

מסכתה

חברת י"ד
תשרי תשנ"ח

חברת זו יוצאה לאור
בסיוע של בית הכנסת

תפארת צבי
Fifth Avenue Synagogue

Herman Merkin
Founding President

Dr. Sol Roth
Rabbi

David Yagoda
Chairman

Dr. William Schwartz
President



יוצא לאור על ידי

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

חוברת יר

תשרי תשנ"ח

נוא יארק

תוכן הענינים

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

- ג. ביאור בסדר תקנת י' פסוקים שבמלכות ז"ש.....
- ז. בענין ברכת שהחיינו בי"ט שני של ר"ה.....
- ח. בענין יו"ט שני של ר"ה תקנה או מנהג.....
- ט. בענין תקיעת שופר וחצוצרות במקדש.....
- יא. הפסק בדיבור בין הברכות לתקיעות.....
- יב. בגדר קול תרועה.....
- יג. בענין תקיעת חצוצרות במקדש - והתוקע לשיר.....
- יד. בענין צום גדליה.....
- טו. בענין ד' תע"צ ושאר תע"צ ותענית יחיד.....
- טז. בענין שיעור י' טפחים בסוכה ושבת.....
- כא. בשיעור ז' טפחים בסוכה.....
- כא. בענין סוכה העשויה כמין צריף.....
- כב. בענין סוכת נשים.....
- כג. בדין קציצה ונענוע לשם סוכה.....
- כד. בענין פסול גסר רחב ד'.....
- כד. בדין דופן עקומה.....
- כו. בדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.....
- כו. בענין אי ש"ש חל על הדפנות.....
- כו. בדין מעמיד בדבר המק"ט.....
- כט. במגין ג' הדסים וב' ערבות.....
- כט. בדין הדס הגדל בעציץ שא"נ.....
- ל. בדין אגד בלולב.....
- לא. בענין אגד בנענועים הוא חובה.....

©

All Rights Reserved
Copyright 1997

*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

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

קונטרס המועדים

ביאור בסדר תקנת עשרה פסוקים שבמלכות זו"ש

תנן בר"ה (לב, א) סדר ברכות אומר אבות גבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע, קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, דברי רבי יוחנן בן נורי, אמר לו ר' עקיבא אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר. אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם, וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. ובגמ' (שם) אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר, למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר, אלא למה עשר נימא תשע, רהואיל ואישתני, ע"כ.

והדברים סתומים ותתומים ואין להם ביאור, שהרי חז"ל קבעו אמירת עשרה פסוקים וקא כחלק מנוסח הברכות של מלכיות וזכרונות ושופרות, ע"פ דרשות ואסמכתות המבוארות בגמ' (לב, א) ולא משום מצוות תקיעה, וא"כ מאי קא"ל ר"ע לריוב"נ שאם אינו תוקע אינו מזכיר, דמה שייך תקיעת שופר לעכב אמירת הפסוקים, הא ב' דינים חלוקים הם, הפסוקים הם דין בנוסח התפילה והתקיעות הם דין אחר לגמרי, ואפשר לקיים כל א' בפ"ע. ומאידך אם חיוב תקיעת שופר כן מעכב אמירת הפסוקים, מאי שנא הפסוק העשירי משאר תשע הפסוקים, ולמה תפסה הגמרא בפשטות דרק הפסוק העשירי לא יאמר אם אינו מחוייב לתקוע. וכמו כן צריכים להבין שיטת ריוב"נ שכוללים מלכיות עם קדושת השם, ומ"מ מורה שאינו תוקע בברכה שלישית דקדושת השם.

ואמר רבינו שאביו הגר"מ היה אומר שמכיון שאנשי כנסת הגדולה הם הם שקבעו את נוסחאות התפילות, ומלכיות וזכרונות ושופרות בכללן, יש ללמוד את נוסח וסדר התפילה כמו שלומדים כל יתר תשבע"פ, ועיין במס' שבת ר"פ כל כתבי דתפילות וברכות דין תושבע"פ עליהן ואסור לכותבן. מעתה אמר רבינו שהמעין במלכיות זו"ש יראה שאנשי כנסת הגדולה תקנו צורה משולשת

בענין שיעור טפח כדי לנענע בו.....לב
בגדר עבות בהדס.....לג
בגדר דין הדר בד' מינים לרש"י.....לד
בדין לולב יבש בשעת הדחק.....לז
בפסול ד' מינים כל שבעה.....לח
בדין אתרוג של שותפין.....מ
בדין היתר אכילה בד' מינים.....מא
בענין לולב כל שבעה - זכר למקדש.....מג
בענין חיוב לולב במקדש, במקדש או בירושלים.....מה
במנהגם של אנשי ירושלים.....מו
במצות חיבוט ערבה.....מז
בהא דאין אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב.....מז
באיסור בל תוסיף במינו בד' מינים.....מח
בדין חציצה בנטילת לולב.....נ
בדין נענועים בלולב.....נ
במצות ערבה במקדש.....נא
שמחת בית השואבה שמחה יתירה.....נג
בשיטת הרמב"ם בשמחת בית השואבה.....נד
מצטער בלילה הראשון.....נו
באיסור הכנסת כלי מאכל בסוכה.....נח
במצות ישיבת סוכה בשמ"ע בחו"ל.....נח
הקפות בשמחת תורה.....נח
הערות בפרק כהן גדול.....נט

בירורי הלכה

בענין חצי שיעור בכה"ת ולענין חמץ.....ס
הערות בעניני עירויות ותתאה גבר.....עג
בשיעור המתנה בין אכילת בשר לאכילת חלב.....פד
בענין הגעלת כלים מבשר לחלב.....פז
בירור בדיני רפואות שאין להם הכשר.....צ

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

בשופרות מבקשים על הגילוי שכינה שלעתיד לבוא בימות המשיח בבקשה של תקע בשופר גדול לחרותינו וקרב פזורנו מבין הגוים והביאנו לירושלים בית מקדשך בשמחת עולם, ונמצא דהפסוק העשירי מצורף הוא לחלק הבקשה.

ובזה יוסבר למה שבמלכויות לא תקנו הפסוק העשירי בסוף חלק הבקשה כמו שתקנוהו בזכרונות ושופרות. דהנה ענין מלכות ה' הוא מעצם קדוה"י של ר"ה, וראי' לדבר שאף שלא אומרים ברכת מלכויות אלא במוסף, מ"מ בכל תפילות היום חתימת הברכה היא מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, והגר"ח פסק [דלא כהחיי ארם] שאם שכת לומר מלך על כל הארץ בקירוש הלילה וסיים רק ברוך אתה ה' מקדש ישראל ויום הזכרון, במקום מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון לא י"ח, וחוזר ומקדש פעם שניה, וחזינן דענין מלכות ה' הוא מעצם קדושת היום של ר"ה. ומכיון דבהל' ברכות בעינן לסיים הברכה מעין החתימה, והרי גם בחתימת הברכה של קדוה"י של כל תפילות ר"ה מזכירים מלכות ה', וצריך לסיים מעין החתימה, תקנו לומר גוסס הבקשה של או"א מלוך על כל העולם כולו בנוסח אחר בכל תפילות היום, כדי שתמיד יסיים ברכת קדוה"י מעין חתימתה. ולפי שבתפילות מעריב, שחרית, ומנחה, שאין בהם דין של אמירת עשרה פסוקים, לא שייך לומר אז הפסוק שמע ישראל מדין פסוק העשירי מסדר העשרה פסוקים של מלכויות, לכן ברוקא לא תקנו לאמרו גם במלכויות בתוך תפילת או"א מלוך על כל העולם, כי אין זה מקומו להאמר שם ביתר התפילות, - וכדי שיוכלו לקבוע חלק תפילה זה בנוסח אחר ליום ברכת קדוה"י מעין חתימתה בכל תפילות היום. ונמצא עכ"פ שגם במוסף מה שקבעוהו מיד לאחר ה' פסוקים, אינו משום שהוא המשך וגמר של ה' פסוקים, אלא כדי לסמכו מיד לאמירת מלוך על כל העולם כולו שהיא הבקשה של מלכויות, ונמצא שהפסוק שמע ישראל הוא תחילת הבקשה.

ע"פ דבריו אלו רבינו היה מקפיד מאד שהחזן יסיים התשע פסוקים של מלכויות ואז ינגן הניגון המסיים, כל' ברוקא ישהה קצת, ורק אח"כ יאמר הפסוק העשירי ובתורתך כתוב לאמור שמע ישראל, ומיד יצרפו לתפילת או"א מלוך על כל העולם כולו, ובלא ניגון המסיים בין הפסוק לבקשה, כדי לצרף הפסוק העשירי של מלכויות לחלק הבקשה, ודלא כמו שעושים רוב החזנים שמצרפים ובתורתך כתוב לאמור שמע ישראל אם שאר ה' פסוקים של מלכויות.

ודאיתנא להכי נראה דזהו שאמרו דהואיל ואישתני, כמש"נ דהפסוק העשירי שונה מהתשע בתכליתו, שהם באים כראיות למה שאומרים בהקדמת הברכה, ואילו העשירי בא כנטפל לבקשה, דפסוק זה הוא ראי' שהקב"ה הבטיח לקיים הרברים שאמרנו בהקדמה והבאנו עליהם ראיות בחלק השני, ומכיון שהוא עצמו הבטיח

לנוסחתם, תחילתה של כל ברכה הוי הקדמה ליסודות וכוונות של אותה הברכה, וכגון במלכויות אומרים שעלינו לשבח למי שהוא ארון הכל בגלל שהוא יוצר מעשה בראשית, ושעלינו להשתחוות לפני מלך מלכי המלכים, ולקוות לתיקון עולם במלכות ש-די עם ביעור ע"ז שהאלילים כרות יכרתון, ושיכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברוך ויקבלו כולם את עול מלכותך, וכיו"ב דברים של כוונות של מלכות ה'. כמו"כ בהקדמה לזכרונות אומרים עניינים של השגחת ה' ובריתו, שהוא זוכר ופוקד כל יצוריו ומגלה ויודע כל תעלומות ונסתרות ומשגיח על כל הבראיה ודן ומחייב ומזכה כל רוח ונפש, ודורש מעשה כולם, ובמהות הבני אדם, יחידים ומדינות. כמו"כ בהקדמה לשופרות שהוא ענין גילוי שכינה, אומרים עניינים של גילוי שכינה שהיה במעמד הר סיני, אתה נגלית בענן כבודך ללמד לעמך תורה ומצוות וכיו"ב, עיי"ש.

לאחר הקדמה זו תקנו חז"ל אמירת פסוקים כראיות מכתבי הקודש להוכיח אמיתת הרברים שנאמרו בהקדמה, וכמו במלכויות שאומרים כי המלכות שלך היא ולעולמי עד תמלוך בכבוד והראי' היא ככתוב בתורתך ה' ימלוך לעולם ועד, וכן נאמר עוד בתורה לא הביט וכו' ותרועת מלך בו, וכן ראייה מרכתיב ברברי קדשך כי לה' המלוכה, וכן ע"י עבריך הנביאים כתוב לאמור, וכן הוא בזכרונות וכן הוא בשופרות. כלומר דבר שהוא כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים, ובפרט כשמביאים ראיות ג"פ מכל מקום ומקום, אין לך הוכחה גדולה מזו שהרברים אמיתיים הם בתכלית האמת, וזהו הטעם לתקנת אמירת פסוקים בחלק השני של הברכה. אלא שלפי דברינו אלו נמצא שתקנו רק תשע פסוקים לראיות, ג' מה"ת, ג' מהנביאים, וג' מהכתובים, דבזה סגי להוכיח ולאמת את ענייני תוכן הברכה, וא"כ יל"ע מהו ענינו של הפסוק העשירי.

ונראה לפ"ז דבע"כ שאין הפסוק העשירי שייך לסדר הראיות של אמצעיתא דהברכה, אלא מצורף הוא לחלק השלישי של הברכה. וראיה לדבר שבזכרונות ושופרות הפסוק העשירי באמת נתקן רק בסוף הברכה סמוך לחתימה, ורחוק משאר ה' הפסוקים, וחזינן דהפסוק העשירי - אף במלכויות - הוא מסיפא דהברכה ולא מאמצעיתא, ומ"מ צריך להבין למה במלכויות לא תקנו כן.

ובהסבר הרבר אמר רבינו, דנראה מנוסח הברכה שקבעו אכה"ג דהסיפא הברכה היא בקשה להמחשת וקיום ענין אותה הברכה, וכגון במלכויות מבקשים א-לוקינו וא-לוקי אבותינו מלוך על כל העולם כולו בכבודיך עד אשר יאמר כל אשר נשמה באפו ה' א-לוקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה. וכן בזכרונות או"א זכרנו בזכרון טוב לפניך ופקדנו בישועה ורחמים ובטובך הגדול ישוב אפך מעמך, וקיים לנו מה שהבטחתנו ר"ל ההשגחה המיוחדת של זכירת הברית לגאלנו, וכן

שיעשה כן לכן אנו יכולים לבקש ממנו שיקיים הדברים, שיכון מלכותו בעולמו ויזכור בריתו אתנו ויגלה שכינתו בגאולה הסופית.

וראיה לדברינו מהראב"ה (הובא ברא"ש פ"ד סי' ג') וז"ל וכתב ראב"ה וכו' ואותו פסוק [ותקעתם בחצוצרות, שהוא העשירי בשופרות] קבעוהו בתפלה שהוא דברי רצוי ורחמים, ע"כ. ומשמע דאע"פ דפסוק זה אינו מזכיר שופרות שלכן יש ראשונים שהחליפוהו בפסוק אחר (עיי"ש ברא"ש), מ"מ כיון שהוא דברי רצוי ורחמים שפיר דמי, דזהו הקיום של תקנת הפסוק העשירי דלבקשה ורצוי נוער, וממילא סגי בפסוק של חצוצרות אף שעניינו חצוצרות ולא שופר ממש, וזה ראה ליסוד זה דהפסוק העשירי הוי מדינא דבקשת רחמים ורצוי ותלוק מכל הט' פסוקים.

מעתה לפי"ו אתי שפיר היטב דברי ר"ע שאמר שאם אין תוקעין למלכויות בקדושת השם למה מזכיר הפסוק העשירי. דהנה קיי"ל בהל' תפילה שאסור לבקש צרכיו בג' ראשונות, ומהגמ' (שם כו, ב) בענין שופר פשוט או כפוף מוכח שהתקיעות הם מדין בקשה וזעקה, וכן מוכח הוא מנוסח חתימת ברכת שופרות שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים, ומוכח דיש חלות תפילה ובקשת רחמים ע"י התקיעות, ואשר על כן אפי' לריוב"נ שכולל מלכויות עם קדושת השם אין תוקעין בג' הראשונות מה"ט דאין בקשה בג' הראשונות, וא"כ אתי שפיר הא דאמר ל"י ר"ע שאם אין תוקעין בג' הראשונות מדהוו התקיעות תפילת בקשה בכלי, הוה"נ שאין לומר הפסוק העשירי שנקבע כחלק מהבקשה בפה שבברכה, וזהו שאמר הואיל ואישתני, ר"ל הפסוק העשירי מהט' שקרמוהו (כנ"ל), אישתני גם ברינו שאין לאמרו בג' הראשונות מהטעם הנ"ל.

ונראה עוד בטעמיה דריוב"נ שתוקעין רק לאחר הברכה הרביעית דקרוה"י, ולא לאחר הברכה השלישית דקדושת השם. דמה שלריוב"נ כוללים מלכויות עם קדושת ה', הוא מטעם דס"ל דיש להזכיר מלכויות במקום הראשון שיוכל מטעם דאין מעבירין על המצוות, ומכיון שבר"ה בברכה השלישית מסיימים המלך הקדוש, הרי שכבר בברכה השלישית מזכירים ענייני מלכויות, ולכן ס"ל דיש לומר כל ענייני מלכויות תיכף ומיד בקדושת השם. אכן אע"פ שאין הוא כולל עשרה מלכויות עם הברכה הרביעית של קרוה"י, מ"מ גם ריוב"נ מורה שיש להזכיר מלכות ה' בחתימת ברכת קרוה"י - ברוך אתה ה' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום הזכרון, מטעמא דענין מלכות ה' הוא מעצם קרוה"י של ר"ה וכמו שהבאנו לעיל בשם הגר"ח ז"ל. וכיון שהתקיעות באים בסוף כל ברכה לאחר אמירת העניינים של אותה ברכה, גם לריוב"נ דוחים התקיעות של מלכויות עד לאחר הברכה האחרונה העוסקת במלכויות, כדי לצרף התקיעות לכל הזכרת מלכויות,

וממילא אף לדידיה תוקעין למלכויות אחר קרוה"י דוקא.

בענין ברכת שהחיינו בי"ט שני של ר"ה

א. כתב בהגמ"י בפ"ג משופר (אות ז), "ולא חילק [הרמב"ם] בין ראשון לשני (לגבי ברכת שהחיינו בתקיעת שופר), וכן בספר המצוות וכן נמצא בתשובת הרשב"א בשם רש"י וכ"כ רבינו שמחה, ואפילו החולקים על רש"י היינו דוקא בקידוש, אבל בתקיעה מודו דהיום אין יוצאין בתקיעה של אתמול, ולא אמרינן יומא אריכתא היא, וה"ה נמי בברכת תקיעה וכן הנהיג מהר"ם ז"ל". הרי דס"ל להגמ"י דחלוקה מצות שופר מקידוש היום, ואפילו אם לגבי קידוש אמרינן דיומא אריכתא הוא ואינו יכול לברך שהחיינו, מ"מ לגבי תקיעת שופר בודאי לא הוי יומא אריכתא וחייב בברכת שהחיינו, וצריך ביאור מאי שנא שופר מקידוש.

והנראה, דיעוין בל' רש"י במס' ביצה (ה, א) ד"ה ער המנחה, "ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה אע"פ שאין מונין למועדות מהיום, לא מזולזלינן ביה בהאי שלשים, אלא גומרינן אותו באיסורו כאשר הוזהרו עד המנחה ממלאכה". ומשמע מרש"י דמה שלא זלזלו בהאי שלשים הוא רק לגמור אותו בקדושתו באיסור מלאכה בלבד, אבל בשאר דיני היו"ט לא נהגו אותו בקדושתו. והנה המקור דשאני יו"ט של ר"ה הוא משום הא מילתא דאפילו אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נהגו אותו היום קודש ולמחר קודש מודאי ולא מספק, שהרי ידעו שלא נתקדש אותו היום, עיין בכ"ז בסוגית הגמ' בביצה שם, וא"כ כיון שמה שנהגו אותו היום קודש הוא רק באיסורי מלאכה ולא בשאר דיני היו"ט, א"כ דון מינה דגם החומר המיוחד דיו"ט שני של ר"ה דכיומא אריכתא הוא מתורת ודאי, אינו נוהג אלא באיסור מלאכה, אבל לגבי שאר דיני היו"ט ומצוות היום דלא חלה על זה התקנה ד"היום קודש ולמחר קודש", לגבי זה חוזר דינו של יו"ט שני של ר"ה להיות כמו כל יו"ט שני של גלויות, שהם רק מטעם ספק משום מנהג אבותינו בידינו, ולא משום קדושה אחת ויומא אריכתא. ואשר ממילא מבואר היטב חילוקו של הגמ"י בין תקיעת שופר לקידוש היום, דלגבי תקיעת שופר שהוא ממצוות היום בזה לא אמרינן דכיומא אריכתא הוא, ודינו כשאר יו"ט שני של גלויות שהוא ספיקא דיומא, ולפיכך מברך שהחיינו בשני הימים מספק. ומשא"כ בקידוש היום נסתפק ההגמ"י, כי יש לרונ האם קידוש היום תלוי באיסור מלאכה וא"כ הוי יומא אריכתא, ונפטר בברכת שהחיינו שבירך בלילה הראשון, ואו דקידוש היום הוי ככל מצוות היום ומברך שהחיינו בכל יום מספק, וא"ש.

ב. והנה בהגהות מיימוניות (שם), נתן טעם לדעת הסוברים דמברך שהחיינו

על שופר ביו"ט שני, שכשם שתוקעים ביום שני אף שכבר תקעו בראשון, ה"ה שמברכים שהחיינו על השופר ביום שני. וביאור דבריו למש"נ, דלגבי מצוות היום לא חלה תקנת יומא אריכתא, ואשר מה"ט תוקע בשני אף שתקע כבר בראשון, ולפיכך גם מברך שהחיינו ביום שני ככל יו"ט שני של גלויות. אלא דתמוה הוכחת הגמ"י ממה שתוקעים ביום שני, הא גם בקידוש מקדשים ביו"ט שני של ר"ה, ואפ"ה ס"ל להגמ"י עצמו שאין מברכים שהחיינו ביום שני, ותקשי מאי שנא דלגבי שהחיינו יומא אריכתא הן לשהחיינו דקידוש, ואפ"ה אין יוצאים בקידוש של יו"ט ראשון, ואומרים קידוש בשתי הלילות של ר"ה.

ונראה פשוט בזה, דחייב קידוש היום אינו תלוי כלל בקדושת היום של ר"ה, אלא בגדרי יום ולילה של תורה, וכל יום חדש שחל ע"י שקיעה וצאה"כ מחייב בקידוש היום, וכמו שעלות השחר וצאת הכוכבים מחייבים בתפילה וכרתיב ערב ובוקר וצהריים, ה"נ בקידוש כל יום חדש הוא מחייב בקידוש היום. ולפיכך אף ששני הימים יומא אריכתא הן בדין קדושת היום, מ"מ חלות יום חדש ע"י שקיעה וצאה"כ מחייב בקידוש היום, ומשא"כ ברכת שהחיינו תלויה בחלות קדושת היום, ובקדושת היום יומא אריכתא הן. וראתינא להכי נראה לי שב דעת החולקים על הגמ"י, וס"ל דגם על השופר אין מברכים שהחיינו ביום שני, ואפ"ה מודו דאין יוצאים בתקיעה דיום ראשון חובת יום שני, די"ל דגם הדין "יום תרועה" שבשופר, אינו תלוי בקדושת היום של ר"ה, אלא כל יום אחר וכל עלות השחר הוא מחייב בפני עצמו בתקיעת שופר, והיום תרועה דעלות השחר של אתמול, אינו היום תרועה של עלות השחר דהיום, אף שלגבי קדושת היום כיום א' הן חשובין, [וה"ה] אם יהיה יום א' עם שני עלות השחר, יהיה מחויב ב' פעמים בתקיעת שופר, דכל עלות השחר הוא יום תרועה בפני עצמו].

יו"ט שני של ר"ה תקנה או מנהג

כתב הרמב"ם בפ"א מהל' יו"ט הלכה כ"ב, "וכל המחלל יום טוב שני ואפילו של ראש השנה, בין בדבר שהוא משום שבות בין במלאכה וכו', מכין אותו מכת מרדות או מנדין אותו אם לא יהיה מן התלמידים", ועיין שם. וכבר עמד בלח"מ על לשון הרמב"ם "ואפילו יו"ט שני של ר"ה", דאיזה חידוש יש בזה, הלא ארבה יו"ט שני של ר"ה חמור ספי משאר יו"ט שני, ומכחל עינא אסור ביו"ט שני של ר"ה ומותר ביו"ט שני של גלויות, עיין ברמב"ם (פ"א הלכה כ"ד) מהל' יו"ט, ופשיטא שגם ביו"ט שני של ר"ה מכין אותו או מנדין אותו, ועיין בלח"מ שם שפירש דכוונת הרמב"ם היא דאפילו ביו"ט שני של ר"ה אין מכין אותו אלא מכת מרדות

בלבר ולא מלקות ממש, ואכתי צ"ע.

והנראה בזה, דיעוין ברמב"ם (בפ"ה הל' ה') מהל' קידוש החודש שפסק דיו"ט שני של גלויות "תקנת חכמים הוא שיזהרו במנהג אבותיהם שבידיהם", ומבואר דאי"ז אלא מנהג אבותיהם בידיהם, אולם לגבי יו"ט שני של ר"ה כתב שם (בפ"ה הל' ח') "והואיל והיו עושים אותו שני ימים ואפילו בזמן הראיה, התקינו שיהיו עושין אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים בזמן הזה שקובעין על החשבון", ומבואר דאי"ז רק ממנהג אבותינו בידינו, אלא תקנה קבועה היא דאיתו היום קודש ולמחר קודש, וקדושה ודאית היא של שני ימים של ר"ה.

מעתה נראה לי שב דברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפ"ו הל' י"ד מתלמוד תורה כתב במנין הכ"ד דברים שמנדין עליהם (באות ה'), "המזלזל בדבר אחד מרבדי סופרים ואין צריך לומר בדברי תורה", ועיי"ש בכסף משנה שרייק מל' הרמב"ם דרוקא מזלזל בדבר א' מד"ס, אבל עובר על דרבנן אינו חייב גידוי, ואילו באות י"א שם כתב "המחלל יו"ט שני של גלויות אע"פ שהוא מנהג", דגם כן מנדין אותו, ומבואר דאע"פ שלא זלזל אלא חילל, מ"מ ביו"ט שני שהוא מנהג ולא נתקן אלא משום ספק, חייב אפילו במחלל בלבד בלא זלזול. ומעתה ניחא היטב דברי הרמב"ם שכתב שאפילו מחלל יו"ט שני של ר"ה מנדין אותו, ותמהנו בזה מאי אפילו, ולהמבואר מיושב דכוונת הרמב"ם דאפילו יו"ט שני של ר"ה שאיסורו לא משום מנהג ומטעם ספק, אלא מתקנה ודאית מדרבנן, וס"ד שדינו הוא ככל תקנות חכמים שאין מנדין בחילול בלבד בלא זלזול, לזה חידש הרמב"ם דאפ"ה על יו"ט שני של ר"ה מנדין אותו, כי סו"ס הוא בכלל כל יו"ט שני.

בדין תקיעת שופר וחצוצרות במקדש

א. רמב"ם הל' שופר פ"א הלכה ב', "במקדש היו תוקעין בר"ה בשופר א' ושתי חצוצרות עמו וכו', ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". והנה יש לחקור ביסוד דין זה דתוקעין בחצוצרות עם השופר במקדש, אם תקיעת החצוצרות הוא חלק מחיובא דשופר, דמצות שופר במקדש טעונה חצוצרות עמה, או דלמא דאין החצוצרות שייכים למצות שופר כלל, אלא דהוא מדיני ומצוות המקדש, דבזמן שתוקעין במקדש בשופר חייב לתקוע בחצוצרות עמו. והנפק"מ בספק זה הוא, אם תקעו במקדש בשופר בלא חצוצרות, האם עלתה להם תקיעה, או שלא עלתה וחייבים לחזור ולתקוע, וממה דהביא הרמב"ם לדין זה בהלכות שופר משמע דמחיובא דשופר הוא, ואם תקעו בלא חצוצרות חוזרים ותוקעים.

עוד יש לרזן לפ"ו, אם מחויבים השומעים לשמוע קול החצוצרות במקדש בר"ה, דנראה דאם החצוצרות הם מחויבא דשופר, א"כ כשם שמחויבים בשמיעת קול שופר ה"ה דמחויבים בשמיעת קול החצוצרות דכ"ה חיוב שופר במקדש, והיא שיטת היום תרועה בר"ה (כז, א). אולם אי נימא דתקיעת שופר בחצוצרות במקדש הוא מדיני המקדש, נראה פשוט דאין חיוב שמיעת קול החצוצרות, אלא חיוב תקיעה בחצוצרות בלבד, וזה היה דעת הגר"מ זצ"ל.

ב. שם, "ולמה תוקעין עמו בחצוצרות משום שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". והנה כתב הרמב"ם (בפ"י משמיטה ויובל הלכה י) גבי תקיעות של יובל "ומעבירין שופר בכל גבול ישראל". ומסתימת דבריו עיי"ש משמע שבתקיעות של יובל לא תקעו עמו בחצוצרות במקדש, ודין א' לתקיעות שבכל גבול ישראל לתקיעות שופר שבמקדש, ואמנם במנ"ח (מצוה של"א) נקט לדבר פשוט דגם ביובל כשתקעו במקדש היו תוקעין בשופר ובחצוצרות, אך לא משמע כן מסתימת לשון הרמב"ם. [והנה יעוין בספרא פ' בהעלותך במחלוקת ר"ט ור"ע אם כהנים בע"מ כשרים לתקיעת חצוצרות, והוכיח לו ר"ט ממה שראה לאחי אמו כהן שחגר בשתי רגליו היה ותקע בחצוצרות, ואמר לו ר"ע דלמא ביו"ט של ר"ה וביוהכ"פ של יובל היה, עיי"ש. ולכאורה הכונה לחצוצרות שעם השופר, ומוכה בהדיא שגם בשופר של יובל תוקעים בחצוצרות במקדש, וכ"פ במנ"ח (מצוה שפר). אולם בהגהות על הספרא מגאון קדמון פירש דרחי"ת ר"ע היתה לשופר של ר"ה ויובל, ואין תקיעת חצוצרות בשופר של יובל, עיי"ש]. וא"כ קשה באמת מ"ש משופר של ר"ה וכן מחצוצרות של תעניות, שכשתקעו בהן במקדש היו תוקעין בחצוצרות וקול שופר, וכמוש"כ בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', ולמה בשופר של יובל במקדש אין חיוב לתקוע בחצוצרות עמו, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דדין זה דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', הוא דין מסויים רק בתקיעות שיש בהם קיום דין מיוחד של תקיעות במקדש, ובקיום זה של תקיעות של מקדש חל הדין המסויים דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני ה', דבתקיעת שופר בר"ה במקדש יש קיום נוסף על התקיעות שבכל גבול ישראל, ושאינו שופר מאכילת מצה דאין בה שום קיום נוסף בהעשותה במקדש, אולם בשופר יש קיום מיוחד של תקיעת שופר במקדש, והיסוד לזה מתבאר מדברי הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף (סופ"ג דסוכה) וז"ל, "שאינו לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה תורה שבתוך זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לה', ולא נאמר בכל ארצכם אלא ביובל". הרי מבואר כאן מדברי הראב"ד, דעיקר חיוב שופר בר"ה הוא במקדש וזהו עיקר קיומו, וארובה בגבולין אין עיקר מפורש מה"ת, ושאינו בזה שופר של ר"ה משופר של יובל דעיקר דינו הוא "בכל ארצכם". אשר ממילא נראה, דכיון שיש חיוב מיוחד של תקיעת שופר במקדש בר"ה, ע"כ

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

נוהג בזה הדין דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', כי שופר של ר"ה שיש בו חיוב מיוחד של תקיעה לפני ה' במקדש טעון חצוצרות עמו, משא"כ ביובל דקרא כתיב בכל ארצכם וכל' הרמב"ם מעבירים שופר בכל גבול ישראל, הרי אין בו דין תקיעה מיוחד לפני ה' במקדש, א"כ ממילא לא חל בו הדין הנוסף של בחצוצרות וקול שופר.

וכיסוד זה נראה בחצוצרות של תעניות דגם בהם יש קיום מיוחד של תקיעה בחצוצרות במקדש, דיעוין בר"ן בתענית (ה, א - ברפי הרי"ף) דתקיעה בחצוצרות האמור בתעניות היינו במקדש בלבד, וא"כ מבואר דיש בהם קיום מסויים של תקיעה במקדש לפני ה', ולפיכך תקעו גם בשופר עמם, משום הך דינא דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'.

ויעוין בתוס' במגילה (כ, ב) בר"ה כל הלילה, שתמהו למה בספירת העומר לאחר שטופרים אומרים יהי רצון שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, ואילו בתקיעת שופר אין אומרים יהי רצון זה, עיי"ש מש"כ לישב בזה. וקושייתם תמוהה למאר, דבשלמא בספירת העומר בזה"ז המצוה אינה אלא מדרבנן כי חרב ביהמ"ק וחסר לנו עיקר המצוה, ולפיכך אנו אומרים יהי רצון שיבנה ביהמ"ק, וע"י זה תהיה המצוה מדאורייתא כתיקונה, אולם בשופר שגם בזה"ז הוא מדאורייתא, מהיכי תיתי שנאמר הך תפילה דיהי רצון, כי מה ענין תקיעת שופר למקדש, ומה חסר לנו השתא בקיום שופר בזה"ז, כדי שנתפלל לבנין ביהמ"ק שתהיה המצוה בשלימותה. אולם המתבאר מתוך דברי התוס', דבשופר יש קיום מיוחד ביהמ"ק, ולמש"נ לעיל ברבינו ע"פ דברי הראב"ד עיקר מצות שופר הוא במקדש, ולכך חסר לנו בזה"ז עיקר קיום שופר במקדש, ויש מקום להתפלל גם על מצות שופר שיבנה ביהמ"ק, דאז נוכל לקיים המצוה בשלימותה, ושפיר הקשו התוס'.

הפסק בדיבור בין הברכות לתקיעות

הל' י"א, "זה שתוקע כשהן יושבין הוא שתוקע על סדר הברכות כשהן עומדים ואינו מדבר בין תקיעות שמיושב לתקיעות שמעומד" עכ"ל. מהרמב"ם מוכח שרק הבעל תוקע אסור לדבר בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד אבל הציבור מותרין, וכ"פ בהה"מ. וצ"ע בטעמא דמילתא.

ונראה דכיון דלהר"מ המצוה הוא שמיעה אין כאן ברכת המצוה כלל בתקיעת שופר כיון שאין בה מעשה, וכמו שאין מברכין על מצוות אהבת ה' כיון שאין בה מעשה, וגם על הרהור בתורה הרבה פוסקים סוברים שאין מברכין מכיון דאין בו

בענין תקיעת חצוצרות במקדש - והתוקע לשיר

הרמב"ם השמיט דין תקיעת חצוצרות ביובל, המנ"ח (מ' של"א) נקט לדבר פשוט דגם בתקיעות של יובל תקעו במקדש בשופר וחצוצרות עמו, אולם מסתימת ל' הרמב"ם לא נראה כן, ועיין במק"א שביארנו דרך בתקיעות שיש בהם קיום מיוחד במקדש שייך חצוצרות, ובשופר יש קיום מקדש כש"כ הראב"ד על הרי"ף בסוכה ולפיכך תוקעים בחצוצרות עמו, אבל בתקיעות של יובל אין קיום מסוים במקדש, ולא שייך שם חצוצרות אפילו כשתוקע במקדש.

אולם נראה לפרש ביסוד חדש בשיטת הרמב"ם בכ"ו, דשאני תקיעת שופר שיש בו קיום של שירה והילול, ולפיכך תוקעים בחצוצרות עמו. ויסוד לזה מתהילים (פרק פ"א) דכתיב שם "הרנינו לאלקים עוזינו הריעו לאלקי יעקב, תקעו בחודש שופר וגו'", הנה מבואר דחיוב תקיעות הוא חיוב שירה ורינה. וכן שם (בפרק צ"ח) "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'", הרי דשופר הוא שירה ורינה לפני ה', וטעם הדבר מפורש בכתובים שם "כי בא לשפוט את הארץ", כי ה' מתגלה לנו בכך שהוא [ולא אחר ח"ו] בא לשפוט את הארץ. ועיין בגמ' ר"ה לב, א "הני עשרה [מלכויות] ובר"ח שם ל"ג מלכויות] כנגד מי אמר רבי לוי כנגד עשרה הלולים שאמר דוד", הרי דיש תורת הילול ושירה בפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות שתוקעים בהם, וכמו כן בפסוקי שופרות אנו אומרים "הללוהו בנבל וכנור הללוהו בתקע שופר", הרי דיש בפסוקים ובשופר קיום של שירה וכן בפסוק העשירי של שופרות אמרי "ותקעתם בחצוצרות", אף שאין תוקעים בחצוצרות אלא על היין כמבואר ברמב"ם בפ"ז מתמידין ומוספין הל"ו, לפי שאין אומדין שירה אלא על היין, וברמב"ם בפ"ג מכלי המקדש הל' ה' "בימי המועדות כולם ובר"ח היו הכהנים תוקעים בחצוצרות והלויים אומרים שירה", הרי דהחצוצרות דין שירה בהם, וא"כ מה השייכות לר"ה בפסוק זה. ובע"כ מוכח כש"כ דשופר בר"ה יש בו קיום שירה, ואע"ג שאין אומרים הלל בר"ה כראיתא בר"ה לב, ב, הנה רק שירה ע"י פה אסור אבל בשירה בכלי חייבים בר"ה ע"י השופר.

ויעוין עוד בר"ה כה, א "אמר רבא וזאת אומרת התוקע לשיר יצא", ורש"י שם פירש לשורר ולומר, אך יעוין שם ברבינו חננאל שפירש "כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל וכיו"ב", וצ"ב למה פירש כן ומאי מייתי מהא דכתיב הללוהו בתקע שופר. ונראה לומר, דדווקא בתוקע לשיר אמר רבא דיצא, ומשום דהוי אותו מעשה של תקיעה כתקיעה של מצוה, שהרי תקיעה של מצוה היא לשיר וגם הוא תקע לשיר מיהא, והביאור בזה הוא עפמ"ש"נ לעיל דכשתוקע להתלמד הוי מתעסק בעלמא ואי"ז תקיעה כלל, וה"נ אם תוקע לא לשם שיר אי"ז אותו מעשה כתקיעה של מצוה, ולא יצא ידי חובתו אפילו אם מצוות אין צ"כ,

מעשה, ה"ה על מצות שמיעת קול שופר לא שייכא ברכה. וכל חובת הברכה אינה אלא לבעל תוקע עצמו שמברך על המעשה תקיעה, דאף דעיקר המצוה הוא שמיעה מ"מ ביאר הגר"ח דבעי' מעשה תקיעה בשופר, ועל מעשה מצוה זה חל חובת ברכה, וע"כ רק התוקע עושה את מעשה התקיעה ומברך, וכמו במילה שרק המוהל מברך אף שהאב יש לו קיום מצוה במעשה המילה של המוהל, מ"מ רק זה שעושה את מעשה המצוה צריך לברך, וה"ה הכא בתקיעת שופר, ואשר ע"כ רק הבעל תוקע לבדו אסור לדבר בין תקיעות דמיושב למעומד. [ועוד נראה דבירושלמי יש דעת תנא אחד דמברכין על עשית חפצא של מצוה [והובאו הדברים בתוס' סוכה (מו, א) ד"ה העושה] ואולי ברכת התוקע היא על עשיית קול השופר וצ"ע, ועיין בת' הרמב"ם (גא) דמשמע דתקיעה בשופר הוא כעשית סוכה].

בגדר קול תרועה

ברמב"ם פ"ג הל' ג', "היללה היא זו שאנו קוראין תרועה, והאנחה זו אח"ז היא שאנו קוראין אותה שלשה שברים". והנה בתרועה לא כתב תשעה טרומיטין כמו שכתב גבי שברים "שלשה שברים", דשברים היינו ג' קולות שהם שלשה שברים, וכל שבר יש לו חלות שם בפ"ע, משא"כ תרועה היא קול אחד של ט' טרומיטין.

וראיה לזה משיטת חכמי מגנצא מובא ברא"ש בר"ה (בפ"ד סי' יא), דאם הפסיק באמצע שברים של תשר"ת בחצי תרועה לא הוי הפסק, דתרועה של ט' טרומיטין היא חפצא של קול אחד, וחצי תרועה לא הוי כלום ואינו הפסק. אמנם נראה דמה דלא הוי הפסק זהו דין דוקא בשברים שאינם קול אחד, אבל אם הפסיק באמצע תרועה אפילו בשבר אחד הוי הפסק, כיון דכל תרועה היא חפצא של קול אחד, ועוד שגם שבר א' חשוב שבר שלם ומפסיק.

ועוד יש נפק"מ דהמג"א באו"ח (תקצ, ב), החמיר [כחכמי מגנצא שם ומהרי"ל] שלא להרבות ולהוסיף על ג' שברים. ונראה דכ"ז בשבריםאבל בתרועה יכול להוסיף דאין זה אלא מאריך בקול, ודוקא בשברים דאיכא שלשה קולות, אין להוסיף על המספר להמג"א. ועוד יש נפק"מ בזה דבט' טרומיטין א"צ להפסיק בין כל כח וכח, משא"כ בג' שברים צריך להפריד ביניהם [עיי"ש ברא"ש], והכל מהטעם הנ"ל, וכמ"ש"נ.

בענין ד' תעניות ציבור ושאר תעניות ציבור ותענית יחיד

(א) רמב"ם הל' תענית פ"ה - א' וז"ל יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי תשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה וכו' שבזכרון רברים אלו נשוב להיטיב, עכ"ל הרמב"ם. מרמב"ם זה מוכח דתענית הוא כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה. אך צ"ע דברמב"ם פ"א - ב' מתענית איתא וז"ל ודבר זה מדרכי התשובה הוא עכ"ל, וצ"ע מהו ההבדל בין דרכי התשובה או לפתוח דרכי התשובה, ולמה בפ"ה כ' לפתוח דרכי התשובה ובפ"א כ' מדרכי התשובה הוא.

ונראה דבזה שונה ד' תעניות ציבור מתעניות אחרות, דבר' תעניות ציבור שבאים על צרות הישנות התענית באה כדי לעורר הלבבות ולזכור מעשינו הרעים ולפתוח דרכי התשובה, משא"כ בתענית שיש צרה עכשיו שם התענית לא באה לעורר הלבבות, שיש לו התעוררות מצרותיו, אלא התענית היא מעצם התשובה. ויבואר להלן.

(ב) רמב"ם פ"א - ד' מתענית וז"ל ומד"ס להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור עד שירחמו מן השמים ע"כ, ובהל' ט' כתב כשם שהציבור מתענים על צרתן כך היחיד מתענה על צרתו עכ"ל. המחייב של תענית הוא צרה, ובלי צרה לא שייך תענית בין ביחיד ובין בציבור, ובפ"ב - א' כ' הרמב"ם וז"ל אלו הן הצרות של ציבור שמתענין ומתריעין עליהם, על הצרת שונאי ישראל לישראל ועל החרב ועל הדבר ועל חיה רעה ועל הארבה ועל החסיל ועל השרפון ועל הירקון ועל המפולת ועל החלאים ועל המזונות ועל המטר, עכ"ל. ונראה מזה דיש סימנים מסויימים בכדי להיות שם צרה וכמו שרשם בדיוק הרמב"ם את מיני הצרות. ועיין עוד ברמב"ם בכותרת ריש הל' תענית וז"ל מ"ע אחת והיא לזעוק לפני ה' בכל עת צרה גדולה שלא תבא על הציבור עכ"ל. והנה הוסיף הרמב"ם תנאי של צרה גדולה וכן אומרים בתפילת ענינו כי בצרה גדולה אנחנו, וצ"ב בזה.

נראה דבזה חלוק ת"צ מתענית יחיד וכמוש"כ הרמב"ם בפ"ב אלו הן הצרות של ציבור שמתענין ומתריעין עליהם, דכדי לחייב ת"צ צריך צרה גדולה, צרה עם גדרים שהן צרות גדולות מסויימות, משא"כ בתענית יחיד נראה דיש חיוב להתענות על כל צרה שהיא, וראייה לדבר מתענית חלום אע"ג דחלומות שוא ידברו, ועיין בלבוש שכ' דרובא דרובא דחלומות הם דברים בטלים, מ"מ מכיון שנפשו עגומה עליו הוא חייב להתענות, דכל צרה אפילו שבאה מעגמת נפש ואין בו ממש, מ"מ חייב היחיד להתענות משום שנפשו עגומה עליו אעפ"י שאינה מגדרי צרות אמיתיים.

ולפיכך רק בתוקע לשירה והלל כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר יצא, כי אף שחסר לו בכוננת המצוה, מ"מ הוא תוקע לשם שירה של מצוה ככל תקיעת שופר. ובאמת נראה דגם רש"י מודה לזה, אלא דלרש"י סגי בכך שהוא תוקע לשורר ולומר דבזה בלבד הוי מעשה תקיעה, ולרבינו חננאל רק בתקיעה לשם שירה של מצוה חשוב מעשה תקיעה ויצא מכלל מתעסק בעלמא. [ונפ"מ להלכה ביסוד זה, דלהאמור דתקיעת שופר הוי מעשה שירה, א"כ אסור לאבל להיות בעל תוקע בר"ה [וכ"כ במש"א (תקפ"ה, ז) ובקצשו"ע (קכח, ח), והוא מה"ס שאסור לאבל להיות הש"ץ באמירת הלל עיין ביו"ד סי' שע"ו בכנה"ג שם].

ומעתה ניחא היטב אמאי בתקיעות של יובל אין הרמב"ם מביא תקיעת חצוצרות עמו, דשאני תקיעות של ר"ה דעצם מעשה התקיעות הוי שירה, ממילא במקדש תוקעין בחצוצרות עמו דבשירה במקדש טעונה חצוצרות נמי, וכרתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', דכ"ז הוא מדיני שירה במקדש. אבל גבי יובל דהתקיעות אינם מעשה שירה כלל, אלא מצות הכרזה לשחרר העבדים כדאייתא ברמב"ם בריש הל' שו"י "לתקוע בשופר בעשירי לתשרי כדי לצאת העבדים לחפשי", וכ"ה בספר המצוות מ"ע קלז עיין שם, בתקיעה זו כיון שאין בה דין שירה ממילא אין דין לצרף חצוצרות עמה, דחצוצרות דין שירה בהם ותקיעה זו הכרזה היא, ומשור"ה לא הזכיר הרמב"ם תקיעת חצוצרות בשופר של יובל.

בענין צום גדליה

ר"ה יח, ב צום השביעי זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוקינו, עכ"ל הגמרא. אך קשה דהרמב"ם פ"ה מתענית כ' טעם אחר מהגמרא וז"ל, ואלו הן יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גזלת ישראל הנשארה וסובב להעם גלותן, עכ"ל הרמב"ם. וקשה דלמה כתב טעם אחר מהגמרא ולא כתב שמיתת צדיקים כשריפת בית אלוקינו. ואפשר לומר דהרמב"ם מפרש למה מיתת צדיקים נחשב כשריפת בית אלוקינו, וראף דחרב המקדש כ"ז שהצדיק קיים לא נגמרה גזירת הגלות, וחיו עוד בא"י תחת שלטון גדליה ובודאי היו חוזרים בתשובה והיה המקדש חוזר ונבנה כבתחילה, דהשפעת הצדיק היא גדולה, אך כשהבריונים גברו והרגו הצדיק והשתלטו החילונים, אז גזר נבוכדנצר והגלה כל העם ואז נחתם גלות המדה והארוכה שלנו, והוי טעם אחר - מיתת צדיקים וגזירת הגלות.

ג) במשנה בר"ה דף יח. על ששה חדשים השלוחין יוצאין על אב מפני התענית, ובגמ' הק' וליפקו נמי אתמוז וסבת, והגמ' מביא הפסוק ודריש בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, יש גזירת המלכות צום, אין גזירת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין, ופריך בגמ' אי הכי ט' באב נמי, ומשני שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות, עיי"ש. ויש מחלוקת בראשונים בפירוש דברי הגמ' "בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה", דעיין בר"ה שפי' בזמן שיש שלום כל זמן שביהמ"ק קיים וכן פי' הריטב"א עיי"ש בר"ה, וכן עיין ברש"י ד"ה לששון ולשמחה שפירש ליאסר בהספד ותענית, וצ"ב אמאי לא פירש כפשוטו, ובע"כ דרש"י פירש כהר"ה דבזמן שיש שלום היינו בזמן שביהמ"ק היה קיים, והרי לא מצינו שהיו ימי התעניות יו"ט בזמן בית שני, ומשו"ה הוכרח לפרש שהיו לששון ושמחה אינם יו"ט ממש אלא אסורין בהספד ותעניות. ועיי"ש עוד בהגמרא אין גזירת המלכות ואין שלום רצו מתענין, ופירשו הראשונים דהיינו בזה"ל כשאין גזירות וצרות ואז כל התעניות הם רשות חוץ מת"ב שהוכפלו בו הצרות, וכיון דאינם אלא רשות משום כן השלוחין לא היו יוצאין אלא תעניות חוץ מת"ב, ולפי"ו בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו מתענין אפילו על ת"ב, ורק לאחר החורבן בזמן שיש גזירה מתענים, ובזמן שאין גזירה תלוי ברצו מתענים.

ונראה דיסוד גדול איתא כאן לפירוש ראשונים אלו, שרש"י ור"ה ורשב"א וריטב"א דס"ל דבזה"ל ה"ו תלוי ברצו מתענים ורצו אין מתענים, דמוכח מפירושם דאין חיוב תענית חל על צרות מזמן הקודם, אלא רק צרות שבזמננו ר"ל שנוגע לנו עכשיו מחייב בתענית, והחורבן של הבית בפני עצמו לא נחשב לדין "צרה" לחייב בתעניות, ורק כשיש גזירה וצרה עכשיו או זוכרים את המקור של הצרה והגזירה, וזהו החורבן שהוא מקור כל הצרות ומתענים על החורבן, אבל אך ורק כשיש צרה עכשיו, דבלי זה חסר בחלות שם צרה כדי לחייב בתענית.

אבל הרמב"ם חולק על כל ראשונים אלו, דעיין בפיהמ"ש להרמב"ם בר"ה שם וז"ל, ובבית שני לא היה מתענה לא י"ו בתמוז ולא י' בסבת אלא מי שהיה רוצה מתענה ומי שלא היה רוצה לא היה מתענה, נראה כמו שניתן בידם הבחירה ואעפ"י שהיה ברשות בידם שלא להתענות, בט' באב היו מתענין בו מפני תכיפת מיני האבל שאירעו בו, עכ"ל. ולפי הרמב"ם בזמן ביהמ"ק, וזה הזמן שאין גזירה ואין שלום ואז היו כל התעניות רשות, ות"ב קבלו עליהם להתענות בזמן שביהמ"ק היה קיים. ולפי הרמב"ם חשוב זמן שביהמ"ק היה קיים לאין שלום ואין גזירה והתענו בו בט"ב, אבל לפי שאר הראשונים לא היה ת"ב נוהג בזמן שהיה ביהמ"ק קיים, ועיין במס' תענית יב. תור"ה התם, דקודם החורבן בזמן שביהמ"ק היה קיים חשוב בזמן שיש שלום ואין צום ולא היה מתענין תענית דס"ב, ותוס' הוקשה להם הגמ' דסנאב בן בנימין שלא השלימו תענית דס"ב שחל בשבת מפני שהיה יו"ט

והנה עיין ברמב"ם פ"ה - ד' מהל' תעניות וז"ל וארבעה ימי הצומות הרי הן מפורשין בקבלה שנ' צום הרביעי וצום החמישי, ובהל' ה' כ' ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות ובשלשה עשר באדר עיי"ש ברמב"ם, ובהה"מ דייק ממש"כ הרמב"ם "ונהגו" שהתעניות בזה"ל הם רשות וכשאר הראשונים דבזה"ל נחשב לאין גזירה ואין שלום. וק' דהרמב"ם השמיט לגמרי הדין דיש גזירה שחייב להתענות ועוד קשה דאי נימא דהכוונה בזמנים אלו, היינו ימי תעניות אלו, היה הרמב"ם צריך לכתוב ונהגו להתענות בזמנים אלו, אלא נל"פ כגירסא אחרת מובא בב"י דנהגו בזמנים אלו להתענות ב"ג באדר (ולא ובי"ג) דתענית אסתר היא רשות, אבל שאר התעניות הם חובה ממש כשעת הגזירה, וכשיטת הרמב"ם בפיה"מ דכל זמן הגלות הוא זמן יש גזירה, ועיין בתשו' הנפלאה של המשכנות יעקב או"ח קמ"ט שכתב הרבה מדברים אלו.

ד) ויש לעיין למה לאחר החורבן חשוב כיש גזירה, ויש חובה גמורה לפי הרמב"ם להתענות בר' תעניות ולמה מקרי עכשיו יש גזירה. ויל"פ דעת הרמב"ם, דלאחר החורבן תמיד יש מקום בעולם שיהודים סובלים צרות, ומעת שחרב ביהמ"ק יש תמיד צרות צרורות לכלל ישראל וחשוב יש גזירה לפי הרמב"ם. אך נראה יותר לפרש דהרמב"ם ס"ל דבתעניות על חורבן ביהמ"ק לא צריכים לשום צרות של זמננו, כמו לשאר הראשונים שמצריכין גזירה בזה"ל לחייב בתעניות, אבל להרמב"ם גם בלי שום צרה של זמננו אנו מתענין על גוף החורבן ועל זכרון החורבן, וכמוש"כ הרמב"ם פ"ה א' ויהא זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשנו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, עיי"ש ברמב"ם. ונראה דחייב ד' תעניות להרמב"ם הוא חיוב זכרון החורבן והמעשים שגרם החורבן, ואינו זכירת דברים בעלמא, אלא הוא כמו זכירת יציא"מ שעליו נאמר חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וכמו"כ

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה יט

הזכרונות ולכן מוסיף והולך בניהוג האבילות.

בענין שיעור עשרה טפחים בסוכה ושבט

בריש סוכה במשנה, "ושאינה גבוהה י' טפחים פסולה", ויסוד דין שיעור עשרה הוא הלכה במחיצות הסוכה, וכדברי הגמ' להלן (ו, ב) שיעורין חציצין ומחיצין הלמ"מ, דהו הלכה למשה מסיני בשיעור מחיצות סוכה. ובפשוטו נראה דדין שיעור עשרה טפחים במחיצות שבת ובמחיצות סוכה דין א' הוא, וחד הלכתא היא בתרוייהו, אולם באמת נראה דאין הדבר כן וכמושי"ת.

דהנה להלן (ד, ב) מבואר בגמ' דאם יש בין שפת חקק ולכותל יותר מג' טפחים פסולה, עיי"ש. ומשום דא"א לצרף שיעור עשרה טפחים משני מקומות, וכיון שיש בין חקק ולכותל עשרה אין שני חלקי המחיצה מצטרפין. ובתו' שם בר"ה פחות תמהו ע"ז, "וא"ת בפ"ק דשבט גבי בית שאין בתוכו עשרה וחקק בו להשלימו לעשרה, אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת חקק ולכותל שלשה טפחים. וי"ל דלא דמי רשות שבת שהיא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך", וחילוקם צ"ב.

ונראה לבאר בזה בהקדם דברי מרן הגר"ח ז"ל, דהרמב"ם (בפי"ז משבת הל' י"ב י"ג) פסק "בכל עושין לחיים וכו' ואפילו באיסור"נ עכו"ם עצמה וכו', שהלחי עביו כל שהוא, גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא", הנה הכשיר הרמב"ם לחי של אשירה לפי שאין שיעור לרחבו ול"ש לומר בו כתותי מיכתית שיעוריה [ורק בקורה של אשירה פסל שם שיש שיעור לרחבה]. אולם הראב"ד שם תמה על הרמב"ם דסו"ס גם בלחי יש שיעור עשרה טפחים עכ"פ בגבהו, וא"כ גם בלחי שייך הדין דכתותי מיכתת שיעוריה, וכלשונו שם "אם עביו כל שהוא, גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו י'". וביאר בזה הגר"ח ז"ל בחי' רבינו חיים הלוי שם, דלהרמב"ם השיעור של גובה עשרה במחיצות שבת ובלחי, אינו שיעור בגוף המחיצה והלחי, אלא דהו שיעור בהיקף מקום, דמכיון דשיעור רה"י הוא עשרה ממילא זהו שיעור המקום הסעון היקף, ולפיכך שיעור מחיצה ולחי עשרה. וכיון שכן מה אכפ"ל דהלחי נעשה מעצי אשרה, הא ללחי עצמו אין שיעור כלל, ואם מצד המקום סו"ס הרי המקום מוקף מחיצות בגובה עשרה, עיי"ש היטב.

והיה אומר מרן הגר"ח ז"ל, דגם להרמב"ם כ"ז הוא אך בנוגע למחיצות שבת בלבד, דאין דין מחיצות בשבת, אלא המקום והרשות הם שטעונים היקף מחיצות.

בתענית איתא בירושלמי שכל דוד שלא נבנה בו ביהמ"ק בימיו כאילו חרב בימיו, דחייב להיות הזכרון של החורבן כאילו קרה עתה. וכן יש דין דהרואה ערי יהודה בחורבנן חייב לקרוע, דחייב לקרוע כאילו ראה את החורבן בעיניו, אבל מכל מקום החיוב תענית חל על ידי הצרה הישנה - החורבן, בלי שום צרה חדשה של עכשיו לפי הרמב"ם. ונראה דבצרה חדשה, הצרה מחייבת את התענית והיא אחת מדרכי התשובה, משא"כ בצרה ישנה הוא להיפוך דהתענית באה להזכיר לאדם את חטאיו שגרם החורבן וע"י זכרונות אלו יתעורר לבו לתשובה.

ובזה מובן שינוי לשונות הרמב"ם מפרק א' דמירי בצרה חדשה, דבפ"ה דמירי בתעניות על החורבן אומר הרמב"ם דבא לזכור דברים הרעים ולפתוח לבנו לתשובה, ועיין ברמב"ם סוף הל' מגילה ז"ל ואעפ"י שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר "ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וכו', עיי"ש ברמב"ם, ופירש ח"א שזכרון הצרות היינו התעניות, וחידש הרמב"ם שתענית אסתר לא יבטל שהוא חלק מפרסומי ניסא דפורים (וכמ"ש בקונטרס הפורים), וזכרון הצרות היינו התעניות, דזכרון הצרות פותח את דרכי התשובה.

ה) הרמב"ם בפיהמ"ש בראש השנה אומר שהתענו בת"ב בימי בית שני וזהו הזמן של אין שלום ואין גזירה ורק בת"ב התענו משום שהוכפלו בו הצרות, וצריך עיון דהוכפלו בו הצרות היינו שחרב בית השני וא"כ אין שייך לומר שהוכפלו בו הצרות בבית הראשון, ובשלמא לשי' שאר הראשונים דבבית שני לא התענו והיו התעניות ימי יו"ט (דמגילת תענית) מובן דמירי הא דהתענו בת"ב משום שהוכפלו בו הצרות לאחר חורבן בית השני ואתי שפיר, אך לשיטת הרמב"ם מה שייך לומר שהוכפלו בו הצרות על דברים שעריין לא היו. ונראה דבזכריה כששאלו לנביאים אם יתענו בט"ב בימי בית שני, כתוב האבכה בצום החמישי. ונראה לבאר כוונת האבכה, האתפלל בצום החמישי, דחז"ל ידעו שיהיה עור חורבן, ובפרט דאגו על אותו היום של ט"ב, שיהיה עור חורבן. והוכפלו בו הצרות היינו שהתפללו וצמו שלא יחרב הבית בו שידעו שהוא יום של בכייה לדורות.

ו) הנה יש חילוק בין אבילות ישנה לאבילות חדשה, דבאבילות חדשה מתחיל עם אנינות ואח"כ אבילות שבעה ואח"כ שלשים ואח"כ אבילות דיי"ב חדש, משא"כ באבילות ישנה מתחיל עם הא שמראש חדש אב ממעטין בשמחה שיש לו דיני דיי"ב חדש שאין נושאין נשים ואח"כ יש דין דשבוע שחל בו ת"ב דיש בו דיני שלשים שאסור בגיהוץ ותספורת ואח"כ חל ת"ב עם דיני אבילות דשבעה ואנינות שדומה למתו מוטל לפניו עיין מס' תענית. ונראה דבאבילות חדשה, הצרה משתכחת והולכת ולכן מתחיל עם אנינות והאבילות פוחתת והולכת, משא"כ באבילות ישנה דבנוי על זכרון הצרות, וכמו שביארנו, אז כל שמזכיר את הצרה מתוספים

בשיעור ז' טפחים בסוכה

כתב הרמב"ם בפ"ד הל"א מסוכה, "שיעור הסוכה וכו' ורחבה אין פחות משבעה טפחים על שבעה טפחים". נראה, דבסוכה השיעור ז' על ז' הוא שיעור בגוף דפנות הסוכה, ואי"ז שיעור ברירה של הסוכה. ונפ"מ, דהנה לגבי חיוב מזוזה רבעינן שיהיה ד"א על ד"א, מבואר ברמב"ם (בפ"ו ממזוזה הל"ב) דסגי שיהיה בו כרי לרבע ארבע אמות על ארבע אמות [ודלא כהרא"ש המזבא בכ"מ שם], אולם הכא בסוכה לא יהי שיעור זע"ז בכרי לרבע, כיון דהוי שיעור בגוף דפנות הסוכה ולא ברירה בלבד.

אולם נראה דכ"ז ברפנות הסוכה, אבל בסכך הסוכה אין שיעור ז' וסוכה קטנה שיעור בגוף הסכך, אלא הוא שיעור בגוף הדירה והסוכה, וממילא הוא גם דין בסכך שיסכך על שיעור סוכה קטנה, דהרי דין זע"ז מלבד מה שהוא שיעור ברופן, הוא גם שיעור ברירת הסוכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנה כמבואר בסוכה (ג, א), ומחמת דין זה שיעור סוכה קטנה הוא ז' על ז'. וראיה לזה דאין שיעור ז' על ז' שיעור בגוף הסכך, דהנה ברפנות סוכה לא מועיל לבוד ברוחב כרמוכח ברמב"ם פ"ד מסוכה הל"ג ובאחרונים שם, [ועיין סו, ב ובתו' שם], ואפ"ה בסכך מהני לבוד ברוחב, ובע"כ הטעם הוא כנ"ל משום דבסכך אין השיעור ז' דין בגוף הסכך, אלא שיעור בסיכוך הסוכה.

אכן יעוין ברמב"ם (פ"ד מסוכה הל"ז) ובכ"מ שם בשם הרא"ם, שחידש ברעת הרמב"ם דבסוכה העשויה כמין צריף, אין צורך אלא בגג טפח בגובה עשרה ושיעור ז' על ז' בקרקע הסוכה, ודלא כשיסת התו' שיהיה ז' על ז' בשיפוע שמעל עשרה טפחים, עיי"ש. ולכאורה מוכח מזה דרעת הרמב"ם דשיעור זע"ז אינו שיעור כלל בגוף הסכך והמחיצות, אלא דהוא שיעור בישיבת הגבירא וברירה שלו שיהיה בקרקע הסוכה זע"ז, ולכן סגי במה שלקרקע הסוכה יש זע"ז, אף שבגוף הסכך והמחיצות אין חשבון זע"ז, ורק להתו' שיעור זע"ז הוא שיעור בגוף הסוכה והמחיצות, וצ"ע בכ"ז.

בענין סוכה העשויה כמין צריף

במשנה וגמ' סוכה (יט, ב) מבואר דהעושה סוכתו כמין צריף פסולה אך מבואר בגמ' שם שאם הגביהה מן הקרקע טפח, או אם הפליגה מן הכותל טפח כשירה. והטעם דע"י הגביהה טפח חל על הסכך שם אהל אף שהוא בשיפוע 'וניכר הצריף שהוא גג', וכמו"כ בהפלגת טפח ע"י האהל טפח חל שם גג ונעשה גם

אבל במחיצות סוכה דילפינן מבסוכות דבעי' ג' דפנות, התם הרפנות עצמם הם מגוף הכשר הסוכה, וע"כ התם השיעור עשרה טפחים הוא דין בגוף המחיצה והרופן, ונפ"מ דמחיצות של אשירה פסולות, כי כתותי מיכתת שיעוריהו ואין בהם עשרה טפחים.

מעתה נראה דהן הן דברי התו', דבשבת עיקר הדין מחיצה הוא למנוע רגל דרבים, דהמקום עצמו הוא שטעון היקף מקום ומחיצות, ולפיכך לא אכפ"ל שאין חלות של מחיצה א', וגם שני חצאי מחיצות מועילים להיקף המקום, כי לא אכפ"ל מה שבמחיצה עצמה ליכא כלל שיעור מחיצה, וכרבירי הגר"ח בלחי של אשירה. אבל בסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך, התם המחיצות הם מגוף בנין הסוכה, והשיעור עשרה הוא שיעור בגוף המחיצה, ומשני חלקי מחיצה לא נעשה חפצא של מחיצה אחת, וסו"ס אין כאן דופן סוכה.

וביסוד זה יבוארו דברי הר"ן (ב, ב - ברפי הרי"ף) "שאינן צורת הפתח מתיר בשתי דפנות סוכה, אע"פ שהוא מתיר לשבת וכלאים, דמחמרין בה כשם שהחמירו בה לענין עמוד גבוה י' דבעינן מחיצות הנכרות, כדאמרינן לעיל (ד, ב) אע"ג דלא אמרינן הכי לענין שבת". והביאור הוא כנ"ל דבשבת עיקר דין המחיצות הוא להיקף מקום, ולתורת היקף מקום לא בעינן מחיצות ממש, וסגי בעמוד גבוה י' ובצורת הפתח, אבל בסוכה דבעינן חפצא של מחיצה ממש להכשר הסכך, בזה בעינן מחיצות הנכרות דהוי חפצא של מחיצה.

אכן נראה דכשם שחמורה סוכה משבת לענין שיעור עשרה ומחיצות הנכרות, לעומת זה חמורה שבת מסוכה לענין דין היקף המקום. דבשבת דין המחיצות הוא להקיף את המקום, ולשיטתו סובר הרמב"ם בפ"ז הל"ט משבת דלשם דה"י בעי' ד' מחיצות מה"ת, אבל ג' מחיצות לא הוי אלא כרמלית כמבואר בפ"ד הל"ד משבת, וכבר ביאר כ"ז במ"מ בפ"ז (הלכה א, ב - והל"ט) עיי"ש, והביאור הוא כנ"ל כי להיקף מקום לעולם בעינן מוקף מד' רוחות. אבל בסוכה דסגי בג' מחיצות לא בעינן היקף מקום כלל, אלא דלהכשר הסוכה והסכך בעינן ג' מחיצות, אבל אין המחיצות באות כרי לגרור ולהקיף את הרשות. וראיה ברורה לזה, מדין פסל היוצא מן הסוכה דנירון כסוכה (יט, א), ומי שיושב שם יוצא י"ח, אף שאינו יושב בתוך הכשר דפנות בין ג' דפני הסוכה, ובע"כ הטעם משום דבסוכה לא בעינן היקף מקום כלל, אלא דהמחיצות הם תנאי בשם סוכה, ובפסל היוצא סגי בכך שיש לעיקר הסכך ג' דפנות, ודוק.

שיפוע אהלים כאהלים וכשרה.

ובתוס' שם (בר"ה שאם הגביה מן הקרקע טפח) כתבו "מתוך לשון הקונטרס משמע דאותו טפח שהגביה או הרחיק אפילו הוא אויר כשרה דנחשבו כסתום מטעם לבור", והביאו ראיה לזה מן הירושלמי דמפורש שם "אם היתה גבוהה מן הארץ פותח טפח כשרה".

אולם נראה לרון על ראייתם, די"ל דדברי הירושלמי הם רק בהגביהה מן הקרקע טפח, דבזה עצם ההגבהה טפח אפילו בלי כותל כלל מועילה לאשוויי בצריף תורת גג, כיון שהוא מופלג מן הארץ טפח וניכר שהוא גג, אבל בהפליגה מן הכותל טפח רהתם הטעם הוא דמהני חלות שם גג בטפח דההפליגה לכל הסכך, בזה אם אין במקום הטפח גג ממש לא שייך תורת גג, דלבור אינו חשוב גג. ויסוד לחילוק זה מתבאר בהריא מתוך לשון הרמב"ם (בפ"ד מסוכה הל"ז) "סוכה שאין לה גג פסולה, כיצר כגון שהיו ראשי הרפנות דבוקות זו בזו כמין צריף וכו', ואם היה לה גג אפילו טפח, או שהגביה הדופן הסמוך לכותל מן הקרקע טפח הרי זו כשרה". דקרק הרמב"ם גבי הפלגה מן הכותל דמיירי "שיש לה גג טפח" גג ממש, ואילו בדין דהגביה מן הקרקע לא הצריך דופן כלל, ועצם ההגבהה מהניא להכשיר הסוכה, ומבואר כמש"נ. [ועיין בשעה"צ (תרלא, כא) שהרגיש בחילוק זה, אך לא דן מדברי הרמב"ם].

ובביאור הדבר נראה, דלתוס' ורש"י בין הפלגה ובין הגבהה מועילה משום שבטפח יש דופן או גג טפח ולפיכך אין לחלק בין הגביה להפליג, וכשם שבהגביה חשוב שיש דופן טפח ע"י לבור ה"ה בהפליג חשוב גג ע"י לבור. אולם להרמב"ם הגבהה לא מהניא משום דופן טפח, אלא דעצם ההגבהה מהניא לאשוויי שם אהל, כי שיעור אהל הוא טפח, ומשא"כ בהפליג אין ההפליגה בעצמה מועילה לסוכה, אלא עצם הגג טפח ולפיכך בעינן גג ממש.

סוכת נשים

שיטת ר"ת בתוס' גיטין (מה, ב) "דאין אשה אוגרת לולב ועושה ציצית כיון דלא מיפקרא", וכלל הוא דכל שישנה בקשירה ישנה בכתיבה, לפיכך אשה שאינה מחויבת בלולב וציצית אינה בעשיה. והתוס' שם הקשו עליו מהא דסוכת גנב"ך [נשים וכו'] כשרה, הרי שנשים כשרות לעשות סוכה אף שאינם מחויבות במצוה.

ולכאורה נראה דשאני עשית סוכה, דכל דין העשיה שבה [דילפינן מתעשה

ולא מן העשוי]. הוא עשיה לשם צל, הרי דאין דין עשיה על גוף החפצא דמצוה של סוכה, וכל דין העשיה הוא שתהא עשויה לשם צל, ועשיה זו היא עשיה במציאות, ולפיכך גם נשים שייכות בה, דסו"ס הסוכה עשויה לשם צל. משא"כ בציצית התם בעינן עשיה לשם ציצית, ועצם הציצית דמצוה טעונה עשיה, וע"כ נשים אינם בכלל עשיה דציצית.

אולם צ"ע בדין עשיה דלולב [דילפינן לולב מסוכה (סוכה יא, ב)], דלכאורה גם התם אי"ז דין בעצם החפצא דהו' מינים שהם טעונה עשיה לשם לולב, אלא שיהא עשיה לשם אגד, ומ"ש התם דפסל ר"ת, וא"כ הריא קושת תוס' לדוכתא, דמ"ש סוכת נשים מאגד לולב ע"י נשים, וצ"ע.

בדין קציצה ונענוע לשם סוכה

כתב הרמב"ם בפ"ה הל"ב מסוכה "הרלה עליה עלי האילנות ובריהן וסיכך על גבן ואח"כ קצצן וכו', אם לא היה הסיכוך שהיה כשר מתחילתו הרבה מהן צריך לנענע אותן אחר קציצתן, כדי שתהיה עשויה לשם סוכה". והוא ע"פ סוגית הגמ' בסוכה (יא, א) דאמר רב דצריך לנענע, אך סיוס לשון הרמב"ם שתהיה עשויה לשם סוכה, מקורו ברי"ף בהלכות שכתב שם (ו, א - ברי"ף) "וצריך לנענע שיהא מעשה לשם סוכה". והנה הר"ן על אתר כתב שם שדברי הרי"ף לאו דוקא הם, "ונ"ל דלשם סוכה דקאמר ודאי לאו דוקא דלא בעינן סוכה לשמה, אלא משום תעשה ולא מן העשוי אתינן עלה, והכי מוכח בגמרא". אולם הרמב"ם שהעתיק את דברי הרי"ף כפשוטם, משמע דס"ל דבעינן עשיה לשם סוכה, ובאמת צ"ע בזה הא לא קיי"ל כב"ש לעיל (ט, א) דבעינן סוכה לשמה, ושיטת הרמב"ם בפ"ה הל"ט ד"סוכה שנעשית מאליה פסולה לפי שלא נעשית לצל", עיי"ש, וא"כ מהיכ"ת דהכא בעינן כונה לשם סוכה דוקא, וצ"ע.

ונראה דבאמת בכל סוכה דעלמא שנעשית כדין לא בעינן סוכה לשמה וסגי בכונה לשם צל, אבל בסוכה זו שנעשתה מאליה ע"י קציצתה, בזה ס"ל להרמב"ם דהן אמנם דכל פסולה הוא משום שלא נעשתה לשם צל, כי נעשתה מעליה ע"י קציצה, מ"מ לא סגי בנענוע לשם צל גרידא, כי הלא הנענוע בלבר אינו מועיל לעשות עשיה חדשה לשם צל, לפי שאין הנענוע עושה צל חדש המבטל את הצל הראשון לגמרי, וא"כ אין בנענוע תורת עשיה של צל. ולפיכך פירש הרמב"ם דנענוע מהני מדין מחורש דעשיה לשם סוכה, דהא שם עשיה של סוכה יש בנענוע מיהא, ומהני הנענוע להפקיע את הפסול דתולמ"ה ע"י עשיה לשם סוכה, וחידושו של הרמב"ם הוא דגם ב"ה דפליגי אב"ש וס"ל דלא בעינן עשיה לשם סוכה, אפ"ה

מורים הם דמשכחת לה עשיה בסוכה ע"י כונה לשם סוכה, ובמקום שאין נוהג תורת עשיה לשם צל כמו בקציצה ונענוע דרבנן המחובר, אף אליבא דב"ה משכח"ל עשיה ע"י כונה לשם סוכה.

בפסול נסר רחב ד'

כתב הרמב"ם בפ"ה מסוכה הל' ח', "נתן עליה נסר אחד שיש ברחבן ד' טפחים כשרה ואין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא י"ה". והנה פוסק הרמב"ם כר' יהודה אליבא דשמואל [עיין בסוגית הגמ' בסוכה יד, א]. שנסר רחב ד' פסול לסוכה, וא"כ צ"ע איך כתב הרמב"ם דהסוכה עצמה כשרה, הרי סכך פסול באמצע ברוחב ד' פוסל את כל הסוכה [וכמו שפסק שם הל' י"ד], ואיך הכשיר הרמב"ם בכל גזוניה את הסוכה, אף שאסר לישן תחת הנסר.

והנה לשון הרמב"ם הוא לשון המשנה בסוכה (יד, א), אך עיי"ש ברש"י שפירש דהא דכשירה הסוכה היינו דווקא מן הצד דאמרינן דופן עקומה. וכ"מ בגמ' שם (יד, ב) דרק מן הצד מתכשרי עד ד"א, אבל באמצע גם בארבעה טפחים פסולה, והן אמת דהמ"מ פירש דגם הרמב"ם מיירי מן הצד, אבל סתימת ל' הרמב"ם לא משמע כן, וצ"ע ברעת הרמב"ם.

והנראה מבואר מזה, דשיטת הרמב"ם היא דחלוק פסול נסר ד' לר' יהודה מדר"מ, דלר"מ דפוסל גם בנסר של שלשה טפחים (עיי"ש בסוגיא), לדידיה פסול נסר הוא פסול הגוף וכסכך פסול הוא לכל דבריו, וכיון שכן נסר רחב ד' טפחים פוסל את הסוכה באמצע ככל סכ"פ דעלמא. אולם לר' יהודה דמכשיר בנסר שלשה, ואינו פוסל אלא בנסר רחב ד' משום גזירת תקרה, לדידיה אין פסול נסר פסול בחפצא כסכ"פ, וכל התקנה היתה דאין ישנים תחתיו והישן תחתיו לא יצא ידי חובתו, אבל הנסר עצמו דין סכך כשר עליו, ולשיטתו גם אם נתן את הנסר באמצע הסוכה כשרה, ואינו פוסל את הסוכה אלא שאין ישנים תחתיו. וסוגית הגמ' שפוסלת באמצע אולא אליבא דר"מ עיי"ש, אבל הרמב"ם שפוסק כר' יהודה לשיטתו המשנה מתפרשת כפשוטה ולעולם הסוכה עצמה כשרה, וכל הגזירה אינה אלא בדין הישיבה בסוכה דאין לישב תחת נסר רחב ד'.

בדין דופן עקומה

נחלקו הראשונים ביסוד ההלכה דדופן עקומה, האם ההלכתא היא דרואים את

מפי השמועה מרבינו הגרי"ד הלוי סולוביץ' זללה"ה כה

הרופן כאילו נעקם למעלה ומגיע לסכך הסוכה, או דיסוד ההלכה היא דרואים את כל הדופן הרחוק מן הסוכה, כאילו נתקרב לחלל הסוכה, עיין בראשונים (ד, א) שרבו בזה.

אולם ברמב"ם מצינו סתירה ברבר זה, דברין איצטבא באמצע כתב (בפ"ד מסוכה הי"ג י"ד), "סוכה שאוירה גבוה מעשרים אמה וכו', בנה איצטבא באמצעה אם יש משפת איצטבא ולכותל וכו' פחות מארבע אמות כשרה, וכאילו המחיצות נוגעות באיצטבא והרי מן האיצטבא ועד הסיכוך פחות מכ' אמה". ומשמע מלשון הרמב"ם דדין דוע"ק הוא דין צירוף וקירוב הדופן לחלל הסוכה. אמנם גבי סכך פסול פחות מד"א כתב הרמב"ם (בפ"ה הלכה י"ד) "וכן סוכה גדולה שהקיפיה ברבר שאין מסככים בן בצד הרפנות מלמעלה וכו', פחות מכן (מד' אמות) רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה", ומשמע דדין דוע"ק הוא בסכך הפסול עצמו שנעשה חלק מן כותלי הסוכה, וכבר עמד הכ"מ שם על סתירת דברי הרמב"ם.

ונראה ברעת הרמב"ם, דשיטתו היא דשתי הלכות נאמרו בדופן עקומה, דעיקר ההל"מ דכל פסול בפחות מד"א מיתכשר ע"י דוע"ק, אולם בטעם ההלכה חלוק ההיתר דדוע"ק בסכך פסול מאצטבא בסוכה למעלה מכ', דבסכך למעלה מכ' אמה דאין פסול בגוף הסכך עצמו, אין אנו צריכים לכך שיתעקם הדופן למעלה ויתחבר לסכך, וסגי ברין דוע"ק מדין צירוף וחיבור שהרופן מתקרב לאיצטבא, דע"י זה מתמעט שיעור הרופן כאיצטבא. ואדרבה עיקום הדופן למעלה לא מהני בסוכה גבוהה מכ' אמה, כי סו"ס עדיין הדופן עומד במקומו מחוץ לאיצטבא והוא גבוה יותר מכ' אמה, ורק דין דוע"ק מדין צירוף וחיבור הרופן לאיצטבא מהני להכשר סוכה, כי ע"י זה נמעט שיעור הדופן ונמדד לפי גובה האיצטבא. אולם בסכך פסול לא שייך לצרף ולחבר את הרפנות לחלל הסוכה, כי הסכך פסול שבאמצע חוצץ ומפסיק בין חלל הסוכה לדופן, ורק ע"י זה שהסכך פסול עצמו נעשה חלק מדופן הסוכה אפשר להכשיר את הסוכה. [ובזה מיושב גם הסתירה שיש בדברי רש"י, דגבי איצטבא (ד, א) הביאו הראשונים משמו דהרופן מתקרב לסוכה, ואילו להלן (יו, א) פירש"י בהרי"א דדוע"ק היינו שהסכך הוא חלק מן הדופן אלא שנתעקם, ולהמבואר ברמב"ם הן הן דברי רש"י].

ונראה נפ"מ לדינא לשיטת הרמב"ם, באופן של סוכה למעלה מכ' אמה שמיעטה באיצטבא, וגם יש סכך פסול מחוץ לאיצטבא, דבזה לא שייך לדון כלל דוע"ק, דדין צירוף הרפנות לחלל הסוכה הופקע ע"י הסכך פסול שבין הרפנות לאיצטבא, ודין דוע"ק למעלה בסכך לבר לא מהני להכשיר את הרפנות שהם גבוהות למעלה מכ' אמה, ונמצא שבאופן כזה אין תקנה להכשיר את הסוכה

והסוכה פסולה, וצ"ע.

דהן אמנם דשם סוכה חל רק על הסכך ולא על הרפנות, אולם הדין דעצי סוכה נאסרים תלוי במצות סוכה ולא בשם סוכה, עיי"ש.

ורבינו זצ"ל אמר בזה, דבאמת נראה דהרמב"ם חולק על הרא"ש בזה, וסובר דגם על הרפנות יש שם סוכה, דהנה מקור דברי הרא"ש הם מדברי רש"י להלן (יב, א) שתמה למה ברפנות לא בעינן שיהיו מפסולת גורן ויקב, דבהריא תנן "וכולן כשירין לרפנות", ולזה פירש"י שם "דכל סוכה הכתוב סכך משמע דדופן לא איקרי סוכה, ודנפק"ל (לעיל ו, ב) דפנות מבסוכות וכו' מייטורא דקראי ילפינן ולא ממשמעותא". אבל הרמב"ם נראה שחולק על טעמו של רש"י שכך כתב (בפ"ד מסוכה הלכה ט"ז), "דפני סוכה כשרין מן הכל שאין אנו צריכים אלא מחיצה מכל מקום". הרי שנתקשה הרמב"ם מאי שנא דפנות סוכה רכשרים מכל דבר, ותירץ דמכיון דעיקר דין דפנות הוא דין מחיצות, ממילא לא אכפת לן כלל במין וסוג המחיצה כלל אלא בשיעורה, וכמו שבכל התורה כולה אין מין וסוג המחיצה מוסיף בדין הכשירה. ומעתה א"כ מוכח ברמב"ם איפכא, דדעת הרמב"ם דגם הרפנות שייכים לעיקר שם סוכה, ולשיטתו שפיר אוסר גם את עצי הרפנות כל שבעה, וכשם ששם שמים חל על הסכך כן הוא חל גם על הרפנות.

אלא דמלשון הרמב"ם שם (הל' ט"ז) משמע דגם על נוי סוכה חל שם שמים, וז"ל, וכן אוכלין ומשקין שתולין בסוכה כדי לנאותה אסור וכו' ואם התנה וכו' הרי זה מסתפק וכו' שהרי לא הקצה אותן ולא חלה עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה". ומשמע דבלא התנה נחשבים כמותה וחלה עליהם קדושת סוכה ממש, וצ"ע דאיך אפשר שיחול שם שמים על הנוי הרי אינו מעיקר הסוכה, [ועיין בראשונים בביצה (ל, ב) שנוי נאסר מטעם מוקצה או ביזוי מצוה ודלא כהרמב"ם]. וצ"ע ג.

בדין מעמיד בדבר המק"ט

בגמ' (כא, ב) מבואר דאם מעמיד הסכך בדבר המקבל טומאה פסולה, עיי"ש. והרמב"ם במלחמות הקשה מאי שנא מהעושה סוכתו בראש האילן רכשירה, ותירץ "אבל העושה סוכתו בראש האילן ששנו כשרה כו' אינו מעמיד ממש במחומר אלא שהמחומר סומך את המעמיד כו' דמעשה קרקע בעלמא קעביד".

ובכוונת דבריו יש לפרש בשני אופנים, א. דמעמיד דמעמיד מותר וכמש"כ האחרונים המ"א והגר"א (בס"י תרכ"ט ס"ט). ב. דהואיל והאילן אינו מעמיד גרידא,

בדין פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה

רש"י בסוכה (ו, א) הכשיר סוכה למעלה מכ' שמיעטה באיצטבא לשבת בה גם מחוץ לאיצטבא מדין פסל היוצא מן הסוכה. והרא"ש (שם בס"י ג) הביא שה"ר ישעיה תמה ע"ז דאיך שייך להכשיר את החלק שמחוץ לאיצטבא הא סו"ס הסכך שם הוא למעלה מכ' והרי הוא כסכך פסול, אבל הרא"ש השיב עליו דסכך למעלה מכ' אינו כסכך פסול ממש, וצ"ב בפלוגתם.

ונראה, דיש להסתפק ביסוד ההכשר דפסל היוצא מן הסוכה, האם ע"י דין פסל היוצא נעשה מקום הפסל עצמו כסוכה כשרה, או דנימא דמקום הפסל בפסולו עומד, אלא דזהו דין בישיבה של הגברא דהיושב במקום הפסל נידון כיושב בסוכה עצמה. ולפ"ז י"ל דבוה נחלקו ה"ר ישעיה והרא"ש, דה"ר ישעיה סובר דפסל היוצא מועיל להכשיר לגמרי את מקום הפסל, ולשיטתו בוראי לא שייך דין זה באיצטבא, כי לא שייך להכשיר סכך למעלה מכ' אמה לסוכה. אולם הרא"ש סובר דדין פסל היוצא הוא דין בישיבת הגברא, דהיושב במקום הפסל נידון כיושב בסוכה עצמה, וכיון שגם סכך למעלה מכ' [כיון שהוא סכך כשר מיהא] נדון כפסל היוצא, ממילא אפשר לשבת גם מחוץ לאיצטבא, והוי כמו שיושב באיצטבא עצמה.

ועיין ברש"י לקמן (יט, א) דסכך פסול פחות מג' טפחים ישנים תחתיו מדין פסל היוצא מן הסוכה, והוא צ"ב לכאורה איך שייך להכשיר סכך פסול לסוכה. אכן נראה ע"פ המבואר, דהואיל והסכך פסול הוא פחות מג' טפחים אינו קובע מקום לעצמו ובטל לשאר הסוכה, וממילא היושב תחת הסכך הפסול נידון כיושב במקום הסכך הכשר ויוצא ידי חובתו.

אם שם שמים חל על הרפנות

הרמב"ם בפ"ו מהל' סוכה הלכה ט"ו כתב "עצי סוכה אסורים כל שמונת ימי החג בין עצי רפנות בין עצי סכך". והרא"ש בפ"ק (ס"י ג) חלק ע"ז "והאי דאסירי עצי הסוכה היינו דוקא אצל עצי הרפנות משרא שרי, דכל מאי דרדשינן מחג הסוכות היינו דוקא בסכך כדלקמן גבי פסולת גורן ויקב דלא כהרמב"ם ז"ל". וצ"ע ברעת הרמב"ם. ויעיין בחידושי רבינו חיים הלוי במש"כ מרן הגר"ח ז"ל לישב,

במנין ג' הדסים - וב' ערבות

כתב הרמב"ם (בפ"ז מלולב הלכה ז) "ואם רצה להוסיף בהרס כרי שתהיה אגורה גדולה מוסיף ונויי מצוה הוא, אבל שאר המינין אין מוסיפין על מנינם". וצ"ע מאי שנא הדסים משאר הדי' מינין, ודוחק לומר דרעת הרמב"ם שהנוי מצוה הוא המתיר לאיסור כל תוסיף, וסובר הרמב"ם דנוי מצוה לא שייך אלא בהרס [עיי' במ"מ וכס"מ שם], כי תמוה מ"ש דבערבה לא נימא דנויי מצוה הוא, ובע"כ שייך ההיתר הוא מטעמא אחרינא, ושוב צ"ע בטעמו של הרמב"ם.

ונראה בזה, דחלוק הוא הדין מנין דג' הדסים מהמנין של שאר המינים ושתי ערבות, דבכל המינים מנינם הוא דין מנין במעשה הלקיחה אתרוג א' ולולב א' כדילפי' בגמ' (לר, ב), "פרי עץ הדר אחד כפת תמרים א'", וכן מנין ב' ערבות ביסודו הוא דין מנין וכדילפינן ליה מ"ערבי" שתים, ולפיכך בכל מינים אלו שמנינם הוא מעיקר דינם והוא שיעור במעשה הלקיחה, שייך בהו איסור כל תוסיף. אולם שיעור שלשה הדסים אינו דין מנין כלל, דהא ילפינן לה מענף עץ עבות שלשה, ולא כתיב כאן מנין כלל, ואין זה אלא שיעור בדין עבות דאין ההדסים חשובים ענף עץ עבות אלא כשהם ג' הדסים, ונמצא שהדין דג' הדסים אינו דין מנין במעשה המצוה, אלא שיעור בחפצא דענף עץ עבות, ולפיכך סובר הרמב"ם דמכיון דאין דין מנין נוהג כלל בהרס לפיכך מותר להוסיף במנין ההרסים, ולא שייך איסור להוסיף בשיעורא דעבות.

ונראה נפ"מ לדינא בזה, דהנה בר' מינים פוסק הרמב"ם ליטלם בזה אחר זה (בפ"ז הל' ו), וכמו"כ נראה דגם ב' ערבות יכול ליטול את הערבות בזה אחר זה, כי סו"ס לקח ב' ערבות [ועיי' בחי' רבינו מאיר שמחה שמסתפק בזה]. אולם בהרסים נראה דלמש"נ דשיעור ג' הדסים אינו דין מנין במעשה הלקיחה, אלא תנאי בחפצא דענף עץ עבות, א"כ לא מהני שיטלם בזאח"ז, דסו"ס ענף עץ עבות אין כאן, ועל כן צריך ליטלם בבת אחת דוקא.

בדין הדס הגדל בעציץ שאינו נקוב

הנשמת אדם (בסי' קנב) מסתפק בד' מינים שגדלו בעציץ שאינו נקוב, אם יוצאים בהם י"ח ד' מינים. ולכאורה קשה דהא גמ' ערוכה היא (לג, א) "נקטם ראשו ועלתה בו תמרה ביו"ט כשר", והנה התמרה הלא גדלה בתלוש, ומוכח בהריא דגם הגדל בתלוש הוי הדס כשר למצוה, וצ"ע בספיקת הח"א. אלא דבאמת אין כלל ראייה משם, דשם בודאי התמרה שגדלה מההרס דינה

אלא הוא עצמו הקרקע של הסוכה, שם קרקע מפיקע שם מעמיד, ואין בו פסול מעמיד בדבר המק"ט, ורק דבר שהוא מעמיד הסכך בלבר חשוב מעמיד.

וביסוד הדברים נראה דיש להסתפק בפסול מעמיד, האם ע"י מעמיד נעשה הסכך עצמו כסכך פסול, וחלות הפסול דמעמיד הוא בסכך עצמו והו"ל ככל סכך פסול, או דנימא דזה פסול מיוחד להעמיד הסכך בדבר המק"ט, והוא פסול בפני עצמו בסוכה. ועיי' ברש"י שם בר"ה שמעמידה שכתב "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין הוי כאילו סיכך בדבר המק"ט", משמע בדבריו דהרבר המעמיד פוסל את הסכך עצמו, והו"ל כאילו סיכך בדבר המק"ט. ולפ"ז נראה דגם מעמיד דמעמיד פסול, דכיון דכללא הוא שהדבר הנסמך בטל למעמידו, א"כ ה"ה במעמיד דמעמיד אמרינן הכי דהסכך יגורר אחר המעמיד הראשון, וגם מעמיד דמעמיד יפסל.

אבל האחרונים דנקטו בדעת הרמב"ם [וכ"ה מפורש בל' הריטב"א כאן]. דמעמיד דמעמיד מותר היינו משום דנקט דמעמיד הוא גזירה מחודשת מדרבנן דמעמיד בדבר המק"ט פוסל בסוכה, וחלות הגזירה היא על המעמיד גופא דעצם המעמיד גורם הפסול, ולפיכך שפיר י"ל דרק על המעמיד גזרו ולא על המעמיד דמעמיד.

והנה הרמב"ן והר"ן נקטו שכשם שאין להעמיד בדבר המק"ט ה"ה בכל דבר הפסול לסכך. אולם מצינו מקצת פוסקים [הגינת ורדים ועוד] שחילקו בין דבר המק"ט שפסול בו מעמיד לשאר פסולים, וצ"ב. ונראה לומר דלרש"י דגדר הגזירה במעמיד היא שהסכך נגורר אחר המעמיד ונעשה פסול כמוהו, א"כ מסתבר דה"ה בכל פסולי סכך מדרבנן אין להעמיד עליהם הסכך. אבל אם נימא דמעמיד זהו הלכה מחודשת דמעמיד פוסל, א"כ י"ל דחלות שם מעמיד מצינו רק בטומאה, וכמו שמבואר בשבת (טו, ב) דבטומאה הכל הולך אחר המעמיד, ולא בשאר מקומות.

והנה המ"א (בסי' תרכ"ט ס"ט) הקשה במתני' דהמקרה סוכתו בשפורין (טו, א) דפירש"י שנותנין את הסכך על השפורין, עיי"ש, הא א"כ נמצא דהשפורים הם המעמידים של הסכך ולמה לא תפסל הסוכה משום גזירת מעמיד.

ונראה שבסכך עצמו לא שייך כלל גזירת מעמיד, דאי"ז מעמיד של הסכך אלא חלק מגוף הסכך, ואין השפורין חשובים כמעמידים של הסכך אלא הכל סכך אחד, ופשוט. ובפרט למש"נ לעיל דכשמעשה קרקע קעביד זה מפיקע שם מעמיד, א"כ פשיטא דה"ה כשמעשה סכך עביד אי"ז חשוב עור כמעמיד.

כדין ההרס, וכשם שההרס הוא מין כשר דהא גדל בקרקע עולם, כך התמדה הגדלה ממנו כשרה למצוה. ועיקר ספיקו של הח"א, הוא בהרס שגדל כולו בתלוש, דבזה שפיר יש להסתפק דלמא אינו מין הרס כלל, כיון שאינו גידולי קרקע, וממילא אינו חשוב מין הרס הכשר למצוה, אבל באופן שיש לנו מין הרס כשר, גם הח"א מודה שאי"צ שכל חלק וחלק ממנו יהיה גידולי קרקע.

בדין אגד בלולב

בגמ' סוכה (יא, ב) מסקינן דלולב א"צ אגד, ומ"מ מצוה לכתחילה לאגרו משום זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות. ולכאורה נראה מכאן, דהאגד בלולב אינו שייך כלל למצות הלקיחה, אלא הוא דין כללי שנוהג בכל המצוות מזה קלי ואנוהו. וצ"ע מהמבואר במדרכי בר"פ לולב הגזול (סי' תשמ"ח) דגם לרבנן צריך לאגרו בב' קשרים זה עג"ז, ואם אי"ו אלא מדיני נוי מצוה בעלמא, למה בעינן לכל דיני אגד.

וביאר מרן הגר"ח ז"ל דגם אגד דלולב אינו דין נוי בעלמא אלא הוא שייך לגוף קיום המצוה. וביאר הרבנים בדב"ד זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות ישנן שתי הלכות, א. דין נוי במעשה המצוה שאינו שייך כלל לגוף קיום המצוה, כמו ציצית נאה וסוכה נאה, דבזה אין נוי המצוה מוסיף כלל בגוף הקיום, אלא הוא דין נוסף מקרא דזה קלי להתנאות במעשה המצוה. ב. מצינו דין נוי שיש בו תוספת קיום והירור מצוה בגוף קיום המצוה, ודין נוי זה משנה את גוף המצוה למצוה מהודרת. ויסוד לזה ממה שמצינו בשבת (קלג, ב) וכ"ה ברמב"ם (בפ"ד ממילה הלכה ד'), שהמל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בשבת על ציצין שאינם מעכבין את המילה, והרי חובת מילת ציצין שאינם מעכבין הוא מקרא דזה קלי ואנוהו, ואיך ידחה דין זה קלי ואנוהו את השבת, ובע"כ שמילת הציצין הוי תוספת קיום בגוף המצוה מילה עצמה, ולפיכך מילתן דוחה את השבת.

מעתה ביאר הגר"ח ז"ל דדין הידור מצוה דאגד בלולב אינו נוי בעלמא כמו לולב נאה וסוכה נאה, אלא דהוא נוי בגוף קיום המצוה ובעיקר הלקיחה דהר" מינים, וכלשון הרמב"ם בפ"ו הל"ז מלולב, "מצוה מן המובחר לאגוד לולב הרס וערבה ולעשות שלשתן אגודה אחת", ובודאי דדין נוי במצוות הנוהג בכה"ת אינו חשוב למצוה מן המובחר אלא הידור בעלמא, ומהו שכתב הרמב"ם דאגד הוי מצוה מן המובחר ומוכרח כמש"ב, ולפיכך גם לרבנן בעינן לכל דיני אגד בקשר ע"ג קשר שיהיה קשר של קיימא, דרק באופן זה משתנה גוף קיום המצוה. ונראה להביא ראיה לשיטת הגר"ח ז"ל, מהגמ' בסוכה (מו, א) "העושה לולב

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה לא

לעצמו אומר ברוך שהחיינו וקיימנו, והעושה היינו האוגד את הלולב, ודין זה הוא גם לרבנן דלולב אי"צ אגד, וכרפסק הרמב"ם (בפי"א מברכות הל' ט). וחזינן מהא דאגד הלולב הוא קיום בגוף החפצא דהר" מינים.

ולהלן (לג, א) גבי האיבעיא בגמ' "נקטם ראשו מערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט מהו, יש דיחוי אצל מצוות או לא". פירש"י "ועלתה בו תמרה ביו"ט משנאגד". וצ"ב מדוע פירש רש"י דמיירי בשנאגד הא ההלכה כרבנן דלולב אי"צ אגד, ועיין ברש"י שם בד"ה ולולב מסוכה, דלרבנן דלולב אי"צ אגד לא חל עליה שם לולב דמצוה עד שיקדש עליו היום, עיי"ש, אולם מרבני רש"י הכא נראה דתרתיה בעינן, שיקדש עליו היום וגם שיהיה אגוד בלולב, וצ"ב.

ומזה נראה ראיה להגר"ח ז"ל דאגד אע"פ שאין מעכב במצוות לולב מ"מ כשאגרו נעשה האגד לחלק ממצוות לולב, ומעתה סובר רש"י דגם אם קידש עליו היום, מ"מ עדיין אין ההרס חשוב לחפצא של מצוה ולא נוהג בו תורת דיחוי, כי לא כל ההרסים שבעולם חשובים כחפצא של מצוה ביו"ט. ולפיכך פירש רש"י דמיירי בשאגרו וע"י שאגרו בלולב נעשה חפצא של מצוה [או אם נטלו כבר], ושייך בו תורת דיחוי.

והיה הגר"ח ז"ל פוסק לשיטתו, דיש להחמיר גם לדין באגד משום תולמ"ה, שלא יכניס את ההושענא לתוך הקשר, דכה"ג אי"ו חשוב מעשה קשירה ואגד, וכמו שלר' יהודה מבואר בגמ' (יא, ב) דיש פסול של תולמ"ה, ה"ה לרבנן במצוות אגד דלכתחילה יש קפידא בתולמ"ה, ומה שהכשיר שם בגמ' לרבנן היינו בדיעבד שידי לולב יצא, אבל ידי מצוה מן המובחר של אגד לא יצא. [ועיין בגמ' (לז, ב) לא לרוץ איניש לולבא בהושענא, וצע"ק].

ובעיקר דין אגד אליבא דר' יהודה, יש להסתפק האם האגד הוא רק דין בחפצא דהר" מינים שהם צריכים להיות אגודים זה בזה, ואו"ד שאגד הוא גם תנאי במעשה הלקיחה. ויש להסתייע לזה ממה שמוסיף מין באגד אליבא דר"י הוי בל תוסיף, אף שאינו נוטל כדרך לקיחתן עיין תוס' (לא, ב) בד"ה הואיל, עיי"ש, ומוכח מזה דיש מצוות לקיחה על האגד. ולפ"ו נראה שכמו שצריך שלא יהיה חציצה בין ירו לכל הר' מינים, ה"ה דבעינן שלא יהיה חציצה בין ירו לאגד. ולפ"ו יש לרון גם לדין שמצוה מן המובחר לאגוד הלולב, האם יש דין חציצה בין ירו לאגד, וצ"ע.

אגד בנענועים הוא חובה

כתב הרמב"ם בפ"ו מלולב הלכה ט, "משיגביה ארבעה מינים הללו בין

טפחים, ולפיכך הוא נמדר באופן אחר מכל הג"ט.

ונפ"מ בחקירה זו, כשההרסים גדולים יותר מג' טפחים, האם הלולב צריך להיות יותר מד' טפחים, עד שיהא שררו של לולב יוצא מההרס טפח, או דנימא דסגי בד' טפחים בכל גווני. וזה תלוי בהג"ל דאם הטפח הרביעי בא להוסיף טפח על הג"ט, א"כ לעולם שיעור לולב הוא ד' טפחים, ולא איכפת לן שיהא יוצא טפח מעל ההרסים האלו שבאגודה, אבל אם הטפח הרביעי הוא שיעור בפני עצמו, א"כ י"ל דלעולם הטפח הרביעי דינו להיות מעל ההרסים טפח. – ובפרט אי נימא דהטפח הרביעי אינו דין שיעור אלא שייך למצות הנענועים [ודלא כרש"י הנ"ל], א"כ השיעור משתנה מלולב ללולב, ועיין בר"ן (טו, א – בדפי הרי"ף) שכתב דלעולם צריך שיצא שררו של לולב טפח מההרס והערבה, וכ"נ באו"ח (תרנ, ב).

בגדר עבות בהדס

ברין הדס מצאנו שתי הלכות: א. הדס שוטה שאינו עבות תרי וחד בקינא (עיין בגמ' לב, ב). ב. הדס שנשרו רוב עליו פסול. והנה הרמב"ם בפ"ז מהלכות לולב כתב "זענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עזו כגון שיהיו ג' עליו וכו', אבל אם היו שני העלים בשוה וכו' אין זה עבות אבל נקרא הדס שוטה". אולם את דין הדס שנשרו רוב עליו ואין עבותו קיימת לא הביא הרמב"ם בפ"ז מלולב, אלא בפ"ח מלולב בריני פסול ד' מינים (בהל' ה) הביא הרמב"ם דין זה, וצ"ב בזה.

ונראה מזה דחלוק פסול הדס שוטה מהדס שנשרו רוב עליו להרמב"ם, דהדס שוטה אינו מין הדס כלל, ופסול בכל שבעת ימי החג, וכן הורה הגר"ח ז"ל ויסודו מלשון הרא"ש (בסי' י"ד) וז"ל, "ובהדס שוטה נחלקו הגדולים אם הוא מין הדס ויכול להוסיף ממנו לנוי, בה"ג כתב דהדס שוטה אפילו בהדי אחריני פסול", והיינו משום שהדס שוטה הוא מין אחר ויש בזה איסור בל תוסיף משום תוספת מין אחר באגודה, [וגם השיטות ברא"ש שמתירות להוסיף הדס שוטה לאו משום דהוי מין הדס לגמרי, אלא משום דלא גרע מסיב ועיקרא דדיקלא דחשיב מין לולב לגבי בל תוסיף, עיי"ש]. משא"כ הדס שנשרו רוב עליו הוי מין הדס כשר, אלא שיש בו חלות פסול וחסרון הכשר לגבי מצוות הנטילה, ולשיטת הרמב"ם אין פסולו אלא ביו"ט ראשון בלבד.

ומעשה באביו של רבינו, הגר"מ זצ"ל, בזמן המלחמה הראשונה שחסרו הדסים כשרים, והתיר או משום שעת הרחק ליטול הדסים פסולים כפסק הרמ"א

שהגביהו כאחת בין בזה אחר זה יצא וכו', ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב ג"פ בכל רוח ורוח". נראה מדבריו שאף שירי חובת ד' מינים יוצאים גם בלא אגד ואפילו בזה אחר זה, מ"מ במצות הנענועים אגד מעכב, ואין נענועים אלא באגד. והנה אף שאין נענועים לעכובא, מ"מ יסוד דין הנענועים הוא מדאורייתא, שהרי הרין שיהא כרי לנענע בו קובע את שיעור הלולב מדאורייתא כרתנן בריש לולב הגזול (כס, ב), ומעתה אם סוכר הרמב"ם דבמצוה דאורייתא דנענועין אגד מעכב, א"כ מוכח יסודו של מרן הגר"ח ז"ל, דאגד בלולב גם לרבנן אינו דין נוי בעלמא, אלא קיום נוסף בגוף מצות הלקיחה.

בשיעור טפח כדי לנענע בו

בר"פ לולב הגזול (כס, ב) במשנה "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו כשר". ועיין בגמ' (לב, ב) דמפרש רביעין עור טפח רביעי מלבר הג"ט כדי לנענע בו. ויש להסתפק בטפח רביעי זה שהוא כדי לנענע בו, האם הוא שיעור בחפצא דהלולב, כמו כל הג' טפחים שיסוד דינם הוא דין שיעור, או דלמא דאי"ז אלא היכי תמצי למצות הנענועים [אלא שהיכ"ת זו שיהא הלולב ראוי לנענועים היא לעיכובא]. ונראה ראייה מרש"י (שם) בר"ה ושל עיר הנדחת [פסול] שכתב "משום דלשריפה קאי וכו' ולולב בעי שיעור ד' טפחים כדלקמן (דף לב): וכיון דהאי לשריפה קאי אין שיעורו קיים דכשרוף דמי". ומפורש ברש"י דגם על הטפח הרביעי שייך כתותי מיכתת שיעוריה, ומוכח דהטפח רביעי ביסודו הוא דין שיעור בגוף הלולב. וכן נראה מהסוגיא בנדה (כת, א) שמונה בתוך החמשה ששיעורן טפח גם את הטפח שכרי לנענע בו, ומוכח דעיקר ההלכה היא שיהא שיעור טפח לנענע בו.

אלא דמעתה יש להסתפק האם הך טפח רביעי הוא דין טפח בפני עצמו לנענועים, או שהוא מצטרף לכל הג"ט שבלולב, דמעתה שיעור לולב הוא ד' טפחים. [ומשמעות הסוגיא בנדה שהוא שיעור טפח בפני עצמו].

ונראה דפליגי בזה רש"י ותוספות להלן (לב, ב), דלרש"י שם נראה ששיעור הטפח הרביעי הוא כשיעור כל הג' טפחים, וכשם שכל הג' טפחים הם טפחים גדולים [או קטנים] כך הטפח הרביעי, ולפ"ז נראה דלרש"י כל הר"ט הם שיעור אחר. אולם תוס' בנדה (שם) בר"ה שדרה טפח פירשו שהטפח הרביעי חלוק מכל הג' טפחים, עיי"ש [והובאו הדיעות בזה להלכה באו"ח (תרנ, א)]. ולשיטתם יש לומר דהטפח הרביעי כדי לנענע בו הוא שיעור בפני עצמו, ואינו מצטרף לכל הג'

(או"ח תרמ"ט ס"ו). אלא שלא התיר אלא ליטול הדס שנשרו רוב עליו, שהוא נחשב מין הדס ואינו פסול אלא משום חסרון הכשר, אבל לא התיר ליטול הדס שוטה לפי שהדס שוטה אינו מין הדס כלל, וגם בשעת הרחק אין נוטלים מין חמישי שאינו מכלל הד' מינים, כדנתיא בגמ' בסוכה (לא, א) "לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון", וכדנפסק בשו"ע או"ח (תרנ"א, יג), והדס שוטה חשוב כפריש או רימון. ויסוד הוראת הגר"מ זצ"ל הוא ע"פ מש"נ בדעת הרמב"ם, דהדס שוטה אינו מין הדס, והדס שנשרו עליו הוא דין פסלות גרידא. [ועיין בשו"ע ורמ"א תרמ"ו ס"ג].

והנה הראב"ד (שם) הכשיר אם רוב שיעור ההדס עבות אפילו אם במיעוטו הוא הדס שוטה, אך הרב המגיד חלק עליו "ואני אומר כולן ברוקא דהא כל מה שאינו עבות הוא ליה כמין אחר ונחסר השיעור". ביאור דבריו דרובו ככולו מהני להכשיר את כל ההדס ולבטל את המיעוט הפוסל, אבל אינו מועיל לשנות מין הדס שוטה למין כשר. ואמנם מצאנו להרא"ה הביאו הר"ן בסוכה (טו, ב - בדפי הרי"ף) שחילק בין הדס שוטה מתחילת ברייתו דבזה בעינן שיהיה כל שיעורו עבות ג' כהד קינא, להדס שנשרו עליו דכללא הוא שאם עבותו קיימת כשר, דבזה סגי גם אם רוב העבות קיים כגון שנשאר שני עלים בכל קן וקן, עיי"ש. והדברים מוסברים מאד ע"פ שיטת הגר"מ זצ"ל, דבשוטה מתחילת ברייתו בזה לא שייך להכשיר ע"י רובו ככולו, ומשא"כ בהדס שנשרו רוב עליו דאינו אלא דין פסול בלבד, בזה שייך להכשיר ע"י רוב עבותו קיימת, וזהו כשיטת הגר"מ זצ"ל.

בגדר דין הדר בד' מינים לרש"י

בר"פ לולב הגזול (כט, ב) תנן לולב הגזול והיבש פסול, וברש"י שם כתב "יבש דבעינן מצוה מהודרת דכתיב ואנוהו". והתוס' שם תמהו עליו, א. דבגמ' מפורש דפסול יבש הוא משום הדר, [שם (כט, ב) "בשלמא יבש הדר בעינן וליכא", ולהלן (לא, א) "תנא יבש פסול וכו' אמר רבא כו' דרבנן סברי מקשינן לולב לאתרוג מה אתרוג בעי הדר אף לולב בעי הדר"]. ב. דהדין ואנוהו אינו אלא מצוה לכתחילה ולא מעכב בדיעבד, וכמו שלרבנן לולב צריך אגר לכתחילה משום זה א' ואנוהו, ומ"מ אם לא אגדו כשר, וצ"ע בשיטת רש"י.

ונראה, דהנה אף שבכה"ת הדין דזה א' ואנוהו אינו לעיכובא, וטלית נאה וסוכה נאה אינו אלא תוספת הידור בעלמא, מ"מ מצינו במקום א' בגמ' שדין זה א' ואנוהו מעכב בדיעבד, והוא בגיטין (כ, א) שבכתב שם בס"ת שלא לשמה לא מהני לרבנן שיעביר עליו קולמוס ומקדשו לפי "שאיין השם מן המובהר", ושם בגמ'

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

"אמר רב אחא ב"י דילמא לא היא ע"כ לא קאמרי רבנן התם אלא דבעינא זה א' ואנוהו וליכא". ומבואר שאף שגם חכמים מורים לר' יהודה דכתב עליון הוא כתב ובגט כתב זה כשר, מ"מ בס"ת פסלו העברת קולמוס משום שלא מתקיים בזה זה א' ואנוהו, וע"ע בגיטין (נד, ב) שגם לר' יהודה שמעבירים קולמוס אי"ז אלא כהדא הזכרה, אבל בכל הס"ת לא משום דמיתזי כמנומר, ונראה דגם פסול זה הוא משום זה קלי ואנוהו. הנה לפנינו דלפעמים "ואנוהו" מעכב בדיעבד וצ"ב בזה.

ונראה דיש שתי דיני ואנוהו, א. דין ואנוהו להוסיף בנוי המצוה בכל כוחו, [ועיין בב"ק (ט, ב) שיעור בדין תוספת הנוי], אבל גם בלא תוספת הנוי אין החפץ מופקע מעיקר שם נוי, וזה הדין דהירור מצוה דטלית נאה שאינו מעכב בדיעבד. ב. דין נוי מסוים במצוה שלא תהיה מופקעת משם נוי לגמרי, אשר הוא תנאי בחפצא דמצוה שיהיה עליה שם נוי מ"מ, וכל שחיסר נוי זה הוי כמו בעל מום ופסול למצוה, ובכה"ג הדין דואנוהו מעכב בדיעבד, כיון שאין במצוה נוי לגמרי, והוי בעל מום למצוה. מעתה נראה דנימור בשם אינו פוסל משום שלא הוסיף בזה קלי ואנוהו, אלא משום שביטל את הנוי המסוים דמצוה לגמרי, דמיתזי כמנומר זהו מום באותיות השם, ובכה"ג הדין דזה א' ואנוהו מעכב גם בדיעבד. ולפ"ז נראה דפסול יבש בד' מינים לרש"י, אינו משום שלא לקח "לולב נאה" וביטל את מצות הידור מצוה דזה א' ואנוהו, אלא משום שלולב יבש חשוב כלולב שיש בו "מום" והוא מופקע מ"ואנוהו" לגמרי, ולפיכך הוזה א' ואנוהו מעכב ופוסל למצוה.

אלא דהא גופא טעמא בעי מה נשתנה דבר' מינים לולב יבש מהוה הפקעה משם נוי, והוא חשוב כלולב בעל מום. ונראה דהיינו טעמא כי חזינן בתורה דשם העצם של הד' מינים הוא הדר, וכרכתיב באתרוג פרי עץ הדר והוקשו כל הד' מינים לאתרוג, ולפיכך כל רבר שהוא ההיפך מהדר, גידון כמום בהנך ד' מינים, וממילא אין זה חשוב ואנוהו, ונמצא שאין החסרון בהדר פוסל את הד' מינים, כי לא נשתנה בו הלכה של פסול, ברם שם הדר קובע איזה פסול חשוב כמום ומאוס למצותו, המפקיע שם נוי וסותר את קיום "ואנוהו" לגמרי. ומשא"כ לגבי ההלכה דלולב צריך אגר משום זה א' ואנוהו, התם הדין ואנוהו לא בא אלא להוסיף נוי במצוה, אבל גם ד' מינים בלא אגר חשובים "ואנוהו", ולהכי אין האגר מעכב.

וטעמו של רש"י שפירש כן, ולא כפשוטו דדין הדר גופיה פוסל למצוה, הוא משום סתירת הסוגיות דדף כט, ב דלף לו, ב, דהכא בדף כט, ב מבואר דפסול הדר נוהג בין ביו"ט ראשון ובין ביו"ט שני, ואילו בדף לו, ב לגבי פסול חסר מבואר דאין הפסול נוהג אלא ביו"ט ראשון, וצ"ב מאי שנא פסול הדר מהפסול דלקיחה תמה. ולפיכך ביאר רש"י דפסול הדר אינו פסול מסויים בד' מינים, אלא יסודו הוא בדין זה א' ואנוהו המעכב בכל התורה, וכיון שכן מה מקום יש לחלק בין ראשון

לשני, הא גם שני דין מצוה יש בו, ומום שמעכב בכל המצוות בודאי יעכב גם ביום שני, וכך הוא לשון רש"י (כט, ב) "בשלמא יבש פסול בדרבנן [היינו מיום שני ואילך] נמי, כיון דמצוה היא משום זכר למקדש בעינן הידור מצוה", והן הן הדברים שבארנו, דכיון דסו"ס גם יו"ט שני דין מצוה יש בו, א"כ ממילא נוהג בו דין הידור מצוה הנלמד מזה א' ואנוהו הנוהג בכל המצוות. משא"כ פסול חסר הוא פסול מסוים בר' מינים, ובדיני ארבעת המינים עצמם שפיר חילקו חכמים בין ראשון לשני, וע"כ חסר אף שפוסל בראשון כשר בשני, וא"ש היטב שיטת רש"י.

עוד נראה לומר ברעת רש"י ע"פ הגמ' בגיטין הנ"ל, די"ל היא דבכתבת השם בס"ת זה א' ואנוהו הוא לעיכובא, היינו משום דדברך שהוא שם שמים בעצמו "זה קלי", בזה בודאי הואנוהו הוא דין לעיכובא, ורק בכל המצוות שאין בהם שם שמים ממש, בהם אי"ז אלא הידור מצוה, [וכע"ז? כתב החת"ס בגיטין שם].

ולפ"ז י"ל ע"פ מה שמצאנו ברש"י (לו, ב) בר"ה אלא לרב שכתב בלשון הזה "דהא אפילו בשני נמי לרב [דאמר דנקבותו עכברים אין זה הדר] לא נפיק, דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו", וצ"ב מש"כ רש"י "הואיל ומזכיר שם שמים עליו", הלא בודאי אין כונתו לאמירת הברכה, שאינה מעלה ומורידה בנוגע לפסול הדר שבחפצא, וע"כ בשיטת רש"י דיש חלות שם שמים במצות לולב טפי מכל המצוות, ולולב עצמו שם שמים עליו. ונראה דיסוד ר"ז נלמד מזה שיסוד דין נטילת לולב הוא כרי להלל בו, עיין בל' הרמב"ם ברפ"ז מה' לולב "משיגביה ד' מינים יצא, ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של ג' מינים בימין וכו' ויוליך ויבא וכו' וינענע הלולב ג"פ כו', והיכן מוליך ומביא בשעת קריאת ההלל", ומשמע מדברי הרמב"ם דדין הנענועים בעת אמירתו הלל בלולב הוא קיום דין במצות הנטילה, וקיום מצות ולקחתם לכם בשלימות הוא בנענועים באמירת ההלל, ועיין גם בראב"ד (בפ"ח מלולב הל' ט), שכתב בשם הירושלמי ריבש פסול משום לא המתים יהללו וגו', הרי אף דאמירת הלל אינה מעכבת, אבל חפצא דלולב הוא להלל ולשבח בו לפני המקום, דכ"ז נכלל בהמבואר בגמ' (לב, ב) דבעינן ששדרו של לולב יצא מן ההדס טפח שיהיה כרי לנענע בו, אשר זהו שיעור דאורייתא בלולב, והרי נענועים שייכו למצות הלל כמבואר ברמב"ם הנ"ל, וא"כ מבואר דזהו עיקרו של לולב מה"ת. גם הריטב"א (ט, א) ביאר שפסול מצוה הבאה בעבירה נוהג רק בלולב ולא בסוכה, כי לולב בא לרצות והוא חשוב כקרבן, והיינו כמש"נ. והמקור לזה נראה כי מצות לולב במקדש היא נלמדת מקרא ד"ושמתם לפני ה' א' שבעת ימים", וכל שמחה לפני המקום כרוכה בשבח והודאה, עיין ברמב"ם בפ"ח מלולב ה' י"ב, "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בהג הסוכות היתה במקדש יום שמחה יתירה שנאמר ושמתם לפני ה' א' וגו', ואומרים

דברי שירות ותשבחות וכו', וכיון שכן גם בלולב כל שבעה במקדש הנלמד מהך קרא, דין נטילתו כרוך בשבח והודאה לפני ה', וא"כ י"ל דגם במצות ולקחתם בגבולין ישנו יסוד של הודאה והלל.

מעתה י"ל, דכיון שלולב שם שמים עליו, ע"כ נוהג בו כאותיות השם בס"ת הדין דואנוהו לעיכובא, דבמצוות שיש עליהם שם שמים וקרינן בהו זה "קלי", הואנוהו מעכב בריעבך, וזהו מש"כ רש"י "דהא מצוה הדורה בעינן הואיל ומזכיר שם שמים עליו", כלומר דבעצם קיום מצותו של לולב נאמרה הזכרת שם שמים בשירה והודאה, ולפיכך פסול אתרוג היבש גם ביו"ט שני.

בדין לולב יבש בשעת הדחק

כתב הרמב"ם בפ"ח מלולב הל' א "ובשעת הדחק או בשעת הסכנה לולב היבש כשר". והראב"ד שם השיג עליו "שהרי אמרו יבש פסול, וכל מקום שאמרו פסול אפילו דיעבר הוא ופסולא דאורייתא הוא, וכל פסולא דאורייתא אין חילוק בשעת הדחק וכו', ולא אמר שיהיו מברכים עליו". אמנם דעת הרמב"ם עצמו דבשעת הדחק לולב היבש כשר ומברכים עליו, וצ"ב במחלוקתם.

ונראה דרעת הרמב"ם היא דפסול יבש מטעם הדר הוא, ולפיכך אינו פסול אלא במקום שיש לולב מהודר ממנו, אבל בשעת הדחק שאין לך לולב אחר אלא יבש אף יבש הדר חשוב וכשר. וביותר י"ל לפי מש"נ דפסול הדר הוא מטעם זה קלי ואנוהו, א"כ נראה דאין מעכב דין זה אלא כשיכול להתנאות בלולב מהודר, אבל בשעת הדחק דאין לולב נאה הימנו אין חסרון הנוי מעכב. ועיין בבעל המאור שפסל לולב היבש משום הקריבהו נא לפחתך, ונראה דפסול זה לא שייך אלא כשיש לולב נאה ומביא מן הגרוע, אבל בשעת הדחק שאין לך אלא יבשים, גם לולב היבש נידון כלולב טוב וכשר למצוה. אבל הראב"ד אזיל לטעמיה (בפ"ח הלכה ט) דלולב היבש פסול מפני שהוא כמת, ולשיטתו לולב יבש אינו חפצא של לולב כלל, ולפיכך גם בשעת הדחק הוא עומד בפסולו.

ויעוין בביאור הגר"א (או"ח תרמט, ו) דמחלק בין אתרוג לשאר המינים בדין שעת הדחק, דבאתרוג דכתיב הדר בפירוש גם בשעה"ד יבש פסול, משא"כ בשאר המינים מכשירים בשעת הדחק. וביאור דבריו, דבאתרוג דין הדר אינו רק דין הכשר ופסול, אלא שם הדר קובע את החפצא דאתרוג, וכל עצמו של אתרוג בתורה הוא פרי עץ הדר, ולפיכך אתרוג שאינו הדר אינו אתרוג כלל. משא"כ בשאר המינים אף דמקשינן לאתרוג, אין ההדר תנאי בעצם שם הג' מינים, אלא תנאי בדין ההכשר

למצוה, וג' מינים שאינם הדרר אין זה אלא פסול למצוה, ולפיכך בשעת הרהור שנוטלים מינים פסולים הם כשירים.

בפסול ד' מינים כל שבעה

בראשונים מצינו כמה שיטות ברין פסול ד' מינים כל שבעה. יעויין בריש לולב הגזול דאמרי' בגמ' "קפסיק ותני [דיבש וגזול פסול] לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני, בשלמא יבש הדרר בעינן וליכא, אלא גזול, בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם, אלא ביו"ט שני אמאי". וביאר שם רש"י, "לא שנא ביו"ט ראשון דחיוביה מדאורייתא, לא שנא ביו"ט שני דליתיה בנטילת לולב אלא מדרבנן דביום הראשון כתיב", ועוד שם "בשלמא יבש פסול בדרבנן נמי [ביו"ט שני] כיון דמצוה היא משום זכר למקדש בעינן הידור מצוה". ומתבאר מדברי רש"י דבמקדש עצמו נוהג גם דין "לכם" כל שבעת ימים מדאורייתא, ורק בגבולין בזה"ז בנטילת לולב דרבנן לא בעינן לכם, ורק יבש פסול משום הדרר. וכן מבואר בתוס' שם ד"ה בעינן, שכל הקולא בלכם היא רק בגבולין ד"שאר יומי דרבנן זכר למקדש וכו', הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין וכו' תקון בשאר יומי כעין דאורייתא וכן בהדרר וכו', אבל בחסר ושאל לא תקון".

אולם יעויין ברמב"ם פ"ח מהל' לולב ה"ט, "כל אלו שאמרנו שהם פסולים משום מומין שביארנו וכו' ביו"ט ראשון בלבד, אבל ביו"ט שני עם שאר הימים הכל כשר". הנה לא חילק הרמב"ם כלל בין מקדש לגבולין, ומסתימת דבריו נראה ברור דגם במקדש עצמו נוטלים ביו"ט שני את כל הפסולין משום מומין. ונמצא שהרמב"ם חולק על התוס' בתרתי, א. דעת הרמב"ם שאין הברל בין דין לכם וחסר לפסולי הדרר וכולם הוכשרו ביו"ט שני. ב. מאידך להרמב"ם אין הכשירם מקולא דרבנן ביו"ט שני בגבולין, אלא בעצמה של מצוה נטילה כל שבעה [במקדש] אין מעכבים פסולים אלו, וצ"ב בכיור מחלוקתם.

ונראה דהנה לשון הכתוב בפ' אמור הוא, "ולקחתם להם ביום הראשון פרי עץ הדר וגו', ושמתם לפני ה' א' שבעת ימים", ומקרא דלקחתם ילפי' למצות לולב בגבולין יום אחד כדכתיב ביום הראשון, ומקרא דשמתם לפני ה' א' שבעת ימים ילפי' דלולב ניטל במקדש כל שבעה. ומעתה יש להסתפק בדינא דושמתם דבמקדש, האם הוא ציווי א' עם מצות ולקחתם, וכל עיקרו של ושמתם לא בא אלא להרחיב את מצות לולב במקדש כל שבעה, ואו"ד דשתי מצוות יש כאן, ומצות ושמתם היא מצוה נוספת שנתחייבו ליטול לולב במקדש משום "ושמתם" [ולא משום "ולקחתם"] כל שבעה, ונפ"מ שגם ביום הראשון יש שני חיובים בנטילת

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

לולב במקדש, א. מצד ולקחתם דלא גרע מקדש מגבולין. ב. חיוב נוסף מקרא דושמתם הנוהג כל שבעה.

אמנם נראה שבוה נחלקו רש"י ותוס' עם הרמב"ם, דרש"י ותוס' ס"ל ד"לקחתם" ושמתם חד מצוה נינהו, ואין ושמתם אלא הארכת זמן "ולקחתם" במקדש כל שבעה, לפיכך ס"ל דמדאורייתא כל פסולי ראשון נוהגים בשני, וגם דין "לכם" נוהג בשני ומדאורייתא אין אדם יוצא י"ח בלולב שאול, ורק בגבולין מדרבנן הקילו. אולם הרמב"ם סובר שמצות ושמתם היא מצוה בפני עצמה ואינה חלק ממצות ולקחתם, לפיכך מפרש הרמב"ם דהקולא ביו"ט שני היא משום דחלוקה מצות ושמתם מלקחתם, במצות ולקחתם עיקר החפצא דהמצוה הם הדר' מינים עצמם, ולפיכך מומין ופסול בר' מינים מעכבים בעיקר מצות ולקחתם, משא"כ גבי מצות לולב במקדש כל שבעה, התם עיקר המצוה היא מצות שמחה במקדש ושמתם לפני ה' א' שבעת ימים, וכפסק הרמב"ם (בפ"ח מהל' לולב ה"ב), ונטילת הדר' מינים היא ההיכי תמצוי לקיום שמחה זו, לפיכך אין המומין שבר' מינים עצמם, מעכבים בעיקר מצות ושמתם.

ומה שבלולב של עיה"נ וכן באתרוג של תרומה טמאה פוסל הרמב"ם גם ביו"ט שני, היינו משום ששני פסולים אלו, א. פסול דכתותי מיכתת שיעוריה בלולב של עיר הנדחת, ב. אתרוג שאין בו היתר אכילה - של תרומה טמאה, אינם דין פסול גרידא בר' מינים, אלא פסולים אלו מפקיעים שם ד' מינים לגמרי, ובודאי גם מצות ושמתם אינה כשרה אלא בר' מינים בלבד, וכיון שלולב שאין בו שיעור אינו לולב, וכן אתרוג שאין בו היתר אכילה אינו חשוב "פרי", דלא קרינן ביה פרי עץ הדר וכפירוש הרמב"ם בפיה"מ בסוכה (לד, ב), [ודלא כשאר הראשונים שפירשו שפסולו משום "לכם"], לפיכך בשני פסולים אלו פסול הרמב"ם גם בכל שבעה.

והנה הרמב"ן במלחמות יש לו שיטה שלישית בענין זה, והוא דהפסול דאתרוג השאל מדאורייתא אינו נוהג אלא יום אחד, וגם במקדש בכל שבעה אדם יוצא בלולבו של חבירו, אבל מאידך כל פסולי הדר נוהגים גם במקדש כל שבעה, ורק מדרבנן הקילו בגבולין בשאר הימים בפסולי הדר גם כן, עיין בדבריו במלחמות ר"פ לולב הגזול. ונראה ביאור דבריו דהרמב"ן מסכים להרמב"ם, דמצות ושמתם היא מצוה בפ"ע, ואינה קשורה כלל במצות ולקחתם, ולפיכך דין לכם שנוהג במצות ולקחתם, אינו נוהג במצות ושמתם שבמקדש. אלא שלגבי פסולי הדר ביאר רבינו סובר הרמב"ן דאי"ז פסול בעלמא למצות לולב, כי חסרון שם הדר מפקיע את עיקר שם ד' מינים מהחפצא, וכל' הרמב"ן שם "כל היכא דבעינן אתרוג בעינן הדר", דשם אתרוג בתורה היינו פרי עץ הדר, וכן כל שאר המינים הוקשו

לאתרוג והם טעונים הדר, לפיכך להרמב"ן כל פסולי הדר שוים לפסולי חפצא כמו כתותי מיכתת שיעוריה דמורה הרמב"ם שפסולים גם בשני, כי אין כאן ד' מינים כל עיקר, ולא שייך לקיים בהם "ושמחתם", וכמו כן היא שיטת הרמב"ן בכל פסולי הדר דאין כאן ד' מינים כלל.

אולם מרן הגר"ח ז"ל לא ביאר ברמב"ן כן, כי נתקשה דאי נימא דע"י פסול הדר אין האתרוג חשוב אתרוג כלל, א"כ איך הכשירו בגבולין משום מצות זקנים את כל פסולי הדר, הא סוף סוף אין לנו ד' מינים כלל, וגם זכר למקדש לא הוי. ולפיכך ביאר מרן הגר"ח, דשיטת הרמב"ן דכשם שבמצות צריך ד' מינים, א"כ מאותו טעם גם צריך שיהיו הדר' מינים כשרים לגמרי, אלא שעיקוב זה אינו אלא בפסולים שבחפצא של האתרוג והר' מינים, דבזה כשם שר' מינים בעינן ה"ה כשרותם מעכבת. אבל דין לכם אינו כלל דין בחפצא של הדר' מינים, אלא אך דין על הגברא בקיום המצוה, ודין זה שייך במסוים למצות הלקיחה, על כן פסול זה אינו נוהג אלא במצות ולקחתם ולא במצות ושמחתם, משא"כ פסולי הדר שבחפצא אינם קשורים למצות ולקחתם, ויסוד דינם הוא בגוף הדר' מינים, וע"כ בכל מקום שקיום המצוה תלוי בר' מינים פסולי הדר מעכבים מדאורייתא.

בדין אתרוג של שותפין

בדין לכם משלכם האמור באתרוג להוציא שאול וגזול, כתבו התוס' בסוכה (מא, ב) בר"ה אלא דבאתרוג השותפין נמי אין יוצאים י"ח לכם, והוכיחו כן מסוגית הגמ' בב"ב (קלו, ב), אלא שכבר תמה הרשב"ם שם וכן התוס' בסוכה (כו, ב) בר"ה כל האזרח, מ"ש דגבי ציצית בגד של שותפין חייב בציצית, וכן עיסה של טבל של שותפין חייבת בחלה, ועי"ש מה שתירצו בזה, וכמו"כ יש לתמוה מבית של שני שותפין דחייב במזוזה, וצ"ב בזה.

ונראה, דגבי מזוזה ציצית וחלה, אין דין לכם הנוהג בהם מעכב בקיום מצותם, אלא הוא אך תנאי בעיקר החיוב, דרק בבגד ובית שלו הוא מחויב להטיל ציצית ולקבוע מזוזה, אבל אם אינו שלו אין חלות החיוב חלה עליו, אבל אי"ו תנאי בעיקר הקיום כלל, וכמו כן הוא גדר הפטור בחלה דמה דלא קרינן ביה לכם לא מיחייב בחלה, ולפיכך גם בעלות של שותפין מועילה לחייב בציצית ומזוזה וחלה, דלענין חיוב לא בעינן אלא שיהיה לו סרך בעלות בחפצא, כרי שתחול עליו המצוה. אולם חלוק דין לכם האמור באתרוג שהוא תנאי בקיום המצוה, ומריני מצות הנטילה שיהיה האתרוג שלכם, וע"כ בדין זה לא מהני אתרוג של שותפין, כי חסרון בדין לכם הוא חסרון במצות הלקיחה, וכשם שחייב ליטול אתרוג שלם כן

מחויב שיהיה כל האתרוג שלו [ועיין תוס' (לה, א) בר"ה אתיא].

ועיין במחלוקת רש"י ותוס' בסוכה (כו, ב), לר"א דס"ל דכשם שאין אדם יוצא בלולבו של חברו, כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חברו, דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך, שנחלקו רש"י ותוס' אם סוכת השותפין כשרה לר"א. דתוס' ס"ל דכשם שבאתרוג השותפין לא יצא ידי חובתו, כך בסוכה של שותפין אין יוצאין בה לר"א, אבל רש"י חולק וס"ל דשאני סוכה מלולב וסוכה של שותפין כשרה לכ"ע, עיי"ש, והנה סברת התוס' מבוארת וכמש"נ, דגם בסוכה הדין לכם מעכב בקיום המצוה ולהכי בעינן שיהיה שלו בלבד, אולם צ"ב ברעת רש"י.

אכן הביאור ברעת רש"י, דשיטתו דחלוק הדין לכם בלולב מדין לכם בסוכה, דדין לכם בר' מינים, הוא דין בחפצא של המצוה, דהמצוה היא ליטול ד' מינים שהם חשובים לכם, אבל בסוכה אי"ו דין בגוף הסוכה שתהא שלו דוקא, אלא זהו דין בישיבה של הגברא שישב בתוך שלו ולא בתוך של חברו, ולפיכך סגי שתשמיש הדירה יהיה שלו דממילא הוא נידון כיושב בתוך שלו, ויעוין במס' גדרים בר"פ השותפין (מה, ב) דשותף חשוב כמשתמש בתוך שלו למ"ד יש ברירה, עיי"ש, ומשום הכי שותף יושב בסוכת השותפין שכן הוא משתמש בתוך שלו, ומשא"כ בר' מינים הדין לכם הוא דין בחפצא דהדר' מינים שיהיו שלכם, ובאתרוג של שותפין חסר בבעלות דלכם.

וי"ל עוד בזה, ע"פ מה שביארנו לעיל דלהכי בדין לכם בקיום המצוה מעכב גם של שותפין, לפי שחסרון בדין לכם הוא חסרון בגוף האתרוג והו"ל כאתרוג חסר, וא"כ נראה דכ"ז בר' מינים שחסר פוסל, חסרון בדין לכם הוא פסול חסר בר' מינים, משא"כ בסוכה דאין נוהג בה פסול חסר, גם סוכת השותפין כשרה, וא"ש שיטת רש"י.

בדין היתר אכילה בר' מינים

א. במשנה וגמ' סוכה (לד, ב - לה, א) נאמר דאתרוג של ערלה ותרומה טמאה פסול, לפי שאין בו היתר אכילה. ופירש רש"י שם בר"ה לפי שאין בו היתר אכילה "ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו", ופשוט דלדעת רש"י פסול זה דהיתר אכילה אינו נוהג אלא ביו"ט ראשון דבעינן לכם, אבל לא בשאר ימי החג, וכ"כ התוס' והראשונים שם. אולם ברמב"ם (בפ"ח מלולב הלכה ט) מפורש דהפסול דאין בו היתר אכילה

נוהג בכל שבעת ימי החג, וכלשונו "והפסלנות שהוא משום עכו"ם או מפני שאותו אתרוג אסור באכילה בין ביו"ט ראשון בין בשאר ימים פסול". וביאור שיטתו היא ע"פ מה שמבואר בפירושו המשנה להרמב"ם דדין היתר אכילה הוא דין בעיקר שם פרי עץ הדר, וכלשונו שם "ערלה ותרומה טמאה הם מכלל הדברים הטעונים שריפה וכו', ולפיכך הוא פסול למאמר הש"י "פרי" דאלו אינן ראויים לאכילה בשום פנים", ולשיטתו פוסק הרמב"ם דפסול זה נוהג כל שבעה.

והנה מצינו שנחלקו התוס' והרמב"ם ברין אתרוג של מעשר שני בגבולין, רשיטת התוס' שם (לה, א) בר"ה לפי, דגם בגבולין הוא חשוב כאתרוג שיש לו היתר אכילה, והאתרוג כשר למצותו. אבל מהרמב"ם (בפ"ח מלולב הלכה ב) וכן מפיה"מ, נראה דאתרוג בגבולין חשוב כאתרוג שאין בו היתר אכילה, וצ"ב במחלוקתם.

ונראה דלטעמייהו אולי, דלהרמב"ם דיסוד דין היתר אכילה הוא לאשוויי פרי עץ הדר, לפיכך צריך להיות היתר אכילה בפועל, וכיון שבגבולין אסור לאכול מע"ש, ממילא אין זה חשוב פרי. אבל לתוס' דס"ל דדין היתר אכילה הוא דין בלכס, א"כ יסוד דין היתר אכילה אינו שיהיה היתר אכילה בפועל, אלא שיהיה חלות בעלות לגבי אכילה, והרי לבעל המע"ש יש בעלות של אכילה גם בגבולין, שהרי גם בגבולין מצות מע"ש להעלותו ולאכלו בירושלים, ובעלות זו לענין הבאה ואכילה די בה לשם לכם דהיתר אכילה.

ב. ויעוין עוד ברמב"ם (בפ"ח מלולב הל' א) שפסק "שלא יטול אדם לכתחלה אתרוג של ע"ז [וכן שאר ד' מינים] ואם נטל כשר", ותמוה איך יוצאין בו הרי אין בו היתר אכילה.

והנראה בזה, ע"פ המבואר ברמב"ם בפ"ז מעכו"ם הל' ב', "עכו"ם ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל הנהגה באחת מכל אלו לוקה". והנה בשאר איסוה"נ כערלה וכלאי הכרם, שיטת הרמב"ם (בפ"ח מהל' מאכא"ס הל' טז) שאין לוקים על ההנאה, אולם בע"ז סובר הרמב"ם שלוקים גם על ההנאה. ובטעם הרבר נראה, דבע"ז עיקר חלות האיסור הוא איסוה"נ, משא"כ בשאר איסוה"נ עיקר האיסור הוא איסור אכילה, ואיסור ההנאה אינו אלא איסור טפל לגבי האיסור אכילה, וכמבואר כ"ז ב"גקודה הנפלאה" להרמב"ם בפיה"מ למס' כריתות לגבי אחע"א בבשר בתלב, עיין שם, ולפיכך בע"ז בלבד לוקים על ההנאה כי זהו כל החפצא של האיסור מה"ת.

ולפ"ז יש מקום לומר, דרק בכל איסורי תורה כמו ערלה וכדו' שהם איסורי אכילה, חלות איסורים מפיקע שם "פרי", וע"כ אתרוג של ערלה הוא פסול, דמאחר

שאינו בו היתר אכילה פקע ממנו שם פרי עץ הדר, ומשא"כ באתרוג של ע"ז, שחלות האיסור הוא איסור הנאה ולא איסור אכילה, אין איסור ע"ז מפיקע שם פרי, כיון שאינו אסור באיסורי אכילה, וע"כ אף שבפועל א"א לאכלו מכח האיסוה"נ שבו, אבל שם פרי עץ הדר במקומו עומד.

ג. והנה רבי אסי שם בגמ' פוסל באתרוג של ערלה לפי שאין בו דין ממון, עיי"ש. ומסתמת הסוגיא נראה דפסול זה שאין בו דין ממון הוי דומיא דהפסול דאין בה היתר אכילה, וכשם שפסול אי"ב היתר אכילה פוסל כל שבעה להרמב"ם, ה"ה פסול זה דאין בו דין ממון נוהג כל ז'. אלא דצ"ע בזה דהא החסרון באין בו דין ממון הוא כדפירש"י, "שאינו שוה פרוטה דאיסוה"נ הוא הלכך לאו לכם הוא", ופסל לכם אינו נוהג אלא ביום הראשון, וצ"ע בביאור הסוגיא להרמב"ם.

ונראה ברעת הרמב"ם, דהחסרון באין בו דין ממון לרבי אסי, אינו חסרון במצות ולקחתם לכם גרידא, אלא זהו פסול בחפצא דהאתרוג לפי שאתרוג שאין בו דין ממון הוא מופקע בחפצא מבעלות של לכם, שהרי הוא אסור בהנאה כערלה או מפני שהוא ממון גבוה, והפקעה זו מהוה פסול בגופו של האתרוג. וכשם שעיסת הקדש ונכרי הפטורה מחלה מגזה"כ דעריסותיכם, היינו שבעלות ההקדש או העכו"ם פוטרות [וכמו שיבאר בדברי רבינו בעניני פסח], ה"ה בד' מינים חלות דין ממון גבוה או איסוה"נ המפיקע דין ממון פוסלים כל שבעה.

בענין לולב כל שבעה - זכר למקדש

במשנה בסוכה מא, א "התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה זכר למקדש". והנה בגדר מצות זכר למקדש מצינו ברמב"ם בפ"ח מחמץ ומצה הלכה ח' לגבי דין כורך, שכתב "וחזור וכורך מצה ומרור ומטבל בחרוסת ואוכלן בלא ברכה זכר למקדש", ונראה מדברי הרמב"ם דלפיכך אינו מברך על הכורך, לפי שאי"ז אלא מצות זכר למקדש בעלמא, ומצות זכר למקדש אינה טעונה ברכה. ולפ"ז צ"ב למה מברכים בזה"ז על מצות נטילת לולב במדינה כל' שבעה, הא תקנה זו היא זכר למקדש.

אבל התשובה לזה מבוארת בדברי הרמב"ם עצמו, שכך כתב (בפ"ז מלולב הלכה ט"ו), "משחרב ביהמ"ק התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג זכר למקדש, וכל יום ויום מברך עליו וכו' מפני שהיא מצוה מרבתי סופרים". ביאור דבריו דבלולב תקנת ריב"ז עצמה היתה זכר למקדש, דבעצם תקנה זו שתקין ריב"ז יש קיום זכר למקדש וכל' המשנה "שיהא לולב וכו' זכר למקדש".

קיום של זכר למקדש, ולזכר למקדש סגי גם ביום אחד.

בענין חיוב לולב במקדש, במקדש או בירושלים

במשנה בסוכה (מא, א) "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום א'". ויעוין ברש"י על אתר שפירש דבמדינה היינו אף "בירושלים שאף הוא כגבולים", אולם הרמב"ם בפירושו המשנה פירש דבמדינה יום א' היינו "כל העיירות שבא"י מלבד ירושלים", והיינו שירושלים דינה כמקדש לענין לולב כל שבעה. והביאור בזה דמצות לולב כל שבעה נלמדת מקרא דושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים, ולפיכך סובר הרמב"ם דכשם שלגבי אכילת קדשים ומע"ש אכילה בירושלים חשובה כאכילה לפני ה', ה"ה לגבי מצות לולב. דיעוין בירושלמי על משנתנו שדורש על פסוק זה, ושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים, אית תניי תני בשמחת לולב הכתוב מדבר, אית תניי תני בשמחת שלמים הכתוב מדבר, ומעתה ס"ל להרמב"ם דכשם שלמ"ד בשמחת שלמים הכתוב מדבר מיירי בירושלים ולא דוקא במקדש, ה"ה למ"ד בשמחת לולב הכתוב מדבר בירושלים עסקינן. אולם הרמב"ם בחיבורו (כפ"ו מלולב הלכה י"ג) כתב, "ובמקדש לברו נוטלין אותו בכל יום ויום משבעת ימי החג", ומדנקט הרמב"ם "במקדש לברו" נראה שחזר בו בספר היר משיטתו בפיה"מ, וסובר דירושלים אינה בכלל מצות ושמחתם כל שבעה.

אלא דצ"ע בזה, דלגבי שופר תנן בר"ה (כס, ב) "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין ולא במדינה", ורש"י שם לשיטתו פירש שדין ירושלים כדין המדינה, אבל הרמב"ם הן בפיה"מ והן בחיבורו (כפ"ב משופר הל"ח), סובר שדין ירושלים כדין המקדש ותוקעים בכל העיר בשבת. ותקשי מ"ש שבלולב חזר בו במשנה תורה ופסק דבמקדש לבר תוקעין בכל ז', ואילו בשופר פסק כן גם בחיבורו שירושלים דינה כמקדש.

אולם התשובה לזה מתבארת מתוך דברי הרמב"ם עצמו בס' היר, דז"ל שם בהל' שופר, "כשגזרו שלא לתקוע בשבת לא גזרו אלא במקום שאין בו ב"ד, אבל בזמן שהיה ביהמ"ק קיים והיה ב"ד בירושלים היו הכל תוקעין בירושלים בשבת", עיי"ש עוד. ושיטת הרמב"ם א"כ דההיתר לתקוע במקדש אינו תלוי במצוה המיוחדת של תקיעות במקדש [שבזה גם הרמב"ם מורה דמה שהיו תוקעים במקדש בחצוצרות, היינו דוקא במקדש גופא וכש"כ בפ"א הל"ב], אלא בישיבת הבי"ד הגדול בעיר, לפיכך כל ירושלים נכללת בהיתר התקיעות בשבת. אבל ברעת רש"י י"ל, דס"ל דהיתר שופר במקדש תלוי בקיום המיוחד של שופר במקדש, וכדילפינן מקרא דבחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה', וכראיתא בר"ה (כו, א), ולפיכך

אבל קיום המצוה של הגברא אינו משום זכר למקדש, אלא לצאת י"ח מצוה מד"ס, ומשא"כ בכורך אין כאן תקנה של כורך זכר למקדש, אלא עצם המעשה של כורך הוא עצמו מעשה של זכר למקדש, ואינו חלות מצוה גמורה מד"ס, ולפיכך אין עליו ברכה.

ועיין בתוס' במגילה (כ, ב) בר"ה כל שכתבו, ואחר שבירך על הספירה אומר יה"ד שיבנה ביהמ"ק וכו' מה שאין כן בתקיעת שופר ולולב, והיינו טעמא לפי שאין עתה אלא הזכרה לבנין ביהמ"ק, אבל לשופר ולולב יש עשיה, ודבריהם טעונים ביאור. וע"פ הנ"ל יש לבאר, דבשופר ולולב ריש בהם עשיה אין עשייתם זכר למקדש גרידא, אלא יש בקיומם קיום מצוה שלימה מד"ס [ומש"כ תוס' לולב צ"ב, וביארנו בזה במק"א], דעצם התקנה היא זכר למקדש ולא הקיום, משא"כ בספירת העומר שאין בה מעשה, אין בה דין מצוה מד"ס, וכל מעשה הספירה הוא זכר למקדש, ולפיכך צ"ל יה"ד שיבנה ביהמ"ק. [ומה שמברכים על ספירת העומר לה' תוס', היינו תוס' לשיטתם שמברכים על מנהג נמי, ודו"ק].

ויסוד זה מתבאר מהגמ' במנחות (סו, א) שם, ושיטת הראשונים שבמצות ספירה בזה"ז כיון שאינה אלא משום זכר למקדש, מונים ימים בלי שבועות ושבועות בלא ימים. והיינו כנ"ל דלשיטתם אין בספירת העומר בזה"ז קיום מצוה דרבנן, ואין בה אלא קיום מצות זכר למקדש בעלמא, לפיכך אין צורך לספור ימים ושבועות, דזהו מדיני מצות הספירה עצמה ולא מדיני זכר למקדש. וזהו ביאור שיטת הבעה"מ (בסוף פסחים) דאין מברכים שהחיינו על ספירת העומר לפי שהיא זכר למקדש, ויש בה דאבון לב ונסתייע מהגמ' במנחות הנ"ל, והיינו כמש"נ דא"י מצוה גמורה מד"ס אלא חפצא של מעשה זכר למקדש וממילא יש בו דאבון לב.

והנה מי שלא נטל לולבו ביו"ט ראשון, כשנוטלו בשאר ימי החג מברך עליו שהחיינו וכנפסק בשו"ע או"ח (תרסב, ב) באם יום ראשון חל בשבת. ונראה פשוט דגם בעה"מ יודה לדין זה, ואף דהמצוה כל שבעה אינה אלא זכר למקדש, וא"כ לכאורה לא יברך שהחיינו כל ז' להבעה"מ. אולם למש"נ דשאני תקנת לולב כל ז' דהוי מצוה מד"ס, ובגוף קיום המצוה אין תורת זכר למקדש כלל, שפיר נראה דגם להבעה"מ מברך שהחיינו בכה"ג. ויעוין עוד בגמ' סוכה (מד, א) שרנה למה ללולב עברינן זכר למקדש כל שבעה ולערבה יום א', ומסקי' "לולב דאית ליה עיקר מה"ת בגבולין עברינן שבעה זכר למקדש, ערבה דל"ל עיקר מה"ת בגבולין לא עברינן שבעה זכר למקדש", וצ"ב. ונראה הביאור עפ"מש"ג, דלולב ריש לו עיקר מה"ת בגבולין, יש בו חלות קיום מצוה בפני עצמו, דעצם המצוה אינה קיום של זכר למקדש אלא מצוה שלימה מד"ס, ולפיכך תקנו בו לולב כל ז' כעיקר מצות לולב במקדש, לעומת זה במצות ערבה שאין לה עיקר מה"ת, כל תקנת מצות ערבה הוא

לרש"י ההיתר נהוג רק במקדש. ומעתה נמצא דגם הרמב"ם מורה לרש"י ביסוד מצות שופר במקדש דאינה אלא במקדש דוקא, וכשיטתו בחיבורו לגבי לולב, אלא שדעת הרמב"ם דההיתר של תקיעות בשבת תלוי בבי"ד הגדול ולא במצות מקדש, וע"כ היתר זה נהוג בכל ירושלים מקום מושב הבי"ד הגדול, ואין סתירה כלל בין שיטת הרמב"ם בשופר לשיטתו בהל' לולב, וגם בשופר סובר הרמב"ם שמצות שופר במקדש היינו במקדש לבד.

ויש להסתפק במקום מצות לולב כל שבעה במקדש, האם אינה נוהגת אלא בעזרה במחנה שכינה, או שכל הר הבית בכלל מקדש. והנה בשופר חזינן בר"ה (כז, א) שהיו תוקעין בשערי מזרח וחר הבית, הרי שלגבי שופר כל הר הבית מחנה לוייה בכלל המקדש, ומסתבר דה"ה בלולב כל הר הבית חשוב כמקדש למצות לולב כל ז', וצ"ע.

במנהגם של אנשי ירושלים

תניא בסוכה מא, ב, "כך היה מנהגם של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו'". ויש לעיין אם מנהגם של אנשי ירושלים לא היה אלא משום חיוב מצוה בלבד, או דלמא משום שבכל שעה ושעה איכא מצוה. והנה מלשון הטור והרמ"א (בסי' תרנ"ב ס"א) נראה שאי"ז אלא חיוב מצוה בלבד, אך יעוין בתוס' (לט, א) בר"ה עובר שכתבו בחר תירוצא, דלאנשי ירושלים אפשר לברך על הלולב כל היום, וכלשונם שם "הואיל והמצוה לא נגמר עדיין וכו' כדאמרי' בסוף פרקין מנהגם של אנשי ירושלים וכו', ואע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין. מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המזבח חשיב כעובר לעשייתן", הרי דלדעת התוס' יש באחיזת לולב כל היום משום קיום מצות לולב, ושייך ע"ז ברכת המצות דמצות לולב, ואי"ז חיוב מצוה בעלמא. וכ"מ קצת ברמב"ם בפ"ז מלולב ה' כ"ד שהביא את מנהגם של אנשי ירושלים. [ועיין בפ"ד מה' תפלה הלכה ה' 'ולא יאחזו כלים ומעות בידו, אבל מתפלל הוא ולולב בידו בימות החג מפני שהוא מצות היום']. אולם אכתי צ"ע למה אנשי ירושלים בלכד נהגו במצוה זו.

ונראה דלדעת הרמב"ם בפיה"מ דכל ירושלים היא בכלל מצות לולב כל שבעה, א"כ י"ל דדוקא במצות ולקחתם לכם ביום הראשון אמרינן מדאגבהיה נפיק ביה, אבל במצות ושמחתם לפני ה' א' הנוהגת בירושלים, בכל שעה ושעה שאוחז הלולב בידו מקיים מצוה. ולפיכך אנשי ירושלים אחזו הלולב בידיהם כל היום, כרי לקיים מצות ושמחתם לפני ה' א' בכל שעה ושעה, שהרי מצות שמחה נוהגת כל שבעת הימים. אבל בעליות אליהו מובא שמנהג הגר"א היה לאחזו הלולב בידו כל

היום כמנהג אנשי ירושלים, וכ"מ ברמ"א סי' תרנ"ב, ולמש"נ צ"ע.

במצות חיבוט ערבה

בגמ' סוכה (מג, ב) שו"ט בגמ' אם מצות ערבה במקדש בזקיפה או בנטילה, ובמסקנת הגמ' שם אמרינן "אלמא בנטילה היא", ועיין גרש"י שם בר"ה והביאום שפירש "ומדקתני [בברייתא] חיבוט ערבה מכלל דביד נוטלין אותה ומגענעים ומקיפין בה הכהנים את המזבח ברגליהם ואח"כ זוקפין אתה", עכ"ל. הנה שיטת רש"י מבוארת דחיבוט ערבה היינו נענועים, וכ"כ שם (מד, ב) בר"ה חביט דחיבוט הוא מלשון נענוע. אולם הרמב"ם (בפ"ז מלולב הלכה כ"ב) כתב, "כיצר עושה לוקח בד אחד וכו' וחובט בה על הקרקע או על הכלי", הרי דשיטתו שחיבוט ערבה הוא כמשמעו חיבוט על הקרקע.

אולם מסוגית הגמ' נראה דבין לרש"י ובין להרמב"ם דין חיבוט ערבה אינו אלא גמר מצות הנטילה, וכל' הגמ' אלמא בנטילה היא, הרי דעיקר מצותה היא בנטילה ממש כמו בלולב, וחיבוט ערבה בנענועים לרש"י ועל הקרקע להרמב"ם, אינו אלא שיירי מצוה וגמר מצות הנטילה, שאינו מעכב את עיקר המצוה, כשם שנענועי הלולב אינם מעכבים את עיקר נטילת לולב.

ויל"ע במצות נטילת ערבה במקדש שהיא מהלכה למשה מסיני איזו ברכה מברכים עליה, דאנן בזה"ז לא מברכים על נטילת ערבה משום דאינה אלא מנהג נביאים בגבולין, וכדאיתא ברמב"ם הנ"ל ובגמ' (מד, ב) שם, אבל במקדש שהוא חיוב גמור נראה פשוט דבירכו על מצות ערבה, וא"כ להנ"ל נראה ע"פ המבואר בסוגיין דבירכו על נטילת ערבה ולא על חיבוט ערבה. [ומנהג רבינו זצ"ל שבפעם הראשונה באומרו קול מבושר, לנענע את הערבות כלולב וכשיטת רש"י, ובפעם השנייה כשאמר קול מבושר, נהג לחבוט הערבות על הקרקע וכשיטת הרמב"ם].

בהא דאין אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב

איתא בגמ' (מד, ב) דאין אדם יוצא י"ח בערבה שבלולב. ומדברי רש"י שם נראה דהיינו דוקא בערבה האגודה עם הלולב, אבל אם הוציא את הערבה מהאגוד שבלולב [לאחר נטילת לולב] הרי היא כשרה למצות ערבה, וכ"נ מהתוס' שם בר"ה ואינה דכל הפסול למצות ערבה הוא באגודה עם הלולב, [וכ"כ המ"ב (תרסד, כא)

בשם הבכורי יעקב].

אכן נראה דבדברי הרמב"ם מבואר לא כן, דז"ל הרמב"ם (בפ"ו מלולב הלכה כ'), "הלכה למשה מסיני שמביאין במקדש ערבה אחרת חוץ מערבה שבלולב, ואין אדם יוצא ירי חובתו בערבה שבלולב", ושם בהלכה כ"ב "וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה וכו' זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד וכו', כיצד עושה לוקח בר אחד או ברין הרבה חוץ מערבה שבלולב". הרי דלהרמב"ם מביאין בר אחר נוסף על הערבה שבלולב, אבל הערבה שבלולב עצמה היא פסולה בעצם למצות ערבה במקדש ובגבולין, ולא מהני מה שיוציאה מן הלולב, ולפיכך לוקח בר אחר נוסף על הערבה שבלולב ויוצא בו י"ח חיבוט ערבה.

באיסור בל תוסיף במינו בד' מינים

א. הרמב"ם בפ"ו מלולב הל"ז כתב "שאר המינין אין מוסיפין על מינים ואין גורעין מהן, ואם הוסיף או גרע פסול". אולם הראב"ד שם השיג על הרמב"ם דאין איסור בל תוסיף אלא במוסיף מין אחד, ולא במוסיף מאותו המין, והביא ראיה מר יהודה (לו, ב) דאוסר לאגוד את הלולב במין אחר משום בל תוסיף, אבל במינו אוגרין אותו אפילו בסיב ועיקרא דריקלא ואין בזה משום בל תוסיף, וא"כ מוכח דבמינו ליכא בל תוסיף אפילו בטפי מלולב אחד, וצ"ע באמת ברעת הרמב"ם.

ונראה ברעת הרמב"ם דלדידיה יש שני אופנים של בל תוסיף, בחפצא של המצוה ובמעשה המצוה, והנה באגר לר' יהודה ס"ל להרמב"ם דאין כאן משום בל תוסיף במעשה המצוה, שהרי אינו נוטל את האגר כדרך גדילתו (ע' תוס' (לא, ב) בר"ה הואיל) ובנטילת מינים שבלולב בעינן כדרך גדילתו כמפורש בסוכה (מה, ב), וא"כ אין באגר קיום של נטילה ולקחה, לפיכך אין כאן תוספת במעשה המצוה אלא בחפצא של המצוה וכמוסיף באגודה (עיי"ש בתוס'), וברין תוספת זו בחפצא של המצוה בזה לא חל דין תוספת אלא אם מוסיף מין אחד, אבל באותו המין אין כאן תוספת בחפצא של המצוה, ואינו עובר בבל תוסיף. אבל כשמוסיף במינו כדרך גדילתו ונוטל שני לולבים וכדומה, רבאופן זה הוא מוסיף בגוף מעשה המצוה, בזה נוהג איסור בל תוסיף גם במינו, כיון שהוא מוסיף בשיעור מעשה המצוה דהנטילה דר' מינים.

וכע"ז י"ל בביאור שיטת הבה"ג דמייתי הרא"ש (בסי' יד), וז"ל "ובהרס שאינו עבות נחלקו הגדולים אם הוא מין הרס ויכול להוסיף ממנו לנוי, בה"ג כתב דהרס שוטה אפילו בהרי אסא אחריני פסול [משום בל תוסיף]. ור' נטרונאי כתב

וכו' ממילא אותו הרס שוטה שפיר דמי [ליטלו בהרי אסא אחרינא] וכו', דמ"מ מין אחד הוא ואין כאן בל תוסיף מידי דהוה אסיב ועיקרא דריקלא דאמר לקמן דאוגרים בו את הלולב לר' יהודה וכו' משום דמינא דריקלא הוא אע"פ שאינו כשר ללולב", וצ"ע בשיטת הבה"ג דבדואי לא גרע הרס שוטה מסיב ועיקרא דריקלא.

ובביאור שי' הבה"ג נראה ע"פ מש"נ, דכל מה דמבואר בגמ' דסיב ועיקרא דריקלא חשוב מין א' ואינו עובר בבל תוסיף, זהו ברין ב"ת באגר דהוא דין הוספה בחפצא של המצוה, לגבי הא סיב ועיקרא דריקלא חשוב מין אחד, ונראה דה"ה גם הבה"ג יורה דאם יאגוד את הלולב בהרס שוטה לא יעבור בב"ת אליבא דר"י, ולא גרע מסיב ועיקרא דריקלא. אבל כשמוסיף על הר' מינים עצמם כדרך גדילתם, אשר זהו דין תוספת במעשה המצוה, לגבי זה כל מין אחר חשוב תוספת במעשה המצוה, ואם יוסיף סיב ועיקרא דריקלא בנטילה יעבור על בל תוסיף בודאי, כיון דמוסיף על מעשה המצוה דלולב סיב ועיקרא דריקלא, וכמו"כ סובר הבה"ג כשמוסיף הרס שוטה על הרס כשר הוי בל תוסיף במעשה המצוה, וא"ש.

ב. והנה התוס' בר"ה (כה, ב) דעתם דאין איסור ב"ת במינו, ואפשר להוסיף בשיעור לולב הרס וערבה, ולפיכך כתבו שם דמותר לאכול טפי מכזית מצה בליל הפסח, עיין שם. מעתה יל"ע לדעת הרמב"ם דנוהג ב"ת במינו, למה מותר לאכול יותר מכזית מצה, ומאי שנא מב' לולבים.

ונראה דשלשה תשובות בדבר, א. נראה דחלוק נוטל ב' לולבים בבת אחת למי שנוטל לולב פעמיים, הנוטל ב' לולבים בב"א מוסיף על שיעור מעשה המצוה, כי במקום לולב א' דאמרה תורה הוא נוטל שנים, אבל נוטל לולב ב' פעמים ביום אינו מוסיף כלל בגוף מעשה המצוה, אלא חוזר פעם שנית על המצוה. ומה"ש מי שאוכל ב' כזיתים, אינו מוסיף במעשה המצוה, אלא מקיים המצוה שני פעמים.

ב. נראה דאיסור בל תוסיף אינו שייך אלא במקום שיש חלות של מנין מסוים, כמו לולב א' וג' הדסים וב' ערבות, דבמקום זה כל תוספת על החפצא של מצוה הוי הוספה על המנין, אבל כזית מצה אינו שיעור מסוים בפ"ע, אלא חלות שיעור אכילה בגבוא, אבל אין כזית מצה חשוב כדבר בפ"ע לגבי יותר מכזית, ולפיכך אין בב' כזיתים תוספת מנין על כזית א'. הא למה זה דומה למוסיף על שיעור הלולב, שיהא של ה' טפחים במקום ד"ט, דמ"מ אין כאן תוספת של חפצא בפ"ע. [וע"ע במשי"ת להלן גבי שיעור ג' הדסים להרמב"ם].

ג. זאת ועוד אחרת י"ל, דבב' כזיתי מצה יש לו קיום מצוה בתוספת, לא מבעיא לשיטת הגר"א (במעשה רב, קפא) דיש קיום מצוה באכילת מצה כל ז', וא"כ מצוה יש כאן. אלא דבלא זה נראה דיש בזה קיום בגוף המצוה דאכילת מצה ביו"ט

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

מינים בימין ואתרוג בשמאל, ויוליך ויביא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. ונראה מל' הרמב"ם דמצות נענועים אינה אלא בלולב [והרס וערבה האגודים עמו], אבל האתרוג עצמו אינו שייך למצות הנענועים, דעיינ בתוס' בסוכה (לו, ב בר"ה בהורו) דילפינן לנענועים מהא דכתיב או ירננו עצי היער, וזה אין שייך אלא בלולב הדס וערבה. ומה דבעינן שיאחו האתרוג בשעת הנענועים, היינו לאשוויי שם ד' מינים בכל האגודה, אבל אין האתרוג מגוף המצוה. ובוזה נראה לבאר מה דחזינן דללולב הדס וערבה יש שיעור כדאיתא בגמ' (לב, ב), ואילו לאתרוג אין שיעור אלא שיהא מינכר לקיחתו כדאיתא בתוס' (ל, א). אך הביאור י"ל, דעיקר דין שיעור הוא שיעור במצות הנענועים, ולא רק הספח הרביעי בלולב הוא כרי לנענע, אלא כל הג' ספחים הם משום לתא דנענועים, אבל באתרוג אין דין נענועים כלל ולפיכך אין בו שיעור. ועיינ בשו"ע (תרנא, יא) שצריך לחבר האתרוג עם הלולב בנענועים [וי"ל כנ"ל שיהא ד' מינים], ועיינ"ש בס"ז (ס"ק יד) בשם הריקנטי בשם חסיד א' שאין נענועים באתרוג.

ונראה עוד ד"ל דעיקר הנענועים הם בלולב דבעינן בו ספח כדי לנענע, ועיינ ברמב"ם בפ"ז מלולב הלכה ו' "וכשהוא נוטלן לצאת בהן מברך תחלה על נטילת לולב הואיל וכולם סמוכין לו", וי"ל בביאור דברי הרמב"ם, דכוונתו הואיל וכולין סמוכין לו ואגודים עמו באגודה אחת, וכמוש"כ הרמב"ם שם בריש ההלכה, ולפיכך מברך על הלולב דוקא, ומשום דקיום מצוה מן המובחר בנטילת לולב הוא ע"י הנענועים, ולפי שקיום הנענועים הוא בלולב, לפיכך עיקר הברכה אינה אלא על הלולב.

ויסוד זה הוא למש"ג, דלדעת הרמב"ם הנענועים הם חלק ממצות לולב, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' ט' [וכנ"ל] "ומצוה כהלכתה שיגביה וכו' ויוליך ויביא ויוריד וינענע וכו'" דזהו מגוף מצות לולב, ודלא כמשמעות התוס' (לו, ב) בר"ה בהורו דנענועים משום דכתבי או ירננו כל עצי יער [ולכן שו"ט שם התוס' אם גם בשעת הברכה יש חובת נענועים או רק בשעת אמירת ההלל], עיי"ש. אמנם להרמב"ם נענועים הם מעיקר מצות לולב דזהו מצוה כהלכתה, ולפיכך הברכה על נטילת לולב קיימא אלולב בדוקא, כי בו שייך מצות הנענועים. ונפ"מ, דלהרמב"ם בעינן לכם גם בנענועים ולא רק בשעת נטילה, ואילו להתוס' י"ל דלנענועים לא בעינן לכם, כיון דלא הוי אלא קיום בהלל.

במצות ערבה במקדש

בסדר מצות נטילת ערבה במקדש נחלקו רש"י והרמב"ם, דרש"י מג, ב בר"ה

ראשון, עיין בל' הרמב"ם (בפ"ו מחו"מ הל"א) "ומשאכל כזית יצא ידי חובתו", ומשמע דירי חובתו יצא, אבל קיום מצוה יש לו בכל כזית וכזית שאוכל באותו הלילה, וא"כ אין שיעור למצות אכילת מצה, דבכל מה שמוסיף עושה מצוה, ופשיטא דאין בזה משום בל תוסיף.

בדין חציצה בנטילת לולב

הרמ"א (תרנא, ז) כתב, "ונהגו להחמיר להסיר התפילין וטבעות מידם, אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן". והגר"א שם ביאר דכ"ז לדעת הר"ן (יח, א - ברי"ף) דאין פסול חציצה בלולב, וכל פסולו הוא משום לקיחה תמה, ובוזה כל שהוא טפל לידו הוא בטל לידו. אבל לתוס' (לו, א בר"ה דבעינא) דיש פסול חציצה בלולב, בזה אין חילוק במה שכל היד מכוסה בהם, דאפילו נימא אחת חוצצת כדאמרי' בזבחים (יט, א) גבי בגדי כהונה וה"ה בלולב, עיי"ש בדברי הגר"א.

ולכאורה צ"ב בדברי הגר"א, דהא דנימא אחת בבגדי כהונה חוצצת, היינו משום דבעינן שיכסה הבגד את כל גופו, ובכל מקום בגופו ששייך תורת לבישה הרי הוא טעון בגדי כהונה, ולפיכך גם נימא א' פוסלת כיון שהוא חסר את הקיום של לבישה במקום הנימא. אבל בלולב הרי אין הלכה ליטול הלולב בכל היר, וא"כ אף שע"י החציצה במקצת היד אינו מקיים נטילת לולב באותו מקום, מ"מ דל מהכא למקום הטבעות ורצועת התפילין, אכתי הוא נוטל הלולב בשאר היר, וגם בהכי סגי למצות לולב, וצ"ע בדעת הגר"א, וא"כ נראה דהרמ"א דמכשיר הוא גם לדעת תוס' כי הנטילה מתכשרת ע"י שאר היר.

ובדעת הגר"א נראה לומר, דהפסול בחציצה אינו אך בזה שהמקום החוצץ אינו בכלל המעשה נטילה ואינו משתתף בה, אלא דחציצה הוי פסול במעשה הנטילה, שנוטל לא בידו ממש אלא ע"י חציצה. ולפ"ז נראה דפסול זה חל בכל הנטילה דהוא מפיקע את עצם המעשה נטילה, וע"כ סובר הגר"א דגם חציצה במקצת היר ע"י הטבעות ורצועות התפילין פוסלת את הנטילה כולה.

בדין נענועים בלולב

כתב הרמב"ם בפ"ז מלולב הל"ט, "ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה של שלשה

והביאום פירש דסדר נטילת ערבה במקדש הוא, נוטלין אותה ומנענים ומפיקין בה הכהנים את המזבח ברגליהם, ואח"כ זוקפין אותה. לעומת זאת ברמב"ם בפ"ז מלולב הל' כ"ב מצאנו סדר אחר "זוקפין אותה על גבי המזבח, ובאין העם ולוקחים ממנה ונוטלין אותה", ואילו הקפות המזבח לא ס"ל להרמב"ם כלל שהיו בערבה אלא בלולב כרפסק שם הלכה כ"ג, וצ"ב בביאור מחלוקתן. ונראה דלהרמב"ם הזקיפה במקדש אינה מסדר מצות נטילת ערבה כלל, אלא דשיטת הרמב"ם דלא מתקיימת מצות נטילת ערבה אלא בערבה שחל עליה שם ערבה שבמקדש, וע"כ באה הזקיפה במזבח קודם למצות הנטילה כדי לקבוע בערבה חלות שם של ערבה דמקדש, ולפיכך להרמב"ם הזקיפה קודמת למצות הנטילה.

אולם לרש"י הנטילה וההקפה והזקיפה כ"ז הוא בכלל מצות ערבה גופא, ולפיכך הנטילה קודמת להקפה ולזקיפה, דע"י הנטילה הוא מקיים את עיקר מצות ערבה, וההקפה והזקיפה הם גמר מצות הנטילה.

אמנם באמת נראה דיש לדון האם ההקפה והזקיפה לרש"י הם בכלל מצות נטילת ערבה, והם מצוות גברא ממש כנטילת ערבה, ואו שאין בהם קיום מצות ערבה אלא קיום מצות מקדש, ומדיני המקדש הוא להקיף ולזקוף בערבה שקיימו בה מצות נטילת ערבה. ויש להוכיח ממה שבשעת הזקיפה תקעו והריעו ותקעו כדאייתא במנ"י מה, א דהזקיפה הוא קיום מצוות מקדש ומזבח, וכמו"כ מוכח ממה שבשעת ההקפה אומרים "יופי לך מזבח" הרי דזהו ממצוות מזבח. ויעו"ע בתוס' סוכה (מד, א) בר"ה אמרה ליה שנסתפקו במצות זקיפה [למ"ד בזקיפה] אם היא בכל א' וא' מן הכהנים, או שאחר זוקף ע"י כולם, ויתכן דתלוי בזה אם דין זקיפה הוא מצות ערבה או מצוות מזבח שיהא מעוטר בערבות.

וכמו"כ יש להסתפק במצות הקפה בלולב, וכפסק הרמב"ם בפ"ז מלולב הל' כ"ג זבוח"ז מקיפים את התיבה שבביהכ"נ בלולב, האם ההקפות סביב לתיבה עם הלולב הם גמר מצות נטילת לולב וכשנענוים בלולב, או דלמא אינם אלא קיום של זכר למקדש, [וטפק זה תלוי גם ביסוד דין הקפה בלולב במקדש, האם הוא מדיני הלולב, או שהוא קיום במקדש ממצות ושמתתם לפני ה' א' במקדש]. והנה החיי ארם (בכלל קמח, יא) נסתפק בא' שנטל לולב ונענע ולא בירך, האם עדיין יכול לברך כ"ז שלא הקיף את התיבה בביהכ"נ, עיי"ש. ונראה דספיקא דהח"א תלוי במש"נ, דאם ההקפות הם חלק ממצות לולב יכול לברך, אבל אם הם סתם מנהג זכר למקדש אינו יכול לברך.

והנה פסק הרמב"ם בפ"ז מלולב הכ"ב, "וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה וכו' זכר למקדש אלא ביום השביעי וכו', כיצד עושה לוקח בר אחר או ברין הרבה וכו' וחובט בה על הקרקע". ומתבאר ברברי הרמב"ם

דלוקחין בר א' או ברין הרבה. אלא דצ"ע דמאחר שהשיעור במצות ערבה הוא בר א', א"כ למה ליכא איסור כל תוסיף בכדין הרבה, הלא להרמב"ם בפ"ז מלולב הלכה ז' יש איסור כל תוסיף במוסיף על הערבה שבלולב, עיי"ש, ומ"ש ערבה דחיבוט ערבה. ונראה דלמש"נ בשיטת הרמב"ם בערבה שבמקדש דהזקיפה קודמת לנטילה ניחא, דהא לפמש"נ שיטת הרמב"ם דעיקר חלות מצות ערבה הוא בערבה שבמקדש, ולפיכך נוטלין אותה אחר הזקיפה בצירי המזבח שחל בה תורת ערבה של מקדש. וא"כ נראה דמצות נטילת ערבה אינה מצות נטילה סתם של מין ערבה, אלא דוקא ערבות של מקדש נכללו במצוה זו, וכיון שכן נראה דאין חלות דין מנין במצוה זו, אלא כל ערבה שנוקפה ע"ג המזבח וחל עליה שם ערבה היא מגוף המצוה, וע"כ אין להקפיד במנין בדי הערבה.

שמחת בית השואבה שמחה יתירה

בגמ' סוכה ג, ב אבל שיר של שואבה שמחה יתירה היא ואינה דוחה את השבת, וברש"י שם פירש "שמחה יתירה היא ואינה מן התורה אלא לחבב את המצוות ולא דחי שבת". וכעין זה כתבו התוס' (ג, א) בר"ה שאינו, "בית השואבה שאני כדאמרין בגמ' דאינה אלא משום שמחה יתירה". וכוונת רש"י ותוס' דאי"ז חיוב גמור מה"ת, אלא רק דין חיוב מצוה בעלמא מקרא דזה קלי ואנוהו, ונמצא דלרש"י ותוס' הפירוש שמחה יתירה הוא חיוב מצוה ולא עיקר המצוה, ולפיכך לא דוחה שבת. אכן יעוין ברמב"ם סופ"ח מהל' לולב שכתב "שמחה יתירה היתה נוהגת במקדש שנאמר ושמתתם לפני ה' א וכו'", הרי דלהרמב"ם שמחה יתירה זו היא חיוב גמור מדאורייתא, אלא דא"כ צ"ע למה שמחה זו אינה דוחה את השבת לשיטת הרמב"ם, דהא לרש"י ותוס' אילו שמחת בית השואבה היתה חיוב גמור מה"ת היתה דוחה את השבת.

אולם נראה פשוט דאזלי לטעמייהו, דלרש"י מקור השמחת בית השואבה הוא מקרא דושאתם מים בששון ומישך שייכא לנסוך המים, עיין ברש"י על המשנה. וא"כ אילו היתה השמחה עיקר המצוה ולא חיוב מצוה בעלמא, היתה מצות שמחת בית השואבה חלק מהקרבן של ניסוך המים והיתה דוחה את השבת, ולכן פירש רש"י דשמחה יתירה היא היינו שאינה אלא חיוב מצוה. אבל להרמב"ם שמקור שמחת בית השואבה הוא מקרא ד"ושמתתם לפני ה' א' שבעת ימים", ואינו שייך לקרבן כלל, לשיטתו הפירוש "שמחה יתירה" היינו יתר על שאר ימים טובים, וכלשונו בהלכה י"ב "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהם בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שגא' ושמתתם", וא"כ לשיטתו אף דהחיוב דהשמחה חל

מעיקרא דדינא, מ"מ אינו אלא מדיני יו"ט, דהנה הרמב"ם הביא דין שמחת בה"ש בהלכות יו"ט ולא בהלכות תמידין ומוספין, משום שאינה דין קרבן כלל אלא חלק ממצות שמחת יו"ט, ומשום"ה אינה דוחה את השבת אע"פ שהיא מעיקר חובת המצוה, כי רק קרבנות דוחים את השבת, ולא חיובי ודיני היו"ט.

ובאמת נראה דהרמב"ם לא גרס כלל בגמ' "שמחה יתירה", דהנה בגמ' רידן לא כתוב שמחה יתירה אלא אך "שמחה אינה דוחה את השבת", ורש"י גרס "שמחה יתירה", וי"ל דלהרמב"ם א"ש גירסא רידן של שמחה בלבד, דהפירוש הוא כפשוטו שמצות שמחת יו"ט אינה דוחה את השבת.

והנה יל"ע בדברי הרמב"ם שם בפ"ח הלכה טו מלולב וז"ל, "השמחה ששמח אדם בעשית המצוה וכו' עבודה גדולה היא וכו'", עיין שם. דלכאורה נראה מדבריו דהשמחה יתירה שבחג הסוכות אינה מעיקרא דדינא רחג הסוכות, אלא הלכה בפ"ע הנלמדת מקרא ד"ותחת אשר לא עברת את ה' א' בשמחה ובטוב לבב", אשר הוא דין הנהג בכל התורה כולה לעבור את ה' בשמחה, ואי"ז חיוב מסוים של יו"ט. אך הה"מ גורס "בעשית מצוה" ולא בעשית המצוה, ולגירסתו אין הרמב"ם מדבר כלל אודות שמחת בית השואבה אלא בנוגע לכל התורה כולה, ואכתי צ"ע.

בשיטת הרמב"ם בשמחת בית השואבה

הנה שיטת הרמב"ם בסוף הל' לולב דשמחת בית השואבה היא מצות שמחת יו"ט הנלמדת מקרא דושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים, ושיטת הרמב"ם צ"ע מסוגית הגמ' בסוכה (מח, ב) וכן שם (נ, ב) דשמחת בית השואבה היא מקרא דושאבתם מים בששון. עוד צ"ע בדעת הרמב"ם דהא קרא ושמחתם לפני ה' א' מתפרש בגמ' סוכה (מג, א) על מצות לולב כל שבעה, ואיך פירשו הרמב"ם על מצות שמחה במקדש.

ואמר רבינו זצ"ל, דבאמת מצינו בירושלמי בסוכה (פ"ג, יא) מחלוקת בפירוש קרא דושמחתם, אם בשמחת לולב הכתוב בדבר או בשמחת שלמים, עיי"ש. וסובר הרמב"ם דאף לדין דס"ל דקאי על לולב דנאמרה מצות נטילה כל ז' במקדש, מ"מ נכלל בזה גם דין שמחה מסוים ומיוחד במקדש, ומשום דנראה דגם בנטילת לולב כל שבעה במקדש איכא חלות קיום של שמחה במקדש, וכל' הירושלמי "בשמחת לולב הכתוב מדבר", וכ"ה לשון הרמב"ם בספר המצוות (מ, קסט) וז"ל, "שצונו ליטול לולב ולשמוח בו לפני ה' שבעת ימים", הרי דבמצות לולב במקדש איכא

קיום שמחה, ולפיכך שפיר למד הרמב"ם דבגזיה"כ דושמחתם נאמרה חלות מיוחדת דשמחת יו"ט במקדש. ונמצא דלהרמב"ם תרי דיני איכא במצות שמחה בחג הסוכות, חדא שמחת יו"ט ורגל שנאמרה בכל הרגלים, ועוד דין מיוחד איכא בזה של שמחת הרגל במקדש בחג הסוכות מקרא דושמחתם לפני ה' א' שבעת ימים, וכמש"נ דמלבד קיום שמחה מגזיה"כ דושמחת בחגך ככל הרגלים, נאמר עוד דין וקיום מיוחד של שמחה במקדש. ויסוד דין שמחה זו במקדש חלוק הוא מקיום שמחת הרגל דכל הרגלים, דבשמחת הרגל שיטת הרמב"ם בפ"ו מה' יו"ט דגם שאר שמחות הם מה"ת, וכל' הרמב"ם שם "יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו כיצד הקטנים וכו' אע"פ שאכילה ושתיה במועדות בכלל מ"ע וכו'", עיי"ש הרי דכל מיני שמחה במשמע. אולם דין שמחה במקדש בחג הסוכות אינו מתקיים בשאר שמחות אלא קיומו הוי רק בהלל ושבח, וכלשון הרמב"ם בפ"ח מה' לולב הי"ג "והיאך היתה שמחה זו וכו' ורוקדין וכו' ואומרים דברי שירות ותשבחות" וככל המבואר במשנה בסוכה (נא, א) עיי"ש, וע"ע בל' הרמב"ם בסה"מ (מ, נד) "ובכלל אמרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח בהם במיני שמחה, ומוזה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק מיני פירות ומיני מתיקה לקטנים ולגשים, ולשחוק בכלי ניגון ולרקד במקדש לבר והיא שמחת בית השואבה", הרי מבואר דבמקדש לבר נאמרה דין שמחה מיוחדת וקיום מיוחד של שמחה ע"י שירות ותשבחות.

אולם מלבד דין שמחת יו"ט במקדש, איכא עוד חלות דין של שמחה דנאמרה על הקרבן של ניסוך המים, דקרבן זה הוי מחייב של שמחה, ושמחה זו אינה תפצא של שמחת יו"ט ורגל, כי אם דין מסוים של שמחה בקרבן של ניסוך המים, ודין זה מבואר במשנה בסוכה (מח, ב) הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו, וכ"פ הרמב"ם בפ"י מהל' תמידין ומוספין הל' ז', ודין חצוצרות זה הוא ממצות שמחה בקרבן וכמושי"ת.

דהנה גבי ניסוך המים תנן בהחליל (נא, ב) שהיו תוקעין בקריאת הגבר ובמעלה עשירית וכשהגיעו לעזרה ובשער המים, וכל תקיעות אלו אינם משום הניסוך המים עצמו אלא משום מצות שאיבה. אולם הרמב"ם בפ"ו מה' כלי המקדש ה"ו כתב, "וברגל מוספין שלש לפתיחת שער התחתון והוא שער עזרת נשים ושלש לפתיחת שער העליון הוא שער ניקנור וכו'", הרי דשיטת הרמב"ם דהתקיעות הנזכרות בסדר שמחת בית השואבה במשנה שם אינן תקיעות של ניסוך המים או שאיבתן, כי אם תקיעות של פתיחת שערים ותקיעות אלו הם מדיני הרגל לתקוע תקיעות נוספות בפתיחת שערים, ורק התקיעות שעל שער המים ובשעת ניסוך המים להרמב"ם תקיעות של ניסוך המים הם, וצ"ע במקור שיטת הרמב"ם דתקיעות של סדר שמחת בית השואבה אינן של ניסוך המים.

ונראה דשתי משניות נפרדות המה, המשנה ברף נא, א של סדר שמחת בית השואבה ושם מבואר סדר התקיעות של שער העליון והתחתון, והמשנה בלולב וערבה דף מ"ה, א' וב' דקמיידי בסדר ניסוך המים ושם מבואר רק התקיעות של שער המים והן התקיעות של מילוי המים, עיין שם היטב. ולכאורה צ"ע מדוע במשנה של סדר ניסוך המים לא נזכרו התקיעות של שער העליון ושער התחתון, המבוארות במשנה דסדר שמחת בית השואבה. ואשר נראה דמזה הוכיח הרמב"ם דהתקיעות של סדר שמחת בית השואבה אינן שייכות כלל לדין ניסוך ולקרבת של ניסוך המים, אבל קיומן הוא בפתיחת השערים הטעונה תקיעת חצוצרות, וע"כ המשנה לא הזכירה אותן בסדר ניסוך המים בפרק לולב וערבה (מח, א - ב), ורק הזכירו את התקיעות דבאו לשער המים דזהו כבר מדיני ניסוך המים ומהלכות שירה של קרבן, ע"כ כתב הרמב"ם דשייכות לקיום ניסוך.

הנהגה ביסוד דין זה של תקיעת חצוצרות בשעת ניסוך צ"ע, דהרי כל חלות דין חצוצרות הוא קיום וחפצא של שירה במקדש על הקרבן כמו שירה של לויים בפה, וכמו דחזונו דהיו תוקעין בחצוצרות בשעת ניסוך היין כי אין אומרים שירה אלא על היין, ובע"כ דזהו משום דחצוצרות דין וקיום שירה איכא בהו, והרבר מבואר בל' הרמב"ם בפ"ג מה' כלי המקדש הלכה ה', "בימי המועדות כולם ובראשי חרשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן והלויים אומרים שירה שנאמר וביום שמהתכם ובמועדכם וכו' ותקעתם בחצוצרות", הרי דכלל הרמב"ם לקיום חצוצרות עם דין שירה של לויים, והוא משום דתרויהוה הויין חדא דינא של שירה על קרבן. וא"כ פשוט דגם דין תקיעת חצוצרות האמור בניסוך המים הוא דין שמחה ושירה על הקרבן, אלא דצ"ע בזה, דהא מצות חצוצרות מבואר בקרא דהיא על עולותיכם וזבחי שלמיכם, ומגלן הך דגם ניסוך המים טעון תקיעת חצוצרות, וצ"ע.

ונראה, דזהו באמת שאלת הגמ' (מח, ב) על מתני' דניסוך המים "מנא הני מילי", היינו דמג"ל דיש תקיעת חצוצרות בשעת ניסוך המים, וכ"פ רש"י שם דקושית הגמ' מנא הני מילי קאי על הא דתוקעין ומדיעין ותוקעין, וע"ז מייתי הגמ' שם לקרא דושאבתם מים בששון, והיינו דבניסוך המים יש קיום שמחה מיוחד המחייב ברין שירה, וקיום זה אינו מדין חצוצרות של קרבן, אלא נלמד מגזיה"כ דושאבתם מים בששון. וכ"נ דגם בר"פ החליל (נ, ב) מייתי הגמ' להך קרא על הא דמבואר במשנה דהחליל מכה בששה ושבעה, וקרי ליה חליל של בית השואבה, ועלה קאמר בגמ' דחליל זה של ניסוך המים היינו מקרא דושאבתם מים בששון, ומשום דאיכא בניסוך המים קיום בפ"ע של שמחה, והוי חלות וחפצא של שמחה על הקרבן, ושמחה זו אינה קשורה כלל לשמחת יו"ט. אולם עיקר שמחת בית השואבה היא משום שמחת יו"ט, וע"ז לא מייתי כלל בגמ' לקרא דושאבתם מים

בששון, ושני דינים חלוקים המה שמחה של ניסוך המים ושמחת בית השואבה, ושמחת ניסוך המים נשנית בפ"ע בפ' לולב וערבה (מח, א), ושמחת בית השואבה בפ' החליל (נא, א).

ואשר מעתה ניהא היטב דברי הרמב"ם דכבר ביארנו דבחג הסוכות יש קיום מיוחד של מצות שמחת יו"ט במקדש, וזהו המשנה של שמחת בית השואבה, וכמ"ש"נ. וזהו שפסק הרמב"ם בפ"ח מה' לולב הלכה י"ב, דהתם מיירי הרמב"ם ברין שמחת יו"ט ורגלים וע"ז הביא הקרא דושמחתם. משא"כ הגמ' בסוכה (מח, ב) קיימא אמתני' דניסוך המים ועל דין שירה של ניסוך המים, דהוא מחלות שירה על הקרבן ואינו מדיני שמחת יו"ט, וזהו מבואר בקרא דושאבתם מים בששון כאשר מבואר בגמ' שם, ודין זה פסק הרמב"ם בפ"י מה' תמידין ומוספין הל' ז, וניהא היטב דברי הרמב"ם, וכמ"ש"נ.

מצטער בלילה הראשון

מעשה בהגר"מ זצ"ל שפ"א בליל ראשון של סוכות ירדו גשמים והיה מצטער בשיבת סוכה, ועשה כנהוג וכמובא ברמ"א (סי' תרל"ט ס"ה), שקידש ואכל כזית ראשון בסוכה (כרי לצאת ידי השיטות שמצטער חייב בסוכה בלילה הראשון), ועלה לביתו לגמור סעודתו, ונשאר ניעור עד שיפסקו הגשמים. וכשפסק הגשם העיר את בניו (הקטנים) כדי לאכול כזית בסוכה, בכרי לצאת ידי חובת השיטות הסבורות שמצטער בלילה ראשון פטור מן הסוכה, ובישיבתם בראשונה כשהיו מצטערים, לא קיימו עדיין המצוה.

וטען לו הגר"ד זצ"ל דלכאורה ממנ"פ פטור, דאי מצטער חייב בסוכה כבר קיימו המצוה באכילת כזית בראשונה, ואי מצטער פטור, הנה גם עתה מצטער הוא בשינה כמבואר בשו"ע שם בסעיף ז', שבפסקו הגשמים אינו חייב לירד לסוכה, אם כבר שכב לישון.

והשיב לו הגר"מ זצ"ל שמ"מ חייבים כי בלילה הראשון כו"ע סברי דמצטער חייב בכזית ראשון, ומאן דפטור אין זה מטעם דמצטער פטור, אלא משום דסבר דסוכה בשעת ירדת גשמים שאינה עומדת לשום ישיבה, ליכא עליה שם סוכה כלל וחסר בה שם ירדה, וממילא אינו מקיים שום מצוה ע"י הישיבה בה. מעתה א"כ בשעת ירדת הגשמים חסרה לו אך ההיכי תימצוי לקיים המצוה, אבל עתה שפסקו הגשמים, ושפיר יש שם סוכה על הסוכה, דאפשר לשבת בה, ואין פטור מצטער משום זה שמצטער בירירתו לסוכה.

במצות ישיבת סוכה בשמ"ע בחו"ל

בגמ' סוכה (מו, א) פסקינן "והלכתא יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן". ויעוין ברמב"ם בפ"ו מסוכה הל' י"ג שכתב "בזה"י שאנו עושין שני ימים טובים, יושבים בסוכה שמונה ימים, וביום השמיני שהוא יו"ט ראשון של שמ"ע יושבין בה ואין מברכין לישב בסוכה, וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהם חייבים מספק ואין מברכים מספק". ולכאורה ממה שכולל הרמב"ם דין הטומטום ואנדרוגינוס בהלכה אחת עם סוכה בשמ"ע, נראה דבשניהם טעם א' להם לפי שאינם חייבים אלא מספק וכלל הוא דאין מברכים מספק. אולם תמוה מאד שהרי בכל ספיקא דיומא דיו"ט שני מברכים, וכמו שכ' הרמב"ם בפ"ו מחנוכה הל' ה' בטעמא דמילתא, "ולמה מברכין על יו"ט שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזולו בו", וא"כ מ"ש מצות ישיבת סוכה בשמ"ע שאין מברכים עליה.

ונראה דבתקנת יו"ט שני תרתי דיני איכללו בה, א. תקנת ספיקא דיומא, מטעם מנהג אבותינו בידינו דכשם שהם נהגו יו"ט שני מספק, לפיכך גם אנו נוהגים אותו מספק. ב. תקנת יו"ט שני מתורת ודאי מדרבנן כדי שלא יזולו בו, ולפיכך התקינו חלות קדושת היום ודאית [משום ספיקא דיומא], ומברכים בו כיו"ט ודאי. אולם כ"ז שייך ביו"ט שני דעלמא, אבל בשמ"ע שכבר יש עליו קדושה אחרת ודאית של שמ"ע, לא התקינו בו דין ודאי יום ז' של סוכות, ואין כאן אלא ספיקא דיומא בלי קדושה ודאית של סוכות, ולכן דינו ככל ספק בעלמא דעל ספק אין מברכים. [וזהו שכתב הרמב"ם "וביום השמיני שהוא יו"ט ראשון של שמ"ע יושבין בה ואין מברכים, וצ"ב מאי קמ"ל בזה שהוא יו"ט ראשון של שמ"ע, דמאי נ"מ בזה. אולם להנ"ל נראה שר"ל דלפי שיום זה שם יו"ט ראשון של שמ"ע עליו, לפיכך אין עליו שם של חג הסוכות, וממילא חוזר הדין דמספק לא יברך].

ועיין ברש"י על אתר בגמ' שפירש "ברוכי לא מברכינן, דשמיני הוא ואין שם סוכות עליו", וכוונתו צ"ב. אמנם למש"נ מבואר, דבכל יו"ט שני המנהג דספיקא דיומא מחדש קדושת יו"ט וזוהו מסתעפים כל דיני ומצוות היום, אבל בשמ"ע שקדושת היום דשמ"ע קביעא וקיימא, אין חלות שם סוכות עליו ואין בו קדושת היום דחג דסוכות, ולפיכך אין לברך בו.

הקפות בשמחת תורה

בהקפות בשמחת תורה בבריסק היו מכבדים את המרא דאתרא מרן הגר"ח ז"ל בהקפה ראשונה. ומנהגו היה שגם לאחר גמר ההקפה לא היה מוסר מעצמו את

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה נט

הס"ת לאחר להקיף בו, אא"כ יבקש ממנו אדם אחר מעצמו את הס"ת.

וטעמו היה ע"פ הגמ' בברכות (נה, א) דאיתא התם, "ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא וכו' דכתיב כי הוא חייך ואורך ימיו". והיה סובר הגר"ח ז"ל שהוא הדין נמי כשמקיף בו או אוחז בו או מניחו מידו, הוא גם בכלל מי שנותנין לו לקרות ואינו קורא. והבעלי בתים בבריסק בחשבם שהגר"ח ברוקא רוצה לאחוז עוד בס"ת, התביישו לבקש ממנו שימסור להם הספר, וכמה פעמים אירע שהקיף כל הז' הקפות באחוז את הס"ת.

הערות בפרק כהן גדול

[המשך ממסורה חוברת י"ב]

לח. סנהדרין דף כ"א ב'. ברמב"ם פ"ח ה"ז ממלכים: בג' מקומות וכו'. מן התימה שלא מנה הירושלמי הלאו שישנו גבי מלך עצמו - ולא ישיב את העם מצרימה (כמ"ש התוס' כאן ד"ה סוסים ל"ל, אלאו דלא ישיב). [ועי' סוכה (נא:)] ומהרש"א שמה (ד"ע).

לט. ה"ח: ולכבוש ארצות אחרות, ויראה לי שלא הזהירה אלא לשוב להיחידים או לשכון בה והוא ביד עכו"ם וכו'. דבריו תמוהים, דלאיזה צורך נתן טעם זה, הלא לאחר שנכבשה ארץ מצרים עפ"י מלך ובי"ד נפקע ממנו השם "מצרים", ומתקדשת היא בקדושת ארץ ישראל, ואז פשיטא שאין איסור לישב בארץ שיש לה קדושת הארץ. ונל"פ שהרמב"ם בהגדרו כיבוש רבים תפס שיטת רש"י וגם שיטת התוס' (עי' גיטין דף ח: בה"ו - והוא שכבשו אחר כיבוש כל ארץ ישראל האמורה בתורה) וענין בי"ד הנצרך לכיבוש רבים היינו שהם מייצגים דעת רוב ישראל, כמבואר בריש הל' תרומות. וכאן בהל' מלכים השמיט הרמב"ם את התנאי של הספרי, שיהא לאחר שכיבש כל א"י, ולא כתב אלא שיכבשוהו המלך והבי"ד, וצריך ביאור.

ועיין רמב"ם ריש הל' תרומות - הארצות שכבש דוד, אע"פ שמלך ישראל הוא, ועפ"י בי"ד הגדול הוא עושה, אינו כא"י לכל דבר, אלא יצאו מכלל חו"ל, ולהיותן כא"י לא הגיעו. ומוכת מלשונו שיש להם דין א"י מה"ת לענינים אחרים, אף שאין להם קדושת הארץ, דאי מדרבנן בלבד באה להם קדושתם, למה אמר לא כא"י ולא כחו"ל, הול"ל שמה"ת הרי הם כחו"ל ומדרבנן החמירו שיהא עליהם דין

כארץ ישראל לדינים מסויימים. אלא נל"פ בגדר הענין שיש ב' מקורות נפרדים לדין כיבוש: א) וישב ממנו שבי בכיבוש שע"י מלחמה - עכו"ם מעכו"ם ואפי' עכו"ם מישאל (עי' גמ' גיטין ל"ח.), וזה כעין גזל הקונה. ב) כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו לכם נתתיו - שכל ישראל מקדשים ארץ ישראל ע"י כיבוש (עיי"ש ברמב"ן סוף פ' עקב בשם הספרי), וזהו הנקרא כיבוש רבים. והוספת הספרי סמוך לפלטין וכו' היינו דוקא לענין שתתפשט קדושת הארץ על שטח זה בחו"ל, אבל לענין חלות שם "ארץ ישראל" על השטח ע"י כיבוש כל עם ישראל נראה שזה יחול אפילו קודם כיבוש כל ארץ ישראל. וזהו ביאור לשון הרמב"ם בהל' תרומות - שסוריה הוי כארץ ישראל אבל לא לגמרי, שיש עליה שם א"י, אבל קדושת א"י אין לה. וזה מתאים למש"כ הגר"ח בביאור הרמב"ם, שסוריא חייבת בתו"מ כא"י, דהיינו, שהחכמים הטילו עליה דינים כאילו היתה ארץ ישראל ממש. אבל בנוגע לחיוב הפרשת תרומ"ע בארצות הסמוכות לא כתב הרמב"ם שחייבין כא"י, דבאמת אינם א"י, אלא שהטילו עליהם דיני תרו"מ בתורת חו"ל. ועפ"י הסבר זה מובן למה עמון ומואב מפרישים מעשר שני בשביעית, משא"כ בסוריא שחייבים לנהוג שם בשמיטה.

וכשיכבוש המלך ארץ מצרים עפ"י בי"ד הגדול קודם שיכבוש כל א"י, כתב הרמב"ם שאף שלא תהיה שמה במצרים קדושת הארץ, מ"מ יפקע שם מצרים מעליה, ויחול עליה שם ארץ ישראל, ויפקע ממנה האיסור ישיבה בה, מכיון שכלל ישראל הם הבעלים על א"י. אבל אם יהיה הכיבוש רק כיבוש יחיד, אף שיקנה את הארץ מטעם גזו"כ דוישב ממנו שבי, והוה"נ אם יקנה יהודי פרטי אחד את כל ארץ מצרים) לא תהיה מותרת בערו הישיבה בארץ היא, שעדיין שם מצרים עליו. ודוקא בכיבוש רבים, שכלל ישראל נעשים לבעלים של הארץ הנכבשת, וחל עליה שם "ארץ ישראל", אז נפקע האיסור. ומיושבת תמיהתנו ברמב"ם הנ"ל.

ואף שכתבנו שסוריא חשיבא "ארץ ישראל" אלא שאין לה קדושת ארץ ישראל, מ"מ לא תחשב כארץ ישראל לענין ג' ההלכות התלויות בשם ארץ ישראל [ולא בקדושתה]. (דהיינו עגלה ערופה, סמיכה וקה"ח), ולא דמי לעיירות שנתקדשו בקדושה ראשונה ולא בקדושה שניה, דהתם עכ"פ היתה קדושת הארץ עליהן פעם אחת בשעת כיבוש יהושע.

ונמצינו למדים שיש ג' דיני ארץ ישראל: א) שם ארץ ישראל לכר דהיינו הקנין הממוני של כל כלל ישראל; ב) קדושת הארץ; ג) ארץ ישראל שהי' עליה פעם קדושה ראשונה. (ועי' בספר נפש הרב, עמ' פ"א).

מ. לא צריכא לשתי תורות. יעויין פירש"י. ומשמע שלפי הס"ד דאביי לא היה חיוב על המלך לכתוב אלא ספר אחד. ועי' מהרש"א. ופשוט הגמ' מורה

שהמלך מחוייב לכתוב ב' ס"ת, אפילו ירש כמה ספרים משל אבותיו. ומהרמב"ם מוכח שכשירש המלך ס"ת משל אבותיו, הוא רק מחוייב לכתוב עוד ספר תורה א', ודוקא בלא הניחו לו אבותיו מחוייב לכתוב שניהם (עיי' הל' מלכים ריש פ"ג). ונל"פ בכונתו שעל כל אחד מישאל יש ב' מצות: א) כתבו לכם את השירה הזאת - שיכתוב ספר תורה לעצמו - לכם; וב) ולמדה את בני ישראל וגו', שיהיה בירו ספר תורה שיוכל ללמוד הימנה. ועל המלך לא ניתוסף עוד מצות כתיבת ספר תורה אלא רק מצות קיום ספר תורה - שיהיו לו ב' ספרי תורה (והרא"י מתרגום יונתן שכתב שהבי"ד כותב). ולכן אמר רבא - בישראל שהניחו לו אבותיו ספר תורה אף שעל ידי זה מקיים הוא את מצות קיום ספר תורה שהרי יש לו ס"ת ברשותו, מ"מ לא מקיים הוא בזה מצות כתיבה ומחוייב הוא לכתוב עוד ס"ת משלו. אבל במלך שהניחו לו אבותיו ס"ת, הרי כבר מקיים הוא מצוה אחת בזה - החלק השני של מצות כל ישראל, ורק נשאר הוא חייב לקיים החלק הראשון של אותה המצוה - כתיבת ס"ת, וכן המצוה להיות לו להמלך ספר תורה, ושתי מצוות אלו יכול לקיים על ידי כתיבתו ספר תורה אחד.

אלא דלפי"ו קשה: א) למה אם לא הניחו מחוייב לכתוב ב' ספרים, למה לא יכתוב א' ויקנה את השניה? ב) מהרמב"ם משמע שאותו ס"ת שירש משל אבותיו אינו עולה לו אלא לס"ת של הרויט, ומחוייב הוא עכשיו לכתוב לו את הס"ת השני בתורת מלך. וקשה, למה לא יהיה הדין כן גם לאידך גיסא, שאם יירש ס"ת של מלך מאביו שהיה מלך - שלא יתחייב הוא לכתוב אלא אותו הס"ת שכל יחיד ויחיד מחוייב לכתוב.

וי"ל דמהאי קרא דכתבו לכם את השירה ולמדה וגו' גמרינן עוד הלכה, שכל היכא שמחוייב א' לקיים המצוה שיהיה לו ס"ת, שצריך הוא לכותבה בעצמו. ואף שהמלך אינו מצווה לכתוב ב' ספרים, מכיון שמצווה שיהיו לו ג' ספרים, ממילא חל עליו החיוב שיכתוב את השניה בעצמו ולא יקנה מאחר. וזהו פי' הגמ' במנחות (דף ל') הקונה ס"ת כחוסף מצוה מן השוק - שאע"פ שקיים המצוה שיהיה לו ס"ת, מ"מ מכיון שהיה מוטל עליו החיוב שיהיה לו ספר, היה לו לכתבו בעצמו, ולא לחוספו מאחר. אכן במלך שירש ס"ת משל אביו, הרי אינו מתחייב לכתוב אלא א', שהרי כשירש הספר, כבר קיים בזה את המצוה שיהיה לו ס"ת, ותו לא שייכא סברת חוסף מצוה מן השוק שהרי לא חספה, אלא שנתקיימה בזה המצוה מאליה.

ועל הקושיא השניה רצו המפרשים להשיב, דכיון דקיי"ל דבעינן שהס"ת של המלך יהיה נכתב לשמו של המלך, וזה הספר שירש הרי נכתב לשם אביו, אזי הוא לא יכול לצאת בזה ידי חובתו - מאחר שלא נכתב לשמו. אכן נראה שיישוב זה אינו נכון, דדין זה אינו מובן לכאורה ואיננו מתקבל על הדעת, דבשלמא אילו

היתה קדושה יתירה בס"ת של המלך יתר על של הריוט, היה נחא ענין הלשמה הזה, אבל לכאורה אין בו קדושה יתירה, וא"כ לא בעינן אלא שיכוון הסופר לשום קדושת ס"ת, ושיכוון פירוש השמות, אבל שיכוון לשם מלך - לשתף כוונת שם ה' עם שם המלך, אתמהה, דמה יתרון יש לנו בכוונה זו (כן הקשה אביו הג"ר משה ז"ל). והיה נראה לתרץ עפ"י דברי התוספתא, שספר תורה של מלך מגיהין אותו מספר העזרה עפ"י בית דין הגדול. דלכאורה אם אי יש איזה ספק במסורת כתיבת הספר, למה מגיהין אותו דוקא עפ"י ספר העזרה ולא עפ"י איזו שהוא ספר שימצאו. וע"כ צ"ל ששכמו שיש קדושה מיוחדת בספר העזרה (שבה קוראים בהקהל ובויה"כ) לדעת רש"י לב"ב דף י"ד ע"ב, כך צריך שתהיה קדושה מיוחדת כזו גם בספר המלך, וקדושה זו חלה בספרו של מלך עי"ז שכותבין אותו לשם המלך ומגיהין אותו (כלומר שכותבים אותו עפ"י ספר עזרה המונח לפני הסופר בשעה שהוא כותב) מספר העזרה עפ"י בי"ד הגדול. ולפי"ז יוצא, שבכוונה זו שכותבים לשמו מתקדש הספר של המלך יותר משאר ספרי התורה. [ועי' בית יצחק, שנת תשנ"ה, עמ' טו - בשם רבנו].

ולדברינו, אין הפי' "לשמו" לשם זה המלך בדוקא, אלא לשם המלכות בכלל, ושיהיה זה הספר מקודש בקדושה המיוחדת של ספר העזרה, וממילא הדק"ל.

מא. בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי, אבל ספר העזרה והלוחות תמיד היו כתובים בכתב אשורית. חי' הריטב"א שבצד הע"י לשבת פ' הבונה. [ובירושלמי פ"ק דמגילה ה"ט מבואר להריא להיפך, וע' תשו' הרדב"ז שהובאה במפרשי העין יעקב שמה.]. והוכחת הריטב"א היא מהגמ' בשבת - שמ"ם וסמ"ך בלוחות וכו'. ועי"ל דאין סברא לומר שס"ת שכתב משה שהיה מונח בארון יהיה נפסל לקריאה בימי עזרא, ובע"כ שאף מתחילה נכתב בכתב אשורית.

מב. עי' ר"מ פ"ה מהל' ס"ת שכל אלו הקבלות אינן מעכבין בדיעבד (ולא כרעת הר"ת שכ' שכולם מעכבין, דאל"ה, היכי דרשינן מן הניקוד שעל ה' דרחוקה חוץ לאסקופה של עזרה, וה"ה לשאר הקבלות). ויש לפרש שאינו פוסל אלא דבר שהוא חלק מצורת הס"ת, כגון פתוחות וסתומות, חסרות ויתרות, אבל דבר שהוא מדין צורת האותיות אינו מעכב. ואף התגים הם דין בצורת האותיות של כתב אשורית, שהרי בכתב ליבונאה פשיטא שלא היו שם תגים, ולפיכך קי"ל כרעת הרמב"ם, שהתגים אינם מעכבים. וכללו של דבר, שכל שפסל בכתב ליבונאה האידנא נמי פוסל, וכן איפכא, שכל שלא נהג בכתב ליבונאה, אינו יכול לפסול בוה"ז.

מג. בריש פ"ז מהל' ס"ת פסק הרמב"ם שאינו מחויב לישא ספרו עמו

בלילה. והקשה בברית יעקב מן הספרי וקרא בו כל ימי חייו, ימי חייו הימים, כל ימי חייו הלילות. ועיין באור שמח שהגיה הנוסח. ובאמת נראה לומר שאף הרמב"ם ס"ל כספרי, שבמלך יש ב' מצות: א) שיהיה לו ספר מיוחד; ב) וקרא בו, שיסוק בלימוד התורה. והרמב"ם (במלכים פ"ג ה"ה) הביא דרשת הספרי אצל מצות הלימוד - שילמוד בו ביום ובלילה. ורק לענין דין זה שלא נשיאת הספר הוא שפטרו בלילה. ונל"פ שהרמב"ם כתב והשני לא יזוז מלפניו, פי', שלא יסיח דעתו ממנו. וכן משמע מהגמ' שנאמר - שויתי ה' לנגדי תמיד - רבעינן תמידות המחשבה, ובאמת דין היסח הדעת מהס"ת הזה שתולה בזרועו נלמד הוא בק"ו מהציץ וכמו בתפילין, וממילא נ"ל שכמו שבתפילין, אף דמדאורייתא לילה זמן תפילין הוא, מ"מ אסרו מדרבנן להניחם, שמא יישן בהם, ה"נ בס"ת של המלך, אסור לו לישאהו בלילה שמא יישן ויסיח דעתו הימנו, ויעבור על דין זה רשויתי, דאסור לו להמלך להסיח דעתו ממנו.

מד. ב' קדושות כהונה יש: א) יש קדושת זרע אהרן - האוסרו להכהן בגרושה וחלוצה; ב) יש קדושת כהונה שבמקדש - שבזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם (ע' גמ' רפ"ב דזבחים), ופי', קדושת כהונה שבמקדש. ורבינו תם שהביא המדרכי שהשיב שמצות וקדשתו שייך רק בזמן שבגדיהם עליהם, לכאורה ס"ל שדין כבוד כהן נוהג דוקא בכהן שמקודש בקדושת המקדש. אכן עויל"פ בר"ת שלרבר אחר נתכוון, שדוקא בכהן העובר נוהג מצות וקדשתו, שהרי כתב שבזו"ז אינו נוהג, הא בזמן המקדש, אף כשלא היה הכהן מלובש בבגדי כהונה, יל"פ שמ"מ נוהג דין זה. (וראיה לזה, דהא כהן גדול היה מסתפר מע"ש לע"ש ופירש"י - כרי שיראוהו ביפיו, ולא היה מעיד משום כבודו, וכשמנחמים אותו היה יושב על הספסל וכל העם יושבים על הקרקע, ולא משמע כלל שכל אלה היו בזמן שהיה מלובש בבגדיו. וזה הדין האחרון א"א להיות בבגדי כהונה דאין ישיבה בעזרה, ואין דין בגדי כהונה חוץ לעזרה. אלא בע"כ צ"ל בתשובת ר"ת דכוונתו לומר שכהן העובר אסור להשתמש בו, ולא בא להוציא כהן העובר שעתה איננו מלובש בבגדים.) [ועיין בספר תורת ירוחם (טשירנוביץ) בשם רבנו בענין זה].

אכן תשובת הר"ת קשה הוא מהגמ' (גטין נ"ט), שאף בוה"ז קרימת הכהן לקריאת התורה מה"ת הוא. ויש ליישב שבענין כבוד כהונה יש ב' פסוקים: א) הכהן הגדול, גדלו; ב) וקדשתו. ור"ת לא אמר את דבריו אלא בנוגע לכבוד הנהג מחמת הכהן הגדול - גדלו משל אחיו (יומא י"ח א') שהם כיבודים כלליים (כגון מסתפר, עדות, נחמו וכו') וזהו שאמר שכיבודים אלו נוהגים דוקא בכהן העובר. אבל כיבוד הכהן הבא מכח קרא דוקדשתו - לכל דבר שבקדושה - מזה לא קאי אלא להקרימו במצות - לפתוח בס"ת ראשון, ולברך (בברכה"ז) ראשון וליסול מנה יפה (בסעודת מצוה). [ועיין רש"י לנדרים (סב): דמיירי בחלקת לחם הפנים].

הרי דפסוק זה לא איירי אלא בקדימה במצוות, וזה החיוב הכבוד י"ל דנוהג אף שלא בכהן העובר. [אלא דרש"י לגטין פי' ליטול מנה יפה, כשמחלק שום דבר עם הישראל, כנראה לא ס"ל הכי, וצ"ע.]

ור' פטר השיב, שכהן המוחל על כבודו, כבודו מחול. (עי' אור"ח סוף סי' קכ"ח, ועיי"ש במג"א שהקשה מגמ' ב"ק (כ' ב'), וכקושיית הלח"מ שהובאה שם בגליון הש"ס. ועפ"י תשובת ר"ת, לק"מ.) ותירוץ זה צ"ע, דהא בתוספתא לסנהדרין (פ"ד) הובאה מחלוקת רבנן ור' יהודה בענין זה - אי רשאי לנהוג בזיון בעצמו, ועפ"י פשוטו היינו פלוגתתם - אי רשאי הכהן למחול על כבודו. ונל"ת דלרבנן פי' מחילת כבודו שבמחילתו ליכא חיובא, וממילא רשאי לנהוג בזיון בעצמו. ולר"י, אין מחילה מבטלת החיוב של ניהוג כבוד, אלא שמכיון שלא שייך כבוד בעל כרחו של הנכבד, והלה הרי מוחל, אזי לא חשיב זה שעושים שבשילו כבוד, דרצונו של אדם זהו כבודו (כמבואר בתוס' קרושין (לא): ד"ה ר' טרפון בשם הירושלמי (ר"ע).] ודוקא לבזותו אסור (והכי משמע מלשון התוספתא), כי אף שאיננו רוצה בכבוד, מכ"מ מחילתו לא מהניא אלא לסלק החיוב של ניהוג כבוד חיובי, שעיי"ז שמחל הרי נמצא שאיננו כבוד, אבל לענין לנהוג בו בזיון - אין מחילתו מוציאה את המעשה מכלל בזיון, דבטלה דעתו אצל דעת כל בני אדם (עי' סמ"ע לחור"מ סי' רע"ב סק"ו) ולכך שפיר השיב ר' פטר שמחילה מהניא, דשפיכת מים על ידי ר"ת לא היה מעשה של בזיון, אלא שאין ראוי לעשות כן מחמת כבוד הכהן, ובמחילתו מותר אף לר"י.

מה. קשיא אי הוי כתיובתא או לא, דבר זה תלוי במחלוקת התוס' (מנחות צ"ה ב' ד"ה אלא) והרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ח ה"ז-ח) בענין תנור מקדש, להתוס' הוי כתיובתא, שאין הלכה כמותה, ולרמב"ם כך הלכה אלא שנשאר קשה [ועי' רשב"ם ב"ב (נב): ד"ה קשיא]. הר"ח כאן (וכן הוא ברמב"ן בהשגותיו על ספר המצוות) כתב, שקשיא פי' שאין הלכה כן, אלא שאף פרועי ראש מחללין את העבודה. וכ"כ התוס' רפ"ב דנבחים (עי' תפא"י על המשניות שם בבועז). ולשי' אזלי לפי מש"כ במנחות, ואף הרמב"ם לשיטתו אזיל, ופסק שאין פרועי ראש מחללין את העבודה (פ"א הלי"ד). ובחי' הר"ן לסוגיא דשיקול הדעת (לקמן ל"ג א') כתב שאין קושיא כתיובתא.]

מו. עי' חי' הגר"ח הל' ביאת מקדש. והנה מה שהקשה על הרמב"ן (אי הוי איסור עבודה, מה לי יציאה מ"ל ביאה, דזה לא יתכן אלא להרמב"ם וכו'), יש להקשות ג"כ על הרמב"ם, שכתב (בהל' ט"ז) את דין התו"כ שעשה יציאה כביאה, והוסיף "וכן אם עבר ביציאתו חייב מיתה". וזה תמוה, דמכיון דהוי איסור עבודה, לא בעינן יתורא דעשה יציאה כביאה לחייבו מיתה. ועוד קשה מה שהקשה הגר"ח

מפי השמועה מרבינו הגר"ד הלוי סולוביצ'יק זללה"ה סה

בספרו על לשון הר"מ בהלכה ט"ו - יראה לי שלוקה, דמכיון שכך פירש את הגמ', למה כתבו בשם עצמו. ועוד קשה לשון הראב"ד בהשגתו על הלכה זו, שכתב שבין האולם למזבח - "אין בהן מלקות ולא מיתה", שהרי אף הרמב"ם לא הזכיר מיתה אלא רק בעובר ממש.

ובישוב כל זה הי' נראה לומר דבפ"ו גבי בע"מ כתב הרמב"ם שיש ב' לאוים: (א) כניסה, (ב) עבודה, וכאן בענין פרועי ראש ושתויי יין לא הזכיר אלא לאו א', המתחלק לב' חלקים הנ"ל על ב' עונשין. אולם הוסיף בהלכה א' - כל כהן הכשר לעבודה, שאיסור כניסת שתויי יין אינו נוהג אלא בכשרים לעבוד. ואם למשל יכנס בע"מ שכור לא ילקה מחמת שתויי יין אלא רק מחמת בע"מ (עיי"ש בכס"מ). וצריך להבין, דגם בשביל בע"מ למה ילקה, אי הוי תנאי באלו הנכנסים דבעינן דוקא ראוי לעבודה אי לאו פסול זה, ומכיון שהיה זה שתוי יין, לא ילקה מפני כניסת בע"מ, שהרי בלא"ה פסול היה. ועכצ"ל שפרט זה אינו אלא בנוגע לשתויי יין ופרועי ראש, דבשני אלו איסור הכניסה ואיסור העבודה מקושרים יחד, וכל שאינו בזה אינו אף בזה. ועוד ראייה לזה, שהרי בהלכה ט"ו הוסיף הרמב"ם עוד תנאי, דבעינן דוקא כניסה בשעת עבודה, דבלא"ה, מכיון שאינו בכלל איסור העבודה אף איסור הכניסה לא נהיג גביה.

וביתר ביאור היה נ"ל שאין כאן אלא לאו א' (כמו שהזכרנו לעיל) וגדר איסורו הוא איסור כניסה, אלא שמתחלק הוא לב' חלקים: (א) כניסה ריקנית; (ב) כניסה של עבודה בשכרות וכו'. ואף בשכור העובר שחייב מיתה, אין איסור בתורת איסור עבודה, אלא גדר איסורו הוא איסור כניסה של עבודה, ואם למשל, כשנכנס היה מזיד וכשעבר היה שוגג, מ"מ נראה שהיה חייב מיתה בידי שמים, שאין העבודה האיסור, אלא הוא רק המעשה המשלים את כניסתו ועושה אותה לכניסה של עבודה. ועל פרט זה בא הראב"ד להשיג וכתב שאין בכניסה לא מלקות ולא מיתה (פי' בעובר, שלדעת הרמב"ם חיוב המיתה הוי משום הכניסה). וא"ש נמי מה שהוסיף הרמב"ם על התו"כ - שאם עבר ביציאתו חייב מיתה, דבלא האי יתורא הו"א שאינו לוקה, מכיון שלא היתה שמה כניסה כדרכה (וכמש"כ בחי' הגר"ח), והוה"נ דהו"א שאיננו חייב מיתה מה"ט, שאף חיוב המיתה בא מחמת הכניסה, וכמו שביארנו. ובזה מבואר ג"כ למה כתב הרמב"ם דין עונש המלקות בלשון "יראה לי", דבאמת יש הו"א לומר שעל כל לאו דכניסת קרועי בגדים אין לוקים, דהוי כלאו טפל (כלפי איסור העבודה שהוא הוא עיקר הלאו), וכידוע אין לוקין על לאו טפל (כמו למשל באוכל פחות מכשיעור חמץ בפסח, שאף שדבר זה אסור הוא מה"ט, אין לוקין עליו, וכן כל איסורי הנאה שאין לוקין עליהם, לדעת הרמב"ם, מה"ט הוא [ועי' מש"כ בארץ צבי (סי' ל"ו) (ר"ע)]. קמ"ל הרמב"ם שאין זה כלאו טפל לגבי איסור העבודה החמור (אשר בא העונש של מיתה ביד"ש) אלא שבלאו

זה ב' האיסורים איסורי כניסה הם.

מז. הקורע מעיל לוקה. וה"ה לכל בגדי כהונה (רמב"ם הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג). ולפי"ו קשה ל"ל למימר שהכה"ג שקרע לוקה (פ"ה ה"ז מכלהמ"ק) הלא אף כהן הדיוט אסור לו לקרוע. ויש לומר שאף כשכה"ג לבוש בגדי הדיוט ג"כ אסור לו לקרוע (דבכה"ג הוי אסור אבלות כמו שיתבאר, ואינו ענין לבגדי כהונה בדוקא). ועי"ל דבקורע בגדי כהונה כתב הרמב"ם "דרך השחתה" (עיי"ש בנו"כ ובתפא"י בהקדמתו לסדר קדשים ובתור"ת לפ' תצוה (ד"ע)), ואילו הכה"ג הקורע חייב אף אקריעת טפח שהיא קטנה, ואין בה השחתה כ"כ. ומש"כ הרמב"ם בפ"א ה"ט' - כדרך שקורעים על המתים, ה' נראה לומר שלא כתב זה אלא לענין השיעור, אבל לא התכוון לומר שאיסור הכניסה לא יהיה נוהג אלא דוקא בקורע בגדים על המת).

מ"ק י"ד: כה"ג כל השנה כישראל ברגל דמי. פי', רכל היכא דאיתא חשוב כאילו הוי "לפני ה'". (עי' רמב"ם פ"ה ה"ז מכלהמ"ק, ובפ"א ה"י כתב בלשון יותר מפורש, שתמיד הוא במקדש [וזה הענין מבואר באריכות בדרשת רבינו לעשיית בדין שמחה ביוה"כ, ועי' בס' נפש הרב עמ' שיד-שטן]. וחיודו זה חידשה התורה לגבי הכה"ג, ובגדיו לא יפרום, שאפי' כשאינו בבהמ"ק, חשיב תמיד כאילו הוי בכל עת לפני ה'. ולפי"ו צ"ע"ג, היאך המציא הרמב"ם איסור חדש של קריעה על אבלות בכה"ג, דהלא הקרא דאיסור כניסה בא לומר שכל היכא דאיתא חשיב ככונס. (ועוד קשה מש"כ הרמב"ם בספהמ"צ, שמפסוק זה של כה"ג אנו לומדים שאף בקריעה שאינה של על המת נמי חייב כשנכנס, וזה סותר ממש למש"כ בהל' כלהמ"ק).

פ"א ה"ט' - כגון שקרע בגדיו שם ויצא, לוקה. וקשה, דתיפוק לי' דהוי כקורע בגדי כהונה, ואף אם לא יצא נמי לוקה. וליכא למימר דמיירי שהיה לבוש בגדי חול, דהא בעינן (בכדי שיעבור) כהן הראוי לעבודה, וכהן כזה הלא הוי מחוסר בגדים. ואפשר היה ליישב שהיה מלובש בגדי כהונה ועל גבם בגדי חול, ולא הוי מיותר בגדים עפ"י מש"כ הר"ם בהל' כלהמ"ק (פ"י ה"ה) שזה דוקא בלובש ב' כתנות וכו', שהבגד המיותר הוא ג"כ מבגדי כהונה [ע' נצי"ב בתשו' משיב דבר]. אכן כבר הקשו על הרמב"ם הוה מהגמ' בעירובין (ק"ג) שהביא הרמב"ם בעצמו (שם בה"ת). ועכצ"ל החילוק דלעיל בין דרך השחתה לקריעה מועטת כעל המת - כשל טפח.

מח. עי' רמב"ם פ"א ה"ו ובהשגות בטעם האיסור דשתיית יין בלילה; להרמב"ם משום חשש שמא יהא עדיין שכור ביום, ולראב"ד משום שלילה זמן הקטרת האברים והפדרים. ולהבין דעת הרמב"ם י"ל שבהס"ד של הגמרא כאן, לא

ידעו עוד טעמא דרבנן שבמהרה יבנה המקדש, וחשבו שלרבנן האיסור הוה מה"ת הוא. וצ"ל דה"ט, שאיסור שתיית יין לאנשי משמר הוא, ש"כהן העובר", שעתה זמן עבודתו - אסור הוא ביין. וס"ד הגמ' היה שאף בזה"ז נמי חשיב זמן עבודה מה"ת, והמסקנה היתה שאינו זמן עבודה אלא שאסור הוא ביין מחמת החשש (דרבנן) שמהרה יבנה המקדש. ועפ"ז הבין הרמב"ם שאף ר"י ס"ל דחיישינן לכך שבמהרה יבנה המקדש אלא שתקנתן קלקלתם, (כלומר, זה ששכחו מאיזה משמר או מאיזה בית אב המה, זאת הקלקלה תקנה אותם, שכל כהן שאינו יודע לאיזה משמר הוא משתייך, אסור לו לעבוד בבית המקדש, דרינא דמשמרות דאורייתא הוא לדעת הרמב"ם, וכדכתיב לבד ממכריו על האבות). ולפיכך, אף שבזה"ז חיישינן שמהרה יבנה המקדש, מ"מ אין זה נקרא זמן עבודה של זה הכהן, הואיל ואינו ראוי לעבודה, שהרי אף בזמן הבית אילו היה שוכח הכהן מאיזה משמר הוא, היה הוא מותר בשתיית יין (כדמשמע מסתימת לשון הרמב"ם), שהרי אינו "כהן העובר", דלית לי' עת עבודה קבועה. ואף שכשיבנה הבית ויבא משיח יהיה מטהר ומגדר וכו' כמש"כ הראב"ד, מ"מ עתה אינו קבוע באיזה משמר ידוע, ואין לו עת עבודה. אבל אה"נ, כל כהן הזוכר משמרתו אסור הוא בשתיית יין. (והבחור ר' צבי העיר שדין זה אינו נוהג מטעם אחר, שהרי כל הכהנים טמאי מת הם, ואין להם זמן עבודה בטומאתם, ודפח"ח).

אולם הראב"ד (בשגותיו על הלכה זו) פי' קלקלתם כרש"י, דהיינו חורבן הבית, ור"ל, דלא חיישינן למהרה יבנה. (ולפי"ו קשה מהג' ר"ה פ"ד, שנפסק להלכה דחיישינן, וכן בכ"מ, ולמה כאן אין חוששים. אהרן.)

ומחלוקת יסודית הלזו היא, שלדעת הרמב"ם איסור שתית יין הוא דוקא לכהן בעת עבודתו, ומכיון שלילה לאו זמן עבודה, צריכים לבוא לטעם של וישכים ועדיין לא סר יינו מעליו, והראב"ד ורש"י פי', שאיסור שתיית יין לכהן בעת משמרתו הוא מפני החשש שמא יעבוד כשהוא שכור, ולכך אסור הכהן ביין אף בלילה משום האי חששא, ובזה"ז מותר הוא ביין שאין חוששין שיבוא לירי עבודה (דלמהרה יבנה המקדש לא חיישינן).

מט. ולילה חשיב עפ"י דין לאו זמן עבודה. והראיות על זה: א) הרמב"ם כתב ששתיית יין ופ"ד וקרועי בגדים חייבים בכניסה בשעת עבודה. ופי' הרמב"ן (בספר המצוות) בכונתו, דהיינו ביום. [המנ"ח (קמ"ט) השיג ע"ז, דומיא דהשגת הראב"ד בענין כהני משמר שאסורין ביין אף בלילה, והוא ז"ל פי' שם שבזמן שהמזבח נפגם, לזה נתכוין הרמב"ם לומר דאז לא מיקרי זמן עבודה.]

ב) מדין לינה בכלל, ובפרט מכהן שלן אי בעי קידוש פעם שניה בבקר (ובחים רפ"ב), ואי לילה זמן עבודה, מה ספק הוא זה.

ג) מבעיית הגמרא אי חשיב לילה מחוסר זמן (לענין מיום הח' והלאה וכו').
ובגמ' כריתות לענין קרבן הזב.

ד) בסוף הל' כלאים (וכן בהל' כלהמ"ק פ"ח הי"ב) יש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אי מותרין הכהנים לחגור האבנט שלא בשעת עבודה. ואף שהראב"ד כתב שמותר, בפירושו על תמיד התנגד מאד לשיטת ר"ת שמותרים אף בלילה, והוא ז"ל ס"ל שמתיר האיסור כלאים הוי זמן עבודה, ולילה לאו זמן עבודה, כן הזכיר הר"ר אהרן שיחיה.

ג. כל בן נכר ערל לב וערל בשר וכו'. ופירש"י, דהיינו מומר. וערל בשר, שמתו אחיו מחמת מילה. (והרמב"ם לא הביא הך דמומר אלא רק הך דערל שרינו כזר, ולוקה, אבל אינו במיתה ביד"ש כזר ממש - ודינו כמו כניסה בלא עבודה, שיש בו איסור, אבל אין בו עונש מיתה בידי שמים.) [וער"ן לשבת (עג) דאין עונשין על איסור הלל"מ. וכ"ה בחי' הגר"ח להל' מאכ"א לענין ערלה בחו"ל, שיש לחלק בין הלל"מ המחודשת דין מחודש, לבין הלכה הכוללת אופן מחודש בכל דין אחר המפורש בתורה. ולפי"ז נחא מש"כ הרמב"ם שיש מחלוקת בערל העובר - ולא כדברי רש"י להלן (פ"ד) - שהרי הוסיף להסביר דערל בכלל עכו"ם ועכו"ם בכלל זר. וצ"ע בפיהמ"ש (סוף מס' זבחים) לענין ניסוך המים בחוץ, אא"כ נחלק בין מלקות לכרת. וכן משמע אף מדבריו כאן שיש לחלק בין מלקות למיתה בידי שמים. (ר"ע).]

בפר' בא: כל בן נכר לא יאכל בו, מי שנתנכרו מעשיו וכו'. ופירש"י (יב-מז) שמומר למילה הוי בכלל. וברמב"ן תמה עליו דהלא קי"ל דמומר לדבר אחד אין דינו כמומר. ויל"פ שהמומר לד"א, חשיב כעכו"ם לאותו דבר, ולכך מכיון שצריך מהול בכרי לאכול ק"פ, המומר למילה מקבל שם ערל בהלכה, ואסור להאכילו ק"פ, וכן פירש"י כאן, שערל אינו עובר, וכן מומר. ומי שהוא מומר למילה, חל עליו שם ערל, ופסולו נכלל תחת מומר, ולכך פירש"י ערל בשר - שמתו אחיו מחמת מילה, דערל מחמת רשעות הוי בכלל מומר. אכן פירש"י שבכאן תמוה, וכמו שהעיר הרמב"ן בנימוקיו על התורה (שם), שהתואר "ערל לב" לא שייך אלא בעכו"ם ולא בישראל - ואפילו במומר גמור.

השמטה:

הרמב"ם כתב שעל ביאה ריקנית לוקים, אעפ"י שאם היה עובר היה יוצא שכניסתו מצוה, וממעשה הכניסה שלו אינו מוכח שיש כאן עבירה, והוי ממש כקונה סוסים יתירים, שממעשה הקנין אין הוכחה על העבירה, שהרי אפשר הרבר שקונה הוא למרכבתו, וצ"ע. (משה).

בירורי הלכה:

הרב מנחם דוב גנץ

בענין חצי שיעור בכל התורה ולענין חמץ

שמעתי ממור"ד מרן הגרי"ד סלוביצ'יק זצ"ל שאמר בשם אביו הגר"מ זצ"ל בחולה שהאכילוהו ביוה"כ פחות פחות מכשיעור ויכול להתפלל תפילת נעילה, דאף דנעילה הוי תפילת התענית ומי שלא התענה אינו מתפלל נעילה, אבל כאן שאכל פחות מכשיעור הרי לא עבר על איסור יוה"כ, דחצי שיעור אף דאסור מה"ת, אינו איסור פרטי, אלא איסור כללי בלא שם של חצי שיעור, ולכן פסק הרמב"ם פ"ה משבועות הל"ז וז"ל שבועה שלא אוכל כל שהוא מנבילות וטריפות ואכל פחות מכזית חייב בשבועה שהרי אינו מושבע על חצי שיעור מהר סיני עכ"ל, דכונת הרמב"ם הוא דכיון דחצי שיעור אינו איסור פרטי, רק איסור כללי בלא שם ולכן חשיב כאינו מושבע מהר סיני וחלה שבועה על חצי שיעור, וחלכך מי שאכל פחות מכשיעור ביוה"כ יכול להתפלל נעילה שנחשב למתענה שקיים מצות התענית שהרי חצי שיעור אינו איסור יוה"כ רק איסור כללי בלא שם.

והנה עיין ברמב"ם פ"א מה' חו"מ ה"ז שכתב וז"ל האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר לא יאכל עכ"ל. ועיי"ש בכס"מ וז"ל קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מה"ת, עכ"ל. ושמעתי ממור"ד הגרי"ד זצ"ל לתרץ דהרמב"ם הצריך גזה"כ דלא יאכל גבי חצי שיעור דחמץ דשאני חמץ משאר איסורי חצי שיעור שבכהת"כ כולה, דגבי חמץ איסור חצי שיעור אינו איסור כללי בלבד, אלא איסור פרטי דחמץ ונ"מ לענין שבועה שאם נשבע שלא לאכול כל שהוא מחמץ ואכל פחות מכזית דאין השבועה חלה דמושבע ועומד הוא מהר סיני הוא. ועיין בשו"ת אחיעזר (ח"ב ס"א סי' כ"א) שתירץ כן.

ועוד הוסיף רבינו ז"ל לבאר ע"פ הירושלמי בפסחים (פ"ב הל"א) דאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר וזה נלמד מלא יאכל, ואין זה מטעם איסור הנאה, וכדמבואר בירושלמי, אלא איסור בפ"ע שלא להאכיל חמץ, דהיינו דהאיסור הוא שלא יעשה אדם פעולה שהחמץ יהיה נאכל. ולכן מובן גם למה יש איסור מיוחד על חצי שיעור, דאף דהגברא לא עשה מעשה אכילה על החמץ דשיעור אכילה בכזית, אבל לגבי החפצא של חמץ הרי החמץ נאכל, ועל החפץ שיחשב כנאכל אין

צריך לשיעור כזית וזה אסור מגזה"כ ולא יאכל.

בתורת האדם (שער הסכנה) הביא הרמב"ן ב' דעות בחולה שמאכילין אותו הקל הקל תחילה אם יש ב' חצי זית של איסור, אחד חלב ואחד נבילה, אם נחשב חצי זית של חלב כאיסור חמור לגבי חצי זית נבילה או דשניהם שוין. ולכאורה ב' הדעות ברמב"ן נחלקו אי חצי שיעור הוא איסור פרטי ולכן חצי שיעור חלב חמור מחצי שיעור נבילה או דחצי שיעור הוא איסור כללי בלא שם ולכן אין חצי שיעור חלב איסור חלב אלא איסור בלא שם ולכן אינו חמור מחצי שיעור של נבילה דכל איסורי חצי שיעור שוין הם.

וכששאלתי את מו"ר בענין זה אמר לבאר הענין באופן אחר, שב' הדעות ברמב"ן נחלקו אי חצי שיעור של איסור כרת נחשב לאיסור חמור כיון דאין בו איסור כרת או דכיון דאם אכל כשיעור הוא איסור כרת א"כ אף חצי שיעור שם האיסור הוא איסור חמור. ולכאורה לפי דבריו שיטת הרמב"ן היא דחצי שיעור הוא איסור פרטי, ורק נסתפק אי בחצי שיעור שאין בו כרת עדיין נחשב שם האיסור לאיסור חמור.

והנה ביומא (דף ע"ג ב') תנן יום הכיפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה וכו', ובגמ' שם הקשה: אסור ענוש כרת הוא אמר רב אילא ואיתמא ר"י לא נצרכה אלא לחצי שיעור. והנה לפי פשטות המשנה, אכילה ושתייה שאסורין הם איסורי יוה"כ ורומה לרחיצה וסיכה דהם איסורי יוה"כ, ואי נימא דחצי שיעור הוא איסור כללי ולא איסור יוה"כ, למה נכלל במשנתנו הכולל איסורי יוה"כ.

ועיין בשו"ת אחיעזר (ח"ב סי' כ"א) שכתב וז"ל דביוה"כ אסור חצי שיעור רק משום ריבוי דכל חלב לאו משום עינוי דהא עינוי תלוי ביתובא דעתא וכל שאין בו שיעור ככותבת הרי הוא מעונה וכמש"כ הרא"ה הובא בר"ן בפ"ק דתענית ע"פ הירושלמי דבאכל בתעניתו דאבד תעניתו דוקא באכל בשיעור ככותבת, ויעו' בריב"ש סי' רפ"ג דדוקא באכל בכדי אכילת פרס דאע"פ דח"ש אסור מה"ת מ"מ לגבי יוה"כ"פ הוי עינוי ומבואר דהוי מתענה אלא דאסור מצד חצי שיעור, ובוה האיסור דח"ש משום ריבוי דכל ולא משום עצם דין עינוי דיוה"כ, ולהכי נראה דהנשבע שלא לאכול ח"ש ביוה"כ שבועה חלה עליו כיון דהאיסור רק מצד ריבוי דכל ולא משום עצמות האיסור עכ"ל. הרי דסבר דח"ש לגבי יוה"כ אינו איסור פרטי, ולכאורה יורה בזה למה שהבאנו לעיל בשם הגר"מ וצ"ל דאוכל ביוה"כ פחות פחות מכשיעור יוכל להתפלל תפילת נעילה. וזה דלא כמו שכתבנו מפשטות לשון המשנה.

והנה עיין באו"ח סי' תר"ח סעי' ב' נשים שאוכלות ושותות עד שחשכה והן אינן יודעות להוסיף מחול על הקודש אין ממחין בידם. וברמ"א כתב והוא הדין

בכל דבר איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין ודוקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שהוא דאורייתא אבל אם מפורש בתורה מוחין בידו. ועיין בהגהות רע"א וז"ל מסתפקא אם בחצי שיעור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין דמקרי אינו מפורש בתורה, עכ"ל. ולכאורה ספיקו של רע"א תלוי ביסוד דין איסור חצי שיעור אי הוי איסור פרטי או איסור כללי, דאי הוי איסור פרטי אם כן הוא איסור מפורש בתורה.

ונראה דנ"מ בזה יהיה גם במי שכתב אות אחת בשבת דאסור משום חצי שיעור וכדמפורש ברש"י בשבת (דף ע"ד) דאסור לאפות פחות מכשיעור דחצי שיעור אסור מה"ת, אם נחשב כמחלל שבת שרינו כמומר לכה"ת כולה ושחיתתו נבילה.

והמנחת חינוך נסתפק אי לגבי מצוות יש קיום של חצי שיעור, דמי שאינו יכול לאכול כזית מצה אם יש קיום בחצי שיעור. ולכאורה הדין דחצי שיעור שייך רק באיסורים, ומ"מ חזינן דסבר המנ"ח דחצי שיעור הוי איסור פרטי, דאם היה איסור כללי בלא שם הרי אין כלל שייכות למצוות דצריך שיתייחס לקיום של מצוה מסוימת, ופשוט.

והנה עיין בגמ' ריש פ"ב דפסחים שרנה מי הוא התנא של המשנה, דגרסינן כל שעה שמותר לאכול מאכיל [לבהמה] הא כל שעה שאינו מותר לאכול אינו מאכיל, לימא מתני' דלא כרבי יהודה, דאי ר' יהודה הא איכא חמץ דאינו אוכל ומאכיל דתנן ר"מ אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש ואלא מאי ר"מ היא האי כל שעה שמותר לאכול מאכיל כל שעה שאוכל מאכיל מיבעיא ליה אמר רבה בר עולא מתני' ר"ג היא דתנן ר"ג אומר חולין נאכלין כל ארבע תרומה כל חמש ושורפין בתחלת שש והכי קאמר כל שעה שמותר לאכול כהן בתרומה ישראל מאכיל חולין לבהמה לחיה ולעופות.

והנה לפי הירושלמי דיש איסור הנלמד מלא יאכל להאכיל חמץ אפילו לבהמת הפקר יש להעמיד המשנה לכולי עלמא, שהרי אף דחמץ מותר בהנאה יש לומר שאסור להאכילו לכלבים דאין זה מדין איסור הנאה אלא איסור בפ"ע להאכיל חמץ לבהמה, וזה קמ"ל במתני' דבזמן שאסור לאכול נוהג איסור זה להאכיל לבהמה. והמעין בירושלמי יראה שמתחילה העמיד הירושלמי למתני' אליבא דר"מ, אבל אחר שחידש דיש איסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר יש להעמידה אף לרבי יהודה. אלא לפי"ז נמצא שהבבלי חולק בזה בדיון של הירושלמי דאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר. אלא דיש לומר דאף להבבלי יש איסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר, ורק דאין השם חמץ נגמר בחפצא עד שעה שאסור בהנאה, ובשעה שאסור באכילה ולא בהנאה לא חל איסור החמץ בחפצא ורק דהגברא אסור

באכילה, ולכן אין איסור מצד החפצא שלא להאכיל חמץ לבהמה מגזה"כ ולא יאכל נוהג אלא בשעה שהחמץ אסור בהנאה.

ובזה נחלקו האחרונים אי מה דאסור להאכיל חמץ לבהמה הוי דין דוקא בחמץ או דהוא דין הנאמר בכל איסורי הנאה, דעיין בט"ז (יו"ד סי' צ"ד סק"ד) שכתב גבי בב"ח וז"ל המאכל שנאסר כתוב באיסור והיתר הארוך ורש"ל ות"ח שצריך להוליכו דוקא לבית הכסא אבל לא לפני הכלב אפילו אין הכלב שלו, ועיי"ש בפת"ש שהביא מהמקור חיים (סי' תמ"ח סק"י) וכ"כ בביאור הגר"א שם דהוא אסור דוקא בחמץ בפסח.

והנה לפי מה שהבאנו לעיל ממור"ר ז"ל לבאר שיטת הרמב"ם גבי איסור חצי שיעור חמץ הנלמד מלא יאכל דהוא מיוסד על שיטת הירושלמי, חזינן דהוא דין דוקא גבי חמץ. ולפי שיטת הט"ז דהוא דין באיסור הנאה בכה"ת כולה, א"כ אין לבאר במתני' כמו שביארנו דבשעה חמישית אסור להאכיל לבהמה לר' יהודה כיון שאסור באכילה, שהרי אז אינו אסור בהנאה, דלהט"ז איסור אכילה אפילו לבהמה שאינו שלו הוי מצד איסור הנאה.

והנה בגמ' פסחים (דף כ"ג א') הקשה לר' יוסי הגלילי דחמץ מותר בהנאה למה אינו אסור בהנאה משום דכתיב לא יאכל רבין לר' אבהו בין לחזקיה הוי משמע גם איסור הנאה. ותירצה הגמ' שאני התם דאמר קרא לא יראה לך שאור שלך יהא. ועיי"ש בתוס' ד"ה שאני וז"ל תימה דליכתב לא יאכל לחזקיה ולא בעי לך, עכ"ל, והיינו דלחזקיה דאיסור הנאה הוי דוקא אי כתוב לא יאכל, א"כ ליכתוב לא יאכל ולא משמע איסור הנאה ולא צריך ליכתוב לך. והנה לפי הירושלמי נראה לתרץ דאי כתיב לא יאכל (בלא צירי) לחזקיה לא היה משמע דאסור להאכיל אפילו לבהמת הפקר, ולכן היה צריך לכתוב בצירי ולהתיר הנאה מגזה"כ דלך. ומה דהתוס' לא כתבו כן, י"ל משום דס"ל דהבבלי חולק בזה על הירושלמי. או ד"ל דהתוס' סברי דהאיסור להאכיל לבהמת הפקר הוי דוקא אי חמץ אסור בהנאה דהוא תוצאה מהאיסור הנאה וכשיטת הט"ז, אבל לר' יוסי הגלילי דחמץ מותר בהנאה אין איסור להאכיל לבהמת הפקר.

והנה להרמב"ם דלמד איסור חצי שיעור בחמץ מלא יאכל ג"כ מיושבת קושית התוס' שהרי היה צריך לכתוב לא יאכל (בצירי) בעד האיסור הפרטי של חצי שיעור בחמץ.

הרב אליהו ברוך שולמן
בוהן בישיבת רי"א

הערות בעניני עירו ותתאה גבר

- א -

מחלוקת ר"ת ורשב"ם אם עירו מבשל כדי קליפה

א. שבת (מב). שיטת הרשב"ם דעירו אינו מבשל, דתת"ג. והקשו עליו דהא בפסחים (עו.) מבואר דבחל"צ אדמיקר לה בלע כרי קליפה. ומה"ט ס"ל באמת לר"ת דעירו מבשל כדי קליפה. וברעת רשב"ם כתב הש"ך סי' ק"ה דעירו מבליע ומפליט אבל אינו מבשל. והא דהתיר רשב"ם למלוג תרנגולת בעירו כלי ראשון כתב הש"ך משום דאף שעירו מפליט ומבליע אבל אינו מפליט ומבליע כאחד.

וק' מנ"ל לרשב"ם סברא זו ומה ראייה הביא רשב"ם מהא דתת"ג כיון דעכ"פ מבואר בסוגיא דפסחים הנ"ל דבולע כדי קליפה ומי הגיד לו להרשב"ם שאינו גם מבשל. ובפשוטו היה נראה דרשב"ם ס"ל דתת"ג לגמרי ואין החלב הצונן מתתא מתחמם מהבשר כלל, אלא כיון שהבשר עכ"פ חם ואינו מצטנן תיכף, אדמיקר לה בולע כדי קליפה, זאת אומרת רבשר חם יכול לבלוע כ"ק מחלב צונן. אבל שהבשר החם שהוא למעלה יחמם להחלב הצונן שהוא למטה, זה אין לנו.

ב. ומקור לסברא זו דחם יכול לבלוע מצונן גם באופן שאינו מחממו לכ' י"ל מזה דפ' כל הבשר דטמא מליח וטהור טפל דמבליע כדי קליפה, וע"ש בתוס' וברא"ש רבמליח ל"ש על"ג ותת"ג, ובפשוטו היינו משום שהמליח אינו מחמם את התפל כלל, ומ"מ הרי מבליע בו כדי קליפה, וכל שכן שיכול לבלוע כדי קליפה. ומה דבטהור מליח וטמא תפל אין הטהור בולע היינו משום שאינו יכול להפליט מן הטמא התפל. אבל בבשר חם שנפל לתוך חלב צונן דאיי"צ להפליט מן החלב, שהרי החלב בעין ונבלע בהבשר, א"כ אף דתת"ג והחלב אינו מתחמם כלל מ"מ הוא נבלע בהבשר כדי קליפה.

ולפ"ז יל"ע במה דפשיטא ליה להש"ך דלהרשב"ם כמו שעירו מבליע כדי קליפה ה"ה שמפליט, רק אינו מבליע ומפליט כאחד. ולמבואר אפשר דלעולם עירו אינו מפליט כלל, דומיא דטהור מליח וטמא תפל שאינו מפליט כלל, וצ"ת.

ג. אבל ר"ת דס"ל דעירו מבשל כדי קליפה, והוציא זה מהא דאדמיקר לה בלע כדי קליפה, צ"ל דס"ל דחם אינו בולע מצונן כלל, ומה שהבשר בולע כדי קליפה מן החלב הוא משום שמבשל כדי קליפה מן החלב דאף דתת"ג מ"מ אדמיקר

לה העילאה יכולה לבשל כרי קליפה מן התתאה, וק"ל.

-ב-

שחם אינו יכול לבלוע מצונן יותר מכדי קליפה

א. בהא דחל"צ בולע כרי קליפה דארמיקר לה בלע כרי קליפה, ובפשוטו הביאור דכיון דתת"ג והחלב מצנן להבשר לכן אין להבשר זמן לבלוע כ"א כרי קליפה. והיינו דקאמר דארמיקר לה בלע כרי קליפה, פי' באותה שעה מועטת עד דמיקר לה מספיק לבלוע כרי קליפה.

אבל עיין ביו"ד סי' ק"ה ס"ג ברמ"א כתב וז"ל ואם הניחם זה אצל זה כו' ואם האחד צונן ההיתר צריך קליפה במקום שנגע עכ"ל, היינו דבב' חתיכות זא"ז דל"ש לא על"ג ולא תת"ג, אלא החתיכה החמה נשארת בחמימותה והחתיכה הצוננת נשארת צוננת, הדין הוא דבולע כרי קליפה. וכתב ע"ז בבהגר"א וז"ל כמו חל"צ כיון דל"ש תת"ג עכ"ל. ולכ' דבריו תמוהים דמה ענין חל"צ לכאן, דשם ודאי אינו בולע כ"א כרי קליפה משום שאין לו שהות לבלוע יותר דתיכף מצטנן, אבל בב' חתיכות המונחות זא"ז דאין החתיכה החמה מצטננת מנ"ל דאינו בולע יותר מכדי קליפה.

ומוכרח שהגר"א הבין דמה שחל"צ אינו בולע כ"א כרי קליפה אינו משום שאין לו שהות לבלוע יותר, אלא כך הוא המידה דחם אינו יכול לבלוע מצונן כ"א כרי קליפה.

[אלא שביאור הדבר איך החתיכה החמה בולעת כ"ק מן החתיכה הצוננת יהיה תלוי במחלוקת רשב"ם ור"ת שנתבאר לעיל (ענף א'), כי לרשב"ם הגדר בזה דחם מצד עצמו יכול לבלוע כ"ק מצונן, ולר"ת החתיכה החמה מבשלת כ"ק מן החתיכה הצוננת ועי"ז בולעת ממנה כ"ק. וע"ע לקמן (אות ד').]

ב. וכן מבואר בחוות דעת סי' צ"א ס"ק ה' ע"ש שהביא מש"פ הרמ"א בסי' צ"ב ס"ז דאם נשפך חלב או שאר איסור רותח ע"ג קרקע (דנעשה כלי שני) והעמידו עליו קדירה חמה אין הקדירה בולעת כ"א כרי קליפה דתת"ג. ופשיטא ליה להחוו"ד שאין הטיפה מצננת את הקדירה דא"כ כל כלי ראשון שהניחו ע"ג קרקע נאמר דתת"ג והקרקע מצננו ופקע מיניה דין כלי ראשון. אלא ע"כ דלא שייך תת"ג ברפנות חמות. וא"כ בנידון דהרמ"א דהניח קדירה ע"ג טיפת חלב מה שייך לומר תת"ג. ותיריך החוו"ד דעכ"פ כיון דתת"ג אין הקדירה מחממת את הטיפה ולכן אינה בולעת ממנה כ"א כרי קליפה את"ד.

ומבואר מדברי הרמ"א אלה, עפ"י מה שביארם החוו"ד, ב' חידושים: חזא,

הערות בעניני עירווי ותתאה גבר

דאף שאין הטיפה שהיא תתאה מתגברת על הקדירה, מ"מ אין הקדירה חוזרת ומתגברת עליה, [ולקמן (ענף ג') יבואר אי"ה פלוגתא בזה]. ועוד מבואר מדבריו, אותו יסוד שראינו לעיל גבי ב' חתיכות המונחות זא"ז, והוא דאפילו במקום שאין דבר החם מצטנן תיכף מ"מ אינו בולע מן הצונן כ"א כרי קליפה.

[ומ"מ יש לרון בעיקר ראיית החוו"ד מה שרצה להוכיח שאין הטיפה יכולה להתגבר על הקדירה, דברפנות חמות ל"ש תת"ג, וראייתו ממה דבמניח קדירה ע"ג קרקע לא אמרינן תת"ג. ולכאורה יש לחלק, דכמו דקיי"ל שאין בליעה יוצאה מדופן לדופן בלא רוטב, כע"ז כשהניח קדירה ע"ג קרקע כמו שאין בליעה יכולה לצאת מזל"ז גם עצם החום אינו עובר בנקל ול"ש בזה תת"ג. משא"כ כשהניח קדירה ע"ג חלב בזה שפיר אמרי' תת"ג והחלב מצנן להקדירה, ועוד דהטיפה היא כרוטב ועי"ז הקרקע עצמה מצננת את הקדירה. וצ"ת בזה.]

[ועי' בערוך השולחן שם שתמה ג"כ על דינו של הרמ"א מצד אחר דאיך יתכן שהטיפה הקטנה תתגבר על הקדירה הגדולה, ופשיטא ליה דל"ש תת"ג ועל"ג כ"א כששניהם גדולים או שניהם קטנים. ודבריו צ"ע דהא בסוגיא דפסחים הנ"ל בהא דסכו בשמן של תרומה קולף את מקומו, ואמרי' בגמ' בשלמא למ"ד על"ג משו"ה סגי ליה בקליפה, הרי דאף שהסיכה היא דבר מועט (כמבואר בהדיא בגמ' שם) מ"מ שייך ביה על"ג (עכ"פ לענ"ז שאין הסיכה מתחממת מן הפסח. ועי' לקמן). ומה שהביא הערה"ש ראייה מדברי התוס' שבת (מב.) ד"ה נותן אדם אינו ראייה דשאני התם שמתערב תיכף ולכך ל"ש ביה על"ג ותת"ג, וכמבואר ברשב"א שם ע"ש, וגם לשון התוס' משמע כן עיי"ש.]

ג. ומ"מ צריך להבין מנ"ל להרמ"א והגר"א דבר זה דחם אינו בולע מצונן כ"א כרי קליפה. דילמא לעולם בולע טובא ומה דבחל"צ אינו בולע כ"א כרי קליפה היינו משום שתיכף מצטנן דתת"ג ואין לו שהות לבלוע יותר, וכפשטות הלשון דארמיקר לה בלע כרי קליפה.

[ובאמת החוו"ד כתב ראייה מן הגמ' ליסוד זה דאף כשהעילאה אינו מצטנן מ"מ אינו בולע מהתתאה כ"א כרי קליפה, והוא לפי דעת המהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני (וע"כ דאינו מצטנן גם מדין תת"ג דכל כ"ש יש בו גם דין תת"ג, וע"ע לקמן) וא"כ כשנפל בשר חם לתוך חלב צונן אין הבשר מתקרר ומ"מ אינו בולע כ"א כרי קליפה (כמבואר בגמ' פסחים שם) וע"כ כיון שאינו מחמם את החלב דתת"ג לכן אין לו כח לבלוע כ"א כרי קליפה. ולכ' אינו מוכן שהרי מה דס"ל למהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני היינו משום שאין לו דפנות המצננות אבל כאן שהבשר נפל לתוך החלב והחלב מקיפו א"כ החלב שפיר מצננו. ושמא כונת החוו"ד דאחר שהחלב מקיפו כבר אין הבשר עילאה, והוא כשתי חתיכות זא"ז דאינו בולע כ"א כרי קליפה כנ"ל, והגמ' שדן בו דין על"ג ותת"ג היינו על שעת

הנפילה קודם שהחלב מקיפו, ובאותה שעה לפי"ד המהרש"ל אין הבשר מצטנן שהרי אין החלב מקיפו ואין לו דפנות, ומ"מ מבואר בגמ' דלמ"ד תת"ג אינו בולע מהחלב כ"א כדי קליפה וע"כ דאף שאין הבשר מצטנן מ"מ כיון דתת"ג ואינו יכול לבשל להחלב לכן אינו בולע ממנו כ"א כדי קליפה. אבל הרי הרמ"א בס"י צ"ד סע' ז' חולק על יסורו של המהרש"ל.]

ואפשר דראייתם מסוגיא דפסחים שם דתנן סכו בשמן של תרומה אם צלי הוא קולף את מקומו, ואמרי' בגמ' בשלמא למ"ד על"ג משו"ה בקולף את מקומו סגי, דעל"ג. וק' איך יתכן שהסיכה המועטת תצנן את הפסח, והוא נגר החוש. וע"כ דאין הכונה שהסיכה מצננת את הפסח רק דמ"מ כיון דעל"ג אין הפסח מחמם את הסיכה, ולכן אינו בולע ממנו כ"א כדי קליפה. וא"כ מפורש כאן שאין חם יכול לבלוע מצונן כ"א כדי קליפה, אפילו בגונא שאין החם מצטנן תיכף.

[אך שמא יש לרחות ראייה זו דאפי"ת שאין הסיכה מצננת את הפסח אבל מ"מ מצננת כדי קליפה מן הפסח שלמטה ממנה למ"ד על"ג ולכן אין הפסח בולע ממנה כ"א כדי קליפה אדמיקר לה.]

אבל יש לקיים הראייה עכ"פ אליבא דר"ת ודעימיה דעירוי מבשל כ"ק, דהנה זה עכ"פ מבואר מהא דסכו בשמן של תרומה, דאפי"ת שאין הסיכה שהיא דבר מועט מחממת את הפסח, אבל עכ"פ אין הפסח חוזר ומתגבר עליה (למ"ד על"ג). וכיון ששיטת ר"ת דא"א לחם לבלוע מצונן כלל כל שלא חיממו, כמבואר לעיל (ענף א'), א"כ במניח קדירה ע"ג טיפה וכן בב' חתיכות זא"ז, אף שאין הצונן מתגבר, אבל עכ"פ אין החם חוזר ומתגבר עליו, וממילא כיון שנשאר צונן פשיטא שאין החם יכול לבלוע ממנו יותר מכ"ק, דרק כ"ק יכול לבשל בלא התגברות, כמבואר גבי חל"צ דארמיקר לה בלע כ"ק.]

ד. ומה דאמרי' אדמיקר לה בלע כדי קליפה, דמשמע דאילו לא נתקדר היה בולע יותר, וק' להרמ"א והגר"א דס"ל דאפילו בגונא שאינו מצטנן אינו בולע כ"א כדי קליפה. צ"ל שאי"ז כונת הגמ' רק להיפך, דהיה מקום לומר דבחל"צ כיון דתת"ג מצטנן מיד ממש ואין לו שהות לבלוע כלל, לזה אמרי' דא"א שאין לו שהות קצת עד שמתקדר, ובאותו זמן יש לו זמן לבלוע, ולכן הוא בולע כדי קליפה ככל חם שבולע כדי קליפה מצונן וכמ"ש.

[והנה דעת מהרש"ל דכלי שני מפליט ומבליע והש"ך סי' ק"ה ס"ק ה' חולק ע"ז, ועיין שם עור בספרו הארוך ובנקה"כ, ועיקר השגתו ולדעת כל הני ראשונים הסוברים דאפילו בעירווי שלא נפסק הקילוח אמרינן דתת"ג, א"כ אפי"ת דעירווי מבשל כדי קליפה וכרעת ר"ת ודעימיה, אבל כיון שבשעה שמתקלה לתוך הכלי שני נפעל בו פעולת תת"ג א"כ הרי הוא מצטנן ואינו יכול לבלוע כלל, והביא

ראיה מלשון הגמ' גבי חל"צ דארמיקר לה בלע כדי קליפה, דמשמע דאח"כ שכבר נצטנן א"א לו לבלוע כלל, וא"כ כשנח בכלי שני כבר נצטנן וא"א שיבלע.

והחוו"ד שם רצה לרחות ראיית הש"ך, דמה דאמרי' בגמ' דבתת"ג העליון מצטנן, אין הכונה שהוא עצמו מצטנן, רק שאינו בולע מהתחתון, וכנ"ל דאפי' בגונא שאין העליון מצטנן אינו בולע מהתחתון, אבל שפיר בולע ומפליט מהעליון ע"ש.

ולכ' הוא תמוה, דנהי דאין העליון יכול לבלוע מהתחתון לגמרי, אבל כדי קליפה עכ"פ יכול לבלוע, ומלשון הגמ' מבואר דאחר שנצטנן אינו יכול לבלוע אפילו כדי קליפה מהתחתון, וכיון שנצטנן מלבולע כדי קליפה מן התחתון מסתמא נצטנן גם מלבולע מן העליון, דמאי שנא.

אבל דברי החוו"ד יתכנו לדעת ר"ת דעירווי מבשל כדי קליפה, דר"ת סובר דמה דבחל"צ הבשר בולע כדי קליפה מן החלב היינו משום דעירווי מבשל כדי קליפה והבשר מבשל כדי קליפה מן החלב, ומבואר שרעת ר"ת דא"א להבשר לבלוע מן החלב א"כ מבשלו, דחם אינו בולע מצונן כלל, ולדיריה י"ל דכונת הגמ' אדמיקר לה בלע כדי קליפה היינו דאחר שנצטנן קצת ונעשה כלי שני אין הבשר יכול לבשל להחלב, וכיון שאינו יכול לבשל להחלב אינו יכול לבלוע ממנו, אבל עכ"פ אפשר שהבשר מצד עצמו שהוא בערך כלי שני יש לו חום לבלוע.

אבל לפ"ז אם יפול דבר צונן לתוך כלי שני גם להחוו"ד לא יבלע הכלי שני ממנו כלל, דכל סברתו היא אליבא דר"ת, ולר"ת אין חם בולע מקר א"כ הוא מבשלו, וכלי שני אינו מבשל. רק יהיה נפק"מ להחוו"ד אם נפל דבר חם לתוך כלי שני, דיש מקום לומר דהכלי שני לא נצטנן כ"א מלבשל אחרים, אבל מצד עצמו יש לו חום לבלוע, וכיון שנפל לתוכו דבר חם הרי הוא חם בחם ובלוע שפיר.]

-ג-

מחלוקת ראשונים בגונא דל"ש תת"ג אם העילאה תוזרת ומתגברת עליה

א. עיין בס"י צ"ב סע' ז' ברמ"א כתב וז"ל וקלוח מן הקדרה רותחת שהלך אל קדירה צוננת אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרוחת קודם שהגיע אל הצונן הוי נמי ככלי שני, ואם לא נפסק הוי כעירווי והקדירה הצוננת נאסרה אם היר סולדת בקלוח הנוגע בקדרה עכ"ל, וציין לתרומת הדשן סי' קפ"א [כצ"ל, ולפנינו קפ"ה].

ולכ' דין זה צ"ע, מאי קאמר דאם נפסק הקלוח נעשה ככלי שני ואינו מבליע

אפילו כדי קליפה. הא אנן קיי"ל כר"ת ורעימיה דעירווי כלי ראשון מבליע כדי קליפה דאף דתת"ג מ"מ אדמיקר לה בלע כדי קליפה, וגם הרשב"ם מורה לר"ת דעכ"פ מבליע כדי קליפה, וכמבואר באריכות בש"ך סי' ק"ה וכו"ל.

אבל באמת הוא מבואר במקור הרברים בתרומת הרשן דהגידון דהתה"ד היה שיצא קלוח מן הקרירה ונזחל על דופני הקרירה ומשם נזחל לקרקע הכירה עד שהגיע לקרירה צוננת. וא"כ הקלוח כבר נגע בקרקע לפני שהגיע לקרירה הצוננת, וא"כ אם היינו אומרים תת"ג היה הקלוח מצטנן לפני שמגיע לקרירה. ובזה חירש התה"ד דכיון שלא נפסק הקלוח אינו מניחו להצטנן, וראייתו מהמעשה רבי שבת (מ:) שרחץ באמבטי שהיה מחובר לחמי טבריא ונחשב האמבטי לכלי ראשון כמבואר בסוגיא שם.

אבל אם יצא קלוח מן הקרירה הרוחחת ונפל ע"ג קרירה צוננת בלא שיזחול ע"ג קרקע כלל, בזה ודאי דאפילו אם נפסק הקלוח מ"מ יבליע כדי קליפה, דאף דתת"ג מ"מ אדמיקר לה מבליע כדי קליפה. וז"פ.

ב. והנה התוס' זבחים (צו.) וכן הר"ן שבת (מב.) וסוף ע"ז כתבו דהיה מקום לומר דאף דתת"ג ואין עירווי יכול לבשל כ"א כדי קליפה, אבל כ"ז כשנפסק הקלוח, אבל אם לא נפסק הקלוח אזי מבשל יותר מכדי קליפה ויכול אפילו להגעיל ע"י עירווי. [אלא דפליגי דהר"ן ייחס סברא זו לר"ת ואילו התוס' ס"ל דר"ת עצמו אינו סובר כן אלא סובר דאפילו אם לא נפסק הקלוח אינו מבשל כ"א כדי קליפה]. אבל אנן לא קיי"ל כן דקיי"ל דעירווי אינו מבשל כ"א כדי קליפה גם כשלא נפסק הקלוח [וכדעת התוס' שבת (מב:) והרא"ש שם, וכן דעת ר"ת אליבא דהתוס']. וכמבואר ברמ"א סי' ס"ח וכו"ל ובש"ך סי' ק"ה באורך.

והנה כשאנו באים להבין סברת התוס' והר"ן דבלא נפסק הקלוח עירווי מבשל יותר מכדי קליפה, ולא אמרי' בזה תת"ג. לכ' א"א כלל לומר שהטעם בזה משום שע"י שלא נפסק הקלוח אין העירווי יכול להתקרב, וכסברת התה"ד. דנהי דאין הקלוח מתקרב מ"מ אין זה טעם שיוכל לבשל להתתאה. וכמו שנתבאר לעיל (ענף ב'), דגם כשאין העילאה מצטננת מ"מ אינה בולעת כ"א כדי קליפה. והעמדתו על זה ג' עדים, חדא הא דב' חתיכות זא"ז דפסק הרמ"א שאינו מבליע כ"א כדי קליפה, וכתב הגר"א דהוי כחל"צ, הרי דאף שהחתיכה החמה אינה מצטננת [שהרי אין שם תתאה שיתגבר עליה] מ"מ אינה מבליע כ"א כדי קליפה, וכנ"ל. ועוד מהא דקדירה שהניח ע"ג חלב שפסק הרמ"א שאין הקדירה בולעת כ"א כדי קליפה, והוכיח החו"ד שאין החלב יכול לצנן להקדירה ומ"מ אין הקדירה בולעת כ"א כדי קליפה. וגם הוכחנו דבר זה מסוגיית הגמ' גופא דהוי ס"ד דאין הפסח בולע מן סיכת השמן כ"א כדי קליפה משום דעל"ג, אף דבוראי אין הסיכה המועטת יכולה לצנן להפסח.

אלא ע"כ דסברת תוס' והר"ן הסוברים דבלא נפסק הקלוח העירווי מבשל את כולו אינו ענין לדברי התה"ד דבלא נפסק הקלוח אין הקלוח מניח להעירווי להתקרב.

אבל א"כ יש לתמוה על הגר"א בסי' צ"ב שם על דברי הרמ"א שהביא לדניו של התה"ד הנ"ל, ציין הגר"א [לבר מראיית התה"ד מהמעשה דרבי] לדברי התוס' זבחים הנ"ל. ותמוה, דע"כ דברי התוס' אינם ענין לכאן.

ג. ובהכרח לומר, דאמנם כן, הגר"א הבין דלעולם טעמא דהתוס' והר"ן דבלא נפסק הקלוח ל"א תת"ג, הוא משום שאינו מניחו להעירווי להצטנן.

ולענין הראיות הנ"ל, תחילה נקרים דגם לפ"ד הגר"א יש לפנינו ב' דרכים בהבנת סברת תוס' והר"ן, דיכולים לומר דס"ל להתוס' והר"ן דכל שאין העילאה מצטננת אדרבא היא מתגברת על התתאה. דמה דתת"ג היינו ע"י שהיא מצטננת את העילאה, אבל באופן שאין העילאה מצטננת, שלא נפסק הקלוח, א"כ אדרבא העילאה היא הגוברת על התתאה.

או דס"ל להתוס' והר"ן דגם כשאין העילאה מצטננת אינה מבשלת ומחממת את התתאה, ומ"מ היא מבליע בכולה, דחס יכול להבליע בצונן לגמרי. ומה דאמרינן בגמ' אדמיקר לה בלע כדי קליפה היינו באמת שאין לו שהות לבלוע יותר.

אבל קמייא עיקר שהרי תוס' והר"ן כתבו סברא זו לבאר איך יכול להגעיל ע"י עירווי לר"ת, אפילו כלים שנשתמש בהם בכלי ראשון. ואם לא היה העירווי מבשל את התתאה לא מסתבר שיועיל להגעלה.

עוד נקרים, דהנה ראיית התה"ד דכשלא נפסק הקלוח אין העירווי מצטנן, מהמעשה דרבי דנחשב האמבטי כלי ראשון, היא נכונה מאד, וא"כ אדרבא קשה לכל הני ראשונים דס"ל דעירווי כלי ראשון אינו מבשל כ"א כדי קליפה אפילו כשלא נפסק הקלוח [דכן דעת התוס' שבת (מב:) וגם התוס' זבחים הנ"ל מודה דר"ת עצמו עכ"פ סובר כן, ועיין עור בש"ך סי' ק"ה בספר הארוך ובנקה"כ מי ומי ההולכים ג"כ בשיטה זו], כיון שאין העירווי מצטנן למה אינו מבשל להתתאה. וע"כ דכל הני ראשונים באמת ס"ל כנ"ל דגם כשאין העילאה מצטננת עדיין אינה יכולה להתגבר על התתאה ולהחמו. ובזה גופא נחלקו הראשונים דפליגי אם עירווי כלי ראשון כשלא נפסק הקלוח מבליע בכולו או רק כדי קליפה. דהסוברים שמבליע בכולו ס"ל דכיון שהעירווי אינו מניח להעילאה להתקרב שוב היא חוזרת ומתגברת על התתאה ומבשלה ומבליע בכולה. והסוברים שאינו מבליע כ"א כ"ק ס"ל דאף שאין העירווי מניח להעילאה להתקרב מ"מ אין העילאה מתגברת על התתאה,

דמדין תת"ג דלעולם אין התתאה מקבלת בישול מן העילאה, ונשארת התתאה צוננת כמות שהיתה.

ד. ומעתה לענין הג' ראיות הנ"ל, הנה ראית החו"ד ממש"פ הרמ"א בקרירה שהניחה ע"ג חלב, דתת"ג ואינה בולעת כ"א כדי קליפה, אף שאין הקרירה מצטננת, אין מזה קושיא על הבנת הגר"א בדברי התוס' והר"ן, כי מה שפסק הרמ"א כן הוא לפי מה דקיי"ל כהראשונים החולקים על התוס' והר"ן וס"ל דעירוי אינו מבשל כ"א כדי קליפה, אפילו כשלא נפסק הקילוח, דלשיטה זו מוכרח כנ"ל דאף שאין העירוי מצטנן מ"מ אינו יכול לבשל את התתאה, וממילא דה"ה בקרירה אף שאינה מצטננת אינה יכולה לבשל את החלב שתחתיו.

וכן לענין ב' חתיכות המונחים זא"ז, שבודאי אין החתיכה החמה מצטננת, ומ"מ אינה בולעת ומבליעה כ"א כדי קליפה. זה ג"כ ניחא, חרא דזה ג"כ לפי מה דקיי"ל דעירוי כלי ראשון אפילו כשלא נפסק הקילוח אינו מבשל כ"א כדי קליפה. ועוד, דכבר הוכחנו דסברת התוס' והר"ן דהיכא שאין העירוי מתקרב הוא מבליע בכולו, הוא משום דכיון שאין העילאה מצטננת אדרבא היא מתגבר על התתאה, וזה ל"ש בב' חתיכות המונחות זא"ז, דאין אחד מהם יכול להתגבר דאין בהם לא עילאה ולא תתאה.

ה. אך מ"מ ק' מהגמ' פסחים הנ"ל, דהוי ס"ד דמה שאין הפסח בולע מן סיכת השמן כ"א כדי קליפה הוא משום שעל"ג, אף שהסיכה היא מועטת ומסתמא אינה יכולה לצנן את הפסח. הרי בהדיא דאפילו באופן שאין התתאה מצטננת מ"מ אם על"ג אינה יכולה לבשל את העילאה הצוננת ואינה בולעת כ"א כדי קליפה. ומיניה נדון למ"ד תת"ג כשתתאה צוננת. ויקשה להתוס' והר"ן דס"ל כשלא נפסק הקלוח מבליע בכולו, לפי הבנת הגר"א דהיינו משום שאין העירוי מצטנן.

ובהכרח צ"ל לדעתם דהיה ס"ד בגמ' דיש שם הרבה שמן ואם על"ג הוא באמת מצנן להפסח. ואף דמסקינן בגמ' שם דהסיכה היא דבר מועט [דלכך אפילו למ"ד תת"ג סגי ליה בקליפה] אבל מתחילה הוי ס"ד דבאמת יש שם שמן הרבה ויכול לצנן להפסח. כן נראה מוכח לשיטה זו.

ו. עכ"פ למדנו, דמה שנחלקו הראשונים בעירוי שלא נפסק הקלוח אם מבליע בכולו או רק כדי קליפה, כו"ע מודי דכיון שלא נפסק הקלוח אין העירוי מצטנן, כדמוכח מהמעשה דרבי, ופולגתם בזה אם מה דקיי"ל דבחל"צ דתת"ג אינו מבשל כ"א כדי קליפה אם היינו דוקא משום שהעילאה מצטננת, או אפילו כשאין העילאה מצטננת, וק"ל.

-ד-

תת"ג וכלי שני

א. בגמ' פסחים שם: תנן גטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, קס"ד בחרס צוננת. בשלמא לרב דאמר על"ג משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרס והדר חרס מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס כו' ע"ש. וק"ל, איך צולה החרס להרוטב, הא הרוטב הוא למעלה מן החרס והיה לנו לומר דעל"ג, ואין החרס יכול לבשל להרוטב כלל.

ואפשר דאינו מבשל כ"א כדי קליפה, וכמו דלמ"ד תת"ג מ"מ עירוי מבשל כדי קליפה, ה"נ להיפך למ"ד על"ג התחתון מבשל עכ"פ כדי קליפה. אלא דזהו לשי' ר"ת דעירוי מבשל כדי קליפה, אבל לרשב"ם דעירוי אינו מבשל כדי קליפה לא יועיל זה והרק"ל.

וצ"ל דכיון שגם הרוטב חם א"כ הוא חם ול"ש ביה לא על"ג ולא תת"ג.

ב. אבל ק' דהרוטב הוא כלי שני דכבר נפל על החרס וא"כ אינו חם. ואפי' להשיטות דכלי שני מפליט ומבליע אבל אין בו חום דבישול.

ג. לכ' י"ל דאינו נעשה כלי שני מיד דארמיקר לה יש שהות פורתא לפני שנתקרב ונעשה כלי שני ובאותו זמן מועט הוא מתבשל מהחרס. אבל ז"א דקיימין בשי' רשב"ם דעירוי אינו מבשל כלל ומה דאמרי' ארמיקר לה בלע כדי קליפה היינו לענין שכולע אבל אינו מבשל, והרי אנן בעינן לחייבו משום בשל מבושל.

ד. אבל זה ניחא עם מש"נ לעיל (ענף א') דגם לרשב"ם ארמיקר לה מצד עצמו יש בו חום גמור רק אינו מבשל אחרים משום דתת"ג ואין התתאה מקבלת בישול מן העילאה וא"כ הרוטב עד דמיקר לה יש בו חום גמור וגם החרס הוא חם וא"כ הוא חם בחם ול"ש ביה על"ג ושפיר מבשל החרס להרוטב וכנ"ל.

ה. ומ"מ ק' איך יתכן דהחרס יש בו חום לבשל, מי עדיפא מהרוטב עצמו שבא מחמתו וע"י נפילתו על החרס נעשה הרוטב כלי שני דאינו מבשל דרפנות מצננות, דהא גם למ"ד על"ג אין כלי שני מבשל דמשנה ערוכה היא דנותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי, וא"כ כל שכן הרפנות עצמן דהיינו החרס דאינו יכול לבשל.

ו. ולשי' הרשב"א (מב.) דעירוי מתקרב בנפילה [ולכן מותר לערות מים חמין לתוך מים צוננים בשבת, אפילו למ"ד על"ג] ומ"מ עירוי מבשל תבלין ע"י הכאת הנפילה [ולכן עירוי כלי ראשון ע"ג תבלין אסור לשי' ר"ת, שדברי הרשב"א אלה

נאמרים אליכיה ע"ש] א"כ ניהא, דכל כלי שני שאינו מבשל היינו מחמת הרפנות שלא במקום העירוי, דאפילו למ"ד על"ג מ"מ העירוי עצמו נצטנן בנפילה ואינו יכול לבשל כ"א מקום הנפילה, ושאר הרפנות צוננות, והם מצננות לכל מה שבתוכם. משא"כ כאן מיירי ברוטב מועט שכולו יושב על מקום הנפילה, ובאותו מקום עירוי מבשל ע"י הכאת הנפילה, וכיון דעל"ג החרס מתבשל באותו מקום לגמרי (משא"כ למ"ד תת"ג אינו מתבשל כ"א כדי קליפה). אבל התוס' (מב.) ד"ה גותן, חולקים על שיטת הרשב"א בזה, ולדירהו אכתי קשה כנ"ל.

ז. עו"ק כיו"ב דעיין בתוס' פסחים שם ד"ה בשלמא, שרנו בלשון הגמ' דמטוי פסח מחמת חמימותא דחרס, אם הכונה שהרוטב שנצלה מהחרס חוזר ומבשל להפסח עצמו, או דהרוטב נצלה מהחרס ונאסר ואח"כ נבלע בהפסח ונאסר הפסח מחמת תערובת הרוטב. וק' למה לא הוכיחו בתוס' במישור דע"כ אין הרוטב מבשל להפסח שהרי הרוטב הוא כלי שני שכבר נפל על החרס הקר, וכלי שני אינו מבשל.

ח. ובהכרח לומר דרפנות מצננות רק לאחר זמן מה ולא מיד, וא"כ ניהא הכל, דמשה"ק ראיך החרס מבשל להרוטב הרי הרוטב הוא כלי שני ועל"ג ואין החרס שהוא למטה מבשלו, ולנ"ל ניהא דבשעת נפילה מיד כשהרוטב עדיין חם וטרם נצטנן אז הוא חם בחם ול"ש ביה על"ג ותת"ג ושפיר מתבשל מהחרס.

ובמשה"ק ראיך החרס יכול לבשל כיון שהרוטב עצמו נעשה כלי שני כל שכן שהחרס אינו עדיף מהרוטב דאתי מחמתיה ואיך יש לו כח לבשל. ולנ"ל ניהא דתיכף בשעת נפילה עדיין לא נצטנן הרוטב ויש בו כח לבשל וה"ה החרס למ"ד על"ג.

וגם משה"ק על התוס' שרנו אם הרוטב חוזר ומבשל להפסח, דתמוה הרי הרוטב הוא כלי שני, י"ל דהמשנה מיירי שהרוטב נטף על החרס ותיכף חזר אל הפסח לפני שנצטנן ונעשה כלי שני.

ט. ולהעיר במש"כ הש"ך בספר הארוך ובנקה"כ סי' ק"ה דע"כ להסוברים דגם בלא נפסק הקילוח אמרי' תת"ג א"כ מוכח דכלי שני אינו מפליט ומבליע כלל דהא כיון דתת"ג א"כ נצטנן בשעת עירוי וכמו בחל"צ. ולפ"ז הרשב"א שסובר (תה"א ב"ד ש"א ב.) דכלי שני מפליט ומבליע חייב לסבור דבלא נפסק הקילוח ל"א תת"ג. ומ"מ דעת הרשב"א (שם ב"ג ש"ג ע"ט): דעירוי אינו מבשל (רק שכתב להחמיר כר"ת). וצ"ל שאי"ז משום דתת"ג דזה ל"ש כשלא נפסק הקילוח רק הוא משום שהעירוי מתקרב בשעת נפילה. והרשב"א לשי' דבאמת כתב בחי' לרף (מב.) דהעירוי מתקרב בשעת נפילה וכמו שהבאנו לעיל וק"ל.

[עוד יש להעיר, לפי"ד מהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני כיון שאין לו

רפנות המצננות, וע"כ לדעתו שרבר גוש אינו מצטנן גם מדין תת"ג דאל"כ היה מצטנן כשנותנו לתוך הכ"ש מדין תת"ג. וא"כ בבשר חם שנפל לתוך חלב צונן, דמבואר בגמ' דכיון דתת"ג אינו בולע כ"א כ"ק, והרי ניהוי אנן, בשעת נפילה לא נצטנן הבשר, שהרי ברבר גוש ל"ש תת"ג. ואחר שנפל והחלב מקיפו הרי ג"כ אין הבשר מצטנן, דממנ"פ אם מטעם תת"ג הרי אחר שנח הבשר והחלב מקיפו אין החלב תתאה כלל, והוא כב' חתיכות זא"ז שאין בולעים זמ"ז כ"א כ"ק, כמש"פ הרמ"א סי' ק"ה ס"ג, ונתבאר לעיל (ענף ב'). ואם מצד שהחלב שמקיף להבשר נחשב כרפנות המצננות, הרי זה לא יועיל אלא להשוות לבשר דין כלי שני, ושיטת המהרש"ל עצמו דכלי שני מפליט ומבליע. וא"כ למה אין החלב נבלע בבשר כולו מדין כלי שני.

ועוד יותר יקשה לפי מה שנתבאר לעיל שאין רפנות מצננות מיד כ"א לאחר זמן.

אבל באמת ניהא דסוכ"ס אין הבשר תתאה כרי שיתגבר על החלב ויחממו, והחלב נשאר צונן, וא"כ אף אם אין הבשר עצמו מצטנן (כ"א לדרגת כלי שני) מ"מ אינו יכול לבלוע מן החלב כ"א כ"ק, כמה שנתבאר לעיל (ענף ב') בארוכה דחם אינו בולע מצונן כ"א כ"ק, אפילו בגונא שאין חם עצמו מצטנן. וכדמוכח מדין ב' חתיכות זא"ז שאין חם בולע מן הצונן כ"א כ"ק. ומה דס"ל למהרש"ל וכן להרשב"א דכלי שני מפליט ומבליע, היינו כשהוא תתאה שנפל לתוכו דבר צונן, אבל כאן שהבשר והחלב מונחים זא"ז שהבשר נח בתוך החלב אין החלב מתחמם מן הבשר כ"א כ"ק ואין הבשר בולע ממנו יותר מכ"ק, וק"ל.]

הרב יוסף ישראל גרוסמן

בשיעור המתנה בין אכילת בשר לאכילת חלב [ב*]

* (המשך למש"כ בחוברת המסורה גליון ח' עמ' ע"ה).

[א] בראשית דברינו הננו להבהיר שבודאי מדינא דשו"ע יש לחוש לדעת המהרש"ל (הובא בט"ז יו"ד פ"ט סק"ב) להמתין בין בשר לחלב ו' שעות אך היות ומנהג הרבה מבני אשכנז הוא להמתין רק ג' שעות, מצוה ליישב מנהגם, מקורם וטעמם, בפרט שבעל ברי השלחן בסי' פ"ט ס"ק ל"ה ובצינונים שם ס"ק נ"ג כתב שלא נתפרש לו מקור וטעם לזה, וב"מסורה" גליון ח' כבר הרחבנו בביאורא דהך מילתא, ועתה נכון לחזור ולשנות פרשה זו מפני דברים שנתחדשו בה.

[ב] הנה בספר מזמור לרוד (לבעל מח"ס משכיל לדוד) יו"ד סי' פ"ט כתב בזה"ל: כתב הפר"ח ז"ל אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב ע"ש. נ"ב: מזה נמשך בכמה מקומות שאין דממתנינים אחר הבשר אלא ג' שעות בקירוב אפי' בקיץ הואיל ואם היה בחורף או היה כבר זמן סעודה אחריתי ואיכא למימר דלא פלוג רבנן וכיון דהתם באותו זמן שרי ה"נ שרי מוכח מדשרי בחורף דבהמשך זמן זה תו אין מושך טעם ויש להם קצת על מה לסמוך. עכ"ד.

הרי לנו מקור מוסמך אהא דממתנינים בין אכילת בשר לחלב ג' שעות, האמנם שומה עלינו לבאר מנין הוציא בעל מזמור לרוד לומר מדברי הפר"ח במש"כ כמו ד' שעות, דגם ג' שעות סגי.

ויש מקום לומר דכוונת הפר"ח הוא דתמיד אזלינן בתר מנהג המקום מהו השיעור בין סעודה לסעודה, ובמקומו [של הפר"ח] הי' נהוג להמתין מסעודה לסעודה כמו ד' שעות ולכן כתב אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה כמו ד' שעות בקירוב, ומשום כך ס"ל לבעל מזמור לרוד שבמקומו המנהג להמתין בין סעודה לסעודה הוא ג' שעות, וסגי בשיעור המתנה כזה כסברת הפר"ח. אמנם יש בדינינו לבאר מדברי הפר"ח דוקא נאמרו, בכל מקום ובכל זמן ובא לומר דשיעורו של מר עוקבא גופיה [שממשם ילפינן מקור הדין שממתנינים בין אכילת בשר לחלב כאשר יבואר להלן] הוא כמו ד' שעות, ומיביה למר בעל מזמור לרוד דסגי כמו ג' שעות ג"כ בכל מקום ובכל זמן דס"ל שכן היה שיעורו של מר עוקבא.

דהנה מקור ההמתנה בין סעודה אחר לחברתה הוא מדברי מר עוקבא (בחולין ק"ה). שאמר אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא כי הוה אכיל בישרא האירנא לא הוה אכיל גבינה עד למחר כי השתא ואילו אנא בהא סעודתא

הוא ולא אכילנא לסעודתא אחרינא אכילנא, ע"כ.

ומר עוקבא עצמו דר היה בכפרי כמבואר בקידושין (מ"ד:) וברש"י שם, והוא ליד סורא, ויודעי דבר אומרים שהוא סמוך ונראה לעיר בגדאד של היום, ובאתי בדברים עם הרב הערשל איידלשטיין נ"י מפה מאנסי איש מומחה לומני היום, ואמר לי שהיום הקצר ביותר בעיר בגדאד הוא כמו עשר שעות [בזמן המדוייק ביותר הוא 'תשע שעות וחמישים ושבע דקות'].

[ג] מעתה, הנה הפר"ח גופיה כתב שהני שש שעות שבין סעודה לסעודה אינם דוקא שעות שוות אלא שעות זמניות וכלשונו "ומיהו לאו דוקא שש שעות כגון שהימים קצרים כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בסעודת הצהריים וכו' וכו' אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב, וכו' וכו' מדברי היר אפרים שהביא דברי הפר"ח ע"ש.

ואם כן, במקומו של מר עוקבא שהוכרנו לעיל שיום הקצר ביותר שם הוא כעשר שעות, נניח שהאיר השחר בשעה שבע בבוקר נמצא רשעה שישית [משעות זמניות] הוא קרוב לשעה שתיים עשרה בצהריים [אם נחשוב חצי היום של עשר שעות, יצא לן חמש שעות], ואז אכל מר עוקבא סעודתו הראשונה שאז מאכל ת"ח כמבואר בגמ' שבת (י.) ובגמ' פסחים (י"ב:) ושקיעת החמה באותו היום היה בערך בשעה חמש אחה"צ, [שהרי שעות היום המה רק עשר שעות] והיה מוכרח לאכול סעודתו מבעוד יום כמו שהוכחנו מדברי הגמ' (יומא ע"ד:) 'אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל וכו' אמר אביי הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא', נמצא מעתה, ריש לנו כמו ה' שעות מסעודה ראשונה לשניה, אכן כ"ז מתחלת סעודה ראשונה לסוף סעודה שניה אבל מסוף סעודה ראשונה לתחלת סעודה שניה הוא "כמו ד' שעות" [משום שסעודה שניה היתה צריכה להגמר בעוד אור היום]. לפי האמור, יצא לן מדברי הפר"ח תרי דיני חדתא, (א) דבימי החורף שהיום מתקצר, השעות בין סעודה לסעודה משתני, (ב) דפירושא של בין סעודה לסעודה הוא מסוף סעודה א' לתחלת סעודה ב', ומה שהיה נראה כחמש שעות [לפי מה שחישבנו לעיל] נעשה 'כמו ד' שעות', ודו"ק.

בזה יאיר לן דברי המזמור לרוד, שהרי כבר הסביר הג"ר משה היינמאן שליט"א [הובא במאמרנו הקודם בהמסורה שם] שבעל מזמור לרוד ס"ל דמר עוקבא אכל סעודתו הראשונה אחר ו' שעות שלימות 'לא זמניות' כמשמעות הפר"ח [וכפי דברינו לעיל], וממילא ביום הקצר [שהוא כעשר שעות, ונניח שהאיר השחר בשעה שבע בבוקר] אכל מר עוקבא סעודתו הראשונה [מאכל ת"ח] בשעה אחת אחה"צ, וכיון ששקיעת החמה היתה באותו היום בערך בשעה חמש, נמצא שבין סעודה ראשונה לשניה הוא כארבע שעות, ולמדנו מדברי הפר"ח שהשיעור בין סעודה לסעודה הוא מסוף סעודה א' לתחלת סעודה ב', ולא מתחלת סעודה א' לסוף סעודה

באכילה, ולכן אין איסור מצד החפצא שלא להאכיל חמץ לבהמה מגזה"כ דלא יאכל נוהג אלא בשעה שהחמץ אסור בהנאה.

ובזה נחלקו האחרונים אי מה דאסור להאכיל חמץ לבהמה הוי דין דוקא בחמץ או דהוא דין הנאמר בכל איסורי הנאה, דעיין בט"ז (יו"ד סי' צ"ד סק"ד) שכתב גבי בב"ח וז"ל המאכל שנאסר כתוב באיסור והיתר הארוך ורש"ל ות"ח שצריך להוליכו דוקא לבית הכסא אבל לא לפני הכלב אפילו אין הכלב שלו, ועיי"ש בפת"ש שהביא מהמקור חיים (סי' תמ"ח סק"י) וכ"כ בביאור הגר"א שם דהוא אסור דוקא בחמץ בפסח.

והנה לפי מה שהבאנו לעיל ממו"ר ז"ל לבאר שיטת הרמב"ם גבי איסור חצי שיעור חמץ הנלמד מלא יאכל דהוא מיוסד על שיטת הירושלמי, חזינן דהוא דין דוקא גבי חמץ. ולפי שיטת הט"ז דהוא דין באיסור הנאה בכה"ת כולה, א"כ אין לבאר במתני' כמו שביארנו דבשעה חמישית אסור להאכיל לבהמה לר' יהודה כיון שאסור באכילה, שהרי אז אינו אסור בהנאה, דלהט"ז איסור אכילה אפילו לבהמה שאינו שלו הוי מצד איסור הנאה.

והנה בגמ' פסחים (דף כ"ג א') הקשה לר' יוסי הגלילי דחמץ מותר בהנאה למה אינו אסור בהנאה משום דכתיב לא יאכל דבין לר' אבהו בין לחזקיה הוי משמע גם איסור הנאה. ותירצה הגמ' שאני התם דאמר קרא לא יראה לך שאור שלך יהא. ועיי"ש בתוס' ד"ה שאני וז"ל תימה דליכתב לא יאכל לחזקיה ולא בעי לך, עכ"ל, והיינו דלחזקיה דאיסור הנאה הוי דוקא אי כתוב לא יאכל, א"כ ליכתוב לא יאכל דלא משמע איסור הנאה ולא צריך ליכתוב לך. והנה לפי הירושלמי נראה לתרץ דאי כתיב לא יאכל (בלא צירי) לחזקיה לא היה משמע דאסור להאכיל אפילו לבהמת הפקר, ולכן היה צריך לכתוב בצירי ולהתיר הנאה מגזה"כ דלך. ומה דהתוס' לא כתבו כן, י"ל משום דס"ל דהבבלי חולק בזה על הירושלמי. או די"ל דהתוס' סברי דהאיסור להאכיל לבהמת הפקר הוי דוקא אי חמץ אסור בהנאה דהוא תוצאה מהאיסור הנאה וכשיטת הט"ז, אבל לר' יוסי הגלילי דחמץ מותר בהנאה אין איסור להאכיל לבהמת הפקר.

והנה להרמב"ם דלמד איסור חצי שיעור בחמץ מלא יאכל ג"כ מיושבת קושית התוס' שהרי היה צריך לכתוב לא יאכל (בצירי) בעד האיסור הפרטי של חצי שיעור בחמץ.

הרב אליהו ברוך שולמן
בוחן בישיבת רי"א

הערות בעניני עירו ונתתא גבר

- א -

מחלוקת ר"ת ורשב"ם אם עירו מבשל כרי קליפה

א. שבת (מב.) שיטת הרשב"ם דעירו אינו מבשל, דתת"ג. והקשו עליו דהא בפסחים (עו.) מבואר דבחל"צ ארמיקר לה בלע כרי קליפה. ומה"ט ס"ל באמת לר"ת דעירו מבשל כרי קליפה. וברעת רשב"ם כתב הש"ך סי' ק"ה דעירו מבליע ומפליט אבל אינו מבשל. והא דהתיר רשב"ם למלוג תרנגולת בעירו כלי ראשון כתב הש"ך משום דאף שעירו מפליט ומבליע אבל אינו מפליט ומבליע כאחד.

וק' מנ"ל לרשב"ם סברא זו ומה ראייה הביא רשב"ם מהא דתת"ג כיון דעכ"פ מבואר בסוגיא דפסחים הנ"ל דבולע כרי קליפה ומי הגיד לו להרשב"ם שאינו גם מבשל. ובפשוטו היה נראה דרשב"ם ס"ל דתת"ג לגמרי ואין החלב הצונן מתא מתחמם מהבשר כלל, אלא כיון שהבשר עכ"פ חם ואינו מצטנן תיכף, ארמיקר לה בולע כרי קליפה, זאת אומרת דבשר חם יכול לבלוע כ"ק מחלב צונן. אבל שהבשר החם שהוא למעלה יחמם להחלב הצונן שהוא למטה, זה אין לנו.

ב. ומקור לסברא זו דחם יכול לבלוע מצונן גם באופן שאינו מחממו לכ' י"ל מהא דפ' כל הבשר דטמא מליח וטהור טפל דמבליע כרי קליפה, וע"ש בתוס' וברא"ש דבמליח ל"ש על"ג ותת"ג, ובפשוטו היינו משום שהמליח אינו מחמם את התפל כלל, ומ"מ הרי מבליע בו כרי קליפה, וכל שכן שיכול לבלוע כרי קליפה. ומה דבטהור מליח וטמא תפל אין הטהור בולע היינו משום שאינו יכול להפליט מן הטמא התפל. אבל בבשר חם שנפל לתוך חלב צונן דאי"צ להפליט מן החלב, שהרי החלב בעין ונבלע בהבשר, א"כ אף דתת"ג והחלב אינו מתחמם כלל מ"מ הוא נבלע בהבשר כרי קליפה.

ולפ"ז יל"ע במה דפשיטא ליה להש"ך דלהרשב"ם כמו שעירו מבליע כרי קליפה ה"ה שמפליט, רק אינו מבליע ומפליט כאחד. ולמבואר אפשר דלעולם עירו אינו מפליט כלל, דומיא דטהור מליח וטמא תפל שאינו מפליט כלל, וצ"ת.

ג. אבל ר"ת דס"ל דעירו מבשל כרי קליפה, והוציא זה מהא דארמיקר לה בלע כרי קליפה, צ"ל דס"ל דחם אינו בולע מצונן כלל, ומה שהבשר בולע כרי קליפה מן החלב הוא משום שמבשל כרי קליפה מן החלב דאף דתת"ג מ"מ ארמיקר

לה העילאה יכולה לבשל כרי קליפה מן התתאה, וק"ל.

—ב—

שחם אינו יכול לבלוע מצונן יותר מכדי קליפה

א. בהא דחל"צ בולע כרי קליפה דארמיקר לה בלע כרי קליפה, ובפשוטו הביאור דכיון דתת"ג והחלב מצנן להבשר לכן אין להבשר זמן לבלוע כ"א כרי קליפה. והיינו דקאמר דארמיקר לה בלע כרי קליפה, פי' באותה שעה מועטת עד דמיקר לה מספיק לבלוע כרי קליפה.

אבל עיין ביו"ד סי' ק"ה ס"ג ברמ"א כתב וז"ל ואם הניחם זה אצל זה כו' ואם האחד צונן ההיתר צריך קליפה במקום שנגע עכ"ל, היינו דבב' חתיכות זא"ז דל"ש לא על"ג ולא תת"ג, אלא החתיכה החמה נשארת בחמימותה והחתיכה הצוננת נשארת צוננת, הדין הוא דבולע כרי קליפה, וכתב ע"ז בבהגר"א וז"ל כמו חל"צ כיון דל"ש תת"ג עכ"ל. ולכ' דבריו תמוהים דמה ענין חל"צ לכאן, דשם ודאי אינו בולע כ"א כרי קליפה משום שאין לו שהות לבלוע יותר דתיכף מצטנן, אבל בב' חתיכות המונחות זא"ז ראין החתיכה החמה מצטננת מנ"ל דאינו בולע יותר מכדי קליפה.

ומוכרח שהגר"א הבין דמה שחל"צ אינו בולע כ"א כרי קליפה אינו משום שאין לו שהות לבלוע יותר, אלא כך הוא המידה דחם אינו יכול לבלוע מצונן כ"א כרי קליפה.

[אלא שביאור הדבר איך החתיכה החמה בולעת כ"ק מן החתיכה הצוננת יהיה תלוי במחלוקת רשב"ם ור"ת שנתבאר לעיל (ענף א'), כי לרשב"ם הגדר בזה דחם מצד עצמו יכול לבלוע כ"ק מצונן, ולר"ת החתיכה החמה מבשלת כ"ק מן החתיכה הצוננת ועי"ז בולעת ממנה כ"ק. וע"ע לקמן (אות ד').]

ב. וכן מבואר בחוות דעת סי' צ"א ס"ק ה' ע"ש שהביא מש"פ הרמ"א בסי' צ"ב ס"ז דאם נשפך חלב או שאר איסור רותח ע"ג קרקע (נדעשה כלי שני) והעמידו עליו קרירה חמה אין הקרירה בולעת כ"א כרי קליפה דתת"ג. ופשיטא ליה להחור"ד שאין הטיפה מצננת את הקרירה דא"כ כל כלי ראשון שהניחו ע"ג קרקע נאמר דתת"ג והקרקע מצננו ופקע מיניה דין כלי ראשון. אלא ע"כ דלא שייך תת"ג בדפנות חמות. וא"כ בנידון דהרמ"א דהניח קרירה ע"ג טיפת חלב מה שייך לומר תת"ג. ותירץ החור"ד דעכ"פ כיון דתת"ג אין הקרירה מחממת את הטיפה ולכן אינה בולעת ממנה כ"א כרי קליפה את"ד.

ומבואר מדברי הרמ"א אלה, עפ"י מה שביארם החור"ד, ב' חידושים: חז"א,

דאף שאין הטיפה שהיא תתאה מתגברת על הקרירה, מ"מ אין הקרירה חוזרת ומתגברת עליה, [ולקמן (ענף ג') יבואר אי"ה פלוגתא בזה]. ועוד מבואר מדבריו, אותו יסוד שראינו לעיל גבי ב' חתיכות המונחות זא"ז, והוא דאפילו במקום שאין הדבר החם מצטנן תיכף מ"מ אינו בולע מן הצונן כ"א כרי קליפה.

[ומ"מ יש לרון בעיקר ראיית החור"ד מה שרצה להוכיח שאין הטיפה יכולה להתגבר על הקרירה, בדפנות חמות ל"ש תת"ג, וראיתו ממה דבמניח קרירה ע"ג קרקע לא אמרינן תת"ג. ולכאורה יש לחלק, דכמו דקיי"ל שאין בליעה יוצאה מדופן לדופן בלא רוטב, כעיי"ז כשהניח קרירה ע"ג קרקע כמו שאין בליעה יכולה לצאת מזל"ז גם עצם החום אינו עובר בנקל ול"ש בזה תת"ג. משא"כ כשהניח קרירה ע"ג חלב בזה שפיר אמרי' תת"ג והחלב מצנן להקרירה, ועוד דהטיפה היא כרוטב ועי"ז הקרקע עצמה מצננת את הקרירה. וצ"ת בזה.]

[ועי' בערוך השולחן שם שתמה ג"כ על דינו של הרמ"א מצד אחר דאיך יתכן שהטיפה הקטנה תתגבר על הקרירה הגדולה, ופשיטא ליה דל"ש תת"ג ועל"ג כ"א כששניהם גדולים או שניהם קטנים. ודבריו צ"ע דהא בטוגיא דפסחים הנ"ל בהא דסכו בשמן של תרומה קולף את מקומו, ואמרי' בגמ' בשלמא למ"ד על"ג משו"ה סגי ליה בקליפה, הרי דאף שהסיכה היא דבר מועט (כמבואר בהדיא בגמ' שם) מ"מ שייך ביה על"ג (עכ"פ לענ"ז שאין הסיכה מתחממת מן הפסח. ועי' לקמן). ומה שהביא הערה"ש ראייה מדברי התוס' שבת (מב.) ד"ה נותן אדם אינו ראייה דשאני התם שמתערב תיכף ולכך ל"ש ביה על"ג ותת"ג, וכמבואר ברשב"א שם ע"ש, וגם לשון התוס' משמע כן עיי"ש.]

ג. ומ"מ צריך להבין מנ"ל להרמ"א והגר"א דבר זה דחם אינו בולע מצונן כ"א כרי קליפה. דילמא לעולם בולע טובא ומה דבחל"צ אינו בולע כ"א כרי קליפה היינו משום שתיכף מצטנן דתת"ג ואין לו שהות לבלוע יותר, וכפשטות הלשון דארמיקר לה בלע כרי קליפה.

[ובאמת החור"ד כתב ראייה מן הגמ' ליסוד זה דאף כשהעילאה אינו מצטנן מ"מ אינו בולע מהתתאה כ"א כרי קליפה, והוא לפי דעת המהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני (וע"כ דאינו מצטנן גם מדין תת"ג דכל כ"ש יש בו גם דין תת"ג, וע"ע לקמן) וא"כ כשנפל בשר חם לתוך חלב צונן אין הבשר מתקרר ומ"מ אינו בולע כ"א כרי קליפה (כמבואר בגמ' פסחים שם) וע"כ כיון שאינו מחמם את החלב דתת"ג לכן אין לו כח לבלוע כ"א כרי קליפה. ולכ' אינו מוכן שהרי מה דס"ל למהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני היינו משום שאין לו דפנות המצננות אבל כאן שהבשר נפל לתוך החלב והחלב מקיפו א"כ החלב שפיר מצננו, ושמא כונת החור"ד דאחר שהחלב מקיפו כבר אין הבשר עילאה, והוא כשתי חתיכות זא"ז דאינו בולע כ"א כרי קליפה כנ"ל, והגמ' שרן בו דין על"ג ותת"ג היינו על שעת

הנפילה קודם שהחלב מקיפו, ובאותה שעה לפי"ד המהרש"ל אין הבשר מצטנן שהרי אין החלב מקיפו ואין לו דפנות, ומ"מ מבואר בגמ' דלמ"ד תת"ג אינו בולע מהחלב כ"א כרי קליפה וע"כ דאף שאין הבשר מצטנן מ"מ כיון דתת"ג ואינו יכול לבשל להחלב לכן אינו בולע ממנו כ"א כרי קליפה. אבל הרי הרמ"א בסי' צ"ד סע' ז' חולק על יסודו של המהרש"ל.]

ואפשר דראיתם מסוגיא דפסחים שם דתנן סכו בשמן של תרומה אם צלי הוא קולף את מקומו, ואמרי' בגמ' בשלמא למ"ד על"ג משו"ה בקולף את מקומו סגי, דעל"ג. וק' איך יתכן שהסיכה המועטת תצנן את הפסח, והוא נגד החוש. וע"כ דאין הכוונה שהסיכה מצננת את הפסח רק דמ"מ כיון דעל"ג אין הפסח מחמם את הסיכה, ולכן אינו בולע ממנו כ"א כרי קליפה. וא"כ מפורש כאן שאין חם יכול לבלוע מצונן כ"א כרי קליפה, אפילו בגונא שאין החם מצטנן תיכף.

[אך שמא יש לרחות ראייה זו דאפי"ת שאין הסיכה מצננת את הפסח אבל מ"מ מצננת כרי קליפה מן הפסח שלמטה ממנה למ"ד על"ג ולכן אין הפסח בולע ממנה כ"א כרי קליפה אדמיקר לה.]

אבל יש לקיים הראיה עכ"פ אליבא דר"ת ודעימיה דעירוי מבשל כ"ק, והנה זה עכ"פ מבואר מהא דסכו בשמן של תרומה, דאפי"ת שאין הסיכה שהיא דבר מועט מחממת את הפסח, אבל עכ"פ אין הפסח חוזר ומתגבר עליה (למ"ד על"ג). וכיון ששיטת ר"ת דא"א לחם לבלוע מצונן כלל כל שלא חיממו, כמבואר לעיל (ענף א'), א"כ במניח קרירה ע"ג טיפה וכן בב' חתיכות זא"ז, אף שאין הצונן מתגבר, אבל עכ"פ אין החם חוזר ומתגבר עליו, וממילא כיון שנשאר צונן פשיטא שאין החם יכול לבלוע ממנו יותר מכ"ק, ודק כ"ק יכול לבשל בלא התגברות, כמבואר גבי חל"צ דארמיקר לה בלע כ"ק.]

ד. ומה דאמרי' אדמיקר לה בלע כרי קליפה, דמשמע דאילו לא נתקדד היה בולע יותר, וק' להרמ"א והגר"א דס"ל דאפילו בגונא שאינו מצטנן אינו בולע כ"א כרי קליפה. צ"ל שאי"ו כונת הגמ' רק להיפך, דהיה מקום לומר דבחל"צ כיון דתת"ג מצטנן מיד ממש ואין לו שהות לבלוע כלל, לזה אמרי' דא"א שאין לו שהות קצת עד שמתקדד, ובאותו זמן יש לו זמן לבלוע, ולכן הוא בולע כרי קליפה ככל חם שבולע כרי קליפה מצונן וכמ"ש"נ.

[והנה דעת מהרש"ל דכלי שני מפליט ומבליע והש"ך סי' ק"ה ס"ק ה' חולק ע"ז, ועיין שם עוד בספרו הארוך ובנקח"כ, ועיקר השגתו ולדעת כל הני ראשונים הסוברים דאפילו בעירוי שלא נפסק הקילוח אמרינן דתת"ג, א"כ אפי"ת דעירוי מבשל כרי קליפה וכדעת ר"ת ודעימיה, אבל כיון שבשעה שמתקלח לתוך הכלי שני נפעל בו פעולת תת"ג א"כ הרי הוא מצטנן ואינו יכול לבלוע כלל, והביא

ראיה מלשון הגמ' גבי חל"צ דארמיקר לה בלע כרי קליפה, דמשמע דאח"כ שכבר נצטנן א"א לו לבלוע כלל, וא"כ כשנח בכלי שני כבר נצטנן וא"א שיבלע.

והחוו"ד שם רצה לרחות ראיית הש"ך, דמה דאמרי' בגמ' דבתת"ג העליון מצטנן, אין הכוונה שהוא עצמו מצטנן, רק שאינו בולע מהתחתון, וכנ"ל דאפי' בגונא שאין העליון מצטנן אינו בולע מהתחתון, אבל שפיר בולע ומפליט מהעליון ע"ש.

ולכ' הוא תמוה, דנהי דאין העליון יכול לבלוע מהתחתון לגמרי, אבל כרי קליפה עכ"פ יכול לבלוע, ומלשון הגמ' מבואר דאחר שנצטנן אינו יכול לבלוע אפילו כרי קליפה מהתחתון, וכיון שנצטנן מבלוע כרי קליפה מן התחתון מסתמא נצטנן גם מבלוע מן העליון, דמאי שנא.

אבל דברי החוו"ד יתכנו לדעת ר"ת דעירוי מבשל כרי קליפה, דר"ת סובר דמה דבחל"צ הבשר בולע כרי קליפה מן החלב היינו משום דעירוי מבשל כרי קליפה והבשר מבשל כרי קליפה מן החלב, ומבואר שרעת ר"ת דא"א להבשר לבלוע מן החלב א"כ מבשלו, דחם אינו בולע מצונן כלל, ולדיריה י"ל דכונת הגמ' אדמיקר לה בלע כרי קליפה היינו דאחר שנצטנן קצת ונעשה כלי שני אין הבשר יכול לבשל להחלב, וכיון שאינו יכול לבשל להחלב אינו יכול לבלוע ממנו, אבל עכ"פ אפשר שהבשר מצד עצמו שהוא בערך כלי שני יש לו חום לבלוע.

אבל לפ"ז אם יפול דבר צונן לתוך כלי שני גם להתו"ד לא יבלע הכלי שני ממנו כלל, דכל סברתו היא אליבא דר"ת, ולר"ת אין חם בולע מקר א"כ הוא מבשלו, וכלי שני אינו מבשל. רק יהיה נפק"מ להתו"ד אם נפל דבר חם לתוך כלי שני, דיש מקום לומר דהכלי שני לא נצטנן כ"א מלבשל אחרים, אבל מצד עצמו יש לו חום לבלוע, וכיון שנפל לתוכו דבר חם הרי הוא חם בחם ובולע שפיר.]

-ג-

מחלוקת ראשונים בגונא דל"ש תת"ג אם העילאה חוזרת ומתגברת עליה

א. עיין בסי' צ"ב סע' ז' ברמ"א כתב וז"ל וקלוח מן הקדרה רותחת שהלך אל קרירה צוננת אם נפסק הקלוח מן הקרירה הרתחת קודם שהגיע אל הצונן הוי נמי ככלי שני, ואם לא נפסק הוי כעירוי והקרירה הצוננת נאסרה אם היר סולדת בקלוח הנוגע בקדרה עכ"ל, וציין לתרומת הדשן סי' קפ"א [כצ"ל, ולפנינו קפ"ה].

ולכ' דין זה צ"ע, מאי קאמר דאם נפסק הקלוח נעשה ככלי שני ואינו מבליע

אפילו כרי קליפה. הא אנן קיי"ל כר"ת ורעימיה דעירוי כלי ראשון מבליע כרי קליפה דאף דתת"ג מ"מ אדמיקר לה בלע כרי קליפה, וגם הרשב"ם מודה לר"ת דעכ"פ מבליע כרי קליפה, וכמבואר באריכות בש"ך סי' ק"ה וכנ"ל.

אבל באמת הוא מבואר במקור הדברים בתרומת הדרש דהגידון דהתה"ד היה שיצא קלוח מן הקדירה ונזחל על דופני הקדירה ומשם נזחל לקרקע הכירה עד שהגיע לקדירה צוננת. וא"כ הקלוח כבר נגע בקרקע לפני שהגיע לקדירה הצוננת, וא"כ אם היינו אומרים תת"ג היה הקלוח מצטנן לפני שמגיע לקדירה. ובוזה חידש התה"ד דכיון שלא נפסק הקלוח אינו מניחו להצטנן, וראייתו מהמעשה דרבי שבת (מ:) שרץ באמבטי שהיה מחובר לחמי טבריא ונחשב האמבטי לכלי ראשון כמבואר בסוגיא שם.

אבל אם יצא קלוח מן הקדירה הרוחת ונפל ע"ג קדירה צוננת בלא שיזחול ע"ג קרקע כלל, בזה ודאי דאפילו אם נפסק הקלוח מ"מ יבליע כרי קליפה, דאף דתת"ג מ"מ אדמיקר לה מבליע כרי קליפה. וז"פ.

ב. והנה התוס' זבחים (צו.) וכן הר"ן שבת (מב.) וסוף ע"ז כתבו דהיה מקום לומר דאף דתת"ג ואין עירוי יכול לבשל כ"א כרי קליפה, אבל כ"ז כשנפסק הקלוח, אבל אם לא נפסק הקלוח אזי מבשל יותר מכרי קליפה ויכול אפילו להגעיל ע"י עירוי. [אלא דפליגי דהר"ן יחס סברא זו לר"ת ואילו התוס' ס"ל רר"ת עצמו אינו סובר כן אלא סובר דאפילו אם לא נפסק הקלוח אינו מבשל כ"א כרי קליפה]. אבל אנן לא קיי"ל כן דקיי"ל דעירוי אינו מבשל כ"א כרי קליפה גם כשלא נפסק הקלוח [וכדעת התוס' שבת (מב:) והרא"ש שם, וכן דעת ר"ת אליבא דהתוס']. וכמבואר ברמ"א סי' ס"ח ושב"ך סי' ק"ה באורך.

והנה כשאנו באים להבין סברת התוס' והר"ן דבלא נפסק הקלוח עירוי מבשל יותר מכרי קליפה, ולא אמרי' בזה תת"ג. לכ"א א"א כלל לומר שהטעם בזה משום שע"י שלא נפסק הקלוח אין העירוי יכול להתקרה, וכסברת התה"ד. דנהי דאין הקלוח מתקרר מ"מ אין זה טעם שיוכל לבשל להתתאה. וכמו שנתבאר לעיל (ענף ב'), דגם כשאין העילאה מצטננת מ"מ אינה בולעת כ"א כרי קליפה. והעמרנו על זה ג' עדים, חדא הא דב' חתיכות זא"ז דפסק הרמ"א שאינו מבליע כ"א כרי קליפה, וכתב הגר"א דהוי כחל"צ, הרי דאף שהחתיכה החמה אינה מצטננת [שהרי אין שם תתאה שיתגבר עליה] מ"מ אינה מבליע כ"א כרי קליפה, וכנ"ל. ועוד מהא דקדירה שהניח ע"ג חלב שפסק הרמ"א שאין הקדירה בולעת כ"א כרי קליפה, והוכיח החו"ד שאין החלב יכול לצנן להקדירה ומ"מ אין הקדירה בולעת כ"א כרי קליפה. וגם הוכחנו דבר זה מסוגיית הגמ' גופא דהוי ס"ד דאין הפסח בולע מן סיכת השמן כ"א כרי קליפה משום דעל"ג, אף דבוראי אין הסיכה המועטת יכולה לצנן להפסח.

אלא ע"כ דסברת תוס' והר"ן הסוברים דבלא נפסק הקלוח העירוי מבשל את כולו אינו ענין לדברי התה"ד דבלא נפסק הקלוח אין הקלוח מניח להעירוי להתקרה.

אבל א"כ יש לתמוה על הגר"א בסי' צ"ב שם על דברי הרמ"א שהביא לדינו של התה"ד הנ"ל, ציין הגר"א [לכד מראיית התה"ד מהמעשה דרבי] לדברי התוס' זבחים הנ"ל. ותמוה, דע"כ דברי התוס' אינם ענין לכאן.

ג. ובהכרח לומר, דאמנם כן, הגר"א הבין דלעולם טעמא דהתוס' והר"ן דבלא נפסק הקלוח ל"א תת"ג, הוא משום שאינו מניחו להעירוי להצטנן.

ולענין הראיות הנ"ל, תחילה נקרים דגם לפ"ד הגר"א יש לפנינו ב' דרכים בהבנת סברת תוס' והר"ן, דיכולים לומר דס"ל להתוס' והר"ן דכל שאין העילאה מצטננת אורבא היא מתגברת על התתאה. דמה דתת"ג היינו ע"י שהיא מצננת את העילאה, אבל באופן שאין העילאה מצטננת, שלא נפסק הקלוח, א"כ אורבא העילאה היא הגוברת על התתאה.

או דס"ל להתוס' והר"ן דגם כשאין העילאה מצטננת אינה מבשלת ומחממת את התתאה, ומ"מ היא מבליע בכולה, דחם יכול להבליע בצונן לגמרי. ומה דאמרינן בגמ' אדמיקר לה בלע כרי קליפה היינו באמת שאין לו שהות לבלוע יותר.

אבל קמייתא עיקר שהרי תוס' והר"ן כתבו סברא זו לבאר איך יכול להגעיל ע"י עירוי לר"ת, אפילו כלים שנשתמש בהם בכלי ראשון. ואם לא היה העירוי מבשל את התתאה לא מסתבר שיועיל להגעלה.

עוד נקדים, דהנה ראיית התה"ד דכשלא נפסק הקלוח אין העירוי מצטנן, מהמעשה דרבי דנחשב האמבטי כלי ראשון, היא נכונה מאד, וא"כ אורבא קשה לכל הני ראשונים דס"ל דעירוי כלי ראשון אינו מבשל כ"א כרי קליפה אפילו כשלא נפסק הקלוח [דכן דעת התוס' שבת (מב:) וגם התוס' זבחים הנ"ל מודה דר"ת עצמו עכ"פ סובר כן, ועיין עוד בש"ך סי' ק"ה בספר הארוך ובנקה"כ מי ומי ההולכים ג"כ בשיטה זו], כיון שאין העירוי מצטנן למה אינו מבשל להתתאה. וע"כ דכל הני ראשונים באמת ס"ל כנ"ל דגם כשאין העילאה מצטננת עדיין אינה יכולה להתגבר על התתאה ולחממו. ובוזה גופא נחלקו הראשונים דפליגי אם עירוי כלי ראשון כשלא נפסק הקלוח מבליע בכולו או רק כרי קליפה. והסוברים שמבליע בכולו ס"ל דכיון שהעירוי אינו מניח להעילאה להתקרה שוב היא חוזרת ומתגברת על התתאה ומבשלה ומבליע בכולה. והסוברים שאינו מבליע כ"א כ"ק ס"ל דאף שאין העירוי מניח להעילאה להתקרה מ"מ אין העילאה מתגברת על התתאה,

רמדין תת"ג דלעולם אין התתאה מקבלת בישול מן העילאה, ונשארת התתאה צוננת כמות שהיתה.

ד. ומעתה לענין הג' ראיות הנ"ל. הנה ראיית החוור"ד ממש"פ הרמ"א בקרירה שהניחה ע"ג חלב, רתת"ג ואינה בולעת כ"א כרי קליפה, אף שאין הקרירה מצטננת, אין מזה קושיא על הבנת הגר"א בדברי התוס' והר"ן, כי מה שפסק הרמ"א כן הוא לפי מה דקיי"ל כהראשונים החולקים על התוס' והר"ן וס"ל דעירוי אינו מבשל כ"א כרי קליפה, אפילו כשלא נפסק הקילות, דלשיטה זו מוכרח כנ"ל דאף שאין העירוי מצטנן מ"מ אינו יכול לבשל את התתאה, וממילא דה"ה בקרירה אף שאינה מצטננת אינה יכולה לבשל את החלב שתחתיו.

וכן לענין ב' חתיכות המונחים זא"ז, שבדאי אין החתיכה החמה מצטננת, ומ"מ אינה בולעת ומבליעה כ"א כרי קליפה. זה ג"כ ניחא, חדא דזה ג"כ לפי מה דקיי"ל דעירוי כלי ראשון אפילו כשלא נפסק הקילות אינו מבשל כ"א כרי קליפה. ועוד, דכבר הוכחנו וסברת התוס' והר"ן דהיכא שאין העירוי מתקרב הוא מבליע בכולו, הוא משום דכיון שאין העילאה מצטננת אדרבא היא מתגבר על התתאה, וזה ל"ש בב' חתיכות המונחות זא"ז, דאין אחר מהם יכול להתגבר דאין בהם לא עילאה ולא תתאה.

ה. אך מ"מ ק' מהגמ' פסחים הנ"ל, דהוי ס"ד דמה שאין הפסח בולע מן סיכת השמן כ"א כרי קליפה הוא משום שעל"ג, אף שהסיכה היא מועטת ומסתמא אינה יכולה לצנן את הפסח. הרי בהריא דאפילו באופן שאין התתאה מצטננת מ"מ אם על"ג אינה יכולה לבשל את העילאה הצוננת ואינה בולעת כ"א כרי קליפה. ומיניה נדון למ"ד תת"ג כשתתאה צוננת. ויקשה להתוס' והר"ן דס"ל כשלא נפסק הקלות מבליע בכולו, לפי הבנת הגר"א דהיינו משום שאין העירוי מצטנן.

ובהכרח צ"ל לדעתם דהיה ס"ד בגמ' דיש שם הרבה שמן ואם על"ג הוא באמת מצנן להפסח. ואף דמסקינן בגמ' שם דהסיכה היא דבר מועט [דלכן אפילו למ"ד תת"ג סגי ליה בקליפה] אבל מתחילה הוי ס"ד דבאמת יש שם שמן הרבה ויכול לצנן להפסח. כן נראה מוכח לשיטה זו.

ו. עכ"פ למדנו, דמה שנחלקו הראשונים בעירוי שלא נפסק הקלות אם מבליע בכולו או רק כרי קליפה, כו"ע מודי דכיון שלא נפסק הקלות אין העירוי מצטנן, כדמוכח מהמעשה דרבי, ופלוגתתם בזה אם מה דקיי"ל דבחל"צ דתת"ג אינו מבשל כ"א כרי קליפה אם היינו דוקא משום שהעילאה מצטננת, או אפילו כשאין העילאה מצטננת, וק"ל.

-ד-

תת"ג וכלי שני

א. בגמ' פסחים שם: תנן נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו, קס"ד בחרס צוננת. בשלמא לרב דאמר על"ג משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרס והדר חרס מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפסח קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס כו' ע"ש. וק"ל, איך צולה החרס להרוטב, הא הרוטב הוא למעלה מן החרס והיה לנו לומר דעל"ג, ואין החרס יכול לבשל להרוטב כלל.

ואפשר דאינו מבשל כ"א כרי קליפה, וכמו דלמ"ד תת"ג מ"מ עירוי מבשל כרי קליפה, ה"נ להיפך למ"ד על"ג התחתון מבשל עכ"פ כרי קליפה. אלא דזהו לשי" ר"ת דעירוי מבשל כרי קליפה, אבל לרשב"ם דעירוי אינו מבשל כרי קליפה לא יועיל זה והדק"ל.

וצ"ל דכיון שגם הרוטב חם א"כ הוא חם ול"ש ביה לא על"ג ולא תת"ג.

ב. אבל ק' דהרוטב הוא כלי שני דכבר נפל על החרס וא"כ אינו חם. ואפי' להשיטות דכלי שני מפליט ומבליע אבל אין בו חום דבישול.

ג. לכ' י"ל דאינו נעשה כלי שני מיד דאדמיקר לה יש שהות פורתא לפני שנתקרב ונעשה כלי שני ובאותו זמן מועט הוא מתבשל מהחרס. אבל ז"א דקיימין בשי' רשב"ם דעירוי אינו מבשל כלל ומה דאמרי' אדמיקר לה בלע כרי קליפה היינו לענין שבולע אבל אינו מבשל, והרי אנן בעינן לחייבו משום בשל מבושל.

ד. אבל זה ניחא עם מש"נ לעיל (ענף א') דגם לרשב"ם אדמיקר לה מצד עצמו יש בו חום גמור רק אינו מבשל אחרים משום דתת"ג ואין התתאה מקבלת בישול מן העילאה וא"כ הרוטב עד דמיקר לה יש בו חום גמור וגם החרס הוא חם וא"כ הוא חם בחם ול"ש ביה על"ג ושפיר מבשל החרס להרוטב וכנ"ל.

ה. ומ"מ ק' איך יתכן דהחרס יש בו חום לבשל, מי עדיפא מהרוטב עצמו שבא מחמתו וע"י נפילתו על החרס נעשה הרוטב כלי שני דאינו מבשל דרפנות מצננות, דהא גם למ"ד על"ג אין כלי שני מבשל דמשנה ערוכה היא דנותן הוא לתוך הקערה ולתוך התמחוי, וא"כ כל שכן דרפנות עצמם דהיינו החרס דאינו יכול לבשל.

ו. ולשי' הרשב"א (מב.) דעירוי מתקרב בנפילה [ולכן מותר לערות מים חמין לתוך מים צוננים בשבת, אפילו למ"ד על"ג] ומ"מ עירוי מבשל תבלין ע"י הכאת הנפילה [ולכן עירוי כלי ראשון ע"ג תבלין אסור לשי' ר"ת, שדברי הרשב"א אלה

נאמרים אליביה ע"ש א"כ ניתא, דכל כלי שני שאינו מבשל היינו מחמת הרפנות שלא במקום העירוי, דאפילו למ"ד על"ג מ"מ העירוי עצמו נצטנן בנפילה ואינו יכול לבשל כ"א מקום הנפילה, ושאר הרפנות צוננות, והם מצננות לכל מה שבתוכם. משא"כ כאן מיירי ברוטב מועט שכולו יושב על מקום הנפילה, ובאותו מקום עירוי מבשל ע"י הכאת הנפילה, וכיון דעל"ג החרס מתבשל באותו מקום לגמרי (משא"כ למ"ד תת"ג אינו מתבשל כ"א כדי קליפה). אבל התוס' (מב.) ד"ה נותן, חולקים על שיטת הרשב"א בזה, ולדידהו אכתי קשה כנ"ל.

ז. עו"ק כיו"ב דעיין בתוס' פסחים שם ד"ה בשלמא, שרנו בלשון הגמ' דמטוי פסח מחמת חמימותא דחרס, אם הכונה שהרוטב שנצלה מהחרס חוזר ומבשל להפסח עצמו, או דהרוטב נצלה מהחרס ונאסר ואח"כ נבלע בהפסח ונאסר הפסח מחמת תערובת הרוטב. וק' למה לא הוכיחו בתוס' במישור דע"כ אין הרוטב מבשל להפסח שהרי הרוטב הוא כלי שני שכבר נפל על החרס הקר, וכלי שני אינו מבשל.

ח. ובהכרח לומר דרפנות מצננות רק לאחר זמן מה ולא מיד, וא"כ ניתא הכל, דמשה"ק ראיך החרס מבשל להרוטב הרי הרוטב הוא כלי שני ועל"ג ואין החרס שהוא למטה מבשלו, ולנ"ל ניתא דבשעת נפילה מיד כשהרוטב עדיין חם וטרם נצטנן אז הוא חם בחם ול"ש ביה על"ג ותת"ג ושפיר מתבשל מהחרס.

ובמשה"ק ראיך החרס יכול לבשל כיון שהרוטב עצמו נעשה כלי שני כל שכן שהחרס אינו עדיף מהרוטב ואתי מחמתיה ואיך יש לו כח לבשל. ולנ"ל ניתא דתיכף בשעת נפילה עדיין לא נצטנן הרוטב ויש בו כח לבשל וה"ה החרס למ"ד על"ג.

וגם משה"ק על התוס' שרנו אם הרוטב חוזר ומבשל להפסח, דתמוה הרי הרוטב הוא כלי שני, י"ל דהמשנה מיירי שהרוטב נטף על החרס ותיכף חזר אל הפסח לפני שנצטנן ונעשה כלי שני.

ט. ולהעיר במש"כ הש"ך בספר הארוך ובנקה"כ סי' ק"ה דע"כ להסוברים דגם בלא נפסק הקילוח אמרי' תת"ג א"כ מוכח דכלי שני אינו מפליט ומבליע כלל דהא כיון דתת"ג א"כ נצטנן בשעת עירוי וכמו בחל"צ. ולפ"ז הרשב"א שסובר (תה"א ב"ד ש"א ב.) דכלי שני מפליט ומבליע חייב לסבור דבלא נפסק הקילוח ל"א תת"ג. ומ"מ דעת הרשב"א (שם ב"ג ש"ג עט:) דעירוי אינו מבשל (רק שכתב להחמיר כר"ת). וצ"ל שאי"ז משום דתת"ג דזה ל"ש כשלא נפסק הקילוח רק הוא משום שהעירוי מתקדר בשעת נפילה. והרשב"א לשי' דבאמת כתב בחי' לרף (מב.) דהעירוי מתקדר בשעת נפילה וכמו שהבאנו לעיל וק"ל.

[עוד יש להעיר, לפי"ד מהרש"ל דברבר גוש ל"ש כלי שני כיון שאין לו

דפנות המצננות, וע"כ לדעתו שרבר גוש אינו מצטנן גם מדין תת"ג דאל"כ היה מצטנן כשנותנו לתוך הכ"ש מדין תת"ג. וא"כ בבשר חם שנפל לתוך חלב צונן, דמבואר בגמ' דכיון דתת"ג אינו בולע כ"א כ"ק, והרי ניתאי אנן, בשעת נפילה לא נצטנן הבשר, שהרי ברבר גוש ל"ש תת"ג. ואחר שנפל והחלב מקיפו הרי ג"כ אין הבשר מצטנן, דממנ"פ אם מטעם תת"ג הרי אחר שנה הבשר והחלב מקיפו אין החלב תתאה כלל, והוא כב' חתיכות זא"ז שאין בולעים זמ"ז כ"א כ"ק, כמש"פ הרמ"א סי' ק"ה ס"ג, ונתבאר לעיל (ענף ב'). ואם מצד שהחלב שמקיף להבשר נחשב כרפנות המצננות, הרי זה לא יועיל אלא להשוות לבשר דין כלי שני, ושיטת המהרש"ל עצמו דכלי שני מפליט ומבליע. וא"כ למה אין החלב נבלע בבשר כולו מדין כלי שני.

ועוד יותר יקשה לפי מה שנתבאר לעיל שאין רפנות מצננות מיד כ"א לאחר זמן.

אבל באמת ניתא דסוכ"ס אין הבשר תתאה כדי שיתגבר על החלב ויחממו, והחלב נשאר צונן, וא"כ אף אם אין הבשר עצמו מצטנן (כ"א לדרגת כלי שני) מ"מ אינו יכול לבלוע מן החלב כ"א כ"ק, כמה שנתבאר לעיל (ענף ב') בארוכה דחם אינו בולע מצונן כ"א כ"ק, אפילו בגונא שאין החם עצמו מצטנן. וכדמוכח מדין ב' חתיכות זא"ז שאין החם בולע מן הצונן כ"א כ"ק. ומה דס"ל למהרש"ל וכן להרשב"א דכלי שני מפליט ומבליע, היינו כשהוא תתאה שנפל לתוכו דבר צונן, אבל כאן שהבשר והחלב מונחים זא"ז שהבשר נח בתוך החלב אין החלב מתחמם מן הבשר כ"א כ"ק ואין הבשר בולע ממנו יותר מכ"ק, וק"ל.]

הרב יוסף ישראל גרוסמן

בשיעור המתנה בין אכילת בשר לאכילת חלב [ב*]

* (המשך למש"כ בחוברת המסורה גליון ח' עמ' ע"ה).

א] בראשית דברינו הננו להבהיר שבדאי מדינא דשו"ע יש לחוש לדעת המהרש"ל (הובא בט"ז יו"ד פ"ט סק"ב) להמתין בין בשר לחלב ו' שעות אך היות ומנהג הרבה מבני אשכנז הוא להמתין רק ג' שעות, מצוה ליישב מנהגם, מקורם וטעמם, בפרט שבעל ברי השלחן בסי' פ"ט ס"ק ל"ה ובציונים שם ס"ק נ"ג כתב שלא נתפרש לו מקור וטעם לזה, וב"מסורה" גליון ח' כבר הרחבנו בביאורא דהך מילתא, ועתה נכון לחזור ולשנות פרשה זו מפני דברים שנתחדשו בה.

ב] הנה בספר מזמור לרוד (לבעל מח"ס משכיל לרוד) יו"ד סי' פ"ט כתב בזה"ל: כתב הפר"ח ז"ל אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב ע"ש. נ"ב: מזה נמשך בכמה מקומות שאין ממתנינים אחר הבשר אלא ג' שעות בקירוב אפי' בקיץ הואיל ואם היה בחורף או היה כבר זמן סעודה אחריתי ואיכא למימר דלא פלוג רבנן וכיון דהתם באותו זמן שרי ה"ב שרי מוכח מדרשי בחורף דבהמשך זמן זה תו אין מושך טעם ויש להם קצת על מה לסמוך. עכ"ד.

הרי לנו מקור מוסמך אהא דממתנינים בין אכילת בשר לחלב ג' שעות, האמנם שומה עלינו לבאר מנין הוציא בעל מזמור לרוד לומר מדברי הפר"ח במש"כ כמו ד' שעות, דגם ג' שעות סגי.

ויש מקום לומר דכוונת הפר"ח הוא דתמיד אולינן בתר מנהג המקום מהו השיעור בין סעודה לסעודה, ובמקומו [של הפר"ח] הי' נהוג להמתין מסעודה לסעודה כמו ד' שעות ולכן כתב אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה כמו ד' שעות בקירוב, ומשום כך ס"ל לבעל מזמור לרוד שבמקומו המנהג להמתין בין סעודה לסעודה הוא ג' שעות, וסגי בשיעור המתנה כזה כסברת הפר"ח. אמנם יש בירינו לבאר דדברי הפר"ח דוקא נאמרו, בכל מקום ובכל זמן ובא לומר דשיעורו של מר עוקבא גופיה [שממשם ילפינן מקור הדין שממתנינים בין אכילת בשר לחלב כאשר יבואר להלן] הוא כמו ד' שעות, ומינייה למד בעל מזמור לרוד דסגי כמו ג' שעות ג"כ בכל מקום ובכל זמן דס"ל שכן היה שיעורו של מר עוקבא.

דהנה מקור ההמתנה בין סעודה אחר להברתה הוא מדברי מר עוקבא (בחולין ק"ה). שאמר אנא להא מילתא חלא בר חמרא לגבי אבא ואילו אבא כי הוה אכיל בישראל האיבא לא הוה אכיל גבינה עד למחר כי השתא ואילו אנא בהא סעודתא

הוא ולא אכילנא לסעודתא אחרינא אכילנא, ע"כ.

ומר עוקבא עצמו דר היה בכפרי כמבואר בקידושין (מ"ד:): וברש"י שם, והוא ליד סורא, ויודעי דבר אומרים שהוא סמוך ונראה לעיר בגדאד של היום, ובאתי ברברים עם הרב הערשל איידלשטיין נ"י מפה מאנסי איש מומחה לזמני היום, ואמר לי שהיום הקצר ביותר בעיר בגדאד הוא כמו עשר שעות [בזמן המדוייק ביותר הוא 'תשע שעות וחמישים ושבע רקות'].

ג] מעתה, הנה הפר"ח גופיה כתב שהני שש שעות שבין סעודה לסעודה אינם דוקא שעות שוות אלא שעות זמניות וכלשונו "ומיהו לאו דוקא שש שעות כגון שהימים קצרים כל שאכל בשר בשחר מותר לאכול גבינה בסעודת הצהריים וכו' וכו' אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב, וכו' וכ"מ מדברי היד אפרים שהביא דברי הפר"ח ע"ש.

ואם כן, במקומו של מר עוקבא שהזכרנו לעיל שיום הקצר ביותר שם הוא כעשר שעות, נניח שהאיר השחר בשעה שבע בבוקר נמצא רשעה שישית [משעות זמניות] הוא קרוב לשעה שתיים עשרה בצהריים [אם נחשוב חצי היום של עשר שעות, יצא לן חמש שעות], ואז אכל מר עוקבא סעודתו הראשונה שאז מאכל ת"ח כמבואר בגמ' שבת (י.) ובגמ' פסחים (י"ב:): ושקיעת החמה באותו היום היה בערך בשעה חמש אחה"צ, [שהרי שעות היום המה רק עשר שעות] והיה מוכרח לאכול סעודתו מבעוד יום כמו שהוכחנו מדברי הגמ' (יומא ע"ד:): אינו דומה מי שרואה ואוכל למי שאינו רואה ואוכל וכו' אמר אבבי הלכך מאן דאית ליה סעודתא לא ליכלה אלא ביממא', נמצא מעתה, ריש לנו כמו ה' שעות מסעודה ראשונה לשניה, אכן כ"ז מתחלת סעודה ראשונה לסוף סעודה שניה אבל מסוף סעודה ראשונה לתחלת סעודה שניה הוא "כמו ד' שעות" [משום שסעודה שניה היתה צריכה להגמר בעוד אור היום]. לפי האמור, יצא לן מדברי הפר"ח תרי דיני חדתא, (א) דבימי החורף שהיום מתקצר, השעות בין סעודה לסעודה משתני, (ב) דפירושא של בין סעודה לסעודה הוא מסוף סעודה א' לתחלת סעודה ב', ומה שהיה נראה כחמש שעות [לפי מה שחישבנו לעיל] נעשה 'כמו ד' שעות', ודו"ק.

בזה יאיר לן דברי המזמור לרוד, שהרי כבר הסביר הג"ר משה היינמאן שליט"א [הובא במאמרנו הקודם בהמסורה שם] שבעל מזמור לרוד ס"ל דמר עוקבא אכל סעודתו הראשונה אחר ו' שעות שלימות 'לא זמניות' כמשמעות הפר"ח [וכפי דברינו לעיל], וממילא ביום הקצר [שהוא כעשר שעות, ונניח שהאיר השחר בשעה שבע בבוקר] אכל מר עוקבא סעודתו הראשונה [מאכל ת"ח] בשעה אחת אחה"צ, וכיון ששקיעת החמה היתה באותו היום בערך בשעה חמש, נמצא שבין סעודה ראשונה לשניה הוא כארבע שעות, ולמדנו מדברי הפר"ח שהשיעור בין סעודה לסעודה הוא מסוף סעודה א' לתחלת סעודה ב', ולא מתחלת סעודה א' לסוף סעודה

ב', נמצא לפי"ז זמן סעודה לסעודה הוא כמו "ג' שעות". ושפיר ס"ל לבעל מזמור לדוד דשיעור ההמתנה בין סעודה לסעודה הוא "ג' שעות". וכיון שיסוד הרברים מתבארים מדברי הפר"ח לכן כתבם בשמו.

אמנם על אף שהפר"ח גופיה ס"ל דבקיץ ממתנינים בין סעודה לסעודה ו' שעות, רק בחורף שהיום מתקצר, גם השעות מתקצרות, בעל מזמור לדוד ס"ל ולא פלוג רבנן בזה דכיון שבימות החורף יצא לן שמר עוקבא המתין ג' שעות כמו כן נימא בימות הקיץ דלא פלוג רבנן ויתכן משום שהוקשה לו מש"כ הפרמ"ג בזה"ל: והני שש שעות הם חלק מכ"ד מעל"ע לא זמניות וכ"כ הכנה"ג בהגהות הטור אות ו' דוודאי "אין לומר דבימות החורף מתעכל מהר" והוא פשוט, עכ"ד. וכיון שאין סברא לומר כהפר"ח דבימות החורף השעות משתני, שפיר ס"ל לבעל מזמור לדוד שאולינן תמיד בתר ימות החורף ולא פלוג רבנן. וכלשונו שכ' "ואיכא למימר דלא פלוג רבנן וכיון דהתם באותו זמן שרי ה"נ שרי מוכח מדרשורי בחורף דבהמשך זמן זה תו אין מושך טעם ויש להם קצת על מה לסמוך". עכ"ד. ומבואר יפה מקור הך ג' שעות שנהגו בו בני אשכנז.

משנתבאר הך מילתא, יובן אמאי אין לומר שכוונת בעל מזמור לדוד במש"כ ג' שעות' הוא משום דהו"ל קיצור של ד' שעות דמחשבין מסוף סעודה א' לתחלת סעודה ב', דלהנ"ל נמצא דמש"כ הפר"ח ר' שעות היא גופא קיצור של ה' שעות, וע"כ כדכתיבנא.

ד] שוב הראה לי הרב נפתלי לעהמאנן שליט"א מפה מאנסי דברי רבינו ירוחם בענין זה בכלל איסור והיתר שלו כלל ל"ט שכתב בזה"ל: אכל בשר אסור לאכול גבינה עד סעודה אחריתי כר' חסדא (בפרק כ"ה דק"ה) וכן נהג מר עוקבא מפני שהבשר ושומן נרבק בפה זמן ארוך וכ' ר"ב מפני שהבשר שבין השיניים קרוי בשר שנא' הבשר עורנו בין שניהם והוא ג' שעות כרש"י וכו', עכ"ל. והוסיף הרב הנ"ל שכשהראה הרברים להג"ר שמעון שוואב זצ"ל אב"ד קהל עדת ישרון (וו. ה.) נתרגש עד מאוד על שנמצא מקור נכון למנהג בני אשכנז מדברי רבותינו הראשונים ז"ל, וכבר אמרו ז"ל דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

הרב אשר בוש

בענין הגעלת כלים מבשר לחלב

נשאלתי בענין מי שקנה כלים חדשים והתחיל להשתמש בהם למאכלים בשריים ובני הבית טועים ומשתמשים בהם למאכלים חלביים מפני שהם דומים במראהם לכלי החלב שהיו רגילים בהם במשך כמה שנים. ועכשיו רוצה להכשירם כדי להשתמש בהם למאכלים חלביים כדי שלא יטעו עוד, אבל ידוע שעל פי דברי המג"א (או"ח סי' תק"ט סק"א) נוהגים שלא להכשיר מבשר לחלב וכן להיפך.

א. מדברי המג"א מובן שכך נהגו מפני "דילמא אתי למיטעיי". ובנ"ד כל כוונתו היא שלא לטעות ולהסיר המכשול, וא"כ מסתברא שאין לאסור, שהרי מצינו שהתירו הפוסקים בכמה מקרים שאינם שייכים לעיקר הטעם שנהגו לאסור.

החת"ס (יו"ד סי' ק"י, והו"ד במשנ"ב סי' תנ"א סק"ט) כתב "וקדרה של בשר לא נהגינן להכשירו לחלב וכן בהיפוך כמ"ש מג"א בהל' יו"ט ולא משכחת אלא במכשירו בלאו הכי לצורך יו"ט של פסח שאז אני נוהג להתיר להחליף הכלים כרצון איש ואיש מבשר לחלב וכן בהיפוך כיון שלא היה ההכשר לכוונת בשר וחלב רק לכוונת חמץ או ליכא למיחש למ"ש המג"א". וכ"כ כתב הפמ"ג (א"א לס' תנ"א סק"ל) "ומ"מ בפסח י"ל דמגעילין מבשר לחלב כי לא שייך חששא פעם אחת בשנה ונזהר הוא".

וכן לענין כלי שלא נשתמש בו ל"ב חודש התירו הפוסקים (שו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רמ"א, ואג"מ יו"ד ח"א סי' מ"ג) וכתבו ד"היתר י"ב חודש... אינו בכלל המנהג". וזה ג"כ מפני שאינו שייך לטעות שהרי כבר נשתכח הרגלו הראשון.

ובשו"ת מהרש"ם (הנ"ל, והו"ד בדרכ"ת סי' קכ"א סק"ט) כתב דלהגעיל מבשר לשימוש שאינו לא בשר ולא חלב מותר, ואפילו אם אחר זמן ירצה לייחרו לתשמיש חלב ג"כ מותר. ונ"ל דהוי כמו יישון י"ב חודש דכיון שהורגל להשתמש בו ללא בשר ולא חלב (פארווע) כבר נשתכח הרגלו הראשון ולא שייך לומר דילמא אתא למטעי. והוא כתב דגם לדברי ס' שער המלך (הל' יו"ט ד-ח) דס"ל דמה שנהגו שלא להגעיל מבשר לחלב הוא משום שנהגו שלא להגעיל שום כלי אפילו שאינו בן יומו אם לא שא"א להשתמש בו בענין אחר, דהיינו שנבלע מאיסור ולא שנבלע מבשר או חלב, דאם הוא בלוע מהיתר, אז יכול להשתמש בו בלא להגעילו, אבל כשמגעילו מבשר לפארווע אין לאסור, שאפילו אם היה משתמש בו כשהיה בן יומו אין לאסור דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. והא דהשתמש בו לחלב

אח"כ, אין בזה שום מנהג לאסור, שלא נהגו איסור אלא לענין הגעלה (ומה"ט ס"ל שאם עבר והגעיל מבשר לחלב והשתמש בו, שאין כאן חשש איסור).

בשו"ת מלמד להועיל (חיו"ד סעי' כ"ו) בענין תערובת כלי בשר וכלי חלב ולא נודע איזה מהם היו לבשר ואיזה לחלב, וכתב דמן הדין הולכים אחר הרוב ואין צריכים שום הכשר (כדאייתא ביו"ד סי' ק"ב סעי' ג' לענין כלי בלוע מאיסור שנתערב בכלים אחרים) ורק לחומרא הצריך הגעלה. אבל לא כתב כלל בענין זה שלא להחליף מבשר לחלב או מחלב לבשר שהרי כל הספק שהיה דן בה היה מחמת שאינו יודע איזה היה לבשר ואיזה לחלב, וממילא אין מקום למה שכתב המג"א דאין שייך לומר שמא יטעו.

המהרש"ם (הנ"ל) כתב בענין מי שמכר או נתן כליו לאחר ד"מותר להגעיל מבשר לחלב הרי דבהיכר כל דהו הקילו. וזהו מפני שאין לחוש שמא יטעו שהרי אינו רגיל להשתמש בכלי זה כלל. ובס' שרי חמר (אסיפת דינים אות ה' מערכת הגעלת כלים סי' ל"ו) כתב דלפי דברי שעה"מ (הנ"ל) אינו ברור אם יכולים להגעיל אפילו מי שקנה כלים מחברו, שהרי לדבריו לא נהגו לאסור מטעם שמא יטעו אלא שאין להגעיל שום כלי, אפילו אינו בן יומו, אלא אם א"א להשתמש בו בענין אחר.

ובשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סי' מ"ג ענף ו') כתב "וא"כ יכול לפי זה למוכרם לאחרים שישתמשו בהם איפכא. אבל מ"מ יש להסתפק אולי אסור גם כל אדם להשתמש בהם איפכא ממה שהורגל בעל הכלים אף שלא מסתבר כן לע"ד, ויש עכ"פ להחמיר למעשה". והוא חשש להחמיר בדבר לדבריו של המג"א ולא חשש להזכיר דברי השער המלך. ואדרבה, נראה שהמנהג הפשוט המוזכר בפוסקים לא חש לדברי שער המלך ונקטו דברי המג"א לעיקר, ואם היה חושש לדברי שעה"מ היה מסתבר לאסור אף במוכר לחברו. וכן נראה מלשון החת"ס ופמ"ג ומ"ב (הנ"ל) בענין שנוי מבשר לחלב כשמגעילין לצורך הפסח, אבל המהרש"ם כתב דדברי שער המלך נראים עיקר (ולפי דבריו לא נהגו איסור אלא בהגעלה אבל מותר ללבן מבשר לחלב).

אבל נ"ל דבנ"ד יש יותר טעם להתיר להגעיל מהא דמוכר לחברו, דהתם "לא מסתבר כן "לאסור" אבל בנ"ד יש טעם גדול להתיר דהיינו להסיר המכשול. ואפילו לפי דברי שער המלך דנהגו שלא להגעיל שום כלי אם לא שא"א להשתמש בו בענין אחר, דהיינו שנבלע מאיסור ולא שנבלע מבשר או מחלב, אבל הכא שכבר נכשל ועתיד להכשל עוד, נ"ל דהוי כמו כלי שנבלע מאיסור דא"א להשתמש בו לענין אחר, ומותר להגעילו ולהחליפו מבשר לחלב. ועל פי מה שכתב הפמ"ג (א"א סי' תק"ס סקי"א) "ולהגעיל מבשר לחלב נוהגים להטריף מקודם", ונ"ל שאם מתירים להגעיל ע"י זה, כ"ש שיש להתיר להגעיל למנוע מלהשתמש

בהם בדרך האסור.

ב. במה שכתב הפמ"ג (הנ"ל) "ולהגעיל מבשר לחלב נוהגים להטריף מקודם", כבר הקשו עליו (שו"ת חמדת משה חיו"ד סי' מ"ד והו"ד בדרכ"ת סי' קכ"א סקנ"ט) דזה בכלל הא דאין מבטלין איסור לכתחילה (יו"ד סי' צ"ט סע' ה'). אבל הפמ"ג לא חשש לזה שהרי המג"א (סי' תמ"ז סקמ"ה) ס"ל שאם מערבים דבר שלא לשם נתינת טעם, כמו שהיו נוהגים ליתן חלב בין כרי ללבנו, אין זה בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה (ועיין נחלת צבי ל"ס צ"ז סק"א שהאריך בזה). וגם אפשר דלא ס"ל דהוי בכלל אין מבטלין איסור לכתחילה שהרי אין כוונתו שישאר האיסור שם, אלא כוונתו להסירו ע"י הגעלה קודם שישתמש בו.

אבל דברי הפמ"ג עדיין צ"ע, דמה הועילו בתקנתם שהרי כל יסוד המנהג הוא שלא יטעו, וא"כ אפילו אם יטריף פעם א', מה בכך, הרי למשך זמן ארוך הורגל להשתמש בכלי זה לבשר ועכשיו רוצה להחליפו לחלב ועדיין יש לחוש לשמא יטעו. והיה יותר מסתבר לומר דדברי הפמ"ג נאמרו לפי ס' שער המלך דטעמא דמנהגא הוי שלא להגעיל שום כלי אם לא שא"א בענין אחר, דהיינו שנבלע מאיסור, ולזה מובן למה מטריפין מקודם כרי שלא יהיה אפשר בענין אחר. אבל א"א לומר כן שהרי בס' תנ"א בענין הגעלה לפסח, הפמ"ג כתב על פי דברי המ"א. ונ"ל שיש להבין מה שנהגו להטריף מקודם על פי מה שכתבו הפוסקים דכיון דהא דאין מגעילין מבשר לחלב אינו מעיקר הדין אלא שנהגו להחמיר, נהגו להקל בהכירא כל דהו, או שמא דנהגו להגעיל בכה"ג אע"פ שיש כאן הערמה כיון שאינו אסור אלא מטעם מנהג. ובס' חיי אדם (כלל קכ"ה נשמת אדם שאלה ח') חקר באיזה מקומות מתירים הערמה ובאיזה אסרינן, והעלה דהיכא דעושה איסור בידים אלא שהוא מערים שע"י הערמה נעשה האיסור גופא היתר ובלתי הערמה היא איסור, בכה"ג יש לאסור. אבל היכא דאין במעשיו שום איסור אלא שע"י הערמתו ממילא נפקע האיסור, אין לאסור. ונ"ל דה"ה בנ"ד שהרי ע"י שמטריפין אותו נפקע האיסור ממילא, שהרי כשהוא מגעילו הוא כלי של איסור ולא כלי של בשר או חלב.

הרב דוד הלוי העבוער

ועד הכשרות דבאלטימור

לע"נ אבי מורי הרב שמואל פנחס בן הרב יהודה אריה הלוי העבוער

נפטר י"ג תשרי תשנ"ז

בירור דיני רפואות שאין להם הכשר

עיין בשו"ע י"ד סי' קנ"ה ס"ג שכתב ע"פ הרא"ש בפסחים כה: בשאר איסורים מתרפאים במקום סכנה אפילו דרך הנאתן ושלא במקום סכנה אסור. שלא כדרך הנאתן מותר חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורים אפילו שלא כדרך הנאתן אלא במקום סכנה. ועי' בשו"ע סק"ג וז"ל דשלא כדרך הנאתן מותר לצורך רפואה אבל שלא לצורך רפואה אפילו שלא כדרך הנאתן אסור וכו' והיינו באיסור הנאה אבל באיסורי אכילה שרי. ופירוש לרבריהם הובא בחכמת אדם בנינת אדם סי' נ"ב שמסביר רשימת הש"ך היא שמותר לכתחילה לבריא לאכול איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן. ועי' חולק החכמ"א שכתב ולא זכיתי להבין וסיים בצ"ע. נמצא דחשב"ס מותר לאכול דבר האסור שלא כדרך אכילה. ובריא אי מותר לאכול דבר האסור שלא כדרך אכילה תלוי בפלוגתא דש"ך וחכ"א.

וכל הנ"ל דוקא ברפואות שלא כדרך אכילה, אבל לענין רפואות כדרך אכילה עיין בחכמ"א כלל פ"ח ס"ד וז"ל אבל אם ערבו עם עיקרין וסממנים שאינם מרים אסורין ואפילו סתם יינם דכיון דתחילת עשייתו כך שלא שייך ביטול, ולכן הרפואות שנותנים הרופאים יין נסך או חומץ יי"ג והחיד נהנה מהם אסור עכ"ל. וכ"כ במנחת יצחק ח"ט סי' ע"ו. ולענין קטנים ע' מה שכתבתי במסורה חוברת ז עמ' צ"א.

ב. אחשביה - עוד כתב הרמ"א בסעיף הנ"ל מותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכול לרפואה אפי' חולה שאין בו סכנה חוץ מבעצי עכו"ם. ועיי"ש ביד אברהם בשרץ שרוף אי לאו לרפואה וראי אין להתירו באכילה אף שנפסד מאכילת אדם מההוא טעמא דאמרינן דמדאכליה אחשביה רק כשאוכלו לרפואה מותר דאז לא שייך לומר אחשביה דחלוי מוכיח עליו שאינו אוכלו מחמת חשיבותו רק משום רפואה. וכ"כ באג"מ תאו"ח ח"ב סי' צ"ב דלא שייך אחשביה ברבר שלוקח לרפואה דאף דברים מרים ומאוסים הרי נוטלין לרפואה. וכעין זה כתב בשו"ע ח"ג עמ' 97 ודלא כשאגת ארי' סי' ע"ה שהחמיר בזה.

ג. חילוק בין שלא כדרך אכילה ואינו ראוי לאכילה - עי' ברמב"ם פ"ב מהל' מאכלות אסורות ה"י וי"א: כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהן עד שיאכל

אותן דרך הנאה וכו' וכיצד (שלא כדרך אכילה) הרי שהמחה את החלב וגמאו וכשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או אכל חלב חי או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרים או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, עכ"ל. ועי' בחוות דעת ריש סי' ק"ג וז"ל נבלה שאינו ראוי לגר ושלא כדרך הנאתן תרי עניני הן ומתרי קראי נפקי, שלא כדרך הנאה היינו אכלו חי או שעירב לתוכה דבר מר או אכילה גסה ומקרא דלא יאכל נפקא וכו' אבל כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראוי לגר אינה קרויה גבילה, עכ"ל. עוד שמעתי מהג"ר משה היינעמאן שליט"א שאם אין ברפואה nutritinal value או hydration value ג"כ הוי אינו ראוי לאכילה וכגון charcoal tablets.

יש חילוק לענין דינא בין שלא כדרך אכילה ואינו ראוי לאכילה, דאם אינו ראוי לאכילה מדאורייתא הוא מותר ואפילו מדרבנן לא גזרינן אלא מדין אחשביה, ולכן במקום רפואה לא אמרינן אחשביה וכנ"ל, וכ"ז לאו דוקא במקום חולה אלא ה"ה במי שיש לו מיחוש (או אפשר אפילו בריא) שלקח תרופות לחזק את גופו לא שייך למימר אחשביה - ובפרט לפי מ"ש האג"מ הנ"ל, ולכן אפילו לפי החכמת אדם מותר. מיהו ברבר שרק הוי שלא כדרך אכילה החכ"א מתיר אך ורק בחולה ולא בבריא, דהנה סברת החכמ"א ע"פ מ"ש הרא"ש פסחים כה. דאיתא בגמ' שם מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דקאי שייף לברתיה בגרקי דערלה. א"ל אימור דאמרי רבנן בשעת סכנה שלא בשעת סכנה מי אימור. ובאיכא דאמרי א"ל מידי דרך הנאתו קעברינא, וכיון דלא דרך הנאתו קעבידנא לצורך רפואה מותר אע"ג דלית ביה סכנה אבל שלא לצורך רפואה אפילו שלא כדרך הנאתו אסור מרקאמר ר' יוחנן אין לוקין אלא דרך הנאתו משמע מלקות הוא דליכא הא איסורא מיהא איכא. והר"ן מסביר דשלא כדרך הנאתן רק אסור מדרבנן ובמקום חולה שאין בו סכנה לא גזרו ביה איסור זו. ונראה דהאיסור דרבנן בשלא כדרך אכילה הוי עדיין חפצא של איסור (ודחוייה במקום חולה) ולא רק מדין אחשביה. נמצא לפי החכמ"א בשלא כדרך אכילה הוי איסור מדרבנן, ובמקום חולה לא גזרו - ורק אסור בבריא. אמנם, אם אינו ראוי לאכילה האיסור רק מטעם אחשביה ובמקום דליכא אחשביה כגון בתרופות וכו' הוי מותר לגמרי - ואפי' במיחוש (ואפשר ג"כ בבריא).

ד. ולענין מי שיש לו מיחוש אי מותר ליקח תרופות האסורות שלא כדרך אכילה (לפי החכמ"א ודכוותיה), עי' בשו"ת זרע אמת י"ד סי' מ"ח (לסי' קנ"ה) וז"ל ומעתה יצא לנו אפי' לא הוי רק מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא דודאי לא חשיב חולה להתיר לו שום איסור כראשכחן גבי שבת סי' שכ"ה. אמנם, במנחת שלמה מהגרשו"א זצ"ל סי' י"ז הניח דין זה בצ"ע דמי יימר שדין זה תלוי בהל' שבת, ואפשר דבריני רפואה מיחוש הוי כחולה, וצ"ע.

ה. ואין לומר דהשו"ע חולק על החו"ד הנ"ל במ"ש החו"ד עירב בו דבר מר

הוי שלא כדרך אכילה, דהנה עי' בשו"ע או"ח הל' פסח סי' תמ"ב סי' ע"פ התרומת הרשן דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו, וע"ש במ"ב סקמ"ד ר"ל קודם זמן הביעור והטעם דעפצים ושאר דברים המרים שנתערב בו בודאי פגמוהו להשכר עד שאינו ראוי לשתי' אף לכלב. ומשמע דבעירב בו דבר מר אינו ראוי לאכילה. ונלענ"ד דשאני התם דפקע שם אכילה לגמרי ממה שהוא עכשיו דיו, דומיא לציור דסעיף הקודם, חמץ שייחדו לשיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח, ובמ"ב סקמ"ב כתב דהיינו אפילו לא נפסל החמץ מאכילה והטעם משום דבטליה עי"ז משם אוכל. ולכן החו"ד מורה להשו"ע, דהחור"ד מיירי כשהוא עירב בו דבר מר - אבל עדיין לא פקע שמו מהמאכל (או רפואה), משא"כ אם עירב בו דבר מר וגם פקע ממנו שם מאכל להיות דיו - בזה הוי אינו ראוי לאכילה.

ו. והנה יש עוד היכי תימצי באינו דרך אכילה והיינו ברבר העשוי לבלוע. עי' בגורע ביהודה יו"ד מ"ק סי' ל"ה הובא בפ"ת יו"ד סי' קנ"ה סק"ו שהביא מס' תורת חיים חולין דף קד דאם בלע דבר מאכל מקרי שלא כדרך הנאתן ולפ"ז מותר לבלוע כל איסורי תורה לרפואה אפילו לחשאב"ס. ועי' חולק הנוב"י וכתב דזה מקרי דרך אכילה, ומדייק מלשון הרמב"ם הנ"ל שהביא כמה ציורים דשלכרה"ג ולא כתב בולע. מיהו עי' במנחת שלמה סי' י"ז וז"ל נראה דדוקא באוכל גמור שרגילים ללעוס ולאכול רק אז אמרינן שגם בליעה חשיב כדרך אכילה אבל לחולים כמו גלולות בנידון דידן שפיר חשיב לכו"ע שלא כדרך אכילה ושרי לחולה שאב"ס. ולפ"ז חשאב"ס מותר ליקח gelatin capsules. ולפי הש"ך מותר אפי' לבריא. אמנם לפי החכמ"א צ"ע אם מותר לבריא (או אפילו למיחוש).

ודע דרוב התרופות שלועסין או רפואות ששותין הוי עירב בהן דבר המתוק (flavors). אמנם, עדיין יש בהם טעם מר לאחר האכילה (bitter aftertaste) והכל לפי ראות עיני המורה אם הם דרך אכילה או אינו דרך אכילה.

ז. כדורים - והנה ברוב תרופות כדורים (pills) יש סטירייט"ס (stearic acid) (magnesium stearate, calcium stearate) הנאים או מנבילה או מירקות, וברוך כלל אי אפשר לברר. אמנם, רובא דרובא הוי בטלים בששים ואינו עבידי לטעמא ואינו דבר המעמיד - ולא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה במה שנעשה ע"י גוי וכמש"כ ברכ"ת סי' ק"ח סק"כ בשם כמה אחרונים. אמנם, שמעתי דבבתי חרושת אחרים אין הסטירייט"ס בטלין בששים. וזה קשה לברר ובפרט שהחשבון שלהם במשקל ולהלכה משערים במורה ולא במשקל וכמ"ש בפ"ת סי' צ"ח סק"ב. אמנם, עדיין יש צד להקל במה שהסטירייט"ס אין להם טעם ולכן בטלין ברוב (ובפרט כאן שרק הוי ספק איסור) וכמש"כ בפר"ח סי' ק' ס"ב בגליון השו"ע, ואכ"מ להאריך.

ח. סירופ - וברפואות ששותין ובפרט cough medication שכיח

גליצריין (glycerine) הבא או מירקות או מנבילה או מpetroleum בכמות של יותר מששים וגם הוי מתוק. ושמעתי מהגה"ד משה היינעמאן שליט"א כיון שרק הוי ספק איסור, דאפשר הוי מדבר המותר, מותר לבטלו לכתחילה וכמש"כ הש"ך בכמה מקומות עיין יו"ד סי' קט"ו סק"ח וקי"ב סק"א וכן משמע בסי' צ"ב סק"ח שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה. [וצ"ע על הא דכתב האג"מ יו"ד ח"ב סי' ל"ב דאסור לבטל ספק איסור ולא הביא הש"ך הנ"ל. אמנם אפשר דבנידון דידן אפי' האג"מ מודה שמותר דעיי"ש סברתו דספק איסור דאורייתא הוי ודאי איסור דרבנן ואסור לבטל איסור דרבנן. אמנם כאן הוי ספק איסור דרבנן דהוי חצי שיעור בתערובת וכמ"ש המנחת כהן בשער התערובת ח"א פ"ד ופר"ח או"ח סי' תמ"ב שזה רק איסור דרבנן.] ובמציאות אין בו יותר מחלק החמישית של גליצריין (20%), וא"כ אם מבטלו בחלק של י"ב (1 tsp של הרפואה לתוך 2 fl. oz מים או מיץ) ודאי הספק איסור יהיה בטל בס'. ואף שי"ל חתיכה נעשית נבילה וצריך ששים כנגד כל הסירופ (12 oz, מיץ) מיהו ברמ"א סי' צ"ב ס"ד כתב דלא אמרינן חנ"ג אם נתערב איסור לח בהיתר לח ואח"כ נתערב הכל בהיתר אחר ואין צריכין רק ששים נגד האיסור שנפל ויש לסמוך ע"ז בשאר איסורים לצורך הפסד גדול, עכ"ל, וחולה לא גרע מהפסד גדול ולכן יש לסמוך על זה ואין צריך ששים אלא כנגד הספק איסור ולא כנגד כל הסירופ.

ט. חמץ בפסח - מלשון השו"ע יו"ד סי' קנ"ה דשלא כדרך הנאתן מותר בחולה חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב משמע דחמץ ג"כ מותר, וכן מדייק החבלים בנעימים ח"ה סי' ד' והוסיף מאחרונים דחולה ג"כ אינו עובר בבל יראה בסמי מרפא.

ומה שהעולם מחמירין בפסח בחולה אפי' בחמץ שלא כדרך הנאתן נלע"ד שהוי מכמה טעמים. א) כתב הפמ"ג לאו"ח סי' שכ"ח סקי"א דבחולה שאב"ס נמי מאכילין אותו איסור דרבנן הקל הקל באופן דמותר באכילה, עכ"ל, וא"כ יש להחמיר למצוא דבר שאין בו חמץ. ב) שיטת השאגת ארי' סי' ע"ה דאמרינן אחשביה אפי' בחולה - ואף שאין הלכה כמותו, מיהו בחמץ מחמירין כמותו. ג) במקראי קדש ח"א הל' פסח סי' נ"ד כתב בשם ס' דברי אליהו סי' ה' דספיר"ס שנפסל לשתי' ע"י רעל (denatured alcohol) כיון דאפשר ע"י תחבולה כימית להחזירו לשתיית אדם אין להקל בזה, ע"כ. ולכן אם יש wheat starch בכדורים או אלקהוול מחסה בסירופ כיון דאפשר להפירם, יש להחמיר בפסח.

וכ"ז בחמץ אבל פשיטא דקטניות מותר לחולה שאב"ס כמ"ש במ"ב סי' תנ"ג סק"ו. ועיי"ש סק"ט דקטניות בטל ברוב - וא"כ אם יבורר שהכדורים רק קטניות ולא חמץ, מכיון שקטניות בטלים ברוב יהיה מותר למי שיש לו מיחוש, ואפילו לבריא. אמנם, צריך לבאר בבירור שאין בו חמץ ורק הוי קטניות.

וצ"ע אי בפרט א' יש להקל בחמץ יותר משאר איסורים, דהנה המ"ב סי'
 תנ"ג ס"כ הביא מחלוקת אי מותר להוסיף ולבטל חמץ קודם זמן ביעורו, וסברת
 המקילין הוא דלא מקרי זה מבטל איסור לכתחילה שאסור כיון דהוא קודם פסח
 ועדיין לא הגיע זמן איסורו, ואף שרוב פוסקים אוסרים דכיון דמערב ארעתא
 דלאכול אותם בפסח הו"ל כמבטל בזמן איסורו, וסיים ומ"מ בשעת הרחק אפשר
 דיש לסמוך על המקילין, עכ"ל, ולכן כיון דחולה שאין בו סכנה הוי כשעת הרחק
 וכנ"ל מותר לבטל חמץ קודם זמן ביעורו וכגון ברפואה שיש בו אלכוהול מחמץ
 (וכ"ש אם רק ספק) ולא אמרינן חוזר ונייעור בלח בלח. ולפי הנ"ל אפילו לטחון
 כדורים שיש בהם חמץ מותר לחולה קודם זמן ביעורו, ולאכול כך בפסח ג"כ מותר
 ולא אמרינן חוזר ונייעור וכמ"ש במ"ב סי' תמ"ז ססקל"ג וסי' תנ"ג ססקי"ז ואכ"מ
 להאריך, ועדין צ"ע. אמנם בשאר איסורים אין היתר לבטל וראי איסור אפילו
 לצורך רפואה.

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

Shimon 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. 14
September 1997