

# מסכת



מאסף תורני

יוצא לאור על ידי מחלקת הכשרות  
של איחוד הקהילות החרדיות באמריקה

חברת ט"ו  
תשרי תשנ"ט

חברת זו מוקדשת

לזכר נשמת

ר' אליהו בן חיים דוב  
סטארק ז"ל

ולכבוד

נח וחיה סטארק שיחיו  
וק"ק כתר תורה  
בטינעק ניו ג'רסי



יוצא לאור על ידי

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

חוברת טו

תשרי תשנ"ט

נוא יארק

### תוכן הענינים

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

- ג..... ביאור הגמ' ריש עירובין בענין גובה ההיכל
- ד..... בענין הכשר מבוי בלחי וקורה
- ה..... בענין השתמשות תחת הקורה ובין הלחיים
- ט..... בענין ארבעה דברים פטור במחנה
- י..... הערות ריש פ"ג דעירובין
- יא..... בענין מצות עשה שהזמן גרמא
- יב..... בענין מזיגת היין
- יג..... הערות בענין מערבין לגדול ביה"כ
- טו..... בענין וקידשתו
- יז..... מילי דאגדתא בענין התשובה
- יח..... חשיבות אמירת סליחות ביום הכפורים
- כ..... גדר ודורש מארמי אובד אבי
- כג..... צא ולמד
- כה..... ודורש עד סוף כל הפרשה כולה
- כו..... ברוך המקום שהקב"ה חישב את הקץ
- כח..... בענין מלאכה לא קבילו עליהו בפורים
- כט..... בענין שיעור האבילות בת"ב
- ל..... בענין ממעטין בשמחה
- לג..... הערות על סדר הקינות
- לח..... בענין מגלח ומתגלח ומכבס ונכבס
- לט..... בענין רחיצה בצונן
- לט..... בענין מצות אכילת ערב ט"ב כערב יוה"כ
- מ..... עוד חילוק בין אבילות ישנה לאבילות חדשה

©

All Rights Reserved  
Copyright 1998

*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



נדפס בדפוס האחים גרויס  
Printed in the U.S.A. by:  
GROSS BROS. Printing Co. Inc.  
3125 Summit Avenue,  
Union city N.J. 07087  
Tel. (201) 865-4606 \* (212) 594-7757

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

**מסכת עירובין**

**ביאור הגמ' ריש עירובין בענין גובה ההיכל**

במתני' ריש עירובין תנן מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט, ר' יהודה אומר אינו צריך. ובגמ' שם: אמר רב יהודה אמר רב חכמים לא למדוה אלא מפתחו של היכל, ורבי יהודה לא למדה אלא מפתחו של אולם, דתנן פתחו של היכל גבהו עשרים אמה ורחבו עשר אמות, ושל אולם גבהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמות, ושניהן מקרא א' דרשו ושחטו פתח אהל מועד, דרבנן סברי קדושת היכל לחוד וקדושת אולם לחוד, וכי כתיב פתח אהל מועד אהיכל כתיב, ורבי יהודה סבר היכל ואולם קדושה אחת היא.

והנה מה דהביאה הגמרא מקרא דושחטו פתח אהל מועד ולא משאר פסוקים דכתיב בהו פתח, משום דבהלכות המקדש ודין פתח דמקדש יש ב' דינים - חדא דפתח המקדש הוי דין בצורת ותבנית המקדש מקרא דהכל בכתב מיד ה' עלי השכיל (ועיין בגמ' חולין דף פ"א ב') דהוא דין פרטי הנאמר בצורת ותבנית המקדש, ועוד יש דין פתח דהלכות מחיצות ופתחים דכל התורה כולה. והנה מה דאמר רב דיש ללמוד שיעורי ודין פתח ממקדש זהו דוקא בדין מחיצות ודין פתח דכה"ת כולה דשוה מקדש לשאר דיני מחיצה, אבל מה דהוי דין ושיעור בתבנית המקדש הרי הוי דין פרטי במקדש ואין ללמוד ממנו לדין פתח מבוי דהוי דין פתח דכה"ת כולה.

ואשר נל"פ דהך דינא דפתח אהל מועד הוי דין פתח מהלכות מחיצות ופתח דכה"ת כולה, שהרי לקמן גמרינן מאותו פסוק דשלמים ששחטן קודם פתיחת דלתות ההיכל פסולין, והנה בתבנית וצורת המקדש אין חילוק אם הדלתות פתוחות או נעולות, אלא מוכח דהך דינא דפתח הוא מדיני מחיצות ופתח דכה"ת כולה ושם יש חילוק בין נעולות לפתוחות וכמו שמצינו גבי דין רה"י לענין שבת דאם הדלתות נעולות חשיב כרה"י ולא כרה"ד.

ובגמ' שם: ואיבעית אימא לר' יהודה נמי קדושת אולם לחוד וקדושת היכל

בענין חצות בת"ב.....מא  
 בענין אמירת נחם.....מג  
 בענין סעודה המפסקת.....מד  
 בענין איסור ת"ת בט"ב.....מד  
 בענין היתר דסדר היום.....מה  
 בענין אמירת ענינו.....מה  
 האמת והשלום אהבו.....מו  
 בענין הארון ובדיו.....מח  
 בדיני כיבוס בגד שנטמא ומו"ש כלי נחושת שנטמא.....מט  
 הערות על המנ"ח - מצות מילה.....נב

**בירורי הלכה**

בענין טבילת בקבוקים הנקנים מן העכו"ם

הרב אליהו בקשי-דורון.....סו

בענין עגלים שנתפטמו מבשר וחלב

הרב משה חיים שמרלר.....עד

בירור בענין הז'עלאטין

הרב מנחם דוב גנק.....פד

בענין היתר הנאה הנאמר בנבילה

הרב שלמה הלוי וואהרמאן.....פז

בענין מצות לפסח משבולת שועל

הרב שמואל הכהן זינגער.....צ

לחוד והכא היינו טעמא דרבי יהודה דכתיב אל פתח אולם הבית ורבנן אי הוה כתיב אל פתח אולם כדקאמרת השתא דכתיב אל פתח אולם הבית הבית הפתוח לאולם.

והנל"פ כמו שכתבנו דיש ב' דינים במחיצות דמקדש - חדא דהוי דין מחיצות בתבנית וצורת המקדש ועוד הוי דין מחיצות דכה"ת כולה בהלכות מקום, והנה קדושת המקדש במקדש תלוי במחיצות וזהו דקאמרה הגמ' דאי אולם והיכל ב' קדושות הן הרי המחיצות מקדשין המקום וחלין בעד המקום, אבל אי קדושה אחת היא אז דין המחיצה הוי בתורת צורת המקדש לבר, וזה מה דקאמרה הגמ' דלרבי יהודה דאולם קדושה בפ"ע א"כ דין המחיצה שלה חלה לענין המקום ומקדשה ואינו רק דין בצורת המקדש אלא מדין מחיצה ופתח שממנה נלמד דין גובה קורה.

והנה עיין ברש"י ד"ה רבנן סברי וז"ל: קדושת אולם לא כקדושת היכל וכל עבודות האמורות בהיכל אי הוי עביר להו באולם שלפניו לא מיתכשרי הלכך לא מיקרי אהל מועד ולא אשכחן קרא דליקרי לפתח דילי פתח עכ"ל, דרש"י סובר דאי אולם והיכל קדושה א' הן עבודה הנעשית בהיכל שעשאה באולם כשר. ולכאורה קשה דאף אי אולם והיכל קדושה אחת, אבל בהלכות מקום שני מקומות הן במקדש, ולכאורה עבודה שצריכה להיות בהיכל כגון הקטרת הקטורת או הרלקת המנורה טעונה מקום היכל, ורק לענין ביאה ריקנית או פרישה בשעת הקטרת הקטורת תלוי בדין קדושת המקום, שהרי במקדש יש ב' ענינים נפרדים - קדושת מקום והלכות מקום, דאפשר שיהא ב' קדושות במקום אחד, וגם ב' מקומות בקדושה אחת, שהרי בין האולם למזבח קדיש טפי משאר העזרה אף דבהלכות מקום חשיב כמקום אחד, וכן שער נקנור אי לא נתקדש ששם מצורע עומד הוי מקום אחד עם העזרה אף שלא נתקדש בקדושת עזרה. וכן להיפוך, אי אולם והיכל קדושה אחת הן מ"מ חשובין הן בצורת ותבנית המקדש כב' מקומות.

## בענין הכשר מבוי בלחי וקורה

ריש עירובין - מבוי שהוא גבוה למעלה מעשרים אמה ימעט וכו' והרחב מעשר אמות ימעט, ועי' רש"י שכתב וטפי מהכי לא מקרי פתח אלא פרצה ואנן בעינן פתח עכ"ל. ונראה לפרש דבריו בב' אנפי - או דנאמר ברש"י דדין הכשר של לחי וקורה נאמר רק בפתח ולא בפרצה ולהכי לא מהני לחי וקורה במבוי רחב מעשר אמות, או י"ל דגדר הכשר לחי וקורה הוא דמפקיע הפרצה של רוח רביעית ומשווי לי פתח. ונראה להסביר זה, דאף דרוח רביעית היא פרוצה לגמרי ולשם פתח הרי צריך עומד מרובה על הפרוץ, מ"מ ע"י הקורה חשבינן לי' לרוח הרביעית

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

הפרוצה כאילו עומדת בין שאר מחיצות המבוי ונחשב המבוי כמקום שמחיצותי' מרובות על הפרצה. ועיין רמב"ם הל' שבת פ"ז הל"ד שכתב וז"ל: כמה יהי' פתח המבוי ויהי' די להכשירו בלחי או קורה עכ"ל. ומדויק לשונו של הר"מ נראה דהכשרה דמבוי הוא משום דשם פתח עלה וכנ"ל. ועיין בסוגיא ריש עירובין דר' יהודה אמר רב למד גובהו של מבוי מפתחו של היכל, ולדידי' מבואר דהכשר מבוי משום שם פתח שעלה וכנ"ל, וכן מתבאר מהא דפריך הגמ' ליבעי דלתות כהיכל, דמדין פתח הוא.

והנה ברמב"ם הנ"ל שכתב: ויהי' די להכשירו בלחי או קורה, משמע דהכשירו בלחי נמי משום פתח הוא ומה"ט מבוי רחב מעשר אינו ניתר בלחי דיתר מעשר אין שם פתח עלה. אמנם יש לדון בזה ולבאר באופן אחר, דלעולם לחי משום מחיצה וכדאיתא שם ודינה היא שסותמת רוח רביעית, והא דרחב מעשר ימעט אף דאינו משום פתח הוא מדין הסתימה, רכל שיש פירצת עשר מפקיע הדין סתימה, ומצינו דוגמא לזה ברפנות סוכה דאין דינם להיות עומד מרובה על הפרוץ ולאשווי דין פתח על הפרצות, רק מדין סתימה היא, ואעפ"כ פירצה יותר מעשר מבטל הסתימה - עיין ברמב"ם הל' סוכה.

עוד י"ל סברא בהא דרחב מעשר ימעט אף בלחי משום מחיצה דהרי חזינן דיש דין צירוף הלחי לכותלי המבוי דהרי לחי מן הצד ומופלג מן הכותל ג"ט אינו מכשיר, וכמו"כ י"ל דדין הלחי ברוח רביעית היא לצרפה לב' כותלי המבוי כמו הקורה שהיא מצורפת לב' כותלי המבוי, ובכך כל שהלחי תוך עשר אמות לכותל מבוי שכנגדה יש צירוף לחי לכותל אבל הרחב מעשר אמות ככה"ג אין כאן צירוף.

## בענין השתמשות תחת הקורה ובין הלחיים

עירובין דף ח' ב': איבעיא להו מהו להשתמש תחת הקורה רב ורבי חייה ור' יוחנן אמרו מותר להשתמש תחת הקורה שמואל ור' שמעון בר רבי ור"ש בן לקיש אמרו אסור להשתמש תחת הקורה לימא בהא קמיפלגי דמר סבר קורה משום היכר ומר סבר משום מחיצה לא דכו"ע קורה משום היכר והכא בהא קמיפלגי דמר סבר היכירא מלגיו ומר סבר היכירא מלבר ואיבעית אימא דכו"ע משום מחיצה והכא בהא קמיפלגי דמר סבר חודו הפנימי יורד וסותם ומר סבר חודו החיצון יורד וסותם אמר רב סחרא הכל מודים בבין לחיים שאסור, ע"כ הגמרא.

ונראה בבאיור הסוגיא דבתחילה הגמ' תלה דין השתמשות תחת הקורה אי קורה משום היכר או קורה משום מחיצה, פירוש דאי קורה משום היכר הרי ליכא

המחיצות ורק מה שבתוך המחיצות חל ההיקף ופשוט דה"ה בין הלחיים לא הוי בכלל ההיקף, אבל י"ל דרק כשאין שיעור בעובי המחיצה או דגין הרהיקף הוא רק למה שלפנים ממנו אבל במחיצה שיש דין שיעור כגון מחיצת פי תקרה וכן קורה של מבוי או גם המקום שבתוך המחיצה, דהיינו המקום שתחתיו בקורה ופי תקרה, י"ל דהוי בכלל היתר המקום; ב) י"ל בעלמא המקום שבין המחיצות ג"כ הוי בכלל ההיקף ופשוט הוא שתחת הקורה הוי בכלל ההיקף רק בלחי דהוי מחיצה של משהו ברוח הרביעית י"ל דאין מחיצת הלחי כדן מחיצה דעלמא שחל דין היקף על המקום רק הדין הוא שכל שיש מחיצה של לחי משהו ברוח הרביעית סגי להתיר הטלטול במבוי אבל כיון דאינו מחיצה המקפת המקום לכן אין המקום שבין הלחיים בכלל ההיתר.

עיינן ברף ט' א': תני ר' זכאי קמי' דר' יוחנן בין הלחיים ותחת הקורה נידון ככרמלית א"ל פוק תני לברא אמר אביי מסתברא מלתי' דרבי יוחנן תחת הקורה אבל בין הלחיים אסור ורבא אמר בין הלחיים נמי מותר, ע"כ. הריף פסק כרבא דבין הלחיים נמי מותר, והקשה עליו הבעה"מ דהרי קי"ל כאביי ביע"ל קג"ם ובכלל הני הא המח' דאביי ורבא בדין לחי העומד מאליו וקי"ל כאביי דלחי העומד מאליו הוי לחי משום דסובר לחי משום מחיצה וכיון דקי"ל דלחי משום מחיצה הרי הדין נותן לפסוק כאביי דאף תחת הקורה מותר בטלטול בין הלחיים אסור. ועיינן במלחמות שדחה דברי הבעה"מ דהרי בגמ' מבואר דדין טלטול בין הלחיים ותחת הקורה אינו תלוי אי דין הכיר עלה או דין מחיצה עלה, ובגמ' איתא להדיא דלמ"ד קורה משום היכר שייך לאסור תחת הקורה וכן להיפך למ"ד קורה משום מחיצה יתכן דמותר תחת הקורה, ולכן מסיק הרמב"ן דאף דהלכה כאביי דלחי העומד מאליו הוי לחי ומשום דקורה משום מחיצה מ"מ קי"ל כרבא בבין הלחיים דמותר דהך פלוגתא ל"ה בכלל כללא דיע"ל קג"ם. ולכאורה טענת הרמב"ן אלימא דדברי הבעה"מ צ"ע.

ונראה בשיטת הבעה"מ דסובר דרק בקורה אומרת הגמרא דלמ"ד קורה משום מחיצה יתכן דמותר תחת הקורה אבל למ"ד לחי משום מחיצה ע"כ בין הלחיים אסור. ונראה לבאר ע"פ מה שכתבנו לעיל ע"פ דבריו של הר"ן בב' אופנים דאי בכל מחיצות הדין הוא דכנגד המחיצה אסור א"כ פשוט דבין הלחיים אסור כשאר מחיצות ורק בקורה סובר הגמ' אפילו הוי משום מחיצה מ"מ כיון דיש שיעור טפח או אותו מקום שכנגדה ג"כ בכלל היתרן של המחיצות ואי נימא דבכל המחיצות כנגד המחיצות מותר דהוי בכלל היקף המחיצה אבל מחיצת משהו של לחי אינו דין מחיצה המקפת רק דין מחיצה ברוח ד' המתרת טלטול לכן אפילו אי לחי משום מחיצה בין הלחיים אסור משא"כ קורה דאי הוי משום מחיצה או הוי דין מקיף ושוב

דין דהיתר טלטול במבוי הוא רק במוקף ד' מחיצות אלא רק דין שיהא היכר ברוח רביעית אבל רשות המבוי ניתר בג' מחיצות ולכן מותר לטלטל תחת הקורה, אבל אי קורה משום מחיצה א"כ רשות דמבוי לטלטול הוא רק בר' מחיצות רק דקילא רוח רביעית בזה דסגי במחיצה של קורה אבל מ"מ היתרא דטלטול הוא רק במקום המוקף ד' מחיצות ולכן אסור להשתמש תחת הקורה או משום דחורו הפנימי יורד וסותם או משום דבעי ההיקף של כל שיעור הקורה.

ודחי הגמ' למימר דלעולם קורה משום היכר והשתמשות תחת הקורה תלוי אי היכירא מלגיו או מלבר, והביאור בזה דאי קורה הוי היכר מלגיו הכוונה דהקורה הוי מתיר להגברא העומד בהמבוי וכל שתחת הקורה אינו מתייחס הקורה לגברא העומד במבוי ואסור בטלטול, אבל אי היכירא מלבר אין צריך להתייחס הקורה להעומדים במבוי וכל שיש קורה למבוי מותר בטלטול ואפילו תחת הקורה מותר הטלטול כיון דהוי בתוך המבוי.

ושוב מצדדת הגמ' דלכו"ע קורה משום מחיצה רק דנחלקו אי חורו החיצון יורד וסותם או חורו הפנימי. ונראה לבאר בב' אופנים - ראשית י"ל דנחלקו בדין מחיצה של הקורה אם זה דין מחיצה חדשה או בכלל ההלכה של פי תקרה יורד וסותם, דאי הוי מדין פי תקרה היינו דמדרבנן ל"צ תקרה רק אפילו קורה טפח יורד וסותם אז החור החיצון הוא היורד וסותם כמו פי תקרה, אבל אי הוי דין בפנ"ע או י"ל דחורו הפנימי יורד וסותם, ובאופן אחר י"ל דנחלקו בדין שיעור טפח האמורה בקורה אי הוי דין שיעור רק בגוף הקורה או גם שיעור בסתימת הקורה, דאי הוי שיעור גבול הקורה שייך דחור החיצון של קורה טפח יורד וסותם ומותר לטלטל תחתיו אבל אי הוי שיעור בסתימה א"כ כל שיעור הקורה היא הסותמת ולא שייך היתר טלטול תחתיו.

וכנגד מקום הלחי אמר רב חסדא דבין הלחיים אסור לכו"ע. ועיינן דף ח' ב' בתד"ה הכל שכתבו טעמא משום דלחי הוי אפילו משהו ואתי לאפוקי אבל בקורה דרחבה טפח ליכא למיחש, ומבואר מדבריהם דבעיקר הדין אין חילוק יסודי בין לחי לקורה רק דא"א להתיר בין הלחיים משום דא"א להתיר מקום משהו משום חשש שיוציא חוץ מהך משהו משא"כ בקורה שיש שיעור טפח אפשר להתיר הטלטול תחתיו. אבל עיינן בר"ן שהסביר באופן אחר, שכתב דכיון דלחי הוי משהו לא שייך להתיר הטלטול כנגדו משום דאין כאן מקום כנגדו ולא שייך היתר טלטול משא"כ קורה טפח ויש מקום תחתיו דשייך בי' היתר, ומשמע דאיסור הטלטול בין הלחיים אינו משום חשש שייטלטל במקום האסור אלא רק בעצם היסוד ומעיקר הדין חלוקין לחי מקורה, אבל הא גופא צריך ביאור ביסוד החילוק.

ונראה לבאר בב' אנפי: א) י"ל בעלמא דבין המחיצות ל"ה בכלל היקף

המקום שתחתיו הוי בכלל ההיקף.

עוד י"ל בביאור שיטת הבעה"מ רדין קורה משום מחיצה הוי בכלל גדר מחיצה של פי תקרה יורר וסותם וברין סתימה י"ל דהסתימה הוי ע"י חוד החיצון וממילא מותר הטלטול תחתיו אבל בלחי משהו אף דהוי משום מחיצה מ"מ במחיצה משהו לא שייך גבי' חוד פנימי וחוד חיצון וכל המחיצה היא הסותמת ולכן בין הלחיים אסור.

עיי' בדין ט' א': אביי אמר מנא אמינא לה (דבין לחיים אסור) דאמר רב חמא בר גוריא אמר רב תוך הפתח צריך לחי אחר להתירו וכי תימא דאית בי' ד' על ד' והאמר רב חנין בר אבא אמר רב תוך הפתח אע"פ שאין בו ד' על ד' צריך לחי אחר להתירו ורבא (דבין לחיים מותר) התם דפתוח לכרמלית אבל לרה"ר מאי שרי וכו' אין מצא מין את מינו ע"כ. והנה נחלקו הראשונים בהסבר שיטת רבא - עי' בתוס' דף ח' ב' ד"ה הכל שכתבו דלרבא בין לחיים מותר רק בב' תנאים דהמקום פחות מד' על ד' וגם פתוח לרה"ר אבל כל שהמקום ד' על ד' אסור וכן אפילו מקום פחות מד' על ד' אסור אי פתוח לכרמלית וכ"ה דעת רוב הראשונים. ועי' בהסוגיא דפחות מד' על ד' מותר משום דהוי מקום פטור אבל כל שפתוח לכרמלית אמרינן דמצא מין את מינו וחוד להיות כרמלית, אבל אביי סבר דל"ה מקום פטור ואפילו בפתוח לרה"ר אסור משום דאינו גבוה ג', וצריך ביאור המחלוקת.

ונראה לבאר דרבא סובר דמלבד דין היקף מחיצות דמצינו ברה"י דהוא מקום המוקף מחיצות יש דין מיוחד דמחיצות חולק מקום לעצמו, והרא"י דהא שיטת הרמב"ם דרה"י הוא מקום המוקף ד' מחיצות ואע"כ סובר דרה"ר שיש לה ג' מחיצות דין כרמלית עלה והיינו משום דג' המחיצות חולק המקום שבפנים מהמקום שמוחוץ, ולכן שיטת רבא דבין הלחיים מתיר רק במקום פחות מד' הוא משום דסובר דדין היקף מחיצה הוא רק חוד הפנימי וכנגד הלחיים ליכא היקף מחיצה, אבל סובר רבא דחוד החיצון הוי דין מחיצה לחלק המקום וכמו שגובה ג' הוי חילוק מקום כמו"כ חוד החיצון של הלחיים מחלק מקום ולכן כל שהוא פחות מד' הרי הוי מקום פטור דהוי מקום לעצמו אבל אי הוי מקום בשיעור ד' ספחים שוב הוי כמקום דחסר היקף מחיצה ודינו ככרמלית, ושיטת אביי דאפילו פחות מד"ט ליכא היתר טלטול בין הלחיים, והיינו משום דסובר דגם ברין חילוק מקום לא סגי בסתימת חודו של לחיים ובעי מחיצה ממש או גובה ג', וכיון דליכא חילוק מקום וכש"כ דליכא דין היקף מחיצה הרי המקום של בין הלחיים הוי פרוץ ושייך למקום החוצה לה ולכן אסור בטלטול.

אבל אכתי צריכים לבאר שיטת רבא במה שסובר דאפילו בפחות מד' מותר רק בפתוח לרה"ר דלכאורה אינו מובן דאי היתרו דרבא הוא משום דחוד החיצון של

הלחי מחלק המקום שבין הלחיים איזה נפק"מ יש אי פתוח מקום בין הלחיים לרה"ר או לכרמלית. והנראה בזה דסובר רבא דחוד החיצון המחלק מקום בין הלחיים שייך רק היכא דמה"ת יש חלות חילוק מקום וכגון בפתוח לרה"ר דחוד החיצון מפקיעו מן רה"ר אבל היכא דאין פתוח לרה"ר ופתוח לכרמלית אשר מה"ת אין חילוק מקום בין כרמלית למקום בין הלחיים כולם הוי מקום פטור הרי בכה"ג חוד החיצון לא מספיק לאשוויי חילוק מקום בין כרמלית למקום פטור אף ברינא של איסור כרמלית דרבנן, ודו"ק.

והנה כל דברינו הוא כפי הבנת תוס' דף ח' ב' ד"ה הכל בהסבר שיטתם של אביי ורבא, אבל הרמב"ם בהל' שבת פ"ז הל"א פסק כרבא וסובר דאליבא דרבא בין הלחיים מותר בין במקום פחות מד"ט בין במקום ד"ט ובלבד שיהי' פתוח לרה"ר ולא לכרמלית. ושיטת הר"מ צריכה ביאור דאי מקום בין הלחיים הוי בשיעור ד"ט ולא שייך דלהוי מקום פטור ומה שייך בי' היתר טלטול, וגם איזה סברא הוא לחלק בין פתוח לרה"ר לפתוח לכרמלית, ועיי' ברי"ף שלמד כהר"מ, ועיי"ש במלחמות שהקשה על שיטת הרי"ף כקושיתנו.

והנראה בביאור סברת הרי"ף והרמב"ם דלרבא ישנו דין מחיצה מיוחדת לרוח רביעית והיינו דברוח רביעית מהני מחיצה המחלקת מקום לאשוויי לרה"י ואין זה דין מחיצה המקיף ולכן חוד החיצון המחלק מקום בין הלחיים למקום בפנ"ע שוב הוי אותו מקום רה"י ואפילו אותו המקום הוא ד' ספחים, אבל סובר רבא דלחי המחלק מהני לאשוויי רה"י רק בפתוח רה"ר דהוי מקום דישת הרבים דבכה"ג חשיב חודו של לחי, אף שאינה מחיצה ממשית, לאשוויי רה"י כמחיצה המקפת כיון דמועיל עכ"פ לגבי מקום של דישת הרבים, אבל בכרמלית דליכא דישת הרבים אין המחיצה של חוד של לחי מועלת לכלום.

והנה הר"מ כתב דתחת הקורה מותר דוקא בפתוח לרה"ר ואף דפתח קורה משום היכר, וגם בזה צ"ע מה חילוק יש בין פתוח לרה"ר או לכרמלית, ולכאורה צ"ל דהר"מ סובר דקורה ל"ה משום מחיצה המקפת אבל מדרבנן צריך דלהוי הקורה מחיצה המחלקת כרי' לאשוויי רה"י ולכן תחת הקורה מותר רק בפתוח לרה"ר דאז המחיצה המועלת עכ"פ לענין דריסת הרבים ולהכי משוי' לי' רה"י, אבל פתוח לכרמלית דלית בה דריסת הרבים אין המחיצה של קורה נחשבת לכלום ולכן אסור טלטול תחת הקורה, ע"כ.

## בענין ד' דברים פטור במחנה

א. ד' דברים פטור במחנה וכו' ומלערב, ופירש"י עירובי חצירות אם הקיפו

שוה בכל מקום שאחז כל אחד לעצמו והרי אנו כולנו רשות אחת ובמעשה הזה לא יבוא לטעות ולדמות שמותר להוציא ולהכניס מרה"י לרה"ד עכ"ל. והמבואר דאין עירוב חצירות ענין של קנין מקום שבייתה במקום מזונותיו אלא ענין של ביטול חילוק הרשות של כל א' מבני החצר שנעשה הכל רשות א', ורק בעירובי תחומין כתב הר"מ פ"ו ה"א מהל' עירובין וז"ל: מי שיצא מן המדינה בע"ש והניח מזון ב' סעודות רחוק מן המדינה בתוך התחום וקבע שבייתו שם אע"פ שחזר למדינה ולן בביתו נחשוב אותו כאילו שבת במקום שהניח בו שתי הסעודות וזה הוא הנקרא עירוב תחומין עכ"ל, ומבואר דעירובי תחומין גדרו הוא ששבייתו לשבת הוא במקום מזונות ומשם נקבע תחומו. ובוזה נראה לבאר החילוק דבעירוב חצירות צריך פת משא"כ בעירוב תחומין, דמצינו דפת קובע דין חבורה לכמה דברים וע"י הפת יש צירוף של בני החצר, אבל בעירוב תחומין צריך רק מקום מזונות. ולפי"ז הי' נראה דחילוק עירוב חצירות משתופי מבואות, דעירוב חצירות קובע התערבות של כל הרשויות והוי עירוב כשמה, אבל שיתוף מבואות דמהני בכל דבר הוי דין של מתיר האיסור של טלטול והוי כאילו כולן דרין בחצר אחת ולכן לא נקרא בלשון עירוב רק בלשון שיתוף.

ב. שם במשנה - בכל מערבין ומשתתפין חוץ מן המים ומן המלח והכל ניקח בכסף מעשר חוץ מן המים ומן המלח. ועיין גמ' כ"ז א' דכמהין ופטריה נמי אין מערבין ומשתתפין בהן וכן אין ניקחין בכסף מעשר. ועיין רמב"ם פ"א מהל' ערובין הל"ח שכתב: וכן כמהין ופטריה אין משתתפין בהן כיון שאינן חשובין כאוכלין, עכ"ל. ועיין רמב"ם הל' מע"ש פ"ז ה"ד שכתב: לפיכך אין לוקחין בכסף מעשר מעשר ומלח כמהין ופטריה לפי שאין גידוליהם מן הארץ, עכ"ל. ויש לעיין ל"ל טעם דאין גידולין מן הארץ תיפ"ל שאין חשובין כאוכלין כלל כמש"כ בהל' עירובין. ונראה דמה שכתב הר"מ בהל' עירובין שאינן חשובין כאוכלין אין הכוונה דאין להם דין אוכל דלכאורה ודאי שמטמאין טומאת אוכלין, רק הכוונה דאין חשובין כמו חשיבות האוכלין ולא קביעת אכילה עליהן דלעירוב בעי קביעת האכילה על המאכל, וזה נראה כוונת הריטב"א שכתב דכמהין אינן ראויין לסעוד בהן. ויש להביא רא' דבגמ' אמרינן דמערבין במים ומלח מערבין כיון דעומדים להיות טובל בהן הפת הוי בכלל מזון, ונראה פשוט דאין להם שם אוכל כלל אפילו לענין טו"א, דמה שהן עומדים לטבול הפת לא משוי להו אוכלין, רק בעצם הן אוכלין רק שצריכין להיות חשובין שתהא בכלל הסעודה וכיון שמטבלין בהן הפת הרי להן קביעות לשימוש סעודה.

### בענין מצות עשה שהזמן גרמא

עיין עירובין כ"ז א'. והנה יש לחקור בגדר מצות עשה שהזמן גרמא אי גדרו

אלו עם אלו במחיצה מפסקת ביניהם ויש שם פתח אין צריכין לערב עכ"ל. ונראה כוונת רש"י במש"כ שיש שם פתח היינו דפטור מחנה מעירובי חצירות נאמר רק ביש שם פתח, ריש לחקור בהא דפטור מעירובי חצירות אי דבמחנה לא נאמר תקנת עירוב כלל או דבמחנה לא נחשב כחילוק רשויות. ונראה דרש"י סובר דנחשב כרשות א' אבל לזה צריך שיהא פתח להחשב הכל רשות א' אבל באופן דאין כאן פתח נחשבים כרשויות חלוקות ובעי עירוב אפילו במחנה. והנה הר"מ לא הביא דצריך פתח, דסובר דבמחנה לא נאמר תקנת עירוב כלל.

ג. ד' דברים פטרו במחנה - ק"ק הלשון פטורין דהמנויין במשנה הוי דיני איסור והול"ל לשון מותרין. ונראה דהנה ברמאי הרי מבואר דיוצאין באתרוג של דמאי דחזי לעניים, הרי מוכח דלא הוי חפצא של מאכ"א, ונראה יותר דיסוד דינו של דמאי אינו דין של איסור טבל רק דין של חובת הפרשה וחובת הפרשה הוא האוסרו באכילה. וכן י"ל בעירובי חצירות אין יסורו איסור כרמלית האסור בטלטול מדרבנן אלא דין מצוה של עירובי חצירות, דאי רוצה לטלטל לחצר יש מצוה של עירוב חצירות, והרא"י דמברכין עלה, וזה גופא איסורו לטלטל לחצר, וכשמטלטל בחצר יש כאן ביטול מצות עירוב. וכן ברחיצת ידים מצות והתקדשתם של ידים נקיות הוא האוסר באכילה בלי נטילה, ולפי"ז במחנה פטרו מהמצוה האוסרו ולכן מותר.

ג. ומותר בגזל. הלשון משמע דיש כאן מעשה גדל רק שמותר, ולכאורה מבואר דאין יסוד ההיתר משום הפקר ב"ד הפקר דמה"ט ל"ה מעשה גדל כלל כיון דהמזון הוי הפקר ולא של הבעלים, ובר"מ כתב דאין מקפידין, והביאור דלעולם הוי שלו ולא הפקר רק כיון דאין מקפיד יש היתר של גדל.

### הערות ריש פ"ג דעירובין

עירובין דף כ"ו ב' במשנה רש"י ד"ה חוץ כתב דעירוב משום דדעתו ודירתו במקום מזונותיו הוא וכיון שנתנו בני החצר כרי מזונן בבית אחד נעשה כאילו כולם דרים בתוכו ונמצאו כולם רשות אחת, וכן בעירובי תחומין נעשה כמי ששכב שם ומשם יש לו אלפים אמה לכל רוח הלכך דבר מזון בעינן עכ"ל. והמבואר דגדרן של עירוב תחומין ועירובי חצירות שוין בזה דיסודן הוא דדירת אדם הוא במקום מזונותיו וזהו מקום שבייתו בשבת. אמנם מהרמב"ם נראה הבנה אחרת וז"ל בפ"א מהל' עירובין הל"ו: ומה הוא עירוב הזה הוא שיתערבו במאכל אחד שמניחין אותו מערב שבת כלומר שכולנו מעורבין ואוכל אחד לכולנו ואין כל אחד ממנו חולק רשות מחבירו אלא כשם שיר כולנו שוה במקום זה שנשאר לכולנו כך יד כולנו



דשיכרא מ"מ יש לשכר דין מין שאובין. והקשו בתר"ה הכא מהא דבמכות אמרינן דיין מזוג אין פוסל המקוה משום דחמרא מזיגא מקרי ולא מי חמרא, ותי' דשאני שכר שכל עיקרו אינו אלא מים ועוד דהתם שם חמרא מזיגא עלי' ופירי לא פסיל המקוה ע"כ. ונראה בביאור ב' תירוצי התוס' דלתירוץ הראשון יין מזוג הוא תערובת של יין ומים והמים מצורף ליין להשלים שיעור היין ובוה יש להם תערובת שם יין היכא דיש דין יין כמו לכוס של ברכה אבל אין המים שביין מזוג יין בחפצא ואעפ"כ כיון דהמים שבו מצטרפי להיין ושם חמרא מזיגא על המים אין פוסל המקוה, אבל בתירוץ השני סוברים דהמים שביין מזוג נעשה לחפצא של יין ויש ליין מזוג שם חמרא ודין פרי ולכן אין פוסל המקוה. ונראה דנפק"מ לענין איסור יין לנזיר דהוי חפצא של מאכ"א ובעי דלהוי יין בחפצא. ועיין בירושלמי נזיר דמרבי דנזיר חייב אפילו על יין מזוג.

שם תר"ה כדי - הביאו הגמרא ברכות דבכוס של ברכה נאמר דין חי. וביאר ר"ת דהכוונה מזוג ואינו מזוג ונותן בו קצת מים בתחילת הברכה ובברכת הארץ מוסיף עליו מים עד שיהא מזוג כראוי, ע"כ. ונראה הביאור דברין מזיגה יש ב' דינים - דין בשם יין ולכן בהמ"ז דיש דין כוס יין צריך למזיגה לפני ברכה ראשונה, וגם יש דין מצד הדין שתי' ולזה צריך להוסיף עוד מים דלהוי שתי' נוחה ועריכה, והתוס' הביאו פי' רש"י בברכות שמפרש הדין חי באו"א, ולדידי' אין הכרח דהדין מזיגה הוא בהשם יין.

והנה יש לעיין בהך דין של ר"ת דמזוג מעט בברכה ראשונה ושוב מוסיף בברכה שני' מה הטעם לזה ולמה אין מזוג כראוי מתחילה. ונראה דחלוק ברכה ראשונה מברכה שני' והוי ב' קיומים, דברכה ראשונה היא על המזון לכל בריותיו, וברכה שני' ושאר ברכות הוי ברכות המיוחדות עבור מה שגומל לישראל כגון הארץ וירושלים, ובאמת הי' ראוי לברך כל ברכה על כוס לעצמו רק תקנו להוסיף על הכוס בברכה שני' ובוה נתקיים הדין כוס המיוחד לברכה שני'.

שם בתוס' הביאו פ' בני נרבונה דחי קאי על הכוס דכוס שכור פסול לכוס של ברכה, ונראה דסברי דכוס אינו רק היכ"ת שיהא לו אחיזה בהיין אלא דיש חלות שם כוס ודיני כוס, אבל משאר ראשונים דלא פידשו כן נראה דלא סברי כן.

## הערות בענין מערבין לגדול ביוה"כ

עירובין דף ל' א': ב"ש אומרים אין מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה ב"ה אומרים מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה אמרו להן ב"ה לב"ש אי אתם מורים

דמצוה שיש זמן מסוים לחיובו של המצוה ואין המצוה תדירה מקרי מ"ע שהז"ג או רק אם הזמן הוי המחייב של המצוה מקרי מצוה שהז"ג, ובמצות זכירת יציאת מצרים דקיי"ל דנוהג בין ביום ובין בלילה הקשה השאג"א למה נשים פטורות משום דהוי מ"ע שהז"ג הרי אין הפסק זמן שאינו מחויב בהמצוה דהרי חייב ביום ובלילה, ותירץ דהזמ"ג אין תלוי אי יש הפסק זמן לחיוב המצוה רק תלוי כנ"ל דהזמן הוא המחייב ובזכירת יצי"מ יש מחייב מיוחד של זמן יום ומחייב מיוחד של זמן לילה והוי ב' מחייבים של זכירה ומקרי זמ"ג. ולפי"ז יש לעיין הא תפילין מקרי מ"ע שהזמ"ג דשבת לאו זמן תפילין ואי זמ"ג תלוי באי-תדירות המצוה הרי מובן הוא דתפילין מקרי זמ"ג כיון דאינה תדירה שאין נוהגת בשבת, אבל לפי הבנת השאג"א קשה דהא שבת אסורה בתפילין ואין כאן מחייב חדש של ימי החול של השבוע דאין זמן חול מחייב של תפילין, אבל למ"ד לילה לאו זמן תפילין מובן הא דהוי זמ"ג דהא זמן של יום הוא המחייב של מצות תפילין.

ויש להביא ראי' להבנת השאג"א מהא דכתבו התוס' דהא דציצית מיקרי מ"ע שהזמ"ג אף דכסות יום חייב בלילה זהו משום דזמן לבישת הבגד גורם לחיובא של המצוה, ונראה הביאור דכיון דפטור זמ"ג תלוי בהמחייב של המצוה שפיר י"ל דבציצית הזמן של יום הוא המחייב ולכן גם בכסות יום חייב בלילה דיש מחייב של הזמן של יום אבל אי תלוי בתדירות המצוה מה שכסות יום חייב בלילה ונוהג המצות גם בלילה לכאורה הול"ל להחשב מ"ע שלא הזמן גרמא כיון דנוהגת המצוה בכל זמן.

אמנם יש לעיין דהר"מ ריש הל' תפילה כתב מ"ע להתפלל בכל יום לפיכך נשים חייבות, הרי דלא הוי מ"ע שהז"ג, ואי נימא דתלוי בתדירות המצוה א"ש דהא אין זמן פטור מן המצוה, אבל לפי השאג"א קשה דהרי בכל יום ויום הוי מחייב בפנ"ע והול"ל לאחשבינהו בכלל מ"ע שהזמ"ג. ונראה דאף דהמחייב של המצוה הוי זמן גרמא מ"מ אין קיומה של מצות תפילה חיוב של מצות זמן דהרי תפילה הוי קיום של עבודת הלב אשר היא מצוה תמידית. ועיין לשון הר"מ פי"ב מהל' עבודה זרה הל"ג וז"ל: וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות עכ"ל, ומשמע מפשטות לשונו דקביעת שם זמן גרמא תלוי בזה שאין המצוה תדיר ולא משום דהזמן הוא המחייב.

## בענין מזיגת היין

עירובין כ"ט ב': אמר רב זירא אמר שמאול שכר מערבין בו ופוסל את המקוה בשלשת לוגין, ומפרשת הגמ' דהחידוש הוא דאף דשיכרא מקרי ולא מים

שחל ממילא הוי מדין קדושת היום, עיי"ש.

ב. ברשב"א הקשה לב"ה הסוברים דמערבין לגדול ביוה"כ משום דחזי לקטנים א"כ למה אין מערבין בטבל דרבנן הא מותר להאכיל איסורי דרבנן לקטן. ונראה דאף דמותר להאכיל לקמן מ"מ הוי חפצא של מאכ"א אף לדירי ולא מקרי סעודה הראוי. אלא יש לעיין למה מקרי סעודה הראוי מדחזי לקטן ביו"כ אמאי לא נימא דהוי אכילה ביוה"כ חפצא של איסור. ולכאורה י"ל דיוה"כ הוי איסור גברא משא"כ מאכ"א הוי איסור חפצא, אבל זה אינו דבגמ' יבמות מדמה איסור דיו"כ לאי מאכ"א לגבי הסוגיא דאיסור חל על איסור, ומשמע דביוה"כ נמי הוי חפצא של איסור. והנראה דאף דאיסורי יו"כ הוי בכלל חפצא של איסור מ"מ האוסר של אכילה הוא המ"ע של ועיניתם, ולכן קטן דלא שייך גבי מצוות ליכא חפצא של איסור דיו"כ גבי כלל.

## בענין וקידשתו

א. הרמב"ם בהלכות תפילה (פי"ב הי"ח) כותב וז"ל: בכל קריאה וקריאה מאלו כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו ישראל, ומנהג פשוט הוא היום שאפי' כהן עם הארץ קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל, עכ"ל.

במס' גיטין נט, ב איתא ד' פסוקים למקור דין זה. א. "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי" (דברים לא). ב. "ונגשו הכהנים בני לוי" (דברים כא). ג. "בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים" (דה"א כ"ג). ד. "וקדשתו" (ויקרא כא).

ונראה שתרי פסוקים קמאי חלוקים מתרי פסוקים בתראי, דתרי פסוקים קמאי הם דינים מסוימים בקריאת התורה שמצוה מיוחדת יש על הכהנים והלויים לקרוא בתורה, משא"כ תרי פסוקי בתראי הוא דין כללי הנוהג בכל התורה לכבד את הכהן ע"י שמקדימין אותו לכל דבר שבקדושה. והתוס' גיטין נט, ב בד"ה "וליתול מנה יפה וכו' כתבו דהדין וקדשתו שנתבאר שהכהן נוטל מנה יפה ראשון קאי על חלוקת צדקה אם הוא עני, ולכאורה צ"ע מלשון הברייתא "וקדשתו" – לכל דבר שבקדושה, וחלוקת צדקה לכהן בראש לא הוי גדר דבר שבקדושה, דאדרבא חשיב כדבר חול. והר"ן פי' דקאי על חלוקת לחם הפנים, וזה דין "וקדשתו" מיוחד על כהן גדול שלוקח מנה יפה ראשון, וגם זה צ"ע לומר דיש מצות "וקדשתו" מיוחדת על כהן גדול.

ב. והנהגה הא דנוהגין לקרות בקריאת התורה כהן ע"ה קודם לישראל ת"ח הרי

שמערבין לגדול ביוה"כ אמרו להן אבל אמרו להן כשם שמערבין לגדול ביוה"כ כן מערבין לנזיר ביין ולישראל בתרומה וב"ש התם איכא סעודה הראוי' מבע"י הכא ליכא סעודה הראוי' מבע"י, עיי"ש. והיינו דלב"ה. מה דמערבין לגדול ביוה"כ הוא משום דחזי לקטנים וא"כ ה"ה נזיר מערב ביין משום דחזי לאחרים ולב"ש מה דמערבין לגדול ביוה"כ הוא משום דהוי סעודה הראוי' מבע"י משא"כ ביין לנזיר, וב"ה סברי דסעודה הראוי' מבע"י לא סגי שיהא עירוב רק בעי' ראוי' בתחילת היום. ונראה לבאר דעיי' דף ל"ח ב' דאף אי תחלת היום קונה עירוב מ"מ צריך שיהי' ראוי מבע"י והיינו דאף דקנין העירוב הוא בתחילת היום דלא שייך קנין עירוב מבע"י דהא קנין העירוב הוא היתר העירוב מ"מ יש דין מעשה הנחת העירוב שהיא המעשה קנין של העירוב אשר הדין הוא מבע"י, ובזה נחלקו ב"ש וב"ה. דב"ש סברי דדין ראוי' הוא דין במעשה הנחת העירוב ולכן בעי' ראוי' במע"י ולב"ה מלבד דין ראוי' שנאמר בהנחת העירוב יש דין ראוי' גם בקנין וחלות היתר העירוב.

ברישב"א הק' למה נקרא עירוב ביוה"כ ראוי' מבע"י יום הא יש מצוה של תוספת יוה"כ. ולכאורה י"ל פשוט דאף שיש מצוה להוסיף מחול על הקודש אבל אם לא קבל תוספת אין שום איסור רק דלא קיים מצות תוספת ולכן נקרא ראוי' מבע"י יום. אמנם נראה מקושית הריטב"א שסובר דבאמת ב' דינים ישנן במצות תוספת יוה"כ – יש דין קבלת תוספת יוה"כ ובזה הדין דיכול לקבל תוספת יוה"כ כל שהגיע פלג המנחה וזה תלוי בקבלת הגברא, ועוד נאמר דין תוספת ראיוה זמן לפני עצם היום של יוה"כ כבר יש דיני איסורי יוה"כ, וכמו שמצינו דין תוספת לשנת השמיטה דדין תוספת שמיטה אינו תלוי בקבלת הגברא רק נאמר דין דאיסורי השמיטה כבר חלו לפני הגיע שנת השמיטה עצמה, ושפיר מקשה הריטב"א דל"ה סעודה ראוי' מבע"י.

ונראה לתרץ קושית הריטב"א דאם אוכל בזמן התוספת אינו עובר על האיסור של עינוי, ולא מיבעיא לשיטת הרמב"ם הסובר דמצות תוספת נוהג רק ביו"כ ולא בשאר מועדים ולא נוהג ביוה"כ רק לגבי איסור העינויים ולא לגבי איסור מלאכה א"כ הרי מבואר דבתוספת לא חל ב' מעצם קדושת היום ולדידי' פשיטא דא"ע על איסור של יוה"כ בזמן התוספת, אלא אפילו לראשונים הסוברים דמצות תוספת נאמר בשאר מועדים וגם לגבי איסור מלאכה מ"מ אינו דין דחייל קדושת היום ואסור באיסורי היום רק דתוספת הוי מצוה וכל שעושה מלאכה הי' מבטל מצות תוספת אבל אינו איסור אכילה ולכן בזמן תוספת נמי מקרי סעודה הראוי' כיון דאינו איסור אכילה רק ביטול מצוה. ולפי"ז אף שביארנו דיש ב' דיני תוספת מ"מ ליכא חילוק ביניהן לענין זה, דבין תוספת של קבלת הגברא ובין הדין תוספת דחל ממילא בלא קבלת הגברא ל"ה דין חלות קדושת היום וחלות איסור רק מצוה של תוספת. ויש להעיר דהנצי"ב במשיב דבר חילק ביניהן וסובר דהתוספת

הוא לכאורה נגד משנה במס' הוריות י"ג דממזר ת"ח קודם לכ"ג ע"ה (כן הקשה הר"מ בפייהמ"ש דגיטין). ועוד צ"ע דלא מצינן דין קימה וכיבוד לכהן או השבת אברתו כמו שמצינו באביו ורבו.

ונראה לומר דשאני כיבוד אביו ורבו מכיבוד כהן, דאביו ורבו חייב לכבוד הגברא של אביו ורבו, משא"כ וקידשתו אינו מדין כיבוד אלא הוא חיוב להבדיל את הכהן משאר ישראל, ועיין ברמב"ם רפ"ד מכלי המקדש וז"ל: הכהנים הובדלו מכלל הלויים לעבודת הקרבנות וכו'... ומצות עשה היא להבדיל הכהנים ולקדשם ולהכינם לקרבן שנאמר "וקדשתו". וכן במס' פסחים קד, א אחד מההבדלים שהבדילת מונה הוא בין ישראל לעמים ובין כהנים ללויים וישראלים, וממילא מצות וקדשתו אינו חיוב כיבוד אלא חיוב הבדלה גרידא, דמצוה להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ומש"ה חיובו הוא רק בדבר שבקדושה, ולכן אינו חייב לקום לפניו דקימה היא מדין כיבוד, ומצות "וקדשתו" אינו מדין כיבוד אלא מצות הבדלת הכהנים מישראל.

וממילא אתי שפיר הא דנוהגין לקרות לכהן ע"ה קודם ישראל ת"ח, דבשלמא אם המצוה של וקדשתו היתה מדין כיבוד ודאי שהיה צריך לקרות את הת"ח ישראל בראשונה, כיון שהוא מכובד יותר מכהן ע"ה, אך כיון שכל החיוב הוא להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, ממילא גם על הישראל ת"ח חל המצוה להבדיל את הכהנים, וע"כ הכהן ע"ה קודם לכולם דבזה שאנו קוראים לו בראשונה זהו גופא ההבדלה בינו לשאר ישראל.

ולאור האמור מובן מה שהקשו מדוע נותנים ללויים העליה השניה לפני הישראל הרי אין מצות וקדשתו על הלויים, אך להנ"ל אתי שפיר דכיון שמצות "וקדשתו" הוא להבדיל קדושת הכהונה מקדושת ישראל, א"כ בזה שאנו נותנים ללויים העליה קודם הישראל בכך אנו מראים שהכהנים מובדלים בשני דברים מהישראל ונמצא ששכאנו נותנים ללוי עליה קודם ישראל אינו מדין הלוי כלל וכלל, אלא זה מדין "וקדשתו" דבכך אנו מבדילים קדושת הכהונה מקדושת הישראל בשני דרגות.

אלא אכתי קשיא דכיון דהמצוה היא להבדיל הכהונה ולא מדין כיבוד היאך מועיל מחילת הכהן לכמה ראשונים. ונראה לומר דע"י זה שמחויבים לשואלו ולקבל את רשותו לעלות אחר במקומו, זה גופא נחשב להבדלת הכהן משאר ישראל, דהשאלה עצמה הוא הבדלתו, וממילא לאחר שנתקימה המצות "וקדשתו" שפיר הכהן יכול למחול על כבודו דרצונו של אדם הוא כבודו.

## מילי דאגדתא בענין התשובה

עיין ויקרא רבה (פרשה ב' סי' ו') ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי אמר אף הכתובים חלקו כבוד לישראל כמה דתימא (ויקרא א"ב) אדם כי יקריב מכם קרבן, אבל כשהוא בא לדבר ברברי גנאי ראה מה כתיב, אדם מכם כי יהיה בעור בשרו (נגע צרעת) אין כתיב כאן אלא (שם יג:ב) אדם כי יהיה בעור בשרו, ע"כ.

ובהסבר אמר רבינו דיסוד במחשבת חז"ל הוא שישראל כשעובר ה' הרי זה בא מפנימיותו וכשחוטא אין זה אלא מחיצוניותו. וכמו שמצאנו ברמב"ם שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני וז"ל (פ"ב מגירושין הל"ב): מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתב גט והוא גט כשר וכו' ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס וכו' שאין אומרים אנו אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצר הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו ברעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מהעבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, ע"כ.

הרי שבעצם נפשו היהודי רוצה לקיים מצוות ה' ורק שיצרו הרע יכול להתגבר עליו ולאנוס אותו עד שיעבור עבירה או לא יקיים מצוה, אבל אז הוא חשוב כנאנס ולא כמי שעושה כרצונו האמיתי ממש.

וזהו הסבר המדרש שכאשר יהודי מקריב קרבן, ר"ל כשמקיים מצוות וחי חיי קדושה ע"פ התורה - ואפילו בתי יום יום הרבה מצוות דורשות הקרבה לקיימן - זה נחשב הקרבה מכם, ר"ל מעצם האדם, מפנימיותו, מהמעמקים שלו, וזהו מה שהכתובים חלקו כבוד לישראל שהטוב שהם עושים נובע מפנימיותם, וכמו שכתוב אדם כי יקריב מכם קרבן לה', שכשיהודי מקריב לה', זה בא מכם, ולהיפך כשיהודי חוטא לא כתיב מכם אלא רק אדם כי יהיה בעור בשרו [נגע צרעת, והרי עונש צרעת מגלה שהיה כאן חטא] שמכיון שהחטא נובע רק מחיצוניותו של היהודי לכן העונש והסימן לחטא הוא גם רק על עור בשרו, ר"ל רק בחיצוניותו.

והנה, על הפסוק (ויקרא טז:כב) ונשא השעיר עליו את עוונתם דרשו במדרש (ויקרא רבה פרשה ס"ה סי' ט"ו) ונשא השעיר עליו זה עשו שנא' הן עשו אחי איש שעיר. את כל עוונותם עוותת תם שנא' ויעקב איש תם, ע"כ. ויל"ה מה שייך עשו

לכאן, ומה ר"ל עונות של תם, הרי אם עונות כאן, איפה התמות.

עוד צ"ע דביוה"כ אמרינן כי ביום הזה יכפר עליכם, ועיין ברש"י עה"פ אולי  
אכפרה פניו (בראשית לב:כא) וז"ל: ונראה בעיני שכל כפרה שאצל עוון חטא וכו'  
לשון קינות והעברה הן, ע"כ, וצ"ע מה השייכות של קינות והעברה לענין חטא.

אלא דהיסוד הוא כדלעיל, שעל אף שחטא, היהודי נשאר תם ושלם  
בפנימיותו שהחטא אינו בא מעצם מהותו [ולכן שפיר קרינן ב' עונות תם] אלא  
ממקור חיצוני, ובפרט מהשפעת תרבות עשו הלא-יהודי שמסביבו. ומכיון שאין  
החטא נובע מעצם מהותו אלא הוי רק חיצוני לו וכמו כל לכלוך שנופל על בגד או  
כלי מבחוץ, ממילא דסגי בהעברה וקינות בלבד לסלקו, ולכן ביוה"כ מבקשים  
כפרה וכפרש"י הנ"ל.

ומכאן המקור לכח התמידי לחזור בתשובה, שהרי בפנימיות נפשו היהודי  
באמת רוצה לקיים רצון ה', ונמצא שמקור החטא איננו ממעמקי נפשו משא"כ  
רצונו כן לקיים רצון ה' שמקורו כן במעמקי נפשו וממילא שהוא תמיד יכול  
להתגבר ולחזור בתשובה.

## חשיבות אמירת סליחות ביום כפור

הגרי"ד מאד הקפיד במניינו בבוסטון - ובעקבותיו כן הנהיגו תלמידיו  
בישיבת רבינו יצחק אלחנן בניו יורק וכן הנהיגו מתלמידיו במנינים וישיבות שהם  
עצמם יסדו - לומר סליחות וי"ג מדות הרחמים בכל חזרות הש"ץ של יוה"כ, כי כן  
הוא מנהג או תקנת הגאונים והראשונים עוד מימי קדם (עיין סוף אוצה"ג ליומא,  
מנהגים, סדר העבודה, ובאבודרהם סדר תפילות של יוה"כ ובפרט בד"ה כתוב  
בתשובת הגאונים, ובשבלי הלקט סי' שי"ט וש"כ, וכן פסק הסוד או"ח סוסי'  
תר"כ) ורבינו היה בתכלית הביטול-עצמי ויראת הכבוד כשדבר עליהם ובהזכירו את  
דבריהם הקרושים, ולא הבין למה שבגלל שמדפיסי המחזורים השמיטו הסליחות  
בשחרית, מוסף ומנחה (ורק בערבית ובנעילה השאירו) אין לקיים המנהג הקדום  
לומר סליחות וי"ג מדות הרחמים בכל התפילות, ובאמת שבמחזורים המדויקים  
נמצא סדר הסליחות בכל תפילות היום עד היום הזה.

וכדי להבין חשיבות אמירת סליחות וי"ג מדות הרחמים ביוה"כ, יל"ע במקור  
הדבר. מצינו שבמדבר היו רק ב' מעשי עבירה שהיו כל כך חמורים עד  
שבעקבותיהם הקב"ה חשב לאבד את כלל ישראל ח"ו ולהקים את משה תחתיהם,

הראשון בחטא העגל כשאמר (שמות לב:י) ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם  
ואעשה אותך לגוי גדול, והשני בחטא המרגלים כשאמר (במדבר יד:יב) אכנו בדבר  
ואוריחנו ואעשה אותך לגוי גדול ועצום ממנו.

והנה, בחטא המרגלים ידע משה לומר מיד (שם:יח,יט) ה' ארך אפים ורב  
חסד וכו' סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך וגו', ואילו בחטא העגל לא בקש  
סליחה מיד, אלא אדרבה טען כלפי מעלה מגוון של טענות כגון שאין זה בנכון  
שהקב"ה יהיה ברוגז על עמו ישראל - ויחל משה את פני ה' אלקיו ויאמר למה ה'  
יחרה אפך בעמך אשר הוצאת וכו' - וכן טען מה יאמרו הגויים - למה יאמרו  
מצרים לאמור וכו' וזכור בריתך עם האבות - זכור לאברהם וכו' אשר נשבעת להם  
בך וכו' - אך לא ביקש מיד וסלחת לעונו ולחטאתינו ורק ניסה כאילו לפייס את  
ה', וצ"ע מדוע לא בקש סליחה מיד כמו שעשה בחטא המרגלים.

ובע"כ צריכים לומר שכשבקש משה על ישראל מיד לאחר חטא העגל לא  
ידע אפילו שאפשר לבקש סליחה ומחילה שלמה. והדבר מוכח שלא ידע גם מדברי  
משה עצמו אח"כ, שהנה בתפילותיו הראשונות בקש רק להעביר את רוע הגזירה,  
והצליח בזה וכמו שכתוב וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו, שהקב"ה  
הסכים לא לכלותם, אבל משה חש שאין זה מספיק ושצריך להיות איזה דרך  
לתיקון מלא של חטא העגל. לכן בדרתו מן ההר אמר לבנ"י (שמות לב:ל) ועתה  
אעלה אל ה' אולי אכפרה בעד חטאתכם, והרי לשון אולי הוא לשון של ספק,  
שמצד א' אינו בטוח שזה אפשרי, ומצד שני חש שכפרה שלמה אולי כן אפשרית,  
והרי מוכח כדברינו, שהדבר היה ספק אצל משה.

ואז משה שוב עלה בהר סיני והתפלל שם ארבעים יום וארבעים לילה, אבל  
במקום לבקש עבור ישראל, נראה כאילו שהתפלל תפילות פרטיות על עצמו להבין  
ולהשיג במעלות הגבוהה וכמו שכתוב (לג:יג,יח) הודיעני נא את דרכיך והראיני נא  
את כבודיך (ועיין ברשב"ם פסוק יח שתמה על כך) ועל תפילות אלו באמת נענה,  
שבסוף הארבעים יום נגלה אליו ה' וכמש"כ (לג:יט, ל"ד:א) אני אעביר כל טובי על  
פניך וכו' וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם וכו' ה' ה' קל רחום וחנן  
וכו', ורק אז, אבל מיד אז, וימהר משה ויקד ארצה וישתחו, ויאמר וכו' וסלחת  
לעונוני ולחטאתינו ונחלתנו, וצריכים להבין כל זה.

ואמר הגרי"ד דהפשוט הוא כמו שהבאנו שכשהתפלל משה על בני"י מיד  
לאחר חטא העגל, לא ידע שיש מציאות כזו של סליחה וכפרה מוחלטת שבכוחה  
למחוק את החטא כאילו שמעולם לא קרה ולתקן את העבר עד כדי להחזיר את  
הקירבה והריעות והאהבה שבין ה' לחוטא לכמו שהיה קודם החטא שהרחיק ביניהם

(עיין פ"ז מהל' תשובה הל"ו).

ואף שלא ידע בוודאות אם הרבר אפשרי או לא, חש משה שאי אפשר להסתפק בביטול העונש בלבד (וינחם ה' על הרעה) וחזר לבקש מה' שיגלה לו את דרכי הנהגתו ואפילו על עצמו כביכול, כדי שהוא, משה, ידע איך להתפלל אליו עבור בני", וכמו שכתוב (לג:יב,ג) ויאמר משה אל ה' ראה אתה אומר אלי העל את העם הזה וגו' ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכיך וארעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה, הרי שבגלל שמנית אותי על עמך, ובעבור עמך אני מבקש לדעת אותך יותר כדי לדעת איך להתפלל עבורם לפניך. אשר לפי"ז מובן היטב מה שבקש הודיעני את את דרכיך והראיני נא את כבודך, לא כתפלות פרטיות שלו אלא כדי לדעת איך להשלים בינו ית' לבין עמו ישראל.

והנה, לאחר מ' ימים בהר, ביום הכפורים הראשון, נענה לו ה' וגלה לו את סוד התשובה וי"ג מדות הרחמים ותפלתם, וכאילו שנתעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפילה של אמירת י"ג מדות הרחמים ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ר"ה יז), ויעבר ה' על פניו ויקרא ה' ה' קל רחום וחנן וכו'. והנה ב' המדות הראשונות (ה' ה') הם אותו השם הוי', לאמור, אני ה' קודם שיחטא האדם ואני ה' עם אותה המדה ואותו הקשר שהיה לי עם האדם קודם שחטא, גם לאחר שיחטא וישוב, ונמצא שעל ידי התשובה אפשר לתקן המעוות כאילו שמעולם לא קרה, ואז הקב"ה מקבל את השב ומתייחס אליו בדיוק כאילו מעולם לא חטא, והן הן המדות של ה' ה' וכמו שהסברנו. ורק אז, כשנתגלה לו למשה סוד זה של י"ג מדות הרחמים, כשנתגלה לו שאפשר לתקן את המעוות ולחול סליחה וכפרה עד כדי שכאילו מעולם לא היה חטא, וכשנתגלה שאפשר לחדש את קשר האהבה והריעות כמו שהיו מראש, מיד וימהר משה ויקד ארצה וישתחו ויאמר וכו' וסלחת לעוונתי ולחטאתי ונחלתנו. (ובחטא המרגלים שכבר ידע על סוד התשובה וי"ג מדות הרחמים מהגילוי שהיה ביוה"כ, ידע מיד לבקש סליחה על פיהם.)

הרי שסליחות וי"ג מדות הרחמים הוי תפילה שבדוקא יש להקפיד לאמרו בתפילות יוה"כ וכמנהג ותקנת הקדמונים. ובאמת כפי שהבאנו, במחזורים המדויקים נמצא סדר הסליחות בכל תפילות היום.

## גדר ודורש מארמי אבד אבי

חז"ל קבעו לימוד פרשת ארמי אבד אבי כחלק ממצות סיפור יציאת מצרים

של ליל ט"ו בניסן, ויש להבין למה.

והנה בתורה יש ב' מצוות נפרדות של סיפור יציאת מצרים, א' בליל ט"ו בניסן וא' בשעת הבאת הבכורים למקדש. והתורה חלקה ביניהם - לגבי מצות סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו התורה לא קבעה נוסח מה לומר לקיומה והשאירה לחכמים לקבוע, אבל לגבי מצות סיפור יציאת מצרים בשעת הבאת בכורים התורה עצמה קבעה לקרוא את פרשת ארמי אבד אבי לקיים את המצוה. ומכיון שהתורה עצמה קבעה קריאת פרשת ארמי אבד אבי לקיום מצות סיפור יציאת מצרים בשעת הבאת בכורים, חז"ל צרפו קריאתה גם לקיום מצות סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו.

ועיין בלשונות הרמב"ם בסה"מ בהגדירו ב' מצוות אלו שמאר השוה ביניהם באשר לגדר חיובם, דבמצוות מקרא בכורים (מ"ע קל"ב) כתב וז"ל: שנצטוינו לספר חסדיו יתעלה אתנו ואיך הצלנו וכו' משעבוד המצרים וענוים לנו ולהודות לה' על כל זה, ע"כ, ובמצוות סיפור יציאת מצרים של ליל הסדר (מ"ע קנ"ז) כתב וז"ל: לספר ביציאת מצרים וכו' ומה שענו אותנו המצרים ואיך נפרע לנו ה' מהם ולהודות לו יתעלה על כל החסד אשר גמלנו, ע"כ. וממה שהשווה כל כך ביניהם באשר לגדר ב' החיובים, מובן למה שחז"ל תקנו קריאת פרשת ארמי אבד אבי כחלק מקיום הסיפור יציאת מצרים של ליל הסדר.

ומ"מ, חלוקה מצוות קריאת הפרשה בשעת הבאת בכורים מקריאתה בליל ט"ו. בהבאת בכורים סגי לקיים סיפור יציאת מצרים בקריאה בעלמא של הפרשה, וכמו בכל מצוות קריאת פרשה של תורה שבכתב שסגי לצאת ידי חובת הקריאה באמירת הכתוב בלבד. אכן בסיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו, לא יי"ח בקריאה בעלמא, דבעי שידרוש דוקא וכתנן (פסחים קט"ז). ודורש מארמי אבד אבי עד שיגמור כל הפרשה כולה.

ואמר רבינו שלשון ודורש פירושו שיעיין ויעמיק להבין פרשת התורה שבכתב עפ"י דרשות תשבע"פ, שזהו מעצם המצוה של סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו.

[ונראה שזהו בכלל מה שכתב הרמב"ם בסה"מ בסיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו שכל שיוסיף ויאריך הדברים מוטב, שיש כזה דין בליל ט"ו, משא"כ במקרא בכורים שלא כתב שיש להוסיף ולהאריך, מפני שבמקרא בכורים המצוה היא קריאה בעלמא. ולכאורה מהאי טעמא גופא התורה לא חייבה קריאת הפרשה בפסח כמו בהבאת בכורים כדי שלא נחשוב שבלי ליל ט"ו סגי בקריאה בעלמא, הכותב.]

וכן מצינו לרב עמרם גאון שמי שסתם יקרא בספר שמות את כל הפרשיות

## צא ולמד

הנה משמע שלדעת בעל ההגדה, התכלית המבוקשת מלימוד פרשת ארמי אבד אבי היא שעל ידי העיון בפרשה, נצליח להבין את מצבינו היום. וכן אמר רבינו תמיד בשיעוריו בחומש שעפ"י מה שהתורה כתבה כבר מימי קדם, אפשר - וצריכים - לגלות ולהבין את הקורות לנו היום. והרברים מוכחים שכן הוא דעת בעל ההגדה שהרי הוא כותב: אלא שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו והקב"ה מצילנו מידם, ועל זה שבכל דור ודור עומדים עלינו וכו' מביא בעל ההגדה ראי': צא ולמד הפרשה של ארמי אבד אבי, כלומר על ידי לימוד פרשת ארמי אבד אבי תגלה ותבין מה שקורה בכל דור ודור - אשר זה כולל ימינו אנו.

ואמר רבינו שבימינו אנו נראה שבפרט עומדים עלינו לכלותינו כשיש לנו תביעות לארץ ישראל, וכן פירש בעל ההגדה על פי התרגום.

והנה מצאנו שיש צד שוה לכל הפירושים השונים לארמי אבד אבי, שבכולם יש ענין של הגבלה ומניעה על ישיבתנו בארץ ישראל. ולפירוש בעל ההגדה ההגבלה באה מצד אויב שניסה למנוע חזרתנו לארץ ישראל, וכפי התרגום אונקלוס (דברים כוה) שארמי קאי אלבן שבקש לאבד, ר"ל להשמיד, את יעקב אבינו, ולכן כשיעקב ברח מלבן כדי לחזור לארץ ישראל לבן דלק אחריו למנוע חזרתו, ורק הצלת ה' סייע ליעקב לחזור לארץ ישראל.

וביתר ביאור, הנה בבירור בין הבתרים לא נזכר מצרים ונזכר רק שצאצי אברהם יהיו גרים בארץ לא להם, והיה באפשר שהגלות תתקיים בשהיית יעקב ומשפחתו בארם, אלא שמכיון שהיה צריך להיות שעבוד של 400 שנה, ה' המליטו משם מכיון שלבן בקש לא רק לשעבד אלא לאבד את הכל, וכמש"כ ארמי - לבן, אובד - שרצה לכלות, אבי - יעקב, ולכן ניסה למנוע מיעקב לחזור לארץ ישראל ולהשתקע שם עם משפחתו, וכן מנסים למנוע מאתנו היום.

מאידך, יש מפרשים שארמי אובד קאי אברהם (רשב"ם, שם) או יעקב (אבן עזרא, שם) שהיו תמיד בגדר נע ונד, כשהלשון אובד הוא מלשון אבידה, שאינו במקומו הקבוע, שגולה ותועה ונע ונד. נמצא שארמי, ר"ל אברהם או יעקב, היו אובדים, כלומר נעים ונדים, שכל ישיבתם בארץ כנען היתה רק ישיבת ארעי. ואמר רבינו שמשמע שהיה בזה איזה צד חיוב ומצוות ה' (ולא סתם מציאות) להיות נע ונד, שאע"פ שיצחק הצליח פעם א' כעובד ארמה (שקצר מאה שערים, בראשית כו:יב) מ"מ נראה שההשגחה רצתה שהאבות יהיו רועי צאן דוקא ולא עובדי ארמה (על אף שאח"כ בני נתחייבו בהרכה הלכות התלויות בעבודת הארמה וכגון

העוסקות בסיפור יציאת מצרים לא י"ח בליל ט"ו (סדר רב עמרם גאון, סדר של פסח, באר"ה אין צריך, הובא באוצר הגאונים על מסכת פסחים, סי' ר"כ). ובטעם הדבר הסביר רבינו עפ"י היסוד הנ"ל שבליל ט"ו החיוב הוא ודורש, ר"ל שילמד תורה שבכתב על פי מדות תשבע"פ דוקא, ולכן לא יצא ידי חובתו בסתם קריאה של פרשיות התורה שמתארות הסיפור של יציאת מצרים דלא סגי בקריאת ולימוד תורה שבכתב לבד כפשוטו. והוסיף דכדי לקיים מצות "ודורש" כהלכתה, בדוקא צריכים להסביר את הפסוקים של פרשת ארמי אבד אבי עפ"י פסוקים אחרים, ולא כפשוטם סתם.

[עיי' בהגדת הנצי"ב (אמרי שפר) בגדר "דורש" וז"ל: [לשון] דורש וכו' [פירושו ש]מסביר ומחדש הבנה אחרת וכו' ממה שהיינו מבינים, עכ"ל. כל' שעפ"י פשוטות ושטחיות ההבנה בפסוקים הייתי מבין דבר א', אך עפ"י הדרשה, יוצא לנו הבנה אחרת. ולרבינו דורשים ההבנה החדשה בפסוק א' עפ"י המובא בפסוקים אחרים. הכותב.]

לפי"ז יובן למה הרמב"ם השמיט הפיסקא שנמצא בהגדות שלנו של וידר מצרימה, אנוס עפ"י הדיבור. ואמר רבינו שמכיון שאין כאן דרשה עפ"י פסוק אחר להסבירו, לכן אין בו קיום של ודורש וממילא הרמב"ם לא הביאו.

לפי החילוק הזה שבין ב' המצוות של סיפור יציאת מצרים (שא' הוא בקריאה וא' בדרישה), יובן נמי למה הכינוי לסיפור יציאת מצרים בהבאת בכורים הוא מקרא בכורים (לשון הרמב"ם בסה"מ, שם), כיון דיוצא ידי חובתו בסתם קריאה של פרשה מתורה שבכתב. אכן הכינוי לסיפור יציאת מצרים בפסח הוא הגדה עפ"י הכתוב והגדת לבנך (וכמש"כ הרמב"ם סוף הל' חו"מ, נוסח ההגדה) מפני שהציווי להגיד מתייחס ללימוד תושבע"פ דוקא, וכמו שהיה במתן תורה כשהקב"ה צוה למשה (שמות יט:ג) כה תאמר לבית יעקב ותגד לבני ישראל, שההגדה לבני ישראל כלל הסברים ודקדוקים עפ"י תשבע"פ, וכמו שמשמע כן מלשון רש"י שם ד"ה ותגד לבני" וז"ל: עונשים ודקדוקין פרש לזכרים, עכ"ל.

[לפי"ז יל"ע למה לא יתחייב גם המביא בכורים לדרוש את הפרשה עפ"י תשבע"פ מרכיב גם שם לשון הגדתי. ולכאורה יש לחלק, שלשון הצווי במקרא בכורים הוא רק וענית ואמרת אבל במצוות ליל ט"ו הציווי הוא בלשון והגדת. הכותב.]

בכורים, לקט שכחה, פאה, שמיטה וכו'), והיינו טעמא, שעפ"י ברית בין הבתרים ארץ כנען לא היתה יכולה להפוך לארץ ישראל עד לאחר השעבוד, ולכן האבות לא יכלו להשתקע בארץ כנען בישיבת קבע כעובדי ארמה והיו חייבים להמשיך להיות נע ונר עד לאחר קיום תנאי השעבוד שבברית בין הבתרים ורק אחר קיום התנאי היה מותר לשבת בארץ כנען גם כעובדי ארמה, ר"ל בישיבת קבע.

[עפ"י פירוש רבינו זה יובן למה התורה קבעה לקרוא פרשת ארמי אבר אבי דוקא בשעת הבאת בכורים, ולכאורה מה שייכות סיפור יציאת מצרים למצוות בכורים דוקא. אולם עפ"י דברי רבינו יומתק, שהרי בפרשה קוראים איך שהתנאי של גר יהיה זרעך נתקיים, וממילא שפקעה הגזירה שאסרה ישיבת ועבודת קרקע קבועה, וממילא ששומה עלינו אנו להודות לה' על שנתן לנו את ארץ ישראל לנחלה להתיישב בה גם כעובדי קרקע קבועים שאו אפשר לקיים את המצוות התלויות בארץ, ואשר ביניהם יש מצוות בכורים, שהוא מראשית פרי הארמה. הכותב.]

והנה מצרים היתה ארץ של עובדי ארמה, וכשיעקב ובניו הגיעו לשם הרגישו לומר שהם רועי צאן ואמרו שהגיעו רק לגור ר"ל זמנית, ולא לשבת שם בקביעות ושכונתם היא לחזור לארץ כנען (בראשית מז:ג), אלא שהמצרים - כמו לבן - לא הרשו להם לחזור, וכך התחיל השעבוד (משא"כ בימי לבן, ששם ה' המליט את יעקב ועזר לו לחזור לארץ ישראל).

וזהו מה שדורשים וירד מצרימה, אנוס עפ"י הרב, שכשנודע ליעקב שיוסף עודנו חי אמר (בראשית מה:כח) אלכה ואראנו בטרם אמות, כל' שחשב שהוא ירד מצרימה לבדו, מדהוי בלשון יחיד אלכה, אלא שחקר שאולי אסור לו לצאת לחו"ל אפילו על מנת לחזור, וכמו שהקב"ה אסר על יצחק אביו לצאת למצרים, ולכן ירד לבאר שבע והקריב לאלקי אביו יצחק דוקא (שם מז:א) כלומר ששאל מעם ה' אם דינו בזה כיצחק אביו או לא (עיי"ש בספורנו שהסביר מה שיעקב הקריב לאלוקי אביו יצחק דוקא וז"ל: שאמר ליצחק אל תרד מצרימה) וענהו הקב"ה שלא רק שאין דינו כיצחק אביו, אלא שישע למצרים דוקא יחד עם כל משפחתו, נמצא שמה שירד יעקב למצרים שוב לא היה סתם כנסיעה פרטית שלו לראות את יוסף בנו האהוב שלא ראה כ"כ הרבה שנים, אלא נאלץ לקיים רצון ה' שאמר לו לרדת עם כל משפחתו, דבר שפחד מלעשות שמא לא יצליחו לחזור לארץ ישראל ויתחיל השעבוד, ומפני שהמצרים באמת מנעו חזרת בניו ומשפחותיהם לארץ ישראל, נמצא שירידת יעקב ובניו וכל משפחותיהם למצרים באמת הפכה לתחילת השעבוד, וזהו הפירוש של אנוס עפ"י הדבור.

[ובהגדת שיח הגר"ד כתב פירוש אחר בשם רבינו שיעקב התכוון לחזור

לא"י לאחר שיראה את יוסף - שיש לפרש אלכה ואראנו, אבל מיר אח"כ אחזור לכנען - והקב"ה צוה עליו להשאר במצרים, וזהו מה שהיה אנוס עפ"י הרב, שנצטוו להישאר שם ולא לחזור מיר לאחר שיראה את יוסף, ולא כמו שכתבנו אנו שהיה אנוס לרדת מצרימה יחד עם כל משפחתו.]

## ודורש עד סוף כל הפרשה כולה

עיין בהל' חמץ ומצה (פ"ז הל"ד) וז"ל: והוא שידרוש מארמי אובר אבי עד שגומר כל הפרשה כולה, ע"כ. ועיין בפרשת כי תבוא שג' הפסוקים האחרונים שבפרשה הם: ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה וכו' ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי הארמה אשר נתת לי ה' וגו'. והנה בהגדה שלנו אנו דורשים את הפסוק ויציאנו ה' ממצרים אבל אין אנו דורשים את ב' הפסוקים האחרונים - ויביאנו אל המקום הזה וכן ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי הארמה. וצ"ע איך מקיימים הדין של ודורש עד סוף כל הפרשה כולה. ונהי דבליל ט"ו אי אפשר לומר, ולכן אין טעם לדורש, את הפסוק דהנה הבאתי את ראשית פרי הארמה שאין זה מענין הסדר כלל וכלל, מ"מ צ"ע למה אין אנו דורשים את הפסוק של ויביאנו אל המקום הזה, ולכאורה רק בקריאתו ודרישתו יקיום החיוב של ודורש "עד סוף כל הפרשה כולה".

ואמר רבינו שאפשר שזה א' מהחילוקים שבין זמן הבית לימינו, שאנו לא יכולים לומר ויביאנו אל המקום הזה כיון שאנחנו עדיין בגלות, אבל אה"כ כשהקריבו את קרבן הפסח בביהמ"ק בעבר שפיר אמרו ודרשו את הפסוק של ויביאנו אל המקום הזה, אשר לפי"ז כן יהיה גם לעתיד לבוא. (וקצת סמוכין לדברנו הוא שבהל' חו"מ, ששם מובאים דיני הסדר כצורתם בזמן הבית, פסק בסתם שדורש עד סוף כל הפרשה כולה, ומשמע כולל הפסוק של ויביאנו אל המקום הזה, ואילו בנוסח ההגדה שנהגו ישראל בה בזה"ו השמיט את הפסוק.)

א"נ יל"פ שתכלית יציאת מצרים היתה מתן תורה, וכמו שאמר ה' למשה מיד בתחילת שליחותו (שמות ג:יב) וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעברון את האלקים על ההר הזה, ונמצא שדוקא מעמד הר סיני הוא השלמת ותכלית היציאה ממצרים ולא ירושת הארץ. לפי"ז אין ויביאנו מעצם ענין סיפור יציאת מצרים של ליל ט"ו [והדין של וקורא עד שיגמור כל הפרשה כולה אינו כולל פסוק זה, דהדין מחייב לקרוא רק כל פסוקי הפרשה ששייכים לליל ט"ו]. אמנם יעד העם ביציאתם ממצרים היה ארץ ישראל, אכן יעוד העם ביציאתם

אותו על אף שאין מבינים דרכי ית' ואז הוא נקרא מקום, לכן נחום אבלים הוא בלשון המקום ינחם אותך שלשון זה מעיד על הנסתר בדרכי ה'.

ובזה יובן מה שאומרים שמתחלה עע"ז היו אבותינו ועתה קרבנו המקום לעבודתו שנא' וכו' ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו, ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים, לאמר, שבניגוד לעשו שבא על נחלתו מיד וירש את הר שעיר בקלות (ואתן לעשו את הר שעיר), ירושתינו אנו את ארץ ישראל (וכן כל תולדות ימי עמנו) כדוכה בקשיים רבים וצרות רבות, החל מהשעבוד במצרים (ויעקב ובניו ירדו מצרים), כל' בזמנים ותקופות של הסתר פנים. על זה מעיד הלשון שהמקום קרבנו לעבודתו, ר"ל בסוף תהליך הצרות של השעבוד במצרים, ועל אף הצרות. [ובזה יובן מה שיעקב אבינו בברחו מארץ כנען לגלות בבית לבן, כל' בשעת הסתר פנים עבורו, התפלל ותקן תפלת ערבית עפ"י הכתוב ויפגע במקום, לשון מקום דייקי, שהתפלל אל ה' המלווה אותו גם בשעת הסתר פנים.]

אכן, כשמדברים ישר על הגאולה אומרים ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא, שהקב"ה חשב את הקץ, מפני שכינוי זה של הקדוש ב"ה מעיד על הארת פנים וגילוי שכינה וכמש"כ בישעיה קדוש קדוש ה' צבקות מלוא כל הארץ כבוד.

והנה קודם הפיסקא של הארבע בנים אומרים כעין ברכת התורה ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ב"ה, ויל"ה משמעות לשון ברוך המקום שם.

ופירש רבינו שטעם הדבר שהשם מקום הוא כינוי לה' בשעת הסתר פנים, הוא עפ"י היסוד שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו, ואשר על כן אפילו כשאין נוכחות ה' מוחשת בגלוי מ"מ הוא מקומו של עולם [ואינו "נעדר" משום פינה שבו] וממילא שאין לשום אדם להתיימש ולחשוב כאילו שאין לו שום מקום בעולמו של הקב"ה, שו"א שמכיון שהוא מקומו של עולם, כל ברי', כולל אפילו הבן הרשע, אינו יוצא מעולמו של הקב"ה.

עוד אמר שאפשר שהשם מקום כאן קשור לת"ת, שלפעמים מאד קשה ללמוד תורה ומ"מ אין להתיימש מהקושי, שגם אז "המקום" עם הלומד לעזרו.

וראי' לדבר שהשם מקום מתייחס לה' בשעת הסתר הוא זה שאומרים לחולה המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל (שבת י"ב). וכן בניחום אבלים אומרים המקום ינחם אותך בתוך שאר אבלי ציון וירושלים, וכן בתפילת אחינו כל בית

היה קבלת התורה בהר סיני. [בלשון רבינו: ארץ ישראל היתה ה destination (היעדר) של יוצאי מצרים, אבל קבלת התורה בהר סיני היתה ה destiny (היעדר) שלהם.]

לפי"ז אין היציאה ענין לכיבוש ארץ ישראל. לפירוש זה, גם בזמן הבית לא אמרו הפסוק של ויבאנו בליל ט"ו, וכן לא יאמרוהו גם לע"ל כשיבנה בית המקדש בב"א.

## ברוך המקום שהקב"ה חשב את הקץ

מתחילה עוע"ז היו אבותינו ועתה קרבנו המקום לעבודתו. וצ"ע למה בסוף העבודות קרבנו המקום, ואילו הקב"ה הוא אשר חשב את הקץ, וכמו שאומרים ברוך שומר הבטחתו לישראל ברוך הוא, שהקב"ה חשב את הקץ, דמה הוא זה הכינוי של מקום ובמה שונה הוא מהכנוי הקב"ה?

עיין חגיגה (יג:) אמר רבא כל שראה יחזקאל ראה ישעיה, למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את המלך, ולמה ישעיה דומה לבן כרך שראה את המלך, ע"כ. ועיי"ש במפרשים מה שפירש.

ואמר רבינו שאפשר לפרש שגם ישעיה וגם יחזקאל ראו אותו הדבר (וקצת משמע כן מרש"י ד"ה ראה ישעיה - הכותב), ומה שא' נקרא בן עיר וא' בן כרך ר"ל שא' ניבא בזמן הארת פנים, כשהבית היה קיים (והיינו הרמיון לבן עיר גדולה ומפוארה) וא' ניבא בזמן הסתר פנים, בגלות, לאחר החורבן (והיינו הרמיון לבן כפר קטן ונידח).

ישעיה ניבא בשעת רצון והארת פנים, בתוך ביהמ"ק, המקום שכל מי שנכנס לשם היה חש את השכינה, ומה שראה ראה בגדר ושוליו מלאים את ההיכל, ושפיר שמע קדוש קדוש ה' צבקות מלא כל הארץ כבודו, מה שמעיד על גילוי שכינה, שכל העולם נתמלא כבודו והעיד על נכחותו ית'.

אחרת היה אצל יחזקאל שניבא בשעת הסתר פנים, בגלות כשבו מלחמה, ולכן מה שראה ראה בגדר רות סערה וענן גדול שבעצם הסתירו את נוכחותו ית', ולכן הוא שמע ברוך כבוד ה' ממקומו, ר"ל ממקומו המוסתר.

בשעת רצון, השבח הוא קדוש קדוש וכו' והוא נקרא הקדוש ב"ה, ואילו בעת הסתר פנים השבח הוא ברוך כבוד ה' ממקומו, ר"ל ממקומו הנסתר, שמברכים



אין תוספת במועדות ובמספר הימים טובים שקבעה התורה, שכיון שכל גדר יו"ט עפ"י דין הוא יום של איסור מלאכה, מה שיקבלו פורים בלי איסור מלאכה לא ייחשב כקביעת יו"ט חדש, ודו"ק.

## בענין שיעור האבילות בת"ב

רמב"ם פ"ה - ט' מתענית וז"ל זו היא מדת כל העם שאינן יכולין לסבול יותר מדאי, אבל חסידים הראשונים כך היתה מדתן, ערב ת"ב היו מביאין לו לאדם לברו פת חרבה במלח ושורה במים וישב בין תנור וכיריים ואוכלה, ושיתה עליה קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכיה כמי שמתו מטל לפניו, עכ"ל ומקורו ממס' תענית דף ל' עיי"ש. ומרמב"ם זה שכתב שהעם אינן יכולין לסבול יותר מדאי, אבל חסידים הראשונים היו מחמירין יותר מדאי, מוכח חידוש בדבריו דעיין ברמב"ם הל' אבל פי"ג הלי"א וז"ל אל יתקשה אדם על מתו יותר מדאי שנאמר אל תבכו למת ואל תנודו לו כלומר יותר מדאי שזהו מנהגו של עולם, והמצער עצמו יותר על מנהגו של עולם הרי זה טפש אלא כיצד יעשה שלשה לבכי עיי"ש דבאבילות חרשה אסור להתאבל יותר מדאי, אבל על החורבן ביהמ"ק צריך (אם יכול לסבול) להתאבל יותר מדאי אם יכול לסבול כחסידים הראשונים.

והביאור בזה הוא דעל אבילות חרשה שהוא מנהגו של עולם, אסור להתאבל יותר ממה שהתורה חייבתו, אבל על החורבן ביהמ"ק שלא היה צריך ליתרב עפ"י טבע העולם אלא שנכשלו ונטמאו בעבירות כראיתא בש"ס ע"ז אין שיעור לאבילותו, ואין כאן יותר מדאי, דאין מנהגו של עולם להבית להתרב והאבילות על זה היא למעלה מכל שיעור ומדה.

שם ברמב"ם - וז"ל ויושב בין תנור וכיריים ואוכלה ושיתה עליה קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכיה, עכ"ל. הנה מצינו עוד הברדל בין אבילות ישנה וחדשה, דבאבילות חרשה יש שלשה לבכי ומשמע מהרמב"ם דזהו היתר, דבאמת אסור להתאבל יותר מדאי אלא כדי שלא להיות אכזרי הוא צריך לבכות שלשה ימים, אבל אין הבכי מעיקר האבילות אלא מי שלא בכה הרי הוא אכזרי, אבל באבילות ישנה כל עיקרו אינו אלא בכי וקינה, מה שלא מצינו באבילות חרשה, וכן כתוב בכה תבכה בלילה על אלה אני בוכיה וכל מגילת איכה מלאה מבכיות וקינות שזהו כל עיקרו של אבילות ישנה, הבכי והקוננות. וכן כששאלו הנביאים בימי בית שני אם להתענות בת"ב בזמן בית השני שאלו האבכה בחדש החמישי (זכריה ז'), דכל עיקר קיומו ומהותו של ת"ב ואבילות ישנה הוא הבכי כמו ראיתא בחז"ל ויבכו בלילה ההוא שגרם לבכיה לדורות.

ישראל הנתונים בצרה ובשביה המקום ירחם עליהם וכו'. וההסבר הוא שלפי שהחולי והאבל והנתונים בצרה ובשביה סובלים מיסורים ומרגישים את עצמם נדחקים ומנותקים וכאילו שאין להם מקום בעולם, לכן מדברים עליהם דוקא בלשון "המקום", לומר להם שגם לכם יש מקום בעולמו של הקב"ה כי לא ידח ממנו נידח, וגם בשעת הסתר פנים הקב"ה נוכח ודואג לך ומשגיח עליך [והראי' מהדין של כשם שמברכים על הטוב בשעת הארת פנים והרגשת נוכחות ה', כמו כן מברכים על הרע בשעת הסתר פנים], שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואצלו תמיד יש לכל אדם מקום.

## בענין מלאכה לא קבילו עלייהו בפורים

כתיב אסתר (ט:ט) על כן היהודים הפרוים היושבים בערי הפרוות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר שמתה ומשתה יום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו. וכתיב (שם: כ-כב) ויכתוב מרדכי וכו' וישלח ספרים אל כל היהודים וכו' לקים עליהם להיות עושים את יום ארבעה עשר לחודש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה וכו' לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ע"כ. הרי שמרדכי שינה מהקבלה הראשונה ובטל קבלתם את פורים כיו"ט, ר"ל כיום שאסור במלאכה, ובמקום זה תקן מתנות לאביונים. וכן הוא במגילה (ה:): הספר ותענית קבילו עלייהו, מלאכה לא קבילו עלייהו דמעיקרא כתיב שמחה ומשתה ויו"ט ולבסוף כתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ואילו יו"ט לא כתיב, ע"כ. ויל"ה למה מרדכי בטל קבלתם את פורים כיו"ט, ר"ל כיום שאסור במלאכה.

ועיין ברמב"ן עה"ת (דברים רב) לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו וגו', וז"ל: ולפי דעתי אפילו ברא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו וכך אמרו לענין מקרא מגילה וכו' ובירושלמי שמונים וחמשה זקנים ומהם כמה נביאים היו מצטערים על הדבר וכו' עד שהאיר הקב"ה עיניהם וכו' הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, א"כ הוא בכלל לא תוסיף עליו, ע"כ.

ואמר רבינו [שאף שמהירושלמי והרמב"ן משמע דקאי אמקרא מגילה דוקא עיי"ש, מ"מ י"ל] שזהו יסוד ביאור הפסוקים הנ"ל דמתחילה היהודים החליטו מעצמם לנהוג יום הפורים כיו"ט ממש באיסור מלאכה, אלא שא"כ היו עוברים בזה בל תוסיף להוסיף מצוה חדשה לברות יו"ט חדש על המועדות. לכן מרדכי כתב שהתקנת חז"ל תהיה לקיים את פורים בדוקא שלא באיסור מלאכה וממילא שאז

האסורים אלא יש חיוב של אבילות שבלב למעט בשמחה, בלי מעשים האסורים אלא יש חיוב של אבילות שבלב למעט בשמחה, בלי מעשים מסויימים אלא הוא קיום מצוה שבלב למעט בשמחה, אלא איזה דברים נחשבים לשמחה זה תלוי במנהג העם שיוצעים בכל היכא תימצא אם הוא מעשה של שמחה או אינו מעשה שמחה ומשום כן הרמב"ם השמיט כל הפרטים של מסכת יבמות שאינם איסורים בפני עצמם אלא רק חייב למעט בשמחה ויכול להיות עוד מאה דברים שמביאים את השמחה שאסורים ואי אפשר לרמב"ם לפורטם, כי רבים הם שזה תלוי בכל עת ובכל זמן ומשום כן כתוב ממעטין בשמחה דאין כאן מעשים האסורים מסויימים אלא רק חייב למעט את השמחה. זהו מה שכתוב במס' יבמות שהעם ממעטין בעסקיהם, שהעם הם המכריעים מה נקרא שמחה יתירא ומה נקרא ממעטין בשמחה. וקיום של אבילות שבלב זה תלוי בהכרעת העם.

והנה עיין באו"ח סי' תקנ"א-י' ברמ"א וז"ל ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת וסעודת אירוסין אוכלין בשר ושותה יין כל השייכים לסעודה... ובשבוע שחל ט"ב בתוכה אין לאכול בשר ולשתות יין רק מנין מצומצם עכ"ל הרמ"א, דאף דאסרינן בשר ויין בשבוע שחל בות"ב ומר"ח עד לאחר התענית ב' הלכות חלוקות הן, דמראש חודש אכילת הבשר היא בכלל ממעטין בשמחה אבל בשבוע שחל בו ת"ב הוא אסור בתורת אבילות ובאיסור אבילות קיימא. והנה בת"ב בעצמו מותרים לאכול (בנדרחה) רק בעלי הברית אבל בשבוע שחל בו שאסור לאכול בשר ממנהגא מכיון שהמנהג הוא להצריך מנין לברית כולם נחשבים לבעלי הברית כדי לדחות האיסור אבילות של בשר ויין אבל מראש חודש ואילך, שאין שם מעשה האסור לאכול בשר ויין אלא מדין דממעטין בשמחה א"כ כל אחד מותר לאכול מסעודת המצוה שאינה בכלל החיוב ממעטין בשמחה, דמר"ח ואילך לא צריך לדחות שום איסור אלא רק להוציאו משמחה יתירא ובוה כל אדם מותר משא"כ בשבוע שחל בו ת"ב שהוא מעשה איסור רק בעלי השמחה מותרין לאכול בו.

ג) תענית ל. אמר רב יהודה אמר רב כך היה מנהגו של רבי יהודה ברבי אילעי, ערב ת"ב מביאין לו פת חריבה במלח ויושב בין תנור לכיריים ואוכל ושותה עליה קיתון של מים ורומה לו כאילו מתו מוטל לפניו. תנן התם מקום שנהגו לעשות מלאכה בט"ב עושין מקום, שנהגו שלא לעשות אין עושין ובכל מקום תלמידי חכמים בטלין ע"כ ומוכח עוד חילוק בין אבילות חרשה לאבילות ישנה. ובאבילות חרשה אין שום הברל בין אדם גדול ות"ח לשאר בני אדם. ולכולם יש להם אותן הלכות אבל, משא"כ באבילות ישנה תלמידי חכמים יותר חייבים באבילות ישנה מסתם בני אדם, דלהתאבל על אבילות ישנה צריך להבין מהו הביהמ"ק ומה נורא חורבנו ורק ת"ח מבין את האבידה הגדולה של הביהמ"ק. ועיין בשו"ע או"ח סי' א' - ג' וז"ל ראוי לכל ירא שמים שיהא מיצר ודואג על חורבן

והנה אחת מעיקר המצוות של ת"ב היא אמירת הקינות, ונראה דבאבילות חרשה לא מצינו מצות קינות אלא הספר, משא"כ באבילות רת"ב כתוב קראו למקוננות... ותורנה עינינו רמעה. ונראה דחלוקה קינה מהספר דהספר העיקר בא להזכיר האבידה ויקרא דשכבי וליתן כבוד לנפטר, משא"כ קינות עיקרו הוא בכייה ורמעות וכמוש"כ האבכה בצום החמישי. דבת"ב העיקר הוא בכה תבכה בלילה בלי שיעור ובלי גבול וכמו שכתוב ואבכה יומם ולילה, וזהו עיקר החילוק בין אבילות ישנה וחרשה, באבילות חרשה יש גבול והכל הוא לכבוד המת ויקרא דשכבי, משא"כ באבילות ישנה חייב להתאבל ולבכות בלי גבול, ורחל מבכה על בניה ומאנה להתנחם, ובכל יום אחכה לו ואבכה בתיקון חצות עד שיבא משיח צדקנו ויבנה את הבית השלישי בב"א.

ב) תענית ל: תור"ה כל וז"ל וחייב אדם לצער ולמעט בכבודו ובהנאותיו שאם היה רגיל לשכב על שני כרים לא ישכב כי אם על אחד עכ"ל וכן מובא בשו"ע. ומוכח מתוס' דיש חיוב חרש באבילות ישנה, מה שאין באבילות חרשה, דהיינו שחייב לצער את עצמו אבל באבילות חרשה, לצער את עצמו היינו בכלל יתר מדאי שאסור לו לעשות את זה באבילות חרשה אבל באבילות על התורבן יש חיוב לעשות יותר מדאי ומשום כן חייב לצער את עצמו.

## בענין ממעטין בשמחה

רמב"ם פ' ה-ר' מתענית וז"ל משיכנס אב ממעטין בשמחה ושבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס וללבוש כלי מגוהץ עיי"ש ברמב"ם ומק' הלחם משנה למה הרמב"ם לא הביא כאן הא דממעטין במשא ומתן כמו שמוכח בברייתא דהחולץ ועיין בב"י דברייתא ההיא אינה אלא מרת חסידות ולפיכך השמיטוה הרמב"ם ורוחק הוא רמשמע דרינא קתני דהרי הביאה המשנה, ונראה דיש לעיין למה כתוב הלשון ממעטין, ואיזה דין הוא דממעטין, דאו אסור או מותר.

ומהו ממעטין. ועיין במג"א סי' תקנ"א דפירש דאין שמחין בו כלל, אבל מהרמב"ם לא משמע כן. ועוד יש לעיין בהברייתא דמס' יבמות דכתוב שם קודם הזמן הזה העם ממעטין בעסקיהם מלישא וליתן מלבנות ולנטוע ומארסין אבל לא כונסין. וצ"ע למה נקט שהעם ממעטין בעסקיהם והלא דינא קתני. ונראה לומר דרק בשבוע שחל בו ת"ב חלים איסורים מסויימים על מעשים מסויימים. כמו כיבוס ותספורת כמו בשאר אבילות אבל מראש חודש אב ואילך אין שם מעשים

## קצת הערות על קינות

(א) שבת - כל קינה טובבת על תיבה אחת ממגילת איכה, דבאיכה ה-טו כתוב שבת משוש לבי, וזה כוונת הקינה - שבת (משוש לבי) וזהו ההתחלה של הקינות, שבת: והכוונה בזה הוא, דבטבע של העולם כשארם מת הוא חולה או נעשה חלש ולאט לאט הוא מתדרדר. וכן כל דבר שארם מפסיק, וכשפוסק ממלאכתו, הוא פוסק לאט לאט, ורק אצל הקב"ה כתוב שבת וינפש, דברגע הקודם היה בריאת העולם ופסק הכל מה שאין בטבע העולם, וזהו החורבן האיוסם, פתאום חרב העיר משוש לכל הארץ, ופתאום שבת משוש לבנו, וזהו חורבן הנורא.

(א-א) השימוני - עשו זה לי, ולא להם לבר. שכל דור שלא נבנה ביהמ"ק בימיו כאילו נחרב בימיו.

(ב) שם - עשה ונחם ויקרא לבכיה וגם על אלה אני בוכיה כאן כתובים חידושים גדולים, שהשם יתברך בעצמו נחם על החורבן, ולפי המקונן הפסוק קאי על הקב"ה בעצמו מה שכתוב ועל אלה אני בוכיה והולך על הקב"ה ולא על הנביא ירמיה, אלא שקרא הקב"ה לבכיה עיין מס' חגיגה ה: שקרא ה' לבכיה. ומכיון שהוא בעצמו בוכה על החורבן בוראי חייבים אנחנו להתאבל, שע"ז שהקב"ה בעצמו בוכה זהו חיוב נורא ועצום שנבכה על החורבן.

(ג) שם - שפתי משורדי דביר דממו - דביר היינו קדשי הקרשים (כמבואר בירושלמי ברכות סוף פרק ד') ואיך כתוב שהשירה של קדשי הקרשים דמם, והלא לא היתה שירה בקדש הקרשים, וצ"ע. ועיין בזה באחרי מות שהכרובים היו שרים ביוה"כ כשנכנס הכ"ג לפני ולפנים, עיין בזה על הפסוק "כי בענן".

(ד) שם - כי תם חקת בכס אופניך - אי אפשר לה' לאבר את היהודים שדמותו של יעקב אבינו חקוק בכסא הכבוד.

## איכה אצת

(א) ולא זכרת חתון חוקי חורב ובכך חוינו - דמעמד הר סיני היה כחיתון וכמבואר במדרש בשיר השירים, ובכך חוינו, דהיינו חוות דעת ומשפט, דאנחנו טוענים, דמכיון שמתן תורה היה חיתון אנחנו מחוים דעת שהקב"ה כביכול חייב לפרותינו כבעל שחייב בפדיון אשתו, וגם זה הפשט בהשאלה של היתה כאלמנה,

ביהמ"ק ע"כ, דת"ח ויראי שמים מבינים החורבן וגלות השכינה יותר משאר העם.

(ד) עוד חילוק יש בין אבילות ישנה וחדשה, דבאבילות חדשה יש איסור להרהר אחר מידותיו של הקב"ה וצריך לקבל את הדין וכמו שאיתא במס' ברכות שחייב אדם לברך על הרעה כמו שמברך על הטובה. וילפינן זה מבכל מאורך, בכל מידה ומידה שמודרין לך וחייב לומר הצור תמים פעלו וקל אמונה ואין עול וזה רק באבילות חדשה אבל באבילות של החורבן יש היתר לשאול קושיות ולחפש תירוצים, וכל מגילת איכה היא קושיית איך כה, ומתרץ צדיק ה' כי פיהו מריתי. וזה נתחדש במגילת איכה, דיש היתר לשאול על דרכי הבורא ית' כשנקרה חורבן לכל כלל ישראל. אבל כשיש צרה ליחיד ר"ל יש איסור של תמהון לבב לשאול שאלות וקושיות ורק בחורבן המקרש יש היתר להקשות ולתרץ על דרכי הבורא.

עוד חילוק ישנו בין אבילות חדשה לישנה, דברמב"ם פ"ה-יא' מהל' תענית וז"ל ומקצת חכמים נוהגין שלא להניח בו תפלין של ראש עכ"ל הרמב"ם וצ"ע אם יש איסור להניח תפלין בת"ב מאי שנא תפלין של ראש מתפלין של יד דהא אבל אסור בין בתפלין ש"ר ובין בתפלין של יד וכן קשה מש"כ המחבר בשו"ע סי' תקנ"ה דאין ללבוש טלית גדול בת"ב ורק ט"ק וצ"ע מאי שנא ט"ג מט"ק והנראה בזה דעיין בתוס' ביבמות מג: ד"ה שאני וז"ל ומפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסרו ליארס לפי שבחדשה יש להחמיר משבישנה משא"כ באבילות ישנה, ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבאו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים עכ"ל ומתוס' זה רואין דאבילות ישנה קילא מאבילות חדשה אבל לפעמים חמור יותר, דבאבילות ישנה שהיא אבילות דרבים, כמו דאיתא בגמרא יבמות יש לרדן בביטול וזלזול אבילות בפרהסיא, שמכיון שהיא אבילות דרבים שרבים חייבים בה כל ביטול אבילות בפרהסיא, שהרבים נוהגים בו חמיר טפי ריאמרו שלא חוששין להתאבל על ירושלים. ולפי"ז מובן החילוק בין תפלין של ראש לתפלין של יד, שבתפלין של ראש שיש בו דין דוראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך אלו תפלין שבראש והוא ניהוג בפרהסיא וכשרבים לובשים אותו נראה כמו זלזול בהאבילות משא"כ תפלין של יד שרינו לך לאות ולא לאחרים לאות, ואינו ניתן לפרהסיא, א"כ באבילות ישנה קילא טפי, וכן מובן החילוק בין טלית גדול שהוא ניהוג של בפרהסיא ובאבילות דרבים אסור לטלית קטן שאין בו ניהוג של בפרהסיא, דמותר.

דהקב"ה הוא חי, ובעל חי איך היתה כאלמנה.

הגה במדרש כתוב, דמעמד הר סיני הוי אירוסין ולוחות היא הכתובה וייחוד הוא על ידי בנין המשכן שהביהמ"ק היא האפריון והחופה, ועבודה במקדש הוא מעשה חתון וכמוש"כ לא יהיה בבואו לכפף בקודש.

"ולא זכרת ברית בין הבתרים אשר בררת לבחוניך", שהיה בירור אחר בירור, יצחק ולא ישמעאל יעקב ולא עשיו, כי ביצחק ולא כל יצחק שעשיו לא עמד בנסיון והבחינה של מכירת הבכורה, לבחוניך, אבל האבות כן עמדו בכל הנסיונות והבחינות.

שם - "לסגר ביד סעפים סהריך", - כל יהודי הוא עד על אמונה בה' ובהשגחתו, והיסודות סהרי על אמיתית התורה.

## אאדה עד חוג שמים

(א) אילתי, לעזרתי, המקונן מקוה לעזרת ה' ואח"כ מכריז שזו היא בשנה הזאת הת"ב האחרון ומפרסם זה אידע לכל כי מודעת זאת, ומכאן מקור למנהג שגוניזן את הקינות, שאומרים, זאת הת"ב האחרון.

(ב) שם-ישראל מעת בדרכי לא הלכו עזבוני ועזבתום. זהו התירוץ לשאלה של איכה, והתירוץ הוא שישראל בדרכי לא הלכו. ויש לדקדק למה רק כאן לאחר אמירת התקוה שזאת היא השנה האחרונה של ת"ב עונים השאלות של איכה ולא תירצו זה מיד לאחר שאלות של איכה ומוכח מזה שאי אפשר לענות לשאלת איכה אלא רק לאחר שיש בטחון בהקב"ה ורק לבעל בטחון יש תשובות לשאלותיו אבל בלי אמונה ובטחון לישועת ה' אין תשובות לשאלותינו.

## איכה ישבה חבצלת השרון

(א) ודמם רן מפי נושאי ארון, מכאן מוכח דמהשודרים ומרננים היו נושאי הארון, דהיינו הלויים והם היו נושאי הארון. והנה יש מחלוקת רמב"ם ורמב"ן עיין סה"מ מע" ל"ד על מי מוטל מצות נשיאת הארון, דלפי הרמב"ם החיוב הוא על הכהנים (ורק ברור המדבר היה על הלויים) ולרמב"ן החיוב הוא על הלויים והקינות

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

הם סיוע לשי' הרמב"ן.

(ב) שם - להמעיל כנקרע פתילו - וקשה דיש לאו רק לקרוע פי המעיל וכמו שכתוב לפי תחרא ומהו האבילות כשנקרע פתילו, והנה יש עוד לאו על כל בגדי כהונה כשקורע דרך השחתה, וכאן מיירי דרך השחתה, ומעיל היינו כל בגדי כהונה.

(ג) ומשלחנך תאריח - זהו ההלכה שכהנים משלחן גבוה קזכו.

## ארזי הלבנון

(א) מזכירין עשרה הרוגי מלכות בין בת"ב ובין ביוה"כ אבל משום טעמים אחרים, ביוה"כ מזכירים אותם משום הכפרה, שמזכירין כל הכפרות ביום הכיפורים ומה פרה מכפרת אף מיתת צדיקים מכפרת, אבל בת"ב מזכירין עשרה הרוגי מלכות משום אבילות דקשה מיתתן של צדיקים כחורבן בית אלוקינו, ביוה"כ מזכירין שעלה ר' ישמעאל לשמים ושמע קבלו עליכם צדיקים, וכפרה יותר עריפא כשמקבלים הייסורין, והמיתה, וקבלה מעריף הכפרה ושייך ליו"כ ולא לת"ב ואין מזכירין זה בת"ב.

(ב) חמדת ישראל כלי הקודש - חשובים הם ת"ח ככלי המקדש ויותר מהם.

(ג) נטל ראשו ונתנו על ארכבותיו - הכ"ג סימא את עצמו לרבן גמליאל שהיה הנשיא עיין ירושלמי נזיר ההיתר בזה.

(ד) יצא נשמתו בברא אלוקים - מכאן מקור מתנאים הקדמונים לומר ויכולו בקידוש בשבת.

## החרישו

(א) ספור תמרור האגרו בחבורה - אבילות ישנה איתא בגמ' יבמות מג: שהיא אבילות דרבים, המתאבלים ביחד וזהו האגרו בחבורה, ואינו כאבילות חדשה דהוי אבילות כל אחד בפני עצמו ואפילו יש הרבה אבילים הוי חיוב כ"א בפני עצמו משא"כ אבילות ישנה דהיא אבילות דרבים.

איכה פ"ה - כ' למה לנצח תשכחנו תעזובנו לאורך ימים השיבנו ה' אליך ונשובה". מהפסוקים שאומרים שה' שכח ועזב אותנו לנצח, משמע כשיטת ר' אליעזר בסנהדרין צג, ב שאומר שאם ישראל עושים תשובה נגאלים ואם לאו אין נגאלים (אלא שאומר הרמב"ם שסופן של ישראל לעשות תשובה) ואין קץ של גאולה ונגאלים רק אם עושים תשובה, והגלות הוא לנצח וזהו מש"כ באיכה למה לנצח תשכחנו, הלא מוכנים אנו לעשות תשובה ומיר ישראל נגאלים.

## קִינּוֹת - שֶׁבֶת

סחי ומאוס השימוני - הלכה בידוע שעשיו שונא ליעקב, אבל קודם החורבן השנאה היתה בנויה על קנאה ופחד מהיהודים אבל לאחר החורבן עשו הגויים ליהודים כאילו הם מאוסים ומתועבים ולא רק שנאים, וכמו שכתוב כל מכבדיה הזלזה, לנדרה היתה.

קִינּוֹת - שֶׁם - "עיני מעוללות ביונית נכויה", חכמת יונית הגרילה שנאת ישראל, וחכמת יונית היא אחת מהסיבות והמקורות של שנאת ישראל שישנו בעולם, שלא רק התלוצצו ושנאו היוונים את היהודים אלא גם היהדות, עיין בגמ' סוף סוכה לוקוס לוקוס וכל ההשכלה מקורו מיונית, שלימדו לשנא את ישראל ואורייתא.

## אֵאֵדָה עַד חוּג שָׁמַיִם

שֶׁם - משפטי גונבי עלי - כלל ישראל בגלות נתקיימו רק על ידי שרימו שונאיהם, ושחרו אותם וגנבו דעתם, וע"ז אנו בוכים שצריכים אנחנו לעשות שוחר וגניבה כדי לחיות תוך הגויים ורדיפתן המסכנות תמיד את חיינו.

## אֵלֵי צִיּוֹן

"אלי" - חייבים לקונן תמיד ולבכות ולא להפסיק מלבכות כמו אשה בציריה - כמו אשה שצועקת על הסבל וצער העצום מחבלי לידה, ואם אדם יאמר לה הפסיק מלבכות על הכאבים הנוראים, הרי הוא טפש, וצער החורבן הוא צער כאשה בציריה שאי אפשר להפסיק מלבכות על החורבן, וזהו מה שאמר, אלי, צעקה ויללה

## עַל חוֹרְבֵן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ

(א) אספור בכל שנה ושנה מספר חדש - כל דור שלא נבנתה המקדש בימיו כאילו נחרבה בימיו.

## מִי יִתֵּן רֵאשֵׁי מַיִם

(א) וכי אין להוסיף מועד שבר ותבערה, אסור לעשות עוד יום אבילות וזהו איסור לעשות יום השואה דכל אבילות של כל הצרות צריך להיות רק בת"ב לבר.

(ב) ואין להקרים זולתו לאחרה - מאותו טעם של למעלה שאין לעשות עוד יום ת"ב ומשור"ה צריך לאחרה. אבל בגמ' מגילה, דף ה'. כתוב טעם אחר למה מאחרין שאין אדם מקדים פורענות לנפשיה ולא כטעם הפייטן שאין להוסיף על ת"ב וצ"ע.

## אֵז בַּהֲלוֹךְ יִרְמִיָּה

(א) מלא אמלא כל משאלותיכם - דכולם נענו האבות ואמהות ומשה רבנו, ולא רק רחל, ולא כמדרש דרק רחל נענתה.

## צִיּוֹן

(א) שם השכינה שכנה לך, יש חיוב של זכרה ירושלים ימי עניה ומרודיה, כל מחמדיה אשר היו מימי קדם (איכה - א') יש חיוב לזכור ימי עניה ומרודיה, החורבן, וכן לזכור את ימים הטובים שהיו בה כל מחמדיה, שאי אפשר לעשות הספר אם לא מזכיר ההפסד של הדבר הטוב אשר אבר ומשום כן מבאר כאן הטובות שאברנו דקינות הן קיום הספר.

(ב) במקום אשר נגלו אלוקים לחזונוך, יש קרושה מיוחדת במקום שה' נגלה לנביאיו, וחידוש הוא.

(ג) במקום אשר רוח אלוקים שפוכה על בחיריך - האויר שבארץ ישראל שונה היא, ובטבעה מסוגלת לנבואה.

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

טבעית שא"א לכוּבשו.

לאחרים. ותמוה איזה איסור אבילות יש בזה שהאבל מגלח את מי שאינו אבל דהא כל החיוב הוא לגדל פרע.

ונל"פ דברי הרמב"ם באופן אחר, דבין אחר המגלח ובין אחר המתגלח הולך על שער של האבל עצמו, ואחר שמגלח שער עצמו או מתגלח מאחרים אסור, וכן משמע מהרמב"ם להלן שכתוב בר"ם היה מגלח ושמע שמת אביו משלים תגלחת שער, ע"כ, וכל אותו הדין הוא על שערות עצמו. וכן בכיבוס נראה דכל האיסור הוא שבגדיו לא יכובסו, והנה עיין בהל' ת"ב ס' תקנ"א - ה' וז"ל אסור לעבריות לכבס בגדי העכו"ם בשבוע זה, עכ"ל, וזה לכאורה לא כדברינו, דיש איסור לכבס אע"פ שאינו מכבס בגדיו, אך פירשו שם כל הפוסקים דהטעם הוא משום מראית עין ולא שיש איסור לכבס בגדים של אחרים, וכן עיין ברמב"ם פ"ה מאבל ה"ג וז"ל, ומנין שהאבל אסור לכבס בגדיו, עכ"ל בגדיו דוקא ולא של אחרים.

אך צ"ע דעיין ברמ"א תקנ"א - ג' וז"ל, אבל קודם ר"ח מותר לתת אע"פ שכובסת אחר ר"ח (בשם תוספות) וצ"ע, דלפי"ד אין האיסור המעשה כביסה אלא מה שבגדיו נכבסים, וצריך להיות איסור כיבוס אפי' מוסרו קודם ר"ח דהרי בגדיו נכבסים בתוך שבוע שחל בו ט"ב, וזהו כל האיסור שבגדיו לא יכובסו, וצ"ע.

## בענין רחיצה בצונן

ברמ"א ס' תקנ"א, טז וז"ל, ונוהגין שלא לרחוץ אפילו בצונן מר"ח ואילך, עכ"ל הרמ"א. והנה עיין ביו"ד ס' שפ"א, א' ברמ"א וז"ל, אלא שנהגו האידנא לאסור כל רחיצה כל ל' יום, עכ"ל, דהרמ"א אוסר רחיצה בצונן תוך שלשים, ועיין בש"ך סק"א דאומר דאין ברחיצת צונן שום איסור. ואמר הגר"ד (כמרומני בשם הגר"ח) דהרמ"א שאוסר בתשעת הימים בצונן, אזיל לטעמיה דאוסר רחיצה בתוך ל' בצונן, אך לפי הש"ך (וכן קיי"ל עיין בערוך השלחן ביו"ד שם) מותר בצונן גם בתשעת הימים כמו בתוך שלושים, דהרי מבואר בתוס' ביבמות מג, ב וברא"ש סוף מס' תענית, דאבילות ישנה קילא מאבילות חדשה במידי דנעשים ביחיד ולא בפרהסיא, ואם מותר לרחוץ בצונן בתוך שלשים להש"ך, מותר ג"כ בתשעת הימים דלא חמיר משלשים.

## בענין מצות אכילת ערב ט"ב כערב יוה"כ

או"ח ס' תקנ"ב ט' וז"ל הרמ"א, ומנהג בכל גלילות אשכנז לאכול סעודה

"וכבתולה חגורת שק", - וככלה שמתאבלת שמתה בעלה מיד לאחר הנישואין, ואם אחר יאמר לה להפסיק מלהתאבל הרי הוא אכזר נורא, כך הוא צער החורבן שאי אפשר להפסיק מלהתאבל ולבכות ולקונן עד שיבא הנחמה בב"א.

"עלי שמך אשר חולל" - זהו יסוד היסודות של האבילות בת"ב. חורבן הבית, הריגת יהודים, גלות ישראל כולם צועקים חילול ה', ועל זה רוח לבנו וחשכו עינינו.

(א) ופריוני בכוריה - הלא יש לנו פרה"ב גם היום, אלא מעת החורבן אין לנו כהן מיוחס.

יש מנהג (צאנז ועוד) שבפרק ג' דאיכה מנגנין בניגון שונה, לא כל כך במרירות, ועוד הם נוהגין שמאחרים כל הפסוקים ביחד ומשנים מקבלתנו בפסוקים. ובשלמא הא שמשנין הניגון מובן. שבפרק זה אין הנביא מקונן אלא מעיד על החורבן ואומר הגדת ערות אני הגבר ראה עני אבל איך משנין הפסוקים. ועוד יש לעיין בהא דיש בו ג' אלפין וג' ביתין ולא כמו שאר הפרקים ונל"פ דמנהג זה (צאנז) סובר דהא דאנן מחלקים לשלשה פסוקים מנהג שלנו בניו על מנהג בני מערבא שהיו גומרין התורה רק בכל ג' שנים, שהם היו מחלקים כל פסוק לתלתא פסוקים (עיין הגהות יעב"ץ בקידושין כ"ט ובמגילה) אבל לפי מנהג שלנו שגומרים את התורה בכל שנה, ועושים מג' פסוקים פסוק אחר צריך לשנות הקריאה באיכה ולמוזג כל הג' פסוקים לאחד. דמה שנרפס הוא על פי בני מערבא שהיו מחלקים כל פסוק שבתורה לשלשה.

## בענין מגלח ומתגלח ומכבס ונכבס

א. רמב"ם פ"ה - מאבל וז"ל, ומנין שהאבל אסור בתספורת שהרי הזהיר בני אהרן ראשיכם אל תפרעו מכלל שכל המתאבל אסור לטפר שער, אלא מגדל פרע... אחר המגלח ואחר המתגלח, עיי"ש. וצ"ע בכונתו אחר המגלח ואחר המתגלח. ועיין בלח"מ וכן בשו"ע שפירשו שיש איסור על אבל לגלח, ולהיות ספר

ואינו חייב בכפיית המטה, ע"כ ולפי"ז מובן שי' הרמב"ן, דס"ל לרמב"ן בכמה דוכתי דאונן ומי שמתו מוטל לפניו חייב באיסורי אבילות וכ"כ בתוה"א ופסור ממצות אבילות, ות"ב (לגבי דיני אבילות) עשוהו כמתו מוטל לפניו. ולפי הרמב"ן והרי"ף הדין דמתו מוטל לפניו ואנינות נוהג כל היום של ת"ב באבילות ישנה. אך עיין בבית יוסף סי' תקנ"ז בשם הריטב"א בתשובותיו דלמה אומרים נחם במנחה ולא בערבית ושחרית (והכמו שבאמת ס"ל להרמב"ם פ"א מתפילה - וז"ל, בת"ב מוסיפין בכונה ירושלים רחם ה' אלוקינו עיי"ש, בכל התפילות), ומסביר הריטב"א וז"ל, לענין נחם בט"ב דעתי דכיון דמשום המאורע אמרינן ליה ע"פ הירושלמי לאומרו בכל תפילותיו ערבית ושחרית ומנחה בכל מעין המאורע שבכל מקום, אלא שבערבית ושחרית שהוא כמו שמתו מוטל לפניו ואינו בנחמה (כדאייתא במס' אבות שאין מנחמין כשמתו מוטל לפניו) אומרים רחם, ולמנחה אומרים נחם שדומה למי שנקבר מתו, עיי"ש. אך עיין בגר"א סי' תקנ"ט שת"ב הוא כמתו מוטל לפניו כל היום, ואסור בישיבה על הספסל כל היום לפי הגר"א והוי כמתו מוטל לפניו כל היום, אבל לפי הריטב"א אינו כמתו מוטל לפניו כל היום אלא עד מנחה שהציתו אש במקדש ואז הוי כנסתם הגולל.

אלא דצ"ע רכל הדין דמתו מוטל לפניו היינו דעל האונן מוטל חיוב קבורת המת שמוטל לפניו, והחיוב להתעסק בו פוטרו ממצוות ואסורו בבשר ויין, ולכן בשבת ויו"ט שא"י לקבור המת אין דין דאנינות נוהג, וא"כ מהו הדמיון לט"ב, ואיזה חיוב עסק מוטל עליו בט"ב, וצ"ע דאיך אפשר לחול בט"ב דין דמתו מוטל לפניו.

## בענין הצות בת"ב

תוס' דף ל' ד"ה ותרווייהו, תוס' מתיר לכבס בגדיו ולספר לאחר חצות משום כבוד השבת וצריך להבין מקור ההיתרים שלאחר חצות. וכן מובא היתר לאחר חצות לגבי ישיבה על גבי הקרקע [בסי' תקנ"ט - ג'] ומלאכה, וכן בתפילין, וכן לגבי אמירת תתקבל בקדיש ואמירת נחם במנחה וכמה דברים אחרים. ובטעמא דמילתא ביאר בביאור הגר"א סי' תקנ"ה וז"ל, והטעם שאז הציתו אש במקדש עיי"ש וכילה הקב"ה חמתו על העצים והאבנים והוי זמן נחמה והקלת האבילות, ומזמור לאסוף הוא שמחה קצת ולא קינה לאסף, ומשום כן מתירין הרבה דברים מחומרי האבילות שחייבים שלא מעיקרא דדינא אלא ממנהגא, וכן מתחילין לבשל בשביל הלילה לאתר חצות והוקל האבילות, דנשרף המקדש תחת אברון כלל ישראל, כן פירש הגר"א. אך מהריטב"א מובא בב"י מבואר טעם אחר למה יש קולות לאחר חצות,

קבועה קודם מנחה, ואח"כ מתפללין מנחה ואוכלין סעודה המפסקת, ונוהגין להרבות קצת בסעודה ראשונה כדי שלא זייק להם התענית הואיל ופוסקין מבעוד יום כמו ביו"כ, ויש קצת ראייה לזה ממדרש איכה רבתי, עכ"ל הרמ"א, ועיי"ש שמביא דיעות אחרות בזה שראוי לסגף עצמו, ובכהג"א איתא וז"ל, ונוהגים כמ"ש הרא"ש בפ' בתרא דיומא הטעם על אכילת עיו"כ, ועיי"ש בסכ"ב, ויש קצת ראייה ממדרש איכה רבתי שאמר שם וישתחו בי יושבי שעד ונגינות שותי שכר, אלו ישראל שאוכלין ושותין ומשתכרין בעט"ב ואח"כ קורין איכה, עכ"ל הגר"א. מהרמ"א והגר"א ומנהג אשכנז מוכח דההלכה של כל מי שאכל בתשיעי כאילו התענה בעשירי, הוי הלכה בערב ט"ב ג"כ, ועיין ברש"י במס' יומא פא, ב ד"ה כל האוכל ושותה וז"ל, והרי משמע קרא ועניתם בתשעה כלומר התקן עצמך בתשעה שתוכל להתענות בעשרה, עכ"ל, ומוכח מרש"י דהדין של תשיעי הוא לא רק מצות אכילה בתשיעי אלא הוי הכנה להתענית בעשירי, וא"כ המנהג אשכנז לומר דהמצוה הזאת שייכת לא רק ליו"כ אלא לכל תעניות ציבור שמתענין לילה ויום, וחידוש הוא מהרמ"א והגר"א. אך עיין ברמב"ם דחולק בהדיא על הרמ"א וז"ל הרמב"ם פ"ה - ט' ומימינו לא אכלנו ערב ת"ב תבשיל אפילו תבשיל של ערשים, אא"כ היה בשבת עכ"ל הרמב"ם, והוה אכילתן של כל היום, ובאמת שיטת הרמ"א צ"ע דהמצות אכילת עיו"כ כאילו התענה תשיעי ועשירי יסורו בנוי על מצות צום יו"כ, שביו"כ התענית הוי קיום מצות עשה ולא רק ניהוג איסורי תענית ושייך מצוה גם בערב יו"כ, ומהרמ"א רואין שט"ב הוי ג"כ קיום מצות תענית, ומובן בזה שי' הרי"ך שיש תוספות ט"ב, ולכאורה תוספות שייך בקיום המצות, ומה שייך תוספות בת"ב, ולפי הרמ"א אתי שפיר דתענית ת"ב הוי קיום מצוה מר"ס כמו יו"כ, ושייך תוספות על זה.

## עוד חילוק בין אבילות חדשה לאבילות ישנה

טור או"ח סי' תקנ"ה וז"ל ט"ב אינו חייב בכפיית המטה ולא בעטיפת הראש שהן נוהגות באבילות, והא דתניא כל מצות הנוהגות באבל נוהגות בט"ב, ההוא לענין מצות לא תעשה הנוהגות באבל תניא, אבל לענין מצות עשה שבאבל כגון כפיות המטה ועטיפת הראש לא, עכ"ל, ומקורו מרמב"ן בתוה"א ומהרא"ש.

והנה צריך ביאור למה פטור ממצוות ראבילות וחייב רק בלא תעשה ראבילות. ונראה, דעיין בביאור הגר"א (תקנ"ט) דמביא שיטת הרי"ף שיש לו גירסא בגמ' ר' יהודה מחייב בכפיית המטה ולא הוודו לא חכמים, אמר רב יהודה אמר שמואל לא הוודו לו חכמים שעשוהו כמי שמתו מוטל לפניו דאינו נוהג אבילות

וביאר הריטב"א דקודם מנחה [וצ"ע רתום' ושאר ראשונים, השו"ת חצות למנחה והרי יש חצי שעה הברל ביניהם - הגרי"ד] הוי כמתו מוטל לפניו והוא אונן ואסור בהיסח הועת כל שהוא, והראייה שפטור מהמצות וחמור הוא מאבילות, ומש"ה אסור במלאכה ובמשא מתן ובכל מיני תענוג כעשון ולישב על הקרקע, משא"כ לאחר מנחה הרי כבר הציתו האש וכאילו נסתם הגולל ונקבר המת ואבילות קילא מאנינות לגבי היסח הרעת.

וביתר ביאור, חיוב אמירת הקינות קודם חצות אסרו במלאכה ותפילין וחיוב לשבת על הקרקע בשביל הקינות, וקינות היינו בכייה והספר על המת שמוטל לפניו, וכל כוחותיו צריכים לייחד אותם לבכות ולקונן על המת המוטל לפניו, ומש"ה הקינות אסרו במלאכה ותפילין בעת שמקונן דזהו חלק מחיוב הקינות, כן נראה מהבית יוסף דהמתו מוטל לפניו וחיוב הקינות הם מחייבים יותר מלאחר המנחה שנסתם הגולל ואין עליו חיוב קינות.

אולם מהגאונים נראה טעם שלישי, דלטעם הראשון קללת האבילות היא ע"י שהחליף הקב"ה המקדש תחת חיינו, ולטעם השני אנינות חמורה מאבילות. אך מהגאונים מוכח טעם אחר לגמרי, דעיין באוצה"ג מס' תענית אות קי"ג וז"ל, מאיזה טעם התירו במצרים נעילת הסנדל בט"ב מחצות, ואם יש שמשים אל לבו כשם שאבל נוהג יום אחד בשמועה רחוקה אפילו מקצת היום כך יום ט"ב לא כן הוא, וכן סי' ק"י, מהו לנעול הסנדל אחר התפילה עם נטות היום" (ומובא בקיצור במג"א סי' תקנ"ד - א'), אלא דצ"ע דמהו השיעור של חצות למקצת היום ככולו, דהרי תמיד אבל קם מיד בבקר, ולמה כאן התירו אנשי מצרים רק לאחר חצות. ונראה בזה, דבאבילות קמים האבלים משיעמדו המנחמים, וכיון דבט"ב אין המנחמים באים אלא במנחה שאומרים נחם, וקודם לזה אין נוהגין באמירת נחם. א"כ א"א להפסיק האבילות עד לאחר שאומרים נחם, דאז הוי כמו שעמדו המנחמים ויכולים להפסיק האבילות. ועוד יש לפרש דעיין במשנה בתענית דף יט, א היו מתענין וירדו להם גשמים ר"א אומר קודם חצות לא ישלימו לאחר חצות ישלימו, ומוכח דבתענית קודם חצות כאילו לא התחילו עדיין התענית, וביום התענית של ת"ב הוי קודם חצות כאילו לא התחילו עדיין, ולא חשיב אפילו כמקצת היום עד שהגיע חצות. והנה אף דלא קי"ל כאנשי מצרים בנעילת הסנדל ולא אמרינן מקצת היום ככולו זהו משום דנעילת הסנדל הוי מטעם ענוי ולא אבילות וכמו"ש רב האי גאון, וגם נעילת הסנדל חיוב הוא מעיקר הדין, אבל לגבי מלאכה ותפילין וישיבה ע"ג קרקע ותענוגים כגון עישון סגריות, וכו', שאינם משום ה' ענויים, והם משום אבילות וגם אינם מעיקרא דדינא אלא משום מנהגא, שפיר נוהגין כאנשי מצרים ומותר מחצות ואילך משום מקהכ"כ, ולא שלאחר חצות קיל טפי כמו"ש לעיל, אלא

משום דניהוג מקצת היום מספיק כמו בשאר אבילות דאמרינן מקצת היום ככולו.

## בענין אמירת נחם

(א) טור או"ח תקנ"ז - בב"י מביא ירושלמי היכן אומרה א"ר ירמיה כל דבר שהוא להבא אומרו בעבודה... וכתבו הרי"ף והרא"ש ונהגו עלמא למימר בבונה ירושלים, ע"כ. ונל"פ המחלוקת היכן אומרו דתלוי על מה מתאבלין בת"ב ועל מה מתפללין, האם עיקר האבילות שמתאבלים ומתפללין על חורבן הקדושה והעבודה ועל זבחי תמידיה ומזבח קטוריה וא"כ המקום של נחם הוא ברצה, דהיא ברכת העבודה. [ויעלה ויבא הוא, זכרונינו, דזכרון הינו כפרתנו והיה לכם לזכרון לפני אלוקים על זבחיכם, ומש"ה מזכירין יעלה ויבא ונחם בירושלמי ברצה שהיא ברכת העבודה], או יש לפרש דאבילות ת"ב היא לא בעיקרו על חסרון העבודה אלא על חורבן בנין ירושלים והמקדש, העיר רבתי עם, על ארמון אשר נוטש, ועל כבוד אשר גלה בעת חורבן דביריה ונעשה לעיר הבויה והחרבה, והשוממה, א"כ מקומו של נחם הוא בברכת בונה ירושלים דמיירי בבנין ירושלים, וכמנהגנו.

(ב) שם וז"ל הב"י וכתב א"א ז"ל (הרא"ש) כל ימי תמהתי למה אין אומרינן אותו (נחם) אלא בתפילת המנחה, והרד"א כתב שהיא מחלוקת בין רב עמרם ורבינו סעדיה ושפטש המנהג כדברי רבינו סעדיה שאינו אומר אלא במנחה, ונ"ל שטעם רבינו סעדיה משום דלעת ערב הציתו בו אש, הלכך באותו שעה מזכירין שפלות ירושלים ואביליה ומתפללין על תנחומיה, עכ"ל הב"י. נראה דלפי שיטת רב סעדיה אמירת נחם אינה דין של מעין המאורע, דמעין המאורע היא רק כשיש קדושת היום של מוסף, משא"כ בת"ב שאין בו קדושת היום נחם אינו הזכרת מעין המאורע, אלא הוא קיום ניחום אבלות ותפילת "המקום ונחם" בקשת נחמה וסגי בפעם אחת בת"ב, ובחורין עת השפל ביותר. ולפ"ז לא מזכירין נחם כשאוכלים בת"ב (לילולת וחולה) דמקום תפילת ובקשת ניחום הוא רק בתפילה, ורק מעין המאורע מזכירין בבהמ"ז, ובאמת הגר"א חולק על הרמ"א דכ' שחייב להזכיר נחם בבהמ"ז דאינו הזכרת מעין המאורע, ומי שאוכל בת"ב אינו מזכיר נחם בבהמ"ז להגר"א, אבל הב"י אחר כך מביא הריטב"א שנחם הוא הזכרת מעין המאורע, ולשיטתו מזכירין נחם בבהמ"ז דהוא הזכרת מעין המאורע, והא דלא מזכירין אותו בכל התפילות הוא משום דקודם מנחה הוי כמתו מוטל לפניו עיי"ש בב"י, ואומרים רחם תחת נחם.



## בענין סעודה המפסקת

או"ח תקנ"ב - ח' וז"ל, יש ליזהר שלא ישבו שלשה לאכול בסעודה המפסקת כרי שלא יתחייבו בזימון, אלא כל אחד ישב לבדו ויברך לעצמו. ובמג"א כתב ראף בריעבר ליכא זימון דליכא קביעות, ובביהגר"א מביא מקור לזה מהפסוק ישב בדר וידום, וק' דמפורש במס' ברכות רפ"ג דאבלים בתוך שבעה מצטרפים לזימון. ויל"פ דהתם הם עצמם אבלים, אבל אין סעודתן ואכילתן אכילת אבלות, אבל בסעודה המפסקת שהוא מטעם אבלות וממעשי וקיומי אבלות הוא, אין אכילתן מצטרפת. וק' מסעודת הבראה דכן (לפי הרגמ"ר יו"ד שע"ט ולא כש"ך שם) מצטרפין האבילים לזימון. ויש לתרץ דאין הסעודת הבראה ניהוג אבלות אלא דאסור לאכל לאכול בסעודה ראשונה משלו אך אין הסעודה סעודת אבלות. ועוד נראה דבסעודת הבראה מכיון שניתן לאוכלו עם אנשים שאינם אבלים לא חל על הסעודה שם סעודת אבלות, משא"כ בעת"ב שכולם אבלים ולא ניתן לאוכלו עם אנשים שאינם אבלים חל שם סעודת אבלות עליו, ולא מצטרפי לזימון. ועיין בב"י סי' תקנ"ב דמביא ירושלמי בסוף תענית רב מן דהוה אכיל כל צרכיה הוי צבע פיסתיה אקיסמא כלומר היה מטבל פת באפר ואמר זו סעודת תשעה באב לקיים מה שנאמר יזרם בחצץ שינוי, וכתבו הרמב"ן בתורת האדם וגם הגהות מיימון כתבוהו, עכ"ל הו"י ומוכח כדברינו דהיא חפצא של סעודת אבלות סעודת ת"ב, ולא מצטרפי לזימון.

## בענין איסור ת"ת בט"ב

א) או"ח תקנ"ד - ג' וז"ל, יש מי שאוסר ללמוד ע"י הרהור, ע"כ. הגר"ח ז"ל היה אומר דמלשון המחבר יש מי שאוסר משמע דלאו כו"ע מודו בזה ומי שרוצה לסמוך על המקילין הרשות בירו.

וביאור השיטה האוסרת איתא במג"א ובגר"א, משום דמשמחי לב כתיב וגם בהרהור תורה משמח הוא את הלב, אבל הסברא המתרת היא שאיסור ת"ת הוא מניהוגי אבלות, וניהוג הוא דוקא ע"י מעשי אבלות, ולא מצינו דיני אבלות בשב ואל תעשה אלא סיכה, רחיצה, כיבוס, תשה"מ נעילת מנעלים, תספורת וכו', אך הרהור תורה בשוא"ת לא נכנס תחת איסורי אבלות, דאין איסור אבלות בשב ואל תעשה, דניהוג אבלות תלוי במעשים.

## בענין היתר דסדר היום

ב) או"ח תקנ"ד - ד' וז"ל ומותר לקרות כל סדר היום ופרשת הקרבנות ומשנת איזהו מקומן ומדרש רבי ישמעאל. וברמ"א כ', "ומותרין לחזור הפרשה ת"ב", ע"כ.

הנה דין זה דסדר היום מותר לקרות בת"ב, וכן קיי"ל באבילות ביו"ד סי' ת' ומובא בשו"ע וז"ל, אבל לחזור הפרשה כיון שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור הוי כקורא את שמע ומותר, ע"כ. ומקור דינים אלו הוא מהרמב"ן בתורת האדם ומהרא"ש במוע"ק, וצ"ע מהו ההיתר של קריאת סדר היום.

ועיין במאירי במס' תענית דף ל' א' שסדרו של היום הוא כולו חלק מהתפילה ושם תפילה עליו. ונראה דבקריאת שמע אף דקיום תלמוד תורה ישנו בקריאתה, יש גם קיום שני של קבלת עול מלכות שמים, וגם פסוקי דזמרה הם חלק מסדר של תפילה. ונראה דזה מובן בפסוקי דזמרה וכן בק"ש שיש בהם קיום של קבלת עול מלכות שמים, דמותר בת"ב דלא חשיב שעוסק בתלמוד תורה אלא שעוסק בקבלת עול מלכות שמים וסדר היום, וכן בפסוקי דזמרה בשעת התפילה וקריאת זמירות ושיר ושבתות דתהילים, אבל חידוש הוא בקריאת התורה ואמירת קרבנות דהם לימוד תורה ממש ואיך הם נחשבים כחלק מתפילה, ועיין שם במאירי וריטב"א, וצ"ע.

אך נראה עוד פשוט בהיתר של קריאת סדר היום, דחובת היום מתיר את האיסור ת"ת של ט"ב ואבילות וסדר היום היינו חובת היום, ועיין בט"ז יו"ד סי' ת' לגבי העברת הפרשה בשבת דחובת היום מתיר איסור דת"ת באבל וט"ב. והביאור הוא דאף חשיב שעוסק בת"ת אלא שעוסק בחובת היום ומותר.

## בענין אמירת ענינו

או"ח תקס"ב - א וז"ל מיהו נוהגין להתפלל עננו אעפ"י שאין משלימין עד צאת הכוכבים וכן דעת מקצת רבוותא, עכ"ל הרמ"א. אבל הגר"ח והגרמ"ס לא נהגו כן ואפילו בד' תעניות, דכיון דכל תענית דלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית, וכרי לומר ענינו צריך להיות יום תענית, ומה שמתענה עד חצות ואח"כ אוכל אינו חלות שם יום התענית. ואף שיש קיום של לצעורי נפשיה, מ"מ לאמירת ענינו בענין שיהא יום צום תעניתינו, ותענית שעות כשאוכל אחר כך אינו קיום

של יום התענית. הנה מקור לרמ"א הוא מתוס' בתענית יא, ב ד"ה לן בתעניתו, דמשמע מדברי תוס' דאפילו באכל אח"כ יש שם תענית ויכול לומר ענינו וז"ל ומפרש בה"ג דאין אומרים ענינו בתפילת שחרית שמא ימצא שקרן בתפילתו, דשמא לא יסיים התענית. ולי נראה דלא נקרא שקרן כיון שהיה בודעו להתענות אפילו אקרי אונס אח"כ ולא מצי לצער נפשיה לא גרוע ממתענין לשעות, וכן משמע מהא דתנן ירדו להם גשמים קודם חצות אינן משלימין ומסתמא משמע שאמרו תפילת תענית, עיי"ש. ולישב שיטת הבה"ג ביאר הגר"מ זצ"ל דבוראי כל תענית שלא שקעה עליו חמה ואכל לאחר חצות א"א לומר ענינו ביום צום תעניתנו, והא דתענית שעות חשוב תענית היינו כשלא אכל שאר היום, אבל כשירדו גשמים ס"ל לבה"ג דאמירת ענינו לא חשוב כדובר שקרים מה שאמר קודם שאכל, "יום צום תעניתנו", רכשיש מתיר ומפקיע של התענית כמו ירדת גשמים או יו"ט של הבאת קרבן עצים או חתן ביום חופתו כשמתחתן, עיין תקס"ב סעיף ב', זה מפקיע שאר היום מהתענית, ומה שאמר קודם ענינו ביום צום תעניתנו זה אמירת אמת, דיום התענית נמשך רק עד החופה - או הירידת גשמים, משא"כ כשנחלה או צריך לאכול מחמת רעב שם יש פטור רק בגברא המתענה, אבל אין שם מתיר בחפצא דהתענית, והתענית לא נגמרה והאמירת ענינו שלו הוא כשקר לפי הבה"ג (וכמנהג הגר"ח), אבל אינו סותר מנהג העולם שהחתן אומר ענינו ביום חופתו אפי' אינו משלימו, ואתי שפיר אפילו לבה"ג שיש מפקיע ומתיר כשמתחתן.

(ב) יש להעיר למה הבה"ג אומר שאינו יכול לומר ענינו בשחרית משום שמא ימצא שקרן בתפילתו, הרי בלי חשש שקרן, הענינו הוא הפסק בתפילתו וכמו אחד שאומר "עלה ויבא בחג המצות הזה" בחודש תשרי, הלא הוא סתם הפסק, ומשמע דע"י עצם קבלת התענית חל עליו חלות יום תענית אפי' אינו משלימו, והענינו אינו הפסק דהיא תפילת התענית, ורק הוא שקרן במה שאומר צום תעניתנו, אבל התפילה במקומה היא, אלא דשקרן מיהא הוי במה שאומר צום תעניתנו. ועיין בט"ז דלא כ"כ וכתב דהוי הפסק בברכה של שומע תפילה, עכ"ל הט"ו. דלא הוי שם תענית כלל כשלא שקעה עליו חמה וכדי להיות יום תענית צריך לצום, ולא רק כמה שעות אלא כל היום, ואין חל שם יום תענית אפילו יש לו קיום לצעורי נפשיה וקיום שעות, דאכתי אינו יום תענית, וענינו שהוא תפילת יום תענית הוי הפסק בשמו"ע כשאכל. אך מלשון הבה"ג משמע דהוי יום תענית בקבלתו אפי' לא השלים, אלא דהוי דובר שקרים. ולפי הרמ"א דאומר ענינו אפי' יודע שלא ישלים בודאי הוי יום תענית בקבלתו לבר.

(ג) תקס"ב - א' וז"ל הרמ"א ונ"ל דרוקא ביחיד דאומר ענינו בשומע תפילה דבלאו הכי יכול להוסיף, אבל ש"ץ לא יאמר ענינו אא"כ משלימין, עכ"ל נראה לבאר דעיין במס' שבת דף כ"ד, דבתענית ערבית שחרית ומנחה מזכירין מעין

המאורע בשומע תפילה דהיינו ענינו והוא מרין הזכרת מעין המאורע. ומשו"ה אפילו אינו מתענה מ"מ מזכיר את היום דמעין המאורע הוא, אבל במס' תענית דף יג ב' קורא ענינו צלותא דתענית והתרעות ומשמע שהוא תפילת התענית והתרעות, וכדי שש"ץ יאמר ענינו כברכה בפני עצמה וכתפילת התענית, הוא צריך להיות מתענה כרי לומר ברכה בפני עצמה בין גואל לרופא, אך ליחיד שאינו אלא מזכירו ס"ל לרמ"א שיכול להזכירו מעין המאורע בשומע תפילה, אפי' כשאינו מתענה.

אך עיין בתוס' יא, ב להיפוך ממש מזה דאמר דיחיד לא יאמר ענינו בשחרית שמא יצטרך לאכול, אבל ש"ץ יכול לאמר וז"ל, כרי להודיע לעולם ולהזכיר התענית, עכ"ל, ואף שיצטרך לאכול לא הוי ענינו ברכה לבטלה.

## האמת והשלום אהבו

רמב"ם פ"ה - י"ט מתענית וז"ל, כל הצומות האלו עתידים לבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה שנ' כה אמר ה' צבקות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו, עכ"ל הרמב"ם. וצ"ע למה ציטט סוף הפסוק של האמת והשלום אהבו. ואמר הגר"מ ז"ל דשיטת הרמב"ם הוא דהא דיבטלו הר' צומות הוא רק לימות המשיח, דבזמן בית שני התענו בט"ב לפי הרמב"ם, ועיין מש"כ בפ' המשניות להרמב"ם במס' ר"ה, ורק לימות המשיח והגאולה השלמה אז יהי' זמן של שלום, ולפי הרמב"ם יהיה ממש ימים טובים חדשים וזהו הנחמה שלנו, וזהו דלא כמו רש"י ותוס' ששלום הוא בזמן של בית שני. ונראה לרמ"ם ז"ל דהוכיח הרמב"ם שיטתו מהפסוק של והאמת והשלום אהבו, דאיתא במדרש רבה בראשית פ"ח - ה' דאמת אמר אל יברא דכולם דוברי שקרים. וכך שלום אמר אל יברא רכולו קטטה, ולקח הקב"ה אמת והשליכו ארצה, דמידות אלו סותרים לבריאת העולם וצריכים להתעלם מהם בזמן הזה, דאם מקפידים לגמרי על האמת והשלום אין העולם מתקיים, אבל לימות המשיח ויהיה מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים, ויהיה שלום בעולם ויתקיים האמת והשלום אהבו לימות המשיח, וכ"ז הוא רק בימות המשיח, ומזה הוכיח הרמב"ם דהנביאים ענו להם דמתי יהיה התענית לששון ולשמחה רק לימות המשיח.

## בענין הארון ובדיו

בפ' תרומה בציווי עשיית הארון נאמר (שמות כה:יד,טו) והבאת את הברדים בטבעות על צלעות הארון לשאת את הארון בהם. בטבעות הארון יהיו הברדים לא יסורו ממנו. הרי שאסור להוציא הברדים לאחר שהוכנסו לארון. ובפ' ויקהל כתיב (לז: א,ה) שבצלאל הכניס את הברדים בטבעות הארון, ולכאורה בזה קיים ציווי ה' למשה להכניס הברדים בארון, ולכאורה מאז היה אסור להוציאם. אכן עיין בפ' פקודי (מ:כ) ויקח (משה) ויתן את העדות אל הארון וישם את הברדים על הארון וגו', אשר מוכח שלאחר שבצלאל הכניס את הברדים הם הוצאו ולכן משה היה יכול להכניסם פעם שנית. והקשה הגר"מ זצ"ל היאך הוצאו אחר שכבר הוכנסו שהרי נצטוו שלא יסורו הברדים מהארון.

עוד הקשה שלגבי כל כלי המקדש כתוב שתחילה משה הכניסם למשכן ורק לאחר הכנסתם קיים בהם את מצוותם וכגון בשולחן כתוב ויתן את השולחן על ירך המשכן צפונה מזוהר לפרוכת ורק אח"כ כתוב ויערוך עליו ערך לחם פנים וגו', וכן במנורה כתיב וישם את המנורה באהל מועד נכח השולחן על ירך המשכן נגבה ורק אח"כ כתוב ויעל נרות וגו', וכן הוא במזבח הזהב ומזבח העולה והכיוור שתחילה הכניסם למקומם ורק אח"כ השתמש בהם למצוותם (מ: כב-לא). אכן לגבי הארון נראה שהפך את הסדר, שתחילה הכניס בו את העדות ורק אח"כ הכניס הארון למקומו בקה"ק, וצ"ע שעל פי מה שעשה עם שאר הכלים היה צריך להכניס את הארון למקומו ורק אח"כ להכניס בו את העדות דלכאורה זהו הלמצוותו של הארון שיכיל את העדות, וצ"ל"ה מאי שנא דין הארון משאר כלי המקדש.

והגר"מ ז"ל תירץ שאין לארון שום חלות שם ודין ארון קודם נתינת העדות בתוכו, אשר עפ"י מתורצות ב' השאלות הנ"ל, שמכיון שבצלאל שם את הברדים קודם נתינת הלוחות בארון, הרי שלא היה זה הארון עפ"י דין, ולכן לא חל האיסור של הוצאת הברדים מהארון בשימה זו, ושפיר הוצאו אח"כ.

כמו כן יובן למה לא הכניס משה את הארון למשכן קודם נתינת העדות בו, דעד שלא נתן את העדות אין שם ארון שדינו להיכנס לקה"ק, דבזה חלוק דינו של הארון משאר כלי המשכן, שלגבי הכלים האחרים, כבר בעשייתם היה להם חלות דין כלי המקדש אף קודם קיום הלמצוותה שלהם בהם, ושפיר הכניסם משה למקומם במשכן קודם קיום מצוותם בהם. משא"כ כדי להכניס את הארון למקומו, היה חייב תחילה להפכו ארון על ידי שהכניס בו את העדות, ולכן רק אחרי שימת העדות בארון הכניסו למקומו בקה"ק.

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

[הערת הכותב: עיין בספר פרדס יוסף עה"ת פ' תרומה דף ערב סד"ה ועשו וז"ל: ושמעתי דלמה ל"ה [לא היה] ארון בבית שני, והגר"ח"ע מווילנא השיב לארמו"ר מגור שליט"א רכל הכלים עבורתן מחנכתן ובבית שני ל"ה לוחות משו"ה לא היה ארון דליכא לחנך, ויל"ע בזה ועי' בזה בהגהות רש"ש יומא נ"ג, עכ"ל.]

והגרי"ד זצ"ל אמר שבאמת כן היה ארון בבית שני, ואע"פ שהיה גנוז ולא בקה"ק, גם מקום גניזתו חשוב מקומו ליחשב שהיה ארון בבית שני, ששלמה מעיקרא בנה הבית וכלל בו בניית מקום לגניזת הארון כך שבגניזתו שם נחשב שהיה ארון בבית שני במקומו, עיין בית הבחירה ר"א, וע"ע בס' גן שושנים סי' לח, לט מה שהאריך בזה.]

## בדיני כיבוס בגד שנטמא ומריקת ושטיפת כלי נחושת שנטמא

נתן (זבחים צד:): בגד [שניתז עליו דם חטאת וטעון כיבוס במקום קדוש] שיצא חוץ לקלעים נכנס ומכבסו במקום קדוש, נטמא חוץ לקלעים [שאסור להחזירו לשם בטומאתו] קורעו [להפקיע טומאתו] ונכנס ומכבסו במקום קדוש וכו' כלי נחושת [שבשלו בו חטאת ובלע קודש וטעון מריקה ושטיפה במקום קדוש] שיצא חוץ לקלעים וכו' נטמא חוץ לקלעים [שאסור להחזירו לשם בטומאתו] פוחתו [להפקיע טומאתו] ונכנס ומורקו ושוטפו במקום קדוש, ע"כ.

ועיי"ש בגמ' דדין בגד שנטמא חוץ לקלעים הוא שקורעו עד דמשייר בו כדי מעפורת כלומר ובדוקא אינו מבריל את הקרע על פני כולו לחלוק את הבגד לשנים, שאם כן נפקע שם בגד לגמרי, ולא יוכל לקיים כיבוס דם חטאת במה שנשאר, דדין כיבוס צ"ל על בגד דוקא. הרי שצריכים לזוהר שלא לפחתו לגמרי עד שאינו בגד.

אכן בדין כלי נחושת שנטמא חוץ לקלעים כתבו רש"י (ד"ה ומשני דרצף) והרמב"ם (פ"ח ממעה"ק הלכ"א) שפוחתו לגמרי מלהיות כלי כדי להפקיעו מטומאתו, ואח"כ מחברו מחדש - לרמב"ם דוקא במקום קדוש, ורש"י שתק בענין איפה מחברו - כדי ששוב יחול עליו שם כלי כדי לקיים בו מריקה ושטיפה, דמריקה ושטיפה צ"ל בכלי דוקא.

ובתד"ה לא שנו דחו פירוש זה, דמהיכי תיתי לחלק בין כלי נחושת לבגד,

דאי נימא דבכלי נחושת מפיקעים טומאתו ע"ז שפוחתו לגמרי מלהיות כלי ומ"מ מהני מה שמחברו מחדש אח"כ וסגי בכלי החדש הזה לקיים בו מריקה ושטיפה, אמאי לא נימא כן גם בבגד, דגם בבגד יבדילו לגמרי לשני חלקים ויפיקע שם בגד מעליו לגמרי ואח"כ יתפור את החלקים ליצור בגד חדש, ואת הבגד החדש הזה יכבס כמו שממריקים ושוטפים הכלי נחושת החדש שנתקן אחרי ששברוהו, דמאי שנא. ובע"כ מוכח מהא דאסור לקרוע את הבגד על פני כולו עד שאינו עוד בגד, שגם בכלי נחושת אין להפחיתו לגמרי עד שאינו כלי. ומסתברא הכי, שהרי היינו טעמא דבגד, שאם יקרע את הבגד לגמרי, אפילו אם יתפרנו אח"כ זה יהיה בגד חדש ולא הבגד הראשון שבלע הרם, ואין זה הבגד שחייב בכיבוס. ומסתברא דהוא הדין גמי בכלי נחושת, שאם יפחתנו לגמרי עד שאינו כלי, מה יחייב מה שיתקנו אח"כ, הרי הכלי המתוקן יהיה כלי חדש ולא הכלי הראשון שנתבשל בו הקדשים, ובכלי החדש הזה לא בשלו בו קדשים, ולא שייך בו מצות מריקה ושטיפה.

לכן פי' התוס' דבכלי נחושת אין הוא פוחתו לגמרי מלהיות כלי, אלא הופך צד פנים לצד חוץ וצד חוץ לצד פנים ונעשה תוכו גבו ותוכו ומיטהר בכך מטומאתו (שמסלקין את הבית קיבול הטמא ומביאים במקומו בית קיבול טהור), ומעולם לא נפקע מיני' שם כלי (ורק מחליפים את הבית קיבול של הכלי), והוי דינו כדין הבגד שבקרעו עד שנשאר כרי מעפורת מעולם לא נפקע מיני' שם בגד.

ובהסבר שיטת רש"י והרמב"ם י"ל דשפיר חלוק דין בגד מדין כלי נחושת. בבגד אם יקרענו לגמרי ויחברו מחדש לא יוכל לקיים בו דין כיבוס מדין מסויים בדין כיבוס דם חטאת, שרם שניתו מבגד לבגד אינו מחייב כיבוס (פ"ח ממעה"ק הל"ט), ואם יקרע הבגד לגמרי ואח"כ יאחנו נמצא שזה בגד חדש והרם שבלוע בבגד חדש זה בא מבגד אחר, דהיינו מהבגד שנקרע, והוי זה חסרון של ניתו מבגד לבגד, ואינו יכול לקיים מצוות כיבוס בבגד החדש הזה, משא"כ בכלי נחושת דלא איכפת לן אם החטאת הבלוע בכלי לא נתבשל בו אלא בכלי הקודם שפיחתו, שהרי קיי"ל (דף צ"ה:): שגם בלוע בלא בישול מחייב מריקה ושטיפה, ומכיון שבכלי החדש יש בלוע של קודש (הבלוע שנבלע עור בהיותו הכלי הראשון שבשלו בו), אע"פ שבישול הקדשים היה רק בכלי הראשון ולא בכלי החדש, סגי בזה לחייב מריקה ושטיפה.

אלא דלפי הסבר זה צ"ע מה הוקשה לי' לתוס'.

וכדי להבין יל"ח בדין עירוי כלי ראשון שהוא דוגמת בלוע בלא בישול, האם ר"ל כפשוטו שאין כאן בישול כלל, א"נ דלשון בלוע בלא בישול אין ר"ל שאין כאן בישול כלל, דאע"פ דעירוי כלי ראשון נקרא בלוע בלא בישול, מ"מ בעצם הוא כבישול ובלוע ממש, ורק בשם חלוק הוא מבישול ובלוע, ורק בישול שבא ע"י

האור נקרא בישול ואילו בישול הבא מחמת עירוי כלי ראשון הוא אשר נקרא בלוע בלא בישול. אכן גם במציאות וגם עפ"י דין בשניהם יש בישול האוכלים.

והנראה דבזה נחלקו רש"י והרמב"ם מצד א', ותוס' מצד ב'. לרש"י ולהרמב"ם עירוי כ"ר חשוב בליעה בלא שום בישול כלל (כצד הא' בחקירתנו) ורק שהתורה חרשה שגם בליעה בלא בישול מחייב מו"ש (צ"ה:), ונמצא דבליעת קודש לבר מחייב מו"ש, וממילא דגם הכלי החדש מחייב במריקה ושטיפה עקב הבלוע שיש בו מהכלי הראשון שנפחת, דכיון דבליעת קודש לבר מחייב מו"ש וכגון בעירוי כלי ראשון, הוה"נ בבליעה הבאה מכלי לכלי אע"פ שלא היה שום בישול בכלי החדש, משא"כ לתוס' דהמחייב של מו"ש כולל הבישול (כצד הב' בחקירתנו), ולשיטתי' אזלי שעירוי כ"ר חשיב כבישול ממש (דף צ"ה:), תד"ה עירה, שיטת ר"ת בתחילת דבריהם) ולכן מחייב מו"ש בעלמא, ונמצא שהמחייב של מו"ש אינה הבליעה בפ"ע, דתמיד בעינן שגם הבישול וגם הבליעה יהיו באותו הכלי כדי לחייבו במו"ש, ואתי שפיר לתוס' שאם פחתו הכלי לגמרי אע"פ שחברו מחדש אח"כ הרי א"ז הכלי שנתבשל בו הקדשים, וממילא דחסר במחייב, דלא סגי בזה דהבליעת קדשים מהכלי הראשון נמצא בכלי החדש הזה, דכדי לחייב כלי במו"ש בעינן כלי שהקדשים נתבשלו בו, ולאפוקי הכלי החדש הזה שלא נתבשל בו כלום, ובמדוייק השו"ו דין כלי נחושת שנפחת כולו, לדין בגד שהוברל לגמרי, שכמו שבבגד שהוברל לגמרי אפילו אם חברו מחדש אח"כ אינו מחייב כיבוס, הוא הדין כלי נחושת שנפחת כולו שאינו מחייב מו"ש אפילו אם חובר מחדש אח"כ, ושפיר כתבו התוס' דבשניהם אין לפחתם לגמרי, ורו"ק.

[הערת הכותב: לדברי רבינו זה שלרש"י ולרמב"ם כלי נחושת שבלוע קודש ונטמא מחוץ לקלעים פוחתו לגמרי ומחברו מחדש אח"כ ואז מכניסו לעזרה וממרקו ושוטפו בעזרה, הוא מטעם דבליעת קודש לבר (אף בלא בישול) מחייב מו"ש. לפי"ז צ"ע למ"ד דאבישול בלא בלוע (כגון שצלה הבשר באויר הכלי בלי לנגוע בכלי) גם כן חייבים במו"ש, שלמ"ד זה סגי לי' במחייב של בישול בלבד בלא בליעה לחייב מו"ש, וא"כ למה יתחייב הכלי החדש (שחובר לאחר פחיתת הכלי הראשון) במו"ש? הרי בכלי החדש הזה חסרים ב' המחייבים, אין בלוע בכלי החדש מדהוי בישול בלא בליעה בכלי הראשון, וגם לא היה המחייב של מעשה הבישול בכלי החדש הזה. ובשיטת הרמב"ם שפיר יש לתרץ שכל שאלת הגמרא לגבי בישול בלא בלוע הוא רק לגבי שבירת כלי חרס ואינו שייך למו"ש של כלי נחושת, ואמר רבינו שכן פירש הגר"ח ברמב"ם, שכל שאלת הגמרא על בישול בלא בלוע הוא לענין שבירת כלי חרס בלבד. עיין פ"ח ממעה"ק הלי"ד וז"ל: צלה הבשר באויר תנור של חרש יש בדבר ספק אם ישבר הואיל ונתבשלה בו או לא ישבר הואיל ולא נגעה בו, ע"כ, דפשוטות דבריו מורים דרק בכלי חרס יש ספק אם

בישול בלא בלוע מחייב שבירה או לא, אבל פשיטא לן שאין אפי' ה"א שבישול בלא מגע יחייב מו"ש בכלי מתכת. אכן לשיטת רש"י עדיין צ"ע.]

## הערות לפי סדר הרב מנחת חינוך

מצוה ב' - מילה.

מל ולא פרע כאילו לא מל (שבת קל"א רע"ב) וכתבו התוס' (יבמות ע"א: ד"ה לא ניתנה) דפריעה הלל"מ.

יש להסתפק אם הלכה זו מפרשת את תיבת מילה האמורה בתורה שכונתה מילה ופריעה, או י"ד דאינה אלא מוסיפה דין שני זה של פריעה שמעכבת. (דוגמא לחקירתנו כאן מחלוקת הראשונים בנוגע לדין ערלה בחו"ל, אם ההלכה מפרשת שחו"ל נכלל בפרשת ערלה שבקרושים, או שמכח ההלכה יש איסור מחודש של ערלת חו"ל, ונפק"מ למלקות, דאין לוקין על ההלכה, ונ"מ לנטע רבעי, אי נוהג בחוץ לארץ, ויש עוד נפ"מ למצות שריפה, עי' שו"ת צ"פ סט"ז, ועי' ח"י ר"ח הלוי הל' מאכ"א פ"י הל' ט"ז). ר"ל דלאחר ההלכה יש לחקור בבאור תיבת מילה - אם כונתו חיתוך או י"ל דאין מילה אלא חיתוך הקרום החיצוני ולא הפנימי (י"ל, אבל אפילו לפי צד זה, אין זה מוכרח), אבל אם נפרש שתיבת מילה כונתה לגלות (העטרה), אזי בע"כ צ"ל שאף הפריעה בכלל (עיי' תשו' חת"ס שריבר מזה, הובאו דבריו בביאור הנצי"ב להשאלות). והנה התוספות הקשו (שם בשבת) תימה אמאי איצטריך למיתני האי, כיון דכבר תנא (בע"א) דבשר החופה את רוב העטרה מעכב המילה, וכי לא פרע, עדיין רוב העטרה מכוסה. והתו"ס תמה על קושית התוס', דרישא דמתניתין מיירי בקרום החיצוני ולא בפנימי, ואפשר לחתוך את כל הקרום החיצוני מבלי לנגוע בפנימי.

ונראה לומר בדעת התוס', דמאחר דביאור תיבת ערל היינו סתום ואטום (עפרש"י פ' קדושים עה"פ וערלתם ערלתו) ה"נ צ"פ שמילה פירושו מגולה ופתוח, ומל ה' אלקיך את לבב, ומלתם ערלת לבבכם, והיינו שיפתח את לבבכם להבין, ולכן הקשו דל"ל לא פרע כאילו לא מל, מאחר דבעינן שימול ער שלא יהא מכוסה רוב העטרה, אם לא פרע עדיין רוב העטרה מכוסה (בקרום הפנימי של הפריעה), ולא מל כלל, כלומר - עדיין לא גילה את העטרה, ודו"ק. ועכ"פ יוצא מתוס' זה דס"ל דמילה ופריעה חרא מעשה הווין, ולא דיש לפריעה חלות שם בפ"ע, אלא דמעכבא. בחקירה זו נתעסק החת"ס (בתשובותיו חו"ד סי' רמ"ט)

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

במוהל שמל ולא פרע, ואח"כ כשבא לפרוע נסתפק לו אם יש לברך "על המילה" מאחר דמעכבא, או לא די"ל, דאע"ג דמעכב, אין הפריעה חלק מעצם מעשה המילה, אלא מעשה שני שחלות שם בפ"ע לה, אלא שמעכבת בקיום מצות מילה (ועיי"ש). עיין בשאלות שני שחלות שם בפ"ע לה, אלא שמעכבת בקיום מצות מילה שבת, חרא למילה וחרא לפריעה, ומשמע דפריעה, אע"ג דמעכבא, הוי מעשה בפ"ע, דאילו ה"י המשך מעשה המילה, היה נכלל בפסוק המתיר את מעשה המילה, ועיי"ש בהעמק שאלה שעשה מד"ע מחלוקת רש"י ור"ת (ביבמות ע"א ב'), ועיי"ש בס' שאילת שלום להגרי"פ.

עיו"ד סס"י רס"ו - יש לזוהר שלא ימולו שני מזהלים מילה אחת בשבת שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא עצמו יפרע. הגה, ולא מצאתי ראיה לדבריו ואדרבה נ"ל דשרי דהא מילה דחיא שבת כמו עבודה במקדש שכמה כהנים היו עוברים ומחללים שבת וכו'. ובפתי תשובה כ' שמנהג ישראל כרעת הרמ"א. והגר"א בביאורו (ס"ק כ"ה) תלה מחלוקת זו בחקירה אי מילה הותרה בשבת או רק דרוחה שבת, כלומר, אם נאמר שרק הדרחה שבת מפניה, או הביאור הוא שקיום המצוה דוחה את האיסור שבת, אבל סברת הותרה היינו שהמעשה של המצוה הותר, אפילו במקום שאין במעשה זה קיום, וזהו כגון שמל ולא פרע, דאף שהמילה היא מעשה ממעשי המצוה, מ"מ עדיין אין בזה לחוד קיום המצוה. (ובעבודה בביהמ"ק כ' הגר"א שמפורש בגמ' יומא שהותרה, כלומר, שאין המתיר מה שמקיימים מצות הקרבת הקרבנות, אלא העבודה עצמה מותרת), וראיה ברורה לשיטת הרמ"א - שמעשה המילה דוחה שבת, אע"פ שעדיין אין בזה המעשה קיום מצות מילה, מס"ד הגמ' לפי גירסת ופירוש השאלות, שרק מילה דוחה שבת ולא פריעה, כלומר, שיעשו הפריעה בא' בשבת, דזהו ממש מל האחר ופרע האחר.

## בענין ברכת להכניסו

עי' תוס' פסחים (ז' א') ושבת (קל"ז ב') וברא"ש שם בשבת ובפ"ק דכתובות סי' י"ב, דעת ר"ת שמברכים על החלות, שהתינוק נשתנה להיות עתה בן ברית, דבכל המצוות, אין עשיית קיום המצוה מהוה בהגברא שם מחודש, דלאחר שישב אדם בסוכה, אינו נקרא עתה יושב בסוכה, בעוד שקודם ישיבתו לא היה לו שם זה, משא"כ בברית שמשנה את חלות שם הגברא - מהיותו ערל להיות נקרא בן-ברית, ויש עוד מצוה שמחמתה מתהווה שם חדש על הגברא, והיינו חילול שבת, שהמתחיל שבת כמומר לכל התורה כולה, אבל היינו דוקא במחלל שבת בפרהסיא (עיין חולין פ"ק דף ה' א'). ודעת הרשב"א, שאף ברכת להכניסו היא ברכה על מעשה המצוה, ולהכי מצריך עובר לעשייתן. ראיית הר"ת ה' מריכול אחר לברך, וערמב"ם רפ"ג

מהל' מילה שכ' שאם אין האב שם, לא יברכו ברכה זו, משמע דס"ל כרשב"א, דהויה ברכה על מעשה המצוה, והמצוה שעליו מברך היא המצוה על האב למול את בנו (עי' קידושין כ"ט א'). והנה יש לחקור בגדר מצוה זו - אם ר"ל שמצוה על האב לעשות מעשה המילה בבנו או להתעסק במילת בנו. (הגר"ח הי' סבור בפשיטות כהצד הראשון ובעצמו מל את בנו הגר"מ זצ"ל, אבי רבינו, ורק כשנולד הגר"ר וועלוועלע זצ"ל, מנעו הר"ר הערשעל ליב מלמול.) וממנ"פ צ"ע על הרמב"ם, דאם נפרש כהצד השני בודאי צ"ע, איפה מצינו ברכה על מצות התעסקות, שאין בה מעשה מסוים ומוגבל. ואם נתפוס כהצד הראשון (כרמשמע מלשון הרמב"ם בפ"א ה"ב - אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו, וה"נ משמע מדחילק הר"מ, שבמל את בנו מברך למול את הבן, ולא רק על המילה, דמשמע שחויבו בעיקר הוי לעשות הוא בעצמו את מעשה המילה), יקשה, למה לא הזכיר הרמב"ם שיי"ח ע"י שליחות, כמו שהזכיר המחבר (יו"ד רס"ה ס"ט). וצ"ל דס"ל או דלא מהני שליחות כמו שהסביר הרב קצות החושן, או דלא בעינן שליחות, דס"ל, דאע"ג שאין החיוב על האב בדוקא שיעשה הוא בעצמו את מעשה המילה אלא רק להתעסק במילת בנו להזדרז ולפקח לדאות שיכנס בנו בבריתו של א"א, מ"מ לאחר שנעשה ונגמרת המילה, נחשב למעשה האב ומתייחסת אליו, ושפיר נמצא שבירך על מעשה מצוה מסויים, ולא סתם על התעסקותו. עיין כס"מ שכ' בדעת הרמב"ם דס"ל כהר"ת, שברכת להכניסו מברכין לאחר המילה (וכן משמע מלשון: אין מברכין אחריה ברכה זו (ר"ע)), אך י"ל דכונתו - אחר הברכה הראשונה, ועוד דברוב ספרים הנוסח הוא אחרים ולא אחריה.) ואם האמת כרברינו בדעת הרמב"ם, א"ש בפשיטות, דבעיקר ס"ל דברכה זו היא התהוות החלות שם בן ברית על הגברא ע"י המילה, אלא דס"ל דרק האב מברך (ודלא כר"ת בפרט זה). ובעיקר הוי המצוה של האב למול את בנו בפ"ע, כהגר"ח, ולא מהני שליחות, כהקצת"ח. ואם עושה אחר, אין האב מקיים עי"ז את מצותו המיוחדת, ולכך לא הסביר כמו שהסביר השו"ע ביו"ד הנ"ל. אכן רבינו מיאן לפרש בדעת הרמב"ם כהכס"מ, דבהל' ברכות (פי"א ה"ד) כ' שאין לך מצוה שמברכין לאחר עשייתה אלא טבילת הגר בלבד וכו'. ומשמע שאף ברכת להכניסו בכלל, שהרי אפילו לדעת ר"ת בודאי הויא ברכת המצוות ולא ברכת שבו והוראה, מדאמרינן אקב"ו.

### שליחות במילה

דעת הר"מ והתבואות שור שיש שליחות במצות האב למול את בנו (ולכן יש להקפיד בקטן שלא לכבדו במילה, דאינו בר שליחות, עיין קצה"ח לבסוף). והקצות תמה ע"ז מהתוס' רי"ד, דלא מהני שליחות במצוה שבגופו, וכמו שכ' בכלבו, דלא מהני שליחות בכיסוי הרים, עיין חו"מ סי' שפ"ב ברמ"א ובש"ך סק"ד מהרא"ש,

ובקצה"ח שם.

והנה בדין מצוות דלא מהני שליחות, י"ל ב' סברות. הגר"ח הסביר, דהיכא שעל הגברא מוטל לעשות איזה מעשה, בהא אמרינן דשלוחו של אדם כמותו, שמעשה השני מתייחס אל המשלח, אבל כשהגברא הוא החפצא של המצוה, כגון טמא שמשלח אחר במקומו לטבול בהא א"א לומר שליחות, שהרי לא נעשה המצוה על החפצא הנצרך. ולפי"ז בהנחת תפילין, שיש בו ב' מצוות, הא' שיניחם (וקשרתם) - [הרא"י משיטת רבינו אליהו שיש לקושרם בכל יום (תוס' חולין ט' א)], והב' - שיהא הגברא מעוטר בתפילין, והנה לפי הסבר הגר"ח זצ"ל, לא מהני שליחות בתפילין דוקא לענין המצוה השני', שיניח האחר על הזרוע שלו, דכמו שהשמאל הוי החפצא הנצרך ולא הימין, ה"נ שמאל חברו לא עדיף מימין ידיו, אבל אם יעשה שליח לקשור התפילין על זרוע השמאלית של המשלח, בהא י"ל דתועיל שליחות, שהרי לא שינה את החפצא הנצרך לקיום המצוה. ולפי דברי הגר"ח י"ל דתועיל שליחות במילה וגם בכיסוי הרים, דבמילה החפצא של מצוה הוי ערלות התינוק, והרי לא שינה כלום בשליחותו, ובכיסוי - הרים הוא חפץ המצוה. ולפי"ז ק' דברי הכלבו והקצות.

אך עוי"ל בענין שליחות במצוות, ורק הבעלים יכולים לעשות שליח, דאחר הא אין לו רשות על הדבר או על הענין להרשות שליח עליו, וזוהי כוונת הגמרא - מילתא דאיתא בשליחות איתא בתנאי (עי' חי' רח"ל הל' חליצה). והסימן לדעת באיזה מקום הוי הגברא בעל המעשה, ובאיזה מקום רק עושה המעשה אלא שדוקא בו תלוי עשייתה, הוא ברעת, שאם צריכים דעת, אזי סימן הוא שהעושה הוא בעל המעשה, ואם לא, לא (עי"ש בחי'). ובמצוות, אפילו נתפוס דמצ"כ, כונה הוא דבעינן בהו, אבל לא דעת. ולפי"ז אין הגברא בעלים על שום מצוה, ואינו יכול להרשות שליח - לא לכסות את הרים, ולא למול את בנו, ולא להדק את תפיליו אפילו על ידו השמאלית שלו. ואין להקשות מגט אשה, דאף דמתגרשת בעל כרחה, אפ"ה עושה שליח, דהתם גזו"כ מיוחדת היא כדמפורש להדיא רפ"ב דקידושין (מא). - דאין למדין קידושין מגירושין לענין שליחות, דמה לגירושין שכן ישנן בע"כ, כמש"כ לעיל ממש. אך ק"ל קצת מסוגיא דנדרים (עב): לענין שליחות בהפרה. ודוחק לומר דמיקרי הבעל או האב בעלים על ענין ההפרה. וחכם אחד מאמריקה רצה לחדש רהא דלא מהני שליחות בחליצה, היינו דוקא אם היבם עשה שליח, דבעינן רגלו וליכא, כסברת הגר"ח, אבל היבמה שפיר יכולה לעשות שליח לחלוץ בעדה, דליכא חילוף חפצאות. ורבינו אמר על אותו הרב שסברות עקומות רבות היו לו, וזו אחת מהם היתה, דמאחר שהוצרכו ללימוד מיוחד למעט שקטן אינו חולץ, ש"מ דלא בעינן בחליצה דעת בעלים (עי' חי' רח"ל) (וע' כל זה

בתשובות חלקת יואב, ר"ע. אך צ"ע מהפרה, כנ"ל.

ובתוספת ביאור בה"ט נ"ל, רבמקום שהעושה הוא בעל המעשה, כלומר שהמעשה צריך להתייחס אליו להיות מעשה, או י"ל דשלוהו של אדם כמותו, שאפילו יעשה השליח המעשה, מ"מ החלות צריכה להיות ע"י המשלה, ומדעתו. אבל במצוות, דליכא חלות, אלא עשי' בלחוד, היאך אפשר לומר רתועיל שליחות - הלא עשיית השליח הוא קיום מצוה לו לעצמו, ובמה אגידא המצוה אצל המשלה שנאמר שאף הפעולה תתייחס אליו. ולפי"ד הכל תלוי באם יש באותו המעשה איזו חלות, וממילא צריכה החלות להעשות דוקא ע"י העושה, או שאין בו שום חלות. וא"ש לפ"ז הפרת נדרים. אך לא יובן תי' הגמ' פ"ב דקידושין, מה לגירושין שכן ישנן בע"כ, דלפי"ד אין הסימן הרעת הנצרכת, אלא החלות הנעשית ונגרמת. אך לפי"ז יקשה לן מחליצה, דקיי"ל דלא מהני שליחות - אפילו למעשה היבמה.

ועיין קצה"ח סי' קפ"ב, שמתחילה כשמביא את סברת התוס' רי"ד משמע כביאורנו השני, ואח"כ כשמסביר דין זה, משמע כהסבר הגר"ח זצ"ל. ובאמת צ"ע לפי פירושנו מפלוגתא דשמאי הזקן וחכמים בשליח לד"ע, דלפי הסבר הגר"ח מ"ט לא נימא דברציחה הנהרג הוא החפצא, ואין השליחות אלא על מעשה הרציחה והול"ל דשפיר יש שליח לד"ע כי האי. ולפי ההסבר השני שהכל תלוי בחלות הלא ברציחה ליכא ענין של חלות והול"ל בפשיטות דאין שליח לד"ע וצ"ע מ"ט דשמאי הזקן. ונל"פ, דבאמת יש שם גזה"כ (קידושין מ"ג). דאותו הרגת בחרב בני עמון, דיש שלד"ע, וזהו המקור לשיטת שמאי הזקן, וחכמים פליגי עליה, או מכה סברא דרברי הרב ודברי התלמיד, או מכה גזה"כ, וכמבואר שמה בסוגיא, ודר"ק. והענין צ"ב יותר.

הנה בענין הברכה האם י"ל על המילה או על פריעת המילה, בהעמק שאלה תלה הדבר במחלוקת ר"ת ור"י, דלר"ת (ביבמות ע"א): דקרא אתי לציצין המעכבין את הפריעה, ולא נלמד פריעה ממילה, בודאי ב' מעשים הם. אבל לרש"י, דקרא אתי למעט ציצין המעכבין את המילה, והפריעה ממילא נשמעת דמעכבא, מוכח דס"ל דהכל מעשה אחד. אך במשיב דבר (ח"ב סי' נ"ב) כתב דאין זה מוכרח כלל דפלוגתא דרש"י ור"ת הוא בציצין אי מעכבין בפריעה, או דוקא במילה. לרש"י, דבעינן קרא מיוחד לציצין, אילה"ק דבלא ציצין הא ליכא אכתי אפילו תחלת מילה - דציצין המעכבין היינו דמכסה רוב גובהה של עטרה, אע"ג דליכא רוב היקפה. כלומר - עפ"י כלל דרובו דכולו (שנהג בכה"ת כולה) כבר נשלמה המילה. וזה הציצין מעכב מדין חדש ומגזה"כ. והדין החדש הזה הוא ברוב גובהה בלא רוב היקפה או ברוב היקפה בלא רוב גובהה, דבב' הרובות הרי יש רוב אמיתי, וליכא

אפילו רובו ככולו, וליכא אפילו תחילת מילה.

**מילת בנו הגדול - ואני מסופק אם הגדיל וכו' שוב ראיתי בדברי הרה"מ שצ"ב וכו' שחייב לפדות, וצ"ע.**

נראה לומר דספק זה הוא באם חיוב מילה תלוי במה שבנו ברשותו, והיינו דוקא בקטנותו - עפ"י דין - דוגמא לדבר, קטנות ונערות דבת (דהויא ברשותו לענין מעשה ידיה, למוכרה, לקבל קידושיה, להפר נדריה), או שנאמר, שאין החיוב מילה - למול את בנו דוקא בעוד בנו ברשותו. ומעתה יל"ח בין פדיון הבן למילה, דבמילה מאחר שהמצוה נעשה בגוף בנו, צריכים שיהא גוף הבן ברשותו בכדי לומר שעליו מוטלת חובה זו. אבל בפדיון הבן, שיכול לפדות באפריקה בעוד בנו באמריקא - שאין גוף הבן תלוי ברשותו כל עיקר בודאי אין חילוק בין בכור קטן לגדול. ועויל"ח, דבפדיון הבן, דהוי חיוב ממון, ויש שעבוד נכסים, בודאי אין חיוב ממון ושעבוד נכסים נפקע בלא כלום, ומאחר שנתחייב ונשתעבר בעוד בנו קטן, נשאר החיוב שעליו בתקפו, אבל במילה, דאינה אלא חיוב מצוה, שפיר י"ל שלאחר זמן הקטנות ליכא תו חיובא. ולפי"ז, אין צ"ל כרברי החינוך שיש גזה"כ מיוחדת ע"ז לרבות בנו הגדול.

**אם לא נפקע מצות האב האב קודם.**

צ"ע מג"ל הא, ומ"ט אית בזה, הלא הול"ל לאירך גיסא, דמצוה דגופי' עדיף כראיתא בקידושין (כט:). ת"ר הוא לפרות ובנו לפרות וכו' א"ר ירמיה הכל מודים היכא דליכא אלא ה' סלעים הוא קודם לבנו מ"ט מצוה דגופי' עדיפא. ונ"ל בזה, דמצות האב הוא לעשות מעשה המילה בבנו (עיין לעיל) בעוד שמצות הבן היא רק לראות בעצמו שלא ישאר ערל ולהתעסק במילת עצמו, אבל לא לעשות מעשה המילה, וא"כ פשיטא דהאב קודם. ואילה"ק לפי"ז למה יתחייב אחד (האב לבן וכו') י' זהובים - אם מל בלי רשות, מאחר שהוא א"ח במעשה המילה, די"ל, דמאחר שנעשה המצוה בגופו שלו, מיקרי הוא בעל המצוה ע"פ הל' ד"מ וחושן המשפט. (ולכתחלה אמר רבינו, שכל שנעשה המצוה בממונו - ל"ד בגופו - מיקרי הוא בעלים על עשיית המצוה, וגמ' הוא זה, ב"ק צ"א ב', ועיין בס' זרע אברהם מכתב י"ח ס"ב שנרחק בפי' אותו הגמ' ד"ע). אך לפי"ד ק"ק, למה כ' המנ"ח, בודאי בנו אם יכול למול בעצמו, אסור למול - אפילו ע"י אביו, כלומר דמצוה בו יותר מבשלוהו, דמאחר שאיננו מצווה לעשות מעשה המילה, למה נאמר כלל זה.

## להשיאו אשה ודאי בגדלותו.

לכאורה ילה"ר מתוס' קידושין (כט.) - בגמ' אמרו שאשה פטורה מלמול את בנה, דכתיב כאשר צוה אותו, אותו ולא אותה. ותמהו בתוס' דהא מילה היא מ"ע שהז"ג, דבלילה אין מלין. וע"ז נאמרו ד' תירוצים (התירוץ החמישי - כרת, צ"ב, עתוס' מגילה ד"כ א', ומובא במנ"ח): א) הפסוק הוצרך לדעת ראב"ש דמילה לאח"ז כשירה בלילה. ב) תי' הרישב"א המובא במנ"ח, ובאמת הוא זה תי' הרמב"ן, עיי"ש בחי'. פי' - דבמילה, מצות האב הוא להוציא את הבן י"ח, ונמצא שחובת הבן הוא דהוא ז"ג, אבל לא חובת האם. ג) עי' טו"א פ"ב דחגיגה (רף טז): דמ"ע שהז"ג הוא דוקא אם הזמן ג"כ מבטל ומפסיק את קיום המצוה, שלא יחזור להיות ניעור אח"כ אותה המצוה, אבל במילה (וכן שם לענין סמיכה) אף שלילה לאו זמן מילה, מ"מ למחר בהאיר המזרח עדיין החיוב הראשון עליו, ואין זו חובת מילה חדשה, וכל כה"ג לאו ז"ג מיקרי, וראיתו מעשה דשריפת גותר, דבדאי נשים חייבות, אף דאין שורפין קדשים פסולים בלילה, כמו עבודה. (וכן ראי' מרקי"ל דק"ש הוא מ"ע שהז"ג, אע"פ שכתב הכס"מ - אך שי' דחוי' היא מן התוספתא - דמה"ת זמן ק"ש הוא כל היום, ונמצא שקיום המצוה הוא תמיד, בלי שום הפסק, דבין כל היום ובין כל הלילה איכא חיוב ק"ש, דז"א, דמאחר שחיוב היום חלוק מחיוב הלילה, כלומר שחיוב הלילה איננו המשך מחיוב היום, וכן חיוב יום זה איננו המשך החיוב של יומא דאתמול, נמצא שבעבור הזמן יתבטל חיוב זה לגמרי, ולכן מיקרי זמן גרמא. ובמילה הוא להיפך, דאע"פ שאין הקיום נמשך, לא מיקרי זמ"ג, דלמחר יהיה חל עליו עוה"פ אותו החיוב מילה של האב, ואין הדבר הנה תלוי בהמשך הקיום, ול"מ ראי' זו בטו"א.) ד) לכאורה ילה"ק, לשי' ר"ת (ר"פ הערל: בתוס' ישנים) דערל שמתו אחיו מחמת מילה אוכל בתרומה, דאנוס הוא, ואינו מחוייב במילה, א"כ - כל ערל - אפילו להכעיס - יאכל בתרומה בלילה, דאין מלין בלילה, ובאותה שעה ה"ה פטור מן המילה (קושית המנ"ח מצוה י"ז). אך ז"א, דאף דבלילה אין מלין, מ"מ מחוייב הוא במילה, אלא דלילה הוא פסול, כמו מילת עכ"ם, וכדומה. אבל במתו אחיו מחמת מילה, ודאי הוא פטור ממילה. וראיה לזה דזמ"ג תלוי בהחיוב ולא בהקיום, מהתוס' במס' ברכות (י"ד): דציצית שפיר חשיב מ"ע שהז"ג, אפילו נאמר שכסות לילה ביום פטורה וכסות יום בלילה חייבת, ובכה"ג הרי יש חיוב תמיד בלי הפסקה, מ"מ - מאחר שהחיוב תלוי ביום ובלילה, דכסות המיוחד ליום חייב, אפילו דאין החיוב תלוי בזמן, מ"מ מאחר שהזמן נוגע להחיוב, שפיר מיקרי זמן גרמא. וכן להיפך, בגד"ד, אף שהקיום איננו תמיד, אבל מאחר שהחיוב הוא תמיד, ואין דין הזמן נוגע להחיוב (לאחר שכבר חל פעם אחת ביום החיוב), לא הוא מצוה זו ז"ג [ועי' בספר ארץ הצבי עמ' ע"ט, (ר"ע)]. וזהו התירוץ האמיתי שאין להרהר אחריו, ודברי התוס' תמוהים.

## ואי אמרת דבגדלותו אין האב חייב וכו'.

ליתא, דזמ"ג היינו דוקא אם הזמן פוטר מחמת שעבר זמנו, אבל אם בעבור הזמן יאבד החפצא של מצוה או האפשרות לקיים המצוה, בודאי אין זה עשה שהז"ג, דאטו נאמר שמוזה חשובה זמ"ג, שהרי לאחר זמן יודע הרר בבירור שיסע לישוב במקום אחר ויעקור מושבו מכאן, אתמהו, ה"נ במילה, דאם נאמר שאין האב חייב למול את בנו הגדול, אין זה מפני שהזמן עבר לחיוב המצוה, אלא מפני שעכשיו אין בנו ברשותו (ע"פ דין), וליכא חיובא אלא כשבנו ברשותו. ודומה ממש לאחר שנתן צדקה עכשיו אף שאפשר לו להעני לאחר זמן ולא יוכל עוד לקיים את המצוה, ולא יהיה חייב אז (לדעת הרמב"ם, אף עניינים חייבים במצות צדקה) - מ"מ אין זו נקראת זמ"ג, וז"פ.

והנה הרמב"ם פ"ה ה"ה מק"פ וכו' מנ"ל... תלוי למי שמצווה עליו... כיון שהוא בנו או עבדו וכו' אמנם באמת... דקטן אין מילת עבדיו מעכבתו וכו'.

הקושיא ליתא, והראי' מקטן אינה ראי', והספק מפורש בגמ', ספק הרב מנ"ח - אם מעכב הק"פ הוא החיוב למול או העובדא שיש ערל ברשותו אף דאינו מחוייב למולו, עיין בס' שאג"א (סי' מ"ג) שפשט בעיא זו מדפסק הר"ם דטבילת אמהותיו נמי מעכבתו מלאכול בפסח (עיי"ש בהשגות) אף דליכא חיוב לטבול אותו, והוכיח מד"ז שהמעכב הוא העובדא שיש ערלות ברשותו, אף דאינו מחוייב לתקנו. וא"כ לק"מ קושית המנ"ח על ראייתו מהר"מ, דממנ"פ לק"מ, דאם נאמר שהעיקוב תלוי בהחיוב למול, י"ל שאין האב חייב למול את בנו הגדול, כחידוש סברתו. ואם נאמר לאידך גיסא, שעיקוב הק"פ תלוי בערלה ברשותו, בודאי לק"מ, דבן גדול אינו ברשותו, אלא דוקא עבר גדול, וכמו לענין סברת פטורו ממילה, וז"פ. וכן נמי מה שהוכיח המנ"ח מקטן דאין מילת עבדיו מעכבין אותו מלאכול, דמפורש יוצא מזה שדוקא החיוב מעכב, ליתא, די"ל, שכמו שבנו גדול לא מיקרי "ברשותו" לענין מילה ופסח, ה"נ י"ל דאין לקטן "ערלה ברשותו", דאין "רשות" לקטן לענין זה.

ובעיקר הספק, הדבר מפורש בגמ' שהכל תלוי בהחיוב לתקן הערלות (יבמות ס"א ע"ב) - רבא אמר כגון שהיו אביו ואמו (תי' זה קצ"ע לפי"ה, עיי"ש בחי' מהרש"א, והמשל"מ הביאו על דין הר"ם בעברו קטן) חבושים בבית האסורים - דבציור זה פשיטא שיש ערלות ברשות האב, ואפ"ה אינה מעכבתו מלשחוט הפסח, שאנוס הוא ואינו חייב במילת בנו, דפלוגתא דרש"י ותוס' (ר"ת בנבחים כ"ב: ובחגיגה ד:): אם הדין ערל תלוי בערלות פשוטה או בחיוב למול היינו ברין ערל של עצמו, אבל לענין ערלות בנו ועבדו, בודאי תלוי העיקוב בחיוב המילה. ולראיית



השאג"א מטבילת אמהותיו יל"ת (עיי"ש בפנים שרחה יישוב זה) מהר"ם הל' איסורי ביאה פי"ד ה"ט שאוסר לקיים עבדים שלא נתגיירו (אא"כ נעשו גרי תושב, עיי"ש). ועיין מנ"ח (מצוה י"ד) דטבילת אמהותיו מעכבת מהללמ"ס, אבל לא טבילת עבריו. ונראה דז"א, דב' דיני מילה יש בעבדים: יליד בית ומקנת כסף (עייין שבת קל"ה: החילוק שביניהם, ומבואר היטב עפ"י דברי רבינו) - ביליד בית שנולד לגיורת (שאמו היתה שפחה - דהיינו גיורת) ובשעה שנולד כבר יש לו קדושת עבר כנעני, החיוב למולו הוא מדין מצות מילה, דוגמא למילת בנו (וע"כ י"ל דנימול לשמנה, ד"ע.), אבל במקנת כסף, שעכ"מ גמור הוא כ"ז שלא מל וטבל, היא מילתו מדין גירות ולא מדין מצות מילה. וטבילת אמהותיו דמעכבא, היינו במקנת כסף, ולא ביליד בית, וז"פ. (עי' שאג"א שם). ודין זה הוא, דגרות עבריו מעכבת כמו מצות מילת עבריו, וא"כ הה"נ בטבילת עבריו - מקנת כסף, דמעכבת, וז"פ.

### (אות ג')... ואני מסופק אם נשים חייבים למול עבדיהם.

נראה לומר בזה דיש חילוק בין מקנת כסף לבין יליד בית, דבמקנת כסף שהמילה היא מטעם מצות גירות, שפיר י"ל דנשים חייבות, דליכא על זה הפטור המיוחד דאותו ולא אותה, אבל ביליד בית, נראה ע"פ הסברא לומר, דלא עדיפא מילת עבדיה ממילת בנה, ואם פטורה ממילת בנה, אזי נמשך מזה בסברא דתהא פטורה ממילת עבדיה. ובגמ' יבמות שאמרו בתמיה (מ"ח.) עבר איש ולא עבר אשה, היינו משום דבקרא בק"פ לא כתיב אלא וכל עבר איש מקנת כסף ומלת וכו', דעל מקנת כסף, אף האשה חייבת במילתו, אבל ביליד בית, שפיר י"ל דאינה מחוייבת, וממילא אין מילתו מעכבתה מלאכול בפסח, דעיכוב הפסח היינו דוקא מחמת חיוב המילה, ולא סתם מחמת שיש ערלה ברשותו, כנ"ל.

ולפי דברינו פשיטא שיש חיוב מיוחד על הארון למול את עבריו, דאל"ה לא היתה מילתן מעכבתן מלאכול בק"פ, וז"פ. (עמנ"ח ד"ה והנה הר"מ).

### השמטות:

לענין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (רפ"ג דמילה) אם רק האב מברך להכניסו בביתו וכו' או גם אחר יכול לברך, דעת הרמב"ם שחיוב הב"ד הוא כמו בכל המצוות, דכופין על מ"ע (גמרא כתובות פ"ז), ועל מצות כפי' אין לנו ברכה מיוחדת. ודעת הראב"ד שחיוב הב"ד במילה לא הוא המצוה הכללית דכפי' על העשין, אלא מצוה מיוחדת לראות שלא יהי' ישראל אחד ערל, דבגמ' (קידושין כ"ט.) הוצרכו ללימוד מיוחד ע"ז, ומשמע שדין בפ"ע הוא: והיכא דלא מהליה

אבוא מחייב בי דינא למימהליה, רכתיב המול לכם כל זכר.

לענין חיוב תלמוד תורה בבנו גדול בת"ת (בגמ' קידושין כ"ט. - האב חייב בבנו למולו ולפרותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וכו'), נראה פשוט שחייב, ולא היתה כונת הרמב"ם (פ"א ה"א: נשים עבדים וקטנים פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה וכו') למעט בנו גדול, אלא לחייב אפילו בבנו קטן. אבל אין להביא רא' מת"ת למילה (בכרי לפשוט ספק המנ"ח), דבת"ת אין החיוב העיקרי ללמד את בנו אלא ללמד את כלל ישראל (מפי השמועה למדו בניך אלה תלמידך - ר"מ שם, פ"א ה"ב) אלא שיש מצוה להקדים בנו לכל אדם (שם), וא"כ למה לא נאמר שמצות קדימה זו שייכת אף לבנו גדול, אבל במילה, י"ל שכשיגדל אין על האב חיוב כל עיקר.

בענין הסבר הגר"ח בדין מצוה שבגופו דלא מהני שליחות, שאין לשנות החפצא, ושמאל חברו כימין ידי', והוי חפצא אחרת. הוקשה לו להגר"ח לפי"ד, היאך מניח ח"ע וחב"ח תפילין, הלא גופו הוא ח"ע, ונמצא שתפיליו מונחים על גוף שחציו עבר, והלא החציו ב"ח המחוייב בתפילין, מחויב הוא להניחן על גוף של בן חורין, והלא נמצא שלא הניח את התפילין על החפצא הנכון. ואמר בזה הגר"ח דח"ע וחב"ח הוא חפצא אחד, אלא שהוא ב' גברים, וזו היתה כוונתו.

### (סי' ג') אך במגילה ד"כ כתבו משום דהיא עשה שי"ב כרת.

וראי' לסברא זו של התוס' מדקיי"ל דנשים בראשון חובה (פסחים צ"א רע"ב), והספק בזה הוא, דבמה דקיי"ל דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג אבל חייבות בכל ל"ת - אפילו אם הזמן גרמא (משנה קידושין כ"ט.), יש להסתפק בחילוק זה, אם הוא הברל שבין עשה לל"ת, או"ד שהוא הברל שבין מצוה שכרוכה עשייתה וקיומה עם עונש למצוה שאין עשייתה כרוכה עם עונש. (עיי"ש דל"ה א' שהפסוקים שהובאו לענין חיוב הנשים בל"ת מדברים בעונש על העבירה, והמקרא והמית איש או אשה אינו מלמד על חיוב הנשים בל"ת. ד"ע.) ובזה יהי' הנ"מ - בעשה שי"ב כרת, שעשה היא, ואעפ"כ כרוכה עשייתה עם עונש. (אבל על כל ל"ת הן מצוות - אפילו על לא הנל"ע ולא שאב"מ וכו', כי בעיקר, לאווים כרוכים עם עונש על עבירתם.) [ועיין בחי' השפת אמת לפסחים (שמה) ובס' בעקבי הצאן עמ' ט"ו. ד"ע].

### וגם נכרתו עליה י"ג בריתות.

נל"פ דכונתם כמו הרמב"ן והריטב"א, שהחיוב על האב איננו למול את בנו -

בסתם לעשות מעשה מילה - אלא המצוה היא לראות שיקיים בנו את מצות מילה המוטלת עליו. (ומש"כ הרמב"ן והריטב"א דהו"א ראשה בכלל ב"ד, י"ל בזה, דיש מקום לבע"ד לחלוק ולומר שחייב האב הוא נובע מעצמו - שיעשה מעשה מילה בבנו בלי שום טעמים חיצונים, וע"ז הוכיחו מחיוב הב"ד, שע"פ סברא קשה לומר שיש חיוב על הב"ד לעשות סתם מעשה מילה באחרים, ועכצ"ל פ' רחוב הבי"ד הוא כרין כפי' הנוהגת בכל מ"ע, אלא דע"ז הוצרכו לפסוק מיוחד - במקום שאין אב - שהרי הקטן בעצמו פטור מקיום מצוה זו ואעפ"כ כופין עליה, בכדי שלא להשתות ערלים בישראל. ובזה מיושבת קושית הראב"ד לענין ברכת להכניסו לב"ד שהזכרנו לעיל. ומדצ"ל כן בחיוב הבי"ד, ה"נ י"ל בחיוב האב. ובאמת בעינינו, היא אשר חקרנו בנוגע לשליחות - אם חיוב האב לעשות מעשה המילה או רק להתעסק, דלצד השני בע"כ צ"ל שהמצוה היא לראות שלא ישאר בנו ערל בלא קיום המצוה שתהיה מוטלת עליו לכשיגדל, והנ"נ לצד הא', ואין הכרח לצד הא'). (ולפי"ז אין דברי המקנה, שחייב נשים מטעם ב"ד, סותרים לדברי הרמב"ן כלל, עי' מנ"ח להלן, דהרמב"ן לא הביא הא דב"ד אלא לדוגמא, כפי' רבינו. ד"ע.)

דחיוב זה הוא להכניס בנו להיות לבן-ברית (כנוסת הנכרה), דבקיום עשה דמילה משתנה חלות שם הגברא ומצבו - ע"פ דין, משא"כ בשאר המצות, חוץ משבת וע"ז, כנ"ל. (כן הבין רבינו כונת התוס', ולא רצה לפרש כפשוטו שחמורה מצות מילה ואין ללמדה משאר מ"ע שהז"ג, כמו שאין למדין ממנה לרחות ל"ת, שבת קל"ב רע"א, דסברא זו דחוקה ולמה נחלק כך.)

### וחילוק זה של הרמב"ן בין מ"ע שבגופו וכו'.

הנה אם נאמר שאין חיוב מ"ע כזה חל על נשים, לא הי' אפשר לחלק כן. אלא עכצ"ל לפי"ד, דס"ל בכלל זה, דבכל המצוות החיוב נובע מהאדם בעצמו, מאחר שהוא יהודי, לכך חייב, אבל במצוות האב למול את בנו, החיוב נובע מהבן, שמאחר שהבן יהודי וחייב במילה, אין לו להאב להניח בנו בערלות. וצ"ל בכלל מ"ע שהמ"ע שהז"ג דאין חיוב מ"ע שכזה יכול להיות נובע מאשה, וכאן הריהו נובע מהבן הזכר.

בענין מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בחיוב כרת, הי' נל"פ לכאורה דלהראב"ד החיוב הוא על ביטול העשה, ולכך חייב בכל יום, ולהר"מ על זה שנשאר ערל ( ) - כל ימי חייו) ולכן חייב דוקא כשימות. ופי' הפסוק כן הוא - וערל זכר אשר לא ימול... ונכרתה וכו', להר"ם הפי' הוא וערל ונכרתה, זה שנשאר ערל ולא תיקן ערלתו, ולהראב"ד - אשר לא ימול ונכרתה, שהחיוב הי' על שביטול המ"ע, וזהו

בכל יום. אבל הראב"ד כתב בלשונו דאין העשה שייכת לחיוב ביר"ש, ומשמע מפורש מזה שאפילו לפי דעתו אם ימול אח"כ, יפטר אח"כ למפרע. וא"כ צ"ע, מה בין הר"ם להר"א. ונ"ל (כן זוכר רבינו, כמדומה, שראה בספר חזון איש) דנ"מ בנכרת גידו לעת זקנתו, או בנאנס ביום אחרון, דלהראב"ד ודאי חייב, ולהר"מ פטור. וצ"ע לשי' הר"ם דברוב המיתות מתחילה יש גסיסה וגוסס כחי וחייב בכל המצוות אלא דנפטר מטעם אונס. ואפ"ל דאונס פוטר דוקא היכא שהנאנס עשה מיריעתו ורק האונס העבירו על דעתו לקיים המצוה, אבל אם ברעתו היה - בין כך ובין כך - לעבור על המצוה, אין האונס פוטר עפ"י דין. (ולכאורה נראה, דבקו"ע פשיטא דאונס פוטר אפילו בכה"ג - דסוכ"ס לא הי' לו אלא מחשבת עבירה, וכשבא לעשיית מעשה העבירה הי' נאנס, אבל בעבירה של שוא"ת כביטול מ"ע דמילה שלפניו וכדומה, יש להסתפק כנ"ל - רבינו.)

ברין עבד אין לו חייס, יש להסתפק אי הוי דוקא לענין ירושה או אפילו לשאר דברים, כלומר אי נוגע דוקא ליחוס משפחה, או שמבטל אפילו יחסי ש"ב. (עי' בס' ארץ הצבי עמ' קטז.)

### ולסברת המשל"מ פ"י מהל' מלכים וכו'.

באמת, ראייה זו אינה כ"כ מכרחת, ער"מ הל' ע"ז פי"ב ה"ב ראשה פטורה מבל תשחית ועבד חייב, דפטור האשה איננו מחמת אישיות האשה שנקיש אישיות העבד לשלה, אלא תלוי במין אשה, וסוכ"ס עבד נכלל הוא במין הגברים. ער"ם הל' אישות פ"ב הלכ"ה דפסק גדלות אנדרוגינוס באה בשנת י"ב בתורת ודאי ולא סתם מדין ספק. (ועיין מ"מ ולח"מ). וצ"ע, דהא בכ"מ קיי"ל דאנדרוגינוס הוי ספק זכר ספק נקיבה (עי' הל' סוכה פ"ו הלי"ג ובכ"מ), ואמר בזה הגר"ח, דספק שלנו באנדרוגינוס הוא אם לדונו כזכר או כנקבה, ודין גדלות (לי"ב או ליי"ג) אינו תלוי בזכר ונקיבה אלא בזכרות ונקבות, ומאחר שלאנדרוגינוס יש ב' הסימנים, באה הגדלות ליי"ב מצד סימני הנקבות, וכאן בהל' מילה, יש להסתפק אם הפטור ראשה הוא דאב חייב ואם פטורה, וא"כ אינו ענין לעבד, דהלא מין זכר הוא, ואב הוא, למרות מה שהוקשה לאשה, או דלמא דהוא שאישיות הנשים נפטרים ממצוה זו, וא"כ הדבר, הרי העבדים בכלל הפטור.

### ואם ח"ע וחב"ת יש לו בן מישראלית וכו'.

עי' גיטין (מג). שנסתפקה הגמרא ברין איש ולא חצי איש, אך אח"ז צרפו לספק זה הברייתא בענין כופר, ועיי"ש בתוס', ותירוצם צ"ב. ונל"פ שספק הגמ'

היה אם אין לעבר חיים - באופן שלילי והעדר, או דעבר מופקע מחיים באופן חיובי, ועבודות מבטלת חיים [עיין בספר ארץ הצבי (עמ' קיג) בשם רבנו, ז"ל]. וכמו"כ הי' אפשר להסתפק בפסול העברים לעדות, אם ר"ל דעבר אינו בתורת עדות, וחסרה לו נאמנות, או"ד פסול הוא לעדות. (ולכאורה נ"מ לקרוב או פסול, עיין נתיבות, ד"ע.) ונפ"מ לענין ח"ע וחב"ח, שהר"מ פסק בפ"א ה"ה מעדות פסול, וצ"ע מנ"ל הא (עיי"ש בכס"מ שכ' דובר פשוט הוא), ורבינו שמע מאביו הגר"מ נ"ע, שאפילו לדעת הר"מ, באנדרווגינוס לדעת הירושלמי דהוי חצי זכר וחצי נקיבה (עיין ראב"ד הל' שופר פ"ב ה"ב) לא היה פסול לעדות מצד החצי נקיבה, דאשה אינה עד פסול, אלא דחסר לה נאמנות - וזה ספק הגמ' בגיטין, אם עבודות מבטלת אישות ויחוס, או נימא דלעבר חסרים אלה, ולא היה ספק הגמ' בביאור חצי-איש, ולפי"ד לשון הגמ' הוא לאו דוקא.

### אם ישראל יש לו בן מח"ע ותב"ח וכו'.

בחצי שפחה וחב"ח יש גזה"כ מיוחדת (עיין שם בגטין) דקידושין תופסין, אלא דאינו חייב חנק אלא מלקות, דאינם אישות פשוטה אלא קידושי אשם בלבד, וב' מיני אישות הן, ולפיכך נחלקו בגמ' (שם) בנשתחררה אי פקע או גמרי, אבל ליכא למ"ד דבמקומם עומדים, דאין אישות שכזו שייכת בבת חורין, רב' מיני אישות חלוקין הן זמ"ז לגמרי. ומבואר מזה, דאף די"ל דעבודות מבטלת אישות, גזה"כ מיוחדת היא דאין שפחות מבטלת אישות, וממילא ה"נ דאינה מבטלת ייחוס. [ועיין בס' ארץ הצבי (עמ' קעו-קעז) בשם רבנו, ז"ל].

### אם ישראל יש לו בן משפחה וכו'.

ואפילו נאמר כשי' רש"י דאין לעברים ייחוס משפחה, אבל שאר בשור יש להם, ונאמר שמילת בנו תלוי' בשאר בשר ולא במשפחה, אפ"ה בכה"ג פטור ממילת בנו, בלי שום ספק, דאין זיקת יחס של כלום (לא משפחה ולא ש"ב) אלא ממין על מינו, מעבר לעבר, מב"ח לב"ח, או מעכו"ם לעכו"ם, אבל לא מעכו"ם לישראל. (וזהו כונת הגמ' - גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, לא מפני שבתחלה הי' עכו"ם ועכשיו ישראל הוא ונעשה שינוי ע"י הגרות, אלא בפשיטות, שאין ייחוס מישראל לעכו"ם, עי' אוצרות יוסף דרוש ב'), וה"נ לא מעברים לב"ח, וז"פ. [עיין ארץ הצבי (עמ' קיג) בשם רבנו, ז"ל].

### ובגוף הדין... איך שבת אינו דוחה דמספיקא וכו'.

תמוה, דהול"ל בפשיטות שרחיית שבת נאמרה דוקא במילת ישראל, וז"ב

בלי שום ספק.

### וגם אפשר לומר אנתנו עם בניי איננו מצווים.

באמת יש לחקור בכלל, אם ב"ד של ישראל מצווה לכוף על המצוות לב"ג או לא. עיין רמב"ם הל' מלכים פ"א ה"י - דמשמע דמחוייבים לכוף את ב"ג על ז' מצוות דידהו. אך י"ל דשם הוי דין אחר של גרות תושב, דכי תקרב אל עיר.. והי' אם שלום תענך נדרש בספרי שיקבלו ז' מצוות ב"ג. וזה דין בכיבוש, שיגיירו את כל הנכבשים, וגרות זו פועלת רינים מחודשים, למשל חיוב צדקה (ער"ם ספ"י ממלכים, והוא מהגמ' דפסחים כ"א ע"ב), ועי' ר"מ וראב"ד הל' מילה (פ"א ה"ו). וצ"ל שהראב"ד הבין בר"מ שאפילו עתה (כלשונו, בזמן שאין היובל נוהג), דליכא גירות תושב, אפ"ה מחוייבים להכריח קבלת ז' המצוות. ועי' חולק הר"א וס"ל דמאחר שאפילו אם יקבל לא ישתנה מצבו להיות נקרא גר תושב, ולא תפעול קבלה זו שום חלות שם בעצמו, א"א לחייב קבלה שכזו, וא"כ אם לא רצה לקבל ז' מצוות, אינו חייב מיתה (כפסק הר"מ), שהרי החיוב מיתה תלוי בזה - אם אנו מחוייבים להכריחו לקבל מצוות ידיה - אלא ימכר מיד (ועי' כסף משנה שפירש באו"א). ואין משם ראי' לבעיא שלנו, ששם הוי דין להכריח את קבלת ז' מצוות ב"ג על כל עם הנכבש בירינו (אך לכאורה יש להביא ראייה מפ"י הלי"א ממלכים. ד"ע.)

### נכרי פסול למול בן קטורה... אפשר דכשר למול הכל.

עגמ' ע"ז (כ"ד), שיש ב' לימודים לפסול מילת עכו"ם, ונפק"מ לאשה. המול ימול, שמהול ימול, וגם - ואתה את בריתי תשמור. הנודר מן הערלים אסור במולי עכו"ם כולל אפילו ב"ק דגויות מיקרי ערלה. ואם נלמד מהמול ימול פשיטא דפסול למול ב"ק לישראל. ואפילו נלמד מואתה את בריתי תשמור נמי צ"ע, דהא לא ניתנה פריעה לב"ק, כמש"כ המנ"ח בעצמו לעיל. ומל ולא פרע - לדין כאילו לא מל. ונמצא שלאחר הל"מ זו נשתנתה ההלכה של ואתה את בריתי תשמור ג"כ - כמו שנשתנה הדין של מילה גופא. ובפשיטות יש לפסול ב"ק לישראל. ובענין מילת נכרי לב"ק נ"ל דאם מקרא דהמול ימול, אינו ענין כלל לב"ק, משא"כ אם נלמד מקרא ואתה את בריתי תשמור לזרעך אחריו, י"ל דנכרי פסול.

## בירורי הלכה:

הרב אליהו בקשי-דורון

הראשון לציון הרב הראשי לישראל

## בענין טבילת בקבוקים הנקנים מן העכו"ם

לכבוד הרה"ג רבי יהודה עמיחי שליט"א

השלום והברכה,

ראיתי מה שכתב בענין הבקבוקים הנקנים מביח"ר של נכרים בחו"ל וממולאים בארץ ע"י היקבים וביח"ר למשקאות, שלכתחילה יש לטבול הבקבוקים כדין כלים הנקים מן הנכרים, וכיון שאי אפשר להטבילם, הציע לעשות שטר מכר ליהודי וגוי בשותפות, והגוי יתן רשות ליהודי לעשות כרצונו בשותפות, וע"י כך יפטר מטבילה כמבואר ברמ"א יו"ד סי' ק"כ סעיף י"א שישראל וגוי שקנו כלי בשותפות אין צריך טבילה. והנה עצה זו אם נכונה היא, תביא ארוכה לבעלי היקבים, אבל כשהבקבוקים ימכרו לקונים, הרי הם ברשות ישראל גמור, ויתחייב הקונה בטבילה כמבואר בש"ך שם ס"ק כ"ו, שאם חזר הישראל וקנה חלק העכו"ם צריך טבילה. ואמנם לקונה יש היתר להשתמש בבקבוק מבלי לקנותו ככלי, כפי שהביא כב' בשם הרע"ת כהן סי' רכ"ח והשרידי אש ח"ב סי' ע"ה והחלקת יעקב ח"ב סי' נ"ז, וגם אם לא התנה כן במפורש, כיון שאם יקנה הבקבוק יאסר בשימוש בלא טבילה, לא שבק אדם היתירא שלא לקנותו ואכיל איסורא, בפרט כשהשימוש בבקבוק חר פעמי, וכל עוד תכולתו בו מותר לו להוריקו כמבואר באחרונים, מ"מ אם ירצה הקונה להשתמש בו ככלי יצטרך להטבילו, ויש מכשול בדבר לפי שהציבור לא מודע לכך שהבקבוקים נקנו מהנכרים, והסיק כב' שאכן יש לאסור שימוש חוזר בבקבוקים, ויש להודיע הדבר, ועכ"פ מחשש מכשול לרבים לא יצאנו.

ונראה לי שגם העצה לעשות שטר מכר ליהודי וגוי בשותפות כדי לאפשר לבעלי היקבים השימוש בכלי שנקח מהגוי, אינה עצה נכונה כפי שנבאר. השו"ע בסימן ק"כ סעיף ט"ז הביא עצה למי ששכח ולא הטביל כלי מערב שבת או מערב יום טוב שיתננו לעכו"ם במתנה ואח"כ ישאלנו ממנו ומותר להשתמש בו, ובהגה שם כתב "וכן יעשה בחול במקום שאין לו מקוה". וכתב הט"ז שם ס"ק י"ח שעצה

## בענין טבילת בקבוקים הנקנים מן העכו"ם

זו אמורה רק בשבת או בחול במקום שאין מקוה, אבל במקום שאפשר להטביל אין לסמוך על היתר זה, כיון שישתקע עולמית ביד ישראל ודאי הוי כלקות בידו, ולא עדיף ממשכן עכו"ם ביד ישראל ודעתו לשקעו בידו שצריך טבילה, כמבואר בגמ' ע"ז ע"ה, וכן מצינו גם בציצית לאחר ל' יום שחייב כיון שנראית כשלו.

ובדרכי תשובה שם ס"ק קי"א הביא מתשובת הרשב"ש שחוכך על היתר זה משום דהוי הערמה ואסור, ובדרכי תשובה שם ס"ק קי"א הביא בשם שו"ת עמודי אש שחזיק דברי השו"ע, וכתב שכן עיקר לדינא דהא תקנה זו מבואת במדרכי. והנה אף שהשו"ע הביא עצה זו ומקורה בראשונים, הבו דלא להוסיף עלה, לפי שיש חילוק גדול בין עצת השו"ע לתת כל הכלי במתנה לגוי ולהשאילו ממנו לשימוש, לעצה לעשות שטר מכר לשותפות עם הגוי שלא להתחייב בטבילת הכלים. המקור להלכה ששותפות גוי פוטרת הכלי מטבילה הוא הרמ"א בסעיף י"א שכתב ישראל ועובר כוכבים שקנו בשותפות אין צריך טבילה. בטעם הדבר כתב הבאר היטב בשם האיסור והיתר שהרי אינו יוצא מיד טומאה בטבילה זו, שהרי עדיין שם שותפות העכו"ם עליו.

והנה בחידושי הבית מאיר על השו"ע שם חלק בזה על הרמ"א, והקשה מי התיר להשתמש בכלי זה בלא טבילה, ומה בכך אם אי אפשר להטבילו. ועיין שם שכתב שכיון שבשותפות בשעה שהאחר משתמש מבורר הדבר שבאותו שעה כולו שלו, תלוי הרבר בדין ברירה, וכיון שמדאורייתא יש ברירה יש להטביל הכלי. ואמנם האחרונים חלקו על הבית מאיר ופסקו להלכה כרמ"א וביארו טעמו. עכ"פ משמע שבשותפות העכו"ם מעכב הטבילה, ולא שאין כל חיוב לטבול, רק שאין הטבילה מועילה כל עוד הכלי גם בבעלות העכו"ם, ואינו דומה לכלי שכולו ביד הגוי שאין בו חיוב טבילה כלל. וראיתי בדרכי תשובה שם ס"ק ב שהביא בשם כנה"ג שלדברי הירושלמי שטעם הטבילה משום העברת טומאת הגוי, כל עוד הכלי שייך גם לגוי, מכוער הרבר להשתמש בו לפי שאותו תשמיש אינו בקדושה, וכתב שם וז"ל "ולפי"ז אם יש לו כלי בשותפות עם העכו"ם, או שלקח כלי לראות אם תיטיב בעיניו ומשתמש בו, צריך לטבול הכלי קודם שקנאו בלא ברכה ואח"כ כשקונה אותה יטבילנה בברכה".

והנה לסברא זו ששותפות פוטרת משום שחלק הגוי מעכב הטבילה, ולא משום שגזירת הכתוב היא כמעשה מדין שקנו את כל הכלים, צריך שאכן תהא השותפות ניכרת ומעשית, ואין זה דומיא דבכור ששותפות כל שהיא פוטרת, משום ששם נלמד הדבר מהכתוב שצריך שיהא הבכור כולו של ישראל, וכאן הטעם הוא משום ששותפות הגוי בפועל מעכבת הטבילה מלהכניסו לקדושת ישראל, וכיון שאין אנו יודעים ברור הטעם מדוע כלי שניקח מגוי צריך טבילה, ואילו שאול או שכור אינו צריך, יש גם לדייק בהיתר השותפות שתהא שותפות ברורה. ולפ"ז אם

הגוי אינו משתמש בו כלל, אלא הישראל בלבד, צריך להטבילו, ולא גרע מכולו של גוי ועתיד להשתקע בידו שטעון טבילה.

ויש לחזק סברא זו שהרי הדין שצריך לטבול כלי שנקח מגוי אינו תלוי בקנין הבעלות, שהרי גם למ"ד ששכירות קניא ליומא, המשכיר מהגוי אינו חייב בטבילה כמבואר בפוסקים, וכבר מצאנו שגוי שמשכן כליו לישראל גם למ"ד שמשכנתא אינם כוביני, אם ברעתו לשקעו בידו טעון טבילה, ואילו ישראל שמשכן כלי גם אם ברעתו לשקעו וחזר ופדאו אינו טעון טבילה. והטעם נראה שבענין טבילת הכלי כל ששם עכו"ם עליו יש בו טומאה, וכל ששם ישראל עליו נחשב ככלי ישראל. וראיה לדבר מדברי השו"ע שם סעיף י' "ישראל שנתן כסף לאומן עכו"ם לעשות לו ממנו כלי אינו צריך טבילה". וביארו הטעם שגם אם אומן קונה בשבח כלי, כיון שאין שם העובר כוכבים עליו אין צריך טבילה, ומוכח שבעלות סתמית כל עוד אין שם העובר כוכבים עליו לא מהני, ולפ"ז ה"ה בשטר מכר שאינו אלא לצורך ההיתר, ואין שם העובר כוכבים עליו לא יועיל.

וכן מצינו במכירת חמץ בפסח שכתבו הפוסקים שיוזר שלא ימכור חמץ עם הכלים בכדי שלא יצטרך אח"כ להטביל הכלים שנמכרו לגוי, אולם אחרונים רבים סוברים שאפשר למכור חמץ עם הכלים, ואעפ"כ הכלים לאחר הפסח אינם חייבים בטבילה. כן כתבו בשו"ת חשק שלמה ובערוך השולחן יו"ד סימן ק"כ סעיף נ"ב. והטעם משום שהכל יודעין שעושין כן משום חומר איסור חמץ ולאחר הפסח יחזרו ואין שם הגוי נקרא עליהם, ואם כי רבים המחמירים להטביל לאחר הפסח, נראה שיש להקל בדבר, מלבד במכירה על ידי שטר שיש להחמיר, משום דשטרא קלא אית ליה, ושם הגוי נקרא על הכלים. וראיתי בספר טבילת כלים פ"ג הערה י' שהביא משו"ת מלמד להועיל ח"ב סי' מ"ז כרבנינו, שנשאל שם על מקום שיש טורח גדול לטבול הכלים, אם יש להתיר שיקח שותף נכרי לכלים, והשיב "שמי שעושה כן אין רוח חכמים נוחה הימנו, ובודאי ת"ח לא יתן עצה לעשות כן להפטר ממצוה ע"י הערמה, שבשו"ע לא התיר ע"י מתנה לנכרי רק בשבת ואי אפשר לטבול וכו', וכתב בברכי יוסף או"ח סי' ק"ט שבשו"ע לא התיר רק מתנה גמורה ולא שותפות נכרי", והביא הסברא שכתבנו לעיל עיי"ש. מכל הנ"ל נראה שאין להציע הצעה זו של שטר מכירה.

זה מכבר נשאלתי בנדון דומה אם הכלים שמשתמשים בהם בחברת אל על, אם צריך להטבילם כשנקחים מן הגוי, כיון שחברת אל על היא חברה ממשלתית וכל נכסיה שייכים למדינה, כיון שבמדינה חלק מהאזרחים נכרים, הרי שנכסי המדינה הם של ישראל וגוי בשותפות ואינם צריכים טבילה. והנה נכון שמצר דין הבעלות של הכלים שבחברת אל על, הבעלות היא של ישראל ונכרים כאחד, אולם כיון שהכלים נמצאים בשימוש החברה, גם אם יש בעלות לנכרים אזרחי המדינה,

הבעלות אינה מעשית, ואינה ברית שימוש, ולא גרע מכלי גוי שמשכנם ביד ישראל וברעתו לשקעם ביד ישראל, שכיון שאין שם הנכרי עליו טעון טבילה, ובנידון הכלים באל על ודאי שאין שם הנכרים אזרחי המדינה על הכלים, אלא שם חברת אל על עליהם, ושם ישראל עליהם.

ומצאנו בנידון הפוך שכתב בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' ל"ט שכלים השייכים למדינה של נכרים, גם אם יש יהודים מאזרחי המדינה, כיון ששם המדינה רוב תושביה נכרים צריך טבילת כלים בברכה, לפי שבעלות שאינה מעשית אינה פוסרת. אמנם לא אכחד שראיתי בפוסקים שכתבו שבית חרושת לכלים של נכרים שיש ליהודי מניות בו, יש בכך משום שותפות ישראל, על כל פנים הלכה זו נאמרה רק כדי לפטור מברכה ולא כדי לפטור מהטבילה עצמה, והטעם כפי שביארנו, שאין בשותפות שאינה מעשית כמו מניות להפקיע מדין טבילה, ויש להטביל לחומרא בלא ברכה. וכן כתב בספר טבילת כלים פ"ג סעיף ו' בשם הגרש"ז אורבאך זצ"ל שכלים שברשות המדינה יש להטבילם בברכה אם נלקחו מהגוי, אע"פ שיש במדינה אזרחים נכרים. וכן בשו"ת תשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ב סי' ת"ד נשאל אם קנה כלים מרכוש הממשלה אם צריך טבילה, והשיב "מיהו מסתברא שבבמשלה כאן (דרום אפריקה) דחברי הממשלה הם עכו"ם ושם עכו"ם עלה, והם השולטים על הביח"ר למעשה, מסתברא דרינו כשל נכרי וצריך טבילה, אבל בארץ ישראל שבדבר של ציבור שותפים בו כל התושבים כולל נכרים יש לומר שדינו כקנה משותפים יהודים ועכו"ם שחייב לטבול בברכה, מאידך יש לציין דחלק העכו"ם בארץ ישראל הוא רק חלק קטן, אבל בכללותו נקרא שם יהודים עלה, ולמעשה הם השולטים והממשלה נעשה ע"י רוב, לכן יש לצרד לטבול בלא ברכה".

וראיתי מה שכתב בענין היתר השימוש בבקבוקים מטעם שאינם כלי סעודה, לפי שעומדים לאיחסון המאכל ואינם כלי סעודה, והביא דברי האחרונים שהחמירו להטביל גם הבקבוקים, ולא נחלקו רק אם יש לברך על הטבילה, שבקיצור שו"ע סי' ל"ז סעיף ח' כתב לטבול בלא ברכה, והחיד"א בשיורי ברכה יו"ד סי' ק"כ אות א' הורה שיש לטבול בברכה, לפי שנחשב ככלי סעודה שיש בו המאכל עצמו. אולם יש לחלק שבזמנו היו משתמשים בדרך כלל בבקבוקים שימוש חוזר, ולא היו זורקים אותם לאחר הרקת התכולה, וברור א"כ ששם כלי עליהם, ולא נחלקו אלא אם יש להם דין כלי סעודה, אולם כיום הבקבוקים נעשים לשימוש חד פעמי, ובדרך כלל לא משתמשים בהם לאחר הרקת התכולה, ובענין כלים חד פעמיים כבר רנו הפוסקים, ורבים התירו השימוש ללא טבילה לפי שאין שם כלי עליהם בשימוש חד פעמי ואינם מקבלים טומאה.

ועיין בחלקת יעקב ח"ג סי' קט"ז שדן בענין תבנית אלומניום לאפיה

שמיועדות לשימוש חד פעמי אע"פ שאפשר להשתמש בהם תדיר, והביא דברי המשנה בכלים פט"ז משנה ה' והרמב"ם בהל' כלים פ"ה הלכה ז', שכלי שחושב לאכול מה שבתוכו ולזורקו טהור, וכן הקרן שהוא משתמש בה ומשליכה אינה מקבלת טומאה אע"פ שאפשר להשתמש בה תדיר, והביא דברי השב יעקב שכל שאינו כלי לטומאה אינו כלי לטבילת כלים, ודברי שו"ת מהר"י אסאר שחלק על השב יעקב וכתב שאין לדמות דין טומאת כלים לדין טבילת כלים, והסיק בחלקת יעקב שם שמנהג ישראל תורה היא, וכיון שטבילת כלים בכלי זכוכית דרבנן, בספק יש להלק. ואמנם סברא זו שהבקבוק שנועד לשימוש חד פעמי אינו כלי, ועכ"פ ודאי אינו כלי סעודה לפי שנועד לאיחסון, נכון לגבי בקבוקים רגילים שנעשים לצורך מילוי. אולם יש בקבוקי יין שחזותם מוכיחה עליהם שעשויים לא רק לאוצר, אלא לשימוש על השולחן, רוגמת בקבוק יין דמוי חבית שברז בצדו, שודאי כשנוצר נועד לשימוש בסעודה ולא רק לאחסון, ואכן בבקבוקים אלה יש לדון אם יש לחייב טבילה את בעלי היקבים.

והנה הפוסקים דנו בענין זה אם בעל ביח"ד הקונה בקבוקים וצנצנות מנכרים כדי למלאותם אם צריך להטבילם לפני השימוש בהם, והביאו בשם שו"ת טוט"ד להגר"ש קלוגר זצ"ל מהר"ג ח"ב סי' כ"ב, שבעל בית החרושת היהודי אינו משתמש בכלים ככלי סעודה אלא לסחורה, והקונה לסחורה אינו טעון טבילה, והקונה היהודי כיון שמקבל הסחורה בתוך כלי, כל עוד שאינו משתמש בכלי שימוש חוזר אינו חייב להטביל הכלי, לפי שרק לאחר הרקתו מתכולתו יתחייב בטבילה אם ירצה להשתמש בו, ומעשים בכל יום שמשתמשים בצנצנות תוצרת חוץ וקופסאות קפה וכדומה, ואינם טעונים טבילה כל עוד שלא נתרוקנו כמבואר בספר שמירת שבת כהלכתה פ"ט סעיף י"א ובהערה מ"א בשם הגר"ש אורבאך זצ"ל, ומקור הסברא באחרונים. ועיין בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' כ"ז שרן בזה, והביא בשם שו"ת שבט סופר יו"ד סי' ס"ז שכתב כדברי שו"ת טוט"ד, שבעל בית חרושת יהודי הממלא כלים לסחורה אינו חייב בטבילה, וגם אם ברור שהכלים נמכרים לישראלי שישתמש בהם, כיון שרובם ישתמשו בשימוש חד פעמי אין בזה חיוב טבילה.

וראיתי בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' מ' שהוסיף שגם אם הישראל הקונה ישתמש בכלי שמוש חוזר אין חיוב טבילה, לפי שהכלי כשנעשה ע"י הגוי נעשה לשימוש חד פעמי, וכן כשנקה ע"י הישראל בעל בית החרושת, ומי שמחשיבו והופכו לכלי הוא הישראלי הקונה אותו, והרי זה כמי שקבל מתכת מהגוי ועשאו כלי שאינו חייב טבילה, ומסתברים הדברים. וע"ע באגרות משה שם סי' קל"ז, וכן כתב בשו"ת אור לציון להגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל ח"א או"ח סי' כ"ד, ויש חולקים בדבר וס"ל כיון שהכלי רק נוצר ע"י הגוי, והישראל הוא הקובע את שימושו, כיון שמחשיבו הישראל ככלי סעודה, הרי כלי סעודה שנעשה ע"י הגוי והייב בטבילה,

## בענין טבילת בקבוקים הנקנים מן העכו"ם

ואינו דומה למי שקבל מתכת מהגוי ועשאו כלי, שהישראל מכשירו בפועל להיות כלי, ויש סוברים שגם בעל בית החרושת הממלא סחורה בכלים של נכרים, כיון שממלא לשימוש ישראל לכלי סעודה שישמש הכלי על השולחן, הוי מילוי לצורך סעודה ולא לסחורה.

והנה בנידון דידן אין לחייב את בעלי היקבים בטבילת הכלים, לפי שיש להם היתר ברור, שהרי אינם משתמשים בכלים לסעודה אלא לסחורה, וגם הקונים משתמשים בבקבוקים שימוש חד פעמי כפי שביארנו. ואמנם יש מחמירים, כיון שמדובר בכלי זכוכית שלדעת רוב הפוסקים טבילתם מדרבנן יש להקל, ויש לצרף גם הרעה שכל כלים חדשים טבילתם מדרבנן, וטבילת כלים מדאורייתא אינה אלא בכלים שנשתמש בהם הגוי. ועיין בדעת כהן סי' רכ"ו מה שכתב בזה. והנה כיון שאין כאן איסור האוסר את היין עצמו, רק חיוב על המשתמש להטביל הכלים, אין לחייב את בעלי היקבים לחשוש לחומרות של ספק ספיקא.

ואם יש מקום לדון הרי זה רק ביקבים הנחשבים כמהדרין, לשיטת הסוברים שעל בעלי היקבים להטביל הכלים, אם מותר לקונה להשתמש בכלי כיון שיש כאן כלי שנתחייב בטבילה. ונראה שכיון שכל עוד הכלי מלא בתכולתו אינו חייב להטבילו, והחיוב להטבילו חל רק כשירוקן את הכלי מתכולתו, אם לא יחזור וישתמש שימוש חוזר בבקבוק לא יתחייב בטבילה לעולם, מלבד זאת שהאיסור להשתמש בכלי שנתחייב בטבילה לכו"ע אינו אלא דרבנן, ובכגון דא ודאי יש להקל. ולא נותר לנו אלא החשש שהקונים ישתמשו שימוש חוזר בבקבוקים, שגם בזה יש מתירים, או בבקבוקים שחזותם מוכיחה עליהם שנעשו לכלי סעודה ולא לאחסון או שימוש חד פעמי, שחייבים בטבילה, ולחששות אלה ההצעה היא להודיע בשער בת רבים שהכלים ביקבים וביח"ד למשקאות הם של נכרים והרוצה להחמיר יטבילם, והמחמיר על עצמו ודאי ישמע הקול ויזהר, ומי שלא שמע או שאינו מחמיר יש לו על מי לסמוך.

ונראה לי שאפשר לתקן הענין מעיקרו כדוגמת הצעתו שהיקבים יעשו שטר מכר, אולם לא שטר מכר של שותפות הגוי עם ישראל, שהרי אין זה מעלה ארוכה לקונה היהודי שבו עיקר החשש כפי שביארנו, אלא לעשות תיקון שהבקבוקים לכתחילה לא יהיו של נכרים, ועם יצורם יהיו של יהודי שאינו חייב טבילה, כפי שנבאר.

כדי להפקיע מהבקבוקים חיוב טבילה כדין כלים הנקחים מן הנכרים, יש לדאוג לכך שהבקבוקים יהיו כבר עם יצורם בבעלות ישראל, והעצה לכך היא שהיקבים במקום לקנות את הבקבוקים כמוצר מוגמר הנקנה מן העכו"ם, יקנו מראש את חומר הגלם וישלמו עבור היצור, כך שהמוצר המוגמר יהיה בעלות ישראל עם יצורו, כיון שמדובר בבתי חרושת ויקבים גדולים שמזמינים כמויות

גדולות, אין בדרך קניה זו קושי גדול, במקום לערוך הזמנת קניה על כמות הבקבוקים, ביח"ר היהודי יקנה מראש בשטר את חומר הגלם וישלם על שכירות המפעל ועבודת הפועלים עבור ימי היצור או שעות היצור של כמות הבקבוקים, בדרך זו אין חיוב טבילה כיון שהבקבוקים מיצירתם הם ברשות ישראל.

המקור להיתר זה הוא בשו"ע סי' ק"כ סעיף י' וז"ל "ישראל שנתן כסף לאומן עובר כוכבים לעשות לו ממנו כלי אינו צריך טבילה". ומקורו בתוס' בע"ז ע"ה: ד"ה אי משום, שכתבו שאפילו למאן דאמר שאומן קונה בשבח כלי אין צריך טבילה כיון שאין שמו עליו, ולא הוי כמעשה שהיה שהיו הכלים של מדין. והנה הטור הביא להלכה דברי התוס', והוסיף עליהם וז"ל "זה ריצב"א כתב שאפילו אם נותן לו כלי שבור לתקנו אם לא היה מחזיק רביעית קודם לכן ותקנו שיחזיק רביעית צריך טבילה דקיי"ל הכל הולך אחר המעמיד". מדברי הטור שהסמיך דברי הריצב"א להלכה הקודמת משמע שהריצב"א בא כחולק על דברי התוס' שגם אם אומן קונה בשבח כלי כיון שאין שם ישראל עליו לא צריך טבילה, ולדברי ריצב"א אפילו רק תיקן הכלי קנאו וחייב בטבילה, וכך למד הרמ"א בדעת הטור, ועל כן הוסיף על הלכה זו "ויש חולקין (טור בשם ריצב"א) ויש לטובלו בלא ברכה" משום שיש לחשוש לדברי הריצב"א שאומן קונה בשבח כלי והוי ככלי של נכרי החייב טבילה, וכיון שספק הוא פסק להטביל בלא ברכה.

אולם הבית יוסף שם הוכיח מסוף דברי הריצב"א שכתב דקיי"ל הכל הולך אחר המעמיד, שטעם הריצב"א לא מחמת שאומן קונה בשבח כלי, אלא מיירי שהנכרי הוסיף את חתיכת המתכת המעמידה ומתקנת את הכלי ועל כן שמו עליו וחייב בטבילה, ועיין בב"ח שהוכיח כדברי הב"י, ובמהרש"ל אע"פ שישב קושיות הב"ח פסק להלכה כדברי השו"ע, וכן כתב בפר"ח. אולם הש"ך שם ס"ק כ"א והט"ז ס"ק י"ב ושאר אחרונים החמירו כדברי הרמ"א, והנה כיון שגם הרמ"א פסק שיש לטבול רק מספק ובלא ברכה, בטבילת כלי זכוכית שלדעת רוב הפוסקים הוא מדרבנן יש מקום להקל, וכן כתבו הפוסקים שבכלי זכוכית בכל ספק טבילה יש לפסוק לקולא. וגם אם נאמר שגם בכלי זכוכית כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ויש להחמיר כדעת הרמ"א, כל הטעם להחמיר הוא למאן דאמר אומן קונה בשבח כלי, וכתב על כך החזון איש ביו"ד סימן מ"ד שאם בדיניהם אין אומן קונה בשבח כלי אין מקום להחמיר בכך, וכיון שנעשה חוזה שכירות לימי או לשעות היצור, ואין על פי חוק את הכלל שאומן קונה בשבח כלי, גם לדעת הרמ"א אין להחמיר.

זאת ועוד, בבתי חרושת כיום אין אומן קונה בשבח כלי, משום שהאומן הוא המכונות עצמם שנשכרו, והפועלים רק שכירי יום העושים את העבודה הפשוטה ולא את האומנות, וכן כתב בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סי' ד' שאף למצריכים

טבילה בנתן כסף לנכרי לעשות כלי, בבתי חרושת אין מקום להחמיר בזה, לפי שעיקר הכלי נעשה ע"י המכונות, וכל הפועלים רק מסייעים, ואנם אלא שכירי יום שפעולתם היא כיד בעל הבית, ואם יעשו הסכם על ימי היצור וישכירו את בית החרושת והפועלים, הרי שהכל שייך לישראל, ואין כאן שאלה של אומן קונה בשבח כלי, ועכ"פ אפשר לשופרא דשטרא לכתוב במפורש בחוזה השכירות של ימי היצור שהשבח להקונה הישראלי.

על פי עצה זו גם אם הקונים הישראלים ישתמשו שימוש חוזר בבקבוקים אין בכך כל בית מיחוש, ולא חשש מכשול אפילו למהדרין. באם עצה זו אינה ברת ביצוע, נראה לי שאין להצריך את בעלי בתי החרושת והיקבים להטביל הכלים, כיון שהכלי נועד לאוצר, ושימוש בדרך כלל חד פעמי, והחשש הוא רק כשהקונה ישתמש בשימוש רב פעמי, בפרט בבקבוקים המיוחדים שנראה שנוצרו ככלי סעודה, ובכדי למנוע מכשול, אם לא תבוצע העצה של שכירות ימי היצור, נכון להודיע לציבור על כך שהבקבוקים אינם מתוצרת ישראל, והרוצה להשתמש בהם ככלי סעודה יטבילם בלא ברכה.

הרב משה חיים שמרלר

ציריך

## בענין עגלים שנתפטמו בבשר וחלב

לכבוד... אשר שאלת ברבר עגלים שנתפטמו מיום הולדם רק מחלב מיוחד שמכלי בערך 50% חלב [עשוי מ 1/7 אבקת חלב ו 6/7 מי] 23% מי גבינה [גם הם עשויים מאבקה וכנ"ל] 16% שומן בהמה והשאר הוא שומן צמחים ועוד דברים שאינם של איסור, שנתערב הכל בדרך בישול אם העגלים אסורים, וכמבואר ברמ"א י"ד סי' ס' ס"א והסכים עמו הש"ך שם בסק"ה עכ"פ באיסור הנאה או אולי יש לצרד בזה להקל.

תשובה: הנה שנינו בתמורה ל"א א' רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר כשירה שינקה מן הטריפה פסולה מעל גבי המזבת, מ"ט אילמא דמפטמא אלא מעתה האכילה כרשיני ע"ז ה"ב דאסירה [והא אמר לעיל דמוקצה הוא דאסור באכילת כרשינים של ע"ז אבל דלא מקוצה לא, רש"י] אלא תני וכו' כגון שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית הואיל ויכולה לעמוד עליה מעת לעת, וכתב רש"י וז"ל חלב רותח שחרית כל ימיו, הואיל ויכולה לעמוד על אותו חלב של שחרית מעת לעת בלא שום אכילה אחרת וכשהגיע מעת לעת חזרה וינקה הלכך כל גדילתה ממנה היא ואפילו אכלה דברים אחרים בינתיים, עכ"ל רש"י. ובתוס' שם ד"ה שינקה חלב רותח כתבו וז"ל וה"ה בכרשיני עבודת כוכבים אם אכלה כל ימיה שעיקר גדילתה מהן שהוא אסור ולפום ריהטא אפילו להדיוט עכ"ל תוס'.

ואולם לכאורה יש לחלק בין יניקת חלב לאכילת כרשינים, שהרי ע"י יניקה יכול העגל לעמוד ולהתקיים בלי שום תוספת של אכילה או שתיה אחרת והוי חד גורם לגמרי משא"כ ע"י אכילת כרשינים לבר אינו יכל להתקיים שהרי צריך לשתות לכה"פ מים ובלי שום שתיה אי אפשר לו לחיות. וצ"ל דרעת תוס' דפיטום הבהמה כלומר ריבוי הבשר והשומן שלה הוא רק מחמת האכילה, ואף שאינה יכולה לחיות בלי שתייה אין זה נחשב לגורם לפיטום [אלא רק גורם שיוכל לחיות].

ונרא שגם דעת רש"י כן שהרי בע"ז מ"ט תניא שדה שנודבלה בזבל עבודת כוכבים וכן פרה שנתפטמה בכרשיני עבודת כוכבים תני חדא שדה תזרע ופרה תשחט וכו' מאי לאו הא ר' יוסי וכו', וכתב שם רש"י וז"ל מאי לאו הא דקתני שדה תזרע ר' יוסי הוא רשמעינן לי דאמר וכו' זה וזה גורם מותר ה"נ תזרע והזרעים גדלים ע"י זבל דאיסור וקרקע דהיתר ופרה תיאכל שאף היא היתה גדילה קודם

## בענין עגלים שנתפטמו בבשר וחלב

לכן ע"י שאר אכילות עכ"ל רש"י. הרי שלא משום שתיית המים במשך העת שנתפטמה בכרשינים הוא נחשב כזו"ג אלא משום אכילת הרברים המותרים לפני העת שנתפטמה, מוכח שגם רש"י סובר כתוס' בתמורה שאם אכלה כל ימיה כרשיני ע"ז שעיקר גדילתה מהם דלא הוי זו"ג ואסורה גם להדיוט. היוצא מזה דלדעת רש"י והתוס' בתמורה אין השתייה בעת הפיטום באיסור נחשב לזו"ג אבל מאידך אכילת ההיתר שלפני עת הפיטום כן נחשב לזו"ג ואינו אסור אלא אם נתגדלה כל ימיה מאכילת איסור לבר.

ואולם מדברי רבינו גרשום בתמורה מוכח דס"ל שרק אכילת היתר [או אולי גם שתייה] של עת הפיטום באיסור נחשב לזו"ג, דו"ל הר"ג שם הואיל ויכולה לעמוד בלא אכילה מכח אותו חלב מעת לעת שאין צריך אכילה מן אחרת הילכך גדל כולו מטרפה ואסור אבל בכרשיני עבודת כוכבים אינו יכול לעמוד עליהם מעת לעת וצריך אכילה אחרת ומותר [ומשו"ה אם רק האכילה כרשיני ע"ז ולא מסרה אז לכומרים אינה אסורה, ראה בר"ג לעיל ד"ה אלא מעתה האכילה כרשיני ע"ז, וכו']. הרי שכל ההיתר במאכיל כרשיני ע"ז אפילו פעם אחת אינו משום שאכלה היתר לפני כן [והוי זו"ג שמותר גם לגובה כמבואר שם בגמרא גבי ולד הנרבעת] אלא רק משום שצריך עתה לעוד אכילה אחרת של היתר [שהרי כל הראיה שבהאכילה כרשיני ע"ז מותרת היא משום שבהאכילה בלי מטירה לכהנים מותרת ושם איירי בהאכילה פעם אחת] ודו"ק.

אלא שלפי זה צריך לבאר למה אמרו בע"ז מ"ט. דפרה שנתפטמה בכרשיני ע"ז מותרת מטעם זו"ג הרי בנתפטמה בודאי מאכילים אותה כל ימי הפיטום רק בכרשיני ע"ז וא"כ אינה אוכלת כל עת הפיטום רק איסור [ואכילת ההיתר שלפני עת הפיטום אינה מחשיבה להיות זו"ג לרעת ר"ג]. וע"כ צריך לומר שלא רק אכילת היתר מחשיבה להיות זו"ג אלא דלדעת ר"ג גם שתיית היתר כבר נחשבת לזו"ג והרי בע"כ כל בהמה צריכה לשתות ומשו"ה אף שנתפטמה רק בכרשיני ע"ז היא נחשבת לזו"ג ומותרת, ורק ביונקת חלב שאינה צריכה לא אכילה ולא שתייה אחרת רק בכה"ג שייך לאסור.

והנה גם בפ"י המשנה להרמב"ם וכן ברע"ב מבואר דכל אותו יום שינקה מהטרפה אסורה הבהמה למזבח לרחב"א אך שלפני כן ינקה מכשרה ומוכרחים לומר שגם הם ס"ל כר"ג שלא אכילת ההיתר שלפני הפיטום באיסור נחשב לזו"ג אלא רק האכילה שבעת הפיטום ובע"כ לומר שההיתר של פרה שנתפטמה בכרשיני ע"ז [שבגמרא ע"ז מ"ט א' הנ"ל] הוא משום שתיית ההיתר של עת הפיטום, ודו"ק.

ומובן השתא מאד מה שכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' ע"ז הי"ד וז"ל ומותר ליטע תחתיה ירקות וכו' מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת



גורמין לירקות אלו לצמוח וכל שדבר אסור ודבר מותר גורמין לו הרי זה מותר בכל מקום, לפיכך שדה שזבלה בזבל עבודת כוכבים ומזלות מותר לדווע אותה ופרה שפטמה בכרשיני עבודת כוכבים ומזלות תיאכל וכל כיוצא בה, עכ"ל הרמב"ם, הרי לא חילק הרמב"ם שרק אם נתפטמה כל ימיה אסורה [וראה מה שעמדו על דברי הרמב"ם בפר"ח ופר"ת בסי' ס'] ולהנ"ל הדברים מבוארים שהרי לדעתו שתיית ההיתר שבעת הפיטום כבר מחשיבה להיות זוז"ג ודו"ק. [ומה שכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' פסולי המקודשים הי"ד בהיתר נתפטמה בכרשיני ע"ז משום שנשתנו, הרי גם בהיתר הולדות של איסורי מזבח כתב שם טעם זה ובגמרא מבואר שהוא משום דזוז"ג, ובע"כ לומר דאם היו הולדות מאיסור בעין לא היה מועיל זוז"ג ורק כיון שגם נשתנו מועיל זוז"ג וא"כ ה"ה בנתפטמה בכרשיני ע"ז ודו"ק.]

היוצא לנו מכל זה דהאי דינא של בהמה שנתפטמה כל ימיה בכרשיני ע"ז [או שאר איסור הנאה] במחלוקת שנויה, דלדעת רש"י והתוס' בתמורה היא אסורה אבל לדעת הרמב"ם והר"ג והרע"ב היא מותרת משום שצריכה לכה"פ לשתות מים המותרים והוי זוז"ג. [ואם נאמר שמהא דהעתיק המחבר בסי' קמ"ב ס"א ממש את לשון הרמב"ם בה' ע"ז מוכח שס"ל לגמרי כוותיה יהיה מוכח שזה גם שנוי במחלוקת בין המחבר שם ס"י קמ"ב והרמ"א בסי' ס'.]

והנה כל זה במים ששותה הבהמה לא בשעת אכילת האיסור ממש אלא קצת לפני כן או אחרי כן, אבל המים [שהוא עצמו היתר] שמערבים לתוך אבקת החלב כדי שתוכל לאכול את האבקה נ"ל דלכו"ע הוא נחשב כזוז"ג, דאף שאין המים האלו בעצם מגדילים ומשמיינים את בשר ושומן הבהמה, מ"מ כיון שהם מביאים את החמרים המפטמים לגוף ומסייעים ממש בעצם פעולת הפיטום הרי גם זה זוז"ג, תדע שהרי מבואר בתוס' פסחים כ"ו ב' ד"ה בין השני וכן בר"ן שם, שתנור ישן של היתר שהסיקוהו בעצים אסורים דהוי זה וזה גורם, תנורא דהיתירא ועצים דאיסורא, והרי התנור אינו מתמם בעצם ואינו אופה בעצמו את הפת רק עושה שהחום של העצים האסורים יגיע לפת ויאפה אותו [וזהו"ל התוס' פסחים ע"ה א' סוד"ה וגרפו, והתנור מצרף חום הגחלים שלא יתפור] מוכח מרבריהם שגם בכה"ג נחשב זוז"ג, הרי לפי"ז בנידון דידן שבלי המים שבאבקה אין יכולים לפטם את העגלים הרי זה זוז"ג.

נוסף לזה יש לצרף את השיטות שמי גבינה בבשר אינם אסורים אלא מדרבנן [ראה סי' פ"ז ס"ח] ואף שאסורים בהנאה אף שהם מדרבנן [ראה חידושי רעק"א שם ס"ו] מ"מ יש לצרף ספק זה שזא אינם אלא מדרבנן לס"ס כידוע, והרי יש כאן גורם של תערובת חלק חשוב של מי גבינה.

עוד יש לצרף את דעת הרגול מרבבה שהביא בפתחי תשובה סי' פ"ז סק"ז

שבשר נבילה בחלב אינו אסור בהנאה [בהפסד מדובה] והפ"ת הביא את דברי החת"ס שהמורה כדגמ"ר אין מזוהיחים אותו עיי"ש, מכל הני טעמי נראה שמעיקר הדין יש להקל בזה, אלא שאולי אין ראוי להתיר דבר זה באופן קבוע לכתחילה, ויש להשתדל להשיג עגלים שנתפטמו בדברים מותרים.

שוב הוגד לי שמלבד המזון הנ"ל נותנים עוד [כ%40] מזון כשר וגם מוסיפים לכל המזון ויטאמינען שהם חיוניים מאד לקיום העגל, הרי פשוט שזה זוז"ג בלי שום חשש ופקפוק.

לנכדי היקר והמופלג...

מה שהקשיתם דמים שעירב בהם בב"ח הרי נאסרו מן התורה (למ"ד דטע"כ דאורייתא) ואיך יהיו סיבה להתיר מדין זוז"ג.

הנה לא מיבעיא לדעת הר"ן בסוף פרק כל הצלמים [כ"ב ב' בדפי הרי"ף וילנא סוד"ה רבי אליעזר אומר וכו'] דאיסורי הנאה שנתערבו אף שלא נתבטלו מהתורה ימכרו חוץ מרמי איסור שבם פשוט שאין המים בעצם אסורים בהנאה וממילא הם גורם המותר בהנאה, אלא שגם לחולקים על הר"ן [ראה שוע"ה סי' תמ"ב קו"א סק"ב] נראה בפשטות שהוא רק מדרבנן וממילא כבר יש לצרף זה לס"ס וכאשר כתבתי לענין מי גבינה.

אבל נראה לומר דלכו"ע זה נחשב לזוז"ג, והנה בתמורה י"ב א' תנן אין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון והוא מטעם זוז"ג, וראה במקור חיים סי' תמ"ב סק"ו שפירש שהשאור שנתחמץ מהשאור האסור הוא גורם ההיתר, ולפי"ז הרי מבואר שגם היתר הנאסר נחשב לגורם היתר, אולם במקום אחר הארכתי לבאר שפירושו של המקו"ח תלוי במחלוקת ראשונים [ושבירושלמי מוכח כמקו"ח] אבל נראה שגם החולקים לא אמרו אלא במחמץ שההיתר נתחמץ ונעמד מהאיסור וממילא הוא נחשב [לדעתם] כגופו של איסור, אבל בתערובת גירא מסתבר שאף שנאסר מהתורה [ואף לסוברים שאסור למכרו חוץ מרמי איסור שבו] מ"מ בעצם הוא נחשב כגורם היתר, ודו"ק.

אחדש"ט כראוי... קבלתי הפאקס מליל ששי פ' שמות, והנה גם לפר"ח סי' צ"ח סק"ז איסור של מחמץ הוא משום שאנו מחשיבים מה שניכרת הפעולה של מחמץ בעיסה כנ"ט [כן מבואר שם בדבריו] ואף שיש סוברים שאיסור מחמץ אינו אלא מדרבנן מ"מ דין נ"ט נתנו לו חכמים [או אפילו עדיף ממנו, ראה חולין ו' א'] ואם בטכ"ע דאורייתא היינו אומרים שאין ההיתר הנאסר נחשב לגורם של היתר גם

במחמץ היינו אומרים כן [ואדרבה במחמץ יש יותר סכרא שהוא נחשב כגופו של איסור כמ"ש במכתבי הקודש].

ודע שאף לדעת הטור בסי' צ"ח דבנתערב כזית איסור בכרי אכילת פרס לוקים על כל כזית וכזית [והיינו שגם ההיתר מצטרף לשיעור האיסור] מ"מ לא אמרינן לדעתו חנ"נ וכשנתרבה ההיתר אין צריך ס' אלא נגד האיסור עצמו [וגם לדין שכן אמרינן חנ"ב מ"מ אינו אלא מורבנן] ובשי"ך סי' צ"ד סוס"ק כ"ב כתב שגם בב"ח שנתערב בהיתר דינו כן, וא"כ גם לענין זוז"ג להחמיץ או לפטם את ההיתר אין להחשיבו לאיסור בעצם וכנ"ל, ודו"ק.

ומה שהעיר כ"ת שאם המים שעל ידם אוכלת הבהמה את האבקת חלב נחשבים לגורם היתר דומיא רתנור ישן, יהיה די בסיוע העגל עצמו לעיכול המזון [וכקושית הפר"ח].

הנה פשוט שגם במחמץ עיסה לא יתכן שום חימוץ בלי המים ובלי הקמח של העיסה ואעפ"כ לא מיקרי זוז"ג עד שיהיו שני מחמיצים אחד של איסור ואחד של היתר. והטעם שהעיסה עצמה [שהיא מורכבת מקמח ומים] אינה נקראת גורם אלא נגרם ומתחמץ מחמת הגורם או הגורמים, ובודאי כל נגרם צריך להיות כלי הראוי לקבל את השפעת הגורם [ובעיסה זה דוקא קמח מה' מיני דגן ודוקא מים].

וכן הוא בבהמה שמתפטמת ע"י מזון הוה המזון הגורם והעגל, שמסוגל לקבל ולעכל את המזון, הוא הנגרם [חילוק זה הוא מר' דוב רוזנברג נ"י]. ובזה מתישבת קושית הפר"ח וגם סרה בזה הערת כ"ת לדמות את המים של האבקה ואת התנור [שהם הגורמים את האפיה ואת הפיטום] לכח העיכול של העגל [שהוא חלק מהגוף הנגרם].

הרב מנחם דוב גנק

## בירור בענין הז'עלאטין

במשנת רבי אהרן בשו"ת סי' י"ז דן הגר"א קוטלר ז"ל בענין הז'עלאטין הנעשה מעצמות של נבילות וטריפות, וכתב דז'עלאטין אסור משום דעצמות נבילות וטריפות הן בכלל האיסור נבילה ומה דפטורין עליהם הוא משום דאינן ראויין לאכילה ופטור עליהן דהו"ל שלא כדרך אכילה, ולכן הז'עלאטין כיון דנעשה ראוי לאכילה ממילא אסור באכילה כיון שהעצמות בכלל האיסור נבילה ורק דנתמעטו משום שאינם ראויין לאכילה וכשנעשו ראויים חייב עליהם, וכן הוא ברמב"ם פי"ד מהל' מאכלות אסורות הי"ח וז"ל האוכל מנבילה וטריפה או מבהמה וחיה הטמאים, מן העור ומן העצמות ומן הגידין ומן הקרנים וכו' מן השליא שלהן, אע"פ שהוא אסור הרי זה פטור, מפני שאלו אינן ראויין לאכילה ואין מצטרפין עם הבשר לכזית, עכ"ל. ומקור הרמב"ם הוא מהתו"כ פ' שמיני פ"ד, דממעטינן מקרא דמבשרם לא תאכלו - ולא מן העצמות ולא מן הגידים ולא מן הטלפים שלהם.

והנה לפי הצד דהפטור של עצמות הוא משום שאינן ראויין לאכילה, ולא משום שאינן בכלל איסור נבילה, א"כ למה איצטרך למעט מקרא דמבשרם לא תאכלו תיפו"ל דאינם ראויין, כמו נבילה שאינה ראויה לגר ועוד דהו"ל שלא כדרך אכילה, ועיי"ש שתיריך ז"ל אבל באמת גם לצד זה הביאור פשוט, דאי לאו המיעוט דמבשרם, היו כל חלקי הבהמה בכלל האיסור, דעל הכל יש שם נבילה או טמאה, וממילא היה הכל אסור גם העצמות וכו' שאינם ראויים, כמו בגיד הנשה שאסור אף שאין בגידין בנותן טעם וכו' ונבאר דברינו יותר, דהא דאיצטרך למעט מבשרם אף דהוי שלא כדרך אכילתו וגם אינה ראויה לגר, משום דהו"א דהכל בכלל וכמו בגיד הנשה אף דאינו בנ"ט, וכמו שמצינו שמצטרפין גידין ועצמות לכזית באבר מן החי, ומ"מ אין בכ"ז סתירה להכלל דבעינן ראויה לגר ודרך אכילתן, דדברים אלו אף שבעצמותם וברייתם הם אינם ראויים, חייבה עליהם התורה גם באופן זה, והיה הכל בכלל נבילה וטמאה לולא המיעוט. ומ"מ גם בזה היה הדין דשלכד"א וא"ר לגר, שהתורה אסרתן רק כמות שהן, אבל בודאי אם יתקלקלו ויעשו אינם ראויין מצד אחר יפטר עלה וכו' מיהו כל הנ"ל נאמר לולא המיעוט שנתמעט מבשרם עצמות וכדומה אבל אחרי שעצמות וגידין נתמעטו ממבשרם שוב הדין דלא חידשה בהם התורה חיוב, וממילא פטורין גם מצד שלכד"א ומצד שא"ר לגר, עכ"ל.

והנה בדין עצמות נבילה אי מותרין משום דלא הוי בשר, ולכן מופקעים

לגמרי מדין ושם נבילה, ומה דקאמר הרמב"ם משום שאינם ראויים לאכילה, מטעם זה לא הוי עצמות בכלל בשר, או"ד דפטורים עליהם משום דאינן ראויין לאכילה, לכאורה נראה להביא ראיה דעל עצמות אין כלל שם נבילה, שהרי התוס' בפסחים דף כ"ב א' ד"ה והרי כתבו וז"ל דם לא הוי בכלל בהמה מדלא משני כשהותרה בהמה דמה נמי הותרה וקשה לר"ת דאמר בהמוציא יין דדם נבילה לב"ה מטמא וכו' אלמא לא חשיב ליה כבשר, ותירץ ר"י דהתם לאו משום דחשיב ליה כבשר אלא יש שום פסוק דרשינן מיניה דם נבילות טמא עכ"ל, והנה מוכח מהתוס' דהאיסור נבילה הוא דוקא על בשר, ולכן לכאורה העצמות לאו בכלל נבילה דמ"ש מדם.

ועוד מה שכתב הגר"א קוטלר זצ"ל דמה דצריכין לגזה"כ דמבשרם להוציא עצמות הוא משום דכלא הגזה"כ היו חייבין על עצמות אף שאינן ראויין לאכילה כמו שחייב על גיד הנשה אף דהוי עץ דבהא חייבה רחמנא, הרי זהו דוקא בגיד שאין שם דבר הראוי לאכילה ולכן על כרחך מה דאסרה התורה גיד זהו אף שאינן ראוי לאכילה שגיד הנשה הוא עץ בעלמא, אבל בנבילה אלמלא קרא דמבשרם לא היה מתחייב על העצמות שהרי איסור נבילה נאמר לגבי הבשר הראוי לאכילה ומה הו"א לומר שיתחייב אף על העצמות, אלא ע"כ בא הפסוק לומר דעצמות מופקעים לגמרי מדין נבילה ולא רק משום שפטור משום דהוי שלא כדרך אכילה.

והנה במה דתפס הגר"א קוטלר דלהרמב"ם מה דפטור על העצמות הוא משום שאינם ראויין לאכילה, והוא משום דין דכה"ת כולה דשלא כדרך אכילה פטור, ולכן אם חזר ונעשה ראוי לאכילה כגון בז'עלאטין חייב עליו, הנה ראיתי במנ"ח גבי לאו דנבילה מצוה תע"ב דמה דפטור על עצמות וקרנים הוא משום דהוי שלא כדרך אכילה, וז"ל והאוכל מנבילות מעצמות ומגידין פטור כמו בכל איסורי מאכלות ולענין שלא כדרך הנאה ג"כ פטור דכתיב ביה לשון אכילה הכלל דינו ככל מאכ"א עכ"ל, הרי דסבר דפטור עצמות הוא משום שאינם ראויין לאכילה כדין שלא כדרך הנאה דכה"ת כולה.

והנה הרמב"ם פ"ח מהל' מאכלות אסורות הל"ה כתב וז"ל: האוכל גיד הנשה מבהמה וחיה הטמאים פטור לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בהמה שכולה מותרת ואינו כאוכל משאר גופה שאין הגידים מכלל הבשר כמו שביארנו, עכ"ל. הרי דפסק דאין בגידין בנותן טעם ולכן אינו חייב משום בהמה טמאה, ומ"מ בהל"ו כתב וז"ל האוכל גיד הנשה של נבילה או של טריפה או של עולה חייב שתיים מתוך שנכלל באיסור שאר גופה שהיה מותר נכלל גם הגיד ונוסף עליו איסור אחר עכ"ל, הרי לגבי נבילה פסק דיש בגידין בנותן טעם ולכן לוקה גם משום נבילה. וליישב סתירת הרמב"ם כתב השעה"מ דבאכל גיד הנשה של נבילה כיון דרחמנא אחשבה לאכילה לגבי איסור גיד הנשה, דאף דגיד הוי עץ בעלמא חייב, וחשיב

אכילה ולכן חייב גם לגבי נבילה, אבל גבי טמאה דאין בו איסור גיד הנשה דנוהג רק בטהורה א"כ לא חשיבה אכילתה. ומ"מ חזינן להרמב"ם דיש שם נבילה לגבי גיד אם נתמעט לגמרי מאיסור נבילה דלא חל שם נבילה כלל אין מקום לומר שרחמנא אחשבה לאכילתה, הרי חזינן דפטור גיד בנבילה הוא רק משום חסרון בדרך אכילתה ולכן לגבי גיד הנשה של נבילה חייב. [וכן הוא במשנת רבי אהרן אות ג'].

ויש מקום להוסיף ולומר דלהרמב"ם חלוק איסור טמאה מאיסור נבילה, דטמאה הוי איסור בשאר ולכן אינו חל לגבי גידים ועצמות, משא"כ נבילה דכל הבהמה בכלל ומה דפטור בגידים ועצמות הוי משום שאינו דרך אכילה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"ד הלי"ח מהל' מאכ"א.

ולפי"ז להרמב"ם לגבי הז'עלאטין יהיה חייב כיון שנעשה ראוי לאכילה, וכמו שכתב הגר"א קוטלר זצ"ל. ונראה דדבריו תלויין במחלוקת הרמב"ם והתוס', דלהרמב"ם דפטור עצמות הוא משום שאינן ראויין לאכילה א"כ בז'עלאטין יהיה חייב, אבל לתוס' בפסחים שהבאנו דאיסור נבילה תלוי בבשר א"כ עצמו נתמעטו משום שאינו בשר ולא חל עליהם כלל שם נבילה.

והנה עיין ברמב"ם פ"ד מהל' מאכ"א הל"ג וז"ל האוכל עוף טהור חי כל שהוא לוקה משום אוכל נבילה ואע"פ שאין בו כזית הואיל ואוכלו כולו, ואם אכלו אחר שמת עד שיהיה בו כזית, ואע"פ שאין בכולו בשר כזית הואיל ויש בכולו כזית חייב עליו משום נבילה עכ"ל. ובמ"מ כתב וז"ל בפרק גיד הנשה (דף ק"כ) אמר רב אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית וכתב רבינו שאפילו בחייה הוא משום נבילה, אבל רש"י ז"ל פי' משום אבר מן החי וכן נראה מהסוגיא עכ"ל.

ועיין בלח"מ שתמה על הרמב"ם דמה ענין אכילת עוף טהור חי לאיסור נבילה. ובחידושי רבינו חיים הלוי ביאר דהרמב"ם מיירי הכא בגזונא דהוי נבילה מחיים, וכגון בנקובת הוושט ופסוקת הגרגרת דפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' שחיטה הי"ט דהיא נבילה מחיים, עיי"ש, ולהכי הוא שפסק דלוקה משום נבילה, וכל עיקר מה דבא הכא להשמיענו הוא רק דין שיעורא, דהיכא דהוא חי עדיין יש בו דין בריה.

מ"מ חזינן להרמב"ם דנבילה חשיב איסור בריה. והנה התוס' בחולין (דף צ"ו א') ד"ה מ"ט דרבנן בריה היא, כתבו דנבילה לא חשיבא בריה, וביארו מה דבאכל עוף טהור בריה חייב בכ"ש הוא משום אבר מן החי כרש"י ודלא כהרמב"ם. ונראה דלהרמב"ם דנבילה הוי איסור בריה זהו משום דחלות האיסור נבילה חל על כל גוף העוף או הבהמה ולכן הגידים ועצמות מצטרפין לשיעור כזית אחר מיתתה ובחייה אסור במשהו, ולכן להרמב"ם עצמות בכלל השם נבילה ומה דפטור הוא משום

דאינו דרך אכילה. אבל התוס' דסברי דנבילה לא חשיבא בריה משום דהאיסור הוא בשר נבילה דאם נחלק עדיין שמו עליו, ולכן עצמות לגמרי מופקעים משם נבילה, דהאיסור נבילה הוא איסור בשר נבילה ולכן להתוס' דם אינו בכלל נבילה.

אלא דיש להעיר דאי נימא דמה דעצמות פטור עליהם הוא משום דלא חשיב אכילה לכאורה היו צריכים להטמאות משום טומאת נבילה, ובמתני' ריש פרק העור והרוטב (חולין ק"ז ב') מפורש דאינן טמאים טומאת נבילה דתנן העור והרוטב והקיפה והאלל והעצמות והגידין והקרניים והטלפים מצטרפין לטמא טומאת אוכלין אבל לא טומאת נבילות, וכן הוא ברמב"ם פ"א מהל' אבות הטומאות ה"ז. ואי נימא דעל עצמות והגידים חל שם נבילה ורק דפטור באכילתם משום דאינו דרך אכילה למה לא יטמא טומאת נבילה, וצ"ע. אבל עיין ברמב"ם פ"א מאבות הטומאות הי"ד וז"ל בשר נבילה שהיה סרוח מעיקרו ואינו ראוי למאכל אדם ה"ז טהור שנאמר לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה עד שתהיה תחילתה ראויה לגר עכ"ל ומקורו מהגמ' בבכורות (דף כ"ג), א"כ גם לענין טומאת נבילות צריך שיהיה ראוי לאכילה מעיקרו. אלא דעדיין צ"ע דמסדר הרמב"ם שהביא דין דאין טומאת נבילה גבי עצמות בהל"ז קודם שהביא הדין דנבילה הסרוח מעיקרו שהביא בהל"ז, נראה דהוא דין בפ"ע דעצמות והגידים וכו' אינו בכלל נבילה כלל ולא רק משום דאינן ראויין לאכילה מגז"כ דואכלה עד שתהיה ראויה לגר.

ועיין ברמב"ם בפירושו המשניות שם בהעור והרוטב שכתב וז"ל שמע העיקר הגדול שהוא יסוד לאלו הדינים נאמר בטומאת נבילה הנוגע בנבלתה ואמר בספרא בנבלתה ולא בעור ולא בעצמות ולא בגידים ולא בקרניים ולא בטלפים עד שיגע בבשר עצמה ונאמר בטומאת אוכלים מכל האוכל אשר יאכל כל מה שראוי לאכילה כמו שיתבאר במקומו עכ"ל. הרי הרמב"ם כתב דבעד טומאת נבילה צריך בשר נבילה ולכן עצמות אינם בכלל נבילה כיון שאינם בשר, וצ"ע. [ועיין בקהלות יעקב פסחים סי' י"ד שעמד על זה.]

ונסתפקתי לאלו האוסרים בז'עלאטין דכיון דנעשה ראוי לאכילה אסור משום נבילה, מה הדין לגבי טומאת נבילה, שהרי לגבי טומאת נבילה כתב הרמב"ם דבשר דסרוח מעיקרו ואינו ראוי לאכילת אדם אינו מטמא, א"כ כאן אף דנעשה אח"כ ראוי לאכילה כיון דמעיקרו אינו ראוי לא יטמא טומאת נבילה, שהרי טומאת נבילה אינו תלוי דוקא באיסור נבילה, שהרי להרמב"ם שחיטת עכו"ם אסור משום נבילה מדאורייתא ומ"מ אינו מטמא טומאת נבילה אלא מדרבנן (רמב"ם פ"ב מאבות הטומאות הל"י).

והנה הרמב"ם פ"ד מהל' מאכלות אסורות הל"ז כתב וז"ל ונבילה מצטרפת עם טריפה וכו' בשני לאוין אין מצטרפין חוץ מנבילה וטריפה הואיל והטריפה תחלת נבילה היא עכ"ל, וכבר הסביר בזה מרן הגר"ח זצ"ל דאף דבאין שמויתיהן

שוות אין איסורים מצטרפין מ"מ טריפה ונבילה הוי חד אוסר, דטריפה אסורה משום דחסר בהיתר שחיטה, ונבילה הוי אינה שחוטה. והנה לגבי טריפה ודאי אינו אסור אלא בשר הטריפה ומקרא מלא דיבר הכתוב ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, דטריפה תלוי בשם בשר, ולפ"ז אם עשה ז'עלאטין מעצמות טריפה היה צריך להיות מותר דאינו בשר והעצמות לאו בשר הן. ובמשנת רבי אהרן לא חילק בין עצמות נבילה לעצמות טריפה דבשניהם כתב שהם אסורים. ובאמת צ"ב קצת דכיון דלהרמב"ם טריפה ונבילה מצטרפין דהוי חד אוסר איך זה שבטריפה האיסור תלוי בשם בשר ונבילה להרמב"ם אינו תלוי בשם בשר. ואפשר משום דלגבי נבלה תלוי במיתה, דמתה הוי נבילה, משא"כ לגבי טריפה דאינו תלוי בשם מיתה, ולכן בשר הפורש תלוי בדין מיתה, וכמו שביאר מרן הגר"ח בספרו על הרמב"ם פ"ד מהל' מאכ"א ה"ג. ולפ"ז י"ל דמיתה חלה על כל גוף הבהמה ואינו תלוי דוקא בשם בשר משא"כ טריפה דתלוי בשם בשר כיון דאין תלוי בדין מיתה (עיין בזה בחירושי הגר"ח).

והנה עיין ברמב"ם פ"א מהל' מעשה הקרבנות ה"ז שכתב וז"ל: בשר קדשים קדשים שיצא חוץ לחומת העזרה ובשר קדשים קלים שיצא חוץ לחומת ירושלים נפסל ונאסר לעולם ואע"פ שחזר למקומו אסור לאוכלו והאוכל ממנו כזית לוקה שנאמר ובשר בשדה טריפה לא תאכלו כיון שיצא בשר חוץ למחיצתו נעשה כטריפה כמו שביארנו בהל' מאכלות אסורות עכ"ל. ושמעתי ממור"ד מרן הגר"ד סולוביצ'יק זצ"ל דמדריק מלשון הרמב"ם דדוקא בשר קדשים שיצאו חוץ למחיצתן האוכלים לוקה משום טריפה, אבל במנחות שיצאו מחוץ העזרה אף שהם פסולים אינו לוקה משום טריפה, דאיסור טריפה חל רק לגבי בשר. ולפ"ז נראה דהוא הדין בעצמות וגידים דלא חל עליהם איסור טריפה כיון דלאו בשר הם, ודו"ק.

ולפ"ז להרמב"ם אם אחד אכל צפור טהורה שהיא טריפה לא יתחייב בכל שהוא, דדוקא גבי נבילה דחלה על כל הגוף העוף, דבמיתה תלייה, הגידים והעצמות מצטרפים לשיעור, אבל בטריפה דלא חל על כל גוף העוף, דבשר הפורש מן החי הוי טריפה, וחלות איסור טריפה היא על הבשר לבד ולא כל הגוף העוף או הבהמה לא יתחייב בכל שהוא. [ועיין בחירושי הגר"ח שלפי דבריו כמעט מפורש שדוקא בנבילה יתחייב בכ"ש באכל צפור טהורה שהוי נבילה מחיים.]

הרב שלמה הלוי וואהרמאן

## בענין היתר הנאה הנאמר בנבילה

בפסחים (כא:): ס"ל לר' אבהו שכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחר איסור אכילה ואחר איסור הנאה במשמע. ושם (כב.) פריך הגמ' והרי גיד הנשה דרחמנא אמר על כן לא יאכלו בני"א את גיה"נ ותנן שולח ארם ירך לנכרי וגיה"נ בתוכו ומבואר דמותר בהנאה, ומשני דקסבר ר"א כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה. ושוב פריך הניחא למ"ד יש בגידין בנותן טעם אבל למ"ד אין בגידין בנו"ט מאי איכא למימר, ומסיק דמאן שמעת לי' דאמר אין בגידין בנו"ט ר"ש דפוסר אוכל גיה"נ מבהמה טמאה וכ"ש דאסר בהנאה.

הרמב"ם בפ"ה ממאכ"א הי"ד פסק דגיה"נ מותר בהנאה לפיכך מותר לאדם לשלוח לעכו"ם ירך לגיה"נ בתוכה, אף ששם בהט"ו פסק כר"א. ובפט"ו שם פי"ז פסק דהגיד עצמו אין משערין בו ואינו אוסר שאין בגידין בנו"ט. ולפי"ז דברי הרמב"ם תמוהים דכיון דס"ל דאין בגידין בנו"ט שוב לא נכלל בהיתר דנבילה ואיך מתיר בהנאה. ועי' בכ"מ ובמ"מ ובשע"מ בפ"ח ממאכ"א ובשפ"א שם בפסחים מש"כ בזה. (ומה שהעיר האור שמח שהרי גיה"נ חולצו לתפוח כר"ה בחולין (צ:)) - וכ"פ הרמב"ם בפ"ו ממעה"ק - ושוב ל"ד לחלב, עיין בענפי ארז ממז"ר הגאון האר"י מוהר"ר אליעזר זילבער זצ"ל בערך אין בגידין בנו"ט מש"כ בישוב הרבד.

ובפ"ח מהל' מאכ"א ה"ו פסק הרמב"ם דהאוכל גיה"נ של נבילה או של טריפה או של עולה חייב שתים. ובכ"מ שם הביא מתשו' הרשב"א שהק' עליו דהרי בחולין (פט:) מוכח דלמ"ד אין בגידין בנו"ט אין איסור מוקדשין נוהג בו וא"כ אין זה חייב שתים באוכל גיה"נ של עולה.

ואולי י"ל דהנה המ"מ הביא את דברי הרמב"ן דהגמ' בפסחים (כב.) לרווחא דמילתא איתמר אבל לפי האמת גיה"נ מותר בהנאה אף למ"ד אין בגידין בנו"ט דלאו הא בהא תליא. וכ"כ המאירי שם בפסחים. ולכאורה סברתם טעונה ביאור. וכן תמוה דאיך זה אפשר לדחות סוגיא שלימה בפסחים בלי הבאת שום מקור ממק"א. ואולי מקורם בפסחים (כג:) דגיה"נ שרי בהנאה מק"ו דחלב דענוש כרת ומותר בהנאה כש"כ גיד, והאי ק"ו א"ש גם אם אין בגידין בנו"ט כדמסקי' שם ור"ש דאסר וכו' ודברי הרמב"ם מיושבים היטב. אולם בתוס' שם תמהו לימא שוד הנסקל ושאר איסה"נ יוכיחו שאינן בכרת ואפ"ה אסורין בהנאה, ותידצו דה"פ ומה חלב נבילה שענוש כרת ואסור באכילה ומותר בהנאה כמו נבילה עצמה, גיד שאינו ענוש כרת לא כש"כ שיהא בכלל היתר נבילה עיי"ש. והשתא אם אין

## בענין היתר הנאה הנאמר בנבילה

בגידין בנו"ט שוב אינו בכלל היתר נבילה ול"ד לחלב וא"כ מנ"ל להרמב"ם דשרי.

ולענ"ד נראה בביאור סברת הרמב"ן והמאירי דבאמת יש מקום להסתפק בהא דאיתא התם כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה אם ההיתר הוא על כל מה שנכלל בלאו דל"ת כל נבילה ואם איכא חלק מהנבילה שאסור מפאת לאו אחר לא נכלל בהיתר ואסור בהנאה או דילמא ההיתר הוא כל מה שנכלל בחפצא דאותה נבילה דהביאור הוא דכל חפצא דנבילה האוסרה באכילה מותרת בהנאה ואף חלק שאינו אסור מפאת הלאו דנבילה שההיתר נאמר על כל החפצא דנבילה - נבילה כמות שהיא לפנינו - ביחד עם כל חלקיה.

ואולי פלי' בזה רש"י והר"ח, דהנה רש"י שם (כב:) בהא דהיא וחלבה וגידה הותרה פירש דלפיכך כל חלב וכל גיד מותרין בהנאה שהן בכלל לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה שגם הן קרווין עמה נבילה והרי לך היתר הנאה בלאו דגיד ל"ש נבילה ול"ש כשרה. ולפי"ז למ"ד יש בגידין בנו"ט הרי הוא בכלל נבילה ולמ"ד אין בגידין דאיסור נו"ט בשר אם נתבשלו עם הבשר לאו טעם בשר אית בהו ולא נבילה מיקרי אלא כעצמות והן עץ בעלמא ולא אישתרי בכלל נבילה ועץ הוא והתורה חייבה ושוב לדיר"א אסור בהנאה. ומבוארת שיטת רש"י דההיתר הוא אכל מה שנכלל בלאו דל"ת כל נבילה וגיה"נ דלא נכלל באותו לאו לא נכלל בכלל ההיתר.

אולם הר"ח שם כתב כשהותרה הנבילה היא וחלבה וגידה הותרה כי הנבילה כמות שהיא בחלבה וגידה הותרה להמכר לנכרי. ומבואר דהוי היתר בחפצא דכל הנבילה. ולפי"ז פירש בקו' הגמ' - איני - שהגידין הותרו בנבילה והא תתנה ואכלה כתיב ולא הותר אלא מידי דבר אכילה וגידין לאו בני אכילה נינהו דלית בהו בנו"ט. ולא כתב הר"ח דהקו' היא דאין הגידים בכלל איסור נבילה דהרי ההיתר נאמר על חפצא דנבילה כמו שהיא ולא על מה שנכלל בלאו דנבילה. ולכן פירש דההיתר נאמר בחפצא דנבילה אולם רק בחפצא דבר אכילה הוא.

ובאמת יש לרונן על הר"ח דלפי"ד איך זה פריך לר"א מרם דמותר בהנאה ולא אמרינן דנכלל בהיתר כיון דהוי חלק מחפצא דנבילה. (ועי' בתוס' שם שהעיר מזה והוכיח משבת (עז.) דחשיב כבשר.) ואולי י"ל דרם חולין מותר בהנאה מה"ט דהותר בכלל נבילה וקו' הגמ' היא מרם קרשים דלאו בר אכילה הוא כגיה"נ למ"ד אי"ב בנו"ט. ושוב הראה לי הגאון המובהק מוהר"י פיעקארסקי זצ"ל שכן כתב בס' אור חדש שם.

ושם בתוס' (כב.) כתב דההיא דשולח ארם ירך לנכרי וגיה"נ בתוכה איתא כר' יהודה וכדמבואר שם בגמ'. ושוב הק' הר"י מאוריליינ"ש היכי מצי אתי כר"י הא אית לי' בחולין (ק:): דגיה"נ אסור לב"נ וקעבר משום ולפני עור לא תתן

מכשול. והקשה הגרע"א בגה"ש שם תמוה לי הא זהו ליכא קושיא כ"כ רי"ל דמתני' דירך ס"ל כר"י בזה דגיה"נ מותר בהנאה אבל בזה לא ס"ל כר"י דמכני יעקב נאסר, ואמאי לא האלימו קושיאם יותר דאיך ס"ל דכשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה דהא ע"כ דלגר אשר בשעריך לא קאי אגיד דהא אסור משום לפ"ע, והשאר את זה בצ"ע.

ואולי שיטת התוס' דהיתר והנאה נאמר רק על ל"ת דנבילה משא"כ אלאו דלפ"ע ושוב באיסור דשולח ירך לנכרי כין דמפאת איסור אחר הוא דאתינן עלה שפיר דנסתלק איסור ההנאה מיני' דמפאת איסור דנבילה הרי הותר ואין תו שום איסור מפאת הלאו דנבילה. אולם שיטת הגרע"א דההיתר נאמר על חפצא דנבילה ושוב בנ"ד נהי נמי דאיסור דלפ"ע הוי איסור צרדי ואינו כלל פרט בלאו דנבילה מ"מ חפצא דנבילה הרי לא הותר לגמרי בנ"ד ובכה"ג לא יתכן לאוקמי בזה קרא דלגר אשר בשעריך ואכתי אסור בהנאה.

ועי' במאירי שם בפסחים שגיה"נ מותר בהנאה דגידה וחלבה הותרה אף שאין בגידין בנו"ט ואף דלשיטה זו אין הגיד מכלל הנבילה אלא עין מ"מ כל שבנבילה הותר. ושוב מסיק דלפי"ז האוכל גיה"נ מבהמה טמאה פטור לגמרי - איסור טומאה אי"כ שהרי אין בו בנו"ט ואיסור גיה"נ אי"כ שהרי אינו נוהג בטמאה והסוגיא בפסחים לרווחא דמילתא נאמרה. ומבוארת שיטתו דההיתר אחפצא דנבילה נאמר. אולם בקרי"ס בפ"ח ממאכ"א כתב דגיה"נ מותר בהנאה דאפי' אם אין בגידין בנו"ט אפשר דהוי בכלל נבילה שהתירה תורה בהנאה כיון דהוי בכלל נבילה לענין אכילה דלקי משום נבילה נמי.

ואולי יש מקום להסביר בזה את דברי הרמב"ן ודעימי' דהסוגיא בפסחים ס"ל דההיתר נאמר רק אל"ת דנבילה ושוב ליכא היתר אם אין בגידין בנו"ט. אולם לפי האמת י"ל דההיתר נאמר על חפצא דנבילה עם כל חלקיה - נבילה כמות שהיא - ולהכי אף אם אין בגידין בנו"ט מותר בהנאה דאף דלא נכלל בלאו דנבילה מ"מ אכתי נכלל בחפצא דנבילה ועצם חפצא דנבילה הוא דהתירה תורה. אולם אף דהסברא אולי נכונה הוא מ"מ אכתי תמוה על דדחו סוגיא שלימה בפסחים ע"פ סברא גרידא. וכבר כתב הפנ"י דדברי הרמב"ן דחוקים עיי"ש.

ועי' בפלתי בס"י ס"ה סק"ב שהק' ע"ד הגמ' בפסחים (כב). דאמאי קאמרי' ר"ש היא ואמאי ל"ק ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא היא דאף הוא ס"ל בחולין (צט:); אין בגידין בנו"ט, דהתם איתא ירך שנתבשל בה גיה"נ אם יש בה בנו"ט הרי"ז אסורה. כיצד משערינן אותה, כבשר בלפת. והתם איתא מתני' דלאו כר"י דהא ס"ל דלא יתכן טעם בגיה"נ דאין בגידין בנו"ט.

ולענ"ד נראה ליישב בהקדם דברי הרשב"א בחולין (צב). שהק' בהא דפלתי

אם יש בגידין בנו"ט וכי נחלקו במה שיעיד עליו החיך ליטעמי' קפילא ולימא אם יש בו נתינת טעם או לאו ואי"ז דרך מחלקותן של חכמים. ומסיק הרשב"א דשמא ס"ל דבטעם משהו לא סמכינן אקפילא. ובמשיב דבר כתב בביאור דבריו דלכו"ע יש בו טעם קלוש ומ"ד יש בגידין בנו"ט ס"ל דטעם קלוש כזה אסור ומ"ד אין בגידין בנו"ט ס"ל דטעם קלוש כזה מותר וגזיה"כ היא דאף דעין הוא מ"מ התורה אסרתו. וכ"כ בס' או"ח שם. ועי' במהר"ם חלאווה מש"כ בזה.

ומעתה יש מקום להסתפק בהלכה דאין בגידין בנו"ט אם הביאור הוא דלגיד עצמו איכא טעם בשר ואף טעם קלוש כזה חשיב חפצא דטעם רק דכיון דטעם קלוש הוא שוב אי"כ כח ליתן טעם באוכלין אחרים לאוסרם או דהביאור הוא דטעם קלוש כזה ל"ח חפצא דטעם כלל ושוב אי"כ טעם בשר אף להגיד עצמו. ובאמת יש להביא רא"י ברורה מפסחים (כב). דלמ"ד אין בגידין בנו"ט לא נכלל גיה"נ בהיתר דנבילה (לרש"י דלאו טעם בשר אית בהו אלא דהוי כעצמות ולר"ח דלא הותר אלא מידי דבר אכילה) וע"כ מבואר דהביאור בהא דאין בגידין בנו"ט הוא דטעם קלוש כזה אין זה חפצא דטעם ואי"כ טעם בשר אף להגיד עצמו דאם נימא דהגיד בעצמו אית בי' טעם בשר (רק דטעם קלוש אי"כ כח ליתן טעם לאסור אוכלים אחרים) שוב אמאי אין גיה"נ בכלל היתר דנבילה דכיון דאית בי' טעם בשר שוב הוי חפצא דבשר.

ואם כנים הם דברינו אולי יש מקום ליישב בזה קושית הפלתי דאולי שיטת ר' ישמעאל דלגיד עצמו יש בו טעם בשר רק דאי"כ כח ליתן טעם באוכלים אחרים לאוסרם. ולפי"ז שוב ל"מ למימר דר"י היא דכיון דלדירי' הגיד עצמו יש בו טעם בשר ע"כ דהוי בכלל היתר דנבילה דשוב אי"ז כעין בעלמא. (ואין לנו שום הכרח מדברי ר"י דלגיד עצמו אי"כ טעם בשר).

השתא אולי י"ל דוהי באמת שיטת הרמב"ן ודעימי' שדחו את הסוגיא בפסחים דאולי כר"י ס"ל דהגיד חשיב שפיר בכלל בהמה וכחלק ממנה דהרי ס"ל דטעם בשר יש בו ויתכן שפיר לומר דהסוגיא בפסחים לרווחא דמילתא ול"ת הא בהא.

ובזה יש למצא פתרון לפסקי הרמב"ם התמוהים דאולי כר' ישמעאל ס"ל דהביאור בהא דאין בגידין בנו"ט דאי"כ כח ליתן טעם לאסור אוכלים אחרים אבל להגיד עצמו איכא טעם בשר. וכ"מ מתוך לשונו דההב בפט"ז ממאכ"א שהגיד אינו אוסר שאין בגידין בנו"ט ומבואר דהוי הלכה באיסור לאחרים גרידא דמפאת קלישותו אי"כ טעם מספיק לאסור אוכלים אחרים אבל להגיד עצמו איכא בי' טעם בשר והוי כחפצא דבשר.

ולפי"ז מיושבת היטב קושית חכמי לוניל והרמב"ם שפיר דס"ל גיה"נ מותר

בהנאה דאף דאין בגידין בנו"ט מ"מ הוא בכלל היתר דנבילה וכשיטת ר"י דהרי יש טעם בשר לגיד עצמו והוי כחפצא דבשר. ומיושבת נמי קושית הרשב"א בתשובותיו דרק לר"ש אמרי' דאין איסור מקודשין נהג בגיה"נ דהרי ס"ל דאף להגיד עצמו אי"ב טעם בשר אבל הרמב"ם כר"י ס"ל דלגיד עצמו י"ב טעם בשר ורק ליתן טעם באוכלין אחרים אי"ב כח.

אולם אכתי יש לדרון ממש"כ הרמב"ם בפ"ג מאה"ט ה"י דהאוכל מנבילת עוף טהור מן הגידין טהור. חילי' מביצה (ז). ושם כתב רש"י דס"ל אין בגידין בנו"ט, ומבואר דאי"ז חפצא דבשר. וכ"מ בפ"א מאה"ט ה"ז דליכא טומאת נבילה בגיד. ועי' ברש"י בחולין (ק"ז): דגידין לא בשר הן עיי"ש. ואולי יש מקום לחלק בין הנושאים. (ועי' בירושלמי בנדרים (פ"ז ה"א) הנודר מן הבשר אסור בגידין. ועי' בש"ך בסי' רי"ז שהביא גירסא דמותר בגידין. ולכאורה תליא בהג"ל ואם יש בגידין בנו"ט חפצא דבשר הוא. ואולי שאני נדרים דהולכין אחר לשון בני ארם כראיתא בנדרים (מ"ט). עיי"ש.)

ובעיקר שיטת ר"א כבר כתב המל"מ בפ"ה מיסוה"ת דאין סברתו דלא יאכל כולל ב' ענינים נפרדים אכילה והנאה אלא דסברתו היא דאכילה שאסרה תורה בלא יאכל ר"ל הנאת אכילה וכאילו אמרה לא תהנה באכילה וה"ה כל הנאות. וכ"ה מביצה (יב). דהמבשל גיה"נ בחלב ביו"ט לוקה חמש ול"ח נמי הנאה דבב"ח דאף דבכל האיסורים אם יצטרף בדבר אחר ב' לאוין לוקה שתיים מ"מ בב"ח אכילה נמי הנאה היא והו"ל כאילו כתיב לא תהנה מבב"ח לא ע"י אכילה ולא ע"י הנאה שלא ע"י אכילה עכת"ד.

אולם הגרע"ק בחידושויו הק' דא"כ מה פריך שם (כב): למ"ד אין בגידין בנו"ט הא לא יאכלו דכתיב בגיה"נ ע"כ דאין פירושו לא תהנה ע"י אכילה דכיון דאין בזה טעם כלום הנאה יש בו. ואין לומר דכיון דאכלי' אחשבי' ולדירי' הנאה היא דכיון דאינו עומד לכך לא עריף משלא כדרך הנאתו דבשר. ומסיק הגרע"א די"ל להמהרש"ל בשבועות (כג): דלר"י דס"ל במכות (יז). כל שהוא למלקות גם שלכדה"נ אסור ושפיר דפריך למ"ד אין בגידין בנו"ט דהיינו לר"ש דלדירי' שפיר י"ל דלא יאכלו דהגיד להנאת אכילה קאי אף דהוי שלכדה"נ. ולפ"ז דברי הרמב"ם מיושבים היטב דלדירי' אין לוקין בשלכדה"נ ושוב אף דהגיד לא הותר בכלל נבילה מ"מ לא נאסר בהנאה דלא יאכלו דכתיב בגיד אין ביאורו הנאה דהא שלכדה"נ היא עכת"ד. (ולפ"ז מיושב הא דהגמ' הביאה מר"ש ולא מר' ישמעאל דהרי הר"י לא ס"ל כל שהוא למלקות ומיושבת בזה קושית הפלתי.)

ולענ"ד הקלושה אולי הצדק עם המל"מ והביאור דלא יאכלו הוא שלא תהנה ע"י אכילה ובדליכא הנאה הוי חסרון בחפצא דאכילה והא דהגמ' פריך מגיה"נ אף דליכא הנאה באכילתו, י"ל דכיון דהתורה קראה אכילה ע"י דחירשה תורה דתחשב

כחפצא דאכילה ודחירשה התורה דהו"ל כנהנה ע"י אכילה זו (אף דבמציאות לא נהנה) דבלא"ה אי"ב חפצא דאכילה. ולפ"ז הרי גם בגיה"נ האיסור הוא הנאת אכילה כשאר איסורי אכילה שבתורה.

וש"כ הגרע"א דאכילת גיה"נ הוי שלכדה"נ. לכאורה יש לדרון בזה דאולי כיון דלא משכחת לה הנאה יותר חשובה שוב הוי כדה"נ. ומצאתי בצ"ח בפסחים (כד): דלר"ז אין לוקין אלא על עיקר דרך אכילתן למה שהן עומדין בתחילתן ואף שעתה כבר נשתנה ועתה לפי"מ שהן אין להם הנאה אחרת רק מה שנהנה הוא מהן אעפ"כ פטור שמתחילה לא לכך עומדין ולהכי פירות שעומדין לאכילה וסחטן והוציא מהן משקין ושותה המשקין מקרי שלכדה"נ אבל אביי ס"ל דכמו במקום שהאיסור הוא לפנינו ל"מ דרך הנאתו אלא ההנאה היותר חשובה לפי"מ שהוא עתה ה"ה במשקה שכבר יצא מהאוכל ועתה שוב א"א להיות בו הנאה ראשונה לא נפטר מפאת חסרון דרך הנאתו רק משום דזיעה גינהו עכת"ד. ואולי גיה"נ הו"ל כדה"נ אף לר"ז דאף בתחילה לא הוה הגיד עומד להנאה אחרת שהיא יותר חשובה ול"ד לפירות שסחטן.

ואגב אעיר בקושית הפנ"י שם (כב). דאמאי ל"ק דכשהותרה טריפה היא וחלבה וגידה הותרה ובהכי הוי שפיר טפי דנהי דלמ"ד אין בגידין בנו"ט לא הותרה בכלל נבילה דכתיב ואכלה והאי לאו בר אכילה הוא אפ"ה הותרה בכלל טריפה דכתיב לכלב תשליכון אותו והאי נמי מסתמא חזיא לכלב דאל"כ מאי איסה"נ הוי שייך בהו. וכתב הצ"ח ליישב דבטריפה כיון דמפורש בקרא בשר אין הגיד בכלל ואף דחשבינן ל' בשר להיות בכלל נבילה היינו משום דלא מפורש בשר בקרא משא"כ בטריפה מפורש בשר בקרא אין הגיד בכלל.

ולענ"ד לא זכיתי להבין את דבריו הק' דאמאי אי"ז בכלל בשר אם יש בגידין בנו"ט ושוב עכ"פ לאותו מ"ד יש מקום לתרץ דנכלל בהיתר דטריפה (ועי' בירושלמי בנדרים (פ"ז ה"א) אסור בגידין, הרי דחפצא דבשר הוא). ובר מן דין הנה בחולין (קא). איתא דהאוכל גיה"נ של שור הנסקל חייב שתיים משום גיה"נ ומשום בשר של שוה"נ ומבואר דגם בשוה"נ דכתיב לא יאכל את בשרו מ"מ חייב משום גיה"נ אם יש בגידין בנו"ט. וה' יאיר את עיני במאור תורתו שאוכל להבין דברי קרמונאי.

ואולי יש לרחוק דמלת נבילה משמע בהמה שלימה ושוב אמרה תורה למכור לנכרי כל בהמה לרבות גם חלבה וגידה משא"כ מלת טריפה דאולי פשוטו של מקרא איירי בבהמה שטרפה ארי שאינה עוד שלימה ושוב אין הכרח דקרא דלכלב תשליכון אותו התייר גם חלבה וגידה כנ"ל, ואכתי יש לדרון בזה.

הרב שמואל הכהן זינגער

## בענין מצות לפסח משבולת שועל

ראיתי לבאר ענין עשיית מצה לפסח משבולת שועל מפני שחברה ידועה רוצים לחדש ולאפות מצות כאלו. והנה עשיית מצה ממין זה הוא דבר הנצרך מאד לכמה חולים שאינם יכולים לעכל במעיהם כל מין מאכל הנעשה מחטה ומפני זה אין מקיימים מצות אכילת מצה בליל הסדר. ואף אם דוחקים עצמם אז לאכול כזית מצה מחטה שוב אינם יכולים לאכול שום לחם ומזונות כל ח' ימי הפסח. וזה כמובן דבר קשה מאד לאדם ומבטל ממנו כל שמחת יום טוב בלי ספק. וגם אינם יכולים לקיים החיוב של אכילת לחם כל ימי יום טוב. המצות שעומדים לעשות בחברה הזאת הם מצה פשוטה משומרת רק משעת טחינה ואין הכוונה בהם לצאת ידי מצות אכילת מצה בליל הסדר רק להיות מצה כשרה לאנשים אלו וגם לכל מי שרוצה לאכול מין זה לשאר ימי החג. בכל זאת נבאר כאן ג"כ הדין לענין מצות אכילת מצה ממין שבולת שועל, בפרט שיש הרבה מאחינו שאינם מוקדקים כל כך ומשתמשים עם סתם מצה פשוטה גם לסדר. ולדעת רוב הראשונים יוצאים עם מצה משומרת משעת טחינה חיוב אכילת מצה. ובאמת מחמת זה אופים כל המצות בחברה זו "לשם מצת מצוה".

ראשית כל הדבר פשוט שיכולים לאפות מצה משבולת שועל לפסח. וכן מבואר בשו"ע אר"ח תנ"ג ס"א "אלו דברים שיוצאים בהם ידי חובת מצה בחטים בשעורים ובכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון". ובאמת זה משנה שלמה בפסחים ל"ה א'. ומשמע מלשון זה שיכולים להשתמש במין זה לכתחילה אף לסדר לשם אכילת מצה וק"ו שיכולים לאוכלו בשאר ימי החג. רק דא עקא דאיתא שם בגמרא על משנה זו "אמר קרא לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דברים הבאים לידי חמץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה יצאו אלו שאין באים לידי חמץ" וזה הטעם דאין יוצאין במצת אורז ורוחן. והנה אופן עשיית המצות משבולת שועל הוא שונה מעשיית המצות מחטים, כשעושים קמח משבולת שועל תחלה מייבשים התבואה כשהוא בשבלים בתנור חם מאד, וזהו דבר הנצרך להסיר מרירות הטבעי מהשבולת שועל, ואם אין עושין כן הקמח יהיה לו טעם משונה. ואחר שגומרים לייבש השבלים טוחנים אותם לקמח ואופים המצה. עכשיו יש לעיין אם עשו זאת הרי הקמח הזה שוב אינו בא לידי חמץ. דמבואר בפסחים ל"ט ב' דקמח אפויה אינה באה לידי חמץ והוא הדין קמח דאבישונא אינה באה לידי חמץ. ועי"ש ברש"י ד"ה לא לימחי "דקמח דאבישונא שנתייבשה וניקלית בתנור כשהיא לחה עושין אותה קלוי בתנור והרי היא כאפויה". ממילא יש לומר

## בענין מצות לפסח משבולת שועל

שאינן יוצאים עם מצה העשויה מקמח זה ידי אכילת מצה. וא"כ נפלה בבירא כל ענין עשיית מצה משבולת שועל לצאת ע"י מצות אכילת מצה. הן אמת שעריין יכולים לאפותו לשאר ימי החג אבל אז יהיה צריך להודיע על האריזה של המצה לא להשתמש עמו לאכילת מצה בליל הסדר.

אבל כד דייקנין בזה נראה דזה תלוי במחלוקת גדולה בין הראשונים. הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ו הל"ה פסק "מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח." וביאר במ"מ דהרמב"ם סובר שלא מיעטו בגמרא אלא יין ושמן ודבש וחלב אבל שאר משקין שלשו בהם עיסה יוצאין בהן ידי חובתו בפסח. ושוב הוסיף שם המ"מ "ואמנם ראיתי מי שכתב שאינו יוצא במצה הנלושה במי פירות בלבד אלא עם תערובת מים לפי שאנו צריכים שימוד מחמץ וכל שאינו מחמץ אין יוצאין בו ידי מצה".

והלח"מ שם מביא דעה זו ומוסיף "וראיתי מי שתירץ דמלא תאכל עליו חמץ לא ממעטינן אלא דברים שאינם באים לידי חמץ בשום צד ואופן בעולם אבל מצה שנלושה במי פירות הרי המצה היא באה לידי חמץ אלא שהמים גרמו לה שלא תחמץ, ודבר נכון הוא". הפירוש בזה הוא שלדעת הרמב"ם אין יוצאים רק במצה הנעשית ממין שאינו בא לידי חמץ כמו אורז המוזכר שם בגמרא. אבל כאן החיטים באים לידי חמץ רק אופן עשיית זאת העיסה דהיינו הוספת המי פירות נוטלת ממנה האפשרות לבוא לידי חמץ, וזה לא נקרא אינו בא לידי חמץ. אבל סברת החולקים היא דלא מיבעיא אם המין אינו בא לידי חמץ אלא אף אם העיסה אינה באה לידי חמץ שוב אין יוצאים עמה מצות אכילת מצה. ובאמת זה דעת הרמב"ן במלחמות בפסחים י"ב ב' רכתב שם "שאינן יוצאין ביום א' במצה עשירה... ואם בלא מים תיפוק ל' משום שכל שאינו בא לידי חמץ אין יוצאין בה במצה, וא"ת לשאר מינין נצרכה הא ליתא כדאיתמר לעיל בדריש לקיש דברים שאין אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח כגון מצה עשירה אין חייבין על חימוצו כרת".

עכשיו עלינו לבאר איך נפסקה ההלכה - כדעת הרמב"ם או הרמב"ן בענין זה. והנה בשו"ע אר"ח סימן תס"ב ס"א כתב המחבר "מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל ומותר לאכול בפסח מצה שנלושה במי פירות... אבל אין יוצא בה י"ח מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב לחם עוני". ויש לשאול מה הוסיף המחבר כאן בסיומו "וקרא כתיב לחם עוני", ויש לבאר שרצה ללמד שכל האיסור הוא מחמת החיוב של לחם עוני ולא מחמת שאינו בא לידי חמץ וכל שאינו בא לידי חמץ אין יוצא בה אכילת מצה. והטעם הוא כדעת הרמב"ם רמין זה בא לידי חמץ רק העיסה הזאת אינה באה לידי חמץ ושוב לא שייך כאן זה האיסור. והאחרונים שדברו מענין זה לא הביאו ראיה זאת, אבל לדעתי היא ראיה נכונה מאד.

והנה המג"א סי' תע"א סק"ה מפלפל אודות מצה העשויה ממי פירות הרבה



עם מים אם מותר לאוכלו בערב פסח וכתב "ועוד דמי פירות לבר אין מחמיצין וא"כ ל"ל ללחם עוני פשיטא דאין יוצאין בהם כמ"ש סימן תנ"ג" וכוונתו דכל שאינו בא לידי חימוץ אין יוצאין בו לאכילת מצה. לכאורה מבואר מזה דסובר כרמב"ן דאם העיסה אינה מחמיצה שוב אין יוצאין בה למצה. אלא שהרגול מרבבה העיר שם דזה סותר מה שכתב המג"א בעצמו בסי' תנ"ד סק"א שכתב לענין פת סובין "מוכת קצת דבא לידי חימוץ מדיוצאין בהם י"ח מצה... ואפשר לומר כיון שהוא ממין הבא לידי חימוץ יוצא בה י"ח." מבואר מכל זה שרעת המג"א א"א לעמוד עליו דסותר עצמו - דבסי' תע"א ס"ל כרמב"ן ובסי' תנ"ד סובר כרמב"ם.

ואיתא בפמ"ג משבצות זהב תס"א סק"א "שאלה קמה הקלוי בתנור ואח"כ לש עם מים ואפה בתנור אי י"ח בפסת... וא"כ קמה הקלוי בתנור מקודם לא בא לידי חימוץ אח"כ ולא מהני מה דהוה ממין הבא לידי חימוץ". מבואר מזה דסובר הפמ"ג דהלכה הוא כרעת הרמב"ן וא"כ א"א לצאת ידי מצות אכילת מצה במצות עשויים משבולת שועל כשמייבשים התבואה בתנור קודם הטחינה.

והנה בנשמט ארם הלכות פסח סימן ט"ו דן ממש על שאלה זו וכתב "חטים שנקצרו בעורם לחים למצה שמורה ובכרי שלא יתעפשו נתנם בתנור חם ונעשו שם יבש כמו קליות אם יוצאים בהם י"ח מצה", ומביא דעת הרמב"ם ומגיד משנה ולחם משנה ומסיק דבעצם נראה כרעת הרמב"ם דיוצאין בזה דרק המין צריך לבא לידי חימוץ ולא העיסה "ולפ"ז כראי הוא הרמב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק". מבואר מזה שרעתו שלכתחילה אין לצאת בו דחוששים לרעת הרמב"ן וסייעתו אבל כשאין עצה אחרת סומכים על עיקר הדין ויוצאים בו.

ובשרי חמד מערכת חמץ ומצה בסוף סימן ט' מביא בשם חיים של שלום שאלה זו ומסיק דזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והחולקים עליו בביאור דברים הבאים לידי חימוץ אם הפירוש שהמין בא לידי חימוץ או העיסה ולפיכך אין לעשות מצות לסדר מקמח קליות לחוש לרעת המחמירים. אבל לא ביאר דעתו מה לעשות בשעת הדחק כשאין עצה אחרת.

וכמו שכתבתי לעיל אני מתפלא על כל האחרונים אלו שלא הביאו ראיה מלשונו של המחבר בסימן תס"ב דכתב דאין יוצא בעיסה הנילושה במי פירות "מפני שהיא מצה עשירה וקרא כתיב לחם עוני" והעלים עין מהעובדא שעיסה זו אינה באה לידי חימוץ וממילא א"א לצאת בו מצות אכילת מצה. ומה שמחזק סברתי בזה שרעתו של המחבר הוא לפסוק בזה כרמב"ם הוא לשונו של שו"ע הגרש"ז על זה הסעיף שהוא כתב שם על עיסה זו "אבל אינו יוצא בה י"ח בין בלילה הא' בין בליל יו"ט שני של גליות מפני שהיא מצה עשירה והתורה אמרה לחם עוני ועוד שאין יוצאין אלא במצה שהיתה יכולה לבא לידי חימוץ אם לא היה משמרה מחימוץ". תזנין מזה שרעת הגרש"ז בעצמו כרמב"ן דאף אם המין בא לידי

חימוץ אם יעשה כזה אינו מחמיץ א"א לצאת בה. אבל מאידך גיסא בולט הדבר מאד שהמחבר עצמו לא כתב כן בשו"ע והגרש"ז הוצרך להוסיף טעם זה, ונראה מזה שהמחבר לא סבר כטעם הזה.

סוף דבר שיש מחלוקת אחרונים אם יוצאים בזה המצה י"ח בליל הסדר. ואמינא אנא נחזי אם המדובר הוא בארם שבכלל א"א לו לאכול מצה מחטה או ודאי טוב לו לאכול מצה זו ויצא לכל הפחות לרעת החיי ארם. וגם לרעת הפמ"ג וסייעתו אינו מזיק אם עושה כן דהא א"א לו בכלל לאכול חטים. ופשוט שחמירא סכנתא מאיסורא ואין לו לאכול מצה מחיטים. אבל יש לדון לענין חולה שאין לו סכנה אם אוכל חטים רק שיש לו כאבים וצער מחמת זה - אם חולה כעין זה צריך לדחוק עצמו ולאכול כזית ממצה חטים לצאת דעת הפמ"ג וסייעתו ובשאר ימי הפסח יאכל מצה של שבולת שועל מקמח קליות, או אם אינו מחויב לדחוק עצמו אף בליל הסדר ויאכל אף כזית מצה בליל הסדר ממצות שבולת שועל כרעת החיי ארם. והנה לענין מי שכואב לו שתיית יין מובא בסי' תע"ב ס"י "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות", ובמשנ"ב בסק"ה פירש דזהו "כשמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה", ונתן טעם לזה שם בשעה"צ סקנ"ב "דאין זה דרך חירות". והנה לענין אכילת כזית מצה הדבר שונה לגמרי, ראשית אין שייך כאן דרך חירות דזה בעינן לשתיית היין כמבואר בגמרא אבל לא מוזכר זה לענין מצה. ושנית דאכילת מצה הוי חיוב דאורייתא וד' כוסות הם רק דרבנן, ממילא שייך שפיר לחלק ביניהם ולומר דאף אם יפול למשכב צריך לקיים המצוה כתיקונה. כמובן זה מיירי כשהוא ברור שלא יסתכן מזה רק יהיה חולה קצת. ובפרט ברור מאד דאם רק יכאוב לו מחמת אכילת חטים צריך לדחוק עצמו ולאכול הכזית מצוה והוי ק"ו מדין ד' כוסות. ממילא נשאר בצ"ע אם חולה כזה יכול לפטור עצמו באכילת כזית מצה בליל הסדר ממצות שבולת שועל האלו.

ופשוט מאד דשאר אינשי שיכולים לאכול מצה מחיטים אסורים בהחלט לקיים מצות אכילת מצה ממצות שבולת שועל האלו. אבל כן יכולים לאכול מצות אלו כל שאר ימי הפסח אם הם רוצים בכך. ולכאורה נראה שג"כ צריכים לכתוב איזה הודעה על האריזה של המצות האלו שאינם עשויים לסדר רק למי שא"א לו בשום אופן לאכול מצה מחטים, ובזה אנו מסירים מכשול גדול מכמה אנשים שאינם יודעים בין שמורה משעת קצירה ושמורה משעת טחינה ומשתמשים עם איזה מצה שהיא לסדר אכילת מצה.

והנה הבי"ד של מאנשעסטער כבר אופים מצות משבולת שועל כאלו איזה שנים, והם אופים אותם בדוקא לשם מצות מצה דעושים אותם רק מקמח שמורה משעת קצירה אף דהם ג"כ נותנים השבולת שועל בתנור לייבשו קודם הטחינה

כמבואר לעיל. ושאלתי את פיהם על מה סמכו בזה ושלחו לי העתק תשובה אודות זה. ושם בנו היתירם על צירוף שני דברים. ראשית דעת החיי אדם המתיר, ושנית דהוי ספק אם זה הקמח הוי קליות המוזכר בפוסקים. ואמינא אנא דיש לפקפק על שני טעמי ההיתר. ראשית מה שהביאו מנשמת אדם הלא מבואר שם דרק בדיעבד היתיר שם הנשמת אדם, וזה יועיל לחולים שיש להם סכנה או ספק סכנה מאכילת חיטים אבל לא יועיל למי שיש לו רק כאב ובטח שלא יועיל לסתם איש הקונה מצות אלו. ושנית לא מובן לי מה שכתב דמי יודע אם קמח זה הוי קליות, דמה בקיאות שייך בזה, לוקחים כזית מהשבולת שועל לאחר שנתייבש וטועמים אותו ואם יש לו טעם טוב הוי קליות. ועוד הא מבואר בסימן תס"ג ס"ג "כרמל שמהבהבין באור וטוחנים אותו אין מבשלים הקמח שלו במים שמא לא נקלה באור יפה ונמצא מחמיץ", ומבואר שם באחרונים דחוששים מחמת איסור דאורייתא לזה, א"כ אף כן לענין קיום מצות דאורייתא של אכילת מצה צריכין לחוש ג"כ לחומרא לאידך גיסא דאימר נקלה יפה ויהי קליות ואינו מחמיץ וממילא אין יוצאים בו מצות אכילת מצה. ולכאורה מחמת זה צריכים הם ג"כ לכתוב על האריזה של מצות אלו שאינם עשויים לסדר רק למי שיש לו ספק סכנה או ספק חולי גדול אם יאכל מצות מחיטים אבל לא לשאר אינשי, ושאר אינשי יכולים לאכול ממנו לשאר ימי הפסח כרצונם.

והנה הגר"י בעלסקי העיר שרעתו של הפמ"ג תמוה, דיש לחלק הרבה בין מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בענין מצה העשויה ממי פירות ואינה באה לידי חימוץ ובין מצה העשויה מקליות, דבמצה העשויה ממי פירות אחד מתרכיבי המצה, דהיינו המים, חסר וממילא המצה הנעשית עכשיו אינה באה לידי חימוץ, אבל מצה העשויה מקליות שפיר יש לה שתי תרכיבים העיקרים של מצה, דהיינו קמח מה מינים ומים, ועל מצה כזו יש לומר בפשיטות דבא לידי חימוץ רק שעיסה זו אינה באה לידי חימוץ מחמת שהקמח נקלה לפני הלישה עם המים, וממילא קשה על הפמ"ג, איך לומדים ממחלוקת זו לדין מצה העשויה מקליות שעליו לא דברו אחד מן הראשונים. ומחמת זה פשוט לו שמצה העשויה מקליות יוצאים בה ידי מצות אכילת מצה אף לדעת הרמב"ן וסייעתו. ואף שזה סברא נכונה יש להעיר ששלשה עמודי ההוראה דהיינו הפמ"ג והנשמ"א והרגמ"ר לא הבינו כן בדעת הרמב"ן והמ"מ, כי הם השוו יחד מצה העשויה ממי פירות ומצה העשויה מקליות. חזינן מזה דלהם לא היה פשוט לחלק בסברא זו. וכן יש להעיר שהגאון בעל שרי חמד בסוף מערכת חמץ ומצה סימן י' כתב סברא ממש להיפך מזה, דכתב שם "ואף לדעת הרמב"ם שסובר שנילושה במי פירות יוצא ידי חובת מצה יש לומר דמורה דמצה שנעשית מקמח קלוי אינו יוצא ידי חובת מצה דלא דמי לנילוש במי פירות דהתם גוף הקמח אילו היה נילוש במים היה בא לידי חימוץ אלא שהמי פירות גורמים שלא להחמיץ... לא כן הכא שגוף הקמח אשתני שאינו יכול לבוא לידי חימוץ כלל". ובאמת יש לומר דזהו סברת כל האחרונים שהשוו יחד מצה העשויה מקמח קלוי למצה העשויה ממי פירות ואמרו כמחלוקת בזה כך מחלוקת בזה.

# **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. 15  
October 1998