ל דאפילו בלא הדין דעירובו חוזר וניעור העירוב הוי כשר, כיון דבשעה שהעירוב בא לחול דהיינו ביה"ש כבר תיקן המחיצות. אכן הביאור הלכה לא נחית לחילוק זה ולכן דימה הא דסעיף ז' בכלה השכירות מהעכו"ם להנידון דהכא אי יכול לערב קודם השכירות. וא"כ מוכח מדברי התשובות הרשב"א דחשיב כאילו נתבטל העירוב אף בחול, ואפילו אם תיקנו קודם השבת, ולכן צריך לדון דחוזר וניעור.

דהנה הקשה הגאון הנ"ל על ספיקת הביאור הלכה מהא דשלש ספינות קשורות ונפסקו אפילו מבעוד יום, דאי חזרו ונתקשרו פסק הרא"ש דהעירוב חוזר ונייעור. הרי מבואר דאע"פ דליכא מחיצות להשטח שבין הספינות והוי כרמלית מ"מ לאחר שנתקשרו אמרינן דהעירוב חוזר ונייעור. וחילק בטוב טעם בין היכא דבטל העירוב לגמרי, להיכא דספינות דאפילו לאחר שנפסקו מ"מ העירוב קיים במקומו באותה ספינה שמונח בה, וכל החסרון הוי רק לענין צירוף הספינות אהדדי דבזה אמרינן דהעירוב חוזר ונייעור. [אכן לכאורה צ"ע קצת, דאמאי פסיקא לי' דאיירי בספינות של רבים דקיים העירוב בכל ספינה לעצמה, הלא מסתימת הפוסקים משמע דאיירי אף בספינות של יחידים דליכא כלל תורת עירוב בכל ספינה לעצמה, וכל התורת עירוב הוי רק בין שתי הספינות אהדדי וא"כ אחר שנפסקו בטל החלות עירוב לגמרי, ומ"מ אמרינן שם דהעירוב חוזר ונייעור].

ונראה דיש לתרץ באופן אחר, דיש לומר דכל ספיקו של הביאור הלכה הוא דוקא היכא דצריך להעירוב לחול על המקום דנעשה כרמלית, דאז יש לדון דכיון דכרמלית לאו בר עירוב הוא כלל אין העירוב חוזר ונייעור, אבל היכא דהווי המקומות דהעירוב חל בהם רה"י רק איכא כרמלית מפסקת ביניהם, יש לומר דשפיר שייך בהם עירוב, וכל החסרון הוי כמו נסתם הפתח ביניהם דאמרינן בו דעירובו חוזר ונייעור.

וכן מבואר להדיא בדברי האבן העוזר הנ"ל שהקשה דלמה ליכא לערב דרך כרמלית הא לא גזרו על שבות בין השמשות ויכול להביא עירובו אצלו. ומבואר שם דכל החסרון של עירוב דרך כרמלית הוא רק דאינו יכול להביא העירוב אצלו, ולא דכרמלית לא הוי בר עירוב כלל. וכן מבואר בשו"ת רעק"א (סימן יז) שכתב דהחיסרון של הפסק כרמלית הוי כמו איסורא דרביא עליה, עיי"ש. ולפי זה יש לומר דכל

---

**יא.** ומבואר שם דהנידון היה אפילו לערב ב' חצירות אהדדי אע"פ שיש כרמלית ביניהם, ולא רק להניח העירוב במקום המופסק בכרמלית ועירוב זה יתיר חצירות הפתוחות אהדדי בלא הפסק כרמלית, שהרי האבן העוזר דימה הפסק כרמלית לעשה לאילן סולם דמיירי לערב שני החצירות יחד, וכן מוכח מהא דחילק בין איסור כרמלית דניתר בין השמשות ובין איסור חצירות דהחמירו ולא הותרו בין השמשות, ומשום הכי היכא דאיכא הפסק רשות האסורה באיסור חצירות העירוב בטל וכמבואר בדף עו. והשתא אי נימא דהיכא דאיכא הפסק כרמלית החלות עירוב ביניהם נתבטל ולא נשאר אלא החלות עירוב לכל חצר לעצמו על סמך ההנחת עירוב במקום המופסק בכרמלית, יוצא דמלבד האיסור כרמלית, הוא אסור לטלטל עירובו במקום הנחתו לחצירו מדין איסור חצירות, שהרי הוא אינו מעורב אם החצר שמונח בו העירוב כיון דאיכא הפסק כרמלית, וא"כ אפילו אי האיסור כרמלית מותר בין השמשות מ"מ הוא אסור לטלטל עירובו מצד איסור חצירות ואינו מותר בין השמשות ובטל עירובו דהוי הוא במקום אחד ועירובו במקום אחר. וע"כ מוכח דהיכא דאיכא הפסק כרמלית עירובו קיים אפילו לערב החצירות

ספיקת הביאור הלכה הוא רק אי באנו לדון החלות עירוב על מקום הכרמלית גופא דבזה צידד לומר דבטל לגמרי ולא אמרינן ביה דהעירוב חוזר וניעור, אבל היכא דהעירוב חל רק על רה"י רק דאיכא כרמלית מפסקת בין החצירות, אז החסרון הוי דומה לנסתם הפתח ואמרינן דעירובו חוזר וניעור. ואתי שפיר למה אמרינן דהעירוב חוזר וניעור בספינות, כיון דהנידון הוא רק לערב הרה"י אהדדי דרך כרמלית ולא לכלול הכרמלית בהעירוב.

ולפ"ז יש לומר בנפל הצורת הפתח, דאע"פ דכשבאים לדון חלות העירוב על גוף החצרות אמרינן דהעירוב בטל לגמרי כיון דנעשו כרמלית, ולכן יתכן דלא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור, מ"מ לכאורה אנו יכולים לדון דהעירוב חל רק לערב הבתים אהדדי ולא נכללו החצירות בהעירוב כלל. וכמו שיכול לערב חצירות אהדדי דרך כרמלית אע"פ דאין הכרמלית נכלל בהעירוב [אילולי החסרון של ליתא לעירוביהו לגבייהו], כמו כן יכולים לערב הבתים אהדדי דרך החצר אע"פ דאין החצר נכלל בהעירוב, וכל החסרון הוא רק דהיה הפסק כרמלית בשעה שנפל הצורת הפתח, וכשיסלק חסרון זה בתיקון המחיצות שפיר אמרינן דהעירוב חוזר וניעור וכמו בספינות שנפסקו.

ואין להקשות דאם דיינינן העירוב רק בין הבתים בלא החצר א"כ מהו המתיר לטלטל להחצר הא לית בה היתר עירוב, דזה לא קשה, דהנה ע' בתוס' ר"ד דף ע"ג שהקשה דמאי טעמא דמ"ד דאין סומכין אעירוב במקום שיתוף, הא כמו דאילו עירב שני בתים אהדדי דרך פתחים שביניהם דהם מותרים אף בהחצר, כמו כן נימא דכשעירבו החצירות אהדדי דרך פתחים שביניהם דהם מותרים אף בהמבוי. ותיריך שם וז"ל, וי"ל דשימוש החצר והבתים שוה היא שתדיר מוציאין כלי הבתים בחצר משום דחצר היא משתמרת, והלכך בטלה היא החצר לבתים וניתרת בעירוב הבתים, אבל המבוי אינו שוה לחצירות שאינם רגילים להניח כלים במבוי שאינו משתמר שהוא מעבר לכל, ואינו עשוי כ"א להיכנס ולצאת בו, והילכך לא בטיל לגבי חצירות, שאע"פ שהחצירות עירבו זו עם זו אינו נותר בעירוב חצירות עד שישתתפו גם בהמבוי, עכ"ל.

ומבואר מדבריו דכיון דהחצר הוי דומה לתשמיש הבית א"כ היכא דעירב הבתים ונעשו כחד, אפילו אי אין החצר נכלל בהעירוב, ממילא הוא מותר כיון דאיכא רק

---

אהדדי ולכן ליכא אלא איסור כרמלית והוא נותר בין משמשות וממילא קיים עירובם אפילו לערבם אהדדי.

חד בית. [ולכאורה הדין כן אפילו בשתי חצירות, דאם הבתים פתוחים אהדדי ועירבם, דממילא החצירות הוו מותרים כיון דהוו בטל להבתים שנעשו חד].

וכל זה הוא דוקא לגבי חצירות, אבל במבוי ביאר התוס' רי"ד דאפילו אי עירוב החצירות אהדדי ונעשו חד מ"מ לגבי תשמיש המבוי לא נתערבו ועדיין הם אוסרים אהדדי במבוי, ולכן ע"כ צריך השיתוף לחול בהמבוי גופא. וא"כ היכא דנפל צורת הפתח בהמבוי, ונעשה כרמלית לא אמרינן דהעירוב חוזר וניעור להתיר המבוי.

ואין להקשות דאפילו במבוי כיון דקי"ל דסומכין אעירוב במקום שיתוף ממילא לא בעי שיתוף בהמבוי והוא מותר ממילא ע"י העירוב, די"ל דאפילו אי סומכין אעירוב במקום שיתוף מ"מ צריך לחול השיתוף בהמבוי, אלא דהוא חל מכח הדין סומכין. ולכן אי נעשה המבוי כרמלית, ולא הוי בר שיתוף, ממילא בטל התורת שיתוף לגמרי ולא אמרינן בזה דהעירוב חוזר וניעור.

ולפ"ז י"ל דע"כ לא הסתפק המשנה ברורה בנפל הצורת הפתח אי העירוב חוזר וניעור אלא במבוי, דא"א לערב רק הבתים יחד בלא המבוי דזה לא יתיר המבוי. וכיון שצריך שהשיתוף יחול על גוף המבוי י"ל דאי נעשה כרמלית בטל השיתוף לגמרי ואינו חוזר וניעור. אבל בחצירות י"ל דלעולם יכול לערב הבתים יחד בלא החצירות והחצירות יהיו מותרים ממילא, ולכן אפילו היכא דנפל הצורת הפתח לא הוי אלא כמו נפסקו הספינות דאמרינן דעירובו חוזר וניעור. <sup>יב</sup>

אולם לכאורה יש לפקפק בהיתר זה, דהרי בשעת עשיית העירוב לכאורה היו מכוונין לערב הבתים והחצירות יחד, ולא רק הבתים אהדדי, וא"כ כיון דבטל העירוב

**יב.** איברא דמדברי האבן העוזר מבואר דאפילו בשיתופי מבואות הוא סובר דיכול לשותף מבוי שאינו ניתר בלחי שהרי הוא דבריו להתיר עירב דרך כרמלית סובבים על פסק השו"ע בסוף ס' שס"ה דאיירי בשיתופי מבואות. אבל מ"מ נראה לומר דאף האבן העוזר סובר דאין העירוב חל על גוף המבוי כיון דהוי כרמלית, ואינו חל אלא לערב החצירות יחד, ואע"ג דלא עירוב החצירות יחד רק עשו שיתופי מבואות, אפ"ה הוא סובר דכיון דסומכין על שיתוף במקום עירוב, יכול לדון החלות עירוב רק על החצירות דהוי רה"י ולא על גוף המבוי, וממילא ליכא אלא הפסק כרמלית וכיון דמותר לטלטל בו ביה"ש לכן קיים עירובו לכל השבת. ובדעת השו"ע שפוסל העירוב בנפל הקורה אע"פ שסובר דיכול לעשות אילן לסולם, נראה דיש לומר דכיון דלא עשה אלא שיתוף צריך החלות עירוב לחול על גוף המבוי כדי להתיר החצירות, וכיון דהוי כרמלית לא הוי בר עירוב כלל ואפילו אי התירו שבות בין השמשות מ"מ לא הוי בר עירוב, ולא דמי לעשה לאילן סולם דהחצירות והוי בר עירוב רק דאיכא דבר האוסר שמפקיע התורת פתח ולכן אי הוי מותר בין המשמשות עירובו קיים לשבת.

מהחצר מאחר שנפל הצורת הפתח שלה ונעשה כרמלית, י"ל דבטל העירוב לגמרי אף מהבתים, ולא אמרינן דעכ"פ יתקיים העירוב לגבי הבתים, ועדיין צ"ע בזה.

**ג**] הנה בעיקר ספיקת הביאור הלכה אי אמרינן דעירובו חוזר וניעור בנפל הצורת הפתח, אשר לכאורה ספיקו הוא אי העירוב בטל לגמרי היכא דנעשה כרמלית, יש להעיר מדברי המרדכי בפרק הדר שכ' דהיכא דנפל הלחי של המבוי ושוב אינם יכולים לטלטל בהמבוי, דאזתם חצירות הפתוחות להחצר שמונח בו השיתוף מותרות, אבל שאר החצירות דאינם פתוחות לאותו חצר אלא דרך המבוי הוי אסורין, דאינם יכולים להביא עירובם אצלם, והובא בשו"ע סוף סימן שס"ה ובמג"א שם. והקשה המרדכי על זה דכיון דשאר החצירות אסורות למה אינם אוסרים אף החצירות הפתוחות. ותידך דלא אמרינן דיריין להחמיר, עיי"ש. ומבואר דאי אמרינן בעלמא דיריין להחמיר דהיינו דעל ידי דהוי מעורבין ממילא חשיבי כאילו דרים שם במקום הנחת העירוב, אמרינן כן אפילו היכא דנפל הצורת הפתח. ומבואר לכאורה דאפילו היכא דנפל הצורת הפתח לא בטל העירוב לגמרי דהרי עדיין חשיבי מעורבין לענין דיריין להחמיר. וכיון שכן צ"ע למה לא נימא דלאחר דיתקן הצורת הפתח דעירובו חוזר וניעור, כיון דאף בזמן דהיה כרמלית עירובו היה קיים במקצת וצ"ע.

בכבוד רב,

**הרב מאיר שמחה קאופמן**

## בענין גדר ההדלקה של חשד

**לכבוד ר' יעקב ניומאן שליט"א**

ראיתי דבריך בקונטרס אם תעירו (גליון טז דף קיב) בענין קושיית הבית הלוי, למה אין חיוב לחזור ולהדליק אם כבתה הנר, משום חשד דמי שרואה שאין הנר דלוק יחשוד שלא הדליק נר חנוכה בכלל. וביארת דלכאורה לא קשה כלל, דחז"ל לא אמרו שיסלק החשד איך שיהיה, רק תיקנו חיוב של נר חנוכה בפתח השני מטעם חשד, ויש בזה כל הגדרים והתנאים של חיוב הדלקה, רק שלפי הר"ן אינו חייב לברך עליו, ולפיכך אין להקשות על אופן אחר שיתחייב משום חשד, ואין להקשות שישים מודעה דיש נר חנוכה בפתח השני, רק דאמרו דהפתח השני מחייב נר חנוכה, עד כאן תוכן דבריך אם לא שגיתי. ויש לי עליהם שתי הערות.

**א.** מה שכתבת להנחה פשוטה דהגדר היה שתיקנו חז"ל חיוב הדלקה על הפתח השני ואינו כמו מודעה בכלל, ואמרת שכל דיני הדלקה בו, ודאינו כשר אלא בהדלקה של בר חיובא לשם המצוה, ואסור להשתמש לאורה, ודנאסר השמן, דבר זה אינו פשוט כלל, ועיין בחידושי מהרא"ל צינץ הלכות שחיטה סימן יג' ס"ק ה' דכתב דלא

בעי כונת מצוה על ההדלקה השניה אף אי מצוות צריכות כונה, ועוד כתב דאף אם הוא דלוק מבעוד יום אינו צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה, וגם שהוא כשר בהדלקת חש"ו. ועיין עוד בשו"ת בית שערים או"ח סימן שס' דכתב גם כן דכשר על ידי חש"ו והדליק מבפנים והוציא לחוץ, רק דדן שם דאפשר שיהא מי שרואה בשעת ההדלקה ויראה דלא היה ההדלקה כדין, ועיין שם שכתב דאף לפי זה דלוקה ועומדת מהני. ועיין עוד בהחכמת שלמה על השו"ע או"ח תרעא' ח', דחקר אם מותר להיות מדליק בפנים ומוציא לחוץ בשביל ההדלקה שהוא מדליק בשביל חשד, ועיין שם דמבואר דאף הצד שאינו יכול הוא רק משום דעדיין יהיה חשד, ומשמע שם שאם רק ההדלקה יגרום שידע דעשה הדלקה זה די לסלק החשד. ועיין בהערות של הגרי"ש אלישיב זצ"ל על שבת דף כג. אות כ', וכתב שם תוך הדברים דאין צריך לשים כל השיעור של השמן בשעת ההדלקה כמו שצריך בעיקר הנר.

**ב.** שנית יש לעורר על מה שהקשית על הבית הלוי, דכיון דחזינן דאין הגדר של התקנה לסלק החשד אין שהוא רק דתיקנו חיוב הדלקה על הפתח השני משום חשד, וכתבת דא"כ אי אפשר להקשות שיהא חיוב לחזור ולהדליקה אחר שכבתה או שיהא חיוב שיהא דלוק כל הזמן, דעל זה אין תקנה.

ולכאורה יש לעיין על דבריו, דהא לכאורה גם להצד הזה שייך הקושיא, והיינו דאף אם סובר הבית הלוי דלא כמו שהבאתי מאלו האחרונים, והוא סובר דיש חיוב להדליק בכל דיני הדלקה משום חשד, אף על פי כן יש לו קושיא, דכבר ידועים דברי הרמב"ן בגמרא שבת כא', דדייק הגמרא דאסור להשתמש לאורה בנר חנוכה ממה דאסר שם להדליק נר חנוכה בערב שבת בפתילות שאינם דולקים יפה, והקשה הרמב"ן דמה הראיה דאסור להשתמש לאורה, הא אפשר דהטעם שאין להדליק בהם הוא משום דכבתה זקוק לה, ובשבת אי אפשר לחזור ולהדליק, ות"י הרמב"ן דבשבת הכל מודים דאין זקוק לה.

ומקשים העולם מ"ש שבת מ"ש חול, הא לכאורה לפי מ"ד כבתה זקוק לה, לא יצא ידי חובתו במה דהדליק הנר, רק צריך שיהא הנר דלוק כל הזמן. ומטו בי מדרשא כל אחד בהנוסח שלו, דהרמב"ן לומד דהביאור במ"ד כבתה זקוק לה אינו משום שלא קיים המצה רק במעשה הדלקה, אלא דחל עליו חיוב חדש לחזור ולהדליק הנר אחר שכבתה.

וא"כ כיון דחזינא דכל הדין של כבתה זקוק לה הוא חיוב חדש, א"כ אף למ"ד דאין זקוק לה ולא תיקנו חז"ל אותו חיוב, אבל למה לא נימא דחייבוהו באותו חיוב משום חשד, ואין הכי נמי יהיה בו כל הדינים של חיוב גמור.

**הרב עוזר יהושע הכהן לאן**



## תשובה להנ"ל

### לכבוד ר' עוזר יהושע הכהן לאן שליט"א

י"שר כחך על מה שעיינת בדברי שבקונטרס אם תעירו, וגם נהניתי מאוד מדבריך, ובאמת גם אנכי ידעתי שיש צדדים שאין כאן חיוב הדלקה על ההדלקה של חשד, וגם דאף אם הוא חיוב חדש דיש מקום לומר שיתקנו חיוב של כבתה זקוק לה משום חשד, רק באתי לעורר דיש ליישב דברי הבית הלוי וכשם הקונטרס "אם תעירו".

בענין מה שהבאת דעות דאין דיני הדלקה להדלקה שהוא מדליק מפני החשד, בודאי יש הרבה חולקים על זה, ועיין בארחות חיים על חנוכה (אות יג) והכל בו (סימן מד) שמתחילה אמרו כהר"ן דהנר של חשד אינו חייב לברך עליו כיון דהוא רק מדליק מפני החשד, ושוב צידדו דהם שתי מצוות ממש, רק שאין לברך עוד ברכה עליו דסגי בברכה שבירך על עיקר הנר, [וא"כ יתכן דאם לא בירך על עיקר הנר דיש לברך על הנר של חשד, למשל אם היה על ידי שליח או דשכח לברך עד שכבו הנרות]. והא חזינא מאלו הראשונים דהם מצדדים דביסודו חייב לברך על הדלקה של חשד ודהוא מצוה בפני עצמה, ולפי דבריהם [עכ"פ באותו צד], ודאי דהוא חיוב גמור ותקנה גמורה של נר חנוכה.

ובאמת עיין בשו"ת מכתם לדוד (או"ח סימן כד) ובפלתי (יו"ד סימן יג), דשניהם אמרו דגם הר"ן מודה דבעצם חייב לברך על הנר של חשד, רק דהוא סובר כסברת הכל בו דדי בברכה אחת על שתיהם, [ואף דזה קצת דחוק בדברי הר"ן, דמה הצירוף בזה דהוא רק משום חשדא לזה דבירך כבר על הנר הראשון, דהא בהכל בו ובהארחות חיים הם שני צדדים, סברת הר"ן והסברא דיוצא בהברכה על הנר הראשון], ולפי שיטתם בודאי דגם הר"ן סובר דהוא חיוב של נר חנוכה ולא רק נר חשדא. ועיין עוד במגן אברהם (סימן תרעז) שכתב המחבר דאכסנאי שיש לו פתח לעצמו ידליק, וכתב המ"א שם ס"ק ד' כיון דהוא משום חשד אין לברך כמו בסימן תרעא, ויש לחלק, עכ"ד. וביאר הפרי מגדים דהחילוק הוא דבסימן תרעא בירך בפתח השני מה שאין כן באכסנאי, עכ"ד. חזינא דגם המ"א מצדד דזהו כוונת הרמ"א בשם הר"ן.

ועיין עוד בפרי חדש ביו"ד סימן יג' אות ה' דהביא תשובת הרשב"א דחייב לברך על שחיטת בן פקועה, ולמד דהרשב"א היה מחייב לברך גם בנר חנוכה שהוא מדליק מפני החשד, וכבר הביאו כל האחרונים דבריו, עיין בפלתי והמכתם לדוד שהבאנו, ועיין עוד באחרונים שהבאת בדבריך דהביאו דבריו, ולפי זה דיש חיוב ברכה על הדלקה זו ע"כ דהוא חיוב גמור של הדלקה.

[אם לא שנדחוק דאף דאין החיוב אלא לסלק החשד ודי בהדלקה פסולה עדיין יש לברך, דלפי הדעות דאין בהדלקה זו החומר של דיני הדלקה, ע"כ דהם מודים דלא די במודעה כמו שהקשינו, וע"כ דהם לומדים דהתקנה היתה לסלק החשש באיזה נר שיהיה, וא"כ אפשר דיכול לברך, ואף דדבר זה לא נראה דיברך אף שאין בו דיני הדלקה, עדיין לא נמנעתי מלעורר הצד, דהא הרשב"א דהביא הפרי חדש דיש לברך על שחיטת בן פקועה, נמי סובר דשחיטת בן פקועה לא צריך כל דיני שחיטה. ועיין שם בפרי חדש דמתחילה רצה לומר דרק יש לברך על השחיטה אם הוא צריך כל דיני שחיטה, ושוב עורר דהרשב"א בעצמו דסובר דצריך לברך לא סובר דבעי כל דיני שחיטה, לכן עוררתי דגם הכא אפשר דאף אם הוא רק תקנה לסלק החשד בנר נמי שייך ברכה].

ועל מה שהערת עלי דאף אם רק שייך תקנה באופן שתיקנו הדלקה חדשה לכל פתח, עדיין קיימת קושיית הבית הלוי, שיתקנו תקנה של כבתה זקוק לה כמו המ"ד של כבתה זקוק לה. באמת עוררתי דבר זה בתוך דברי וכתבתי בזה דאפשר דלא שייך תקנה כזו. ואף שהוכחתי דהמ"ד של כבתה זקוק לה סובר כן, אפשר דזה גופא המחלוקת, והמ"ד דכבתה איז זקוק לה, סובר דנגמר ההדלקה בהזמן שדלק ולא שייך תקנה על עוד הדלקה, וכלשון המחבר סימן תרעג' סעיף ב' "הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אין זקוק לה". ואפשר דאף לפי הרמב"ן דהוא תקנה חדשה, אם כבר נגמר הכל ממש בעת ההדלקה לא שייך חיוב חדש של הדלקת נר חנוכה, רק שייך חיוב נר של חשד וזה לא תיקנו.

ועיין בחכמת שלמה סוף סימן תרעא' (שצינת אליו תחילת דבריו שם) שכתב כעין הסברא שלנו, והקשה שם קושיית הבית הלוי דבכבתה יהיה חשד. ועיין שם שביאר דרק אם הוא ממ"נ מדליק תיקנו שיהא באופן שאין חשד, אבל אם כבר נגמר עם ההדלקה לא חייבו, וזה כעין הסברא שלנו דלא על כל חשד תיקנו רק באותו ענין שתיקנו.

בהוקרה רבה

**הרב יעקב ניומאן**

### **עוד בענין זה**

**יום א' פרשת "מלחמת ופלפולא של תורה" תשע"ח**

**לכבוד מערכת "אם תעירו" שליט"א**

**שלום וברכה!**

הבאתם מר' יעקב ניומאן שליט"א שדן על קושיית הביה"ל דלמ"ד כבתה אין זקוק לה, למה אינו צריך לחזור להדליקה משום חשד, וכמו גבי חצר שיש לה שני

פתחים. והרב הנ"ל פקפק דאם הענין גבי חצר שיש לה ב' פתחים הוא רק לסלק עצמו מן החשד, די לו לתלות מודעה שהדליק בפתח השני. ועוד כתב הרב הנ"ל, דלשיטת התוס' בדף כא: דלפי כמה תירווצים בגמ' שם מותר להדליק כל הלילה, יהיה צריך להדליק נר לכל הלילה משום חשד.

ולכך כתב הרב הנ"ל דהתקנה לא היתה דחייב לעשות מה שיכול שלא יחשדוהו, דאין זה האחריות שלו כיון שקיים המצוה. רק דתיקנו חיוב הדלקה על כל פתח מחמת חשד ובאופן שיש חשד, והוי כמו שיש עליו עוד חיוב הדלקה, וממילא בכבתה או בשאר הלילה אין צריך להדליק. והוסיף דלומר שיתקנו לחזור להדליק אפשר דזה לא שייך.

ואחר זה הביא מש"כ הר"ן דאין לברך על הדלקה זו כיון דאינו מדליק רק משום חשד, וכתב הרב הנ"ל שליט"א, דאע"פ שיש חיוב הדלקה מ"מ כיון שאינו רק משום חשד אינו מברך, עכ"ד.

ודבריו לכאורה תמוהים, שהרי לא תירץ קושיית הביה"ל, דמה שהקשה הביה"ל הוא דמצינן גבי חצר שיש בו וכו' שחששו לחשד, וא"כ בכבתה נמי ניחוש לחשד. וא"כ לא שייך לתרץ דמשום חשד תיקנו הדלקה דמ"מ יתקנו להדליק משום חשד.

ומה שהביא מהתוס' בדף כא: לכאורה הקושיא הוא להיפך, דלפי הני תירווצים מהו החשד גבי חצר, יש להם לומר שידליק לאחר זמן ולמה יחשדוהו.

ובדרך אגב כתב דאסור להשתמש באורה וכנראה שכוונתו להביא סיוע לדבריו. אבל אינו סיוע, שהרי הטעם שמדליק הוא משום חשד ואילו ישתמש בו הרי יחשדוהו דלצורכו הדליק.

ועל עצם הקושיא של הביה"ל, אפשר לומר שחייבוהו להדליק גבי חצר שני נרות חנוכה, והיינו דכמו דסתם אדם יש לו חיוב להדליק נר אחד לנר חנוכה, מי שיש לו ב' פתחים החיוב שלו הוא להדליק ב' נרות, וממילא בכבתה לא שייך דבר זה שהרי כבר הדליק נר חנוכה. ואפשר דזהו כוונת הרב הנ"ל, אבל א"כ לא יישב מדברי הר"ן, דמה בכך שהטעם למה תיקנו כן הוא משום חשד, מ"מ יש עליו חיוב נר חנוכה. ובעצם הדין דמברך רק אחד לא קשה, דהרי אחד פוטר חבירו. אבל לשון הר"ן דאינו מדליק אלא משום חשדא ק"ק, ויש לפלפל.

ואסיים בקושיא שראיתי, וכמדומה שהובא בשם הגריש"א זצ"ל, דהיאך שייך לברך ברכת הרואה ניחוש שהוא נר של חשד [ואפשר דאין לחשוש כן]. ולפי דברינו מיושב, שאפילו אם הדליקו משום חשד מ"מ יש עליו דין נר חנוכה [ולא רק דין הדלקה].

סו"ד נראה דבלא"ה יש ליישב, דאפילו אם הוא משום חשד מ"מ היסוד של פירסומא ניסא יש כאן ושייך לברך, ויל"ע"ג.

[והב בסופה]

## הרב יחיאל דב גרשבוים

### בענין דברי המאירי בסוגיא דאישתרי

#### לכבוד מערכת אם תעירו

הנה בדבר שהקשה הג"ר חיים צבי גרעליק על דברי המאירי ביבמות דף ח' בסוגיא דאישתרי"ד, היה נראה לומר בזה, דהנה בכל יבמה שנופלת ב' פעמים, שמתייבמת, צ"ב אה"נ לגבי איסור אש"א השני איכא היתר דיבום, מ"מ מה מתיר את האש"א שיש כאן מהאח הראשון. ובאמת בסוגיא לקמן (כ, א) נתקשו בכע"ז אליבא דר"ש דמתיר לייבם אשת אחיו שלא היה בעולמו כשנולד אחר היבום, מה מתיר את האיסור אש"א שהיה כאן מחמת הראשון, ותידצו בגמ' משום דהוי איסורא דאית ליה התירא. ויעו"ש בפרש"י ותוס' בביאור תירוץ הגמ', וע"ש ברש"ש. אלא דמסוגית הגמ' שם מבואר שרק נתקשו בזה אליבא דר"ש, אבל לגבי עצם דינא

יג. נב. הרבה יש לפלפל וכמדומה דיש ליישב הר"ן אפילו לפמש"כ, אבל מתוך מיעוט הזמן לא הארכתני.

יד. ז"ל הרב גארעליק (אם תעירו חלק טז):

גמ' (ח, א) כי איצטריך קרא להיכא דנשא מת ומת ואח"כ נשא חי. עיין תוס' ישנים (שם) שהקשו דהרי אסור לעשות כן משום איסור אחות זקוקתו, ותידצו דאינו אלא דרבנן [ואכמ"ל להאריך בזה]. אמנם עיין מאירי שכתב דיתכן באופן של היתר ממש, וכגון שהיו שלשה אחין, ומת אחד מהן וייבם השני את אשתו, ושוב נשא השלישי את אחותה, ואח"כ מת השני ונפלה לפני השלישי, וכתב המאירי, דבכה"ג "הואיל ואיתחזיא לי' ביני וביני, הו"א דלישתרי", והיינו, דבכה"ג דמיא לנשא מת ומת, הואיל ובשעת נפילה ראשונה ה' לה היתר אשת אח, וחשיב שפיר אופן של "הואיל ואישתרי" גם לגבי נפילה שני' [ולפי"ז מיושב גם הקושיא שהקשו התוס' ישנים אח"כ, איך שייך צרה בכה"ג דהרי באופן זה שייך אופן של צרה ג"כ, עיי"ש ודו"ק].

ודברי המאירי צ"ב טובא, דאה"נ דהותר אשת אח דראשון קודם שנשאת לשני, אמנם אח"כ נשאת לשני, ושוב איכא עוד אוסר של אישות השני, ואיסור זה הרי לא הותר, כיון דלא הוי אופן של נשא מת ומת. וא"כ צ"ב מה לי דאשת אח דראשון הותר, דהרי לכא' יסוד הא דבעינן היתר בפועל, הוא משום דלא נפקיע היתר שכבר חל. וזה שייך שפיר אם חל היתר על אשת אח דנפילה זו, אבל אם לא חל עדיין היתר על אשת אח בשעת נפילה זו, איזה סברא היא לומר דכיון דבמאורע אחר ה' לה היתר שזה יפעול על מאורע זו, והרי אינם שייכים זל"ז כלל, וצ"ע לכאורה.

שיבמה שנופלת ב' פעמים, שמתייבמת, [וכדמוכח כן מדינא דצרת צרה, דהיינו, שיבמה אחת נפלה ב' פעמים, שפוטרת צרתה מדין צרת צרה, ומבואר דלולי שהיתה צרת צרה, היתה היא עצמה מתייבמת, דאל"ה תפטור את צרתה מדין צרת עצמה שאינה יכולה להתייבם, אם לא דנימא דהויא אש"א דממילא, ודו"ק] לא הוקשה לגמ' מידי. וצ"ב מה מתיר את האיסור אש"א שהיה כאן משמת האח הראשון.

והנראה בזה, עפ"י מה שידוע לבאר ביבום היינו שהיבם לוקח את אישות המת, וא"כ י"ל דגדר ההיתר של האיסור אש"א ביבום, הוא, שאישות זו של המת, שלקחה המייבם, אין האישות אוסרת את האחים, והיינו שכשלוקח את אישות המת, אין האישות אוסרת, וא"כ י"ל דהרי דין זה חל לגבי כל האחים כשנפלה ליבום, וי"ל דגם אחרי שנתייבמה לאחד מהם, עדיין דין זה קיים, שאישות המת אינה אוסרת את האחים אם יהיו לוקחים את אותה אישות, ולהכי כשמת השני, שמפיל עכשיו את אותה אישות שהיה לאחיו הא', שלקחה הוא, אין אישות זו אוסרת עליהם, דמעולם לא איבדו את ההיתר שהיה להם, וההיתר היה קיים כל הזמן, שאישות המת אינה אוסרתם כשלוקחים אותה, [וזה הוי בין לר"י בין לר"ל דאפליגו להלן דף י"א ע"א בייבם א', ובא על צרתה, אם חייב משם אש"א או לא, דהתם בא על צרתה או קידשה, ולא היה ע"י לקיחת אישות האח המת, אלא ע"י חדוש אישות חדשה או ביאה, משא"כ כשמייבמה, וכגון שנפלה שוב לאחיו, שלוקח את אישות המת, התם מותר לכו"ע, וכמשנ"ת] ומשו"ה לא הוקשה לגמ' רק בגוונא דר"ש, דהרי האח הנולד מעולם לא היה לו היתר על אישות הא' דהרי לא נפלה מעולם לפניו, וא"כ לית ליה היתר עצמי, והוצרכו לתרץ מה שתירצו, אבל כל נפילה שניה לא הוקשה לגמ', משום שעדיין יש לו את ההיתר שחל מעיקרא כשמת אחיו הראשון, דבלקיחת אישותו אין האישות אוסרתו, ודו"ק.

ולפי"ז יש ליישב דברי המאירי, דהכא איכא הואיל ואישתרי, והיינו, היתר האש"א שחל מעיקרא, דמעולם לא נסתלק, והיה קיים כאן גם לאחר היבום של האח השני, שאם יהא לוקח את אישות הראשון לא תיאסר עליו משום אש"א, וא"כ הו"א דתשתרי נמי איסור האח"א [והנה זה פשוט דאם היה בא עליה בחיי אחיו היה עובר משום אחו"א, ולא אמרינן דאשתרי איסור אש"א דראשון, וא"כ תשתרי נמי האח"א, דהא רק אשתרי האש"א כשלוקח את אישות המת, וזה משכח"ל רק ע"י יבום, והיינו כשמת האח השני, והיינו ציור דעליה, ודו"ק]. וזהו דקמ"ל עליה, דאסורה עליו, ודו"ק.

החותם ברוב תודות על החוברת הנפלאה.

**הרב משה כהן**

## בהלכות תקיעת שופר

### לכבוד הגאון הרב יצחק קוזלוביץ שליט"א,

אחדה"ש בברכת של גמר חתימה טובה

ראיתי בקונטרס אם תעירו שיצא לאור לקראת ירח האיתנים האי שתא, דברים נחמדים ומאירים כדרכו בקודש ממעכ"ת שליט"א, ורציתי להעיר ולהאיר כדרכו של תורה.

מ"ש באות ב' שבעל מקרא אחד טען לו דבאופן שנתקל ונעשה קול אחר כגון שנתכוון לעשות שברים ועשה ג' יללות זה נחשב קול אחר, וכן אם נתכוון לעשות תקיעה ועשה ג' שברים - סברה זו אי' במאירי במגן אבות ענין ב' - ויפה כתבת מדברי הפוסקים מבואר דלא קי"ל הכי.

מ"ש בסו"ד להקשות על שי' המהרש"ם (בדעת תורה תק"ץ ד') דאם הפסיק בין שברים לתרועה צריך לחזור לתקיעה ראשונה, מדברי המחבר דבטעה ועשה ב' שברים והתחיל להריע אי"ז הפסק וא"צ לחזור לתקיעה ראשונה כיון שעוסק עדיין ב"תקיעה" - לכאן יש ליישב דשאני התם שלא עשה רק ב' שברים א"כ עדיין באמצע ה"תרועה", משא"כ בשכבר עשה ג' שברים וכבר יצא חובת שברים [לשי' דש"ת עושים בב' נשימות והוי ב' קולות נפרדות] אז שפיר י"ל דאם יחזור ויעשה שברים הוי כשברים אחר שברים, וממילא ע"כ צריך לחזור לתקיעה ראשונה.

עוד שם הביא ראי' ממג"א דלא כהמהרש"ם דכתב בסדר תשר"ת אם הקדים תרועה לשברים צריך לחזור לתקיעה ראשונה, וכן אם תקע שברים תרועה תרועה, משמע דאם תקע שברים שברים תרועה א"צ לחזור, יש ליישב דמג"א לא כתב כן דלשיטות דש"ת בנשימה אחת ומיחשב כקול אחד ודאי בכה"ג לא הוי הפסק וא"צ לחזור לתקיעה ראשונה, דכל נידון של המהרש"ם אינו אלא לחוש לשיטות דבעי ש"ת בב' נשימות והוי כב' קולות נפרדות.

שלא להניח הנייר חלק אשאל כבוד תורתו שליט"א מה הדין בקולות לאחר התפילה שליכא דין הפסק כמבואר במ"ב ס"ק ל"ב, אם אדם רצה האם רשאי לחזור, או הוי שבות דתקע בחנם.

**בכבוד הראוי**

**הרב שמעון שרייבער**

## עוד בענין זה

### לכבוד הגאון הרב שאול כ"ץ שליט"א

אחדה"ש כראוי בברכת של גמר חתימה טובה.

הקב"ה אינה לידי קונטרס "אם תעירו" והיה לי עונג רוחני ושמחת יו"ט [ע"פ מ"ש במ"ב (תקצ"ז ס"ק ב') דיש מצוה של ושמחת בחגך גם בר"ה - אגב לכא' צ"ע הלא קרא דושמחת בחגך ע"כ לא קאי על ר"ה דלא מצינו חיוב "שלמי שמחה" בר"ה, ואיך יתכן דשאר חיובי שמחה איכא אם ע"כ קרא לא קאי על ר"ה] לראות דברי תורה ממע"כ שליט"א בעניני תקיעות בלשון זכה ובהיר כדרכו בקודש.

רציתי להעיר בכמה דברים להגדיל תורה ולהאדירה.

**א** [מה שהבאת באות א' מהגר"ש פעלדער שליט"א דבדיעבד תקיעה בתר"ת ובתש"ת די בחד שני' "שהרי כל הבעלי תוקעין המומחין אומרים דיש כבר ט' כחות בשני' אחת", יש לדעת דדרך הבעלי תוקעין המומחים בזמנינו לתקוע תרועה ע"י הפסק הלשון - דהיינו שתוקעין קול אחד ארוך כמו תקיעה, ומפסיקין הקול ע"י הלשון שסותם פי השופר וע"י עליית וירידת מהר כמה פעמים זא"ז שומעין קול תרועה, בפוסקים לא נזכר אופן זה בכלל וכפשוטו הדרך לעשות התרועה בנפיחות קולות זא"ז, והנה שיעור "כח" הוא נפיחת קול כל שהוא בלי המשכת הקול כלל, ובזה גופא יש שיעורים שונים שיכול אדם לעשותו יותר מהר מחבירו, עי' בב"י ובחוט שני שתלוי ברוב בני אדם. דבר זה מבואר בריטב"א ד"כח" הוא כמו אמירת אות יעו"ש, וכן שמעתי מהרבה גדולים ופוסקים שליט"א. ולכא' הדבר פשוט, נמצא מה שבעלי תוקעין תרועה בהפסק הלשון זה לא מקרי כח אחד אדרבה הם מפסיקין הקול, ולפי"ז מה שתוקעין ט' קולות בשני' אחת ע"י הפסק הלשון אי"ז אומרת דשיעור "ט' כחות" הוא שני' אחת, וזמ"ש הפוסקים ששיעור ט' כחות הוא בערך 2-3 שניות [ופשוט שלא טעו במה שרוב בעלי תוקעין תוקעין ט' קולות בשני' אחת, וע"כ שידעו מזה ואעפ"כ ידעו דאין זה שיעור כח כנ"ל].

ואם ישאל איך יוצא בט' קולות שבתרועה אם אין בו ט' כחות, התירוץ פשוט דליכא **שיעור** בתרועה אלא שיהא ט' קולות כמ"ש ג' יבבות, ואף דאדם בינוני עושה ט' קולות ע"י נפיחות ב-2-3 שניות, ולכן זהו ה**שיעור** של ט' כחות מ"מ יכול אדם לעשותו יותר מהר. וכמבואר בהפוסקים דהשיעור תלוי ברב ולא **בכל** אדם, א"כ הבעל תוקע שמפסיק בלשונו הוא כמו איש שנופח זא"ז יותר מהר מאדם בינוני דיצא י"ח.

לענ"ד הסברה נכונה, ועכ"פ כשמדבר בחשש לצאת י"ח דאו' ודאי יש לזהר שהתקיעות יהא ארוך 2-3 שניות, כנלע"ד.

**ב** מ"ש באות ב' מבעל חוט שני דאם הקול משתנה בעליות וירידות חזקות שנשמע כמו תרועה תימנית צ"ע אם זה נחשבת כתקיעה, יש להעיר דמהרבה ראשונים ופוסקים מבואר דזהו מהות עשיית התרועה [ע' במגדל עוז פ"ג הל' שופר שהביא כן מר"ץ גיאות, ובבעל העיטור, ובסידור רס"ג, במגן אבות להמאירי (ענין שני), ובמור וקציעה סי' תק"ץ, ולכא' יש להביא ראי' כן מל' הר"מ שאצל שברים כתב "פעם אחר פעם" ולא כתב כן בתרועה, וכן יש להביא ראי' מל' המחבר שיכול **להוסיף** בשברים **ולהאריך** בתקיעה ובתרועה, וכן היה מנהג הרבה בני אשכנז החת"ס ועוד].

א"כ בודאי אם נעשה התקיעה בקול זה ודאי יש לחזור עליו. ועוד יותר ראיתי בשם הגריש"א זצ"ל שיקפידו אחר התפילה לעשות תרועה כזה, ולענ"ד נכון מאד ליזהר בזה בפרט שמדובר לצאת י"ח דאו' שיש לחוש לפוסקים הנ"ל שזהו צורת התרועה, דלכא' לדידהו אין אנחנו יוצאים בעשיית התרועה דקולות מופסקים זא"ז.

**ג** מ"ש באות ג' מחוט שני דמסורת דידן לעשות "או טו" כדעת הרמב"ן, יש להעיר דש"י הרמב"ן דליכא הפסק בין שבר לשבר, א"כ אפש' אלו שעושים שברים כש"י הרמב"ן אין להפסיק בין שבר לשבר, אמנם הרבה ראשונים מבואר אדרבה דזהו חילוק בין שברים לתרועה דשברים יש הפסקות בין שבר לשבר משא"כ תרועה תכופים ודבוקים יחד.

**ד** מה שהביא באות ז' משו"ת עמק התשובה להחמיר בנתקל אם נעשה קול שבר או תרועה, לא ידעתי איך יכולין לפרש כן מאחר שמפורש בריטב"א דאירי שהיה צריך לתקוע תקיעה ונעשה קול קצר - דהוא לכא' קול שבר, וע"ז כתב הרא"ש דליכא הפסק דהוי נתקל.

**ה** מ"ש באות ח' דצריך לכוון בתקיעה בין סדר לסדר, משא"כ בתקיעה לפניו ולאחריו, וראי' ממ"ב סקל"ה, לכא' גם ראי' ממחבר סי' תקפ"ח ס"ד, אמנם עי' בערוך השלחן (תקפ"ח ס"ו) דגם מסדר לסדר א"צ לכוון, וע"ע.

ובדידי הוי עובדא שלאחר התפילה תקעתי תשר"ת ואח"כ תקיעה, ואח"כ הבעל מקרא אמר "שברים" שהיתה בכוונתו לתקוע רק עשר קולות ואח"כ עוד שלשים, ואני חשבתי שמקודם יעשו שלשים קולות ואח"כ העשר, נמצא כשתקעתי התקיעה שלפניו חשבתי שהוא בסדר תשר"ת, ולמעשה היה בסדר תשר"ת, האם היה צריך לחזור בכה"ג?

**ו** מ"ש באות י"א דאם הפסיק בין שברים לתרועה דא"צ לחזור לתקיעה ראשונה, כן הוא בקיצור דינים בלוח א"י להג"ר יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל. אמנם בדעת תורה (תק"ע ס"ע) חולק וסבר דצריך לחזור, וטעמו עמו משום שאם יסבור



כשיטות שיש לעשות ש"ת בשתי נשימות נמצא שיצא חובת שברים, א"כ שוב א"א לחזור לעשות שברים דהוי שברים אחר שברים, ולכא' יש להוסיף דאף אם יאמר דבהפסיק יותר מכדי נשימה אינו יוצא, סו"ס אי"ז מגרע בעצם השברים שעשה ולכן יהא מוכרח לחזור לתקיעה ראשונה.

ז] מ"ש בסוף באות ט"ו היוצא מדברינו לדינא באות ז' אם אחד לא שמע מקצת מהתקיעה [התחלתה או סופה] אמנם שמע כשיעור תקיעה, אי"צ לחזור ולתקוע לו - באמת בפנים מבואר מדברי הגר"ש פעלדער שליט"א דלא אמר כן אלא משום שודאי שמע ל' קולות כשרים ואם יצטרך לחזור להם נמצא כסדר יצטרך לחזור. ובסתימת דבריך הנ"ל משמע בכל אופן אי"ז לחזור לתקוע לו ויכול אחד לטעות בו.

ובעצם הדבר באמת צ"ע, דהלא אנן לא קי"ל כהגרע"א בשם הלבוש, ולא כדעה שני' בתקפ"ז ס"ג ולא כמ"ש בביה"ל בשם הנהר שלו, א"כ אפילו לצירוף אי אפשר לצרף להיתר שא"צ לחזור, דודאי מדינא חייב אדם לשמוע כל התקיעה מתחילתה עד סופה, ואם לא - צריך לחזור ולשמוע, רק מכיון שבלא"ה ישמע ל' קולות כשרים ע"ז סמך שא"צ לחזור לתקוע לו מחמת צירופים הנ"ל.

שלא להניח הנייר חלק אשאל חוות דעת מעכ"ת שליט"א במ"ש הפוסקים דבקולות שלאחר התפלה א"צ ליזהר בהפסק קולות אחרות (ע' מ"ב סקל"ה), האם אדם **רשא** להחמיר לחזור וליכא משום שבות ביו"ט, או כיון שליכא בו דין הפסק הוי כשבות שאסור לתקוע חנם.

### בכבוד הראוי

### הרב שמעון שרייבער

## בענין אם מותר לקלל ממזר

### לכבוד הרה"ג ר' הלל שמעון שימאנאוויטש שליט"א,

בגליון שעבר [כסלו תשע"ח] כתבת בשם הריטב"א "שייש היתר לקלל אלו שאסורים לבא בקהל", והבאת שבערוך לנר שם תמה עליו דא"כ יהא מותר לקלל ממזר וכו' וזה לא מצינו בשום מקום, וכתבת אולם עכ"פ כן מבואר בריטב"א.

ולענ"ד נראה פשוט דלא היה זאת כוונת הריטב"א כלל, וכמו שתמה עליו הערוך לנר, אלא כוונת הריטב"א דוקא בעבד כנעני דיצא מכלל גוי ולכלל ישראל לא בא [כלשון הגמ' (סנהדרין נח, ב)] ולכן יש לדון אם חשיב בכלל "עמך" [וכלשון הריטב"א]

ולזה כתב הריטב"א דכיון דאסור לבא בקהל י"ל דזה סימן דאינו בכלל "עמך". נמצא דבודאי אסור לכו"ע לקלל ממזר וכדומה.

**החותם בכבוד גדול,**

**הרב משה מצגר**

## בענין מצות ייחוד ה' ומצות קריאת שמע

### לכבוד מערכת 'אם תעירו' שיח'

בקונטרס אם תעירו גליון טז הבאת שאלתו של הג"ר שמחה בונים לונדינסקי שליט"א בענין השש מצוות תמידיות שהעתיק הביאור הלכה (סי' א) בשם ספר החינוך, דיש לתמוה למה המצוה השלישית של ייחוד ה' אינה כלולה בב' מצוות הראשונות, להאמין שיש אלוה אחד בעולם, ושלא נאמין בשום אלהים זולתו. והבאת מכתב מהגאון רבי מאיר צבי ברגמן שליט"א ליישב הענין ולחלק ביניהם בטו"ט, עיי"ש.

אולם יש לעורר עוד בענין, דלכאורה עדיין קשה מה נתוסף במצות קריאת שמע יותר ממצות ייחוד ה', דהנה החינוך (מצוה תיז) מנה מצות אחדות השם מדכתיב שמע ישראל וגו', וז"ל, שנצטוינו להאמין כי השם יתברך הוא הפועל כל המציאות אדון הכל אחד בלא שום שיתוף, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, וזו מצות עשה היא, אינה הגדה, אבל פירוש שמע כלומר קבל ממני דבר זה ודעהו והאמן בו כי ה' שהוא אלהינו אחד הוא וכו', עכ"ל, הרי שגדר המצוה הוא לקבל ולידע ולהאמין בייחודו.

וצ"ע דהלא גם אצל מצות קריאת שמע ביאר החינוך (מצוה תכ) שיסוד המצוה הוא לקבל ולזכור אחדות השם ומלכותו, שכתב וז"ל, משרשי המצוה, שרצה השם לזכות עמו שיקבלו עליהם מלכותו וייחודו בכל יום ולילה וכו', כי בהיות האדם זוכר בבקר אחדות השם ומלכותו וכי השגחתו ויכלתו על הכל וכו', עכ"ל, ומעתה צריך להבין מה בין מצות אמונת הייחוד למצות קריאת שמע, והא לפו"ר שניהם המה דומים להדדי בעיקר יסודם.

והעירוני שבזהר הרקיע לתשב"ץ (עשין סי' יב) כתב שהבה"ג באמת פליג ומנה מצות קריאת שמע ומצות ייחוד ה' לחדא מצוה, כיון דקריאת שמע היינו קבלת ייחוד ה', וצ"ע בדעת החינוך שחילקם לתרת. ונציין שהגרמ"צ ברגמן שליט"א במכתבו הנ"ל כתב שהוא בעצמו מכין לקיים מצות אחדות השם בשעת הזכרת השם בקריאת שמע, וצריך בירור בטעמו ונימוקו.

ובפשוטו י"ל דעיקר החילוק בין מצות אמונת היחוד ומצות קריאת שמע הוא רק באופן קיומם ולא ביסודם, דקיום מצות אחדות ה' הוא בלב ומחשבה, וקיום מצות קריאת שמע הוא בפה. אולם בגמ' ברכות (יג:) איכא מאן דסבר שמצות קריאת שמע היא בכונה ולא בקריאה עיי"ש, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה.

ונראה ליישב הענין עפ"י מש"כ החינוך במצוה תיז בדיני מצות אמונת היחוד, וז"ל, מדיני המצוה, מה שאמרו ז"ל שחייב כל אחד מישראל ליהרג על מצות יחוד, לפי שכל שאינו מודה ביחודו ברוך הוא כאילו כפר בעיקר וכו', ואם כן הרי מצוה זו מכלל איסור עבודה זרה שאנחנו מצווין ליהרג עליו בכל מקום ובכל שעה, עכ"ל. ולפי"ז י"ל שמצות קריאת שמע היא עצם קבלת ייחוד ה' ומלכותו, ומצות אמונת היחוד היא מה שנוהג למעשה מכח קבלתו, והיינו ליהרג על קידוש ה' עבור אמונתו. [ומסתברא דלאו דוקא ליהרג, אלא ה"ה כל פעולה שעושה האדם מחמת קבלתו באמונת יחוד ה' היא נמי בכלל קיום מצוה זו].

ועל דרך זה יש להבין מש"כ במשנה ברורה הל' קריאת שמע (סי' ס"ג) בשם הב"ח, וז"ל, ונראה דאימה ויראה זו היא באופן זה, שיכוין בשעה שהוא קורא את שמע לקבל עליו עול מ"ש להיות נהרג על קידוש השם המיוחד, דזהו בכל נפשך אפילו נוטל את נפשך, ועל זה אמר הכתוב כי עליך הורגנו כל היום, כי אז בכונה זו יקראנה באימה ויראה ורתת וזיע, עכ"ל. ויש לבאר דבריו כנ"ל, דחובת קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע היא לקבל על עצמו אמונה ביחוד ה' עד כדי כך שמוכן ליהרג עבורה.

שו"מ ת"ל תנא דמסייע לי, דעי' בחידושי הגרי"ז על תנ"ך ואגדה (בבית הלוי עה"ת מהדו"ח תשע"ו עמ' רכח) שהביא מה דאיתא בגמ' ברכות (סא:) בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן ק"ש היה, והיו סורקים את בשרו במסריקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים, אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן, אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, בכל נפשך אפילו הוא נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו, ע"כ.

והעיר בחידושי הגרי"ז וז"ל, והדברים צ"ב מהי שאלת תלמידיו 'עד כאן', והלא זמן ק"ש היה, ומאיזה טעם לא יקרא אז ק"ש כדין. שאלה זו שאל הגרי"ז ז"ל את אביו הגר"ח ז"ל, ואמר לו לשאל זאת את הגר"ב ז"ל, לו יש ביאור בגמרא זו.

וכשנשאל הגר"ב ע"י הגרי"ז, ביאר לו כך: דאף דודאי שמצות ק"ש צריכה להיות דוקא מתוך כוונה גמורה, אמנם אצל ר"ע אף במצב הסכנה שהי' נתון בו, לא הפריע ולא מנע בעדו מלכוין, אבל טענת התלמידים היתה, דכיון דר"ע עסוק כעת במצות מסירות נפש ע"ז שנתפס על ד"ת, א"כ פטור הוא מן המצוה דק"ש, כי אם מחשבתו

וכוונתו נתונה למצות מסירות נפש, האיך יכול הוא לכוין בק"ש, השיב להם ר"ע דהלא גם במצות ק"ש הכוונה היא למסירות נפש על קדושת ה', דקבלת עול מלכות שמים היא אפילו במצב של מסירות נפש, א"כ נמצא דכוונה אחת היא עבורי לשתי המצות, ובידי לקיים שניהם, עכ"ל.

ונראה שהן הן הדברים שביארנו, שתלמידי ר"ע סברו שמצות קריאת שמע ומצות ייחוד ה' המה שני מצוות נפרדות, ולכן הוקשו להם דהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, ולזה השיב להם ר"ע דשפיר אפשר לקיים שניהם בבת אחת, כיון שבאמת מצות קריאת שמע ומצות ייחוד ה' עולות בקנה אחד, דמצות קריאת שמע היא קבלת אחדות השם ומלכותו עד כדי כך שמוכן ליהרג עבורה, ומצות אמונת היחוד היא לעשות פעולה למעשה מכח קבלתו והוא ליהרג על קידוש ה', באופן שאחד היא בכח ואידך היא בפועל, ור"ע זכה לקיים שני מצוות אלו בבת אחת. וכע"ז ביאר הבן יהודע (ברכות שם) עפ"י מש"כ האריז"ל בכוונת מצות קריאת שמע, עיי"ש.

**אבקש מה' שלא אכשל בדבר הלכה, ובפרט בעניני מצוות אלו שהם מעיקרי הדת, ובאתי רק לעורר מבקשי ה' המשתוקקים לקיים מצוות ה' כיאות בפלפולא דאורייתא.**

**הרב שלמה נפתלי יונגר**