

# מסכת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות  
של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

חברת י"ב  
תמוז תשנ"ו



איחוד הקהילות החרדיות באמריקה  
הרב צבי שכטר - הרב מנחם דוב גנק  
עורכים

חוברת יב

סיון תשנ"ו

נוא יארק

## תוכן הענינים

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה:

- ג..... ביסוד מצות הדלקת נר חנוכה.....
- ז..... בענין הדלקה והטבה.....
- ט..... בענין על הנסים בברכת מעין שלש.....
- ט..... בענין אכסנאי שמדליקין עליו.....
- י..... בחיוב שמש בנר חנוכה.....
- י..... חידושי אגדה - הערות בתפלת על הנסים.....
- יד..... בענין אף היו באותו הנס.....
- יד..... דין עמלק ומציאות עמלק.....
- טו..... בענין שני אדרין בשנה מעוברת.....
- טז..... בענין פורים דפרזות ומוקפות חומה.....
- יז..... בענין הקורא למפרע.....
- יח..... בדין משלוח מנות.....
- יט..... קריאת מגילה תקנת נביאים.....
- כ..... בענין שומע כעונה.....
- כ..... בענין קריאת המגילה בצבור.....
- כא..... קורא ופושט, ועשרת בני המן.....
- כב..... בענין הפסקה בקריאת המגילה.....
- כג..... בענין סוף זמן סיפור יציאת מצרים.....
- כג..... בדין דלחם עוני.....
- כד..... במצות אכילת קרבן פסח.....
- כה..... באיסור דבן נכר.....

חוברת זו מוקדשת  
לזכר נשמת  
האשה החשובה

רייזול בת יעקב הלוי שפירא ז"ל  
נפטרה ב' אייר תשנ"ו

שעסקה כל ימיה בצדקה וחסד

על ידי בניה  
ישראל ורבקה שפירא  
אליעזר ובריינא יוסף

כז	הערות בענין לשמה במצה
כח	אכילת אפיקומן
כט	עוד בענין אפיקומן
ל	בענין מצה ומרור
לא	בענין קידוש בליל פסח
לב	הערות ברמב"ם בעניני ספירת העומר
לג	הערות בעניני ספירת העומר
לד	בענין ר"ה קדושה אחת וכיום א' חשובים
לה	הזכרת קדושת היום בראש השנה
לו	בענין דין כפוף בשופר
לז	בענין ג' פסוקים מן הכתובים
לח	בענין קריאת פסוקים של מלכויות
לט	בענין תפילת מוסף
מ	אמירת זכרונות בשבת מה"ת או מדרבנן
מא	מנהג בריסק בחזרת הש"ץ בר"ה
מב	בענין שלשים קולות
מג	בשיטת הר"ה הרמב"ם והרמב"ן בתקיעת שופר וברכתו
מד	מסורת בענין תקיעה מהגר"ח זצ"ל
מה	הערות ברמב"ם
מו	דעת הרמב"ם בשופר של עולה
מז	הערות בסדר עבודת יוה"כ
מח	בעניני געילה
מט	בענין רחיצה ביוה"כ ות"ב
נ	הערות בפרק כהן גדול
נא	בירורי הלכה:
נב	הכרעות מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א
נג	הרב יוסף אפרתי
נד	בענין מיץ ענבים משוחזר
נה	הרב ישראל בעלסקי
נו	בענין ויטמין 3D
נז	הרב ישראל בעלסקי
נח	בענין מיץ ענבים לד' כוסות
נט	הרב מנחם דוב גנק
ס	בענין דבר שיש לו מתירין
סא	הרב שלמה וואהרמאן

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה:

### ביסוד מצות הדלקת נר חנוכה

א. כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה הל"ג, "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו ה' ימים האלו וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות בערב על פתחי הבתים וכו' להראות ולגלות הנס, וימים אלו הם הנקראים חנוכה וכו', והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה". והנה צ"ע בכפל הלשון בהלכה זו לגבי מצות הדלקת נר חנוכה.

והנראה ברעת הרמב"ם, דבמצות הדלקת נר חנוכה תרתי איכללו בה, חדא, דיש בהדלקת הנר קיום מצוה מדברי סופרים שחייבו בהדלקת הנר, וכמו שסיים הרמב"ם. ועוד נאמר בזה, דיש בהדלקה חיוב פרסום וגילוי הנס, וזהו שביאר הרמב"ם בתחילת לשונו שמדליקין על פתחי הבתים כדי להראות ולגלות הנס, וס"ל להרמב"ם דאי"ז מצוה אחת של פרסומי ניסא ע"י הדלקת הנר, אלא דהם שני קיומים נפרדים במצות הדלקת נ"ח, דין ההדלקה, וחובת פרסום וגילוי הנס.

ויסוד לזה נראה, דהנה כאן כתב הרמב"ם דדין ההדלקה על פתחי הבתים הוא לעיכובא, וזהו מעיקר תקנת נר חנוכה, ולהלן בפ"ד הל"ח הביא הדין דשעת הסכנה וז"ל, "בימי הסכנה מניח אדם נ"ח בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניח על שולחנו דיו". וצ"ב לשון הרמב"ם שכתב ואפילו הניח על שולחנו דיו, הא כבר כתב שמניח בתוך ביתו מבפנים, ומאי נפ"מ בכך שמניחו על שולחנו. ונראה דהרמב"ם מחדש בזה דיש חובת הדלקה אפילו באופן שאין פרסום הנס כלל, וכגון שאין פרסום נס אפילו לבני בית, דגם בזה יש עליו חובת הדלקה, דיעוין ברמ"א (תרע"א ס"ז) שכתב ומ"מ יזהר שלא להדליק במקום שמדליקין הנרות כל השנה וכו' מ"מ היכר קצת מיהא בעיא, וכ"ז משום הכירא לבני בית, והוא ע"פ שיטת התוס' בשבת (כא, ב) בר"ה דאי, וע"ז אתי הרמב"ם לבאר שמניחה אפילו על שולחנו ולא בעי' היכרא כלל בשעת הסכנה. אלא דזה צ"ב, הא להרמב"ם הפרסומי ניסא הוא מעיקר דין ההדלקה.

אכן הביאור בזה הוא ע"פ מש"נ, דשיטת הרמב"ם דאין תקנה מיוחדת בשעת

©

All Rights Reserved  
Copyright 1996

*Union of Orthodox Jewish Congregations  
of America  
333 Seventh Avenue  
New York, N.Y. 10001*

216-321-4635

*Editors and Publishers*

**Perfect Type Associates**

Cleveland, Ohio 44118

הסכנה להרליק בפנים, אלא דבכל הרלקת נ"ח יש שני דינים נפרדים, מצות ההרלקה, וחובת פרסום הנס, ואשר ע"כ בשעת הסכנה ולא שייך לפרסם הנס, סגי ליה בכך שמקיים רק את מצות ההרלקה, ומניחו על שלחנו "ודרו", אף שלא קיים כלל את חובת פרסום הנס. ונראה לפ"ז דגם שלא בשעת הסכנה דבזה מצד חיוב פרסום הנס חייב להרליק בחוץ, מ"מ אם ידליק בפנים אף שירי פרסום הנס לא יצא, אבל מצות הרלקה מיהא קיים, וכמבואר בלשון הרמב"ם לעיל דהם שני דינים נפרדים, וכמ"כ. [ואין לתמוה על דברינו ממה שפסק הרמב"ם בפ"ד הל"ה דלאחר שכלה רגל מן השוק אינו מדליק כלל, ולדברינו לכאורה צ"ע אמאי לא ידליק כל הלילה לקיים מצות הרלקה מיהא, אף שלא יצא י"ח פרסום הנס. אכן י"ל דלק"מ, דהזמן של ער שתכלה רגל מן השוק הוא מעיקר התקנה, דין נ"ח הוא שירליק בתחילת הערב, ואין להם זמן אחר, וכן פסק הגר"א דאפילו בזה"ז שמדליקין בפנים, אין להרליק אחר שכלה רגל מן השוק, ודלא כהרמ"א (תרע"ב ס"ב)].

ובביאור שני קיומים אלו נראה, דהרלקת נ"ח מלכד מה שהיא על גס חנוכה, הרי כתבו הראשונים דיש בה דין זכר למקדש על המנורה, והטעם לזה נראה דהוא משום חנוכת המזבח שהיתה אז בזמן החשמונאים, ועיין ברמב"ן בריש פרשת בהעלותך שביאר דהרלקת נר חנוכה מישך שייכא לענין חנוכת הבית, וכן קריאת התורה בחנוכה שייכא לענין זה, דהא הקריאה היא בענין חנוכת המשכן ע"י הנשיאים, ומעתה נראה דמצות ההרלקה לחודא היא כנגד המנורה וזכר למקדש משום חנוכת המזבח, וחיוב פרסום הנס הוא משום גס חנוכה.

ועיין ברמב"ם שכתב בתוך דיני הרלקת הנרות 'וימים אלו הן הנקראים חנוכה והן אסורין בהספד ותענית וכו' והרלקת הנרות בהן מצוה, וצ"ב. ונראה דהרמב"ם בא לבאר דכל הנך דיני הם משום חנוכת המזבח, וזהו שהקדים וימים אלו הן הנקראים חנוכה, וביאר הרמב"ם את שני ההלכות הנובעות מחנוכת המזבח, חרא, חיוב ההרלקה וכמ"כ, וכן האיסור בהספד ותענית דגם הוא משום השמחה דחנוכת המזבח, וכמבואר במגילת תענית מובא בדרכי משה סי' תר"ע, עיי"ש שקבעו יו"ט משתה ושמחה משום חנוכת המזבח, אשר זהו יסוד האיסור בהספד ותענית.

ב. והנה קיי"ל (באו"ח סי' ס' - במג"א סק"ג) דבמצוות דרבנן 'מצוות אין צריכות כוונה', ולפ"ז יש להסתפק אם הרליק נר חנוכה שלא בכונה אם יצא, דלכאורה מאי שנא מכל מצוות דרבנן דקיי"ל שיצא. והנראה בזה דהנה כבר נתבאר דיש דין מסוים בנר חנוכה להראות ולגלות הנס, והנה יעוין בל' הרמב"ם בפ"ד הלכה י"ב שכתב, 'מצוות נר חנוכה מצוה חביבה עד מאוד וצריך אדם ליהרהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו'. ונראה

מדבריו דהחפצא של נר חנוכה הוא הודאה לה', ואי"ז פרסומי ניסא גרידא, אלא "להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו", ויסוד דברי הרמב"ם נראה דהוא מהברייתא בשבת כא, ב "קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", ושיטת הרמב"ם היא דהודאה היינו הרלקת נ"ח, וכן פירש שם בתו' רי"ד, ודלא כרש"י שם שפירש דהודאה היינו "ולומר על הנסים בהודאה", דאי"ז שיטת הרמב"ם שלא הביא כלל על הנסים בהל' חנוכה אלא בהל' תפילה, ומוכח שדעת הרמב"ם דעל הנסים אינו אלא הזכרה בעלמא, ועיקר ההודאה היינו ע"י הרלקת נ"ח, וזה נראה מתבאר מל' הרמב"ם בפ"ג שכתב "ומפני זה התקינו" "שהיו ח' ימים אלו... ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות", וצ"ע שהשמיט הרמב"ם הודאה והוסיף נרות, ובע"כ דמה שכתב ומדליקין הנרות היינו הודאה, דהנרות הם להראות ולגלות הנס וכמ"כ שם הרמב"ם. אשר לפ"ז נראה דאף דמצות הרלקת נ"ח הוא במעשה הרלקה אבל מכיון שעיקרו הוא קיום של הודאה, ממילא כוונה מעכבת בו, דלחפצא של הודאה צריך כוונה, וע"כ אם הרליק נר חנוכה בלא כוונה לא יצא י"ח.

ועוין במ"מ בפ"ב הל"ה מהל' מגילה במש"כ שם הרמב"ם "הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא", דאולי הכל מודים במגילה שלא יצא בלא כוונה, ודבריו צ"ב. ונראה בביאור דבריו ע"פ מש"נ, דהא מבואר בגמ' מגילה (יד, א) ד"קריאתה זו היא הלילא", עיי"ש דשקלו וטרו בזה, וע"כ סובר המ"מ דכיון דיש בה ענין של הלל לכו"ע בעי' כוונה, וכמ"כ.

הן אמנם כבר תמה בלח"מ שם על המ"מ, מהגמ' בר"ה כח, ב, דמדמה קריאת מגילה לנידון דמצוות צריכות כוונה בכל מקום, עיי"ש, ודברי המ"מ באמת צ"ע. מ"מ נראה דגם אם נימא דבמגילה ל"צ כוונה, לא דמי מגילה לחנוכה, דבמגילה אף "שקריאתה זו היא הלילא", מ"מ מצותה אינה אלא מעשה קריאה בעלמא, אלא דממילא ע"י הקריאה מתקיים דין הלל, אבל אין הקריאה עצמה חפצא של הלל, ומשא"כ בנ"ח אי"ז מעשה הרלקה בעלמא, אלא דעצם מעשה ההרלקה הוא מעשה של הודאה, דהא יש בהרלקה דין מסוים להרליק בפתח הבית אשר כ"ז הוא להראות ולגלות הנס, וא"כ נמצא דעצם ההרלקה הוא חפצא של הודאה, ואם חסר כוונה פקע קיום המצוה.

והנה יעוין ברמב"ם בפתחה להל' מגילה וחנוכה שכתב בפרטי המצוות, "יש בכללן שתי מצוות עשה מדברי סופרים", וצ"ע טובא בדבריו דהא יש בכללן ג' מצוות, א. מקרא מגילה. ב. נר חנוכה. ג. הלל. ולכל אלו מכנה הרמב"ם בהלכותיו מצוה מדברי סופרים, עי' בפ"א הל"א לגבי מקרא מגילה, ובפ"ג הל"ג לגבי נר חנוכה, ובפ"ג הל' ה' לגבי הלל, וא"כ יש לפנינו ג' מצוות מר"ס. ונראה מזה מוכח מש"נ, דיסוד מצות נ"ח היינו הודאה לה'. וממילא הרמב"ם כולל את

מצות נר חנוכה במצות ההלל, דשניהם יסוד א' להם להורות ולהלל על הנס.

ג. ועפ"ז יש לבאר מה שמצאנו בנר חנוכה דין מיוחד של הידור, מהדרין – ומהדרין מן המהדרין, וכבר תמה בבית הלוי על זה דמאי שנא מצות נר חנוכה מכל המצוות שנתחייבנו בה בהירור ותוספת. ונראה דזה מתבאר מלשון הרמב"ם בפ"ד שם, מצות נ"ח... וצריך אדם ליוהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והוריה לו". ומבואר מדברי הרמב"ם דבהוראה יש דין מסויים להוסיף בהוראה ובשבח הקל, וע"כ נ"ח שיסודו הוא הוראה, יש בו דין של הידור ותוספת להיות מוסיף והולך, כדי להוסיף בשבח הקל, ואדרבה נראה דזהו מקור דברי הרמב"ם שצריך ליוהר בה כדי להוסיף בשבח, רכ"ז נלמד מעיקר התקנה דנ"ח שיש בו דין של הידור ותוספת, רכ"ז הוא משום שבה והוראה, וכמו שמצאנו בסיפור יצ"מ דכל המרבה לספר הרי זה משובח, ומשום דהסיפור יש בו ענין של הוראה, וה"נ בנר חנוכה, וא"ש.

ונמצא לדברינו, דבשעת הסכנה כשמרליק בפנים, דלמש"נ באות א' אין בזה כלל קיום של פרסומי ניסא, וממילא אין הדלקה זו חפצא של הוראה, דלפ"ז גם אם הדליק שלא בכוונה יצא, ומשום דלמעשה הדלקה גרידא בדרבנן קיי"ל דמצוות אין צריכות כוונה, וכמו"כ אין בה דין תוספת והירור, וסגי בנר אחד איש וביתו, דהא יסוד התוספת הוא משום התוספה בשבח הקל, ובמרליק בפנים אין כאן אלא קיום של מצות הדלקה מדברי סופרים, וצ"ע. [א"ה, ע"ע במג"א ושע"ת בסי' תרע"ח בענין אם בזה"ז נר חנוכה קודם לקידוש היום, ע"ש במסקנתם, ולדברינו לכאורה אינו קודם דאין בזה פרסומי ניסא].

ויעוין ברש"י בסוכה (מו, א) גבי הא דאמרינן התם הרואה נר חנוכה מברך שתיים, דפירש"י "שלא הדליק בביתו, ועובר ברשות הרבים ורואה אותה בפתחי ישראל שמצוה להניח בפתח צריך לברך על ראייה ראשונה". וצ"ב אריכות דברי רש"י שרואה על פתחי ישראל ומצוה להדליק בפתח, דמאי קמ"ל בזה. ונראה דרש"י בא לבאר את יסוד ברכת הרואה, דהיא משום שיש מצוה בראית הנרות, וע"כ בא רש"י להוכיח שיש מצות ראייה בנר חנוכה, דזה מוכח מהמצוה להניח בפתח הבית, רכ"ז הוא כדי שהעוברים והשבים יראו הנרות, ומעתה נראה דמה דנקיט רש"י ועובר ברה"ד ורואה בפתחי ישראל, בדוקא הוא, דדק בנר חנוכה הסמוך לרה"ד שיש בו קיום של פרסומי ניסא, יש בו חלות דין ראייה וברכת הרואה, אבל בשעת הסכנה ובזמן הזה שמרליקין בפנים שאין בנר חנוכה קיום של פרסומי ניסא, אין בו דין ברכת הרואה, ולא שייך בכה"ג חפצא של ראייה, והיינו כמש"כ.

והנה האחרונים מקשים על ר' זירא שאמר (שבת כג.) מריש כי הוינא בי רב

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה ז

היה משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליק עלי בגו ביתאי. ומק' למה לא עשה ר' זירא כמהדרין שמדליק כל אחד בפני עצמו. ונראה דהך דינא דאכסנאי חייב בחובת גברא בנר חנוכה אינו חיוב של פרסום הנס, דלפירסום הנס בעי הדלקה על פתח ביתו, וכמוש"כ הרמב"ם פ"ג הל"ג: ומרליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס עכ"ל, וכיון שלאכסנאי אין בית ורק חובת גברא יש לו, אין לו קיום פרסומי ניסא, וסגי ליה לחובת גברא דנ"ח במה שמדליקים עליו בביתו, והדין דמהדרין דמדליק לכל אחד ואחד הוא דין בפרסומי ניסא, וחייב זה שייך רק בביתו של אדם שיש שם קיום פ"ג ולא באכסנאי.

[הוספה: לפי דברנו החיוב דפרסומי ונ"ח הוא חלק מהחיוב של הלל בחנוכה, וע"כ מונה הרמב"ם הדלקת נרות והלל כמצוה אחת. והנה יש חילוק בין נס הנעשה ליחיד שיש על בעל הנס חיוב ברכת הגומל, אך אין בו חיוב של פרסומי ניסא, ורק חייב להודות לה' על החסדים בלי לפרסם ולפרט את הנס, אולם בחנוכה שהוא נס של ציבור יש חיוב פרסומי ניסא, וצ"ב מ"ש, וגם צ"ב במקור הדין דפרסומי ניסא.

אכן פשוט וברור שחיוב דפ"ג הוא מדין הלל, דחיוב הלל מחייב לפרסם את הנס וזהו הפרוש של הורו לה' כי טוב, שמספר הנס לאחרים ואומר לכל להודות לה', ועיין בספר ספר מצוות לרס"ג מצוה נ"ט - ס' שמביא מר"ד הבבלי במפורש דחיוב פרסומי ניסא הוא מדינא דהלל, וזהו חובת חנוכה להודות ולהלל על ירי פרסומי ניסא. והנה איתא בתלמידי רבינו יונה ברפ"ב דברכות שמביא בשם רבנו יעקב זח"ל, שעיקר ההלל נתקן על כל צרה וצרה שלא תבא על הציבור, שבשעה שהיה לכל ישראל צרה והיה הקב"ה עושה עמהם נס היו עושים יו"ט והיו אומרים הלל... ועיקר התקנה לא היתה אלא בנס שנעשה לכל ישראל רכ' והרעותם עיי"ש, ומשום כן דין דפ"ג נוהג רק בנס של ציבור ולא של יחיד.

## בענין הדלקה והטבה

רמב"ם הל' חנוכה פ"א - ב' וז"ל וכשגברו ישראל על אויביהם ואברום בחמישה ועשרים בחודש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן סהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עכ"ל, וצ"ע דהרי נצחו בכ"ה והדליקו בערב של כ"ו ואז התחיל הנס ולמה קבעו חנוכה בכ"ה בכסלו. ונראה דהרמב"ם לשי' בפ"ג הל"י מתמידין ומוספין דיש מצות הדלקה אף ביום דמצות הטבה כוללת הדלקה, וא"כ הדליקו מיד שנכנסו וטהרו את המקדש, והדליקו ביום כ"ה בכסלו ומשום הכי חנוכה מתחיל

בכ"ה. והנה הרמב"ם אומר שהדליקו נרות המערכה ולא מנורה וצ"ע לשון נרות המערכה. והנה עיין ברמב"ם פ"ג הל"י מתו"מ וז"ל רישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערביים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, עכ"ל. והיינו שהטבת נלמד מהא דכתיב יערוך והפשט ביערוך היינו שיסדרום שיהיו תמידים וערוכים, ומשו"ה אומר הרמב"ם שהדליקו נרות המערכה, משום שהדליקו ביום דהיינו ממצות יערוך אותו שהוא הטבה, ועיין בשאילתות כו' דגורס בגמ' דמצאו לוג אחר של שמן, ואף דמדליקין בחצי לוג, וזהו המירה של שמן, דהיו מדליקין חצי לוג (בין בערב ובין בבקר להרמב"ם) בכל פעם, י"ל דלהנס דיום ראשון הוצרכו ללוג אחד, דהדליקו פעמיים בכל יום. ומשום יערוך אותו הכתוב בפ' תצוה, וכן כתוב נרות המערכה בפ' פקודי דהיינו נרות הדלוקין תמיד ע"י הטבה. אלא דא"כ ק' דצ"ל חיוב הרלקה פעמיים בכל יום של חנוכה, ט"ז פעמים, ביום ובערב, לפי הרמב"ם דמדליקים אף בבוקר.

וי"ל דאין מדליקין ביום דשרגא בטיהרא מאי אהני, עיין במג"א ריש סי' תרע"ב, דאין מברכין על הנר עד שיאורו לאורו ואינו חל שם נר ביום, דרק במקדש יש הלכה מיוחדת של להעלות נר תמיד אף ביום.

ועי"ל דהנה הרשב"א בתשו' הק' על הרמב"ם דמדליקין בבקר למה אין מחנכין את המנורה אלא בו' נרותיה של בין הערביים (במשנה מנחות מט. ורמב"ם פ"ג מתמידין ומוספין) דלרמב"ם שמדליקין בבקר מדוע לא יחנכו בהטבת של בקר והרלקתה וי"ל דהא דמדליקין בבקר משום הטבה דינו שונה לגמרי מההדלקה בערב, דבערב יש חיוב הרלקה ואפילו מצאן דלוקין חייב לכבותן ולהדליקו (זה רלא כהגר"ח והגר"י דאין חיוב הרלקה כלל, ואם מצאן דלוקין יכולין להשאירן אפילו לימים הרבה מבלי להדליקו, ובחנוכה לא הדליקו כל לילה אלא דלקו מהנס כל ח' ימים) דבערב יש חיוב הרלקה, אלא דבבקר יש דין של יערוך, שהטבה מחייבת הרלקה, דמבלי הרלקה חסר בהטבה ואינו דין הרלקה, אלא דהרלקת הנרות היא הטבתן וכמוש"כ הרמב"ם פ"ג מתו"מ.

וביתר ביאור נ"ל דהדין דיערוך אותו אהרן ובניו ונרות המערכה, מחייב נרות דלוקין תמיד כמו בשלחן שיש דין של לחם הפנים תמיד, וכן כאן יש דין של להעלות נר תמיד, ואם מצאן דלוקין בבקר אין מכבין, וכמוש"כ ברמב"ם פ"ג מתו"מ, (אלא דשם משמע שג"כ הדין הוא כן בערב כגר"ח וגר"י עיין במפרשים), אבל בערב הוא חיוב הרלקה ומשום כן אינו מתנדב המנורה, רק בנרות שיש בהן מצות הרלקה והם של בין הערביים בלבד שאז יש קיום מעשה הרלקה, ונראה לומר דכשתיקנו מצות נר חנוכה, תקנו חיוב דהרלקה כנגד חיוב הרלקה של המנורה, דהדין של יערוך אותו הוא רק במנורה של ההיכל שיהיו דלוקים תמיד.

## על הנסים בברכת מעין שלש

הנה מקשים המפרשים (עיין בהגהות מיימני הל' ברכות פ"ג) למה אין מזכירין על הנסים בברכת מעין שלש כמו שמזכירין שבת ויו"ט ור"ח. ונראה דשאני הזכרת על הנסים מהזכרת שבת ויו"ט, דעל הנסים הוא המשך מורים אנתנו לך וחלק מנורה לך בבהמ"ז והוא המשך הברכה, אבל יעלה ויבא בתפילה ובבהמ"ז הוא הזכרה ואינו חלק מהברכה, דהלא קיי"ל דמזכירין יעלה ויבא אפילו לאחר שאמר המחזיר שכינתו לציון, דאינו המשך מהברכה. והנה בברכת מעין שלש קיצרו הברכות, והוא מעין ג', ונשמט מתוך הברכה ברית ותורה, וכמו כן קיצרו והשמיטו והוציאו על הנסים מתוך הברכת מעין שלש, ומשא"כ הזכרת שבת ור"ח אינו המשך וחלק מהברכה אלא חיוב הזכרה של היום, ואעפ"י שאינו חלק מגופה של ברכה, וע"כ גם בברכת מעין שלש יש חיוב להזכירו, דחיוב הזכרה הוא חיוב מסויים בפני עצמו וחל גם בברכת מעין ג'. אבל בחנוכה ופורים אין חיוב של הזכרת היום, דאין בהם קדושת היום וחפצא של יום, וכעל הנסים של פורים אין אנו מזכירים כלל את יום הפורים, רק מורים על הנס, והוא המשך של הברכה ובברכת מעין שלש הלא קיצרו הברכה, וע"כ אין מזכירין את הנס.

## בענין אכסנאי שמדליקין עליו

רמב"ם פ"ד הל"א מחנוכה כתב וז"ל: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו. אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו ומשתתף עמהן בשמן, עכ"ל. וממה שהתחיל הרמב"ם לומר דאורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך ריש לו בית, משמע דאורח כשהוא נשוי ומדליקין עליו בתוך ביתו נקרא ביתו במקום הראשון שיש אשתו שמה (ומהרמב"ם משמע דלאו דוקא אשתו אלא שמדליקין עליו מי שהוא בתוך ביתו) והוא רלא אמדינן דין מהדרין כאן דמהדרין הוא רק בביתו, וביתו הוא איפה שאשתו שמה ואינו במקום אכסנתו, ורק ברווק שאין לו בית כלל אז נקרא ביתו במקום אכסנתו או תיקנו חובת גברא כאן, אבל בנשוי, או כשיש לו הורים, אז חייב הוא בביתו של הורים ולא במקום אכסנתו שכאן אינו ביתו (ולא שייך לחייב את עצמו על ידי כוונה שלא לצאת בהדלקת אשתו או שידליק קודם לאשתו כמו שיש במ"ב, דביתו הוא שמה, ולא כאן), ולא שייך כאן שום הרלקה לפי רברי הרמב"ם.

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה יא

על המלחמות בלי וואו, דהיינו תשועות של המלחמות (עיין אוצה"ת), ויש מפרשים על המלחמות שלחמת בשבילנו שהקב"ה נעשה לבעל דבר בהמלחמה, וכמו שאומרים רבת את ריבם דהשי"ת נהיה לבעל הריב שלנו ולבעל דבר כמוש"כ ה' ילחם לכם.

ונראה עוד לפרש רבחיוב הוראה חידש הבית הלוי בפרשת בשלח על אז ישיר, דיש חיוב שירה לא רק על התשועה אלא גם על הצרה, שמבלעדיה לא היה שייך ישועה, ויש חובת הוראה על השעבוד שהוא הכשר הגאולה כמו על הגאולה עצמה וכמוש"כ אורך כי עניתני ותהי לי לישועה, דאני נותן לך הודיה על העניי הקודם, ועל שניהם כאחד אני מודה לך ושניהם כאחד טובים עיי"ש בבית הלוי, ועיין במס' פסחים דף קי"ז נביאים שביניהן תקנו להן לישראל שיהיו אומרים אותו (הלל) על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבא עליהן ולכשנגאלין אומרים אותן על גאולתן עכ"ל הגמ', ומשמע שיש שלשה מחייבים של הלל, פרק ופרק, צרה וצרה, וגאולה ותשועה, דחייב לומר שירה ג"כ על הצרות כמו על הישועות. ועיין בר"ח שם שמוחק גירסתנו וגורס ועל כל צרה שנגאלין ממנה ומשמע שכל המחייב הוא רק הצרה, אבל בתנאי שנגאלין ממנה, ואין הגאולה מחייב הלל. ומובן למה אומרים על המלחמות שחייב לומר הוראה על הצרות ג"כ, ובביאור הדבר עיין בבית הלוי שם שביאר דגם ע"י הצרה גרם שנתגדל שם שמים ונתקדש שמו ברבים.

אבל נל"פ באופן אחר, דהנה כתוב ואני בחסוך בסחתני יגל לבי בישועתיך, ומבואר דיש חיוב גילה ושירה בעת בטחון, וכן מוכח בכמה מקומות דיש חיוב שירה קודם הישועה, וכבר בעת הצרה יש חיוב מיוחד מדינא דבטחון, ומשו"ה אומר הלל (כמו גירסא דידן דיש חיוב מיוחד של הלל בעת הצרה) על המלחמות ועל הצרות שהיה להם בטחון וחיוב מיוחד של שירה בעת הצרה, והוא שירת הבטחון. ובוה נל"פ מח' ב"ש וב"ה אי מוסיף והולך כמו הימים היוצאים או פוחת והולך כנגד ימים הנכנסים, דלב"ש עיקר המחייב של שירה הוא הבטחון בעת הצרה, שהיה צורך הבטחון פוחת והולך בימי חנוכה בכל יום שנתקטן הצרה של שמן בכל יום, ולב"ה עיקר השירה הוא על הנס והישועה שנתגדל בכל יום, ואף ששני מחייבים יש לשירה - בטחון וישועה, פליגי ב"ש וב"ה איזה מהם גדול.

ג) שם - בנוסח דידן בעל הניסים לא כתוב ועל הנפלאות, גם צ"ב מה שבעל הניסים לא מזכירין נס של הנרות, וצ"ב. ונראה דהנה ידוע החילוק בין נס ופלא דפלא הוא דבר בלתי מובן ודבר שלא היה בעולם מעולם וכמוש"כ כי יפלא ממך, ונס היינו דבר המובן אלא שהוא נדיר ואות ומופת על הנהגת ה', וכדגל שהכל רואין אותו. מעתה נראה דבהוראה שאין אומרים על הנפלאות, לא מזכירין הנס של

## בחיוב שמש בנר חנוכה

שבת כא: אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה - וק' דפשיטא דהא אסור להשתמש לאורה, ועיין בהגהות הגר"א "להשתמש לאורה תיבות אלו מחוקין", וכן הוא גירסת רש"י. ונראה דפליגי ב' הגירסאות [אי גורסים תיבת להשתמש לאורה] באחד שלא רוצה להשתמש לאור הנרות אם חייב להדליק שמש, דלפי גירסתנו רק היכא רוצה להשתמש באורה או צריך שמש, אבל כשלא רוצה להשתמש לאורה אינו חייב בשמש, אבל לגירסת הגר"א ורש"י תמיד צריך שמש אפילו אינו רוצה להשתמש לאורה. ועיין ברש"י שפירש צריך נר אחרת לעשות היכר לדבר דצריך שמש להראות שהדלקה לא היתה לצורכו, וצריך היכר בעצם הדלקת הנר, ומשום כן בעי שמש אפילו אינו רוצה להשתמש בו וכהגר"א, וחייב להדליק השמש קודם שאר הנרות כדי שהדלקתו תהיה לשם נר חנוכה בעת ההדלקה.

והנה באיסור להשתמש לאורה יש ג' שיטות, משום איסור מוקצה למצותו, או משום בזוי מצוה או משום איסור קרושה זכר למנורה, עיין בראשונים, אבל רש"י כא: ד"ה ואסור להשתמש לאורה פי' וז"ל: שיהא ניכר שהוא נר מצוה, עכ"ל, דכשמשמש בנר חסר במצות נ"ה שאינו ניכר שהוא נר חנוכה ופוסל המצוה, ורש"י למטה מוסיף דאפילו כשאינו משתמש בנ"ה צריך נר אחרת להראות שהנר הוא נר חנוכה לשם מצוה.

## חידושי אגדה - הערות בתפילת על הנסים

א) ועל פורקן - צ"ע למה שינו מתקני תפילה זו ללשון ארמי, שהמילה פורקן היא לשון ארמי, והרי כל התפילות הם בלשון הקודש. ונראה דבלשון קודש פורקן הוא לשון גאולה ופדייה, ואי אפשר להשתמש בלשון גאולה, שיש הלכה שאין מזכירין שום שליח בגאולה, דגאולה שייך רק להקב"ה לבר כמו שאומרים ומבלעדיך אין לנו מלך גואל ומושיע, ועיין כן במדרש תהילים ק"ז, וז"ל: וכן ישעיה מפרש ופדויי ה' ישוּבון ולא פדויי אליהו ולא פדויי מלך המשיח אלא פדויי ה' לכן נאמר גאולי ה' עכ"ל המדרש, וכיון דמזכירין החשמונאים שוב לא יכלו לומר לשון גאולה אלא פורקן. מלשון פריקת עול הגויים ולא גאולה ממש אלא הקלת המשא.

ב) ועל המלחמות - צ"ע איזה הוראה יש על המלחמות - וי"ג על התשועות



הנרות שהיה בלתי מוכן והוא נפלאות, משא"כ בהנרות הללו כשמדליקין הנרות אומרין על הניסים ועל הנפלאות, דנפלאות היינו נס הנרות שהוא בלתי מוכן, וכל עיקר ענינו של נ"ח הוא פרסום הנס והפלא, וטעם החילוק דבהוראה אין אנו מודים לה' על טובות של רוחניות אלא על חיינו המסורים בידך וכל ענייני גשמיות, ורק על תורה יש הוראה בברכת התורה, ולא על שאר עניני רוחניות, ומשום כן לא מזכירין נפלאות ונס הנרות, דאינו אלא טובה רוחנית, משא"כ בהנרות הללו שהוא לפרסום הנס וכמש"כ מזכירין ועל נפלאותיך שהוא נס הנרות.

(ד) בזמן הזה, וי"ג בזמן הזה. עיין ס"ז ס"ו תרפ"ב בשם לבוש דבהוראה חייב לברך על כל החסדים שנעשו לו, דאחר שנתחייב להודות על נס וחסד אחר נתחייב להודות גם על כל הניסים שנעשו בזמננו, ועיין ברמב"ם פד' וב' מהנוכה וז"ל ועל הניסים שעשה לנו, עכ"ל הרמב"ם. והיינו כמש"כ דמשנתחייב להודות חייב להודות על הכל, וכן בבהמ"ז אומרים ועל הכל אנחנו מודים לך וכן בברכת הגומל שגמלנו כל טוב.

(ה) ואתה ברחמיך הרבים - ועיין ברמב"ם פ"ג - א' מהנוכה שכ' וז"ל עד שריחם עליהם אלוקי אבותינו עכ"ל. והטעם שמזכירין רחמנות של ה' הוא ריש דין בהוראה בברכת הגומל שאומרים הגומל לחייבים טובות, דצריך לומר בהוראה שאין אנו ראויים לאותו חסד, ואף שאין אנו ראויים ה' הסיב לנו, ועיין בבית יוסף סי' רי"ט שפירש כן, ומשו"ה מזכירין ואתה ברחמיך הרבים דפירושו שלא היינו ראויים לאותו טובה, אלא מידת הרחמים גברה עד שריחם ה' עלינו והצילנו, דבלי זה חסד בהוראה.

(ו) ואתה ברחמיך, ואח"כ באו בניך. דהמלחמה שייך לה' והוא בעל המלחמות והישועות כרכ' ה' איש מלחמה ה' ילחם לכם, אבל טהרת המקדש והינוכו זה רק על ידי בניך, דהכל ביד"ש חוץ מיראת שמים ומצוות שמוטלים עלינו.

(ז) בימי מתתיהו כהן גדול וכו', ובהנרות הללו מוסיפים על ידי כהניך הקדושים. רכזי ללחום במלחמת ה' צריכים להיות קדושים דרק הם מסוגלים ללחום מלחמת ה' ולא שאר העם, וכן שבט לוי רק הם שלחמו מלחמת העגל, ומשו"ה מרגיש הכתוב תומיך ואוריך לאיש חסידך אשר נסיתו במסה האומר לאביו ולאמו, דרק איש חסידך מסוגל ללחום מלחמת ה', ומשום הכי מזכיר שהיה כהן גדול וכהניך הקדושים.

(ח) רמב"ם פ"ד הי"ב מהנוכה וז"ל: "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק עכ"ל. דאף דבכל התורה כולה קיי"ל רכל המבזבו אין חייב ביותר מחומש, עיין שו"ע או"ח תרנ"ו, בנר הנוכה וכן

בכל מצוות של פרסומי ניסא חייב להוציא כל ממונו, והביאור בזה דפרסומי ניסא יש קיום של קידוש ה' דמפרסם לרבים הנס שה' עשה לבניו להושיעם מצרה בניסים ונפלאות. ועיין בספר המצוות של רס"ג בשם ר"ד הבבלי דחייבין בהלל ופרסומי ניסא משום ונקדשתי בתוך בני ישראל, וא"כ כמו בעבירת חילול ה' חייב למסור כל ממונו ונפשו למנוע חילול ה' כמו כן בפרסומי ניסא שיש קידוש ה' חייב להוציא כל ממונו לקדש שם ה' ע"י פרסומי ניסא. (ובדרך מוסר הוסיף הגרי"ד ז"ל דכשמפרסמים וכשמדברים על הנהגה של ניסים לא עושין חשבונות של חומש).

ועיין שבת כא: עד שתכלה רגל מן השוק, היינו רגלם של תרמודאי. ופירש"י שם אומה (ועיין ראשונים אחרים שחולקים). ומשמע מרש"י דיש קיום פרסומי ניסא לגויים. וכן מוכח מתפילת על הנסים שאומרים "ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך" דהיינו גויים, מרמזיב אחר כן "ולעמך ישראל עשית תשועה גדולה ופורקן כהיום הזה". וקשה למה במגילת אסתר, בפורים, שיש גם כן דין דפרסומי ניסא אין חיוב לפרסם הנס לגויים. ואף שבפשוטו אי אפשר לפרסם הנס בפורים ע"י המגילה שהיא קריאת התורה שאיננה בגוי שאין לו שייכות לתורה, אבל מ"מ טעמא בעי למה תיקנו כך שבחנוכה יש קיום פרסומי ניסא לגויים ולא בפורים ולא פסח?

ונ"ל לפרש דלראשונים הוקשה במס' סנהדרין למה בע"ז יש דין יהרג ואל יעבור והרי העובר מאהבה ויראה פטור, ועיין ברמב"ם בספר המצוות מצוה ט' וז"ל: שלא נשמע אליו אבל נמסור עצמינו למיתה ולא נתעהו לחשוב שכפרנו אע"פ שבליבותינו מאמינים בו יתעלה וזאת היא מצות קדוש השם המצוים בה בני"י בכללם, עכ"ל. ומבואר דקידוש השם הוא אע"פ שאינו עובר, אבל צריך להראות לגוי שאינו מאמין בתיעוב שלו, וממילא אף בחנוכה שהיה מלחמה להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך - אז פרסומי ניסא שבנוי על מצות קידוש השם (כ"כ ר' דניאל הבבלי) מחייבו להראות לגוי שאין אנחנו נכנעים לרדיפת הדת וה' יעזור לנו. משא"כ בפורים שהוא הצלת הגוף, זה ענין של בטחון להודיע שכל קורין לא יבושו, וזה ענין לומר לישראל דוקא, ישראל בטח בה' עזרם ומגינם הוא.

(ט) בפיוט דמעוז צור - תכון בית תפילתי ושם תורה נזכח אז אגמור בשיר מזמור חנוכת המזבח. וצ"ע מהו אז אגמור מהו הגמור, וי"ל דבחנוכה היה חסר שלימות של חנוכת המזבח, דבמילואים של המושכן ובבית שלמה ובית שני היו נביאים וקרבתות מיוחדים לחנוכת הבית, מה שלא היה בבית חשמונאים בזמן חנוכת המזבח, ואומרים בפיוט דבביאת משיח אז תהיה חנוכת המזבח בשלימות עם קרבתות מיוחדים ואז אגמור בשיר מזמור חנוכת המזבח.

## בענין שני אדרין בשנה מעוברת

א. במגילה ו: קראו את המגילה באדר ראשון ונתעברה השנה... ושוי' בהספר ותענית שאסורין זה בזה ע"כ. ועיין ברא"ש סימן ז' שכ' וכל דברי הגמרא הם דוקא כשקידשו החודש בתורת אדר ואח"כ נתעברה השנה, אבל היכא דנתעברה השנה קודם אדר או הוי אדר ראשון כמו שבט... שמותר בהספר ותענית, עיי"ש דשיטת הרא"ש הוא שאדר ראשון שלנו שמקדשין עפ"י החשבון, הוא כשבט ומותר בהספר ותענית. אך כל הראשונים חולקים על זה וסוברים דשנה מעוברת שני האדרים הם חודש אדר, ועיין בכ"מ הל' קידה"ח פ"ד א' וז"ל, ועושין אותה שנה שני אדרין אדר הראשון ואדר שני עכ"ל, ומובאים ב' הרעות באו"ח הל' מגילה תרצ"ו אם יש דין של פורים קטן בזה"ו, וכן בהל' תענית סי' תקס"ח סעיף ז' לגבי תענית של יום שמת בו אביו, אם מת בשנה פשוטה והיא הרצייט חל בשנה מעוברת, יש שני דעות אם חייב לנהוג יאהרצייט באדר הראשון. וכן פסק ברמ"א בב' המקומות שאדר הראשון הוא אדר ולא שבט, ואסור בהספר ותענית בפורים קטן, וכן ביאהרצייט דנהוג אותו באדר ראשון דהוי אדר. וקשה דבסי' נ"ה פסק הרמ"א בשם המהר"י מיניץ דמי שנולד בחודש אדר בשנה פשוטה ושנת יג' ובר-מצוה שלו בשנה מעוברת, דנעשה בר-מצוה באדר שני, והק' הגר"ח ז"ל הא סתרי אהרדי, דאם יאהרצייט חל באדר ראשון וכפסק הרמ"א, וכן י' אדר ראשון אסור בהספר ותענית, למה בבר-מצוה נעשה גדול רק באדר שני.

ונראה, דיאהרצייט תלוי באותו יום של מיתה, וכיון דיש שני אדרין, אותו היום של הלוח הוא, דשניהם אדר הם, וכן פורים קטן אסור בהספר ותענית, דהלא יד' וטו' באדר הוא. אבל לעשות גדול צריך להיות שלש עשרה שנים גמורות, וכלשון הרמב"ם פ"ב מהל' אישות, וצ"ל עברו עליו וגמרו י"ג שנים, שיצא משנות הקטנות, והרי לא יצא משנת הי"ג, דאם נולד בר' אדר בשנה פשוטה וכשהגיע לר' אדר ראשון י"ג שנים לאח"כ, א"א לומר דיצא משנת הי"ג דהרי יחזור עליו עוה"פ באדר ב' באותה שנה, והרי לא עברו עליו י"ג שנים ולא יצא משנות הקטנות. וביתר ביאור דהרי נעשה בר-מצוה (עיי' משנה נדה מה:): ב"ג שנים ויום אחד, דהפירוש בזה הוא דנעשה בר-מצוה בהתחלת שנת הי"ד, דיום אחד היינו יום שהתחיל שנת הי"ד, והרי עוד באדר ראשון הוא בשנת הי"ג וא"א לעשות בר-מצוה ופשוט.

ב. מגילה ו: בשלמא ר"א בר' יוסי מסתבר טעמיה דאין מעבירין על המצות - דמשום טעם זה קורין את המגילה באדר ראשון. ותמוה דהרי מספקין מתי הזמן אי באדר ראשון ואי באדר שני, ומה שייך אין מעבירין על המצות אם זמנו בשני

(י) הנרות הללו קודש הם - דהיינו קדשים הם, ומקורו במס' סופרים ולא כקושית הגמ' דשבת דאטו קרושה אית ביה, אלא דמס' סופרים ס"ל ראיסור הנאה של נ"ח הוא מדין קדשים, ואיסור קודש מרבנן, ועיין בעהמ"א פ"ב דשבת דמפורש כן דהאיסור של הנאה של הנרות הוא זכר למנורה ועיין שם מה שתי' הסוגיא.

## בענין אף הן היו באותו הנס

חקר הרמ"ס ז"ל בהאי חיובא של נשים שחייבות משום אף הן היו באותו הנס, אם זה מחייב אותם בעיקר המצוה כמו אנשים והוא חיוב של כל מצוה במיוחד, נר חנוכה, מקרא מגילה, ור' כוסות, או"ד הוא חיוב כללי של אף הן היו באותו הנס, חיוב של פרסום נס ואינו אותו חיוב של נ"ח בפרט. ועיין בתוס' מגילה שמביא שי' הבה"ג דנשים אין מוציאות אנשים, וזהו הביאור דאין חיובם חיוב "מקרא מגילה" אלא מצוה כוללת של פרסום הנס, וע"כ אין מוציאות אנשים שיש להם חיוב מצוה כאו"א בפני עצמו.

[ומה שבנ"ח מוציאות אנשים, לפי שסו"ס יש כאן חפצא של נ"ח בביתו ונר איש וביתו.]

## דין עמלק ומציאות עמלק

הנה מק' המפרשים רבמכילתא סוף פ' בשלח איתא דמכל האומות מקבלים גרים חוץ מביתו של עמלק, וקשה מגמ' גיטין דף נ"ז דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, ואיך זה אפשר להיות דהא להמכילתא אין מקבלין גרים מעמלק. וח"א - תירץ דהא פשוט דהא דאין מקבלין גרים מעמלק הוא רק מזרע של עמלק ממש וכדאיתא במכילתא מביתו של עמלק, אבל מאומה שאוחז במעשה עמלק אף דדין עמלק יש לו, מ"מ כשהחליט אחד מאומה זו להתגייר בודאי פקע ממנו שם עמלק ומקבלים אותו. ועיין במס' חגיגה יג. בתור"ה בן בנו של נמרוד הרשע שכ' וז"ל לאו דוקא שהרי כוש ילד את נמרוד ולא מצינו אותו רשע מזרע כוש אלא על שם מעשיו עיי"ש הרי דבן - בנו היינו שאוחז במעשיו וזהו כוונת הגמ' בגיטין דמבני בניו של המן, שלא מזרעו ממש אלא מאוחזין במעשיו שחל עליו שם עמלק אבל כשמתגיירין בודאי מקבלים אותם. (ויסוד הזה דשאר האומות ג"כ יכולין ליכנס לדין עמלק משמע כן באבן שלמה מהגר"א (פי"א), ושם משמע דאפילו ישראלים יכולים להיות דין עמלק עליהם.)

(עיין בשפת אמת שהעיר בזה). ובשלמא לשי' היש נוהגין לעשות ימי משתה ושמחה ביד' וטו' של אדר הראשון, וכן הוא שי' הר"ן ומובא בשו"ע תרצ"ז - א' ברמ"א, ומוכח מדבריהם דשני הימים בין יד' - טו' באדר ראשון ובין של אדר שני שניהם פורים הם מדחייב במשתה ושמחה, וא"כ כשאנו קורא באדר ראשון הוא מעביר על המצוות, דמעביר על פורים ואינו קורא בו. אבל לפי מאי דקיי"ל דאינו חייב במשתה ושמחה (ורק מרבים קצת לצאת מדי המחמירים), ואינו פורים באדר ראשון, א"כ איזה מעביר על המצוות הוא.

ונראה לומר דחודש אדר שונה משאר חדשים שיש בהם מועדים, דתשרי וניסן אין להם שום חלות שם, אבל אדר הוא החודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה, ומשנכנס אדר מרבים בשמחה, ושיטת הירושלמי מובא בשו"ע סי' תרפ"ח - ז', דיכול לקרוא המגילה כל חודש אדר כשאי אפשר להמתין, א"כ כל החודש אדר הוא זמן הראוי למצוה וכחפצא של מצוה דמי, וכשאנו קורא בחודש אדר ועובר על החודש, הוא בכלל אין מעבירין על המצוות.

## בענין פורים דפרוות ומוקפות חומה

ברמב"ן מובא בר"ן ריש מס' מגילה מבואר החילוק בימי הפורים, בין ערי הפרוות למוקפות חומה, דמה הטעם דפרוות פורים שלהם בי"ד ומוקפות חומה בט"ו, ומבאר הרמב"ן דבשנה הראשונה של הנס חגגו כל ישראל בין פרוות ובין מוקפות חומה את ימי הפורים בי"ד באדר, אבל בשנים שלאח"כ נתחלקו מהדרי, דבפרוות דעיקר הנס [להרמב"ן] היה אצלם החלו לעשות מעצמם וחגגו בי"ד, אבל המוקפ"ת לא רצו לנהוג פורים כלל דלא החשיבו עצמם בסכנה כיון דרובם דישראל היו בארץ ישראל במוקפות חומה (הרמב"ן תמוה מאוד עיין כתובות כ"ה), ולא החשיבו לעצמם הנס לנהוג ימי פורים, עד שהאיר ה' לעיני מרדכי וכתב ותקן אל כל היהודים הקרובים והרחוקים בין בערי הפרוות ובין מוקפ"ת רכולם בכלל הספק ובנס וכולם צריכים לנהוג ימי פורים, וקבלו היהודים (הפרוים) את אשר החלו לעשות אלו הפרוים שקבלו מעצמם פורים, ואת אשר צוה מרדכי עליהם, אלו ערי מוקפ"ת. ומוסיף הרמב"ן דמשום כך התקינו יום ט"ו למוקפ"ת כיון שלא התחילו לעשות המצוה מעצמם כמו הפרוות, וכן כתב הרמב"ן שערי המוקפ"ת לא היה נס שלהם גדול ועשה מרדכי הברל ביניהם, שי"ד הוא רק לפרוים שהתחילו מעצמם לעשות. ומוכח מהרמב"ן ד"ד הוא יום העיקר והוא רק לפרוים, וכמוש"כ הרמב"ן וז"ל שלא הותקן י"ד אלא לפרוים שהתחילו בו, עיי"ש ברמב"ן.

אמנם יעוין ברמב"ם פא' הל"ה ממגילה שכתב: שושן הבירה אעפ"י שלא

היתה מוקפ"ח בימי יהושע ב"נ קוראין בט"ו שבה היה הנס ולמה תלוי הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לא"י... כרי שיהיו קוראין כבני שושן, עיי"ש. ומוכח מהרמב"ם, דכ' שבה היה הנס וגם ממה שכתב דכבוד לארץ ישראל לקרוא בט"ו, דט"ו הוא עיקר הנס. והמוכח מזה דיש מחלוקת בין הרמב"ן להרמב"ם איזה יום הוא המיוחס, י"ד לפרוים לרמב"ן ולרמב"ם טו' למוקפ"ת - [ועיין ברמב"ם פ"א - י"א דעיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפ"ח בימי יהושע ב"נ... ומברכין על קריאתה בי"ד בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם, ע"כ. ונראה דזה רק לשיטת הרמב"ם דט"ו הוא יום הנס ויש מצוה נוספת ויתרון ביום ט"ו, אבל את עיקר המצוה יוצאין ביום י"ד, ועל כן הוא דפסק הרמב"ם דצריך עיר המסופק לקרות שני הימים ויכול לברך רק ביום י"ד משום שהוא הפחות שבשניהם, אבל להרמב"ן, דהיתרון הוא ליום י"ד שהחלו הפרוים לעשות, ואשר על זה כתב הרמב"ן בהדיא שלא הותקן י"ד אלא לפרוים בלבד, הרי לשיטתו נראה דאם הוא מערי מוקפ"ח או מסופק אינו יכול לקרות בי"ד, הכותב].

ונראה על דרך הדרוש, דכשתקן מרדכי דגם המוקפ"ת צריכים לקרות תקן גם מצות מתנות לאביונים שלא הותקן קודם לכן, וכמבואר בפסוקים עיי"ש. והביאור בזה נראה, דתקנת מוקפ"ת היתה שאין לחלק את כלל ישראל, וכשחלק מכל ישראל בסכנה כולם בספק, ואשר משום זה נתחייבו גם ערי המוקפות חומה בפורים, וזה גם המחייב של מתנות לאביונים ונתנית צדקה, שכל מקום שכתוב מצות צדקה כתוב אחיך כי ימוך אחיך וכו', והמחייב דמוקפות מחייב גם בצדקה שכולנו באותו גורל והוא הפור.

## בענין הקורא למפרע

מס' מגילה יז'. הקורא את המגילה למפרע לא יצא מה"מ אלא מהכא דכתיב נזכרים ונעשים איתקש זכירה לעשיה מה עשיה למפרע לא אף זכירה למפרע לא. אך עיין בירושלמי שכתוב מה"מ שנאמר ככתבם. ונראה דיש חילוק גדול בין הלימודים, ולפי הגמרא אינו אלא חסרון בקיום מצותו של מקרא מגילה, אבל לפי הירושלמי אינו ככתבם והוא עובר באיסור כשקרא למפרע, כמו כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ריש איסור לשנות הכתבם אבל להבבלי הקורא למפרע אינו חסרון בככתבם, אלא בקיום מצות מגילה ואין בזה איסור.

## בדין דמשלוח מנות

(א) פ"ב - ט"ז ממגילה וז"ל כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו... וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר... וחייב לחלק לעניים ביום הפורים. ובהלכה י"ו מוטב לאדם להרבות במתנות אביזנים מלהרבות בסעודתו ומשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים עיי"ש.

הנה הרמב"ם כולל כל המצוות: סעודה, משלוח מנות, ומתנות לאביונים, תחת השם שמחת פורים, וכמו שאמר שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים. ולפי"ז כמו שיש דין בשמחה של כפי אשר תמצא ידו, כמו"כ במשלוח מנות ומתנ"ל"ג"כ חייב כפי ממונו דוהו דין בשמחה איש כמתנת ידו כברכת ה' אלוקיך אשר נתן לך. ועיין במס' מגילה ז: רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא ססקא דקשבא ומלא כסא דקמחא דאבשונא, אמר ליה אביי השתא אמר מרי אי חקלאה מלכא להוי דיקולא מצואריה לא נחית. ועיין רש"י שם דרבה נעשה ריש בפומבדיתא, וסבר אביי דחל עליו חיוב ליתן משלוח מנות יותר חשוב מסתם בנ"א, ורבה ס"ל דלא הולכים בתר המינוי אלא בתר כספו והוא עורו עני דלא נטל שכר, ואביי ס"ל דאיש כמתנת ידו תלוי במעמרו ולא בכספו, ועכ"פ יש דין של כפי ברכת ד' במשלוח מנות.

(ב) יעויין עוד במס' מגילה שם דהדר שלח ליה איהו מלא ססקא דונגבילא ומלא כסא דפילפותא אריכא א"ל אביי השתא אמרי מר אנא שדרי ליה חוליא ואיבי שדר לי חורפא, עכ"ל הגמ' ומשמע כשמקבל משלוח מנות דצריך לשלוח לו בחזרה משלוח מנות, ועוד דצריך להיות שוים ולא שהוא ישלח מתוק והוא יחזירנו חריף.

(ג) מאריכות הרמב"ם דמוטב לאדם להרבות במתנ"ל"א מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות, משמע ולהרבות במתנ"ל"א הוא משובח, וכמוש"כ בהלכה ט"ז וכל המרבה לשלח לרעים משובח, שהוא רק משובח ולא קיום מצוה בפ"ע, וכן במתנ"ל"א הוא רק משובח כשמוסיף ואין בזה מצוה ממש, ומשמע מזה שמתנ"ל"א הוא קיום מצות שמחת פורים וכמוש"כ לעיל ולא צדקה, אלא שהתרגום אומר צדקתא על מתנ"ל"א וכן אמר הגר"ח ז"ל שמתנ"ל"א הוא דין צדקה בפורים, די ש חיוב צדקה בפורים, וצ"ע דאי הוי קיום צדקה בודאי כל המוסיף מקיים בכל פרוטה ופרוטה מצוה חדשה ובר"ם איתא שהוא רק משובח.

(ד) רמב"ם פ"ב - ט"ז וז"ל וכל המרבה לשלוח לרעים משובח ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כרי לקיים ומשלוח

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סלוביצי'ק זללה"ה יט

מנות איש לרעהו עכ"ל. הנה ק' דאם עצה זאת מועלת למה רק אם אין לו זה מחליף סעודתו עם זה ולמה לא יעשה כן תמיד, ועוד דאיזה מין משלוח מנות הוא כשמחליף, דהוי כמו מקח וממכר, אטו בעל החנות שמוכר בשר עבור כסף האם מקיים מצות משלוח מנות במכירתו וגם כאן שהחליפו סעודות אהדרי, הלא הוי חליפין. ומוכח דלכתחילה מצות משלוח מנות הוא ליתן מתנה ומנות בלי שום פרעון מחברו, אבל אם אין לו אז מקיים משלוח מנות באופן אחר שיאכלו כל אחר סעודת חברו, ואע"ג שהוא פרעון אחר עבור חבירו וחסר להם המצוה של לכתחילה מ"מ גם זה מצות משלוח מנות, וזהו כפי ממונו הנאמר במצות שמחה דמשלוח מנות, דאם אין לו מקיים מצות משלוח מנות ע"י החלפת סעודות, אבל בעל חנות שלוקח מעות אין לו שום קיום של משלוח מנות, והוא חידוש דין במצות משלוח מנות. וברש"י פי' רזה אוכל אצל חבירו שנה אחת וחברו אצלו בשנה שניה, ופי' המג"א תרצ"ה דרש"י ס"ל בדין דמשלוח מנות דרק באיש שעושה סעודה חייב במשלוח מנות דחייב לשתף אחרים בסעודה שעשה, אבל האורח אינו חייב לשלוח מנות מכיון שאינו עושה סעודת עצמו, אבל חוץ מזה שהוא פוסט האורח וזה חידוש גדול, ק' על המג"א קושיתנו דהיה תנאי ופרעון מאחד לחברו להזמינו בשנה הבאה ואיך הוא מקיים משלוח מנות מכיון שמקבל פרעון כמ"ש לעיל. ונל"פ ברש"י אחרת דמיירי הגמרא לענין מצות סעודה ורש"י לומר דסעודת פורים צ"ל משפחה ומשפחה ויחיד, ויעיין רש"י במגילה פרק ט' - כ"ח משפחה ומשפחה וז"ל מתאספין יחד ואוכלין ושותין יחד, דנוכרים ונעשים ע"י משפחה ואסיפה, ומשו"ה אכלו כל אחר אצל חברו, לכן רבה ור"ז אכלו בהרי הרדי די ש מצוה מיוחדת לאכול סעודת פורים בחבורה.

## קריאת מגילה תקנת נביאים

רמב"ם פ"א - א' ממגילה קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים והרברים ידועים שהיא תקנת נביאים עכ"ל. צ"ע מאי נפקא מינה אם היא תקנת נביאים או לא, ומשמע שיש יותר תוקף לתקנה שנעשה ע"י נביאים משום כשנביא תיקן נעשה לדברי קבלה, ועיין בגדולי האחרונים שבמגילה ספיקן לחומרא וכן בכל דברי קבלה הולכין בספיקן לחומרא (וכן כתב בשורי אבן ה:), אך עיין ברמב"ם פ"ג - ג' מחנוכה וז"ל והתלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה עכ"ל, משמע די ש אותו חומר בחנוכה כמו במגילה ואע"ג שאין חנוכה מדברי קבלה, וגם הגר"ח ז"ל לא ס"ל דבר"ק הולכים לחומרא.

## בענין שומע כעונה

רמב"ם פ"א - ב' ממגילה אחר הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו עכ"ל. מלשון הרמב"ם שכתב אחר הקורא, ואחד השומע מן הקורא, משמע שיכולים לצאת ע"י שמיעה לכתחילה דשניהם שווים, ושומע כעונה הוא חשוב כקורא ממש לכתחילה, ועיין תוס' בברכות כא, שלא כ"כ אלא שלכתחילה צריך לענות בעצמו. ונראה שאין שם מחלוקת דמה שכתבו תוס' בברכות ובסוכה דענייה חשיבה טפי הידור זהו רק בקרושה ושירה שיש שם סדר של קריאה ועניה, דדבר שבקרושה הוא שירה, עיין מס' סוכה לח: כל הסדר של עניה וכן במס' סוטה בענין שירה על הים, ורק בשירה שיש סדר של קריאה ועניה יש הידור של עניה ממש, מה שאין כן בקריאת מגילה לפי הרמב"ם שאינו אלא דין של קריאת כתובים (להרמב"ם) ואין שם שום הידור של עניה יותר מקריאה, דשומע כעונה ולמה לא יהיה מותר לכתחילה, ואין לומר מצוה בו יותר מבשלוחו דהרי השומע הוא העושה בעצמו. ועיל"פ דבקרושה יש דין של בשפה ברורה ובנעימה שחסר בשוכ"ע, משא"כ במגילה שלהרמב"ם מותר בכתחילה לצאת ע"י שומע כעונה.

## בענין קריאת מגילה בציבור

רמב"ם פ"ב-א' ממגילה, הקורא את המגילה למפרע לא יצא, ושם הלכה ב' וז"ל מצא ציבור שקראו חציה לא יאמר אקרא חציה האחרון עם הציבור ואחזור ואקרא חציה ראשון שזה קורא למפרע אלא קורא מתחילה ועד סוף על הסדר, עכ"ל. ומקורו בבבלי דמגילה נכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור שקראו חציה לא יאמר אקרא חציה עם הציבור עיי"ש. והנה קשה מהו החידוש בזה שנכנס לביהכנ"ס ומצא ציבור בדווקא, הא הך הלכתא שייכא גם ביחיד שקרא חצי השני מאיזה טעם שהוא שאינו יכול לקרות למפרע, והנה פסק הרמב"ם בפ"א - ז' דכל אלו שמקדימין וקוראין קודם י"ד אין קוראין אותה בפחות מעשרה, וכ"כ הרי"ף. ומק' עליו הרז"ה דאם בעי עשרה לעיכובא למה לא תנינן לה במשנה דמגילה בין הדברים דטעונים עשרה, כמו אין פורסין על השמע ואין עוברין לפני התיבה דהלא במסכתא מגילה קיימין ולמה לא קתני זה בהדיהו, ותי' הרמב"ן דהרברים השנויים במשנתנו כולם חייב ציבור הן ואינן אלא במחוייבים בציבור, אבל במגילה כשם שציבור חייב בה כך כל יחיד ויחיד חייב אלא דבעי' משום פרסומי ניסא, ובין שיצאו ובין שלא יצאו הן קורין להוציא את היחיד עיי"ש. ורואין מהרמב"ן דכל החיוב והקיום של קריאת מגילה הוא לא בעשרה כפורסין על שמע דהחיוב הוא בעשרה, משא"כ במגילה החיוב הוא גם ביחיד וגם הקיום הוא ביחיד, ואף דצריך

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה כא

עשרה לא צריך עשרה שיקיימו את המצוה דא"כ היו צריכים מחוייבים, אלא שצריכים י' רק שתהיה קריאת המגילה בי', ואולי גם קטנים עולים למנין של פרסומי ניסא וצ"ע (עיין מ"ב). ולפי"ז נל"פ דברי הרמב"ם הנ"ל דאם נכנס למקום שיש ציבור לא יאמר שאקרא חציה האחרון עם הציבור דהיינו שאתחיל ממקום שהם קוראים, דהיינו באמציעתה ועי"ז הלא אקרא עם הציבור ממש חצי המגילה ותהיה חשובה קריאה זו משאילו אני אתחיל לקרוא מהתחלתה, דאם אתחיל בהתחלתה לא יהיה לו ציבור ובאמצעתה יש לו ציבור (וזה היה משוהו שאינו למפרע כיון שיש סיבה לעשות כן וצ"ע), ולזה אומר הרמב"ם, דאינו כן, דלא יפסיד את הקיום של ציבור גם אם יתחיל לברו ולא יקרא באותו מקום שהם קוראים, כיון שכל המעלה של ציבור במגילה אינו אלא כמש"ג דאין העשרה גורמים את החיוב שנאמר שבשביל זה צריכים כולם לקרות מאותו מקום, אלא צריכים רק קריאה בעשרה ולא שיש חובת ציבור וקיום ציבור, אלא כיון שעוסקים בקריאת מגילה המפרסמת את הנס אפילו קורא במקום אחר ג"כ חשוב קריאה בצבור, ומשום כך צריך להתחיל מתחילתה, ובוה ניחא גם לשון הרמב"ם אלא קורא אותה מתחילה ועד סוף, דלמה מאריך אלא להורות שגם זה הוי קיום ציבור, אעפ"י שאינו קורא ממש באותו מקום שהציבור קוראים.

## קורא ופושט, ועשרת בני המן

(א) פ"ב - יב' ממגילה וז"ל ומנהג כל ישראל שהקורא המגילה קורא ופושט כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך, עכ"ל. הנה הרמב"ם נקט המנהג ישראל לא כמו שאנחנו נוהגים, דלהרמב"ם קורא ממגילה כרוכה ואחר שקורא מניח מה שקרא פשוטה להראות הנס, אבל פושט רק לאחר שקורא להראות הנס והוא כהגבהה שלנו בס"ת, דהרמב"ם כתב קורא ופושט אחר כך, (עיין בב"ח תר"צ), והביאור הוא דעיקר קריאת המגילה היא קריאת כתובים מדמברכים ברכת על מקרא מגילה כמו על שאר מגילות, ופרסומי ניסא הוא קיום שני, אבל עיקר קריאתה הוא קריאת כתובים, ולפיכך הקריאה צ"ל ממגילה מגוללת כמו שאר קריאת כתובים. וכן הא מדמברכים הרב את ריבנו לאחר שכורכה ג"כ מטעם זה, (עיין ר"ן ומג"א טעם אחר), דעיין בגר"א דמביא מקור לדין זה מגמ' סוף מגילה דברכה אחרונה של קריאת מגילה היא כברכה אחרונה של תורה, דמטעם קריאת כתובים הוא מדמברכים ברכה אחרונה וא"כ צ"ל על מגילה כרוכה כמו שמברכים על שאר תנ"ך ברכה אחרונה, (לכן צ"ל עשרה לברכה אחרונה כשאר קריאת כתובים).

(ב) מהרמב"ם הנ"ל משמע, שאינו פושט את המגילה אלא בציבור, ומובן זה

המגילות, ולשם כתבי הקודש גם במקצתה סגי וע"כ גם אם יפסיק אין הברכה הראשונה ברכה לבטלה, ופשוט דסו"ס הרי קרא כתבי הקודש, משא"כ ברכת הלל הברכה אינה על קריאת כתבי הקודש, אלא על קריאת הלל שהיא חפצא ונוסח בפני עצמה ואין להפסיק עד שיגמור את המצוה.

### בענין סוף זמן סיפור יציא"מ

בהגדה - "עד שבאו תלמידיהם" ואמרו להם רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית. וק' דהא זמן ק"ש של שחרית הוא משיכיר בין תכלת ללבן, עיין שו"ע הל' ק"ש סי' נ"ח לדעת תוס' ורא"ש, ולמה המשיכו לספר אחר עלות השחר ביציא"מ עד זמן ק"ש של שחרית, ובתוספתא איתא דחייב עד קרות הגבר דהיינו עמוד השחר (ער"ם פ"ב - י"א מתמידין וצ"ע).

והנה יל"ע אם נוהג מצות זכירת יציא"מ של כל השנה בליל פסח, או"ד חיובא דליל פסח מפקיעו וחייב רק במצות סיפור יציא"מ של ליל פסח לבר וצ"ע.

ומסתבר דלא חייב בחיוב כל השנה בליל פסח דחיובא דליל פסח גדול טפי ומפקיעו, ואינו חייב בזכירה של כל השנה כשחל עליו חיוב של סיפור יציא"מ של ליל פסח דחל במקומו, א"כ אפשר לומר דנמשך מצות סיפור שחל במקום זכירת יציא"מ של כל השנה, עד שחל חיוב חדש של זכירת יציא"מ שהוא בחיובא דק"ש. דהרי ידוע מה שאמר הגר"ח ז"ל דהרמב"ם לא מנה בתרי"ג מ"ע של זכירת יציא"מ של כל יום, וביאר הגר"ח דזכירת יציאת מצרים הוא בכלל חיובא דקריאת שמע וקבלת עומ"ש דאני ה' אלוקיכם הוא מלכות, וא"כ נראה דזמן יציא"מ שוה לזמן ק"ש, וזהו כוונת התלמידים, שרבותינו הגיע זמן ק"ש וזכירת יציא"מ של הבוקר וחיוב חדש, ושוב פסק חיוב דסיפור יציא"מ של ליל פסח דחל עליו דלא פקע עד שבא חיוב אחר של זכירת יציא"מ.

### בדין דלחם עוני

(א) רמב"ם פ"ו - ה' מחמץ ומצה וז"ל מצה שלשה במי פירות יוצא בה ירי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה בין או שמן או דבש או חלב משום לחם עוני כמו שבארנו ואם לש ואכל לא י"ח עכ"ל.

מאוד לפי מ"ש דלהרמב"ם הוא פושטו לאחר שקרא ואינו חלק מהקריאה אלא מדאה לציבור משום פרסומי ניסא, וכמו שכ' קורא ופושט כאיגרת להראות הנס אבל ביחידות אינו פושטו, עיין באחרונים (עטרת זקנים) שמדייקים כן בהרמב"ם. אך יש עוד להעיר דבתחילת ההלכה כ' הרמב"ם וצריך לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחד כרי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד עכ"ל, ומשמע מהרמב"ם דכשקורא ביחידות אין צריך לקרות י' בני המן בנשימה אחת, דאין נשימה אחת חלק מעיקר קריאת כתובים אלא קיום שני של פרסומי ניסא ונוהג רק בציבור, וצ"ע.

### בענין הפסקה בקריאת המגילה

(א) בטור או"ח סוף סי' תרצ"ב כ' ובעל העיטור ז"ל כתב מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא. ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק דמאי נפקא מינה דתליא במנהגא סוף סוף הוא מברך עכ"ל הטור, הרי יש לנו מחלוקת אם מותר לדבר באמצע קריאת המגילה דהבעה"ע מתיר והטור אוסר. ודבריו של הטור צ"ע דלמה שייך איסור הפסקה במגילה משום ברכה אחרונה טפי מראשונה, ונראה לפרש דברי הטור דאף דמצד ברכה הראשונה מותר להפסיק מכיון דכבר חלה הברכה על התחלת המצוה, אבל מלבר זה יש צירוף בין ברכה ראשונה לאחרונה, בין תחילה וסוף, וע"י זה שסח מפסיק הצירוף בין הברכות, וזהו מה שאמר הטור דתמיד אין להפסיק בין ברכה ראשונה לאחרונה כמו בפסוקי דזמרה, דאסור להפסיק בין ברוך שאמר לישתבח דשתיהם ברכות על אמירת הפסוקי ד"ז ויש אחרות בין שניהם, וגם כאן יש צירוף בין ברכה ראשונה לאחרונה של מגילה דשניהם חלים על קריאת המגילה לפי הטור ואסור להפסיק בין ברכת שעשה נסים לברכת הרב את ריבנו, (לא בין על מקרא מגילה להרב את ריבנו דאינם שייכי אהרדי אלא בין שעשה נסים להרב את ריבנו).

(ב) והנה תמה המשכנות יעקב דלמה מותר לדבר לפי בעל העיטור, באמצע קריאת המגילה כיון דברכה האחרונה אינה אלא מנהג, הלא אסור לדבר בתוך קריאת הלל, ואף דשם הברכה אחרונה אינה אלא מנהג, וחולק עליו המשכנ"י, עיין תשו' קס"א. ונ"ל דהנה שיטת הגר"א באו"ח שמברכים על קריאת מגילות במועדים מדינא דמס' סופרים שיש קיום של קריאת המגילה וקריאת כתבי הקודש, וא"כ מה איכפת לן דמפסיק דכיון שכבר קרא קצת יש כבר קיום של קריאת כתבי הקודש לא של פורים דוקא, דהרי הברכה חלה על קריאת כתבי הקודש כשאר

כולו, ואם אינו ראוי מתחילתו למצותו של ק"פ להתקיים בשלימותו פסול הק"פ וזה דלא כרש"י בפסחים צא, דלא צריך אלא ראוי לאכול כזית מהפסח ולא צריך שיהא ראוי להתקיים בשלימותו ולא פסול הקרבן, (וזהו דלא כמוכא בשם חכ"א דיש דין דאכילת פסח בתורת מצות ק"פ רק בכזית הראשון וצ"ע).

(ב) והנה כ' הרמב"ם בהל' ק"פ פ"ל - ג' וז"ל מצוה מן המוכרח לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה ביי"ד אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשובע ממנו ע"כ. והוא גמרא בפסחים ע. ומק' המפרשים דהלא באכילת כל קרשים יש דין שתהא על השובע, כדכתב הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ו י"א אוכלים עמה תרומה וחולין כדי שתהיה נאכלת עם השובע, וא"כ מה נתחרש בקרבן פסח. ונראה דמפסוק מיוחד בק"פ דנאכל על השובע בעל מצות ומרורים יאכלוהו, לומדים דיש חיוב מיוחד בק"פ יותר משאר קרשים, ואף דחגיגה יש לו מצות אכילה על השובע, בק"פ יש חיוב מיוחד לאוכלו אחר קרשים ועל השובע של קרשים, וכשאוכל ק"פ לאחר שאר קרשים או מקיים חיוב זה המיוחד של ק"פ, ועיין ברמב"ם פ"ח הל"ז-ז' מחו"מ דתחילה אוכל מצוה ומרור ואח"כ אוכל את החגיגה ולמה אוכל החגיגה לאחר מצוה ומרור נראה דזה משום דין דעל השובע של כל קרשים הנאכלים, ואחר החגיגה אוכל מבשר הפסח וכוזו מקיים דין אכילת שובע של פסח לאוכלו לאחר קרשים.

ועיין במש"כ הרמב"ם בהל' פ"ח ג' מצוה מן המוכרח לאכול בשר הפסח אכילת שובע, לפיכך אוכל החגיגה תחילה ואח"כ אוכל מבשר הפסח. עיי"ש דזהו קיום דין של אכילת פסח על השובע, לאוכלו לאחר קרשים.

## באיסור דבן נכר

רמב"ם פ"ט ה"ח מקרבן פסח וז"ל: ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה שנ' כל ערל לא יאכל בו, בו הוא שאינו אוכל אבל אוכל הוא מצוה ומרור וכן מותר להאכיל מצוה ומרור לגר תושב ושכיר, עכ"ל. מוכח מהרמב"ם דלומר דאוכל הוא ממצוה ומרור - הו"י היתר, דהוא אמינא דבן נכר וערל אסורים במצוה ומרור כפסח, וקמ"ל דמותרים (וי"מ דהרמב"ם סובר דרק ערל מותר אבל בן נכר באמת אסור במצוה ומרור, דהרמב"ם רק התיר בערל להאכילו מצוה ומרור ולא בבן נכר, עין סה"מ לרס"ג), וכמוש"כ בהרי"א דמותר להאכיל גר תושב מצוה ומרור. וקשה על הרמב"ם קרשית התוס' בפסחים נ"ח ב' דלמה צריך קרא להתיר לומר לאכול מצוה ומרור, אטו מצוה ומרור קדושה איתי בהו דס"ד דאסור להם לאכול מצוה ומרור בלי קרא מיוחד להתיר, ותוס' לומדים דהפסוק לא איירי בהיתר מצוה ומרור אלא בחיוב

מלשוננו של הרמב"ם משמע שהחסרון של לחם עוני חל בהלישה, דאין לשין עם משקין אלו, ואינו דין באכילה שאוכל מצוה עשירה אלא פסול בהלישה, ולו יצוייר שאחר הלישה עם היין וחלב היה יכול להפרידו מהעיסה, ועכשיו אין שם יין מ"מ היה פסול, דהלישה היה בפסול וכל הדין דלחם עוני הוא בהלישה.

(ב) ועיין בתוס' פסחים מא. ד"ה אבל דמצוה שבישלו פסולה משום מצוה עשירה, ולפי הרמב"ם אין דין כזה דכל הפסול של מצוה עשירה חל רק בהלישה. ועיין בראב"ד פ"ו דמביא תוספתא דיוצאין במצוה מתובלת ומפרשו שתבלה משנאפת, דאין דין דמצוה עשירה לאחר האפיה, ולפי"ד דלחם עוני הוא דין בהלישה בוראי כשר משנאפית. ועיין ברמב"ם פ"ו - ו' דמצוה שבשלה אינו י"ח באכילתה שהרי אין בה טעם פת עכ"ל והוא דין חדש שהמצוה צריך בה טעם פת ולא משום מצוה עשירה כתוס' - דלר"ם היא לשיטתו, דאין דין מצוה עשירה אלא בשעת הלישה וכמו"ש.

(ג) ונל"פ יותר, דהמגיד משנה מפרש דמיירי כאן בהוסיף בה מעט מים, דאל"כ אין כאן שמירה, דמ"פ אין מחמיצין. וכיון דמיירי עם תערובת מים, הוא ממחר להתמיץ, (עיין בסוגיא מט' פסחים לו. ותוס' לה:;) ויש חיוב שמירה יתירתא על התערובת היין ושמן ודבש, וזהו כל הדין דלחם עוני שמחייב בשמירה יתירתא, ומשו"ה הוא חל בהלישה דאו הוא השמירה מלהחמיץ ואינו דין בהאכילה, דעיין בדף קט"ו דילפינן מהפסוק דלחם עוני שמירה יתירתא מחמץ, דהעני מסיק ואשתו אופה, עיין רשב"ם דלחם עוני מחייב שמירה, ובוראי כל הפסול הוא בעת השמירה והלישה, דחסרון בשם לחם עוני הוא חסרון בהשמירה בעת הלישה.

## במצות אכילת קרבן פסח

(א) ברמב"ם פ"ב הל"ב מהל' קרבן פסח כתב וז"ל: יחיד ששחט את הפסח לעצמו כשר והוא שיהיה ראוי לאכול את כולו ע"כ, ממה שהרמב"ם פוסל שחיטת קרבן פסח אם אינו ראוי לאכול כולו, מוכח דיש מצות אכילת קרבן פסח על כל הקרבן, והיינו הא דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, ואף שאם אכל כזית יצא י"ח, מ"מ יש מצות אכילת ק"פ בתורת קרבן פסח (ולא מדין קרשים בעלמא) על כל כזית וכזית, וכן מדוייק מהרמב"ם דכ' ואם לא אכל אלא כזית י"ח משמע דיש מצוה בקרבן להיות נאכל כולו, מכתב ואם לא אכל "אלא" כזית י"ח, דבמצוה כ' משאכל כזית יצא, וכאן כ' "אלא כזית", מוכח דיש בשאר הפסח קיום אכילת ק"פ על כולו, ולא רק מדין קרשים דעלמא. וכן מוכח כן דאילו מדין קרשים לא היה הקרבן פסול באינו ראוי לאכול כולו, אלא מדין אכילת קרבן פסח בעי' אכילת

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה כז

מצה ומרור בלי פסח, שחייב במצה ומרור אף בלי פסח.

ועיין בתוס' יבמות ס"ב א' דמשה דרש ק"ו ששיבר את הלוחות ודרש דמה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה לא כל שכן. ותוס' שם ד"ה התורה, כתבו דאין זה ק"ו גמור דשאני פסח משום דקדשים הם, ולטעמייהו של תוס' דבן נכר אסור בפסח משום קרושה דאית ביה. אך נראה דהרמב"ם למד פירוש אחר בהאיסור דבן נכר וערל, דהרי איסור דבן נכר אינו נוהג בשאר קדשים ואינו משום קדשים. אלא נראה, דאכילת פסח ומצה ומרור אינם מצות אכילה לברה, אלא דבאכילה של פסח מצה ומרור מקיים סיפור יצי"מ ע"י אכילתם, ועצם מצוות אלו דין סיפור יצי"מ פתיך בהם, וזהו מה שנאמר בהפסוק של בעבור זה ודרשינן בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכן מהפסוק ולחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה, שיש קיום סיפור יצי"מ באכילת פסח מצה ומרור. ועיין ברא"ש שאם אכל מצה בלי הסיכה לא יצא ידי חובת מצה, ומוכה דיש דין להראות חירות באכילת המצה, וכן יש שיטות דאם לא אמר פסח ומצה ומרור לא יצא ידי פסח ומצה ומרור (עיין בגן שושנים סי' כ' שמאריך בדברי הגרי"ד והגרי"ז). ועיין בדברים ט"ז למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, ורש"י שם כ' על ידי אכילת פסח ומצה את יום צאתך, עכ"ל.

ונראה דהא דאסור בן נכר בפסח להרמב"ם אינו מצד קדושת הקרבן אלא משום דאסורים בהסיפור של קרבן פסח, ודין מיוחד הוא בקרבן פסח (וכן מפורש בספר החינוך מצוה י"ג) בסיפור שהוא חלק מאכילתו, וכמו שאין מספרים סיפור יציאת מצרים לרשע לפירוש הגר"א בהגדה כמו כן אסור הבן נכר בהסיפור של אכילת קרבן פסח, וצריך פסוק להתירו במצה ומרור, דהיינו בהסיפור שנכלל באכילת מצה ומרור שמותר להאכיל המצה ומרור לבן נכר וערל וגו'.

ועיין ברמב"ם פ"ו מהו"מ הל"ט: חלות תורה ורקיני נזיר שעשה אותן לעצמו אין יוצאין בהן שנאמר ושמתם את המצות ומצה המשתמרת לענין מצה בלבד הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח, עכ"ל. וקשה דמשמע מדבריו דמשתמרת לענין הזבח פוסל את הלשמה של מצת מצוה, וצ"ע דאיזה פסול שייך בזה. ועיין ברלב"ג פ' בא, שכתב וז"ל: השרש החמישי הוא שיהיו מצות בלתי מצטרפות לזכר אחר כמו חלות תורה ורקיני נזיר שנ' בערב תאכלו מצות שתהיינה מצות בזולת שם לווי ונאמר ושמתם את המצות שתהיינה שמורות לשם מצה ואלו אינם שמורות לשם מצה אלא לשם זבח שהן באות עמו והיה זה כן לפי שהמצה היא זכר ליציאת מצרים ואלו המצות שהם עם שם לווי הם לכוונה אחרת, עכ"ל. והרב"ם מפורשים ככל הנ"ל. ועיין בחינוך מצוה י"ג שלא להאכיל מן הפסח לישראל משומד.. מרשי מצוה זו כמוש"כ בשחיטתו לזכור נסי מצרים ועל כן

ראוי שלא יאכל בו משומד... וכן במצוה י"ד באיסור תושב ושכיר, עיי"ש, וככל הנ"ל.

ולפי הרמב"ם אתי שפיר מה שדן משה הק"ו מאכילת פסח שבן נכר אסור בסיפור שלו לכהת"כ שאסור בו, שאם בן נכר אסור בספור יציאת מצרים שהוא אחד מיסודות האמונה כל שכן שאסור בכל התורה כולה.

ב. רמב"ם הל' קרבן פסח פ"ט הל"ז, וז"ל: המאכיל כזית מן הפסח בין מפסח שני למומר לעבו"ז או לגר תושב או לשכיר הר"ז עובר בלא תעשה, עיי"ש, ובהל' מעשה הקרבנות פ"ג הל"ד כתב וז"ל: ישראל שהוא מומר לעבו"ז או מחלל שבת בפהרסיא אין מקבלין ממנו קרבן כלל אפילו העולה שמקבלין אותה מן העכו"ם אין מקבלין אותה מן המומר הזה שנ' ארם כי יקריב מכם... להוציא את המומר, עכ"ל. והנה חקרו המנ"ח והח"ח ז"ל אם מחלל שבת מותר לאכול מקרבן הפסח - האם הוא בכלל בן נכר או לא. ונראה מרחיק הרמב"ם, דבהל' מעה"ק פוסל הקרבת קרבן ממחלל שבת ובקרבן פסח לגבי אכילת בן נכר אסור רק עו"ז ממש, מוכח דרק לגבי הקרבת הקרבן יש דין דמחלל שבת פסול אבל לגבי אכילת קרבן פסח מחלל שבת אינו בכלל האיסור המיוחד של בן נכר הנאמר באכילת קרבן פסח. והביאור הוא דבהקרבנות קרבן האיסור חל על מומר, ומחלל שבת יש לו אותה מומרות כעו"ז והוי מומר לכהת"כ ע"י חילול שבת, ושם מומר הוא הפוסל, וראיה לזה מדאין פסול דמומר נוהג בגויים, דהשם מומרות הוא חל רק על ישראל, כמו שדרשו בחולין דף ה' א' בכ"מ חלקתי ואין מומרות בעכו"ם, וזהו הדרשה מכם להוציא את המומר. משא"כ בק"פ דהוא דין דבן נכר, ועיין רש"י בחומש שמות י"ב מ"ג דמביא מכילתא דנוהג בין בישראל ובין בעכו"ם, ושם אין הדין דמומרות פוסל, אלא שם עו"ז פוסל, ושם עו"ז בוראי חל על הגוי כמו על הישראל, אבל מחלל שבת אין לו שם עו"ז ובן נכר, ומותר בק"פ, כן פירש הגר"ח זצ"ל. (דאף דמחלל שבת הוא מומר כמו עו"ז השם דעובר עבו"ז אין לו.)

הערות בענין לשמה במצה

(א) פ"ו - ט' מהל' חו"מ וז"ל חלות תורה ורקיני נזיר שעשו אותן לעצמן אין יוצאין בהן שנ' ושמתם את המצות, מצה המשתמרת לענין מצה בלבד הוא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח, עכ"ל. מלשון הרמב"ם שכתב, "זו משתמרת לענין הזבח", מוכח שאין דין של לשמה נאמר במצת מצוה ול"צ לשמה שם (וחש"ו יכולין לעשות המצות) ורק פסול יש במשתמרת לזבח, וכן הפשטות בל' הגמ' פסחים לה: עיי"ש. דהרמב"ם לא הביא כלל דמצה צ"ל לשמה, אלא מחשבת זבח פוסלתו ומפקיעו כשנחשב למצת קרבן, ומשמע מהרמב"ם דאפי' חשב



שלומדים בהרמב"ם שכזית מצה הוא רק שיעור הפחות אבל כל מה שאוכל ממצת מצוה הוי בכלל המצוה, (אך לכאורה זה נגד תוס' בקידושין לח. ד"ה אקרוב, דאין מצה דוחה ל"ת דחדש על ידי עשה דוחה ל"ת, דגזירה כזית ראשון אטו כזית שני, ומשמע דכזית שני אינו דוחה הל"ת (ואינו בכלל המצוה), ונל"פ בהרמב"ם ביאור אחר דעיין ברמב"ם פ"ו - י"א דכ' וז"ל דמדברי סופרים שאין מפטירין אחר מצה כלום... אלא אעפ"י שאכל מצה ואכל אחריה מאכלות אחרות ופירות וכיו"ב חוזר ואוכל כזית מצה באחרונה ופוסק, עכ"ל. ונראה מרמביאו בהל' מצה דפ"ו דלהרמב"ם דחייב לאכול עוד הפעם מצה, (מה שקוראין האפיקומן), הוא מחיובא דמצה, ואינו זכר לפסח כמוש"כ הרא"ש, אלא מחיובא דמצה שישאר טעם מצה בפיו, וא"כ ס"ר אמינא דאם אכל מצה, ואח"כ אכל שאר דברים דמדברי סופרים עבר על דין דטעם מצה בפיו ומר"ס אינו יוצא י"ח מצה קמ"ל הרמב"ם דמשאכל מצה יצא ידי חובתו בדיעבד אף דעבר על איסור, וזה מש"כ משאכל כזית י"ח, אפילו אם אכל אחריו. ועיין בשולחן ערוך סי' תע"ז דמי ששכח ובירך בלי אכילת אפיקומן פסק המחבר שלא יחזור ויאכל עוה"פ אפיקומן ויסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה ומפרש המג"א סק"ה אע"פ שאכל אחריה דברים אחרים יצא בדיעבד, וזהו מש"כ הרמב"ם אעפ"י שיש מצוה שישאר טעם מצה בפיו אבל בדיעבד יצא בלי זה ואם בירך בהמ"ז א"ח לחזור ולאכול, אך עיין במגיד משנה בפ"ח - י"ג וכן המג"א שמביא מהרשב"א שצריך לחזור ולאכול אפיקומן עוה"פ, משמע שטעם מצה בפיו הוא חיוב גמור ומעכב בחיובא דמצה ובלי טעם מצה בפיו חסר בקיום מצות מצה והוא חלק מר"ס מעיקר מצות עשה - וכן מוכח מדברי הרמב"ם פ"ח ט' שכ' וז"ל כרי שיהיה הפסק סעורתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתו היא המצוה, וכונתו שאכילתו היא המצוה דמה שאכל לבסוף הוא חלק מהמצוה והוא חיוב מעיקר החיוב דמצה ואי אכל אחריו דברים אחרים ובירך ברהמ"ז חייב לאכול עוה"פ אפיקומן ובלי זה לא יצא ידי חובת מצוה וצ"ע. (ועיין במ"ב בשם פרי חדש שמפרש דברי השו"ע תע"ז דטעם מצה בפיו לא מעכב במצותו, וכמו"ש ברמב"ם למעלה דטעם מצה אינו מעכב, אבל לומר במש"כ המחבר דיי"ח במצה שאכל בתוך הסעודה דאינו יוצא במצה שאכל בתחילה כשבירך על אכילת מצה, דמתקנת אפיקומן היה שיאכל ב' אכילות מצה, וצריך לאכול מצה פעמיים, קודם שיאכל הסעודה ולאחר הסעודה, (או בתוך הסעודה) ואינו יוצא באכילת כזית אחת, ועיין שם דצריך להיות כפסח שנאכל על השובע וזה רק באכילה לאחר שיאכל קצת הסעודה וזה מעכב להפרי"ח).

### עוד בענין אפיקומן

(א) רמב"ם פ"ח - ט מחו"מ וז"ל ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם

לשם מצת מצוה אם חשב גם לשם קרבן נפסל דבעי' לשם מצה בלבד (עיין בסוגיא וצ"ע), וכן בעיסת הכלבים דהוי מחשבה שקובעתו למאכל כלבים, אבל לא צריך כלל מחשבת לשמה במצת מצוה, כן פי' רמ"ס וצ"ל.

(ב) אולם הגר"ח וצ"ל פי' אחרת דבעי' לשמה במצה אבל אין בה דין שימור לשם מצת מצוה, לשם קיום מצות לילה הראשון, אלא דבעי' שימור לשם מצת דפסח, ולא צריך לשם מצת מצוה של ליל פסח, דהרמב"ם נקט בלשונו רק לשם מצה, ואם כוון בשעת לישה ואפיייה שיאכל המצה ביום השביעי כשר המצה למצוה, דרק בעי' שיהא כוונה לשם אכילת מצה דפסח ולא לשום מצוות. ועיין גי' הר"ח דף מ. הפיכו לשם מצה. ולא כתב לשם מצוה. והנה ראייה להגר"ח ז"ל מהר"ם בפרק ה' עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלין ממנה יוצא בה ידי חובתו. ומשמע שלא היה שימור לשם מצוה רק שהרועים אוכלים ממנה וסגי בכוונה כזו להכשר מצת מצוה.

אולם מפשטות לשון המשנה והגמרא דקרבן חלות תודה ורקיקי נזיר משמע שלא מיירי שרק נילושה בשביל כך, אלא דמיירי בחלות תודה ורקיקי נזיר ממש, ומשמע פשט אחר לגמרי שלא בעי' מחשבת לשם מצה כגר"ח, וגם לא פוסל מחשבה לשם זבח כרמ"ס, אלא חלות שם זבח בהמצה מפקיע הלשם מצה ממנה, ורק אז פסול, דרק בחלות תודה ממש וכן עיסת כלבים ממש יש ניתוק משם מצה. (וצ"ע מפרק ה' - י"ג דכ' מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית, וממה דצריך מצה משומרת משמע דיש דין שימור במצה, ולכאורה אי"ז כרמ"ס דרק שימור לשם זבח פוסל, אלא דבעי' שימור לשם מצה וכהגר"ח ז"ל. אכן נראה דהך דינא דמצה משומרת אי"ז מדין לשמה כלל, אלא דדין הוא במצת מצוה שתהא משומרת שמירה ותיראת שלא תחמיץ, וכמבואר בפסחים ברף קט"ז א עיי"ש, וצ"ע.)

(ג) ועוד משמע דכל מצה אפילו של מנחות בעי' שימור, וזהו הביאור של משתמרת לשם זבח, דכרי להיות מצה צ"ל שימור דבמנחה צ"ל שם מצה (לא רק שאינו חמץ) וזה בעי' שימור מרמ"ס וצ"ל (וכ"כ בליקוטי הלכות רפ"ה דמנחות דצריך לעשות שמירה בכל מצה של מנחות), אלא בפסח צ"ל שמירה לשם מצה של פסח. אבל כל מצה בעי' שמירה, ואולי חסר בכל שם מצה בלי שמירה (ומותר לאוכלו בער"פ וצ"ע)

### אכילת אפיקומן

פ"ו - א' וז"ל ומשאכל כזית יצא ידי חובתו עכ"ל הרמב"ם, ועיין במפרשים

## בענין קידוש בליל פסח

רמב"ם פ"ו - א' מחור"מ וז"ל מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם מצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, עכ"ל צ"ע מהו הילפותא של הרמב"ם מזכור את יום השבת לסיפור יצא"מ, והנה בפשטות יל"ת דהנה פליגי בבאיור של זכור את יום השבת הרמב"ם והרמב"ן, דלהרמב"ן בפ' יתרו זכור היינו שלא נשכחהו, אך עיין ברמב"ם בספר המצוות מ"ע קנ"ה שצונו לקדש את השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכיר בהם יציאת מצרים וקידוש היום ומעלתו והברלו משאר הימים, עכ"ל ומוכח מהרמב"ם שני חידושים בזכור את יום השבת, דזכור אינו שלא ישכחהו אלא חייב לומר דברים באריכות, ועוד חידוש דזכור את יום השבת חייב להזכיר גם קידוש היום ומעלתו ולשבח היום. ולשני דברים אלו צריכים הילפותא לסיפור יצא"מ, דין אחר ילפינן מקידוש דלא מספיק בזכרון בעלמא אל חייב בסיפור באריכות ולפרש כל הסיפור, וגם לומדים דחייב לשבח ולבאר את לילו של פסח, וכמו בשבת שאומרים ויום השביעי משבח ואומר, דחייבים לשבח את השבת שהיא חמדת הימים, כן ליל פסח היא חמדת הלילות ומשום כן אומרים והגיענו הלילה הזה, דהיא חשובה, וכן נבניא ישעיה כתוב השיר יהיה לכם כליל התקדש תג, דהיא הלילה המיוחסת, דזכור היינו להפליג בשבח היום, ואנו מקיימין זה בקידוש, ובסידור הגאונים יש אריכות של שבחים באמירת הקידוש, דחייב לספר את גדלות של ליל פסח, וזה ילפינן משבת, וכן בתנ"ך כי מדי דברי בו זכור אזכרנו, דהיינו זוכר כל שבחיו ולא שמזכירו בעלמא. ומצינו בתפילה שמשבחים ג' ימים, שבת, יו"כ שנקרא שבתון, ולילו של פסח שהוקש לשבת.

## הערות ברמב"ם בעניני ספירת העומר

רמב"ם הל' תמידין ומוספין פרק ז' הל' כ"ב.

(א) "ומתחילת היום מונים לפיכך מונה בלילה מליל ששה עשר בניסן", ע"כ. ומבואר בלשון הרמב"ם דמתמימות ילפינן שיספור בתחילת היום, אלא דתחילת היום היינו הלילה, וכל הלילה חשיב תחילת היום, ואפילו אם ספר בסוף הלילה הרי זה חשיב תמימות שספר בתחילת היום. [נבשו"ע או"ח ס' תס"ט מבואר לא כן, דכתב המחבר "אם שכח לספור בתחילת הלילה סופר כל הלילה". והיינו דלכתחילה צריך לספור דוקא בתחילת הלילה משום תמימות, וכן כתבו תוס' במנחות]. ונראה עוד דאין דין בעצם לספור בלילה דוקא ולא ביום, משום שדין הספירה הוא דוקא

אחריה כלום, כרי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר או המצה בפיו שאכילתן הוא המצה, עכ"ל. יש מפרשים את הרמב"ם שאכילתן היא המצה דהיינו דמקיים עיקר המצה בכזית האחרונה, אך ג"ל דאאפ"ל כן דהא הרמב"ם פוסק בפ"ח ד' דאכילת מצה בעי טיבול בחרוסת דכל אכילות הלילה כמצה וכן כרפס ומרור הוא טובל בחרוסת, ואם עיקר הקיום הוא לבסוף למה אינו טובל האפיקומן בחרוסת, ומוכח דעיקר המצה מקיים בתחילת הסדר, וכוננת הרמב"ם שאכילתן היא מצה דאפיקומן הוא חלק מקיום מצות מצה שישאר טעם מצה בפיו, והוי האפיקומן מצת מצה משום תקנת טעם מצה בפיו, וזהו כוננת הרמב"ם שאכילתן - פעם השנית - היא ג"כ מצה לגבי טעם מצה בפיו.

(ב) ויל"ח אליבא דהרמב"ם אם יכול לאכול יותר מכזית אחד לאפיקומן דכיון דהוי תקנה חדשה דכזית אחרונה הוא קיום מצה, אולי לא תיקנו אלא לכזית אחד ולא יותר, וכן משמע מלשון הרמב"ם דרק כזית אחד יכול לאכול עיי"ש. וכן נראה דכמו דבאכילה הראשונה המצות מצה אינה אלא כזית אחת, כמו כן באכילה האחרונה, האפיקומן, המצה אינה אלא כזית אחת.

## בענין מצה ומרור

רמב"ם פ"ו - ב' וז"ל בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא, בלע מצה ומרור כאחד ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא שהמרור כטפילה למצה, כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא עכ"ל הרמב"ם. ועיין בהה"מ שביאר מש"כ הרמב"ם שהמרור כטפילה למצה הוא שבא לתרץ שהמרור יהיה הפסק באכילת המצה ותי' הרמב"ם שהמרור כטפילה למצה.

וצ"ע דמהיכא תיתי שהמרור כטפילה למצה, דהרמב"ם כתב בפ"ז - י"ב דמרור מה"ת טפילה לפסח, אבל מג"ל שהיא טפילה למצה. מג"ל חידוש זה דהרי המרור בזה"ז הוא מצוה בפ"ע. ונראה דכיון דתיקנו כורך בזה"ז, והרי כורך צריך קרבן פסח ואין כאן הפסח, ע"כ צריכים לומר דעשאן חכמים המצה במקום הפסח, וכמו שהמרור היה טפילה לפסח בזה"ב, בזמן הזה שהמצה במקום הפסח המרור טפילה למצה. ויש לחקור באחד שאין לו מצה אם חייב במצות מרור, דכיון שהמרור טפילה למצה, בלי המצה אולי אין מצות מרור, וצ"ע דהוא מצוה בפ"ע בזמן הזה, ועיין ברמב"ם פ"ו - י"ב מחמץ ומצה וז"ל ומרברי סופרים לאכול המרור לבדו בליל זה אפילו אם אין שם קרבן פסח עכ"ל, וצ"ע מהו במרור לבדו בלי מצה, והרי כתב הר"ם כאן דהיא טפילה למצה וצ"ע.

בלילה, אלא כל מה שחייבין לספור בלילה הוא אך ורק דחשיב על ידי זה תחילת היום.

והנה יש מתירים בדיעבד לספור ספירת העומר מפלג המנחה (לבוש ברעת המחבר ודלא כהגר"א). ושיטה זו צ"ע הרי פלג המנחה אינו לילה כלל ואיך מהניא הספירה, ולפי הרמב"ם הנ"ל שיטה זו יותר מבוארת דכיון דפלג המנחה מישיך שייך למקצת ענינים ליום הבא, על כן מהניא הספירה, ואע"ג דאין זה לילה כלל, הרי לספירת העומר אין חלות דין לילה כלל, רק תחילת היום, ולענין זה סוברת שיטה זו דחשיב כבר תחילת יום הבא אע"ג דאינו לילה, וכמו בקריאת שמע עיין תוס' ברכות דף ב. שיכול לקרות מפלג המנחה דלא צריך לילה בקר"ש.

(ב) הל' כ"ג. "ואין מונין אלא מעומר". עיין בכס"מ דגלמוד מקרא דבקה, קרי ביה בקומה. ועיין בט"ז, ובפר"מ לשו"ע הל' ציצית סי"ח סעיף א' דלומדים מכאן לעוד מצות כגון ציצית ולולב ומילה, ונראה דיסוד הדין הוא מצד כבוד המצות האלה. אבל ברמב"ם משמע דהוא הלכה פרטית בספירת העומר, שהביא לדין זה רק כאן אצל מצות ספירת העומר.

(ג) הל' כ"ד. "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן". צ"ע למה הביא הרמב"ם מצוה זו בהלכות תמידין ומוספין כיון דס"ל דאינו תלוי כלל בהבאת העומר ובבית המקדש.

[ובספר קול אליהו, הספרדי, נסתפק אם לא מנו ספירת העומר אם מביאין שתי הלחם. ואם נאמר שאין מביאין יבואר היטב השייכות בין ספירת העומר להל' הקרבנות].

(ד) בשו"ע ס' תפ"ט סעיף ו' אם פתח וכו' אדעתא דלימא היום ד' וכו' ונזכר וסיים בה' והם ה' או איפכא אינו חוזר ומברך. ועיי"ש בט"ז דרימה זה לברכת הנהנין דפתח אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא, אי אזלינן בתר פתיחה או חתימה. ודמיון זה צ"ע טובא, דהתם בברכת הנהנין חשב בתחילה לסיים הברכה בנוסח שונה ויש לומר דחסר בצידוף בין הפתיחה והחתימה, ופטולה. אבל כאן כל הברכה היתה בכונת ובנוסח של ספירת העומר, ומה איכפת לן איזה יום נתכוון לספור, הרי הכל ממצות ספירת העומר ואין חילוק בין ברכה של יום אחד לחבירו, והברכה לחודה קאי והספירה לחודה קאי.

ועיין בגר"א שמחמת קושיא אחרת העלה דדין זה שהוא בשם הראב"ה לשיטתו אזיל, דסובר שנוסח הספירה הוא "שהיום" כך וכך לעומר, והספירה בעצמה היא סיום הברכה. ובוזה ניחא מאד דבאמת פתח הברכה על דעת לסיים

בחתימה אחרת ואין הפתיחה מצורפת לחתימה, והספירה מהוה חלק מגוף הברכה לשיטה זו. ושמא יש לומר דהמחבר ס"ל גם כן כהראב"ה בזה ואע"ג דלא פסק שהנוסח הוא "שהיום", אעפ"כ סובר דהספירה היא דבר אחד עם הברכה, וכן משמע בגר"א על סעיף ד' שכתב לדמות ברכות קריאת שמע לברכת ספירת העומר, ונתבאר באריכות במקום אחר דבברכות קריאת שמע נחשבות הברכות חלק מעצם הקריאת שמע ולא תרי מילי נינהו (עיין בחוברת מסורה א' עמודים ו-ז). והנה המחבר השמיט תיבת "בעומר" ורק כתב היום יום אחד (ורמ"א הוסיף בעומר), וצ"ע דאיך הוי ספירה ואיך יודעים מה כוונתו, ולפי"ד שהספירה נכללת בהברכה אתי שפיר שכבר הזכיר העומר בהברכה.

(ה) עיין בשו"ע אבן העזר ס' קכ"ו סעיף ה' ברמ"א דכשכותבים הימים בחודש בשטר כותבים קודם המנין המועט, וכתב שם הבית שמואל בס"ק ט"ו דכן הוא גם בספירת העומר.

ולכאורה אין להשוותם כלל, דבספירה הרי אנו מונין וסופרים הימים והיום האחרון שעבר הוא תמיד במנין המועט, ועיקר השינוי והספירה הוא בדבר המועט, ועל כן מתחילין מהמועט, אבל בשטר או גט דכותבים התאריך אין בזה שום עיקר בדבר המועט דוקא, ומה לי להתחיל במרובה או במועט. ואולי צ"ל דס"ל להב"ש דאין ענינו של מצות ספירה למנות ולהראות השינוי מיום ליום, אלא להזכיר מה הוא היום ואיזה יום זה בעומר, ולעשות כן בכל יום ויום, אבל אינו ענין של מנין אלא כמו להזכיר התאריך בגט.

אבל הפשוט יותר דהמצוה היא מנין וספירה ולכן חייבים להתחיל במנין המועט, דוהו מה שמנין, ואין להשוותו כלל לשטר.

## הערות בעיני ספירת העומר

עיין בשו"ע ס' תצ"ג דמביא ב' דיעות אם מותר להסתפר בל"ג בעומר בערב. ובאמת זה תלוי בטעם ההיתר של ל"ג בעומר, אם משום דתמו הל"ג ימים של אבילות, או משום דל"ג בעומר הוא יום טוב דבי"ט מותר להסתפר, דאם משום דתמו הל"ג ימים אז מותר רק בבוקר, משום מקצת היום ככולו דחל רק בבוקר, אבל אנתנו הרי קבלנו דל"ג בעומר הוא יו"ט.

והראיה לזה, דמותר להסתפר בל"ג בעומר אפילו להמנהג שמתחילין מראש חודש אייר וממשיכין גם לאחר ל"ג בעומר, וא"כ לא שייך בכלל לומר מקצת היום

ככולו באמצע המנין, דשייך רק בגמר המנין וביום האחרון של המנין לומר מקצת היום ככולו, ומ"מ מותר להסתפר לכו"ע בל"ג בעומר, ועל כרחק דקבלנו דיו"ט הוא, ואם יו"ט הוא מותר להסתפר מבערב.

ב. רב מפורסם אחד שהרגיש שהגיע קצו היה סופר ספירת העומר בלי ברכה דהרגיש שלא יספיק לגמור כל הספירה בחיים, אבל עיין בספר החינוך כשמביא שיטת הבה"ג שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאין יכול למנות עוד באותה שנה, מוסיף החינוך, ומכיון ששכח מהן יום אחד הרי כל החשבון בטל ממנו, ומוכח מהחינוך, דהחסרון כשרלג יום אחד הוא דבטל החשבון ממנו, דאי אפשר לספור א', ב', ולהמשיך ד', דהחשבון בטל וזה מה שילפינן מתמימות, אבל מה שספר קודם ששכח ה' חשוב טוב ואינה ברכה לבטלה, והרב הנ"ל היה יכול לספור עם ברכה דכל זמן שהוא חי החשבון קיים.

ג. מעשה באחד שאמר היינט איז דער ערשטער טאג פון ספירה (היום הוא יום הראשון של ספיה"ע) והיתה שאלה אם יצא באמירה זו ושוב לא יכול לספור עם ברכה, ואמר הגרי"ד זצ"ל דערשטער איז ניט איין (דראשון הוא לא אחד) ויכול לספור אחר כך עם ברכה, ומפורש הכי בחינוך דכשסופר אומר עבר כך וכך ימים, דצריך להזכיר הסכום של הימים שעברו עליו, וראשון אינו סכום, וצריך לעשות חשבון וסכום הימים במצות ספירת העומר.

ד. כשסופרים העומר אינו רק מעשה ספירה אלא היום נעשה ליום ספור, וחל ביום שהוא יום ספור, דבאמת כל רגע ורגע של היום שייך להספירה על כל היום, וכן מהא דאיתא בפוסקים דאין לקדש על יו"ט של שבועות עד שחשכה, דאי מקדש באמצע היום חסר בתמימות, ולמה חסר בתמימות, אלא מוכח דכל היום הוא ספור ושייך היום המ"ט כולו לימי העומר, דהיום נעשה לספור וחל עליו שם ימי העומר.

ה. בשולחן ערוך תפ"ט איתא דאם בשעת הברכה טעה וחשב שהוא יום אחר הוי שאלה בהברכה. אבל הגר"א ז"ל תמה על השו"ע, דהדין דטעה בברכה הוא כשסבור שצריך לסיים בורא פרי הגפן ובאמת היה צריך לסיים שהכל אז יש שאלה בהברכה, אבל בספירת העומר הלא מברכין אותה ברכה ממש בכל לילה, על מצות ספירה, ומה איכפת לן במחשבתו איזה יום הוא, והמקור להשו"ע הוא מהראב"ה שהיה להם נוסח "שהיום יום אחד" והיינו שהספירה היתה חלק מהברכה ויש מ"ט ברכות שונות ועונין אמן רק לאחר גמר הספירה דאז הוא גמר הברכה לשיטה זו ואז אזלינן בתר מחשבתו בתחילת הברכה, אבל לדין שאין הספירה חלק מהברכה, הוי אותה ברכה לכל המ"ט יום ולא איכפת לן מחשבתו בעת הברכה איזה יום הוא. ועיין בביאור הגר"א שם.

ו. הנה ידוע שכנשאל הגאון הגדול מבריסק בעל "בית הלוי" זצ"ל למצא גם

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה לה

קולות שהמשכילים טענו לו שהוא מחמיר מדאי, השיב כמה דברים וביניהם שאם שכח לספור יום אחד יש מצוה למימני שבוע ולכן אף שחיסר יום יכול למנות בברכה בסוף השבוע עכ"פ השבועות. והגר"ח זצ"ל הוסיף ע"פ שיטת אבי העזרי מובא בטור תפ"ט, שמיום שביעי והלאה לא סופרים ימים כלל, אלא שבוע וימים, והיינו שאומר בשמיני רק היום שבוע אחד ויום אחד, ומשביעי והלאה אינו מוזכר כל יום היום, רק השבוע וימים, ואם כן בחיסר שבוע ראשונה עדיין יכול להמשיך ולספור בברכה כל יום למצות שבוע שחל רק בשביעי והלאה, ובחיסר שמיני או תשיעי עדיין יכול לספור ביום שנשלם בהם השבוע שיש שיטות שסופרים שבועות בסוף כל שבוע לבר. ועיקר הדין בחיסר יום שאין סופרים חידוש, וכשיש שיטה לסמוך עלה ראוי לספור בברכה.

סוף דבר להגר"ח זצ"ל חיסר שבוע ראשונה סומך שמשבוע חל עליו מצות שבוע, וסופר כל הלילה כפי השבוע שחל רק משביעי ואילך. ואם חיסר אחרי שבוע סומך לספור עכ"פ סוף שבוע לבר וכדברי "בית הלוי" שהורה כן.

וראיתי גדול אחר נהג לספור כמנהגינו כמו בשמיני היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד בעומר, וחזר עוד פעם לומר מיד אחר כך היום שבוע אחד ויום אחד לבר בלי שיזכיר ימים, ולא הבנתי טעמו. אבל כעת נראה שתפס להחמיר כ"אבי העזרי" שמצות שבוע היינו משביעי והלאה לספור לפי השבוע ולא לספור ימים שאז כבר המצוה בשבוע, וחשש כשאומר היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד, שהספירה לימים ומה שהוסיף רק ביאור לימים ולא כמצותה ספירה מפני עצמו דשבועות, ושפיר דקרק לומר הימים, ולפרש כפי השבוע וימים כפי מנהגינו, אבל חזר להחמיר לעצמו לומר שבוע וימים לבר שמה זהו עיקר המצוה ולא כפירוש לימים, וצ"ב.

## בענין ר"ה קדושה אחת וכיום אחד חשובים

א. רמב"ם פ"א מהל' יו"ט הלכ"ד, וז"ל: אבל שני ימים טובים של ר"ה קדושה אחת הן וכיום אחד הן חשובים לכל אלו הרברים אלא לענין המת בלבר, עכ"ל.

הבית הלוי היה נוהג כהראשונים שמצוה להתענות בראש השנה, עיין או"ח סי' תקצ"ז ובב"י וברמ"א ס"ג, אלא שהוסיף שמי שמתענה ביו"ט ראשון של ר"ה צריך גם להתענות ביו"ט שני של ר"ה מדין דיומא אריכתא הוא, דאין לשנות בשום דבר מיו"ט ראשון ליו"ט שני של ר"ה. (ועיין בשו"ע שם דמי שהתענה פעם אחת

גם ראשון של ר"ה צריך להתענות שני הימים כל ימיו, ובלבוש פי' משום יומא אריכתא.)

ועיין רמב"ם פ"י מהל' אבל הל"י שכתב וז"ל: הקובר את מתו ביו"ט שני שהוא יום טוב האחרון או ביו"ט"ש של עצרת נוהג בו אבילות הואיל ויו"ט"ש מדבריהם ואבילות יום ראשון של תורה ידחה עשה של דבריהם מפני עשה של תורה אבל אם קבר ביו"ט"ש של ראש השנה אינו נוהג בו אבילות ששניהן כיום ארוך הן מטעם שביארנו בהל' קידוה"ה, עכ"ל. ועיין בכס"מ שכתב וז"ל: והרמב"ן כ' שהוא חלוק בזה דסוף סוף מדרבנן הוא וכיון שהוא מדרבנן אתי אבילות יום ראשון שהוא מדאורייתא ורחי ל"ת, ורבינו סובר דכיון דכיומא אריכתא נינהו הוי כאילו גם יום שני חשוב דאורייתא, עכ"ל.

והביאור בכס"מ הוא דתיקנו שלא יהיה שום הברל בין יום ראשון ושני בר"ה מתקנת יומא אריכתא דמי, ואינו נוהג בה שום דיני אבילות. והא דקיי"ל דמת ביו"ט"ש של ר"ה יתעסקו בו ישראל, ולא ביו"ט"ש ראשון, לק"מ דכיון דיו"ט"ש לגבי מת כחול שווינהו רבנן לא חל כל חלות יו"ט"ש שני כלל במקום קבורת המת, אבל לגבי ניהוגי אבילות כשחל ביו"ט"ש או אמרינן דכיומא אריכתא דמי.

ויש לחקור אם כיומא אריכתא דמי הוא תקנה לגבי איסורי יו"ט כמו תענית ואבילות דעשוהו כיום ארוך ממש בלי שום הברל ביניהם, או"ד לא תיקנו לגבי איסורי יו"ט לבר אלא גם לגבי קדושת היום של ר"ה תיקנו שיום ב' הוא אותה קדושה ממש כיום ראשון, גם לגבי עצם קדוה"ה. ונפ"מ אי עולה יום שני של ר"ה למנין ז' בלי ניהוגים של אבילות, דאי עשוהו רק לגבי איסורים כיומא אריכתא אז יעלה למנין ז', אבל אם תיקנו דהוי אותו קדוה"ה או לא יעלה למנין ז' דהא יום טוב הוא. ועיין ברב"ז שם דנחלקו בזה קמאי אי עולה יו"ט"ש של ר"ה למנין ז'.

ונראה יותר דאם התקנה היתה דהוי קדושה אחת וכלשון הגמ' בניצה והרמב"ם הנ"ל דקדושה אחת היא ולא עולה לז', א"כ יותר פשוט הוא הרמב"ם דאין נוהג בו אבילות ביו"ט"ש של ר"ה, דמכיון דתיקנו שאותה קדושה היא בלי שום הברל ממילא א"א לנהוג בו אבילות, דלא שייך ניהוג אבילות ביום שיש בו קדושת יו"ט.

ב. בהגהות מיימוניות סופ"ג דשופר אות ז' מק' דאם ר"ה יומא אריכתא למה אין יוצאין י"ח תקיעת שופר ביום ראשון לבר ולמה צריך לתקוע ביום ב'. והנה גם לטעמיה קשה למה אומרים קידוש בשתי הלילות של ר"ה אם הוי יומא אריכתא. ונ"ל דעלות השחר וצאת הכוכבים מחייבים בתפילה כמוש"כ ערב ובוקר וצהרים, וקידוש הוא מחוייב כמו בתפילה בכל ערב, וכן תקיעת שופר כל עלות השחר

מחייבו, ואם יש יום אחד עם ב' עלות השחר חייב לתקוע פעמיים.

## הזכרת קדושת היום בראש השנה

איתא בר"ה דף ל"ב א': מנין שאומרים אבות שנאמר הבו לר' בני אילים ומנין שאומרים גבורות שנאמר הבו לר' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות וכו' ומנין שאומרים מלכיות וזכרונות ושופרות וכו'.

וצ"ע למה בעינן לימוד מיוחד שצריך להזכיר קדושת היום בר"ה, הרי בכל שבת ויו"ט מזכירין קדושת היום מדין מעין המאורע דילפינן מקרא דברוך ה' יום יום, תן לכל יום מעין ברכתיו.

ונראה מזה פשוט דהזכרת קדושת היום בר"ה היא הלכה בפ"ע וקיום מיוחד בתפילה ר"ה, וכמו שצ"ל מלכויות וזכרונות ושופרות מצד דין המיוחד של ר"ה כן צ"ל קדושת היום, וצריך להיות ברכה לקדושת היום כמו למלכויות וזכרונות ושופרות.

ונפ"מ מזה דאיתא שו"ע סי' רס"ח ס"ד דאם התפלל תפילת חול בשבת והזכיר שבת בי"ח ברכות אבל לא קבע ברכה מיוחדת לשבת יצא, עיי"ש. ובראש השנה י"ל דלא יצא כלל דצריך להיות ברכה לקדושת היום, וזה דין מיוחד רק בראש השנה, וכמו שצריך ברכה מיוחדת לשופרות, ואין זה הלכה פשוטה של מעין המאורע.

והנה זה ניתא לגבי קדושת היום אבל עדיין צ"ע מדוע מביאה הגמרא קרא מיוחד לגבורות ולאבות, הרי זה נוהג כל השנה, ואיזה דין מיוחד יש כאן שאינו נוהג בכל השנה.

ועיין במסכת סופרים פ"י הל"ה דראש השנה ברכותיו משונים. ונראה דביאור הדבר על פי סוגיין דכיון שיש מחייב בפ"ע של הברכות וגם של אבות וגבורות ממילא צריך שינוי והיכר לכך, שזה קיום נוסף בראש השנה. ועיין בכס"מ פ"ב הל"ט מהל' תפילה דברכות של ר"ה משונים, וזה כנ"ל.

אבל נראה שיש להבדיל בין גבורות ואבות מחד וקדושת היום מאידך, דאע"פ שכולם קיום מיוחד של ר"ה מ"מ הקיום של קדושת היום הוא חלק מדין מלכויות וזכרונות כדחזינן דדרשינן לחד מ"ד מאותו הפסוק "שבתון זכרון תרועה מקרא קדש" שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות, עיי"ש בסוגיא, ודין זה הוא רק

במוסף כמו מלכיות וזכרונות.

והנה אין חילוק בג' אחרונות מרצה ועד הסוף, ובוה אין הברכות משונות, והיינו משום דבגמרא אין לימוד על זה ואין להם דין מיוחד בראש השנה ועל כן אינם טעונים היכר ושינוי, וזה ראייה למה שנתבאר.

## בענין דין כפוף בשופר

רמב"ם פ"א מהל' שופר הל"א: ושופר שתוקעין בו בין ברה"ב בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף. ועיין בהשגות הראב"ד שהרמב"ם הפריז על המרה אלא דמצוה בכפופים ואם תקע בשל יעל יצא, ועיי"ש בהרב המגיד דרעת הרמב"ם דכפוף מעכב בדיעבד.

והנה ענין הכפוף הוא מצד מלתא דתפילה דאית ביה בתקיעת שופר כמבואר בגמ' דהוא מטעם שלבו כפוף. וחזינן מהרמב"ם דענין תפילה שבשופר הוא מגוף המצוה ומעכב בדיעבד.

אבל צ"ע על זה מההלכה דהתוקע לשיר יצא, דמצות א"צ כוונה, דבתפילה בעינן לפחות כוונה שהוא מתפלל דבתפילה כוונה היא מגוף המצוה, וא"כ גם בשופר היה צריך להיות כן כיון דפתיק ביה ענין של תפילה לעיכובא. וצ"ל דהשופר צריך להיות ראוי לענין תפילה וזה מעכב אף דקיום התפילה בפועל אינו מעכב.

ודוגמא לזה מצינו בלולב דצריך שהלולב יהיה בו כדי לנענע וזהו שיעור לעיכובא בהפצא של הלולב ואף על פי כן הנענועים עצמם אינם לעיכובא.

וה"ה לענין שופר, השופר צריך להיות ראוי לקיים בו המצוה של תפילה על ידי השופר ואעפ"כ בתקיעה לשיר גרירא שאין בו קיום תפילה יצא.

ושמא יש להוסיף חידוש ולומר דבתקיעות דמעומד שהן על סדר הברכות התפילה אם תקע לשיר לא יצא חובת תקיעות דמעומד והוי כאילו תקע בלי ברכות, דתקיעות על סדר הברכות יש לומר דיסוד קיומן תלוי בזה דקיים דין תפילה על ידי השופר. ונראה לפי זה דאליבא דהסוברים דתקיעות מעכבות את הברכות אם תקע לשיר יצטרך הש"ץ לחזור על התפילה עוד פעם בכדי לתקוע והוי כאילו לא תקע על סדר הברכות. ואף דבדואי המצוה מן התורה של שופר יצא ובוה איירי הסוגיא של תקע לשיר יצא, מ"מ בדין התקיעות על סדר הברכות, דהן

חלק מהתפלה לא יצא, דאין התקיעות מצטרפות להברכות אם אין בהן קיום של תפלה.

## בענין שלשה מן פסוקים מן הכתובים

רמב"ם פ"ג מהל' שופר הל"ח: וצריך לומר בכל ברכה מהן עשרה פסוקים מעין הברכה, ג' פסוקים מן התורה וג' מספר תהלים וג' מן הנביאים, עכ"ל.

והנה בגמרא מבואר שצריך ג' פסוקים מן הכתובים, והרמב"ם שינה מזה וכתב מספר תהלים, ומשמע דוקא מתהלים, וצ"ב למה.

ועיין בספר שמואל ב' (כג-א) שרוד המלך הוא נעים זמירות ישראל. וכתב שם רש"י אין ישראל משוררים במקדש אלא שירותיו וזמירותיו. ונראה דהרמב"ם סובר דאין זה רק במקדש אלא דתמיד בוחרים דברי שבח וזמר מספר תהלים.

ועיין ברמב"ם פ"ז מהל' תפלה הלי"ב-ג' שכתב: שבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום ויום וכו' ותקנו ברכה לפני הזמירות והוא ברוך שאמר וברכה לאחריהם והיא ישתבח. ויש מקומות שנהגו בהן לקרות בכל יום אחר שמברכים ישתבח שירת הים, עכ"ל. והיינו דפסוקי דזמרה צריך להיות דוקא מתהלים ואין לצרף לזה פסוקים של תורה בכלל ורק לאחר הברכה שכבר נסתיים ענין הזמירות נהגו להוסיף פסוקים מן התורה של שירה. (וזה לא כמנהג הפשוט, ולרש"י הנ"ל זה ניהא דרק במקדש צריך שהשבח יבאר דוקא מספר תהלים.)

והנה הפסוקים של מלכיות וזכרונות ושופרות הם בגדר תפלה ושבח ולחד מ"ד בגמרא כנגד עשרה הילולים, ולכן סובר הרמב"ם דבפסוקים של כתובים יש לבחור דוקא בפסוקים מתהלים. והפסוקים של תורה ונביאים שם אין ברידה בכלל, אבל בפסוקים של כתובים כיון שאפשר, צריך דוקא לבחור בספר תהלים - "הבוחר בשירי זמרה", פירוש לבחור זמירות מספר תהלים דנבחר לכך.

## בענין קריאת פסוקים של מלכיות

רמב"ם הל' שופר פ"ג הל"ח: שלש ברכות אמצעיות אלו של ר"ה ויוה"כ ושל יובל שהן מלכיות וזכרונות ושופרות מעכבים זו את זו וצריך לומר בכל ברכה מן עשרה פסוקים מעין הברכה, ג' פסוקים מה"ת וג' מספר תהלים וג' מן הנביאים, עכ"ל.

שפסוקים אלו נמצאים בתורה.

ולגבי קרבנות המוספין אם די לאמר ובתורתך כתוב, נראה דדעת התוס' דאינו סגי בהכי משום דתפילת מוסף אינו סתם גדר של תפלה אלא היא קיום כאילו הקריב קרבן מוסף ומדין ונשלמה פרים שפתנו, וכן מפורש בתוס' ברכות דף כ"ז ע"א ד"ה איבעיא להו וכו' דאין תשלומין לתפילת מוסף והוא בגדר נשלמה פרים שפתנו ועבר זמנו בטל קרבנו, עיי"ש, דלמודו חז"ל דכל הלמוד פרשת עולה כאלו הקריב עולה, וזה דוקא ע"י שמקיים תלמוד תורה של פרשת עולה, ולא די לזה לאמר ובתורתך כתוב לאמר, דזה לא קיום של תלמוד זה, וכנ"ל.

אבל לדעת רש"י אין תפלת המוסף חיוב להיות כאילו הקריב מוסף, והוי רק חובת תפילה דנתקן כנגד קרבן מוסף וכמו דתפילת שחרית היא כנגד תמיד של שחר, אע"פ שאין מזכירין בו כלל ענין של תמיד של שחר, ואין בו קיום של נשלמה פרים שפתנו כלל.

והנה הקשה הנצי"ב על רש"י בחומש ובמסכתין דמשמע דאמירת פסוקים של מלכיות מה"ת היא, איך יתכן לומר כן, דהרי חובת תפילה כולה היא רק מו"ס. ונראה על פי הנ"ל דהך קיום של מלכיות הוא חיוב של תלמוד תורה, ואפשר לקיים דין קריאת פסוקים גם בלי תפילה ולא קשה מידי, רק השתא דתקנו חובת תפילה תקנו לקיים חיוב זה בתוך התפילה, אבל יסוד דינו של מלכיות זכרונות ושופרות הוא ללמוד הפסוקים של ענינים אלו בראש השנה.

ויסוד הוה מפורש הוא ברש"י ברף כ"ט ב': זכרון תרועה מקראות של תרועה יאמרו, עיי"ש.

## בענין תפילת מוסף

ברכות כ"ו א': תוד"ה איבעיא להו, וז"ל: וגם לא תיקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתנו ובוה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו אבל שאר קרבנות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום וכו', עכ"ל. ועיין ברעק"א או"ח סי' ק"ו וכן בצל"ח דנשים אינם מתפללות מוסף דכל חיובם בתפילה אינו אלא בשביל דתפילה רחמי נינהו אבל מוסף באה משום ונשלמה פרים שפתנו ונשים אינן שוקלות.

אך נראה דאע"ג דהמחייב דתפילת מוסף באה משום ונשלמה פרים שפתנו,

והנה מלשון הרמב"ם משמע דהחשבון של עשרה תלוי בפסוקים, ובמנין צריך להיות מנין של פסוקים. וזה צ"ע מסוגיא מפורשת בר"ה דף ל"ב: דמבואר שם דאם יש בפסוק אחד שתי פעמים ענין של מלכות חשוב כשנים, והכל תלוי בהזכרת מלכיות ואינו תלוי בכלל במנין של פסוקים, וכבר הקשה כן הבית יוסף וכתב דמש"כ הרמב"ם לשון של פסוקים לאו דוקא.

ועיין בתוספתא דר"ה פרק ב' דשם משמע דאינו תלוי בתיבות ולא בפסוקים אלא בענינים, ואם יש ענין אחד של מלכיות אפילו בשני פסוקים חשיב כחד, דאינו תלוי במנין של פסוקים אלא בענינים, עיי"ש.

ונראה לומר בדעת הרמב"ם על פי דברי הגמרא בר"ה דף ל"ב. דעשרה מלכיות הן כנגד עשרת הדברות או כנגד עשרה מאמרות. ובמגילה דף כ"א: איתא דבקריאת התורה אין פוחתין מעשרה פסוקים, והטעם גם כן כנגד עשרה מאמרות או כנגד עשרת הדברות.

ונראה לומר דהרמב"ם ס"ל כטעם זה דכנגד עשרת הדברות או מאמרות, וזה הוי שיעור של תלמוד תורה, וכדחזינן דגם לענין קריאת כך הוא השיעור. וקריאת הפסוקים של מלכיות היא קיום דין של תלמוד תורה ולא רק של תפילה. ובדיעבד פוסק הרמב"ם דסגי בג' פסוקים, וגם שיעור זה נראה דהוא משיעורים של תלמוד תורה כדחזינן דבקריאת התורה יש שיעור ג' פסוקים לכל עלייה.

וא"כ יש לומר דלפי טעם זה הפסוקים של מצות מלכיות הן מחובת תלמוד תורה, ובחיוב של תורה, ובקריאת התורה השיעור והמדידה צריך להיות לפי פסוקים.

והסוגיא בר"ה דף לב: דאינו תולה במנין של פסוקים יש לומר דנאמרה אליבא דמ"ד בגמרא דתקנו עשרה כנגד הילולים או שאר מילי, ואז הזכרת המלכיות הוא מדיני תפילה ותלוי בתיבות או ענינים ולא דוקא בפסוקים.

ועיין בראש השנה דף ל"ה. דמבואר בסוגיא דדי אם אמר ובתורתך כתוב לאמר, וברש"י ותוס' נחלקו על מה זה קאי, דדעת רש"י דקאי על הקרבנות של מוספים דא"צ להזכיר אלא ובתורתך כתוב לאמר, אבל מלכיות זכרונות ושופרות לא סגי בהכי, ולדעת תוס' הדין הוא להיפך, דלגבי מוספים צריך להזכיר הפסוקים אבל לגבי מלכיות די בזה שאומר ובתורתך כתוב לאמר.

ונראה לבאר על פי הנ"ל, דלדעת רש"י אמירת הפסוקים של מלכיות הן בגדר של תלמוד תורה, ואי אפשר לקיים חובת תלמוד תורה על ידי שאומר ובתורתך כתוב כך, אבל לדעת התוס' הוא גדר של חובת תפילה ודי שמזכיר

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה מג

המא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם, לא קשיא כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בחול. אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקיעין ועוד הא לאו מלאכה היא וכו' אלא מדאורייתא מישראל שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרכה וכו'.

והנה לאחר מסקנת הגמרא הפסוקים עדיין סותרים זה את זה וליכא תירוצין על זה למסקנא.

ועיין ברש"י על הסוגיא דפירש הפסוק לפי ההו"א: זכרון תרועה לא תרועה ממש אלא מקראות של תרועה יאמרו, עיי"ש. אבל למסקנא לכאורה צריך לפרש הפסוק כפשוטו שעל ידי התרועה יעלה זכרונו לפני המקום. וכן פירש הרשב"ם על הפסוק בפ' אמור, עיי"ש.

אבל רש"י על הפסוק באמור גם כן פירש פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור עקידת יצחק עיי"ש, ומשמע דגם למסקנא אמירת הפסוקים היא מן התורה. והקשה הרמב"ן על התורה שם ממה שאמרו הולכים למקום שתוקעין ואין הולכים למקום שמברכים, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, הרי מפורש דאמירת זכרונות מלכיות ושופרות מדרבנן גרידא.

ויש לתרץ קושית הרמב"ן דרעת רש"י היא דבמקום שיש שופר או גם אמירת הפסוקים וקריאת המקראות מהווים קיום דאורייתא של זכרון תרועה. אבל הא דאיתא בגמרא דבמקום דמברכים חשיב רק מדרבנן הוא משום דבאותו מקום אין תקיעת שופר, אבל כשהקריאה היא יחד עם תקיעת שופר יש בה קיום דין מן התורה (וזה למסקנת הגמרא אבל בהו"א בשבת כשאין שופר או יש דין של קריאת פסוקים).

ועוד יש לתרץ באופן אחר, דכשיש חיוב תקיעת שופר או אמירת הפסוקים מדרבנן, אבל באופן שעל פי דין אין חיוב של תקיעת שופר, כמו אחר שגזרו משום גזירה דרבה לא לתקוע בשבת, אז יש חיוב מן התורה של קריאת הפסוקים, ובמקום תקיעות הם, אבל בשתי עיירות הוא מחויב בשופר שיכול ללכת לעיר שתוקעין בשבילו, ולכן קריאת הפסוקים זה רק מדרבנן, דעיקר חיובו מן התורה לשמוע תקיעות, ואין לומר פסוקים במקומן, דהרי יכול לשמוע תקיעות בעיקר שתוקעין.

ועיין בטור סי' תקפ"ב דיש שיטה אחת דבלייל ר"ה תמיר אומרים בתפילה זכרון תרועה, ולא כמנהגנו שאומרים כן רק בשבת, והיינו משום שבליילה אין חובת שופר וכנ"ל, דאז חל הדין של זכרון תרועה. ולפי זה גם לפי ההו"א וגם לפי המסקנא החיוב של אמירת המקראות שנלמד מהפסוק של זכרון תרועה הוא מה"ת,

קיום תפלת מוסף הוא רחמי והוא זמן וקיום רחמי גדול, כמו שיתבאר.

דהנה עיין בבעה"מ ריש מס' תענית וכן בריטב"א שם דמביא מדרש למה מזכירין ומרצין על המים במשיב הרוח במוסף בשמ"ע, וכ' המדרש (פסיקתא דר"כ) שאין דעתו של אדם מתיישבת אלא במוסף, ומביא הפסוק האזינה תפילתי בלא שפתי מרמה, זה מוסף, מלפניך משפטי יצא, דמשפט הוא במוסף (ולכן אומר במוסף ממקומו הוא יפן ברחמים), ומוסיף המדרש וכן בירושלמי פ"ד מר"ה דלכן תוקעין ואומרים מלכיות דזכרונות ושופרות במוסף, עיי"ש (וזה דלא כטעם הגמרא בר"ה), רלכאורה יש להקשות למה בשבת ר"ה אומרים הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות במוסף, הלא כל הגזירות של סכנה היו רק על תקיעת שופר ובשבת שאין תוקעין היו צריכין לזרו ולומר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות בשחרית כמו הלל שאומרים בשחרית, אלא מוסף זהו זמן דין והמשפט זמן הכי טוב להתפלל על הדין שכבר התפלל שחרית וקרא קריאה"ת כמוש"כ במדרש דלאחר תפילת שחרית וקריאה"ת אין לו שפתי מרמה ורעתו מתיישבת ומוכן להתפלל והמשפט יצא בטוב, ומשום כן מתפלל אז משיב הרוח ומלכיות זו"ש.

וביתר ביאור י"ל דכיון דתוס' חידשו דשחרית מנחה ומעריב הם רחמי, דתקנו אותם כנגד קרבנות אבל אינם קרבן ממש, ורק מוסף הוא בגדר הקרבת קרבן ממש של ונשלמה פרים שפתינו, וזמן הקרבן הוא העת ריצוי ממש. והנה הרמ"א באו"ח סי' קכ"ח מביא המנהג דבחוץ לארץ נושאים כפים ביו"ט רק במוסף. ונל"פ דברכת כהנים הוא בזמן עבודה, ומוסף הוא כקרבן ממש.

ב. ועוד נראה, דעיין בירושלמי למה תוקעין במוסף ר' זעירא אומר משום מצות היום במוסף, דהיינו דקובעים כל הקיומים ומצוות היום בהתפילה שמיחרת להיות, דשחרית מנחה ומעריב הם תפילות חול, ומוסף בא בשביל קרושת היום ובו קובעים קיומי ומצוות היום. ולפי"ז ג"כ מיושב למה מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם ומלכיות זו"ש בשבת בתפילת מוסף, שהם באים מחמת קרושת היום. ועיין בתוס' ברכות כ"א:., וכן הוא בשו"ע או"ח סי' רס"ה, שיכול להתפלל תפילת מוסף עיי"י"ח ברכות אם מזכיר של שבת וקרבת, ומוכח מזה דיש תפילת רחמי במוסף ואינו סתם הזכרת ונשלמה פרים שפתינו מדמתפלל י"ח ברכות במוסף יצא.

## אמירת זכרונות בשבת מה"ת או מדרבנן

תנן במשנה בר"ה דף כ"ט ב': יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה. ושם איתא בגמרא מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רב



[תפלה בלחש.]

## בענין שלשים קולות

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' שופר וז"ל "כמה תקיעות חייב אדם לשמוע ביו"ט של ר"ה תשע תקיעות". ובהלכה ב' כתב "תרועה זו האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי רוב השנים ורוב הגליות ואין אנו יודעין האיך היא וכו'". ובהלכה ג' "נמצא סדר התקיעות כך הוא מברך ותוקע תקיעה ואחריה שלשה שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה וחוזר כסדר הזה ג"פ ותוקע... נמצא מגין התקיעות שלשים כדי להסתלק מן הספק". וצ"ע מה כוונת הרמב"ם דמגין הקולות שלשים, דמשמע דחייב מתקנת ר' אבהו בשלשים קולות. ועו"ק דעיין בתוס' לג: וז"ל וצריך בשברים שלא יהא מאריך וכו', דא"כ נעשית תקיעה ולא שברים דהא שעור תקיעה כתרועה עכ"ל, והק' המהרש"א למה לא יהא מאריך בשבר א' כג' כוחות של כל שהוא דהא שברים משום גנוחי הוה, וא"כ תקיעה דשברים לא הוי אלא בג' גניחות שהם גדולים יותר מג' כוחות של כל שהוא עיי"ש, ומשמע מתוס' דבכל אופן נעשה השבר לתקיעה, וצ"ע.

ועיין שו"ע תק"צ ס"ו - הגה ואם תקע וכו'. ויסוד הדברים הוא בתוס' ר"ה (לג): ד"ה שיעור בסוף דבריהם שהקשו דלמה לא יצא בתקיעה אחת בין סדר תשר"ת לסדר תש"ת ממה נפשך. וכתבו וז"ל ושמא כיון שעשו התקיעה ושם פשוטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה שם פשוטה שלפניה, עכ"ל, ודבריהם צ"ב.

ובתירוץ קושייתם אמר פעם רבינו לר' משה ז"ל דלכתר שהנהיגו חכמים לתקוע ל' קולות כדי לצאת ידי ספק תורה בתקיעות, או יש באמת שני חיובים בשמיעת ל' קולות בר"ה: א) כדי לצאת ידי ספק תורה - דמן התורה חייב לשמוע ט' קולות מטעם ודאי, אך מטעם ספק צריך לשמוע ל' כדי לצאת דין תורה של ט'; ב) יש דין נוסף מדרבנן שחייב הוא לשמוע לתקיעות מטעם ודאי דנעשו כל התקיעות תקיעות חיוב ודאיות מדרבנן, ומעתה יש מצוה דרבנן לשמוע ל' קולות לא רק מפני שצריך לט' שחלק אלו, אלא מפני שחייב בכל הל' קולות עצמם. וממילא שנסתלקה קושיית התוס' דאם יתקע רק תקיעה אחת בין תשר"ת לתש"ת יצא ידי דין תורה אך ידי חיוב דרבנן לשמוע ל' קולות לא יצא (ואין להקשות דהא גופא תיקשי דאמאי תקנו רבנן לתקוע ל' קולות, בכ"ח סגי ולא היה להם לתקן דין ב' אלא אכ"ח קולות, דהא לא קשיא דהחכמים לא תקנו רק שיתקע באופן שבו יצא י"ח מן התורה, אלא תקנו שיתקע כאלו ש"ר, ש' או ר', היא התרועה הודאית, וא"כ מטעם ודאי צריך לתקוע לפני כל אחת פשוטה לפנייה ופשוטה לאחריה כאלו היא

רק לפי ההו"א הוא משום שאין חובת שופר בשבת מן התורה ולפי המסקנא חל חיוב זה רק כשהפקיעו חכמים בחובת שופר.

ולפי זה מיושב מנהגנו, על פי המס' סופרים, לומר בשבת זכרון תרועה בתפילה ובחול יום תרועה, ולכאורה זה הו"א של הגמ' שנרחית, אבל לפי הנ"ל ניחא דגם למסקנא אחר שהפקיעו חכמים החיוב חזר הדין לומר פסוקים.

## מנהג בריסק בחזרת הש"ץ בראש השנה

ידוע מנהג בריסק להקפיד מאד לשמוע כל מלה ומלה דחזרת הש"ץ בתפילת מוסף של ראש השנה. והוא מטעם דאם לא שמע יתכן שאינו יוצא החיוב לשמוע תקיעות על סדר הברכות, דהרי לא שמע הברכות רק התקיעות.

ולכאורה אם חל ר"ה להיות בשבת או אין להקפיד לשמוע כל מלה של חזרת הש"ץ יותר מכל השנה כולה בתפילת מוסף. אבל הגר"ח והגר"מ הקפידו בזה מאד גם כשחל ר"ה בשבת.

והטעם הוא על פי ביאור דברי התוס' בראש השנה דף ל"ג: דהביאו בשם הערוך שהיו תוקעין בזמן תפילה בלחש ואעפ"כ היו חוזרים ותוקעים בחזרת הש"ץ, על הסדר. וצ"ב אם יצאו בתקיעות בזמן תפילה בלחש למה תוקעין עוד פעם בחזרת הש"ץ?

וצ"ל שיש קיום בפ"ע של תקיעות בחזרת הש"ץ דהיא תפילת הציבור ולא סגי בקיום של תקיעות על סדר הברכות של היחיד גרידא, אף שהוא מתפלל עם הציבור.

וא"כ גם הקיום של זכרון תרועה דנאמר על ר"ה שחל בשבת דאו אומרים פסוקים במקום התקיעות צריך לקיים דבר זה דוקא על ידי חזרת הש"ץ והיא תפילת הציבור, ולא יצא חובתו בתפילתו בלחש בציבור.

ועיין בר"ן (דף יב בדפי הרי"ף) בשם הירושלמי דצריכים לשמוע את חזרת הש"ץ מראש התפילה עד סופה, היינו כנ"ל לצאת דוקא ע"י תפילת הציבור במוסף של ר"ה. (אך עיין בר"ן היאך שפירש את הירושלמי, וצ"ע.)

[הא דחולקים שאר הראשונים ולא תוקעים במלכיות וזכרונות ושופרות בתפילה בלחש, הוא משום דהדין דתפלה בלחש מפיקע התקיעות, דתקיעות סותרות

היתה התרועה הודאית מדין תורה. [ולענין קושית פירוש דברי התוס' נראה דקושייתם ותירוצם הוא דלמה לא תקנו החכמים רק כ"ח כחות. ותירוצם כמוש"כ כאן.] ואולי לזה נתכוונו התוס' בתירוצם.

וראיה לדברינו ממנהג הרי"ף וגאונים שהיו נוהגים במעומד לתקוע תשר"ת למלכיות, תש"ת לזכרונות, ותר"ת לשופרות. וכבר דנו בזה הרי"ף והרז"ה דהרי המנהג סותר את עצמו. והרי"ף תירץ דמשום טרחא דצבורא הקילו. ודבריו עמומים מאד דהאיך אפשר דמשום טרחא דצבורא יבטלו מצות תקיעת שופר בב' ברכות, שהרי בב' ברכות תוקעים קולות שאי אפשר לצאת בהם י"ח שופר ואין להם כלל שם תקיעת שופר. ובשלמא לדעת רב האי גאון ניחא, אך רוב הראשונים הלא נחלקו על רה"ג, והרי"ף הרי לא נקט טעמיה אלא טעם טרחא דצבורא. והמוכרח כדברינו דכיון דמדרבנן חייב מטעם ודאי לשמוע לכל ה' קולות או מדרבנן יש לכולם חלות שם תקיעה של מצוה, ואף שתוקעים רק אחד מהם או אינם מבטלים מצות ת"ש שהרי יש כאן תקיעת מצוה וראית מדרבנן, וזה מה שכתב הרי"ף דכיון דידי חובתם מן התורה יצאו כבר בתקיעות דמיושב, או לאו מטרחינן עליהו בתקיעות דמעומד לתקוע כל הקולות בכל ברכה, וכל זה אפשר לומר רק אי אמרינן שכל התקיעות יש להם חלות שם תקיעה של מצוה, וא"כ במה שתוקעים אינו מבטל מצות שופר באף אחת מן הברכות.

והשתא דאתינן להכי או דברי הרמ"א כאן צ"ע, דתנאי מועיל רק לענין חיוב תורה (ולאה הרי אינו צריך תנאי), אך לענין חיובו דרבנן לשמוע ל' קולות אינו מועיל כלל והאיך יצא ירי חובת ב' קולות בקול אחד.

### בשיטת הרז"ה הרמב"ם והרמב"ן בתקיעת שופר וברכתו

(א) בדברי הבעל המאור בר"ה בדפי הרי"ף י: ויב. יש כמה חידושים בעניני תקיעות. א', שלא היו תוקעין בזמן הגמרא לא במיושב קודם התפילה ולא בשמו"ע בלחש, ורק התחילו לתקוע בחזרת הש"ץ. וחידוש שני הוא, שהציבור לא היו עומדין בעת חזרת הש"ץ בכל השנה אלא יושבין, וז"ל בדף יב. הכא נמי התקיעות שתקעו כשהן יושבין אלו התקיעות שתוקעין בסדר ברכות בתפילת שליח ציבור, ואעפ"י שהן מעומד לש"ץ אינו לשאר העם אלא מיושב, ותקיעות שמעומד היתה מנהג בידם שהיו תוקעין אותה כשהיו יוצאים מביהכנ"ס, עכ"ל. (ורז"ה חולק על הרמב"ם פ"ט ג' מתפילה וז"ל ואחר שיפסיע ש"ץ ג' פסיעות לאחוריו ויעמוד מתחיל ומתפלל בקול רם... והכל עומדים ושומעים עכ"ל, וכ"כ הרמ"א בשו"ע סי'

קכ"ד ס"ד דצריך הציבור לעמוד בעת חזרת הש"ץ, דכיון דתיקנו חזרת הש"ץ כל יחיד חייב לצאת כל השמו"ע של הש"ץ, וחייבו בתפילה שתי פעמים, ביחידות, ועל ידי ש"ץ, וצריך לעמוד לפניו למזרח וכו', אך הבעהמ"א ס"ל דכל חזרת הש"ץ הוא להוציא את שאינו בקי או משום אמירת קרושה, ויכול הציבור לישב). והחידוש השלישי של הרז"ה הוא דתקיעות דמעומד ביאר הרז"ה לעיל, מלשון ננערו לעמוד ללכת לבתיהם, דהיינו לאחר התפילה, ולרז"ה זה כוונת הגמרא טו. אמר ר' יצחק למה מריעין כשהן עומדין, דהיינו לאחר התפילה והוא מדינא דגמ', ולא כשאר ראשונים [עיין בתוס' ל"ג] דהוא מימי הגאונים ור"ע גאון.

אבל עיקר החידוש של הרז"ה הוא שאין לתקוע התקיעות דמיושב שאנו נוהגיין קודם התפילה אלא לחולים לבר, דכתב וז"ל: ואם אותם שתוקעין מיושב הם לערבב את השטן האיך מתחילין בהן ומברכין עליהן עכ"ל, דהרז"ה אוסר מנהגנו שאנו נוהגיין בתקיעות דמיושב, דלתקוע קודם מלכיות וזכרונות ושופרות הוא כמו קורא שמע בלי ברכותיה שאסור רק אם חשש שיעבור זמן ק"ש (ועיין בגר"א אר"ח סימן מ"ז ובב"י שם וביה"ל שם שחוקר אם חייב לקרותו בברכותיה אפילו יפסיד תפילה בציבור), ונראה דהרמב"ם בפ"ג הל"ח משופר תירץ טעם הבעהמ"א וז"ל, הציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות עכ"ל הרמב"ם, דלהרמב"ם יש חיוב מיוחד לתקוע בציבור במיושב ועם הברכות, וחייב ב' פעמים, וכמו בשמו"ע שיש תפילה בלחש ותפילת הציבור בקול רם, ולא שייך להקשות דכבר י"ח בתפילה בלחש, דהוא מחיובי התפילה להתפלל פעמיים תפילה בציבור ותפילת הציבור, כמו כן יש תקיעות בציבור במיושב ותקיעת הציבור על סדר הברכות. וזהו התקנה לערבב השטן לתקוע, פעמים ביושב ומעומד.

אבל לפי הבעהמ"א אין זה שני חיובים נפרדים, אלא כל עיקר התקיעות הוא על סדר הברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות, ופליגי בניאור הסוגיא דר' יצחק בדף ט"ז, דלפי הרמב"ם היה תקנה לתקוע פעמיים במיושב קודם התפילה ובמעומד, כמו תפילה בלחש ותפילת הציבור, אך הבעהמ"א לומר הסוגיא שם דלעולם לא היה שום תקנה של תקיעות פעמיים ולא היו תוקעין לפני התפילה (ורק בשביל חולים עשו כן), והתקיעות שלאחר התפילה אינם קיום תקיעות ואינם פעמיים אלא עירבוב השטן דהיו תוקעין תרועה גדולה לבר לערבוב השטן, ואינו קיום תקיעות. כלל ולא היו תקיעות פעמיים מעולם, ואין תקיעות אלא ברכות מלכיות וזכרונות ושופרות וכשתוקעים בלי ברכות לחולים מעיקר הדין לא היה ראוי לכרך דאין המצוה בשלימותה, וכמו שאין אנו מברכין ברכת המצות על ק"ש בלי ברכותיה דאינו בשלימותה, כמו כן אם תוקעין קודם שמו"ע לבעהמ"א ה"ל כק"ש בלא ברכות שאין ראוי לעשותו ואין מברכין עליו.

(ג) הנה הרמב"ן ס"ל שמברכין על תקיעות שבתוך השמו"ע, ואף שיש לו

ברכות של מלכיות זו"ש מ"מ מברכין ברכת המצוה, וא' שנכנס לביהכנ"ס בתפילת מוסף ולא שמע ברכת המצוה צריך לברך ברכת המצוה להרמב"ן (וכ"כ האחרונים), ומביא ראי' מנשיאת כפים דמברכין ברכת המצוה, ובמק"א תירצנו דכל הברכה של נשי"כ אינו מעיקר הדין, אלא מילי דחסידותא, עיי"ש.

ועוד נ"ל ריש לחקור בהא דנשיאת כפים צריך תפילה, אי נשי"כ הוא חלק מהתפילה א"כ קושיית הרמב"ן אלימתא, רמביא ראייה דמברכין על מצוה שהיא חלק מהתפילה, אך י"ל דנשי"כ אינו חלק מהתפילה אלא מקומה הוא בתוך התפילה ובשעת התפילה, אך אינה חלק מהתפילה, וא"כ יש לחלק בין נשי"כ שהיא טעונה ברכה דאינה חלק מהתפילה רק מקומה בתוך שמו"ע, לתקיעות שהם חלק מהתפילה וכראיתא בגמ' דף ט"ז במה בשופר, דשופר מעלה התפילות, ותקיעות חלק מהתפילה הוי ואין מברכין עליו. והנה במשנה ר"ה ל"ב. קורא ברכה אחריתי דשומע ברכת כהנים, ומשמע שנשי"כ היא התחלה של ברכה אחריתי דשים שלום המשך הוא של וישם של ברכת כהנים, אך בגי' רבינו חננאל שם איתא ברכת כהנים ושים שלום ומשמע דאינה חלק מהברכה, ודבר נפרד בפ"ע, ורק מקומה בתוך התפילה ומשו"ה מברכין ברכת המצוה על נשי"כ.

ד) הנה הרמב"ן במלחמות וכן הרמב"ם ורוב פוסקים חולקים על בעל המאור, וס"ל דתוקעין תקיעות דמיושב לפני תפילת מוסף וכן מברכין עליהן ברכת המצוה, אך נראה דאף דשוין הם במחלוקתם על בעהמ"א חלוקים הם בטעמם, דלפי הרמב"ם מפורש דציבור לא יצאו בלי ברכות, ויחיד אם תקע בלי ברכות יצא ידי חובת יחיד בשלימותו, עיין ברמב"ם פ"ג הלי"ב וז"ל: וכל הדברים האלו בציבור אבל היחיד בין ששמע על סדר הברכות בין שלא שמע על הסדר בין מעומר בין מיושב יצא עכ"ל. אלא שיש חיוב מיוחד שהציבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות, ואם אחד רוצה להתפלל בביתו (וכ"כ המאירי סוף המס' ד"ה שאר דאינו חייב לשמוע על הברכות) בר"ה ולתקוע לעצמו אינו מבטל שום מצוה, דתקיעות על סדר הברכות חיוב ציבור הם ואם לא הצטרף לציבור לא ביטל שום חיוב להרמב"ם, וכל התקנה היתה שציבור לא יצאו י"ח כשלא שמעו על סדר הברכות, וכן כשלא ישבו בתקיעות דמיושב לא יצאו ידי חובתם של ציבור מדברי סופרים, והא דאין הברכות מעכבות התקיעות היינו משום דבראורייתא חייב לתקוע אבל מדברי סופרים הציבור לא יצאו אבל לחיוב היחיד כל זה לא נוגע כלל.

אך הרמב"ן והבעהמ"א חולקים וס"ל דכל החיוב של מצות תקיעת שופר בר"ה הוא חובת כל יחיד ויחיד, אלא דצריך ציבור לעשות סדר הברכות ואין ב' חיובים ליחיד ולציבור, ויחיד חייב ללכת לביהכנ"ס לשמוע תקיעות על סדר

הברכות.

והיינו, דלהרמב"ם הם ב' חיובים נפרדים יחיד וציבור, אך הרמב"ן אף שס"ל ריש תקיעות קודם התפילה ומברכים עליו, מ"מ לא ס"ל שהם חיובים נפרדים אלא כולם חיובא דיחיד הם, וז"ל הרמב"ן י: דר' יצחק הכי קאמר למה הנהיגו חכמים באותן תקיעות ראשונות ולא פטרו עצמן בתקיעות שעל סדר הברכות שהן עליהם חובה ואינן יכולין לפטור עצמן מהן... ומתניתין דקתני מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר דיעבר הוא דקתני, וברייתא דתניא אבל בחבר העיר שומען על הסדר ועל סדר ברכות לצאת ידי חובה קתני, שכך תקנו חכמים ברכות ותקיעות על סדר הברכות עכ"ל, הרי דהרמב"ן ס"ל בעצם כבעהמ"א דכולן חובה על היחיד, דכך תיקנו תקיעות בברכותיה ואינם חובת ציבור מיוחדת כהרמב"ם, אך חידש כיון שבריעבר יצא בלי הברכות (שלא כהרמב"ם ובעהמ"א שמד"ס לא יצאו) שייך לברך מיד על תקיעות דמיושב, דהרמב"ן נקט לשון בריעבר דיצא בריעבר בלי סדר ברכות.

ה) הנה הק' הרמב"ן על הבעהמ"א דס"ל דאין בגמרא ברכות המצוה בתקיעות רק ברכות מלכיות זו"ש, מאי אמר הגמ' בפסחים דילמא מתקלקלי הא אפילו מתקלקלי ידי ברכות יצא. וברעת הבעהמ"א י"ל דס"ל כרש"י לד: דמעכבות זו את זו והמלכיות הם ברכה על התקיעות, וזה ש' רש"י ובעהמ"א דברכות. מלכיות ותקיעות מד"ס מעכבין זו"ז, ומוכח עור חידוש מהבעהמ"א דיכולין לתקוע קודם הברכה של מלכיות, דזה הפשט בגמ' דפסחים, וגם ע"ז פליג הרמב"ן דאמר דלכו"ע גומר המלכיות ואח"כ תוקע, וא"א לתקוע. ואח"כ לומר המלכיות לפי הרמב"ן, אך לבעהמ"א הדין הוא לתקוע בעת אמירת מלכיות זכרונות ושופרות (עיין באחרונים אי יוצא תקיעות על סדר הברכה באמצע הברכות), ויכול לברך המלכיות לאחר התקיעות לפי הבעהמ"א.

## מסורת בענין תקיעה מהגר"ח זצ"ל

תוס' לג: 'וצריך ליהזר בשברים שלא יאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבנות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה, עכ"ל. הנה בכל מדינת רוסיא ולישא מקובל ששברים הוא שבור בכל חלק ממנו (ולא תקיעה שבורה) וכל חלק שבור טו-או-טו זכו', ומדכתבו התוס' שבהאריך בשבר נעשה לתקיעה מוכח דתקיעה יכולה להיות עקומה, ע"כ מהגר"ח זצ"ל. (אמנם הגרי"ד ז"ל טען שאפשר שנאמת עקומה אינה כשרה לתקיעה, ומש"כ תוס' שבהאריך בשבר נעשה לתקיעה,

הכוונה היא תקיעה פסולה וגם זה מוציאו משם שבר, ולא מוכרח שהתקיעה היא תקיעה כשרה.)

## הערות ברמב"ם

רמב"ם הל' שופר פ"א הל"ב כתב וז"ל: במקדש היו תוקעין בר"ה בשופר אחד ושתי חצוצרות מן הצדדין... אבל בשאר מקומות אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד עכ"ל. משמע מלשון הרמב"ם דאין לתקוע בחצוצרות חוץ למקדש ולא רק רפטור מחצוצרות בגבולין, וכל' הרמב"ם שכ' אין תוקעין בר"ה אלא בשופר בלבד, והטעם דשופר בגבולין ובמקדש שני קיומים נפרדים וכמוש"כ הראב"ד במס' סוכה, והוא צריך לעשותם כ"א כרינו, וצ"ע.

והנה יש לעיין אם חייב לשמוע קול החצוצרות במקדש בר"ה, דאם הוא מחויבא דשופר א"כ כמו שחייב בשמיעת קול השופר כן חייב בשמיעת קול החצוצרות, וכן סובר היום תרועה דף כ"ז. אך אם הוא ממצות מקדש דחייב תקיעת החצוצרות בעת תקיעת השופר, או אין חיוב שמיעה ורק חיוב תקיעה בחצוצרות, וזה היתה דעת הרמ"ם ז"ל.

שם הל"ג - אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, עכ"ל. הרמב"ם הוכיח מהא דלא צריך להגביה ולגעת בשופר דהמצוה הוא רק שמיעה, ולא צריך שום מעשה תקיעה. ועיין בריטב"א דף כ"ז דצריך לנגוע בשופר דס"ל דיש חיוב תקיעה בשופר, ואם יש חיוב תקיעה צריך לעשות זה בגופו ולגעת בו. אך הרמב"ם ס"ל דהמצוה הוא שמיעה לבר (וצ"ע למה צריכים להגביה), ועיין בריטב"א דבאמת פוסק דשופר גזול פסול משום מצהב"ע דהשופר גזול, דהחפצא הוא השופר דהמצוה הוא התקיעה. וכל זה משמע שלא כאחרונים וכן הגר"ח ז"ל דס"ל דגם להרמב"ם בעינן מעשה תקיעה.

## דעת הרמב"ם בשופר של עולה

רמב"ם פ"א מהל' שופר הל"ג כתב וז"ל: שופר של עכו"ם אין תוקעין בו לכתחילה, ואם תקע יצא. ושל עיר הנדחת אם תקע בו לא יצא. שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא. ואין בקול דין גזול, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול

## מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה נא

דין מעילה. ואם תאמר הלא נהנה בשמיעת הקול מצות לאו ליהנות ניתנו. לפיכך מודר הנייה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, עכ"ל.

וכבר העירו מאי שנא מודר הנאה דמותר לכתחלה, ובשופר של עולה לא יתקע בו לכתחילה? ובשלמא שופר של ע"ז הטעם משום מיאוס למצוה, אבל בשופר של עולה למה אינו תוקע אפילו לכתחילה?

ונראה דבאיסור מעילה יש תרי ענינים: א) איסור הנאה; וב) איסור גזול מן ההקדש. והדין דמצות לאו להנות ניתנו הוי מתיר אפילו לכתחילה בנוגע להאיסור הנאה, וכמו במודר הנאה דמותר לכתחילה. אבל בנוגע להאיסור גזול אין זה מתיר כלל. ומה שיוצא בריעבד הוא משום דהמצוה היא בקול ואין בקול דין גזול, אבל עצם מעשה התקיעה בודאי אסור משום גזול, ולכן אסור לכתחילה לתקוע בשופר של עולה. [ועיין בחידושי הגרי"ד הלוי על אתר שדין בשני דינים הללו].

ועיין בתוס' ראש השנה דף כ"ח. ד"ה אמר רב יהודה בשופר של ע"ז וכו', דהקשו על דעת רב יהודה דסובר דבשלמים לא יצא ובשופר של ע"ז יצא, הא ס"ל לר' יהודה דמצוות להנות ניתנו.

ועל פי הנ"ל יש ליישב לפי הרמב"ם דבאמת גם רב יהודה בכל התורה ס"ל דמצות לאו ליהנות ניתנו, ולכן יצא בשופר של ע"ז, אבל בשופר של שלמים ס"ל דאינו יוצא מצד האיסור גזול ומצוה הבאה בעבירה, ולא ס"ל האי סברא דמצות לאו ליהנות ניתנו אצל קדשים, דבקרשים יסוד איסורו גם בהנאה הוא משום איסור גזול הקדש, ועל הנאה של גזול לא מהני הסברא דמצות לאו להנות ניתנו. אבל לדינא קיי"ל כרבנן דגם על איסור הנאה דקדשים אמרינן לאו להנות נתנו, וזה מהני לגבי הקול, אבל לכתחילה אסור מצד שגזול השופר עצמו וכנ"ל.

### הערות בסדר עבודת יוה"כ

א. רמב"ם פ"א מהל' עבודת יוה"כ הל"א וז"ל: ביום הצום מקריבין וכו'. ולמה דייק הרמב"ם יום הצום, ומוכח שזהו קדושת היום ועיצומו של יום שמכפר עם הקרבנות, והשביתה ממלאכה ומאכילה הוא מעכב בכפרת היום, ואינו כמו שאר קרבנות מוסף בשבת שאין לשביתה שום זיקה להקרבנות וריצוי של הקרבן מוסף, אבל כאן בעבודת יוה"כ צריך להיות יום הצום. ואם בטלו הצום משום איזה אונס יל"ע אם מעכב את סדר העבודה.

ב. שם: מקריבין תמיד של שחר ותמיד של בין הערבים, עכ"ל. ויש לחקור אם הקרבנות התמיד מעכבת כפרת היום של יוה"כ, דבמשנה במנחות איתא דתמידין אין מעכבין את המוספין, אבל בעבודת יוה"כ שיש ה' טבילות ועשר קידושין מהו אם לא הקריב את התמידין דיהסר לו בעבודת היום דכולם חלק מעבודת היום הן, וצ"ע.

ג. שם: ואיל הבא משל ציבור האמור בפרשת אחרי מות והוא האיל האמור בחומש הפקודים, עכ"ל. הגרמ"ס ז"ל חקר לפי שיטת הריטב"א ולא צריך כהן גדול מה"ת אלא לעבודת היום ממש, מהו באילו של ציבור שהוא ג"כ הקרבן מוסף, אם בעצם הוא חלק מעבודת היום, אלא שהוא ג"כ קרבן מוסף, וזהו לגירסא דידן ברמב"ם "והוא" (ג"כ) בכלל המוספים אבל בעצם הוא חלק מעבודת היום או"ד אינו אלא קרבן מוסף בלי שום חלות בעבודת היום, ולריטב"א יהיה עבודתו כשר בכהן הריוט מה"ת, וזה לגירסת הלח"מ דגורס "הוא" שמוחק הוא"ו וגורס "הוא". (ועיין בחי' מרן הגרי"ז הלוי הל' עבודת יוה"כ.)

ד. הל"ב וז"ל: הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו, עכ"ל. מוכח דבעי ג"כ נשוי לא רק לעבודת הפר ושעיר וזירוי שלהם אלא שכל עבודת היום בעי כהן גדול נשוי, ועיין באחרונים שחקרו בזה.

ה. באתה כוננת: שבעת ימים בזבולנו ילמוד - משמע מנוסח זה שכל עיקרו של הפרישה היא לימוד התורה כמוש"כ בזבולנו ילמוד, אבל באמיץ כח כתוב וז"ל: שישב בכבודה פנימה ימים שבעה, דיש חיוב פרישה לישב בביהמ"ק בלי הזכרת לימוד התורה.

ו. יל"ע על מה השביעוהו - על עבודת הקטורת שלא יעשה כהצדוקים או על כל עבודת היום שלא ישנה שום דבר מעבודת היום. ועיין במשנה שכתוב שהשביעוהו שלא תשנה מכל מה שאמרנו לך, אבל באמיץ כח כתוב סמים לתמר

בפנים אותו ישביעו, דמשמע שהשביעו רק על על מעשה הקטורת.

ז. באמיץ כח: סמים לתמר בפנים אותו ישביעו - משמע שלא כהגרי"ז שאמר דשיעור הקטורת הקטורת ביוה"כ הוא נתמלא הבית עשן, אבל תמר הוא רק שיעור של שיעלה תמרתו.

ח. בנוסח השבועה באתה כוננת כתוב ראו לפני מי אתה נכנס למקום אש להבת שלהבת, וברמב"ם ובמשנה ליתא, דמשמע מאתה כוננת שהיה שבועת האלה, שמשביעין אותו שישרף אם ישנה העבודה, ולא שבועה לבד, אבל לא מובא זה ברמב"ם.

ט. רמב"ם פ"א הל"ז: והם פורשין ובוכין לפי שחשדו מי שמעשיו סתומין ושמא אין בלבו כלום, עכ"ל. ובגמ' יומא י"ט: מפרש דבכו דהחושד בכשרים לוקה בגופו. הנה הקשה הרמ"ס ז"ל דלמה אומרים דהחושד בכשרים לוקה הלא איתא במס' דרך ארץ כנדרה וחסדהו, דחייב לחשוד כל אדם, ותירץ רמ"ס ז"ל דאסור לחמוד אדם שכבר עבר עבירה דכל אדם צריך להיות צדיק בעיניך אבל לחושדו על להבא שיכול לחטוא בודאי מותר, ונכון שישמור חפציו ממנו, דאין חזקת כשרות שלא יחטא, וסוכ"ס כאן בכ"ג הא חשדו על העתיד שלא ישנה מעשה הקטורת ולמה בכו שעברו על האיסור שלא לחשוד בכשרים. וי"ל שחשדו שמא הוא כבר מין וחשדוהו על העבר, ובאתה כוננת כתוב שמא יש בלבו צד מינות. אלא רקשה למה בכה הוא הלא אשרי מי שחושדין אותו ואין בו, ולמה בכה, וצ"ע.

י. גמ' יומא י"ט ב': ומה היו אומרים אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו. לכאורה מה השייכות ליוה"כ. אלא אומרים לכה"ג שכל דבר בעולם צריך לעזרת ה' ואין שייך שום דבר מבלעדו וא"כ לא תדאג בכניסתך לקדה"ד שה' יהיה בעורך, שאין אתה לבדך, ועיין בראשונים.

יא. רמב"ם פ"ב הל"ב וז"ל: כל עת שישנה הבגדים ויפשוט בגדים ולבש בגדים אחרים טעון טבילה שנ' ופשט את בגדי הבר ורחץ... ולבש כיצד בתחילה פושט בגדי חול שעליו וטובל ועולה ונסתפג ולובש בגדי זהב, עכ"ל. עיין במל"מ שמדייק שמסתפג הוא חיובא משום שחושש שמא המים יהיו מבדילים בין הבגד לבשרו. וצ"ע למה הוזכר ספוג זה ברמב"ם רק בכהן גדול ביוה"כ ולא בשאר לבישת בגדי כהונה לא בכהן גדול ולא בכהן הריוט בכל השנה. ועוד קשה דלמה חוששין שהמים הם חציצה, דהלא בתוך רגע יתנגבו המים.

ונראה דבעינן פשיטה ולבישה בכל אחר מעשרה קידושין וה' טבילות, דמהפסוקים דופשט ולבש מוכח דיש דין ביוה"כ של פשיטה ולבישה, ולא רק

שמצותו שיהא לבוש בבגדי כהונה אלא דמעשה הפשיטה והלבישה הוא המצוה, וא"כ אם יש חציצה בעת מעשה הלבישה חסר במצות לבישה, ובעי ספוג רק בכ"ג וביוה"כ, דרק שם מעשה הלבישה היא המצוה, ואף שיתנגבו המים לאח"כ לא מועיל משום שחסר לו הקיום של מעשה הלבישה בשעתו, משא"כ כל השנה כיון דמתנגבים המים לאחר כן והוא לבוש בבגדי כהונה יוצא מצות דבגדי כהונה. ונראה עוד נפ"מ דאם ילבש בגדי כהונה בלילה וישאר לבוש ביום, דבכל השנה לא צריך לעשות עוד לבישה, אך ביוה"כ הוא יצטרך לעשות מעשה לבישה מחדש דביוה"כ יש חיוב מעשה לבישה.

יב. פ"ב הל"ז ו"ל: כיצד הוא אומר אנא ה' חטאתי. לכאורה לא מובן, מה זה אנא ה' חטאתי. ונראה דכיון דהרמב"ם אומר בריש הל' תשובה [פ"א הל"א] דחייב להתוודות לפני הקל ברוך הוא, ויודוי צריך להתוודות לה', א"כ מובן שמבקש מה' שישמע לו ולירוי שלו, וזהו אנא ה' חטאתי.

יג. חטאתי עייתי פשעתי - זהו שי' חכמים. אך ר' מאיר ביזמא לט. לומר מקרא דהסדר הוא עייתי פשעתי חטאתי. וצ"ע, דהנה טעמא דחכמים מובן דהולכים מהקל אל הכבד דמבקשים מחילה על חטא של בשוגג ואח"כ עון שהוא מזיד ופשע שהוא מרד, אך מהו סברת ר' מאיר דמתורין על של חטאת לבסוף. ואף שלומד מקרא אבל טעמא בעי.

ונראה, דעיין ברמב"ם שם דצריך לומר והרי נחמתי ובושתי כמעשי, דצריך חרטה ובושה ממה שעשה. ונראה דאף דחטאתי בשוגג הוא החטא הקטן לגבי עון ופשע אך תשובתי ובושתי וחרטתי היא קטנה, דאינו מתחרט כל כך על ששגג וטעה, וא"כ בקשת כפרה על זה היא כאחרונה, דתשובתו היא קשה וממילא המחילה היא בקושי.

יד. אנא ה' כפר נא. ובירושלמי ובאתה כוננת כתוב אנא בשם, דהיינו תכפר לנו ע"י שמך וצריכים להפסיק בין אנא, לבשם כפר נא, ויש ב' דיעות אם גורסין בשם עם פתח או בשם, והנפ"מ הוא אם מבקשים כפרה על ידי שם המפורש דוקא ואז אומרים בשם, שם הירדועה, שם המפורש, אבל אם גורסין בשם הכוונה היא שמבקשין כפרה למען שמך ה', ולא שם המפורש בדוקא, וסלחת לעונינו כי רב הוא. (עיין מפרשי המשניות).

טו. כפר נא. ההבדל בין מחילה סליחה וכפרה הוא, דמחילה הוא על הפגיעה בכבוד ה' על ידי עבירתו, דכל חטא בין אדם למקום הוא גם חוצפה ובגידה כלפי הקב"ה (כביכול) וכמו שמבקשין מחילה בין אדם לחבירו כמו"כ מבקשין מחילה בין האדם להקב"ה שפגע בו, וזהו מחילה. סליחה היא על העבירה בעצמה שהקב"ה

יסלחו על העבירה (ועיין בגר"א באבני אליהו שכ"כ). וכפרה היא על העונש. ועיין בפסוק שיעקב אמר אכפרה פניו, וברש"י שם דכפרה היא לשון נקיין לנקות העונש מעליו ולהגן מהעונש וכמו הכפורת שהגין על הארון. והכ"ג ביקש בוירדיו על הפר ושעיר רק כפרת העונש ביוה"כ עבורו והכהנים וכלל ישראל ולא בקש סליחה ומחילה.

טז. שנאמר כי ביום הזה - למה מביא הפסוק בתוך וירדיו. ונראה דעיין ברמב"ם בסה"מ מצוה ע"ג דהמתודה צריך לבקש מחילה על חטאיו (צ"ע למה לא נכתב זה בתוך ספר הי"ד שצריך לבקש מחילה וכפרה). ונראה דהיכא דמבקש כפרה צריך להזכיר הדבר דמכפר בו בתוך וירדיו, וכמו במסכת סנהדרין בוירדיו של הרוגי ב"ד אומר שתהא מיתתי כפרה לכל עונותי, שצריך לבקש כפרה ע"י הדבר המכפר, וכן ביוה"כ שנתכפר ע"י עיצומו של יום צריך לבקש ולהזכיר עיצומו של יום תוך וירדיו.

ועיין במס' שבועות יג. דלא קראו מקרא קודש אין יוה"כ מכפר, ופירש רש"י לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ דלא אמר הברכה של אלוקינו ואלוקי אבותינו. ותוס' מק' שם דהברכות הם מד"ס. ונראה דכוונת רש"י היא שלא אמר הברכה שבה מבקש כפרה על כל עונותיו ע"י קדושת יוה"כ, כמו שאומרים מחול לעונותינו ביום הכיפורים הזה כמו שנאמר וכו', דצריך מה"ת לבקש כפרה ע"י דבר המכפר ובלי זה אינו מתכפר ע"י הוירדיום.

יז. שם ה"ז: כל הכהנים והעם העומדין בעזרה. ההשתחויה היה נהוג רק אצל העומדים בעזרה, והוא מהירושלמי יומא ג-ז, דאיתא שם דהקרובין היו משתחוים, והרחוקים רק אמרו ברוך שם כמל"ז. ומי הם הקרובים. ונראה דבהפיז כתוב והכהנים והעם העומדים בעזרה, הם הקרובים, דחוץ לעזרה יש איסור של אבן משכית ואסור להשתחוות.

ונראה לבאר יותר, דקיום השתחויה הוא רק לפני ה' כמו שכ' בפרשת ביכורים והשתחוית לפני ה' אלוקיך. ועיין ברמב"ם פ"ג מתמידין הלכה ז' משחזה ויוצא, עיי"ש, ומשום כן אנהנו אומרים בתפילת מוסף ואין אנהנו יכולים להשתחוות לפניך בבית בחירתנו, דאין השתחויה חוץ לעזרה, והרבה פוסקים וכן הרמ"א אומרים דאין משתחוים בביהכנ"ס רק ביוה"כ בסדר העבודה דאז בעת סדר העבודה נחשב הביהכנ"ס כעזרה. ואמנם הנשים העומדות בעזרת נשים לא השתחוו, שהם בעזרת נשים ולא בעזרה, וזה נחשב כרחוק וחוץ לעזרה.

יח. יש לחקור אם הכ"ג בעצמו השתחוה או רק הכהנים והעם השתחוה, ומסתבר שהשתחוה הכ"ג גם כן שלא לפרוש משאר הכהנים והעם, וצ"ע שלא

הוזכר זה בסדר העבודה.

יט. כשהן שומעין את השם המפורש יוצא מפי כ"ג... היו כורעין ומשתחוין וכו'. ויש לחקור אם כרעו והשתחוו בכל העשר פעמים שהזכיר את השם המפורש וכפשוטו של הרמב"ם, או"ד כמנהגנו שאין כורעים אלא בהזכרת הכ"ג את השם השלישי כשמזכיר בפסוק כי ביום וגו' לפני ה' - וכמנהגנו. (ועיין בשפת אמת שכ"כ וקדם לו בתשו' אבקת רוכל, עיין בשו"ס בין השואל והבית יוסף בענין זה.) וצ"ע דלמה נמתין עד הזכרת השם השלישי כדי לכרוע ולהשתחוות.

ונראה לומר עפ"י הרמב"ם בסדר תפילה שבסוף ספר אהבה שכ' וז"ל בעת שיאמר שליח ציבור יתגדל ויתקדש שמייה רבה כל העם עונין אמן ובעת שהוא אומר תחילה ואמר אמן כל העם עונין אמן יהא שמייה וכו' וכשהוא אומר יתברך כל העם עונין אמן... בריך הוא כל העם עונין אמן, עכ"ל. וקשה, דבפ"ט מתפלה הל"א כתב וז"ל: ומתחיל ואומר קריש וכל העם עונין אמן יהא ש"ד ועונין בסוף הקריש, עכ"ל, אך לא הזכיר את העניות אמן האחרות. ונראה לומר דבאמת חל חיוב עניית אמן על כל שבח ושבח שבקדיש אבל ס"ל להרמב"ם שכשחל הרבה חיובי שבח על ענין אחד יכול העונה לדחות ענייתו על כל הענין עד הסוף ויוצא י"ח ענייתו להשבח בענייה אחת, ומשו"ה אף דחל חיוב לענות אמן על כל חלק מהקריש בשמייה רבה, וברוך הוא יכול לדחות ענייתו עד לבסוף. וכן בהשתחויה בהזכרת השם שמחויב מצד הו גודל לאלקינו יכול לדחות ההשתחואה שלו עד סוף הוידוי.

כ. ונופלין על פניהם. יש לחקור אי בכל חיוב השתחואה מספיק שגופו מונח על קרקע ולא צריך שפניו יגיעו בקרקע או"ד חייב ליפול על פניו, והספק הוא אם כריעה והשתחואה כוללת נפילה על פניהם ואינו דבר בפ"ע או"ד יש כאן שלשה דברים נפרדים - כריעה והשתחואה ונפילה על פניהם. ועיין ברמב"ם פ"ה הל"ג מתפלה, דמשמע דנפילה על הפנים הוא קודם והוא דבר נפרד וחלק בפני עצמו, וצ"ע.

כא. הל"ז: כשהן שומעין את השם המפורש. מפשוטו של הרמב"ם משמע שעל כל הזכרת השם היו כורעים ומשתחוים ואפילו כשאמר לה' חטאת. וכן הוא בסדר העבודה של אתה כוננת אבל בסדר העבודה של אמיץ כח לא הוזכרה שוב השתחואה באמירת לה' חטאת אלא והגריל ועשהו חטאת וברכו את ה' בלי התשחואות. ונראה לפרש דבאמיץ כח הגירסא הוא היו כורעים ומשתחוים ומורים - ומהו מורים, ועיין ברש"י יומא כא. דביאר הא דאיתא במס' אבות שאחד מהעשרה נסים במקדש היה שעומדים כפופים ומשתחוים רוחים, שלא ישמע אחד וידוי של חבירו שלא יכלם, ומוכח דבעת ההשתחואה היה חיוב וידוי, והשתחואה וידוי

הולכים ביחד. ונראה דחיוב השתחואה וידוי זה רק כשהוא ענייה לוידוי אחר או שהוא מתורה בעצמו אבל באמירת לה' חטאת שלא היה בו וידוי לא שייך להשתחוות ולהתוודות אחריו ומשו"ה לא היו משתחוים אז דכל חיוב השתחואה חל עם חיוב וידוי.

כב. פ"ד הל"א וז"ל: בחצות הלילה מפיסין לתרומת הרשן, עכ"ל. (א) שיטת הרמב"ם היא שהיה פייס ביוה"כ דבעבודת הלילה ביוה"כ לא היה צריך כ"ג, והיה רק פייס אחד וזה לתרוה"ד, דרק עבודת היום צריך כ"ג ולא עבודת הלילה ביוה"כ; (ב) בעל המאור ס"ל דלא היו שום פייסות ביוה"כ דכל העבודות צריכות כ"ג; (ג) באמיץ כח כתוב וז"ל עלצו תרום דשן בפייס ראשון עוד יפיסו לרישון פנימי ומנורה עקב קטרת פיס חדשים ושלישי ערוך נתחים (מאתמול) וחד פיס רביעי, עכ"ל. והיינו דעשו פייסות למכשירי העבודה, וזה פירוש עקב קטורת, דהפייס היה בשביל הולכת גחלים והולכת כף, כל אלו עקב העבודה, דעקב הוא ולא עבודה עצמה, וזהו שיטת הרמב"ן ביומא.

כג. באמיץ כח - כנגד המברכים היינו בבת אחת עם המברכים היה אומר וגומר את השם. צ"ע בהוידוי כי אנחנו אומרים: השם, ובשם, אבל בהפסוק כי ביום הזה אומרים ארנות ולא לפני "השם" תטהרו. וי"ל דשם מצטטים הפסוק וחייב לומר הפסוק כמו שהוא בלי שינוי וצריך לומר ארנות.

כד. פ"ד הל"א וז"ל: אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. צ"ע מהו אם לא הזכיר ובני אהרן עם קדושיך בוידוי שני ורק אמר אני וביתי, דלפי חז"ל ביתו היינו בית אהרן אחיו הכהנים שהם קרויים ביתו, עיין רש"י, או"ד צריך להזכיר בהדיא ובני אהרן, וצ"ע.

כה. עם קדושיך - למה מזכיר זה בוידוי שהכהנים הם עם קדושיך. ויש לפרש דחטא של אדם גדול יקרוש נידון ביתר חומר - וכמוש"כ בקרובי אקרש, ואצל אדם גדול אפילו חטא קטן הוא חטא גדול, ולפיכך מזכיר בוידוי עם קדושיך שזה מגדיל החטא וחייב להתוודות על החומר הזה.

כו. מהו שם המפורש - עיין במורה נבוכים דכל ז' שמות שאינם נמחקים מפרשים את שם הוי"ה, וזהו שם המפורש, דהשמות האחרות מפרשים אותו.

כז. במשנה יומא פ"ה מ"ג: נכנס למקום שנכנס ועמד במקום שעמד - ופירש"י בין הברים דצריך לעמוד בשעת ההזאות בין הברים מקום שעמד לפני כן בעת הקטרת הקטורת. וקשה למה חייב לעמוד בעת ההזאות במקום שעמד בעת הקטרת הקטורת. ונראה, דהנה אחר שחיתת הפר הוא מפיסין בין השחיטה והזריקה

מתפלל כשהוא עדיין בבית קודש הקדשים ולמה צריך לצאת, והתירוץ פשוט דכמו שיש איסור ביאה לקרק"ק יש גם איסור שהייה שם, וכל היתירו הוא הקטרת הקטורת שנגמרה מצותה כשנתמלא הבית עשן, ואז מחויב לצאת מיד.

ל. רמב"ם פ"ה מעבודת יוה"כ הל"ג וז"ל: פר יוה"כ אעפ"י שהכהן גדול קונה אותו משלו שכ' פר החטאת אשר לו המקום הפקיר ממונו בו לכל אחיו הכהנים שאלו לא היה להן בו שותפות לא היו מתכפרין בו לפיכך אם מת כ"ג קורם שישחוט הפר הכהן שעומד תחתיו אינו מביא פר אחר. ואינו חטאת שמתו בעליה שתמות שאין חטאת הרבים מתה, עכ"ל. פי' חטאת הרבים היינו חטאת השותפין, וס"ל דחטאת כ"ג הוא חטאת השותפין וכמוש"כ בפ"א הל"י מתמורה שאין פרו של כ"ג עושה תמורה דהרי הוא כשותפין.

וקשה דבפ"ה מעיו"כ הלכה ט"ז כ' וז"ל: פר ושעיר של יוה"כ שאברו והפריש אחרים תחתיהן וקרבו ונמצאו הראשונים ירעו עד שיסתאבו וימכרו. שאין חטאת הציבור מתה, עכ"ל, וכאן לא כ' חטאת הרבים ושותפין אלא חטאת הציבור. וכן בפ"ד הל"ב מהל' פסוה"מ כתב וז"ל: פרו ושעיר של יוה"כ שאברו והפריש אחרים תחתיהן ירעו עד שיפול בהן מום ויפלו דמיהם לנרבה שאין חטאת הציבור מתה, עכ"ל, ולא כתב חטאת השותפין.

ונראה דחלוק הדין של חטאת שמתו בעליה מחטאת שאברו, דלגבי חטאת שמתו בעליה רואים את בעלים של הקרבן, שבעל הקרבן הרי הוא הכ"ג, דבא מממונו, וכשמת הרי במציאות מתו הבעלים, אלא יש דין בפ"ע דאין חטאת השותפין מתה [דבכחטאת ציבור שאינה מתה יש ב' דינים, דאין ציבור שייך למות, ועוד אפילו שייך מיתה יש דין בפ"ע שאין חטאת ציבור מתה, ובשותפין אע"ג דשייך שהבעלים ימותו מ"מ נאמרה הלכה בפני עצמה שאין חטאת השותפין מתה] ומשו"ה נקט בפרו כשמת הכהן גדול שהוי חטאת הרבים וכשותפין שאינה מתה, אבל בנתכפרה באחר רואין חלות הכפרה ולא הבעלים. ועיין רש"י ו' ב' ד"ה הותרה וז"ל: וביוה"כ כוליה קרבן ציבור ואף קרבן שלו דוחה את הטומאה שהרי זמנו קבוע וקרבנם (כצ"ל) תלוי בו, עכ"ל, דהרי מעכב פרו כל קרבנות היום. וביתר ביאור, כחטאת שנאברה אף דבשעה שאבר הקרבן היה חטאת השותפין, אבל לאחר שנתכפרה הרי היה חלק מכפרת הציבור, ונתכפרה באחר כפרת ציבור חלה עליו הדין של שאין חטאת הציבור מתה. ועיין בריטב"א שם.

לא. רמב"ם פ"ה הל"א וז"ל: כל העבודות שעובר בנגד לבן בפנים בהיכל צריך לעשותן על הסדר שביארנו, עכ"ל. ובחי' הגר"ח פי' בכפל לשון הרמב"ם: בפנים בהיכל, שרק העבודות בין המזבח לפרוכת מעכבין על הסדר דהוי חלות מקום בפני עצמו, ובהזאות לפנים שונים מהזאות שעל מזבח הזהב שאינם עבודת

עם הקטרת הקטורת, וביאר הנצ"ב בהעמק דבר דלמה הפסיקה התורה את עבודת הפר באמצע עם הקטורת, משום דכתיב וכסה ענן הקטורת ולא ימות, שהמתיר של כניסה בקודש קדשים הוא הקטורת, ומשום כן כרי ליכנס בדם הפר צריך מקודם להקטיר הקטורת להתירו לבא עם הרום, ומשום כן הוא צריך לעמוד במקום שעמד, שההיתר ליכנס לקודש הקדשים חל רק על מקום שעמד בתחילה בעת הקטרת הקטורת, ורק בבין הברדים יכול לעמוד.

כה. פ"ד הל"א וז"ל: אני וביתי ובני אהרן עם קדושיך. צ"ע למה מזכיר בוירוי השני את עצמו, הלא כבר התורה על חטאיו, ואם חייב להזכיר את עצמו בכל הוידוים למה אינו מזכיר א"ע בוירוי על השעיר. ועיין בתוס' ישנים ביומא מג: שנתקשו בזה (ובתוס' הרא"ש שם). והנה איתא ביומא נ: בקביעותא מתכפרי, ופירש רש"י שם וז"ל: כשאר המכפרים שהפרישו אחרים עליהן שהקנו להם הבהמה לכפרה אף כאן נקנה להן חלק בו והויא להם חטאת השותפין לענין כפרה, עכ"ל.

ולפי רש"י כשהכהן גדול מקריש פרו מיד חל ההקדש לכל הכהנים וזהו הביאור של הגמ' כא: דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים, אם מקיבעא מתכפרים. אך נראה דהרמב"ם חולק על רש"י, דעיין ברמב"ם הל' תמורה פ"א הל"י וז"ל: אילו של כ"ג עושה תמורה אבל פרו אינו עושה תמורה אעפ"י שהוא משלו הואיל ואחיו הכהנים מתכפרים בו הרי הם בו כשותפין, עכ"ל. הנה הרמב"ם פסק דמקיבעא מתכפרים מדאינו עושה תמורה וא"כ למה דייק וכתב כשותפין, עם כף הרמיון, דהרי שותפין ממש הם. וגם צ"ע למה לא משלמים שאר הכהנים עבור הקרבן. ועו"ק דאם כששוחט הכ"ג את פרו האם חושב בשחיטתו עבור כל הכהנים, והלא כ' ושחט את פר החטאת אשר לו.

ונראה דאף אם מקיבעא מתכפרים, שאר הכהנים הם בעלים על ידי בעלותו, והוי רק בעלות אחת של כ"ג, דאם מקופיא מתכפרים אין להם בעלות כלל, ורק כפרה אגב הכ"ג ועל ידו מתכפרים, אבל אם מקיבעא מתכפרים הביאור הוא שהוי בעלות אחת, הקרבן הוא שלו אלא שיש להם זכותם בקרבנו, אך הכ"ג לבד הוא הבעלים של הקרבן ואינם כשותפין שכל אחד יש לו חלק. ועיין במשנה בתמורה רפ"ב דחושב לפר כ"ג קרבן היחיד, וכן הוא ברמב"ם הל' מעה"ק פ"א הל"י, וזה כמו"ש דהוי חטאת של הכ"ג לבד. ועכשיו מבואר למה הכ"ג צריך להזכיר א"ע בתוך הוירוי השני ואינו מזכיר את עצמו בוירוי בשלישי, דהפר בעיקר הוא שלו, משא"כ בוירוי השלישי אין לכ"ג שום בעלות בפני עצמו. איך עיין באמיץ כח וז"ל צלח ובא אצל פרו שנית צחן מטהו פני צור התורה, עכ"ל, בלשון הזכרת וירוי על עצמו, וצ"ע.

כט. פ"ד הל"ב וז"ל: עד שיצא מן הפרוכת ומתפלל שם. וצ"ע למה אינו



פנים. ועיין בפסוק ויצא אל המזבח וכו' דמהיכן יצא, ומוכח דביוה"כ יש חלות שם מקום של בין מזבח לפרוכת. ומקור דינו של הרמב"ם פי' הרמ"ס הוא, דהגמ' משתמשת בהפסוק של ויצא שמדברת ביציאה לחוץ למזבח ללמד שיציאה צריך דרך אחוריו מקרק"ד, ומהו השייכות לקרק"ד, ומוכח דהיציאה לפנים המזבח דינו ממש כיציאת הכ"ג מקרק"ד. ולכן סדר העבודה לפנים מהמזבח מעכב כתורת עבודת לפני ולפנים דמהמזבח ולפנים יש עליו חלות שם מקום של לפני ולפנים.

והנה יש כמה הברלים בין ההזאות של יוה"כ להזאות פר העלם דבר של ציבור, הזאות בתוך קרק"ד רק ביוה"כ, וכן היו ח' הזאות ולא ז' הזאות, וכן היו הזאות על מזבח הזהב ביוה"כ, וכן ביוה"כ היה נכנס לפני המזבח ובפר העלם דבר היה עומד בין המזבח למנורה - עיין ברמב"ם פ"ה ממעשה הקרבנות ומקורו בתו"כ. והנה עיין ברמב"ם פ"ד הל"ב מעבודת יוה"כ שמזה על הפרוכת כנגד הארון, דהפרוכת הוא קיום בארון, ואף שההזאות הוא על הפרוכת, הקיום הוא כהזאה על הארון, ולפנים מהמזבח היו חלות שם מקום אחת עם קרק"ד. ונראה מהרמב"ם דצריך רק ביוה"כ כנגד הארון על הפרוכת, אבל בפר העלם דבר של ציבור לא בעי דוקא כנגד הארון דקיום הזאת שם הוא על הפרוכת בתורת פרוכת וגם אינו צריך לעמוד לפני המזבח משא"כ ביוה"כ דקיום הזאות הוא קיום של לפני ולפנים. [ועיין ברש"י פ' ויקרא דגם הזאות של כפר הע"ד צריך להיות כנגד הארון ולא כהרמב"ם].

ועוד נראה דבפרוכת יש ב' דינים, א' קיום במצות המקדש והוא מחיצת קרק"ד, ועוד הוא קיום בארון, ולכן שמים פרוכת על ארון הקודש בבתי כנסת, וכן בנשיאת הארון במחנה היו מכסים את הארון עם פרוכת. והזאות על הפרוכת קיומו הוא הזאות נגד הארון, ומשום כן כ' הרמב"ם כאן על הפרוכת כנגד הארון, ונידונים כעבודת פנים שהסדר מעכב בהן.

## בעניני נעילה

א. רמב"ם פ"א מתפילה הל"ז כתב וז"ל וכן תקנו תפילה אחר תפילת מנחה סמוך לשקיעת החמה ביום התענית בלבד כדי להוסיף תחנה ובקשה מפני התענית וזו היא התפילה הנקראת תפילת נעילה עכ"ל ממה שכתב "להוסיף תחינה ובקשה" ז"ל דאם לא התפלל שחרית מנחה (ומוסף) לא מתפלל נעילה, דצריך להיות הוספה לשאר התפילות.

ב. פ"א מתשובה הל"ג וז"ל ועצמו של יוה"כ פ' מכפר לשכים שנ' כי ביום

הזה יכפר עליכם עכ"ל. משמע מהרמב"ם שאם אחר לא עשה תשובה עד נעילה והוא מתפלל נעילה לאחר שקיעה"ח בתוספות יום כיפור אין לו כפרה, דרק עצמו של היום מכפר, עיין יומא פ"א דעצמו של יום ממעט תוספות יוה"כ מעונש.

ג. נחלקו האחרונים אם שכח לומר נעילה אי יש תשלומין. ונראה דתלוי אי המחייב של נעילה הוא חיוב תפילה כתפילת היום, או חיוב וידוי דחייב בעוד וידוי ביום התענית, דלהך צד אין לו תשלומין.

## בענין רחיצה ביוה"כ ות"ב

רמב"ם פ"ג משביתת עשור הל"ה כתב וז"ל: לוקח אדם מטפחת מערב יוה"כ ושורה אותה במים ומגבה מעט ומניחה תחת הבגדים ולמחר מעבירה על פניו ואינו חושש אעפ"י שיש בה קור הרבה, עכ"ל הרמב"ם. ועיין בלח"מ שמקשה דבהל' תענית גבי ת"ב פוסק הרמב"ם אותו דין של יוה"כ שלא להעביר על פניו רק כלים נגובים ולא כלים רטובים, ומקשה הלח"מ דהגמ' ביומא אומרת דהא דאסור ביוה"כ כלים רטובים הוא רק משום איסור סחיטה של יוה"כ, אבל מצד האיסור של חמשה ענויים היה מותר להעביר על פניו כלים רטובים וא"כ למה אסור בט"ב להעביר על פניו כלים רטובים, וכן נפסק בשו"ע.

ונראה דהאיסור של חמשה ענויים ביוה"כ יסורו הוא מדין שביתה וכמש"כ הרמב"ם פ"א הל"ה: מצוה לשבות בכל אלו כדרך ששוכת מאכילה ושתיה, והאיסור דה' עינויים הוא חל על המעשה רחיצה וסיכה וניעה"ס וכו' מדין דשביתה. והנה במים שבלועים בבגד אי לאו איסור סחיטה היה מותר ביוה"כ דאין מעשה רחיצה בבגד, ואף בבגד שבלוע במים אין כאן מעשה רחיצה, משא"כ בת"ב דמדיון דאבילות הוא, דכל הנהג באבל נוהג בת"ב, שם אסור הנאת רחיצה בלי מעשה רחיצה ואף בבגד רטוב אסור.

## הערות בפרק כהן גדול

[המשך ממסורה חוברת י"א]

יז. תוס' ד"ה ינאי. והי' נל"פ דכבוד המלך וכבוד ת"ח שווים, אלא שכרי להראות שאף המלך נכנע הוא לחוקי התורה"ק, בעינן שיעמוד בדוקא.

הי' נראה עפ"י פשוטו רזה אינו, דרוקא להפריש מאיסורא י"ל שמעיד - מדין אחר - מכח מצות תוכחה, ורק בכהן גדול, שאין הגברא מופקע מדיני הגדה, אלא שחובת הגדרתו נידחית, י"ל שמעיד בעדות החורש.

כ. ולא חולצין לאשתו מפני שאסורה לינשא. ועי' רמב"ם (פ"ב ה"ג ממלכים): הואיל ואינו חולץ אינו מייבם, והוא פלא. ועיי"ש עוד כיון שא"א לייבם את אשתו כך אין חולצין לה. (ועיי' ר"מ הל' חליצה פ"א הל' י"ט).

כא. בענין כפיית המטה. הרא"ש לפ' אלו מגלחין כתב שהחיוב הוא לכפות המטה ולא יותר. אך הרמב"ם הוסיף שאף שינה על המטה בלתי כפויה נכלל בהאיסור מהתוספות במו"ק (כ"ז א') משמע שאף ישיבה על מטה בלתי כפויה אסורה (שכתבו שמן הדין מותר לישב על גבי ספסל מפני שאין עליו דין כפיית המטה), וטוברים ששייבה ע"ג קרקע ולא על הספסל הוא רק מנהג ולא מדינא. אך הרמב"ם פסק בפ"ד הל"ט ששייבה על הספסל אסורה מדינא, ויושבים על הארץ או על המפץ. והנה מנהג העולם הוא כדעת הרמב"ם, וטוברים שהיותם יותר בנמוך מקיים המצוה ביותר הידור, וטוברים שישב על הארץ דוקא תוך ג"ס, וכדומה (עיי' ש"ך ליר"ד סי' שפ"ז). אכן נראה דז"א, שדין זה איננו מחייב ישיבה על הארץ דוקא, אלא דיסוד הדין הוא שלא ישב על כלי המיוחד לשייבה, אלא על איזה דבר שאין מן הרגילות לישב עליו. וכן מוכח מסוגיא דכאן: עד האידנא לא אותביניה והשתא מותביניה. [עיי' בספר נפש הרב (עמ' רנ"ג)].

בענין הא דכה"ג יושב ע"ג ספסל והמלך יושב דוקא ע"ג דרגש, יש בזה ד' שיטות כדלקמן: א) י"ל בפשיטות ששייבה על הספסל אסורה לאבל (ודלא כתוס' הנ"ל וממילא ישיבה על המטה מותרת, ולא כתוספות התם) ולכן אסור למלך לישב ע"ג ספסל, וצריך לישב דוקא על גבי דרגש - דקיי"ל שאבל מותר לישב על מטה, ורק שינה על המטה אסורה לו. אבל כהן גדול כל השנה דינו כישראל ברגל, ומותר לו לישב על גבי ספסל. ואף שאין עליו חיובי אבלות, מכ"מ שם אבל יש עליו, ובעי הבראה ותנחומים.

ב) להרמב"ם שאף כה"ג חייב אבלות (כנגד הגמ' במו"ק) א"כ צ"ל שזה שמותר לו לישב על גבי ספסל הוא היתר מיוחד לו משום כבודו, וא"כ קשה למה אין גם המלך יושב על הספסל, וכן קשה לדעת הרא"ש, הלא אבלים מותרים לישב גם על המטה וגם על הספסל.

ג) לתוס' במו"ק, שכל אבל מותר לישב ע"ג ספסל, יל"פ ההבדל שבין מלך לכה"ג בב' אופנים: א) י"ל דס"ל דכה"ג חייב אבלות כשיטת הרמב"ם, אלא שמוותרת לו הישיבה על הספסל כמו לכל אבל. וכן מלך - אף שחייב באבלות

תוס' ד"ה ינאי (הב') - וי"ל דדיני נפשות שאני, פי' שבמקום שהבי"ד יוצר חיוב חדש על הנידון, בעינן שיעמוד, שהרי פוסקים עליו. אבל בדיני ממונות, שרק דינים ופוסקים דיני התורה, אין זה ענין להבע"ד ואין יוצרים עליו שוב חיוב, וא"כ אף בר"נ כשפוטרים אותו מותר לו לישב. ולפי התי' השני - דרוקא בשעת קבלת עדות (בתוס' שבועות ובר"ן לא הזכירו קב"ע אלא רק) או שעת גמ"ד או פס"ד בעינן שיעמוד, פי' שהבע"ד צריכים לעמוד, ולא מיקרי בעל דין אלא בשעת קב"ע ופס"ד, אבל המו"מ אינו נוגע אליו במיוחד, אלא שהרבנים משוחחים ברברי תורה, ופשיטא שאין עליו שם בעל דין בשעת המו"מ.

יח. בעובדא דינאי קשה: א) למה בעינן לפני בעליו? דין זה לא נאמר אלא בשור הנסקל, ששמירת השור מוטלת על בעליו (וזהו המקור לרברי הרמב"ם בפ"י מהל' נזק"מ ה"ז, עיי"ש במ"מ ואור שמח), אבל כאן הוי כעין הך דב"ק (ד' א') שמא יקניטנו רבו וכו' - שאין הבעל מחוייב לשמור ממונו אשר הוא בר דעה. ב) אף אם בעינן בפניו, מ"מ לא צריך לעמוד, דהלא אין דנין אותו. ג) מנין לו לרש"י שבעדות זו היו צריכים בפני הבעלים ככל עדות ממון (עי' חו"מ סי' כ"ה), הלא כאן ההפסד ממון בא ממילא, כבי"ד הפוסק על י"נ או על טריפה, דאף דיצא מזה הפסד לבעל היין, מכ"מ לא בעינן קבלת עדות בפניו.

יט. קשה היאך מלך ממלכות בית דוד כשר לרון, הלא קיי"ל דמלך פסול לעדות מדאורייתא (גמ' שבועות ל"א) ואף בריעבר אין עדותו עדות (רמב"ם ריש פ"י משבועות, ועי' מנ"ח סוף מצוה ע"ה), וכל הפסול להעיד פסול לרון. וי"ל דפסול מלך לעדות אינו פסול [עי' דבר אברהם ח"ב סי' ל"ב (ד"ע)] אלא הפקעה בהגדה מפני כבודו, שמכיון שאינו עובר על לאו דאם לא יגיד, שהרי אינו מחוייב להגיד, אף אם מגיד אין הגדתו מתקבלת, ואינה בגדר עדות כלל. ומכיון שלגבי מלך, מחמת גודל חיוב כבודו לעולם אין עליו דין אם לא יגיד, אז אין עדותו עדות, שהרי נפקע הגברא מעדות לגמרי. משא"כ בכה"ג, שמחמת כבודו אכתי הוי בכלל אם לא יגיד, אלא שנדחה לאו זה משום כבוד הבריות. ובחילוק זה מובן היטב שי' הראב"ד בפ"י משגנות ה"ז, שכה"ג חייב בשבוה"ע - משא"כ מלך, שמלך מופקע לגמרי מאיסור זה, משא"כ כה"ג, שישנו להלאו לגביו, אלא שנדחה, אבל אם הוא מעיד שפיר הויא הגדרתו הגדה.

ופסולים אלו, [פי', שמחמת חיוב כבודם אין עליהם דין אם לא יגיד], אין לפוסלם להיות דיינים, דליפסל לדיין בעינן שתהיה הגדרתו פסולה מצד עצמה, ולא מצד דבר אחר - כמו בנר"ד, מחמת שאינו עובר באם לא יגיד, או מפני שאינו נוהג בו בכלל (במלך), או מפני שנדחה (בכה"ג), ודו"ק.

מהתוספות (ד"ה מעיד) משמע שאף מלך מעיד בקה"ח. ולפי דברינו לעיל,

(כמש"כ הרמב"ם פ"ו מאבל הל"ז), מ"מ אין עליו החיוב של כפיית המטה, וכדי להראות ולפרסם כבודו שאינו מחוייב בכפיית מטתו כל עיקר, יושב על הדרגש - דהיינו מטה של עור - מה שאסור לכל שאר אבלים לעשות כן - דהיינו לישוב על המטה. (ב) א"נ י"ל, דהתוס' סוברים כראיתא בגמ' מו"ק, שכה"ג פטור הוא מאבלות, וממילא אין כאן קושיא כלל למה יושב הוא על הספסל. אך המלך מחוייב הוא באבלות, ומדינא מותר לו לישוב על הספסל כמו כל אבל, אלא שכדי להראות כבודו וכו'. ולפ"ז יוצא, שלדעת התוס' אין ללמוד כלל מתוך המשניות אם כה"ג מחוייב הוא לנהוג אבלות או לא.

(ד) הרמ"ה והר"ח הביאו מהירושלמי: דרגש יש בו משום כפה"מ, ספסל אין בו. כלומר שהאיסור הוא ישיבה על המטה, כדעת התוס', והכה"ג אסור בכפיית המטה, ולכך צריך לישוב על הספסל, ומלך שמותר בכפיית המטה, יושב הוא בדוקא על הדרגש - שהוא מטה - בכדי להראות את כבודו שאינו מחוייב לנהוג באבלות זו. ומוכח מהך ירושלמי שכה"ג חייב באבלות, דאל"ה מפני מה חייב הוא בכפיית המטה. (וזה כפירוש הראשון שבתוס' לעיל). אבל אפשר לדחות ראייה זו ולומר שאיסור הישיבה ע"ג המטה הוא מדין ניהוגי יום ראשון של האבל, ושייך להיות מחוייב בזה אפילו אם אינו מחוייב לנהוג בשאר הלכות אבלות. ונראה לומר דאבל יום ראשון בחוה"מ אינו מניח תפילין (לא לו המניחים תפילין בחוה"מ), שאיסור הנחת תפילין אינו דין בנהוג אבלות, אלא שכל יום ראשון משחל עליו שם אבל, פטור הוא מתפילין (כהבראה ותנחומים), ואף בחוש"מ יש על הגברא שם אבל. [ועי' פ"ת ליר"ד שצ"ט ק"ג שדעת המג"א אינה כן. ועי' בספר נפש הרב עמ' קצ"ט]. וה"נ מצינו למימר שישביה ע"ג מטה כפריה הוי דין מיוחד ביום הראשון - עי' רמב"ם (פ"ו ה"ט). אולם הראב"ד כתב שם, לא ראיתי שורש לזה. פי', להר"מ לשיטתו, שאף הכה"ג נמי חייב לנהוג באבלות, ליכא ראי'. אבל אם היינו סוברים שאין כה"ג נוהג באבלות, וכדאי' בגמ' מו"ק בפירוש, אזי ה' מכאן ראי' שישביה - דוקא על מטה כפריה הוי דין מיוחד באבל יום ראשון, מרשייך אף לגבי כה"ג.

כב. כ' ע"ב - ומוציא למלחמת הרשות. עי' ר"מ ריש פ"ה ממלכים שכתב לגבי מלחמת מצוה, שזו מלחמת ז' עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר. והנה ד' חילוקים יש בין רשות למצוה: (א) שם: אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה. (ב) שם ה"ב: אי בעינן רשות מבי"ד הגדול. (ג) שאילת שלום - לדעת הרמב"ם פ"ו ה"ד (ובזה נראה מלשונו שבמלחמה להושיע את ישראל - אף דהוי מלחמת מצוה, שואלים בשלומם, שאם ישלימו או ממילא לא יהיה שמה שום צר, ותבטל סיבת המלחמה מעיקרה, ופשוט). (ד) לענין החוזרים מעורכי מלחמה, עיי"ש פ"ו ה"ד, ובהשגות לה"א שם. ובביאור הלכה זו היה נראה לומר דהפרשה (של החוזרים מעורכי המלחמה) קאי אף אמלחמת מצוה - שכל אלו פטורים מלהלחם,

אלא שנוסף על חובת הצבור להלחם בו' עממים (ער"מ פ"ה ה"ד), יש ג"כ חובת היחיד להלחם במקרים אלו, ואין הפטור של החוזרים מעורכי המלחמה נאמר על חובת היחיד, אלא רק על חיובו להלחם בצבא בצבא. ומכיון שאכתי מוטל עליו החיוב בתורת יחיד, ממילא אינו חוזר, וזה יהיה דוקא בו' עממים ועמלק. אכן במלחמה להושיע את ישראל מיד צר, שזה חיוב מלחמה של הצבא המוטל רק על כלל ישראל, י"ל דשפיר חוזר. [שם ה"ה, ועי' מנ"ח מצוה תר"ו, ועיין בס' משפט המלוכה, ועיין מש"כ רבנו בזה בקובץ חידו"ת, דזה נראה פשוט דבעזרת ישראל הויא המלחמה חובה המוטלת על הצבור, אך אין החיוב מוטל אכל יחיד ויחיד. ועוד נפק"מ יש לענין היתר יפ"ת - ע' רמב"ן וספרי. ועי' מנ"ח תקל"ה בענין זה.]

כג. בהגהות מרדכי לפ' הנוקין (סי' תס"א) הביא מעשה דר"ת ששפכו הכהנים מים על ידיו, והשיב לרבנו פטר שמותר ה' מאחר שמחלו על כבודם. וקשה, דבתוספתא כאן פ"ד פליגי תנאים בזה אי מצי מחיל. ועי' ר"ן (פ"ד דמגילה לרף רע"ב) דעיקר הקרא דוקרשתו אכה"ג קאי, ולפי דבריו י"ל דדוקא בכה"ג נחלקו התנאים [אי מצי מחיל], אבל בכהן הדיוט לכר"ע יכול למחול. ועי"ל דמחילה מהניא במעשה דר"ת ששם לא היה הכבוד ברבר שבקדושה, דעיקרא דקרא קאי אדבר שבקדושה. ועי' רש"י למס' נדרים ור"ן שם.

כד. תי' התוס' כמות שהוא לפנינו אינו מובן, דאי בעינן שיעמוד בשעת קבלת עדות ובשעת פס"ד, ורק בשעת מו"מ רשאים לישוב, לכאורה אין זה חי', דהא בשעת מו"מ אינו עומד בפני הבית דין (כדאי' בחוה"מ רס"י י"ח), ואם כן, היאך שייך אז איסור כשאנגם משוים את שני הבע"ד, הלא אינם אז בפני בי"ד.

כה. עי' סוטה (מ"ד): שבמלחמה להושיע את ישראל מיד שונאיהם פטורים כל אלו החוזרים מעורכי המלחמה. ועכצ"ל כפירושנו, שאלו הפטורים נאמרו אף על מלחמת מצוה, אלא שלא נפטרו אלא מחובת הצבור, ומכיון שבו' עממים ובעמלק יש שמה ג"כ חובת היחיד, אין הפטור מועיל. [עי' בספר משפט המלוכה. ואף הגרי"ז בחי' על התורה לא הבין כן. ועי' עוד בס' לאור ההלכה מזה (ר"ע).] והנה בו' עממים הרבר מפורש ברמב"ם שיש חובת היחיד, שהרי כתב שכל מי שבא לידו אחד מהם ולא הרגו, הרי זה ביטל מ"ע, אע"פ שאין הענין במסגרת של מלחמה ואף בעמלק ג"כ נ"ל דב' פרשיות כתיבי: (א) מלחמה בעמלק מדור דור - דקאי אחובת הצבור. (ב) מחה תמחה - דקאי אחובת היחיד. ועפ"י הקדמה זו, יל"פ שי' הרמב"ם ריש פ"ז שממנים כהן משוח אף במלחמה מצוה. ומסתימותו משמע שחולק על הראב"ד וסובר שגם במלחמת מצוה הוא קורא את כל הפרשה לרבות את החלק הדין בענין החוזרים מעורכי המלחמה, דיל"פ, דלכתחילה הכל חייבים במלחמה, וקריאת הכהן פוטרם מחיוב מלחמה, ואע"פ שאחד הפטור עדיין חייב

לצאת וללחום מצד החיוב שיש על כל יחיד ויחיד, מ"מ קריאת הפרשה הפוסרת שייכת, שמועילה לפוטרים מחובת מלחמה של הציבור, ולהראב"ד כיון שסוף סוף אין הפטור מועיל, אין קוראים הפרשה. (ולשיטת הרמב"ם שקריאת הכהן פוסרת מחובת הציבור של מלחמה, י"ל שאין רשות בידיהם לחתוך את שוקי אחד מאלו הפטורים ששב במלחמת מצוה. ועיי"ש בה"ד קצת ראייה לזה, שכתב אף אלו חייבים וכו' רק אחד שהזכיר את זה שמוותרים לחתוך את שוקו וכו', ורו"ק. [וחילוק זה נזכר בס' לאור ההלכה לענין אשה - עמוד כ"ו (ד"ע)].

כו. תור"ה מלך מותר. וי"ל ולא לעצמו. וכן פסק הרמב"ם פ"ד ה"ב. פי', בכל מקום דבעינן דעת מקנה, א"צ לזה במלך (אבל כ"ז דוקא בעניני ממונות, אבל באיסורים לכאורה י"ל דפשיטא דבעינן לדעת האדם. ולפיכך צ"ע מש"כ שם הרמב"ם בה"ד, שלוקח פלגשים וכו' - הלא מ"מ בעינן לדעתם. [ועי' בס' משפט המלוכה (ד"ע)]. [ורק חידש היתר המלך בפלגש, וא"כ הו"ל להביאו בהל' ביאה ולא כאן. ודבר זה הקשה הגרי"ז (ד"ע)]. למלך יש רק כח כפי', אבל לא כח הפקעת ממון. ואעפ"י שכתב (פ"ד מסנהדרין הי"ג) שיכול להפקיע ממון, י"ל דשם הו' לטובת הכלל, ודינו כמסים שהזכיר כאן (בה"א).

כז. וכן היה ר' יהודה אומר ג' מצוות וכו'. משמע, דלמ"ד אינה מצוה (ר' נהוראי), אין העם חייבים בכבודו.

כח. בכניסתם לארץ, לאחר ירושה וישיבה, דהיינו לאחר י"ד שנים הראשונות, וה"ט שאז היתה כל הארץ חשובה ככבושה. (ואף שנמלך שאל קורם שכבש ירושלים, כדמוכחי קראי, וכן שאר עממים), מפני שבסוף י"ד שנים אלו חלק יהושע את כל הארץ עפ"י הגורל, וחלוקת גורל זו היתה חשובה ככבוש (עי' ר"מ ריש הל' תרומות). (ועי' ספר ארץ הצבי (עמ' פ"ב) בשם רבינו.)

כט. וקשה, דהלא התוס' כתבו לעיל (ט"ז ע"ב) את תבנית המשכן, שמשנה היה מלך, ומוכח דמצות מינוי מלך שייכת אף קודם בואם לא"י? וי"ל ששם היה לו דין מלך לא מכח מינוי אלא מדין אחר, מפני שהיה הנשיא וגדול הרוד, וכן נ"ל ביהושע, שנעשה למלך קודם כבוש הארץ.

ואף לדין דקיי"ל שלא נאמרה הפרשה כנגד תרעומותן של ישראל אלא לשם מצוה, עדיין צריך לפרש דמאי דכתיב ואמרת אשימה עלי מלך, שתנאי הוא זה בניהוג מצוה זו, שאין החיוב אלא בעת שהעם תובעים. (ואין תביעה באה אלא בשעת חטא ובעת מלחמה, וא"כ המלך המשיח - אף שאז לא יהיה עוד צורך למלוך, מכ"מ י"ל שיהיה עליו דין מלך כמשה רבנו וכיהושע בתורת נשיא וגדול הרוד). ולפי"ז יוצא שבנין ביהמ"ק תלוי ברצון העם להעמיד להם מלך, שהרי מצות

המלך קודמת היא למצות בנין ביהמ"ק.

ל. בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה כ' שרוד היה נשיא. וצ"ל לדבריו שבניהו בן יהודע לא היה אלא אב"ד [עיין לעיל ט"ז ע"ב].

לא. החילוקים שבין בית המקדש והמשכן היו שנים: א) היתר הבמות ולאחר חורבנו; ב) תקרת אבנים - (ועי' משנה זבחים קי"ב ב'), ושני דינים אלה מורים על תדירות הקדושה שהיתה ושיש בירושלים. בנוב וגבעון היתה שמה קדושה מפני שהמשכן היה שם, וכשבטל המשכן, בטלה הקדושה. אבל בירושלים עצם המקום היה קדוש, ואין אחריה היתר.

לב. משיחת המלך בשמן המשחה הו' סימן להעברת מלכותו לבנו. וכמו שמלכות בית דוד עוברת בירושה, למה לא עברה מלכות בית שאול לבניו. ותי' בקרן אורה, שלא נמשח אלא בשמן אפרסמון, וביאר בגמ' (מגילה י"ד א') כל הנמשח בפך אין המינוי אלא לשעתה, הנמשח בקרן נמנה לעולם ועד (ועי' תוספתא פ"ד מ"ו ובמצפה שמואל). וביאר, דפח היינו שמן אפרסמון, וקרן היינו שמן המשחה (רלשון קרן מלשון נצחיות וכלשון הפסוק וירום קרן משיחו). אבל דעת הרמב"ם אינה כן, שהרי כתב שמשיחה בשמן המשחה נלמדת מהפסוק הנאמר בשאל שנמשח בפך. וצ"ל שתפקיד המלך הוא ללחום מלחמות ה' (כדמשמע מהרמב"ם פ"א ה"ח, ועי' מזה בתשו' אבני נזר חיו"ד ח"ב בקונטרס ש' מעלת לכסא"). וי"ל שמשחת שאול היתה על התנאי שילחום, וכיון שלא לחם, לא זכה לירושת המלכות. אבל דוד שפיר לחם, ולכך זכה במלכות לדורות. וזהו ביאור הפסוק (שגדס הרמב"ם בגמ' כאן, עי' בדבריו פ"א ה"ב), וכן בדוד הוא אומר אותי שלח ה' למשחך למלך - עתה לך והכיתה את עמלק, שפי' שהמשיחה היתה על התנאי שתלחום מלחמת ה'. [ומיושב בזה דקרוק הגרי"ז בחי' עה"ת סי' ס"ח (ד"ע)] (וא"א לפרש סתם שאף שאול נמשח שיהא לו ולמשפחתו המלכות, אלא שניטלה הימנו מחמת חטאו, דמבואר בר"מ הל' יסורי התורה (פ"י ה"ד) שאין גזרה טובה חוזרת אפי' היתה על תנאי, וק"ל - רבינו). [ועי' במגילה (י"ג ע"ב) בענין שאול - א"ר אליעזר כשהקב"ה פוסק לו גדולה לארם לו ולבניו ולב"ב ער סוף כל הדורות (ד"ע)].

לג. לא ירבה לו נשים. ואם הרבה היה מקום לומר שאינו לוקה, כי הלאו הוא התוספת והריבוי וההוי' שיש לו י"ט נשים, ודבר זה הרי אין בו מעשה. אולם הר"מ כ' שאם הוסיף ובא עליה לוקה. ואפשר לפרשו בב' אופנים: א) לאחר שהוסיף ויש לו י"ט, כולם אסורות לו עד שיגרש אחת מהן. (אבל הר"מ כ' ואם בא עליה לוקה, ומשמע שאם בא אל אחת מהי"ח הראשונות, שאינו לוקה. ולכן ספי', נל"פ) ב) שלאחר שנשא י"ח, הי"ט היא בכלל איסורי ביאה, ולכך אם בא עליה חייב על כל

ביאה וביאה.

ועי' קידושין (עז.) שרבא סובר שהכ"ג שנשא אלמנה לוקה שתיים דוקא לאחר שבעל, א' משום לא יקח וא' מפני לא יחלל. ואביי חולק עליו בזה וסובר שעל הקידושין לבר הוא לוקה. ויל"פ דלרבא אין שמה גמר האישות עד שיבוא עליה, וכן יש לפרש במלך. [ועיין כלל י"א ריש ספר פורת יוסף. ועיין מנחת חינוך. ובכלל, ער"מ פט"ז מאיסורי ביאה, שבכל החייבי לאוין אין לחייבם מלקות עד שיקדש ויבעול, ובפתיחה להס' פורת יוסף להרפמ"ג דיבר מזה הרבה. (ר"ע).] ולפי"ז יל"פ דאינו לוקה אלא על הביאה הראשונה, שאו נגמרת האישות, ואין בזה איסור ביאה, אלא איסור ליקוחין לבר, וזה חידוש גדול, והרבר צריך הכרע. [ועי' תוס' ב"מ (י:) ובית יעקב ר"פ אלו נערות בענין אעל"מ. ועי' עור שיעורי רבנו ליבמות (י:).]

לד. עי' ר"מ פ"ד ממלכים ה"ד, דאין ההריוט מותר בפלגש אלא באמה העבריה לאחר יעור בלבר. והנה למאי דקי"ל שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ולאחר שאמר הרי את מיועדת לי אינו צריך שוב לשום מעשה קידושין (משא"כ למ"ד מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וצריך ליתן לה פרוטה בכרי לקדשה, והפרוטה היינו מחילת השעבוד הנשאר, נמצא דבייעור אמה העבריה איכא מעשה קידושי כסף פשוט ורגיל). ובאמת חי' התורה שיש חלות אישות בלא מעשה קידושין, מאי דלא מצינו בשום מקום אחר, שלאחר שקנה חפץ מאשה יאמר לה שדמי המכירה ישתנו לכסף קידושין. ועי' מנ"ח מצוה מ"ג שתמה בזה, וביאר דזהו חי' התורה שהכסף יהיה נחשב למפרע כאילו היה כסף קידושין. וכן עי' תוס' הרא"ש לקידושין (יט:) שסובר להדיא שהאישות חלה למפרע למ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו. אך בחי' הגר"ח (להל' חליצה) כ' להיפך מד' הרא"ש, דגדר ייעור (למ"ד זה) היינו, דעי' מעשה הייעור (אשר איננו מעשה קידושין, עי' חי' הגר"ח מפי השמועה) הופכת האמהות לאישות מכאן ולהבא, בלא שום צורך למעשה קידושין. וכן בפלגש למלך נראה שיש שמה אישות בלא שום מעשה קידושין - שהרי קונה הוא את הפלגש בייחוד לבר, וכמדומים לשון הרמב"ם - אלא בייחוד בלבר קונה אותה, דאין לומר שאין בפלגש שום אישות כלל, דא"כ הוי המלך כהריוט, ואף לו היתה הפלגש צריכה להיות אסורה. [ועי' שערי תשובה לר' יונה שער ג' סי' צ"ד (ר"ע).] ועוד, דאם אין שמה אישות, למה כלל הרמב"ם בתוך מנין י"ח הנשים אף את הפלגשים, אטו תחשב אשה שאין למלך בה שום אישות בכלל י"ח נשים דקרא.

לה. הנה גי' רש"י (בפי' על התורה ס"פ חי' שרה) פלגשים בקידושין בלא כתובה. והקשה עליו הרמב"ן (בנימוקיו שם) דהלא קי"ל דכתובה לאו דאורייתא

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה סט

הוא, וא"כ מאי איכא בין פלגש לאשה גמורה מדאורייתא. ונל"פ שכתובה כוללת כל חיובי ושעבודי הבעל לנשואתו (שאר, כסות, עונה), והפלגש עומדת בגדר ארוסה כל ימיה. ולכאורה היה נראה לפרש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אי פלגשים בכלל מנין י"ח או לא, שתלוי בב' הגירסאות שבוה, אי פלגש הויא בקידושין או בלא קידושין. אך נראה פשוט שזה אינו, שהרי הרמב"ם כתב להדיא, שפלגש הוא בלא קידושין, ובע"כ צ"ל כמו שפירשנו לעיל ברעתו.

לו. כ"א ע"ב - גזרו על ייחוד דפנויה - הנה לשיטת הרמב"ם (ריש הל' אישות) שהבא על פנויה עובר בלא תהיה קדשה, יש להקשות למה הוצרכו לגזור, הלא הוי ככל שאר עריות. וי"ל דאיסור ייחוד דאורייתא הוי דוקא בחייבי כריתות. עי' ר"מ בספמ"צ (מצות ל"ח שנ"ג) שהביא מהספרי, ונכרתו הנפשות העושות, ולא הקרובות. ופי', שעל קירוב בשר אין חיוב כרת, ומשמע שאי' קירוב בשר אינו נוהג אלא בחיי"כ, ולא בחייבי לאוין, והה"נ באי' יחוד. (עי' מגיד משנה על הרמב"ם, והרמב"ן בהשגות, ובמגילת אסתר), ופנוי' הוי רק חייבי לאוין. [וכה"ג חילק רעק"א בחי' ליר"ד סוס"י קנ"ז, דל"א יהרג וא"י אלא בחיי"כ, אבל חיי"ל לא מיקריא ערוה, אלא סתם איסור ביאה בעלמא, וזהו גדר ספקו של הר"ן במשכב זכור, אי אמרי' ביה יהרג ואל יעבור, אי הוי בגדר איסור ערוה או סתם איסור ביאה בעלמא, ועמ"ש"כ ליבמות (מט:). (ר"ע).] ועי"ל דאפילו נתפוס דחייבי לאוין אסורים הם בייחוד מה"ת, היינו דוקא היכא שהאשה אסורה עליו, אבל כאן בפנויה אינה אסורה עליו, אלא אררבה - עומדת היא לקידושין, ורק הביאה אסורה בה - טרם שיקדשה, ולפיכך אין הייחוד עמה אסור אלא מדרבנן.

לו. כ"א ב': לעבור בל"ת על כל סוס וסוס. ואם לוקין על לאו זה, היה נראה לומר שלוקין על כל סוס. אולם הרמב"ם שלא פרט שילקה על כל סוס למד כנראה, שעיקר הלאו הוי אריבוי סוסים שלא לצורך העם, ושעל זה באה המלקות, ולכך מה לי אחר מה לי אלף. אלא שדרשה הגמ' סוסים, לעבור על כל או"א, פי' שיש איסור מיוחד, אבל מאחר שאי' זה הוי רק בבחינת דרשא, ואינו עיקר הלאו [שהרי עיקר הלאו קאי אריבוי סוסים בכלל], לפיכך אין לוקין עליו. [השוה ביאור רבנו בשי' הר"מ בדין לאו שבכללות שאין לוקין עליו, להלן דף ס"ג.]

ומן התימה על הרמב"ם שפסק שלוקין על לאו זה, הלא מותר לו הקנייה אם קונה הוא לשם השתמשות, ואין איסור זה אלא כשקונה ומכין שייבטלו אלו הסוסים, ולא ישתמשו בהם, ועל מחשבה לחוד אין מלקין. וער"מ (פ"ה ה"ח) שהשב למצרים ונשתקע שם אינו לוקה, שבשעת הכניסה מותר הוא. פי', שמכניסתו אינו מוכיח שעושה בזה שום עברה, מכיון שלפרקמטיא מותר לשוב, ומה שנשאר שמה להשתקע, לא חשיב מעשה, כשהיית הנזיר בבית הקברות, ועל מחשבתו להשתקע

אין מלקות. ומה שפסק (בפ"א ה"ג מחמץ ומצה) שהקונה חמץ בפסח לוקה על קנייתו, התם ודאי עבירה מעשה קעביד בקנייתו בפסח, משא"כ כאן, דהלא מותר באמת לקנות לרכבו ולפרשיו.

ובענין שהיית הנזיר, התוס' בנזיר (יז.) ד"ה אילמא כתבו ששהייה חשיבא כלאו שיש בו מעשה. ועיי"ש בהגהות הר"ב רנשבורג, שהתוס' בשבועות (י"ז) תפסו כשיטת הרמב"ם (פ"ו מנזירות ה"ט) שאין השהייה חשובה כמעשה. ובהשגות (שם) צידד כדעת התוספות בנזיר.

ומאחר שסובר הרמב"ם שאין השהייה חשובה כמעשה, צריך להבין טעם הרמב"ם במה שפסק (בפ"ג הל"ד מאבל) שכהן שנכנס לאהל המת בשגגה, ושהה בו כרי השתחויה שלוקה (עיי"ש בלחם משנה). וי"ל ששם המלקות הוי מפני כניסתו, ששגגה רק הוי פוסט, אבל מעשה עבירה חשיב, ומאחר ששהה שם כרי השתחויה, אבד את פטורו ולוקה על עצם כניסתו. [ועי' ארעא דרבנן סי' י"ח ועפרא דרבנן אות כ"א, וס' שושנת העמקים כלל ו' (ד"ע).] ודבר זה, אי שוגג הוי פטור או שמפקיע בכלל ממעשה העבירה, צ"ע ברמב"ם. [עי' ערוך לנר לסנהדרין (נה:)] - (ד"ע).] ואף לדעת התוס' י"ל שאין לוקין אם שהה במצרים והשתקע שם, שאף השהייה אינה אסורה אא"כ בדעתו הוא להשתקע, וכונה ומחשבה לא חשיבי כמעשה ללקות עליהם. [אבל ק"ל על זה מבורר אוכל מתוך הפסולת, דבמחשבתו (אם לאכלו מיד או לאחר זמן) הדבר תלוי אי הוי איסור או לא, ומסתמא חשיב לאו שיב"מ, שהכונה אינה אלא תנאי במעשה הברירה, ומעשה הברירה בודאי מיקרי שפיר לאו שיב"מ. (ד"ע).]

## בירורי הלכה:

הרב יוסף אפרתי

ראש ביהמ"ד גבוה להלכה בהתישבות החקלאית

## דעת מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א בנוגע להגעלת כלי חלב-סתם

י"א כסלו, תשנ"ו

לכבוד ידידי הדגול הרה"ג ר"מ אליפנס שליט"א

אחרשכת"ר בכה"ר,

אורות ביהח"ר המייצר מוצרים עם חלב עכו"ם ועתה רוצים לייצר שם מאכלי פרווה תחת השגחתכם, וביקשו להגעיל קדרות בהיותם בני יום, ואחר עבור מעל"ע לייצר את מאכל הפרווה. וביקש חו"ד מרן עט"ר שליט"א.

הנה מילתא דא לא שמיע ליה - כלומר לא סבירא ליה, שהרי אסור להגעיל כלי ב"י אלא אם כן יש במים שביורה שמגעילים בה שישים כנגד כל הכלי המוגעל, שאם לא כן תחזור הפליטה ותאסור הכלי כמבואר באו"ח ריש סי' תנב.

פשוט דאי אפשר לומר דחלב עכו"ם חשיב היתירא בלע, הגם שכתבת במכתבך שרוב שומרי תומ"צ במקומכם מקילים בכך, ולאותם האוסרים הנוהגים כהכרעת החתם סופר הוי בכלל דבר שבמנין ואין התרה בזה, ואם כן פשוט דחשיב איסורא בלע. אך בקש כת"ר להוסיף טעם להתיר, שהרי השימוש בכלים אחר ההגעלה יהיה בכלי שאב"י ולזה הבאת דברי המהרלב"ח בסי' קכא המובאים בש"ך יו"ד סי' קיט סק"כ, דמי שנוהג איסור באיזה דבר, ומתארח בבית מי שמיקל בדבר והלה בישל בכלי שאב"י עבדו ועבדו האורח - מותר לאכול, דהוי כריעבד, א"כ בנידון דידן שהביהח"ר מבשל בכלי שאב"י גם עבור המקילים בחלב עכו"ם, שסוברים שהיתרא בלע, אם כן למחמירים ה"ז כריעבד ומותר.

אמנם בשתים יש להרהר ולהעיר בזה דכאן מצווים לביהח"ר לבשל, שהרי

בית החרושת מבשל עפ"י פגית מבקשי הכשרות ואפילו אם אינם מצווים לבית חרושת, הרי הוא עד כאן לא דיבר הש"ע אלא בכה"ג שהמתיר מבשל בשביל עצמו, ואגב זה עושה עבור המתיר ואם כן חשיב כדיעבד אבל אם בית החרושת עושה עבור כל הלקוחות חשיב כעושה לכתחילה גם עבור אותם שאינם משתמשים בחלב עכו"ם, ויתירה מזו כתב הריב"ש בענין מבטל איסורלכתחילה דאם ביטל בסתם למי שירצה לקנות הרי הוא כמו שנעשה בשבילם.

זאת ועוד עד כאן לא דיבר המהרלב"ח אלא באחד הנוהג איסור ממנהג אבותיו ועל זה כתב להקל בבישול בכלי שאינו בן יומו אבל בחלב עכו"ם אכן דנהיגין כמבואר בהחתם-סופר סי' קז דיתכן וה"עובר על זה עובר על נדר דאורייתא" אם כן חשיב איסור דאו' הרי גם המהרלב"ח בבואו להקל בפליטת כלים צירף שיש סוברים שיש איסור נטל"פ באיסור דרבנן, ועוד כתב ד"הו הדבר האחר שנראה להקל בזה האיסור לאסור יותר מבשאר איסורים השוים לכל כשאין לו מנהג קבוע להחמיר בזה כבשאר האיסורים, ואם כן אם לדעת החתם סופר בחלב עכו"ם נמצא קולו חומרו והואיל ויש מקום להקל בזה מעיקר הדין אלא שבני אשכנז ק'בלו זאת עליהם כנגד ויתכן שמחמת כן יש בזה איסור דאורייתא, אם כן ודאי יש מנהג קבוע להחמיר בזה גם לגבי פליטת כלים. אמנם לא אכחד שראיתי בשו"ת מנחת שלמה למרן הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל סי' מד שכתב להקל להשתמש בכלים של הנוהגים עפ"י "היתר המכירה הירוע" (אפילו אם השתמשו בזה באיסור ספיחים או אחר הביעור). אולם טעמו אכן שם כי "גם רוב המחמירים אינם מחזיקים את הדבר לודאי איסור", ואחרי בקשת המחילה, נראה דבמציאות רוב הציבור אינו נוהג כן, ומסתמא מחמת שמחשיבים את הדבר לודאי איסור, ולכן נראה שהוא הדין בנ"ד והנהז'הרין מחלב עכו"ם מחשיבים זאת כאיסור ממש, וקשה להקל מחמת שמבשלים בכלים אחרי מעל"ע.

ולכן אחרי דהלכה פסוקה בשו"ע יו"ד סי' קכב סעיף ו', שאסור לומר לגוי לבשל לו ירקות בכליו דהוי כאילו בישראל, ובישראל המבשל בכלי שאב"י נחלקו הפוסקים אם נאסר באכילה כדין מבטל איסור לכתחילה, ועיין בזה בשו"ת שם ארי' סי' כג, ואף בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ב סי' מ"א העלה שמכוער הדבר להיות משגיח בבית חרושת שבו משתמשים בכלי איסור אפילו שאב"י ואפילו אם הגוי עושה את המאכל ביוזמתו (ומכל שכן אם מבקשים מהגוי שיעשה מוצר כשר שזה חשיב וודאי שישראל ציווהו) - הוא הדין הכא שאין להשתמש בכלים שאב"י שבלעו חלב עכו"ם וצריך בית החרושת לעבור הגעלה כדין. אולם למעשה הורה רבינו עט"ר מרן שליט"א דאם קשה להגעיל ולהכשיר את בית החרושת כנהוג אחרי עבור מעל"ע מזמן השימוש, יכולים לפגום את המים בהם מכשירים את הכלי ע"י סודה קוסטיק ולהגעיל אפילו בהיותם בני יומם כמבואר בשו"ע סי' צה

סעיף ד' ובנו"כ שם, וראה בזה בשו"ת חתם סופר חאו"ח סי' ק"כ, ואז בעבור מעל"ע מזמן השימוש יוכלו לעשות שם מאכלי פרווה.

ועתה זכיתי לראות תשובת מרן האגר"מ בשו"ת יו"ד ח"ב סי' ל"א, שפסק שם להגעיל שתי הגעלות והנה הגם שרעתו להקל בחלב עכו"ם כמו שביאר בספרו "אבל מ"מ ראוי להחמיר ולכן כשרוצים להתמיר יש להם להכשיר כמו מחלב עכו"ם שצריך שתי הגעלות" אתה הראת לדעת שבעל האגר"מ זצוק"ל הגם דס"ל דאין לאסור חלב עכו"ם החמיר להגעיל את בית החרושת כאילו בושל שם דבר איסור ממש, ועוד עיין שם שאין רוצה להקל בהגעלה ע"י דבר פוגם משום "דלכלי גדול כזה יצטרכו אפר הרבה שודאי לא יניחו", ואם כן, אם בדעתכם להגעיל ע"י דבר פגום יש להקפיד שיהא פוגם ממש את מי ההגעלה.

ובהאי תבנא לדינא,

זה אשר זכיתי לשמוע ממרן עט"ר שליט"א

א. אין זו הדרך לועד כשרות המבקש לייצר מאכלים כשרים למהדרין להכשיר קרירות שבושל בהם חלב עכו"ם בהיותם בני יומם.

ב. אם ישכירו תוך מעל"ע במים פגומים מותר אחרי מעל"ע לייצר שם מאכלי פרווה.

הרב יוסף אפרתי

## אין מבטלים איסור לכתחילה בחלב ופרווה

י"ב טבת תשנ"ו

לכבוד ידידי הרה"ג ר"מ אליפנט שליט"א

שאל כת"ד אודות כלים שהשתמשו בהם בצונן בטעמי ותמציות חלב וכנראה מרובר בחלב עכו"ם אם אח"כ הגויים הכינו מוצרי פרווה בתוך הכלים אם מותר להשתמש בכלים אלו או שיש בזה משום אין מבטלים איסור לכתחילה. הנה אם ברור הדבר שאין הגויים מקפידים כלל ועיקר לנקות את הכלים היה מקום לרדן בדבר אולם ודאי בבתי חרושת כשמחליפים מתמצית לתמצית מנקים את הכלים,

והרי נהי דאאיסורא לא קפדי אנקיותא קפדי, ולכן בכה"ג שברור שהשימוש הי' בצונן אפשר להסתמך על נקיון שעשה המפעל בכלים. וראה בזה בתשובת נוב"י מהר"ק או"ח סי' כ"ג וז"ל, ונכרים אנקיותא קפדי ואם אם היו לוקחים חבית כזה בודאי מתחלה היו מנקים מן הקמה ואם נשאר דבר מועט אפילו אם נימא דלא מקרי לח בלח מ"מ בשעת מלאכת הציקר כאן בודאי בשעת הבישול מתבטל, ואין כאן מבטל איסור לכתחילה מכמה טעמים, חדא שאין כונתו לבטלו וכו'. ועוד שהרי אין כאן איסור ברור ויותר קרוב שלא נתערב בו כלל, עכ"ל הנוב"י והרי הן הן הדברים, ובכה"ג אין צריך להחמיר בזה.

## הרב ישראל בעלסקי

### בענין מיץ ענבים משוחזר

הנה באשר כבר הונהג במדינה זו ע"פ חכמי תורה שנשענו עליהם כל ב"י, ובתוכם רשכבה"ג מרן ר' משה פיינשטיין זצוק"ל, לברך בפה"ג ולקדש על מיץ ענבים משוחזר ועל היין הנעשה ממנו ולא ערער אדם בדבר, אלא שבזמן האחרון הופיע ספרו של הגאון האריר שר התורה מוהר"ר שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל ס' מנחת שלמה, ובסימן ד' שם הביא דיון ארוך, ובסופו מסיק דאכן מברכים עליו בפה"ג אבל אין לקדש עליו, וז"ל: אולם בנדר"ד הרי שנתבשל כ"כ הרבה עד שנשאר רק תמצית של אחד מחמשה אינו ראוי כלל לשתיה ובהיא שעתא חושבני שהוא פסול לקידוש וא"כ מנין לנו שהוא חוזר להכשירו ע"י הוספת מים, והן אמנם ... ע"י הוספת מים יכולים שוב לתקנו ולהחזירו שיהיה קרוב לטעם שהיה לו קודם, אבל מ"מ אין זה למעליותא וכידוע שגם נגרע במקצת ואף וכו' כיון שטעמו נפגם קצת וכו', עכ"ל. ואף שאין להכנס בין הרים גדולים, מ"מ תלמידיהם אנו ומימיהם אנו שותים וחובה לעיין בדבריהם הקדושים.

בגמ' שבת (דף ע"ז ע"א) איתא, וז"ל: יבש בכזית [פי' דיין יבש שיעור הוצאתו בכזית] דברי ר' נתן, וטעמו פירשו בתוס' משום דרביעית יין מתייבש עד שעומד על כזית ולכן כזית יין יבש יש בו שיעור חשוב בהוצאה הואיל ויש בידו לערב בו מים ולהחזירו לרביעית וראוי אז לכוס של ברכה וזו חשיבותו להתחייב עליו דאל"כ בעי שיעור גדול. כן ביארו בתוס' ד"ה ועוד וז"ל: אבל קשה לר"י דאי כזית יבש לא חזי למזיגה למה חשוב מטעם שהיה בו רביעית מתחילה, והאריכו שם ומסיק דאי מיפסל מכוס של ברכה אינו חייב בהוצאה, עי"ש היטב. הרי לתוס' ראוי לקדש עליו אף אחר שנתייבש לגמרי, כ"ש בענייננו שלא נתייבש, ואף לרש"י שכתב שאחר שנתייבש לאו בר מזיגה עי"ש, זהו דוקא ביבש, אבל במרוכז דיון הרי עינינו רואות רשפיר חזי למזיגה, ובאמת אף ביבש ממש יש לדון דלדעת רש"י ראוי להחזירו לקרמותו ולברך ולקדש עליו, דאלת"ה ישאר עליו קושית התוס' עי"ש, אלא דלרש"י יש לחלק דביבש בעינן רביעית שלם של יין עצמו ואינו ראוי למזיגה, פירוש שאין להוסיף עליו מים כביין שלא נתייבש, דלדעת רש"י לכ"ע אף לאביי יש לקדש על רובע רביעית שמזוגו בו מים ועמד על רביעית, רק דבייבש בעינן רביעית ממש, כן נראה ברור למעיין.

ונ"ל בעזה"י"ת ביאור מספיק בדעת רש"י דבסוגין פירש רש"י דיבש הוא



קרוש ועי' במתניתן דמס' טהרות (פ"ג מ"ב) וז"ל: ר"מ אומר השמן תחלה לעולם ר"ש שזורי אומר אף היין. ובהקומץ רבה (לא): פסקינן דהלכה כר"ש שזורי, ומפרש ר"ת דמייירי בשמן קרוש וביין קרוש, פ' דאף בשעה שקרוש דינו כמשקה, ואף דהר"ש בפירושו לטהרות כתב דמייירי בחזר ונמחה, מ"מ לדעת הר"מ בפיהמ"ש נחשב משקה אפילו בעת ההקפאה, וכן העתיקו מפרשי המשנה על אתר. ולא ראיתי שחילקו בין הקפאה ע"י קור או ע"י יבוש, וכן משמע ברור מפרש"י שהבאתי לעיל הכל בכלל יין קרוש ושם משקה עליו אף בשעת ההקפאה, ולר"ש לכה"פ לאחר שחזר ונמחה חזר לסומאנו הישנה וכמאן דלא נקרש דמי. ולפי"ז היין היבש [וכ"ש המרוכז] לא יצא מתורת משקה, אלא שכל זמן שא"א למלאת כוס ממנה הרי הוא מעוכב מלהשתמש בו לצורך כוס של ברכה וגם או לא מיקרי ביה שתייה הוגנת, וכשחזר להיות נוזל לא נתחרש בו שום דבר ולא נשתנה דינו אלא דנשתפרה המציאות שלו וזה לא מיקרי חוזר וניעור או נעשה כשר אחר שנפסל רק יין שהיה מעוכב השתמשות ועכשיו סר העיכוב ולא היה בו גרעון מרינא מעולם. ובמש"כ רש"י אינו ראוי למזיגה, אף דתימה דכוונתו דא"א להחזירה להיות יין כהכנת התוס' בפירושו, אפ"ה לא יקשה עליו מעתה קושית התוס' כי מה שאי אפשר למזגו שפיר מונע שיצטרפו מים בכד, אבל חשיבותו מכח מה שהיה לא נתבטלה, ועי' היטב כי קצתתי. ובאמת הי' ראוי לדון ג"כ אי קי"ל להלכה כר"ש שזורי כי הרמב"ם לא הביאו והאריכו ע"ז נו"כ.

מיהו כ"ו הוא רק לפלפולא כי כבר הוכחתי מסוגית הגמ' [בלי ענין ר"ש שזורי] דיין יבש וכ"ש מרוכז חוזר לאיתנו להיות ראוי לברכה ולקידוש כמבואר לעיל בטוט"ז. שוב עיינתי בדברי מרן זצוק"ל ויצא לפענ"ד ברור שאורבא לפי שיסתו המתבאר מתוך ספרו מנחת שלמה שהבאתי לעיל היה זה שלפנינו, ר"ל המיץ הרגיל פה באמעריקא, ראוי לקידוש בלי ספק, שהרי בכל דבריו מראש ועד סוף מדגיש מרן זצוק"ל ענין הגרעון והפגימה של המיץ המשוחזר כסיבה עיקרית לכל חילוק שעושה בינו לבין המזוג והרומה לו, ובלי ספק כיוון לחילוק טעם הנרגש ע"י איש פשוט וממוצע כי ברור שאיזה חילוק טעמי דק שאין מרגיש אותו אלא מי שמנוסה הרבה בטעימת המשקאות, ושאצל אנשים פשוטים והמומחה הבלתי רגיל הוא שוה ממש למיץ שלא נתרכו, חילוקים כאלו אינם פועלים שום נפק"מ בהלכה כי זה לא מיקרי נפגם או גרעון כי לרוב בג"א לא איכפת כלל בזה. ובעצמי השתדלתי הרבה פעמים להבחין מעלת הבלתי משוחזר ולא הצלחתי ובלתי ספק שמה שהביאו לפני מרן זצוק"ל היה מאיזה מין גרוע שהפגימה נרגשת להריא, ובטח שאם היו מביאים לפניו המין האחר היה אומר - על זה לא התכוונתי.

ובחילוק שמרן זצ"ל עשה בין יין צמוקים למיץ ע"ש שהביא דברי המג"א

בהל' פסח (סי' תס"ב) דכיון דתוססים יחד המים והצימוקים נתהפך הכל ליין ובטלו המים, משא"כ הכא דלא תססו יחד, צריך לי עיון בזה כי לכאורה לא חילק המג"א אלא לענין פסח לגבי דין מים מעורבים במי פירות שמחמיצים אי לאו דתוססים יחד ונתהפך ליין, אבל בהלכות בה"פ (סי' ר"ב) נראה להיפך דלענין בפה"ג לא בעי תסיסה, ועי"ש במ"ב (סקנ"ז) הביא דברי המגן גבורים בפירוש דברי המג"א דס"ל דבלי תסיסה [שריית ג' ימים] בעי המשכה ואחרי שתססו לא בעי המשכה עי"ש היטב ולא בעי תסיסה לברכה ולקידוש, וכן בסי' ער"ב נראה להמעין דלענין קידוש לא אמרו תסיסה כלל, ומהתם מוכח דהמערב מים במה שנצטמק והחזירו לקרמותו ראוי מעתה לקידוש ולכל דבר, וק"ו מ"ן הנעשה משריית צימוקים שהרי צימוקים נצטמקו לא פחות ממיץ מרוכז אלא הרבה יותר ממנו, ולא עוד אלא שאחרי שנשרו במים והחזרו ליין נרגשת פגימה גדולה בטעמו פי אלף מפגימתו של מיץ משוחזר, ולא ערער ארם מעולם על כשרותו לקידוש אף בלי תסיסה, ולמה יגרע המיץ שטעמו וממשו כיון הטוב הולך לדודי למישרים.

וביסוד כשרותו של מיץ מפוסטר לא מרוכז לקידוש העירו עליו גדולי עולם, וביניהם המופלא שברבנים מרן הגדול ר' אליהו הענקין זצוק"ל ושם לבו על דברי הרשב"ם בפירושו לב"ב (צ"ז ע"ב ד"ה יין קוסס) וז"ל: הוא יין הנמכר בחנות ופסול הוא דלא הוה שכר ולא ראוי להיות שכר כיון מגתו דסופו מיהא להיות שכר, עכ"ל. והעיר הגאון הנ"ל זצ"ל שנראה מזה דמיץ מפוסטר פסול לקידוש הואיל ואינו ראוי להיות שכר מחמת הפיסטור, ומרן הגאון בעל מנחת שלמה זצוק"ל חלק עליו וס"ל דכשר לקידוש הואיל ושלפני הפיסטור היה ראוי, לא גרע ע"י הבישול אף דהשתא אינו עומד להיות סעיד ומשמח, אלא כיון דאישתני למעליותא לפני"ז וחל עליו דיני יין נשאר ברינו אף אחר הפיסטור. ונמשך עפ"י יסוד זה לחזק מה שהורה במרוכז שהואיל ויצא מגדרו ע"י הריכוז יש לרדן עליו מצד מה שאינו ראוי להיות שכר כי מהשתא אינו עומד במצבו הקדום כמפוסטר שלא נתרכו כנ"ל וצריך לרדן עליו מצד מצבו של עכשיו. כן הוא תמצית דבריהם עם הוספת נופך להרחבת הביאור.

מיהו יש לעיין ביסודם כי לפי סוגית הגמ' בפ' המוכר פירות היה נראה שכל פסולו של יין קוסס הוא רק מטעם מה שנתקלקל, וכן מוכח מכל דברי הגמ' התם מראש ועד סוף, לדוגמא ברף צ"ה יין הנמכר החנות [הוא יין קוסס - רשב"ם] הוא מה שנתקלקל אחרי שנפתחו החביות, וכן מוכח מהא דמקבל עליו עשר קוססות למאה, ר"ל שכמות כזו רגיל להתקלקל, ועוד הוכחות מכל דברי הסוגיא לא יכילם הגליון, והיה נראה ברור שזוהו באמת כוונתו של הרשב"ם דמאחר שנתקלקל מלהיות שכר גרע ונקרא יין רע [ל' הגמרא], אבל יין מגתו הוא יין טוב אלא דלא נגמר מעלתו עדיין וראוי למעליותא דיריה והפיסטור אינו מקלקלו אלא להיפך

שמשיחו והורגת החירייקים המשחיתים אותו אלא שאגב אורחא השאור הטבעי הנצרך לפיתוח היין ג"כ כלה ומת בשעת כילוי החיריקים הרעים - אי לזאת שמים בתוך המיץ המפוסטר שאור חי חדש ועי"ז נעשה יין טוב ומשובח יותר מאילו לא היה מפוסטר. וחקרתי ומצאתי שכן הוא תהליך תוצרת היין ברוב מקומות והוא הייצור הנורמלי, ומה שאינו ראוי מעצמו להיות שכר לזמן קט אינו בעיא כלל ולא מגרע את דינו אלא במקום שנתקלקל מלהיות שכר, וכאן לא נתקלקל אלא נשתבח ועומד על אם הדרך להוציא ממנו יין טוב המשמח אלקים ואנשים ומקרי שפיר אישתני למעליותא לכל דבר, וראוי לקידוש בלי ספק, ואלת"ה אף היין הנעשה ממנו אינו ראוי הואיל ולשעה קלה היה במצב שאינו ראוי להיות שכר משעה שנהרג השאור עד שחזר.

היוצא מדבריני שבאמת נעלם מקור מספיק להטיל אף ספק כלשהו בכשרותו של המיץ המשוחזר לקידוש, והרי במדינתנו כבר הוחזק להשתמש בו המהדרין ע"פ גאוני ישראל, וטעמם מוכח, ועל מי שמשנה מן הנהוג עליו להביא רא' ובפרט בענינינו שפשוטו של סוגית הגמ' משמע כן אין להסתפק בזה, אלא דנ"ל דמה שלפנינו יכשר אף לדעת המחמיר חכימא דיהודאי רבנן דמערבא מרן ר' שלמה זלמן זצוקל"ה דלא פסל אלא מה שנגרע ונפגם כדמוכח מדבריו שהבאתי לעיל, וכעין מאמרם ז"ל בתחילה כשהיו מביאים יין מיהודה וכו' אבל עכשיו וכו' לקיים מה שנאמר "אמלאה החרבה", ובעזה"ת נזכה לנסך יין טוב ע"ג מזבח ד' צבאו' בשמחה ובכלי שיר בקול תודה והמון חוגג בב"א. ועי' בעה"ח ששה ימים לחרש ארר תשנ"ו לפ"ק פה ברוקלין נ"י.

**הרב ישראל בעלסקי**

### בענין ויטמין D3

שמועה קרובה באה ממרחק שערערו אחרים על כשרותו של הויטמין הנ"ל כי מייצרים אותו ממיצוי הצמר הנקרא לנולין, ופקפקו שאולי יש להחמיר על הלנולין לחשבו כדבר היוצא מן החי וכמבואר ביו"ד (סי' פ"א סע' ה') עי"ש ובמפ'. ובאמת השאלה כבר הועלה משנים רבות והיה נראה אז כדבר פשוט שאין שם חשש איסור, וזה היה נימוקי: א) הלנולין מוציאים אותו מהצמר אחר שנגזז ומאז הופקע הצמר מתורת אוכל וכעץ בעלמא הוא, ואף עצמות נבילה מותרין כ"ש חומר מלבושי זה שבטל ממנו תורת חי לגמרי והמיצוי שיוצא ממנו הוא מיצוי מעץ - לא לחות היוצא מן החי, ואני שמעתי כי מעכשיו התחילו להטיל ספיקות בזה ואמרו

כי באמת הלנולין הוא דבר שמחוץ לשער הצמר לא מובלע בו ולא דבר חלקי בו רק דבר שאצל השער מצידו, וכן הגידו להם המדעיים, ולפי"ז הוא ליחה שיוצא מן החי ישיר ונולד בעית החומרא מחדש.

(ב) והנה מצד גרדי ההלכה אין מקום להמציא חילוקים מדעיים כזה, כי מבלי מחקר המעבדות לא נודע כלל החילוק הנ"ל כי לפי ראות העין הצמר הוא צמר, ויש צמר לח ויש צמר יבש והכל שם צמר עליו והלנולין הוא ליחת בצמר לא דבר נפרד וגוף היוצא ישר מן החי - ורק אחר המצאת המחקר ועיון זוכית המעבדה הברילו בעין שכלם את הלחות למציאות עצמאית ואין לזה מקום בגרדי ההלכה, וכבר הארכתני בזה במקום אחר בענין החידקים הפועלים יסוד החימוץ אשר בשאור או בחומץ ויצאו אחרים מאותם המתפארים בהשתייכותם השיטחית למחקר בית ספר תיכוני להצהיר שהחידקים הם גופים נפרדים וכו' וכו' עד שאסרו את המותר והתירו את האסור כידוע, וכל אלה בקשו חשבונות רבים לערב ולבלבל המדעים בתוך עיון ההלכה, ואינו כן כי ההלכה מגדרת את הכל לפי ראות העין, והמציאות הנודעת לחברת בני האדם היא הקובעת שהחומץ הוא יין שנתחמץ וצמר לח הוא צמר לח, והדברים פשוטים ובמקום שאמרו לקצר אין רשאי להאריך רק אביא ראיות תוכחיות לכל הנ"ל ויגמר הרבר בכי טוב.

(ג) בשבת (מט.) איתא וז"ל: בזמן שהן לחין איבעיא להן לחין מחמת עצמן או דלמא לחין מחמת דבר אחר, ת"ש לא במוכין בזמן שהן לחין בשלמא לחין מחמת דבר אחר שפיר אלא מחמת עצמן היכי משכחת לה, ממרטא דביני אטמי, והוא צמר לח מאד כפירש"י עי"ש. אח"כ המשיך הגמ' וז"ל: והא דתני רבי אושעיא... אבל לא בכסות לחה... לחה מחמת עצמה היכי משכחת לה במרטא דביני אטמי, עכ"ל הגמ'. והנה הלחות היחידה שנשארה בצמר אחרי שנטוה ונארג ונעשה כסות היא הלנולין שלנו, והרי לפנינו גמ' מפורשת שאלמלא איסור הטמנה אין לאסור להטמין קרירה רותחת מלא אוכל וכלשונם סתם קרירות בין השמשות רותחות הן (דף ל"ד) ועושים כן לכתחילה בשאר זמנים, והרי הקרירה מסובכת מכל הצדדים בשכבה עבה של צמר הספוג בליחה זו לשעה ארוכה כדרך המטמינים והרי אין שום בעיא מצד הלכות איסור והיתר [אף להמחמירין] ואיך יעלה על דעת מישהו אחרי ראות דברי חז"ל אלו הברורים לפקפק עוד בהענין, אין ספק כי למעוררי השאלה נעלם דבר זה, מיהו אטו מאן דלא ידע האי מילתא לאו גברא רבא הוא? (גיטין ו' ע"ב) אבל השתא מי האיש אשר יבא אחרי המלך ר"ל גמרא מפורשת ובוה יסתיים הענין.

(ד) אמנם מלבד הגמ' הנ"ל מאד אני תמה על כל מי שהעלה ברעתו לאסור לחות הצמר אחרי שנהגו כל אדם ללבוש בגדי צמר מזמן הבל בנו של אדם

הראשון ולכה"פ מזמן הגמ' והראשונים וגם להשתמש בבלויי בגדי צמר ובקולי מטלניות לנער בהם את הקדירה (שבת ל"ד) ולכל דבר בלי הברל, ולמה לא מצאנו אף פעם בגמ' ובראשונים ואחרונים מי שהעיד על דין בגד צמר או חתיכת בגד [הספוג מלחות של איסור דאורייתא לפי דמיונם] שנגע באוכל חם ואסרו או שנפל למרק וכדו', ואמאי לא גזרו רז"ל להתרחק מאיסור חמוד כזה ושלא להכניס דבר שיש בו תערובת צמר בתוך ד' אמות של מאכל וכלי אוכל? ודברים ושאלות מסוג זה היו מופיעים בתוך ספרי הפוסקים לרוב מאד, וכל זה מוכיח שהכל הבל ולא יתכן בשום פנים לחלום שהצמר הרגיל הוא בלוע מאיסור אא"כ נאמר שהקדמונים לא הבינו המדע האמיתי וכו' ואמנע מלהביע עוד דברים הלציים הקשורים לדעה זו ויפה לשתיקה.

(ה) אולם אתמה מאד באשר מישהו הראה לי קונטרס שיצא לאסור הלגולין ובתוך הדברים הביא הגמ' ממס' שבת שהבאתי לעיל ועל זה כתב וז"ל: פשיטא דלא קשה מידי דאפשר לומר שהצמר דשם הוא צמר ארנבים וצמר גמלים, ועוד כתב דאף את"ל דהוה צמר כבשים ג"כ לק"מ די"ל דלבליעה מועטת לא חיישינן ועוד דברים מסוג זה, והתפלאתי, חדא כי אף דליכא איסור אמ"ה במין טמא היאך יתכן להקל יותר בלחות היוצא מן הטמא מבלחות היוצא מן הטהור דמכל דברי חז"ל בסוגיא דבכורות ובפוסקים מוכח להיפך וטענה זו טעות גסה בהלכה, אבל יותר מזה היאך לא יתבייש ארם מלומר שחז"ל וכל הפוסקים שהביאו דין זה הטעו אותנו באשר סתמו להתיר צמר לח ולא חילקו שהצמר הרגיל הוא "חזיר טריף" ולא פירשו שנתכוונו בדבריהם הקדושים רק לצמר ארנבים וגמלים והכשילו כל ארם בסתימת דבריהם באיסור דאורייתא - אין זה כ"א פליטת הקולמוס ושרא ליה מריה, ומש"כ בענין בליעה מועטת מביא לירי גיחוך ואקוה שמעתה כל מי שהחזיק כתומו בדעה שישרה או בעיניו ושוב ראה דברי הגמרא שהם כנגדו יתחזק להשליך אחרי גזו טעותו ויחזור לדרך האמת ויטוש הריב כי כן עשו אבות העולם. סוף דבר הלגולין וכל תוצריו הם היתר גמור בלי פקפוק אין להטיל ספק או חומרא כל שהו בכשרותו ושלומו על ישראל. ע"ז בעה"ח כ"ג לחדש שבט תשנ"ו לפ"ק פה מייאמי

הרב מנחם דוב גנק

## בענין מיץ ענבים לד' כוסות

נחלקו הפוסקים אם מיץ ענבים כשר לד' כוסות. הגר"מ פיינשטיין זצ"ל (מובא בהגדת קול דורי סי' ג' אות ח' בשם אביו) סבר דאין יוצאין במיץ ענבים לפי שצריך שיהא יין המשכר שאל"כ אינו שתייה דרך חירות. וממ"ר מרן הגר"ד סולוביצקי זצ"ל שמעתי שיוצאין במיץ ענבים וצריך שיהא שתייתו עריבה עליו ואם היין מזיקתו או קשה עליו, אדרבה, שתייתו עריבה במיץ ענבים וזהו יותר דרך חירות. ועיין בהסדר הערוך (רף קי"ב) שהביא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהחזו"א שמה מיץ ענבים לד' כוסות, ובתשובות והנהגות ח"ב אר"ח סי' רמ"ג כתב שהגאון מסשיבין גם שמה מיץ ענבים לד' כוסות.

והגר"מ פיינשטיין סבר ממה דקאמרה הגמ' (פסחים רף ק"ח ב') שתאן חי ירי חירות לא יצא, הרי מיץ ענבים גם לא הוי דרך חירות. וממ"ר הגר"ד אמר דשם בשתאן חי הרי הוי חזק מדי ואין דרך לשתות יין שאינו מזוג אבל במיץ ענבים שדרך לשתותו זהו דרך חירות.

והגר"מ זצ"ל הוכיח דצריך דוקא יין המשכר לצאת ד' כוסות ממה דמצינו בירושלמי פסחים (פ"י דר' יונה שתי ארבעת כסוי דלילי פיסחא וחזיק רישיה עד עצרת ר' יודה בי ר' אלעי שתי ארבעת כסוי דלילי פיסחא וחזיק רישיה עד חגא. והנה אי מיץ ענבים כשר לד' כוסות למה דחקו ר' יונה ור' יודה עצמן שהיו חולים אח"כ עד עצרת ועד החג, אלא ע"כ דרק יוצאין ביין המשכר והוא דרך חירות.

וכן יש להוכיח מהגמ' פסחים (רף ק"ח ב') ת"ד הכל חייבין בארבע כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות. א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין אלא מחלקין להן קליות ואגוזים בערב פסח כדי שישאלו. ועיין בר"ן שכתב דמה תועלת לתינוקות ביין שאינו נהנין מהיין ולכן פטורין. והנה אי יוצאין גם במיץ ענבים למה לא ניתן לתינוקות לצאת במיץ ענבים.

אלא האמת הוא שאין מכאן ראיה כלל, שבזמן חז"ל לא היה מיץ ענבים מצוי בזמן הפסח, שהרי הבציר הוא פעם אחת בשנה בתשרי ולכן לא היה מצוי בניסן עוד ענבים, ואם סחטו ענבים בתשרי אם לא נתוסס ונעשה יין לא היה קיים המיץ עד הפסח. ורק עכשיו למרו איך לשמור על המיץ ענבים ושעובר דרך

"פסטור" ומתקיים בבקבוקים (כך הערוני מר פייבוש הרצוג שליט"א מיינות קדם). וא"כ לא היה עצה לתת מיץ ענבים לתינוקות או שר' יונה יצא במיץ ענבים, ולכן היו צריכים לצאת דוקא ביין. ואמרתי זה להגאון ר' דוד פיינשטיין שליט"א והסכים שא"כ אין להוכיח מהירושלמי לענין אי יוצאין במיץ ענבים לד' כוסות.

[והנה מה דמבואר בירושלמי דר' יונה ור' יהודה דחקו עצמן לקיים מצות ד' כוסות עד שחלו עד עצרת או עד החג, דלכאורה בעד מצוה דרבנן אינו חייב להחליא עצמו כדי לקיימו, נראה דזהו דוקא בד' כוסות שהחמירו בו חכמים, דאפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מד' כוסות (פסחים צ"ט ב'), ואם אין לו חייב לשאול על הפתחים, והוא משום פירסומי ניסא שבד' כוסות, ולכן חייב גם לדחוק עצמו אף ששונא ליין והיין מזיקתו לשתות הד' כוסות.

והנה עיין ברשב"ם (פסחים ק"ח ב') ד"ה וכי מה תועלת יש לתינוקות וז"ל הלא פטורין מן המצות, עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהין שאף להכמים קטנים פטורין מן המצות אבל מ"מ כרי לחנכן במצות צריכים לשתות הד' כוסות, ומה טעם זה שפטורין שהרי מטעם מצות חינוך חייבין הן. ונל"פ דכיון דאינן חייבין בתורת עצמן ורק משום חינוך הרי אין חייבין לדחוק עצמן עד שיוזיק להם לשתות יין, שלגבי הקטן שהוא פטור ורק שהוא מצות חינוך אין חייב לדחוק עצמו, ונראה דלר' יהודה גם אינו חייב להחזיר על הפתחים בעד מצוה של פרסומי ניסא כגון גרות חנוכה.]

והנה מו"ר הגרי"ד זצ"ל היה נוהג לקרש על יין בליל פסח ושאר הכוסות היה משתמש במיץ ענבים, והטעם משום דחשש לשיטת הראשונים דלא יוצאין ביין מבושל, וכל המיץ ענבים מבושל הוא, דצריך שיהא יין שראוי לנסך ע"ג המזבח, וסבר דזהו דינא דוקא בקידוש אבל בשאר הכוסות יוצא אף ביין מבושל. וכן נראה מהרמב"ם פכ"ט מהל' שבת הי"ד וז"ל אין מקדשין אלא על היין הראוי לנסך על גבי המזבח לפיכך אם נתערב בו דבש או שאור אפילו כטיפת החרדל בחבית גדולה אין מקדשין עליו. כך אנו מורין בכל המערב. ויש מי שמתיר לקדש עליו ואומר לא נאמר דיין הראוי לניסוך על גבי המזבח אלא להוציא יין שריחו רע או מגולה או מבושל שאין מקדשין על אחד מהן, עכ"ל. ועיי"ש בראב"ד שכתב וז"ל אמת הוא זה וכן מכוון בירושלמי שמקדשין ביין קונדיטון, עכ"ל. ומהרמב"ם שהביא דין זה דצריך יין שראוי לנסך ע"ג מזבח רק לגבי קידוש, ולא בשאר כוס של ברכה נראה שהוא דין דוקא בקידוש. ולפ"ז מתורץ גם מה שהשיג הראב"ד מהירושלמי בשקלים ופסחים שמבואר דיין מבושל ויין קונדיטון כשר לד' כוסות, די"ל דהרמב"ם ביאר דין הירושלמי רק לגבי שאר כוס של ברכה וכן לענין ד' כוסות אבל כוס של קידוש אין יוצא אלא ביין הראוי לנסך ע"ג המזבח.

ועיין בגמ' בב"ב דף צ"ז א' אמר רב אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לנסך ע"ג המזבח. למעוטי מאי אילימא למעוטי יין מגתו והא תאני ר' חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר וכיון דאם הביא כשר אנן אפילו לכתחילה נמי דאמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. ועיי"ש בתוס' ד"ה אילימא וז"ל אין להוכיח מכאן דיין מבושל כשר לקידוש ומברכין עליו בפ"ה מדלא קאמר למעוטי יין מבושל דלאו ראייה היא דאפילו אין מקדשין עליו לא מצי למימר למעוטי יין מבושל דאם כן הוה ליה למימר אין מברכין עליו בפ"ה אבל יש להביא ראייה מירושלמי דשקלים ודערבי פסחים דיין גמור הוא דאמר התם ארבע כוסות שאמרדו יוצאין ביין מבושל אלמלא מקדשין אין מבושל ודלא כפירש"י והר"ש שכתבו דיין מבושל מברכין עליו שהכל דאישתני לגריעותא עכ"ל. והנה מה שהוכיחו התוס' מהירושלמי דלא כשיטת רש"י, אין לתרץ כמו שכתבנו דהירושלמי מיירי לענין ד' כוסות, אבל בעד קידוש צריך שיהא דוקא יין שאינו מבושל, שהרי לרש"י ביין מבושל מברכין שהכל, הרי דאינו יין, וא"כ פשוט שאינו יכול לצאת בד' כוסות שצריך דין יין.

ועיין בשיעורים לזכר אבא מרי ז"ל עמוד קמ"ח וז"ל: עצם ברכת בורא פרי הגפן הנה חלק בלתי נפרד של דברי השבח המסודרים על הכוס (וזהו שירה על היין) ממילא שיש בהרצאת הברכה משום קיום זכירת דברי שבח המוטלת עלינו ביום השבת על פי הכתוב וזכרוהו על היין, גם בשבת שחרית, וגם בליל השבת הברכה על פרי הגפן היא בגופו של הקידוש ונכנסת לכלל זכרון של דברי שבח, זה מה שאמרה הגמרא, מברכין בורא פה"ג, כלומר קיום של סידור דברי שבח איכא בקידושא דיומא. על דרך זה יש גם להבין דברי הרשב"א פסחים ק"ו א' ד"ה אמר שכתב: אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי משום כבוד שבת לחלק בין מרת שבת למדת חול (שהמתיר הוא לא ברכת הנהנין כי אם גם קיום אחד, שבח ליום השבת) שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין והכי מפרש בשאלתות. פירוש לפירושו, בקידוש ע"י בורא פרי הגפן ממלא הוא חובת שבח והלל, ע"כ. [ועיי"ש עוד בעמוד קל-קלז בענין אופי ברכת היין בקידוש.]

והנה שמעתי ממו"ר הגרי"ד ז"ל שמנהג הגר"ח ז"ל היה לשבת בשעת אמירת ברכת הקידוש ולעמוד בשעת הברלה, וכן נהג הוא ז"ל, והסביר שחלוק דין ברכת היין בקידוש מבהבדלה, דבקידוש ברכת היין הוא חלק עצמי מהקידוש ולכן הברכה צריכה להצטרף לכל השומעין וצריך שיאמר בהסבה בחבורה להוציא האחרים בברכת הנהנין, אבל הברלה אין הברכה חלק מעצם ההבדלה ורק שהמבריל צריך שיברך בכדי שיחול ברכת הברלה לכוס אבל כיון שהאחרים רק יוצאין בברכת הברלה אין צריך קביעות של ישיבה. והנה לפ"ז שברכת היין הוא מעצם הקידוש וחלוק בזה משאר כוס של ברכה,

א"כ חלוק גם בזה לשיטת הרמב"ם שצריך שהיין לקידוש יהיה ראוי לנסך ע"ג המזבח, ויין קונדיטון ויין מבושל פסול לקידוש.

והנה אי מיץ ענבים כשר לד' כוסות, יש מקום לומר אף דהוי יין לכל כוס של ברכה וכדמבואר בגמ' ב"ב דף צ"ו א', אבל אינו יוצא בו לד' כוסות, דעיין בגמ' פסחים דף ק"ח ב' ת"ד הכל חייבין בד' כוסות א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לקטנים ביין אלא מחלק להן קליות ואגוזין בע"פ כרי שלא ישנו וישאלו. ועיין בר"ן שכתב וז"ל כלומר דהרי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות, עכ"ל, דצ"ע דכיון ולא שייך לחנכם במצות כוסות מה תמורה היא זה שמחלקין קליות ואגוזים. ועיין בספרי גן שושנים סי' י"ח שהבאתי בשם מו"ר מרן הגרי"ד זצ"ל דד' כוסות הוא מצוה מיוחדת של שמחה בליל פסח, והוכיח זה מהתוס' שכתבו דבשתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ופירש הרשב"ם ידי יין משום שמחת יו"ט, ובתוס' ד"ה ידי יין כתבו וז"ל פי' ידי שמחת יו"ט דס"ד הואיל ותיקנו ד' כוסות לא נפיק מידי שמחת יו"ט אלא א"כ יצא ידי ד' כוסות, עכ"ל, דלכאורה למה היא מצות שמחה, דשמחת יו"ט, תלוי בד' כוסות אלא מוכח דד' כוסות הוא חיוב מיוחד של שמחה בליל פסח ולכן קס"ד דיהא מעכב גם בקיום הכללי של מצות שמחה ביו"ט. ועיין בספר המכתם ריש פרק ערבי פסחים שכתב וז"ל לד' כוסות שתקנו חכמים לעשות בליל זה ולשמוח בהן כנגד ד' לשונות של גאולה, עכ"ל.

ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' יו"ט הלי"ה וז"ל יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להם בגדים וגו' והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, עכ"ל. ועי"ש בלח"מ שהביא מהב"י לתמוה מהיכן ידע הרמב"ם שמצות שמחה לגבי קטנים מתקיים ע"י שמחלקין להם קליות ואגוזים, דלכאורה הוא רק שישאלו ולא ישנו, אלא דלפי"ד מובן שפיר דכיון דד' כוסות הוא חיוב מיוחד של שמחה בליל פסח, לכן לד' יהודה כיון דבקטנים לא שייך שמחה וחירות בשתיית יין, התמורה היא אופן אחר של שמחה השייך להם, ולכן הבין הרמב"ם שהוא האופן לקיים מצות שמחה באופן כללי לקטנים, וזהו שיטת רבי יהודה (בגמ' פסחים ק"ט א') דאנשים בראוי להם ונשים בראוי להן, ודלא כת"ק דרבי יהודה דחייב אדם לשמח בניו ברגל במה משמחם ביין, ולד' יהודה משמח כל אחד כראוי לו, ולכן לקטנים אינו יכול לשמחם ביין אלא בחלוקת אגוזים וקליות.

והנה לפי"ז דמצות ד' כוסות הוא מצות שמחה מיוחדת בליל פסח לכאורה חיוב שמחה זו הוא משום שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא עתה ממצרים ומזה נובע המצות שמחה של ליל הסדר א"כ יש לומר שהוא מצות שמחה

לעצמו, ולכן אין להוכיח מזה דיש מצות שמחה בלילה הראשון של חג. ועיין בשאגת אריה (סי ס"ח) שהביא ראיה מהרשב"ם דידי יין יצא ידי שמחת יו"ט, דיש מצות שמחה בליל ראשון של יו"ט. ואפשר דהשאגת אריה הוכיח זה מלשון הרשב"ם שכתב משום שמחת יו"ט כדתניא לקמן ושמחת בחגך במה משמחו ביין, עכ"ל, שכונתו למצות שמחת יו"ט הושה בכל המועדים.

והנה לפי"ד דיש במצות ד' כוסות קיום מיוחד של שמחה בליל הפסח א"כ אפשר דאינו יוצא קיום זה במיץ ענבים דבעד מצות שמחה אפשר דצריך דוקא יין המשכר, ועיין בזה בספר מקראי קדוש להגרצ"פ פראנק זצ"ל, פסח ח"ב סי' ל"ה, שהביא מהפר"ח (הל' פסח סוף סי' תפ"ג ד"ה ומ"ש) שכתב וז"ל בתשו' מהר"ש הלוי חלק יו"ד סי' י"ב כתב בשם הרב חיים שבתאי דלענין ד' כוסות לא יצא יד"ח במי צימוקין משום דחכמים תקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח. וליתא דהא אמרינן בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"ב) שתאן חי יצא וכמ"ש לעיל בסי' תע"ב סעי' ט' אע"פ שאינו משמח, ואף לכתחילה מצי לשותותו דכיון דלית ליה אלא זה כדיעבר דמי עכ"ל, הרי דנחלקו הרח"ש והפר"ח, דלהרמח"ש צריך שיהא יין המשמח ולכן מי צמוקין פסולין לד' כוסות והפר"ח כתב דבריעבר לא צריך.

ועי"ש במקראי קדוש שכתב דמה שייך צימוקין אינו יין המשמח משום דאין בו אלכוהול ואינו משכר, ולכן מיץ ענבים אינו בכלל יין המשמח, וברש"י ב"מ (דף ס"ו ע"ב) משמע דהסגולה של יין ישמח לבב אנוש הוא לא משום הטעם המשובח שיש לו אלא משום שהוא משכר, ולכן כל משקים המשכרים הם בכלל זה דאיתא שם: אשכחיה דקא שתי שיכרא קני וכו' א"ל וכו' דילמא לפכוחי פחדיה קא שתי, וברש"י לפכוחי פחדיה להפיג דאגתו שרואג על המעות דכתיב יין ישמח, עכ"ל, וע"כ דכל הסגולה של יין ישמח לבב אנוש הוא משום דמשכר. והביא ראיה דיין מגתו אינו בכלל יין משמח מסנהדרין (דף ע' ע"א) לענן סעודה המפסקת בת"ב דאסור בבשר ויין, אבל אוכל הוא בשר מליח ויין מגתו משום שהאיסור הוא משום שמחה ובשר מליח ויין מגתו אינו משמח הלב, עד כאן תוכן דבריו.

אלא דיש לעיין בזה אי במיץ ענבים יש בו גם המעלה של שמחה, שהרי לגבי נסכים איתא בגמ' ב"ב (דף צ"ז א') והתני ר' חייא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר, וברשב"ם שם יין מגתו לא יביא דכתיב הסך נסך שכר מידי דמשכר. והנה גבי נסכים גם צריך שיהא יין המשמח דכתיב גבי משל של יותם (שופטים ט-יג) החרלתי תירושי המשמח אלקים ואנשים. וברש"י שם המשמח אלקים וז"ל שאין אומרים הלויים שיר של הקרבן אלא על הנסכים עכ"ל, והוא מהגמ' ברכות (דף ל"ה א'). וכן עיין בגמ' מנחות (דף כ' ע"א): נסכים בהרי אימורין הוא דאתו מ"ט אכילה ושתייה ארובה כפרה ושמחה. ועי"ש ברש"י ד"ה ארובה וז"ל לצורך

ד'ם אתו דהכי אורחא לאחר כפרת ד'ם שכיפר על החטא בא היין המשמח אלקים ואנשים, דמי שנתכפר חטאו שמח, עכ"ל. ויש לעיין אי מה דצריך שיהא יין המשכר לנסכים מגז"כ דהסך נסך שכר אם הוא משום דצריך יין המשמח או דהוי דין בפ"ע, ואפילו אי נימא דהוי משום יין המשמח אבל מ"מ בדיעבד יין מגתו כשר לנסכים ואפשר דעדיין יש בו שם יין המשמח בדיעבד ולכן לקידוש כשר לכתחילה, שהרי בקידוש גם נאמר דינא שאין אומרין שירה אלא על היין וכרמבואר ברשב"ם בפסחים דף ק"ו א' שהבאנו לעיל, וא"כ לגבי ד' כוסות ג"כ יחשב יין מגתו כיון המשמח לענין שאומרים עליו שירה.

והנה מה דהסדר נקבע על הד' כוסות הוא משום דכל חלק מהסדר חל על הכוס, ועיין בחוברת מסורה (חוברת ז' אלול תשנ"ב) דנשאלה שאלה להגר"מ סולביצ'יק זצ"ל באחר שנשפך כוס היין שהיה לפניו באמצע אמירת ההגדה קודם שברך ברכת אשר גאלנו אם צריך להתחיל ההגדה מתחילה או מספיק במה שימלא כוסו ויברך ברכת אשר גאלנו.

ונסתפק בזה הגר"מ בגדר תקנת חכמים דברכת אשר גאלנו טעונה כוס, אם רק תקנו להצריך את הכוס בעד אמירת הברכה לחודא - הבאה בסוף כל הסיפור, ואשר מה"ט אין מגביהין את הכוס בידו אלא בשעת ברכה בלבד (ונוסף לזה ג"כ בשעת אמירת והיא שעמדה, כנזכר בשו"ע) או דלמא דתקנת חכמים היתה לערוך אמירת כל ההגדה ולקיים מצות סיפור יצ"מ על הכוס, ואף דאין אנו מקפידים להגביה הכוס בידיים כל משך זמן של אמירת ההגדה, מכ"מ מעיקר הדין, כל ההגדה נאמרת היא על הכוס, ולפיכך אם לא ישתה מאותו הכוס שהיה מונח לפניו כל הזמן (כגון הכא, שנשפך באונס קודם ששתה הימנו) נמצא שלא קיים דין אמירת סיפור יצ"מ על היין.

[ועי' אור שמח (ריש פ"ז מהל' חמץ ומצה) שהעמיס כן בכונת דברי הרמב"ם שמה שכתב, מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות... שנאמר זכור את היום הזה... כמו שנאמר זכור את יום השבת, וצריך ביאור כונתו בהשוואה זו. ועיי"ש שרצה לומר, שכורך שתקנו מדרבנן קידוש על היין, כמו כן תקנו שתתקיים מצות סיפור יצ"מ על היין (הוספת המעתיק).]

ולמעשה החמיר עליו הגר"מ ז"ל שימלא את הכוס, ויתחיל עוה"פ מעבדים היינו עד דצ"ך עד"ש באח"ב, ולחזור ולומר מרבן גמליאל אומר עד גאל ישראל (שכן היא הגדת הרמב"ם, ומה שנמצא אצלנו בין דצ"ך עד"ש באח"ב ורבן גמליאל היה אומר, היא הוספה מאוחרת) בכדי שתהיה כל ההגדה על היין.

ואשר נראה לבאר בזה יותר שהרי כל ההגדה והסדר חלין על הד' כוסות,

דהגאונים שאלו למה בחרו חכמים את פרשת ארמי אובד אבי בעד הפרשה המרכזית של ההגדה ולא בפרשיות שבספר שמות העוסקות ישיר בסיפור יציאת מצרים, ומו"ד ביאר בזה שמצות סיפור יציאת מצרים הוא מצוה של ת"ת ומתקיים ע"י זה שדורש הפרשה במידות שהתורה נדרשת בהם וע"י תורה שב"פ, ולכן יותר מעולה הפרשה של ארמי אובד אבי שאינו מפורש כל כך וצריך שידרש ע"י תורה שב"על פה. וכן הוא לשון הרמב"ם שכל המרבה בדרש פרשה זו ה"ז משובח. (עיין בזה בשיעורים לזכרו של אבא מרי ז"ל ח"ב עמוד קנו, ועיין במה שהארכתי בזה בגן שושנים סי' כ"ב.)

אלא דנראה טעם אחר שהרי כל ההגדה נאמרת גם בתורת שירה, דליל פסח היא ליל המיוחד לשירה על גאולת מצרים, ולכן ההלל הוא חלק מההגדה וסיפור יציאת מצרים. ויש מצוה מיוחדת של שירה בליל פסח מגז"כ דהשיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג. ועיין בזה בחירושי הגר"ז הלוי (הלכות חנוכה) בזה שביאר בזה בשיטת הגאונים דאין מברכין על ההלל על הסדר שנאמר בתורת שירה ולא קריאה. ועיין בשבלי הלקט שכתב דאומרים ההגדה על הכוס משום דאין אומרים שירה אלא על היין דההגדה נאמרת בתורת שירה.

ולפי"ז נראה דמה דחכמים בחרו בפרשה דארמי אובד אבי בעד סיפור יציאת מצרים ולא העדיפו הפרשיות היותר מפורשות בספר שמות, משום דלגבי אמירת שירה הרי הפרשה של ארמי אובד אבי, שהוא הפרשה של מקרא בכורים יותר מסוגלת להאמר בתורת שירה, דבכורים גם טעונים שיר. עיין ברמב"ם פ"ג מבכורים הי"ב-הי"ג וז"ל: וכשם שטעונין תנופה כך טעונין קרבן שלמים ושיר שנא' בהן ושמחת בכל הטוב ואימתי קורין בשיר עליהן משיגיעו לעזרה הלויים היו מתחילין וקורין ארוממך ה' כי דליתני עכ"ל, והוא מהמשנה בבכורים פ"ג משנה ד'.

ולפי"ז יש מקום לומר דכמו שלהרמב"ם צריך שיהא יין קידוש שראוי לנסך ע"ג המזבח, והוא לכאורה משום דנאמר לגבי יין של קידוש דין של שירה ואין אומרים שירה אלא על היין, כמו כן לכתחילה יהיה צריך שיין של ד' כוסות גם יהיה ראוי לנסך על גבי המזבח. אבל א"כ יהיה קשה קושית הראב"ד מהירושלמי דמבואר דיין מבושל ויין קונדיטון כשר לד' כוסות. אבל עיין ביוצר לשבת הגדול מר' יוסף טוב עלם שכתב יין כי יתארם למצוה הוא מקרם לצאת בו חובת ידי אדם, אם אין קונדיטון ומבושל נגדם, הרי דאין יוצאין לכתחילה בקונדיטון ומבושל, ואפשר משום דחסר הך קיום דשירה על היין.

## הרב שלמה הלוי וואהרמאן

ברוקלין נ.י.

## בענין דבר שיש לו מתירין

רש"י בביצה (ג:) כתב דהא דרבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל הוא משום דאחמור רבנן דהואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול. אולם הר"ן בנדרים (נב.) כתב דהא במנחות (כב.) דרשו רבנן מקרא דולקח מדם הפר ומדם השעיר דקרי לה דם השעיר אף דם הפר מרובה דטעם דדם הפר אינו מבטל לדם השעיר הוא דכיון ששניהן עולין כולמר שכשרין לזריקה אין מבטלין זא"ז דחשיב כמין במינו דכי היכי דר' יהודה אזל אחר דמיון העצם אזלו רבנן אחר דמיון ההיתר ולפיכך כל שחלוקין באיסור והיתר אפי' מין במינו בטיל דהו"ל כמין בשאינו מינו ומש"ה אמרי' דברבר ש"ל מתירין כיון שאין דבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי באיסור והיתר שהרי אף הוא סופו. להיות ניתן כמוהו חשוב מין במינו ולא בטיל, ובכה"ג רבנן הוודו לר"י דמין במינו לא בטיל.

ובצל"ח בפסחים (ט:) כתב דהא דהא דרבר ש"ל מתירין אינו בטל היינו לענין איסור אכילה דשייך לומר עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר דא"א לו לאכול היום ומחר אבל בטלטול דיכול לטלטל גם היום וגם מחר ל"ש דשיל"מ דעכ"פ מפסיד הטלטול של היום. לכן בהנאה שאינה של כילוי ל"ש דשיל"מ דיכול ליהנות היום ומחר. וכתב במלא הרועים דכל זה לרש"י בביצה (ג:) דרשיל"מ הוא מפאת עד שתאכלנו באיסור וכו' אבל לטעם הר"ן בנדרים (נב.) דהוי מין במינו אין לחלק בזה וראוי להיות אסור בהנאה ובטלטול.

ועי' בחי' הגרע"א מערכה ו' שהביא פלוגתת האחרונים ברבר ש"ב שני איסורים ונתערב ועל איסור אחר יש לו מתירין ועל איסור השני אין לו מתירין כגון ביצה שנולדה ביו"ט מתרנגולת טריפה דרעת התפל"מ דכיון דצריך לביטול מכח טריפות גם איסור יו"ט בטל. ורעת הצ"צ דמה דאפשר לעשות בלא ביטול צריך לעשות ונהי נמי דאיסור דטריפות בטל מ"מ לגבי איסור יו"ט אמרי' עד שתאכלנו באיסור וכו'. ולכאורה תליא בפלוגתת רש"י והר"ן דאף רבנ"ד שפיר דשייכא הסברא דעד שתאכלנו באיסור וכו' דלאחר יו"ט הרי לא נשאר אלא לאו אחד מ"מ ל"ח מין במינו כיון דאיסור דטריפות נשאר בכל תוקפו.

ובפנ"י תמה על שיטת הר"ן מגמ' ערוכה בביצה (ד.) דא"ר אשי דאיירי

שנולדה ספק יו"ט חול והוי דשיל"מ וכל דישל"מ אפי' ברבנן לא בטיל ופירש"י דכי היכי דבבטולה מחמירין מהאי טעמא בספיקא נמי מחמירין מה"ט. והק' בפנ"י דלשיטת הר"ן דרשיל"מ לא בטיל משום דהוי מין במינו א"כ לא שייך ה"ט אלא לענין תערובות במשהו משא"כ לענין ספיקא דל"ש ה"ט וא"כ למה נחמיר ברשיל"מ ברבנן. ועי' בצל"ח שם בביצה וכו' מהר"ת ביו"ד בסי' נ"ג ובהגהה מכן המחבר שם מש"כ בזה.

ובחולין (צט:;) פריך בהא דא"ר יהודה דג טמא צידו אסור רביעית בסאתים הא ה"ל מין במינו לא בטיל ומשני שאני דזיעה בעלמא היא, ופירש בתוס' דלא אסור אלא מדרבנן עיי"ש, ולפנ"י יש לתמוה על הר"ן דרשיל"מ מפאת הלכה דמין במינו הוא דאתינן עלה שוב אמאי אינו בטל באיסור דרבנן כמו במין במינו לר' יהודה.

ולענ"ד נראה דאולי גם הר"ן צריך לטעמא דרש"י והכי י"ל בביאור דבריו, דבאמת עיקר הסיבה דליכא ביטול ברשיל"מ הוא משום דהוי מין במינו, אלא דלפנ"י אכתי תמוה הא דליכא ביטול באיד"ר דמ"ש ממין במינו לר' יהודה. ואולי י"ל דהא דבאיד"ר ס"ל לר"י דמב"מ בטל הוא משום דלא רצו חכמים להחמיר כ"כ ולאסור את ההיתר במקום דליכא הפסד. אולם כיון דאכתי שם וסדך דאיסור עליו דהרי בדאורייתא לא בטל בכה"ג ויתכן בזה שפיר סברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור וכו' להכי החמירו ולא בטל גם באיד"ר. והשתא דברי רב אשי דהוי דשיל"מ לכל דבר שיל"מ אפי' ברבנן לא בטל מובנים היטב דאף דלר"י מב"מ מדרבנן בטל מ"מ החמירו ברשיל"מ משום דעד שתאכלנו באיסור וכו' ושוב פשוט דס"ל לרב אשי ד"ל כן אף בספק דרבנן ברשיל"מ.

עוד י"ל דהנה בתוס' ביבמות (פב.) כתבו דדוקא ברבר לח המתערב אית לי' לר' יהודה ולא בטיל דומיא דדם הפר ודם השעיר אבל ברבר יבש לא דר"י גופי' אית לי' בשבת (קמא:) דמעלין את המדומע בק"א ואפי' מב"מ כדמשמע גבי ליטרא קציעות ונבלה במנחות (כג.). וסברא היא דרבר המתערב מתפשט טעם האיסור בכל ההיתר ולא בטול אבל דבר יבש האיסור מונח במקומו אלא שאין ניכר היכן הוא. והק' הנו"ב מהר"ת ביו"ד בסי' נ"ד דא"כ לפי טעמו של הר"ן לא שייך ביבש ביבש דשיל"מ ואיך מוקי ר"א בביצה שנתערבה דאפי' בנולדה ביו"ט שהוא מדרבנן לא בטיל דהרי ביצה הוי דבר יבש, ועי' בתשו' הגרע"א מהר"ק בסי' ר"ח עיי"ש.

ובעיקר דברי התוס' דברבר יבש יתכן ביטול טפי מברבר לח וכמש"כ בהלכה דמב"מ לכאורה אין דבר זה מוסכם כפי כל דהנה כתב הרמב"ם בפ"א מהל' אה"ט פט"ז בהמה ששפעה חרות דם אע"פ שנפטר מן הבכורה אינה טמאה לא במגע ולא במשא עד שתהיה בה צורת נפל לפי שהיא בטילה ברוב היוצא עמה, ומקורו שהור בבכורות (כא:). ושם בהי"ז פסק הרמב"ם נבילה שנתערבה בשחוטה אם רוב

מן השחוסה בטלה הנבלה בשחוסה ואין הכל מטמא במגע אבל אם נשא הכל נטמא, והביאור הוא דאם נשא הכל בודאי דנשא גם נבלה. ובכ"מ שם הק' מ"ש דבחרת דם דמשום ביטול בורב אינה מטמאה לא במגע ולא במשא והכא אין ביטול ברוב מועיל אלא למגע ולא למשא. ותיריך הר"י קורקוס דחררת דם שאני שבטל ביטול כי נתערבה החררה בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגנונים ואי"כ עוד דבר שישמא אבל כאן אין לומר כן דבאפי נפשה קאי אלא שאינה ניכרת. הרי דשיטת הר"ק דברבר יבש שבאפי נפשה קאי לא שייך ביטול משא"כ ברבר לח שנתערב והוא ולא כמש"כ התוס'.

וכ"מ ברמ"א באו"ח בסי' תמ"ז ס"ד דשם כתב המחבר דאם נערב בחמץ קודם הפסח ונתבטל בס' אינו חוזר וניערב בפסח לאסור במשהו ויש חולקים. וכתב הרמ"א דנוהגין כסברא הראשונה בכל תערובת שהוא לח בלח ומיהו ברבר יבש שנתערב אסור בפסח דחיישינן שמא נשארו לו פירורים ונותנים טעם בפסח ומבואר דבלח יתכן ביטול טפי מביבש.

ולענ"ד נראה לבאר לפי"מ שהאריכו האחרונים דבתערובת איסור והיתר איכא כ' גדרים נפרדים. א) גדר דביטול שמיעוט האיסור נחלק ע"י הרוב ונתבטל במציאות עד שבתוך התערובת לא נשארה עוד במציאות שום חפצא דאיסורא, וב) גדר דהולכין אחר הרוב דאף דבמציאות עדיין נמצא האיסור בתוך התערובת ונשארה שם חפצא דאיסורא מ"מ בראיכא רוב התיכות של היתר חידשה תורה דמותרין לסמוך על הרוב ולומר שהתתיכה שאוכל עכשיו הוא מרוב היתר.

ולכאורה פשוט דל"ש גדר דהולכין אחר הרוב אלא ביבש דבוה יתכן לסמוך על הרוב ולומר שמה שאוכל הוא מרוב היתר כיון דהיתר והאיסור באפי נפשם קיימי רק שאינו ניכר היכן האיסור והיכן היתר אבל בלח הרי הכל מתערב והאיסור מתפשט בכל חלק מהיתר ושוב לא יתכן לומר שמה שאוכל הוא מרוב היתר דהרי מתערבת מציאות של איסור בכל משהו מהיתר ואי"כ אף משהו של היתר בלי תערובות של איסור. וע"כ נראה דכל הגדר דרוב בלח מפאת גדר דביטול הוא דאתינן עלה שמיעוט האיסור נחלש ע"י הרוב ונתבטל במציאות עד שבמציאות אי"כ עוד שום איסור. אולם ביבש יתכן לומר דהגדר הוא דהולכין אחר הרוב. ואף דבמציאות נשאר האיסור בתוך התערובת מ"מ חידשה תורה דמותרין לסמוך על הרוב ולומר שמה שאוכל עכשיו הוא מרוב היתר.

ולפי"ז נמצא דמצד אחד יתכן ביטול ברבר יבש טפי מברבר לח משום דביבש איכא למימר דמה שאוכל הוא מרוב היתר ואין במה שאוכל אף משהו מהמציאות של האיסור דכ"א באפי נפש' קאי אולם מצד אחר יתכן ביטול ברבר לח טפי מברבר יבש דברבר לח י"ל דאיכא ביטול בעצם המציאות של האיסור דהרי האיסור

המתערב מתפשט בכל התערובות ועי"ז נחלש כחו של האיסור.

ועי' במחבר ביו"ד בסי' ק"ט ס"א דחתיכה שא"ד להתכבד שנתערבה באחרות מב"מ יבש ביבש חד בתרי בטל ומותר לאכלן ארם אחר כל אחת בפ"ע אבל לא יאכל שלשתם יחד רבוה בודאי קאכיל איסורא. ועי' ברמ"א שם דיש מתמירין להשליך אחת מן החתיכות. וכתבו האחרונים דהיינו רק ביבש אבל בלח שרי לאכול הכל. ועי' בש"ך שם מה שהביא בשם הב"ח. ולפמש"כ הרי החילוק פשוט וברור דביבש הגדר דרוב הוא דהולכין אחר הרוב ומציאות האיסור לא נתבטלה רק שחידשה תורה שמותרין לסמוך על הרוב ולומר דמה שאוכל עכשיו הוא מרוב היתר ושוב שפיר דאסור לאכול שלשתם ויש מחמירין להשליך אחת מהחתיכות דבודאי קאכיל איסורא שאוכל כולם כיון דעצם המציאות האיסור עדיין מונחת בתוך התערובת משא"כ בלח דכיון דהיתר מתערב ומתפשט בכל משהו של התערובת נחלש כחו של האיסור ומטעם ביטול עצם המציאות של האיסור הוא דאתינן עלה וכיון דמציאות האיסור נחשבת שאינה בתוך התערובות כלל שפיר דמותרים לאכול את הכל.

וזהו נמי ביאורו של דברי הר"י קורקוס דבהלכה דחררת דם דהוי דבר לח בתורת ביטול הוא דאתינן עלה ונתבטל עם המציאות כי החררה נתערבת בדם וגנונים ונמחית בהם והוי הכל כמו הדם והגנונים ואי"כ עוד דבר שישמא ולהכי אינה מטמאה לא במגע ולא במשא אבל בנבלה שנתערבה בשחוסה דהוי דבר יבש הרי הוי גדר דהולכין אחר הרוב ושוב אם נשא הכל נטמא דבודאי נשא גם נבלה כי מציאות דאיסור נבלה נשארה בכל תוקפה ברבר יבש וכמש"כ.

אולם מש"כ התוס' ביבמות (פ"ב) דרק ברבר לח אית לי' לר"י דלא בטיל משא"כ ברבר יבש הרי התם לר' יהודה קאי דס"ל מב"מ לא בטיל והר"ן בנדרים (נב.). ביאר סברתו לפי שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו. ובאמת ביאור זה מובן רק אם ריינינן בגדר דביטול המציאות דבוה שפיר דביאר הר"ן דברבר הדומה ליכא ביטול המציאות וארבא המציאות נתחזקה אבל בגדר דרוב שהוא מפאת הולכין אחר הרוב בודאי שאין מקום לחילוק זה דכיון דלדין דביטול אינו מוכרח שהמציאות תתבטל ונשארה חפצא דאיסורא מה לי אם התערובת מחליש או מחזק או האיסור כיון דעיקר הלכה דביטול הוא דהתורה חידשה דמותרין לסמוך על הרוב. והשתא שפיר דכתבו התוס' דרק ברבר לח דמפאת ביטול המציאות הוא דאתי עלה ס"ל לר"י דמב"מ לא בטל דבכה"ג ליכא כלל ביטול המציאות אבל ברבר יבש דמפאת הילוך אחר הרוב אתי' עלה והמציאות עומרת בכל תוקפה שפיר דס"ל לר"י דגם מב"מ בטיל כנ"ל.

ואם חומה היא נבנה עליה סירת כסף דאולי י"ל דגם הר"ן מסכים עם סברת



רש"י דער שתאכלנו באיסור וכו' רק דס"ל דמש"כ רש"י להחשיב אכילת עכשיו אכילה באיסור יתכן רק בדבר יבש דכיון דהתם הוי גדר דהילוך אחר הרוב אבל מציאות האיסור נשארה על החפצא שוב יתכן שפיר דמה שאוכל הוי מציאות של איסור רק דחידשה תורה דמותרים לסמוך ולומר דמה שאוכל הוא מהרוב של היתר ולהכי שפיר דכתב רש"י דמוטב שימתין עד שיעבור זמן האיסור ויאכל בהיתר גמור אבל בדבר לח שנתבטלה מציאות האיסור ואי"כ חפצא דאיסורא כלל הרי"ז כבר היתר גמור עכשיו ואיך זה קרי לה אכילה באיסור.

והשתא י"ל דמש"כ הר"ן בנדרים (נב.) דרשיל"מ לא בטיל משום דהוי מב"מ איירי בדבר לח גרידא אבל בדבר יבש אולי מסכים עם טעמו של רש"י דהרי לפמש"כ בדבר יבש ל"ש סברתו דכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו אלא מעמידו ומחזקו דביבש כ"א באפי נפשי קאי רק שאינו ניכר היכן האיסור והיכן ההיתר. ולפי"ז ביבש דהביטול הוא בגדר דהילוך אחר הרוב ועדיין איכא מציאות של איסור בהחפצא יתכן שפיר מש"כ רש"י דליכא ביטול משום דער שתאכלנו באיסור וכו'.

ואם כנים דברינו מיושבת היטב קו' הפנ"י דבביצה (ד.) הרי איירי בביצה דהוי דבר דאף להר"ן דשיל"מ לא בטיל מפאת סברת רש"י ושפיר דס"ל לרב אשי דכי היכי דמחמירין בבטולה מה"ט בספק נמי מחמירין מה"ט. ומיושבת נמי קו' הנו"ב דנהי נמי דברבר יבש מב"מ בטל וכמש"כ התוס' ביבמות (פב.) מ"מ בדבר יבש גם הר"ן ס"ל כטעמו של רש"י דער שתאכלנו באיסור וכו'.

ועי' בר"ן וברשב"א בפ"ז דחולין בסוגיא דזרוע בשלה דלדעת התוס' הלכה דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי מדרבנן ולדעת הראב"ד הוי איסור דאורייתא. (ועי' בכנה"ג בהג' הב"י בסי' צ"ד דאף להראב"ד היינו רק באיסור בעין אבל באיסור הבלוע בקדידה לכו"ע מותר מה"ת לבטול ומביא ראי' מהרשב"א במשמרת הבית. ועי' בפר"ח מה שהוכיח מתרומות (פי"א מ"ו עיי"ש). ובנו"ב במהדו"ת ביו"ד בסי' מ"ה כתב דמש"כ התוס' דמה"ת מותר לבטל איסור לכתחילה היינו דוקא דומיא דזרוע בשלה שהזרוע עצמה לא נתבטלה ונשארה באיסורא רק הטעם דמפיק מהזרוע ונבלע בשאר האיל הוא שנתבטל וטעם שנתבטל לא נשאר בו איסור כלל אבל יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד שאם יבא אליהו ויאמר שזו היא החתיכה האסורה ה"ה עומד באיסורו הקדום בזה לכו"ע לא התירה התורה לבטל לכתחילה, ועי' בחת"ס ביו"ד בסי' שיי"ט מש"כ בזה.

ולכאורה סברת הנו"ב היא כדברינו דבלח איכא ביטול במציאות האיסור ושוב לא נשאר שום איסור משא"כ ביבש דהמציאות נשארה בכל תוקפה כמקורם ואי"כ אלא חידוש התורה דהילוך אחר הרוב ומותרים לסמוך על זה ולומר דמה שאוכל

עכשיו הוא מרוב ההיתר ושוב בכה"ג לא חידשה תורה לסמוך על זה גם כשמבטלו לכתחילה.

ובב"מ (ו:) בהא דקפץ אחר מן המנויין לתוכן הק' התוס' דלבטל ברוב וליחייבו כולו במעשר. וכתב בשטמ"ק ליישב בשם הרא"ש דאפי' אם אמרי' כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורים כדכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י ביטול ברוב אבל הכא מעולם לאו נפיק מכלל ספק עשירי. ומכבר הערתי ממש"כ הרא"ש בנזיר (מג.) דכיון דרוב גוססים למיתה אי"ז התראה ספק ומבוארת שיטתו דרוב הוי בירור ודאי. ועי' ברש"י בפסחים (ט.) עיי"ש.

ולפי"ד י"ל דהרי בנ"ד לא מפאת ביטול המציאות הוא דאתי' עלה (כיון דר"א באפי' נפשי קאי) רק דהוי גדר דהילוך אחר הרוב שחידשה תורה שמותירין לסמוך על הרוב אף דנשארה המציאות של המיעוט ושוב אי"ז בירור ודאי ואם יש לנו הכרעות אחרות (וכגון במקום דאיכא לברורי) אזלינן בתרייהו.

ומכבר אמרתי דאולי רק במיעוט דאיתא קמן ס"ל להרא"ש דרוב הוי בירור ספק משא"כ במיעוט דליתא קמן דבלא"ה לא משכחת לה כלל חיובא דמעשר בהמה דניחוש דילמא טריפה הוא ופטורה כראי' בבכורות (נח:) ובמע"ש לא מהני רובא דהרי בעי' עשירי ודאי וע"כ דמיעוט דליתא קמן שאני. ולהכי ס"ל להרא"ש בנזיר (מג.) דכיון דרוב גוססין למיתה אי"ז התראה ספק דהרי הוי מיעוט דליתא קמן.

ואגב אעיר בדברי המחבר ביו"ד בסי' ק"ב ס"ב שלא אמרו דשיל"מ אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים אבל דבר שאינו בידו ואינו ודאי שיבא המתיר כביצה של ספק טריפה שנתערבה באחרות אינו בדין דשיל"מ. וכתב הש"ך שם בסק"ז לא ידעתי למה כתב המחבר דין זה בשם יש מי שאומר שהרי הרשב"א והסוד סוברים כן ואין חולק עליהם. וכן הוכיח מביצה (ג:) דפריך למ"ד דביצה שגולדה ביו"ט אסורה מדרבנן מהא דתניא דספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות אמאי ספיקא אסורה הא ספיקא דרבנן היא. ואין לומר דאיירי בספק טריפה דא"כ הו"ל דבר שאין לו מתירין ותבטל ברובא ע"כ. והשתא מאי פריך דילמא מיירי בביצה של ספק טריפה אלא ודאי כל כה"ג לא הוי דישל"מ.

ובאמת מבואר שם בגמ' דלשיטת רבה שאוסר ביצה שגולדה ביו"ט מפאת הכנה שם (ב:) ניחא הא דבספק יו"ט ספק חול הביצה אסורה דהא הכנה דאורייתא וכן ניחא הא דליכא ביטול דהכנה הוי דשיל"מ. אולם לכאורה יש לרדן לשיטת הרמב"ם שס"ל בפיי"ט מהל' טומאת מת דספקא דאורייתא מה"ת לקולא ומדרבנן

לחומרא - וכ"ה שיטת הרמב"ן הובא בר"ן בקידושין (לס.) דלפי"ז ביצה של ספק טריפה היא רק איד"ר ובאיד"ר הרי כתבו התוס' בחולין (צט:) דבמ"מ בטל וא"כ להר"ן בנדרים (מב.) דרשיל"מ לא בטיל משום דהוי מב"מ שוב קשה גם לרבה דאף דהכנה מה"ת מ"מ ספק מוכן הוי רק איד"ר ואיך זה ניחא הא דכולן אסורות אם נתערבה באלף הא מב"מ בטל באיד"ר. וכן תמוה דלפי"ד ספק טריפה הוי איד"ר ואמאי ספיקא אסורה.

ואולי י"ל לפמש"כ החו"ד בסי' ק"י שכתב בשיטת הרמב"ם דלעולם התורה דיברה רק על ודאי ולא על ספק (ודאי טריפה לא תאכל הא ספק תאכל) ושוב ה"ה במ"ע שצריך לדעת בתורת ודאי דאיכא קיום מצוה ובספק אזלי לחומרא ואינו יוצא יד"ח. וכ"כ המוהריט"א בפ"ג דבכורות דבמ"ע לכו"ע ספק לחומרא מה"ת. ועיי' בכת"ס באו"ח בסי' י"ד שכבר השריש לנו החו"ד וכן קים אבא מאה"ג (החת"ס מדילי' דספק מ"ע לחומרא מה"ת, ושו"מ בשו"ח במערכת הסמ"ך בכלל מ"א שהביא רבוותא דפליג בזה עיי"ש).

והשתא פשוט דרבה דיליף הכנה מקרא דוהיה ביום הששי והכינו וס"ל דסעודת שבת טעונה הכנה מיום חול ע"כ דס"ל דהתורה אמרה ודאי מוכן תאכל וספק לא תאכל. ולפי"ז שפיר דבנתערבה באלף כולן אסורות דהרי אזלינן לחומרא במ"ע דהכנה.

אולם כל זה היינו רק בספק יו"ט ספק חול דלרבה מפאת עשה דהכנה הוא דאתינן עלה אבל בספק טריפה (דהוי איסור לאו) מקילינן מה"ת ורק מדרבנן מחמירין לשיטת הרמב"ם וברבנן דשיל"מ בטל כמו מב"מ להתוס' בחולין (צט:) וא"כ תמוה הא דהביצה אסורה ואינה בטילה ברוב. והרי פירושא דקו' הגמ' דאם איירי בספק טריפה א"כ אף אם נחליט דלא כהיש מי שאומר המוכא במחבר וספק טריפה הוי דשיל"מ ג"כ ליבטל ברובא דהרי להרמב"ם אי"כ אלא איד"ר. ולפי"ז הרי אזיל לה הוכחת הש"ך מביצה (ג.).

ובעיקר הוכחת הש"ך מביצה (ג.) היא עומדת בכל תוקפה לשיטת הראב"ד והרשב"א והר"ן דס"ל דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא ולדירהו שפיר ריש להוכיח דספק טריפה הוי רבר שאין לו מתירין דהרי לדירהו ליכא לפרש קו' הגמ' כמש"כ לשיטת הרמב"ם.

וכשהצעתי את דבריני לפני מו"ר הגאון האריר מוהר"ר אליעזר זילבער זצ"ל זה כבר זמן כביר הראה לי בכ"מ בפ"ז מהל' עבודת כוכבים ה"ז שכתב דהרמב"ם לא ס"ל כהרשב"א ולדידי' חשיב דשיל"מ גם אם אין המתיר עתיד לבא בתורת ודאי. ולפמש"כ הרי לשיטתו של הרמב"ם אזיל לה הוכחת הש"ך ואכמ"ל יותר.

תבנא לרינא נראה דמי שיש לו איזה מאכל שיש בו כמה חששות הן מפאת ספק בהמרכיבים שצריך מומחה לבארם והן מפאת ספיקות בהלכה שלזה צריך חכם שיורה והוא נמצא במקום רחוק מהישוב שאין ביכולתו לברר כשרות המאכל עכשיו ולהכי אסור לו לאוכלו, ושוב כשאח"כ נתערב המאכל במאכלים אחרים הרי לפמש"כ אי"ז דשיל"מ כיון דאין היתר המאכל עתיד לבא בתורת ודאי. ואף שהרמב"ם פליג על זה וכמש"כ הכ"מ מ"מ כיון דדעת הש"ך לפסוק כהרשב"א והטור וכשיטת היש מי שאומר המוכא בהמחבר לכן שפיר דנתבטל המאכל ומותר באכילה כנ"ל.

# **MESORAH**

*A Torah Journal  
Published by the  
Kashruth Division of the  
Union of Orthodox Jewish Congregations  
of America  
333 Seventh Avenue  
New York, N.Y. 10001*

**Mandell Ganchrow, M.D.**  
*President*

**Sidney Kwestel**  
*Chairman Kashruth Commission*

**David Fund**  
*Vice Chairman*

**Rabbi Menachem Dov Genack**  
*Rabbinic Administrator*

**Rabbi Emanuel Holzer**

**Julius Berman**  
*Chairman Mesorah Commission*

**Rabbi Hershel Schachter**  
**Rabbi Menachem Dov Genack**  
*Editors*

No. 12  
June 1996