ספר
דף על הדף
על מסכת פסחים

פרק ראשון

דף ב׳ ע״א

טעם קריאת מסכתא זו בשם מסכתא ״פסחים״ בלשון רבים, ולא מסכתא פסח כמו מסכתא סוכה וכדומה, בלשון יחיד. כתב במלאכת שלמה (על המשניות) משום דמסכתא זו כוללת בין דיני פסח ראשון בין דיני פסח שני, בגלל כן נקט פסחים בלשון רבים.

ובזמן הראשונים היו מכנים תחלת המסכתא בשם פסחים ומפרק חמישי עד פרק תשיעי הי׳ נקרא בשם פסח שני או פסח קטן, עיין במלאכת שלמה כאן ובמאירי ועוד ראשונים, כי אותם פרקים עיקר דינם הוא בעניני פסח שני.

★★

בהגהות תוס׳ חדשים על המשניות הביא מהגה״ק ר׳ לוי יצחק מבארדיטשוב זי״ע שתמה למה נקראת מסכתא זו וחג זו בלשון חז״ל ״פסח״, ואילו בלשון התורה נקראת חג זו ״חג המצות״. ותירץ דבזמן שהיו בני ישראל במדבר חס הקב״ה על כבודן של ישראל ולא רצה לקרוא לחג זה בשם חג הפסח, כיון דעל ידי זה הי׳ נזכר גנותן של ישראל כמו שכתב רש״י (פרשת בהעלותך ט׳ א׳) ששינה הקב״ה סדר הפרשיות ולא נזכר פרשת הקרבת הקרבן פסח בתחלת ספר במדבר, משום שזה היה גנותן של ישראל שלא הקריבו במדבר רק בפעם הזאת. ומטעם זה גם כן לא קרא התורה לחג זו חג הפסח, כדי שלא להזכיר גנותן של ישראל, אבל אחרי שנכנסו בני ישראל לארץ ישראל, שכבר הקריבו את הקרבן פסח במועדו, מאז כבר נקרא שפיר ״חג הפסח״.

עוד תירץ הקדושת לוי זי״ע דידוע שהקב״ה משתבח בהילול מעלת ישראל, וישראל משבחין ומפארים להקב״ה, וכמו שבתפילין שלנו כתוב שמע ישראל וגו׳, ובתפילין של הקב״ה כתוב מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. וכמו שכתב רש״י על הפסוק (כי תבא כו, יז-יח) את ד׳ האמרת היום להיות לך לאלוקים וגו׳, וד׳ האמירך היום להיות לו לעם סגולה, שהוא מלשון תפארת ולכן הקב״ה מספר בתורה שבחן של ישראל שבעת הזאת הם מקיימין בחפץ לב מצוות החג, דהיינו ״חג המצות״. ובתושבע״פ אנו מזכירין שבחו של הקב״ה ש״פסח״ על בתי בני ישראל.

★★

במשנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ וכו׳.

בספר בני יששכר (ח״ב מאמרי חודש אדר סוף מאמר ד׳ קנ״ו ע״ג מדפי הספר) מביא שם הטעם דמתחילין ללמוד הל׳ פסח ביום הפורים [שהוא ל׳ יום קודם הפסח] זמן מחיית עמלק, מפני שההתחלה של מחיית עמלק מתחיל בפורים ונגמר בע״פ, וסך הכל של השעות של שלשים יום הוא תש״ך שעות שזה בגימט׳ ג׳ פעמים עמלק, שהוא לבטל שיעור קומת קליפת עמלק במחשבה דבור ומעשה, וזה הטעם שאי׳ במשנה הלשון אור שאז הזמן שיוצאים מחושך לאור ע״י גמר מחיית עמלק.

ובזה אפשר לתרץ קו׳ הרא״ש שהקשה למה אין מברכין שהחיינו על בדיקת חמץ, דברכת שהחיינו מברכין תמיד כשמגיעים להתחלת הזמן, והתחלת זמן מחיית עמלק כבר התחיל ביום הפורים ואז כבר ברכו שהחיינו על מקרא מגילה וקיום מצות היום, עכת״ד ז״ל.

★★

במשנה: אור לי״ד בודקין את החמץ וכו׳.

וברש״י בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

המגן אברהם (סי׳ תלד ס״ק ה) כתב דאיסור בל יראה הכוונה שלא יהיה החמץ במקום הראוי לראות, ועל כן אם האדם לא בדק החמץ ולבסוף מתברר שהיה בבית חמץ, אף שהבעה״ב לא ידע מזה, קא עבר על בל יראה, ודמי לאוכל חלב בשוגג.

והמקור חיים בהקדמתו לסי׳ תלא הקשה עליו מדוע הוי כאוכל חלב בשוגג, והלא בחלב גופיה אם אינו מתכוין לאכילה דקסבר רוק הוא ובלעו לא הוי שוגג אלא מתעסק, אלא דבחלב אף מתעסק חייב משום שנהנה, אבל בשאר איסורים דפטור מתעסק, א״כ בחמץ שלא ידע כלל שיש לו בבית חמץ צריך לומר דהוי כמתעסק ופטור.

ותירץ דמתעסק פטור רק בדבר שאסרה התורה לעשות מעשה, אבל בחמץ שהתורה אסרה שלא יהי׳ חמץ ואסור אף בלא מעשה, א״כ שפיר נחשב עבירה אף דהוי כמתעסק.

ובשו״ת ר׳ עקיבא איגר (ח״א סי׳ ח) הביאו, אך חלק עליו וכתב דהפטור של מתעסק אין זה פטור שלא קעבר חטא כלל, אלא מתעסק גם נחשב חטא בשוגג, אלא דילפינן מפסוק שעל חטא שוגג כזה אין מביאין קרבן, אבל ודאי לגבי עצם החטא נחשב שפיר חטא בשוגג, ושפיר כתב המג״א דהוי כאוכל חלב בשוגג, עיי״ש.

★★

במשנה: אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר.

וברש״י לאור הנר וכו׳ בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

ובתוס׳ הקשו עליו דלגבי בל יראה סגי בביטול.

בשו״ת הרי״מ מגור זצ״ל (או״ח סי׳ ז) כתב ליישב דברי רש״י, בהקדם מה שיש להעיר מדוע הקדים רש״י ד״ה לאור הנר קודם ד״ה בודקין, וכתב דהנה בגמרא ב״ב (צד ע״ב) מבואר לגבי מקיים כלאים, דאם ממעט מקצתן ומניח מקצתן מיחזי כאילו רוצה במה שנשאר ונחשב מקיים כלאים בכרם משא״כ אי לא מתחיל כלל, עיי״ש. וא״כ גם לגבי חמץ י״ל דבאמת מדאורייתא בביטול סגי אם לא בדק כלל, אבל אם בודק את המקומות המגולין ולא בודק בחורין ובסדקין, א״כ נחשב שרוצה בחמץ שנמצאין בחורין ובסדקין, ואז לא מועיל הביטול ושפיר עובר בל יראה ובל ימצא, וע״כ שפיר הקדים רש״י שצריך לבדוק לאור הנר, והיינו שאנו מדברים כאן מתקנת חכמים לבדוק בחורין ובסדקין, וע״ז שפיר המשיך רש״י שבודקין שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, דאם לא יבדוק בחורין ובסדקין אז אף שביטל יעבור על בל יראה על החמץ הנמצא שם, דמזה שלא בדק שם ובדק במקומות אחרים מראה שרוצה בחמץ הנמצא שם וכנ״ל.

וכתב די״ל עוד, דכאשר חכמים תיקנו לבדוק החמץ, אף דעיקר תקנתם היה משום דילמא אתי למיכל וכדכתבו התוס׳, מ״מ אם הוא אינו בודק זה מראה שרוצה בהחמץ וע״כ לא יועיל הביטול, ושוב יעבור על בל יראה ובל ימצא, וכמו דכתבו רש״י ותוס׳ שם לגבי כלאים, ולא דמי לככר בשמי קורה או בבור המובא בתוס׳ כאן, דשם מה שאינו מבער אינה הוכחה דרוצה בהחמץ כי שם יש לו טירחא לעלות או לירד וע״כ שפיר שם הזכירו רק דילמא אתי למיכל, משא״כ כאן שחכמים תיקנו לבדוק והוא אינו בודק זה הוי הוכחה נגד הביטול, וע״כ שפיר כתב רש״י דהבדיקה היא שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא.

עוד כתב לתרץ שם, די״ל שכל ביטול חמץ מועיל רק אחר שחמץ אסור בהנאה גם לאחר הפסח מטעם קנס, אז שפיר מועיל הביטול מן התורה, משא״כ לר״ש דס״ל דמדאורייתא חמץ לאחר הפסח מותר, קודם שקנסוהו חכמים שוב לא הועיל ביטול בחמץ כי היינו אומרים דבטלה דעתו אצל כל אדם, כדמצינו בסוכה (ג ע״ב - ד ע״א) דלא מועיל למעטו גובה הסוכה בכרים וכסתות דבטלה דעתו אצל כל אדם, וכאן רש״י מיירי מחיוב הבדיקה על פי דין התורה קודם שקנסו חכמים בחמץ לאחר הפסח, וע״כ שפיר כתב דבודקין שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, כי לא מועיל ביטול חמץ, עיי״ש.

★★

במשנה: אור לארבעה עשר.

בספר חדשים גם ישנים (חידושי הלכה אות ב׳) כתב ע״ד רמז ומליצה יש ליתן טעם להא דהתחיל התנא באור, דהנה לקמן (ד ע״א) אמרינן האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידניה באורתא דתליסר נגהי ארבייסר, והיינו שאסור לעסוק בתורה באותה שעה, והנה התורה היא בבחינת אור, כמש״כ כי נר מצוה ותורה אור (משלי ו, כ״ג), וא״כ באותה שעה שבודקין את החמץ ובטלין מלימוד התורה ממילא נעצר אותו האור, לכן פתח התנא באור להשלים אור החסר, וע״ד שכ׳ הט״ז באו״ח הל׳ בית הכנסת (סי׳ קנ״ד ס״ק ז׳) שעל כן נותנין נר בארון הקודש כשמסלקים הס״ת כדי לרמז שבהעדר התורה צריכין להשלים האור בנר עכ״ל.

★★

במשנה: אור לארבעה עשר.

בגמרא מוקמינן דלישנא מעליא היא, ומ״מ צ״ב מדוע דוקא כאן הקפידו על הלישנא מעליא

וכתב על זה בעל המאור:

ותנא דמתניתין, לפי שפתח בדבריו בהלכות בדיקת חמץ תפש לשון אור כדכתיב (תהלים קי״ט, ק״ל) פתח דבריך יאיר. כלומר שיש ענין בפתיחה לפתוח באור.

ובעצם דברי בעל המאור, יש להביא את דברי המדרש שמו״ר (ז, א) עה״פ פתח דבריך יאיר, ממנו למדו הצדיקים כשהיו מתחילין בדבר, היו פותחים באורה. וזהו מקור לדבריו. ולפי דברי בעל המאור, הסביר בהגהות תפארת יעקב (על המשניות) את קושית הגמ׳ בריש ברכות (ב.) מאי שנא דתני בערבית ברישא ליתני בשחרית ברישא. שכיון דזהו פתיחת הש״ס יש לנקוט בשחרית שהוא אורה ולא בערבית שהוא לילה. וע״ז משני הגמ׳ שיש לזה טעם מיוחד, ואמנם לולא זאת היו פותחים בשחרית מטעם שיש בו לשון אורה.

ודע שבס׳ המאור גופי׳ ריש ברכות כתב דברים סתומים ״מאימתי ה״ג, וכך נמצא בגרסת הגאונים ז״ל ומתנחי בה סימנא ויקרא אלקים לאור יום״. ונלאו כל חכמי לב להבין את הדברים.

אך ראה בשפתי צדיק להגה״ק מפילץ (ליקוטים, נדפס בסוף חלק המועדים במהדורא החדשה) שכותב: נשאלתי לפרש דברי בעל המאור ריש ברכות, וזה לשונו מאימתי ה״ג ומתנחי בה סימנא ויקרא אלקים לאור יום, אולי כונתו שתוה״ק הוא אור אמיתי. ורצו לרמז תיבת יום, לכך התחילו מאימתי המ״ם התחלה ויו״ד סוף התיבה. ויש בתיבת מאימתי ו׳ אותיות נרמז תיבת יום.

וא״ש להנ״ל כמין חומר. דהמאור לשיטתו, שיש להקפיד בפתיחת הדברים על לשון אור. ועל אחת כמה וכמה בתחילת הש״ס.

וציין בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א לדברי הרה״ק הכהן מלובלין זצ״ל, שדווקא במסכת פסחים שהוא ענין פה - סח בחרו חז״ל ללמדנו ענין לישנא מעליא ודפח״ח.

★★

במשנה: ובמה אמרו ב׳ שורות וכו׳.

בגליון העירו שגירסת הגמ׳ היא ולמה אמרו. ועיין בתוס׳ רעק״א במשניות שכתב: ובס׳ הכריתות כתב שקודם רבי היו סדרי משנה, ועיין עוד בגליון סוף מס׳ כלים, ושם היו שונים ב׳ שורות במרתף.

ועיין זכור לדוד להאדר״ת בערך ״משניות קדומות״ שהביא הרבה מקומות שהיו שונים משניות ובריתות עוד לפני סידור המשנה, וכל דבריו הם סעד לדברי ס׳ הכריתות.

ויתרה מזו מצינו בתפארת ישראל בפרק איזהו מקומן שמפרש שלכך נקט התנא ונאכלין ״לפנים מן הקלעים״ ולא

בתוך העזרה, כי משניות אלו קדומות הן, עוד מזמן שהיו בני ישראל במדבר, שהיה להם משכן עם קלעים מסביב.

★★

במשנה: כל מקום שאין מכניסין בו חמץ א״צ בדיקה.

הנה בשפת אמת מסתפק ״אי דוקא בדיקה אין צריך כיון דספק דרבנן הוא אבל ביטול צריך או דגם ביטול א״צ אם אין לו מקום שמכניסין בו חמץ, ולדעת התוס׳ דחיוב הבדיקה הוא משום דילמא אתי למיכל ודאי י״ל דלא תיקנו לבדוק אלא במקום שמכניסין בו חמץ דהוי קרוב לודאי כמ״ש האחרונים אבל אם עדיין לא ביטל דהוי ס׳ דאורייתא עכ״פ מחויב לבטל, אבל לרש״י ור״ן ז״ל דתקנת הבדיקה היה אף למי שאינו מבטל כראוי א״כ מדלא הצריכו בדיקה במקום שאין מכניסין בו חמץ משמע דגם משום ספיקא דב״י אין לחוש, והטעם י״ל כמ״ש התוס׳ לקמן ר״פ כ״ש דכל שאינו יודע היכן הוא אינו עובר בב״י וב״י א״כ דוקא במקום שמכניסין בו חמץ צריך ביטול מן התורה משום דהוי מצוי כיון דשכיח שם חמץ אבל במקום שא״מ הוי כמו חמץ שא״י ואינו עובר עליו״. וראה גם בפני יהושע בדף ו׳ ע״ב (בהא דאמרו בגמ׳ הבודק צריך שיבטל) שכ׳ כשפת אמת שלפי רש״י עפ״י מה שפירש בו הר״ן בהכרח דמקום שא״מ בו חמץ גם כשלא ביטלו א״צ בדיקה, אבל לתוס׳ צריך בדיקה ע״ש.

והנה בעצם מה שכתבו השפת אמת והפני יהושע בדעת תוס׳ שהיכא דלא ביטלו בעי בדיקה גם במקום שאין מכניסין בו חמץ, והשפת אמת הוכיח זאת מדברי התוס׳ בדף ט׳ ע״א שהקשו שם למה לי׳ למיתני אין חוששין שמא גררה חולדה וכו׳ הרי מרישא שמעי׳ דבמקום שאין מכניסין בו חמץ א״צ בדיקה, ולכאורה הי׳ להם לתוס׳ לתרץ דאי מרישא הו״א שבדיקה א״צ במקום שביטל אבל במקום שלא ביטל צריך קמ״ל סיפא דאין חוששין כלל אף במקום שלא ביטל (וראה באמת באור חדש בשם הרמ״ז שתי׳ כן קו׳ תו׳ ע״ש), ומדלא תירצו כן ש״מ שלפי האמת בשלא ביטל צריך בדיקה אף במקום שא״מ בו חמץ כדי להוריד החשש דאורייתא, וע״כ הא דאין חוששין שמא גררה חולדה אינו אלא במקום שביטל דאינו אלא ספק דרבנן ואז אין חוששין, והוסיף השפת אמת הטעם דחוששים להצריך ביטול כי בגמ׳ מבואר הא דאין חוששין משום דאין לדבר סוף, וא״כ כ״ז לגבי בדיקה, אבל להצריך ביטול יש לדבר סוף ע״ש, (וראה שם באור חדש שלדעת הרמ״ז גם גבי ביטול אמרי׳ אין לדבר סוף לא כשפת אמת ע״ש).

וכתב הגאון ר׳ נחום רוטשטין שליט״א בישוב הערות השפת אמת מהתוס׳ בדף ט׳, וזה עפ״י מה שכתב באתוון דאורייתא (כלל יז) ״דהא דהפקר אם הוא מטעם קנין או מטעם נדר ראוי שיהי׳ תלוי בפלוגתא דב״ש וב״ה בפאה פ״ו מ״א דלב״ש הפקר לעניים לבד הוי הפקר ולב״ה בעי׳ הפקר לכל ע״ש ובירושלמי שם איתא והובא בר״ש שם דאף לב״ש הפקר לעשירים לחוד לא מהני רק או לעניים לחוד או לעניים ולעשירים יעוי״ש וא״כ נראה מזה דלב״ש יש בהפקר ענין צדקה ונדר כיון דמהני לעניים לתוד ובכל מקום בעי׳ אף לעניים ולב״ה הוא רק מטעם קנין אלא דשאר קניינים הם אפי׳ ליחידים וזה הקנין הוא רק לכלל בני אדם כולם ודו״ק ולפי״ז י״ל דהא דאמרי׳ בגמ׳ דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי היינו דווקא לדידן דפסקי׳ כב״ה והפקר מטעם קנין הוא ולא מהני שאלה אבל לב״ש דהפקר מטעם נדר לא מהני ביטול כלל דביטול הרי אין לו מקור בכתוב לתוס׳ הנ״ל ורק מסברא מהני משום דהפקר הוא וא״כ לב״ש דיש שאלה בהפקר [ועיין בשו״ת בן פורת ח״א סי׳ ב׳ אות ו׳] שוב לא מהני כלל ביטול מטעמא דהואיל אי בעי מתשיל וכו׳״.

והנה ב״ש במשנתינו אמרי ב׳ שורות במרתף בעי בדיקה, ויותר לא כי הוה מקום שא״מ בו חמץ דא״צ בדיקה, הרי דאף דלב״ש ביטול לא מהני, מ״מ במקום שאין מכניסין בו חמץ א״צ בדיקה אף דהוה חששא דאורייתא, וא״כ מדב״ש נשמע לב״ה, שהרי לא פליגי במתני׳ בהא, וטעם הדבר צ״ל כנ״ל שתוס׳ לשיטתם דחשא״י א״ע, ומקום שא״מ בו חמץ הוה חשא״י, וליכא שום ספק וחשש תורה רק של דרבנן, ורבנן לא החמירו במקום שא״מ בו חמץ, והשתא לפ״ז נראה דא״ש דלא קשה מתוס׳ בדף ט׳ דשפיר הקשו למה לי׳ למיתני אין חוששין הא שמעינן מרישא, דאי״ל דמרישא הו״א רק כשביטל א״צ בדיקה, שהרי ז״א דמרישא עצמה מב״ש שמעינן שגם בלי ביטול א״צ בדיקה, ומה חידוש יש בסיפא דאין חוששין, דו״ק ועיין.

★★

בגמ׳: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב.

קשה למה מתחיל רב יהודה אמר רב תחילה ביכנס בכי טוב, הלוא אדם יוצא מביתו תחילה ואחר כך יכנס,

(ובפרט שהפסוק שלומדים זה הוא ״הבוקר אור והאנשים שולחו״ (בראשית, מד) שמדבר ביציאה).

ומתרץ הבן יהוידע דאינו מדבר על יציאה ראשונה שיוצא מביתו, דבזו ליכא קפידה, דודאי כשיוצא מביתו על הרוב מלווים אותו אוהבו וקרוביו, וכיון שיש עמו הרבה אנשים יש לו שמירה טבעית מצידם, ולכן נקיט כניסה שתהיה אחר יציאה הראשונה שיצא מביתו, ואחר כך יציאה שתהיה אחר הכניסה באמצע הדרך ממלון למלון. (וגם הפסוק שלומדים דבר זה היה בדרך כשיצאו ממצרים לחזור לביתם אצל יעקב אבינו), עיי״ש.

★★

בגמ׳: לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב וכו׳.

ברש״י כתב כאן הטעם משום חיות וליסטים. ובתוס׳ כתבו משום מזיקין. והגר״ע איגר זצ״ל בגליון הש״ס ציין ליומא (כ״א ע״א) דשם פירש״י כתוס׳ כאן מפני הנזיקין ע״ש. ויש להוסיף עוד מרש״י תענית (י׳ ע״ב) שפירש רש״י שם הטעם שלא יפול בבורות ובקעים שבעיר ושלא יעלילו עליו עלילות מרגל או גנב וכן משום מזיקין ע״ש וצ״ע מדברי רש״י כאן.

ובספר משנת חיים (על בראשית סי׳ קכה) תירץ בזה, בהקדם קושית המהרש״א ביומא (שם) מדוע במקום א׳ תולה הגמ׳ הענין בזמן קריאת הגבר, ובמקום אחר בזמן שנהיה אור ע״ש מש״כ בזה. וכתב שם (אות ג) די״ל דלכן שינה רש״י פירושו מפסחים ליומא, דהוקשה לרש״י הא דבפסחים אמרו דהדבר תלוי באור, ואילו ביומא אמרו דתלוי בקריאת הגבר - והוא לפני האור כקו׳ המהרש״א. ולכן פירש״י דמה שאמרו בפסחים שלא לצאת לפני האור הוא מפני החיות והליסטים, ומיירי אפילו בכמה בנ״א יחדיו היוצאים לדרך, דהא יליף לה מאחי יוסף שהיו רבים, דלא ילכו לפני שיהי׳ אור מפני החיות והליסטים, וחיות וליסטים תלוי באור, וע״ז אמרו שיצא בכי טוב.

ומה שאמרו ביומא היוצא לדרך קודם קריאת הגבר דמו בראשו, ומשמע דרק לפני קריאת הגבר אבל אחר קריאת הגבר אינו בכלל זה אף דהוא לפני האור, אין הטעם משום חיות או ליסטים, אלא איירי ביוצא יחידי והוא מפני המזיקים. ולכן הדגיש רש״י דאיירי ביוצא יחידי, (והוא ע״פ מס׳ ד״א פי״א כמו שציין במסורת הש״ס), דרק בזה יש לחוש ממזיקין, ולא כשהולכים כמה בני אדם יחדיו דבזה אין לחוש ממזיקים. וענין המזיקים י״ל דאינו תלוי באור אלא כבר בקריאת הגבר אפי׳ פעם אחת דהוא לפני האור, כבר אין להם רשות להזיק עכ״ד. וע״ש עוד מש״כ בזה באריכות. (ויש לראות אם גם דברי רש״י בתענית הנ״ל מתיישבים בהנ״ל)

★★

בשו״ע יו״ד (סי׳ קט״ז ס״ה) כתב הרמ״א: וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה וכו׳ ולכן אסרו לילך וכו׳ יחידי בלילה ע״כ. ובהגהות הגר״א ציין לגמ׳ פסחים (קי״ב ע״ב) ע״ש שלשה דברים ציוה ר״י בר יהודה את רבי, אל תצא יחידי בלילה וכו׳ ע״כ. ובמשנת חיים שם העיר מדוע לא ציין הגר״א מהגמ׳ דידן וביומא ובתענית הנ״ל וע״ש מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: קיי״ל דעד צאת הכוכבים יממא הוא.

בקובץ שיעורים על פסחים כותב לחקור בהא דצאת הכוכבים הוי לילה, אם הכוכבים עצמן הן לילה, או שאין הכוכבים אלא סימן וראיה שהוא לילה.

ונפק״מ דשתי כיתי עדים המעידים כל כת על שערה אחת מיקרי חצי דבר, והטעם דשערות עצמן הן הגדלות, ולא סימן לגדלות, ולפיכך כל כת מעידה רק על חצי גדלות, אבל בעדות על חזקת ג׳ שנים, החזקה אינה אלא ראיה שהיא שלו, ולפיכך אם באו ג׳ כיתי עדים וכל כת מעידה על שנה אחת, הוי חזקה.

ועכשיו החקירה היא אם באו ג׳ כיתי עדים וכל כת מעידה על כוכב אחד, אי מקרי חצי דבר מפני שהכוכבים הן עצמן לילה ולא הוי עדות, או דילמא דמהני העדות מפני שהכוכבים הם רק ראיה ללילה.

ומביא ראי׳ ממעשה בראשית דהכוכבים נבראו ביום רביעי, והלוא לפני יום רביעי כתיב ״ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד״, אלמא דשייך שיהיה לילה בלא כוכבים כלל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: קרייה רחמנא לנהורא וכו׳ וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצותא דלילה.

הנה נחלקו בראשונים ועוד, האם החושך הוא העדר אור או שהוא בריאה בפני עצמה.

ומכאן הביאו ראיה שזהו בריה בפני עצמה, שכן אמרו קרייה רחמנא לחשוכא, הרי שזה ברי׳ שאפשר לקרוא לו ולצוות עליו.

וראה בספר שארית נתן להגאון ר׳ נתן לוברט ז״ל כאן שכתב: מכאן מוכח דחושך הוי בריאה ולא העדר אור גרידא, וכ״מ בחגיגה (י״ב ע״א) עשרה דברים נבראו וכו׳ וא׳ מהם החושך ע״כ.

עוד הקשו המפרשים בענין זה מהא דאחז״ל (והובא ברש״י בראשית יא, יד) דבז׳ ימי בראשית שימשו האור והחושך בעירבובי׳, וכיצד אפשר לומר שהאור וההעדר שלו היו משמשים יחדיו, וע״כ דהם ב׳ בריאות נפרדות. עוד הקשה הב״ח (או״ח סי׳ ו׳) מקרא דכתיב ״יוצר אור ובורא חושך״. ונראה דהחושך הוא בריאה בפני עצמה.

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה עה״פ ״וימש חושך״ (שמות י׳, כא) כתב האבן עזרא ד״וימש״ הוא מלשון מישוש, ויכלו למשש את החושך ממש כיון שהי׳ עב כל כך ע״ש. וי״ל לפי״ז, דהנה ברש״י (בראשית א, ד) הביא מחז״ל דהאור שנברא בז׳ ימי בראשית גנז הקב״ה לצדיקים לעתיד לבוא כיון שאינו ראוי שישתמשו בו היום ע״ש, וי״ל לפי״ז דבאמת בעצם הבריאה היתה אור וחושך שתיהם בריאות, ושתיהם חזקים במיוחד, וכיון שהם היו בתחילת הבריאה ב׳ בריאות ממש א״כ א״ש מש״כ ״ובורא חושך״, וא״ש שבז׳ ימי בראשית היו האור והחושך משמשים בערבובי׳, וא״ש דקרי׳ רחמנא לנהורא, וקרי׳ רחמנא לחשיכא, כיון שאז היו גם האור וגם החושך בריאות בפני עצמם.

אלא דאחרי ז׳ ימי בראשית גנז הקב״ה את האור החזק שהי׳ אז לצדיקים לעתיד לבוא, והאור כיום חלש יותר מהאור של אז, ויחד עם זה גנז את החושך החזק שהי׳ אז, שהי׳ בריאה בפני עצמה והי׳ חושך חזק מאוד, בבחינת ״וימש חושך״, וכיום החושך הוא חלש יותר והוא בבחינת העדר לבד, אך לרשעים כמו בחושך מצרים הי׳ החושך של ז׳ ימי בראשית שהוא בריאה והוא בבחינת ״וימש״ - ממשות ממש ודו״ק היטב וא״ש הכל בס״ד.

★★

וראה במפענח צפונות להרב מנדל כשר ז״ל (ע׳ קמג) מה שהאריך בזה, והביא בתוך הדברים את דברי הגאון הרוגאצ׳ובי ז״ל בזה:

אן בשו״ת צפנת פענח (סי׳ רט), דף קסג: כמו דמבואר בירושלמי ברכות פ״א ה״א, אם גדר לילה הוא העדר אור או מציאות, ועיין בפסחים דף ב, ובירושלמי ברכות פ״ח גבי מחלוקת דר״י ור״ל גבי ויבדל, אם ר״ל דהוי זה מציאת לילה או רק העדר, ובהך דברכות דף יא ע״ב גבי גולל אור כו׳ מוכח דחשך הוי מציאות, ומ״מ קיי״ל דעד שלא גמר לא הוי לילה, כמבואר בפסחים דף ב, ומגילה דף כ, ע״ש, ומ״מ מבואר בירושלמי ר״ה פ״ב ה״ח דלגבי קידוש החודש יש לעשות ולקדש לבנה לאחר ביאת שמש קודם לילה ויש שם לבנה החדשה אז, ומ״מ הוי לענין קידוש יום וחל אז דין ר״ח ור״ה וכו׳ (ראה צ״פ הלכות קדוש החודש פ״ב ה״ט), ע״כ.

בן בגליון צ״פ על הירושלמי ברכות פ״ח ה״ו [משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו שני איסטרטיגין, זה אומר אני משמש ביום וזה אומר אני משמש ביום, קרא לראשון ואמר לו פלוני היום יהא תחומך, קרא לשני ואמר לו פלוני הלילה יהא תחומך, הדא הוא דכתיב ויקרא אלהים לאור וגו׳]. ובגליון שם, ר״ל דהוה פעולה ולא העדר, ועי׳ ברפ״א דפסחים, וזה הנ״מ בין עמוד השחר עד הנץ ובין שקיעת החמה עד צאת הכוכבים, ועיין מ״ש לעיל בפ״א, ובבלי דף יא ע״ב ע״ש, ופסחים דף ב, ועמ״ש רבנו הרמב״ם במורה ובמלות ההגיון ע״ש בזה, עכ״ל. ועי׳ מ״ש במכתבי תורה, מכתב סא, צד 31, ולקמן פ״ח סי׳ ו.

★★

הרב נח גרין האריך בזה בשני מאמרים נפלאים בקובצי אור ישראל (קבצים כו-כז) ונביא מקצת דבריו.

1) **הראשון** שהביא בספרו מושג זה, הוא רבינו הרס״ג החוקר האלוקי בספרו ׳הנבחר באמונות ודעות׳ (מהד׳ קאפח ע׳ נו) מאמר הראשון: ״החשך אינו יסוד נגדי לאור, אלא הוא העדר האור״.

[ומפרש: ״ואני יודע כי ה׳ כבר תואר את עצמו שהוא יוצר אור ובורא חשך, ואומר במה שתואם את המוחש הזה שהוא ברא את האויר המקבל אור וחשך במציאות ובהעדר, והוא כעין שאמר אחריו עושה שלום ובורא רע, ואנחנו מסכימים שהחכם לא יברא, אלא ברא את הדברים שאפשר שיהא בהן שלום ורע לאדם לפי בחירתו״].

2) **מחרה** מחזיק אחריו רבינו הרמב״ם במורה נבוכים פ״י (מהד׳ קאפח): ״שהחשך והסמאון העדרים ואינם זקוקים לעושה״.

[ומפרש: ואף על פי שההעדר אינו שמהו מצוי, וכשם שאנו אומרים על מי שכבה נר בלילה שהוא יצר חושך... ועל פי ביאור זה יתבאר לך דבר ישעיה יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע, כי החשך והרע העדרים. והתבונן היאך לא אמר עושה חושך, ולא אמר עושה רע, לפי שאינם דברים מצוים שתיאמר בהם העשייה, אלא הניח עליהם בורא, לפי שמלה זו יש לה שיכות בהעדר בשפה העברית, כמו שאמר בראשית ברא וגו׳ והוא מן ההעדר״].

3) **וכך** כותב התוכן לרבינו אברהם בר חייא הנשיא שקדם להרמב״ם (חי לערך ד׳ תתפ״ג) בספרו ׳העיבור׳ סוף שער העשירי: ״ומפני שהחשך אינו דבר כי אם אפיסת האור ואבדתו״.

4) **האבן** עזרא תחלת בראשית מוכיח שאין מלת ברא יש מאין, כי כתוב: ״ובורא חושך שהוא הפוך האור שהוא יש״.

5) **והמדקדק** הבלשן רבינו יוסף קמחי אבי הרד״ק (מובא במכלל להרד״ק ד״צ ליק עמ׳ קמ״ג) בספרו הזכרון: ״כי השם נחלק בחכמת ההגיון לשלשה חלקים... והחלק השלישי שם ללא יש כמו חשך... והסרת האור הוא החשך״.

6)) **וכך** מחזיק בנו הרד״ק אחריו בפירושו על התורה בראשית א,ב (נדפס בחומש תורת חיים מוסה״ק): ״והיה חשך על פני התהום... והי׳ האויר אשר על פני המים חשך, כי לא היה עדיין אור העליון נוצץ באויר כי לא הי׳ ראוי לקבלו ובמקום שאין אור הוא חשך באמת״.

7) **ומכאן** אל מי שנופו בפשט עיקרו בהלכה ושרשו בקבלה. הרמב״ן בפירושו עה״ת (שמות ד, יא) מביא הרמב״ם במו״נ: ״והרב אמר במורה הנבוכים ...כי יאמרו במי שיכבה הנר שהביא החשך״.

8) **הרמב״ן** בפירושו עה״ת (שמות י, כג) שבמכת חשך: ״הי׳ שילוח חשך לא אפיסת אור היום בלבד, ויתכן שהיה איד עב מאד מורגש שהיה בו כמו ממש״.

[להשלמת הענין ראה באריכות בקובץ הנ״ל]

★★

לפירש״י קצת קשה מדוע נקטה הגמ׳ ״אמצוותי״ דנראה דקאי על מצוות הנוהגות ביום, ואולי מצוותא הוא מלשון צוותא, היינו שהאור יתחבר ליום והחושך יתחבר ללילה ודו״ק.

אכן בתוס׳ רבינו פרץ דקדק באמת מכוח הלשון אמצוותי׳ וכתב וז״ל: נראה דלהכי נקט אמצותא ולא נקט ופקדיה איומא, לפי שיש מצוות שנוהגות ביום ואין נוהגות בלילה, כגון ציצית ותפילין. ונקט נמי אמצותא דלילה דאיכא נמי מצוות דאינם נוהגות אלא בלילה, כגון ספירת העומר כדאמר במס׳ מנחות (סו, א) שבע שבתות תמימות תהינה, אימתי אתה מונה אותן שלימות כשאתה מונה אותן מערב עכ״ל.

וברבינו חננאל כאן כתב: אמצותא דיממא למצות שנוהגים ביום, כגון ציצית ומילה וכיוצא בהן, חשוכא ופקדיה אמצותא דנהגי (בליליה) כגון הקטר חלבים ואברים ע״כ.

וראה בהגהות הגר״ד מצגר שליט״א לר״ח שנדפסו בקובץ מוריה (שנה י״ז גליון י״א-י״ב ע׳ ה׳ הערה 4) מש״כ לדקדק בשינויים שבין הרבינו פרץ והר״ח ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: אלא הא קמ״ל דאור דכוכבים נמי אור הוא. למאי נפק״מ לנודר מן האור וכו׳.

בשו״ת ציץ אליעזר (ח״א סימן כ׳ פרק י״ג) מביא מפרקי דר״א (פ״כ) שאם אין לו לאדם אש פושט ידו לאור הכוכבים שהם של אש, ויסתכל בצפרניו שהן לבנות מן הגוף ואומר בורא מאורי האש, והוסיף הציץ אליעזר שכמו שיכולים למברך בורא מאורי האש על אור הכוכבים שאין רואים בהן שום שלהבת, מכ״ש שמותר לברך בורא מאורי האש על אור חשמל.

וביביע אומר (ח״א או״ח סימן י״ח) מפקפק באור הכוכבים שאין יכול להכיר בין מטבע זו למטבע מדינה אחרת, וגם הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה (סימן רצ״ו) העלה שאין לסמוך על הפרקי דר״א בזה. ועוד שהרי מברכים ״מאורי״ האש בלשון רבים, כדברי ב״ה שכמה גוונים יש בשלהבת, משא״כ באור כוכבים.

ומביא היביע אומר ראיה מהגמ׳ כאן דאיתא קמ״ל דאור דכוכבים נמי אור הוא למאי נפקא מינה לנודר מן האור וכו׳ ואם היה הדין שמברכין על אור הכוכבים בורא מאורי האש, למה לא מביא הגמ׳ שנפ״מ להבדלה, אלא ש״מ שאין מברכין על אור הכוכבים.

ומה שהקשה היביע אומר על הציץ אליעזר והפרקי דר״א ש״מאורי״ האש הוא לשון רבים כדברי ב״ה שכמה גוונים יש בשלהבת משא״כ באור הכוכבים, קצת קשה הלוא באור הכוכבים יש כמה כוכבים, וזה כמו ב׳ נרות, ולפיכך למה לא יוכל לברך בורא ״מאורי״ האש בלשון רבים.

★★

הגאון ר׳ משה שטרן מדברצ׳ין זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ב׳ קו׳ ו׳ ע׳ כ״ח והלאה) האריך לדון אם אפשר לברך במוצ״ש ברכת מאורי האש על נר חשמל, והביא יסוד הענין דברכת מאורי האש במוצש״ק צריכה להיות דומיא דאור שנברא במוצש״ק ע״י אדם הראשון שהוציא ע״י ב׳ אבנים אור ממש, והביא עוד מהפרקי דרבי אליעזר (פרק כ׳) דאיתא שם דאדם הראשון - לאור הכוכבים נהנה ע״ש.

וכותב הגר״מ שטרן זצ״ל שם: ודע שמצאתי ברוקח (הל׳ הבדלה אות שכ״ו) שמביא להלכה דברי פרד״א (סי׳ כ׳ הנ״ל) וז״ל ואם היה בדרך פושט ידיו לאור הכוכבים שהן של אש ואומר בורא מאורי האש. הרי דהרוקח פוסק להלכה שמברכין במוצש״ק על אור הכוכבים, חפשתי בראשונים אם מביאים דברי פרדר״א אלו, ועל רוב תמיהתי מצאתי להרבה גדולי רבותינו הראשונים שמביאין ומורין לעשות כן להלכה ולמעשה. וז״ל המנהיג (הל׳ שבת אות ס״ה) בדרך פושט ידיו לאור הכוכבים שהן של אש ומסתכל בציפורניו ואומר בורא מאורי האש, ואם נתקדרו השמים בעבים תולש אבן מן הארץ וכו׳.

ולפענ״ד מה שהוסיף המנהיג - וכן הוא בפרדר״א - לכתוב ואם נתקדרו השמים בעבים וכו׳, בזה בא ליישב קושיא אחת וגדולה, דאיך אפשר לברך על כוכבים, והא בש״ס (ברכות נ״ג א׳) מפרשינן אם אדם הולך בדרך איך מברך ועל איזה אש מברך, ואם אין לו מאש הנזכר בש״ס (שם) משמע שלא יברך, גם אמרו (ברכות נ״ג ב׳) שאין מחזירין אחר אור, וכן נפסק בשו״ע (סי׳ רח״צ ס״א), ומה לי כל הטירחות הנ״ל (שם) יברך על אור הכוכבים, וע״ז תירץ רבינו בעל המנהיג - בשם פרדר״א בעצמו - דלק״מ דבליל מעונן עסקינן, אבל בודאי לכתחילה אפילו אם כוכבים נראין מחוייב לברך על נר טבעי ורק אם אין לו אז מברך על אור כוכבים. וכמו כן מצאתי בספר הפרדס לרש״י (הלכות הבדלה) וכ״ה בשבולי הלקט (אות ק״ל) ע״כ.

ולהלן כתב עוד: ולפי מה שכתבתי לעיל, י״ל דשפיר גרסינן הכא בגמ׳ פסחים דתניא. וא״צ למחוק מהספרים, דהכוונה לפרקי דר״א הנ״ל. דס״ל דאור דאדם הראשון הי׳ אור כוכבים. ושפיר אפשר לברך עליו במוצש״ק. דכן דעת ר״א הגדול. ומה שלא הובא בפוסקים, הוא משום דאתיא כר׳ אליעזר דשמותי הוא ולית הלכתא כוותי׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: נ״מ לנודר מן האור, דתנן הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ קמ״ד) נשאל ע״י הגאון ר׳ ישעי׳ פיק בעל מסורת הש״ס למה השמיטו הפוסקים דין זה שהנודר מן האור אסור באורן של כוכבים. ותירץ לו הנודע ביהודה (יש שם ט״ס והשמטה, והושלם על פי הצל״ח כאן): שהרי הוא בעצמו במסורת הש״ס העיר שאיננו משנה, והגיה דתניא במקום דתנן, אולם, כתב הנו״ב, אני פשפשתי בתוספתא ולא מצאתי ברייתא כזו, וע״כ דטעות סופר הוא ואינו רק מימרא, וכן צ״ל: הא קמ״ל דאורן של כוכבים נמי אור הוא, נ״מ לנודר מן האור שאסור באורן של כוכבים.

והנה התוס׳ ביבמות (בדף ע״א עמוד א׳ ד״ה והני מולין נינהו) כתבו דמה שהביא בגמ׳ פסוקים לזה ולעוד דברים בלשונות של נדרים, אע״ג דבנדרים אזלינן בתר לשון בני אדם, היינו כשאין הלשון ידוע אז מביאים ראי׳ מקרא.

והנה אני אומר שכל ראי׳ זו הוא רק בהתחלת הסוגיא, ליישב דברי רב הונא דאמר דאור הוא נגהי. אבל

למסקנא דכו״ע סברי דאור דאורתא הוא, וא״כ קרא משמעותו כפשוטו כוכבי אור היינו כוכבי לילה, שוב אמרינן בנדרים כבכל דבר דאזלינן בתר לשון בני אדם, ולכן השמיטוהו הפוסקים. עכתו״ד.

★★

בגמ׳: מיתיבי לאור יקום רוצח יקטל עני ואביון ובלילה יהי כגנב וכו׳, **ה״ק אי פשיטא לך מילתא כנהורא דאנפשות קאתי רוצח הוא וניתן להצילו בנפשו.**

ופירש״י וז״ל, ה״ק וכו׳, אבל שאר כל אדם אם היה בעל הממון עומד כנגדו להציל ממנו ממונו זה עומד עליו והורגו, רוצח הוא וניתן רשות לכל הקודם להציל את בעל הממון בנפשו של בא במחתרת וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וכ״כ רש״י בברכות (נח.), וביומא (פה:), ובסנהדרין (עב.), ובשמות (כב׳, א׳) יעו״ש. והיינו דאין בעה״ב הנגנב חשוד כלל על רציחה מתוך בהילות על ממונו כ״א עומד כנגד הגנב שלא יגנוב ממונו אך לא שירצה מחמת זה ״לרצוח״ לגנב כדי ״להציל״ ממנו ממונו, ודו״ק. וה״נ ס״ל לרמב״ם בהל׳ גניבה (פ״ט ה״ט), דבי׳ דהחזקה שאין אדם ״מעמיד״ עצמו וכו׳ היינו דא״א לאדם לראות שלוקחים לו ממונו ושותק אלא עומד כנגד הגנב ולא נותן לו ליקח ממונו, וכיון שהגנב יודע זאת על כן בא בדעת להורגו דרק עי״ז יוכל ליקח ממונו דבעה״ב, וכיון שהגנב בא ע״ד כן ה״ה ״רודף״, ולכן התורה התירה דמו ומותר להורגו, יעו״ש. והיינו דלא חשוד הבעה״ב על ״רציחה״ כלל אלא רק ״יעמוד״ כנגדו למנוע מהגנב לגנוב. וכן יעו״ש באבן האזל דדקדק ברמב״ם דלא ס״ל כהר״ן. וכן יעוי׳ בנימ״י ובמאירי בסנהדרין שם דס״ל כוותיה דרש״י והרמב״ם בזה.

אולם לא כן ס״ל לר״ן, ולר׳ יונה, ולרמ״ה, דיעוי׳ בחידושי הר״ן בסנהדרין שם דביאר לגמ׳ דמתוך שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו הרי הוא טורח להציל בכל דבר ואפי׳ בנפשו של גנב, וכיון שיודע הגנב שהבעה״ב יעמוד להציל ממונו ואף יכול להורגו ממילא בא הגנב על דעת להרוג ונמצא שהגנב רודף לבעה״ב וכו׳, עכ״ד יעו״ש. וכ״כ ברבינו יונה שם, וביד רמ״ה בבי׳ הגמ׳, [ויעו״ש ברמ״ה שבי׳ מ״ט אין הבעה״ב ״הרודף״ אלא הגנב].

והנה יעוי׳ בפ״ק דשבת (ט:) ולא לבורסקי וכו׳ אמאי לא, דילמא חזי פסידא בזביניה ומטריד, ופירש״י שמא נתקלקל בתוכה העורות, ויצטער ויהיה טרוד בצערו ולא יתפלל, עכ״ל ע״ש. וכ״כ בר״ן. אולם יעוי׳ בר״ח שכ׳ דדילמא חזי בהן פסידא וצריך לתקוניהו ע״ש. וכ״כ הרמב״ם בפיה״מ וז״ל, והטעם במניעת הכנסת בית העבוד וכו׳ שמא יארע בהם שום פסידא וישלח ידו להניעם וימשך במלאכתו ותעבור שעת התפילה, עכ״ל ע״ש. וכ״כ הרמב״ם בפ״ו דתפילה ה״ה ע״ש. וכן יעוי׳ בשפ״א דבי׳ כן ע״ש.

וא״כ יל״פ דזהו יסוד פלוגתת הר״ן והרמב״ם התם, דהר״ן דביאר דחיישי׳ שמתוך צערו על הפסידו יבוא לבטל תפילה במזיד [וכדפירש״י], אזיל לשיטתיה בסנהדרין דס״ל דמתוך ״איבוד ממון״ אפשר לבוא לידי רציחה במזיד וא״כ כ״ש שיש לחוש שיבוא עי״ז לביטול תפילה. ואע״פ שאינו דומה כ״כ, דהתם במחתרת רוצה ״להציל״ ממונו מהגזלן ולכן ״בהול״ כ״כ עד כדי רציחה ומשא״כ הכא במה שמתבטל מלהתפלל מתוך ״צערו״ לית ביה ״הצלה״ לממונו כלל, מ״מ חזי׳ שאדם ״דואג״ כ״כ על ממונו שיכול עי״ז לבוא לאיסור חמור דרציחה וא״כ ה״נ יש לחוש שמתוך ״צערו״ ע״ז יכול לבוא לביטול תפילה, וזהו דפירש״י והר״ן דמתוך שיהיה טרוד בצער הפסד עורותיו לא יתפלל, ודו״ק.

אולם הרמב״ם דביאר דחיישי׳ רק לשמא ימשך במלאכתו ועי״ז ישכח להתפלל, ולא בי׳ דחיישי׳ שיבטלו במזיד, ג״כ אזיל לשיטתיה הנ״ל דס״ל דאף במקום ״איבוד ממון״ לא חשיד איניש לעבור על איסור במזיד, ואף הוי כ״ש דאם היכא שע״י שיעבור איסור דרציחה ״ינצל״ מהפסד ממונו שלא יקחנו הגנב ואעפ״כ לא נחשד ע״ז א״כ כ״ש הכא שלא יועיל הביטול תפילה למנוע ההפסד דודאי שלא נחשד לבטל תפילה בכה״ג, והבן בס״ד. אולם בדעת רש״י א״א לפ׳ כן, שכן התם בי׳ כהר״ן דחיישי׳ שיבטלו ״במזיד״, ומאידך הכא ובסנהדרין ועוד בי׳ כהרמב״ם דלא חשיד ״להרוג״ את הגנב כ״א ״יעמוד״ בפניו ותו לא. וצ״ל לדבריו, דדוקא לבטל מ״ע דתפילה דהוי רק מדרבנן הוא דחשיד איניש, אך לא כן באיסור רציחה שחמור טובא דלא נחשדו ישראל ע״ז, ועוי״ל דדוקא הכא דמבטלו בשוא״ת הוא דנחשדו ע״ז אך לעשות מעשה איסור בידים כרציחה וכיו״ב לא נחשדו, ודו״ק.

★★

תוד״ה אור לארבעה עשר.

שיטת רש״י וכן שיטת הר״ן דמה״ת סגי או בבדיקה או בביטול. ושיטת התוס׳ דמה״ת סגי בביטול ומדרבנן

צריך בדיקה. והנה איך מועיל ביטול בלב נחלקו הראשונים דרש״י (דף ד׳ ע״ב) כתב דביטול הוא בכלל תשביתו, שאין השבתה אלא בלב, ואילו הר״ן כתב דביטול הוא מטעם הפקר, דאע״ג דלשון זה דליהוי כעפרא דארעא לא מהני בהפקר, וכן קשה דמעיקר הדין סגי בביטול בלב בלי שיוציא בשפתיו, ואילו בהפקר דברים שבלב אינם דברים, מ״מ כיון דהחמץ משעה שנאסר בהנאה בעצם עי״ז כבר יצא מרשותו, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו כדי להתחייב עליו, וא״כ סגי בהפקר קל כזה להוציאו שוב מרשותו.

והנה הרמ״א (סי׳ תל״ב ס״ב) כתב שלא יבטל עד אחרי שהתחיל השריפה, דהרי אם יבטלו מקודם, יצא החמץ מרשותו, ונמצא דלא קיים מצות ביעור ושריפת חמץ בחמץ שלו.

ותמהו האחרונים, דהא לדעת הר״ן, הרי אין ביטול חמץ מועיל רק בשעה שתצא מרשותו, דאז מועיל הפקר קל כזה, וא״כ גם אם מבטל לפני הביעור, אין הביטול חל אז כלל, וא״כ יבטלנו לפני הביעור והשריפה. עיין בצל״ח ובנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ י״ט).

ובם׳ דברי אסף להגרא״ס פייערשטיין ז״ל מלונדון הביא משמו של הגאון ר׳ ח״ה פדווא זצ״ל בעל חשב האפוד שאמר שיש לבאר דברי הרמ״א, דאמנם חלות הביטול הוא רק כשיאסר בהנאה, אבל לכתחילה צריך לשרוף חמץ כזה שלולא השריפה הי׳ עובר עליו בבל יראה, משא״כ אם מבטל עכשיו, הרי ממילא לא יעבור עליו בבל יראה דהרי הביטול יחול מעצמו בזמן האיסור.

ועי״ש עוד דהביא מהאחיעזר (ח״ג סי׳ א׳ סוסק״ג) שחולק על הנחת האחרונים הנ״ל דלהר״ן לא חל הביטול רק כשנאסר, דיש לומר דתיכף ומיד בשעת ביטולו חל הביטול, ואף דהפקר בכה״ג לא חל, מ״מ כיון דאינו מפקיר לשם הפקר גרידא, אלא כוונתו רק כדי שלא יחול עליו איסור בל יראה לכשיגיע זמן איסורו, שוב מהני הפקר קל כזה.

★★

ברש״י ד״ה הבוקר אור כתיב וכו׳ **אלא הבוקר האיר והאנשים שולחו כמאן דאמר צפרא נהר ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדרב יהודה** וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ קו אות כא), דמבואר מדברי רש״י כאן דהאיר המזרח הוא הנץ החמה, דהלא כתב שהמתינו עד שהאיר המזרח כדרב יהודה, ובדברי רב יהודה כתב לקמן בד״ה בכי טוב דצריך להמתין עד הנץ החמה, וכן כתב רש״י בהדיא גם במנחות (פח ע״א) בד״ה האיר המזרח עיי״ש.

וקשה דביומא (כח ע״ב) על דברי המשנה שדימו שהאיר המזרח מקשה הגמרא שתימור של חמה אינו דומה לתימור של לבנה, ופירש״י תימור של חמה עלות השחר, הרי דהאיר המזרח פירושו עלות השחר ולא הנץ החמה.

ועל כרחך צריך לומר דכמו שרבנו תם מפרש בזבחים (נו ע״א ד״ה מנין) ובכמה דוכתי דמשתקע החמה היינו סוף שקיעה, ה״ה בנץ החמה יש תחילת הנץ ויש סוף הנץ, וע״כ כאשר נכתב משתנץ החמה פירושו סוף הנץ, אבל בפסחים ובמנחות דאי׳ ברש״י דהאיר המזרח הוא הנץ החמה, היינו תחילת הנץ, והוא עלות השחר כמבואר ביומא כח ע״ב, רק לא רצה לקרות לזה בשם עלות השחר משום דיש אילת השחר שהוא ד׳ מיל קודם האיר המזרח כדאי׳ בירושלמי ריש ברכות ובפ״ג דיומא.

ועיין בתוס׳ ב״מ (פג ע״ב) ד״ה פועל, ובמהרש״א שם דמותר לצאת קודם הנץ החמה אחר שכבר עלה עמוד השחר דמיקרי שפיר כי טוב, עיי״ש.

ועיין עוד בסוכה (כט ע״א ד״ה תרתי) דכתב רש״י דעלה עמוד השחר הוי קודם שהאיר לו המזרח עיי״ש.

★★

ברש״י ד״ה בודקין. שלא יעבור בב״י וב״י.

והקשו בתוס׳ הא הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, וכתב בזה הגאון ר׳ נחום רוטשטין שליט״א: ונראה לפי מה שכתב הקצוה״ח בסי׳ רס״ב ״ובשו״ת כתבתי באחד ששכח מחמת אונס לבטל חמצו בערב פסח קודם שש ואחר שש נזכר וביטל חמצו, והעליתי דמותר בהנאה לאחר הפסח, כיון דכבר העלו האחרונים להתיר כל שביטל וכו׳, אלא דבנידון זה גם ביטול לא היה לו בממונו, וכתבתי מהך סוגיא דעירובין בביטול משחשיכה דהו״ל כמו כלך אצל יפות ואמרי׳ מסתמא ניחא לי׳ מעיקרא אלא ששכח ולא ידע א״כ ה״ה בזה שנזכר אחר שש וביטל אמרי׳ מעיקרא ניחא לי׳ אלא ששכח ולא ידע, והא דאמרי׳ בפ״ק דפסחים ולבתר איסורא לא מצי לבטיל וכו׳ ולא אמרי׳ מעיקרא ניחא לי׳

בביטול אלא ששכח ולא ידע, דאפ״ל הך סוגיא נמי אידחייא מהך סוגיא דעירובין כו׳, וא״כ הא דלאח״ז לא מצי לבטיל היינו בידע מעיקרא ולא ביטל, אבל שכח ולא ידע הו״ל כמו הך דעירובין דביטל משחשיכה״, אולם בנתיבות שם כתב דישתקע הדבר ולא יאמר דבלא״ה אינו ברשותו כלל דאיה״נ הוא רק רחמנא אוקמיה בע״כ ברשותיה א״כ מה בכך דידעינן דמעיקרא לא ניחא ליה כיון דרחמנא אוקמיה בע״כ ברשותי׳ כ״ז שלא ביטל בפה או בלב ע״ש.

ובתחלה חשבתי שהדבר תלוי במחלוקת הרש״י והתוס׳ ביסוד הביטול, דשי׳ התוס׳ בדף ד׳ ע״ב שמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, כי הביטול עושהו כהפקר ואינו בכלל לא יראה לך, אבל רש״י ס״ל שמדין הפקר אינו מועיל (ראה בפני יהושע שרש״י לשיטתו ה: דשל אחרים היינו של נכרי דייקא, דס״ל שבשל ישראל אחר עובר, ולפי שיטתו גם בהפקיר עובר, דלא אימעט אלא נכרי והקדש ע״ש, ובקצוה״ח סי׳ רע״ג ביאר שרש״י לשיטתו בב״מ יב. דהפקר הוא בכלל דעת אחרת מקנה אותו, דהוה שלו עד דאתא ליד זוכה, לכן לא מועיל ביטול מטעם הפקר ע״ש), אלא שגזה״כ הוא דתשביתו היינו השבתה בלב, ובגדר ההשבתה פי׳ רש״י בדף ד׳ ע״א דאסח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא.

ביאור דבריו נראה כמ״ש הרמב״ן ״שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר״י הוא דאמר ב׳ דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בב׳ לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב א״ע עליו דלא קרינן ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, וכו׳, ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש״י דנפק״ל ממדרש תשביתו דה״ק רחמנא תשביתו אותו משאור ולא יראה שאור אלא שיהא בעיניך כשרוף והרי רואה אותו כעפר ואפר ולא תהא רוצה בקיומו, מדלא כתי׳ תבערו או תשרפו, שהרי בשאר איסורים ביעורן כתיב בהן, מ״מ ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, וכך הוא משמעות השבתה בכל מקום כו׳ ולא מייתורא דכתוב אלא פשטיה דקרא בביטול הוא״.

ומעתה לפ״ז י״ל שלפי רש״י שכל זה שעובר הוא משום שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, והביטול דמועיל הוא משום שמבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו, לדידי׳ נכונים דברי הקצוה״ח דכיון דמבטל עתה ואמרי׳ דמעיקרא ניחא לי׳ אלא ששכח וכו׳ א״כ נחשב כדמעיקרא אין דעתו עליו ואינו רוצה בקיומו, ואתי שפיר שאינו עובר מדמעיקרא, אבל לשי׳ התוס׳ שביטול מדין הפקר, נכונים דברי הנתיבות דל״ש לומר מדמעיקרא לא ניחא לי׳ וכו׳, שהרי בלא״ה אין החמץ עתה ברשותו ועובר דעשאו הכתוב כבעלים, וא״כ כל שלא ביטל והפקיר מעיקרא בפירוש, מה יועיל הגילוי של עכשיו דלא ניחא ליה בכדי להחל עליו חלות הפקר על הא דמעיקרא.

ואם כנים אנו בזה יתבאר לן בעזה״י באר היטב המחלוקת של רש״י ותוס׳ בהא דבודקין את החמץ, דלפי רש״י יוצא שהסוגיא בעירובין ס״ל דלא בעי לתקן את התקנה שהבודק יבטל, כי אחרי שבדק בחורין ובסדקין ולא מצא, אזי גם אם ימצא אח״כ לאחר זמן איסורו לא גרע משכח ולא ידע, ובודאי שיועיל הביטול שהוא יבטל אפי׳ לאח״ז איסורו, דיועיל על דמעיקרא כדברי הקצוה״ח הנ״ל, וא״כ מאחר ולפי הסוגיא דעירובין לא נתקנה תקנה זו, אתי שפיר מה שכ׳ בודקין שלא יעבור עליו בב״י וב״י, דלסוגית הגמ׳ בעירובין שאין תקנת ביטול פשיטא שאם לא יבדוק יעבור בב״י וב״י, אבל לתוס׳ שגם לסוגית הגמ׳ בעירובין כאן בחמץ לא מועיל הביטול לאח״ז על דמעיקרא, וא״כ לכו״ע נתקנה התקנה דהבודק צריך שיבטל, לכן הקשו שפיר על רש״י.

ומן הנראה דהנתיבות שהק׳ על הקצוה״ח היינו משום דאזיל לשיטתו בסי׳ ער״ה, דאיהו ס״ל שם הטעם שאיסורי הנאה אינו ברשותו הוא מאחר ואין לאדם בזה שום שימוש והנאה לכן הוא מתייאש מיניה, ע״ד שאמרו בב״ק (סו.) כי מטא עידן איסורא ודאי מייאשי מאריה מיניה ע״ש, ולכן הקשה על הקצוה״ח שאין הביטול דהשתא מועיל על דמעיקרא כלל, כי כמו שהיאוש דהשתא אינו מועיל הדמעיקרא כי הכתוב עשאו כברשותו, כן הביטול דהשתא לא מועיל הדמעיקרא דהכתוב עשאו כברשותו.

אבל בשי׳ הקצוה״ח אפשר דס״ל כנוב״י שכ׳ בהשמטות הצל״ח בדף ו׳ שהא דחמץ אינו ברשותו הוא אפקעתא דמלכא, שבזה שהכתוב שללה ממנו זכות השימוש, הפקיעה

ממנו את הרשות שלו מהחפץ, ולפי שיטתו פירש לנכון בשו״ת או״ח סי׳ י״ט דהפי׳ עשאו הכתוב כברשותו, היינו שהתורה אמרה שלענין ב״י וב״י יחשב החמץ כהיתר הנאה, והיינו שלענין ב״י וב״י אין כאן אפקעתא דמלכא לשלילת הרשות, והרי הוא בכלל לך, שנחשב כשלו וברשותו, וא״כ אין שום קשר מהא דעשאו הכתוב כברשותו כלומר שיחשב כהיתר הנאה, להא דיועיל ביטולו דהשתא על דמעיקרא כמו בתרומה ובעירובין, ונכונים דברי הקצוה״ח עכ״ד.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: אי פשיטא ליך מילתא כנהורא דאנפשות קאי, רוצח הוא, וניתן להצילו בנפשו. ואי מספקא ליך מילתא כליליא, יהיה בעינך כגנב ולא ניתן להצילו בנפשו.

ועיין בתוס׳ (ד״ה אי) שתמהו דהרי ספק פיקו״נ גם דוחה הכל, וא״כ גם בספק אם חבירו עומד עליו להרגו ניתן לו להצילו בנפשו. ותירצו דאירי באב על בנו עיי״ש. ובהגהות הרא״ם הורביץ כ׳ דלולא דבריהם יש לומר, דהרי כאן הוא פסוק באיוב, שהיה בן נח, וא״כ יש לומר דדוקא בישראל ספק פיקוח נפש דוחה כל המצוות, שנאמר אצלם וחי בהם, וילפינן מזה ביומא דף פ״ה דגם ספק פיקו״נ דוחה הכל וניתן להצילו בנפשו. אבל בבן נח שלא נאמר בו וחי בהם, רק בוודאי פיקוח נפש אינו מחוייב למסור נפשו, ולא בספק.

★★

בגמ׳: הכי קאמר אי פשיטא ליך וכו׳.

וברש״י: אם ברור לך וכו׳ כל אדם חוץ מאב על הבן וכו׳ ע״ש ברש״י. הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל ביאר את טעם החילוק בין רחמי האב על הבן משא״כ להיפך. כי האדם אוהב את עצמו יותר מכל דבר שבעולם. והבן הוא פרט מן האב, והפרט הוא חלק מהכלל, ולכן רחמי האב עליו. לפי שאוהב את עצמו והבן נכלל בו בעצמו. אבל הכלל אינו חלק מן הפרט ולכן אין לבן רחמנות על אביו (שהאב אינו כלול בו). וז״פ הכתוב (משלי י, יב) כי על כל פשעים תכסה אהבה. דאף שהאדם מלא פשעים, עכ״ז מלמד זכות על עצמו, ומצדיק את עצמו בכך שגם אחרים כמוהו. כי מרוב אהבת עצמו אינו רואה פשעיו ומגרעותיו. וזה שורש הוידוי שמכיר בחטאיו ולא מחפה על עצמו ע״כ.

★★

ויש לחקור כאן בענין נכבד כדלהלן.

הנה איתא בספרי פר׳ פנחס עה״פ (במדבר כ״ז, א): ותקרבנה בנות פנחס וגו׳ וז״ל: כיון ששמעו בנות צלופחד שהארץ מתחלקת לשבטים ולא לנקבות. נתקבצו כולם זו על זו ליטול עצה, אמרו, לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום, בו״ד רחמיו על הזכרים יותר מעל הנקבות,אבל מי שאמר והיה עולם אינו כן, אלא על הזכרים ועל הנקבות רחמיו על הכל. שנאמר: טוב ה׳ לכל ורחמיו על כל מעשיו ע״כ. וראה כעי״ז במדרש תנחומא (בפר׳ נצבים) וז״ל: ראשיכם שבטיכם וגו׳ כל איש ישראל. לפי שבשר ודם מרחם על הזכרים יותר מהנקבות והקב״ה אינו כן וכו׳ ע״כ ע״ש. והנה באור החיים הק׳ (ויקרא כ״ו, כ״ט) עה״פ: ואכלתם בשר בניכם וגו׳ כתב: טעם שכפל לומר תאכלו ב׳ פעמים (ואכלתם בשר בנכם ובשר בנותיכם תאכלו) וכו׳ כי לצד שרחמי האב על הבנים יותר מהבנות, לזה הם מתחכמים לאכול הבנים תחילה, כדי שבזה יהיה נקל להם לאכול הבנות וכו׳ ע״ש היטב בדבריו. הנה דמבואר בדברי אור החיים הק׳ דאין רחמנות האב על הבנות כמו על הבנים. ומקורו ללא ספק הוא בדברי חז״ל הנ״ל ודו״ק.

ומצאתי בספר קהלות יעקב למהר״י אלגזי ז״ל (חלק לשון חכמים אות א סי׳ ז) שהביא בשם שו״ת רמ״ע מפאנו (סי׳ נ״ח) דהא דאי׳ בגמ׳ (ב״ב קל״ט.) דדעתו של אדם קרובה אצל בנו. היינו דוקא אצל בנו ולא אצל בתו. ע״ש וראה עוד בקהלות יעקב הנ״ל בחלק מדות חכמים (אות ב סי׳ כ״ה) ע״ש היטב. (וזה נפק״מ לדינא ראה בשו״ע חו״מ (סי׳ ר״י ס״א וסי׳ רנ״ג סכ״ו) ע״ש היטב). ועי׳ בסוטה (מ״ט.) רחמי דאבא אבני וכו׳ ע״כ, ויש לדייק לפי הנ״ל דר״ל אבני ולא אבנתי׳ ודו״ק.

והנה ידוע הסיפור, שאדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל אמר פעם שאם מרחמת על ילדיה יותר מאב, ושאלה אותו זוגתו הרבנית ע״ה הרי אומרים אנו בתפילה: כרחם אב על בנים. וא״כ מוכח דאבא מרחם יותר ולכן אנו מבקשים כך גם מאת השי״ת.

וענה לה, שאנו מבקשים שהקב״ה ירחם עלינו לפחות כרחם אב על בנים, כי כרחם אם אין אנו מעיזים לבקש עכד״ק.

והנה שם אנו אומרים: כרחם אב על בנים ולא אומרים: על ילדים וכדו׳, וי״ל לפי״ז להנ״ל, שאנו מבקשים אמנם רק כרחם אב (ולא כרחם אם) אבל אנו מבקשים - לפחות כרחם אב על בנים שזה יותר מרחם אב על בנות וכנ״ל ודו״ק.

ויש לחקור כעת, לגבי דין בא במחתרת, שאנו אומרים שהאב מרחם על הבן אך הבן אינו מרחם על האב, ולכן האב לא בא על עסקי נפשות והבן על האב כן בא כמבואר בגמ׳ כאן, ויש לעיין אי בבת הדין ישתנה לפי הנ״ל. דאז אולי האב על הבת כן בא על עסקי נפשות דאולי פחות מרחם, ולא מצאתי מי שמדבר בענין זה והוא ספק חדש וצ״ע.

שוב הראו לי בשו״ת המבי״ט (ח״א סי׳ של״ט) שכתב דהא דאמרינן דבאב על הבן ברור שאינו בא על עסקי נפשות משום שסתם אב מרחם על הבן ולא יהרגנו אם יעמוד נגדו להציל ממונו, זהו דוקא באב אבל לא באם על בנה, וזכר לדבר כרחם אב על בנים, וידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן, והוא חידוש גדול להלכה.

ועיין בספר קב הישר (פרק פ״א) דהטעם דכתיב כרחם אב על בנים ולא כרחם האם על בנים, כי טבע האב האוהב את בנו הוא דמייסרהו כמ״ש חושך שבטו שונא בנו, משא״כ האשה היא רכת לב ובעוד שהתינוק קטן נותנת לו כל חפצו ומשאלות לבו ואח״כ כשיגדל הנער הוא מבקש למודו ויוצא לתרבות רעה עיי״ש. ולפי״ז אינו מוכרח דהאב מרחם יותר מהאם לגבי הדין של בא במחתרת.

★★

בגמ׳: בשלמא לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא דתניא גבי תענית צבור וכו׳.

בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ קס״ח) נשאל אי חל י״ז בתמוז ביום א׳ אם מותר לעשות נישואין בליל מוצש״ק אור לי״ז תמוז, והשיב דלכאורה תלוי במחלוקת בעל המאור ושאר ראשונים, דלהבעה״מ אין אומרים עננו בלילה משמע דהתענית מתחיל מבקר מהבוקר, וא״כ גם דיני בין המצרים אין מתחילין אלא מהבוקר, משא״כ לשאר הראשונים.

וכתב להביא ראי׳ גדולה לשיטת בעה״מ מגמ׳ דידן, דר׳ אליעזר בן יעקב אומר דבתענית צבור קא פלגי רבנן בין יממא ללילא בזה שמותר לאכול עד שיעלה עמוה״ש, הרי רואים מזה דהלילה לא נחשב מהתענית כלל, דאם הוא מהתענית רק שאיסור האכילה אינו מתחיל כי אם מהבוקר, א״כ לא הוי זה פלוגתא בין יממא ללילא, דהא בכל יו״ט יש הרבה דינים שאינם נוהגים אלא ביום ומ״מ נחשב גם הלילה בשם היום, וכמו״כ באיסור אכילה דהוא רק ביום לא הי׳ זה נחשב פלוגתא מהלילה, וע״כ רואים מכאן שהלילה לא נחשב כלל מהתענית כשיטת בעה״מ, ולפי״ז גם לענין בין המצרים י״ל דאין מתחילין עד הבוקר.

אבל ודאי אין בידינו להכריע בין הראשונים בשביל קושיא, מ״מ לענין זה שמדינא לא היה לנו לאסור כלל, אלא שהוא מנהג בעלמא משום אבילות דרבים ולא מסמנא מילתא, אפשר דגם הרי״ף ורש״י והרמב״ן דסוברים דהתענית מתחיל מבערב, יודו שלענין זה הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלין שהוא מהבוקר שמתחילין להתענות. וגם לבד זה, במנהג יש לילך אחר המיקל, ולכן יש להתיר לצורך, ובאופן זה שחל י״ז בתמוז ביום א׳ שהוא דבר שאינו מצוי לא שייך לחקור איך נהגו, דבדבר שלא מצוי לא שייך מנהג, ולכן יש להקל.

אבל בי״ז בתמוז שחל בש״ק ונדחה ליום א׳ פשוט שיש לאסור, משום דדיני בין המצרים חלו עוד בשבת, דיש מהן שנוהגין גם בשבת, עכת״ד האגרות משה זצ״ל.

★★

אכן בספר שלמי מועד (דף תעג) מביא בשם הגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך זצ״ל שחולק על האגרות משה שמתיר לעשות נישואין בליל י״ז תמוז, והגרש״ז אוסר עפי״ד המ״ב סי׳ תק״ז (ס״ק ו׳) שליל התענית ג״כ נכלל בתוך התענית ואין להרבות בו צדדים שבשמחה, ובשער הציון (ס״ק ט׳) שם הביא בשם הא״ר בשם השלה״ק דבעל נפש צריך להפסיק גם מבעוד יום, ומתחיל התענית מהלילה כמו בט׳ באב, ולכן אף שאין בכחנו לנהוג כן, מ״מ יש ליזהר שלא להרבות בשמחה.

ונשאל עוד הגרשז״א זצ״ל בחתן וכלה שנשאו בימים שלפני שבעה עשר בתמוז האם מותר להם לערוך סעודת שבע ברכות בליל י״ז תמוז, והשיב שאין לעשות סעודת שבע

ברכות בליל י״ז בתמוז, והי׳ מתרעם ע״כ שישנם הרוצים להדר בדוקא לעשות משתה וסעודת שבע ברכות בזמנים כאלו, והי׳ מציין לדברי החת״ס (אהע״ז סי׳ קכ״ב) שכתב וז״ל ומימי לא שמענו ולא ראינו בפ״פ דמיין שבירכו מיום שני ואילך שום ברכה [משבע ברכות] רק פ״א בירכו בסעודת שבת שבע ברכות עפ״י הוראת גדול אחד ולעזה עליו כל המדינה, ומסיים החת״ס דאותו גדול נמי לא אמר אלא בשבת דלא שייך ערבה שמחה דאין להזכיר חורבן ביהמ״ק בשבת אבל בחול מודה עכ״ל.

★★

בגמ׳ ואידך הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא.

ברש״י הביא מתשו׳ בית אפרים שתמה על מה דאיתא כאן בסוגיא דאיסור מלאכה בער״פ אחר חצות אינו אלא מדרבנן, דתוס׳ לקמן ריש פרק מקום שנהגו (דף נ׳ ע״א) הביאו מירושלמי שהוא איסור דאורייתא, דכיון שקרבנו קרב, אינו בדין שיעשה אז מלאכה. הנה עיי״ש בר״ן ובמלחמות דנקטו גם בדעת הירושלמי דהוי רק מדרבנן, ולא בא אלא ליתן טעם למה אסרו חכמים מלאכה.

וביפה עינים כאן כתב דיש לומר דהכא בסוגיא איירי בזמן הזה, דליכא הקרבת קרבן פסח, ולכולי עלמא אין איסור מלאכה בערב פסח רק מדרבנן.

★★

בגמ׳: היה עומד כל הלילה ומקריב וכו׳ לאורה טעון קדוש ידים ורגלים.

בספר ברכי יוסף (סי׳ ד׳ סעיף י״ג) אהא דכתב שם המחבר אם הי׳ נעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית להתפלל ולהעביר רוח רעה מידיו, מביא שם הברכ״י בשיורי ברכה בשם ספר תרומה חדשה, דמשכים קודם היום ונטל ידיו יש לו ליטול ידיו קודם שיתפלל או שישב ללמוד, דלינה פוסלת בנט״י כדרך שפוסל בקדוש ידים ורגלים.

ובדעת תורה להגאון מהרש״ם ז״ל חולק ע״ז עפ״י הגמ׳ זבחים דמפרש טעמא דרבי דמצריך נט״י משום דכתיב בגשתם, וברש״י שם (ד״ה בגשתם) וגישה דשחרית גישה אחריתי היא שהרי יש כאן מערכה חדשה עכ״ל, א״כ בנ״ד לא שייך זה, דהא לתפלה בלא״ה צריך נטילה [ולימוד תורה לכאורה אינו נקרא גישה], ולכן נראה עיקר דא״צ ליטול ידיו שנית, ובפרט דאם נטל ידיו קודם עלות השחר הרי מבואר בזבחים (כ׳ ע״א) קידש ידיו ורגליו לתרומת הדשן למחר א״צ לקדש, ואמר שם אביי דאפי׳ לרבי א״צ לקדש ידיו שנית דמודה רבי דמקרות הגבר ועד צפרא לא פסלה לינה, וכמש״כ רש״י שם דמשום האי פורתא לא פסלה לינה, ולפי״ז י״ל דאם ישב ללמוד קודם אור היום לכ״ע א״צ ליטול שנית כשיאיר היום בעודו לומד, דבכה״ג הרי ודאי ליכא גישה חדשה, עכת״ד.

★★

ברש״י ד״ה אורתא הוא. משחשיכה ושקעה חמה של שלשה עשר.

באור חדש הקשה מה בעי רש״י בזה, וכתב דהר״ן הביא בשם הראב״ד דכל מקום דקתני אור הכוונה בתחילת הלילה בעוד שיש אור יום, והוקשה לרש״י דכאן ודאי אי אפשר לומר שהכוונה כשעדיין יש אור יום והיינו בי״ג מבעוד יום, דא״כ יקשה לר״א בן יעקב עצמו היכן מצינו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר, וע״כ כתב רש״י דכאן הכוונה משחשיכה ושקעה חמה של י״ג, והיינו שכאן ודאי הכוונה כשכבר יום י״ג עבר, עיי״ש.

והרה״ג ר׳ יצחק ארי׳ ארליך שליט״א בספרו כאריה ישאג העיר ע״ז, דמדבריו משמע דס״ל בכוונת הראב״ד דכל היכא דקתני אור הכוונה מבעוד יום קודם השקיעה, ועל זה היה צריך רש״י לומר דכאן מדובר אחר השקיעה, וזה ודאי לא מסתבר כלל, אלא דכוונת הראב״ד תחלת הלילה או קצת קודם צאת הכוכבים שעדיין יש קצת אור.

אלא כוונת רש״י היא פשוטה, דהוקשה לו הלשון שנקט ראב״י ״שעת האור״, דמדוע לא נקט ״מהאור״, וע״כ למד רש״י ד״שעת האור״ הכונה לשעה מסויימת קודם תחילת הלילה והיינו משקיעת החמה ואילך, ועל כן שפיר כתב משחשיכה ושקעה חמה של י״ג.

ובזה יישב גם את דברי התוס׳ (ד״ה ראב״י) דכתבו דלמאי דמסקינן אור ממש נקט ראב״י שיעור למילתיה בתחלת היום, ובפנ״י ובצל״ח תמהו על דבריהם דמה דמסקינן בגמרא דראב״י מיירי מעלות השחר זה רק לתרץ את המ״ד דס״ל דאור נגהי הוא, אבל למסקנא דגמרא דאור הוי לילי א״כ

שפיר י״ל דכונת ראב״י משעת האור מהלילה, ועיי״ש מה שתירצו. אך להנ״ל י״ל דתוס׳ ס״ל דמזה דנקט ראב״י ״שעת האור״ ולא ״מהאור״ משמע דגם למ״ד דאור לילי הוא, כאן הכוונה על עלות השחר דהוא שעת האור.

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: רב בר אחוה דר׳ חייא ובר אחתיה כי סליק לְהתם אמר לֵיה אייבו קיים וכו׳.

וברש״י, וי״א בניחותא היה משיבו רב על מי שאינו שואל וכו׳. וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו עכ״ל.

מה שהדגיש רש״י ״רבי״ ראה בזהב שבא להגאון אדר״ת: אולי י״ל דרש״י ז״ל הוסיף מלת רב ללא צורך. לומר שעל רב קשה ביותר, שהרמב״ם ז״ל כתב (בפ״ב מהל׳ דעות ה״ד) שרב לא שח שיחה בטילה מימיו, וא״כ שהיה נזהר כל כך בשיחה בטילה, כל שכן שלא יתיר לעצמו להוציא דבר שקר בשביל שום דבר שבעולם.

[ועיי״ש מה שכותב מאין מקור דברי הרמב״ם, ועיין מה שהאריך בזה הגה״ק רבי גרשון העניך מראדזין בסוף ספרו ארחות חיים, בעשר מילין דחסידותא שהיה נוהג בהם רב עיי״ש].

★★

בגמ׳: יכול יהא נאכל אור לשלישי וכו׳ **מה לְהלן לילה אחר היום** וכו׳.

וברש״י ד״ה זבחים נאכלים. כו׳.

בספר משאת משה להגר״מ חברוני זצ״ל מדייק מרש״י דמצות אכילת קרבן פסח הוא ביום י״ד אלא שדינו לאכול בלילה, ובקדשים הלילה הולך אחר היום נמצא שליל ט״ו הוא עדיין יום י״ד, דהנה זה לשון רש״י ז״ל זבחים נאכלים ליום אחד, תודה דכתיב ביום קרבנו יאכל ושלמים נאכלים לשני ימים מה להלן לילה אחר היום דכתיב בגופיה דקרא לא יניח ממנו עד בוקר הא כל הלילה אוכל וכן פסח לא תותירו ממנו עד בוקר אף כאן לילה אחר הימים הכתובים בה, עכ״ל.

ולכאורה ק״ק הא פסח נאכל רק בליל ט״ו ולא ביום י״ד, א״כ זמן אכילת פסח אינו ליום ולילה כמו קרבן תודה, אלא הזמן הוא רק בלילה דהיינו ליל ט״ו ולא קודם, ואיך חשב הגמ׳ גם פסח בהדי הנך שהלילה הולך אחר היום, ועל כרחך צ״ל שרש״י סובר דבעצם פסח הוי כמו תודה שזמנה בי״ד ולא בט״ו, אלא דיש גזירת הכתוב שדינה לאכול בלילה ולא ביום, אבל בעצם הזמן הוא י״ד ומה שאוכל בלילה מקרי י״ד משום דהלילה הולך אחר היום.

ובזה מבאר מחלוקת רש״י ורשב״ם לקמן (ק״כ ע״ב) דקאמר התם ור״ע האי הזה מאי עביד לי׳ מיבעי לי׳ למעוטי לילה אחר הוא דאתא סד״א הואיל ופסח קק״ל ושלמים קק״ל מה שלמים נאכלים לב׳ ימים ולילה א׳ אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לב׳ לילות ויום א׳, וברשב״ם ד״ה שלמים הביא בשם רש״י במס׳ ברכות דההו״א אינו שיאכל ביום ט״ו אלא שלא יפסל בשביל המתנת היום ויאכלנו בליל שני, והרשב״ם פליג וסובר דההו״א היתה גם איום ט״ו.

ומבאר המחלוקת עפ״י הבאור הנ״ל, דרש״י סובר דבעצם דין אכילת פסח הוא ביום הקרבתו כמו קרבן תודה, אלא שפסח דינה לאכול בלילה ולא ביום, כמו שיש מצות שנוהגות דוקא ביום ולא בלילה כמו מילה, כן פסח להיפך דינה לאכול רק בלילה, אבל לא שהזמן הוא ליל ט״ו, ולכן בהס״ד שנוקי לילות במקום ימים ס״ל לרש״י שביום ט״ו אסור לאכול רק בשתי הלילות מותר, דיום פסול לאכילת פסח.

אבל הרשב״ם ס״ל שזמן אכילת פסח הוא בליל ט״ו, ולא שדין מצות אכילת פסח בלילה ולא ביום, ולכן ההו״א היתה שהזמן מתחיל ליל ט״ו ונוקי לילות במקום ימים ויהי׳ נאכל לב׳ לילות וגם יום ט״ו, משום דאין דין בק״פ דנאכל בלילה דוקא, אלא הזמן מתחיל בליל ט״ו, אבל בלי קרא הייתי אומר שיכול לאכול גם ביום, עכת״ד ודו״ק

★★

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ועי׳ להלן (ס״ה ע״ב) שכתב רש״י דהא דשחיטת פסח אינו אלא ביום מדכתיב ביום צוותו. ולכאורה תמוה, דהרי שחיטת פסח בעי י״ד ובלילה אינו י״ד. ולמה לו לרש״י למימר בגלל ביום צוותו. ותי׳ הגר״מ זמבא זצ״ל דמשום דקי״ל בקדשים הלילה הולך אחר היום א״כ שפיר הוי י״ד (ולפי״ז שפיר רש״י לשיטתי׳) עכ״ד.

★★

בגמ׳: יכול ישרף מיד וכו׳ **תיכף לאכילה שריפה** וכו׳.

הגאון בעל פרי חדש בספרו מים חיים הקשה, לרש״י דפירש דנפקא לן מפסח דכתיב והנותר ממנו עד בקר תשרפו, והרי בפסח גופי׳ דרשינן מהבוקר שני, ואע״ג דהתם הוי טעמא משום דאין שורפין קדשים בי״ט, מ״מ הא גם למוצאי י״ט בלילה לא היו שורפין ע״ש.

והגאון ר׳ דוד זיסהיים זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ד׳ קו׳ ב׳ ע׳ י״ב) כתב ליישב בזה: ולפי מ״ש התוספות יו״ט (לקמן פ״י) דפסח מצרים לא הי׳ אסור במלאכה, א״כ שפיר י״ל דפשטא דקרא על פסח מצרים קאי דשפיר נשרף בבקר ראשון. ובדברים אחדים (דף קי״ו) הביא סמוכות לזו מדברי הראשונים, ואע״ג שהרב דברים אחדים כתב כי בפסח מצרים קמי׳ שמיא גליא שלא הי׳ נותר, מ״מ אין זו מוכרח, ושפיר י״ל דפשטא דקרא לענין פסח מצרים מיירי שנשרף בבוקר ראשון, וע״ש בדברים אחדים ע״כ.

★★

בגמ׳: והנותר וכו׳ **ביום אתה אוכל ואי אתה שורפו בלילה** וכו׳.

המקור חיים (בפתיחתו לסימן תל״א) והגינת ורדים לפמ״ג (כלל כ״ג) כתבו דאין נשים חייבות במצות שריפת נותר, כיון דהוה מ״ע שהז״ג כיון דאינו נשרף אלא ביום, אבל בשער המלך (הלכות פסולי המוקדשין פי״ט ה״ה) כתב דנשים חיבות במצות שריפת נותר אעפ״י דהוא מ״ע שהז״ג, דכיון דהן חייבות על הלאו ד״לא תותירו״, ״ובאש תשרף״ הוי תיקונו של הלאו, ממילא הם מוזהרות גם על העשה, וכ״כ האור שמח (בהלכות טומאת צרעת פי״א ה״ו) אבל מטעם אחר, לפי הראשונים דסוברים שטעם שאשה פטורה ממ״ע שהז״ג משום דמשועבדת היא לבעלה, וא״כ כל מ״ע שאפשר לקיימן ע״י שליח נשים חייבות אפי׳ שהיא שהז״ג. וכיון דמצות שריפת נותר יכול לקיימה ע״י שליח, לכן נשים חייבות בזה ע״ש.

★★

בגמ׳: ותנא דידן מ״ט לא קתני לילי, לישנא מעליא הוא דנקט וכו׳, **לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו** וכו׳.

כ״ק האדמו״ר בעל ה״אמרי אמת״ זצוק״ל מגור אמר שעל כן במסכתא דילן הקפיד התנא על לישנא מעליא וכאן במסכת זו הביאה הגמרא דבר זה דאל יוציא אדם מגונה מפיו וכו׳, כי פסח רומז לשמירת הפה כראוי, כדכתבו בסה״ק דפסח הוא ״פה-סח״ ופרעה הוא ״פה-רע״, וע״כ במסכת פסחים ובתחלתה נרמז שמירת הפה ושאל יוציא אדם דבר מגונה מפיו וכו׳.

והוסיפו עוד הצדיקים בהסבר הדבר, דבמצרים הדיבור היה בגלות וכדאיתא, ועל כן בפסח עצמו שיצאו ממצרים והדיבור יצא מהגלות צריך ביותר להזהר בשמירתו, ועל כן רמזה הגמרא דבר זה כאן עד כמה צריך להזהר בזה.

★★

בגמ׳: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר וכו׳ ״**ומן הבהמה אשר איננה טהורה**״ (בראשית ז, ח).

וקשה דהרי התורה בפרשת שמיני קוראת לבהמה הטמאה בשם טמאה ולא כתוב איננה טהורה. וי״ל עפי״ד השערי תשובה לרבינו יונה בשער השלישי (אות רל), דכתב שבעת ההיא דבזמן נח היתה בהמה הטמאה מותרת באכילה אך לא היתה טהורה לקרבן, על כן נחשב לשון מגנה אם יגנה אדם הדברים אשר הם למאכל אדם, עכ״ל. ולפי״ז א״ש דבפרשת שמיני, אז הבהמה הטמאה אסור באכילה, ולפיכך שפיר קוראת אותם התורה טמאה.

ובספר פתח עינים מעיר דמה ראי׳ יש מקרא אשר איננה טהורה, דלמא התם שאני דאחר המבול יותר לבני נח כל הבהמות לאכילה לכן לא רצה ה׳ להזכיר שם טומאה, אבל מנ״ל דבעלמא צריכים לעקם שלא להוציא דבר מגונה, ומתרץ משום דא״כ הו״ל לקרא לכתוב מן הבהמה הטהורה ומשאר בהמות, מדעקם הכתוב לכתוב אשר איננה טהורה, משמע דבא להשמיענו שצריכים לעקם שלא להוציא דבר מגונה.

ומשלו משל על זה, שהיו שני אנשים בשם משה שגרו ברחוב אחד, אחד עשיר מופלג, ואחד עני ואביון. ופעם כשאחד הביא דואר בשביל משה העני, הוא דפק על הדלת של משה העשיר, ושאל להמשרת אם פה גר משה (שהוא העני), התחיל לצחק עליו המשרת, המשה שצריך לקבל זה המכתב הוא משה עני ואביון וגר בצריף בסוף הרחוב, ואיך אתה דופק על הדלת של משה הראש הקהל ורוצה ליתן לו מכתב של עני ואביון. אחר שאיש הדואר הלך, אמר משה

העשיר להמשרת שזה מאוד לא בסדר שאתה מדבר על משה העני, כי היית צריך רק לומר שמשה הזה שבשבילו המכתב גר שמה ולהראות לאיש הדואר איפה הוא גר.

לימים בא שדכן למשה העשיר ושידך לו את הבת של משה העני, כששמע משה העשיר על השידוך, הוא התחיל לצעוק על השדכן, איך יש לו העזות לשדך להגביר העשיר הראש הקהל שידוך עם עני מרוד ואביון, וזרק את השדכן מן הבית.

משה העשיר ראה איך המשרת מחייך לעצמו ושאלו למה אתה מחייך.

והשיב לו, ראה איך אתה מדבר על משה העני, וכשאני דברתי על העני צעקת אלי. ואז אמר לו העשיר שיש חילוק, דכשיהיה רק שאלה להראות המקום איפה גר משה העני לא היה צריך לדבר עליו, אבל כשבא שידוך עם משה העני, רציתי שהשדכן יבין טוב טוב למה אני לא רוצה את השידוך, כדי שהוא לא יביא אנשים שדומים למשה העני.

כך כשהתורה מספרת את המעשה של המבול, וזה רק מראה איך זה היה, כותבת התורה ״אשר איננו טהורה״, אבל כשבא למעשה, לידע מה מותר ומה אסור לאכול, אז התורה מדגישה ״טמא הוא לכם״.

★★

וציין כאן הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

ובדברי הרבינו יונה הנ״ל שכתב: ״היתה הבהמה הטמאה מותרת באכילה״ העיר כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם זצ״ל שהרי עד המבול נאסרו כל הבהמות באכילה ואכמ״ל

★★

בגמ׳: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו.

בספר בניהו מביא בשם בנו ר׳ יעקב ז״ל לדייק הלשון לעולם, דבא לרבות שאפילו במשיח עם האשה שצריך לקצר כדאמרי׳ בעירובין (נ״ג ע״ב) בברוריא שהוכיחה את ר׳ יוסי הגלילי שאמר באיזה דרך נלך ללוד דהול״ל באיזה ללוד משום שאמרו חז״ל אל תרבה שיחה עם האשה, מ״מ יאריך בלשונו באופן שלא יצטרך להוציא דבר מגונה מפיו.

וצ״ע בדבריו, דהרי מסקנת הגמ׳ דכל היכי דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה, אבל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה, הרי דגם בשביל הטעם שלא יתבלבל תלמודו חייב לנקוט לשון קצרה אע״פ שאינו לשון נקיה, וכ״ש כשהוא משום סייג דאל תרבה דהפליגו חז״ל במסכת אבות וסופו יורש וכו׳ הרי ודאי שצריך לקצר אע״פ שאינו לשון נקיה. ואולי יש לחלק בין לשון שאינו נקיה ללשון מגונה, וצ״ע.

שוב מצאתי כן להדיא בשערי תשובה לרבינו יונה ז״ל (אות ר״ל) דלגבי מגונה כתב דחייב להזהר שלא להוציא דבר מגונה מפיו גם אם ע״י שיניח הלשון מגונה יצטרך להאריך בדבורו, וזה כמו גדר להזהר מנבלות הפה שהוא מן העבירות החמורות, וגם בגנות בהמה טמאה לא דבר הכתוב, ועוד אמרו רבותינו כי חיב האדם לבחור בדבריו לשון כבוד ולהניח לשון שאיננו של כבוד גם כי איננו מגונה, בין בדברי התורה ובין בשיחת עסקי העולם, ובלבד שלא יאריך בעבור זה בדברו בדברי תורה, כי חייב האדם לשנות לתלמידיו בדרך קצרה, עכת״ד רבינו יונה ז״ל.

הרי שלגבי לשון מגונה ממש כתב שאף דצריך להאריך בדיבור מ״מ יזהר, ולגבי לשון כבוד כתב ובלבד שלא יאריך. ואף שהוסיף שזה רק בדברי תורה, משמע דבמילי דעלמא צריך להאריך אף לדבר בלשון כבוד, מ״מ לגבי אל תרבה שיחה עם האשה צ״ע אם יאריך כנ״ל.

וגם יש לעיין דלפי״ד של הגאון ר׳ יעקב הנ״ל, איכא למימר בפשטות, ד״לעולם״ היינו לא רק כששניהם שווים צריך לדבר בלשון נקיה אלא אפי׳ כשצריך להאריך מ״מ ידבר בלשון נקי׳, וא״כ לא צריך לאוקמי באשה וצ״ע.

(יד יהושע)

★★

בגמ׳: לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו שנאמר (בראשית ז, ח) **מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה.**

בחזקוני הקשה מדוע לא הביאה הגמרא את הנכתב מקודם בפסוק ב׳ ומן הבהמה אשר לא טהורה היא וגו׳ שגם בזה יש עיקום ח׳ אותיות.

ובמהרש״א בחדושי אגדות הביא תירוץ דבגמרא ב״ב (קכג ע״א) ילפינן מדכ׳ אשר איננה טהורה דהקב״ה לא דבר בגנות בהמה, וא״כ אי אפשר ללמוד מפסוק אחד

גם דרשה דהתם וגם דרשה זו דכאן דאין להוציא דבר מגונה מפיו היכא דכי הדדי נינהו, וע״כ שפיר נצרך עיקום הכתוב בשני פסוקים עיי״ש.

אך הרה״ג רי״א ארליך שליט״א בספרו כאריה ישאג העיר על דבריו, דלדבריו היתה צריכה הגמרא להביא באחד המקומות את הפסוק הנכתב אשר לא טהורה היא, ומדוע בשני המקומות הביאה את הפסוק השני אשר איננה טהורה, וצ״ע.

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וי״ל כיון דזיל הכא קמדחי לי׳ וזיל הכא קמדחי לי׳, ובשני המקומות אין הוכחה לולי הכפל. ע״כ הביאה הגמ׳ קרא בתרא בתרויהו ע״כ.

ובספר וצוה הכהן כתב בשם הרה״ק ר׳ פינחס מקוריץ זצ״ל לתרץ קושית החזקוני, דמהפסוק אשר לא טהורה היא אי אפשר למילף שאל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, דהרי הקב״ה דבר עם נח ואולי רצה להאריך בדיבור כדי ליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור, ועל כן רק מהפסוק השני שהוא סיפור המעשה שפיר אפשר להוכיח כן, עיי״ש.

וכעין זה כתב בחתם סופר, שמדברי הקב״ה עם נח אי אפשר למילף, כי הקב״ה לא היה יכול לומר לו טמאה דעדיין לא היתה טומאה לבני נח, עיי״ש.

★★

בגמ׳ ותנא דידן מאי טעמא לא קתני ליל לישנא מעליא נקט.

בבעל המאור ביאר למה נקט תנא דמתניתין לישנא מעליא, ״אור״ לארבעה עשר, ואילו ברייתא דבי שמואל שהביא כאן הגמרא נקט ״ליל״ ארבעה עשר. משום דתנא סמך אקרא שנאמר (תהלים קיט, קל) פתח דבריך יאיר וגו׳. כלומר שתנא דמתניתין פתח המסכתא במשנה זו בדיני בדיקת חמץ, פתח דבריו בלשון ״אור״ לארבעה עשר. אבל בברייתא דנשנית בעלמא נקט לשון לילה.

ועיי״ש עוד דביאר הבעל המאור למה בהרבה פרשיות בתורה נאמר ל׳ טומאה ובהמה טמאה, ובמקצת מקומות שהביא הגמרא עיקם הכתוב וכתב שאיננו טהורה וכדי שלא לכתוב לשון מגונה.

ותירץ דהיכי דבא הכתוב לכתוב דין, אז התורה כותבת בלשון ברור וחד ״טמא״, ורק במבול שהתורה מספרת מנין הבהמות טמאות שנכנסו לתיבה, וכן בקרא דאיש אשר לא יהי׳ טהור, דכבר הזהיר במקום אחר על טומאת קרי, שם עיקר הכתוב וכתב אשר לא טהור.

★★

בראב״ד (בהשגות על הבעה״מ, וכן בתמים דעים, והובא גם בר״ן) כתב דבשביל לא להוציא דבר מגונה מפיו לא היה שָׁם התנא חושך לאור, אלא משום שצריך להקדים ולבדוק בתחילת הלילה כשעדיין יש אז אור, להכי לא תנא לילה. ועדיין הי׳ יכול לכתוב תחלת ליל י״ד, אלא נקט אור משום לישנא מעליא.

ונחלקו הפוסקים בדעת הראב״ד דבעינן ״אור״ לי״ד דוקא, דדעת החק יעקב (תל״א א׳) דכוונתו שמיד בתחלת הלילה יבדוק שיש עדיין קצת אור מהיום, ולא ישהה כלל. וביאר בשו״ע הרב (קונט״א תל״א א׳) דבכל דבר שמצותו כל הלילה, יש רק דין זריזין מקדימים למצות לעשותה תיכף ומיד, אבל איננו עבריין אם הוא שוהה עד שעושה המצוה, משא״כ בביעור חמץ לדעת הראב״ד, אם אינו בודק מיד בתחלת הלילה הרי הוא עבריין.

ואילו הפמ״ג (באשל אברהם שם סק״א) הביא מרבינו ירוחם שמפרש דעת הראב״ד שמצות הבדיקה הוא לפני הלילה, מבין השמשות.

★★

וראיתי בספר חדשים גם ישנים (חי׳ הלכה ב׳), בד״ה בגמ׳ מאי אור שכ׳ דשיטת הראב״ד היא כשיטת הגאונים דג׳ רבעי מיל אחר תחלת השקיעה הוא לילה ועדיין הוא אור, וע״כ יש לבדוק באותה שעה.

אכן אין דבריו מוכרחים, די״ל דאף לר״ת דצאת הכוכבים הוא שעור ד׳ מילין מתחלת השקיעה, מ״מ יתכן שיש עדיין אור היום קצת וצריך לבדוק באותו שעה. וכבר כתבנו בדף על הדף ריש ברכות בשם שו״ת אגרות משה שנשאל מאחד שהי׳ באיי הים הסמוך לעיר ניו יארק הנקרא עלי איילאנד וראה שאחר ע״ב מינוט מתחלת השקיעה שהוא זמן צאה״כ לר״ת הי׳ עדיין אור היום ניכר, ונסתפק אולי עדיין אינו צאה״כ, ומייתי הגר״מ פיינשטיין זצ״ל ראי׳ עצומה דאחר

צאה״כ עדיין יש אור היום ואינו סתירה לדברי ר״ת, מדאי׳ שם (ב׳ ע״ב) דעני אוכל פתו כשיש עדיין אור היום בשבת וכדפי׳ רש״י שם שאין לו נר ולכן אוכל כשיש עדיין קצת אור היום, ואי׳ שם דעני וכהן חד שיעורא הוא דהיינו צאה״כ.

וא״כ גם להראב״ד י״ל כן ואינו מוכרח דסובר כהגאונים.

(יד יהושע)

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳ חד אמר כו׳ ואין מוסקין בטהרה כו׳ אמר מובטח אני בזה שהוא מורה הוראה בישראל.

על פי זה פירש הכתנות אור (פ׳ שמיני) הפסוק (שמיני י׳ יא-יב) ולהבדיל וגו׳ בין הטמא ובין הטהור ולהורות את בני ישראל וגו׳. כלומר מי שמבדיל בין הטמא ולבין הטהור, שמשתמש בלשון נקי׳ לומר אשר לא טהור, הרי זה מובטח, ולהורות את בני ישראל, שהוא יהיה בעתיד מורה הוראה בישראל וכן מובא בשם הגר״א ז״ל.

★★

בגמ׳: הני תלתא כהני וכו׳ חד אמר הגיעני כזנב הלטאה.

אמר בקדשו בעל האבני נזר: דיש לדקדק מה השיעור הזה. הרי יש לטאה בת יומה ויש לטאה גדולה.

ונראה לומר שלא היתה כונתו לתת שיעור לכזית, רק יובן עפ״י מאמר חז״ל ביומא (לט.) נשתלחה מאירה בלחם הפנים. כהן המגיעו כפול מושך ידיו. ופירש״י בתחילה לא היה מושך, כיון שהיה משביעו אף כפול.

והנה הפי׳ בהא שהצנועין משכו את ידיהם מלחם הפנים, משום שראו שאין ברכה בפת, הבינו שאין בו קדושה, וע״כ משכו ידיהם. וזה התכון הכהן שאמר הגיעני כזנב הלטאה, היינו דזנב הלטאה אף שמפרכס (כב״ב קמב:), אין בו חיות, וכן לחם הפנים הזה, אף שהוא קודש אין בו חיות דקדושה, ולכן אינו משביעו, ומתחילה שהיה בו חיות קדושה היה נותן חיים לאוכלים והיה משביעם. אך עתה אין בו חיות והוא כזנב הלטאה. וכנ״ל. וזה התכון לומר הכהן שהתאונן שאין ללחה״פ קדושת פעם.

ואף שדבר חכמה אמר, מ״מ הואיל והמשיל זאת במשל מגונה, בדקו אחריו. כי לא היה לו לומר כזה דוגמא.

[מדברים שכתב תלמידו הגאון ר׳ שלמה קאליש ז״ל ונדפס בספר הזכרון זכרון שלמה ע׳ מד]

★★

בגמ׳: חד אמר הגיעני כפול וחד אמר כזנב הלטאה, בדקו אחריו וכו׳.

בספר פתח עינים להחיד״א ז״ל כתב דמעשה זו הי׳ ע״כ לאחר זמן שמעון הצדיק, דעד זמנו הי׳ ברכה מצויה בלחם הפנים כדאי׳ בירושלמי פ׳ שני שעירי דהי׳ מגיע לכל כהן כזית מלחה״פ ומשתי הלחם ויש שהיו אוכלין ושבעין ויש שהיו אוכלין ומותירין, משמת שמעון הצדיק נטלה ברכה משתה״ל ולחה״פ, וכן מתבאר מתוספתא פי״ג דסוטה דכ״ז ששמעון הצדיק הי׳ קיים הי׳ לחם הפנים מתחלק לכל המשמרות יש שאוכלין ושבעין ויש שמותירין ולא עלה ביד כל אחד ואחד אלא כזית, משמת שמעון הצדיק וכו׳ ולא עלה ביד כל אחד אלא כפול.

★★

בגמ׳: הגיעני כפול.

בשו״ת בית הלוי (ח״א סי׳ ב׳ אות ז - ח״ג סי׳ נא אות ג) הביא מכאן ראי׳ דבאכילת קדשים א״צ שיאכל כזית דוקא, ומביא כן גם מתוס׳ ישנים יומא (לט) וז״ל אומר רבי דדוקא מגיעו כפול היו מושכין ידיהם אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה, ושוב הקשו דבהגיע כפול היאך הי׳ מקיימין מצות אכילה, וי״ל דלא בעי כזית לגמרי אלא דכזית עדיף וחשיבא עכ״ד, הרי להדיא דעפ״י דין לא בעינן כזית כלל.

וכתב הבית הלוי לחלק בין אכילת פסח לאכילת קדשים, דבפסח הוי החיוב אקרקפתא דגברא לאכול ק״פ, ומשום הכי אם אכל פחות מכזית לא שמיה אכילה והוי כלא אכל פסח, אבל מצות אכילת קדשים המצוה היא רק שגוף הקרבן יהי׳ נאכל, ולכן באכל כל אחד פחות מכזית והגיע רק כפול, מ״מ הא הקדשים נתאכלו.

ובזה מיושב הרמב״ם במנין המצות, דבק״פ מנה שחיטתו ואכילתו לב׳ מצות ובחטאת מנה הכל למצוה אחת, דבכל הקרבנות המצוה רק שיהי׳ נאכל, ואינו על קרקפתא דגברא, ולכן הוי אכילתו פרט אחד ממצות הקרבן וכמו הקטרת

האימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפ״ע, אבל בפסח חיוב אכילה אקרקפתא דגברא הוי מצוה בפ״ע ולא שייך כלל לעשיית הקרבן, ומש״ה הוי ב׳ מצות, ודו״ק.

ובחלק ג׳ כתב דבר נפלא ליישב בסברא זו מה דתמוה לכאורה, דבמס׳ נזיר (כ״ב) אר״י משל לשנים שצלו פסחיהן זה שאכלו לשם מצוה עליו נאמר צדיקים ילכו בם וזה שאכלו לשם אכילה גסה עליו נאמר ופושעים יכשלו בם, א״ל ר״ל רשע קרית לי׳ נהי דלא עשה מצוה מן המובחר מצוה מיהא קעביד. משמע מזה דריש לקיש סובר מצות אין צריכות כונה, ובפסחים (קי״ד ע״ב) קאמר ר״ל זאת אומרת מצות צריכות כונה.

ונראה ליישב, דר״ל ס״ל דרק במצוה שהיא אקרקפתא דגברא מעכב כוונה, אבל באכילת קדשים דהמצוה היא רק שיהא הקרבן נאכל בזה אפשר דכו״ע מודים דמצות אין צריכות כונה, כיון דאינו חיוב על האדם אלא על הקרבן אין הכוונה מעכבת, וא״כ גבי קרבן פסח אע״ג דהוא חיוב על גוף האדם לאכול וצריך כזית דוקא, מ״מ הרי גם פסח לא יצא מכלל קדשים ויש בו גם מצוה של אכילת קדשים דנפקא מקרא ואכלו אותם אשר כופר בהם, ונמצא דפסח יש בו שני מצות באכילתו, וכשאכלו שלא בכוונה נהי דלא יצא בו מצות אכילת הפסח למ״ד דצריך כוונה, מ״מ קיים מצות אכילת קדשים, וקאמר ר״ל דלא שייך לומר על אכילה זו ופושעים יכשלו בם, כיון דעכ״פ עשה באכילה זו מצוה, ורק שחסר לו עוד מצוה שלא אכל עוד כזית בכוונה, וא״כ הא לא נכשל באכילתו רק במה שלא אכל, והוא תי׳ נכון עכת״ד.

ובספר דורש לציון מהנודע ביהודה (בסי׳ א׳) בהגה״ מבהמה״ח בסוף הדרוש הביא ג״כ ראי׳ זו דלא צריך כזית מהגמ׳ דהגיעני כפול, וכתב אח״כ אמנם כל זה דוחק שמקיים מצות אכילת קדשים אם אינו מגיע לכל כהן כזית, דסוף סוף ליכא אכילה כיון שלא אכל אחד מהכהנים כזית. ולכן נ״ל דבאמת היו צריכין לאכול שיעור אכילה בכזית, וכשהיו חולקים בלחם הפנים ולא הי׳ מגיע לכל אחד שיעור כזית אז באמת הי׳ נותן לחבירו חלקו במתנה או במכירה כדי שיהי׳ לו שיעור כזית, וזהו כונת הברייתא קידושין (נג ע״א) דתניא הצנועין מושכין ידיהם ופירש״י שם דלא מהני להו מידי עיי״ש, והכוונה בזה, דכיון דא״א להם לקיים מצות אכילה דלא הי׳ מגיע על חלקם כזית, לכך מושכין הצנועים את ידיהם, עכת״ד.

ועיין עוד בספר פתח עינים בפ״ד דיומא שהאריך בזה מאד אי צריך כזית באכילת קדשים.

ועיין עוד באבני נזר (או״ח ח״ב סוף סי׳ תכ״ג) שכ׳ כעין דברי בית הלוי הנ״ל ליישב דברי הרמב״ם הסובר דאין יוצאין מצות שמחה ע״י אכילת חגיגה אבל הכהנים יוצאים י״ח בשעירי הרגלים וכו׳, ומה החילוק, עיי״ש מה שכתב דברים מתוקים ודו״ק.

★★

בגמ׳: אמר מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל וכו׳.

ברבינו חננאל וכן בר״ן פירשו דהשבח הוא לזה שאמר מפני מה אין מוסקין בטהרה ולא הוציא טומאה מפיו ע״כ. אכן בר״ן הביא בשם התוס׳ דהשבח הוא על מי שאמר בלשון קצרה ״מוסקין בטומאה״. וכתב על זה הר״נ: ואין נראה ע״כ. ובמאירי מוסיף, דהלשון ״מוסקין בטומאה״ אין זה מדויק כלל. דמשמע כאילו צריך דוקא למסוק בטומאה, וזה ודאי אינו ע״ש. וא״כ באמת צ״ע מש״כ הר״נ בשם התוס׳.

★★

בשו״ת תשב״ץ (ח״ג סי׳ ע״ח) נשאל למה שיבח התלמיד שאמר אין מוסקין בטהרה, מפני שדיבר בלשון נקי׳, הי״ל לשבח האומר מפני מה מוסקין בטומאה, מפני שקיצר בלשונו וכדאמרינן לעיל לעולם ישנה אדם לתלמידיו בדרך קצרה.

ותירץ בשם הרבנית אשת הר״ר יוסף ב״ר יוחנן לוריא, אבי הר״ר מתתיהו, זקנו של רבי יוחנן לוריא מדורינו. שרק רב שהוא שונה לתלמיד, בזה אמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו בלשון קצרה. אבל כאן שהתלמידים שאלו להרב, מוטב שידברו בלשון נקי׳, ואין להם חשש שהרב יתבלבל באריכות הסתבכות הלשון, שהרי לבו רחב והתשב״ץ שיבח את הדברים ע״ש.

★★

וראה ברש״ש כאן שציין לגמ׳ (שבת יז.) שהלל עצמו אמר: אין מוסקין בטהרה ע״כ. וא״כ א״א לומר שכאן קילס

את זה שאמר ״מוסקין בטומאה״ ע״כ. ובשואל ומשיב (ח״ג מהדו״ק סי׳ קנ״ו) הוסיף: ואף דברי״ף לא גריס רק רבי בלבד ולא הלל. עכ״פ כיון שרבי שיבח אותו שאמר מוסקין בטומאה, איך אפשר שהלל יאמר שלא כהוגן ע״כ, וע״ש מש״כ עוד בזה.

★★

בגמ׳: אלא אימא שחץ פסול וכו׳.

וברש״י: גס רוח ומבזה קודשי שמים ואין ראוי לשמש כדקי״ל במנחות (יח עב) וכו׳ כהן דאינו מודה בכולם אף במגונה שבהן, אין לו חלק בכהונה ע״כ. כתב בזה הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א: עיינתי שם במנחות ולא מצאתי שהמבזה קודשי שמים אינו ראוי לשמש, דשם כתוב רק שאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, כלומר שאינו מקבל מנה, ולומדים זאת מהפסוק: לו תהי׳ שוק הימין למנה, וכן מפרש רש״י בחולין דף קל״ב ע״ש. ומניין שהמבזה קדשי שמים אין ראוי לשמש, וכן ברמב״ם משמע שזה רק דין בענין נתינת מנה, דז״ל הרמב״ם בפ״א מהל׳ בכורים הל׳ א: וכל כהן שאינו מודה בהן אין לו חלק בכהנים ואין נותנים לו מנה מהן, (וצ״ב כפל לשון הרמב״ם) ובסוף הלכות ביאת מקדש שמונה את הפסולין לעבודה אינו מונה שם מבזה קדשי שמים ע״ש, משמע בהרמב״ם כנ״ל דזה רק לענין נתינת מנה. ושיטת רש״י צ״ע.

ולהלן כותב עוד: ולכאורה משמע בבכורות דף ל׳ ע״ב כרש״י דאינו מודה בעבודה אינו ראוי לשמש, דז״ל הגמ׳ שם: וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אין מקבלין אותו שנאמר המקריב וכו׳ כל כהן שאינו מודה בה אין לו חלק בכהונה עכ״ל הגמ׳ ע״ש, ולכאורה הלשון ״אין מקבלין אותו״ הוא לגבי עבודה, אך מכיון דהגמ׳ מביאה לזה את הפסוק דמיירי במתנות כהונה, צ״ל דהפירוש אין מקבלין אותו דהוא לגבי מתנות כהונה. וגם מהרמב״ם משמע שלמד כן בפירוש הגמרא, כיון דהביא את זה רק במתנות כהונה כנ״ל, ובפ״ג מהל׳ כלי המקדש הלכה א׳ שהביא את הגמ׳ בלוי לא מזכיר שם גם כהן ע״ש. (וכ״כ המלבי״ם בפרשת צו אות קנ״ד דאינו מקבל מנה ע״ש).

ובתוספתא (פ״ב דדמאי) מפורש דהדין הוא לגבי מתנות כהונה, דז״ל התוספתא שם: אמר ר״ש יכול אין דוחין אותו אלא ממתנות מקדש בלבד מניין אף ממתנות גבולין ת״ל ראשית דגנך וכו׳ ע״ש. הנה מפורש הוא בהתוספתא דכל הדין הוא לגבי מתנות כהונה. ומטעם זה הביא הרמב״ם את הדין הזה רק במתנות כהונה דמהתוספתא משמע כן. סוף דבר דברי רש״י צריך תלמוד. וראיתי להמאירי בחולין דף קל״ב ומשמע מדבריו כשיטת רש״י ע״ש.

★★

אחרי זמן רב ראיתי בלקוטי הלכות (בסוף מנחות) ושם בזבח תודה מסתפק בכל כופר בתורה ולאו דוקא שאינו מודה בעבודה, אם עבודתו כשרה, ומסיק שם דאם לא שב בתשובה דעבודתו פסולה, ומטעם דאיתא בזבחים (דף כ״ב ע״ב) דמי שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים דמחלל עבודה. וז״ל שם בזבח תודה: וצ״ע איך הדין לענין אם כפר בתורה אם עבודתו כשרה וכו׳ ומסתבר דהיכא שלא שב בתשובה עבודתו פסולה, דהוא בכלל מה שאמר הכתוב כל בן נכר ערל לב וגו׳ לא יבוא אל מקדשי, ואיתא בזבחים דף כ״ב דהאי בן נכר לאו בעכו״ם מיירי אלא בישראל שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים, ומסתבר שכלול בזה בין שעבד ע״ג ובין שכפר בתורה, ולפ״ז איש כזה אסור לאכול בקדשים דהוא בכלל בן נכר (דאסרו לענין אכילת פסח וה״ה לכל קדשים כנ״ל) עכ״ל הצריך לענינינו ע״ש בכל דבריו.

הנה מבואר הוא בדבריו דלאו דוקא אינו מודה בעבודה כלומר שכופר בתורת עבודה, (עיין ברש״י בחולין הנ״ל) אלא אפילו אינו מודה בשאר דברי התורה ולא שב עבודתו פסולה. ודבריו צ״ב במה דנקט דכל כופר בתורה דהוא בכלל בן נכר ומחלל עבודה, דהרמב״ם בהלכ׳ ביאת המקדש הנ״ל חשיב רק עובד ע״ז, משמע מזה דבן נכר מקרי רק עובד ע״ז ולא סתם כופר בתורה, וכן מרש״י בפסחים הנ״ל משמע דכופר בתורה אינו בכלל בן נכר דמחלל עבודה, שכותב דמבזה קדשי שמים אינו ראוי לשמש מטעם הפסוק ד״המקריב״, משמע מרש״י דמחמת זה שאינו מודה בעבודה אינו נפסל מטעם בן נכר, אלא דהוא דין מיוחד באינו מודה בעבודה, ומטעם ד״המקריב״ (וגם זה צ״ב כנ״ל), וגם אפשר דאפילו לשיטת רש״י הוא רק דין לכתחילה דאינו ראוי לשמש ולא דמחלל בדיעבד, ובאינו מודה בשאר דברי התורה, גם רש״י יסבור שאינו נפסל לעבודה בכך, כיון שאין לימוד ע״ז.

וכן מה שכתב הלקוטי הלכות דכל כופר בתורה הוא בכלל בן נכר דאסור באכילת פסח כנ״ל צ״ע, דמפורש הוא ברמב״ם בפ״ט מהל׳ קרבן פסח הל׳ ז׳ דבן נכר הוא רק העובד ע״ז, דז״ל שם: ובן נכר האמור בתורה זה העובד אל נכר עכ״ל ע״ש. הנה מפורש הוא דרק עובד ע״ז אסור באכילת פסח, ולא כל כופר בתורה כדברי הלקוטי הלכות, וכן מפורש הוא בהחינוך מצוה י״ג ע״ש.

וכן מצאתי ב״גבורת ארי״ בתענית דף י״ז שכתב מפורש דבן נכר קרוי רק מומר לעבודת כוכבים, ומביא הראי׳ מדברי הרמב״ם בהל׳ פסח הנ״ל ע״ש באריכות, ודברי הלקוטי הלכות צ״ב.

וכעת ראיתי באחיעזר (חלק שלישי סימן נ׳) שכתב כדברינו הנ״ל דרק עובד ע״ז פסול לעבודה, וכן כתב דאינו מודה בעבודה אין לו חלק בכהונה, דהפירוש הוא לענין קדשים ע״ש שכתב לתמוה בדברי התפארת ישראל כתב דאפיקורס פסול לעבודה מהא דכל כהן שאינו מודה בעבודה וכו׳, ותמה ע״ז באחיעזר דהוא רק דין לענין קדשים, ולפלא שלא הביא מדברי רש״י בפסחים הנ״ל שכתב לדין זה גם לענין עבודה. וכן כתב באחיעזר הנ״ל דרק עובד ע״ז אסור באכילת פסח ע״ש בדבריו.

ועיין גם מש״כ בזה בעל האחיעזר במכתב לבעל החמדת ישראל הובא במפתחות בחמדת ישראל בדף ט״ו ע״ב , וז״ל: לא ידעתי היכן מצינו דרשע או מומר אוכל נבילות להכעיס פסול לעבודה, רק בעובד ע״ז וכו׳ ע״ש, וע״ש בדף ט״ז מה שהחמדת ישראל משיב.

★★

ולהלן מביא עוד: והגאון רבי חיים קניבסקי שליט״א אמר לי על כל הנ״ל, דפשוט הוא שאפיקורס פסול לעבודה, דהוא יותר גרוע מעובד ע״ז, וזה כוונת הריטב״א והחפץ חיים הנ״ל להקשות דפשיטא הוא, וכ״כ הרמב״ם בפי״א הלכות עדות הלכה י׳: המוסרין והאפיקורסים והמומרים לא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות, שלא מנו אלא רשעי ישראל. אבל אלו המורדין הכוכפרים פחותים הן מן העכו״ם, שהעכו״ם לא מעלין ולא מורידין וכו׳, ואלו מורידין ולא מעלין ואין להן חלק לעולם הבא עכ״ל, ועפ״ז אמר לי דרואין ברמב״ם זה, דאפיקורס הוא גרוע מעכו״ם ולא הצריכו חכמים למנותן בכלל פסולי עדות, וה״ה דפסול לעבודה בפשיטות ולא צריך לכתוב זה וכמש״כ הרמב״ם לענין עדות. ע״כ.

וכן ראיתי בספר שארית ישראל (מהגה״צ ראב״ד בירושלים רבי ישראל זאב מינצברג זצוק״ל) בסימן כ״ד אות ג׳ שלומד בהרמב״ם הנ״ל ״אין לו חלק בכהנים״ לענין עבודה, וכן מביא הרש״י בפסחים הנ״ל שאינו מודה בעבודה אינו ראוי לשמש, ומסתפק אם מחלל בדיעבד ע״ש, ועדיין צל״ע בזה דהרמב״ם יכתוב זה רק ברמז בהלכות בכורים. וצ״ע.

ועיין במשך חכמה פרשת צו (עמוד קכ״ז ד״ה והנה הגאוה), שמביא הרש״י בפסחים הנ״ל, ומשמע מפשטות לשונו שלמד ברש״י שהוא פסלות לעבודה, כיון דגאוה הוא כמו ע״ז, דז״ל: ולכן על שום מידה לא מצאנו שיהא פסול מעבודה, רק על גסות וכמו שאמרו ריש פסחים בדקו ומצאו בו שמץ פסול ועיין רש״י, ובישכר בן ברקאי סוף מקום שנהגו, דהוה סיבה ומבוא לע״ז עכ״ל ע״ש. הנה נקט זה לדבר פשוט, ואינו מביא כלל שהרמב״ם אינו פוסק זה להלכה. וצ״ע. ע״כ.

★★

והנה ברש״י הנ״ל כתב: כהן שאינו מודה בעבודה אף במגונה שבהם וכו׳ ע״כ. והדבר צ״ב מאד שנקט רש״י לשון כזו ״אף במגונה שבהם״ לגבי עבודת המקדש, ומה שייך לשון מגונה בזה, (ובפרט כאן דאיירי בסוגי׳ של לשון נקיה וכו׳).

ומו״ר הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל אמר דצריך לנקד דברי רש״י: אף במגנה, היינו, אפילו שהכהן רק מגנה ומזלזל את העבודה כבר אין לו חלק בכל העבודות שבכהונה עכ״ד ודפח״ח.

ומצינו כיו״ב ברש״י חולין (קל״ב:) על דברי הגמ׳ שם דאי׳ כבמנחות הנ״ל וז״ל רש״י: שאמר בליבו דברי הבל הן ולא ציוה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מליבו ע״כ. וצ״ע ברש״י, א. מה הפי׳ אמר בלבו, או אמר או בלבו. ב. אי הוא בלבו א״כ מנא ידעינן זאת, גם מדוע החומרא דאפי׳ ע״י מחשבת הלב כבר נאסר להנות מכל העבודות, וחזינן החומרא וכמו כנ״ל, דאי מגנה עבודה אחת כבר אין לו חלק בכולם. ובקדשים מחשבה כדיבור (עי׳ שבועות כ״ו סע״ב ועוד) בין במידה טובה ובין רח״ל במידה רעה ודו״ק

היטב. וראה בכלי חמדה פר׳ קרח (עמ׳ פ״ד והלאה) באריכות בדברי רש״י בחולין הנ״ל.

★★

וכתב עוד הגאון ר׳ נתן אינפלד שליט״א: שאלתי את הגאון רבי חיים קניבסקי שליט״א בלשון רש״י הנ״ל, ומיד אמר לי שכתוב במדרש סוף תזריע שמשה רבינו הי׳ לו צער ממראות נגעים ושאל האם זה כבודו של אהרן, והוציא המדרש וקרא לפני לשונו: א״ר לוי בשם ר׳ חמא ב״ר חנינא צער גדול היה לו למשה בדבר הזה, כך הוא כבודו של אהרן אחי להיות רואה את הנגעים וכו׳ עכ״ל המדרש, והסביר דכוונת המדרש דצריך לראות נגעים גם לנשים בכל גופם, והוא ממש ״מגונה״, ובוודאי דלזה מתכוון רש״י בפסחים למראות נגעים, וע״ז הי׳ למשה ״צער גדול״ עכ״ל ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ההוא ארמאה דהוה סליק ואכיל פסחים בירושלים וכו׳ **בדקו בתריה ואשכחוהו דארמאה הוא וקטלוהו** וכו׳.

כתב המנחת חינוך (מצוה יד אות ב) דמדברי הגמרא יש רמז ראיה לשיטת הסמ״ג (לענין מצוה שנד) דס״ל דהאיסור של תושב ושכיר לא יאכל בו הוא על התושב ושכיר עצמו, ודלא כהרמב״ם (פ״ט מ״ז) והחינוך דס״ל דהאיסור הוא על הישראל המאכיל, דלכאורה קשה אמאי קטלוהו אם אינו מוזהר על זה, אך להסמ״ג דהוא עצמו מוזהר ע״ז שפיר קטלוהו דאזהרתן בבני נח זו היא מיתתן.

ומיים המנ״ח: אך אינה ראיה גמורה, דשמא אשכחוהו דגוי הוא ואינו מחזיק בשבע מצות ג״כ וע״כ קטלוהו. עיי״ש.

ובמצוה קכז (אות כג) כתב די״ל דקטלוהו משום דקעבר על גזל, דקדשים קלים לאחר שחיטה הוי ממון גבוה ובעלים משולחן גבוה קא זכו, וזה רק בישראל, אבל בגוי לא שייך זה, וא״כ הגוי שאכל פסחים עבר על גזל מגבוה וחייב מיתה, וע״כ שפיר קטלוהו, עיי״ש.

וכעי״ז כתב הגאון ר״י זוסמנוביץ ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה יב׳ קו׳ ו׳ ע׳ ל׳): והייתי רוצה לומר דלכך דנוהו במיתה, דהרי באמת אף ישראל שמותר בקדשים קלים, אינו אלא משולחן גבוה קא זכו, ומשום זה הרי בקדשי קדשים גופא נמי יש מחלוקת אי ממון בעלים הוא בכמה דוכתי בש״ס, ולפי״ז לעכו״ם דלא מצינו שזיכתה להם תורה בקדשי קדשים, הרי שוב נשאר ממון גבוה, והוה באכילה זו גוזל את גבוה, ובן נח מצווה על הגזל, ואזהרתו זו היא מיתתו וכמבואר בסנהדרין דף נ״ו, ולכן הוה באכילה זו גזלן, ולזה הרגו להאי ארמאה דקאכיל פסחים בירושלים, ע״כ וע״ש מש״כ עוד לבאר בזה.

וכעי״ז כתב בקובץ שעורים (כאן אות לא) קצת באופן אחר וז״ל ״נראה הטעם משום גזל דמיניו של הגוי על הפסח היא ע״י טעות, ואכל את מה שאינו שלו״.

בהערות אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל על הקובץ שיעורים (שנדפסו בס׳ זכרון יהושע) הוסיף על זה, דלא מבעיא לדעת הרמב״ם שפסק שאם זרק למולים וערלים דנפסל הקרבן פסח, נמצא דאותו גוי גרם להם שהקרבן פסח שלהם נפסל, בדואי הוי מקח טעות, אלא גם לדעת הראב״ד דמכשיר, סוף כל סוף נמצא דהוא גרם להכשילם בלאו דכל נכר לא יאכל בו, וא״כ הו״ל מקח טעות.

ובספר אבן ישראל להגאון רבי ישראל יעקב פישר זצ״ל תמה בזה על דברי הקובץ שעורים וכתב, ודבריו צ״ע כיון דהתמנה על הפסח, הוא קונה חלקו בכסף בקרבן הפסח כדתנן בשבת (קמח:) וכן ערב פסח שחל להיות בשבת מניח טליו אצלו ונוטל את פסחו. איך נימא זה דנקרא גזל, משום דאילו ידעו מי הוא לא היו ממנין אותו, דהרי עכ״פ נתמנה בכסף. הכי נימא דעכו״ם שמכר חפץ ונמצא בו מום יתחייב מיתה עבור גזילה.

ואפילו לשיטת הר״ש משאנץ בתו״כ דליכא כלל איסור דשלא למנויו, ולדידה שפיר י״ל דהעכו״ם כלל לא התמנה על הפסח. אלא סתם נתנו לו חתיכת ק״פ לאכילה, נמי לא נראה לומר דהוה גזילה, מטעם שאם ידעו כי הוא לא היו נותנים לו.

★★

ובספר חמדת ישראל בקונטרס בית יהודא (מצוה טז) להגאון ר׳ אליעזר יהודה זצ״ל בנו של בעל הכלי חמדה כתב להסביר אמאי קטלוהו, בהקדם דברי רש״י (בד״ה מי קא ספו לך) דכתב וביד ר׳ יהודה בן בתירה לא היה להורגו,

וצריך ביאור מדוע לא היה בידו להרגו אם היה חייב מיתה מן הדין.

וע״כ כתב דהנה קיימא לן (שבת יז ע״ב) דגזרו על העכו״ם להיות כזבים, והיא היתה גזירה קדומה כמו שנסתפקו התוס׳ בסוגיא דכבתה (שם כא ע״ב ד״ה שהיה), וא״כ זה ודאי שכל זמן שלא ידעו שהוא עכו״ם נתנו לו ליגע בהפסח והפסידו, דאע״ג דהוי רק טומאה דרבנן מ״מ הפסח נפסד עי״ז ולא היה ראוי לאכילה, והנה כבר כתב הרמב״ן דבן נח חייב מיתה על היזק דהוי כמו גזל, וע״כ כאן שנגע בפסח דהוי ממון בעלים והפסידו הוי מזיק גמור ושפיר חייב מיתה.

וזה מה שכתב רש״י וביד ר׳ יהודה בן בתירה לא היה להורגו, דבשנים שעברו משום שלא הרגישו שהוא בן נח ואכלו את הפסח, אף שבאמת היה טמא ע״י מגעו, מ״מ לפי האמת לא היה להם היזק כלל, וא״כ לא הי׳ בידו להרגו, וע״כ עתה צוה ריב״ב שיבקש מאליה, ועי״ז יתודע להם שהוא בן נח וידעו שאסור להם לאכול הפסח כי נפסד ע״י שנטמא במגעו, ואז שפיר נתחייב מיתה מטעם מזיק וקטלוהו. ואף דהוי היזק שאינו ניכר, י״ל דבבן נח אין חילוק בין היזק ניכר לשאינו ניכר, עיי״ש.

★★

בשו״ת מהרש״ם (חלק ד׳ סי׳ קי״ג) תירץ עפ״י מש״כ תוס׳ ב״מ ע׳ דגוים מצווים על איסור אונאה, כמו שהם מצווים על הגזל, ואזהרתן זו מיתתן, ולכן קטלוהו. בשו״ת יהודה יעלה להגאון מהר״י אסאד ז״ל (ח״א או״ח סי׳ נ״ה אות ו׳) תירץ על פי מה דאיתא בחולין ל״ג דגוי אסור לאכול בני מעים, דלגבי דידי׳ לא הועיל השחיטה והוי כאבר מן החי. וכיון דאת הקרבן פסח צלאו שלם, על ראשו ועל כרעיו ועל קרבו, נמצא שהיה בו טעם כעיקר של הבני מעים, והביא משו״ת חתם סופר (י״ד סו״ס י״ט) דגם בגוי טעם כעיקר אסור, ולכן הרגוהו משום שאכל אבר מן החי.

★★

והנצי״ב במרומי שדה כאן כתב דנכרי זה נהרג משום שנכנס לעזרה בטומאת גוי, וכשם שמצינו בגמרא (סנהדרין פ״א א): ״כהן ששימש בטומאה - אין מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו ומפציעין את מוחו בגזירין״ ע״כ.

★★

וראה עוד בספר ליקוטי שושנים (מערכת ק׳ אות י״ב) שמביא מהזוה״ק (ח״ב ד׳ קפ״ד ע״א) דמובא מעשה כעין ההיא ארמאה שבגמ׳ כאן, ונראה שם שלא הי׳ מעשה זה כלל בפסח. ואם זה אותו מעשה כמו בגמ׳ כאן. א״כ א״א ליישב כדעת הסמ״ג הנ״ל דהאיסור דכל בן נכר בק״פ קאי על הב״נ, דזה האיסור שייך רק בפסח ולא כל השנה וכמובן, וע״כ י״ל כשאר התירוצים הנ״ל ודר״ק.

בגמ׳: ההוא ארמאה וכו׳ **מי קא ספי לך** וכו׳.

וברש״י: וביד ריב״ב לא הי׳ להורגו ע״כ, הנה בחינוך (מצוה כ״ו) כתב דב״נ נהרג עפ״י עצמו ע״כ, ובמנחת חינוך כתב (שם) שלא מצא מקור לפסק זה ע״ש, אך בירושלמי (פ״ק דקידושין ה״א) מפורש כהחינוך ע״ש. וראה גם בהגהות טל תורה להגר״מ אריק זצ״ל על הירושלמי קדושין שם מש״כ דלפי הירושלמי א״ש מה שדוד הרג לגר העמלקי ע״ש.

אכן ברמב״ם (פי״ח דסנהדרין ה״ו) מפורש דדוד הרג את הגר העמלקי מדין הוראת שעה ודלא כטל תורה הנ״ל, גם בדובב מישרים (ח״ג סי׳ ס״ו) כתב כהטל תורה ע״ש וצ״ע.

ומדברי רש״י בפסחים כאן נראה דבאמת יכל ריב״ב להרגו לאותו ארמאה ורק לא היה בידו. והרי לא היו עדים על מה שאכל הקדש ורק היה זה עפ״י הודאתו וכנראה מפשט דברי הגמ׳, ומוכח כהחינוך הנ״ל (וכירושלמי) דב״נ נהרג עפ״י הודאתו, וכן הוכיח באמת באור שמח (פ״ט דמלכים ה״ט) מהרש״י כאן כשיטת החינוך הנ״ל ודו״ק. אך י״ל דזה גופא כוונת רש״י דביד ריב״ב לא היה להורגו כיון שלא היה עדים, וצ״ע.

★★

בגמ׳: דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.

בספר בן יהוידע כתב שאם אתה בירושלים ומצודתך בנציבין אין זה חידוש ופלא כי זכות ארץ ישראל מסייעת אותך, וכן היא המדה דכתיב (ישעיה ב,ג) ״כי מציון תצא תורה ודבר ה׳ מירושלים״. אך החידוש והפלא הוא דאת בנציבין חוץ לארץ ומצודתך פרוסה בירושלים.

וכותב הבן יהוידע שיש קבלה ביד אנשי נציבין אשר ריב״ב קבור אצלם רחוק מעט מהעיר, כשפעם אחת באו

גוים ולקחו אבנים מן הבנין הבנוי על קברו ונשאום על הגמלים, נסתמו עיניהם של הגמלים, ואומרים דבעבור נס זה קורין אותו הגוים מעאמי פירוש מסמא, על שם המופת הזה.

★★

בגמ׳: שלום לך רבי יהודה בן בתירה דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.

ובתוס׳ כתבו: וריב״ב שלא עלה לרגל י״ל שלא היה לו קרקע.

ורבים המה רבו כן תמהו איך זה ומדוע לא היה לו קרקע, והלא קי״ל שכל בר ישראל י״ל קרקע ד׳ אמות בארץ ישראל.

וכתב בזה הגאון האדר״ת בזהב שבא: ובילדותי זה לי כששה ועשרים שנה הגדתי במקהלות בדרוש לשה״ג בדרך צחות, שיוכל להיות דלריב״ב ל״ה לו קרקע על פי המבואר בב״ב (קיז.) פלוגתא דתנאי אם ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ או לבאי הארץ או לשניהם, ובסנהדרין (צב:) תניא דעמד ריב״ב על רגליו ואמר אני מבני בניהם של מתים שהחיה יחזקאל הנביא, ואלו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם, ושם אמר רב דמתים שהחיה יחזקאל הם בני אפרים שמנו לקץ וטעו. וא״כ אבותיהם לא יצאו כלל ממצרים, שנהרגו זמן רב קודם יציאת אבותינו משם. וא״כ לא הי׳ לאבות ריב״ב כלל חלק בא״י. וע״כ שפיר כתבו רבותינו בפשיטות של״ה לו קרקע לריב״ב. וכן הובא בשם הגר״א ז״ל בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״א סי׳ נ״ה).

★★

ושמועה זו מתאמרה בי מדרשא גם בשם הרה״ק רבי משה צבי מסוואראן זצוק״ל שאמר זאת להגאון בעל שער המשפט, בצירוף עובדא שהיתה ביניהם.

ראה בספר ״שמועות טובות״ ע׳ לו ע״ב (ליקוטים יקרים להרה״ח חיים אברהם דייטשמאן נדפס תרצ״ו) פ״א היה רב גאון אחד ואיש תמים דעים, רק שלא היה חסיד והוא הרה״ג ר׳ ישראל איסר ז״ל אבד״ק וויזיצא בעל מחבר ספרים שער המשפט על שו״ע חו״מ ובא אליו עגונה להתירה, וחיפש בהתירא, ולא מצא, ובאתה העגונה הנ״ל לפני הה״צ רבי משה צבי מסוואראן ונתן לה היתר, והר״ר ישראל איסר חרה ע״ז אפו כי פשפש ולא מצא שום היתר, וכתב קובלנא וכעין מחאה על הרה״צ מסוואראן, ולא השיב לו כלום רק היה לו תערומת עליו.

ואח״ז הופיע מחדש מבית הדפוס שו״ת נודע ביהודה מהדו״ת ושם מצא הר״ר ישראל איסר הנ״ל פתח להתירא דהאי איתתא שהתיר הרה״ק רמ״צ, וכתב שנית התנצלות להרה״צ למען הפיס דעתו, וגם לא השיב לו כלל.

פעם אחת נזדמן הרה״צ הנ״ל עם רבי ישראל איסר בברדיטשוב, והתרצה והתפייס רבי ישראל איסר להרה״ק מסוואראן.

ואמר לו על דברי התוס׳ בפסחים (ג:) שלריב״ב לא היה קרקע והקשה רבי ישראל איסר איך תמצא שיהיה בר ישראל שא״ל חלק בא״י. ותי׳ הרה״ק דהלא מבואר בש״ס בסנהדרין (צב:) שריה״ג אומר מתים שהחיה יחזקאל עלו לא״י ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד ריב״ב על רגליו ואמר אני מבני בניהם ומאן נינהו מתים שהחיה יחזקאל אלו בני אפרים, שמנו לקץ וטעו. וידוע כי ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, וא״כ בני אפרים שיצאו קודם שפקד עליהם ה׳ לצאת ממצרים, לא היו נחשבים בכלל יוצאי מצרים ול״ה להם חלק בארץ, וכמו״כ ריב״ד שהיה מבני בניהם ל״ה לו חלק בארץ עכד״ק ודפח״ח.

[וראה בספר מרגניתא דבי רבנן עמוד צ״ב [ד״ת והנהגות מצדיקי הדורות אשר כתב רבי יוסף אייזיק סג״ל ז״ל מפיטשאנקע וקיבצם עלי ספר בשנת תרמ״ו, ונדפס בשנת תשנ״ט ע״י מכון בית אהרון וישראל] שהביא כל הנ״ל ובשינוי נוסחא: ותירץ לו הרב הק׳ מסוואראן ואמר לו מדבריכם נראה שאין לכם חלק, והגאון בעל שער המשפט נבהל מדבריו כי סבר ח״ו אין לו חלק לעוה״ב, ובתוך כך אמר לו הרה״ק הנזכר, כונתי שלא למדתם פרק חלק כי איתא שם (סנהדרין צב:) וכו׳ כל הענין.

★★

בגמ׳: שלחו ליה לרבי יהודה בן בתירא, שלום לך ריב״ב דאת דנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים.

כתב בזה דברים עילאין בספה״ק תפארת שלמה (בליקוטים סוף ח״א) ממעלת רבי יהודה בן בתירא, ידוע מספרים ונודע לכל, אשר בליל ר״ח סיון ובליל שבועות רואים עמוד

אש על קברו מהארץ עד לשמים, והוא דבר פלא בעיני כל רואיו, כי לגודל זכותו ע״ד שבארנו למעלה במאמר הגמ׳ אנת דנציבין ומצודתך פרוסה על ירושלים. והתוס׳ הקשו בזה מפני מה לא עלה לרגל ותירצו בזה עי״ש.

אולם לפי שבארנו במ״א בענין עליית הרגל שהלכו בני ישראל הוא לתקן פגם הברית כמו שכתוב וישא יעקב רגליו. ובהדרכים שהלכו בני ישראל תיקנו להעלות כל הני״ק כנודע. אך ר״י בן בתירא היה כח צדקתו גדול מאד, עד שהיה דר בחוץ לארץ היה מצודתו פרוסה בירושלים להעלות שמה כל הני״ק כנ״ל.

וכדרך שאמרו אצל שמעיה ואבטליון עבדו עובדא דאהרן, שהי׳ בכח כוונתם וקדושתם לעשות היחודים בעמדם בחוץ עובדא דאהרן הוא הכה״ג שנכנס לפני ולפנים.

לכן לא היה צריך לקיים בפועל ממש להיות עולה לרגל, רק בכח קדושתו וכוונתו פעל כזה בהיותו בחוץ לארץ כנ״ל, כידוע גודל מעלתו שהיה עניו גדול שלא רצה לקבל הנשיאות (פסחים ס״ו, ע״ש) לכן היה זוכה לאריכות ימים בפני הבית, וגם לאחר כך כמה מאות שנים כידוע מחשבון הדורות, כמבואר בגמ׳ אצל בני בתירא.

★★

בגמ׳: ומוציא דבה הוא כסיל וכו׳.

כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל נשאל לפי״ד הרמב״ן (בראשית לז,ב) הכותב דלשון דבה הוא רק על דבר שקר ע״ש א״כ איך קאמר כאן דהוא בכלל מוציא דבה, הרי הי׳ זה אמת שרב כהנא נפטר, ותירץ אדמו״ר זצ״ל דכיון דצדיקים במיתתן קרוים חיים א״כ זה שקר והוצאת דבה לומר שנפטרו ע״כ ודפח״ח.

ויש להוסיף בזה עוד ענין בס״ד, דהנה כתיב (דברים לד, ה) וימת שם משה וגו׳. ובגמ׳ ב״ב (ט״ו מ״ו) איתא: עד כאן הקב״ה אומר ומשה כותב, מכאן ואילך הקב״ה אומר ומשה כותב בדמע וכו׳. וברש״י בב״ב נראה שלמד כפשוטו, שמשה רבינו כתב את הפסוקים עם דמעות, ולא בדיו ע״ש, אכן במהרש״א (שם) הקשה ע״ז, דא״כ אכתי קשה איך יכל לכתוב וימת כשהיה עדיין חי, ואם לא חש לזה, יכל לכתוב ג״כ בדיו, ולכן ס״ל למהרש״א דמשה רבינו עשה ב׳ שינויים בפסוקים שמן וימת משה, שינוי אחד, שכל התורה היה גם אומר וגם כותב, ואת הפסוקים האלה לא היה אומר אלא רק כותב, ושינוי שני, שלא היה כותב בדיו רק בדמע שלא נחשב לכתב גמור, ולכך לא מיחזי כשיקרא לא האמירה ולא הכתיבה, עכ״ד.

והנה בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ נ״ז) נדפסה תשובה אל הגאון הכלי חמדה זצ״ל שהביא מספר לקוטי מהר״ן הכותב שבכתיבה שאדם כותב לא חיישינן למיחזי כשיקרא ומביא מהמהרש״א הנ״ל הכותב וכנ״ל דכיון שמשה רק כתב ולא אמר, אין זה נחשב כשקר אם כתב שמת אפי׳ שהוא עוד חי, וטען ע״ז הגאון הכלי חמדה דאיך אפשר להקל בכתיבה שהיא מעשה וחמיר מאמירה. וכוונת המהרש״א י״ל דחיות האדם העיקר הוא הדיבור, וכשניטל ממשה רבינו הדיבור מיקרי מת, ולכן שפיר אפשר לכתוב עליו וימת משה עכ״ד הכלי חמדה.

ועי״ש בחדות יעקב מש״כ להשיב לו וז״ל: במחכ״ת דבריו דחוקים ורחוקים לומר על משה רבינו ח״ו שניטל ממנו הדיבור ולא כהתה עינו כו׳, וביותר מה יענה לקרא דויקבר אותו בגיא אפשר משה מת וכתב ויקבר עכ״ד.

ולפי דברי אדמו״ר זצ״ל הנ״ל התמיה הגדולה ביותר על הליקוטי מוהר״ן הנ״ל, דאיך שייך לומר אפי׳ בכתיבה בעלמא על משה רבינו וימת וגו׳ ובגמ׳ סוטה (י״ג ע״א) י״א לא מת משה וכו׳ ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: יוחנן חקוקאה וכו׳.

ובתום׳: פי׳ ר״ח סופר וכו׳ בקובץ כרם שלמה (שנה ג׳ קו׳ ד׳ ע׳ ל׳) עה״פ (בראשית מט, י): ומחוקק מבין רגליו וגו׳ דפירש״י דקאי על נשיאי א״י, כתב שם: רש״י לא פירש למה נקרא הנשיא מחוקק, ובישעי׳ (ל״ג כ״ב) כתב הרד״ק כי המושל קרוי מחוקק שהוא משים חוקים, וכן נראה שם מתרגום יונתן שתירגם ה׳ מחוקקנו ה׳ מלפנא דיהב לנא אולפן אורייתא מסיני. אבל אונקלוס תרגם כאן ספרא כי כן הוא פשטות הלשון מחוקק, וכן תרגם בפסוק כי שם חלקת מחוקק ספון (דברים ל״ג כ״א) משה ספרא רבא דישראל, וכן פירש הראב״ע בישעי׳ שם. וכן כתבו התוס׳ בפסחים (ג׳ ע״ב) בד״ה יוחנן חקוקאה, פר״ח סופר. ולפי״ז למה הושאל שם זה לנשיא.

וביאר לנו רש״י ז״ל בתהילים (ס׳ ט׳) בפסוק יהודה מחוקקי, וז״ל מחוקק לשון שררות, שמחוקק ושולח ספרים ומצוה, כמו לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו, עכ״ל. וכן מצינו בנשיאי א״י כמ״ש בסנהדרין (י״א ע״ב) מעשה ברבן גמליאל שהי׳ יושב ע״ג מעלה בהר הבית והי׳ יוחנן סופר הלז עומד לפניו ושלש אגרות חתוכות לפניו מונחות אמר לו טול איגרתא חדא וכתוב לאחנה בני גלילאה וכו׳ וטול איגרתא חדא וכתוב לאחנה בני דרומא וכו׳, הרי שנשיאי א״י היו שולחים ספרים ומצווים לעם, ע״כ נקראו מחוקק ע״כ.

★★

תום׳ ד״ה מאליה וכו׳.

כתבו לחדש דמי שאין לו קרקע או זקן שאינו יכול להלך ברגליו, פטורים מק״פ כמו שפטורים מראיה ע״כ.

ובמשל״מ (ריש הל׳ קרבן פסח) תמה מאד על דבריהם, דמנא להו דמי שאין לו קרקע או זקן שאינו יכול להלך ברגליו פטור מפסח, ועי״ש שכתב שכל דבריהם מתחילתם ועד סופם צריכים תלמוד. ובצל״ח כתב לתרץ דבריהם וז״ל: ״הנה אין כוונת התוס׳ שמי שאין לו קרקע פטור מפסח, ופוק חזי שתחילת קושיית התוס׳ לא היה להקשות למה לא עלה ריב״ב לעשות הפסח, שזה אינו קושיא, דודאי היה בדרך רחוקה ופטור, ולא מצינו שיהיה מחוייב לעלות ולהתקרב קודם זמן הפסח, ובי״ד שמגיע הזמן הוא בדרך רחוקה, אבל הוקשה להם למה לא עלה לרגל שזה מצוה על כל ישראל לעלות איש ממקומו לירושלים להגיע שם ברגל, וע״ז תירצו שלא היה לו קרקע ומי שאין לו קרקע א״צ לעלות לרגל ע״כ.

ובמנחת חינוך (מצוה ה׳) כתב על דברי הצל״ח: ״ודבריו אינן מובנים לי כלל, דודאי מצות עשה על כל ישראל לעשות הפסח ככל מצוות עשה שבעולם, ומחוייב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מ״ע כו׳, ואולם בהמשך דבריו כתב המנ״ח שמפורש הוא בדברי רש״י פסחים (ע׳ ע״ב) בד״ה וישב, שכתב: ״וישבו להם בדרום, פי׳ רחוק מירושלים שלא יעלה לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה״ מבואר להדיא דרחוק מירושלים אין צריך לעלות לפסח וגם פטור מלעלות לרגל כו׳ וצ״ע מאד מנא לן הא״ ע״כ דברי המנ״ח.

מבואר לכאורה דפליגי המנ״ח והצל״ח אם אדם צריך להכניס עצמו לחיוב, או שיכול לעשות פעולות לפטור עצמו מהחיוב, דהמנ״ח סובר שצריך לעשות השתדלות ולהכניס עצמו לחיוב ולכן לכתחילה אסור לגרום שיהיה בדרך רחוקה, משא״כ הצל״ח סובר שמותר לגרום על עצמו להיות פטור ממצוות.

וי״ל עוד, דהמשל״מ הנ״ל סובר כסברת המנ״ח, ולכן פירש בדברי התוס׳ וז״ל וריב״ב שלא עלה לרגל, היינו לא כמו שפירש הצל״ח דקאי על רגל דוקא, דהצל״ח לשיטתו כתב כן, משא״כ המשל״מ סבר כסברת המנ״ח ולכן פירש וריב״ב שלא עלה לרגל היינו לקיים מצות הקרבת הפסח, שהרי מחויב הוא במצות הקרבה ולהתקרב עצמו להיות מחויב בדבר וכדברי המנ״ח, ולכן הקשה שפיר על תירוץ התוס׳ שמשום שלא היה לו קרקע אין זה סיבה לפטרו מהקרבה כנ״ל ודו״ק היטב.

וספק זה שבין הצל״ח והמנ״ח נוגע להרבה נושאים וענינים ואכ״מ. וע״ע בזה בלקח טוב להגר״י ענגיל ז״ל (כלל ו׳) ובשו״ת שלו בן פורת (ח״ב סי׳ ח׳) ובשו״ת דבר יהושע (ח״א סי׳ ב-ז). ויש להרחיב הענין בסוגי׳ דברכות (ל״ה ע״ב) בדורות הראשונים ודורות האחרונים ע״ש ובתוס׳ ובחזון איש על קדושין (סי׳ קמ״ח ד״ה נראה וכו׳) משכ״כ בזה ודו״ק היטב.

★★

עיין שו״ת ארץ צבי ח״א סימן י״ז: אשר נסתפק לדעת תוס׳ פסחים (ג:) דמי שאין לו קרקע פטור מפסח, אם הפקיר קרקע שלו אחר חצות אם פטור.

והביא ראיה מחולין (קא.) המקדיש חיה ואח״כ שחטה פטור מלכסות, שחטה ואח״כ הקדישה חייב לכסות, דכבר נתחייב בכיסוי קודם שיבא לידי הקדש יע״ש. ראיה זו נכונה.

וכעי״ז נסתפק התוס׳ חגיגה (ט.) ד״ה כיון דלא חזי צ״ע פשוט בראשון וחיגר בשני, מי אמרינן כיון דחיובא עלי׳ רמי׳ תו לא פקע ע״ש.

אך התם י״ל דכמו דאמרינן בחיגר בראשון ונתפשט בשני, דל״מ תשלומין משום דלא חזי בראשון, והוא כר׳ יוחנן לשיטתו דס״ל בירושלמי פרק מי שאחזו. דהנותן גט לאשה לאחר ל׳ ואחזו קורדיקוס הגט פסול דאזלינן בתר החלות,

ובשעת חלות לאו בר גירושין הוא. ה״נ בנ״ד להיפוך דעיקר חיוב בראשון, ושני רק תשלומין חשיב המעשה בשני והחלות בראשון, ולר״י דאזלינן בתר חלות הוי כאילו המעשה הי׳ בראשון ופטור.

וע״כ נסתפקו התוס׳ גם להיפוך בפשוט בראשון וחיגר בשני דכיון דשני תשלומין דראשון יחשב כאילו עשה בראשון בזמן חלות ומקיים המצוה, וממילא חייב.

וכ״ז התם, משא״כ בנידון דידן אפשר דאינו מצוה בעת שאין לו קרקע (וכעין פסחים (צג:) בדרך רחוקה דמדחיי דחיי׳ רחמנא) ממילא לא יועיל אם יקיים. והנה אם נימא דאינו מקיים מצוה, פשוט דחייב כרת בזה שמפקיר את נכסיו אחר חצות, דבפסחים איתא (סט.) ערל שלא מל ענוש כרת. וכ׳ רש״י דל״ד לדרך רחוקה, דהתם הגיע זמן חיובא דהיינו חצות תו אין לו עצה. משא״כ בערל יש לו עצה למול בהגיע זמן חיובו, וא״כ ה״ה בנ״ד, וקו״ח שנפקיר נכסיו ועוקר חיובו בידים דחייב כרת.

ולפי זה יש ליישב ג״כ קו׳ חתם סופר שהביא כ״ת, לר״א למה מכשירי פסח דוחין שבת, הא בידו להפקירו כדאמרינן שבת (קלא:) לענין ציצית.

ולהנ״ל ניחא דאחר חצות אם יפקיר יהי׳ ענוש כרת, וע״כ מכשירי פסח דוחין שבת, דאז אחר חצות תו אין לו עצה להיפטר מחיובו.

★★

האור חדש הקשה בשם השאגת אריה דאי נימא דמי שאין לו קרקע פטור מקרבן פסח, א״כ איך עשו קרבן פסח במדבר, ואי תימא דארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, אכתי קשה למ״ד (סוכה כה:) אותן הטמאים שנדחו במדבר לפסח שני היו מישאל ואלצפן, והם לא קיבלו חלק בארץ, שהיו לוים.

ומתרץ בערבי נחל (שבת הגדול דרוש ד׳) דצ״ל שהאי מ״ד סובר כתוס׳ בקידושין (לז ע״ב ד״ה הואיל) דפסח מדבר נעשה על פי הדבור ע״כ.

ועי׳ במקור ברוך (ח״ב ס״ב) שתירץ דלא נפטר מי שאין לו קרקע בא״י רק לאחר שנתקדשה א״י, וע״ש שהביא סמוכין לדבריו. ע״כ.

איברא לפי מה שהשוו תוס׳ חיוב קרבן פסח לעלייה לרגל, הנה בזמן שהיו ישראל במדבר, לא נתחייבו בכלל לעלות לרגל ג״פ בשנה, כמוש״כ הרמב״ן (דברים י״ב כ׳), וא״כ החיוב קרבן פסח במדבר בודאי לא היה תלוי בעלייה לרגל.

★★

הקשה הגאון ר׳ דוד דייטש זצ״ל קושיא כברזל והובאו דבריו בשו״ת חתם סופר (חלק או״ח סו״ס קכ״ד וחלק יו״ד סי׳ שט״ז) דא״כ למה ס״ל ר׳ אליעזר בשבת (קלא:) דמכשירי קרבן פסח דוחין את השבת, הלא כמו דמכשירי ציצית וכדומה אינם דוחין את השבת כדאיתא שם משום דבידו להפקירם הכא נמי לדברי המשנה למלך, הרי בידו להפקיר קרקעו וע״י זה יפטר מעשיית קרבן פסח.

ותירץ המשך חכמה (פ׳ בהעלותך ד״ה חקה) דלא יועיל לו להפקיר קרקעו, כיון דסוף כל סוף ביובל יחזור אליו, וא״כ אין זה הפקעה תמידית והוא חייב בקרבן פסח. עי״ש מה ביאר על פי זה בפסוקים.

והנה בגור ארי׳ יהודה להגר״ל זעמבא זצ״ל (עניני המועדים סי׳ ד׳) הביא מהאבני נזר (או״ח סימן של״ו) שהעיר בדבר חדש לענין ראי׳ דאמר בש״ס פסחים (ח׳:) דמי שאין לו קרקע פטור מלעלות לרגל ולא אמר דפטור מן הראי׳, ולזה חידש דבאמת גוף המצוה לא נפקעה ממנו ואם הוא בירושלים והראה פניו בעזרה והביא קרבן קיים מ״ע, אלא דאינו מחויב לעלות לירושלים עכ״ד [ועי׳ בירושלמי פאה [פ״ג ה״ז] דגרסינן פטור מן הראי׳ יעו״ש].

ולפי״ז חידש הגר״ל זמבא זצ״ל דלפי״ז לכאורה כיון דפטור דאין לו קרקע בפסח ילפי׳ מראי׳, א״כ גם בפסח כן הוי זה פטור רק לשלא יהי׳ מחויב לבא לעזרה, אבל אם עושה פסח שפיר מקיים המצוה אף שאין לו קרקע.

וניחא לפי״ז קושית החתם סופר בשו״ת (חאו״ח סימן קכ״ד) דאמאי לר״א מכשירי פסח דחי שבת הא בידו להפקיר נכסיו ויפטר, ודמי לציצית ומזוזה דאמר בשבת (קל״א:) דמכשירין דידהו לא דחי שבת הואיל ובידו להפקירן יעו״ש, ולמש״כ ניחא, דשאני ציצית ומזוזה דלאחר שהפקירן פקע מצותן לגמרי, משא״כ פסח דגם לאחר ההפקר הרי יהי׳ קיום

מצוה בעשיית הפסח שפיר כיון דעכשיו יש לו קרקע וחייב שפיר דחי שבת. עכ״ד.

ויש לציין שכעי״ז כתבו בשפת אמת (ריש חגיגה) ובנצי״ב במרומי שדה ע״ש. וע״ע בזה במשך חכמה (במדבר ט, יד) מש״כ בזה ודו״ק

★★

עוד הקשה במשל״מ הנ״ל היכן מצינו דהדר בחו״ל פטור לעלות לרגל. ובספר אור חדש כתב דיש ללמוד זה ממשנה במס׳ תענית (פ״א מ״ג) ר״א אומר בשבעה בו, ט״ו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, ובתוס׳ ב״מ (דף כ״ח ע״א ד״ה ט״ו יום) כתבו דנהר פרת הי׳ גבול ארץ ישראל לצד צפון, רואים מכאן דהמתינו רק על בני ארץ ישראל הגרים עד נהר פרת, אבל לא הוצרכו להמתין גם על בני חו״ל הגרים מהלאה לנהר פרת, משום דפטורין מלעלות לרגל. וכתב עוד שם באור חדש, דמצא במשנה סוף מסכת חלה יוסף הכהן העלה בניו וב״ב לעשות פסח קטן בירושלים והחזירוהו, וכתב בברטנורא דרק פסח ראשון הוצרך לעלות לירושלים מפני מצות ראי׳, אבל בפסח שני ליכא מצות ראי׳, הרי רואים מזה דגם בני חו״ל מחויבים בראיה עכ״ד האור חדש.

ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ו סי׳ מ״ט) הקשה דהא ודאי יוסף הכהן הי׳ בא״י, דהרי איתא שם במשנה דהביא ביכורי יין ושמן ולא קבלו ממנו ואין מביאין בכורים רק מא״י, והא דלא קבלו ממנו איתא שם משום דלא בצרו מתחילה לכך. עוד כתב במנחת יצחק שם, דבברטנורא שהביא האור חדש לא כתב דחייבים לילך לא״י כמו שכתב האור חדש, אלא לשון הרע״ב הוא ובניו קטנים היו ופ״ר בלבד חייבים בראיה והניח בצע״ג.

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

באמת י״ל דתרי אשקלון הוי (עי׳ ירושלמי שבועות ט״ז ובקובץ חומת ירושלים קובץ ד׳ הובא בשמי׳ דכ״ק אדמו״ר בעל הלב שמחה זצ״ל דמעשה דתרי אחין הי׳ באשקלון של חו״ל) ע״כ.

ובמנחת יצחק שם הביא מירושלמי פאה (פ״ג ה״ח) תרין אחין הוי באשקלון הוי להון מגורין נוכראין, ופי׳ שם הפנ״מ שהשכנים הגוים אמרו זה לזה עכשיו שהשכנים יהודים יעלו לרגל וכו׳, והרי אשקלון בחו״ל הי׳ כדאי׳ גיטין (ב׳ ע״א) ובתוס׳ שם דלא כבשוהו עולי בבל, ומ״מ עלו לרגל. אך אולי י״ל דעליית רגל תלוי בכבוש יהושע ולא בעולי בבל, אי נמי דלא רצו לפטור עצמם מלעלות הגם דעל פי דין פטורים היו כיון דדין חו״ל יש לו, וכמש״כ התשב״ץ (ח״ג סי׳ ר״א) דאף עכשיו עולים לרגל ממצרים ומשאר ארצות ויש לזה סמך במדרש, ואין ראי׳ דיש חיוב.

וכתב שם המנחת יצחק ששמע מת״ח אחד ראי׳ מגמ׳ גיטין (ד׳ ע״ב) דפטור לעלות מחו״ל, דאיתא שם דממדינה למדינה בא״י שכיחי עולי רגלים אבל לא בשאר ארצות. ומעצמו הביא המנחת יצחק ראי׳, מגמ׳ לקמן (ע ע״ב) דאיתא תניא יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום, ופירש״י שם רחוק מירושלים שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה, ובשלמא מפסח פטור מדין ריחוק מקום, אבל למה פטור מראיה, ועכצ״ל שישב בדרום היינו מאשקלון והלאה כמו שאיתא בגיטין ואשקלון בדרום, ולכך הי׳ פטור מלעלות לרגל. וכתב שמצא ברש״ש שהעיר בזה עיי״ש ומביא דבתשו׳ יעב״ץ (ח״א סי׳ כ״ז) מדבר ג״כ בענין זה, עיי״ש.

★★

וכתב במתא דירושלים על הירושלמי (פ״ז דפסחים ה״ו) בהא דאיתא שם: אמר ריב״ל לראיי׳ הלכו מלבוא חמת וכו׳. עיין בקרבן העדה דמגיה להוריי׳, ולפענ״ד נראה דא״צ להגיה והוא דהתוס׳ בבלי דף ג׳ ע״ב בד״ה מאלי׳ כתבו דר׳ יהודה בן בתירא שלא עלה לרגל הוא משום דנציבין ח״ל הוא, ולכאורה יש לעיין מנ״ל להתוס׳ הא דדר בחו״ל פטור מלעלות לרגל. ואמנם י״ל דנפקא להו מירושלמי, דאיתא לראי׳ הלכו מלבוא מחמת נחל מצרים, דהיינו דוקא עד שם חייבי׳ בראי׳ דהוי גבול ארץ ישראל, אבל לא יותר, דאנשי חו״ל פטורין כנ״ל. ועיין לקמן בבבלי פ׳ אלו דברים דר׳ יהודה בן דורתאי ובנו ישבו להם בצד דרום שלא לעלות לרגל כנ״ל ע״כ.

★★

במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) הקשה לפי דבריהם דמי שאין לו קרקע פטור מפסח, א״כ איך ציותה התורה וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה׳, הלא גר אין לו קרקע, ואי

בקנה הא בזמן שהיובל נוהג ס״ל לריש לקיש (גיטין מח ע״א) דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי וא״כ אין לו קרקע.

וכתב דלשיטת הרמב״ם דס״ל בפ״ד מהל׳ ביכורים (ה״ז) דביובל ראשון גם גר מביא וקורא, א״כ הכא נמי מחוייב בפסח, עיי״ש.

★★

ובעצם תמיהת המשל״מ על התוס׳ הנ״ל כתב הגאון החלקת יואב זצ״ל בהגהות הש״ס: עיין ירושלמי ריש הוריות ובקרן אורה שם. אך עיין נדרים (ל״א ע״א) בנודר מעולי ירושלים, רק בכותים מותר עש״ה. ועיין לקמן (פ׳ ע״א) מוכח ג״כ כהתוס׳ כאן, דאל״כ הרי אפשר לטמאות במת אחד מיושבי חוץ לארץ, או שאין לו קרקע, ע״כ.

ובקוביץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ א׳ ע׳ כא-ב) מביא מהבחור משה אהרן הלברשטאם ז״ל־הי״ד: ואפשר להביא ראי׳ מהימנא לדברי התוס׳ דבחו״ל פטור מראיה מדברי הגמ׳ גיטין דף ד׳ ע״ב, ממדינה למדינה בארץ ישראל נמי לא צריך דכיון דאיכא עולי רגלים מישכח שכיחי עיי״ש. ולכאורה קשה דהא מחוץ לארץ נמי איכא עולי רגלים ואמאי צריך לומר בפ״נ ובפ״נ, ועכצ״ל כדברי התוס׳ ודו״ק היטב, ע״כ.

ובהג״ה שם ציינו שהשואל ומשיב (מהדו״ק ח״א סי׳ כ״א) הביא כבר ראי׳ זו ע״ש.

★★

כתיב במדבר (לד, ב): זאת הארץ וגו׳ וברש״י: הוצרך לכתוב מצרני גבולי רוחותי׳ סביב. לומר לך וכו׳ ע״כ. וכתב רבינו החיד״א בנחל קדומים די״ל דלכן כותבת התורה את גבולות ארי״, דנפק״מ בזה לפי דעת התוס׳ פסחים (ג:) דיושבי חו״ל פטורים מן הראיה ע״ש, אכן יש לדון בדבריו, דבודאי מי שגר סמוך לגבול חייב לקרב עצמו לגבול א״י ולעלות ולא בכה״ג איירי התוס׳, וראה לעיל מה שהבאנו מהצל״ח והמנחת חינוך ודו״ק. (ופלא שלא כתב רבינו החיד״א דנפק״מ לגבי קיום מצות ישוב א״י ודו״ק).

★★

בהגהות מהר״צ חיות על גיטין (ב.) הקשה על דברי התוס׳ הנ״ל דבני חו״ל פטורים מן הראי׳ מהירושלמי (פ״ג דפאה ה״ז) דתרי אחי שהיו באשקלון עלו לרגל. וע״ש והרי אשקלון אינה בא״י וע״ש מש״כ בזה, וראה בקובץ מוריה שנה כ״א (גליון ג-ד עמ׳ ק״ח-ק״ט) מש״כ חכ״א בזה ועוד שם (בגליון ה-ו עמ׳ קי״ג) מש״כ עוד בזה ע״ש היטב.

והנה בתוס׳ חגיגה (כ״ה ד״ה שרצועה וכו׳) הקשו איך עולים לרגל מן הגליל כיון שיש רצועה של כותים שיש בה טומאה ע״ש מש״כ. וראה בטורי אבן שם ובשו״ת שער אפרים (סי׳ ל״ו) מש״כ ליישב דעלו לרגל ז׳ ימים קודם והזו עליהם שלישי ושביעי ונטהרו ע״ש וזה דוחק וצ״ע.

ובעצם הרי אפשר להקשות כקושית התוס׳ הנ״ל על בני חו״ל ולא על בני הגליל, איך עלו לא״י לרגל הרי היו טמאים בטומאת ארץ העמים. ולפי״ד התוס׳ בפסחים הנ״ל דבני חו״ל באמת פטורים מהראיה א״ש דבאמת אין להם עליה לרגל, אך הרי מקור התוס׳ צ״ע. וכמו שהעיר במשל״מ וכנ״ל וצ״ע.

★★

ובספר ״חידושי יעקב״ (להרה״ג יעקב הלוי גאלדוואסער ז״ל הי״ד מגדולי חסידי באבוב ומבחירי תלמידי הרב מטשעבין) כתב בזה: ושמעתי ממורי בשם אביו הרב הגאון מופ״ק מהר״י מהרימילוב דמבואר במס׳ ערכין (כט.) דקרקע דחוצה לארץ כמטלטלי דארץ ישראל דמי, וא״כ י״ל דהתירוץ השני של התוס׳ הוא שפה אחת ודברים אחדים עם התירוץ הראשון, שלא היה לו קרקע בארץ ישראל, וקרקע חו״ל כמטלטל דמי. ולכן היה פטור מק״פ, ודו״ק ודפח״ח.

★★

בגמרא: רב כהנא חלש וכו׳, זיל בדוק מאי דיניה. וברש״י בדוק ודע מה נהייתה בו.

לכאורה צ״ע קצת הלשון מאי דיניה דהול״ל מה שלומו. ואולי י״ל עפ״י הגמ׳ ב״ק בפ׳ הגוזל ומאכיל (קי״ז ע״א) דרב כהנא נפטר מהקפדה של ר׳ יוחנן שראה שפתיו ונדמה לו שמחייך עליו, ולמעשה הלא רב כהנא הי׳ אנוס גמור וכמו שאמרו שם לר׳ יוחנן שרב כהנא תמיד נראה כמחייך מחמת ששפתיו נראין כך, ולכן שלחו לי׳ לבדוק מה דינו היינו האם משום חלישות הדעת של ר׳ יוחנן פגעה בו מדת הדין אע״פ שאונס גמור הי׳.

אך צ״ע קצת דבגמ׳ ב״ק שם משמע דר׳ יוחנן חליש דעתי׳ ותיכף נח נפשי׳ דרב כהנא וכאן משמע דרב כהנא חלש ולא נפטר תיכף. ואולי כאן הי׳ המעשה אחר שכבר החיה אותו ר׳ יוחנן כדאי׳ שם בב״ק. ועיי״ש ברש״י אי ר״כ הסכים ללכת עם ר׳ יוחנן או לא רצה לחיות עוד פעם, ואם נאמר שזה הי׳ אחר שהחיה אותו לא מיושב דברינו בפי׳ מאי דיני׳.

עוד יש ליישב מה ששם משמע שנח נפשי׳ דר״כ תיכף וכאן משמע דחלש, עפי״ד התוס׳ קידושין (ח׳ ע״א) דתרי רב כהנא הוי, ולפי״ז ג״כ אין לומר כפירושינו הנ״ל.

ואולי אינו דיוק, דנח נפשיה דר״כ אחר שחלש, הגם שלשון הגמ׳ שם למחר אמרו לר׳ יוחנן משמע שנפטר באותו יום, מ״מ יתכן שנחלש ובאותו יום נח נפשי׳, ולפי״ז שפיר נוכל לומר כפירושינו הנ״ל בדוק מאי דיני׳, ודו״ק.

(יד יהושע)

★★

בגמ׳: רב כהנא חלש כו׳.

כתב במשך חכמה (פ׳ אמור כ״ב י״ג) אמרו חז״ל (פסחים מט) דעונש ע״ה שנושא בת כהן, קוברה או קוברתו ואמרו שם דבת״ח ניחא ליה לאהרן, דלדבק בזרעיה יעויי״ש. ואמרו שם דרב אידי בר אוריין נסיב כהנתא ונפקו מיני׳ תרי בני דסמיכי כו׳ ר׳ יהושע בר אידי. ולכן כי חלש רב כהנא שדרוהו רבנן לרב יהושע ברי׳ דרב אידי, דשמא מת על שנשא כהנתא (כדאיתא שם מט.), לכן שלחו אותו להראות, דבת״ח ניחא לי׳ לאהרן ושבח היא לו, יעוין ריש פסחים (דף ג סע״ב). ולכן רמי ב״ח, דנסיב ברתא דרב חסדא, בת כהן (ברכות מד), שכיב על דלא אזמן לרב מנשה בר תחליפא (שם מז:), דכיון דהיה מחשב את ר׳ מנשה לעם הארץ (שם מז:), תו לא חשיב גם הוא ת״ח להדבק בזרעיה דאהרן ע״כ.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: א״ל אייבו קיים א״ל אימא קיימת.

בספר נחלת אליהו (ח״א אות כ׳) לרבינו אליהו דושניצר זצ״ל נסתפק במי שדיבר דבר שקר ובתוך כדי דיבור חזר ואמר האמת, אם תקן בזה למפרע את האיסור שקר או לא.

וכתב דלכאורה יש להוכיח מפירש״י בסוגין, וכוונתו לכאו׳ ממה שהקשה רש״י על הי״א דרב השיב בניחותא, אימא קיימת, דקשה לומר שיוצא רב דבר שקר מפיו, ואי נימא דבחוזר בתוך כדי דיבור אין כאן שקר, הרי אין כאן קושיא, דהא בתוך כדי דיבור רמז לו דאין אמו קיימת.

★★

בגמ׳: א״ל לשמעיה חלוץ לי מנעלי וכו׳ **ש״מ תלת** וכו׳ **וש״מ שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד וש״מ מקצת היום ככולו.**

בשו״ת יביע אומר (חלק ב׳ יו״ד סימן כ״ח) כותב אודות אבלות על שמועה רחוקה לאחר ל׳ יום, אפילו רגעים. האם צריך שעה אחת בדיוק או די אפי׳ במספר רגעים.

ומביא ראיה מהגמ׳ כאן דא״ל ר׳ חייא לשמעיה, חלוץ לי מנעלי, והוליך כלי אחרי לבית המרחץ, ש״מ תלת, ש״מ אבל אסור בנעילת הסנדל, וש״מ שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא יום אחד, וש״מ מקצת היום ככולו, ופירש רש״י, והולך אחרי כלי לבית המרחץ, ללמד הלכה לתלמידים נתכוון, שאין שמועה רחוקה שלאחר ל׳ יום נוהגת אלא יום אחד ומקצתו ככולו, וא״צ לישב כל היום כולו, מדא״ל והולך לי כלי וכו׳ ולא המתין עד למחר, אלמא שעה אחת די.

הרי מוכח שא״צ שעה אחת דוקא, שהרי מיד אחר שחלץ מנעליו, פקד להוליך כליו לבית המרחץ, ולא שהה כלל באבלות. ומסיים שדי בזמן מועט כגון רבע שעה.

וגם הערוך השלחן (סימן ת״ב ס״ב) פסק שא״צ לנהוג שעה אחת מכ״ד במעל״ע, אלא איזה עת, וזמן מה. וכ״כ בגשר החיים (עמוד רי״ח) דסגי בחליצת נעל וישיבה על הקרקע איזה רגעים עיי״ש.

★★

בגמ׳ שמועה רחוקה אינה נוהגת אלא שעה אחת.

במועד קטן (כ:) ובראשונים שם מבואר גדר דבר זה, דהוא משום דאמרינן מקצת יום ככולו ב׳ פעמים, כלומר דבשמועה רחוקה בעצם הי׳ צריך לנהוג אבלות יום אחד שלם, אלא דאם שמע השמועה באמצע היום, והוא יושב שעה אחת, אמרינן מקצת יום ככולו, וכאילו הוא ישב אבילות כבר מתחלת

היום, ושוב אמרינן פעם אחרת, אחרי שישב קצת, מקצת היום ככולו, והרי זה כאילו ישב עד סוף היום.

ומטעם זה כתב הרא״ש (מועד קטן סי׳ ל׳) דבאבילות של ז׳ יום נוהגין אבילות שבעה ימים וקמים באמצע יום השביעי, משום דמקצת יום ככולו. אלא דנחלקו בזה, דדעת הרמב״ן דמתחילת ליל שביעי כבר אמרינן מקצת יום ככולו, ונוהגין אבילות קצת בלילה, וקמים מיד. אבל דעת המהר״ם מרוטנבורג דצריכין לנהוג אבילות כל הלילה, ורק ביום נוהגין אבילות שעה אחת, ואז אומרים מקצת היום ככולו. והטעם דילפינן מקראי דדבר התלוי בספירה, אין ספירה אלא ביום ולא בלילה, וס״ל להמהר״ם דגם אבילות של שבעה ימים הוא דבר התלוי בספירה, ולכן צריכים שביום השביעי יספור מקצת מן היום, ואז אומרים מקצת יום ככולו.

ועיין בשו״ע הרב (סי׳ נ״ג סעיף י״ג) דלכן קטן נעשה גדול מיד כשתחשך, ולא בעי מעת לעת, משום דאמרינן מקצת יום ככולו.

★★

בגמ׳: ההוא דאמר דונו דיני, אמרי ש״מ מדן קאתי דכ׳ דן ידין עמו וגו׳. **ההוא דהוה קאזל׳ ואמר אכיף ימא אסיסני ביראתא, בדקו ואשכחוהו דמזבולון קאתי דכ׳ זבולון** וגו׳.

ופירש״י דונו דיני, בכל דבר מו״מ שהיה לו עם אדם היה אומר תמיד בא לדין ואינו נשמע לדבר אדם אלא ע״פ דיין. אכיף ימא וכו׳, אתקן בירונות, אם היו לי פלטין לבנות לא הייתי קובעם אלא על שפת הים וכו׳, עכ״ל ע״ש.

ויל״ע מ״ט בעובדא דדן לא בדקו אם אכן קאתי משבט דן אלא קבעו תיכף דמהתם קאתי ומשא״כ בעובדא דזבולון בדקו לראות אי מהתם קאתי ולא היה ברור להם דקאתי מזבולון אלא לאחר בדיקה וחקירה. עוד יש לבאר בזה משום דההוא מדן היה עושה מעשה בפועל שתמיד הזמין לחבירו לדין ולא הוי רק דברים בעלמא שאעשה כן אלא נהג כן בפועל, וע״כ דקאתי מדן מדמתכוון ברצינות לרצונותיו שעושה הכל ע״פ דין, ומשא״כ בעובדא דזבולון היה אצלו רק דיבורים בעלמא ולא עשה מעשה בפועל רק היה אומר שאם היו לי פלטין הייתי קובעם על שפת הים וכו׳ אך בפועל לא עשה כלום וא״כ כל עוד שלא עשה משהו בפועל אפשר שאין כוונתו באמת ואפי׳ אם היה לו פלטין לא היה קובעם שם שכן ״קל לדבר״ אך כשמגיע ״למעשה״ אינו תמיד מגיע לכלל ״מעשה״, ולזה ״בדקו״ אצל הזבולון דכיון שלמעשה לא קעביד מידי אפשר שאינו ״רציני״ בשאיפה זו לדור על שפת הים ואינו בהכרח דקאתי מזבולון, והבן בס״ד.

ויעוי׳ ב״בן יהוידע״ דג״כ הק׳ כנ״ל, ותירץ דההוא מדן היה נוהג תמיד לילך לדין לכן החליטו כן בלי בדיקה ומשא״כ ההוא מזבולון לא אמר כן אלא פעם אחת ולכן ״בדקוהו״, וכמדוייק בל׳ הגמ׳ דבראשון כ׳ ההוא דאמר דמשמע תמיד, ובשני כ׳ ההוא דהוה קאזיל ואמר דמשמע רק פעם א׳. ועוד י״ל דבההוא דדן יצא מגדר טבעם של בנ״א דבורחים מב״ד ומתביישים לילך שם לצעוק על חבירו ולזה קבעו בלי בדיקה דע״כ דקאתי מדן ומשא״כ השני שהיה אוהב הישיבה על שפת הים הוי כטבעם של בנ״א ולזה הוצרכו בדיקה לקבוע דקאתי מזבולון, עכ״ד ה״בן יהוידע״ יעו״ש.

וע״ע בספרו ״בניהו״ שכ׳ ליישב בעוד ג׳ דוכתי, חדא דאצל הדן היה דרכו לומר כן אף על פחות מש״פ שאין ב״ד נזקקין לו וע״כ דקאתי מדן ומשא״כ בעובדא דזבולון לא אמר דבר ״חידוש ופלא״. ועוד י״ל דההוא דאתי מדן היה מדבר רק בלשון לע״ז ורק ב׳ דברים אמר בלה״ק ״דונו דיני״ וע״כ דה״ט מדקאתי מדן מדהיה ״דבר פלא״, ומשא״כ ההוא דזבולון לא מצאו שינוי בדבריו וכו׳. ועוד י״ל (באופן ה׳), דהנה יל״ע בההוא דזבולון מ״ט ״בדקו״ בזה ומאי נפק״מ בזה, וע״כ דה״ט דהיה נוגע לענין ״ירושה״ של איזה קרקע דשבט זבולון וכו׳ וכו׳, עכ״ד ע״ש. אולם יל״ע בדתירץ בתחילה דהיה דרכו לומר כן אף על פמש״פ שאין ב״ד נזקקין לו, ולפי״ז ע״כ שהיה רק ״דיבורים״ ולא ״מעשים״ בפועל, דמרש״י מדוייק שהיה ״אומר ועושה״ ולבי׳ הנ״ל היה רק ״אומר״ ולא ״עושה״ שכן ב״ד לא נזקקים לזה. וי״ל דמ״מ לשאר דבריו נזקקו ב״ד וא״כ רוב דבריו באו לכלל ״מעשה״, ודו״ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה מדן קאתי וכו׳. **ההוא דהוה קא אזל׳ ואמר אכיף ימא אסיסני**

ביראתא בדקו ואשכחוהו דמזבולי קאתי דכתיב זבולון לחוף ימים ישכון.

בספר הקדוש שפת אמת פ׳ ויחי (שנת תרל״ד) הביא בתוך הדברים ואשר סוף השבטים כדכ׳ אשר כו׳ לחוף ימים כו׳ ישכון וציין ע״ז האמרי אמת, שופטים ה׳.

וכבר היה מעשה שנכנס אחד לאדמו״ר האמרי אמת ואמר לו שנפלה טעות בספר שפת אמת כי בפסוק כתוב זבולון לחוף ימים ישכון, ולא אשר. ועל אתר הראה לו הרבי דזהו פסוק בשופטים, והוסיף לו, שבזה מדוקדק לשון הגמ׳ בפסחים (ד.) ההוא דאמר דונו דיני אמר ש״מ מדן וכו׳ ההוא דהוה קא אזיל ואמר אכיל וכו׳ בדקו וכו׳.

וקשה למה בדקו רק את השני, ואילו על הראשון אמר ש״מ מדן קאתי ללא בדיקה. אלא שבראשון היה ברור להם דמדן קאתי, אבל בשני לא ידעו אם מזבולון אם מאשר קאתי דהא בשניהם כתיב לחוף ימים, ולכן בדקו לידע באיזה שבט הוא, מבין שני השבטים.

(מכתבי תורה ע׳ רנד)

★★

בגמ׳: ההוא דאמר דונו דיני אמרי שמע מינה וכו׳.

כתב בזה בספר מי השילוח ח״א בליקוטים ע״מ פסחים. הנה בהתחלת מסכת זו נמצא בירור בלשון, וזה כל המעשיות שמביאה הגמ׳ זה שאמר כגדי מסנקן וכזנב הלטאה, וכנגדו שאמר בוצרין בטהרה ואמר עליו מובטח אני בו שיהיה מורה הוראה בישראל. והסיום מהמסכת, הוא ערבי פסחים לא יאכל, היינו ברורין באכילות נגד הפסוק [משלי כא, כג] שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו.

וראה בפני מנחם לפסח (שנת תשנ״ה): כ״ק אאז״ל אמר שבפסח אפשר להפוך הפה והדיבור להיות לשון נקיה, ולפיכך העמידו סוגיא זו של לשון נקיה בגמ׳ בריש מסכת פסחים.

ועיין עוד בפרי צדיק (ערב יוהכ״פ אות ה׳) שהביא כמה דוגמאות מאגדות שבש״ס, שיש להם שייכות להמסכתא בו הם נמצאות.

★★

בגמ׳: ההוא דאמר דוני דיני אמרי ש״מ דמדן קאתי וכו׳.

בספר פתח עינים מביא בשם המאירי בחידושיו שכתב ראיתי בתשובות הגאונים שהי׳ אומר כך דרך לחש והשבעה המונית שיהיו כל דבריו מחוורים ושהוא ילך בטוח בהשבעה זו לפני הדיין לזכות בדיניו וזו סרך ע״ז, והביאור ממ״ש במס׳ שבת לפי גירסתם דיינו דינאי יש בו משום דרכי האמורי, ר׳ יהודה אומר אין דן אלא ע״ז שנאמר וכו׳, ומתוך כך בדקו אחריו ומצאו שמצד יחוסו הי׳ אומר כן עכ״ל.

★★

בגמ׳: ההוא דאמר דונו דיני - ש״מ דמדן קאתי וכו׳.

בשפתי צדיק (פר׳ במדבר אות י״ב) מביא בשם החידושי הרי״ם זצ״ל דהרמז בזה הוא, כי שבט דן רצו בכל דבר שיהי׳ על פי דין. ולכן הלכו חוץ לענן. כיון שבעיניהם לא היו ראויים להיות תחת הענן ע״כ.

ויש להוסיף בזה עפ״י מש״כ בבעל הטורים (במדבר ב,ב) דהשי״ת בירך את שבט דן ״לישועתך קויתי ה׳׳ ע״כ, וי״ל בזה מש״כ בבעל הטורים (בראשית מ״ט י״ח) דתיבת לישועתך ר״ל כמו להושיעך. והיינו שיש כאן הבטחה מהשי״ת שיהי׳ להם ישועה, ולהנ״ל הדבר נפלא. דכיון ששבט דן רצו שיהי׳ הכל על פי דין, הם היו צריכים ברכה וישועה מיוחדת מהשי״ת שיוכלו להחזיק מעמד גם על פי דין בלא חסד ורחמים, ולכן שפיר בירכו יעקב ואמר - להושיעך קויתי, היינו שמקוה לישועת ה׳ לדן ודו״ק.

וראה בכלי יקר (בראשית מ״ט ט״ו) דדן לשון דין, כי לא הי׳ מחניף לשבטו אלא דן את שבטו כאחד שבטי ישראל, כשאר השבטים, כי קרוב ורחוק היו שוים בעיניו עכ״ד (והוא קצת פלא דאטו שאר השבטים הכשרים לא נהגו כן וצ״ע).

★★

בגמ׳: וכ״ת זריזין מקדימין למצות וכו׳.

ראה בזה בספר ״מאורי המועדים״ להגרמ״ד הלוי סאלאוייציק שליט״א מבריסק (ע׳ כ״ו):

וצ״ב דלכאורה כל הך דינא דזריזין שייך רק באופן כשיש כבר זמן למצוה ומשום דינא דזריזין צריך להקדים כל

מה דאפשר, אבל כאן הרי הנידון הוא על עצם תקנת חז״ל בקביעת זמן המצוה ובזה לא שייך דין זריזין כיון דאין עדיין מצוה לפניו, וצ״ע. ונראה לומר דהנה כתב הרמב״ם בהל׳ חו״מ פ״ב ה״ג ז״ל ומדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים וכו׳, וכן מדברי סופרים שבודקין ומשביתין החמץ בלילה מתחילת ליל ארבעה עשר לאור הנר. עכ״ל. ומבואר בדבריו דבחיוב זה של בדיקת חמץ יש ב׳ תקנות, הא׳ עצם חיוב בדיקה שלא לסמוך על הביטול לבד, ועוד תקנה בפנ״ע על זמן הבדיקה, ולפי״ז נראה לומר דהשו״ט בגמ׳ הוא על תקנה והדין של זמן הבדיקה, וא״כ י״ל דכיון דכבר ידענו דיש מצות וחובת בדיקה, ממילא שייך בזה כבר דין זריזין דנקדים כמה דאפשר, וזהו דפריך בגמ׳ ונבדוק מצפרא משום זריזין מקדימין למצוות. ודו״ק. (א.ה. יעוי׳ מגילה ו׳ ע״ב לענין קריאת המגילה בשנה מעוברת, דלחד מ״ד צריך לקרוא באדר ראשון משום דאין מעבירין על המצוות, והקשה בטו״א שם דכל דין זה הוא בבאה לידו המצוה, אבל כאן אנו דנין על עצם קביעות זמנה של המצוה ועדיין לא באה לידו, וביאר דכוונת הגמ׳ הוא על דין זריזין, עיי״ש. וזהו כמו שנתבאר דכיון דכבר יש חיוב להמצוה, אע״פ שעדיין לא נקבע זמנה, מ״מ צריך להקדים מדין זריזין).

★★

בשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ מ׳) נשאל מהו ההבדל לבין מה שאמרו כאן, וילפינן מקראי, ד״זריזין מקדימין למצוות״, לבין מה שאמרו במשנה ריש ברכות (ב.) ולמה אמרו חכמים עד חצות ״כדי להרחיק את האדם מן העבירה״, ול״ל אמרו שם משום זריזין מקדימין למצוות.

ותי׳ הערוך לנר דזריזין מקדימין למצוות ל״ש רק בדבר התלוי במעשה, כגון בדיקת חמץ ונטילת לולב, משא״כ בברכות דהוא ענין של הרחקה, בזה ילפינן מושמרת את משמרתי, לעשות סייג להרחיק את האדם מן העבירה. (ועיי״ש עוד מה שתירץ).

ותירוצו צ״ב דהא גם שם הוא מידי התלוי במעשה, קריאת שמע בזמנה בלילה, ולמה לא שייך לומר בזה זריזין מקדימין למצוות. וצ״ע.

ובפשיטות יש ליישב על פי מה שהבאנו לעיל (דף ד׳ ע״א ד״ה ונחלקו הפוסקים) משו״ע הרב בקונטרס אחרון מצד זריזין מקדימין למצוות, אינו אלא עדיפות מן הראוי, אבל מי שאינו מזרז א״ע ושוהה עד שעושה המצוה, אין הוא בגדר ״עבריין״. משא״כ אחרי שתקנו חכמים זמן קריאת שמע עד חצות, מי שממתין וקורא קריאת שמע אחרי חצות הרי הוא ״עבריין״.

★★

הגאון הקדוש רבי לייב׳ל אייגר מלובלין זצ״ל היה דרכו שכשהיו מזמינין אותו לסנדקאות הי׳ מתכונן ומקדש את עצמו בסילודין עד מאוחר ביום, ואז היו עושים הברית. ורב העיר יצא חוצץ נגדו מטעם דזריזין מקדימין למצוות וצריך לעשות הברית תיכף בתחלת היום.

אולם גדולי הדור כאחת קמו כמו נד להגן בעד דרכיו של הגה״ק ר׳ לייביל אייגר מחמת כמה טעמים, ונביא כאן מה שכתב לו דודו הג״ר שמעון סופר אב״ד קראקא (מכתב סופר יו״ד סי׳ כ״ז) ליישב מנהגו על פי מה שכתבו הפוסקים דהידור מצוה עדיף מזריזין מקדימין את המצוה, ולכן ממתינין לקדש את הלבנה עד מוצאי שבת כדי שיברך כשהוא מבושם בבגדי שבת. וה״נ שע״י ההכנות הכוונות הרצויות, אע״פ שמתאחר על ידי זה מצות המילה שרי.

והביא מש״כ המדרש במדבר רבה פי״א שמשה רבינו הי׳ מל ואהרן הי׳ פורע לבני ישראל במדבר, ואע״פ שעי״ז נשתהה ונתאחר מילת כל בנ״י, מוכח מזה שישנו מעלה שהמילה תיעשה ע״י איש צדיק וקדוש ואע״פ שמתאחר ע״י כך. ע״ש.

★★

הגאון בעל נפש חיה כותב להגה״ק ר״ל איגר זצ״ל ״ומה שכתב כק״ת דהפשט זריזין מקדימין למצות היינו שהזריזין מקדימין להכין עצמם להמצות. וזה הוא הפירוש זריזין מקדימין למצות ולא שמקדימין המצות, דא״כ היה ליה למימר זריזין מקדימין המצות, והביא ראיה מאברהם עליו השלום שנצטוה קח נא את בנך את יחידך ולך לך אל ארץ המוריה. וא״כ המצוה של ולך לך אל ארץ המוריה היה ג״כ מצוה, ואם נימא דהמצוה עצמה מקדימין בצפרא, היה לו לאברהם לילך תיכף בבוקר כמו שזריזין מקדימין המצוה, ואם שהיה נצטרך לו לחבוש את החמור, ולבקע עצי עולה, זאת היה באפשרו לעשות קודם צפרא, ובצפרא תיכף לעשות המצוה של לך לך אל ארץ המוריה. ועל כרחך שהפירוש שבצפרא

זריזין מקדימין למצות, הזריזין מתחילין להכין עצמם אל המצוה וההכנה למצוה היא בצפרא, וכן עשה אברהם שתיכף בבוקר זירז עצמו להמצוה ויחבוש את חמורו ויבקע עצי עולה ודפח״ח. ומשם נלמד שההכנה למצוה צריך להיות תיכף בבוקר״. (שם ושארית לנפ״ח סימן א)

★★

עוד כתב בנידון הנ״ל הגאון ר׳ שלמה הכהן מוילנא זצ״ל בשו״ת מקור חיים (סי׳ ג׳), זה כשלשים שנה ששמעתי ללמד זכות על המנהג שמאחרים מצות ברית מילה עד אחר חצות היום כדי שיבואו הקרואים, שאף שמבטל מצות זריזין מקדימין, מ״מ מרויח מזה מצות ברוב עם הדרת מלך, ואפשר ששניהם שקולין הם, דהא ודאי דזריזין מקדימין למצות אינו אלא מדרבנן וקרא הוי רק אסמכתא בעלמא, דאטו מאברהם ניקו ונגמור דהוי זריז טפי, ולפיכך שניהם שקולין דגם ברב עם הוי מדרבנן. ואל תשיבני מהסוגיא דר״ה (ל״ב ע״ב) שמפורש להדיא דזריזות עדיפא מרוב עם, דאי׳ שם במשנה העובר לפני התיבה ביו״ט של ר״ה השני מתקיע, ובגמ׳ משום דברב עם הדרת מלך עיי״ש. דשאני התם דמצות רוב עם הוי ספק, שמי יודע אם במוסף ירבו אנשים בבה״כ, וביטול הזריזות ודאי, ואין ספק דוחה ודאי, משא״כ גבי מילה שניהם ודאים.

אמנם מהרש״ם בארחות חיים (סי׳ תכ״ו סק״י) מוכיח מגמ׳ דר״ה הנ״ל דיותר טוב להקדים ברכת הלבנה ולאומרה ביחיד מלהשהותה כדי לברך בצבור, וכן הוכיחו הרבה אחרונים מגמ׳ דר״ה דזריזין מקדימין עדיף מרוב עם, עי׳ ברכי יוסף (או״ח סי׳ א׳ ס״ק ז׳) ובארצות החיים להמלבי״ם ז״ל (סי׳ כ״ה ס״ק י״ג).

★★

ומ״ש הגאון ר׳ שלמה הכהן זצ״ל דאטו מאברהם ניקום ונגמר, כתב היביע אומר (ח״ב סי׳ י״ח אות ג) דלכאורה נסתרים דבריו מגמ׳ מפורשת ביומא (כ״ח ע״ב) א״ר ספרא צלותיה דאברהם מכי משחרי כותלי, א״ר יוסף אנן מאברהם ניקום וניגמר (להיות זריזין כאברהם, רש״י), אמר רבא תנא גמר מאברהם, ואנן לא גמרינן מיני׳, דתניא וביום השמיני ימול, מלמד שכל היום כשר למילה, אלא שהזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר, ומבואר דשפיר ילפינן מאברהם דזריזין מקדימין למצות.

ובספר גליוני הש״ס להגאון ר׳ יוסף ענגיל זצ״ל הביא דברי המאירי ביומא שכתב כל היום כשר למילה שנאמר וביום השמיני וגו׳, ומ״מ ראוי לזריזים להקדים בה בשחרית שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן, ולאחוז בדרכי האבות שנאמר עליהם בכיו״ב וישכם אברהם בבוקר עכ״ל. וכתב שטעמו משום דאין למדין מקודם מתן תורה. ועוד, שגם באברהם לא נאמר בתורה חיוב שצריך לעשותם, רק הכתוב סיפר שאברהם עשה כן, וע״כ ענינו רק שראוי לאחוז בדרכי האבות, עיי״ש.

★★

בתרומת הדשן (ח״ב סי׳ צ״ט) כתב למי שנסתפק אודות מי שכתב צוואה בלשון בקשה אי הוי צוואה או רק בקשה, נראה הדעת נוטה דצוואה גמורה היא, ומה שאמר בלשון בקשה כדי לזרזם ולקיים הדבר בעין יפה, ואע״פ שאין ראי׳ לדבר זכר לדבר, דהכתוב אומר קח נא את בנך את יחידך ודרשו רבותינו אין נא אלא לשון בקשה (סנהדרין פט ע״ב) שאמר הקב״ה עמוד לי בזה שלא יאמרו הראשונים לא הי׳ בהן ממש, אע״ג דמצוה גמורה היתה, דהרי ילפינן מינה בגמרא כאן דזריזים מקדימין למצות מקרא דוישכח אברהם בבוקר דכתיב גבי עקידה כדאי׳ התם בתוס׳ בד״ה שנאמרה רואים מזה דאע״ג שהיתה מצוה גמורה מ״מ אמר הקב״ה לאאע״ה בלשון בקשה, דכוונת השי״ת שיעשה המצוה בנפש חפיצה ובלי תלונה עכת״ד. ומביאו החתם סופר בשו״ת (חו״מ סי׳ קע״ג).

★★

בגמ׳: כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר וישכם אברהם בבוקר.

בשו״ת מהראנ״ח (סי׳ עט) הובא בש״ך (יו״ד סי׳ שה ס״ק יב) כתב דתינוק בכור שחלה ולא נתרפא עד יום ל״א, נראה דאע״ג דמצות פדיון הבן לעשות בעיקר זמנה, מ״מ יש להקדים מצות המילה, משום דהמילה היא אות הכנסת ברית ואלמלא קבלת הברית אין חיוב מצות פדיון כלל, עיי״ש.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ו יו״ד סי׳ כה אות ו) הביא, דבאבן יקרה תליתאה (סי׳ קע) כתב דטעמו של המהראנ״ח שצריך להקדים מצות המילה, אף שבכל מקום יש להקדים המצוה שהיא חובת היום למצוה שכבר עבר זמנה, משום

דבמצות מילה יש ענין של זריזים מקדימים למצות כדאיתא כאן בגמרא, וע״כ יש להקדימה לפדיון הבן, עיי״ש.

אך הקשה עליו דהא דילפינן מהפסוק של העקידה דזריזים מקדימין למצות אינה דוקא למצות מילה, אלא הוא דין לכל המצות דזריזין מקדימין, אלא בברייתא הזכירו מילה, אבל ודאי דשייך זריזין מקדימין למצות גבי פדיון הבן כמו גבי מילה, וא״כ מה שייך לומר שיש להקדים המילה לפדיון הבן משום זריזין מקדימין למצות.

ובכלל האבן יקרה לא ראה דברי הראנ״ח במקורם, דהלא הראנ״ח מבאר טעמו דהוא משום דהמילה היא קבלת הברית ואלמלא קבלת הברית אין חיוב מצות פדיון כלל וכנ״ל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ואור הנר יפה לבדיקה.

כתב בצדקת הצדיק (אות י״ג), דהזמן מורכב מיום ולילה, וכמו״כ חיי האדם מורכב מאור וחושך, עולה ויורד, ומ״מ בעת החושך ג״כ ברא הקב״ה כוכבים דאמרי׳ לעיל (ב ע״א) דאור דכוכבים נמי אור הוא, והיינו שלא יהי׳ חושך לגמרי. ובבית [היינו לא באכסדרה] צריך אור הנר, והרמז, בית היינו בחדרי לבבו צריך בדיקה לאור הנר, כי החמץ היינו היצה״ר הטמון בחורין ובסדקין של האדם, אז בעת החושך מאיר אור הנר יפה, והבדיקה אז מועיל יותר למצוא נגעי לבבו, כי ביום היינו בעת שהזמן מאיר לאדם בכל טוב, אז שרגא בטיהרא מאי מהני, שאז אין הנר מאיר כ״כ למצוא החמץ, ובירושלמי שביום אפילו במקום אפל אין הנר מאיר כ״כ יפה, ובזמן ששם שמים נגלה על פני עולם קטן - שהוא האדם - אין נר מצוה חשוב לכלום, אבל כשהזמן חושך אז יוכל לבדוק כל נגעים שבסדקי לבבו עד מקום שידו מגעת והשאר מבטלו בלבו, עכת״ד ז״ל.

★★

בגמ׳: אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא ליפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דילמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה.

כתב הב״י (סוף סי׳ תלא) דמלשון זה דנקט אביי ״לא ליפתח בעידניה״ למד רבינו יונה המובא בטור שם דרק להתחיל ללמוד אסור, אבל אם התחיל מבעוד יום וחשכה הלילה אינו צריך להפסיק לימודו בשביל הבדיקה.

אך הטור שם חלק על רבינו יונה וכתב דכיון דהטעם הוא דחיישינן שמא ישכח מלבדוק אין חילוק בין התחיל מבעו״י או לא התחיל, ולדבריו צריך להבין מדוע נקט אביי הלשון ״לא ליפתח בעידניה״.

ותירץ הט״ז שם (ס״ק ד) דאביי נקט דבריו לרבותא, דלא מיבעיא אם התחיל מבעו״י דלא חשב כלל כשהתחיל ללמוד על חובת הבדיקה, דודאי יש לחוש שישכח לבדוק וצריך להפסיק, אלא אף כשלא התחיל עד שחלה חובת הבדיקה, וודאי כשרוצה ללמוד זוכר שצריך לבדוק, וודאי כוונתו ללמוד קצת ואח״כ לילך לבדוק, מ״מ גם זה אסור דחיישינן שמא משכא ליה שמעתיה ולא יבדוק, עיי״ש. ועיין גם בפרישה מה שתירץ בזה עיי״ש.

ועיין עוד במאירי שכתב דיש שפירשו ד״לא ליפתח בעידניה״ הכוונה שרק תחלת מסכתא אסור משום דכל התחלות קשות ויש חשש שימשך, אך כתב דאין זה כלום, שכל שמועה ושמועה אדם נמשך אחריה וכ״ש התלמיד שהוא נהנה בה, עיי״ש.

★★

והנה הא דנקט אביי האי צורבא מרבנן וכו׳ ולא קאמר הילכך אסור לפתוח בעידניה וכו׳, כתב הרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א בספרו כאריה ישאג, משום דאביי ראש ישיבה היה וכדאי׳ ברש״י בשבת (קיט ע״א ד״ה עבידנא), וצורבא מרבנן היינו בחור חריף כדכתב רש״י בתענית (ד ע״א ד״ה צורבא), וא״כ שפיר אביי דדיבר לתלמידיו, על כן אמר הילכך האי צורבא מרבנן וכו׳, עיי״ש.

★★

בגמ׳ האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידני׳ כו׳.

בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא א׳ ח״ג סי׳ רכ״ג ד״ה והנה לכאורה) תמה מ״ש שכתבו הפוסקים שבליל י״ד בהגיע זמן הבדיקה אסור אפילו ללמוד, ואילו בבוקר, שהוא זמן הביעור, לא מצינו שיהי׳ איסור ללמוד ולעשות דברים אחרים שמא ימשך עד אחר זמן הביעור.

וכתב דאולי יש לחלק, דכיון דבלילה בודקים ומבטלים, ורק נשאר קצת חמץ מה שהוא מצניע לאכול, א״כ י״ל דזה לא חיישינן שישכח לבער. ונראה כוונתו דרק בלילה שיש טירחא לבדוק חיישינן שידחה זה ושוב ישכח לגמרי, אבל בבוקר שישנו רק טירחא קלה לשרוף השאר, לא חיישינן שישכח. עיי״ש עוד.

★★

בגמ׳: בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וכו׳.

הט״ז ביו״ד (סי׳ סט ס״ק כד) כתב דמעשה בא לידו באשה שבישלה בשר ושכחה אם מלחה אותו תחילה או לא, והתיר מכח דלא הוי אלא ספיקא דרבנן ולקולא, ואף דאיתחזק איסורא מקודם שלא היתה מלוחה, אעפי״כ אמרינן בזה ספיקא דרבנן ולקולא, עיי״ש.

והש״ך שם בנקודות הכסף חלק עליו וס״ל דבדאיתחזק איסורא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא, עיי״ש. ובשער המלך (הלכות מקואות כלל א) האריך בזה ובסוף דבריו כתב להביא ראיה מגמרא דידן דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא בדאיתחזק איסורא, דהלא בדיקת חמץ הוא ספיקא דרבנן, וא״כ אפי׳ אם נאמר שאין חזקתו בדוק צריך לומר ספיקא דרבנן לקולא וא״צ לבדוק, אלא על כרחך מוכח דבאיתחזק איסורא כמו הכא דיש חזקת חמץ שהיה מעיקרא לא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא.

וכתב בשו״ת יביע אומר (חלק ח יו״ד ג אות ח) דיש לדחות הראי׳, די״ל דבגמרא כאן מיירי דלא ביטל החמץ דאז הבדיקת חמץ הוא דאורייתא ושפיר לא שייך לומר ספיקא לקולא, וכדכתבו התוס׳ לקמן בדף ט׳ ע״א ד״ה כדי עיי״ש, וכן מוכח בהדיא מדברי הרא״ש (סי׳ ב) שכתב דלא איפשטא הך בעיא ויראה שיכול לבטל והויא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא, ואדרבא, מדברי הרא״ש יש להביא ראיה להט״ז, דהלא כתב הרא״ש דכאשר יבטל יהי׳ ספק דרבנן ואזלינן לקולא ואף דאיתחזק איסורא, הרי מפורש כדברי הט״ז.

ועיין שם שכתב שראה שביד דוד העיר מזה עיי״ש מש״כ בזה, ועוד האריך שם בשני תירוצי התוס׳ (דף ט ע״א ד״ה כדי), ומה שהקשה השער המלך (שם כלל ז) והחיי אדם (כלל קמח סי׳ ד) מדברי התוס׳ אלו על דברי הט״ז במעשה שבא לידו, ומה שכתב שם להקל גם מטעם דאזלינן בתר רוב דרוב אנשים מולחים הבשר קודם בישולו, ואף דהוי רוב התלוי במעשה, וגם בגמרא דילן דאמרינן דחזקתו בדוק הוי מכח רוב דרוב אנשים בודקים ביתם מחמץ, וכדכתב המהרל״ח ואף דהוי רוב התלוי במעשה, עיי״ש.

★★

בגמ׳ ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר וכו׳.

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קל״א) נשאל במי שהולך למכור חמצו לגוי, ומשכיר לו החדר שהחמץ נמצא בתוכו ביום י״ד, אי צריך בליל י״ד לבדוק החדר ההוא.

והשיב החתם סופר שאינו צריך לבדוק, דדוקא ישראל המשכיר לישראל בי״ד, חייב המשכיר בליל י״ד לבדוק, כיון דממ״נ חייבים בבדיקה או הוא או השוכר שהוא ישראל, וכיון דבשעת חיוב הבדיקה הוא עדיין של המשכיר, הרי הוא חייב לבדוק.

וגם אינו דומה למי שעוזב ביתו, דאי׳ בסוף סי׳ תל״ו מהראבי״ה שאע״פ שגוי נכנס במקומו לביתו, חייב הוא לבדוק, דהתם איירי במי שיוצא לדרך ולא נכנס לבית אחר, ורמי אקרקפתא דגברא תוך ל׳ יום לבדוק.

משא״כ הכא דממ״נ על החדר אין חיוב בדיקה, דהא ימכרנו לגוי, ועל הגברא ג״כ ליכא חיובא, שהרי מקיים מצות בדיקה בשאר חדריו, וא״כ פשיטא שא״צ בדיקה. ע״כ.

ועל פי זה כתבו הפוסקים שמי שנוסע לחו״ל ומוכר כל ביתו לגוי, לא נפטר מבדיקה, כיון דרמי אגברא לבדוק, וכנ״ל במי שיוצא לדרך תוך ל״י דחייב לבדוק, ועכ״פ ישייר חדר אחד שלא ימכרנו לגוי, ובאותו חדר יקיים מצות בדיקה כדין. ועיין באשל אברהם (בוטשאטש) סוף סי׳ תל״א.

★★

בגמ׳: המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וכו׳.

הפרי מגדים בראש יוסף (חולין כט. מדפי הספר) תמה דאיך נעמיד הבית בחזקת בדוק, והא קי״ל ברפ״ג דבכורות [ומובא בב״ח ומג״א או״ח ס״ח] דלא אזלינן בתר רובא התלוי במעשה, וכתב דלכא׳ משמע מזה דחזקה שאני ואזלינן בתרה

גם כשהחזקה תלויה כמעשה, ונפרש בחזקתו בדוק אינו מכח רוב בודקין אלא כמו שמשמע בלבוש דמוקמינן את הבודק על חזקת כשרות.

אלא דשוב כתב דאפש״ל דחזקת בדוק הוא מכח רוב בודקים, ומ״מ אין כאן חסרון של רוב התלוי במעשה, דאין כאן רק מיעוט דמיעוטא ובכה״ג גם רוב התלוי במעשה מכריע.

עוד כתב הראש יוסף (שם ל: מדפי הספר) דהא דלא אזלינן בתר רובא דתלוי במעשה הוא רק חומרא דרבנן, ובאיסור דרבנן לא מחמירינן [והכא בחמץ שביטלו איירי, או בהיות בהחמץ אינו של השוכר אין כאן איסור דאורייתא]. וע״ע מש״כ הפמ״ג באשל אברהם (או״ח ס״ח סקי״א).

★★

בגמ׳: המשכיר בית לחבירו בי״ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וכו׳.

הרא״ש כאן כתב דנראה לו דיכול לבטל החמץ. ומה״ת סגי בביטול, ונשאר ספיקא דרבנן ולקולא ע״כ, והקשה בשו״ת שאילת יעקב (סי׳ ט״ז) דהרא״ש סותר עצמו. דהרא״ש בריש ביצה מחמיר דאין מבטלין אפילו איסור דרבנן, א״כ אמאי התיר כאן לעשות מספק תורה ספק דרבנן ולהקל בו, ומכ״ש דקשה לדעת המג״א סוף סימן תל״ז דהבית בחזקת חמץ עכ״ל.

וכתב בשו״ת תשורת שי (ח״ב סי׳ קצ״ו): ואישמיטתיה מ״ש הט״ז ומג״א בסימן תרכ״ו בשם המרדכי ואגודה אהא דמותר להרבות סכך כשר על סכך פסול כדי לבטלו אף דקי״ל דאין מבטלין איסור לכתחילה, דה״מ במקום שנהנה, אבל מצות לאו ליהנות ניתנו, ועוד דקודם יו״ט אין איסור עדיין, ויליף מזה הט״ז בתערובות חמץ קודם פסח בלח בלח ואין שם ששים, שיכול להרבות עליו אפילו לכתחילה כיון שהוא קודם האיסור עיי״ש, וא״כ ה״נ שפיר קאמר הרא״ש דבחמץ דהביטול ע״כ לפני זמן איסורו וגם הביטול להיותו בעפרא דארעא ואינו רוצה ליהנות בו, ליכא בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, וכ״כ הר״ן בע״ז פרק אין מעמידין דלא נאסר לבטל איסור לכתחלה אלא למי שנתכוין לבטלו כדי להנות ממנו הא לאו הכי לא, והוכיח כן למ״ד דמן התורה אסור לבטל האיך הכשירה תורה כלי מדין בהגעלה ע״כ.

★★

בגמ׳: למאי נפ״מ לישיולי׳.

בישועת יעקב סי׳ תל״ז ס״ה הק׳ למה נאמן המשכיר שלא בדקו, כנגד החזקה, והרי ע״א אינו נאמן כנגד החזקה אלא כשהוא עכשיו בידו, וכאן בשוכר ומשכיר אין עכשיו ביד השוכר לעשותו אינו בדוק, ותי׳ דעיקר הטעם דחזקתו בדוק הוא משום דלא נחשד המשכיר למסור הבית בלא בדיקה כיון דחבירו יסמוך עליו אבל באומר להדיא שאינו בדוק אין הבית בחזקת בדוק וכו׳.

וכתב הגאון ר׳ נחום רוטשטין שליט״א: ולכאורה דבריו שנויין במחלוקת רש״י ותוס׳, כי רשיז״ל דייק ב׳ פעמים לפרש הענין שחזקתו בדוק ״דודאי בדקו אמש כמצות חכמים״, ״מחזקינן ליה בדוק דודאי לא עבר זה על דברי חכמים וכו׳״, הרי שאין הטעם משום שלא נחשד למסור הבית בלא בדיקה כיון דחבירו יסמוך עליו, אלא מאחר ובליל י״ד הטילו חכמים מצות בדיקה על המשכיר, יש לו חזקת כשרות שבודאי לא עבר על דבריהם, אולם מהתוס׳ משמע שחזקתו בדוק אין הפי׳ שבודאי בדקו אמש כמצות חכמים, אלא משום שלא נחשד המשכיר למסור הבית בלא בדיקה כיון דחבירו יסמוך עליו, שהרי בתוס׳ ד׳ ע״ב בד״ה לאו כתבו שגבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כ״כ מכשול לכך צריך לישאל אם הוא בעיר.

ואם נאמר הפי׳ כרש״י שהחזקה הוא חזקת כשרות שבודאי עשה אמש כמצות חכמים שהטילו על המשכיר לבדוק, א״כ אם לא בדק אמש זהו עצמו המכשול הגדול שהוא עבר על אשר ציוהו חכמים, אע״כ שגם למ״ד חזקתו בדוק אינו מצד חזקת כשרות אלא משום שלא נחשד להכשיל לחבירו. ומעתה בשלמא לשי׳ התוס׳ נכונים דברי הישועת יעקב שבאומר להדיא שאין הבית בדוק אין הבית בחזקת בדוק, אבל לרש״י שהוא משום חזקת כשרות שעשה כמצות חכמים, הדר קושיתו מהיכי תיתי שיהי׳ עכשיו נאמן לומר נגד החזקת כשרות שלו.

וגדולה מזו מצינו בכתובות (יח:) שאפי׳ ב׳ עדים אין נאמנים לומר אנוסים היינו וכו׳ שאין אדם משים עצמו רשע, ויש מהראשונים שפירשו הטעם משום שאינם נאמנים נגד החזקת כשרות שיש להם, ומהאי טעמא כ׳ הרשב״א שם (יט.) לפי רב חסדא אליבא דר״מ שגם אינו חסיד אין אדם משים עצמו, כי אפי׳ למדת חסידות יש לאדם חזקת כשרות, ומכ״ש לקיים מצות חכמים שהטילו על המשכיר בליל י״ד לבדוק,

בודאי שאינו נאמן לומר שעבר על דבריהם ולא בדק, וביותר לפי מה שאמרו שאפי׳ ע״ה לשאר דברים חבר הוא לענין בדיקה דהכל זריזין, בודאי שאינו נאמן להוציא עצמו מהכלל, אם לא שעכשיו זה בידו, שכל שבידו נאמן ע״א גם נגד החזקה, והרי כאן אין עכשיו בידו.

והנה בדין נאמנות של ע״א כנגד החזקה כ׳ הרעק״א בדו״ח כתובות יג׳ ע״ב שיש חילוק בין החזקות, ולנכון פירשו בספר ברכת יעקב ח״ב ליקוטים סי׳ קא שבחזקה כזו שאנו אומרים שמדין החזקה ליכא ספק כלל וחשיב ודאי אזי אין ע״א נאמן, אבל בחזקה שהוא מכח הדין שמספק אל תוציאנו בכה״ג ע״א נאמן כיון דאיכא ספק זולת דברי הע״א, ולפ״ז ניתי ונחזי בחזקת בדוק שבשמעתתין, אם הוא דין ודאי כלשון רשיז״ל דודאי בדקו אמש כמצות חכמים, א״כ נכונים דברי הישועת יעקב שאין ע״א נאמן, ושפיר הק׳ א״כ מה שייך לשאלו, אבל הוא עצמו כ׳ בסעיף ד׳ לפרש ד׳ הב״ח שבס״ד בגמ׳ ס״ל דחזקתו בדוק משום שרוב בני אדם בודקין בי״ד בלילה, ובכל רובא היכא דאיכא לברורי מבררינן, לכך קאמר מה נפ״מ נישיילי׳, אבל במסקנא דהכל חברים הם אצל בדיקת חמץ נידון כודאי וס״ד שא״צ לישאל לכן הביא הרא״ש בשם רי״ץ גיאות שמ״מ צריך לישאל ע״ש, ומעתה לפ״ז בהוה אמינא שאין החזקה מדין ודאי לא קשה על הא דנישיילי׳ כי בכה״ג בודאי ע״א נאמן, כי גם מה שיש בו דין רוב נחשב לספק כמ״ש בגמ׳ עשירי ודאי ולא עשירי ספק, ובספק פשיטא שע״א נאמן, אבל למסקנא שהוא ודאי, לכאורה לא רק שא״צ לברר רק גם לא יועיל השאלה כי לא יהי׳ נאמן, ונכונה קו׳ הישועת יעקב על דברי תוס׳ שכ׳ גם למסקנא אף אי חזקתו בדוק צריך לישאל.

אך האמת יורה דרכו שמיניה ובי׳ אין כאן קושיא, שהרי תוס׳ הקשו מ״ש מעשרות שא״צ לישאל ולמה כאן בעי שאלה, ותירצו שגבי בדיקה אפי׳ לא יהי׳ בדוק אין כ״כ מכשול, לכן אין החזקה כ״כ, וצריך לישאל, ובפר״ח תל״ז תי׳ בזה קו׳ הב״י למה בבהמה אין בודקין בטריפות וכאן בעי לברורי באיתא קמן, ותי׳ הפר״ח כי כאן אין החזקה כ״כ כי גם אם לא יהי׳ בדוק אין כ״כ מכשול ע״ש, וא״כ נראה שנגד חזקה קלישא בודאי הע״א נאמן, וסרה מהתוס׳ קו׳ הישועת יעקב.

אך הקושיא במקומה עומדת על רש״י שפי׳ גם בתחלה ״דודאי בדקו אמש כמצות חכמים״, ואעפ״כ פריך בגמ׳ דנישייליה, הרי שגם נגד חזקה וודאית יהי׳ נאמן לומר שלא בדקו, והדרא קו׳ הרי ע״א כשאינו בידו אינו נאמן באיתחזק איסורא. ומן הנראה לשי׳ רש״י כמ״ש בראש יוסף שגם הוא הק׳ כקו׳ הישועת יעקב למה יהא נאמן כשאומר היפך החזקה שאין בידו, ותי׳ הואיל והחזקה מכחו קאתי הוה כבידו וכל שאומר שלא בדק אף שהי׳ בחזקת בדוק נאמן הוא עכ״ד.

★★

בגמ׳: למאי נפק״מ לישייליה.

בשו״ע או״ח סי׳ ח׳ (סעיף ט׳) איתא: קודם שיברך יעיין בחוטי ציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה. וביאר שם בגר״א דאע״ג דיש להם להחוטי ציצית חזקת כשרות, דהא אתמול היו כשרים, מ״מ צריך לברר ולעיין יום יום, דהיכי דאפשר לברר מבררינן. והמקור הביא מסוגיא דידן דקאמר למאי נ״מ לישיילי׳. והיינו כמו שכתב כאן הר״ן, דמזה מוכח, דאף אם אמרינן דחזקתו בדוק, מ״מ צריך לשאול אותו, דהיכי דאפשר לברר מבררינן, ה״נ בציצית אע״פ שיש חזקת כשרות צריך לברר.

והקשו שם בדגול מרבבה ובהגהות חת״ס (על המג״א שם סקי״א) דהרי המג״א כ׳ בסי׳ תל״ז (ס״ק ד׳) דרק בחמץ צריך לבדוק לפי שישנו להבית חזקת חמץ, וכן שוחט שנמצא לפנינו צריך לשאלו אם שחט כהוגן, משום שיש להבהמה חזקת אבר מן החי, וא״כ כאן בציצית שיש להם חזקת כשרות וליכא חזקת פסול, למה צריך לברר.

ותי׳ החתם סופר וכן כ׳ במחצית השקל דהכא בחמץ הרי יש חזקה שהוא בדוק, שחזקה זה הוא כמו רוב, וא״כ אף שיש להבית חזקת שימוש בחמץ, רובא עדיפא מחזקה, ועכ״ז צריך לברר. וכן לגבי שוחט, אמנם יש להבהמה חזקת אבמה״ח, אבל ישנו רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם, ועכ״ז צריך לברר ולבדוק אותו. וא״כ ה״נ בציצית שישנו רק חזקת כשרות ולא רוב, צריך לבדקם. מה שאין כן לגבי י״ח טריפות שבבהמה, שם ישנו רוב להכשיר, שהרי רוב בהמות הם כשרות, ולכן נגד רוב א״צ לברר. וכן הביא כאן בגליוני הש״ס משו״ת הרד״ך דברוב א״צ לברר.

ועיין שם בפמ״ג באשל אברהם, וכן בפתיחה ליו״ד סי׳ ל״ט שהביא ממנחת יעקב (כלל נ״ט אות ח׳) דמשום הכי א״צ לברר בי״ח טריפות, כיון דהוא טירחא גדולה לברר, ורק היכי דליכא טירחא צריך לברר.

★★

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: עי׳ ריטב״א בערובין (ד׳ נ״ט ע״א) שהוכיח, דכל היכא דאיכא טירחא (כגון מדידת תחומין) לא אמרינן דנחשב כאיכא לברורי, אלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ע״כ.

★★

וכתב שם הפמ״ג דלפ״ז מוכח דכל מה דצריכין לברר אע״פ שיש חזקה, אינו אלא מדרבנן, דאם הי׳ חיוב בירור מדאורייתא, לא הי׳ חילוק בין איכא טירחא לליכא טירחא. והביא מירושלמי דבדיקת ריאה אינו אלא מדרבנן.

★★

הבית יוסף (סי׳ תל״ו) תמה דכי איתיה למשכיר אמאי שיילינן ליה גם על הצד שחזקתו בדוק, ואמאי לא סמכינן אחזקה, מאי שנא מבהמה שנמצאת לפנינו דלא בדקינן בכולהו טרפות אלא מוקמינן לה אחזקתה. ותירץ דשאני בהמה שהיא בחזקת כשרה משנולדה, אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא.

והב״ח השיג על הב״י דממה נפשך אי חשיב חזקה גם בדבר שלא היה בחזקת היתר משנולד א״כ נסמוך עליה גם בדאיכא לברורי, ואי לא חשיב כה״ג לחזקה א״כ גם בליתיה לפנינו לא נסמוך על חזקה זו. וע״כ תירץ הב״ח דחזקת כשרות של הבהמה שאני, דהכשרות הוא בטבע וממילא, אבל חזקת בדוק דהכא הוא עפ״י מנהג העולם ויש לחוש שאפשר ע״י סיבה לא בדק, וע״כ צריך לשאול אותו בדאיתיה.

הפרי חדש (סי׳ תל״ז) מתרץ קושית הב״י דשאני בהמה דיש רוב לומר שאין בהמה זו שנשחטה טריפה, אבל הכא יש רק חזקה, וע״כ צריך לברר דרובא וחזקה רובא עדיפא.

ועי׳ בראש יוסף (חולין כח. מדפי הספר) שכתב דגם הא דקאמר הכא חזקת בדוק הוא מכח רובא דרוב בני אדם בודקין בתיהם ושוה לרוב בהמות אינן טריפה, דאם תאמר דהוא מכח חזקת כשרות של הבודק קאמר [וכדמשמע בלבוש], א״כ אמאי חזקתו בדוק, והא כנגדה יש חזקת הבית כל השנה בחמץ.

עוד כתב הפמ״ג בראש יוסף (שם) דלא ידענא מאי קשיא ליה להב״י מי״ח טריפות, והא י״ל דשאני הכא בבית שיכל לברר בקלות ע״י שאלה, משא״כ לבדוק בהמה אם הטרפה שאינה בקלות.

★★

ברש״י ד״ה אייבו קיים. וי״א בניחותא היה משיבו רב עלֵ מי שאינו שואלֵ כדי שיבין מן הכלֵ, וקשה בעיני לֵומר שיוציא רב דבר שקר מפיו.

כ״ק אדמו״ר בעל ה״פני מנחם״ זצ״ל מגור אמר פעם בעת ניחום אבלים שאפשר ליישב קצת שיטת היש אומרים, דהנה תיבת ״קיים״ יש לו ב׳ פירושים, א. מלשון חיות שהוא קיים כלומר שהוא חי, ב. מלשון עמידה שהוא קיים כלומר עומד ואינו יכול לילך ולהתקדם עוד, ועל כן ר׳ חייא שאלו אייבו קיים אם הוא חי, ורב השיבו אימא קיימת והיינו עומדת ואינה יכולה לילך עוד, ושפיר לא הוציא רב דבר שקר מפיו. ואח״כ אמר, שמצא כן בזהב שבא לאדר״ת ע״כ.

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳ המשכיר בית לֵחבירו בחזקת בדוק כו׳ ניחא לי׳ לֵאיניש לֵקיומי מצוה בממוני׳.

בגמ׳ ב״מ (כט:) איתא דאי השואל רשאי להשאיל אפילו ספר תורה, ולא אמרינן ניחא ליה לאינש דתיעביד מצוה בממוניה. והק׳ הראשונים דהגמ׳ ב״מ דמסיק דלא ניח״ל לאיניש למיעביד מצוה בממוניה, סותר סוגיא דידן דמסיק דניח״ל לאיניש דלעביד מצוה בממוניה.

ותירץ במרדכי (ב״מ סי׳ רס״ג) דבב״מ איירי הסוגיא בשלא מדעתו, שהשואל בלי ידיעת המשאיל משאיל הס״ת לאחר, בזה לא אמרינן ניחא לי׳ לאיניש דמיעבד מצוה בממוני׳. אבל כאן שהוא בידיעתו טורח לבדוק, שפיר קיי״ל דניח״ל לאיניש דתיעביד מצוה בממוני׳. ע״כ.

ונראה דתירוץ זה מדויק בלשונות הגמרא, דהכא בפסחים אי׳: ניחא ליה לאינש ״לקיומי״ מצוה בממוני׳. והיינו שהוא בעצמו מקיים בדעתו וברצונו המצוה. ואילו בבבא מציעא הגירסא: סד״א ניחא לי׳ לאיניש ״דתעביד״ מצוה בממוני׳. ותיעביד היינו מעצמה, לבד, בלי ידיעתו, ובזה אמנם קיי״ל דלא ניחא ליה לאינש.

עוד תירץ המרדכי דבחמץ דאינו כרוך רק בטירחא, לבדוק החמץ, אמרינן ניח״ל לאינש למיעבד מצוה בממוני׳, והיינו או שיטריח א״ע או שישכור אחר לבדוק במקומו, אבל התם גבי ס״ת, דישנו חשש שיופסד ויקרע הס״ת ויפסיד ממונו, בזה ל״א דניחא לי׳.

★★

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ ב׳) הביא מריטב״א ב״מ שם שתירץ דבוודאי קיי״ל דניח״ל לאינש לעביד מצוה בממוני׳, כדאמרינן גבי חמץ, אבל גבי ס״ת, הרי אם יקרע, יפסיד מצוה שלו, דלא יוכל לקרוא בו יותר, וא״כ לא ניח״ל דליעביד מצוה בממוניה על חשבון שיפסיד הוא עצמו מצוה.

תירוץ רביעי כתב בחתם סופר שם על פי דברי הרמב״ן שהובא במגיד משנה (הל׳ חמץ ומצה פ״ב הי״ח) דאם דרך מקום זה לבדוק חמץ בשכר, אח״כ השוכר מנכה השכר של בדיקת חמץ משכירתו (ודלא כהר״ן הסובר דאינו מנכה לו משכירותו). ומ״מ מפסיד הוא דשכירות אינו משתלמת אלא לבסוף, ואילו עכשיו בשביל הבדיקת חמץ, צריך השוכר בינתיים להוציא מכספו ולשלם להבודק, וזהו הפסד מעט, אבל לגבי ס״ת שישנו חשש שיתקלקל לגמרי, ויש בזה הפסד מרובה, ובזה ל״א דניח״ל. ועיין עוד בשו״ע הרב קונטרס אחרון (תל״ז ד׳). ובברכי יוסף (סי׳ תל״ז אות ו׳).

★★

ועיי״ש עוד בחתם סופר שהביא דברי הרמב״ם (סוף הל׳ נחלות) שכתב שמי שנשתטה נותנים צדקה עבורו מנכסיו. וכתב הכסף משנה בתי׳ א׳ משום דניח״ל לאיניש דליעבד מצוה בממוני׳. והקשו ע״ז דכאן הרי דומה לס״ת לכל התירוצים. דהא הוי הוצאת ממון שלא מדעתו, והפסד מרובה, ורק לפי הריטב״א א״ש דאין הוא מפסיד מצוה. אולם החת״ס ביאר כוונת הכס״מ וז״ל: ונ״ל דהכס״מ דקדק ולא כתב דניח״ל דליעבד ״מצוה,, אלא ליתעביד ״צדקה״ דוקא. והיינו משום דשארי מצות, יש צדיקים שמגיע עליהם כמעשה הרשעים בעה״ז, משא״כ בצדקה שנאמר בחנוני נא בזאת כו׳ בודאי ניחא ליה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: לא מיבעי׳ באתרא דלא יהבי איגרא וכו׳.

ומבואר לפי״ז, דאדם שהשכיר בית לחברו בחזקת שהוא בדוק מחמץ ולאחר מכן התברר שהבית לא נבדק - אין זה נחשב למקח טעות, לפי ״דניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה״.

וקשה, מדוע אם כן, נאסר לאדם להשתמש בספרי חברו אם כתוצאה מהשימוש ייגרם נזק לספרים, ואין אומרים ״ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה״, הלא כשחברו משתמש בספריו הוא מקיים מצוה, כמובא במסכת כתובות (נ, א) :״ ׳הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד׳ - זה הכותב תורה, נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים״?

תירץ בזה הגרי״מ פיינשטיין ז״ל על פי ביאור הריטב״א בענין שימוש בספרי חבירו (הו״ד בשיטה מקובצת על מסכת בבא מציעא כט, ב, ד״ה סלקא דעתך אמינא) שכתב וז״ל: ״לא ניחא ליה, דהא יצא שכרו בהפסדו, כי היום או מחר לא יהיה לו ספר במה ללמוד״ ניתן לבאר: הגם שניחא ליה לאיניש להוציא ממונו כדי שאחרים יוכלו לקיים מצוות, אך זה נכון כל עוד אין חשש שקיום המצוה ע״י אחרים בממונו ימנע ממנו לקיים את המצוה בממונו.

עוד כן בספרים, במקום שיש חשש שקלקול הספר הנגרם משימוש האחרים בהם ימנע ממנו היום או מחר את לימודו בו, ועל ידי זה הפסיד לעצמו עוד יותר משכרו הנובע מלימודי האחרים, בכי האי גוונא ודאי לא ניחא ליה ע״כ.

עוד תירץ בזה הגרא״ל שטיינמן שליט״א, כששכר בית, הרי עשה מעשה שכירות, אלא שניתן לבטלו אם יתברר שהחלטתו לשכור היתה מבוססת על הנחות מוטעות שאילו היה יודע אותם לא היה שוכר. וא״כ ברגע שאנו אומרים שגם אם היה יודע לא היה נמנע מלשכור, א״כ מעשה השכירות קיים והחששות בטלים.

אבל בנתינת רשות שימוש - צריך לתת רשות בפועל, ולא מספיק אומדנא שלא היה מתנגד לשימוש אם היה יודע

מכך. לכן, למרות שניחא ליה לאיניש וכו׳ אך לא הרשה בפועל ע״כ.

עוד תירץ בזה הגרח״פ שיינברג שליט״א: אין אומרים ״ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה״ אלא כאשר הממון גורם שהמצוה תיעשה, כגון בדיקת חמץ שהממון גורם שמצות הבדיקה תיעשה.

מה שאין כן לגבי ספרים, לא הנזק שנגרם לספר הוא גורם לקיום המצוה, אלא הנזק הוא דבר צדדי שאינו קשור למצוה, ובכי האי גוונא אין אומרים ״ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוניה ע״כ. (ספר מרפסין איגרא ע׳ קלו-ח)

★★

כתב בשו״ת התעוררות תשובה (או״ח סי׳ ו׳): יש לעיין הא דאמרינן פסחים (ד׳ ע״ב) ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוני׳, אם גם במצוה שאיננו חיוב גמור רק רשות ההלכה היא כן. כגון מה שפסק הרמ״א (סי׳ תרמ״ט ס״ה) שמותר ליקח לולב חבירו בחוה״מ שלא מדעתו לצאת בו, ואם כן בנשי דידן שנוהגות ליטול לולב ולברך עליו אם יכולות לעשות כן.

ונראה לענ״ד להביא ראיה מדברי המג״א דשרי, דעל מה דפסק המחבר בה׳ ציצית (סי׳ י״ד ס״ד) דמותר ליקח טלית חבירו שלא מדעתו ולברך עליו, הקשה המג״א (סק״ח) דבשלמא בטלית שאולה יכול לברך כיון שמשאילו מדעתו והוי כמתנה ע״מ להחזיר, אך הכא שלא הוי מדעתו איך יברך, ותירץ דכי היכי דנשים מברכות אף על מצות שהז״ג דנשים פטורות מהם, ה״נ בטלית שאולה יכול לברך, ואעפי״כ כתב רמ״א דמותר ליקח שלא מדעתו, מוכח שגם במצוה שאינה חיובית הלכה כן ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקו דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה.

באו״ח סוף סי׳ י״ב פסק הרמ״א דאסור ללמוד בספרים של חבירו שלא מדעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו, והעיר שם המג״א (סק״י) דמ״ש מהא דמבואר כאן דניחא לאיניש לקיומי מצוה בממוניה, ותירץ דשאני הכא דהוא הפסד מועט.

והאמרי בינה (פסח סי׳ ג׳) כתב דשאני הכא שהוא בעצמו מקיים את המצוה, ובזה אמדוהו חז״ל בודאי ניחא לקיים מצות בדיקה אפילו באתרא דיהבי אגרא, אבל באחר שלומד מספריו אין הבעלים בעצמם מקיימים מצוה אלא שמסייע לחבירו לעשות מצוה, ובזה לא מצינו דקים להו חז״ל דניחא ליה להיות מסייעו לדבר מצוה אפילו במקום הפסד.

★★

בגמ׳: דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה.

בשו״ת מחזה חיים (ח״א סי׳ פ״ו) נשאל לתרץ פסקי שו״ע הנראין כסותרין דהרמ״א פסק (בסי׳ תרמ״ט) דביו״ט ראשון לא יוכל לברך על לולבו של חבירו ולא אמרינן ניח״ל וכו׳, ובטלית אמרי׳ (בסי׳ יד) דיוכל לברך על טליתו של חבירו מטעם דניח״ל וכו׳

ומתרץ בסברא ישרה, דבאמת מכח חזקת כשרות אמרי׳ ניח״ל לכל בר ישראל לפזר ממונו כדי לפעול מצוה, אפילו אם חבירו יזכה לעשות מצוה ע״י ממון שלו, דכמו שיש לאדם מצוה בצדקה אם נותן לעני די מחסורו, כמו כן אם מפזר ממונו לעזור לחבירו למצוה ג״כ לצדקה תחשב לו, כמו למשל מי שמזכה חבירו בהנחת תפילין בפיזור ממונו, או שמפזר ממונו עבור חבירו שיזכה במצות בדיקת חמץ, הוא ג״כ בכלל מצות צדקה, וק״ו הוא אם מחיה גופו של חבירו מקיים מצות צדקה, מכ״ש אם מחיה נפש חבירו בממון שלו.

אך כ״ז אם בשעה שנעשה המצוה עדיין הוא ממונו, כמו בצדקה, שבשעה שנותן להעני אז הממון שלו, וכן אם קונה תפילין לחבירו בממון שלו, וכן בדיקת חמץ ע״י פזור ממון שלו, שאין צורך להקנות ממונו לחבירו קודם עשיית המצוה, אלא מקיים המצוה בממון שלו, משא״כ בלולב שאין אדם יוצא רק אם החפץ שלו כדדרשינן ולקחתם לכם, א״כ בשעה שנתקיים המצוה, היינו נטילת לולב, צריך להיות ממון של הנוטל לצאת בו, ואם אחד מזכה לחבירו לולב שלו אז נתן לו רק מתנה בעלמא אבל מצוה לא מקיים במתנה הנ״ל, והמקבל הלולב עושה אח״כ המצוה בממון של עצמו ולא בממון של חבירו, א״כ בשעת עשיית המצוה לא הוי ממון שלו דנימא ניח״ל וכו׳, רק יהי׳ גורם שחבירו יעשה מצוה, ובעבור לגרום לחבירו מצוה אין אדם מזלזל בממונו, דל״ד

לצדקה ששם עושה מצוה בגוף הנתינה, ובתפילין וגם בבדיקת חמץ נעשה המצוה בממון שלו, אבל בלולב יש תרתי לריעותא, דהיינו גוף המתנה לא הוה מצוה ובשעת המצוה אין הממון שלו.

אמנם כ״ז לא שייך רק באתרוג דלפי הסברא הנ״ל דהיכי דאינו מקיים המצוה בממונו לא ניח״ל לא יקח הלולב כלל, אבל בטלית דבכל אופן יקחנו להתעטף בו וכמש״כ המג״א שם (סק״ח) וז״ל וצ״ע בשלמא ליטל, שרי דניח״ל וכו׳ אבל למה יברך עליו עכ״ל, וכיון שבכל אופן יעשה חבירו המצוה בטליתו ויבא לו ההפסד אשר נתקלקל הטלית מהלבישה, אז בודאי מזכה אותו לעשות המצוה כהוגן לברך על המצוה שעושה, והגם שעי״כ לא יהי׳ המצוה בממונו, אבל עכ״פ אם לא יקנה לחבירו לא יוכל חבירו לעשות המצוה כהוגן עד שיוכל לברך על המצוה עכת״ד ז״ל.

★★

בגמ׳: דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה.

בספר העיקרים להגאון ר׳ שלמה איגר זצ״ל (ח״ב דף שצ״ח) מקשה מכאן על סוגיא דאוונכרי (סוכה ל ע״א) דאמר רב הונא שהגוים יגזזו הערבות כדי שיהיה יאוש ושינוי רשות בידם, דבלא״ה לא יצאו ישראל ידי מצות לולב משום דהוי גזול, והלא ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, וא״כ הבעלים ניחא להו, ואמאי נימא דלא יצא הנוטל לולב זה. וכתב שם דמה״ט השמיט הרמב״ם והשו״ע להך דרב הונא, משום דפסקו דין זה דהמשכיר בית בחזקת בדוק וכו׳ דניחא ליה וכו׳, ממילא נדחה הא דרב הונא, והרמ״א שהביא דין זה בסי׳ תרמ״ט (ס״א) בשם הרשב״א, הא כתב שם דאין חילוק בין א״י לחו״ל, אף דבחו״ל מסתמא הוא גזלה מעכו״ם ובזה לא שייך ניח״ל וכו׳, ע״כ שפיר כתב לדרב הונא, דמיירי באופן שחיישינן לנגזל מעכו״ם דל״ש בי׳ ניח״ל.

או די״ל דניח״ל היינו כשהוא בעצמו יעשה המצוה בממוניה, דהא הבדיקה מצוה דידי׳ הוא, (ואף דשוכר פועלים לבדוק, הא שלוחו של אדם כמותו), אבל ניחא ליה דליתעביד מצוה (דאחר דלאו דידיה) בממונו לא שמעינן. והרמב״ם אינו סובר חילוק זה, כמו שמוכרח שהמרדכי פרק אלו מציאות (ב״מ סי׳ רס״ג) אינו סובר חילוק זה, שמקשה מגמ׳ ב״מ השואל ס״ת מחבירו לא ישאילנו לאחר, פשיטא מהו דתימא ניח״ל וכו׳, ומ״ש מהך דפסחים דניח״ל וכו׳, עיין שם מה שתירץ. ומדלא מחלק דבשואל ס״ת האחר עושה המצוה ולא הוא, משמע דאינו סובר חילוק זה. וכמו״כ י״ל דהרמב״ם אינו סובר חילוק זה, ולכן סובר דרב הונא נדחה להלכה, ולכך השמיטו.

אך אכתי יש לעיין, אם הרמב״ם אינו סובר חילוק זה, אכתי צריך לחלק כחילוקי המרדכי כדי שלא יקשה מהשואל ס״ת, דמחלק שם ב׳ חילוקים, או דניח״ל אמרי׳ רק מדעתו ולא שלא מדעתו, ב׳. דרק בחמץ דאית בי׳ טירחא גמר ומשעבד נפשי׳, וא״כ חילוקים אלו מיישבים גם הקושיא מרב הונא, דבאוונכרי נמי לאו מדעתו הוא וגם אין בו טירחא.

וי״ל דהרמב״ם מתרץ הקושיא משואל ס״ת בדרך אחר, דבס״ת בין כך ובין כך אף אם השואל לא ישאילנו לאחרים מתעביד מצות הבעלים, דמצותו הוא להשאילו לאחר והרי הוא שאול ביד אחר, הגע עצמך, אטו בעת שהשואל ספר מפסיק ממשנתו אין להמשאיל מצוה בשעה זו ולא מתקיים עושה צדקה בכל עת, הא אין לך אדם שאין לו שעה שמוכרח להפסיק ולבטל בו מהלימוד.

ושוב כתב דמש״כ דהרמ״א סובר לחלק בין מצוה שהוא עושה לבין מצוה שאחרים יעשו בממונו ליתא, דהא פסק הרמ״א (בסי׳ תרמ״ט) דרשאי ליטול לולב של חבירו שלא מדעתו דניח״ל וכו׳, אלמא דגם בלא עביד בעה״ב המצוה כי אם אחר עושה בממונו ג״כ אמרי׳ ניח״ל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי.

ובתוד״ה מדאורייתא אומר ר״י דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו, ובר״ן מבאר דלכאורה הפקר בלב לא מהני, [וגם בעי הפקר בפני ג׳], וגם לר׳ יוסי בעי דאתי לרשות זוכה דוקא, ומבאר דה״ט דמהני ביטול בחמץ, דבאמת הרי החמץ אינו ברשותו, אלא דהתורה עשאה כאילו הוא ברשותו, ומש״ה סגי בגילוי דעת בעלמא דלא ניח״ל דליהוי זכותא בגווה כלל.

ובספר אמרי אש (סי׳ כ״ג) הקשה ע״ז דממנ״פ מתי חל הביטול, אם נאמר קודם חצות הרי אכתי ברשותו הוא ולא נוכל לומר דסגי בגילוי ודעת ואם לאחר זמן איסורו הרי כבר לא מהני ביטול.

וראיתי בספר מחנה חיים (ח״א סס״י כ״ו) שכ׳ דסברת הר״ן הוא כך, מה שיוכל להיות נשאר ממון של אדם שישאר החפץ שלו קנין עולמית אז לא מהני כי אם הפקר גמור, אבל בחמץ שעכ״פ בזמן האיסור, האיסור הנאה מפקיעו מרשותו, לכן גם קודם שהגיע זמן איסורו, עכ״פ ברור שלא ישאר בידו קנין עולמית בחמץ, וזה רק קנין לזמן, וכיון שאינו קנין גמור רק קנין לזמן ע״ז מהני הפקר גרוע ג״כ.

ועיין שם במחנה חיים שמבאר באורך דאין לומר שמבטל עכשיו והביטול יחול לאחר זמן איסורו, עפי״ד הר״ן (בנדרים י״ז) במשנה יש נדר בתוך נדר, דמה שאדם פועל בדבור פיו, אם אין מקום לחול מיד, הגם שימצא אח״כ רווחא אינו חל, יען שאז אין הדבור בעולם, דרק יען שחכם עוקר נדר מעיקרו לכן אם שאל על הראשונה חייל השני׳ עיי״ש היטב. הכוונה, אם אדם דובר בסתם ולא מפרש דבורו על לאחר זמן, אז צריך להיות מיד מקום לחול, אבל בודאי יכול לנדור על לאחר עשר שנים או להקדיש אחר עשר שנים, וזה ברור בהבנת דבריו. ולפי״ז אם אינו מפרש שהביטול יחול רק בזמן וברגע שגלוי לפני ה׳ שהוא אסור, רק מבטל בסתם א״כ צריך לחול מיד, עכת״ד.

ובשו״ת ארץ צבי (סי׳ פ״ב) רוצה לפרש דברי הר״ן דמבטל קודם זמן איסורו והביטול חל אח״כ.

★★

ועיין שם עוד במחנה חיים הנ״ל שהניח דברי הר״ן בצ״ע דאמאי לא תסגי בטול בלב, הא קי״ל דברים שבלב שגלוי לכל הוי דברים, והלא כאן גלוי לכל ואנן סהדי שביטל והפקיר מכח חזקת כשרות, וגם בלא״ה בודאי שביטל, דאם לא יבטל יאסר בודאי, ואם יבטל אולי לא יזכה אדם בו.

★★

בגמ׳: דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו׳.

וברש״י: דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו. והשבתה בלב היא השבתה ע״כ. ובתוס׳ בסו״ד כתבו: ואומר ר״י דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו וכו׳ ע״כ. והמנחת חינוך (מצוה ט׳) כתב דיש לבאר ב׳ דרכים בגדר מצות תשביתו, יש אפשרות לומר דהעיקר הוא שהחמץ יהיה מושבת, כמו במצות שבתון בשבת. דאם לא עשה מלאכה, חוץ מה שלא עבר על הלאו קיים גם כן מצות עשה דשבתון. וה״נ עיקר המצוה כאן שלא יהיה החמץ ברשותו והוא מושבת מרשותו כמו המ״ע דשבתון.

ויש אפשרות לומר דהמצוה היא בקום ועשה כמו מצוה דציצית, דמצוה על כל איש ישראל ללבוש ד׳ כנפות כדי לקיים את המצוה בקום ועשה, ובחמץ המצוה היא להשבית את החמץ, ואם אין לו חמץ לא קיים את העשה, כמו מי שאין לו ד׳ כנפות, נהי דאינו עובר, מ״מ לא קיים המצוה, ה״נ ג״כ, וכמו התם דמצוה עליו לקנות טלית וכדי לקיים מצות השי״ת, ה״נ מצוה לחזור שיהיה לו חמץ קודם פסח ויבער אותו בי״ד כדי לקיים מ״ע בקום ועשה.

ואי נימא דהמצוה שהחמץ יהיה מושבת, א״כ אין זמן מוגדר לקיומה, ואם מגיע זמן האיסור מן התורה והחמץ מושבת, אז מקיים את העשה בזה שאין ברשותו חמץ, ומיושבת לפי״ז טענת המנ״ח (שם) דבתקנת חכמים לשרוף בתחילת שש הם עקרו את מצות תשביתו מן התורה, דמדין תורה ״אך ביום הראשון״ חילק, והמצוה חלה רק מחצות היום, וכשאנו שורפים לפני כן לא מגיעים לעולם לקיום המצוה. ואע״פ שיש כח לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה זה רק כשלא עוקרים לגמרי, אבל הכא אין היכי תימצי כלל שנשאר בקיום המצוה כדין התורה. אבל אי נימא דמצות תשביתו היא בקום ועשה אז קשה קושיית המנחת חינוך דחכמים עקרו את המצוה דתשביתו. ודו״ק.

והנה במרדכי סוף פרק א׳ דפסחים (סימן תקל״ג) בסוף דבריו מביא: ״והר׳ שמואל מפולייזא אמר, שמעתי על ר״י בר׳ אברהם שהיה רגיל להשהות פרוסה אחת מלשורפה עד תחלת שעה ז׳ כדי לקיים מצות ביעור חמץ בזמנו. ופליאה היא, דמפני ברכה דביעור שאינה אלא מדרבנן היה סומך על השעות לעמוד בספק תשביתו מתחלת שבע״ עכ״ל. וזוהי אכן פליאה גדולה, כיצד עשה נגד חכמים שאסרו מתחילת שש. מאידך גיסא, הריב״א חשש שחכמים עוקרים דבר מן התורה ולכן השאיר את הפרוסה עד תחילת שבע כדי לקיים את המצוה דאורייתא.

וכתב הג״ר העשל רייזמן שליט״א בספרו שיטות בהלכה (ח״א ע׳ ריט): הנראה לי בס״ד בזה, דהנה נחלקו הצל״ח והמג״א בענין מצות תשביתו, הצל״ח (ו׳ ע״ב) כותב: ״ואין לומר דמה דקאמר כאלו הן ברשותו היינו לעבור על עשה דתשביתו, דלדעתי אינו עובר על עשה זו עד שתחשך,

שאין עשה זו דומה לבל יראה שעובר בכל רגע, אבל עשה זו היא דומיא דעשה ביום השמיני ימול וכל היום זמנו אלא זריזין מקדימין, ואם לא הקדים ומל רגע קודם שחשיכה, אף שלא היה זריז מ״מ לא עבר על עשה, וא״כ איך שייך לומר שמשש ולמעלה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו״ עכ״ל. היינו שמצות תשביתו היא כל היום עד החשיכה, ואם לא הקדים והשבית לא עבר על העשה.

לעומת זאת, המגן אברהם בהלכות פסח (בסימן תמ״ד ס״ק י״א) אומר על ההלכה של ההולך ביום י״ד לדבר מצוה, כגון למול את בנו וכו׳ ונזכר שיש לו חמץ בבית וכו׳ אם לא יכול לחזור לביתו ולבער יבטלו בלבו: ״דבמקום מצוה אוקמוה אדאורייתא, ומשמע דאם הוא מתחלת שעה ו׳ ולמעלה דאינו ברשותו לבטל יחזור מיד וכ״מ ברמב״ם, משום דהאי עשה והאי עשה, ועשה דתשביתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו משא״כ מילה״ וכו׳ עכ״ל המג״א.

והנה החלקת יואב (מהדו״ק או״ח סי׳ כ׳) כותב, דהמחלוקת בין הצל״ח לבין המג״א תלוי׳ בחקירה האם מצות תשביתו היא בקום ועשה או בשב ואל תעשה, ומבאר עוד החלקת יואב שהדבר תלוי גם במחלוקת ר״י וחכמים וז״ל: ״ולדעתי הדבר תלוי אי קיי״ל כר״י דשריפה דוקא א״כ היא מצוה מעשית, וכל שמשבית לבסוף הוא מקיים המצוה, אבל לדעת חכמים דאף בשב ואל תעשה מקיים המצוה כמ״ש המהרי״ק הנ״ל, ע״כ לדידהו ודאי דעובר בכל רגע, כמו על מצות עשה דשביתה בשבת ועינוי דיוהכ״פ דעובר בכל רגע אם אינו מקיים וזה פשוט״ עכ״ל.

הסבר הדברים הוא, דר״י אומר שהמצוה היא על החפצא - לשרוף את החמץ, אבל חכמים אומרים שאין נ״מ כיצד משביתים את החמץ, העיקר הוא שלא יהיה לו חמץ, ולכן עם כניסת זמן האיסור כבר צריך החמץ להיות מושבת.

נמצא דהמגן אברהם המסביר את השו״ע (בסימן תמ״ה) דהשבתה בכל דבר כשיטת הרמב״ם ורש״י, היינו דס״ל שמצות תשביתו היא שהחמץ יהיה מושבת בשב ואל תעשה, א״כ עובר על כל רגע שהחמץ אינו מושבת, וא״כ מובן המגן אברהם (בסי׳ תמ״ד) דההולך למול את בנו ונזכר שיש לו חמץ בביתו אם לא יכול לחזור לביתו ולבער יבטלו בלבו דעשה דתשביתו חמיר טפי, שכל שעתא עובר עליו.

לעומת זה שיטת התוס׳ היא דלא כהרמב״ם ורש״י, דהתוס׳ לשיטתם דס״ל בכמה דוכתי דההלכה כרבי יהודה. ורבי יהודה אומר דהוי לאו הניתק לעשה. והתוס׳ לשיטתם דהוי מצוה בקום ועשה, והצל״ח ס״ל כשיטת התוס׳.

ובזה אתי שפיר כמין חומר שיטת הריב״א שהשאיר פרוסה עד תחילת שעה ז׳ כדי לקיים בעור חמץ בזמנו. דלכאורה מ״מ קשה איך הכניס עצמו לספק תשביתו, ומאידך גיסא קשה בהא דתיקנו חכמים לשרוף מתחילת שש, דהרי זה הוי לכאורה עקירת מצות תשביתו מהתורה. אלא דלפי דברינו אתי שפיר, דאנו פוסקים כרש״י והרמב״ם כפי שפוסקים השו״ע והמג״א, ולשיטתם כל רגע שמשהה חמץ עובר בב״י וב״י ולכן אסור להשהות חמץ וחייב לשורפו בתחילת שש. וקיום המצוה הוא בשב ואל תעשה כשנכנס חצות היום והחמץ מושבת, ממילא מקיימים מצות תשביתו.

ומאידך גיסא הריב״א שהשהה פרוסה לשורפה בתחילת שבע היינו משום דאזיל בשיטת התוס׳ דהמצוה היא בקום ועשה ולא עובר על כל רגע שאינו מושבת, דיש לו זמן כל היום. ולכן שורפין בשעה ששית משום שרוצה לקיים את מצות חכמים, אך הוא השאיר פרוסה אחת כדי לקיים את המצות עשה מדאורייתא, ולא עוברין על דברי חכמים, כי גם התשביתו של חכמים הוא בודאי כעין דאורייתא שלא עוברין על כל רגע ורגע. עכ״ד ודפח״ח

★★

בגמ׳: דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וכו׳.

הנה הבית יוסף (או״ח סימן תל״ב) כתב, כי הטעם שאין מברכים על ביטול חמץ הוא משום שעיקר הביטול הוא בלב ואין מברכים על דברים שבלב. והקשו האחרונים: הלא רואים אנו שחכמים תקנו ברכה על הפרשת תרומה למרות שניתן להפריש אף במחשבה? ותירץ על כך הגרע״א: הואיל ושורש ענין הפרשת תרומה הוא מעשה נתינתה לכהן, על כן אף שעתה אינו עושה מעשה, מכל מקום הואיל וסוף המחשבה לבוא לידי מעשה - נחשב למעשה.

ולכאורה קשה על זה מדוע אם כן, כהן המפריש תרומה לעצמו במחשבתו מברך, והלא אין וגם לא יהיה, שום מעשה נתינה? הרי לנו שחכמים תיקנו ברכה גם על מצוה הנעשית במחשבה? ויש לתרץ: אם תקנו חכמים ברכה

על הפרשת תרומה הוא כיון שברוב המקרים של הפרשת תרומה הם מסתיימים גם בנתינה, א״כ גם במיעוט המקרים, כגון בכהן המפריש לעצמו, שלא יסתיים בנתינה, מ״מ צריך לברך. והטעם הוא שלא חילקו חכמים בתקנתם (ספר מרפסין איגרא ע׳ קמ״ד)

★★

הגר״א (בביאורו על או״ח סימן מ״ז) פסק כי גם על הרהור בדברי תורה יש לברך ברכת התורה, לפי שמצות תלמוד תורה מתקיימת גם על ידי הרהור בדברי תורה וכנאמר ״והגית בו יומם ולילה״ ע״כ. ולכאורה קשה עליו, הלא אין מברכין על דבר שבלב, כמובא ב״בית יוסף״ (סימן תלב) שאין מברכין על ביטול חמץ משום שהביטול נעשה בלב, ואין מברכין על דבר שבלב, ועל אף שקיימת מצוה להרהר בדברי תורה מכל מקום גם קיימת מצוה לבטל את החמץ, ולמרות זאת אין מברכים על ביטול החמץ משום שאין מברכים על דבר שבלב?

ותירץ הגרא״ל שטיינמן שליט״א: התקנה של ברכת התורה היא לימוד תורה בפה, והרחיבוה גם על הרהור הלב. מה שאין כן ביטול חמץ שכל מהותו אינו אלא בלב - לא תיקנו ברכה.

עוד תירץ הגרח״פ שיינברג שליט״א: ביטול חמץ נעשה ע״י מחשבת סילוק, שמשבית את החמץ ולא איכפת לו ממנו, או שאינו מעוניין בו ומפקירו לכל מי שירצה בו. והואיל והמחשבה אינה מחשבת חיוב אלא מחשבת שלילה, לכן לא נתקנה ברכה על כך. מה שאין כן הרהור בדברי תורה הוא מחשבת חיוב.

עוד יש לתרץ בזה, לביטול חמץ בלבו לא מספיקה מחשבה, אלא צריך רצון סופי ומוחלט לבטל ממונו, ורצון זהו דבר התלוי בלב, ולכן לא יברך, דמי יימר שבאמת ירצה באופן מוחלט בעומק ליבו אחרי שיברך. אבל למצות לימוד תורה לא צריך רצון, אלא מחשבה, ומסתבר שאם יברך - גם יחשוב בדברי תורה מיד אחרי הברכה ע״כ. (ספר מרפסין איגרא ע׳ מ׳)

★★

הבית יוסף (סימן תלד) הביא מחלוקת ראשונים, האם מועילה שליחות על ביטול חמץ או לא. וקשה, מה שייכת שליחות על ביטול חמץ,הלא בו ברגע שבעל הבית גמר בליבו לבטל את חמצו כבר קויימה מצות ביטול חמץ,כפי שכתב הרמב״ם (פי״א דברכות הט״ו):״שמשעה שגמר בליבו לבטל נעשית מצות הביעור״?

ויש לתרץ, אכן אם גמר בעל החמץ בלבו לבטל את חמצו הרי הוא מבוטל ומבוער. אלא שכל זה נכון לעכשיו, כשגומר בליבו עכשיו, אז מבוטל עכשיו. אך לא שייך שיגמור בדעתו עכשיו לבטל רק מחר, שהרי לגבי הביטול מחר עדיין חסרה גמירות דעתו של מחר.

לפי זה מובנת המחלוקת באפשרות למינוי שליח לביטול חמץ עבורו מחר, שהרי גמירות דעתו של היום לא מועילה לצורך הביטול מחר, אלא ע״י השליח ע״כ. (ספר מרפסין איגרא ע׳ ק״מ)

★★

בגמ׳: דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי.

החידושי הרי״ם זצ״ל בשו״ת הרי״ם (או״ח סי׳ ז) הקשה מדוע בחמץ מועיל ביטול אף דהחמץ שוה כסף ולא אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם, ומאי שנא מסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה דאיתא בגמרא (סוכה ג ע״ב - ד ע״א) דאם ממעטה בכרים וכסתות לא מהני הביטול כי בטלה דעתו אצל כל אדם, ועיי״ש שהאריך בזה עיי״ש.

והגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל ראש ישיבת טעשעבין בספרו ברכת שמעון (סי׳ א) כתב לתרץ, שבחמץ כתבה התורה לא יראה ״לך״ והיינו שאצלך לא יהיה חשוב אלא תבטלו, ועל כן אף שאצל אחרים זה חשוב יועיל מה שאתה תבטלו, משא״כ בסוכה שהסוכה צריכה שתהא סוכה כשרה לכל אדם, ועל כן לא מועיל שיבטלו כי בטלה דעתו אצל כל אדם, עיי״ש.

והרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א בספרו כאריה ישאג הקשה על תירוצו, דמהגמרא משמע דמה״לך״ ילפינן דרשות אחרות ולא דסגי ביטול אצלו אף שאצל אחרים עדיין שוה.

ועל כן תירץ באופן דומה מאד, והוא, דהנה במצות סוכה אמרה התורה שצריך לשבת בסוכה, וסוכה פירושה עד גובה של עשרים אמה, וע״כ כאשר יש לו סוכה גבוהה יותר

מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות לא שייך לומר שהתורה רצתה שיעשה כן כי התורה לא דברה מאופן שהסוכה גבוהה יותר מכ׳ אמה, וע״כ שפיר אמרינן דהיות ובטלה דעתו אצל כל אדם לא מועיל מה שימעט בכרים וכסתות.

משא״כ בחמץ שם כתבה התורה אך ביום הראשון תשביתו
ולפי רש״י והרמב״ם קאמרה התורה שיבטלו החמץ, א״כ זה מה שאמרה התורה שאף שהחמץ שוה כסף וזה עדיין חשוב אצל אנשים מ״מ תעשה פעולה זו של הביטול והביטול יועיל, וא״כ לא שייך לומר בזה בטלה דעתו אצל כל אדם, דזה מה שרצתה התורה שיעשה, וזה ודאי שלא שייך לומר שהתורה דברה רק מחמץ שאינו שוה כלום אצל כל אדם, [אך זה נוכל לומר שהתורה באמת לא דברה על חמץ ידוע, ובאמת הרמב״ם ס״ל דבזה לא מהני ביטול].

וחילוק כזה חילק כ״ק אדמו״ר בעל אמרי אמת זצ״ל מגור כאשר נשאל על חילוק בין מכירת חמץ דנוהגין למכור למכירת קרקעות בשמיטה שכתבו הפוסקים דאין למכור הקרקעות של ארץ ישראל לעכו״ם, וידוע הרעש הגדול שהיה בזה בין הפוסקים, ואמר האמרי אמת זצ״ל שהחילוק הוא, שבחמץ כתבה התורה לא יראה לך וכן תשביתו, ורצתה התורה שלא יהי׳ לך חמץ, ועל כן כל עצה שיש לך לעשות כדי שלא יהי׳ לך חמץ כגון מכירה שפיר יש לך לעשות, משא״כ בשמיטה התורה לא אמרה רק שהקרקע שלי ישמוט, אלא התורה אמרה שאני ישמוט מלעבוד בקרקע שלי, וא״כ לא יועיל מכירת קרקעות דאז רק הקרקע לא שלי אלא צריך שאני ישמור שמיטה.

★★

בגמ׳: אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים וכו׳ **וכתיב אך ביום הראשון תשביתו.**

וברש״י (ד״ה שבעת ימים) אפי׳ שעה אחת בתוך השבעת ימים וכתיב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהה בו שעה אחת עכ״ל. ובתוס׳ (ד״ה וכתיב) ואין נראה לר״י דהא תשביתו הבערה היא ולא צוה הכתוב לשורפו אלא לאחר זמן איסורו וכו׳. ונראה לר״י דמייתורא דקרא קדריש, עיי״ש בתוס׳.

בשו״ת הר״ן (סי׳ נ״א) נשאל במעשה שהי׳ באחד שנשבע ביום הששי בבוקר שלא יהא השבת הבאה בתוך העיר, ובעוד יום הששי סמוך לתחלת השקיעה נתחרט על שבועתו ובא לישאל עליה, יש מי שבא להתיר נדרו ואומר, מאחר שלא יוכל לקיים שבועתו אא״כ יצא קודם השבת מהעיר כדי שבשעה שיקדש היום כבר לא יהי׳ בעיר, א״כ י״ל דבכלל שבועתו שיצא קודם השבת, ואיכא למימר דקודם השבת חלה השבועה ויכול חכם להתירה ביום הששי קודם השבת, ויש מי שחולק וסובר שאין לחכם להתיר נדר עד שיחול, ואינו חל עד שיתקדש היום ויקרא שבת.

והשיב הר״ן, דתלוי במחלוקת רש״י ותוס׳ הנ״ל, דלשיטת רש״י דמדייק דמדכתיב שבעת ימים לא ימצא ע״כ הפי׳ דרגע אחד בתוך השבעה כבר לא ימצא בביתו, וזהו ההכרח דאך ביום הראשון קאי אי״ד, דאל״כ כבר בצרה לה ההוא שעתא מהני שבעת הימים, א״כ גם בנדר ע״כ צריך לצאת מהעיר קודם השבת וכבר חל הנדר ויכול להתירו, משא״כ לשיטת התוס׳ דסברי דהדיוק הוא רק מייתורא דקרא אבל מפשטות הכתוב אינו מוכרח, די״ל אך ביום הראשון קאי ביו״ט ומ״מ מתקיים שבעת ימים לא ימצא בזה שמבערו ביום ראשון של שבעת הימים, א״כ גם בנדר סגי שיצא ביום השבת ואינו חל עדיין בע״ש כדי שנאמר שיוכל להתיר נדרו, עכת״ד.

ובספר המאיר לעולם (ח״ב סי״ד) תמה על הר״ן ז״ל דהאיך אפשר לומר כן, הא בודאי קרא דשבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם משמע דכל השבעה ימים אסור בבל ימצא בלי שום חסרון אף רגע אחד מתחילת ליל ט״ו, כמו דכתי׳ לענין סוכה בסוכות תשבו שבעת ימים דתיכף מתחילת ליל ט״ו מתחיל החיוב, א״כ מה״ת לא יתחייב לבער חמץ קודם ליל ט״ו כדי שלא יעבור אף רגע אחת בבל יראה בהגיע הלילה, ואין לומר דהואיל ועדיין לא באה שעת האיסור אינו מוטל עליו לבער חמץ קודם ליל ט״ו אע״פ שעי״ז יעבור בהגיע הזמן, זה לא ניתן להאמר כלל, דאטו כהן היושב בבית ויודע שאח״כ ימות מת עליו אינו מחוייב לצאת מן הבית קודם לכן, או מי שעומד בעזרה ויודע שאח״כ יטמא אטו אינו מחויב לצאת קודם שיטמא.

וכתב שם שיש סברא לחלק ביניהם, דבאמת כהן הרי מצווה ועומד גם עכשיו שעדיין לא מת המת, מ״מ מוזהר גם עכשיו אם יכניסו מת בבית, והואיל שגם עכשיו איתא בלאו זה, לכן מחויב להשתדל מקודם ולפרוש מטומאה שעתידה

לבוא עליו, משא"כ לגבי הלאו דבל יראה שא"א שיחול עליו הלאו קודם הלילה, אינו מחויב לבער החמץ אע"פ שעי"ז יעבור מעט זמן על בל יראה בהגיע הלילה קודם שיבער, וכמו"כ לענין שבועה שמירי בה הר"ן, דאע"ג דיש במציאות שתחול עליו שבועה קודם שבת כגון אם נשבע לצאת מהעיר קודם שבת, מ"מ הואיל ועדיין לא נשבע אותה שבועה, והשבועה שנשבע שלא יהי' שבת בעיר א"א במציאות שתחול עליו קודם לכן, לא דמי ללאו דטומאה בכהן שכבר יש מתים בעולם, עיי"ש באורך בדבריו הנחמדים.

★★

תוד"ה מדאורייתא.

עיי"ש שהביאו שיטת רש"י דביטול הוא מטעם השבתה בלב, ותוס' חלקו עליו ופירשו דביטול הוא מטעם הפקר. ועיין בתרגום אונקלוס על הפסוק (בא יב ט"ו) תשביתו שאור מבתיכם. שתרגם: תבטלון חמיע מבתיכון. והביא במהר"ם חלוואה (לקמן ו:) מרש"י שהביא ראי' מזה לשיטתו דהשבתה הוא הביטול שבלב. אולם ברש"י שבפנינו ליתא ראי' זו. ועיין ברש"ש שהביא סייעתא לתוספת מתורת כהנים (ריש פרשת בהר) דאיתא התם מן השבות אתה אוכל ולא מן השמור. הרי דשבות הוא הפקר, היפוך משמור.

★★

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' שט"ז ד"ה ולייישב) ובגליוני הש"ס להג"ר יוסף ענגיל (כאן) הביאו דברי הספרי (פ' ראה) לא יראה לך, בטל בלבך. וכתבו לפרש דהספרי ס"ל דראי' כאן אינו לשון הבטה דהא אפילו חמץ שהוא טמון חייבים עליו, אלא ראייה הוא לשון חשיבות כמו "רואה אני" את דברי אדמון, וכמו שמצינו בלשון חז"ל הרבה "ולא נראה לי". וכן בחמץ אסרה תורה שהחמץ ייראה לו ויהי' חשוב בעיניו, אבל אם אינו מחשיבו ומבטלו בלבו כעפר לא, והיינו כשיטת רש"י ע"ש.

דף ה' ע"א

בגמ': דהא אתקיש השבתת שאור לאכילת חמץ כו'.

הרמב"ם (בפ"א מהל' חמץ ומצה ה"ז) כתב דאיסור חמץ ואיסור שאור אחד הן. והראב"ד כ' שיש הפרש ביניהם שהחמץ אם נפסל מאכילת כלב אינו זקוק לבער, והשאור אע"פ שנפסל מאכילת כלב חייב לבער מפני שהוא ראוי לשוחקו ולחמץ בו כמה עיסות.

והנה בכל איסורי אכילה, קי"ל דכיון שנפסל מאוכל אדם מותר, דילפינן מדכתיב בנבילה לגר אשר בשעריך תתנו, דרק נבילה שראויה לגר אסור, אבל אם אינו ראויה לגר, שנפסלה מאכילת אדם, מותר.

והא דבחמץ גם אחרי שנפסלה לאכילת אדם, כ"ז שעדיין לא נפסלה לאכילת כלב אסור, ביאר באחיעזר (ח"ג סי' ה') דכיון דבחמץ יש איסור בל יראה, א"כ אין זה מדין איסורי אכילה, אלא כמו לגבי טומאה וטהרה דשיעורו רק כשנפסל מאכילת כלב אז פקע מהנבילה דין טומאה, ה"נ לגבי דין ביעור חייב עד שתפסל מאכילת כלב, וא"כ ה"ה לגבי אכילה.

ובדעת הרמב"ם (בפ"ד הי"א מהל' חו"מ) דס"ל דלגבי חמץ כל שנפסל מאכילת אדם אין בו דין חמץ לא לגבי אכילה ולא לגבי ביעור, ביאר באחיעזר שם, על פי מה דאמרינן הכא אתקש השבתת שאור לאכילה כו'. והיינו דיסוד האיסור דנין באיסור אכילה, והשבתת החמץ איתקש כפי דין האכילה, וכ"כ הר"ן בריש מכלתין דלהכי חייבה התורה להשבית החמץ מביתו, דהוא סייג מה"ת כדי שלא יבא לאכלו, וא"כ הכל תלוי באכילה, וכיון דלענין אכילה תלוי כבכל התורה כולה באינו ראוי לגר, דהיינו שנפסל מאוכל אדם, ה"נ לענין חמץ כל שנפסל מאוכל אדם פטור עליו הן לענין אכילה הן לענין ביעור והשבתה.

★★

תוד"ה ואומר כל מלאכה לא תעשו בא"ד א"נ כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו. אע"ג שיהיה לו הנאה אחר כך, אסור, כמו נדרים ונדבות שאין קריבין ביו"ט כו'.

מבואר בדבריהם דהטעם דנדרים ונדבות אינם קרבין ביום טוב, ואפי' בשלמים וכדו' שיש שם חלק שמורת לו לאכול, היינו טעמא משום דבתחלה, משעת השחיטה עד אחרי הזריקה אסורים בהנא'. אבל בתוס' שבת כ"ד ע"ב (ד"ה לפי) כתבו טעם אחר דהוא משום דכיון דבוודאי עיקר כוונתו הוא לצורך המצוה ולא לצורך אוכל נפש, והרי לגבוה לא

הותר, ולכן אסור להקריב. והובא במחצית השקל (סי' תק"ז סק"ג).

והנה במגן אברהם (שם) הק' על הא דכתבו התוס' דכל שאינו יכול ליהנות בתחלת הבערה, אסור להבעיר ביו"ט אף שיוכל ליהנות בסוף ההבערה. מהא דאי' שם והוא גמ' ביצה (דף ד' ע"ב) בעצי מוקצה שנפלו לתנור ביום טוב מרבה עליהם עצי היתר ומסיקן ומבטלן ברוב, והק' המג"א הא הוי דשיל"מ דאינו בטל ברוב. ותירץ דכיון דאינו נהנה מהם עד אחר שנשרפו דאז אופה בהן פת שרי. אבל אה"נ דאסור להתחמם בהן מיד. ותמה מתוס' כנ"ל דסובר דאם לא יוכל ליהנות מיד אסור להבעיר ביום טוב. ועיין שם בדגול מרבבה מה שכתב לבאר בדברי התוס' כאן באופן אחר ולייישב קושית המגן אברהם.

★★

בגמ': רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים וכו'.

במקראי קודש (פסח ח"א סי' י"ב) הביא להקשות דלפי טעמו שלא רבא דהענין תלוי בזמן הקרבת הפסח, א"כ נימא דאיסור חמץ יחול בכל העולם בזמן חצות של ירושלים ואפילו כשעדיין לא הגיע זמן חצות באותו המקום. והביא לתרץ דכיון דבזמן היתר במות היה מותר לעשות במה גדולה אפילו בחו"ל ולשחוט שם פסח, ע"כ אזלינן בכל מקום לפי החצות של אותו המקום שהוא זמן שחיטת הפסח בזמן היתר במות. [וע"ש במקראי קודש שדן במש"כ דיש במה גדולה בחו"ל בזמן היתר במות. ועע"ש מש"כ בעיקר הקושיא].

★★

בגמ': ואימא כל חד וחד כי שחיט, זמן שחיטה אמר רחמנא.

בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' ש"כ) נסתפק אי נשים חייבות בעשה דתשביתו מחצות ולמעלה, דכיון דאיתקש השבתת שאור לאכילת חמץ יתכן דחייבות אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, או דלמא דאינם חייבות, ולא מיבעיא לדעת התוס' קידושין (ל"ד ע"א) דאפי' בעשה דיו"ט אינם מוזהרות, אף דאית בהו לאו ג"כ, מ"מ אינם מוזהרות בעשה דידהו, אלא אפילו להר"ן דבעשה דאית בי' לאו ג"כ מוזהרות, מ"מ בערב פסח דליכא כי אם עשה י"ל דאינם מחוייבות.

והביא דבספר החינוך כתב להדיא דמחויבות, אלא דנסתפק די"ל דהחנוך כתב כן רק לשיטתו דהיה לו הכרח לומר כן, דהחינוך סובר דהלאו דלא תשחט על חמץ הוא על המשהה החמץ, והנה זה פשוט דהנשים ג"כ חייבות בלאו הזה, דהרי כללא כייל בקידושין (כ"ט ע"א) כל ל"ת נשים חייבות חוץ מבל תקיף וכו', ובגמ' הרי ילפי' דתשביתו מחצות מדכתיב לא תשחט על חמץ וכו', ומקשינן ואימא כל חד וחד כי שחיט, ומתרץ זמן שחיטה אחר רחמנא, ופי' התוס' אע"ג דאמת הוא דכל חד עובר כי שחיט, מ"מ כיון שהזכיר על השבתה והזהיר שלא לשחוט על חמץ סברא היא שבזמן שחיטה הזהיר על ההשבתה, ביאור הדברים, דסברא היא כיון דמוזהר על השבתה משו"ה הזהיר נמי שלא לשחוט הפסח כ"ז ששוהה החמץ אצלו באיסור, אבל אם בחצות לא הי' מוזהר עוד לבער לא היתה התורה מזהרת שלא לשחוט עד שיבער החמץ, דאין נפק"מ אם החמץ ברשותו או לא כיון שעדיין לא נאסר, ואי אמרת דנשים אינם בעשה דתשביתו, א"כ למה מוזהרות בלא תשחט על חמץ כיון שהם מותרות להשהות החמץ אז.

אמנם כל זה אינו אלא לשיטת החינוך דהלאו הוא על המשהה, אבל לשי' התוס' בפ' תמיד נשחט (ס"ג ע"ב) דאינו עובר אלא השוחט והזורק אם יש חמץ לאחד מבני החבורה, א"כ י"ל שבאמת אם הנשים מבני חבורה יש להן חמץ אינו עובר השוחט, ומ"מ שפיר איתנהו בלאו כמו האנשים אם שוחטות הפסח ואחד מבני חבורה יש לו חמץ.

ואח"כ כתב דאף להתוס' י"ל דהרא' נכונה היא, דבפרק ערבי פסחים (ק"ח ע"א בד"ה נימא) כתבו התוס' דהגם דריב"ב מכשיר הפסח ששחטו בי"ד שחרית לשמו, מ"מ לכתחלה אסור משום לא תשחט על חמץ, לא תשחט ועדיין חמץ קיים עד ו' שעות, באור דבריהם, דאף שיבער החמץ קודם שחיטת הפסח, מ"מ כיון שלא הגיע זמנו לבער חשיב שעדיין קיים, וזה ג"כ פי' הגמ' זמן שחיטה אמר רחמנא, דבזמן שחיטה צריך שיהי' מבוער החמץ, כלומר שהגיע זמנו לבער, דאל"כ נקרא שחמץ קיים, **וזה דבר נפלא למבין**, וא"כ א"א דנשים אינם מצוות להשבית החמץ מחצות, הרי

אצלם נקרא שהחמץ קיים ואיך שוחטות הפסח, אלא ודאי דאף נשים איתנהו בעשה מחצות, עכ״ד האבני נזר.

★★

בגמ׳: בשכר שלשה ראשון זכו לשלשה ראשון להכרית זרעו של עשיו.

הקשר בין מצות ביעור חמץ שע״י זה זוכים למחית עמלק יפה נדרשת בתורתו של הגאון הרוגאצ׳ובי, במכתב שכתב לאחד מאנשי שלומו. כדרכו מלאה מזן אל זן בהגדרות והקשרים גאוניים.

וז״ל: ולפי המבואר בפסחים (דף ה.) בשכר ג׳ ראשון, ראשון בפסח הוא על מחיית עמלק, דעיקר גדר שיטת עמלק ימ״ש הוא כפירה בהשגחה כמ״ש הרמב״ם במורה ח״א עיי״ש, וזה מה שכתבו התוס׳ קידושין דף ל״ג ע״ב דעמלק בא על מידות ומשקלות, וזה ג״כ כפירה בהשגחה כמבואר ב״מ דף ס״א ע״ב [דמובא דעמלק בא כעונש על שאין זהרים בדיני המשקולות שיהיו מדוייקם ומי שאין נזהר הוא כופר בהשגחה, שהרי יש צרך להאמין שה׳ רואה ומשגיח למי שטומן משקלותיו במלח] ... וזה גדר ביעור חמץ, וזה נעשה ע״י מחית עמלק בפורים.

ומבואר במכילתא סוף פרשת בשלח שנשבע הקב״ה שאין מקבלים גר מזרעו של עמלק, דזה אפיקרסות ומינות ואין להם שום תקנה. ולכך פסק הרמב״ם ז״ל דאף אם שורפין החמץ מ״מ אפרו אסור [כונת רבנו שבהיות ששריפת עמלק מורה על מחית עמלק, דזהו גדר ע״ז, הרי אפר החמץ כשירי ע״ז. שאסור ליהנות אף מאפרן]. ... ומחו את עמלק, את השיטה הכזבית שלהם כוחי ועוצם כו׳ רק הכל השגחה עליונה ושרפו את החמץ וגם אפרו אסור ואקצר.

במכתב אחר מוסיף בזה רבינו דברים.

״ובשכר ג׳ ראשון דפסחים דף ה׳ ע״א. עמלק וכפירה בהשגחה וכמו שכתב הרמב״ם בחלק א׳ מספר המורה, ... וכל שנה ושנה נעשה בז׳ של פסח קריעת ים סוף. ולהיפך ועבר בים צרה (זכריה י), מלחמה גדולה ועצומה עד מאוד. ואי״ה במהרה יתגלה משיח צדקנו, והמלחמה תשבות, וכמו השבתת שאור, ואקצר״.

(קובץ כרם שלמה שנה י״ח קו׳ ה׳ ע׳ לב).

★★

בגמ׳: ר״ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא תעשו וכו׳.

המגן אברהם (סי׳ תמ״ו) והשער המלך (חו״מ פ״א ה״ג) נקטו דאפשר לקיים תשביתו בשליחות עכו״ם, והגרע״א בהגהותיו (תמ״ו) פקפק בזה. והטעם המלך (שם) תמה על השעה״מ דודאי אין עולה על הדעת לומר דיקיים תשביתו ע״י שישלח גוי לבער.

האבני נזר (סוף סי׳ שמ״א) הביא להוכיח מהגמרא כאן כדברי הגרעק״א דא״א לבער ע״י שליח גוי, דאל״ה הא שפיר איכא למימר דיבער ביום הראשון ע״י שישלח גוי, דהא אמירה לעכו״ם מותר מן התורה. ותירץ במשמעות הפסוק דמקיים את המצוה בעצמו.

עוד תירץ האבני נזר דכיון דנחשב כמשבית בעצמו בשולח גוי, ה״נ דחשיב כעושה מעשה לענין מלאכת יו״ט, דכיו״ב מצינו במרדכי (חולין) דלדעת רבינו אליהו דאדם חייב לעשות קשר תפילין בכל יום, אסור בשבת לקושרו, דמיגו דחשיב קשר לתפילין חשיב קשר לשבת, אע״ג דדעתו להתירו מיד. מיהו דחה דשאני הא דקשר דהתורה חייבה על כל דבר שחשיב קשר, אבל העושה ע״י שליח לענין שבת אינו קרוי מעשה, ולענין ביעור חמץ חשיב מבוער, ודו״ק.

★★

והעיר הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: הנה לפי הצד בחקירת המנ״ח, דתשביתו הוא מצוה בשוא״ת ג״כ, לפי צד זה פשוט שאפשר לקיים המ״ע דתשביתו ע״י גוי וז״ב.

★★

בגמ׳: ר״ע אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא תעשו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה.

וכתבו התוס׳ דאע״ג דכשישרף מותר ליהנות בגחלתו, מ״מ כיון דבתחילת הבערתו אינו יכול ליהנות ממנו, אע״ג שיהא לו הנאה אח״כ אסור להבעיר ביו״ט. המג״א (תק״ז ג׳)

הקשה על תוס׳ מהא דקי״ל שם בעצי מוקצה שנפלו לתנור מרבה עליהם עצים מותרין ומבטלן, ואעפג דאינו יכול ליהנות מהם רק לאחר שנשרפו דכל זמן שהעצים בעין אינם בטלים משום חומרת דבר שיש לו מתירין (ביצה ב:), והרי כיון דבתחילה אינו יכול ליהנות מהן איך שורפן ביו״ט.

ותמה האמרי משה [מלאכת יו״ט אות קמ״ג] על הבנת המג״א דאיך מותר לשחוט בהמה ביו״ט והרי אינו יכול ליהנות ממנה בשעת השחיטה. ותירץ דכוונת המג״א רק בדבר שאינו ראוי לאכילה מצד האיסור, ולאחר גמר המלאכה יתחדש ההיתר, וכמו בביעור חמץ וביטול מוקצה והקרבת קרבנות נדרים ונדבות, אבל כשהמניעה מצד המציאות, ולא מצד הדין, מותר לעשות מלאכה אע״ג שאין האוכל ראוי לו בתחילת המלאכה. יעע״ש ובשו״ת אבני מלואים (תשוב׳ ב׳) ובקובץ שיעורים כאן.

★★

בגמ׳: וכתיב כל מלאכה לא תעשו וכו׳.

ובתוס׳ כתבו: א״נ כיון דמתחילת הבערה אינו יכול להנות ממנו אע״ג שיהא לו הנאה ממנו אח״כ אסור וכו׳ ע״כ. וכתב הגאון ר׳ משה ראזין ז״ל בקובץ מוריה (שנה ד׳ גליון ה-ו ע׳ יג): ובקשה מאי שנא מהא דרטיה שכתב הרמב״ם בפרק ה׳ מיסוה״ת ה״ח שמותר מחמץ, מטעם דהוי שלכה״נ, וכמו כן הבערה מחמץ הוי שלכה״נ. אבל נראה כיון דאסור בהנאה האי חמץ ואינו ראוי אלא להבערה, וביותר לר״ע דסבר דתשביתו הוא שריפה, א״כ הרי החמץ הזה דינו כעצים ממש. וזהו לשון המשנה פסחים ל״א ע״ב ומדמי עצים, וזהו מפני שזה נחשב לעצים ממש, והוי כדרך הנאה בהבערה. וראיתי בספר בית מאיר שהקשה לו הגרע״א ז״ל על התוס׳ דהוי שלכדה״נ. ולפי מה שכתבנו אתי שפיר ע״כ.

★★

בגמ׳: ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה וכו׳.

בשפת אמת הקשה, דלכאורה שריפת החמץ הינה מלאכה שאינה צריכה לגופה, שכן הוא אינו צריך את גוף האש, אלא את שריפת החמץ, ועל מלאכה שא״צ לגופה פטורים, ואם כן מניין לה לגמרא כי כוונת התורה באומרה ״אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם״ היא לא כפשוטה: ביום טוב ראשון של פסח תשרפו את החמץ?

ותירץ בזה בנו, הגה״צ ר׳ נחמי׳ אלטר - זצ״ל-הי״ד: ונלע״ד עפימ״ש בספר בית הלוי סי׳ י״ג (אות ג׳ עיי״ש) בשם בשמים ראש דר״ע דס״ל (בשבת ד׳ ע״ב) קלוטה כמי שהונחה בע״כ דמשאצל״ג חייב, א״כ א״ש וכו׳ עכ״ד.

★★

הנה לפי דבריו שר״ע ס״ל דמלאכה שאצל״ג חייב יש לבאר הלשון בגמ׳ בדברי ר׳ עקיבא: ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, וצ״ב מה ההדגשה - אב מלאכה, ולהנ״ל י״ל עפימש״כ באגלי טל (מלאכת דש אות י״ז ס״ק ס״ג בהג״ה) בשם בעל ציון ירושלים (להגאון השואל ומשיב) שכתב דאפי׳ למאן דמחייב במלאכה שאצל״ג, אך בתולדה לכו״ע פטור ע״כ. ולפי״ז א״ש דלכך הוסיף ר״ע ואמר שהיא ״אב מלאכה״, ולכך לדידי׳ דס״ל דמלאכה שאצל״ג חייב מחייב כאן כיון שזה אב ודו״ק היטב.

מיהו באגלי טל שם האריך לדחות את דברי השו״מ עיי״ש, וע״ע בחמדת ישראל (ח״ב סי׳ ט״ו) בזה, ובקונטרס ״וזאת ליהודה ויאמר״ בסו״ס אביר הרועים בזה.

וגם עפ״י דבריו בדעת ר״ע א״ש קו׳ המהרש״א בח״א בבבא בתרא קי״ט ע״ב בהא דאי׳ במדרש שם דהמקושש לשם שמים נתכוון. דא״כ הרי היתה זו מלאכה שאצל״ג, כיון שלש״ש נתכוין ואמאי נהרג (וכן הקשה בקדושת לוי פר׳ שלח), אך להנ״ל א״ש עפימש״כ באור חדש בפסחים ה׳ ע״א דהמ״ד לש״ש נתכוין הוא ר״ע עיי״ש באריכות הוכחתו משבת צ״ו ע״ב, וא״כ א״ש, דהרי ר״ע ס״ל דמלאכה שאצל״ג חייב ודו״ק היטב.

ועי׳ בישועות יעקב (או״ח סי׳ תצ״ה) שהביא מהמהרש״א בסנהדרין דר״ע ס״ל דמלאכה שאצל״ג חייב ע״כ. ולא ציין מקור המהרש״א, ובשו״ת בית יצחק ח״א (או״ח סי׳ ל״ד ס״ק י׳) כתב שלא מצא כן במהרש״א בסנהדרין עיי״ש עוד מש״כ בזה, והנה כאן יוצא דמר״ע בסוגיין מוכח דס״ל כן ודו״ק.

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: ש״מ מדרבי עקיבא תלת ש״מ אין ביעור חמץ אלא שריפה.

ופירש״י ש״מ מדלא נפקא ליה דהא יום הראשון ערב יום טוב הוא, אלא משום דאסור להבעיר ביום טוב, שמע מינה סבירא ליה כרבי יהודה דאמר לקמן בפרק כל

שעה (כא.) אין ביעור חמץ אלא שריפה, ויליף לה מנותר, דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה, לוקמי' ביו"ט, ויבערנו בדבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים.

בפנ"י תמה אשיטת רש"י (לקמן י"ב ע"ב) דס"ל דהא דאמר רבי יהודה אין ביעור חמץ אלא בשריפה היינו רק בשעת זמן ביעורו דהיינו בשש, אבל לאחר מכן מודה ר' יהודה דהשבתתו בכל דבר. דאם כן תיקשי כאן דגם אם ר"ע ס"ל דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, הרי לאחר זמן איסורו מודה ר"י דהשבתתו בכל דבר, ויוכל לבערו גם ביום טוב.

וכתב מהר"ש בנו של הנו"ב (שו"ת נו"ב מהדו"ת או"ח סי' צ"א ד"ה ונ"ל) וז"ל: ואני אומר דלא קשה מידי, וגברא אגברא קרמית, ואף שר"ע סובר כן מ"מ, הא ר"י בעצמו אמר אימתי שלא בשעת ביעורו. ור"י באמת פליג על ר"ע בלאחר זמן איסור וסובר כרבנן. עכ"ל. ונמצא לפ"ז שישנם לדעת רש"י ג' שיטות באופן הביעור, א. שיטת חכמים דבכל זמן השבתתו בכל דבר, ב. שיטת רבי יהודה דלפני זמנו אין ביעור חמץ אלא שריפה ולאח"ז השבתתו בכל דבר, ג. שיטת ר"ע דבכל זמן אין ביעור חמץ אלא שריפה.

★★

בגמ': ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה.

האבני נזר (או"ח סי' ש"ס) תמה לפי מש"כ המגיה במל"מ (חמץ ומצה פ"א ה"ג) דגם לרבנן דס"ל מפרר וזורה לרוח א"א לקיים תשביתו ביו"ט בלי שיעבור על איסור טוחן [עכ"פ לדעת הר"מ דס"ל דיש טוחן אחר טוחן, ע"ש במגיה ודו"ק], א"כ מנ"ל להגמרא דס"ל לר"ע אין ביעור חמץ אלא שריפה, והא גם אי השבתתו בכל דבר מ"מ אין מלאכת טוחן דוחה יו"ט, וע"ש שהאריך בישוב קושיא זו.

ובפשטות י"ל דלרבנן יכול לקיים תשביתו ע"י שיטחון את חמצו מבעוד יום וביום הראשון יזרקנו ברוח. [ואין להקשות דמ"מ לדעת הרמ"א בסוף סי' שי"ט אכתי עובר משום זורה די"ל דיכול לפזרם גם בלי רוח וק"ל]. א"נ לרבנן דס"ל השבתתו בכל דבר, מקיים תשביתו גם ע"י שיאכילנו לבהמות, [עי' בבית יצחק דרוש ג' בסוף חחו"מ].

★★

בגמ': ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו'.

וברש"י: דאי השבתתו בכל דבר ס"ל לוקמי' ביו"ט ויבערנו בדבר אחר, יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים ע"כ. וקושית הפנ"י מפורסמת דהרי רש"י עצמו כתב בביצה (כ"ז ע"ב) דכיון דאין שורפין קדשים ביו"ט. א"כ אסור לתת לכלב ביו"ט דרחמנא אחשבי' להבערתו ע"כ. וא"כ מנין מוכיח רבא דס"ל לר"ע דאין בעור חמץ אלא שריפה. אולי ס"ל השבתתו בכל דבר ומ"מ א"א להשליכו לכלבים דזה נחשב כשריפה ע"כ קושיתו. והאחרונים האריכו הרבה בישוב הקושי' באופנים שונים.

והפנ"י עצמו כתב ליישב, דהוכחת הגמ' היא דיהי' משליך לכלבים של הפקר, ובזה לא הוי שייך לומר דרחמנא אחשבי' להבערתו, דדוקא אם מבערו מן העולם שייך לומר רחמנא אחשבי' להבערתו, והנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' ט"ו) הקשה עליו הא כל זמן שאינו מבוער מן העולם אכתי עובר דהרי הכתוב עשאה כאלו הוא ברשותו, והיא תמי' רבתא על הפנ"י.

וכתב בשו"ת משיב דברים להג"ר גרשון ליטש-רוזנבוים זצ"ל (או"ח סי' פה) ליישב דברי הפנ"י:

ולפענ"ד דהפנ"י סבר כיון שעושה מעשה ומשליכו לחוץ וכל הרוצה ליטול יטול, זה מהני אף לאחר זמן איסורו, ואינו עובר תו, ונקרא השבתה, רק ביטול לחוד אמרי' דלא מהני לאחר זמן איסורו ועיי' בזה דלדעתי זה הוי כמו מפרר וזורה לרוח, ומה"ט לא אמרו חכמים מטיל לכלב לאכול, דזה דומה ממש לשריפה דעכ"פ נאבד תיכף מן העולם, אבל מפרר וזורה לרוח עוד קיים החמץ ואפ"ה הוי השבתה, וסבר הפנ"י כמ"כ אם מטיל לחוץ עד שיהי' הכלבים יכולים לאכלו ג"כ תו אינו עובר כנ"ל.

שוב מצאתי מפורש בפנ"י פסחים דף ו' שכ' בעצמו כן דאם זרק החמץ לחוד אינו עובר תו על בל יראה, וז"ל שם בהא דאר"י א"ר המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו כלי וכו' היכא שנתחמץ לו שום דבר ביו"ט בחמץ גמור בענין דלא מהני בי' בטול דמעיקרא ממילא דלשי' רש"י ז"ל צריך להוציאו מביתו ולהניח במקום הפקר, דניהו דלא מקיים עשה דתשביתו בכך, אפ"ה מהני לי' דלא עבר מיהא בבל יראה, ואינו חושש לאיסור טלטול דלא העמידו דבריהם במקום איסור דאוריי' עכ"ל הרי שכ' בפי' דבמה שזרק החמץ לחוד אינו

עובר בב״י אף דעוד איכא החמץ בעולם עכ״ד וא״ש הכל בס״ד.

★★

וע״ע בשו״ת משיב דברים הנ״ל (סוף סי׳ פ״ו) שמביא תשובת אביו. הגאון ר׳ משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ״ל מח״ס מתא דירושלים שכתב ליישב קושית הפנ״י הנ״ל:

דלכאורה צריכים אנו להבין סברא זו שחידש לן רש״י דאע״ג דיכול להנות בשמן שריפה הלזה בשעת הדלקה, אפ״ה הואיל והתורה צוותה לקיים בזה מצות שריפה אחשבה למלאכה, ע״כ משום דבאמת כיון דהתורה אמרה דאין שורפין קדשים ביו״ט, וע״כ דמצות שריפת קדשים אינו דוחה יו״ט, וא״כ לפי״ז במה אתה מתיר להדליק בו ביו״ט ע״כ משום דיכול להנות בו ע״ז אנו אומרים דהמצוה עושה אותה מלאכה לאיסור.

ונ״ל דזה תלי׳ בפלוגתא אי אמרינן מצות צריכה כונה, וא״כ כיון דאיכא מצוה לשרוף קדשים שנטמאו וצריך לכוין למצוה זו, א״כ שפיר אינו דוחה יו״ט, אבל אי אין צריכה כונה מותר ודוחה יו״ט, וא״כ כאן בסוגי׳ הוא רבא אליבא דר״ע, ורבא ס״ל מצות א״צ כונה עיי׳ בר״ה (כ״ח ע״א) דס״ל התוקע לשיר יצא, ור״ע גופא ס״ל א״צ כונה כמבואר בר״פ הי׳ קורא, עיי׳ בפר״ח (סי׳ ס׳) מה שדייק מדברי ר״ע שם. א״כ לא הי׳ יכול לומר הטעם דרחמנא אחשבי׳, ושפיר קאמר רבא ש״מ מדר״ע דאין בעור חמץ אלא שריפה, אבל רש״י בביצה אזיל אליבא דהילכתא דקיי״ל מצ״כ שפיר כתב הטעם דרחמנא אחשבי׳ ודו״ק עכ״ד.

★★

והנה הפנ״י עצמו תירץ על קושיתו הנ״ל - דהא דאסור להאכיל לכלבים ביו״ט אינו אלא איסור דרבנן, וכאן שאנו דנים אקרא דאך ביום ראשון תשביתו, ע״כ מוכח דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דמה״ת ליכא איסור להאכילו לכלבים.

עוד תירץ הפנ״י דדוקא היכי דיש מצוה חיובית לבער ולכלות מן העולם ס״ל לרש״י דבכל אופן שמבערו, אפי׳ על ידי שמאכיל לכלבים. הוי מלאכה חשובה, אבל בחמץ אי ס״ל דהשבתתו בכל דבר, ועיקר העשה הוא רק שלא יעבור בבל יראה, א״כ הוי כשאר איסורי הנאה דמותר להשביתם ביום טוב. ע״כ.

ונראה ביאור דבריו על פי מה שחקרו האחרונים (מנ״ח ועוד) אי המ״ע דתשביתו הוא מ״ע חיובית או רק אזהרה שלא ימצא אצלו חמץ (ונק״מ אי מן הראוי לקנות חמץ כדי לבערו). וכתבו דתליא במחלוקת ר״י ורבנן דאי ס״ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, וכדיליף לה מנותר, א״כ יש מצוה וחובת שריפה, והוי דבר שבחובה. אבל אי השבתתו בכל דבר, א״כ אינו ענין רק שלא יהי׳ נמצא חמץ אצלו. וזהו כוונת הפנ״י דאי הי׳ סובר ר״ע דהשבתתו בכל דבר, א״כ אין מ״ע דתשביתו מצוה חיובית, ולא אחשבי׳ לרחמנא מלאכה זו, ומותר להאכיל לכלבים ביום טוב, דעיקר העשה הוא רק שלא יהי׳ אצלו חמץ.

★★

בשו״ת נודע ביהודה (מהדורא קמא או״ח סי׳ ט״ו) כתב ליישב קושיית הפנ״י על פי מה שיצא לחלק חילוק יסודי בין ביעור קדשים טמאים ותרומה טמאה לבין ביעור חמץ וז״ל: ואמנם לתרץ קושית הפנ״י, נלענ״ד שיש הפרש גדול בין ביעור קדשים טמאים ובין ביעור חמץ, שמצות שריפת קדשים טמאים הוא מצוה מצד עצמה, שמצות קדשים טמאים בהשריפה, ולא מצד הבעל שהקודש שלו. וכל מי ששורף קדשים טמאים הוא מקיים מצוה, [פי׳ שהמצוה היא אהחפצא], ומחמת חשיבות קיום המצוה חשיב מלאכה, וכן בתרומה טמאה כו׳. אבל ביעור חמץ אינו מצד החמץ, רק מצד בעל החמץ איהו מצוותה עליו להשביתו [פי שהמצוה היא רק אגברא], אבל מי ששורף חמצו של אחר לא עשה מצוה כלל, וגם החמץ עצמו אם אין לו בעלים, כגון גר שמת ואין לו יורשים, ומת בפסח, ונשאר חמץ שלא ביערו, שוב אין שום מצוה לבער חמץ זה כו׳.

נמצא שחמץ אינו דומה לתרומה טמאה שמצות ביעורה חל על כל אדם, וכל מי שמבער מקיים מצוה זאת. ושייך לאמר רחמנא אחשבי׳ לביעורי׳, אבל חמץ לא אחשבי׳ רחמנא לביעורו, ועל בעל החמץ לבד מוטל הביעור, וא״כ איך נימא רחמנא אחשבי׳ ויהי׳ נחשב מלאכה לגבי בעל החמץ ולגבי אחר לא יהי׳ מלאכה, דלא מצינו דבר שיהי׳ מלאכה לזה ולא לזה כו׳. עכ״ל. ע״ש עוד מה שתירץ.

והנה על מה שכתב הנו״ב דבחמץ אין מצוה רק על הבעלים ולא על אחר, רבים מהאחרונים המה ראו וכן תמהו דגמרא מפורשת היא בבא קמא (צ״ה ע״ב) שכל א׳ מחוייב

לבער דהרי איתא התם: אמר רבה גזל חמץ לפני פסח ובא אחר ושרפו במועד פטור, שהכל מצווים עליו לבערו, ע״כ. הרי דגם אחר מחוייב לבערו. ועיין מקור חיים (או״ח ריש סי׳ תל״א) מש״כ בזה.

★★

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קנ״א) יישב שתי קושיות הפנ״י הנ״ל ארש״י א. דהא בזמן ביעורו השבתתו בכל דבר. ב. דאיך נותנה לכלבו, הא רש״י ס״ל דאחשביה למלאכה, בחדא מחתא.

והוא דלכאו׳ צ״ב סברת רש״י דרחמנא אחשבי׳ ואסור להאכיל לכלבו תרומה טמאה ביו״ט, וכי יהי׳ אסור בשבת לאכול קדשים כיון דהוא מצוה כדי שלא יבא לידי נותר, וא״כ ג״כ נימא דרחמנא אחשבי׳ והו״ל מלאכה.

אלא ביאור הדברים הוא, דבקדשים שנטמאו ישנו מצות שריפה, ותרומה טמאה ילפינן מקדשים, אולם התורה הקילה בו מדכתיב לך, שלך יהא להסיקה תחת תבשילו, דמותר לו ליהנות ממנו בשעת ביעורו. וס״ל לרש״י דה״ה דילפינן מזה דשריפה לאו דוקא, אלא כל אופן של כילוי שרי, ועכ״פ כיון דכילוי וביעור זה הוא במקום שריפה, לכן ס״ל לרש״י דרחמנא אחשבי׳, כלומר כמו שריפה, ולכן אסור להאכיל לכלבו ביום טוב, כמו שאסור לשרוף ביום טוב.

וכל זה בתרומה שנטמאה, שהפסול הוא בקדושתה כמו קדשים טמאים, אבל בתרומה שאירע לה פסול ממקום אחר, דהיינו תרומת חמץ, א״כ שוב אין כאן אלא ביעור גרידא, ובכה״ג לא אחשבי׳ רחמנא ושרי ליתן לפני כלבו ביום טוב. וכל זה למ״ד דהשבתתו בכל דבר, אבל למ״ד אין ביעור חמץ אלא שריפה, וילפינן לה מנותר, א״כ אף שבזמנו השבתתו בכל דבר, היינו משום דההשבתה בכל דבר הוא במקום השריפה, וא״כ שוב אסור ליתן לפני כלבו, דרחמנא אחשביה. וקושיא אחת מתורצת בחברתה.

★★

בקובץ כרם שלמה (שנה י״ט קו׳ ד׳ ע׳ י״ד) מביאים מהג״ר יוסף יוזפא הלוי שטרן אב״ד זאלקאווה זצ״ל בישוב קושית הפנ״י הנ״ל. בהקדם קושית המפרשים אמאי לא יכול לבער מחמת שהוא אב מלאכה, ליתי עשה דתשביתו ולידחי לא תעשה דלא תעשה מלאכה, אלא דיש לתרץ דהנה פסקינן דעשה שאינו שוה בכל לא יכול למידחי הלא תעשה, וא״כ הנה כתב השאגת ארי׳ (סי׳ פ״ב) דעשה דתשביתו אינו שוה בכל מחמת שאינו בנשים, דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, עכ״ל.

וא״כ לפ״ז לק״מ, דמאי טעמא כתב שם רש״י דאסור להאכיל לכלבים, מחמת דהא בזה דמאכיל לכלבים הוא מקיים המצוה, הלכך הוי מלאכה יע״ש בביצה דף כ״ז. וא״כ לפי״ז שפיר קאמר רש״י דמשתמע דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דלא יכול לומר שמאכיל לכלבים נמי הוי מלאכה מחמת דמקיים המצוה דתשביתו, דא״כ תחזור קושיא הנ״ל דליתי עשה ולידחי לא תעשה דלא תעשה מלאכה, ואין לומר דהעשה אינו שוה בכל, דהיינו בנשים, זה אינו, דאי העשה אינו שוה בכל, א״כ הלא תעשה נמי אינו שוה בכל, וע״כ משתמע דאין ביעור חמץ שריפה ועיין ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (שנה י״ט קו׳ ה׳ ע׳ סא) תמה חכ״א על הנ״ל: ותמה אקרא על דבריו, שכתב דפסקינן דעשה שאינו שוה בכל אינו מדחה ל״ת, דהרי עיקר הילפותא דיליפינן דעדל״ת במס׳ יבמות דף ד׳ ע״א, הוא מכלאים בציצית, ושם הרי עשה דציצית הוי אינו שוה בכל, דאינו נוהג בנשים, עיי״ש בתוד״ה דכתיב, ואעפי״כ דוחה הל״ת. ולכאורה נתחלף לו להגאון הנ״ל בדברי הגמרא שם בדף ה׳ ע״א, דס״ד דעשה דוחה רק ל״ת שאינו שוה בכל, ולא ל״ת ששוה בכל, ולמסקנת הגמרא שם, אין נפק״מ ודוחה אף ל״ת השוה בכל, ועיי״ש בדף ה׳ ע״ב בתוד״ה טעמא, שהקשו מאחר שיש לנו ילפותא דעשה דוחה גם ל״ת שיש בו כרת, למה אנו צריכים להילפותא דכלאים בציצית, ותירצו דאיצטריך לאשמעינן דאף עשה דציצית שאינו שוה בכל (שהרי נשים פטורות מציצית), דוחה ל״ת דכלאים השוה בכל, עכתו״ד התוס׳. הרי להדיא כדברינו, דודאי עשה שאינו שוה בכל דוחה ל״ת השוה בכל ע״כ.

★★

ברש״י ד״ה שמע מינה. מדלא נפקא ליה וכו׳ דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה לוקמיה ביו״ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים.

הקשה מהר״ש הכהן איך מותר להשליכו לכלבים, והרי נהנה מזה וחמץ אסור בהנאה, ואין לומר דעשה דתשביתו דוחה הלא תעשה דאיסור הנאה, דהלא יכול לקיים העשה

דתשביתו ע״י שיפרר ויטיל לים, ובאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה.

ואפשר דמיירי בחל יו״ט בשבת דאז לא יכול לפרר ולהטיל לים.

ובשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קנ״א) כתב דכוונת רש״י דישליכנו לכלבים של הפקר וממילא לא נהנה מזה, עיי״ש.

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וע׳ בשפת אמת ריש פ״ב דפסחים מש״כ דיתכן דאסור להאכיל חמץ אפי׳ לבהמת הפקר ע״כ.

★★

בגמ׳: ש״מ אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו׳.

בשו״ת משנה שכיר (או״ח סי׳ קכ״ג) כתב לבאר פירוש מבריק בגמ׳ כאן וז״ל:

ודע דלולי דברי רש״י ז״ל, בהא דש״מ מדר״ע דאין ביעור חמץ אלא שריפה, שפירש דאל״כ הוי מצי לאוקמי הך ביום הראשון ביו״ט, ומיירי דמשביתו בדבר אחר, היה נראה לי פירוש אחר בזה, והוא עפ״י דברי הירושלמי (פ״ב דשבת), דבעי מהו להצית את האור במדורת חמץ, (ופירש המפרש וז״ל מערב יו״ט שתהא דולקת ביו״ט), וקאמר שם הירושלמי מאן דיליף לה מנותר אסור, (דכשם דאין שורפין קדשים אף באופן זה ה״ה חמץ אסור גם באופן זה), ומאן דלא יליף לה מנותר מותר, עכ״ל הירושלמי. הרי אם יהא אסור לשרוף חמץ ביו״ט אף אם מדליק האור קודם חשיכה ונשרוף והולך ביו״ט, זה תלוי באם ילפינן לה מנותר או לא.

והנה בהא דרע״ק דיליף דתשביתו הוא בערב יו״ט, דאל״כ איך אפשר ביו״ט, הא מצינו להבערה שהוא מלאכה, יש להקשות לכאורה, דשפיר יש לומר דאך ביום הראשון תשביתו שאור קאי על יום ראשון של יו״ט, ואי דקשה איך אפשר ביו״ט הא הבערה אב מלאכה הוא, י״ל דא״ש, דמיירי באופן דסמוך לחשיכה בערב יו״ט הצית את האור בהחמץ, ודולקת והולכת ביו״ט מעצמה, דבאופן זה לא עביד איסור, ואפ״ה שפיר הוי ההשבתה ביו״ט, וביום ראשון שלו, כיון דבאמת עיקר הביעור שהחמץ נתבער מן העולם נעשה ביום ראשון של יו״ט, וא״כ שפיר הוי הפשט של ביום ראשון כמשמעו, והיא קושיא גדולה לכאורה.

וא״כ לפי״ז לא היה צריך להיות איסור חמץ דערב פסח רק מסמוך לחשיכה, מרגע דמדליק האור בחמץ, ואכתי איך מוכח מזה הקרא דאסור בערב יו״ט, והיא הערה נכונה לדעתי. אך עפי״ד הירושלמי הנ״ל, שכתב דמאן דיליף שריפת חמץ מנותר אסור לשרוף ש״מ דאין ביעור חמץ אלא שריפה, דאל״כ לא היה מוכח מידי, וא״ש, ודו״ק כי נכון הוא לדעתי.

ועפי״ז יש לתרץ נמי קושית הגאון מו״ה אברהם ברודא זצ״ל, שהקשה בסוגיא כאן, דקאמר רבא ש״מ מדר״ע אין ביעור חמץ אלא שריפה, איך דייק זאת מדברי ר״ע שאמר מצינו להבערה שהיא מלאכה, דלמא באמת סובר כרבנן דהשבתתו בכל דבר, אך עכ״פ גם שריפה בכלל, א״כ שפיר דייק דהך תשביתו בערב יו״ט מיירי, דאי ביו״ט איך אפשר בשריפה, והך תשביתו כולל כל דבר אף שריפה, ועל כרחך דעל ערב יו״ט קאי, עכ״ד הגאון הנ״ל וכמובא בספרים.

ולפי״ד הנ״ל א״ש כחומר, דעל כרחך צריך לומר דיליף מנותר, דאל״כ שפיר יש לקיים מ״ע דתשביתו בכל ענין, אף בשריפה, ואי דאסור לשרוף ביו״ט, מיירי באופן שהדליק האש בערב יו״ט סמוך לחשיכה ונשבת החמץ ביו״ט ממש, ושפיר נקרא בו אך ביום הראשון תשביתו שאור כו׳, ועל כרחך מדמוקי לה בערב יו״ט, משמע דגם באופן זה אסור, ועל כרחך הטעם משום דיליף לה מנותר, א״כ שפיר דייק מדבריו דאין ביעור חמץ אלא שריפה, וא״ש, ודו״ק.

★★

בגמ׳: שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה.

התום׳ תמהו דמ״ש בל יראה דלא מצריך תרי קראי למעוטי נכרי וגבוה, ואילו לגבי חלה בעינן ב׳ מיעוטי חד למעט עיסת עכו״ם וחד למעט עיסת הקדש.

השאגת אריה (סוף סי׳ פ״ג) כתב דקושיא זו לק״מ, דשאני חמץ דממעטינן כל שאינו שלו ואפילו בשל ישראל חבירו אינו עובר, והא דקאמר ״אחרים״, אין הכוונה דוקא לנכרי, וע״כ שפיר מתמעט הקדש מינה. אבל בחלה הרי לא ממעטינן עיסת ישראל חבירו, ולא בעינן עריסותיכם דוקא,

אלא דממעטינן גוי והקדש מעריסותיכם, וע"כ שפיר בעינן ב' מיעוטי.

★★

בגמ': אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי ת"ל לא ימצא, האמרת רישא שלך אי אתה רואה וכו', לא קשיא הא דקביל עליה אחריות.

התומים (סס"ו ס"ק ע"א) תמה דאמאי לא נקט גם חיוב אחריות בהקדש וכדפתח בתרתי בהקדש ובעכו"ם. וכתב דבהקדש אין דין שומרים כלל ולא שייך לקבל אחריות ע"י קנין דממי יקנה.

וע"ש שהעיר דאיך יש קבלת אחריות בפקדונו של עכו"ם, דהא הש"ך כתב בסי' קכ"ג דאין קנין שומר בעכו"ם, וכתב התומים דמכאן למד הר"מ (חו"מ פ"ב ה"ב) דאף דאינו מחויב באחריות מן הדין, אלא דהגוי אלם ומכריחו לשלם הוא עובר על בל יראה. וכבר רמז כן במילים קצרות הגר"א בביאורו סי' ת"מ סעיף א'.

★★

בגמ': יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים וכו' **הא דקביל עליה אחריות** וכו'.

כתב בשאגת אריה (סי' עח) דבחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות אין חיוב תשביתו בערב פסח, דהלא ילפינן בל יראה ובל ימצא מהפסוק שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, ואם לא היה הפסוק לא ימצא לא היינו יודעים שיש בל יראה ובל ימצא בתוך הפסח, וא"כ אחר שגילתה התורה שיש בל יראה ובל ימצא בתוך הפסח, אז דוקא מה שגילתה התורה גילתה, אבל על חיוב השבתה בערב הפסח לא גילתה התורה, וע"כ יש לומר דאינו מחוייב בהשבתה על זה עיי"ש.

ועיין בישועות יעקב (סי' תנז ס"ק ג) שגם נסתפק בזה, וכתב שחכם אחד מחכמי הזמן כתב דליכא בזה חיוב תשביתו, ועיי"ש שגם הוא העלה כן שאין בזה מצות תשביתו עיי"ש.

★★

בגמ': יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי - ת"ל לא ימצא וכו'.

וברש"י: יכול תלמוד ממקרא זה שיטמון את שלו ביד שלא יראנו וכו' ובהג"ה שבגליון הש"ס נ"א בכדי, במקום "ביד" שאין לו ביאור ועי' ברש"י שעל הרי"ף.

וכתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל בקובץ צפונות (קונ' ב' ע' נא): והנראה דיש לפרש לפי גירסתנו, דהנה בחמץ שנפל עליו הגל דהוי כמבוער במשנה (לקמן ל"א ע"ב), שיטת רש"י דאין צריך אפילו ביטול מה"ת, וכמ"ש הט"ז (בסי' תל"ג ס"ק ח'), כיון שהוא אינו מטמין בידים אינו עובר עכ"ל, והסמ"ק ס"ל דצריך ביטול מה"ת דהוי בכלל בל יטמין ועובר על לא ימצא, וכעי"ז נחלקו הרמב"ם והראב"ד בחמץ בבור (בפ"ב מחו"מ הי"ד) דהראב"ד ס"ל דהוי בכלל מטמין והרמב"ם ס"ל דרק להטמין בבור אסור ולא בנפל מעצמו ועי' בטור סי' תל"ח.

וא"כ לפי"ז שפיר כתב רש"י כאן יכול יטמין ביד כשיטתו דרק במטמון ביד הוא דאסור, וברש"י שעל הרי"ף כתב יכול יטמון בכלים, וכידוע אין הפירוש הזה מרש"י אלא כותב אחר הוא שסידרו וזמנין לקח מפרש"י מהגמ' וסידרו על דברי הרי"ף ולא נודע מי המסדר הזה אם ראוי לסמוך עליו, כ"ה לשון היד מלאכי בכללי רש"י ובשה"ג בערכו של רש"י. ובענינו נראה שנתקשה ג"כ בהנאמר יטמנו ביד ובא להגיהה ולתקן במקום ביד לומר בכלים, אבל כאמור א"צ בהגה"ה, וגם התיקון בכלים אין לו מובן.

ואם מי שהוא ירצה בכל זאת להגיה, אפשר בתיקון קל יותר והיינו כשנאמר בי"ד זהו הר"ת של ארבעה עשר דאז באים לבער החמץ קמ"ל דלא יטמין בי"ד קודם הפסח, אבל אחרי שכבר חל האיסור אין ס"ד שתועיל הטמנה, ועי' בשאג"א (בסי' פ"ג) דגם אחר זמן איסורו מהני כשמוציא חוץ לביתו למקום הפקר, ובשו"ע הרב ס"ל דלא מהני, אבל להטמין בביתו אחר זמן איסורו לא היתה ס"ד כלל שיהני ולזה הוא דמפרש דהס"ד היתה רק כשיטמון בי"ד ע"כ.

★★

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (אות רמה): הגאון ר' אליהו ברוך קאמאיי נ"י אמר ליישב קושית

התומים (סימן ס״ו ס״ק ע״א) מאי טעמא לא אמרו בפסחים (ה, ב) איסור קבלת אחריות גם בהקדש, משום דקדשי בדק הבית שייכים לכל ישראל, וא״כ אינו מגיע לכל אחד מישראל שוה פרוטה, ולא שייך באחריות כלל, כן אמרו לי משמו.

ואני תמה לי דבר זה, ואיזה שייכות יש להקדש בדק הבית לישראל, ומה ענין כלל ישראל להקדש, ואנה נזכר הדבר שהוא גזא דישראל. ותו דאם יצוייר בו אחריות מה בכך דלכל ישראל לא שייך אחריות, הרי על כל פנים להקדש הוא מחוייב להשיב מה שגרם.

וביותר לא הרגיש כמו שלא ראיתי מי שקדמני בזה כעת על דברי רש״י: (ד״ה לפי) דנקט קדשי בדק הבית, דמי לא אשכחן חמץ בקדשי גוף והיינו תלת חמץ של לחמי תודה, וכמו שהקשיתי בלימוד הישיבה בס״ד ע״כ.

★★

ברש״י ד״ה לפי שנאמר. דמדכתב לך משמע מזה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בגבולין של אחרים כגון נכרי ושל גבוה אם הקדישם לבדק הבית.

בפני יהושע דייק מדוע כתב רש״י אם הקדישם לבדק הבית ולא כתב חמץ של הקדש הנמצא ביד גזבר שהוא יותר שכיח, וכתב להוכיח מזה שרש״י ס״ל כהפוסקים דס״ל שהא דאמרינן דבקיבל אחריות על חמץ של עכו״ם קא עבר על בל יראה מיירי אפי׳ מאחריות של פשיעה בלבד, וע״כ ס״ל לרש״י דחמץ של הקדש ביד גזבר שמחוייב באחריות פשיעה חייב לבערו, ורק חמץ שהקדישו לבדק הבית והיינו כשהקדישו על מנת שלא יהא עליו אחריות כלל אף לא אחריות פשיעה, חמץ זה מותר לראותו, עיי״ש.

והרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א בספרו כאריה ישאג כתב דדבריו אינם מובנים מכמה טעמים, ובפרט שהתוס׳ בבבא מציעא (פב ע״ב ד״ה אימור) כתבו שרש״י ס״ל דלא סגי אף באחריות גניבה ואבידה וצריך דוקא אחריות אונסין עיי״ש.

וע״כ כתב שאפשר ליישב דברי רש״י בפשטות, דכוונת רש״י לומר דלא מיבעיא חמץ ביד גזבר שהחמץ לא היה שלו אף פעם, וא״כ ודאי שלא שייך לומר על זה לא יראה לך, אלא אף מי שהקדיש חמץ לבדק הבית, שהחמץ היה עד ההקדש שלו, וגם אחר שהקדישו שהחמץ עומד להיפדות הוא הראשון שפותח בפדיה כי הוא מוסף חומש וכדכתב הרמב״ם בפ״ה מה׳ ערכין (ה״ג), וא״כ היה סלקא דעתך דהחמץ גם עכשיו נחשב שלו כלפי איסור בל יראה, לכן קמ״ל רש״י דגם חמץ זה לא הוי שלו ואין בזה איסור בל יראה.

★★

ברש״י ד״ה לפי שנאמר ולא יראה לך. דמדכתב לך משמע מינה שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה בגבולין של אחרים כגון נכרי וכו׳.

כתב בפני יהושע דמלשון רש״י משמע דרק בחמץ של נכרי אינו עובר בל יראה, אבל בחמץ של ישראל חבירו עובר בבל יראה אף אם לא קיבל עליו אחריות.

ובמנחת חינוך (מצוה יא אות ג) הביאו, אך כתב דעתו דאינו עובר עליו, דהפסוק ממעט כל חמץ שאינו שלו ולא שנא עכו״ם ולא שנא ישראל, ובזה יישב קושית התוס׳ כאן (ד״ה אבל) מדוע כאן לא צריך תרי קראי למעוטי נכרי והקדש ואילו בחלה כן צריכי תרי קראי למעוטי נכרי והקדש, ולפי הנ״ל מיושב דבחלה אנו ממעטים רק עיסת נכרי ועיסת הקדש אבל עיסת ישראל שאינו שלו חייבת ועל כן צריך תרי קראי חד למעוטי נכרי וחד למעוטי הקדש, משא״כ כאן אנו ממעטים כל חמץ שאינו שלו וזה כולל גם נכרי וגם הקדש וגם ישראל חבירו, וע״כ שפיר סגי בחד קרא למעוטי, עיי״ש.

ועיין בבית מאיר (או״ח סי׳ תמג ס״ב) דכתב כדברי הפני יהושע הנ״ל, וביאר דכשהתורה אמרה לא יראה לך דברה לכלל ישראל ולא דברה לאיש פרטי, ועל כן כל אחד מחוייב בבל יראה על חמץ חבירו ג״כ. וגם כל ישראל ערבין זה לזה, א״כ כל אחד נתחייב על ביעור חמץ חבירו גם כן, עיי״ש.

ועיין עוד בכלי חמדה פרשת ראה (אות ח), ובחמדת ישראל קונטרס בית יהודה בהקדמה ובמצוה יא מה שכתבו בזה, ונדפסו הדברים בכלי חמדה על פסח (סימנים פו-פח) עיי״ש.

★★

מבואר דחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות חייב לבערו.

וכתב המנחת חינוך בקומץ המנחה (מצוה יא אות ז), דנשאל איך הישראל יבער החמץ של עכו"ם והלא גוזל את העכו"ם, ובפרט להשיטות דס"ל דגזל עכו"ם אסור מן התורה (עיין שו"ע חו"מ סי' שמח ס"ב ובש"ך שם ס"ק ב) ואפי' אם ישלם חשיב גזל.

ותירץ דכאשר מבער החמץ לא חשיב גזל אלא מזיק ובמזיק ליכא איסור בגוי, דגם בישראל לא הוי האיסור להזיק רק מכח דהתורה ציותה להשיב אבידתו וכ"ש שאסור להזיקו, אבל בגוי לא שייך זה, ואף דבישראל אפי' רוצה לשלם לו אסור להזיקו, היינו משום מצות עשה דואהבת לרעך כמוך, אבל בגוי לא שייך זה, עיי"ש.

ובחמדת ישראל בקונטרס בית יהודה לבנו של בעל הכלי חמדה הגאון ר' אליעזר יהודה זצ"ל (מצוה יא, נדפס בכלי חמדה על פסח סי' פז) לא רצה להסכים עם תירוץ המנחת חינוך, וכתב לתרץ על פי דברי המקור חיים (סי' תלא דיני בדיקה וביטול ס"ק ד) דכמו דחמץ של עכו"ם שקיבל עליו אחריות מתרבי לענין בל יראה, ה"ה דאתרבי לענין עשה דתשביתו, וא"כ י"ל דמצד עשה דוחה לא תעשה מחוייב לבער החמץ.

ואף דאין עשה דוחה ל"ת דגזל, היינו רק גזל דישראל דאין בכח העשה לדחות ממון חבירו, אבל גזל עכו"ם דאסור רק משום שלא ירגיל לגזול מישראל וכדכתב החכם צבי, א"כ אין בו תורת ממון אלא תורת איסור, ושוב אמרינן ביה עשה דוחה לא תעשה.

וכתב עוד דבזה יתיישב גם מה דבירושלמי (פ"ב ה"ב) מבואר דגם בחמץ הקדש שקיבל עליו אחריות מחוייב לבערו, ושוב גם שם יקשה קושית המנחת חינוך איך יבערו והלא להקדש ודאי אסור להזיק מן התורה, ויש בזה גם איסור מעילה.

אך להנ"ל אתי שפיר עפי"ד השב שמעתתא (שמעתא ו פרק ד) דהקדש אין בו תורת ממון, א"כ הוי האיסור של מעילה איסור ולא ממון, ושפיר אמרינן דהעשה דתשביתו דוחה הלא תעשה דמעילה, עיי"ש.

★★

תוד"ה לחלק יצאת. מדקרי ל' מלאכה. ועוד אומר ריב"א דלמ"ד לאו יצאתה לא הי' אסור ביו"ט, כיון דאין מלאכה עליה.

והתירוץ הראשון של תוס' הוא דעת רש"י (בד"ה וש"מ). וביאר בקובץ שיעורים (אות י"ג) פלוגתתם, דהריב"א ס"ל דביו"ט רק "מלאכה" נאסרה, והבערה למאן דאמר ללאו יצאתה דכתיב לא תבערו אש וגו', לא הוי מלאכה, ולא נאסרה ביום טוב, משא"כ רש"י לשיטתו דס"ל בשבועות (טו:) דיו"ט איקרי שבת, א"כ כמו שהבערה נאסרה בשבת ה"ה דנאסרה ביום טוב, ואף שאינו מלאכה.

וכתב שם דיהי' גם נק"מ אי תחומין ושביתת בהמתו נוהגים ביום טוב, דהרי אלו לאו מלאכות נינהו, ולרש"י נוהגים ביו"ט כמו בשבת, ולריב"א אינם נוהגין ביום טוב.

אולם במנחת חינוך (סי' רצ"ח) כתב לבאר מחלוקת רש"י וריב"א בענין אחר, דהריב"א ס"ל כנ"ל דהבערה כיון דאינה מלאכה מותר ביום טוב, וגם רש"י מודה ליסוד זה דדבר שאינו מלאכה מותר ביום טוב. אלא דרש"י ס"ל דלמ"ד הבערה ללאו יצאתה, מלאכה היא ככל שאר המלאכות אלא התורה רק הפקיעה ממנו חיוב סקילה, וכיון שהיא מלאכה שפיר חייבים עליה ביום טוב.

ובס' דברי אסף להגרא"ס פייערשטין ז"ל מלונדון הוכיח כמהלך של הקובץ שיעורים, דבחגיגה (סוף יז.) איתא מה חג המצות טעון לינה כו', והתם מנ"ל, דכתיב ופנית בוקר והלכת לאהליך, ופירש"י ופנית בבוקר שהוא חול המועד, דאילו ביום טוב תחומין אסור. ופירשו בתוס' דהיינו תחומין י"ב מיל דס"ל לרש"י דאסור לכו"ע מה"ת. עכ"פ מוכח מרש"י דתחומין נוהג גם ביום טוב, ואף דתחומין בודאי אינה בכלל מלאכה. אלא ודאי מוכח דרש"י חולק אהיסוד של הריב"א וס"ל דגם דבר שאינו מלאכה נוהג ביום טוב, ומשום דיו"ט אקרי שבת.

דף ו' ע"א

בגמ': יחד לו בית אין זקוק לבער וכו'.

ובתוס' דאפי' באחריות מיירי וכו'.

כתב בשאגת אריה (סי' עח) דאף דלגבי ביטול חמץ אמרינן בגמרא לקמן (בעמוד ב) דאי אפשר לבטל לאחר שש שעות ולמעלה, זה רק לגבי ביטול חמץ, דהחמץ אינו ברשותו ורק כדי לעבור בבל יראה עשאה התורה כאילו ברשותו, וע"כ לא יכול לבטל החמץ כי חמץ שאינו שלו אינו יכול לבטל, משא"כ התקנה ליחד בית לחמץ של עכו"ם (וכן התקנה לעשות לו מחיצה י' טפחים המובא בר"ן ד"ה חמצו) שם שפיר יכול גם בתוך הפסח לעשות התקנה שלא יעבור ע"ז בל יראה ובל ימצא, דהתקנה היא שמבטל את ביתו ורשותו ונחשב שהחמץ אינו נמצא בביתו אלא נמצא בבית העכו"ם, וביתו לא נאסר כלל שנאמר שלא יהיה יכול לבטלו, וע"כ שפיר תקנה זו יכול לעשות גם בתוך הפסח, עיי"ש.

★★

בגמ': אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך וכו'. ואר"י אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר ואם של הקדש הוא אינו צריך.

בשו"ת מהרי"ל דיסקין (כתבים סי' נ"ג) נשאל דמדוע לא סיים רב בעצמו גם במימרא הראשונה דאם של הקדש הוא אינו צריך, וכמו שסיים בעצמו במימרא השניה.

ותירץ דיתכן דכשאמר רב מימרות האלו עדיין לא חידש רב תקנתו דלקמן (ו:) דבודק צריך לבטל, ובמילי דאורייתא חיישנן לחשדא שעובר על בל יראה דמי יודע שהוא של הקדש ואתי למיחשדיה לכן צריך גם בהקדש כפית כלי, אבל בנמצא אצלו חמץ של הקדש, לפני יו"ט, יכול לעשות מחיצה ולכתוב עליה קודש.

★★

בגמ': אמר רב המוצא חמץ בביתו ביו"ט כופה עליו את הכלי וכו'.

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (אות רמו):
אמרו לי משמו של הרב הגאון ר' אליהו ברוך קאמאיי נ"י ר"מ במיר שיישב דקדוק המפרשים בדף (ו, א) במה שלא אמר רב ברישא (כמו שאמר בסיפא גבי חמצו של נכרי). דיש לומר דרב לשיטתיה משום דסתמא המוצא הוא הגזבר, וא"כ חייב באחריותו משום שלא ביטל, אלא דבשל אחרים לא שייך ביטול כמו שכתב השאגת אריה (סימן ע"ז), וא"כ דלא אפשר ביטול מותר לשרפו ביו"ט עצמו כמו שכתבו הפוסקים, וא"כ לא שייך על זה דאין צריך לכפות, כיון שצריך לשורפו. וא"כ זהו רק לרב דפסק כרבי יהודה בחמץ לאחר הפסח, משא"כ לרבא לשיטתיה דס"ל כרבי שמעון לקמן (ל, א) ואתי שפיר (דרבא הוא דהוסיף האי דואם של הקדש ולא רב).

ויש לגמגם בזה, אך לא רציתי להאריך שלדעתי אינו דקדוק מתחילתו כלל, דודאי הוא מושך עצמו ואחר עמו, וגם בכאן הם דברי רבא שלמעלה, והוא פשוט בעיני מעודי. וכעת מצאתי מה שכתב בהגהות יפה עיניים בכאן (ד"ה אמר רבא) בשם דקדוקי סופרים.

★★

בגמ': ואם של הקדש הוא אינו צריך - מ"ט מיבדל בדילי אינשי מיני'.

והקשה הגאון החלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (קושי' יא) דהלא במסכת פסחים מבואר, כי רב סובר כרב יהודה, שחמץ שעבר עליו הפסח - אסור, ונמצא כי ההקדש נפקע מן החמץ, שהרי אין החמץ ראוי לא למזבח ולא לבדק הבית, ודינו כדין קדשים שמתו, שיצאו מידי מעילה, כיון שאין הם ראויים לא למזבח ולא לבדק הבית, כמבואר במסכת מעילה (יב, א).

ואם כן, מדוע אין צריך לעשות מחיצה לחמץ של הקדש, הלא מאחר וההקדש נפקע מן החמץ שוב לא בדילי אינשי מיניה?

בספרי על "קבא דקשייתא" הבאתי את תירוצי האחרונים בזה באריכות וכאן נביא את הדברים בקצרה:

א. יש ליישב בפשטות, דאף שבפסח נשתנה שמו והוי כחולין, מ"מ אינו כחמץ הרגיל בו כל השנה, דעדין בדיל ממנו מחמת הקדש שהיה עד עתה, ואין צריך למחיצת היכר.

ב. עוד י"ל, דהקדש האסור בהנאה שפקע ממנו הקדשו, הוי עדיין הקדש מדרבנן, ואינו כחולין לגמרי, ובדיל מיניה מחמת איסור זה.

ג. ויש שכ׳ לחדש דאף איסור מן התורה יש עליו, ולא הוי כחולין. וא״ש, דלענין איסור אכילתו עומד כשהיה, ובדיל מיניה בפסח.

ד. עוד יישבו, דהקדש האסור בהנאה נפיק לחולין רק היכא שהיה עליו לפדותו כדי למנוע את איסור ההנאה ולא פדאו, דעי״ז הוא חשוב מועל, וממילא נפיק לחולין. אבל היכא דלא מעל, לא נפיק ההקדש לחולין. וכאן הלא מיירי בחמץ של נכרי שאינו באחריותו, וא״כ לא מעל במה שלא פדאו קודם הפסח, ולכן שם הקדש עדיין עליו, ובדיל מיניה.

ה. עוד י״ל דהקדש זה לאחר הפסח יהיה מותר בהנאה ע״י פדיון. ואף שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, מ״מ אפשר לפדותן לשאר הנאות. וכן ניתן להנות מאפרן, או שלא כדרך הנאתן. או דרב ס״ל דפודין את הקדשים להאכילן לכלבים. וא״כ הוי ראוי ולא יצא לחולין.

ו. עוד י״ל דדוקא בקדושת בדק הבית אמרינן דאם אינו ראוי נפיק מידי מעילה, אך קדושת הגוף לא פקעה במה שאינהש וה כלום. וצריך להעמיד כאן בהקדש דקדושת הגוף דלא נפיק לחולין, ודוחק.

ז. ויש שכ׳ להיפך, דדוקא קדושת הגוף נפקא לחולין כשאינה ראויה למזבח, משא״כ קדושת דמים לא נפקא לחולין. וא״ש דהכא מיירי בסתם הקדש שהוא קדושת דמים, ולא פקע הקדשו.

ח. עוד יש ליישב עפ״י הגירסא בגמ׳ כאן: ״אמר רבא, אם של הקדש הוא אינו צריך. ואתי שפיר, דלרב אכן צריך מחיצה דכיון דנפיק לחולין לא בדיל מיניה וכנ״ל.

ט. עוד י״ל דרב ס״ל בשיטת רבי יהודה דיליף שאור דאכילה משאור דראיה, ושל נכרי מותר לאחר הפסח אף באכילה, והוא הדין לשל הקדש. וא״כ ודאי לא פקעה קדושתו, דעדיין ראוי הוא.

י. עוד תירצו, דאין איסור חמץ חל על איסור מעילה שהיה מקודם, ושפיר קאמר רב דאין צריך מחיצה דרק איסור הקדש יש עליו, ואיסור הקדש מיבדל בדילי מיניה.

★★

בגמ׳: אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור וכו׳. אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים אין זקוק לבער לא אמרן אלא דאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בספרו לקח טוב (כלל ו׳) האריך לבאר במצוה הנוהג בזמן מיוחד כגון לולב ומצה אם החיוב חל על האדם רק בזמן המצוה או גם בכל השנה חייב לדאוג לקיים אותה בזמנה. וכתב שם דאביי ורבא כאן נחלקו בענין זה, דאביי ס״ל דאין החיוב חל על האדם לפני זמן המצוה, וע״כ אפילו כשדעתו לחזור אין חייב לבער לפני שלשים יום עד שיחזור. אבל רבא ס״ל דיש חיוב מצוה על האדם גם לפני זמן המצוה, וע״כ גם לפני שלשים חייב לדאוג לקיים את המצוה בזמנה וע״כ חייב היום לבער שלא יעבור בשובו מביתו. [ובאות י״א הביא מהא דלעיל ג: בריב״ב לא עלה להביא פסחו, וביאר הצל״ח דלפני זמן שחיטת פסח אינו חייב לעלות לירושלים לאכול להקריב את הפסח בזמנו].

★★

בגמ׳: קודם שלושים יום וכו׳ **תוך שלושים יום** וכו׳.

ומבואר בגמ׳ כאן דס״ל לרבא דמי שאין דעתו לחזור פטור מבדיקה רק אם הלך קודם שלושים יום, אבל אם הלך תוך שלושים יום חייב בבדיקה אפילו אם אין דעתו לחזור עד אחר הפסח, ולכאורה צ״ע דלמה חייב בבדיקה אם הלך תוך שלושים יום הא לא יהי׳ בביתו ולא יהי׳ אצל החמץ כל ימי החג.

וכתב בזה ב״ד, הרה״ג ר׳ מרדכי מנדלבוים שליט״א: והי׳ אפשר לומר דהא דחייב לבדוק הוא בכדי שלא יעבור האיסור בל יראה וכמבואר ברש״י בד״ה בודקין וז״ל בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא עכ״ד, וכשם שיש חיוב בדיקה אור לי״ד כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, ה״ה שיש חיוב בדיקה תוך שלשים יום כדי שלא יעבור בבל יראה ובבל ימצא, ורק דא״כ צ״ע דמאי שנא מי שהלך מביתו קודם שלשים יום הא התם נמי יש חיוב בל יראה ובל ימצא ולמה ליכא חיוב בדיקה. ועי׳ במהרש״א בד״ה בפירש״י בד״ה דעתו לחזור שכתב וז״ל ולי נראה דודאי איירי אף בשיש לו ודאי חמץ בביתו ואפ״ה כשאין דעתו לחזור אינו זקוק לבער דעשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו ודיו, וכ״כ הר״ן, וכן נראה דמדמי לי׳ לאוצר שאין דעתו לפנותו שפירש״י להדיא דה״ל כנפלה עליו מפולת וכו׳ עי״ש, ומבואר מזה דמי שאין

דעתו לחזור אינו עובר בבל יראה ובבל ימצא משום דחשיבי כנפלה עליו מפולת, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא דלמה יש חיוב בדיקה במי שהלך מביתו תוך שלשים יום אם אין דעתו לחזור.

ולכאורה צ״ל דהנה בגמ׳ שם איתא הני שלשים יום מאי עבידתייהו, כדתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום עי״ש בגמ׳, ומבואר מזה דהא דיש חיוב בדיקה רק בשלשים יום קודם לחג הוא משום שאותן שלשים יום שואלין ודורשין בהלכות החג ולכאורה צ״ע, דמה ענין שואלין ודורשין בהלכות החג לחיוב בדיקה, ולמה תיקנו חיוב בדיקה בזמן ששואלין ודורשין בהלכות החג ועי׳ ברש״י בד״ה קודם שלשים יום שכתב וז״ל קודם שלשים יום לפסח ולקמן מפרש כנגד ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום ומאז חל עליו להזהר בצרכי הפסח עכ״ד פי׳ והא דאיכא חיוב בדיקה רק בשלשים יום קודם לחג ולא יותר הוא משום דאותן שלשים יום חשיבי כזמן החג כזמן פסח, דכיון ששואלין ודורשין בהלכות החג ומתחילין להתעסק בעניני החג חל על הזמן דין מסוים של זמן החג וצריך להזהר בצרכי החג.

ובזה מבואר מה שחילקה הגמ׳ בין שלשין יום קודם לחג ליותר משלשים יום, דכיון שהחיוב בדיקה קודם להחג הוא משום שהוא זמן פסח ובזמן פסח צריך להזהר בצרכי ודיני החג א״כ זה אינו אלא בשלשים יום קודם לחג ששואלין ודורשין בהלכות החג, אבל קודם לכן לא חשיבי בזמן פסח כלל דהא אין מתעסקין עדיין בעניני החג וא״כ ליכא חיוב בדיקה.

והנה במרדכי ריש מגילה איתא: מגילה נקראת בי״א בי״ב בי״ג כו׳ ואימא שיתסר שיבסר, אמר קרא ולא יעבור, תניא בתוספתא דמגילה פ״ק, היוצאין בשיירא והמפרשים בספינה קורין בי״ד וכ״כ בה״ג לא אמרו להקדים אלא לכפרים, ויש מרבותינו שאומרים שאם אין בידם מגילה מוטב שיקדימו ויקראו ממה שלא יקראו כלל, וכן נראה בעיני דגרסינן בירושלמי דמגילה פ״ק תניא רבי נתן אומר, כל החדש כשר לקריאת המגילה שנאמר והחדש אשר נהפך להם (מיגון לשמחה) וגו׳ ותו ראי׳ מפ״ק דפסחים המפרש בים והיוצא בשירה תוך שלשים יום זקוק לבער, ומסיק, אפילו אין דעתו לחזור אע״ג דלית בי׳ משום בל יראה מקדימין זמן וחייב לבדוק וכו׳ עי״ש פי׳ שיכולין לקרות המגילה מתחילת החדש מהא דמבואר בגמ׳ דהכא דיש חיוב בדיקה אם יוצא מביתו תוך שלשים יום קודם לחג, ולכאורה צ״ע דאי מדמינן מגילה לבדיקה למה לא התירו לקרות המגילה שלשים יום קודם פורים כמו שיש חיוב בדיקה שלשים יום קודם פסח, ועוד צ״ע סברת המרדכי, דאיזה שייכות יש בין קריאת המגילה לבדיקה והאיך מדמינן להו אהדדי.

ורק דלכאורה צ״ל ע״פ המבואר דהא דהביא המרדכי הראי׳ מבדיקת חמץ אינה אלא שיש זמן מסוים הנקרא זמן החג, ואה״נ בפסח ששואלין ודורשין בהלכות החג שלשים יום קודם לחג הוא זמן החג כל אותן שלשים יום אבל בפורים שיש גזיה״כ של והחדש אשר נהפך להם מיגון לשמחה ולמדין מזה שזמן שמחה מתחלת בתחלת החדש לא הויא זמן החג כי אם מר״ח ואילך, ולפיכך צ״ל דאין קורין אלא מתחלת החודש דרק בזמן החג מותר לקרות המגילה וזמן החג מתחלת רק בתחלת החדש ולא קודם.

וזהו מה שהביא המרדכי ההוכחה מבדיקה, דהתם בבדיקה מצינו שדיני החג חלין בזמן החג ואפילו קודם החג נמי חלין מכיון שהוא זמן החג וא״כ ה״ה נמי בקריאת המגילה נמי חלין דיני החג בזמן החג, ויש דין קריאה אפילו מתחלת החדש מכיון זמן החג עכ״ד ודפח״ח.

★★

בשו״ת חסדי אבות להגרי״י מקוטנא ז״ל (סי׳ י״ז) כותב בתשובה אל הגאון ר׳ דוד בעער מאוזרקוב וז״ל: ספיקו דמר אי גם בחנוכה שואלין ודורשין שלשים יום קודם, לדעתי אין כאן שום מקום ספק, דלא מצינו בשום מצוה זמנית, דיהי׳ חיוב שואלין ודורשין קודם, והרי אפילו בפורים דהוא מדברי קבלה, ונקרא יו״ט, ויש שנהגו שלא לעשות מלאכה בו, וקבעו לה מסכתא, מ״מ כתבו בתוס׳ ריש מגילה, דאין בו חיוב שאלה ודרישה, מכש״כ חנוכה דלית בה כל הנהו.

והא דמבואר במס׳ סופרים פי״ד דהי׳ נוהגין לקרות בכל מוצש״ק של אדר עד פורים את המגילה לחצאין, ור״מ ערער עה״ד עד מתי אתם קורין את המגילה קריות קריות (נראה דר״מ לשיטתו דס״ל במגילה י״ח דצריך לקרות כולה) זה רק להראות כי כל החודש כשר לקריאת המגילה, מטעם דוהחדש אשר נהפך לשמחה, אבל לא מטעם שואלין ודורשין, דאל״כ בכל יום הו״ל לקרותה, ולמה דווקא במוצ״ש.

ולפענ״ד הא דר״י העיד קטן הייתי וקראתי למעלה מר״ט וזקנים ואמרו לו אין מביאין ראי׳ מן הקטן, לא

דר"י כיחש חלילה, רק בשביל שהי' קטן ואינו זוכר וטעה וקראה במוצ"ש לפני ר"ט והזקנים, בשביל שהוא מנהג בעלמא, וסבר דהיתה קריאה של פורים דלשיטתי' אין צריך לקרות כולה, ואולי זה פי' דברי התוספתא (מגילה פ"ב) דמסיים אחרי דברי ר"י, מכאן ואילך הנהיגו להיות הקטן קורא אותה לרבים, דאין לו פירוש דהרי חלקו על ר"י, וצ"ל דקאי על קריאת דמוצ"ש, כיון דלפי עדות דר"י הי' קורא אותה קטן, אולי כדי לעשות איזה שינוי מקריאתה בזמנה, והספרדים עד היום נוהגים מר"ח אדר עד פורים בכל יום לאחר תפילת שחרית אומרים הפסוקים שאומרים הקהל בפורים בקול רם לשמחה, נראה להורות דכל החדש כשר, אבל לא מטעם שואלין ודורשין.

ורק בפסח א' וב' מצינו שואלין ודורשין משום קרבנות, כמבואר בע"ז דף ה', ואף לפ"ד המוהרש"א סוכה (ט' ע"א) דחולק על הב"י וס"ל דגם בסוכות נמי שואלין ודורשין, מ"מ צ"ל משום פסח התקינו ג"כ בכל ג' רגלים, כיון דכל אחד ואחד מחויב להביא עולת ראי' ושלמי שמחה, אבל לא מצד מצוה זמניית, והרי אפי' בר"ה ויו"כ נמי לא מצינו שואלין ודורשין, וזקני בי"ד היו קורין לפניו בז' ימים בפ' אחרי מות אבל לא מקודם לכן, ורק מחשש שמא שכח, ואפי' בשקלים דאורייתא כתב הריטב"א בשלהי מגילה דהא דקורין שקלים אינו מצד חיוב שואלין ודורשין רק זהירות בעלמא, ונראה כיון דשקלים צורך קרבנות, ורב ס"ל בשביל זה דקורין בפ' צו התקינו לקרות ל' יום מקודם.

ובאמת לפענ"ד דהתקנה היתה כמו בכל גביית חוב דנותנין לו זמן ב"ד ל' יום כדי לטרח אזוזי, ועי' ב"מ קי"ח בתוס' שם, ובחוות יאיר סי' ק' ה"נ בשקלים, כמו דמשמיעין בשביל זה מאחד באדר, אף דהכא יום המעשה בכלל דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, והוא עם יום המעשה, דכן משמע בח"מ סי' ק' דל' יום ועד בכלל, וע' בכורות דף נ"ז ע"ב תוד"ה בפרוס ע"כ.

★★

הנה השלושים יום מתחילים בפורים, ועיין בפר"ח וביאור הגר"א ופמ"ג ריש סי' תכ"ט אם אכן חייב ביום הפורים עצמו להתחיל ולעסוק בעניני פסח, וכן לבני כרכים שהוא ערב פורים להם, או דאז יעסוק יותר בענינו של יום דהיינו פורים. עיין שם.

★★

ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (סי' שפ"ד) נסתפק אם ב' אנשים באים בפורים לשאול שאלות, א' שואל הל' פורים, וא' שואל הל' פסח, למי צריך קודם להשיב. אי אמרינן דפורים חובת היום, ולכן הוא מוקדם, או כיון דהחיוב לדרוש בהל' פסח מתחיל ל' יום קודם, הוה גם זה חובת היום, וממילא אפשר דיש להשיב קודם בהלכות פסח, דהל' פסח מקודש, דהוא דאורייתא, משא"כ הל' פורים הוה רק מדרבנן, א"כ אפשר צריך להשיב קודם המקודש, או לא כיון דפורים עיקר חיובו הוא היום, והגם דהלכות פסח נמי מתחיל היום, אבל הוא רק לצורך פסח, ונשאר בצ"ע ע"כ.

★★

בגמ': שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום רשב"ג אומר שתי שבתות.

בבית יוסף (או"ח ריש סי' תכ"ט) הקשה דהכא אמרינן דדורשין בהלכות הפסח שלושים יום לפני החג, ואילו במגילה (לב.) איתא משה תקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בהלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג, ולא שלשים יום קודם. ותי' בזה כמה תירוצים א. הביא מהר"ן כאן שתירץ דחובה לדרוש הוא רק בחג עצמו כדאיתא במגילה, והא דאמרינן הכא ל' יום קודם, אינו חובה לדרוש, אלא לענין שמכאן ואילך מי שבא לשאול בהלכות החג נקרא שואל כענין, ומקדימין לענות לו לפני מי ששואל שלא כענין, על חג אחר.

ב. עוד תירץ הבית יוסף דדיני החג צריך לדרוש שלשים יום לפני החג, והא דאמר התם הלכות החג בחג, היינו רק טעמי המצות, דלזה די שיפרש להם בו ביום. והביא ראי' לזה מדנקט שם גם הל' עצרת בעצרת, והרי אין שם הלכות הנוגעות לשבועות, אלא ע"כ דאיירי התם מטעמי החג והלכות יום טוב בלבד.

ג. עוד תי' על פי דאיתא בעבודה זרה (ה:) דשלשים יום לפני החג, היינו להכין קרבנות לחג ולבדק ממומין, וגם השתא דביהמ"ק חרב בעוונותינו, תקנה לא זזה ממקומה. אבל הלכות החג די בו ביום.

★★

כתב בביאור הלכה בריש סימן תכ"ט כמה פרטים בדין זה וז"ל: בטור איתא שואלין ודורשין, והוא כגירסת הגמרא

דילן בפסחים דף ו׳ ובבכורות דף נ״ח. וברי״ף הגירסא שואלין לבד, וכן הגירסא בע״ז ובסנהדרין י״ב. ולכאורה אין נ״מ בזה דכונה אחת הוא לישא וליתן בהלכות הפסח קודם הפסח, וכן איתא ברש״י ר״ה דף ז׳ וב״ק קי״ג שהיו דורשין ברבים בהלכות הפסח קודם פסח ל׳ יום. אכן בר״ן פ״ק דפסחים ופ״ק דמגילה אמר דמה שאמר שואלין, היינו דבזה הזמן אם באו ב׳ תלמידים ואחד שאל בהלכות פסח נזקקין לו קודם דהוא בכלל שואל כענין, אבל אין חיובא ללמוד ל׳ יום קודם הלכות פסח, רק בפסח גופא, וזהו מה ששנינו מרע״ה תיקן להם לישראל שיהו דורשין הלכות פסח בפסח וכו׳, לפיכך דייק כאן בלשון שואלין לבד, ודבריו הן דברי הרשב״א בספ״ד דמגילה.

אבל כמה ראשונים פליגי עלייהו, רש״י בכמה מקומות ותוספות בפ״ק דמגילה דף ד׳ והרוקח בכולהו מבואר להדיא דחיוב לדרוש מקודם בהלכות פסח שלשים יום, וכן בעיטור העתיק הגירסא שואלין ודורשין, וכן באו״ז העתיק דדורשין שלשים יום קודם. וגם קשה מאוד דהלא בסנהדרין י״ב משמע להדיא דהאי שואלין דורשין הוא דקאמר הש״ס שם, דהלא מפוריא דרשינן בהלכות הפסח, דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח ל׳ יום. וגם עיקר הענין מוכח כן דאילו מפני שנזקקין לתלמיד ששואל כענין לא שייך לומר דמשום זה יזלזלו בחמץ דאין כאן פרסום כלל בזה שמשיב לתלמיד כששואל. וכבר ראיתי שעמד הב״ח על הר״ן מסוגיא דסנהדרין הנ״ל וכן הפרי חדש, וכן בע״ת כתב דמסוגיא דע״ז דף ו׳ לענין קרבנות שם ג״כ לא משמע כדברי הר״ן.

ושוב מצאתי בשאלתות שכתב נמי בפשיטות וז״ל ותלתין יומין קמי פסחא דרשינן במילי דפסחא, כדתניא שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ל׳ יום, וביותר מבואר כן להדיא בהלכות גדולות וז״ל ומקמי פסחא בתלתין יומין מיבעי ליה לישראל למיגמר מילי דפסחא ואגמורי אנשי ביתיה, דתניא שואלין בהלכות הפסח וכו׳, א״כ נמצא דעת הר״ן והרשב״א יחידאין הם נגד כל הראשונים הנ״ל. [וגם בסוגיא גופא מרשב״ג מוכח דלאו להשיב לשואל לבד קאי ורק ללמוד ולזכור ההלכות, ומרשב״ג נשמע לת״ק דלא פליגי רק לענין זמן אבל לא בעצם הענין, אח״כ מצאתי שעמד בזה במטה יהודה]. ומה דאיתא בסוף מגילה משה תיקן להם לישראל שיהו דורשין הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת וכו׳, כבר תירצו ע״ז המפרשים עיין ב״י וב״ח וש״א, ובביאור הגר״א משמע דמפרש דאין הכונה דוקא על יום החג לבד רק על יום החג ועל כל הזמן שמקודם כפי שמבואר במקום אחר, וכעין זה כתב ג״כ הב״ח [אלא שהוא כתב דלאחר שלמד ל׳ יום קודם שוב א״צ ללמוד בחג עצמו, והרבה אחרונים חולקין עליו] והפר״ח.

והנה בחק יעקב העיר דבר חדש לתרץ בזה קושית כל האחרונים, דאיתא בירושלמי (פ״א דפסחים ה״א) שואלין בהלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג, בבית ועד שואלין קודם שלשים יום, וכן איתא ג״כ בתוספתא דמגילה [וז״ל הפ״מ שם שואלין בהלכות פסח בפסח. כ״א ואחד בביתו, אבל בבית ועד שמתקבצין הרבה בביה״מ ללמוד שואלין קודם לשלשים יום]. וכן הפ״מ שם ג״כ כתב דהא דסוף פרק בני העיר שלא בבית ועד קמיירי, דהיינו לכל אחד ואחד בביתו הוא, דשלשים יום קודם היינו בבית הועד, וכעין של משה דהיינו בבית הועד. אמנם בא״ר סתר דברי החק יעקב, וז״ל כיון דבש״ס דילן בכמה מקומות [בפסחים ו׳ במגילה כ״ט ובסנהדרין י״ב ובע״ז ה׳] מייתי הגמרא ברייתא זו בסתם שואלין קודם ל׳ יום, ולא לישתמיט בחדא דוכתא לומר בבית הועד, אלמא דלא ס״ל הכי לש״ס דילן, וכן משמע לכאורה בע״ז שם, וכ״פ הב״ח דמצוה לכל אחד להתחיל ללמוד הלכות פסח מפורים עכ״ל. ובאמת בדברי הבה״ג הנ״ל שהעתקתי מבואר כדבריו. ועכ״פ בביהמ״ד בחבורות בודאי יש חיוב ללמוד שלשים יום קודם אף לדברי הירושלמי, וכמו שכתב הפ״מ:

★★

הביא בענין זה הרה״ג שלמה בלום שליט״א בקובץ נזר התורה (ניסן תשס״ה): בפסחים (ו.) ״שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, רשב״ג אומר שתי שבתות״. וכתב הר״ן (שם ומגילה ד.) דלאו למימר דמחייבין הא זמינא לדרוש בהלכות הפסח, אלא לומר דבזה הזמן אם באו שני תלמידים לשאול דבר מרבם, ואחד מהם שואל בהלכות הפסח, נזקקין לו קודם, משום דהוא בכלל שואל כענין, וקי״ל דנזקקין קודם לשואל כענין.

והנה גרסינן בבבא מציעא (צז.) ״אמרו ליה רבנן (בני בית מדרשו, רש״י) לרבא, שאיל לן מר (רבינו נשאל לנו למלאכתנו ללמוד לנו תורה, שישוב ומלמד לנו תורה כל

היום, ואם נשאל ממנו בהמה ומתה נפטר, רש״י), אקפיד, אמר להו לאפקועי ממונאי קא בעיתו, אדרבה אתון שאילתון לי (למלאכתי) דאילו אנא מצי אישתמוטי (שכשאני חפץ להתחיל במסכת אחרת שלא תשכח ממני אין אתם יכולין למחות בידי), ולא היא, איהו שאיל להו ביומא דכלה (כשדורשין לפני הרגל בהלכות הרגל, דלא מצי אישתמוטי למילתא אחריתי, רש״י) אינהו שאילו ליה בשאר יומי.

והקשו באחרונים דלפי שיטת הר״ן למה שאיל להו הרב ביומא דכלה כיון דאינו מחוייב ללמדם הלכות החג ולומד עמם מסכתא אחרת. [ראה נהר שלום סי׳ תכט סק״א, מטה יהונתן שם, מגן האלף שם, מעייני החכמה ב״מ שם, ועי׳ נחלת ישראל ב״מ שם שאכן ר״ל דלפי הר״ן ודאי לא הוי שאלה בבעלים קודם הפסח, ומה דקאמר בגמ׳ דביומא דכלה איהו שאיל להו היינו ביו״ט גופא ולא כפירש״י. ועי׳ גם הגש״פ עבודת הגפן בחידושי דינים בריש הספר לסי׳ תכט, אילנא דחיי על הל׳ פסח שם].

ובבית אברהם [טשעכנוב] (חידושי פוסקים לסי׳ תכט) הוסיף להקשות עוד, דאם נימא דלפי הר״ן הא דהרב שאיל ביומא דכלה היינו לפי שמחוייב להשיב לתלמידו, א״כ אף בשאר יומי יהיה שאיל, דהא אם נצרך התלמיד לאיזה דין מחוייב להשיבו, ומ״ש שואל הלכות פסח ביומא דכלה או הלכה למעשה בשאר יומי, ואין לומר דכיון דאכתי אין צריך למעשה לא מקרי הרב שאיל, דהא בטבחי ואומני הוי שאיל לכל בני העיר, ולשיטת הראב״ד אפילו שלא בשעת מלאכה מטעם שאם יצטרך אחד מהם מחוייב לעשות לו, והכא נמי דכוותיה, [עי״ש שר״ל דמדברי הר״ן בעצמו אינו ראיה כלל שלא יהי מחוייב ללמוד הל׳ פסח כל שלשים יום, דהר״ן לא כתב רק לפרש מלת שאולין שמחוסר הבנה, והביא שמצא כן במשצ״ז סי׳ תכט סק״א (וראה גם בקרני ראם עמ״ס פסחים שם שכתב כן). אך לכאורה לא יתכן דברים האלה רק בדברי הר״ן בפסחים. דשם לא נחית הר״ן אלא לפרש מלת שואלין, אבל בדברי הר״ן במגילה (ד.) ליכא למימר כן, דהרי בא ליישב שם דלא תקשה ממה דאמרו משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הל׳ פסח בפסח וכו׳, דמשמע דדוקא באותו היום יש חיוב].

ונראה ליישב בהקדם מה דיש לדקדק בלשון הר״ן שכתב דאם מקשה תוך שלשים יום בהל׳ פסח מקרי שואל כענין, ולכאורה כיון דליכא אז חיוב לעסוק בהלכות אלו, א״כ מסתמא ממשיך הרב ללמוד במסכתא שאוחזין בה ואינו מתפנה ללמוד הל׳ הרגל דוקא, ולפ״ז למה הוי התלמיד שואל כענין פירושו בענין שהן עסוקין בו כמ״ש הרע״ב (אבות פ״ה מ״ז), ועוד יותר מפורש ברמב״ם (הל׳ ת״ת פ״ד ה״ו) ואין שואלין את הרב מענין אחר אלא מאותו ענין שהם עסוקין בו כדי שלא יתבייש, ולהלן (ה״ז) כתב ואין שואלין הרב אלא בענין שהן קורין בו [עי״ש בכס״מ שביאר דקודם אמר שאם לומדים דיני שבת אל ישאלנו בדיני יו״ט, ואח״כ קאמר דאפילו אם עסוקים בדיני הוצאה מרשות לרשות אל ישאלנו בדין חבית שנשברה אף דהכל הוא מדיני שבת].

ולכן נראה דאף להר״ן משום זה לבד שצריך להשיב על שאלותם של התלמידים לא הוי הרב שאיל להו, ושאני הכא ביומא דכלה דמוטל על הרב לעסוק בהלכות הרגל בכדי שידע להשיב לתלמידיו על שאלותיהם, ובזה אתי שפיר מה דקראו הר״ן שואל כענין, ששואל בענין שהרב עסוק בו, ולכן לא קשה דגם בשאר יומי יהיה שאיל להו משום דצריך להשיב לתלמידיו בהלכה למעשה, דכיון דלא מוטל עליו חיוב לעסוק בהלכות אלו לא הוי שאלה בבעלים [וראה שו״ת קרן לדוד סי׳ ריג אות ג׳ מה שתירץ קושיית הב״ח והפר״ח על הר״ן מהא דר״ה ז. וראה גם מלא הרועים לר״ה שם].

ולפי זה יש לפרש כמין חומר פלוגתת רבא עם מסקנת הגמ׳ במה דסבר דאף ביומא דכלה אין הוא שאיל לתלמידיו, על פי מה דאי׳ בשבת (קיד.) ״ואמר ר׳ יוחנן איזהו תלמיד חכם כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה, למאי נפקא מינה למנוייה פרנס על הציבור, אי בחדא מסכתא באתריה (אם יודע להשיב במסכת שהוא עוסק בה, ממנים אותו פרנס באתריה, רש״י), אי בכוליה תנוהי בריש מתיבתא״, פירש״י ״ואם בכולי תנויה, דקאי בהא מסכת ומהדר במסכת אחריתי״, והנה רבא הרי היה ריש מתיבתא (ראה באגרת לרב שרירא גאון עמ׳ 88 ובתר אביי מלך רבא וכו׳ כדאי׳ בהרואה [ברכות נג:], דאמר ליה בר הדיא מפשר חלמי אביי שכיב ומתיבתיה אתיא לגבך, ואתקיים ביה ברכתא דרב יוסף יהא רעוא דתרום רישך אכולה כרכא [יומא נג:], ובכולהו אלין שנין דרבא לא הויא אלא חדא מתיבתא), וא״כ בודאי שידע רבא לענות גם במסכתא שאינו עסוק בה עכשיו, ולכן היה סבור דאינו שאיל לתלמידיו, כיון דלא היה צריך ללמוד עבורם בהלכות החג בכדי שידע להשיב להם.

אך הרי אי' בשבת (ג:) "אמר ליה רב חייא לרב בר פחתי לא אמינא לך כי קאי רבי בהא מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי, דילמא לאו אדעתיה, דאי לאו דרבי גברא רבא הוא כספתיה, דמשני לך שינויא דלאו שינויא הוא, השתא מיהת שפיר משני לך וכו'", והרי רבי היה ריש מתיבתא, ובודאי שידע גם לענות במסכתא שאינו עסוק בה עכשיו, ואם כן למה הזהיר ר' חייא לרב על הא [ובאחרונים עמדו על כך, ראה חתם סופר שבת ג:, שו"ת חתם סופר ח"ז סי' ד', שו"ת שבסו"ס תורת חטאת לבעל מנחת יעקב סי' א', גליוני הש"ס שם, מכ"ע וילקט יוסף שנה ב סי' קצג בהערה, שו"ת שיח יצחק סי' תלב, מתנה טובה עמ"ס שבת שם, שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי יא, תולדות זאב עמ"ס שבת שם בשם ההר צבי, [ועיין שם עוד מש"כ בספרנו "דף על הדף"], וע"כ לומר דאין לסמוך ע"ז למעשה, ולכן לא מצינו ברמב"ם שיחלק דריש מתיבתא שואלים בכל מקום אף במסכתא שאינן עסוקין ופרנס באתריה בכל אותו מסכתא שלומדים, ומעתה שפיר מסיק הגמ' ולא היא, דאיהו שאיל להו ביומא דכלה.

★★

ברמב"ם השמיט דין זה של שואלין ודורשין. וראה בספר אוצר ההלכות שהביא בזה: הנה הרמב"ם השמיט האי דינא ולא הביא כלל בהלכותיו וכבר נתקשו בזה המפרשים עיין עליהם דיש שנשארו בזה בצ"ע.

ובהערות שבס' זכרון אברהם כתב להעיר ממש"כ הרמב"ם בהלכות אישות (פ"ח ה"ה) גבי המקדש את האשה ע"מ שאני תלמיד דסגי כששואלין אותו דבר א' בתלמודו ואומרו "ואפילו בהלכות החג שמלמדין אותם ברבים מדברים הקלים סמוך לחג כדי שיהיו כל העם בקיאין בהן" עכ"ל, ואפשר הכוונה סמוך לחג היינו ל' יום קודם עיי"ש.

עוי"ל דהרמב"ם סמך עמש"כ בדינא דיוצא בשיירא (הל' חו"מ פ"ב ה"ט) דיליף הגמ' מדינא דשואלין ודורשין עיי"ש.

ובם' חק לישראל (להגר"י וועלץ זצ"ל סוף אות א') רצה ליישב דהרמב"ם קאי בשיטת הר"ן דאין חיוב לשאול ולדרוש בל' יום שקודם כנ"ל.

אמנם אחר העיון לענ"ד נראה דזה אינו, דהלא סו"ס היה לי' להרמב"ם להביאה כדי ללמדנו מה גדר התלמיד השואל כענין דצריכין להשיבו, ואף שאינו מדיני יו"ט ופסח גרידא ועיין.

ולענ"ד נראה עפ"י מש"כ השפ"א (מגילה ד.) ליישב קו' הר"ן מהא דשואלין ודורשין בענינו של יום, וז"ל "ולפע"ד נראה דהא דשואלין ודורשין ל' יום, לא דחייבין לדרוש, אלא דאם הוא לומד מוטב שילמדו בהלכות הרגל, אבל לא שהוא מחויב ללמוד מענין הרגל. אבל ביו"ט חייב לדרוש בענין היום" עכ"ל.

ואפשר דאף הרמב"ם קאי בהאי שיטתא וע"כ לא הביאה בהלכותיו כיון שאין זה חיוב גמור ודו"ק.

★★

הגמ' מבארת טעמו של רשב"ג שהרי משה עומד בר"ח ומזהיר על הפסח. הגאון ר' שאול אלטר שליט"א כתב: שמעתי מהגאון ר' נתן לוברט ז"ל, דיש לעיין הרי מבואר להלן דף צ"ו דפסח מצרים מקחו בעשור, וא"כ היה צריך להיות דשואלין ודורשין עשרה ימים קודם לפסח. ואין לדחות דמ"מ מצינו שמשה הזהיר בר"ח גם על שאר דיני הפסח, דהרי רשב"ג עצמו טען לרבנן דאיידי דאיירי במילי דפסחא מסיק לכל מילי דפסחא, וא"כ נימא איהו לנפשיה כן, וצ"ע.

וכתב ליישב הקושיא יחד עם עוד דקדוק בסוגין. דהנה אמרו בגמ' דרשב"ג לומד דיש לשאול ולדרוש ב' שבתות מזה דמרע"ה עומד בר"ח ומזהיר את בנ"י על עשיית הפסח. והקשו בגמ' וממאי דבריש ירחא קאי, דילמא בד' או בה' בירחא קאי, ומתרץ דילפינן בגז"ש. והקשה בהג' ר"י עמדין למה נקטא הגמ' בקושיתה ד' וה', הלא ב' וג' הו"ל למינקט עיי"ש שתי' בדוחק.

ונלע"ד ליישב לנכון כל הקושיות דבאמת עיקר הדרשה שבה היו שואלין ודורשין לציבור היתה בשבת כידוע (כמבואר בר"פ כל כתבי עשה"ט). ולכן נקט רשב"ג בלשונו שתי שבתות, וא"כ אם היינו מוצאים למשל דמשה עמד והזהיר על דיני פסח שמונה ימים קודם לפסח - היה הדבר נחשב לשתי שבתות - לגבי הדין דשואלין ודורשין - הואיל דנפיק משבוע אחד, והבן מאד. וא"כ ראית הגמ' באמת מפסח מצרים דהיה מקחו בעשור ומשה הזהיר עליו בר"ח, וכיון דהיה עשרה ימים נחשב לשתי שבתות וא"ש. ובזה יתיישב גם הדקדוק למה נקטה הגמ' ד' וה', דאם היינו אומרים דמשה הזהיר על

פסח מצרים ביום שני או שלישי לחודש, נמצא דמ"מ יש יותר משבוע קודם המקח דהוא בעשירי לחודש, ושפיר קיימא דרשת רשב"ג. (והא דנקט רשב"ג שהיה משה עומד בר"ח לאו דוקא, אלא לסימנא בעלמא נקיט דמר"ח ועד הפסח עצמו הוה ט"ו, וכעין מה דנקטו רבנן, והבן). אך מ"מ פריך הגמ' דילמא ברביעי או בחמישי לחודש הוה, דמהם עד לעשירי (זמן קיחת הפסח) יש רק שבוע ותו לא, וא"כ שוב אין ראיה לשתי שבתות, וע"ז הוצרך לומר דיליף לה מגז"ש (ולכן נקט ר"ח כי כן היה באמת וכמו דיליף מגז"ש), כנלענ"ד ליישב הסוגיא, עכת"ד הגרש"א.

דף ו' ע"ב

בגמ': שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני וכו'.

כתב הגאון ר' פנחס הלוי ביללליטצער זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ט קו' ג' ע' ל'): וקשה לי לפי מה שכתב שער המלך פ"י מהל' קרבן פסח בשם הטהרת הקודש ליישב קושית הגאון ר' אברהם ברודא ז"ל, דהקשה מנ"ל דקרא ועצם לא תשברו דכתיב גבי פסח לאזהרה אתי, דלמא אתי דאין צריך לשבור, דס"ד דיצטרך לשבור העצם ולבדוק אם לא ניקב קרום של מוח, ואתי קרא דאין צריך, דאזלינן בתר רוב כדילפינן מיני' בסוגיא דרוב. ומתרץ הנ"ל דא"כ הוי סגי בפסח ראשון, ומדכתיב גם בפסח שני, מוכח דקרא לאזהרה אתי. ועפי"ז קשה לי, דאיך מוכח דצריך לדרוש ל' יום מקודם, הא משה הוכרח להזהיר על פסח שני קודם שעשו את הראשון כדי שידעו דאסור לשבור עצם, דמראשון לבד לא מוכח, דס"ד הפירוש דאין צריך, וצ"ע.

וביותר קשה לי על הטהרת הקודש הנ"ל מדברי הש"ס בפסחים פ"ה, דדרשינן מפסח ראשון עצם שאין בו מח אבל עצם שיש בו מוח ס"ד דאתי עשה ודחי לא תעשה שבמקדש. ולהנ"ל איך מוכח, הא פסח ראשון איצטריך דלא נימא דצריך לשבור כקושיא הנ"ל, ואתי פסח שני דאסור לשבור, דהיינו עצם שאין בו מוח, אבל עצם שיש בו מוח עדיין נימא דמותר היכא דצריך המוח לאכול משום עדל"ת.

והנה בדוחק הי' אפשר לומר, דהאי תנא יליף רוב ממקום אחר, כגון מרישא של עולה או ממכה אביו. וכן על קושיא הראשונה יש לומר, דהאי תנא דס"ל דצריך לדרוש ל' יום מקודם לפסח, ס"ל רוב ממקום אחר, ומר ברי' דרבינא דס"ל רוב משבירת עצם ס"ל דרק שתי שבתות צריך לדרוש מקודם. אבל זה דוחק, דא"כ יהי' ס"ל למר ברי' דרבינא דעדל"ת שבמקדש ועצם שיש בו מוח מותר לשבור, והיינו דלא כהלכתא, ובריית'א דהתם תניא בלא שום חולק, וצ"ע.

ובחפשי בספרים מצאתי ראיתי דאתי לידי משמע, בתשובת אבני צדק לחלק או"ח תשו' מ"ט שהביא כעין קושיתי הראשונה בשם מקשין העולם, אבל באופן אחר, והוא, דלהש"ס הנ"ל דפסח שני איצטריך לעצם שיש בו מוח, א"כ מנ"ל דחייב לדרוש ל' יום מקודם, הא הוצרך משה להזהיר בפסח ראשון על פסח שני שידעו דאף עצם שיש בו מוח אסור לשבור. ומתרץ הנ"ל דהאי תנא ס"ל עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, אבל קושייתי לא מתורץ בזה, וצ"ע ע"כ.

★★

בגמ': ונכתוב ברישא וכו' **זאת אומרת אין מוקדם** וכו'.

והקשו העולם האיך תלוי' קושית הש"ס על הסוגי' כאן, הרי הקושי' ונכתוב ברישא קשה בלא"ה על התורה עצמה. וכתב הגאון ר' משה ראפץ זצ"ל מפפד"מ (בקובץ כרם שלמה שנה כ"א קו' ה' ע' ז'): דבלא זה לא הי' הש"ס רוצה להקשות ונכתוב ברישא דחודש ראשון וכו', דהוי אמינא דהאי בחודש הראשון דכתיב בפ' בהעלותך הוי לאחר מעשה דפ' במדבר, ובאמת בשנה שלישית הי', והא דכתיב בקרא בשנה השנית ולא חשב לי' שנה שלישית, משום דאכתי לא עייל כי אם יום א' בשנה, ויום א' בשנה לא חשיב שנה, (כדאי' בתוס' ראש השנה דף י' ע"ב בד"ה מדאכתי יום א' הוא וכו'), אבל השתא דהוכיח הש"ס דהאי בחודש הראשון בריש ירחא הוא, משום דאתיא מדבר ממדבר, קשה למה לי להש"ס להוכיח מגז"ש דמדבר ממדבר, ולמה לא הוכיח בקיצור מדכתיב בחודש השני והדר כתיב בחודש הראשון מוכח דבריש ירחא קאי, מדלא חשיב לי' שנה שלישית כדלעיל, אלא ע"כ מוכח דבאמת דהאי קרא דפרשת בהעלותך הוי קודם דפרשת במדבר, ולכך פריך שפיר, ונכתוב ברישא דחודש הראשון וכו', וק"ל. ע"כ.

★★

בגמ': אין מוקדם ומאוחר בתורה.

בספר שמירת הלשון (שער התורה פ"א) מביא בשם ילקוט תהילים, אמר רבי אלעזר לא נתנו פרשות התורה על הסדר, שאלמלי נתנו על הסדר כל מי שהיה קורא בהן הי' יכול להחיות מתים ולעשות מופתים, לכך נתעלם מהן סדרן של התורה, והוא גלוי לפני הקב"ה שנא' ומי כמוני יקרא עכ"ל.

ובספר שפת אמת עה"ת פ' שלח (שנת תרנ"ו) כתב, כי בודאי בדרך הטבע לא היו יכולין ליכנס לארץ ישראל כאשר ראו המרגלים, ומבאר שם שארץ ישראל וירושלים של מעלה וא"י וירושלים של מטה קשורים זה בזה, ובזה מפרש בפ' מסעי (תרמ"ז ד"ה במדרש כי אתם) הפסוק זאת את הארץ אשר תפול לכם, שכשכבשו א"י שלמטה ניתן להם החלק שלמעלה, כענין שכ' בתהילים כעיר שחוברה לה יחדיו.

אכן אם הי' נכנס דור המדבר בכח מרע"ה, היו כובשין מקודם א"י שלמעלה ובכח זה הי' נמסר להם א"י שלמטה, ולכן הגם שלמטה לא הי' עדיין הזמן כמו דאי' כמה טעמים למה איחרן מ' שנה במדבר, [עי' תנחומא ר"פ בשלח כי קרוב הוא שירשו הכנענים את הארץ דכתי' ודור רביעי וגו' ועדיין לא הי' להם דור רביעי, וגם שאם הי' נכנסין תיכף היו מחזיקין איש איש בשדה ובכרם ומבטלין מן התורה, ולכן הוליכן במדבר שיאכלו את המן וישתו מי באר והתורה מתיישבת בגופן, ועוד כששמעו הכנענים שישראל נכנסו לארץ עמדו ושרפו את הזרעים ועקרו את האילנות וכו', אמר הקב"ה אני הבטחתי לאברהם אביהם להכניסם בארץ מלאה כל טוב, הריני מעכבן ארבעים שנה עד שיעמדו הכנענים ויתקנו מה שקלקלו עיי"ש]

אבל כל הטעמים הללו הוא רק דרך הכיבוש שלמטה, וכמש"כ לכל זמן ועת וכו' תחת השמים (קהלת ג', א'), אבל למעלה מן הזמן שהוא דרך התורה בזה אמרו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה, והיינו שע"י כח התורה היו יכולין ליכנס בכל עת, והמגיד מראשית אחרית הכין להם לדור המדבר הנהגה שלא בדרך הטבע כמש"כ ולא נחם וכו' דרך ארץ, ובאמת ובזכות עשרה נסיונות שנתנסה אאע"ה ויצא מכל הטבע, לכן שילם הקב"ה שכרו והעלה הנהגת בנ"י למעלה מן הטבע, ועשה להם עשרה נסים כדי להוציאם מכל העשרה מאמרות שהם מלובשים במעשה בראשית והטבע, ואלו היינו נמשכין אחר זה הדרך לא היתה גלות ושום אומה ולשון שולטת עלינו, וזה הי' עיקר השליחות לראות אם יתמשכו אחר זה הדרך ויוכל מרע"ה לכנוס עמהם.

ומסיק השפת אמת דנראה שלכך לא התפלל מרע"ה שיכנסו לארץ, דאחר שראה מדברי המרגלים שאין נמשכין אחר זה הדרך, ידע שא"א להם לכנוס, ובקש רק שיסלח חטאם כמש"כ סלחתי כדבריך, ובשביל זה נחלקו קרח ועדתו שידעו שלא ביקש יותר, אבל מרע"ה רעיא מהימנא ומשה אמת ותורתו אמת.

ובשפת אמת לשבועות (תרנ"ו ד"ה אי' בגמ') כתב תורת ה' תמימה זהו בחי' השלימות, שאין לך אות בתורה שאין בה כל התורה מצד האחדות האמת, וע"ז רמזו חז"ל אין מוקדם ומאוחר בתורה שבכל אות יש הכל, וזהו פי' תמימה, עיי"ש.

★★

בגמ': לא אמרן אלא בתרי ענייני. אבל בחד עניינא - מאי דמקודם מוקדם וכו'.

הנה בביאור חד עניינא ותרי ענייני, כתב רש"י כאן דר"ל פרשה אחת או ב' פרשות, ובמקו"א הבאנו עפ"י הראב"ן דהפירוש בזה שונה. ונביא הדברים כמו שהם:

הראב"ן בשו"ת (סי' ל"ד) כתב וז"ל: דאפילו מאן דלא דריש סמוכין בכל התורה, במשנה תורה דריש ברכות (כ"א:). וטעמא, משום דכל התורה מפי הגבורה נאמרה, ואין מוקדם ומאוחר, אבל משה שסידר משנה תורה פרשה אחרי פרשה לא סידר אלא להדרש עכ"ל הראב"ן.

וראה בתוס' (יבמות ד.) ד"ה וכי וכו' שדנו בענין זה מדוע במשנה תורה דרשינן לכו"ע סמוכים, ע"ש מש"כ, ובהגהות הגר"ב רנשבורג ז"ל שם ציין לדברי הראב"ן הנ"ל. והמהר"צ חיות בהגהותיו לברכות (כ"א:) ויבמות (שם) כיוון לדברים של הראב"ן מדנפשי' ע"ש.

וראה בשיטמ"ק לברכות (כ"א:) שהביא כדברי הראב"ן ע"ש היטב וכן גם בפענח רזא (פר' דברים) כתב וז"ל: ספר משנה תורה שחזר משה ושנה להם את התורה שנית וכו' ומפני שהוא חזרת דברים אמרינן לכו"ע לדרוש בו סמוכין וכו' עכ"ל וביאור דבריו הוא כמובן כדברי הראב"ן הנ"ל

(וראה גם במשאת המלך פר׳ דברים שהביא לפרש דברי הירושלמי (פי״א דיבמות ה״א) עפ״י דברי הראב״ן הנ״ל ע״ש).

וראה בהגהות מהרש״ם על פסחים (ו:) שהביא לדברי הראב״ן הנ״ל שהביאם בהגהות הגר״ב רנשבורג ז״ל וכנ״ל וכתב המהרש״ם דלפי הראב״ן א״ש הא דאי׳ בגמ׳ יבמות הנ״ל דבמשנה תורה יש לכו״ע סמוכים ע״ש. ופלא שלא ראה כל דברי הראב״ן (כפי שהביאם בהגהות הגר״ב הנ״ל) שעל זה גופא קאי דבריו לבאר מדוע במשנה תורה לכו״ע דרשינן סמוכים ודו״ק.

ובמש״כ במהר״צ חיות (בברכות וביבמות) דעצם הפלוגתא אי דרשינן סמוכים או לא תליא בפלוגתא אי תורה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה ע״ש היטב. וצ״ע בזה. דר׳ יוחנן הוא הסובר בגיטין (ס.) דתורה מגילה ניתנה ע״ש. ומ״מ הקשתה הגמ׳ (בסוכה מ:) על ר׳ יוחנן מדוע לא דריש סמוכים כר׳ אלעזר והוא מתרץ דבעי האי קרא דכי תמכרו ממכר לדרשא אחריתי. ומדוע לא תירץ דלא דריש סמוכין כלל כיון דס״ל דתורה מגילה ניתנה וכנ״ל וצ״ע.

והנה ביסוד דברי הראב״ן הנ״ל מבואר ג״כ, דבמשנה תורה דאי׳ בגמ׳ וכנ״ל דלכו״ע דרשינן סמוכים. ה״ה דלכו״ע יש במשנה תורה מוקדם ומאוחר בתורה. דהא בהא תליא וכמובן. אך בתוס׳ ברכות (י״ד: ד״ה למה קדמה וכו׳) לא מבואר כן ע״ש בתוס׳ וכן בבא״ש דמבואר בדבריהם דג״כ במשנה תורה אמרינן דאין מוקדם ומאוחר בתורה ע״ש וא״כ זה דלא כראב״ן הנ״ל. ועי׳ בשו״ת מהרש״ם (ח״א סי׳ רי״ג) נפק״מ נפלאה בענין זה אי במשנה תורה יש מוקדם ומאוחר או לא להלכה לגבי קריאת שתים מקרא וא׳ תרגום ע״ש היטב ענין נפלא. וראה עוד בתשו׳ הג״ר נחום וידנפלד ז״ל אל הגר״ד לייטר ז״ל בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ה׳ עמ׳ נ״א) שהביא דברי הגר״ב רנשבורג הנ״ל (ושם אי׳ בטעות דהוא ביבמות ח. וט״ס וצ״ל ד.) וכתב שבמקו״א פלפל הרבה בזה. ובתשובותיו חזון נחום (ח״א סי׳ ח ס״ק ח) ג״כ כתב בזה בקצרה ע״ש היטב. וראה במאמרו הנחמד של הג״ר איסר פרנקל שליט״א בספר הזכרון להגר״י יצחק ידידי׳ פרנקל ז״ל (ע׳ תרנ״א והלאה) באריכות בענין זה. וע״ע בפרדס יוסף פר׳ שמות (אות ק״ג) מש״כ בזה.

★★

גם לפי דברי הראב״ן הנ״ל יצא, דהא דלא דרשינן סמוכים (לחד מ״ד) בכל התורה הוא בגלל דאין מוקדם ומאוחר בתורה (בד׳ החומשים) וכנ״ל, ולפי״ז יוצא, דבחדא פרשתא דבהא יש מוקדם ומאוחר בכל התורה כמבואר בפסחים (ו:) וברש״י שם (דענינא ר״ל פרשתא) א״כ בכה״ג גם בכל התורה לכו״ע דרשינן סמוכים דהוי כמו משנה תורה וכמובן. ולפי״ז צע״ג, דיסוד המחלוקת דבן עזאי ור׳ יהודה אי דרשינן סמוכים בכל התורה היא בפסוקים מכשפה לא תחיה - כל שוכב עם בהמה מות יומת. וכמבואר ביבמות (ד.) שם. וב׳ פסוקים אלו הם בחדא פרשתא בפר׳ משפטים פרק כ״ב פסוקים י״ז-י״ח והם פרשה סתומה אחת בתורה. והרי לפי״ד הראב״ן הנ״ל. א״כ בחדא פרשתא - (שזהו הפי׳ ענינא וכנ״ל) דבה יש מוקדם ומאוחר בכל התורה ג״כ, שוב ידרוש ר׳ יהודה סמוכים ג״כ בכל התורה, וא״כ איך פליג בסמיכות דמכשפה וכו׳ דהוא בחדא פרשתא, והרי להנ״ל היה צריך להודות כה״ג כיון דיש בזה מוקדם ומאוחר ולכאורה הוא קושיה עצומה.

ובאמת בירושלמי סנהדרין (פ״ז הי״ג) מובא הברייתא דיבמות הנ״ל דמחלוקת בן עזאי ור׳ יהודה אי דרשינן הסמוכים דמכשפה לא תחי׳, וכל שוכב עם בהמה, אלא דשם אי׳ לא ככתוב אצלנו, והיינו דבן עזאי דורש את הסמיכות ור׳ יהודה לא, כיון דר׳ יהודה לשיטתו דבכל התורה לא דרש סמוכים אלא במשנה תורה.

אבל בירושלמי הגירסא הפוכה, דלר׳ יהודה דרשינן הסמיכות דמכשפה לא תחי׳ וכל שוכב עם בהמה, ולבן עזאי לא דורשים הסמיכות עיי״ש בירושלמי.

וכתב ביפה עינים עמ״ס ברכות (כ״א:) דע״כ ט״ס הוא בירושלמי וצריך לגרוס ככתוב לפנינו בש״ס דסנהדרין, דהרי ר׳ יהודה הוא זה המ״ד דלא דורש סמוכים בכל התורה וע״כ צריך לתקן הט״ס בירושלמי, והביא שם ביפה עינים גם, דבמכילתא בפר׳ משפטים (פי״ז) אי׳ גם כהירושלמי דר׳ יהודה דורש את הסמיכות דמכשפה לא תחי׳ לכל שוכב עם בהמה, ובהגהות הגר״א שם תיקן דצ״ל בן עזאי במקום ר׳ יהודה ע״כ (והיינו כגירסת הש״ס דידן ביבמות ולא ככתוב לפנינו בירושלמי ודו״ק). (ועי׳ בספר חדושי הגרמ״ז מהגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל (סי׳ מ״א) שכתב לדרוש לשיטתו בדברי ר׳ יהודה ביבמות שם דלא דורש הסמיכות דמכשפה וכו׳ לדבריו בספרא,

דסתם ספרא ר' יהודה עיי"ש באריכות, אכן לגירסת הירושלמי הרי התם ביבמות אין זה ר' יהודה אלא איפכא ודו"ק).

והנה אם ננקוט דברים כפשטם כפי שהתבאר לעיל, הנה ימצא דאפי' דר' יהודה לא דורש סמוכים בכל התורה, אין זה ממעט מבסמיכות דמכשפה לא תחי' וכל שוכב עם בהמה, דאת זה שפיר דורש ג"כ ר' יהודה כמו דדורש במשנה תורה מטעם דשם יש מוקדם ומאוחר, ה"נ דרשא דסמיכות זו דורש שפיר כיון דהוא בחדא פרשתא וג"כ שם יש מוקדם ומאוחר.

אך כמובן לגירסת הש"ס דידן דלר' יהודה לא דרשינן סמיכות זאת אלא רק לבן עזאי יוקשה הקושי' הנ"ל עפ"י דברי הראב"ן והרש"י בפסחים (שפירש דמש"כ ענינא ר"ל פרשתא).

ועי' בגמ' פסחים (כ"ח:) אי' דר' יהודה ס"ל דתלתא קראי כתיבי, חד לפני זמנו וחד לאחר זמנו וחד לתוך זמנו ור' שמעון וכו' לא יאכל חמץ מיבעי לי' לכדתניא ר' יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד ת"ל לא יאכל חמץ וסמיך לי' היום אתם יוצאים וכו'. ור' יהודה דר' יוסי הגלילי מנא לי' אי בעית אימא מדסמיך לי' היום. אי בעית אימא סמוכין לא דריש ע"כ. וברש"י ואי בעית אימא כתב וז"ל: לא דריש ר' יהודה אלא במשנה תורה לחוד, והכי שמעינן לי' בפרק קמא דיבמות (ד.) הלכך לית ליה דרבי יוסי הגלילי עכ"ל.

והשתא הא שתי פסוקים אלו, לא יאכל חמץ - היום אתם יוצאם הם בחדא פרשתא (בשמות י"ג. פסוקים ג-ד), והרי להנ"ל יוצא דבחדא פרשתא לר' יהודה ג"כ בכל התורה דרשינן סמוכים כיון דלרש"י לשיטתו לעיל חדא ענינא הוא פרשה בתורה, וא"כ מה זה שפרש"י כאן דר' יהודה לית לי' ההיקש הזה בגלל דלא דורש בכל התורה אלא במשנה תורה וצ"ע.

★★

ומפאת הקושיא העצומה הנ"ל (על הראב"ן) כתבתי בס"ד במקו"א להוכיח ע"כ דהראב"ן יסבור דמש"כ בגמ' פסחים (ו:) דבחדא ענינא יש מוקדם ומאוחר (בכל התורה). אין הפי' פרשתא כפרש"י אלא ר"ל ענין. ואפי' בתוך חדא פרשתא (פתוחה או סתומה) אי הוי כב' ענינים שונים, אין מוקדם ומאוחר בכל התורה, וממילא לר' יהודה לא דרשינן כה"ג סמוכים ודו"ק. ובגליון הגמ' פסחים בפי' הרבינו חננאל מצאתי שכתב כן דענינא ר"ל ענין ע"ש. ועי' בגמ' יומא (ס"ט:) לא קשיא, כאן בענין אחד כאן בשני ענינים וכו'. וע"ש בפרש"י דמבואר דענין לא ר"ל פרשתא וכדברי רש"י בפסחים הנ"ל, אך בשבת (י"ב:) ג"כ פרש"י דענין ר"ל פרשה ע"ש היטב וי"ל היטב בכ"ז.

וכן מוכח עפ"י דברי התוס' ברכות (ז: ד"ה לא היה וכו') ע"ש היטב שהפסוקים שהביאו (וכתבו עליהם דאין מוקדם וכו') הם בחדא פרשתא וע"כ כנ"ל. וכה"ג צ"ל עפ"י הירושלמי (פ"א דמגילה הלכה י"א) שפי' במראה הפנים שם כוונתו דאין מוקדם ומאוחר בפסוקים בפר' נח ע"ש והוא ג"כ בחדא פרשתא וע"כ כנ"ל. וכן צ"ל עפ"י דברי התוס' ישנים ביומא (ה: בד"ה ולא מלבי וכו') ע"ש היטב ועוד הארכתי בזה בס"ד בקובץ זכרון שמואל (מרנשטיין - עמ' פ"ח) והלאה.

שו"ר בבית האוצר להגר"י ענגיל ז"ל (מערכת א-י אות ק) המביא דמהירושלמי (פ"א דמגילה ה"ה) נראה דג"כ בחדא ענינא ס"ל דאין מוקדם ומאוחר ע"ש היטב. וראה עוד בקרבן העדה על הירושלמי שקלים (פ"ו ה"א) שכתב כן בשיטת ר"י ע"ש. ולפי"ז הרי יוקשה קושית הגמ' בפסחים (ו:) דאיך דרשינן בי"ג מידות דר' ישמעאל כלל ופרט וכלל, דילמא פרט וכלל הוא ע"ש. ואולי באמת פליג הירושלמי על הא דכלל ופרט וכלל ודו"ק. ובזה יהי' א"ש הקושי' שהביא בקו' מאמר שיחת חולין של ת"ח (פרק ה) בשם הגאון ר' יהונתן אייבשיץ ז"ל ששאל מדוע כתיב: ר' ישמעאל אומר, דמשמע דיש מחלוקת בדבר וע"ש מש"כ ליישב לפי דרכו, ולהנ"ל א"ש דבאמת יש מחלוקת בדבר ודו"ק היטב. (ומש"כ שם בשם הג"ר יהונתן ז"ל צע"ג. דהרי הוא הקשה בעצם קושית הגמ' בפסחים (ו:) ותי' תירוץ אחר וצ"ע).

ועי' בתוס' מנחות (מ. ד"ה סדין וכו') שהקשו שם על מש"כ רש"י בדעת ב"ש דלא דרשי סמוכין, והרי במשנה תורה לכו"ע דרשינן סמוכים ע"ש מש"כ. נראה מהתוס' שנקטו דהא דבמשנה תורה דרשינן סמוכים הוא לכו"ע ממש ע"ש וראה בשואל ומשיב (ח"א מהדו"ק סי' שנ"ז) מש"ק תי' חריף על קושית התוס' בשם הגאון בעל הבית יצחק ז"ל ע"ש וראה שם עוד קושי' בענין זה בשם הג"ר שמואל זק"ל אב"ד דביאלא (ולא נדפס בספרו רזא דחכמתא) ע"ש היטב ודפח"ח. ע"כ.

★★

בגמ': הבודק צריך שיבטל מ"ט אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי.

בשו"ת פני יהושע (או"ח סט"ו) האריך לדון אי אמרינן לענין בל יראה ובל ימצא דחצי שיעור אסור מן התורה, והוכיח מהכא דקאמר דאי משום פירורין הא לא חשיבי, דמשמע דאם היו הפירורין חשובים מובן דצריך ביטול, [והוכיח שם דהפירורים אין בהם כזית], וע"כ הכוונה שלא יעבור על בל יראה דאורייתא, דאי בל יראה דרבנן הא מקיים ע"י ביטול ועדיין צריך לבער.

והחקרי לב (או"ח ח"ב סע"ו) דחה ראיה זו, דבודאי י"ל שהביטול שלא יעבור מדרבנן דכיון דזוטרי אינם ראוים לביעור. [עוי"ל לכאורה דהחשש שיהיו לו הרבה פירורין, ועל ידי צירופם יש לו כזית].

★★

בגמ': אי נימא משום פירורין הא לא חשיבי.

מבואר בדברי הגמרא שפירורין אינם חשובים ואין צריכים לבטלם, וכן איתא במג"א (סי' תלד ס"ק ה) להלכה.

והקשה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קמה) מהא דאיתא לקמן (מט ע"א) במשנה דעד כזית חמץ לר' יהודה אין צריך לחזור ולבערו אך מבטלו בלבו, הרי בהדיא דצריך ביטול אף לפירורין של חמץ.

ותירץ דיש חילוק בין פירורין ממש שא"צ לבטלן כדאיתא בגמרא כאן לבין חתיכות חמץ קטנות פחותות מכזית שצריך לבטלן, ואף דלגבי לאבדן ביד איתא בברכות (נב ע"ב) דפירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ואין חילוק בין פירורין קטנים לבין חתיכות שאין בהם כזית, מ"מ לגבי ביטול חמץ דתליא בחשיבות, שפיר יש חילוק ביניהם, דיש אנשים שמחשיבים פירורין שהם חתיכות קטנות פחות מכזית, וע"כ צריך לבטלם.

וכתב עוד דאולי יש לומר דהא דמבואר במשנה לקמן דצריך לבטלם, מיירי דוקא שהניחם במקום משומר לאוכלם ושכח לבערם קודם שיצא, דהיות והוא החשיבן שוב צריך לבטלם, והוא הדין אם יקבץ פירורים של חמץ שלא יאבדו משום שרוצה לאוכלן לא יתבטלו ממילא כיון דהקפיד לשמרם, וכאן בגמרא מיירי בסתמא דלא החשיבן כלל, ולפי"ז גם חתיכות קטנות פחות מכזית באופן שלא החשיבם ולא שמרם לא יצטרך לבטלם ודלא כהתירוץ הראשון.

וכתב דצריך עיון לדינא, ויש להחמיר ולבטלן וכהתירוץ הראשון, עיי"ש.

★★

גמרא זו הובא להלכה במגן אברהם סי' תל"ד סק"ה, דכל הבדיקה הוא רק שמא ימצא גלוסקא, אבל פירורין א"צ מדינא לבער דממילא בטלו. אולם כבר כתב הרא"ש (פ"ג סי' ב') שישראל קדושים הם, וגוררין ומבערין כל חמץ הנמצא אפילו כל שהוא, ואפילו אם דבק בכתלי הבית.

וכתב בשו"ע הרב (קונטרס אחרון סי' תמ"ב ס"ק י"ח בהגה"ה) דגדר פירורין אינו תלוי בשיעור, דאפילו יותר מכזית מצאנו שנקרא פירורין, כדאיתא בברכות (נ"ב ע"ב) נוטל את הפירורין שיש בהן כזית כו'. אלא כמו שכתב הר"ן דבגלוסקא עובר עליו, והיינו דבצורת גלוסקא שהיא חשובה חייב לבער, ואפילו הוא פחות מכזית (עכ"פ מדרבנן), אבל בצורה של פירורין שאינו חשוב, אפילו כזית א"צ לבער.

★★

בגמ': וכי תימא כיון דמינטר להו אגב ביתי' חשיבי, והתניא סופי תאנים וכו' בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם כו' אין בעה"ב מקפיד עליהם כו'.

בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח חלק ג' סנ"ז) נשאל אם מותר לזרוק החמץ לפח האשפה הגדול שלאחר זמן איסור יקחוהו פועלי העיר לשורפו. והשיב דכיון דהדבר ידוע כיון דזרקוהו לפח אשפה אפי' ככר גדול, אף אחד לא יקחנו משם, וא"כ בוודאי אפקורי אפקירינהו. ואף אם יש מקומות שככר גדול יוציאו מפח האשפה, אין לנו אלא מקומינו, וכמו דאמרינן הכא דסופי תאנים וכו' תלוי אם בעל הבית מקפיד עליהם או לא, וה"נ כיון דבמדינה זו אין אחד שיקח מהפח אשפה, ה"ז הפקר בוודאי.

אולם למעשה כתב שכיון דאיתא בסי' תמ"ב ס"ג שאם זרק לחצירו במקום שאינו משתמר, ולא אכלוהו עדיין

העורבים צריך לבערו. וביארו הנוש"כ משום דכיון דהוא עדיין ברשותו צריך לעשות ביעור המובחר דהיינו שריפה. ה"נ אף אם הפח אשפה מונח ברשות הרבים, מ"מ כליו הוא, וכברשותו דמי, וצריך לבערו. עיין שם.

★★

בגמ': והתניא סופי תאנים ומשמר שדהו מפני ענבים וכו' **בזמן שאין הבעה"ב מקפיד עליהן מותרין משום גזל.**

התורת זרעים (דמאי פ"ג) תמה מכאן על הרמב"ם (גזילה ואבדה פי"א הי"א) שסובר דאבידה מדעת אינו הפקר, וכגון שהשליך כיסו לר"ה והלך לו, והיינו משום דס"ל בהל' נדרים (כ"ב הי"ב) דהפקר בלב לא הוי הפקר, וא"כ איך מותרין סופי תאנים משום גזל, והא לא הפקיר בפה ויאוש לא מהני באבידה מדעת.

והשיב לו החזון איש זצ"ל דלא כתב הרמב"ם דאבידה מדעת לא הוי הפקר רק שאין אומדנא דמוכח שרוצה להפקירו, וכגון המניח חפציו בר"ה בחוץ, דאם כוונתו להפקיר מ"מ אין כאן אומדנא דמוכח שזהו רצונו, אבל בסופי תאנים וכן כיו"ב יש כאן אומדנא דמוכח שאינו מקפיד עליו, וע"כ הוי כמפקיר בפה.

★★

בגמ': וכי משכחת ליה לבטלי'.

התום' (לקמן כא.) הוכיחו מכאן דמי שמצא בביתו חמץ שלא היה ידוע לו, דאינו עובר למפרע על בל יראה, כיון שלא ידע בשעתו שיש לו חמץ, דאל"ה מאי פריך דכי משכחת לה לבטליה, והא שפיר צריך לבטל מתחילה שלא יעבור על אותו חמץ כל זמן שהוא לא ידוע לו, וע' בב"ח (סי' תל"ד) שתמה מכאן על הטור שסובר דאם בדק ומצא אח"כ דעובר על בל יראה. ועיין בפר"ח (סי' תל"א) שכתב דבע"כ צ"ל דלאו דוקא נקיט הגמ' דלא מצי לבטלי' עיי"ש.

ועיין במקור חיים (סי' תל"א) שתמה על הטור למה עובר על בל יראה, הא הוא "מתעסק", דהא אינו יודע כלל שיש לו חמץ בביתו, ותירץ דמתעסק הוא רק פטור במעשה, אבל בל יראה ובל ימצא שעוברין עליו בשוא"ת לא שייך בו פטור דמתעסק. וידועין דברי הגרעק"א (שו"ת סי' ח') שיישב קושיית המקור חיים עפ"י מה שחידש ד"מתעסק" אינו אלא פטור מקרבן, אבל איסור דאורייתא ישנו.

ועיין כאן ברא"ש (סי' ט') וז"ל: אי נימא משום פירורין כו' שלא מצא בבדיקה ונשארו, ועובר עליו בבל יראה ואע"פ שאינו רואה, דהא לא כתיב "לא תראה" חמץ, אלא "לא יראה", משמע לא יהא לך חמץ במקום הראוי לראי' ואע"פ שאינו יודע שהם בביתו מ"מ בל יראה איכא כו'. עכ"ל

ועל פי זה כ' בס' דברי אסף דמיושבת קושיית האחרונים דהו"ל מתעסק, דהטור אזיל בשיטת אביו הרא"ש, דשאני הכא דהו"ל גזירת הכתוב שחייב אף שאינו ידוע לו.

★★

הפרי חדש (סי' תל"א) הוכיח מכאן דאפשר לבטל אפילו חמץ ידוע. והמקור חיים (סי' תל"א) דחה ראיה זו לדעת הפני יהושע דביטול לא מהני רק לענין שלא יעבור על בל יראה, אבל מ"מ עובר על תשביתו. דהכא הרי גם אם מבטלו בתחילה אין בה קיום של תשביתו והביטול אינו אלא שלא יעבור על בל יראה וע"כ פריך שפיר דיכול לבטלו כי אשכחיה.

★★

בגמ': וכי משכחת לי' לבטלי' וכו'.

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (אות ק'): היה אצלי האברך הנעלה מורנו זלמן לאווקין מלעכעוויל, ובאחד השיחים שהיה לנו אמר לי על דברי המנחת חינוך (מצוה ט' אות א') שחקר במצות תשביתו אם הוא בשב ואל תעשה או בקום ועשה. שיש לומר דלכאורה יש לפשוט מהא דפסחים (ו, ב) דפריך וכי משכחת לה לבטליה, והרי נפק"מ טובא, דנחזי אנן, הנה אם המצוה בשב ואל תעשה הוא מקיים בכל מה שישבית, אבל אם בקום ועשה אינו מקיים רק כשישבית כולו כמה שיש לו, וזה פשוט. ולפי זה תקשה דבחמץ שאינו ידוע הרי אינו יכול לקיים המצוה בכללה, דהא כשאינו ידוע אי אפשר לבערו, וא"כ אינו מקיים המצוה כהוגן.

אלא שלזה יש לומר דכשמבער בפועל החמץ הידוע ומבטל להחמץ שאינו ידוע, ממילא מתקיימת המצוה בשלמותה, וזה פשוט.

ולפי זה לא פריך מידי וכי משכחת לה לבטליה, דהא זה אינו, דאם לא יבטל עכשיו החמץ שאינו ידוע, ממילא גם להידוע אינו מקיים המצות עשה כראוי, ולא קשה כלל. אלא ודאי מוכח מזה דבאמת מצות תשביתו הוא בשב ואל תעשה, ועל כן אפילו אינו מקיים בכולו ג״כ מיקרי קיום, ודבריו נכונים.

ואני אמרתי לו שלעניות דעתי דברי המנחת חינוך מה שכתב ליישב בזה דברי הרמב״ם (חמץ ומצה פרק א׳ הלכה ג׳) בטעמו דלוקין על לאו דבל יראה משום דאינו דומה לנותר שהוא בקום ועשה, משא״כ תשביתו שאינו רק בשב ואל תעשה לא שייך בזה שמנתק להלאו, עיין שם בדבריו, ובסברתו זאת בנה דייק וסוללות והערות הרבה כדרכו הטוב.

ואולם לדעתי לא כן הוא, שאפילו יהיבנא ליה שתשביתו הוא בשב ואל תעשה, אבל זהו רק בערב פסח, דלא אמרה התורה שיקנה חמץ כדי לקיים בו תשביתו בפועל, אבל בפסח עצמו כשכבר קנה או החמיץ עיסה, איך שייך לומר אז שהוא בשב ואל תעשה, דהרי הביא תועבה לעולם ועליו לבערו, וא״כ אף שנאמר שבערב פסח הוא רק בשב ואל תעשה, אבל בפסח עצמו הוא בקום ועשה בודאי, ויהא חלוק העשה הזה לשני אופנים לפי הזמנים, כן נראה לי בהחפזי ע״כ.

★★

בגמ׳: דלמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל ליה.

פירש״י דלאו ברשותיה היינו אינו שלו. כתב המרחשת (ח״א ס״א ענף א׳) דרש״י הוכרח לפרש בכוונת הגמ׳ לאינו שלו דרש״י לשיטתו ס״ל לעיל (ה:) דביטול היינו להחשיבו כעפר, וע״כ ס״ל דכל היכי דחשיב בעלים בדידיה תלוי להחשיבו כעפר, וגם כשאין החמץ ברשותו מ״מ יכול להחשיבו כעפר, דאין זה כמקדיש ומוכר דקי״ל דאינו יכול להקנות דבר שאינו ברשותו.

★★

בגמ׳: דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל דא״ר אלעזר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו ברשותו ואלו הן בור ברה״ר וחמץ משש שעות ולמעלה.

בשאגת אריה (סי׳ עז) דן במי שיש בידו חמץ של אחרים וקיבל עליו אחריות אי יכול לבטלו, משום דכיון דאילו נגנב או נאבד צריך לשלם, א״כ נחשב כשלו לגבי שיוכל לבטלו.

וכתב דיש להוכיח מהגמרא כאן דלא יכול לבטלו, כי אם נאמר דיכול לבטלו, א״כ גם חמץ משש שעות ולמעלה אף דהוי אינו שלו ואינו ברשותו משום דאסור בהנאה ורק לגבי בל יראה עשאה התורה כאילו ברשותו, מ״מ היות ולאחר הפסח החמץ יהי׳ מותר בהנאה מן התורה לר׳ שמעון, א״כ דבר הגורם לממון כממון דמי, ושפיר נחשב שלו וברשותו לגבי זה שיהי׳ יכול לבטל החמץ, דאם יכול לבטל חמץ שנחשב שלו רק מטעם דקיבל עליו אחריות, כ״ש שיכול לבטל חמץ דנחשב שלו משום דלאחר הפסח יהי׳ מותר בהנאה מה״ת.

אלא ודאי מדלא מהני כאן לבטל החמץ, הרי דכדי לבטל החמץ צריך שיהי׳ שלו ממש ולא קיי״ל כר׳ שמעון בהא דדבר הגורם לממון נחשב כממון דמי, א״כ כ״ש דלא מהני ביטול חמץ בחמץ שאינו שלו אלא קיבל עליו אחריות תשלומין, עיי״ש.

★★

בגמ׳: שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הם ברשותו.

נסתפקו האחרונים בחמץ דרמי עלי׳ איסור הנאה אחרת כגון של כלאי הכרם או של עבודה זרה אי צריך לבערו. דדעת הקובץ שיעורים (אות כ״ו) נוטה לומר דאינו צריך לבערו, דכיון דמצד איסור הע״ז וכדו׳ דאסור בהנאה, כבר אינו ברשותו, אם כן לא מוטל עליו לבער, דחמץ זה כבר איננו שלו.

אולם בשו״ת תשובה מאהבה (ח״א סי׳ ר״ב) חקר השואל שאלה זו, והשיב על זה: נראה ברור דאין חילוק בין חמץ בעלמא לחמץ של כלאי הכרם ותקרובת עבודה זרה, בכולן עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, וכי מצינו שחילקה

התורה בין חמץ לחמץ, אלא משפט אחד ותורה אחת להן לענין בל יראה, ומצוה להשביתן מביתו. ע״כ.

ונראה ביאור דבריו, דסבירא לי׳, דכמו דחמץ בעצם אינו ברשותו, ולא הי׳ צריך לעבור עליו כיון דאסור בהנאה, אלא דרחמנא אוקמי׳ ברשותו, ה״נ אם מצורף אליו איסור אחר, לא שנא, וממילא אוקמי׳ רחמנא ברשותו בכל גוונא.

★★

ועיין בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ שלו) שנסתפק השואל אם בחמץ שאסור בהנאה בלאו האיסור של חמץ כגון חמץ של כלאי הכרם אם גם בזה עשאן הכתוב כאילו ברשותו לעבור עליו בבל יראה, דמצד שני יש לומר דרק חמץ שהיה מותר בהנאה עשאו הכתוב ברשותו כדי לעבור עליו, משא״כ בחמץ של כלאי הכרם וכדומה.

וכתב דאם נאמר כהצד הראשון, יש ליישב בזה קו׳ התוס׳ על רש״י לעיל (ב ע״א) דשפיר צריך לבדוק כדי שלא יעבור בל יראה כאשר ימצא חמץ של איסורי הנאה דא״א לבטלן דאינם ברשותו עיי״ש.

אך באבני נזר כתב לו דבחידושיו כתב בפשיטות כפי הצד השני, משום דאף דגלי קרא בלאו דחמץ דעשאו הכתוב ברשותו והוא כשלו וקעבר בבל יראה, זה רק בלאו דחמץ דגלי קרא, אבל בלאו של איסור הנאה אחר לא גלי קרא, וא״כ לא חשיב שלו ולא הוי ברשותו.

וכתב די״ל גם טעם בזה, דבחמץ אם יחשב אינו ברשותו ויהי׳ מותר לשהותו יהי׳ גורם לממון על אחר הפסח, ולענין בל יראה נחשב דבר זה כממון כמו גבי חמץ שקיבל עליו אחריות, וע״כ עשאן הכתוב כאילו ברשותו ויבער החמץ, משא״כ לגבי איסור הנאה אחר כגון כלאים שאיסורו איסור עולם, א״כ גם אם אינו נחשב שלו ואינו ברשותו ויהיה מותר לשהותו, לא קעבר על בל יראה משום דלא גורם לממון ללאחר הפסח, ולא צריך שהתורה תעשהו כאילו ברשותו, עיי״ש.

★★

בשו״ת שם אריה (סי׳ טז) נשאל במי שהי׳ לו שותפות עם גוי ביי״ש של חמץ, והגוי הי׳ לו שני חלקים ולהישראל רק חלק שליש ושכח למכור חמצו קודם הפסח ועבר עליו הפסח, ובא לשאול אם נאסר חלקו כדין חמץ שעבר עליו הפסח, והשואל יצא לדון בדבר החדש דכיון דהחמץ של הגוי אין בו איסור בל יראה ולענין זה הוי כהיתר, א״כ החמץ של ישראל נתבטל ברוב החמץ של הגוי, דהיינו האיסור של ב״י שעל חמצו של ישראל מתבטל בהיתר דהוא חמצו של הגוי שאין בו ב״י, דמין במינו בטל מה״ת ברוב, א״כ לא עבר הישראל בחלקו ג״כ בל יראה. ואע״ג דאמרי׳ בביצה (ל״ח ע״ב) דממונא לא בטיל, דהרי שנתערב קב חטים שלו בעשרה קבים של חבירו יאכל הלה וחדי, הרי אמרי׳ התם דאע״ג דהממון לא בטיל אבל האיסור שבו שפיר בטל, א״כ י״ל גם כאן דהאיסור בל יראה עכ״פ בטל.

אבל באמת אין זה נכון, דהתם בביצה מיירי לענין איסור תחומין דאין זה תלוי במה שהוא שלו, רק דאיסור תחומין חל עליהם בין השמשות שקנו שביתה כרגלי הבעלים, ואין זה תלוי במה שהם כעת שלו, דאפילו מכרם או נתנם לאיש אחר אינו רשאי להוציאם חוץ לתחום הראשון, וא״כ שפיר י״ל דאיסור זה בטל כיון שאינו תלוי במה שהוא ממון שלו, אבל בחמץ האיסור תלוי במה שהוא שלו, כדאמרי׳ שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו׳ וכיון דתלוי במה שהוא שלו ממילא לא בטל, דאיסור הבא מצד שהוא ממון שלו לא בטל, כיון דממונא לא בטל, וזה ברור.

אמנם השם אריה זצ״ל רוצה לחדש סברא אחת די״ל עפי״ז דשפיר בטל ברוב, דהנה אמרי׳ ב׳ דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן כרשותו, וחד מהן חמץ בפסח דעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו לעבור בב״י, ולפי״ז י״ל דבחמץ לא שייך לומר דממונא לא בטיל, דהא באמת אינו ממונו כלל, רק לענין איסור בל יראה עשאו הכתוב כשלו לעבור עליו בב״י, א״כ לא הוי בזה רק דין איסור ולא דין ממון כלל, ושפיר יכולים לומר דאיסור זה דב״י בטל ברוב ולא שייך לומר בזה דממונו לא בטל, דיש בזה רק דין איסור ולא דין ממון, וזה סברא נכונה וישרה.

אך מסיק שם דמטעם אחר עובר בב״י, דאמרי׳ הואיל ובידו לחלק עם הגוי ולקבל חלקו, עובר עליו, כמש״כ הר״ן פ׳ כל שעה בהרהינו אצל הגוי, דהוה אמרי׳ הואיל ואי בעי פדי לה חשוב כשלו כמו גבי חלה דף (מ״ו ע״ב) הואיל ואי בעי מתשל עלה, אלא משום דמחוסר ממון לא אמרינן הואיל,

וכאן הואיל ובידו לקבל חלקו ואינו מחוסר ממון שפיר עובר בבל יראה דאמרי׳ הואיל, עיי״ש באורך שמביא שם גם דברי השאגת ארי׳ שרוצה להתיר מטעם ברירה ושנחלקו האחרונים עליו, עיי״ש ודו״ק. וע״ע שו״ת עין יצחק (או״ח סי׳ כ״ו) מענין איסור הבא מצד ממון אי יש בו דין ביטול.

★★

וראה בפרי מגדים (פתיחה להל׳ פסח א׳ ט׳) כתב דמי שאסר עליו חמצו בקונם קודם זמן איסורו אינו עובר עליו בבל יראה דלאו דידיה הוא, ונהי דעשאו הכתוב כאילו הן ברשותו, שאני הכא דאסורין עליו בלאו איסור חמץ. ועי׳ באמרי בינה (פסח ב׳) שהשיג על הפמ״ג דקונם שפיר חשיב כשלו הואיל דיכול לישאל עליו.

עוד כתב הפמ״ג דחמץ של כלאי הכרם אין עוברין עליו על בל יראה דמאחר דגם בלי איסור חמץ אינו ברשותו לא חידשה תורה להחשיבם כאילו הן ברשותו. ועי׳ בתשובה מאהבה (ח״א סי׳ קצ״ט) שמסופק אי גם בחמץ של כלאי הכרם עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, וע״ע בתורת חסד (סכ״ב).

★★

דעת הרשב״א (פ״ג בסוכה) והובא בקצות החשן (סי׳ ת״ו) דאיסורי הנאה הם של בעליו אלא דאינם ברשותו. ועי׳ בדברי חיים (או״ח סי״ב) ובבית שלמה (יו״ד ח״ב סי׳ קפ״א) שתמהו דא״כ למה ליה לר״א לחדש דעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, והרי בלא״ה איסור הנאה שלו הן. ותירץ בשם חמיו ז״ל דשאני חמץ דכיון דעכ״פ כולן מצווין עליו לבערו ויש לכל אדם רשות ליטלו ולבערו, וע״כ לכו״ע חשיב כאינו שלו. [וכיו״ב חילק החת״ס (או״ח סי׳ ק״פ)].

עוד כתב הדברי חיים דנהי דחמץ מקרי שלו, מ״מ כיון דמקרי אינו ברשותו ושוב אינו דומיא דבתיכם, וכמש״כ הגאונים בחמץ של ישראל ברשות גוי אין הישראל עובר עליו, ואפילו להחולקים על הגאונים [עי׳ בר״ש סי׳ ד׳] אינו אלא משום דרשות הנפקד שאול להמפקיד [ע״ש בר״ש], אבל איסורי הנאה דחשיבי לכו״ע כאינם ברשותו, לכו״ע אינו עובר עליו לולא שעשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. וע״ע בפרי מגדים (סי׳ תרל״ט א״א סק״כ) מש״כ בזה.

★★

כתב הגאון מהרש״ם זצ״ל (בקובץ כרם שלמה שנה ו׳ קו׳ ה׳ ע׳ י״ז): הריטב״א ס״ל דאיסורי הנאה יש להם בעלים, ועי׳ רשב״א ספ״ק דקידושין, וקשה דא״כ מה חידש ר״א בפסחים (דף ו׳) דעשאו הכתוב כאלו ברשותו יעו״ש. וי״ל דהנה לכאורה יש להבין סברתן, וצ״ל משום דיכול ליהנות שלכדה״נ, ולדעת מהרש״ל (שבועות דף כ״ג) דכל דאסור חצי שיעור אסור שלכדה״נ, אינו יכול ליהנות, וצ״ל כמ״ש השעה״מ פ״ה מיסודי התורה דשאני חצי שיעור דאסור מטעם חזי לאצטרופי, ובשלכדה״נ לא שייך זה, אבל בחמץ כתיב לא יאכל, וכבר כתב הצל״ח דאתי להיכי דלא שייך חזי לאצטרופי, וממילא שלכדה״נ ג״כ אסור, וא״כ שוב אינו ברשותו, ושפיר חידש ר״א דעשאו הכתוב כאלו ברשותו. וע״ע תוס׳ פסחים כ״ה, ועי׳ פ״י קידושין נ״ו, ועי׳ רמב״ם פ״ה מיסודי התורה. ע״כ

★★

כתב בשו״ת מהרא״ב זילברברג ז״ל (ח״א סי׳ לח): העיר כבוד חכם מופלג אחד שי׳ הערה במימרא דפסחים (דף ו׳) שני דברים אינן ברשות של אדם ועשאן הכתוב כאלו היו ברשותו, בור ברה״ר וחמץ משש שעות ולמעלה, והקשה הלא גם שור המועד לאדם כן הוא, דבעת תמותו נאסר בהנאה דשור הנסקל הוא, מ״מ חייב בפעם שלישית כאלו הוא ברשותו עכ״ד.

הנה קושי׳ זו כמדומני שכבר הקשו ראשונים, אולם מאפס הפנאי כעת א״א לעיין בזה לחפש בספרי ראשונים, והנראה במשקל ראשון, הנה זה כבר ידוע דאיסור הנאה נקרא שלו מהא דאתרוג אשירה וערלה לא פסלינן דכיון דאסור בהנאה לא מקיים את חיובו דלכם הנאמר בתורה ועי׳ ריטב״א סוכה (דף ל״ה) דמפורש כן דכל מידי דאסור בהנאה נקרא שלו ולית זכות לאחרינא, ולכם קרינן, ומעתה קשה על גוף דברי ר״א, למה צריכין לעשאן, הלא י״ל כפשטא, דנהי דאסור בהנאה מ״מ שלו מקרי כנ״ל.

אמנם נראה לומר, דחמץ הוי אינו שלו ג״כ, מטעם דמצותו בשריפה מטעם חיובו דמ״ע דתשביתו, ע״כ חלוק איסור הנאה דחמץ משאר איסורי הנאה דעי״ז נחשב כאינו שלו, ונהי דמצינו דגבי אשירה אמרי׳ דאינו יוצא מטעם כתותי מכתת שעורי׳ ולא אמרי׳ דאינו יוצא באתרוג של אשירה מטעם דעומד לשריפה ולא הוה לכם, ה״ט דעודנה חלוק

מצות תשביתו ממצות שריפה דאשירה, דהתם באשירה אין חיובא דשריפה זמן קבוע, משא״כ חמץ מעלתו בזה שחיובו דתשביתו הוא בזמן קבוע, והכל מצוין לבערו.

ע״כ הוי אינו שלו דיד כל אדם על החמץ הזה,

ואח״ז מצאתי במקור חיים (סי׳ תל״א אות ג׳) שכתב וז״ל ועכצ״ל דמשום תשביתו הוי חמץ אינו ברשותו, דאי משום איסור הנאה הא כתב הרשב״א סוכה לה. דאיסור הנאה מקרי שלכם עכ״ד, ונהניתי כי כוונתי לד״ק, ובבור ברה״ר דייק רש״י באריכות לשונו שם דהבור אינו שלו דהרי ברה״ר נעשה, ואע״פ שכרוהו אין רשות הרבים קנוי׳ לו עיי״ש, וא״כ נחזה אנן, כי כיון בדבריו לומר דהוא ג״כ אינו שלו מעתה בשור הנסקל שלו מקרי, דאיסור הנאה עודנה הוי של בעלים, ואין להתחשב עם הני שני דברים שחשב ר״א ודו״ק ע״כ.

★★

כותב הרה״ח ר׳ אברהם נח קליין שליט״א: הנה יש מקום להתבונן שכשאדם מקיים מצוה, כגון שלומד או מתפלל, נותן צדקה או גומל חסד מדוע הוא מקבל שכר על זה, הרי כל מה שיש לו נתן לו הקב״ה, כוח הדיבור והיכולת להתפלל, וכן הכסף שנתן לצדקה הרי הוענק לו מהקב״ה, וביותר עצם חיים חיותו עלי אדמות הוא מתנת שמים, ולמה לו שכר על המצוות שעושה, וכבר נאמר באיוב (פרק מא) מי הקדימני ואשלם.

(ואגב ראה מש״כ השל״ה הק׳ במס׳ פסחים: ושאינו יודע לשאול זה נח איש צדיק היה בדורותיו, ואילו היה בדורו של אברהם אבינו כו׳, כי אברהם אבינו כשאמר לו הש״י הנה זעקת סדום כו׳ התחיל לשאול שאלות גם בקשות, אבל ויאמר אלקים לנח קץ כל בשר כו׳ לא שאל מאומה. ונח היה שוכר, דהיינו על מנת שיחיה בני, רצה לומר כי קיום נח היה רק בשביל שיהיה קיום העולם, שלא יאבד העולם לגמרי ושיהיו הם אח״כ פרים ורבים. וזהו שנקרא נח איש האדמה, כלומר למען שלא תשם האדמה, עיין בתורה שבכתב שלי בפרשת נח באורך. הרי נח איש צדיק ואיש האדמה, ומכל מקום היה צדיק תמים, כי כוונתו על זה בדגמר שפיר. ואמר את פתח לו. תגיד לו ההתחלה, כענין מדרשם על פסוק אתה החילות, והוא על דרך מי הקדמני ואשלם, מי עשה מזוזה קודם שנתתי לו בית, מי עשה ציצית קודם שנתתי לו טלית וכו׳, וכן הרבה מצות. וראה גם בשפ״א עה״ת פ׳ נח שנת תרנ״א).

אלא י״ל שהשכר שהאדם מקבל על המצוות שמקיים הוא מכח מדה טובה מרובה, שהרי אם לגבי עונש אמרו חז״ל ששני דברים למרות שאינם ברשותו של אדם אעפ״כ עשאן הכתוב כאילו הם ברשותו ונענש על כך, מדה טובה מרובה, מצוות ומעש״ט שמקיים האדם למרות שאינו בא מיכלתו אלא ממתנת שמים אעפ״כ עשאן הכתוב כאילו הם ברשותו ומקבל שכר על כך. ע״כ.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: וניבטלי׳ בשית כיון דאיסורא דרבנן עילויה כדאורייתא דמיא.

במקראי קודש (פסח ח״א סי׳ ט״ו) תמה דמאחר דרבנן אסרו את החמץ בשעה ששית בהנאה ושוב אינו ברשותו גם לולא חידש התורה של בל יראה ובל ימצא, א״כ שוב לא יעבור לעולם על איסור חמץ דאורייתא, ודומה למה שצדדו האחרונים [עי׳ לעיל] דבחמץ של כלאי הכרם אין עוברים עליו על בל יראה כיון דגם לולא איסורו של חמץ אין החמץ ברשותו מחמת איסור הנאה של כלאי הכרם, וכמו כן נימא בכל חמץ לאחר שיצא מרשותו ע״י האיסור דרבנן לפני שעה ששית, שוב לא יעבור עליו מה״ת כשיגיע זמן האיסור מן התורה.

וע״ש שר״ל דאיסור דרבנן של חמץ נפקע בסוף שעה ששית וע״כ שוב החמץ ברשותו, לולא איסור חמץ דאורייתא, ושפיר עשאו הכתוב כאילו הן ברשותו. [ועע״ש במקראי קודש שהביא מספר חמדת ישראל (סי׳ קכ״ו) לענין חמץ שעבר עליו הפסח אם עובר עליו בשנה השניה].

★★

בגמ׳: וניבטלי׳ בשית וכו׳ **דאמר רב גידל** וכו׳.

לכאורה צ״ע כאן דלו יהי׳ שחמץ דאסור מדרבנן הוא שלו, מ״מ סברא היא שאינו יכול לקדש בזה אשה, כיון שהיא אינה יכולה להנות מחמץ זה, ממילא נתן לה דבר חסר ערך לחלוטין ואין אשה מתקדשת אלא בשוה פרוטה. אולם

לענין ביטול חמץ, אפשר שיכול לבטלו ולהפקירו, דלמה לא יוכל לבטל חמץ שלו ששוויו פחות משוה פרוטה?

וכתב השפת אמת כאן ליישב, דהנה רב גידל אמר סתם אין חוששין לקידושין, ומשמע דאפילו לא ידעה ועברה ואכלה או נהנית בשווה פרוטה, לא חלין הקידושין, וזה לכאורה לא יתכן, דהלא קיי״ל בעלמא בלוקח איסור דרבנן בחזקת היתר ואכל, לא הווי מקח טעות כמבואר בחו״מ סי׳ רל״ד. וא״כ למה לא תהא מקודשת אם בכל אופן נהנית מחיטי קורדנייתא. אלא על כרחך זה משום שכסף הקידושין צריך להיות שלו, ואיסורי הנאה לאו ברשותיה קאי והוי כמקדש בדבר שאינו שלו, כמ״ש הראשונים פ״ב דקידושין גבי המקדש בחלקו ע״ש.

והוסיף השפ״א דבהכי אתי שפיר מה שכתב שם רש״י הטעם דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, משום דמשמע בגמ׳ דאפילו אית לה הנאה נמי אינה מקודשת משום שאינו ברשותו לקדשה, וא״כ קשה הלא מן התורה החיטי קורדנייתא בשעות דרבנן הן ברשותו ולמה לא תהי׳ מקודשת מן התורה, וע״ז השיב רש״י משום דאפקעינהו וכו׳ עכ״ד ודפח״ח.

ובקובץ אורייתא (כרך י״ט ע׳ תכ״ג) כתב על דברי השפ״א הנ״ל: אכן דבריו האחרונים של השפת אמת צ״ע, דמ״מ מה הראיה מקידושין לחמץ. הלא בקידושין הפקירו את ממונו מדאורייתא משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש. ברם, כשבא לבטל חמץ בערב פסח מדוע שלא יועיל הביטול מדאורייתא, למה יפקירו רבנן ממונו?

והר׳ חיים ספינר הראה מקום לקונטרס דברי סופרים של הגר״א וסרמן סימן א׳ שתמה על רש״י, למה הוצרך לפרש דהקידושין בטלים מן התורה מדין אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, תיפ״ל דאין בממון שו״פ משום שא״א להנות ממנו, ובדברי השפ״א מיושבת קושיתו עכ״ד.

★★

בגמ׳: כיון דאיסורא דרבנן עילוהי כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטיל, דאמר רב גידל אמר ר״ח ב״י אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין.

הבית שמואל (אה״ע סכ״ח סעי׳ כ״א) כתב דגם המקדש באיסורי הנאה שאין לה עיקר בדאורייתא אינה מקודשת ודלא כהשו״ע (שם) שפסק כהרא״ש ספ״ב בקידושין שפוסק דבאיסורי דרבנן שאין להם עיקר מה״ת שפיר מקודשת, והבית שמואל ביאר דה״ט דאינה מקודשת, משום דסוף סוף אין האשה יכול ליהנות במה שנתן לה הרי זה כמי שלא נתן לה פרוטה.

וע״ש באבני מלואים (סקנ״ב) שתמה על הבית שמואל, דלפי דבריו איך דימה הש״ס הכא ביטול חמץ לקדושין, והא יש לומר דחמץ בשעה ששית עדיין ברשותיה קיימי, ומ״מ אינה מקודשת דלא נתן לה כלום, וע״ש באבני מילואים שכתב דרב דהכא ס״ל דלא בעינן הנאה בכסף קידושין וכמו שהוכיח שם עיי״ש.

★★

ברש״י ד״ה וניבטליה בשית. ויתקנו רבנן לכל אדם לבטל בלבו בתחילת שש דהשתא לא פשע דאיכא זכרון טובא שהרי עסוק בשריפתו.

לכאורה יש לדייק דהלא יש אנשים שאין להם מה לשרוף, וא״כ להם לא יהי׳ זכרון לבטל החמץ, ועל כן שפיר תקנו חכמים לבטל בעת הבדיקה שזה עושה כל אחד ואחד מישראל ולא בשעת שריפה שיש אנשים שאין להם מה לשרוף וכנ״ל.

ובספר כאריה ישאג כתב לתרץ על פי דברי החק יעקב (בסוף סי׳ תלב) על דברי הרמ״א שם שנוהגין להניח י׳ פתיתין בבדיקת החמץ, דכתב שם בשם המהר״י (סי׳ קלג) דע״כ צריך להניח הפתיתין משום דתקנו הגאונים שיבטלו החמץ גם בעת השריפה ואם לא יניחו י׳ פתיתין יהיו כאלה שלא יהי׳ להם מה לשרוף ויש לחוש שישכחו לבטלו, וע״כ מניחין י׳ פתיתין בעת הבדיקה ואז לכולם יהי׳ מה לשרוף ויזכרו לבטל החמץ עיי״ש. ולפי״ז שפיר אין חילוק בין שעת הבדיקה לשעת השריפה, ושפיר הקשתה הגמרא.

ולפי״ז יהי׳ מקור מדברי הגמרא ורש״י אלו למנהג זה שהביא הרמ״א שהט״ז ועוד חככו עליו, עיי״ש.

★★

רש״י ד״ה דיקא נמי בא״ד ואי בחמץ גמור כו׳ מה בידו לעשות יותר. השבתה בלב זהו ביעורו כו׳.

נחלקו האחרונים אי שרי לפרר ולזרות חמץ לרוח בשבת ויום טוב, דעת החכם צבי (סי׳ מ״ב) והתוספת שבת

(סי׳ שכ״א) דמותר, משום דאין בהפירור משום טוחן דאין טחינה אחר טחינה, ובמגן אברהם סי׳ תמ״ו (סעיף קטן ב׳) כתב דיש לאסור מטעם זורה כדאיתא בסוף סי׳ שי״ט ברמ״א דהרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק חייב משום זורה, וה״נ אם זורה פירורי החמץ בשויו״ט חייב משום זורה. אבל עיי״ש בשו״ע הרב (סעיף ו׳) דאנן לא קיי״ל כהרמ״א הנ״ל, דאין חיוב זורה רק כשעשוי לפרר ולהפריד המוץ מהדגן, אבל מה שזורה ומשליך הכל לרוח אינו בכלל זורה עיי״ש ובסי׳ שי״ט. ובאחרונים הביאו מבעל המאור (דף י״ד ע״ב) דכתב מפורש דמותר לפרר ולזרות לרוח בשבת.

והקשו האחרונים אם כן למה כתב כאן רש״י מה בידו לעשות יותר. הא לדעת החכם צבי והאוחזים בשיטתו יכול לפרר ולזרות לרוח גם ביום טוב. ועיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא א׳ ח״ג סי׳ רנ״ג) מה שהאריך ביישוב קושיא זו.

★★

בגמ׳: דאמר רב גידל אמר ר׳ חייא בר יוסף אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין.

ומתבאר בסוגיא הטעם דאף דאינו אלא חמץ מדרבנן אינה מקודשת, דהוי כאיסור הנאה מה״ת, דרבנן אפקעינהו לקידושין ואפילו לקולא. ומינה יליף דמשעה שש אי אפשר לבטל החמץ. והק׳ הגרעק״א (שו״ת סי׳ צ״ד) דמאי מייתי ראי׳ מדרב גידל, הא קידושין אלו הם קידושי כסף, והוא מקדש באיסורי הנאה דרבנן, וא״כ אם נימא דקידושי כסף אינם אלא דרבנן, י״ל דמשום הכי אינה מקודשת, דהם אמרו והם אמרו, שקידושי דרבנן לא יועיל באיסורי הנאה דרבנן, אבל מנין לומר שבשעה שש כבר אי אפשר לבטל החמץ, דהביטול מועיל מן התורה.

ומזה מוכיח דקידושי כסף הוי קידושין דאורייתא. ומשיג בזה על מה שכתב בשו״ת שב יעקב (סי׳ כ״א) דיצא לידון בדבר החדש דהמקדש אשה בקידושי כסף, בפסולי עדות, קרובים מהאם, אינה מקודשת דאם קידושי כסף דילפינן מגזירה שוה הוא מה״ת, אם כן גם קרובים מהאם דנלמד בי״ג מדות הוי פסול מה״ת ואין הקידושין קידושין. ואם קידושי כסף הוי קידושין דרבנן, א״כ גם קרובי אם הוי דרבנן, והו״ל כמקדש קידושי דרבנן בפסולי עדות דרבנן דאין חוששין לקידושין כמבואר ברמ״א (אה״ע סי׳ מ״ב).

אולם לפי הנ״ל מוכח מהסוגיא בפסחים דקידושי כסף הוי דאורייתא, וכבר כתב הלחם משנה (פ״ד מהל׳ אישות) דקידושי כסף דילפינן מגזירה שוה, וגזירה שוה אין אדם דן מעצמו, הוי מן התורה, משא״כ פסול קרובי אם, דילפינן משאר י״ג מדות שאדם דורש לעצמו הוי מדרבנן. עכתו״ד הגרעק״א.

★★

האבני נזר (סי׳ של״ג ב׳) העיר דלקמן רפ״ב (כ״א:) קאמר כן רב גידל אמר ר״ח ב״י משמיה דרבי יוחנן, ובודאי דשמע כן גם מרב וגם מרבי יוחנן, אך צריך להבין מה טעם מייתי ליה הכא משמיה דרב והתם משמיה דרבי יוחנן, וע״ש מש״כ בזה.

ולפי מש״כ האבני מלואים (שהובא לעיל) דרב הוא דסובר דלא בעינן בקידושין כסף דאית ביה הנאה וכדהוכיח שם, ניחא, דלא מצי למינקט הכא רבי יוחנן, דהא אפש״ל דטעמיה דא״א לקדש משש שעות משום דאין האשה נהנית מכסף קידושין, וא״א להוכיח מזה דא״א לבטל בשעות דרבנן.

★★

בגמ׳: המקדש משש שעות ולמעלה אפי׳ בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין.

וברש״י המקדש אשה משש שעות ולמעלה מתחילת שש דאיסורא דרבנן הוא, אפי׳ בחיטי קורדניתא וכו׳, ואע״ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר בי״ד הפקר והם הפקירו ממונו.

בחמדת ישראל (קונטרס תורה אור אות טו) מובא בכלי חמדה על פסח (סי׳ כד) הקשה מדוע הוצרך רש״י להגיע לטעם כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, תיפוק ליה כיון דאסור מדרבנן בהנאה, א״כ נחשב אינו שלו מן התורה, אם נאמר דדבר דאינו ראוי מדרבנן נחשב אינו ראוי מן התורה, ושפיר אי אפשר לקדש בו.

ותירץ על פי דברי התוס׳ במס׳ ע״ז (סב ע״א ד״ה בדמיהן) שהקשו מדוע אי אפשר לקדש באיסורי הנאה והרי מותר ליהנות מזה שלא כדרך הנאתן, ותירצו דבעינן שיהי׳ שוה כסף לכל הנאות כיון דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון, עיי״ש.

וא״כ י״ל דכאן דמן התורה הוי ממון גמור ודמי לקיחה קיחה משדה עפרון, נהי דמדרבנן אסור בהנאה, אך ע״ז מועיל מה שיכול ליהנות שלא כדרך הנאתן, כיון דממון הוי מן התורה וראוי ג״כ מדרבנן לענין שלא כדרך הנאתו, ועל כן הוצרך רש״י לכתוב דאי אפשר לקדש בזה דאסור מדרבנן, דכיון דמדרבנן אינו ממון, א״כ אי אפשר לקדש בזה, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וצריך שיהיה ממון גם מדרבנן עיי״ש. ועיי״ש עוד מה שתירץ בדרך פלפול בזה עיי״ש.

★★

הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (אות רלב) הביא בשם חכ״א שהעיר במה שהקשה הרב ר׳ יוסף יצחק רבינוביץ אב״ד טורעץ, לר׳ חייא בר יוסף דס״ל כאן וכנ״ל דהמקדש בחיטי דקורדנייתא אין חוששין לקידושיו, והרי לדידיה דס״ל כרבי שמעון בחמץ לאחר הפסח, א״כ יהא ראוי להשהותו חצי שיעור עד אחר הפסח, אלא ודאי מוכח מזה דגם בבל יראה אסור חצי שיעור.

והשיב על כך הנ״ל שהוא שגיאה גדולה, ועדיפא הו״ל להקשות להטור (או״ח סימן תמ״ב) דס״ל שחמץ נוקשה מותר להשהותו לכתחילה עד לאחר הפסח, ולא עבר כלל על בל יראה גם מדרבנן, ומאי טעמא המקדש בחיטי דקורדנייתא שהם חמץ נוקשה אין חוששין לקידושין. אלא ודאי דנהי דמשום בל יראה ליכא, מ״מ משום איסור הנאה הוא דאסור וכמו שכתבו התוספות בעבודה זרה (סב, א ד״ה והתנן) עיין שם ויפה אמר ע״כ.

★★

וברש״י: ואע״ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצין בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש וכו׳ ע״כ.

והקשה הגאון ר׳ מנחם מנדל ווינגארט ז״ל מראדום בקובץ שערי תורה (ח״א קו׳ ז׳ סי׳ עח) דא״כ קשה, דמה ראיה מייתי הגמ׳ דאין יכול לבטל בשית כיון דאיסורא דרבנן עליה כדאורייתא דמיא ולאו ברשותיה קיימא מהא דרב גידל, הא י״ל דשאני התם משום דכל דמקדש וכו׳.

ותירץ בזה הגאון ר׳ יצחק הכהן פיגנבוים זצ״ל: ונלע״ד לתרץ עפ״י דברי התוס׳ ב״ק (ע״ב: ד״ה דאי וכו׳) שמחלקים בין תקרובת עכו״ם לחולין שנשחטו בעזרה, דתקרובת עכו״ם אפי׳ לא אסירא בהנאה אלא מדרבנן חשיב ליה שפיר לאו דידיה, כיון דאסרו חכמים בכל הנאות, דאפי׳ קידש בו אין האשה מקודשת וכו׳, לכך חשיבא לאו דידיה, אבל חולין שנשחטו בעזרה אי הוי דרבנן וקידש בו את האשה מקודשת לכך שפיר חשיב דמריה עיי״ש.

וא״כ שפיר מייתי הגמ׳ ראיה מהא דרב גידל לענין חמץ בשית, כיון דאין יכול לקדש בו את האשה יהיה מאיזה טעם שיהיה, חשיבא לאו דידיה ולאו ברשותיה קיימא לבטלו ע״כ. וראה בהג״ה בספר יפה דעת על פסחים (ע׳ לט-מ) מש״כ בזה עוד.

★★

העיר הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: והנה בהא דמקדש מו׳ שעות דאין חוששין לקדושין יש לעיין דהא העולם כדורי ובמקום אחר עדיין הוא שו״פ ולהוי כהא דאמרי׳ שמא שו״פ דמדי, וכמדומה שבס׳ מקראי קודש בהערות הררי בקודש עמד בזה, ויש להאריך דתליא בפלוגתת הראשונים בהא דשו״פ דמדי מועיל בקדושין מ״ט הוא, ובלא״ה י״ל דהא דמקדש מו׳ שעות אינה מקודשת אינו רק בגלל שנאסר בהנאה, אלא משום דל״ה ברשותו, ולא חשיב נותן ומקבל, (אלא שד״ז תלוי בחקירת האחרונים אי אינו ברשותו הוי משום איסור הנאה, או משום חיוב תשביתו ובל יראה) עכ״ד.

★★

בגמ׳: אפילו בחיטי קורדניתא וכו׳.

וברש״י: ואע״ג וכו׳ כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב״ד הפקר וכו׳. המפרשים הקשו למה לי ב׳ טעמים, כל דמקדש וכו׳ והפקר ב״ד וכו׳. וציין בזה רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ לדברי התוס׳ (ב״ב מ״ח ע״ב) הכותבים שיש בני אדם שאינם מקדשים אדעתא דרבנן ע״ש. ולאותם בני אדם צריך רש״י להוסיף כאן מכוח דין הפקר ב״ד הפקר ע״כ.

★★

בגמ׳: דאמר רב גידל אמר ר׳ חייא בר יוסף אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחטי קורדנייתא אין חוששין לקידושין.

ומתבאר בסוגיא הטעם דאף דאינו אלא חמץ מדרבנן אינה מקודשת, דהוי כאיסור הנאה מה״ת, דרבנן אפקעינהו לקידושין ואפילו לקולא. ומינה יליף דמשעה שש אי אפשר לבטל החמץ. והק׳ הגרעק״א (שו״ת סי׳ צ״ד) דמאי מייתי ראי׳ מדרב גידל, הא קידושין אלו הם קידושי כסף, והוא מקדש באיסורי הנאה דרבנן, וא״כ אם נימא דקידושי כסף אינם אלא דרבנן, י״ל דמשום הכי אינה מקודשת, דהם אמרו והם אמרו, שקידושי דרבנן לא יועיל באיסורי הנאה דרבנן, אבל מנין לומר שבשעה שש כבר אי אפשר לבטל החמץ, דהביטול מועיל מן התורה.

ומזה מוכיח דקידושי כסף הוי קידושין דאורייתא. ומשיג בזה על מה שכתב בשו״ת שב יעקב (סי׳ כ״א) דיצא לידון בדבר החדש דהמקדש אשה בקידושי כסף, בפסולי עדות, קרובים מהאם, אינה מקודשת דאם קידושי כסף דילפינן מגזירה שוה הוא מה״ת, אם כן גם קרובים מהאם דנלמד בי״ג מדות הוי פסול מה״ת ואין הקידושין קידושין. ואם קידושי כסף הוי קידושין דרבנן, א״כ גם קרובי אם הוי דרבנן, והו״ל כמקדש קידושי דרבנן בפסולי עדות דרבנן דאין חוששין לקידושין כמבואר ברמ״א (אה״ע סי׳ מ״ב).

אולם לפי הנ״ל מוכח מהסוגיא בפסחים דקידושי כסף הוי דאורייתא, וכבר כתב הלחם משנה (פ״ד מהל׳ אישות) דקידושי כסף דילפינן מגזירה שוה, וגזירה שוה אין אדם דן מעצמו, הוי מן התורה, משא״כ פסול קרובי אם, דילפינן משאר י״ג מדות שאדם דורש לעצמו הוי מדרבנן. עכתו״ד הגרעק״א.

★★

בגמ׳: ולבתר איסורא לא מצי מבטיל ליה והא תניא היה יושב בביהמ״ד וכו׳ מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו״ט וכו׳ אלא יו״ט בתר איסורא הוא וכו׳, דיקא נמי דקתני הי׳ יושב בתוך ביהמ״ד וכו׳.

בשאגת אריה (סי׳ עז) הקשה מה הקושיא מהברייתא, אולי ס״ל לתנא דברייתא כר׳ יוסי הגלילי (לקמן כח ע״ב) דשרי חמץ בהנאה בפסח, ולדבריו חמץ בפסח הוי ודאי ברשותו, וע״כ שפיר יכול לבטלו ביו״ט.

וגם מה שהגמרא אמרה דייקא נמי דמזה שקתני הי׳ יושב בביהמ״ד משמע דלולא שהי׳ יושב בביהמ״ד היה יכול לתקנו הרי דהי׳ יכול לאפותה, גם זה יש לדחות ולומר דלולא שהי׳ יושב בביהמ״ד היה יכול לתתן לנכרי או להריצו לפני כלבו כי ס״ל כר׳ יוסי הגלילי.

ועי״כ כתב דמדברי הגמרא מוכח כשיטת התוס׳ (ד ע״ב ד״ה מדאורייתא) דביטול חמץ הוא מטעם הפקר, וכמו שביאר הר״ן בריש המסכת דהיות וחמץ אינו ברשותו אלא עשאן הכתוב ברשותו ע״כ סגי בביטול דהיינו גילוי מילתא ולא צריך הפקר גמור עיי״ש, דלפי״ז שפיר מיושב, דמזה דקתני בברייתא מבטלו בלבו, על כרחך דלא ס״ל כר׳ יוסי הגלילי, דלפי ר׳ יוסי הגלילי דחמץ הוי ברשותו א״כ לא סגי בביטול בלב וצריך הפקר ממש, ומדקתני מבטלו בלבו ע״כ דהתנא לא ס״ל כר׳ יוסי הגלילי ושפיר הקשתה הגמרא איך אפשר לבטל ביו״ט לאחר זמן איסורו, ומיושב דברי הגמרא דייקא נמי וכו׳.

אבל לשיטת רש״י דס״ל דביטול חמץ הוא מטעם תשביתו, ושפיר מועיל ביטול בלב, א״כ קשה כנ״ל דילמא ס״ל לתנא דברייתא כר׳ יוסי הגלילי וכנ״ל, עיי״ש.

אמנם בשו״ת החי׳ הרי״מ מגור זצ״ל (או״ח סי׳ ז) ביאר ענין ביטול חמץ, והקשה אין מועיל ביטול חמץ ומדוע לא נאמר דבטלה דעתו אצל כל אדם, כמו שאנו אומרים בסוכה (ג ע״ב ד ע״א) דאם בא למעט גובה הסוכה בכרים וכסתות לא מהני דבטלה דעתו אצל כל אדם, ואף דגם שם אם לא מועיל לא יכול לקיים מצות סוכה, מ״מ אמרינן בטלה דעתו, וא״כ כאן כשמבטל חמץ דשוה כסף מדוע לא נאמר דלא מועיל הביטול כי בטלה דעתו אצל כל אדם.

ועי״כ כתב וביאר שם דביטול חמץ מועיל רק אם החמץ אסור בהנאה ושפיר אין לזה שויות, ועיי״ש שתירץ בזה כמה קושיות, ולפי״ז שפיר מיושב קושית השאגת אריי הנ״ל דגם לשיטת רש״י לא מועיל ביטול חמץ כלל לר׳ יוסי הגלילי דחמץ מותר בהנאה, דלדידיה אמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם, ושפיר הברייתא דאי׳ מבטלו בלבו על כרחך לא ס״ל כר׳ יוסי הגלילי, עיי״ש.

★★

הקשו האחרונים לפי מה דמבואר לקמן (דף ל״ה ע״ב) דלרבי שמעון בחמץ של טבל ליכא איסור חמץ, דאין איסור חמץ חל על איסור טבל, ה״נ נוקים דאיירי ביום טוב ראשון דפסח שהתבואה היא עדיין מן החדש, וכמו כן אין איסור חמץ חל על איסור חדש, ומ״מ צריך לבטל שלמחר כשיקריבו את העומר יפקע איסור חדש ויחול איסור חמץ.

ותירץ הגאון בעל ערוך לנר בספרו בנין ציון החדשות (סי׳ כ״א) דאף דאין איסור חל על איסור היינו רק לענין איסור אכילה אבל לענין איסור בל יראה דהוא רק בחמץ שפיר חייל גם עכשיו, ואם כן אין הביטול מועיל. וכמו כן לגבי איסור הנאה דליתא בחדש, חל על האיסור חמץ ואם כן אין הביטול מועיל.

והגאון מהר״י אסאד בשו״ת יהודה יעלה (חלק א׳ יו״ד סי׳ קי״א) תירץ בדיוק להיפוך, דכיון דאין איסור אכילת חמץ חל, גם איסור הנאה אינו חל כמו שכתב הרמב״ם (בפירוש המשניות כריתות עיי״ש שכתב הוא נקודה נפלאה) דאיסור הנאה הוא סרך לאיסור אכילה, והיכי דלא חל איסור אכילה ממילא ליכא איסור הנא׳ (עיין בבנין ציון הנ״ל מה שהאריך בדברי רמב״ם אלו), והרי הר״ן בריש מכלתין כ׳ דהא דביטול מועיל אף דאינו הפקר כדין, משום דאינו ברשותו ממש אלא עשאו הכתוב כאילו ברשותו ולכן סגי בגילוי דעת, ואם איירי בחמץ של חדש וכנ״ל דמותר בהנאה, א״כ גם ביטול אינו מועיל לפי הר״ן דאינו הפקר כדת.

★★

בגמ׳: והא תניא היה יושב בביהמ״ד וכו׳ **מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו״ט.**

כתב הגר״ע יוסף שליט״א בשו״ת יביע אומר (ח״ד או״ח סי׳ ד) שהנה מגמרא זו מקשה הרמב״ן על ר״ת דס״ל דביטול חמץ הוא מטעם הפקר, דאין התירו ביטול בשבת והלא אסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת, ולפיכך לומד הרמב״ן שהטעם הוא משום ״תשביתו״ ומקיים המצוה, וזה ומותר לעשות בשבת.

והנה המאירי כותב בספר מגן אבות (סימן י״ח) שהלא אמרו בשבת (קכז ע״ב) לגבי דמאי דמי בעי מפקר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, הרי להדיא שמותר להפקיר בשבת.

ונראה דמחלוקת הרמב״ן והמאירי הוא, שלהרמב״ן הא דאמרינן בדמאי דאי בעי מפקר לנכסיה, אע״פ שבאמת לא יכול להפקיר משום איסור שבת, אעפ״כ האיסור דשבת שרביע עליה, לא אלימא לעשות מעכב בו. אבל לפי המאירי האיסור שרביע עליה, היה עושה שהדמאי לא חזי, אלא הטעם שהדמאי חזי הוא מפני שמפקירין בשבת, עיי״ש.

★★

בגמ׳: הי׳ יושב בבית המדרש ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו אחד שבת ואחד יו״ט וכו׳.

הרמב״ן בחדושיו בריש מסכתין הקשה על רבנו תם דס״ל דביטול חמץ מועיל מטעם הפקר, מדברי הגמרא אלו דמותר לבטל חמץ בשבת ויו״ט, ואם נאמר דביטול חמץ הנו מטעם הפקר איך מותר לבטל בשבת ויו״ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת כענין ששנינו (ביצה לו ע״ב) אין מקדישין ואין מעריכין ואין מחרימין גזירה משום מקח וממכר, וכן הביא גם בפרי חדש (סי׳ תלב ס״ב).

אמנם בשו״ת מלבושי יו״ט (ח״ב חו״מ סי׳ יד) יישב דעת רבנו תם וכתב דאף שאסור להפקיר בשבת זה רק כשמפקיר בדיבור, אבל ביטול חמץ דסגי ליה במחשבה בלבד וכדאי׳ כאן מבטלו ״בלבו״ שפיר מותר גם בשבת.

אמנם גם על זה דמועיל לבטל בלב הקשה הרמב״ן דהפקר צריך להיות בפה, ועיין בטור סי׳ תלו בזה, ועיין בפרי חדש (סי׳ תלד ס״ק ג) דהביא מכמה מקומות דאף דקתני מבטלו בלבו אין הכוונה דסגי בלב אלא דא״צ שישמיע לאזניו עיי״ש.

ועיין בעירובין (עא ע״א) בחידושי הרש״ש (ד״ה ובה״ס) דכתב להוכיח דמותר להפקיר בשבת ויו״ט עיי״ש.

★★

בגמ׳: כי לא רבתה מצה נמי ניזיל בתר בתרא וכו׳.

החקרי לב (חו״מ ח״א סס״א) תמה דמנא לן הא דאזלינן בתר בתרא, והא אין לנו שום לימוד לזה, ובפ״ק דחולין מבע״ל מנ״ל דאזלינן בתר חזקה ומנ״ל דאזלינן בתר רוב ע״ש.

וכתב דאפש״ל דהליכה בתר בתרא הוא מדין הליכה בתר קרוב, דילפינן (ב״ב כג:) דנפק״ל מעגלה ערופה דכתיב בה והיה העיר הקרובה. עוד כתב שם בתחילה דאפשר דדין בתר בתרא הוא בכח רוב, [ודן שם דלפ״ז אין ללכת בממון אחר בתרא].

★★

בגמ׳: תיבה שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר אם רוב חולין חולין אם רוב מעשר. מעשר ואמאי ליזיל בתר בתרא.

הפרי חדש (או״ח סי׳ תמ״ו) כתב דבסוגיא כאן מבואר דאזלינן לקולא בתר בתרא אף כנגד הרוב, והחקרי לב (חו״מ סס״א) השיג עליו דשאני הכא דאיתרע רובא דהנוטל מעותיו מהתיבה עשוי לכבד את התיבה שלא ישאר שם מעות ותו אין כאן רוב מעליא, וכן העיר מסברא דאי נימא דיסוד דין בתרא הוא מדין קרוב [וכנ״ל] הא קי״ל בב״ב (כג:) דרוב וקרוב אזלינן בתר רוב. וע״ש שנדחק דגם כוונת הפר״ח רק ברובא באיתרע, אבל בלא״ה אזלינן בתר הרוב.

★★

המשנה למלך (פ״ז דמעילה ה״ו) תמה מכאן על הר״ן (ביצה טז. מדפי הרי״ף) שצדד לומר דבדבר שיש לו מתירין לא סמכינן ארוב אפילו בדלא איקבע איסורא, דא״כ איך ניזיל אחר רוב חולין, והא מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירין.

ותירץ הבאר יצחק (יו״ד ס״א ענף ב׳) דבמיעוטא דמיעוטא מודה הר״ן דאזלינן בתר רובא גם ביש לו מתירין, והכא דאיכא חזקת חולין בהדי רובא נמצא המיעוט כמיעוט דמיעוטא.

★★

בגמ׳: הכא במאי עסקינן כגון שנשתמשו בה מעות חולין ומעות מעשר ואין יודע איזה מהן בסוף.

מבואר כאן דכשאין אנו יודעים מי הבתרא הרוב מכריע, ועי׳ בפורת יוסף (חולין פו.) שתמה מכאן על התוס׳ בחולין (שם) שכתבו דכשיש ספק אם יש רוב לאסור או להתיר אין מקום לחזקה להכריע, דמ״ש ספק מי ״הבתרא״ מספק ברוב.

ועי׳ ברווחא שמעתתא (שמעתא ג׳ אות ל״ח) שתירץ עפ״י מש״כ הפמ״ג בביאור דברי התוס׳ בחולין דהא דאמרינן רובא וחזקה רובא עדיף, אין הפירוש דכח הרוב עדיף מכח החזקה, אלא דכיון דיש כבר בירור של רוב תו לא שייך חזקה דאין חזקה אלא במקום ספק, ולכן גם ברוב נגד רוב אין מקום לחזקה שהרי על הצד דיש רוב לאסור אין מקום לחזקה כלל, אבל בסוגין דמסופקין מי הבתרא, שכיון דא״א לברר את הענין ע״י זיל בתר בתרא, שפיר סומכין על הרוב ולומר דמסתמא הנמצא מרובא פריש והבתרא היה מן הרוב, ודו״ק.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: כי פליגי בעל ביעור כו׳.

מבואר כאן דלבער בודאי משמע להבא, ונחלקו בעל ביעור, ולכאורה היינו צריכים לברך לבער כדי לצאת ידי כולם, ומ״מ נפסק לברך על ביעור, ונאמרו בזה כמה נימוקים.

א. הרא״ש (סי׳ י׳) כתב דכמו דאמרינן בברכות (לח.) שחכמים שיבחו לרבי זירא את בר רב זביד שאדם גדול הוא, וכשבא לרב זירא הביא לו לחם לבצוע, ובירך מוציא לחם מן הארץ, ולא ״ה״מוציא, אמר ר׳ זירא וכי זהו אדם גדול, בשלמא אם הי׳ אומר המוציא, קמ״ל חידוש שגם המוציא אפשר לברך, (עיי״ש שנחלקו אם לברך מוציא לחם מן הארץ או אפשר לברך גם המוציא), אלא כיון שאמר מוציא מאי קמ״ל. הרי שיש לברך באופן שיש חידוש דין, ולכן גם כאן יש לברך על ביעור חמץ, שהוא חידוש דין.

ב. ברא״ש שם הביא בשם הריב״א שמצוות שאי אפשר לעשות ע״י שליח, מברכין בלמ״ד, אבל מצוה שאפשר לעשות ע״י שליח מברכין על מצות. וכתב הקרבן נתנאל (אות ע׳) דלפי זה מובן למה מברכין בבדיקת חמץ על ביעור חמץ, שהרי אפשר לעשותו ע״י שליח.

ג. הרמב״ם (בסוף פרק י״א מהל׳ ברכות) וכפי שביארו בכסף משנה שם. יש לו ביאור אחר בסוגיין דלמ״ד לבער ס״ל דבין בלמ״ד בין בעל הכוונה הוא על להבא, ומ״ד בעל ביעור חמץ ס״ל דעל משמעותו לשעבר, וז״ל הרמב״ם (שם הל׳ ט״ו) וכך הוא מברך על ביעור חמץ

כו׳ שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק. עכ״ל. כלומר דכל מי שהולך לבדוק החמץ הרי מטרתו היא לבערו מן העולם, ולכן כבר מעצם הכנתו לבדוק יש כאן כבר ביטול, נמצא כבר נתקיים הביעור והביטול לפני הברכה.

ועיין שם עוד ברמב״ם חילוקים מתי מברך עם למ״ד ומתי על מצות, דאם הוא מצוה שעושה לעצמו מברך עם למ״ד, ומצוה שעושה לאחרים מברך על מצות, וא׳ מן הנק״מ הוא כשהאב מל את בנו דלדעת הרמב״ם מברך אקב״ו למול, ולדעת שאר הראשונים מברך על המילה, כמו שמברכין על ביעור חמץ, עיין כאן בר״ן ובבית יוסף וב״ח יו״ד (ריש סי׳ רס״ה).

★★

בגמ׳: לא סגי דלאו איהו מהיל וכו׳.

ובתוס׳: אבל המל גרים מברך למול את הגרים שהמברך חייב למול כמו האב המל ע״כ. כתב במנחת יצחק (ח״א סי׳ קכ״ט ס״ק ד׳): העיר על דברת התוספות בפסחים (דף ז׳ ע״ב) שכתבו (בד״ה לא סגי), דהמל גרים מברך למול את הגרים, שהמברך חייב למול כמו אב המל, ובזה הקשה דמאי מצוה איכא למול גר וכו׳, לא הבנתי, דבודאי איכא מצוה בגר צדק, כדאיתא ביבמות (מ״ז ע״ב) קיבל מלין אותו מיד, מאי טעמא שהויי מצוה לא משהינן, אף על גב דאמרינן שם מתחילה דאם פריש נפרש, הוא משום דדילמא אין כונתו לשמים, ומהאי טעמא קשים גרים לישראל כספחת, אבל בודאי אם כוונתו לשמים איכא מצוה, ועיין בבאר הגולה (סעי׳ ה) דכתב דמילת הגר מוטלת על כל ישראל, וזה כונת הגליון מהרש״א (ביו״ד סי׳ רס״ה שם), ועיין בלשון הרמב״ם (פי״ג מהא״ב הי״ד) שכתב ״המצוה הנכונה״ וכו׳ היינו ששניהם מצוה, אם כוונתם לשמים מצוה לקבלם, ואם אין כוונתם לשמים מצוה לרחקם, ע״כ.

★★

עוד בנוגע לטבילת גר כתבו בתוס׳ להלן (ד״ה על הטבילה וכו׳) דמשום דבטבילת גר אין לברך עד אחר הטבילה, לא פלוג בכל הטבילות ע״כ. והקשה בתשו׳ תשורת שי (ח״ב סי׳ י״ד) מכאן על דברי המשל״מ (פי״ב דקדושין הט״ז) שכתב דסברת ״לא פלוג״ רק היכא דאיתמר בחז״ל איתמר. והיכא דלא איתמר לא איתמר. ואיך חידשו התוס׳ כאן ענין זה, ובפרט שכאן לא פלוג ברוב בגלל מיעוט - טבילת גר.וכתב:

אפשר משום דבלא״ה בכל הטבילות טוב יותר לברך כשהוא טהור אפילו בזה״ז דבטלו לטבילתא כמ״ש בשערי תשובה לא״ח סימן רס״ג, לכן לא פלוג הרוב משום המיעוט, וגם כיון דקודם שבטלו לטבילת בעלי קרי היה הרוב דלא חזי לברך קודם טבילה ולא חילקו בין טבילה לטבילה לכן גם אחר כך נמשך, כיון דגם בזה״ז יש טעם קצת דטוב יותר לברך כשהוא טהור, אף דמתחילה לא היו מתקנין משום טעם זה וכה״ג כתב הרא״ש בגיטין פרק שני דף י״ז ע״ב ס״ד ע״כ.

★★

בגמ׳: פסח וקדשים מאי איכא למימר, אין הכי נמי.

וברש״י פסח וקדשים הבעלים נצטוו דכתיב (ויקרא א) וסמך ידו ושחט.

ברש״ש הקשה מדברי רש״י אלו על מה שכתב הש״ך בחו״מ (סי׳ שפב ס״ק ד) שאם האב יכול למול את בנו אין לו ליתן לשליח כיון דהחוב מוטל עליו, וא״כ איך זה בשחיטת קדשים שהבעלים נצטוו לשחוט מצינו בש״ס שהכהנים שוחטים ולא הבעלים.

ועל כן כתב דמה שכתב רש״י שהבעלים נצטוו, כוונתו שהבעלים צריכים להשתדל בזה או הם או שלוחן עיי״ש.

ובספר מרגניתא דר׳ מאיר להגאון ר׳ מאיר שפירא זצ״ל מלובלין מביא דמצא חידוש, דבספר הפרדס לרש״י מביא דברי הגמרא, ומפרש דכשתירצה הגמרא על פסח וקדשים ״אין הכי נמי״ אין הכונה שבקדשים הבעלים שוחטים ומברכים לשחוט, אלא כוונת הגמרא שגם בפסח וקדשים אין הבעלים נצטוו על השחיטה, וא״כ שפיר גם בזה מברכין על השחיטה כמו בשחיטת חולין דלא סגיא דלאו איהו שחיט, עיי״ש.

★★

בגמ׳: העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו וכו׳.

ויעו׳ במנחות (מב.) דסד״א שמברכים על עשיית סוכה אף אקב״ו ״על עשיית סוכה״, ויעו״ש בתוס׳ שהביאו

לירושלמי בברכות פ״ט דבאמת ס״ל דמברכים על עש״ס אקב״ו וכו׳ בנוסף לשהחיינו ע״ש.

והנה יעוי׳ בשאילתות (שאילתא קס״ט) דכ׳ דמחייבין בית ישראל למעבד מטללתא ומיתב בה שבעה יומי דכ׳ חג הסוכות תעשה לך וגו׳ ע״ש, והנצי״ב בהעמק שאלה שם כ׳ דלכאו׳ ״למעבד״ היינו ״ישיבה״ וכבנדרים פ״ב (טז.) דנקט במ׳ ל׳ עשייה ובגמ׳ מפ׳ דהיינו ישיבה, אך כ׳ דקשה לפ׳ כן בדברי ר׳ אחאי דא״כ מהו כפילות לשונו שכ׳ ״לעשות״ וגם ״לישב״ בה, אלא נראה דאע״ג דעיקר מצות סוכה הוא הישיבה והעשיה אינה אלא הכנה מ״מ יש בה מצוה באשר הכנה זו כ׳ בתורה וחשובה משאר הכנות דמצות שאינן כתובין בתורה, ובסוכה כ׳ חג הסוכות תעשה לך, וזהו הבי׳ במנחות שם דסד״א לברך על עשיית סוכה ותפילין, וכן לירושלמי דהובא בתוס׳ שם דס״ל דאכן מברכים על עשית המצות [ציצית סוכה ותפילין], ואטו תיקנו לברך על כל הכנות ומכשירי מצות וכו׳, אלא ודאי דדוקא בהכנה שכ׳ בתורה כציצית שכ׳ ועשו להם ציצית, גדילים תעשה לך דאע״פ שאינו עיקר וגמר המצוה מ״מ מדכ׳ בתורה בלשון מצות עשה ע״כ ס״ל לירושלמי דמברכין, וזהו דסד״א בגמ׳ דידן לברך על עשיית סוכה ותפילין שכ׳ בו לשון עשייה עכ״ד, וע״ש שהאריך בחילוק בין הכנה שכ׳ בתורה לשאינה כתובה בתורה יעו״ש.

אמנם יש לתמוה ע״ז בתרי, חדא דיעו״ש בגמ׳ דכ׳ דאין מברכים על עשיית ציצית ומקשי׳ אמאי והא פסולה ע״י עכו״ם וכל שכשרה ע״י עכו״ם בישראל אי״צ לברך וכל שפסולה ע״י עכו״ם בישראל מברך, וע״ז מקשי׳ והרי מילה שכשרה ע״י עכו״ם ואפ״ה בישראל מברך ע״ש, וא״כ יל״ע מה הקושיא ממילה הא י״ל דדוקא עשיית ציצית וכיו״ב שאינו מצוה ממש אלא רק הכנה שכתובה בתורה דאמרי׳ בזה שאם כשרה בעכו״ם אינו מברך ומשא״כ מילה וכיו״ב דהוי מצוה ממש דאפי׳ אם כשרה בעכו״ם ג״כ מברך, והיינו טעמא דדוקא ב״הכנה״ ו״הכשר״ שאינה חשובה כ״כ וכשרה בעכו״ם דהוי תרתי לריעותא, חדא דאינה ממש מצוה, ועוד דנעקרת ע״י עכו״ם דלכן לא תיקנו לברך ע״ז אך במצוה גמורה אין עקירת העכו״ם סיבה שלא לתקן ע״ז ברכה, וע״כ משמע דעשיית ציצית וסוכה דמי למילה דהוי ג״כ מצוה ממש ולא רק ״הכנה שכתובה בתורה״ וצ״ע, אמנם למש״כ תוס׳ שם דמה שבישראל לא מברך דמשמע צונו ולא לאחרים ל״ק כ״כ, די״ל דאין לחלק בין מצוה ממש להכש״מ דאף במצוה ממש דיש רק חיסרון אחת לא יברך דאכתי א״א לומר ״וצונו״ ולזה מדמים עשיית ציצית למילה, ודו״ק.

אמנם צ״ע ממש״כ הרמב״ם בפי״א דברכות ה״ח וז״ל, כל מצוה שעשייתה היא גמר חיובה מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה ציווי אחר אינו מברך וכו׳ העושה סוכה או לולב או שופר או ציצית או תפילין או מזוזה אינו מברך בשעת עשייה וכו׳ מפני שיש אחר עשייתו צווי אחר וכו׳ עכ״ל, והרי שופר לא נזכר בהו שום הכנה בתורה אלא גוף המצוה כש״כ שם הנצי״ב ואפ״ה הזכירו הר״מ עם שאר ההכנות הכתובות בתורה דמבואר שאף בשופר אם לא היה אחר עשייתו ציווי אחר היה מברך ע״ז בעשייתו ואע״פ שאין עשייתה מוזכרת בתורה וצע״ג. אך י״ל מה שייך באמת לברך על עשייה שלא מצווה ע״ז בא״ה וכו׳ אשר קדשנו במצותיו וצונו וכו׳, ואפי׳ אם אין אחר זה ציווי אחר הא לא צריך לעשותו, והניחא אם הוזכר עשייתו בתורה י״ל דנחשב ״מצווה״ מדהזכירה התורה לעשייתו דע״כ שיש ענין לעשותו, אך בשופר וכיו״ב שלא הוזכר כלל איך יברך ע״ז, וי״ל דמ״מ ע״כ שרצון התורה לעשותו שכן עי״ז יוכל לתקוע בשופר וכיון שא״א לתקוע ולשמוע קולו בלי שיעשו לזה ע״כ שאף העשייה נחשב כמצוה ויברך אקב״ו שבלי זה לא יבוא לעצם המצוה. והנצי״ב צ״ע.

ועש״ע שהביא לרמ״א (בסי׳ תרכ״ה) [מהמהרי״ל] שמצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוהכ״פ דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וכו׳, ותדע שלא כתב מהרי״ל לעסוק בלולב [מיד אחר יוהכ״פ] אלא בסוכה, אלא משום דבסוכה כתוב ״תעשה״ עכ״ד הנצי״ב יעו״ש. אמנם יש לתמוה, דהא לעיל כתב דהא דאיתא בירושלמי בברכות שם לברך על אגידת לולב, ואע״פ שעשיית והכנת הלולב לא מוזכר בתורה, היינו משום דלענין תעשה ולא מן העשוי מקשינן לולב לסוכה ופלוגתא היא בסוכה (יב.) וכו׳ עכ״ד ע״ש, וא״כ צ״ע מאי קא מדייק בדלא כתבו המהרי״ל אף ללולב והא מדהוקש לסוכה לענין עשייתה שלא תהיה מן העשוי ע״כ שנחשב כעשייה הכתובה בתורה וכדביאר לדס״ל לירושלמי דלכן מברך אף על עשיית לולב, וא״כ אדרבה הו״ל למהרי״ל לכתוב אף לעסוק בלולב מיד אחר יוהכ״פ, וצע״ג.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן.

בשו״ת הרא״ש (כלל כ״ו סי׳ א׳) נשאל איך אבי הבן מברך אקב״ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אחרי שהמוהל כבר מל, הא כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, וא״כ היה צריך לברך לפני המילה.

והשיב הרא״ש שרבינו תם אמר שברכה זו דאקב״ו להכניסו בבריתו של א״א אינו ברכה על מצוה זו המתקיימת עכשיו, אלא משבח להקב״ה על עצם מצות המילה שנתן לעמו ישראל, וטעם ברכה זו הוא לגלות שהמילה נעשית לשם מצות מילה ולא לשם הר גריזים או לשם מורנא (-רפואה מתולעים).

והרא״ש כתב בענין אחר, דכיון דאבי הבן מברך מיד אחר החיתוך, א״כ מן הסתם זה לפני הפריעה, ונמצא דשפיר הוי עובר לעשייתן, דהרי הפריעה הוא גמר מצות המילה. (וכעין מש״כ תוס׳ בנטילת ידים שמברך אחר הנטילה, לפני הניגוב).

עוד כתבו בתוס׳ שבת (קלז: ד״ה אבי) בשם רבינו תם דלא אמרו דמברך עובר לעשייתן רק כשהוא עצמו עושה המצוה, אבל כשאחר עושה המצוה יכול לברך אחרי המצוה. וביאר הפרישה (סי׳ רס״ה סק״ו) שצריך לברך דייקא אחר שעשה הלה המצוה, דאל״כ יש לחשוש לברכה לבטלה פן ימנע ההוא ולא יעשה המצוה, ועיין שו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ נ״ה). אבל בשם רשב״ם כתבו תוס׳ דהנהיג שאבי הבן יברך אקב״ו להכניסו ורק אח״כ יברך המוהל וימול, כדי שברכת האב יהי׳ עובר לעשייתן. וכן הוא המנהג אצל יוצאי בוכארא הי״ו.

★★

בשו״ת מנחת שלמה (תנינא סי׳ ס׳ אות ו׳) כותב על מה שכתב השואל דמי שאינו יודע לברך ואכל בלא ברכה חשיב כגברא דמעיקרא לא חזי ומברך אף לאחר שכבר גמר לאכול סעודתו [כשלמדוהו לברך].

וכותב המנחת שלמה דיותר מסתבר דאין לחלק בין לא ידע כלל לידע ושכח דקיי״ל דאינו חוזר ומברך. ומביא ראי׳ מסי׳ רכ״ז (ס״ג) שאם ישב בביהכ״ס ושמע קול רעם דלאחר כדי דיבור אינו יכול עוד לברך אע״ג דגברא לא הוי חזי לברך תוכ״ד, ועוד דלא מצינו בשום מקום דבעל קרי שאינו מברך בתחילה יצטרך לברך אח״כ כשטבל לקריו. ועי׳ ברעק״א ביו״ד (סי׳ י״ט ס״א) שהוכיח מזה דכל שהברכה תוקנה לברך קודם העשי׳, אף אם אירע דבר המענג ג״כ אינו מברך אח״כ.

אלא דהניח את דברי הגרעק״א בצע״ג, מהא דסי׳ קע״ב (ס״א) דשכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה שא״א לפולטן דמימאסי ומיפסדי, דהדין שבולען ומברך עליהם אח״כ וכמש״כ הרמ״א שם, ומקורו מדברי הרא״ש, ולא דמי להא דסי׳ קס״ז (ס״ח) דאם נזכר אחר שגמר סעודתו שלא בירך אינו מברך, דשאני הכא דמאחר שנזכר בעודו בפיו הי׳ עליו חיוב ברכה ודומה זה קצת לעובר לעשייתן אלא שלא הי׳ יכול לברך, לכן לא נפטר מן הברכה, הרי מוכח עכ״פ מהרא״ש ועוד מהראשונים דלא ס״ל כהך כללא דרעק״א זצ״ל, עכ״ד המנחת שלמה.

ועיין עוד בסמוך שהבאנו מספר העיקרים להגאון ר׳ שלמה איגר זצ״ל, שמביא בשוחט דבר דאיתיליד בו ריעותא וצריך בדיקה י״א דמברך אח״כ, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ בית תלמוד (ח״א ע׳ 388): הנה מבואר כאן דהי׳ כעת טעות, ובהו״א חשבו: חוץ מן הטבילה ושופר. ולמסקנה: חוץ מן הטבילה בלבד. והטעות היתה בקבלת המאמר בשם שמואל, וכן מבורר מירושלמי ברכות (פרק ט׳ הלכה ד׳). ושם איתא ״מצות אימתי מברך עליהן, רבי יוחנן אמר עובר לעשייתן רב הונא אמר בשעת עשייתן, אתיא דרב הונא כשמואל דאמר רבי יוסי בי רבי בון בשם שמואל כל המצות טעונות ברכה בשעת עשייתן חוץ מתקיעה וטבילה״. ובמאמר הזה שפיר הוא חוץ מתקיעה וטבילה: תקיעה, כי אינו יכול לברך בשעת עשייתה, וטבילה דאכתי בשעת הטבילה נברא לא חזי.

ולכן יש לומר, כי מה שאמרו בבבלי בי רב חוץ מן הטבילה ושופר, לא אמרו זאת אלא על מאמר שמואל שכל המצות מברך עליהן בשעת עשייתן ולא אמר שמואל עובר לעשייתן אלא בשעת עשייתן ע״כ.

★★

בגמ׳: **חוץ מן הטבילה** וכו׳ **דאכתי גברא לא חזי.**

בשו״ת הרשב״א (ח״א סי׳ י״ח) כתב בטעם דאין מברכין על מצות צדקה, משום דאין המצוה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חבירו ונמצא מעשה מתבטל.

ובספר העיקרים להגאון ר׳ שלמה איגר זצ״ל הקשה דמ״מ יברך אח״כ כשכבר קבל העני הצדקה, ואי משום דצריך לברך עובר לעשייתן, הא מ״מ בדאי אפשר לברך קודם לא בטלו להברכה משום זה לגמרי, דהרי גם בטבילה מברך אחר הטבילה משום דקודם הטבילה אכתי גברא לא חזי, ויותר מזה דאפילו היכי דתקנו לברך קודם, מ״מ אם יקרה מקרה שאינו יכול לברך קודם, מברך בסמוך אח״כ, כדאי׳ בשוחט דבר דאיתיליד בו ריעותא וצריך בדיקה (בהגש״ע יו״ד רס״י ט״ט), ובבית שמואל (אהע״ז סי׳ ל״ד סק״ד) בטעם הפוסקים דס״ל דמקדשין והדר מברכין ברכת אירוסין, דדלמא תחזור ולא תרצה לקבל הקידושין, הרי לך דבמקום דא״א לברך מקודם מברך אח״כ, ואמאי לא נימא כן בצדקה.

ובהג״ה שם רוצה לפרש דברי הרשב״א, דאין הטעם משום חשש ברכה לבטלה, אלא דאין מברכין על מצוה שבין אדם לחבירו כמצוה דאפשר שתיעקר, דעל מצוה כזו לא תקנו ברכה.

ועיין שם שהרשב״א מוכיח את דבריו מכתובות (מ ע״א) לענין עשה דולו תהיה לאשה דלא אמרינן עשה דוחה ל״ת, כיון דאי אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, כמו״כ לענין ברכה. ומביא שם שבשו״ת חת״ס (או״ח סי׳ נ״ד) הקשו לו על הרשב״א מברכת אירוסין אמאי מברכין והרי אם אמרה לא בעינא להתקדש לו ליכא מ״ע ואפ״ה מברכין. וכתב החתם סופר דלא דמי׳, דכוונת הרשב״א כל מצוה שהיא לטובת חבירו ואם ירצה חבירו שלא לקבל כאן טובה אין כאן מצוה, משא״כ פ״ו שאינו לטובת האשה אלא חוק שהטיל עליו הקב״ה להמציא לו אשה שתנשא לו, ואם לא ימצא הרי הוא חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, ובכל מ״ע אם יאנס ויעכבוהו גויים וליסטים או לא ימצא אתרוג ותפילין אין זה בכלל דברי הרשב״א. בדברים קצרים הללו נכללו כל דברי הרשב״א, דבמצוה שבין אדם לחבירו אין מברכין דאי אמר חבירו לא בעינא אין כאן מצוה, משא״כ בין אדם למקום אפי׳ צריך לזה חבירו, מ״מ אפי׳ אמר לא בעינא לא נאמר שאין כאן מצוה אלא שנאנס ולא מצא מקום לקיים מצוה, עכ״ד בהג״ה. וע״ע דבר אברהם (ח״ג סי׳ י׳).

★★

בגמ׳: **חוץ מן הטבילה ושופר. בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מ״ט וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה** וכו׳.

הרשב״א (שו״ת ח״א סי׳ י״ח) כתב דאין מברכין על מצות צדקה דאולי יסרב העני ולא יקבלנו מידו, ותמה הגאון רבי שלמה איגר (ספר העיקרים ח״ב) דמ״מ יברך אחר שקיבל העני מידו וכטבילה [ושופר בהו״א] דמברכין אחר הקיום משום דא״א לברך לפניה.

★★

בגמ׳: **תניא נמי הכי טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על הטבילה.**

הש״ך ביו״ד (סי׳ יט ס״ק ג) הביא מדברי הגמרא אלו ראיה לשיטת הרמב״ם בפי״א מה׳ ברכות (ה״ו) דמי שלא בירך על מצוה קודם לעשייתו לא יברך אחר עשייתו, ודלא כההגהות אשר״י בפרק קמא דחולין, דאם נאמר כההגהות אשר״י אז מה ראיה יש מהברייתא לרב חסדא שבטבילה מברכין אחר הטבילה, הלא י״ל דבברייתא מיירי אם לא בירך קודם הטבילה, אבל באמת יש לברך קודם הטבילה, עיי״ש.

ובקרבן נתנאל כאן (אות ל׳) תירץ דברי הגמרא לפי דברי ההגהות אשר״י, וכתב דראיית הגמרא היא לעצם הדין של שמואל שכל הברכות מברכין עליהן קודם לעשייתן, וההג״א ילמד כהגאונים דרק בטבילת גר מברכין אחר הטבילה משא״כ בשאר טבילות, וראיית הגמרא היא מדקתני טבל ועלה וכו׳ דהוא לשון דיעבד, הרי דלכתחילה צריך לברך בטבילה ג״כ עובר לעשייתן, עיי״ש.

ובספר כאריה ישאג כתב דיש לתרץ דההג״א יסבור דאי אפשר לומר דהברייתא דקתני טבל ועלה בעלייתו אומר וכו׳ מיירי בדיעבד כשלא בירך קודם, דא״כ היתה הברייתא צריכה לכתוב טבל ולא בירך בעלייתו וכו׳, ומדקתני טבל ועלה בעלייתו וכו׳ משמע דלכתחילה יש לעשות כן, ושפיר יש בזה ראיה לרב חסדא.

★★

בגמ': **ת"ר אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה אלא לאור הנר** וכו'.

ויעוי' בשו"ע או"ח (סי' תל"ג ס"א) דבדיקת חמץ זמנו בי"ד בלילה ואם לא בדק אז יבדוק ביום י"ד, ובמשנ"ב (בסק"א) כתב דאם הקדים ובדק ביום י"ג לאור הנר צריך לחזור ולבדוק ליל י"ד כתקנת חכמים מ"מ לא יברך אז משום שיש פוסקים [הגר"א] דבדיעבד יצא בבדיקה א' וכו', ובשעה"צ (אות ה') כ' בזה"ל, והנה מדברי הפר"ח והגר"א והלק"ט והח"י משמע דאפילו לכתחילה יכול לבדוק בליל י"ג לאור הנר אם רק מתכוין לשם בדיקה. אכן בספר "חק יוסף" פקפק ע"ז דאף דמצד הבדיקה קפידא אין בזה מ"מ יש למנוע מזה דיפסיד אז הברכה וכו', והוי דומיא דקיי"ל דערום לא יתרום משום שאינו יכול אז לברך, עכ"ל השה"צ יעו"ש. ולפי"ז נראה דאם ישאיר עכ"פ חדר א' בביתו לבדוק בליל י"ד דהוי לכתחילה אף לחק יוסף, דהא לא מפסיד הברכה דאכתי יוכל לברך הברכה דביעור חמץ על החדר שהשאיר, וא"כ לכו"ע יוכל לבדוק חלק ואפי' רוב הבית כל עוד שמשאיר לבדוק משהו בליל י"ד.

אולם אפשר דאף בכה"ג אינו לכתחילה, דהא י"ל דהחסרון לא שמפסיד "הברכה דביעור חמץ", אלא במה שעשה מצוה "בלי ברכה", דסו"ס כשמקיים "מצות בדיקה" בליל יב' וכו' "אינו מברך" ע"ז ומה בכך שיברך בליל י"ד על מה שנשאר לו לבדוק הא אכתי בשעתו לפני ליל י"ד קיים מצוה דרבנן "דבדיקת חמץ" בלי ברכה, ולכן אין ראוי לבדוק לפני כן להח"י, וזה שהוסיף (השה"צ או הח"י) דהוי דומיא דערום לא יתרום דהא יקיים מצוה "בלי ברכה". אולם שמא הבי' כלעיל, דהא לא דמי כ"כ לערום שלא יתרום, דהתם הערום יפסיד הברכה לגמרי והכא אם ישאיר בליל י"ד לא יפסיד הברכה, וא"כ יש להסתפק בכוונת הח"י, ונפק"מ כנ"ל כשהשאיר חדר בליל י"ד, ודו"ק. ועכ"פ מבואר שחוץ מענין "הברכה" לכו"ע הוי לכתחילה לבדוק לפני ליל י"ד.

והנה יעו"ש לקמן (בסעיף י"א) שכ' דהמכבד חדרו בי"ג ומכוין לבדוק החמץ ולבערו ונזהר שלא להכניס שם עוד חמץ אעפ"כ צריך לבדוק בליל י"ד, וכ' המ"ב (בס"ק מ"ה) בזה"ל, שהכיבוד אינו בדיקה גמורה וכו', ואפילו אם בדק לאור הנר בחורין ובסדקין ג"כ צריך לחזור ולבדוק בלילה ככל ישראל שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, [כ"ז מתבאר מתוך דברי התה"ד בשם מרדכי] עכ"ל המ"ב, ובשה"צ כ' בזה"ל, ולטעם זה אם שייר חדר אחד לבדוק אותו כדין בלילה שפיר דמי כ"כ בתה"ד וכו', אבל לפי מה שסיים המ"א ואפילו בדק ביום וכו', לא מהני מה שיבדוק בלילה רק חדר אחד, עכ"ל השה"צ יעו"ש.

וא"כ יל"ע, חדא אמאי לא כ' דהוי בדיעבד אף מחמת הברכה וכש"כ החוק יוסף דהובא לעיל, ועוד יל"ע דהכא סיים השה"צ דלפי המג"א אכן אף בכה"ג אינו לכתחילה לבדוק לפני י"ד ולא מחמת הברכה אלא כדי "שלא לחלק" בין בדיקה לבדיקה, ולעיל מבואר שרק לח"י אינו לכתחילה ורק מחמת הברכה, ואמאי סתם בזה. והוי נפק"מ דלצד א' בבי' השה"צ דלעיל אכן לכו"ע הוי לכתחילה לבדוק רוב הבית ולהשאיר חדר א', אך לשה"צ בסוף מבואר דלמג"א אף בכה"ג אינו לכתחילה לעשות כן, וצ"ע אמאי סתם בזה, וסתר קצת דבריו.

(נופת צופים)

★★

בגמ': **מנא הני מילי אמר רב חסדא למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש** וכו' **וכתוב התם ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא** כו'.

עיין ברמ"א (סי' תל"ב סעיף ב') שהביא המנהג להניח פתיתים חמץ כדי שלא יהא ברכתו לבטלה. ובבאר היטב שם בשם האריז"ל כתב להניח עשרה פתיתים ויש בזה סוד גדול. ועיי"ש בחק יעקב שהביא מהראב"ד בתמים דעים שדחה המנהג וכתב שהוא מנהג נשים. ובשם מהר"י וי"ל כתב טעם המנהג דעל ידי שיש לו חמץ לשרוף מחר, יזכור בזמן הביעור לבטל, משא"כ אם לא ישאר לו שום חמץ עלול לשכוח מחר לבטל בזמן הביעור. והחק יעקב כתב טעם להמנהג שאם יהא רגיל לבדוק ולא ימצא חמץ יתרשל ויפשע מלבדוק, לכן מניחין לו פתיתין כדי שעל ידי זה יתאמץ לחפש היטב.

ועיין עוד מה שהארכנו לקמן ט' ע"ב ד"ה שמא יניח עשר וימצא תשע.

כתב בספר בצילו חמדתי (ע' קל"ג) בשם הגאון מטשעבין זצ"ל: איתא בשלחן ערוך או"ח (הלכות בדיקת חמץ סימן תלד סעיף ב') הגה, ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ורבנו זצ"ל אמר בשם ה"זייגער מאכער" מהעיר דומברובא, כי מה שמניחין פתיתי חמץ לפני הבדיקה, אף שנראה כחוכא ואיטלולא שהרי הניחום שם בדווקא. אמנם הילפותא במסכת פסחים על בדיקת חמץ הוא (ז ע"ב): תנא דבי רבי ישמעאל לילי ארבעה עשר

בודקים את החמץ לאור הנר, אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, שנאמר (שמות יב, יט) שבעת ימים שאר לא ימצא, ואומר (בראשית מד, יב) ויחפש בגדול החל ובקטן כלה, ושם הרי הניח מנשה את הגביע מדעת באמתחת בנימין, רואים מכאן שאע"פ שהניחום שם מדעת נקראת חיפוש, הוא הדין בדיקת החמץ אע"פ שהניחם שם מדעתו, הוי בדיקה ע"כ.

★★

הג"ר אליקים דבורקס שיחי' כותב: מפורסם מאחד הגדולים

ויש מיחסים זאת לגר"א שתמה מדוע הגמ' לא הביאה ממה שנאמר בלבן "ויחפש התרפים ולא מצא", והוכיח מזה למה שמבואר בשם האריז"ל להניח עשרה פתיתין לפני בדיקת חמץ. ולכאורה מה שייך חיפוש בדבר שידוע לו, שהרי הניחו הגביע באמתחת בנימין במכוון. אלא מכאן אפשר להביא ראיה למנהג האריז"ל, כמו בגביע שהמחפש הגביע ידע היכן נמצא הגביע אעפי"כ נאמר בו לשון חיפוש ומציאה ע"כ.

ושמעתי מהגאון ר' עזריאל אוירבאך שליט"א שחותנו מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א מפזר בעצמו הפתיתים

ולא ע"י אחר, וזאת על סמך ענין זה דשייך חיפוש גם בדבר שיודע בו. כמו"כ מובא בספר טעם ודעת פרשת מקץ (להגר"מ שטרנבוך שליט"א) שכך נהג גאב"ד טשעבין זצ"ל.

שח לי הגאון ר' פנחס שינברג שליט"א שגם הוא סובר כן

לפי מה שכתב הרא"ש (בפסחים פ"א ס"י) שהברכה שמברכין על ביעור חמץ בלילה בעת הבדיקה ולא בבוקר בעת ביעור חמץ, משום שהברכה היא על תחילת הביעור שמתחיל הביעור שמתחיל בשעת הבדיקה, וא"כ אין ענין לבדוק החמץ במקומות שלא יודע היכן נמצא החמץ, אלא העיקר הוא להתחיל בביעור חמץ, ולכן הגם שהוא בעצמו הניח הפתיתין מקודם מועיל ע"כ.

דף ח' ע"א

בגמ': חצר אינה צריכה בדיקה מפני שהעורבין מצויין שם וכו'.

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תל"ג סעיף ו'). וסובר המג"א בס"ק י' שאפילו אם היה ודאי חמץ בחצר אין צריך בדיקה, ואע"פ שאין תולין שהעורבים אכלוהו שהרי אמרינן בגמרא בדף ט'. שספק אכלוהו אינו אלא ספק הרגיל ואינו מוציא מידי ודאי, מ"מ תולין שהעורבים גררהו, שהרי אמרו שם דגררוהו הוה ודאי, וודאי מוציא מידי וודאי, דשם איתא נפל שהוטל בבור, והציץ אחד לבור וטיהרוהו, משום דחולדה וברדלס מצויים שם, ונהי דלא הוה ודאי שאכלוהו דשיורא משיירא, אבל מיגרר ודאי גררום, וכתב חכ"א (בקובץ כרם שלמה שנה י"ח קו' ה' ע' נ'): מצאתי כדברי המג"א בפירוש רבינו יקותיאל משפירא לפיוט אדיר דר מתוחים, שכתב וחצר פטורים וכו' שהעורבים שם מצויים, ואפילו אם היה שם חמץ בודאי היו לוקחין אותו, עכ"ל. ולא כתב היו אוכלין אותו עכ"ד ודפח"ח.

והקשה בנהר שלום (ס"ק ג') על המג"א, מנא לי' לדמות דין בדיקה בחצר לדין נפל שהוטל בבור, דלמא מה שחולדה גוררת נפלים הוה ודאי וגרירת עורבים ללחם הוה ספק ע"כ.

וכתב בקובץ כרם שלמה הנ"ל ללמוד בלשון שו"ע הרב (סי' תל"ג בקו"א אות ו' בסו"ד) תירוץ לקושית הנהר שלום על המג"א הנ"ל. בהקדם לבאר שזה שהגמרא נקטה בפשיטות שגרירת חולדה הוה ודאי, אין הביאור מפני שהיא חיה הטורפת ודרכה לחטוף ולגרור אפילו בלי שום תועלת, (ולפי זה לא היינו יכולים לומר שבודאי גררום אלא בחיות הבר כחולדה ודומיהן). אלא ההסבר הוא, שכל בעלי חיים דואגים עבור פרנסתם וצרכי אכילתן, ומשום הכי כשמוצאים דבר מאכל אם אינם אוכלים זה במקומן אז חוטפים וגוררים להטמינו כדי לאכלו לאחר זמן. ובזה מובן מה שהגמרא מחלקת בין אכילה לגרירה, שאי אפשר לנו לתלות בודאי שאכלה, כי שמא כבר אכל לפני שמצא את זה המאכל ולא היה רעב (כן ביאר הרב לקמן בסעיף כ"ח), אבל לחטוף על מנת להטמין דרכו לעשות אפילו כשהוא שבע, שדואג על למחר (כדרך שמצינו בנמלה) ולכך הוא וודאי.

והשו"ע הרב למד כן מתיבה אחת ששנה רש"י לכותבה פעמים בדף ט' : בד"ה שחולדה ובד"ה ודאי, שכתב רש"י שחולדה וברדלס גררוהו לחורן, מוכח שאינם גוררות רק להטמין בחור שלהן לצרכן, ולא לשם גרירה בלבד. וביסוד זה מיישב הרב דברי המג"א, דשפיר למד מדין נפל לחמץ בחצר, שכיון שהגמרא נקטה שחולדה גוררת בודאי בכדי להטמין לאכילה, כמו כן כל בעלי חיים גוררים לחור שלהן

להטמין, ועל כן יכולים לתלות בודאי שגם העורבים גיררו החמץ שבחצר לחורן.

ועוד הקשה הרב שם על המג״א, מאי שנא חצר ממפולת בת ב׳ טפחים שאין חייבים לבדוק משום סכנה, הא בלאו הכי חייבים לבדוק משום שהכלב יחטט ויגלנו, ואמאי לא אמרינן שהכלב יגררנו כדרך שאמרינן בעורבים בחצר. ומתרץ וזה לשונו: ולא אמרינן ודאי גררוהו אלא לחורן כדפירש״י וכן עורבים לקן שלהם, אבל הכלב כשאינו חפץ לאכול ורוצה להצניע, אין לו מקום צנוע מן הגל הזה, עכ״ל. וכוונתו כיון דכלב אינו דר בחור או בשאר מקום צנוע אינו גורר עכ״ד.

★★

בגמ׳: האמר רבא אכסדרה לאורה נבדקת.

בב״ח (ריש סי׳ תל״ג) הביא ג׳ שיטות בדין בדיקת אכסדרה: א. דעת רש״י, והרי״ף, שלכתחילה בודק ביום י״ג לאורה, שכן משמע מרש״י שכתב וא״צ להביא אור הנר בלילה אלא בודקה ביום, משמע שבודקה כבר מיום י״ג. ב. דעת הרא״ש ורבינו ירוחם דלכתחילה יבדוק בליל י״ד לאור הנר, או כדי שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, או שגם באכסדרה ישנו הטעם לבדוק בליל י״ד שאז בני אדם מצויין בבתיהם. אבל אם עבר ליל י״ד ולא בדק יכול לבדוק לכתחילה ביי״ד ביום לאורה. ג. ודעת הרמב״ם וכן פסק השו״ע דגם ביום י״ד לכתחילה יבדוק לאור הנר, ובדיעבד מהני בדיקה לאורה.

ועיין במגן אברהם (סי׳ תל״ג סק״ו) ובמחצה״ש שם דלכו״ע אם לא בדק בי״ג, כשמגיע עכשיו ליל י״ד יבדוק עכשיו ולא ימתין לבדוק מחר.

★★

כתב המגן אברהם (סי׳ תל״ג סק״ב) דאכסדרה היינו שפרוץ מכל הד׳ רוחות ויש לו רק גג מלמעלה. והחק יעקב (ס״ק ב׳) תמה עליו דזה נקרא בש״ס אכסדרה רומייתא, אבל סתם אכסדרה היינו שפרוץ מג׳ רוחות ויש שם דופן רביעי. ועיין בשו״ע הרב (קונטרס אחרון תל״ג א׳) שהביא ראי׳ להחק יעקב ממה שכתב הדרכי משה (סק״ב) בשם המרדכי דבית הכנסת שאורה רב דינו כאכסדרה שבודקה לאור היום, הרי שאף שאינו פרוץ מכל רוחותיה לגמרי דינו כאכסדרה. ועיין שם בברכי יוסף ובשו״ת ששבות יעקב ח״ג סי׳ נ״ה.

★★

בגמ׳: למה צדיקים דומין בפני שכינה כנר בפני האבוקה.

הרה״ק ר״א מליזענסק זיע״א (בליקוטי שושנה) פירש כמו שאנו רואים בחוש כי בהתקרב הנר לפני האבוקה כבה אורו, והטעם לזה הוא דכל דבר נמשך לשורשו, ובהתקרב הנר לפני האבוקה שהיא האור הגדול יותר קופץ אורו ונמשך ומתבטל אל שורשו.

אותו הדבר הוא בעבודת הצדיקים דהם מתקרבים ובאים בפני השכינה כנר בפני האבוקה, דבכל מעשיהם ועבודתם מתלהבים ונכספים להמשך ולהדבק אל שרשם שהיא השכינה הקדושה.

★★

בגמ׳: חורי הבית העליונים והתחתונים וכו׳ **אין צריכים בדיקה** וכו׳.

ביאר בזה בדרך רמז הרה״ח ר׳ אפרים חיים קליין ז״ל בספר הבן יקיר לי אפרים (ח״ב ע׳ כא): שמא יאמר אדם, וכי יכול אני לחזור בתשובה על כל מה שחטאתי בכל מהלך השנה, הרי אינני זוכר אפילו במה חטאתי, שאוכל לשוב בתשובה עליהם. כמובן שטענה זו מכניסה את האדם לייאוש, ולעתים גורמת לו שיתייאש עוד מעשיית תשובה.

לזאת אמרו חז״ל: ״חורי הבית העליונים והתחתונים, שאין יד האדם מגעת שם אינם צריכים בדיקה״. חובת הבדיקה מוטלת רק עד מקום שידו מגעת, רק את העבירות שהוא זוכר, ואז, כאשר ישוב בתשובה על העבירות שהוא זוכר, יימחל לו גם על העבירות שאיננו זוכר. הקב״ה ברחמיו דן את האדם לכף זכות, שהרי אילו היה זוכר את העבירות בוודאי היה שב בתשובה בכל לבו, כפי ששב על העבירות הידועות לו. אולם ברור שהאדם מצידו, חייב לבדוק בחורין ובסדקין, עליו לבדוק בכל מסתורי וממעמקי הלב, כדי לשוב בתשובה על העבירות הידועות. ע״כ.

★★

בגמ׳: תנא אין מחייבין אותו וכו׳ **שמא תאבד לו מחט ואתי לעייני בתרה.**

דבר גדול למד היעבץ מדברי הגמ׳ כאן לענין לחוס על ממונו והביאו בסידורו בית יעקב (בהוספות בהוצאה חדשה. ח״א ע׳ שצח), וז״ל:

אפילו רואה מחט מונח בארץ אל יבז בעיניו להגביהו, אף אם אדם חשוב הוא. למדונו דעת רבותינו ז״ל (באגב) לחוס על דבר קטון כגדול. באמרם (פסחים ח.) שמא תאבד לו מחט ויחפש אחריה. וגזרו על כך לפטור אדם מחיוב מצוה קצת. ונמצא בספרי דברי הימים לאומות על מלך גדול ראה פרוטה מושלכת בדרך, בלכתו עם חברת שריו ויועציו, ושחה והגביהה בעצמו. לא אמר לאחד מעבדיו שיגביהנה. ללמד מוסר ודרך ארץ לבני אדם. ואפילו פחות משוה פרוטה לא יניח ללכת לאיבוד ולהפסד. כסתם מחט דלית בה שוה פרוטה (וכדשמעינן גבי שבועת השומרים (שבועות מ:)). וכן חששו לחתיכת נייר קטן לצור על פי צלוחיתו (בבא בתרא עו.) שהוא פחות משווי מחט. אבל המקפיד על פחות משוה פרוטה עם חברו, היא מדת בני נח (יבמות מז:). וחסידי אומות העולם אין מקפידין עם על פרוטה. כמו שאמרו על איוב שהיה מוותר פרוטה לחנווני משלו (מגילה כח.). על אחת כמה וכמה בבני גומלי חסדים שאפילו בדבר מסוים אין להקפיד. במקום שאינו ראוי להקפיד הכל לפי מה שהוא אדם בעל יכולת הנותן והמקבל. ולפי הענין יכלכל דבריו במשפט (תהלים קיב, ה), ומשכיל על דבר ימצא טוב (משלי טז, כ):

★★

בגמ׳: תנא אין מחייבין אותו להכניס ידו לחורין ולסדקין וכו׳, היכא דשכיח היזיקא שאני.

בספר המאיר לעולם (ח״ב דף ס״ד) מדייק אמאי מתחלה כשהגמ׳ פירש מפני הסכנה היינו עקרב ומקשה והא שלוחי מצוה אינן ניזוקין מתרץ שמא תאבד לו מחט, וכשמתרץ רנב״י משום סכנת עכו״ם ומקשה והא שלח״מ א״נ מתרץ שכיח היזיקא שאני, למה לא מתרץ תי׳ זה גם מתחלה, ומה חילוק יש דבסכנת עכו״ם אמרי׳ שכיח היזיקא שאני ובעקרב לא.

ומתרץ דיש ב׳ מיני עונשים בעולם, אחד טבעי, כמו למשל אם יפיל עצמו לכבשן האש ישרף אף אם אין בידו שום חטא ועון מ״מ טבע האש לשרוף, ורק אם יהי׳ לו זכות גדול ינצל, אבל אם אין לו זכות גדול, אע״ג דגם חטא משפט מות אין לו, מ״מ ימות דהמיתה אינה בגדר עונש, דעפ״י טבע בלא עונש עומד הוא למות, ויש עונש שלא בדרך הטבע, כגון ההולך בדרך ופגעה בו חיה וטרפתו, עונש כזה לא נעשה בלא חטא משפט מות, דעפ״י הטבע א״א לחיה לשלוט באדם אם לא יהי׳ בידו עון, וכמאמר ר׳ חנינא בן דוסא לא ערוד ממית אלא החטא ממית, דהקב״ה ברא את האדם שיתייראו ממנו כל החיות שנאמר ומוראכם וחתכם וכו׳, וכמאמר חז״ל אין חיה שולטת באדם אא״כ נדמה לו כבהמה.

לפי זה שפיר יש לנו חילוק נכון איזה היזק הוא קביעא היזיקא אשר גם שלוחי מצוה אינם בטוחים ממנו, והיינו, היזק שהוא עפ״י טבע לחוד כגון עכו״ם, שידוע מה שכתוב בזוה״ק על וישמע ראובן ויצילהו מאדם דאיזה הצלה הוא זו להשליכו לבור מלא נחשים ועקרבים, ומתרץ דיותר בניקל לאדם להנצל מנחשים ועקרבים מלהנצל מיד אדם שהוא בעל בחירה, וזה מקרי קביעא היזיקא, דלפעמים יפול האדם ביד אדם רע גם בלי חטא מות אם אין בידו זכותים שהוא ראוי לנס, וע״ז אין מועיל מה שהוא שליח מצוה, אבל בסכנת עקרב שזה אינו בדרך הטבע רק מחמת עונש על החטא, ע״ז מועיל מה שהוא שליח מצוה שלא יגרום החטא שיענש, דהמצוה מגינה עליו שלא יענש על חטאו.

ועיין שם עוד מש״כ דלפי״ז צריך להבין קרא דולא יחמוד איש את ארצך, דהרי בשכיח היזיקא לא אמרינן דאינן ניזוקין, והיזק הבא ע״י אדם מקרי שכיח היזיקא. וא״ל דעלי׳ לרגל מצוה חשובה ביותר, דא״כ איך ילפי׳ מופנית בבוקר דגם בחזירתן אינן ניזוקין, דלמא עלי׳ לרגל שאני.

ומפרש דבאמת עלי׳ לרגל שאני, אבל לא שהיא גדולה משאר מצות, אלא דבלי הבטחה זו הי׳ פטורין מלעלות, שאין אדם מחויב לבזבז יותר מחומש עבור מצות עשה אפילו עוברת, משו״ה הוצרכה התורה להבטיח שמירה אפילו משכיח היזיקא, ואין ראי׳ ממצוה זו לשאר מצות, אבל מהא דהבטיחה התורה שאפילו פרתך רועה באפר ותרנגולת מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה, מזה שפיר יליף הש״ס לשאר מצות דשלוחי מצוה אינן ניזוקין גם בחזירתם, דבזה לא שייך לחלק משאר מצות, דגם אם לא הבטיחה התורה לשמור מהיזק קטן כזה של אבידת תרנגולת לא היינו פטורים ממצות עלי׳ לרגל, דהא מעט ממון מחויב הוא לבזבז עבור מ״ע, וע״כ הא דהבטיחה תורה לשמור אותנו מהיזק כזה הוא משום דשלוחי מצוה אינן ניזוקין גם בחזירתן, עכת״ד.

★★

בגמ׳: שמא תאבד ולו מחט וכו׳, **וכה״ג לאו מצוה היא** וכו׳, **דילמא בתר דבדק** וכו׳.

בשפת אמת עה״ת פ׳ שלח (שנת תרנ״ה) כתב שבנ״י רצו לרגל את א״י, וזה הי׳ דבר מסוכן שיש בו מכשולים, לכן עשה מזה מצוה ושלוחי מצוה אינן ניזוקין, אך זה בתנאי שאין לו נגיעה וכדאי׳ בפסחים (כאן) שמא תאבד לו מחט וכו׳ דלא הוי שליח מצוה. ותמוה דבגמ׳ כאן אי׳ שבכה״ג שמחפש גם מחט ג״כ הוי שליח מצוה, והחשש הוא רק אם יחפש המחט אחר שגמר לחפש את החמץ.

ובספר ליקוטי יהודה להרה״ח ר׳ לייבל היינה זצ״ל מפרש עפי״ד רבינו חננאל כאן דמפרש דחיישי׳ דלמא מסיח דעתי׳ מבדיקת חמץ לגמרי ואינו מחפש אלא על המחט שאין שם מצוה להגן עליו, דנראה מפירושו דהא דקאמר הגמ׳ בתר דבדק אין הכוונה דכבר גמר המצוה במעשה כמו שפירש״י ז״ל, אלא המכוון דהגם שהוא עדיין עסוק בהבדיקה בפועל, אלא שמסיח דעתו מהמצוה וכוונתו על המחט, דאין המצווה מגינה עליו אלא באופן שהוא קשור אל המצוה גם בדעתו ובמחשבתו, הרי דמחמת כוונה אחרת הוי הסחת הדעת מהמצוה ואינו בכלל שליח מצוה.

ומביא עוד מבנו הגאון ר׳ שמואל היינה שליט״א שהעיר מרמב״ם פ״ז מה׳ פרה אדומה (ה״ג) הממלא לו ולאחר או שמילא לשנים כאחת שניהם פסולין, ובהשגת הראב״ד, א״א דעתי בכל אלו וכו׳, מפני היסח דעת וכו׳ וכללו של דבר, אין אדם יכול לכוון דעתו לב׳ דברים כאחד או לשני בני אדם כאחד נפרדים במעשיהם וא״א בלא היסח הדעת עיי״ש, עכ״ד בספר ליקוטי יהודה.

וע״ע להלן (ל״ה ע״א) מה שהבאתי בזה מהשיטמ״ק במנחות (ל״ו ע״א) ע״ש.

★★

וקצת הסבר כתוב בס׳ ברכת אליהו להגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א, עפי״ד רש״י שכ׳ ה״ז צדיק גמור וז״ל בדבר זה ולא אמרינן שלא לשמה עושה אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעוה״ב או שיחיו בניו עכ״ל. רואים מזה, דאף בשעה שבודק החמץ, מ״מ אינו נקרא צדיק גמור אלא באופן שעיקר מחשבתו למצוה וחיפוש המחט הוא טפל, וכעין מש״כ המג״א (סי׳ ל״א) לגבי הדין דתגרי סת״ם פטורין מן המצוות, שמשמע מרש״י שאם עושין עבור שכר לא הוי עוסקים במצוה, ומקשה המג״א מהשבת אבידה בנדרים וכו׳, ומתרץ דאף הנוטל שכר יכול להחשב עוסק במצוה, אך תלוי מהו העיקר אצלו אם העיקר המצוה ואגב נוטל שכר או להיפוך, ובסיום דבריו מציין לה׳ פסח הדין דמחט, ועיי״ש במחצית השקל שכוונתו לציין דהתם עיקר כוונתו על החמץ והמחט טפל. ולפי״ז צ״ל שהחסרון במרגלים הי׳ שרצונם העצמי גבר על הרצון שלהם במצוה, ולכן לא עלתה שליחותם יפה.

אמנם עדיין אין מיושב כל הצורך, משום שפשטות לשון השפת אמת מוכח שאסור שיהי׳ שום נגיעה עכ״ד.

ואולי י״ל דלתירוצו של רנב״י שם משום סכנת נכרים וקאמר דא״ג דשלוחי מצוה אינן ניזוקין מ״מ היכא דשכיחא היזיקא שאני, נמצא דלתי׳ זה אע״ג דלא יחפש בתר מחט מ״מ יתכן שיוזק במקום סכנה, ומ״מ סובר השפ״א דבמקום שאין לו שום נגיעה עצמית אף בשעת המצוה ממש [ולא כשכבר גמר דוקא כדאמרי׳ בתי׳ הא׳] אז לא יוזק אף במקום דשכיח היזיקא, והכי מוכח לשון השפ״א שם שכתב שהשליחות הי׳ ״מסוכן מאד״ דזה ודאי נקרא שכיח היזיקא, וצ״ל לפי״ז דשמואל שלא רצה לילך מחשש שכיח היזיקא, אע״ג דהי׳ נביא ה׳ ושקול כנגד משה ואהרן, מ״מ כן דרך צדיקים שחושדים בעצמם שיש להם פניות ונגיעות, כן הי׳ נראה לתרץ דברי השפ״א.

והנה הערבי נחל כתב דבזה שהלבישה רבקה את עורות גדיי העזים ליעקב שוב לא היה שכיח היזיקא, ומ״מ שמע בקולי לאשר אני מצוה אותך ולא להנאת הברכות ע״כ. וזה צ״ע דבשעת השליחות מותר אף בנגיעה וכמו שהק׳ לעיל להשפ״א.

★★

בגמ׳: והאמר רבי אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין כו׳.

קשה מדוע לא תירץ כדתירץ (לעיל ע״א) דחיישינן שמא יאבד לו מחט ויחפש אחריו. וה״נ ניחוש שמא יאבד לו מחט בחור ויחפש אחר, דזה אינו מצוה, ואז יהא ניזוק.

ותירץ הב״ח (סי׳ תל״ג) דהכא אשמועינן רבותא, דאם מן הטעם דשמא יאבד לו מחט, בודאי חמץ צריך להוציאו

משם במרא וחצינא. אבל להטעם דשכיח הזיקא שאני, אפילו בודאי חמץ אינו צריך לחפש אחריו.

והמגן אברהם (ס״ק י״ב) תירץ דדוקא במפולת, שהוא כותל שהי׳ רגל להשתמש בו והתמוטט ונפל, מצוי שיהי׳ שם מחט, ויש לחשוש שאח״כ יחפש אחריו. אבל בחור שבין אדם לחבירו, אין הדרך להניח שם מחטין, וא״כ אין כאן חשש שיחפש אחרי מחט.

★★

בגמ׳: שלוחי מצוה אינן נזוקין וכו׳.

דנו גדולי האחרונים אם הולך לדבר מצוה אם צריך לומר תפילת הדרך, די״ל דדוקא אם הולך לדבר הרשות חייב, וכתב בשו״ת לב יהודה (השמטות סימן ג׳) דפטור כיון דשלוחי מצוה אינן ניזוקין והליכה לדבר מצוה מגינה עליו שהרי שומר מצוה לא ידע דבר רע, אולם בפירוש מעשה בצלאל על הריקנטי סימן ל״ה כתב דאף דשלוחי מצוה אינן ניזוקין חיבים הם בתפילת הדרך משום דתפילת הדרך לא משום סכנה לבד תקנוה, ואם נימא דמחמת סכנה נתקנה צ״ל דסכנת דרכים נחשב שכיחא היזקא וחוששים גם בשלוחי מצוה, וכך נראה בשו״ת בצל החכמה בס׳ אהלך באמיתך פ״ט סעיף ז׳. (עי׳ שו״ת בצל החכמה ח״ד סימן ל״ה אות ג׳) ע״כ.

★★

בגמ׳: האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני וכו׳ **הרי זה צדיק גמור.**

כתב בשו״ת גינת ורדים (או״ח כלל ב סי׳ כח) דזה ודאי דאין לעשות מצוה להנאתו לטובתו כגון מניח מזוזה כדי שתשמור לו ביתו וכדומה, כי הוא מועל בקדושתה של תורה, והא דאמרינן בגמרא כאן דהאומר סלע זו לצדקה ע״מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, היינו כשמתנדבין בעשיית צדקה לשם מצוה, אלא שאינו עושה אותה לשמה אלא עושה כדי שיהא לו הנאה.

וזה הוא מה שכתבו התוס׳ (עמוד ב ד״ה שיזכה) דמי שתוהא ומתחרט על הצדקה שעשה אינו צדיק גמור, אלא כאן איירי שאינו תוהא ומתחרט על מה שעשה, דהיינו דכיון דעושה לשם מצוה, אף אם לא יבוא השכר שממתין, אינו מתחרט ותוהא על מה שעשה שהי׳ אומר סוף סוף עשיתי מצוה, וע״כ הוי צדיק גמור, אבל כשאינו מכוין לשם מצוה אלא שעושה המצוה קרדום לחפור בה ומניח מזוזה בפתחו לשמור את ביתו, אין לו שמירה אלא סכין בעיניו וכו׳. עיי״ש.

★★

גמרא זו נמצאת גם בבבא בתרא (י:) ועיין שם דהוא רק אצל ישראל אבל אצל גוים אינו כן, וצדקה שעושין שלא לשמה אינו מציל אותם, והטעם לזה כתב שם ביד רמ״ה רעיון נפלא, כי בשביל מה לו לישראל שיחי׳ בנו, אם לא בשביל שהבן ילמוד תורה ויעסוק במצוות, ונמצא כשאומר ע״מ שיחי׳ בני, הרי סוף סוף כוונתו ותכליתו לתורה ולמצוות, משא״כ בגוי כל כוונתו ומטרתו הוא לחיי הבלים ותענוגים בשריים, ואם כן הוה צדקה שלא שלמה.

★★

והקשו התוס׳ מהא דתנן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע״מ לקבל פרס. וכתב המהרש״א דאין ליישב קושיתם ונאמר דשאני צדקה מכל המצוות כדאיתא בתענית (ט.) דאסור לנסות הקב״ה חוץ ממעשר שנא׳ ובחנוני נא בזאת ע״ש. דאי נימא דשאני צדקה, א״כ מאי פריך מיניה על בדיקת חמץ וכה״ג לאו מצוה היא כו׳, דלא אמרו בתענית רק לענין דמותר לנסות אבל מ״מ אין זה בכלל עשיה שלא ע״מ לקבל פרס.

מבואר מדברי המהרש״א דס״ל דגם בצדקה מותר לנסות את ה׳ [וכן שיטתו בכתובות רפ״ו] וכן הוא דעה הראשונה ברמ״א (יו״ד רמ״ז ב׳), אמנם דעת הב״י שם והי״א ברמ״א דלא נאמר היתר זה רק במעשר אבל בצדקה אסור לנסות את ה׳. [ועי׳ בפתחי תשובה בשם השאילת יעב״ץ דלדעת הב״י אין ההיתר רק במעשר תבואה, ולא במעשר כספים]. וע״ע בשערי תשובה להרבינו יונה (ג׳ ל׳) שג״כ נקט בהדיא דבצדקה אסור לנסות את ה׳.

★★

בגמ׳: הרי זה צדיק גמור.

החינוך (מצוה תכ״ד) הקשה דאיך קאמר הכא דהנותן צדקה ע״מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, והרי אסור לנסות את ה׳, ותירץ דאיירי בגומר בלבו לתת גם אם לא יחיה בנו [עי׳ בתוס׳]. וכתב המהרש״ל בפי׳ על הסמ״ג

דמקושייתם מבואר דנקטו דאפילו בצדקה נאמר הא דאל תנסו את ה' [ודלא כהמהרש"א הנ"ל].

ולכאו' אפשר לדחות ראית המהרש"ל, דגם אי נימא דמותר לנסות ה' בצדקה, מ"מ ה"מ בעל מנת שיתעשר וכדילפינן מעשר תעשר עשר בשביל שתתעשר, אבל לא בע"מ שיחיה בני וכיו"ב, וכדמבואר בפתחי תשובה (יו"ד רמ"ז א') בשם המשנת חכמים.

★★

בגמ': האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהיה בן העולם הבא, הרי זה צדיק גמור.

ופירש רש"י: "הרי זה צדיק גמור - בדבר זה ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שציוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו".

וקשה דהנה בהמשך הגמרא כאן מובא: "א"ר אבין בר רב אדא, אמר רב יצחק: מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים? כדי שלא יהיו עולי רגלים אומרים: אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר דיינו. נמצאת עלייה שלא לשמה". הרי מפורש שכאשר האדם מצרף למצוה תועלת אישית, הרי זה נחשב שלא לשמה, ואין אומרים שהמצוה נעשית לשמה ומתכוין אף לתועלת עצמו?

תירץ הגרי"מ פיינשטיין ז"ל: יתכן לחלק ולומר, שכאשר המצוה וההנאה העצמית נעשות בפעולה אחת, כגון שנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בנו, שמצות הצדקה ורפואת בנו נעשות בנתינת הצדקה לעני, אז אומרים: "קיים מצות בוראו שציוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו". אך כאשר המצוה וההנאה העצמית נעשות בשתי פעולות נפרדות, כגון שעולה לרגל ונהנה בעלייתו מפירות גינוסר, אז אומרים שהעלייה נחשבת שלא לשמה אם העולה יחשוב לעצמו: "אלמלא לא עליתי אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דייני", שכן התברר למפרע שהעלייה היתה לצורך הנאתו האישית ולא לשם מצוה ע"כ.

עוד תירץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א: בעלייה לרגל חששו חז"ל שלא יהיו עולי רגלים אומרים "אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר דיינו". כלומר החשש הוא שכל מטרת העליה לרגל תהיה אך ורק בשביל פירות גינוסר, ובכלל לא לצורך המצוה. לכן ברור שבמקרה זה, נמצאת עלייתו שלא לשמה.

ואילו לגבי צדקה מתכוין בודאי לעשות מצות צדקה, אלא שרוצה שיועיל לו קיום המצוה גם לתועלתו האישית, כלומר הוא משתף בכוונת עשיתו את המצוה גם כוונות אחרות, בזה אמרינן שהשיתוף אינו מגרע ולא אמרינן שלא לשמה הוא עושה ע"כ.

עוד תירץ הגרא"ל שטיינמן שליט"א: הנה זה ברור שקיום מצוות מביא את האדם לחיי עולם הבא, וכמו כן קיום מצות צדקה שמביאו לחיי עולם הבא וגם עוזר במניעת צרות הקורות לאדם, כמו לדוגמא בנו החולה. ואם כן, מחדשת הגמרא בפסחים, שאם מצרף האדם אל הכונה הפשוטה של המצוה כונה נוספת לצורך התכלית שהובטחה לו ע"י חז"ל בגלל קיומה, הרי אין בכך כל מגרעת, והרי הוא צדיק גמור, שהרי כיון לאותה תכלית שחז"ל הבטיחוהו שיקבל.

מה שאין כן בעליה לרגל, אם יעלה לצורך אכילת פירות גינוסר, הרי ברור הוא שלא זו המטרה ולא זו התכלית של מצות העליה לרגל, א"כ ודאי שכונה זו מגרעת מאד מכונת מצותו, ונחשב שעלה שלא לשמה ע"כ. (ספר מרפסין איגרא ע' פב-פד).

דף ח' ע"ב

בגמ': היכא דשכיח היזיקא שאני שנאמר ויאמר שמואל וגו'.

קשה מדוע הגמרא לא מוכיחה זאת מפסוק מפורש בתורה: "ויאמר ה' אל משה במדין: לך שוב מצרים, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", הרי לנו מקרא מפורש שאין אומרים "שלוחי מצוה אינן ניזוקין" כאשר ההיזק מצוי, ולכן אם עדיין היו קיימים האנשים המבקשים את נפשו של משה - ה' לא היה שולחו למצרים?

ותירץ הגרש"ז ברוידא ז"ל: יכולים היינו לומר שהנימוק של "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשיך" אינו בא להסיר חשש שמשה יוזק על ידי אותם אנשים, שכן שלוחי מצוה אינן ניזוקין אפילו היכא דשכיחא היזיקא, אלא שאם אותם אנשים המבקשים את נפשו של משה עדיין חיים, הם יפריעו לו בשליחותו לגאול את עם ישראל, ועל כן הודיעו

הקב״ה שאותם אנשים כבר מתו ושליחותו תצליח ותישא פרי ע״כ.

עוד תירץ בזה הגר״ח קנייבסקי שליט״א: אלמלא הראיה משמואל היינו יכולים לומר ששלוחי מצוה אינן ניזוקין גם היכא דשכיחא היזיקא, והסיבה שהקב״ה אמר למשה ״כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך״ היא משום שאם אותם אנשים היו עדיין חיים הם היו יכולים להזיק את משה, לא מחמת ששכיחא היזיקא, אלא משום שהכלל של שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא נאמר במקרה שכבר לפני שליחות המצוה יצא על שליח המצוה גזר דין מוות ע״כ. (ספר מרפסין איגרא ע׳ שמ-א)

★★

בספר סוד ישרים להגה״ק ר׳ גרשון העניך זצ״ל מראדזין (סוכות מ״ב ע״ב) כתב כי באמת לא בחר השי״ת בעוה״ז כ״א בעבודה שהוא בישוב הדעת, כמו שמצינו בחנה שהתפללה על שמואל שיהי׳ מובלע בין האנשים (ברכות ל״א ע״ב) לא ארוך ולא גוץ וכו׳, ומצינו שנתקבלה תפלתה והי׳ שמואל מובלע בין האנשים, כמו שרואים בעת אשר אמר לו השי״ת למשוח את דוד אמר איך אלך ושמע שאול והרגני, היינו שהשיב להשי״ת מאחר שרצונו יתברך הוא שיהי׳ כבוד מתחתונים, א״כ אין נכון להאדם שיעמיד עצמו במקום סכנה שיכול להפסיד ח״ו כל קיום הוייתו, וזהו איך אלך וכו׳, ״וזאת התשובה נשאה חן מאד בעיני השי״ת״, והא ראי׳ שלמד לו השי״ת עצה כמ״ש עגלת בקר תקח בידך וגו׳, הרי שנתקבלה מאד תשובתו לפניו ית׳, כי השי״ת בוחר באמת בעבודה שהוא בישוב הדעת ושיהי׳ מובלע בין האנשים, ולא בעבודה שאינו מובלע בין אנשים רק שהוא תמיד לגמרי במסירות נפש.

אבל ביונה בן אמיתי מצינו כשאמר לו רבו אלישע לך ומשחת את יהוא, ובזה הי׳ באמת יותר סכנה ממה שהי׳ גבי שמואל (עי׳ מלכים ב׳ ט׳), בכל זאת לא עיכב עצמו מלהלוך ולא השיב איך אלך וגו׳, אלא שתיכף ומיד רץ בזריזות לעשות מצות אלישע ולא בקש אז אפילו שום עצה לעשות מצותו בספר, והוא, יען שהי׳ תמיד כן בטבעו למסור נפשו בעד ישראל ולתבוע תמיד כבוד הבן, ולזה מצינו שם שהי׳ נחשב יונה בעיניהם כמשוגע, כמש״כ שם מדוע בא המשוגע הזה אליך, הגם שידעו שהוא נביא ה׳ כמו שראינו שם שתיכף כשנתוודע להם שמשח את יהוא למלך נאמר שם וימהרו וכו׳ ויאמרו מלך יהוא, מ״מ אמרו מקודם מדוע בא המשוגע וכו׳, אלא שזה הי׳ משום שהיו מכירין אותו שהולך תמיד בגודל מס״נ, ובזה העולם אין בוחר השי״ת בעבודה חזקה כזאת שהוא חוץ מסדר הויות העולם.

ועיין שם עוד שמבאר החילוק מה שמצינו ששמואל השיג הנבואה אף בזמן שדבר ה׳ הי׳ יקר בימים ההם אין חזון נפרץ, ויונה בן אמתי זכה לנבואה דייקא בזמן שמחת בית השואבה, עיין שם ותמצא נחת.

★★

בגמ׳: דא״ר אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אין עולה לרגל.

בטורי אבן בחגיגה (ב ע״א ד״ה ועבדים) הקשה על הא דאי׳ דעבדים שאינם משוחררין פטורין מראיה ומשמע דעבד משוחרר חייב בראיה, והלא אין לו קרקע דעבדים לא נטלו חלק בארץ, ולא משכחת שיהיה להם קרקע רק שדה מקנה החוזרת ביובל, וא״כ לריש לקיש דס״ל בגיטין (מח ע״א) דקנין פירות לאו כקנין הגוף ולא קרינן ביה אשר נתת לי ה׳, א״כ גם לא קרינן ביה ארצך, וא״כ גר ועבד משוחרר פטורין מראיה.

ותירץ דמשכחת להן קרקע כאשר נשאו בת ישראל יורשת נחלה ומתה וירשוה הם וכמאן דאמר בפרק יש נוחלין דירושת הבעל דאורייתא ואינה חוזרת ביובל.

אך קשה בחציו עבד וחציו בן חורין אמאי צריך קרא למעוטי מראיה תיפוק ליה דפטור משום שאין לו קרקע, דבו אי אפשר לומר דנשא בת ישראל משום דבגיטין (מג ע״א) איבעיא לן אי תופס בו קידושין בבת ישראל ולא איפשטא.

ותירץ דמשכחת לה ביובל ראשון דלכו״ע מביא וקורא, אי נמי לאחר שגלו שבט ראובן ושבט גד, אי נמי בזמן בית שני שלא נהג בו יובל ומצות ראיה נוהגת, עיי״ש.

והגאון בעל ברוך טעם בהגהותיו אמרי ברוך כתב להעיר בכמה דברים, ובין הדברים כתב דמשכחת חציו עבד וחציו בן חורין שיהיה לו קרקע, כאשר גר זכה בקרקע מכח ירושת אשתו ומת בלא יורש והחציו עבד וחציו בן חורין זכה בקרקע של הגר מדין הפקר דאז כיון שאין בעלים ראשונים אינה חוזרת ביובל.

עוד כתב על עצם קושית הטורי אבן, דאפשר לומר דלענין חיוב עליה לרגל די אף בחלק בארץ שאינה שדה דהיינו שבנוי עליו בית, וא״כ י״ל שיש לגר או לעבד בית בבתי ערי חומה דאינה חוזרת ביובל ושפיר מיחייב בראייה, עיי״ש.

★★

חידוש גדול חידש השפ״א בריש מסכת חגיגה, שהפטור של מי שאין לו קרקע, זהו רק במי שדר מחוץ לירושלים ופטור מלעלות, כלישנא דקרא ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך, אבל מי שדר בירושלים גם אם אין לו קרקע חייב, וזה לשונו: ״במשנה הכל חייבין בראי׳ חוץ כו׳ ועבדים. בס׳ טורי אבן הקשה הא״ר אמי בפ״ק דפסחים כל שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, וא״כ עבד אפי׳ משוחרר אין לו חלק בא״י פשיטא דאינו בראי׳, וכן בחציו עבד דפליגי בגמרא קשה דבלא״ה פטור, ובאמת הרמב״ם השמיט האי דינא דרב אמי, ומשמע דס״ל דאין הלכה כן, וע״ש בצל״ח.

אבן לפענ״ד היה נראה דר״א אינו פוטר אלא מלעלות מדכתי׳ לא יחמוד את ארצך בעלותך כו׳, אבל אה״נ אם הוא בירושלים צריך להראות פני ה׳ כדכ׳ יראה כל זכורך, ומעליה לבד פטרו קרא דבעלותך, וא״כ א״ש דעבד משוחרר וגר שייך בראי׳ כנ״ל.

מיהו בלא״ה לק״מ דמשכחת לה שקנה בית בבתי ערי חומה דנחלט לו ואינו חוזר, רק ביכורים בשדה אמרו בגמ׳ דלא משכחת לה. [דאפי׳ נפל הבית שקנה אינו רשאי לזרוע שם, דאין עושין עיר שדה כדאי׳ בערכין (לג:), אך בב״ה (כד:) מבואר דאילנות רשאין ליטע, אם כן משכחת בכורים בכהאי גונא בפירות אילן]״ ע״כ. וכן כתב במרומי שדה להנצי״ב בריש חגיגה.

וכן חידש באבני נזר או״ח סימן שלו (אות טז ויז), אלא שסיים ועדיין לא קבעתי בזה מסמרות, לפי שבתוס׳ ריש חגיגה לא משמע כן, דחשבו מי שאין לו קרקע בהדי מקמץ ובורסי. ועוד דלפי דברינו גם משום שמחה אינו מחייב לעלות מי שאין לו קרקע, ולא משמע כן בתוס׳ ראש השנה (י עב) ד״ה הא ליתא בראיה. ועוד בירושלמי דפיאה במשנה דקרקע כל שהוא חייבת בבכורים איתא שם מי שא״ל קרקע פטור מן הראיה. על כן עוד הפי׳ מפוקפק אצלי.

ועוד מצאתי כן, רביעי׳, להגי׳ האדר״ת בקונטרסו ״זכר למקדש״ בפ״א כותב בתוך הדברים ועיקר הקושיא דהא אין לו קרקע. כבר בארנו בעניותינו במק״א בס״ד. דכל הפטור אינו רק שאינו מחויב לעלות לירושלים. אבל כל שכבר הוא בירושלים גם כשאין לו קרקע כבר הוא מתחייב בראי׳. ע״כ.

וראה לעיל (ג׳ ע״ב) שהבאתי בס״ד כעי״ז מהגור ארי׳ יהודה ע״ש היטב ודו״ק.

★★

ועפ״י זה יישב הגאון החסיד ר׳ חיים שאול קויפמאן ז״ל מגייטסהעד קושיית האחרונים איך נתחייבו בני ישראל במדבר בקרבן פסח, הא עדיין לא הי׳ להם קרקע בא״י. אולם להנ״ל שכיון שחנו במדבר סביב למשכן. הי׳ דינם כמי שנמצא בירושלים דשייך בראי׳ וקרבן פסח. ע״כ.

★★

ראה בשפתי צדיק לשבועות (אות עז) שכתב: על פי דברי זקני מו״ר הק׳ ז״ל (בעל החידושי הרי״ם) על מאמר חז״ל מי שאין לו קרקע פטור מראיה, אמר הענין. אשר ברגל יש עליה לנפשות ישראל, וצריך כל אחד לבטל עצמו ומאודו להדבק באור פני מלך חיים. וקרקע נקראת בתוה״ק אחוזה, שאדם אחוז בה, ולכך צריך לעשות פעולה פשוטה לעלות למקום הקודש ולעזוב כל הונו ויתרחק מהם, על ידי זה יוכל להגיע להעלי׳ ששייכת לו. ומי שאין לו קרקע יוכל בביתו גם כן להבטל ולהרגיש מהארת החג.

ומוסיף השפתי צדיק, שלפיכך בביכורים העשירים מביאין בקלתות של כסף וזהב והוחזרו הכלים, והעניים מביאין בסלי נצרים ולא החזירום, והטעם שהסל של עני מתעלה ג״כ כמעט כמו הביכורים שלו, להראות חיבתו, כמו שמתקבל לריח ניחוח בעולת העוף אף הריח מנוצות שלהם, להורות שהעני דבוק בו יתברך בכל אשר לו, והכלי ג״כ מתקבל להיות לנחת רוח לפניו.

★★

וע״ע בפרדס יוסף פרשת כי תשא (פרשה לד) מה שפלפל בענין, ובתוך הדברים כתב טעם מחודש בשם רבי יחזקאל מאוסטרובצה זצוק״ל הי״ד, וז״ל:

״ודברתי מענין זה אריכות בי״א טבת תרצ״ו עם האדמו״ר מוה״ר יחזקאל שליט״א מאסטראווצא ואמר לי בקושית החתם סופר (עיי״ש הקושיא) דצריך טעם למה מי

שאין לו קרקע פטור מראיה, וכי מי שהוא עני יפטר ממצוה, ורק אם יש לו קרקע אף אם הוא מכת הפחותים יתחייב במצות ראיה.

רק מי שיש לו קרקע והולך לדרך רחוק לירושלים ובביתו הכל הפקר, ראיה שמבטל עצמו לגמרי לעבודא הבורא ומוכח דכונתו לש״ש במצות ראיה וק״פ.

ואף שהתורה הבטיחתו ולא יחמוד וכו׳ ולא יהיה שליטה לשום בן אדם וחיות ממה שיש לו בביתו כמובא במדרש אך ע״ז איפוא צריך להיות בעל בטחון גדול, להניח הכל בביתו ולילך למרחוק זמן רב, ומדעשה כן ראיה שכוונתו לש״ש, אבל מי שא״ל קרקע אין הוכחה שכוונתו לשמים. שאין ירא שיקחו ויגזלו ממנו בביתו דהא אין לו כלום. ומשום הכי פטור מראיה וק״פ.

וע״ע טעם מחודש ונפלא בזה במשך חכמה פרשת משפטים עה״פ שלש פעמים בשנה עיי״ש.

★★

הזרע אברהם (סי׳ נ״ז) תמה דאמאי לא פריך דלפ״ז נמצא למ״ד קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי דלא משכחת לה חיוב עלייה לרגל רק לחד בר חד עד יהושע בן נון, וכדפריך בספ״ד דגיטין לענין ביכורים.

האגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ קי״ג) ר״ל דדין יש לו קרקע לענין חיוב עליה לרגל אינו תלוי בקנין הגוף, אלא כל שיש לו קרקע באותה שעה הוא בכלל קרא של לא יחמוד איש ארצך, ולפ״ז מיושב קושית הזרע אברהם בפשיטות. [מיהו הצל״ח (כאן) והטו״א (ריש חגיגה) נקטו דהענין תלוי בקנין הגוף].

★★

בשו״ת אבני נזר (או״ח סימן שלו אות טו) הקשה שבנדרים (לא ע״א) איתא דכותים מחויבים בעליה לרגל, והרי הם גרים ואין להם חלק בארץ ולמה הם מחויבים בעליה לרגל.

ומתרץ שהכותים נתגיירו לאחר שגלו עשרת השבטים, ואז לא היה יובל נוהג, וכשהכותים לקחו קרקע היא שלהם לגמרי גוף ופירות, ושפיר מקרי יש להם קרקע.

★★

עיי״ש דילפינן לה ממה שנאמר פעמים בשנה יראה כל זכורך וגו׳ ולא יחמוד איש את ארצך, ונשאל הגאון נודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ צ״ב) מאת הגאון ר׳ ישעי׳ פיק בדבר השמטת הרמב״ם הלכה זו.

ותירץ לו הנודע ביהודה דהרי רב דמצדד לומר דשליח מצוה אינן נזוקין רק בהליכתן, איצטריך קרא דלא יחמוד לגופי׳ לומר דבהליכתן אינן ניזוקין.

עוד כתב הנודע ביהודה דהרי בקרא מפורש נאמר בפרשת הקהל דגר חייב בהקהל, ובקידושין (ל״ד ע״ב) יליף גז״ש ראיה מהקהל, ואם נימא דמי שאין לו קרקע פטור מראי׳, א״כ פטור גם מהקהל, ואין יתכן שגר חייב בהקהל הא אין לו קרקע, ע״כ דסוגיא דגמרא ס״ל דגר חייב בראי׳, וכן כל מי שאין לו קרקע. ורב אמי או דלית ליה גז״ש דראי׳ והקהל, או דסבירא לי׳ דקנין פירות כקנין הגוף דמי, וקרא איירי בגר שקנה קרקע דאף דחוזרת ביובל, יש לו קנין פירות. וכיוצא כזה כתב כאן בצל״ח.

★★

בגמ׳: מי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל.

ראה שם משמואל במדבר לפרשת בלק (ע׳ שכ״ט) שהביא בשם אביו האבני נזר טעם חדש על הא דמי שא״ל קרקע פטור מלעלות לרגל. וז״ל: כי הכיתני זה שלש רגלים. ובמד״ר רמזה לו אתה מבקש לעקור אומה החוגגת שלש רגלים.

להבין למה רמזה לו דוקא מצוה זו. והנה כ״ק אבי אדומו״ר זצללה״ה אמר שהמצוה הזאת היא היפוך מהות או״ה הרשעים כבלעם וכדומה, כי אף שרוצים ג״כ קרבת אלקות, מ״מ אינם רוצים להניח מעשיהם המכוערים, וישראל הם היפוך זה.

וזה מורה מצות עולי רגלים שהפקיר כאו״א הונו ורכושו ועלה לירושלים ליראות פני השכינה, וזה הוא עיקר מצוות עליית רגלים, וע״כ כל מי שאין לו קרקע אינו עולה לרגל והבן. עכתדה״ק.

★★

וראה עוד בדבר השמטת הרמב״ם בחתם סופר (או״ח סי׳ קכד) דטעמו, דהנה בגמרא שבת (קלא ע״ב) מבואר

דמכשירי ציצית וכדומה אינן דוחין שבת לר׳ אליעזר משום דבידו להפקירן, א״כ קשה מדוע פסח דוחה שבת כדילפינן מהפסוק במועדו, והלא לפי ר׳ אמי מי שאין לו קרקע פטור מראיה, וכתבו התוס׳ לעיל (ג ע״ב ד״ה מאליה) דה״ה דפטור מפסח, וא״כ ביד כל אחד להפקיר קרקעותיו ויהי׳ פטור מפסח ולא יצטרכו לדחות השבת, אלא צריך לומר דר׳ אמי לא אסיק אדעתיה הך סברא דבידו להפקירן וכמו דהיה כן הסלקא דעתך של כמה אמוראים בשבת שם, וע״כ ס״ל דמי שאין לו קרקע פטור מפסח אף שחזינן דפסח דוחה שבת, אבל למסקנא דגמרא דאמרי׳ התם דדבר שבידו להפקירו אינו דוחה מכשירין את השבת לר׳ אליעזר, א״כ ה״ה לרבנן שאינו דוחה שבת בעצם המצוה, ואם חזינן דכתיב במועדו וילפינן דפסח דוחה שבת, על כרחך דאין בידו להפקיר נכסיו ולהיפטר מהפסח כי מי שאין לו קרקע גם מחוייב בפסח וא״כ ה״ה דמחוייב גם בראיה, וע״כ שפיר השמיט הרמב״ם דין זה.

וכתב דהא דר׳ יהודה בן בתירה לא עשה הפסח ולא עלה לרגל משום דברי ר׳ אמי וכדכתבו התוס׳ לעיל, זה משום דר׳ יהודה בן בתירה היה מבני בתירה שלא ידעו אי פסח דוחה שבת ולא ידעו הדרשה דמועדו, וא״כ הוא לשיטתו שפיר היה יכול ללמוד הדרשה דר׳ אמי דמי שאין לו קרקע פטור מראייה וה״ה מפסח, משא״כ לדידן דילפינן מבמועדו דפסח דוחה שבת על כרחך דאף מי שאין לו קרקע מחוייב בראיה ובפסח וכנ״ל, עיי״ש.

★★

כתב האבני נזר זצ״ל בתשובה (או״ח סי׳ שלו) דהנה לכאורה קשה על דין זה מדוע לא נשנה דבר זה במשנה בריש מסכת חגיגה.

וע״כ נראה לדעתו דמי שאין לו קרקע דפטור מעליה לרגל אין דינו כמו כל הני דפטורין מראיה, אלא דבאמת מי שאין לו קרקע אם הוא בחג בירושלים מחוייב בראייה, אלא שהוא אינו מחוייב לעלות לרגל, והיינו מביתו לירושלים, וזהו מה שדייק רב אמי בלשונו וקאמר אינו עולה לרגל ולא קאמר אינו מחוייב בראיה. [וכבר הבאנו כן לעיל מהשפ״א והנצי״ב והאדר״ת].

והה״סבר בזה, דהנה מבואר בגמרא לקמן (צג ע״ב) דמי שהיה בחצות היום בדרך רחוקה נפטר מכרת משום דבשעה שחל החיוב פסח אנוס הוא שאינו יכול לעלות, ולפי״ז לכאורה איך מצינו ידינו ורגלינו במצות ראייה, כיון דבשעה שחל חיוב ראייה דהיינו בחג שוב אנוס הוא דאז אינו יכול לעלות, אלא ודאי דהחיוב ראיה מתחיל מערב החג שצריך לעלות מביתו כדי להיות בירושלים, ושפיר חילק ר׳ אמי דמי שיש לו קרקע אז תיכף שעולה מביתו ומניח קרקעו על בטחונו של הקב״ה ומשליך קרקעו מנגד ועולה, שפיר מתחלת המצוה של ראיה, וזהו משמעות התורה ולא יחמוד איש את ארצך בעלותך שילך מביתו לירושלים ולא יתיירא, וכיון שהמצוה מתחילה שפיר יש עליו חיוב לעלות דהוי כמצוה שהגיע זמנה ומחוייב לעלות, אבל מי שאין לו קרקע ואין עליו כבר כעת מצוה לעזוב קרקעו ולעלות [ומטלטלין יכול ליקח עמו], א״כ החיוב מצוה מתחיל רק בעת הרגל ואז כבר אנוס הוא אם לא עלה, אבל ודאי דאם הוא בירושלים יש עליו חיוב ראייה, וע״כ לא נשנה דין זה במסכת חגיגה בהדי הני דפטורין מראייה.

אך כתב דאף שפירושו מדוקדק בלשון ר׳ אמי, עדיין לא קבע בזה מסמרות כי מהתוס׳ ריש חגיגה לא משמע כן כי חישבו מי שאין לו קרקע בהדי מקמץ ובורסי. ועוד דלפי דבריו גם במצות שמחה פטור מי שאין לו קרקע, ולא משמע כן בתוס׳ בר״ה (ו ע״ב ד״ה הא ליתא). ועוד דבירושלמי פיאה אי׳ מי שאין לו קרקע פטור מן הראייה. על כן עדיין הפירוש מפוקפק אצלו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים וכו׳ **מפני מה אין חמי טבריה בירושלים** וכו׳.

ותמוה מאי הקושיה מפני מה וכו׳ ומהיכי תיתי היו צריכים פירות גינוסר וחמי טבריה להיות בירושלים עד שהוקשה מפני מה אינם נמצאים, ומלשון זה משמע שהיה דבר המחייב שחמי טבריה ופירות גינוסר היו צריכים להיות בירושלים, ולזה הקשו מפני מה באמת אינם נמצאים.

וביאר בזה הגאון ר׳ שלמה זלמן הלוי פישר ז״ל (בקונטרס אשרי האיש) דהנה חמי טבריה באים מפתחה של גיהנום כדמצינו (שבת לט.) דחלפי אפיתחא דגהינם, ופירות גינוסר באים מפתחה של גן עדן כדמצינו (עירובין יט.) גן עדן אם בא״י הוא בית שאן פתחו, וברש״י שפירותיו מתוקין מכל א״י, ופירות בית שאן הם פירות גינוסר. כמארז״ל (ב״ר,

צח, כד) תחום בית שאן שמה כנרת ולמה הוא קורא אותה גינוסר וכו׳.

והנה בירושלים הוא פתחו של גיהנם כאמרם (עירובין יט.) שלשה פתחים יש לגיהנם ואחד בירושלים. וגן עדן אף הוא בירושלים כמאחז״ל שער גן עדן טמון להר המוריה (פרקי דר״א פ״כ) וכן הוא הסדר דזה לעומת זה עשה אלוקים. ובאם שערי גיהנם בירושלים נמצא שער ג״ע למולו, ומעתה מובנת היטיב קושית הגמ׳ מפני מה אין חמי טבריא ופירות גינוסר בירושלים, דכשם שחמי טבריא יוצאים מפתח גיהנם ופירות גינוסר יוצאים מפתח ג״ע, כן נמי בירושלים שנמצאים ב׳ פתחים אלו היה צריך להיות פירות גינוסר וחמי טבריא, אמנם לסיבה מיוחדת לא היו שם שלא תהיה עליה שלא לשמה ע״כ.

★★

בספר בניהו להגאון ר׳ יוסף חיים זצ״ל מבגדאד כתב להקשות מהא דלקמן (מא ע״א) א״ר חסדא פסח שבשלו בחמי טבריה חייב, דעבר אקרא דמצריך בפסח צלי ולא בישול, וזה בישול הוי, ואיך יש מציאות לדין זה בעולם, דאם בירושלים אין חמין כחמי טבריה, ואם יבשלו בחמי טבריה ממש א״א דרחוק מירושלים הרבה והפסח נשחט בי״ד, [לא הבנתי הלא נפסל ביוצא, ואולי כוונתו דאם היו מביאין המים לירושלים היו מתקררין משום שהדרך רחוק, וצ״ע במש״כ והפסח נשחט בי״ד].

וכתב דאין זו קושיא, דאפשר להביא חמי טבריא לירושלים ברגע ע״י שד וכמ״ש בעירובין (מ״ג ע״א) בהנך שב שמעתתא דאתמר בצפרא דשבתא קמיה דרב חסדא בסורא ובהדי פניא דשבתא קמיה דרבא בפומבדיתא, ומסיק בגמ׳ דלמא יוסף שידא אמרינהו עי״ש. א״נ אפשר ע״י שם, שעשו בקפיצת הדרך ברגע אחד מירושלים לטבריא, וכמו שמצינו ברבינו ר׳ חיים וויטאל ז״ל שהלך מירושלים לדמשק בקפיצת הדרך ברגע, כשבקש ממנו אותו השר לפתוח מי גיחון, וכנזכר ב״שם הגדולים״.

ועוד כתב לתרץ, דרב חסדא דינא קמ״ל אי הוי בירושלים מים חמין כחמי טבריא, כי באמת שלמה המלך ע״ה הי׳ יכול לעשות כן וכמ״ש במדרש (תנחומא קדושים י׳) יודע הי׳ שלמה חוט זה הולך לכוש והי׳ זורע בו פלפלין חוט זה הולך להודו והי׳ זורע בו זנגביל שנאמר ירושלים הבנוי׳ כעיר שחוברה לה יחדיו עיי״ש וא״כ הי׳ שלמה המלך ע״ה יכול לעשות חמין בירושלים כחמי טבריה, ע״י שהי׳ חופר במקום אחד שחוט שלו נמשך עד חמי טבריה והיו מים שבאותה א״כ חפירה חמין כחמי טבריה ממש, אלא דלא עביד הכי משום עולי רגלים, ואפשר להיות לעתיד כן בירושלים, ולא יחושו לדבר זה שלא יאמרו וכו׳, דאכשור דרי ולא יאמרו כזאת, ע״כ הדין דרב חסדא בבשול הפסח ניתן להיאמר.

ובמכתבי תורה למרן אדמו״ר האמרי אמת זצ״ל מגור במכתב ק׳ כתב שהביאו חמי טבריה לירושלים בפלאשי״ן טרמוס המחזיקין החום, ובמכתב ק״ב פקפק על זה דהרי כלי שני אינו מבשל, ונצרך לומר כי הפלאשין ככלי ראשון הוא, ורחוק הוא, עכ״ד. ואולי עפי״ד החיי אדם כי אף שכלי שני אינו מבשל, אבל ביד נכווית בו מבשל, והביאו בכלים שמחזיקין החום כ״כ עד שהיד נכווית בו ובשלו בו הפסח. [וראה עוד להלן מ״א ע״א מש״כ בזה].

★★

דקדק בספר דברים נכוחים להגאון ר׳ גרשון ליטש־רוזנבוים זצ״ל:

ולכאורה מאי הוי אם לא הי׳ לשמה, הרי אמרינן לעיל הנותן סלע לצדקה בשביל שיחיה בני הוי צדיק גמור, וא״כ הכי נמי, אם היו פירות גנוסר, מ״מ הוי עליה מצוה כשורה. ואמרתי לתרץ דהכא שאני לענין עולה לרגל, וודאי אם הי׳ לו כוונה בשביל פירות גינוסר לא הוי מצוה כשורה, והיינו טעמא כמו שכתב הרמב״ן במלחמות (פ״ג דר״ה) דהאי דאמרינן בכל מצות דמצוות אין צריכות כוונה ובקריאת שמע מצות צריכות כוונה, היינו טעמא כיון דשם הוי קבלת מלכות שמים זה צריך כוונה.

והשתא לפ״ז הכי נמי י״ל כאן, דכל שאר המצוות כגון תקיעת שופר אף דהוי לו הנאה בהדי מצוה, מ״מ תכלית המצוה נעשה בכל פעם, דהרמב״ם הרי כבר כתב בהלכות תשובה (פ״ג ה״ד) הטעם לתקיעת שופר: עורו ישנים משנתכם, א״כ אף דיש לו הנאה בתקיעה מ״מ מתעורר עצמו לתשובה וכי יתקע בשופר ועם לא יחרדו, וכן במצה דהוי לזכור יציאת מצרים, א״כ אף דיש לו הנאה מ״מ זוכר הוא את הלחם עוני, וכן גבי צדקה דהתכלית הוא שיתן לעני ולא

יהי׳ כל כך דחוק, וזה התכלית כבר נעשה אע״ג דאיהו אית לי׳ כוונה אחרת בהדי שנתן לו, משא״כ כאן גבי עולה לרגל דלא הוי רק ליראות פני ד׳, וא״כ אם יעלה בשביל פירות גינוסר, א״כ הרי לא בא ליראות פני ד׳ ולא נעשה תכלית המצוה, משום הכי שפיר אמרו ״נמצאת עליה שלא לשמה״, והבן. ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה שיזכה לעוה״ב ה״ז צדיק גמור. הקשו התוס׳ מהמשנה באבות (פ״א מ״ג) דאיתא אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע״מ לקבל פרס.

בפרשת דרכים (דרוש ג) הביא מהרימ״ט בסוף פרשת קדושים שתירץ דרק במצות צדקה מותר לעשות ע״מ לקבל פרס, משום דסוף כל סוף יש בה תועלת לאחרים דהעני קיבל צדקה ומה איכפת לו שהעושה עשה אותו שלא לשמה, משא״כ בשאר מצות צריך שיהי׳ שלא ע״מ לקבל פרס.

ובפרי מגדים (סי׳ תלג אשל אברהם ס״ק יד) וכן כתב המהר״ל מפראג בספרו דרך חיים למסכת אבות הובא בתוספות יום טוב שם תירצו דודאי הוי צדיק גמור אבל לא נקרא עובד מאהבה, ומסכת אבות הוא משנת חסידים ושפיר קתני התם אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, דחסיד העובד מאהבה אינו צריך לעבוד כלל לשם פרס.

וכתב עוד המהר״ל שם דעל כן כפל התנא וקאמר אל תהיו כעבדים וכו׳ אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא ע״מ לקבל פרס, דאילו היה אומר רק אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע״מ לקבל פרס היינו אומרים דמי שעושה כן לא הוי צדיק גמור, אבל זה אינו וכנ״ל דרק מדת חסידות יש בזה, וע״כ כפל וקאמר אל תהיו וכו׳ אלא הוו וכו׳, והיינו דמי שהוא במעלה עליונה ועובד ה׳ מאהבה צריך לעבוד שלא על מנת לקבל פרס, עי״ש.

והנה כבר קדם לכל הגדולים הנ״ל הר״ן שכתב כן בחידושיו עי״ש.

דף ט׳ ע״א

במשנה אין חוששין שמא גירדה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא״כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף.

הט״ז (סי׳ תל״ט סק״ב) הוכיח ממשנה זו דלא מהני ספק ספיקא לפוטרו מלמצוא חמצו, דאל״כ למה לי טעמו של אין לדבר סוף, תיפוק לי׳ דיש כאן ספק ספיקא ספק גירדה חולדה, ואת״ל שגירדה חולדה נימא אכלתיה. ותמה על הטור [והרמ״א] שפסקו דאם נטל עכבר חתיכה ואין אנו יודעים אם החתיכה חמץ או מצה אם החתיכה קטנה שיוכל העכבר לאכול תלינן להקל משום ספק ספיקא. [ועי׳ במהרש״א].

והמקור חיים (שם ובסי׳ תל״ג) השיג על הט״ז, וכתב דודאי עיקר בדיקת חמץ נתקנה על ספק, וע״כ לא מהני ביה ספק ספיקא, וכוונת התנא דמאחר דאם נחשוש לגרירת חולדה אין לדבר סוף, ע״כ לא כיללו מקום שיש חשש של גרירת חולדה במקום שמכניסין בו חמץ שחייבוה בכל גווני, ע״כ נידון כל ספק חמץ שע״י גרירת חולדה ככל ספק איסור, ואפשר להקל בו בספק ספיקא ובספק מוציא מספק. ושפיר פסק הטור דאם נכנס עכבר וספק חמץ בפיו דיש לתלות לאכלו, דכה״ג אינו בכלל חיוב בדיקה בעלמא שתיקנוה מעיקרא מספק, ודו״ק.

★★

בגמ׳: ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תניא חבר שמת והניח מגירה מליאה פירות ואפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים והא הכא דודאי טבילי הן פירי וספק מעושרין וכו׳ התם ודאי הוא.

פירש״י כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא ה״נ פשיטא לן דעשרינהו ״ואין גמגום והילוך אחר הרוב בדבר. אלא חזקה ודאי״.

החכמת אדם (שער רוב וחזקה אות ז׳) תמה על מש״כ רש״י ״דאין גמגום והלוך אחר הרוב בדבר״ דאיך שייך ברוב ״גמגום״, ועוד אם גם המקשן סבר שיש כאן רוב אמאי לא נימא דספק מוציא מידי ודאי דהא ודאי דאזלינן בתר רוב.

וכתב החכמת אדם דהרוב כאן הוא רובא דתלוי במעשה, הפרשה של החבר, וקיי״ל כמאן דס״ל דלא אזלינן בתר רובא התלוי במעשה, וע״כ קס״ד דמהני כאן מדין ספק מוציא מידי ודאי, וקמשני דאין כאן ספק כלל דחזקה על חבר וכו׳.

★★

בגמ׳: ואין ספק מוציא מידי ודאי והא תניא חבר שמת והניח מגירה מליאה פירות וכו׳.

הגאון רבי עקיבא איגר זצ״ל בתוספותיו (פ״ק דדמאי) מסופק אי יורש מקרי לוקח לפוטרו מדאורייתא מתרומה שירש, וכתב דלכאורה יש לפשוט מסוגיין דאין יורש כלוקח, דהא רש״י ותוס׳ פירשו דלענין דרבנן בודאי אמרינן ספק מוציא מידי ודאי, והנידון רק לענין איסור דאורייתא, ואי אמרת דיורש כלוקח א״כ הא דחבר שמת והניח מגירה מליאה פירות הוא רק נידון דרבנן. וע״ש שדחה דאפשר דרש״י ותוס׳ כאן ס״ל דאין פטור לקוח לאחר מירוח. ור״ת דסובר דיש פטור לקוח לאחר מירוח, יפרש דגם בדרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי וכתירוץ השני בתוד״ה כדי.

ועי׳ באור שמח (סופ״ו מהל׳ מעשר) שגם הוכיח מסוגיין דיורש לאו כלוקח דמי, וע״ע בשו״ת בן פורת (סי׳ י׳) שהביא הרבה השוואות לזה ממק״א אי אמרינן בדין תורה ברא כרעא דאבוה. ע״ש.

★★

בגמ׳: חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן.

בשו״ת חכם צבי (בשו״ת הנוספות סי׳ ט׳ אות ט׳) למד מסוגיין דבר הנוגע למעשה, והוא אשר נשאל במי שאכל דברים שחייב לברך אחריהם מעין ג׳ ובורא נפשות. וברי לו שלא בירך מעין ג׳ אלא שנסתפק לו אם בירך בורא נפשות. והוא רגיל תדיר להקדים ברכת מעין ג׳ לפני בנ״ר, אם אמרינן ספק ברכות להקל ולא יברך בנ״ר, או שיכול לסמוך על מה שרגיל הקדים ברכת מעין ג׳ לבנ״ר, כיון שברור לו שלא בירך מעין ג׳ א״כ בוודאי לא בירך גם בנ״ר. והשיב החכם צבי שכמו דסמכינן כאן על חזקה דאין החבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ופירותיו הן בחזקת מתוקנין, ה״נ יכול הוא לסמוך על חזקתו שהוא רגיל להקדים ברכת מעין ג׳ לברכת בנ״ר, ויכלו לברך בנ״ר.

[והוא דבר חידוש, דהחכם צבי למד מהך חזקה כללית דאין החבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, על חזקה שאם פרטי שנוהג להקדים ברכת מעין ג׳ לבנ״ר. אולם י״ל דגם כאן הוי חזקה כללית, דהא מן הדין צריכין להקדים ברכם מעין ג׳ לברכת בנ״ר, כמוש״כ הפמ״ג סו״ס רי״א].

ואין לדחות לפי מה שכתבו התוס׳ (ד״ה כדי) דאיירי כאן רק לענין דרבנן, דה״נ הך איסורא דברכה לבטלה דעוברין עליה משם לא תשא הוי לרוב פוסקים דרבנן, וא״כ שפיר אתי חזקה זו ויש לסמוך עליה. ע״כ דברי החכ״צ.

★★

בגמ׳: מעשה בשפחתו של מציק אחד ברימון כו׳.

בגמ׳ נדה כ״ט ע״א איתא אמר ר׳ יהושע בן לוי כו׳ רוב נשים ולד מעליא ילדן. וכתב שם ברש״י (ד״ה והפילה) ואינה יודעת מה הפילה אם נפל או רוח שהרי נפל למים, ע״כ. מבואר כאן לכאו׳ דיש כאן רוב שמה שהפילה אינו נפל.

ותמה הגאון מהר״ש בנו של הנו״ב בנודע ביהודה (תנינא יו״ד סי׳ קפח) דאם כן למה בסוגיין אמרינן דהוי ספק ספיקא שמא הוי רוח, הרי יש לנו רוב דאינה יולדת רוח ובגמ׳ נדה שם מחזקינן הך בר׳ יהושע בן לוי דחזקה דרוב נשים ולד מעלי׳ ילדן הוי כוודאי.

ומזה הוכיח דמש״כ רש״י שם דחזקה דר׳ יהושע בן לוי הוא לענין שאינו רוח, הוא רק להההוה אמינא דאיירי בלא הוחזק׳ מעוברת, אבל למסקנא דאיירי בהוחזקה מעוברת, א״כ פשיטא דאין כאן חשש רוח, דע״י הרגשת תנועות העובר מוכח דאינו רוח.

וכאן בסוגיא איירי בלא היתה מוחזקת מעוברת, דאז שפיר יש ספק אם הי׳ רוח או לא. והך דאמר ר׳ יהושע בן לוי רוב נשים ולד מעליא ילדן, למסקנא היינו לענין חשש שאין לו צורת אדם או לא. עיי״ש עוד.

★★

בגמ׳: מעשה בשפחתו כו׳ שהטילה נפל לבור.

בענין חיוב קבורה בנפלים, עיין בהגהות מיימוני (הל׳ מילה פ״א ה״י) דאין מצוה בקבורתו, כדמצינו כאן שהיו מטילים נפלים לבור, ואם כן אין קבורתו דוחה יום טוב, ונפס׳ כן להלכה ברמ״א או״ח (סי׳ תקכ״ו סעיף י׳). והמג״א (סק״כ) דחה ראיה זו בב׳ אופנים.

א. דיש לומר דההטלה לבור היא עצמה הקבורה, כמש״כ הרא״ש באהלות. ב. יש לומר דמיירי בנפל שהוא שפיר, אבל בנפל גמור יש לומר דחייב בקבורה.

ב. והביא כמה הוכחות דיש חיוב קבורה גם בנפלים, א. דאיתא בנדה (נ״ז ע״א) דהכותים לא היו קוברים נפליהם, שדרשות כל שיש לו נחלה יש לו קבורה, ונפל, שאין לו נחלה אין לו גבול לקבורה, משמע דאנן לא קיי״ל כותייהו אלא חייבים לקבור הנפלים.

ב. מדאיצטריך קרא בתו״כ פ׳ אמר שאין הכהנים מטמאים לבנו ובתו הנפלים, משמע דיש מצוה לקוברן, דהא אין הכהן רשאי להיטמא רק לצורך קבורה. (א.ה. אולי י״ל דאה״נ מדרשא זו למדין שאין חיוב קבורה בנפלים).

ג. דבסוף פ״ז דבבא בתרא ובסנהדרין פ״ו משמע שהיו עושין כוכין לנפלים.

ובבית מאיר (שם, והובא בשעה״צ שם), כתב דודא מוכח מכל הגמרות הנ״ל שיש חיוב קבורה בנפל, אלא שדין הקבורה בנפל שונה מדין הקבורה בכל אדם, שבנפל אין דין הקבורה שלו רק שלא יהא טומאה מושלכת בחוץ, והנק״מ לדינא שקבורת מת שהוא מפני כבודו הותרה ביום טוב, משא״כ בנפל לא הותרה קבורתו ביום טוב.

וכיוצא בזה כתב הנודע ביהודה מהדו״ק חלק או״ח סי׳ ט״ז וחלק יו״ד סי׳ צ׳. ועיין מה שהאריך בזה בשו״ת בנין ציון (סי׳ קי״ט) שנשאל מרופא שרצה לשמור בביתו בתוך י״ש נפל שכבר נגמרו אבריו ודן שם לאסור א. מחמת חיוב קבורה בנפלים. ב. מחמת חשש תקלה. ג. מחמת חשש שכהנים יכנסו אצלו ויטמאו.

★★

תוד״ה כדי. בא״ד ואור״י דמתני׳ איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא.

פי׳ אבל בדרבנן אמרינן דספק מוציא מידי ודאי. ותמה האחיעזר (חלק ג׳ סי׳ ס״ד אות ב׳) דא״כ בחבר שמת והניח מגורה מלאה פירות, ל״ל נימא דספק מוציא מידי ודאי, דהא התם נמי הוי דרבנן, אליבא דהראב״ד דלקוח בין לפני מירוח בין לאחר מירוח פטור מה״ת מתרו״מ, ולפ״ז בחבר שמת כיון דרשות יורש כרשות לוקח, פטור מן התורה מתרו״מ, ואפי׳ אם נימא דרשות יורש לא הוי כשרות לוקח, מ״מ הכא לענין תרו״מ דילפינן מ״תבואת דרעך״, הרי אין היורש בכלל תבואת זרעך, ושוב אינו אלא דרבנן, וא״כ מאי מקשה כן ל׳ הספק מוציא מידי ודאי, והניח בצ״ע.

דף ט׳ ע״ב

בגמ׳: תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות.

פירש״י דקיי״ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וספק איסורא לחומרא. כתב הפרי חדש (או״ח סי׳ תל״ט) דגם לקולא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, כגון היו תשע צבורים חמץ וצבור א׳ מצה, אם נטל עכבר מא׳ מהציבורים ונכנס לבית בדוק, והוא כבר ביטל, דבכה״ג אין כאן רק איסור דרבנן, אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, והוי ספיקא דרבנן ולקולא.

והקשה כאן בצל״ח דא״כ למה לא אשמועינן כאן רבותא, וכוחא דהתירא, דבכה״ג אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי לקולא. ותי׳ הצל״ח דהכא רבותא אשמועינן הך דהסיפא דבפירש הולכין אחרי הרוב, ולא גוזרין שמא יקח מן הקבוע. א״נ אשמעינן הכא גם ברישא חידוש כמש״כ התוס׳ דלא מחזקינן הבית בחזקת בדוק.

★★

בגמ׳: תשע צבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן כו׳ תשע חנויות כו׳ ספיקו אסור.

דעת הטור (סי׳ תל״ט) דכל זה איירי אם לא ביטל, דבדיקה זו הוי דאורייתא. ונחלקו בביאורו אם כוונתו דאיירי שכבר בטלו, כן ס״ל הדרכ״מ, אבל אם עדיין לא ביטלו, כיון דנפסק שספקו אסור, שוב לא יועיל שאחרי כן יבטלו. או דמיירי שיכול עדיין לבטל, כן פי׳ הב״ח וכן מצדד הב״י, וכ״כ הגר״א (סק״ד), ולאפוקי אם כבר הגיע זמן איסור והוא לא ביטלו, ועכשיו אינו יכול לבטל, רק אז אזלינן בספיקו לחומרא.

אבל דעת הרמב״ם (הל׳ חמץ ומצה פ״ב ה״י) דאיירי כאן אפילו ביטלו, ואע״ג דהוי ספק דרבנן. והטעם לזה כתב שם במגיד משנה (ובשו״ע הרב סי׳ תל״ט) כיון דבדיקת חמץ על הספק חייבוהו חכמים, שאפילו במקום שנכנס רק באקראי צריך לבדוק, לכן גם בספק ספיקא וספק דרבנן צריך לבדוק.

ורבינו מנוח ביאר טעם אחר בהרמב״ם, דכיון דראשית הספק נולד בהככר הנמצא אם זה חמץ או מצה, והוא איסור דאורייתא, אע״ג דאח״כ נוצר ספק בהבתים, שבהם יש רק איסור דרבנן, כלל הוא שכל ספק שנולד בדאורייתא ונתגלגל בדרבנן ספקו להחמיר. (ועיין פמ״ג ר״ס תל״ט במשבצ״ז סק״א ואשל אברהם סק״ה, מש״כ לדון בסברא זו כאן).

וכיוצ״ב כתב בשו״ת מהר״י בן לב בחתיכת בשר שהיא ספק נבלה, ונתבשלה בקדרה, ועבר עליה מעת לעת, והרי האיסור להשתמש בקדרה שאינו בן יומו אינו אלא מדרבנן, לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, משום שכיון שהתחיל הספק בהחתיכה, שהיא איסור דאורייתא, ונפסק לחומרא, גם כשנתגלגל לאיסור דרבנן הרי בזה גם כן ספקו לחומרא.

ודוגמא לזה מצינו גם בהלכות ברכת המזון דקיי״ל דאם אכל כדי שביעה וחייב לברך בהמ״ז מדאורייתא, אם נסתפק לו אם בירך ברכת המזון ספקו לחומרא, וצריך לברך גם ברכת ברכה רביעית, הטוב והמטיב, שהוא רק מדרבנן, כמוש״כ המג״א והפר״ח (סי׳ קפ״ד) ע״ש כדי דלא ליתי לזלזל בהו ע״כ.

★★

בגמ׳: תשע חנויות כו׳ **ספיקו אסור.**

והיינו משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. והנה הר״ן (במס׳ מגילה) וכתב דלענין העיירות שהם מסופקות אם הם עיירות או מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, הולכים אחרי רוב העיירות והם קורין בי״ד. והביא השער המלך (פ״א מהל׳ מגילה) מס׳ מקראי קודש שתמה דהא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וכיון דהעיירות הם קבועים למה ניזיל בתר רוב. והביא מס׳ לשון לימודים דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי לא אמרינן רק היכא דעכשיו החתיכה הוא פרוש מהחנויות, אבל אם לא יצא מתוך הקבוע, כגון בעיירות שהספק הוא בהן עצמן, אזלינן בתר רוב כמו בנמצא. וכיוצא בזה הביא באליהו רבא (סי׳ תרפ״ח) מדרך תמים עד״ז שאם היו ט׳ חנויות מוכרות בשר כשר, וחנות א׳ מוכרת בשר טריפה, ועוד חנות אין אנו יודים מה היא מוכרת טריפה או כשר, בזה לא הוי קבוע, אלא אזלינן בתר הרוב, וה״נ בעיירות דהספק הוא בהן עצמן אזלינן בתר רוב.

ועל פי זה כתב הא״ר דאם נמצא קבר מזמן קדמון, ואין אנו יודים אם הוא של ישראל או של גוי, ל״א בזה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלא אזלינן בתר הרוב שהם גוים, ודינו כקבר עכו״ם.

אמנם בשער המלך (שם) הביא מהר״ש מקינון בס׳ הכריתות דלא ס״ל חילוק זה, דהקשה איך אנו חורשין שדות, דלמא הם נחל איתן מעגלה ערופה שלא יחרש ולא יזרע לעולם, ואין לומר דאזלינן בתר רובא, דהא השדות קבועים הם וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. (ועיי״ש מה שתירץ), הרי דגם כשהספק הוא בהקבוע עצמו, ג״כ אמרינן דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ועיין עוד בפרי מגדים (יו״ד סי׳ ק״י שפתי דעת ס״ק י ״ד (ע׳ קל״ד בדפו״ח) ומשבצ״ז שם סק״ו).

★★

בגמ׳: שמא יניח עשר וימצא תשע וכו׳.

כתב הרמ״א (או״ח סימן תל״ב ס״ב) וז״ל ״נוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהיה ברכתו לבטלה, ומיהו אם לא נתן לא עכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא״. ובדרכי משה (שם) כתב וז״ל ״ומהרי״ב כתב דצריך להניח פתיתין וכן נוהגין״, ומשמע מדברי המהרי״ב דמעיקר הדין צריך להניח פתיתין משום שלא תהא ברכתו לבטלה. ולפי״ז מש״כ הרמ״א נוהגים וכו׳ היינו דנוהגים כשיטת המהרי״ב, אולם לא כתב זאת לעיכובא, ואף שלא הניח פתיתין אין חשש ברכה לבטלה, שזו היא המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא, ואם לא מצא אין בכך כלום, וכ״כ המשנ״ב (שם סקי״ג). בביאור הגר״א משמע דלדעת המהרי״ב אם לא ימצא חמץ בבדיקתו יהיה ברכה לבטלה.

★★

ובשער הכולל מביא בשם ספר ברית הלוי למהר״ש אלקבץ דיש להניח דוקא עשרה פתיתין והרמז לזה בדברי הגמ׳ כאן: שמא יניח עשר וכו׳ ע״כ ובפרי עץ חיים (שער

כ"א סוף פ"ח) הביא מהאר"י הק' להניח עשרה פתיתין כנגד עשרה כוחות הטומאה ע"כ. ובלקוטי מהרי"ח (סי' תלב) כתב בשם מעבר יבק להניח ט' פתיתין ע"ש.

וכתב במהר"ם חלאוה (פסחים ד' ז') דמנהג זה "מנהג נשים", דאין הברכה אלא על החיפוש. ורבינו מנוח ציין לדברי הראב"ד (שו"ת תמים דעים סימן כ"ט) "והני דמשהו חמירא בחורין בשעת ביעור "מעשה נשים הוא ואין לו שורש", וכדבריו כן הוא, דלא מברכין על מציאת חמץ אלא על בדיקת הבית וביעורו מחמץ, וכיון שבדקו הרי זה קיים מצותו אפילו אם לא מצא שם חמץ".

בביאור הגר"א הסביר את המחלוקת בין המהרי"ב לרמ"א עפי"מ שהביא הרא"ש (פ"א דברכות סי" י"ג) ששאל ר"י את ר"ת אם צריך לברך על השינה בסוכה, והיה ר"י רוצה לומר דהא דאין מברכין על השינה שמא לא יוכל לישון, אבל ר"ת השיב לו שאין צריך לברך על השינה מטעם שהברכה שבירך על הסעודה פוטרתו מלברך על השינה עכ"ד. כמו כן יש להסביר את המחלוקת בהנחת פתיתין לפני בדיקת חמץ, במחלוקת ר"ת ור"י אם יש לברך על השינה בסוכה או שחוששין שמא לא יישן, והביא הראיה מברכת המפיל שתקנו לברך ואין חוששין שמא לא יישן, כך הדין שמברכין על בדיקת חמץ ואין חוששין שמא לא ימצא חמץ.

והט"ז (שם ס"ק ד') שולל מנהג זה של הנחת הפתיתין וכותב: "דחיישינן שמא יניחו במקום שלא ימצאנו הבודק, וברכה לבטלה אין כאן, דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי, אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה". ע"כ.

וכתב הגר"י וויס זצ"ל בשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סימן ל"ח) באדם שנוסע עם כל בני ביתו כמה ימים לפני פסח, דצריך לכבד את ביתו מחמץ בלילה קודם נסיעתו, ונשאלת השאלה האם צריך להניח פתיתין לפני בדיקת חמץ, והאם צריך לקחת עמו כדי לישרוף. ופסק דאין צריך להניח פתיתין ע"ש.

וכתב בספר מור וקציעה (להגר"י עמדין זצ"ל בסימן תל"ב) שראה לאביו החכם צבי שלעג על המניחין פתיתין, והוא היה בקי בכל כתבי האר"י ז"ל ורוב מנהגיו עפ"י האר"י, אולם כפי שהבאנו לעיל כתוב במפורש בספר פרי עץ חיים בשם האריז"ל דנהג להניח פתיתין.

דף י' ע"א

בגמ': אטו בדיקת חמץ דאורייתא דרבנן היא כו'.

בשו"ת הלכות קטנות (סי' קנ"ג) דן בענין שתי נשים צרות שנישאו לאיש א' ומת, ושוב נשאו יחד לאיש אחר ומת, הא ודאי אסור להם להינשא יחד לאיש שלישי מחמת חשש קטלנית, אלא מהו שינשאו כל א' בנפרד לאדם אחר, וכתב דתולים הקלקלה במקולקל, וכל א' יכולה לתלות שהשני' היא הקטלנית וינשאו שתיהן לאיש כל א' לאיש אחר.

אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ע"ט, והובאו דבריו בפתחי תשובה אהע"ז סי' ט' ס"ק ד') חולק עליו, דדוקא באופן דספקו היא להקל, כגון בדיקת חמץ שהוא דרבנן וכדו', אז תולין קלקלה במקולקל, אבל קטלנית שהיא סכנתא שספיקו וספק ספיקו הולכין לחומרא, לא תלינן קלקלה במקולקל.

★★

בגמ': ציבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על וכו'.

בשו"ת גינת ורדים (כלל א סי' י) כתב הגאון ר' שבתי נאוו זצ"ל לגבי בשר דהוי ספק איסור, דודאי נראה שאם היה אפשר לברר אם אסור ודאי יש לברר ולא ליספו לאינשי איסורא, אך באיסור דרבנן יש לומר דאין צריך לברר הדבר. וראיה לדבר מדברי הגמרא כאן דגם כן אפשר לברר האיסור דיכולים לבדוק פעם אחרת וידע היכן הוא האיסור, אפי' הכי מקילינן דאין צריך לבדוק, הרי דבמילתא דרבנן אנו תולין בכל אחד זהו המותר ואין אנו צריכין לברר היכן האיסור ולאסרו, עיי"ש.

ובסימן יא שם כתב הגאון המחבר לדחות את הראיה הנ"ל וזה לשונו ומאי דמייתי מעכ"ת מההיא דפסחים דציבור אחד של חמץ ושני בתים בדוקים כו' שלא חששו לבדוק, הנה להתעסק בזה מתארך הרבה בענין דכמה צדדין ומחלוקות יש בדבר זה, ועיין במגיד משנה בהלכות חמץ ומצה פרק ב' ובהשגות, ושיטת הרב המגיד היא דהקילו בחמץ כיון דבביטול סגי אין צריך שיחזור ויבטל שנית, וא"כ לית לן למילף להקל בשאר איסורים, ומרגלא בפי העולם שלא

לסמוך להקל בדבר שאפשר לעמוד עליו בנקל כנדון זה דבנקל יוכל להתברר הענין, עיי״ש.

ושוב השיב הגאון מוהר״ש הנ״ל שם בסי׳ יב וכתב וז״ל הנה מה שצריך לחזור לבטל שנית, לא תברה, דהיינו כדי להנצל מאיסורא דאורייתא, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ורבי יהודה מדמי לי׳ לזה אחר זה וכו׳.

וברש״י: דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא וכו׳. וכתב הגאון ר׳ משה ראפף זצ״ל מפפד״מ (בקובץ כרם שלמה שנה כ״א קו׳ ה׳ ע׳ ט): ויש לדקדק למה לי׳ לרש״י לפרש כיון דבדיקת חמץ דרבנן, ואיירי בביטלו, הא אפילו בלא ביטלו (מדאורייתא צריך בדיקה) נמי דינא הכי, דמאי שנא משני שבילין דהוי נמי ספיקא דאורייתא, ואפ״ה באם באו כל אחד לשאול בפני עצמו טהורה.

ונראה דרש״י סבר דכל היכא דאינו יודע אם חמץ בעין או לאו, אינו עובר בבל יראה, (וכדמשמע מרש״י מדף ו׳ ע״א בד״ה כופה עליו את הכלי ע״ש), והא דהצריכוהו בדיקה, הוא מטעם שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי׳ עלוי׳ (וכדפי׳ לעיל דף ו׳ ע״ב בד״ה ודעתו עלוי׳). וא״כ לכאורה בנ״ד דלא ידעינן אי להאי על או להאי על, הא ידעינן עכ״פ דעל לאחד מינייהו, וא״כ הא יש לחוש שמא ימצא גלוסקא וישהה ויעבור על בלא יראה וכו׳, ולכך פירש רש״י דבדיקת חמץ דרבנן, ואינו עובר בבל יראה, ולכך אם באו זה אחר זה לשאול א״צ בדיקה וק״ל. (ועיין במהרש״א שפי׳ דברי רש״י במתני׳ דלקמן בד״ה תוך המועד וכו׳ באופן הנ״ל) ע״כ.

★★

בגמ׳: בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה.

וברש״י (ד״ה כל דבר) כתב וז״ל בודק בקרקע וחופר עד שיגיע לסלע או לקרקע בתולה שלא זזה ממקומה לעולם ואם לא מצא תולין ואומרים בא עורב ונטלה וכו׳ עכ״ל.

בתשו׳ חכם צבי (סי׳ ע״ח) מביא לגבי השאלה שעורר אז רעש גדול בין פוסקי זמנו, במעשה בריבה אחת שפתחה בטן התרנגולת להוציא בני מעיה, וחתול עומד שם ומצפה לאכול ממה שיפול ארצה, ואמרה הריבה שלא מצאה לב בתרנגולת, ואמה אמרה שמא או קרוב לודאי הושלך הלב לארץ ואכלו החתול העומד שם מוכן לאכול הנופל, ובא מעשה לפני התלמידים והטריפוה מטעם ניטל הלב (יו״ד סי׳ מ׳ ס״ה).

והחכם צבי בעצמו כתב בסי׳ ע״ד שכל האומרים כן טועים, כי דבר ברור הוא לכל אשר לב חכם בקרבו ומוח בקדקדו שא״א לשום נברא בעולם לחיות אפילו שעה אחת בלא לב וא״א לצייר כלל מציאות ניטל הלב, אלא שתיכף אחר שחתכו הלב מן הבע״ח שחטוהו, [ועי׳ בכרתי ופלתי סי׳ מ׳ ס״ק ד׳ שהאריך לחלוק בזה אחכם צבי ומביא שם מרופאים שיש מציאות אם יש אבר אחר בעל ב׳ חללים גם ב׳ אונים וב׳ ורידים ועורקים מוכנים לתנועת הדם, אע״פ שאין צורת האבר הזה דומה לצורת הלב מבחוץ, ואע״פ שימצא במקום אחר בחזה אם למעלה ממושב הלב או למטה ממנו או בצד אחרת ממה שדרכו להיות שם, בודאי אפשר שתחי׳ הבהמה הזאת או העוף הזה ויתקיים זמן רב עיי״ש].

ועוד כתב החכם צבי כי טעו התלמידים במה שהטריפוהו, דהרי ודאי כל היכא שאפשר לתלות בהיתר תלינן להיתירא, והכא בודאי ההיתר לומר שהלב נפל ואכלו החתול, ודאי שכיח טפי מלומר שלא הי׳ לו לב כלל מבלי היות שום רושם נמס ונמק, וא״כ הדבר ברור כשמש שהתרנגולת מותרת בלי שום ספק, עכת״ד בסי׳ ע״ד.

ובסי׳ ע״ח מביא שם שמחותנו ה״ה הגאון בעל המחבר ספר פנים מאירות הגאון ר׳ מאיר אבד״ק פרוסטיץ זצ״ל רצה להביא ראי׳ מגמ׳ פסחים הנ״ל דבודק עד שמגיע לסלע ואם לא מצא תולין שעורב נטלה, הרי שגם בני״ד נוכל לתלות שהחתול נטלה.

וכתב ע״ז החכ״צ דלאו סייעתא היא, דשאני התם שאנו תולין לומר בא עורב ונטלה לקיים ולהחזיק בדיקתינו שבדקנו ולא מצאנו, ואף שמתחלה היתה שם טומאה, על כרחנו לומר בא עורב ונטלה שהרי איננה, משא״כ בנדון דידן שאנו באין לתלות להכחיש בדיקתנו ולומר שאף שבדקנו ולא מצאנו, לא בדקנו יפה, אלא הלב הי׳ כאן ואנחנו לא מצאנוהו ולא ראינוהו, על זה ליכא ראי׳ משם, אבל הדבר ברור שהוא היתר גמור בלי שום פקפוק, ואילו הוינא התם הוי אכילנא משופרי שופרי, עכת״ד החכם צבי זצ״ל.

ובספר פנים מאירות (ח"א סי' כ"ד) כתב על דחיית ראייתו שדחה החכם צבי וז"ל ואני אומר דהא לאו דחי' היא כלל, דכמו דהתם שהי' ודאי טומאה, ובשעת בדיקתינו אנו אומרים שעורב נטלה ה"נ ברור שהי' הלב ותחלת בדיקתנו שלא מצאנו אנו אומרים שחתול נטלה, ואי איכא לדחויי מהא איכא לדחויי, בשלמא התם כשם שלא ראינו שבא עורב ונטלה כך לא ראינו בודאי שלא בא עורב ונטלה, ולכך תלינן מסתמא בא עורב ונטלה, משא"כ בנד"ד שאנו ראינו שלא בא החתול על השולחן לתרנגולת אלא עמד למטה ועינינו ראו שלא קפץ למעלה, מוכרחים אנו לומר שנפל למטה, א"כ מי "מר דנפל הלב למטה, ועיין שם עוד בפנים מאירות מש"כ בזה, ודו"ק.

★★

בגמ': שדה שנאבד בה קבר כו' **נמצא בה קבר הנכנס לתוכה טהור** כו' **דברי רבי רשבג"א תבדק כל השדה כולה.**

בשו"ת שב יעקב (ח"ב סוף סי' י"א) הביא נידון באיש א' שהלך בדרך מעיר לעיר ונאבד זכרו, ושוב בא גוי אחד והעיד שהרגו יהודי בדרך הלזו, אם אשתו מותרת להנשא. וכתב דיש לפשוט מסוגיא זו דתליא במחלוקת רבי ורשב"ג בשדה שאבד בה קבר ונמצא בה קבר דלרבי דאמר זהו שנאבד שהו שנמצא, ה"נ תלינן שהיהודי שנמצא שם הוא היהודי שאבר זכרו. ולרשב"ג שצריך לבדוק כל השדה, ה"נ אסורה להנשא, וכיון דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו ה"נ יש לתלות להקל.

אמנם גדולי האחרונים השיגו עליו מכמה טעמים שאין ללמוד להקל מסוגיא דידן. בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סי' מ"ו) כתב דדוקא הכא שאין אנו יודעין בשדה זו שיש רק קבר א', וכן בחמץ הרי הבתים בדוקים ואין ידוע לנו רק מככר אחד, לכן תלינן שזו הוא שנאבד זו היא שנמצא. משא"כ בדרך שששיירות מצויות, מהיכ"ת לתלות דוקא בבעלה של זו, הלא רבים ישנם שהלכו בדרך זו. עוד דחה הנו"ב דמדפליגי רבי ורשב"ג לענין האדם הנכנס לתוכה ולא פליגי לענין השדה עמצה, מוכח דרק להאדם שיש לו חזקת טהרה אמרינן שזו היא שנאבד זו היא שנמצא, אבל השדה עצמה שיש לה חזקת טומאה משעה שאבד בה הקבר, לא תלינן בקבר זו כדי להוציאה מחזקתה, וה"נ באשה זו שיש לה חזקת אשת איש, לא תלינן לומר שזה הוא בעלה כדי להוציאה מחזקת אשת איש.

★★

בשב שמעתתא (שמעתתא ז' פרק י') דחה דברי השב יעקב, דדוקא לענין שדה שנאבד בה קבר, דלולא שנאבד בה קבר לא הי' שום חשש טומאה בשדה, לכן תלינן שזו שנאבד היא שנמצא, וכן בבית שכבר נבדק מחמץ, לולא שעכבר נכנס לא היינו חוששין כלל שיש בה חמץ, ולכן אם נמצא ככר תלינן שזו היא שאבד. אבל התם באשת איש הרי מעיקרא בספיקא קאי אם מת בעלה או לא, ואם כן מהיכי תיתי לך לתלות שזה שנמצא היינו בעלה.

עוד תמה בשב שמעתתא שם ובשו"ת חת"ס אה"ע (ח"א סו"ס נ"ג) דדוקא הכא שמה שנאבד נמצא אח"כ באותו מצב אז תלינן הא בהא. אבל הכא שנאבד חי ונמצא מת מהיכ"ת לתלות זה בזה. אולם עיי"ש בחת"ס בעובדא שם שבאותו גליל היה הרג רב, ורוצחים ונרצחים נפישי, הו"א כככר שדרכו של תינוק לפרר, ושפיר יש לתלות הא בהא, בצירוף עם עוד אומדנות. עיי"ש.

דף י' ע"ב

בגמ': בעי רבא עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו וכו' וכו'.

כתב הרמ"א (סי' תל"ח סעיף א') דהשו"ע השמיט דינים האלו הואיל דלא שכיחי, והט"ז (סק"ג) כתב ע"ז דכולהו צריכי לאשמעינן כה"ג בגוי דשכיח. והמקור חיים (תל"ח סק"ב) תמה על הט"ז דאטו אם רואים גוי נכנס לביתו עם חמץ צריך הישראל שלא להעלים עיניו ממנו דשמא יטמין החמץ בביתו, דמהיכי תיתי ניחוש לכך ודוקא בעכבר ותינוק קמבע"ל משום דדרכן בכך. וכן פסק המשנ"ב שם (סקי"א) כהמקו"ח ודלא כהט"ז.

★★

בגמ': ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן או דילמא ל"ש.

התום' העירו מהא דלעיל (ב:) דאמרינן לגבי משכיר בית בחזקת בדוק, ונמצא שאינו בדוק, דלא הוי כמקח טעות, אפילו באתרא דיהבי אגרא דמבואר דחייב להוציא כסף

לבדיקת חמץ, ותירצו דשאני הכא דלא יהיה ודאי חמץ, דשמא יוצאינה הנחש או יאכלנה. הפרי חדש (תל״ד) והמקור חיים (תל״ו ב׳) תירצו קושית התוס׳ דנהי דאיהו ניחא ליה לעשות מצוה בממונו, וע״כ לא הוי מקח טעות מ״מ אנו לא מטרחינן ליה להוציא כסף עבור בדיקה.

המקור חיים (שם) תמה על התירוץ של תוס׳, דהא אדרבא מבואר בסוגיא לעיל דודאי חמץ וספק אם הוא נאכל חמיר מכל ספק בדיקה, ומטעם דאין ספק מוציא מידי ודאי וכמש״כ התוס׳ (ח.) ד״ה הכא לענין לפטור לבדוק תחת מפולת מפני סכנת עקרב.

★★

בגמ׳: ככר בפי נחש וכו׳.

בספר תורתך שעשועי לכ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם זצ״ל מגור בעניני פסח מובא כמה הערות שהעיר בסוגיין.

א. מהא דתניא אחד חבר גדול ואחד חבר קטן ואפילו לנחשים ועקרבים חייב משום חובר חבר, וכיצד נתיר לו כאן לשכור חבר, והא נאסר מאיסור דחובר חבר, וצ״ל שישכור חבר גוי [שו״ר כן במנ״ח בשם המשנת חכמים]. אך בזה לא סגי דכיון דבעל החמץ מצווה לבערו, א״כ א״א לבער החמץ ע״י החבר הגוי דאין שליחות לגוי, וע׳ מש״כ הפוסקים דא״א לקיים מצות ביעור ע״י גוי, ונצטרך לומר דכונת הגמ׳ דהחבר רק יסלק הנחש ואז יבערנו הישראל.

ומ״מ אכתי יל״ע אם אכן צדק המשנת חכמים עפ״י מה דקיי״ל דאמירה לנכרי שבות בכל איסורי תורה, א״כ ליכא לאוקמי באומר לגוי, דגם כה״ג אסור. ואפשר ליישב דכיון דהוי לצורך מצוה דביעור חמץ א״כ יש להתיר שבות דאמירה לנכרי, אולם מה נעשה לפי מ״ש הטור דהא דהתירו אמירה לנכרי לצורך מצוה הוא רק כשהמצוה גופה דוחה העבירה כגון מילה דוחה שבת ה״ה אמירה לגוי ע״ש, א״כ כאן דלא מצינו שמצות ביעור חמץ דוחה לאיסור דחובר חבר ה״ה דלא נתיר אמירה לגוי, וצ״ע.

ב. ברמב״ם מובא שכל ענין חובר חבר זה רק אחיזת עינים אלא שהתורה אוסרתו, וא״כ מה יעשה הרמב״ם לשמעתין אי צריך לחבר להוציאו, וביותר קשה שהרמב״ם עצמו בהל׳ חמץ ומצה פסק דא״צ להביא חבר, ולכאו׳ אם זה רק דמיון בעלמא מה יועיל החבר, ולהדיא כ׳ הר״מ שם ״מעלה על דעתו בסכלותו וכו׳ עד שהן אומרים שהאומר כך וכך על הנחש וכו׳ אינו מזיק״ הרי שאין ממש בלחישת החבר, ואולי בעצם כ״א יכול לקחת הככר מהנחש, אלא דחיישינן לסכנה, והחובר חבר בסכלותו אע״פ שאין לו על מי לסמוך בטוח בעצמו ואינו מפחד והוא מוכן להוציא הככר בשכר, א״כ שפיר שייכת האיבעי׳ אי צריך חבר.

ג. ביסוד דינא דבדיקת חמץ פירש״י בריש פסחים שזה מטעם בל יראה וב״י, והתוס׳ פי׳ שהוא מחשש שמא יבא לאכלו, וא״כ בנידון דידן ככר בפי נחש אין חשש שיאכלנו דהא חז״ל אסרו לאוכל מאכל מנוקר שמא נקרו נחש, כ״ש ככר בפי נחש, וחמירא סכנתא מאיסורא, א״כ ודאי שהוא לא יאכלנו אם נקרו נחש, ואם בחמץ הקדש אמרו דמיבדל בדילי מיני׳ כ״ש ככר שניקר בו נחש.

ד. בתוס׳ ריש פ״ב אי׳ שרק בנטלה חולדה ככר בפי׳ צריך לבדוק אחרי׳, כי דרכה להטמין, משא״כ חיה שנטלה ככר א״צ לבדוק וחשיב כמבוער, וא״כ גם כן בככר בפי נחש למה לא יחשב כמבוער, ותוס׳ הכא כתבו להדיא שיכול להיות שהנחש יאכל הככר.

ה. לכאו׳ בככר בפי נחש למה בכלל צריכים להגיע להוציא ממון לשכור חבר, והא כמו שאחז״ל בגיטין שקלינן צבתא וקטלינן לי׳, ה״נ יהרגנו בעל הככר ויבער החמץ, ואין לומר שהנחש שלו ולכן שוב יהא ספיקא אי בממוני׳ אטרחוהו רבנן דמפסיד הנחש, דבגמ׳ אי׳ חבר (ובעל הנחש א״צ להגיע לחבר), וגם משמע בש״ס דאין לנחש תרבות, אמנם, הערה זו בקל י״ל, דאיירי דאין אפשרות לבער החמץ רק ע״י חבר משום סכנה.

ו. בתוס׳ מקשה דהכא הסתפקו אי בממוני׳ אטרחוהו, ואילו לעיל בשוכר בית בדוק ונמצא שאינו בדוק אמרי׳ בפשיטות דניחא לי׳ לאיניש למעבד מצוה בממוני׳, ומובא לתרץ עפ״י מעשה שהיה אצל הגר״ח מבריסק, שנשאל באחד שאביו הדר ממנו ברחוק מצוה עליו לנסוע אליו והנסיעה עולה לסך רב האם חייב לבזבז מממונו לכיבוד אב, וענהו שאינו חייב כי כיבוד אב משל אב אולם עדיין אתה מחויב ללכת אליו רגלי, וביאורן של דברים דמצד כיבוד האב צריך להגיע להיות אצל האב והנסיעה אינה אלא אמצעי לנוחיות הבן, וה״ה הכא בבדיקת חמץ עליו מוטלת המצוה ובמקום שנותנים שכר הרי זה ענינו האישי שדואג לנוחיותו ולכן אמרי׳

שחייב לשלם, משא״כ כשא״א לקיים המצוה אלא ע״י הפסד ממון כמו בככר בפי נחש אז הוי ספיקא אי בממוניה אטרחוהו רבנן. אלא שעדיין יל״ד קצת בלשון הגמ׳ דמשמע ניחא ליה לאיניש למעבד מצוה בממוני׳ היינו גוף המצוה, וגם שלפי״ז בחולה או זקן שאינו יכול לבדוק יוולד דין חדש דאין שייך שם ניחא לי׳ וכו׳ וצ״ע.

★★

בגמ׳: בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו רבנן.

בשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ פ״א) נשאל במעשה שהלכה אשה ביום א׳ דחוה״מ פסח אצל הבאר לשאוב מים, ומצאה בכדה חתיכת פת בהמים, וחזרה והשליכתו להבאר ולא לקחה המים, ואח״כ שאבו כל אנשי העיר ב׳ ימים זה אחר זה מים מהבאר ונשתמשו בכל הכלים, ואח״ז סיפרה האשה העובדא הנ״ל, והאשה עצמה לקחה כל הימים הנ״ל מים מרחוק ע״י טורח רב, ונסתפקו אם האשה נאמנת לאסור התבשילין וכלים של בני העיר, ע״כ תוכן השאלה

ועיין שם בכל הצדדים שמצדד, ופרט אחד הוא, שיש להסתפק במה דאמרי׳ בגמ׳ גיטין (נ״ד ע״ב) גבי סופר שאמר שלא עבד הגוילין לשמה, דמתוך שנאמן להפסיד שכרו נאמן לפסול ס״ת, וכמו כן בני״ד נאמר דכיון שהאשה הוצרכה לילך בטורח רב לשאוב חוץ לעיר, וזהו ראי׳ שאינה משקרת, ונאמר ג״כ מתוך שנאמנת להפסד הטירחא נאמנת לאסור המים על כל העיר. אך מצד שני י״ל דטורח הגוף לא דמי להפסד ממון. ולא שייך בזה סברת מתוך שנאמן וכו׳.

ומיתי מגמ׳ דידן דמשמע דטורח הגוף לא דמי להפסד ממון, מדאמרי׳ בגופיה אטרחוהו. בממוני׳ לא אטרחוהו וע״ע שם (ח״ג סי׳ של״ה) שמביא מגמ׳ נדרים (י״ח סע״ב וי״ט רע״א) דמוכח שם דצער הגוף קשה מהפסד ממון, ומביא שם ג״כ דבגמ׳ דידן משמע אפכא, עיי״ש.

★★

במשנה: יבדוק לאחר המועד וכו׳.

וברש״י: משש שעות ולמעלה עד שתחשך ע״כ. בהגהות הג״ר יצחק אייזיק חבר ז״ל הוכיח מכאן דדעת רש״י דעוברים על ב״י וב״י כבר מערב פסח בחצות ע״כ. וכן הביא בחק יעקב (סי׳ תמ״ג סק׳ א׳) מרש״י בב״ק (כ״ט ע״ב) דס״ל כן וכן הביא במגדל עוז על הרמב״ם (פ״ג דחו״מ ה״ה) מרש״י לעיל (ו׳ ע״ב) בד״ה ודעתו עליה, שפירש שם על הא דאמר רב יהודה אמר רב, הבודק צריך שיבטל, וטעמא שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, כתב רש״י, חשובה היא בעינו וחס עליה לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר בבל יראה ובל ימצא, משמע שמתחילת זמן איסור היינו תחילת שבע עובר בבל יראה עיי״ש.

ובשו״ת שער אפרים סי׳ ד׳ בהגה״ה מבן המחבר, פירש כוונת רש״י, שחס עליה לשורפה עד שתחשך ומשהה לה אפילו רגע, היינו לאחר שתחשך, וא״כ אין ראיה שרש״י סובר דכבר משש שעות ומעלה עובר בלאוין אלו, ושוב פלפל בדברי רש״י הנ״ל כאן בדף י׳ ע״ב, וכן הביא לרש״י בדף כ״ח סוף ע״א בד״ה בין לפני זמנו, שכתב רש״י משש שעות עד שתחשך, וכתב בנו של השער אפרים, דהיינו שרש״י אזיל לטעמיה שאין עוברין בבל יראה עד שתחשך, שמשש שעות עד שתחשך לפני זמנו מיקרי ע״כ.

אכן בדברי רש״י בב״ק הנ״ל שהביא בחק יעקב מבואר ג״כ דס״ל כפשטות לשונו כאן דמדברים בב״י משש שעות ולמעלה וא״כ א״צ להדחק בדבריו לעיל (ו׳ ע״ב) כמו שרוצה בשער אפרים ועדיף לומר לדרש״י שיטתו בכל המקומות וס״ל דאכן עוברים בב״י משש שעות ולמעלה ודו״ק.

אכן החינוך ס״ל דאין עוברים בב״י אלא בשבעת ימי הפסח בלבד. וכמ״ש במנ״ח (ריש מצוה י״א) וכן שיטת הראב״ד (פ״ג דחו״מ ה״ח) ע״ש. ובנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ כ׳) כתב דהרמב״ם ג״כ ס״ל כהראב״ד והחינוך הנ״ל הנ״ל (ודלא כרש״י) ע״כ.

★★

בגמ׳: גזירה דלמא אתי למיכל מיניה.

מבואר כאן דאסור ליגע החמץ בזמן איסורו גזירה שמא יבא לאכול ממנו. ועיין מש״כ הגר״י ענגיל בגליוני הש״ס להביא מכמה מקומות בש״ס שר׳ יהודה לשיטתו בזה שגזר דלמא אתי למיכל מיניי׳. וכן נפסק להלכה שחוששין שמא יבא לאכול ממנו ומשום כן איתא בשולחן ערוך (סי׳ תמ״ו סעיף ג׳): גגו של גוי שהי׳ סמוך לגגו של ישראל, ונתגלגל חמץ מגגו של גוי לגגו של ישראל. הרי זה דוחפו בקנה. והמקור לדין זה הוא מהירושלמי (פ״ב ה״ב) דאיתא

הכי התם. וביאר בתרומת הדשן (ח"א סי' קל"ה) ושו"ת הריב"ש (סי' ת"א) דהטעם הוא כדאיתא הכא גזירה דלמא אתי למיכל מיני'. דהרי אינו צריך לבערו, כיון שהוא של הגוי, לכן יש חשש שאם יגע בו יאכל ממנו, לכן צריך לדוחפו בקנה. אבל המוצא חמץ בביתו (בחול המועד) מותר להוציא בידיו ולשרפו כיון דאמרינו כאן "הוא עצמו מחזר עליו לשרפו, מיכל קאכל מיני'".

★★

אמנם לענין אם מותר ליגע ביוהכ"פ באוכלין, כתב ברמ"א סי' תרי"ב (סעיף י') דשרי. והטעם דלא חיישינן שיבא לאכול, משא"כ בחמץ בפסח שמותר לאכול מה שאינו חמץ, שפיר חיישינן שמא יבא לאכול גם החמץ.

וכתב בפמ"ג (סי' תמ"ו א"א סק"ה) דגם בערב פסח אחר חצות אסור ליגע בחמץ, דלא תימא דדוקא באיסור כרת החמירו, דהא כן בסוגיא מבואר דאסור ליגע גם בחדש דהוא רק איסור לאו, וא"כ ה"ה בערב פסח אחר חצות אסור.

החתם סופר בתורת משה (פ' בא) הביא מתלמיד אחד לבאר על פי דברי המג"א הנ"ל סמיכות הפסוקים "שבעת ימים מצות תאכלו - אך ביום ראשון תשביתו". כלומר כיון דמצות תאכלו, הרי אוכלים שאר דברים, ולכן תשביתו, שיש חשש שיבא לאכלו, משא"כ יוהכ"פ שהכל אסור באכילה כנ"ל.

★★

מבואר כאן דלר"י אין בודקים במועד דחיישינן שמא יבוא לאכול ממנו והקשה חכ"א בקובץ וילקט יוסף (שנה ג' סי' ז'): וקשה לי הא טעה בדבר מצוה פטור והכא מקיים גם באכילה מצות תשביתו, בשלמא לפי' ר"ת שם (י"ב ע"ב) דשלא בשעת ביעורו היינו אחר זמן איסורו הוי רק בשריפה א"כ ר"י לשיטתו אתי שפיר דלא עשה מצוה, אבל לפי רש"י דשעת ביעורו היינו אחר זמן איסור והשבתתו בכל דבר קשה, (כעין זה הקשו האחרונים על הא דגזרי' בלולב שמא יעבירנו מאי יהי' אם יעבירנו הא יהי' טעה בדבר מצוה, ותי' דגזרי' דאחרי דיהי' נפיק בי' יוציאנו, אבל הכא לא שייך זה) ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (סי' ל"ח) כתב חכ"א ליישב בזה: ונ"ל דלא קשה, דהלא לקיים מצות תשביתו צריך לבער הכל מן העולם דאם ביאר רק מקצת לא מקיים מצות תשביתו, והנה אם גזרי' דילמא אתי למיכל מ"מ יאכל ממנו למשל כזית ועוד נשאר איזה כזיתים וא"כ יהי' טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה דאינו ברור לנו שיאכל הכל, ומדוקדק הלשון דילמא אתי יאכל.

אלא הוא הדבר בעצמו, דלכאורה קשה קושי' הנ"ל דאם יאכל יהי' טעה בדבר מצוה וכו', ע"ז קאמר הגמ' "מיניה" דהיינו שיאכל רק מקצת מן החמץ ועוד ישאר ממנו וא"כ אינו ברור שיעשה מצות ביאור ותשביתו והבן.

ועוד שנית נראה לי עפ"י שהעלה הגאון מו"ה וואלף באסקאוויץ ז"ל, דעשה דתשביתו לא מקיים רק בע"פ, אבל לאחר זמנו ובמועד לא מקיים עוד מצות תשביתו, ועיי' בנוב"י (מהדו"ת מאו"ח סימן ס') שמפלפל עליו, אולם הגאון הנ"ל עומד על דעתו דתשביתו אינו מקיים רק בע"פ, ולפי"ז ג"כ מיושב הקושי' הנ"ל, דבמועד אינו כאן מצות תשביתו ואדרבה מכאן יהי' ראי' לסברת הגאון הנ"ל ומיושב על דרך נכון בעזה"י, ע"כ.

★★

בגמ': והא תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי וכו'.

בספר עמק הלכה סי' קמ"ה (וילנא תקצ"ו) העיר דאיך היו שוקי ירושלים מלאים קמח, והרי ע"כ הכוונה לחול המועד ותנן (מו"ק יג:) דאסור לעשות מלאכה בפרהסיא. והוכיח מכאן דהאיסור למכור בפרהסיא הוא רק להמוכרים כל השנה, אבל בעה"ב שאין מוכרין כל השנה מותרין למכור בפרהסיא לצורך המועד וכמו שכתב המגן אברהם (סי' תקל"ט סקי"א) ע"כ.

והעיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: גם חנוונים מותרים למכור קמח שניכר שהוא לצורך המועד כמבואר בסי' תקל"ט סעיף י' דשרי בפרהסיא ע"כ

דף י"א ע"א

בגמ': הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכל מיני'.

בשו"ת לבושי מרדכי (ח"א או"ח סו"ס כ"ב) נשאל איך הבעל נותן גט לאשתו כשהיא נדה ונותן לתוך ידה, הרי אסור להושיט לאשתו נדה לתוך ידה. ותירץ דכל האיסור

דאסור להושיט לתוך ידה הוא משום חשש קירבה והרגל דבר, אבל כאן דלרחוקה קא אתי, שייך לומר מה דאמרו כאן ״הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכל מיני״.

★★

בערך שי (יו״ד סי׳ מ״ב) כתב לבאר דהא דמתיר הבה״ג לטעום המרה בלשונו ובשאר איסור אסור לטעום, דבשאר האיסור החשש שיאכלנו, משא״כ הכא דמחזיר עליו לידע אם אסור ליכא חשש זה כדאיתא בפ״ק דפסחים דף י״א הוא עצמו מחזר עליו לבערו וכו׳ ע״כ.

וכתב הגאון הנ״ל בשו״ת תשורת שי (ח״א סי׳ שלט):

הקשה לי אחד, הא בסימן תמ״ו באו״ח איתא, אם נפל חמץ מגגו של גוי על גגו של ישראל דוחפו בקנה, וכתבו שם הריב״ש ותה״ד דביד לא, שמא ישכח ויאכלנו, ויפה הקשה, אך אין מזה תפיסה על בה״ג, נהי דהא דדוחפו בקנה הוא בירושלמי פ״ב דפסחים, מ״מ הפר״ח בסימן תמ״ו כתב דאורחא דמילתא נקט, אבל מותר נמי ביד כיון דהוא עצמו רוצה לסלקו מן הגג משום דאסור לא חיישינן שיאכלנו, כמו במחזיר עליו לשורפו, או דגם מחזיר עליו לשורפו אינו מועיל רק בע״פ אחר שש דלית בו איסור כרת עיי״ש.

אמנם גם לדעת הריב״ש ותה״ד דמחלקי דמחזר עליו לשרפו עדיף שלא ישכח ויאכלנו, אבל כשרוצה רק לסלקו מהגג חיישינן שיאכלנו, אף דלפ״ז אין משם ראיה לדברי, מ״מ סתירה ליכא, דשא״ה דהוי איסור כרת וחששו בו יותר והחמירה תורה דבל יראה וב״י, ועוד כיון דמדינא א״צ לסלקו מהגג דאין החמץ שלו רק דחז״ל אמרו כדי שלא יבא למכשול, אין להם לתקן רק בדבר שאפילו בדרך רחוק לא יבא מחמת תקנתם לידי מכשול כמ״ש במק״א בשם רמב״ן פ״ג דב״מ דף ל״ט וריטב״א פ״ב דכתובות ד״כ, משא״כ כאן לאסרו לטועמו אין לנו, כיון דרחוק הוא שישכח ויאכלנו כיון דזה מגמתו לידע אם אסור באכילה. ועוד התם דאפשר ע״י קנה שאני וכו׳ עכ״ד.

★★

נשאל הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (ח״א סוף סי׳ ל) אודות איש ירא ה׳ שהוא ד״ר לכימיה ומביאים לפניו מיני שוקולדה כדי לבחון אותם במעבדה כימית ע״י בישול אם יש בהם תערובת בשר בחלב, אם מותר לו לבדוק אותם או שיש לאסור משום בישול בשר בחלב.

וכתב שיש לצדד להיתר עפ״י דברי הגמרא כאן דכאשר מחזר עליו לשורפו ודאי אין לחשוש שיאכל מזה, וא״כ ה״ה לגבי בישול בשר בחלב לפי מה שכתב הכסף משנה (פ״א מהל׳ טומאת מת ה״ב) בתירוצו השני שכל זה שאסרה התורה בישול בשר בחלב הוא כדי שלא יבא לאכול, וא״כ כאן שכל מטרת הבישול הוא כדי שיתברר אם יש שם בשר בחלב ואסור לאכלו, ודאי אין לחוש שיבא לאכלו ומותר לבשלו, עיי״ש. [ועיי״ש שהביא דברי הב״י כעין סברא זו ביו״ד סי׳ קצח עיי״ש).

★★

גם הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בדבר יהושע (ח״ב סי׳ מב אות ד), כאשר ביאר בארוכה מנהג גדולי החסידות אשר רוקדים בשבת ויו״ט אף דאי׳ בביצה (לו ע״ב) דאין מרקדין, כתב בסוף דבריו דלא ימנע מלהעיר דאפשר לומר שאם הריקוד הוא לכבוד שבת ויו״ט לא שייך לגזור עליו, וכמו דאמרינן בגמרא כאן דהוא עצמו מחזר עליו לשורפו ודאי לא יאכל מזה, א״כ ה״נ כיון שכל הריקוד הוא לכבוד שבת שנצטוינו בו על השביתה, איך ניחוש שישכח שהיום שבת ויתקן כלי שיר, עיי״ש.

ועיין גם במנחת חינוך (מצוה פה אות ב) מה שכתב מדברי הגמרא אלו לגבי התפסה של מטלטלין בכתובה לאשה בשבת דהק׳ הר״ן (ריש כתובות) הא אסור לקנות קנין בשבת. ותירץ המנחת חינוך דכל הטעם דאסור לקנות קנין בשבת הוא גזירה שמא יבא לכתוב, וא״כ איכא למימר הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכל מיני׳, והנ׳ הוא עצמו מתפיס מטלטלין משום דאסור לכתוב כתובה בשבת, וא״כ ליכא חשש שע״י הקנין יבא לכתוב.

★★

בגמ׳: והתניא בכור שאחזו דם אפי׳ הוא מת אין מקיזין לו דם דברי ר׳ יהודה, וחכ״א יקיז וכו׳, דמתוך שאדם בהול על ממונו וכו׳ אתי למעבד במקום שעושין בו מום, ורבנן כ״ש דאי לא שרית ליה כלל דאתי למעבד.

ויל״ע בעשיית ״מום״ בבהמה והיינו בזה״ז דאיירי ביה אי איסורו מה״ת ואעפ״כ אדם חשוד לעבור ע״ז מתוך

"שבהול" כ"כ על ממונו, או דאיסורו רק "דמדרבנן" ולכן חשוד ע"ז דאין איסורו חמור כ"כ בזה"ז.

ויעוי' בפ"ק דע"ז (יג:) דאמרי' ה"מ בזמן שביהמ"ק קיים דחזי להקרבה הוי עשיית מום בבהמת קדשים איסור מה"ת השתא דלא חזי להקרבה לית לן בה וכו' ע"ש וברש"י, ומבואר דבזה"ז הוי רק איסור מדרבנן, וכ"ה מסקנת הגמ' שם. וכ"כ תוס' שם ומשום גזירה דקדשי בדק הבית אטו קדשי מזבח וכו' ע"ש. אולם יעוי' ברמב"ם בפ"א דאיסורי המזבח ה"ז דס"ל דהוי איסור מה"ת, וכבר תמה הלח"מ שם הא מסקנת הגמ' בע"ז שם דהוי רק איסור דרבנן בזה"ז, וע"ש שנשאר בקושיא. ועי' בקה"י בע"ז (סי' ז') שכ' ליישב דהרמב"ם ס"ל דהוי סוגיות חלוקות, דהגמ' בבכורות (לג:) ס"ל דאכן הוי איסור מה"ת אף בזה"ז ועפי"ז כ' הר"מ כן. וכן הביא לתירוץ האחיעזר שכ' דהר"מ סמך אסוגיא דתמורה (כא.) וכו', וכ' ע"ז דמלשון הר"מ לא משמע כן, יעו"ש בזה .

וע"ע בראש"ש בב"מ פ"ז (סימן ו') שהביא מהראב"ד דס"ל דהאיסור להטיל מום בקדשים בזה"ז הוי רק מדרבנן כדאיתא בבכורות (לה.) וכו' ע"ש, ומשמע דג"כ ס"ל לרא"ש כן מדסתם כוותיה. ועי' בתוס' בבכורות (לג:) בד"ה בעל מום, ושם (לד:) בד"ה ומי קניס שכ' בסופו דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא יעו"ש. וכן עתוס' במנחות (נו:) בד"ה אלא ובד"ה רבי שמעון בזה. ויעוי' בשו"ת חת"ס ביור"ד (סי' שו') דביאר דאף לרש"י ותוס' ודעימיה דהוי רק מדרבנן מ"מ לא אמרי' בזה ספק דרבנן לקולא ע"ש, וע"ע בשו"ת כתב סופר ביור"ד (סי' ס') דביאר שיטת הרמב"ם דהוי איסור מה"ת, וכן כ' דהוי דעת יחידאה וכו' יעו"ש.

והנה יעוי' במרדכי בשבת פ"ד בהגהות [באות תנ"ח] דהביא דשאל ר"ב דאחר דשבות שאומר הישראל לנכרי בשבת לעשות איזה מלאכה הוי "קל" מה ראו לאסור לומר לנכרי כבה במקום פסידא והא כמה איסורים [דרבנן] אפילו דאית בהו מעשה התירו במקום פסידא כדאמרינן בכתובות וכו', ועוד תניא בבכורות (לג.) ופסחים פ"ק (יא.) בכור שאחזו דם חכמים אומרים יקיז ובלבד שלא יעשה בו מום ומסקי' דאם לא שרית ליה וכו' וכו' עכ"ל, ותירץ המרדכי די"ל דכ"ז אינו דומה לאומר כבה, דכולהו דשרינן במקום פסידא היינו טעמא דאי לא שרית ליה עכ"ד יעו"ש. ובדכ' והא כמה איסורים דרבנן וכו' ומנה לאיסור דעשיית מום בקדשים חזי' דס"ל כרש"י ותוס' בע"ז שם, ודלא כהרמב"ם דס"ל דהוי מה"ת. אמנם יעו"ש לעיל במרדכי שם בפ"ה [באות שמ'] שכ' בשם הראבי"ה דבהמה שאחזה דם אם ספק הוא שאם לא יקיזו לה דם תמות מותר לומר לנכרי להקיזה, דאמירה לנכרי שבות והלכתא כרבנן דפליגי עליה דר"י בפ"ק דפסחים (יא.) וכו' גבי בכור שאחזו דם דאמרי' יקיז וכו' ומסיק התם טעמא כיון דאי שביק ליה מיית אי לא שרית ליה אתי למיעבד ביה איסור דאורייתא, וכי היכי דדחינן התם איסורא דרבנן [שאסרו להקיז אפי' במקום שאינו עושה מום] ה"נ דחינן איסורא דרבנן דאמירה לנכרי שבות, עכ"ל המרדכי יעו"ש.

וא"כ צ"ע דלכאו' סתר משנתו, דבפ"ה שם מבואר במרדכי דהאיסור לעשות בבה"ק מום בזה"ז הוי מדאורייתא, ובפ"ד שם כ' דהוי רק איסור דרבנן, וצ"ע. ואפשר דהא בפ"ה כתבו בשם רבו הראבי"ה ואיהו ס"ל דהוי מה"ת, וכש"כ הרמב"ם, [וג"כ י"ל כש"כ הקה"י שם שסמך על הסוגיא בבכורות (לג.), או כש"כ האחיעזר שסמך על הגמ' בתמורה (כא.) וכו']. אך המרדכי לא ס"ל כן אלא ס"ל דהוי מדרבנן, דהא בגמ' הכא בפסחים איירי בזה"ז ובע"ז שם מסקי' דבה"ז הוי רק מדרבנן. אולם יעו"ש בפ"ד בדכ' והא כמה איסורים דרבנן דה"דרבנן" הוי בסוגריים והוא הוספת הרמ"א, וא"כ אין הקו' על המרדכי אלא על הרמ"א שכתב כן בדעת המרדכי, דהא בפ"ד כ' בשם רבו דהוי מה"ת ומן הסתם איהו ג"כ ס"ל כן וא"כ מהו דהוסיף ל"דרבנן", וצ"ע. וע"ע במג"א שם (סי' שלב' סק"ג) דס"ל דהוי איסור מה"ת ע"ש.

(נופת צופים)

★★

רש"י ד"ה קמח וקלי שאינן ראויין לאכילה.

בשו"ת יהודה יעלה (חלק א' או"ח סי' צ"ו) נשאל דהרי בכמה ובכמה מקומות מצינו דקליות ראויין לאכילה, עיין כתובות (רפ"ב) שמחלקין קליות בעת נישואי בתולה. ופירש"י כשהשיבולין לחין, מייבשין אותן בתנור והן קליות, ומתוקין לעולם. ולקמן (ק"ט ע"א) מחלקין קליות ואגוזים לתינוקות בלילי פסחים בשביל שלא ישנו. ובבא מציעא (סי' ע"א) במשנה ר' יהודה אומר לא יחלק החנווני קליות ואגוזים לתינוקות מפני שהוא מרגילם לבא אצלו.

ותירץ בכמה אנפי א. שהקליות בעינייהו אינם ראויים לאכילה, רק ביחד עם האגוזים הם נמתקים וראויים לאכילה. ב. ברש״י שבת קנ״ה ע״ב ובערוך (ערך קל) מבואר דהקלי אינם אוכלים בעיניהם אלא טוחנין אותו, והקמח הוא מתוק. אבל כאן איירי בקליות בעינייהו שאינם ראויים לאכילה. ג׳. עוד משמע בערוך [וכן יש לדייק ברש״י כתובות שהביא השואל] שרק כשהתבואה עדיין לא הביא שליש והם לחים, אז הם נמתקין ע״י האור, אבל כאן הרי התבואה כבר נתבשלה ומלאה ואז אינם ראויים לאכילה.

★★

תוד״ה קוצרין. כתבו בזה״ל, **ואין לתמוה מי איכא מידי דמדאורייתא לכתחילה אסור ובדיעבד שרי, דאיכא מילי טובא דבעינן שישנה הכתוב עליו לעכב כגון קדשים** עכ״ל.

וכ״כ בתוס׳ רבינו פרץ יעו״ש. אולם יעוי׳ בתוס׳ ברפ״ק דגיטין (ג:) בד״ה וכ׳ שכ׳ דבדאורייתא ליכא לכתחילה ודיעבד יעו״ש, ולכאו׳ דלא כהתוס׳ הכא. אמנם יעוי׳ הכא בחידושי רבינו דוד שכתב בזה״ל ואע״ג דבאוריתא לא אשכחן כתחלה ודיעבד, גבי קרבנות איכא מילי טובא דלא הוה אלא למצוה, כדאמרינן בריש סנהדרין שלש למצוה ואחת לעכב וכן הרבה וכו׳ עכ״ל יעו״ש, וא״כ אפשר דאכן לא פליגי תוס׳ הכא והתם, דמש״כ תוס׳ הכא דאיכא מילי טובא וכו׳ היינו דוקא בגיטין בקדשים דאשכחן בזה לכתחילה ובדיעבד אך גבי שאר דברים ס״ל דאכן ליכא בזה לכתחילה ובדיעבד, וכבתוס׳ בגיטין, ודו״ק. וכן עי׳ בתוס׳ במנחות (יח:) בד״ה כי אין שכתב שיש לכתחילה ודיעבד בדאורייתא גבי בלילת המנחות יעו״ש, ולמש״כ רבינו דוד אפשר דדוקא בקרבנות אמרי׳ כן אך לא בשאר דוכתי, וכתוס׳ הכא. אך יל״ע למה אכן אמרי׳ לזה רק בקדשים.

והנה יש לתמוה דהא אשכחן בהרבה דוכתי דאיכא אף בדאורייתא לכתחילה ובדיעבד, וכבפ״ב דברכות (טו.) דכ׳ דילמא ר׳ יהודה היא ואמר גבי ק״ש נמי דיעבד אין לכתחילה לא, וכן אמרי׳ שם לא יברך אדם בהמ״ז בלבו ואם בירך יצא יעו״ש, וכן בשבת ספ״כ (קמא:) ולא תצא אשה במנעל מרופט ולא תחלוץ בו [וברש״י כ׳ לכתחילה, דלאו נעל מעליא הוא], ואם חליצה חליצתה כשרה וכו׳ ע״ש, וכן עי׳ ביבמות (קג:) אמר רבא הלכתא אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל שמוחלט ואחד סנדל של עכו״ם לא תחלוץ ואם חלצה חליצתה כשרה וכו׳, הרי דאשכחן בדאורייתא לכתחילה ודיעבד אף בשאר דברים, ועוד אשכחן כן.

ושמא בחליצה הוי בדיעבד רק מדרבנן שלא לחלוץ בזה, אך מה״ת אכן יכולה לחלוץ בזה לכתחילה, וכן משמע בשבת שם דכ׳ ברישא שלא תצא בנעל מרופט והוי רק מדרבנן שחששו רבנן שמתוך שיצחקו עליה תטלטלנו ברה״ר ותבוא לאיסור מה״ת, דה״נ הסיפא שלא תחלוץ בו הוי רק גזירה דרבנן. וה״נ אפשר בק״ש וברהמ״ז י״ל כן, דאכן מה״ת הוי לכתחילה לאומרו בליבו וכן כשלא השמיע לאוזנו ורק מדרבנן אמרו שלכתחילה יש להקפיד שישמיע לאוזנו וכו׳ דכיון דמצוות דאורייתא הוי לכתחילה יש להשמיעו לאוזנו וכו׳, אך מה״ת אכן הוי לכתחילה גם בכה״ג.

ונראה בזה, דהנה יעוי׳ בנדה (סו:) בתוד״ה כל הראוי שכ׳ בזה״ל ואין לומר דלכתחילה לבעי דכיון דבדיעבד טהור לכתחילה נמי לא ותעלה לו טבילה, אבל בילה ומקרא ביכורים וחליצה מצות נינהו הלכך לכתחלה ליעבד עכ״ל ע״ש, [ואגב, מבואר דחליצה אינה רק ״מתיר״ אלא ״מצוה״, וכן משמע ברש״י בקידושין (יד.) בד״ה מנלן ע״ש, ועי׳ בתשובת הרשב״א ח״א [תשובה י״ח] שכ׳ שאין עיקרו מצוה, וע״ע ברש״ש בסנהדרין (יט:) בזה, ואכמ״ל], ומבואר בתוס׳ דדוקא במתיר אין לכתחילה ודיעבד שכן או שנטהר בזה או שלא נטהר אך במצות כמקרא ביכורים ועוד אכן שייך ביה לכתחילה ודיעבד, וה״נ נר׳ כוונת תוס׳ בגיטין שכ׳ שאין לכתחילה וכו׳ היינו דוקא בכגון גט דאיירי ביה דאו שמגורשת בזה או שאינה מגורשת, דהוי רק מתיר ודומיא דטבילה, אך במצות ודאי אשכחן ביה לכתחילה ודיעבד, דלא איירי תוס׳ אלא במתיר, וא״כ א״ש, וכן מש״כ תוס׳ ותור״פ הכא דאיכא מילי טובא וכו׳, אי״צ לומר דהיינו דוקא בקדשים, די״ל דאף בשאר דברים איכא מילי טובא דהוי רק בדיעבד. וכן למש״כ תוס׳ במנחות שם י״ל דה״ה כן בשאר דוכתי דהוי ״מצוה״.

אמנם מש״כ בחי׳ רבינו דוד דלא שייך לכתחילה וכו׳, נר׳ דוחק לומר דס״ל דהוי דוקא במתיר ולא במצוה, דהא איירי שם בקצירת העומר דהוי מצוה ולא מתיר וא״כ מהו שכ׳ דעכ״פ בקרבנות איכא מילי טובא וכו׳ הא אף בשאר דברים דהוי מצוה יש בו לכתחילה ודיעבד, וא״כ נר׳ דפליגי על תוס׳. ושמא אף קצירת העומר הוי רק מכשיר שע״י

הקצירה יוכל להקריב העומר דגם בכה"ג אמרי' שאין לכתחילה ודיעבד אך במצוה אכן לא אמרי' כן. אמנם לא נראה, דהא גם הקצירה עיקרה מצוה ואף דוחה שבת ולא הוי רק מכשיר להקרבה, ועי' בפ"ב דמכות (ח:) ובמנחות (עב.) בזה, ודו"ק.

ויעוי' בריטב"א בסוכה פ"ק (יא:) שכ' בזה"ל בד"ה ואי רבנן מאי מצוה, פי' דליכא למימר דמצוה לאוגדו לכתחילה מן התורה, אלא דיעבד אם לא אגדו כשר, דהא כל בדאורייתא לא שאני לה בין לכתחלה בדיעבד, ופרקינן דהיינו מצוה מדרבנן משום זה קלי ואנוהו וכו' עכ"ל ע"ש, וחזינן דג"כ ס"ל כרבינו דוד שאף במצוה אמרי' לזה ודו"ק. אמנם צ"ע, דלכאו' סותר דבריו, דיעו"ש בריטב"א לקמן (יד.) בד"ה מסככין שכ' וז"ל ומדקתני ר"מ אוסר [לסכך בנסרים] הוה משמע שאוסר לכתחילה אבל בדיעבד כשרה, אבל א"א לומר כן דהא קתני בברייתא ר"מ פוסל וכו' עכ"ל יעו"ש, ומשמע דלולי דהיה כ' דר"מ "פוסל" המ"ל "דאוסר" היינו רק לכתחילה אך בדיעבד כשרה ואע"פ דהוי מצוה מדאורייתא, וצ"ע. אמנם בזה שמא י"ל, דהוי רק "מכשיר" שע"י האגד יהיה לולב יפה וכה"ג אכן ליכא לכתחילה ודיעבד, אלא העיקר שיהיה הלולב אגוד. אך נר' דוחק, דהא גם עצם האיגוד הוי מצוה בפנ"ע ד"הידור מצוה" ואעפ"כ כ' דאין בזה לכתחילה ודיעבד, וצ"ע במשנתו.

אמנם י"ל, וכדהעירני אחי החריף ר"ש ני"ו, דלק"מ, דגבי הנסרים לולי שהיה כ' דר"מ פוסל שפיר אפ"ל דאוסרו לכתחילה, והיינו רק מדרבנן וכבגמ' שם דכ' שר"מ חושש לגזירת תקרה יעו"ש, ואכן מה"ת המ"ל שמותר לכתחילה לסכך בזה ורק מדרבנן אסרו מהאי טעמא, ואכן ס"ל לריטב"א שאין בזה לכתחילה ודיעבד, ולק"מ בס"ד.

(נופת צופים)

דף י"א ע"ב

במשנה: רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש.

הפרי מגדים בפתיחה כוללת ובמשבצות זהב (או"ח ס"ח סק"ח) ר"ל דהא דילפינן מקרא דושמרתם את משמרתי דחז"ל צריכין לעשות גזירות שהם משמרת למשמרתי, הוא רק גזירות שלא לעבור איסור בקום ועשה, אבל לא גזירות שלא לבטל מצות עשה בשב ואל תעשה, וכתב [במשבצות זהב] דיש דמדומי ראיה לזה מהא דמבואר כאן דתולין כל חמש, דהיינו שעשו הרחקה שלא יאכל חמץ, ולא עשו הרחקה ומשמרת שלא יעבור על השבתה, דהיינו משום דאכילת חמץ הוא איסור בקום ועשה, אבל ביטול השבתה הוא רק שב ואל תעשה.

ובפתיחה להל' פסח (סוף ח"א) כתב הפרי מגדים די"ל דהא דלא עשו הרחקה בשעות גם לענין מצות תשביתו, עפ"י מש"כ התוס' לקמן כט: ד"ה רב אשי דהמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר כלום, דלפ"ז ניחא דגם אי יטעה בשעה שבע וסובר שהוא שש, כל שדעתו לבערו אינו עובר.

★★

במשנה: ועוד אמר ר' יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות ע"ג האיצטבא כו'.

קשה מה בא ר' יהודה להשמיענו בעובדא זו דקאמר ועוד, ומה יש בה חידוש יותר ממה שהוא אמר. וכתב בתוספת חדשים (בגליון המשניות) בשם המהרש"ח דטובא אשמעונן, דלא תימא דרק בחולין גזרו ואסרו שעה קודם, אבל בבית המקדש לא גזרו ואסרו שעה קודם שאין שבות במקדש, לזה השמיענו שאפילו בבית המקדש במקום זריזין ג"כ גזרו ואסרו לאכול חמץ שעה אחת קודם.

★★

בגמ': אמר אביי לכשתמצא לומר לדברי רבי מאיר אין אדם טועה ולא כלום, לדברי ר"י אדם טועה חצי שעה כו'.

מכאן למד הנודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סוף סי' מ"א) בנדון עגונה שעד אחד העיד על בעלה שנפטר בשמחת תורה והעד השני העיד שנפטר באסרו חג סוכות, וכתב הנודע ביהודה דכיון דרואים כאן דמוטל עלינו להשוות דברי העדים כל מה שאנו יכולים, וכמו שנפסק כן בחושן משפט (סי' כ"ט סעיף א', וסימן ב' בהגה"ה), לכן יש לומר שאותו איש מת מיד במוצאי שמחת תורה בין השמשות, וזה שאמר בשמחת תורה הוא בסוף היום, וזה שאמר אסרו חג הוא בתחילת ליל אסרו חג, ואין סתירה בדבריהם בזה.

דף י״ב ע״א

בגמ׳: תנן היו בודקין אותו בשבע חקירות כו׳ באיזה יום באיזו שעה כו׳.

כתב רש״י (ד״ה בשבע חקירות) מקרא נפקא לן בסנהדרין (מ.). בתומים (סי׳ ל׳ אות י״ג) הקשה קושיא עצומה דהרי כל מה שמחלקים היום לכ״ד שעות י״ב ליום וי״ב ללילה, אין זה חילוק שבטבע, ואין זה אלא הסכמת התוכניים בכדי לצמצם ולקבוע את הזמן, וא״כ איך שייך לומר דילפינן מקרא שצריך לחקור אותו איזה שעה, הלא מצד התורה אין שום חלוקה של שעה ע״ש מה שהאריך בקושייתו.

ועל כן כתב דמצד עיקר דין דרישה וחקירה א״צ לחקור אותו בשעות שלנו, אלא רק בחלוקת היום שהוא חלוק בטבע, דהיינו האם הי׳ לפני חצות או אחר חצות, אלא שאחרי שהסכימו התוכניים לחלק היום והלילה כל אחד בי״ב שעות, אז קבעו חז״ל גם כן שיחקרו אותו באיזה שעה מהי״ב שעות היה. ועיי״ש מה שהרחיב בביאור הסוגיא כאן ובסנהדרין (מ.).

אולם יש לתמוה על מה שכתב שמצד עיקר דת התורה איננו בנמצא להלכה חלוקה של שעה שהוא א׳ מי״ב ביום או בלילה, שהרי ר׳ יוסי ס״ל במשנה בנדה (סג:) שוסת אינו ליום אלא לשעה, (ולא עונה כדברי יהודה) שבאותה שעה שהיא רגילה לראות באותה שעה היא אסורה, ומשמע דכן הוא גם למ״ד וסתות דאורייתא, והיינו אף לקולא כדאיתא שם במשנה שאם עבר השעה הרי היא מותרת, הרי דגם לגבי דיני דאורייתא מצאנו חלוקה של שעה וצע״ג.

★★

בגמ׳: דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה וכו׳.

וברש״י: דרחמנא אמר ודרשו וגו׳ ועשיתם לו כאשר זמם וכו׳ ע״כ. הנה דמבואר כאן הלימוד לדין זה דעדות שאי אתה יכול להזימה אינה עדות. וברש״י סנהדרין (מ״א ע״א) ד״ה לא שמה עדות וכו׳ הביא הלימוד בקצרה ולכאורה השמיט עיקר הלימוד מהפסוק ועשיתם לו וגו׳ וצ״ב. אך צ״ע דברש״י ב״ק (ע״ה ע״ב) ד״ה היכא דאמרי וכו׳ כתב (אליבא דסומכוס ע״ש) דהטעם דלא הוי עדות בגלל חשש משקר ע״ש והוא סברא חדשה וצ״ע שלא מייתי קרא דלעיל.

דף י״ב ע״ב

בגמ׳: תרגמה אביי וכו׳ חמץ לכל מסור. ורבא אמר לאו היינו טעמא דר״י אלא ר׳ יהודה לטעמי׳ דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים.

כתב בתרומת הדשן (סי׳ קכ״א) דלכאורה יש נק״מ לדינא גדולה בין טעמו של אביי לטעמו של רבא, דלטעמו של רבא שהוא משום זמן סעודה, א״כ ד׳ שעות אלו הם שעות זמניות, שהדרך לאכול בשליש היום, ואם כן אם היום הוא ארוך למשל ט״ו שעות מותר לאכול רק עד ארבע וחצי שעות מתחלת היום, משא״כ לטעמו של אביי משום דאדם טועה שתי שעות, והיינו ע״כ שעות שוות, דביום ארוך אינו טועה יותר, א״כ עד שתי שעות שלפני חצות מותר לו לאכול. אולם הביא דברי התוס׳ בכ״מ בש״ס דאין לעשות נק״מ בין האמוראים את מה שלא מבואר בגמרא, וכיון דלאביי בוודאי השיעור הוא שני שעות שוות לפני חצות, א״כ ה״ה גם לרבא כן הוא. ע״כ.

ודעה זו הובאה ברמ״א (סי׳ תמ״ג סעיף א׳) בשם י״א, ובדיעה ראשונה כתב דהיינו ארבע שעות זמניות דהיינו שליש היום. ולהלכה הט״ז פסק לחומרא כדיעה הראשונה והשו״ע הרב ומשנ״ב (סק״ט) פסקו דבהפסד מרובה לענין מכירה לנכרי אפשר להקל כדיעה השני׳.

ועיין שם בביאור הלכה (ד״ה ויש אומרים) שדן במדינות שהיום בערב פסח הוא קצר, וא״כ אז להיפוך דאם אזלינן בתר שעות זמניות הוא לקולא, ואם אזלינן בתר שעות שוות הרי זו חומרא, והביא מנהר שלום והגיעב״ץ במור וקציעה להחמיר בכה״ג ולחשב בשעות שוות. אולם הביאור הלכה כתב דלפי טעמו של התה״ד גופי׳ יש להקל, דהא למ״ד דהטעם משום זמן סעודה דע״כ היינו שעות זמניות, וא״כ כיון דכתב התה״ד דלא משוינן פלוגתא בינייהו, א״כ לכו״ע אוכל כפי שעות זמניות.

★★

בגמ׳: אימתי שלא בשעת ביעורו כו׳.

נחלקו בזה רש״י ותוס׳ בביאור הגמ׳. דלרש״י בשעת ביעורו, היינו בתחלת שש אז נחלקו ר״י ורבנן אי ביעור חמץ

הוא בשריפה, אבל שלא בשעת ביעור, דהיינו בשבע, לכו"ע מבער בכל אופן. אמנם התוס' פירשו להיפוך, דלפני זמן ביעורו, בתחלת שש, אז מבער בכל אופן, ור"י ורבנן דנחלקו אי אין ביעור חמץ אלא שריפה היא משביעית ואילך.

והנה בפני יהושע בריש מסכתין תמה איך נחלקו רבי יהודה וחכמים אי אין ביעור חמץ אלא שריפה, הא אפילו ביטול מהני כ"ש שאר אופני ביעור. וכתב דלמ"ד דביטול לא מהני בחמץ ידוע ניחא, דבחמץ כזה לא מהני ביטול, ובזה נחלקו ר' יהודה ורבנן אי בשריפה דוקא, אבל לדעות הסוברים דמהני ביטול אפילו בחמץ ידוע הדק"ל דאם ביטול מהני כ"ש שאר אופני ביעור.

וכתב החתם סופר בחידושיו (לעיל ה' ע"א ד"ה לרבות) דלדעת התוס' כאן ניחא, דהרי לפני זמן האיסור מודה ר"י דהשבתתו בכל דבר, ובזמן האיסור דאז ס"ל לר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הרי אז לא מהני ביטול. אבל לרש"י דס"ל דר"י סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה לפני זמן האיסור הדק"ל.

★★

בגמ': אמר ר' יהודה אימתי (אין ביעור חמץ אלא שריפה) שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר.

ובתוס' (ד"ה אימתי) פיר"ת דבשעת בשעה ששית ואז השבתתו בכל דבר, ומשעה ששית ואילך בשריפה.

בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' שי"ח) הקשה, דכיון שגזרו חז"ל לאסור בהנאה בששית משום טעות בין שש לשבע ואפילו חמץ נוקשה דרבנן אסור, א"כ למה לא גזרו גם במבער בשעה ששית שיצטרך שריפה דוקא מחשש שמא יטעה בשעה שבע ויסבור שעדיין ששית היא ולא ישרפנו ובאמת כבר הגיע שבע ומחויב לשרפו ונמצא מבטל מצות עשה דאורייתא כשאינו שורפו כדינו, וכי חמור איסור דרבנן מעשה דאורייתא, והלא ספק איסור דרבנן לקולא וספק מצ"ע של תורה להחמיר, ולמה בחשש זה שמא טועה ושבע היא החמירו בדרבנן ולא במצ"ע של תורה, ע"כ קושיתו.

ומתרץ שם באות ט', דאם יטעה בין שש לשבע ויחשוב על שבע שהוא שש, אז אף אם ישרפנו לא יקיים המצות עשה של תורה דמתעסק הוא, כמש"כ הר"ן בשם הרא"ה דאף למ"ד מצות אצ"כ מ"מ באכל מצה ולא ידע שהוא ליל פסח לא יצא דהוי מתעסק, כמו"כ השורף חמץ ולא ידע שהוא אחר שש הוי מתעסק ולא יצא, וא"כ לא יועיל כלום אם נגזור שישרפנו מחשש טעות, דלפי טעותו לא יצא המצוה אף אם ישרפנו, עכת"ד האבנ"ז זצ"ל.

וראה בקובץ שערי תורה בכרך ה' הוספה לשע"ת סי' ו', מביא שם ליישב עפמש"כ בשע"ת (ח"ז סי' פ"ג) דבעשה לא גזרינן גזירה, ולכן לא גזרו חז"ל בזה לחשוש שיטעה בין שש לשבע ויבטל מצות תשביתו.

אמנם נראה דהאבנ"ז לא ניחא לי' בתי' זה, כמו שמבאר בקושיתו, דאם גזרו באיסור דרבנן - הגם דלא גזרינן גזירה לגזירה - א"כ כ"ש בעשה של תורה ג"כ נגזור, הגם דבדרך כלל לא גזרו אעשה, מ"מ במקום שגזרו אאיסור דרבנן נגזור גם אעשה.

ואולי יש לחלק דבאיסור אכילה והנאה של חמץ שגזרו בחמץ של תורה, לכן משום לא פליג כיון דנוקשה יש עליו שם חמץ מדרבנן כללוהו בגזרתם, משא"כ בעשה דתשביתו י"ל דאעשה לא גזרו כלל.

שוב מצאתי בנודע ביהודה (קמא או"ח סי' כ"א ד"ה והנה אף) שמביא ראי' מכאן דבעשה לא גזרו גזירות, וכקושית האבני נזר לעיל, ועיי"ש שכתב דיש לדחות ראי' זו עיי"ש. (יד יהושע)

★★

בגמ': אלא אמר רבא גזירה משום יום המעונן וכו'.

בשו"ת תרומת הדשן (סי' קכ"א) נסתפק, בשנת העיבור שאז היום כבר יותר ארוך מימות החורף ובסוף ארבע יש עדיין ג' שעות עד חצות האיך נדייני להך דינא, אי נימא דכמו דבכל שנה מותר לאכול עד ב' שעות קודם חצות כמו"כ בשנת העיבור מותר עד ב' שעות קודם חצות, או דנימא דכי שלמא להו ד' שעות מתחילת היום אסור כמו בכל שנה דאסור אחר ארבע שעות מתחילת היום.

והעלה בתה"ד דתלוי בב' תירוצי הגמ', דלתי' דמסיק רבא גזירה משום יום המעונן, ומקשה בגמ' א"ה אפי' בארבע שעות נמי לא ניכול, ואמר רב פפא ד' זמן סעודה לכל היא, להך שינוי נוכל לומר דלעולם אפי' בימים הארוכים

זמן סעודה היא בארבע שעות מתחילת היום, ולאחר ד׳ שלים לי׳ זמן סעודה, ויש כאן לגזור משום יום המעונן. אבל לתי׳ קמא דאדם טועה ב׳ שעות, אין לאסור לעולם רק ב׳ שעות קודם חצות. ואע״ג דמסיק בשינויא אחרינא, אגופא דגזירה דאינה אלא ב׳ שעות קודם חצות לא הדר. והא דנקט ר״י אוכלים כל ארבע משמע דלא תלינן בקודם חצות, היינו משום דבימים בינונים לעולם בסוף ד׳ היינו ב׳ שעות קודם חצות, ומסיק דהמיקל לא הפסיד.

ובב״י ריש סי׳ תל״א (ד״ה ומש״כ אלא) הבין דשיטת תה״ד הוא כמו הרמב״ם בפיה״מ דאוכלין כל ארבע היינו עד שליש היום בין שהשנה פשוטה שהיום קצר בין שהשנה מעוברת שהיום ארוך, אמנם בב״ח שם (ס״ק א׳) לא הבין כן בתה״ד אלא דמתיר עד ב׳ שעות קודם חצות שזה יותר משליש היום וכתב דמתשובתו מבואר דאין רצונו לומר ב׳ שעות זמניות קודם חצות דהיינו שליש היום.

ועי׳ בסי׳ תמ״ג בט״ז (ס״ק ג׳) שכתב ג״כ להקשות אב״י שהבין דברי תה״ד כדברי הרמב״ם, דלפי״ז הי׳ מפרש דשתי שעות שנקט התה״ד הם זמניות, והא ודאי ליתא, דא״כ לא היו שני צדדין לספוקי בהו ולא הי׳ תה״ד צריך לפלפל בזה. ועיי״ש שמשיג גם אתה״ד ומסיק כהב״ח דיש להחמיר דמותר רק עד שליש היום ולא יותר, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר שעה ראשונה וכו׳ שישית מאכל תלמידי חכמים וכו׳.

בלחם משנה (פ״ט מהלכות מאכלות אסורות הכ״ח) כתב דמגמרא הזו המקור לדברי הרמב״ם שכתב שצריכים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר כדי לאכול גבינה, דמר עוקבא (בחולין קה ע״א) אמר אנא כחלא בר חמרא לגבי אבי, שאביו היה ממתין מעת לעת מאכילת בשר לגבינה ואילו הוא עצמו היה ממתין רק מסעודה לסעודה, ומר עוקבא הרי היה תלמיד חכם ואכל סעודת הבוקר בשעה ששית ועד סעודת הערב הוא זמן שש שעות, וזהו המקור לרמב״ם, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר שעה ראשונה מאכל יהודים.

ראה במדרש אסתר רבה (א, טז) ״עשרה חלקים של עניות בעולם תשעה בלוד ואחד בכל העולם״.

ובהגהות הרד״ל שם כתב: בקידושין (מט:) איתא עניות בבבל ומפרש שם עניות דתורה בעילם. ואם עניות דלוד דהכא הוא בתורה י״ל כמ״ש בפסחים ירושלמי (פה ה״ג וריש סנהדרין) שהם מעוטי תורה.

אך נראה דלוד דהכא הוא שם מדינה, ולוד דירושלמי הוא שם עיר בא״י, ואם לודים דהכא היינו אותן שאמרו עליהן שמאכלן שעה ראשונה שהם רעבתנים ביותר, י״ל שלכן הם עניים שאוכלים הרבה.

★★

בגמ׳: שישית מאכל תלמידי חכמים.

עיין באורך בספה״ק תניא ליקוטי אמרים (פרק כז) ובתוך הדברים כתב: ולא עוד אלא אפי׳ בדברים המותרים לגמרי, כל מה שהאדם זובח יצרו אפי׳ שעה קלה ומתכוין לאכפיא לס״א שבחלל השמאלי, כגון שחפץ לאכול ומאחר סעודתו כדאיתא בגמ׳ שעה רביעית מאכל כל אדם שעה שישית מאכל ת״ח. והיו מרעיבים עצמם שתי שעות לכוונה זו, אף שגם אחר הסעודה היו לומדים כל היום כו׳. עיי״ש כל דברי קדשו.

★★

בגמ׳: מכאן ואילך כזורק אבן לחמת.

רש״י במסכת שבת (י ע״א) כתב דיש מי שפירש דזה קשה לגוף, ולי נראה לא קשה ולא יפה.

והב״ח והפרישה באו״ח (סי׳ קנז) הביאו דבספר שבילי אמונה (נתיב ז עו ע״א) פירש דהתנא מדמה זה לחמת שהיא מלאה יין אלא שחסרה מעט, דאם יניחנה כן יפסיד דהיינו יחמץ, ואם יתן בה אבן אחת יעלה היין מחמתו ולא יפסיד, אבל לא יהא היין כ״כ טוב כמו אם ימלאנה ביין, כן זה האוכל אחר ו׳ שעות אין המאכל מבריא את האוכלו ולא מוסיף בו כח אלא מחזיקו שלא יפגם ויחלה ויתקלקל, והטעם, כי האצטומכא כשלא תמצא מזונה תמשיך הלחות הרעות ויזיקו לה, עיי״ש.

ויש לציין דדבר זה, שכלי יין שהוא חסר מחמיץ יותר מהר מכלי שהוא מלא יין, נזכר ברש״י בסוף פ׳ המפקיד (ב״מ מ״ד ע״א ד״ה דניחא ליה דתיהוי כולה חבית בסיס להאי רביעית.

★★

תוס' ד"ה **אימתי. בא"ד ועוד דמנותר יליף ר' יהודה דחמץ כשריפה, ונותר אחר איסורו טעון שריפה, וכמו כן חמץ.**

היינו דהקשה לשיטת רש"י אליבא דר"י דלא ס"ל דאין ביעור חמץ אלא שריפה רק טרם הגיע זמן האיסור, אבל אחרי שהגיע זמן האיסור השבתתו בכל דבר, ותוס' ס"ל להיפוך דלפני זמן האיסור השבתתו בכל דבר, ומה שאמר ר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה הוא לאחר זמן איסורו. והוכיחו ד"ז דהרי ר"י יליף דאין ביעור חמץ אלא שריפה בגזירה שווה מנותר, והרי בנותר לפני שנאסר אסור לשורפו דמצווה באכילתו, ומצות שריפתו הוא רק אחר הגיע זמן איסורו, ואם כן ה"ה בחמץ מצות שריפתו הוא לאחר דהגיע זמן איסור.

ועיין באור שמח (הל' חמץ ומצה פ"ג הי"א) שיישב דעת רש"י דלמד מנותר באופן אחר. מה נותר בשעה שזמנו לבער אין ביעורו אלא שריפה, אף חמץ בשעה שזמנו לבער, והיינו טרם הגיע זמן איסורו, דאחרי שהגיע זמן איסורו הא קעבר על בל יראה, ואז אין ביעורו אלא בשריפה כמו נותר. עיי"ש עוד.

דף י"ג ע"א

בגמ': ומשיירין מזון שתי סעודות.

כתב בתשובות הרא"ש (כלל כ"ב סי' י"ג) דקשה למה משיירין מזון שתי סעודות, הלא בשבת צריך לאכול מזון ג' סעודות, ומוכיח מזה הרא"ש דאי אפשר לאכול סעודה שלישית רק אחרי חצות, וא"כ הרי אז יש כבר איסור אכילת חמץ, ולכן צריך לשייר רק מזון שתי סעודות. ע"כ. והיינו דבשבת ערב פסח אינו יכול לקיים ג' סעודות כדין. ועיין בפוסקים (בסי' תמ"ד) דיאכל מיני פירות או בשר ודגים די"א דיוצא ידי חובת סעודה שלישית בזה.

אמנם לעיל מיניה בתשובות הרא"ש (שם סי' ד') הביא דיעה זו ודחה אותה וז"ל: ואין נראה לי ראי', משום דאפילו יפסיק סעודתו בבוקר ויחלקנו לשנים, מ"מ די לו במזון סעודה אחת, שהרי תרתי כריסי לית ליה, ובמזון סעודה אחת יספיק לו, בין בהפסק בין שלא בהפסק, ע"כ. וכ"כ גם היראים (והובא בב"ח סי' תמ"ד עיין שם), וכבר העיר הג"ר יוסף ענגיל בגליוני הש"ס כאן דדברי הרא"ש סותרין זה את זה.

ועיין במגן אברהם (סי' תמ"ד סק"א) שגם יפסיק בשחרית סעודתו לשנים, כדי לצאת שיטות אלו דאפשר לאכול סעודה שלישית גם לפני חצות. ושם (בסק"ב) הביא מדברי הזוהר הק' שרשב"י הי' עוסק בתורה בשבת זו במקום סעודה ג'. וביאר שם הגר"א דהזוה"ק ס"ל דא"א לצאת ידי חובת סעודה שלישית רק בפת ולא בפירות ולא במצה מבושלת, וכן צריך להיות אחרי חצות, וא"כ ממילא א"א לצאת רק בדברי תורה.

★★

בגמ': מזון שתי סעודות וכו'.

וברש"י: ולא שלש דכל שלש סעודות בשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה ע"כ. והיינו דכיון דהוא ערב פסח דאסור לאכול כלום מן המנחה ולמעלה א"כ אוכל רק ב' סעודות.

ובפני יהושע הכא כתב לבאר דברי רש"י, שבוודאי פשוט הוא דסעודה שלישית של שבת צריכה להיות אחר חצות היום כמבואר בפרק כל כתבי (שבת קיח, א) אמנם שמא היינו טועים לומר דזה הדין הוא רק בשבתות דכל השנה, אבל בשבת שהוא ערב פסח הדין הוא שיכול וצריך לקיים מצות סעודה שלישית עם חמץ קודם שעה חמישית? קמ"ל בגמ' הכא דאסור לעשות כן, ושנשתמש במיני תרגימא לסעודה ג'.

ובתוס' שבת כתבו שיש לחלוק את סעודת הבוקר לשתי סעודות כדברי רבינו פרץ בתוספותיו כאן הוי ברכה שאינה צריכה ואסור לעשות כן. אך במהר"ם חלאווה כאן כתב שאין ראיה מגמרא דידן שאי אפשר לחלוק הסעודה בבוקר לב' סעודות ולצאת ידי חובת סעודה שלישית נמי, ודלא כדעת התוס' בשבת.

ובמרדכי כאן מביא בשם ר"א ממיץ דיש לחלק את הסעודה לשתיים ויוצא בה ידי חובת סעודה שלישית. ובגליוני הש"ס מביא בשם ספר הפרנס (סי' נד) וז"ל: "דמשמע דעתו דאע"ג דאסור לאכול מצה בער"פ (כמבואר בירושלמי)

מכל מקום בערב פסח שחל בשבת מותר לאכול בסעודה שלישית מצה משום מצות סעודה שלישית״ עיי״ש.

כמה מן הראשונים הרא״ש, תרומת הדשן, הר״ן ובעל המאור (עי׳ בדרישה או״ח סי׳ תעא ס״א) סוברים: שאיסור אכילת מצה בערב פסח אינו מתחיל אלא מחצות בער״פ, ולפי״ז יתכן ביאור לדברי הפרנס והמרדכי באופן שיאכל מצה לפני חצות ויוצא ידי חובת סעודה ג׳ בזה. אולם הרמב״ם והרמב״ן (עי׳ בדרישה שם) סוברים שאיסור אכילת מצה מתחיל מתחילת היום, ומשום הכי אי אפשר כלל לצאת ידי חובת סעודה שלישית באכילת מצה.

★★

ולהלכה כתב הטור (או״ח סי׳ תמד ס״א) וז״ל ״וטוב לעשותה בפירות״. ור״ת היה נוהג לעשותה במצה עשירה שנילושה במי פירות״ ע״כ. ובבית יוסף כתב להזהיר, שאם עושה הסעודה שלישית במצה עשירה צריך לעשותה קודם שעה עשירית דמשם ואילך אסור לאכול פת. וכן כתב להלכה בשו״ע. אך דעת הרמ״א היא שאין זה מנהגינו לאכול מצה עשירה בפסח, ולכן יאכל בסעודה שלישית פירות או בשר ודגים, והוא משום שאין זה כדאי להכין מצה עשירה ללפני הפסח כיון שאין יכולים לאכלו בפסח, ולכן לא מצוי במקומותינו מצה עשירה. ובאגרות משה (או״ח סי׳ קנה) מביא להלכה, שלא יאכל מצה עשירה אחרי סוף שעה רביעית, מכיון שאנו מחמירים בו שמא יש בזה חשש חמץ.

וכתב המגן אברהם (סק״א) דנקטינן כר״א ממיץ שהובא במרדכי (לעיל) שיחלוק סעודת הבקר לשתיים ובשנייה מקיים מצות סעודה שלישית. וכן הביא במ״ב (ס״ק ח׳) בשם הגר״א שזהו מנהג טוב לעשות כן, וגם שיאכל מיני תרגימא בזמן של סעודה שלישית אחר שש ומחצה עיי״ש.

וכתב עוד במגן אברהם (שם סק״ב) דבשר ודגים עדיף מפירות לענין סעודה שלישית. אולם בחק יעקב (אות ב) כתב דמדיוק לשון הרמ״א שהקדים פירות לבשר ודגים, נראה דפירות עדיף מבשר ודגים מכיון שפירות פחות משביעין את גוף האדם וצריך שיישאר לו תיאבון לאכילת הכזית מצה בליל הסדר כדי לקיים הידור מצוה.

והביא עוד המג״א (שם) בשם השל״ה הק׳ שכתב בשם הזוה״ק, שרשב״י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית. ובערוך השלחן (ס״ו) מבאר הענין: ״וזהו טעמו של רשב״י שעסק בתורה, מפני שאין מצוה כלל בשבת זו לאכול סעודה שלישית״ ע״כ.

★★

בגמ׳: מעשה באדם אחד שהפקיד דיסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבוהו עכברים כו׳.

בשו״ת שבות יעקב (חלק א׳ סי׳ י״ט) נשאל במי שהפקידו אצל תיבה סגורה, והשומר חשש שיש שם חמץ בתוכו, ומכרו לגוי, והגוי פשע ונאבד הכל. ודן השואל אם זה מיקרי פשיעה מה שמכר את התיבה לגוי כיון כאן שחשש שיש שם חמץ.

והשיב דמזה דאמרינן הכא מעשה באדם אחד שהפקיד דסקיא מלאה חמץ אצל יוחנן חקוקאה ונקבוהו עכברים והיה חמץ מבצבץ ויוצא ובא לפני רבי שעה ראשונה א״ל המתן כו׳ חמישית א״ל צא ומוכרן בשוק. וצ״ב למאי נקט הך דנקבוהו עכברים והיה החמץ מבצבץ ויוצא, אלא ראי׳ ברורה שאם היתה התיבה סגורה ומסוגרת לא הי׳ צריך לחשוש שיש שם חמץ, והי׳ אסור לו למכור לגוי. וא״כ כאן כיון שמכר לגוי ה״ז פשיעה מצדו והוא חייב.

★★

בגמ׳: מעשה באדם אחד וכו׳. **ובא לפני רבי, שעה ראשונה** וכו׳ **שניה** וכו׳ **שלישית** וכו׳ .

כתב רבינו זעליקמן מבינגא זצ״ל (בקובץ מוריה שנה י״ג גליון ג-ד ע׳ יב): מכאן משמע כששואל אדם מרב דבר והרב השיב לו איך יעשה, ובא לפני השואל מעשה דדומה לזה, אל יעשה מעצמו בלא שאילה אחרת כמו שהשיב לו הרב וידמה מילתא למילתא, כמו הכא ששאל ר׳ יוחנן חקוקה את ר׳ בשעה ראשונה ואמר לו המתן, ובשעה שניה גם שאלו ואמר לו המתן, וכן בשעה שלישית, וכן בשעה רביעית שאלו ולא סמך אשאילה ראשונה ועל התשובה שאמר לו המתן ע״כ.

★★

בגמ': א"ל אביי אי לישראל נשקליה לנפשיה וכו'.

כתב המהרי"ט (ח"א סצ"ג) דכאן מבואר דלולא החשד היה הנפקד יכול לקנות לעצמו את חמצו של המפקיד, ותמה על הר"ן שכתב דאין השליח יכול לקנות לעצמו שאין גדר מכירה אלא הוצאה מרשות לרשות, וזה לא יצא מרשות המוכר שהשליח במקום הבעלים הוא עומד.

ועי' בהג' אמרי ברוך (חו"מ סי' קפ"ה) שמיישב דעת הר"ן די"ל בפשיטות דאף לדעת הפוסקים דאין השליח יכול לקנותו לעצמו, מ"מ בודאי אינו בכלל שולח יד בשל אחרים כשלוקח לעצמו באותן דמים שהרשה המשלח, רק שאין לו באותו הדבר זכות ובעלות. וכתב דבזה מדויקים דברי רש"י שכתב בד"ה ונשקליה לנפשיה ויאכלנו ויתן דמיו, ולמה ליה לרש"י לבאר שיאכלנו, ולהנ"ל ניחא דאותו נפקד אינו יכול לקנותו דאין כאן הוצאה מרשות לרשות, אלא דמותר לאוכלו ולתת דמים.

★★

בגמ': כמאן אזלא הא שמעתא דרבי כרשב"ג כו' **רשבג"א מוכרן בב"ד מפני השבת אבידה.**

הפוסקים דנו במי שהפקידו בידו חמץ, ועבר זמן האיסור והשומר לא מכרו, אם חייב לשלם לבעלים, דעת המגן אברהם (סי' תמ"ג סק"ה) דגם אם שומר חנם הוא חייב על שלא מכרו, משום דהו"ל פשיעה בזה שהי' יכול למכור ולא מכר, ואף שגם המקפיד פשע במה שלא מכר חמצו, אין מוציא מידי חיוב פשיעה של השומר, אלא שאם החמץ קיים יכול השומר לומר לו הרי שלך לפניך. ודעת החק יעקב (שם סק"ו) דדינו כדין גניבה אבדה, שטירחא זאת ללכת לשוק למכור לנכרי, שומר חנם דהתחייב רק נגד פשיעה פטור, דמ"מ לא הוי פשיעה, ושומר שכר דחייב בגניבה ואבידה, ועליו מוטל לשמור יותר, חייב גם על זה שלא מכר החמץ לגוי.

אולם בשו"ע הרב (שם בקו"א סק"ב) חלק ע"ז בכל עוז, דהרי קי"ל (ב"מ צ"ג ע"ב) ששומר שרואה שבאים חיות רעות לטרוף הצאן המופקד בידו, שומר שכר צריך לשכור רועים שילכו לקדם את פניהם ולגרשם במקלות, ואם לא עשה כן חייב כבגניבה ואבידה, ושומר חנם חייב עכ"פ לקדם אותם ברועים ובמקלות בחנם, ואם לא עשה כן הרי זה פשיעה, והרי לקדם את פניהם ברועים ומקלות הוא טירחא יותר גדולה מלמכור החמץ לגוי, ואם לא עשה כן הוי פשיעה, וכ"ש דאם לא מכר לגוי הוי פשיעה. עיי"ש.

אולם בכל זאת פסק שם בשו"ע הרב דאפילו שומר שכר פטור אם לא מכר, והטעם לזה כתב וז"ל (בסעיף ח' שם): לפי שלא קיבל עליו השומר לשמור אלא שלא יחסר ממנו מאומה עד שיחזירנו בשלמות לבעליו, אבל לא קיבל עליו למכרו בערב פסח, שאין זו בכלל השמירה, שהרי במכירה זו הוא מוציאה מרשות בעליו.

והביא ראי' לזה דהרי אמרו כאן דרבי הוא כשיטת רשב"ג דס"ל דהשומר צריך למכור הפירות הנפסדים והוא משום "השבת אבדה", ומוכח דלאו מטעם חיוב שמירה הוא חייב, אלא מפני השבת אבידה גרידא, ואה"נ דבזה כל א' מישראל מצווה שאם רואה חמץ של חבירו מונח בערב פסח שימכרנו לגוי, ואין השומר מחוייב בזה יותר מאיש אחר. וכיוצ"ב כתב בבית מאיר שם עיין שם. ועיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק"ה) מה שהאריך בדברי המגן אברהם והחק יעקב הנ"ל.

★★

רש"י ד"ה מזון שתי סעודות. ולא שלש, דכל ג' סעודות לשבת ערבית שחרית ומנחה, וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה.

תמהו הפנ"י ועוד אחרונים למה לא פירש רש"י כפשוטו שאחרי ארבע שעות אסור לאכול חמץ. ותי' בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' תמ"ד) די"ל דרש"י ס"ל כהדעות דאפשר לצאת ידי חובת סעודה שלישית גם ע"י שמחלק סעודת שחרית לשתיים, אלא דעיקר זמנו הוא במנחה, ובבוקר ה"ז כגדר השלמה ותשלומין, ואם בעיקר זמן חיובו אינו מחוייב, גם בבוקר אינו מחוייב, וזה מש"כ כאן רש"י כיון דמן המנחה ולמעלה אין עליו דין סעודה ג', כיון דאסור לאכול מן המנחה ולמעלה, א"כ גם בבוקר אינו צריך לחלק סעודתו לשנים.

★★

תוס' ד"ה ושורפין. **אפילו אם נאמר דאסור לשרוף טהורות משום דכתיב את משמרת תרומותי כמו שאסור לטמאם.**

מבואר דהתוס' מסופקין אי מותר לשרוף תרומה טהורה, ועי' בחלקת יואב (קבא דקשייתא קושי' כ"ה בהג"ה) שתמה דהא בהדיא מוכח בבבא מציעא (צ.) דאסור להפסיד תרומה טהורה מה"ת, ואפילו ליתנה לבהמה.

הגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל באוצר הספרי תירץ דלא הסתפקו התוס' רק באופן שיהנה מהתרומה בזמן השריפה. [וע"ש שציינתי (באות י') מספר ברכת שמעון שהעיר על הגרמ"ז זצ"ל מדברי תוס' הרשב"א כאן שמבואר בהדיא בדבריו דשריפה אינו בכלל משמרת].

דף י"ג ע"ב

בגמ': **תני על גג האיצטבא, אמר רחבא אמר ר' יהודה הר הבית סטיו כפול היה** וכו'.

כתב באגרות משה (או"ח ח"א סי' קלז) דמה שכתב הרמב"ם בריש פרק ה' מהלכות בית הבחירה על הר הבית וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו, אין כוונתו דכל הר הבית היה מקורה, אלא כל מה שהיה מקורה היה סטיו לפנים מסטיו, אבל ודאי דלא כל הר הבית היה מקורה, והראיה מגמרא דידן דאי' על גג האיצטבא, ואם נאמר דכל הר הבית היה מקורה לא שייך לקרוא הגג על שם האיצטבא, אלא ודאי שלא כולו היה מקורה.

ועי"ש שביאר ד"סטיו" הכונה המקום שקרוי כן וזה כולל גם את האיצטבאות שהיו שם וגם הקירוי שלהם שהכל היה כפול סטיו לפנים מסטיו, וע"כ רק במקום שדברו על שני הדברים ביחד נקטו הלשון סטיו, אבל כשדברו מהאיצטבא עצמה או הקירוי עצמו לא נקטו לשון סטיו, כמו דחזינן דבמשנתינו אי' איצטבא, ומה דאי' בברכות (לג ע"ב) על הא דרחבה דייק לומר בלשון רבו סטיו ולא איצטבא, הכוונה שבמקום שהכוונה לשתי הדברים כנ"ל דייק בלשון רבו לנקוט סטיו הרומז לשתיהם ולא איצטבא, עי"ש.

★★

בגמ': **אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה פשיטא** וכו'.

הפני יהושע תמה דמאי פריך פשיטא והא איכא למימר דהתנא בא למעט מראב"י (לקמן כט.) דיליף שאור דאכילה משאור דראייה, ופירש"י דאליביה חמץ של גבוה ושל אחרים מותר אף באכילה. ונימא דתנא דהכא חולק עליו וס"ל דלא ילפינן שאור דאכילה משאור דראיה, או דס"ל דקדשים קלים ממון בעלים הוא וע"כ חשיב כדידיה. וכתב דצ"ל דפשיטא ליה לסתמא דתלמודא דליתיה להך גז"ש, כיון דראב"י גופיה הדר ביה.

ועי' באמרי בינה (הלכות פסח סי' ב'), שתמה על הפנ"י דהא קרבנו לא גרע מגורם לממון דחשיב לגבי חמץ כממון, ומכ"ש בלחמי תודה שיש לו זכות אכילה. [ומה"ט תמה האמרי בינה על הצל"ח שכתב דבשביעי של פסח יכול להקריב תודה למד"א דנדרים ונדבות קריבין ביו"ט, ולאכלן בערב, מאחר דאינו עובר בשל גבוה על בל יראה ובל ימצא].

★★

בגמ': **הכא בי"ד עסקינן וקסבר אין מביאין קדשים לבית הפסול.**

הצל"ח תמה דהא גם מפני מצה שבה אנו יכול להביא תודה בערב פסח, שהרי אסור לאכול מצה בערב פסח. ועי' במרחשת (סי"א) שתירץ קושית הצל"ח דמאחר שא"א לצאת במצות של תודה בפסח וכדאיתא לקמן (לח:) משום דנשמרו לשם זבח, ע"כ שפיר יכול לאוכל מצות של תודה בערב פסח דמי למצה עשירה. אלא דכתב דיש לחלק ולומר דשאני מצה עשירה שאין טעמה שוה למצת מצוה, אמנם כתב דמרהיטות התוס' והרא"ש (לקמן פ"י) משמע דכל שאינו יוצא בה חובתו מותרת באכילה בערב פסח. [ועי' במהרש"א לקמן צט: שגם כן הסתפק במצה שלא נעשית לשמה אי מותר לאכלה בערב פסח]. וע"ע בצל"ח בביצה (פ"ב).

★★

משמע קצת דשאר נדרים ונדבות שפיר נקרבים בערב פסח, ועי' בטל תורה (קכ"א:) שתמה לדעת ראב"ע דאין פסח נאכל רק עד חצות וקי"ל דאין מפטירין אחר הפסח א"כ הרי ממעט אכילת קדשים מחצות הלילה עד הבקר, ומביאין

לבית הפסול. וע"ש שהעיר דמוכח מזה דמיעוט באמצע זמן אכילת קדשים לא הוי מיעוט, ודלא כמש"כ החכם צבי (סי' קנ"א). [ואין להקשות מחטאות ואשמות דאינן נאכלין למחרת ליל פסח, שהרי בלא"ה אסרו רבנן לאכול קדשים הנאכלין ליום א' לאחר חצות וכדאיתא בריש ברכות]. וע"ש בטל תורה שכתב דיש לדחות דמיעוט לאחר חצות לא הוי מיעוט דבלא"ה אין דרך בני אדם לאכול אז.

ובאמרי יושר (ח"ב ס"ב אות ב') הובא תירוץ בעל הכלי חמדה עפ"י מש"כ האבני נזר דלדעת ראב"ע באמת מותר לאכול כל דבר אחר חצות, מאחר דאז כבר אינו זמן אכילת פסח. [מיהו עדיין קשה להסוברים דגם לר"ע גזרו חז"ל שיאכל הפסח רק עד חצות, ועיקר זמן אכילת ק"פ מה"ת עד עלות השחר, דלפ"ז הרי נשאר איסור לאכול כל דבר מחצות ועד עלות השחר].

★★

בגמ': כבשי עצרת כו' שחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן לחם קדוש ואינו קדוש.

ופירש"י ואינו ניתר כאכילה, ואע"פ שהכבשים מותרין כו' אבל לחם, כיון שכבשים אין שמם עליהם, דהא לא עלו לבעלים לשם חובה, אלא לשם נדבה, מי יתירנו. ע"כ.

הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש זבחים) כתב דהא דאיתא התם כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כו' לא עלו לבעלים לשם חובה, היינו דוקא בקרבן יחיד, אבל בקרבנות ציבור, לב בית דין מתנה עליהם, ואפי' חשב עליהן שלא לשמן עלו לשם חובה למה שהן.

ועיין בשער המלך (פט"ו מהל' פסולי המוקדשין ה"א) שתמה עליו מברייתא דהכא דמבואר דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן לא עלו לשם חובה, ולכן הלחם אינו ניתר, וכדפירש רש"י דלא הותרו ע"י זביחת כבשי עצרת כיון דאין עליהם דין כבשי עצרת. ונשאר בצ"ע.

★★

תוד"ה כל העומד. בא"ד וי"ל דכיון דעקרן מלשמן גרע מנשפך הדם ואגליא מילתא דלא הוי כזרוק בשעת קבלה.

עפ"י סברא זו ביאר באבני נזר (חלק חו"מ סי' כ"א מחודש ז' אות ז') מה דיש להקשות לגבי מכירי כהונה דמצד א' הרי זה נחשב כאילו כבר בא ליד כהן, ומצד שני יכול הוא לחזור בו מליתן לכהן זה, וקשה דכיון דזה נחשב כאילו כבר בא ליד כהן איך יכול לחזור בו. ותירץ ע"פ דברי התוס' כאן, דמה דזה נחשב כאילו בא ליד כהן הוא משום כל העומד לבא לידו כבא לידו דמי, ומ"מ כשחוזר בו אגלאי מילתא למפרע דלא הי' עומד לבא ליד הכהן, וכמו שכתבו כאן התוס' דאפי' אי כל העומד לזרוק כזרוק דמי, מ"מ אי עקר מלשמן גרע טפי והוי כמלכתחילה לא הי' עומד להיות בא ליד כהן.

דף י"ד ע"א

בגמ': אבא שאול אומר שתי פרות היו חורשות וכו'.

ובתום' (ד"ה שתי וכו') כותבים: בירושלמי פריך, ירושלים לאו מקום שנהגו שלא לעשות מלאכה, בתמיה, כלומר סברא הוא לנהוג שם איסור מלאכה, שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו בו איסור, ומשני לאו דוקא חורשות אלא שנראות כחורשות ע"כ.

והגאון רבי זעליקמן מבינגא זצ"ל (בקובץ מוריה שנה י"ג גליון ג-ד ע' טו-טז) כותב: מכאן נראה אותן מקומות גדולות שמתקבצין שם הרבה בני אדם ויש שנוהגין כן בדבר היתר, וביש מקומות שנהגו בזה איסור, ובאין גם אותם בני אדם הבאים לתוך אותו המקום כרגילות, שאין לנהוג שם היתר מפני אותם בני אדם הבאים שם ונוהגים בו איסור. ולפי זה מגענצא שיש להם היתרות בבדיקת בהמה יותר מבשאר מקומות ונוהגין שם היתר, (וא"כ תיקשי) והא מקום הוא שמתקבצין שם הרבה בני אדם שמחמירים וטורפים אותה בדיקה שבמגענצא מותרת, וא"כ אמאי נוהגין שם היתר, וי"ל דאותם גדולים שהתירו אותה בדיקה במגענצא גם התירו לאותם הבאים למגענצא לאוכלו בתוך חומת מגענצא ועוד (י"ל) ירושלים שאני דלא נתחלקה לשבטים, וכל אחד מישראל היה לו חלק בו כאילו הוא דר שם. ועוד בירושלים בודאי באים מכל המקומות ברגלים, מה שאין כן בשאר מקומות ע"כ.

★★

במשנה: הוסיף ר״ע וכו׳ מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת וכו׳.

הגאון ר׳ חיים זצ״ל בנו של כ״ק אדמו״ר מאוסטרובצה זצ״ל כתב אל הגאון בעל הצפנת פענח זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ח קו׳ ח׳ ע׳ ל-לא): בספרו היקר צפנת פענח הל׳ תרומות פ״א הל׳ י״ג (ד״ה ונראה) כתב וז״ל, דה״ה בהא דקימ״ל והובא בדברי רבינו בפ״ז מהל׳ תרומות הלכה א׳, דכהן טמא שאכל תרומה טמאה אינו במיתה משום דמחוללת ופקע ממנה שם קודש, נראה דאם נגע בה טבול יום אינה נקראת מחוללת, דכיון דהקדושה שבה גרמה שתטמא אי אפשר שתפקע עי״ז, עכ״ל. לכאורה צ״ע על דבריו, דא״כ אמאי מתיר ר״ע (פסחים י״ד ע״א) לשרוף שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת, הא לא הוי מחוללת בטומאת טבול יום, ועתה מחללה מהקדושה וצ״ע ע״כ.

★★

במשנה: אמר ר״מ מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח אר״י אינה היא המדה.

בשער המלך (גירושין פ״ב ה״ב) תמה דאמאי פליג רבי יוסי, והרי מאחר דהתרומה טמאה עומדת לשריפה אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה ואין בה שיעור לטמאות, וכתב דלפי שיטת תוס׳ בשבת כה. דתרומה טמאה בשריפה אינו אלא מדרבנן ניחא, אמנם לאידך שיטה שם צ״ע. וכתב דאולי י״ל דגזרינן שיבא לשרוף עמהן חולין טמאין.

ותמה הזרע אברהם (סוף סי׳ ס׳) דמ״מ הרי בתרומת חמץ קיימינן, ונמצא דעומדין לישרף מחמת חמץ, אלא דכתב די״ל דגם שריפה זו רק מדרבנן דהא מיירי בשעה ששית. אלא דהעיר דלמ״ד אין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא, א״כ שוב נימא דכיון דמדרבנן עומד התרומה לישרף, שוב לא תטמא טומאה דרבנן.

★★

בישועות יעקב או״ח (סי׳ קנ״ח ס״ו ד׳) כתב ליישב קושית השעה״מ הנ״ל, די״ל דאפשר להעמיד המשנה באופן שהתרומה הטמאה היתה שמן. ובמשקין אין צריך שיעור לטמא אחרים ע״כ.

★★

(ויש לעיין בדברים לפימש״כ ברש״י להלן (ט״ו ע״א) ד״ה מדברי ר׳ חנינא וכו׳ דמשמע מדבריו דהתרומה טמאה היא אוכל ע״ש. די״ל דרש״י כתב כן רק כדי לומר דמטמאין את הטהורה מדרבנן דאין אוכל מטמא אוכל רק מדרבנן, אבל לר״מ הוא לאו דוקא באוכל דאפילו במשקין לטמא אחרים ס״ל לר״מ להלן שם בדף ט״ו: דהוא רק מדרבנן. וכן אין להקשות מדברי התוס׳ דף י״ד: ד״ה התם, דמשמע שהתרומה טמאה היתה מאכל, דהתוס׳ כתבו רק אופן דלמ״ד אין אוכל מטמא אוכל מטמא א׳ את חבירו מדרבנן אבל אה״נ, דאי הוה משקה, ג״כ קשה קושייתם, ודו״ק. (אך בדף ט״ו. בתוד״ה דמדאורייתא, כתבו אי אוכל מטמא אוכל ניחא, משמע דמיירי דוקא שהתרומה טמאה היא אוכל וצ״ע).

★★

בגמ׳: הוסיף ר״ע מימיהם של כהנים לא נמנעו מלהדליק שמן [של תרומה] וכו׳. מכדי שמן שנפסל בטבול יום מאי הוי שלישי וכי מדליק ליה בנר שנטמא בטמא מת מאי הוי שני מאי קמ״ל שלישי מותר לעשותו שני, היינו הך.

הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל באוצר הספרי מביא מספר פתחי שערים שהקשה לשיטת התוס׳ (זבחים לג:) דלרבי יוחנן טמא שנגע בתרומה לוקה מבכל קדש לא תגע, אבל כשנגע טמא בקדש אינו לוקה, א״כ הרי שפיר קמוסיף ר״ע דמותר להוסיף טומאה אפילו בתרומה אע״ג דיש מלקות במטמא תרומה.

וכתב הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל דלא קשה מידי, דודאי בתרומה טמאה לא שייך איסור בכל קדש לא תגע, דאע״ג דמוסיף טומאה, מ״מ אין האיסור לטמאות תרומה אלא נגיעה בתרומה טהורה, והאיסור להוסיף טומאה אינו אלא מדין משמרת תרומותי, ומצד משמרת ודאי אין חומרא בתרומה יותר מהקדש.

עוד כתב הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל דאין האיסור רק לאדם טמא לגעת בתרומה, אבל במגע כלים לתרומה לא מוזהר מצד בכל קדש לא תגע, והכא במגע כלי טמא איירי, וכדתנן לא נמנעו מלהדליק שמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת.

★★

תוד"ה שתי פרות. בירושלמי מדייק ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה, כלומר סברא הוא לנהוג שם איסור כיון שמתקבצין שם אף ממקומות שנהגו בהן איסור. ומשני נראות כחורשות.

במגן אברהם (סי' תצ"ג סק"ו) האריך בדיני לא תתגודדו.
והביא הא דאיתא ביבמות (י"ג ע"ב) בהא דתנן מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין, ומקשה הגמ' דהרי יש כאן משום לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות, ומשני דבמנהגא לא שייך לא תתגודדו רק באיסורא כגון במחלוקות בית שמאי ובית הלל. עוד משני התם דבזה שאינו עושה מלאכה אין כאן משום עשיית אגודות אגודות, דהרואה את זה שאינו עושה מלאכה אומר מלאכה לית לי'.

וכתב המגן אברהם דלמסקנא דמסיק שם דל"ש לא תתגודדו רק בבית דין א' בעיר א' שחצים מורים להיתר וחצים לאיסור, יש לומר דאזדא לה תירוצים הראשונים, וגם בשב ואל תעשה וכן גם במנהג שייך לא תתגודדו, והביא ראיה לזה מהירושלמי שהביאו התוס' דמקשה ירושלים לא מקום שנהגו בו שלא לעשות מלאכה, ופירשו התוס' כלומר סברא הוא לנהוג שם איסור כיון שמתקבצים שם אף ממקומות שנהגו שם איסור. וביאר המגן אברהם כוונתם דכיון שישנם שם מאותם שנהגו שלא לעשות מלאכה, א"כ כולם צריכים להתנהג ככה משום לא תתגודדו, הרי דלמסקנא יש לא תתגודדו גם במנהג וגם בשב ואל תעשה כמו אי עשיית מלאכה.

אולם החתם סופר בהגהותיו שם, וחזר ושנה משנתו בתשובתו (חלק ו' סי' א') וחזר ושילש דבריו שם (סי' פ"ו) ושוב ריבע את משנתו באו"ח (סי' ס"ו) כתב, דיש לומר דמה דמקשה התם לאו משום לא תתגודדו קאמר, אלא דירושלים שאני מכל המקומות דבעינן שכולם יתנהגו בעת העלייה לרגל במנהג אחד כדאיתא בחגיגה (כ"ו ע"א) דבשעת עלייה לרגל נאמנים עמי הארץ על התרומה, ודריש ליה התם מקרא שנאמר ויאסור כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים, הכתוב עשאן כולם חברים, כלומר שכולן צריכים להתנהג במנהג ואופן אחד. אולם לדינא מסיק החתם סופר כמש"כ המגן אברהם שם דגם במנהג שייך לא תתגודדו.

★★

תוד"ה דאיכא.

נחלקו הריב"א ור"ת בשיעור משקין לטמא אחרים, דלקבל עצמו טומאה לכו"ע די כ"ש, אבל לענין לטמא אחרים דעת הריב"א דג"כ דמטמא בכ"ש, אבל דעת ר"ת דמה"ת מטמא אחרים רק ברביעית, ומדרבנן מטמא אחרים בכל שהוא. והגרעק"א מציין בגהש"ס שכ"ה דעת רש"י לקמן י"ז ע"ב כמו רבינו תם.

וכיוצ"ב מצינו שנחלק ר"ת עם עוד ראשונים לענין שיעור טומאה באוכלין שהוא כביצה, דדעת רש"י דכ"ש מקבל טומאה מה"ת ורק לטמא אחרים בעי שיעור דכביצה, ולפ"ז אוכלין ומשקין שווים הם דטמאים בכ"ש ומטמאים אחרים רק בכשיעור (אוכלים בכביצה ומשקין ברביעית).

אבל רבינו תם סובר (בתוס' לקמן לג: ד"ה אימת ותוס' שבת צא. ד"ה אי) דגם לקבלת טומאה, אינה מקבלת טומאה מה"ת רק בכביצה, נמצא דגם לרבינו תם שווה אוכלים למשקין שאינם מקבלים לטומאה רק בכשיעוריהם.

שוב הביא תוס' שם שרש"י חזר בו וס"ל דגם לענין קבלת טומאה בעינן שעור דכביצה. ולפ"ז חמירי משקין מאוכלין דאוכלין כ"ש אינם מקבלים טומאה, משא"כ משקין כ"ש מקבלים טומאה.

ודעת הרמב"ם (רפ"ד מהל' טומאת אוכלין) כדעת רש"י (אחרי שחזר בו) שאוכלים טמאין בכ"ש ומטמאין בכביצה, ומשקין טמאין ומטמאין בכ"ש. ועיי"ש במשנה למלך שהביא דיעה שלישית הוא דעת הרשב"א (חולין קי"ח) דאוכלין פחות מכביצה אינה מקבלת טומאה אפילו מדרבנן, משא"כ לרבינו תם רק מה"ת אינה מקב"ט, אבל מדרבנן מקבלת טומאה.

★★

תוד"ה עם בשר.

בא"ד וי"ל משום דר"ח קאמר מימיהם של כהנים משמע שמעולם כך הוא אף קודם י"ח דבר דגזרו כל הפוסל התרומה מטמא משקין להיות תחלה.

במהרש"א תמה דר"ע נמי נקט לשון זה מימיהם של כהנים, ואעפ"כ מקשה לקמן אי מדרבנן מאי איריא באב הטומאה כו'. אלא דר"ע ודאי דבתר י"ח דבר דגזרו ב"ש וב"ה היה, ולכך פריך שפיר עלי' אפילו בראשון ושני נמי.

והביא שכ״כ התוס׳ לקמן י״ט ע״ב (ד״ה ונימא) דר״ע הי׳ אחר גזירת י״ח דבר.

ותמה ע״ז בצל״ח (אות כ׳) וכי ר״ח סגן הכהנים לא הי׳ לאחר י״ח דבר, הלא במס׳ יומא ח׳ א׳ הוא חולק עם ר״מ ור״י שהיו תלמידי ר״ע. ולומר שהאריך ימים מלפני י״ח דבר עד אז הדבר קשה, שהרי שמאי והלל עצמם היו בחיים בשעת גזירת י״ח דבר כמו״ש התוס׳ שם בסוגיא, והרי הלל נהג נשיאותו מאה שנה לפני חורבן כדאי׳ במס׳ ע״ז, ואם הי׳ חי עד תקופת ר״מ ור״י הי׳ צריך להיות זקן מופלג מאוד.

[ועיין בסדר הדורות בערכו שהסתבך בענין זה ג״כ, דנקט שהי׳ סגן כהנים בפועל בזמן הבית, ומצד שני כנ״ל חלק עם ר״מ ור״י, ואילו באו״ח סי׳ תק״פ (ס״ב) איתא שכ״ה בסיון הוא תענית צדיקים שבו נהרגו רשב״ג ור׳ ישמעאל ור״ח סגן הכהנים. משמע שנהרג עם העשרה הרוגי מלכות מיד אחרי החורבן וצ״ע].

ולכן חידש הצל״ח שכוונת התוס׳ היא שכיון שאמר ר״ח סגן הכהנים ״מימיהם של כהנים״, א״כ צריך להיות רבותא -גם - קודם תקנת י״ח דבר, אבל לומר שהיה הוספת טומאה לפני י״ח דבר ולא לאחר שגזרו י״ח דבר, זה ג״כ לא יתכן שהעידו על דבר שאינו על זמנו שהי׳ חי בו. ע״כ.

ובמה שתמהו על דברי התוס׳ דגם ר״ע נקט לשון זה מימיהם של כהנים, עיין במלאכת שלמה במשנתינו (פ״א מ״ו) שכתב דע״כ נראה מדברי התוס׳ דלא גרסי בדברי ר״ע מימיהם של כהנים, ולכן ר״ע לא איירי רק לאחר י״ח דבר.

דף י״ד ע״ב

בגמ׳: אמר רבא ש״מ קסבר ר״ע טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, דאי ס״ד דרבנן, מכדי האי נר מאי קא מהניא להאי שמן אי לאיפסולי הא פסיל וקאי וכו׳, **אי מדרבנן מאי אירא באב הטומאה אפילו בראשון ושני נמי תחלה הוי דתנן כל הפוסל את התרומה מטמא משקין להיות תחלה.**

הטורי אבן (מגילה יט:) תמה מכאן על סברת התוס׳ (שם) דקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול במגילה משום דאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, דלפי סברת התוס׳ הא לעולם אפש״ל דסובר ר״ע טומאת משקין מדרבנן, ואהניא ליה טומאה החדשה לטמא אחרים, ודקא קשיא לך מאי איריא אב הטומאה אפילו ראשון ושני נמי, דילמא לרבותא נקט אב הטומאה שהוא רק חדא דרבנן, אבל בראשון ושני אע״ג דמטמא משקין להיות תחילה מ״מ אין זה אלא תרי דרבנן [א׳ עיקר טומאת משקין ב׳ כל משקין שנטמא חוזר להיות תחילה], אלא ודאי כל בדרבנן אין לחלק בין חד דרבנן לתרי דרבנן.

★★

רש״י ד״ה ונוקמא.

בא״ד ואילו גבי עדותו של ר״ע גבי תרומה קאי, דאילו שמן קודש אינו אלא של מנחות ונאכל הוא ואינו ראוי להדליק כו׳ **אבל שמן של תרומה** כו׳.

פי׳ דלא מצינו שמן של קודש שנטמא ויהי׳ לו היתר הדלקה לכהנים, דממ״נ אם כבר הותר לכהנים, דהיינו שכבר קרב הקומץ, א״כ אז השמן כבר אינו עומד בפנ״ע אלא כבר נבלל בהקמח של המנחה, ואינו ראוי להדלקה. ולפני שבללוהו עם הסולת אין לו עדיין היתר לכהנים ואסור בהנאה וממילא אסור להדליק בו ככל איסוה״נ.

ותמה הגדול ממינסק ז״ל (באור גדול על משניות כאן) דהא שפיר משכחת לה בשמן של קודש. כגון בלוג שמן של מצורע שהוא א׳ מכ״ד מתנות כהונה, והוא שמן בעין לעצמו. וכן מותר רקיקי מנחת ישראל לרבי שמעון (במנחות ע״ד ע״ב), וכן המתנדב שמן גרידא (שם) ואז שפיר מצינו שמן קודש דניתר לכהנים להדלקה.

ובגמרא הי׳ אפשר לפרש בפשוט דשמן של קודש אף אחרי שניתר לכהנים כיון שנטמאה נאסרת בהנאה לכהנים כדילפינן בשבת כ״ה ע״א ויבמות ע״ג ע״ב. אמנם רש״י בוודאי לא לזה התכוין מדכתב ״דאינו אלא של מנחות״ וכן משאר לשונו מוכח דלא התכוון לזה וצע״ג.

★★

תוד״ה אפילו.

בא״ד אור״ת דהתם מיירי בנקרש, ואח״כ נמוח.

מבואר כאן דעת ר״ת דשמן הוא משקה, ושמן שנקרש ואח״כ נמוח בזה נחלקו דר״מ ס״ל דהוה משקה

ורבנן ור״ש שזורי ס״ל דוקא יין, לרבנן גם דבש. אבל כל זמן שנקרש אינו לא אוכל ולא משקה. וכן ס״ל להר״ש (פ״ג טהרות משנה ב).

אמנם בתוס׳ למנחות (ל״א ע״א) הביאו בשם רבינו תם דהמחלוקת ר״מ וחכמים הוא בשמן שנקרש, דלר״מ הו״ל משקה משום דא״א לו להיקרש לגמרי (גר״א טהרות שם), ולר״ש שזורי לא הוי משקה. והעיר בסתירת רבינו תם במגן גבורים (סי׳ קנ״ח סק ה׳). והראב״ד בהשגות פ״א מהל׳ טומאת אוכלין הי״ט) מחלק בין שמן שסחטוהו מזתים שהוא משקה, לבין שמן שיצא מעצמו שאינו לא אוכל ולא משקה.

ועיין במגן אברהם (סי׳ קנ״ח סק״ז) שהביא דברי התוס׳ כאן, לגבי חיוב נטילת ידים בדבר שטיבולו במשקה, שאם שחזרו ונימוחו אינו לא אוכל ולא משקה. והשיגו עליו בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ מ״ה) וחזון איש (טבו״י ד׳ י״ח) דאחרי שחזר ונימוח להלכה קיי״ל דהוי משקה עיי״ש. ועיין עוד בנשמת אדם (כלל ל״ו אות ג׳).

★★

תום׳ ד״ה אפילו וכו׳ **מכאן משמע** וכו׳ **קרשו ואח״כ נימוחו** וכו׳

וכתב המג״א (סי׳ קנ״ח ס״ק ז׳) דאפילו בקרשו ואח״כ נימוחו לא חשיבי משקה לענין דבר שטיבולו במשקה (זולת היין). וחיליה דידיה מדברי התוס׳ כאן שכתבו: קרשו ואח״כ נימוחו הרי הן שניים. הרי שאף בנימוחו אינם כמשקה להיות ראשונים. ע״כ. וחולק לפי״ז המג״א על הט״ז ע״ש בדבריו.

וכתב הגאון ר׳ דוד מצגר שליט״א (בקובץ מוריה שנה כ׳ גליון א-ב ע׳ כב): המלים ואח״כ נימוחו חסרים בתוס׳ כת״י המובא בדק״ס כאן אות ד. וכ״ה הנכון, שהרי במשנה טהרות שם ליתא ואח״כ נימוחו. וכן ליתא למילים אלו בתוס׳ הרשב״א פסחים שם. גם בתוס׳ עירובין עא, ב ומנחות לא, א ליתא למילים אלו. גם הר״ש טהרות פ״ג מ״ב לא היו לפניו מילים אלו בדברי ר״ת, שהרי כתב שצריך להוסיף על דבריו ולומר דמיירי שאח״כ נימוח. והרי בתוס׳ שלפנינו נמצא כן בדבריו.

נקל לשער שמילים אלו נכנסו לתוס׳ שלא במקומם מהגהה שעל הגיליון, שהרי הר״ש שם כתב: וצריך להוסיף על דברי ר״ת ולומר דבקרש ואח״כ נמחה איירי וכו׳. וכוונתו למש״כ התוס׳ שם להלן: ובתר הכי קתני ר״מ אומר השמן תחילה לעולם, והיינו אפי׳ קרשו (ואח״כ נימוחו). דכאן מתאים לומר ואח״כ נימוחו משום שקרשו אינו לא אוכל ולא משקה כמבואר בתוספתא טהרות פ״ב וכמבואר בר״ש שם, ומילים אלו ואח״כ נימוחו שמקומם אחר קרשו השני נכנסו שלא במקומם אחר קרשו הראשון.

ולפי האמור, נדחית ראיית המג״א, משום שהתוס׳ שלפנינו משובשים, ולפי הנוסח הנכון מבואר דס״ל להיפך שהם תחילה לעולם, אפי׳ קרשו ואח״כ נימוחו.

והנה כידוע בפלוגתא דהמג״א והט״ז פסקינן על הרוב כהמג״א. וכן הוא בשו״ע הרב במקומות רבים אין ספור. אולם בדין זה לא הזכיר כלל דעת המג״א אלא העתיק רק דברי הט״ז שקרש ונימוח חשוב משקה לענין דבר שטיבולו במשקה, ודו״ק בזה. ועי׳ שו״ת צמח צדק סי׳ כה וצ״ע. וראה בחיי אדם כלל לו אות ג׳ שנדחק בפי׳ התוס׳, ולהנ״ל א״צ לדחוקו, כי שבוש הוא. (ועי׳ גמרא שלמה פסחים (להגאון רבי ברוך נאה ז״ל) ח״ב עמ׳ קצה הערה 51 שהאריך בענין זה בדברים נכבדים).

דף ט״ו ע״א

בגמ׳: יניחנה במקום המוצנע וכו׳.

וברש״י הביא גמ׳ בכורות ל״ד ע״א דדרשינן מקרא משמרת תרומות. בלשון רבים אחד תרומה טהורה ואחד תרומה תלוי׳ בעינן דליעבד לי׳ שימור.

ותמהו האחרונים לפי שיטת הרמב״ם דס״ל דספק דאורייתא מה״ת לקולא, וא״כ דינה של תרומה תלוי׳ להיות טהורה כתרומה טהורה, ולמה איצטריך קרא דניעבד לי׳ שימור.

וביותר הק׳ המהרי״ט אלגאזי (בכורות פ״ה אות מ״ב) דבבכורות שם מסיק טעמי׳ דר׳ יהושע דינחנה במקום התורפה דכתיב ואני הנה נתתי לך משמרת תרומותי, הראוי לך בעי שימור. ותלוי׳ שאינו ראוי לך בעי שימור, ולדעת הרמב״ם הרי ראוי לך, דספק דאורייתא מה״ת לקולא ומהיכ״ת לא ליבעי שימור.

ותירץ דקרא איירי באופן דאיקבע איסורא, שיש כאן טומאה וטהרה וספק באיזה מהן נגע התרומה, דבכה״ג סבירא

לי׳ להרמב״ם דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, וא״כ לא הוי שלך, ושפיר ליכא בזה דין משמרת.

עוד תירץ דכבר כתבו המהרי״ט ובפר״ח דלמ״ד דבאשם תלוי חייב אפילו אחתיכה אחת בלבד מודה הרמב״ם דסד״א מה״ת לחומרא, והרמב״ם לא קאי רק להלכה דבעינן חתיכה אחת משתי חתיכות כדי להתחייב באשם תלוי.

והנה בכריתות (ע״ז ע״ב) מבואר דרבי אליעזר ס״ל דגם בחתיכה אחת בלבד חייב אשם תלוי, ויש לומר דגם רבי יהושע ס״ל כן דחייב אשם תלוי בחתיכה אחת, ולכן לא הוי לך ולית בי׳ דין משמרת.

★★

בגמ׳: מי דמי, התם גרמא בעלמא הכא בידים וכו׳.

כתב הגאון ר׳ שלום יוסף הלוי פיגנבוים זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ד קו׳ ח׳ ע׳ כו): וה״ה דלא דמי, דהתם כבר נולד לה ספק טומאה והכא טהורה, ולקמן בעמוד ב׳ פריך לה רבי יוסי, והכא דעדיפא פריך, דגרמא בעלמא. והנה אפ״ל קצת לשיטת הרמב״ם ז״ל דכל ספיקא מה״ת שרי, ואין לאסור רק מדרבנן, ומשו״ה מדמה גם איסור דרבנן דחמץ, לטומאה דרבנן, ורבי יוסי אפשר ס״ל דספיקא מה״ת, דהא תליא בפלוגתא דבכריתות י״ח אי בעינן למקבע איסורא עיי״ש, והדברים עתיקין, עי׳ במלא הרועים בזה, ועוד דהא לר״מ קיימינן, ור״מ הא ס״ל דא״צ איקבע עיי״ש ע״כ.

★★

תוד״ה ולד טומאה בא״ד והק׳ הר׳ יעקב דאורליינש א״כ היכי יליף ר״מ כו׳ הא בשר קודש שנטמא מכלי שנטמא במשקין אינו נשרף שלא בעיבור צורה.

בשו״ת אבני נזר (חלק חו״מ סי׳ ע״ד) בתשובתו לבעל חלקת יואב כ׳ דיש חילוק גדול בין איבוד תרומה לאיבוד קדשים, והיינו, דבתרומה חמור יותר לטמאות תרומה מלשורפה, כמו שמצינו שנסתפקו התוס׳ אי אסור לשורפה מה״ת, ואילו לטמאותה בודאי הוי מה״ת. והטעם הוא דהאיסור תרומה, אינו משום שמפסידה מלאכול דנעשית תרומה טמאה, אלא יש איסור עצמו לטמאות תרומה ואפי׳ אינו מפסידה. וראיה דתוס׳ חולין (ע״ד.) כתבו דאי טומאה בלועה מטמא, הי׳ אסור לאכול תרומה כשיש לו דבר טמא במעיו, משום שמטמא את התרומה, והרי הכא אין התרומה נפסדת, דהרי מתעכלת במעיו, ועכ״ז יש איסור טומאה.

אבל בקודש נהפוך הוא, שאיסור לשורפה חמור מהאיסור לטמאותה, וראי׳ לדבר שמותר לטמא לר׳ יוסי קדשים שהולכים לאיבוד, ואילו לגבי שריפה מצינו דדבר שפסולו בדם או בבעלים אסור לשרפו מיד, אלא טעון עיבור צורה שיהי׳ נותר אף שהולך לאיבוד. והטעם הוא דבשריפת קדשים ישנו לאיסור דלא תעשון כן לד׳ אלקיכם דהוא אפי׳ בדבר ההולך לאיבוד, כמו דמצינו מטעם זה דאסור להטיל מום בקדשים אפילו בזמן הזה.

ובזה יישב קושיית התוס׳ כאן ארש״י, דבאמת קדשים שנטמאו אפילו בטומאה קלה, הי׳ מן הראוי שיהי׳ מותר לשורפו לאלתר דהרי סופו ליעשות נותר, אך אסור משום דיש בו לאו דלא תעשון כן לד׳ אלקיכם. אבל כששרפו עם הטמא, ובטומאה לית בי׳ לאו דלא תעשון, ובשעה שנשרף כבר נטמא ולית בי׳ לאו דלא תעשון מותר לשורפו לאלתר. ע״כ.

דף ט״ו ע״ב

בגמ׳: להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו.

בשו״ת פנים מאירות (ח״ב סי׳ קי״ב) דן באופן שאנו מתירין בהפסד מרובה, אם הדבר בעצם אינו הפסד מרובה, אבל השאלה אירע להרבה אנשים אשר ביחד הוי הפסד מרובה, אם דנין כל א׳ בפני עצמו והוי הפסד מועטת או שדנים כולם ביחד והוי הפסד מרובה.

וכתב דלכאורה דנין כל א׳ בפנ״ע והוי הפסד מועטת, והביא ראי׳ לזה מסוגיין וז״ל: וראי׳ לזה מדאמרינן פ״ק דפסחים מתניתין נמי איכא הפסד עצים, ומשני להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו, ואף אם יצטרפו כל שורפי תרומה טמאה בעצים איכא הפסד מרובה, מ״מ כיון דגבי כל חד וחד לא הוי הפסד מרובה, לא הוי הפסד מרובה, וה״נ דכוותי׳.

שוב דחה דיש לומר דהתם תרומה טמאה לא שכיח, אבל בנד״ד שרוב בני הקהלה עשו יין כזה, הוי הפסד מרובה אף בהצטרפות כולם, דהתורה חסה על ממונם של ישראל כו׳. ע״כ. ועיין בפתחי תשובה ודרכי תשובה (יו״ד ריש סי׳ ל״א) מה שדנו בזה.

ועיין מה שכתבנו לקמן דף כ׳ ע״ב משו״ת הגרעק״א לענין הפסד מרובה בהצטרפות כמה כלים ביחד.

★★

בגמ׳: א״ר אסי אמר רבי יוחנן מחלוקת בשש אבל בשבע דברי הכל שורפין.

פירש״י דכיון שנאסרה מדאורייתא אין לך טומאה גדולה מזו, ודברי הכל אף לרבי יוסי שורפין. הגאון ר׳ אהרן קוטלר זצ״ל בשו״ת משנת רבי אהרן (ס״ח) תמה הא מ״מ קי״ל כר״ש דחמץ לאחר הפסח מותר מדאורייתא, וא״כ עדיין אין חמץ זו עומד מדאורייתא לשריפה, ואמאי מודה רבי יוסי [כוונתו לכאו׳ לאחר ביטול דאז אינו חייב לשורפו מדאורייתא]. וע״ש שהוכיח מכח זה דהא דמותר לשרוף תרומה טמאה אינה משום דהתרומה הטמאה עומדת לאיבוד, אלא דלא נאמר דין משמרת בתרומה טמאה, וע״כ גם בחמץ שאסור כעת מדאורייתא בהנאה אין נוהג בו דין משמרת, וע״כ מותר לשורפה עם הטמאה מלטמאה.

★★

תוד״ה ונשרפת. כתבו התוס׳ דמדמה מה שהולך לאיבוד לז׳, אבל בו׳ כיון דאינו הולך לאיבוד רק מחמת גזירה דרבנן אינו רוצה לדמות.

ומבאר הגאון ר׳ יוסף ענגל בגליוני הש״ס עומק הדברים, על פי מה שכתבו האחרונים, דאיסור דאורייתא הוא איסור חפצא, משא״כ איסורי דרבנן אינן אלא איסור גברא, שהאדם מצווה לשמוע בקול החכמים, ולכן בז׳ שאסור מה״ת וגוף החפץ נאסר, ה״ז דומה שפיר לפת שעפשה, שבעצמותו אינו ראוי לאכילה, משא״כ בו׳ שאינו אסור רק מדרבנן, ואינו אלא איסור אהגברא, לא דמי לפת שעיפשה שהאוכל בעצמותו אינו ראוי.

דף ט״ז ע״א

בגמ׳: העיד רבי יוסי בן יועזר על כו׳ ועל משקה בית מטבחי׳ דכן.

וס״ל לרב דדכן ממש מדס״ל טומאת משקין דרבנן ובמשקין בית מטבחיא לא גזרו. ועל פי זה תמה הגאון ר׳ יצחק המבורגער דמה היה צריך לנס חנוכה בשמן, הרי אף דהנכרים שהם כזבים הסיטו וטמאו כל השמנים שבהיכל, הרי משקה בית מטבחיא דכן ולא נטמאו.

ובהגהות רש״ש טויבש (שבת כ״א ע״ב) תירץ על פי המבואר כאן (ולקמן יז.) דרב דס״ל דכן ממש, ס״ל משקה בית מטבחיא ולא מדבחיא, כלומר דוקא דם ומים, אבל שמן ויין שהם משקה המזבח טמאים, ולפ״ז נס חנוכה שהי׳ בשמן שפיר נטמאו, (ועיין לקמן יז, בהגהות יעב״ץ), ולשמואל ולוי דס״ל משקה בי מדבחי׳ דכן, הרי ס״ל דרק מלטמא אחרים, אבל הן עצמן טמאים. וכן תירץ בזרע אברהם (סוף סי׳ ס׳) ע״ש.

★★

בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ מ״ב) תירץ על פי מה שאמרו בעבודה זרה (דף מ״ב) כיון דבאו בה פריצים חללוה, וכיון שנתחללה מקדושתו ע״י כניסת היונים, ובפרט לפמש״כ בפר״ח (או״ח סי׳ תר״מ) בשם הרא״ם דנעשה בית של עכו״ם כיון שהקריבו שקץ ע״ג המזבח, נתבטלה מקדושתו, ול״ש כאן משקה בית מדבחי׳ דכן, ונטמאו ככל משקין דבעלמא. (וכן תירץ הגאון היעב״ץ בספר מור וקציעה).

עוד כתב לחלק דדוקא אם נטמאו מחמת עצמן אינן מקבלת טומאה, אבל אם הכלי שהמשקה בתוכה נטמאה מגו דחל טומאה אהכלי חל גם על המשקה [כן נראה לפרש], וא״כ בביהמ״ק שהיו כל השמנים בכלי חרס, והי׳ חשש שהנכרים שהם כזבים הסיטום ונטמאו הכלי נטמאה גם השמן. עיי״ש עוד.

★★

ובגור אריה יהודה (עניני מועדים סי׳ י״ט ס״ק כ״א ואילך) דן בשאלה זו ודייק מרש״י לקמן יז. דרק שמן למנחות שמקריבין ע״ג המזבח הוא בכלל משקה בי מדבחיא, אבל שמן למנורה שפיר מקבל טומאה. [ועע״ש בגור אריה יהודה מה שהביא לתרץ מאביו הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל].

★★

בגמ׳: העיד יוסף בן יועזר כו׳ ועל משקה בית מטבחיא דכן.

הרמב״ם (פ״י מהל׳ טומאת אוכלין הלט״ז) כתב: משקה בית המטבחים שבעזרה, והוא דם הקדשים והמים

שמשתמשים בהם שם, טהורים לעולם. ואינם מתטמאין ולא מכשירין, ודבר זה הלכה מפי הקבלה. ע״כ.

ותמה בשפת אמת (לקמן ריש י״ז ע״א) דהרי הרמב״ם בעצמו כתב בפ״א מהל׳ פסולי המוקדשין שדם קדשים אינו מקבל טומאה משום דאינו נשפך כמים. והיינו כדאמרינן הכא בסוף העמוד מנין לדם קדשים שאינו מכשיר שנאמר על הארץ תשפכנו כמים, דם שנשפך כמים מכשיר (דאיתקש למים. רש״י), דם שאינו נשפך כמים אינו מכשיר, הרי שהרמב״ם סותר א״ע אם דבר זה ילפינן מקרא או דהוי הלל״מ. ותירץ דאיצטריך קרא להיכי דיצא דם הקדשים ונטמא, דבכה״ג במים טמאים ומטמאין כדאיתא (לקמן י״ז ע״א), אבל דם שיצא לא חל עליו טומאה כיון שאינו משקה מאחר שאינו נשפך כמים אחר שנתקבל בכלי עיי״ש. ועיין עוד במרומי שדה להנצי״ב לקמן ע״ב (ד״ה מתקיף).

★★

בגמ׳: א״ל רב הונא בר חיננא לבריה כי עיילת לקמיה דרב פפא רמי ליה מי אמר שמואל דכן מלטמא טומאת אחרים אבל טומאת עצמן יש להן קרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, אמר רב שישא בריא דרב אידי מידי דהוה ארביעי בקודש, מתקיף לה רב אשי רביעי בקודש לא איקרי טמא וכו׳.

בדרוש וחדוש להגר״ע איגר זצ״ל הקשה מדוע הקשה ר״ה בר חיננא רק לשמואל ולא לר׳ מאיר דס״ל דמשקין יש להן טומאת עצמן מן התורה ואין מטמאין אחרים, וליכא למימר דלא שמיע ליה להברייתא דהא אי׳ זה גם במתני׳ פ״ד דטהרות (מ״ז ומ״ט), ונשאר בקושיא.

והגר״מ פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (קדשים סי׳ לא) תירץ עפי״ד תוס׳ (בריש העמוד) דר״מ ס״ל דיטמא דכ׳ גבי משקין היינו הכשר ומשקה דמקבל טומאה נפקא ליה מדדריש ר״ע יטמא יטמא דשני עושה שלישי ובחולין לכו״ע אין אוכל מטמא אוכל עיי״ש. נמצא שטומאת משקין לא נקרא בלשון טומאה, דלשון טומאה כתוב רק על השני שיש לו כח גם לטמאות שהוא אפשר רק לפסול, ואין הוכחה מזה שגם המשקין נקראו טמא, וכמו דמצינו בלשון חכמים שנקרא השני דתרומה מטמא את השלישי אף דהשלישי הוא רק פסול, כמו כן נימא בלשון התורה דהאוכל מטמא המשקין אך המשקין לא נקראו טמא, וע״כ שפיר אר׳ מאיר לא הקשה כיון דטומאת משקין לא נקראו בלשון טמא, אבל אשמואל מקשה שפיר משום דשמואל לא ס״ל כר״ע אלא ס״ל דיטמא דמשקין קאי על גופייהו דיש להן טומאת עצמן, וא״כ נקראו טמא, ושפיר קשה דקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא.

אך כתב דזהו דלא כהמהרש״א שכתב כאן על שמואל דכיון דאמרינן דהאוכל מטמא להמשקין א״כ גם המשקין נקראו בלשון טמא וע״כ הקשה ר״ה בר חיננא עיי״ש.

וכתב עוד דלפי הנ״ל יש לפרש תירוץ רב שישא בריה דרב אידי מידי דהוה ארביעי בקודש, דלכאורה וכי לא הבין קושית ר״ה בר חיננא וכמו שהשיב לו רב אשי, אלא כוונתו לר״ע אליבא דר״מ שרביעי בקודש טהור מדאורייתא, וס״ל כהמהרש״א דאם אמרינן דהשני מטמא השלישי אז גם השלישי נקרא בשם טמא, וע״כ תירץ דכמו דברביעי בקודש דהשלישי נקרא טמא כנ״ל אעפי״כ הרביעי בקודש טהור ולא קרינן עליו והבשר אשר יגע בכל טמא, א״כ ה״ה לגבי משקין.

וע״ז השיב לו רב אשי דרביעי בקודש לא איקרי טמא, והיינו שרביעי בקודש שאינו טמא הוא מחמת דהשלישי לא איקרי טמא, דלא ס״ל כהמהרש״א אלא כמו שכתבנו לעיל דאף דאמרינן דהשני מטמא השלישי אין השלישי נקרא בשם טמא, וא״כ שפיר אינו מטמא את הרביעי, משא״כ משקין דנקראים בשם טמא.

★★

בגמ׳: ת״ש אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור.

מבואר כאן דפשטי׳ דקרא לענין טומאת המשקין עצמן. וקשה דבכל הש״ס ילפינן מהך קרא לענין מקוה שמטהר את הטמאים.

וכתב החתם סופר (שו״ת יו״ד סי׳ קצ״ח אות י״ב) יסוד גדול בזה, דמרש״י ורמב״ן בחומש מבואר דאכן פשטי׳ דקרא הוא המשך על המדובר למעלה לענין שרצים, שמטמא אדם כלים ואוכל, אבל משקין אם הם מחוברים בקרקע אינם נטמאים, וחז״ל דרשו מכאן גם כן לענין שמים הם מקוה ומטהרים האדם הטובל בהם. ע״ד משל גל שנתלש שהוא באויר וכן גשם שיורד ועדיין לא הגיע לארץ, הרי הם מקבלין טומאה, וגם אין מטהרין אדם טמא הטובל בתוכו, אבל בשעה

שהגיעו לארץ נעשו כזרועים ונטהרו מטומאתם שהיה בהם, וגם אדם הטובל בהם עכשיו נטהר מטומאתו.

וסוף הקרא אך מעין וגו׳ ונוגע בנבלתם יטמא, מפרש הרמב״ן דהוא המשך ענין המשקין, שאם הם נוגעין בנבלה, היינו שהם תלושים, ולא מחוברים שהנבלה נופל בהם, אז יטמא, וכן אפילו אם הם בכלי כיון שהם ראויין ליפול נטמאים ע״כ. ועיי״ש בחתם סופר שדן בהרחבה לענין מחובר לקרקע אי דינו כמחובר לענין לטבול במים שבכלי המחובר לקרקע.

דף ט״ו ע״ב

בגמ׳: ת״ש (קרא דחגי ב׳) הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו וגו׳ **ויענו הכהנים ויאמרו לא.**

מבואר בסוגיין דלרב אשתביש כהני דרביעי בקודש שאל אותם שהוא טמא ביין ושמן, והם ענו שהוא טהור, ולשמואל לא אשתביש כהני לפי שחמישי בקודש שאלם, ומה שנאמר ״ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאם ד׳, וכן כל מעשה ידיהם, ואשר יקריבו שם טמא הוא״. לפי רב היינו כפשוטו שלא ידעו הכהנים הלכות טומאה וטהרה, ולפי שמואל כיון שהיו עתידין בבית שני לקלקל מעשיהם הי׳ נחשב כאילו הקריבו קרבנות בטומאה.

וברד״ק ומהר״י קרא שם מבארים דבימי חגי נבנו רק היסודות של בית המקדש, ועל זמן זה אמרו (עדיות פ״ח מ״ו שבועות ט״ו ע״א) שמעתי שמקריבין אע״פ שאין בית, וכיון שהתעצלו לגמור בניית בית המקדש, נחשב מה שהקריבו בינתים כאילו הקריבו לחם טמא.

★★

והנה בירושלמי (סוטה פ״ה ה״ב) דרש על פסוק זו, שגלגולת של ארונה היבוסי, שממנו קנה דהמע״ה מקום המקדש, מצאו שנתגלגל תחת המזבח. וכתב המשנה למלך (פ״א מהל׳ בית הבחירה) שמכאן ראי׳ דלהלכה קיי״ל דעכו״ם מטמא באהל, דהיינו טומאה רצוצה שהכהנים הלכו על מקום קבורת גלגלת ארונא, וטומאה בקעה למעלה וטמאתם.

אמנם החתם סופר (קובץ תשובות סי׳ י״ד) והג״ר יצחק אלחנן (בשו״ת עין יצחק ח״א יו״ד סי׳ ל״ו) דחו ראי׳ זו, דהרי מוכח כאן בסוגיין דהבבלי לא אוקים בהכי, והרי מסתמא לא נחלקו במציאות אם מצאו גלגולת של ארונה או לא, אלא אדרבה הבבלי ס״ל דאף דהי׳ שם גלגולת של ארונה לא נטמאו הכהנים, דקברי עכו״ם אינם מטמאים באהל.

ועיין באריכות בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ ש״מ) מה שהאריך בדברי הירושלמי אלו שמצאו גלגולת של ארונה מתחת למזבח, דחס וחלילה לא הקריבו בטומאה כל השנים אלא כשחרב אחז את המזבח אז נתגלגל לשם עייש״ה.

★★

בגמ׳: ת״ש דם שנטמא וזרקו וכו׳.

ומכאן רוצה להוכיח דטומאת משקין דאורייתא. וכתב הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל בכתביו מימי נעוריו בישיבת יח״ל (שנדפסו בספר הזכרון זרע ברך ע׳ רכא):

שמעתי מהרב הגאון מטשעבין (שליט״א) (זצ״ל) קושיא בשם הרב הגאון ר׳ חיים הלוי מבריסק זצ״ל על הא דמביא הש״ס בפ״ק דפסחים ראיה דטומאת משקין דאורייתא מהא דתנן הדם שנטמא וזרקו בשוגג הורצה הרי דיש טומאה למשקין מדאורייתא עכ״ד הש״ס, וקשה הלא לפי המבואר בש״ס (מנחות כ״א) דבחטאת כשר אף בדם שנקרש א״כ יוכל להיות דמיירי בכה״ג דם שנקרש, ואף דמבואר בתוספתא דדם שנקרש אינו לא אוכל ולא משקה ואינו מקבל טומאה, ז״א דהלא הקשו התוס׳ דנימא בדם חיבת הקודש רק בדבר גוש, וא״כ הכא בנקרש שוב יכולין לומר משום חיבת הקודש, ע״כ קושייתו.

א) ונ״ל לתרץ עפ״י דברי התוס׳ דחיבת הקודש אינו עושה שני פעולות לעשות מאינו אוכל אוכל וגם שיוחשב כהוכשר זה לא אמרינן, וא״כ בשלמא בעצים ולבונה נוכל לומר דמטמאי משום חיבת הקודש וכגון שהוכשר קודם שיתקדש, אבל בדם שנקרש אף דחיבת הקודש יוכל לשווי כאוכל מ״מ הלא לא הוכשר, ועתה לא יוכל להתכשר לדעת הרמב״ם דהכשר בעי דעת בעלים ובקדשי קדשים ליכא בעלים כמו שהאריכו האחרונים בזה, וא״כ לא יוכל לאוקמי בכה״ג.

אולם זה אינו דעדיין תיקשי לשיטת שאר הראשונים דהכשר לא בעי רצון הבעלים, ועוד דבע״כ שתי סברות הנ״ל דחיבת הקודש אינו עושה שתי פעולות ודבר קודש אינו מקבל הכשר, בע״כ סתיר זה את זה, דא״כ איך משכחת לה חיבת הקודש בעצים ולבונה הלא לא הוכשרו, ואין לומר דמיירי בהוכשרו קודם שהוקדשו דאז הו״ל בעלים כנ״ל, זה אינו,

דקודם הקדש דלא היה על העצים שם אוכל לא מקבל אז הכשר, כיון דההכשר תלוי בקבלת טומאה וכמו פירות מחוברין ודגים חיים וז״פ, וא״כ לא נוכל לבנות על ב׳ ההקדמות יחד כיון דע״כ חלוקים הם.

ב) **ונ״ל** לתרץ באופן אחר, דהנה הא דציץ מרצה על טומאה הוא משום דמצינו טומאה הותרה בציבור כמבואר בגמ׳ ובתוס׳ דטעם זה דוקא, והנה אם נאמר דדם קדשים אין מקבלין טומאה משום דאין טומאה למשקין כל עיקר ורק בנקרש טמא, א״כ אם נקרש הדם ונטמא הרי יש עצה להמסת הדם ושוב יטהר, וא״כ גם בדם של קרבנות ציבור בכה״ג לא הותרה דאפשר למיעבד בטהרה, והוא כמו היכא דאיכא טהורים באותו בית אב דמהדרינן על טהורים, וא״כ בכה״ג אחר שיקרש ונטמא איך הציץ מרצה בקרבן יחיד, ולא רצתה הגמ׳ לאוקמי בכה״ג.

ואין לומר דא״א להמחות הדם ויטהר משום דעדיין מטמא דנגע בעצמו בעודו היה קרוש וכמבואר בש״ס בכמה דוכתי, זה אינו, דאם אין טומאה למשקין כל עיקר א״כ לאו בר קבלת טומאה הוא כלל, ואף דמצינו דאין זריעה להקדש ומי החג שנטמאו אף שמתטהר פסולין להקדש, י״ל דזה רק אליבא דאמת דמשקין מקבלין טומאה א״כ הוי מעלה לגבי הקדש דאף לאחר זריעה נשאר שם טומאה עליהם, אבל אם נאמר דאין טומאה למשקין כל עיקר א״כ אין עליהם שם טומאה בעולם כלל.

ג) **עוד** י״ל עפ״י המבואר בסוכה אתרוג של תרומה לא יטול מפני שמכשירה, וא״כ תיקשי אם נאמר דאין טומאה למשקין כל עיקר איך כתבה תורה״ק ולקח ונתן דילפינן מיניה דמותר להקריש דם קדשים, והלא עי״ז יקבל טומאה, ובע״כ למ״ד אין טומאה למשקין כל עיקר יסבור דחיבת הקודש דרבנן כשיטת רש״י ודלא כשיטת התוס׳, וא״כ לא קשה ע״כ.

★★

בתוס׳ רי״ד (להלן י״ז ע״א) מקשה, כיון דדם מונה עם משקה בית מדבחיא א״כ היכי אקשי לעיל על רב מדם שנטמא וזרקו ואדחוק לתרוצי מדרבנן ודלא כר״י בן יועזר, והא רב משקי בי מטבחיא (מש״ש מדבחיא ט״ס) תני אבל משקי בי מדבחיא ה״נ דמיטמו, עכ״ל.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ י׳ ע׳ מב): ולכאורה דבריו תמוהין, דנהי דמונה דם עם משקי בי מדבחיא, הא הגמ׳ שם כשמביא תניא כוותי׳ דרב, מונה דם ומים ומשקי בי מטבחיא, וא״כ חזינן אף דדם נקרא מדבחיא מ״מ מיקרי ג״כ מטבחיא. ועכצ״ל כן, דאל״כ לא יצוייר שום משקי בי מטבחיא, דהא בהברייתא דמונה משקי בי מדבחיא מונה שם ג״כ מים, ואם מים נקרא מדבחיא לבד כמו דם, א״כ איזה משקה יהא נקרא מטבחיא, אע״כ צ״ל דדם ומים נקרא בין מטבחיא ובין מדבחיא, ושפיר מקשה הגמ׳ על רב וצע״ג ע״כ.

★★

רש״י ד״ה על הדם

כתב רש״י דאפילו לר״א דס״ל דהציץ מרצה על האכילות, אין זה רק לענין להתיר הדם לזריקה, אבל אינו מרצה שיהא הבשר טמא נאכל.

ועיין בלחם משנה (פ״ד מהל׳ קרבן פסח הל׳ ב׳) שרצה להעמיס בדברי הרמב״ם דס״ל דהלכה כמ״ד דציץ מרצה על האכילות, ואפילו לענין אכילת הבשר שנטמא, אבל כתב דאי אפשר לומר כן דבפסחים (ע״ח ע״ב) מקשה על רב דאמר דאם נטמא הבשר וחלב קיים שאינו זורק לכתחי׳ הדם, אבל אם זרק הורצה. ומקשה ע״ז הגמ׳ והא בעינן אכילה, ואם נימא דהציץ מרצה גם שיאכל הבשר, מאי מקשה לרב, נימא דרב סבר ציץ מרצה על אכילות, והוי הבשר ראוי גם לאכילה, אבל מוכח מזה שאין הציץ מרצה על אכילה.

עוד מבואר ראי׳ מהא דאמרינן (לקמן ע״א ע״א) ולר״א דאמר הציץ מרצה כיון דאמר דם אעפ״י שאין בשר, הציץ מרצה על אכילות למאי הלכתא, ואם נימא דהציץ מרצה שהבשר תאכל, מאי מקשה, הא נק״מ רבה בהריצוי הציץ לענין שתאכל בשר. אלא מוכח גם כן שגם אם הציץ מרצה על אכילות אינו לענין להתיר הבשר לאכילה.

בשער המלך (פ״ד מהל׳ ביאת מקדש ה״ז) הביא ראיה שלישית דאין הציץ מרצה על אכילת בשר, דבמנחות י״ד ע״ב איתא במשנה נטמא אחת מן החלות כו׳ וחכ״א הטמא בטומאתו והטהור יאכל. ואמרינן התם בסוגיא א״ר פפא בציץ מרצה על אכילות קמיפלגי כו׳, רבנן סברי די״ל מרצה על אכילות, ועכ״ז קתני דהטמא בטומאתו, הרי דאף דהציץ מרצה על האכילות אסור לאכול מה שנטמא.

ובכוכב מיעקב (או״ח פ׳ ד״ה) ר״ל בדעת הרמב״ם דאף דלגבי כל הקרבנות דהציץ מרצה על האכילות, אינו

מתיר את הבשר באכילה, אמנם בקרבן פסח שעיקר ההקרבה הוא בשביל האכילה, י״ל דהציץ מרצה להתיר את הבשר באכילה עיי״ש.

דף י״ז ע״א

בגמ׳: ולוי תנא משקי בי מדבחיא.

פירש״י כגון דם לזריקה ומים ויין לנסך ושמן למנחות.
החלקת יואב (קבא בקשייתא קושיא נ״ח) תמה דהא שיטת רש״י בשבת (קמד:) בהא דמשקין הבא לאוכל כאוכל דמי, הוא לאו דוקא כשסוחט תיכף לתוך האוכל, אלא ה״ה גם כשסוחט ע״מ שיתנו אח״כ לתוך המאכל, דלפ״ז איך טהור השמן של המנחות מדין משקה בי מדבחיא, והרי דינו כאוכל, שהרי סחטו את השמן ע״מ לתת לתוך המנחה.

★★

בגמ׳: תניא כוותי׳ דלוי הדם והיין והשמן והמים משקי בי מדבחיא כו׳.

ופירש״י ומים ויין לנסך. מסתימות לשון הגמרא משמע דאיירי במים שבעזרה כל השנה, ואע״ג שנסוך המים על גבי המזבח הי׳ רק בחג הסוכות. והביא הג״ר יוסף ענגיל ז״ל בגליוני הש״ס סמוכין לזה דמשום נסוך המים בחג, יש זריקה של מים למזבח בכל השנה. דעיין זבחים ק״י ע״ב בתוס׳ דחייבין על ניסוך המים בחוץ כל השנה כיון שישנו בפנים ניסוך המים בפנים בחג הסוכות. ה״ז כעין דבר הקרב בפנים, הרי דיש התייחסות של הקרבת מים למזבח כל השנה.

עוד הביא מע״ז נ״א ע״ב דמים ומלח הוו תקרובת ע״ז דהוו כעין פנים, וכתב שם הר״ן דמים מנסכין בחג ע״ג המזבח, הרי דמשום הכי, כל השנה הוו כתקרובת המזבח. וה״ה כאן לענין משקה בי מדבחיא ע״כ.

והעיר על דבריו הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: צ״ב דבריו, דאין שום משמעות בגמ׳ דידן דאיירי בכל השנה. וגם מה שייך מים שנתמלאו לצורך ניסוך, כיון דאין מנסכין, וכל שלא הוי לצורך ניסוך לא הוה עלי׳ שם מי מדבחיא ע״כ.

★★

בגמ׳: שנטמאו בפנים והוציאן לחוץ טהורים כו׳ איני והאמר ריב״ל משקי בי מדבחיא ל״א דכן אלא במקומן.

הנה לגבי איסורים מצינו דאע״ג דאין איסור חל על איסור, מ״מ האיסור השני חל בכח, ואם האיסור הראשון פקע, חל ממילא האיסור השני (עיין ביבמות פ״ג בסוגיא דאין איסור חל על איסור). ונסתפק הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל (בית האוצר אות א׳ כלל ס״ט) אי גם בטומאה שייך למימר הכי, או דבטומאה אם לא חל בפועל לא חל כלל.

והביא ראי׳ מסוגיין דאמרינן במשקה בי מדבחי׳, כיון דבשעת חלות הטומאה, לא הי׳ יכול לחול הטומאה בפועל, לכן אינה חלה גם בכח, וכצאת המשקין מן הקודש לא חל עלי׳ הטומאה. והמקשן הי׳ סובר שאף שלא חל הטומאה בפועל, חל עליה בכח, ואח״כ כשיוציאו המשקין מן המקדש תחול עליה הטומאה, עיי״ש עוד שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: שנטמאו בפנים והוציאו לחוץ טהורים כו׳ איני והאמר ריב״ל משקי בי מדבחיא ל״א דכן לא במקומן.

הנה לגבי איסורים מצינו דאע״ג דאין איסור חל על איסור, מ״מ האיסור השני חל בכח, ואם האיסור הראשון פקע, חל ממילא האיסור השני ועיין ביבמות פ״ג בסוגיא דאין איסור חל על איסור). ונסתפק הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל (בית האוצר אות א׳ כלל ס״ט) אי גם בטומאה שייך למימר הכי, או דבטומאה אם לא חל בפועל לא חל כלל.

והביא ראי׳ מסוגיין דאמרינן במשקה בי מדברי׳, כיון דבשעת חלות הטומאה, לא הי׳ יכול לחול הטומאה בפועל, לכן אינה חלה גם בכח, ובצאת המשקין מן הקודש לא חל עלי׳ הטומאה. והמקשן הי׳ סובר שאף שלא חל הטומאה בפועל, חל עליה בכח, ואח״כ כשיוציאו המשקין מן המקדש תחול עליה הטומאה. עיי״ש עוד שהאריך בזה.

★★

ברש״י ד״ה אישתבש כהני. ואי נמי בטומאת דרבנן קא בדיק להו חגי לכהני וכבר נגזרה טומאה על

המשקין בימי חגי הנביא שהיה מאנשי כנסת הגדולה וכו'.

הקשה הגר"מ פינשטיין זצ"ל באגרות משה (קדשים סי' לא) איך שייך לבדוק הכהנים בתקנה חדשה ואיך ישכחו דבר חדש דנתקן דלא שייך לומר שנשכח מהם בגולה דבר שלא נהג בבית ראשון.

ומתרץ על פי מה שמבאר שם דברי הרמב"ם דכתב בפי"א מה' אבות הטומאות (ה"ד) דשלישי בקודש הוא טמא שנאמר והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, דאין לומר דכוונתו דהטומאה היא מדאורייתא דהרי כתב בהדיא בפרק י (הלכות ט-י) דהוי רק מדבריהם, וכן בפרק ז (ה"א) פסק שאין אוכלין ומשקין מטמאין דבר אחר מן התורה, ובסוף פ"י מה' טומאת אוכלין פסק דחיבת הקודש שמכשרת הבשר הוא רק מדרבנן, וא"כ לא משכחת כלל שלישי מן התורה.

אלא כונת הרמב"ם לאסמכתא בעלמא, ובא ליתן טעם על מה שתקנו חכמים שיהי' שלישי טמא, דכיון שנכתב בכל טמא ושני איקרי טמא שלכן גם מן התורה הי' צריך להיות טמא לולא דילפינן מקרא טמא הוא דאין אוכל מטמא אוכל, וחידש לן הרמב"ם שאין כאן שתי תקנות, אלא מצד תקנתם שאוכלין ומשקין מטמאין נמשך ממילא שיהי' שלישי בקודש טמא ורביעי פסול.

ולפי"ז שפיר גם כאן בשאלת חגי, דהתקנה היתה רק שאוכלין ומשקין מטמאין ומזה היה להם להבין בעצמן שיש שלישי ורביעי מקרא ומקל וחומר, אבל מחמת שנשכח מהם בגולה הלכות טומאה נשכח מהם להבין מהקרא או מהק"ו (דאיזה מהם שם שנשכח איכא רק שלישי ולא רביעי), ובטומאת מת ידעו שטמא שאף לשיטתם טמא משום שהכנף אב הטומאה, ורבינא סובר שנחשב גם זה שטעו בזה שלא ידעו שנעשה עוד רביעי, עיי"ש.

דף י"ז ע"ב

בגמ': לא אמרן אלא דהוי רביעית דחזי להטביל בו מחטין וצנורות.

הנה לגבי מעין דסגי בכ"ש, נחלקו הראשונים דדעת הראב"ד (בבעלי הנפש) דגם לגבי האדם סגי בכ"ש, ובעינן רק שיתכסה גופו בבת אחת הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, אבל דעת הר"י (הובא בראש הל' מקואות סו"ס א') דמעין דסגי בכ"ש הוא רק בכלים. אבל באדם בעי מ' סאה אפי' לקטן.

עוד יש להקדים שמקוה שיש בו מ' סאה אפילו נתנו בו כל מימות שאובים שבעולם לא פסלוהו, וכמו שביאר הרא"ש (הל' מקואות) הטעם דהוא משום "זריעה", כלומר כמו דמבואר (לקמן ל"ד ע"ב) שאם זרע חטה טמאה נטהרו באדמה, כן אם ישיק מים טמאים לטהורים נזרעו שמה ונטהרו, ה"נ כל השאובים נזרעו בהמקוה של מי גשמים ונטהרו.

והנה לגבי מעין ס"ל לרוב הראשונים, דמעין כ"ש גם כן כל מימות שאובין שבעולם אין פוסלין אותו. והקשה המהרי"ק (שורש נ"ו) דהתינח לדעת הרמב"ם דמעין כ"ש כשר באדם ניחא, דמעין כ"ש הוא כמקוה שלימה שהמים שאובין נזרעים בתוכה ונטהרים, אבל לדעת הר"י דבאדם בעינן מ' סאה, איך מהני השאובים להצטרף להמעין. ותירץ המהרי"ק דכיון דלגבי כלים מהני מעין כ"ש, הרי שיש למעין כ"ש תורת מקוה, וא"כ גם לגבי אדם יש לו תורת מקוה בכ"ש, ושפיר מהני להוסיף עליו מים שאובין והם נזרעים ונטהרים בתוכה.

והקשה הגר"ש שקופ בשערי יושר (שער ג' פכ"ד) דא"כ כל מקוה חסרה למה נפסלת כששופכין לתוכה שאובין, דהרי מבואר כאן דמקוה רביעית מהני לגבי כלים, וא"כ יש עליו תורת מקוה, וא"כ כל שיש לו רביעית ליהוי המקוה שלמה שכל מימות שבעולם אין פוסלין אותו.

וכי תימא דאדם וכלים הם שתי ענינים נפרדין, ולא ילפינן אחד מהשני, כלו' דאמנם לגבי כלים רביעית הוי מקוה, אבל לגבי אדם לא הוי מקוה שלמה רק במי סאה. הא במהרי"ק חזינן לא כן, שהרי לגבי מעין אמרינן דכיון דמהני מעין כ"ש לכלים, הרי הוא מטהר כל השאובין אפילו לגבי אדם, ולא אמרינן דאדם וכלים לא גמרינן אהדדי.

ותי' הגרשש"ק שיש חילוק יסודי בין המ' סאה דבעינן לאדם במקוה, להמ"ס דבעינן לאדם במעין לדעת המחמירים, דשיעור מ"ס במקוה הוא בה"חפצא", דהיינו שכל שחסר מס' בהמקוה חסר בעיקר חפצא של המקוה, והוי כסוכה בלי סכך או עם שתי דפנות, משא"כ במעין, השיעור מ"ס הוא ב"גברא" כלומר דהמחמירין סוברים דכיון דבעינן שיהי' מתכסה כל גופו במים, לכן מן התורה לא פלוג ובעינן בכל אדם שיעור

מ׳ סאה שהוא שיעור לאדם רגיל שמתכסה כל גופו במים, אבל ״תורת״ מעין ישנו כבר במעין כ״ש.

ולכן לגבי מעין שישנו תורת מקוה בכ״ש לענין כלים, ה״ה לענין אדם ישנו ״תורת״ מקוה בכ״ש, ולכן כתב המהרי״ק דמהני להוסיף עליו שאובין והן נזרעין בתוכה ונכשרין, דהו״ל כמקוה שלמה. אבל במקוה לענין אדם, דהשיעור מ׳ סאה הוא שיעור בהחפצא של המקוה, א״כ נמצא שישנם שני דינים דין מקוה לגבי כלים, שהוא ברביעית, ודין מקוה באדם שהוא במ׳ סאה, והם לא ילפי מהדדי, ולכן לא הוי מקוה שלמה לגבי אדם רק כשיש מ״ס, וכל שאין מ״ס מים שאובין פוסלין אותו.

★★

בשו״ת גנת ורדים (חלק יו״ד כלל ד׳ סי׳ ד׳) תירץ על קושיא זו דמה״ת ס״ל להרבה פוסקים דכולו שאוב כשר, וגם להמחמירים די ברובו מי גשמים, ולכן לגבי מעין שגם מדרבנן מהני בכ״ש לענין כלים, יש עליו תורת מקוה גם מדרבנן, ומהני גם למלאות עליו מים שאובים ולטהרם, אבל לגבי מקוה שמדרבנן בטלו לרביעית דמקוה כדהכא, שוב לא מהני להשלים עליו מים שאובים. ע״כ.

ולכאורה יהי׳ נק״מ לדינא לענין רביעית דמקוה לענין טהרת כלים, אם מלאו עליו מים שאובים אם הם נזרעים ונכשרים, דלהגנת ורדים כיון דבטלו רביעית דמקוה לא מהני להשלים עליו, ואין חילוק בין אדם לכלים, משא״כ להגר״ש שקופ שיש חילוק יסודי בין אדם לכלים בשיעור המקוה, י״ל דאף שבטלו רביעית דמקוה לענין להטביל בתוכו, אבל ״תורת מקוה״ לא בטלו ממנו, ויכול להשלים עליו מים שאובין כמו במקוה שלם וצ״ע.

★★

בגמ׳: רבינא אמר וכו׳ **הא במשקין הבאין מחמת ידים** וכו׳.

וכתב הגאון ר׳ לייב פישלס מפראג זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ד קו׳ ה׳ ע׳ ח): מכאן קשה לי על הרמב״ם פ״ד מהל׳ אבות הטומאה הלכה ב׳ שכתב והוא שיהי׳ אותן המשקין טמאין מחמת אב (וע״ש בהראב״ד והכ״מ בשם ר״י קורקוס), הלא מסוגיא זו מבואר יפה דגם משקין הבאין מחמת ידים מטמאין כלים, והגמ׳ פריך דלפלוג ולתני בדידה, אבל לדינא אין חולק על רבינא. ואין לחלק דלמ״ד טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא, גזרו רבנן אף במשקין הבאים מחמת ידים. חדא דדוחק גדול הוא לחלק מדעתי׳, ועוד הסוגיא דבמס׳ שבת נמי השקלא וטריא אליבא דר״ע דס״ל טומאת משקים לטמא אחרים דאורייתא, ועיין שם י״ד ע״ב תוס׳ ד״ה משקין כו׳ לר״ע פריך, ואפ״ה נקט הגמ׳ במשקין הבאין מחמת שרץ, וע״כ לאו דוקא, דה״ה הבאין מחמת ידים, וקשה מעיקרא דדינא להרמב״ם, ועיין היטב ע״כ.

★★

בגמ׳: פרה ששתתה מי חטאת כו׳ **בטלו במעי׳.**

מבואר עכ״פ דשם משקה עליהם אלא דבטל מהם רק דין מי חטאת. והנה דעת הרמב״ם (הל׳ טו״א פ״ב הי״ד) דכל אוכל או משקה שנפסל מאכילת אדם שוב אינו ראוי לקבל טומאה, אבל אם כבר נטמאו ס״ל להרמב״ם (שם הל׳ י״ח והל׳ כ״א) דאין הטומאה יורדת מהם עד שנפסלים מאכילת כלב, אף שכבר נפסלו מאכילת אדם, והראב״ד שם בהשגות חולק על הרמב״ם וס״ל דגם לענין קבלת טומאה הרי הם מקבלים טומאה, אף שנפסלו מאכילת אדם, עד שיפסלו מאכילת כלב.

והנה לקמן י״ח ע״א אמר רב אשי דבטלו במעיה לגמרי משום דהו״ל משקה סרוחים. והק׳ בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ רט״ו) דכיון דהמשקין כבר נטמאו ועדיין ראוין לאכילת כלב למה נפקעו מטומאתם, הא כל שכבר נטמאו אינם יוצאין מטומאתם עד שיפסלו מאכילת כלב.

וכתב דאדרבה מכאן למד הרמב״ם לדינו שאינו מקבל טומאה אם רק נפסל מאכילת אדם, ולפ״ז כאן דבעוד שלא נפסל ממי חטאת לא נטמא מתורת משקין טמאים. ואימת מקבל תורת משקין טמאין משהוא במעיה, דנפסל משום היסח הדעת. וא״כ אז כבר אינו ראוי לאדם ושוב אינו מקבל טומאה ע״כ.

וכיוצ״ב כתב כאן גם בהגהות יפה עינים, וכתב דלהראב״ד נצטרך לדחוק דנפסלו גם מאכילת כלב.

★★

תוד״ה אלא. מכאן אומר ר״י שיש לדקדק דמקוה שכולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן. דמשקין בי

מטבחיא שהן דכן ע״כ שהן שאובין מדמפליג בין דם למים כו׳ **וקאמר דחזו להטביל בהן צינורות.**

ברא״ש הל׳ מקואות (סי׳ א׳) הביא בשם הר״ש לדחות ראיה זו של הר״י, דיש לומר דלעולם איירי במים שבאו מאמת המים שבמקדש שלא היו שאובין, ומ״ש בכאן בכלים טמאים, אין הכוונה שעכשיו הם בכלים, אלא רו״ל שהיו פעם בכלים שהם שאובין אלא שעכשיו הם בקרקע.

אמנם בר״ש לפנינו (מקואות פ״ב מ״ג) דחה (וכ״כ תוס׳ ב״ב ס״ו ע״ב בשם הר״מ מפונטייזא) דלעולם י״ל דשאובין פסול מה״ת, ומשו״ה רביעית מים שבקרקע העזרה כשרים להטביל בהם מחטין וצנורות, משום דאי אפשר לרביעית מים שנשפכו בעזרה שלא יהיו נמשכים בקרקע אילן ואילך, ושאובה שהמשיכוה כולה בקרקע טהורה ונעשה כמי גשמים. ע״כ.

והנה מדברי הר״ש והר״מ מפונטייזא אלו יש ללמוד כמה הילכתא גבורתא: (א) ברמב״ן ב״ב (שם) כתב דלמ״ד כולו שאובין פסול מה״ת לא מהני שאובה שהמשכוה כולה, דאם שאובין פסול מה״ת, מהיכ״ת ומנ״ל דיועיל המשכה לטהרן, רק למ״ד שאובין פסול רק מדרבנן, י״ל דרבנן טהרו שאובין שהמשיכוה כולה, דהם אמרו והם אמרו, אבל למ״ד שאובין פסולים מה״ת לא מהני המשכה, רק אם הרוב הם מי גשמים דמה״ת בטל המיעוט שאובים ברוב מי גשמים, מהני המשכה להמיעוט.

אולם מדברי הר״ש והר״מ מפונטייזא אלו, מבואר דלא כן ס״ל, דהם הרי ס״ל דכולה שאובין פסול מה״ת, ומ״מ ס״ל דהרביעית מים נטהרים, ששאובין שהמשיכוה כולה בקרקע כשרה. אלא ע״כ דס״ל כדעת היראים שהובא בבית יוסף (סי׳ ר״א) דהמשכה מועלת מה״ת, דהו״ל כאילו שנבלע בקרקע ויצא ממנה, וכאילו נוצר מחדש בקרקע.

(ב) **דעת** כמה ראשונים דהמשכה מועלת רק בקרקע כגון אדמה שנבלעת שמה, אבל על גבי אבן וכדו׳ שלא נבלעת שם לא מהני המשכה, ואילו מהר״ש והר״ם מפונטייזא הנ״ל מוכח דס״ל דמהני המשכה אפי׳ ע״ג קרקע מרוצף, שהרי הקרקע בעזרה היתה מרוצפת.

(ג) **דעת** הריב״ש (הובא בב״י) ששיעור המשכה הוא ג׳ טפחים, אבל אם המים נמשכו פחות מג׳ טפחים לא מיקרי המשכה. אולם מדברי הר״ש והר״מ מפונטייזא משמע דלא ס״ל הכי, דרביעית מים הנשפכת אינו מוכרח שיתפשט ג׳ טפחים.

דף י״ח ע״א

בגמ׳: בטלו במעיה.

הרמב״ם (הל׳ פרה אדומה פט״ו הל״ז) פסק כרבי יהודה דבטלו במעיה. וכתב בכסף משנה שם דלהכי פסק כרבי יהודה דבתוספתא סוף מקואות איתא הכי: פרה ששתתה מי חטאת ושחטה בתוך מעל״ע, זה הי׳ מעשה והי׳ ר׳ יוסי הגלילי מטהר, ור״ע מטמא, סייע ר״ט את ר״י הגלילי, סייע ר״ש בן ננס את ר״ע, סילק ר״ש בן ננס את ר׳ טרפון, סילק ר״ע את ר״י הגלילי, לאחרי זמן מצא תשובה כו׳ א״ל הרי הוא אומר והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה חטאת הוא, כשהן שמורין למי נדה ולא כששתה פרה, זה הי׳ מעשה, ונמנו עליה ל״ב זקנים בלוד וטהרוה, והחזיר ר׳ יוסי הגלילי את ר״ע מדבריו, באותה שעה קרא ר״ט את המקרא הזה ״ראיתי את האיל מנגח״ זה ר״ע ״והנה צפיר עזים בא מן המערב״ זה ר׳ יוסי הגלילי ותשובתו ״ויך את האיל וישבר את שתי קרניו״ זה ר״ע ור״ש בן ננס, ״ולא הי׳ כח באיל לעמוד״ זה ר״ע, ״וישליכהו ארצה וירמסהו״ זה ר״י הגלילי, ״ולא הי׳ מציל מידו״ אלו ל״ב זקנים שבלוד שטהרו. ע״כ. וכיון שכל אלו טהרו ודחו דברי ר״ע המחמיר לכן פסק הרמב״ם לטהר.

עוד כתב הכסף משנה בשם ר׳ צמח בר פלטוי גאון, כיון דסתם משנה היא ר״מ, ור״מ ור׳ יהודה הלכה כר׳ יהודה, לכן פסק הרמב״ם להקל כר׳ יהודה, ותמה התוס׳ יום טוב (פרה פ״ט מ״ה) וז״ל: ודבר תימה הן בעינו, וכי כל דפליג ר״י אסתם מתני׳ הלכתא כוותי׳, הא לא קיים דהלכה כר״י רק היכי דנזכר ר״מ, ולא היכי דסתם רבי כוותי׳ דר״מ. וכן הביא הגרעק״א שם בתוספותיו מהרי״ף פ׳ כל הכלים שהביא בשם ר״צ גאון דהלכה כר״י, והרי״ף השיג עליו דכיון דסתם תנא כר״מ הלכתא כוותי׳ אף נגד ר״י.

ובתום׳ חדשים שם תירץ דגם ר״צ גאון כאן התכוון כמו תי׳ הראשון של הכס״מ, דכיון דהרבה תנאים ס״ל כר״י לכן הלכתא כוותי׳ נגד ר״מ, אבל בעלמא אין הלכה כר״י נגד סתם משנה. אולם עדין צ״ב מה יענה לדברי ר״צ

גאון שהביא הרי"ף בשבת כנ"ל דג"כ כ' דהלכה כר"י נגד סתם משנה. ועיין עוד מה שהעיר כאן בשפת אמת.

★★

בגמ': משום דהו"ל משקה סרוח.

ברמב"ן שבת (י"ד ע"א) הביא בשם י"א שמשקין שהכניס לתוך פיו נמאסו מאכילה, ואי שדי להו אינם מטמאין אוכלים אחרים, ורק פוסלין אותם מלאכול מצד מאיסותן. ותמה עליו הג"ר יוסף ענגיל בגליוני הש"ס מהא דמבואר כאן דפרה ששתתה מי חטאת בטלה במעי' היינו שנעשה משקה סרוח, ומשמע דוקא שנכנסו למעיה נעשו משקה סרוח, ולא כשרק הכניסה הפרה המים לתוך פיה.

★★

תוד"ה בטלו וכו'.

הביאו דברי רש"י (בחולין ט' ע"ב) שכתב ב' טעמים למה נפסלו המי חטאת כששתה מהם עופות, א' משום מלאכה שנעשה בהם, וכדאיתא בגיטין (נג.) ושם הביא רש"י מספרי דמי חטאת נפסלים במלאכה כמו הפרה האדומה בעצמה, משום שנאמר למשמרת למי נדה, שיהי' משומר לשם הזאת מי נדה, ולא לדבר אחר. טעם ב' הביא רש"י משום דבעינן מים חיים אל כלי-שתהא חיותן בכלי, שיעשו הקידוש בו בהכלי ששאבו מן המעין, וכיון ששתתה העוף והקיאה אל תוך הכלי, שוב אין חיותן בכלי, ומסיים שם רש"י: שמעתי והגון הוא.

ותום' (שם) דחו גם כן פירוש הראשון דאיזו מלאכה יש בשתיית המי חטאת, וע"כ כתבו כמו הטעם השני שהובא ברש"י שהם נפסלים משום דבעינן מים חיים אל כלי שתהא חיותן בכלי.

והנה כאן כתבו התוס' דאחר הקידוש, כלומר אחר שנתערבו המים באפר פרה האדומה, שוב אינם נפסלים בשתיית העופות, אבל בתוס' חולין (שם) כתבו דגם אחר הקידוש נפסלים, משום דקסבר דהזאה צריכה שיעור, ויש בילה, ונמצא דכל הזאה מעורב בו מרוק העוף. וגם לר' אליעזר דס"ל בכה"ג בזבחים (פ' ע"א) דיזה שתי הזאות, יש לפרש דמה דקתני נפסלים היינו בהזאה אחת, אבל בב' הזאות אכן כשר להזות. ע"כ. וברש"ש (פ"ט פרה מ"ג) כ' די"ל דגם לר"א נפסל אפילו בשתי הזאות משום דהכא דהרוק מרובה יש לחשוש בכל הזאה שיש שם רק רוק. ולפי זה א"כ הדק"ל מה שהקשו התוס' כאן מה דאיתא פרה ששתתה מי חטאת בטלו במעי', והרי אפי' בפיה כבר בטלה ממנה דין מי חטאת. ותירץ בשו"ת חכם צבי (תשובות הנוספות סי' ט"ז) דמה דקתנן דכל העופות פוסלות מי חטאת, היינו שפוסלות מי חטאת שאינם מטהרים יותר הטמא מת, או משום מלאכה או משום דבעינן בכלי. אבל מה דקתני הכא פרה ששתתה מי חטאת בטלו במעי', היינו דבטל ממנה מכל וכל שם מי חטאת, והיינו לענין לטמאות, דאף ששתתה העוף עדיין שם מי חטאת עליהם שהם מטמאים, וכדתנן (פרה פ"ט מ"ח) מי חטאת שנפסלה מטמאין את הטהור לתרומה. אבל במעי' של הפרה נפקע ממנה שם מי חטאת לגמרי, וגם אינם מטמאים.

ועיין בתוס' גיטין פ"ו ע"ב (ד"ה כל) שכתבו דמטעם מלאכה אינן נפסלים אחר הקידוש, אבל מטעם שתהא חיותן בכלי נפסלין גם אחר הקידוש. וכבר העיר שם ברש"ש מדברי התוס' כאן דס"ל דלאחר הקידוש גם לא נפסל מהך דתהא חיותן בכלי. ובעצם שיטת התוס' שם דבעינן חיותן בכלי אף אחר הקידוש צע"ג מהא דמבואר ברש"י חקת (יט, ט) על הפסוק והיתה לעדת בני ישראל למשמרת שחלקו אפר הפרה אדומה לשלש א' בהר המשחה, א' מתחלק לכל המשמרות, וא' בחיל. הרי שאחר שקדשו נתנו אותן בכלי אחר ולא נפסלו. ועיין בחי' חת"ס גיטין שם (הו"ל ע"י ישיבת נייטרא) שהעיר כן שבכ"מ מוכח דלאחר קידוש ל"ב חיותן בכלי. ועיי"ש שמגיה ומהפך דברי התוס'.

דף י"ח ע"ב

בגמ': ולשמעינן משקין הבאין מחמת שרץ וכ"ש משקין הבאין מחמת כלי, מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא וכו'.

ותמה בצל"ח כאן. איך שייך כאן הלשון "טרח וכתב לה קרא", הלא הכתוב אינו מיותר, דאצטריך שיטמא אחרים, אלא הקרי דקרינן יטמא דרשינן שאינו עושה כיוצא, ואיך שייך טרח וכתב, וסיים, וכעת לא ראיתי מי שהרגיש בזה וצ"ע עכ"ל.

והשיב בזה הגאון ר' משה הלוי שטיינברג מבראדי (הו"ד בקובץ כרם שלמה שנה י"ח קו' ד' ע' נב): הנה

באמת מצינו בסנהדרין ע"ג. ולנערה לא תעשה דבר, נער זה זכור נערה זו נערה המאורסה, וברש"י שם, נער כתיב וקרינו נערה. ובעמוד ב' שם מקשה הש"ס לר' אליעזר ב"ר שמעון למה לי נער ונערה, ותירץ הש"ס, חד מיעוט למיעוטי בהמה, ואידך "איידי דכתב רחמנא נער כתב נמי נערה", (ועי' בתוס' שם ד"ה נער נערה, דמתחלה רצו לפרש דטובא נערה כתיבי בפרשה, אבל מסוגית הש"ס משמע כרש"י דדריש מהכתיב ומהקרי), הרי מפורש יוצא דשייך הלשון כתב גם על קרי, ופלא שהצל"ח הניח בצ"ע, ולא הרגיש מש"ס הנ"ל. ע"כ.

★★

בגמ': מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא.

כתב בבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר י'): 'והנה אודיעך ידידי אגב אורחא בכאן ותשכיל ותדע בזה הים הגדול רחב ידים, תלמוד שלנו, תמצא בו כמה פעמים מילתא דאיתא ב'קל וחומר' טרח וכתב לה קרא. ולמה זאת? ולמה לא מצינו כזאת בשארי המידות הי"ג שבתורה לומר מילתא דאתיא בגזירה שוה ובבנין אב וכיוצא בזה טרח וכתב לה קרא (הגם שהר"ן ז"ל דחק לפעמים מחמת הכרח איזה קושיא לומר מילתא דאתיא בג"ש טרח וכו', אבל לא מצינו בש"ס בפירוש רק מדת ק"ו). ומהראוי להבין למה ישתנה בזה מדת הק"ו מכל המדות, וגם טורח זה למה לנו גם במידת הק"ו?

ונ"ל דהנה כל המידות אינם על פי שכל אנושי, רק מקובלים בתורה, ומדת ק"ו בלבד היא גם כן על פי השכל. ובכדי שנדע שהתורה היא למעלה מן השכל והיא רצונו יתברך שמו ואין להשתמש בחקירות אנושיות בדרכי התורה על כן מילתא דאתיא בקל וחומר (שהוא שכל אנושי) טרח וכתב קרא מן התורה. וכיון שנכתב הדבר בתורה הרי הוא למעלה מן השכל' ע"כ.

ובספר איגרא דפרקא (אות קלח) כתב עוד: ותמיה למה לן קרא כיון דאתיא בק"ו וכו' ונ"ל דקי"ל דאין מענישין הב"ד על דבר הנלמד מק"ו דדילמא יש איזה פירכא לק"ו, ע"כ כאשר הי' רצון הש"י בתורתו שהב"ד יענישו על הדבר, כתב מקרא מלא בתורתו, והוא נחמד לדעתי וכו', עכ"ל.

★★

ויש לציין שבפרמ"ג או"ח (סי' ש"מ במשב"ז) כתב כן לגבי "מה מצינו" ותירץ בזה קושית הרא"מ (פר' משפטים) ע"ש. עוד ראה בפרמ"ג סי' רס"א (בא"א ס"ק ח') שכתב כעי"ז לגבי ק"ו ותירץ בזה קושית המהרש"ל ע"ש היטב.

★★

בגמ': מנין לרביעי בקודש שהוא פסול, ודין הוא ומה מחוסר כפורים שמותר בתרומה פסול בקודש שלישי שפסול בתרומה אינו דין שיעשה רביעי בקודש.

בפי"ח מהל' פסולי מוקדשין הי"ד כתב הרמב"ם דטבול יום ומחוסר כפורים שאכלו קודש אין חייבים כרת מחמת טומאת הגוף, שנאמר וטומאתו עליו. עד שיהי' כל טומאתו עליו. אבל הראב"ד שם משיג עליו וחולק וס"ל דאיכא כרת באוכל קדשים או נכנס למקצת גם בטבול יום או מחוסר כיפורים.

וכתב המנחת חינוך (מצוה קמ"ה אות ד') דבמחלוקת זו יהי' תליא דאכל בשר קודש שנטמא ברביעי בקודש אי לוקה או לא, דלהרמב"ם דמחו"כ שאכלו בשר קודש אינו חייב כרת, ה"ה דאין לוקין אם אכל בשר שנטמא במחו"כ, דבזבחים (ל"ד ע"א) ילפינן מהיקש וטומאתו עליו ונכרתה וגו' והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ואם כן כיון דליכא כרת במחו"כ שאכל בשר קדשים, ממילא האוכל בשר קודש שנטמא ע"י מחו"כ אינו לוקה, ואם כן כיון דרביעי בקודש נלמד ננחו"כ, א"כ כמו כן בשר קודש שנעשה רביעי בקודש, אין לוקין עליו.

משא"כ לדעת הראב"ד דס"ל דמחוסר כפורים שאכל בשר קודש חייב כרת, א"כ ממילא בשר קודש שטמא ע"י מחוסר כפורים לוקין עליו. וא"כ ה"ה בשר קודש שנעשה רביעי בקודש גם כן לוקין עליו.

דף י"ט ע"א

בגמ': אלמא קסבר צירוף דרבנן ופלגא דרב חנין דאמר צירוף דאוריתא כו'.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ע"ו) כתב השואל הגאון ר' טיאה ווייל בנו של הגאון בעל קרבן נתנאל לדון במה שפסקו הפוסקים כאחרים (שבועות ל"ה ע"ב) דאותיות הטפלים להשם מלאחריו אסור למחוק דכבר קדשו השם, אם איסור מחיקה זה הוא מן התורה או מדרבנן.

וכתב לתלות זה בהמחלוקת כאן בסוגיא לענין צירוף, דלמ״ד דצירוף הוא מה״ת גם לענין קדושת השם אסור למחוק אותיות הנטפלים להשם מן התורה, ולמ״ד צירוף אינו אלא מדרבנן, וכן ס״ל להרמב״ם (פי״ב מהל׳ אבות הטומאה), גם קדושת אותיות הנטפלים להשם אינו אלא מדרבנן. והביא מהט״ז ועוד פוסקים שאין קדושתן רק מדרבנן.

והנודע ביהודה השיג על דבריו, דאם נימא דקדושת הנטפלים להשם הוא מחמת דין צירוף, א״כ גם אותיות שלפני השם היה להם גם כן להתקדש בקדושת השם. אבל לדינא הסכים עמו דאין קדושתן אלא מדרבנן. ודין מחיקתן קיל מדין מחיקת השם עצמו.

ועיין בשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ א׳) שדן לענין גרירת נגיעה בשם. וכתב דלדעת השואל בנו״ב בודאי מותר לגררו, דכיון דכל האיסור מטעם כעין צירוף כלי, והלא קיי״ל בגמ׳ חגיגה כל הצריך לכלי כלי מצרפו וכל שא״צ לכלי אין כלי מצרפו, ונגיעה זו ודאי הוי כנפרד ואינו נטפל לשם ומותר לגררו.

★★

בגמ׳: אמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש.

מצינו כמה הגבלות בדין קולא זה שאין טומאת ידים במקדש. (א) הרמב״ן (חולין דף ל״ג) כתב דהא דאמרינן דאין טומאת ידים במקדש, הוא דוקא בעבודות שאינן כשרות אלא בכהן, דכהנים זריזין הם, אבל באכילת בעלים, יש טומאת ידים במקדש, שאין הבעלים זריזים לשמור ידיהם, ועיין מה שתמה על דבריו בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ מ״ג).

(ב) בשיירי קרבן (יומא פ״ב ה״א ד״ה ציץ) כתב דהיינו דוקא בידים שנטמאו באוכל בבית המקדש, אבל אם נטמאו ידיו חוץ למקדש ונכנס למקדש מטמאים.

ובזה מיישב מה דאיתא בירושלמי שם (ט׳ ע״ב) הציץ מהו שירצה על טומאת ידים. ותמה המשנה למלך (פ״ד מהל׳ ביאת מקדש הלכה ו׳) דהא קיי״ל הכא דאין טומאת ידים במקדש. אבל לפי הנ״ל ניחא, דאיירי דנטמאו ידיו חוץ למקדש ונכנס אח״כ למקדש.

ובהגהות ציון ירושלים בגליון הירושלמי שם תירץ (ג) דאמנם אין טומאת ידים במקדש, היינו שלא יפסיד את הקדשים אם לא טיהר ידיו, וכמו שאמר ר״ע זכינו שאין טומאת ידים במקדש, ופירש רש״י: ריוח וזכות יש לנו. אבל באמת איסור יש כאן, ובעי ריצוי ציץ. ע״כ. והוא חידוש גדול.

בהגהות מצפה איתן (זבחים כ׳ ע״ב) תירץ (ד) דהא דאין טומאת ידים במקדש, היינו לענין שאם נגעו בקדשים אינם פוסלים אותם באכילה, אבל מ״מ יש טומאת ידים במקדש לענין עבודה, שאסור לו לעבוד בידים טמאות עד שיטהרם. וזהו בעיא דהירושלמי אם עבד בידים טמאות אם הציץ מרצה על זה.

הג״ר שלמה קלוגער ז״ל בחכמת שלמה (או״ח סו״ס קנ״ט) תירץ בג׳ אנפי (א) י״ל דהירושלמי חולק אבבלי וס״ל דיש טומאת ידים במקדש, ואע״ג דאין שבות במקדש, י״ל דהיינו דוקא באיסור שבות דשבת, א״נ טומאה דרבנן אינו ככל איסור דרבנן וישנו במקדש. (ב) די״ל דנגע בידים בהחלק הנאכל מחוץ למקדש, ואף דהקשה ע״ז המשנל״מ דאין הציץ מרצה על הנאכלין, י״ל דבטומא׳ דרבנן הקילו שהציץ מרצה גם על הנאכלין. (ג) שנגע מחוץ למקדש בידיו, במה שקרב על גבי המזבח, כשמן וסולת והיין של המנחות, דשם מטמא טומאת ידים, וטומאתם לא פקעה כשנכנסו בפנים. ע״כ.

★★

בגמ׳: כף אחת עשרה זהב מלאה קטורת הכתוב עשה כל׳ מה שבכף אחת וכו׳.

כ״ק האדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל העיר מדוע לא דרשו חז״ל דרשא זו מהפסוק קערת כסף אחת הכתוב קודם. ואמר דאולי יש מכאן ראי׳ לשיטת הפוסקים דקמה הוי לח בלח (וע״ע במג״א סי׳ ת״ל ס״ק א׳) ע״כ.

ובמשך חכמה (פר׳ נשא) עמד ג״כ בזה וכותב: אף דכתיב קערת כסף אחת, התם הוא למנין, ולכך כתיב ברישא חומר הדבר, קערת כסף אחת ואח״כ המנין, וכך היה צ״ל כף זהב אחת עשרה (לפי שמשקלה עשרה של כסף עיין ספרי ורש״י), ולכן בכללי כתיב שלשים ומאה הקערה האחת כסף, והדר כתיב זהב (חומר) שתים עשרה (המנין) עשרה עשרה הכף בשקל הקודש, ולא כתיב הכף האחת כמו בקערה, דאחת כתיב לדרשה, ודו״ק בזה ע״כ.

דף י"ט ע"ב

בגמ': כלים תנינא - דתנן כל הכלים הנמצאים בירושלים דרך ירידה לבית הטבילה טמאין וכו'.

הגאון השואל ומשיב (ח"ג מהדו"ב סי' נד) הביא משם אביו ז"ל קושי' וז"ל: תמוה לי בדף י"ב ע"ב דאמר שם כלים תנינא ופלפל הש"ס בזה ע"ש והא במס' שקלים שם נחלק ר"י על ר"מ ואמר כולן טהורים ופסק הרמב"ם בפירוש המשנה כמותו, ויהיה איפוא כל פלפול הש"ס בזה אליבא דר"מ דלית הלכתא כוותיה ע"כ.

והשיב על כך הגאון השואל ומשיב זצ"ל: הנה מה שהקשה דהש"ס מפלפל דלא כהלכתא דבאמת הלכה כר"י דבספק כולם טהורים, לפענ"ד אם היו גוזרין על ספק כלים או לר"מ עכ"פ בדרך ירידה היה הלכה כר"מ בגזירותיו כדאמרו בכתובות (דף נ"ז) ואדרבה כיון דלר"י כולם טהורים ור"מ חולק מטעם דגזרו בם, נימא כדיוקא דסיפא הא בעלמא טמאין או בדרך ירידה דהוא גזירה שוב היה הלכה כר"מ דהלכה כר"מ.

וא"כ לא קשה, דהש"ס יפה מדייק מר"מ, דבאמת היה מהראוי להיות הלכה כר"מ דהלכה כר"מ בגזירותיו, וע"כ דבאמת לא גזרו רק בדרך ירידה, והנה בירושלמי פ"ח דשקלים ה"א מקשה ג"כ והא לא גזרו על כלים שבירושלים ומשני מכיון שנמצאו דרך ירידה לבית הטבילה נעשו הוכיח, ופירש הר"א פולדא ז"ל, דאף דלא גזרו כאן הוה ההוכחה שהם טמאים, ור"י ס"ל דאפילו בכה"ג הוה ספק כלים וטהור, ולפ"ז לפי המסקנא לא מטעם גזירה גזר ר"מ כי אם מהדין שנעשו הוכיח, ולכך פסק הרמב"ם כר"י, אבל להס"ד דמטעם גזירה אתינן עלה היה הלכה כר"מ בגזירותיו וז"ב עכ"ד.

★★

בגמ': זאת אומרת עזרה רשות הרבים הוא וכו' **וכל ספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור.**

דעת הרמב"ן (בריש חולין) דאע"ג דקיי"ל דספק טומאה ברשות הרבים טהור, אבל לענין קדשים דכתיב משמרת, כל שהוא ספק אינו בכלל שימור, ואפי' ברשות הרבים טמא. ובריטב"א שם הוסיף טעם אחר דאף ברשות הרבים עכ"פ איכא היסח הדעת, וקדשים נפסלים בהיסח הדעת (כדלקמן ל"ד ע"א), ונחלקו בזה השואל ומשיב (מהדו"ג ח"א סי' רי"ד) והאחיעזר (חלק א' אה"ע סי' א' אות ד', ועיי"ש ח"ב יו"ד סי' א', וח"ג סי' נ"ה אות ה'), דלדעת השו"מ קאי רק למאן דאמר (לקמן שם) דהיסח הדעת פסול הגוף הוא, ולכן פוסל מטעם היסח הדעת גם בספק טומאה ברשות הרבים, אבל למ"ד היסח הדעת פסול טומאה הוא, הרי ספק טומאה ברשות הרבים טהור. אבל האחיעזר ס"ל דגם למ"ד היסח הדעת פסול טומאה הוא, ה"ז טמא גם ברה"ר, דכיון דנפסל מצד עשה דמשמרת הוי ככל ספק איסור דאזלינן לחומרא.

ועיי"ש באחיעזר (ח"ג סי' נ"ה אות ד') שהקשה השואל אהרמב"ן מסוגיין כאן דמבואר דגם בעזרה הויא רה"ר וספקו טהור, הרי דגם בקדשים אמרינן ספק טומאה ברה"ר ספיקו להקל.

וכתב לחלק דהיכי דישנו ספק אם הבשר קודש נגע בטומאה, אז ס"ל להרמב"ן דגם ברה"ר ספיקו טמא. אבל הכא דהספק הוא בכלי שנמצא ברה"ר ונפסק שהוא טהור, ממילא אין ספק על הבשר קדשים.

★★

בגמ': והו"ל ספק טומאה ברשות הרבים וכל ספק טומאה ברשות הרבים ספיקו טהור.

בהר"ש אהלות (פי"ח מ"ג) ר"ל דרבי עקיבא לית לי' האי הלכתא דספק טומאה ברשות הרבים טהור. ותמה עליו בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קע"א וחלק ד' סי' י"ד) מסוגיין, דהא הכא אזלא אליבא דר"ע, וכמבואר לעיל, וקאמר דטעמי' משום דספק טומאה ברה"ר טהור.

דף כ' ע"א

בגמ': כגון שהיתה פרה של זבח שלמים והעבירה בנהר ושחטה כו'.

כבר העיר ברש"י למה נקט דוקא זבחי שלמים. ובקצות החושן (סי' ת"ו סק"א) תירץ וקלסיה החתם סופר בתשובות (יו"ד סי' ל"ט) דהרי בהכשר בעינן רצון של הבעלים, ובקדשים דרחמנא נינהו ולית להו בעלים שיתרצו בהכשרן, אבל שלמים קדשים קלים הן, ור' יוסי ס"ל ממון בעלים הן,

ולכן כל שיש ניחותא לבעלים של הקרבן, שפיר הוי רצון לענין הכשר. ועיין עונג יום טוב (סי׳ ל״ב).

ועיין בחזון איש מכשירין (סי׳ א׳ סקי״ב) שחולק אהקצוה״ח וס״ל דגם בקדשי קדשים כיון דהגזבר של ההקדש הוא ממונה על הדבר ומוטל עליו תיקונו, וכן אפטרופוס של יתומים, לכן ניחותא דילהו הוו רצון והו״ל הכשר.

ובקהלת יעקב (ב״מ סי׳ ל׳) הוכיח סברא זו מהא דאיתא בכריתות י״ג שהוכשר בטיפה של חלב שע״פ הדד משום דדעתו שלתינוק קריבה לגבי חלב, וקשה הא אין התינוק בעלים על החלב ואיך מהני ניחותא דידי׳, אלא מוכח מכאן דלא תלי בדין קנין ממוני של חושן משפט, וכיון דהחלב מיועד לתינוק הרי הוא בעלים לענין ניחותא דהכשר, וה״ה הגזבר של הקדש.

ובענין אי הגזבר מיקרי הבעלים של הקדש עיין עוד באור שמח (הל׳ שקלים פרק ב׳ הלכה ט׳ ד״ה אולם ענין תרומת הלשכה) מה שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: האי בשר דאיתכשר במאי וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (סי׳ רלד): ראיתי בספר טהרת הקודש למנחות (שנדפס מחדש) בראשיתו נדפס מאת המו״ל חידוש אחד בסוגיא דר׳ חנינא סגן הכהנים (פסחים כ, א) האי בשר (דאטמי) (דאיתכשר) במאי וכו׳, וקשה דתוספות (טז, ב ד״ה דם) כתבו דפסול גופו אינו כדם קדשים רק כמים ודמו מכשיר, א״כ יש לומר דמאחר שהזבח נפסל משום חיבת הקודש, א״כ ממילא הדם שלו לא הוי כדם קדשים רק כמים ומכשיר כולו.

וכתב דלא קשיא מידי, דיש לומר לפי מה דאיתא בחולין (לג, א) דבני מעיים כמנחא בדיקולא דמיא מכי שחט הקנה, א״כ אתי שפיר, דיש לומר טעמא דאין דם של זבח פסול כדם קדשים משום שנפסל לזריקה, והיינו טעמא דאי אפשר לזרוק רק עד שיהא כזית בשר, וא״כ אתי שפיר דכשנמצאה מחט באיזה מקום שנמצאה מהני זריקה, דהא הבני מעיים הוו כמנחי בדיקולא, וא״כ הם עם הבשר נפרדים זה מזה, וא״כ לפי הסברא דלא מהני חיבת הקודש למנות ראשון ושני, א״כ ממילא אף כשהוכשר הבשר לא מהני לבני מעיים, וכן להיפך לא מהני, וא״כ ממה נפשך נשאר אחד מהם, וממילא יכולים לזרוק הדם ואז לא הוי זבח פסול, וממילא הוה הדם כדם קדשים ואינו מכשיר כלל, ואתי שפיר.

והדברים מחודדים ונחמדים, אולם זה אינו כלל, דהא הבשר לבד לא מהני לזריקה בכל הקדשים, רק חלב, והרי החלב לעולם נשאר, דהא החלבים לא נטמאו כלל רק האימורים, וא״כ ממילא גם החלב לבד מהניא, דהא חלב אינו נטמא כלל כדקיי״ל בכמה מקומות דאין חלב אלא האימורים, והחלב נאבד או נשרף בחוץ וכיוצא בזה, אבל לענין טומאה לא שייך רק באימורים ע״כ.

★★

רש״י ד״ה להכי נקט פרה של זבחי שלמים. לפי שהעור והכשר של בעלים כו׳, **ומשקין אותה שתהא נוחה להפשיט כדאיתא בסוף מס׳ ביצה.**

אמנם הרי״ף (בסוף מס׳ ביצה) מפרש דלהכי משקין הבהמה לשחיטה דעי״ז מתנתקין הסירכות שבריאה, והביאו הש״ך יו״ד סי׳ ל״ט ס״ק ל״ב. והצל״ח כאן (אות קמ״ב) תמה על ביאור זה, דא״כ הדק״ל למה נקט דוקא פרה של זבחי שלמים, ועיין מה שכתבנו לעיל בהגמ׳ מדברי הקצות החושן.

והגאון ר׳ יצחק אלחנן בספרו עין יצחק (חלק א׳ יו״ד סי׳ ט׳) הביא מכאן ראי׳ לשיטת הרמב״ם (פ״ב מהל׳ איסורי מזבח ה״י) דטריפה פסולה למזבח רק מדרבנן, משום הקריבהו נא לפחתיך, וכמו שביארו בכסף משנה שם דס״ל דהדרשה דמן הבקר להוציא הטריפה אינו אלא אסמכתא בעלמא. ולכן בסירכא שהוא ספק טריפה, אינה פוסלת מצד דין קרבן, ולכן לא הי׳ להם ענין להשקותם לפני השחיטה, משא״כ בקדשים קלים שיש להבעלים בהם הבשר, ואם יש שם סירכא ה״ז אסור מצד דין איסור דטריפות, לכן היו רגילים להשקות לפני השחיטה. ע״כ. אמנם צ״ע דבתמיד (פ״ג מ״ד) איתא שהיו משקין את התמיד בכוס של זהב לפני השחיטה, הרי דגם קרבן תמיד שהוא עולה גם כן היו משקין לפני השחיטה. וצ״ע.

דף כ' ע"ב

בגמ': אר"ש לא נחלקו כו' על התלויה ועל הטהורה ששורפין כו' על התלוי' ועל הטמאה כו'.

בשפת אמת כאן דן בענין שני תלויות אם מותר לשרוף אותם ביחד, דיש לומר דבמכוון נקט הלשון תלוי' בלשון יחיד ולא תלויות בל' רבים, דיש לחשוש שא' טהורה וא' טמאה ונמצא מטמא את הטהורה, אולם מצד שני יש כאן ספק ספיקא שמא שניהם טהורות או שמא שניהם טמאות דבשני אופנים אלו אין כאן משום מטמא תרומה טהורה. שוב כתב דיש לדון דיש כאן ס"ס לחומרא דספק זה טהור וזה טמא וכן איפכא שמא ההוא טהור וזה טמא, אולם למסקנא כתב דיש להקל וכמו שביאר שם בסוגריים דלקולא ישנם ב' סוגי ספיקות שמא שניהם טמאים או שמא שניהם טהורים, משא"כ לחומרא ישנו רק סוג ספק א' שמא זה טהור וזה טמא או איפכא.

אולם הביא שם מהר"א במזרחי דבתרי גופי ל"א ספק ספיקא, ולכן טומטום אינו מוציא את מינו בתקיעת שופר, אע"ג דיש כאן ספק ספיקא, ספק שהתוקע הוא זכר, ואפי' את"ל שהוא נקבה, ספק שגם השומע הוא נקבה, כיון דהוי ס"ס בתרי גופי ל"א, וה"נ הוי ס"ס בתרי גופי, בהתרי תלויות, ול"א ס"ס בכה"ג.

וכלל אלו הדברים כתב הגאון רבי עקיבא איגר בתוספותיו לראש השנה (סוף פרק ראהו בית דין) לענין הך דטומטום דאינו מוציא מינו, עיין שם שהאריך בזה.

אולם עיין בגליוני הש"ס (לעיל ט"ו ע"א) שהביא מתשו' הרדב"ז לדייק מל' הש"ס: אבל האיך נשרוף התלויה עם הטמאה, משמע דתלויות בהדי הדדי מותר לשרוף, והקשה מהא דאיתא פרק עשרה יוחסין לגבי ספק פסולי קהל ספיקן בסיפקן אסור, א"כ ה"ה גם כאן הי' צריך להיות איסור לשרוף תרומה תלויה עם תרומה תלויה עיי"ש.

ועיין בתוס' הגרעק"א (הנ"ל) שגם כן הביא מתשובות מוצל מאש למהר"ח אלפנדרי שהביא ראיה מגמרא קידושין הנ"ל לסברת הר"א מזרחי דספק בתרי גופי לא אמרינן.

★★

בגמ': א"ל אביי להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו, ומנא תימרא דלהפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו כו'.

בשו"ת הגרעק"א (סי' מ"ג) כ' דבאופן שמתירין מחמת הפסד מרובה, אם אירע שאלה כזו בג' כלים שכל א' לעצמו הוא הפסד מועט, רק שלשתם ביחד הוי מרובה, אינם מצטרפים ביחד, וא"א להתיר, עיי"ש.

ובשו"ת בית שלמה (יו"ד סי' קפ"ו, דף ע"ט סוף טור ב') הביא ראייה לדבריו מסוגיין, דהרי אמרינן הכא דשמן שנטמא הוי הפסד מועט, שהרי ראוי להדלקה, אבל יין שנטמא שאינו ראוי לכלום הוי הפסד מרובה והתירו להציל. ולכאו' קשה מאי פסקת דשמן הוי הפסד מועט, מי לא משכחת לה שהיין הוא מעט, ואילו השמן שהולך לאיבוד הוא מרובה, שבכללו עולה להפסד הרבה יותר מהיין.

אלא מכאן מוכח כסברת הגרעק"א דאזלינן בתר איכות המין, ואם הוא סוג דבר דהפסידו הוא מרובה מתירין, אבל אם הוא סוג דבר שהפסדו הוא מועט, אע"פ דבהצטרף הרבה יחד ישנו הפסד מרובה, אין אנו מצרפין אותן יחד, ודינו כהפסד מועט. עיי"ש ולקמן כ"ו ע"ב מה שהבאנו עוד מהגרעק"א מהנ"ל. ועיין מה שכתבנו לעיל ט"ו ע"ב לענין הצטרפות הפסד מרובה מכמה אנשים ביחד.

★★

בגמ': שותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים.

בברכות (נ.) איתא דממשיכים יין בצינורות לפני חתן ולפני כלה, ומבואר ברש"י וברא"ש שם [וכן בשו"ע סי' קע"א סע' ב'] דלא הותר להמשיך יין לשמחת חתן וכלה רק כשמקבלו בסוף בכלי ואין היין נפסד, ותמה הפתח הדביר (או"ח רצ"ו ג') דמ"ש מהא דמבואר כאן בהדיא דמזלפין ביין אע"ג דהוא הולך לאיבוד. ותירץ דאפשר שאני זילוף שהוא דרך הנאת היין, דהיין נברא ליהנות בו בני אדם זה בדרך שתיה וזה לזלף ודרך הנאתו הוא, משא"כ המשכת היין כיון שאינו אלא לשמחה בעלמא ואין זה שימושו של היין. ע"כ.

ויש להביא סימוכין לזה ממקרא בברכת יעקב ליהודה (ויחי מ״ט י״א) כבס ביין סותה, שיהיו מכבסים בגדיהם ביין, מרוב יין שיהיה להם, ועיין בבכורות (ו:) שהגמרא מוכיח דחלב שרי ממה שנאמר ארץ זבת חלב ודבש, ״ואי לא דשרי, משתבח לן קרא במידי דלא שרי״, וא״כ ה״נ הרי שבדרך שימושו שרי.

ועי׳ בחי׳ הרשב״ץ ברכות (נ:) שהוכיח מהא דמזלפין ביין כהסוברים דמותר להמשיך יין לשמחת חתן אע״ג דהיין נפסד בכך.

פרק שני

דף כ״א ע״א

במשנה: כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמתו כו׳.

הגאון בעל תבואת שור בספרו בכור שור (כאן) כתב דכל ההיתר שאנו מערימין למכור חמץ לגוי, הוא משום דמה״ת בביטול בעלמא סגיא, ומדרבנן בעי ביעור, ובדרבנן התירו הערמה, אבל באיסור דאורייתא הביא מכמה מקומות בש״ס דאין מערימין. ולכן כתב דאסור למכור בהמותיו לגוי כדי שהגוי יאכילנה חמץ, דכאן איכא איסור דאורייתא מכיון שנהנה מהחמץ, ובכה״ג לא התירו הערמה.

והגאון ר׳ אפרים זלמן מרגליות ז״ל בעל בית אפרים כתב קונטרס מיוחד להצדיק דברי זקנו הבכור שור מהשגות שהשיג עליו המקור חיים סי׳ תמ״ח ס״ק י״א, והוא שלחו להגאון החתם סופר, ובתשובת חתם סופר (או״ח ס׳ ס״ב ועיי״ש בליקוטי הערות) האריך להשיג על הבכור שור ולהתיר למכור הבהמות לנכרי.

אחד מהקושיות החזקות שהקשו החתם סופר ועוד אחרונים על הבכור שור הוא דאיך כתב דהמכירה של חמץ לגוי מועיל רק מחמת דהוי דרבנן, ממ״נ אם מוכר אחר הביטול, הרי ביטלו והפקירו ואינו שלו ואינו יכול למכור כל החמץ, ואם מוכר חמצו לפני הביטול הרי יש כאן חיוב ביעור דאורייתא ולא מהני הערמה בכה״ג.

ותירץ בס׳ שבילי דוד (או״ח סי׳ תמ״ח אות ב׳) ובשו״ת פני מבין (חאו״ח סי׳ צ״ז) דהנה הר״ן בריש מכילתין כתב דלכן מהני ביטול בלשון גרוע כזה, משום שאמרו ששני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הם ברשותו, ולכן סגי בגילוי דעת גרידא שרוצה להוציא החמץ מרשותו, ולפי זה כתבו הצל״ח ועוד אחרונים דצריך לומר דהביטול לא חל רק בזמן האיסור, דאז אינו ברשותו ורק הכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו, ואז מהני בגילוי דעת גרידא.

ולפ״ז מיושב היטב דברי הבכור שור, דלעולם המכירה הוא לפני חלות הביטול, דלאחר שביטלו והפקיר לא יועיל המכירה. אלא דאחרי שהחמץ נמצא אצל הגוי אף דבדאורייתא לא מהני הערמה, הא כלפי זה חל הביטול בשעת האיסור, וא״כ אף שביטל בפיו לפני שמכר שפיר מהני.

★★

עוד תמהו עליו האחרונים מהא דהתירו כל הפוסקים למכור בהמה מבכרת לגוי, כדי להנצל מאיסור קדשים בחוץ. והרי התם ישנו חשש דאורייתא, ועכ״ז התירו הערמה למכור לגוי.

ואת זה תירץ בחתם סופר (שם) די״ל דאיסור הערמה אינו אלא דרבנן, ובבכור כדי שלא להיכשל באיסור קדשים בחוץ אוקמוה אדאורייתא.

★★

במה שכתב הבכור שור דלכן מהני מכירה של חמץ לגוי, דאחרי הביטול אינו אלא דרבנן, מבואר בזה דס״ל דגם מה שנמכר לגוי הרי הוא בכלל הביטול, אולם יש אחרונים החולקים על זה, עיין בשו״ע הרב (סוף הל׳ פסח) שסובר דמה שמוכר לגוי איננו בכלל הביטול, ואם הי׳ ריעותא בהמכירה נמצא דעובר למפרע על מה שנמכר להגוי איסור בל יראה מדאורייתא.

ועיין בשו״ת מנחת יצחק (חלק ח׳ סי׳ מ״א) שהביא משדי חמד משמו של הגאון ר׳ יוזפא מזאלקווא ז״ל לבאר בזה מה שאומרים בנוסח הביטול חמץ ביום ״דביערתי׳ ולא ביערתי״, והלשון תמוה דמה שכבר ביערו למאי צריך ביטול,

ופירש הוא דהכוונה על מה שמכר לגוי כדין או שלא כדין, והיינו כדעת הבכור שור הנ"ל דגם מה שמכר לגוי הוא בכלל הביטול.

★★

במשנה: ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

הנה לפי גירסא דילן וחכ"א "אף" מפרר וזורה לרוח, משמע דיכול גם לשרוף, וכן פסק הרמב"ם. ואילו גירסת הריף הוא וחכ"א מפרר וכו', וכתב הב"ח (סי' תמ"ה) דלגירסא זו אסור לשרוף, והוא כדאיתא במשנה בסוף תמורה (ל"ד ע"א) דכל הנקברים לא ישרופו, והטעם לזה כתב הרמב"ם (סוף הל' פסולי המוקדשין) דבנשרפין שנעשה מצותן אפרן מותר, אבל הנקברים אם שרפן אפרן אסור, ולכן אסור לשרוף אותן דחיישינן שמא יהנה באפרן. ועכ"פ ק' להסוברים דלחכמים מותר גם לשרפן, הא הנקברין לא ישרופו וכנ"ל.

ותירץ החק יעקב (סי' תמ"ה סק"א) דבחמץ, לא חיישינן שיבא ליהנות מאפרן, דחמץ חמיר להו לאינשי ולא יקלו בכך, א"נ דכיון דהדרך לשרוף חמץ לפני זמן איסורו, והרי קודם זמנו אפרו מותר, לכן לא גזרו חכמים.

★★

בתוספת חדשים (שעל גליון המשניות) הביא משמו של הגה"ק רבי לוי יצחק מברדיטשוב זיע"א דכל הטעם דהנקברים לא ישרופו הוא כנ"ל מחמת חשש תקלה שלא יבאו ליהנות באפרן, וא"כ י"ל דהיינו דוקא בשאר איסורין שאיסורן איסור עולם בזה חיישינן לתקלה כנ"ל, אבל באפר חמץ שלאחר הפסח שרי, הרי כתב הש"ך יו"ד סי' נ"ז (ס"ק מ"ז) דלזמן מועט לא חיישינן לתקלה, ולכן בכה"ג ליכא חשש הנ"ל, ושפיר כתב הרמב"ם שמותר לשרוף החמץ. וכ"כ הגאון ר' ברוך פרנקיל בהגהותיו לשו"ע הל' פסח ריש סי' תמ"ה.

והנראה מתוך דבריו שלמד שהטעם שלא ישרופו הוא משום חשש תקלה שישכח שאפר זה הוא מאיסור"ן ויבאו להיכשל ליהנות ממנו, דאז שייך לומר דלתקלה בזמן מועט לא חיישינן. אבל אם החשש הוא כנ"ל כמו שכ' שאר הפוסקים שלא ידע הדין, ויחשוב שכמו שאפר הנשרפין שרי כן אפר הנקברין שרי, הרי חשש זה קיים גם בזמן מועט, ולא שייך לתרץ כנ"ל.

ועיין לקמן דף כ"א ע"ב בתוד"ה רבי יהודה שהבאנו מדברי החכם צבי (סי' פ"ו) דגם בז' ימים של פסח יש חשש תקלה.

★★

עוד תירץ הגה"ק הנ"ל, דהטעם דנקברים אפרן אסור כתבו בתוס' בסוף תמורה דדוקא בנשרפין שנעשה מצותן אפרן מותר, אבל בנקברין שהקבורה רק מחמת חשש תקלה לא שייך לומר נעשה מצותן, ולכן אפרן אסור, ולפי זה חמץ דינו כהנשרפין, דהרי בחמץ יש מצוה של תשביתו, לבערו מן העולם, וכיון ששרפו וביערו כבר נעשה מצותו בזה ואפרן מותר, משא"כ שאר נקברין שאין עליהן חיוב ביעור, ורק צריך לקברן בכדי שלא יכשלו בהן אנשים.

★★

בסברא זו של רבינו הקדושת לוי זי"ע החזיק אחריו המקור חיים ס' תמ"ה (סק"א), והגרעק"א (שם סק"א), ויותר מזה שהקשה על פי זה על הטור (סי' תמ"ה) דס"ל כהרי"ף דלרבנן דרבי יהודה אסור לשרוף מטעם דהנקברים אסור לשרוף, ותמה הגרעק"א כנ"ל דהרי כיון שישנו מצות השבתה הרי נעשה מצותן, ומותר אפרן בהנאה וכנ"ל.

ומפורסם תירוצו של הגר"ח מבריסק (הל' חמץ ומצה פ"א ה"ג) דמצד מצות תשביתו אינו מתקיים בזה נעשה מצותן, דגדר מצות תשביתו אינו קיום המצוה בפועל להשבית החמץ, ואינו רק שהחמץ יהי' מושבת מסולק ומבוער מרשותו, ולכן אף אחר שהשביתו ושרפו כיון שאין כאן מצוה בקו"ע לשרוף ולכלה לא הוי נעשה מצותן ואפרן אסור.

אמנם מה דפשיטא לי' להגר"ח דגדר מצות תשביתו אינו רק סילוק החמץ. מספקא לי' להמנחת חינוך (מצוה ט"ו) אי המצוה היא שיהי' מסולק מרשותו או הוא בקום ועשה שישבית ויבער החמץ, וכנ"ל לרבינו הקדושת לוי ולהגרעק"א פשיטא להו לאידך גיסא דהמצוה הוא להשבית בקום ועשה.

ועי"ש במנחת חינוך שכתב כמה נפק"מ לדינא בספק זו: (א) אם חבירו חטף ממנו חמצו וביערו, דאם המצוה

הוא בקו״ע לבערו חייב חבירו לשלם לו י׳ זהובים, אבל אם המצוה הוא בשוא״ת שיהא מסולק מרשותו, הרי מתקיים אצלו בזה המצוה שפיר שמסולק מרשותו יהי׳ איך שיהי׳. (ב) אם מן הראוי לעשות טצדקי לקנות חמץ בערב פסח כדי לבערו. דאם המצוה הוא רק בשוא״ת אין שום ענין בזה, דהרי מתקיים אצלו המצוה ממילא, מה שאין כן אם המצוה הוא בקום ועשה.

והנה במג״א (ע׳ תמ״ו סק״ב) הביא משל״ה הק׳ שאם מצא חמץ בביתו ביום טוב יוציאנו ע״י גוי, דאתי עשה דרבנן דתשביתו ודוחה איסור אמירה לעכו״ם. ותמה שם הגרעק״א דהרי כיון דאין שליחות לעכו״ם נמצא דאינו מקיים מ״ע דתשביתו. ואמנם הגרעק״א לשיטתו דס״ל דגדר מצות תשביתו היינו להשבית בקום ועשה, וא״כ בעינן בזה שליחות כבכל שאר מצוות ואין שליחות לעכו״ם, אמנם לפי מה שמצדד במנחת חינוך (הנ״ל) דגדר מצות תשביתו היינו בשוא״ת שיהא מסולק מן העולם, א״כ לא בעי בזה דין שליחות, דכל שהוא מתבער מהעולם, יהי׳ באיזה אופן שיהי׳ מתקיים בזה תשביתו, וא״כ גם כשגוי מוציאו מרשותו מתקיים בזה שפיר מצות תשביתו.

★★

במנחת ברוך (סי׳ ס״ז) טען על קושייתו של הגרעק״א דאיך אפשר לומר שכשמקיים מ״ע דתשביתו נעשה מצותו ומותר בהנא׳, דהא לרבנן דרבי יהודה מקיים מצות תשביתו על ידי שזורה ומפרר לרוח, והרי דבר זה ברור שאחרי שזרה ופיזר לרוח, מה שנמצא פירורים מהחמץ אח״כ אסור בהנא׳, וא״כ ה״ה אחרי ששרפו אפרן אסור, ועיי״ש מה שכתב ביישוב שיטות הסוברין דמותר לשרפן. וע״ע בקובץ שיעורים ח״ב סי׳ כ״א.

★★

במשנה: ר״י אומר אין ביעור חמץ אלא בשריפה וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל בספרו שארית נתן כותב: ישנם ארבעה דרכים לביעור החמץ כנגד ד׳ יסודות שמהם מורכבים כל הנבראים אש רוח מים עפר (רמב״ם יסוה״ת פ״ד ה״א). שריפה באש, מפרר וזורה לרוח כנגד יסוד הרוח, מטיל לים כנגד יסוד המים, ועפר מה שמצינו בחמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער אך לכתחילה לא זהו ביעורו כפרש״י לעיל (ו׳ ע״א) כי העפר הינו החלש ביותר מתוך הארבע יסודות. עכ״ד.

★★

וידי״נ העורך הג״ר אברהם מרדכי יוסף מרקסון שליט״א הוסיף: אפ״ל ג״כ דעפר רומז לביטול, ליבטל ולהוי כעפרא דארעא. וב״ה הראוני שכעי״ז אי׳ בסה״ק מגן אברהם להמגיד מטריסק זצ״ל בעניני הפסח ע״כ.

והנה בספר מגן אברהם בחידושים לחג הפסח בפיסקא א״ר אלעזר בן עזריה כותב וז״ל: הענין הוא כי יש בהחמץ ג׳ ביעורים, שורפו באש, זורקו לים, מפררו וזורה לרוח, והם נגד הג׳ יסודות אש מים רוח שבאדם, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי (פסחים ד׳), אך חכמים החמירו והצריכו ביעור דוקא, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה והם אמרו שצריכים לשלשה ביעורים האלו, ומרמז שיבער האדם ויבטל כל החמץ שהוא חלק הרע, מן השלשה יסודות אש מים ורוח, עכדה״ק.

והעיר על דבריו הק׳ בקובץ כרם שלמה (שנה י״ד קו׳ ח׳ ע׳ סב): ויש לעיין בדבריו, דלמאן קאמר שורפו באש וזורקו לים ומפררו וזורה לרוח, הלא בפסחים יש פלוגתא בזה בין חכמים לר׳ יהודה, דלר׳ יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה, ולרבנן מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, וא״כ א״צ שריפה. (אמנם זה לא קשה כל כך, דלחכמים אף דיכול לבערו ע״י שמפררו וזורה לרוח או מטיל לים, הרי יכול גם לבערו באש, ואתיא כהגירסא ״אף״ מפרר וזורה לרוח (ודלא כמג״א ריש סי׳ תמ״ה, ועיין בפסחים דף כ״א מש״כ הרי״ף והרא״ש, ומצויין שם על הדף), וגם אליבא דר׳ יהודה אפ״ל עפ״י המבואר בפסחים דף כ״ז ע״ב, דאמרו חכמים לר׳ יהודה דהוי סופו להקל דאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל, ועפי״ז כתבו המפרשים (עי׳ בפנ״י) דמדשתיק ר׳ יהודה על טענת חכמים ש״מ דהודה חדבריהם, דאם לית לי׳ עצה אחרת, יכול לבער ע״י שיהא זורה לרוח או מטיל לים, וא״כ א״ש).

עוד קשה לי, דמאי קאמר דחכמים החמירו והצריכו ביעור דוקא, הלא מ״ע מה״ת היא, אך ביום הראשון תשביתו, והגם שזה אינו כי אם לדברי התוס׳ פסחים (ד׳ ע״ב), אבל הרי גם לרש״י דפי׳ תשביתו היינו ביטול, כתב הפנ״י דוודאי

עיקר המצוה דתשביתו היינו לבערו, עיי"ש. (וגם בזה אפ"ל דס"ל דוודאי עיקר פי' דתשביתו היינו השבתה בלב, וכנראה מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה). - אולם האחרון הכביד, במה שכתב דחכמים אמרו שצריכים לשלשה ביעורים הללו, פליאה דעת ממני ולא אוכל להבינו, וכי צריכים כל השלושה דברים הן לשרפו והן להטיל לים והן לזרות לרוח, ור' יאיר עיני בדבה"ק זי"ע ע"כ.

★★

במשנה: וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים.

חקרו האחרונים אי מבטל לפני הפסח חמץ ברוב היתר אם מקיים בזה מצות תשביתו או לא. וכתב הג"ר יוסף ענגיל (בגליוני הש"ס כאן) דדבר זה תליא במחלוקת תנאים בתורת כהנים (ר"פ בחקתי) על הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ" ר' יהודה אומר מעבירן מן העולם ור"ש אומר משביתן שלא יזוקו. והיינו דלר' יהודה גדר השבתה הוא לסלקו מן העולם, ולפ"ז אינו מקיים מצות תשביתו ע"י ביטול. אמנם לר"ש גדר תשביתו היינו להשבית ולבטל תכונה הרעה, ולפ"ז גם בביטול החמץ בהיתר מסתלק האיסור ומקיים בזה מצות תשביתו.

★★

בגמ': צריכא דאי תנא בהמה דאי משיירא חזי ליה כו'.

בשו"ע סי' תל"ג סעיף י' העתיק מדברי הסמ"ק דאסור לזרוק חמץ בחצר שמצויים שם עופות. ואילו בסי' תמ"ה סעיף ג' הביא שיטת הגהות מיימונית שמותר לזרוק חמץ לחצר שמצויים שם עופות, וכבר העיר הרמ"א בסי' תל"ג סתירה זו.

ונאמרו בזה כמה תירוצים: (א) דעת הרמ"א (וכפי שביארו במג"א סק"י) דהסמ"ק שאוסר מיירי כשזורק בשעת הביעור, והג"מ שמתיר מיירי שזורק לפני שעת הביעור, ואמנם אם זורק בשעת הביעור צריך שילך ויבדוק שם אם העופות אכלו להחמץ.

(ב) **שיטת** הב"ח והט"ז (תל"ג סק"ב) דהסמ"ק שאוסר איירי אפי' קודם זמן הביעור, ומיירי שזורק לחצר שלו, ואילו ההגהות מיימונית איירי דוקא כשזורק לחצר של הפקר.

(ג) **דעת** המג"א עצמו (בסק"י) דאיירי הכל קודם זמן הביעור, ומחלק בין חצר שיש שם עורבים דאז שרי דדרך העורבים שהם לוקחים אתם הפרורים ואזלי לעלמא, אבל אם אין שם עורבים אלא שאר עופות חיישינן שגררוהו והחביאו הפירורים שם בחצר. ועיין בשו"ע הרב בקונטרס אחרון סי' תל"ג סק"ז מה שהאריך בשיטות אלו ובדברי התוס' והרא"ש כאן.

★★

תוד"ה ואי אשמעינן. בא"ד ואין עובר משום בל יטמין כו' **כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע בפ"ק** כו'.

דנו הפוסקים על איזה חמץ יש חיוב או ביטול מן התורה דהב"ח (ריש סי' תל"א) הביא דעת הר"ן דהחיוב השבתה מן התורה הוא משום המקומות שרגיל להכניס שם חמץ אפילו אם עכשיו אינו יודע שיש שם חמץ. אמנם מרש"י (ז' ע"א) מוכיח דס"ל דאין חיוב ביעור מה"ת רק אם יודע שיש לו בביתו חמץ, וכן נקט להלכה. ובפר"ח (שם) הביא דברי התוס' כאן דס"ל דיעה שלישית להקל יותר מזה דאפילו אם יודע שיש לו חמץ בביתו, אבל אינו ידוע לו היכן הוא אין לו חיוב ביעור מה"ת.

אולם לדינא נקט הפרי חדש להחמיר כהר"ן דאפילו אינו יודע אם יש לו כלל חמץ לביתו חייב לבדוק ולבער. והטעם משום שכיון שרגיל להשתמש שם כל ימות השנה בחמץ, ישנו חזקה שיש לו שם חמץ ואתחזיק איסורא ואף שאינו יודע היכן החמץ נמצא ג"כ עובר מטעם זה, וכן דעת הרא"ש (פ"ק סי' ט') שעור בבל יראה אפילו אם אין ידוע לו שיש לו חמץ בביתו. וכ' שם בקרבן נתנאל (אות ג') כיון דכתיב לא יראה לך חמץ, ולא לא תראה חמץ, אלמא דכל שראוי שיראה לו חמץ עובר עליו. עיי"ש עוד.

וראה במקור חיים (ריש סי' תל"א) שמבאר שכמו דמבואר ביו"ד (סי' פ"ד) שפירות שדרכן להתליע במחובר צריכין בדיקה מד"ת כיון שהוא דבר המצוי, ה"נ בביתו שרגיל להשתמש שם חמץ כל השנה החיוב בדיקה הוא מה"ת.

ומה שהביאו התוס' כאן ראי' מהא דאמרו (לעיל ו' ב') גבי שמא יצא גלוסקא יפה "וכי משכחת לה ליבטלה", אלמא דלפני שמוצא אותה אינו עובר בבל יראה, דחה הפר"ח

דשאני התם דאיירי אחר שכבר בדק, דהתם קאי לבאר טעמו דרב דהבודק צריך שיבטל, וכיון שכבר בדק ולא מצאו בודאי אינו עובר עליו דאנוס הוא (ועין ט״ז סי׳ תל״ד סק״ג).

אמנם בטור הביא בשם רבינו יחיאל שכתב שאם מצא חמץ בביתו בפסח עבר למפרע בשוגג. והקשה המקור חיים (שם) דהרי הוא ״מתעסק״ שאינו יודע כלל שיש לו חמץ שיעבור בבל יראה, ולמה עובר על בל יראה למפרע (ועיין היטב בשו״ע הרב קונט״א תלג, ג).

ותירץ המקור חיים יסוד גדול בפטור מתעסק, דמתעסק אינו אלא פטור במעשה העבירה שאיננה מתייחסת אליו כשהוא מתעסק, ואם כן בבל יראה שעוברים עליו בלי מעשה, בשב ואל תעשה, עובר עליו גם שהוא מתעסק.

אמנם הגרעק״א (שו״ת סי׳ ח׳) הביאו וחולק עליו, וס״ל דהקושיא מעקרא ליתא, דפטור ד״מתעסק״ אינו אלא פטור בקרבן, דהמתעסק אינו כשוגג ואינו צריך להביא קרבן, אבל איסור דאורייתא איכא, דאשר חטא בה פרט למתעסק נאמר בפרשת הקרבנות, ולכן שפיר כתב הטור שאם מצא חמץ בפסח עובר למפרע מה״ת בבל יראה. והדברים עתיקין, ועיין מה שהאריך בזה בספר דברי אסף להג״ר א״ס פייערשטיין ז״ל בעניני פסח ״בענין בדיקה וביטול״.

דף כ״א ע״ב

בגמ׳: ולא יסיק בו תנור וכירים, פשיטא לא צריכא לר״י דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, סד״א הואיל ואמר ר״י מצותו בשריפה בהדי דקא שריף ליה ליתהני מיניה קמ״ל.

הזרע אברהם (סי׳ ע״ב) הביא מהאבני מילואים שהקשה דלמה לא נתיר לר״י ליהנות בשעת השריפה משום מצות לאו ליהנות ניתנו לדעת הרשב״א שסובר דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו גם להנאה צדדית שבשעת המצוה. וכתב הזרע אברהם די״ל דהחשש שיהנה אחר המצוה וכגון שיתחמם בגחלים.

ובלא״ה יש ליישב לכאו׳ לפי מש״כ הזרע אברהם בשם הרשב״א דבאפשר באחר לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו, והכי נמי אפשר ליהנות מעצי היתר. ועע״ש.

★★

בגמ׳: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ וכו׳.

בשו״ת ר׳ עקיבא איגר (ח״ב סי׳ קצ) נשאל, במקומות שלומדים את האיסור הנאה מדכתיב לא יאכל, האם השיעור הוא הנאה שוה פרוטה כשאר איסורי הנאה או הנאת כזית כשיעור איסור אכילה.

והביא ראיה מהא דקאמרה הגמרא בבבא קמא (מא ע״א) דאם הפסוק לא יאכל הנכתב בשור הנסקל בא לומר רק איסור הנאה ליכתוב לא יהנה, הרי דגם כשהאיסור נלמד מלא יאכל הוי שיעורו שוה פרוטה, דאם לא כן היתה הגמרא יכולה לתרץ שעל כן לא כתבה התורה לא יהנה כדי שנדע ששיעור האיסור הנאה כאן הוא כזית כשיעור אכילה, אלא ודאי דתמיד השיעור באיסור הנאה הוא שוה פרוטה.

ועיין שם שבזה תירץ את קושית המשנה למלך בפרק יג מהלכות שגגות (ה״ה ד״ה אמנם) על דברי התוס׳ כאן בד״ה כל מקום, עיי״ש.

★★

הגאון ר׳ מנחם מנדל מדעעש זצ״ל מח״ס מעגלי צדק (בחדושיו שנדפסו בקובץ נזר התורה, שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ ד-ה) הקשה: למה לא מוכיח מקרא דתשביתו דבביטול בעלמא סגי ופי׳ הר״ן משום דאינו ברשותו לכך מהני ביטול, כמבואר בריש מכילתין, א״כ מוכח דאסור בהנאה וכו׳, אמנם קושיא זו קשה ג״כ אדר׳ יוסי הגלילי דס״ל חמץ בפסח מותר בהנאה איך מהני לדידיה ביטול, ודוחק לומר דבאמת חולק על כל הביטול.

והנראה לומר בזה דהנה הפנ״י דייק דע״כ חזקיה קאי לר״ש דחמץ יש היתר לאיסורו, דאם לא כן נילף מנותר, ובצל״ח כתב דע״כ לר״י קאי ולחד איבעית אימא דלר״ש ולר׳ יוסי הגלילי לא מוכח כלל והוא פלא, גם בלאו הכי שיהיה חזקיה קאי שלא אליבא דר״ש, וגם הסוגיא דלקמן לא אתי על נכון.

ועל כן נלענ״ד להשוות הכל, דכמו שכתב הפנ״י דעדיף טפי מה שיש היתר לאיסורו, כמו כן נאמר להיפך ס״ל לחזקיה אפי׳ לפום הך דרשא דר׳ יוסי הגלילי דקרא דלא יאכל אהיום קאי דהיינו במצרים וביום ראשון, בוודאי יש לנו לומר דנילף חמץ דורות מחמץ מצרים בק״ו דחמץ מצרים

שאינו נוהג רק יום א' ואעפי"כ אסור בהנאה כל משך איסורו כ"ש חמץ דורות דחמיר טפי שנאסר לז' ימים דאסור בהנאה כנ"ל, ולפ"ז קאי חזקיה אליבא דכ"ע, וא"ש ג"כ הסוגיא דלקמן, ואעפי"כ מצינו ליישב קושית התוס' לקמן דבעי לא יאכל לחמץ מצרים וממילא בעי לך דלא נילף ג"כ חמץ דורות כנ"ל.

אמנם השתא דאתינן להכי י"ל יותר, דר"י (ריה"ג) הנ"ל גופיה נמי יליף חמץ דורות ממצרים, רק דס"ל דווקא ליום אחד ולא לשבעת הימים, וי"ל היינו דקאמר תמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל ז', כלומר בשלמא יום ראשון ניחא דנאמר לא יאכל היום ולא כל ז', ולפי"ז ממילא מיושב קושייתינו לעיל אליבא דר' יוסי הגלילי, מאחר די"ל דמודה דביום ראשון חמץ אסור בהנאה ממילא מהני הביטול ודו"ק ע"כ.

★★

הגאון ר' פנחס הירשפרונג זצ"ל אמר בשם מו"ר הגאון מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל לבאר הלשון בגמ' להלן (כ"ח ע"א): ר"י הגלילי אומר, תמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה וכו'. והקשו האחרונים דהול"ל תמהו על עצמכם בלשון רבים, כיון דקאי בין לר' יהודה ובין לר"ש, ואמר הנ"ל, דהנה איכא חמשה לימודים בש"ס דחמץ אסור בהנאה, א' הא דאמר חזקיה (פסחים כ"א ע"ב) מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו היתר אכילה, ב' רבי אבהו יליף ליה (פסחים כב:) מדכתיב לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך וגו', ומינה ילפינן דכל מקום שנאמר לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה.

ג' דעת רבי יהודה (פסחים כב.) דנפקא ליה מלכלב תשליכון אותו, אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה, ד' מדכתיב כל חטאת אשר יובא מדמה וגו' באש תשרף, אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לכל איסורין שבתורה (פסחים כג:), ה' מדכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש תשרף כו' אם אינו ענין לגופו כו' תנהו ענין להנאה (פסחים כד.).

ואמר מו"ר הגאון ז"ל דרבי שמעון לא מצי למילף משום א' מהני חמש לימודים, מלימוד ב' (לא תאכלו כל נבלה) לא מצי למילף, דר' שמעון איצטריך ליה האי קרא לומר דנותן טעם לפגם מותר דהראויה לגר קרויה נבילה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה וכדיליף לה במס' ע"ז (סז:), ומלימוד ג' (לכלב תשליכון אותו) לא מצי למילף, דהא איצטריך לאותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה (פסחים כב.), דהלא ר' שמעון ס"ל בקידושין (נח.) דחולין שנשחטו בעזרה הוי דאורייתא, ואיצטריך האי קרא לומר דאין משליכון אותו לכלבים.

ומלימוד ד' (באש תשרף) לא מצי למילף, דהא אמרינן עלה בגמ' (פסחים כ"ד ע"א) והאי בקדש באש תשרף להכי הוא דאתא האי מיבעי ליה לכדרבי שמעון דתניא רבי שמעון אומר בקדש באש תשרף לימד על חטאת ששורפין אותה בקדש ע"ש, ומלימוד ה' (דהבשר אשר יגע בכל טמא) לא מצי למילף, דאיצטריך לחיבת הקודש, וכדס"ל לר' שמעון בחולין (לו:) דחיבת הקודש מכשיר, ודריש לי' מהבשר אשר יגע, עי"ש.

הרי לא נשאר לרבי שמעון כי אם לימודו של חזקיה דילפינן מקרא דלא יאכל חמץ, וזהו שאמר ר' יוסי הגלילי לרבי שמעון תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה, דהא בקרא דחזקיה כתיב היום אתם יוצאים בחודש האביב, וכיון דילפת איסור הנאה מחזקיה אין לך לאסור חמץ בהנאה כל שבעה, אלא יום אחד, דהא פסח מצרים לא היה אלא יום אחד, וכדתניא בפסחים (צו:) רבי יוסי הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד ת"ל לא יאכל חמץ היום אתם יוצאים בחודש האביב, עי"ש.

(ספר אש פנחס ע' קיג-ד)

★★

בגמ': לגר במכירה מנין, ת"ל לגר אשר בשעריך וגו'.

ופירש"י דהאי "גר תושב" היינו שקיבל ע"ע שלא לעבוד ע"ז ואוכל נבילות. אולם הדבר שנוי בפלוגתת תנאים מהו הגדר של "גר תושב" ומי זוכה להחשב כן. דיעו' בפ"ה דע"ז (סד:) איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עכו"ם דברי ר' מאיר, וחכ"א כל שקיבל עליו ז' מצות שקיבלו עליהם ב"נ, אחרים אומרים אלו לא באו לכלל ג"ת אלא איזהו ג"ת זה גר אוכל נבילות שקיבל

עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות יעו״ש. וצ״ב מהו יסוד פלוגתתן דהני תלתא תנאים ז״ל.

והנה בדעת רבנן דבעינן שיקבל ע״ע לכל הז׳ מצות, י״ל דהיינו טעמא שכן ליתא בגר תושב לאיסור ״דלא תחנם״ והיינו שלא ליתן להם חנייה בקרקע דאר״י למכור להם בית או קרקע וכן שלא להשכיר להם כבספ״ק דע״ז (כ.) יעו״ש, וכן ליתא בג״ת לאיסור דלא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי וגו׳ והיינו כנ״ל שלא ״להושיב״ גוי בא״י וכבפ״ד דגיטין (מה.) יעו״ש, וברמב״ם בסהמ״צ [ל״ת מצוה נא׳] יעו״ש, וא״כ יש לחוש שיבוא הג״ת לגור בתוכינו ומתוך זה נבוא ללמוד ממעשיו המקולקלים וכגון שפ״ד וגזילה וכו׳ שפרוצים בהם העכו״ם מימות עולם, ולכן ס״ל לרבנן דבעינן שיקבל ע״ע לשמור לכה״פ על מה שמצווה והיינו ז׳ המצות ושאר ״מצות שכליות״, ואז אי״צ לחוש במה שיגור בתוכינו דאם מקפיד ע״ז תו לא ״יחטיא״ את בנ״י הגרים במחיצתו.

ועוד י״ל דהא ג״ת מצווין ישראל ״להחיותו״ כמבואר בגמ׳ הכא, ובע״ז (סה.) ועוד, וא״כ א״א לצוות לישראל ע״ז אם לא קיבל ע״ע שלא לעבור על כל מצוותיו, דאטו ב״נ שרוצח וגוזל ונואף ומברך את השם וכו׳ נהיה מצווין ״להחיותו״ ולרפאותו? הא אדרבה ה״ה ״מחוייב מיתה״ על פשעיו, ולזה ס״ל לרבנן דדוקא אם קיבל ע״ע לז׳ מצות זוכה להיות ״גר תושב״ דבזה הוי בחזקת אחד ״מחסידי אומות העולם״ כש״כ הרמב״ם בפי״ד דאיסו״ב ה״ז, ולכן יש להצילו ממיתה ולהחיותו, ואף אי״צ לחוש בכה״ג במאי דישב בינינו בא״י, והבן בס״ד.

וכן י״ל דהיינו טעמא דאחרים דס״ל דהוי ג״ת רק כשקיבל ע״ע לכל המצות חוץ מאיסור נבילות, ולכאו׳ צ״ע מה הענין והתועלת בזה שישמור שבת ויו״ט וישב בסוכה בחג ושיתן תרומה ומעשר לכהן וכו׳ דומיא דישראל, הא כיון שלא ״נתגייר״ ולא נחשב כלל ״ישראל״ א״כ מה בצע שיקבל ע״ע לשמור ולקיים לכל דיני ישראל כדי להיחשב ״גר תושב״, דאטו לא מספיק שיקבל ע״ע לשמור לכל הז׳ מצות דב״נ שמצווה עליהם שנצטרך מחמת זה ״להחיותו״? אלא דבאמת לענין להחיותו אכן היה מספיק בזה, אך לענין ״לא תחנם״ שנוכל למכור ולהשכיר לו קרקע בא״י ויוכל לגור בתוכינו ושנוכל ליתן לו ״מתנת חינם״ וכן שנוכל לומר עליו ״כמה נאה גוי זה״ ס״ל לאחרים דאכן לא מספיק בזה, דאכתי יש לחוש פן נלמד ממעשיו ד״גר תושב״ זה שאינו שומר שבת ויו״ט ואוכל חזיר ונבילות וטריפות ולובש שעטנז ובועל נשים שאינם ״בעולת בעל״ וכו׳ וכו׳, ולזה ס״ל לאחרים דצריך שישמור לכל המצות והאיסורים של ישראל חוץ מנבילות ואע״פ שב״נ לא מצווה ע״ז, דאל״כ יש לחוש שידבקו במעשיו ויזלזלו במצות ואיסורים דהתוה״ק.

וכ״שונו דהרמב״ם בפ״י דע״ז ה״ד דישראל מוזהרים על לא תחנם שלא לספר בשבחן וכו׳ מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, עכ״ל ע״ש. אולם וכן יעוי׳ בסהמ״צ [ל״ת נא׳] שכ׳ בזה״ל, הזהירנו מהושיב עובדי ע״ז בארצינו כדי שלא נלמד כפירותם, באמרו [בשמות פכ״ג פל״ג] לא ישבו בארצך פן יחטיאו וגו׳, עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ בחינוך [במצוה תכו׳] שכ׳ בזה״ל, משרשי המצוה [שלא לחון על עובדי ע״ז], לפי שתחילת כל מעשה בנ״א היא קביעות המחשבה במעשים והעלות הדברים על שפת לשון, ואחר המחשבה והדיבור בה תעשה כל מלאכה, ועל כן בהמנענו במחשבה ובדיבור ממצוא בעובדי ע״ז תועלת וחן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים, עכ״ל יעו״ש. ומבואר כנ״ל דה״ט ״דלא תחנם״ שלא להתקלקל מהם וכו׳, וא״כ אע״פ דלא קי״ל ברמב״ם ובחינוך כאחרים מ״מ שפיר י״ל דה״ט דאחרים דהוי ג״ת דוקא כשקיבל ע״ע לכל המצות וכו׳, והבן בס״ד. וכן מצאתי להדיא במשנת ר׳ אליעזר (ספ״כ), והובא בקרית מלך בפ״י דע״ז שם, שכ׳ כנ״ל דגוי אסור לדור בין ישראל ולעשות מלאכה שמא ילמד ישראל ממעשיו, עכ״ל ע״ש. והוא כש״נ בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: להקדים נתינה דגר למכירה דנכרי.

כתבו התוס׳ בע״ז כ׳ ע״א (ד״ה ר״מ): וכי אם יש לאדם חפץ למכור, יתננו לגר ולא ימכרנו לנכרי, והלא אפי׳ לישראל אינו מצווה על כך. וי״ל דדוקא נבלה שאינו שוה דבר מועט לישראל שלא הי׳ העכו״ם מצויים ביניהם ולגר שוה הרבה כשאר בשר.

ומזה נקטו הפוסקים (שער המשפט חו״מ סי׳ צ״ז) לגבי חיוב הלואה לישראל קודם לנכרי, דהיינו רק אם לא

יהי' לו הפסד, אבל אם יוכל להרוויח רבית הרבה על ידי שמלוה לגוי שרי להלוות לו קודם שמלוה לישראל.

ועיין מנחת יצחק (ח"ג סי' קכ"ט) מה שדן בשיעור הפסד מרובה, שאז מותר להקדים נכרי לישראל.

★★

בגמ': כיון דגר אתה מצווה להחיותו וכו'.

והנה יל"ע מהו השיעור דצריך להחיות גר תושב, אי הוי רק להצילו ממיתה וכגון שלא יבוא ל"חרפת רעב" וכן אם נפל לבור דצריך להעלותו וכיו"ב, או דאף צריך לפרנסו ולהאכילו אף שלא ב"כדי חייו". ובפשטות נר' דהיינו רק להצילו ממיתה. וה"נ משמע דס"ל לרמב"ן, דיעוי' בסהמ"צ לרמב"ם בסופו, במצות ששכח אותם הרמב"ם ממצ"ע כפי דעת הרמב"ן [במצוה טז'] שכ' הרמב"ן בזה"ל, שנצטוינו להחיות גר ותושב להצילו מרעתו, שאם היה נטבע בנהר או נפל עליו הגל שנטרח בכל כוחינו בהצלתו ואם היה חולה נתעסק ברפואתו, וכ"ש מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה והוא בהם פיקוח נפש שדוחה שבת וכו', ומאמרם בתלמוד גר אתה מצווה עליו להחיותו וכו', עכ"ל יעו"ש. ומשמע א"כ דדוקא במקום פיקו"נ הוא דצריך "להצילו ולהחיותו" אך לא דצריך בעלמא "לפרנסו" כשאינו כדי להצילו מרעב, ודו"ק.

אולם יעוי' בשו"ת אבני נזר ביור"ד (סימן שמ"ב סק"ז) שכ' בזה"ל, ואף דג"ת מצוה להחיותו משמע אפילו לפרנסו, שהרי מחויב ליתן לו הנבילה, עתוס' בע"ז (כ.) ד"ה ר"מ וכו', עכ"ל יעו"ש. והיינו דמדאמרה תורה שיש ליתן הנבילה לג"ת בחינם ולא בשכר, ע"כ דצריך אף לפרנסו ולא רק להצילו ממיתה. וכן יעוי' בחינוך (במצוה תכו') באיסור דלא לחון על עובדי ע"ז שכ' בזה"ל, מדיני המצוה מה שאחז"ל כשאין נותנין להם מתנות חנם דדוקא למי שעובד ע"ז, אבל לא למי שאינו עובד ע"ז וכו' כגון גר תושב, דמכיון שקיבל עליו ז' מצוות מפרנסין אותו ונותנין לו מתנת חנם וכו', עכ"ל יעו"ש. ומבואר לכאו' כהאנ"ז. אולם אינו מוכרח, די"ל דכוונתו רק שבג"ת ליכא לאיסור דלא תיחנם ומדאורייתא מותר לפרנסם ולא רק מפני דרכי שלום, אך לא דהוי חיוב לפרנסם ושנכלל כ"ז בוחי אחיך עמך. ובאמת דכן משמע מדכ' אח"כ דנותנין לו מתנת חינם, דודאי ליכא חיוב ליתן להם "מתנת חנם" רק שרשאי ליתן להם זה, וא"כ ה"נ י"ל בדכ' דמפרנסים אותו דהוי רק רשות, וא"כ ליכא הכרח כלל דס"ל כהאנ"ז, ודו"ק.

ויעוי' ב"תומים" (בריש סימן צ"ה) שתמה על השו"ע שם שכ' דאלו דברים שאין נשבעין עליהם מה"ת קרקעות אפי' של חו"ל וכו' וכן נכסי כותים, וצ"ע הא הפקעת הלואתו מותרת וא"כ מה טיבו של שבועה וכו', וע"כ כתב בזה"ל, לכן נראה דאתא למיעוטי גר תושב דהפקעת הלואתו אסור דהא מצווה אתה להחיותו, ומכ"ש שאין להפקיע שלו וכו', עכ"ל יעו"ש. ונר' דע"כ דס"ל כהאנ"ז דאף צריך לפרנסו ולא רק להצילו ממיתה ומרעב. ודוחק לומר דס"ל שיש לחוש שאם מותר להפקיע הלואתו דיבוא למצב של "חרפת רעב", שכן אין מצוי כלל שיבוא עי"ז לזה, דמן הסתם יעמוד הג"ת על שלו וידרוש את כספו בחזרה מהישראל ולא יניחנו עד שישיב לו הכל, וכדרכם של בנ"א שאין מוותרים על "ממונם" כלל, וכש"כ הרא"ש ברפ"ק דב"מ (ב.) דהיינו טעמא דאמרי' כל דאלים גבר, דמי שהדין עמו מוסר נפשו להעמיד את שלו בידו יותר ממה שמוסר האחר נפשו לגזול, עכ"ד יעו"ש. וא"כ ה"נ הכא דאפי' אם היה מותר לישראל להפקיע הלואתו דג"ת מ"מ לא שכיח כלל שיבוא עי"ז לחרפת רעב וכיו"ב, וא"כ ע"כ דס"ל להגר"י אייבשיץ כהאנ"ז, ודו"ק.

וה"נ מדוייק בראב"ד דס"ל כנ"ל, דיעו"ש בפי"ד דאיסו"ב ה"ח שכ' דכשאין היובל נוהג אין אנו מצווים "להחיות" ג"ת, וקרוב הדבר להיות מן הטעם כי בזמן היובל היו שומטים והיה יכול להתפרנס שלא בטורח ציבור ועכשיו אינו יכול וכו', עכ"ל יעו"ש. ומבואר א"כ דס"ל דהחיוב "דלהחיותו" היינו לפרנס אותו ולא רק להצילו ממיתה וחרפת רעב. וכן יעוי' ברמב"ם ברפ"ז דמתנו"ע ה"א שכ' בזה"ל, מצ"ע ליתן צדקה לעניים כפי מה שראוי לעני. ואם היתה יד הנותן משגת שנא' פתוח תפתח את ידך לו ונאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך ונאמר וחי אחיך עמך, עכ"ל יעו"ש. ומדכלל החיוב ליתן צדקה לג"ת עם החיוב ליתן לאחינו בנ"י, משמע דאף לג"ת צריך ליתן אף שלא במקום "רעב" כדי לפרנסו ולדאוג שלא יחיה "בצימצום" ולא רק כדי להצילו ממיתה ורעב, וכדס"ל לאנ"ז ולתומים. וכן יעו"ש ב"דרך אמונה" בביהה"ל שכ' בזה"ל, הנה אף שכלל כ"ז בכלל צדקה, לכאו' יש חילוק דבג"ת שאין בו אלא וחי אחיך עמך אין מצוה ליתן לו די מחסורו ואפי' סוס לרכוב עליו ורק כדי חייו בצמצום שלא

ימות ולא יותר, כי וחי אחיך מיירי בכדי חייו כדמשמע בב"מ (סב.), וכן הראוני בחידושי הגרי"ז עה"ת בפ' ראה וכו', עכ"ל הגר"ח שליט"א. אולם אישתמיטתיה לדברי הגאונים האנ"ז והתומים והראב"ד ז"ל דס"ל להדיא דצריך "לפרנסם" ולא רק "כדי חייו", וכדהוכיחו מדצריך ליתן הנבילה לג"ת "בחינם", וא"כ שפיר י"ל דה"נ ס"ל לרמב"ם, וכמדוייק באמת מכל דבריו דהשווה חיוב הצדקה לג"ת לצדקת הישראל, ודו"ק, וברור. וצע"ג בדרך אמונה.

(נופת צופים)

★★

תוד"ה רבי יהודה. אור"י בשם ר"ת כו' ויסברו שמכרו בפסח ע"י נכרי כו'.

ועיין מהרש"א. מדברי תוס' אלו הוכיח בשו"ת חכם צבי (סי' פ"ו) דגם דבר האסור בהנאה (מדרבנן) מותר להשהותו, ולא אמרינן דמה שמשהה אותו לאחר פסח הוא גופי' הו"ל הנאה, שהרי כתבו כאן התוס' שהותח הבבלי מותר להשביתו אע"פ שאסור למכרו לגוי משום דאסור בהנאה. ועל פי זה תמה על הפוסקים שכתבו שאם נמצא תערובת חמץ בפסח כגון חטה שנמצאת בתרנגולת צריך לשרוף אותו מיד, וקשה דאמנם אסור בהנא' מדרבנן אבל מהיכי תיתי שיהא אסור להשהותו. ותירץ דהמנהג טעמו הוא מפני חשש תקלה שמא יבא לאכלו אבל לא מדינא הוא.

ומטעם זה כתב החק יעקב (סי' תמ"ב סק"א) והובא בשולחן ערוך הרב (סעיף ז') דאין לברך על ביעור זו, דלא תקנו לברך על ביעור חמץ רק כשמבער מחמת מצות ביעור, אבל כאן שאין מצות ביעור רק מחמת חשש תקלה לא שייך לברך על ביעור חמץ.

ובקונטרס אחרון (סי' תמ"ו סק"א) כתב הרב טעם אחר שלא לברך עליו, דכיון דאיכא פלוגתא בין הפוסקים אי צריך לבער או לא, ספק ברכות להקל.

ועיין עוד בשו"ע הרב סי' תמ"ב קונטרס אחרון ס"ק י"ב.

דף כ"ב ע"א

בגמ': ור"מ - **אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה.**

הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס הקשה דמה קאמר כאן ר"מ דכיון דחולין שנשחטו בעזרה אין להם לאו מפורש לאכילה, אע"פ דכבר ידעינן איסור אכילתן מדרשא דש"ס קידושין נ"ז ע"ב ברחוק מקום אתה זובח ואוכל ואין אתה זובח ואוכל בקירוב מקום, וקשה דנילף מלא תאכל כל תועבה כל שתעבתי לך וממילא משמע גם הנאה כמפורש בחולין קי"ד ע"ב, וכן הקשה לר' יהודה דלמה ס"ל חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא דלפרש"י היינו איסור הנאתו לבד, כיון דידעינן איסור אכילתן א"כ ממילא נפק"ל איסור הנאה מלא תאכל כל תועבה. ע"כ קושיתו.

והרש"ש בהגהותיו כאן כתב ליישב עפ"י המבואר בש"ס חולין (קט"ו ע"א) דלא ילפינן מעשה שבת מלא תאכל כל תועבה משום דגלי קרא היא קודש ואין מעשיה קודש וחורש בשור וחמור וחוסם פי פרה וכו' ילפינן להתירא ק"ו משבת, ולכן חולין שנשחטו בעזרה ג"כ מ"מ מק"ו דשבת מוכח דלא קאי עלה לא תאכל כל תועבה, עכ"ד.

והוסיף על דבריו בשו"ת שבט הלוי (חלק ו' סי' ק"ו): הנה כוונת הרש"ש היא ע"פ מש"כ תוס' בחולין שם סוד"ה להסביר דלמה לא יחשב בשול דשבת תועבה בגופה כמו בישול בב"ח וכתבו משום דלא ניכר התועבה בגופה, משא"כ בב"ח דניכר התועבה בגופה, ולפי"ז גם חולין שנשחטו בעזרה לא ניכר התועבה בגופה דהא השחיטה עצמה כהוגן, ושפיר ילפינן ק"ו משבת, איברא מש"כ תוס' בזה הוא להסביר דברי רש"י חולין שם שכתב דבב"ח נקרא תועבה גופא משא"כ שבת, אבל לולא דבריהם דברי רש"י מאירים, דבשבת האיסור על האדם העובד וכל מלאכת שבת מצד שביתת האדם וע"כ בנעשה מאיליו מותר כמבואר שבת י"ח ע"א, ובירושלמי דשבת שם, משא"כ בב"ח דהאיסור על החפץ דהא גם בשבא ע"י קטן או עכו"ם ג"כ אסור בחולין קי"ד ע"ב, וא"כ המאכל גופה התועבה ולא כן בשבת, וכן מצאתי מפורש בחי' חת"ס חולין שם, ותמה על התוס' שלא נחתו בזה, וא"כ בחולין שנשחטו בעזרה דלשיטת רש"י כבר ידעינן איסור אכילה מקרוב מקום, ועי"ז כבר הנחנו יסוד דחולין שנשחטו בעזרה הם תועבה גופא דהא אסורים כבר באכילה, אלא דחסר הלאו לאיסור הנאה, וא"כ דומה לבשר בחלב וקמה קושיית הגרעק"א כמו נד.

עוד כתב הגר"ש וואזנר שליט"א בשבט הלוי שם: גם מש"כ הרש"ש בתירוץ השני בשם השעה"מ דדבר שלא נאסר אלא מלאו הבא מכלל עשה לא נכלל בלא תאכל כל תועבה, בעניותי יש לפקפק בזה דהשעה"מ פ"ה ממאכלות אסורות

כתב כן לתרץ קושייתו בש"ס קידושין נ"ז ע"ב דפריך אחולין שנשחטו בעזרה, יכול לא ישחוט ואם שחט יהא מותר וע"ז הקשה השעה"מ דמה פריך דיהא מותר, דמ"מ יאסור מכח לא תאכל כל תועבה ועל זה תי' שפיר דילמא דווקא תועבה דלאו נקרא תועבה, ור"ל וא"כ אין סיבה לאסרו גם באכילה מכח איסור עשה הרובץ על מעשה השחיטה עצמה, אבל קושיית הגרעק"א הלא היא לשיטת רש"י דלפי מסקנת הגמ' ידעינן עכ"פ איסור אכילה, ולא חסר רק הלאו לאיסור הנאה, וכיון שכבר אסור באכילה א"כ גילתה תורה שהיא תועבה באמת ונכלל בלאו דלא תאכל כ"ת ע"כ.

★★

בגמ': אותו אתה משליך לכלבים ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה.

פירש"י אבל מדאיצטריך קרא להתיר לזרוק טריפה לכלב, א"א ללמוד דלא תאכל כולל גם הנאה, דהו"א קרא למצותיה איצטריך, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה ונאמר במצרים לא יחרץ כלב לשונו.

בתענית (כ:) איתא דאין מאכילין לבהמה מאכל אדם, ופירש"י (שם) דהוא משום ביזוי אוכלים, דמחזי כבועט בטובה שהשפיע הקב"ה בעולם. וכתב הכתב סופר (שו"ת או"ח סל"ג) דנראה דאפילו דבר האסור באכילה לישראל, מ"מ כיון דמותר לבני נח ואפשר להאכילו לנכרי או למכור להם ג"כ אסור להאכילם לבהמה, דגם בזה יש ביזוי אוכלים. וכתב שם דאין להקשות ע"ז מהא דתנן בסוף שבת מחתכין נבלה לפני הכלבים, דמבואר לכאורה דכיון דנבלה אסורה לישראל מותר להשליכו לבהמה. דיש לומר דשאני כלבים מכל בהמה דמצוה להשליך לכלבים וכמו שפירש רש"י בסוגין, וכיון דיש מצוה לתת לכלבים טריפה אין כאן ביזוי אוכלים, וילפינן נבלה ושאר איסורים מטרפה.

★★

וכתב שם ברש"י: ומדאיצטריך קרא למשרי' לא מצי למילף טעמא, דאי לאו אותו הו"א קרא למצותי' איצטריך שאין הקב"ה מקפח שכר כל ברי' ונאמר במצרים לא יחרץ כלב לשונו.

הפני יהושע מדייק מרש"י דע"כ איירי כאן מכלבי הפקר, דאם הם כלבים שלו הלא מזונותיו עליו ובלא זה מחוייב לזונם (בהגהות אמרי ברוך על הפנ"י השיג ע"ז, דאינו מחוייב ליתן להם בשר, ויכול ליתן להם שאר מזונות), וע"כ איירי בכלבי הפקר, ואעפ"כ למד הגמ' מזה דבשאר מקומות אסור לזרוק להם, ומוכח מזה דאיסורי הנאה אסור לזרוק גם לכלבי הפקר.

והנה בירושלמי כאן ר"פ כל שעה איתא דאסור ליתן חמץ לבהמה הפקר שנאמר לא יֵאָכֵל לך חמץ בלשון נפעל. ולכאורה היה משמע מזה שאין זה רק איסור בחמץ שנאמר בו לא יאכל.

ותירץ בהג' אור גדול שעל המשניות כאן בהגה"ה שם דכוונת הירושלמי הוא דכיון דכתיב לא יאכל, הרי דחמץ אסור בהנאה, וא"כ ממילא אסור להאכילו לכלבי הפקר וכנ"ל, ולקמן יבואר מדברי הלבוש עוד יישוב ע"ז.

והנה בטעם דאסור להאכיל לכלבי הפקר אפי' למאן דלא דריש לכלב תשליכון אותו כו' וכנ"ל, כתב שם באור גדול בהגה"ה דכיון דבעי קבורה כדאיתא במשנה בסוף תמורה אסור ליתן לבהמה אפי' דהפקר לאכול. אמנם בלבוש (או"ח ריש סי' תמ"ח) כ' טעמא דמילתא דיש לו הנאה בעצם הדבר שנעשה רצונו כשמאכיל לבהמה אפילו של הפקר, ודרשא בירושלמי הנ"ל הוא אסמכתא בעלמא.

★★

והנה האור גדול נקט בדעת הלבוש דהאיסור הוא איסור דאורייתא שנהנה במה שנעשה רצונו ומהנה לבהמה. אמנם באמרי בינה או"ח (סי' י"ט) נקט בדעת הלבוש דכל האיסור אינו אלא דרבנן ואסמכתא בעלמא הוא. ועיין שם שמדייק מדברי הרמב"ם דהוי איסור מה"ת דז"ל (בהל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ז): כל מאכל שאסור בהנאה אם נהנה ולא אכל כגון שמכר או נתן לנכרי או לכלבים אינו לוקה כו'. והיינו כפי שיטתו דאיסורי הנאה אם נהנה אין לוקים עליהם. ומדנקט כלבים סתמא אלמא דגם לכלבים של הפקר הוי איסור דאורייתא.

★★

עיין במגן האלף הל' פסח (סי' תמ"ח סק"ט) שהביא ראי' לדין זה דאסור להאכיל חמץ אפילו לכלבי הפקר. ממתניתין דריש פרקין דקתני כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה וחיה עוף. ומדקתני סתמא ולא קתני בהמתו אלמא

דבהמה הפקר נמי בכלל, ומשמע דבשעה שאסור בהנאה אסור להאכיל לבהמה וחי׳ ועוף אפי׳ דהפקר. וע״ע בבית הלוי (ח״א סי׳ כ׳).

ולעיל הבאתי מהגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א שציין בענין זה לדברי השפ״א (ר״פ כל שעה) ע״ש.

★★

בגמ׳: והרי גיד וכו׳ קסבר ר״א כשהותרה נבילה וכו׳.

בצל״ח הקשה מדוע לא קאמר הש״ס כשהותרה טריפה וכו׳.

ותירץ דבטריפה כתיב ובשר בשדה וגו׳ וגיד אינו בכלל בשר ע״כ. וכתב הגאון ר׳ אלכסנדר שמואל הלפרין זצ״ל בעל ראש המזבח (בקובץ כרם שלמה שנה י״ד קו׳ א׳ ע׳ יז): אמנם לפי״ז קשה לי במה דמקשה הש״ס שם בשור הנסקל דכתיב לא יאכל את בשרו למה לי ובעל השור נקי, ואמאי לא משני דבעי קרא לאסור הגידין בהנאה דכיון דכתיב את בשרו אין גידין בכלל. ואפשר כיון דבשעת סקילה הגידין בכלל הבשר נאסרו בהנאה, והוי בכלל אכילה אגב בשר כמ״ש התוס׳ חולין (קכ״א ע״א ד״ה ור׳ יוחנן), וכיון דחל עלי׳ איסור הנאה, ושור הנסקל הוא מן הנקברין, א״כ אפי׳ אם נפרד מן הבשר שוב חל עלי׳ פעם אחת האיסור ואינו חוזר להתירו בהנאה. ע״כ.

★★

בגמ׳: הניחא למ״ד יש בגידין בנותן טעם אלא למ״ד אין בגידין בנותן טעם מאי איכא למימר, מאן שמעת ליה דאמר אין בגידין בנותן טעם ר׳ שמעון וכו׳ ר׳ שמעון הכי נמי דאסר בהנאה.

הרמב״ם בפ״ח מהל׳ מאכלות אסורות (הי״ד) פסק דגיד הנשה מותר בהנאה, והקשו עליו חכמי לוני״ל מדברי הגמרא כאן דמבואר דלמאי דקיי״ל אין בגידין בנותן טעם גיד הנשה אסור בהנאה.

ותירץ הרא״ש בחולין פרק גיד הנשה (סי׳ יז) דדברי הגמרא הם לר׳ אבהו אבל אנן קיי״ל כחזקיה. אבל הבית יוסף ביו״ד (סי׳ סה ס״י) ובכסף משנה שם כתב דלהרמב״ם א״א לתרץ כן, כי שם בהט״ו פסק כר׳ אבהו, ועל כן כתב לתרץ עפי״ד הרמב״ן דדברי הגמרא כאן נאמרו רק לרווחא דמילתא, אבל באמת גם למ״ד אין בגידין בנותן טעם ואי אפשר לומר כשהותרה נבילה הותרה גידה מותר גיד הנשה בהנאה, וביארו בכרתי ופלתי שם ובשפת אמת ובאור שמח דהטעם הוא כדאמרינן לקמן (כג ע״ב) דיש ללמוד היתר הנאה בגיד הנשה מקל וחומר.

ובברוך טעם (שער הכולל דין א) ובחידושי ר׳ עקיבא איגר (כאן) תירצו עפ״י מה שכתב הרמב״ם בספר המצות (ל״ת קפז) דהא דילפי׳ איסור הנאה מלא תאכלו הוא משום דהאיסור אכילה הוא ג״כ משום שנהנה, וא״כ ה״ה שאסור גם שאר הנאות רק התורה כתבה לא תאכלו משום שרוב ההנאות הם ע״י אכילה, ולפי״ז בגיד הנשה שאין בו טעם א״א לומר שהאיסור אכילה הוא מחמת שנהנה מזה, ועל כרחך דהאיסור אכילה אינה מחמת ההנאה, א״כ אי אפשר לומר שהאיסור אכילה כולל גם הנאה, ועל כן שפיר מותר בהנאה, וכן כתב לתרץ גם הגאון ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד בקובץ שיעורים (אות ד) עיי״ש.

★★

הנה ברמב״ם פ״ח דמאכלות אסורות הי״ד פסק דגיד הנשה מותר בהנאה. והקשו במפרשים דא״כ סותר למש״כ בפט״ו שם הי״ז (ובעין משפט פסחים כ״ב אות ב׳ ט״ס) דאין בגידים בנו״ט.

ובפסחים כ״ב ע״א מבואר דאי אין בגידין בנו״ט ס״ל, א״כ לא אמרינן כשהותרה נבילה היא וחלבה הותרו וכפרש״י בפסחים שם דאי אין בגידין בנו״ט והוה כעץ בעלמא, א״כ מהיכי תיתי שיהי׳ מותר כמו נבילה שהיא בשר וטעם בשר. וא״כ ע״כ ס״ל כר׳ שמעון דאסור בהנאה. וא״כ אין פסק הרמב״ם כתרי ריכשי דאין בנו״ט ומותר בהנאה. ועי׳ בראש״ש בחולין פ״ז סי׳ י״ז מש״כ בזה בשם חכמי לוניל, ובהרב המגיד פ״ח דמ״א הי״ד בשם הרמב״ן ובכס״מ שם.

עוד הקשה בכרתי ופלתי סי׳ ס״ה ס״ק ב׳ אמאי אמרינן בגמ׳ כאן בפסחים, מאן שמעת לי׳ דאמר אין בגידין בנו״ט ר׳ שמעון הא ס״ל דאסור בהנאה. והרי ר׳ ישמעאל לפנינו דס״ל בחולין צ״ט ע״ב דאין בגידין בנו״ט ולא אשכחן דס״ל דאסור בהנאה. ובגמ׳ דידן נראה דהוא הכרח גמור והא בהא תליא וצ״ע.

עוד קשה. דהנה בחוות דעת ביו״ד סי׳ ק׳ ס״ק ז׳ כתב וז״ל: ולכך נראה דודאי א״א לומר דאין לגיד טעם כלל. דאיך

יפלגו תנאים אם יש בגידין בנו"ט כיון שיכולים לטועמו וכו' אלא ודאי דיש לו טעם רק שחולקים אם יש כח בהטעם לאסור אחרים וכו' עכ"ד. וכן נראה כוונת הרא"ש בתוספותיו על התורה שנדפסו בספר הדר זקנים פר' וישלח עה"פ על כן לא יאכלו וגו' דז"ל: פי' על שהניחוהו לילך יחיד. ונכשל בדבריו והפסידו אותו מאכל טוב לדורי דורים להיות להם למזכרת עוון עכ"ל. ולכאורה צ"ע דבריו דהרי קי"ל אין בגידין בנו"ט, ואיך כתב כאן "מאכל טוב". אכן י"ל דרומז לדי' החוו"ד הנ"ל (וכ"כ גם הרשב"א בתורת אדם) דלמ"ד אין בגידין בנו"ט ג"כ אין הכוונה שאין בו כלל טעם. אלא לעצמו יש בו שפיר טעם, רק אין בו מספיק טעם לאסור אחרים ודו"ק היטב.

ולכאורה צע"ג די' החוו"ד מסוגיין בפסחים, דאמרינן דלמ"ד דאין בגידין בנו"ט לא אמרינן כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה, והיינו כפרש"י דהוה עץ בעלמא. אך אם יש כן טעם ג"כ לגיד, אפי' דהוה טעם קלוש מ"מ אמאי לא נוכל לומר כשהותרה וכו', כיון דיש לו טעם מה כמו לבשר וצ"ע. (וכן נראה שכוונת הברוך טעם בהגהותיו אמרי ברוך על החוו"ד שם להקשות עי"ש ודו"ק).

עוד קשה קושית התוס' בסוגין ד"ה דרבי שמעון וכו', דלמסקנת הגמ' דפסחים יוצא דהברייתא דשולח אדם ירק לנכרי וכו' קאי לר' יהודה דס"ל דגיה"נ מותר בהנאה ע"כ. והרי ר' יהודה ס"ל דאסור ליתן לעכו"ם מתנת חינם עי"ש בתוס'.

★★

ע"כ נראה בזה דהנה בשיטת ר' שמעון שאומר דהאוכל גיה"נ של בהמה טמאה פטור בגלל שאין בגידין בנו"ט א"א לאמר דס"ל דאינם בנו"ט באחרים ובהם עצמם יש כן טעם. דהרי הוא מדבר לגבי האדם שאוכל מגיה"נ עצמו. וע"ז פטר. וע"כ דדי' החוו"ד יפים רק בשיטת ר' ישמעאל דס"ל בחולין שם דאם נתערב גיה"נ בבשר אינו אוסרו בגלל שאין בגידים בנו"ט, וע"ז שפיר י"ל דאינם בנו"ט באחרים ובהם עצמם יש טעם וז"ב ופשוט.

ולפי"ז שוב א"ש הכל. דהגמ' קאי למ"ד דאין בגידין בנו"ט כלל. ולכך לדידי' לא אמרינן כשהותרה. דלדידי' הוה כעץ בעלמא. ולכך קאמר מאן שמעת לי' דס"ל דאין בגידין בנו"ט כלל. דזה רק ר' שמעון. דלר' ישמעאל דיש בו טעם קלוש שפיר י"ל כשהותרה וכו' ומותר בהנאה. וא"ש קו' הכרתי, וקו' האמרי ברוך על החוו"ד דקאי לשיטת ר' ישמעאל. אך הרמב"ם י"ל דס"ל כר' ישמעאל, ואע"פ שפסק בפ"ח דמאכלות אסורות ה"ה דאוכל גיד הנשה של בהמה טמאה פטור, מ"מ הוסיף בפ"ד שם הי"ח דהוא אסור עיי"ש היטב ברמב"ם. ואילו לר' שמעון פטור לגמרי. ולר' יהודה דיש בגידין בנו"ט חייב, ולר' ישמעאל פטור אבל אסור, וכן פסק הרמב"ם ודו"ק היטב וא"ש דלכך שפיר י"ל כשהותרה וכו' וכקו' האמרי ברוך, כיון שטעם קלוש יש כן. וא"כ שפיר מותר בהנאה וא"ש סתירת הרמב"ם ודו"ק היטב בס"ד.

ולפי"ז שוב ברייתא דשולח אדם ירק לנכרי וכו' י"ל דלמסקנה קאי כר' ישמעאל דס"ל דאין בגידין בנו"ט באחרים (וכחוו"ד), ושפיר אמרינן כשהותרה (וכדי' האמרי ברוך) ושפיר מותר בהנאה וכנ"ל ושרי לשלוח ירק לנכרי וכו' דלר' יהודה באמת לא ס"ל כן דמ"מ אסור, דאין ליתן להם מתנת חינם ודו"ק היטב וא"ש.

★★

והנה עוד הקשו באחרונים סתירת הרמב"ם גבי גיה"נ. שפסק בפ"ח דמאכלות אסורות הלכה ה' דהאוכל מגיה"נ של בהמה וחי' טמאה פטור. לפי שאינו נוהג בטמאה אלא בבהמה שכולה מותרת ע"כ. והיינו דמשום טמאה פטור כיון דאין בגידין בנו"ט. ומשום גיד פטור דדרשינן בחולין דמי שבשרו מותר יש בו איסור גיד, ומי שבשרו אסור אין בו איסור גיד. ובהלכה שאח"כ ה"ו פסק הרמב"ם דהאוכל גיה"נ של נבילה חייב שתים. וזה צ"ע רב. דבשלמא משום גיד לוקה דרק בבהמה טמאה מיעטנו איסור גיד, ולא בנבילה עיי"ש בגמ' בחולין החילוק. אבל אמאי חייב שתים ג"כ משום גיד, הרי אין בגידין בנו"ט וצ"ע.

וכתב בשער המלך בה' מאכלות אסורות שם באריכות וכ"כ בכרתי ופלתי סי' ס"ה ס"ק ב' ליישב. דבאוכל גיה"נ של נבילה דחייב משום גיד, אף דלא חזי' לאכילה מ"מ התורה אחשבי' לאכילתו, א"כ אמרינן דהתורה אחשבי' לאכילתו ג"כ לענין נבילה. וכלשונו של הכרו"פ שם: והאוכל גיד שהוא נבילה איך נאמר דלענין גיד הוי אכילה ולענין נבילה לא הוי אכילה, והוי שני הפכים בנושא אחד, לכך גם משום נבילה חייב, דהא אחשבי' התורה שיהי' קרוי אכילה לגבי גיד, ולכך

גיד של טמאה פטור, דמשום גיד ליכא דבשרו אסור, וכיון דליכא משום גיד אף משום טמא פטור, דאין בנו״ט, ולא שייך רחמנא אחשבי׳ לגבי גיד שיהי׳ קרוי אכילה, דהתם אינו חייב משום גיד כלל וא״ש, עכת״ד הכרו״פ. וע״ע בשעה״מ שם שהביא דברי רש״י בביצה כ״ז ע״ב גבי שריפת קדשים ביו״ט שהביא רש״י דין וגדר דאחשבי׳ עיי״ש באריכות רבה.

★★

והקשה הכרו״פ שם לפי חידושו הנ״ל בדברי הרמב״ם וז״ל: אך לפי״ז יש לדקדק בהא דקאמרה הגמ׳ בפסחים אי אין בגידין בנו״ט לא אמרינן כשהותרה נבילה, היא וגידה הותרו, וקשה למה, הרי האוכל גיה״נ של נבילה לוקה משום לא תאכל נבילה נמי, וא״כ כשהותרה להנאה אף גיד הותר, דהא הוא בכלל ל״ת נבילה ע״כ. והוא קושי׳ עצומה.

והנראה בס״ד בזה. ובהקדם קושיתו השני׳ של הכרו״פ שם שהבאתי לעיל אמאי דהגמ׳ אומרת בפסחים כאן מאן שמעית לי׳ דס״ל דאין בגידין בנו״ט ר׳ שמעון - דהוא סבר דאסור בהנאה. והקשה הרי ר׳ ישמעאל לפנינו דס״ל בחולין צ״ט ע״ב דאין בגידין בנו״ט ולא אשכחן דס״ל דאסור בהנאה.

ונראה בהקדם דברי הגמ׳ בשבת ק״ו ע״א דקאמר מ״ט דר׳ שמעון (דס״ל מלאכה שא״צ לגופה פטור) מדאיצטריך קרא למישרי מילה הא חובל בעלמא חייב, ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש״מ מבעיר בעלמא חייב ע״כ. (ומה שקשה לכאורה אמאי במילה ילפינן איפכא, ובבת כהן ילפינן לאסור כמו שם. יש להבין דברי הגמ׳ עפ״י מש״כ הריטב״א במועד קטן ט״ו ע״א ד״ה אבל אסור וכו׳ בדי׳ הגמ׳ שם עיי״ש ודו״ק. וזה״פ בדי׳ רש״י בברכות י״א ע״א ד״ה אי משום וכו׳ וא״ש קו׳ תוס׳ שם ד״ה שנאמר וכו׳ על רש״י עיי״ש ודו״ק היטב. ותוס׳ לשיטתם הקשו שפיר בההיא דמוע״ק כקו׳ הריטב״א עי׳ בסוכה ע״א בד״ה שהרי וכו׳ ואכמ״ל).

והקשה השואל לבעל הנודע ביהודה במהדורא קמא או״ח סי׳ ט״ו דמהיכי תיתי מדאסר רחמנא הבערה בבת כהן דג״כ מבעיר בעלמא חייב. הרי י״ל דשם שאני דרחמנא אחשבי׳ לההבערה דכתיב באש תשרף (וא״כ שוב להוי דומי׳ דמילה דלא ילפינן משם להתיר בכל התורה והיינו דאמרינן דהתם שאני דמותר כיון דהוי לצורך מצוה ודו״ק היטב).

ותירץ לו הנוב״י שם וז״ל: ועוד נלענ״ד לתרץ דהא דאמרינן דהתורה אחשבי׳ מלאכה לאו כו״ע מודו בה ופליגי בה התנאים. והדבר מוכח וכו׳ עיי״ש שהוכיח דר׳ עקיבא לא ס״ל סברת אחשבי׳ (ובזה תי׳ די׳ רש״י בפסחים ה׳ ע״ב), ושפיר י״ל דג״כ ר״ש לא ס״ל כן, וא״ש די׳ הגמ׳ בשבת שם בשיטת ר׳ שמעון דא״א לאמר דהא דאסר רחמנא הבערה בבת כהן כיון דרחמנא אחשבי׳, משא״כ בכל התורה, דהא ר״ש לא ס״ל סברת אחשבי׳ עכת״ד הנוב״י.

ובזה א״ש קו׳ התוספות עזרא במערכת א׳ כלל ט״ז (והו״ד בבית אהרן לר״א מגיד ז״ל כללי הש״ס ח״ד ד׳ שמ״ה) שהקשה בשבת ק״ו ע״א דאמרינן דמקלקל חייב מדאיצטריך קרא למישרי מילה הא חובל בעלמא חייב ע״כ.

והקשה דאולי איצטריך קרא למישרי מילה אע״ג דחובל בעלמא פטור. דאי לאו קרא הו״א דיתחייב במילה אפי׳ בחובל כיון דאחשבי׳ למצוה עיי״ש.

אך לפי״ד הנוב״י א״ש דהרי ר׳ שמעון לא ס״ל כלל ענין אחשבי׳ (כמו עוד תנאים שנחלקו בזה עיי״ש בנוב״י) ושפיר לדידי׳ מדאיצטריך קרא למישרי מילה ש״מ דחובל בעלמא חייב ודו״ק.

★★

ולפי״ז א״ש הכל בס״ד. דלכך קאמרה הגמ׳: מאן שמעת לי׳ דס״ל דאין בגידין בנו״ט ר״ש - דהוא ס״ל דאסור בהנאה, והיינו ר׳ שמעון דייקא. דהוא ס״ל דלא אומרים אחשבי׳ וכנ״ל מדי׳ הנוב״י. וא״כ לדידי׳ שפיר לא אמרינן אף פעם דגיד בכלל נבילה. וא״כ כשהותרה נבילה, חלבה וגידה לא הותרו. ושפיר ס״ל דאסור בהנאה. ולדידי׳ אזלה הסוגי׳ בפסחים. משא״כ הרמב״ם שפוסק דאמרינן אחשבי׳ וכמש״כ השעה״מ והכרו״פ לעיל ולכך ס״ל דהאוכל גיה״נ של נבילה חייב שתים. א״כ לדידי׳ באמת ס״ל דאמרינן כשהותרה נבילה ג״כ חלבה וגידה הותרו וכקו׳ הכרו״פ דגיד בכלל ל״ת כל נבילה. ושפיר פסק דגיה״נ מותר בהנאה.

וא״ש סתירת הרמב״ם שהקשינו לעיל שפסק דאין בגידין בנו״ט ואפ״ה פסק דמותר בהנאה. והיינו דס״ל דאמרינן אחשבי׳ וכדברי השעה״מ ולכך מחייב בגיה״נ של נבילה שתים. וא״כ שפיר אמרינן כשהותרה וכדי׳ הכרו״פ ושפיר מותר בהנאה.

משא"כ הגמ' בפסחים קאי דוקא לר' שמעון דלא ס"ל אחשבי' וכדי' הנוב"י, ולדידי' לא אמרינן כשהותרה וכו' וא"כ שפיר אסור בהנאה. ולכך לא הביאה הגמ' את ר' ישמעאל, אלא את ר"ש דוקא ודו"ק היטב בס"ד.

★★

בשפת אמת כתב דיש רמז לאסור גיד הנשה בהנאה, משום דהטעם דאסור לאכלו הוא משום כי נגע בכף ירך יעקב, וא"כ מטעם זה אין חילוק בין אכילה להנאה, וכתב דבאמת בזוהר הקדוש פרשת וישלח משמע דמהאי טעמא אסור ליהנות ממנו.

גם הב"י ביו"ד שם הביא דבזוהר משמע לאיסור ולכן טוב ליזהר, אך בדרכי משה ובב"ח שם כתבו דאין ראיה מהזוהר, כי הזוהר הוא ר' שמעון ור' שמעון לשיטתו דס"ל דאסור בהנאה, עיי"ש.

★★

בגמ': והרי דם דרחמנא אמר לא תאכל ותנן אלו ואלו מתערבין באמה ונמכרין לגננין וכו'.

בחוות דעת יו"ד סי' ע' (ביאורים ס"ק ד') הביא מס' איסור והיתר שדם שנתערב במים אין עוברים עליו, דכיון דאינו ראוי לזריקה ע"ג המזבח, הוי כמו דם שבשלו דקי"ל (מנחות כ"א ע"א) דאין עוברים עליו משום דאינו ראוי לזריקה.

ותמה עליו המנחת חינוך (מ' קמ"ח דפו"ח א' ו') מסוגיין דא"כ מאי מקשה כאן דלר' אבהו יהא דם אסור בהנאה, וא"כ אמאי נמכר לגננין, הא כיון דהדם כבר נתערב באמה דהיינו אמת המים שבעזרה, הרי נתערב במים, ובכה"ג לפי דברי האו"ה אין עוברין עליו משום דם מה"ת.

ותירץ האחיעזר (חיו"ד סי' ט' אות ד') דהנה שיירי דם שזרקו, אע"ג דאינו ראוי לזריקה עכשיו, מ"מ כיון שהי' ראוי לזריקה בפועל עוברים עליו, וא"כ גם אם בשלו אח"כ י"ל דחייבים עליו, דכל שהי' ראוי לזריקה בפועל, אף דאח"כ שוב אינו ראוי לזריקה חייבים עליו, ולכן הדם של הקרבנות שנתערב במים שבאמת המים שבמקדש שפיר עוברים עליו משום דם כיון שהיו ראוים לזריקה בפועל, אבל מה דאמרינן דם שבשלו אין עוברין עליו היינו בדם חולין שלעולם לא הי' ראוי לזריקה בפועל, ובעינן שיהא דומיא דדם זריקה, ובזה לעולם אם בשלו אין עוברין, ולפ"ד האו"ה ה"נ אם נתערב במים אין עוברים עליו.

★★

בשו"ת מהרש"ם (ח"ב במפתחות לסי' קע"ה וח"ג סי' ש"כ וח"ז סי' קפ"ג) תירץ עפ"י מה שהביא שם מהר"ן בע"ז (דף מ"ו) דאיסור שנשתנה מכמות שהי' באיסורי אכילה שרי ובאיסורי הנאה אסור, א"כ י"ל דלההו"א דדם אסור בהנאה שפיר מקשה, דהרי דם שנתבשל וכן דם שנתערב במים אף דנשתנה מכמות שהי', אבל כיון דקס"ד דאסירי בהנאה גם בכה"ג אסור. וע"ע באחיעזר (חלק ג' סי' ל"א אות ה') ושם (סי' נ"ג).

★★

בגמ': והרי דם וכו' **ותנן אלו ואלו ונמכרין וגננין לזבל ומועלין בו** וכו'.

הקשה כאן הפני יהושע ז"ל דעל כרחך הקושיא היאך רשאין הגננין ליהנות מן הדם, ומה הקושיא והא הוי שלא כדרך הנאתן ע"כ.

וכתב תלמיד יח"ל הבחור המצוין ישראל יצחק ווינארט ז"ל הי"ד (בספר כוכבי אור ח"א ע' רלד-ה): ונראה ליישב. דיש לדייק מה מייתי הגמ' הא דמועלין בה, לכך נראה דעיקר הקושיא הוא מהא דמועלין, דמנמכרין לגננים אין ראי' כקושית הפני יהושע, ומקשה איך יחול איסור הקדש על איסור דם, ועי' בצל"ח (ד"ה והרי דם) שהוכיח דעל כרחך מתניתין והקושיא ר' יוסי הגלילי הוא דלית לי' איסור כולל, ואיסור כולל באיסור חמור אית לי' (חולין קא ע"א), ואי נימא דדם אסור בהנאה לא הוה הקדש חמור, ומ"מ מועלין, הא אי אפשר לחול כנ"ל, אלא על כרחך דדם מותר בהנאה, והוה איסור כולל באיסור חמור כיון דבהקדש נאסר בהנאה, ואף שהתוס' כתבו שמועלין רק דרבנן, אבל גם דרבנן אינו יחול על דאורייתא ועיי"ש ברש"י (ד"ה ומועלין בהן) שהלשון מוכיח כך, ועי' רש"י פרק גיד הנשה של נבילה ודו"ק ע"כ.

★★

בגמ': **שאני דם דאיתקש למים** וכו' **ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים** וכו'.

בפרי תואר (יו"ד סי' קיז סוף ס"ק ד) כתב דאף דאסור לסחור בדברים האסורים, מ"מ בדם מותר לסחור, דהלא דם איתקש למים, וא"כ הרי הוא כמים שמותר לסחור בו, עיי"ש.

ובשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת יו"ד סי' סב) הסכים עמו, דאם מועיל ההיקש להתיר דם בהנאה למה לא יועיל להתיר בסחורה.

וכתב עוד דלפי זה יש להביא ראיה מדברי הגמרא דהאיסור לעסוק בסחורה בדברים האסורים אינו מן התורה, דאם נאמר דהאיסור הוא מן התורה, א"כ מה הקשתה הגמרא ולחזקיה למאי הלכתא איתקש דם למים וכו', הרי צריך את ההיקש להתירו בסחורה, אלא ודאי דהאיסור אינו מן התורה ולא שייך לומר שההיקש נצרך רק בשביל זה.

וכן גם לקמן דהקשתה הגמרא ולחזקיה למאי הלכתא איתקש אבר מן החי לדם, ג"כ מוכח כנ"ל דהאיסור סחורה אינו מן התורה.

וכיון דחזינן דלחזקיה הוי האיסור מדרבנן ולא מן התורה, א"כ גם לר' אבהו צריך לומר כן, דאם לר' אבהו הוי איסור מן התורה, א"כ לקמן (כג ע"ב) דשאלנו מאי בינייהו בין חזקיה לר' אבהו, היינו צריכים לומר דנפק"מ אם איסור סחורה הוי מן התורה, אלא ודאי דגם לר' אבהו לא הוי האיסור מן התורה, עיי"ש.

★★

רש"י ד"ה אותו. בסוף הדיבור ונכבד שכר הכלב מן הנכרי שהנבלה ימכור לעכו"ם וטריפה לכלב.

ופירש בפני יהושע דטריפה חשובה יותר מנבלה וטריפה נותנין לכלב ונבלה לנכרי. עיי"ש עוד.

וישנו גירסא ברש"י ונכבד הכלב מן הנכרי וכו'. ועיין בקובץ שיעורים כאן (אות צ"ב) שחקר על פי זה אי איכא צער בעלי חיים בנכרי. דיש לומר דאע"ג דבבהמה יש איסור צעב"ח, נכבד הוא מן הנכרי, וא"א לילף לאסור צערו מבהמה. ע"כ.

אמנם עיין בשערים המצויינים בהלכה (ריש סי' קצ"א) שהביא משו"ת חות יאיר (סי' קצ"א) דלא שייך כלל איסור צער בעלי חיים באדם, דאיבעי לי' ליתובי דעתי', דאדם בר דעת הוא. אבל הביא משו"ת הרשב"א (סי' רנ"ב ורנ"ז) דגם באדם איכא איסורא דצער בעלי חיים.

דף כ"ב ע"ב

בגמ': **והרי אבר מן החי דכתיב** וכו'.

כתב לי ידי"נ הרה"ג ר' רפאל רוזנבוים שליט"א: שמעתי מידידי הרב אריה טוקס שליט"א שבנעוריו בקנדה שמע מידידו שפגש בגאון הגדול ר' פינחס הירשפרונג זצ"ל, והגאון שאלו במה עוסק, ואמר לו בסוגיא דרב אבהו, ושאלו הגאון האם הבחנת בהבדל מיוחד בקושיות הגמרא. ואמר לו לאו, ותמה הגאון איך נעלם ממך שבכל הקושיות מגיד הנשה, ודם, ומשור הנסקל, ומערלה ומתרומה וכו' בכולם הלשון דרחמנא אמר, ורק באבר מן החי הלשון הוא דכתיב. ע"כ.

★★

בגמ': **והרי אבר מן החי** וכו' **ותניא רבי נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח.**

הקשה הפלתי (סי' כ"ז) דנוקמיה במפרכסת שמותרת לישראל ואסורה לבן נח משום אבר מן החי.

ותירץ הזרע אברהם (סי' ס"ד) דהא מ"מ אסור גם לישראל כל זמן שהבהמה מפרכסת וכדנפק"ל (סנהדרין סג.) מלא תאכלו על הדם, וע"כ לרבי אבהו מפרכסת אסור לישראל גם בהנאה דהא "לא תאכלו" על הדם כתיב. [מיהו לכאו' ק"ק דא"כ מאי פריך בסוף הסוגיא (כג:) מה בין רבי אבהו לחזקיה, והא ה"ל דאיסור הנאה דמפרכסת איכא בינייהו].

★★

בגמ': **והרי אבר מן החי** כו'.

הגרעק"א (בדרוש וחידוש) הק' איך יתכן לומר דאבר מן החי אסור בהנאה. והרי מדאמרה תורה לא תחרוש שור וחמור יחדיו, אלמא דכל א' לחוד שרי ומותר בהנא', והרי הבהמה היא אבר מן החי. והניחא למ"ד בחולין (ק"ב

ע"ב) דבהמה בחייה לאו לאברים עומדת, א"כ לית בה אכתי איסור אבר מן החי, אבל למ"ד שם דבהמה בחייה לאברים עומדת מאי איכא למימר.

ותי' הגאון מהרש"ם בשו"ת (ח"ג סי' ק"ה) על פי מה שכתב הפלתי (יו"ד סי' ס"ב) דאפי' למ"ד בהמה בחייה לאברים עומדת, הני מילי דוקא אברים שלא נעשית טריפה בהם, שלולא איסור אבמה"ח הי' מותרים באכילה, אבל אברים שנעשית טריפה בהם, דבלא"ה אסור, לכו"ע לא אמרינן דבחייה לאברים עומדת, והשתא א"ש קושיית הגרעק"א דמה דהקשה דאם אבמה"ח אסור בהנא' ליתסר לחרוש בשור, י"ל דכיון דישנם אברים שנעשית בהם טריפה דלאו לאברים עומדת, וישנם אברים שאינה נעשית טריפה בהם, שרי, דהו"ל זה וזה גורם.

★★

בשו"ת אמונת שמואל (סי' י"ד) כתב לחדש דלפני עור לא שייך אלא בדבר שהמושיט עצמו אסור בו, אבל בדבר שהמושיט מותר בו אינו מוזהר משום ולפני עור להושיט דבר זה למי שאותו דבר אסור לו.

ועיין בס' אור חדש (בפתיחה למס' קידושין) שהביא ראי' לדבריו עפ"י מה דמקשין העולם מאי מקשה כאן דכיון דאסור בהנאה א"כ בלאו הכי אסור להושיט לגוי, נימא דאיירי במפרכסת דלגוי אסור ולישראל שרי, ולכן אסור להושיט לו רק משום ולפני עור.

אולם לדעת האמונת שמואל לק"מ, דאם איירי במפרכסת דשרי לישראל, א"כ גם לפני עור ליכא, דהרי כתב דכל מי שאינו מוזהר בדבר, אינו מוזהר עליו גם בלפני עור, וע"כ דאיירי במה דגם ישראל אסור בו, ולכן שפיר מוכיח דמותר לישראל בהנאה.

★★

הגאון רי"ש כהנמן מפוניביז' ז"ל (הובא באוצר מפרשי התלמוד על ב"מ י' ע"ב אות 277) הסביר בדברי האמונת שמואל הנ"ל דס"ל דלפני עור במכשיל את חבירו בדבר איסור, היינו סניף מהאיסור עצמו, דכמו שאסור לאכול אבמה"ח, ה"נ אסור להכשיל את חבירו באכילת אבר מן החי. וא"כ מי שאינו מצווה בהאיסור אינו מצווה שלא להכשיל בו, אבל מ"מ בכלל ולפני עור לא תתן מכשול ישנו גם איסור נוסף ליתן לחבירו עצה שאינה הוגנת לו, ובכלל זה גם כן להכשילו בדבר עבירה, אף אם הוא המכשיל אינו מצווה בו, אולם כל זה הוא רק בישראל לישראל, אבל בישראל לגוי ישנו רק החלק של ולפנ"ע, דהיינו להכשילו בדבר איסור, והיינו דוקא במה שהוא עצמו מצווה בו. ודברי האמונת שמואל אמורים רק בישראל המכשיל לגוי, ועיי"ש מה שביאר על פי זה באופן נאות דברי התוס' בב"מ י' ע"ב, שכתבו דישראל המקדש לכהן אשה גרושה עובר בולפני עור אעפ"י שאינו מצווה בזה.

★★

בגמ': **רבי נתן אומר מנין שלא יושיט אדם כו' ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול, הא לכלבים שפיר דמי.**

בצל"ח הקשה לריש לקיש דס"ל ביומא (ע"ג ע"ב) חצי שיעור מותר מן התורה, מאי מקשה הגמרא, הא אצל גוי כתב הרמב"ם (פ"ט מהל' מלכים ה"י) דחיוב אפילו בחצי שיעור, דלא נתנה שיעורים לבני נח רק לישראל, ואם כן נימא דלעולם אבר מן החי אסור בהנאה אלא דכאן מיירי בחצי שיעור דלישראל שרי ולגוי אסור ולכן איכא לפני עור.

ואין לומר דלא נאמרו דין שעורים רק לענין אכילה אבל לענין הנאה חייב אפילו בכ"ש, הא ליתא דכיון דילפינן איסור הנאה מלא יאכל, ואין אכילה אלא בכזית, א"כ ה"ה הנאה אינו חייב אלא בכזית, וא"כ הדק"ל.

ותי' הצל"ח דכיון דר' אבהו הוא מתלמידי ר' יוחנן, ידע הש"ס דס"ל כרבי' ר' יוחנן ביומא (שם) דחצי שיעור אסור מה"ת, וא"כ אם אבמה"ח אסור בהנא' אסור להושיט לגוי גם חצי שיעור כיון שאסור בהנאה.

ועיין בשו"ת מהרש"ם (חלק ז' סי' קמ"ג) ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א סי' קמ"ד) שכתבו דנעלם מהגאון נו"ב ירושלמי מפורשת (בתרומות פ"ו ה"א) דאיתא שם דבאיסורי הנאה מודה ר"ל דח"ש אסור מה"ת.

★★

בפרי מגדים (יו"ד סי' ס"ב במשב"ז סק"א) וחזר ושנה משנתו בספר גנת ורדים (כלל מ"ה) הביא דברי הרמב"ם הנ"ל דלא נתנה שיעורים לבני נח, וממילא אסור להושט ח"ש

לב"נ. אמנם הביא מתוס' חולין ל"ג ע"א (ד"ה אחד) שנקטו דגם בגוי ח"ש מותר. ולפ"ז לדידהו מותר להושיט ח"ש לב"נ [ואע"ג דח"ש אסור עכ"פ מדרבנן אפילו לריש לקיש, צ"ל דהיינו לישראל אבל לגוים לא גזרו].

וכתב לבאר שורש פלוגתתם אי חצי שיעור שרי לב"נ, ע"פ מה שהביא במשנה למלך (פ"א חמץ ומצה ה"ז) דמפשטות הגמרא משמע דההלכה למשה מסיני גילתה דגדר "אכילה" היינו בשיעור כזית, ולפ"ז גם בגוי שיעורו בכזית דוקא, אמנם הר"א מזרחי בתוספותיו להסמ"ג (הל' חמץ) פירש דמשמעות אכילה היינו בכל שהיא, ואתא הלל"מ ואפקי' למלקות שיהא רק בכזית, ולפ"ז כי פטרי' ההלל"מ לישראל, אבל לגוי נשאר במשמעות הקרא דהיינו בכ"ש.

ועל פי זה כתב דאי אפשר לפשוט מסוגיין דח"ש מותר לבן נח (וכד' הצל"ח הנ"ל), דממ"נ אי אכילה משמעותו כ"ש, א"כ גם איסור הנא' לישראל דילפינן מלא יאכל הוא בכ"ש, ואם כן אינו יכול להאכיל אפי' כ"ש לגוי מחמת שאסור לו כ"ש בהנאה, ואי אכילה משמעותו כזית, ולכן איסוה"נ שיעורו בכזית, א"כ גם בגוי ח"ש מותר וכנ"ל.

★★

בגמ': טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע.

המל"מ (פ"א במעילה ה"ג) נקט דהיכי דנפקא לן איסור הנאה מלשון לא תאכל שיעור איסור הנאה הוא בכזית וכשיעור איסורי אכילה, וכן צדדו הצל"ח (לעיל בסמוך) והגרע"א (תשוב' ק"צ), אבל בעלמא, איסור הנאה הוא בכל שהו לדעת הצל"ח או בשיעור פרוטה לדעת הגרע"א.

ולכאו' יש להעיר דלפ"ז מאי פריך הכא דלמה לי בעל השור נקי תפ"ל מלא יאכל, והא נפק"מ לאסור הנאה בכל שהוא או בפרוטה אע"ג שאין בו כזית.

והגאון ר' שלמה איגר זצ"ל (ספר העיקרים ח"ב) הביא ראיה לאסור הנאה בכל שהוא מדקאמר הכא ואין לו בהם הנאה "של כלום".

★★

בגמ': שמעון העמסוני הי' דורש כל אתים שבתורה, כיון שהגיע לאת ד' אלקיך פירש וכו' עד שבא ר"ע ולימד את ה"א תירא לרבות תלמידי חכמים.

בם' תשואות חן להרה"ק ר' גדלי' מלינ"ץ בסוף הספר הביא מהגאון רבי נפתלי כץ בעל סמיכת חכמים בענין עשרה הרוגי מלכות דאיתא בכתבי האריז"ל כי חז"ל אמרו שהשבטים לא היו רק ט' וצרפו השכינה עמהם שיהי' עשרה, וכיון שרבי עקיבא הי' בן גרים הוא הי' מכוון כנגד השכינה.

והגאון הנ"ל הוסיף טעם לשבח בזה ששמעון העמסוני פירש כשהגיע לאת ה' אלקיך תירא, ור"ע דרש מזה לרבות תלמידי חכמים. שכיון שהוא דרש דרשה זאת שת"ח אתרבי מאת ד' אלקיך תירא, לכן זכה הוא להיות תחת השכינה, והיינו שמצד שורש נשמתו שהי' מתחת כנפי השכינה ששם הוא משכן נפש הגרים, כן הי' לימוד תורתו ודרשתו באופן כזה. ע"כ. והוא הפלא ופלא.

★★

ובישמח משה (פ' כי תשא) הביא בשם הקדוש רר"ש מאוסטרופולא ז"ל לפרש עפי"ז הפסוק "וכל מעשר בקר וצאן" אלו עשרה הרוגי מלכות, "כל אשר יעבור תחת השבט", כל א' מהם הי' תחת ובמקום א' מהשבטים לכפר על חטא מכירת יוסף, "העשירי יהי' קודש לד'", והעשירי מהם והוא ר"ע יהי' קדש לד' במקום השכינה שהצטרפה עמהם. וזהו מה שאמרו אצל מיתת ר"ע יצתה נשמתו "באחד" כלומר במקום האחד יחידו של עולם.

★★

הכתב סופר (פר' קרח) כתב דנראה לבאר ע"ד צחות דודאי ידע שמעון העמסוני דראוי לירא מתלמידי חכמים, אלא דלא עלה על לבו שיהא צורך ריבוי לזה, דפשיטא ומובן לכל הוא מאחר שכל ימיהם של ת"ח מוקדשים לה'. אבל ר"ע שהיה בתחילתו ע"ה, ואמר (לקמן מט:) כשהייתי ע"ה אמרתי מי יתן לי ת"ח ואנשכנו כחמור, ידע שיש צורך לקרא לרבות ת"ח.

★★

בגמ': כיון שהגיע לאת ה' אלקיך תירא פירש וכו'.

וכתב בספר מרפסין איגרא (ע' רכז): קשה מדוע שמעון העמסוני לא חזר בו מכל הריבויים עוד קודם לכן, כאשר הגיע לפסוק: "ויראו העם את ה'", והלא סיבת הפרישה - "מה ארבה לירא עמו" - קיימת גם בפסוק זה?

ויש לתרץ, דהנה במהרש"א מבואר, כי מן הכתוב "ויראו העם את ה'" ניתן "לרבות שם אלוקים", ועל כן לא פירש שמעון העמסוני בהגיעו לפסוק זה ע"כ.

עוד יש לתרץ: הפסוק "ויראו העם את ה'" אינו ציווי, אלא התורה מספרת לנו שבראות ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים הם יראו את ה', אך יתכן שהם ייראו גם דברים או אנשים נוספים. לעומת זאת הפסוק "את ה' אלוקיך תירא" הוא ציווי לירא את ה'. כאן תמה שמעון העמסוני: "מה ארבה לירא עימו"? ועל כן הוא פירש ע"כ.

★★

בגמ': היה דורש כל אתים שבתורה וכו' **את ה"א תירא** וכו'.

הנה בבעל הטורים (פר' ואתחנן) כתב דתיבת "תירא" בגי' תלמידי חכמים ע"כ. וברוקח (שם): תירא בגי': תורה ע"כ והיינו הך וכמובן. ובשו"ת ארץ צבי (ח"ב ע' דש) כתב: לרבות ת"ח - היינו שע"י יר"ש מרבים ת"ח בעולם, שהרי אי' בגמ' (שבת כ"ג:): דדחיל מרבנן הוא גופיה צורבא מדרבנן. וכ"ש דדחיל מהקב"ה נהיה עי"ז צורבא מדרבנן וא"כ ע"י יר"ש מתרבים ת"ח בעולם ודפח"ח.

ובמהרש"א כאן (ובב"ק מ"א ע"ב) דקדק מדוע לגבי הקרא "ואהבת את ה"א" לא דרש ר"ע לרבות ת"ח ע"ש.

אכן בלמדי אצל הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל הראה לנו במסכת כלה רבתי (פרק ג) דדרשו להדיא עה"פ דכאן: ואהבת את ה"א לרבות התורה ע"כ וא"כ מבואר להדיא דחז"ל דרשו כן גם בפסוק לגבי אהבת ה' ודו"ק

ובקובץ כרם שלמה (שנה כ"א קו' ח' ע' כב-ג) מביא מהגאון הפלא"ה זצ"ל:

יש לפרש מה שאמר כשם שקבלתי שכר וכו', דלמה יקבל על הפרישה אם לא ידע מה לרבות, ואם ידע למה נמנע. ותו הקשו בתוס', דה"ל לפרוש בואהבת את וגו', ועמ"ש במקום אחר. וי"ל דידע לרבות תלמידי חכמים, אלא שלא רצה לגלות, שסבר שלא ישמעו לו שלכבוד עצמו דורש, וכעין שאמרו (יבמות ס"ה ע"ב) כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כן מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע.

וזהו שאמר, כשם שאקבל שכר, דזהו מצוה כמו זה, אלא דטעם מצוה זו יש לומר, משום שגורם שנאה, כמו שכתוב (משלי ט') אל תוכח לץ פן ישנאך, ואמרו חז"ל (כתובות ק"ה ע"ב) האי צורבא מרבנן דמרחמי לי' משום דלא מוכח להו. נמצא שבתוכחה שלא ישמעו לו, גורם שנאה, ואיכא איסורא דלא תשנא. ולפי זה לא פירש מאהבה, דמי שהוא אוהב תלמידי חכמים, יהנה ממצוה זו ויוסיף אהבה, והשונא תלמידי חכמים, כיון שבלא זה שונא, אינו מגרע כלום, משא"כ ביראה, שמא יש אוהב ואינו ירא, וכשיוכיחו ביראה יהפך לשונא.

אך באמת זה אינו, דאף ביראה מותר להוכיח, דמי שהוא שונה הלכות יהנה, אף שירא מגדול ממנו, יראו ממנו הקטנים, ומי שהוא עם הארץ גמור, בלא זה שונא תלמידי חכמים, כדאמר רבי עקיבא (פסחים מ"ט ע"ב) כשהייתי עם הארץ, לכך רבי עקיבא דידע זה, בא ולימד לרבות תלמידי חכמים, ודי בזה. ע"כ.

★★

בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל דקדק בפסוק (דברים ח, י): "וברכת את ה' אלוקיך" מה נרבה שם בתיבת "את", וכתב דמרבה בעה"ב וכדאי' בגמ' ברכות (מ"ו ע"א) דאורח צריך לברך את בעה"ב ע"כ.

והנה בעצם דבריו כיוון לדברי הראשונים, וכן כתב האבודרהם דמש"כ בברהמ"ז "את" בא לרבות בעה"ב ע"ש. והובאו דבריו ברביד הזהב (פר' עקב) ע"ש. ובסמ"ג כתב ששמע שאי' בירושלמי: את לרבות בעה"ב ע"כ אך בירושלמי שלפנינו איננו, וכן הביא גם בחזקוני לימוד זה ע"ש היטב. וכן הביא גם בפענח רזא ע"ש.

וע"ש בהג"ה בפענח רזא שהקשה דענין זה דיש לברך את בעה"ב ילפינן כבר מקרא אחר דכתיב: ואברכה מברכך וגו' ומזה דרשינן דמי שנותנים לו כוס של ברכה ואינו מברך מקצר ימיו ע"ש, אכן י"ל ליישב דבגמ' סוטה (ל"ח:) איכא מ"ד דיליף מקרא דאברכה מברכך וגו' דקאי רק על כהנים ע"ש וא"כ שפיר נצרך כאן קרא מיוחד לברכת הבעה"ב ודו"ק.

★★

בגמ׳: טעמא דכתב ובעל השור נקי דאי מלא יאכל איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע.

המל״מ (פ״א במעילה ה״ג) נקט דהיכי דנפקא לן איסור הנאה מלשון לא תאכל שיעור איסור הנאה הוא בכזית וכשיעור איסורי אכילה, וכן צדדו הצל״ח (לעיל בסמוך) והגרע״א (תשוב׳ ק״צ), אבל בעלמא, איסור הנאה הוא בכל שהו לדעת הצל״ח או בשיעור פרוטה לדעת הגרע״א.

ולכאו׳ יש להעיר דלפ״ז מאי פריך הכא דלמה לי בעל השור נקי תפ״ל מלא יאכל, והא נפק״מ לאסור הנאה בכל שהוא או בפרוטה אע״ג שאין בו כזית.

והגאון ר׳ שלמה איגר זצ״ל (ספר העיקרים ח״ב) הביא ראיה לאסור הנאה בכל שהוא מדקאמר הכא ואין לו בהם הנאה ״של כלום״.

★★

תוד״ה ואבר

עיין שם בדבריהם שהוכיחו מהסוגיא דאיסורי הנאה אסור ליתן לגוי אף בחנם מפני שמחזיק לו טובה. והקשה האבני נזר זצ״ל (שו״ת חו״מ סי׳ קפ״ד) דהא קיי״ל (לקמן כ״ז ע״א) אפשר ולא קמכוין שרי, וא״כ מנ״ל להגמ׳ להוכיח מהברייתא דאבר מן החי מותר בהנא׳, נימא דמיירי באינו מכוין שהגוי יחזיק לו טובה, ולהכי שרי ליתנו לגוי.

ותירץ דלכאורה קשה איך שרי להושיט לגוי אבר מן החי בחנם הא עובר על לא תחנם, וע״כ צ״ל כמוש״כ הרשב״א בגיטין (ל״ח) דהיכי דמתכוון לתועלת עצמו, בשביל שהגוי יחזיק לו טובה שרי, דאין זה לא תחנם - בחינם, א״כ צ״ל דהבמ״ע דרוצה שהגוי יחזיק לו טובה, והשתא לק״מ קושיא הראשונה, דכיון דבע״כ מיירי שרוצה שהגוי יחזיק לו טובה, הרי נהנה במכווין מהאבר מן החי, ושפיר מוכיח הש״ס מכאן שאבר מן החי מותר בהנאה.

★★

תוד״ה אלא הכא. תימה לר״י דבהעור והרוטב ילף מקרא דאין חייב משום ערלה אלא על היוצא מזיתים וענבים דגמר ערלה פרי מפרי מביכורים.

התורת זרעים (תרומות פי״א מ״ג) מתרץ קושיתם דשפיר צריכים שתי הטעמים, דאי לאו דסבר זיעה בעלמא הוא לא היה שייך כלל למעוטי דהיוצא מהן אינו כמותן, דכיון דאינו זיעה הוא גוף הפרי ממש ולא יוצא מהפרי, ודומה לחותך פרי לכמה חלקים.

ואע״ג דס״ל דהוא זיעה בעלמא, מ״מ יש מקום לומר דמי פירות אסורין מדין יוצא מן האיסור, וע״כ מבע״ל גז״ש דפרי פרי דלא נאסר מי פירות מדין יוצא, ועע״ש.

דף כ״ג ע״א

בגמ׳: והרי תרומה דרחמנא אמר וכל זר לא יאכל קדש וכו׳.

האחיעזר (ח״ג סי׳ פ״א אות י״ח) תמה דאי נימא דתרומה אסורה בהנאה, א״כ איך חייבה התורה לישראל לתת התרומה לכהן, והא הכהן מכיר בזה טובה לישראל, ונמצא דהישראל נהנה מהתרומה באיסור.

★★

בגמ׳: והרי חדש וכו׳.

כתב בספר אש פנחס (ע׳ פט) מהגאון ר׳ פנחס הירשפרונג ז״ל: כתב רש״י בעבודה זרה (מ״ו ע״ב) דבכל איסור הנאה אף שינויין אסורין, ועי׳ חידושי הרי״מ סי׳ ז׳ מש״כ בזה, ולכאורה קשה מגמ׳ פסחים (כ״ג ע״א) והרי חדש כו׳ שאני התם דאמר קרא קצירכם קצירכם שלכם יהא ע״ש, ולכאורה למה לנו קרא דחדש מותר בהנאה, הלא כתיב לחם קלי וכרמל ואמרי׳ בכריתות (ה׳ ע״א) נכתוב כרמל ונילף לחם וקלי מיניה, איכא למיפרך מה לכרמל שכן לא נשתנה מברייתו ע״ש, ואי באיסור הנאה לא שייך שינוי, מהו הצריכותא, הלא באיסור הנאה לא שייך שינוי, אלא על כרחך דחדש אינו איסור הנאה, וצ״ע.

★★

בגמ׳: והרי חדש דרחמנא אמר לחם קלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ותנן קוצר לשחת ומאכיל לבהמה.

בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קכ״ח) נשאל למה לא הוכיח הש״ס דחדש מותר בהנאה ממשנה דב״מ (קי״ח ע״ב) שומרי ספיחים נוטלים שכרם מתרומת הלשכה, ואילו הי׳ אסור בהנא׳ הי׳ אסור ליקח שכר ממנו שהרי אסור לפועל

ליקח שכר להוליך יין נסך משום דרוצה בקיומו (ע״ז ס״ב ע״א), וה״נ כן הוא.

ותירץ החתם סופר דאיסור רוצה בקיומו לאו בכל איסורי הנאה נאסרה, אלא בעבודה זרה שמצוה עליו למהר ולבערו, וכן חמץ שמצוה לבערו, אמנם חדש אפילו אם נימא דאסור בהנאה אין כאן מצוה לבערו, אלא אדרבה התורה צותה להמתין עד יום ההנף שיהא מותר, ובכה״ג ליכא איסור רוצה בקיומו.

ועי״ש שהביא שהגרעק״א שאל להחוות דעת איך מותר להקברנים לקבל שכר על קבורת המת, הא מת הוא אסור בהנאה, והוא רוצה בקיומו. ותירץ לו החוו״ד דאיתא שם בע״ז דמותר לו לפועל לקבל שכר לשבור חביות יין נסך לבער, דלמעוטי תפלה עדיף. וה״נ על ידי שקוברים את המת ה״ז כלמעוטי תפלה ושרי.

★★

בגמ׳: והרי שרצים דרחמנא אמר שקץ הוא לא יאכל, ותנן ציידי חיה ועופות ודגים שנזדמנו להם מינין טמאין מותרין למוכרן לנכרי וכו׳ א״ה אפילו לכתחלה נמי שא״ה דאמר קרא יהיו בהוייתן יהו.

הבית יוסף (יו״ד ריש סי׳ קי״ז) כתב בשם הרשב״א דהטעם שאסור לעשות סחורה בדבר טמא הוא גזירה שמא יבא לאכול מהם, וע״כ כתב בחמור וגמל שאדם מגדלן למלאכה מותר לעשות בהם סחורה.

ותמה הט״ז (שם סק״א) דהא בסוגין מבואר דדרשינן כן מקרא וכדמפורש בתוס׳ כאן.

ותירץ דהיות והתורה כתבה יהיו לאיסור ולכם למישרייה הרי דהדבר מסור לחכמים שהם יבחרו מה יהי׳ אסור ומה מותר, וע״כ דנו חכמים דהאיסור הוא רק בדברים שיש לגזור שמא יבא לאכלו, וזה כונת הרשב״א.

אמנם מביא שבתרומת הדשן (סי׳ כ) כתב בשם גליון תוס׳ שהפסוק יהיו הוי רק אסמכתא והאיסור הוא רק מדרבנן, עי״ש.

ובשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ סב) כתב דלחזקיה ודאי צריך לומר שה״יהיו״ דכתב בקרא הוי רק אסמכתא, דהלא הגמרא הקשתה לדידיה לא לכתוב רחמנא לא יאכל ולא ליבעי לכם למישרייה, ורבים תמהו ע״ז דאי לאו לכם הוה אסרינן מיהיו אפי׳ בדיעבד, וא״כ מה מקשה הגמרא, ובמהרש״ל פירש דברי המקשן בזה עי״ש, ובמהרש״א הקשה על פירושו דלדבריו מה תירץ חזקיה טעמא דידי נמי מהכא, הלא הלכם נצרך לאפוקי מיהיו וא״כ איך הוכיח מזה דלא יאכל משמע איסור הנאה, עי״ש. אך אם נאמר דהיהיו רק אסמכתא בעלמא שפיר מובן מה דקאמר חזקיה טעמא דידי נמי מהכא.

וכתב דכמו דלחזקיה הוי רק אסמכתא, א״כ ה״ה גם לר׳ אבהו הוי רק אסמכתא, דאל״כ למה לא קאמרה הגמ׳ (לקמן בע״ב) דהנפק״מ בין חזקיה לר׳ אבהו אי הוי האיסור מן התורה או לא, אלא ודאי גם לר׳ אבהו הוי רק אסמכתא.

וכתב עוד דמה שכתבו התוס׳ (בד״ה אמר קרא) בקושייתם דמדאורייתא אסור, היה רק קודם שאמר חזקיה טעמא דידי נמי מהכא, דאז היה ס״ל דאם יש פסוק יהיו מסתם אסור מן התורה, אבל אחר דקאמרה הגמרא דחזקיה קאמר טעמא דידי נמי מהכא, צריך לומר דהוי רק אסמכתא גם לדידיה וגם לר׳ אבהו וכנ״ל, וע״כ בבבא קמא (פב ע״ב ד״ה אין מגדלים) שהקשו אותה קושיא שהקשו כאן לא הזכירו דבר זה דהוי אסור מדאורייתא, כי כבר ס״ל גם לתוס׳ דהוי רק מדרבנן והפסוק הוי אסמכתא, עי״ש.

★★

דעת התרומת הדשן (סי׳ ר׳) בשם גליון תוספת דאיסור סחורה בדברים אסורים אינו אסור רק מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. אולם המשנה למלך (פ״ח מהל׳ מאכ״א הל׳ י״ח) הביא דעות התוס׳ הרא״ש והרמב״ם דדרשה זו דיהי׳ דרשא גמורה היא, וכתב דהתרומת הדשן יחידאה הוא בזה. עי״ש שדן לגבי המומי״א (מתים החנוטים) שהיו רגילין לסחור בהם. ומסיק כיון דבשר אדם (לדעת הרמב״ם) אינו אסור באכילה רק מדרבנן, מותר לסחור בו.

ועיין בשו״ת נו״ב (מהדו״ת יו״ד סי׳ ס״ב) שהביא מהפרי תואר (סי׳ קי״ז סק״ד) שמתיר לסחור בדם דכיון דאיתקדש דם למים לענין דשרי בהנאה (כדלעיל סוף כ״ב ע״א) א״כ כמו שמותר לסחור במים מותר לסחור בדם. ותמה בנו״ב דא״כ מאי מקשה בגמ׳ ולחזקי׳ למאי הלכתא אתקש דם מים, וכן מה שהקשה אח״כ לחזקי׳ למאי הלכתא אתיקש

אבמה״ח לדם, ול״ל אמר דאתקיש בשביל להתירם בסחורה, וע״כ מוכיח מזה דלחזקי׳ דרשא זו ודאי הוי מדרבנן.

ועל פי זה ביאר דקדוק נאה בדברי התוס׳ כאן שהקשו (בד״ה אמר קרא) על מה דאי׳ בב״ק (פ״ב ע״ב) דאמרו ארור האיש שיגדל חזירים, תיפוק לי׳ דמדאורייתא אסור. ואילו בב״ק שם (ד״ה לא יגדל) הקשו תיפוק לי׳ דאסור לעשות סחורה בכל דברים הטמאים כו׳. ול״ל כתבו שם כמו כאן דאסור מה״ת אלא דלהנ״ל ניחא, דכאן נקטו דיבור המתחיל של דבריהם ״אמר קרא יהיו״ וקאי להו״א דקס״ד דאיסור סחורה הוא מה״ת. אבל למסקנא לחזקי׳ לא אסור רק מדרבנן (עיי״ש עוד בתוך דבריו) וקרא אסמכתא בעלמא, ולכן הוצרכו בב״ק לשאול באופן אחר דכל בהמות טמאים אסורים לסחור בהם.

★★

לגבי דין סחורה בדם שהבאנו מהפרי תואר שהתיר מטעם דאיתקש למים, עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא ג׳ ח״ג סי׳ ל׳) שהביא ראי׳ לדין זה מהא דאיתא לעיל (כ״ב ע״ב) בדם קדשים שנמכר לגננים, הרי דליכא איסור סחורה בדם. אולם הוא כתב טעם אחר לזה, משום דכיון דדם הוא דבר שנפשו של אדם קצה בזה, וכל איסור סחורה הוא מחמת חשש שמא יאכלנו, א״כ בדם ל״ש זה ושרי. ועיין מה שכתבנו לקמן משו״ת חתם סופר (סי׳ ק״ח).

★★

הגרעק״א בשו״ת (ח״א סי׳ ע״ד) הקשה סתירת הרשב״א, דבמקום א׳ ס״ל דדרשא דיהי׳ הוא דרשה גמורה, ואיסור סחורה הוא מן התורה, ובמקום אחר כתב הרשב״א דהטעם דאסור לסחור בדברים אסורים הוא משום שלא יבא לאכול מהם, משמע דאינו אלא גזירה דרבנן.

ותירץ הגרעק״א דהחוות יאיר (סי׳ קמ״ב) כתב דכיון דקרא דיהי׳ כתיב אצל שרצים ובהמות טמאות רק הם אסורים מדאורייתא, ואי אפשר ללמוד מהם נבלות וטריפות, דמה להנך שלא היתה להם שעת הכושר, ואינם אסורים בסחורה רק מדרבנן, ולפ״ז ניחא דברי הרשב״א דמה דיהי׳ הוי דרשה גמורה היינו בבהמה טמאה, ומש״כ דאינו אלא גזירה שלא יבא לאכול מהן והיינו מדרבנן הוא בטרפות.

ועיין בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ ק״ו) דהביא ראי׳ להחות יאיר לחלק בין שרצים ובהמה טמאה דאיסור סחורה בהם הוא מן התורה, לנבלה וטריפה דאיסור סחורה בהם אינו אלא מדרבנן, דהנה כבר הבאנו דעת הרמב״ם דס״ל דאיסור סחורה הוא מה״ת. והנה בהל׳ שלוחין ושותפין (סוף פ״ה) כתב הרמב״ם: ״וכבר ביארנו במקומם שאסור לעשות סחורה בפירות שביעית ולא בבכורות ולא בנבילות וטריפות ולא בתרומות ולא בשקצים ורמשים״. עכ״ל. וצ״ב לשון הרמב״ם ל״ל העמיד נבילות וטריפות סמוך לשקצים ורמשים והפסיק בתרומה ביניהם, אלא צ״ל דזה רמז לנו הרמב״ם בצחות לשונו דשקצים ורמשים דלא היה להם שעת הכושר האיסור סחורה בהם הוא מה״ת, אבל תרומות ובכורות אין האיסור סחורה בהם רק מדרבנן משום תקלה או בזיון קדשים, ולכן סדר הרמב״ם נבלות וטרפות ביניהם, לומר שגם באלו איסור הסחורה בהם אינו אלא מדרבנן, וכדעת החו״י הנ״ל.

אולם בתשובה אחרת (ס׳ ק״ח) כתב החתם סופר דלולי דבריו הי׳ אומר להיפוך דגלי רחמנא בשרצים דבדילי מינייהו אינשי דאסור לעשות סחורה פן יאכל מהם, כ״ש בנבילות וטריפות ושאר איסורים שאסור לסחור בהם. ועיין מה שהבאנו לעיל מדברי השואל ומשיב לגבי סחורה בדם. ובראש דברינו מהמל״מ לענין איסור סחורה בבשר אדם המת.

★★

בגמ׳: יעשה לכל מלאכה מה ת״ל לכל מלאכה שיכול למלאכת גבוה יהא מותר למלאכת הדיוט יהא אסור ת״ל לכל מלאכה וכו׳.

הגאון ר׳ שמואל זצ״ל בנו של הנודע ביהודה הקשה בהג״ה בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ סב) מדברי הגמרא אלו על מה שס״ל להתוס׳ בחולין (קמ ע״א) דבבדק הבית לא שייך איסור דאיסורי הנאה, דמשום נהנה באיסורי הנאה ליכא דהא אין בו הנאה להדיוט, ומשום הנאת המצוה ליכא דהא מצות לאו ליהנות ניתנו עיי״ש, דלדבריהם לא נצרך קרא כלל להתיר חלב למלאכת גבוה, דאף אם היה אסור בהנאה ג״כ היה מותר למלאכת גבוה, דלא שייך בו הנאה, וא״כ הפסוק דמתיר חלב בהנאה על כרחך דמתיר למלאכת הדיוט, ונשאר בצ״ע, עיי״ש.

★★

בגמ': יעשה לכל מלאכה מה ת"ל וכו'.

הגרע"א זצ"ל בשו"ת (ח"א סי' עד) הקשה, אמאי אמר ר"ע דלאיסור והיתר לא צריך קרא, הא ודאי איצטריך קרא להתיר איסור סחורה למ"ד דהוא איסור דאורייתא והניח הקושי' בצע"ג.

וכתב בספר אמרי כהן (פר' צו אות י"ט): ולענ"ד אפ"ל בפשיטות דבקרא כתיב מקודם דבר אל בנ"י כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו, וסמוך לי' כתיב וחלב נבלה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה וגו', והנה לאיסור סחורה, אם לא הי' כתיב וחלב נבילה וחלב טריפה יעשה לכל מלאכה, לא הי' נפ"מ אם חלב זה הוא משחוטה או מנבילה וטריפה, דהרי הי' אסור משום שהוא חלב האסור באכילה, ואיסור נבילה וטריפה לא יוסיף ולא יגרע לאיסור סחורה וא"כ קשה למה פרט הכתוב יעשה לכל מלאכה אחר שפרט חלב נבלה וחלב טריפה שמשמעו להתיר איסור סחורה בחלב נבילה וטריפה, ולא כיילו הכתוב בקרא הקדום ויאמר כל חלב שור וכשב ועז יעשה לכל מלאכה ואכול לא תאכלוהו, שהרי להתיר איסור נבילה בסחורה כבר ידענו מקרא לגר אשר בשעריך תתננה וגו', וזה שהוכיח רע"ק ואמר לאיסור (אכילה) והיתר (סחורה) של חלב נבלה וטרפה לא צריך קרא מיוחד, דהרי איסור אכילת חלב והיתר סחורה הי' די בקרא הקודם ולא נצטרך לפרט בחלב נבילה וטריפה, כי איצטריך קרא לפרט חלב נבלה וחלב טרפה לטומאה וטהרה והבן ע"כ.

★★

תוד"ה קוצר לשחת. בסוה"ד ועוד דקתני אף משהביאה שליש.

מבואר מדבריהם דתבואה חדש שלא הביאה שליש מותרת. ותמה במנחת חינוך (מצוה ש"ג א' ו') דמנא להו לומר כן, דהא כל החילוק שבין תבואה שהביאה שליש לשלא הביאה שליש לענין מעשרות מבואר בירושלמי (מעשרות פ"א ה"ב) דכתיב כל תבואת זרעך שרק בהביאה שליש התבואה ראוי' להזריע ולהצמיח, ומשמע דעכ"פ ראויה לאכילה גם לפני זה כמוש"כ תוס' בראש השנה י"ב ע"ב (ד"ה התבואה).

וסיים המנחת חינוך דאפשר דלמדו תוס' דבר זה, דכיון דהעומר אינו מתיר בפחות משליש, מזה ראי' דאינו אסור משום חדש, דאי הי' אסור משום חדש מהיכי תיתי שהעומר עכשיו לא יתירנו. ע"ש.

דף כ"ג ע"ב

בגמ': אשכחן חלב וכו' ור"ש דאסר איכא למיפרך כו'.

הרמב"ם (פ"ח מהל' מאכ"א הל' י"ד) פסק דגיד הנשה מותר בהנא' וכסתם מתניתין דשולח אדם ירך לנכרי וכו' ותמהו הנוש"כ דהא הרמב"ם בעצמו פסק (פט"ו הט"ז) דאין בגידין נותן טעם. ולעיל (כ"ב ע"א) מבואר דלמ"ד אין בגידין נותן טעם ל"א כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה, וא"כ הי"ל לאסור גיד הנשה בהנאה.

ותירץ המגיד משנה (בפ"ח שם) משמו של הרמב"ן דלמסקנא דהסוגיא כאן מבואר דלאו הא בהא תלי', ואף שאין בגידין נותן טעם י"ל דגיד מותר בהנאה.

בביאור הגר"א (יו"ד סי' ס"ה ס"ק כ"ז) מוכיח מזה דהרמב"ם פסק להלכה כמו חזקי', דכיון דנגד ר' יוחנן קיי"ל כחזקי' כי הי' רבו כדאיתא בשבת (קי"ב ע"ב) כ"ש שהלכה נגדו נגד ר' אבהו שהי' תלמידו של ר' יוחנן, וכן הביא משמו של הרמב"ן. וע"ע בשער המלך (פ"ח מאכ"א ה"ו) כמה ישובים על שיטת הרמב"ם.

★★

בגמ': מנין לכל איסורין וכו' ומאי ניהו חמץ בפסח ושור הנסקל וכו'.

הנה בתוס' כתובות (ח ע"א) כתבו דלשון "כל" לא נאמר בתורה בפחות מג' ע"ש. וכתב בספר אמרי כהן עה"ת ח"ב בהערות והארות (סי' י"ד ס"ק ב'): ומה שהעיר כ"ג מהא דפסחים (כג:) מנין לכל האיסורין כו' אסורין בהנאה, ומאי נינהו חמץ בפסח ושור הנסקל, הרי מפורש שאמר כל האיסורין ומייתי אך שנים, קושיא גדולה היא, אבל במחכת"ה תשובתה בצדה, ורש"י הקדוש דייק לה דריב"ל בעצמו אמר תיכף ומאי נינהו כו', כדי שלא יקשה עליו שאמר לשון כל האיסורין, דבאמת כל האיסורין שנאמר בהן לאו באכילתן כזה לא יאכל ל"ת ולא תאכלו כולל גם איה"נ, אך התורה כתבה בשאר איסורין פרטא להיתרא. ונשארו אך שנים אלו שלא נאמר בהן מיעוט להתיר בהנאה, וזה שאמר ומאי נינהו, והרי

התורה התירה כולם, ואמר שנשארו חמץ ושור הנסקל כן דייק רש״י ז״ל (דכ״ג סע״ב) ולהלאה (דכ״ד ד״ה לכל איסורין) כיעו״ש.

והוכרח ריב״ל לומר לשון זה ולא אמר מנין לחמץ ושור הנסקל שאסורין בהנאה, משום דיליף לה מדכתיב כל חטאת באש תשרף, אם אינו ענין לגופו כו׳ תנוהו ענין כו׳, לא הי׳ יכול לומר תנוהו ענין לחמץ ושור הנסקל, דיוקשה מדוע דוקא להני תרתי, והי׳ מוכרח להאריך דשאר איסורין התורה התירה, לכן קיצר ואמר תיכף תנוהו ענין לכל האיסורין, דבאמת מילפותא זו ילפינן כל האיסורין אך התורה התירם בהנאה, ומאי נינהו שנשארו באיסור הנאה, חמץ בפסח ושור הנסקל, זהו לענ״ד מורה עומק הלשון וברור ע״כ.

★★

בגמ׳: מאי בינייהו וכו׳.

בשפתי צדיק (פר׳ שופטים אות סב) הקשה לפימש״כ בפר״ח (יו״ד סי׳ ק״י ס״ק י״ג) בשם ספר כריתות לר״ש מקינון (סי׳ קצט) דהגידולים בנחל איתן אסורים מלא תאכל כל תועבה וכו׳. א״כ מדוע כשחיפשה הגמ׳ כאן נפק״מ בין חזקיה לר״א לא הביאו נפק״מ לגבי הזרוע בנחל איתן אי אסור בהנאה או לא ע״כ.

ובשו״ת שאלת שלמה להגר״ש ורטהיימר ז״ל (סי׳ ג׳) כתב ליישב: ונראה ליישב עפמ״ש רמב״ם פסוהמ״ק פח״י מפי השמועה למדו, שאין הכתוב הזה דלא תאכל כל תועבה מזהיר אלא על פסולי המוקדשים ושאר איסורים יוצאים מכללו כו׳ עי״ש ובמל״מ ה׳ בכורות פ״ד, וכיון דפסולי המוקדשים ידעי׳ דאסורים בהנאה אף לחזקי׳ דמפורש בי׳ קרא כל בקודש באש תשרף כבגמ׳ פסחים שם, א״כ כי מרבינן מיני׳ כל תועבה מרבינן לכל דבר אף להנאה כמ״ש תוס׳ פסחים שם ד״ה מאי ביני׳, וכ״ת כיון דמרבינן מיני׳ לאכילה ה״ה להנאה כו׳. ואין להקשות דא״כ למה לה להגמ׳ חולין קי״ד לומר בבשר בחלב בהנאה מנין כדתני׳ כל מקום שנאמר לא תאכלו כו׳, הא בלא זה ידעינן לזה כמ״ש, י״ל דלרוחא דמלתא אמר דמגופא דקרא מבואר כן ע״כ.

★★

בגמ׳: מאי בינייהו כו׳.

הקשו הראשונים דלמה לא אמר דאיכא בינייהו חמץ גמור ע״י תערובות איכא בינייהו, דאתרבי לקמן (מ״ג ע״א) מכל מחמצת לא תאכלו, ולחזקי׳ מותר בהנא׳ ולרבי אבהו אסור בהנא׳. ותירצו ע״ז ב׳ תירוצים מהיפוך אל ההיפוך, דהתוס׳ רא״ש תירץ דגם לר׳ אבהו שרי בהנאה, דכי אמרינן דאכילה כוללת הנאה ג״כ הוא רק בדבר שנאמר בו איסור אכילה בפירוש, אבל חמץ ע״י תערובות שאיסורו רק מריבוי הקרא לא אתרבי רק לענין אכילה ולא לענין הנאה.

ובחי׳ הר״ן וחי׳ רבינו דוד כתבו להיפוך, דגם לחזקי׳ אסור תערובת חמץ בהנא׳, דכיון דחמץ עצמו אסור בהנא׳ מלא יאכל חמץ, כל איסורי חמץ בכלל, וגם חמץ בתערובות אסור בהנאה.

דף כ״ד ע״א

בגמ׳: אמר אביי לעולם מקרא קמא וכו׳ **אם אינו ענין לגופו דנפקא ליה מדר׳ אלעזר תנהו ענין לכל איסורין שבתורה** וכו׳, **א״ל רב פפא לאביי ואימא ליחודי ליה לאו לגופיה הוא דאתא דאי מדר׳ אלעזר אין לוקין על לאו שבכללות.**

בשו״ת אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ טז ענף א) הביא קושית דודו הגאון ר׳ יעקב קאנטראוויץ זצ״ל, אמאי לא משני אביי דאין צריך ליחודי ליה לאו לגופיה שילקו על זה, כי יש לאו לא תאכל כל תועבה ולוקין על לאו זה כדכתב הרמב״ם (סה״מ ל״ת קמ).

ומכח קושיא זו החליט דרב פפא ס״ל דאין לוקין על לאו דלא תאכל כל תועבה משום דהוי לאו שבכללות, וכמו דס״ל וכן איתא בגמרא כאן דאין לוקין על הלאו דר׳ אלעזר לא יאכל כי קודש הוא, אבל הגמרא במכות (יח ע״א) דהקשתה ולילקי נמי כדר׳ אלעזר וכו׳ ס״ל דלוקין על לאו זה ולא נחשב לאו שבכללות כי הלאו קאי על כל חד וחד וכמו שכתב רש״י שם (ד״ה קרא) לגבי הלאו דלא תוכל לאכול בשעריך, ה״ה דס״ל דלוקין גם על הלאו דלא תאכל כל תועבה, והרמב״ם פסק כהסוגיא דמכות.

אך האגרות משה דחה דבריו וכתב על קושייתו דמזה דאביי כלל לא הזכיר דאין צריך קרא לגופיה משום דכתיב לא

תאכל כל תועבה, והזכיר רק הלאו דלא יאכל כי קודש הוא, הרי דס"ל דהלאו דלא תאכל כל תועבה לא קאי כלל על פסולי המוקדשין, וא"כ לא שייך לומר שיתרץ שמלקות ילפינן מלאו זה, דהרי על פסולי המוקדשין לא שייך כלל לאו זה לא לאיסור וכ"ש שלא למלקות, עיי"ש.

★★

בגמ': אלא אמר רב פפא מהכא והבשר אשר יגע בכל טמא כו'.

בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' מ"ג) הביא מה שחידש ת"ח א' בסוגיא דמשקה בי מטבחי' דכן, ליישב כמה הערות, דכיון דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא וגו', א"כ אף שהבשר עצמו לא נטמא, מ"מ יש איסור אכילה מחמת שנגע בטומאה.

והגאון בעל שו"מ דחה את דבריו מסוגיין, דהרי מבואר הכא דאמר רב פפא דקרא והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, שאין ת"ל לא יאכל, שאם אינו ענין לגופו דנפקא ליה ממעשר הקל כו'. ואם נימא כחידוש הנ"ל, שפיר אצטריך לגופי', דהרי במעשר פשיטא דהאיסור הוא רק שנטמא המעשר, וכמו"ש ולא בערתי ממנו בטמא שהוא טמא, וא"כ אצטריך קרא בקדשים לאסור כשנגע הקדשים בטומאה אף שלא נטמא, אלא ע"כ דגם בקדשים אין האיסור רק כשנטמא הבשר.

★★

בגמ': וכי תימא אין מזהירין מן הדין.

הרמב"ם (ברפ"ב מהל' מאכלות אסורות) כ' וז"ל ובגמל ובחזיר ובארנבת ובשפן נאמר אך את זה לא תאכלו כו' הא למדת שהן בלא תעשה, ואע"פ שיש בהן סימן אחד. וכל שכן שאר בהמה טמאה וחיה טמאה שאין בה סימן כלל שאיסור אכילתה בלא תעשה כו'.

וידועין דברי המגיד משנה שם שהקשה איך ילפינן שאר בהמות טמאות מקל וחומר מגמל וכו', הא מזהירין מן הדין. ותירץ ע"ז יסוד חדש, דלא אמרו אין מזהירין מהדין רק לחדש איסור, אבל הכא שיש כבר איסור עשה לשאר בהמות טמאות (כמוש"כ שם הרמב"ם), שפיר ילפינן מקל וחומר להוסיף גם ל"ת.

ותמה שם בשער המלך מסוגיין, דהרי הגמרא מקשה כאן ארב פפא דא"א ללמוד ממעשר הקל בק"ו דאין מזהירין מן הדין, והא הכא איכא עשה מבאש תשרף, ולפי דברי המגיד משנה כיון שיש כבר עשה אפשר ללמוד מק"ו להוסיף לא תעשה. ועיין בשו"ת תשובה מאהבה ח"א סוף סי' קכ"ו מה שיישב ע"ז.

★★

רש"י ד"ה הקישא הוא. בא"ד ולא בערתי ממנו בטמא, אע"ג דוידוי בעלמא הוא ואינו לאו, הא נפקא לן בי' איסור לאו ביבמות בהערל מהאי קרא דלא תוכל לאכול בשעריך וכו'.

והא דנקט הכא קרא דולא בערתי ממנו בטמא, עיין במגילת אסתר (ספר המצות סוף שורש ח') דכן הוא דרך הש"ס בהרבה מקומות דנקט דרשא שהיא פשוטה יותר אע"ג דאין זו עיקר הדרשה.

והרמב"ן בהשגותיו (שם) הביא דברי רש"י אלו שמפרשת וידוי אי אפשר ללמוד לאו ללקות עליהן. והשיג בזה על הרמב"ם (פ"ב ממע"ש) דיליף מקרא דולא בערתי ממנו בטמא לאיסור לאו.

וכתב שם המגלת אסתר ליישב דעת הרמב"ם דלא נקט הקרא דפ' הערל מולא תוכל לאכול בשעריך. דהרמב"ם מפרש פי' אחר לגמרי בסוגיא דהתם, דאיירי לענין ללמוד דאינו לוקה על מעשר שני טמא רק אם אוכלו בירושלים ולא מחוץ לחומה. וזהו דקאמר התם "והיכן מוזהר על האכילה" כלומר באיזה מקום שאוכלו לוקה, ומנ"ל דדוקא בירושלים. וע"ז למד בגז"ש מבכור שכמו שבכור אכילתו בירושלים, כן איסור אכילת מעש' בטומאה הוא בירושלים דוקא. וע"ע בשו"ת בנין ציון החדשות סי' צ"ג.

דף כ"ד ע"ב

בגמ': איכא דאמרי א"ר אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור.

פירש"י חלב אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות ולא לרפואה וכ"ש אוכל חלב חי. המשנה למלך

(יסודי התורה פ״ה ה״ח) ביאר כוונת רש״י במש״כ כ״ש אוכל חלב חי, דה״ק דחלב ע״ג מכתו הוא כדרך הנאתו ביחס לאותו אדם שיש לו מכה, אלא דכיון דלכו״ע אין דרך הנאת חלב לרפואה ע״כ אינו לוקה, וכ״ש אוכל חלב חי דאף לגבי האוכל אינו דרך אכילתו.

★★

בגמ׳: א״ר אבהו א״ר יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן וכו׳.

המשנה למלך בפ״ה מה׳ יסודי התורה (קרוב לסופו ד״ה יש לחקור) חקר מה הדין בקיום מצות עשה כגון אכילת מצה וכדומה כשאכלו שלא כדרך אכילה האם קיים בזה המצוה, וכתב דנראה לו דכמו דאין לוקין על איסורי אכילה רק כשאוכלין דרך אכילתן, ה״ה בקיום מצוה אין מקיימים המצוה אלא א״כ אוכלין כדרך אכילתן.

ובמנחת חינוך מצוה ו (אות א) הביאו. וכן במצוה תל (אות ב) הביאו וכתב דה״ה לגבי ברכת המזון אין מחוייבין לברך אם אוכלין שלא כדרך אכילתן.

ובשער המלך גם ס״ל כדברי המשנה למלך, וכתב להוכיח זה מהא דבכניסת ישראל לארץ לא יכלו לאכול מצה משום איסור חדש, וכן נשבע שלא לאכול מצה לא יכול לאכול מצה, ואם נימא דמצות אכילת מצה יכול לקיים גם שלא כדרך אכילה, א״כ יכול לאכול שלא כדרך אכילה ויקיים המצוה ואיסור חדש או שבועה אין בזה כיון שהוי שלא כדרך אכילה, אלא ודאי דגם מצוה לא קיים כשאוכל שלא כדרך אכילה, עיי״ש.

אמנם החתם סופר בחידושי סוגיות (סי׳ ל) חלק על המשנה למלך ודחה ראיית השער המלך הנ״ל וכתב דאף דסתם אוכל איסור שלא כדרך אכילה אינו לוקה ע״ז, מ״מ אם מקיים בזה מצוה אז אחשביה לאכילתו וילקה גם על האיסור, עיי״ש.

★★

בגמ׳: א״ר אסי א״ר יוחנן כל איסורי הנאה שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן.

המהרש״ל בחכמת שלמה (שבועות כ״ג ע״ב תוד״ה דמוקי) כתב דלרבי שמעון דס״ל דלוקין על כל שהוא (ולא נאמרו שיעורין רק לענין קרבן), ה״ה דלוקין על שלא כדרך הנאתן, ורק לרבנן דס״ל ח״ש אין לוקין עליו, ה״נ אין לוקין על שלא כדרך הנאתן.

וביארו האחרונים דכמו שיש חצי שיעור ״בכמות״ כמו כן יש חצי שיעור ״באיכות״, שאם הוא נהנה שלא כדרך הנאתן הו״ל חצי שיעור באיכות, ולרבי שמעון לוקה עליו כמו שלוקה על כ״ש.

במשנה למלך (פ״ה מהל׳ יסודי התורה הל״ח) נסתפק וז״ל, יש לחקור בהא דקיי״ל דכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם שלא כדרך הנאתן אם נאמר ג״כ במצות עשה דרחמנא אמר תאכל כגון במצה וקרבן פסח אם אכלן שלא כדרך הנאתן אם יצא יד״ח, ונראה דלא שנא דכי היכי דמצות ל״ת דרחמנא אמר לא תאכל אמרינן דאם אכלו שלא כדרך הנאתו דפטור משום דלא מיקרי אכילה, ה״נ במ״ע דרחמנא אמר תאכל אם אכלו שלא כדרך הנאתו לא יצא יד״ח משום דלא שמי׳ אכילה, אלא שלא ראיתי כעת דין זה בפירוש במ״ע ע״כ, ויעוי׳ במנ״ח (מצוה ת״ל) שכתב לפי״ז דה״ה גם בברהמ״ז אין מברך כשאכל שלכדה״נ, ואף דהתם אינו אכילה של מצוה משום דלא מקרי אכילה.

ובספר בית הלוי (ח״ג סי׳ נא אות ד׳) הביא להוכיח ממשנה מפורשת במנחות (דף צ״ט ע״ב), דקתני התם שעיר של יום הכיפורים נאכל לערב, והבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה, ופירש״י השעיר של מוסף שהוא חטאת והוא שעיר הנעשה בחוץ ונאכל לכהנים, נאכל לערב בלילי שבת אע״פ שאין יכולין לבשלו בשבת, הבבליים כהנים אוכלין אותו חי כשחל יום הכיפורים בערב שבת עכ״ד, והרי אכילת קדשים מצוה היא כדכתיב ואכלו אותם אשר כפר בהם, וכ״כ במנ״ח מצוה ז׳ עי״ש.

וא״כ היאך קתני דהכהנים הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי, הרי אין זה דרך אכילתו ולא מקיים בזה כל מצוה, ולכאורה מוכח מזה, דבקיום מצוות מקיים המצוה אף בשלא כדרך אכילה או הנאה, ודלא כמו דמסיק המשנל״מ דל״ש בין לא תאכל הנאמר באיסורים לבין אכילה הנאמר בקיום מצוות עשה וכמו דבאיסורים שלכד״א לא שמי׳ אכילה ה״נ גבי מצוות דרחמנא אמר תאכל אם אכלו שלכד״א לא יצא יד״ח משום דלא שמא אכילה, וצ״ע מהמשנה הנ״ל במנחות.

ותירץ שם בבית הלוי בהקדם מש"כ לחדש (עפ"י סוגית הגמ' בפסחים לעיל ג' ע"ב לגבי חלוקת לחם הפנים וכו' והתוס' ישנים ביומא ל"ט) דבמצות אכילת פסח או אכילת מצה, הוי החיוב על האדם דהוא מחוייב לאכול פסח ומשו"ה אם אכל פחות מכזית לא שמי' אכילה והוי כלא אכל פסח, אבל מצות אכילת קדשים לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא, רק המצוה הוא שיהא הבשר קדשים נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו, וא"כ הרי גם באכל כ"א פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו, ועי"ש עוד מש"כ לפי"ז, וכן יעו"ש (בסי' נ"א אות ג') שכתב לפי"ז לחדש דבמצות אכילת קדשים א"צ כוונה אף למ"ד דס"ל דבכה"ת כולה מצוות צריכות כוונה, משום דאין המצוה חיוב על האדם שהוא יאכל, אלא דהמצוה הוא שהקדשים יתאכלו, וכיון שנאכל נתקיימה המצוה, וא"צ בזה כוונה לקיום המצוה עי"ש.

עכ"פ לפי מה שנתבאר מיושב הקושיא דלעיל, דאם נימא דאין מקיימין מצות אכילה בקיום המצוות שנאמר בהן אכילה אא"כ אוכל אותן כדרך אכילתן כמש"כ המשנל"מ, דא"כ היאך אמרינן במתני' במנחות דהכהנים הבבליים היו אוכלים את השעיר של מוסף יוה"כ בליל שבת חי, הרי אין מקיימין בזה כל מצוה של אכילת קדשים, ותי' הבית הלוי דכיון דנתבאר דמצות אכילת קדשים אין המצוה אקרקפתא דגברא שהוא מחוייב לאכול הקדשים, אלא דהמצוה הוא שהקדשים יתאכלו, ומה"ט א"צ כזית לקיים הך מצוה כיון דהקרבן סוכ"ס נאכל, י"ל דמהני ג"כ שלא כדרך אכילתן, דהרי סו"ס הקרבן נאכל ע"כ.

★★

ובספר אבי עזרי על הרמב"ם (פ"י דמעשה הקרבנות הלכה ג') כתב לדון ע"ד הביה"ל הנ"ל שכתב דכיון שאין מצות אכילת קדשים מצוה המוטלת על הגברא כבשאר מצוות עשה דאכילה אלא דהמצוה היא שהקרבן והקדשים יאכלו, ומכיון שכן אף אם אכל שלא כדרך אכילתו מתקיימת בזה המצוה דאכילת קדשים, וכתב באבי עזרי דזה אינו דומה כלל, דלענין אכילה פחות מכזית, הלא על הגברא אין חיוב לאכול, ופחות מכזית נמי נקרא אכילה על אותו הפחות מכזית, אלא שכאו"א אינו אוכל שיעור, בזה שפיר אמרינן הסברא שאין חיוב כל עיקר על האדם לאכול אלא שהקרבן יהא נאכל ובין כולם הקרבן הלא נאכל, משא"כ לענין שלא כדרך אכילה, מאחר שאין זו אכילה, נמצא שאין הקרבן נאכל, והלא בעינן עכ"פ שיהא הקרבן נאכל, ואינו בדין שיהי' סגי שלא כדרך אכילתה, ועי"ש עוד בזה.

★★

בגמ': לאו משום דלא אכיל להו דרך הנאתן.

בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' קצ"ג) דן אי חָלָב חי מבהמה טמא מיקרי שלא כדרך הנאתן, כיון דהדרך הוא לשתותו כשהוא מבושל, או דלמא שהוא טוב חי כמו מבושל לא מיקרי שלא כדרך הנאתן.

והוכיח מסוגיין דגם בכה"ג הו"ל שכדה"נ, דהרי משקה היוצא מהפירות טובים כמו הפירות, ועכ"ז מיקרי שלא כדרך הנאתן, הרי דגם בכה"ג פטור.

אולם דייק מהרמב"ם שכתב בהל' מאכלות אסורות (פי"ד הי"א) כל האוכלים האסורים אינו חייב עד שיאכלו דרך הנא' כו' כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם, או שאכל חלב חי כו' או שעירב דברים המרים כו'. עכ"ל. משמע מכל זה ששלא כדרך הנא' הוא כשהוא גרע יותר.

ולכן מסיק דאכן אין פטור דכשלכדה"נ רק אם גרע טפי, והא דאיתא הכא דמשקין הוי שלכדה"נ הוא רק לר' זירא, אבל לאביי דמסיק זיעה שאני, חולק על עיקר דין זה וס"ל דשלכהדה"נ הוא רק בדגרע טפי, וכוותי' פסק הרמב"ם.

★★

בגמ': בשלמא אי אמרת כו' אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא.

הנה בהא דמבואר דאוכל חלב חי פטור משום דהוי שלא כדרך הנאת', לכאורה היה אפשר לפרש, דהיינו דוקא בחלב חי דבמצב זה ראוי עדיין לבשלו, והוא אוכלו חי הו"ל שלא כדרך הנאתה, אבל בדבר שאין הדרך לבשלו, יש לומר דאם בישלו חייב, דהא במצב דעכשיו זהו דרך אכילתו בכה"ג, והלא עכשיו אין דרך אחרת לאכלו.

אמנם בחידושי הרי"ם (שו"ת יו"ד סי' ז' ד"ה והנה בפסחים) הוכיח דלא כן הוא, ואפילו אם במצב זה אין דרך

אחרת לאכלו, הוי שלכדה"נ, שהרי רש"י כתב (בד"ה בשלמא) שאם בישל אגוזים ואפרסקין הוי שלא כדרך הנאתן, והרי אכתי א"א שוב לאכלן חי, ומוכח דגם בכה"ג מיקרי שלא כדרך הנאתן.

והוכיח כן גם בעצם הסוגיא דאמרינן דמשקה הו"ל שלא כדרך הנאתו, והרי עכשיו שעשאו משקה אין דרך לאכלו באופן אחרת, ומוכח מזה דאעפ"כ מיקרי שלא כדרך הנאת'.

אולם מדייק שם מהרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ד הי"א) דלא ס"ל כרש"י, דכתב הרמב"ם: המחה חלב כו' או שעירב דברים מרים, או שאכל אוכל איסור אחר שהסריח ובטל מאוכל אדם כו' עכ"ל. ולכאו' דבריו תמוהין למה כתב דוקא אם הסריח ובטל מאוכל אדם, הרי אפילו אם הסריח במקצת שוב הו"ל שלא כדרך הנאתן ופטור עלי', (ועיי"ש דלרש"י אה"נ כן יהי' הדין דנבילה שנסרחה במקצת פטור עלי' משום דהוי שלא כדרך הנאתן). ומוכח דהרמב"ם ס"ל כהחילוק הנ"ל, דדוקא אם יכול לאכול כהנאתן ואוכל שלא כהנאתן פטור עלי', אבל אם במצב זה אין דרך אחרת לאכול חייב. ודאיתא הכא דמשקין הוי שלא כדרך הנא', י"ל דלאביי דדחי דזיעה בעלמא הוא, כוונתו לדחות כל הדין, דלא הוי שלכדה"נ כיון דאכתי אין אופן אחר לאכלו. עיי"ש עוד, והוא עין מהלך האבני נזר שהובא לעיל.

דף כ"ה ע"א

בגמ': **זאת אומרת כלאי הכרם עיקרן נאסרין** וכו'.

וברש"י מבואר דאין עוברים על איסור כלאים בשעת הזריעה אלא בשעת ההשרשה.

וקשה. אם אכן שעת הזריעה בארץ אינה קובעת, אם כן הזורע בשבת אמאי חייב, למרות שההשרשה היתה רק לאחר השבת?

ותירץ הגר"ח קנייבסקי שליט"א: בשבת, מה שנאסר זאת המלאכה - העשיה, והמלאכה מתמצית בפעולת הזריעה בלבד, וזה הרי נעשה בשבת.

מה שאין כן בכלאים, האיסור נעוץ בפעולת התוצאה, שלא יגדלו שני המינים באותו מקום יחדיו, וזה הלא מתחיל רק מעת ההשרשה ע"כ.

(ספר מרפסין איגרא ע' רכט)

★★

בגמ': **ואביי תאמר במאי** כו' **תאמר בבשר כחלב** כו' **אטו בב"ח אכילה כתוב בי'.**

הכרתי ופלתי (יו"ד סי' פ"ז) כתב לחדש דלפי מה דמבואר כאן דבבשר בחלב לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן, א"כ גם נותן טעם לפגם אסור, ולכן קדרה של בשר שבישלו בה חלב אסור גם לאחר מעת לעת, ומפרש כן בדברי המהרי"ל שהובא בש"ך, ומסיים "והאמת ליעקב" (-המהרי"ל).

אולם בחות דעת (יו"ד ריש סי' ק"ג) חולק עליו בכל עוז, ויצא לחלק בין שלא כדרך הנא' לבין נותן טעם לפגם, דשלא כדרך הנאתן לפטור ילפינן מדנא' לא יאכל, ומשמע דוקא באכילה בכדרכה חייב, ולא בכשלא כדרך הנאה, ולהכי בבשר בחלב אם עירב בה דבר מר עדיין חייב עלי' כדקאמר אביי הכא דלא כתיב בבשר בחלב אכילה.

אבל כשהאיסור נסרחה בעצמה עד שאינה ראוי' לגר, או שנותן טעם לפגם דג"כ ילפינן מהאי קרא, אינה קרויה נבילה וחפצא דאיסור כלל. ובכה"ג גם בבשר חלב פטור דלאו שם איסור הוא.

ומבאר שם עוד, דחילוק יסודי ישנו בין הפטור דשלא כדרך הנא' לפטור דנסרחה, דפטור כדרך הנא' אינו אלא במעשה האכילה, ולכן כתב דאם עירב בהנבילה דבר מר, ושוב תיקנו, חייב עליה. משא"כ אם נסרחה, פקע מהחפצא שם איסור, ולכן אף שחזר ותיקנו פטור עליו.

והביא ראיות לשיטתו דנוטלפ"ג הוא גם בבשר וחלב, דהרי בכלאי הכרם מבואר כאן דשלכדה"נ חייב עלי', דגם כן לא כתיב בי' אכילה, ואילו בתוס' בע"ז (ס"ח ע"א) מבואר דנוטלפ"ג מותר בה. וכן יי"נ אסור שלא כדרך הנא' כמוש"כ תוס' לקמן דף כ"ו, ואילו נוטלפ"ג מותר בה כמבואר בע"ז סח ובכל הפוסקים.

ועיין שם בהגהות אמרי ברוך (אות א') שהביא דברי הרמב"ם (פט"ו מאכלות אסורות ה"ל) שכתב מפורש דגם בבשר בחלב ובכלאי הכרם שרי נוטלפ"ג. ועי' בחי' הגר"ח על הרמב"ם (ופט"ו מהל' מאכלות אסורות) דג"כ חילק חילוק זה בין שלכדה"נ לבין נסרחה לגר דפקע האיסור מהחפצא עצמה.

וכן בפמ״ג (בפתיחה לבשר בחלב וכן בשפתי דעת סי׳ פ״ז סקי״ח) חלק על הפלתי וחילק כעין הנ״ל בין שלכדה״נ לנסרחה דהותרה לגמרי.

★★

בגמ׳: אטו בבשר בחלב אכילה כתיב בי׳.

ומבואר בזה דבבשר בחלב חייב עליהם אפילו שלא כדרך הנאתו. ועל פי זה דנו הפוסקים במי שמאכילין אותו בשר בחלב דרך צינורית לתוך קיבתו (אינפוזי׳) אי חייב עליו, כיון שלא כדרך הנאתו גם חייבין עליו.

וכתב האחיעזר (ח״ג סי׳ ס״א) דבחולין (ק״ג ע״ב) פליגי ר׳ יוחנן וריש לקיש דלר׳ יוחנן חייבים על הנאת גרונו ולריש לקיש חייבים על הנאת מעיו, וקיי״ל כוותי׳ דר׳ יוחנן, וא״כ בשאר איסורי אכילה פשוט דאינו חייב כשאוכל דרך קיבתו, דהא ליכא הנאת גרונו. אלא אף בבשר בחלב גם כן פטור דאין הפטור בהנאת מעיו משום דהוי שלא כדרך הנאתן, אלא דלא הוי סוג אכילה כלל, וכמריח דמי. ועיין שו״ת ציץ אליעזר (חלק י״ד סי׳ ע׳).

★★

בגמ׳: אמר ר׳ יעקב א״ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה וכו׳.

כתבו התוס׳ דמיירי כגון שאין יכול להתרפא משאר עצים אלא בזה כגון ע״י שדים, ופריך בגמרא אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי וכו׳. בספר חיי אריה (או״ח ס״ג אות ד׳) העיר דלכא׳ מבואר מהתוס׳ דבמקום סכנה מותר לעבור איסור להתרפאות, אפילו כשהרפואה בדרך סגולה, וכהא דעצי איסור ע״י שדים, ודלא כשיטת הרמב״ם בפירוש המשנה (פרק בתרא דיומא).

ותירץ החיי אריה דשאני הכא שכל הנאתו רק אם יתרפא, אבל אם לא תועיל רפואה זה אין לו הנאה כלל, ולא דיבר הרמב״ם רק כשהאיסור בכל גווני כגון אכילת כבד של כלב או שמחלל שבת בשביל רפואה סגולית.

★★

בגמ׳: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאודך, אם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך.

בפרשת דרכים (דרך ה׳ דרוש כ״א) כתב על פי זה ליישב על מה דלכאורה קשה למה נאמר בפרשה ראשונה בכל לבבך בכל נפשך ״ובכל מאודך״, ואילו בפרשה השני׳ נאמר בכל לבבכם ובכל נפשכם ואילו ״בכל מאודכם״ לא נאמר.

ותירץ שדוקא אצל יחיד, יכול להיות שאחד יסביר שממונו חביב עליו מגופו, ולכן ל״צ למסור את ממונו, לכן הוצרך לרבות למסור גם את ממונו. אבל לגבי רבים לא יעלה על הדעת שרבים יסברו כן, לכן לא הוצרך לכתוב בכל מאודכם. וכיוצ״ב כתב באוה״ח הק׳ (בפ׳ והי׳ אם שמוע).

ואדמו״ר הלב שמחה זצ״ל במכתבו המפורס׳ בענין תקנות בצמצום הוצאות כתב משמי׳ דאדמו״ר מקאצק זי״ע שלכן לא נאמר בכל מאודכם בפרשה שני׳, לפי שממונות של רבים הוא דיני נפשות, ונכלל בכלל על נפשכם.

★★

בגמ׳: ויש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר ובכל מאדך.

הערוך לנר (סנהדרין עד.) תמה דלמה מצריכין קרא למי שממונו חביב עליו מגופו, והרי גם בכל נפשך לא הוי בעינן רק משום דכתיב וחי בהם וכדאיתא בסנהדרין, אבל מהיכי תיתי נאמר שאינו צריך להוציא כל ממונו. ואם תאמר דכיון דיש אדם שממונו חביב מגופו הוי פטרינן ליה למסור כל ממונו מקרא בוחי בהם, א״כ נימא בשאר חייבי לאוין בקי״ל דיעבור ואל יהרג דנילף מזה דגם אינו חייב למסור כל ממונו. וזה נגד דעת הר״ן והרמ״א (יו״ד קנ״ז א׳) דאדם חייב להוציא כל ממונו שלא יעבור על ל״ת. ועי׳ בביאור הגר״א (יו״ד שם) שהביא משו״ת מהרי״ו, שבאמת הוכיח מכאן דאין חיוב להוציא כל ממונו שלא יעבור על ל״ת ודלא כהר״ן.

ומדברי היום תרועה (יומא פב.) נראה דודאי אדם חייב להוציא כל ממונו שלא יעבור על לאו, אלא דאדם שחביב לו ממונו מגופו פטור למסור כל ממונו. [וע״ע במרחשת ח״א סוף סי׳ מ״ג מש״כ בזה].

★★

הגר״ש רוזובסקי זצ״ל (בספר זכרון שמואל סי׳ ס״ה אות ז׳) תמה דהא בעינן בכל מאדך לכל המצות דחייב

למסור כל ממונו אע"ג דאינו חייב למסור את נפשו, וכתב דבאמת עיקר חיוב בכל נפשך ילפינן נאמרה בכל הלאוין, אלא דהתורה מלמדת לנו בפסוק דוחי בהם דמצות פיקוח נפש דוחה בשאר לאוין חיוב דבכל נפשך, אבל במקום שאין מצות פקוח נפש, וכגון ע"י שימסור כל ממונו, עדיין מחוייבין ועומדין מקרא דבכל נפשך. עיי"ש.

★★

בב"ח או"ח (סו"ס תרנ"ו) הקשה למה נאמר אצל עבודה זרה בכל ממונך, הלא בכל לא תעשה צריך למסור כל ממונו ולא רק בעבודה זרה עיי"ש מה שתירץ. וכן תמה הגר"א יו"ד סי' קנ"ז (סוס"ק ה') על הרמ"א שהביא דין זה שצריך למסור כל ממונו שלא לעבור על לא תעשה.

ובשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קכ"ח) כתב לתרץ דסד"א בעבודה זרה כיון דבעצם אין כוונתו לעבור העבודה זרה, דהרי רק מוכרח הוא ע"פ בגוי, אף דחדשה התורה דצריך למסור נפשו גם בכה"ג, אבל ממונו שחביב מגופו א"צ למסור, דהרי אין כאן איסור עבודה זרה בעצם, קמ"ל. והביא כן מלשון הרמב"ם שצריך למסור נפשו ולא לעבוד עבודה זרה כדי שלא לחלל שם שמים עיי"ש שהאריך בזה.

★★

בגמ': כי אתא רבין א"ר יוחנן בכל מתרפאין חוץ מע"ז וג"ע ושפ"ד וכו', **שפ"ד מנלן, סברא הוא כי ההוא דאתא לקמיה דרבא א"ל מרי דוראי** וכו' **מאי חזית דדמה דידך סומק טפי דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי.**

ופירש"י וז"ל, מאי חזית וכו', אין זה דומה לשאר עבירות דמ"מ יש כאן איבוד נפש והתורה לא התירה לדחות את המצוה אלא מפני חיבת נפשו של ישראל וכאן עבירה נעשית ונפש אבודה וכו', עכ"ל יעו"ש. והיינו דדוקא ברודף אחר "נערה המאורסה" או אחר חבירו להורגו מותר להצילם מזה ע"י שנהרוג ל"רודף" "מפני חיבת נפשו של ישראל" שלא ירצחוהו שלא כדין וכן שלא יבעל לנעה"מ באיסור, אך בעלמא שיאנסוהו להרוג לחבירו ליכא להיתר זה וע"כ יהרג ואל יהרוג.

והנה יל"ע אם אף בב"נ איכא היתר זה דהבא להרגך "השכם להורגו" ומותר ואף מצוה לב"נ להרוג ל"רודף" אחר חבירו להורגו, או דהוי חדוש התורה שנאמר דוקא בישראל. והנה מלשון רש"י הכא שכ' שכל דהתירו להרוג לרודף אחר חבירו "להורגו" או לרודף אחר נעה"מ מפני חיבת נפשו של ישראל שלא יהרגוהו שלא כדין, משמע א"כ דשייך זה דוקא בישראל ולא בב"נ, דהא לית ביה לסברא הנ"ל דהתורה התירה "מפני חיבת" וכו', ודו"ק.

אולם יעוי' בסנהדרין (נז.) דתניא על הגזל וכו', על שפיכות דמים כותי בכותי וכותי בישראל חייב וכו', אמר אביי אי משכחת דתניא ר"י בן שאול היא, דתניא ריב"ש אומר רודף אחר חבירו וכו', ופירש"י דהיינו כיוצא בו דשפ"ד דכותי בכותי וכותי בישראל חייב וכו' יעוש"ה, וא"כ מבואר להדיא דאיכא דין "רודף" בבן נח. וכ"ה ברמב"ם בפ"ט דמלכים ה"ד דב"נ שהיה יכול להציל לנרדף וכו' ע"ש, דמבואר כנ"ל. וכן יעוי' בתוס' בע"ז פ"ק (י:) ד"ה חד וכו' דס"ל בפשיטות כנ"ל דדין "רודף" שייך גם בב"נ. וכן יעוי' במנ"ח (מצוה רצו' אות ה') דדייק כן בגמ' וברמב"ם שם. וא"כ יל"ע מהו שכ' רש"י הכא דמפני חיבת נפשו של ישראל מותר להרוג לרודפו, הא גם בב"נ שרודף אחר חבירו הב"נ מותר להורגו ואע"פ דליכא לסברא הנ"ל.

ושמא כוונתו דה"ט רק דמותר להרוג לרודף אחר "נערה המאורסה" לפוגמה דמפני חיבתה דישראלית זו התירה התורה להורגו, אך מלשון רש"י נר' דאיירי אף ברודף "להורגו", וא"כ יל"ע.

(נופת צופים)

★★

תוד"ה חוץ מעצי אשירה.

ע"ש שכתבו דמה דאין מתרפאין בעצי אשרה הוא רק כשמזכיר לו שם אלילים, אבל אם אמר לא סתם שיקח מעצים אלו, כיון שלא תלה רפואה זו בשל אלילים שרי, אמנם הר"ן כתב לאסור גם בכה"ג, דכיון דעובר על ולא ידבק בידך מאומה מן החרם, הרי גם על אביזרייהו דעבודה זרה צריך למסור נפשו.

ועיין בשו"ע יו"ד ריש סי' קנ"ה שהביא דיעה א' בסתם כמו התוס', ותמה בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קכ"ח) דהא לגבי אביזרייהו דעריות קיי"ל דצריך למסור נפשו, וא"כ למה פסק כאן כתוס' דמתרפאים בעצי אשרה כשעובר על ולא ידבק בידך וגו'.

ותי׳ האבני נזר דשאני ושאני, דהתם בעריות המעשה הוא היינו הך אלא האיסור הוא קליש טפי, ולזה גם על אביזרייהו צריך למסור נפשו. אבל הכא בע״ז, הרי איסור עבודה זרה עצמו היינו להאמין ח״ו בכח העליונות של האלילים, משא״כ ולא ידבק בידך וגו׳ הוא איסור הנא׳ גרידא, וא״כ אינו בכלל מעין הסוג של עבודה זרה עצמה, ומשו״ה אינו בויהרג ואל יעבור.

★★

כבר ביארנו שעל אביזרייהו דהג׳ עבירות גם כן צריך למסור את נפשו, ונפסק כן ברמ״א (יו״ד סי׳ קנ״ז סעיף א׳). ועל פי זה כתב הגאון בעל ערוך לנר בספרו בנין ציון (סי׳ קע״ב) דגם שלא לבייש חבירו ברבים צריך למסור את נפשו על זה, דאמרו חז״ל דנוח לו לאדם להפיל א״ע לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים, וכתב בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג׳) וז״ל: והנה אבק הרציחה הוא הלבנת פנים, כי פניו יחורו ונס מראה האודם, ודומה אל הרציחה, וכן אמרו רז״ל כי צער ההלבנה מר ממות, ועל כן ארז״ל לעולם יפיל אדם עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו ברבים ע״כ.

★★

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: דבר זה הוא מחלוקת ראשונים דהגם דבתוס׳ סוטה (דף י׳) כתבו כשי׳ הר״י, מאידך גיסא שי׳ המאירי והחינוך וכ״מ מד׳ הר״מ דלאו דין גמור הוא למסור נפשו ולא לבייש, וי״ל דאי הוי דין גמור ומחויב למסי״נ אמאי קיי״ל דלאפרושי מאיסורא אין חכמה ואין תבונה וכו׳ דשרי להפשיט חבירו בגדו בשוק כשהולך בבגד כלאים והרי מביישו ושופך דמו, או במילים אחרות שלמה לא היתר לתמר לבזות את יהודה דהרי הוי לאפרושי מאיסורא, איסור רציחה. וי״ל ואכמ״ל ע״כ

דף כ״ה ע״ב

בגמ׳: מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה וכו׳ איכא דאמרי א״ל מידי דרך הנאה קא עבידנא.

כתב המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח) דיש לפרש את המחלוקת בין ב׳ הלשונות בב׳ אופנים, האחד דלישנא קמא ס״ל דהני גוהרקי, אף שהם זיתים קטנים, מ״מ כיון שיצא מהם שמן חשיב דרך הנאתם, וע״כ לא התיר רק במקום סכנה. והלישנא בתרא ס״ל דלא נקרא דרך הנאתם, רק בנתבשלו ויוצא שמנו בבית הבד, ולפ״ז י״ל דלכו״ע מותר שלא כדרך הנאתו בחולה שאין בו סכנה.

והאופן השני י״ל דלכו״ע בהני גוהרקי הוא שלא כדרך הנאתו, אלא דס״ל ללישנא קמא דאפילו ללא דרך הנאתו לא הותר רק במקום סכנה ולא לחולה שאין בו סכנה, והלישנא בתרא ס״ל דמכיון דאין לאו מפורש על שלא כדרך, ע״כ הקילו חז״ל לצורך חולה שאין סכנה, א״נ דס״ל דשלא כדרך הנאתו אינו אסור רק מדרבנן, וע״כ התירו לחולה שאין בו סכנה. [ונטה כצד השני דאם יש בשלא כדרך הנאתו איסור דאורייתא, לא היו מקילין רבנן לצורך חולה שאין בו סכנה].

★★

עוד כתב המשנה למלך (שם) דמאי דפליגי הני תרי לישני אפשר לומר באחד משני פנים, האחד, דפליגי אי לשייף בגוהרקי דערלה נחשב דרך הנאה, דללישנא קמא נחשב דרך הנאתו וע״כ מותר רק משום דהוי שעת הסכנה, וללישנא בתרא נחשב שלא כדרך הנאתו וע״כ מותר גם לחולה שאין בו סכנה, ולפי״ז לפי ב׳ הלשונות ליהנות מאיסור הנאה שלא כדרך הנאתו יהיה מותר גם לחולה שאין בו סכנה.

האופן השני הוא, דלישנא קמא ג״כ ס״ל דגוהרקי דערלה הוי שלא כדרך הנאתו, אלא ס״ל דגם ליהנות שלא כדרך הנאה אף דאין לוקין עליו מ״מ הוי איסור תורה, והוי כמו חצי שיעור דאסור מן התורה ואין לוקין ע״ז, וע״כ אינו מותר לחולה שאין בו סכנה לעבור על איסור תורה, אבל לישנא בתרא ס״ל דהנאה שלא כדרך הנאה הוי רק איסור דרבנן וע״כ ס״ל דמותר לחולה שאין בו סכנה ליהנות שלא כדרך הנאתו. וי״ל דגם הם ס״ל דהוי איסור תורה אך אעפי״כ ס״ל דהיות ואין לוקין ע״ז אז מותר לחולה שאין בו סכנה ליהנות שלא כדרך הנאתו, עיי״ש.

★★

הרמב״ם בפ״ה מהל׳ יסודי התורה (ה״ח) פסק גם כאיכא דאמרי דמותר להתרפאות באיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן אף שלא במקום סכנה, ועיין שם בכסף משנה לגבי איסורי דרבנן כדרך הנאתן אי מותר שלא במקום סכנה עיי״ש.

ובתורת רפאל דיני שבת (סי׳ כז) הובא ביביע אומר (ח״ח אהע״ז סי׳ יד אות ב) למד בדעת הרמב״ם דס״ל דמותר להתרפאות באיסור דרבנן שלא במקום סכנה.

ולפי״ז יישב מה דפסק הרמב״ם בפרק ט״ז מהל׳ איסורי ביאה הי״ב דהמשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה״ז אסור וכו׳, משמע מלשונו דרק כדי לסרסו אסור אבל אם כוונתו לרפואה מותר, וזה קשה דבגמרא שבת (קי ע״ב) מובא במגיד משנה שם מבואר דאף לרפואה אסור, אך לפי הנ״ל י״ל דהגמרא שבת ס״ל כלישנא קמא דהגמרא כאן דרק בשעת הסכנה מותר להתרפאות באיסורי הנאה אבל שלא בשעת הסכנה אסור אף שלא כדרך הנאה ואף באיסור דרבנן בלבד, וע״כ שפיר אסור להשקות כוס עיקרין דהוי איסור דרבנן אף לרפואה, אבל הרמב״ם דס״ל כאיכא דאמרי דמותר להתרפאות באיסור הנאה דאורייתא שלא כדרך הנאה אף שלא במקום סכנה, וה״ה באיסור דרבנן כדרך הנאה וכנ״ל, א״כ שפיר ס״ל דמותר להשקות כוס עיקרין לרפואה ורק כדי לסרסו אסור, עיי״ש.

★★

בשו״ת הרדב״ז (ח״ג סי׳ תתקעט) הובא דבריו בשו״ת גינת ורדים (יו״ד כלל א סי׳ ה) כתב על מה שנהגו העולם להתרפאות בבשר המת הנקרא מומיא ע״י שמערבים בו סמים ואוכלים אותו, והלא מת אסור בהנאה כדאי׳ בע״ז (כט ע״ב).

וכתב דהיות והמומיא מעורבת בסמים, ועיקר ההנאה אינה מן הבשר עצמו, דהרי בשר שאינו חנוט עם סמים לא מועיל כלל, א״כ נחשב ההנאה מן הבשר הנאה שלא כדרך הנאתו, וחזינן בגמרא כאן דרבינא דשייף לברתיה בגוהרקי דערלה והיינו פסולת זיתים המעורב בשמן השיב למר בר רב אשי דזה נקרא שלא כדרך הנאתו, והיינו מפני שלא שייף בהם לאחר שנתבשלו ויוצא שמנן בבית הבד, אלא שייף כאשר פסולת הזיתים מעורב עם השמן, א״כ כ״ש בשר המת שמעורב עם סמים נחשב שלא כדרך הנאתו כאשר נהנה מהם ואוכל אותם.

ואם תאמר שבגמרא כאן אצל רבינא הוה שייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה ולא הי׳ דרך אכילה ועל כן מותר, אבל כאן בבשר המומיא שאוכל אותם בדרך אכילתו אולי נחשב שנהנה כדרך הנאה ואסור אף שהוא מעורב עם סמים, זה אינו, דכאשר ההנאה היא שלא כדרך הנאתן אין נפקא מינה בין אם נהנה מהם דרך אכילה או באופן אחר, וכן משמע מהגמרא כאן, וכן כתב הר״ן בסוגיין (ו ע״ב מדפי הרי״ף) עיי״ש.

וע״ש שכתב שטעם זה אינו מספיק למה שנושאין ונותנים ועושין סחורה בזה, אבל באמת מותר מטעם אחר שרק מתי ישראל אסורין בהנאה, אבל מתי עכו״ם אינן אסורין בהנאה עיי״ש.

★★

בגמ׳: מר בר רב אשי אשכחי׳ לרבינא דשייף לי׳ לברתי׳ בגוהרקי דערלה וכו׳ **איכא דאמרי** וכו׳.

כתב הגאון מקוטנא זצ״ל בספר יבין דעת על יו״ד (סי׳ ק״ג בפי׳ הארוך):

משמע דללישנא בתרא אף חולי שאין בו סכנה שרי איסור הנאה שלא כדרך הנאתן, ומשמע מדברי הפוסקים דקיי״ל כלישנא בתרא לקולא והכי קיי״ל לקמן סי׳ קנ״ה ס״ק ג׳, וכו׳.

ואכתי איכא למידק בהא דשרינן ערלה לחולי שאין בו סכנה שלא כדרך הנאה, שהרי תוס׳ סוכה (דף ל״ב בד״ה לפי) צידדו דערלה מדאורייתא אפשר דצריך שריפה, ואי נימא דמדאורייתא צריך שריפה, האיך אפשר להתיר לחולי שאין בו סכנה סיכה של ערלה, דהא הוי הנאה של כילוי, והרי הוא מבטל מצוה דשריפה, והא וודאי דאיסור דאורייתא לא שרינן לחולי שאין בו סכנה.

ואפשר דהתם דמר בר רב אשי דאשכחי׳ לרבינא וודאי ערלת חו״ל הוי, וערלת חו״ל נהי דאסור מהלמ״מ, מ״מ וודאי אין מצותן בשריפה דהא קילי טובא, ואמרינן בפ״ק דקדושין א״ל לוי לשמואל אריוך ספק לי ואנא איכל, וכיון דשרי לערובי בידים וודאי שאין עליו מצוה לשורפו, ועיין בכפות תמרים סוכה דף ל״ה, אלא דלפי״ז בערלה דאורייתא אסור אפילו שלא כדרך הנאתו לחולי שאין בו סכנה אי נימא דמצותו בשריפה, ומה דלא קחשיב לי׳ אביי היינו משום דליכא אלא עשה בלבד ולא משמע כן מסתימת הפוסקים, וע״ש מה שהאריך עוד הרבה בזה בפלפול נפלא.

★★

בגמ': **אתמר הנאה הבאה לאדם בעל כרחו כו'.**

ומסקנת הגמ' ללשון שני (שנפסק כן) הוא דלא אפשר ולא קמכוין לכו"ע שרי, אפשר ולא קמכוין לר"ש שרי, לא אפשר וקמכוין הלכה כרבא דאסור.

ועל פי זה פסק החפץ חיים (הלכות לשון הרע כלל ו' סעיף ה') דאם נמצא בחבורת בעלי לשון הרע ואינו יכול להשתמט מהם, וגם אינו יכול לעשות כעצת חז"ל לסתום אזניו באצבעו, עכ"פ צריך להזהר שלא ליהנות ממה שהוא שומע, כדאמרינן בסוגיין דאפילו לא אפשר אם מכוין אסור.

★★

והנה בבבא בתרא (נ"ו ע"ב) איתא מאי דכתיב ועוצם עיניו ברע זה שאינו מסתכל בנשים שעומדות על הכביסה, ומקשה הגמ' היכי דמי אי דאיכא דרכא אחרינא רשע הוא, ואי ליכא דרכא אחריני וכו'. וכתב הרשב"ם רשע הוא ואעפ"י שהוא עוצם עיניו, דלא הו"ל להתקרב בהאי דרך. וקשה למה הוא נקרא רשע ע"ז, ובפרט כשעוצם עיניו, הא הכא בסוגיין מבואר דבאפשר לו לילך אחרת ואינו מכוין ליהנות שרי, וכ"ש בעוצם עיניו, ובוודאי שלא יהי' עליו שם רשע.

ותי' החפץ חיים (שם בהגה"ה) וז"ל: ועיינתי הרבה בקושיא זו, וצ"ל דסברת הגמרא הוא דבעריות דוקא מפני שנפשו של אדם מחמדתן צריך להחמיר בהם ביותר, דהגם שעתה חושב שלא ניחא לי' בהנאה זו, פן יתגבר עליו יצרו בעל כרחו ויבא להרהר עי"ז. וכן מצינו בכמה ענינים שהחמירו ביותר בעניני הסתכלות מכל האיסורים שבתורה, ובעינן שאמרו בברכת (דף ס"א) אחורי ארי ולא אחורי אשה כו'. עיי"ש עוד מה שהאריך בסוגיין.

★★

בגמ': **אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה.**

כתב הרשב"א בשבת (סוף פ' האורג) דהנועל ביתו כדי לשמרו, ויודע שיש צבי בתוכו שרי אע"ג דעי"ז ניצוד הצבי בתוכו, ובלבד שלא יתכוון לשמור הצבי בלבד. והקשה שם הר"ן דהא הוי פסיק רישא, שכיון שיודע שע"י נעילתו יצוד שם הצבי, וא"כ אף דאינו מכוין לכך ליתסר. ותירץ שם בשלטי גבורים חידוש גדול, דלא אמרו דפסיק רישא אסור אלא בעושה המעשה איסור אלא שאינו מכוין להתוצאה, דאז אם הוא פסיק רישא שזה יהי', כגון גורר מטה וספסל כבדים, אז אסור. אבל אם במעשה זה ישנו גם איסור וגם היתר, כגון הכא דנועל ונשמר ביתו וגם ניצוד הצבי, והוא מתכוין לשמור ביתו, אע"ג דהוא פסיק רישא לגבי האיסור אסור.

אולם המשנה ברורה בשעה"צ (סי' שט"ז ס"ק ל"א) תמה עליו מסוגיין, דהרי הכא כוונתו הוא ללכת לפי תומו לדרכו להגיע למקומו, ואעפ"כ אם הוא מכוין ליהנות מן הע"ז אסור, הרי דאף דאיכא גם התירא גם כן אסור. וכתב דצריך לדחוק דהרשב"א מתיר רק כשעיקר כוונתו לשמור ביתו, ובפסחים איירי כשמכוין לשניהם בשוה.

★★

עיין עוד מש"כ בחפץ חיים בספרו אהבת חסד (עניני העבוט סי' ז' בנתיב החסד אות ג') להשיג מכאן על הנתיבות שכ' דאם נתן מעות לחבירו בעיסקא דהיינו פלגא מלוה פלגא פקדון, והרי על הפלגא מלוה אסור לתפוס משכון, מ"מ כיון דעל הפלגא פקדון מותר לו לתפוס, יכול לתפוס חפץ גדול גם עבור הפלגא מלוה. ותמה עליו דמסוגין מבואר דאפילו היכי דלא אפשר אם הוא קמכוין אסור, והכא כיון שמכוין גם בשביל הפלגא מלוה אסור.

דף כ"ו ע"א

בגמ': **אמר אביי מנא אמינא לה** וכו' **ורבא אמר** וכו'.

כתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ו' ע' נא): כתב הראש יוסף וז"ל, עיין ברמב"ם (פ"ה ממעילה ה"ה), ומשמע דהיכל הקדישו ואח"כ בנו עכ"ל. וכוונתו דלכאורה יש להקשות ממש"כ הרמב"ם שם דאין מעילה אלא בתלוש מן הקרקע אבל הנהנה בקרקע עצמה או במחובר לה לא מעל, ולכן הנהנה מצל שובך של הקדש לא מעל עיי"ש, וא"כ ל"ל לרבא לשנויי שאני היכל דלתוכו עשוי, תיפ"ל מטעם מחובר, וע"ז מתרץ דבתחלה הקדישו ואח"כ בנו, א"כ הו"ל תלוש ואח"כ מחובר, ובאופן כזה ס"ל להרמב"ם שם שמעל.

ויש לתמוה על זה, שהרי הרמב"ם כתב בהדיא (בפ"ח מהל' מעילה הל"ד), כשבונין במקדש אין לוקחין עצים ואבנים מן ההקדש ולא בונין את הבנין על דעת שהוא קודש אלא בונין הכל מן החול וכו', הרי דלא הקדישו כ"א לאחר שבנו, וצלע"ג עכ"ד.

ובהג״ה בכרם שלמה שם הביאו: עיין בשער המלך (פ״א מהל׳ מעילה ה״ה), שכ׳ בא״ד וז״ל, קשה מאי מייתי אביי מההיא דריב״ז דהי׳ יושב בצלו של היכל, התם שאני דאינו אסור אלא מדרבנן, שהרי אין מעילה במחובר כשבנאו ולבסוף הקדישו, ובנין היכל ודאי הכי הוא כדאמר שמואל בונים בחול ואח״כ מקדישין ומשו״ה כיון שהוא לצורך לדרוש ברבים התירו עכ״ל. הרי דאדרבה מחזק את הקושיא מהא דבונין בחול ואח״כ מקדישין ודלא כהראש יוסף. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על ריב״ז שהיה יושב בצלו של היכל ודורש כל היום כולו והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי.

פירש״י וע״כ אין הנאת צלו נאסרת דאין זה דרך הנאתו, המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח) תמה דהא (לעיל כד:/כה:) מבואר דגם בשלא כדרך הנאתו לא התירו רק לצורך חולה שאין בו סכנה ואין בו מלקות, אבל איסורא איכא, וא״כ אכתי קשה איך ישב ריב״ז בצילו של היכל אי ס״ל דלא אפשר ומיכוין אסור. ותירץ דבאיסור דרבנן כגון שלא כדרך התירו חז״ל גם לרבא במקום דלא אפשר וכפירש״י בסמוך בהא דקול ומראה וריח ע״ש. ולפי התוס׳ בד״ה ותסברא שחלקו על רש״י וס״ל דגם באיסור דרבנן אוסר רבא בלא אפשר ומיכוין מ״מ הא כתבו דהתירו מראה לצורך תיקון הבית במקום דלא אפשר אע״ג דקמכוין, והה״נ י״ל שהתירו בהא דריב״ז לצורך ת״ת ברבים. [מיהו המל״מ תמה בתוס׳ ד״ה שאני בהא דהקשו מהא דכל הצלמים מבואר דס״ל דגם מדרבנן מותר, וצ״ע].

★★

בגמ׳: מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שהי׳ יושב בצלו של היכל כו׳.

מבואר כאן ומתוך דברי התוס׳ (ד״ה שאני) דהנהנה מכותל ההיכל מועל, ועל פי זה תמה הגאון ר׳ משה פיינשטיין באגרות משה (יו״ד חלק ד׳ ע׳ שי״ב) על הרמב״ם שכתב בהל׳ מעילה (סוף פ״ו) דאין מועלין בשירי הלשכה, ובהל׳ שקלים (פ״ד ה״ח) כתב דההיכל והעזרות נבנו משירי הלשכה, ואם כן אין מועלים בהם.

וכתב לחדש דל״א דאין מועלין בשירי הלשכה, אלא בסתמא, דכיון דעומדים גם לדברי חול אין מועלין בהם. מ״מ אם קנה מהם מזבח או היכל וכדו׳ שפיר מועלין בהם. ודומה לזה מצאנו במעילה (י״א ע״א) דהמפריש מעות לנזירותו אין מועלין בהם, דכולם ראויים לשלמים, ואין מעילה בשלמים, ומ״מ אם קנה מהם חטאת ועולה נקדשו ומועלים בהם. וע״ע במקדש דוד בית הבחירה (סי׳ א׳ אות ז׳ ד״ה ומיהו).

★★

בגמ׳: שאני היכל דלתוכו עשוי.

ופירש רש״י דהו״ל שלא כדרך הנאתו. והקשה המשנה למלך (פ״ה מהל׳ סוה״ת ה״ה) דהא ליהנות מאיסור שלכדה״נ אסור מדרבנן כמו שכ׳ הפוסקים, ורק לצורך חולה התירו, וא״כ איך ישב ר׳ יוחנן בן זכאי ודרש בצלו של היכל.

עוד הקשה המהרש״ם בתשובה דלדעת הרשב״א דגם בהנאת הגוף בהדי מצוה אמרינן מללה״נ, מאי מקשה הכא, דכיון דישב ללמד שם הי׳ יכול לשבת בצילו של היכל, שהרי בת״ת כתב הר״ן דג״כ אמרינן מללה״נ.

ותי׳ הגאון מטשעבין בדובב משרים (ח״א סי׳ נ״ט) על פי מה שייסד שם דל״א מללה״נ, רק באיסורים דשלא כדרך הנאתן פטור, אבל אותן איסורים דחייב עלי׳ גם בשלא כדרך הנאתן ל״א בהם מללה״נ דלא גרע משלא כדרך הנאתן, ועיי״ש שהביא שכבר קדמו הג״ר שלמה קלוגר ז״ל בסברא זו.

והנה המהרש״א כאן כתב דרבא דמשני שאני היכל דלתוכו עשוי ס״ל דילפינן חטא חטא מתרומה, והו״ל כמאן דכתיב אכילה בגופי׳, ושלכדה״נ אינו עובר, משא״כ אביי ס״ל דכיון דלא כתיב אכילה בגופי׳ חייב אפי׳ שלא כדרך הנאתה.

והשתא א״ש קושיית המהרש״ם, דלא הי׳ יכול לתרץ דמשו״ה ישב ריב״ז בצלו של היכל משום דמללה״נ, דהלא לאביי כיון דחייב במעילה שלא כדרכן ל״א בכה״ג מללה״נ כנ״ל דלא גרע משלא כדרכן.

והשתא גם ניחא קו׳ המשל״מ, דלרבא דשלכדה״נ אינו עובר במעילה, א״כ תו יש הכא גם ההיתר דמלל״נ, כיון דהי׳ יושב ודורש שם, ולכן בכה״ג הותרה לגמרי. עיי״ש.

★★

בגמ': **אמר רבא מנא אמינא לה לולין היו פתוחין בעליית בית קדשי הקדשים** וכו' **והא הכא דלא אפשר וקא מיכוין ואסור, ותסברא** וכו' **קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים** וכו'.

כתב המשנה למלך בפ"ה מה' יסודי התורה (ה"ח), דנראה דודאי לא נעלם מרבא דהוכיח מלולין היו פתוחין וכו' הדין דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה, אלא ס"ל דאיסורא דרבנן מיהא איכא ועל כן היו משלשלין את האומנין בתיבות, וס"ל לרבא דאף דיש צורך שיתקנו את בית קדשי הקדשים לא התירו אפי' איסור דרבנן, וע"ז הקשה לו אביי ותסברא וכו' דהיות ויש בזה צורך אין איסור בזה אלא מעלה עשו בבית קדשי הקדשים.

ויש להקשות לפי רבא דס"ל דאפי' לצורך אין מתירין איסור דרבנן, א"כ איך יתיישב לפי דעתו הא דרבן יוחנן בן זכאי ישב בצילו של היכל, אף דתירצנו לעיל דשאני היכל דלתוכו עשוי והיינו שאין זה דרך הנאתו, מ"מ הרי איסור דרבנן יש בזה [ובשלמא אי ס"ל דשלא כדרך הנאתו ליכא איסור כלל א"ש, אבל אי ס"ל דיש בזה איסור דרבנן א"כ קשה], ואיסור דרבנן גם כן לא הותר אף דיש בו צורך.

גם קשה לפי האיכא דאמרי דקאמרי דרבא אמר על הא דקול ומראה וריח אין בו משום מעילה הא איסורא איכא מאי לאו לאותן העומדים בפנים, ואיך היה סלקא דעתך דרבא דמיירי לאותן העומדים בפנים, והרי כמו דחזינן דלריב"ז היה מותר לישב בצלו של היכל אף דהוי איסור דרבנן משום דהוי לצורך, א"כ כ"ש דמותר לאותן העומדים בפנים ליהנות ממראה היכל, דהרי אין לך צורך גדול מזה דהם צריכים לשמש שם, ועל כרחך דמיירי רק מאותן העומדים בחוץ.

ותירץ דיותר יש להתיר הנאת איסור שלא כדרך הנאתו, וע"כ שפיר לריב"ז היה מותר לישב בצלו של היכל כשהיה בו צורך, משא"כ לאותן העומדים בפנים וכן להאומנין בבית קדש הקדשים היה אסור, כי שם הוי איסור דרבנן כדרך הנאתו, וכ"כ הר"ן (ו ע"ב מדפי הרי"ף) דאין ללמוד ממה שמותר לחולה להתרפאות מאיסור הנאה שלא כדרך הנאתו דמותר גם להתרפאות מאיסור הנאה דרבנן כשהוא כדרך הנאתו, עי"ש.

★★

בגמ': **ותסברא והאמר ר"ש בן פזי אריב"ל משום בר קפרא קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה** וכו'.

וברש"י כיון דמדאורייתא שרו כי לא אפשר כגון הכא אמאי אטריחינהו רבנן וכו', ובתוס' הקשו דגם איסור דרבנן סתם לא התירו, ופירשו דהכונה כיון דלא אסירי אלא מדרבנן א"כ כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים סברא הוא דאפי' איסורא דרבנן ליכא.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קכג) נשאל באחד שחימם ביתו בשבת אם מותר לישראל אחר שדר שם להיות שם בשבת. והשיב דיש להתיר לא מיבעיא לרש"י בסוגייתינו דס"ל דאיסור דרבנן מותר בלא אפשר וקא מיכוין, גם כאן מותר משום דמעשה שבת הוי רק איסור דרבנן, אלא אף להתוס' הנ"ל דחולקים על רש"י, מ"מ גם הם מודים דכאשר הוי צורך יש להתיר באיסור דרבנן כשלא אפשר וקא מיכוין, וא"כ ה"ה בצורך שלא יהיה צינה.

ואין לומר דתוס' התירו רק בצורך מצוה, דא"כ היו צריכים לנקוט בלשונם א"כ כשהוא לצורך מצוה כגון לתקן בית קה"ק וכו', ומדנקטו כשהוא לצורך כגון לתקן בית קה"ק, הרי ס"ל דכל צורך מותר.

וע"ש שכתב דאולי י"ל עוד דהנאת חום הוי כקול ומראה וריח דאין בהם ממש, אלא שהט"ז ביו"ד (סי' קמב ס"ק ג) כתב דאסור לחמם נגד שלהבת כשקשורה בגחלת של ע"ז, והוא איסור דאורייתא כדכתב שם בס"ק ב, ואף דלכאורה יש לעיין מאי שנא חום ממראה נגד אש שמשמן ופתילה של הקדש שהביאו התוס' כאן (ד"ה מעילה) שאין בזה מעילה, מ"מ להט"ז אסור, אך יש להתיר מטעם צורך וכנ"ל, עי"ש.

★★

בגמ': **קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא.**

ובתוס' הקשו: תימה דבפרק החליל (נג.) אשה בוררת חטים לאור של בית השואבה, והשמן והפתילה היו של קודש כדתנן התם.

ובירושלמי דייק מזה דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. וכתב בזה הגאון האדר"ת דבר נפלא.

שמעתי מפה קדוש כבוד אבא מארי הגאון זצ״ל ששמע מהגאון ר׳ זאב ליפמאן זצ״ל (אבי הגאון האדיר ר׳ ישראל סאלאנטער זצ״ל) שאמר לו הרב ר׳ יהודה ליב מאור עינים (המ״מ מהוראנא בעל מחבר קול יהודה על ה׳ מגילות) דלא קשה כלל, עפ״י מה שאמרו במנחות (קו ע״ב) חיטים מתולעות פסולות למנחות. וא״כ אותן החיטים הוא שהיו הנשים בוררות לפני אור בית השואבה, ולא שייך מעילה ולא איסור כלל, דהרי הקדש היו, ושפתים יושק.

ואמרתי אז לפני כאאמו״ר זצ״ל, דהירושלמי דס״ל באמת להלכה, דקול ומראה וריח אין בהם גם איסור, ולטעמי׳ אזיל, לפי שהירושלמי גורס אשה בוררת חיטיה, בה׳ ולא במ׳, א״כ משמע דשלה היו, עד שלא הקדישנו, וא״כ חולין היו.

וא״כ נסתר תירוצו, ומסתברא שלא היו מניחים כלל לנשים לברור החיטים מתולעים לקודש, מפני הטהרה המרובה מאוד וזהירתם.

[נדפס בקובץ כרם שלמה ניסן תש״ס ועיי״ש עוד בזה, ובספרו זכר דבר ערך קוצו של יוד אות א׳, ועי׳ בהגהותיו זהב שבא פסחים (כו.)]

★★

ופירש״י דאע״ג דמדרבנן אסור, כיון דמה״ת שרי כי לא אפשר אמאי הטריחוהו רבנן. ובתוס׳ פירשו כיון דהוא לצורך מסתבר דאפי׳ איסור דרבנן ליכא. ומכאן הקשה השער המלך (פ״ה מהל׳ מעילה ה״ה) על הרמב״ם שם שכתב דאם בנה בית ואח״כ הקדשו אין בו מעילה דאין מעילה במחובר, ורק מדרבנן אסור ליהנות. וקשה דא״כ מאי מקשה לעיל מרבי יוחנן בן זכאי שהי׳ יושב ודורש בצלו של היכל. הא לפ״ד אין זה אלא איסור דרבנן ושרי.

וכתב דיש לדחות לפי פירש״י דע״כ לא היו מתירין רק גבי אומנים דלא היו ודאי מכונים כמו שכתב שם רש״י, משא״כ כאן בריב״ז שהי׳ מכוין ודאי ליהנות מצלו של היכל אסור. וכן לתוס׳ יש לומר דרק לצורך תיקון ביהמ״ק שהוא צורך גדול התירו, אבל לגבי ריב״ז לא הוי צורך כ״כ ואסור.

ועיין במנחת חינוך (ויקרא דפו״ח ע׳ לו-לז) דיישב קו׳ השעה״מ דאף דאין מעילה במחובר, מ״מ איסור דאורייתא י״ל דאיכא, וכמו דמצינו בקדשים קלים דאיתמעטו ממעילה, מ״מ איכא איסור דאורייתא ליהנות מהם.

★★

על פי זה ביאר הצל״ח (ברכות דף מ״ג ע״ב) הא דאיתא התם מנין שמברכין על הריח שנא׳ כל הנשמה תהלל י-ה. וקשה ל״ל לימוד (-אסמכתא) ביותר על ריח, הא קיי״ל בכל ההנאות שאסור ליהנות מעולם הזה בלי ברכה.

ותי׳ דכיון דאמרו שם בברכות (דף ל״ה) דהנהנה מעולם הזה בלי ברכה מעל, והלא קול מראה וריח אין בהם משום מעילה, וסד״א דלא לברוך על ריח, לכן איצטריך לימוד מיוחדת שגם על ריח מברכין ע״כ.

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: וכבר העירו הרבה בדברי הצל״ח דהא משמע בסוגין דריח אית בי׳ מעילה, ורק לאחר שתעלה תמרותו אין בו מעילה משום דנעשה מצוותו ואכמ״ל ע״כ

★★

בגמ׳: קו׳ **ומראה וריח אין בהם משום מעילה** וכו׳.

ומבואר בגמ׳ דהיו משלשלין את האומנים לביהמ״ק בלולין כדי שלא יזונו עיניהם וכו׳.

והקשה חכ״א להגרי״ח זוננפלד זצ״ל: וקשה דביומא דף ע״ד ע״א. איתא בשעה שישראל עולים לרגל מגללין להם את הפרוכת וכו׳ ראו חיבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה. ע״כ.

והשיב לו הגה״צ רי״ח זצ״ל: ומה שהקשית בפסחים כו׳ מהך דמשלשלין האומנין כדי שלא יזונו עיניהם, מהך דיומא נ״ד, א (ולא ע״ד כאשר העתקת) שהיו מגללין הפרוכת וכו׳, עיין היטב בפסחים ברש״י שם הכוונה שלא יזונו עיניהם ממראה נוי המלאכה, וזה ענין תענוג גשמי, שלא מכונה רק לעיני, כי העין נהנה זה אסור, אבל מי שמתענג בנפשו בחדוה רבה שרואה הנסים הנעשים בבית הגדול והקדוש ורואה ומשיג בגלוי ענין השראת השכינה בישראל, כענין שאמרו שם ככלה בבית חמיה שאינה צנועה מבעלה עיי״ש,

זה אינו ענין למעילה שהוא דוקא בענין תענוג גשמי שהגוף נהנה, ע״כ.

(ספר הזכרון יד משה ע׳ רב-רג)

★★

הגרי״ז מבריסק זצ״ל בחדושיו לכריתות (ו׳ ע״א) הקשה, לפי מסקנת הגמ׳ כאן דקול ומראה אין בהם מעילה לפי שאין בהם ממש. וריח לאחר שתעלה תמרתו אין בו מעילה משום דנעשה מצותו, דא״כ אמאי חשיב ריח לבהדי קול ומראה, דהא ריח איו מועלין בו מדין דבר שנעשה בו מצותו, ואילו בקול ומראה אין מועלין בהם מדין דבר שאין בו ממש, וא״כ האיך כייל להו הברייתא תרוייהו בהדדי, וביותר להרמב״ם דכתב בפ״ה מהל׳ מעילה בזה״ל, קול מראה וריח של הקדש לא נהנין ולא מועלין, עכ״ל. וצ״ב דהא הוי ב׳ מיעוטים ואמאי כללם יחד. וצריך מובן. ע״כ.

★★

בגמ׳: מעילה הוא דליכא וכו׳.

בתום׳ הקשו מהגמ׳ (סוכה נ״ג ע״א) דמבואר דאשה בוררת חיטים לאור של בית השואבה וכו׳ וכתב בזה רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳:

יש לציין להילכתא גבירתא לתפארת ישראל סוף פרק ה׳ שמתרץ שיש חילוק אם נהנה מקרוב או מרחוק. (ויש להקשות ע״ז שכותל ההיכל הי׳ גבוה וא״כ ההנאה ג״כ היתה מרחוק ולמה אסור, גם צ״ע מה השיעור של קרוב ורחוק). ע״כ.

★★

בגמ׳: בגדי כהונה דכתיב והניחם שם מלמד שטעונין גניזה וכו׳ **אלא לר׳ דוסא דפליג עלייהו ואמר אבל ראויין הן לכהן הדיוט** וכו׳.

כתב הפרי מגדים (או״ח ריש סימן קנג) דמדברי הגמרא כאן מוכח דדין זה דמעלין בקודש ואין מורידין אינו מן התורה אלא הוא דין דרבנן, דהרי ר׳ דוסא כאן ס״ל דבגדי כהן גדול ראויין הן לכהן הדיוט, וגם ת״ק דס״ל דטעונין גניזה וכן פסק הרמב״ם בפרק ח׳ מהל׳ כלי המקדש (ה״ה) זה מחמת דכתיב והניחם שם, הא לאו הכי היה מותר, ולא אמרינן דאסור מחמת דמוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה, הרי דדין זה דאין מורידין הוי רק דרבנן.

ומה שהביא רש״י במגילה (כו ע״א) תוספתא דמעלין בקודש ילפינן מדכתיב ויקם משה את המשכן דבצלאל עשאו ומשה שהיה גדול ממנו הקימו, ואין מורידין ילפינן מהא דכתיב את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם ריקוע פחים ציפוי למזבח כי הקריבום לפני ה׳ ויקדשו, דכיון שהוקדשו הוקדשו עיי״ש, לא הוי רק אסמכתא בעלמא, עיי״ש. וכן כתב גם בחידושיו ראש יוסף במגילה שם, עיי״ש.

דף כ״ו ע״ב

בגמ׳: עלה עליה זכר פסולה.

והקשו התוס׳ (ד״ה עלה) דהא ודאי לא ניחא לי׳ להפסיד פרה שדמיה יקרים בשביל דבר מועט שתעלה עליה זכר. ותירצו דאם נאמר כשירה הוה ניחא ליה, ולכן אין להכשירה.

מבואר בזה דהיכי דצריך ניחותא ורצון, אין אנו דנין כפי רצונו עכשיו אחרי דין התורה, אלא אנו דנין על פי רצונו וניחותא שלו לולא דין התורה שחל עליו.

ועל פי יסוד זה תירץ הגאון ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד בקובץ הערות (בהוספות שבסוף הספר, אות ד׳) קושיית האחרונים על מה דקיי״ל לגבי חציצה דרובו ומקפיד עליו חוצץ מה״ת, אבל רובו ואינו מקפיד אינו חוצץ רק מדרבנן שגזרו אינו מקפיד אטו מקפיד, ובספיקו הולכין להקל וכדו׳. וקשה הא אחרי שאמרו חכמים שרובו אף שאינו מקפיד חוצץ, א״כ הרי הוא מקפיד מחמת קפידת חז״ל, וא״כ שוב נעשה רובו המקפיד וחוצץ מה״ת.

אולם לפי דברי התוס׳ כאן ניחא, דגם כאן אין אנו דנין כפי קפידתו עכשיו, אלא אנו דנין כפי קפידתו לולא הפסול של חציצה, ואם אז לא הי׳ מקפיד, הו״ל רובו שאינו מקפיד ואינו חוצץ.

★★

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: דבר זה נכון רק אם נפרש כוונת התוס׳ דלא אתי עלה מדין גלגל החוזר, כי יש שפירשו בכוונת התוס׳ דכיון דבפרה אם

נכשירה שוב ניחא לי׳, וזה לא שייך בחציצה. ועי׳ בספר תורתך שעשועי לאדמו״ר הפני מנחם זצ״ל (פר׳ חוקת) שהאריך בזה ע״כ.

★★

ביסוד זו של תוס׳ יישב במהרש״ם (ח״א סי׳ קכ״ב) שיטת הרמב״ם (הל׳ מקואות סופ״ה) דמים טמאים פוסלים את המקוה אפי׳ בפחות מג׳ לוגין, והטעם בזה משום דהם מטמאים את המקוה וא״כ אין המקוה יכולה להועיל לטהר. וקשה דהרי ברמב״ם כתב בהל׳ טומאת אוכלים (רפט״ו) דמים שבקרקע אינם מתטמאים אלא לרצון, ובע״כ צ״ל דהכא הו״ל רצון לפי שרוצה למלאות המקוה, וע״ז תיקשי דסוכו״ס כיון דהמקוה נפסלת על כן בודאי אין לו כאן רצון.

אולם לפי היסוד הנ״ל המבואר הכא בתוס׳ ניחא, דאנו דנין את רצונו לולא הפסול של המקוה, ואז הרי הי׳ ברצונו שיתמלא במים המקוה, וא״כ שפיר מיקרי רצון ומטמאים המים שבמקוה.

★★

עיין עוד בשו״ת מנחת אלעזר (ח״א סי׳ מ״ב) שהביא כיסוד הזה של תוס׳ מהירושלמי (פט״ו דיבמות ה״ז) ע״ש רעיון נפלא, וע״ע בשו״ת מנחת אלעזר (ח״ד סי׳ ס״ח), ועי׳ באפיקי ים (סי׳ כ״ג) כעי״ז לגבי ענינים אחרים, וכן בספר שערי יצחק עמ״ס כתובות (סימן ט״ו) ביאור נפלא לפי״ז ע״ש. וראה עוד בראשית בכורים עמ״ס בכורות (ט:) מש״כ לבאר בדברי התוס׳. ומש״כ בדבריו בספר תורתך שעשועי לכ״ק אדמו״ר מגור בעל ה״פני מנחם״ זי״ע (פר׳ חוקת) ע״ש.

★★

ובשיטמ״ק (ב״מ ל׳ ע״א) הביאו בשם הר״ן כעין תירוץ התוס׳ הנ״ל, וז״ל: י״ל, דכיון דהמעשה מצד עצמה ניחא לי׳, אין לנו להכשירה מצד פסולה, דא״כ יהא פסולה סיבת הכשרה עכ״ל. והם דברים נפלאים, שא״א שאיסור יהיה סיבת ההיתר, ויש הרבה לפלפל בזה.

★★

וראה בברוך טעם בדין טמאה אני לך (אות ג) ובעטרת חכמים (חולין ד׳ ט׳) שלמד מדברי התוס׳ הנ״ל כאן דכל היכא שההיתר כרוך בקו האיסור והאיסור כרוך בקו ההיתר ושני הפכים בנושא אחד מתהפכים בלי תכלית, אז מספק אזלינן לחומרא, [ועי׳ מזה בשו״ת אבני נזר יו״ד (סי׳ שס״ז אות ג׳), ושו״ת מהרש״ם ח״א (סי׳ קכ״ב), וכעי״ז בישועות יעקב יו״ד (סי׳ קכ״ו אות ב׳) מתוס׳ חולין (דף ק׳ ע״א) ד״ה שאני, וזבחים (דף ע״ב ע״א) ד״ה אלא, ויבמות (דף פ״א ע״ב) ד״ה דברי הכל וכו׳, לענין חתיכה הראוי׳ להתכבד באיסורי הנאה, וע״ע באוריין תליתאי תאומים (סוס״י ע׳) ד״ה שם בגמ׳, וגבורות שמונים (אות ס״ט), שו״ת משנת אליעזר מה״ק (סי׳ ב׳ אות ב׳), ושם מהד״ת שו״ת (סי׳ ב׳ אות ד׳), ובזכרון שמואל עמ״ס גיטין (דף נ״ד ע״ב) כתב דהוא כמו ספק דאזלינן לחומרא, וכ״כ בדעת תורה בפתיחה להל׳ שחיטה (אות י״ז), ושו״ת לחם שלמה יו״ד (סי׳ כ״ג), דהוי כמו ספק ובדרבנן אזלי׳ לקולא], ע״כ.

★★

בגמ׳: ת״ר תנור שהסיקו בקליפי ערלה כו׳ חדש יותיז ישן יוצן.

הר״ן כ׳ דלהלכה קיי״ל דיוצן, ואע״ג דזה וזה גורם לכתחילה אסור, מ״מ כיון דתנור אין לו תקנה אלא בשבירה, דתנור הוא מחרס, הוי כדיעבד.

ותמה בשו״ת מהרלב״ח (סי׳ קכ״א) דהר״ן סותר א״ע בזה, דהא קיי״ל גבי נותן טעם לפגם דבדיעבד אם בישל בו תבשיל התבשיל מותר, אבל לכתחילה אסור להשתמש בהכלי. ולפ״ד הר״ן כאן בכלי חרס דלא מועיל לו הגעלה, יהי׳ נוטלפ״ג מותר לכתחי׳, כדי שלא יהי׳ לו הפסד לשברו, ואילו הר״ן עצמו כתב בחולין (קי״א ע״ב) גבי ההיא פינכא דתברה רב אמי, דאע״ג דאחר מעל״ע הוי, נוטלפ״ג לכתחי׳ אסור, לכן שבר הקערה, הרי דבכה״ג אף דהוי הפסד אין היתר להשתמש בו לכתחילה.

וכ׳ המהרלב״ח דע״כ צריך לחלק דדוקא תנור דהוי הפסד מרובה לשברו, בזה התיר הר״ן היכי דשרי בדיעבד, להשתמש בו לכתחי׳. אבל קערה לא התיר הר״ן להשתמש בו לכתחילה, כיון דלית בי׳ רק הפסד מועט, ואמנם תנור חרס שהוא נוטלפ״ג אה״נ דיהא מותר לכתחילה להשתמש בו.

ועיין שם שמדייק כן גם ממ"ש הר"ן לקמן לגבי קדרות בפסח ישברו, דאע"ג דהוי נוטלפ"ג צריך לשברו דדמיא לפינכא, וע"כ כוונתו כנ"ל דכיון דהוי הפסד מועט ישברו.

ותמה הגרעק"א (שו"ת ח"א סי' מ"ג) דלמה הוי קדרות הפסד מועט, הא צריך לשבור הקדרות של כל השנה, וביחד הו"ל הפסד מרובה. ומזה מוכיח הגרעק"א דהיכי דבאנו להתיר מטעם הפסד מרובה, א"א להתיר אלא כשהחפץ זו בעצמה הוא הפסד מרובה, אבל אם החפץ בעצמו הוא הפסד מועט, ורק בצירוף כמה מהם ביחד הוי הפסד מרובה, דנין כל א' וא' לגופו, ואי אפשר להתיר מטעם הפסד מרובה. ועיין מה שכתבנו לעיל בסוף פרק ראשון מדברי הגרעק"א אלו עוד בענין צירוף להפסד מרובה.

★★

ויש להוסיף בזה מה שכתב הג"ר משה פיינשטיין ז"ל באגרות משה (יו"ד ח"א סי' מ"ג וכן ביו"ד ח"ג סי' כ"ז) דהיכי דהקערה הוא חלק של סֶט שלם, ועי"ז מתקלקל כל השימוש של שאר הקערות, גם לפ"ד הגרעק"א מיקרי הפסד מרובה, עיי"ש.

דף כ"ז ע"א

בגמ': למ"ד זה וזה גורם אסור כו'.

הנה נחלקו האחרונים להלכה לענין חמץ שאסור במשהו, אם הוסק התנור בחמץ באופן דהוי זה וזה גורם, דהיינו שאין בחמץ בלבד שיעור כדי לאפות בו הפת ורק ביחד עם עצי היתר יש די לאפות בו הפת (ואפי' אם גם בהעצים אין בו מספיק לאפות בו הפת רק עם החמץ), דדעת המגן אברהם (סי' תמ"ה ס"ק ו') דבחמץ שאסור במשהו גם זה וזה גורם אסור. ויליף לה מע"ז והקדש דאמרינן בהו דזה וזה גורם אסור, והיינו משום דאסירי במשהו.

אמנם הגר"א שם (ס"ק ט') חולק עליו וס"ל דמה שהחמירו בהקדש וע"ז לאסור זה וזה גורם, לאו משום דאסירי במשהו, אלא משום דחמירי, משא"כ חמץ דלא חמיר כל כך.

ובשו"ע הרב (קו"א ס"ק ו') ג"כ נוטה להקל (בהפסד מרובה) ומפרש דהא דאסרו הפת היינו דוקא כשיש בחמץ לבדו שיעור לאפות בו הפת (ואז אסור אף שיש בעצים גם כן שיעור לאפות בו הפת), וכן מדויק לשון המשנה ולא יסיק בו תנור וכירים, משמע שמסיק בהחמץ בלבד, אבל באופן שאין בו בהחמץ בלבד שיעור לאפות בו הפת, וכן הוא מן הסתם, אין הפת נאסר.

★★

בגמ': וסבר אתני' איפכא.

בתום' בבבא מציעא (כ"ג ע"א) איתא אמר רב יהודה אמר שמואל דהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במלייהו במסכת וכו'. ופירש"י יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו, ואע"ג שסדורה הוא לו יאמר לו לאו, ומדת ענוה היא, ותוס' שם (ד"ה במסכת) תמהו דהא אמרו בקידושין (ל.) ושננתם לבניך שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד כו'. ועי"ש מה שתירצו.

בם' קלורים לעין למהר"ש אלגאזי כתב ביאור חדש בהך דמשני במסכת על פי המבואר כאן בסוגיין דמותר לתלמיד חכם לשנות סברא של יחיד בלשון רבים בכדי שתלמידיו יקבלו ממנו. וזהו השינוי דעבדי במסכתא דהיינו לומר דבר של יחיד בשמו של רבים.

אמנם החיד"א בספרו שו"ת יוסף אומץ (סי' ס"ג) דחה פירוש זה, דהא אמרו התם בהנך תלת מילי עבדי רבנן דמשני מלייהו ורבנן כולל גם התלמידים, ולהם בודאי לא נתנה רשות לשנות משל יחיד לשל רבים, רק לגדולי הדור.

דף כ"ז ע"ב

בגמ': עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה וא"ר אמי בר חמא בשרשיפא.

פירש"י כסא לישב עליו או להדום רגליו כו'. כתב הפמ"ג (משבצ"ז ס' תמ"ה סוסק"ד) וז"ל: פעם אחת הלכתי לטייל בחול המועד פסח, באתי לרחים היו מונחים שם שקים מלאים חמץ, מאלצע"ן וחטים לתותין של עכו"ם, ורצו לישב עליהם כעין שרשיפא. אמרתי צ"ע, כי חמץ עכו"ם אסור בהנאה, ופסחים כ"ז ע"ב עצים דאיסורא דשרשיפא, וביצה ג' ב' דאיתא אין סומכין כרעי המטה בביצת מוקצה, [דמשמע

שם דרק לטלטל בשביל זה אסור, אבל במקומו מותר], דהוי מה״ת, ודאי הנאה תשוב ואסור לישב עליהן ע״כ.

★★

בגמ׳: רבי יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו׳.

בספר אישים ושיטות להרב שלמה יוסף זוין ז״ל בהסבר שיטתו בלימוד של הגאון הרוגאצ׳בי, מייחד דברים על קשריו של הגאון עם הגאון הנודע רבי מרדכי קאלינא שהתכתב עם הגאון, ולאחר פטירתו יצא לאור ספר שלם מההתכתבות בשם מכתבי תורה.

בין הדברים מופיע קטע השייך לסוגייתנו בגדר השבתת חמץ:

ויודע אף הרב קאלינא לשלב לפעמים - ובאופן מוצלח אגדה בהלכה.

בשם גדולי המחברים הוא מביא חקירה אם מקיימים מצות השבתת חמץ בערב פסח על ידי תערובת החמץ במצה באופן שנתבטל, הדבר תלוי. - כותב המחבר במחלוקת התנאים בתורת כהנים פרשת בחקותי, והשבתי חיה רעה מן הארץ. רבי יהודה אומר מעבירם מן העולם. רבי שמעון אומר משביתם שלא יזיקו הרי שנחלקו כשמבטלים את הכח והתואר של הדבר אם נקרא השבתה.

בעלי המסתורין ידעו מכבר לקשר את השבתת החמץ עם השבתת החיות הרעות לעתיד לבוא.

[ראה ב״מגן אבות״ להאדמו״ר מקאפוסט פרשת בא בד״ה וככה תאכלו אותו].

הרב קאלינא מחבר את הדברים אף מבחינת ההלכה, איכות ההשבתה (של העצם או של התואר), השוואה לכך הוא מביא מביטול עבודה זרה, כמובא בגמ׳ ע״ז (מג.) פעם אחת הייתי מהלך אחר רבי אליעזר הקפר בריבי בדרך ומצא שם טבעת ועליה צורת דרקון ומצא נכרי קטן ולא אמר לו כלום. מצא עכו״ם גדול ואמר לו בטלה ולא בטלה סטרו ובטלה.

המחבר שואל: והרי מצוה לאבד עבודה זרה ואיך רשאים לבטלה על ידי נכרי. שאלה זו הוא שואל אף על הירושלמי בפרק ד׳ ועל רש״י בעבודה זרה. ומוכח - הוא מסיק - דע״י ביטול הע״ז מקיים גם כן מצות איבוד, דכיון דמבטל התואר ע״ז הוה כאילו איבדה בעצם. ויש להוסיף שגם החלקת יואב (או״ח סימן כ׳) כותב כדברים הללו שזהו עצם המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים, וגם ר״ש ור״י. ומוסיף בקיצור ונראה לי דר״י ור״ש בתורת כהנים פרשת בחקותי על פסוק והשבתי חי׳ רעה. פליגי בזה בלשון השבתה, והולכין לשיטתם ודו״ק, ראה שם כל דבריו.

★★

(וראה לעיל כ״א ע״א. שהבאתי כעין הנ״ל בשם הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל)

★★

וראה עוד בחלקת יואב ח״ב עמוד קסה:

חילוק דק יש בזה, דלרבי יהודה השריפה היא גוף מצות עשה, לכך שייך נעשה מצוותו, אבל לרבנן המצוה במה ששורפו או פוררו שלא יהיה החמץ בעולם, ואינו מקיים המצוה במעשה הביעור רק במה שלא יהי׳ עוד בעולם.

ועיין תשו׳ מהרי״ק דאם אין לו חמץ בביתו מקיים עשה דתשביתו אף דלא היה לו מעולם. כמו מצות שביתה בשבת.

וכיון שאין הביעור עצם המצוה, א״כ לא שייך נעשה מצותו, ועיין תשו׳ אבני מלואים (סימן יט) שסובר דלא כהנ״ל, וליתא, וזה ברור. עכ״ד.

★★

בגמ׳: תניא א״ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן כו׳.

הנה להלכה עיין בתוס׳ (ד״ה אין) שפסקו כרבי יהודה כאן דסתם לן מתני׳ (בתמורה ל״ג ע״ב) כוותי׳, וכן דעת רש״י כמו שהביא הרא״ש (והוא בתשובת רש״י סי׳ נ״א, ובסידור רש״י סי׳ שנ״ו) וכן דעת הסמ״ג (מ״ע ל״ט). אבל הגאונים ושאר הראשונים פסקו כוותי׳ דרבנן.

ומ״מ כתב הרמ״א דהמנהג הוא לשורפו. והיינו לחוש לשיטות הסוברים כר׳ יהודה, אמנם בדעת ר׳ יהודה עצמו נחלקו רש״י ותוס׳ לעיל דף י״ב ע״ב דלדעת התוס׳ שם (ד״ה אימתי) לא ס״ל ר״י דאין ביעור חמץ אלא שריפה רק אחר זמן ביעורו דומיא דנותר. ורש״י שם ס״ל להיפוך דרק לפני זמן איסורו

שאז הוא זמן שצריך לבער, אז יליף מנותר. ואנן חיישינן לדעת רש״י.

אמנם גם בדעת רש״י ס״ל להרא״ש (סי׳ ג׳) דהיינו דוקא בשש שאז הוא עיקר זמן ביעור, אבל לפני זה בה׳ שעדיין אין זמן האחרון לבער, השבתתו בכל דבר. וא״כ אנחנו שמבערין החמץ לפני זמן איסורו, גם לרש״י לר״י ל״ב שריפה דוקא, מ״מ הטור (סי׳ תמ״ה) חולק על אביו הרא״ש, שהרי רש״י כתב שהיוצא בשיירא לר״י מצותו בשריפה, הרי דכל שמבער לפני שעת איסורו מצותו בשריפה. ואנו חוששין לשיטת הטור בדעת רש״י בשיטת רבי יהודה.

★★

והנה הרמ״א (שם) כתב שעל פי זה טוב לשרפו ביום, ולא כאלה שנהגו לשרפו מיד בלילה אחרי הבדיקה, דכיון דר״י יליף לה מנותר, א״כ כמו דנותר ביעורו רק ביום, דאין שורפין קדשים בלילה, ה״ה בחמץ דיליף מנותר. ובביאור הגר״א (שם ס״ק ה׳) העיר עליו מרש״י לעיל דף ו׳ ע״א סוף ד״ה עושה שכתב ומשום חד יומא סגי לי׳ בכפיית כלי ובלילה יבערנו. וכוונתו להקשות דהרי רש״י כנ״ל פסק כרבי יהודה, ולרש״י כנ״ל לפני זמן האיסור צריך לשרוף לר״י, ומ״מ כתב רש״י דבלילה יבערנו. ותירץ הגר״א דבע״כ צ״ל דהתם קאי שלא אליבא דהלכתא, אלא כרבנן דר״י דלא ילפי מנותר וס״ל דהשבתתו בכל דבר. ועיין בשו״ת חתם סופר (ח״ז סי׳ כ״א) מה שהעיר על דברי הרמ״א.

★★

ברש״ש (שבת ס״ו ע״א) דן שם בדברי התוס׳ דהתם אי קש מקרי עץ. ובתוך דבריו כתב דלפי מה שכתב הרמב״ם (פ״ז מהל׳ מעשה הקרבנות ה״ה) דביעור נותר הוא בעצים דוקא, א״כ לאלו החוששים לשיטת רבי יהודה דיליף חמץ מנותר, א״כ אין לנו לשרוף רק בעצים דוקא. ולפמש״כ שם דקש איננו בכלל עצים, גם בקש לא ישרוף החמץ. וכתב דבזה מדויק לשון הגמרא כאן לא מצא ״עצים״, דבדוקא נקט עצים, שאין לשרוף רק בעצים. וכן לעיל י״ב ב׳ שעה א׳ ללקוט ״עצים״.

ועיין ברש״ש (לעיל דף כ״א ע״ב) שהביא מה שהקשה השאג״א (סי׳ ע״ז) מה מקשה כאן דאם לא מצא עצים יהא יושב ובטל, הא יכול לבטלו, לפי שיטת רש״י דר״י איירי לפני זמן איסורו. ותירץ הרש״ש דכיון דלרש״י לפני זמנו מצותו בשריפה, וכמו שכ׳ הטור כנ״ל דגם ל׳ יום לפני כן מצותו בשריפה, א״כ אסור לו לבטל.

והקשה על זה אם כן איך מצאנו ידינו ורגלינו לפי ר״י לאכול חמץ, לפני פסח, הלא מבערו לפני זמנו שלא בשריפה. ותירץ תירוץ מופלא דחום הטבעי אשר באדם הרי הוא כשריפה. אולם תמה דלפ״ז יהי׳ סתירה למש״כ (כנ״ל בשבת) דהמצוה הוא לשורפה בעצים דוקא, ואילו הכא מבואר דגם ע״י אכילת אדם מקיים מצות שריפה, ומסיים שבדרך רחוק קצת י״ל דהאדם עץ השדה כתיב, ואכילתו בשריפה ע״י עצים דמי. ע״כ.

★★

עיין בהגהות מנחת כתית (בשו״ע דפוס מכו״י ריש סי׳ תמ״ה) שהביא דברי הרש״ש אלו. וציין למש״כ שם בבאר היטב בשם המהרש״ל שראוי לשרוף הלולב עם החמץ.

אמנם בשו״ת מנחת יצחק (ח״ב סי׳ נ״ג) חלק על הרש״ש על פי מה שהביא חבל אחרונים דס״ל דגם בנותר עצים לאו דוקא, וא״כ ה״ה בחמץ, ויכול לשרוף בכל דבר. וכן עמא דבר.

★★

עוד ענין מצינו מה שנלמד בהיקשא דר׳ יהודה מנותר לחמץ, עיין בירושלמי שבת (ריש פרק במה מדליקין) דאיכא מ״ד שם שכשם שאין שורפין קדשים ביום טוב, כך אין שורפין קדשים לפני יום טוב שימשיך להישרף ביום טוב, ומבאר שם בירושלמי משום דאע״ג דמותר להדליק אש לפני שבת שידלק בשבת, משום דהתם כתיב לא תעשה כל מלאכה, וכאן שהדליק מערב שבת הרי המלאכה נעשית בשבת מאליה, משא״כ בשריפת קדשים אסור שיישרף ביום טוב.

וממשיך שם בירושלמי דלפי ר׳ יהודה דיליף חמץ מנותר, א״כ גם בחמץ אסור לעשות מדורה בעיו״ט וימשיך להישרף ביום טוב, דומיא דנותר, אמנם בירושלמי שם הביא אח״כ מ״ד אחר שאין האיסור רק לשרוף ביו״ט עצמו, ולא בעיו״ט אף שישרף ביו״ט. ועיין חק יעקב (סי׳ תמ״ו סק״ד) מה שהביא מתשו׳ הרשב״א (ח״א סי׳ ע״א).

★★

הנה כידוע נחלקו באחרונים, מה הוא מצות תשביתו, האם הוא בקום ועשה שיעשה פעולה של ביעור חמץ, או שהוא בשב ואל תעשה, שלא יהיה אצלו חמץ בפסח, ונפק״מ באופן שאין לו חמץ כבר זמן לפני פסח, האם קיים מצות תשביתו, או מכיון שבפועל לא השבית חמץ, לא קיים מצות תשביתו.

וראה לשון האבני נזר (או״ח סימן שיח) מה הוא המצות עשה דתשביתו, אם המצות עשה שיהיה החמץ מושבת אצלו בפסח, ואם מעולם לא היה לו חמץ, גם כן קיים המצוה, או דילמא דהמצוה היא השבתה בפועל, ונהי דודאי שאינו מחויב להיות לו חמץ כדי להשביתו, כמו שאינו מחויב לשחוט עוף בכדי לקיים מצות כיסוי, מכל מקום המצוה לא קיים אלא אם כן היה לו חמץ ברשותו.

ונודעים בזה דברי המהרי״ק דס״ל דמקיים תשביתו, וז״ל, אלא ודאי הדבר פשוט דאין לך השבתה גדולה מזו ומשום הכי אפקה רחמנא בלשון לא יראה ולא ימצא, ולא אפקה בלשון ״שריפה״ כשמבערו קודם שבע, וכשיבוא שבע ואין לו חמץ הוא מקיים עשה דתשביתו לשעתו, כיון שהגיע שעה שביעי ואין לו חמץ, דאטו מי שאין לו חמץ כלל, ואפילו פסק חמצו שלשים יום קודם הפסח, יצטרך לקנות חמץ כדי לשורפו ולקיים מצות עשה דתשביתו.

וכמה אחרונים רצו לתלות חקירה זו בפלוגתא דר״י וחכמים דלשיטת רבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, הוא משום דס״ל דמצות התורה הוא בקו״ע, ולחכמים דס״ל השבתתו בכל דבר ס״ל דהוא בשוא״ת. ועיין חלקת יואב (קמא סימן כ׳) שהאריך בזה ובתוך הדברים כתב: ״דעיקר הפלוגתא בין ר״י לחכמים, דהביעור שאמרה התורה בחמץ מהו הכוונה, דר״י סובר דהביעור הוא בגוף החמץ והמצוה נתקיים בגוף החמץ וכו׳, אבל רבנן סוברין דכונת התורה שיעשה המצוה ברשותו, שיהיה רשותו מנוקה ומבוער מחמץ.

ואף ששורף החמץ אינו עושה מצוה בהחמץ אפי׳ רק בהרשות שלו, דהרי כתב בתשו׳ מהרי״ק (שורש קצ״ה) דאף אם אין לו חמץ מקודם ז׳ שעות, מקיים מצות תשביתו מה שהרשות שלו פנוי ומנוקה מחמץ, וכמו עשה דשביתה בשבת, כיון דהביעור של חמץ דרבנן (ז׳ דצ״ל לרבנן) היא רק לטאטא ולנקות הרשות, וא״כ לא נעשה מצותו בחמץ כלל״ וכו׳ עיי״ש כל דבריו.

אך במנחת חינוך חולק ע״ז וס״ל דאין ענין חקירה זאת שייכת לפלוגתא דר״י וחכמים. ואחר שמאריך בצדדי החקירה הנ״ל כתב (מצוה ט׳) ואין ענין זה תלוי דפלוגתא דרבי יהודה ורבנן, לענין אין ביעור אלא שריפה. לא מבעיא לר״ת שם (יב:) תוס׳ ד״ה אימתי דרבי יהודה יליף מנותר וחכמים לא ילפי, ועיקר פלוגתתן לאחר זמן איסורו, ודאי ניחא, דר״י סובר מצות השבתה המוטלת על האדם היא בשריפה וחכמים אומרים בכל דבר. אלא אפילו לרש״י שם (ד״ה שלא בשעת) דסבירא ליה דבזמן היתר סבירא ליה לרבי יהודה חמץ בשריפה, ואחר זמנו, דהיינו תחילת שבע, מודה ר״י דהשבתתו בכל דבר, מכל מקום ניחא, דתשביתו באמת הפירוש שיהיה נשבת וא״כ בזמן איסור אם נשבת עכ״פ מקיים מצות עשה דתשביתו, דגם ביטול סגי לר״י, עיין ר״נ ריש פסחים ד״ה אלא, אך הוא סובר דמצוה בשריפה, כמו כלאי הכרם וערלה דג״כ אינו מצוה אקרקפתא לשרוף כלאי הכרם שלו. דבאמת אינו ברשותו ואינו שלו, ורק חמץ עשהו הכתוב כאילו הוא שלו. אבל לא שאר איסורי הנאה, אך התורה גזרה דהדין כן הוא דאם אחד רוצה לבער כלאי הכרם ישרוף. וחמץ אם ביטל דאינו עובר כלל, מכל מקום אם אחד רוצה לבערו מן העולם ישרפנו. אבל המצוה דתשביתו, שיהא מושבת בי״ד, עיי״ש כל דבריו באריכות.

ועיין עוד מה שהאריך בזה בשו״ת אבני נזר או״ח סי׳ שי״ח.

★★

בגמ׳: א״ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה והדין נותן ומה נותר וכו׳ אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו וכו׳.

בשאגת אריה (סי׳ פז) הקשה מדוע הקשו חכמים מהא דלא מצא עצים וכו׳ שהוא רק בדרך מקרה, ולא אמרו שסופו להקל כי אם מצותו בשרפה אז אפרו מותר דכל הנשרפין אפרן מותר, ואם מצותו לבער באופן אחר הוי מן הנקברים דאפרן אסור.

ובשו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ כא אות ו׳) וכן בספר ידי אליהו גאליפפא (דף צ ע״ג) תירצו עפ״י שביארו בכוונת התוס׳ בזבחים (יב ע״ב ד״ה בן עזאי) שלא אומרים כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין רק

אם ע״י הקולא תיעקר המצוה לגמרי, אבל אם סופו להקל בפרט מסויים ולא תיבטל עיקר המצוה שפיר אפשר לעשות דין כזה, עיי״ש.

ובשו״ת יביע אומר (ח״א או״ח סי׳ כג אות ב) הביא תירוץ הגאון ר׳ זאב פרנק זצ״ל בחידושי תולדות זאב לפסחים כאן, דלא אמרינן דסופו להקל לא הוי דין רק אם הקולא באה מצד היותו אנוס אבל מצד הדין חייב הוא כגון שלא מצא עצים, אבל מה שנמשך קולא ע״פ הדין כגון דין זה שהנשרפין אפרן מותר, לא מיקרי קולא דזה הוא הדין תורה, ושפיר אפשר לעשות דין אף שעי״ז יצא קולא אחרת מן הדין עיי״ש.

ועיי״ש עוד באותיות ז-ט מה שתירץ קושית השאגת אריה, ובין התירוצים הביא דברי הרש״ש בתמורה (לד ע״א) שכתב דבחמץ אף לחכמים דהוא מן הנקברין אפרן מותר, וא״כ לא קשה קושית השאגת אריה כלל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אמרו לו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל איזו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם בכל דבר שאתה יכול להשביתו.

בספר מנהגי מהרי״ל (סוף הל׳ חג השבועות) איתא דמהר״י סג״ל לא היה מקדש הלבנה בשום יו״ט שחל במוצאי שבת משום דכשם שיש תחומין למטה כך יש תחומין למעלה ואין להקביל פני שכינה ביו״ט חוץ לתחום וכו׳.

ובשו״ת נשאל דוד להגאון ר׳ דוד אופנהיים זצ״ל תמה על זה, דהא דין זה אם יש תחומין למעלה מעשרה היא בעיא דלא איפשטא, והב״י כתב בריש סי׳ ת״ד דספק בשל דבריהם הוא ואזלינן לקולא, וא״כ כ״ש בנדון דידן דהוי דבר מצוה שפשוט שמותר לקדש הלבנה בליל שבת ויו״ט.

ואפי׳ לדברי המחמיר בזה, בנידון דידן שהיא חומרא המביאה לידי קולא להקל מעליו עול המצוה, שע״י כן מתבטל ממצוה זו דהויא מצוה עוברת בודאי שיש להתיר, וכמו״ש כיוצא בזה בגמרא כאן כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם וכו׳ אף כאן לגבי קידוש הלבנה אני אומר כן, עיי״ש.

★★

בגמ׳: כל דין שאתה דין תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין - לא מצא עצים לשורפו וכו׳.

הגאון בעל ערוך לנר בקובץ שומר ציון הנאמן (גליון קלז) מביא קושי׳ בשם הגאון היד מלאכי, דאם אומרים כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין. א״כ יוקשה (במנחות פ״ו) דאמרינן: שהמנחות הי׳ בדין שיטענו שמן זית זך מק״ו ע״ש, ויוקשה דנימא דסופו להחמיר - שאם לא נמצא שמן זית זך יהא יושב ובטל ואינו דין ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (גליון קנ) כתב חכ״א ליישב בזה, דלכאורה טעמא מה נאמר, כל דין שאתה דן כו׳ אינו דין לא מצא עצים יהא יושב ובטל, למה יגרע הק״ו משאר מדות שבתורה שבע״פ, אם ע״פ א׳ ממדות שהתורה נדרשת בהם יהי׳ חק שצריך שריפה דוקא, אם לא מצא עצים ודאי ישב בטל ולא מקיים עשה דתשביתו כי אם במה שצותה התורה.

וכן אם לא מצא ד׳ מינים ישב בלא סוכה כמו, אם לא מצא אלא סכך המקבל טומאה או שאר דברים שאין מסככין בהם, וכמו שהדין בנותר עצמו, אם לא מצא אינו שורף, ובלולב אם לא מצא ד׳ מינים יושב ובטל.

אלא ודאי עיקר הפשט, כמ״ש רש״י ז״ל (ד״ה כל דין) משום דכל עיקר הלימוד הוא רק מכח חומרו של חמץ יתר על נותר, ולכך מרבין עוד חומרא דאיתא גבי נותר, לכן אין אתה יכול ללמוד אלא חומרא ולא קולא, ואי ילפת דצריך שריפה דוקא, ילפת מינה קולא אם לא מצא.

א״כ תו לק״מ מהאי ק״ו דמתני׳ במנחות, דשם לא ילפינן ק״ו מצד שהמנחות חמורות ממנורה, אלא מצד הסברא דדבר שהוא לאכילת בני אדם, ראוי יותר שיהיה שמן זית זך מדבר הנשרף, א״כ מאי שייך לומר דהוי סופו להקל אם לא מצא כו׳, אדרבא בדין הוא שנלמוד מק״ו זו גם שניהם, הן לענין החומרא באם מצא יביא שמן זית זך. והן לענין אם לא מצא דישב בטל כמו גבי מנורה עצמו, ודבר זה לפנ״ד נראה ברור כשמש. ע״כ.

★★

בקונטרס טוב הארץ להג״ר טובי׳ שלזינגר שיחי׳ (הערה י״ט) כתב:

ויש לעיין לר׳ יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ערב פסח שחל להיות בשבת איך יתקיים מצות ביעור. עכ״ל.

וכתב הג״ר גמליאל הכהן רבינוביץ שיחי׳ בקובץ ישורון (כרך י׳ ע׳ תתמה):

ונראה ליישב דהרי אמרינן לעיל (דף י״ב ע״ב) אמר ר׳ יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ע״כ. ומבואר דר׳ יהודה סבר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ״דבשעת ביעורו״, דהיינו לפירש״י שם, אחר שש שעות שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר.

ולפירש״י גם בשעה חמישית יכול להשביתו בכל דבר לר׳ יהודה, וכמו שכתב הרא״ש בפרק כל שעה (סוף סי׳ ג׳) וזה לשונו, ואף לפירוש רש״י בשעה חמישית מודה שמבערו בכל דבר. עכ״ל. (עיי״ש. ובקרבן נתנאל אות ח׳, וע״ע בטור או״ח סי׳ תמ״ה, ובבית יוסף שם). ולפירוש ר״ת בתוס׳ שם (בד״ה אימתי) ״בשעת ביעורו״, היינו בשעה שש, כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן, השבתתו בכל דבר, ולא רק בשריפה, נמצא דבערב פסח שחל להיות בשבת לר׳ יהודה, לפירוש ר״ת ישבית החמץ בכל דבר כגון מטיל לים וכדו׳, קודם סוף שש.

ולפירש״י יוכל להשביתו בכל דבר, בשעה חמישית (וכנ״ל), וזה עדיף מלהשהות החמץ עד אחרי שש שעות, ואז להשביתו בכל דבר (לפירש״י), מפני שאפשר שיעבור על תשביתו, וגם יש חשש מה שכתבו התוס׳ (הנ״ל) דאתי למיכל מיניה. עיי״ש. ודו״ק. ואתי שפיר.

ועוד יש ליישב ע״פ מה שכתב הרש״ש ריש פרק כל שעה (בדיבור השני), דלר׳ יהודה דקסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, יסבור שבאכילה שהאדם אוכל החמץ הוי כשריפה, מפני שחום הטבעי בבעל חי המעכל המזון הוי כשריפה. עיי״ש.

ולפי זה י״ל דבערב פסח שחל להיות בשבת, יאכל כל חמצו, ולא ישאיר שום חמץ, ונמצא שקיים לר׳ יהודה מצות שריפה.

והראתי הדברים הנ״ל לידידי הרה״ג רבי טוביה שולזינגר שליט״א, והוסיף לי על דברי הרש״ש שהבאתי, שבאמת דברי הרש״ש צ״ע דהא ר׳ יהודה יליף שריפה בחמץ מנותר, וא״כ האם נותר אפשר להאכיל לבהמה, כשהבהמה בהמת הפקר דאינו נהנה בכך, (ועיין בשער הציון הלכות פסח סימן תמ״ח ס״ק ע״ה שהביא מהפמ״ג שהסתפק אם מותר להאכיל איסורי הנאה לבהמת אחרים או בהמת הפקר) עכ״ד.

★★

רבי שלמה קלוגר זצ״ל תמה בחכמת שלמה (סי׳ תמ״ה) דבלא״ה הו״ל למימר דאע״ג דמחמיר בשריפתו מיקל בסופו ומתיר ליהנות באפרו, דלר״י דס״ל אין ביעור חמץ אלא בשריפה אפרן מותר וכדתנן בסוף תמורה, אבל לרבנן שביעורו בכל דבר כתב המג״א (סי׳ תמ״ה) מהטור דיש לחמץ דין נקברין וגם אם שרפו אפרו אסור. וכתב דאפשר דרבנן אמרו לו לר״י טענה לשיטתו דס״ל בסוף תמורה דאפרן מותר, מ״מ סופו להקל בלא מצא עצים לשורפו. [ושוב הביא דכ״כ באור חדש].

★★

בגמ׳: אמרו לו כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל וכו׳.

השאגת אריה (סי׳ פ״ג) תמה דאמאי יהא יושב ובטל לדעת רבי יהודה, והא לענין שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא בודאי יכול לבערו גם לרבי יהודה בכל דבר, וא״כ גם אליבא דר״י אם לא מצא עצים לבערו מבערו בכל דבר וכמו לרבנן ואין כאן סופו להקל, וע״ש מש״כ בזה.

והפרי יצחק (ח״א סי״ח) תירץ קושיית השאגת אריה לפי המבואר בשאג״א בכמה תשוב׳ ובראשונים דבערב פסח אין עוברין על בל יראה כי אם על תשביתו, ונמצא דבערב פסח אין לו שום ענין לבער את חמצו רק כדי לקיים תשביתו, וע״כ לרבי יהודה כשאין לו עצים אינו צריך לבערו באופן אחר. וע״ע במקור חיים פתיחה לסי׳ תל״א מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו הפת לרבנן וכו׳ **מאי** וכו׳.

והקשה המהרש״ל בחכמת שלמה וז״ל תימא מאי קמבעי ליה, אי איירי בעצי הקדש שמועל בו א״כ יצא

מיד לחולין, ואי איירי בכה"ג שאין יוצא לחולין כגון עצי שלמים או במזיד, א"כ פשיטא שנאסר הפת אפילו לרבנן דהא לא פליגי לעיל אלא משום דלא חשוב האיסור בעין שהשלהבת באה מן הגחלים שהן מותרים, והכא גבי הקדש שאסור אפילו האפר א"כ הוה האיסור בעין ממש ופשיטא דאסור, עיי"ש מה שתירץ, ומה שכתב עליו במהרש"א.

וכתב הגאון ר' אליהו ראם זצ"ל בספר הזכרון אדרת אליהו (ע' נט):

וי"ל עפ"י מה שכתב רש"י בד"ה ועצי שלמים: דקדשים קלים אין להם מעילה דלאו קדשי ה' קרינן ביה שכולן לבעלים ואין לגבוה בהן אלא לאחר זריקת דמים. ואיסורא מיהא רכיבא עלייהו ורק ממעילה הוא דאימעיטי עיי"ש, ומתבאר דקדשים קלים ליכא להקדש דין ממון, א"כ י"ל דהא דפשיטא דבהקדש גם האפר אסור, הוא מטעם דיש להקדש דין ממון, ומצד דין ממון שייך האפר להקדש, אבל בשלמים ושאר קדשים קלים אין הכי נמי דאפרן מותר, ואם כן באפה בהן את הפת לא מיחשב איסור בעין, ומיושב קושית מהרש"ל.

וניחא בזה ליישב קושית תוס' כאן (בד"ה ורמינהו) שהקשו דנוקמי לברייתא דכל הנשרפין אפרן מותר חוץ מעצי אשירה ואפר הקדש בעצי שלמים עיי"ש שכתבו דה"מ לאוקמי בהכי, ולפי הנ"ל לא שייך בעצי שלמים לאסור האפר כיון דאין ממון הקדש עלייהו. ע"כ.

דף כ"ח ע"א

בגמ': אמרו לו אשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק יוכיחו כו'.

תמה הגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל (הובא בשו"ת חתם סופר או"ח סי' קט"ז) דמה לאשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק שאין מצוה בביעורן (דהא דצריך לקברן הוא רק מחמת חשש תקלה), תאמר בחמץ ובנותר שיש מצוה בביעורן, וא"כ שפיר יליף ר' יהודה חמץ מנותר ולא מאשם תלוי וחטאת העוף הבא על הספק. ותירץ החתם סופר דהיינו טעמא דחטאת העוף הבא על הספק דטעונה קבורה, לאו מטעם חשש תקלה אלא משום דכל קדשים שנתותרו חייבים ביעור, וכמו דמצינו בכלי חרס שבלע קדשים טעון שבירה מחמת טעם קדשים שניתותר בו וכדאיתא בזבחים צ"ו ע"א תוד"ה אלא, ובבשר הוסיף התורה לבער ע"י שריפה, ובחטאת העוף שבא על הספק שהוא נותר בספק, מיעטה קרא דאין ביעורה בשריפה, אבל מ"מ מצות ביעור יש בה.

וכן באשם תלוי פירש רש"י שנולד בה פסול או נותר, ותמה הצל"ח דנותר מאן דכר שמי', אלא דלהנ"ל ניחא דבאשם תלוי רק כשיש בו פסול דנותר יש לעשות הוכחה כנ"ל דיש מצוה בביעורו. והשתא ניחא הא דנקטו רבנן הוכחה מאלו ושבקו חולין שנשחטו בעזרה וקדשים שמתו ונטמאו ועוד שנתמעטו ג"כ בתורת כהנים (פ' צו) מפסוק זה, והיינו טעמא משום דבהם ליכא חובת ביעור, ואין לעשות מהם יוכיחו וכנ"ל.

★★

בגמ': רבא אמר גירא בגירי מקטיל כו'.

בשו"ת תורה לשמה (סי' רנ"ו) נשאל אודות אחד שהמשיל דברי תלמיד חכם אחד במשל של לסטים, והחכם ההוא כעס ואמר שהוא מבזהו בזה ונדהו, והלה אומר רק משל בעלמא אמרתי ואין קפידא בזה, הדין עם מי.

והשיב ע"ז דהחכם טעה בזה, והדין על הממשיל משל שאין להקפיד על זה, והביא ראי' מסוגין שעשה רבא משל על התנא ר' יהודה גירא בגירא מיקטיל מדויל ידיה משתלים, וכן אביי המשיל את משלו סדנא בסדני יתיב כו' שהכל הם משלים באותם הנתפסים כגנבים, וגדולה מזו מצינו ליעקב אבינו ע"ה קרא לשבטים ע"ש חיות ובהמות, יששכר חמור גרם, יהי דן נחש עלי דרך בנימין זאב יטרף וגו'. ע"כ.

★★

במשנה: חמץ וכו' **שעבר עליו הפסח** וכו' **ושל ישראל אסור בהנאה** וכו'.

השפת אמת כאן הקשה מדוע לא נימא דחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח יהיה אסור מדאורייתא משום לא תאכל כל תועבה. וכתב בשפת אמת לחדש חילוק נפלא בענין האיסור דלא תאכל כל תועבה, דהיכא שהתועבה לא נעשתה בגוף תיקון המאכל, אין איסור דלא תאכל כל תועבה וכו' עכ"ד. ושמעתי להעיר בזה על דברי כ"ק אדמו"ר זצ"ל האמרי אמת מגור במכתבי תורה (סי' קמ"א) שכתב, דמן שנשאר

אחרי זמן האיסור נאסר משום כל שתיעבתי וכו׳ ע״ש, ומדוע זה כן מיקרי תועבה בגוף תיקון המאכל וצ״ע.

★★

במשנה: חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאור.

במלאכת שלמה ובצל״ח שהעירו למה לא הביא הקרא דלא ימצא שהוא יותר מוקדם בתורה. ותירץ השואל בשו״ת יהודה יעלה (ח״א או״ח סי׳ קכ״ו) על פי מה שהביא החק יעקב (סי׳ ת״מ) שחמץ שאינו שלו רק קיבל עליו אחריות, אע״ג דעבר על איסור חמץ, מ״מ לא קנסוהו לאחר הפסח ע״ז. ולזה נקט ולא יראה לך ולא קרא דולא ימצא, דמקרא ההוא ילפינן לאיסור אחריות (כדלעיל דף ה׳), ובזה הרי לא קנסו בשעבר עליו הפסח.

★★

ברש״י ד״ה בעי פירור. שמא תפגע בו ספינה ותטלנו ולאו אדעתייהו.

כתב הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ נח אות ד) דלכאורה יש להקשות מדוע כתב רש״י דהטעם הוא משום דלאו אדעתייהו, תיפוק ליה דמשום דאפשר ליטלנו לא הוי השבתה, אלא מכאן מוכח דס״ל לרש״י דודאי הוי השבתה אף דאפשר לילך למקום שהטילו ולהוציאו משם, והטעם דהיות ואין דרך בני אדם לעשות כן שפיר חשיב השבתה ואבוד מכל אדם, אלא כל החשש הוא שמא ימצאנו אדם שאינו יודע שהוא חמץ ויאכלנו וע״כ בעי פירור, עיי״ש.

דף כ״ח ע״ב

בגמ׳: רבי שמעון אומר חמץ לפני זמנו וכו׳.

בדברי בעל המאור הנודעים בסוגיין שכתב דמקיימים מצות תשביתו ע״י אכילה ג״כ, כתב בזה הג׳ אדר״ת בחיבורו ״חשבונות של מצוה״: במצות ביעור חמץ נחלקו רבותינו הראשונים ז״ל בדעת רבי שמעון דחמץ לפני זמנו מותר. להרז״ה גם באכילה מותר, דמקיים באכילתו מצות תשביתו, ולתוספות פסחים כ״ח ב׳ אסור באכילה מן התורה, ע״ש.

ובתשובה מאהבה להגאון ר׳ אלעזר פעלקלס ז״ל כתב בפשיטות שגם בפסח עצמו מתקיים מצות ״תשביתו״ באכילה. ויעויין בספר בכורי שלמה לידידי הרה״ג ר״ש אברהם רזעכטא נ״י שמפלפל שם עם גאוני הדור, ומביא שם דברי הטעם המלך שכתב בפשיטות דאי אפשר לקיים באכילה, דהא קרא כתיב ״תשביתו כי כל אוכל חמץ ונכרתה״. ובספר שדי חמד העתיק כל דברי הבכורי שלמה ופלפולי הגאונים. וכולם לא זכרו דברי רבינו הגרע״א במערכה לפסחים שכתב בפשיטות דאם מתקיים מצות ״תשביתו״ באכילה, תלוי בפלוגתא דר׳ יהודה ור׳ שמעון. דלר״ש דס״ל דבערב פסח מותר באכילה ומ״מ אזהר קרא ״תשביתו״, מוכח דגם באכילה שייך השבתה, על כן גם בפסח עצמו מתקיים באכילה. משא״כ לר״י דבערב פסח אסור באכילה, א״כ לא נכללה אכילה כלל בהשבתה, על כן ודאי גם בפסח לא שייך זה. אלא שהעיר במוסגר שי״ל דאולי שייך בזה מצוה הבאה בעבירה אם קיים ״תשביתו״ באכילה בפסח עצמו.

ובאמת הוא דבר מוזר לומר שמקיים תשביתו באכילה שחייב עליו כרת. ואין לך מצוה הבאה בעבירה יותר מזה. ומכל שכן דתקשה לרשב״י עצמו, מרא דשמעתא, דלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה כבסוכה ל א, אם לא שנאמר כדברי הרשב״א בחידושיו שם, שבלולב לבד הוא שפוסל משום שבא לרצות ודמי לקרבן, אבל בשאר מצוה אינו פוסל מדאורייתא.

ועיי״ש עוד מה שהאריך בזה.

★★

וראה בזה דבר פלא בהקדמה לקונטרס ״שמונה עשר דבר״ להרב מרדכי יוסף המיוסד על תורת רבנו החידושי הרי״ם, שמספר שם דבר פלפול שהיה לו עם האבני נזר בענין לאו הניתק לעשה, והאבנ״ז אמר לו לעיין בחי׳ הרי״ם, ושלח עמו מכתב להאדר״ת בנסיעתו לוארשה, וכשפגש את האדר״ת דיבר עמו האדר״ת בענין הנ״ל, ואלו חלק מדבריו:

ובבואי לחדר משכן הגאון הנ״ל מצאתיו יושב בחבורת ת״ח ועבר אז שיחה ביניהם אודות גדולי פולין, אז שמעתי מפיו הגאון הנ״ל כי שלשה הוא יודע שלשה אבות התורה ה״ה בעל חידושי הרי״ם זצללה״ה והגאון בעל ישועת ישראל זצללה״ה ואחריו הגאון מסאכטשוב זצללה״ה. ואנכי עמדתי

מרחוק כי לא הרהבתי בנפשי עוז לקחת חבל ביניהם. אבל הגאון הנ״ל הרגיש כי באתי לאיזו דבר נחוץ. אז שאל לי מה שאלתי ומה רצוני. עניתי כי יש לי אגרת חתום מהגאון מסאכטשוב זצללה״ה. וכששמע יוצא מפי שם הגאון מסאכטשוב קם מכסאו באימה ובכבוד ונתכבדתי לקחת חבל במשתה הטע״ה. אז שאלתיו אם הספר חידושי הרי״מ נמצא במדינת ליטא. וענה לי כי הספר אינו בנמצא. אבל הוא בעצמו עיין הרבה בספר הנחמד הזה. אבל על זה נתפלא הפלא ופלא מה שראה בחידושי הרי״ם חולין ופסחים חידוש אחד בשם בעל המאור, דהאוכל חמץ בפסח אף דמתחייב כרת מכל מקום קיים העשה דתשביתו, וזאת הוא פלא. ולא ביאר לי הגאון תוכן הפליאה אבל אנכי הרגשתי כוונתו, מה שיש להתפלא. והוא דשיטת בעה״מ הוא דוקא אליבא דר׳ שמעון דס״ל דחמץ לפני זמנו מותר, ס״ל דמותר באכילה לגמרי ואף דאיכא עשה דתשביתו, מ״מ יכול לקיים העשה דתשביתו בגוף האכילה. ולא כשיטת התוס׳ בפ׳ כ״ש דלר״ש אסור באכילה מחמת עשה דתשביתו, דתשביתו משמע שלא ע״י אכילה. אבל היכן נמצא בבעה״מ דהאוכל חמץ בתוך הפסח דמתחייב כרת, שיקיים עשה דתשביתו, ובפרט דאין לך מצהבב״ע גדול מזה. והודה הגאון כי זה כונתו. ומצוה ליישב דברי חידושי הרי״ם הנ״ל.

אז תיכף ומיד עלה על רעיוני ישוב נכון. וספרתי להגאון הנ״ל כי באותו יום שאלתי להגאון מסאכטשוב זצללה״ה אי עשה דוהשיב היכי דבא ע״י עבירה אי מפסל העשה דוהשיב ע״י עבירה, כיון דעיקר קיום המצוה הוא התכלית חזרת קרן לנגזל, והוא השיב לי לעיין בספר חידושי הרי״ם חולין ופסחים, ובלי ספק היתה כונתו באותן הדברים מה שכתבו בשם בעה״מ הנ״ל. והכי מתפרשים דבריו, דלשיטת התוס׳ דלר״ש אסור באכילה מחמת עשה דתשביתו דמשמע שלא ע״י אכילה, א״כ נראה דמצות עשה דתשביתו מעשה השבתה גופא הוא מצוה. דאף דע״י אכילה מתבער החמץ מן העולם, מ״מ אין זה בגדר השבתה דמאכל שעומד לאכילה אין אכילתו בגדר השבתה, דמשמע שיעשה בו מעשה כליון שאינו עומד לזה כל השנה וא״כ כיון דגוף מעשה השבתה הוא מצוה ודאי מפסל משום מצהבב״ע, אבל לשיטת בעה״מ דלר״ש דס״ל דליכא לאו לפני זמנו, אין שום מניעה באכילה מחמת עשה דתשביתו, דעשה דתשביתו אינו גוף המצוה המעשה דהשבתה, אלא תכלית היוצא ממנה שלא יהא נמצא החמץ בעולם. א״כ כל היכי דאין המעשה גוף המצוה לא מפסל מחמת מצהבב״ע, ואף לדידן באוכל בתוך הפסח אף דמתחייב כרת, מקיים עשה דתשביתו, ומדר״ש נשמע לרבנן. אז אמר לי הגאון הנ״ל כי בלי ספק זה היתה כונת הגאון מסאכטשוב זצלל״ה מה שצוה לעיין בחידושי הרי״ם פסחים וחולין.

★★

בגמ׳: ר׳ יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך האיך חמץ אסור בהנאה כל שבעה.

לכא׳ צ״ב דאיזה תמיהה ראה רבי יוסי הגלילי במה שחמץ נאסר כל שבעה, וגם אמאי דייק בלשונו כל שבעה, [וברש״י מפרש דכוונתו דאפילו תוך שבעה מותר]. וכתב המקנה (קידושין נו:) דס״ל לרבי יוסי הגלילי דאם חמץ היה אסור בהנאה, לא יתכן לעבור עליו משום בל יראה ובל ימצא, דהא איסורי הנאה אינם ברשותו, ולא ס״ל לריה״ג הא דקאמר ר״א (לעיל ה:) דשני דברים עשאן הכתוב כאילו הן ברשותו. [וע״ש שהוסיף דריה״ג דקדק לומר כל שבעה, דלאחר המועד י״ל דהחמץ נאסר בהנאה משום דנעשה בו עבירה, אבל בתוך ז׳ עדיין לא קעבר בדעתו לבערו וכמ״ש התוס׳ לקמן כט:, וע״כ לא יתכן לאסרו מצד שנעשה בו עבירה עכ״פ כשדעתו לבערו].

★★

בגמ׳: ר״ש כו׳ ר׳ יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך היאך חמץ אסור בהנאה כל שבעה כו׳.

לשון ״תמה על עצמך״ צ״ב, דמשמע דעיקר קושיתו הוא דייקא לרבי שמעון.

וביאר האור שמח (הל׳ חמץ ומצה פ״א ה״ב) באופן נפלא, דהנה לעיל (דף כ״ג) פריך לחזקי׳ דדריש לא יאכל לאיסור הנא׳, מחמץ דלריה״ג מותר בהנאה. ותירץ משום דכתיב לך, והקשו התוס׳ דהול״ל להתורה לכתוב לא תאכל ולא בעי לך, ויש ליישב דלא יאכל בעי כדאיתא בירושלמי לחייב המאכיל כאוכל, דאסור להאכיל לקטנים חמץ.

ובגמ׳ יבמות קי״ד יליף מקרא גבי דם ושרץ דאסור להאכיל לקטנים, וא״כ לכאו׳ הי׳ אפשר ללמוד חמץ משרצים הקל, וכי תימא מה לשרצים שאיסורן במשהו, דם יוכיח

(עיי״ש ביבמות שם), וא״כ הדק״ל ל״ל לך נימא לא תאכל, אבל לרבי שמעון גופי׳ דס״ל כ״ש למכות, וא״כ ליכא למימר דם יוכיח, והו״ל ע״כ שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, וא״כ שפיר איצטריך קרא למימר בחמץ דאסור להאכילם לקטנים, וא״כ שפיר מיותר לך להתיר בהנאה, וזהו כוונתו ״תמה על עצמך״, עיי״ש.

★★

בגמ׳: בשעה שישנו בקום אכול מצה ישנו בבל תאכל חמץ וכו׳.

בפני יהושע כתב כאן לחדש, דלר״ש דמקיש בל תאכל חמץ לקום אכול מצה. א״כ כמו דבל תאכל חמץ הוא כל ז׳ ימי הפסח ה״נ קום אכול מצה הוא כל ז׳ ימי הפסח ויש לדידי׳ מצוה באכילת מצות כל הפסח ע״כ.

וי״ל לפי״ז, דהנה בגמ׳ להלן (ל״ה ע״ב) איתא: יכול יצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן וכו׳ ת״ל לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זו שאין אסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל. ואיסורא דחמץ להיכן אזלא. אמר ר׳ ששת הא מני ר׳ שמעון הוא דאמר אין אסור חל על אסור.

וברמב״ם פרק ו׳ דחמץ ומצה ה״ז כתב וז״ל: אין אדם יוצא ידי חובתו באכילת מצה שהיא אסורה לו. כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו או שגזלה ע״כ.

והקשה בלחם משנה שם, דבגמ׳ פסחים הנ״ל אמרינן דזה דווקא לר׳ שמעון דס״ל אין אסור חל על אסור וכנ״ל. אך הרמב״ם שפוסק בכמה דוכתי שאסור חל על אסור איך פוסק כאן דאין יוצאים במצה של טבל ע״כ.

והנה באמת הרמב״ם בפרוש המשניות פ״ב דנדרים כתב להדיא דטעמא דאין יוצאים במצה של טבל הוא בגלל מצוה הבאה בעבירה לא כטעמא דגמרא. ובאמת כן מוכח גם בלשונו ביד החזקה דכלל גזל עם טבל וכו׳ דע״כ בגזל הטעם הוא בגלל מצוה הבאה בעבירה ואכולהו קאי.

ורק צריך לברר אמאי נאיד הרמב״ם מטעמא דגמרא, ואמאי לא נקטה הגמרא הטעם של מצוה הבאה בעבירה.

והנראה בזה דהנה בתוס׳ סוכה ל. ד״ה משום וכו׳ הקשו דלמה לי קרא דאין יוצאים במצה של טבל תפוק ליה דהוה מצהב״ע. ותירץ בשאגת אריה סימן צ״ו דאי לאו קרא הוה אמינא עשה דמצה ידחה ל״ת דטבל כדין כל עשה שבתורה שדוחה ל״ת ולכך איצטריך קרא ע״כ.

אמנם לכאורה תרוץ השאגת אריה צ״ע. דהנה העשה דמצה יש רק בלילה הראשון כמש״כ הרמב״ם להדיא פ״ו דחו״מ ה״א עיי״ש. והל״ת דטבל יש כל שבעה. וא״כ אפילו דנימא כה״ג עדל״ת מ״מ תפוק ליה דהוה מצה שאינה ראויה לכל שבעה דמה״ט פסלינן מצות מתודה בפסחים ל״ח: וא״כ שוב קשה ממ״נ למה לי קרא. [אמנם י״ל דהרמב״ם לא ס״ל האי טעמא אלא משום דאינו שמור לשם זבח].

וכן מצאתי שהקשה ע״ד השאג״א בתשו׳ בית אפרים יו״ד סימן ס״ז, ולכך י״ל דלא ס״ל להרמב״ם כתרוץ השאג״א דהו״א עדל״ת דס״ל להרמב״ם דאפ״ה יפסל דהוה מצה שאינה ראויה לכל שבעה וכנ״ל. ולכן באמת ס״ל לרמב״ם דאין יוצאים במצה של טבל משום מצהב״ע וכקו׳ התוס׳ ודו״ק היטב.

אמנם ר׳ שמעון בגמרא פסחים הנ״ל לטעמיה שכתב בפנ״י כאן וכנ״ל דלדידי׳ יש מצוה באכילת מצה כל ז׳. וא״כ א״ש דר״ש לשיטתו הוצרך שפיר לטעמא דאין יוצאים במצה של טבל כיון דאין אסור חל על אסור, דמה תאמר תפוק ליה דהוה מצהב״ע י״ל כשאג״א דהו״א עדל״ת דשייך שפיר עשה כל שבעה לדידיה ושפיר הוה מצה הראויה לכל שבעה, ולכך איצטריך קרא לר״ש ודו״ק.

★★

בגמ׳: אין לי אלא חמץ שנתחמץ מאליו מחמת דבר אחר מנין וכו׳.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת ס׳ ס״ח) נשאל מאת הגאון ר׳ ישעי׳ פיק למה השמיט הרמב״ם חידוש זה דגם נתחמץ על ידי דבר אחר הוי חמץ.

ותירץ הנודע ביהודה שהנה בהל׳ מעשה קרבנות פ״ט פסק הרמב״ם כרבי יהודה במנחות נ״ב ע״ב שבשתי הלחם שצריכים להיות חמץ, מביא שאור ונותנו לתוך המצה, הרי שגם על ידי דבר אחר מיקרי חמץ, שהרי בקרא נאמר חמץ

תיאפנה והיינו דכיון דילפינן כאן דחמץ ע״י דבר אחר מיקרי חמץ, יכול לחמץ ע״י שאור. והרמב״ם חולק על מש״כ תוס׳ (ד״ה מחמת) דע״י שאור הוי כנתחמץ מאליו.

והרמב״ם בהל׳ חמץ ומצה סמך עצמו על מש״כ בהל׳ מעשה״ק, ואע״ג דהלכות חמץ ומצה קדים, מ״מ כיון שבדיני מנחות איכא פלוגתא דר״י ורבי מאיר דלדעת ר״מ אינו מניח שאור, והוצרך שם הרמב״ם לפסוק כרבי יהודה שמחמץ ע״י שאור, סמך כאן עמש״כ שם.

שוב כתב הנו״ב דגם בהל׳ חמץ ומצה כתבו הרמב״ם, שבפ״א ה״ג כתב: אינו לוקה משום בל יראה ובל ימצא אלא א״כ קנה חמץ או חימצו כדי שיעשה בו מעשה כו׳. הרי דגם ע״י שמחמץ במעשה ע״י דבר אחר מיקרי חמץ.

ובהגהות הגאון ר׳ חזקי׳ פיבל פלוט תמה דדלמא איירי בשעירב בתוכו מים חמין דהוי כנתחמץ מאליו. וצ״ע.

ועיי״ש בתשובת הנו״ב שהגאון השואל כתב לו בשם חכם אחד שזה נרמז במש״כ הפוסקים דחמץ ע״י תערובות אסור ק״ו נתחמץ ע״י דבר אחר, והנו״ב דחה זה.

ונראה שאותו חכם, הוא בעל המציין כאן בעין משפט נר מצוה, שעל דין זה (באות כ׳) מציין להרמב״ם פ״א ה״ו הוא הדין של תערובת חמץ.

★★

בגמ׳: ור״ש לקובעו חובה מנ״ל נפקא לי׳ מבערב תאכלו וכו׳.

כתב בשו״ת התעוררות תשובה (או״ח סי׳ רלח): נסתפקתי, לר״ש דס״ל בפסחים (כ״ח ע״ב) דחיוב מצה בזה״ז ילפינן מדכתיב (שמות י״ב י״ח) בערב תאכלו מצות, וכן ס״ל לרבא שם (ק״כ ע״א), וכן מבואר שם בברייתא עיי״ש, האם יוצאים בזה״ז דליכא קרבן פסח במצה עשירה, דהרי הא דאין יוצאים במצה עשירה ילפינן שם (ל״ו ע״א) מדכתיב לחם עוני, והא האי קרא כתיב בפ׳ ראה (דברים ט״ז ג׳) ועשית פסח וגו׳ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, נראה בעליל דלחם עוני קאי אקרבן פסח, והיינו דדוקא אצל אכילת פסח צריך לחם עוני, אבל בזמן דליכא פסח דחיובו נלמד מקרא דבערב תאכלו מצות ושם לא הוזכר לחם עוני, אפשר דמה״ת יוצאים גם במצה עשירה, ויגיד עליו ריעו מרור, דהוא זכר לוימררו את חייהם, אין חיובו מה״ת רק בזמן דאיכא פסח, ה״ה לחם עוני דהוא זכר ללחמא עניא שאכלו במצרים ג״כ לא שייך רק בזמן דאיכא פסח וכו׳.

והוא כותב עוד:

והגם שלא אשתמיט שום פוסק למימר דבזה״ז לא צריך לחם עוני, י״ל דזה מטעם דמדרבנן מיהא בעינן לחם עוני דוקא אפי׳ בזה״ז. ונ״מ אי הוי מה״ת או רק מדרבנן, היכא שנסתפק אי המצה שאכל היתה לחם עוני, דאם אינו רק מדרבנן אינו צריך לחזור ולאכול מספיקא, משא״כ אי הוי חיובא מדאורייתא צריך לחזור ולאכול. - וכל זה דוקא אי ילפינן חיוב מצה בזה״ז מקרא דבערב תאכלו מצות, אבל לר״י דיליף התם מהא דכתיב שבעת ימים תאכל עליו מצות, הרי ודאי דגם בזה״ז אינו יוצא במצה עשירה, דהא בהך קרא כתיב לחם עני דיליף דבעינן לחם עוני.

ויש לפשוט ספיקתינו ממה דאמר ריב״ל שם (ל״ו ע״א) יומא קמא לא תלושו לי בחלבא מכאן ואילך לושו לי בחלבא, דמזה הביא בגמ׳ שם ראיה דאין יוצאין במצה עשירה ואיסורו רק ביומא קמא. וריב״ל הרי היה בזמן דליכא פסח, ומוכח דגם בזה״ז צריך להיות לחם עוני. מיהו יש לדחות דרק מדרבנן קאמר ומטעם זכר למקדש (או משום אשתקד) כמו מרור בזה״ז שחיובו רק מדרבנן.

ובזה ניחא לי מה דאיתא בירושלמי פסחים (פ״ד ה״ד) דאמר רבי סימון בשם ריב״ל דאותו כזית שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח צריך שלא יהא בו משקין, ואיפלגון שמה אי רק למצוה, או אפי׳ לעיכובא עיי״ש, ובירושלמי לא הביא הברייתא דאיתא בש״ס דילן (שם) דר״ע יליף לה מקרא דכתיב לחם עני, יען דריב״ל קאי על זמן דליכא פסח, ור״ע דדריש מקרא קאי על [זמן דאיכא] קרבן פסח. עכ״ד וע״ש עוד מה שהאריך בזה.

★★

תוד״ה רבי שמעון בא״ד ונראה דנפקא לי׳ מתשביתו כו׳ **ומשמע תשביתו שלא כדרך הנאה דהיינו אכילה, אבל להסיק תחת תבשילו מותר** כו׳.

בביצה (דף כ״ז:) כתב רש״י דאסור להאכיל קדשים טמאים לכלבו בערב פסח, דכיון דאחשבי׳ רחמנא לביעור

זה הו״ל מלאכה, וכעין זה כתב רש״י לקמן מ״ו ע״א, ועל פי זה תמה הגאון ר׳ משה שטערנבוך שליט״א דאיך מצינו ידינו ורגלינו שאנו אוכלין החמץ בערב פסח שחל להיות בשבת, בשחרית, הא על ידי אכילה זה נעשה ביעור, ולרש״י אחשבי׳ רחמנא למלאכה ואסור בשבת.

ותי׳ בס׳ דברי אסף להגרא״ס פייערשטין ז״ל מלונדון עפ״י מה שכתבו כאן תוס׳ דגדר תשביתו היא באופן שמבער שלא כדרך הנאה, וא״כ מה שכ׳ רש״י דאסור בשבת הוא רק להאכיל לכלבו דהוא אכילה שלא כדרך הנאתו, אבל כשהוא בעצמו אוכל אינו מקיים בזה מצות תשביתו דהוא כדרך הנאתו ושפיר שרי לאכול בע״פ שחל בשבת.

וכ״ל זה דלא כהבעל המאור שסובר דמקיים מצות תשביתו גם על ידי מה שהוא אוכל בעצמו.

דף כ״ט ע״א

בגמ׳: דישראל נמי מישרא קא שרי כו׳ **רבא אמר** כו׳.

צ״ב לפי ההו״א דחמץ לר״ש מותר לאחה״פ בהנאה, איך יתבאר המשנה (לעיל דף י׳ ע״ב) דאם לא בדק החמץ לפני הרגל יבער אחר הרגל, והיינו מחמת איסור חמץ שעעה״פ, וא״כ איך דן כאן אי חמץ שעעה״פ אסור או לא. ותירץ האור שמח (פ״ג מהל׳ חמץ ה״ה) דהא ודאי ידע שיש איסור הנאה בחמץ שעעה״פ באופן שלא בדק כהוגן, אבל קס״ד השתא דהיכי שהשאיר אצלו חמץ בשאט נפש ובזדון בכה״ג לא קנסו, וכיוצ״ב מצינו בשבת דף ל״ח, שאם שכח קדרה ע״ג כירה בשבת אסור פן יבא להערים וישהה במזיד, אבל מבשל במזיד לא אסרו המאכל דלא נחשדו ישראל על כך לעשות במזיד. על זה אשמעינן רבא שגם במשהה חמץ במזיד גם כן קנסו וגזרו לאסרו בהנאה.

★★

בגמ׳: ורבי שמעון קנסא קנים הואיל ועבר על בל יראה.

הנה במו״ק י״ב ע״ב ובגיטין מ״ד ע״א וכן בבכורות ל״ד ע״ב נסתפק הגמ׳ ב(א) מכווין מלאכתו במועד (ב) מוכר עבדו לכותי (ג) וצורם אוזן בכור דקנסוהו חכמים, אי מת אם קנסו לבנו אחריו, ועיי״ש שבכל א׳ יש קולא שאין בהאחר, ופשיט כולהו לקולא מהא דמצינו בשדה שנטייבה בשביעית שאם מת בנו זורעה אחריו.

והנה בצורם אוזן בכור, אסור לשחוט על אותו מום לכל העולם, ומ״מ כיון שמת החוטא, ובנו ירשו, מותר לבנו ולכל העולם, ועל פי זה דן הנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ כ׳) אם מת בעל החמץ אי קנסו בנו אחריו ואיסור החמץ נשאר בעינו, או שהותרה לו ולכל העולם דומיא דצורם אוזן בכור.

וכתב לפשוט מדויק דברי הרמב״ם (פ״א חמץ ה״ד) שכתב: חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה לעולם. וצ״ב מה כוונתו באמרו לעולם, והרי התחיל דיבורו דאיירי אחרי הפסח בחמץ שעבר עליו הפסח, אלא ע״כ דבא לומר דגם אם הוא מת, קנסו לבנו אחריו, וכן מדוייק גם מסוגיות הש״ס דלא דן לענין חמץ, או קנסו לבנו אחריו, הרי דפשיטא להו דבזה קנסו גם לבנו אחריו.

ובטעם הדבר, כתב הנו״ב, דשונה קנס דאיסור חמץ משאר הקנסות, דשאר הקנסות הם קנס רק על הגברא ולא על החפצא, דהא שדה שנטייבה בשביעית, אם יניחנה בורה מותרת בשנה השני׳ של שמיטה, וכן כיון מלאכתו במועד, אחרי המועד שרי. וכן צורם אוזן בכור, אם נפל בו עוד מום שרי, וכן גם במוכר עבדו לעכו״ם אין איסור על החפץ אלא חיוב רמי אגברא לפדותו, ולכן כיון שמת הגברא לא קנסו לבנו אחריו. משא״כ בחמץ שאסרו החפץ עצמו לו ולכל העולם, וכיון שכן אף שהבעלים מתו נשאר האיסור בעיני׳.

★★

הנודע ביהודה (שם) דן בגזלן שגזל חמץ אי נאסר החמץ לאחר הפסח או לא, והביא ראיות מוכחות מהראשונים דלאחר הפסח החמץ שרי, משום שהנגזל לא הי׳ יכול לבער ולמכור כיון שלא הי׳ ברשותו, ומצד הגזלן הלא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו אפי׳ ע״י מעשה וכל שכן בשב ואל תעשה.

אלא שכתב דלכאו׳ יש לדון בזה, דכיון דהחמץ בפסח נאסר בהנא׳, והרי הגזלן עובר על בל יראה משום דהוא חייב באחריותו, וא״כ שוב לא שייך לומר אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, שהרי אינו של הנגזל.

וכתב לחדש, דתוך הפסח לא קנסו חכמים כלל, שהרי ממילא הוא אסור מה"ת בהנא' שהרי אפילו חמץ של נכרי אסור בהנא', וכל חלות הקנס של חכמים הוא רק בצאת הפסח, ואז הרי הוא חוזר לרשותו של הנגזל כמו לפני הפסח, ושוב אין הגזלן יכול לאסור עליו מטעם דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו.

אולם בשו"ת אבני נזר (או"ח ס' שמ"א) הביא מרמב"ן (פסחים) ורמ"ה (ב"ק צ"ו:) שאע"פ שלא זה ולא זה עובר עליו בבל יראה, קנסוהו והחמץ אסור לאחר הפסח.

★★

בגמ': אמר רב אחא בר יעקב וכו' **וילף שאור דאכילה משאור דראי'** וכו'.

בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ו' ע' לה) הביא קושי' נפלאה בשם חכ"א. דהנה בגמ' חולין (ק"כ ע"א) מבואר דיליף בחמץ ובנבילה ובחלב דכתיב בהו נפש לרבות את השותה, ופריך התם בגמ' למה לי ג' קראי, נילף חד מהנך, וקאמר לכתוב רחמנא בחלב תיתי מהנך (חמץ ונבילה), מה להנך שכן לא הותר מכללן תאמר בחלב שהותר מכללו דהותרה חלב חי' להדיוט עיי"ש. והשתא לדברי ר' אחא בר יעקב דחמץ של אחרים מותר באכילה, א"כ הרי גם חמץ הותר מכללו בחמץ של אחרים, א"כ למה לי קרא נפש לרבות השותה חלב. ע"כ.

★★

בגמ': האוכל חמץ של הקדש וכו'.

כתב כאן המאירי וז"ל:

האוכל חמץ של הקדש וכו' אם היה מזיד בהקדש אינו מביא קרבן מעילה שהרי אין מעילה במזיד, אלא שלוקה ומשלם את הקרן, ואע"פ שאין אדם לוקה ומשלם, הקדש שאני, או שמא בכדי מה שנהנה עכ"ל.

וביאור דבריו מש"כ בכדי מה שנהנה, כתב באבן האזל (פ"א מהל' מעילה ה"ג) דכיון שמעילה הוי חיוב על מה שנהנה, תשלום של הנאה לא מיקרי בגדר עונש ולא שייך לומר בזה קלב"מ. והוקשה להגרא"ז ז"ל מהגמ' בפסחים כאן שאמרו מאן יש אומרים דאכל חמץ של הקדש במועד מעל, רבי נחוניא בן הקנה היא דחייבי כריתות פטורים משום קלב"מ, הרי דאע"ג דאיירי לענין נהנה מן ההקדש אפי"ה אמרינן קלב"מ [ובאמת דמזה גם תימה על תירוצו הראשון של המאירי דהא חזינן דגם בהקדש אמרינן קלב"מ, וצ"ע]. ותירץ דשאני התם דמיירי בשוגג והחומש שמשלם הר"ז חשיב כבר כעין עונש עיי"ש.

והקשה על זה חכ"א בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' שלה):

קשה לי טובא ע"ז מגמ' כתובות (ל' ע"ב) דלרבא אם תחב לו חברו תרומה בבית הבליעה חייב, אע"פ שכל התשלום הוא רק משום מה שנהנה, כיון דאינו יכול להחזיר האוכל הואיל ויהי' נמאס, וכן כתב שם גם המאירי בעצמו שחייב משום הנאת גרונו ומעיו, ומבואר שם בסוגיא דשייך בכה"ג קלב"מ, וא"כ הרי חזינן שגם מה שנהנה אינו חייב לשלם בכה"ג דקלב"מ וצ"ע. ועיין עוד מה שהבאנו לקמן דף ל"א ע"ב משמו של הגאון ר' יחזקאל אברמסקי זצ"ל. ע"כ.

★★

בגמ': את יוהכ"פ כשבת וכו'.

וברש"י (ד"ה את וכו') כתב: יש טועין דקשיא להו כי פטר ר' נחוניא במזיד פטר דבר כרת הוא, וטעות הוא זה דגבי חמץ מזיד הוא וכו' ע"כ.

מבואר מדברי רש"י, דאף לרנבה"ק דכרת פוטר מתשלומין, זה רק במזיד משא"כ בשוגג. וכתב הגאון ר' שלום דוד אונגר זצ"ל אב"ד זאבנא מח"ס יד שלום (בקובץ כרם שלמה שנה ז' קו' א' ע' יט) להקשות על זה דהרי תוספתא מפורשת (בפ"ט דב"ק הי"ב) דהשורף גדישו של חבירו ביוהכ"פ פטור מתשלומין ואף בשוגג ע"כ. מבואר דקאי לרנבה"ק, ואפי' בשוגג פטור ע"כ.

ועוד הקשה שם על הרש"י כאן. דהרי במגילה ט' קאמרינן בהא דאין בין יום כיפורים לשבת אלא שזה זדונו בידי אדם וזה בידי שמים, אבל לענין תשלומין זה וזה שוין, הוא מני רנבה"ק עיי"ש, וא"כ אי נימא דגם לרנבה"ק דוקא במזיד פטור משא"כ בשוגג, א"כ עדיין בשוגג איכא חילוקא גם בתשלומין בין שבת ליוה"כ, ע"כ, וע"ש מש"כ ליישב באריכות.

★★

בתוס' ד"ה בדין וכו'.

השפת אמת זצ"ל כותב במכתב לבנו האמרי אמת זצ"ל:
ומ"ש חותנך [הגאון ר' נח שחור ז"ל] למ"ד גזל עכו"ם מותר, ולכם לא הוי, ואתה רצית לומר דפחות משו"פ דמ"מ לכם לא הוי. לא יתכן, דגם אי יהיבנא לכם סברא זו דלכם לא הוי, מיהו של אחרים נמי לא הוי, ורק של אחרים ממעיט הכא.

ובהכי מיושב נמי מה שלכאורה תמהני על קו' התוס', מהיכן
מצאו שבע"כ יקנה אדם מתנה, וגם אי העכו"ם נותן לו לאכול ואכלו, מ"מ כיון שאומר שאינו רוצה לקנותו, מאיזה טעם נעשה שלו. וגם בשתיקה אמרינן (נדרים לה.) איסורא לא ניחא לי' דליקני. וכיון דבהיותו של עכו"ם ס"ל דמותר באכילה שפיר אמרינן דלא קני לי'.

רק עם מ"ש אתי שפיר, דעכ"פ העכו"ם מוציאו מרשותו
במה שנותן לו. ולא הוי של אחרים כנ"ל. (נדפס בסוף ספר מכתבי תורה).

★★

תוס' ד"ה בדין הוא. בא"ד וקשה דאי אפשר אם לא יהא שלו רשות אכילה, דאם נתן לו הנכרי הרי הוא שלו ואם גזל מנכרי הרי חייב באחריותו וכו'.

בשו"ת באר יצחק (חלק יו"ד סי' כ"ג) כתב דיש ליישב
רש"י לשיטתו דס"ל (בבכורות) דהלכה כריש לקיש דישראל מישראל קונה במשיכה מה"ת, וא"כ מנכרי קונה מכסף. וא"כ י"ל דהשואל משך מנכרי ועדיין לא נתן לו כסף, ולכן מיקרי חמץ של גוי והישראל לא קנה.

עוד יישב בשו"ת מהרש"ם (חלק ד' סי' קל"ה) דרש"י לשיטתו
דס"ל (עי' תוס' שבועות מ"ד. ד"ה שומר בשם רש"י) דאינו חייב לבער רק אם קיבל עליו אחריות אונסין, והנה בשטמ"ק (הובא בקצוה"ח סי' שמ"ח) כתב דהגוזל ע"מ לשלם עובר על לאו, אבל אינו חייב באחריות אונסין, א"כ י"ל דמיירי בגזל ע"מ לשלם, וכיון דאינו חייב באונסין אינו עובר עליו.

דף כ"ט ע"ב

בגמ': אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור וכו' **אלא במשהו** וכו'.

פירש"י ואע"ג דבאשר איסורין שלא במינו בנותן טעם,
בחמץ גזר רב הואיל דחמץ בכרת. ואע"ג דגם חלב גם בכרת ולא גזר שלא במינו אטו מינו, חמץ לא בדילי מיניה. כתב החכם צבי (ספ"ו) דמבואר מרש"י דלא מחמירינן במשהו רק בדאיכא תרתי כרת ולא בדילי, וע"כ כתב דלענין בל יראה שאין בו כרת שפיר י"ל דגם לרב לא מחמירינן במשהו.

והרמב"ם כתב (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) דלרב
חמץ במשהו משום דהוי דבר שיש לו מתירין. וכתב החכם צבי דגם לפ"ז ע"כ דלא מחמירנן לענין בל יראה, דאי אמרת דהחמירו לענין בל יראה ואסור לו להשהותו וחייב לבערו, א"כ הרי אין לו מתירין, שהרי אינו יכול להשהותו לאכלו בהיתר.

החקרי לב (או"ח ח"ב ספ"ג) תמה על החכם צבי דלפי
דבריו ה"נ נימא דלדעת רש"י יהיו מותר ליהנות אם נתערב משהו חמץ כיון דאין כרת על הנאה של חמץ וכדעת הראב"ד שהביא הטור סי' תמ"ז והיפך רוב הפוסקים. וע"כ דעיקר הטעם משום דלא בדילי, ועוד די"ל דלא פלוג רבנן וכל היכי דאסור לאכול חייבו לבער [עי' תוס' לעיל ב.]. והביא דבהגהות מיימוניות הביא בשם תשוב' רש"י דתערובת משהו אסור להשהות. [ועע"ש בחקרי לב שדחה גם הוכחת החכם צבי מהרמב"ם].

★★

בגמ': ור' יוחנן אמר חמץ בזמנו בין במינו ובין שלא במינו אסור בנותן טעם וכו'.

במגן האלף (סי' תמז ס"ק א) הקשה, לפי ר' יוחנן דחמץ
אסור בנותן טעם, א"כ מדוע הוצרך ר' אלעזר לעיל (ו ע"ב) לומר דחמץ אינו ברשותו של אדם כי אינו שלו ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, הא אף בלא עשאן הוא ברשותו לרוב הפוסקים (ר"ן בחולין לה ע"ב מדפי הרי"ף בשם התוס' ורשב"א בתורת הבית בית ד שער ג, ועוד) דס"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן, וא"כ מדאורייתא יכול לבטל כל חתיכת חמץ בשני חתיכות מצה ויאכלם.

ותירץ דכיון דמוזהר עליו להשביתו, א"כ כשיבטלנו אינו
מקיים מצות עשה דתשביתו, וע"כ אי אפשר לבטלו ושפיר צריך להגיע לעשאן הכתוב כאילו ברשותו, עיי"ש. [ועיין בשו"ת ר' עקיבא איגר סי' יט דגם פשיטא ליה דכאשר מבטל החמץ ברוב לא קיים בזה מ"ע דתשביתו, אך באבני נזר (סי' שלו) חולק על זה עיי"ש].

ובספר עצי זית (פרשת בא אות יג) האריך בזה וכתב דלפי דברי החות דעת (יו"ד סי' צט ביאורים ס"ק ח) דכתב דבאיסורי הנאה כו"ע מודים דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא, א"כ חמץ בפסח דהוי איסור הנאה אי אפשר לבטלו מן התורה ושפיר אינו ברשותו וצריך להגיע לעשאן הכתוב כאילו ברשותו, עיי"ש.

★★

תוד"ה רב אשי. בסוה"ד ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר באותה שהייה כו' וטעמא משום דלא יראה ניתק לעשה, ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף.

בחידוש זה של הר"י שהמשהה חמץ כדי לבערו אינו עובר עליו. צידד בפמ"ג (סי' תס"ו בא"א ס"ק ב') לומר, שאפילו איסור דרבנן ליכא במשהה ע"מ לבערו. וכן נקט הפמ"ג בפתיחה להל' פסח פ"א אות י"ב דהרי חזינן הכא דחשיב ממון כיון דיכול לפדות להסיק תחת תבשילו, הרי דשרי לכתחילה.

ועל פי זה ביאר מה דלכאורה תמוה שמצינו שכיון שאדם עשוי לטעות, עשו חז"ל הרחקה לאיסור אכילה ואיסור הנא', ואילו לגבי איסור בל יראה ובל ימצא לא מצינו שעשו חז"ל הרחקה שהרי מדינא מותר לבער בהגיע שעת האיסור.

אלא להנ"ל ניחא דגם אם האדם יטעה בין שש לשבע, כיון דדעתו לבערו א"כ אינו עובר עליו בבל יראה וימצא ולכן לא גזרו עליו, משא"כ לגבי אכילה והנאה.

★★

אולם הרמב"ם כתב (פ"א ה"ג) דהקונה חמץ בפסח לוקה משום בל יראה ובל ימצא, ומוכיח מזה המשיל"מ שם דהרמב"ם ס"ל דלא הוי לאו הניתק לעשה. דלדעת הר"י גם אם אינו מתכוון לבערו אינו לוקה כיון דהוי להנל"ע.

ובטעם הרמב"ם, כ' הגרעק"א (דרוש וחדוש מערכה ה') על פי מש"כ הרמב"ן (מכות י"ד) לחלק דל"ש לאו הניתק לעשה רק בלאו שכבר עבר ועשאו כגון אונס שגירש, שמה שעשה עשה, וע"כ בא העשה להחזירה, לתקן הלאו. אבל לאו שעובר עלי' כל רגע ורגע, כגון טמא שנכנס למקדש, ע"ז בא העשה שיפסיק לעבור עכשיו על הלאו, ומשום מכאן ולהבא. וא"כ ה"נ בחמץ שנמצא ברשותו שעובר כל רגע ורגע, בא העשה שיפסיק האיסור העכשוי ויבער מיד.

★★

עוד הביא בשו"ת נו"ב (מהדו"ת או"ח סו"ס ד') בשם ס' נצח ישראל לתרץ שיטת הרמב"ם שלכן לא הוי לאו הניתק לעשה, משום דהוי לאו שקדמו עשה, דעשה דתשביתו נוהג מערב פסח בחצות, ואילו הלאו של בל יראה ובל ימצא הוא רק מהלילה, וכל לאו שקדמו עשה לא הוי לאו הנל"ע, דהעשה לא בא לנתק הלאו.

אמנם הנו"ב דחה תירוץ זה, עפ"י מה שהאריך שם ובמהדו"ק (סי' כ') להוכיח דבערב פסח משעה שש עובר כבר על בל יראה ובל ימצא. ועיי"ש עוד במהדו"ת (בסי' צ"א) מה שהאריך בנו הגר"ש ביישוב שיטת הרמב"ם ל"ל הוי לאו הניתק לעשה.

★★

השאגת אריה (סי' פ"א) תמה על הר"י דהא בריש פרק איזהו נשך (סא:) קאמר בהדיא בגונב ע"מ למיקט עובר על לא תגנובו, ואמאי לא נימא כיון דדעתו להחזירו שוב אין כאן איסור גניבה כלל.

ולכאו' י"ל דשאני התם דיש דרשה מיוחדת לרבות גונב ע"מ למיקט וכדילפינן מיתורא דולא תגנובו, ע"ש.

והשאגת אריה כתב דצ"ל דלא דיבר הר"י רק במשהה חמץ, דהוא בשוא"ת ולא קעביד איסור בידים, משא"כ בגונב ע"מ למיקט ולהחזיר דקגזיל בידים. אלא דשוב כתב דע"כ אין לחלק כן בדעת הר"י, שהרי הר"י הוכיח כן מרבי יוסי שסובר דמעל ע"י הפדי' דהוה מעשה ע"כ.

★★

וראה ברש"י ב"מ (ס"ב ע"א) ד"ה פוטרים וכו' דנראה דבלאו הניתק לעשה, נעקר הלאו עצמו ג"כ ע"ש. וראה בהג"ה לספר חדושי רבי נחמי' אלטר זצ"ל על פסחים (ד' ע"ב) הערה כ"ב שהבאתי מכ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם זצ"ל הערה בזה מרש"י מכות (ט"ו ע"א) ע"ש היטב.

★★

בפני יהושע ביצה (ז' ע"ב) הקשה על שיטה זו של הר"י, דכיון דב"י ניתק לעשה, א"כ קשה במה פליגי בית שמאי ובית הלל (ביצה ב.) ב"ש אומרים שאור בכזית וחמץ בככותבת וב"ה אומרים זה וזה בכזית, ובגמ' בביצה (ז:) אמרינן דפליגי לענין בל יראה כמה שיעורו, למאי נפק"מ השיעור הא מלקות ליכא, ולענין איסור א"צ שיעור דהא קימ"ל חצי שיעור אסור מן התורה.

ומכוח קושי' זו הוכיחו האחרונים דאין איסור ח"ש בבל יראה.

ובקובץ נזר התורה (כסלו - טבת תשס"ה ע' שיב-ג) ריכז כמה תירוצים ידועים בקושי' זו ונביא מדבריו:

(א) יש ליישב ע"פ מה שכתבו במהר"ם חלאווה (פסחים מד:), וכן בחתם סופר יומא (ע"ג ע"ב) וכן בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שעו) דהא דחצי שיעור אסור מן התורה דוקא חצי ממש ולא פחות, לפי זה אתי שפיר דבעינן לדעת כמה השיעור השלם כדי לדעת כמה החצי ממש, אבל בשו"ת פני מבין (או"ח סי' קפב) תמה עליו דבכל דוכתא משמע אפילו כ"ש, וכן בגור אריה יהודה (סי' ז) תמה עליו דכיון דחצי שיעור הוא משום דחזי לאצטרופי מה לי חצי מה לי כ"ש, וכן בשו"ת עמודי אש (סי' ד), וכן מדייק בתוס' יוהכ"פ מרש"י ביומא (עג: ד"ה חצי שיעור) דכתב חצי שיעור כלומר פחות מכשיעור, ולכאו' מה כוונתו, אלא בא לומר דאף כ"ש אסור, וכן מדייק מרש"י הנ"ל בשו"ת שו"מ (מ"ג ח"א סי' תב), וכן כתב בגליוני הש"ס שם, וכן כתבו בשו"ת הרדב"ז (ח"ב בלשונות הר"מ סי' קסה), וכן הרש"ל בביאורו לסמ"ג (מל"ת סי' סט), ולפי הני שיטות יתורץ בתירוצים דלקמן.

(ב) עוד י"ל ע"פ מה שכתבו באחרונים דהא דחצי שיעור אסור ה"מ בעיניה, אבל ע"י תערובות מותר, כן כתבו הר"ש (פ"ב מטבול יום מ"ג), וכן במהרש"א (פסחים מד.) וכן בפמ"ג (יו"ד בפתיחה להלכות תערובות ח"ב פ"א ד"ה הנה) וכן במהרי"ץ חיות (ביצה ד:) וכן בשו"ת שו"מ (מ"ג ח"ב סי' צג), ובטעם הדבר כתב בחו"ד (יו"ד סי' קד) ע"פ דברי החכם צבי (סי' פו) דהא דאסור חצי שיעור הוא משום אחשביה, וכן כתב בבית האוצר (כלל מא ס"ק כג), א"כ ע"י תערובות ליכא אחשביה דהכוונה להיתר שבו, וכן כתב בשו"ת אריה דבי אילעי, וכעין זה כתב בחתם סופר (ע"ז סז:) להסביר שיטת רבינו יקיר שם דסובר דהא דאמר ר"ש כ"ש למכות הוא דוקא בעין ולא ע"י תערובות, לפי זה אתי שפיר דהנפק"מ באופן שנתערב החמץ דליכא איסור בחצי שיעור לכך הוצרך לדעת כמה השיעור, ושמחתי למצוא דברי במצפה איתן (ביצה ב.) וכן בשו"ת תורת חסד (סי' נה ס"ק א) כנ"ל.

(ג) עוד י"ל דמירי שביטלו דליכא אלא איסור דרבנן, כמבואר פסחים (ד:), ובאיסור דרבנן להרבה שיטות ליכא איסור של חצי שיעור, כן כתבו התוס' חולין (לג: בא"ד והשלישי) וז"ל: אע"ג דחצי שיעור אסור מן התורה הכא דפסול הגוף דרבנן לא החמירו, משמע להדיא מדבריהם שבדרבנן חצי שיעור מותר, ובארעא דרבנן (סי' רס) וכן בעין זוכר (סי' יח) הביאו ראיה מתוס' זה, וכן בשו"ת חות יאיר (סי' טו) כתב שבדרבנן חצי שיעור מותר, לכך צריך לדעת כמה השיעור, אבל ברש"ש שם הקשה על תוס' דבדרבנן נמי חצי שיעור אסור, וכן הקשה במהרי"ץ חיות שם וכן בלב אריה שם, וכן סוברים הריב"ש (סי' רס) וברדב"ז (סי' עח) וכן בשו"ת מהר"ם שיק (סי' יב) ובשו"ת מהרי"א (יו"ד סי' קעג) הרחיב בזה, ועיין שו"ת פרי השדה (ח"ד ס"ק עז) הביא בשם הפרי חדש (יו"ד סי' ס"ח) דדם שבישלו שאסור מדרבנן חצי שיעור אסור.

(ד) עוד י"ל ע"פ מה שכתב רש"י (תמורה ד:) דכהנים לוקין על לאו הניתק לעשה, א"כ הנפק"מ לדעת כמה השיעור לגבי מלקות לכהנים.

(ה) עוד י"ל ע"פ השיטות דחצי שיעור אפרן אסור כיון דהא דכל הנשרפין אפרן מותר משום דנתעביד מצוותן, משא"כ בחצי שיעור דליכא מצוה של תשביתו כיון שאינו עובר בבל יראה לא מקיים מצוה בשריפתן שמא אסור ליהנות מחמץ, עיין שו"ת מהרי"א (או"ח סי קכח) מחנה חיים (ח"ב סי לו) מהר"ם שיק (או"ח סי רו) מה שכתבו בזה. א"כ נפק"מ לדעת כמה השיעור לדעת דאפרן מותר.

(ו) עוד י"ל ע"פ מה שכתבו התוס' (שבועות כב:) דשבועה שלא לאכול חמץ חלה על חצי שיעור, לכן בעינן לדעת כמה השיעור, שו"ת פני מבין (או"ח סי קיד). ע"כ.

דף ל' ע"א

בגמ': **ר"ש קנסא קנסא** וכו' **ה"מ בעיניה אבל ע"י תערובת לא** וכו' **כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא אמר לן פוקו וזבינו חמירא דבני חילא.**

החתם סופר בתשובה (או"ח סי' קו) נשאל על י"ש שנעשה משמרי שכר שעבר עליו הפסח, וכתב שם דהגאון

מהר״ם א״ש אב״ד דק״ק אונגוואהר זצ״ל כתב לו, דהנה המג״א (סוף סי׳ תמז) הביא תשובת מהר״ם מלובלין (סי׳ קכא) דשמרי שכר שעבר עליו הפסח וחימץ בו עיסה אסור משום דדבר המעמיד הוה ליה כאילו הוא בעיניה, וקשה דהא המחמיר בדבר המעמיד הוא הראב״ן, והראב״ן פירש בדברי הגמרא כאן דרב נחמן אמר פוקו וזבינו חמירא דבני חילא, דהישראלים אפו מיד אחר הפסח לבני חילא ולא היה להם להחמיץ אלא בשאור שבביתם ועברו עליו בל יראה ואפי׳ הכי כיון דעירבום לנכרי מותר לנו לקנות מהם דע״י תערובת לא קניס ר׳ שמעון, וא״כ זה סותר מה שכתב המג״א דדבר המעמיד כשמרים הוה ליה בעיניה.

ועל כרחך צריך לומר דנהי דאמרינן דשמרים הוה דבר המעמיד והוה כמו בעין, זה רק לענין ביטול דלא בטיל בששים, אבל לגבי הקנס דקניס ר׳ שמעון רק כשהוא בעין ולא ע״י תערובת, אז גם בדבר המעמיד מותר כשהוא בתערובת, וע״כ שפיר מותר כאן בגמרא, והא דהחמיר המהר״ם מלובלין הנ״ל בשמרים לאחר הפסח שהוא בתערובת, אפשר דס״ל כהטור דצריך שיהי׳ ששים בהיתר כנגד האיסור, ולגבי ביטול דבר המעמיד הרי אינו בטל וכנ״ל.

וכתב על זה החתם סופר דאף שדברי פי חכם חן, מ״מ הוא אינו מסכים עמו לדינא, משום דהא דר׳ שמעון לא קניס בחמץ שעבר עליו הפסח ע״י תערובות זה רק משום דלא נתקיימה מחשבתו של העבריין, אבל בשאור ושמרים שכל עצמן אינן עשויין אלא לערבן, א״כ הרי נתקיימה מחשבתו וודאי צריך לקנסו, אלא מה שפירש הראב״ן כאן בדברי הגמרא מירי שהישראלים החמיצו בשאור וקדמו וסלקוהו ולא נתחמץ אלא בריחא ובזה לא נתקיימה מחשבתו ולא קניס ר׳ שמעון, אבל כשהשמרים עדיין נמצאים בתערובת שפיר נתקיימה מחשבתו והוה כמו בעין ואסור, ושפיר נתקיימו דברי הראב״ן ודברי מהר״ם מלובלין הנ״ל, וע״כ י״ש הנעשה משמרי שכר כשהשמרים נשארו בפנים אסור, עיי״ש.

★★

בגמ׳: דאמר רבא, כי הוינן בי רב נחמן כי הוי נפקי שבעה יומי דפסחא וכו׳.

בספר מיכלא דאסוותא (דף יח) במכתב מהגה״צ ר׳ ישכר דוב באב״ד אב״ד בוסקא כתב סמך למנהג שיש הרבה שנוהגים שלא לאכול שום מאכל בפסח אצל אחרים, ואין אוכלין רק בביתם, מהגמ׳ כאן, דלכאורה הלשון: כי הוו נפקי שבעה יומי דפסחא קצת קשה, דהא עדיין יו״ט הוא בחו״ל, והרש״ש כאן עמד בזה, אלא שי״ל דרבא לא הלך לרב נחמן עד כי הוו נפקי שבעה יומא דפסחא והיינו עד אחרון של פסח כדי שלא יטעם שם ע״כ.

ובספר מנהג ישראל תורה (הל׳ פסח סי׳ תמז - ע׳ ריז) כותב בזה:

מנהג זה מוזכר בזרע קודש בדרוש אחרון של פסח וזלה״ק, יו״ט האחרון של פסח מורה על התחברות ישראל שאין מחמירים כ״כ ואין אחד מחמיר יותר מחבירו, ויכול כל אחד לאכול עם חבירו, וכ״כ בספה״ק צמח דוד לפסח וזלה״ק, בימי הפסח ראינו שאפילו הת״ח יש להם התרחקות א׳ מחבירו מחומרת דפסח, ובהגדה אמרי קודש (דף קנ״ט) הובא שהגה״ק מוהר״א מבעלזא זי״ע אמר רמז למנהג זה כי בפרשת ראה בחג השבועות כתיב ושמחת לפני ד׳ אלקיך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך, וכן בחג הסוכות כתיב ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך וגו׳, אבל בפסח לא כתיב כן, משמע דבפסח אין משתתפים אחד עם השני, וכו׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב קדירות בפסח ישברו וכו׳.

הרשב״א כתב והובאו דבריו בב״י (יו״ד סי׳ קכא) דכלי חרס שבישל בה איסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה מגעילה ג׳ פעמים ודיו, וכדאי׳ בירושלמי פרק בתרא דתרומות קדירה שבישל בה תרומה מגעילה ג׳ פעמים ודיו, א״ר אבא ואין למדין ממנה לענין נבילה וכו׳.

ובשיירי קרבן בירושלמי פסחים (פ״ג ה״א) תמה איך נעלם מהרשב״א דברי הירושלמי בפסחים דמבואר דגם לגבי חמץ אמרינן דמותר לבשל בזה אחר שיגעילה ג׳ פעמים עיי״ש.

ובשו״ת מהר״ם שיק (יו״ד סי׳ קמ) הביא שכן תמה גם כן ב״שומר ציון הנאמן״, אך הוא כתב דלא קשה מידי דהלא נראה פשוט שהש״ע שלנו חולק על הירושלמי בפסחים, דהרי מבואר כאן בגמרא דרב אמר קדירות בפסח ישברו ולא התיר להשתמש ע״י הגעלה ג׳ פעמים, וכן לקמן בעמוד ב׳

אי׳ דהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם, ומבואר דלא מהני הגעלה ג׳ פעמים, עיי״ש.

★★

החכם צבי זצ״ל נשאל, לפי דעתו דס״ל דקדירות של חמץ לאחר י״ב חודש מותרין ללא הגעלה, א״כ אמאי קאמר רב דקדירות בפסח ישברו והלא אפשר להמתין י״ב חודש ולהשתמש בהם.

וע״ז השיב לו החכם צבי (שו״ת סי׳ פ) שני תירוצים, א. דבאמת מותר להשתמש בהם לאחר י״ב חודש, רק הא דקאמר רב ישברו הוא לאפוקי מדברי שמואל דקאמר דמותר להשתמש בהם לאחר הפסח מיד. ב. דהיות ותוך י״ב חודש מותר בדיעבד, אז אם נתיר לאחר י״ב חודש לכתחילה יש לחשוש דאתי לאיחלופי תוך י״ב חודש בלאחר י״ב חודש.

ובספר אור חדש בסוגייתינו כאן הקשה על עצם תירוצו הראשון של החכם צבי דלאחר י״ב חודש מותר, מהא דנפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ קב ס״ג) דכלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב, ואין דנין אותו כדבר שיש לו מתירין לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו, ולפי דברי החכם צבי הרי יש לכלי הזה מתירין להשהותו י״ב חודש, והמתיר הזה עתיד לבא בודאי ובלא הוצאות, וא״כ מדוע בטל ברוב עיי״ש.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ז יו״ד סי׳ י אות ב) הביא דגם בשו״ת נהרי אפרסמון (יו״ד סוף סי׳ קכח) הביא קושית האור חדש, וכן הקשה גם בשו״ת יד אלעזר (סוף סי׳ צו), עיי״ש.

והוא כתב לתרץ עפ״י דברי הצל״ח במסכתין (ט ע״ב ד״ה תשע ציבורין) דכתב דהא דדבר שיש לו מתירין לא בטל הוא רק בדבר העומד לאכילה, דאו שיאכלנו היום או שיאכלנו לאחר זמן, וע״ז אנו אומרים דעד שתאכלנו באיסור היום תאכלנו בהיתר לאחר זמן, אבל בדבר העומד להנאה שאינה של כילוי או לטלטול דשפיר אפשר במציאות ליהנות ולהשתמש בו גם היום וגם לאחר זמן, לא שייך לומר דאינו בטל ברוב ואסור להשתמש בו היום משום דהוי דבר שיש לו מתירין להשתמש בו לאחר זמן כיון דההשתמשות היום וההשתמשות לאחר זמן הם שני דברים נפרדים, וע״כ אז לא אמרינן דבר שיש לו מתירין לא בטל, וכיון דבהנאה שאינה של כילוי לא שייך לומר דבר שיש לו מתירין לא בטל לא חילקו חכמים בין הנאה להנאה וגם בהנאה של כילוי לא אמרינן דבר שיש לו מתירין לא בטל, עיי״ש. וכן כתב גם בספרו נודע ביהודה (מהדו״ת אהע״ז סי׳ לח) [וזה דלא כדמשמע בש״ך יו״ד סי׳ קב ס״ק ח ועוד אחרונים]. וא״כ הכא נמי לא קשה מידי מדוע לא אמרינן בכלים דהוי דבר שיש לו מתירין לאחר י״ב חודש, עיי״ש.

וכן כתב גם בשו״ת מראה יחזקאל (סי׳ יד) עיי״ש.

★★

ובספר יד יהודה על פסחים תירץ הקושיא על החכ״צ ע״פ דברי הרשב״א בתורת הבית הארוך, דההיא פינכא דרבי אמי (חולין קי״א) דתברא, אף דהי׳ אפשר להגעיל שלש פעמים, היינו משום דחייש שמא ישתמש בנתיים, א״כ להשהות אצלו כלי חמץ י״ב חדש בודאי חיישינן דלמא יפשע בהו וישתמש בהם בנתיים, אבל אם עבר ושהה י״ב חדש באמת מותר כמו ביין, ע״כ.

(וראה מש״כ להעיר בתי׳ זה בספר יסודי ישורון חלק ו׳ ע׳ 146).

ויש להביא כאן מש״כ בשפת אמת (לקוטים פר׳ מצורע) עה״פ:

ולא יטמא כל אשר בבית, פירש״י על מה חס הכתוב על כלי חרס, דאוכלין ומשקין יכול לאכול בימי טומאתו, והק׳ באגדות מהרש״א דכלי חרס נמי מצי להשתמש בימי טומאה, ורצה להוכיח מכאן דאסור להשהות כלי טמא דשמא ישכח וישתמש בימי טהרה.

והקושיא והתירוץ שניהם תמוהים בעיני, דמה זו קושיא, הא כלי ראוי להשתמש לעולם ואם אתה מצריכו להשתמש רק בימי טומאה חשוב שפיר הפסד, אבל אוכל הבאה בפעם אחת, אין הפסד אי יאכלנו בימי טומאתו, ועל התירוץ קשה לי הא איפכא מצינו. דהצריכו חכמים לבדוק ולבער חמץ דילמא אתי למיכל מיני׳, אבל כלי של חמץ רשאין להשהות עד אחר הפסח וכו׳ ע״ש עוד מש״כ, הנה דענין זה לגבי כלים אי שרי להשהותם על מנת להשתמש בהם אח״כ, יש פנים לכאן ולכאן וצ״ע.

★★

ועיין עוד מש״כ רבינו החיד״א בשו״ת חיים שאל (ח״ב סי׳ ל״ח אות פ״ו):

דן במעשה שבא לידו בגוי ששלח דורון לישראל כלים נחמדים ויקרים מפורצליין (פרפורי), ולא ניכר אם נשתמש בהם אם לאו, ועברו מאז שנתיים ימים, ובא לשאול אם יש תקנה לכלים אלו שהם יקרים מאד. וכתב, הנה החכם צבי (סי׳ ע״ה ופ׳) התיר קדרות חמץ שעבר עליהן י״ב חודש להשתמש בהן בפסח, והסכים עמו שם הגאון רבי נפתלי הכהן, ואע״פ שהרדב״ז (סי׳ תשלט) כתב, שאין להשהות כלי עכו״ם י״ב חדש להתירם, שלא אמרו כן אלא לענין יין נסך בלבד וכו׳, אין מזה סתירה לדברי החכם צבי, שהרדב״ז יפה כתב שלא תיקנו להשהות לכתחלה את הכלים י״ב חודש, אלא לגבי יין נסך, אבל אם במקרה אירע כן ששהו כבר י״ב חודש י״ל שמותרים, וכהוראת החכם צבי.

אלא שבתשובת הרשב״א (סי׳ תקעה) מוכח שאפי׳ אם כבר נשתהו י״ב חודש אין להתירם. ונראה שתשובה זו נעלמה מעיני הח״צ ודעימיה. ומעתה בנ״ד אין לסמוך ולהתיר מכח הוראת הח״צ ודעימיה, ולומר שכיון שכבר שהו י״ב חדש הוי כעפרא בעלמא, חדא שמתשובת הרשב״א מוכח להיפך, ועוד שגם הח״צ סיים שלא מלאו לבו להתיר לבשל בפסח לכתחלה בקדרת חמץ שעברו עליה י״ב חודש וכו׳ עכ״ד רבינו החיד״א.

ולפי״ז ודאי דא״ש דלא שייך לומר שנשאיר הכלים לכתחילה לאחרי פסח לדעת החכ״צ הנ״ל ודו״ק.

★★

ועיין בשו״ת פנים מאירות (ח״א סי׳ כ״א) שדחה ראיית החכם צבי מהא דמועיל ייבוש בזגין של יין נסך, דשאני התם דשלט בהו אוירא ולכן מתמצה ומתייבש כל לחלחותן, משא״כ בכלים נשאר הטעם בתוך דפנותיו שמורים, ועיין בפמ״ג שפתי דעת יו״ד סי׳ ק״ג בסוה״ס אות ב׳ שהאריך בנד״ד ומסיק להחמיר בד״ז.

★★

בגמ׳: ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא אפי׳ במילחא לעולם דילמא אתי למיכליה בכותחא.

וברש״י דטחו ביה טיחיא שומן נתנו בו בקרקעיתו ונותן טעם בלחם.

בשו״ת צמח צדק (סי׳ פ) נשאל אודות יין לבן שאינו צלול ולבן ממש, אם מותר לערב שם קצת חלב בהמה וחלב חטה שיש בזה סגולה שהיין נהפך ללבן ממש. והשיב דאסור לערב בזה חלב בהמה דאיכא למיגזר שמא ישתה מהיין עם בשר, ואף שהחלב נתבטל בששים, מ״מ הוי מבטל איסור לכתחילה, וה״ה דאסור לערב חלב חטה משום דאיכא למיחש שמא ישתה ממנו בפסח, ואף שנתבטל הוה ליה מבטל איסור, וגם בזה יש לחשוש שמא ישאר משהו מן החטה בעין שלא יתערב, עיי״ש.

וכתב בנחלת צבי בגליון השו״ע (יו״ד סי׳ צז), שלפי דברי הצמח צדק שאסור אפי׳ שהחלב אינו נותן טעם משום דהוה ליה מבטל איסור לכתחילה, א״כ צריך לומר דמה שכתב רש״י כאן דהשומן נותן טעם בלחם, הוא משום דכאן מיירי בדיעבד דכבר מרחו התנור בשומן, אבל אין הכי נמי דלכתחילה אין לעשות כן אף באופן דלא יתן טעם בלחם משום מבטל איסור לכתחילה.

ועיי״ש שכתב דמיירי דבשעה שטחו ביה טיחייא לא ידעו שאסור לעשות כן והוי שוגג, וכן משמע מהא דאמרינן בגמרא דאסור משום דילמא אתי למיכליה בכותחא, ולא אמרינן דאסור מטעם קנס, אלא ודאי משום דהיה בשוגג.

אך הביא דבשו״ת מהרי״ט (ח״ב סי׳ יח) ועוד אחרונים (וכן פסק במשנ״ב סי׳ תמ״ז ס״ק ק״ו) חולקין על הצמח צדק וס״ל דאין בזה משום מבטל איסור, ולדבריהם הא דכתב רש״י ונותן טעם בלחם הוא כפשוטו, דרק באופן זה אסור, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת כולה אסורה.

כמו כן אין ללוש העיסה בשומן וז״פ. וכתב בשו״ת מהרי״ט (ח״ב יו״ד סי׳ יח) דהא דאסור ללוש פת עם שומן שמא יבא לאכלו בחלב, היינו דוקא פת שדרכו לאכול עם גבינה ביחד, אבל ללוש פת עם שומן ומיני מתיקה שאין דרך לאכלו כלל עם גבינה ביחד שפיר מותר ללוש, וזה אין חוששין שמא יבא לאכול אח״כ גבינה דדיינו במה שגזרו חז״ל ואין

לנו לגזור גזירות ולהוסיף עליהם, והובאו דבריו בפרי חדש (יו"ד סי' צז ס"ק ט) ובפתחי תשובה (שם ס"ק ג) עיי"ש.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ו סי' ח אות ה) כתב מכח זה להתיר מה שנותנים בכמה בתי מלון אחר ארוחה בשרית כוס חלב סינטטי, ואין אנו אומרים דאסור לעשות כן מחשש שמא חלק מהאנשים יאמרו שמדובר בחלב ממש ומותר לשתות חלב אחר בשר, דאין לגזור גזירות כאשר זה בזה אחר זה וכנ"ל.

★★

תוד"ה אמר רבא בתוס' הביאו בשם ר"ת "אבל סתם יינן דשרי בהנאה בששים" "כ.

וכתב הגרעק"א בגליון הש"ס: תמוה לי הא סתם יינם אסור בהנאה כדמוכח בכמה דוכתי, וכאן נלע"ד דט"ס הוא בתוס' ע"כ.

העיר בזה ידי"נ להלחט"א הג"ר משה ליפשיץ זי"ל (בספר הזכרון על שמו ולזכרו ע' שלו-ז):

(בדו"ח כתב באיפוק יותר "ודבריהם דהכא אם אינם ט"ס, צריכים לימוד", ואיני יודע מה כתב קודם). אולם אין כאן כל ט"ס (להגרע"א לא היו הספרים שלפנינו). מקור התוס' שלפנינו תוס' טוך, מיוסד על התוס' שנ"ץ, ונמצא זה שם. מקור ההלכה, דברי ר"ת, נמצאים בספר הישר (סי' תע"א, במהדורת שלזינגר, בסופו), וכ"ה באור זרוע ע"ז סי' ר"פ:

"ועוד אומר ר"ת זצ"ל כיון דסתם יינם אינו אסור בהנאה מן התורה כי אם מדרבנן... וכיון דמדאורייתא שרא בהנאה בטל במינו בששים", ולא ברור אם האו"ז קיבל כך כי כך אמר ר"ת מפורש. ובספר הישר (שכנראה שסימן זה נכתב ע"י תלמידו, כפי שכו"כ סימנים בספר נכתבו כעל ידי תלמידיו) ור"ש משנץ ור"א מטוך קצרו בלשונם, ולא ביארו הדברים. או שהאו"ז ביאר זה מדעתו. אך מלשונו נראה כהאופן הראשון. ומדברי האו"ז מובן יישוב קושיית הגרע"א. ע"כ

דף ל' ע"ב

בגמ': א"ל רבינא לרב אשי הני סכינא בפיסחא היכי עבדינן להו וכו'.

כתב הט"ז (סי' תנ"א ס"ק ה') דיש לדקדק אמאי קמבעיא ליה לרבינא בסכין של פסח יותר מסכינין דכל השנה שבלעו איסור. עוד העיר דמאי קאמר ליה היכי עבדינן להו, הוי ליה למימר, סכינא בפסחא מאי, ועוד מאי קאמר "לדידי" חדתא קא עבדינן, אמאי נקט לדידיה טפי מאחרינא. ועוד מאי קא"ל רבינא לרב אשי תינח מר דאפשר, וכי תלינן דינא במאי דאפשר או לא.

וכתב הט"ז דבודאי היה פשוט לרבינא דאפשר להכשיר סכינים ברותחין וכמסקנת הגמרא, אלא דמסתברא להחמיר טפי בסכין משאר כלים כיון דתשמישו תדיר בחמץ ובמצה, ויש בו סדקים שאינם נראין, וע"כ ראוי לכל ירא שמים שיהיה לו תוספת אזהרה בזה במה שהוא מן הדין, ע"כ אמר היכי עבדינן להו, פירוש אנן שראוי לנו לעשות על צד היותר טוב, וא"ל רב אשי לדידי חדתי עבדינן, פירוש אני מחמיר ביותר שאני עושה חדשים ואיני סומך על מה שהוא מן הדין, וא"ל רבינא תינח מר דאפשר ליה לעשות על צד היותר טוב. וענה רב אשי לרבינא דאנא כעין חדתא קאמינא, והגמ' מסיימת והלכתא אידי ואידי ברותחין, פירוש מצד ההלכה סגי ברותחין אפילו הברזל, אלא שהליבון באש הוא מצד חסידות.

ועיין בשו"ת חת"ס (יו"ד סו"ס קי"ד) שביאר עפ"י מה דאיתא בגיטין (נ"ט ע"א) אצל רב אשי שהי"ל תורה וגדולה במקום א', ובשבת (קי"א ע"א) איתא שלאורחים חשובים היו מכינים הרבה בשר, ולזה אמר רב אשי "לדידי", דוקא, שמצוי יותר שתוחבין סכין בפשטידא של חמץ לכבוד האורחים החשובים, לכן בעי לעשות כעין חדתא, ולא סגי בהגעלה.

★★

בגמ': וכי מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו וכו', **א"ל חזינא להו דמידייתא אלמא בלעי ואסירי והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.**

ובריש"י (ד"ה דמידייתו) שהתורה העידה על כלי חרס שכיון שבלע אינו יוצא מידי דופיו לעולם, שהרי בכלי עץ ומתכות כתב לך תעבירו באש ומורק ושוטף אבל בכלי חרס ישבר.

הרמב"ם בפ"ח מה' מעשה הקרבנות (הי"ד) כתב דבכל הקדשים סגי גם בכלי חרס שישטוף ורק בחטאת צריך הכלי חרס שבירה, והראב"ד שם פליג עליו עיי"ש.

והקשה בברכת הזבח (זבחים צה ע״ב) לפי הרמב״ם מנין לנו ללמוד כאן בגמרא על דין חמץ מחטאת דבעי שבירה, ומדוע לא נאמר דכמו דבכל הקדשים סגי במריקה ושטיפה ה״ה בחמץ, ורק בחטאת בעי שבירה מטעם גזירת הכתוב, עיי״ש.

ובצאן קדשים תירץ דע״י מריקה ושטיפה ישאר עכ״פ משהו, ובכל הקדשים אין משהו אסור וע״כ סגי מריקה ושטיפה, משא״כ בחטאת אסור משהו וע״כ לא סגי בשטיפה וצריך שבירה, ולפי״ז שפיר ילפינן חמץ מחטאת, דהא גם חמץ אסור במשהו וע״כ הוי כחטאת דלא סגי במריקה ושטיפה ובעי שבירה.

ובספר ערך השולחן (או״ח סי׳ תנא ס״ק ב) הקשה על הצאן קדשים, דלדבריו דרק בחמץ אמרינן כן משום דאסור במשהו, א״כ מה הקשתה הגמרא כאן מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו, הא רבא בר אהילאי דבר לגבי בשר בחלב ורב דבר לגבי חמץ, וא״כ י״ל דגם ע״י היסק נשאר משהו, ועל כן אף דאיתותב רבא בר אהילאי לגבי בשר בחלב ואם הוסק התנור מותר, לגבי חמץ שפיר אמר רב דקדירות בפסח ישברו דהלא חמץ אסור במשהו.

ובשו״ת יביע אומר (ח״א יו״ד סי׳ ו אות ז) תירץ דבהיסק לא שייך לומר דנשאר משהו, דהרי ע״י היסק התנור שרי אפי׳ ביומו, ואם נאמר דנשאר בו משהו איך מותר ביומו והלא אין מבטלין איסור לכתחילה, וכמו דכתבו התוס׳ (לעיל בעמ׳ ד״ה לשהינהו) דרק היכא דאיכא תרתי לטיבותא נותן טעם לפגם ואיסור משהו שרי הא לאו הכי אסור מטעם דאין מבטלין איסור לכתחילה עיי״ש, ואם אנו רואים דע״י היסק התנור שרי אפי׳ ביומו, הרי דלא נשאר אפי׳ משהו, ועל כן שפיר הקשתה הגמרא מאחר דאיתותב רבא בר אהילאי אמאי קאמר רב קדירות בפסח ישברו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: והתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם.

הנה ברש״י (ויקרא ו, כא) מביא הלשון: שאינו יוצא מידי דפיו לעולם ע״כ. ובהערות הגר״מ ברפלד ז״ל שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה ב׳ קו׳ ו׳ ע׳ מו) כותב:

אבל בע״ז (דף לד.) הגירסא שאינו יוצא מידי דופנו. וכתב בספר הזכרון דגרסינן דפיו והוא מלשון דופי, ולא גרסינן דופנו מלשון דופן, שא״כ הול״ל אינו מוציא מדופנו, אבל לגרסתנו א״ש אינו יוצא מידי, על דרך יוצא ידי חובתו. עכ״ל. אכן גם להגירסא דופיו יקשה, הלא המדובר כאן הוא בחטאת שהיא קודש קדשים, ואף טרם שנעשה נותר אין להגעילו, ואיך נקרא לזה בלשון דופי וגנות. אכן ברש״י עה״ת בדפוס ראשון הנוסחה הוא שאינו יוצא מידי אופיו, ואם נכונה היא הגירסא הזאת יתורץ הכל, כי אופי הוא מלשון עיקר כמ״ש הערוך ערך אפי ב׳ על המדרש אין אנו יכולין לעמוד על אופיו של דור, פירוש עקרו ושרשו. ע״כ.

★★

בגמ׳: כל היכא דאקדיש לוה וזבין לוה כו״ע לא פליגי דאתי מלוה וטריף.

ופירש״י דאין מכירת הלוה מכירה ואין הקדשו הקדש דאע״ג שהנכסים כעת שלו, מ״מ אינן ברשותו, ורחמנא אמר ואיש כי יקדיש את ביתו קדש מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. כתב הנחל יצחק (סל״ט) דביאור זה של רש״י הוצרך רק משום דס״ל לרבא שעבודא דאורייתא וכמש״כ התוס׳ בגיטין (נ.) ד״ה כיון, דאילו למאן דס״ל שעבודא לאו דאורייתא, בלא״ה י״ל דאינו יכול להקדיש ולמכור מצד תקנת חז״ל שלא תנעל דלת בפני לוין, דהא ע״כ עיקר השעבודא מדרבנן מהאי טעמא שלא תנעל דלת בפני לוין.

★★

התומים (סל״ז סקי״ח) כתב דבעל חוב טורף מן דבר שנתייאשו הבעלים ממנו כמו שטורף ממה שהפקירו הלוה, והנתיבות (שם סקי״ג) חלק על התומים לפי המבואר ברש״י דטריפת הבע״ח הוא משום דאין הלוה יכול למוכרו דאינו ברשותו, וא״כ ביאוש שחל בדבר שאינו ברשותו שפיר וזכה בו אחר, נפקע החפץ מרשות הלוה ואין המלוה יכול לגבות ממנו, [ועי׳ בנחל יצחק ר״ס ל״ט שדן ליישב דברי התומים].

הנחל יצחק (שם) העיר דלפי טעמי רש״י איך גובה בע״ח מיורשי הלוה, והרי בודאי דיורשין גם דבר שאינו ברשותו, וע״ש שהאריך ותירץ לפי מש״כ התומים (סס״ו

סקמ"ג) דבמת הלוה עובר השעבוד הגוף ליורשיו והרי הם חייבין במקומו, ודו"ק.

★★

פירש"י דאין אדם מקדיש ומקנה דבר שאינו ברשותו, דעת הקצה"ח (קי"ז ב') והנתיבות (ל"ז י"ג) (הנ"ל) דכוונת רש"י דמחמת שאין השדה "ברשותו" אין הלוה יכול למכור עיקר השדה, ותמה הנחל יצחק (ססע"ג ענף ג') דבפ"ק דבב"מ (יד:) מבואר דהדיא דהמוכר שדה משועבדת יש להלוקח קנין בשדה עד שיטרפנה הבעל חוב, וע"כ יש להלוקח שבח, ולא כמוכר שדה ונמצאת שאינה שלו דאין להלוקח שבח משום דמיחזי כריבית.

וכתב דאפשר דלא הוצרך רש"י לפרש דהטעם שיכול הבע"ח לטרוף הוא משום דאין השדה ברשותו של הלוה למכרו, הוא רק למ"ד שיעבודא דאורייתא, אבל למ"ד שעבודא דרבנן ומן התורה הוי מכירה מעלייתא, אפש"ל דרבנן נתנו רשות להבע"ח לטרוף, ובב"מ שמואל הוא דמחלק בין מוכר שדה ואינו שלו למוכר שדה המשועבדת, ושמואל אית ליה בסוף ב"ב דשיעבודא לאו דאורייתא, וע"כ שפיר ביד הלוה למכור.

עוד כתב הנחל יצחק דהעיקר מה שנראה בדעת רש"י כאן, דמש"כ דמחמת השעבוד הוי כאינו ברשותו, זה אינו רק ביחס לגוף השדה, אבל זכות הפירות שיש ללוה עד שעת הגביה זה ודאי הוי ברשותו ומהני מכירתו [וע"ע באחיעזר ח"ג סמ"א מש"כ בביאור שיטת רש"י, וע"ע מש"כ ר"ש שקופ קונט' השעבוד ס"ד].

★★

פירש"י דאע"ג דהן של לוה, מ"מ לאו ברשותו נינהו, ואין אדם מקדיש ומוכר דבר שאינו ברשותו. לכאו' צ"ב דלפי טעם זה איך קי"ל במקדיש קדושת הגוף דהקדש מפקיע מידי שעבוד, והא אין ההקדש חל דהוי אין ברשותו.

ותירץ הקצות החשן (סי' קי"ז ס"ק ב') עפ"י מש"כ הריב"ש (סי' שנ"ט) דקדושת הגוף חלוק מקדושת דמים וחל על דבר שאינו ברשותו, ע"ש. ועי' בברוך טעם (עט"ח חו"מ סט"ו) ובאבני נזר (של"א) שחולקים בזה על הקצה"ח ועל הבנתו בריב"ש.

★★

פירש"י דאע"ג דהן של לוה מ"מ אינן ברשותו. הנחל יצחק (רסל"ט ענף ב') תמה דאטו להצנועין (ב"ק סט.) דס"ל דאדם מקנה דבר שאינו ברשותו יכול הלוה למכור נכסים המשועבדים, והא ודאי מודו כו"ע דהמלוה גובה מלקוחות. [ועי' בהג' חת"ס שהגיה ברש"י].

ותירץ הנחל יצחק דלא קאמרי צנועין דאדם מקנה דבר שאינו ברשותו רק בגזילה וכיו"ב דיכול להוציא את הגזילה בדיינין כשימצא הגנב, אבל הכא במשועבדים דאינו יכול למנוע מהמלוה לטורפן, גם הם מודים דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו כה"ג.

דף ל"א ע"א

בגמ': מדר' נתן דא"ר נתן מנין לנושה בחברו וחבירו בחבירו כו' ת"ל ונתן לאשר אשם לו.

בראשונים תמהו למה לי קרא שראובן המלוה גובה מלוי, הרי כל מה ששייך למעון הלוה משעבד לראובן ול"ל יוכל לגבות החוב שלוי חייב לשמעון, עיין רשב"א קידושין דף ט"ו ור"ן כתובות (י' ע"א מדפי הרי"ף) ותי' הקצוה"ח (סי' פ"ו סק"א) דקרא איצטריך היכי דשמעון הלוה ללוי אחרי שלוה מראובן דאז קס"ד דלא יוכל לגבות ראובן מזה, דמעיקר הדין לא משתעבדי למלוה רק נכסים שהיו לו ללוה בשעת ההלואה, קמ"ל קרא דיכול לגבות מלוי.

אמנם בהגהות אשרי (ב"ק דף מ') איתא דאין המלוה הא' יכול לגבות צהלוה הב' רק מה שלוה מלוה הא' לפני שהוא הלוה להלוה.

והגר"ש רוזובסקי ז"ל בספר זכרון שמואל (סי' נ"א) תמה על הקצוה"ח מהא דאיתא בקידושין טו ע"א לגבי הענקב דת"ק לית לי' דרבי נתן, ולא איצטריך קרא דהענק תעניק לו, לו ולא לבעל חובו דעבד, וקשה דלדברי הקצוה"ח גם בלי רבי נתן יכול המלוה לגבות מחובות של הלוה שקדמו להלוא' מראובן לשמעון, וא"כ איצטריך קרא לגבי חובות שלוה העבד לפני חובת ההענקה. וצ"ע.

★★

בגמ': **כי פליגי דזבין מלוה וקדיש מלוה. אביי אמר** וכו' **ושפיר אקדיש** וכו'.

הקשה הגאון רבי שלמה אייגר זצ"ל: וק"ל, מכדי כל ספק הקדש דינו כספק ממון לקולא, [כמו דפסקו הרמב"ם ורוב הפוסקים בשכיב מרע שהקדיש כל נכסיו כיון דהוי ספק איבעי' דלא אפשיטא בפרק מי שמת (במס' ב"ב דף קמ"ח ע"ב) אי יכול לחזור בו אם עמד, על כן אם חזר ההקדש מוציא מידו, והכי קיי"ל בש"ע חו"מ (סי' ר"ן ס"ג), ועי' בהר"ן ריש מס' נדרים (דף ז' ע"א ד"ה ולענין), ועי' תשובת מהרי"ט ח"ב סי' קכ"ד ד"ה ועל ספק], והכא אף דס"ל למפרע הוא גובה, צריך לומר הוברר למפרע שלא הי' עומד לסלוקי לי' בזוזי, וכש"כ אם הי' ללוה עוד שדות, דצ"ל הוברר שזו השדה שגבה, עומדת הי' מעיקרא שזאת ולא אחרת יגבו לו הב"ד, והרי כל ברירה היא אצלינו ספק אי קיי"ל יש ברירה או אין ברירה, וא"כ מספק לא יהי' הקדישו הקדש. ע"כ.

(קובץ כרם שלמה שנה י"ג קו' ח' ע' יח)

דף ל"א ע"ב

בגמ': **ת"ק סבר הני מילי ישראל מישראל אבל ישראל מנכרי לא קני ור"מ סבר ק"ו ישראל מישראל קני ישראל מנכרי לא כל שכן** וכו' **התם ודאי נכרי מישראל לא קני.**

בדברי הגמרא אלו הסביר הט"ז ביו"ד (סי' קכ ס"ג יד) את הדין דישראל שמשכן כלי לעכו"ם וחזר ופדאו ממנו א"צ טבילה ואין בזה ספק, ואילו בעכו"ם שמשכן כלי לישראל יש בזה ספק אם הכלי ביד הישראל צריך טבילה, וכן כתבו התוס' בע"ז (עה ע"ב ד"ה ואי), דהטעם הוא כדחזינן הכא בגמרא, דעכו"ם מישראל לכו"ע לא קני משכון, וע"כ כשחזר הישראל ופדאו ממנו א"צ טבילה, אך בישראל אי קני משכון דעכו"ם יש בזה פלוגתא, וע"כ משכון עכו"ם ביד ישראל יש ספק אי בעי טבילה, וכן כתב גם בפרי חדש (שם ס"ק לד), עיי"ש.

ועיין גם בביאור הגר"א שם (ס"ק ל) מה שבאר דבאמת קיי"ל כאן בגמרא דשניהם לא קנו המשכון זה מזה, אלא במשכון של עכו"ם ביד ישראל יש להסתפק כיון דאפי' בשאולין היה סלקא דעתך דחייב דהא לקוחין לא כתיב בקרא אלא למסקנא צריך שיהיה כמעשה שהיה שנחלטו להם וה"ה במשכנתא, עיי"ש.

אמנם בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' קט) הביאם וכתב שלדעתו טעם אחר הוא, משום דכיון דבידו של הישראל לפדותו בעל כרחו של מלוה, א"כ כאשר פדאו איגלאי מילתא דנתבטלה זביני למפרע וע"כ אין צריך טבילה, עיי"ש.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' יב אות ה) מה שכתב בזה, עיי"ש.

★★

בגמ': **חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער** וכו' **אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו.**

הרמב"ן (פרשת בא) עה"פ לא ימצא בבתיכם כתב דהא דאינו עובר על חמץ שנפל עליו מפולת גדולה, הוא משום שאין בידו לפקח את הגל, והוא אבוד ממנו ומכל אדם, וע"כ לא קרינא ביה שלך.

האבני נזר (חו"מ סי' קי"ז) וכן החזון איש (קי"ח ל') תמהו על הרמב"ן דאם חמץ תחת מפולת הוי אבודה ממנו ומכל אדם א"כ אמאי צריך שיבטלנו בלבו, וגם מה מועיל ביטול כיון שאינו שלו, עוד כתב דעיקר סברתו תמוה שיחשוב אבוד ממנו בגל של שלשה טפחים (ולכאו' אפש"ל דהרמב"ן נקט מפולת גדולה ולא דיבר במפולת של משנתינו ע"ש, וכ"כ בהגהות הרב שעוועל שהביא כן מחי' הרמב"ן (ריש פסחים) וז"ל: ודקתני במכילתא חמץ שנפלה עליו מפולת, כשנפל עליו גל גדול שא"א לפנותו, אבל הי' אפשר לו לפנותו עובר עליו, ולפיכך אמרו צריך שיבטל בלבו ע"כ).

★★

בגמ': **כמה חפישת הכלב שלשה טפחים** וכו'.

והגמ' מקשה כספים אין להם שמירה אלא בקרקע האם צריך ג' טפחים, ומתרצת שלא, "והכא משום ריחא בעינן ג' טפחים התם משום איכסויי" מעינא היא ולא בעי' ג"ט", ציין בזה רבי מרדכי יהודה קליין שיחי': ויש לציין לגמ' סנהדרין קט. "מלמד שהיו נותנים עיניהם בבעלי ממון ומקפידין אצלו אפרסמון ומניחים בבית גנזיהם, לערב באים ומריחים

אותו ככלב״ א״כ רואים שגם אצל כסף צריך ג׳ טפחים בכדי שלא יריחו אותו ככלב ויבוא לגנבו. ע״כ

★★

במשנה: האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג וכו׳.

והנה בגמ׳ להלן מקשה: בשלמא לפי מדה משלם שפיר, אלא אי אמרת לפי דמים משלם, חפץ בפסח בר דמים הוא. ומשני אין, הא מני ר׳ יוסי הגלילי וכו׳. והנה בעונג יום טוב (סי׳ לו) דן בדבר מי שיש לו חמץ במקום שעדיין מותר באכילה, והאדם נמצא במקום שכבר נאסר החמץ, או להיפך, כיצד הדין אי אזלינן בתר הבעלים או בתר החמץ, והביא ראיה דאזלינן בתר מקום החמץ מדברי הגמ׳ הנ״ל. מדלא משני דאזלא אפילו כרבנן ומיירי שאכל תרומת־חמץ בשביעי־של־פסח בסוף היום והבעלים עומדים במקום שכבר כלה היום, שאז החמץ הוי שפיר לבעלים בר־דמים שהרי יכולים למוכרו במקום שהם שם, משמע דאזלינן בתר מקום שהחמץ מונח שם. ע״כ.

ובהג״ה לספר הר צבי (על פסחים ה׳) מביא בשם הגר״י כהן ז״ל שהעיר בזה:

ולכאורה יש לעיין בזה מהא דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי, ואפילו אם נאמר דזה רק חומרא בקידושין (שזה מחלוקת הרמב״ם והתוס׳), מכל־מקום יש לעיין משש שעות ולמעלה, ויעוין תוס׳ קידושין (דף נג) ובראש״ש (שם, יב) וב״קרבן־נתנאל״ (שם), וב״ביאור־הגר״א״ (אהע״ז). ע״כ.

ועוד כותב הגרצ״פ פרנק ז״ל בנוגע לענין זה בהר צבי הנ״ל:

והנה נדפס עתה ספר ״היומם״ מידידי הגרי״מ טוקצינסקי ושם מאריך בתשובה זו ונוטה לומר דאזלינן בתר חמץ. ולדעתי יש לדון טובא בדבריו, דמסתבר מאד לומר דלאו דבל־יראה אקרקפתא דגברא חל, ותליא בבעל־החמץ אם הוא במקום שעדיין מותר שם חמץ יכול למכור, דמה בכך שבמקום שהחמץ נמצא כבר נאסר החמץ, ואין־הכי־נמי דלאנשים הנמצאים במקום זה החמץ נאסר, אבל לאיש זה שעדיין מותר באכילת חמץ יכול למכור חמצו אף שזה במקום האיסור, וכן להיפך, מי שהוא במקום האסור אסור לו למכור חמצו המונח במקום היתר דבתר גברא אזלינן.

ומצאתי כדברי בתשו׳ ״חסד־לאברהם״ (או״ח חלק א סימן לה) שכתב שם: מילתא דמיבעיא־ליה פשיטא־לי טובא דאזלינן בתר מקום עמידת בעל־החמץ, דאיסורא אקרקפתא דגברא מנחא, והתורה אמרה ׳לא יראה לך חמץ׳ בזמן איסורו, וכל שבמקומו לא הגיע זמן איסורו לא עבר בבל־יראה, יהיה החמץ באיזה מקום שיהיה. [ואפשר שאין מחלוקת בין ה״עונג־יו״ט״ לה״חסד־לאברהם״, שדברי ה״עונג־יו״ט״ הם לענין איסור הנאה שהוא איסור חפצא לכן מצדד בזה דאזלינן בתר החמץ, מה שאין כן דברי ה״חסד לאברהם״ שהם לענין בל יראה שהוא איסור גברא מודה גם ה״עונג יו״ט״ דבתר גברא אזלינן].

ולמעשה יש נפקא־מינה להלכה, כהיום שבאים אורחים מאמריקה לארץ ישראל לחג הפסח ומוכרים את החמץ שלהם כנהוג, שמוסר הרשאה להרבנים שם והרבנים מוכרים את החמץ לגוי בערב פסח שעה חמישית, שצריך לחזור ולמכור בארץ ישראל את חמצו, משום שבשעה ששית הוא נמצא בארץ ישראל ובאמריקה עדיין לא עלה עמוד השחר (שיש הבדל באופק בערך שש שעות) ועדיין הרבנים לא מכרו שם את החמץ, ונמצא שמשש שעות ומעלה נמצא ברשותו חמץ שלא מכר, ולכן יש ליזהר בזה שיחזור וימכור את החמץ בארץ ישראל.

★★

במשנה הנ״ל פירש״י:

״פטור מתשלומים של קרן וחומש, וגם פטור מדמי עצים, משום דלפי דמים משלם ולא לפי המדה, וחמץ בפסח לאו בר דמים הוא דאסור בהנאה, ואף להיסק לא חזי ולאו מידי אפסדיה״. ע״כ.

והקשה הגאון ר׳ יחזקאל אברמסקי ז״ל (קובץ מוריה שנה ד׳ גליון ז-ט ע׳ יא-יב):

אבל צריך עיון לפי מה דאוקמוה למתניתין (דף ל״ב ע״א) כרבי יוסי הגלילי דאמר חמץ בפסח מותר בהנאה, והא דקתני בסיפא דמתניתין ״במזיד פטור מן התשלומין ומדמי עצים״ סבר לה כרב נחוניא בן הקנה, שהיה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין, ובמזיד פטור משום קם ליה בדרבה מיניה, ואם כן למה ליה למיתני פטור מתשלומין ומדמי עצים, והוה לי׳ למיתני רק פטור מתשלומין?

ויש לומר דהא קמ"ל שאפילו מה שנהנה כמו מהסקת עצים אינו משלם ולא אמרינן דתשלומים בשביל הא שנהנה אין זה עונש, ואינו בכלל "אם יהיה אסון לא יענש". ולא כמו שכתב במאירי לפסחים (דף כ"ח ע"ב) בחד לישנא דמה שמשלם בכדי מה שנהנה, אין זה בכלל אין לוקה ומשלם, (והא דאיתא בדברי התוספות בחולין דף קל"א ע"א ד"ה "שאני התם" היינו דקא משתרשי ליכא מיהו משום נהנה איכא).

אמנם בכתובות (סוף דף ל') משמע בהדיא שתשלומים בשביל הנאת גרונו ומעיו נמי פטור משום קם ליה בדרבה מיניה, אולי יש לדחות ולומר שאני התם שהנאתו כמעט שבאה לו בעל כרחו על ידי זה שתחב לו חבירו לתוך בית הבליעה, או כגון שתחב לו חבירו משקין לתוך פיו, אבל היכא שהוא בעצמו נטל ונהנה, לא מוכח שתשלומים בעד הנאתו ישנם בדין פטור משום קם ליה בדרבה מיניה.

דוגמא לזה מה שכתב הרשב"א בתשובותיו (ח"ד סימן יג) שהתשלומים בשביל מה שנהנית שברחבה אינו נחשב כמזיק ואין זה בכלל נזיקין, אלא ממונו של זה שהיו הפירות שלו של בעל הפרה שכבר נהנית. ולדידיה אינו משתלם מעידית הניזק, אלא כבעל חוב בבינונית (עיין בחזון יחזקאל בתוספתא בבא קמא פ"א ה"ד בחדושים ד"ה כיצד משלמת מה שנהנית).

אכן ממה דתנו במשנתנו "פטור מתשלומים ומדמי עצים" משמע שבכדי שנהנה נמי פטור משום קם ליה בדרבה מיניה ע"כ

דף ל"ב ע"א

בגמ': תנן האוכל תרומת חמץ בפסח בשוגג משלם קרן וחומש, אי אמרת בשלמא לפי מדה משלם שפיר, אלא אי אמרת לפי דמים משלם חמץ בפסח בר דמים הוא.

העונג יו"ט (סל"ו) העיר דהא משכחת לה באוכל תרומת חמץ בסוף יום השביעי של פסח, והבעלים נמצאים במקום שכבר היה צאת כוכבים, ושוב אינו מוזהר על בל יראה ובל ימצא, ושפיר חשיב תרומתו בר דמים. וע"ש שהוכיח מכאן דבחמץ אזלינן אחר המקום שהחמץ מונח שם ולא לפי מקום הבעלים. [וע"ע במקראי קודש ח"ב סנ"ה].

★★

בגמ': אף זו יש לו היתר הספקה שאם רצה הכהן מריצה לפני כלבו.

האבני נזר (סי' שי"ט) תמה מכאן על הגרע"א (גליון ש"ע סי' תמ"ו) שנקט דישראל הנותן לעכו"ם לבער את חמצו אינו מקיים מצות תשביתו, דהא הכא נותנו לכלבו והכלב מבערו ומ"מ אינו מבטל מצות תשביתו.

וכתב דמאכיל לבהמה יש לומר דחשיב כמעשיו, וכדמצינו במעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו דחייב מדין מזיק בידים, (אלא דבשבת אין המעמיד בהמה על העשבים חייב משום קוצר, דמ"מ הוא גופו שבת ממלאכה).

דף ל"ב ע"ב

בגמ': ת"ר האוכל תרומה פחות מכזית משלם את הקרן ואינו משלם את החומש היכי דמי אי דלית ביה שוה פרוטה קרן נמי לא לישלם וכו'.

הנחל יצחק (סע"ג אות ה' ענף ג' בהגה"ה) כתב דמכאן יש לפשוט מה שהסתפק המחנה אפרים (הל' גזילה ס"א) בגזל פחות מפרוטה דקי"ל דאין ב"ד נזקקים משום דאדם מוחל על פחות משו"פ, איך הדין בלא ידעו הבעלים מאותה הגזילה או שידעו ולא מחלו אם אז הגנב חיב להחזיר, או נאמר מאחר דבדרך כלל אדם אינו מקפיד על פחות מפרוטה ע"כ לא חשיב ממון ובשום אופן אינו בכלל והשיב. וכתב הנחל יצחק דמקושית הגמרא יש לפשוט דבכל גווני אינו חייב להחזיר פחות מפרוטה, דאל"ה נוקים ברייתא זו באין כאן פרוטה ובלא ידיעת הבעלים או שצעקו מתחלה ועד סוף. (ולכאו' בתרומה שלא בא לידי כהן הוי לעולם כלא ידעו הבעלים, ודו"ק).

★★

בגמ': ומי בעי אבא שאול תרתי והתניא אבא שאול אומר את שיש בו פרוטה חייב בתשלומין.

הרי"ט אלגזי (בכורות הל' חלה אות ז') תמה דתקשי מאבא שאול על ר"ל שסובר (ריש פרק בתרא דיומא) דחצי שיעור מותר מדאורייתא, דלפי דבריו אמאי צריך קרן וחומש לכפרה באכל תרומה שאין בו כזית ויש בה שוה פרוטה, והרי לא קעביד איסורא כלל, וע"ש שהוכיח מכח זה דשיעור פרוטה לאבא שאול הוא גם שיעור באיסור אכילת תרומה לזר.

הגר"ח שמואלביץ (שערי חיים קידושין) דוחה ראי' זו עפ"י מה שהאריך להוכיח דקרן וחומש של תרומה אינם כפרה על שעבר על איסור זרות, אלא כפרה על שחילל קדושת תרומה, ומה"ט אמרינן גם לענין קרן וחומש סיכה כשתיה אע"ג שאינו עובר מה"ת על איסור זרות, עי"ש.

דף ל"ג ע"א

בגמ': רב נחמן בר יצחק אמר הכי קאמר לא אם אמרת בשאר מצות שכן לא מתחייב בהן שאין מתעסק כמתעסק וכו' תאמר במעילה שאם הושיט ידו לכלי ליטול חפץ וסך ידו בשמן של קודש שמעל.

לכאו' צ"ע דהא גם בעלמא קי"ל דהמתעסק בחלבים ועריות חייב לכן נהנה, ומה חומרא במעילה שחייב כמתעסק. ועי' באחיעזר (ח"ג סנ"ו) ובאמרי בינה (דיני פסח סי"ז) שהוכיחו מכח קושיא זו דהא דאמרינן בעלמא דהמתעסק חייב משום נהנה אינו אלא בהנאה הנכנסת לתוך גופו, אבל לא בהנאה מחוץ לגופו וכסך בשמן ומתחמם כגיזי צמר. מיהו הגרע"א (בתשובה ח') נקט דגם בלבישת כלאים אמרינן דהמתעסק חייב, אע"ג דאין זו הנאה שנכנסת לתוך גופו של אדם. (וע"ע בפנ"י ובשפת אמת ובאחיעזר ח"ב ס"נ).

★★

בגמ': אבל הפריש חמץ תרומה דברי הכל אינה קדושה מנא הני מילי אמר רנב"י אמר קרא תתן לו ולא לאורו.

כתבו התוס' דלא איצטריך דרשה זו רק לריה"ג דאית ליה חמץ מותר בהנאה, אבל לשאר התנאים נפק"ל מונתן לכהן את הקדש דבר הראוי להיות קדש.

ותמה הג"ר עקיבא איגר זצ"ל (בג"ה) דלכאו' למ"ד חמץ אסור בהנאה לא צריך קרא כלל, דהא איסורי הנאה אינם ברשותו, ואינו יכול לקרות עליהם שם תרומה.

האחיעזר (ח"ד סע"ה) מתרץ קושית הגרע"א, די"ל דהתוס' הביאו פסוק למ"ד דאין איסור חל על איסור, וס"ל דאפילו איסורא ליכא, ונמצא דכל זמן שהוא בטבלו לא חל עליו איסור חמץ ואינו נאסר אפילו בהנאה וכמש"כ הר"מ בנקודה הנפלאה (פיהמ"ש כריתות), ואעפ"י דמיד לאחר קריאת השם הוא נאסר בהנאה של איסור חמץ, מ"מ כעת עדיין הטבל ברשותו. (ועע"ש).

עוד תירץ האחיעזר (שם ובח"ב סוף סל"ח) דיש לומר דהתוס' כתבו קרא למ"ד חמץ אסור בהנאה לפי הצד בירושלמי (תרומות פ"א) דתורם משל הפקר דחלה תרומתו, והיינו דלא בענין בעלות לחלות תרומה, אלא אדם אחר אינו יכול לקרוא שם תרומה נגד הבעלים של התבואה. וכן תירץ הזרע אברהם (סי"ז אות ה').

★★

בגמ': לא קשיא התם היתה לו הכושר הכא לא היתה לו שעת הכושר וכו'.

השאגת אריה (בשו"ת החדשות סי' י"ב) תמה דא"כ איך אפשר להפריש עיסת חלה בטומאה והא מאחר דנטמאה לפני הגלגול ולפני שנתחייבה א"כ לא היתה לה שעת הכושר, ובכמה משניות במסכת חלה מבואר דמפרישין מעיסה טמא שנטמאה לפני הגלגול. וחידש השאגת אריה מכח זה דלא ולא לאורו נאמר רק בתרומה ולא בחלה.

האחיעזר (ח"ב סל"ז אות ז') הביא ממחברים אחרונים שתירצו קושית השאגת אריה דאע"ג דאין חיוב לפני הגלגול מ"מ כיון דהקמח היה ראוי לתרומה שפיר קרינן ביה שהיתה לו שעת הכושר. והאחיעזר תמה ע"ז דלפ"ז הכי נמי נימא דמחובר היה לו שעת הכושר דראוי לביכורים, מיהו כתב דאפשר שאני ביכורים דאין חייבין מיתה בקריאת שם לחוד עד שיכניסם לירושלים. (ועע"ש באחיעזר מה שתירץ בעצמו על קושית השאגת אריה).

★★

בגמ': ודלא היתה לו שעת הכושר היכי דמי כגון דאחמיץ במחובר.

הבית יוסף (סי' תס"ז) הביא מתשוב' הרשב"א דהא דאמרו דאחמיץ במחובר, היינו כשנתבשל לגמרי במחובר ואינה צריכה כלל ליניקה. (דאל"ה איך אנו אוכלים מצה בפסח, והא א"א שלא בא עליהם גשמים במחובר, ונחשוש שנחמצו).

המעיל צדקה (שו"ת סס"ט) תמה על הרשב"א דאם איירי בנתבשלו לגמרי ואינם צריכין ליניקה, א"כ ה"נ

דמקבלים טומאה (ע"י חולין קכז:), וא"כ גם לגבי טומאה משכחת לה שלא היה שעת הכושר, וא"כ לא הוי ליה למימר התם היתה לו שעת הכושר, דמשמע דבטומאה תמיד יש לו שעת הכושר, אלא הול"ל התם בדהיתה לו שעת הכושר (ועי' בשו"ת וישאל שאול (או"ח ספ"ה) שהעיר על המעיל צדקה דהתוס' ביבמות סט. ד"ה אין תורמין הביאו באמת הגירסא התם שהיתה לו שעת הכושר).

והמעיל צדקה פירש דאחמיץ במחובר, היינו רק כשהחימוץ ניכר בתבואה וכגון שנתבקעו החטים, אבל מן הסתם לא חיישינן לחימוץ במחובר.

★★

האחיעזר (ח"ב סי' ל"ח אות ח') נשאל דהא גם במחובר הו"ל שעת הכושר וכדמבואר בקידושין (סב.) האומר פירות ערוגה זו מחוברין יהיה תרומה לכשיתלשו הרי זה תרומה, וכתב דכן העיר בשו"ת ראשי בשמים. וע"ש באחיעזר שפלפל בזה, ובסוף (סק"ט) כתב דנראה בפשיטות דאין זו קושיא, דכיון דמ"מ לא חל שם תרומה במחובר, אלא דיכול להפריש שיחול שם תרומה לכשיתלשו, אין זה חשוב שהיה לו שעת הכושר.

דף לג ע"ב

בגמ': **לאימת מתכשרי לכי סחיט להו** וכו'.

ותוס' (ד"ה לאימת וכו') הביאו בשם הר' יוסף, דאפי' דאוכל מקבל טומאה בפחות מכביצה, אין מקבל הכשר בפחות מכביצה ע"ש.

וכתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (סי' קמז):

ביום א' קרח היה אצלי הרב ר' זלמן שאכאראוויץ נ"י מוואלאזין ושאלני במה שכתבו התוספות בפסחים [לג, ב ד"ה לאימת] דאפילו תימא דמקבל טומאה בפחות מכביצה, מ"מ להכשר לכו"ע בעי כביצה, דהא בסוכה [לה, ב] איכא מאן דאמר דאתרוג של תרומה (טמאה) [טהורה] לא יטול משום שמכשירה, ואסור משום משמרת תרומותי, והרי לרבי מאיר שיעור אתרוג כאגוז, וא"כ אין מקבל הכשר כלל.

והשבתיו: א. דיש לומר דמדרבנן מיהו מקבל הכשר גם בפחות מכביצה, ואמר לי שגם הוא כיוון לזה, [אך דחה ו]הביא ראיה מדברי התוספות בחגיגה [כג, ב ד"ה והא] שכן כתבו דמדרבנן צריך גם כביצה להכשר.

ב. יש לומר דטעמא דמאן דאמר שם מפני שמפסידה ולא ס"ל טעמא דמכשירה הוא משום דס"ל דאין איסור כלל להכשיר תרומה ומעשר שני, דנהי דלטמא או לגרום טומאה אסור, אבל לגרום הכשר אין איסור כלל. אך בחולין [קיח, ב] פליגי רב ור' יוחנן אם יש יד להכשר, וס"ל לרב דאין יד להכשר רק לטומאה, ור' יוחנן ס"ל יש יד [לשניהם], דס"ל הכשר תחילת טומאה הוא, א"כ אתי שפיר דלר' יוחנן כי היכי דאסור לטמאות ולגרום טומאה, הכי נמי אסור לגרום הכשר דהכשר תחילת טומאה הוא.

ובזה אתי שפיר מה שפסק הרמב"ם [הלכות לולב פרק ח' הלכה ב'] כמאן דאמר מפני שמכשירה, ולא כמאן דאמר [מפני] שמפסידה, משום דמסתבר טפי כהך מאן דאמר, (אלא) [כיון] דאידך מאן דאמר לא ס"ל כר' יוחנן דהכשר תחילת טומאה הוא, על כן אין חשש כשמכשירה, אבל הרמב"ם ז"ל פסק כר' יוחנן [טומאת אוכלין פרק ה' הלכה ג'] דיש יד להכשר, על כן פסק גם הכא דאסור משום ההכשר.

וא"כ אתי שפיר דאם כמאן דאמר דאין יד להכשר אתי שפיר דחלוק הכשר מטומאה, אבל למאן דאמר יש יד להכשר ומשום דתחילת טומאה הוא, א"כ יש לומר דלא ס"ל כלל כסברת התוספות דאף דקבלת טומאה בפחות מכביצה מ"מ ההכשר צריך כביצה, דזה אינו, דכי היכי דיש יד להכשר משום דתחילת טומאה הוא, הכי נמי יש הכשר בפחות מכביצה לסברא זו דבפחות מכביצה מקבל טומאה, וזה פשוט.

וא"כ ממה נפשך אתי שפיר, דלאידך מאן דאמר לא ס"ל כלל טעמא דהכשר, ולמאן דאמר מפני ההכשר, הרי לדידיה מוכרח דהכשר כקבלת טומאה הוא, וממילא גם הכשר פחות מכביצה, ו[הוא] ברור תודה לקל.

ג. יש להביא ראיה מזה לדברי המאירי בשבת [צא, א ד"ה זה בשם אחרים] דבריה מטמא אף בפחות מכביצה ע"ש, וא"כ בעל כרחינו קרא [ויקרא יא-לד] דמכל האוכל אשר יאכל דכתיב בקבלת טומאה לשיעור כביצה הוא רק באינו בריה, וא"כ לדברי התוס' דקרא מיירי בהכשר, אינו רק בסתם אוכלין, אבל בבריה גם בפחות מכביצה מקבל הכשר.

וא"כ אתי שפיר דשם באתרוג שלם מיירי, דחסר שאינו עוד בריה הרי הוא פסול, א"כ ממילא מקבל הכשר גם בפחות, ואתי שפיר.

ויש לומר דביו"ט שני דחסר כשר א"כ מיקרי בריה, דהא שמו עליו כיון שיוצאים בו למצוותו. ויש לומר דאפילו דלענין אחר אינו נידון כבריה, אבל כיון שלמצוותו הוא כשלם, יש לומר דגם לענין הכשר הוא כבריה. אלא שאין אני צריך לזה, דכפשוטו יש לומר דמיירי ביו"ט ראשון לבד.

ד. ובפשוטו יש לומר דאין הכי נמי דרישא דתנן של תרומה (טמאה) [טהורה] ושל מעשר שני לא יטול, מיירי באתרוג שהוא גדול כביצה, ולא מיירי כלל בקטן כאגוז.

דף ל"ד ע"א

בגמ': ומאי קמ"ל גידולי תרומה תרומה תנינא גידולי תרומה תרומה, וכ"ת גידולי גידולין ומאי קמ"ל בדבר שאין זרעו כלה, הא נמי תנינא הטבל גידוליו מותרין בדבר שזרעו כלה, אבל בדבר שאין זרעו כלה אפילו גידולי גידולין אסורין.

הבית יצחק (יו"ד ח"א סי' קלח) נשאל דאיך שמעינן תרומה מטבל והרי בנדרים מבואר דהטעם דגידולין מעלים את העיקר הוא מדין ביטול, וא"כ בטבל שפיר אמרינן דגידולין אסורין דטבל הוא דבר שיש לו מתירין, ושפיר הוצרך לאשמעינן דגם בתרומה שאין לו מתירין הגידולין אסורין.

ותירץ הבית יצחק עפ"י מש"כ הפני משה (פ"ט דתרומות) בהא דתנן טבל גידוליו חולין דאע"ג דטבל הוא דבר שיש לו מתירין, מ"מ כיון שזרעו שוב אינו יכול לתקנו, וע"כ לא חשיב כדבר שיש לו מתירין. ולפ"ד שפיר אפשר ללמוד תרומה מטבל שנזרע.

וע"ע בדובב מישרים (ח"א סי' ק"ט) מש"כ בזה.

★★

בגמ': תנן שתילי תרומות שנטמאו ושתלן טהורים מלטמא ואסורין מלאכול וכו'.

על פי דברי הגמרא אלו יישב בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' תפט אותיות ז-ט) את קושית התוס' בסוכה (לה ע"א ד"ה לפי) למה צריכים להגיע שאתרוג של תרומה טמאה פסול משום דאין בו היתר אכילה, הלא אפשר לומר דפסול משום דעומד לשריפה דמיכתת שיעוריה. דלפי הגמרא כאן דשתילי תרומה שנטמאו טהורים מלטמא אך אסורין מלאכול [משום מעלה כמסקנת הגמרא] אתי שפיר, דהתולש יחור מאילן ובו אתרוג של תרומה טמאה לא מיפסל משום כתותי מיכתת שיעורא, דהלא יש לו היתר ע"י זריעה, דעי"ז לא יהי' טמא ולא יהי' צריך שריפה, וכמו דבע"ז של נכרים לא אמרי' דכתותי מיכתת שיעוריה משום דיש לו היתר ע"י ביטול, ה"ה ביחור עם האתרוג של תרומה טמאה לא אמרי' כתותי מיכתת שיעוריה דיש לו היתר ע"י זריעה, אבל משום שאין בו היתר אכילה שפיר פסול, דהא גם אם יזרע אותו עדיין אסור מלאכול, וא"כ אין בו היתר אכילה.

אך כתב דלדעת הרמב"ם (בפי"א מהל' תרומות) דתרומה טמאה אסורה לאכול משום דיחוי, א"כ י"ל שהוי כפסולי המוקדשים דחייב שריפה, אך התוס' ב"מ (נג ע"ב) ס"ל דבקדשים הנאכלין לא שייך דיחוי, ובצל"ח כאן בסוגיא כתב דגם לדעת הרמב"ם אינו משום דיחוי עיי"ש.

וכתב דבנו בעל השם משמואל זצ"ל דחה תירוצו, דאסור להרכיב יחור אילן של תרומה דהוי קודש באילן של חול, דהוי כלאים כמו שכתב הריב"ן בביאור דברי הגמרא במכות (כב ע"א) דמרביע שור פסולי המוקדשין או מנהיג שור פסולי המוקדשין לוקה שנים. וכתב ע"ז ודפח"ח, מיהו התוס' והרמב"ם כתבו שם טעמים אחרים בהא דפסולי המוקדשין לוקה שנים, ולדבריהם א"ש התירוץ הנ"ל, עיי"ש.

★★

בגמ': אי אמרת בשלמא פסול טומאה הוי משום הכי בעי עיבור צורה שמא יבא אליהו ויטהרנה.

פירש"י דכיון דלא חזינן ליה דאיטמי אלא חששא בעלמא הוא, בעי עיבור צורה, דלא מצינו למשרפה בהדיא שמא יבא אליהו אח"כ ויאמר טהורה היתה, ונמצאת ששרפנו קדשים טהורים. המקדש דוד (סי"ז) העיר דלפי מה דאמרינן לעיל (יג.) דאין אליהו בא לא בע"ש ולא בעיו"ט, א"כ שורפין אז אפילו התלויה, וסיים דעדיין צ"ע בזה.

ולכאורה י"ל דהא דקאמר שמא יבא אליהו, אינו אלא סימן דיש צד שהוא עדיין כשר וטהור בעצם, וע"כ גם

אם ברור לנו שלא יבא ביום הזה, מ״מ אין זה פסול הגוף, אלא כשאר פסול בבעלים שיש בו דין עובר צורה אע״ג שודאי שאינו נאכל שוב.

דף ל״ד ע״ב

בגמ׳: כל שפסולו בגופו ישרף מיד, בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה.

מכח דברי הגמרא אלו הקשה במנחת חינוך (מצוה קמב אות ג) על הצל״ח בפסחים (כח ע״א) בדברי רש״י ד״ה אשם תלוי שחידש דבזבח שנפסל יש עליו לאו דבל תותירו ומחוייב לשרפו מיד, דא״כ מדוע כשהפסול בדם ובבעלים תעובר צורתן ולא ישרפו מיד, והלא אם אין שורפם מיד עובר על לא תעשה דבל תותירו, ואם ישרפו מיד הוי רק בזיון קדשים כדכתב רש״י לקמן (עג ע״ב ד״ה תעובר צורתו), וא״כ עדיף שישרפו מיד ויעבור על איסור דבזיון קדשים, מאשר יעבר צורתו ויעבור על ל״ת דבל תותירו, אלא על כרחך דזבח שנפסל ואינו ראוי לא לאכילת אדם ולא לאכילת מזבח אין איסור ל״ת להותירו עד הבוקר, ואף דודאי מצוה מן המובחר לשרפו מיד משום דהוי מצוה וזריזין מקדימין למצות, מ״מ ל״ת אין בזה, וע״כ שפיר כשהפסול בדם ובבעלים תעובר צורתן ויוצאין לבית השריפה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ר״י אומר לא יזרוק וכו׳.

וברש״י: כדכתיב בכולהו בחצר אהל מועד יאכלוה וכו׳ ע״כ. בספר אמרי כהן (פר׳ יתרו אות ו׳ בהג״ה) הביא מדברי התוס׳ כתובות (ח׳ ע״א) הכותבים דתיבת כל לא שייך לומר על פחות משלשה ע״כ, ותמה שם עליהם מכמה דוכתי בש״ס ובראשונים, והביא מדברי רש״י כאן הנ״ל וכתב:

ולא מצאתי מקרא זה אך פעם אחת (ויקרא ו, ח), ומה זה שכ׳ רש״י ז״ל לשון בכולהו, דהא עכ״פ על אחד לכ״ע לא שייך לשון כל או בכולהו וצע״ג. ע״כ.

★★

בגמ׳: מי החג שנטמאו השיקן ואח״כ הקדישן טהורין הקדישן ואח״כ השיקן טמאים וכו׳ **אלמא אין זריעה להקדש.**

כתב האבני נזר זצ״ל בתשובה (יו״ד ח״ב סי׳ רנד אות ה) דמים טמאים שנטהרים בהשקה, אינם דוקא כשהם נטמאו בטומאת מגע ולא הוי אב הטומאה, אלא אף מים ממעין הזב שהם אב הטומאה ג״כ נטהרים בהשקה.

והראי׳, דקתני בפ״י דמקואות משנה ו׳ דדלי שהוא מלא מי חטאת והטבילו צריך שירבו המים על מי חטאת, ופירש״י ותוס׳ בזבחים (עח ע״ב) דהטעם הוא הואיל והן אב הטומאה וחשיבי משום קדושתייהו לא בטלין אלא ברובא, אלמא דטעם אב הטומאה לבד לא סגי שלא יטהרו בהשקה, דכמו דזב עצמו שהוא אב הטומאה מיטהר במקוה, ה״ה מימיו שהן אב הטומאה מיטהרין בהשקה, אלא כל הטעם שאין בטלין ברובא הוא משום קדושתייהו.

והכוונה בזה, דמי חטאת דקדושה שבה היא לטהר הטמאים לא פקעה בהשקה, דהא השקה משום זריעה היא וכמבואר בגמרא כאן, דמי החג לא נטהרו כשהשיקן אחר שהקדישן דאין זריעה להקדש, וכמו דשתילי תרומה שנטמאו אף שפרחה טומאתן, מ״מ אסורין לזרים, דלא פקעה קדושתן, ה״נ מי חטאת לא פקעה קדושתן ונשארים מי חטאת, וא״כ חוזרת טומאתן עליהן, דמי חטאת בעצמותם הם טמאים, ולא קיבלו תחילה הטומאה ממקום אחר כדי שתיפקע בהשקה, רק הם אב הטומאה בעצמם משום קדושת מי חטאת, וכיון דעדיין קדושים הם ממילא הם בטומאתן ג״כ, ע״ש.

★★

בגמ׳: מי החג שהשיקן כו׳.

וברש״י מבואר דבקדשים עבדו מעלה דלא ליהני כלל זריעה, ובתרומה מהני זריעה לטהרו מלהיטמא.

בטעם לחלק בין קודש לתרומה ביאר היטב בשו״ת מהרש״ם (חלק ד׳ ס׳ קע״ג) וז״ל: דהנה כל טעם השקה, הוא מטעם זריעה, דנעשה כמחובר, והרי במחובר לא שייך תרומה בכלל, כדאיתא לעיל דף ל״ג בגמ׳ ורש״י ועיין תוס׳ קידושין ס״ב ועיין מנחות ע׳ ע״א כיון דשתל פקע טיבלא וכו׳ וא״כ

מצינו תרומה במחובר וכו׳. ואף דדחה ההוא לענין קרן וחומש, מ״מ מש״ס הנ״ל מוכח כן.

ובמקום אחר הבאתי מירושלמי תרומה (פ״ט ה״א) הדא אמרת שהקדושה של תרומה חלה עליו כשהוא במחובר, אבל הש״ס דילן אינו סובר כן, ומוכח במנחות שם דאם אינו חל ה״נ פקע מה שחל מקודם.

ולכן לא שייך לעשות מעלה שלא יועיל זריעה בתרומה, שהרי בזריעה הוא כמחובר, דמעולם אינו חל, וגם פקע הקדושה של התרומה. וכבר כ׳ הכס״מ בפ״א מהל׳ אבות הטומאה בשם מהר״י קורקוס דלח בלח הוי כמאן דליתא, והוי כזרעו כלה דמה״ת בטל. ובפרט למ״ד טומאת משקין דרבנן כו׳. אבל בהקדש דגם במחובר איכא הקדש, כדמבואר במנחות (ק״א ע״ב) כאן שלא הי׳ לו שעת הכושר דאקדשינהו במחובר, לכן שפיר עביד מעלה שלא יועיל זריעה. עיי״ש.

דף ל״ה ע״א

במשנה: אלו דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו׳ **והכהנים בחלה ובתרומה.**

בכלי חמדה (מועדים פסח סי׳ קפ״א) מובא מבנו של הכלי חמדה ר׳ ישראל נתן זצ״ל שהק׳ דאמאי לא אמרינן דאין כהנים יוצאים לכתחילה בחלה ובתרומה משום דאין עושין מצות חבילות חבילות, ותירץ דבמצוה שלא מוטל דוקא עליו וכגון בתרומה שיכול להאכילם לכהנים אחרים לא אמרינן אין עושין מצות חבילות חבילות.

ובשם אביו הכלי חמדה תירץ דמצות אכילת תרומה מתקיים כבר בהנאת גרונו, ואילו אכילת מצה תלוי בהנאת מעיו, וכדמבאר לקמן (קטו:) דבלע מצה יצא ונמצא דאין ב׳ המצות כאחד.

★★

במשנה: והכהנים בחלה ובתרומה.

בספר ליקוטי מאור יעקב (ע׳ מה) כותב: תמה הגאון רבי יעקב עמדין בלחם שמים, מדוע לא נקט נמי לחם הפנים.

ויש ליישב דבלחם הפנים אין יוצאין ידי חובה מהטעם שאמרה הגמ׳ (פסחים לו:) גבי ביכורים לפי שאינן נאכלים בכל מושבות, וכמו שכתבו הרשב״א ורבינו יונה (ברכות לז:) שזה הטעם שאין יוצאין ידי חובה במצה שבמנחות.

והגאון רבי יהודה קמינר תירץ (בדגל יהודה) עפ״י מש״כ התוס׳ (פסחים לח. בד״ה חלות) דחלות תודה ורקיקי נזיר לאחר שנשחט הזבח פשיטא שאין יוצאין בהם ידי חובת מצה, לפי שאינם שלו ואנן בעינן ״מצתכם״.

ויפה ביאר דבריהם בשו״ת בית אפרים (או״ח סימן מט) דאפילו לרבי יוסי הגלילי דסבירא ליה קדשים קלים ממון בעלים הינו דוקא שנחשב ממונו לאכלו ולקדש בו אשה וכיו״ב. אבל גוף הקדשים אינו קנינו שיקרא שלו. וכל היכי דבעינן לכם ומצתכם אינו יוצא בזה ידי חובתו. ולפי״ז לחם הפנים דהוי קדשי קדשים כל שכן דלא מיקרי מצתכם ואין יוצאין בה ידי חובה.

אולם יש להקשות על תירוצו מדברי הרשב״א ורבינו יונה (ברכות לז:) שהבאנו לעיל. שכתבו דהטעם שאין יוצאין ידי חובת מצה במצות של מנחות הוא לפי שאין נאכלין בכל מושבות. ולא כתבו שהטעם הוא כנזכר לעיל דלא מיקרי ״מצתכם״, ומוכח מזה דסבירא לי׳ דבקדשים מיקרי שפיר ״מצתכם״ ויוצאין בהם ידי חובה אי לאו האי טעמא דאינן נאכלין בכל מושבות.

אך אולי יש לדחות, דהרשב״א ורבינו יונה רצו להוכיח התם דהברייתא לא מירי במצה של מנחות, ולכן לא פירשו הטעם דקדשים אינם ״מצתכם״ כדי שלא יבוא מאן דהוא ויחלוק ויאמר דהאי ברייתא ס״ל כרבי יוסי הגלילי דקדשים ממון בעלים ושפיר נקרא מצתכם, ודלא כמו שהבאנו לעיל שגם לרבי יוסי הגלילי אפילו קדשים קלים אינם בגדר ״מצתכם״, לכן פירש טעם אחר המכריח לכו״ע שאין יוצאין ידי חובת מצה במצה של מנחות.

והיינו לפי שאינן נאכלים בכל מושבות, אבל אליבא דאמת לדידן דקימא לן כרבי מאיר ורבי יהודה (קידושין נב:) דקדשים ממון גבוה הן, יתכן שמהאי טעמא אין יוצאין יד״ח מצה במנחות לפי שאינן ״מצתכם״, ואף לפי ר״י הגלילי יתכן לומר כנ״ל דמודה הוא דגם בקדשים קלים לא מיקרי ״מצתכם״ ולא הוי ממון בעלים רק לענין קידושי אשה וכיו״ב, אלא שאליבא דאמת בלאו הכי אין צריך להני טעמי, והא דאין יוצאין במנחות ובלחם הפנים הוא מכח הטעמים שאינן משתמרות לשם מצה, שאינן נאכלות לשבעה ימים וכו׳.

וכל הני טעמי שייכי שם בתריסר נהמי דלחם הפנים ובמנחות, וקושיא מעיקרא ליתא ע״כ.

★★

במשנה: והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.

כתב הגאון ר׳ עובדי׳ יוסף שליט״א בקובץ זכור לאברהם (תשס״ד - ע׳ תקלו):

כתב הגר״ח בשו״ת הוד יוסף [סימן סא] דיום טוב של סוכות שחל להיות בשבת צריך לאכול עוד כזית פת בשביל השבת, כי לא יתכן לצאת ידי חובה בכזית אחד, שאין עושין מצות חבילות חבילות, ע״ש.

ותמיהני שהרי משנה מפורשת [פסחים לה.] שהכהנים יוצאים ידי חובת כזית מצה בחלה ובתרומה, אפילו שיש מצוה באכילת תרומה כדאיתא בפסחים (עב:) (וכ״כ התוס׳ גיטין יב.), ונמצא שהם עושים שתי מצות כאחת. ומוכח שבמעשה אחד לצאת ידי חובת שתי מצות לא שייך לומר דהוי מצות חבילות חבילות. וכן מצינו בחגיגה (ז: ח.) ישראל יוצאין ידי חובתן (במצות שלמי שמחה ברגל) בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה, והכהנים בחזה ובשוק ובחטאות ואשמות ובבכור. ומוכח שאין בזה משום אין עושים חבילות חבילות. וכן אמרו בירושלמי (סוף תרומות), שמדליקים דשמן שריפה בחנוכה. וכן פסק הרמב״ם (בפרק י׳ מהלכות תרומות), אלמא שלא חיישינן משום עושה מצות חבילות חבילות, מפני שהכל נעשה בפעולה אחת [ועי׳ בספר בן איש חיל בקונטרס שני אליהו דף ו. בד״ה ונראה].

וכן כתב השדי חמד (מערכת א כלל לט) על מה שחקר הכתב סופר (חא״ח סימן קלט), אם אפשר לצאת בפורים ידי חובת משלוח מנות ומתנות לאביונים בבת אחת, ששולח לרעהו האביון, או יש בזה משום אין עושים מצות חבילות חבילות, וכתב על זה השדי חמד ולפענ״ד אינו מובן, שלא אמרו חז״ל אין עושין מצות חבילות חבילות, אלא כשעושה שתי מצות נפרדות ממש, ובשתי פעולות, בפעם אחת, אבל כשעושה מעשה אחד ורק מכוין לשתי מצות שתעלה לו אותה פעולה, לכאן לכאן, בזה לא שייך מצות חבילות.

ושו״ר בשו״ת ויען אברהם פלאג׳י (חאו״ח סימן ג), במעשה שהיה שסיימו שתי מסכתות ביחד, ויש ת״ח שדנו אם סעודה אחת לשתיהן הוי בכלל מצות חבילות חבילות, והשיב דהכא לא נגע ולא פגע בדין מצות חבילות חבילות, שכל שעושה מעשה אחד לשתיהן לא הוי בכלל מצות חבילות חבילות, והוא תנא דמסייע לן. עכת״ד. והניף ידו שנית השדי חמד בפאת השדה (מערכת א כלל צה). ע״ש. וכיו״ב כתב בשו״ת בית שערים (חאו״ח ס״ס נג) להעיר על הטורי אבן, שחקר כעין הכתב סופר הנ״ל, ודחה שבמעשה אחד לא שייך מצות חבילות. ע״ש.

וע״ש עוד מש״כ בזה.

★★

ויש לעיין בהנ״ל עפימש״כ בשיטמ״ק מנחות (ל״ו ע״ב). דא״א לכוון לב׳ מצוות כאחד ע״ש, וכיון דקי״ל דמצוות צריכות כוונה (או״ח סי׳ ס׳) א״כ איך שייך לקיים ג״כ מצוות כאחד ולכוון לשניהם יחד, וצ״ע.

★★

במשנה: אבל לא בטבל.

הקשו התוס׳ בסוכה (ל.) ד״ה משום דהוה ליה וכו׳, ומיהו תימה בפרק כל שעה דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל ודריש ליה מקרא, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה.

וכמה אחרונים יישבו בסגנון אחד, עיין בשפ״א שם שכתב: גם י״ל בהקדמת חקירה א׳ דלמאי דמסקינן בפסחים הטעם דאינו יוצא ידי חובת מצה במצה של טבל משום דאין איסור חמץ חל על איסור טבל, יש לעיין באם נתערב חמץ של טבל ברוב חמץ שאינו של טבל אם לוקין עליו משום חמץ, די״ל דכיון דמצד עצמו יש עליו איסור טבל אין איסור חמץ חל, וזה דמותר לאכלו ע״י ביטול ברוב, מ״מ לא פקע עי״ז איסור טבל להיות חל עליו איסור חמץ. [ולדעת הפוסקים דמותר באכילה משום דבכל חדא וחדא אמרינן שהוא מן הרובל], ואם נימא כן ודאי מיושב קושית התוס׳ דאצטריך קרא למעט שא״י ידי מצה בטבל אפילו כה״ג דנתערב מיעוט כזית טבל, ברוב כזית מצה שאינו טבל, דלא הוי מהב״ע כיון דבטל ברובא, אבל מצד שאין בו איסור חמץ אינו יוצא בו.

אכן אף אם נימא דכיון דבטל ברוב פקע איסור טבל וחל עליו איסור חמץ, מ״מ אפשר וקרוב הדבר בעיני דמ״מ אינו יוצא בו אפי׳ בכה״ג, דכיון דמיעטה תורה דמידי דלית

ביה איסור חמץ אין יוצאין בו ידי מצה, א״כ כל טבל אינו בתורת מצות אכילת מצה, לכך אף שע״י הביטול ברוב היה בו איסור חמץ, מ״מ כיון דבפנ״ע אין עליו איסור חמץ נתמעט גם באופן זה, כנ״ל נכון לדינא.

וכסגנון השפ״א תירץ בהגהות חלקת יואב על מנ״ח מצוה י (אות ו, בהוצאה החדשה) שמחדש דמצה שפסולה מטעם שלא היתה לה שימור וכדומה ונתערבה באחרים בטלה ברוב ושפיר יוצא בה.

וכתב עלה החלקת יואב:

״ואני אומר שפשוט להיפך, ולא שייך רוב רק כשיהי׳ היתר ולא שיתהפך למצה״. וכ״כ בפשיטות בהגהות ר׳ ברוך פרנקל על הל׳ פסח (סי׳ תעא ס״ק ה׳) אף דמצה של איסור דפסולו משום מצוה הבאה בעבירה. לזה ודאי היכא הנתערב באופן דליכא עבירה, שפיר יוצא ידי חובתו, ובזה נתיישב קושית התוס׳ סוכה (ל.) דלמה ליה לר״ש קרא (פסחים לה:) על מצה של טבל, ולפי מש״כ שפיר נפק״מ בנתערב והבן״, עכ״ד.

(וראה בהגהות שם מה שציינתי עוד מדברי האחרונים)

וביסודו זה החלקת יואב, שביטול לא עושה השיעור בפועל ורק נתבטל, ומה ששייך לענייו לגבי ביטול בדיני מצה, ע״ע בספר פתחי תורה ע״מ שבת (לגאון רבי פתחיה הארענבלאס זצ״ל) בסוגיא דכבתה (ע׳ קפב בנדפס) מה שכתב בזה ומסיים:

אך באמת יש להסתפק בזה הרבה. דמש״כ דאם מערב שמן ברוב שמן זית אי כשר מחמת דמה״ת חד דתרי בטיל ונלע״ד דהכא להשלים השיעור לא מהני. וכיוצא בזה כתב המג״א (סימן ק״ס סק״ז) בשם הרמב״ם ז״ל, דלנטילת ידים לא מישלים לרביעית מים פסולין אף שבטל ברוב עש״ה, ועיין בספר שער שמעון בסופו דמביא תשובת הגרע״א זצ״ל דנסתפק הרבה בזה. ע״ש בחידושיו לגיטין, ושוב ראיתי בשו״ת תורת חסד (סימן לד) מידידי הגאון ר׳ שניאור זלמן מלובלין דמפלפל הרבה בזה לענין כזית מצה אם יוצא בעירב דבר שאין יוצאין בו ברוב היוצאין אם יוצא בזה, דמ״מ חסר השיעור, דביטול היינו דאמרינן כמאן דליתא ואינו בעולם כלל. משא״כ להשלים השיעור ממ״נ לא שייך ביטול, ע״ש באריכות. ומיושב בזה הרבה קשיות, וכ״כ הרב הגאון מקאליש. וחידוש אלי שלא הביאו את דברי המג״א הנ״ל. ועיין תוס׳ זבחים (ע״ט ע״ב) וכתבו דמי חטאת מה״ת בטל ברוב אף דהזאה צריכה שיעור, וצ״ע.

וע״ע באריכות במקראי קודש ח״ג סימן כ.

★★

במשנה: אבל לא בטבל וכו׳.

עיין בשפת אמת שהסתפק מה הדין בעושה מצה מתבואה שלא ראה את פני הבית, האם אפשר לאכול ממנה מצה וכאכילת ארעי הוא, או דהמצוה קבע לה.

וז״ל: יש לעיין בתבואה שלא ראה פני הבית דאוכלין ממנה עראי, אבל אכילת קבע אסור, ולכאורה נראה דמצות מצה נמי קובעת ואינו יוצא בה יד״ח מצה, עיי״ש כל דבריו.

ובהערות רבי מנחם זעמבא זצ״ל הי״ד לספר פסקי תשובה (בסוף חלק א) צידד והביא ראיה דמצות מצה קובעת וכתב: ויש להביא ראיה דכתב הרמב״ם (בפ״י מחו״מ ה״ו) דמצה שאפאה בקרקע יוצא בה יד״ח שעיי״ש, והלא בהלכה ז׳ שם כ׳ דכל שאין מברכין עליו ברכת המזון אינו יוצא בה יעו״ש, ומפורש בברכות (לח.) דכובא דארבעא גובלא בעלמא הא עיי״ש. וברמב״ם (פ״ג מברכות ה״ט) דעיסה שנאפה בקרקע מברך עליה בתחילה בורא מיני מזונות עיי״ש ובכ״מ.

ומוכח דבמצה הרי הוא כקבע, והרי בקבע עליה סעודתו מברך המוציא וברכת המזון כמ״ש רמב״ם (בפ״ג מברכות ה״ט) ועיין באו״ח (סי׳ קעח) ובמג״א (קס״ח ס״ק ט״ז). ועיין בסוף הדברים מה שהעיר עוד בדברי השפ״א. ועיין בהגה למחבר, שהביא מס׳ ראשון לציון לבעל אוה״ח הק׳ סברא הנ״ל, ומדברי שו״ע הרב (בקו״א סי׳ קסח).

(ועיין דרך אמונה ח״ד להגר״ח קניבסקי שליט״א הלכות ביכורים פ״ו הי״ד ד״ה בין בקרקע, ויש להוסיף על דבריו הדברים הנ״ל, עיי״ש).

★★

במשנה: ולא וכו׳ **והקדש שלא נפדו** וכו׳.

במקור חיים (סי׳ תנ״ד) הקשה כאן. דהרי בראש השנה (כ״ט ע״א) אמרינן בשופר של עולה יצא כיון דמעל בה נפקא לחולין, א״כ נהי דלא קשה במצה של הקדש דנימא

נטלה לאכלה מעל לפי כולה כבנדרים (ל״ד ע״ב), דבכה״ג שקודם ההקדש שלו היתה ולאחר ההקדש ג״כ ברשותו עומדת, הו״ל כגזבר של הקדש דאמרינן בחגיגה (י״א ע״א) שאם נטל דבר של הקדש לרשות אחד ומה לי בחצרו ומה לי בידו הכא והכא לא נפקא מרשותו כמ״ש בר״ן שם, אבל הא מ״מ קשיא, מדלעסו מעל, דעכצ״ל דבשוגג מירי דמעל, דאי במזיד דלא מעל, למה לי למימר מטעם שהוא אסור אינו יוצא בו, הרי בלא״ה אינו יוצא במצה של הקדש דבעינן מצתכם כדאמרינן במצה של מעשר שני לר״מ, וא״כ דמירי בשוגג דמעל ונפקא לחולין והו״ל שלו ואפ״ה אינו יוצא משום דהוי לה מצהב״ע, וקשה דהא המצוה היא בבליעה ואז הא ליתא לאיסורא דהקדש, והוכיח מזה דכיון דלעיסה צורך אכילה היא הו״ל כבאין המצוה והעבירה כאחד, וחשוב מצהב״ע, ע״ש.

★★

במשנה: **חלות תודה ורקיקי נזיר** וכו׳.

הגאון רבי חיים ברלין זצ״ל כתב (בקובץ הזכרון מנחת ירושלים ע׳ מה-ו) ענין נפלא כאן וז״ל:

אמרתי להודיעו מה שנראה לענ״ד בכוונת לשון המשנה פסחים לה א חלות תודה ורקיקי נזיר וכו׳. והוא תמוה דהא גם בתודה וגם בנזיר היו גם חלות וגם רקיקין, ופלא, ולשון זה הוא גם במס׳ חלה פ״א משנה ו ועמד על זה רבינו התוס׳ יו״ט, וביישובו שם לא הרוה צמאון כל מבין, ומה גם כי יישובו אינו אלא למשנה דחלה שם ולא למשנתינו דפסחים.

ונראה לענ״ד לחדש דבר בזה, והן נודע דחלות בלולות בשמן, ורקיקין משוחין בשמן. ותניא במנחות בפ׳ אלו מנחות (עה א) רקיקין הבאין בפני עצמן מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה כל השמן שבלוג. וכן פסק הרמב״ם בהל׳ מעשה הקרבנות (פ׳ י״ג ה״ט) דלא כסתמא דמתני׳ שם (עד ב) ועי׳ כ״מ ולח״מ שם. ועוד תניא שם (עה א) מנחה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין מושח את הרקיק על פני כולו ושאר השמן מחזירו לחלות. וטעם הדבר הוא פשוט דדוקא ברקיקין הבאין בפני עצמן שאין לו מקום לשאר השמן לת״ק דלא ס״ל שיהא השמן נאכל לכהנים ע״כ מושחן וחוזר ומושחן עד שיכלה השמן, אבל במנחה שיש בה גם חלות, אין טעונין הרקיקין אלא משיחה פעם אחת ושאר השמן מחזירו לחלות. והרמב״ם השמיט ברייתא זו, משום דלדידן לא משכחת לה כלל מנחה מחצה חלות ומחצה רקיקין, כמו שפירש״י שם, דברייתא זו אתיא כר״ש לעיל בפ׳ כל המנחות (סג א) דמתיר להביא מחצה חלות ומחצה רקיקין אבל אנן קיי״ל כר״י שם דלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין, וע״כ לא משכחת לה כלל.

וניחזי אנן, דהגם דבמנחת נדבה ודאי לא משכחת לה כהאי גונא, אבל בתודה ונזיר הרי מצותן בכך בחלות בלולות בשמן ורקיקין משוחין בשמן, וא״כ מסתברא דכמו דתניא בברייתא במנחת נדבה הבאה מחצה חלות ומחצה רקיקין מושח את הרקיקין ע״פ כולם ושאר השמן מחזירו לחלות, כן יש לו לעשות גם במנחות תודה ונזיר דהשמן הנשאר ממשיחת הרקיקין ע״פ כולם יחזירהו לחלות. אלא שבתודה הרי נמצא גם רבוכה, וילפינן להלן בפ׳ שתי מדות (פט, א) מקרא דבשמן יתירא דריבה שמן לרבוכה, ואשר על כן כל מה שנוכל להרבות שמן לרבוכה טפי עדיף, וא״כ גם השמן הנשאר ממשיחת הרקיקין אינו מחזירו לחלות אלא לרבוכה, מה שאין כן בנזיר שלא היה שם רבוכה ואין שם אלא שני מינין חלות ורקיקין שפיר מחזיר השמן הנשאר מן הרקיקין לחלות.

ונמצא לפי זה דעשרה הרקיקין של תודה ושל נזיר לא היו אלא משוחים בשמן ע״פ כולם פעם אחת ולא יותר. ועשרה החלות של תודה היו בלולות בשמינית הלוג שמן לכל עשרה החלות ולא יותר, אבל החלות של נזיר מלבד שהיו בלולות בשמינית לוג שמן המגיע לחלקם, היו בלולות עוד בשמן הנשאר ממשיחת הרקיקין שהיה גם כן שמינית הלוג, ולא בא מהם לרקיקין אלא משיחה פעם אחת על פני כולם והמותר השמן נכנס לבלילת החלות.

והנה בפ׳ כל שעה (לח, ב) מקשה הש״ס ותיפוק ליה דהוי ליה מצה עשירה, אמר שמואל בר רב יצחק רביעית היא ומתחלקת לכמה חלות. ואין כאן עושר. רש״י. ואומר אני דבחלות נזיר שנכנס בהם כמעט כל הרביעית בעשרה חלות שפיר הויא מצה עשירה, ובאמת אין יוצאין בהם, ואין יוצאין אלא ברקיקי נזיר ולא בחלות נזיר. אבל בתודה שלא היה בכל עשרה החלות אלא שמינית הלוג שמן שלהם ולא יותר, דהרי השמן הנשאר ממשיחת הרקיקין הוחזרו לרבוכה, ושמינית לוג שמן בעשרה חלות אין כאן עושר, ומדוייק לשון משנתינו

דבתודה יוצאין גם בחלות וכל שכן ברקיקין אבל בנזיר אין יוצאין אלא ברקיקין ולא בחלות, וכן במס׳ חלה, ידוע דעיסת הסופגנין פטורה מן החלה, אך בתודה גם החלות לא נקראו סופגנין משום שאין בהם אלא שמינית הלוג שמן, אבל בנזיר רק הרקיקין חייבין בחלה אבל בחלות נזיר שהן בלולות כמעט בכל רביעית שמן הוו להו סופגנין ופטורים לעולם.

כן נראה לענ״ד בדבר שלא קדמני אדם בזה, וחפשתי ברמב״ם ובס׳ החינוך ובמנחת חינוך למצוא בסדר מעשה קרבנות תודה ונזיר סדר חלוקת השמן לבלילת החלות ולמשיחת הרקיקין, ולא מצאתי וקיימתי בעצמי במקום שאין אנשים וכו׳, ואם זכיתי לכוין האמת לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם אז נדע, אך לעת עתה נראה לי ליישב בזה לשון משנתינו התמוה, וברוך חונן הדעת. עכ״ד והדברים נפלאים.

★★

והנה לפי״ד הגר״ח ברלין זצ״ל הנ״ל, צריך לומר, דהא דאי׳ ברמב״ם (בפ״ט דמעשה הקרבנות) דהחלות היה בלול בשמן קודם האפי׳ אבל הרקיקין היה מושח אחר אפייתן, כוונת הרמב״ם להא דהיו מושחים החלות בפעם הא׳ קודם האפיה, אבל לפי הנ״ל יוצא דהיו מושחים את החלות פעם נוספת אחרי האפיה - מהשמן שנשאר מהרקיקין וכנ״ל מהגמ׳ מנחות (ע״ה.) והרמב״ם לא מזכיר ענין זה אלא כותב בסתמא שהחלות נמשכו קודם אפייתן וצ״ע.

עוד יש לעיין בדברי הגר״ח ברלין זצ״ל הנ״ל וזה בהקדם דברי התוספתא (פ״ח דמנחות מ״ה) דפליגי ת״ק ור״ש וז״ל: חצי לוג שמן לתודה, נותן מחצה לחלות ומחצה לרקיקין, ר״ש אומר, מושח את הרקיקין כמין כ׳ יונית ושאר השמן נאכל לכהנים ע״כ. והדברים לא מובנים לב׳ הדעות, דהרי הגר״ח ברלין הסביר לן וכנ״ל דבתודה, היו נותנים השמן שנשאר מהרקיקין לרבוכה. וכן הרי משמעות לשון הרמב״ם (פי״ג דמעשה הקרבנות) ע״ש. ואיך כאן ס״ל לת״ק דמחצה לחלות ומחצה לרקיקין, וכ״ש דקשה להבין דעת רש״י וכ״ש דקשה להבין מה דאי׳ בתו״כ (פר׳ צו פרשה י״א) לגבי תודה: ר״ש בן יהודה אומר משום ר״ש, מושח את הרקיקין כמין כף יונית והשאר מחזיר לחלות ע״כ. והרי התבאר לעיל להדיא (ומהרמב״ם) וכדברי הגר״ח ברלין עפ״י הסוגי׳ דמנחות (פ״ט.) דמותר השמן מרקיקי התודה הלך לרבוכה ולא לחלות, וצע״ג לברר היטב ענין זה.

★★

בגמ׳: דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה וכו׳.

חכ״א בקובץ מוריה (שנה י״ג גליון ג-ד ע׳ עה) כתב להסתפק:

הלש עיסה מקמח מצה ומים בלבד ולא שראו במים זמן רב כך שלא נימוח וגם לא אזיל מינה תוריתא דנהמא, יצא בה ידי חובתו בפסח, עיין או״ח סימן תס״א סעיף ד׳ ובמשנ״ב שם, ובאו״ח סימן קס״ח סעיף י׳ ובמשנ״ב שם. אך כל זה דיעבד או לחולה וזקן כמבואר שם בסימן תס״א במשנ״ב. ואם לקח עיסה זו ואפאה שנית לכאורה דינה כמצה גמורה שהרי לא פקע ממנה אף רגע אחד שם מצה, ולכאורה אף יוצאים בה לכתחילה, שהרי אינה שרויה כעת במים. ואם נשרה הקמח מצה עד שאזיל ממנו תוריתא דנהמא כגון שנתלבנו המים (עיין או״ח קס״ח סעיף י׳-י״א), שוב אין יוצאים בו ידי חובה דפקע ממנו שם ״לחם״ כיון שאין בו כזית ואין בו תוריתא דנהמא. (וגם באיכא כזית אם ממש נימוח פקע ממנו שם מצה כמבואר בסימן תס״א סעיף ד׳).

אך יש לעיין אם חזר ואפה עיסה זו האם יוצאים בה ידי חובה או לא?

וכותב שם להלן:

הנה בגמ׳ פסחים דף ל״ה ע״א דכל שאינו בא לידי חמוץ אין יוצאים בו ידי מצה. ועיין רמב״ן מלחמות פרק כל שעה. דאם לש מצה במי פירת אין יוצאים בה כיוון שאינה ראויה להחמיץ, ועוד מביא בשם הירושלמי דלא שייך לקיים בה ושמרתם את המצות שהרי אינה באה כלל לידי חמוץ. והרמב״ם חולק על זה עיין במגיד משנה פרק ו׳ מהל׳ חמץ ומצה הלכה ה׳. ועי׳ נשמת אדם סימן ט״ו שמאריך בקמח קלי שאינו ראוי להחמיץ אי יוצאים בו ידי חובה, ומסיק שכדאי הרמב״ם לסמוך עליו בשעת הדחק. ולפי זה במצה דידן שנילושה במים עד שאזיל מינה תוריתא דנהמא ופקע ממנה שם פת, וכיון שחזר ואפאה הוי כמצה חדשה שנילושה מקמח שאינו ראוי להחמיץ, והוי ממש כקמח קלי ותליא במחלוקת הרמב״ן והרמב״ם הנ״ל.

אמנם יש מקום לחלק ולומר שפקע ממנה רק שם ״לחם״ אך לא פקע ממנה שם ״מצה״ ולכן לא הפסידה את הדינים הקשורים בחלות שם ״מצה״ וכיון שאפאה שנית הרי חזרה להיות גם ״לחם״ ושוב יוצא בה ידי חובה.

וע״ש שהאריך הרבה בזה.

★★

בגמ׳: המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת ואם מצה הוא אין אדם יוצא ידי חובתו בפסח.

פירש״י דלאו דרך אכילה קאכיל ליה. הנודע ביהודה (יו״ד קמ״א סל״ה) נשאל מדברי רש״י כאן על התורת חיים שכתב בחולין (קכ.) דלא בעינן במצה כדרך הנאתן, דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכדקי״ל לקמן קטו: דאפילו בלע מצה יצא, והרי הכא כתב רש״י דאינו יוצא ידי״ח במצה שהמחהו וגמעו משום דאינו דרך אכילה. וכתב הנודע ביהודה די״ל דאין כוונת רש״י משום דלא קאכל בדרך הנאתו, אלא דאין זו אכילה אלא שתיה.

מיהו הנודע ביהודה תמה על עיקר דברי התורת חיים, דמה בכך שמצות לאו ליהנות ניתנו, מ״מ כיון דכתיב אכילה אפש״ל דבעינן שיאכל בדרך הנאתן, ומהא דבלע מצה אין ראיה, דודאי גם באיסורין לוקה כשבלעם וכדמבואר בחולין (קג:) לענין אבר מן החי.

★★

בליקוטי הערות בנודע ביהודה (שם) הובא משו״ת הרי בשמים (ח״א סע״ט) ומשו״ת אבני שוהם (סי״ב) שתמהו על ההו״א השואל שהבין כוונת רש״י משום דהוי שלא כדרך אכילה, דא״כ אמאי תנן דאם חמץ הוא ענוש כרת, והא בחמץ אינו חייב רק בכדרך הנאתו וכמש״כ התוס׳ לעיל (כה.) ד״ה מה לכלאי.

★★

במשנה: והכהנים בחלה ובתרומה וכו׳.

בשו״ת ריב״א (סימן מה) הקשה, איך מותר לכהן לצאת ידי חובת אכילת מצה ע״י מצה העשויה מתרומה וחלה, הרי אכילת תרומה וחלה היא מצוה בפני עצמה, ואכילת מצה היא גם כן מצוה בפני עצמה, וקי״ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ואיך יכול לקיים ב׳ מצוות באכילה אחת. ותירץ שם הריב״א: ״דיש לומר דהא דאיתא בחז״ל דאין עושין מצוות חבילות חבילות לגבי השקאת ב׳ סוטות יחד וטהרת ב׳ מצורעים יחד, היינו באופן שעושה יחד ב׳ מעשים, ודומה כאילו הוא עליו למשא, ולכן ממהר לפרק המשא מעליו, אבל באם ע״י אכילת זית אחד או על ידי מעשה אחד מקיים ב׳ מצוות, לית לן בה״, עכ״ד.

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי׳ בספרו רץ כצבי (ח״א קו׳ המועדים סי׳ ט״ו ס״ק ה׳) דלפי היסוד המבואר בדברי הריב״א בגדר דין ״אין עושין מצות חבילות חבילות״, הרי שי״ל בזה ענין נוסף כדלהלן.

דהנה כתב האבודרהם (הלכות פסח עמוד רטו, הוצאה חדשה ע׳ רלח) וז״ל: ״יש שואלין, מפני מה אין מברכין ברוך אתה ה׳ אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לשתות ארבע כוסות כמו שמברכין על המרור שהוא מדבריהם בזמן הזה. ויש לומר, האיך יברך לשתות ד׳ כוסות והרי יש כוסות (כוס) של קידוש שהוא מצווה בו ועומד, ואם תאמר יברך לשתות שלשה כוסות, והלא מחויב הוא בארבעה, הלכך לא אפשר. ועוד טעם אחר, מפני שאין מברכין אלא על מצוה הנעשית בבת אחת בלא הפסק, אבל ארבע כוסות שעושה מצוה על כל אחד ואחד מהם ואם שתאן בבת אחת לא יצא, אין מברכין״, עכ״ל. והנה מש״כ בתירוצו הראשון ״האיך יברך לשתות ד׳ כוסות והרי יש כוסות של קידוש מצווה בו ועומד״, צריך ביאור, מה הכוונה בדבריו ״שהוא מצווה בו ועומד״.

ובפשטות נראה לבאר, שכוונת האבודרהם כאן היא מדין ״אין עושין מצוות חבילות חבילות״ ולכן אין מברכין ברכת אשר קדשנו וכו׳ לשתות ארבע כוסות לפני שתייתם, דהיינו לפני תחילת אמירת הקידוש ששתייתו היא הרי שתיית הכוס הראשונה, דאז ייחשב כאילו מעמיס על הכוס הראשונה ב׳ מצוות, מצות קידוש ומצות שתיית ד׳ כוסות, וזה אין לעשות דהא ״אין עושין מצוות חבילות חבילות״. ודו״ק היטב.

אכן לפי דברי הריב״א הנ״ל, א״כ גם בנידון דידן של מצות קידוש ושתיית ד׳ כוסות שעל ידי מעשה אחד מקיים

ב' מצוות, לא נאמר הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות". ע"כ.

★★

ובעצם קושית הריב"א הנ"ל במשנה כאן כתב בספר רץ כצבי (שם) להעיר, שעל פי דברי המג"א (סי' קמ"ז ס"ק י"א) שסובר שכאשר אין ב' המצוות חיוב ממש אלא אחת חובה ואחת רשות לא נאמר הדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", ואם כן לא קשה כלל קושיית הריב"א, שהרי אין חיוב על הכהן לאכול חלה ותרומה, אלא רק מצוה שאם נותנים לו תרומה יש לו מצוה באכילתה.

ועוד העיר ברץ כצבי שם עפ"י מש"כ באור שמח (פי"א דטומאת צרעת וכו') המבאר יסוד חדש בדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות", שדין זה נאמר רק במצוות שבגופו שאין שייך בהם קיום על ידי שליח (כגון ציצית תפילין וסוכה), ולכן מכיון שחייב לקיים את המצוה בעצמו כי אין לו אפשרות לקיימה על ידי שליח, נאמר הכלל שאין עושים ב' מצוות ביחד משום שהדבר דומה כמשאוי. אבל במצוות שאינם בגופו (כגון תרומות ומעשרות) שיכול לעשותם גם על ידי שליח "כיון דנתנה התורה לו רשות לפרוק החבילה על אחר שאינו מצווה כלל בזה", שוב אין זה משאוי עליו, ויכול לעשות גם ב' מצוות ביחד.

ולפי"ז לא קשה קושית הריב"א. שהרי הכהן יכול לבקש כהן אחר שיאכל במקומו את החלה והתרומה, כיון שאין חיוב שדוקא כהן זה יאכל את החלה והתרומה, והמצוה היא שהמתנות כהונה יאכלו ע"י אחד משבט כהונה, ולאו דווקא ע"י כהן זה. עכ"ד ודפח"ח.

★★

ברש"י: והכהנים בחלה ובתרומה, אבל ישראל בתרומה לא כדיליף לקמן לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכלו עליו מצות, מי שאינו מוזהר על חימוצו אלא משום חמץ אתה יוצא בו ידי חובת מצה יצא זו שאסור מחמת איסור אחר.

הקשה בספר ראש יוסף (מהפמ"ג) דאמאי לא הזכיר רש"י הטעם משום מצוה הבאה בעבירה, דהרי בגמרא אמרינן אבל לא בטבל פשיטא לא צריכה בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב, ופירש"י התם דפסול משום מצהב"ע. ותירץ דנפק"מ היכי דלית לי' אלא כזית תרומה, דאי משום מצהב"ע הוי עשה דמצה דוחה ל"ת, ורק הירושלמי הובא בתוס' קידושין (ל"ח ע"א) ס"ל דאין עשה דקודם הדיבור דוחה ל"ת דלאחר הדיבור, אבל ש"ס דילן ביבמות (ה' ע"ב) ס"ל עשה דקודם הדיבור עדיף, דקאמר מה למילה ותמיד שכן ישנן לפני הדיבור, הרי דעשה שלפני הדיבור אלימא טפי, להכי איצטריך לפרש משום מי שאיסורו כו', ע"ש.

והוסיף הגאון בעל הרי בשמים זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ג קובץ ה' ע' יב): אמנם אכתי קשה, הרי מתניתין סתמא קתני, והכהנים בחלה ובתרומה, ומיירי בכל ענין גם ביש לו כזית מצה אחרת, ממילא ה"ה דישראל בתרומה לא, קאי בכל ענין, והי' לו לפרש משום מצהב"ע, והרי בר"ן במשנה אבל לא בטבל כו', כתב טעמא דכל הני משום דהו"ל מצהב"ע, ועכ"פ הי' לו לרש"י להביא שני הטעמים, דהרי בהא דפריך בגמרא התם, דמאי הא לא חזי לי', פירש"י, ואמרינן לקמן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ כו' אי נמי משום דהו"ל מצהב"ע, והי' לו לפרש גם באיסור ישראל בתרומה שני טעמים הללו.

וע"ש מש"כ לתרץ בזה בפלפול נפלא.

דף ל"ה ע"ב

בגמ': דמאי הא לא חזי לי' וכו'.

וברש"י ב' טעמים, א' מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ כו', וב' מטעם מהב"ע, ולהלן בדין זרעו בעציץ שאינו נקוב פירש"י הטעם דמהב"ע, ולא מביא הפירוש הא', ויש לבאר.

וכתב בזה א"א הגר"מ מנדלבוים זצ"ל:

ונראה די"ל בב' ענינים, א' דבדמאי הוה בשרשו איסור מן התורה, רק רוב ע"ה מעשרים, וע"כ אפשר דאי חז"ל גזרו, שוב הוה חששא דאורייתא, וכן כתב הר"י ענגיל זצ"ל באתוון דאוריתא (כלל ו'), וע"כ אפשר דזה הוה בכלל מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ, ועוד נראה די"ל באופן אחר, אי איסור דרבנן מיקרי איסור גברא או איסור חפצא, די"ל דהך כללא מי שאיסורו משום כו', הוא רק אי הוה איסור חפצא בלי חמץ, דיש איסור על עצם אכילתו לא רק על הגברא, ובדמאי הוא מטעם הנ"ל איסור חפצא כמש"כ הגר"י

ענגיל, ולכן אמרינן בזה אין הקב״ה מביא תקלה וכו׳ (בחולין ז׳ ע״א), משא״כ בטבל דעציץ שאינו נקוב הוה רק איסור גברא. ולדין מהב״ע אין בזה נ״מ, דסו״ס האכילה היא מצהב״ע, אבל לדין כל שאיסורו וכו׳ יש לחלק וכנ״ל, ועיין מהרש״א שם ודו״ק. עכ״ד.

★★

בגמ׳: דמאי הא לא חזי ליה, כיון דאי בעי מפקיר לנכסיה הוי עני ואוכל דמאי.

הרש״ש בעירובין (עא ע״א ד״ה ובה״ס) כתב להוכיח מכאן דמותר להפקיר בשבת ויו״ט, דהלא כאן מיירי בליל יו״ט ואמרינן דיוצא בדמאי כיון דאי בעי מפקיר לנכסיה, הרי דמותר להפקיר בשבת ויו״ט, ודלא כהפרי חדש (סי׳ תלד ס״ק ב).

אמנם ברמב״ן בריש מסכתין כתב דנראה דאסור להפקיר בשבת ויו״ט עיי״ש.

★★

בגמ׳: מע״ש והקדש שנפדו פשיטא הכא במאי עסקינן שנתן את הקרן ולא נתן את החומש.

האמרי בינה (דיני פסח סכ״ד) תמה דמ״מ אסורין הן באכילה, וכדאיתא בב״מ (נד.) וברמב״ם (הל׳ ערכין פ״ז) דמדברי סופרים אסור ליהנות עד שיתן את החומש שמא יפשע ולא יתן, ובשלמא לענין הקדש י״ל דמותר לצורך אכילת מצה, וכדקי״ל דבשבת לא גזרו לאכול הקדש שלא נתן עליו חומש מפני עונג שבת מכיון דגזברין תובעין אותו, אבל במעשר שני קיי״ל בב״מ ובר״מ (שם פ״ה) דגם בשבת אסור, ובסמוך מבואר דאין יוצאין אפילו במצה האסורה באיסור דרבנן וכגון טבל דרבנן.

וע״ש באמרי בינה שכתב דצ״ל דשאני איסור זה דדבר אחר גרם איסוריה, ואינו דומה לטבל דרבנן שהוא איסור מצד האוכל בעצמו, וכיו״ב חילקה הגמ׳ לקמן (מח.), ע״ש.

★★

בגמ׳: והכהנים בתרומה פשיטא. מהו דתימא מצה שוה לכל אדם בעינן - קמ״ל מצות מצות ריבה.

וכתב חכ״א בקובץ אוצרות ירושלים (חלק צ״ב סי׳ תתקח):

וקשה לי מגמ׳ סוכה (ד׳ ל״ד ע״ב) איתא במשנה ושל תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר, וקשה לי דהא גם באתרוג כתיב לכם, וא״כ נימא אתרוג השוה לכל שיהא ראוי לאכילה לכל אדם וכאן לא כתיב ריבוי לרבות, ואף שיכולים לתרץ דגמרינן ט״ו ט״ו ממצות דכמו במצה לא בעינן שוה לכל אדם ה״נ באתרוג, עכ״פ הי׳ להגמ׳ להקשות זאת ולתרץ וצ״ע. ע״כ.

★★

בגמ׳: בטבל וכו׳ פשיטא לא צריכא בטבל טבול מדרבנן שזרעו בעציץ שאינו נקוב.

לכאורה מבואר בסוגיא דיוצאין במצה הגדלה בעציץ שאינו נקוב, מיהו הכלי חמדה (חמדת ישראל דרך חיים (סי״ג), ובכלי חמדה על מועדים (פסח סי׳ קי״ט) דחה ראיה זו עפ״י מה שדקדק בלשון הגמרא דבמסכת ברכות (מז:) איתא על הא דתנן דאין מזמנין על הטבל לא צריכא בטבל טבול מדרבנן הכי דמי בעציץ שאינו נקוב, ואילו הכא הוסיפה הגמ׳ ״שזרעו״ בעציץ שאינו נקוב, ולכאו׳ הך ״וזרעו״ הוא מיותר וע״כ כתב דכוונת הגמ׳ שאמנם ״זרעו״ בעציץ שאינו נקוב, מיהו אחרי שגדלו שליש עשה נקב בשולי העציץ וע״כ שפיר חשיב תבואה לענין מצה מאחר ששני שליש גדלו בארץ, אבל מ״מ דין טבל דאורייתא אין בו וכמש״כ הר״מ (הל׳ תרומות ה׳ ט״ו) זרע תבואה בעציץ שאינו נקוב והביאה שליש ואח״כ נקבה, כאילו גדלה בעציץ שאינו נקוב ואינה חייבת בתרו״מ מדאורייתא.

★★

בגמ׳: תנו רבנן יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל שלא נתקן וכו׳ ת״ל לא תאכל עליו חמץ וכו׳.

התום׳ בסוכה (ל. ד״ה משום) תמה דלמה לי קרא ללמד שאינו יוצא ידי חובתו במצה של טבל, תפ״ל מצד מצוה הבאה בעבירה. ותמהו המקנה (קידושין לח.) והחת״ס (שו״ת סי׳ קל״ז ובחי׳) דהא לולא קרא הו״א דעשה דמצוה דוחה לאו של טבל (וכמש״כ השאג״א הובא בסמוך). ותירץ המקנה (הובא בחת״ס) דאין לומר בזה עשה דוחה ל״ת, שהרי בידו להפריש כל שהו לתרומה ואח״כ יאכל ממנו כזית מצה, ואי משום הכל שהו תרומה לית ביה רק איסור חצי שיעור, ומדלא הפריש ואכל כזית בטבלו הו״ל מצוה הבאה בעבירה.

(ועי׳ בשו״ת מהר״ם שיק (או״ח רס״ב) מש״כ בדברי הפלאה האלו).

והחת״ם כתב דלא שייך כאן דחיה, דיכול לאכול המצה שלא כדרך אכילה דאז אינו עובר על איסור טבל, ומ״מ אפשר דיוצא חובת מצה, וכמו שהסתפק המל״מ (פ״ה דיסודי התורה), ועע״ש.

(מיהו ע״ש במקנה ובחת״ס דלר״ש בעצמו שפיר בעינן קרא דר״ש סובר דכ״ש למכות וממילא עובר על איסור תרומה גם בכ״ש ושלא כדרך, אלא דהחת״ס תמה דגם לר״ש יכול לחזור ולבטל את התרומה ברוב דאז אין כאן איסור דאורייתא).

★★

בגמ׳: יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל וכו׳ ת״ל לא תאכל עליו חמץ וכו׳.

כתב האבני נזר זצ״ל בתשובה (או״ח סי׳ שעח), דלדידן מצה של טבל פסול, משום דמצה איתקש לפסח כדאיתא בגמרא לקמן (קכ ע״א), וא״כ כמו דקרבן של איסור פסול דלא הוי מן המותר בפיך, ה״ה מצה של איסור פסולה.

והא דבגמרא כאן איצטריך לטעמא דלא תאכל עליו חמץ וכו׳, זה משום דהברייתא קאי לר׳ שמעון כדאיתא בגמרא, ור׳ שמעון אית ליה בכל דוכתא כל העומד לפדות כפדוי דמי וכל העומד לזרוק כזרוק דמי, וא״כ גם טבל דעומד להפריש הוא כמופרש דמי וחשיב מן המותר בפיך, והא דבגמ׳ לקמן (מח ע״א) מבואר דאין מביאין נסכים מן הטבל דלא הוי מן המותר בפיך, זה א״ש גם לר״ש, משום דכיון דנתקדשו בכלי שוב אי אפשר להפריש עליה תרומה דבעינן שיהיו שיריה ניכרים וזה אסור משום הקדש, אבל מצה של טבל שפיר חשיב לר״ש מן המותר בפיך, וע״כ הוצרך לטעמא דלא תאכל עליו חמץ וכו׳, משא״כ לחכמים דלית להו כל העומד וכו׳ אז מצה של טבל וה״ה מרור של טבל פסולין משום ממשקה ישראל דצריך שיהיה מן המותר בפיך, עיי״ש.

וכתב הרה״ג ר׳ יצחק אריה ארליך שליט״א דלכאורה יש להעיר על דבריו קצת מהא דרבינא רצה לתרץ את הברייתא אליבא דרבנן, אך יש ליישב זאת ואכמ״ל בזה.

ועיי״ש עוד שהאריך בדין מצה של טבל ובטעם מצוה הבאה בעבירה, עיי״ש.

★★

הגאון רבי שלמה קלוגר זצ״ל (בספר קרבן פסח סי׳ תע״ה א׳) נשאל מכאן על המשנה למלך (יסודי התורה פ״ה ה״ח) שנסתפק אי יוצאין יד״ח במצה שלא כדרך הנאתן דהא כאן מבואר בהדיא דאין מקיימים מצות מצה בדבר שאין עוברין עליו על איסור חמץ, ובשלא כדרך אין עוברין על איסור חמץ.

והשיב לו דקושיא זו נשאלה בטעות, דאטו באדם האוכל תליא מלתא, העיקר תליא רק במאכל אם הוא ראוי לעבור עליו משום חמץ, שהרי בלא״ה עכשיו אינו חמץ וע״כ מקיימים בו מצות מצה.

★★

השאגת אריה (סי׳ צ״ו) תמה דלמה צריך קרא למעט טבל תיפוק לי׳ משום דהוי מצוה הבאה בעבירה וכמו שפירש רש״י לעיל בד״ה דמאי הא לא חזי ליה.

ותירץ דבמקום דאין לו מצה אחרת לא שייך למימר דאינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה, דהא קי״ל עשה דוחה ל״ת, וכוונת רש״י לעיל ע״כ במקום דיש לו מצה אחרת שאין עליה איסור, דבכה״ג אינו יוצא גם משום מצוה הבאה בעבירה.

עוד כתב דבטבל שיש בו מיתה בידי שמים אין עשה דוחה ל״ת שיש בו מיתה בידי שמים וכדאמרינן בפ״ק דיבמות דאין עשה דוחה ל״ת שיש בו כרת. והא דהוצרך התנא ללמוד מהא דלא תאכל עליו חמץ, היינו משום דממעט גם טבל שלא ניטל ממנו מעשר עני לחוד שאין בו רק לאו ולא מיתה בידי שמים וכמש״כ הר״מ (פ״ו דמכ״א). [אלא דבתוס׳ ביבמות (פו.) נראה כמסתפקין בזה, ועע״ש בתו״י ובתוס׳ הרא״ש]. ועע״ש בשאג״א.

★★

בגמ׳: יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל וכו׳.

החת״ם (או״ח סי׳ קל״ז) תמה דהא גם לר״ש שייך איסור חמץ בטבל וכגון שנתחמץ במחובר או לפני מירוח

לפני שיחול טבל על התבואה, וכתב דר״ש לטעמיה (כח:) ס״ל דחמץ משש שעות ולמעלה אינו עובר עליו, ע״כ חל איסור טבל לפני שיחול עליו איסור חמץ בליל פסח, דמירוח ביו״ט ליכא, וראית פני הבית לאו דאורייתא לכמה דיעות.

וכתב בדובב מישרים (ח״א סצ״ח) לתמוה על החת״ס דהא גם ר״ש מודה דחמץ אחר שש אסור באכילה וכמש״כ התוס׳ לעיל כח: ד״ה ר״ש, וא״כ שוב איסור חמץ קדים. (מיהו לכא׳ י״ל דכיון דאיסור זה הוא רק משום תשביתו, ואין זה איסור אכילה, שפיר חל עליו טבל, ותו לא חייל על איסור אכילת חמץ, ודו״ק).

★★

בגמ׳: לֹא תֹאכַל עָלָיו חָמֵץ - מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ וכו׳.

התוספות (קידושין לח, א, ד״ה אקרוב) הקשו בשם הירושלמי: מדוע עם ישראל בכניסתם לארץ לא אכלו מצה מ׳חדש׳, ויבוא עשה ד׳בערב תאכלו מצות׳ וידחה לא תעשה ד׳חדש׳?

וקשה דבגמ׳ כאן מבואר, כי אין יוצאים ידי חובת מצה בפסח אלא במצה כזו שאילו היתה חמץ היה אסור לאוכלה משום ״לא תאכל חמץ״, אבל אם אין איסור לאוכלה רק משום ״לא תאכל חמץ״ - אין יוצאים בה ידי חובת מצה.

מסיבה זו אין יוצאים ידי חובת מצה בפסח במצה של טבל, שכן אילו היתה חמץ לא היה אסור לאוכלה בפסח רק משום ״לא תאכל חמץ״, שכן היא אסורה עוד קודם לכן משום טבל ו״אין איסור חל על איסור״.

כיצד, אם כן, ניתן לצאת ידי חובת מצה בפסח במצה של ׳חדש׳, והלא אילו מצה זו היתה חמץ לא היה אסור לאוכלה משום ״לא תאכל חמץ״ אלא משום איסור ״חדש״, ובמצה כעין זו לא יוצאים ידי חובת מצה?

ויש לתרץ, הואיל ואיסור חמץ הינו איסור חמור שיש בו כרת, על כן הוא חל על איסור חדש, והאוכלו עובר משום ״לא תאכל חמץ״, ועל כן הקשו התוספות מדוע עם ישראל לא אכלו מצה מ״חדש״. מה שאין כן טבל, שהוא עצמו איסור חמור, אין חל עליו איסור חמץ, ועל כן אין יוצאים בו ידי חובת מצה בפסח ע״כ.

(ספר מרפסין איגרא ע׳ קמו-ז)

★★

בגמ׳: יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל וכו׳.

בקובץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ א׳ ע׳ כא) מביא מהבחור משה אהרן הלברשטם הי״ד (בן כ״ק אדמו״ר בעל קדושת ציון מבאבוב זצ״ל־הי״ד) שהקשה, דהנה כל האוכל חמץ ביו״ט יש בו עוד איסור מחמת מלאכת יו״ט, דהלא נודע שיטת בעל המאור דבאכילת חמץ מקיים מ״ע דתשביתו, וידוע מש״כ רש״י במס׳ פסחים (מ״ו ע״א) ובמס׳ ביצה (כ״ז ע״ב) דכשם שאין שורפין קדשים ביו״ט כמו כן אסור להאכילה לכלבים, דרחמנא אחשבי׳ למלאכה, כיון דמקיים בזה מצוה. וא״כ הכא נמי אם אוכל חמץ בפסח הלא חוץ מאיסור חמץ עובר משום לאו דמלאכה, דכיון דמקיים המצוה רחמנא אחשבי׳ למלאכה, ולא הוי איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד, ע״כ.

ובהג״ה בקובץ הנ״ל כתבו בקושי׳ זו:

יש להעיר ע״ז מהא דמבואר בנוב״י מהדו״ת חאו״ח סי׳ צ״א בדרוש לבן המחבר (בד״ה אמנם) דאפי׳ לדעת בעל המאור דבאכילת חמץ מקיים מ״ע דתשביתו, היינו רק לפני זמנו אבל בתוך הפסח בוודאי ליכא שום ה״א דמקיים העשה דתשביתו באכילת האיסור עיי״ש. ע״כ.

עוד כתבו בזה בהג״ה לקובץ כרם שלמה

ובדרך פשוט יותר י״ל, דהא הקושיא היא רק לשיטת רש״י דסובר דבכל אופן שמבער נחשב למלאכה, אמנם באמת על רש״י לשיטתו לק״מ, שהרי עיקר הקושיא היא דבאכילת חמץ מקיים מ״ע דתשביתו, והתינח לשיטת כמה אחרונים (הנוב״י מהדו״ק האו״ח סי׳ כ׳, ומהדו״ת חאו״ח סי׳ ס׳, ושאג״א סי׳ פ״ב) שסוברים דמ״ע דתשביתו נוהגת אף ביו״ט, אבל בשד״ח מערכת חמץ ומצה סי׳ ה׳ אות כ״ב ד״ה עתה, הביא בשם קונטרס גפן אדרת להגאון מפאניוויז שכתב בפשיטות דשיטת רש״י היא דעשה דתשביתו נוהגת רק בע״פ, וא״כ לק״מ. - אכן מה שפשוט לו כ״כ בשיטת רש״י, לכאורה

אינו, כי הגאון מברעזאן בהסכמתו לס' משיב נפש עמ"ס פסחים, העיר דרש"י סובר במס' פסחים (בדף צ"ה סוף ע"א) דעשה דתשביתו נוהגת כל ימות המועד. ע"כ.

★★

וכתב בזה בספר חידושי יעקב בחלק המכתבים (סימן יד):

א. ולענ"ד נראה לתרץ בטוב טעם, די"ל דסברת שיטת רש"י הנ"ל דאסור לבער קדשים ביו"ט אף להאכיל לכלבים, עפי"ד הירושלמי בריש פ' במה מדליקין שאסור להציל את האור במדורת קדשים מבעוד יום והיא דליקה והולכת בשבת, ומסביר שם הירושלמי דאיסור התלוי בעשיית מלאכה, אמרינן אם עשה המלאכה מבעוד יום אפי' נגמרת אח"כ המלאכה מאלי' שרי, אבל בשריפת נותר התורה הקפידה שלא יבערו קדשים ביו"ט, א"כ גם אם נעשית מאלי' אסור, ועיין בחק יעקב סי' תמ"ו ס"ק ב' שהביא בשם תשו' הרשב"א סי' ע"א דאסור להציל את האור בחמץ מעיו"ט והיא דולקת והולכת בו"ט, והביא ראי' מירושלמי הנ"ל בנותר. והיא מטעם דדין שריפה בחמץ ילפינן מנותר. וי"ל שזהו סברת רש"י שכ' דאסור להאכיל נותר לכלבים, דהתורה אסרה הביעור אף שאינה מלאכה. אמנם זהו דוקא לר' יהודא דסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה דיליף לה מנותר, שפיר אסור לבער חמץ בכל אופן שמבער אף שאינה מלאכה גמורה, אבל לדידן דקיי"ל דהשבתתו בכל דבר, א"כ לא ילפינן מנותר, ממילא לא אסרינן ביו"ט אלא מלאכה גמורה, וזה ברור כשמש.

ולפי"ז יתורץ ג"כ מה שהקשה הפנ"י במס' פסחים (דף ה' ע"ב) דאמרינן שם ש"מ מדרע"ק תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, ופירש"י דאי השבתתו בכל דבר ס"ל, הו"ל לאוקמי ביו"ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים, והק' הפנ"י לשיטת רש"י הנ"ל דאסרו להאכיל נותר לכלבים דרחמנא אחשבי' למלאכה, א"כ הכא גם לכלבים אסור ביו"ט. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דאי ס"ל השבתתו בכל דבר, א"כ לא יליף מנותר, ואז לא אסרינן אלא מלאכה גמורה, ולא הי' אסור להאכיל החמץ לכלבים ביו"ט.

ב. עוד נראה לתרץ קושייתך, דזה פשוט דאף דמקיים השבתה באכילה זה דוקא אם כבר מונח במעיו, אבל בעוד שהוא בגרונו וודאי לא הוי השבתה, דאמרינן במס' פסחים (דף ל"ה ע"א) המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת, ועיין תוס' כתובות (דף ל' ע"ב) ד"ה לא צריכא ובתו"י שם, א"כ דוקא כשמונח כבר במעיו ולא מצי לאהדורי בקל אז הוי השבתה, אבל על אכילת חמץ עובר תיכף בהנאת גרון, דהלכה כר' יוחנן (חולין ק"ג ע"ב) דבהנאת גרונו חייב, נמצא דבשעה שעובר בבל תאכל חמץ אין בו איסור של עשיית מלאכה. ונראה עוד יותר, דגם לרשב"ל דסבר דלא מחייב אלא בהנאת מעיו, מ"מ לא אתי בהדי הדדי, דאמרינן בפ' בהמה המקשה (דף ע"א ע"ב) בלע טבעת טמאה טובל ואוכל בתרומתו, ועיי"ש בתוס' ד"ה כי קאמר, דכשנוגעת בטבעת כבר היא מעוכלת, כמו כן י"ל הכא, דלא פקע מיני' שם חמץ עד שיתעכל, ואז מקיים מצות השבתה, אבל על אכילת חמץ חייב תיכף בהנחת מעיו. ודו"ק.

דף ל"ו ע"א

בגמ': א"כ מה ת"ל לחם עוני פרט לעיסה שנילושה ביין ושמן ודבש.

כתב המהרם חלאווה דע"כ כוונת ר"ע בעירב בו גם מים, דאל"ה מאי איריא משום מצה עשירה, תיפוק לי' משום דדברים שאינן באין לידי חימוץ הוא וכאורז ודוחן (לעיל ה.), ואפילו תימא דאין צריך רק שהמין ראוי לבא לידי חימוץ, [עי' כאן במלחמות ובמחצית השקל סי' תע"ה במג"א סק"ו, וקובץ שיעורים אות קע"ה קע"ו]. מ"מ אכתי תפ"ל דבעינן שמירה לשם מצה, וכיון דמי פירות אין מחמיצין אין צורך כלל לשימור, ודמי למה דאיתא בירושלמי דאין יוצאין ברבוכה משום דלא שייך ביה שימור לשם מצה.

הר"מ (פ"ו בחמץ מצה) סובר דבדוקא נקט ר"ע יין שמן ודבש, אבל בנילושה בשאר מי פירות יוצאין (אפילו בלי מים), וע"כ דחולק על המהר"ם חלואה וס"ל דגם באינו יכול לבא לידי חימוץ שייך ביה שמירה לשם מצה, וביאר האבן האזל דס"ל להר"מ דעצם השמירה שלא יפלו מים לתוך העיסה חשיב שמירה, ולא דמי לרבוכה שאינה יכולה להחמיץ כלל.

★★

בגמ': דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונים עליו דברים הרבה.

פירש"י עונים עליו את ההלל ואומרים עליו ההגדה. האדר"ת בקונט' זכר למקדש העיר דברש"י כאן מבואר דחיוב

הלל בליל פסח הוא נתקן מעיקרא על המצה, ולא כמו שרצה לומר דמה שאנו אומרים הלל בהגדה הוא זכר למקדש שהיו אומרים הלל בזמן אכילת פסח וכדתנן (צה.) דפסח ראשון טעון הלל באכילתו. וכתב דאין לומר דכוונת רש"י אליבה דהלל שהיה כורך פסח ומצה ומרור, דזה אינו דלהלל המצה טפילה להפסח ואין זה קרוי הלל על המצה.

ועי"ש שהעיר מדברי רש"י כאן על המגן אברהם (סי' תפ"ג) שכתב דאם אין לו כוס רביעי לא יאמר יהללוך בחתימה שלא נתקנה אלא על הכוס, דהא ברש"י מבואר דהלל משום לחם עוני הוא, אמנם כתב דפשטיה במשנה (קיז:) משמע כהמג"א, דתנן רביעי גומר עליו את ההלל, ומפרש בגמ' ב' כסי תיקנו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה.

★★

בספר מרפסין איגרא (ע' קלח) מביא בשם הפוסקים שצריך לומר את ההגדה בקול רם, שנאמר "לחם עוני", ודרשו חז"ל: "לחם שעונים עליו דברים הרבה", ולשון "עונים" משמעה: אמירה בקול רם, כמו שכתב רש"י על הפסוק (פרשת "כי תבוא"): "וענית ואמרת".

ולפי"ז כתבו שם לתמוה על מש"כ ב"מנחת חינוך" (מצוה כא, אות ד) כי ניתן לצאת ידי חובת סיפור יציאת מצרים על ידי ששומע מפי חברו, מדין "שומע כעונה". וכן מובא ב"מעשה רב". וכן כתב "שולחן ערוך הרב" (תעב, כב), שבני הבית יוצאים ידי חובת ההגדה על ידי שמיעה מבעל הבית, והוסיף: כי ישנה עדיפות שאחד יוציא את כולם ידי חובת סיפור יציאת מצרים משום "ברוב עם הדרת מלך".

וכיון דבעי קול רם וכנ"ל, א"כ הרי כתב בבית הלוי (סוף ספר בראשית) שלא ניתן לצאת ידי חובת ברכת כהנים על ידי "שומע כעונה", משום שאת ברכת כהנים צריך לומר בקול רם, שנאמר: "אמור להם", ודורשת הגמרא במסכת סוטה (לח, ב): "אמור להם - כאדם שאומר לחברו", ולכן לא ניתן לצאת ידי חובה מדין "שומע כעונה", שכן נחשב לשומע כאילו אמר, אך לא נחשב לו שאמר בקול רם.

וא"כ ה"ה בסיפור יציאת מצרים. ובפרט עפ"י הנ"ל דבעי קול רם וכנ"ל ע"כ

★★

ויש להעיר במה שהביא מרש"י עה"פ וענית ואמרת - לשון הרמת קול, דמזה מוכיח דלשון לחם עוני שעונין ר"ל בהרמת קול. ויש לומר דהתם בביכורים הוא נלמד מכפל הלשון "וענית ואמרת" ומנא לן אומר כאן דכתיב לחם עוני שעונין שר"ל ג"כ כן, וי"ל.

★★

בגמ': וסבר ר"ע עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש לא והתניא וכו' **לא קשיא הא ביו"ט ראשון הא ביו"ט שני.**

פרש"י ביו"ט ראשון היינו לילה הראשונה חובה בעינן לחם עוני.

אמנם בחידושי מרן רי"ז הלוי (פ"ו בחמץ ומצה) ביאר בדעת הר"מ דדין לחם עוני אינו תנאי בקיום מצות אכילת מצה בלבד, אלא דדין לחם עוני נאמר בכל יום הראשון של פסח, ובעצם היה שייך דין זה גם בשאר הפסח אלא דכך הוא דינא דזכרון לחם עוני רק ביום הראשון בלבד.

ובדברי רבי חננאל (כאן) מבואר לכא' דדינו בלחם עוני הוא במשך כל ליל סדר ואפילו כשאינו יוצא בה חובת מצה, ודו"ק.

ועי' באמרי שפר (מהנצי"ב על הגדה ש"פ) שלמד מדברי רש"י כאן דאדם מקיים מצות מצה בכל כזית מצה שאוכל בליל פסח ואעפ"י שיצא כבר ידי חובתו, וע"כ ראוי ליזהר בכל הלילה הראשונה ממצה עשירה. וכיוצ"ב כתב המהר"ל (בהגש"פ) דחיוב מצה היא בכזית, אבל כל מה שאוכל מצה בלילה הראשון הוא מקיים מצוה בזה.

★★

בגמ': כדאמר לחו רבי יהושע לבניה יומא קמא לא תלושו לי בחלבא וכו' **ואיבעית אימא לעולם בחלבא כדאמר רבינא כעין תורא.**

פירש"י: מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד בב"א. והרי"ף בסוגיא דלעיל (ל.) פירש דהכי קאמר דאם שינה צורתו כעין תורא שרי דמידע ידיע דלהכירא עבד ולא אתי לידי תקלה.

כתב החוות דעת (יו"ד סצ"א סק"ג) דלא מהני שינוי רק כששינה בשעת האפיה, דלא היה עליו איסור כלל אבל לא מהני שינוי לאחר האפיה, כיון דכבר חל עליו האיסור בשעת האפי', וכן כתב דההיתר של דבר מועט לא מהני לאחר אפיה וכגון לחלקו להרבה בני אדם, ודלא כמש"כ הפלתי בשם זקנו, וכ"כ הפמ"ג, וע"ש בפמ"ג וביד יהודה (סי' צ"ז סק"א) שהוכיח כן דאל"ה הא דתניא דאם לש כל הפת אסורה, ולדברי הפלתי הרי יכול להתירו ע"י חילוק או שינוי.

★★

בגמ': כעין תורא.

פירש רש"י כעין של שור דאכיל ליה בב"א. וכן כתב המחבר (יו"ד סצ"ז ס"ע א') דדבר מועט היינו כדי אכילה בבת אחת. אמנם הרמ"א בתורת חטאת נקט דכל שיש בו רק כדי אכילת יום אחד הוא בכלל דבר מועט, וע"כ כתב ברמ"א דמשו"ה נוהגין ללוש פת עם חלב לכבוד חג השבועות ובשומן לכבוד השבת, דכל כה"ג חשיב בכלל דבר מועט. והבית יוסף לשיטתו העתיק טעם ההגהות שערי דורא דההיתר של הלחמים של שבועות הוא משום שיש להם צורה מהלחמים של יום חול, וסומכים על פירושו של הרי"ף כנ"ל דכעין תורא היינו בשינוי צורה.

★★

בגמ': אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה וכו', **כדאמר רבינא כעין תורא שרי** וכו'.

וברש"י כעין תורא מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב דאכיל ליה מיד בבת אחת וכו'.

וברי"ף (ח ע"א) ועוד ראשונים פירשו דהכוונה אם עשה שינוי בהפת מותר, דכיון דשינה בזה יש לו היכר ולא אתי ביה לידי תקלה. ובשו"ע (יו"ד סי' צז ס"א) נפסק להלכה כשני הפירושים.

אך כתב בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סי' יח) והובאו דבריו בחות דעת (שם ס"ק ג) ובפתחי תשובה (ס"ק א), דהא דמועיל שינוי הוא רק בביתו, אבל לעשות שינוי ולמכור בשוק אסור, דהקונים לא יכירו בשינוי, ואין לסמוך על זה שיודיע להם, דחיישינן שמא ישכח להודיע עיי"ש.

עוד כתב במהרי"ט שם דהא דמועיל שינוי הוא רק לעשות השינוי מיד בעת האפיה, אבל אחר שנאפה ונאסר לא מועיל לעשות שינוי. וכן הא דמועיל לאפות דבר מועט זה רק לאפות מיד מועט, אבל לאפות הרבה ולחלק אח"כ להרבה בני אדם לכל אחד מעט אסור, כי הפת כבר נאסר ונעשה נבילה.

והובאו דבריו בפרי מגדים (שפתי דעת ס"ק א) ובחות דעת (שם), וזהו דלא כהכרתי ופלתי דכתב בשם זקינו להתיר לחלק להרבה בני אדם. וכתב עוד הפמ"ג דיש ראיה מדברי הגמרא דלא מועיל לחלק, מהא דאמרינן בברייתא ואם לש כל הפת אסורה ולא אמרינן דיחלק אותו להרבה אנשים, הרי דלא מועיל אחר שנאפה ונאסר לחלק להרבה בני אדם, עיי"ש.

דף ל"ו ע"ב

בגמ': לחם עוני פרט לעיסה וכו'.

הנה בגמרא כאן מבואר ד' דרשות שדרשינן מלחם עוני.

ואמר הגר"א (הובא בספר דברי אליהו) לבאר בזה שבכל דבר יש ד' דברים: חומר צורה פועל תכלית, כלומר כשרוצה לעשות שולחן, העץ הוא החומר, תבנית השולחן הוא הצורה, הפועל הוא הנגר, והתכלית הוא לאכול עליו.

ולכן דרשו גם כאן (א) נגד החומר, שיהי' עני בלא שמן ויין. (ב) נגד הצורה, פרט לחלט ואשישה, וכן דוקא פרוסה. (ג) נגד הפועל, אמר הוא מסיק ואשתו אופה. (ד) ונגד התכלית, לחם שעונין עליו דברים הרבה, שזהו תכלית מטרתו.

דף ל"ז ע"א

בגמ': ובסריקין המצויירין בפסח וכו'.

בספר כל בו כתב בדיני מצה בתוך דבריו, שפשט המנהג לעשות המצה מפת נקיה, וז"ל "וכן פשט המנהג לעשות להתנאות במצות", והיינו כדרשת חז"ל זה קלי ואנהו התנאה לפניו במצות. ושמעתי להעיר בזה ממש"כ בשפת אמת בחידושיו לר"ה (כז.) בד"ה בגמ' והתניא: ציפהו זהב במקום הנחת פה פסול. הפוסקים כ' בשם הרמב"ן הטעם דפסול

משום דהו״ל חציצה בין פיו לשופר, אך קשה לי דהא אמרינן בפ׳ לולב הגזול דכל להנאותו אינו חוצץ, ומאריך בזה, ובתוך הדברים כותב: אך בדוחק י״ל דבמקום הנחת פיו שמכוסה הזהב בשעת עשית המצוה לא חשיב נוי המצוה, ומשו״ה שפיר י״ל דחוצץ ע״כ.

וכדברים הללו ממש כתב האבני נזר במכתבו לתלמידו החלקת יואב ונדפס בראש הספר חלקת יואב, קחנו משם. ולפי זה צ״ע מה שייך התנאה לפניו במצות במצה. הרי המצוה היא בשעת האכילה, ואז כמובן ל״ש נוי לצורה שלה. [ויש לציין בזה מש״כ רש״י והרשב״ם ריש ערבי פסחים, שיש לאכול מצה לתיאבון ״משום הידור מצוה״].

ויש לישב בזה על פי מה שאומרים בהגדה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, הרי בסיפור יצי״מ צריך להיות על המצה דייקא, וכך היא מצותו, ושפיר שייך להדר במצות המצות שיהיה באופן נאה.

עוד העיר ליישב בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א:

עוי״ל דנוי דמצוה אינו רק הנראה לעינים אלא גם מאכל הנאכל יותר בחביבות, ופת נקי׳ נאכלת טפי מפת הדראה והילכך בשעת האכילה מתקיים הנוי מצוה, אך בציפה זהב כיון דהוי רק נוי שנראה ובשעת המצוה לא נראה הנוי ל״ש הידור ע״כ.

★★

בגמ׳: ת״ר יוצאין וכו׳ **ובסריקין המצויירין** וכו׳.

בספר מרפסין איגרא (ע׳ ע׳) כותב:

הרמ״א (סימן שמ סעיף ג׳) כתב: ״אסור לשבור עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אף על פי שאינו מכוין רק לאכילה, דהוי מוחק״.

וקשה דבגמ׳ כאן מובא, שבפסח אסור לעשות סריקין המצויירים [מצות בעלי צורות שונות], מחשש שמא ישהה בעשייתו, ויבואו לידי חימוץ. מבואר בזה, שאם לא היה חשש חימוץ היה מותר לעשות סריקין המצויירים. ואם כדברי הרמ״א שאסור לשבר עוגה שכתב עליה כמין אותיות, אם כן כיצד מותר לאכול ביום טוב סריקין המצויירים, והרי באכילתו הוא מוחק את צורת המצה?

וע״ש מש״כ ליישב בזה.

★★

ויש לציין דהמג״א בסי׳ ש״מ שם מביא מהר״ש הלוי:

״**דווקא** כשכותבים על העוגה אותיות מדבר אחר אז נאסר, אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה שרי, ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים, משום שהציורים על העוגות הם בדרך כלל בצורה כזו של דפוס או בידים מעצם העוגה, ולא כמו אותיות שכותבים על העוגות שהאותיות הם מדבר אחר ובזה יש איסור של מוחק״.

והחזו״א (או״ח סי׳ ס״א ס״ק א׳) כתב להוכיח מהגמ׳ דכאן לשיטת הר״ש הלוי ע״ש היטב, וא״ש.

דף ל״ז ע״ב

בגמ׳: והכא כגון שחזר ואפאו בתנור קא מיפלגי דת״ק סבר כיון שחזר ואפאו בתנור לחם קרינן בי׳ כו׳.

באגלי טל (מלאכת אופה סי׳ ט״ו אות ט״ו) תמה כיון דאפאו מקודם באילפס מאי מועיל מה דאפאו אחר כן בתנור שיקרא על זה שם לחם, הא קיי״ל דאין אפי׳ אחר אפי׳, ואפילו ר״י לא חלק את״ק רק משום דכתיב ואפו עשר נשים לחמיכם בתנור אחד, לחם שאינו אפוי בתנור אחד אינו לחם, הא לאו הכי הי׳ מודה לת״ק.

ותירץ דכמו שכתבו התוס׳ (שבת קד:) לגבי כתב ע״ג כתב, דלא הוי כתב, מ״מ אם הכתב העליון מוסיף על כתב התחתון, כגון גט שנכתב שלא לשמה, והדר כתב עלי׳ לשמה, בכה״ג הוי כתב העליון כתב, ה״נ לגבי אפי׳ אחר אפי׳, אם האפיי׳ השני׳ חשובה יותר מהאפי׳ הראשונה אז לכו״ע יש אפי׳ אחר אפי׳, וה״נ כיון דאפיית תנור חשובה מאפיית אילפס שפיר משוי׳ עלי׳ שם לחם. עיי״ש עוד.

★★

בגמ׳: אחד שלא יטול פרום.

בשו״ת משיב דבר להנצי״ב מוואלוז׳ין זצ״ל (סי׳ כא) הביא בשם הגאון מה״ר יצחק מוולוז׳ין זצ״ל שהטעם שצריך ב׳ שלימות בלחם משנה הוי רק מחמת הברכה, ומשום כך הי׳ נוהג שאם לא היו שלימות נטל שתי פרוסות, והגאון

המשיב דבר זצ״ל האריך לקיים דבריו, ולהוכיח דגם פרוסה איקרי לחם, ובתוך כל פלפולו הביא דהא דקיי״ל דלחם הפנים ולחמי תודה שנפרסו קודם זריקת הדם פסולין, הוא משום דטעם שלא מיקרי לחם עיי״ש.

ובשו״ת דבר יהושע להגרי״מ אהרנברג זצ״ל (ח״א סי׳ יח) הקשה על דבריו, דמבואר במשנה במנחות (עז ע״ב) ובגמרא כאן דהא דצריך לתת לחם שלם בתרומת לחמי תודה ילפינן מדכתיב ״אחד״ דהוי תיבה מיותרת ודרשינן שלא יטול פרוס, ואם נאמר דפרוס לא איקרי לחם א״כ לא צריך ללמוד זאת מתיבת ״אחד״, אלא יש ללמוד זאת מהא דבפסוק על חלת לחם חמץ כ׳ והקריב ממנו אחד מכל קרבן, א״כ צריך לתת ״לחם״ ופרוס לא איקרא לחם, ומהא דצריך תיבת ״אחד״ ללמד שתרומת לחמי תודה צריך שלא יהי׳ פרוס, על כרחך דפרוס איקרי לחם.

וכתב עוד, דאדרבא, מה דקיי״ל דלחמי תודה פרוסים פסולין, זה ג״כ משום תרומת לחמי תודה שפסולין בפרוס מטעם דכתיב ״אחד״, דכל לחם ולחם מהלחמי תודה צריך שיהי׳ ראוי לתרומה, וע״כ שפיר פסול כשנפרסו קודם זריקת הדם.

ולפי״ז מיישב הא דכאן בגמרא שרבא דבר על לחמי תודה שכשרים כשהם הינא, קאמר דמהו דתימא שיהיו פסולין כי הוי כפרוסה ותרומת לחמי תודה פסול בפרוס, ולכאורה קשה הא רבא מיירי מעצם הלחמי תודה, וא״כ מדוע לא הביא דין זה דלחמי תודה שנפרסו פסולין, והביא הדין דתרומת לחמי תודה פסול כשהוא פרוס. אבל לפי הנ״ל מיושב, דכל הדין שלחמי תודה שנפרסו פסולין ילפי׳ מהא דכתיב לגבי תרומת לחמי תודה ״אחד״ וילפי׳ שלא יטול פרוס, וע״כ שפיר הביא רבא דין זה, עיי״ש.

דף ל״ח ע״א

בגמ׳: מצות של מעשר שני לדברי ר׳ מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח וכו׳.

בתום׳ לקמן (מו ע״ב ד״ה הואיל) הקשו מדוע לא חשיב לר׳ מאיר מצתכם, והא חזינן דמשום הואיל ואי בעי מיתשיל הוי כשלו לענין בל יראה, וה״ה לגבי הא דבעינן מצתכם.

ועיין ברבינו מנוח על הרמב״ם פ״ח מהל׳ לולב (סוף ה״ב) שהקשה לגבי אתרוג של תרומה לגבי ישראל מדוע צריך לומר דיוצא בזה משום דראוי ליתנו לבן בתו כהן ונחשב לכם, תיפוק ליה משום הואיל ואי בעי מיתשיל עליה ממוניה הוא.

ותירץ דהואיל ואי בעי מיתשיל אמרינן רק לחומרא, דמשום הואיל קא עבר על בל יראה, אבל לקולא לומר דמשום הואיל ואי בעי מיתשיל נחשב לכם זה לא אמרינן עיי״ש.

ובספר עצי זית (פרשת בא אות יג) כתב לחלק דרק לגבי בל יראה דאין צריך שיהי׳ ברשותו ממש, דהרי כל חמץ אינו ברשותו ועשאן הכתוב כאילו ברשותו כדי לעבור על בל יראה, א״כ משום הואיל ואי בעי מיתשיל נחשב שלו וקא עבר על בל יראה, משא״כ לגבי לכם דצריך שיהיה שלו בכל אופן שירצה, שפיר משום הואיל ואי בעי מיתשיל לא חשיב שלו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אלא מצה מי כתיב מצתכם אמר רבא וכו׳ **אתיא לחם לחם** וכו׳ **מה להלן משלכם אף כאן משלכם.**

כתב בשפ״א ״והנה הרי״ף השמיט להא דר׳ אסי דס״ל דבעינן במצה שלכם, דגם השתא דאין מע״ש נאכל אפילו בירושלים, נפ״מ אם אחד נתן מצה לחבירו רק לאכילה ולא לדברים אחרים. דבכה״ג הוי כמו לר״מ במע״ש, ואינו רחוק לומר דאינו פוסק כוותי׳. חזינן מדברי השפ״א די״ל דלהלכה אין צריך במצוה ענין של ״לכם״.

והעירו לאידך מדברי השפ״א גופיה בחי׳ לסוכה (לה.) ד״ה בגמ׳ אתיא לחד לחם שכתב. ומשמע דמסקנת הגמ׳ כן הוא, ולפ״ז צריכין ליזהר במצה של מצוה שיהי׳ המצה שלו (שיהיה לו בו דין ממון) דוקא, ולאורח על שלחן הבעה״ב, צריך ליתן לו הבעה״ב המצה במתנה, ולא סגי מה שהרשהו לאכול, דצריך להיות שלו ממש (שיוכל למכרו ולהקדישו, דמתנה שא״י להקדישה לא שמה מתנה כדאי׳ בנדרים (מח.) ע״ש), והעולם אין נזהרין בזה. (אכן אפשר דהעולם סומכין ע״ד הרא״ש שהתיר לקדש בטבעת שאולה, דאדעתא דהכא יהיב לי׳ שיוכל לצאת בו. והעיר בזה בפסקי תשובה ח״ג אות שמ״א, ועיין בהערות שם ובהערות רבי מנחם זעמבא זצ״ל

הי״ד ומה שהביא בפרדס יוסף בראשית חלק א, דף ח׳ ע״א בדפוס החדש).

ועיין בזה ״במקראי קודש״ (ח״ב סימן מה) ע״ד האורחים שבאים לאכול על שלחן בעה״ב בליל הסדר ויוצאים יד״ח אכילת מצה במצה שנותן לו בעה״ב שהזמינו לאכול, והעירו על זה דלשיטת הפוסקים דמצה בעינן שיהיה שלו א״כ צריך שיכוין לזכות בו, דבמה שהזמינו ונותן לפניו לאכול אינו שלו עדיין כמבואר בר״ן נדרים (לד) וברא״ש שם. (ובהמשך מעתיק רצ״פ את כל דברי השפ״א בסוכה הנ״ל), ומסיים:

והגאון מקאליש (אמרי בינה דיני פסח סימן כג) אמר ליישב את המנהג דלא חששו לזה. משום שבנותנו לאורח, אף דלא הוי שלו להקדיש ולתת לאחרים, מ״מ כבר זכה בו לענין זה שיכול לאכול, ואם נתנו בידיו ובא לידי האורח, ודאי זכה עכ״פ ששוב אין ביד בעה״ב להוציא ממנו רק שיאכלנו, ולענין מצה זכות לאכול סגי, כיון דלא כתיב מצתכם להדיא, רק מגז״ש דלחם מחלה, י״ל דכה״ג כשאוכל בלי שום מוחה ובדעת בעה״ב אף בלא נתכוון ממש מ״מ יוצא בו יד״ח מצה.

וראה גם בספר פסקי תשובות סימן תנ״ד מה שהביא בזה מספרי אחרונים לכאן ולכאן, ומסיים ״ומכל מקום טוב ויפה הוא שאורחים ובנים נשואים יתנו איזה סכום (לכה״פ שוה פרוטה) עבור המצות שיאכלו בליל הסדר כדי לזכות בהם בקנין שהוא קנין מן התורה״.

★★

כתב בספר מנהג ישראל תורה (או״ח ח״ב סי׳ תע״ב אות ח׳):

המצות מצוה של לילה הראשונה צריך להיות שלו, אף דלא כתיב מצתכם, מ״מ דרשינן בפסחים דף ל״ח לחם לחם מחלה, כתיב הכא לחם עוני וכתיב התם והיה באכלכם מלחם הארץ, מה להלן משלכם אף כאן משלכם, וכתב בתולדות שמואל (מצוה י׳ סי׳ ד׳ או׳ ו׳) דלפי מש״כ בשערי תשובה (סי׳ תרנ״ח סק״ה) שהקונה לולב ואתרוג לא יקנה בהקפה, כיון דמה״ת דוקא מעות קונות ולא משיכה נמצא דמה״ת לא הוי שלו אם נאמר דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, וא״כ ה״ה כאן במצה יזהר שיפרע קודם הפסח, (ועי׳ במטה אפרים סי׳ תרכ״ה סעי׳ י״ז ובאלף המגן וקצה המטה שם, ובמשנ״ב סי׳ תנ״ד ס״ק ט״ו).

וכתב בשפת אמת במס׳ סוכה (דף ל״ה) דכיון דמצה של מצוה צריך להיות שלו דוקא, א״כ לאורח על שלחן בעה״ב צריך ליתן לו במתנה ולא סגי מה שהרשהו לאכול, דצריך להיות שלו ממש, שיוכל למוכרו ולקדישו, דמתנה שא״י להקדישה לא שמה מתנה, והעולם אין נזהרים בזה, ואפשר דהעולם סומכין ע״ד הרא״ש שהתיר לקדש בטבעת שאולה דאדעתא דהכי יהיב ליה שיוכל לצאת בו ע״כ, והנה הגאון השפת אמת הי׳ פשיטא ליה דאורח על שלחן בעה״ב לא זכה בחלקו, ע״כ הוקשה לו במה שאין נזהרים להקנות המצות לאורחים, אבל באמת יש דיעות דאורח על שלחן בעה״ב זכה בחלקו, ולדבריהם מעיקרא לא קשה על מנהג העולם, דבמה שהרשהו לאכול הרי הוא כשלו ממש, ודבר זה אם אורח זוכה בחלקו תלוי באשלי רבבי, עי׳ ברמ״א באה״ע סי׳ כ״ח סעי׳ י״ז, (ועי׳ בשו״ת מנחת יצחק ח״ח סי׳ מ״ח, ושו״ת בצל החכמה ח״ד סי׳ קע״ב, ובס׳ ויגד משה סי׳ כ״ד או׳ כ״ו בשם ס׳ אמרי בינה).

כתב בט״ז (בסי׳ תנ״ד) דאף דבעינן במצה לכם, אעפ״כ יוצאין במצה שאולה, שהרי לא השאילה לו ע״מ שיחזירנה לו אלא ע״מ שיאכלנה ויחזור לו מצה אחרת, ונמצא מצה זו היא שלו ממש לכל דבר, והעתיקו דבריו כל האחרונים. והשפת אמת הנ״ל שהוקשה לו מאורח על שלחן בעה״ב, ולפי הנראה ס״ל דאורח גרע משאלה, דבשאלה הרי נתן לו להדיא בשאלה ע״כ נקנה לו לגמרי כיון דלא הדרי בעינא, משא״כ אורח על שלחן בעה״ב שלא נתן לו להדיא ודו״ק. ע״כ.

★★

ובעצם ענין זה העיר עוד הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א לעיין בתוס׳ ערובין (ע״ג ע״ב) ד״ה בני חבורה וכו׳ ובדברי הריטב״א שם ובהגהות כור לזהב שם מה שציין בזה. ע״כ.

★★

לדברי האחרונים הנ״ל דבמצה לא בעינן לכם יש לדון בדברי המנ״ח שכתב (מצוה י׳):

״מדברי רש״י סוכה (כז:) נראה דכל היכי דבעי לכם, אם אינו שוה פרוטה לא מיקרי לכם ולפ״ז צריך הכזית מצה להיות שוה פרוטה והוא דבר חידוש וצ״ע״, ולהנ״ל הרי לא בעינן לכם, וממילא לא צריך שוה פרוטה וצ״ע.

ואת דברי המנ״ח הנ״ל הביא בפסקי תשובה ח״א סימן עא (וחידוש שבח״ג שמביא את השפ״א בסוכה, לא מעיר ע״ד המנ״ח). וראה בהערות רבי מנחם זעמבא זצ״ל הי״ד שנדפסו בסוף הספר מה שפלפל בזה.

★★

כתב הרא״ש דמשמע מהכא דאין יוצאין במצה גזולה. המקור חיים (סי׳ תנ״ב) תמה על הרא״ש דהא מכיון שהגנב לועס את המצה קנה את המצה בשינוי ואינו דומה למעשר שני שאינו גוזלו אלא דלא נקרא לכם דממון גבוה הוא. ואפילו בבלע מצה דיוצא וכדאיתא לקמן (קטו:), מ״מ תיכף משנמאס קנאו בשינוי, ועיקר אכילה הוא בהנאת מעיו, וכתב דאפשר דבעינן שיהא שלו גם בהנאת גרון. (ועיקר טענה זו כבר כתב הרשב״א בסוכה (לה.) דלא שייך למיפסל מצה גזולה משום לכם, דמדלעסיה קניא, ע״ש).

האמרי בינה (פסח סי׳ כ״ג) כתב דמשכחת לה מצה גזולה שלא נעשית שלו ע״י שינוי, וכגון שגזל מצת חבירו דסבר שהוא שלו ולא נתכוין לקנותו. עוד כתב האמרי בינה דמשכחת לה בגזל מעכו״ם דאינו חייב בהשבה, וממילא לא קנאו בשינוי, ואפילו למ״ד גזל עכו״ם שרי, מ״מ כתב היראים דלא קרינן ביה לכם.

★★

השאגת אריה (סי׳ צ״ד) תמה על הרא״ש שכתב דאין יוצאין במצה גזולה, דהא עיקר דין לכם במצה מחלה ילפינן, ובחלה גופה קי״ל בב״ק (צב.) למ״ד שינוי במקומו עומד, דאם גזל סאה חיטים ואפאו והפריש חלה אין זה מברך אלא מנאץ, דמבואר דגם למ״ד שינוי אינו קונה מ״מ חייב בחלה.

והמקור חיים (סי׳ תנ״ב) תירץ קושית השאגת אריה דהא דגנב חייב בחלה היינו הנגזל דגם העושה עיסה מקמח חבירו חל על העיסה חיוב חלה. (וע״ע בעונג יו״ט סי׳ ל״ט ובאמרי בינה (דיני פסח סי׳ כ״ד) מה שדנו בדברי השאגת אריה).

★★

בגמ׳: או דלמא חד הואי׳ אמרינן תרי הואי׳ לא אמרינן.

רש״י הקשה דהא גם בחלת מעשר גופיה איכא תרי הואיל, הואיל ואי לא קרא עליה שם, והואיל ואי מיטמא פריק לה ואית ליה היתר במושבות. ותירץ דאי מיטמא לא חשיב הואיל מאחר דבידו לגרום טומאה ולפדותו מיד. מבואר ברש״י דמותר לגרום טומאה למעשר שני ולא נאמר דין משמרת רק בתרומה ובקדשים וכמש״כ הפני יהושע בסוגין.

ועי׳ במנחת חינוך (מצוה ק״ס) שתמה על רש״י ועל הפנ״י דבהדיא איתא בסוכה (לה:) דלכתחילה אין נוטלין אתרוג של מעשר שני מפני שמכשירה, ופירש״י דמעשר שני בעי שימור דקדש איקרי. (וכן הקשה הברוך טעם על הפנ״י).

האחיעזר (ח״ב ס״מ אות ו׳) ר״ל דמה דמבואר בסוכה דיש דין שימור במעשר שני אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא לא נאמר דין משמרת במעשר שני, וע״כ שפיר קרינן במעשר שני דנאכל בכל מושבות.

הזרע אברהם (סמ״א אות ו׳) כתב דלחומר הנושא י״ל דמה דמבואר בסוכה דיש דין משמרת במעשר שני, אינו אלא למ״ד מעשר שני ממון גבוה, אבל בסוגין קאי למ״ד מעשר שני ממון הדיוט הוא. (ולפום ריהטא יש לעי׳ בדבריו, דהא בסוכה לה: מבואר דלמ״ד דבעינן באתרוג דין ממון לא אתיא משנה זו רק כהמד״א דמע״ש ממון הדיוט הוא מדתנן דאם נטל אתרוג של מעש׳ יצא וכמו שהוכיח החלקת יואב (קבא דקושייתא כ״ה) וי״ל).

★★

בגמ׳: חלת תודה ורקיקי נזיר וכו׳ **מנה״מ אמר רבה דאמר קרא ושמרתם** וכו׳.

השואל ומשיב (מהדורא ב׳ ח״ג סנ״ב) נשאל דתפ״ל משום דאין עושין מצות חבילות חבילות, וגם קדשים קלים מצוה לאוכלן וכמש״כ בכמה דוכתי, וע״ש מש״כ בזה.

הדובב מישרים (ח״א ס״ס) תמה על השואל ומשיב, דהא לחמי תודה דהכא כשלא שחט עליהן הזבח איירי, אלא שעשאן לדעת כן וכדמבואר ברש״י (בע״ב) ובתוס׳ (בע״א), ובכה״ג אין שתי מצוות באכילתן, ובזה אין לומר דמ״מ עשאן ע״מ שלא יוכל לצאת ידי מצה מחמת הא דאין עושין חבילות חבילות, כיון דאין חסרון זה בשעת עשיה, ולא

דמי לעשאה שלא לשם ראוי לז׳ או לא לשם לחם עוני ודו״ק. [וע״ש שנדחק בכוונת השואל ומשיב דהבין דמ״מ עיקר הפסוק משמע דאתי לחלות תודה ממש].

דף ל״ח ע״ב

וברש״י כל שימור שאתה משמרה שלא תחמיץ התכוון לשם מצה של מצוה.

הפרי חדש (סי׳ תנג ס״ק ד) הוכיח מדברי הגמרא אלו דמה דבעי שימור מעכב אפי׳ בדיעבד, דהרי חזינן כאן בגמרא דשימור לשם זבח ולא לשם מצה גורם שלא יצאו בחלות תודה חובת מצה, הרי דמעכב אפי׳ בדיעבד.

ובנודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סוף סי׳ עט) כתב דאין מזה ראיה, דכאן הכונה שלא יעשה השימור לשם דבר אחר וכדמשמע מלשון רש״י, דבעושה השימור לשם דבר אחר גרע יותר מסתם.

וכתב עוד דלדעתו יש להוכיח מדברי הגמרא דכל השימור דבעי כאן לשם מצה הוא רק מדרבנן אבל עיקר קרא הוא ושמרתם את המצות שישמור שלא יראה בה סימני חימוץ, משום דקשה לו על מה דקאמרה הגמרא יצתה זו שאינה משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח, אטו בשביל ששמרה גם לשם זבח אינו משמרה לשם מצה של פסח, וזה כקושית הגמרא לעיל (לו ע״א) מידי בלבד כתיב, ולכן נראה לדעתו דעיקר קרא הוא שישמור שלא יהי׳ בה סימני חימוץ, ועל זה קשה שימור למה לי הא פשיטא שאם רואה בה סימני חימוץ שהיא אסורה, אלא ודאי דקרא אתי דמה שאתה נזהר משום חימוץ יהיה רק בשביל מצות מצה, ויצתה זו שבלאו הכי אסורה בחימוץ משום זבח, עיי״ש.

ובהגהות החלקת יואב לנוב״י כתב דיש ליישב קושית הנוב״י בפשיטות, דהלכה רווחת בידינו דלשמה ושלא לשמה פסול בכל מקום, ומה שנתכוון לזבח מיקרי שלא לשמה לענין מצה.

★★

בגמ׳: רב יוסף אמר אמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו מצה הנאכלת לשבעת ימים יצתה זו שאינה נאכלת לשבעת ימים אלא ליום ולילה.

במקראי קודש (ח״ב לפסח סי׳ א׳) חקר בהא דבעינן מצה נאכל לשבעה אם הכוונה שתהיה המצה ראויה לאכילה בכל השבעה ימים במעת לעת, או דסגי במה שהמצה ראויה בכל יום מהשבעה ימים, אבל לא בעינן שתהא ראויה במשך כל היום.

וע״ש שהביא מקשים על מה שהקשה הירושלמי (הובא בתוס׳ בקידושין לח.) דאמאי לא אכלו ישראל בכניסתם לארץ מצה מתבואה שיש בה איסור חדש מדין עשה של מצה דוחה ל״ת של חדש, ומקשים דהא אין מצה של חדש ראויה לשבעה, דמיד כשאכל כזית ראשון מיתסר משום איסור חדש. וכתב במקראי קודש דאי נימא דסגי במה שהמצה ראויה קצת בכל יום מיושב קושיא זו, די״ל דהירושלמי ס״ל דמשהאיר המזרח בט״ז הותר החדש, ונמצא דבכל יום היה להם היתר במצה זו.

★★

בגמ׳: מצה הנאכלת לשבעה וכו׳.

בקובץ נזר התורה (שנה ב׳ קו׳ ב׳ ע׳ קמט) הביא הג״ר אלטר אליהו הלוי רובינשטיין ז״ל קושי׳ שהקשה חכ״א במש״כ הרמב״ם (פ״ו מהלכות ק״פ ה״ב) שבשר חגיגה שעלה עם הפסח על השלחן מתבער עמו ואין נאכל אלא עד חצות כפסח עצמו גזירה מפני התערובות, דא״כ הרי מבואר בפסחים (לח) שמצה צריכה להיות ראויה לשבעה ימים, וע״כ א״א לצאת יד״ח בלחמי תודה מפני שאינה ראויה לז׳ ימים וגם אינו ראוי מדרבנן הוו בגדר אינו ראוי, כסוכה (כג.), וא״כ האיך יוצאים ידי מצה במצה הנאכלת עם הק״פ לא מיבעיא להלל דנאכלת ממש וכו׳ מדרבנן וצ״ע, ע״כ הקושי׳.

ותירץ בזה הגר״א ז״ל הנ״ל עפ״י דברי הזכר יצחק שחידש דבמצה יש ב׳ מ״ע. יש מ״ע של בערב תאכלו מצות שהוא עצם חובת אכילת מצה. ויש מצות מצות על מרורים יאכלוהו שזה מכלל חיובא דאכילת פסחים וכו׳, ונראה דכל הדינים שפוסל במצת מצוה כגון שאינה לחם עוני וכו׳ כ״ז הוא דין במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך מצה עם הפסח מדין מצות על מרורים כל מצה כשירה עי״ש, ובקה״י כתב מפורש דלפי״ד גם דינא דמצה הראויה לשבעה אינו רק לגבי מצות מצה דחובת היום אבל לגבי מצות מצות על מרורים א״צ ראויה לשבעה, עי״ש

ובמקראי קודש לפסח (ח״א ספ״ג) שמדייק כדבריו בלשונות הרמב״ם עיי״ש.

ובזה הבנתי דברי התוס׳ בפסחים (קכ ד״ה באחרונה וכו׳) להלל וכו׳ א״כ בתחילת סעודה היה מברך על המצה ואוכל וכו׳ עיי״ש, והיינו שגם להלל אכל מצה בתחילת הסעודה ובירך עליו ובזה פוטר גם את המצה הנאכלת עם הפסח, והיינו משום שיש כאן ב׳ מ״ע, המצה הראשונה היתה כדי לקיים מ״ע דבערב תאכלו מצות ונאכלת בתחילת הסעודה כדי שיאכלנה לתאבון, וב׳ על השובע עם הק״פ.

ורציתי בזה לפרש לשון המכילתא (פ׳ בא) על מצות ומרורים יאכלוהו מכאן אמרו הפסח נאכל על שובע ואין מצה ומרור נאכלין על השובע עי״ש, והרי מצה ומרור נאכלים עם הק״פ ביחד ממש או עכ״פ עמו על השלחן וא״כ נאכלת על השובע, ולהנ״ל א״ש, שיש ב׳ מ״ע, והכוונה למ״ע דאכילת מצה שנאכלת בתחילת הסעודה ולא על השובע, (אך עדיין לא א״ש לגבי מרור, שהרי במרור ליכא מצוה לאכול בפנ״ע רק עם הק״פ, וע׳ רש״ש לפסחים (קטו) שכ״כ, ומה״ט מרור בזה״ז רק מדרבנן משום דליכא ק״פ עי״ש וצע״ג), עכ״פ הרי לפי״ז א״ש הקושי׳ הנ״ל. שמצה הנאכלת בתחילת הסעודה אין לה קשר להק״פ, ומה שנאכל עם הק״פ המצה הזו א״צ להיות ראויה לשבעה וא״ש בס״ד. עכ״ד. וע״ש מה שהאריך עוד ביסוד דברי הזכר יצחק, ואכמ״ל בזה.

★★

בגמ׳: הרי אמרו חלות תודה ורקיקי נזיר שעשאן לעצמו אין אדם יוצא בהן למכור בשוק יוצא בהן.

המנחת חינוך (מצוה י׳ אות י״ד) תמה דמאחר דמדאורייתא אינו יוצא אם אינה משתמרת לשם מצה א״כ איך יוצא כשעשאן למכור לשם לחמי תודה ונזיר, והא ע״כ צ״ל דאם אוכלן בסוף לשם מצה הוברר הדבר למפרע דנשאר לשם מצה, ואנן פסקינן דבדאורייתא אין ברירה. והוסיף דאפילו למ״ד יש ברירה קשה לסברת התוס׳ בגיטין (כב.) שכתבו לענין לשמה בגט דכיון דכתבה התורה לה לשמה צריך שיהיה מבורר בשעת הכתיבה, וא״כ נימא ה״נ לענין לשמה שבמצה.

ובהאלך לך שלמה (או״ח סמ״ב) הוכיח מכח קושיא זו דבדבר שהוא רק במחשבה כעשיית מצה לשם מצת מצוה, לכו״ע אמרינן ברירה, ע״ש.

★★

בגמ׳: למכור בשוק יוצא בהן.

החזון נחום (שו״ת סל״ב) נשאל מכאן על על שיטת הרא״מ (הובא בב״י סי׳ תק״צ) שכתב דא״א להתנות בתקיעה אחרונה של תשר״ת שיעלה לתקיעה הראשונה של תש״ת אע״ג דממ״נ אינו חייב בשתיהם, דמאחר דמצות צריכות כוונה א״א להתנות בממה נפשך על שני דברים (דהיינו תקיעה ראשונה או אחרונה). דהא הכא מבואר דאע״ג דעשיית מצה בעי לשמה, מ״מ יכול להתנות שיהו או לזבח או למצה.

ותירץ החזון נחום דהחסרון רק משום דא״א לכוין על ב׳ דברים, אבל במצה של לחמי תודה לא צריך לחשוב בהדיא, דהא קי״ל בקדשים סתמא לשמה הן עומדים. (מיהו לכאו׳ לא מצינו סתמא לשמה רק לאחר שהדבר מוקדש ועומד לקרבן, אבל החיטים והקמח הרי עדיין אין עומדים לתודה, ואיך נאמר דסתמא לשם לחמי תודה עומדין, וצ״ע).

★★

בגמ׳: כל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן אי לא מזדבן איפוק בהו אנא.

הגאון מהר״מ אויערבך זצ״ל בעל שו״ת אמרי בינה בקונטרס מודעה לבית ישראל (עמוד יד) הוכיח מדברי הגמרא כאן דהא דבעינן שימור לשם מצה לא הוי מן התורה אלא רק מדרבנן, [עיין לעיל ד״ה מצה המשתמרת בזה עיי״ש], דאם איתא דבעינן שימור לשם מצה מן התורה, א״כ איך יכולים לצאת במצה שעשאו למכור בשוק מטעם המלכתו אי מזדבן מזדבן וכו׳, והלא הוי ברירה ובדאורייתא קיי״ל (ביצה לח א) דאין ברירה, אלא ודאי דרק מדרבנן בעינן שימור לשם מצה, ובדרבנן שפיר קיימא לן דיש ברירה, עיי״ש.

ובשו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ מג) עמד ג״כ בקושיא זו איך מהני כאן ברירה, ותירץ עפי״ד הרמב״ן דבאומר על מנת שלא ימחה אבא מהני אף למאן דלית ליה ברירה כיון דנתקיים התנאי בשב ואל תעשה, משא״כ בתנאי דקום

ועשה, וכן כתב השאגת אריה (סי' צ"ג), וא"כ גם כאן בתנאי דכל לשוק אימלוכי אימלך וכו' הרי אם לא מזדבן הרי נתקיים התנאי בשב ואל תעשה ושפיר מהני אף דליכא ברירה.

עוד תירץ שם עפ"י דברי התוס' בגיטין (כה ע"ב ד"ה ר' יהודה) שכתבו דבדבר העומד להתברר י"ל דמהני ברירה לכו"ע, א"כ גם כאן הרי עומד להתברר ושפיר מהני ברירה לכו"ע, עיי"ש.

ובשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' מב) תירץ והוכיח מכח קושיא זו שרק מעשה תליא בדין ברירה, אבל מה דהמעשה שוה רק השאלה על המחשבה והכוונה, אינו נופל בדין ברירה ולכו"ע מהני התנאי בזה, עיי"ש.

★★

בשו"ת באר משה (ח"ז עמוד שמב) הובא ביביע אומר (ח"ח חו"מ סי' ד אות ד) כתב שעלה ספק בלבו על פי דברי הירושלמי בפ"ג דסנהדרין דאין להוציא ספרים מארץ ישראל לחוץ לארץ, מה יהיה הדין במי שהביא ספרים לארץ ישראל על מנת למכור ולא עלתה בידו למכור את כולם, אם מותר לו להחזיר לחוץ לארץ את הספרים הנותרים, או שמא כיון שלא התנה במפורש בעת שהביאם שאם ישארו לו ספרים יוכל להחזירם אינו רשאי להחזיר.

ושוב ראה שמפורש יוצא להתיר בגמרא דידן דאמרינן דכל לשוק אימלוכי מימלך אמר אי מזדבן מזדבן ואי לא מזדבן איפוק בהו אנא ויוצא בהם ידי חובת מצה, וכיון דלגבי דאורייתא סמכינן להתיר, כל שכן בהוצאת ספרים שהיא רק תקנה מדרבנן, ולכן אין ספק שרשאי להוציאם עמו לחוץ לארץ, עיי"ש.

דף ל"ט ע"א

במשנה: ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו' **ומצטרפין לכזית.**

פירש"י מצטרפין לכזית כדי לצאת ידי חובתו. השאגת אריה (ס"ק) מדייק דמדכתב רש"י לצאת ידי חובתו. מבואר דאין יוצאין עיקר חובת מרור בפחות מכזית, ודלא כמש"כ הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' כ"ה) דגם בפחות מכזית יוצאין חובת מרור, והא דבעינן כזית במרור אינו אלא משום דברכתו "אכילת מרור" ואין אכילה פחות מכזית.

ועיין עוד שם בשאגת אריה שתמה על הרא"ש מהא דאיתא לקמן דף קכ. אמר רבא מצה בזה"ז דאורייתא, ומרור דרבנן, מצה מיהדר הדר בי' קרא בערב תאכלו מצות. ואם כדברי הרא"ש, הא איצטריך קרא דבערב תאכלו מצות לומר דבעינן במצה שיעור אכילה, דהיינו בכזית, ומנ"ל לומר דאיצטריך קרא לחייב מצב בזה"ז מן התורה.

וכתב האבני נזר (או"ח סי' שפ"ג) וז"ל: והנה השאגת ארי' דנהירין לי' שבילין דש"ס, כאן במכ"ת שכח מקרא הכתוב בתורה (שמות י"ב כ') ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו, הרי שנאמר כבר אכילה במצה, וא"כ מיותר קרא דבערב תאכלו מצות למצה בזה"ז, ע"כ.

ובס' דברי אסף להגרא"פ פייערשטיין ז"ל העיר בזה דברמב"ן שם ישנם ב' פירושים (א) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש, ובמצות עם מרורים יאכלוהו. ולפ"ז האכילה קאי רק אהקרבן פסח, ולא אהמצה, וכן לימד השאגת ארי'. (ב) ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות, על מרורים יאכלוהו. וכן משמע מטעמי המקרא כפירוש זה. ולפי' זה נאמרה אכילה גם על המצה, והוא כהאבני נזר.

★★

במשנה: ואלו ירקות וכו'.

יהודי עשיר שניפקד לאחר שנים מרובות בזש"ק בא אל הגאון ר' יצחק זילברשטין שליט"א בשאלה דלהלן: הוא מעוניין לתרום חמישית מנכסיו לטיפול בחולים (המדובר בסכומי כסף גדולים מאוד). האם כדאי לתרום למחלקת פוריות בבית החולים או למחלקת עינים. הרי על שניהם, גם על עיוורים וגם על עירים, נאמר שהם חשובים כמת.

הרב העביר את השאלה לגיסו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהשיב שמחלקת עינים עדיפה, והסביר את דבריו. הראשונים אומרים שכאשר המשנה בפסחים מונה 3 סוגי מרור הרי שראשון ראשון קודם, ועדיף קודם לאכול את המין הראשון, ואם אין לו שיקח את השני וכו'. כך גם בעניננו, אמר הגר"ח, הגמרא מונה 4 אנשים החשובים כמת עני, מצורע סומא ומי שאין לו בנים. יוצא איפוא שמחלקת עינים המטפלת

בעוורים עומדת בדרגת עדיפות אחת לפני מי שאין לו ילדים. ע"כ.

(קול ברמה - אלול תשנ"ד ע' 38)

★★

במשנה: בין לחין בין יבשין וכו'.

ובגמ' (להלן ע"ב): לא שנו אלא בקלח שלהן. אבל בעלין - לחין אין יבשין לא וכו'.

וכתב בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סי' רנא) להסתפק: איך נדון שיעור יבישות, אם נפרך כציפורן כשיטת התוס' בסוכה (כ"ט ע"ב) ד"ה לולב, לגבי לולב והדס שיבשו, או שיעור היבישות כשיטת הראב"ד הובא בטור (סי' תרמ"ו) כשהלבינו פניהם, ופסק בשו"ע (שם ס"ז) כהראב"ד, כי יש לחלק בין הדס למרור, די"ל דסברת הראב"ד הוא דכל עוד שלא נתלבנו העלין אם שורין אותן במים הדרין ללחותן ומראיתן הירוקה, א"כ עכ"ח יש חיות וממש ממילא יש בהן טעם מר כבתחלה ויוצא בהן. או יש לחלק שהטעם שפסול יבש בהדס מפני שהוא כמת כדאיתא בירושלמי סוכה (פ"ג ה"א) ודריש ליה מקרא לא המתים יהללו י', וכדכתב הראב"ד [ומובא ברא"ש סוכה (פ"ג סי' א')], וכיון שיש בו עוד חיות שיכול לשוב לקדמותו אינו כמת, וא"כ כל זמן שלא נתלבן אינו כמת, אך הכא גבי מרור גם אם בלי ספק אם יש לו לחות יש בו עדיין טעם מר, אך מ"מ איננו עוד מר ממש כבתחלה כדרך שיהא יוצא בו ידי מצוה.

אבל ע"ז י"ל, דאם שורין אותן במים וחוזרין לקדמותן יוצאין בהם אעפ"י שהמים גרמו להם לחזור לקדמותן, כי המים החיו את העלין והחזיקו הטעם מר שיש בהן. ויש כעין ראיה לזה ממה שאיתא בגמ' מנחות (נ"ד ע"ב) כזית חלב שנצטמק בחמה ועמד על פחות מכזית אם אכלו אז פטור, הניחן בגשמים ונתפח ואכלו חייב, ויש לדמות זה לזה שיוצא בו ידי חובתו. וי"ל שגם המים הבלועים בו מצטרפין לכזית, כי המים שנבלעו בו ג"כ יש בהן טעם מר, ויש לעיין עוד על כל זה. עכ"ד.

★★

בגמ': דומיא דמצה מה מצה גידולי קרקע אף מרור גידולי קרקע.

לכאו' יש להעיר דהא לעיל (לה:) מבואר בהדיא ביוצאין במצה שנעשית מתבואה שגדילה בעציץ שאינה נקוב דקאמר (שם) דהא דתנן דאין יוצאין במצה של טבל היינו טבל דרבנן שגדלה בעציץ שאינו נקוב. במקראי קודש (פסח ח"ב סי"ב) הביא לתרץ דהא דקאמר הכא מה מצה "גידולי קרקע" אין הכוונה שצריכין להיות גדלים בקרקע אלא במצה הוא ממין גדולי קרקע.

וע"ש במקראי קודש שמיישב בזה איך קיימו ישראל במדבר מצות מצה והרי המן אינו גידולי קרקע, אבל אי נימא דסגי שהוא מין גידולי קרקע ניחא דכיון שהמן נהפך ע"י מחשבה למין תבואה שפיר חשים מין גדולי קרקע. (אמנם ע"ש שהביא מהריטב"א בקידושין (לז:) שנקט דאין יוצאין במן חובת מצה).

דף ל"ט ע"ב

בגמ': מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים וכו' **במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון.**

וברש"י (ד"ה כעין) לישנא אחרינא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן בפרק בתרא (קטו ע"א), וזה שמעתי, וקשיא לי בזמן הזה מי מסקי מעשר שני לירושלים וכו'.

בגמרא גיטין (סה ע"א) מבואר דהא דאמרינן כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון הוא רק בדבר שיש לו עיקר מן התורה.

וכתב השער המלך (פ"א מהל' מעשר שני הי"ב) דמשמע מדברי הלישנא אחרינא כאן ברש"י דמרור בזמן הזה נחשב כיש לו עיקר מן התורה כי בזמן המקדש היה מן התורה, דהרי בגמרא כאן על הדין של מרור דרבנן רוצים אנו לומר כל דתקינו רבנן כעין דאורייתא תקון, ואף רש"י דלא הסכים עם הלישנא אחרינא, זהו מחמת קושייתו, אבל לא משום דס"ל דזה נחשב אין לו עיקר מן התורה.

ולפי"ז יש להקשות על דברי הגמרא בגיטין שם דמקשה מהא דשפחה יכולה לזכות במעשר שני ומתרצינן דמיירי במעשר בזמן הזה דהוי דרבנן, ומקשינן וכי יש אמה בזמן הזה וכו', ומתרצינן דמיירי בעציץ נקוב דהוי דרבנן,

וכתב הריטב״א שם דהא דלא תירצה הגמרא דמיירי במעשר פירות וירקות דהוי דרבנן, משום דמעשר פירות וירקות יש לו עיקר מן התורה ובזה אמרי׳ דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

וקשה דלפי המבואר ברש״י כאן דמרור בזמן הזה הוי יש לו עיקר מן התורה, א״כ ה״ה מעשר בזמן הזה נחשב יש לו עיקר מן התורה, וא״כ מה תירצה הגמרא בגיטין שם דמיירי במעשר בזמן הזה דרבנן.

ותירץ השער המלך דאין הכי נמי היתה הגמרא יכולה להקשות על תירוץ זה דהיות ויש לו עיקר מן התורה אז כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אך הגמרא הקשתה קושיא יותר חזקה דאין אמה כלל בזמן הזה, עיי״ש.

דף מ׳ ע״א

בגמ׳: אין לותתין שעורין בפסח ואם לתת - נתבקעו אסורין וכו׳.

ובפרמ״ג (סי׳ תס״ז במשב״ז ס״ק י׳) כתב: ומ״מ צריך המורה לראות בטוב אם לא נתבקע כל שהוא, דסדק מעט הוה סימן החימוץ עכ״ל.

ומבואר מדבריו להדיא, דאפי׳ בבקיעה כל שהוא נחשבת החיטה בכלל חיטים מבוקעות דאסורות.

והגאון המהרש״ם (ח״ב סי׳ ד׳) כותב: ומה שכתב בענין הביקוע דאין חילוק באיזו צד. דודאי כן הוא עכ״ד. וכעי״ז בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ג סי׳ כ״ב) באריכות ע״ש.

וכתב הגרש״א שטרן שיחי׳ בקובץ זכור לאברהם (תש״נ ע׳ קצד) לדון:

בנידון החיטים [מזן ״מרים״] שנמצאו בהן מיד לאחר הקצירה בקעים דקים על פני ארכן, באופן שברור לן שלא באו במגע עם מים משעת קצירתן ואילך, אי חשיבי הני בקעים כסימן חימוץ, ודינם כדין חיטים מבוקעות ואין להן היתר אלא על ידי ביטול בשישים, או דילמא אפשר דשרי אפילו לכתחילה, ואין להצריך שיהא שישים כנגדם.

וכתב: מתוך בירור מדוקדק אצל חוקרים ומומחים בנושא זה, נתברר לן שאותן הבקעים שמופיעים בזן זה מתהווים כתוצאה מהצטברות אחוז גדול של מים בתוך הגרעין, וכל זמן שנמשכת יניקת החיטה מן הקרקע עלול לקרות שקליפת החיטה במקום הדק ביותר תיקבע מחמת עומס המים שמצטברים בתוכה. ובאמת מקום הבקע הוא באותו המקום שהקרום הוא דק מאד ולכן הוא נסדק ונבקע. ועוד הוסיפו המומחים שבקעים אלו מצויים ושכיחים בעיקר בזן מסוג ״מרים״ משום שקליפתן דקה ביותר, וכן אין שכיח שימצאו בקעים אלו אלא בגרעיני החיטה הנמצאים בתחתית השבולת הסמוכים אל הקרקע, ואינם מצויים כלל בחיטים העליונות בראשי השבלים, והטעם הוא משום שיניקת המים המרובים מגיע בעיקר לחיטים הקרובים לקרקע. ומטעם זה שכיחים המבוקעים ביותר באותן הגדילים בצפון הארץ [בא״י] שיש בהם שפע של גשמים. ומדבריהם מבואר בודאות שבקעים אלו המופיעים בחיטים שלפנינו אינם סימן חימוץ כלל וכלל, אלא דבשעת צמיחת החיטה וגידולה גורם שפע הלחות שבה את הסדקים והבקעים הדקים בצידי הגרעין.

וע״ש עוד מש״כ בבירור ענין זה.

★★

בגמ׳: הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר ושמרתם את המצות וכו׳.

בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ ק״ז) הביא קושי׳ מהגאון ר׳ אלעזר לייב טרייסמאן ז״ל מלודז׳:

א״כ למה אתרוג של תרומה לא יטול מפני שמכשירה, מה בכך שמכשירה הא כתיב ושמרתם תרומותי, ראוי שיכשירה וישמרנה מטומאה, כמו שמצוה ללתות ולשמור מחמץ ע״כ. וכתב שם ליישב בזה:

אם כי י״ל דרבא מצי סבר כמ״ד בסוכה (ל״ה) מפני שמפסידה, ולהלכה לא קיי״ל כרבא, ולהכי קיי״ל כמ״ד מפני שמכשירה. אולם שנוי׳ דחיקא לא משנינן. ואמינא ב״ה לישב ברווחא, דגבי מצה שפיר מצוה ללתות ולשמרו. ונהי דאיכא למיחש שמא לא יועיל שמירתו ואולי לא יוכל להשגיח כל כך ופן יתחמץ. זה ליכא למיחש, כי לא יבא מכשול מזה דאם בכל אלה אחר שמירתו מכל מקום יתחמץ, מה בכך, לא יאכלנו וישרפנו ויקיים מ״ע דתשביתו, ויאכל מצה אחרת. וליכא חשש איסר כלל אבל בתרומה שפיר אין להכשירה ולסמוך על שמירתו, דיש לחוש שמא אחר כל שמירתו לא יוכל להזדהר כל כך, ושמא יגע שרץ או שמא יטמא ע״י

טומאת מת, ויהי׳ הכרח לשורפו, וגורם שריפת תרומה שאסור לגרום לשרוף תרומה, להכי אסור להכשירו. וזה פשוט:

ע״כ. וע״ש עוד מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחלתו ועד סופו בעינן.

וכן פסק הרי״ף), כתב החת״ס (או״ח סי׳ קכ״ח) מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, והא כל דבר דבעיא לשמה וסתמיה לאו לשמה עומד לא מהני גוי וישראל עומד על גביו לרוב הפוסקים, שוב כתב דהנח לישראל בני נביאים הם, שהרי לא כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקצירה לשמה, ואין שום מצוה בקצירה, אלא בשימור לשמה, וע״כ השומרה שלא יבא לידי חימוץ יכוון בשמירתו לשם פסח, ואין לגוי שום עסק בשמירה כי אם בקצירה, וישראל הוא המשמר ומכוון מתחלתו ועד סופו.

והוסיף דלא דמי ללישה דבעינן ע״י ישראל וכדמבואר בשו״ע (סי׳ ת״ס) ולא סגי במה שישראל עומד על גביו, דשאני התם משנתן מים דאז המגבל בידו הוא השומר, וא״א לעומד על גביו לשמור, ואם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע״כ צריך ישראל גדול עצמו להתעסק בלישה. (וכ״כ המהר״ם שי״ק או״ח סי׳ רל״ב ע״ש).

ובליקוטי הערות על שו״ת חת״ס (שם) הביא דעת הנו״ב והאבני נזר והבגדי יו״ט דס״ל דגם לדעת הרי״ף דבעינן שימור משעת קצירה, היינו רק תיכף לאחר הקצירה ולא בקצירה עצמה דכן משמע בגמרא דקאמר רבא להנהו דמהפכי כיסי הפיכו לשם מצה ולא קאמר קצריתו.

דף מ׳ ע״ב

בגמ׳: בגד שאבד בו כלאים וכו׳ **עושין אותו תכריכין למת.**

וכתבו בתוס׳ דאע״ג דגם למתים יש ציצית מ״מ שייך בהם ״לועג לרש״ כשהולכים על גבי קברם עם ציצית כדאי׳ בברכות (יח.), משום דהחיים מצווים ועושים והמתים אינן מצווין ואינו דומה מצווה ועושה למי שאינו מצווה ועושה, וכו׳ עכ״ד ע״ש. וכ״כ תוס׳ ברפ״ג דברכות שם, ובנדה (סא:) יעו״ש. אולם הוא תימה גדול דמהו שכ׳ דהמתים אינם מצווין ועושים הא אינם מצווין ואף אינם עושים וכש״כ דלמתים חפשי דנעשה חפשי מן המצות ולא שייכים בזה כלל, ולא דהם בדרגת ״אינו מצווה״ וכו׳, והו״ל לתוס׳ לומר יותר דמביישים אותם שהחיים ״מצווין ועושים״ והמתים ״מופקעים לגמרי״ מן המצות, וצ״ע.

ועוד צ״ע בזה, דהא תוס׳ הכא כתבו לזה בשם ר״ת, ויעוי׳ בשיטמ״ק בב״ק (פז.) שהביא למהר״י כ״ץ שכתב בשם ר״ת דהכלל ד״גדול המצווה ועושה״ הוי דוקא בדברים שאם לא נכתבו ראויין להכתב כגון ז׳ מצות דב״נ עכ״ד, והיינו דמשא״כ בשאר מצות שבלי שהיה כתוב לזה לא היו מקיימים לזה דבזה ליכא חילוק בין המצווה לשאינו מצווה ושכרן שווה בזה [ונר׳ דע״כ דפליג ר״ת על תוס׳ בקידושין (לא.) וברפ״ק דע״ז (ג.) שכ׳ דהא דגדול המצווה וכו׳ מדדואג טפי ואין לו פת בסלו וכו׳ ע״ש, דלפי״ז מאי נפק״מ אם היה ראוי ליכתב או לא, ודו״ק], וא״כ צ״ע מהו דאר״ת לכלל זה גבי מצות ציצית דבהא איירי תוס׳ שם דלכן אסור לילך עם ציצית ע״ג קברים, הא ציצית אינה ״מצוה שכלית״ ואם לא היה נכתב לא היה ראוי להכתב ולקיימו ובכה״ג ס״ל דליכא חילוק בין המצווה לשאינו מצווה, וצ״ע.

והנה יעוי׳ במנ״ח במצוה ב׳ (אות כה׳) ובמצוה כו׳ (אות יג׳) שכתב דאף אם נאמר דסומא פטור מכל המצוות ואף אינו בלאוין מ״מ אותן מצות שב״נ מוזהר עליהם ודאי דגם הוא חייב בזה, דאין סברא שיהיה גרוע מב״נ, ונהי דלא נתקדש בהר סיני, מ״מ לא נפיק מקדושת ב״נ, ובב״נ פשיטא דהסומא חייב ג״כ וכו׳ עכ״ד ע״ש. אמנם צ״ע דלכאו׳ בר״ת שם מבואר איפכא, דהא כתב שם דדוקא בז׳ מצות דב״נ נאמר הכלל דגדול המצווה וכו׳ וא״כ למנ״ח דחייב הסומא בז׳ מצות דב״נ א״כ אמאי רצה להיות חייב במצות מחמת דגדול המצוה וכו׳ הא אפי׳ אם קי״ל כר׳ יהודה דסומא פטור ממצות מ״מ חייב בז׳ מצות, וגדול המצווה נאמר על ז׳ מצות דב״נ וא״כ אע״פ דעל שאר מצות יהיה אינו מצווה מ״מ הא כלל זה נאמר דוקא על מצות דב״נ, וא״כ צ״ע למנ״ח מר״ת שם.

ועתה מצאתי שכן נשאל מרן הגרמ״פ ז״ל באגר״מ ביור״ד ח״א (תשובה ו׳), והשיבו בזה״ל, הנה לע״ד ברור

ופשוט שאין כוונת ר״ת דגדול המצוה ועשה הוא דוקא בז׳ מצות דב״נ, שהרי מפורש בקידושין (לא.) לענין מצות כבוד אב שגדול המצוה ועושה, וגם אם רק בז׳ מצות דב״נ גדול המצוה ועושה ליכא כלל מציאות לדברי ר׳ חנינא, דהא ליכא כלל מי שאינו מצווה בהז׳ מצות דהרי גם ב״נ מצוין וכו׳ ולכן מוכרחים לומר דגם בכל המצות איירי ר׳ חנינא דמצווה עדיף וכו׳, וכוונת ר״ת הוא, דלא בכל מצות אמר ר״ח, דבאלו שהוא גזה״כ בלא טעם אין חלוק כיון שניכר שעושה רק מצד ציוי ה׳ זה עצמו הוא דבר גדול מאד, וע״ז שצריך לעשות רצון ה׳ הא כו״ע מצוים ומה לנו איזה מעשה הוא עושה מצד רצון ה׳, ונחשב כוונת עשית רצון ה׳ המצוה, אך בדבר שיש טעם אין ניכר שהמעשה הוא לרצון ה׳ דאפשר עושה בשביל הטעם שאז נשאר רק עצם המעשה שהוא מעשה מצוה כמו צדקה וכבוד אב ושמירת המועדים וכדו׳ שיש טעם להציוי ובאלו יש מעלה למצוה ועושה, דלעצם הדבר הוו רק המתחייבים מצוים ועושים, והכגון ז׳ מצות דב״נ שכתב ר״ת הוא לדוגמא בעלמא וכו׳ עכ״ל יעו״ש. והיינו דאכן הסומא חייב בז׳ מצות ב״נ, ומש״כ ר״ת דגדול המצווה וכו׳ הולך על הז׳ מצות, לאו דוקא נקט, אלא דבמצות כגון אלו נאמר הכלל אך בז״מ אכן אף הסומא מצוה ע״ז, ואתי שפיר המנ״ח.

ונראה דעפי״ז יתיישב אף ר״ת בתוס׳ הכא, דהא איירי דהמת שלובש ציצית בקבר הוי בגדר ״אינו מצווה ועושה״ ואע״פ דאינה מצוה ״שכלית״ מ״מ שפיר אפ״ל בזה האי כללא, דהא כל הטעם דלא אמרי׳ לזה בשאר מצות דהוי גזה״כ ואינה מצוה שכלית או עם טעם משום דניכר שעושהו רק מצד ציוו ה׳ וזה עצמו הוי דבר גדול ונחשב למצוה וכו׳, וא״כ במת ליכא לטעם זה, דהא לא קעביד מידי אלא אחרים מלבישים לו לזה אך איהו עצמו לא קעביד מידי ולא עושה בעצמו רצון ה׳ ולא ניכר שהמעשה הוי רצון ה׳ וכו׳, וא״כ שפיר קאמר ע״ז דהוי אינו מצווה ועושה דגם בזה לא ניכר שעושהו למצוה, והבן בס״ד. ועוד י״ל ע״פ האג״מ, דהא אף במצות ציצית יש טעם וכדכ׳ בס״פ שלח (טו, לט׳) והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה׳ ועשיתם אותם וגו׳ ע״ש, וכן יעו״ש בספרי (סי׳ עב׳) עה״פ והייתם קדושים לאלוקיכם וגו׳ רבי אומר זו קדושת ציצית וכו׳ מגיד שהציצית מוספת קדושה לישראל ע״כ ע״ש, וא״כ יש בה טעם גדול לקיימה וא״כ שפיר כ׳ ר״ת דגדול המצווה גבי מצוות ציצית, ודו״ק. אולם עדיין צ״ב בר״ת כש״כ לעיל, דהא הוי מופקע לגמרי ממצות והוי אינו מצווה ואינו עושה ולא רק אינו מצווה ועושה, וצע״ג.

(נופת צופים)

★★

כתב בספר י״ד החיים (אות תשי״ג) ראיתי בהקדמה של תשו׳ כח שור (שהי׳ בימי הבעש״ט זצ״ל) שלא הניח לקצור השמירה שלו במגל רק שהיו תולשין השבלים בידיהם בעיקריהן, וגם שמעתי שהיו נוהגין כן חסידים ואנשי מעשה, ומצאתי בר״ח פסחים (דף מ׳) למה שאיתא בגמ׳ דמנקטא לי׳ אימי׳ בארבי, ופי׳ שעוקרין אותם בעיקריהן לצורך הפסח, וא״כ יש לזה מקור נאמן ע״כ.

והוסיף בספר מנהג ישראל תורה (או״ח ח״ב סי׳ תנ״ג אות ד׳):

וכן הובא בשו״ת זכרון יהודה (סי׳ קי״ט) בשם רב גדול ששמע שכך היו עושים החסידים הראשונים שהיו משמרים שלא יניף עליהם ברזל, ומביא שם ראיה הנ״ל, אמנם בספר משנת יעקב (סו״ס תע״ג) כתב ע״ז דאם קבלה שנכון שלא יניף עליהם ברזל נקבלה, אבל מדברי פיר״ח אין ראיה, דהפירוש בדברי ר״ח הוא דאמיה שמרה עוד בעיקריהם היינו בשורש לא רק כשהיו עמרים כדאמר רבא הפיכו כיפי לשם מצוה, אלא עוד בשורש כשקצרו עשתה לשם מצוה (וראיה מזה שגם הקצירה יהא בשימור לשם מצוה, עי׳ לעיל או׳ א׳), אבל שצריך לעקור אותם בידים ולא בכלי אין רמז עי״ש. ע״כ.

★★

בגמ׳: מר בריה דרבינא מנקטא ליה אמיה בארבי.

פירש״י מלא עריבה או עריבות הרבה. הנצי״ב בתשוב׳ משיב דבר (ח״ב סע״ז) והובא בשינוי לשון בשדי חמד (ח״ח רל״ד:) כתב ע״ד אכילת מצה שמורה בשבעה ימי הפסח, שנמצא במעשה רב כי הגר״א היה אומר דמצוה לאכול מצה כל שבעה, ולא נתבאר מאין למד כן רבינו הגר״א ז״ל, והיה נראה מדאיתא בפסחים דמר בריה דרבינא מנקטא ליה אמיה חיטי שמורה בארבי, ואי משום ליל יו״ט ראשון לחוד, למה ליה כמות הממלא ארבי אלא ע״כ דהיה מהדר לאכול כל ימי

הפסח מצה שמורה, אלא דיש לדחות דאין מצוה לאכול מצה כל ז׳, אלא דאם אוכל מצה מצוה שתהיה שמורה.

ועיין שם בשדי חמד שהיה מנהג במקומו לברך אקב״ו על אכילת מצה על המצה כל שבעה, והוא הרחיב והעמיק לבאר דמנהג זו בטעות יסודה, ולכו״ע אין לברך רק בלילה הראשון, ועלתה בידו לבטל המנהג.

דף מ״א ע״א

בגמ׳: ת״ר במים אין לי אלא במים שאר משקין מניין, אמרת קל וחומר ומה מים שאין מפיגים טעמן אסורין, שאר משקין שמפיגין טעמן לא כ״ש.

תמה המנחת חינוך (מצוה ז׳ אות י״א) דאמאי לא אמרינן בזה כל קל וחומר שתחילתו להחמיר וסופו להקל אינו ק״ו וכדאמרינן לעיל בפרקין (כז:) גבי אין ביעור חמץ אלא לשריפה, דהכא סופו להקל הוא, דאם נידון בק״ו לפסול פסח שבישלו בשאר משקין א״כ שוב אין חייבין עליו משום נותר. ותירץ לפי מש״כ התוס׳ בד״ה איכא דהנידון כאן אינו אלא למלקות אבל הפסח נפסל בלא״ה משום כי אם צלי אש, וא״כ יוצא שבין כך אין עוברין עליו משום לא תותירו.

מיהו העיר דאכתי נפק״מ בצלאו ואח״כ בשלו, לפי מה דס״ל לרבנן דחייב דבכה״ג לא מיתסר רק משום דהוא בכלל מבושל, אם נידון ק״ו למבשל במשקין נמצא דספו להקל דאינו עובר על בל תותירו בצלאו ואח״כ בשלו במשקין.

וע״ש שהסיק דבודאי עובר על בל תותירו על נא ובשל, אע״ג דבשאר פסולין אינו עובר, דהפסול של מבושל נפקע לאחר זמן אכילת פסח וחל עליו פסול נותר וע״כ הוא בכלל לא תותירו. (ועע״ש).

★★

בגמ׳: ת״ר יכול צלאו כל צורכו יהא חייב ת״ל אל תאכל ממנו נא ומבושל נא ומבושל אמרתי לך ולא שצלאו כל צורכו.

המהרש״א תמה דמ״מ יתחייב על צלאו כל צורכו משום כי אם צלי אש (ולא קלי אש כפירש״י), וכדמסיים לקמן בסמוך גבי אכלו חי לאחר דקאמר נא ומבושל אמרתי לך ולא חי, יכול יהא מותר, ת״ל צלי אש.

החכם צבי (סס״ג) מתרץ קושית המהרש״א דשאני צלאו כל צורכו דא״א לעשותו צלוי כל צורכו עד שיצלהו בתחלה צליה כהוגן ואח״כ נשרף, ומסתמא לא אמרינן דאתיא חריכא ומבטל לצלייה, וכסברת הגמרא לעיל גבי צלאו ואח״כ בישלו אי לאו קרא יתירא, ומעיקרא ס״ד דחירוך דומה לבישול, אבל לאחר דממעטין לה מנא ומבושל שוב ומקמינן לה אסברא דלא אתי שריפה ומפקא מצליה. ועע״ש.

★★

בגמ׳: פסח שבישלו בחמי טבריה.

נודע בשער בת רבים ההערה בזה, דהלא אמרו לעיל (ח:) מפני מה אין חמי טבריא בירושלים וכו׳, ואם הביאו הפסח לטבריה הרי כבר נפסל ביוצא (ושוב אין זה פסח כשר, ומה שייך איסור בבישלו).

והרבה תירוצים נאמרו בזה, בהגהות מראה כהן כתב: ואמנם לענ״ד י״ל בפשיטות דמשכחת לה בשעת היתר הבמות, דקדשים קלים היו נאכלים אז בכל ערי ישראל וכדתנן בזבחים (קיד:), והלכך אף דהקרבת הפסח עצמו היה בבמת ציבור בנוב וגדעון, מ״מ אכילת הפסח היה מותר בכל ערי ירושלים והיו יכולים להוליכו אח״כ אפילו לטבריא

והגאון האדר״ת בשו״ת מענה אליהו (סימן יח) כותב: ויעוין בתוספתא סוף פ״ו דפסחים דתניא שם, רבי שמעון אומר הרי שהיו יושבים ואוכלים וראו נחש או עקרב הרי אלו עוקרים את פסחיהם, ואוכלים אותו במקום אחר. שנאמר על הבתים אשר יאכלו אותו בהם.

ותמוה כיון שמעולם לא הזיק נחש ועקרב בירושלים (כדאי׳ במשניות אבות בעשרה ניסים), והפסח אינו נאכל רק בירושלים, א״כ למה נקט דין זה שלא משכחת ליה כלל.

ולכאורה היה נראה הכוונה, שאם עשו כן ועקרו לאכול במקום אחר שאין עליהם איסור, ומשכחת ליה שפיר שנרתעו האורחים הבאים מארץ רחוקה לעשות הפסח, ולא ידעו מהנס הזה וברחו ממקומם, אבל לשון הרי אלו עוקרים לא משמע כן.

והיה נראה לפרש כעין הך דפסחים (מא.) דאמר רב חסדא פסח שבשלו בחמי טבריה, דלא משכחת לה כלל רק בימי נוב וגדעון וכיוצא בזה, וכמו שכתבתי במקום אחר בימי

עלומי בס״ד, הכי נמי יש לפרש כשהיה אז הפסח והקריבהו בבמה גדולה שלא בירושלים ואירע כן.

★★

וכ״ק האדמו״ר האמרי אמת מגור כתב בזה: ואמרתי ליישב קו׳ האחרונים על הך דהמבשל הפסח בחמי טבריא, דהא אסור להוציא הפסח לשם, ולהביא המים משם הרי נתקררו. וי״ל כהמצאת הפלאשין (הנקרא היום תרמוס) המחזיקים החום.

ושוב במכתב לבעל הפסקי תשובה שהביא בספרו את דברי האמרי אמת כתב לו: ״אשר הבאת לתרץ בחמי טברי׳ ע״י הפלאשין, והגם דכלי שני אינו מבשל נצרך לומר כי הפלאשין ככלי ראשון הוא. ורחוק הוא״. (מכתבי תורה מכתבים ק. קב.)

והגאון הגרי״ז יוסקוביץ כתב בזה: ע״פ מה דאיתא במדרשות עתידה ירושלים להיות כא״י וא״י ככל העולם כולו. עפי״ז יש ליישב הקושיה הגדולה שהקשו האחרונים בהא דפסח שבישלו בחמי טבריא, דאיך משכח״ל, דפסח הרי אינו נאכל אלא בירושלים, ואם יצא מתוכה נפסל, וחמי טבריא אינו בירושלים. ולהנ״ל א״ש דלעתיד יהיה כל א״י ירושלים, וא״כ יהיה מותר לאכול קדשים קלים בכל א״י (וכמ״ש במהרש״א בב (עה:) עיין שם היטב).

אך גם בפשיטות יש לומר דהרי קיי״ל מוספין על העיר עד כמה שירצו. וא״כ משכח״ל שיהיו חמי טבריה בירושלים, אם כי יש לעיין אם מותר להוסיף שיהיו חמי טבריה בירושלים, עיין פסחים (ח:) מפני מה אין חמי טבריא בירושלים אך אין למדין מדברי אגדה וכמו״ש הרשב״א מס׳ מגילה דף ט׳ ועיי״ש.

(חידושי הגרי״ז יוסקוביץ ח״ג ע׳ קכג)

★★

בספר ״בניהו״ לרבי יוסף חיים זצוק״ל בחידושים לדף ח שהביא את הקושיא שמעתי מקשים וכו׳. ותי׳ בזה כמה תירוצים: דאפשר שהביא חמי טברי׳ מטברי׳ לירושלים ע״י נס וקפיצת הדרך וכדומה, ועוד כתב בזה ועוד נ״ל דאין התחלה לקושיא זו, דר״ח דינא קמ״ל אי הוה בירושלים מים חמין כחמי טבריה, כי באמת שלמה המלך ע״ה היה יכול לעשות כזאת, וכמ״ש במדרש יודע היה שלמה חוט זה הולך לכוש והיה זורע בו פלפלין, חוט זה הולך להודו והיה זורע בו זגנביל שנאמר ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו, וא״כ היה יכול שלמה המלך ע״ה לעשות חמין בירושלים כחמי טבריה, שהיה חופר במקום אחד שחוט שלו נמשך עד חמי טבריה, והיו המים שבאותה חפירה חמין כחמי טבריה ממש, אלא דלא עביד הכי משום עולי רגלים, ואפשר להיות לעתיד כן בירושלים, ולא יחושו לדבר זה דאכשיר דרי, ולא יאמרו כזאת, על כן הדין זה דר״ח בבישול הפסח ניתן להאמר.

★★

בספר מרפסין איגרא כתב (ע׳ קע-קעא) בקושי׳ הנ״ל:

ויש לתרץ כי תתכן מציאות של בישול פסח בחמי טבריה, באופן שמשך מים בצינור מחמי טבריה לירושלים, ובישלו במים שבצינור, שאז נחשב לבישול בכלי ראשון אם אכן שמרו המים על חומם.

עוד יש לתרץ, דיתכן לבשל בחמי טבריה גם באופן שלקחו מים במצקת מחמי טבריה ובישלו במצקת עצמה, שאז נחשב לבישול בכלי ראשון אם אכן שמרו המים על חומם.

עוד יש לתרץ: ״חמי טבריה״ אינו אלא שם מושאל למעיינות רותחים, וכוונת הגמרא היא שבישל את הפסח במעיין רותח הנמצא בירושלים

את התירוץ האחרון לכאורה יש לפרוך מדברי הגמרא במסכת פסחים (לעיל ח׳ ע״ב) האומרת: ״מפני מה אין ׳חמי טבריה׳ בירושלים...״, הרי מפורש שאין ״חמי טבריה״ בירושלים. ע״כ.

★★

[וע׳ בסנהדרין (ק״ח ע״א) דאמר ר׳ יוחנן דמהמבול נשארו חמי טבריה ע״ש, והרי ר״י עצמו ס״ל בזבחים (קט״ז ע״א) דבא״י לא הי׳ מבול, ול״ש על זה ענין של נשארו. וע״כ דחמי טבריה הוא כינוי למים חמים כעין של טבריה ודו״ק].

★★

וכתב הגרש״ז פצנובסקי ז״ל בקובץ קול תורה (פאבינוץ - ס׳ כ״ו):

אדכרן תמיהת אא״ז ז״ל הגאון בחדושי הרד״ד עמ״ס פסחים דף ח׳ הנ״ל שהקשה דאין משכחת לה הדין דמבשל

הפסח דחמי טברי׳, ובילדותי טרם שנדפס ספר חדושי הרד״ד הצעתי קושיא זו לפני אדמו״ר מוהר״א זצ״ל מסוכטשוב. ושאל אותי אם לא אדע תרוץ. ואמרתי דמשכחת לה שהביאו מחמי טברי׳ בכלי ששאבו משם. וכדעת הט״ז יו״ד סו״ס צ״ב דשואב מכלי ראשון הוי ככלי ראשון ומבשל.

ודחה אותי כיון דלהט״ז ז״ל בעצמו לא פשיטא לי׳ וכתב שיש בזה להחמיר. ועוד אמרתי שבשקושיית אא״ז ז״ל אינה על הגמ׳. כיון דמשכחת לה שפיר בפסח מדבר בבמות נוב וגדעון ושילה שהיה יכול להיות גם שם מעין חם. רק התמיה על הרמב״ם ז״ל שהביא הדין של חמי טבריה בפסח הא מה דהוי הוי. ולאחר שנאסרו הבמות שוב לא משכחת בירושלים חמי טברי׳. ולא אמר לי מידי.

ובשנת תרס״ב כשיצא לאור ספרו הגדול ״אגלי טל״ ראיתי שם בדף קכ״ד אות ב׳ וז״ל: הקשה לי איש אחד וכו׳ חמי טברי׳ בירושלים איך משכחת לה וכו׳, ושם באות ג׳ מצדד לתרץ ע״י היתר במה עיי״ש. וזה הרי אינו מספיק ליישב דברי הרמב״ם ז״ל וכנ״ל. ושם באות ה׳ מתרץ עפ״י דברי הט״ז הנ״ל אשר במו פי קדשו דחה זאת דלא פשיטא. וכ״כ הפרמ״ג בשם הנקודות הכסף בשם הש״ך דהוי ספק כלי ראשון.

אגב אציע מה שיש עוד לתרץ תמיהת אא״ז זצ״ל הנ״ל. עפימש״כ במדרש שלעתיד יחדש הקב״ה עשרה דברים בירושלים. וכמאמר חז״ל מעולם לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים. וכמאמר חז״ל עה״פ ״משא וגו׳ הדרך ודמשק״ בזכרי׳ ט. א. ובשיר השירים צופה פני דמשק. שעתידה ירושלים שתהא מגעת עד לדמשק וא״כ מהרה יבנה הרי ביהמ״ק ולא יחסר גם בירושלים מעינות חמים. וגם יתרחב ירושלים כל כך עד שיהיה טברי׳ ומימי׳ החמים והרפואות בתוך ירושלים ואז לא יהיה שייך טעמא דגמ׳ הנ״ל כדי שלא יאמרו עולי רגלים וכנ״ל. כי לעתיד ימלא כל הארץ דעה ולא יעלה על לב שום איש שתהיה עליה שלא לשמה. ולכך שפיר הביא הרמב״ם ז״ל דין זה כדיני כל קדשים שהביא, לפי שיהיה לעתיד לבוא, ונזכה לעלות לציון ברינה ונדע הלכותי׳ אמן. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אמר רב חסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור פסח שבשלו בחמי טבריא חייב מאי שנא בשבת דלא דתולדות אש בעינן וליכא פסח נמי לאו תולדות אש הוא.

רש״י בשבת (לט.) פירש דהטעם דהמבשל בחמה בשבת פטור הוא משום דאין דרך בישול בכך, ותמה האגלי טל (מלאכת אופה אות מ״ד ס״ק א׳) דאם הפטור רק משום דאין דרך בישול בכך, איך קמדמה הכא בישול בקרבן פסח למלאכת בישול בשבת, התינח שלא לחייב את האדם העושה מלאכה כיון שעשה את המלאכה שלא כדרך, אבל למה לא יחשב גוף הפסח כמבושל.

וע״ש שחידש דיש ב׳ אופנים של שינוי, יש שינוי בפעולה ויש שינוי בהנפעל, כלומר בדבר הנעשה, שינוי בפעולה (וכגון כותב בשמאלו) ודאי לא שייכי רק לענין שבת וכמש״כ הב״ש באבן העזר סי׳ קכ״ג דנפק״ל ממלאכת מחשבת, אבל כשיש שינוי בהנעשה אין זה בכלל בישול וכיו״ב, וע״כ גם הקרבן שנתבשל בחמה לאו בכלל מבושל הוא דיש שינוי בהנפעל. ומה״ט מצאנו גם בשאר איסורים דפטור באכילה שלא כדרך, וכגון אוכל חלב חי, דהיינו שינוי בעיקר האיסור ולא רק במעשה.

★★

ברש״י ד״ה נא. צלי ואינו צלי.

כתב הגאון ר׳ אברהם בנימין גלאוויטשאוער זצ״ל בהערות וחדושים על חמדת ישראל (הערות וחדושים מנכד המחבר על קונטרס דרך חיים אות כח) ובהערה בקובץ דגל התורה (סי׳ נג), דמרש״י משמע דשיעור נא הוי כמאכל בן דרוסאי וכדכתב הב״ח ביו״ד (סוף סי׳ סט ד״ה במקום), ודלא כרבינו חננאל לקמן (עא ע״א ד״ה מותיב) דפירש דבשר חי היינו נא, וכן במכילתא ובתרגום אונקלוס בפסוק אל תאכלו ממנו נא פירשו חי, ומוכח דס״ל דנא לא הוי כמאכל בן דרוסאי.

ויש עוד להביא ראיה דנא הוי כמאכל בן דרוסאי, דלעיל (לז ע״א) איכא בגמרא יוצאין במצה הינא וכו׳ מאי מצה הינא וכו׳ כל שפורסה ואין חוטין נמשכין הימנה, ופירש״י הינא אינה אפויה כל צרכה לשון אל תאכלו ממנו נא, ובמנחות

(עח ע״ב) איתא בהדיא יוצאין במצה נא וכו׳, ובתוס׳ שם (ד״ה פורסה) כתבו דזהו השיעור של עד שיקרמו פניה בשבת (יט ע״ב) עיי״ש.

והנה בסוף פ״ק דשבת (כ ע״א) וכן בשו״ע (או״ח סי׳ רנד ס״ה) מבואר דקרימת פנים הוא השיעור של כמאכל בן דרוסאי, הרי דמצה נא שפורסין ואין חוטין נמשכין הוא השיעור של קרימת פנים שהוא כמאכל בן דרוסאי, הרי מבואר דשיעור נא הוי כמאכל בן דרוסאי, עיי״ש.

דף מ״א ע״ב

בגמ׳: אכלו נא לוקה שתים.

בשו״ת הלכה למשה (ח״א ס״ב) תמה דאיך חל איסור נא על איסור כי אם צלי אש נימא דאין איסור חל על איסור, ותיקשי למ״ד בכריתות דגם בקדשים אין איסור חל על איסור.

ובחלק ב׳ (ס״א) הביא מהגרי״ח זוננפלד זצ״ל שתירץ לו דשני האיסורים חלים ביחד משחשיכה. וההלכה למשה השיג על זה דהא בברייתא בגמרא מבואר דגם בבישלו משחשיכה חייב ובזה הרי נאסר כבר משום כי אם צלי אש עיי״ש.

★★

בגמ׳: נא ומבושל לוקה שלש.

המנחת חנוך (מצוה ז׳ אות ב׳) מסופק בהיה נא ואח״כ בישלו אי חייב שתים, או דנימא דכיון דנתבשל שוב לא איקרי נא, וכי תימא בלא״ה אין איסור חל על איסור, זה אינו, דהא דאיסור מבושל מוסיף על איסור נא דשוב אינו ראוי להתירו, דאילו משום נא יכול להשלים את הצליה דאז הוא ראוי לאכילת פסחו.

במקראי קודש (פסח ח״א סכ״ו) הביא להקשות דאיך חייב על נא ומבושל שתים נימא דאין איסור חל על איסור, והשיב דהא דקאמר הכא נא ומבושל לוקה שלש איירי בב׳ חתיכות חתיכה אחת נא וחתיכה אחת מבושל וקמ״ל דהלאוין מחולקין. עוד תירץ דאפשר לאוקים בבישלו מבעוד יום, וממילא חלים נא ומבושל בבת אחת, דהא בסמוך מבואר דביום אינו עובר משום נא ומבושל אלא רק בזמן שהוא בקום אכול צלי.

★★

המנחת חינוך (שם) הסתפק עוד אם הא דלוקה על נא ומבושל שתים הוא רק בב׳ חתיכות אחת נא ואחת מבושל, או דלוקה שתים אפילו בחתיכה אחת נא שבישלו, דאפשר דאין אומרים בכה״ג אין איסור חל על איסור, דמבושל מועיל על נא דאילו נא אפשר לתקנו ולצלותו, ועכשיו שבישלו כבר א״א לתקנו ע״י צליה.

דף מ״ב ע״א

בגמ׳: דרשה רב מתנה וכו׳ **למחר** וכו׳.

הביא בזה הגר״ח קניבסקי שליט״א בספרו ארחות יושר (עמוד נג): וכתבו בשם הגרי״ס זצ״ל, שחז״ל ספרו לנו מעשה זה להראות עד כמה היתה אמונת חכמים חזקה אצלם, שלא שאלו לו שאלות למה דוקא מים שלך, וגם כל השנים אפו כולם מצות בלי המים שלך וכי לא יצאו ידי מצה. אלא לא שאלו והאמינו בכל מה שהחכם דרש להם, ולהראות שכך צריך להיות.

(וכעין זה במעינה של תורה בשם צדיקים עי״ש)

★★

אדמו״ר הפני מנחם מגור זצ״ל אמר לבאר בזה דברי חכמים וחידותם:

המקור של מים שלנו אי׳ בגמ׳ (פסחים מב.) אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו וכו׳, דרשה רב מתנה בספוניא וכו׳, אמר להו אנא במיא דביתו אמרי. ומקשה השפת אמת למאי הילכתא הביאה הגמ׳ האי עובדא, וכי לספר לנו שהם לא ידעו וטעו, ומתרץ דבא ללמד דבפני ע״ה צריכין לפרש ולא לומר בלשון סתום שיכולין לטעות, אולם בגמ׳ משמע שהיו שם גם תלמידי חכמים גדולים וחריפים, דבמס׳ קידושין (לה.) אי׳ לאחר סוגיא שלימה שם, אמר רבא פפונאי ידעי לה לטעמא דהא מילתא ומנו רב אחא בר יעקב וכו׳, וכן אי׳ (ב״ק נד:) אמר רב פפא פפונאי ידעי טעמא דהא

מילתא ומנו רב אחא בר יעקב, ולכאורה היו יכולים לומר רב אחא בר יעקב ידע לטעמא דהא מילתא ולמה אמרו פפונאי, משמע שבני העיר היו חריפים.

אולם חשבתי שיתכן לומר ג״כ שהרי ענין מים שלנו הוא השפלות, דאי׳ מצה רמז לעניות, פשטות, לבטל את עצמו לגמרי להשי״ת, ואי׳ בשפת אמת שענין המים הוא כדאי׳ (תענית ז.) מניחים מקום גבוה והולכין למקום נמוך, מים תוכן כברן, מים מנקים, ובמצה יש רק קמח ומים, וכדאי׳ בראשונים שזה מורה על ענין הפשטות, אי׳ בגמ׳ (ביצה לח.) שהמים בטלים לגמרי לגבי העיסה, הרמז לבטל עצמו לגמרי להשי״ת, ולפיכך סברו שהמקור שיהיו יכולים לקחת את המים הוא אצל רב מתנה שהיה גדול הדור, איתפשטותא דמשה בכל דרא ודרא. ואמר להם, לא, אנא במיא דביתו אמרי, היינו שהינכם צריכים בעצמכם לבד להתיישב ולהכין עצמכם, כל אחד יש לו החמץ שלו, וצריך בעצמו להישמר.

העולם אומרים, וכן אי׳ מהחידושי הרי״מ ז״ל שאמר כן, שכאשר היו באים האברכים לרבי ר׳ בונים מפרשיסחא ז״ל בפעם הראשונה היה רגיל לומר להם סבורים אתם שבאים לרבי כדי שהרבי יתן מדריגות, קודם צריך הרבי ללמד אתכם שתחפשו אצל עצמכם, עליכם לדעת המעשה של אייזיק ר׳ יעקעל׳ס שחלם שיש אוצר טמון בפראג ונסע מביתו עד לשם לחפש את האוצר, כשהגיע לפראג פגשו אחד ושאלו מה מחפש כאן, וכשסיפר לו חלומו אמר לו ההוא, ואני חלמתי שאצל יהודי בקראקא בשם אייזיק ר׳ יעקעל׳ס נמצא האוצר, כששמע זאת שב לביתו חיפש אצל עצמו את האוצר ומצא, צריך לתקן המדות, ולהכין בעצמו את כל ענייניו, וזהו שאמר להם מים שלנו, מיא דביתו עכ״ד.

פרק שלישי

דף מ״ב ע״ב

בגמ׳: שכר המדי, דרמו ביה מי שערי.

ופירש״י וז״ל, לפי שבאותן הימים אין נוהגין לעשות שכר אלא מתמרים ובמדי עושין שכר ממי שעורין כעין אותו שלנו קרי ליה שכר המדי, עכ״ל. ומבואר א״כ דנהגו בזמן חז״ל לעשות שכר משעורין. וכן יעוי׳ בפ״ק דכתובות (ח.) מאימתי הוי התחלת שמחת חופה, א״ר פפא מכי רמו שערי באסינתא, ופירש״י דיש שורין שעורין בעריבת מים להטיל שכר לצורך חופה וכו׳ עכ״ל ע״ש. וכ״כ בתוס׳ רי״ד שם (על הדף), ובר״ן (ברי״ף), ובמאירי ע״ש. וכ״כ רש״י בפ״ק דע״ז (ח:), והר״ן שם (ברי״ף) כנ״ל, דמשעה ששורין השעורין לעשות שכר ע״ש.

אולם יעו״ש בתוס׳ שכ׳ בזה״ל, וקשה דבכל התלמוד לא מצינו שהיו עושין שכר משעורין אלא מתמרים או מכשות, לכך נר׳ לשון ב׳ שפירש״י וכו׳, עכ״ל ע״ש. אולם צ״ע מהגמ׳ הכא דמבואר לכאו׳ שעשו במדי בזמן חז״ל שכר משעורים וכדפירש״י, וא״כ מהו שכ׳ דלא מצינו כן בשום דוכתי. וי״ל דס״ל לתוס׳ בבי׳ הגמ׳ הכא כש״כ הרא״ש (באות א׳) וז״ל, ושכר של שעורין ושל חטים שעושים באשכנז ובצרפת היה אומר ר״ת דאסור להשהותו בפסח, דדוקא בשכר המדי הוא דשרו דעיקרו עשוי מתמרים או מדברים אחרים ולא היו נותנים בו אלא מעט שעורין להחמיצו כדמשמע בגמ׳ דרמו ביה שערי, אבל שכר שלנו שעיקרו משעורין לא, עכ״ל הרא״ש ע״ש. והיינו דס״ל דמש״כ בגמ׳ הכא ״ושכר המדי״ אכן לא נעשה ״משעורים״ כ״א מתמרים וכיו״ב ורק מעט שעורין נתנו בו אך ״עיקרו״ לא נעשה מזה. וא״כ י״ל דה״נ ס״ל לתוס׳ הנ״ל ול״ק.

אולם יעוי׳ בשבת (קלט:) ובמו״ק (יב:) שכ׳ דמטילין שכר במועד אחד שכר תמרים ואחד שכר שעורים וכו׳ יעו״ש, והיינו דעיקרו נעשה מתמרים או משעורים, וא״כ צע״ג בתוס׳ שכ׳ דלא מצינו כן בכל הש״ס. שו״ר ברש״ש בפ״ק דע״ז שם דהק׳ כן וז״ל, הלשון תמוה קצת, דהרי בשבת (קלט:) איתא ואחד שכר שעורים, אלא דר״ל דלא היו רגילים לעשותה כדמשמע בר״פ ואלו עוברין וכו׳ עכ״ל ע״ש. אולם ודאי דחוק הוא, דאכתי קשה בדכ׳ תוס׳ דלא מצינו בכל התלמוד שעשו וכו׳, דמשמע שאף לא היה דבר שאינו מצוי, ועוד דמדכ׳ בשבת ובמו״ק שם ״ואחד שכר שעורים״, ע״כ דהיו רגילים לעשותו בזמנם, וא״כ צ״ע.

וכן יעוי׳ ברש״י וברשב״ם לקמן בפ״י (קז.) בד״ה פירזומא, שכר שעורין, ע״ש. והוא כדס״ל לרש״י, והר״ן, והמאירי, ותוס׳ רי״ד, שנהגו לעשות שכר משעורין. ועתה מצאתי בספר ״גליוני הש״ס״ [להגר״י ענגל ז״ל] בפ״ק דע״ז שם דג״כ עמד בזה וכ׳ בזה״ל, נ״ב ע״י בב״ב (צו:) וצע״ג, ויש ליישב, ואין הגליון מספיק. וע״ע במו״ק (יב:), וברש״י פסחים (קז.), ובפסחים (מב:) שכר המדי דרמו ביה מי שערי, ועתוס׳ לקמן בע״ז (לא:) ד״ה ותרוויהו דכ׳ דבכלל דין שכר בין שכר של תמרים בין של תבואה, עכ״ל הגרי״ע ז״ל. וא״כ צ״ע בתוס׳ בזה.

(נופת צופים)

דף מ״ג ע״א

בגמ׳: מאן תנא דחמין דגן גמור עי׳ תערובות ונוקשה בעיניה בלאו אמר רב יהודה אמר רב ר״מ היא וכו׳, **רב נחמן אמר ר״א היא דתניא על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דברי ר״א** וכו׳ **וכ״ש נוקשה בעיניה** וכו׳ **ור״י מ״ט לא אמר כר״נ** וכו׳ **תניא כוותיה דרב יהודה** וכו׳ **אלא טעמא דר״א מכל.**

התור (בסי׳ תמב) כתב דלר״א גם חמץ ע״י תערובות וגם חמץ נוקשה הוי בלאו. ותמה עליו הב״י דבגמרא כאן

מבואר דרב נחמן ס״ל כן, אבל רב יהודה ס״ל דלר״א רק חמץ דגן גמור ע״י תערובת הוי בלאו אבל חמץ נוקשה לא הוי בלאו, ואי׳ בגמרא דתניא כוותיה דרב יהודה, וא״כ מדוע פסק הטור כרב נחמן.

ותירץ דיש לדחוק דהטור ס״ל דמה דאמרינן בגמרא תניא כוותיה דרב יהודה זה רק לפי סברתו דחמץ ע״י תערובת חמור מחמץ נוקשה, אבל לפי סברת רב נחמן דחמץ נוקשה חמור מחמץ ע״י תערובת שפיר הזכיר ר״א חמץ ע״י תערובות דהוי בלאו וכ״ש חמץ נוקשה, וע״כ שפיר פסק הטור כרב נחמן דמסתבר לו סברתו יותר, וע״ש שהוכיח דבריו מדברי רש״י שכתב בסברת רב נחמן דחמץ נוקשה חמור מחמץ ע״י תערובת, אף שבגמרא [לפי גירסת הב״י] כתוב רק הוא הדין חמץ נוקשה, עיי״ש.

והב״ח שם חולק עליו וכתב דכל תניא כוותיה צריך שיהא מוכרח מבחוץ לפרש כן, ולא שהוא רק לסברת רב יהודה ולא לסברת החולק עליו, ע״כ כתב דהתניא כוותיה דרב יהודה הוא רק נגד סברת רב נחמן שחמץ נוקשה חמור מחמץ ע״י תערובות, אבל שפיר יש לומר דמשנתינו ר״מ דוקא, אלא י״ל דמשנתינו גם כר״א אתיא ושניהם שקולים כאחד, וע״כ שפיר פסק הטור כן, עיי״ש.

ובמשנה למלך פ״א מהל׳ חמץ ומצה (ה״ו) תירץ, דלהטור הוקשה בדברי הגמ׳ שלש קושיות, א. קושית התוס׳ (ד״ה ואילו) דמה הראי׳ לרב יהודה, הלא י״ל דר״א לא הזכיר חמץ נוקשה משום דכ״ש הוא מחמץ ע״י תערובת. ב. אמאי לא הביאה הגמרא סייעתא לרב יהודה מהברייתא שהביא רב נחמן עצמו דגם שם הזכיר ר״א רק חמץ ע״י תערובת. ג. לפי סברת רב נחמן דנוקשא חמור מתערובת, איך יליף ר״א מריבויא דמחמצת חמץ ע״י תערובות, אולי ריבוי דמחמצת בא לרבות חמץ נוקשה דחמור מתערובת.

ומכח קושיות אלו הבין הטור דרך אחר בסוגית הגמרא, והוא, דמה דהגמרא מביאה סייעתא לרב יהודה זה על מה דר״י ס״ל דחמץ ע״י תערובת חמור מחמץ נוקשה, דלדבריו א״ש דיליף ר״א מריבויא דמחמצת חמץ ע״י תערובת ולא חמץ נוקשה, משא״כ לרב נחמן דחמץ נוקשה חמיר מחמץ ע״י תערובת קשיא איך יליף ר״א ממחמצת חמץ ע״י תערובת ולא חמץ נוקשה, ולפי״ז גם א״ש הא דלא הביאה הגמרא סייעתא מהברייתא שמביא רב נחמן, כי בברייתא ההיא לא מוזכר מהיכן יליף ר״א הלאו בחמץ ע״י תערובת.

ולפי מה שלמד הטור בפי׳ דברי הגמרא ס״ל דעד כאן לא הביאה הגמרא ראי׳ לרב יהודה זה רק כאשר למדנו שר״א יליף מתיבת מחמצת, דמתיבה זו יש לרבות עוד חמץ אחד, ומדיליף ר״א חמץ ע״י תערובת ש״מ כרב יהודה וכנ״ל, אך למסקנא דר״א יליף מ״כל״ אפשר ללמוד גם חמץ ע״י תערובת וגם חמץ נוקשה, ד״כל״ פירושו כל סוגי החמץ, וע״כ שפיר כתב הטור דלר׳ אליעזר בין חמץ נוקשה ובין חמץ ע״י תערובת אסורין בלאו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלאו דברי ר׳ אליעזר וכו׳ **אלא טעמא דר׳ אליעזר מכל.**

הרמב״ם בפ״א מהל׳ חמץ (ה״ו) פסק דאכל חמץ ע״י תערובת לוקה משום כל מחמצת לא תאכלו, וא״כ פסק כר״א כאן בסוגייתינו. והקשה הלחם משנה שם דאם ס״ל כר״א דיליף חמץ ע״י תערובת מ״כל״, א״כ איך כתב דלוקין על זה, והלא הרמב״ם פסק כר׳ יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה ואין לוקין עליו כיון דמפיק ליה מריבויא ד״כל״, ולר׳ יוחנן דלא לוקין על ה״כל״ דמרבה חצי שיעור גם לא לוקין לר׳ אליעזר בחמץ ע״י תערובות דמרבינן מ״כל״ מחמצת, וכדכתבו תוס׳ לקמן (מד ע״א ד״ה לענין חמץ בפסח) עיי״ש.

ותירץ דהרמב״ם ס״ל דרק שם ב״כל״ חלב דמרבינן שני דברים גם כוי וגם חצי שיעור ס״ל לר׳ יוחנן דאין לוקין ע״ז, משא״כ כאן דמרבינן מ״כל״ רק חמץ ע״י תערובות שפיר אפשר ללקות ע״ז, ואף דגם כאן מרבים כותח ושיכר וזיתום וכו׳, מ״מ כולה חדא מילתא היא.

עוד תירץ דהתם לא לקי משום דאכילה משמע כזית ופחות מכזית לא מיקרי אכילה, וא״כ ה״כל״ דמרבה חצי שיעור מפיק לקרא מפשטיה, וע״כ אף דאנו מרבין איסור מ״מ אין ללקות ע״ז, אבל כאן כשה״כל״ מרבה ע״י תערובות לא מפיק הקרא מפשטיה, כי תערובת חמץ שפיר יכול להיקרא מחמצת, וע״כ שפיר יכולים ללקות מריבוי ד״כל״ עיי״ש.

דף מ"ג ע"ב

בגמ': סלקא דעתך אמינא כל שישנו בקום אכול מצה כו'.

בתוד"ה סלקא הקשה הר"י דהיכי קס"ד הכי, הא קיי"ל דלקולא ולחומרא לחומרא מקשינן, ותירצו דאורחי' דקרא דהסיפא מפרש לרישא, וא"כ ס"ד הו"א דנדרוש שהקרא מפרש מי מצווה בלא תאכל עליו חמץ, מי שמצווה בקום אכול מצה, והני נשי דאינן מצוות בקום אכילת מצה, אינן מצוות בלא תאכל עליו חמץ, ואע"ג דהוי לקולא.

בשו"ת בית יאיר (סי' כ"ג) ביאר דבריהם על פי מה שכתוב בקידושין ל"ד ע"ב (ד"ה ונילף) וחולין קכ"ז ע"א (ד"ה תלמוד) דהיכי דמסתבר טפי למידרש לקולא, דרשינן ההיקש לקולא. וה"נ כאן דמסתבר טפי שהסיפא יהי' פירוש לרישא ממה שהרישא פירוש להסיפא, עדיף לפרש הכי אף לקולא.

ועיי"ש שהוכיח שהתוס' לא התכוונו לשלול דלא שייך היקש באופן שהרישא מפרש להסיפא, אלא דבאו לומר שם יש ב' אופנים להקיש או שהרישא יפרש הסיפא או שהסיפא יפרש הסיפא, נקטינן כהצד שהסיפא מפרש להרישא אע"ג דהוי לקולא. ע"ש עוד.

★★

בגמ': דאמר ר"א נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה.

הכלי חמדה (פר' נשא אות ג' - ובמועדים פסח סי' קי"ד) ר"ל דמהי טעמא לא שמענו לענין מצה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, דמכיון דגם העוסק במצוה מוזהר באכילת חמץ ממילא הוא מצווה גם באכילת מצה.

עוד תירץ עפ"י זה הא דאיתא בסוכה (מב.) זמן חינוך ללולב ולענין אכילת פסח וכו' ואילו זמן חינוך למצה לא אמרו שם, וכתב דבל"ת אין מצות חינוך, ואיתקש מצה לאכילת חמץ וממילא אין מצות חינוך במצה, (ואע"פ דחינוך הוא מדרבנן, מ"מ לא חייבו בחינוך רק במקום שרק קטנותו גרם, אבל הכא מיפטר קטן גם מצד שאינו מוזהר על חמץ). ע"כ.

אמנם לכאו' יש חיוב להאכיל להקטן מטעם אחר, דתרומת הדשן (הובא בשו"ע הרב תע"א י') כתב דאין להאכיל קטן שיודע ענין סיפור יציאת מצרים מצה בערב פסח, משום שנאמר והגדת לבנך וגו' בעבור זה דהיינו מצה ומרור, המונחים לפניך, ואם התינוק מלא כריסו במצה האיך שיך לומר בעבור זה, משמע דבלילה צריך הקטן לאכול מצה.

עוד כתב הכלי חמדה (פקודי ג' ובמועדים פסח סי' ק"כ) דמהאי טעמא י"ל דגם אי נימא דבמצות עשה אין שום קיום בחצי שיעור, [עי' שערי תשובה סו"ס תע"ה], מ"מ במצה דאיתקש לחמץ יש קיום גם בחצי שיעור, וכמו בחמץ שמוזהר גם על חצי שיעור.

★★

בגמ': נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו חמץ (שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני).

הצל"ח תמה דאמאי למד היקש זה מפסוק בפרשת ראה ולא יליף מדהקיש הכתוב בפרשת בא כל מחמצת לא תאכלו שבעת ימים תאכל עליו מצות.

וכתב המהר"ם שיק (מצוה כ"א אות ב') די"ל דמקרא דפרשת ראה יש ללמוד גם דנשים חייבות בסיפור יציאת מצרים, דהא לעיל בפ"ב ילפינן מלחם עוני שעונים עליו דבריו והיינו הגדה, אבל ממקרא בפרשת בא לא שמעינן רק אכילת מצה. וכתב המהר"ם שיק דבזה מיושב מה שתמה המנחת חינוך דמנא לן לחייב נשים בסיפור יציאת מצרים, והרי נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, והא דגם נשים היו באותו הנס אינו מחייב מדאורייתא.

★★

בגמ': ור"א אימא כל לרבות את הנשים כי כל לרבות את עירובו, וכי תימא כי כל ר"א לא דריש והתניא שאור בל תקטירו וכו' עירובו מנין ת"ל כי כל וכו' קשיא.

במשך חכמה פרשת בא עה"פ שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם (שמות יב, יט) כתב לתרץ הקושיא, דהתם במנחה דכתיב כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה', אין לפרש

דה"כי" הוא נתינת טעם על לא תעשה חמץ, משום דאין זה טעם מספיק, כי אפילו השיריים שביד כהן לאחר קמיצת המנחה אין להחמיצם וכדאי' במנחות (נה ע"ב), ועל כן שפיר אפשר לדרוש גם מתיבת "כי" עירובו, משא"כ בפסוק כי כל אוכל חמץ ונכרתה שפיר יש לומר דה"כי" הוא נתינת טעם דע"כ לא ימצא שאור בבתיכם כי כל אוכל חמץ ונכרתה, והיינו דבין אנשים ובין נשים אסור להם חמץ וע"כ לא ימצא בבתיכם, וכיון דה"כי" הוא נתינת טעם אי אפשר למידרש מזה עירובו.

וכתב דזה הטעם דהגמרא קאמרה קשיא ולא קאמרה תיובתא, משום דבקשיא איכא תירוץ וכמו שכתבו הראשונים, וגם כאן יש תירוץ כנ"ל, עיי"ש.

★★

בגמ': כל איסורין וכו' **אין היתר מצטרף לאיסור.**

ופירש"י ז"ל, אם אכל חצי זית חלב וחצי זית בשר בבת אחת אינו משלים את האיסור לחייבו וכו'. והקשה בספר חידושי הרי"ם בחידושיו למס' פסחים, לפי מה דמשמע מדברי הפוסקים, דהיתר שנתערב ברוב איסור, לא אמרינן נהפך ההיתר להיות איסור, למה הוצרך רש"י לומר שהי' חצי זית היתר וחצי זית איסור, הלא אף ברוב איסור צריך לטעמא דהיתר מצטרף לאיסור, דאל"ה לא לקי. ע"כ.

ותירץ הגאון ר' שלמה אברהם רזעכטע זצ"ל בעל בכורי שלמה (בקובץ כרם שלמה שנה כ' קו' ג' ע' כ"ו): ונפלע"ד לתרץ דרש"י לשיטתי', דסבירא לי' בזבחים (דף ע"ח.) ד"ה א"א שלא ירבה, דלא כסברת הפוסקים הנ"ל, רק שס"ל דגם היתר בטל ברוב איסור, וכמו שכתב הפרי מגדים בשמו בפתיחה להל' תערובות פרק ה' ד"ה והנה בהיות הדברים עמוקים יע"ש, א"כ אתי שפיר, דצריך רש"י לומר חצי זית כו', אבל ברוב איסור אין צריך לטעמא דהיתר מצטרף לאיסור, דבלא"ה מיעוט ההיתר בטל ברוב איסור ונהפך ההיתר לאיסור ולוקה. ע"כ.

דף מד ע"א

בגמ': אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס וכו'.

ז"ל התוספת יוה"כ (יומא פ:) אמנם אכתי נסתפק לנו ימים רבים אם אין מברכין על "קפה" ברכה אחרונה, כיון דאין אדם שותה רביעית ממנו בבת אחת אלא שותה מעט וחוזר, ושותה מעט דאינו יכול לשתות הרבה מפני חומה, ויש מתחילת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר משתיית רביעית, ולפעמים יותר מכדי אכילת פרס, או דלמא הא דאמרינן דאם שהה בשאר משקין אינו מצטרף היינו בשאר משקים דיכול לשתותם בב"א והוא לא עשה כן אלא שהה בשתייתם אינו מצטרף, אבל בשתית "קפה" דהיא חמה ובדרך שתייתה בכך כ"ש יהיה מצטרף.

וכתב דיש להוכיח מהא דאמרינן כאן בכותח הבבלי דפטור משום דאי מטביל ביה לית ביה כזית בכדי אכילת פרס, ואמאי לא אמרינן דיתחייב כרת באכילתו אפילו בשהה יותר מכדי אכילת פרס כיון דזו היא דרך אכילתה, אלא ודאי דבכל אוכל שיעור אחד הוא ואין בזה טענה דאין דרך אכילתו ודרך שתיתו סכך, וסיים, דכיון שכן עלה בידינו דאין לברך אחר קפה ברכה אחרונה.

המנחת חינוך (ש"ג ה') השיג על התוספת יוה"כ שהרי לא באנו לחייבו על כל חלק מהכותח כי אם על החמץ המעורב בו, והחמץ עצמו דרכו לאכול בשיעור אכילת פרס בעלמא, ואטו משום שעירב עוד אוכלים עם החמץ נאריך את זמן אכילת החמץ, משא"כ בשתיית קפה שכל כולו דרך שתייתו באורך זמן. ועיין עוד מש"כ בזה בבאר היטב סי' ר"ד סק"ז ובשערי תשובה שם. ובמשנ"ב סי' ר"י סק"א.

★★

ובראשונים מפורש כאן, דגם לר"א דמחייב משום ריבוי דכל מחמצת, מ"מ לענין כרת יודה דפטור דלהא ליכא ריבוי ע"כ. ומבואר כאן דאמרינן בטלה דעתו אצל כל אדם לקולא, ובביאור הלכה (סי' ש"כ ד"ה מותר וכו') הביא מחלוקת ראשונים בזה ע"ש, ובשדי חמד (פאת השדה כללים מערכת ב' אות ע"ז) דן בזה ע"ש.

★★

בגמ': שתי קופות וכו' **שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו תרומה לתוך תרומה נפלה** וכו' **הנח לתרומה בזמן הזה דרבנן.**

הרב בעל כפתור ופרח כתב בסוף פרק ג' בשם הראב"ד שאפי' פירות וירקות שאין חייבים בתרומות ומעשרות

אלא מדרבנן, אם קרא עליהן שם והפריש תרומה, הויא תרומה דאורייתא ומדמעת כשל תורה.

וקשה דכאן בגמרא מבואר דתרומה בזמן הזה דהוי דרבנן אף שקרא שם והפריש תרומה הוי דין דרבנן גם לגבי דימוע וע״כ מקילין ואומרים חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה.

וכתב בשו״ת יביע אומר (ח״א יו״ד סי׳ כב אות ז, וח״ח או״ח סי׳ נא אות ב) דצריך לומר דהראב״ד לא קאמר אלא בזמן שעיקר תרומה היתה מן התורה כגון דגן תירוש ויצהר, ולכן אף בפירות וירקות דהוי מדרבנן, לאחר הפרשה הויא תרומה, אבל בזמן הזה שכל דין תרומות ומעשרות הוי דרבנן, אף לאחר הפרשה אין במעשיו כלום לעשות את התרומה תרומה מן התורה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמאי אמרינן שאני אומר.

לכאו׳ קשה דהא גם אי נימא דאין כזית מצטרף בכדי אכילת, מ״מ קעובר על איסור חצי שיעור.

וכתב החוות דעת (סי׳ ק״ט) דאפשר דמד״א כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא ס״ל דחצי שיעור מותר מן התורה, עוד כתב די״ל דבעלמא ס״ל חצי שיעור אסור מה״ת, אלא בחצי שיעור בתערובות מותר מה״ת, דהא לעיל בסוגין מבואר לענין בל תקטירו דבעינן ריבוי אחד למקצתו וריבוי אחד ע״י תערובתו, אבל בשאר איסורין אין לנו ריבוי לאסור חצי שיעור בתערובת.

החידושי הרי״מ (שו״ת יו״ד ס״כ) ג״כ תמה דגם אם כזית בכדי אכילת פרס אינו מצטרף מ״מ ליתסר משום חצי שיעור, וכתב דיסוד איסור חצי שיעור הוא משום דחזי לאיצטרופי, אבל חצי זית המעורב אינו ראוי להצטרף עם חצי זית בעין, מאחר דס״ל דאכילת איסור מעורב אין בו צירוף ואין עוברין עליו רק באוכל כזית איסור בבת אחת. (ועי׳ בתוס׳ הרא״ש שכבר תירץ כהחוות דעת).

★★

הפרי מגדים בפתיחה להל׳ פסח (ח״ב פ״א) הביא מהפרי חדש והמנחת כהן דגם כשיש כזית בכדי אכילת פרס, מ״מ כשאכל רק חצי זית אינו עובר על איסור חצי שיעור דאורייתא. מיהו כתב דהרלב״ח חולק ע״ז וס״ל דביש כזית בכדי אכילת פרס גם האוכל חצי שיעור ממנו קעבר על על איסור חצי שיעור דאורייתא. ולכאו׳ דין זה תלוי בטעמים הנ״ל, דלפי מש״כ החי׳ הרי״מ דאין איסור חצי שיעור בתערובת משום דלא חזי לאיצטרופי, פשוט דביש בו כזית בכדי אכילת פרס עובר על איסור ח״ש מה״ת, שהרי בכה״ג הוא ראוי לאיצטרופי.

דף מ״ד ע״ב

בגמ׳: ורבנן מכשר בחלב לא גמרינן דחידוש הוא, ומאי חידוש, וכו׳ אלא תרי ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור.

התום׳ בחולין (קח ע״א) כתבו וזה לשונם: ומסיק דהיינו חדושו דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי אע״ג שנבלע החלב בבשר אע״פ שהוא צונן לפי שהוא צלול והבשר שוהה בתוכו מעת לעת וכי בשיל ליה אסור, משמע מלשונם דהחידוש הוא זה שבבשר בחלב אף שישרה הבשר בתוך החלב כל היום הוא מותר.

אך הקשה ע״ז בנודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ לז) בנו הגאון ר׳ שמואל זצ״ל, דאם החידוש של בשר בחלב הוא קולא דבבשר בחלב כבוש מותר ואילו בשאר איסורים אסור, א״כ מדוע אין ללמוד חומרא של טעם כעיקר מבשר בחלב, אדרבא ק״ו הוא דאם בשר בחלב שכבוש מותר אסור בו טעם כעיקר כ״ש שאר איסורים דכבוש אסור בהו.

וע״כ כתב לפרש, דהנה לכאורה יש לדייק בשביל מה הוסיפה הגמרא בסוף את התיבות ״בשיל ליה בשולי אסור״ והלא זה לא שייך לחידוש לפי הנ״ל.

לכן נראה לומר דהכוונה בגמרא היא כך, דודאי אי הוי נאסר בשר בחלב בין בכבוש ובין במבושל, אז לא הוי שום חידוש בבשר בחלב, דאף שבשר לבד וחלב לבד מותר ובתערובתן נאסר, זה לא חידוש דגם כלאים הוא כן, אלא החידוש הוא זה שאנו רואים שהתורה התירה בשר בחלב כשהוא כבוש אף שהחלב נתן טעם בבשר, ואעפי״כ בדרך בישול כן אסרה זאת התורה. והנה חידוש הוא דבר שהוא נגד הסברא החיצונה, וכאן שבשר בחלב כל אחד לבדו הוא

היתר אז הסברא החיצונה היא דלא צריך להיות אסור לא בכבוש ולא בבישול דלא דמי לנבילה וכדומה דהדבר בעצמו אסור, אך אעפי״כ חזינן דבדרך כבוש באמת מותר בבשר בחלב, אך ע״י בישול אסור בשר בחלב, א״כ זהו החידוש של בשר בחלב, וזהו שפיר חומרא של בשר בחלב, ושפיר אמרינן דאי אפשר ללמוד מזה גם החומרא של טעם כעיקר.

והצעת הגמרא לפי פירוש זה הוא, דמתחלה סברא הגמרא דהחידוש הוא עצם זה שהתורה אסרה שני מיני היתר כשהם ביחד בתערובת, אך ע״ז אמרה דזה לא חידוש דזה מצינו גם בכלאים, וע״כ אמרה דהחידוש כאן הוא דכאן בבשר בחלב אף בתערובת כשהוא ע״י כבוש היתרנו והוא משום דהוי שני מיני היתר ולא איסור, אך אעפי״כ אסרנו כשהוא בדרך בישול, א״כ זהו החידוש וכנ״ל.

וכתב דבזה גם מיושב דרש״י בחולין שם כתב דהחידוש של בשר בחלב הוא החידוש דהאי לחודיה שרי והאי לחודיה שרי ושניהם ביחד אסורים, ותוס׳ תמהו עליו דבגמרא כאן מסיק דלא זה החידוש.

אך לפי הנ״ל מיושב, דגם למסקנת הגמרא החידוש של בשר בחלב הוא מה שבדרך בישול זה אסור, אף דהוי שני מיני היתר וע״כ גם בכבוש מותר, וע״כ שפיר כתב רש״י דבריו והקדים דבשר בחלב הוי שני מיני היתר דע״ז מתבסס כל החידוש, וגם רש״י מודה דעצם החידוש הוא מה שבכבוש מותר ואעפי״כ בבישול אסור וכדכתבו שם התוס׳, והוא עפ״י הגמרא כאן עיי״ש. ועיי״ש עוד שהאריך בכל זה עיי״ש.

★★

שיטת רש״י לקמן (לט ע״א ד״ה כבושין) ובביצה (טז ע״ב) ובחולין (צז ע״ב) דכבוש היינו דוקא כבוש בחומץ, וכן ס״ל לעוד ראשונים.

והקשו ע״ז מדברי הגמרא כאן דמבואר דרק בבשר בחלב אי כבוש כל היום בחלב מותר משא״כ בשאר איסורים אסור אף דלא כבוש בחומץ דוקא.

ובערוגת הבושם (ריש ס׳ קה) תירץ בהקדם מה שיש לדקדק הא דנחלקו בגמרא אם כבוש כמבושל או לא, והרי אפשר לבדוק ע״י טעימת קפילא ונראה אם יש בו בנותן טעם או לא, אלא צריך לומר שנחלקו רק על הרוב דמאן דאסר בכבוש ס״ל דע״פ הרוב נותן טעם אף שיתכן שיזדמן לפעמים שלא יתן טעם, ומאן דמתיר בכבוש ס״ל דע״פ הרוב אינו נותן טעם אף שיזדמן לפעמים שיתן טעם, וע״כ אי אפשר לברר ע״י טעימת קפילא מפני שיכול להזדמן כך או כך.

ולפי״ז י״ל הקושיא הנ״ל, דגם רש״י מודה שיכול להזדמן כבוש בשאר משקים שיתן טעם, אלא ס״ל דע״פ הרוב אינו נותן טעם אלא בכבוש בחומץ, ובאמת באופן שיזדמן שיתן טעם בכבוש במים ודאי יהיה אסור, אבל בבשר בחלב אי תרו ליה כולי יומא אפי׳ יזדמן שנתן טעם התירה התורה, וזה הוא החידוש, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ור״ע טעם כעיקר מנא ליה וכו׳ **מגיעולי נכרים** וכו׳ **לא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא** וכו׳.

ופרש״י: געולי נכרים וכו׳ והתורה אסרתו במעשה מדין וכו׳.

והקשו המפרשים, כיון דלא אסרה תורה אלא בקדירה בת יומא. א״כ געולי מדין עצמם איך נאסרו, וכי שם היו הקדרות בת יומם, וכי כל מלחמת מדין היה הכל ביום אחד וחזרו מן המלחמה באותו יום, הרי פשיטא ופשיטא שעבר עליהם לילה אחד לפחות עד שובם משדה המלחמה.

והנה הראשון שרמז לשאלה זו הוא רבינו הרוקח בפי׳ עה״ת (פר׳ מטות) שכתב וז״ל: ולא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, אבל כאן שנשארו גוים שהלכו עמהם ובשלו בו ביום הוצרך להורות עכ״ל. והיינו, דס״ל דחשיב כאן בת יומא כיון שהרי היו הטף והנשים שהחיו להם והביאו עמם והם בישלו בקדירות שלהם, א״כ שפיר היו הדירות בת יומא ע״כ. וכדברי הרוקח כתב בריטב״א (ע״ז ס״ח ע״ב) ע״ש. (וברוקח תירץ בזה קושית הרמב״ן מדוע לא ציווה על גיעולי כלים בסיחון ועוג, ולהנ״ל א״ש, כיון ששם לא היו הקדירות בת יומא ע״ש וכן כתב מדנפשי׳ במנחת עני (ח״א עמ׳ מ) בקושי׳ זו ע״ש).

★★

בשו״ע (יו״ד סי׳ ק״ג) אי׳ דכלי שנבלע בו איסור ובתוך המעת לעת של שעת בליעת האיסור הוחמו בו מים, חשיבא בת יומא עד שתשהה מעת לעת משעה שהוחמו בה המים ע״כ. וכתב שם הכרתי ופלתי ראיה לדין זה, מהא

דאמרינן בכל דוכתי בכלי מדין: לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, דרחוק במציאות שיהיה כל מלחמת מדין ביום אחד, ובו ביום שבו למחנה, ובו ביום נצטוו על הגעלה, כי אם היה כל כך קרוב מדין ממחנה ישראל, מה זו שמסרו י״ב אלפים, ומה זה שנאמר ויצבאו על מדין, הלא לפי זה מוכרח להיות קרוב ונראה למחנה עד שיהיה הכל ביום אחד, ודבר זה רחוק בשכל, אבל זהו דצריך הגעלה היא חידוש שחידש אלעזר בשם משה מפי ה׳, כמו שאמרו דאי אפשר שלא פגמה פורתא, ואם כן טרם שנתן זה הוראה, היו מבשלים בכלי מדין, והיו מחממין חמין בתוך הכלי של מדין, ואם כן חזר לשבח והיה עדיין בת יומא, וכן עשו בתמידות. ולכך צוה על הגעלה זהו ברור ונכון עכ״ד. והוא דבר חידוש נפלא וברור, ובזה א״ש הדין הנ״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא יליף מגיעולי נכרים וכו׳.

כתב הזרע אברהם (סנ״ו אות ח׳) דמקשים העולם והא אפשר לומר דהתורה צותה להגעיל כלי מדין משום בליעות של בשר וחלב, ובשר וחלב חידוש הוא וכדאמרינן בסמוך. ותירץ דאי היה רק חשש משום בשר וחלב לחוד, לא היה צריך הגעלה, שאין כאן רק ספק איסור וספק דאורייתא לקולא [לדעת הרמב״ם].

ועיין בפמ״ג בפתיחה להל׳ בשר בחלב ובשו״ת חתם סופר יו״ד (סי׳ ס״ו) שדנו דאף בבשר בחלב שטעם כעיקר אסור, יש לומר דהיינו דוקא בטעם של המאכל עצמו, אבל טעמו של בשר שנבלע בכלי, ונפלט בחלב, י״ל דהוי רק דרבנן.

★★

בגמ׳: אלא יליף מגיעולי נכרים גיעולי נכרים לאו טעמא בעלמא ואסור ה״נ לש״ש, ורבנן גיעולי נכרים נמי חידוש הוא.

לכאו׳ צע״ג דאיך יתכן לחייב להגעיל כלים שנבלע בהם איסור, מאחר דגם אם הטעם יוצא לתוך התבשיל אין התבשיל נאסר.

הרא״ה (בבדק הבית בית ב׳ שער א׳) תירץ בשם הרמב״ן דאין חיוב הגעלה משום הבליעות שאוסרות את התבשיל, אלא דמעלה היא שעשתה התורה בכלים הואיל דנבלעו מאיסור להצריכם הגעלה וכמו שהצריכה תורה טבילה לכלים חדשים. ואע״ג שאם בישל בכלי בלא טבילה התבשיל מותר, בלא הגעיל אסור, דכיון שאינו ראוי אז לטבילה הטבילה מעכבת בו, והוסיף דאפשר דגם בכלים שאינן בני טבילה ג״כ גזרה התורה, ע״ש ובחידושי חתם סופר חולין צ״ח ע״א (ד״ה ומריש הוה קא קשי׳ לי).

והאור שמח (פ״ט דמאכלות אסורות ה״ט) תירץ דכל זמן שהטעם בתוך הקדרה הוא עומד בפני עצמו ובודאי אסור מן התורה, והתורה חידשה בפרשה של גיעולי עכו״ם דבאופן הזה אסור מדאורייתא לבטל איסור לכתחילה אע״ג דאין כוונתו לבטלו אלא לבשל תוך אותו הכלי, וע״כ חייב להגעילו ולהוציא את הבליעות לפני שישתמש בו. ובדומה לזה כתב הגרעק״א בדרוש וחידוש חולין מערכה ח׳ אות י״ד (וע״ע בפרי מגדים יו״ד סצ״ג שפ״ד סק״ג).

★★

בגמ׳: לרבי עקיבא נמי נימא משרת להיתר מצטרף לאיסור וממנה אתה דן לכל התורה כולה.

חידוש גדול כתב כאן אחד מן הראשונים, מהר״ם חלאווה, דחצי שיעור שאסרה תורה, זהו דוקא חצי שיעור, אבל פחות מזה שרי מן התורה.

וז״ל כלומר לאיסור אבל לא למלקות דאין מלקין על ההיקשות, וכי תימא לאיסור נמי מאי נפקי מינה, והא קיימא לן חצי שיעור אסור מן התורה, איכא למימר נפקא מינה לפחות מחצי זית וכדכתיבנא.

וכמה אחרונים כיוונו מעצמם לדבר ויסוד זה.

האבני נזר (בסימן שע״ו) בהג״ה וז״ל ״והנראה לי בדעת הרמב״ם דסבירא ליה הא דחצי שיעור אסור מן התורה חצי ממש, אבל לא פחות מחצי, והטעם כי בפרק בהמה המקשה עור מצטרף לבשר היינו חצי עור וחצי בשר איכא דאמר עור משלים לבשר רוב בשר למיעוט עור. הרי דלשון צירוף הוא דוקא בפלגא, ואם כן דוקא חצי שיעור חזי לאיצטרופי. אבל פחות מחצי, חזי רק להשלים״ ועיי״ש בהמשך מה שפלפל בזה.

וכן ס״ל להגאון הצמח צדק מליובאויטש בחידושיו ליו״ד סימן סו (במהדורא חדשה קמט:) שכותב ועוד צ״ע האיך סתמו הפוסקים דדם ריקום האפרוח הוא דאורייתא, הא בעינן כזית וליכא, גם חצי שיעור שהוא בלבד מן התורה אין כאן. הרי דס״ל דח״ש בדוקא, וראה בהערות בסוף הספר לאדמו״ר ר׳ מ״מ מליובאויטש זצוק״ל שציין בזה ״צ״ע, אבל יעוין כסף משנה להרמב״ם הל׳ חמץ ומצה פ״א ה״ז מהר״ם חלאוה לפסחים (מג.) שו״ת אבני נזר חלק או״ח סי׳ שעו ואכמ״ל.

ומן העניין להביא את אשר כתב בזה הגאון האדר״ת בספרו עובר אורח (במקורו נקרא ״שמע אליהו״) אות קצ״ב: בר״ח טבת היה אצלי הרב ר׳ מרדכי לייב טשארני נ״י אב״ד קהילת באבער בפלך מאהליב, ושאלני על דברי הגאון רבי מנחם מנדל מליובאוויץ בפסקי דינים שלו שכתב בפשיטות דחצי שיעור שאסור באיסורים הוא דוקא חצי שיעור וחשב זאת לשגיאה.

והראתיו כי כבר כתב כן המהר״ם חלאווה בפסחים בסוגיא דטעם כעיקר ולייישב קושית הראשונים דתיפוק ליה משום חצי שיעור, ובמקום אחר הארכתי בס״ד.

★★

ועי׳ גור אריה יהודה בחלק השו״ת סימן ז (ע׳ קלז במהדורא החדשה) שהביא את חי׳ המהר״ם חלאוה, ואת דברי האבני נזר שכיון לכך ואת ראיותיו.

ומקשה ע״ז ״והנה דקדוק זה מלשון צירוף ראיתי גם בשו״ת חי׳ הרי״ם ז״ל (יור״ד ריש סימן כ) גבי היתר מצטרף לאיסור דהפי׳ מחצה ז״ל מחצה, ומייתי דברי הגמ׳ חולין (עו:) הנ״ל יעו״ש. ועי׳ בתוס׳ עירובין (נה:) ד״ה לא צריכא להשלים, ובחי׳ הרמ״ה וסנהדרין (ע:) מתני׳ נמי להשלים דהיינו רוב בשר בהמה ומיעוט עוף יעו״ש.

אך ברש״י ז״ל ביומא (עג:) מבואר דחצי שיעור כלומר פחות מכשיעור יעו״ש. וכן ראיתי בס׳ יד מלאכי חלק ג׳ (אות ח׳ ס״ק רסו) דמדברי הרמב״ם הנ״ל וכס״מ שם דהקשה דלמה לי לא יאכל, תיפוק ליה מצד חצי שיעור יעו״ש. וסברא הנ״ל תמוה מדוע לא נימא דגם כל שהוא אסור ומטעם דחזי לאשלומי, ולמה מצריך דוקא שיהי׳ חזי לאצטרופי.

וראה בסימן ח׳ מה שהאריך בזה, ובסוף כותב ובגוף החידוש דמהר״ם חלאוה נראה ברור דאין כונתו כלל להתיר פחות מחציו, אלא דקאי שם לענין היתר מצטרף לאיסור דס״ל דרק דמעורב ברוב איסור וזה קשיא לי׳ דנפק״מ לפחות מחצי זית פי׳ שמעורב ברוב היתר. ומכיון דהיתר מצטרף לאיסור לא בטל, אבל באינו מעורב ברוב שפיר גם פחות מחציו אסור וזה פשוט. אבל כנ״ל דיש שהבינו דמהר״ם חלאוה דברים כפשוטם ובכל חצי שיעור איירי.

★★

והגאון הארץ צבי הביא בספרו (סימן פח) את דברי האבני נזר וכתב כנ״ל שכבר מובא במהר״ם חלאווה. וכותב ״אך תמהו ע״ז דברמב״ם עצמו פי״ד ממא״ס ה״ב מבואר להיפך שכ׳ בפי׳ דאפי׳ כ״ש אסור מה״ת. האמנם כי יש ליישב דמצינו כמה פעמים לשון כ״ש, ויש לו שיעור, בתוס׳ שבת (סג:) ד״ה אריג כ״ש. וכזה עירובין (כ.) מה משהו נמי דאמר טפח, ועי׳ עירובין (י.) תוס׳ ד״ה ושני טפחים וחולין (קלז:) וכמה כ״ש אמר רבי מנה ופרס. ובמשנה ר״פ י״א דאהלות ב״ש אומרים כ״ש. כ׳ הרב בשם תוספתא דהיינו כקו המשקולת וכו׳, וא״כ גם ברמב״ם נוכל לפרש דכ״ש דקאמר היינו מחצה, מ״מ דוחק הוא.

ובהמשך מסיק דבאיסור של״ה איסור שלם. אלא ח״ש מעיקרא צריך דוקא חצי שיעור, אבל בשבא משיעור שלם סגי בכל שהוא. עיי״ש שמאריך להוכיח זאת.

ומסיים ברש״י יומא (עג:) ד״ה חצי שיעור כלומר פחות מכשיעור, ולכאורה קשה מה כלומר. ומה הוסיף על הנאמר בגמ׳. ונראה שכונת רש״י ז״ל שלא נימא דדוקא חצי. ע״כ עשה ״כלומר״ פחות מכשיעור, דכל פחות מכשיעור בכלל, וסו״ס נרמז ברש״י ג״כ דלשון חצי משמש דוקא חצי, וא״כ קשה למה נקט הש״ס באמת לשון חצי שיעור. ולפי מה שכתבתי נכון דשניה אמת, דהיכא שהוא בתולדה אז חצי דוקא. וכשבא משיעור שלם אז חצי לאו דוקא, וכל פחות מכשיעור בכלל.

דף מ״ה ע״א

בגמ׳: במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ועובר במה דברים אמורים בפחות מכזית.

בשו״ת פני יהושע (או״ח סי׳ ט״ו) האריך לדון אם אמרינן לענין בל יראה ובל ימצא חצי שיעור אסור מן

התורה, והוכיח מדקאמר הכא דגם פחות מכזית במקום שאין עשוי לחזק חוצץ ״ועובר״ מבואר דעובר מן התורה.

והחקרי לב (או״ח ח״ב סי׳ ע״ו) כתב דאין זה הכרח, דאיידי דתני לגבי כזית חוצץ ועובר תני גם בחצי זית ״עובר״. והחקרי לב מדייק דברש״י ד״ה ואינו עובר שכתב ״לענין חמץ בפסח״ ולא קאמר ״לענין בל יראה״ מדוייק דבחצי זית איסור בעלמא דרבנן הוא ולא חצי שיעור של בל יראה.

עוד כתב דאירי דיש לו כמה חצי זיתים בכלים דאז בודאי עובר על בל יראה כשאינם מתבטלים לכלי, וכ״כ בשו״ת פנ״י דסיים דגם אי נימא דאיכא איסור חצי שיעור מ״מ לא שייך לשון ״עובר״ דמשמע דעובר על איסור בל יראה ממש.

והפר״ח (סי׳ תמ״ב סעי׳ ז׳) כתב דהאי עובר היינו ״מתבער״ (עי׳ לעיל ר״פ מב. ד״ה אלו עוברין) והיינו מדאורייתא ומדין חצי שיעור.

דף מ״ה ע״ב

בגמ׳: רבי שמעון בן אלעזר אומר במה דברים אמורים במקויימת לאכילה אבל כופת שאור שייחדה לישיבה בטלה.

נסתפקו כמה מחכמי זמננו ברעל עכברים, העשוי מתערובת של חמץ שבתוכו רעל, האם נחשב החמץ ראוי לאכילת כלב, כיון שגוף החמץ טעים וטוב. או כיון שיש בו רעל, והאוכלו ימות, נחשב כאינו ראוי לאכילת כלב.

ובשו״ת שבט הקהתי להגר״ש גרוס (ח״ה סי׳ רס״א) מביא משם חכם אחד שרצה להביא ראיה מהגמ׳ דידן, שדמי לכופת שאור שייחדו לישיבה, דאינו חייב לבערו. שהרי מכיון שעירב באוכל סם המות אין לך ביטול יותר מזה, שאינו נחשב שעומד לאכילה.

והגר״ש גרוס דוחה הראיה, שכאן אדרבא, רוצה שיהיה אוכל, ויהיה טעים וטוב, רק מטמין בו סם המות. ואינו מכון לפסול את החמץ ולבטלו מתורת אוכל, אדרבא רוצה שיבואו העכברים לאכלו, רק רוצה שיאכלו הרעל על ידי החמץ שהוא מעורב בו. ומסיק שחייבים לבערו קודם הפסח, ומביא ששמע שגם הגאון בעל שבט הלוי שליט״א, וגם הגאון רי״ש אלישיב שליט״א דעתם להחמיר בזה.

★★

בגמ׳: ת״ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח.

כתב בשו״ת דבר יהושע להגרי״מ אהרנברג זצ״ל (ח״ג יו״ד סי׳ יט אות ט), דהנה בברייתא כאן מבואר דפת שעיפשה ולא נפסלה מאכילת כלב חייב לבער, אך אם נפסלה מאכילת כלב אינו חייב לבער, ולא מצינו שום תנא שחולק ע״ז ויאמר שגם בנפסלה מאכילת כלב יהי׳ חייב לבער, וא״כ מה דאיתא בירושלמי בפסחים (פ״ב ה״ו) דמלוגמא שנסרחה אית תנא תני זקוק לבער ואית תנא תני אין זקוק לבער מ״ד זקוק לבער בשנחמצה ואח״כ נסרחה ומ״ד אין זקוק לבער בשנסרחה ואח״כ נתחמצה, מיירי רק בנסרחה מאכילת אדם אך לא נפסלה מאכילת כלב, אבל נסרחה גם מאכילת כלב ודאי לא גרע מפת שעיפשה דמבואר כאן בברייתא דבנפסלה מאכילת כלב אינו חייב לבער, דלא מסתבר לעשות פלוגתא בין הבבלי והירושלמי בזה, וזה דלא כפירוש הפני משה שם דפי׳ דמיירי בנפסלה מאכילת כלב דדבריו תמוהים בזה, ועיי״ש שהאריך בזה עיי״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר עריבת העבדינן שנתן לתוכה קמח כו׳ א״ר נתן בד״א שלא נתן לתוכה עורות אבל נתן לתוכה עורות כו׳ אינו חייב לבער ואמר רבא הלכה כרבי נתן.

מבואר בזה דת״ק חולק ארבי נתן. וצ״ב במאי פליגי, דדוחק לומר דפליגי במציאות. וכתב השפת אמת (לעיל דף כ״א ע״ב ד״ה דאמר רבא חרכו קודם זמנו) דע״י העורות לא נפסל מאכילת כלב, ור׳ נתן לשיטתו דס״ל לעיל דפת שעיפשה ונפסלה מאכילת אדם אינו מטמא טומאת אוכלין. וא״כ ה״ה לגבי חמץ כל שנפסלה מאכילת אדם, אף שעדיין ראוי לאכילת כלב, אין חייבין עליו.

ורבא לשיטתו שפסק כאן כרבי נתן, ס״ל לעיל כ״א ע״ב דחרכו קודם זמנו פטור. וכ׳ רש״י שם שבטל טעמו

ומראיתו, ומשמע דהיינו אפילו עדיין ראוי לאכילת כלב כל שנפסלה מאכילת אדם אין עוברין עליו. אולם התוספת שם חולקין ע״ז, וס״ל דהתם איירי בנפסלה מאכילת כלב.

דף מ״ו ע״א

בגמ׳: א״ר אבהו אמר רשב״ל לגבל ולתפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין.

פירש״י דתפלה היינו אם יש בית הכנסת לפניו דרחוק ארבע מילין הולך ומתפלל שם.

התור (סי׳ צ׳) כתב בשם רש״י דשיעור ד׳ מילין הוא לענין להתפלל במנין, ושינה מלשון רש״י כאן שכתב להתפלל בביהכ״נ. וכתב במלכי בקדש (ח״ב קיא:) דהטור לשיטתו שסובר שם דהא דאיתא בברכות (ו.) אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת היינו בציבור, אבל רש״י ס״ל דיש מעלה בתפלה בבית הכנסת גם כשאין שם עשרה מתפללין וכמש״כ התר״י (ברכות ד. בדפי הריף והובא בב״י ס״צ).

★★

בגמ׳: ולתפלה.

כתב האגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ נ׳) דמהכא מוכח בהדיא דיש חיוב על האדם להתפלל בעשרה, דאין להקשות דא״כ למה פטור מלטרוח לילך להתפלל בעשרה ביותר מד׳ מילין לפניו ומיל לאחריו, דהא גם במצות דאורייתא איכא שיעורא ואינו חייב להוציא יותר מחומש, ובחיוב תפלה בציבור פטרו מטירחא של הליכה יותר מג׳ מילין ושויוה כאונס, והטעם שהקילו בחיוב זה יותר מבשאר חיובים דרבנן, אפשר דהוא משום דמ״מ הוא מתפלל באותה שעה, ולא כשאר חיובי דרבנן שמבטלה לגמרי.

וכתב האגרות משה דאין להקשות ע״ז מלשון השו״ע (ס״צ ס״ע ט׳) ישתדל אדם להתפלל בביהכ״נ עם הציבור, דמשמע לכאו׳ דהוא רק מעלה, דיש לומר דכוונת השו״ע שלא יקל לדמות טירחות אחרות לטירחא של הליכה של ד׳ מילין, אלא דצריך לדון בכובד ראש אם באמת יש לדונו כאונס של הילוך ד׳ מילין.

★★

במשנה: כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו״ט, ר׳ אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה וכו׳.

בשאגת אריה (סי׳ עז) הקשה למה ס״ל לר׳ אליעזר שלא תקרא לה שם עד שתאפה והטעם כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, והלא יש לו עצה לבטל החמץ, ואפי׳ אי ס״ל כר׳ יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה, (דלדידיה לא יועיל ביטול חמץ וכמו שבאר שם) יש עצה להפקיר החמץ הפקר גמור דמועיל אף לריה״ג.

ותירץ דאף דאמרי׳ בגמרא דר״א ס״ל דטובת הנאה ממון, אין הכונה דהוי ממון לקידושין וכדומה, אלא רק לגבי לעבור על בל יראה, אבל לשאר הדברים טובת הנאה לא נחשב ממון, וע״כ שפיר לא יכול להפקיר או לבטל החמץ כיון דהחמץ אינו שלו, ושפיר קאמר ר״א לא תקרא לה שם עד שתאפה.

ועיין בקונטרס אחרון שציין שבשו״ת פני יהושע (ח״א או״ח סי׳ יג) כבר עמד בזה עיי״ש.

ועיין בהערות שבשולי הגליון שהעירו דאף שהבעלים לא יכולים לבטל החמץ, מ״מ יכול ליתנו לכהן והכהן יבטלן, וציינו שבצל״ח כתב דמיירי דאין שם כהן בשיעור מיל, אך דנו שם דאפשר דגם הכהן לא יכול לבטלו, כיון דמצוה עליו לשרוף את החלה ודעתו לקיים מצות שריפה א״כ לא יכול לבטלו, או דאינו יכול לבטלו כיון דביו״ט אין לו לכהן מזה כלום, כיון דלשרפו וליהנות ממנו בשעת ביעורו אינו יכול כי אין שורפין קדשים ביו״ט, ומלבד הנאה זו אין לו בה שום הנאה, וא״כ אין לו מזה כלום ואינו יכול לבטלו, עיי״ש.

★★

הצל״ח הקשה להסוברים דאין תוספת איסור הנאה חשיב כאיסור מוסיף, א״כ אמאי לא יקרא שם תרומה, ואע״ג דחשיב כשלו מ״מ אין איסור חמץ חל על איסור תרומה, דבודאי כשם שאין תוספת הנאה חשיב איסור מוסיף, ה״נ תוספת איסור בל יראה לא חשיב מוסיף. והוכיח מכאן דאע״ג דאיסור הנאה ואיסור בל יראה לא חשיב מוסיף מ״מ האיסור הנאה בעצמו והאיסור בל יראה שפיר חלים.

אמנם הכתב סופר (שו״ת יו״ד תשוב׳ ט״ו) תמה על הצל״ח מסוגיא דחולין (קא.), וע״כ תירץ הכתב סופר דאע״ג דאין איסור חל על איסור ה״מ לענין עונש, אבל איסור מיהא איכא, כדאמרינן בפרק ב׳ אחין נפק״מ לקוברו בין רשעים גמורים.

★★

במשנה: כיצד מפרישין חלה בטומאה ר״א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה וכו׳.

כתב הזרע אברהם (סמ״ב) דראה מקשים דהא כל העיסה ראויה לו אע״פ שהיא טמאה ויפריש מן הטהור על הטמא ויתן לכהן, דכן פסק הר״מ (בכורים פ״ה הי״ד) דחלה נטלת מן הטהור על הטמא, וכתב דזו קושיה עצומה.

ותירץ עפ״י מש״כ התוס׳ בבכורות (יב:) דכל עיסה שאינו יכול להפריש מיניה וביה אינו יכול להפריש עליה ממקום אחר. [ולפ״ר תירוץ זה צ״ע דהתוס׳ כתבו דכל דבר שאין טבל משום שאינו ראוי להפריש מיניה וביה אינו טבל מחמת שראוי להפריש עליו ממקום אחר, אבל כאן שבודאי חל עליו דין טבל, מנלן שלא יוכל להפריש עליו ממקום אחר. ועוד דאפילו את״ל דבעינן תמיד ראוי להפריש מגופה, מ״מ הא עיסה זו ראוי להפריש מגופה ואם הפריש מיניה חלה הפרשתו מהני, אלא דלכתחילה אסור להפריש מיניה וביה מחמת יו״ט].

★★

במשנה: כיצד מפרישים חלה בטומאה ביו״ט וכו׳.

החתם סופר בשו״ת (או״ח סי׳ קכ״ז) הקשה, הא ר״א הוא מתלמידי ב״ש ובית שמאי ס״ל חמץ בכותבת כמבואר בריש מס׳ ביצה, והנה במס׳ יומא (דף ע״ח ע״א) מבואר דכותבת הוא יתירה מכביצה, ובמס׳ פסחים (דף מ״ח ע״א) מבואר דביו״ט של פסח אין אופין שיעור גדול משיעור חלה [והוא מ״ג בצים] והנה שיעור הפרשת חלה טמאה הוא אחד ממ״ח (כמבואר במס׳ חלה פ״ב משנה ז׳) וא״כ כיון שכל העיסה הוא מ״ג בצים לפי״ז א׳ ממ״ח ממנו לא יגיע לשיעור ביצה ואינו עובר עלי׳ בבל יראה לב״ש? ע״כ.

והגאון רבי יעקב פראגר זצ״ל בקובץ וילקט יוסף (שנה ג׳ קו׳ ד׳ סי׳ ל״ג) תירץ בזה, דהא דמבואר בגמ׳ להלן (מ״ח ע״א) דאין אופין שיעור גדול משיעור חלה הוא תקנת רב. והר״ן ריש פסחים כתב דרב חידש דין הבודק צריך שיבטל, וא״כ אין להקשות ממתני׳, וקצת ראי׳ לזה מגמ׳ פסחים ל״ז אופין פת עבה פת מרובה משום דנפשי בלישה, והיינו בפסח, ותקשי לרב כב״ש ולא כב״ה אע״כ דבימי ב״ש וב״ה לא נגזר עדיין, ע״כ.

★★

התשובה מאהבה (ח״א סי׳ קכא) כתב דקושיא זו אינה אלא לחדודי, דהא בלא״ה יש להקשות דמדאורייתא הרי סגי להפריש חלה כל דהו שאין בה כזית ולא יעבור על בל יראה, אע״כ דר״א נתן עצה להנצל אפילו מאיסור חצי שיעור של בל יראה, ומש״א ר״א (מח.) לדבריך הרי הוא עובר על בל יראה היינו לדברך רבי יהושע שאתה מתלמידי ב״ה וסובר דגם חמץ בכזית וכדאיתא בריש מסכת ביצה. (וע״ע בתשוב׳ מהר״י אסאד (או״ח סי׳ קס״ב) מש״כ בזה).

★★

המנחת חינוך (מצוה י״א אות ד׳) כתב לחדש, דמודר הנאה מחמץ אינו עובר עליו, משום דאיסורי הנאה אינם ברשותו של אדם, אלא רק משום דאי בעי מיתשיל עלי׳ עובר. ולפי״ז במקום שידור על דעת רבים שאינו יכול להשאל, אינו עובר בב״י.

והקשה בשו״ת חבצלת השרון (או״ח סי׳ כ״ג) דלדעתו של המנ״ח יקשה מה התקשתה המשנה כיצד מפרישין הרי יוכל לידור על דעת רבים מהחלה, ובכה״ג לא יעבור בבל יראה. ע״כ.

★★

האור חדש בסוגיא כאן הקשה, הא יוכל להפריש שיעור חלה ויניח מעט מה שהוא מדאורייתא, דהא אין שיעור לחלה מדאורייתא. והשיעור חלה שהוא מדרבנן יתבטל ברוב, ועל חצי שיעור אינו עובר בבל יראה כמש״כ החכם צבי בתשו׳ (סי׳ פו). ע״כ.

והקשה עליו בשו״ת יד יצחק (ח״ב סי׳ פ״ב):

ופלא, דהני דמדאורייתא אין שיעור לחלה, היינו רק לענין דא״צ להפריש בשיעור מיוחד אלא סגי בכ״ש, כמו

דאמרינן דחטה אחת פוטרת כל הכרי מתרומה. אבל לאחר דתקנו חכמים ליתן שיעור להפריש אחד מכ״ד בבעה״ב ובנחתום א׳ ממ״ח, ממילא נעשה הכל חלה דאורייתא מאחר דקרא לה שם חלה. ע״כ.

★★

הגאון האדר״ת רצה לחדש דא״א לכוון על ב׳ מצוות כאחת (וראה לעיל (ל״ה ע״א) שהבאתי כיו״ב מהשיטמ״ק מנחות ל״ו), ובזה תירץ האדר״ת קושיא שמקשים בסוגיא דפסחים (דף מו) כיצד מפרישין חלה בטומאה, לפי דברי התוס׳ (לעיל סוף דף כ״ט ע״ב) בשם ר״י דהמשהה חמץ על מנת לבערו אין עובר עליו ומותר לכתחילה, א״כ יפריש חלה ובלילה יבערנו, ודוחק לומר דמיירי בשביעי של פסח, ותירץ בסברא הנ״ל דשריפת תרומה טמאה היא גם כן מצוה (עיין בשבת דף כה ע״א ברש״י ובתוס׳) ואי אפשר לכוין לשתי מצות של ביעור חמץ ושריפת תרומה טמאה עכ״ד ז״ל.

(ספר הזכרון אדרת אליהו - רא״ם ע׳ ז׳)

★★

כתב הג״ר אליהו ראם זצ״ל בספר הזכרון אדרת אליהו (ע׳ יז):

נתעוררתי במשנה פסחים (דף מו ע״א) כיצד מפרישין חלה בטומאה ביום טוב, ופרש״י דלאפותה אי אפשר מאחר שאינה ראויה לאכילה, ונתקשתי הא מ״מ ינצל ע״י אפייתה מאיסור חמץ ולמה לא יאפה או יטילנה לרותחין כדי שלא יתחמץ. ובפרט לדעת הרבנו יחיאל המובא בטור סימן תמו דס״ל דמותר לשרוף חמץ שנמצא ביו״ט אם לא ביטלו או שנתחמץ לו עיסה ביו״ט, א״כ תיקשי נהי דחלה טמאה אסור לשרוף דאין שורפין קדשים ביום טוב, אבל יכול להטיל ברותחין או לאפות כדי שלא יתחמץ ושלא יעבור בבל יראה.

ואין זה ענין למה שכתב הרמב״ם בהלכות יום טוב (פרק ג הלכה ח) לענין יו״ט שאסור לבשל חלה טמאה שאין מבשלין ביו״ט אלא לאכול וזו לשריפה עומדת, דשם מיירי בשאר יו״ט, לא בפסח דאיכא בל יראה, ועל זה קאמר רבנו דאסור לבשלו כיון דעומד לשריפה, אבל בפסח שינצל ע״י בישולו מבל יראה למה לא יותר לבשלה. ויל״ע בזה. ע״כ.

דף מ״ו ע״ב

במשנה: אלא מפרישתה ומניחה עד הערב ואם החמיצה החמיצה.

הקלקת יואב (קבא דקשייתא קושיא י״ד) תמה דאיך יכול להפריש, מאחר דסוף החלה לאיבוד קאזיל, שהרי חייב לשורפו בערב, דהא תרומה שעומדת לאיבוד לא חל עליו שם תרומה, וכדאיתא בב״ק (קטו:) בחבית שנשפך ואינו יכול להצילו אינו יכול להפריש ממנו תרומה. והוסיף דאין לתרץ ולומר דשאני הכא שהטבל היה ברשותו קודם ההפרשה, דבש״ך יו״ד סי׳ של״א (סקנ״א) נקט דה״ה אם הטבל הי׳ ברשותו לא חל התרומה כיון דהולך לאיבוד, וצ״ע. ועיין בגרי״ז על הרמב״ם הל׳ תרומות מש״כ בארוכה בהך דבבא קמא הנ״ל.

★★

הכלי חמדה (פר׳ מטות אות ב׳) תמה גם לרבי אליעזר יש לו עצה שיפריש החלה על דעת רבים דקי״ל דנדר על דעת רבים אין לו התרה, והוסיף דאפילו לדעת הש״ך (חו״מ סי׳ רנ״ה) שחידש דבמקדיש על דעת רבים יש לו התרה, דכיון דהקדש מיתסר לכו״ע בודאי הרבים ניחא להו שישאל, מ״מ בתרומה ודאי לא שייך סברא זו, כיון דמצוה עליו מוכרח להפריש ובפרט בנידון דידן שהחלה בלא״ה אסורה משום חמץ.

וכתב דמכאן ראיה דהא דקי״ל נדר שהודר ברבים אין לו התרה הוא רק מדרבנן, נראה דכיון שעכ״פ מדרבנן אינו יכול לישאל אין לו בחלה שום זכות ואינו עובר על בל יראה.

★★

בגמ׳: דר״א סבר אמרינן הואיל ואי בעי איתשיל וכו׳.

הכתב סופר (שו״ת יו״ד סי׳ קס״ו) הוכיח מכאן דהמשלח שליח לתרום או להקדיש יכול המשלח לשאול על תרומתו או על הקדשו, דאל״ה הא גם לר״א יש עצה להפריש חלה ע״י שליח דשוב אינו עובר על בל יראה, דלא שייך למימר הואיל ואי בעי איתשיל, דאפילו תימא דהשליח יכול לישאל, מ״מ אין אנו אומרים הואיל התלוי בעשייתו של אחר

וכמש״כ המג״א (תמ״ח ה׳). וכן הוכיח מכאן הר״מ אריק זצ״ל במנחת פתים (יו״ד של״א).

הבאר יצחק (יו״ד סכ״ח) ג״כ דן במפריש חלה ע״י שליח אם ניתן לישאל עליה, וכתב דמסוגיא כאן מבואר עכ״פ דאחד משניהם (או המשלח או השליח) יכולין לישאל עליו. וכן הוכיח מכאן האחיעזר (ח״ב סל״ז).

★★

כתב בשו״ת התעוררות תשובה (או״ח סי׳ נ״ו):

ולכאורה קשה על השו״ע (סי׳ תנ״ז סעי׳ ב׳) דפסק גם כן הכי בחלת חו״ל, והא בחלת חו״ל שהיא רק מדרבנן ומדאורייתא דידיה הוה, יבטלנה ולא יעבור עליה. ואפי׳ למתניתין דבחלת א״י מיירי, מ״מ קשה הא בא״י ג״כ בזמן הזה אינו רק מדרבנן ויוכל לבטלה קודם שתתחמץ ולא יעבור עלי׳, ודוחק לומר דהתנא מיירי בזמן בית ראשון דהוי ביאת כולכם.

וי״ל דאה״נ דמטעם חלה גרידא הוה מצי לבטל אותה, אך בהאי חלה מטעם חרם קאתינן עלה כיון שהוא מפרישה לכהן ותרומה הוא מתורת נדר והוא נדר ליתן אותה לכהן, גם אם אינה כתרומת חלה, מ״מ שוב הוי כחרמי כהנים, כיון דאקדשי׳ לכהן, ולא הוי תו ברשותי׳ לבטלה, ורק מטעם הואיל ואי בעי מתשיל עלה הוה כדידי׳ לעבור עליו, ולפ״ז ניחא דלא יהבינן החלה לכהן כיון דהוי הקדש לכהן מטעם חרם הוי איסור מיתה לזר אפילו בזמן הזה, ולא יכול תו כהן לאכול אותה דלמא לאו כהן הוא ע״כ.

★★

בגמ׳: האופה מיו״ט לחול וכו׳ רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל ומיקלעי ליה אורחים חזי ליה, רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל וכו׳, איתיביה בהמה המסוכנת לא ישחוט וכו׳ יכול לאכול אע״ג דלא בעי למיכל וכו׳.

וברש״י (ד״ה משום הפסד ממונו) ויודע הוא שאינו מותר בלא אכילה גמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית וכו׳.

הגאון מהר״י אלפאנדרי זצ״ל בספר מוצל מאש (ח״ב סי׳ יב) נסתפק במי ששבע מאכילתו ובישל ביו״ט ואכל אכילה גסה האם עשה איסור בזה או לא.

וכתב לפשוט הספק מדברי הגמרא כאן דהטעם דלרבה אינו לוקה באופה מיו״ט לחול הוא משום הואיל ומיקלעי ליה אורחים, ולא אמרינן משום הואיל ואם רוצה יאכל את זה ביו״ט אכילה גסה, הרי דאכילה גסה לא הוי אוכל נפש ואין היתר לבשל ביו״ט בשביל זה.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ח או״ח סי׳ מז) הקשה ע״ז מהמשך דברי הגמרא כאן דרבה הקשה לרב חסדא מבהמה המסוכנת דמותר לשחוט אותה ביו״ט אם יכול לאכול ממנה כזית צלי, וגם כאן מיירי דיכול לאכול אכילה גסה וכדכתב רש״י שיכול לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, ואעפי״כ מותר לפי רבה דאמרינן בזה הואיל ואם רוצה יכול לאכול אע״פ שלא רוצה לאכול כי זה אכילה גסה מותר לו לשחוט.

ותירץ על פי דברי רבנו תם בתוס׳ לקמן (קז ע״ב ד״ה דילמא) דתרי גווני אכילה גסה יש, אחת שנפשו קצה מלאכול ואחת שאינו מתאוה לאכול אך יש בה טעם. עיי״ש.

וא״כ גם כאן בבהמה מסוכנת מיירי שאינו מתאוה לאכול אך יכול לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ואז ירגיש בה טעם, וע״כ שפיר באופן הזה מותר לשחוט ביו״ט, משא״כ המוצל מאש מיירי מאכילה גסה כזו שנפשו קצה מלאכול שלא נחשב אכילה כלל, ובזה שפיר כתב דלא הוי אכילה, ושפיר אסור ביו״ט לבשל לאכילה כזו, דלא הוי בכלל אך אשר ״יאכל״ לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

ועיי״ש שהביא שמהר״י עייאש זצ״ל בספר לחם יהודה (דף כט ע״ב) גם ס״ל כן, וכתב דבבהמה מסוכנת שיכול לשחוט ולאכול ממנה כזית צלי אך יהא אכילה כזו שהוא קץ במזונו אסור לו לשחוט.

והביא עוד ששוב ראה בשו״ת קול אליהו (ח״א או״ח סי׳ מב) שגם הקשה כקושייתו על המוצל מאש הנ״ל, וגם הוא בסוף דבריו תירץ עפי״ד התוס׳ הנ״ל. אך כתב דמפירוש רש״י שכתב גמר בלבו לאנס את עצמו לא משמע דמיירי באכילה גסה שיש בה עדיין טעם, וכן קצת קשה על המוצל מאש שלא פירש דבריו שספיקו רק באכילה גסה שהוא קץ במזונו, עיי״ש.

★★

האגודת אזוב (להגרז״נ אב״ד ביאלא אביו של האבני נזר) בסוגיא דהואיל מסתפק לדעת רב חסדא דלית ליה הואיל, איך הדין היכי דאקלעי אורחין בסוף והאכילן אי ג״כ לוקה, וכתב דלכאורה נראה דלא מיבעיא למ״ד (מנחות סד.) בהפריש מצודה לצוד דגים והעלה גם אדם והצילהו ממיתה, דבתר מעשיו אזלינן דודאי מיפטר, אלא אפילו למ״ד (שם) דאזלינן בתר מחשבתו, שאני התם שהיה חילול שבת בתחילה אבל במלאכת יו״ט שהותרה לצורך אוכל נפש, שפיר י״ל דכיון דבסוף האכיל לאורחין אין כאן חילול יו״ט. וכתב דמלשון המאירי בביצה משמע דלרב חסדא חייב גם כשנתן לבסוף לאורחין כיון דבשעת מעשה עשה איסור. (אפשר דכוונתו למאירי ביצה כא.).

מיהו בדברי המאירי בסוגין מבואר דלר״ח אינו לוקה רק כשלא הגיע אורחים בסוף, אבל בהאכיל בסוף לאורחים מתברר שמלאכתו נעשתה לצורך יו״ט. ועיין בקובץ שיעורים (אות קצ״ג) מה שתמה על המאירי, ומה שהאריך ביישוב קושייתו בס׳ דברי אסף ע׳ ס״ד.

כתב המשנה ברורה (תע״ג סקל״ב) דאם שכח וצלה את הזרוע בליל יו״ט יזהר לאכלו ביום, ומבואר לכא׳ דנקט דע״י שיאכלנו בסוף איגלאי דלא עביד איסרא, מ״מ אין להוכיח מדבריו להנידון דלעיל, דלא כתב כן המשנה ברורה רק לפי מה דקי״ל כרבה דאמרינן דאורייתא הואיל.

★★

השביתת שבת (בורר אות ט׳) כתב דנראה דאם בירר אוכל מפסולת להניחו, ונמלך ואכלו לאלתר דחייב חטאת, אע״ג דבורר לאכול לאלתר מיפטר דבתר מחשבה של שעת בירור אזלינן.

והעיר בספר שלמי תודה (יו״ט סכ״ז) דלכא׳ לפי המבואר במאירי כאן דאם בישל ביו״ט לצורך חול ובסוף אכלו גם לרב חסדא אינו לוקה א״כ ה״נ נימא לענין בורר דאם בירר להניחו ואכלו דלא ליהוי כבורר להניח. והביא לתרץ דבשבת לא הותרה מלאכת בורר לצורך אכילה לאלתר, אלא דכל היכי שבורר לאלתר לא הוי בכלל מלאכה, ולכן בבורר להניח שהוא בכלל מלאכה לא מהני אכילה לאלתר כיון דמ״מ ע״י שחשב להניח יש כאן מלאכה. אבל ביו״ט גדר ההיתר הוא לצורך אוכל נפש אע״ג דשם מלאכה עליה, ולכן שפיר י״ל דבעשה מלאכה לצורך חול ואכלו ביו״ט איגלאי מילתא שהמלאכה נעשית לצורך יו״ט.

★★

בגמ׳: רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל.

התוס׳ ד״ה רבה הקשו דאי אמרינן הואיל א״כ בטלת כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה. האגודת אזוב (שם) מתרץ קושית התוס׳ דיסוד היתר של הואיל הוא דע״י שיש צד שיצטרך למלאכתו ביו״ט יש בספק זה עצמו צורך יו״ט קצת ולכן הותר מדין מתוך.

מיהו בטהרת אזוב (שם) השיג על האגודת אזוב מדברי התוס׳ לקמן מז: (ד״ה אהעברה) שהוכיח דגם ב״ש דלית להו מתוך ס״ל לההיתר של הואיל. (מיהו שיטת הרשב״א בשבת לט: דמאן דפליג על מתוך כ״ש דלית ליה הואיל).

הגרע״א (ביצה כא:) הוכיח דע״כ היתר של הואיל לא תלוי בהיתר של מתוך, דהא ר״ע לית ליה (לעיל ה:) מתוך, ומ״מ קאמר בהדיא במשנה של בהמה מסוכנת (המובאת כאן) דאם יכול לאכול כזית חי שוחטה והגמ׳ רצתה לומר דזה מדין הואיל. (וע״ע באמרי בינה יו״ט ס״ג).

★★

החמדת שלמה (שו״ת או״ח סכ״ב) והנפש חיה (סוגיא דהואיל) והאגודת אזוב (שם) תירצו קושית התוס׳ דלא אמרינן הואיל רק במלאכת יו״ט שהותרה לגמרי (וכמש״כ הר״ן בפ״ב דביצה לענין היתר של מרבה בשיעורים), אבל חילול שבת לצורך פיקוח נפש הוא ג״כ איסור אלא דנדחה מפני פיקוח נפש וכיון דבשעה שעשה את המלאכה עדיין לא היה כאן היתר של פיקוח נפש נמצא שעשה את המלאכה באיסור. אבל ביו״ט אין כאן מלאכה כלל כשיאכלו בסוף האורחים מבישולו.

מיהו החמדת שלמה דחה תירוץ זה, דלקמן מז: מבואר דאמרינן בכתישה ביו״ט דאינו לוקה הואיל וראוי לכיסוי מדין עשה דוחה ל״ת (ע״ש בתוס׳), אע״ג דאין זה בגדר הותרה וכמלאכת יו״ט אלא בגדר דחויה. וכן העיר הטהרת אזוב (בסוגיא דטעה בדבר מצוה) על תירוץ זה.

★★

בספר בית לוי עמ״ס גיטין (ד׳ קע״ג בדפי הספר) הקשה בהא דאיתא בגמ׳ קדושין (ו׳ ע״ב) דהנותן אתרוג במתנה על מנת להחזיר - לא החזירו לא יצא, והרי כתב הרשב״א בשו״ת (ח״א סי׳ תשמ״ו) דהמודר הנאה מלולבו י״ל דלכאורה יוצא בו משום הואיל אי בעי מיתשיל עלה והוי כדידי׳, ועי׳ תוס׳ פסחים (דף מ״ו ע״ב) ד״ה הואיל, א״כ אמאי בלא החזירו לא יצא, נימא כיון דהי׳ יכול להחזיר והוי שלו דמתנה עמ״ל שמה מתנה, ואף שכעת שלא הוחזר ואיגלאי שלא הי׳ שלו, מ״מ יהי׳ מיקרי כמו לכם מטעם ״הואיל״ שהי׳ הברירה בידו להחזיר, ע״כ.

וכתב הגרב״צ הכהן ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ׳ קו׳ ט׳ ע׳ כ״ט) ליישב בהקדם קושית הפרמ״ג (בא״א סי׳ תרנ״ח ס״ק י״ב) לפי מה דאמרינן בסוכה (דף ל״ה ע״ב) דאתרוג של תרומה טמאה פסולה משום שאין לה היתר אכילה, ובמתנה על מנת להחזיר, הא אין בו היתר אכילה, דצריך להחזיר האתרוג גופו, ע״כ קושייתו.

ובבית יצחק (או״ח סי׳ ק״ד) תירץ, דהיתר אכילה אפי׳ לא חזי לדידי׳ רק חזי לאחרינא יוצא, עי׳ פירש״י סוכה (דף ל״ה ע״ב) ד״ה הרי יש בה היתר אכילה וכו׳ באתרוג של תרומה טהורה הואיל ויכול להאכילה לבן בתו כהן, והכ״נ הא יכול להאכילה לבעל האתרוג ע״ש ובשו״ת חת״ס או״ח (סי׳ קע״ט), וז״פ.

והנה מבואר בפסחים (דף ל״ח ע״א) דמיבע״ל אי אמרינן תרי הואיל, וקאמר רבא מסתברא שם מעשר חד הוא, ונראה דלולא זה ל״ה אמרינן תרי הואיל, יעי׳ תוס׳ פסחים (דף מ״ו ע״ב) ד״ה הואיל, ועי׳ ישועות יעקב או״ח (סי׳ תקי״ח סק״א) סוף ד״ה והנה בגוף וכו׳.

וא״כ מיושבת קושית הבית לוי הנ״ל דאמאי בלא החזירו לא יצא, נימא הואיל אי בעי להחזיר כנ״ל, ולפי דברינו י״ל דהא אפי׳ בהחזיר ג״כ לא יוצא אלא מטעם הואיל וראוי להאכיל לבעל האתרוג, [וכמפורש ברש״י סוכה ל״ה ע״ב) ד״ה הרי, דכשאינו ראוי לו רק לאחר, הוא מטעם הואיל], וא״כ בלא החזירו דנימא דיוצא מטעם הואיל אי בעי החזיר, שוב הוי תרי הואיל, ותרי הואיל לא אמרי׳ ודו״ק. ע״כ

★★

בגמ׳: בהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול היממה כזית צלי מבעוד יום וכו׳ א״ל אין משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית.

פרש״י דגמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו לאכול כזית. האפיקי ים (ח״ב ס״ד) הוכיח מרש״י דגם אכילה שלא כדרך, וכהא דאונס עצמו לאכול, הוא בכלל אוכל נפש ביו״ט. אמנם האגודת אזוב (בסוגי׳ דהואיל ומתוך אות ד׳) כתב דע״כ אין כוונת רש״י שאונס עצמו לאכילה גסה, דאכילה גסה לא שמיה אכילה, אלא כוונת רש״י שהוא אוכל יותר מרצונו.

המוצל מאש (סי״ב) הסתפק אי מותר לבשל ביו״ט לצורך אכילה גסה, וכתב דמסוגיא דהואיל מבואר דאכילה גסה לא שמיה אכילה לענין אוכל נפש ביו״ט, דאל״ה למה ליה לרבה למימר הואיל ומיקלעי אורחים, ואמאי לא קאמר דאי בעי אכיל עוד באכילה גסה.

★★

בגמ׳: אלא כדי שיכול לאכול היממה כזית צלי מבעוד יום.

האגלי טל (מלאכת טוחן אות ל׳) למד מכאן דאסור לעשות מלאכה ביו״ט עבור אכילה פחות מכזית, אמנם הטורי אבן (אבני מלואים על מגילה ז:) נקט דאפשר לעשות ביו״ט מלאכה לפחות מכזית, וכ״כ המאיר לעולם (ח״א סי׳ כא) וכתב דע״כ צ״ל דהתנא לאו דדוקא נקא כזית, אלא דכן דרך התנא כשרוצה לומר דסגי באכילה מועטת.

וכתב במאיר לעולם דאפילו אי נימא בעלמא בפחות מכזית ושלא כדרך אכילה לא נקראו אכילה, מ״מ י״ל דמותר לעשות מלאכה ביו״ט עבורם, דביו״ט אין צורך לאכילה ממש, דהא גם מותר להדליק נר להנאה בעלמא, אפילו למי שחולק על מתוך.

★★

בגמ׳ בשלמא לדידי דאמרי הואיל וכו׳.

כתב הדברי מלכיאל (ח״א סכ״ח אות ו׳) דלכאו׳ מבואר דלמאן דאית ליה הואיל מדאורייתא מתירין לו לשחוט משום הפסד, אע״ג דמדרבנן אסור לשחוט כשאין דעתו לאכול

כזית, וע"ש שרצה לידון מכאן להתיר איסור דרבנן במקום הפסד, אלא שדחה דלמאי דמסיק הש"ס דמשום הפסד גמר בדעתו לאכול כזית רבה ס"ל הכי, והדר ביה מהסברא דהתירו משום הפסד.

★★

בגמ': **ומשום הפסד ממונו** וכו'.

וברש"י: גמר בלבו לאנס את עצמו וכו'. וכתב הגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל: וחזינן מרש"י חידוש גדול, דלכאורה היכא דאינו רוצה לאכול, רק דגמר לאנס את עצמו, לא מיקרי אוכל נפש, ומרש"י חזינן דכיון דגמר וכו' הוי אוכל נפש ומותר. ע"כ.

(קובץ מוריה שנה י"ז גליון יא-י"ב ע' לג)

דף מז ע"א

בגמ': **והא תנן יש חורש תלם א' וחייבין עליה משום שמונה לאוין, החורש בשור וחמור והם מוקדשים** וכו' **וביום טוב וכהן** וכו'.

ופירש"י דשבת לא תנא, משום דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד הוא דאין לוקין עליו, עכ"ל יעו"ש. וא"כ זהו שכ' שחורש ביו"ט ולא בשבת, משום דשבת ניתן לאזהרת מב"ד וע"כ דליכא ע"ז "מלקות" ארבעים ורק ביו"ט שלא ניתן לאמיב"ד לוקין ע"ז. והנה יעוי' ברפ"ג דמכות (יג:) דכ' דר' ישמעאל סבר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו, ור"ע סבר לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד אין לוקין עליו. ויעוי' ברפכ"ד דשבת (קנד.), ובספ"ק דעירובין (יז:), ובפ"ז דב"ק (עד:), ובסנהדרין (פו:) דסתמה הגמ' כוותיה דר"ע דאין לוקין ע"ז, דמקשה הגמ' הא הוי לאו שניתן לאזהרת מיב"ד ואין לוקין ע"ז יעו"ש. וכן הכא בגמ' מבואר כוותיה דר"ע, ועי' במכות (כא:) דהוי "משנה" דיש חורש תלם אחד וכו', ויעוי' בסנהדרין (פו.) דסתם משנה ר' מאיר וכו', וכולהו אליבא דר"ע יעו"ש וברש"י, וא"כ שפיר סתם לן ר"מ כוותיה דרבו ר"ע בזה וכדרכו בכולא הש"ס, ודו"ק.

אולם יל"פ באופ"א דה"ט שלא כ' דחורש "בשבת", משום דכיון דאיכא בזה אף חיוב מיתת ב"ד והיינו "סקילה" א"כ לא שכיח שיתרו בו משום "מלקות" ולא משום "סקילה" דאם כבר יתרו בו א"כ מן הסתם יתרו בו על העונש החמור ולא על הקל, ולזה י"ל שכ' דאיירי דחורש ביו"ט ולא בחורש בשבת, דבזה ע"כ שיתרו בו למלקות דהא לית ביה מיתת ב"ד דאף לר' ישמעאל דס"ל דאיכא "מלקות" על חילול שבת מ"מ לא שכיח כלל "שילקוהו" ע"ז כש"נ, וא"כ ליכא להוכיח מהמשנה דהובא בגמ' הכא דס"ל כר"ע מדכ' דחורש ביו"ט, ודו"ק. ולפי"ז י"ל ברש"י מהו שכ' דנקטי' ליו"ט מדס"ל כוותיה דר"ע הא אינו בהכרח כלל די"ל דס"ל כר' ישמעאל ומ"מ לא נקט לשבת מדאינו שכיח, וכש"נ. וי"ל דכוונת רש"י בזה דאחר שקי"ל בשאר דוכתי כוותיה דר"ע א"כ י"ל דה"ט דלא כ' דחורש בשבת, אך לא דמוכח מהכא דס"ל כר"ע, די"ל כנ"ל דלא נקט לשבת מדאינו שכיח וכו'. וע"ע במכות שם "בגבורת ארי" בד"ה ואין חילוק וכו' בזה.

והנה יעוי' ברפ"ק דתמורה (ב:) דכ' ור' יהודה האי ואם המר ימיר מאי עביד ליה, לרבות את האשה וכו', ולר"מ אשה מנא ליה, נפקא ליה מואם וכו', ובין ר"מ ובין ר"י טעמא דרבי קרא לאשה הא לא רבייה קרא ה"א כי עבדא תמורה לא לקייא [בתמיה] והאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, איצטריך מהו דתימא ה"מ עונש דשוה בין ביחיד בין בציבור אבל הכא כיון דעונש שאינה שוה בכל הוא וכו' לא לקיא, קמ"ל. ופירש"י וז"ל, ומשני ה"ג ה"מ לאו שיש בו מעשה בהני עונשין שוין זה לזה דכ' אשר יעשו דמשמע עונשין שיש בהם מעשה כגון חילול שבת ושאר איסורים שיש בהם מעשה, אבל לאו שאין בו מעשה כגון תמורה וכו' אמאי לא תילקי, קמ"ל, עכ"ל יעו"ש.

וצ"ע בדכ' רש"י דסד"א דדוקא על כגון חילול שבת לוקה אשה, הא הוי לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וקי"ל בזה כוותיה דר"ע דאין לוקים ע"ז כסתימת הגמ' בכמה דוכתי וכן קי"ל דה' כוותיה דר' עקיבא מחבירו, וא"כ מהו שכ' כגון "חילול שבת" שלוקים ע"ז, הא ע"ז אף אנשים אין לוקים כלל. והו"ל למימר כגון "חילול יום טוב" וכיו"ב דהוי לאו השוה בכל ולא ניתן לאזהרת מיתת ב"ד, וצ"ע. אולם נראה דשפיר כ' רש"י לזה, דהא איירי בגמ' שם בדעת ר' ישמעאל דכ' וכן תני דבי ר' ישמעאל איש או אשה וגו' השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה וכו', וא"כ זהו שכ' רש"י כגון חילול שבת שלוקים ע"ז, דהא לדידיה דר' ישמעאל

באמת לוקים ע״ז ואע״פ שניתן לאזהרת מב״ד וא״כ סד״א דהא דתנא דבר ר״י שהשוה הכתוב היינו דוקא לעונשים ששוים דרק ע״ז לוקין וכגון ״שבת״, קמ״ל דאף על שאר לאוין השוה הכתוב, וכ״ז דוקא לר״י אך לר״ע אכן ליכא מלקות כלל על ״חילול שבת״, וא״כ רש״י אתי שפיר.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: יש חורש תלם אחד וכו׳.

כתב בשו״ת מהרא״ב זילברברג ז״ל (ח״א או״ח סי׳ ח׳):

ראיתי לגדול אחד שהחליט דסומא פטור מלאוין מהא דאיתא בש״ס פסחים (דמ״ו) יש חורש תלם אחד וחייב משום שמונה לאוין ואי אמרי׳ הואיל אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי דם ציפור עי״ש, ואי נימא דסומא חייב בלאוין הי׳ יכולין לאוקמי חיובא דחורש תלם אחד בסומא דאינו חייב במצות כיסוי וא״כ ל״ש הואיל אלא ודאי דגם מלאוין פטור עכ״ד.

ול׳ענ״ד דגם אם נימא דסומא חייב בלאוין מ״מ א״א לאוקמי בסומא, דנהי דאינו חייב בכיסוי ולא חזי לעצמו מ״מ אמרי׳ הואיל וחזי לאחרינא לאותן החייבים בכיסוי ולא לחייב גם לסומא משום חרישה.

אך נראה דזה אינו, דעד כאן לא אמרי׳ בגמרא אם חזי לאחרינא אין בו איסור דמלאכת יו״ט, זהו רק אם לפעמים אותו דבר חזי לעצמו ורק השתא כבר אכל ואין לו צורך בו, אמרי׳ הסברא דחזי לאחרינא, אבל היכי דלעצמו בשום פעם לא חזי אזי לא אמרי׳ הואיל וחזי לאחרינא שלא ילקה. ובסוגי׳ דהואיל הארכתי בזה עיי״ש, עכ״ד.

★★

ברש״י ד״ה שני ימים של ראש השנה. בסוף דבריו ושני ימים טובים של ראש השנה דוקא נקט דבזמן לחם הפנים לא היו שני ימים טובים של גליות.

כתב התשב״ץ (ח״ג סי׳ רפד) דמוכח מדברי רש״י דאילו היו שני ימים טובים של גליות היה ג״כ הדין שאין אפייתן דוחה יו״ט שני כיו״ט ראשון, ומוכח דס״ל לרש״י כהסוברים דמילה שלא בזמנה אינה דוחה יו״ט שני, והא דאמרינן בביצה (ו ע״א) יו״ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן, אין לך אלא מה שאמרו חכמים, ודוקא מת משום כבוד הבריות אבל לא שאר דברים, עיי״ש.

אמנם בשו״ת חסד לאברהם תנינא (או״ח סי׳ נט) דחה ראיית הרשב״ץ בזה, עיי״ש.

דף מ״ז ע״ב

בגמ׳: וכתישה ביו״ט מי שרי וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה כתישה וכו׳) בתו״ד כתבו: וקשה לר״י וכו׳.

וכתב המהרש״ל בחכמת שלמה כאן: הוא תלמידו של ר״י רבו של רבי משה מקוצי, או חתנו של רש״י והוא ריב״ן עכ״ל. ובשער המלך (פי״א דיו״ט ה״ב) דוחה את הדברים וביאר כוונת התוס׳ על ר׳ יהודה בר פלוגתא דר״ש במלאכה שא״צ לגופה ע״ש היטב. ובמבוא לשעה״מ (הנד״מ ע׳ 7 הערה 34) כותבים:

אולם משזכינו לתוספות הר״ש משאנץ למסכת פסחים (י״ם תשט״ז) נתברר לנו שהצדק עם מהרש״ל, דהתם מובאים דברי התוס׳ שלפנינו בשם רשב״ם. ועלה קאי רבי יהודה שאין דבריו נראים לו, ולהלן שם ותירץ הרב ר׳ יהודה, הרי שרבי יהודה שבתוס׳ אינו התנא בר פלוגתיה דר״ש, אלא אחד מבעלי התוס׳, הריב״ן חתנו של רש״י, או רבי יהודה תלמיד ר״י שהיה רבו של הר״מ מקוצי כדברי מהרש״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: ואי אמרת אמרינן הואיל אהבערה לא ליחייב הואיל וחזי לצרכו.

הבני ציון (סל״ז) תמה דנימא דמירי בשבישלו בתרומה טמאה שלא הותרה לבער בה אפילו לצרכו, דהנאתו בטל לצורך גבוה, וכמש״כ התוס׳ בביצה (כז:), ותירץ דקושית הגמרא כאן לרבה דאית ליה הואיל, ורבה לטעמיה דס״ל (שבת כג:) דהא דאין מדליקין בשמן שריפה ביו״ט הוא מטעם גזירה יו״ט אטו שבת, ולא למד את האיסור מקרא של הוא לבדו (ע״ש בתוס׳), ולפ״ז הרי מותר מן התורה לשרוף אתנה תרומה טמאה לצרכו.

★★

בגמ׳: בעאי מיניה מרב הונא הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו״ט מהו.

התורת חסד (ח״א סכ״ג) נשאל דאיך יוכשר שה הבא מהאפר לתמיד, והרי תמיד טעון ביקור ד׳ ימים אפילו בדיעבד וכדאיתא בסוכה (מב.) רי״א השוחט תמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת, וכתבו שם התוס׳ דהיינו אפילו נמצא תם. ואי ביקרו קודם יו״ט והכינו לקרבן א״כ לית ביה מוקצה, ומאי קמיבעיא ליה.

והשיב התורת חסד דאפילו לדעת תוס׳ בסוכה דס״ל דביקור מעכב אפילו בדיעבד היינו רק בלא ביקרו כלל, אבל בביקרו ונמצא תם ולא בדקו ד׳ ימים כשר הקרבן בדיעבד, והדין ד׳ ימים אינו אלא לכתחילה. עוד כתב דאפילו אי נימא דגם ביקור של ד׳ ימים מעכב בדיעבד, מ״מ היינו רק לרבי יוסי בסוכה, אבל בודאי שאר תנאים חולקים עליו וכדהוכיח שם.

עוד כתב דאפילו לסברת השואל דביקור ד׳ ימים מעכב לכו״ע, מ״מ משכחת לה בביקר כבש ד׳ ימים וברח אותו הכבש לאפר ונמצא ביו״ט, דבכה״ג אין חיסרון מצד ביקור ד׳ ימים.

★★

בגמ׳: הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו״ט מהו.

אמרינן בסוכה (מב.) ״השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת וצריך תמיד אחר״.

וכתבו בתוס׳ (ד״ה שאינו מבוקר כהלכתו) ואפילו נמצא תם, משום דטעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה, דבפרק מי שהיה טמא יליף לה מפסח בגזרה שוה.

וכתבו האחרונים שלדברי התוס׳ שגם אם נמצא תם פסול, הרי דהביקור פוסל בדיעבד, ולפ״ז העירו הערה חמורה בסוגיתנו איך דנה הגמ׳ על השה הבא מן האפר לגבי מוקצה ואם כשר, והרי חסר ביקור הוא ופסול אף בדיעבד, ובאמת יש מהאחרונים דס״ל דאין הביקור פוסל בדיעבד ומביאים ראיה מהגמרא כאן.

ועיין בהגהות הש״ס לבעל החלקת יואב שכותב ״ויעיין תוספתא פ״ח דפסחים דר״י יליף מקרא דביקור מעכב, אבל אנן לא קיי״ל כן. ע״כ לא קשה כל קושיותיו של הטו״א גם מפסחים פרק אלו עוברין (מז:) הביא שה מאפר, וכן הוא בראב״ד בפירושו על התורת כהנים פרשת ויקרא פ״ג עש״ה״.

וכן ס״ל למנ״ח בפשיטות דביקור אינו מעכב לא בפסח וק״ו לא בתמיד, וז״ל (במצוה ה׳ מצות שחיטת הפסח): ״ולכאורה אם עבר ולא ביקר ד׳ ימים קודם גם בשוגג. ודאי די אם יבקר קודם שחיטה שלא יהיה בו מום (הן בפסח) הן בתמיד, דלא מצינו עיכובא. והאי דילפינן שם בפסחים, מנין לתמיד שצריך ביקור, היינו לכתחילה, ובסוכה מ״ב ע״א רבי יוסי אומר השוחט את התמיד שאינו מבוקר כהלכתו בשבת חייב חטאת וצריך תמיד אחר. עיי״ש ובתוס׳ ד״ה שאינו מבוקר וכו׳. דאפילו נמצא תם. משום דטעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה דילפינן מפסח. מבואר מדבריהם דהביקור הוא לעיכובא ואפילו בדיעבד הקרבן פסול וכו׳, ובאמת הוא חידוש גדול, ולא ראיתי לר״מ שמביא דין זה דפסול בדיעבד. ומצאתי שעמד בזה בכפות תמרים על התוס׳ מנין להם. וכתב שהר״מ לא ס״ל כן מדלא הביא זה. וכפל זאת במצוה ת״א, וז״ל ״וכבר הבאתי בחיבורי זה בשם התוס׳ סוכה מ״ד ע״א ד״ה שאינו מבוקר, דתמיד שאינו מבוקר ארבעה ימים אף שהוא תם פסול אף בדיעבד דעבר והקריבו. ואפילו בשבת, ובר״מ אינו מבואר. ועיין בקונטרס כפות תמרים שם, דכתב דזה הוא חידוש גדול דפסול אפילו בדיעבד דנמצא תם. וגם בספר טורי אבן מגילה שם כתב שבחידושיו כתב דמצוה איכא אבל לא עיכוב וצ״ע״.

ובעצם הקושיה מהגמרא הביא שה מהאפר, עיין לג׳ האדר״ת בספרו זכר דבר מערכה ״היפוך הכוונה״ אות ח׳ כה״ג השבתי לבני מו״ה מרדכי יונה שי׳. ששאלני על הך דסוכה מ״ב א׳ דמבואר דתמיד צריך ביקור ד׳ ימים לעכב. וא״כ מאי קמבע״ל בפסחים מ״ז ב׳ הביא שה מן האפר ושחטו תמיד ביו״ט מהו. והרי תיפוק לי׳ דל״ה ביקור ד׳ ימים. די״ל דבאמת (תמיד) דנקט לאו דוקא. דה״ה כל קרבן בכלל השאלה. דהא הך דממשקה ישראל מן המותר לישראל בכל הקרבנות הוא ואף בקרבנות יחיד, וע״כ מה דנקט תמיד הוא לאו דוקא. דה״ה לקרבן ראיה לבו ביום, אלא שמדברי רש״י שכ׳ שם, תמיד עולת ציבור, משמע שבדווקא נקט תמיד משום שעולת ציבור הוא, דאם לא כן מאי קמ״ל. אלא של״י כוונתו, דמאי נפקא מינה בין קרבן ציבור לקרבן יחיד. עוד השבתיו, דמשכח״ל האיבעיא באופן שכבר נתבקר ג׳ ימים, ואח״כ ברח למדבר

שהוא האפר דקאמר, עי׳ ביצה מ׳ א׳ וסוכה מ״ז א׳, ולא מצאוהו ונתייאשו ממנו. ושוב נמצא למחרתו, דודאי מועיל לצרף הביקור להקודמים ועי׳ חולין קל״ט א׳.

וע״ע מש״כ בזה רצ״פ פראנק זצ״ל במקראי קודש פסח (ח״א סימן ז׳) עיי״ש.

ובהאי ענינא אי הביקור מעכב, והראיה מהגמ׳ הנ״ל בסוגיין, פלפל בזה הגאון רבי שאול משה זילברמן זצ״ל הרב מויערשוב עם הגראי״ה קוק זצ״ל, ראה משפט כהן סי׳ קכ״ג. וראה מש״כ בזה הרב מויערשוב בספר איגרות לראי״ה (מכתב רעח, אות ד׳) ״והנה כ״ת שי׳ כ׳ שראה מכת״י מהרשב״א ז״ל שהוכיח מדברי הגמ׳ פסחים מהבעיא דהביא שה מהאפר לתמיד דמסופקת הגמ׳ מצד מוקצה, וקשה הלא היה צריך ביקור ד׳ ימים, ומוכח דביקור אינו מעכב, וזו הוכחה. וצריך ישוב לדעת התוס׳, מפשטות דבריהם דביקור ד׳ ימים מעכב. והנה כ״ג שי׳ פלפל בחכמה. והמציא דמשכחת דהיה ביקור ע״י א׳ כשהיה באפר ואפ״ה הוי מוקצה.

ובהיותי בזה עיינתי בדברי המאירי ז״ל שם, הביא מן האפר שהוא מוקצה, מותר להקריבו ביו״ט שהמוקצה אין איסורו מה״ת, ובודאי דקשה דהאיך מותר לכתחילה לשוחטו, הא צריך ד׳ ימים ביקור, ולכתחילה לכ״ע מעכב, וצ״ע לכאורה. ולזה נבוא לדברי כ״ג שי׳ דמשכח״ל שהיה הביקור ואפ״ה מוקצה הוי. ולדידן הזמנה גמורה בעינן. ומכאן אני נוטל למחר לא הוי הזמנה כמבואר בסי׳ תצ״ז, ומשכח״ל אפילו הגזבר מבקר איזה בהמות ומכאן יטלו למחר לתמיד. ובזה אכתי הוי חשש מוקצה. והגם דהוא דוחק ליישב בזה דברי המאירי, ואולי כ״ג שי׳ יהיה לו ישוב אחר ע״ז״.

★★

בגמ׳: שה ולא בכור אחת ולא מעשר.

התום׳ פירשו דהאי קרא לענין פסח שכתוב בו שה תמים נדרש, וממעט שלא יביא פסח מבכור ומעשר. הגור אריה יהודה (עניני המועדים ס״ה) תמה למ״ד דאין שוחטין הפסח על היחיד, ל״ל קרא ללמד שלא יביא פסח ממעשר בהמה, והרי השותפין אין חייבין במעשר בהמה, וע״כ דהיה של יחיד שהפריש מעשר בהמה, וא״כ איך יכול למנות עליו אחר, ואיך יביאנו בתורת פסח. וכתב דמשכחת לה באחין שירשו ועדיין לא חלקו דחייבין במעשר בהמה אע״ג שהן מרובים, ושפיר מקריבין קרבן פסח.

★★

התום׳ הקשו דתיפוק לי׳ דפסח הוא דבר שבחובה ואינו באה מן החולין. הגור אריה יהודה (שם) כתב דמשכחת לה אליבא דר״ש (צא:) שסובר דנשים בראשון רשות. [לפ״ר תירוץ זה צ״ב, דהא לקמן (צא:) מבואר דלר״ש עושין את הנשים טפילה לאנשים, אבל א״א להקריב על נשים לחוד, וא״כ אכתי צ״ע דאיך יביא בכור ומעשר, והרי אין האנשים יוצאים בו].

עוד משכח״ל פסח רשות לפי מש״כ הגור אריה יהודה (שם ס״ד) לחדש לדעת תוס׳ לעיל ג: במי שאין לו קרקע, דמ״מ אם מביא קרבן פסח מקיים מצות הקרבת קרבן פסח.

★★

בגמ׳: שה ולא הבכור, אחת ולא מעשר, מן הצאן ולא הפלגס, ממאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור.

בקובץ הנדיר ״הפלס״ כתב הגאון האדר״ת ביאור נפלא בדברי הברייתא, וגם כתב שלדעתו במקום ולא הפלגס צריך לגרוס ולא הפסח.

ואלו דבריו.

הברייתא הזאת נפלאה מכמה קושיות חמורות:

א) **קושית** התוס׳ על פירש״י, דהא בעולה קיימינן דאינה נקבה.

ב) **תיפוק** ליה דאין מתנותיהם שוות.

ג) **הא** כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו, ואיך נעשה עם המתנות, וע״כ פיר״י דבפסח מיירי ולא בתמיד, אך קושיא הראשונה הלא במקומה עומדת (ובהרשב״א בכת״י נמצא באור בזה ואכמ״ל).

ד) **קושית** התוס׳, דתיפוק ליה דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ואיך סלקא אדעתין להביא תמיד או פסח מבכור ומעשר?

ה) **לרש״י** דאתמיד קאי, תקשה הא גם מכסף מעשר אין מביאין עולות, משום דכתיב ביה ואכלת כמו שאמרו בספרי פ׳ ראה. ויעויין תוס׳ מנחות פ״ב. ואיך סלקא דעתך להביא עולה מן המעשר עצמו?

ו) **והיותר** תמוה לי מעודי בהא דדרש ״מן הצאן״ ולא הפלגס, שהוא איל בחדש הי״ג, איך סלקא דעתך כלל שיהא כשר לפסח או לתמיד, דלהדיא כתיב בהו ״בני שנה״, ובמשנה דפרה פ״א תנינן ליה לענין נסכיו ויעויין חולין כ״ג. ולבר פדא במנחות צ׳. הוא בריה בפני עצמו, וכל שכן דתקשה לדידה למה לי קרא לפוסלו לפסח ותמיד דכבש (ועז) כתיב בהו? מיהו לדברי מרן הגר״א ז״ל באליהו רבא שם בפ״א דפרה דתנאי פליגי בפלוגתא דריו״ח וב״פ שבמנחות שם אתי שפיר קצת, אך הדבר נפלא מאד מדלא אמר הגמרא כתנאי.

והחמור עוד יותר הוא מאי דקשאי בה מימי עלומי זה כשלשים שנה, שבעל כרחנו אנו לומר דהך קרא הוא הלכה למשה מסיני ואתא נביא ואסמכיה אקרא, כדאיתא כהאי גוונא ביומא ע״א ב׳ ובכ״מ, ובכאן למה הוצרך יחזקאל להסמיך אקרא ולא לבכור לבד אין אנו צריכים להלכה למשה מסיני אלא גם לאינך קדשים איננו צריכים, אחרי שעל כל הקדשים קאי הלאו הזה שאסור לשנות מקדשים לקדשים, יעו״ש בתורת כהנים פ׳ בחקותי וברמב״ם פ״ד מתמורה ויעויין בתמורה כ״ד ב׳ וכ״ה א׳ ובכורות נ״ב ב׳. וא״כ הלא תקשה גם הכא כקושית הגמ׳ סנהדרין פ״א א׳ מאי קמ״ל יחזקאל דלמא תורה קא מהדר, ובשנם כאן בא דרך רמז רחוק כמעט, ובתורה מקרא מלא דבר הכתוב ״לא יקדיש איש אותו״. ואף שנדרש לבכור עצמו יעויין ערכין כ״ט א׳ ובפירוש התורה להרמב״ן, אבל על כל פנים הרי אין לנו חולק על אותו הלאו כלל, וא״כ הנהו דרשות דשה ולא הבכור כו׳ למה לן? ומכש״כ דתקשה לרבא דס״ל אי עביד לא מהני, וכדקיי״ל באמת בלאו הזה שאין ההקדש מועיל כלל, איך יצוייר להקדישם לבכור ומעשר לפסח או תמיד? וכבר שאלתי זאת לגאונים רבים ולא מצאתי ישוב נכון. והארכתי בימי חורפי בזה הרבה מאד עד שעלה לחיבור בפני עצמו ישוב הקושיא הזאת באופנים שונים וחדשות רבות בעה״י.

אולם האיר ד׳ את עיני לפרש עצם הדרש באופן שלא דרכו רבותינו רש״י ותוס׳ ז״ל, והוא דעיקר הדרש לא קאי כלל על הבאת קרבן מבכור או מעשר, אלא על סיפא דקרא קאי ״ממאתים ממותר שתי מאות״ וכו׳, שנדרש על נסכים יעו״ש, ועל זה נדרש ״שה ולא הבכור אחת ולא מעשר״ שהם נשללים מחובת נסכים, וכדקיי״ל במנחות פ״ט ב׳, וא״כ כל הקושיות מסולקות, זולתי הששית שעדיין בתקפה עומדת, לפי מה דמרבינן שם צ׳ ב׳ ״או לאיל לרבות את הפלגס״, הרי דפלגס צריך נסכי איל, ואי לבר פדא הרי לדידיה או קשיא, וממ״נ תקשה הברייתא.

ומה מאד שמח לבי כאשר זכיתי לראות אצל הרב המנוח מו״ה ר׳ שמעון סובאלסקי ז״ל את חידושי רבינו הרשב״א, בעל התוס׳, על פסחים, [הוא הנדפס אח״כ עם הג׳ בעל האדר״ת בשם זהב שב״א] ומצאתי בו שאחרי הביאו שמה כלשון התוס׳ ״ומה״ט ניחא נמי לענין מתנות״ כתב בזה הלשון:

״ויש מפרשים דשה ולא הבכור לענין נסכים דכתיב בתר הכי ״ממשקה ישראל״. ולא נהירא דהכי נמי הוה ליה למעוטי פסח מנסכים דכל (צ״ל דבכל) מקום דורשין (נדרשין) ביחד, כמו ביום צותו זה בכור ומעשר ופסח (ת״כ פרשה צו), וגבי מיעוט סמיכה (מנחות צ״ב:), וגבי מתרו״מ (מתנות דם) ואימורים ״דמו לא נאמר אלא דמם״ (פסחים ס״ד:), ועוד אומר רבי כו׳ עכל״ק אות באות זולתי המוסגר שהוספתי בהגהותי בס״ד.

הרי לפנינו שכבר קדמוני רבותינו לפרש כן, וגם רבנו הרשב״א ז״ל היה נראה בעיניו כן לולי קושיתו שהקשה מדוע לא נזכר פסח בהדי בני זוגיה בכור ומעשר, והיא באמת הערה חמורה.

אמנם בהורמנותא דרבותינו בעלי התוס׳ ועליהם רש״י וכל מאורי עינינו רבותינו קדושי עליון זי״ע, הייתי אומר שמרוב ההעתקות מאז נסתם התלמוד והורק מכלי אל כלי נפלה טעות בזה ותחת מלת הפלגס צריך להיות בברייתא הפסח, ונתמעט ביחד עם בכור ומעשר מנסכים.

וכונת הדרש ממלת ״מן הצאן״ הוא דבר שאינו בא מכל הצאן אלא ממיעוט הצאן, והיינו או כבשים או עזים ולא הפסח שהוא בא מכל מיני הצאן, כמו שכתוב ״מן הכבשים ומן העזים תקחו״. ואף שגם חטאתו ואשמו של מצורע טעונים נסכים כבמנחות צ׳ ב׳, התם כבש וכבשה כתיב בהו בתורה, אבל בפסח כתיב להדיא ״מן הכבשים ומן העזים״ ולכן נשמע

ביותר למעט מפסוק הזה (ויעויין זבחים ט׳ א׳ כעין דרשא כזאת להיפך וגם לא קאי הכי עש״ה), ואם נצדק בהגהתנו זאת וסרו כל הקושיות החמורות המובאות למעלה בס״ד.

★★

כתב הגאון הנצי״ב בתוך מכתב להגאון האדר״ת בביאור דברי הגמ׳ דילן (ונדפס בקובץ מקבציאל גליון כט).

מה שנתקשה מעכ״ה נ״י בברייתא דשה ולא הבכור אחת ולא מעשר מאי קמ״ל.

הנני בעניי רגיל לפרש. דמיירי לענין תערובות, וכלפי דמסיים הדרש מן המאתים, דערלה בטל במאתים. קמ״ל הרמז דבכור שנתערב אפילו באלף אין תקנה להקרבה וכדתנן בפרק התערובות (זבחים עא:).

ורמז במעשר בפ״ע, ללמדינו אפילו נתערב בדיר בעוד שלא נתעשר, וכדתנן בבכורות (דף נ״ח ע״ב) מן המעושרין לתוכן כולם ירעו עד שיסתאבו, דס״ד דאחר שעיקר הטעם שלא בטילי משום גזירה שמא יקח מן הקבוע כדאיתא בזבחים, וא״כ אם נתערב בעוד שלא נתעשרו, יהיה מוכרח לברר משום מעשר, משום הכי תנן (בכורות נח:) קפץ אחד מן המנוין לתוכן הרי אלו פטורין, ממילא מן המעושרין היינו מעשר כולם ירעו וכו׳, וכ״ז אסמכו על האי קרא.

דף מ״ח ע״א

בגמ׳: ממשקה ישראל - מן המותר לישראל וכו׳ **אף כל שאיסור גופו גרם לו - יצא מוקצה** וכו׳.

הנה היפה תואר על המדרש רבה פר׳ בראשית ובראשי בשמים פר׳ נח להקשות איך הקריבו הבל ונח קרבנות, הרי לא היו קרבנות אלו מן המשקה ישראל מן המותר לישראל שהרי היה אסור להם בשר. (ועי׳ בקושיא זו בפרדס יוסף פר׳ בראשית וכלי חמדה שם. ועי׳ בקול שמחה משכ״ת דברים נפלאים ליישב קו׳ זו ובשפ״א ר״ה ל״ב. ועין התכלת להגה״ק מראדזין ז״ל ד׳ מ״ד) והנה אי נימא דהיה להם דין ב״נ א״כ א״ש לפימש״כ בשפת אמת מנחות ו. לחדש דקרבנות שמקריבים עכו״ם אין פסול דמשקה ישראל, עי״ש והוא יסוד חדש ואכמ״ל בזה וא״ש כאן.

ותרצו קושיא זו באחרונים (עי׳ בעונג יום טוב בהקדמה אות י״ד ובית האוצר מערכת אדם ס״ק ט״ז וע״ע באבני נזר או״ח סימן שע״ח ס״ק י״א) דכיון שהיה מותר להם אח״כ אותו הבשר א״כ הוה רק אסור גברא ול״ש פסול דמשקה ישראל.

ולפי״ז יש ליישב הערת הכלי חמדה פר׳ אחרי מות איך הכה״ג מקריב קרבנות ביוהכ״פ הא לא הוה ממשקה ישראל ע״כ. אך להנ״ל א״ש דהוה רק אסור גברא דאחרי יוהכ״פ חוזר להיתרו וכמו שכתבו התוס׳ גיטין ז. ד״ה השתא וכו׳ עי״ש ולא שייך דמשקה ישראל וכנ״ל ודו״ק.

ושו״ר שבקובץ שעורים עמ״ס פסחים אות קצ״ז הקשה קו׳ הכלי חמדה הנ״ל וכ״כ ליישב ביסוד הנ״ל דהוה רק איסור גברא.

וראיתי בספר קרבנות המזבח סי׳ ס״ט כתב להקשות ג״כ כקושית הכלי חמדה ושם הוסיף עוד, דהרי למסקנת הגמ׳ פסחים מ״ח. דאי אמרת מוקצה דאורייתא מה לי אסור גופו מה לי אסור דבר אחר. מוכח דבאסור דאורייתא לא שאני לן בין אסור גופו לאסור דבר אחר ר״ל בין אסור גברא לאסור חפצא ואסורים שניהם מקרא דמשקה ישראל ע״כ. וכ״כ ג״כ בספר בכורי אביב להגר״מ רוטנברג סימן ה׳ אות י׳ וע״ע באחיעזר ח״ג סימן פ״א אות ט״ז ובהסכמת הגר״מ זעמבא זצ״ל לספר חדות שמחה עיי״ש.

ויש להביא כאן משכ״ת בשיטמ״ק (ביצה ב׳ ע״ב) להוכיח דרבה בפסחים כאן לא חזר בו מכוח קושיא זו. דעל קושיא זו הוה משני באמת דשאני לן בין אסור גופו לאסור דבר אחר גם בדאורייתא. ורק לקושיא בתרייתא דאביי חש עיי״ש היטב בדבריו.

ולפי״ז מיושבת קושית האחרונים הנ״ל ושפיר אפשר לחלק בין איסורי גברא לחפצא לגבי דין ״משקה ישראל״ ודו״ק.

(והרה״ג ר׳ י״מ קנובלוביץ שליט״א הראה לי, דמדברי שו״ע הרב הלכות יו״ט סי׳ תק״ט ס״ק ט״ז מוכח דאסור מוקצה הוה אסור חפצא כמאכלות אסורות עיי״ש היטב. וכ״כ גם בשו״ת רע״א ז״ל חלק א׳ סי׳ ה׳ בסופו עיי״ש היטב. וזה קצ״ב דבגמ׳ כאן קרי ליה למוקצה אסור דבר אחר. וי״ל הרבה בכל זה)

★★

וע״ע בזרע אברהם להגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל־הי״ד (סי׳ י״ג ס״ק ט״ו) שכתב דכשהאיסור על הגברא, חשיב

שפיר משקה ישראל. וביאר בזה מה שהקשו תוס׳ מנחות ה: אמאי דמשני דהאיר המזרח מתיר, הלא איכא מיהא עד הביאכם, ותירצו דעד הביאכם למצוה. ויש לשאול הרי עכ״פ למצוה אסור להם לאכול קודם לעומר. וביאר שם דנהי דעד הביאכם למצוה, מ״מ המצוה הוי רק אקרקפתא דגברא ונקרא שפיר משקה ישראל. ע״ש עוד בדבריו.

★★

בגמ׳: ממשקה ישראל מן המותר לישראל וכו׳ יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו, ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר.

בשו״ת עין יצחק (או״ח סי׳ כד) נשאל באתרוג שהיה מונח תחת המיטה בשעה שישנו עליה שנאסר באכילה אי כשר לצאת בו ידי חובתו.

ורצה להביא ראיה מהא דתנן בסוכה (מח ע״ב) שהיין והמים המגולין פסולים למזבח, ופירש״י הטעם משום שהארס משלים השיעור ולא הוי מים כשיעור, ותוס׳ פירשו משום הקריבהו נא לפחתך. וקשה מדוע לא פירשו מטעם המבואר כאן בגמרא שצריך שיהיה ממשקה ישראל מן המותר לישראל ומים המגולים אינם ראויים לשתיה מפני הסכנה, אלא מוכח דכאשר האיסור הוא מחמת הסכנה נחשב עדיין מן המותר לישראל, וה״ה באתרוג שהאיסור אכילה הוא מחמת סכנה מפני רוח רעה, דנחשב עדיין שיש בו היתר אכילה ומותר לצאת בו ידי חובה.

אך דחה די״ל דהתם במים נחשב מן המותר לישראל כיון דאפשר להוסיף עליו ולבטלו כדתנן בתרומות (פ״ח מ״ה), ובענין סכנה לא שייך הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה, עיי״ש.

גם בספר ילקוט הגרשוני (או״ח סי׳ תרמ״ט ס״ק ט) כתב בזה ורצה להוכיח מדברי הגמרא כאן דמותר, דהלא האיסור אכילה של דברים שהיו תחת המיטה הוא רק איסור דרבנן, ומבואר כאן בגמרא דבאיסור דרבנן יש חילוק בין איסור גופו לאיסור שדבר אחר גרם לו, ואיסור זה של תחת המיטה הוי איסור שדבר אחר גרם לו, ועל כן שפיר אין האתרוג נחשב שאין בו היתר אכילה שאין יוצאים בו ידי חובתו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר.

האור שמח (מאכלות אסורות פי״ז הכ״ז) העיר דלכא׳ צריך להבין דלמה מובן יותר לחלק בין איסור גופו לאיסור דבר אחר אם נאמר במוקצה הוא רק דרבנן. וכתב דאנן ילפינן מהא דמקריבין קרבנות ביום הכיפורים אע״ג דאינם ראוים לישראל, דע״כ ״משקה ישראל״ אינו ממעט איסור התלוי בזמן וראוי לקטנים, וע״כ מוקצה דאורייתא שפיר מתמעט אע״ג דהוא איסור לזמן, אבל מוקצה דרבנן דקי״ל דספינן איסור דרבנן לקטנים לא אימעיט.

ועי׳ בחתם סופר שהקשה על הגמ׳ דקאמר באיסור דבר אחר ג״כ אימעיט ממשקה ישראל דנימא יוה״כ יוכיח שאסור באכילה ומותר להקריב, ותירץ דשאני יוה״כ דעיקר מצותו בכך, וכיו״ב איתא במנחות (ה:) לענין עומר שנקרב מאיסור חדש.

★★

בגמ׳: אלא אפיק הבערה ועייל עצי הקדש ואזהרה מהכא ואשיריהם תשרפון באש לא תעשון כן וכו׳.

כתב הט״ז (או״ח סי׳ קנ״א סק״ג) דאותן שעושין גומא בכותל לקבוע ״סטנדר״ לאו שפיר עבדי דקעברי על לא תעשון כן לה׳ אלקיכם, אע״פ שיש לו בזה צורך, וכתב שם הפרי מגדים דכן יש ללמוד מסוגין דגם בעושה לצורכו ולא בדרך השחתה קעובר על לא תעשון, דהא הכא איירי בשורף עצים כדי שיוכל לבשל ולא בדרך השחתה, ומ״מ קעובר על לא תעשון.

ועי׳ בתורת חסד (או״ח ס״ג) שדחה ראית הפרי מגדים דשאני הכא שמבשל גיד בחלב שאסור באכילה ובהנאה וע״כ י״ל זה נחשב כדרך השחתה, אבל בבישל דבר היתר י״ל דאינו לוקה.

ועיין עוד מה שכתבו בענין זה לקמן דף פ״א ע״ב (ד״ה נטמא).

★★

בגמ׳: מילתא דקשיא ליה ואתיא כמה שני וכו׳.

וברש״י בתו״ד: ומוטב לעבור על ב״י מאליו וכו׳ ע״כ.
והעיר הגאון ר׳ זעליג ראובן בענגיס זצ״ל בספר הזכרון קרני ראם (ע׳ קא):

עדיין קשה הא באיסור ב״י כל שעתא עובר עלי׳, ובאיסור מלאכה חדא זימנא, עמ״ש המג״א סימן תמ״ד ס״ק יא וצע״ק ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא שמע מינה גריעין חיטי חסיכתא מחיטי מעלייתא טפי מדגריעין שערי חסיכתא משערי מעלייתא.

פירש רש״י דנפק״מ לענין מקח וממכר, כתב רבי שלמה קלוגר זצ״ל (חכמת שלמה חו״מ סי׳ רל״ג) דלכאו׳ נראה כוונת רש״י דהנפק״מ למקח הוא באם אנו יודעים שקנה חיטין יפות לקמח דאם נתן לו המוכר חייב להשלים לו מן הרעות שליש יותר בחיטים, ובשעורים רביע יותר. והעיר דלפ״ז צ״ל דמה שפסק השו״ע (שם) דאם מכר לו חטים יפות ונמצאו רעות דהלוקח יכול לחזור בו, היינו רק אם אין המוכר מוכן להשלים לו שליש בחיטין, אבל אם המוכר מוכן להוסיף אין הלוקח יכול לבטל המקח.

שוב כתב החכמת שלמה די״ל דבמקום שאמר לו חיטים אלו שהן יפות ודאי יכול הלוקח לחזור בו גם כשהמוכר מסכים להשלים לו שליש, והכא איירי במכר לו חיטים יפות סתם. עוד כתב די״ל דגם במוכר לו חיטים יפות סתם ונמצאו רעות יכול הלוקח לבטל המקח שאין רצונו ברעות, וי״ל דהכא איירי במוכר לו חיטים לפי שער שבשוק, ולא קבע לו יפות, באם המוכר נותן לו רעות צריך להוסיף לו שליש מהשער שבשוק.

דף מ״ח ע״ב

בגמ׳: הני נשי דידן נהוג למיפא קפיזא קפיזא לפיסחא, א״ל אביי מאי דעתיך לחומרא, חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה.

כתב החכמת שלמה (יו״ד סכ״ח סע׳ י״ח) נסתפקתי באם יש לאדם איזה דרך להתחייב עצמו באיזה מצוה, ויש לו דרך להפקיע את עצמו מן המצוה, אם נימא שמחויב להכניס עצמו למצוה כפי שהדעת נוטה, או נימא בהיפך דהוי בכלל הפטור ועושה נקרא הדיוט. וכתב דלכא׳ נראה להביא ראיה דחייב להכניס עצמו למצוה, ממה דאמרינן כאן חומרא דאתי לידי קולא הוא דקא מפקע לה מחלה, דמבואר דהן מחויבות להביא עצמן לחיוב חלה.

וע״ש שהקשה ע״ז מלשון השו״ע ביו״ד סכ״ח בענין כסוי דם דמשמע מותר לנחור בהמה לפטור עצמו מכיסוי. וכתב דצ״ל דשאני מתנות כהונה דאיכא הפסד כהן.

אלא דהעיר לפ״ז על השו״ע (יו״ד סי׳ שכ״ד סעיף י״ד) שלמד מסוגין דאסור ללוש פחות מכשיעור כדי ליפטר מחלה, והרי יש לומר דדוקא בזמן הגמרא שנתנו את החלה אסור להפקיע עצמו מחלה משום הפסד כהן, אבל בזה״ז שרי. (וע״ש מש״כ בישוב דברי השו״ע).

★★

בגמ׳: ככרות של בבל שנושכות זו מזו.

פירש״י שהן רחבות ועגולות כעין שלנו.

המהר״י אסאד (שו״ת או״ח סי׳ קנ״ז) כתב דמרש״י כאן מבואר דהמנהג היה לעשות מצות עגולות (וע״ש מש״כ לענין מצות מכונות מרובעות).

וכתב דכן מבואר מדכתיב עוגות מצות, ולכא׳ מקרא זה מיותר, אע״כ דהתורה מלמדינו בזה דגם לעתיד נעשה את המצות כעוגות ועוגות היינו צורה עגולה וכפירש״י במועד קטן (ד:) דעוגיות לגפנים היינו עיגול סביב להגפנים, וכן פירש הא דתנן (תענית יט.) בחוני המעגל דעג עוגה ועמד בתוכה וע״ש שכתב דאולי הטעם של התורה שהצריכה לעשותן עגולות דאפשר דמנהג המצריים אז היה לעשות לחמים מרובעות או משולשות לפי ריבוי אלהות שהאמינו בהם ולהוציא מהם גזרה התורה לעשותן עגולות, ועע״ש טעמים אחרים. (מיהו לפ״ר לא הבנתי דאיך הבין דרש״י במצות איירי, והא י״ל דרש״י דיבר בככרות של לחם בכל השנה).

דף מ״ט ע״א

במשנה: מבערין את הכל מלפני השבת דברי ר״מ וחכמים אומרים בזמנו.

כתב הבעל מאור דר״מ לטעמיה דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וע״כ ע״כ חייב לבער מלפני השבת, דהא

בשבת אינו יכול לשורפו, וחכמים לטעמייהו דס"ל בביעור חמץ מפרר וזורה לרוח ומטיל לים, ואין בזה אב מלאכה שאסורה בשבת.

הג"ר עקיבא איגר זצ"ל הוכיח מדברי הרז"ה אלו דחולק על הרמ"א (או"ח סוף סי' שי"ט) שכתב בשם הירושלמי דהרוקק בשבת והרוח מפזרו חייב משום זורה. (וע"ע בשו"ע הרב סי' תמ"ו סעיף ה').

★★

במשנה: ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו', **אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו יבטל בלבו.**

המגן אברהם (סי' תמ"ב סקי"א) כתב דמשמע דאם נזכר מתחילת שעה ששית ולמעלה דשוב אינו יכול לבטל, יחזור מיד, דעשה דתשביתו חמיר טפי שכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה ואינך. וע"ש באבן העוזר שהשיג על המגן אברהם דודאי עשה בפסח שיש בו כרת חמיר מתשביתו אע"ג שעובר על תשביתו בכל רגע.

הצל"ח כתב דע"כ חייב להחזיר בנזכר לאחר שעה ששית ולא ילך להקריב פסחו, דהא השוחט פסח כשיש חמץ בביתו עובר על לא תשחט על חמץ דם זבחי, ואין לומר בזה עשה דוחה ל"ת מאחר דעיקר אזהרת התורה שלא לקיים את העשה באופן הזה. ועי' בתוס' רע"א (כאן) שכתב דהטורי אבן חולק על סברת הצל"ח, דהטו"א (חגיגה ד.) נקט לענין מצות ראיה, דבמקום שאינו יכול להביא קרבן עולת ראיה אמרינן יבא עשה של ראיה בעזרה ודוחה האיסור של לא יראה פני ריקם, אע"ג דעיקר האזהרה נאמרה שלא לקיים את העשה באופן הזה.

אולם מסקנת הצל"ח הוא (ועיי"ש בהג' חת"ס על המג"א שם) דעל חמץ שאינו שלו רק קיבל עליו אחריות עובר על בל יראה, אבל מותר לשחוט עליו את פסחו, ודלא כשאגת ארי' (סי' ע"ז - ע"ח) ובכה"ג איירי הכא. ועיין מה שהובא לקמן ס"ג ע"ב ד"ה אלא בהתראת ספק.

★★

במה שכתב המגן אברהם דתשביתו חמיר טפי ממילה משום דעובר על תשביתו בכל רגע, כתב השער הציון (סי' תמ"ד ס"ק כ"ד) דהאחרונים גמגמו בדברי המג"א, שהרי מילה ג"כ החיוב בכל עת למול, וכתב השער הציון דנראה דהצדק עם המגן אברהם, שבמילה אף שחיובה ביום השמיני, מ"מ זמנה היא כל היום, אלא שזריזין מקדימין, משא"כ העשה דתשביתו מתחיל תיכף לאחר חצות וא"כ חיובה קודם, והוסיף דאע"ג דעל ידי שיבער ממילא נדחה לבסוף המילה על יום אחר מ"מ לית לן בה. עוד כתב דאפילו במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע, מ"מ לא דמי לעשה של תשביתו, דתשביתו כשמבטלו יום אחד שוב א"א לתקן אותו היום והוי חסרון שלא יוכל להמנות, משא"כ במילה דסוף סוף ימול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיימה.

★★

ובמהר"י אסאד (או"ח סי' קכ"ב) נשאל סתירת דברי המג"א הנ"ל למש"כ המג"א עצמו (בסי' רמ"ט ס"ה) בהא דכתב שם הרמ"א דסעודה שזמנה בע"ש כגון של פדיון הבן ומילה מותר לקבוע בע"ש. כתב המג"א דמילה אע"פ שעבר זמנה וכו' מיקרי זמנה קבוע דכל שעתא ושעתא זימני' הוא ואסור להניחו ערל עכ"ל.

(ויש להוסיף עוד מדברי המג"א (סי' תקס"ח ס"ק י') שדן בענין אם אירע פדיון הבן שלא בזמנה בתענית של עשי"ת וכו' שיעשו הסעודה בלילה, משא"כ בסעודת מילה הסעודה ביום, דמילה שאני, דכל שעתא ושעתא זימני' הוא, אפי' שלא בזמנה יעו"ש. וכבר עמד ע"ז במחצית השקל סי' תמ"ד ע"ש).

ותירץ המהר"י אסאד דלא קשי', דמילה בזמנה אינו עובר ביום השמיני בכל שעה רק עד שיעבור כל יום ח', משא"כ בעשה דתשביתו דעובר בערב פסח כל שעה ושעה, אבל במילה לאחר שמיני אה"נ דעובר ג"כ כל שעה יעו"ש.

וביסוד הדברים איתא גם בתשובה מאהבה (ח"א סי' פ"ה) לחלק בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה ע"ש ובשו"ת מהרש"ם (חלק ח' סי' ר') ע"ש היטב.

★★

המגן אברהם (סי' תמ"ד סק"ט) תמה מכאן על המבואר בסי' רמ"ט דאסור לעשות סעודת אירוסין בערב שבת, דהרי כאן מבואר דעשו סעודת אירוסין בערב פסח. ותירץ דהאיסור

אינו אלא כשלא נתארס באותו היום, אבל משנתינו איירי בנתארס באותו היום.

והביאור הלכה תירץ דלא מיבעיא אם הסעודת ארוסין היא סמוך לחצות, א״כ ע״כ כל הסעודה בלא פת, שהרי חמץ ומצה אסור אז, ומיירי רק במשתה בעלמא, וע״כ אין בזה איסור בע״ש ובעיו״ט. אלא אפילו נימא דהסעודה היתה בבוקר עם פת מ״מ אין בזה איסור מצד סעודת אירוסין בעיו״ט, דהא ע״כ מוכרח להפסיק מסעודתו [עם פת] בסוף שעה ד׳ משום איסור חמץ, ע״כ אין בזה חשש שימשך ויבטל מכבוד שבת ויו״ט, וכן תירץ המגן האלף. [אלא דצ״ב בהא אפשר לימשך ע״י מצה עשירה, או מצה שלא נעשית לשם מצת מצוה לפי צד אחד במהרש״א (לקמן צט:)].

★★

במשנה: ולשבות שביתת הרשות וכו׳.

וברש״י: כגון שילך מחר חוץ לתחום לבית האבל או לבית המשתה היינו כהולך לשחוט את פסחו וכו׳. והקשה חכ״א להגאון ר׳ מאיר ברנדסדרופר שליט״א דאיך שייך מציאות כזה לקנות שביתה בערב הרגל כדי לילך למחרת לבית האבל, הרי הרגל מבטל האבלות כמבואר בשו״ע או״ח (סי׳ תקמ״ח) ובשו״ע יוד (סי׳ שצ״ט), והרי בערב פסח קיימינן השתא שהולך לשחוט את פסחו, ובכניסת הרגל נפסק האבלות, ולא שייך תו לילך למחרת לבית האבל עכת״ד.

והשיב לו הגר״מ הנ״ל בקובץ אור ישראל (שנה א׳ קו׳ ג׳ ע׳ נא-נב):

דאף דעיקר חיוב ומצות ניחום אבלים הוא דייקא בשבעה ימים הראשונים של האבלות, שהרי אפילו בקובר מתו ברגל ואין אבלות ברגל אפילו הכי מתעסקים בו ברגל לנחמו, כמבואר בשו״ע או״ח (שם סע״ו) ובשו״ע יו״ד (שם סע״ב), ובכלות השבעה ימים אין צריך תו לנחמו כמבואר בשו״ע (שם), מ״מ הדבר פשוט וברור מש״ס ופוסקים דמצוה על כל פנים איכא לנחם גם אח״כ בתוך שלשים על שאר קרובים, ובתוך י״ב חודש על אב ואם.

וכמבואר בשו״ע יו״ד (סי׳ שפ״ה סע״ב) המוצא את חבירו אבל תוך שלשים יום מדבר עמו תנחומים ואינו שואל בשלומו, לאחר שלשים יום שואל בשלומו ואינו מדבר עמו תנחומים כדרכו אלא מן הצד שאינו מזכיר לו שם המת אלא אומר לו תתנחם, מתה אשתו ונשא אחרת, אינו נכנס לביתו לדבר עמו תנחומים, מצאו בשוק אומר לו תתנחם בשפה רפה ובכובד ראש, אבל אם לא נשא אחרת מדבר עמו תנחומים עד שיעברו שלשה רגלים, ועל אביו ואמו מדבר עמו תנחומים כל שנים עשר חודש, לאחר שנים עשר חודש מדבר עמו מן הצד עכ״ל, והוא מדברי הש״ס במועד קטן (כ״א ע״ב), הרי מבואר דמצוה על כל פנים איכא לדבר עמו תנחומים גם לאחר כלות ימי השבעה, וא״כ הדבר ברור ופשוט לענ״ד דזהו כוונת רש״י וסיעתו שפירשו לקנות שביתת מצוה לילך למחר לבית האבל, דהיינו לדבר עמו תנחומים לאחר כלות השבעה.

ואף דלכאורה יש לו לבעל דין לחלוק ולדקדק מלשון הש״ס ופוסקים שכתבו המוצא את חבירו וכו׳, דמוכח לכאורה מלשון זה דליכא שום מצוה ללכת לביתו לדבר עמו תנחומים, רק שאם מוצא אותו דהיינו שנפגש אתו בדרך אז מצוה לדבר עמו תנחומים, וא״כ אכתי קשיא לפי״ז מרש״י וסיעתו שפירשו שקונה שביתה כדי לילך לכתחילה לבית האבל, אמנם אחרי העיון זה אינו, כי המעיין יראה להדיא דלשון המוצא את חבריו דנקטו ש״ס ופוסקים כוונתם שנכנס לתוך ביתו, וכדמוכח להדיא ממה דאיתא שם מתה אשתו ונשא אחרת אינו נכנס לביתו וכו׳, מצא בשוק וכו׳ הרי מבואר להדיא דבשאר גווני דמיירי שם מקודם ולבתר הכי בנכנס לביתו קא מיירי, והוא ברור ופשוט לענ״ד ובזה סרה קושיתך לגמרי. ע״כ.

★★

בגמ׳: ולשבות שביתת הרשות וכו׳.

ובתום׳ (ד״ה לשבות וכו׳): ונראה לר״י דה״פ, לשבות שביתת הרשות שהולך לשמוח בפסח בבית אוהבו או קרובו ע״כ.

הנה בתרומת הדשן (סי׳ ע״ז) כתב: יראה דשרי לערב כה״ג דהולך ביו״ט לטייל חשיב לדבר מצוה ע״כ. והגאון הבית מאיר זצל בהגהותיו לספר הנ״ל (שנדפסו בקובץ מוריה שנה י״ב גליון ז-ט ע׳ צט) כתב:

יש ראי׳ מבוארת מתוס׳ פסחים מ״ט ד״ה לשבות מוכח מנייהו דהולך לשמוח בי״ט בבית אוהבו או קרובו הוא בכלל לדבר מצוה לענין תחומין, וה״ה לשמוח בטיול בגינתו, שוב נתיישבתי וראיתי אדרב׳ שכונת התו׳ אפשר שכל הלוכו

היינו כדי לשמוח בי״ט בבית קרובו ולא איירי כלל מעסק תחומין, ומשמע לפי זה דרשות נקרא לענין חזרה, ומ״מ י״ל כדעת המחבר ז״ל דלענין תחומין דבר מצוה חשוב. [וכ״כ בחידושי בית מאיר שו״ע או״ח סי׳ תט״ו סעיף א׳ הג״ה]. ע״כ.

★★

במשנה: ועד כמה הן חוזרין ר״מ אומר זה וזה בכביצה ר׳ יהודה אומר זה וזה בכזית וחכמים אומרים בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה.

כתב בחמדת ישראל (קונטרס נר מצוה חלק הלאוין אות נה) והובאו הדברים בכלי חמדה על פסח (סי׳ כב), דהנה הרי״ף (טז ע״א מדפיו) הביא משנתינו והשמיט פלוגתת התנאים עד כמה הן חוזרין, ונראה מזה דעתו ז״ל דחוזרין על חמץ בשיעור כזית, והיא תימה דפסק כר׳ יהודה ולא כחכמים דחוזרין על חמץ בכביצה וכן פסק הרמב״ם ז״ל (פ״ג ה״ט), וכתב דהעירנו לזה חכם אחד, ואח״כ מצאתי שכבר נדפסה בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ת ח״ג סי׳ קז בסוף הסימן), אך מה שכתב הגאון ז״ל שם לתרץ, אחר מחילת כת״ה אין הדברים מובנים כלל.

וע״כ נראה מה שקרוב לאמת בדעת הרי״ף ז״ל, דהיה קשה לו מה הטעם דחכמים ס״ל דבבשר קודש השיעור בכזית כאיסורו ובחמץ השיעור כביצה כיון דהיא השיעור לענין טומאת אוכלין, אמאי בחמץ לא ניזיל בתר איסורו. ומה שתירצו התוס׳ (ד״ה וחכמים) בשם הירושלמי (פ״ג ה״ח) דבחמץ דמהני ביטול לא החמירו בו יותר מכביצה, אינו מובן לכאורה, דא״כ אמאי בכביצה יחזור הא בזה ג״כ מהני ביטול.

לכן ס״ל להרי״ף דחכמים דר׳ יהודה דפליגי כאן הם ר׳ שמעון כנודע, ור׳ שמעון הוא לשיטתו דס״ל דחמץ לפני זמנו אינו אסור, וא״כ לא שייך לומר דבחמץ יחזור על כזית כאיסורו, כיון דביום זה ערב פסח אינו אסור חמץ באכילה, ונהי דמוכרח לבערו מכח תשביתו דקרא, אך ע״ז שפיר אמרינן כיון דמן התורה מועיל ביטול על כן לא החמירו חכמים שיחזור אלא בכביצה דהיא שיעור חשוב לטומאת אוכלין.

משא״כ ר׳ יהודה לשיטתו דס״ל דחמץ לפני זמנו אסור בלאו, א״כ חמץ ביום זה יש עליו שם איסור, א״כ שפיר אמרינן דהרי הוא כאיסורו ודינו כבשר קודש דחוזר עליו בכזית.

ולפי״ז שפיר להלכה דקיי״ל כר׳ יהודה דחמץ לפני זמנו אסור בלאו, שפיר ס״ל להרי״ף גם כאן דההלכה כר׳ יהודה דחוזרין על חמץ בכזית ולא כשיטת חכמים וכנ״ל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: דא״ר יוחנן בת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה וכו׳ **ל״ק בת״ח הא בע״ה.**

פרש״י דת״ח שבח הוא לאהרן אבל ע״ה ישראל גנאי הוא לאהרן שידבק בזרעו. המהר״ם שיק (בשו״ת אבהע״ז סי׳ ו׳) נשאל אם בזה״ז רשאי ת״ח לישא כהנת, דאפשר דנאמר גם לענין זה דאין בזה״ז תלמיד חכמים וכדקי״ל (יו״ד סי׳ רמ״ג ס״ע ב׳), ובפרט יש לעיין בבחורים שבודאי עדיין לא הגיעו למדרגת ת״ח אי רשאין לישא כהנת, וע״ש שצדד להקל מצד שאין הכהנים היום מיוחסים.

וכתב המהר״ם שיק בזה דאין ת״ח בזה״ז, מ״מ בכלל עמי הארץ ג״כ לא הוי, וע״כ נראה דבודאי בחור מופלג וירא שמים יוכל לישא כהנת וזיווגו עולה יפה, דהא אפילו יניק וחכים אנו חייבין לכבדו ולהדרו, ובודאי אין זה גנאי לאהרן, ואדרבה לכבוד יחשב.

★★

בגמ׳: אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי, א״ל והא למקום תורה גלית, לא גלאי כדגלאי אינשי.

וברש״י לא גלאי רב כהנא עלה מבבל לארץ ישראל כדאמר בהגוזל ומאכיל (ב״ק קיז ע״א), לא גלאי כדגלאי אינשי שאר תלמידים יוצאין מדעתם ואני יצאתי על כרחי מחמת מרדין ואימת מלכות.

כתב בשו״ת מנחת יצחק (ח״י סי׳ קח) דהנה בגמרא כתובות (ק ע״ב - קיא ע״א) איתא דר׳ זירא הוה קמשתמיט מיניה דרב יהודה דבעא למיסק לארץ ישראל ורב יהודה אמר דכל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה שנאמר בבלה

יבואו ושמה יהיו וגו׳, הרי דר׳ זירא חולק על רב יהודה וס״ל דאין עשה לעלות מבבל לארץ ישראל.

וצריך לומר דגם רב כהנא דעלה מבבל לארץ ישראל וכן התלמידים שאמרו לו והלא למקום תורה גלית ג״כ ס״ל כר׳ זירא ולא כרב יהודה, דאילו ס״ל דיש איסור עשה בדבר א״כ לא שייך בזה שאלה ותשובה, אלא ודאי ס״ל דאין איסור עשה בדבר, אך משום קדושת התורה אין לעלות מבבל לשאר ארצות וכדפירש רש״י בדברי רב יהודה אמר שמואל בכתובות (קיא ע״א) שם, אך לעלות מבבל לארץ ישראל דיש בה גם קדושה עליונה וגם קדושת התורה שפיר מותר.

ועיי״ש שהביא גם מה שכתב האדמו״ר מסטמר זצוק״ל בספרו ויואל משה, שלהלכה קיי״ל כר׳ זירא דמותר לעלות לארץ ישראל, דהרי הפוסקים הביאו הדין דהכל מעלין לארץ ישראל גם בזמה״ז, וכן כמה אמוראים מצינו בגמרא דעלו מבבל לארץ ישראל ועשו מעשה רב דלא כרב יהודה עיי״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר כל ת״ח המרבה סעודתו וכו׳ **מאי היא אמר אביי** קרו **ליה בר מחים תנורי** וכו׳ **רב שמעיה אמר בר מך רבע.**

בסעודת תנאים האריך כ״ק האדמו״ר הפני מנחם מגור זצ״ל בדרוש ארוך בעומק דברי הגמ׳ כאן, והשייכות לעניני נשואי ת״ח. שמובא בסוגיא, ואח״כ העלה זאת על הכתב. והבאנו פה עיקרי הדברים:

ת״ח המרבה סעודתו בכ״מ כו׳ מחריב ביתו, מאלמן אשתו, מייתם גוזליו, תלמודו משתכח, מחלוקות באים עליו, דבריו אינן נשמעים, ומחלל שם שמים, מאי היא, אמר אביי דקרו לי׳ בר מיחם תנורי, רבא אמר בר מרקד בי כובי, ר״פ אמר בר מלחיך פינכי, ר׳ שמעי׳ אמר בר מך רבע. עוד שם, לעולם ימכור אדם כו׳ וישא בת ת״ח וישיא בתו לת״ח, כו׳.

והנה צ״ע מאי כולי האי, איך קוראים לו, עד שנחלקו בזה אביי ורבא, ר״פ ור״ש: ובסוכה כ״ח. דבר גדול מעשה מרכבה דבר קטן הויות דאביי ורבא, וברש״י שם, דר׳ יוחנן בן זכאי ידע כל הויות דאביי ורבא, ואח״כ נשתכחו עד שעמדו עליהם אביי ורבא. וצ״ע איך כל התנאים והאמוראים הקדושים ריב״ז אביי ורבא ר״פ ור״ש, נחלקו אי קרו לי׳ בר מיחם תנורי, או מרקד כובי; הויות דאביי ורבא כמו ייאוש שלא מדעת וכל יע״ל קג״ם וכולהו הש״ס שכמעט אין ג׳ דפים בלי הויות דאביי או רבא.

ונל״ל דברי חכמים וחידותם בדרך רמז; דהנה במנחות נ״ג. א״ל רבנן לר״פ ר׳ עזרא קאי אבבא, אמר מאי כולהו האי, אי בר אוריין הוא יאי, אי בר אוריין ובר אבהן יאי, ואי בר אבהן ולא בר אוריין אישא תיכלי׳; ולמה דוקא אש תאכלנו, אם הוא בר אבהן (ויש לו זכות אבות).

וביומא ס״ט: שאנשי כנה״ג בעו רחמי ונמסר בידיהם יצרא דע״ז, נפיק כי גוריא דנורא, ואח״כ נמסר לידן יצרא דעבירה כו׳ כחלינהו לעיני׳; וגם יצרא דעבירה הוא בנורא, הגם שאינו מפורש ביומא שם, מפורש במקומות אחרים; בקידושין פ״א. גבי רב עמרם חסידא נורא בי עמרם, נפק מיני׳ כי עמודא דנורא, א״ל חזי דאת נורא ואנא בישרא ואנא עדיפנא ממך; [ודרך אגב התם בר׳ עמרם חסידא דא״ל מוטב תכספו מיני בהאי עלמא ולא תכספי בעלמא דאתי, קצת ראי׳ לפיר׳ שראיתי בס׳ ארחות צדיקים (סוף שער כ״ו) על גמ׳ יומא פ״ו. ה״ד חלול השם, יצחק דבי ר׳ ינאי אמר כל שחבירו מתביישין מחמת שמועתו, ופירש רש״י מחמת שם רע היוצא עליו. ובארחות צדיקים פי׳ שלמדין ממעשיו ומתביישין ממנו בעוה״ב מחמת שמועתו].

ולפי זה נ״ל לשון הגמ׳ קידושין מ׳. גבי ר׳ צדוק שרצו להכריחו לעבירה (גבי האי מטרוניתא) סליק ויתיב בתנורא, א״ל מאי האי, א״ל דעביד הא יתיב בהא, (כי אותו נורא של יצה״ר יורד ומסית עולה ומסטין. ויתיב בהא וע״ע בקדושין פ״א: במעשה דאותו צדיק ר׳ חייא בר אשי דיתיב דתנורא רק על המחשבה, ובנדרים ח׳: אין גיהנם אלא וגו׳ בוער כתנור, ובפסוק ישעי׳ נ׳ י״א קדחי אש וגו׳ ולכו באור אשכם מידי היתה זאת, וע״ע הושע ז׳ ד׳) - וע״ז אמר אביי בר מיחם תנורא, כי הת״ח הוא כאש בגמ׳ תענית ד׳. אמר רבא האי צורבא מרבנן דרתח כו׳ דברי כאש וגו׳; ובמשנה אבות וכל דבריהן כגחלי אש (ועוד טובא) ובסוכה כ״ח. וחגיגה ט״ו כתבו תוס׳ בשם ירושלמי שלהט האש סביבן, (וכיונתן ב״ע שהעוף נשרף). ובסוכה נ״ב. כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו.

ולפי״ז א״ש מנחות מ״ג. אי בר אבהן ולא בר אוריין אישא תיכלי׳ (- כי התורה הוא תבלין ליצה״ר, קדושין ל׳:

ב"ב ט"ז.) - וכן אם הוא בת ת"ח לע"ה (או להיפך), וכן אם הת"ח נמשך אחרי האש אז בר מיחם תנורי (לאביי); ובגמרא (סוטה י"ז.) אמר רבי עקיבא איש ואשה שכינה ביניהם אם זכו, ואם לא זכו אש אוכלתן, ופי' שם רש"י באיש יש יו"ד, ובאשה יש ה"א, אותיות השי"ת, שכינה ביניהן. ובפרק דר' אליעזר (פי"ב) מבואר להדיא כמ"ש בספרים, דאם אין י' וה"א ביניהם נשאר אש (איש - אש עם יו"ד, אשה א"ש עם ה"א) (ואחר הזיווג נהפך מהיו"ד (ה"א) - וא"ו (ה"א) כמ"ש המקובלים. וזהו נורא בי' עמרם. וזהו המצוה וסעו"מ דגדר ערוה בין ת"ח לבת ת"ח דוקא (דיצרו גדול) ההיפך ממיחם תנורא.

ובתולדות יעקב יוסף (ס"פ שופטים) כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש, צונן בצונן סגי בהדחה (פסחים ע"ו); צונן בחם, קליפה; חם בחם, הגעלה; ליבון, כבולעו כך פולטו; כלי חרס, שבירה; ובתולדות שזהו כנגד ד' חלוקי כפרה שהי' ר' ישמעאל דורש (אבות דר"נ כ"ט, יומא פ"ו.) עבר על מ"ע לא זז עד שמוחלין לו אם שב (הדחה) על ל"ת (חמין); ושב - יוה"כ (חם) מכפר; על כריתות ומיתות ב"ד צריך הגעלה, רותחין ליבון (מיני יסורין רח"ל); על חילול השם אינו מתכפר עד המיתה (כלי חרס, שבירה). ואולי י"ל לפי התולדות הנ"ל, דזה מחלוקת האמוראין; בר מך רבע - עצלות, שא"מ מ"ע; מלחך פינכי - בעי קליפה; וכן מרקד כובי ומחים תנורי. וכן י"ל ענין כסוי קדרה לגהנם; כי היאך אפשר גן, עדן, וגהנם ביחד, אלא ע"י הצמצום, והבחירה שיש ביד האדם, עולם ל' העלם, והעולם כסוי קדרה לגהנם; ע"י בחירת האדם ומעשיו, אם לנצח את הנורא של יצה"ר; (או ח"ו דעבדי הא, נפל בהא ר"ל), ובזה העולם, האדם יכול לנצח אש של יצה"ר וגהנם, ולעשות רצונו ית"ש.

ובאן יש עוד אריכות גדול ומערכה נוספת לשבץ ד' המאמרים (מיחם תנורי מרקיד כובי מלחיך פנכי מך רבע בסוד ד' אבות נזיקין; מיחם תנורי - אש דכח אחר מעורב בו; שן יש הנאה להזיקו, - מלכך פנכי; כוונתו להזיק - מרקיד בי כובי; רגל דרכו לילך - מך רבע; (שהן ג"כ כנגד ד' אותיות הוי"ה כמ"ש בספר'), (אבל קצרתי וכו'). וכן י"ל מב"ק נ"ט: א' הביא אור וא' הביא עצים כו' המלבה כו', השי"ת נפח באפיו נשמת חיים, (וא"כ כולן פטורין). (ויש עוד לימוד זכות שהכל מהש"י, כמ"ש ואשר הרעותי, ועי' ברכות ל"ב. בראש הדף, (ועי' סוכה נ"ב:) אחד הביא עצים ואחד הביא אור, ואכמ"ל וכ"א הסתר דבר).

[הדברים נאמרו בסעודת תנאים לבת מחותנו הגאון רבי מנשה קליין שליט"א ונדפסו בספר אות ציון ע' רל"ט. ע"ש היטב.]

★★

בגמ': לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וכו'.

בשו"ת התעוררות תשובה (אבהע"ז סי' ד') דן בעני שאין ידו משגת להשיא בתו לת"ח רק אם יצטרך לבריות, אם עדיף להשיא למדקדק במצות שאינו בגדר תלמיד חכם כדי שלא יצטרך לקחת סיוע מאחרים, וע"ש מש"כ בזה.

★★

בגמ': ת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח שאם מת או גולה מובטח לו וכו'.

וכן יעוי' ביומא (עא.) דא"ר ברכיה אם רואה אדם שתורה פוסקת מזרעו ישא בת ת"ח שנאמר אם יזקין בארץ שרשו וגו' יעו"ש. והבי' בזה נר', דכיון שנשא בת ת"ח והיינו שחמיו ת"ח על כרחך שאם ימות או יגלה למדינת הים וכיו"ב דיזכו בניו להיות ג"כ ת"ח שכן ה"אהבת תורה" של ה"סבא" ישפיע על נכדיו ויעבור אליהם בירושה ולכן מובטח לו שיהיו בניו ת"ח, ודו"ק. והנה יעוי' בפ"ק דברכות (יא:) דכ' א"ר הונא למקרא צריך לברך וכו', מאי מברך א"ר יהודה אמר שמואל אשר קדשנו וכו', ור' יוחנן מסיים בה הכי הערב נא ה' א' את דברי תורתך בפינו ובפיות עמך בית ישראל ונהיה אנחנו וצאצאנו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ועוסקי תורתך וכו' יעו"ש. ויל"ע אמאי לא כתוב בתחילה ג"כ והערב נא וכו' בפינו ובפי צאצאנו ובפיות עמך בית ישראל וכו', וכבסיפא דמתפללים אף על "צאצאנו" ולא רק על "צאצאי עמך", וצ"ע.

אולם הביאור בזה, דאם יהיו ד"ת ערבים בפיו דעל כרחך דאף יהיו ערבים אצל צאצאיו שכן "אהבת התורה" ועריבותה הוי בירושה וסופג זה הבן מהאב, וכש"נ בס"ד, ולכן אי"צ להזכיר בזה אף לצאצאיו כ"א לצאצאי עמך ב"י, ורק כשמתפלל על ידיעתו ית"ש ועל לימוד התורה לשמה

צריך להזכיר לצאציאו דזה אכן אינה בירושה, ועי' בב"מ (פה.) ובנדרים (פא.) בזה, ודו"ק היטב בזה.

וה"נ יל"פ עד"ז בדאמרי' בובא לציון גואל וכו' הוא יפתח ליבנו בתורתו וישם בליבנו אהבתו ויראתו ולעשות רצונו בלבב שלם למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה וכו', וכתב השל"ה [והובא במשנ"ב בסימן מז' סק"י] דלמען לא ניגע וכו' הולך על "חינוך הבנים" שיצליח בזה. ויל"ע א"כ מהו דכ' למען לא ניגע אחר מש"כ ולעשות רצונו וכו' דמשמע דע"י שיעשה רצונו "בלבב שלם" יזכה להצלחה בחינוך בניו. אולם הבי' כנ"ל וחזינן יסוד גדול דע"י שיעשה רצונו ית"ש שיקיים לתורה ומצות באמת ובכל לב ע"כ שיצליח ויראה נחת מיוצ"ח, דעי"ז ישפיע היטב על בניו ויוצ"ח וילמדו ממעשיו והליכותיו, ומשא"כ כשאינו באמת ובלבב שלם אין לאב כ"כ השפעה עליהם ואף לא יהיה להם ממי ללמוד, וכידוע משלו דאדונינו הגר"א ז"ל דכלי מלא וגדוש משפיע על אחרים, וזהו דכ' ולעשות רצונו בלבב שלם למען לא ניגע לריק וכו', ודומיא דאהבת ועריבות התורה דהוי "דברים שבלב" שמשפיע הרבה על יוצ"ח וכל הבאים במחיצתו, והבן בס"ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ': לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח.

ועיין בברכי יוסף (אבהע"ז סי' ב') שכתב דנראה דאף לדעת המהרי"ו ודעמיה שכתבו דדין תלמיד חכם שנאמר בכמה ענינים ליתיה בזמן הזה, מ"מ לענין לישא בת תלמיד חכם נראה דשפיר נוהג דין ת"ח בזה"ז, "דאם עינינו ענו בנו שהתלמידי חכמים לא דומים לדורות הראשונים, גם הבעלי בתים אין דמיונם עולה לאשר היו לפנים בישראל", וחזר הדין דהמובחר הם הת"ח ויש לו לישא בת ת"ח.

★★

בגמ': לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם וישיא בתו לת"ח.

ההתעוררות תשובה (אבהע"ז סי' ג') דייק מלשון הגמרא ומהטור ושו"ע (א"ה ס"ב) דהא "דימכור אדם כל מה שיש לו מן קאי רק על ישא בת ת"ח, אבל לא על הא דישיא בתו לת"ח.

וכתב דהא דישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח שניהם הם בכלל עשה דולדבקה בו וכדמבואר בר"מ (דעות פ"ו ה"ב), וקיי"ל (רמ"א או"ח תרנ"ו) דאפילו על מצוה עוברת אינו חייב להוציא יותר מחומש, וע"כ אין האב חייב למכור כל מה שיש לו להשיא בתו לת"ח, אבל מ"מ ימכור כל מה שיש לו כדי לישא בת ת"ח ולא משום המצוה בלבד אלא כדי שעי"ז יזכה שיהא בניו ת"ח. אבל בתו בלא"ה תגדיל את בניה לתלמידי חכמים גם כשלא ישאנה לת"ח וע"ש.

עוד כתב די"ל דבמצוה זו (לישא בת ת"ח או להשיא בתו לת"ח) שאינה מצוה עוברת אלא מצוה תמידית, אפשר דחייב לפזר יותר מחומש.

דף מ"ט ע"ב

בגמ': ולא ישא בת עמי הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ וכו'.

כתב הטור (אבהע"ז סי' ב') דלא בכל עם הארץ קאמר, אלא במי שהוא חשוד לעבור להכעיס. וכתב הב"י (שם) דנראה דהטור למד כן ממש"כ הרא"ש על הא דקאמר ר"א בסמוך ע"ה מותר לנוחרו ביוה"כ דנראה כפירש ר"י (תד"ה ויש) דמיירי במכיר וכופר כדי להכעיס והוא רע לשמים ולבריות ואיכא בהריגתו משום פקוח נפש, והטור הבין דהא דקאמר שהן שקץ ונשותיהן שרץ, ג"כ בע"ה כה"ג אירי. אמנם הב"י כתב דאין נראין לו דברי הטור, אלא אפילו אינו עובר להכעיס אלא לתאבון או שאינו בקי בדקדוקי מצות הם שקץ ונשותיהם שרץ קרינן ביה, וכתב דכן משמע ברש"י שכתב דנשותיהם שרץ שאינן זהירות במצות.

וע"ש בדרישה שדחה הראיה מרש"י, דרש"י דקדק לכתוב כן בהא דנשיהם שרץ, ולא פירש כן בהן שקץ דבע"ה העובר להכעיס איירי, אלא בנשיהם גם כשאין עוברין להכעיס, מ"מ נטפלין אחר בעליהן כיון דעכ"פ אין זהירות במצות.

★★

בגמ': ועל בנותיהן הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה.

פירש"י שדומות לבהמה שאין להן לב להבין כי היא חייך ואורך ימיך. הט"ז (אבהע"ז סי' ב') כותב: נראה פירוש לדבריו דטבע הנשים שיבטלו בעליהן מתורה בשביל

שהם סוברים שמכח זה יתעסקו בסחורות ויהיה להם טובות עוה״ז, משא״כ אם יעסקו בתורה לא יהיה להם רק עוה״ב לחוד, ובאמת אינו כן אלא היא חייך בעוה״ז ואורך ימיך בעולם שכולו ארוך. ולמדנו מדברי רש״י אלו שאם נמצא בת לע״ה שהיא חכמה ומבינה ענין שזכרנו, דאין בזה איסור מצד שאביה עם הארץ, עכ״ל.

וכתב הברכי יוסף (שם) דלפ״ז אם היא בת עשיר וחותנו מספק לו צרכיו, כאשר עשו רבים מנדיבי עם שפיר דמי ע״כ.

וראה עוד להלן מש״כ בס״ד בדברי הט״ז הנ״ל.

★★

בגמ׳: ת״ר ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין לָהן עדות ואין מקבלין ממנו עדות ואין מגלין לָהם סוד וכו׳ **וי״א אף אין מכריזין עַל אבידתו** וכו׳.

ויל״ע אם החיוב ״להכריז״ על אבידה וכדכ׳ ברפ״ב דב״מ (כא.) ״ואלו חייב להכריז״ וכו׳ הוי מדאורייתא או רק מדרבנן. ויעו״ש בב״מ (כז.) במשנה שכ׳ דאף ״השמלה״ היתה בכלל כל אלו ולמה יצאת להקיש אליה לומר לך מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנין ויש לה תובעין אף כל דבר שיש בה סימנין ויש לו תובעים חייב להכריז יעו״ש. וא״כ מדנלמד לחיוב ״הכרזה״ מדכ׳ ״וכן תעשה לשמלתו״ משמע דחיובו מדאורייתא ולא מדרבנן. אך שמא הוי רק מדרבנן וקרא ״אסמכתא״ בעלמא, וכדאשכחן כן בהרבה דוכתי בש״ס, יעו׳ בברכות (מא:), וברפ״ק דמו״ק (ג.), וביבמות (עב.), וברפ״ח דיומא (עד.), וברפ״ק דחגיגה (ד.) ועוד הרבה דהוי ״מדרבנן״ וקרא אסמכתא בעלמא.

אולם יעוי׳ ברש״י הכא שכ׳ בזה״ל, המוצא אבידה חייב להכריז, כדאמרי׳ בא״מ (כא.), ועם הארץ לא אחיך הוא דאינו עושה מעשה עמך, עכ״ל יעו״ש. והיינו דאינו בכלל מש״כ בדברים (כב׳, א׳-ג׳) לא תראה את שור אחיך או את שיו נדחים והתעלמת מהם השב תשיבם לאחיך, ואם לא קרוב אחיך אליך ולא ידעתו ואספתו וגו׳, וכן תעשה לשמלתו וכן תעשה לכל אבידת אחיך וגו׳ לא תוכל להתעלם, וע״כ אי״צ ״להכריז״ ע״ז. [ועד״ז איתא בספ״ד דב״מ (נט.) לא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה ובמצות אל תונהו יעו״ש].

אולם יל״ע דלפי״ז אף לא יצטרכו ״להחזיר״ לע״ה לאבידתו ולא רק שאי״צ ״להכריז״, ויל״ע. ועכ״פ לפי״ז נר׳, דע״כ דס״ל לרש״י דחיובו מה״ת, דאת״ל דהוי מדרבנן א״כ מה הוצרך להא ״דאינו עושה מעשה עמך״ דמשמע דמחמת זה אינו בכלל חיוב התורה להכריז על אבידתו, הא פ׳ הול״ל דכיון דהוי ע״ה ע״כ לא חייבו חז״ל לטרוח להכריז ע״ז, ודומיא דפירש״י גבי הא דאין מגלין לו סוד, דה״ט לפי שהולך רכיל ומגלה, וכן כש״כ רש״י גבי מה שאין ממנין אותו אפוטרופוס על היתומים, דה״ט ״מדחשוד על הגזל״ יעו״ש, והיינו דמחמת זה אחז״ל שאין למנותו אפוטרופוס וכו׳, וא״כ ה״נ המ״ל דה״ט דאי״צ להכריז על אבידתו דלא הטריחו חז״ל ע״ז מדאינו חס הע״ה על ממון של ישראל ע״כ אין מן הראוי לחוס על ממונו גופא, ומה הוצרך לפ׳ דה״ט מדאינו בכלל מש״כ בתורה לכל אבידת ״אחיך״ וגו׳, ועל כרחך דס״ל דבעלמא חיוב הכרזה הוי מדאורייתא ולזה הוצרך רש״י לפ׳ מ״ט אינו בכלל חיוב דאורייתא זה ״מדאינו עושה מעשה עמך״, ודו״ק. ולפי״ז ע״כ דמש״כ דנלמד ״הכרזה״ מדכ׳ ״וכן תעשה לשמלתו״ הוי ממש לימוד ולא ״אסמכתא בעלמא״, והבן בס״ד.

ובאמת י״ל פשוט דכיון דא״א ״להשיב״ האבידה לבעליה בלי ״הכרזה״ א״כ ע״כ דצריך להכריז ע״ז מה״ת, ודומיא דצריך ״לילך״ להשיבו לבעליה מה״ת, דכיון שבלי זה לא יוכל לקיים לחיובו מה״ת להשיב האבידה ע״כ דחייב גם בזה מה״ת וזה חלק מחובת ההשבה, שכן עי״ז גופא מתקיים ״ההשבה״. אולם שמא נחשב רק ״הכשר מצוה״ ודומיא דההולך לפדות שבויים וכיו״ב דנחשב רק הכש״מ ואע״פ שא״א לפדות השבויים בלי ״הליכתו״ ורק ע״י הליכתו לפדותו יכול לקיימו, וא״כ ה״נ גבי ״הכרזת אבידה״ י״ל דהוי רק הכש״מ ולא ״מצוה״ ממש [ונפק״מ לענין ״מצות צריכות כוונה״ דרק מצוה ממש צריך כוונה, וכן נפק״מ לענין ״זריזים מקדימים למצות״, ועוד], וא״כ לא בהכרח דהוי מצוה וחיוב מדאורייתא. אולם מרש״י הכא מוכח דהוי ממש ״מצוה״ ומה״ת, וכש״נ בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: א״ר שמוא֗ בר נחמני א״ר יוחנן עם הארץ מותר לָקורעו כדג וכו׳. **ת״ר ששה דברים נאמרו בעמי**

הארץ אין מוסרין לָהן עדות וכו' **וי"א אף אין מכריזין עַל אבידתו, ות"ק זימנין דנפיק מיניה זרעא מעליא ואכיל ליה** וכו'.

ויעוי' בתוד"ה וי"א וכו' שכ' דהשתא משמע דדוקא "אין מכריזין" על אבידתו אבל "לגזול בידים" לא, ותימה לר"י אמאי אכן ממונו אסור, השתא גופו מותר שמותר לקורעו כדג ממונו לא כ"ש, דכה"ג אי' בספ"י דב"ק (קיט.) ובע"ז פ"ב (כו.) גבי "מוסר" למאן דלית ליה האי סברא דאפשר דנפיק מיניה ברא מעליא דכיון דגופו מותר שמותר להוריד מוסר לבור א"כ כ"ש דממונו מותר, וא"כ מ"ט אף הכא גבי ע"ה לא אמרי' כן שממונו מותר ואף בידים מותר לגוזלו, ונר' לר"י דלעיל מיירי במכיר בריבונו וכופר להכעיס דהו"ל הריגתו "כמו פיקוח נפש" שהוא ליסטין וחשוד על הדמים דאל"ה היאך מותר להורגו ביוהכ"פ וכו', דיש הרבה עניני ע"ה כדמוכח בסוטה (כב.) וכו' ומשא"כ בדכ' דאי"צ להכריז על אבידתו לא איירי בע"ה כזה וכו', עכ"ד תוס' יעו"ש.

וא"כ מבואר בתוס' דבע"ה ש"כופר להכעיס" וכו' אכן מותר "לגזול" לממונו "בידים" ולא רק שאי"צ להכריז על אבידתו, וה"ט מדהוי כ"ש מגופו דמותר להורגו, ודומיא דמוסר. וכ"כ הרא"ש הכא להדיא (באות יו"ד) דע"ה שכופר להכעיס דהוי רע לשמים ורע לבריות וחשוד על שפ"ד דמותר להורגו אף ביוהכ"פ וכו', ע"כ דאף מותר לגזול ממונו מק"ו מגופו וכו' יעו"ש.

אולם לפע"ד צ"ע בזה, דהנה יל"ע בדכ' בב"ק שם גבי מוסר דממונו מותר מכ"ש מגופו, הא אינו ענין זה לזה, דדוקא להורגו מותר מדהוי רודף וכש"כ בב"ק שם (קיז.) דההוא גברא דרצה למסור ממון חבירו לעכו"ם וכו' והרגו ר' כהנא לפני רב ושיבחו ע"ז, ויעו"ש ברא"ש שכ' דה"ט דמותר להרוג "מוסר" מדהוי "רודף" שכן גורם עי"ז שיהרגוהו העכו"ם וכו', וכן יעו"ש לקמן (קיט.) במאירי, והובא בשיטמ"ק שם שכ' כנ"ל ע"ש. וכ"כ בשו"ת הריב"ש (סימן רלח') דמצוה וצריך להרוג מוסר מדין "רודף" יעוש"ה.

ומבואר א"כ דהא דמותר ואף מצוה להרוג מוסר מדהוי רודף, וא"כ צ"ע בתוס' וברא"ש דס"ל דשייך לומר בזה ק"ו לענין ממונו, הא י"ל דדוקא "גופו" מותר ליקח מן העולם שכן עי"ז "יציל" לנמסר ממיתה וכש"כ הרא"ש גופא גבי מוסר דה"ט דמותר להורגו ולא דהוי מדין עונש, אולם ממונו אסור ליקח ממנו דהא ליכא בזה "הצלה" לנמסר הנרדף כלל, וא"כ מהו שכ' דהוי כ"ש מגופו, וצ"ע.

ונראה לפרש בזה עפי"ד הר"ן ותוס' בפ"ק דנדרים (ז:), דכ' בגמ' שם דעניות כמיתה שנאמר כי מתו כל האנשים וגו', וכ' הר"ן דע"כ דדתן ואבירם ירדו מנכסיהם ולכן נחשבו מתים [ולא מחמת שנסתמו או שלא היו להם בנים או שנצטרעו], דכיון שירדו מנכסיהם לא היו דבריהם נשמעים עכ"ד יעו"ש, וכ"כ תוס' עד"ז יעו"ש, ולפי"ז אתי שפיר בדס"ל דמותר לאבד ממונו דלא גרע מגופו, שכן עי"ז שיקח ויאבד ממונו ירד מנכסיו וע"כ דלא יוכל יותר למסור ממון חבירו או ממונו שעי"ז לא יהיו דבריו נשמעים אצל המלכות, והוי כמצילו בא' מאבריו דגם בזה הוי ממש "הצלת הנרדף", והיינו דכיון שהתירו חז"ל לאבד ממונו והיינו דהוי כהפקר לכל דבר א"כ יבואו כל ישראל לזכות בממונו ורכושו שכן מי אינו מעוניין לזכות בממון הפקר וא"כ תיכף ירד מנכסיו דמתוך שהותרה הרצועה יבואו כולם ליקח ממנו, והבן בס"ד. וכן מצאתי בפנ"י בס"מ ב"ק שם (במהדורת בני תורה שי"ל עם הוספות מכתי"ק דהפנ"י) שג"כ הק' כן ותי' כש"כ אות באות יעוש"ה.

ולפי"ז נר' דלק"מ הכא מ"ט מותר "להרוג" ע"ה אפי' ביוהכ"פ שחל להיות בשבת וכו' ומאידך "ממונו אסור", שכן דוקא גבי "רודף" מותר מק"ו מדהוי עי"ז הצלה לנרדף בלקיחת ממונו דהמוסר דעי"ז ימנע מלמסור ומשא"כ הכא דלא יהיה הצלה למאן דהו אם יקחו לע"ה את ממונו, על כן שפיר אסור לגנוב ממנו בידים ומאידך מותר להורגו בידים, דדוקא להורגו מותר מדהוי "פיקוח נפש" מדהוי ליסטים וחשוד על הדמים כש"כ תוס' והרא"ש, והיינו דהוי בגדר "רודף", וא"כ הריגתו הוי "הצלה לנרדף", אולם לקיחת ממונו דליכא בזה "הצלה לנרדף" כלל גבי ע"ה על כרחך דאסור לגנוב ממנו, והבן בס"ד. ולפי"ז צ"ע בתוס' דס"ל דבע"ה "שחשוד על הדמים" אכן מותר לגנוב לממונו מדין הק"ו דאשכחן במוסר, הא אינו ענין זה לזה, דדוקא במוסר הוי ק"ו מדנחשב "שמצילו באחד מאבריו" ולא כן גבי ע"ה דליכא בזה הצלה כלל דאף אם יהיה "עני מרוד" ג"כ נר' שיהיה "חשוד על הדמים" וכו', וא"כ מהו דס"ל לתוס' דממונו מותר, וצ"ע.

(נופת צופים)

★★

בגמ': אר"א עם הארץ מותר לנוחרו ביוהכ"פ שחל להיות בשבת וכו'.

ובהגהות יעב"ץ שם כתב בשם ספר חסידים דמפרש כשרודף עם הארץ ביום כיפורים אחר יהודי חברו להורגו, ואע"ג דבסתם רודף אם יכולים להציל לנרדף באחד מאבריו של רודף אין רשאין להורגו, אבל בעם הארץ אין חוששין לו כל כך, אבל באופן אחר בודאי אסור להורגו, עיי"ש.

וכתב בספר מטעמי יעקב (פר' יתרו):

ולא זכיתי להבין, דאפילו אם נאמר כמו שיטת הרמב"ם (פ"א דרוצח הי"ג) דאין כאן חיוב מיתת ב"ד רק בידי שמים, אבל כל זאת מי נאמר דהותר דמו לעבור עליו כל מעשה רציחה שחייבים עליו מיתה בידי שמים כמו לכופתו ולהניחו למות ברעב דפסק הרמב"ם פ"ג ה"י דהלכות רוצח חייב מיתה ידי שמים ואם כפתו אסור גם זה אסור.

ותירץ ידידי ר' יעקב לב נ"י דלא דמי לכאן, דאמת הרודף הותר דמו ומותר להורגו, אך יש גם דין של הצלה על הרודף, דאם יכול להציל הנרדף באחד מאבריו של הרודף מבלי להורגו דחייב להציל את שניהם גם הרודף וגם הנרדף, אמנם על עם הארץ סובר היעב"ץ דמכיון דאין דין הצלה מש"ה מותר להורגו, ולא דמי לשאר חייבי מיתות בידי שמים דאסור לעשות לו מעשה רציחה. ע"כ.

★★

בגמ': ע"ה אסור להתלוות עמו בדרך שנאמר כי היא חייך ואורך ימיך וכו'.

והנה בשו"ע אבהע"ז (סי' ב סעיף ו) אי': ואל ישיא בתו לע"ה, וברמ"א: ועל בנותיהן הוא אומר ארור שוכב עם בהמה וכו' ע"כ, ובט"ז שם (ס"ק ד) כותב: פרש"י שדומות לבהמה שאין להם לב להבין כי חייך ואורך ימיך ע"כ וע"ש בט"ז מש"כ לבאר בזה, ויש כאן ט"ס, דבגמ' פסחים כאן אי' בתחילה: ועל בנותיהם הוא אומר - ארור שוכב עם כל בהמה ע"כ. ואח"כ קאמר: א"ר אלעזר, ע"ה אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר כי הוא חייך ואורך ימיך - על חייו לא חס על חיי חבירו לא כ"ש וכו' ע"ש וברש"י אי': עם כל בהמה, שדומות לבהמה שאין להם לב להבין, ואח"כ יש ברש"י ד"ה: כי היא חייך ואורך ימיך וגו' וקאי על דברי ר' אלעזר הנ"ל, והט"ז חיבר את הד"ה השני לדברי רש"י קודם לגבי בנותיהם של ע"ה וט"ס וכמובן.

וכבר העיר בזה הגאון בעל שואל ומשיב בשי למורא שנדפס בגליון באבהע"ז (שם) ע"ש.

וידי"נ הגאון ר' יצחק ישעי' ויס שליט"א בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ה' ע' סג-ד) הביא עוד מש"כ בשו"מ הנ"ל דלשון הב"י הטעה להט"ז, שהעתיק בלשון רש"י בפסחים מ"ט ע"ב "שאין להם לב להבין שהיא חייך ואורך ימיך", ותו לא, משמע ששייך לעיל, עיי"ש. ובאמת כן הוא בדפוס וינציא הראשון שנת ר"פ (שיש לי צילומו), ואח"ז מתחיל דיבור המתחיל "על חייו לא חס, ללמוד תורה ולחיות", עכ"ל, ולע"ע לא אדע מי הגיה ההג"ה לתקן ברש"י "כי היא חייך" במקום "שהיא חייך", ולהתחיל הדיבור מזה.

אך נראה בעליל כי רבותינו עמודי ההוראה הב"י והט"ז הרחיקו מלגרוס כך ברש"י משתי סיבות, א. מנלן שאין לבנות עם הארץ לב להבין, ומה בכך, לא מצינו שחייב לישא נבונה, אך לגירסא "להבין שהיא חייך", ברור שמעשי אבות סימן לבנות. ב. בד"ה השני יש אריכות ללא צורך, שמעתיק כל הפסוק כי היא חייך ואורך ימיך על חייו לא חס כדי להסביר שאינו חס ללמוד תורה ולחיות, ולכך הבינו שהנוסח שלפניהם הוא נכון, ורש"י לא נקט רק תיבות "על חייו לא חס ללמוד תורה ולחיות" והתיבות שלפני כן שייכים לדיבור שלפני זה, ופשוט. מיהו בעין יעקב (ורמזו בשי למורה שם) יש דיבור נוסף ברש"י וז"ל כי היא חייך ואורך ימיך, התורה שהיא אורך ימים ארוכים: על חייו וכו'. ולפי"ז בא רש"י בהעתקת הפסוק לציין שקאי על התורה. אך לא אדע מה בא רש"י ללמדנו בזה, שהרי פשטא דקרא קאי על התורה, וכמדומה שנוסחה הישנה עדיפא טפי וכנ"ל ודו"ק. עכ"ד.

★★

בגמ': תניא היה רבי מאיר אומר כל המשיא בתו לעם הארץ כאילו כופתה ומניחה לפני ארי וכו'.

כתב הנודע ביהודה (אה"ע מהדו"ת סי' עט) תמהני על רוב רוב העולם שלתת בתם לעם הארץ הוא פשוט אצלם ואין חושש להמנע והוא נגד דברי חז"ל שאמרו כאילו כופתה ומניחה לפני ארי, ולהתחתן עם צורבא מרבנן ששמו כשם אבי הכלה הם שואלים ולא תהא תורה שלימה שלנו כצוואה

בעלמא. ועיין שם בליקוטי הערות בשם שלחן העזר שמיישב "מנהג העולם" בזה, דחמירא סכנתא מאיסורא, וצוואה דר"י החסיד נידון כסכנתא.

דף נ' ע"א

בגמ': אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

עי' תשב"ץ (לר"ש בן צדוק תלמיד מהר"ם) סי' תקכ"ט, שמבאר דהכוונה 'ותלמודו בידו' - וקיום מצוות בידו, כשהצדיק נפטר מן העולם בא מלאך ומזכיר כל מה שלמד לשמה, ועל זה אמרינן אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו.

★★

בגמ': הרוגי מלכות אין אדם יכול לעמוד במחיצתן וכו' **אלא הרוגי לוד.**

פירש"י שני אחים היו שמסרו עצמן על ישראל שהודו על עצמן הריגת בת מלך שהיו מטילים אותה על כל ישראל. האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קע"ד ענף ד') פסק דאסור לאדם למסור עצמו להריגה תחת חבירו שגזרו עליו מיתה. והעיר מהא דהרוגי לוד שמסרו עצמן למיתה להצלת אחרים, דבפשטות משמע דהודו על מה שלא עשו באמת מדחשבינן להו כל כך עד שאין אדם יכול לעמוד במחיצתן. וכתב דצ"ל דהצלת כל ישראל שאני, אבל למסור עצמו למיתה תחת חבירו יחיד אסור.

★★

בגמ': ר' אבינא רמי כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדור דור אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא וכו'.

הגרעק"א (ח"א סי' ל') דן בענין אי אמרינן כתיבה כדיבור דמי, והעיר שם דאי אמרינן כתיבה כדיבור דמי איך מצינו ידינו ורגלינו סופר סת"ם שכותבין שם הוי"ה, הא אסור לקרותו ככתיבתו, וכתב דע"כ צ"ל דאם מכוון בהדיא שלא יחשב כתיבתו כדיבור בודאי לא הוי כקריאה.

ועי' בשו"ת עמק שאלה (יו"ד סס"ז) שדחה ראיה זו, דעיקר איסור להגות השם הוא מדדרשינן בסוגין זה שמי לעלם לא כשאני נכתב אני נקרא, והרי בזה גופה מבואר דלא נאמר האיסור בכתיבה, דאכתי הוא נעלם, וע"כ דלענין זה לא אמרינן כתיבה כדיבור דמי, ודו"ק.

★★

בגמ': רבי אבינא רמי כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר אמר הקדוש ברוך הוא לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא אני באל"ף דל"ת.

בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סי' טו) הביא מגמרא זה להוכיח כאלו השיטות הסוברים שיש לחלק בין כתיבת שם אביו להזכרה בפיו - שאסור להזכירם, וז"ל: "וע' בשיורי ברכה (ר"ס רמ), דלפום ריהטא החילוק בין בכתב להזכרה בפיו הוא חילוק נאה. וכו'. ע"ש. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא (סי' קד). ע"ש. (וע' בהרמ"א סי' רמ ס"ט. ודו"ק). ולפע"ד יש קצת סמך לחלק בזה, כי נראה שבהיות שהוקש כיבוד אב ואם לכבוד המקום (ב"מ לב), ה"ט שאסור ג"כ להזכירם בשמם. ודאמרינן (פסחים נ) לא כשאני נכתב אני נקרא. (וה"ה לרבו שהוקש לשכינה בכמה דברים בפ' חלק (קי). ותנן מורא רבך כמורא שמים.)

אף שאין זה שוה לגמרי לדין הוגה את ה' באותיותיו, ששם אסור גם להזכיר אותיות נפרדות בזא"ז, משא"כ באו"א ורבו, מ"מ נקוט מיהא שביסוד האיסור לקרותם בשמם הושוו בענין. וכ"כ החיד"א בס' דבש לפי (מע' ע אות יב), שאיסור הוגה את השם בקריאתו ככתבו, איסורו דומה לקורא לאביו או לרבו בשמו, דלא גרע. ע"ש. וכ"כ בס' וימהר אברהם (מע' ר אות נג). וא"כ הואיל ואשכחן באיסור הוגה את ה' באותיותיו, שאין זה אלא בהזכרה בפה, אבל בכתב כגון כתיבת ס"ת וכתבי הקדש מותר ומצוה לכתוב שם ה'. וע' בשו"ת רעק"א (ר"ס לא) מ"ש בזה. ה"נ בשם אביו או רבו לא עדיף מזה ומותר לכתבו. וע' בשו"ת עמק שאלה (חיו"ד סי' סז). ובשו"ת צפיחת בדבש (סי' נה, דקמ"ח ע"ב). ויש עוד לפלפל בזה" ע"כ.

פרק רביעי

במשנה: מקום שנהגו וכו׳ **שלא לעשות.**

פירש״י כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ועשיית מצה לצורך הלילה. החקרי לב (או״ח ח״ב ספ״ח) תמה דהא פסח לא נשחט רק לאחר חצות, וגם מצה יש לו זמן לאפותו אז, ובפרט לפי מה שהביא הטור מכמה גדולים דאין לאפות מצה בערב פסח קודם חצות דאיתקש לפסח, וא״כ אמאי נהגו מחמת פסח ומצה בביטול ממלאכה גם לפני חצות. ואין לומר דכונת רש״י דנהגו איסור דאי יתחיל במלאכה יהיה נמשך מלאכתו לאחר חצות, דמ״מ מאי דוחקיה לפרש כן מאחר דיש לפרש בפשוטו משום שישכח ביעור חמץ דהוא קודם חצות.

וכתב דנראה דרש״י הוצרך לכל הג׳ ענינים, דאי משום ביעור חמץ לחוד היו לנו לאסור רק עד שיבער, וכדמצינו כיו״ב לפני בדיקת חמץ, וע״כ דחיישינן שימשך מלאכתו וישכח מפסח ומעשיית מצה.

★★

המגיד משנה (הל׳ יו״ט פ״ח הי״ז) תמה על רש״י דא״כ ה״נ יאסר בערב סוכות שיש לו לטרוח בסוכתו, אלא ודאי עיקר הטעם כדמבואר בירושלמי שאינו בדין שתהא עסוק במלאכה וקרבנך קרב (עי׳ בתוס׳).

התוי״ט תירץ קושית המגיד משנה, דשאני צרכי מצה מעשיית סוכה, דסוכה רגילין לבנותה ממוצאי יוה״כ, אבל מצה הרי נהוג עלמא שלא לאפותה לפני חצות בערב פסח כדאיתא בטור סי׳ תנ״ח. (וע״ע בפני יהושע).

החקרי לב (ח״ב ספ״ח) הביא משו״ת נחפה בכסף (או״ח ס״ז) שכתב דרש״י מיישב קושית המ״מ במה שסיים דמצוה לטרוח במצה מבעוד יום כדי להסב מהר שלא ישנו התינוקות, משא״כ בערב סוכות דאין מצוה להסב מהר. והחקרי לב תמה על הנחפה בכסף שהרי בסוכה בלא״ה צריך להתעסק דוקא מבעוד יום, דהא ביו״ט אסור לו לבנותה, ורק במצה שמותר לאפות ביו״ט הוצרך רש״י לפרש דממהר משום שלא ישנו התינוקות.

וע״כ כתב החקרי לב דודאי גם לרש״י לא היינו גוזרין מצד אכילת מצה לחוד, אלא דמכיון שנהגו לאסור מלאכה משום ביעור חמץ, הוסיפו לאסור גם לאחר הביעור משום פסח ומצה.

★★

במשנה: מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין.

פירש״י כדי שלא יהא טרוד במלאכה וישכח ביעור חמצו ושחיטת הפסח ותקון מצה לצורך הלילה, כתב הפתחי תשובה (או״ח סי׳ תס״ח) להרי״א איסערלין זצ״ל דלדברי רש״י שהאיסור משום טירחא, בודאי אסור לעשות מלאכה אפילו בשינוי, מיהו כתב דבסוגית הגמרא מבואר דבשינוי שרי, וצ״ע.

★★

תד״ה מקום שנהגו. ונראה דאף בזמן הזה דליכא הקרבה כיון שנאסר אז אסור לעולם.

הבאר יצחק (חא״ה ס״ח ענף ו׳) תמה על דבריהם דהא בזה לא שייך הא דאמרו (ביצה ה:) כל דבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו, מאחר דגם כשהיה הבית המקדש קיים היה מותר לעשות מלאכה לטמא או למי שהיה בדרך רחוקה, ודמי למש״כ הפוסקים לענין מים מגולים דלא אמרינן ביה דאסור גם האידנא משום דכל דבר שנאסר במנין מאחר דגם בזמן חז״ל לא נאסר רק במקום דשכיחי נחשים. וע״כ כתב הבאר יצחק דנראה דטעם האיסור בזה״ז משום מהרה

יבנה ביהמ"ק ויאמרו אישתקד מי לא עשינו מלאכה, ועי' ביצה ה:.

דף נ' ע"ב

בגמ': לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

וברש"י (ד"ה שפל ונשכר) ואע"ג דלאו לשום מצוה מיכוין מצוה שלא לשמה מיהא הויא דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפי' שלא לשמה.

הרמב"ם בפ"ג מה' תלמוד תורה (ה"ה) וכן בפרק י' מהלכות תשובה (ה"ה) הביא דברי הגמרא לעולם יעסוק אדם בתורה בין לשמה ובין שלא לשמה.

וכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' כ), דמשמע מהרמב"ם דס"ל דרק בתורה אמרינן דיעסוק שלא לשמה משא"כ במצות, דהא בהלכות תלמוד תורה על מה שכתב מקודם שהתלמוד תורה גדול מכל המצות ושהוא מביא לידי מעשה ושתחילת דינו של אדם על כך כתב לפיכך אמרו חכמים וכו', משמע דרק בתורה ס"ל כן.

אך קשה טובא דהא בגמרא כאן וכן בערכין (טז ע"ב) ובסוטה (כב ע"ב) מיירי ממצות. ואולי גריס הרמב"ם בתורה ובמדות שהרגילות במדות מביא לידי לשמה, ויהי' ניחא הא דערכין דמיירי בענוה, ובסוטה נוקים פרוש מיראה ג"כ הכונה במדות, וכן נדחוק בגמרא כאן.

אך עדיין קשה דהא ילפינן דבר זה מקרבנות דבלק ושם הי' מצוה, וצ"ע.

אך מ"מ הרמב"ם ס"ל כן וכנ"ל, ולפי"ז להרמב"ם אין לברך על מצוה שלא לשמה, ונמצא שיש מחלוקת לדינא באחד שעושה מצוה שלא לשמה אם יש לו לברך, דלרש"י כן ולהרמב"ם לא, והוא חידוש גדול לדינא.

★★

בגמ': לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אע"פ שלא לשמה - שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

בנפש החיים להגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל (אחרי שער ג' ה"ג) כתב, דאין הפירוש דווקא שיבוא מזה לשמה עד שאח"כ יעסוק בה תמיד כל ימיו רק לשמה, אלא היינו שבכל פעם שהוא לומד בקביעות זמן כמה שעות רצופות אף שבדרך כלל היתה כוונתו שלא לשמה, עכ"ז בלתי אפשר כלל שלא יכנס בלבו באמצע הלימוד עכ"פ זמן מועט כוונה רצויה לשמה, ומעתה כל מה שלמד עד הנה שלא לשמה נתקדש ונטהר ע"י אותו עת קטן שכיון בה לשמה, עכ"ל.

וכתב הג"ר דב ארזון שליט"א בקובץ נזר התורה (שנה ה' קו' ה' ע' ער):

ובאמת רעיון זה מוזכר בספר ביכורי אביב להרה"ק רבי יעקב אריה מראדזימין זצ"ל (בפר' חיי שרה ד"ה ובשמאלה עושר וכבוד), דכוונת חז"ל במאמרם לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות שלא לשמה דמתוך שלא לשמה בא לשמה, כי התורה אף שנלמדה שלא לשמה מ"מ נותן בו קדושה גם שילמד לזכות לבוא לשמה, וכמש"כ בספר נועם אלימלך שאף שלמד כל הזמן שלא לשמה מ"מ אם ילמוד פעם אחת לשמה יעלה את הכל, גם את הלימוד שלמד עד עכשיו שלא לשמה ונעשה כולה לשמה. דעי"ז נהיה לזה תיקון והכל נהפך כאילו למד הכל לשמה.

והנועם אלימלך הוא בסוף פרשת בלק וז"ל: נראה לפרש דהנה כל תורה ומצוות הנעשים בלי כוונה הם כגוף בלא נשמה, ונמצא כשאדם לומד תורה או עושה מצוה שלא לשמה נברא מזה רק הגוף לבד בלא נשמה, ולא כן הצדיק הקדוש הלומד לשמה שנברא ע"י רמ"ח איברים רוחניים ויש יכולת ביד הצדיק הלומד לשמה להעלות התורה והמצוות של זה שלמד שלא לשמה, כי יכולת בידו להמשיכו נשמה לתורתו של זה שעשה הגוף לבד, וזה הפירוש מתוך שלא לשמה בא לשמה, פירוש שהתורה הזו היא תבוא לידי הלומד לשמה והוא יתקן אותה עיי"ש.

שו"ר כן כעי"ז גם בקדושת לוי פ' בלק ד"ה הן עם כלביא יקום בשם האריז"ל, דכוונת חז"ל דמתוך שלא לשמה בא לשמה, דעי"ז זוכה גם להעלות את הניצוה"ק שנפלו להגביה אותם ולתקנם כראוי עיי"ש. וע' בבית ישראל לחג השבועות (שנת תש"י ד"ה ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלימה), שכתב בשם האמרי אמת (לשבועות שנה עת"ר) שהגר מתאונן על הימים שעברו, ולזה הובטח לרות שיהיה משכורתך שלימה, וכמש"כ אצל אאע"ה בביאור המדרש (בר"ר לט ט) מה טל פורח אף עוונותיך פורחים, מלשון "פרחים" יתוקנו גם העבירות ויהיו לזכויות, והרמז בשבועות זמן קבלת

התורה מחדש, משאחז״ל לעולם ילמוד אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, הכוונה שבא לשמה, הלימוד הקודם שהיה שלא לשמה מקבל את תיקונו ונהיה הוא עצמו לשמה, עיי״ש.

וכן בספר לב שמחה (פ׳ לך שנת תשמ״א ד״ה עוד י״ל), דשלא לשמה הוי רק אמצעי להגיע לשמה ומתוך שלא לשמה בא גם לשמה שגם השלא לשמה בא ונעשה לשמה. וע׳ גם בספר פני מנחם (פ׳ וירא ליל ש״ק שנת תשנ״ו) בשם ספר יושר דברי אמת להרה״ק משולם פייבוש מזבריזא (אות ט) מתלמידי המגיד ממעזריטש זלה״ה שכ״כ בשם השל״ה, ועיי״ש מה שהאריך בהסבר דבריו.

ויש ספרים דלא גורסים בגמ׳ לעולם יעסוק בתורה ובמצוות אע״פ שלא לשמה כגירסת הבבלי בפסחים (נ:), אלא כגירסת הירושלמי בחגיגה (ו:) דבתחילה ילמד דוקא שלא לשמה, למד שלא לשמה דמתוך שלא לשמה בא לשמה. וביאור נפלא בזה כ׳ בספר תולדות יעקב יוסף (פ׳ חוקת אות ו) בשם הבעש״ט דדוקא יעסוק מתחילה שלא לשמה, דעי״ז לא יתגרה בו היצה״ר למנעו מקיום המצוה ורק אח״כ ילמד לשמה. וכ״כ החת״ס בפ׳ בחוקותי ובבית ישראל פ׳ בחוקותי (תשט״ז ד״ה אם בחוקותי), וכן בביכורי אביב למוהרי״א מראדזימין זצ״ל בפ׳ חיי שרה, וכן בר״פ נצבים עה״פ עלו זה בנגב, אותיות בגנב, שצריך לגנוב עבודת ה׳ שלא יכירו הסט״א והקליפות ויבלבלו דעתו למנעו מהמצוות, ולכן דוה״מ חשב בכל יום ללכת לבית פלוני ולמקום פלוני ולבסוף רגליו הוליכוהו לביהמ״ד, כי לא רצה שהיצה״ר יפריע לו ויתגרה בו עיי״ש.

וע׳ באמרי אמת ליקוטים עמ״ס ברכות (יז.) להקשות על מאחז״ל כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, והקשו בתוס׳ דהרי אחז״ל לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה דמתוך שלא לשמה בא לשמה. עיי״ש מה שכתב לתרץ בדרך צחות דשם איתא לעולם יעסוק וכו׳ דמי שדעתו ללמוד לעולם אפילו שמעכשיו הוא למד שלא לשמה סוף סוף יגיע ללמוד לשמה, אבל מה שאמרו חז״ל בברכות (יז.) על העושה שלא לשמה היינו שלומד מעט שלא לשמה וגם המעט הזה ג״כ יעשה שלא לשמה, אז מתי יגיע ללשמה עיי״ש, ודפח״ח.

★★

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו עובר אורח (סי׳ קטז):

אמר [מה״ו יעקב מאיר כהנא מווילנא שליט״א מח״ס מאור יעקב] במה שאמרו [פסחים נ, ב] לעולם יעסוק שלא לשמה, דרצה לומר שאפילו כשעוסק שלא לשמה אין חשש כלל, דגם זה הוא לשמה, וכדאמר רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן [בבא מציעא פד, א] התם קראו לי רבי, הכא קוראים לי רבי, א״כ גם כשיקראוהו רבי הוא לשם שמים, דעל כל פנים יכול היה להשיג הכבוד הזה גם ממקום אחר, ומ״מ פנה להשיג הכבוד מן התורה, הרי שלמד לשמה. ע״כ.

★★

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך ז״ל בקובץ ישורון (כרך ט״ו ע׳ שעה-ו) כותב לבאר דברי הרמב״ם (בפ״ג דת״ת) הכותב:

לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. והוא מהגמ׳ כאן. אמנם בגמ׳ כאן אמרו לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, ואילו הרמב״ם לא כתב אלא תורה, אך מצוות שייר. וכבר עמד בזה בהקדמה לספר אגלי טל. וכתב הגרש״ז שם לבאר, דהנה קיי״ל מצות צריכות כוונה, ומאן דקא עביד מצוה בלא כוונת מצוה, לא חשיב כלל מצוה, וא״כ הרי ה״ה נמי אם עשה מצוה שלא לשמה, והיינו שלא לשם מצוה, ודאי לא קיים כלל מצוה. ובהכרח צ״ל, דהגמ׳ בפסחים שם קאי רק אליבא דמ״ד מצוות אינן צריכות כוונה, דלמ״ד מצוות צריכות כוונה, אין ענין כלל בקיום המצוות שלא לשמה, דלאו קיום מצוה הוא. ולפי״ז הרי שפיר השמיט הרמב״ם הא דיעסוק במצוות שלא לשמה, דהא הרמב״ם פסק להלכה כמ״ד מצוות צריכות כוונה, וא״כ בעשיית מצוות שלא לשמה, אין כלל קיום מצוה.

אכן כל זה הוא לענין מצוות, אך לענין תלמוד תורה שפיר איקרי מצוה אף בלומד שלא לשמה, והוא ע״פ המבואר בספרי הכללים, שאם אחד רואה את חבירו טובע בים והצילו, שפיר קיים מצוה אף אם בשעת הצלה לא זכר כלל לכוין שהוא עושה כן לשם מצוה. וכמו כן הנותן פרוטה לעני, שפיר מקיים מצות צדקה אף אם לא כיון כלל בשעת הנתינה לשם מצוה, והחילוק בזה ברור, דהמטרה העיקרית שבמצוות אלו

אינה הפעולה עצמה כנו נטילת לולב והנחת תפילין וכדומה, אלא עיקר המכוון הוא רק שהפרוטה תהא ביד העני, וכן שהלה ינצל ממיתה, ולכן אע"פ שהוא לא כיון כלל לשם מצוה, אך כיון דעכ"פ נעשית עיקר המטרה של המצוה, מקיים שפיר מצוה אף בלא כוונה. (ראה מנחת שלמה קמא סי' א' שלא הכריע בזה להלכה). ולפי"ז ה"ה גבי תלמוד תורה, כיון דמצות תלמוד תורה הוא כדי שידע ע"י הלימוד את הדינים והמשפטים, וזה הלא נתקיים בידו. ולכן אף אם בשעת הלימוד לא כיון כלל שם כך, מ"מ כיון שעכ"פ יודע מה מותר ומה אסור, והוא זהיר בכך ומקיימם, קיים שפיר מצות תלמוד תורה, כיון שמטרת המצוה הלא נתקיימה, ולכן ילמוד תורה אף שלא לשמה. ע"כ.

★★

בגמ': וקוצצי אילנות טובות וכו' **אינו רואה סימן ברכה לעולם. מ"ט דתתו ביה אינשי.**

החיד"א בשו"ת חיים שאל (סכ"ג) נשאל דהרי בלא"ה יש בזה איסור בל תשחית אילנות שהוא אסור מדאורייתא, ועוד דיש בזה גם סכנה וכדאיתא בהחובל לא שכיב שבחת ברי אלא דקץ תאנתו בלא זמנה. והשיב דבפסקי תוס' כאן איתא דהא דקוצצי אילנות דהכא, באילנות סרק איירי.

אלא דהחיד"א העיר בלשון "אילנות טובות" דחוק לפרשו באילן סרק, וכדמשמע בלשון הברכה שלא חיסר בעולמו דבר וברא בו בריות טובות ואילנות טובות, וכן נראה במכות כב. ע"ש, וגם המהרש"א כאן פירש דבאילן עושה פירות איירי, וע"כ כתב החיד"א דהאיסור והסכנה הם בשעת קציצה, וקאמר הכא דגם בשעת המכירה אינו רואה סימן ברכה משום דתתו ביה אינשי. ע"כ.

ויש לציין הא דאיתא בברכות (מג:) הרואה אלני דמלבלבי בימי ניסן אומר ברוך כו' ואילנות טובות וכו'. הרי שאילנות טובות קאי אאילנות עושי פרי דמלבלבי, ולא על אילן סרק.

ועיין בשו"ת בנין ציון (סי' סא') ובתשובות הגאון ר' יוסף חיים זוננפלד (סי' ע"ט).

★★

בגמ': בני ביישן נהוג דלא הוו אזלינן מצור לצידון במעלי שבתא.

פירש רש"י דיום השוק של צידון בע"ש, והם מחמירין על עצמן שלא להיבטל מצרכי שבת. המגן אברהם (סי' רנ"א סק"א) הוכיח מכאן דהא דאמרו לעיל דהעושה מלאכה בע"ש מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה, אינו כולל פרקמטיא, דאל"ה אין זה רק חומרא ובודאי אין להם ללכת ליום השוק.

הנתיב חיים ובהגהות החתם סופר (שם) תמהו על המגן אברהם דהא י"ל דהיו נושאים ונושאים בשוק עד מנחה, (ועע"ש בפמ"ג).

★★

הדברי מלכיאל (ח"א סכ"ח אות ט"ז) הוכיח מכאן דאין להקל בשעת הדחק במנהג, [וע"ש שדן לענין מנהג איסור קטניות בפסח במקום צורך גדול].

★★

בהא דאמרינן לעיל (נ:) העושה מלאכה מן המנחה ולמעלה אינו רואה סימן ברכה. כתב המגן אברהם סי' רנ"א סק"א דהיינו רק מלאכת אומנות, אבל פרקמטיא שרי, והביא ראי' מסוגין דבני בישן רצו ללכת לשוק שהי' בצידון בערב שבת. ותמהו האחרונים (נתיב חיים וחתם סופר) דמנא לן דהי' אחרי מנחה גדולה, דלמא הי' לפני מנחה גדולה.

ותירץ במחצית השקל שהרי רש"י (בשבת יט.) כתב דצור וצידון הי' מהלך יום א', וא"כ ע"כ בהגיעו לצידון סמוך ללילה, הרי שהישוק הי' קיים לפנות ערב אחרי זמן מנחה. וכ"כ בקונטרס אחרון בשו"ע הרב שם (סק"א).

★★

בגמ': כבר קיבלו אבותיכם עליהם שנא' שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך.

החתם סופר (יו"ד סי' קצ"א) תמה דמאחר דילפינן מקרא דחייבין לילך אחר מנהג אבותיו, א"כ אמאי נחלקו הראשונים אי מברכין על המנהג, מ"ש ממצות דרבנן דמברכין עליהן משום דילפינן להו משאל אביך ויגדך (שבת כג.),

ותירץ דאל תטוש תורת אמך נאמר רק במנהג של איסור וכהא דבני ביישן אבל לא במנהג של מצוה.

בליקוטי הערות על תשוב' חת"ס מובא מספר עמודי אש ומשו"ת קרן דוד שתירצו קושית החת"ס דלא מצאנו ברכה על שמירת איסור, ולכן אין לברך על "לא תטוש", אבל מצוה דרבנן ילפינן משאל אביך דמצוה לשמוע לקול חכמים. (מיהו למ"ד בשבת כג. דמברכין על מצות דרבנן משום דכתיב לא תסור אין לחלק כן).

ובשו"ת תפארת צב"י (הל' נדה רס"י י"ט, הובא שם בליקוטי הערות) תירץ דשאני מצות דרבנן דילפינן להו ממקרא בתורה, אבל מנהג ילפינן ממקרא דמשלי.

דף נ"א ע"א

בגמ': אלא אמר רב אשי חזינן אי רובן אורז אכלי לא ניכלה זר באפייהו וכו' **דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב.**

החת"ס (יו"ד סי' קצ"א) תמה דבלא"ה יש כאן להפריש איסור ברכה לבטלה ואפילו במקום דרובן אכלי אורז. וכתב דלכא' מבואר מכאן כהסוברים דמברכין על המנהגים, וצ"ע על הסוברים דאין לברך על המנהג וכגון הלל בר"ח וחיבוט ערבה.

ותירץ דמנהג של איסור לכו"ע יש לברך בקיומו, דהא נפק"ל לעיל מאל תטוש תורת אמך דחייב ללכת אחר המנהג וכמו דמברכין על מצות דרבנן משום שאל אביך ויגדך, והא דנהגו איסור טבל בעיסה של אורז הוא מנהג של איסור, וע"כ שפיר יש לברך על תיקון עיסה זו, אבל המנהג של מצוה שאין מנדין על המבטלו אינו בכלל אל תטוש, וע"כ ס"ל דאין מברכין עליהן. (וע"ע בתורת רפאל סי' קי"ד מש"כ בזה).

★★

בגמ': עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו וכו'.

ההפלאה בנתיבות לשבת (אבהע"ז סכ"ג) העיר מהא דאיתא בשבת (לג:) דכשיצא רבי שמעון בר יוחאי מהמערה הכניסו רבי פנחס בן יאיר חמיו לבית המרחץ, וכתב דהאיסור רק על החתן כשחמיו ערום ורבי פנחס בן יאיר נכנס כשהוא לבוש. (ובגמרא בשבת איתא דרפב"י היה חתן של רשב"י ולפ"ז אין לתרץ כן, מיהו כבר כתוב בסדר הדורות דט"ס הוא וצריך לגרוס שהיה חותנו).

האדר"ת בשו"ת מענה אליהו (סמ"ז) תירץ דשאני רשב"י ורפב"י דאימתא דמרייהו עלייהו ולא שייך בהם חשש הרהור, דכיו"ב איתא בנדה (יג.) ע"ש. וכיו"ב תירץ הר' אברהם פלאג'י בספר שמע אברהם (ס"ע), ע"ש.

★★

כן פסק הרמ"א (אבהע"ז סי' כ"ג סעיף ו'), וסיים דנהגו היתר בדבר הואיל ומכסין ערותן בבית המרחץ ליכא למיחש להרהור.

הערוך השלחן (שם סעיף ח') תמה על מה שאין נזהרין בזה היום אפילו במקום שאין מכסין ערותן, וכתב דסבור הייתי לומר דבגמרא אמרו שלא ירחץ עמהם, וסתם רחיצה בזמניהם היה באמבטאות, ובזה אסור שלא ישבו באמבטי אחת דבזה איכא הרהור, אבל במרחץ שלנו שרק בבית אחד הם אין חשש בזה, אלא דכתב דהמרדכי דחה היתר זה דמסברא אין חילוק בזה. מיהו כתב דמ"מ י"ל דהעולם סומכים על זה, אמנם הירא את ה' ירחק מזה.

רבי צדוק הכהן זצ"ל (ספר הזכרונות, הובא באוצר הפוסקים סי' כ"ג) ג"כ תמה על מה סמכו עכשיו להקל בדין זה, וכתב דאולי לפי שבזמניהם היו המרחצאות רק להזיע והיו יושבים בטל ע"כ יש לחוש להרהור, אבל עכשיו שבמרחצאות רוחצים ומשפשפים עצמם מבלי להזיע ואין יושבים בטל, א"כ י"ל במלאכתם הם טרודים ואין שייך הרהור, אלא דסיים דמ"מ קשה להקל בדינא דגמרא ובפרט שנמצאים כמה שיושבים בטל.

עוד יש ליישב מנהג העולם (במצבים מסוימים) עפ"י מש"כ המהר"ם חלואה (כאן) דהאיסור לרחוץ עם אביו וחמיו הוא במרחץ יבש שמגולים, אבל בנהר או בחמי טבריא שמכוסים במים מותר.

★★

בגמ': רבי יהודה מתיר באביו מפני כבוד אביו.

כתב החקרי לב (יו"ד ח"ב סצ"ח) דמכאן נראה קצת ראיה להפוסקים שהשמיטו מה דאמרו חז"ל (שוח"ט מזמור

ז') דחייב אדם בכבוד חמיו, דאם איתא דחייב גם בכבוד חמיו הוי ליה לר"י להתיר גם בחמיו משום כבוד חמיו. שוב כתב החקרי לב דיש לדחות דכיון דאין כבוד חמיו רק מדרבנן לא רצה ר"י להתיר מחמת זה חשש הרהור ערוה. (וכתב דלפ"ז אין גורסין "וה"ה בעל אמו" דגם חיוב זה אינו אלא מדרבנן).

בספר שמע אברהם (להר"א פאלג'י) ס"ע תמה על החקרי לב דאיך יתכן להביא ראיה מר"י דאין חיוב לכבד חמיו, והרי בשוחר טוב מבואר דריש כן מדקרא דוד לשאול אבי ראה, גם ראה והיינו לפי רבי יהודה שם דפירש דאבי ראה לשאול קא"ל, אבל רבנן סברי דאבי ראה לאבנר קאמר דהוא מריה דאורייתא, וא"כ ע"כ לר"י חייב בכבוד חמיו.

ולפי מש"כ המאירי דאיסור ליכנס למרחץ עם אביו הוא מפני יראתו ובחמיו מפני הרהור ע"ש. לפ"ז יש לדחות ראית החקרי לב, דגם ר"י לא מתיר במקום דאיכא חשש הרהור).

★★

האדר"ת בשו"ת מענה אליהו (סמ"ג) כתב דגם ר"י יכול לסבור דטעם האיסור משום הרהור, ומ"מ מתיר מפני כבוד אביו אם צריך לשמשו, דכיון דמשמשו טריד בעבודתו ולא יבא להרהור, וכדאמרינן בב"מ דף צא. דמותר להרביץ בהמה דבעבודתו טריד ולא יבא להרהור.

וע"ש במענה אליהו שמישב בזה הא דרבי פנחס יאיר שנכנס עם רשב"י למרחץ דאיירי במשמשו ברחיצתו וע"כ אמרינן דבעבודתו טריד (וס"ל לרשב"י ורפב"י כרבי יהודה דהכא).

★★

בגמ': תלמיד לא ירחץ עם רבו ואם רבו צריך לו מותר.

כתב הערוך השלחן (שם) ורבי יצחק הכהן (שם) דרק ברבו הותר, דרבו צריך לו, דעיקר איסור רחיצה עם רבו הוא משום דצריך לירא מפניו, אבל בהא דאסור ליכנס עם אביו למרחץ אין היתר כשאביו צריך לו דהאיסור משום הרהור וכפירש"י, דמ"מ איכא חשש הרהור. (ורק רבי יהודה התיר מפני כבוד אביו).

מיהו המאירי (כאן) כתב דהא דאסור להתרחץ עם אביו אינו משום הרהור, אלא מפני חשש פריקת עול יראה, וע"כ כתב דאם היה אביו צריך לו מותר.

דף נ"א ע"ב

בגמ': ר"ש אומר כל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב וכו' **וחכמים אומרים כל הספיחים אסורים** וכו'.

והנה במשנה שביעית (פ"ט מ"א) איתא: ר"ש אומר, כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב וכו' וחכ"א כל הספיחים אסורין ע"כ. וזה הפך מה שמבואר כאן. ובספר משנת יוסף להגר"י ליברמן שליט"א (חלק ד' ע' ז-י) האריך בזה והביא חמשה ביאורים בענין זה בשם ר' ניסים גאון וזה תוכן דבריו:

שיטה א. המשנה בשביעית איירי בספיחים שנכנסו מששית לשביעית ונגמר כל גידולם בששית. בהם אמר ר' שמעון דאין לא קדושת שביעית ולא איסור ספיחים אף שנלקטו בשביעית. פירוש זה מובא בר"ש (שביעית פ"ט מ"א, מבלי שהוזכר עליו שמו של רבנו נסים); ובתוס' (פסחים נ"א ע"ב ד"ה כל הספיחים) יוחס לר' נסים גאון, אלא שהוסיפו שהירקות נשתהו עד לאחר ביעור. וספיחי כרוב בכגון דא אוסר ר' שמעון; כלומר שאף שנגמרו בששית, אם נלקטו בשביעית יש בהם קדושת שביעית, דגזרי בהו רבנן אטו הגדלים בשביעית. וחכמים אומרים שכל הספיחים אסורים, וכלומר שיש בהם קדושת שביעית אם נלקטו בשביעית, אטו ספיחי כרוב.

לעומת זאת הברייתא בפסחים איירי בספיחים שגדלו בשביעית ונלקטו בשביעית, ויש בהם לר' שמעון קדושת שביעית וגם אסורים משום ספיחים. וספיחי כרוב מותרים שנותנים להם דין אילן, שיש לו קלח גדול וענפים כעין אילן, והספיחים שלו אין בהם איסור ספיחים רק קדושים קדושת שביעית, כדין פרי האילן. ולחכמים אין נותנים לכרוב דין אילן, וספיחיו אסורים משום ספיחים, כדין כל ירק הגדל ונלקט בשביעית.

שיטה ב. (בר"ש ובתוס' פסחים תירוץ שני וכן בתוס' קדושין ב' ע"ב ד"ה אתרוג ור"ה ט"ו ע"א ד"ה שאין לך). הברייתא בפסחים איירי בספיחי שביעית שיצאו לשמינית, ולר' שמעון אף שנלקטו בשמינית אסורים משום ספיחים עד שיעשו

כיוצא בהם, ואף שנלקטו בשמינית גזרו בהם רבנן, מפני שכשיראו אותם גדולים יסברו שנלקטו בשביעית. וספיחי כרוב שנלקטו בשמינית מותרים, משום שגדלים הרבה בזמן מועט וליכא למיגזר בהו. וחכמים אוסרים גם ספיחי כרוב עד שיעשו כיוצא בהם אטו שאר ספיחים.

שיטה ג. (תוס' קדושין ב' ע"ב ד"ה אתרוג) במשנה בשביעית איירי ר' שמעון בספיחי שביעית שרוב גידולן היה בששית ונכנסו לשביעית ונלקטו בשביעית, והם מותרים ואין בהם לא קדושת שביעית ולא איסור ספיחים. ובכרוב יש בהם לר' שמעון קדושת שביעית, משום שחיישינן שיביא עלים חדשים ויאמר מן האמהות הבאתי.

שיטה ד. (ריטב"א קדושין ב' ע"ב) במשנה בשביעית איירי ר' שמעון בספיחי ירקות שחנטו בששית ונלקטו בשביעית, והם מותרים אפילו בשעת ביעור (לפירוש ראשון שניתן במשנת יוסף, שאין בהם קדושת שביעית. ולפירוש שני שאין בהם איסור ספיחים, אך יש בהם קדושת שביעית - וחנטה פירש תחילת גידול).

שיטה ה. (סמ"ג ל"ת רס"ח). המשנה בשביעית איירי בספיחים של ששית שנשתהו עד השנה השמינית, והם מותרים לר' שמעון ואין בהם לא קדושת שביעית ולא איסור ספיחים. וספיחי כרוב יש בהם איסור ספיחים וקדושת שביעית, מפני שאין להכיר בין אלה שגדלו בערב שביעית לאלה שגדלו בשביעית. עכת"ד.

וראה בקובץ מוריה (שנה ד' גליון ה-ו ע' לב והלאה) מש"כ הרב קלמן כהנא ז"ל בזה.

דף נ"ב ע"א

בגמ': כיוצא בו המוליך פירות שביעית וכו' ולית ליה לר"י הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם.

המקדש דוד (סי' נ"ט ס"ק ב') תמה דלמה לי בזה טעמא דנותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, תיפוק ליה דכיון שחל חיוב ביעור על הפירות בעודו במקומו תו לא פקע חיוב ביעור אפילו אם יש אח"כ לחיה בשדה, דאל"ה אמאי חייב אדם לבער כל פירותיו בשעת הביעור והא יכול לתת מקצתן לאכילת החיות (להסוברים דאין חייב לאבדם מן העולם בזמן הביעור), ויחזור לכלל מצוי לחיה בשדה, אלא ע"כ דכל שחל חובת ביעור על הפירות, לא מהני מה שאח"כ הם מצוין לחיה, וה"נ נימא ביוצא ממקום שהגיע זמן הביעור וחל חובת ביעור על פירות, דתו לא יפקע חובת ביעור גם כשיגיע למקום שאין זה מצוי לחיה, וצ"ע.

דף נ"ב ע"ב

בגמ': רב ספרא נפק מארץ ישראל לחו"ל הוה בהדיה גרבא דחמרא בשביעית וכו' איכא דשמע ליה מיניה דרבי אבהו הלכה כרשב"א או לא.

כתב החכמת אדם בשערי צדק (סי"ט סע' כ"ג) דנראה דיין ושמן חייבין בביעור אע"ג דלא שייך בהם כלה לחיה מן השדה, לכתב שם בבינת אדם דאע"ג דלא נמצא כן בהדיא במשנה וברמב"ם, מ"מ אפשר להוכיח כן מעובדא דרב ספרא כאן שדן אי חייב להחזיר את היין כדי לבערו בארץ ישראל.

★★

הפאת השלחן (הל' שביעית סכ"ד אות נ"ו) תמה דהא תניא בבב"ב (צ:) דאין מוציאין מא"י דברים שיש בהן חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות, וסתמא קתני דמשמע אפילו דבר מועט, וכתב דלפי תירוץ השני של תוס' ניחא, דע"כ צ"ל שהוציאו בשוגג. והציץ הקדש (סט"ו סק"ד) תירץ דהתוס' (בתי' הא') פסקו כהיד רמ"ה בב"ב שם שפסק כריב"ב בבבא בתרא (שם) שמתיר ביין.

★★

בגמ': מאימתי אין קוצצין את האילנות בשביעית ב"ש אומרים כל האילנות משיוציאו וכו'.

פירש"י משיוציאו תחילת העלין בימי ניסן.

הגרע"א בגליון הש"ס ציין לרש"י (בברכות לו:) שפירש מיוציאו את הפרי. המקדש דוד (ס"ס אות א') ביאר את שתי השיטות, דרש"י כאן סובר דמאחר דגם על העלין יש קדושת שביעית ולכן אסור לקצוץ את העץ תיכף לאחר יציאת העלין, דגם אוכלי בהמה כהעלין אסור להפסיד, אבל רש"י בברכות ס"ל דגם לענין קדושת העלין אזלינן בתר עיקר הפרי, וכל כמה שלא הוציא האילן את הפרי אין על העלין קדושת שביעית.

ועי' במהרי"ט (שו"ת ח"א ספ"ג) שתמה על פירש"י כאן דהא שאר אילנות דומיא של האילנות המפורשים הם כגון החרובין משישלשלו שהוא שיעור בפירות עצמן. ועוד דהרי רב שימי מתקיף ובשאר אילנות מי פליגי והתנן וכל האילנות משיוציאו דהיינו סמדר.

ועי' במשנת יוסף (שביעית פ"ד מ'.) שמתרץ קושיות המהרי"ט והסתירה ברש"י עפ"י מש"כ הרדב"ז (שמיטה ויובל ה' י"ז) "דמשיוציאו" של ב"ש היינו יציאת העלין, אבל מש"א ב"ה "כל האילנות משיוציאו" היינו הוצאת פרי דאל"ה במאי פליג ב"ה על ב"ש לענין שאר האילנות, ואפש"ל דרש"י בברכות קאי בדעת ב"ה, ורש"י כאן מפרש דברי ב"ש.

★★

תוס' ד"ה רב ספרא. הקשה ריב"א דתנן אין מוציאין שמן שריפה ופירות שביעית מן הארץ לחו"ל, ותירץ דהתם איירי לאכילה ורב ספרא אפיק לסחורה.

הציץ הקדש (סט"ו אות ד') חקר אם האיסור של יציאת פירות שביעית לחו"ל הוא כדי שיהיה הביעור בא"י, או משום קדושת הפירות שיאכלו בא"י, ונפק"מ בלולב ומין הצובעים שאינם עומדים לאכילה. וכתב דמתירוצו של ריב"א דלסחורה מותר, מבואר דעיקר הטעם משום שיאכלו בא"י הוא ולא משום שיהא הביעור בא"י, דלפ"ז אין טעם להתיר לסחורה. (והחזו"א (שביעית י"ג ב') נתקשה מאד בדברי התוס' דאיך יתכן להקל בסחורה ויהיו הלוקחין מותרין לאכלו, והגיה בדברי התוס' וצ"ל דאיסור יציאה הוא רק לסחורה, אבל לצורך אכילתו מותר להוציא).

★★

הר"מ (שמיטה ויובל פ"ה ה"ז) פסק דאין סכין פירות שביעית בידים טמאות, ומבואר לכאו' דס"ל דאסור לטמאות פירות שביעית. ותמה התורת הארץ (פ"ח אות ס"א) דא"כ הרי אסור להוציא פירות שביעית לחו"ל גם מצד טומאת ארץ העמים, ולא מצאנו שנזכר בזה טעם זה. (וכן קשה שאיך הוציא רב ספרא גרבא דחמרא אי לא דנימא שהוציא בשוגג וכתירוץ השני של תוס'), וע"כ כתב דאין כוונת הר"מ דאסור לטמאות פירות שביעית, אלא דמפאת קדושת פירות שביעית הצריכו להם נטילת ידים אפילו לסיכתו, וכתב דכן פירש השערי צדק בכוונת הרמב"ם.

דף נ"ג ע"א

בגמ': אוכלין בזיתים עד שיכלה אחרון שבתקוע, ר"א אומר עד שיכלה אחרון של גוש חלב.

וכתב הגאון ר' חנוך הכהן ערנטרוי ז"ל בספר פרנס לדורו (ע' 132):

וקשיא לי דהך מחלוקת היא פלוגתא במציאות, דהרי בימי התנאים היו נוהגין עוד באיסור שביעית ואיך שייך בזה פלוגתא בדבר הנהוג בכל שבוע? ע"כ נראה לי דמר כי אתרי' ומר כי אתרי' ולא פליגי, דידוע שתקוע היא בארץ יהודה, בדרום ירושלים, כנראה גם כן במפת הארץ, וגוש חלב הוא אחלב הנזכר בתנ"ך, (שופטים א, לא) והיא בחלקו של אשר בארץ הגליל, דרומית מערבית לקדש נפתלי; ומכיון ששלש ארצות לביעור ואוכלין בכל א' מהן עד שיכלה האחרון שבהם, וא"כ תנא קמא נקט שיעורא דיהודה ואוכלין עד שבתקוע, ור' אליעזר נקט שיעורא דגליל, דהוא גוש חלב, ולא פליגי.

שוב ראיתי שבמשנה ג' פ"ט דשביעית איתא: "וכל הארצות כאחת לזיתים ולתמרים", ולפי"ז יהי' נסתר פירושי. אמנם לדעת הרע"ב נראה שהם דווקא דברי יחיד ורבנן פליגי עלי', אבל הרמב"ם (בפ"ז מה' שמטה ויובל ה' י"א) סובר שהם דברי חכמים ולשטתו אזל שפסק גם כן בזיתים כתנא קמא דאוכלין עד שיכלה אחרון שבתקוע ולא הזכיר דר' אליעזר. ע"כ.

★★

בגמ': סימן להרים מילין סימן לנחלים קנים נפקא מינה לנחל איתן.

החכם צבי (סי' ל"ב) נשאל דלכא' צ"ע מסוגיא זו על הר"מ (רוצח פ"ט ה"ב) שכתב דנחל איתן הוא נחל השותף בחזקה, דלפ"ז למה צריך סימן, והרי נהר הוא ניכר לעצמו.

והשיב החכם צבי דודאי י"ל דגם נהר צריך סימן, דכמה מיני נהרות ואגמי מים יש נהר ויאור ופלג ויובל ואגם ומעין שוטף ונחל, וע"כ שפיר צריך סימן של קנים לדעת מה נקרא נחל.

וכתב דאדרבא אפשר דיש סיוע מכאן להר"מ, דבמסכת תענית (כ.) אמרינן מה קנה זה עומד במקום מים

דש"מ דאורחיה דקנה להיות במים, וכדכתיב כאשר ינוד הקנה במים, ומכיון דקנים סימן לנחל ש"מ דבנחל של מים איירי ששם הקנים גדלים.

★★

בגמ': סימן לנחלים קנים וכו' **נפק"מ לנחל איתן.**

וברש"י: לעגלה ערופה צריך שיהיו קנים גדלים בו ואי לא - לא מיקרי נחל ע"כ. וא"כ מבואר דגדלים שם קנים, וזה דלא כמו שכתב רש"י (דברים כא, ד): נחל איתן - קשה שלא נעבד ע"כ. וצ"ע. ועי' ברמב"ם (פ"ט דרוצח ה"ב) שכתב דנחל איתן ר"ל נחל ששוטף בחזקה ע"כ. (וראה גם ברש"י (נדה ח' ע"ב) כדבריו ע"ש). וברש"י בפסחים כאן מבואר לכאורה דלא כרש"י עה"ת הנ"ל.

ועי' במהרי"ק (שורש קנ"ח) מש"כ בזה, ובשואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"ג סי' שצ"ד) תשובה נפלאה עם ראיות רבות במחלוקת רש"י והרמב"ם כאן ע"ש היטב, וראה עוד בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' כ"ד) מה שהביא בענין זה מכמה דוכתי (וראה עוד בהוספות הגר"י עמדין על ספרו שאילת יעב"ץ שנדפסו בקובץ מוריה שנה ה גליון ט-י עמ' י"ד מה שהוסיף עוד בזה).

ובשאילת יעב"ץ (שם) אחרי שהביא כמה ראיות בענין זה כותב: ומכאן נראה קיצור זכרון המין האנושי אפי' במשובחים ובמסולתים שבו, שהרי תוקף גדולת פרשת הרמב"ם נודעת לכל בר דעת וכו' לא הניח למקרא ומשנה ותלמוד דבר גדול וקטן שלא הי' רגיל על לשונו כמעט שגור בפיו בע"פ - ונעלם מהם זכר כולם לברכה לפי שעה מקרא מלא ותלמוד ערוך, מה יעשו אזובי קיר וכו' ע"ש הרבה בדבריו (והובאו בקובץ כרם שלמה (שנה ד קו' ז עמ' מ"ג) ע"ש היטב).

(כ) הנ"ל כתב הגאון היעב"ץ אחרי שהעיר מפסוק מפורש בעמוס ה' ע"ש מש"כ. וראה עוד בחכם צבי (סי' ל"ב) ובהגהות הגאון השואל ומשיב זצ"ל בתחילת החכ"צ ע"ש. וע"ע במיני תרגימא להגר"י פיק זצ"ל (פר' שופטים) אריכות עצומה בביאור דברי רש"י והרמב"ם והתרגומים כאן בענין זה ע"ש היטב. (וראה בצמח צדק בחי' הש"ס על פסחים (כ"ב. ד"ה לנחל קדרון וכו') ע"ש מש"כ להוכיח כשיטת רש"י מהגמ' בפסחים שם, ויש לדון בראייתו עפימש"כ ברש"י (ע"ז מ"ד.) שהדם היה מתערב עם המים עוד בעזרה קודם שהגיע לנחל קדרון ודו"ק היטב).

ויש לציין ג"כ למש"כ הט"ז (או"ח סי' תרפ"ח ס"ק ג) מרש"י עה"פ ואת הנחלים ארנון וגו' ע"ש היטב. וראה גם בשו"ע או"ח סי' שצ"ח סעיף ט': עיר שיושבת על שפת הנחל לרוב העיתים הוא יבש וכו' וע"ש בנפש חי' להגר"ר מרגליות ז"ל מש"כ לבאר ודו"ק לכאן. ע"כ.

★★

בגמ': תודום איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו לו אלמלא תודום אתה גוזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ וכו'.

בשו"ת חתם סופר (ח"ו סי' מג) כתב להסביר מחלוקת תודוס איש רומי וחכמים דפליגי אי ברבים איכא חשדא, דתודוס איש רומי ס"ל דברבים ליכא חשדא וכדכתב הרמ"א ביו"ד (סי' קמא ס"ד) והובא גם במגן אברהם (או"ח סי' רמד ס"ק ח), ולכן אין חשש דיאכלו גדיים מקולסין בלילי פסחים ואין לחשוד אותם שאוכלין קדשים בחוץ, משא"כ חכמים לא הודו לו והם סברו דגם ברבים איכא חשדא ואסור לעשות כן, עיי"ש.

★★

בגמ': אלמלא תודום אתה גוזרנו עליך נדוי שאתה מאכיל את ישראל קדשים בחוץ.

החתם סופר (או"ח סי' ס') העיר דהא ליכא חשדא רק מפני הרואים, ובמקום רבים ליכא חשדא, וכל בני רומי בודאי כרבים חשיבי. והוכיח מכאן דהיכא אמרינן דברבים ליכא חשדא היינו בדבר השייך לרבים ביחד, כגון ההוא בפ"ב דר"ה דההוא בי כנישתא דהוה בה אנדרטא, אבל דבר שאין הרבים שותפין בו אפילו כשיש אלף יחידים איכא חשדא לכל אחד בפני עצמו, והכא בגדי מקולס כל אחד עשה כן לעצמו.

והמהרש"ם (ח"ה סמ"ו) תירץ דהא דקי"ל דברבים ליכא חשדא הוא רק שאין חשש שידונו רבים כעוברים על איסור, אבל כשהחשש שהרואים יחשבו דהדבר מותר, בודאי יש לחוש כן גם ברבים, ועע"ש.

★★

בגמ': אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח וכו'.

בשו"ת מחזה אברהם (או"ח ח"א סוף סי' קט"ז) כותב:

ראיתי להקשות בשם הגאון הגדול המפורסם מו"ה יעקב אבד"ק הרימוליב ז"ל בהא דפסחים באומר בשר זה לפסח דאסור ע"ש בדף נ"ג, לפ"מ דאיתא בירושלמי פ' שבועות העדות ה"ד הפרישו קרבן ואמרו הרי אנו הולכין לכפור בב"ד כהא דתני ר"ח קרבנו לד' על נזרו שיקדים נזרו לקרבנו ולא שיקדים קרבנו לנזרו ע"ש דסובר הירושלמי דכל קרבנות חובה א"י להפריש קרבנו קודם חטאו דילפינן לי' מנזיר ע"ש ובקהלת יעקב הספרדי אות ת' תוך כ"ד שהאריך הרבה בזה, א"כ האיך יכול להפריש קרבן פסח בזמן הזה כיון דאין מחויבין בזמן הזה דליכא מקדש.

ולא קשה ואישתמיט לי' במחכת"ה דברי הר"ם פ"ד מה' ק"פ ה"ט שכתב וז"ל המפריש פסחו עד שלא נתגייר ונתגייר עד שלא נשתחרר ונשתחרר עד שלא הביא ב' שערות והביא ב"ש, הרי זה מקריבו לשם פסח, שאין בעלי חיים נדחין, והוא בירושלמי דפסחים פ' האשה ושם איתא דצריך שיתמנו על פסח אחר, וכתב הכ"מ דהירושלמי קאי למ"ד בעלי חיים נדחין ע"ש, ועיין בירושלמי פי"ג דיבמות ה"ב דאמר לענין מופלא הסמוך לאיש מהו שיביא פסח, מאחר שהוא חובה אינו מביא או מאחר דאמר רשב"ל בשם ר' אושיעא מביא אדם פסח בשאר ימות השנה ומשנהו לשם שלמים מביא, ועיין בקהלת יעקב אות מ"ם מופלא הסמל"א שהאריך בזה. וא"כ לא שייך זה בפסח ושפיר יכול להפרישו, כיון דבשאר ימות השנה שלמים, דהרי חזינן דאף בהפריש קודם שנתגייר מהני ההפרשה להקריבו לשם פסח כנ"ל. ע"כ.

דף נ"ג ע"ב

בגמ': איבעי' להו תודום איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה.

ז"ל הברכי יוסף (יו"ד סי' של"ד אות נ') מי שהוא בעל אגרופין ויראים לנדותו, לכאו' נראה שיכולים להימנע מלנדותו מפני היראה, כדאמרינן בסוגין אלמלא תודוס אתה ובעי אי בעל אגרופין הוה, אלמא דמי שהוא בעל אגרופין יכולין להימנע מלנדותו. ושמא יש לחלק דהתם הוי גזירה בעלמא, דהכא הוי גזרה בעלמא דדמי לקדשים בחוץ, אבל אם עבר איסור ברור אפשר דחייבין לנדותו ואין להמנע מפני שהוא אלים.

אמנם בשו"ת חות יאיר (סי' קמ"א) מביא שהמקור של השו"ת מהר"י וייל המובא ברמ"א שם סי' של"ד שנהגו להקל מלמחות בעוברי עבירה כיון שיש חשש שיעמדו עלינו, המקור הוא מסוגין כנ"ל, והוסיף התו"י שמכאן גם מוכח שגם אם יהי' רק הפסד ומניעת הריוח לתלמיד חכמים ג"כ אין צריך למחות כדאמרינן הראב"ד מטיל מלאי לכיס של ת"ח הי'.

★★

כתב החתם סופר (עה"ת - שמות ע' ל"ז): צ"ע מאי נפקא מינה בהאי בעיא אי גברא רבה או בעל אגרופין. ועיין מ"ש הרא"ש פ"ק דחולין (סי' כ"ג) על האיבעיא דאיברי בשר נחירה שהכניסו לארץ, דלא שייך לומר דרוש וקבל שכר אלא למיסברא קרא ולא זולת.

וי"ל עפ"י מ"ש מג"א סי' תר"ץ סקכ"ב דמנהג מקום אחד נמי מבטל הלכה אפי' יש בו צד איסור, והוא שנתקן עפ"י ותיקין ואיכא עכ"פ דעה דס"ל הכי ע"ש, וא"כ אי נתקן עפ"י גברא רבה דס"ל כנ"ל (ד"ה תודוס) דברומי ליכא משום קדשים בחוץ, א"כ אין לבעל המנהג ההוא ברומי דעוקר ההלכה משא"כ אי היה בעל אגרופין.

ועוד נפקא מיניה אי אירע שאחד מאנשי רומי ילך למקום אחר יתחייב לאכול שם גדי מקולס אפי' אין דעתו לחזור משום שנתקן עפ"י ת"ח דס"ל הכי, והאכילה ההיא הוא לשם מצוה זכר לפסח כמ"ש רש"י בביצה (כ"ב ע"ב ד"ה מקולס) ע"ש, על כן אפי' אין דעתו לחזור צריך לנהוג כן כמוכח פ"ק דחולין (י"ח ע"ב) גבי ר"ז שאכל מוגרמת דרב ושמואל ע"ש, ורק שצריך לאכול בצינעא מפני המחלוקת של בני העיר ההיא כמו רבב"ח שאכל דאייתרא (לעיל נ"א ע"א) וק"ל ע"כ.

עוד כתב בזה רבינו החתם סופר בחדושיו לביצה (כ"ג ע"א): נראה דנפקא מיניה, אי גברא רבה הוה ש"מ דגברא רבה לא מנדינן ולא מלקינן ליה ג"כ, ודלא כדלעיל נ"ב ע"א דמימני אנגידא, אבל אי בעל אגרופין הוה לא מוכח מידי.

ובזה א"ש דכתב הרי"ף שהיה גברא רבה ומטיל מלאי והרכיב ב' לשונות אהדדי. והשתא א"ש דס"ל דר"י בר אבין

לא יחלוק אברייתא מפורשת דגברא רבה הוה, אלא על כרחך שרצה לתרץ למה לא נגדוהו עכ"פ כדלעיל, לכן הוסיף לומר מלבד שהיה גברא רבה עוד היה מטיל מלאי, ואהני ליה להעלותו חד דרגא דלא עבדינן ליה מידעם לא שמתא ולא נגדא וק"ל עכ"ד.

★★

ובעצם ענין איבעי' בש"ס בדבר שאין בו נפק"מ כיום, ראה מש"כ בס"ד בפרדס יוסף החדש (פר' במדבר אות ג') ע"ש חדשות בענין זה.

★★

בגמ': מה ראו חנניה וכו'.

וקשה מה קל וחומר הוא זה, הלא מה שהצפרדעים מסרו את נפשן על קדושת השם למרות שלא נצטוו על כך, זה משום שהם לא נצטוו על "וחי בהם", מה שאין כן חנניה מישאל ועזריה שנצטוו על "וחי בהם", לא היה להם למסור את נפשן, שהרי צלמו של נבוכדנצר לא היה נחשב לעבודה זרה (שעליה יש למסור את הנפש), אלא היה זה אנדרטה בלבד?

ויש לתרץ: אמנם לגבי חנניה מישאל ועזריה נאמר "וחי בהם" ולא היו חייבים במסירת נפשם, אך במקום שיש קידוש ה', וכמו שפירשו הראשונים ב"שיטה מקובצת" (כתובות לג, ב), שהיה חשש שיהיו כמה מישראל שיסברו שצלמו של נבוכדנצר הוא עבודה זרה ממש והתירו פרושים את הדבר. במקרה זה אפשר לומר ש"וחי בהם" אינו ציווי אלא רשות, ויכולים לבחור במסירת הנפש מרצונם, כדי לקדש את ה' בפירסום גדול.

לפי זה מובן שנשאו קל וחומר מהצפרדעים, שגם הן לא חוייבו ב"וחי בהם" ולא חוייבו גם במסירת נפשם, כלומר זהו דבר הרשות, ומרצונן בחרו למסור נפשן ע"כ.

(ספר מרפסין איגרא ע' ערד)

★★

בגמ': מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמם על קדושת השם וכו'.

התום' תמהו דאמאי הוצרכו ללמוד ק"ו מצפרדעים, והא בפרהסיא חייב לכו"ע למסור נפשו אפילו על מצוה קלה, ותירץ הר"י דהכי קאמר מה ראו חנניה מישאל ועזריה שלא ברחו שהרי קודם המעשה היו יכולים לברוח.

השבות יעקב (ח"ב סי' ק"ן) והובא בפתחי תשובה (יו"ד סי' קנ"ז) כתב דאם מאיימין על אדם להרגו אם לא יעבוד ע"ז ויכול לברוח עדיף לברוח, וכתב דאין להקשות ע"ז מהמבואר כאן בתוס' דחנניה מישאל ועזריה מסרו עצמן למיתה ולא ברחו, דשאני הכא דידעו דנגזר עליהם לישרף באש וכדדרשינן בסוטה (י:).

★★

בגמ': מה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו ובאו ועלו בביתך וכו'.

האור שמח (הל' תשובה פ"ד סוף ה"ד) תמה דאיך למד מצפרדעים והא הצפרדעים נצטוו במפורש ליכנס לתנור. ותירץ בשם ספר לוית חן, דלא היה ציווי מפורש איזה צפרדע חייב ליכנס לתוך התנור, וע"כ היה כל צפרדע וצפרדע יכול להשתמט. ובס' פנינים משולחן הגר"א הביא שכן תירץ הגר"א להגאון בעל שאגת ארי' בהיותו ילד בן שבע, והגביהו השאגת ארי' ונשקו על מצחו.

ואדמו"ר האמרי אמת תירץ דדרשה זו דמשארותיך הצפרדעים בעצמם דרשו דרשה זו, ולזה אמרו בתנא דבי אליהו (רבה פ"ז) על הצפרדע צפור שיש בו דעה, היינו הדעת לדרוש דרשה זו.

★★

בגמ': מה ראו חנניה מישאל וכו' **נשאו ק"ו בעצמן מצפרדעים** וכו'.

כתב הרה"ח ר' אפרים חיים קליין ז"ל בספר הבן יקיר לי אפרים (ח"א ע' קעט): במדרש (שמות רבה י, ב) איתא: ומהו ושרץ היאור צפרדעים, אמר לו הקב"ה, אתה אמרת: לי יאורי, אראה אותך אם הוא שלי או שלך, שמכתו ממני תבוא עליו ואני גוזר עליו והוא יעלה צפרדעים ע"כ.

ויש לבאר הדברים, לפי שהיאור היה סמל העבודה זרה והכפירה של המצרים, שבאו לכפור בהקב"ה שהרי לא נזקקו לגשמים, ועכשיו הוא בעצמו משריץ צפרדעים שהם סמל האמונה, בכך שמסרו את עצמם על קידוש השם ונכנסו אף לתוך התנורים, וכביכול "הודאת בעל דין כמאה עדים".

מכת הצפרדע באה אף היא במדה כנגד מדה? כפי שאמרו חז"ל במדרש (שם ד): "למה הביא עליהם צפרדעים, מפני שהיו משעבדים בישראלים ואומרים להם הביאו לנו שקצים ורמשים, לפיכך הביא עליהם צפרדעים, ובשעה שהיו מוזגים את הכוס, היא מתמלא מן הצפרדעים".

ויש להוסיף עוד, שמכת צפרדעים היתה כנגד יהירותו של פרעה שאמר: "מי ה' אשר אשמע בקולו" (שמות ה, ב). על כך נענש במכת הצפרדעים, שכן הכירו את ה' בכך שמסרו את עצמם על קידוש השם ונכנסו אף לתוך התנורים, כפי שדרשו חז"ל במסכת פסחים (נג, ב) על הפסוק: "ועלו ובאו בביתך וגו', ובתנוריך ובמשארותיך": "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש, נשאו קל וחומר בעצמם מצפרדעים, ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת השם כתיב בהו: "ובאו ועלו בבתיך ובתנוריך ובמשארותיך", אימתי משארות מצויות אצל תנור, הוי אומר, בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה".

העונש היה איפוא, מדה כנגד מדה, כנגד - "מי ה' אשר אשמע בקולו", באו הצפרדעים, שדווקא כן ידעו מי ה', ואדרבה, עוד מסרו את עצמם למען כבוד ה'. ע"כ.

★★

בגמ': דא"ר יוחנן כל המטיל מלאי לכים ת"ח זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' כי בצל החכמה בצל הכסף.

ופירש"י במחיצת החכמה יכנס זה שההנהו מנכסיו ע"ש.

והנה יעוי' בספר "ראש דוד" ממרן החיד"א ז"ל בפ' קדושים בד"ה וקרוב לזה וכו' שכ' בשם אביו ז"ל דדקדק בדכ' במדרש ויק"ר (פרשה כ"ה אות ב') דר' הונא ור' ירמיה אמרו בשם ר"ח בר אבא עתיד הקב"ה לעשות צל וחופה לבעלי מצות אצל בעלי תורה בג"ע, ואית לן תלתא פסוקים, חדא דכ' כי בצל החכמה בצל הכסף וכו'. ויל"ע מה טיבה של חופת בעלי מצות אצל בעלי תורה, דאדרבה חופה זו זילותא היא לגביהו דבעלי מצות אשר לא ראו אור תורה להיות אצל איתני עולם באתרא דזקוקים מפיהם לפידים יהלוכו וכו', ואדרבה אם היו מין במינו (ע"ה עם ע"ה) טפי ניחא להו ולא יתבוששו. וכתב אבי מורי בשם רז"ל דמחזיק ת"ח כיון שהיה סיבה שת"ח למד תורה בשבילו זוכה שמלמדים לו כל התורה שלמד הת"ח, והן הן גופי תורה ומשתמען מילי כצורבא מרבנן הלוך ודבר בד"ת, וזוהי הטיבותא שעושים להם חופה אצל בעלי תורה שגם הם מבינים ויודעים תורה וכו', עכ"ל החיד"א יעו"ש. וכן יעו"ש לקמן בפ' וזה"ב שכ' כנ"ל בשם אביו ובשם ספר "שכחת לקט", ועפי"ז בי' לדאמר מרע"ה "שמח" זבולון בצאתך וגו', דאע"פ שאינך לומד בעוה"ז מ"מ בשכר שאתה מחזיק תורה בעוה"ז תזכה לידע לתורה בעוה"ב ולכן "שמח" זבולון וגו', עכ"ד החיד"א ז"ל יעו"ש.

ונר' דה"נ מבואר בגמ' וברש"י הכא דע"כ שידע הזבולון ג"כ ללמוד תורה דאל"כ אינו שכר לישב במחיצתו דהת"ח, שכן ברור שידברו במחיצתו רק בדברי תורה, וא"כ אם המחזיק לא ידע ש"ס ופוסקים, או עכ"פ שלא ידע מה שיודע הת"ח הזה א"כ אדרבה, גיהנום יהיה לו לישב שם מתוך שלא יבין כלום מה שידברו שם, וע"כ שאם יהיה במחיצתו דאף ידע לתורה ולפלפל וכו' דומיא דהת"ח, והבן בס"ד. וע"ד מש"כ החיד"א בשם אביו ז"ל.

וכן יעוי' מש"כ מרן הח"ח בשמירת הלשון [שער התורה פ"ו] בזה"ל, ודע עוד שנמצא בספרים הקדושים שהאדם המחזיק לומדי תורה, אע"פ שהיה ע"ה בעוה"ז, זוכה שלעתיד ידע גם הוא את התורה, ובאמת דבר פשוט הוא, כיון שיש לו חלק בעצם שכר תורתו, וידוע דהתענוגים הגדולים שבג"ע מתהוים מעצם רוחניות התורה, ממילא צריך לידע את התורה וכו', עכ"ל יעו"ש. והוא כש"כ החיד"א. ולדעתי הדבר מפורש בגמ' הכא וברש"י, וכש"נ בטוטו"ד. וכן בויק"ר שם כש"כ אביו דהחיד"א. וכן יעוי' מש"כ הח"ח בשם עולם ח"ב [שער ההתחזקות ספ"ו] ושם ח"א [שער התורה פט"ו], ובספרו אהבת חסד ח"ב [פרק כ' אות ד'] יעו"ש.

ועיין בספר "תורת יעקב" [למע"כ הגרי"ח סופר שליט"א] [בסימן רמ"א ענף א'] דהביא לרוקח בספרו "סודי רזא", ולספר "מעיל צדקה" (אלף תשה'), ושם (אלף תקסב') דג"כ כ' כן בשם הרב "שפתי ישנים", וכן בספרו "שבט מוסר" (פי"א ס"ז) דע"י שהע"ה מחזיק ביד החכם הוא נעשה בעוה"ב ת"ח כמותו ושוים הם וכו' יעו"ש. וכן הביא לספר "שמע יעקב" עה"ת להגרי"י אלגזי ז"ל (בר"פ בהעלותך) ששמע מפ"ק רבינו חיים בן עטר בעל האוה"ח דלאחר מיתה

זוכה שמלמדים אותו תורה הרבה. וכן הביא לחיד"א בספרו ראש דוד שם. וכן הביא לעוד כמה ספרים נכבדים שג"כ כ' כן ע"ש.

והנה יעו"ש בתורת יעקב דמספק"ל להגריח"ס שליט"א, אם ילמדו את הזבולון רק את התורה שעזר וסייע לישכר לקנות או שילמדוהו לכל התורה ואף מה שלא למד הישכר מכח עזרתו והחזקתו, ולא האריך שם בזה. אמנם למש"נ מהגמ' ורש"י הכא ומהויק"ר הנ"ל נראה ברור, דילמדוהו תורה הרבה ואף יותר ממה שנלמד מכוחו והחזקתו, ודומיא דהת"ח שיזכה להיות במחיצתו. דהא מבואר שם דיזכה להיות במחיצת הת"ח שהחזיק, וע"כ שאם ילמדוהו רק לתורה שנלמד על ידו והחזקתו ותו לא דעדיין יחשב לו לרעה מה שישב שם ולא למתן שכר, דהא כשידבר הת"ח בסוגיות שלא נלמדו "בסיועו" דאותו עשיר ודאי שהיה "בצער רב" שאינו מבין כלום מה שמדברים שם, "ולגיהנום" יחשב לו, וע"כ נר' דודאי שילמדוהו תורה כפי ידיעת הת"ח שיזכה לישב במחיצתו, לא פחות ולא יותר, והבן בס"ד. וכן יעו"ש בחיד"א שכ' בתו"ד בשם חז"ל בזה"ל, כיון שהיה סיבה שת"ח למד תורה בשבילו זוכה שמלמדים לו כל התורה שלמד הת"ח וכו', עכ"ל. והיינו שיזכה לידע לכל מה שהת"ח למד בעלמא, ולא רק מה שנלמד מכוחו ועזרתו. אולם אפשר דכוונתו איפכא, דילמדוהו כל התורה שלמד הת"ח בסיועו ועזרתו, ולא כל התורה שלמד בעלמא, וא"כ אינו מוכרח דכוונתו כדכתבנו. אולם כיון דמוכרחים לפרש כדכתבנו שילמדוהו כפי ידיעת הת"ח בעלמא דאל"כ אכתי "יצטער" וכו', א"כ ע"כ דזהו אף כוונת החיד"א שם, ודו"ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ': כל המטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנאמר (קהלת ז, יב) כי בצל החכמה בצל הכסף.

האור החיים הקדוש בפרשת כי תשא פירש בזה הפסוק זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל בשקל הקודש (שמות ל, יג), דכל העובר על הפקודים היינו מי שאינו בן תורה במה יתן כופר נפשו, וע"ז קאמר מחצית השקל, והיינו שיחצה כספו לעמלי תורה כישישכר וזבולון, ואומר "בשקל הקודש" והיינו שנותן כספו בעד שקל הקודש שהוא התורה, או ירצה שכוונתו שבזה שנותן כספו לעמלי תורה שוה הוא להנותן אמרי ספר כאומרו בצל החכמה בצל הכסף.

וכתב עוד דהנה חז"ל אמרו דשקל הקודש כפול היה, ובא להודיע כי מה שיטול הנותן לתלמידי חכמים בעד מחצית כספו, לא יתנכה ח"ו מחלק הלומד ונמצא כל אחד אין בידו אלא מחצית שכר, לא כן הוא, כי שקל הקודש כפול היה ונמצא כל אחד בידו שקל שלם, עיי"ש.

★★

בגמ': דאמר רבי יוחנן כל המטיל מלאי לכים של תלמידי חכמים זוכה ויושב בישיבה של מעלה שנא' כי בצל החכמה בצל הכסף.

מכאן פסקו הטור והרמ"א (יו"ד רס"י רמ"ו) דהמספק לאחרים ללמוד תורה נחשב כאילו לומד בעצמו (ע"ש בביאור הגר"א). ותמה הבית שלמה (יו"ד ח"ב סוף סצ"ב) דבגמרא ברכות (לד:) מבואר דאין מעלת המחזיק ת"ח כאילו למד בעצמו, דקא"ר יוחנן כל הנביאים לא נתנבאו אלא למשיא בתו לת"ח ולעושה פרקמטיא לת"ח ולמהנה ת"ח מנכסיו אבל ת"ח עצמן עין לא ראתה וכו', וכתב הבית שלמה דהסוגיות חלוקות בזה, והטור והרמ"א פסקו כסוגיא דהכא דהמחזיק ת"ח שוה לת"ח. וצע"ג דהא רבי יוחנן בעצמו הוא שאמר ב' המימרות האלו, וע"כ דאין סתירה ביניהם.

האגרות משה (יו"ד ח"ד סל"ז אות ט"ז) תירץ דהטור והרמ"א למדו מסוגי' דהכא דבעסק "ישישכר וזבולון" יחשב להמחזיק כאילו לומד בעצמו, אבל הסוגיא דברכות איירי במסייע לו במקצת.

דף נ"ד ע"א

בגמ': מפני מה לא נאמר כי טוב בשני בשבת מפני שנברא בו אור של גיהנום וכו'.

הנה ברש"י (בראשית א, ז) איתא: ומפני מה לא נאמר בו כי טוב ביום שני. לפי שלא היה נגמר מלאכת המים עד יום ג' וכו' ע"כ.

ובספר האסופות (ע' 123) כותב: "אין מתחילין ביום ב' לא כתיבה ולא מסכת ולא שאר מלאכות, לפי שלא נאמר בו כי טוב ובו נברא הגיהנם, אין מסיימין [בו], וכשם שאין מסיימין בד' כך אין מתחילין" ע"כ. והוא דבר חידוש.

ובשו"ע (יו"ד סי' קע"ט ס"ד) איתא: נהגו שאין מתחילין בב' וד', והגר"א ציין מקורו בזוה"ק פר' פנחס (רל"ד ע"א) ע"ש. ובבאר הגולה (שם) מציין לתשו' הרמב"ן בזה ע"ש (ומביא עוד בבאר הגולה שהנמוק"י בסו"פ ד' מיתות בסנהדרין מתיר זאת ולא מצאתי הדברים שם). ובדרכי יוסף (ביו"ד שם) כותב רבינו החיד"א ז"ל מספר דרך חיים דאפשר להקל ביום ב' אך ביום ד' יש להחמיר ע"ש היטב ובתורה תמימה (בראשית א' אות מח) מש"כ בזה.

★★

בגמ': אמר רבי יצחק בר אבדימי אע"פ שרבי מפזרן חוזר וסודרן על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו.

השו"ע (או"ח סוף סי' רצ"ו) הביא ב' דיעות אי נשים חייבות בהבדלה. ועי' בברכי יוסף (שם) שהביא מהריטב"א (כאן) שהוכיח מסוגין דנשים חייבות בהבדלה, דהא קאמר דרבי הוציא בניו ובני ביתו, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום, ואפילו תימא הבדלה מצות עשה שהזמן גרמא הוא מ"מ חייבות דכל תקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

הביאור הלכה (סוף סי' רצ"ו) מסופק לומר דאפילו למ"ד נשים חייבות בהבדלה, מ"מ פטורות מלברך על הנר שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ולא שייכא לזכור את יום השבת, וכתב דאולי כיון דלכתחילה מצוה לסדרן ביחד חדא דינא להו, מיהו הסיק דיותר נכון לומר דפטורות. ולכא' צ"ע דהא כאן מבואר דרבי סדרן על הכוס להוציא בני ביתו והיינו ברכת הנר ובשמים. (ועי' בריטב"א שכתב בתחילה דכוונת הגמ' רק על הנר ולא על הבשמים דההיא ברכת הנהנין היא, ומאחר דכבר יצא אין לו לברך עוד כדי להוציא בני ביתו, ואפילו כשחוזר ומריח מ"מ נראה כנהנה לבטלה כדי להוציאם).

★★

בגמ': כדי להוציא בניו ובני ביתו.

החזון איש (או"ח סוף סל"ה) נקט דאין ערבות על ברכת בשמים ונר, וע"כ כתב דמי שבירך כבר ברכת בשמים וברכת נר אינו יכול להוציא אחרים. וכתב דלפ"ז צ"ל דהא דאמרו כאן דרבי חוזר וסודרן להוציא בני ביתו היינו הקטנים ומדין חינוך. וצ"ע דבניו ובני ביתו קתני דכולל גם אשתו וכמש"כ הריטב"א.

ועי' בדעת תורה (סוף ס' רצ"ז) שהעיר דמכאן מבואר דיש ערבות בברכת הנר, ותמה על הפוסקים שלא העירו מכאן.

★★

בגמ': וכולם לדבר אחד נתכוונו.

כתב הגאון אדר"ת בספרו זכר דבר (מערכה קוצו של יוד אות י"ד), משמע לי מפירש"י שצ"ל לדבר אחר בר' שהוא תשמה"מ בל' נקיה כבביצה (כב.) וגיטין (ע.) ועוד כמה מקומות, וביותר מבואר כן בפי' הר"ח שכתב להדיא "פי' דבר אחר תשמה"מ".

★★

רש"י ד"ה ראשית דרכו. והא דאמרן לעיל הכתב בע"ש בכתבן של לוחות, וזו היתה כתובה מתחילה באש שחורה ע"ג לבנה.

הגינת ורדים (או"ח כלל ב' סכ"ט) נשאל אם מותר לצבוע יריעות ס"ת בכל הגוונים, וע"ש בגינת ורדים שהביא דברי רש"י כאן, וכתב דכן מבואר במה מקומות בדברי חז"ל (והביא שם דכן איתא בתנחומא ובמד"ר ובפסיקתא ובירושלמי), ובהיות שדברים אלו נשנו בכמה מקומות מוכח שדרשה מוסמכת היא ואין בזה מחלוקת, ומכיון שהתורה שלפניו יתברך היא כתובה על גבי לבן מנין לנו לשנות לעשות גוון העור משאר גוונים, הלא כל מה דאפשר לנו לעשות שיהיה ספר תורה שלנו דוגמא לספר עליון הכי עדיף טפי. וכתב דאפש"ל דעיכובא נמי הוי ואם שינה פסול, דהרי שני דברים נזכרו בתורה של מעלה שהכתב שחור ונכתב ע"ג לבן וכשם שמצינו שאם שינה וכתב אפילו אות אחת בגוון אחר פסול, כן י"ל דבעינן עור לבן ואם שינה פסול. וע"ע בברכי יוסף (יו"ד רע"א) מה שהק' על הגינת ורדים.

דף נ"ד ע"ב

בגמ': אין בין תשעה באב ליום הכפורים אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר וכו', **דרש רבא עוברות ומיניקות מתענות ומשלימות בו כדרך שמתענות ומשלימות ביום הכיפורים** וכו'.

הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה דף פה ע"ד) כתב דדוקא עוברות ומניקות משלימות אבל יולדת וה"ה חולה שאין בו סכנה אין מתענין, שבמקום חולי לא גזרו רבנן. וכן כתב בשמו הרב המגיד בפ"ה מהל' תעניות (ה"י), וכתב דדבר פשוט הוא, דאם לא כן למה ליה לרבא למימר דעוברות ומניקות מתענות ומשלימות, השתא חולה שאין בו סכנה מתענה אלו לא כל שכן, אלא ודאי שחולה שאין בו סכנה א"צ להתענות בו, עיי"ש.

אמנם המהרש"ל בתשובה (סי' נג) הקשה ע"ז מדברי הברייתא כאן דאיתא דאין בין תשעה באב ליוהכ"פ אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר, ולדבריהם הא טובא איכא בינייהו לגבי יולדת וחולה שאין בו סכנה, ואי אפשר לומר דתנא ושייר, דהא אין בין קתני וכדאי' בתענית (יג ע"ב) עיי"ש.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מט אות א) תירץ על פי דברי התוס' במגילה (ח ע"א ד"ה אין בין) דהוכיחו מדברי הגמרא בתענית שם דגם באין בין אפשר לומר תנא ושייר, דהא מקשה הגמרא שם ותסברא אין בין דוקא והא שייר תיבה, ומתרצינן אי משום תיבה לאו שיורא הוא וכו', ומשמע דאי הוה משייר תיבה לא הוה קשיא ליה כלל אע"ג דקתני אין בין עיי"ש. וכן כתב גם בשו"ת זכרון יוסף שטיינהארט (סי' כא) עיי"ש.

★★

בגמ': ובין השמשות שלו אסור.

הגבורת ארי (תענית יב:) הקשה דאמאי בין השמשות שלו אסור והא תענית ציבור דרבנן הוא וקי"ל דספק דרבנן להקל, ותירץ דכי אמרינן ספיקא דרבנן להקל הני מילי היכא דא"א לבא לתרתי קולא דסתרי אהדדי, אבל אם באנו להקל בבין השמשות של ט' ניקל גם בביה"ש בכניסתו וגם ביצאתו, ונמצא דממה נפשך קעביד איסורא והוי תרתי דסתרי.

דף נ"ה ע"א

בגמ': ובכל מקום תלמידי חכמים בטלים וכו'.

הטעם דתלמידי חכמים דוקא בטלים בזה, לפי הפירוש הפשוט הוא משום שאדם חשוב צריך להחמיר ע"ע. אבל במאירי כתב רעיון נפלא, דרק תלמידי חכמים יכולים להעריך גודל האבידה שהי' לנו באבידת בית המקדש ובחסרון כל הקרבנות ועבודת הקדשים שהיה לנו, ולכן עליהם מוטל ביותר להתאבל ולקונן על החורבן.

וידוע אמרתו של החי' הרי"ם שנשאל בביאור דברי השולחן (ערוך אורח חיים סי' א') שראוי לכל ירא שמים להיות מיצר על החורבן. וכי רק לירא שמים ראוי להיות מיצר על החורבן, ושאר כל אדם לא. ותירץ שמי שאינו ירא שמים ראוי לו להיות מיצר ודואג על החורבן של עצמו.

וביאר הגאון ר' אליהו פישר שליט"א שמי שאינו ירא שמים באמת, לא יוכל להיות מיצר ודואג על החורבן בכנות, כי אין בכוחו להעריך ולהבין את כל המעלות הטובות והרוממות שהיה לעם ישראל בעת שהיה בית המקדש קיים.

★★

בגמ': מעיקרא תנא מנהגא ולבסוף תנא איסורא.

וברש"י ולבסוף תנא איסורא דקתני ב"ש אוסרין דמשמע בכל מקום.

בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' מו אות יב) דן לגבי חיוב קריאת המגילה בלילה, ודן שם האם מהלשון דקאמר ריב"ל (מגילה ד עא) חייב אדם לקרות את המגילה בלילה, יש להוכיח דהוי חיוב ולא רק מנהג. וכתב דהנה כאן מלשון רש"י משמע דאוסרין יכול להתפרש גם על מנהג, דרש"י פי' קושית הגמרא ולבסוף תנא איסורא דהקושיא היא משום דמשמע דאוסרין בכל מקום ולא רק במקומות שנהגו כן, ולא משום דהלשון אוסרין לא מתפרש על מנהג. אך במהרש"א הקשה על רש"י ורצה לפרש דהלשון אוסרין לא מתפרש על מנהג. אך דחה זאת מדברי תוס' (ד"ה אמר ר' מאיר) דמשמע דהקושיא היא דבמנהג לא שייך פלוגתא, וכן דייק גם ברבינו חננאל עיי"ש.

והנה לעיל (ב ע"ב) הקשו תוס' על רש"י דהתנא קאמר בברייתא אסור בעשיית מלאכה, ואיך פירש רש"י שם דהכונה על מנהג. ופלא שלא הביא המהרש"א את דברי התוס'

אלו. אך גם התוס׳ שם לא מחמת קושיא זו בלבד דחו דברי רש״י עיי״ש.

אך מ״מ אף אם נאמר כמו שרצה המהרש״א לומר דלשון אוסרין לא מתפרש על מנהג, מ״מ הלשון ״חייב אדם״ שפיר יכול להתפרש גם על מנהג, דמאחר שנהגו כן מחוייב לקיים המנהג, עיי״ש.

דף נ״ה ע״ב

בגמ׳: תנא החייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולֹ המועד וכו׳.

הביאור הלכה (סי׳ תקמ״ב) דן בכובסין וספרין בזמן שעושים מלאכתן בחוה״מ, וכגון ליוצאים מבית האסורין, אם רשאים לקחת שכר, או דוקא בחנם שרי, וכהא דאיתא בסי׳ תקמ״ב לענין העושים מלאכה לצורך המועד (בשאר צרכים חוץ מאוכל נפש). וכתב הביאור הלכה דאין להביא ראיה ממש״א כאן החייטים שכן החייט תופר כדרכו וכו׳ ובערב פסח בודאי מותרין ליטול שכר, וא״כ ע״כ דגם בחול המועד שרי, שהרי כל ההיתר של ערב פסח נלמד מחול המועד, דיש לדחות, דלענין שכר אין לדמותן, דבחול המועד י״ל דאסור לקחת משום דהוי כעובדא דחול, וכמש״כ הרא״ש (מו״ק), אבל ערב פסח שהוא באמת חול לא שייך ענין זה.

★★

בגמ׳: בחייטין שכן הדיוט תופר כדרכו בחולֹו שלֹ מועד, הספרין והכובסין שכן הבא ממדינם הים והיוצא מבית האסורים מספרין ומרצעין בחולֹו שלֹ מועד, ריבר״י אומר אף הרצענין שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהן בחוה״מ.

כתב הביאור הלכה (סי׳ תקל״א) דלדעת הת״ק הרצענין אסורין לעשות מלאכה בערב פסח, אע״ג שגם לרבנן מותר לרצענין לתקן מנעליהן של עולי רגלים ע״י שינוי, דס״ל דאין למידין מלאכה כדרכה בי״ד ממלאכה שמותרת בשינוי בחוה״מ.

וכתב דלפ״ז מוכח כאן דספרין וכובסין מותרין בחול המועד לכבס ולספר אפילו כדרכו לאותן שהגיעו ממדינת הים. ותמה הביאור הלכה דהלא קי״ל דדבר שאינו אוכל נפש והוא לצורך המועד בעי שינוי. וכתב דאולי דמכיון שאותן שבאו ממדינת הים היו עד כה אנוסין בדבר, עשאום חז״ל כדבר האבד, דקיי״ל דבדבר האבוד אין צורך לשנוי, וסיים דעדיין צ״ע.

★★

בגמ׳: אמר ר״ה לֹא שנו אלֹא תוך שלֹשה למרדה וכו׳ **דפסדא לֹה ביעי לֹגמרי** וכו׳ **מר סבר לֹהפסד מרובה חששו** וכו׳.

בספר ויטע אשל עמ״ס ערכין (סי׳ ק״ס) הביא להעיר דאיך יחשב הפסד של ביצה להפסד מרובה, והרי הפסקי תוס׳ רפ״ח דערכין כתבו דמחיר ביצה בירושלים שוה פרוטה מאחר דאין מגדלין בו תרנגולים, ולפי זה מבואר דבשאר מקומות שמגדלין בהם תרנגולים ביצה שוה פחות מפרוטה, ולפ״ז מוכח מכאן דגם פחות מפרוטה חשיב כהפסד מרובה לענין חול המועד.

ולכא׳ יש לדחות ראיה זו דלא כתב כן הפסקי תוס׳ רק בביצה העומדת לאכילה, אבל הכא איירי בביצה שיצא ממנה אפרוח וכבר חיממה, ושפיר י״ל דביצה כזו שוה יותר.

עוד נראה דענין הפסד דחול המועד אינו נמדד בשיעור כסף קצוב אלא כל דבר ביחס למחירו, ולהפסיד ביצה לחלוטין נקרא הפסד מרובה, אבל כשעדיין יכול למכור את הביצה במחיר מוזל אין זה הפסד גמור, וכן מצינו בטור (סי׳ תקמ״א) לענין נעלים שנקרעו, ע״ש.

★★

בגמ׳: ורמינהו אין מביאין כלים מבית האומן ואם חושש לֹהן שמא יגנבו מפנן לֹחצר אחרת.

פירש״י אבל לא יביאם לביתו שרחוק מבית האומן מפני הטורח.

והנמוקי יוסף (ספ״ב דמועד קטן) פירש דהא דאסור להביאם כשאינו צריך להם במועד, הוא משום הרואים שיאמרו דהאומן תיקנם במועד. ובריטב״א (מו״ק יג.) כתב שהטעם האיסור להביאם שלא לצורך המועד הוא משום עובדא דחול. מדהוצרכו הראשונים לטעמים האלו ולא פירשו דאסור משום הוצאה, מבואר לכאור׳ דס״ל דאין איסור הוצאה בחול המועד, וכדמפורש במאירי (מו״ק יח:) דחול המועד ״אין בו איסור הוצאה ומשאוי וטלטול״, מיהו בעמודי אור (סלה) ובביאור הלכה (סי׳ תקל״ו), ובחזו״א (סוף סי׳ קל״ה) מבואר לכאו׳ דנקטו דיש איסור הוצאה בחול המועד (וכן נהג החזו״א כדאיתא בהנהגותיו).

ועי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סס"ח) שכתב דהמנהג להקל בהוצאה חוה"מ, דהוצאה מלאכה גרועה היא כדמפורש בראשונים ריש שבת, וע"כ לא אסרוה, ועע"ש.

דף נ"ו ע"א

בגמ': ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו וכו', גירר עצמות אביו על מטה של חבלים, והודו לו.

ופירש"י משום כפרה, ולא קברו בכבוד בדרגש ומטה נאה, ומפני קידוש ה' שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים, עכ"ל ע"ש. וכן יעוי' ברש"י בסנהדרין (מז.) שכ' עד"ז יעו"ש. והנה יעוי' בחי' החת"ס בד"ה גירר עצמות אביו וכו' שכ' בזה"ל, פירש"י דלהוי ליה כפרה וכו', נראה דרצה בזה וכו' אלא ע"י שנתקדש השם ויוסרו הרשעים ויהרהרו תשובה ע"ז הו"ל קצת כפרה שזכה הרבים וכו'. ולא ידעתי מה קמ"ל בזה שהודו לו חכמים ולמה לא יודו לו, אי משום כבוד אביו הלא לא עשה מעשה עמך, וממילא ליכא נמי משום כבוד המלך. אבל בנחש הנחושת קמ"ל טובא וכו' ע"ש, אבל בעצמות אביו לא ידענא מאי קמ"ל. ואולי איכא בזה גנאי לצדיק יותם אבי אחז וכו', וא"כ הרי חזקיה חייב בכבוד אבי אביו יותם ובשגם שהרי יותם מלך היה וכל ישראל חייבים בכבודו, ועוד שיש בזה גנאי לחזקיה עצמו כמבואר שם [בסנהדרין (קד.) ע"ש] ג"כ, ואע"פ שחזקיה מחל על כבודו, הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [קידושין (לב:) ע"ש], ואפ"ה הודו לו חכמים שיתקדש השם עי"ז וכו', עכ"ל יעו"ש.

אמנם יש לתמוה טובא על תמיהתו, דאיך התעלם מדעת הרמב"ם [בפ"ה דממרים הי"ב והי"ג, ושם פ"ו הי"א] דחייבים אף בכבוד אב "רשע", וכן מדעת הרי"ף והרא"ש והנימ"י ודעימיה דס"ל בפ"ב דיבמות (כב.) במשנה דמי שיש לו בן מ"מ וכו' דאסור "לבזות" אב רשע, דלפי"ז מובן שפיר מאי קמ"ל בדהודו לו ע"ז, ואדרבה איפכא הו"ל להקשות, איך באמת עשה חזקיה הכי ואף הודו לו ע"ז הא אף אב רשע אסור לבזות. ונהי דלשיטת התוס' ביבמות שם בד"ה כשעשה וכו', ולריטב"א בספ"ב דמכות (יב.), ולרש"י בסנהדרין שם, ועוד דס"ל דמותר לבזותו אכן יל"ע מאי קמ"ל בזה, מ"מ איך התעלם מדעת הרמב"ם ודעימיה ולא כ' דלפי"ד אכן לק"מ. וכן דהו"ל להקשות לפי"ד איפכא איך עשה כן ומ"ט הודו לו ע"ז. ועוד דאחר דהוי פלוגתא בראשונים א"כ שפיר קמ"ל לתוס' ודעימיה דמותר, שכן בא להפקיע דעת שאר הראשונים דס"ל דאסור לעשות כן, וצ"ע.

אולם לנתבאר בלח"מ שם בדעת הרמב"ם דס"ל דדוקא בחייו חייב הבן בכבוד אביו רשע אך במותו אין חייב בזה, ונר' דאף מותר לבזותו, א"כ לק"מ איך עשה כן ומ"ט הודו לו ע"ז, שכן במותו לכו"ע אי"צ לחוס על "כבודו", וא"כ שפיר קעביד הכי וכיפר לעוונותיו עי"ז כדפירש"י שם. וא"כ א"א להוכיח מההיא עובדא כתוס' דמותר לזלזל באב רשע, דהא לאחר מותו לכו"ע מותר וכל פלוגתתם היינו דוקא "בחייו". ואפשר דהכי ס"ל לחת"ס בדעת הרמב"ם דרק בחייו צריך לכבדו, וכן בדעת הרי"ף ודעימיה דרק בחייו אסור לזלזל בו, ולכן לא כ' דלפי"ד צ"ע איפכא איך עשה כן וכו'. אמנם עדיין צ"ע בדהק' מאי קמ"ל בזה, הא פ' י"ל דקמ"ל בזה לרמב"ם ודעימיה "דלאחר מיתה" מותר לזלזל בו, וזהו גופא מקור הרמב"ם לזה, וצ"ע.

ובעצם תי' החת"ס דחזקיה היה מלך והו"ל לחוס על כבודו, הנה יעו"ש בסנהדרין (מז.) דכ' בגמ' דנבזה בעיניו נמאס, זה חזקיהו מלך יהודה שגירר עצמות אביו וכו', ופירש"י בזה"ל, דרך ביזיון וכו', ולכבוד עצמו לא חש, ומפני כבוד אב נמי ליכא למיחש, דנשיא בעמך כ' בעושה מעשה עמך, נבזה בעיניו הוא עצמו נתבזה ונמאס בפני עצמו שלא חש לכבודו במקום קידוש ה' וכו', עכ"ל ע"ש. [ועי' בריב"ן בספ"ג דמכות (כד.) דבי' לזה באופ"א, דאביו דחזקיה היה "נמאס" ע"ש]. ונר' דהוק' לרש"י ג"כ כהחת"ס, דכיון דס"ל דמותר לזלזל באב רשע [וכתוס'] א"כ מאי קמ"ל בזה שעשה כן ושהודו לו ע"ז, וע"ז תי' דקמ"ל שלא חש לכבוד עצמו ואע"פ שהיה מלך ואין כבודו מחול, דכיון דהוי לייסר הרשעים ולקדש ש"ש ע"כ היה מותר ומה"ט הודו לו, וכש"כ החת"ס. ופלא בעיני איך התעלם מדברי רש"י שם ולא דקדק דכבר הקשה כן ויישב כדבריו.

ונר' ליישב, דהא רש"י שם רק דיבר בשבחו דחזקיהו שעשה כן ואע"פ שהוי לו "ביזיון גדול" אך לא כ' לפרש מאי קמ"ל דהודו לו ע"ז, דהא בגמ' שם לא כ' דחכמים הודו לו ע"ז רק כ' דנבזה בעיניו נמאס זה חזקיה מ"י שגירר עצמות אביו ומוכח מזה דהספד הוי יקרא דמת ולא דחי, אך לא

איירי אם הודו לו ע"ז או לאו, ורק בפ"ד דפסחים שם כ' דקמ"ל דהודו לו ע"ז, וא"כ באמת רש"י לא הק' ותירץ כהחת"ס, שכן קאתי לפ' רק לשבחו דחזקיה בזה ולא מאי קמ"ל וכו', ודו"ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ': כיתת נחש הנחושת והודו לו.

ובגמ' חולין (ו:) מבואר, דבאמת היו צריכים לכתת את נחש הנחושת עוד קודם, כיון שהיה זה עבודה זרה, אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו ועי"ש בפרש"י, והדברים צ"ע, אי אכן היה זה ע"ז, מדוע לא ביערוהו עד כעת, ומקום הניחו לו אבותיו אינו טעם מספיק לכך, ובמהרש"א בחולין התחבט בענין ע"ש.

אך למבואר בסוגי' דעבודה זרה (מ"ד.) א"כ א"ש הענין, דמעיקר הדין לא היו צריכים לכתת את נחש הנחושת, כיון שמשה רבינו עשה אותו משלו, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ורק כיון דחזא דקא טעו ישראל בתרי' עמד וכיתתו ע"ש, אבל מעיקר הדין לא היה חייב כתיתה, ושפיר בכה"ג אפשר להסתמך על מקום הניחו לו אבותיו וכו' ודו"ק.

ולפי הנ"ל מיושבת בפשטות קו' תוס' בחולין (שם) מדוע בשבת (נ"ו:) לגבי במות שבנה המלך שלמה בירושלים לא תירצה הגמ' כן דמקום הניחו לו אבותיו וכו'. ולהנ"ל א"ש. דבע"ז ממש ל"ש לתרץ כן, ורק בנחש הנחושת שלא היה באמת איסור וכנ"ל מדברי הגמ' בע"ז ודו"ק.

אך י"ל דג"כ הבמות של שלמה היו כעין נחש הנחושת, כיון שהיו רק משמשי ע"ז ועליהם הקריבו, וא"כ אולי הבמות עצמם לא נאסרו בהנאה, ועי' בשו"ע יו"ד (סי' קל"ט ס"א).

שו"ר בשואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"א סי' שצז) שכתב ליישב כהנ"ל קו' התוס' בחולין עפ"י הגמ' בע"ז, אך לעיל התבאר מה שיש לעיין בתירוץ זה, ודו"ק היטב.

★★

בגמ': ת"ר ששה דברים עשה חזקיה המלך על שלשה הודו לו וכו', גנז ספר רפואות והודו לו וכו'.

ופירש"י כדכ' והטוב בעיניך עשיתי ואמרי' בברכות (י:) שגנז ספר רפואות לפי שלא היה ליבם נכנע על החולים אלא מתרפאין מיד, עכ"ל ע"ש. וכן פירש"י בברכות שם וז"ל, שגנז וכו', כדי שיבקשו רחמים, ע"ש. אולם לא כן ס"ל לרמב"ם בזה. דיעוי' בפיה"מ הכא שכ' דע"כ דגנזו שהיה כתוב בו להתרפאות בדברים שלא התירה התורה להתרפאות בהן כמו שחשבו בעלי הצורות והחכמה בכוכבים וכו' ע"ש, ועוד שהיה כתוב בו דברים שמנע הקב"ה לעשותם אך מותרים ללמדם ולהבינם וכאשר בנ"א השחיתו דרכם והתרפאו בזה ע"כ גנזם חזקיהו, ועוד שמא היה כתוב בו סם המות שע"י שמרקחים אותו כך יהיה רפואה לאדם פלוני וכו' ואח"כ היו בנ"א ממיתים בזה ולכן גנזם, אך לא גנזם מחמת שלא ראוי להתעסק ברפואות וכמו שי"א שע"ז לא היו סומכין על הקב"ה, דלפי דעתם [דהי"א] הקל והמשובש האדם כשירעב וילך אל הלחם ויאכל ממנו בלי ספק שיבריא מאותו חולי החזק חולי הרעב א"כ כבר נואש ולא ישען באלוקיו [בתמיה], נאמר להם הוי השוטים, כאשר נודה לשם בעת האכילה שהמציא לי מה שישביע אותי ויסיר רעבתנותי ואחיה ואתקיים כן אודה לקב"ה שהמציא לי רפואה ירפא חליי כשאתרפא ממנו עכ"ד הרמב"ם יעו"ש, ומבואר להדיא דס"ל דהוי לכתחילה לחולה להתרפאות וליכא בזה איזה רפיון באמונה בקב"ה כלל, ודו"ק.

והנה יעוי' בחת"ס בחי' בב"ק (פה.) שכ' על דברי הרמב"ם שם "שאין בו לא טעם ולא ריח", כי חולי הרעב הוא בטבע בהיתוך הליחות ולא בא לו על חטא, משא"כ שארי מיני חולאים אין אדם נוקף (מקבל מכה, רש"י) אצבעו למטה אא"כ נגזר עליו מלמעלה [חולין ז:], ולא עביד הקב"ה דינא בלא דינא [ברכות ה:] וא"כ מה לו להתחכם על גזירות הבורא ית"ש להסיר חליו בסמנים המועילים, יחקור אחר הסבה הראשונה שהוא החטא שגרם לו זה וישיב ממנה ויתפלל אל ה' וירפאהו, והוא ברור ונכון עכ"ל, וכ"ה בחת"ס עה"ת פ' משפטים בד"ה וכי יריבון יעו"ש.

אולם צ"ע בזה, דיעוי' בפ"ק דברכות (ה:) בתוד"ה והאמר שכ' דאין לומר כרש"י דלאדם חשוב כר' יוחנן מסתמא לא היו לו יסורין שאינם של אהבה וע"כ דהוי יסורין של אהבה, דהא מסקינן בגמ' שם דהיכא דלא הוו ליה בנים כלל לא הוו יסורין של אהבה והרי כמה צדיקים שלא היו להם וכו', שהצדיקים עצמם פעמים מעונים ביסורין עכ"ד התוס' יעו"ש, וא"כ י"ל דה"נ בחולי דאע"פ שצדיק הוא מ"מ יכול לחלות ולאו דוקא שבא על חטא. אך י"ל דמ"מ בא לצדיקים

יסורים על חטא קטן דהא אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא [קהלת פ"ז, ועי' בסנהדרין (קא.) בזה], והקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה כבגמ' לעיל (נ.) ע"ש, וכדאשכחן ברבינו הקדוש בב"מ (פה.) שנענש ביסורים גדולים י"ג שנה ע"י דיבור קטן שאמר לתרנגול יעו"ש בזה, וא"כ ע"י שישוב בתשובה ע"ז ויתקן מה שפגם יוסר ממנו החולי והיסורים וכרבינו הק' שם שנסתלקו ממנו חליו ויסוריו ע"י שתיקן מה שאמר לתרנגול בדחס על החולדות יעו"ש.

אולם צ"ע בדמסקינן בשבת (נה:) דיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ומה שאמר ר' אמי דאין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון הוי תיובתא יעו"ש, וכן עי' בפ"ק דחגיגה (ד:, ה.) דיש נספה בלא משפט, וע"ש בעובדא דמרים מגדלא שיער נשייא, וא"כ אתי שפיר מש"כ הרמב"ם שם דצריך החולה להשתדל לרפאות עצמו ודומיא דצריך להשתדל לאכול וכו', שכן שניהם באים ע"פ הטבע ולאו דוקא שבאים על חטא כלהדיא בשבת שם דמסקי' דיש יסורין בלא עון, ודו"ק. וצע"ג בחת"ס.

★★

ויעוי' ברמב"ן בפ' בחוקותי (פכ"ו פי"א) שכתב בזה"ל וזו היא כונתם באמרם ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלק השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו וכו' עכ"ל יעוש"ה, ומבואר דס"ל דקמ"ל דרק לרופא ניתנה רשות לרפאות [ואף מצוה הוי ובכלל פיקו"ח הוי כש"כ בת"ה שם ע"ש] אך לחולה אינו לכתחילה שישתדל בזה, ודלא כדס"ל לרמב"ם שם דהוי לכתחילה אף לחולה. וא"כ לפי"ד הרמב"ן צל"פ דהא דגנזו חזקיה היינו טעמא מדאינו "לכתחילה" להתפראות עי"ז, וכעין מש"כ רש"י בזה, ולא שהיו מתרפאים בדברים שלא התירה התורה כש"כ הרמב"ם. ולא מסתבר לחלק בין "רופא" ל"ספר רפואות" דדוקא לילך אצל "רופא" ס"ל לרמב"ן דאינו לכתחילה אך להתרפאות ע"י ספר רפואות ס"ל דהוי לכתחילה, דבתרווייהו י"ל דנר' כסותר גזירת מלך במה "שמשתדל" להתרפאות ע"י דבר אחר ולא ע"י דבר רוחני כתפילה ותשובה וכיו"ב, וא"כ צ"ל דס"ל ע"ד מה שפירש"י בבי' טעמו דחזקיה וחכמי דורו שהודו לו ע"ז, ודו"ק.

אמנם צ"ע ברמב"ן, דהא בגמ' בפ"ט דברכות (ס.) מוכח דאף לאדם המקיז הוי לכתחילה ומה דאר"י מכאן שניתנה רשות "לרופא" וכו' לאו דוקא הוי וה"ה "לחולה" העוסק בזה, דכ' א"ר אחא הנכנס להקיז דם אומר יה"ר מלפניך שיהא עסק זה לי לרפואה וכו' לפי שאין דרכן של בנ"א לרפאות וכו' וע"ז פליג אביי דלא לימא איניש הכי דתני דר"י ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות וכו', והיינו דס"ל דאכן הוי לכתחילה לאדם להשתדל בזה דאיירי שם על החולה אם צריך להתפלל ע"ז או לא וא"כ מהו שדייק הרמב"ן דדוקא לרופא ניתנה "רשות" והוי לכתחילה אך לא לחולה הא מאביי מוכח דלאו דוקא הוי, וסתימת הגמ' כוותיה דאביי, וצע"ג בזה.

[שו"ר שה"נ הקשה הברכ"י ביור"ד (סי' שלו' ס"ב), ויעו"ש שנשאר בקושיא. וכן הק' על הט"ז (שם) שציין לרמב"ן שכ' כדבריו, דהא ברמב"ן מבואר איפכא ממש"כ הט"ז ע"ש בזה.]

(נופת צופים)

★★

בגמ': גנז ספר רפואות והודו לו.

פירש"י לפי שלא היה לבם נכנע על חולים אלא מתרפאין מיד. ורש"י בברכות (יו"ד:) כתב דגנזו כדי שיבקשו רחמים. הר"מ בפיהמ"ש דחה פירוש זה, ופירש דבספר הרפואות היו כתובים רפואות שלא התירה התורה להתרפאות בהם, כמו הדברים שחשבו בעלי הצורות, והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעתים ידועים ויועילו או יזיקו לדברים ידועים, ומחבר זה הספר לא חברו אלא החכמה בטבע ולא שיעשה כן האדם. עוד כתב הר"מ (שם) דאפשר היה כתוב שם רפואה לסם המות מסוים, וכאשר השחיתו בני אדם דרכם היו ממיתים באותם הסמים.

התשו' מאהבה (ח"ג לסי' של"ו) ביאר בדעת רש"י עפ"י מש"כ האבן עזרא (פרשת משפטים) דלא התירה התורה לרופא לרפאות רק את המכות והפצעים הנראים מבחוץ, אבל כל חולי שבתוך גופו של אדם, ובספר הרפואות היו כתובים רפואה לחולי לאברים הפנימיים ובהם ראוי לאדם לבקש מה' ולבטוח בה'. (מיהו ע"ש שכתב דדעת חכמי

התלמוד והפוסקים בכמה מקומות דבכל ענין מותר להתרפאות מרופאים).

★★

פירש"י לפי שלא היה לבם נכנע על חולים אלא מתרפאין מיד. בריש פרק מי שאחזוהו (גיטין פ"ז) מובאים בגמרא הרבה רפואות, ותמה המהרש"א בגיטין דאמאי כתבו רבינא ורב אשי בתלמוד אותן הרפואות, והרי מצינו שחכמים שיבחו את חזקיהו שגנז את ספר הרפואות כדי שיבקשו רחמים.

ותירץ דודאי ניתן רשות לרפאות ולידע רפואות כל חלאים, אלא שאין ראוי לגלות כולם לכל אדם משום אינשי דלא מעלי שלא יבטחו בה' אלא ברפואתם, והשתא מהאי טעמא שהותר לרבינא ורב אשי לכתוב את התלמוד, משום שנתרבה שכחה בדורות האחרונים משום עת לה', מהאי טעמא גופה הותר להם לכתוב הרפואות ולגלותן לרבים, כיון שא"א לזוכרם בעל פה, ופן ישכחו מכל אדם.

★★

בגמ': גירר עצמות אביו על מטה של חבלים והודו לו.

עיין אמרי אמת ליקוטים, היינו שגירר מעצמיותו את חלק אביו אחז שהיה בו כדאי' (נדה ל:) שהעצמות הם חלק האב.

(וראה מאדמו"ר הלב שמחה זצ"ל המובא בספר "מילי דאבות" (עמוד קנג) על כן יעזוב וגו' להבין הלשון הזה אחר כל יגיעות אביו וגם מצות כיבוד, הרמז אולי כאשר אדם הי' יציר כפיו של הקב"ה, ומברכין גם כשמחך יצירך וגו'. כן אומר הפ' שיעזוב את החלק שיש לו מהוריו, ע"ד הן בעון חוללתי וכ"ק אאמוז"ל פי' ע"ד זה אמרם ז"ל חזקי' גורר עצמות אביו).

★★

כתב ידי"נ הגאון ר' אברהם מרדכי יוסף מרקסון שליט"א:

מובא בש"ע סי' ר"מ סי"ח שדעת הרמב"ם וכן פוסק השו"ע שאפילו אב רשע מצוה לכבדו, ואף לדעת הטור שחולק וכן פוסק הרמ"א, עכ"ז אסור לצערו (כמו שכתב הש"ך שם).

וקשה דבגמרא פסחים נ"ו מובא שחזקיהו המלך גירר עצמות אביו על מיטה של חבלים כדי לביישו שתהיה לו כפרה על מעשיו הרעים. והרי אסור לצער אפילו אב רשע?

וב"ה מצאתי שעמדו בשאלה זו בספרים רבים.

א. במשניות פסחים סו"פ ד' בתפארת ישראל-בועז וכן בשו"ת עמודי אור סי' קט"ז מתרצים שאחר מיתה מותר. שאף אם נאמר שבחיים אסור לצערו, אחר מיתה מותר. דס"ל שכבוד אב לאחר מיתה דרבנן וברשע ודאי א"צ לכבדו.

ב. כעין זה ומטעם אחר כותב בהגהות ניצוצי זוהר מהג"ר ראובן מרגליות לזוה"ק ח"א קסד, ב אות ו', על הזוהר שכותב שרחל אמנו נענשה על שציערה את אביה וגנבה את התרפים, וכותב שם שבהג' יעב"ץ מעיר מהגמ' על חזקיה שביזה את אביו כדי שיהיה לו כפרה. ומתרץ שכל זמן שהרשע חי יש לו סיכוי לשוב בתשובה ולכן אין לצערו. אבל אחר שמת מותר לביישו כדי שיהיה לו כפרה.

(ובספר מגדים חדשים לברכות י, ב רוצה לומר שאף שחכמים הודו לחזקיה על זאת, עכ"ז הוצרך לתקן הפגם בכיבוד אב, ולכן רב דימי שהיה נשמה שלו כמ"ש האריז"ל, השתדל מאד במצות לוית המת. אולם פלא אם אחד מהדור שלנו יכול להרשות לעצמו לדבר על חזקיה המלך, בפרט בדבר שחז"ל ציינוהו לשבח. האריז"ל וכמותו שידעו כל תעלומות, יכלו לומר דברים כאלו, אבל לא סתם מסברא עצמית).

ג. בספר בית יוסף מביא מדבש לפי בשם מהר"י סגל, לפמ"ש בספר בגדי אהרן שאאע"ה לא היה חייב לכבד את אביו תרח, דשלשה שותפין באדם אב ואם והקב"ה, ותרח ויתר על חלקו בזה שמסרו לנמרוד (שידון אותו למיתה בכבשן האש).

וכן אחז אביו של חזקיהו ויתר על חלקו בבנו, בזה שמסר אותו למולך כדאיתא בסנהדרין (סג, ב), וניצל ע"י שאמו סכתו בדם סלמנדרא, ולא שלט בו האש (וכ"כ במרגליות הים לסנהדרין מז, א אות ד').

ד. בספר משנת יעקב להגר"י שור (חלק ברכת יעקב ע"מ ברכות) כתב שנראה שמומר לע"ז גם הרמב"ם

מודה שא"צ לכבדו לפי שיצא לגמרי מכלל ישראל, וכ"ש באחז שהיה מלך והדיח את ישראל לעבוד ע"ז כאחאב וירבעם, ובכה"ג מותר אפילו להכותו ולקללו.

ה. והגר"ע יוסף שליט"א בספרו מאור ישראל (ח"ב) למס' פסחים (נו, א) האריך בזה מאד, ומביא מראשון לציון לבעל אוה"ח הק' (דף צ"ו חי' ליו"ד סי' רמ"א) שכותב שרק אם האב רשע לשעה, שעבר עבירה מה"ת שנקרא ע"ז רשע, ואינו ממשיך ברשעתו, אז צריך לכבדו לדעת הרמב"ם. אבל ברשע גמור שממשיך ברעתו, ועובר כל העבירות הבאות לידו, א"צ לכבדו. וכ"כ גם באוה"ח ריש פ' קדושים). ולפי זה מובן, כי באחז שהרשיע כל ימיו בע"ז ונתן בניו למולך, והרבה פשע לבלי חוק לכו"ע א"צ לכבדו. אולם החיד"א בברכי יוסף ליו"ד סי' רמ"א מקשה על דברי הראשון לציון הנ"ל, ומוכיח שלא כדבריו, ומביא עוד ספ' החולקים על האוה"ח הנ"ל.

אח"כ מביא את תירוץ התפארת ישראל הנ"ל, שאחר מיתה א"צ לכבדו, לפי שכיבוד אב אחר מיתה הוא מדרבנן, ומקשה ע"ז מהרבה פוסקים שכתבו שגם כיבוד שלאחר מיתה הוא מה"ת. (לפי מה שהבאתי לעיל יש שכתבו חילוק זה מטעם אחר, שאב רשע אחר מיתה א"צ לכבדו, שכל זמן שחי יכול לשוב בתשובה, אבל אחר מיתה מותר לבזותו בכדי שיהיה לו כפרה).

אח"כ כותב כמובא לעיל שאחז שהיה מומר להכעיס לע"ז ומצוה להרגו, והיה בכלל מחטיאי הרבים, שחיפש כיצד להחטיא את ישראל, מותר היה לחזקיה לבזותו ולהשליכו כנצר נתעב על מטה של חבלים. (ומביא מערוך השלחן יו"ד ר"מ סל"ט שרשע להכעיס ואפיקורוס לכ"ע אסור לכבדם).

או לפי שכיבוד אב רשע הוא רק מדרבנן, ולכן לאחר מיתה א"צ לכבד. ומביא שכ"כ במהרם שיק בספרו על המצוות מצוה ל"ג, שמקשה על הרמב"ם מחזקיה שגירר מיטת אביו, ומתרץ כנ"ל. וכ"כ החיד"א בספרו פתח עינים לב"ק (צד, ב) להקשות על הזוה"ק הנ"ל ברחל שנענשה ואילו חזקיה הוזכר לשבח, ומתרץ כנ"ל שאחר מיתה מותר כדי שיהיה לו כפרה.

ו. ולבסוף מביא תירוץ שהוא נראה מאד בעיני. שמטרתו של חזקיה היה כדי להודיע שמכאן ולהבא חושבנא טבא להחזיר עטרה ליושנה, והוה ליה הוראת שעה למיגדר מילתא, ולעשות סייג וגדר לתורה. וגרם ע"י כך לכמה רשעים שיחזרו בתשובה. (שרצה להראות לכל ישראל את גנותו של אביו שהחטיאם והדיחם לע"ז, וחזקיה להיפך החזירם בתשובה וריבץ תורה בכל ישראל, לכן היה חייב לעשות כן כדי לעקור מהם את רשעות אביו). ושמעתי שהרב אלישיב בשיעורו תירץ כן, והוסיף שכן משמע מלשון רש"י בפסחים (נו.) שכתב מלבד הטעם כדי שיהיה לו כפרה, 'ומפני קידוש השם שיתגנה על רשעו ויוסרו הרשעים'.

עוד שמעתי שכיון שכונתו היתה עבור כפרת אביו מותר, שזהו כבודו. ואף שבגמ' סנהדרין (פו) מבואר שאסור לבן להיות שליח ב"ד להעניש את אביו הרשע, שם אפשר לדבר שיעשה כן ע"י אחרים, אבל בכה"ג שאביו היה המלך ואם לא בהסכמת בנו המלך לא שייך לעשות כן, מותר.

★★

בגמ': ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו - שמע ישראל וכו'.

המפרשים הקשו כאן עפ"י המבואר בשו"ע (יו"ד סי' ר"מ סעיף ב') דאסור לקרוא לאבא שמו לא בחייו ולא במותו. ואיך קרא יעקב לאביו יצחק בשמו. ואיך קראו השבטים ליעקב - שמע ישראל. ובספר מרפסין איגרא (ע' רכג) כותב:

השבטים אכן הקדימו לשם אביהם תוארי כבוד ושבח ואמר: "אדונינו אבינו ישראל", אלא שהכתוב לא הזכיר תוארים אלה. בדומה למה שמובא בגמרא (קידושין לא, ב): "חכם משנה שם אביו ושם רבו", ופירש רש"י: "שהחכם הדורש ברבים, אומר: 'כך אמר מורי ורבי', והמתורגמן מכנהו בשמו ואומר: 'כך אמר ר' פלוני'" ע"כ.

ועוד יש ליישב דהנה בראשונים (ברכות ד, א) מובא, כי אם בשם עצמו טמון שבח או חשיבות - מותר לבן או לתלמיד לקרוא בשם זה; והואיל והקב"ה קרא ליעקב בשם ישראל יען "כי שרית עם אלוקים ואנשים ותוכל", לכן מותר היה לשבטים לקרוא לאביהם בשם זה ע"כ.

★★

ויש לציין דבהגהות יד שאול להגאון השואל ומשיב ליו"ד (שם) כתב ליישב קו' הגרע"א שם משבת (קט"ו ע"א) ע"ש דכאשר מקדימים לאבא שם תואר שרי ע"ש. ולפי"ז

ודאי י"ל כהנ"ל דעצם השם ישראל הי' שם תואר ע"ש "כי שרית עם אלוקים ואנשים ותוכל" ושפיר מותר לקרוא לו בשם זה ודו"ק.

★★

בגמ': נאמרוהו - **לא אמרו משה רבינו** וכו'.

הנה במדרש דברים רבה (פרשה ב, לה) איתא דכאשר קרא יעקב לכל השבטים סמוך לפטירתו אזי הם אמרו לו: שמע ישראל וגו' והוא ענה להם: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד ע"כ. ובגמ' בפסחים כאן איתא: אמרי רבנן היכי נעביד, נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו - אמרו יעקב, התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי ע"כ. (ובתרגום ירושלמי (דברים ו, ד) אי' בסגנון שונה, שהשבטים אמרו: שמע ישראל וגו' ויעקב ענה להם: יהי שמו הגדול מבורך לעולם ע"כ. וי"ל. ועי' בתרגום ירושלמי בראשית (מ"ט, א) ע"ש היטב). אך בגמ' כאן מבואר שיעקב אמר ברוך שם וכו' ומשמע שאמר רגיל, ובמדרש הנ"ל אי' שאמר בלחישה.

גם במדרש הנ"ל אי' טעם אחר למה לא אומרים זאת בקול - בפרהסיה, ודלא כהטעם בגמ' כאן ע"ש.

ולכאורה לפי המבואר במדרש דיעקב אמר זאת בלחישה א"כ זה טעם מצוין מדוע שבנ"י יאמרו זאת כל הדורות בלחישה בשקט ולא בפרהסיה ולמה הוצרכו לטעם חדש וצ"ע (ובתשב"ץ (ח"ב סי' רל"ו) טעם חדש שלא יקנאו בנו המלאכים ע"ש). ועי' בטור או"ח (סי' תרי"ט) שהביא דברי המדרש הנ"ל בטעם שאומר בשקט - משל לא' שגנב קזמין וכו'. ע"כ

★★

בצל"ח כאן תמה דכמה פיוטים אומרים שלא אמרם משה ומי גרע יעקב משאר הפייטנים שאומרים את פיוטם. והשיב דעיקר הקפידא הוא בזה שאנו מפסיקים באמצע דברי משה באמירת ברוך שם כו' בין שמע לואהבת. ולפ"ז כתב הצל"ח דביוהכ"פ קטן אין קפידא לומר ברוך שם כו' אחר שמע ישראל וגו' בלחש ויכול לאמרו אף בקול רם, הואיל ואינו מפסיק בין דברי משה ע"כ.

וכתב בספר משנת חיים על בראשית (סי' קלח):

והנה במתני' ברכות י"ג א' אלו הן בין הפרקים כו' ר' יהודה אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק, ובגמ' י"ד א' מבואר טעמו דר"י דכתיב (ירמיה י-י) והשם אלקים אמת, עי"ש. וצ"ב מ"ד דמסמיכים "אמת" לקריאת שמע עד כדי שלא יהיה הפסק בין זל"ז משום ד' הנביא, והרי לא נאמר "אמת" בתורה בכלל ק"ש, ומ"ש מאמירת ברוך שם כו' דכיון דלא אמרו משה תיקנו לאמרו בחשאי.

ולדברי הצל"ח ניחא, דהא כתב דכל הקפידא באמירת ברוך שם כו' הוא הואיל ומפסיקים באמצע דברי משה דהיינו בין שמע ישראל וגו' לואהבת וגו', משא"כ אמירת "אמת" לאחר סיום ק"ש אין זה הפסקה באמצע דברי משה, אלא הוספה לאחר דברי משה ובזה אין קפידא. ע"כ.

★★

ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' יא אות ח) כתב דלפי הצל"ח גם מה שאנו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אחר תפילת אנא בכח שפיר יש לאמרו בקול כי לא הוי הפסק בפרשת ק"ש. עיי"ש.

ובספר כאריה ישאג להרה"ג ר' יצחק אריה ארליך שליט"א כתב די"ל דגם להסוברים שבתפלת יו"כ קטן אין לומר ברוך שם כבוד מלכותו בקול רם, ובפרט לפי הטעם שאין לומר בקול רם משום דהוא שבח המלאכים, ורק ביוכ"פ אומרים בקול רם כי אנו דומים למלאכים, שפיר יש לחלק בין יו"כ קטן לברוך שם שאחר אנא בכח, דביו"כ קטן אנו אומרים שבח זה בפני עצמו לשם שבח, ע"כ שפיר יש לאמרו בלחש, משא"כ אחר אנא בכח אומרים אנו אותו כמו שאומרים ברוך שם כשח"ו אמרו ברכה לבטלה, דגם כאן אנו חוששים שמא לא אמרנו כראוי תפלת אנא בכח שהוא שם מ"ב, ע"כ אנו אומרים אח"כ ברוך שם, וא"כ אין כוונתינו לאמרו כשבח בפני עצמו, וע"כ שפיר אפשר לאומרו בקול רם, וכמו דלא מצינו דכאשר אומרים ברוך שם אחר ברכה לבטלה יש לאומרו בלחש, ה"ה הכא וכנ"ל.

ועיין שם שנסתפק לאלו האומרים פרק שירה ושירת הצפרדע הוא ברוך שם וכו', אי צריך לאומרו בלחש. וכתב דאולי האיסור הוא רק כשאומר ברוך שם וכו' מעצמו, אבל

כאשר אומר שהצפרדע אומרת ברוך שם וכו' אין בזה חשש, עיי"ש.

★★

בגמ': אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד.

רש"י פירש נדמה שאמרו שמע ישראל, היינו דהשבטים אמרו ליעקב שמע אתה ישראל. השדי חמד (ח"ג קמג.) הביא להקשות דאיך קראו השבטים את יעקב בשמו, והא קי"ל דמדין מורא אב אסור לקרות את האב בשמו, ותירץ עפ"י מש"כ התו"י (יומא פז.) דרב הונא קרי ליה לרב בשמו "אבא" דהוא משום דאבא הוא שם המראה על גדולה, וה"נ שם ישראל שנקרא כן ע"ש כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל. (וכבר כתב כן השל"ה בפרשת ויחי).

וכתב השדי חמד דמ"מ פשוט דאדם דעלמא שקרוי "ישראל", אסור לבנו לקרותו בשמו, דרק ביעקב אבינו שם "ישראל" מראה על שררה וגדולה. וק"ל.

★★

בגמ': פתח יעקב אבינו ואמר ברך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמרי רבנן היכי נעביד וכו'.

כתב המטה משה (אות תתס"ח) בשם הארחות חיים ונוהגין ביום כיפור לומר בקול רם ברוך כבוד מלכותו לעולם ועד, וסמך לדבר ממדרש רבה (ואתחנן) כשעלה משה לרקיע שמע למלאכי השרת שהיו מקלסין להקב"ה ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והורידה לישראל למה הדבר דומה לאדם שגנב חפץ מתוך פלטרין של מלך ותיקנו לאשתו ואמר לה אל תתקשטי בו אלא בצינעה בתוך ביתו, לכן כל השנה כולה אומר אותה בלחש, ביום כיפור אומר בפרהסיא לפי שאנו כמלאכי השרת.

והמטה משה העיר ע"ז דהתינח לפי ההוא מדרש, אבל לפי המבואר בגמ' כאן דאין לאמרו משום דלא אמרו משה רבינו, מאי שנא יוה"כ מכל השנה, וכתב שבכל השנה אין כולם מיחדין השם בלבב שלם, ושמא ימצא אחד שאינו מייחד בכל לבבו ונמצא כל העדות בטלה, וכדקי"ל בנמצא אחד מהם קרוב או פסול, ולכן תיקנו לאמרו בחשאי דאז מי שאין לבו שלם לייחד את ה' שותק ואינו בכלל העדות, אבל אם היו אומרים בקול רם אז מחמת בושה יאמר ככל הקהל, אבל ביום הכיפור כולם אומרים כאחד בלב שלם, ושפיר אפשר לאמרו בקול רם, וזהו כוונת המאמר נימריה כלומר בקול רם לא אמריה משה רבינו מאחר דאין כולם מייחדין בלב שלם, לא נימריה אמרו יעקב ולכך תיקנו לאמרו בחשאי.

ובמגן אברהם (סי' תרי"ט ס"ק ח') תירץ דמה דאמרינן הכא דלא אמרי' משה רבינו, היינו הך עם המדרש, שהצניעו מפני המלאכים ולא כתבו בתורה, עיין שם.

דף נ"ו ע"ב

בגמ': כלל אמרו בפאה וכו'.

כתבו התוס' דכללים אלו אינם אלא מדרבנן אבל מן התורה אינם חייבים בפיאה רק דגן תירוש ויצהר. ורק מדרבנן חייבו בשאר פירות, וכללים אלו הם בהחיוב מדרבנן, ואינם אלא אסמכתא. אמנם דעת הרמב"ם (הל' מתנות עניים פ"א ה"ב) ותוס' רא"ש (נדה כ') בשם רש"י שכל המינים אלו חייבים בפיאה מן התורה, חוץ מאלו שנזכרו כאן דאימעטי מקראי.

וכיוצא בזה מצינו מחלוקת ראשונים לענין תרו"מ. דדעת הרמב"ם (הל' תרומות פ"כ ה"ו ופ"א מעשר ה"ט) דמה"ת כל הפירות חייבים בתרו"מ וכל הזרעים חוץ מירק.

אבל דעת רוב הראשונים (עיין בדרך אמונה הל' תרומה בפ"ב (ציון ההלכה ס"ק ז') שכן דעת רש"י ותוס' והר"ש והרשב"א והריטב"א ע"ש עוד) דמה"ת אין חייב בתרומות ומעשרות רק דגן תירוש ויצהר, וכל שאר אינן אלא מדרבנן, וקראי הוו אסמכתא, ודיעה שלישית הוא דעת הריטב"א ב"מ פ"ח בשם הראב"ד ועוד דכל שבעת המינים חייבים בתרו"מ מה"ת, דילפינן מביכורים.

ונמצא דהרמב"ם לשיטתו דסובר דכל הקראי הם מעיקר דין תורה ולא אסמכתא, ולכן ס"ל דחייבין כל המינים בפיאה מה"ת, ולכן ס"ל דחייבים בכל המינים בתרו"מ מן התורה.

דף נ"ז ע"א

בגמ': בן בוחיין נתן פיאה לירק וכו' **אמר להם בני השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפליים במעושר** וכו'.

כתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ד חו״מ סי׳ ג) בתשובתו להרה״ג ר׳ אברהם לידר דיין בבאר שבע, דמה שהעיר לענין מה שנסתפקתי אם מותר ליטול שכר על קיום מצות לא תעשה, מהגמרא כאן שאמר בן בוהיין לעניים השליכו מעליכם ואני נותן לכם כפלים ממעושר, הרי שקיבלו העניים כפל כדי שלא יאכלו טבל.

לפענ״ד לאו ראיה היא, דהתם העניים שוגגין היו, שהיו סוברים שכדין עושין כאנשי יריחו שנותנין פיאה לירק, ולא הי׳ בן בוהיין יכול להפרישם מזה כשיאמר להם רק הדין שאין נותנין פיאה, דלא יקבלו ממנו לשנות את דעתם כיון שכבר הי׳ מנהג ליקח פיאה מן הירק, ואכתי יהי׳ בעיניהם היתר גמור שלא לעשר, לכן בן בוהיין רצה להכפיל מה שלקטו, שיפרשו ממה שלקטו, נמצא שלא כדי שלא יאכלו טבל קבלו העניים את הכפל, שהרי לדעתם אינו טבל, אלא כדי לעשות רצון בן בוהיין לקחו הכפל.

עוד י״ל לפי מה שכתב הצל״ח כאן דהעניים לא זכו בהירק לפי שלקטו בטעות, וא״כ הי׳ יכול בן בוהיין להוציא מהם הירק בכח או עפ״י בי״ד, וע״כ מה שנתן להם כפלים הוא משום שלא רצה לריב עם העניים ולא כדי שלא יאכלו טבל, דאת זה הי׳ יכול למנוע אותם בלא״ה, אלא כדי שלא לצער אותם נתן להם כפלים, ולא בעד קיום הל״ת, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר ארבע צווחות צווחה עזרה, ראשונה צאו מכאן בני עלו שטימאו היכל ה׳, ועוד צוחה צא מכאן ישששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים דהוה כריך ידיה בשיראי וכו׳.

וברש״י כריך ידיה בשיראי, חציצה פוסלת בקדשים וכו׳ ועוד דבזיון הוא.

כתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״א ס׳ ק) דהנה המהרש״א בחי׳ אגדות הקשה לפי ר׳ שמואל בר נחמני בשבת (נה ע״ב) דקאמר דלא חטאו בני עלי אלא מתוך ששהו את קיני הנשים מעלה עליהן הכתוב כאילו שכבום, א״כ אמאי קצווחה העזרה שטימאו היכל ה׳. ומה שתירץ המהרש״א דגם כאן הכוונה כאילו טימאו, מלבד הדוחק בזה, עוד קשה דהעזרה צווחה על הא שטימאו היכל ה׳ ולא על הנשים, וא״כ מה שייך לומר דבשביל שעכבו הנשים הוה כאילו טימאו היכל ה׳.

עוד הקשה המהרש״א שם אמאי לא צווחה העזרה על חטא דבזיון קדשים דודאי הי׳ שם וכמו שצווחה על ישששכר איש כפר ברקאי, ומה שתירץ המהרש״א דעדיפא נקט חטא דאשר ישכבון התינח אם הי׳ חטא ממש אבל לפי מה שכתב המהרש״א דהוי רק כאילו טימאו, א״כ חטא דבזיון קדשים דהוי ודאי חטא עדיפא טפי.

וע״כ תירץ דהנה בגמרא שבת שם אי׳ דרב ס״ל דחפני חטא ורק פנחס לא חטא, והא דכתיב בני בליעל הוא משום שהי׳ לו לפנחס למחות בחפני ולא מיחה, עוד אי׳ בגמרא שם דר׳ שמואל בר נחמני דס״ל דבני עלי לא חטאו משום דכתיב ושם שני בני עלי וגו׳ ס״ל גם דראובן לא חטא וכדכ׳ ויהיו בני יעקב שנים עשר. עוד אי׳ בגמרא שם מחלוקת תנאים אם ראובן חטא או לא חטא דלר׳ אליעזר ולר׳ יהושע חטא ולרבן גמליאל ולר׳ אלעזר המודעי לא חטא.

ולפי״ז נראה לומר דר׳ אליעזר ור׳ יהושע דס״ל דראובן חטא, ולא דרשו מה דכתיב ויהיו בני יעקב שנים עשר, ס״ל כרב דגם בני עלי חטאו, ולא דרשו הפסוק ויהיו שני בני עלי וגו׳, וא״כ שפיר י״ל דהברייתא כאן דצווחה העזרה צאו מכאן בני עלי שטימאו היכל ה׳, ס״ל כר׳ אליעזר ור׳ יהושע דחפני חטא, וע״כ שפיר צווחה העזרה שטימאו היכל ה׳, ואף דפינחס לא חטא מ״מ על אשר לא מיחה בחפני נקרא בן בליעל כדאי׳ בגמרא שם, ושפיר גם כאן צווחה העזרה על שניהם שטימאו היכל ה׳.

והא דלא צווחה העזרה גם על בזיון קדשים שהיה שם, משום דלדידהו לא חמיר כ״כ בזיון קדשים שנאמר עליו שאין לו חלק לעוה״ב, [דר״א המודעי דקאמר באבות דהמחלל את הקדשים אין לו חלק לעוה״ב, הוא לשיטתו לגבי ראובן דלא חטא וה״ה בני עלי, וס״ל דגם אצל בני עלי נקראו בני בליעל משום בזיון קדשים], וע״כ לא צווחה העזרה ע״ז. ואף שעל ישששכר איש כפר ברקאי כן צווחה ע״ז, זה משום שהי׳ שם גם בזיון קדשים וגם חציצה כדאי׳ ברש״י.

ועיי״ש עוד שהאריך בזה עיי״ש. וכן כתב גם בתשובה ח״ד סי׳ מו עיי״ש.

★★

בגמ': **ועוד צווחה צוחה העזרה צא מכאן ישששכר איש כפר ברקאי שמכבד את עצמו ומחלל שם שמים, דהוי כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה.**

וכתב רש"י דהו"ל חציצה דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו. ולכאורה תמוה איך נתנו לו אחיו הכהנים לעבוד את העבודה עם כפפות על ידיו, שבאופן זו פוסל הוא את העבודה.

וכתב בערוך לנר (כריתות כ"ח ע"ב) דהנה תוס' סוכה ל"ז, הקשו דלמה הוי חציצה, הא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ותירצו דכל זה אם הוא לוקח ע"י דבר אחר דרך כבוד, הא לאו הכי הוי חציצה.

והשתא מיושב הכל כמין חומר, שהכהנים שראו אותו לובש כפפות של שיראי, חשבו שהוא לובש אותם לנוי ולפאר העבודה, ואז כל שהוא לנאותו אינו חוצץ, ולכן הניחו לו. ולזה צווחה העזרה אשר לא כן הוא שלידע המחשבות נגלו לו תעלומת לב שלכן לובש הכפפות לפי שזילא לי' ומאוס לו להתלכלך בבשר ודם של הקרבנות (וכמו שכתב רש"י בכריתות כ"ח ע"ב), ולכן גם הוי חציצה.

★★

בגמ': **ויכנם ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פנחס** וכו'.

בלקוטי יהודה (פר' פנחס ע' סח) הביא שהרה"ק ר' מאיר אלטר זצ"ל שאל לאביו אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל איך אפשר לומר שחי פנחס כ"כ הרבה זמן. וענה לו, יכולים להיות תלמידו של פנחס מפרשה זו, והיה לו גילוי אליהו, ופנחס זה אליהו ע"כ.

והנה בגמ' (סוטה י"ג.) איתא: ואליהו תלמידו של משה וכו' וברש"י: ולא שלמד (אליהו ממשה) מפיו, אלא תורתו של משה למדו וכו' ע"כ. ולפי"ז י"ל גם כאן דהפי' כהנ"ל, שהיה תלמידו ע"י שלמד תורתו ומעשיו וכנ"ל ודו"ק.

וראה בקו' הערות בדברי ימי חכמי ישראל מהרה"ק ר' צדוק מלובלין זצ"ל שנדפס בסוף ספר שם הגדולים לרבינו החיד"א (עם הגהות שארית ציון ומנחם ציון) בדבריו אודות הקדמת הרמב"ם לפיה"מ, שהאריך בזה שפנחס היה מהזקנים שחיו בימי יהושע וקבל ממשה ומיהושע, ובחז"ל (שבת ק"ה:) אי' לגבי זקנים אלו: ימים האריכו שנים לא האריכו. ולפי"ז צ"ע אי נקטינן דפנחס זה אליהו א"כ האריך הרבה ימים ושנים ובגמ' הנ"ל דשנים לא האריכו, והביא סוגיות הש"ס בב"ב (קכ"א:) ועוד דמבואר דס"ל לגמ' דפנחס הוא לא אליהו (וכמובא כבר לעיל בס"ד) ע"ש היטב דבריו היקרים.

ובמדרש תנחומא (פר' פנחס) אי': הנני נותן לו את בריתי שלום. שיהיה חי וקיים לעולם ע"כ. וכן הוא בתרגום יונתן ע"ש. והיינו, דכיון שכבר פרחה ממנו נשמתו וכדאיתא בזוה"ק, א"כ כבר התקיים בו מש"כ (בראשית ג, י"ט): כי עפר אתה ואל עפר תשוב וגו'. וא"כ יכל כבר לחיות לעולם דכבר התקיימה בו גזירת המיתה שנגזרה על כלל העולם בעת חטא אדם הראשון ודו"ק היטב

וכעי"ז מצאתי במרגניתא דרבי ברוך (פר' פנחס) ע"ש היטב, ולפי"ז שפיר יכל לחיות כ"כ הרבה זמן וכמבואר בגמ' פסחים הנ"ל ודו"ק וזה הפי' במדרש המובא בילקוט ראובני (פר' פנחס) וכעי"ז במגיד מישרים (פר' מקץ): הרי קבל דינו מגזירת אדם וכו' ודו"ק. עי' גם בישמח משה (פר' פנחס) שכתב כעי"ז. ע"כ.

★★

בגמ': **מלכא אמר גדיא יאי ומלכתא אמרה אימרא יאי.**

פירש"י דהמלך אמר גדי טוב למאכל יותר מן הכבש. הכתר ישועה (כריתות כח:) תמה דאיך שייך לדון מה טוב למאכל, והא לא שייך בזה הכרעה דהענין תלוי בטבע בני אדם, לזה גדי ערב לחכו ולזה כבש. וכתב דאפשר דאין כוונת רש"י שדנו מה ערב אלא אם כבש או גדי יותר מועלים ובריאים לגוף.

ורבינו גרשום בסוף כריתות פירש דהמלך והמלכה דנו מי טוב יותר לקרבן האם כבש או עז.

דף נ"ז ע"ב

בגמ': **אי גדיא יאי יסק לתמידא.**

האמבוהא דספרי (פרשת פנחס) תמה מכאן על השיטה מקובצת (כריתות ד. אות ט"ו) שכתב דגם גדי כשר לקרבן תמיד.

אמנם הכתר ישועה (כריתות ד.) העיר דלכא' מבואר בגמרא כאן כדעת השיטה מקובצת דגם גדי כשר לתמיד, דאי תימא דגדי פסול, א"כ ע"כ גזיה"כ הוא דאיכא, דאטו

נוכיח מהא דאין מקריבין בן בקר לתמיד דכבש עדיף מבן בקר, וא״כ איך הוכיח הכה״ג דאימרא יאי, מיהו ע״ש שדחה דהכה״ג בא לתת טעם על מה שמצינו בכמה קרבנות שהתורה השוותה גדי לכבש, ובתמיד שהיא כל יום הקפידה התורה דוקא על כבש.

★★

בגמ׳: כבשים קודמים לעיזים וכו׳ **מלמד ששניהם שקולין כאחד.**

הנה בכל פרשיות הקרבנות תמיד נאמר: כבש ואח״כ עז, ופעם אחת שינתה התורה עז לפני כבש, מלמד ששניהם שקולים. ובספר שושנים לדוד מהגאון רבי דוד פרדו על המשניות מופיעה שאלה פשוטה: אם באמת שניהם שקולים, מדוע בכל זאת הקפידה התורה לכתוב תמיד את הכבשים לפני העיזים.

ומיישב רבי דוד פרדו, דהנה בגמ׳ בשבת ע״ז: איתא שרבי זירא שאל את רבי יהודה מדוע מדרך טבע העולם העזים הולכים לפני הכבשים, והוא ענה לו: כברייתו של עולם ברישא חשוכא והדר נהורא, העזים שחורות והכבשים לבנות, כברייתו של עולם, קודם היה ערב ואח״כ בוקר. ובקדשים ידוע שהלילה הולך אחר היום, יום ולילה, ולכן בקדשים הקפידה התורה לכתוב קודם כבשים ואח״כ עזים, כדי לסמל שבקדשים הלילה הולך אחר היום ההיפך מברייתו של עולם עכ״ד, ודפח״ח.

פרק חמישי

דף נ"ח ע"א

בגמ': **הלכך בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות** וכו' **בערבי פסחים דאיכא פסח אחריו קדמינן ליה שעה אחת** וכו'.

וברש"י (ד"ה במאי קא מיפלגי) דבשלמא כשהוא חל בחול מאחרינן ליה חדא שעתא משום נדרים ונדבות וכו'.

בספר כוכבי אור מכתבי תורה מאת תלמידי ישיבת חכמי לובלין אשר נספו בשואה הי"ד, כתב הבחור יהודה ארי' לייב קפלושניק הי"ד (אות ב), דשמע קושיא בשם אדמו"ר שליט"א מגור [הוא ניהו בעל האמרי אמת זצ"ל], דמשמע בגמרא וברש"י כאן דהקריבו נדרים ונדבות בערב פסח, וקשה דסתם נדרים ונדבות הם שלמים ואיך היו יכולים לשחוט שלמים בערב פסח הלא ממעט בזמן אכילתן, כי בליל פסח אחר הפסח עד הבוקר לא יוכל לאכלו, וידוע בגמרא זבחים (עה ע"ב) ועוד דקרבן שממעט זמן אכילתו אסור לשחטו.

ותירץ הבחור הנ"ל על פי דברי האבני נזר (או"ח סי' שפא) לחדש דלמאן דאמר דהפסח אינו נאכל אלא עד חצות אז הא דאסור לאכול אחר הפסח זה רק עד חצות אבל לאחר חצות כיון שעבר זמן המצוה יכול לאכול, וא"כ שפיר היו יכולין לשחוט שלמים בערב פסח ולא היו ממעטין כלל מזמן אכילתן, דממ"נ אם ההלכה כראב"ע דהפסח נאכל עד חצות, אז עד כמה רגעים קודם חצות יכול לאכול השלמים וברגעים האחרונים יאכל הפסח ואחר חצות שוב יכול לאכול השלמים, ואם ההלכה כר"ע דמותר לאכול הפסח עד עלות השחר, שוב יכול לאכול שלמים כל הלילה עד קודם עה"ש ויאכל הפסח, וזה שבדקות אחדות שאז אוכל הפסח לא יוכל לאכול השלמים זה לא נחשב ממעט זמן אכילתן וכמו זמן תפילה שאינו יכול לאכול בו, עי"ש.

והנה הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל בטל תורה בפסחים (קכא ע"א ד"ה רשב"ם ד"ה ברכת הפסח) גם הקשה קושיא הנ"ל, ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' ד) במכתבו להגאון בעל כלי חמדה זצ"ל הביא דהכלי חמדה תירץ על קושיתו התירוץ הנ"ל על פי דברי האבני נזר, עי"ש משכ"כ בזה עיי"ש.

★★

בגמ': **חל ערב פסח להיות ערב שבת, דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת, מוקמינן לה אדיניה בשש ומחצה.**

התרומת הדשן (סי' קס"ז) נשאל אם יש סמך או מקור להא דמרגלא בפומיה דאינשי שצריך הבשר לשהות במלח שעה אחת. וכתב התרומת הדשן דיש להביא מקור מסוגיא זו, ועפ"י משכ"כ האור זרוע והשערי דורא דשיעור מליחה הוא כשיעור צליה [של אותה חתיכה עצמה לפי גדולה ועוביה], ובסוגין מבואר דשיעור צליה הוא שעה, דמשוייה הקדימו בערב פסח שחל בשבת את הקרבת תמיד שעה, וכיון דאפילו בגוף שלם כמו בפסח סגי בשעה אחת לצלייתו, ע"כ גם במליחה אין לך חתיכה שצריך מליחה יותר משעה.

ועי' בגור אריה יהודה (מועדים סי"א) שהעיר דיש לדחות ראיה זו, עפ"י המבואר בירושלמי בפרק כיצד צולין דבגחלים באויר העולם נצלה לשעה, אבל בגחלים באויר תנור סגי בחצי שעה, וי"ל דמליחה לצלייה באויר תנור דמיא דסגי בחצי שעה, ומ"מ הקדימו את התמיד בערב פסח שחל בשבת בשיעור שעה, דמחמת ריבוי הקרבנות צלו גם באויר העולם.

★★

ועיין עוד בבכור שור בסוגיין שתמה על התה"ד דהא הכא לא ניתנו השיעור שעה בשביל צליית הקרבן פסח מתחילתו עד סופו, דהא איתא בסוף פ"ק דשבת משלשלין הפסח בתנור עם חשכה, הרי שהי' ניצלה והולך בשבת, וא"כ

השיעור שעה בע"כ הוא בשביל ההכנה להצלי', וכעין דאיתא לעיל דף י"ב דנתנו שעה ללקט עצים, וא"כ אזדא לה ההוכחה לשיעור צלי' שהיא שעה.

★★

בגמ': במאי קמיפלגי במוספין קודמין לבזיכין.

פירש"י דהבזיכין מתירין את הלחם לאכילת כהנים וחולקים הלחם מיד וצריך שעה אחת להתעסק בכך.

כתב המשך חכמה (פרשת אמור עה"פ ביום השבת) דמפירוש רש"י כאן (וכן בתוס' כאן) מבואר דהלחם הפנים היה נאכל בערב פסח שחל בשבת, דאל"ה לא היו מחלקים את הלחם רק בערב וכדתנן במנחות (צט:) ביוה"כ שחל בשבת דאין הלחם מתחלק רק בערב.

ולכא' קשה דהא הלחם הפנים היה מצה, וכל האוכל מצה בערב פסח כאילו בא על ארוסתו בבית חמיו, וכתב המשך חכמה דצ"ל דלחם הפנים מותר באכילה בערב פסח מאחר דאינו ראוי לאכילת מצת מצוה דלא נשמר לשם מצה ואינו נאכל בכל מושבות וכדלעל (לח:), והוסיף דגם לפי מש"כ המהרש"א לקמן (צט:) דכל שיש בו טעם מצה אסור, אפש"ל דמ"מ מותר לאכול לחם הפנים, דחביבה מצוה בשעתה, ודחי איסור אכילת מצה בערב פסח.

★★

ברש"י ד"ה צלויית פסח. צלויית פסח אינו דוחה שבת מפני שצורך הדיוט היא ויכול לצלות מבעוד יום.

הקשה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סוף סי' קיט) בשביל מה הוסיף רש"י בדבריו שצליית הפסח צורך הדיוט היא, והלא כל מצוה שזמנה קבוע דוחה שבת אף שהוא צורך הדיוט, כמו מילה, וזה שמחמת שיכול לצלותו מבעוד יום אינו דוחה שבת זה הוי גם אם היה צורך גבוה, כמו דחזינן בהקטרת אימורין של ערב שבת שאין דוחין שבת ויו"ט אף שהוא צורך גבוה, וא"כ בשביל מה הוצרך רש"י להוסיף שצליית הפסח אינה דוחה שבת מפני שצורך הדיוט היא.

[ואף דבערב פסח שחל בשבת הקטרת אימורין דוחה שבת ואילו צלייתו לא, זה בגלל שהקטרת אימורין הוי מצוה ואמרינן חביבה מצוה בשעתה, משא"כ צליית הפסח בעצמה אינה מצוה ולא שייך לומר עליה חביבה מצוה בשעתה, אבל אין זה מפני שצורך הדיוט היא].

ותירץ דרש"י הוצרך לדבריו לשיטת ר' אליעזר דס"ל דמכשירי מצוה דוחין שבת. דהנה לקמן בריש פרק אלו דברים (סה ע"ב) דאיתא דצליית הפסח אינה דוחה שבת לא פליג ר' אליעזר, ואף שי"ל דהמשנה מיירי בערב פסח שחל בשבת שיכול לצלות בלילה, מ"מ הו"ל לר' אליעזר לומר דבמה דברים אמורים בחל בשבת אבל בחל בערב שבת מותר לצלותו בשבת [אף שהיה יכול להספיק לצלותו מע"ש כי לר"א אף באפשר מערב שבת דוחה את השבת], אלא ודאי ר' אליעזר מודה דצליית הפסח אינה דוחה שבת.

והטעם בזה י"ל משום דליכא קרא באכילת הפסח דדוחה שבת, ומשאר מצות אי אפשר ללמוד, דממצה אי אפשר ללמוד די"ל דס"ל כר' שמעון לקמן (צא ע"ב) דנשים פטורות מאכילת פסח ובמצה חייבות וא"כ מה למצה שכן נוהגת בנשים, ומעומר ושתי הלחם א"א ללמוד שכן צורך גבוה, ומלולב שכן טעון ד' מינים, ומסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, ומשופר של ר"ה שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים, ומשופר של יוה"כ שכן חשיבא דנפטרו עבדים ושדות חוזרות.

ולפי"ז שפיר מובן מה שהוסיף רש"י שצליית הפסח צורך הדיוט היא, דאילו היתה צורך גבוה היתה דוחה השבת לפי ר' אליעזר, דהיינו יכולים ללמוד זאת מעומר ושתי הלחם שדוחין שבת, משא"כ כשצליה היא צורך הדיוט אי אפשר ללמוד מעומר ושתי הלחם וכנ"ל.

דף נ"ח ע"ב

בגמ': בשני בשבת.

כ' רש"י חד מימות החול נקיט. ואית דאמרי יומא קמא דשבתא דחזי לארביסר נקט, וחד בשבתא לא חזי לארביסר דלא בד"ו פסח. ולאו מילתא היא, שהרי על פי הראייה היו מקדשין.

ועיין בתוס' (ד"ה כאילו) שתמהו על רש"י דאע"ג דהיו מקדשין על פי הראיי' היו נזהרין שלא יבאו יוהכ"פ ושבת ביחד, וכדאמרינן בהדיא בראש השנה (כ.) מאיימין היו

על עדי החדש שנראה בזמנו לומר שלא ראו, הרי שהקפידו על זה גם בזמן הראייה.

בלחם משנה (הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ז) וכיוצ"ב כ' בצל"ח כאן, כתבו דדברי רש"י, דבזמן שהיו מקדשין על פי הראי' לא היו מקפידין על זה, אמורים רק לגבי לא בד"ו פסח, דהטעם דלא בד"ו פסח הוא משום שאם יפול פסח באחד מימי בד"ו אז יהי' ראש השנה באחד ימי אד"ו, וכיון דלא אד"ו ראש, כדי שלא יפול יוהכ"פ בערב שבת או ביום ראשון, וכן כדי שיום הערבה לא יהי' בשבת, ולכן מטעם זה לא בד"ו פסח.

וכל זה בזמנינו שקבעו הלוח שחדשי הקיץ הם כסדרן, וממילא נימא לא בד"ו פסח, וממילא לא יתקיים לא אד"ו ראש, אבל בזמן שקדשו עפ"י הראי', אז הקפידו רק שלא יהא אד"ו ראש, מטעמים הנ"ל, אבל לא הקפידו על לא בד"ו פסח, כי גם אם פסח יהי' בימי הבד"ו, יכולים לאיים על העדים בא' מחדשי הקיץ שיהי' שני חדשים חסרים וכדו', ואז יתקיים שפיר לא אד"ו ראש.

דף נ"ט ע"א

בגמ': יאוחר דבר שנאמר בו בערב וכו'.

התום' הקשו דלמה לי קרא להקדים תמיד לפסח, תפ"ל מדין תדיר. ותירצו דסד"א שהפסח יקדים משום עשה דהשלמה. המנחת חינוך (מצוה ה' אות ו') תמה לשיטת הרמב"ן בשבת דמותר למול תינוק בשבת אע"ג שיודע שיצטרך אח"כ לחלל שבת ולחמם מים עבורו, דאין לו למצוה אלא שעתה ואין דוחין את המילה מפני חילול שבת שלאחריה, דלאחר המילה החימום ניתר מפני פיקוח נפש, ולא דמי לשאר מכשירין שאין דוחין שבת. דלפי דברי הרמב"ן הכי נמי נימא בלי פסוק דיקריב את התמיד בתחילה מפני מעלת תדיר, ולא יחשוש למה שיצטרך אחרי זה לעבור על עשה דהשלמה ובסוף יקריב את הפסח שהוא עשה שיש בו כרת שדוחה עשה דהשלמה וכדבסמוך.

ובהגהות במנח"ח (מכון ירושלים) אות י"ג הביא מספר יד יוסף דהמנחת חינוך גופיה תירץ לו דלולא קרא הו"א דאם עבר ושחט את התמיד דיכול לזרוק דמו, קמ"ל קרא דמעיקר סדר העבודה חייב לאחרו, וע"כ ימרס בדם הפסח עד לאחר הקרבת התמיד. וע"ע באבי עזרי הל' קרבן פסח (פ"א ה"ב) מש"כ בישוב קושית המנח"ח.

★★

במנחת חינוך (מצוה ה' אות ג') כתב דלכאורה מבואר מקרא זה רק לגבי זמן ההקרבה, שזמנו של קרבן פסח הוא אחרי זמנו של קרבן תמיד, אבל באופן שאיחרו התמיד אחרי זמנו שלכתחילה, ועכשיו עומדת לפנינו ההקרבה של קרבן התמיד וההקרבה של קרבן פסח, מנ"ל דיש כאן חידוש בקרבן פסח שיקרב קרבן התמיד קודם ואח"כ הקרבן פסח, דלמא בכי האי גונא באמת מקריבין קרבן פסח קודם, לפני התמיד, ובש"ס מבואר כמה פעמים דבכה"ג מקריבין התמיד ואח"כ הפסח.

ותירץ המנחת חינוך, דהנה תוס' כאן (ד"ה יאוחר) הקשו ל"ל קרא דתמיד לפני הפסח, תיפוק"ל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. ותירצו דכאן לא שייך כללא דתדיר ושאינו תדיר קודם, דהאיכא עשה דהשלמה דאסור להקריב שום קרבן אחרי קרבן תמיד.

וא"כ באופן כזה שאיחרו התמיד, ועכשיו ישנו בפנינו הקרבת קרבן תמיד והקרבת קרבן פסח, הרי מצד תדיר ושאינו תדיר, צריך להקריב קרבן תמיד קודם. דאי משום עשה דשלמה, כיון דילפינן מהך בערב ובין הערבים דליכא עשה דהשלמה לגבי קרבן פסח, ממילא צריך להקריב קרבן תמיד קודם בכל מקרה.

★★

בגמ': יאוחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים ל'דבר ש'לא נאמר בו בערב א'לא בין הערבים.

כתב המנחת חינוך (מצוה ה' אות ו') דמכיון שלא כתב התורה בפירוש דפסח אחר התמיד, אלא דהתורה גילתה במש"כ בפסח גם בערב וגם בין הערבים דזמן פסח לאחר זמן תמיד, ע"כ נראה ברור דגם כשאין לציבור קרבן תמיד, מ"מ זמן הפסח אינו מתחיל כלל בזמן תמיד רק קצת אחרי זה, אלא דכתב דאינו ברור כמה זמן תמיד, ואף דלעיל נח. מבואר דהוא שעה מ"מ י"ל דזה אינו רק מדרבנן.

מיהו המנח"ח כתב דבר"מ (ק"פ א' ב') מבואר דזמן פסח הוא מחצות. וכן הוכיח המגן אברהם (ריש סי' תנ"ח)

מתוס' לעיל ה. ד"ה לא. [מיהו מהגמרא (ה.) דילפינן איסור חמץ בערב פסח מחצות מהא דלא תשחט על חמץ דם זבחי, לא ישחוט הפסח ועדיין חמץ קיים, אין ראיה נגד המנח"ח דהמנ"ח מודה דבדיעבד כשר הפסח מחצות].

וע"ש במנח"ח שמיישב בדבריו קושית התוס' ד"ה יאוחר דבר, דלמה לי קרא להקדים תמיד אפ"ל דתמיד תדיר וקודם לפסח שאינו תדיר, ולפי דבריו ניחא, דמבע"ל קרא להיכא דאין לו תמיד, דמ"מ חייב לאחר הפסח כפי שיעור זמן של עבודת התמיד.

★★

בגמ': בשלמא לת"ק יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת וכו'.

הנפש חיה (דין עדל"ת ס"ר) תמה איך דוחה עשה דפסח עשה דהשלמה והא קי"ל בזבחים (צז:) דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש. ותירץ עפ"י מש"כ התוס' כאן דאע"ג דקיי"ל בעלמא דחייה רק אם בעידנא דמיעקר לאו מקיים העשה, מ"מ שאני הכא משום דעשה דפסח חמיר שיש בו כרת, וה"נ אפש"ל דאע"ג דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, מ"מ עשה דפסח דחמיר דוחה אפילו איסור שבמקדש. וכעין זה כתב בצל"ח כאן.

וע"ש בנפש חיה שמיישב עפ"ז אמאי לא אמרינן גם דעשה דמחוסר כיפורים דוחה עשה דהשלמה לפי הסוברים דעשה דוחה איסור עשה, ולהנ"ל ניחא דמ"מ אין איסור שבמקדש נדחה מפני עשה וכדק"ל בזבחים (צז:).

★★

בגמ': ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן ברוקה אומר אף מחוסר כיפורים בשאר ימות השנה שטובל ואוכל בקדשים לערב וכו' **מאי אולמא דהאי עשה מהאי עשה.**

וברש"י עשה דאכילת קדשים מעשה דהשלמה. בצל"ח (ביצה י"ט ע"ב) כתב דלחדש דרק אכילת כהנים בקדשי קדשים הוא דהוי מצות עשה, אבל אכילת קדשים קלים של הבעלים אינו מצוה כלל.

אמנם הגאון ר' יוסף ענגיל בספרו בית האוצר (ח"א אות קנ"ח וקס"ב) תמה עליו דבגמרא מפורש כאן דגם לבעלים בקק"ל איכא עשה דאכילת קדשים, אלא דאינו דוחה עשה דהשלמה משום דמאי אולמא האי עשה מהאי עשה. ואם נימא דלא בעי דוקא שהבעלים יאכלוהו, למה ידחה עשה ההשלמה, הא יכול להאכילו לאחר שהוא טהור, ומוכרח דהוא מצוה על הבעלים דוקא לאכול.

והביא מהרמב"ן (במ"ע ששכחן הרמב"ם מ"ע א') שהביא מהך דסוגיין כאן דאכילת קדשים קלים לבעלים הוא מצות עשה כשם שקדשי קדשים הוא מ"ע לכהנים באכילתן.

והביא עוד מאוה"ח הק' (שמות כ"ט ל"ג) על הפסוק ואכלו אותם אשר כופר בהם וז"ל פי' לצד שהם בעליו, ולא לצד שהם כהנים, והוא אומרו אשר כופר בהם, כי אכילת שלמים לבעלים תפעיל הכפרה כו'. ע"כ.

והיינו דמקרא זה דילפינן (לקמן ע"ב) דכהנים אוכלים ובעלים מתכפרין, ולזה כתב האוה"ח הק' דילפינן ממנה גם שישנו מצוה על הבעלים לאכול את חלקו.

וכן האריך בזה בשאגת ארי' (בקונטרס אחרון לסי' ל"ג) להוכיח שישנו מצות עשה של אכילת קדשים גם לבעלים בחלקו שבקדשים קלים.

★★

בגמ': בשלמא לתנא קמא יבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת אלא ר' ישמעאל בנו של ריב"ב מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה.

הברוך טעם (דין עדל"ת), תמה דלמה לא ידחה עשה דמחוסר כיפורים עשה דהשלמה שהוא רק עשה שאינו שוה בכל ואילו עשה דמחוסר כפורים שוה בכל.

ותירץ דהא דמקרי מצוה של כהנים עשה שאינו שוה בכל הוא רק במצוה שיכולה להיות בישראל אלא דהתורה לא צוותה רק לכהנים, וכגון איסור גרושה וכיו"ב, אבל בעשה דהשלמה מה שאינה נוהגת בישראל הוא משום דלאו בני עבודה נינהו, ולא משום קולא במצוה, וע"כ גם אין בה קולא לענין דחיה, אי נימא דגם בשחיטה יש עשה בהשלמה וכמש"כ הטו"א (ר"ה ל:) בדעת רבנן שחולקים על רבי ישמעאל בנו של ריב"ב, א"כ לכאו' שפיר הוי עשה דהשלמה שוה בכל ועע"ש בברוך טעם, ודו"ק.

★★

בגמ': מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה.

השאגת אריה (סי' ל"ג) תמה מכאן על הר"מ (יבום וחליצה פ"ו ה"י) שסובר דעשה בקום ועשה דוחה עשה בשב ואל תעשה וכגון עשה דיבום דוחה עשה של מצרי ואדומי, דלפ"ז למה לא נימא גם כאן דעשה של אכילת קדשים ידחה עשה דהשלמה.

ותירץ הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (שערי חיים קידושין ס"ל) דלא כתב הרמב"ם דעשה בקום ועשה דוחה עשה של שב ואל תעשה רק כשהעשה הנידחת הוא איסור עשה וכגון מצרי ואדומי, דבזה ס"ל להרמב"ם דכשם שעשה דוחה ל"ת ה"נ שדוחה לאיסור הבא מכלל עשה, אבל בעשה דהשלמה נראה שאין זו איסור עשה להקריב לאחר תמיד של בין הערבים, אלא מצות עשה להקריב כל הקרבנות לפני התמיד, והמקריב לאחר התמיד הוא מבטל בידים מצות השלמה, וע"כ שפיר גם לדעת הרמב"ם לא שייך דחיה. (וכעין זה תירץ בהמאיר לעולם ח"ב ס"ז ע"ש).

דף נ"ט ע"ב

בגמ': רב כהנא רמי כתיב לא ילין חלב חגי עד בקר עד בוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה כולה ילין וכו'.

פשטות השיעור שנפסל בלינה הוא עד עלות השחר, כן משמע פשטות הסוגיא, וכ"כ רש"י בד"ה הא. ויש להביא מה שדן בזה בשו"ת ויען יוסף (סי' מז), וז"ל: "על דבר תמיהת כ"ק אאמו"ר זצ"ל בויגד יעקב (שמות, במצותיך שעשועי מצוה צ') וז"ל: מבואר בש"ס (פסחים נ"ט ע"ב) דזמן הלנה עד עלות השחר, ולא מצינו מוזכר בשום מקום שיש קודם עלות השחר בין השמשות, ובין השמשות יש רק קודם צאת הכוכבים, וראיתי בלוח אחד שי"ג וחצי מינוטען קודם עלות השחר הוא זמן בין השמשות, ולא ידעתי מנ"ל, עכ"ד. הנה בהגהות חתם סופר על שו"ע או"ח סי' פ"ט אזל ג"כ בשיטה זו, שכתב דכמו שבערב ג' רבעי מיל האחרונים מהיום הוא בין השמשות, כמו כן בבוקר ג' רבעי מיל הראשונים לאחר עמוד השחר, אבל גם עליו יש להפליא דלא נמצא כן בפוסקים, ואפשר לומר דזהו הזמן שבין ברקאי להאיר פני המזרח דהוזכר במשנה ריש פ"ג דיומא דפליגי בה תנא קמא ומתתי' בן שמואל, ואף שדעת המג"א בסי' פ"ט (ס"ק ג') דלכו"ע משעלה עמוד השחר הוי יום אלא דבתמיד משום חשש טעות הוצרכו שיהא האיר פני מזרח, הנה במשנה ברורה שם (ס"ק ב' ובביאור הלכה) הביא חבל פוסקים דלא כהמג"א אלא דעד שיאיר פני המזרח לא נקרא עדיין יום, ואפשר דבהא תליא פלוגתתם, דלהנך פוסקים משעלה עמוד השחר דהיינו ברקאי עד שיאיר פני המזרח דינו כבין השמשות.

וכמובן שלפי מה שהביא בשם לוח אחד שי"ג וחצי דקות קודם עלות השחר נחשב כבין השמשות, אזי נפסלים הקרבנות קודם עלות השחר בשיעור זה מספק על כל פנים, וכמו כן לפי דברי החת"ס - בי"ג וחצי דקות הראשונות אחרי עלות השחר לא נפסלו עדיין הקרבנות מדין ודאי, כי עדיין ספק לילה הוא.

דף ס' ע"א

בגמ': ואינו בציבור כביחיד.

כתב גאון אחד במאסף אוהל מועד (חוברת א):

קשה דמשכחת לה שינוי בעלים בציבור, כגון ששחט שעיר הנעשה בפנים ביוהכ"פ, שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו לישראל, והוא חשב לשם כהנים, והרי הכהנים מתכפרים בפרו של אהרן ולא בשעיר הנעשה בפנים (כדאיתא בשבועות דף יג), נמצא דכשחשב על הכהנים הוי פסול שלא לשמה בקרבן ציבור.

ויש לומר דבמס' יומא מבואר שפרו של כהן גדול הי' קרב לפני השעיר הנעשה בפנים. ואם כן אם חשב על הכהנים בשעה ששחט השעיר, הוי כשוחט לשם מי שאינו מחויב כפרה כמותו.

ואין לומר באופן דנטמאו בין זה לזה כעין דאמר בשבועות (דף ח'), הא ליתא, דכיון דגלי קרא בשעיר הנעשה בפנים, אחת בשנה, שכפרה זו לא תהי' רק פעם אחת בשנה ותו לא, א"כ ה"ה בפרו של כהן גדול הכפרה אינה אלא פעם אחת בשנה, שהרי הוקשו זה לזה, ושוב אינם מחוייב כפרה כמותו ע"כ.

★★

רש״י ד״ה שינוי בעלים פוסל. בפסח בזמנו לגמרי, וכן בחטאת ובשאר זבחים מונעין מלעלות לשם חובה.

כתב בספר גור ארי׳ יהודה (קונטרס המועדים סי׳ ט׳ אות ו׳) דצ״ע בזה למאי נק״מ במאי דמהני שינוי בעלים לענין שלא יעלו לשם חובה. וע״כ נראה דרש״י ס״ל דהא דפסח שנשחט בשאר ימות השנה שלא לשמו כשר, היינו דוקא בפסול כזה שנוהג בשאר זבחים, אבל לא במאי דאינו נוהג בשאר זבחים. והנק״מ בשוחט לשם חולין בשאר ימות השנה דנהי דהוי פסול בפסח, מ״מ בעינן שיהי׳ פסול כזה שהוא גם בשאר קרבנות.

ולפ״ז יוצא מדברי רש״י דשוחט בשאר ימות השנה פסח לשם חולין פסול, והוא דלא כצל״ח בפסחים שכתב בפשיטות דפסח בשאר ימות השנה ששחטו לשם חולין כשר וצ״ע. ע״כ.

דף ס׳ ע״ב

בגמ׳: אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו כשר דהא סתמא לשמו קאי, ואפ״ה כי שחיט לי׳ שלא לשמו כשר וכו׳.

בפשטות מפרשים דהא דכל הזבחים סתמא לשמן, ואם חשב שלא לשמן פסולין, היינו משום דכל זמן שהוא מן הסתם ה״ז נחשב כלשמה, אבל כשחושב בהדיא שלא לשמה תו לא הוי סתמא לשמה ומיפסיל, אמנם בחי׳ הגרי״ז (הל׳ מעה״ק פ״ד הי״א) כתב דמסוגיין מוכח דלא כן הוא, אלא אף דחשב עלי׳ שלא לשמה, סתמא הוי לשמה, דהרי כאן מדמה שחטו שלא לשמו, לשחטו לשמו ושלא לשמו, הרי שאף ששחטו שלא לשמו, לא נעקר הסתמא לשמו, אלא שהוא דין חדש שכמו שמחשבת פיגול פוסלת, ה״נ מחשבת שלא לשמה פוסלת אע״ג דעדיין לשמן קאי.

ואף דר״ח אדא בר אהבה דחי דלמא שאני היכא דאמר מהיכי דלא אמר, היינו דדלמא היכא דאמר בפירוש לשמו עדיף מסתמא דלשמו קאי, אבל מ״מ הא איתא דהך מילתא דסתמא לשמו קאי שייך גם היכי דחשב שלא לשמו, ולא רק בסתמא ע״כ. והוא חידוש גדול בכל הדין דמחשבת שלא לשמה.

★★

בגמ׳: אמר רבא וכו׳, **א״ל רב אדא בר אהבה לרבא דילמא שאני היכא דאמר מהיכא דלא אמר** וכו׳, **א״ל מידי איריא בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמה קאי** וכו׳.

וברש״י הכי השתא, ומי דמי סתמא דלאוכליו לסתמא דלשמו דתילפינהו מהדדי, התם סתמא דלשמו אלים טובא, דכל כמה דלא איעקר ליה שם פסח מיניה סתמא לשמו קאי, ואפי׳ הכי כי אמר שלא לשמו מפיק ליה מסתמיה, הלכך כי אמר לשמו ברישא נמי יליף מיניה דאתי שלא לשמו ומפיק ליה מידיה, דלא שאני לן בין היכא דאמר מהיכא דלא אמר וכו׳.

בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ ג אות ח) נשאל בנתערבו מאה עורות שנתנו בסיד לשמן עם כשש מאות עורות שנתנו בסיד לשם צרכים אחרים ועדיין הם בסיד, אם יכול להוציא כולם ולהחזירן לשמן.

וכתב דלהט״ז שהובא במשנה ברורה (סי׳ לב ס״ק ל) ובביאור הלכה (שם סעיף ח) דס״ל דאם תחילת העיבוד הי׳ בסתמא וגמר העיבוד הי׳ לשמן סגי, ודאי יועיל גם כאן להחזירן לשמן, ולא מיבעיא לפי דברי המשנה ברורה דטעם הט״ז הוא משום דהעיקר תליא בגמר העיבוד, דודאי יועיל כאן, אלא גם אם הטעם של הט״ז הוא משום דאמרינן הוכיח סופו על תחילתו, ג״כ יועיל כאן, משום דחזינן כאן בגמרא דהיכא דאלים סתמיה לא שאני לן בין אמר ללא אמר, א״כ גם בעיבוד העורות דסתמא דעיבוד לשם חולין הוא, דרוב העורות יוצאין לחולין, ואי בעי לשם קדושה צריך לומר בפירוש או עכ״פ לחשב לשמן, ואם לא חשב כן פסולין, הוי אלים סתמיה, וא״כ גם בסתמיה הוי כמו שחשב שלא לשמן, ואעפי״כ אמרינן דאם חישב לשמן אתי מחשבת לשמן ומפיק המחשבת שלא לשמן, א״כ גם בחישב בתחילתו בפירוש שלא לשמן אתי לשמן שבסוף ומפיק ממחשבת שלא לשמן שבתחילתו, דהיכא דאלים סתמיה לא שאני לן בין אמר ללא אמר, וא״כ כמו שאם בסתמא לא חשיב לשמן וגמר לשמן יועיל לפי הט״ז דאמרי׳ הוכיח סופו על תחילתו, ה״נ באמר מתחילתו לשם חולין הוכיח סופו שאמר לשמן על תחילתו, שמה שאמר בתחילתו לשם חולין לא הי׳ בגמירת הלב שלא ישתמש בהן לקודש אף אם יהי׳ סיבה לכך, אלא גם בתחילתו

היתה דעתו שאם יצטרך לעשות מהם דברים שבקדושה ישמשו בקודש.

ועיי״ש עוד שהביא דברי התוס׳ כאן (ד״ה הכא נמי) ליישב שלא יקשה על מה שכתב מדברי הגמ׳ בזבחים (ב ע״ב) עיי״ש.

★★

בגמ׳: א״ל מידי איריא בשלמא התם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמו קאי, אלא הכא סתמיה לאוכליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחרינו ומימנו עילויה דתנן נמנין ומושכין את ידיהם ממנו עד שישחט.

בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״א סי׳ ו אות יג) כתב דכמו דשוחט פסח לשם חולין פסול משום דכ׳ ואמרתם זבח פסח הוא לה׳, כן סתמא פסול מהאי קרא.

וכתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ סח) דאין כוונת הבית יצחק כששוחט הקרבן סתם לשם קרבן לה׳ ולא לשם פסח, דזה ודאי כשר, אלא כוונתו כששוחט סתם ולא לשם קרבן לה׳, דזה שפיר ילפינן מדכ׳ זבח פסח הוא לה׳, דצריך לשחוט לשם קרבן לה׳, רק הבית יצחק הזכיר שצריך שחיטה לשם פסח לה׳, דלכתחילה ודאי צריך לשחוט לשם פסח לה׳ ולא סתם קרבן לה׳.

וכתב דבזה יתבאר מה שכתב הבית יצחק שם דעיקר סברת הרמב״ם שסתמא פסול בפסח (לדעת הבי״צ) הוא משום דכיון שמושכין ידיהן עד שישחוט לה׳ לא הוי סתמא לשמה עכ״ל. ותמוה, דבגמרא כאן אמר רבא בהדיא דשאני סתמא דלשמו מסתמא דלאוכליו, דהתם כמה דלא עקר ליה בשחיטה סתמיה ודאי לשמה קאי, אלא הכא סתמא לאוכליו קאי דילמא ממשכי הני ואתי אחריני ומימני עלייהו דתנן נמנין ומושכין את ידיהן ממנו עד שישחט, הרי דלענין לשמו קאי לא מיגרעי מחמת הא דמושכין את ידיהן.

אבל לפי הדברים הנ״ל א״ש, דאע״פ דסתמיה לשם פסח קאי, היינו משום שנקבע עליו שם פסח משהקדישו, וכל כמה דלא עקר שם פסח מיניי׳ לשם פסח קאי, אבל לשם ה׳ לא נקבע בהקרבן, ולא שייך לומר סתמיה לזביחה לשם ה׳ קאי, דהא אי בעי זובחו בפנים לשם חולין ולא יתעקר שם פסח מיניי׳, דהא לאו מינה לא מחריב בה לעקור שמו ממנו כדאי׳ בזבחים (ג ע״א), והי׳ מן הדין שיהי׳ כשר אע״פ שלא הי׳ זביחה לשם ה׳, אלא דגזירת הכתוב היא דבפסח צריך שתהי׳ זביחה לשם ה׳, וזה דווקא כל זמן שהוא עומד לפסח, אבל אם ימשכו ידיהם ממנו ולא יקריבו לפסח, יהי׳ כשר לשלמים, אפי׳ אם שחטו לשם חולין, לכן אין סתמיה עומד לזבחו לה׳.

א״נ י״ל דה״ק כיון שמושכין את ידיהן ממנו עד שישחט הזבח, לא נקבע סתמיה לשם ה׳ כמו דקאמר בגמ׳ לענין לאוכליו, כלומר אע״ג דכשנמנו החבורה על הפסח הזה נקבע הפסח לזבחו לשם ה׳, שהרי לשם כך נמנו עליו, וכיון דהם המנויים על הפסח הוי סתמיה לשם ה׳, מ״מ כיון דאותן המנויים יכולין לימשך ממנו קודם שנשחט, וליכא למימר דסתמיה לאותן שנמנו עליו קאי דילמא מימשכי הני ואתי אחריני, לכן לא נקבע פסח לשם ה׳, הואיל ואין שם ה׳ נקבע בו אלא ע״י שנמנו עליו לשוחטו לשם ה׳, והרי אותן המנויין לא קביע וקיימי, ודו״ק בזה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: איבעי׳ להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו וכו׳.

בצל״ח כאן העיר קושי׳ נפלאה, דאף דפסח בשאר ימות השנה קרב שלמים, מ״מ הרי יש הפרש ביניהם קודם שחיטה, דשלמים טעונין סמיכה ופסח אינו טעון סמיכה, וא״כ במאי עסקינן אם סמך עליו קודם שחיטה אין לך עקירה גדולה מזו, ואם מיירי דלא סמך עליו, א״כ זה הוי ראיה ששוחטו לשם פסח ולכך סתמו לשמו קאי שמניעת הסמיכה היא ראיה לדבר, וא״כ מה מקשה רב אדא מהא דלאוכליו, מה ראיה מסתמא דלאוכליו שאין לנו שום הוכחה, לסתמו דלשמו שהסמיכה תוכיח על סתמו ונחשב כאילו שחטו בפירוש לשם פסח ושלמים, וכיון דהתם כשר ה״ה היכא דאמר בפירוש לשמו ושלא לשמו דמאי שנא, משא״כ בשלא לאוכליו דהא דסתמא עומד לאוכליו לא חשיב כמו דאמר כיון דאין הוכחה לזה, ומש״ה שאני התם היכא דאמר מהיכא דלא אמר, וא״כ מה מקשה רב אדא,

וכתב הצל״ח ליישב, דמניעת הסמיכה אינה ראיה אלא דאינו שוחטו לשם זבח אחר דהרי זבח טעון סמיכה ופסח לא טעון סמיכה, אבל אינה הוכחה דאינו שוחטו לשם חולין, דגם בשוחט פסח בשאר ימות השנה לשם חולין כשר, דהוי

כמו שלמים ששחטן לשם חולין דעלו לבעלים לשם חובה, ועכ"פ מניעת הסמיכה אינה ראיה דעומד לשמו רק מחמת דסתמו לשמו קאי, ומש"ה שפיר מדמינן לה להא דלאוכליו ושלא לאוכליו. עכת"ד ע"ש היטב.

★★

הקרן אורה על זבחים ח' ע"ב (סד"ה אימא), הוכיח דאף למאן דאית ליה דפסח בעי עקירה, בדבור בעלמא סגיא לעוקרו מפסח, דהרי כיון דהוי שלמים טעונין סמיכה ובמה עקרו מפסח, אלא ע"כ באמירא בעלמא סגי, והקשה מגמ' דידן דמבואר להדיא דבעי עקירה בשחיטה.

וכתב לחלק, דדווקא קודם פסח דעומד לפסח הוא דבעינן דלהוי עקירה בשחיטה דווקא, אבל לאחר פסח באמירא בעלמא סגיא ע"כ.

ובקובץ מוריה (שנה ה' גליון ז-ח ע' נד) הביא הגר"ש ביטון ז"ל שכדברי הקרן אורה כתב בתוס' רי"ד כאן. דקודם פסח לא נעקר אלא בשחיטה דכתב בזה"ל, אם לא יעקרנו בשחיטה לשם שלמים אינו יכול לעוקרו בחייו לשם קרבן אחר, עכ"ל ומבואר דלא סגי בדבור בעלמא על קודם פסח כפשטות לשון הגמרא ע"כ. וע"ש להלן (ע' נו) שהביא מהמאירי דלא כהקרן אורה הנ"ל ע"ש.

★★

וי"ל בזה עפ"י מש"כ הגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל בספר חדושי הגרמ"ז (סי' ד') מהר"ש על התו"כ (פר' צו) דבפסח אפי' אם לא נמנה עליו אין איסור אכילה, רק אין בה קיום מצות אכילת ק"פ, אך יש בזה קיום מצות אכילת קדשים - אכילת שלמים שלא בעי מינוי ע"כ, והוא חידוש נפלא.

והגרי"פ פרלה ז"ל בסה"מ לרס"ג (ח"ב ל"ת קע"ה) הביא מהרמב"ם דס"ל כהר"ש ע"ש, ובזרע אברהם להגרמ"ז זצ"ל (סי' ז' ס"ק ב') הובא מכתב מהאור שמח זצ"ל בזה.

וא"א בעל אור משה זצ"ל העירני מדברי התוס' זבחים (נ"ו ע"ב) ד"ה הפסח וכו' שמדמים אכילה שלא למנויו לאכילה בתר זמנו ע"ש ומבואר דלא כהר"ש ודפח"ח.

עכ"פ לפי הר"ש מבואר, דבאמת יש בפסח שתי קדושות, קדושת פסח וקדושת שלמים, א"כ לא קשה מה דהקשה בקרן אורה במה עקרו מפסח, דהא בעינן סמיכה על שלמים, ומשום זה הוכיח דבדיבור בעלמא סגי, דהרי להנ"ל יש בו קדושת שלמים, וא"כ הסמיכה הוי גם על שלמים.

ואין להקשות דלהוי עבודה בקדשים מצד דיני פסח שיש בו, דהרי כתבו התוספות (בדף ס"ו ריש ע"ב) בשם הירושלמי, דהיכא דהוי לצורך לא אסור וכאן עדיפא טפי כמובן, וכו"ע יודו בזה, ומעין זה כתב בחי' רעק"א חגיגה דף ד' ע"ב דחצי עבד וחצי בן חורין מותר לו לסמוך ולא הוי עבודה בקדשים ודו"ק.

דף ס"א ע"א

במשנה: ובלבד שיהא אחר ממרס בדמו. וכו'.

והטעם הוא כדי שלא יקרש הדם. ותמה בס' מקדש דוד דהא מבואר במנחות (דף כ"ב) דבחטאות החיצוניות כשר אפילו דם שקרש, ואם כן אף שנקרש הדם ליתכשר בפסח. ותירץ דלכתחילה בעי דם הראוי לזריקה.

ובשם הגר"ח הביא בשטמ"ק (כאן) דביאור הגמרא במנחות הוא דדם הקרוש כשר היינו שאיננו פסול בעצם הדם, ולכן חייבין עליו כרת, אבל בעצם הזריקה י"ל דכיון שנקרש אינו ראוי לזריקה ולכן צריך הכהן למרס הדם שלא יקרש.

דף ס"א ע"ב

בגמ': שחטו לפולים ע"מ שיתכפרו בו ערלים בזריקה רבי חסדא אמר פסול רבה אמר כשר כו' **מתקיף לה רב אשי ממאי דהאי וכל ערל כולה משמע דלמא משמע כל דהו** כו'.

הרמב"ם פסק (הל' קרבן פסח פ"ב וכו') שחט לפולין וזרק הדם לשם פולים וערלים פסול שהזריקה חמורה שהיא עיקר הקרבן. וכתב הראב"ד בהשגות: א"א הא דלא כהלכתא, דרב אשי שהוא בתרא קא פסיק מקצת ערלה לא פסלה לא שנא בשחיטה לא שנא בזריקה.

וצ"ב אמאי פסק הרמב"ם דלא כרב אשי.

וכתב המהר"י קורקוס בהל' ק"פ (שם) דהרמב"ם הוכיח דאתקפתא דרב אשי לאו אליבא דהלכתא הוא, דהרי בנדון זה אם "כל" משמעותו הכל או כלשהו נחלקו ר' יהודה ורבנן בהכהו בעשר מקלות אי כל הנפש או כל דהו נפש, וכן נחלקו גם ר' יהודה ורבנן בריש בכורות (ג.) בכל בכור אם עד דאיכא כולי' בכור בישראל, ולר' יהודה סגי בכל דהו בכור בישראל, וכמו שהעירו כבר בתוס' בסוגיין, הרי דלרבנן כל משמעותו הכל ולא כל דהו, ולכן פסק הרמב"ם שפיר דבמחשבת מולים וערלים פסול דבעינן כולו לשם מולים. ואתקפתא דרב אשי אינו רק בדרך דלמא עיי"ש ובכס"מ.

וכתב במקדש דוד (קדשים בסוה"ס קונטרס מעניני קדשים סי' ד' סוסק"א) דשייך הך דינא דרב אשי גם אליבא דאמת, כגון שהיו ערלים שלא היו ראויים לאכילה ג"כ, כגון שהי' זקן או חולה, דמצד שינוי בעלים א"א לפוסלו דהרי אינן מחוייבין כפרה, דאין ראויין לאכילה ואין בידן לתקן עצמן. ומשום הפסול המיוחד שישנו בפסח דמחשבת ערלים פוסלת, בזה מקצת ערלה אינה פוסלת עיי"ש.

דף ס"ב ע"א

בגמ': האי ערל נמי וכו' **בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מתקן נפשי'** וכו'.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' מ"ט) כותב:

בדבר ספיקת כת"ה האיך יהי' הדין, במי שמתו אחיו מחמת מילה ר"ל, ולא מלו אותו, ונתגדל, ואמר יעבור עלי מה, איני רוצה לישאר ערל, האם רשאי, הלא הוא סכ"נ, וחי בהם כתיב, וכת"ר שליט"א בעצמו פשיטא לי', שאם רוצה רשאי, וראי' מגמ' פסחים (דס"ב ע"א), דאי בעי מתקן נפשי' עכ"ד, ובודאי כוונתו עפי"מ שפירש רש"י שם (דס"א ע"ב, ד"ה בני חבורה), דמיירי בערל שמתו אחיו מחמת מילה עיי"ש.

ועגה על כך במנחת יצחק:

הנה מציאות כזה דיהי' עפ"י דין פטור למול כל ימיו, קשה למצוא, דהרי הרמב"ם (ספ"א מה' מילה) והטור והש"ע (סי' רס"ג ס"ב) פסקו להלכה, דאף במתו אחיו מחמת מילה ממתינן לו עד שיתגדל ויתחזק כחו, ואז מלין אותו, ועי' בנוב"ת (חיו"ד סי' קס"ה), וא"כ לא משכחת ערל שמתו אחיו מחמת מילה, אלא אם מתו מחמת מילה בגדלותם, ועוד יותר, י"ל לפ"ז, דאף אם מתו אחיו מחמת מילה בגדלותם, מ"מ ימתינו עוד יותר וימול, וכמ"ש בזה בת' חת"ס (חיו"ד סי' רמ"ה) עיי"ש.

אולם יש נפ"מ לדינא, באופן שאם רוצה למול עצמו, בעוד שעדיין לא עבר זמן הסכנה, דבזה ראיית כת"ה צודקת מאד, דאף בכה"ג מותר למול עצמו אם רוצה, דהמשמעות בפסחים שם לפי פי' רש"י, דמיירי באופן דעדיין פטור למול עצמו מצד הדין, ומ"מ אמר דאי בעי מתקן נפשי'.

וע"ש עוד מש"כ בזה.

★★

בגמ': דאילו בכל הזבחים ערל וטמא משלחין קורבנותיהן.

רבינו חננאל כתב דכן מבואר במשנה בפ"ג בגיטין דתנן השולח חטאתו ממדינת הים מקריבין אותו כחזקת שהוא קיים, ולכא' צ"ב דאיך שמעינן ממשנה זו דערל וטמא שולחין קורבנותיהן.

וכתב במקראי קודש (פסח ח"ב ס"ב אות ב') דראית רבינו חננאל שהרי הנמצא במדינת הים נטמא באויר ארץ העמים, ומ"מ שולח חטאתו, ע"כ דטמא שולח קרבנותיו.

דף ס"ב ע"ב

בגמ': ומה ברוריה דביתהו דר"מ ברתיה דר"ח בן תרדיון דתניא תלת מאה שמעתתא ביומא מג' מאה רבוותא וכו'.

המהרי"ל (שו"ת סי' קצ"ג) נשאל בהא דקי"ל המלמד תורה לבתו אמאי חשיב כמלמדה תפלות (סוטה כא.) והלא הן צריכות לידע כל דיני ל"ת ועשה שאין הזמן גרמא, וכדמצינו כמה נשים גדולות בתורה כמו ברוריא (כאן).

וכתב המהרי"ל (סי' קצ"ט) דע"כ אין להוכיח כן מברוריא, דמ"מ איך למדה ספר דברי הימים הא אין בזה הלכות שהנשים מצווות בהם, וע"כ כתב המהרי"ל דצ"ל דר"ח בן תרדיון אביה סבר כבן עלאי דאית ליה בסוטה (שם) דחייב ללמוד תורה לבתו, א"נ ברוריא עשתה כן מדעתה שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו נשים דעתן קלות, וכמש"כ רש"י כע"ז יח: ד"ה ואיכא דאמרי.

והגאון חיד"א בספרו שם הגדולים (סוף אות ר' ערך רבנית) ציין לתוספתא כלים בבא מציעא פ"א ה"ג "קלוסטרא רבי טרפון מטמא וחכמים מטהרין, ובורויא אומרת שומטה מן הפתח הזה כו', וכשנאמרו הדברים לפני ר' יהושע אמר יפה אמרה ברוריא", ושם בבבא קמא פ"ד ה"ט שנחלקה עם אחיה בנו של ר"ח בן תרדיון ואמר ר' יהודה בן בבא "יפה אמרה בתו מבנו", עיי"ש עוד.

★★

וז"ל המהרי"ל: "וללמוד לנשים אעפ"י שצריכו' לקיים כל לא תעשה ועשה נמי שלא הזמן גרמא (עי' קידושין כט, א), מ"מ אין ללמדה דהוי כמלמדה תפלות כדאיתא פרק היה נוטל (סוטה כא, ב) ויליף ליה מ'אני חכמה שכנתי ערמה' (משלי ח, יב), כיון שנכנס' חכמה בלבו של אדם נכנסה בו ערמומית, וכן פי' רש"י (סוטה שם וזה לשונו: "שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע), מתוך כך תעשה דברים בהצנע, וא"כ חיישינן שמא תבא לידי קלקול לפי שדעתן קלות, אפילו הוה מצוה אפ"ה קרינן ביה 'עת לעשות כו'" (עי' ברכות נד, א) דיצא שכרו בהפסדו, וכל שכן דאינן מצוות ודמי להאי שאסרו ללמוד לתלמיד שאינו הגון (חולין קלג, א) וכתיב (תהלים נב, ג) 'מה תתהלל ברעה הגבור', [וכוונת רבינו לדרשת חז"ל בסנהדרין קו, ב].

ואי משום דידעו לקיים המצות, אפשר שילמדו ע"פ הקבלה השרשים והכללות [ז"ל הסמ"ק בסוף הקדמתו וגם כתב עוד לומר לנשים המצות הנוהגות להם עשה ולאו ותועיל להן הקריאה והתלמוד, והדקדוק בהן כאשר יועיל עסק התלמוד לאנשים, כמו שמצינו גוי שעוסק בתורה כו', והביאו רבינו בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה סעיף ב (הובא באגור סי' ב) ומשמע שם שכן דעתו, ע"ש, ולכאורה זה לא כדבריו כאן. ואולי כוונתו שם רק לענין סניף לשאר סברותיו או אולי חזר בו שם. ועיין ברמ"א יו"ד סי' רמו סעיף ו שכתב כדברי הסמ"ק וכן כתב שו"ע הרב ה' תלמוד תורה פ"א סי' יד] וכשיסתפקו ישאלו למורה כאשר אנו רואין בדורינו שבקיאות הרבה בדיני מליחה והדחה וניקור והלכות נדה וכיוצא בזה, והכל ע"פ הקבלה מבחוץ, ובימי חזקיה שהיה טומאה וטהרה נוהג, והוא בכל יום, היו בקיאות בו ....

וממשיך וכותב עוד: "הכי נמי נשים, ועבדים חייבים בכל המצות שהאשה חייבת בהן, ואסור ללמדן תורה (עי' כתובות כח, א), ואפילו הכי מצינו מהם שהיו גדולים בתורה, כגון טבי עבדו של ר' גמליאל שהיה ישן תחת המטה לשמוע דברי חכמים כדאיתא בתו' דסוכה (כ' ב ד"ה ראיתם. ועיין ירושלמי כתובות פ"ב ה"י ומגילה פ"ד ה"ג שלמדו רבו, והקרבן העדה פי' כשהיה ר"ג מלמד עם החכמים שמע טבי, אבל הפני משה שם במגילה פי' שהיה ת"ח, ולפיכך למדו ר"ג), וכן שפחתו של רבי (עי' מגילה יח, א) וכהאי גוונא טובא בתלמודא, וברוריה (בסוגיין) וכיוצא בזה".

לפי מה שכתב המהרי"ל עד כאן, מבואר שבאמת אסור ללמדם, ומה שמצינו שנשים ועבדים למדו הוא מה שלמדו כללי הלכות שהיו נצרכות להן.

וכתב עוד המהרי"ל: "אי נמי שע"פ אביהם עשו, וצריכים לומר דאביהם סברי כבן עזאי דאית ליה פרק היה נוטל (סוטה כ, א) 'חייב אדם ללמד בתו תורה' כו'".

"אמנם יותר נראה לי, שמעצמם עשו, שהרי ברוריה הוכיחה סופה על תחילתה (מובא ברש"י ע"ז י"ח, ב ד"ה ואיכא דאמרי) שלא סמכה על דברי חכמים שאמרו 'נשים דעתן קלות', וראש לחכמים (שלמה המלך, סנהדרין כא, ב) אמר אני ארבה ולא אסור ולא אטה כו', והכי נמי סמכה על צדקתה שלא תעבור על ידי הלמוד.

"ואפילו לדברי מר נמי אין מיושב, שהרי מה לה דברי הימים [ספר יוחסין מתני' דדברי הימים כמובא בפרק תמיד נשחט, פסחים סב, ב] פרק תמיד נשחט, רק תורה שיש בה המצות היה לה ללמוד, אלא לא מטעם זה עשתה אלא כדפרישית, שמרצון נפש עשתה".

הוכחתו הוא שממה שמצינו בסוגיין, שלמדה ברוריה ספרי יוחסים בדברי הימים, מבואר שלא כפי הסברא הראשונה שלמדו ההלכות שהיה שייכת בהן, אלא, שלמדו כל התורה כולה, ומרצון נפשם עשתה כן.

★★

בגמ': הפסח הבא בטומאה נאכל בטומאה וכו'.

כתב הגר"י זוסמנובין זצ"ל-הי"ד בקובץ כרם שלמה (שנה כ' קו' ד' ע' לג): אני מסתפק דאפשר דאין היתר לאכול כי אם כזית כדי שיקיים מצות אכילת הפסח, אבל יותר מכזית אינו יכול לאכול, דאינו דוחה אלא הכזית, אבל

יותר מכזית לא, דהרי היותר מכזית אין חיוב אכילתו משום חיוב הפסח, אלא משום אכילת קדשים, וזה אינו דוחה את הטומאה.

ויש לכאורה להביא ראי' מהא דפסחים (פ' ע"א) הרי שהיו ציבור מחצה טמאים ומחצה טהורים מטמאין אחד מהם בשרץ, ופריך ויטמאנו במת, ומשני אם כן מדחהו מחגיגתו. ולמה הי' צריך לומר אם כן אתה מדחהו מחגיגתו, בפשוטו הי' לו לומר אם כן אתה מדחהו מאכילת פסחו יתר על הכזית, דהרי היותר על הכזית, אם הוא טמא שרץ מותר לו לאכול, דהרי טבל אטומאתו, אבל טמא מת צריך הזאה שלישי ושביעי. וכן יש להביא גם ראי' ברורה מהא דפסחים (דף ע"ט ע"א) או שהיו הכהנים טמאים והקהל טהורים יעשו בטומאה, ובתוס' שם כתבו וז"ל, אע"פ שיכולים ליזהר שלא יגעו, כיון דאשתראי טומאת אימורים אישתראי נמי טומאת בשר, דאמר בפרק מי שהי' טמא (לקמן צ"ו) דכל היכא דאישתראי טומאת בשר אישתראי טומאת אימורים וכו'. ולפי"ז הרי מוטב שיביאו בטהרה כדי שיוכלו לאכול יתר על כזית, ועיין ר"מ פ"ד מביאת המקדש הי"ב, ופ"ז מקרבן פסח ה"א, וצ"ע רב, כי מן הסברא הברורה נראה דאסור לאכול יתר מכזית וכו' ע"כ.

★★

בגמ': ואמרתם זבח פסח הוא, - הוא בהווייתו - לא הוא לשם אחרים וכו'.

הוסיף בזה ביאור הרה"ח ר' אברהם נח קליין שליט"א:

הנה קודם לפסוק זה של ואמרתם זבח פסח הוא, נאמר הפסוק 'והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם', שהוא כידוע שאלת הרשע, וע"ז באה לכאורה התשובה 'ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל', היינו שהרשע עושה הכל לצרכו, וכמו שאי' בשפ"א שהרשע כיון שאינו רואה כעת ענין הגאולה אומר מה העבודה הזאת לכם, היינו מה התועלת שלכם בזה. וע"ז התשובה באה שאנו עושים זבח פסח לה', אין אנו עושים לתועלת עצמית אלא הכל לשמה, רק לשם שמים, כשם שהקב"ה פסח על בתי בנ"י במצרים, היינו שחמל עלינו למרות שאין בידינו מאומה, כך אנו עובדים אותו אך ורק לשמו, בלי תועלת עצמית כלל. וזה: הוא בהוויתו - לא הוא לשם אחרים ודו"ק.

דף ס"ג ע"א

במשנה: השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה כו'.

כתב בזה הגאון האדר"ת בגפן אדר"ת ביגדיל תורה (סימן קנג), המפרשים נתחבטו בד' רש"י ז"ל פסחים (סג. ד"ה חייב) מה שאיחר לפרש דבריו ז"ל דחייב מלקות על לאו דשחיטת הפסח בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא בסיפא דבמועד חייב. ולא ברישא דשוחט פסח על החמץ עובר בלא תעשה, וגם אנכי בחיבורינו בהלכות פסח וסדר משנה כתבנו למכביר בעה"י באופנים שונים ליישב זה, אבל לענ"ד טבא פלפלא חדא כו' מה שנ"ל בפשיטות בלא שום ספק, דרש"י ז"ל הכא ס"ל דאין מ"ע דתשביתו כלל רק בע"פ ולא בפסח עצמו, וד"ז נראה בעליל מדברי הרמב"ם ז"ל (פ"א מחומ"צ) ומסידור הלאוים שם וכמ"ש בהגהותי שם בס"ד.

(וכבר העלה ד"ז הגאון בעל סדר משנה לפני הנו"ב, יע"ש בנו"ב תנינא (או"ח סי' ס) ומה שהתנגד ע"ז הוא רק מד' הרמב"ם, שהמבער לאחה"פ צריך ברכה, והרי על ל"ת ל"ש ברכה, ואינו כ"כ קושיא כמש"כ אאמו"ר הגז"ל ליישב זה ואכ"מ).

ועיין בדברי בעל הטורים (פ' בא) בפסוק אך ביום הראשון אך בגי' חובה, שאין חובה אלא ביום הראשון לבד.

ותמוה מאוד דהא בבעור חמץ קאי קרא ולא באכילת מצה ע"ש.

ולהאמור י"ל ג"כ דס"ל כדברנו דמ"ע דתשביתו רק ביום הראשון שהוא ע"פ לבד.

וא"כ מדויקים דברי רש"י ז"ל דברישא לא כ' שלוקה, דלשיטתיה אזיל שכ' שם (ד. ד"ה בין) דלאו דבל יראה אף בע"פ מחצות, וא"כ הו"ל לאו הניתק לעשה דתשביתו. אבל בסיפא דתנן במועד חייב, דאז ליתא לעשה דתשביתו כנ"ל, שפיר כתב דלוקה על לאו דבל יראה ובל ימצא, משום דאז ל"ה ניתק לעשה כלל.

כן נראה לי ברור בס"ד, ובחידושי הוספתי ציצים ופרחים ליישב קו' רבות בהערה זו, ופה עת לקצר.

★★

בשו"ת פני יהושע (סי' י"ג) ובשאגת ארי' (סי' ע"ז) הקשו דאיך חייב מלקות בשוחט פסח על החמץ, הא הו"ל התראת ספק שמא ביטלו בלבו, ותירצו דמכאן מוכח כשיטת הפוסקים דביטול לא מהני רק לחמץ שאינו ידוע, אבל לחמץ ידוע לא מהני ביטול, עיין בב"י או"ח (סי' תל"א) שהביא שכ"כ בנוסחא ישינה ברמב"ם, וכ"כ הכלבו בשם גאון אחד, ולפי"ז י"ל דמשכחת לה חיוב מלקות בשוחט על החמץ, כשהי' לו חמץ ידוע, דבזה לא מהני ביטול, ע"כ.

★★

בצל"ח כאן הקשה לר' שמעון דס"ל להלן מושכין ממנו עד שיזרוק הדם, האיך משכחת לה שיהי' חייב השוחט הא הו"ל התראת ספק דשמא ימשוך אחר השחיטה?

ותירץ חכ"א בקובץ וילקט יוסף (שנה ג' סי' קנ"ב ס"ק ג'):

ולענ"ד נראה ליישב עפי"מ שמחלק הלח"מ (פ"ד מהל' שבועות) בין לאו דשבועה דבשעה שנשבע אינו עושה שום איסור דאפשר שיקיימהו ולהכי הוי התראת ספק, אבל גבי גזילה מיד עובר על לאו דלא תגזול, אע"פ שאח"כ ניתק לעשה הרי עבר בלאו בשעת עשי', משו"ה לא מיקרי התראת ספק ע"כ. וכמו כן בנ"ד כיון שנשחט הפסח על חמצו הרי עבר בלאו ולא הוי התראת ספק ודו"ק. ע"כ.

★★

כתב בשואל ומשיב (חלק ג' מהדו"ק סי' קסח):

נסתפקתי בהא דשוחט הפסח על החמץ דהקרבן לא נפסל אבל עובר בלאו, אם לא הי' לו רק פחות מכזית חמץ אם עובר בלאו. ובאמת שרבינו בפ"ג מהל' ק"פ נקט כזית חמץ, אבל ראוי להסתפק אם אף בפחות עובר. ולכאורה נראה ראיה דעובר אף בפחות, דכיון דאסור באכילה מן התורה דח"ש אסור מה"ת, וגם דכתיב לא יאכל וכמ"ש רבינו פ"א מחמץ ה"א, וא"כ ממילא מקרי חמץ ועובר על ב"י. ועוד מידי אכילה כתיב בקרא, הא בקרא כתיב לא תשחט על חמץ דם זבחי, וזה חמץ גמור הוא מן התורה ואסור באכילה ובהנאה.

ולכאורה היה נראה לי ראיה ממה דפירש"י בפסחים דף ס"ג (ד"ה חייב) דעובר על לא תשחט עם לאו דבל יראה ובל ימצא. והדבר תמוה אמאי לא פירש רש"י מקודם, על התחלת המשנ' השוחט את הפסח על החמץ דעובר גם על ב"י וב"י. וכבר העיר בזה ש"ב הצל"ח, ולפמ"ש אתי שפיר, דבאמת שם מלתא דפסיקא נקיט, דבאמת לפעמים משכחת לה שיעבור על לא תשחט ולא יעבור על ב"י, וכגון בפחות מכזית, דדעת הרבה פוסקים דלענין ביעור אינו עובר בפחות מכזית, ולענין לא תשחט על חמץ עובר גם בזה, ולכך לא פירש"י שם דבר. אבל אח"כ דמפרש דברי ר' שמעון דאמר במועד חייב, ור"ש אית לי' כ"ש למכות ולא אמרו כזית רק לענין קרבן, וא"כ לדידיה עובר גם על ב"י מן התורה, ושפיר כתב דעובר על ב"י, וז"ב מאד וע"ש עוד בזה.

★★

הגאון המהרש"ם זצ"ל (בהסכמתו לספר משיב נפש על פסחים) הקשה, דאמאי איכא חיוב מלקות בשוחט את הפסח על חמץ, דנודע קושית התוס' בגיטין (דף ל"ג.) ד"ה ואפקעניהו, אהא דאמרינן במסכת נזיר (דף מ"ב.) דאם אמרו לנזיר שהי' שותה יין אל תשתה חייב על כל אחת ואחת, והא הוה התראת ספק שמא ישאל על נזירותו, ותירצו דאוקמי אחזקתו שלא ישאל, ובמסכת מכות (דף ט"ו:) בתוס' ד"ה במאי קא מיפלגו ביארו יותר, דמדלא שאל עד עתה חזקה שלא ישאל עוד עי"ש, אך לפי"ז היכא דשחט הפסח עם חבורה שוב הוה התראת ספק, דשמא ישאלו בני החבורה על הפסח, ומחוייבים בזה כדי להציל את השוחט מאיסור שוחט על החמץ, וכמ"ש כה"ג המל"מ בהל' כלאים (פ"א ה"ו), דהיכא דאפשר להציל אחר מעבירה עובר בלפני עור אם אינו מצילו, ועיין בפמ"ג או"ח (סי' תמ"ב בא"א סק"ה) שביאר כן דבריו, א"כ הוה שפיר התראת ספק דשמא ישאלו, דבשלמא בהשוחט איכא חזקה שלא ישאל, כיון שלא שאל קודם שעבר ושחט, משא"כ באחרים, ולפי"ז לכאורה קשה אמאי חייב מלקות, הא הוה התראת ספק שמא ישאלו בני החבורה על הקרבן, עכ"ק.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה כ"א קו' ה' ע' כ"א) ליישב בזה:

והנראה בס"ד, דהנה התוס' כתבו בזבחים (דף ק"י.) ד"ה ואי, די"ל דהיכא דשחט סימן אחד וקיבל דמו וזרקו כיון דחשיב חצי מתיר אמרינן משרי שרי, ומיהו הא פשיטא אי לא גמר אח"כ שחיטתו לא שרי, עכ"ל. ומשמע

דיוכל לזרוק הדם קודם שחיטת סימן הב׳, והתוס׳ נסתפקו רק אי אמרינן משרי שרי לענין פיגול, אבל הקרבן בודאי דכשר היכא דגמר שחיטת סימן הב׳. ולפי מה שכתב בשו״ת אבני ציון (ח״א סי׳ ג׳ אות ה׳), דלפי מ״ש התוס׳ כריתות (דף י״ג:) דלאחר זריקה לא מהני שאלה, א״כ י״ל דבכה״ג דשחט סימן ראשון וזרק הדם קודם שחיטת סימן הב׳ לא מהני שאלה, אף דלא נשחט עדיין סימן הב׳ עיי״ש, ועיין במנ״ח (מצוה פ״ט) שכתב, דלמ״ד דאינה לשחיטה אלא לבסוף, פטור על שחיטת סימן ראשון, ורק כששחט סימן הב׳ חייב בשוחט על החמץ עיי״ש, א״כ י״ל דהקרא דלא תשחט מיירי היכא דהשוחט שחט סימן אחד ונזרק הדם ואח״כ השלימו השוחט להסימן השני, והי׳ לאחד מבני חבורה חמץ בשעת ששחט סימן הב׳, דבכה״ג לא מהני שאלה, ולא הוה התראת ספק, ושפיר אמרינן דלוקה בשוחט את הפסח על החמץ. ע״כ. וע״ש מה שפלפל עוד בזה.

★★

במשנה: ר׳ שמעון אומר הפסח בארבעה עשר לשמו חייב וכו׳ **ובמועד לשמו פטור שלא לשמו חייב.**

וברש״י לשמו חייב משום לא תשחט על חמץ וכו׳. ובמועד וכו׳ חייב דלהכי קאי וכו׳ וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא וכו׳.

כתב בתוספות יום טוב וכן במנחת חינוך (מצוה יא אות א) דמזה שלגבי המועד הזכיר רש״י דקעבר על בל יראה ובל ימצא ואילו לגבי ארבעה עשר לא הזכיר רש״י דבר זה, הרי דס״ל לרש״י דאיסור בל יראה ובל ימצא יש רק בפסח ולא בערב פסח משש שעות ולמעלה.

ובשדי חמד מערכת חמץ ומצה (סי׳ ה אות י) הביא דבהגהות הג״מ יצחק אייזיק חבר הנדפס בסוף המסכת הקשה ע״ז מדברי רש״י (י ע״ב ד״ה לאחר המועד) דכתב דהכונה משש שעות ולמעלה, ותוס׳ ביארו שם דרש״י לא רצה לפרש כדבריהם דלאחר המועד היינו לאחר פסח משום דס״ל דטעם הבדיקה הוא כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא, הרי דס״ל לרש״י דמשש שעות ולמעלה עובר על בל יראה, וזה דלא כדברי רש״י כאן.

ותמה עליו השדי חמד דכוונת רש״י כאן שיש לבדוק משש שעות ולמעלה כדי שלא יעבור בבל יראה בליל יו״ט, ולא שכעת עובר על בל יראה, וכן כתב בהדיא המהרש״א, ותמוה שנעלם דבריו מעיני הרב הנ״ל.

עוד כתב השדי חמד דגם מה שכתב רש״י בדף ו ע״ב ד״ה ודעתו עליה דחס עליה לשורפה ומשהה אפי׳ רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא, כבר כתב השער אפרים (סי׳ ד) שכוונתו דאם משהה עד שתחשך אז בליל יום טוב קעבר על בל יראה ובל ימצא.

ובלשון לימודים (סי׳ קסח) תירץ ששם הסוגיא קאי אליבא דרב דפסק כר׳ יהודה דחמץ לפני זמנו עובר בלאו, וא״כ שפיר עובר בבל יראה משש שעות ולמעלה.

עוד כתב השדי חמד שהרב מוהר״ן טריבעש זצ״ל בקובץ על יד כתב שמדברי רש״י לעיל (ד ע״א) נראה דעובר על בל יראה משש שעות ולמעלה, וכנראה כוונתו למה שכתב שם בד״ה בין לר׳ מאיר בין לר׳ יהודה דאיפליגו במתני׳ בהרחקה דעבוד רבנן לאורייתא חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות וכו׳.

אך הוא תירץ כדברי הלשון לימודים הנ״ל, דהיות ורש״י הרי מדבר שם לר׳ יהודה על כן הזכיר שעוברים בל יראה, אבל באמת לר׳ מאיר אסור רק באכילה וכדכ׳ רש״י, ולא עוברים על בל יראה משש שעות ולמעלה.

אך כתב השדי חמד דמדברי רש״י בב״ק (כט ע״ב ד״ה שש שעות) המובא בחק יעקב (ריש סי׳ תמג) מבואר דעוברים על בל יראה משש שעות ולמעלה, וכן מפורש בדברי רש״י בנדרים פו ע״ב, [אך ציין דמנדרים אין קושיא כ״כ דהלא יש מבוכה גדולה אם הוא מפירש״י].

וכתב עוד דבתפארת ישראל על המשניות (ריש מסכתין אות ב׳) כתב דמה שכתב רש״י בדף ו ע״ב ד״ה דאמר ר׳ אלעזר ״להתחייב עליה״ וכן בדף ז ע״א ד״ה כיון ״עבר עליה״ אין כוונתו על הלאו דבל יראה, וכמו שרצה בנו לפרש, אלא כוונתו על עשה דתשביתו.

והקשה עליו השדי חמד, דבשלמא עבר עליה יש לפרש על עשה דתשביתו, אבל מה שייך לומר על עשה בלשון ״להתחייב עליה״, ותירץ די״ל דהכוונה דחייב מכת מרדות על שעבר העשה, והוא דוחק, עיי״ש.

★★

במשנה: השוחט את הפסח על החמץ וכו'.

וברש"י (ד"ה חייב וכו') נקט: וחייב משום לא תשחט בהדי לאו דלא יראה ולא ימצא וכו' ע"כ. וכתב בקובץ על יד לידי"נ הגרי"ד אילן שליט"א:

מוכח דלא תשחט תליא בחמץ שעובר עליו בב"י, מיהו במהר"ם חלאוה לעיל יג: כתב דגם בחמץ של הקדש עובר בלא תשחט, מוכח דהוי לאו נפרד ול"ש בב"י, והרע"א בתשו' (ח"א סי' קע"ו) כתב דבחמץ דמדינת הים שאינו יכול לבערו עובר בלא תשחט, היינו דס"ל דתליא בב"י, ועי' ספק המנ"ח במצוה פט במניח האימורים על המזבח ומקטירו אחר הפסח אם עובר בבל תקטיר על החמץ. ואחר הפסח ליכא איסור ב"י.

ומצאתי בהלכות גדולות שכתב גבי לא תשחט על החמץ דבעי' לעשאן הכתוב כאילו ברשותו (כדאמרי' לענין בל יראה), וכן נראה בצל"ח ו: עי"ש, ומוכח דס"ל דלאו דלא תשחט על החמץ תליא בחמץ שעוברים עליו באיסור בל יראה ע"כ.

★★

תוס' ד"ה השוחט וכו'.

כתבו בשם הריב"א דהפסח כשר, דהא לא שינה עליו הכתוב לעכב ע"כ. וכתב בשו"ת כוכב מיעקב (סי' קסח) להוכיח מכאן דבקדשים דבעינן שנה עליו הכתוב לעכב, לא אמרינן כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד, אי עביד לא מהני, והוא חידוש גדול.

★★

ובקובץ כרם שלמה (שנה כ"א קו' ט' ע' י') מובא מהגרש"ז אולמן זצ"ל בעל יריעות שלמה שהקשה על הריב"א הנ"ל.

דליעבר על אכילה משום לאו דלא תאכל כל תועבה, דהא התורה ציותה שלא לשחוט פסח על החמץ, והרי עבר עבירה, והוי בה משום לא תאכל כל תועבה, כדאמר הגמ' בחולין דף קי"ד ע"ב בשם רב אשי, וצע"ג. ע"כ

★★

בשו"ת בית נפתלי (סי' ה') הביא מש"כ בפסקי התוס' כאן על ד"ה השוחט וז"ל: השוחט פסח על החמץ עובר בבל יראה לך חמץ ע"כ. וצ"ב הדברים (ועי' בשו"ת כנף רננה או"ח (סי' ל"ז) מש"כ בזה)

וכתב באגרות לחם שלמה להגאון משמלוי זצ"ל (אגרת קסה) וז"ל:

ונלע"ד דהפסקי תוס' הלזה לא ע"ד התוס' בד"ה השוחט קאי ע"ד ריב"א, דהא לא מייתי כלל העיקר מש"כ הריב"א דהפסח כשר, אבל לע"ד הפסקי תוס' קאי ע"ד התוס' שם בריש ע"ב, שכ' בד"ה או לאחד מבני חבורה אומר ר"י דלא מיחייב בעל החמץ אלא השוחט והזורק וכו'.

וראיתי לדודי ז"ל שם שמביא בשם התוס' רי"ד על פסחים שכ' בזה"ל, כתב המורה (הוא רש"י) ואם יש לאחד מהן כולן עוברין, ואינו נר"ל שיהי' כל בני חבורה עוברי', אלא השוחט לבדו, ואפי' אותו שהי' החמץ אצלו אינו עובר בלאו דלא יראה, ואע"ג דהשוחט שליח הוא של כל בני החבורה, הא קיימ"ל דאין שלד"ע ע"ש, וכ' דודי ז"ל שם שניכר לעין שהוא ט"ס, וצר"ל אינו עובר בלאו דלא תשחוט יע"ש. ולעד"ה רק תיבה אחת חסרה, וכן צר"ל אינו עובר "אלא" בלאו דלא יראה, וז"ב לע"ד.

ומעתה נר"ל דגם בפסקי תוס' חסר תיבת אלא. וכן צר"ל השוחט פסח על החמץ אינו עובר אלא בבל יראה לך חמץ, ור"ל דאם אחד מבני החבורה יש לו חמץ אז אפי' בעל החמץ א"ע בלא תשחט, אלא בבל יראה, והוא קאי ע"ד התוס' שבע"ב ע"ד הר"י, והציון ד"ה השוחט הוא טעות המעתיק, כנלע"ד ברור. ע"כ.

דף ס"ג ע"ב

בגמ': אלא בהתראת ספק קמיפלגי.

השאגת אריה (סי' ע"ז) תמה דהא גם ביש לו חמץ אתו בעזרה מ"מ הוי התראת ספק, דהא אפשר דביטלו בלבו, דשוב אינו עובר עליו מדאורייתא, והוכיח מזה דגם בחמץ של אחר שקיבל עליו אחריות עובר על לא תשחט על חמץ, וחמץ של אחר אין ביכולתו לבטלו ולא הוי התראת ספק. אמנם בצל"ח (פסחים מט.) והגהות חתם סופר (או"ח

ס״ס תמ״ד) נקטו דעל חמץ שחייב באחריותו ליכא משום לא תשחט על חמץ דם זבחי. וביאור הדברים דפליגי אי איסור שחיטת ק״פ על החמץ הוא סניף מאיסור חמץ הללי, שכמו שיש איסור בל יראה ובל ימצא וכדו׳ יש איסור לשחוט עליו הק״פ, וא״כ גם בחמץ שי״ל עליו אחריות בלבד עובר עליו, או שהאיסור לשחוט ק״פ על החמץ הוא איסור חדש, ולפ״ז רק בחמץ שהוא שלו ממש עובר עליו.

ובשו״ת פני יהושע (חאו״ח ס״ג) רצה להוכיח מכח קושיא זו כדברי הכלבו וכנוסחא ישנה ברמב״ם דלחמץ ידועה לא מהני ביטול.

★★

בקונטרס אחרון בשאג״א כתב עוד ב׳ אופנים שאפשר להלקותו ואין מקום לחוש שביטלו, א׳ בקנה חמץ לאחר זמן איסורו דשוב א״א לבטלו [וה״נ במחמיץ עיסתו לאחר זמן איסורו], וכן תירץ המקור חיים (פתיחה תל״א), ב׳ ביש חמץ לא׳ מבני חבורתו והם בעצמם מתרין אותו שלא ישחוט, דהם שפיר יודעים שלא ביטלו. [אלא דלכא׳ צ״ע דא״כ גם ביש להם בביתם לא הוי התראת ספק].

עוד תירץ המקור חיים דמעמידין אותו על חזקה שלא ביטל, ועע״ש שתירץ באופן נוסף.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בהולכת אימורים.

פירש״י בכהן המקטיר ויש חמץ להכהן המקטיר בשעת הקטרה. כתב הגור אריה יהודה (מועדים ס״ג) דלכאו׳ נראה מלשון רש״י דרק בשחיטה וזריקה אמרינן דהשוחט והזורק עוברים גם כשיש לאחד מבני החבורה, אבל בהקטרה אין המקטיר עובר כשיש לאחד מבני החבורה, אמנם ברמב״ם (קרבן פסח א׳ ה׳) כתב דגם המקטיר עובר כשיש לאחד מבני החבורה.

וכתב הגור אריה יהודה דיש לבאר מחלוקת רש״י והרמב״ם עפ״י מה שחקר בזרע אברהם בענין הקטרת אמורים אם הוא חובת הבעלים או חובת הקרבן, די״ל דאם הקטרה חובת הקרבן אין המקטיר עובר כשיש להבעלים חמץ, דכבר נגמר חובת הבעלים, ושוב הרי זה כאימורים של אחרים, אבל אי נימא דלא נגמר חובת הבעלים עד לאחר הקטרה, א״כ עדיין מתייחסים האימורים לבעליו, וכשיש לבעלים חמץ עובר המקטיר כמו הזורק והשוחט שעוברים כשיש להבעלים חמץ.

★★

בגמ׳: אי הכי אפילו לאחד בכל בעולם נמי וכו׳.

כתב הגר״א לופטביר זצ״ל בספר זרע אברהם (סי׳ ו׳ ס״ק א׳):

במכילתא (פ׳ בא) מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת״ל ושחטו אותו וכו׳ יעיי״ש, ובמפרש בירורי המדות פי׳ דכמו דמצוה על הצבור להקריב את התמיד, כך מצוה עליהם להקריב את הפסח. אלא דבפסח יש גם מצות אכילה. ולכן כל אחד מחיוב להקריב כדי שיקיים גם מצות אכילה. אבל אם אין להם לישראל אלא פסח אחד אז מצוה על הצבור להקריב יעיי״ש אף שאין זה לשונו ממש עיי״ש:

ונראה דדבר גדול דיבר. והכי ריהטא לישנא דתוספתא פ״ד דפסחים בזה״ל. ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה

אי נימא דלא נגמר חובת הבעלים עד לאחר הקטרה, א״כ עדיין מתייחסים האימורים לבעליו, וכשיש לבעלים חמץ עובר המקטיר כמו הזורק והשוחט שעוברים כשיש להבעלים חמץ.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא הילכך כהן המקטיר את החלב עובר בלא תעשה הואיל וישנו בהולכת אימורים.

פירש״י בכהן המקטיר ויש חמץ להכהן המקטיר בשעת הקטרה. כתב הגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי׳ ג׳) דלכאו׳ נראה מלשון רש״י דרק בשחיטה וזריקה אמרינן דהשוחט והזורק עוברים גם כשיש לאחד מבני החבורה, אבל בהקטרה אין המקטיר עובר כשיש לאחד מבני החבורה, אמנם ברמב״ם (קרבן פסח פ״א ה״ה) כתב דגם המקטיר עובר כשיש לאחד מבני החבורה.

וכתב הגור אריה יהודה דיש לבאר מחלוקת רש״י והרמב״ם עפ״י מה שחקר בזרע אברהם בענין הקטרת אמורים אם הוא חובת הבעלים או חובת הקרבן, די״ל דאם הקטרה חובת הקרבן אין המקטיר עובר כשיש להבעלים חמץ, דכבר נגמר חובת הבעלים, ושוב הרי זה כאימורים של אחרים, אבל אי נימא דלא נגמר חובת הבעלים עד לאחר הקטרה, א״כ עדיין מתייחסים האימורים לבעליו, וכשיש לבעלים חמץ עובר המקטיר כמו הזורק והשוחט שעוברים כשיש להבעלים חמץ.

★★

בגמ׳: אי הכי אפילו לאחד בכל בעולם נמי וכו׳.

כתב הגר״א לופטביר זצ״ל בספר זרע אברהם (סי׳ ו׳ ס״ק א׳):

במכילתא (פ׳ בא) מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן ת״ל ושחטו אותו וכו׳ יעיי״ש, ובמפרש בירורי המדות פי׳ דכמו דמצוה על הצבור להקריב את התמיד, כך מצוה עליהם להקריב את הפסח. אלא דבפסח יש גם מצות אכילה. ולכן כל אחד מחיוב להקריב כדי שיקיים גם מצות אכילה. אבל אם אין להם לישראל אלא פסח אחד אז מצוה על הצבור להקריב יעיי״ש אף שאין זה לשונו ממש עיי״ש:

ונראה דדבר גדול דיבר. והכי ריהטא לישנא דתוספתא פ״ד דפסחים בזה״ל. ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה

את השבת וכו' ולא פסח צבור בלבד אלא פסח יחיד וכו' יעיי"ש. ולכאורה אינו מובן. אם הכוונה במה שאמר פסח צבור ופסח יחיד. פסח ראשון (דאתיא בכנופיא) ופסח שני (דרק יחידים מייתי לה) הא כבר אמר מתחילה ולא פסח ראשון ולא פסח שני. ובאמת הגר"א לא גרים לה. אך לגירסתינו קשה.

אמנם לפי הנ"ל יתפרש היטב. דכוונת התוספתא דזה ידעו בני בתירה דפסח צבור דוחה שבת. דמה שנא מתמיד וכל קרבן צבור שדוחין את השבת. רק על פסח יחיד מספקא להו. ולכן הוי ס"ל דאם חל ערב פסח בשבת מקריבין רק פסח צבור. ולזה קאמר ועוד מקובלני מרבותי שפסח דוחה את השבת, ואפילו פסח יחיד כנ"ל וכו'.

ועפ"ז יתפרש היטב דברי הגמרא פסחים (דף סג:) אי הכי אפילו לאחד בסוף העולם נמי. ופירש"י שאינו מבני החבורה אם ישנו עמו בעזרה יעבור השוחט הזה עליו וכו' עיי"ש, ולכאורה אינו מובן דהא אנן קיי"ל כרבי יהודה דאע"פ שאין עמו בעזרה חייב דלא בעינן על בסמוך. ואיך הוה אמינא דאם יש לאחד בסוף העולם חמץ שיעבור השוחט, אמנם לפי הנ"ל דיש פסח צבור ג"כ פשטא דקרא דקרי לי' זבחי, היינו המיוחד לו, ומשמע דקאי על פסח צבור. והוי אמינא דפסח כזה דכל יש להן חלק בו ע"כ אם יש לאחד בסוף העולם חמץ יעבור השוחט, ולזה אמר דדווקא הנך דקיימו עלי' משום לא ילין, וכמו שכתבו התוס' במנחות (דף עח) דבתמיד פשיטא דלא מחייב משום אחד שבישראל, ודומיא דתמיד בעינן עכ"ד. והדברים נפלאים.

דף ס"ד ע"א

במשנה: הפסח נשחט בשלש כיתות וכו' **קהל עדה וישראל** וכו'.

ובגמ' להלן: א"ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בנ"א וכו', ופירש"י שלשים בכל כת וכת, קהל עשרה ועדה עשרה וישראל עשרה. ועיין במהרש"א שם שכתב דעדה דהוי עשרה ילפינן ממרגלים דכ' הבדלו מתוך העדה, וישראל ילפינן דהוי עשרה מגז"ש דתוך תוך כדאמר בפרק בן סורר (סנהדרין ע"ד ב') ולענין קדוש השם בעי עשרה דכתיב הכא ונקדשתי בתוך בנ"י וכתיב התם מתוך העדה, וקהל נמי משמע בכ"מ דהוי עשרה, ואפשר מדהנהו כתות, עדה וישראל, עשרה קהל נמי עשרה ע"כ.

והקשה כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל מגור במכתבי תורה (סי' קיא) דהרי לגבי חליצה איתא ביבמות (ק"א א') דחליצה בג' אליבא דת"ק או בה' אליבא דר' יהודה, ובהם מתקיימת המצוה דונקרא שמו בישראל כדאי' ביבמות ק"ו ע"ב במשנה, ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל מצוה בדיינין ולא מצוה בתלמידים. [ואף לר' יהודה דס"ל במשנה שם (והלכתא כותי') דמצוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל, לא מצינו חיוב שיהיו שם עשרה מישראל. ומה דאי' בפדר"א פי"ט דכל עדות נאמנות לישראל בעשרה וכו' עדות חליצה בעשרה (וכן הוא במד' שוח"ט לתהילים קפי' צ"ב) וכן נפסק בסדר חליצה שבשו"ע אבהע"ז סי' קס"ט סי"ג (והטעם כדי לפרסם הדבר כמ"ש בפירוש סדר חליצה שם), אינו נלמד מדכתיב בישראל, ואינו אלא דין לכתחילה, דגם מה שמוסיפין ב' דיינין על הג' (שהוא כדי לפרסם הדבר) אינו אלא מצוה לכתחילה, כמ"ש בשו"ע שם סי' קס"ט ס"ג. אבל לענין פסח משמע דדרשא גמורה היא דישראל הוי עשרה].

וכותב אדמו"ר זצ"ל (שם):

והנני חושב כי כוונתם ז"ל על תיבת כל שקודם לקהל, והוי כאילו הי' כתוב כל ישראל, וזה הוה עשרה עכ"פ, ודוחק. עכ"ל.

(ביאור הקושי' מדברי הגר"צ אברמוביץ שליט"א בהגהותיו שם)

★★

במשנה: זרקו זריקה אחת על גבי המזבח וכו'.

וברש"י: בבזך עצמו זורק ולא מתנה באצבע שאין לך קרבן טעון אצבע אלא חטאת לבדה עיי"ש.

וכתב הגאון ר' בצלאל ראקאוו ז"ל בקובץ קול התורה (קובץ נ"ו ע' מח) לדון:

מה הדין לגבי קרבן פסח אם יזרוק הדם באצבע, האם נפסל הפסח או לא.

והשיב בזה: לפי פשוטו נתינת אצבע מיקרי זריקה ולא שפיכה, דשפיכה בקרוב וזריקה מרחוק כמבואר ברש"י זבחים וכמה מקומות. א"כ לפי הלכה שפסק הרמב"ם פ"א דקרבן פסח הל"ו דפסח בשפיכה, ועיין כסף משנה שפסק

דפסח בשפיכה והניתנים בשפיכה שנתן בזריקה לא יצא עיי״ש בגמ׳ פסחים קכ״א, א״כ בנתינת אצבע לא קיים מצות שפיכה.

ולפי״ז מה דנאמר במשנה ס״ד וזורקו זריקה אחת כנגד היסוד היינו זריקה בכלי, ומרחוק בלא שפיכה, הלא בגמ׳ עמוד ב׳ אומר הא מני ר׳ יוסי הגלילי דפסח בזריקה, א״כ כיון דדינא דזריקה גם באצבע כשר כיון דנקרש הדם בכלי, אבל להיפוך חטאת דבעי אצבע וימין הוא דווקא דינו באצבע ואינו יוצא בזריקה מתוך הכלי.

וזה כוונת רש״י ולא מדינא דאצבע שאין לך קרבן טעון אצבע, היינו דין מיוחד של אצבע וימין, אלא חטאת בלבד, אבל שאר קרבנות סגי בכלי, כדכתיב אצבעו שזה לעכב. ע״כ.

★★

במשנה: קראו את ההלל וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה קראו וכו׳) כתבו לחדש, דהא דאין אומרים שירה על היין הוא רק בשעת הקרבה. אבל שלא בשעת הקרבה אמרו שירה גם שלא על היין ע״ש.

ויש לעיין לפי״ז בגמ׳ ערכין (י״א.) שאי׳: א״ר מתנא, מנין לביכורים שטעונים שירה וכו׳ איני והאמר ר״ש בר נחמני א״ר יוחנן מנין שאין אומרים שירה אלא על היין וכו׳ ע״כ. ומאי קושי׳ הרי ביכורים אינו הקרבה ואפשר שפיר לומר בו שירה אפי׳ שלא על היין.

והנה ברש״י (במדבר פי״ט): ומה ת״ל אשר יקריבו אלו הביכורים וכו׳ ע״כ. וברמב״ן שם:

אבל פירושה, כי על דעת ר״י לא יבוא לשון הקרבה בתורה אלא בקרבים על גבי המזבח, לפיכך דרש אשר יקריבו בבכורים שהם טעונים תנופה והגשה עכ״ל. היינו, דביכורים חשיבי שפיר קרבים על גבי המזבח.

ולפי״ז א״ש הסוגי׳ דערכין הנ״ל גם עפ״י יסוד התוס׳ כאן ודו״ק.

★★

במשנה: מימיהם של כת שלישית לא הגיעו לאהבתי כי שמע ה׳ מפני שעמה מועטין.

דרש הרה״ק רבי דוד מקוצק זצ״ל: אלמלי היו מגיעים למדרגת אהבתי, שוב לא היו נמנים על כת שלישית, אלא על כת ראשונה בזריזות, (להבות קודש עמוד קצד)

(ומעי״ז מובא מהאדמו״ר רבי אהרן מנחם מענדיל מראדזמין, עיין ליקוטי ראי״ם עמוד י׳.)

דף ס״ד ע״ב

בגמ׳: א״ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בג׳ כתות של שלשים שלשים בני אדם וכו׳, **הלכך בחמשין נמי סגיא דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה.**

וברש״י בנ׳ סגי עיילי שלשים ברישא ושוחטים פסחיהן ונפקי עשרה מינייהו ועיילי י׳ חדשים וכו׳.

מבואר דאף דצריך שיהיה בכל כת שלשים, סגי בכת השניה והשלישית שיש שלשים בני אדם כששליש מהשלשים הם חדשים ועדיין לא הקריבו.

ובשו״ת קול אליהו (ח״א או״ח סי׳ א) תמה לפי״ז על מה דנפסק בשו״ע (או״ח סי׳ סט ס״א) דכאשר רוצים לפרוס על שמע ולומר קדיש וברכו צריך שיהיה עשרה אנשים דהוי דברים שבקדושה, ומתוך העשרה אנשים צריך לחזור שיהיה ששה אנשים שעדיין לא שמעו דהוי רוב העשרה, ומדוע לא נאמר דסגי בארבעה שלא שמעו דהוי שליש ויותר, וכמו דחזינן הכא בגמרא דסגי כשליש אנשים חדשים.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ח או״ח סי׳ יד אות ט) הביאו, וכתב דבאמת באור זרוע (הל׳ פסחים סי׳ רכו) הקשה על רש״י דלא יהי׳ אלא עשרה חדשים וזה לא מהני, וע״כ ס״ל כגירסת רבינו חננאל דגרס בגמרא דעיילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני, וא״כ בכל כת יש שלשים שעדיין לא הקריבו, ולדבריהם לא קשה קושית הקול אליהו הנ״ל.

וכתב עוד דגם לגירסת רש״י ג״כ יש ליישב הקושיא הנ״ל מלבד מה שתירץ הקול אליהו עצמו דשאני כאן בגמרא שנשארו על כל פנים עשרה אנשים שהם מנין חשוב לכל דבר שבקדושה, יש לתרץ עוד דהכא מיבעיא לן בגמרא אי בעינן שלשים בבת אחת או בזה אחר זה, וא״כ בפעם הראשונה הרי הי׳ שלשים בפעם אחת ועשו המצוה כדת, אלא כדי לצאת הצד הזה שצריך שלשים בזה אחר זה בשלש כתות,

יצאו חלק מהאנשים ונכנסו חדשים, אך בשביל זה סגי שיהיו בכל כת עשרה אנשים, וע״כ שפיר מועיל כשיוצאים עשרה ונכנסים עשרה חדשים, משא״כ הכא, עיי״ש.

★★

בגמ׳: איכא ביניהו למסמך אניסא וכו׳.

מבואר כאן דפליגי אביי ורבא אי סומכים על הנס או לא.

והנה בתוס׳ יו״ט (פ״א דדמאי מ״א) כתב להוכיח מב׳ ראיות דאין סומכין על הנס, ראי׳ ראשונה מריש יומא דמכינים כהן גדול אחר, שמא יטמא בקרי, אע״ג דהי׳ נס בבית המקדש דלא אירע קרי לכה״ג ביוה״כ ע״כ.

וע׳ במהר״ץ חיות ריש יומא שתמה על התוס׳ יו״ט שלא הביא את דברי הירושלמי ביומא (פ״א ה״ד) שהקשה כן ותירץ ב׳ תירוצים, או משום דאין סומכין על הנס או דאיירי בבית שני שלא היו שם הניסים ע״כ.

וי״ל דבאמת דלהכי תירץ הירושלמי ב׳ תירוצים וכנ״ל. כיון דהתירוץ הראשון דאין סומכין על הנס א״ש רק לרבא ודו״ק.

ובתוס׳ הגרע״א על המשניות בדמאי הביא מהמאירי דהא דהוצרכו להכין כהן גדול אחר ליוה״כ הי׳ שמא יטמא הכה״ג בשאר טומאות והנס לא הי׳ רק על טומאת קרי. וכן תירצו כמה אחרונים, ובאמת איתא כן ברש״י באבות (פ״ה מ״ה), אבל ברש״י ורע״ב בריש יומא איתא משום קרי ג״כ ודו״ק.

ועוד מביא התוי״ט ראיה ממה שהשתמשו בשלחן של שיש שלא יסרח בשר קודש, וגם זה מבואר בירושלמי שקלים (פ״ו מ״ד) גבי לחם הפנים דאין מזכירין מעשה ניסים ע״ש.

ובצל״ח בפסחים כאן כתב דאביי חולק רק כאן בנעילת שערים בפסח משום דלא מעכב המצוה דאפי׳ אם אין לנו ג׳ חבורות כשר הפסח אבל אם מעכב כגון קרי לכה״ג ביוה״כ אז גם אביי מסכים דאין סומכין ע״כ.

ולפי הצל״ח יש לתרץ למה לא הביא התוי״ט הנ״ל בדמאי ראיה מאביי ורבא דפסחים כאן רק מביא ב׳ ראיות אחרות וכנ״ל. די״ל שרוצה להביא ראיה דהיכא דמעכב לכו״ע אין סומכין על הנס וכסברת הצל״ח.

★★

בגמ׳: ת״ר מעולם לא נתמעך אדם בעזרה חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד והיו קוראין אותו פסח מעובין.

המנחת אלעזר בספר דברי תורה (ח״א אות מ״ט) תמה דאיך נתמעך אותו הזקן, והא קי״ל לעיל (ח:) דשלוחי מצוה אינן ניזוקין. וכתב דודאי מחמת ריבוי הבאים לעזרה הוי כשכיח הזיקא לענין שיתמעך אדם בעזרה בזמן עשיית הפסח, אלא דהקב״ה עשה נס בכל שנה ושנה והמיעוט החזיק את המרובה, וכהא דתנן עומדים צפופין ומשתחוים רווחים, ובאותו פסח בימי הלל לא עשה הקב״ה נס זה וחזר להיות שכיח הזיקא מצד הטבע. (והוסיף דאולי אותו זקן לא נתכוין אז לשם שמים, וכדלעיל ח. שמא תאבד לו מחט).

★★

בגמ׳: כהנים עומדים שורות שורות כו׳ שורה שכולה כסף כסף שורה שכולה זהב זהב כו׳. אלא דהכי שפיר טפי.

מספר תלמידו של הגאון ר׳ נתן לוברט ז״ל: כאשר למדתי גמ׳ פסחים שורה שכולה כסף כסף כו׳ ומבארת הגמ׳ שעשו כן משום נוי.

נתלהב ר׳ נתן ואמר: וכי נראה לכם שלא היה להם מה לעשות רק בשביל יופי, אלא לא הכל צריכים לגלות, הם רצו להסיר מאתנו, ולכן כתבו לנו כך ע״כ. (תולדות שבסו״ס שארית נתן)

★★

בגמ׳: ואלא מאי קמ״ל הא קמ״ל ברוב עם הדרת מלך.

וכיו״ב איתא ביומא (כו.) לרבנן דאין הכהנים שהעלו את האברים לכבש מעלין אותם מהכבש למזבח, אלא כהנים אחרים, משום ברוב עם הדרת מלך.

הבנין שלמה (הל׳ ר״ה סי׳ ל״ג) תמה מכאן על הרמ״א (סי׳ תקפ״א) דיש מקומות שנוהגין דהמתפלל סליחות מתפלל כל היום לפני העמוד, וכתב המג״א דהוא מתפלל אפילו תפלת ערבית ומשום דהמתחיל במצוה אומרים לו גמור,

והא כאן מבואר דבכה״ג עדיף לחלק משום דברוב עם הדרת מלך. וצ״ע.

★★

בגמ׳: קיבל את המלא ומחזיר את הריקן אבל איפכא לא מסייע לר״ש בן לקיש דאמר ר״ש בן לקיש אין מעבירין על המצות.

הטורי אבן (מגילה ו:) הוכיח מכאן דאין להפסיק באמצע מצוה לדבר הרשות, דע״י שהושיטו לו את המלא הו״ל כאילו התחיל בהולכת הדם, ואין לו לעבור על המצוה ולהתעסק קודם בחזרת הריקן שהוא של רשות.

הדברי מלכיאל (ח״א סי״ג וט״ו) תמה דהטורי אבן סותר דברי עצמו בשאגת אריה (סכ״ב וסכ״ח) שכתב דכל דיני קדימה לא שייכי רק בב׳ מצות, אבל לא לגבי רשות, ומותר להקדים את הרשות למצוה. [ולכאו׳ יש לחלק בין סדר קדימה להא דאין מעבירין ואין מפסיקין, ודו״ק].

★★

בגמ׳: קבל את המלא וכו׳ **אין מעבירין על המצוות** וכו׳.

הג״ר אליעזר קונשטט שליט״א בקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון ה-ז ע׳ קלח) העיר על מש״כ בשאגת אריה (סי׳ כח) דאין מעבירין על המצוות שייך רק בשתי מצוות, אבל במצוה ודבר הרשות יכול להקדים את הרשות. וא״כ מאי ראי׳ איכא לר״ל, הא החזרת הריקן היא רשות. וצ״ע ע״כ.

★★

בגמ׳: קיבל את המלא ומחזיר את הריקן וכו׳.

מכאן כתב המהרי״ל (הל׳ קריאת התורה) ונפסק ברמ״א (סי׳ קמ״ז סע׳ ח׳) דביום שיש בו שתי ספרי תורה דאין מסלקין את הספר הראשון עד שכבר הניחו הספר השני על השלחן שלא יסיחו דעתן ויהיו פנוים מן המצוה, ודו״ק.

ומכאן כתב המהרי״ל (שם) בשם המרדכי שלא ירד מי שכבר קרא בתורה עד שיעמוד אצל התורה הנקרא לעלות אחריו.

דף ס״ה ע״א

בגמ׳: מנא ידע - כהנים זריזין הן וכו׳.

הגאון ר׳ פנחס הירשפרונג ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ה׳ קובץ ה׳ ע׳ מ׳) מביא, שבספר גור ארי׳ יהודה מבנו של האי גאון ר׳ מנחם זעמבא ז״ל הי״ד, בקונטרס השו״ת סי׳ ז׳ וח׳, מפלפל שמה הגאון הגרמ״ז אם בספק מצוה, שנשאר גם אחר העשיי׳ ספק, אם נפטר מידי חובו או אכתי חייב, ובתשובה ההיא מראה נפלאות בראיות עצומות. וכתב הגר״פ, שחידוש לו שלא הביא שכנראה יש מחלוקת בזה שתי שיטות ברש״י פסחים ס״ה ע״א בד״ה ומנא ידע, שכתב שם בזה״ל, ומנא ידע ר׳ יהודה אם נתקבל בכלי, והא חששא בעלמא הוא דקאמר שאם ישפך דמו וכיון דלתקוני ספיקי אתא היכי מיתקני בהכי שמא לא נתקבל, [מבואר מדברי רש״י, שלא נוכל לתקן את החשש, מחמת שהספק עדיין ישאר], ואח״כ בד״ה כהנים זריזין הן, הביא לישנא אחרינא, שמא לא נתקבל ונמצא זורק דם פסול, הרי דהחשש הוא שמא זורק דם פסול, ומביא שאמר זאת להגאון רמ״ז ז״ל, והשיב לו שהיא ראי׳ צודקת, עכ״ל.

ובקובץ הנ״ל (שנה ט״ז קו׳ ה׳ ע׳ מו) כתב חכ״א בזה:

ולענ״ד אין מכאן ראי׳ כלל, דהכא אין כאן ספק גמור ככל שאר ספיקות דאורייתא לחומרא, רק חששא בעלמא הוא שחשש ר׳ יהודה שאם נשפך דמו של אחד מהן נמצא זה מכשירו, כדפי׳ רש״י דמנא ידע אם נתקבל בכלי ״דהא חששא בעלמא הוא״ דקאמר שמא ישפך דמו, א״כ האיך ידע אם נתקבל בכלי או לא, דהא אינו יודע אם נשפך ומאיזה מהן נשפך, רק חששא בעלמא הוא, וע״ז פי׳ רש״י, כיון דר״י לא בא רק לתקוני בעלמא להסיר החששות, היכי מיתקני בהכי, שמא לא נתקבל בכלי, וכיון דע״י זה לא נתקן עדיין, ואנן בחששא דמעיקרא קיימי, בודאי אין לזרוק הדם, ואין מזה ראי׳ לשאר ספיקות שהוא ספק גמור אם מחויב לחזור ולעשותה, ואפשר דאם נשאר עדיין בספק אחרי העשיי׳, מחיוב לעשות, ודו״ק.

(ולישנא אחרינא דהביא רש״י, שהחשש הוא מחמת שזורק דם פסול, אינו טעם אחר, רק פי׳ אחר בגמ׳, דהיינו שמא לא נתקבל בכלי כל מה שהוא שואב, ולא כלישנא קמא,

דשמא לא נתקבל בכלי, היינו אותה הבהמה שרוצה להכשיר). ע״כ.

דף ס״ה ע״ב

בגמ׳: אמרו לו שבח הוא לבני אהרן שילכו עם ארכובותיהם בדם והא קא חייץ וכו׳.

בשו״ת הלכות קטנות (סי׳ כ׳) כתב דמוהל שיש לו דם מילה שנתייבש על ידיו אין זו חציצה בנטילה, דאינו מקפיד עליו אלא שבח הוא לו, וכדאמרינן בשמעתין שבח הוא לבני אהרן שילכו עם ארכובותיהם בדם.

והשבות יעקב (ח״א סס״ט) תמה עליו שהרי בגמרא מבואר דאע״ג דשבח הוא מ״מ הדם חוצץ לולא הא דלח אינו חוצץ.

ועיין בשערי תשובה או״ח (סוף סי׳ תקפ״ד) לענין מוהל שהוא בעל תוקע, אם הדם שבפיו חוצץ בינו לבין השופר כהד דציפהו זהב.

★★

ידועים הם דברי החתם סופר (סוכה לו, א), על פי מאמר זה, וז״ל: ״והנה אתרוג המנומר או נקלף ונעשה כמנומר בשנים ושלשה מקומות, דמשמע דפסול משום הדר אפילו בשארי יומי - להפוסלים הדר כל ז׳, מ״מ נ״ל דרוב פעמים על ידי משמוש היד ורוב הנענועי׳ נולדו בו נימורים נימורים, וגם נקלף קצת מקומות מהעור העליון הקליפה החיצונה, ונעשה מקומות כמנומר, ומי יודע אם הוא ממראה האתרוג, וכן משמע לעיל (סוכה) ל״ה ע״ב פירש״י ד״ה מפני שמפסידה קליפתה החיצונה נמאסת במשמוש הידים ע״ש, ואי אפשר שיהיה כל פעם מראה אתרוג באותו הכתמים והבהרות שנולדו מזיעת הידים, נראה לי דהוה הדר, כיון שבאו על ידי מצותו זהו הודו והדרו, וקצת ראיה לזה מפסחים ס״ה ע״ב ׳שבח הוא לזרעו של אהרן שילכו עד ארכבותיהם בדם ע״ש, ובודאי בעלמא כיוצא בזה הוה ׳הקרבהו נא לפחתיך׳, והכא זהו הדרו, וה״נ דכוותיה, כנלע״ד דרוב פעמים בחולו של מועד כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד, ומכל מקום כשר, וכעין גרדומים דאתו משירי מצוה, וכעין מים משירי טהרה״.

בשו״ת ציץ אליעזר (ח״ט סי׳ לב) בתשובתו להגאון ר״י וועלץ זי״ע העתיק דברי החתם סופר אלו, והאריך בדבריו, וז״ל: ״העתקתי את דבריו כי הוא חידוש גדול בהלכה, ונדמה שלא מרגישים בו מכיון שזה נמצא בפירושיו ולא בתשובותיו, והוא נחוץ מאד למעשה, כי עינינו הרואות בהרבה פעמים שנעשה האתרוג בכנ״ל בימי החג, ולא פעם הלב נרתע מזה ודואגים ונאנחים אם אפשר לצאת עוד בזה יד״ח, ומחפשים בצער לקחת לצאת באתרוג חבירו, וכבר כתב המבי״ט ח״ג סי׳ מ״ט דטוב לצאת ידי חובה באתרוג שהוא קנוי בממונו מלרדוף אחר שאינו שלו וצריך שחבירו יקנהו לו במתנה ואולי אינו גומר בלבו להקנותו ונמצא שאינו יוצא ידי חובת נטילת לולב ואתרוג ע״ש, אבל לפי הוראת הח״ס הנ״ל אין מקום לחששא בזה, ואין צורך לחזר אחר אתרוג של חבירו.

וזכורני שפעם הראתי דברי ח״ס אלה לת״ח מופלג אחד והיה לי מאד אסיר תודה על המרגניתא הזאת שהראתי לו באמרו שתמיד הוא מודאג מאד כשקורה לו מזה באתרוגו בימי החג ואינו יודע להחליט בנפשו אם האתרוג מראה פסול בו כבר או לא, אבל עם דברי הח״ס נתיישבה דעתו, דלפי״ז תו אין מקום לדקדוק בזה, בהיות דלדברי הח״ס יוצא דגם אם כבר נעשה כעין מנומר ממשמוש היד מ״מ הוא כשר וזהו הודו והדרו״. וע״ש שהאריך עוד בדבריו, וכתב עוד: ״וראה זה מצאתי כעת בספר שו״ת נפש חיה חאו״ח סי׳ ד׳, שהביא נמי לדברי הח״ס הנ״ל בפ׳ לולב הגזול, ועוד זאת שעל דבר התירו זה של הח״ס בנה יסוד עוד להעדיף ממילא עבור כן אתרוגי ארץ ישראל, דכותב שם, דאתרוגים הבאים מארץ הקדושה לפעמים יתקלקלו ע״י משמוש היד בהם, ורבים אומרים זה ראי׳ שהוא אתרוג אמיתי ואינו מורכב כמאמרם ז״ל שלאתרוג קשה משמוש היד. וכדי שלא לחוש לשינוי המראה והבהרות שנעשה עי״כ מעתיק מה שהראה לו רב גדול אחד מ״ש ע״ז הח״ס ומחזיק לי׳ טיבותא על כך יעו״ש.

★★

בגמ׳: והא קא חייץ.

ההפלאה בשו״ת גבעת פנחס (סי׳ נו) ביאר דהא דלא אמרינן בזה כל לנאותו אינו חוצץ מאחר דשבח הוא לבני אהרן שילכו עד ארכובותיהם בדם, דהא דכל לנאותו אינו חוצץ (וכגון בלולב) הוא משום דמבטל את הנוי להלולב

וכיו״ב, אבל בודאי כאן לא שייך לומר דהדם בטל לכל כהן וכהן בכל מקום שהולך בעזרה, שהרי תיכף ימשיך למקום אחר.

★★

הרמ״א (יו״ד סי׳ קצ״ח סע׳ י״ז) פסק בשם רבינו ירוחם דמי שאומנותו להיות שוחט או קצב וידיו תמיד מלוכלכות בדם אינו חוצץ שרוב בני אומנות זו אינם מקפידין. ותמה ע״ז השבות יעקב (ח״א סס״ט) מדמקשינן הכא והא קא הוי חציצה אף שאומנותם של כהנים בכך ושבח הוא להם מ״מ מקפידין עליו וחוצץ. והוסיף השבות יעקב דדוחק לומר דכיון דצריך הכהן להעמיד רגלו על הרצפה בלי חציצה וכיון שהולך עד ארכבותיו בדם הוי כרובו שחוצץ גם כשאינו מקפיד עליו, דזה אינו דהא אין בזה רובו, וגם אפשר דלא גזרו במקדש שבות כה״ג (דהיינו שיחצוץ רובו גם באין מקפיד עליו).

וכתב שם דהא דכתב המחבר שם דמי שהוא צבע וידיו צבועות אינו חוצץ, הוא ע״כ רק בצבע, ולא בדם דמאיס.

הסדרי טהרה (שיורי טהרה סי׳ קצ״ח סקנ״ב) השיג על השבות יעקב, וכתב דודאי יש כאן חציצה בכולו, שהוא חציצה מעיקר דין תורה, דכיון שהכהן צריך שרגלו תהיה על רצפת העזרה בלי חציצה, הרגל נידון לעצמו, והרי הדם חוצץ מתחת כל רגלו.

★★

בגמ׳: והא קא חייץ לח הוא ואינו חוצץ כדתניא הדם והדיו והחלב והדבש יבשים חוצצין לחין אין חוצצין. דעת המרדכי (פ״ב דשבועות) והובא בב״י (יו״ד סי׳ קצ״ח) דהטעם שאין דבר לח חוצץ הוא משום דמן הסתם אין אדם מקפיד בדבר לח, וכתב החשק שלמה (סי׳ קצ״ח ס״ק י״ד) דלפ״ז כשיש חציצה על רובו, גם דבר לח חוצץ, שהרי ברובו גם כשאינו מקפיד הוי חציצה.

וכתב החשק שלמה דלכא׳ יש להקשות על המרדכי מהא דמשנינן הכא דדם לח הוא וע״כ אינו חוצץ, והא הכא הדם תחת כל הרגל ובכולו הרי יש חציצה גם באינו מקפיד. ותירץ דלא כתב המרדכי דלח אינו חוצץ משום דאינו מקפיד, רק לענין טבילה, דודאי אין מי המקוה נכנסין לתוך חציצת הלח שעל גופו, אבל הכא שהרגל של הכהן עומד על הדם שעל רצפת העזרה בודאי אין הלח חוצץ כלל, דאין לו קיום ללח בין שני דברים קשים. (וצ״ע דאם נאמר דהא דאין הדם חוצץ מתחת רגל הכהן הוא משום דמ״מ רגלו מגיע לרצפת העזרה, א״כ למה הביאה הגמ׳ להוכיח כן מהא דדם ודיו אין חוצצין. ועי׳ בדברי יחזקאל בענין חציצה).

★★

פרק ששי

במשנה: אֵלּוּ דברים בפסח דוחין את השבת וכו׳, **אבל צְלִיָּתוֹ והדחת קרביו אינן דוחין, הרכבתו והבאתו** וכו׳ **אין דוחין את השבת ר׳ אֱלִיעֶזֶר אומר דוחין** וכו׳.

כתב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״א סוף סי׳ קיט) דמזה דר׳ אליעזר פליג על הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום, ואילו על צלייתו לא פליג, הרי דגם לר׳ אליעזר דמכשירי מצוה דוחין שבת צליית הפסח אינה דוחה שבת.

ואף שיש לדחוק דהמשנה איירי בערב פסח שחל בשבת וע״כ אינה דוחה שבת משום דאפשר משתחשך ולא הוי הצליה מצוה בפני עצמה שנאמר עליה חביבה מצוה בשעתה, מ״מ אם היה הדין שבחל בערב שבת דוחה הצליה את השבת, היה לו לר׳ אליעזר לומר במה דברים אמורים דאינה דוחה בחל בשבת, אבל בחל בערב שבת ולא הספיק לצלותו בערב שבת דוחה הצליה את השבת, ואף דהיה יכול להספיק לצלותו מערב שבת, ג״כ היה דוחה שבת לר׳ אליעזר דס״ל דגם במכשירי מצוה שאפשר לעשותן מערב שבת דוחה את השבת, אלא ודאי דצליית הפסח אינה דוחה את השבת גם לר׳ אליעזר.

והטעם, משום דליכא קרא באכילתו שידחה שבת, ובכל שאר המצות שדוחין איכא קראי, וללמוד מהמצות האחרים שדוחין את השבת אי אפשר, שממצה אין ללמוד דיש לומר דס״ל כר׳ שמעון לקמן (צא ע״ב) דנשים פטורות מאכילת פסח ובמצה חייבות וא״כ מה למצה שכן נוהגת בנשים, ומעומר ושתי הלחם אין ללמוד שכן צורך גבוה, ומלולב שכן טעון ד׳ מינים, ומסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, ומשופר של ר״ה שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים, ומשופר של יוה״כ שכן חשיבא דנפטרו עבדים ושדות חוזרות, [ואף שבתוס׳ שבת (קלא ע״ב ד״ה אי) איתא דיש ללמוד במה הצד, מ״מ לתירוץ הר׳ פורת שם ולדבריהם שם (ע״א) בד״ה ושוין לא ילפינן במה הצד], עיי״ש.

★★

רש״י ד״ה שחיטתו וזריקת דמו. א״א אֶלָּא ביום דכתיב ביום צוותו לְהַקְרִיב קרבניהם ביום וְלֹא בְּלַיְלָה.

בהר צבי (על פסח סי׳ א׳) הקשה בשם הרי״מ זצ״ל דלמה לי טעם של ביום ולא בלילה תפ״ל דכתיב בארבעה עשר, ובלילה לאו ארבעה עשר הוא, ותירץ דכיון דבקדשים הלילה הולך אחר היום [עי׳ חולין פג.], גם ליל ט״ו קרוי ארבעה עשר, ולכן שפיר הוצרך רש״י לפרש משום ביום ולא בלילה.

ועיי״ש מה שהקשה עוד דהא בעינן שהשחיטה תהי׳ בין הערבים, עיי״ש מה שהאריך בזה.

דף ס״ו ע״א

במשנה: הבא לְיָ מועד לְאֵלּוּ כמועד לְשחיטה.

כתב ברש״י (ד״ה הבא) והזאה נמי לאו מגופי׳ דפסח היא. ותמה הרש״ש לעיל (ס״ה:) במשנה) דבירושלמי (כאן) מבואר סברא אחרת כיון ענין הזאה אינו קבוע לאותו יום, שהרי אם חל שביעי שלו אתמול מזה מערב יום טוב, לכן אין הזאה דוחה יו״ט אפי׳ אם חל ביום טוב. ועיי״ש שמטעם זה כתב בירושלמי שאפילו אם נולד לו להקרבן יבלת ביום טוב אין חתיכתו דוחה את יום טוב, שהרי אין זה דחתיכת יבלת אינו מוכנת לחול ביום טוב.

וכתב הגר״ח אלחנן וסרמן הי״ד בקובץ הערות (סו״ס י״ג) שרש״י ס״ל שהבבלי חולק על הירושלמי דבגמ׳ עירובין (דף ק״ד ע״ב) לגבי קושרין נימא של כלי השיר של הלוים בשבת, איתא שאם נפסקה בערב שבת, כיון שהי׳ יכול לקושרו

מע״ש אינו דוחה את השבת, אבל אם נפסקה בשבת, דוחה קשירתו את השבת. הרי דהבבלי ס״ל דאנס דאין זה הי׳ ראוי לחול בע״ש, אם אירע שחל בשבת דוחה את השבת. ולכן ל״ש לפרש דטעם דהזאה אינו דוחה את השבת, משום שאין זה יכול לחול בע״ש. לכן הוצרך לפרש הטעם מחמת שאינו מגופו של קרבן פסח.

★★

בגמ׳: ת״ר הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל י״ד להיות בשבת שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו וכו׳.

בספר סוד ישרים על פסח במאמרים על שבת הגדול (אות י) כתב לתרץ הקושיא המפורסמת איך נעלם מהם דבר זה, והלא יכולים לפשוט ממה שעשו בני ישראל פסח במדבר בשנה השנית, דלפי המבואר בברייתא דעשר עשרות (שבת פז ע״ב) היה יום י״ד בשבת.

ותירץ דבני בתירא ידעו שפסח דוחה שבת, אלא שהיו סבורין שבחל י״ד בשבת צריכין כל ישראל לעשות פסח אחד ביחד דהוי קרבן ציבור ואין כל יחיד ויחיד עושה קרבן פסח, וכל ספיקם היה האם בכח הקרבן פסח של כל יחיד ויחיד לדחות את השבת, עיי״ש.

ובשו״ת עצי זית להגאון ר׳ יצחק יוסף זילברברג זצ״ל (בסוף הספר בהערות אות ב) הביא קושית חותנו הגאון בעל הכלי חמדה זצ״ל על תירוץ היסוד ישרים הנ״ל, דאיך אפשר לומר כן דבשנה השנית הקריבו רק פסח אחד מכל ישראל, דא״כ למה שאלו הטמאים לנפש אדם למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה׳ במועדו, כיון דגם הטהורים לא הקריבו אלא קרבן ציבור שאינו נאכל, וא״כ גם הטמאים היו בכלל, כמו כל קרבן ציבור דכולם מקיימים המצוה דקרבן תמיד ומוסף אף שהם טמאים, אלא ודאי שכל ישראל הקריבו פסחיהן כבחול, ועל זה שאלו למה נגרע. [וע״ש עוד מה שהקשה ע״ז, עיי״ש].

ותירץ העצי זית דיש לתרץ למ״ד דפר העלם דבר של ציבור לא היה מתרומת הלשכה רק נאסף מעות מכל אחד ואחד ודינו כקרבן ציבור, א״כ גם כאן י״ל דהמעות לקרבן הפסח נאסף מכל אחד ואחד אך רק מהטהורים ולא מהטמאים וע״כ שפיר שאלו למה נגרע, עיי״ש.

★★

בשו״ת מנחת יצחק להגרי״י וייס זצ״ל (ח״ח סי׳ לח) גם הביא קושית העולם הנ״ל איך נתעלם מבני בתירה דבר זה, והלא מקרא מלא דבר הכתוב שעשו בני ישראל פסח במדבר בשנה השנית, וכנ״ל.

עוד הביא קושית הפני יהושע בלקוטיו בשם קושית העולם, דלמה הצריכו גזירה שוה ״במועדו״ דפסח דוחה שבת, והלא לעיל (נט ע״ב) איתא רמי ליה רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבוקר זבח חג הפסח לבוקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין והכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביו״ט, א״ל כבר רמייה ניהליה רב אבא בר חייא לר׳ אבהו ושני ליה הכא בי״ד שחל להיות בשבת עסקינן דחלבי שבת קרבין ביו״ט, הרי דמהסתירה של הפסוקים ילפינן דפסח דוחה שבת.

וכתב המנחת יצחק לתרץ, די״ל דבני בתירה ידעו שפסח דוחה שבת וידעו שבנ״י במדבר הקריבו פסח בשבת, וכן ישוב הפסוקים הוא על כרחך בחל י״ד בשבת, אלא כל שאלתם היתה האם חכמים גזרו בזה מטעם גזירה דלא ידחה שבת, ויש להם כח לכך דהוי בשב ואל תעשה, וכמו דגזרו על שופר ולולב בשבת, וע״ז בא הלל ואמר להם שמקובל הוא מפי שמעיה ואבטליון דלא גזרו בזה לבטל מצות עשה דפסח, ואולי מטעם דעשה דפסח עדיפא דיש בה כרת.

ועיי״ש עוד שהאריך בכמה קושיות בסוגיא זו ויישבם, עיי״ש.

★★

באחיעזר (ח״ג סי׳ פ״א אות י״ד) תירץ דלכאורה הי׳ אפשר לשחוט ע״י קטן לדעת רש״י חולין י״ג דאם אומר הקטן ששוחט לשמו מהני גדול עומד על גביו, אלא דמדרבנן י״ל דאסור לספות בשאר איסורים בידים ולכן הסתפקו הם אם העמידו דבריהם גם בכה״ג, אבל במדבר יש לומר דאה״נ ששחטו ע״י קטן וגדול עע״ג.

★★

בגמ׳: שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו וכו׳.

לכאו׳ צ״ע דאטו לא היו סכינים להם בעזרה שהוצרכו למצוא היתר להביא סכיניהם בשבת.

וכתב הזרע אברהם (סי׳ ו׳ אות ג׳) דמזה מבואר דהיה לכל אחד סכין מיוחד לשחיטת הפסח, וכתב דנראה דטעמא דמלתא משום דקיי״ל בית השחיטה רותח, וסכין ששחט בה

טריפה אסור לשחוט בה וכדאיתא ביו״ד (סי׳ י׳ סע׳ ג׳), וא״כ ה״נ הסכין בולע מפסח זה ונאסר על האחרים מצד הבליעות של פסח שלא למנויו.

אלא דהעיר דמ״מ יכול לשחוט בסכין שנשחט פסח אחר וידיחנו בצונן או יקנחנו בדבר קשה וכמש״כ בשו״ע שם לענין סכין ששחט בה טריפה, ותירץ הרי מבואר שם דברגיל לשחוט טריפות לא מהני קינוח.

וע״ש שהעיר דלא מצינו בשחט חטאת שחייב להגעל את הסכין לפני שישחוט שלמים, וע״ש עוד מש״כ בזה.

דף ס״ו ע״ב

בגמ׳: פסח בשבת היכי מצי מקדיש והתנן אין מקדישין וכו׳ **כל אלו ביו״ט אמרו ק״ו בשבת.**

האחיעזר (ח״ב סי׳ מ״ט אות ד׳) נשאל דהא יכול בשבת להקדיש בלב, לפי מש״כ התוס׳ בגיטין (לא.) דמותר להפריש בשבת תרומה בלב. ותירץ האחיעזר דשאני תרומה בשבת דהאיסור משום מתקן, וע״כ לא גזרו במחשבה דגם עיקר מלאכת מכה בפטיש אם היתה נעשית במחשבה לא היתה אסורה. אבל במקדיש שהוא מוציא מרשות הדיוט לרשות הקדש שנאסר משום מקח וממכר גזירה שמא יכתוב, וכדאיתא בפ״ה דביצה, שפיר שייך לגזור כן אפילו במוציא מרשות לרשות במחשבה. [ואפילו לדעת הר״מ דבתורם יש גם איסור מקדיש, מ״מ אין כאן אלא דמיון למקדיש, ואין כאן הוצאה מרשות לרשות].

★★

הגרע״א (ח״א סי׳ קנ״ט) הסתפק אי מותר לעשות מעשה קנין בערב שבת שיחול בשבת, אי אזלינן לפי זמן המעשה, או לפי שעת חלות הקנין. ועיין בשו״ת ר״ט ווייל (או״ח סנ״ב) שהוכיח מקושית הגמרא כאן דבכל גווני אסור להקדיש ואפילו במקדיש בע״ש שחילול הקנין בשבת, ותמה על התרומת הדשן [הובא במג״א של״ט ח׳] שהקשה לענין הא דאין פדיון הבן בשבת דיתן המעות לכהן בע״ש שיחול הקנין בשבת. ועי׳ בשביתת השבת (זורע סוף אות ט׳) מש״כ בדחית ראיה זו.

★★

בגמ׳: ה״מ בחובות שאין קבוע להן זמן וכו׳.

ומבואר בגמ׳ כאן דקרבן פסח חשיב חוב שקבוע לו זמן. והקשה חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ מה): התוס׳ בפסחים (דף ל״ח ע״ב) ד״ה נאכלים, כתבו דבכורים אע״ג דהוו חובה הקבוע לה זמן מעצרת ועד החג מ״מ מיקרי חובה שאין לה זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות אינו מביא בכורים. ולפי״ז קשה על הא דאמרינן להלן בפרק אלו דברים (ס״ו ע״ב) דקרבן פסח מיקרי חוב שקבוע לו זמן, הרי מי שאין לו קרקע פטור מפסח כמבואר בתוס׳ פסחים (ג׳ ע״ב) ד״ה מאלי׳. ע״כ.

ובהג״ה (שם) תירצו:

בספר גור ארי׳ יהודא (בקונטרס המועדים דיני פסח סי׳ ד׳ אות ה׳) הביא בשם אביו הגאון מוה״ר מנחם זעמבא הי״ד שמצא בספר יד יוסף דבר חדש, דמי שאין לו קרקע דפטור מפסח היינו מאכילת הפסח, אבל בהקרבת הפסח חייב אף שאין לו קרקע יעו״ש. ולפי״ז לק״מ דשפיר מיקרי חוב שקבוע לו זמן, כמובן. ע״כ.

עוד כתב חכ״א בקובץ הנ״ל (שנה ג׳ קו׳ ח׳ ע׳ מא) ליישב בזה:

והנראה בזה דלא קשה כלל, דהביאור במש״כ התוס׳ דבכורים אע״ג דהוי חובה שקבוע לה זמן מ״מ מיקרי חובה שאין לה זמן קבוע כיון שאם אין לו פירות אינו מביא בכורים, הכוונה שלא נקרא קבוע זמנו רק בדבר שהוא תלוי בהזמן כלומר הזמן גורם שיהא מחויב, אבל בבכורים אין הזמן גורם שיהא מחויב בבכורים, רק תלוי באם יש לו פירות מחויב בבכורים, ואם אין לו פירות אינו מחויב, והגם דהזמן להביא הוא מעצרת ועד החג, מ״מ לא הזמן גרם רק הזמן נקבע להביא אז.

משא״כ בקרבן פסח נקרא קבוע זמנו, כיון דהזמן גורם שמחויב להקריב, וכמו שלא יתכן לומר דק״פ אין קבוע זמנו כיון דאם הוא חולה או רחוק מירושלים דפטור להביא הקרבן, דזה בוודאי אינו, דמ״מ קבוע זמנו רק הפטור מן הצד, משא״כ בכורים החיוב אינו תלוי כלל בהזמן רק בהפירות (ועיין טורי אבן על מגילה דף כ׳ ע״ב). ע״כ.

★★

בגמ׳: והלא מחמר, מחמר כלאחר יד, מחמר כלאחר יד נמי נהי דאיסורא דאורייתא ליכא איסורא דרבנן מיהא איכא, היינו דקא בעי מיניה דבר שיש לו היתר מן התורה ודבר שבות עומד לפניו לעקרו כלאחר יד במקום מצוה מאי.

המגן אברהם (סי׳ שה ס״ק ו) כתב דכל הנך דאמרינן בבהמה דאסורה לצאת בו לרה״ר מ״מ בכרמלית נראה דמותר, וכדאמרי׳ בשבת (קנג ע״ב) לגבי מחמר דכל שחבירו פטור אבל אסור בחמורו מותר לכתחילה.

ובספר תוספת שבת (ס״ק כז) הקשה עליו דשם בגמרא מבואר דרק במקום פסידא התירו ע״ש. ועוד הקשה עליו מדברי הגמרא כאן דמבואר דמחמר כלאחר יד דג״כ הוי רק איסור שבות אעפי״כ מותר רק כשהוא במקום מצוה אבל במקום שאינו מצוה לא הותר.

ובמחצית השקל יישב דברי המג״א וכתב דהנה הקושיא מהגמרא כאן ומהגמרא בשבת יהיה קשה גם על השו״ע דהתיר בסעיף כ״ב בבהמה היכא דהוי איסור שבות דחי נושא את עצמו, אלא דעל השו״ע לא קשה משום דבגמרא כאן ובשבת מיירי מאיסור מחמר דהוי איסור יותר חמור משביתת בהמתו, דגם הוא מסייע בזה, וא״כ י״ל גם דברי המג״א, דגם המג״א לא דבר מאיסור מחמר אלא מאיסור הוצאה, אלא המג״א רק הביא דברי הגמ׳ בשבת דאי׳ דכל שחבירו פטור אבל אסור בבהמה מותר לכתחילה, והלשון מותר לכתחילה ודאי משמע אף במקום דליכא פסידא או דוחק או מצוה, ומזה למד המג״א דודאי בכל שבות מותר בבהמה אף בלי פסידא או מצוה, ורק במחמר דיותר חמור אמרינן בגמרא שבת וכאן דצריך שיהיה מקום פסידא או מקום מצוה, ולזה מודה המג״א, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ר״ל אמר כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו אם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו וכו׳.

המחצית השקל בספר סדר משנה על הרמב״ם (הל׳ דעות פ״א ה״ה) תמה דאיך לא הפליג ר״ל במדת הכעס לומר דכל הכועס כאלו עובד ע״ז וכדאי׳ בשבת (קה:), ויותר מזה קשה דאיך תחול ותשוב אליו הנבואה מיד כשתתיישב דעתו עליו וכדכתיב ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה׳, והוא עדיין לא שב מעונו ומחטאתו אשר חטא לכעוס שהרי לא מצינו בפסוק שהתודה או התפלל על מה שחטא.

וכתב המחצית השקל דע״כ יש ב׳ סוגי כעס, הגמרא בשבת שמפליגה בעבירת הכעס, הוא בכועס במקום שאין ראוי לכעוס. אבל ר״ל בסוגין מדבר בכועס במקום שראוי לכעוס, דמ״מ אין מדת חסידות בכך דטבע הכעס לגרום להסתלקות החכמה והנבואה, ור״ל הוכיח כן ממשה ואלישע שכעסו במקום הראוי לכעוס ומ״מ נסתלקה חכמתם ונבואתם.

דף ס״ז ע״א

בגמ׳: אר״ח, מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו פטור וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה הכתוב וכו׳) בתו״ד כתבו: נראה דלא מהני אלא במחנה שלישית דלא גרע מזב הואיל ואיכא לאוקומי ניתוק למחנה שלישית, ובמחנה שכינה חייב כרת דלא גרע ממחוסר כפורים, וכן משמע בפרק כל הפסולים (דף ל״ב:) דקאמר ואי ביאה במקצת שמה ביאה היכי מעייל ידיה לבהונות אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוא, א״ל ומטונך הואיל והותר לצרעתו הותר לקריו.

וכתב הרש״ש כאן בד״ה בא״ד וכ״מ בפ׳ כל הפסולים וכו׳, וז״ל: כוונתם דא״א דבמצורע ליכא כרת ובבעל קרי ודאי יש בו כרת כדאמר אידי ואידי עשה שיש בו כרת הוה וא״כ איך אמרינן הואיל. וקשה לי דכבר הוכיח הטורי אבן (במגילה ג׳:) דאמרינן הואיל מקילתא לחמירתא, ומצורע אף דניתק לעשה מ״מ איסור דאורייתא איכא כמ״ש בשאגת ארי׳ (סי׳ פ״א), וכש״כ לפירושם בהא דניתק לעשה דהכא משמע דאיסור עשה איכא לכל הפחות עכ״ד.

והעיר על דבריו חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה י״ד ק״ו ב׳ מד-ה):

וגברא רבא חזינא וקושיא לא קחזינא, דלאחר עיון בדברי הטו״א שם במגילה ברור שאין לדמות מילתא למילתא, וז״ל הטורי אבן בד״ה ולאחותו מה ת״ל: רישא דהאי ברייתא הכי מיתני ברפי״ב דזבחים (דף ק׳ ע״א) [עה״פ כל ימי הזירו לה׳ על נפש מת לא יבא לאביו ולאמו לאחיו ולאחותו לא יטמא להם וגו׳] ר׳ עקיבא אומר נפש אלו הקרובים, מת אלו

הרחוקים, לאביו, לאביו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה, לאמו, הרי שהי׳ כהן ונזיר לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למ״מ, לאחיו, שאם הי׳ כהן גדול ונזיר לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למ״מ, ולאחותו מה ת״ל וכו׳. וק״ל מנ״ל דהני ארבעה קראי כולן למעוטי מ״מ קאתי, דילמא חד מינייהו לגופא אתא, שאם הי׳ כהן ונזיר נמי אינו מטמא לקרובים כמו נזיר גרידא, וכ״ת ולאו ק״ו הוא, ליתא דהוה אמינא כהן ונזיר גרע טפי מנזיר גרידא דהואיל והותר לו טומאת קרובים לכהונתו הותר לו נמי לנזירתו, וכה״ג אמרינן נמי בפ״ג דזבחים לעולא דס״ל ביאה במקצת שמה ביאה, אפ״ה מצורע שחל ח׳ שלו להיות בע״פ וראה קרי בו ביום וטבל מכניס ידיו לבהונות, ומטעמא דהואיל והותר לצרעתו הותר נמי לקריו, ול״ל דה״ט דאמרינן התם הואיל דה״ל מחמירתא לקילתא דהא מצורע ודאי חמיר מבעל קרי, אבל נזיר דחמיר מכהן דה״ל מקילתא לחמירתא ל״א הואיל, ליתא, דהתינח לר״א דפ״ז דנזיר (דף מ״ז ע״א) גבי כהן גדול ונזיר שמצא מ״מ דס״ל יטמא כהן שאין מביא קרבן על טומאתו, אבל לחכמים דס״ל התם יטמא נזיר שאין קדושתו קדושת עולם אלמא כהן חמור מנזיר מא״ל, עכ״ל הט״א מה ששייך לענייננו.

הרי חזינן דהטו״א הקשה רק מכהן ונזיר דשניהם אותה טומאה רביעה עלייהו, ובאותו לאו קאמרי, שפיר א״ל [הגם דנזיר אינו מטמא לקרובים] דיטמא כהן שהוא נזיר, אף דהו״ל מקילתא לחמירתא, מ״מ אינו עובר על דבר שהוא יותר מלאו דלא יטמא למתים, אותו הלאו דהוי אסור לי׳ כשהוא כהן, ומ״מ התורה התירו לקרובים, ולר״ע (דף ק׳ ע״א דזבחים) הוי לי׳ חובה. ועיין ברמב״ם הל׳ אבל (פ״ב ה״ו) וז״ל, כמה חמורה מצות אבילות, שהרי נדחת לו הטומאה מפני קרוביו כדי שיתעסק עמהן ויתאבל עליהן, שנא׳ כי אם לשארו הקרוב אליו לאמו וכו׳ לה יטמא מצות עשה שאם לא רצה להטמא מטמאין אותו בע״כ [והגם דהרדב״ז מפ׳ דהא דמטמאין אותו בע״כ אינו אלא מדרבנן, מ״מ לפי הכסף משנה (פ״א ה״א מהל׳ אבל) המ״ע להתאבל על הקרובים כולל גם המ״ע להטמא להם].

וממילא שפיר אפשר להקשות, שהגם דכהן זה נזיר ג״כ הוי, ונזיר בלאו הכי אסור לי׳ לטמא אף לקרובים, מ״מ דכיון דהוא ג״כ כהן, וכהן הוא כבר מלידה, ולגביה מצוה היא להיטמאות, ואותו לאו דלא יטמא הותרה לו, אפשר לומר דהלאו דנזיר דלא יטמא, דלא הוי עצם הלאו חמור יותר מל״לא יטמא״, דכהן (אלא דנזיר אסור גם בקרובים), הותר לכהן נזיר, ומקילתא לחמירתא לא איירי בהחפצא דאיסור דטומאה, שהוא אותו הלאו, אלא בהגברא דהוי כהן (שמותר לו ליטמאות לקרובים) וגם נזיר (שאסור לו לטמאות לקרובים), ובכה״ג מיירי הטורי אבן דאמרינן הואיל מקילתא לחמירתא, ומייתי לי׳ ראי׳ ממצורע [דהטומאה דגברא חמורה מטומאת בעל קרי] לבעל קרי דהוי נמי מקילתא לחמירתא, אבל החפצא דאיסור, דהיינו כרת, שוה בשניהן.

משא״כ אי הוי אמרינן לר״ח דס״ל דמצורע שנכנס לפנים ממחיצתו דפטור שהכתוב נתקו לעשה, גם למחנה שכינה, ולא רק למחנה שלישית, ודאי לא הוי אמרינן דהואיל דהותר לצרעתו (דאז הו״א שאינו אלא בעשה) הותר נמי לקריו (דהו״ל איסור כרת), ובכה״ג פשיטא להו להתוס׳ דלא אמרינן הואיל מקילתא לחמירתא, ומעולם לא עלה על דעת הטורי אבן לומר כזה. וממילא קושית הרש״ש ליתא מעיקרא. עכ״ד.

★★

בגמ׳: איתיבי׳ מצורע שנכנס לפנים ממחיצתו בארבעים וכו׳.

בקובץ וילקט יוסף (קו׳ ג׳ מחברת י״ב סי׳ כ״ג) מביא מספר יד יצחק (ח״ג סי׳ כ״א אות ג׳) שהקשה מדוע לא תירצה הגמ׳ דהא דמצורע לוקה ארבעים אייר בכהן לשיטת רש״י בתמורה (ה׳ ע״ב) דכהן לוקה על לאו הניתק לעשה ע״כ.

ותירץ בוילקט יוסף הנ״ל: נ״ל עפימ״ש התוס׳ (בחולין פ״א) הא דלא עקר תרי לאווי היינו כי ההוא דתמורה דל״ה ניתוק גמור דאין שם מעשה נתקן הלאו, דוהי׳ קודש לאו מעשה הוא דמאליו קדוש כו׳. ובלאו״ה קשה שם הסוגי׳, וצ״ל שם דכולהו דמייתי התם ל״ה ניתוק גמור עיי״ש. והתומים (בסי׳ ל״ב) הסביר הדבר, דהיכא דהעשה הוא מעשה גמור א״א לומר עשה זאת ותילקי עיי״ש.

ומעתה מבואר מהתוס׳, דכל החילוקים שמבוארים בתמורה שם הוא רק שם דליכא מעשה גמור, משא״כ היכא דאיכא מעשה גמור. וא״כ גם כאן אף לשיטת רש״י דכהן לקי אלאו הנל״ע הוא רק שם בתמורה דליכא מעשה גמור,

משא״כ בנ״ד במצורע אף בכהן א״א לומר דיצא מן המחנה וילקה, וא״כ שפיר פטור אף הכהן ממלקות. ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: ויאמר זב ואל יאמר מצורע וכו׳.

בקובץ שומר ציון הנאמן (ד׳ רי״ב ע״ב) הקשה: ותימא בעיני דלמא משום הכי אצטריך מצורע להורות שלא יקוצץ צרעתו ויעבוד, ויעויין בזה שבת (דף קל״ב ע״א) ובדברי רש״י שם ד״ה ומה צרעת וצ״ע. ע״כ.

והשיב על כך הגאון בעל ערוך לנר (שם): לא ידעתי היאך יצטרך קרא לזה דלא יקוץ צרעתו ויעבוד, דמהיכי תיתי לומר כן, דלא שייך דהו״א דעשה דעבודה דוחה ל״ת דהשמר בנגע צרעת, כיון דלא הוי בעידנא כדאמרינן שבת (דף קל״ב ע״ב), ועוד אי מצריך קרא להכי היאך נשמע כן ממה דכתיב וישלחו מן המחנה כל צרוע, שהרי אם נקצץ בהרתו לא נקרא צרוע ואין צריך לשלחו מן המחנה. ע״כ.

★★

בגמ׳: וטמא מת מותר ליכנס למחנה לויה, ולא טמא מת בלבד אמרו אלא אפי׳ מת עצמו וכו׳, **מאי חומריה דזב מטמא מת שכן טומאה יוצאה עליו מגופו.**

כתב הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״א סי׳ נב אותיות יד-טז), דהנה אמרינן בגמרא דזב חמור מטמא מת בזה שהטומאה יוצאה מגופו, ועוד מבואר כאן בגמרא דטמא מת הוא לאו דוקא אלא אפי׳ מת עצמו מותר ליכנס למחנה לויה, וא״כ לכאורה אין חומר בזב ממת עצמו, אלא ודאי מוכח מכאן דהמת אין גופו טמא, אלא הטומאה שורה עליו וע״כ הנוגע בו טמא, משא״כ הזב גופו עצמו טמא, ושפיר הוי זב חמור גם ממת עצמו שהטומאה יוצאה עליו מגופו.

ובזה מובן כונת הספרי זוטא (בפרשת חוקת) שדורש ממה שכתוב הנוגע במת, הנוגע במת טמא ואין המת עצמו טמא, ותמוה אם המת עצמו אינו טמא מדוע מטמא מת הנוגע בו. ועוד מקשין מהא דאמרינן כאן בגמרא דלא טמא מת בלבד אמרו אלא אפי׳ מת עצמו מותר ליכנס למחנה לויה, ולפי דברי הספרי זוטא מאי אפי׳, הלא טמא מת הוי רבותא טפי דהוא עצמו טמא משא״כ המת דאין עצמו טמא.

אך לפי הנ״ל א״ש, דכוונת הספרי זוטא שאין המת עצמו טמא כמו זב שגופו טמא, אלא המת עצמו טהור אלא שהטומאה שורה עליו וע״כ שפיר הנוגע בו טמא, אך אעפי״כ עדיין הוי רבותא יותר מטמא מת משום שבמת הטומאה השורה עליו באה ממנו, משא״כ בנוגע במת.

וכתב עוד שם (אות יג) דנראה דהא דהזב מטמא במשכב ומושב משא״כ במת וכדומה, הוא ג״כ משום הטעם הזה, דהזב גופו עצמו טמא, וע״כ המשכב והמושב שהם משמשים את הגוף טמאים, משא״כ במת שאין גופו עצמו טמא אלא כוח הטומאה שורה עליו, שפיר אין צורך לרוח הטומאה במשכב ומושב שלו וע״כ אינם טמאים.

ובזה שפיר מיושב קושית התוס׳ כאן בד״ה חומרא, שכתבו על דברי הגמרא שחומרא דזב הוא שכן טומאה יוצאה מגופו, דהוי מצי למימר שכן מטמא משכב ומושב וכו׳. ולהנ״ל מיושב, שהטעם שזב מטמא משכב ומושב הלא הוא מחמת שהטומאה יוצאה מגופו והיינו שגופו עצמו טמא וכנ״ל. עיי״ש.

★★

ברש״י ד״ה אלא לעולם מקרא קמא.

כתב רש״י ודקשיא לך וכו׳ א״כ דדייקא דממעטינן ציבור מהאי דינא לחומרא ממעטינן וכו׳.

הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״א סי׳ ב אות י) העיר דמתוך דברי רש״י אלו, ומעצם דברי ריש לקיש בגמרא לעיל (סו ע״ב) מבואר דכאשר אנו אומרים דהציבור פטורים מפסח שני, אין הכוונה שהוי קולא דהיחיד נדחה לפסח שני ואילו הציבור פטורים מזה, דלא מסתבר שהיחיד יהי׳ מחוייב במצות יותר מהציבור, אלא הכוונה לחומרא, דליחיד נתנה התורה תקנה שאם לא עשה פסח ראשון לא הפסיד עדיין את מצות הפסח ויעשה פסח שני, משא״כ הציבור הפסיד את המצוה ואין להם תקנה לעשות פסח שני, עיי״ש שהאריך בזה, ויישב בזה קו׳ המנחת חינוך על הצל״ח לגבי דרך רחוקה ואם הציבור עושין פסח שני כשהם בפסח ראשון בדרך רחוקה עיי״ש.

דף ס"ז ע"ב

בגמ': דא"ר יוחנן כו' ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

היינו מחוץ למחנה שכינה ומחוץ למחנה לויה. במשך חכמה (ריש פ' במדבר) הקשה קושיא עצומה שאם כן איך חנו הלוים במדבר במחנה לוי', הא ע"י תשמה"מ נעשו בעל קרי, ובעל קרי משתלח חוץ לשתי מחנות.

וכתב לתרץ דמחנה לויה הי' חלוק לשתי מחנות. הלוים שהיו שומרים משמרת המשכן סביב לאוהל מועד, במקומם הי' קדושת מחנה לוי', ומשם נשתלח בעל קרי, ולכן נאמר תרי קראי (במדבר א' נ' נ"ג) וסביב למשכן יחנו וגו' והלויים יחנו סביב למשכן העדות, היינו שמחנה הלוים הי' סביב למשכן, הם ונשיהם וטפם, אבל מסביב למשכן העדות בפנימי שמה הי' קדושת מחנה לוי', ושם היו רק זכרי הלוים. ודייקא נקט משכן "העדות", לפי שעדות הוא ששכינה שורה בישראל שהם גדורים בעריות, כמו שכתב רש"י (פ' פנחס) על הפסוק שבטי וגו' עדות לישראל, וכן שם במחנה הלוי' שנאספו בתשמה"מ עדות היא שקדושים הם ושכינה שורה בהם.

ובזה מבאר הא דילפינן בריש תמיד (כ"ו ע"א) מחנה לוי' ממה שנאמר (במדבר ג' ל"ח) והחונים לפני המשכן וגו' משה אהרן ובניו, ומשה היינו מחנה לוי', דמשו"ה נקט מחנה לוי' ללמוד ממשה, דכמו דמשה פירש מן האשה, כן אלו שהי' בפנים סביב למשכן הי' פרושים מן האשה.

דף ס"ח ע"א

בגמ': אלא אימא מחוץ למחנה זו מחנה לויה, לא יבוא אל תוך המחנה זו מחנה שכינה ע"כ.

וכ"ה בספרי (פר' כי תצא) ע"ש. אכן גירסת הר"ח בגליון הגמ' כאן היא איפכא, דמש"כ ויצא אל מחוץ למחנה זה מחנה שכינה, ולא יבוא אל תוך המחנה זה מחנה לויה ע"כ וכ"ה ברמב"ם (פ"ג דביאת מקדש ה"ח) ע"ש. וראה גם בחינוך (מצוה תקס"ה) שהביא כן, והגאון בעל ברוך טעם בהגהותיו על החינוך שנדפסו בספר ברוך טעם ח"ב ובספר זכר שלמה (עמ' ש"ה) תמה שבגמ' פסחים אי' איפכא, ופלא שלא ציין לר"ח והרמב"ם דמביאים כהחינוך ודו"ק. וראה גם במשך חכמה כאן שעמד בכך שהספרי גורס כגמ' דידן, והרמב"ם והר"ח גורסים איפכא.

ובתרגום יונתן על: לא יבוא אל תוך המחנה תירגם: לא ייעול למצוע משריתא ע"כ. ומצוע - היינו אמצע, וראה פ' יין הטוב על התרגומים (עמ' תתנ"ד בהגה 74) שפי' בדעת התרגום כפשוטו דקאי על מחנה לוי' שהי' באמצע המחנה עכ"ד. והנה לא ציין כלום דיש בזה גירסאות וכנ"ל, אי הסיפא דקרא קאי על מחנה לוי' או שכינה.

אך גם מה שביאר מש"כ בתרגום: למצוע - דר"ל אמצע וזה תרגום תיבת: תוך בקרא. ראה בפרד"י החדש (פר' קרח אות קמ"ב) מש"כ אי תוך ר"ל אמצע ממש. ע"ש היטב (ואי לא - א"כ אין כלל הכרח בתרגום דקאי על מחנה לוי' ודו"ק).

ונפק"מ להלכה בב' הגירסאות הנ"ל למש"כ המנחת חנוך (מצוה שס"ג) להסתפק אי במחנה לוי' דכתיב בי' בסיפא דקרא: לא יבוא, האם האיסור הוא רק בדרך ביאה או אפי' שלא כדרך ג"כ ע"ש. וראה עוד בספק זה בספר דרך הקודש למהר"ח אלפנדרי ז"ל (סי' ג' ס"ק ב') ואבני נר (יו"ד ח"ב סי' ת"נ ס"ק כ"ז) ע"ש היטב. והנה לגי' הר"ח, הרמב"ם והחינוך, הספק הזה מתהפך ממחנה לוי' למחנה שכינה ודו"ק היטב.

★★

בגמ': ומיחוי קרביו וכו'.

הגאון ר' ברוך שמעון רוטשטין שליט"א העירני ששמע שהגאון מטשעבין זצ"ל נשאל מה ר"ל מחיית עמלק, האם ר"ל מיתתו לבד או שזה ענין מיוחד להרגו באופן שהריגה עצמה תהי' ביסורים וכדו', והראה ברש"י פסחים (ס"ח.) שפי' מיחוי קרביו: לשון נקיבה וחיבול, כמו: תמחה את זכר עמלק עכ"ל רש"י. ודייק מזה הגאון מטשעבין זצ"ל דיש ענין מיוחד במצוה זו של נקיבה וחיבול ולייסר אותם ביסורים ולא רק עצם יציאת נשמתו עכ"ד, והוא דבר נפלא.

★★

בגמ': עתידים צדיקים שיחיו מתים וכו'.

בהג"ה לספר מהר"ש מהרה"ק מהר"ש מבעלז זצ"ל (פר' ויצא ע' קסא) רצה לחדש דהא דאחז"ל דג' מפתחות

לא נמסרו לשליח הוא דוקא בא״י, אבל בחו״ל שפיר נמסרו לשליח ע״ש. וכתב שם:

ואפשר ליישב ג״כ מה שאמרו חז״ל (פסחים ס״ח) עתידים צדיקים שיחיו המתים, כתיב הכא ורעו כבשים כדברם וכתיב התם ירעו בשן וגלעד. ומקשים המפרשים הא תחה״מ הוא משלשת הדברים שהם ע״י הקב״ה בעצמו, ואיך אפשר שהצדיקים יחיו מתים, ולפי דרכנו ניחא, דמה שאמרו חז״ל שהג׳ אין נמסרין לשליח הוא דוקא בארץ ישראל, וא״כ אפשר שהצדיקים יחיו המתים שבחו״ל. והמהרש״א שם קאמר דנקט בשן וגלעד שהן אינן מעיקר א״י, לומר שאף המתים שבחו״ל יזכו לתחה״מ על ידי הצדיקים. ע״כ. ולפי הנ״ל אפשר לומר דדוקא בשן וגלעד שאינם מא״י יחיו המתים ע״י הצדיקים, משא״כ בארץ ישראל.

וע״ש עוד מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: מה שמחצתי ואני ארפא וכו׳.

הגאון ר׳ יעקב שור זצ״ל ביאר עפי״ד מה שנזכר בברכת תחיית המתים: ורופא חולים. כיון שהגמ׳ כאן אומרת: מחצתי ואני ארפא - מה רפואה באחד אף תחיית המתים באחד, מכאן לתחיית המתים מן התורה ע״כ. וא״כ בברכת תחיית המתים מתאים ענין רפואת חולים דמזה ילפינן תחיית המתים וכנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★★

אך באמת יש להעיר דבפיוט מחי ומסי הסדר הוא: מחי ומסי, ממית ומחיה ע״כ. וצ״ב שנקט שלא כסדר התוה״ק שנקטה קודם אמית - ואחיה ואח״כ מחצתי - וארפא, וראה בקובץ הדרום (שנה י״ז עמ׳ 175) מש״כ הג״ר אליהו כץ מנייטרא בזה. ע״כ.

דף ס״ח ע״ב

בגמ׳: תניא אמר ר״ש בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה, ואין ממתינים להם עד שתחשך.

הגור אריה יהודה (מועדים ס״ז אות י״ב) הביא קושית האחרונים דאיך הוכיח ר״ש מכאן דחביבה מצוה בשעתה, והא י״ל דשאני פסח דגם אם יקטיר את האימורים בלילה צריך לבא לדחיה, שהרי גם בלילה הוא יו״ט, ומה לי איסור שבת מה לי איסור יו״ט. ותירץ דבירושלמי (פ״ב דשבת) מבואר דר״ש ס״ל דהבערה ללאו יצאת והתוס׳ כתבו לעיל ה: ד״ה לחלק דלמ״ד הבערה ללאו יצאת אין איסור הבערה ביו״ט. [מיהו בעיקר הקושיא נראה דר״ש לא יליף מאימורי פסח, אלא מאימורי תמידין ומוספין שבכל שבת, וכדמפורש ברש״י כאן ובמנחות עב.].

★★

בגמ׳: בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה וכו׳.

בשו״ת מהראנ״ח (סי׳ עט) הובא בש״ך (יו״ד סי׳ שה ס״ק יב) כתב דתינוק בכור שחלה ולא נתרפא עד יום ל״א, נראה דאע״ג דמצות פדיון הבן לעשות בעיקר זמנה, מ״מ יש להקדים מצות מילה, משום דהמילה היא אות הכנסת ברית ואלמלא קבלת הברית אין חיוב מצות פדיון כלל, עיי״ש.

ובשו״ת יד אליהו (סי׳ נד) הקשה עליו מדברי הגמרא כאן דאמרינן דחביבה מצוה בשעתה ודוחה את השבת, א״כ מצות פדיון בשעתה תהא קודמת למצות מילה שלא בזמנה.

ובשו״ת יביע אומר (ח״ו יו״ד סי׳ כה אות א) כתב דלא קשה מידי, דהרי כאן גם כאשר המילה תהא קודם לפדיון הבן יהא הפדיון בשעתו, וא״כ מה שייך לומר חביבה מצוה בשעתה, ומי אמר שמשום חביבה מצוה בשעתה יש למצוה זו דין קדימה לשאר מצות שיש לנו טעם להקדימן כמו בנידון דידן שיש לנו טעם להקדים מצות המילה למצות הפדיון.

ואין הכי נמי כאשר התינוק חולה גם ביום ל״א, אז פשיטא דאין לדחות את מצות הפדיון עד אחר המילה, ואז ודאי דאמרינן חביבה מצוה בשעתה ויש לעשות הפדיון קודם מצות המילה, אבל כשאפשר לעשות שניהם באותו יום ל״א, שפיר יש להקדים את מצות המילה מטעם הנ״ל דהיא קבלת ברית על כל המצות, ואח״כ לקיים מצות הפדיון שעדיין בשעתה. עיי״ש.

★★

בגמ׳: ר״א אומר אין לו לאדם ביו״ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה.

כתב המהרש״א דאע״ג דכתיב ושמחת בחגיך, מ״מ ס״ל לר״א דגם בלימוד התורה אפשר לקיים מצות שמחה, וכדכתיב פקודי ה׳ ישרים משמחי לב, והא דקי״ל אין שמחה אלא בבשר, ר״ל אין שמחת אכילה רק ע״י בשר, (ויש לעי׳ לפ״ז מהא דאיתא במו״ק ט. דבשמחת חנוכת ביהמ״ק אכלו ביוה״כ משום דאין שמחה בלא אכילה ושתיה).

אמנם המשכנות יעקב (קהלת יעקב מו״ק ח:) נקט לפשוט דא״א לקיים שמחה בלימוד התורה, והא דקאמר ר״א או כולו לד׳, היינו בזמן הזה שבלא״ה אינו יכול לקיים מצות שמחה מכיון שאין לנו בשר קרבנות.

ועי׳ בשאגת אריה (סס״ט) שנקט כהמהרש״א דלר׳ אליעזר אפשר לקיים שמחה בלימוד התורה, מיהו לא מטעמיה של המהרש״א, אלא דשמחתו הוא במה שמקיים ע״י לימוד התורה המצוה החביבה ושקולה לפני המקום כנגד כל המצות, וע״כ נקט השאגת אריה דנשים שאינן מצוות בת״ת אינן יכולות לקיים שמחת יו״ט בת״ת. (ויש לעי׳ בזה דא״כ מה קאמר ר״א מה ראיה רשות למצוה, הא נשים יוכיחו דהוי מצוה ומ״מ אין שבות נדחה).

★★

בגמ׳: ור׳ יהושע סבר חלקהו חציו לה׳ וחציו לכם.

הגאון ר׳ אליעזר מנחם מן שך זצ״ל ראש ישיבת פונביז׳ אמר פעם בשיחתו בישיבה, שבהיותו בעיר וילנא היה שוהה בחנותו של מוכר ספרים שם שהיה מחסידי גור, פעם אחת חזר אותו חסיד - מוכר ספרים מנסיעתו לבעל האמרי אמת זצ״ל, ואמר לו אחזור לפניך מאמר שאמר הרבי באותו חג, דהנה איתא בגמרא כאן שביו״ט חלקהו חציו לה׳ וחציו לכם וכן נפסק בשו״ע (סי׳ תקכט), והנה מצינו בפסוק ויקח משה חצי הדם וגו׳ (שמות כד, ו), ואיתא שם ברש״י מי חלקו בא מלאך וחלקו, משום שבן אדם אינו יכול לחלק ולצמצם בדיוק על החצי, וא״כ איך שייך לומר כאן חלקהו חציו לה׳ וחציו לכם, אלא נראה מכאן שביו״ט יש לכל אחד מישראל מדריגת מלאך. [מובא גם באמרי אמת - ליקוטים עיי״ש].

★★

בגמ׳: אר״א הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ״ט יום שניתנה בו תורה הוא.

המגן אברהם (רס״י תצ״ד) תמה על מה שאנו אומרים בתפלה של שבועות זמן מתן תורתינו, והרי אנן קי״ל כרבי יוסי (שבת פו:) שהתורה ניתנה בז׳ בסיון, ונמצא דשבועות שהוא ביום ו׳ סיון אינו יום של מתן תורה. וכתב דמנהגינו בנוסח התפילה כהר״מ (אבות הטומאה פ״ה הי״א) שלא פסק כרבי יוסי ע״ש.

ועי׳ בהעמק שאלה (שאילתא ק״ז) שתמה דתירוצו של המג״א לא יעלה ארוכה להגמ׳ כאן דקאמר ר״א הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם ״דהוא יום שניתנה בו תורה״, דר״א בעצמו ס״ל ביומא (ד.) כר״ע ורבי יוסי דבז׳ בסיון ניתנה תורה ע״ש. וע״כ תירץ ההעמק שאלה דשפיר קרוי ו׳ בסיון יום מתן תורה, שהרי יום ו׳ בסיון הוא היה מיועד למתן תורה, אלא דמשה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו. וכיו״ב כתבו התוס׳ בע״ז (ג.) במש״א (שם) ר״ל ויהי ערב ויהי בקר יום השישי מלמד שהתנה הקב״ה עם מעשה בראשית דאם לא יקבלו ישראל את התורה ביום ״השישי״ דהיינו ו׳ בסיון יחזיר את העולם לתוהו, דאתיא גם לרבי יוסי דס״ל בז׳ בסיון ניתנה תורה, דמ״מ גם אליביה היתה התורה ראויה להנתן ביום השישי, אלא דמשה רבינו הוסיף יום אחד מדעתו.

★★

בגמ׳: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ״ט יום שניתנה בו תורה ישראל.

הבית הלוי (פרשת יתרו) העיר דלכא׳ אינו מובן טעם זה, דהא גם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים, ועוד דעיקר הטעם אינו מובן, דכי בשביל שניתנה בו תורה יהיה בו חיוב לאכול, ולכאו׳ אדרבה יותר היה צריך לקיים ביום זה הך דלה׳.

וביאר הבית הלוי עפ״י מה שאחז״ל דהמלאכים ביקשו שתנתן להם התורה, ואמרו תנה הודך על השמים מה אנוש כי תזכרנו, ומשה רבינו נצחם ועיקר הנצחון היה במה שהמלאכים אינם יכולים לקיים המצות שבגוף, וע״כ שפיר אמרו דהכל מודים בעצרת דבעינן ״לכם״, שהיא המצוה שאין המלאכים יכולים לקיימה, אבל הך דלד׳ הרי המלאכים

יכולים לקיים עוד יותר מישראל. (וכתב שם דמה״ט נהגו לאכול בשביעית מאכלי חלב, כדי לקיים הדינים והזריזוז בין אכילת חלב לבשר, והוא קינוח והדחת פה, כדי לקיים מצוה שבאכילה שלא שייך אצל המלאכים).

★★

שאל הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל, דלכאורה תמוה אם ניתנה בו תורה כ״ש שצריך לעשותו כולו לה׳. אלא פירוש הוא, דהרי ישנם לפנינו ב׳ כתובים הסותרים זה את זה. ממקרא אחד משמע שצריך להיות כולו לה׳, וממקרא שני משמע שצריך לעשותו כולו לכם. על כן ישנם לפנינו שני דרכים, א׳ לקיים או כולו לה׳ או כולו לכם. ב׳ לחלקו, חציו לה׳ וחציו לכם. אבל בשבועות שלא יתכן לומר שאפשר לעשותו כולו לכם שהרי יום שניתנה בו תורה הוא. א״כ ע״כ יש לנו לפרש חלקהו חציו לה׳ וחציו לכם כמו הדרך השניה. (אולי אמר זאת בשם היהודי הקדוש זי״ע).

★★

המגן אברהם (סי׳ רמ״ב סק״א) כתב מהעולת שבת דמשמע בסוגיא כאן דאע״ג דביו״ט בעינן חצי לה׳, אבל בשבת אם רוצה לעשות הכל ״לכם״ עושה, ובלבד שלא יבטל זמן תפלה. וכתב המגן אברהם בזה״ל ואני אומר נשתקע הדבר ולא נאמר, דהא כתיב ג״כ ״שבת לה׳ אלקיך״, אלא הכי קאמר אע״פ דר״א פליג ביו״ט ואמר או כולו לה׳, אבל בשבת בעינן נמי לכם.

וע״ש במחצית השקל ובפרי מגדים שכתבו בביאור העולת שבת שהבין דע״כ כונת רבא אליבא דהלכתא דפסקינן כרבי יהושע דביו״ט בעינן חצי לה׳ וחצי לכם וע״כ אזיל רבא דבשבת סגי בכולו לכם.

★★

בגמ׳: רב יוסף ביומא דעצרתא אמר עבדי לי עגלא תלתא, אמר אי לאו האי יומא דקא גרים כמה יוסף איכא בשוקא.

הישועות יעקב (סי׳ תצ״ב) תמה דאיך יתכן שרב יוסף שהיה עניו מכל, וכמו שאמר בסוף סוטה (מט:) לא תיתי משמת רבי בטלה ענוה דאיכא אנא (רב יוסף), שיחזיק טובה לעצמו ויאמר כמה יוסף איכא בשוקא, וכתב דודאי ידע רב יוסף שהיה גדול בעיני הדור יותר משאר בני אדם, ותלה הדבר מרוב ענותנותו לפי שהוא פטור מן המצות, ע״כ אין היצר הרע מסיתו, ולכך יכול הוא לעבוד את ה׳ בלי מונע, אבל שאר בני דורו היצה״ר מסיתם, וע״כ הם קטנים מערכו בעסק קיום המצות, וע״כ קאמר אי לאו האי יומא דגרים שניתנה התורה וכל בני דורו מצווים המצות ״היה כמה יוסף בשוקא״ בדרגתו, דלולא התורה לא היה היצה״ר מסיתן והיה כולם גדולים כמותו.

★★

הקדושת לוי (סדר הזכירות בזכירת מתן תורה) העיר דלכא׳ אינו מובן דהא דודאי אין דרכו של רב יוסף להתפאר בעצמו. וכתב דאדרבא רב יוסף השפיל עצמו בזה בתכלית הענוה לא לקחת עטרה לעצמו, דאע״ג דבודאי רב יוסף היה זוכה למדרגתו והשגתו כאברהם אבינו (יומא כח:) שהשיג את התורה לפני שניתנה ע״י התפשטות הגשמיות בשכלו ומדעתו, אלא דמרוב ענותנותו אמר דאי לאו האי יומא דקגרים דהיינו בלי קבלת התורה היה כשאר פשוטי העם, וכל השגותי אינם מפאת שכלי מעצמי ודעתי, אלא מכח נתינת התורה, וע״כ כיון שזה היום עשה ה׳ לי שאוכל לבא לידי מדרגה זו, ע״כ נגילה ונשמחה בו.

★★

בגמ׳: רב ששת כל תלתין יומא מהדר ליה תלמודא ותלי וקאי אעיברא דשא ואמר חדאי נפשאי לך קראי לך תנאי.

כתב המנחת אלעזר (דברי תורה חלק ו׳ אות כ״ט) דלכא׳ יפלא וכי זהו תכלית השלימות שיקרא וישנה האדם רק בשביל טובת נפשו בעצמו לקבל שכר, וגם להשלים נפשו עדיין אינו השלימות לקדוש ה׳ כרב ששת. (וכתב שהדברי חיים זצ״ל הוכיח לאחד שביקש להיות ״עבד נאמן״, וגער בו דעיקר בקשה צריכה להיות לעשות חפץ ה׳ ולא להשלמת נפשו). וכתב דרב ששת כי הוי מהדר תלמודא חשש מגאות הלב, וע״כ עמד בעיברא דדשא להראות שעדיין לא הגיע לשלימות אלא עדיין עומד בשער, ואמר מגודל ענותנותו דאין לי להתגאות, שלמדתי אך להשלמת נפשי, ולא הגעתי לשלימות האמיתי ללמוד לחפץ ה׳. (ועע״ש מהדורא ט׳ אות פ״ד).

★★

תוס' ד"ה ומה. וכ"ת דגמר מסוכה וכו' **איכא למיפרך מה להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצותן אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה.**

האדר"ת בזהב שבא העיר דר"א בעצמו ס"ל בסוכה כז: דבעינן סוכה הראויה לז', ואין בונין סוכה בחוה"מ, וא"כ ע"כ דחייב לבנות הסוכה מעיו"ט, ונמצא שגם בסוכה אין הקיום המצוה מיד בשעת דחייתו, ושפיר ילפינן פסח מסוכה.

ועי' במהרש"ם (ח"ב סס"ה) שנשאל בזה מהאדר"ת, ותירץ לו המהרש"ם דגם לר"א לא בעינן סוכה הראויה ז' ימים מעת לעת, אלא גם כשבנה סוכתו באמצע יום הראשון יוצא בה חובתו, והביא סמוכין לזה. עוד תירץ דמשכחת לה בסוכה שנפלה בחוה"מ, דמודה ר"א שחוזר ובונה וכדאיתא בסוכה (שם). וכן משכחת לה בגר שנתגייר וקטן שנתגדל, דמרבה להו ר"א מכל האזרח.

דף ס"ט ע"א

בגמ': והזאה מאי טעמא לא דחיא שבת מכדי **טלטולי בעלמא הוא תדחי שבת משום פסח, אמר רבה גזירה שמא יטלנה ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר. ולר"א ניעבריה דהא אמר ר"א מכשירי מצוה דוחין את השבת** וכו'.

לכא' צ"ע דמ"מ נימא לר"א דיש תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, מאחר דס"ל דמכשירי מצוה דוחין שבת ומותר אליביה לטלטלו ד"א ברה"ר, (ובשלמא בלולב ל"ק דמדאגבה נפיק ביה). ועי' באגודת אזוב (ח"ב עניני שופר) שתירץ עפ"י המבואר בסוכה (רפ"ד) דעיקר תקנת חז"ל שלא ליטול לולב ביום א' של סוכות שחל בשבת הוא משום דאין אנו בקיאין בקביעא דירחא וה"נ בשופר כמש"כ הרי"ף פ"ק דמגילה, וע"כ שפיר גזרינן גם לר"א, דהא עיקר החשש שיבא להוציא את השופר בשבת אע"ג שאינו מצווה לתקוע בו, דשמא לאו ראש השנה הוא.

★★

בגמ': ערל שלא מל ענוש כרת וכו'.

הדבר אברהם (ח"ב ס"ב אות ו') הביא להקשות דתפ"ל דחייב כרת מצד כרת של מילה שלא מל את עצמו לדעת הראב"ד דגם במל את עצמו אח"כ לא נפקע כרת שבתחילה ממנו, וכתב הדבר אברהם דיש ליישב אי נימא דמש"כ הר"מ בכל יום שיעבור עליו מחייבו כרת הוא דוקא בעבר עליו יום שלם, דלפ"ז י"ל דאיירי במי שניתן לו האפשרות למול עצמו רק בערב פסח, ואיחר ומל את עצמו רק רגע לפני השקיעה, ושוב לא היה לו זמן לעשיית פסח דאינו חייב מצד ערלות. עוד תירץ באיירי בשוגג במילה ולא ידע שחייב כרת על שלא מל את עצמו, והזיד על פסח.

★★

ברש"י ד"ה ענוש כרת. **בשביל שהיה ראוי לתקן מו' שעות** וכו'.

כתב הגרי"מ אהרנברג זצ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' ב אותיות ב-ג) דמדברי רש"י דכתב דמי שהיה בדרך רחוקה קודם זמן שחיטת הפסח לא רמיא חיובא עלייהו לתקן, מבואר כדברי הצל"ח לעיל (ג ע"ב) דכתב על דברי התוס' ד"ה מאליה שהקשו מדוע ר' יהודה בן בתירה לא עלה לרגל ולא הקשו מדוע לא עלה לעשות הפסח, משום דעל פסח לא קשה מידי דאין חיוב לאדם לקרב עצמו קודם זמן הפסח וכשמגיע זמן הפסח הרי הוא בדרך רחוקה ופטור. וכן כתב גם בפני יהושע בסוכה (כה ע"א ד"ה במשנה שלוחי מצוה) עיי"ש.

אמנם במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) טען כנגד הצל"ח דודאי יש חיוב על כל איש לקרב עצמו לעשות הפסח, וכמו דיש חיוב לקנות לולב וכדומה, ומה שכתב רש"י כאן דקודם הזמן לא רמיא חיובא עלייהו, כוונתו רק לענין עונש כרת, שאם לא קירב עצמו קודם שש שעות במזיד לא מתחייב כרת, אבל מ"מ עבר בעשה דפסח שהיה לו להתקרב.

אך כתב בדבר יהושע שם שלשון רש"י שכתב "לא רמיא חיובא עלייהו" משמע להדיא דליכא שום חיוב להתקרב, וכן מהמשך דבריו דכתב דאחר שש שעות אין לו שום מצוה לקרב עצמו ולהתחייב.

ומה שכתב בירושלמי (פ"ט ה"ב) דמי שהיה מן המודיעין ולפנים קודם שש שעות ויצא משם אינו חייב כרת כי לא הוי שעת עשייה, משמע שבעשה דפסח קעבר אף ביצא קודם זמן החיוב, לא קשה מידי, כי שם מיירי שכבר היה בפנים ויצא לחוץ, אבל מי שלא היה בפנים ודאי אין עליו

שום חיוב להתקרב כדי שיוכל לעשות הפסח, ואדרבא, מהא דנקט הירושלמי דינו בהיה בפנים ויצא לחוץ ולא נקט בהיה יכול לכנוס ולא נכנס, משמע דבאופן זה ליכא עליו שום חיוב, עיי״ש.

דף ס״ט ע״ב

בגמ׳: מיתיבי יכול לא יהא ענוש כרת וכו׳.

בשו״ת דבר יהושע (ח״א סי׳ ד אות י) להגרי״מ אהרנברג זצ״ל תמה דלקמן (צד ע״ב) קאמר רבא דאיכא תרי תנאי אליבא דר׳ אליעזר אי ערל שלא מל ענוש כרת, דהתנא דמתני׳ דס״ל לר״מ דדרך רחוקה הוי מאיסקופת עזרה ולחוץ לא ס״ל דיש חיוב כרת על האדם להכנס ושלא להיות בדרך רחוקה, וה״ה שאין עליו חיוב לערל למול או לטמא להזות, וא״כ מה הקשה רבא לרבה מהברייתא כאן, והלא י״ל כרבה דהברייתא דר״א ס״ל דאין הזאת פסח דוחה שבת הוא משום דגברא גופיה לא חזי וס״ל כהתנא דמתני׳ לקמן דס״ל בשיטת ר״א דאין חיוב על האדם לתקן עצמו ולהתחייב, והברייתא דאי׳ דערל וכל הטמאים מחוייבים בכרת אם לא תקנו נפשם, ס״ל כאידך תנא דר״א לקמן.

ועיין בתוס׳ לקמן (צב ע״ב) ד״ה אלו דכתבו דמשמע דליכא מאן דפליג על הברייתא כאן יכול לא יהא ענוש כרת וכו׳. מזה שרבא מקשה מברייתא זו לרבה, אך קשה כנ״ל דהלא לרבא עצמו יש תנא אליבא דר׳ אליעזר דלא ס״ל כן, וא״כ מה הקשה כאן מברייתא זו על רבה, ונשאר בצ״ע.

★★

בגמ׳: יכול לא יהא ענוש כרת אלא שהיה טהור ושלא הי׳ בדרך רחוקה ערל וטמא שרץ ושאר כל הטמאים מנין ת״ל והאיש.

ובריבינו חננאל יכול וכו׳ ת״ל והאיש, מדהוה ליה למכתב והטהור שלא היה בדרך רחוקה וחדל לעשות הפסח ונכרתה, וכתב והאיש, ש״מ אפי׳ טמאים דאפשר להו לתקוני נפשייהו ולא מתקני ועבדי ענושין כרת.

כתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״א סי׳ א אות ח) דלכאורה קשה א״כ טהור דכתב רחמנא למה לי, דמאחר דמרבינן אפי׳ טמא שיכול לטהר עצמו כ״ש אם הוא כבר טהור.

אלא המדקדק בלשון הר״ח יראה דלא מריבויא תיבת והאיש בלבד מרבה טמאים, דמזה אכתי לא מוכח, משום דאורחא דקרא למיכתב הכי, אלא משום דלפי פשטות הכתוב דתרתי בעינן לחייבו כרת שיהי׳ טהור וגם בדרך לא הי׳, הו״ל למיכתב והטהור אשר בדרך לא הי׳, ומדכתיב והאיש משמע דהכי פירושא האיש אשר הוא טהור והאיש אשר בדרך לא הי׳, כלומר דלא קאי ובדרך לא היה על ה״טהור״ אלא על ״האיש״, ומזה ידעינן דיש איש שחייב כרת אע״פ שאינו טהור אלא שלא הי׳ בדרך, נמצא דפשוטו של מקרא כך הוא, האיש אשר הוא טהור או אפי׳ הוא טמא רק שבדרך לא היה, אלא משום דאי אפשר לומר שיהיו כל הטמאים שלא היו בדרך חייבים כרת שהרי אנוסים הן עפ״י התורה שאמרה דטמא לנפש לא יעשה בראשון, לפיכך בע״כ מוקמינן להאי קרא היכא דאפשר להו לתקוני נפשיה ולא מתקני שענושין כרת.

ולפי״ז מבאר מה שכתב האבן עזרא בפרשת בהעלותך עה״פ הזה, ובדרך לא היה או בדרך וכן מכה אביו ואמו שפירושו אביו או אמו. והוא פלאי, דאיך אפשר לפרש כן כמובן, ולמה לא ניחא ליה כפשוטו. אך לפי הנ״ל מובן, דגם כוונת האבן עזרא הוא שהפסוק מתפרש והאיש אשר הוא טהור או איש שהוא טמא ובדרך לא היה וכנ״ל, עיי״ש.

דף ע׳ ע״א

בגמ׳: חגיגה הבאה עם הפסח וכו׳.

ראה בחידושי יעקב בחלק המכתבים סימן ח׳:

בפסחים דף ע׳ ע״א, חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהא פסח נאכל על השובע. ופירש״י, שיהו נהנין באכילתו ותיחשב להן, עכ״ל. וברש״י שם (דף פ״ו ע״א ד״ה אין מפטירין), כתב דבעינן שיהא נאכל על השבע משום למשחה לגדולה. וקשה לי טובא מאי שנא פסח משאר קרבנות דאמרינן בהן שאוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהא נאכלת על השובע כמבואר במנחות כ״א ע״ב, ולפסח צריך חגיגה עמה שתהא נאכלת על השובע, הא חד טעם יש לכולם שיהיו נאכלין על השובע, וצ״ע.

ונראה דמשום הכי אמרינן בירושלמי (הובא שם בתוס׳ דף ע׳ ע״א ד״ה לאו חובה) טעם אחר לפסח שנאכל על השובע, גזירה משום שבירת עצם, שאם לא היתה באה על השובע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות הי׳ בא לידי שבירתן, ע״כ. וי״ל סברת הירושלמי, דאי טעם אחד לכולם מדוע צריך לאכול קרבן פסח דוקא עם חגיגה שהוא שלמים ולא סגי בחולין או בתרומה כמו בשאר קרבנות, אלא וודאי דחיישינן דאף אם יאכל תחלה חולין ויהי׳ שבע, עכ״ז מחמת חביבת אכילת קדשים יבא לידי שבירת עצם, לכן תקנו שיאכל קודם חגיגה שהוא ג״כ קדשים שלא יבא לשבור עצם.

ועפי״ז מתורץ קו׳ התוס׳ לקמן (דף ק״כ ע״א) בד״ה מפטירין, שהקשו על טעם הירושלמי הנ״ל, וא״ת הא במנחה נמי אמרינן דנאכלת על השובע וליכא למימר האי טעמא. ולהנ״ל מתורץ בטוב, דהירושלמי לא קאמר טעמי׳ רק על פסח כדי להסביר מדוע צריך לאכול מקודם החגיגה, דבזה לא שייך הטעם שיהנה באכילתו משום למשחה לגדולה, דעל זה סגי בחולין, אבל בשאר קרבנות דלא צריך לאוכל תחלה קדשים וסגי בחולין או בתרומה, י״ל דאפי׳ להירושלמי הוי הטעם משום שיהנה באכילתו כדי שיהא למשחה לגדולה כמבואר ברש״י הנ״ל.

אמנם התוס׳ לשיטתייהו שפיר הקשו על הירושלמי, דהא הבאנו לעיל באות א׳ דברי התוס׳ במס׳ זבחים דף ע״ה דבחלק הבעלים לא בעינן למשחה, א״כ לשיטת התוס׳ בלא״ה אי אפשר לומר בפסח הטעם משום שיהנה באכילתו, אפילו אם לא היה צריך לאכול תחלה דוקא חגיגה, דהא לשיטתם בפסח לא בעינן למשחה, וע״ז שפיר הקשו מקרבן מנחה שהוא לחם, דבו נמי לא צריך למשחה כשיטתם בבכורות דלמשחה שייך רק בבשר ולא בפת, ואפ״ה בעינן לאוכל על השבע. ובזה שפיר מדוייק לשון התוס׳ דנקטו קרבן מנחה ולא הקשו סתם על שאר קרבנות, דמקרבנות דשייך בהו למשחה לא קשה מידי כהנ״ל, לכן הקשו ממנחה דלא בעינן בי׳ למשחה, ושפיר תירצו דהתם היינו טעמא שלא יצא משלחן רבו רעב. ולא תיקשי אמאי לא אמרו בירושלמי הך טעמא על קרבן פסח, דעל קרבן פסח צריכין לתת טעם גם מדוע צריכין לאכול תחלה דוקא חגיגה, דהא לטעמא שלא יצא משלחן רבו רעב סגי בחולין, לכן אמרו הטעם דחיישינן לשבירת עצם מחמת חביבות דאכילת קדשים, לכן אוכלים מקודם חגיגה שהיא ג״כ קדשים, ודו״ק היטיב כי נכון מאוד בס״ד.

★★

בגמ׳: ת״ש סכין שנמצאת בארבעה עשר שוחט בה מיד וכו׳.

המקדש דוד (סי״ד סק״ב) העיר דאיך מותר להשתמש בסכין הנמצא והא חייב להשב אבידה לבעליה ע״י הכרזה, וכתב דצ״ל דמיירי בסכין וקופין שאין בהם סימן שכולן שוים, עוד תירץ דבשעת החג הוי ירושלים כמקום שרבים מצוים שאינו חייב להחזיר. אלא דהעיר דא״כ למה לא פשטה הגמ׳ בב״מ (כד.) מכאן דהלכה כרשב״א שאומר דהמוצא אבידה במקום שרבים מצוים אינו חייב להחזיר, אפילו ברוב ישראל.

★★

בגמ׳: סכין שנמצאת בי״ד וכו׳ **לעולם רבנן וכגון שבא בשבת** וכו׳.

בשו״ת שבות יעקב (סי׳ י״ג) הביא קושי׳ בשם גאון א׳ שהקשה לשיטת הר״י מאורליינ״ש והר״י מקורבי״ל שהביא הראש בפ׳ ערבי פסחים (סי׳ כ״ה) דפסקו דאם חל י״ד בשבת דאפ״ה עושה זכר לחגיגה בלילה, ואע״ג דבשבת אין מביאין חגיגה מ״מ מביאין החגיגה מע״ש כיון דנאכלת ב׳ לילות ויום א׳ - א״כ מאי משני הגמרא שם כאן שבא בשבת, הא אפ״ה הו״ל דמותר לשחוט בה מיד, דודאי הבעלים הטבילוהו כדי לשבר בה עצמות החגיגה במוצאי שבת, כיון דלשיטת הר״י והר״י מביאין החגיגה מע״ש ע״כ, וע״ש מה שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: סכין שנמצאת בי״ד שוחט בה מיד וכו׳ **קופין נמי הא חזי לחגיגה** וכו׳.

כתב הגאון בעל הרי בשמים זצ״ל (קובץ כרם שלמה שנה ט׳ קו׳ א׳ ע׳ כ׳): נשאלתי מחכ״א, לפי״ד הש״ס (נזיר נ״ג ע״א) רובע עצמות ורביעית דם לתרומה וקדשים אבל לא לנזיר ועושה פסח, א״כ מאי פריך, קופין נמי הא חזי לחגיגה כו׳, דילמא הבעלים נטמאו ברביעית דם של מת, דלפסח הוא

טהור ולחגיגה הוא טמא וא״צ להקריב חגיגה, וא״כ א״צ להקופיץ ולסכין הוא צריך לשחיטה הפסח דלפסח הוא טהור.

והנה אף דבטומאת התהום הא אשכחן דלעושה פסח טהור ע׳ פסחים פ״א ונזיר ס״ג, אמנם זהו רק משום ריצוי ציץ ומיירי לאחר שחיטת הפסח וזריקתו. אמנם באמת הא יכול להקשות גם מהא דמצינו בנזיר (מ״ב ע״ב) א״ר יצחק בר יוסף א״ר ינאי לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לנזיר ועושה פסח לא, א״כ דלמא נטמאו הבעלים ע״י שנגעו בנוגע במת, דלפסח הוא טהור ולחגיגה הוא טמא.

אמנם באמת לק״מ, דאטו אמרינן דלנזיר ועושה פסח לא חשיב טומאה כלל, דהא באמת טומאת רובע רביעית הוי טומאה דאורייתא, אפס דלענין נזיר לסתור ימי נזירתו אין טומאה זו סותרת, וכן לענין קרבן פסח כ׳ הרמב״ם בפ״ו מהל׳ קרבן פסח ה״ב דכשנטמא בטומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו, דכשנטמא בטומאות מן המת שהנזיר מגלח עליהן אין שוחטין עליו בשביעי שלו שחל בע״פ, ובטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן שוחטין עליו בז׳ שלו, אבל אין אוכל פסחו אלא בהערב שמש, וא״כ בכה״ג שחל ז׳ שלו בערב פסח הא מביא גם חגיגה, ודו״ק ע״כ.

דף ע׳ ע״ב

בגמ׳: תניא יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו והלך וישב לו בדרום אמר אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת מה הן אומרים לו וכו׳.

וברש״י וישב לו בדרום, רחוק מירושלים שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח ובחגיגה וכו׳.

כתב המנחת חינוך (מצוה ה אות יג) דדרום היה בחוץ לארץ, ומבואר בגמרא כאן דמי שהוא בחוץ לארץ רחוק מירושלים אין צריך לעלות להקריב קרבן פסח, וכן פטור לעלות לרגל, וזהו כדברי התוס׳ לעיל (ג ע״ב ד״ה מאליה), וכביאור הצל״ח שם שגם לגבי פסח פטור כי הוי בדרך רחוקה, ולא אמרינן שיש לו חיוב לקרב את עצמו לירושלים.

ועל כרחך לומר דאין עליו חיוב כלל, דאם לא כן מה תיקנו בזה שביטלו מצות פסח ועליה לרגל עבור מצות חגיגה שלא דחו שבת, אלא ודאי שלא היה להם שום חיוב כלל לעלות לרגל ולעשות הפסח, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ורבנן מ״ט לא דחי שבת הא ודאי קרבן ציבור הוא א״ר אילעא משום ר׳ יהודה בן ספרא אמר קרא וחגותם אותו חג לה׳ שבעת ימים בשנה שבעה שמונה הוו וכו׳.

בשו״ת אבני נזר (חו״מ סי׳ קנה) הביא מה שרצה אביו בעל האגודת אזוב זצ״ל לחדש דקושית הגמרא כאן מ״ט חגיגה לא דחי שבת, הוי רק על היום הראשון שחל בשבת, דהוא עיקר זמן החיוב של חגיגה, משא״כ שאר הימים דהוי רק תשלומין לראשון, ודאי לא ידחו שבת, דיכולים לעשות למחר, וגם הי׳ אפשר למיעבד מאתמול. ומכח זה הקשה על תירוץ הגמרא מדכתיב שבעת ימים והלא שמונה הוי, דאדרבא, אם יום ראשון דוחה שבת שפיר הוי שבעת ימים, כי ביום השמיני לעולם לא ידחה כיון דהוי רק תשלומין ואפשר למיעבד מאתמול. ומזה העלה דסוגית הגמרא כאן ס״ל כר׳ אושעיא (חגיגה א ע״א) דחיגר בראשון ונתפשט בשני חייב בחגיגה כיון דכל יום הוי חיוב וכולן תשלומין זה לזה, ולדבריו שפיר קושית הגמרא מכל הימים שידחו שבת, ושפיר קאי תירוץ הגמרא הא שמונה הוו וכו׳.

והאבני נזר שם בתשובה פליג עליו, וס״ל דאף בימים דהוי רק תשלומין שפיר י״ל דדחי שבת ולא אמרי׳ דאפשר למיעבד מאתמול, וכמו דראינו בפסח שני שדוחה שבת אף דהי׳ אפשר למיעבד בראשון, וכן כתב דדבר זה אי חגיגה חשיבא קבוע ליה זמן הוי מחלוקת ב״ש וב״ה בביצה (כ ע״ב) אי עולת ראיה דומה לנדרים ונדבות, עיי״ש שהאריך קצת בזה.

ועיין שם (בסי׳ קנו) שהביא תשובת אביו בעל אגודת אזוב בזה, דרק חגיגה דאם ילפינן דדוחה שבת הוא משום דנכלל בכלל שאר קרבנות מועדות וכדכתבו התוס׳ כאן (ד״ה הא [השני]), וא״כ צריך שיהי׳ דומיא דקרבן תמיד דילפינן מבמועדו, וע״כ דוקא יום הראשון שהוא עיקר החיוב והוא דומה לתמיד ידחה שבת, ואילו שאר הימים שאפשר למיעבד מאתמול והוי רק תשלומין לא ידחו שבת, משא״כ פסח שני דילפינן מככל חוקת הפסח א״צ שיהי׳ דומיא דתמיד, וע״כ

ידחה שבת אף דהוי רק תשלומין ואפשר לעשותו בראשון. וכן משיב על דברי האבנ״ז ודוחה מה שכתב דב״ש וב״ה פליגי בדבר שיש לו תשלומין אם נחשב קבוע לו זמן. עיי״ש.

★★

ובתוס׳ (ד״ה הא וכו׳): וקצת קשה. דהכא קרו ליה קרבן צבור משום דאתי בכינופיא וכן ביומא (נ״א ע״א), אבל בחגיגה (ו׳ ע״א) קרי ליה קרבן יחיד ע״כ.

וכתב בזה א״א הג״ר משה מנדלבוים זצ״ל:

והנה בחגיגה שם תירצו התוס׳ על קושיא זו, דפסח שני מיקרי בא בכינופיא יע״ש, אמנם נראה, דבכאן לא שייך לתרץ בהכי וע״כ לא תירצו כאן כלום, וכן מוכח בהתוס׳ שם שהקשו רק מיומא, וא״כ צ״ע סוגיא דחגיגה ודהכא וצ״ע.

הנה בשו״ע או״ח סי׳ ס״א סעיף י״א איתא: האומרים באשמורת הבוקר בסליחות וביו״כ בתפלת נעילה ב׳ פעמים שמע ישראל יש ללמדם שלא יאמרו ע״כ, וכתב המג״א (ס״ק ט׳): וב״ח כתב כיון שכל הקהל אומרים אותו ליכא קפידא וכמ״ש בב״י, ואישתמיטתי׳ גמ׳ פ״ה דסוכה (נ״א ע״ב) שהיו אומרים אנו לי-ה ולי-ה עינינו, ופריך בגמרא (שם נ״ג ע״ב): והא אמרינן האומר שמע שמע משתקין אותו, והתם כולם היו אומרים אותו, אלא ע״כ אפילו כל הקהל אומרים אותו אסור ע״כ דברי המג״א, וצ״ע שיטת הב״ח, וח״ו לנו לומר שנעלם מעיני קדשו גמרא הנ״ל דסוכה וצ״ע.

ונראה דיש ב׳ מיני צבור, הא׳ מה שעצם התפלה היא תפלת צבור לא רק שהצבור מתפללין אותה אלא דבעצם היא תפלת צבור, והב׳ מה שבעצם אינה תפלת צבור, והיא תפלת יחיד, ורק הצבור מתפללין אותה תפלה, והנראה דבגמרא דסוכה עצם התפלה היא תפלת יחיד, ואינה תפלת צבור, ועוד יותר דבעצמיותה אין עלי׳ שם לא יחיד ולא רבים, אלא הרבים אומרים אותה, בזה ג״כ הדין דמשתקין אותו, משא״כ בסליחות בבוקר שאומרים שמע ישראל, דאזי השמע ישראל הוא בעצם תפלת צבור, לא רק שהצבור אומרים, בזה אין הדין דמשתקין אותו, כן נראה בע״ה ברור פירוש שיטת הב״ח.

ובזה נוכל לבאר קצת קושית התוס׳, די״ל דגבי חגיגה בדין העצם דקרבן הוי קרבן יחיד, ורק הויא קרבן שהצבור מביאין אותו, אבל בדין עצם דקרבן הוי קרבן יחיד, וא״כ בחגיגה דשם איירי מהכי, דנלמד דין חגיגה, והיינו דאיזה דינים יש לקרבן, וזה תלוי בדין העצם דקרבן, בזה אמרינן שפיר דהוה קרבן יחיד, כיון דבעצם הוה קרבן יחיד, אבל לענין דחיית שבת דתלוי ביחיד ורבים בעצם ההפרש, לא מצד הדינים בעצם הקרבן, אלא דלגבי רבים ניתנה שבת לדחות ולגבי יחיד לא, א״כ בעיקר תלוי בהבאת קרבן אי בא בכינופיא או לא, ואינו תלוי בדינים עצמיים שבקרבן, וא״כ חשיבא שפיר חגיגה קרבן צבור לענין שידחה שבת. עכ״ד ודפח״ח

★★

בגמ׳: א״ר אילעא משום ר׳ יהודה בן ספרא אמר קרא וחגותם אותו חג לד׳ שבעת ימים בשנה, שבעה, שמונה הוו, אלא מכאן לחגיגה שאינה דוחה שבת.

ופירש״י שהלא תשלומין דידי׳ הוי כל שמונה, ולמה נקט קרא שבעה, אלא מכאן שאין חגיגה דוחה שבת, ואם כן הו״ל רק שבעה.

במשך חכמה (אמור כ״ג מ״א) ביאר על פי זה למה נאמר שם וחגותם אותו חג לד׳ שבעת ימים ״בשנה״, ואילו בשאר קראי כתיב רק שבעת ימים בלי בשנה. לומר ששבעת ימים אלו הם פזורים בשנה ולא רצופים, כי שמונה הם, אלא ששבת מפסיקן באמצע, משא״כ שאר שבעה שבתורה הם רצופים זה אחר זה.

★★

בגמ׳: כי אתא רבין אמר אמרתי לפני רבותי פעמים שאי אתה מוצא אלא ששה כגון שחל יו״ט הראשון של חג בשבת. אמר אביי אבין תכלא לימא כי הא מלתא, שמנה לא משכחת לה כלל, שבעה איתא ברוב שנים.

הגאון רבי מאיר שפירא זצ״ל מלובלין (שו״ת אור המאיר סנ״ו) נשאל מדוע הוסיף אביי לדייק ״אבין תיכלא לימא כי הא מילתא״. ותירץ המהר״מ שפירא זצ״ל דאביי שמע בכריתות (כה:) מרבין בעצמו דס״ל יסוד זה דהפסוק מדבר על הרוב, דאביי קאמר בכריתות דילפינן ביוה״כ אינו מכפר על חייבי חטאות ואשמות מדכתיב והתודה עליו את כל עונות בנ״י ואת כל פשעיהם לכל חטאתם, חטאים דומיא דפשעים דלאו בני קרבן נינהו, והקשה רב דימי לאביי דאפשר דהתורה הקיש חטאים לאותם פשעים שמביאין קרבן. ותירץ רבין רוב פשעים לאו בני קרבן, א״ל מידי רוב כתיב, וע״כ

שפיר קתמה אביי אבין תיכלא לימא כי הא מילתא, והא איהו ס"ל דהפסוק דיבר על הרוב.

★★

בגמ': שלמים ששחטן מערב יו"ט אינו יוצא בהן וכו' **ולא משום חגיגה** וכו' **משום חגיגה הוי דבר שבחובה וכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין.**

ובתוס' (ד"ה שלמים) נראה לר"י דאפי' הקדישם מתחילה ושחטן לשם חגיגת ט"ו איירי, דאי לשם שלמים דעלמא אין יוצא משום חגיגה אפי' שחטן ביו"ט וכו', לכך נראה דהקדישן ושחטן לשם חגיגה, דהואיל והוי דבר שבחובה ואינו בא אלא מן החולין שצריך להקדישם לשם כך, סברא הוא שישחט נמי בשעה הראוייה לחגיגה.

כתב האבני נזר (או"ח ח"ב סי' תכב) דדבריהם לכאורה משוללי הבנה. ונראה ביאור דבריהם, דהנה האיך יצא ידי חגיגת יו"ט במה שמקריב מערב יו"ט והוא כנוטל לולב ערב יו"ט, אך הענין משום שנשאר הבשר לאכול ביו"ט והאימורים להקרבה, ואף דעולת חול אסור להקריבה ביו"ט, אם יצא בהם ידי חגיגה יהי' מותר להקריבם. אך לכאורה איך יוכשר הקרבן חגיגה כשהקריבו קודם הזמן, מאי שנא מפסח ששחטו קודם חצות שפסול, ואף שעיקרו אינו בא אלא לאכול בלילה, מ"מ כשהקרבה היתה שלא בזמנו פסול, הכי נמי בזה.

אך במשנה פרק י"ד דזבחים שנינו הזב והזבה והיולדת והמצורע שהקריבו חטאתם ואשמם בחוץ פטורין עולותיהן ושלמיהם חייבין, פירש"י שמתקבלות בפנים לשם נדבה, וכן במנחות (מח ע"א) כבשי עצרת ששחטן לפני זמנן הדם יזרק והבשר יאכל, פי' התוס' שם (ד"ה או) דאיירי אפי' לשמן, והיינו משום דשלמים בא נדבה, וה"נ בחגיגה שהקריבה לפני זמנה, הואיל ששלמים הוא ובא בנדבה כשרה. אך זה שפיר הטעם דאינו יוצא בה ידי חגיגה במה שאוכל הבשר ומקריב האימורים ביו"ט, כיון שחגיגה אינה באה אלא מן החולין וצריך להקדישה לשם כך, ואם לקח שלמי נדבה לחגיגה אינו יוצא בה, א"כ ה"נ בהקרבתה לפני זמנה דנעשית שלמי נדבה, דמשום חגיגה היתה פסולה כמו פסח קודם חצות, ובשלמי נדבה אינו יוצא ידי חגיגה.

ועיי"ש עוד שהביא דהראב"ד בפ"ב מהל' חגיגה (הי"א) פליג על התוס', והביא ראיות לשיטת התוס', עיי"ש.

דף ע"א ע"א

בגמ': כדתניא מה ראית לרבות לילי יו"ט האחרון ולהוציא לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו.

כתב השאגת אריה (סי' ס"ח) דאע"ג דמבואר כאן בהדיא דאין מצות שמחה בליל יו"ט הראשון, מ"מ נראה דמדרבנן חייב לשמוח גם בליל יו"ט הראשון, דכך מבואר לקמן קח: בשתה ד' כוסות בב"א דלא יצא ידי ארבע כוסות וידי יין יצא ופירש הרשב"ם והתוס' דהיינו דיצא ידי שמחה.

והקשה השאגת אריה דא"כ אמאי לא אוקי הא דתניא לעיל חגיגת י"ד יוצא ידי שמחה כבן תימא ובשחטו בי"ד, ומאי אמרת דפסלה לה לינה עד שיקיים מצות שמחה ביום ט"ו, והא אפש"ל דכוונת הברייתא למצות שמחה בליל ט"ו, ותירץ דלא מסתברא להגמ' למימר שיתקנו רבנן קרבן לשמחה של דבריהם.

ולכאו' בלא"ה יש לתרץ דע"כ אין הכוונה להשמחה בליל ט"ו דהא יוצא ע"י הקרבן פסח.

★★

בגמ': אמר רב הונא בריה דרב יהודה משמחו בשעירי הרגלים. אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דשעירי רגלים חי נאכלים צלי אין נאכלין.

החמדת ישראל (ח"א נג:) תמה מסוגיא זו על הקרן אורה (מנחות סג:) שכתב דבישול חטאת ציבור הותר בשבת כמו הקטר חלבים דדוחה שבת משום חביבה מצוה בשעתה, ודוקא בקרבן פסח אין צלייתו דוחה שבת משום דלא חזי בו ביום לאכילה, ותמהו דהכא מבואר בהדיא דאין אפשרות לאכול שעירי חטאת בשבת כי אם חי.

וכתב החמדת ישראל דע"כ צ"ל דשאני הקטרת חלבים דהותר לצורך גבוה, אבל לצורך אכילה לא אמרינן דידחה שבת משום חביבה מצוה בשעתה. אבל אין לחלק ולומר דשאני הקטרת אימורים שהיא עצמה מצוה, משא"כ בישול הקרבנות שאינה אלא הכשר מצוה, דזה אינו, דהא גם הפשטה

דוחה שבת כדי שיוכל להקטיר את האימורים, אף דאינה אלא הכשר מצוה.

★★

בגמ': אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא דשעירי הרגלים חי נאכלין צלי אין נאכלין ושמחה בחי ליכא.

בס' המאיר לעולם (ח"א סי' כ"א) העיר דאמאי לא קאמר דאכילת חי הוא אכילה שלא כדרך, וכדאיתא לעיל (כד:), וא"כ הרי הוא מבטל מצות עשה של אכילת קדשים, וכתב דמכאן יש לפשוט מה שחקר המשנה למלך (יסוה"ת פ"ה) אם בעינן כדרך אכילה במצות עשה וכגון אכילת מצה. (וכיו"ב הוכיח הבית הלוי ח"ג סנ"א אות ב').

וע"ש שדחה די"ל שאני אכילת קדשים דלא בעי אכילת כזית, ואין מצות אכילה על הבעלים אלא העיקר שהקרבן יאכל, ע"ש ודו"ק.

★★

החזון נחום (פרפר ל"ז) נשאל דמשמע דוקא שמחה הוא דליכא הא מצות אכילת קדשים איכא, והרי באכילת קדשים בעינן למשחה לגדולה כדך שהמלכים אוכלים, ובשר חי ודאי אינו בכלל זה.

ותירץ החזון נחום עפ"י מה דאיתא בירושלמי (תרומות ד' ד') "אמר לך נתתי למשחה לשמחה" דמבואר דשמחה הוא בכלל למשחה, וא"כ גם הא דאין בו קיום למשחה הוא בכלל קושית הגמרא ושמחה בחי ליכא, דממילא אין כאן קיום של למשחה.

★★

בגמ': מיתיבי והיית אך שמח לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה וכו' מאי טעמא לאו משום דאין לו במה לשמוח.

כתב השאגת אריה (סי' ס"ה) דלכא' יש מכאן ראיה להסוברים (תוס' מו"ק יד:) דאין מקיימים שמחה דאורייתא רק ע"י שלמי שמחה, דאי אמרת דמדאורייתא אפשר לקיים מצות שמחה בשאר שמחות א"כ הרי שפיר יש לו במה לשמוח בליל יו"ט הראשון, והא דאמר רב פפא לעיל משמחו בכסות נקיה ויין ישן היינו רק מדרבנן. מיהו השאג"א דחה ראיה זו, די"ל דהגמ' לא אסיק אדעתיה הא דרב פפא, וכרבא לעיל דלא אסיק אדעתיה הא דרב פפא, והוכיח מהא דהשמחה שמנה דלא בעינן זביחה בשעת שמחה. (וע"ע בצל"ח כאן).

דף ע"א ע"ב

במשנה: שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור.

כתב הבית יצחק (יו"ד ח"א ס"ו) דמבואר במשנתינו בהדיא דשוחט טריפה דעלמא בשבת חייב דלא פטרינן ליה הכא רק משום אונס (עי' תוס' לקמן עג.). ותמה על התוס' רי"ד (שבת קלו.) שכתב בשם הריב"ם דטריפה חשיב כמת ואין בו איסור של חובל דחייב משום הוצאת נפש וכדקי"ל דההורג את הטריפה פטור. (והתוס' רי"ד חלק עליו דודאי טרפה כחי לכל דבריו ומש"ה שחיטתו מטהרתו ואל תביא ראיה מן ההורגו שפטור משום דבעינן כל נפש).

המנחת חינוך (מוסך השבת השוחט) מסופק אי ההורג את הטרפה בשבת חייב משום שבת, והבית יצחק תמה עליו גם כן ממשנתינו.

ועי' ברשב"א ובריטב"א במסכת שבת (קלו.) שכבר הוכיחו ממשנתינו דיש בטריפה איסור הוצאת נפש בשבת.

★★

במשנה: שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור וכו' מפני ששחט ברשות.

וברש"י: "פטור - שאנוס הוא, דלא היה יודע שכן, ולא היה לו לבדוק על כך",

בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' יט) כתב: "שאלה באחד שאכל עוף, ואחרי כן מצאו בו אחד מי"ח טריפות אם צריך כפרה, כתבתי בספרי בחלק שני משו"ת סי' מ"א דאין צריך כפרה, והבאתי ראיה מתוספות דביצה דף כ"ה בד"ה אורח ארעא, יעויין שם, ועכשיו ראיתי שהוא משנה שלימה בפסחים פרק אלו דברים דף ע"א ע"ב 'שחטו ונמצא בעל מום חייב, שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור' מחטאת, משום דהוי אונס, הרי בפירוש אי מצא טריפה בסתר פטור מקרבן חטאת משום דהוי אונס, אם כן הוא הדין לענין אכילה דפטור, ואין צריך כפרה, דאונס רחמנא פטריה, וזה ראיה

ברורה שאין להשיב עליה. שהשואל כתב בזה"ל: אחד קנה תפילין אצל סופר מוחזק בכשרות, וכשעברו שלש שנים נתנם לבדקן, ומצא בשל ראש חסר פרשה, ונפשו לשאול הגיע איזו תשובה מחויב לעשות, וכאב לו מאד על המכשול שביטל מצות תפילין של ראש כמה שנים (עי' או"ח סוסי' של"ד), וכת"ה מביא דברי הפנים מאירות ח"ג סי' ט' שאלה כזו באחד ששגג ולא הניח תפילין של ראש במצחו ועבר על מצות עשה, שהאריך הפמ"א דלענין עבירת מצות עשה י"ל דסגי בוידוי דברים ונמחל לו - רק דא עקא בנידון דידן יש נמי כמה ברכה לבטלה דלשיטת הרמב"ם הוי לא תעשה מדאורייתא"

ועל כך כתב הגאון הנזכר: "ולפע"ד פשוט דדין זה קיל הרבה מהאי דפנים מאירות, דבשם הלשון ששגג בהנחת תפילין, ועבירה בשוגג צריכה כפרה, דבחייבי כריתות צריך חטאת, ואף בזמן הזה דינו כבסוף סי' של"ד מ' יום תענית או לפדות בצדקה, אבל בנידון דידן כשקנה תפילין אצל סופר מוחזק בכשרות דינו כאונס דאינו צריך כפרה, וכמבואר להדיא ביו"ד סוסי' קפ"ה בשמשה שלא בשעת וסתה ומצאה דם אפילו על עד שלו מקרי אונס ואפילו לא בדקה תחילה ואי"צ כפרה לא הוא ולא היא. וכן בפנים מאירות ח"ב סי' מ"א באכל עוף שלא נבדק מח"י טרפות ונמצא טריפה דאינו צריך כפרה, ובח"ג סי' י"ט ג"כ שאלה כזו דאכל עוף ונמצא טריפה דאינו צריך כפרה, ומביא ראיה חותכת מפסחים ע"א ב' 'שחטו ונמצא בעל מום חייב, שחטו ונמצא טריפה בסתר פטור' משום דהוי אונס, ומסיים שזה ראיה שאין להשיב עלי' (נרמז בפתחי תשובה יו"ד סי' כ"ט), ומה שכתבו התוס' ביצה כ"ה ב' ד"ה אורח וז"ל מיהו אם נמצאת טריפה לאחר שאכל הוא נענש כשוגג ולא כאונס שלא היה לו למהר כל כך, כוונתם שאפילו בדיקת ריאה לא עשה, ובזה ודאי דלא הוי אנוס כיון דחייבין לבדוק הריאה כמבואר ביו"ד סי' ל"ט".

וכתב עוד: "דא ודאי רק כשהסופר שמכר התפילין הוא באמת מוחזק בכשרות, אבל אם קנה התפילין אצל מי שקל בדעתו (וכאשר בעונ"ה הם מיעוטי דשכיחי) קשה לדונו לאונס רק לפשיעה, כי לקנות תפילין צריכין לדקדק לקנותם ממוחזק בכשרות באמת, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' ל"ט)".

[וע"ש בהערות מבן המחבר: "אולם הנובי"ת יו"ד סי' צ"ו האריך שם לברר מה נקרא אונס ומה שוגג, ומביא שם מהא דניסת עפ"י ב' עדים ובא הבעל דחייבת בקרבן, ומהא דיחיד שעשה עפ"י הוראת בי"ד למ"ד שחייב בקרבן, ומוכיח מזה דכל אונס שבא על ידי טעות, בין שהטעות הוא שלו או ע"י אחרים אפילו עדים או בי"ד, מ"מ טעות הוא ולא הוי אונס וחייב בקרבן עי"ש - וא"כ לפי דבריו הכ"נ אפילו נקנו התפילין מסופר מומחה, מ"מ כיון שטעה לא הוי אונס וצריך כפרה.

מ"מ אחרי העיון נראין דברי אאמו"ר ז"ל נכונים, דהרי אמרינן בחולין י"ב א' הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו והלך ומצאן שחוטין דמותרין משום דאמרינן רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן עי"ש. ונראה דאם אחר שאכל מזה יתברר שעכו"ם שחטו דאין צריך כפרה ודינו נמי כאונס כיון שכך הדין שהולכים אחר הרוב, וכהא דתוס' יבמות ל"ה ב' ד"ה ונמצאת בכונס יבמתו אחרי ג' חדשים ונמצאת מעוברת דאינו חייב בקרבן כיון דרוב נשים עוברן ניכר לשליש וזו הואיל ולא הוכר עוברה מאי הוה ליה למיעבד עי"ש, וא"כ ה"ה אם יתברר שישראל שחטו שלא כהוגן לא מיקרי טעות שבא לו ע"י השוחט כיון שאינו צריך כלל לשאול ממנו אלא כך הוא הדין במצא תרנגול שחוט שאנו מחזיקין אותו שנשחט כהוגן מכח רוב, ומעתה כיון שמבואר בשו"ע או"ח סי' ל"ט ס"ו נמצאו ביד עכו"ם ואין ידוע מי כתבם כשרים, ומשום דבודאי ישראל כתבו, הרי דגם בתפילין אמרינן רוב מצוין אצל תפילין מומחים הם, וא"כ כל מי שלוקח תפילין מסופר ישראל לא גרע מלקחם מעכו"ם ואנו מחזיקין אותן ככשרים ואין עליו לחקור ולשאול עליהם אם הם כשרים או לא, אלא שסמכינן בזה על הרוב, ולכן אם יתברר אחרי זה שהם פסולין אינו צריך כפרה וכהא דתוס' הנ"ל ביבמות.

דף ע"ב ע"א

בגמ': במאי עסקינן אי לימא בטועה שמעת מינה עקירה בטעות הויא עקירה.

בעל נתיבות המשפט בנחלת יעקב (עג.) והאבני נזר במכתב לאביו בספר אגודת אזוב (סוגיא דטעה בדבר מצוה) תמהו דאיך שמעינן מהכא דעקירה בטעות הויא עקירה, והא י"ל דאיירי בטועה ועקירה בטעות לא הויא עקירה ובאמת הקרבן כשר, ומ"מ חייב כיון דמחשבתו היתה לדבר האסור, דכן ס"ל לרבא במנחות (סד.) בשחט חטאת ציבור בשבת

ושחט עוד בהמה ונמצאת הראשונה כחושה בבני מעיו, דאע"ג דנתברר דיש צורך להשניה מ"מ גברא לאיסורא קמכוין וחייב, דאזלינן בתר מחשבתו ולא אחר מעשיו, וה"נ נימא הכא בטעה ושחט את פסחו לשם קרבן אחר דיתחייב.

ותירץ הנתיבות דזה כוונת התוס' כאן שכתבו (בד"ה שמעת מינה עקירה בטעות הוי עקירה) דפלוגתא היא בהתכלת, דרצונם דרבה ס"ל בהתכלת דעקירה בטעות לא הוי עקירה, ורבה בעצמו סובר במנחות סד. דאזלינן בתר מעשיו לא בתר מחשבתו, ונמצא דלפי שיטתו אינו יכול לפרש משנתינו בטועה, שהרי לפי שיטתו דס"ל דאזלינן בתר מעשיו שמעינן מכאן דעקירה בטעות הויא עקירה.

דף ע"ב ע"ב

בגמ': ורבי יוחנן אמר אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה בעל פטור וכו' יבמתו בזיז מינה.

הדברי חיים (ח"ב יו"ד ספ"ז) רצה לפטור מכאן למי שנכשל באיסור נדה עפ"י הוראת חכם, דאם פטור מקרבן מחמת דאינו יכול לשאול ק"ו הסומך על הוראת חכם.

מיהו שוב כתב דודאי אין הפטור כאן משום אונס, דהא אנן קי"ל כמד"א (הוריות ג.) דיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. וע"כ הא דפטור ביבמתו נדה לאו מצד אונס הוא אלא משום דטעה בדבר מצוה, אלא דהגמרא קאמר דלא פטרינן משום טעה בדבר מצוה רק בזמנו בחול וכהא דיבמתו דמחמת דבזיז מינה הוי כזמנו בהול. וכן מבואר ברמב"ם שגגות (פ"ב ה"ח) וע"ש בלחם משנה.

★★

בגמ': ורבי יוחנן מ"ש יבמתו דקא עביד מצוה וכו'.

רבי אלחנן וסרמן זצ"ל בקובץ הערות (סי"א) כתב להסוברים דמצוה הבאה בעבירה פסולה מן התורה, תקשי א"כ אמאי נקרא יבמתו נדה "קעביד מצוה", וכן לא משכחת לה כלל הא דטעה בדבר מצוה וקעביד מצוה שהרי כיון שהמצוה באה בעבירה אין כאן מצוה ויתחייב בחטאת. ותירץ דבמצוה הבאה בעבירה לא מתבטל רק קיום המצוה, אבל מ"מ הכשר מצוה בודאי קיים, וכגון מילה שלא בזמנה בשבת דאף דעשה עבירה, מ"מ המילה כשרה, וממילא נתקיימה המצוה, דהמצוה הוא שיהא נימול והרי הוא מהול, ורק במקום דהעשייה עצמה הקיום אמרינן דמצוה הבאה בעבירה חשיב כלא עשה את המצוה.

וע"כ כתב דגם ביבום עיקר המצוה הקנין ביבמתו, וכיון דהקנין לא בטל ע"כ דיש לו קיום של מצות יבום, וה"נ בהא דפריך נמי קעביד מצוה דהעיקר קיום מצות פו"ר. (מיהו בהא דפריך דגם במעוברת יש מצוה משום דחייב לשמח את אשתו ומדין מצות עונה, יש לעיין אי שייך לומר כן). וע"ע באמרי משה (ס"ו אות י"א) שג"כ כתב כן בקצרה.

★★

בגמ': דאמר רבא חייב אדם לשמח את אשתו בדבר מצוה.

הטעם המלך (בפ"ב מהל' שופר ופ"ח מהל' לולב) חקר בעוסק במצוה דרבנן, אי שייך לומר בזה הפטור דטעה בדבר מצוה.

וכתבו האחרונים להוכיח מסוגיא דידן במצוה דרבנן ישנו להפטור דטעה בדבר מצוה, דהרי הך דחייב אדם לשמח את אשתו שלא בעונתה, אינו אלא דרבנן, ואעפ"כ מקשה הכא דליפטר מטעם טעה בדבר מצוה, עיין באחיעזר ס"ג סי' ס"ג, ושו"ת הגאון ר' יוסף חיים זאנענפעלד סי' ט'. ובדעת תורה הל' מגלה.

והאחיעזר שם יצא לחלק באופן העסקי דדוקא היכי דהוא טעה בדבר האיסור גופי' שחשב שעושה מצוה, אז אפילו הוא מצוה דרבנן פטור, אבל אם הי' עסוק רק בהכנה למצוה, אם אינו רק מצוה דרבנן אינו נפטר בזה.

והטעם לזה, דהנה המקור דטעה בדבר מצוה פטור אתא בשבת קל"ז דילפינן לה דבעינן דומיא דע"ז מה ע"ז לא טריד כמצוה אף כל חיובי חטאת בדלא טריד במצוה, ולפז"ל גם טריד בהכשר מצוה פרטו דאינו דומיא דע"ז.

אלא דלכאו' קשה דבסוכה מא' מצינו דטעה בדבר מצוה הו"ל פטור גם לגבי חיוב אשם, והרי אשם אינו למד מע"ז אלא ע"כ דכיון דילפינן גבי חטאת לפטור, שוב נימא דסברא הוא דהו"ל כאנוס, וגם מאשם פטור. וא"כ דפטור מטעם אנוס, גם בטעה במצוה דרבנן יש לנו לפטור, דסוכו"ס הרי הוא אנוס בזה. אבל כ"ז כשעסוק במצהו גופי' משא"כ

כשאינו עוסק רק בהכשר מצוה אין לנו ראי' לפוטרו מטעם אנוס, דאינו טריד כ"כ, ורק במצהו דאורייתא דילפינן מקרא, דלא דמי לע"ז, יש לפטור בהכשר מצוה. ע"כ.

★★

בגמ': ואלא כרבי יהושע דתרומה דתנן היה אוכל בתרומה ונודע שהוא בן גרושה או בן חלוצה ר"א מחייב קרן וחומש ר"י פוטר וכו' א"נ שאני תרומה דאיקרי עבודה וכו'.

הגרע"א (סוף סי' ע"ה) תמה דמ"מ תקשי ממה דתנן ברישא (שם בתרומות) האשה שהיתה אוכלת בתרומה ואמרו לה מת בעלך וכן העבד של כהן שהיה אוכל בתרומה וא"ל שחררך רבך דרבי יהושע פוטר מקרן וחומש, ובזה לא שייך לתרץ דתרומה איקרי עבודה, דהם זרים גמורים.

ותירץ הבאר יצחק (או"ח סכ"ה) דבאשה ועבד אפש"ל דרבי יהושע פוטר משום דכיון דאכלו פעם בהיתר לא הוו זר מעיקרא, וס"ל כחכמים (תרומות פ"ז מ"ב) דבת כהן שניסת לאחד מן הפסולים אינה משלמת את החומש, דלא הוי זר מעיקרא (עי' כריתות ז.).

★★

בגמ': מעשה ברבי טרפון שלא בא אמש לבית המדרש לשחרית, מצאו רבן גמליאל אמר לו מפני מה לא באת אמש לביהמ"ד, אמר לו עבודה עבדתי, אמר לו כל דבריך אינן אלא דברי תימה, וכי עבודה בזמן הזה מנין.

המהר"ץ חיות (שו"ת ח"ב קונט' עבודת המקדש פ"ד) הקשה על הא דמבואר כאן בהדיא דלא היה עבודת בזמן ר"ג, והא מבואר לקמן (עד.) דא"ל ר"ג לטבי עבדו צא וצלי את הפסח אע"ג שהיה אחר החרבן, וה"נ מוכח לקמן קטו: שאמר ר"ג כל מי שלא אמר ג' דברים האלו בפסח לא יצא ידי חובתו, וכתב דמעשה זו היתה אחר חורבן ביתר, דאז לא הורשו לבנות מזבח מפחד המושלים אז. ע"כ.

עוי"ל לכא' לפי מש"כ הנצי"ב (פר' בחקתי) דרק קרבן פסח אפשר להקריב לאחר החורבן, דלא בעינן ביה "ריח נחוח", ומעשה זו בשאר ימות השנה היתה.

דף ע"ג ע"א

בגמ': עבודת מתנה את כהונתם והזר הקרב יומת עשו אכילת תרומה כגבולין כעבודת ביהמ"ק.

פירש"י עבודת מתנה היינו מתנות כהונה שנתתי לכם הרי הן כעבודה.

בבאר יצחק (יו"ד סכ"ה) הביא דעת השואל דגם פדיון הבן בכלל עבודה, וע"כ רצה לומר דכהן שקיבל ה' סלעים לפדיון הבן ונמצא חלל אינו צריך להחזיר את ה' סלעים, ואותו ילד פדוי וכדמבואר בסוגין דבמידי דקרוי עבודה אמרינן דעבודת חלל כשרה בדיעבד.

והבאר יצחק חלק עליו וכתב דנראה ברור דרק אכילת תרומה נקרא עבודה, משום דמקיים הכהן מצות עשה של אכילת תרומה, אבל בפדיון הבן שלא מצינו שהכהן מקיים מצוות עשה כשמקבל הה' סלעים מהיכי תיתי נימא דהוי עבודה.

★★

בגמ': לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור שחטו שלא לאוכליו חייב מה תיקן וכו'.

המהרש"א תמה דאמאי לא הקשה על הרישא שחטו שלא לשמה מה תיקן. ותירץ דברישא איירי בעיקר הקרבן מפסח לשלמים שפיר תיקן דמעתה לא חייב אנותר דידיה רק לאחר ב' ימים, אבל בפסח חייב משום נותר כבר לאחר יום אחד.

השפת אמת והמקדש דוד (סי"ט אות ז') תמהו על המהרש"א דהרי שלמים הבאים מחמת פסח כפסח דמי שנאכל רק ליום ולילה וכדמבואר לקמן (פט.). וחידש המקדש דוד דהא דאמרינן שלמים שמחמת פסח כפסח דמי ה"מ בקרבן כשר, וכגון שניתותר אחר הפסח דמקריבו לשם שלמים, אבל בפסח בזמנו ששחטו לשלמים דמיפסל, דינו כשלמים ולא כפסח.

החכם צבי (ס' קנ"ט) תמה על המהרש"א דבהדיא תנן במעילה (י:) דבקרבן פסול אין חייבין משום נותר, והכא בפסח ששחטו לשם שלמים הרי נפסל. וכתב השפת אמת די"ל דאין כוונת המהרש"א לענין כרת של אכילת נותר, דודאי אינו חייב בקרבן פסול על אכילת נותר, אלא כוונת

המהרש"א לענין דמותר להותיר עד זמן אכילת שלמים. (ועי' בנוב"ת יו"ד סנ"ג שג"כ כתב דאע"ג דאין חייבין על אכילת נותר של קרבן פסול מ"מ עוברין עליו בבל תותירו, וקצ"ע דהכא הסכים לקושית החכם צבי, והרי לדבריו יש לקיים דברי המהרש"א לענין בל תותירו).

★★

בגמ': מתקיף לה רבינא הא דתניא השוחט חטאת בשבת בחוץ לע"ז חייב עלה ג' חטאות מה תיקן, אמר רב עוירא שמוציאו מידי אבר מן החי.

פירש"י דהיינו איסור אבר מן החי לבן נח. האתוון דאורייתא (כלל ג'), כתב דמכאן מוכח דאיסור מעילה אינו מטעם גזל אלא מטעם בזיון קדושה, דאי אמרת דהוא משום גזל, א"כ אכתי לא תיקן לבן נח, שהרי אותה חטאת שנשחטה בחוץ עדיין אסורה עליו משום מעילה, וכמש"כ רש"י בקידושין נז: (וע"ש בתוס' בקידושין שחלקו על רש"י), ועכו"ם מצווה על גזל, אע"כ דאיסור מעילה משום בזיון קדושה הוא, ואין עכו"ם מצווה על זה.

★★

תוד"ה 33טו ונמצא טריפה בסתר פטור.

כתבו התוס' דליכא למימר משום דחשיבנן ליה כאונס כדמוכח בגמרא. מבואר מדבריהם דגם הסומך על רוב ונתברר שהיה מן המיעוט נידון כשוגג ולא כאונס, אע"ג שנהג בהיתר עפ"י דין תורה. ועי' במאיר לעולם (ס"ט) שתמה דבתוס' ביבמות (לה:) ד"ה ונמצאת מבואר בהדיא דהכונס את יבמתו לאחר ג' חדשים ממיתת בעלה [ולא הוכר עוברה] ונמצאת מעוברת דאינו חייב חטאת דהוי אנוס דנהג עפ"י רוב שהיא מותרת לו. וע"ש שהאריך.

ועיין עוד בשו"ת נו"ב יו"ד תנינא סי' צ"ז. ובאבני נזר או"ח ח"ב סי' שי"ז.

דף ע"ג ע"ב

בגמ': זה הכלל כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה.

פירש"י דבפסולו בדם ובבעלים תעובר צורתו דכיון דאין פסולו בגופו לא שרפינן קדשים בבזיון. המנחת חינוך (קמ"ב ג') תמה מכאן על הצל"ח (כח.) ובנוב"ת (יו"ד סנ"ג) שחידש דאע"ג דהאוכל נותר של קדשים פסולין אינו חייב כרת מ"מ המותיר קדשים פסולים עובר על בל תותירו, ותמה המנח"ח דא"כ איך אמרינן דבפסולו בדם ובבעלים תעובר צורתו משום שלא ישרפנו בבזיון והרי הוא עובר בזה על לא תותירו ממנו עד בוקר.

עוד כתב המנחת חינוך (שם אות ב') דהשורף קדשים כשרים לפני שנפסלו בלינה עובר גם משום לא תעשון כן לה' אלקיכם.

פרק שביעי

דף ע"ד ע"א

במשנה: כיצד צולין את הפסח מביאין שפוד של רמון.

ההפלאה בפנים יפות (פרשת שופטים) למד מכאן דלא נאמר איסור בל תשחית (של עצי פרי) במקום מצוה, דהוי כמעילה בדמים דשרי כדאיתא בספ"ח דב"ק. דדוחק לומר דשפוד של רמון של אילן זקן שאינו מוציא פירות כראוי קאמר.

ולפי מש"כ המשנה למלך לענין חתיכת עץ פרי לעצי המערכה דאין איסור רק בקציצת כל העץ ולא בחתיכת ענפים, לפ"ז נדחה גם הראיה מכאן. אמנם עי' בבית יצחק (יו"ד ח"א סי' קמ"ב) ובדובב מישרים (ח"ב סמ"ב) שכתבו דמ"מ גם חתיכת ענפים אסור מצד איסור חצי שיעור.

★★

במשנה: ונותן את כרעיו ואת בני מעיו לתוכו דברי ר' יוסי הגלילי ר"ע אומר כו' אלא תולין חוצה לו.

בספר הכתב והקבלה (פ' בא י"ב ט"ו) מבאר פלוגתתם שנחלקו בביאור תיבת "על", דלדעת ר' יוסי הגלילי פירושו מעל, כמו ימי השמים על הארץ, והיינו שהראש על הכרעיים שהם על קרבו שבתוכו. אמנם ר' יוסי הגלילי מפרש על שהוא לשון סמיכות כמו ועליו מטה מנשה, והיינו שראשו הוא ליד כרעיו שהם ליד קרבו מבחוץ. ועיין במשנה מנחות (צ"ו ע"א) דנחלקו בזה אבא שאול ורבנן, לענין אם הבזיכין היו על הלחם הפנים או ליד הלחם הפנים.

★★

במשנה: א"ר צדוק מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא.

כתב השאילת יעבץ (ח"א סס"ט) דבלי ספק דרבן גמליאל דהכא הוא רבן גמליאל דיבנה שהיה אדונו של טבי, שהיה חי אחר החורבן, וע"ש שהוכיח מכאן דהקריבו על המזבח אפילו אחר החורבן ועכ"פ קרבן פסח. וכן הוכיח מכאן בשו"ת מהר"ץ חיות (ח"ב או"ח ס"ב ובקונטרס עבודת המקדש ס"ג) ע"ש.

הרש"ש רצה לומר דלא היתה מעשה זו בפסח הקרב במקדש, אלא דרבן גמליאל נהג לעשות גדי מקולס בליל פסח וכדאיתא במסכת ביצה (כב:) משום זכר למקדש, ובזה אמר לטבי לצלות את "הפסח" על האסכלא.

וראה בנצי"ב בהרחב דבר פרשת בחקתי ר"ל דגם למד"א קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא, מ"מ אין להקריב היום רק קרבן פסח, דבקללות כתוב ולא אריח בריח ניחחכם, ובכל הקרבנות הוא תנאי דבעינן ריח ניחח.

★★

במשנה: מעשה בר"ג שאמר לטבי עבדו צא וצלה לנו את הפסח.

לכא' צ"ע דאמאי לא צלה רבן גמליאל את פסחו בעצמו, דהא קי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, ואין לומר דצליה הוא הכשר מצוה, דהא אמרינן ברפ"ב דקידושין גם באשה המתקדשת דמצוה בה יותר מבשלוחה, וכתב הר"ן דאע"ג דאין האשה מצווה מ"מ היא מסייע בדבר מצוה. וצ"ע.

ועיין שו"ע הרב בקו"א (סי' ר"נ סק"ב) דדוקא לגבי הכנה לשבת הוי חובה לעשות בעצמו יותר מבשלוחו, כיון דההכנה לשבת זהו גופא כבוד השבת, אבל בשאר מצוות אינו חובה אלא רק יתרון חביבות לעשות בו יותר מבשלוחו.

דף ע"ד ע"ב

בגמ': אומצא ביעי ומזרקי פליגי בה רב אחא ורבינא בכל התורה וכו'.

בתרומת הדשן (חלק ב' פסקים וכתבים סי' קי"א) תמה אמאי לא אמר בקיצור דהלכה כדברי המקיל, ולאיזה נפק"מ מי אמר מה.

ותירץ וז״ל: דיש לומר, דמשו״ה מפרש בכל דוכתא דרב אחא לחומרא ורבינא לקולא, דנק״מ למירמי דידי׳ אדידי׳, כההיא דשלהי שבת (קנ״ז ע״א) דפליגי במוקצה מחמת מיאוס, דרב אחא אסר ורבינא שרי, דאי אשכחן בשום דוכתא דכותה דסבר חד מינייהו איפכא, כדאשכחן כמה אמוראי דאיירי בענין מוקצה קשיא דידי׳ אדידי׳.

ובשו״ת חוות יאיר (סי׳ צ״ד) הביא קושית התרומת הדשן והוסיף: ועוד צל״ע מ״ט דהגמ׳ דלא זכר בפירוש במקומו מי ס״ל כן. ותירץ דאותן אמוראי שסדרו הש״ס בימי רבינא ורב אשי ידעו שנחלקו בדבר, ולא ידעו בבירור דעת כל אחד, ועל זה כללו כלל מה שקיבלו דרב אחא לחומרא ורבינא לקולא ושהלכה כרבינא לקולא חוץ מהנך תלת וכו׳.

דף ע״ה ע״א

בגמ׳: ונקיף לה חבילי זמורות ונקלה אתיא שריפה שריפה מבני אהרן וכו׳.

כתב המנחת חינוך (מצוה רס״א) דברור דאם אין לו פתילה של אבר, שורפין אותה בחבילות של זמורות, וכדמרבינן לעיל מושרף לרבות כל מיני שריפות.

ולכא׳ היה מקום לומר דלאחר דילפינן מגזירה שוה דשריפה דהכא הגוף קיים שוב אין שריפה בחבילה זמורות בכלל כל מיני שריפות, מ״מ מבואר לכא׳ בגמרא כדעת המנח״ח דמקשינן ל״ל גז״ש תפ״ל מדרב נחמן [ברור לו מיתה יפה], ואי אמרת דלאחר הגז״ש שוב א״א לשרוף בחבילות גם כשאין לו פתילה של אבר, א״כ בודאי אנו צריכין את הגזירה שוה גם לאחר דרשה של רב נחמן. וע״ע בשפת אמת מש״כ בזה.

דף ע״ה ע״ב

במשנה: סכו בשמן של תרומה וכו׳ **אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי הוא יקלוף** וכו׳.

במקראי קודש (פסח ח״א סכ״ה) הביא להקשות דאמאי חייב לקלוף המקום שנבלע בו שמן של תרומה, והא השו״ע פסק (יו״ד סי׳ ק״ג סע׳ ד׳) דבשר פוגם את השמן, ונמצא דטעם של שמן הוא נותן טעם לפגם בבשר.

וע״ש שצדד דאולי לא נפגם השמן רק בבשר מבושל ולא בבשר צלי. ועע״ש.

★★

במשנה: סכו בשמן תרומה וכו׳ **יקלוף את החיצון.**

הבאר יצחק (או״ח ס״ט ענף ב׳) תמה דניתי עשה דאכילת פסח וידחה לל״ת של אכילת תרומה, וכדמקשה בזבחים צ״ז: בקדשים שבלעו מפסולים דליתי עשה וידחה ל״ת, ותירץ שם רבא דאין עשה דוחה ל״ת דבמקדש, ורב אשי תירץ דיקדש הוי עשה ואין עשה דוחה ל״ת ועשה, אבל הכא בפסח שבלע תרומה לא שייך לתרץ כן דתרומה לזר לא הוי ל״ת שבמקדש, וכן אין עשה אלא בקדשים פסולים.

וכתב דאין לומר דשאני תרומה לזר שהיא במיתה, ואין עשה דוחה ל״ת שבכרת ושבמיתה, דהא ודאי דלא נבלע בכזית של פסח כזית של תרומה אלא רק חצי שיעור, ובחצי שיעור ליכא מיתה. וע״ש שתירץ דלדעת רש״י בזבחים פ״ח גם בדבר המותר לכהנים ואסור לישראל יש חסרון של משקה ישראל, ומכיון דנבלע תרומה בפסח שוב אינו ראוי לישראל לולא עשה דאכילת פסח, וע״כ נפקע ממנה שם קרבן.

★★

במשנה: סכו בשמן מעשר שני לא יעשנו דמים על בני חבורה שאין פודין מעשר שני בירושלים.

הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל (שו״ת בן פורת ח״א ס״ו) נשאל מאחיו הר״י ז״ל דלכא׳ צ״ע מכאן על מש״כ הר״ש בפ״ב דמע״ש בשם הירושלמי דאין פדיון למעשר שני הנבלע באוכל אחר, דהא במשנתינו מבואר דמע״ש הוא רק משום דאין פודין מע״ש בירושלים, הא מחוץ לירושלים הי׳ לזה בכה״ג פדיון.

והשיב הגר״י ענגיל: לא ידעתי מה מכריחך לומר דמתני׳ לאחר שצלאו איירי, דלמא איירי דחי דלא בלע, והא דלא קתני ידיחנו כמו בתרומה, היינו משום דלמה ידיחנו והלא המע״ש ילך בכך לאיבוד, ומוטב לו שיאכלוהו חביריו בלי דמים מלאבדו, ועוד שהרי אסור לאבד מע״ש. עוד כתב דאפילו אי נימא דגם בצלי מיירי, מ״מ מי יימר דלא נשאר חלק בעין על הבשר שלא נבלע.

דף ע"ו ע"א

בגמ': בשלמא לרב דאמר עילאה להכי יטול את מקומו.

התוס' תמהו למ"ד עילאה גבר למה אין הפסח נאסר מחמת השפוד ויהיה צריך ליטול את מקומו סביב השפוד. ותירצו דאין שפוד של עץ קולט חום כ"כ כמו חרס וסלת. המהרש"א העיר דקושית התוס' היא גם למ"ד תתאה גבר, דהא השפוד הוא תוך בשר הפסח ויש בשר הפסח מלמטה ומלמעלה וא"כ מתחמם השפוד מחמת הבשר שלמטה וחוזר ואוסר את הפסח.

כתב הבית מאיר (יו"ד סי' ק"ה) דע"כ למד המהרש"א דהשפוד היה מונח לארכו בתוך הפסח, וע"כ שפיר קשיא ליה דגם למ"ד תתאה גבר מ"מ יאסור הפסח מחמת העץ שמתחמם מחמת הבשר שמתחת השפוד. אבל באמת מבואר בתוס' בריש פרקין דהשפוד היה תחוב מלמעלה למטה ונמצא דהבשר שמסביב לשפוד הוא לא עליון ולא תחתון אלא חשיב כמונח זה אצל זה. וס"ל דמונח זה אצל זה נידון כעליון. וכתב הבית מאיר דלפי מש"כ הרמ"א (יו"ד סי' ק"ה סע' ג') בשם האיסור והיתר דבמונח זה אצל זה אין בו חומרא של עילאה גבר מיושב קושית התוס'.

★★

בגמ': בשלמא לרב דאמר עילאה גבר משום הכי יטול את מקומו דאזל רוטב מרתח ליה לחרס והדר חרס מרתח ליה לרוטב וכי הדר רוטב אפשר קא מטוי פסח מחמת חמימותא דחרס ורחמנא אמר צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר.

הנפש חיה (דין עדל"ת ס"ז) הביא קושית המפרשים דלמה ליה למימר דכי הדר רוטב אפשר קא מכלוי פסח מחמת חמימותא דחרס תפ"ל דאסור לאכול את הפסח מצד הרוטב שנבלע בפסח.

ותירץ הנפש חיה דאם לא היה הפסח עצמו נפסל לא היה הפסח נאסר מחמת הרוטב דהוי אמרינן עשה של פסח דוחה איסור עשה של כי אם צלי אש, ואפילו לרבא דס"ל בזבחים צז: דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, מ"מ י"ל דרק לאו דחמיר מעשה לא נדחה במקדש, אבל עשה שבקום ועשה אפשר דחי עשה שבשב ואל תעשה אפילו במקדש. וכ"כ בהגהות ראמ"ה.

★★

התוס' (ד"ה בשלמא) הקשו דתפ"ל שרוטב האסור נבלע בפסח. החזון איש (סי' קכ"ד) תמה על המבואר בדבריהם שהבינו בהא דקאמר דהפסח עצמו נאסר משום צלי מחמת דבר אחר, אלא דהקשו דתפ"ל דהפסח נאסר משום הבליעה של הרוטב, וצ"ע דהלא הרוטב שהונח על החרס נעשה חום של כלי שני ושוב אינו יכול לאסור כדי נטילה.

השבט הלוי (ח"ה סנ"ח) מיישב כוונת התוס' דאין הפירוש בגמרא דהדר רוטב ומטוי לפסח מחמת חום שקבל מהחרס, דזה ודאי חשיב כחום של כלי שני, אלא כוונת הגמ' דמכיון דרוטב זה נפסל ע"י החרס, ממילא כשיחזור הרוטב על הפסח וחוזר ומתחמם באש עד שיתחמם בחום של כלי ראשון, אז נצלה הפסח מחמת אותו רוטב שנפסל, ושוב נפסל גם הפסח, דנצלה לא מחמת אש אלא גם מחמת הרוטב הפסול, שלא חשיב כגופו של פסח.

★★

בגמ': כבוש הרי הוא כמבושל.

וכתב רש"י דכבוש היינו כחומץ. אבל הרא"ש בע"ז (פרק ה' סי' י"א) הוכיח דגם במים הוי כבוש במעת לעת. וכן נפסק להלכה ביו"ד סי' ק"ה. ובמדרכי ביצה (סי' תר"ד) תמה על רש"י ממשנה מפורשת בפ"ז דשביעית ורד ישן שכבשו בשמן חדש חייב בביעור הרי דגם בדבר שאינו חריף חייב בביעור.

ותירץ בשו"ת חות יאיר (סי' כ"ז) דרש"י ס"ל דבדבר חריף הוי שיעורו זמן מועט, אבל ביותר מעל"ע מודה רש"י דכבוש כמבושל אף בשאר דברים. אמנם בהג' ברוך טעם שם השיג עליו דבכ"מ מוכח דלרש"י ליכא דאין כבוש רק בחומץ

דף ע"ו ע"ב

בגמ': מאי טעמא מפטמי מהדדי.

התוס' בעבודה זרה (סו: סד"ה רבא) כתבו דאם אפה מצות בפסח ונמצאת חמץ באחת מהן, כל המצות אסורות,

דאע"ג דבתנורים שלנו ריחא לאו מילתא היא, מ"מ נהי דטעם ליכא, מ"מ משהו בעלמא איכא, וחמץ בזמנו אוסר במשהו. ותמה הצל"ח דלפי דברי התוס' דבאיסורים שאוסרין במשהו אמרינן דריחא מילתא היא אפילו בכחוש וכחוש, א"כ איך מתיר רב בבשר שחיטה כחוש עם בשר נבלה כחוש, והרי רב סובר (לעיל כט:) דמין במינו במשהו. וכתב דעכצ"ל דרב דיבר בשני מינים, וכגון שור שחוט ונבלה של טלה.

הזרע אברהם (סנ"ו אות ט') מתרץ קושית הצל"ח עפ"י מה שהביא מהפלתי דהא דריחא מילתא היא הוא רק מדרבנן, והתוס' בחולין (צט:) כתב בהא דקאמר שאני ציר בזיעא בעלמא הוא דבאיסור דרבנן גם לר"י מין במינו בטל, וע"כ ניחא דלא אסר רב בשניהם כחושים דמאחר דגם ריחא הוא רק איסור מדרבנן לא מחמירינן במשהו.

★★

בגמ': אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת וכו' **לא מפני תערובת גופין.**

הרמ"א (יו"ד סי' קי"ח סע' י"א) פסק דלכתחילה יש ליזהר לא לבשל עם הגוי זה שחוטה וזה נבילה אפילו בשתי קדירות, וכתב שם הט"ז (סקי"ב) בשם המרדכי דהמקור מסוגיין דאין צולין שני פסחים באחד מפני תערובת הגופין, וכ"כ הגר"א (שם).

מיהו מהש"ך שם (סקל"ו) מבואר דלא חשש לתערובת גופין, וכתב החדרי דעה (שם) דס"ל כמש"כ הר"ן לגבי הא דאסור להעלות בשר עם חלב על שלחן אחד שמא ישכח ויאכל, דלא חיישינן הכי רק בבשר עם חלב דכל אחד לחודי' שרי אבל בדבר איסור לא חיישינן שישכח ויאכל, וה"נ אפש"ל לענין תערובת גופין דלא חיישינן כן רק בב' פסחים דתרוייהו דהתירא נינהו, אבל בשחוטה ונבילה לא חיישינן לתערובת גופין.

★★

בגמ': אי אמרת בשלמא מפני גופין היינו דקתני אפילו גדי וטלה אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי.

המדרי"ל (שו"ת סי' קפ"ו) תמה דהא י"ל דהכי קאמר דלא מיבעיא גדי וגדי דהוי מין במינו שאוסר לר"י בכל שהו דאוסר אלא אפילו גדי וטלה דהוי מין בשאינו מינו אין צולין כאחד, ורב הרי סובר כרבי יהודה דמין במינו במשהו וכדאיתא לעיל (כט:). והוכיח מזה המהרי"ל (עי' במחצית השקל או"ח תמ"ז ב' שמבאר את דבריו) דע"כ ס"ל להש"ס דאי אמרינן ריחא מילתא הוי טעם גמור ואי לאו מלתא היא אפילו טעם משהו ליכא.

וע"ש במהרי"ל שפסק לפ"ז דאפילו בחמץ דקיי"ל דאוסר בכל שהו, מ"מ ריחא לאו מילתא היא לפי מה דקי"ל כלוי, דהא מבואר דאי ריחא לאו מילתא היא אין חוששין לריחא אפילו במין במינו ואפילו למ"ד מין במינו אוסר בכל שהו.

ועי' במגן אברהם (תמ"ז ד') שדחה ראית המהרי"ל, לפי מש"כ הרי"ף פ"ז דחולין (לב.) דרב שסובר דריחא מילתא היא אזיל לטעמיה שסובר מין במינו במשהו. אלא דלדברי הרי"ף לכא' קשה דאיך ניחא ליה לרב לפרש דאין צולין ב' פסחים הוא מפני תערובת טעמים, והא בגדי וטלה שהם מין בשאינו מינו לא שייך לומר כן, ועי' בצל"ח ובדברי חיים בהג' לברוך טעם (שער התערובת אות ה') מש"כ בזה. עוד י"ל לכא' דס"ל להרי"ף כהאור זרוע (ע"ז רנ"ג) דגדי וטלה וחשיב כמין אחד.

דף ע"ז ע"א

בגמ': תמוז דהאי שתא מלויי מליוה דכתיב קרא עלי מועד וגו'.

מבואר כאן דפסוק זה קאי על ר"ח תמוז וילפינן מזה דר"ח נקרא "מועד". אכן בפוסקים בהל' ט' באב מבואר, דפסוק זה קאי על ט' באב ונקרא יום זה "מועד" בגלל לידתו של משיח צדקנו ביום זה וכמפורש במדרש (איכה א. נא) ע"ש, וכ"ה בירושלמי (פ"ב דברכות ה"ד) ובארחות חיים (הל' ט' באב סי' י"ב) ע"ש. וכמה הלכות נזכרו בדיני ט' באב בגלל זה דיום זה נקרא מועד וכנ"ל:

א) **אם** חל ט"ב בשבת או במוצ"ש, אין אומרים בשבת במנחה צו"צ, מידי דהוה אר"ח, דט"ב נמי איקרי מועד (הג"א סוף תענית וטור או"ח סי' תקנ"ט).

ב) **נוהגים** שלא לומר תחינה ערב ט"ב משום דאיקרי מועד (הגהות מיימוני סוף הל' תענית וש"ע או"ח סי'

תקנ"ב י"ב). ועיין שם עוד בטור (סי' תק"ט) שמטעם זה אין אומרים תחנון בט"ב עצמו.

ג) **מטעם** מועד בט"ב, יש מי שרוצה לומר, שלא להגיד תיקון חצות בליל ט"ב. (ברכי יוסף סי' תקנ"ט).

ד) **יש** אומרים, שלא לומר ענינו בשחרית בט"ב לפי שנקרא מועד (טו"ז סי' תקנ"ז ס"ק ב').

ה) **אין** להחמיר ולשבת בט"ב על הקרקע עד הערב, משום "קרא עלי מועד", ע"כ אסור לנהג בו אבילות יותר ממה שאמרו בהלכה (שו"ת נאות דשא סי' ל"ו). ע"כ. וצ"ב קצת עפ"י המבואר כאן דקרא זה קאי על ר"ח תמוז וי"ל.

★★

בגמ': ציץ וכו' **ר"י אומר עודיהו על מצחו מרצה, אין עודיהו על מצחו אינו מרצה** וכו'.

וברש"י: שאינו על מצחו - דהא אין נכנס שם בבגדי זהב כדאמרינן בר"ה (כ"ו ע"א) דאין קטיגור נעשה סניגור ע"כ.

והקשה הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס כאן: תמוה לי וכי צריך ראי' לזה, הלא מפורש בכתוב דלפני ולפנים עובד בד' בגדים, אלא דבר"ה אמרינן טעמא דקרא עכ"ל.

וכתב בספר אמרי כהן (פר' אחרי אות ב'):

ובשם נכדו הה"צ מהר"א זצ"ל (בעל "שבט מיהודה") מלובלין שמעתי לתרץ דלכאורה קשה מה ראיה מיוה"כ, הא י"ל שאני יוה"כ דעצומו של יום מכפר וא"צ ציץ, ומש"ה הביא רש"י הטעם דאין קטיגור נעשה סניגור הרי דגם ביוה"כ נצרך סניגור, וע"כ צ"ל משום דציץ מרצה עכדפח"ח:

ולענ"ד אפשר ליישב בדרך פלפול קצת, דתוס' ביומא (ז:) הקשו מה ראי' מיוה"כ דאא"ל ללבוש הציץ ובהכרח טומאה דחויי'. ואפ"ל בהקדם להבין הלשון "עודיהו" על מצחו שאמר ר"י, ולא אמר בקיצור כמ"ש ר"ש ישנו על מצחו וכו'. ומהו לשון "עודיהו".

ונראה שהוא מלשון עדי עדיים שפירושו תכשיט וקישוט, וא"ר"י עודיהו על מצחו מרצה, זהו קישוטו של אהרן שיהי' הציץ על מצחו וקטיגור יעשה סניגור. שגדולה עבירה לשמה שעשה אהרן, וקטגוריא תעשה סנגוריא, אין עודיהו על מצחו א"מ, א"ל ר"ש כה"ג ביוה"כ יוכיח שאינו על מצחו, (שאסור לו להתקשט דאין קטיגור נעשה סניגור ביוה"כ) ומרצה, פי' שהרי שעיר יו"כ שנטמא גם הוא מכפר על טומאת מקדש וקדשיו, ואיך קטיגור נעשה סניגור ואיך שעיר הבא בטומאה יכפר על טומאה, וכמו דפרכינן בר"ה והא איכא דם פר, ארון וכפורת וכרוב, והא קרבן הקרב בטומאה גם הוא בעוון בא ושם טומאה אחת היא, ואנן קפדינן ביוה"כ שלא יעשה קטגוריא סנגוריא, וע"כ דציץ מרצה והוי קרבן טהור ושפיר מכפר, וכן כל ימות השנה הציץ מרצה אע"פ שאינו על מצחו, והשיב לו ר"י הנח ליוה"כ דטומאה הותרה בצבור ואין כאן קטגוריא כלל. ואין ראי' דציץ מכפר. וניחא קו' התוס'.

וממילא אתיין גם דברי רש"י לנכון, דבכדי ליישב קו' התוס' הוכרח להזכיר הטעם שאין כה"ג לובש ביוה"כ הציץ משום דאין קטגוריא נעשה סנגוריא ביוה"כ, כדי להבין דברי ר"ש דהוכיח מיוה"כ דגם שעיר טמא מכפר על עון טומאה, אע"ג דקפדינן ביוה"כ שלא יעשה קטיגור סניגור וע"כ משום דציץ מרצה, ור"י השיב דטומאה הותרה בצבור כנ"ל. ולכן אך בפסחים דר"ש לא הזכיר בלשונו לשון "עודיהו" הוכרח רש"י להזכיר הטעם של אין קטיגור נעשה סניגור. אבל ביומא דר"ש ג"כ הזכיר לשון "עודיהו", הרי בעצמו הזכיר מפני שהוא "עודיהו" אין הכה"ג לובש ביוה"כ, בשביל הטעם דחוטא בל יתנאה, לא הוצרך רש"י לפרש הטעם, וכתב שם סתם שאינו נכנס לפנים בבגדי זהב, וא"ש היטב: ע"כ.

דף ע"ז ע"ב

בגמ': שאין הבשר ניתר באכילה עד שיזרק הדם.

בתוס' (ד"ה שאין) הק' תימא אימא דוקא שלמים דאיכא ב' אכילות, אבל עולה מנלן דאימא כו'. וי"ל דר"א לא חשיב הך חומרא. ע"כ.

וכתב הגר"י ענגיל (בית האוצר אות ב' כלל ב') דר' אליעזר בזה לשיטתו, שהוא הי' שמותי מתלמידי ב"ש, ולא אמר דבר שלא שמעה מרבותיו לעולם כדאי' במס' סוכה ובתוס' ביצה (לד:) כתבו דמקשינן מדבית שמאי אדרבי אליעזר. ובחגיגה (ו' ע"ב) נחלקו ב"ש וב"ה דלב"ש הראי' בשתי כסף והחגיגה במעה כסף, שהראי' כולה כליל עולה לגבוה. ולב"ה הראי' מעה כסף והחגיגה שתי כסף, דחגיגה עדיפא דאית בה

שתי אכילות, הרי דב״ש לית להו הך מעלה דשתי אכילות, ולשיטתם ס״ל כן גם ר׳ אליעזר הכא, דלא הוי היככא הך דלשלמים יש שתי אכילות.

דף ע״ח ע״א

בגמ׳: הציץ מרצה על אכילות וכו׳.

בספר הזכרון זכר שלמה - גולדשטוף (ע׳ תצ״ט) מובא מהג״ר יעקב וידנפלד הי״ד בנו של הגאון מטשעבין זצ״ל שכתב:

בש״ם פסחים דף ע״ח איתא הציץ מרצה על האכילות ומשוי׳ לי׳ כטהור ומהני למקבע בפיגול ולאפקינהו מידי מעילה. וקשה מש״ס מעילה (דף י׳) אמר רבא הכל מודים שאם אכל בשר קודש שנטמא דפטור, פשיטא מאי קמפסיד, פירש״י דקודם זריקה יצא מידי מעילה בנטמא. ואמאי קאמר דציץ משוי לי׳ כטהור לאפקיע מידי מעילה, הא אף קודם זריקה אין מעילה בנטמא וצע״ג ע״כ.

והעיר שם הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון ז״ל:

ואולי י״ל עפ״י מ״ש רש״י במעילה שם וז״ל ואם תאמר הא אמרינן בפרקין דלעיל (דף ה׳) הפגול לעולם מועלין בו, ולא פרכינן מאי קא מפסיד, היינו טעמא דמועלין בו הואיל ומרצין לפגולן, דחשיב כולי האי דצריך זריקת דמים לקובעו בפיגול, חשיב נמי דמועלין בו אע״ג דלא מפסיד ע״כ. ולפ״ז י״ל דפגול אע״פ שנטמא מועלין בו, וציץ מהני בכה״ג לאפקינהו מידי מעילה ע״כ.

★★

בגמ׳: ר׳ אליעזר סבר מרצה ציץ עילויה ומשוי ליה כטהור.

כתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ג יו״ד ס׳ טז אות ג), דמהא דכתב רש״י ביומא (ח ע״ב ד״ה בין שישנו הציץ) דהציץ מרצה על הטומאה כשאירעה טומאה על הקרבן, צריך לומר דהא דהציץ נושא עון טומאה אין הכונה שמרצה הקרבת קרבן בטומאה, דא״כ למה תלוי הדבר בשעה שאירעה הטומאה על הקרבן דאכתי ליכא הקרבה, אלא על כרחך צ״ל דפעולת הציץ היא שאם אירעה לו טומאה לא יזק להכשר הקרבן, ויהא כשר כאילו לא אירעה בו טומאה כלל, וכטהור יחשב.

וכן צ״ל לפי״ד התוס׳ בזבחים (צב ע״א ד״ה שלנה) דדם שנטמא מותר לזרקו לכתחילה מדאורייתא מחמת ריצוי ציץ, וכן נראה דעת רש״י במסכתין לעיל (טז ע״ב ד״ה שהותרה), ואם נאמר דהציץ מרצה רק על הקרבת הקרבן בטומאה, איך ילפינן מקרא דונשא אהרן את עון הקדשים דמותר לכתחילה להכניס עצמו לעון הקדשים על מנת שירצה הציץ. אלא ודאי דעוד לפני ההקרבה כבר הירצה הציץ על הקרבן ומשוי ליה כטהור.

ובאמת מפורש כן בגמרא כאן דמרצה ציץ עילויה ומשוי ליה כטהור, אלא בגמרא כאן היינו יכולין לומר דזה רק לר״א דס״ל דציץ מרצה על אכילות, אבל לר״י דס״ל דאין ציץ מרצה על אכילות אלא רק על העולין ע״ג המזבח יש לומר דהציץ לא משוי ליה כטהור אלא ״ומכשיר ההעלאה ע״ג המזבח שהיתה בטומאה״, אבל מרש״י ותוס׳ הנ״ל מוכח דלכו״ע הציץ משוי ליה כטהור, דהציץ דוחה את רוח הטומאה מהקרבן שיהי׳ ראוי להקרבה.

ועיי״ש דכתב דהוא הדין בהא דטומאה הותרה בציבור, אין הכונה דהתורה התירה בציבור להקריב בטומאה, אלא שאין טומאה במקום ציבור והוי כלא נטמא כלל, ומביא ראי׳ מהא דאי׳ בירושלמי ובתוספתא הובא בתוס׳ בסוטה (כח ע״ב ד״ה מכאן) דבן זומא למד מדין זה דטומאת הותרה בציבור דספק טומאה ברה״ר טהור, עיי״ש.

דף ע״ח ע״ב

בגמ׳: שחטו לאוכליו וזרקו דמו שלא לאוכליו הפסח עצמו כשר ואדם יוצא בו ידי חובתו וכו׳.

הגאון מקוטנא זצ״ל בשו״ת יבין דעת לקוטי שו״ת (סי׳ כ״א ס״ק א׳) כותב וז״ל:

כתב הרמב״ם ז״ל בפ״ב מה׳ ק״פ שחט לאכליו ע״מ לזרוק דמו שלא לאכליו הפסח כשר ואינו עולה לשם חובה וכתב הכ״מ ברייתא דפסחים ע״ח, ותמהו דהרי בהדי׳ אמרינן שם דאדם יוצא ידי חובתו בפסח, ונראה שהרמב״ם גורס שלא

כרש"י, אלא דקשה דא"כ היכא מצי למימר ר"נ הוא, הא לר"נ דאכילת פסחים לא מעכבי למה לא יצא ידי חובתו.

הן אמת לפמש"כ התוס' שם יש לקיים גירסת הרמז"ל בדוחק, אך מירושלמי פרק אלו דברים מוכח להדי' דיצא ידי חובתו דקאמר התם בשחטו לזרוק דמו שלא לשם אוכלין נעשה כאלו שחט לשמו ושלא לשמו, והרי בשחט לשמו ושלא לשמו עולה לשם חובה, ומזה נראה כגי' רש"י, וצ"ע על נ"כ שלא הרגישו בזה, גם צל"ע לדעת הרמז"ל דצריך להביא פסח אחר, אם הפסח הראשון נאכל צלי ובלילה, או דילמא דין שלמים יש לו כמו בכל מותר פסח וצ"ע. ע"כ.

★★

בגמ': אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה וכו'.

היבין דעת (יו"ד ק"א ד') הוכיח מכאן דהראוי לאכילת ק"פ מדאורייתא יוצא חובת פסח אע"ג דאינו ראוי לאכול מדרבנן. [וכן מוכח מתוס' לקמן צג: ע"ש מש"כ בשם המקדש דוד]. אלא דהעיר ע"ז מסוגיא דלעיל סט: בהא דמותיב רב אדא בר אבא לרבא ע"ש, ודו"ק.

דף ע"ט ע"א

בגמ': ורבא אמר אפילו טמאין נמי עבדי מ"ט דכתיב והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף והבשר כל טהור יאכל בשר כל היכא דלא קרינן ביה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל קרינן ביה והבשר כל טהור יאכל בשר.

המקדש דוד (סל"ט אות א') הקשה מכאן לשיטת רש"י חולין (קכח.) ולשיטת הר"מ (אבות הטומאה פ"י ה"י) דטומאת טבול יום אינו אלא מדרבנן, דא"כ הרי יכול לטבול את הסכין שנטמא בשרץ, ושוב קרינן ביה מן התורה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל, ואיך יותר להקריב בטומאה.

וכתב דבירושלמי מצינו דגם בטומאה דרבנן הוי פסח הבא בטומאה.

★★

בגמ': טהורין עושין את הראשון וכו'.

וברש"י: דאי נמי מיעוטא נינהו. אית להו למעבד הראשון בטומאה וכ"ש כי עבדי בטהרה שפיר דמי.

הקשה חכ"א בשו"ת מהרא"ב זילברברג ז"ל (ח"א ס' י"ד):

דאם נעשה בטהרה ממעט באכילתו של מוח שבעצמות, דבטמאים אין בו איסור שבירת עצם ויכול לאוכל המוח, ובאם עבדו בטהרה אסור לאכול המוח כי יש בו אי' שבירת עצם עכ"ד:

והשיב לו הגרא"ב ז"ל הנ"ל: הנה אם עבדו בטומאה הגם דנאכלין לדעתך לדבר ברור הוא דאין בו איסור שבירת עצם, ובאמת הוא פלוגתא לקמן (דף פד) אם ילפינן למעט דאין לאו שבירת עצם בפסול מקרא דבו, או דילפי' מקרא בבית אחד יאכל ועצם לא תשברו כל הראוי לאכילה יש בו משום שבירת עצם, ואמר ר' ירמי' דאיכא בינייהו פסח הבא בטומאה, למ"ד דילפי' מקרא דבו ולא בפסול הא נמי אין בו משום שבירת עצם, ולמ"ד מקרא דבית אחד יאכל יש בו משום שבירת עצם, דהא יכולין לאכול, והגם דר' יוסף פליג עכ"ז, מנ"ל להקשות על דעת רש"י ז"ל הלא י"ל דר"כ ס"ל ג"כ דילפותא הוא מקרא דבית אחד יאכל וכדעת ר' ירמי' דלדידי' בבא בטומאה ונאכלין יש בו משום שבירת עצם, א"כ אין שום מקום להקשות ע"כ.

דף עט ע"ב

בגמ': בשני לא עבדי דלא הוו מיעוטא.

כתב הגרי"מ אהרנברג זצ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"א סי' ב אות ח) דהא דמבואר כאן בגמרא דרוב הציבור לא עושים פסח שני זה רק לגבי טומאה, ולא לגבי דרך רחוקה, משום דאיש נדחה ואין ציבור נדחין גבי טומאה כתיב, ואע"ג דבפסוק הזה נכתב גם דרך רחוקה, מ"מ רישא דקרא דכתיב איש איש כי יהי' טמא לנפש דמזה ילפי' דאיש נדחה ואין ציבור נדחים מיירי אטמא.

תדע, דהרמב"ם בפ"ז מה' קרבן פסח (ה"א) יליף דיחידים נדחים ואין ציבור נדחים מקרא דויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם, והפסוק הזה מיירי ודאי רק לגבי דחויים מחמת טומאה ולא מחמת דרך רחוקה, וא"כ רק לגבי

טומאה אמרי׳ דאין ציבור נדחין לפסח שני, אבל בדרך רחוקה וכן בשוגגין ואנוסין ומזידין לא מצינו לחלק בין יחיד וציבור וגם ציבור יכולין לעשות פסח שני.

ומה שנחלקו בירושלמי בענין זה זה רק אם כל ישראל לא עשו פסח רשאין משום שלא הי׳ ביהמ״ק, או שכולם היו בדרך רחוקה דאז לא עושים פסח שני משום דלא עשו בראשון, וזה אינו מחמת שאין ציבור נדחים לפסח שני, אלא דכך קים להו לחכמים דלא עושים פסח שני אם לא עשו פסח ראשון, ואולי הלכה למשה מסיני הוא, אבל כאשר המיעוט עשו פסח ראשון ורוב הציבור לא עשו מחמת שהיו בדרך רחוקה שפיר יכולין לעשות פסח שני וכנ״ל, עי״ש.

דף פ׳ ע״א

בגמ׳: היו ישראל מחצה טהורין ומחצה טמאין וכו׳, **ועולא אמר משלחין אחד מהן לדרך רחוקה** וכו׳.

הנה בירושלמי (פ״ט ה״ב) אי׳ דהיה נתון מן המודיעין ולפנים קודם לשש שעות ויצא לו קודם לשש שעות יכול יהא חייב ת״ל וחדל לעשות החדל בשעת עשייה חייב שלא בשעת עשייה פטור.

הנה מבואר מהירושלמי שאם יצא לאחר שש שעות לדרך רחוקה חייב כרת, וכתב הגאון ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל בדבר יהושע (ח״א סי׳ ב אות ד) דבגמרא דילן מבואר דלא כדברי הירושלמי, דהלא איתא בגמרא דבמחצה טהורין ומחצה טמאין משלחין אחד לדרך רחוקה, והטעם הוא כדי שלא יהא קרבן ציבור חלוק דגנאי הדבר וכדכתב רש״י בד״ה אלא, וודאי מירי בגמרא לאחר חצות, דהלא קודם חצות עדיין לא יודעים כמה טמאים יש וכמה אנשים בדרך רחוקה יש, ואם נאמר דהבבלי ס״ל כהירושלמי איך שייך לומר שיעבור על כרת בשביל גנאי, אלא על כרחך דהבבלי לא ס״ל כהירושלמי.

וכן מבואר בגמרא זבחים (ק ע״א) דמקשינן מנא תימרא דשני ליה בין קודם חצות בין לאחר חצות, ולא מביאים הברייתא בירושלמי דלאחר חצות יש כרת. וכן מבואר מרש״י בזבחים שם (ד״ה דילמא) דכתב דאפי׳ מת לאחר חצות מטמאינן ליה וממילא אזל ליה כרת דפסח דה״ל טמא, עי״ש.

★★

בגמ׳: ויטמאנו במת מדחהו אתה מחגיגתו השתא נמי מדחהו אתה מפסחו אפשר דעביד בשני וכו׳.

כתב השאגת אריה (סי׳ ס״ה) דמכאן נראה ראיה ברורה דגם מדאורייתא אפשר לקיים מצות שמחה בלי שלמי שמחה אלא בשאר שמחות, דאל״ה מנא ליה להגמ׳ למימר דקסבר כולן תשלומין דראשון, והא י״ל דבאמת מקריב חגיגתו בשביעי, ודקא קשיא לך ויטמאנו במת, הא מ״מ אתה מדחיהו משלמי שמחה ומאכילת בשר קדשים בששת ימי פסח, ואינו יכול לקיים בהם מצות ושמחת בחגיך, אלא ע״כ דגם טמא מקיים שמחה בשאר שמחות, ואע״ג דבודאי איכא מצוה מן המובחר בשלמים מ״מ האי תקנתא עדיפא כיון שמ״מ אינו נעקר לגמרי מקיום מצות שמחה. (ועי׳ בשו״ת אהל משה סמ״ה וסע״ח מש״כ בדחיית ראיה זו).

דף פ׳ ע״ב

בגמ׳: היו שלישיתן זבין ושלישיתן טהורים ושלישיתן טמאי מתים וכו׳.

וכתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (אות קמ״א): נשאלתי מר׳ מיכל מלמד בהת״ת דפה וכו׳ איך הדין עם הזבים מתי עושים. והראני שבחידושי מלוא הרועים (כאן) כתב בפשיטות שג״כ (זבין) אין עושין כלל את הפסח, והריבותא דגם טמאי מתים אין עושין.

ולי היה נראה בהשקפה הראשונה שהם עושים את השני, ורק טמאי מתים לבד אין עושין, דאל״כ הו״ל (לגמרא) למימר דשניהם אין עושין כלל, וכן הרמב״ם ז״ל (קרבן פסח פרק ז׳ הלכה ו׳) לא הזכיר כלל רק דהטמאי מתים אין עושין, מכלל דזבים עושין את השני.

ואולם מצאתי בצל״ח (שם) שכתב בהא דרב דלעיל (בעמוד א׳) דציבור לא עושין משום דכך הוה דלא עשו ציבור בראשון וכו׳, ומאי טעמא לא אמר משום צירוף זבים עם טמאי מתים והו״ל רובא, ואם רובא לא עושים בשני כל שכן כולם.

וי״ל דהא דאמר רבי מני שנצטרפו, היינו כשגם הזבים באו לירושלים בחודש השני לעשות פסח שני אז נצטרפו והו״ל רובא, ולא עבדי כולם לא הזבים ולא הטמאי מתים,

אבל אם לא באו הזבים כלל בחודש השני באמת לא נצטרפו ואז יעשו הטמאי מתים את השני.

ולזה קמ״ל רב דאפילו לא באו הזבים ולא נצטרפו כלל עם הטמאי מתים, ג״כ לא עבדי הטמאי מתים, משום דציבור לא עשו את הראשון, עד כאן דברי קדשו הנכונים.

ובדבריו נחמד מאוד להבין מאי טעמא נקטו דווקא זבים ולא אמרו גם מצורעים, ואם דח״ו לומר שיהיו שליש ישראל מצורעים, הרי גם זבים ח״ו שיהיו כן, אלא דדינא קמ״ל, וא״כ הוה ליה למימר גם מצורעים.

ולהאמור אתי שפיר, דמצורעים שמשתלחים חוץ לשלש מחנות ואסורים הם לבוא כלל לתוך החומה בעיר המוקפת חומה, א״כ לא יצוייר כלל שבאו לעשות הפסח, משא״כ בזבים שמשתלחים רק חוץ לשתי מחנות, משכחת לה שיבואו לירושלים לעשות הפסח.

אלא שיש להקשות דלפי זה גם בזבים האיך משכחת לה, הא משתלחים חוץ לעזרה, וא״כ פטורים מפסח משום דרך רחוקה ואיך יצטרפו. ואף דקיי״ל דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא כמו שאמרו לקמן (צד, ב), מ״מ לענין צירוף מנלן דמצטרפים כלל, כיון דהם אסורים להיות ביחד עם הטמאי מתים, דטמא מת מותר במחנה לויה וטמא זב אסור כמו שאמרו לעיל (ס״ז, א-צב, א), וא״כ איך יצטרפו.

ובאמת צריך לימוד מה הוא ענין ההצטרפות במה הם מצורפים, ולענין קדושת כלי יש להביא מקרא מן התורה דמצטרף עיין חגיגה (כג, ב-כד, א), ועיין מנחות (כד, א), ועיין בפסחים (מח, ב) לענין חלה, ובטורי אבן חגיגה שם (ואינו תחת ידי כעת), אבל הכא במה יצטרפו להיות רוב אם אי אפשר להם להיות בבית אחד. ואולי דהטמאי מתים יכולים להיות עם הזבים, אף שלהיפך אי אפשר להם, וצריך עיון.

ויעויין לשון הרמב״ם (הנ״ל) שכתב זבים וכיוצא בהם, ובהך דרב כתב (שם הלכה ד׳) זבים ומצורעים ובועלי נידות עיין שם, ובגמרא לא אמר רב רק זבים לבד, נראה קצת כדברי הצל״ח וכדברינו דאין הטמאי מתים מצטרפים עמהם כדמוכח מהמצורעים ועל כן צריך לטעם אחר ודו״ק. ע״כ.

דף פ״א ע״א

בגמ׳: לא משום דקסבר ר׳ יוסי מכאן ולהבא היא מטמאה כו׳.

מבואר מכאן דנחלקו רבנן ורבי יוסי דלכו״ע אמרינן ביום האחרון מקצת יום ככולו, ויכולה לטבול מיד ביום האחרון בשחרית. אלא דאם ראתה אח״כ לר׳ יוסי אינה סותרת, ולרבנן סותרת למפרע. ולכאורה צ״ב טעמייהו דרבנן, דכיון דלגבי טבילה ס״ל דאמרינן מקצת יום ככולו, מש׳ דלגבי אם ראתה לית להו מקצת יום ככולו וסותרת, ובמה נחלקו עם ר׳ יוסי.

וביאר הג״ר אלחנן וסרמן הי״ד בקובץ הערות (ריש סי׳ י״ט) דיש לחקור בגדר מקצת יום ככולו, אם היינו דסגי במקצת יום, וכאילו הי׳ כבר כל היום, או דמקצת בעצמו לא די, אלא שמקצת נקי נחשב כאילו הי׳ כולו נקי. דרבי יוסי כצד הראשון דדי דמקצת היום נקי, וא״כ מה שרואה אח״כ אינה סותרת, משא״כ רבנן ס״ל דמקצתו נקי נחשב כאילו כל היום נקי, וא״כ כל זה אם לא הי׳ סתירה לזה, ולכן היא יכולה לטבול, אבל אם ראתה סתרה למפרע.

ועיי״ש שחקר כעין זה בביאה במקצת דאמרינן דהוי ביאה, אי היינו דסגי בביאה כ״ש, או שנחשב כאילו בא כולו, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ולרבי יוסי השתא דאמר מכאן ולהבא מטמא למת בלבד למעוטי מאי וכו׳.

בשו״ת מהרש״ם (ח״ח סי׳ קע״ד) הביא מספר תרשיש שהם שהאריך לדון בדין דם שיצא לבן ונתאדם אם הוא טמא למפרע, והמהרש״ם כתב דמצא בשו״ת מהר״ח או״ז (סס״ז) דמפורש לאסור. ותמה המהרש״ם דלפ״ז הרי משכחת לה גם לרבי יוסי טומאת התהום בזיבה ובנדה, וכגון שיצא ממנה דם לבן, והקריבה קרבן פסח ואח״כ נתאדם ונטמאת למפרע. וע״ש מה שצדד בזה.

דף פא ע"ב

בגמ': **"מיתיבי אי זהו טומאת התהום כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום".**

בשו"ת תורה לשמה (סי' שפ) הוכיח מגמרא זו אודות השאלה הידועה: "אליהו הנביא זכור לטוב שהוא בא ויורד בעוה"ז שמתלבש בגוף, ולומד עם החכמים והולך ובא עמהם כשאר אדם אם יש לו דין מלאך גמור בעת שהוא בעוה"ז ומתלבש בגוף, או דילמא יש לו דין נביא, ונ"מ אם חייב להתפלל וכן בשאר מצות בהיותו בעוה"ז ואם יצטרף למנין קדיש וקדושה".

וכתב על זה: "תשובה, גם בהיותו מלובש בגוף בעוה"ז ויושב עם החכמים ובא עמהם בדמות אדם ממש עכ"ז הוא חשוב מלאך ויש לו דין מלאך גמור בכל העניינים ואינו נכלל עם בני אדם, וראיה לזה מ"ש בגמרא דפסחים דף פ"א ע"ב ברייתא ערוכה שם איזהו טומאת התהום כל שלא הכיר בה אחד בסוף העולם הכיר בה אחד בסוף העולם אין זה טומאת התהום והיא הלכה פסוקה להלכה בהרמב"ם ה' נזירות ע"ש, והנה אליהו הנביא זכור לטוב ודאי הוא מכיר בה, ואם נחשב בכלל בני אדם להיותו מלובש בגוף א"כ בהיותו בעו"ז ליכא טומאת התהום, דהא איכא חד דמכיר בה, אלא ודאי גם בהיותו מלובש בעוה"ז יש לו דין מלאך גמור, ולכן אין ידיעתו והכרתו בזה מעכבת דאינו בכלל בני אדם, יהי רצון זכותו יגן בעדינו אכי"ר".

ועי' שו"ת חתם סופר ח"ו סי' צח בזה.

★★

במשנה: נטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה.

כתבו התוס' דמותר להשתמש בעצי מערכה משום דלב בכ"ד מתנה עליהן. והקשה החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רס"ז) דהא מ"מ קעברי על לא תעשון כן לה' אלקיכם, וכדאיתא לעיל דהמדליק בעצי הקדש לוקה משום לא תעשון כן. וכתב דמכאן מוכח דאין עוברין על לא תעשון כן לה' אלקיכם רק כשעושה כן בדרך השחתה. (ולמד מכאן גם לענין מחיקת השם לצורך תיקון ס"ת דאין בזה איסור של לא תעשון כן, ע"ש).

מיהו שוב כתב דיש לדחות ראיה זו ולומר דבהשתמשות בעצי מערכה אתי עשה של שריפת קדשים פסולין ודחי לא תעשה של לא תעשון כן לה' אלקיכם. (ויש לעי' בזה דהא אפשר לקיים שתיהם בעצי חולין וכן העיר התורת חסד או"ח ס"ד).

מיהו לכא' לפי מש"כ התוס' דלב ב"ד מתנה עליהן, י"ל דאין כאן קדושה כלל ואינו מוזהר עליהן משום לא תעשון כן, וזה לכא' כוונת החת"ס בשו"ת (שם סי' רע"א) ע"ש.

הערוך לנר (מכות כב.) ג"כ תמה דאיך שרפו את הקדשים הפסולין בעצי המערכה והא קעבר על לא תעשון כן לה' אלקיכם, והוסיף דאע"ג שהתוס' כתבו דההיתר משום לב ב"ד מתנה עליהן, מ"מ זה שייך דוקא לענין שלא מעלו בהם אבל לא לענין להפקיע איסור של לא תעשון. ולכא' למד הערוך לנר דלא הפקיע חז"ל עיקר הקדשו אלא דהתירו ליהנות מהקדש (ועי' במל"מ כלי מקדש פ"ח ה"ו).

ותירץ הערוך לנר דלא נאמר אזהרת שורף עצי הקדש רק בשורף עצים שאינם עומדים לשריפה כגון כלים של עץ, אבל בעצי המערכה שעומדים לישרף לא הזהירה התורה כלל לשורפן מצד לא תעשון.

ועיין עוד מה שכתבנו בענין זה לעיף דף מ"ח ע"א (ד"ה אלא).

★★

כתבו התוס' דההיתר משום לב ב"ד מתנה עליהן. החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רס"ח) הקשה על דבריהם מהא דקאמר בגמ' (פב.) דאם באו לשורפו בחצרותיהן מעצי המערכה אין שומעין להם דדילמא פיישן מינייהו ואתו בהו לידי תקלה, ואי נימא דעיקר ההיתר משום דלב בית דין עליהן יתנו גם על מה שישאר.

ובעיקר קושית התוס' העיר החת"ס די"ל בפשיטות דההיתר משום דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכתב דאפשר דעיקר כוונת התוס' למ"ד (ר"ה כח.) דמצות ליהנות ניתנו.

הזרע אברהם (סי' ע"ד) תירץ קושיא זו עפ"י מש"כ הרשב"א (נדרים טו:) דבאפשר באחר לא אמרינן התירא של מצות לאו ליהנות ניתנו, והכא אפשר לשרוף בעצי חולין.

★★

במשנה: הציקנין שורפין אותו מעצי הבירה בשביל ליהנות מעצי המערכה.

בספר "אז ידבר" להרב החסיד ר' דוד אשר זליג ארליך זצ"ל מביא, דבספר הישר לרבנו תם שער הששי ד"ה והמדה הארבע עשרה כתב, שאם אדם יהיה כילי אין זאת המדה בו לבדה, רק אחרות מלבד, אלא זאת עלתה על כולנה. ועיי"ש שמבאר שמי שיש בו מדה גרועה זו לא יכול להיות עובד אלקים בשביל רוע לבבו ועינו אשר בשביל פרוטה יתיר כל איסור, וכל שכן בינו לבין עצמו כי לא ישמור לא איסור ולא היתר כלל בדבר תועלת, ע"ש שהאריך בזה. ובנועם אלימלך פרשת מקץ (ד"ה או יאמר ויהי מקץ שנתים ימים וכו') הביאו בסוף דבריו, עיי"ש.

וכתב ה"אז ידבר" שגם כאן במשנה אנו רואים מידה גרועה נוספת שיש באדם צייקן וקמצן, והיא, דאין לו בושה, דהלא איתא בגמרא כאן דעל כן בנטמא שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה מעצי המערכה כדי לביישן, וא"כ צייקן ששורף לפני הבירה אף בנטמא מקצתו יכול להגיע לידי בושה, כי לא כל אחד רואה כמה הוא שורף, אך אעפי"כ לא חש הצייקן לזה, הרי שע"י צייקנותו איבד את מדת הבושה שהיא אחד מהמדות אשר בני ישראל מצויינים בה, עיי"ש.

דף פב ע"א

במשנה: הפסח שיצא או שנטמא ישרף מיד וכו'.

וברש"י: ישרף מיד - בי"ד וכו'.

משמע דאירי ביוצא חוץ לחומה ולפ"ז א"ש הך ד"ישרף מיד" בי"ד. אבל ברמב"ם בפירוש המשניות כתב בזה"ל: אמרו שיצא ענינו שיצא מן הבית שנאכל בו ע"ש. וצ"ע דמאי פירושו ישרף מיד לפ"ז, דהא פשוט הוא דפסול יוצא מחבורה אינה אלא מזמן האכילה בלילה עיין ברמב"ם פ"ט מהל' קרבן פסח הל' א', ואיך ישרף מיד, כלומר ביו"ט, והא אין שורפין קדשים ביו"ט כדלהלן פ"ג ע"ב ובשבת כ"ד ע"ב.

וכתב בזה הגאון ר' נתן אינפלד שליט"א:

ונראה דהנה בתוס' לעיל ט"ו ע"א נסתפקו מה זה עיבור צורה אם זה סתם לינת לילה אחד או עד דהוי נותר ע"ש. ועיין בדף ל"ד ברש"י ד"ה ותעובר צורתו דמשמע שם דעיבור צורה הוא נותר ע"ש. ועיין ברבנו חננאל שם בע"ב שכתב דעיבור צורה הוא עד שיתעפש וכן כתב הר"ח בד' ע"ג ע"ב בסוף פ' אלו דברים ע"ש. [ומובא כ"ז במקדש דוד ע"ש אריכות בזה]. והרמב"ם כאן בפירוש המשניות כתב דעיבור צורה היא עד שיתעפש כהר"ח וז"ל: ותעובר צורתו הוא שישאר עד שיתעפש ויפסיד ע"ש.

ולפי"ד דשיטת הרמב"ם דעיבור צורה היא עד יתעפש, אפשר לתרץ, דאין כוונת הרמב"ם שישרף מיד בליל יו"ט, אלא ישרף מיד כלומר אחר יו"ט כשיהי' מותר לשרוף, דכשנטמאו הבעלים צריכים לחכות אפילו אחר יו"ט עד שיתעפש לשיטת הרמב"ם, אבל כשיצא ישרף מיד אחר יו"ט, דאם עיבור צורה הי' סתם לינת לילה או נותר גם להרמב"ם, אי אפשר הי' לומר כן דמה החילוק בין יצא לנטמאו הבעלים, ודו"ק.

ופשוט הוא דשיעור "עד שיתעפש" הוא יותר מלינה. וכמש"כ הר"ח הנ"ל בדף ל"ד ע"ב בזה"ל: עד שיסריח וישנה מצורת בשר שאי אפשר להאכל כלל, וברור שצריך כמה ימים עד שיסריח וישנה לגמרי צורת הבשר, ומפורש כתב כן בדף ע"ג הנ"ל בזה"ל: ותעובר צורתו כלומר ישאר ימים עד שיבאיש ולא ישאר עליו אדמומית אלא תעשה צורתו כעין ירקרוקית עכ"ל. ע"ש. הנה דברים ברורים ומפורשים בר"ח שצריך להסריח עד כדי שלא ישאר שום צורת בשר, וכן יש לפרש בהרמב"ם, ולמדו זה בלשון "תעובר צורתו" שהכוונה כפשוטו שלא יהי' כבר צורת בשר כלל. ולפ"ז מיושב הרמב"ם בפהמ"ש בפשטות. וכמשנ"ת.

וכן הרמב"ם בהלכה בכ"מ מזכיר עיבור צורה בסתם ולא מזכיר לינה ולא נותר, ומשמע שלמד כפשוטו עיבור צורה ממש, וכמש"כ להדיא בפהמ"ש.

ועיין בשו"ת חתם סופר באו"ח (סימן קנ"ה) שכתב דלשון עיבור צורה והא לשון מושאל וז"ל: ולשון עיבור צורה שבש"ס לשון מושאל הוא דלא חזי למילתי', עוד ולא שיהי' צורתו עוברת ומופגם בלילה א' עכ"ל ע"ש. ומשמע שהי' קשה ליה הלשון עיבור צורה אם הכוונה לינת לילה, ולכן כתב דהוא "לשון מושאל", אבל להר"ח והרמב"ם הוא כפשוטו ממש ולא לשון מושאל כלל, ופלא שלא מביא הר"ח והרמב"ם בזה.

ועיין בהרמב"ם בהלכות קרבן פסח פ"ד הלכה ג' שכתב בזה כרש"י הפסח שיצא מירושלים, ובהמגיה שם כתב בזה"ל: חזר בו הרמב"ם מפירושו ששם כתב שיצא מן הבית ע"ש. ולהנ"ל א"צ לומר שחזר בו, כיון ששניהם אמת ומתפרש יפה, וכמשנ"ל. עכ"ד והדברים יקרים.

דף פב ע"ב

בגמ': והבשר אשר יגע בכל יטמא וגו' באש ישרף למה לי וכו' **אבל נטמא דבחולין נמי מפסיל אימא הואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול לא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה קמ"ל.**

וברש"י ותיסגי ליה בקבורה לגונזה מן העין שלא יאכלוה לכלבים.

הגר"מ אריק זצ"ל בטל תורה הקשה מדוע כתב רש"י טעם זה, והלא כל איסורי הנאה שאינם מן הנשרפין צריכין קבורה מחשש תקלה שלא יבוא אדם ליהנות בהם.

ובשו"ת דבר יהושע להגרי"מ אהרנברג זצ"ל (ח"א סי' לח אותיות כ-כב) תירץ, דהנה בגוף הגמרא קשה מדוע הוצרכה הגמ' לומר "ותיסגי ליה בקבורה", והלא עיקר תירוץ הגמרא דסד"א דלא ליבעי שריפה וקמ"ל הקרא דצריך שריפה, וא"כ בשביל מה הוצרכה הגמ' לומר "ותיסגי ליה בקבורה".

אלא כוונת הגמרא היא, דלא תקשה דאף דלא צריך שריפה מטעם מצות שריפת קודש מכיון שנטמא הבשר ואיתעביד ביה עובדין דחול, מ"מ עדיין קודש הוא וצריך שריפה משום שלא יבא לידי בזיון קדשים שיאכלוהו כלבים, וא"כ אכתי קשה דקרא דבאש ישרף למה לי, וע"כ קאמרה הגמרא דלא תיבעי שריפה ותיסגי ליה בקבורה, והיינו דגם משום בזיון קדשים סגי בקבורה לגונזה מן העין שלא יאכלוה כלבים. ולפי"ז שפיר נכונים דברי רש"י שכתב טעם זה משום דכוונת הגמרא כאן אינו משום מצות קבורה דהטעם הוא משום תקלה דזה אין כאן מקומו, ועוד דכאן בגמרא קאי אקרא, והדין קבורה מטעם בזיון קדשים משום תקלה לא הוי דאורייתא אלא רק מדרבנן, תיסגי ליה בקבורה לגונזה מן העין שלא יאכלוה כלבים.

ועיין עוד שם בח"ג (יו"ד סי' נב אות ו) שכתב עוד, דהנה לכאורה יש להסתפק בכל איסורי הנאה שהן מן הנקברים, וכן צפרנים שצריך לקברן. האם צריך קבורה בקרקע דוקא, או דסגי להניחו בארון ויסתום אותו. ולכאורה היה אפשר להביא ראיה מדברי רש"י כאן דכתב לגונזה מן העין שלא יאכלוה כלבים ולא כתב שגונזה בקרקע, וא"כ מיירי אף לגונזה מן העין בתוך ארון סתום וכדומה, ואעפי"כ קרינן לזה קבורה, הרי דמועיל קבורה בארון סתום.

אך לפי הנ"ל יש לדחות הראיה, דכאן מיירי רש"י רק מטעם שלא יבואו הקדשים לידי בזיון, וא"כ לגבי זה שפיר סגי בגניזה מן העין שלא יאכלוה כלבים אף דלא הוי קבורה בקרקע, משא"כ לגבי עצם דין זה שאיסורי הנאה צריכין קבורה שלא יבואו לידי תקלה, י"ל דבזה צריך קבורה בקרקע דוקא שאז הוא משומר טפי מארון סתום וכדומה שלא יבואו לידי תקלה, עיי"ש.

★★

בגמ': כל שפסולו בגופו ישרף מיד בדם ובבעלים תעובר צורתו ויצא לבית השריפה.

בספר ברית אברהם (או"ח סי' לא אות ד) הקשה מכאן על דברי רש"י בחולין (קטו ע"ב ד"ה אבל בהנאה) דכתב דפסח מבושל אסור באכילה ובהנאה דכל קדשים שאינם ראוים לאכילה תעובר צורתן ויצאו לבית השריפה, וקשה מדוע כתב רש"י דטעון עיבור צורה, והלא פסח מבושל הוי פסולו בגופו, ומבואר כאן דכל שפסולו בגופו ישרף מיד. ותירץ (אות ה) דנא ומבושל אינו פסולו בקודש, וע"כ לא ישרף מיד, עיי"ש.

ובמנחת חינוך (מצוה ז אות יב) הביאו, ותירץ דפסח שפסולו בגופו ישרף מיד היינו בי"ד, כמו שפירש"י במשנה (לעיל בע"א), דהלא בליל ט"ו אי אפשר לשורפו כי אין שורפין קדשים ביו"ט, ולפי"ז בפסח מבושל לא שייך לשרפו בי"ד, דהלא לא קעבר על לאו דנא ומבושל רק בליל ט"ו, דביום י"ד אין איסור לאכלו מן התורה, וא"כ ביום י"ד אי אפשר לשורפו, ובליל ט"ו אי אפשר לשורפו דאין שורפין קדשים ביו"ט, א"כ ממילא תעובר צורתן וישרפו רק בט"ז, עיי"ש.

והקשה הגרי"פ פערלא זצ"ל על תירוצו של המנחת חינוך, דנהי דליכא לאו דנא ומבושל ביום י"ד, מ"מ כשבישלו הו"ל קדשים שנפסלו, והוי בכלל אזהרת לאו דלא יאכל כי קודש הוא דדרשינן מיניה כל שבקודש בא הכתוב

ליתן לו תעשה על אכילתו, עוד הקשה עליו דאישתמיטתיה דברי הירושלמי פסחים (פ"ז ה"ב) דנגע בחרסו של תנור דלאו צלי אש הוא פסול אף הוא וישרף מיד, ועל כרחך מיירי בי"ד, עיי"ש.

עוד יש להעיר על תירוצו של המנחת חינוך, דאם כוונת רש"י הוא לא מצד הדין דצריך שתעבר צורתן, אלא ממילא יהי' כן כי א"א לשרפו עד ט"ז, א"כ לא הי' צריך רש"י להזכיר זאת, והי' סגי שיכתוב דקדשים שאינן ראויין לאכילה יצאו לבית השריפה, ומדהזכיר זאת ש"מ דצריך עיבור צורה מן הדין ודו"ק.

דף פ"ג ע"א

במשנה: העצמות והגידין והנותר ישרפו וכו'.

כותב הגאון רבי בצלאל רנשבורג זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י"ד ק'ו ו' ע' ט"ו):

כתבתי להגאון מופת הדור מו"ה וואלף באסקוויטץ הלוי נ"י (- הוא בנו של הג' בעל מחצית השקל) בהיותו אבד"ק קעללין, שלא ראיתי להרמב"ם בכל הלכות פסולי מוקדשין, ולא בהל' קרבן פסח, ולא בשום דוכתי, שכתב לשרוף הגידין, והוא פלא, הלא משנתינו אמרה כך, ואין דרכו של הרמב"ם להשמיט דבר הנמצא בגמרא ספרא וספרי ותוספתא וירושלמי, ומכ"ש הנזכר במשנה.

ועלה על דעתי לומר, דסתם מתני' לשיטתה אזלה דסוברת ריש פרק גיד הנשה ובמתני' דירך שנתבשל בגיד הנשה, דיש בגידין בנותן טעם, אמטו להכי בעי שריפה, דנידונין כבשר לענין זה. והרמב"ם לשיטתו דפסק אין בגידין בנ"ט הוא כעץ בעלמא, וכמתני' דריש פרק העור והרוטב, דאמרה מה"ט דאין מטמאין טומאת נבילות, וכדפסק הרמב"ם (בפ"ד הלכה י"ח מהמ"א) דהאוכל מן הנבילה ומן הגידין כו' פטור, וכמ"ש ה"ה שם, וסיים הרמב"ם שם, מפני שאין ראויין לאכילה, וא"כ מה"ט נמי לא בעי' שריפה אליבא דהך משנה להרמב"ם, וכ"כ הרמב"ם פ"ח הלכה ה' מהמ"א, שאין הגידין מכלל הבשר כמו שביארנו, ויעו"ש בה"ה. וכ"כ רש"י בביצה דף ז' ע"א טעמא דברייתא דאכל מן הגידין טהור משום דס"ל אין בגידין בנ"ט.

(ואם כי הרב המאירי, הביאו השער המלך (פ"ח הלכה ו"ו מהמ"א דף קל"ו ע"ג), חולק וס"ל אף אם יש בגידין בנ"ט הדין כך, עכ"ז י"ל דהרמב"ם בשיטת רש"י אזיל בזה). עכ"ד וע"ש מה שהמשיך עוד בענין זה.

★★

בגמ': העצמות והגידים והנותר ישרפו בט"ז וכו' **אלא פשיטא דאית בהו מוח** כו' **אלא אי אמרת בשלמא שימש נותר לאו מילתא היא ל"ל שריפה ניתברינהו.**

בשו"ת מהרי"א הלוי (ח"א סמ"ו) תמה דהא אפילו אי נימא דשימוש נותר לאו מילתא היא, מ"מ צריכין שריפה, משום דהעצמות בלעו מבשר קדשי הקדשים, וא"כ דינם ככלים שבלעו מבשר קדשים דצריכין מריקה ושטיפה, או שבירה בכלי חרס לבער את הבליעות, ושפיר צריך לשרוף את העצמות משום הבליעות. ותירץ דאי משום הבליעות לא צריך שריפה, אלא מיד שהוסקו על האש יצאו מידי בליעתן, דבדבר הצריך הגעלה די בהיסק מועט.

ועי' בכלי חמדה (פרשת צו) שתמה על המהרי"א הלוי דהא בגמרא מבואר בהדיא דאי שימוש נותר לאו מילתא היא לא צריך אפילו היסק קטן, אלא זורקן, וכדקאמר "ונשדינהו לדידהו".

והחלקת יואב (תנינא סי') הוכיח מקושיא זו של המהרי"א הלוי הנ"ל דלא הקפידה התורה על הבליעות להצריך מריקה ושטיפה ושבירה בכלי חרס רק כשיש בליעת בתוך כלי, ולא בשאר דברים וכגון עצמות.

ועי' בכלי חמדה (שם) שהביא מהאור זרוע (ע"ז רצ"ז) שכבר עמד ע"ז, והוכיח מסוגין דעצמות אין בולעין. ועיין בזה באריכות בספרי מגדים יו"ד סי' צ"ט במשבצות זהב סק"א, ובביאור הגר"א שם סק"א.

★★

בגמ': אי שימוש נותר לאו מילתא למ"ל שריפה נתברינהו ונחלציה למוח ונשרפיה וכו'.

ופירש"י דעצה טובה היא כדי שלא יפסיד עצים וטורח הוא לשרוף עצמות. אמנם בשו"ת דובב מישרים (ח"א

סי׳ כ״ה) כתב בפשטות לשון הגמרא משמע דחיב הוא לשבור העצמות כדי לשרוף המוח.

ולכן פירש על פי מה שכתב הרמב״ם (פ״ז מהל׳ מעה״ק ה״ה ופ״ד מהל׳ קרבן פסח ה״ג) דפסולי קדשים אין שורפין רק בעצים, וכן הוא בתורת כהנים, ולכן כששורף העצמות, הלא מקודם נאחז האש בעצמות ורק אח״כ נשרף המוח מכח הבערת העצמות, ונמצא דנשרף שלא ע״י עצים. ולכן מקשה דליתחייב לשבור העצמות ולשרוף המוח לחוד בעצים.

ובזה מיישב מה שהק׳ הצל״ח על הרמב״ם שפסק (פ״ח מהל׳ אבה״ט) שאם חלץ המוח מן העצמות, בכה״ג ל״א שימוש נותר מילתא. והק׳ הצל״ח מסוגיין דמבואר דאי שימוש נותר לאו מילתא יכול לשלוף המוח מהעצם, משמע דאם שימוש נותר מילתא לא מהני מה שמוציא המוח מהעצם. אולם לפי מה שביארנו דברי הגמ׳ כנ״ל לק״מ אהרמב״ם, דקושיית הגמרא היתה דאי שימוש נותר מילתא הוא יכול לשרוף כולה כא׳, דהוי כחתיכה עבה, משא״כ אי שימוש נותר לאו מילתא צריך לחלוץ המח מהעצם. אבל אם חלץ המח מעצם שוב י״ל דשימוש נותר לאו מילתא הוא. עיי״ש עוד, ע״כ.

ועיין מה שכתבנו לעיל כ״ז ע״ב בענין שריפה בעצים דוקא.

דף פ״ג ע״ב

בגמ׳: א״ר יהודה כל הגידין בשר חוץ מגידי צואר.

פרש״י ונמנין עליהן בפסח ויוצא ידי חובתו. השער המלך (מאכלות אסורות פ״ח ה״ו) תמה על דאיך יוצא באכילת הגידין, ומ״ש מאיסור נבלה שאינו עובר בגידין, וכמש״כ הר״מ (מכ״א פ״ד הי״ח), וכתב המגיד משנה דלמד כן ממשנה בחולין (ריז:) העצמות והגידין אינן מטמאין טומאת נבלה. ותירץ השער המלך דס״ל לתלמודא דאע״ג דלענין איסורין שבתורה לא חשיבה אכילה, משום דאין בגידין הנאה גמורה, מ״מ גבי מצות עשה שפיר חשיב אכילה, וכתב דמכאן יש להביא ראיה לספקו של המשנה למלך (פ״ה דיסודי התורה) אי נאמר גם במצות עשה דשלא כדרך אכילה לא חשיב אכילה, דמהכא מוכח דלגבי מ״ע אכילה שלכדה״נ כגון גידין הוי אכילה.

המהר״ם שי״ק (מצוה ק״ב אות ג׳) דחה ראית השעה״מ, די״ל דבכל מצות עשה בעינן אכילה כדרך, ושאני אכילת קדשים שיוצאין אפילו בפחות מכזית וכדמבואר לעיל (ג:), וכבר כתב המהרש״ל (שבועות כג:) דהיכא דיש איסור בכל שהו גם שלא כדרך אסור. (ולפ״ר צ״ע, דהא בפסח בודאי בעי כזית ואיך יוצאים בגיד שהוא שלא כדרך אכילה).

★★

בגמ׳: הני גידין היכי דמי וכו׳.

כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ קעד-ה):

נחלקו הרמב״ם והראב״ד (הלכות קרבן פסח י, יא) באופן צלייתו של קרבן הפסח: לדעת הרמב״ם, אין מחתכים את הגידין והקרומיות קודם הצלייה, וכלשונו: ״שאין מנקין אותו כשאר הבשר, ואין מחתכין אותו, אלא צולין אותו שלם״. וזאת משום שנאמר: ״ראשו על כרעיו ועל קרבו״.

אולם הראב״ד בהשגותיו חולק על הרמב״ם מכל וכל, וזה לשונו: ״אמר אברהם: חיי ראשי, אין איסור גדול מזה שיצלה את הפסח עם גיד הנשה ועם שמנו... ואם אזכה ואוכל פסח ויביא לפני כזה - הייתי חובטו בקרקע לפניו״.

וקשה, הלא במסכת פסחים (פג, ב) דנה הגמרא בדינו של גיד הנשה של קרבן פסח אחר צלייה שהתערב עם גיד המותר, ואם אכן אסור לצלות את הפסח עם גיד הנשה, כשיטת הראב״ד, כיצד תתכן מציאות שגיד הנשה יתערב עם גיד המותר מבלי יכולת להבחין ביניהם, והלא את גיד הנשה הסירו לפני הצלייה, ואילו את הגיד המותר הסירו רק לאחר הצלייה, ונמצא כי ההבדל בין גיד הנשה לגיד המותר ברור וניכר לעין, שכן זה צלוי וזה אינו צלוי, וכיצד יתכן ששני הגידים יתערבו עד שאינו מבדיל ביניהם?

ותירץ בזה הגרא״ל שטיינמן שליט״א: הראב״ד יעמיד את דברי הגמרא באופן ששכחו להסיר את גיד הנשה לפני הצלייה, ולאחר הצלייה הוא התערב עם הגיד המותר. ע״כ.

★★

בבני יששכר ניסן (מאמר ד׳ דרוש י״ב) כתב שלהרמב״ם הי׳ ראי׳ חזקה לשיטתו דלא הוציאו גיד הנשה. דהא מבואר בחלין פ׳ גיד הנשה דלא נצטוו בגיד הנשה רק ממתן

תורה ואילך. וא״כ בפסח מצרים בודאי לא הוציאו גיד הנשה, ואם נימא דבפסח דורות חייבים להוציא את גיד הנשה, למה לא מוזכר דבר זה בחילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות שבפסח מצרים אין מוציאים גה״נ, משא״כ בפסח דורות, אלא מוכרח מזה כשיטת הרמב״ם דגם בפסח דורות אין מוציאין גיד הנשה. ע״כ.

ולכאו׳ יש ליישב שיטת הראב״ד, דלא מנה התם במתניתין החילוקים שבין פסח מצרים לפסח דורות, רק דינים מיוחדים שהיו בפ״מ ולא בפסח דורות, ומשא״כ דין זה של הוצאת גיד הנשה הוא דין צדדי, שלא הי׳ אז נוהג, ולכן לא מנאו במתניתין.

★★

בגמ׳: אמר רב חסדא לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה דתניא רבי יהודה אומר אינו נוהג אלא באחת והדעת מכרעת של ימין ואלא תפשוט דספוקי מספקא ליה וכו׳.

רבי אלחנן וסרמן זצ״ל בקובץ הערות (סי׳ ל׳) חקר בפסול של משקה ישראל אם הגדר של הפסול דהאיסור להדיוט הוא הסיבה לפוסלו לגבוה או נימא דהתורה גילתא בקרא דממשקה ישראל דהתורה פוסלת לגבוה כשם שפוסלת להדיוט, ואינו אלא סימן. והוכיח שם מהירושלמי ספ״ד דסוכה כהצד הראשון, דבירושלמי איתא דמים מגולין שאסורין להדיוט פסולין לגבוה משום משקה ישראל, ובשלמא אי נימא דהאיסור לישראל הוא סיבה לפסול לקרבן ניחא, כיון דמ״מ משקין גלוים אסורין להדיוט, אבל אי נימא כהצד השני דאין הפסול של גבוה תוצאה מהאיסור, אלא דהתורה פסלה לגבוה כשם שאסרה להדיוט, א״כ אין לומר כן במים מגולין, שהרי לא שייך פסול של ״סכנה״ לקרבן.

והקובץ הערות (סמ״ב) הוכיח מסוגין דלא כהירושלמי, דהא כאן מבואר דבספק גיד הנשה חל דין נותר, ואי אמרת דהאיסור של הדיוט הוא סיבה לפוסלו לקרבן, א״כ כיון דסוף כל סוף אסור לאכול ב׳ גידין מדינא דספיקא דאורייתא לחומרא, א״כ נימא דלא יחול עליו שם קרבן כלל מחמת דינא דמשקה ישראל, אע״כ דהפסול לגבוה אינה כתוצאה מהאיסור להדיוט, וע״כ בודאי יש כאן ספק שם קרבן דאין ספיקא כלפי שמיא.

★★

בגמ׳: לא נצרכא אלא לגיד הנשה ואליבא דרבי יהודה וכו׳.

השאגת אריה (סי׳ צ״ו) תמה דניתי עשה דפסח וידחה איסור גיד, דעשה דפסח על כל הבשר קאי ולא רק על כזית ממנו וכדמוכח בזבחים (צז:), ואפילו לשיטת התוס׳ דאין עשה שלפני הדיבור דוחה ל״ת, ה״מ ל״ת שלאחר הדיבור אבל גיד הנשה לר״י בעצמו הוא ג״כ לפני הדיבור, דסובר בחולין (ק:) דגיד הנשה נאסר לבני יעקב.

המהר״ץ חיות (יבמות ד:) מיישב קושית השאגת אריה, דאע״ג דגם העשה וגם הלאו לפני הדיבור, מ״מ כיון דהאיסור של גיד נאסר בזמן יעקב ולפני מצות הקרבת קרבן פסח, שוב לא אלים עשה דפסח לדחות לאו דגיד שקדם לו הרבה.

המנחת חנוך (מצוה קל״ב) חולק על השאגת אריה וס״ל דאין עשה רק לאוכל כזית, והא דקאמר כאן לא נצרכא אלא לגיד הנשה היינו כשכבר אכל כזית, והא דהוכיח רבא בזבחים (צז:) מהא דאין עשה דפסח דוחה ל״ת של עצם לא תשברו דאין עשה דוחה ל״ת שבמקדש, היינו באין לו אפשרות לאכול בשר אחר.

★★

הבאר יצחק (או״ח סי׳ ט׳) מתרץ קושית השאגת אריה דלא שייך לדחות איסור גיד ע״י עשה של פסח דמאחר דבעלמא הגיד אסור לישראל יש כאן חסרון של משקה ישראל, ולא נאמר כלל מצות אכילת קדשים על הגיד.

מיהו לכאו׳ אכתי קשה שהרי הכא אין כאן רק ספק גיד, והפרי מגדים (תבת גמא לך לך) צדד דספק עשה דוחה ספק ל״ת אע״ג שיתכן שלא יקיים עשה ונמצא דעובר על הלאו. ועי׳ בשדי חמד מערכת העין כלל ע״ד שהביא בזה מחלו׳ אחרונים, ועי׳ בקה״י זבחים סמ״ה שכתב דדעת תוס׳ זבחים לג. (ד״ה סמיכת) דספק עשה דוחה ספק ל״ת, וכן משמע דעת המשנה ברורה (שעה״צ רצ״ט ב׳) לענין סעודה שלישית בבין השמשות.

★★

בגמ׳: רב אשי אמר לא נצרכא אלא לשמנו דגיד הנשה דתניא שמנו מותר וישראל קדושים הם ונוהגין בו איסור.

הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ״ל בקובץ הערות (סי׳ ס״ט) כתב דדעת הרשב״א דמה דקי״ל ביבמות (צ:) דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה ״בקום ועשה״ היינו שאין כוחם רק לבטל מצוה, אבל לא להתיר איסור אפילו כשעובר על האיסור בשב ואל תעשה. והעיר שם (סקי״ג) דלפ״ז צ״ע איך העמידו חז״ל חומרא של שומנו של גיד, והא עי״ז קעובר על בל תותירו שהוא איסור דאורייתא.

★★

בגמ׳: חל טו״ז וכו׳ ואמאי ניתי עשה וידחי לא תעשה.

המהרש״ם (ח״א סי׳ קמ״ט) הביא קושית העולם דאמאי פריך כן דוקא אסיפא, על הא דחל ט״ז להיות בשבת, והא גם על הרישא איכא למיפרך דאמאי ישרפו רק בט״ז ולא ביו״ט, דנימא אתי עשה ודחי לא תעשה.

ותירץ דבאמת אין לומר כאן עשה דוחה ל״ת, שהרי אפשר לקיים שניהם למחר, וכמו שהקשה הרשב״א (ביצה ח:), אלא דאפש״ל דחיישנן שמא ימות ולא יוכל לקיים את העשה. והביא שם מהחכם צבי דלא חיישינן למיתה רק בזמן מרובה, והוכיח שם דב׳ ימים הוא זמן מרובה, וע״כ ברישא לא מצי למיפרך דליתי עשה וידחה ל״ת, דהא אפשר לקיים שניהם למחר, ויום אחד הוא זמן מועט ולא חיישינן למיתה, אבל בחל ט״ז בשבת נמצא שאינו שורפו רק לאחר ב׳ ימים שהוא זמן מרובה, וע״כ פריך דליתי עשה של שריפת קדשים ולידחי איסור יו״ט וישרפהו בט״ו.

★★

בגמ׳: ואמאי ליתי עשה וידחה ל״ת וכו׳.

האור חדש בקידושין (ל״ד), ובשו״ת קול ארי׳ חאו״ח (סי׳ כ״ח), הקשו דמאי פריך דעשה דשריפת קדשים ידחה ללאו דיו״ט, הא עשה דשריפת קדשים אינה נוהגת בנשים דהוה מעשהז״ג, דאין שורפין קדשים בלילה, עיין בפנ״י קידושין שם, א״כ הו״ל עשה שאינה שוה בכל דאינה דוחה לל״ת השוה בכל, עיין בחי׳ הרמב״ן כתובות (מ׳ ע״א), ובחידושי הר״ן (סנהדרין י״ח), ובמלא הרועים (ערך עדל״ת אות כ״א), עכ״ק.

וי״ל בזה בהקדם היסוד שחידשו באחרונים (ועי׳ בספר מעין החכמה מ״ע דהנחת תפילין - ד׳ צ״ט) ליישב קו׳ התוס׳ קידושין (ל״ו ע״א) ד״ה הקבלות, דלמ״ל קרא למעט נשים מסמיכה, תיפ״ל דהוה מעשהז״ג דאינו אלא ביום, ותירץ, דכיון דפטורא דנשים דמעשהז״ג ילפינן לה בקידושין (ל״ד) מדכתיב למען תהי׳ תורת ה׳ בפיך, הוקשה כל התורה כולה לתפילין, ותפילין ילפינן מהיקישא לת״ת, א״כ פטורות דוקא בשאר מ״ע, ולא במ״ע דנוהגת אצל קדשים, דבקדשים הא קיי״ל בזבחים (מ״ט ע״ב) דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, לא ילפינן בהו דנשים פטורות ממעשהז״ג, ולהכי בסמיכה שהיא בקדשים לא פטר בי׳ מעשהז״ג, ואצטריך קרא למעוטא, עיי״ש. וכ״כ בס׳ ארצות החיים (סי׳ י״ג סק״ג), ובשו״ת מנחת אלעזר ח״ב (סי׳ מ״ז), ע״כ. ולפי״ז א״ש דא״כ נשים נמי חייבות בשריפת נותר וקדשים, ושפיר פריך נימא עדל״ת. ודו״ק.

דף פ״ד ע״א

במשנה: השובר את העצם הטהור הרי זה לוקה וכו׳.

כתב השער המלך (סוף הל׳ קרבן פסח) שמעתי מקשים דמנ״ל דועצם לא תשברו בו לאזהרה אתא, אימא דכוונת הפסוק דאין צורך לשברו, דסד״א דמחויב לשבור ולבדוק שמא ניקב קרם של מוח (כדאיתא בחולין יא.) דכיו״ב אמרינן בזבחים (סה:) לענין לא יבדיל האמור בחטאת העוף (ע״ש ובתד״ה אלא). ותירץ דע״כ האי קרא לאזהרה קאתי, דהא בגמרא נפק״ל מועצם לא תשברו ״בו״ בכשר ולא בטמא, ואי אמרת דכוונת התורה דא״צ לשוברו, א״כ אין מקום למעט בטמא.

דף פ״ד ע״ב

בגמ׳: משחשיכה נמי נייתי גומרתא וניחות עליה וכו׳ **רבא אמר משום הפסד קדשים.**

פירש״י שמפסיד המוח ושורפו בידים ומוטב שיפסל מאליו.

הנודע בשערים (הובא בחי׳ הגרז״ר בענגיס ח״ב סי׳ ס״ז) תמה דאמאי חיישינן בכה״ג להפסד קדשים, והא המוח של העצמות בלא״ה לאיבוד ולשריפה, והא לעיל (כ:) מובא המשנה בתרומות דחבית של תרומה שנשברה חבית העליונה ותחתיה חולין טמאים, דקאמר ר״י דאם אינו יכול להציל את התרומה בטהרה יטמאנה ביד. וע״ש בחי׳ הגרז״ר מש״כ בזה.

★★

ותירץ בשו״ת שואל ומשיב (מהדורא א׳ ח״ג סי׳ קע״ג) דכיון דכל עיקר דל״ש הפסד קדשים ויכול לשרוף, כיון דבלאו הכי הולך לאיבוד, משום שאינו יכול להוציאו, והרי כל שאתה מתיר לשרוף שוב אינו הולך לאיבוד, ושוב שייך הפסד קדשים. והרי הוא גלגל החוזר ומתהפך כחומר חותם. משא״כ לעיל בפ״ק איירי בתרומה דבין כך הולכת לאיבוד ממילא, מצד אחר, ע״כ ס״ל לר״י דיטמאנה ביד מחמת הכי. משא״כ הכא דכל עיקר דאזיל לאיבוד מחמת שאינו עומד לאכילה, וכל שאתה מתירו לשרוף א״כ שוב עומד לאכילה, ושוב שייך הפסד קדשים, וא״כ מוטב שיהי׳ בשוא״ת ולא יעשה איסור בידים.

★★

האבני נזר (חלק חו״מ סי׳ ע״ד) כתב ליישב קושיא זו שהקשה לו הגאון בעל חלקת יואב. דחילוק גדול יש בין תרומה לקדשים בזה, דבתרומה חמור יותר לטמאותה מלשרפה, דהרי תוס׳ בפ״ק נסתפקו לומר די״ל דמה״ת אין שום איסור לשורפה רק לטמאותה, והיינו משום דאיסור לטמא תרומה אינו משום שמפסיד להתרומה, אלא איסור עצמו לטמאות התרומה, עיי״ש שהביא ראיות לזה, ולכן להיפוך להפסיד התרומה כשאינו מטמא י״ל דשרי, ולכן כשסופו לאיבוד שרי להפסידה בידים.

אבל בקדשים נהפוך הוא, דבסוגיא דר׳ חנינא סגן הכהנים מבואר דקדשים שהוא פסול מותר לטמאותה, ואילו קדשים שהוא פסול אסור לשורפה, וטעון עיבור צורה, והיינו משום דבקדשים איכא בשריפתה לאו דלא תעשון כן לד׳ אלקיכם, משא״כ בתרומה. ולכן י״ל דדוקא תרומה דאזלי לאיבוד מותר לשורפה, משא״כ קדשים דחמיר טפי אסור לשורפה אפילו אם הולכת לאיבוד.

דף פ״ה ע״א

תד״ה כשהוא אומר. וקשה היכי יליף מינה ואמאי צריך נמי קרא הכא הא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה.

הפנים יפות (פרשת מצורע) מיישב קושית התוס׳ דאיסור שישנו בשאלה שפיר נדחה מעשה אפילו כשאין הקיום של העשה בשעת עבירת הלאו, וכדאמרינן בפ״ק דיבמות דאע״ג דאין עשה דוחה ל״ת ועשה מ״מ בישנו בשאלה עשה דוחה ל״ת ועשה. ואיסור של שבירת עצם ישנו בשאלה שאם ישאל על הקדשו לא יתחייב על שבירת עצם.

ולכא׳ דבריו צריכין ביאור שהרי לאחר זריקה בודאי לא מהני שאלה וכמש״כ התוס׳ בכריתות (יג:) ד״ה ארבע. ועי׳ בגור אריה יהודה (מועדים סוף סי׳ י״א) שמיישב דברי הפנים יפות עפ״י מה שכתב דגם לפני הזריקה יש בו איסור שבירה (ע״כ כוונתו אי מוזהר עליו גם מבעוד יום עי׳ לעיל פד:), ולפני זריקה ישנו בשאלה, ושפיר מבע״ל קרא דלא נימא עשה דחי ל״ת אע״ג דלא הוי בעידנא.

★★

תד״ה כשהוא אומר, ועוד קשה לרשב״א דהכא אפשר לקיים שניהם ע״י גומרתא וכו׳ **ותירץ רבינו חיים לרשב״א דלרבא שפירש לעיל בגומרתא דאסור משום הפסד קדשים אתי שפיר.**

השדי חמד (מערכת העין כלל ע״ו) הביא מהמלא הרועים שהוכיח מדברי התוס׳ כאן דהא דלא אמרינן עשה דוחה ל״ת במקום שיכול לקיים שניהם הוא רק מדרבנן, דאל״ה איך ניחא להו לרבא, והא גם לרבא אין כאן איסור דאורייתא, אע״כ דעיקר הא דיכול לקיים שתיהם הוא רק מדרבנן ובמקום איסור דרבנן לא גזרו רבנן.

והשדי חמד השיג עליו והוכיח דודאי הא דאין עשה דוחה ל״ת כשיכול לקיים שניהם הוא מדין תורה. עיי״ש. ובאמת דכן מוכח מקושית התוס׳ שהקשו דלמה לי קרא של עצם לא תשברו בו תפ״ל משום דיכול לקיים שתיהם ע״י גומרתא, ואי אמרת דמדאורייתא עשה דוחה ל״ת גם כשיכול לקיים שתיהם בודאי מבעל קרא, וכן תמה הדבר אברהם (ח״ב סי׳ ד׳ אות י׳).

דף פ"ה ע"ב

בגמ' א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה וכו' אינו חייב עד שיניח וכו'.

הגאון רבי יהודה בכרך אבד"ק סיני כתב (בקובץ כרם שלמה שנה כ"ב קו' ו') ע"פ דברי הגמ' כאן כדברים הללו.

בקריאה ליום ראשון של פסח לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה ועצם לא תשברו בו. ודקדקו המפרשים מדוע שינה בפסוק אחד. מלשון יחיד ללשון רבים, וי"ל הכוונה עפ"י מה דאיתא במס' פסחים (פ"ה ע"ב) א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שיניח, הוצאה כתיב בי' כשבת, מה שבת עד דעבד עקירה והנחה. אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה.

ופירש"י דגבי שבת כתיב בעשותה, בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה, והנה איתא במס' שבת (צ"ב ע"ב) בעשותה העושה את כולה ולא העושה את מקצתה. כיצד שנים שהוציאו פטורים. ומאחר דאמרינן דהוצאה כתיב ביה בפסח כשבת עכצ"ל דכמו בשבת פטורים שנים שהוציאו כך בקרבן פסח פטורים שנים שהוציאוהו.

ולפי"ז שפיר אמר הכתוב לא תוציא מן הבית בלשון יחיד, להורות כי דוקא ליחיד אסרה התורה הוצאת הבשר, אבל שנים שהוציאוהו פטורים, משא"כ על שבירת העצם חייבין אפילו שנים שעשו ע"כ.

★★

באופן אחר אמר הג"ר זלמן מוואלוז'ין (תולדות אדם ח"א פ"ד) דהרמב"ם (פ"ט מהלכות ק"פ) כתב דהמוציא אחר מוציא פטור השני, ואילו שובר אחר שובר חייב השני, ולכן נאמר שבירה בלשון רבים שגם השני חייב, ואילו הוצאה נאמר בלשון יחיד שרק הראשון חייב והשני פטור.

ובמעשה רב החדש מובא כן בשם הגר"א ז"ל. ובהכתב והקבלה (בא י"ב מ"ו) כתב שכבר קדמם המהר"ם חאגיז, והוסיף עוד טעם שאמר בהוצאה לשון יחיד לפי שאינו רק בפסח ראשון, משא"כ לגבי שבירה אמר בלשון רבים, לפי שנוהג גם בפסח שני.

וע"ע בזה בשו"ת בן פורת (סי' י' ס"ק ד') ובשו"ת מחזה אברהם (או"ח סי' קיז) ע"ש היטב.

★★

בגמ': מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד וכו'.

ופירש"י בזה"ל, כשבת דבעינן עקירה והנחה דעד שיניח לא נגמרה מלאכה, וגבי שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה בעושה את כולה ולא בעושה מקצתה, והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן, עכ"ל רש"י יעו"ש. וא"כ מבואר להדיא דהוי פטור בכל התורה ולא רק גבי שבת, ודו"ק. פסוק זה מעם הארץ וגו' כתיב בויקרא (ד', כז') גבי פרשת "חטאת" דכ' ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם, וא"כ לפי"ז נר' ודאי דפטור זה הוי גבי כל התורה כולה ולא רק גבי "שבת" וכגון גבי עבודה זרה ששתים עבדו ע"ז ביחד וכגון שזרקו "ביחד" אבן למרקוליס בשוגג דג"כ יפטרו מלהביא חטאת מדין "בעשותה" וגו'. וכן נר' דפטור זה דוקא מקרבן חטאת ולא מסקילה ומלקות וכרת, דהא המיעוט בכה"ג נאמר רק גבי חטאת ותו לא.

וכן יעוי' ב"מקור חיים" [מבעל הנתה"מ] בה' פסח (בהגהותיו על המג"א סימן רסו') שכ' בזה"ל, אמנם נראה וכו' דשנים שעשאוהו נלמד מקרא דבעשותה וקרא זה נאמר על כל עבירות ולא בשבת בלבד, ולא מצינו זה לפטור בשאר עבירות כגון שנים שחרשו בשביעית או שבשלו בשר בחלב דבשבת פטורים ובהנך חייבין, וכן שנים שהרגו נפש מפיק לה מקרא אחרינא לפטור בסנהדרין (עח.), וכן שנים ששחטו בחוץ וכו' וכיו"ב בהרבה עבירות שנים שעשאוהו חייבין וכו', עכ"ל המק"ח יעו"ש. והוא כש"נ ברש"י דה"ה בכל עבירות דפטורים בכה"ג מקרבן חטאת, ומאידך הוי רק פטור מחטאת ולא מאיסור דאורייתא. ומש"כ אח"כ דבשאר עבירות וכגון שחרשו שנים יחד בשביעית וכו', נר' דהיינו דחייבים ע"ז "מלקות" או "מיתה" דאיכא בזה דהא ע"ז ליכא פטור הממעטו מזה כלל אך מחטאת יפטר גם בזה, וכש"נ. ועדיין יל"ע בכוונתו.

אולם מאידך יעוי' ברש"י בשבת רפכ"ד (קנג:) בד"ה כל שבגופו וכו' שכ' בזה"ל, אבל הכא הא עקר ליה חבריה הוי ליה שנים שעשאוה ואסור מדרבנן ולא שרויה גבי כיס, עכ"ל רש"י ע"ש. והיינו דס"ל בפשיטות דמש"כ דשנים שעשו פטורים היינו אף לענין "סקילה ומלקות וכרת" כשעשו לזה במזיד ורק מדרבנן אסור אך מה"ת מותר לעשותו. וה"נ מדוייק ברש"י לקמן (צג.) בד"ה ור' שמעון מטהר וכו' דס"ל

דשנים שעשו ״פטורים״ היינו דליכא ע״ז אזהרה מה״ת ופטור מכל עונש ע״ש. וכן מדוייק דס״ל דהוי פטור בכל התורה כולה ולא רק גבי שבת, וכש״כ רש״י בפסחים שם, דהא לא איירי שם גבי ״שבת״ כ״א גבי ״זב״ ואעפ״כ ס״ל לרש״י דאית ביה פטור דשנים שעשו. אולם צ״ע מנ״ל זה, שכן המיעוט דפטורים ע״ז נאמר רק גבי ״קרבן חטאת״ ותו לא.

ומצאתי ב״משך חכמה״ בפ׳ יתרו עה״פ לא תעשה כל מלאכה וגו׳ (כ׳, י) שכ׳ וז״ל, יתכן דמפרש ״כל״ מלאכה ולא מקצת מלאכה פרט לשניים שעשאוהו או זה עוקר וזה מניח ולכן פטור ממיתה דליכא אזהרה, ורק לפוטרו ״מקרבן״ יליף מקרא דבעשותה כולה ולא מקצתה, משום דקרבן לא בעי אזהרה, ודו״ק, עכ״ל הגרמ״ש הכהן מדוינסק ז״ל יעו״ש. והיינו דהמיעוט דבעשותה וגו׳ אכן איירי רק ״בקרבן חטאת״, אולם מאידך איכא מיעוט אחר דליתנייהו באיסור דאורייתא כלל וע״כ דליכא ע״ז סקילה וכרת ומלקות, והוא מדכ׳ ״כל״ מלאכה וגו׳. אולם צע״ג מנין לחדש דרשות שלא הוזכר בחז״ל, וכן צ״ע כלעיל מנין אכן דס״ל לחז״ל שפטור אף ממלקות וכו׳ וליכא ע״ז ״אזהרה״ מה״ת, וצ״ע.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: אמר רב יהודה אמר רב וכן לְתַפְלֵה וכו׳ הא גופא קשיא וכו׳ כאן בשערי עזרה כאן בשערי ירושלים.

כתב הבית יוסף (או״ח סנ״ה) דמשמע לכא׳ דלענין תפלה וצירוף דבר שבקדושה האגף עצמו כלפנים, דאי לאו דבעלמא הוי כלפנים לא הוי מקדשי שערי עזרה וגם בשערי ירושלים אי לאו מפני המצורעים היו מקדשים האגף עצמו, אלא דכתב דרבינו ירוחם כתב לענין תפלה דאגף עצמו כלחוץ, וכן משמע מהר״מ שכתב (בהל׳ קרבן פסח פ״ט) לענין הוצאת קרבן פסח מחבורתו דאגף עצמו כלחוץ, וע״כ פסק הב״י בשו״ע (סנ״ה סי״ג) לענין תפלה דאגף עצמו כלחוץ.

אמנם ע״ש במגן אברהם (סקי״א) שהביא דבתניא מבואר דלענין תפלה אגף כלפנים וכדמשמע בפשיטות בגמרא.

★★

בגמ׳: וכן לְתַפְלֵה.

כתב הפרי חדש (או״ח סי׳ נה) עפ״י דברי הרשב״א (ח״א סי׳ צו) דהא דקאמר וכן לתפלה הני מילי באין רואין אלו את אלו, אבל כשרואין אלו את אלו אפילו בב׳ בתים מצטרפין. וע״ע בביאור הלכה (שם סע׳ י״ג).

★★

בגמ׳: מפני מה לא נתקדשו שערי ירושלים מפני שמצורעין מגינין תחתיהן בחמה מפני החמה וכו׳.

כתב המשנה למלך (פ״ז דבית הבחירה הי״ג) דלפי טעם זה לכאו׳ נראה דגם בשאר בתי ערי חומה לא נתקדשו השערים מפני המצורעים, אלא דכתב דאפשר דוקא בשערי ירושלים חששו למצורעים כדי שלא יתרחקו מירושלים.

המקור ברוך (ח״ב סכ״ב) תמה על המשנה למלך שלא הביא ראיה ממקרא מלא במלכים (ב׳ פ״ז) וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער [שומרון], ופרש״י כמו שנאמר בדד ישב מחוץ למחנה מושבו ומ״מ ישבו בפתח השער. ותירץ דהנה הגרע״א תמה בתוספותיו (כלים פ״א) על פירש״י דמלכים דהא שומרון לא היה מוקף חומה מימות יהושע בן נון כמבואר במלכים (א׳ פט״ז פסוק כ״ד), ולכן נראה דמלכי ישראל רצו לנהוג בשומרון קדושה כמו בירושלים, וממילא פשוט דגם לא קידשו שערי שומרון וכשערי ירושלים שלא נתקדשו.

עוד הסתפק המשנה למלך בשערי הר הבית אי נתקדשו בקדושת הר הבית, ושוב כתב דדין זה מחלוקת אמוראים בירושלמי (כאן) דרבי ירמיה בשם רשב״י אמר דלא קדשו תחת האגף של הר הבית כדי שיהיו זבים מגינים תחתיהם בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. והקשו ע״ז דלא דמי למצורע שעשו לו תקנה לעמוד מתחת לשערי ירושלים משום דאין לו בתים להגן בתוכם אבל הזבים הרי יכולים ליכנס לבתי ירושלים, ורבי יוחנן בשם רבי פנחס הוכיח ממה שראו שהורידו את מנעליהם תחת שערי הבית דע״כ לא נתקדשו שערי הר הבית.

העזרת כהנים (מבוא המקדש - שער ירושלים) ציידד לומר דרק לענין מצורעים הקילו בחללי שערי ירושלים, אבל לענין שאר חומרות שנאמרו בירושלים כגון הא דאין מלינין בה את המת ואין מגדלין בה תרנגולים לא הקילו.

מיהו בירושלמי (הנ״ל) מבואר לכאו׳ דגם שאר קולות וכגון שמותר ליכנס בנעלים בשערי הר הבית הקילו.

★★

בגמ׳: אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו איני והאמר רב משום רבי חייא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא וכו׳.

מכאן מבואר כמש״כ התוס׳ בשבועות (יז:) ד״ה ואין שוחטין דגם לענין קדשים קלים אמרינן דגגין ועליות לא נתקדשו, דהא קרבן פסח הוא קדשים קלים ומ״מ לא נאכל על הגגות אי אמרינן דגגין לא נתקדשו. אמנם הרשב״א (שו״ת ח״א סל״ב) נקט דקדשים קלים נאכלים על גגות העזרה דלא גריעי משאר העיר, ועי׳ באור שמח (בית הבחירה פ״ו) שתמה על הרשב״א מסוגיין.

וע״ש באור שמח שכתב דודאי מסתברא דלא שייך לומר לענין קדשים קלים דגגין לא נתקדשו, דהא ודאי דאויר ירושלים נתקדש, וכלום יש שיעור לגובה הבתים, ואם יגביהו הבתים עד רום השמים מי לא קדוש כל האויר שבתוך הבית, ואיך יתכן דהקדושה תפקע ע״י הגג, ואינו דומה לעזרה שמצוה לבנות בית והכל בכתב ביד ה׳ עלי השכיל, ואסור להוסיף על הבנין, ומעיקרא לא הוקדש רק על גובה הגג.

וע״כ נדחק בביאור הסוגיא ור״ל דשאני קרבן פסח מאחר שנאמר בו בבית אחד יאכל, ושתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד צריכה כל חבורה לעשות היקף וכדמבואר בר״מ, ואם נאמר דלענין עזרה אין הגג בכלל הבית ה״נ לענין ב׳ חבורות שאכלו בתוך בית א׳ לא מתקיים בגג הא דבבית אחד יאכל, אבל פסח של חבורה אחת שפיר נאכל בגג, והא דהלילא פקע איגרא ע״כ בהרבה חבורות איירי מדפקע איגרי. ועע״ש.

★★

כתב האור שמח (שם) דמקשין העולם דאמאי לא הקשה הגמ׳ מהא דתנן לעיל (פא:) דהנותר שורפין אותו בחצרותיהן ״ובגגותיהן״, דמבואר דגגות נתקדשו דהא מקום אכילתו הוא מקום שריפתו. וכתב דלפי מש״כ דודאי קדשים קלים נאכלים גם בגגות העיר, ושפיר נשרף בגג, והגמ׳ כאן לא הביאה דין גגות בקרבן פסח רק לענין ב׳ חבורות וכנ״ל.

ועי׳ בחי׳ הגרז״ר בענגיס (ח״ב ס״א) שמיישב קושית העולם, עפ״י מש״כ התוס׳ לעיל (מט.) ב״ה ושורפו, דמדאורייתא אפשר לשרוף בכל מקום, דלפ״ז י״ל דרבנן לא החמירו בגגות, ועע״ש.

★★

התוס׳ במכות (יב.) תמה מכאן על הא דמבואר במשנה במעשר שני (פ״ג) דאפשר לאכול מעשר שני על גבי אילן שבתוך ירושלים, דמאי שנא על גבי אילן מגגין, ותירצו דמיירי שם דוקא כשענפיו מועטין שאין בהן ארבעה דלא חשיבי. עוד תירצו דאויר ירושלים כירושלים. ופירש המהרש״א דכוונת התוס׳ בתי׳ השני דדוקא בעזרה אמרינן גגין ועליות לא נתקדשו אבל בירושלים שפיר קדשו. והמשנה למלך (שגגות פי״א) תמה על המהרש״א מסוגין דפריך מהא דכזית פסחא והלולא פקע איגרא, דאיירי בגגין של ירושלים, דמבואר דגם גגין של ירושלים לא נתקדשו. [ועי׳ מש״כ בסמוך מהרשב״א וע״ע במנח״ח מצוה שס״ב אות ה׳ ובאבי עזרי הל׳ קרבן פסח פ״ט ה״א].

הריטב״א (מכות יב.) הביא בשם התוס׳ דדוקא לענין קדשים אמרינן דלא נתקדשו אבל לענין אכילת מעשר שני הקל שפיר נתקדשו.

והמהר״ם (מכות שם) כתב בכוונת התוס׳ דחלוק גג מענפי אילן [אבל לא ביאר חילוק זה וכדתמה בעיר הקדש והמקדש (ח״ב פ״ו)]. וכתב העיר הקדש והמקדש דאפשר דכוונת המהר״ם דשאני ענפי אילן שאין להם מעמד אלא מתנועעים, ועפ״ז הסתפק שם אי מותר ליכנס באוירון לאויר שמעל מקום המקדש, די״ל דכיון שהוא מהלך הוא גרוע מענפי אילן שאינם מפסיקין קדושת ירושלים.

★★

הזרע אברהם (סי׳ ז׳ אות ג׳) הסתפק לפ״ז במי שהביא קדשים לגגין ועליות אם נפסלו גם ביוצא. והעיר מהא דאיתא לעיל (יג:) בחלות תודה פסולות מונחות בערב פסח על גג האיצטבא ופריך אמאי פסולות, ואי נימא דנפסלין ביוצא מאי פריך, והא גג האיצטבא גג קבוע היה וכשאר גגין שלא נתקדשו. (ולכא׳ לק״מ בהא ע״כ א״א דפסולות משום יוצא, דאיך פוסל אותו בידים, וע״כ פריך דאמאי פסולות מלפני שמניחן על גג האיצטבא).

והזרע אברהם תירץ עפ״י מה שהביא מהראב״ד (במסכת תמיד) דהא דגגין ועליות לא נתקדשו היינו רק בגגין ועליות שהיו בשעת קידוש העזרה, אבל מכאן ואילך כל מה שיבנה באויר העזרה קדוש.

וע״ש בזרע אברהם שמיישב עפ״ז הא דתנן לעיל (פא:) נטמא מיעוטו שורפין אותו בחצרותיהן או בגגותיהן, והא שיטת רש״י דגם קדשים קלים טעונין שריפה במקום אכילתן ואיך ישרפו בגגין אי נימא דלא נתקדשו, אבל לפי מש״כ בשם הראב״ד ניחא די״ל דישרפו באותן גגין שלא היו בשעת קידוש ירושלים. (וק״ק על דבריו דא״כ מאי פריך הכא מהא כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, והא י״ל דאיירי בגג של בית שנבנה לאחר קידוש ירושלים).

★★

כתב המנחת חינוך (מצוה שס״ב אות ט׳) דלפ״ז גם בערי חומה ״לא נתקדשו״ גגין ועליות, ולפ״ז גם הא דקי״ל דמוכר בית בבתי ערי חומה הוא נחלט לאחר שנה אינו נוהג בגגין ועליות. והעיר דבר״מ (שמיטה ויובל פי״ב הי״א) מבואר כל שהוא לפנים מן החומה כגון הגגין והמרחצאות וכו׳ הרי הוא כבתים. אלא דכתב דאפשר שאני התם דמרבינן להו מכל אשר בעיר, אבל לענין שילוח מצורע אפש״ל דגם בשאר ערי חומה לא נתקדשו הגגין.

וכתב המנחת חינוך דלפ״ז יש להסתפק גם לענין מקרא מגילה בגגין ועליות. [מיהו בלא״ה יש לגגין דין מוקף חומה לענין מגילה דהא קי״ל דכל הסמוך לכרך נידון ככרך, מיהו אכתי יש נפק״מ בעירות שיש בהם ספק מוקף שאין בהם דין סמוך וכמש״כ הברכי יוסף בהל׳ מגילה].

★★

הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל־הי״ד בזרע אברהם (סי׳ ח׳ ס״ק כ׳) הקשה מכאן על שיטת הקרית ספר (פ״ז דבית הבחירה) דמותר לאכול קדשים קלים בעיירות המוקפות חומה כמו בירושלים ע״ש. וכתב הגרמ״ז:

וקשה דהא מבואר ברמב״ם (פי״ב משמיטה ויובל הי״א) כל שהוא לפנים מן החומה כגון ״הגגות״ והמרחצאות והשובכות הרי הוא כבתים וכו׳ ע״כ, ומבואר דבבתי ערי חומה אין חילוק בין גגין לבתים. וא״כ ה״ה לענין שילוח מצורעים וכה״ג ג״כ כן דחד דינא אית להו. וא״כ ודאי דלפי דברי הקרית ספר דמותר לאוכל במוקפת חומה דה״ה בגגין שבמוק״ח כיון דשם אין חילוק בין גגין לבתים, א״כ קשה אמאי אין אוכלין בגגין שבירושלים, נהי דליכא קדושת ירושלים בגגין, מ״מ הרי ירושלים מוק״ח כערובין (לב.), א״כ יהי׳ נאכל בתורת מוקף חומה [ועי׳ בתוס׳ מכות (יב.) ד״ה אילן וכו׳ ואויר ירושלים כירושלים ובמהרש״א שם דביאר דאוכלין קדשים קלים בגגין דירושלים יעו״ש. וכבר תמה עליו המ״ל מהא דמפורש פסחים (פה:) דפריך לרב דגגין לא נתקדשו מהא דאמר רב כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא מאי לאו דאכלי לי׳ באיגרא עיי״ש, הנה מפורש דגם פסח דהוא קדשים קלים אין אוכלין בגגין יעו״ש שנשאר בצ״ע, ולמ״ש טעם בדבר לפי דברי הקרית ספר. ואולם התוס׳ בעצמם בשבועות (יז:) ד״ה ואין כתבו וה״ה דאין אוכלין דגגין ועליות לא נתקדשו יעו״ש, וכן ברש״י פסחים הנ״ל ומפורש דאין אוכלין גם קק״ל בגגין].

והנה בתשובת הרשב״א ז״ל (סי׳ ל״ד) כתב השואל גירסא דאין אוכלין קדשים קלים בגגין ועליות, וכ׳ הרשב״א ז״ל ותמיהני אפילו למ״ד גגין ועליות לא נתקדשו מי גריעי משאר העיר שנאכלין שם קק״ל ע״כ. ומפורש כדברי מהרש״א ז״ל. ולזה העירני מר חמיו הגנ״י [האור שמח] אלא שתמה מהא דפסחים (פה:) דאמר דגם פסח אין אוכלין בגגין ובספרו פ״ז מביהב״ח נדחק בזה יעו״ש. והקושיא הוא קושית המ״ל על המהרש״א ז״ל. ועי׳ מנ״ח מ׳ שס״ב מ״ש בזה יעו״ש. ובירושלמי פסחים (פ״ז הי״ב) ר״ש בשם רב גגות ירושלים חול יעו״ש:

וליישב דברי הרשב״א ז״ל יתכן עפ״י דברי המכילתא (בא פ״א) עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל א״י כשרה למזבחות משנבחרה ירושלים יצאה א״י שנאמר השמר לך כו׳ כי אם במקום אשר יבחר ע״כ. ומבואר מזה דהיכא דכתיב במקום אשר יבחר הכוונה ירושלים דוקא. ועי׳ רלב״ג פ׳ ראה גבי פסח דכ׳ ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר דהיינו ירושלים והמקדש יעו״ש והוא כדברי המכילתא. ולפי״ז ברור דאף לפי דברי הקרית ספר דאוכלין קדשים קלים במוק״ח, היינו טעמא כהא דזבחים (נה.) דהוי מקום טהור כנ״ל וקק״ל אינם צריכין ירושלים רק מקום טהור ממצורעים. אבל פסח דגזה״כ דבעי

מקום אשר יבחר דהוא ירושלים ודאי דאינו נאכל במוק״ח וזה ברור: ע״כ.

★★

ובשו״ת באר שרים (חלק ה׳ סי׳ י״ט ס״ק ה׳) ביאר בענין זה בהקדם קושית האור שמח (המוזכרת לעיל בקצרה) בהא דאיתא לעיל (פ״א ע״ב) נטמא (ק״פ) שלם או רובו שורפין אותו לפני הבירה (כל המקדש, רש״י), נטמא מיעוטו והנותר שורפין אותו בחצרותיהן או על גגותיהן מעצי עצמן. והרי במקום אכילתו שם שריפתו, ואמנם הרמב״ם בפ״ד מהל׳ קרבן פסח כתב שורפין אותו בחצרותיהן והשמיט גגיהן וצ״ע ע״כ.

וכתב בבאר שרים ליישב כל הנ״ל בהקדם מש״כ הרמב״ן (במוע״ק כ״ו ע״ב) דירושלים איתא בה ב׳ קדושות, ונראה דקדושה אחת היא מדין מחנה ישראל כדאיתא בזבחים (קט״ז ע״ב) והא תניא כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לשער ניקנור מחנה לויה, מכאן ואילך מחנה שכינה. ועיין ברמב״ם (פ״י ה״ה מהל׳ מעה״ק) שכן כתב, דירושלים לדורות הוא קדושת מחנה ישראל וזה כמו שאר ערי יהודה. זאת ועוד, איתא בזבחים (ק״ז ע״ב) וקידשה לעת״ל ופרש״י והויא לה ירושלים ״בית הבחירה״ ושעת איסור הבמות. ועיין ברמב״ם הל׳ יסודי התורה (פ״ט ה״ג) שכתב כגון אליהו בהר הכרמל שהקריב עולה בחוץ וירושלים ״נבחרת״ לכך וכו׳.

ועיין בספר הנפלא תורת הקדוש להגר״מ אילן זצ״ל (ח״ב סי׳ ה׳), שכתב דדין ״אשר יבחר״ דאיכא בירושלים הוא שאוסר במות בשאר א״י וזה אינו דין בקדושת ירושלים אלא איסור במות תלי׳ בדין אשר יבחר וירושלים נבחרת לכך, ובאמת רבינו חיים בתוס׳ זבחים (ס״א ע״א) כתב דאיסור במה איתא אף למ״ד לא קידשה לעת״ל וס״ל דירושלים אין אחרי׳ היתר במות עי״ש וכן נזכר בתוס׳ מגילה (י׳ ע״א ד״ה מ״ט) עי״ש. וזאת ע״כ מדין אשר יבחר. ואני כתבתי בחידושי דאם אפי׳ נימא דדין איסור במה תלי׳ בדין אשר יבחר, אך נראה ברור דיסוד דין ״אשר יבחר״ וירושלים נבחרת לכך הוא מצד קדושתה העצמית של ירושלים שסמוכה ומקיפה למקום המקדש, ואף באם איכא למ״ד דקדושה בטלה דין אשר יבחר אינו בטל, אך בעיקרו נבנה דין אשר ״יבחר״ על דין קדושה. וראה במכילתא (ריש פרשת בא לפני פרשה א׳, ה׳ ע״ב מדפי הספר) וז״ל, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות, משנבחרה ירושלים יצאת א״י שנאמר (דברים י״ב) ״השמר לך פן תעלה עולותיך כי אם במקום אשר יבחר״ עי״ש.

ולפי״ז אפ״ל דדין קדושת מחנה ישראל דאיכא בירושלים הוא דין דבי״ד מקדיש לה בשתי תודות ושיר וכדאיתא במסכת שבועות (ט״ו ע״א וט״ז ע״א), וזה אפשר דקדושה זו אינה חלה על הגגות וזה אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו, אך דין אשר ״יבחר״ שקיים בירושלים כנ״ל הוא גם על גגות ירושלים. ומעתה קל להבין דהמשנה בפסחים (פ״א ע״ב) הסוברת דשריפת פסח נעשת גם בגגו ובמקום אכילה שם שריפה, ע״כ דס״ל למשנה אחת מב׳ הדרכים, או דסגי בדין אשר יבחר לקדושת גגי ירושלים שיהי׳ מותר לאכול שם קדשים קלים, וגם לשרוף במקום קדוש סגי בזה, ורב דהוא תנא ופליג ס״ל דבעינן ב׳ הקדושות בירושלים כדי שיאכל בה קדשים קלים, וכיון דגגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו בקדושת מחנה ישראל א״כ אין אוכלים בה קדשים קלים.

והש״ס דמקשה על רב מקרבן פסח שאכלו בגג ומדחה ואומר דקושיא ליתא כי אפשר דאכלו בארעא ואמרו רק ההלל באיגרא, הרי דאין אכילת קדשים קלים בגגות, זאת מקשה הש״ס מדברי רב בעצמו, וכדי שלא יסתור רב דברי עצמו תירץ כן הש״ס. או דאפשר דאיכא מחלוקת בין המשנה ורב בעיקר דדינא, דמתני׳ ס״ל דגם קדושת מחנה ישראל איכא בגגות ירושלים ולכן שפיר שורפים שם פסח שנטמא ונותר שנשאר מפסח, ולכן גם אוכלים קדשים קלים ובכללם ק״פ בגגות ירושלים, ורב ס״ל לא נתקדשו ואין אוכלין ואין שורפין קדשים קלים בגגות. וכו׳ עכ״ד ודפח״ח.

דף פ״ו ע״א

בגמ׳: והתנן אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

וברש״י: כשהגיע זמנו להפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע, שכן חובת כל הקרבנות, כדקיימא לן למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, אין נפטרין ע״י אפיקומן. ע״כ. מפורש ברש״י דבפסח יש דין למשחה.

(וכן פשיטא ליה לרשב״ם לקמן קי״ט ע״ב ד״ה מתוך עיי״ש), ובירושלמי בפרקין (פ״ח ה״א) מבואר טעם אחר להא דהפסח נאכל על השובע. שהוא בכדי שלא יבוא לידי שבירת עצם. והביאו זאת התוס׳ לקמן (קכ) ב״ה מפטירין עיי״ש.

ובאחרונים כתבו דרש״י ותוס׳ לשיטתם, דהנה רש״י ס״ל בכמה דוכתין דגם בקדשים קלים יש דין למשחה, וא״כ שפיר כתב בפסח דיש למשחה. אך תוס׳ ס״ל בזבחים (ע״ה:) דרק דקדשי קדשים יש דין למשחה. א״כ נקטו כהירושלמי דהטעם משום שבירת עצם.

ובזה גופא הסבירו, דהרי רש״י ותוס׳ בב״ק (יב:) נחלקו האם משלחן גבוה קזכי נאמר על חלק הבעלים בקרבן, רש״י ס״ל דאמרינן, ולכן שפיר ס״ל דיש בזה למשחה דהרי משלחן גבוה קזכי. משא״כ תוס׳ ס״ל דאין על חלק הבעלים גדר משלחן גבוה, וא״כ גם ל״צ למשחה.

ובשיטת רש״י בזה, ע״ע בגור אריה יהודה ח״א ע׳ לח בדפוס החדש.

(בכל הענין, עיין כלי חמדה ויקרא בקונטרס אחרון סימן י׳ ובפרשת בהעלותך מה שהאריך. וע״ע בספר ״חידושי יעקב (להגאון רבי יעקב הלוי גאלדוואסר ז״ל הי״ד מגדולי תלמידי הרב מטשעבין לפני המלחמה) בחלק השו״ת סימן ח מה שהאריך בזה, ובמה שציונו בהערות שם המו״ל. לכמה וכמה ספרים בזה. וראה עוד בפרדס יוסף החדש פ׳ בהעלותך ע׳ שנ״ה)

★★

בגמ׳: תנן החלונות ועובי החומה כלפנים.

הצל״ח העיר דהא שאני עובי החומה וחלונות שפתוחות לעזרה, וכתב דצ״ל דכיון שלא נעשה פתיחה זו לצאת ולבא דרך שם לא נקראו פתוחות לעזרה. המנחת חינוך (מצוה שס״ב אות ג׳) השיג על הצל״ח וכתב דאין זו קושיא כלל, דמעלה של פתוחות לעזרה לא מהני רק לענין אכילה ולא לשאר דברים וכגון כניסה בטומאה. עוד כתב המנחת חינוך דשאני עובי החומה וחלונות שפתוחות גם לחול והבנוי בחול ופתוח לחול וקודש דינו כחול גמור. עוד כתב דמשנתינו דיברה גם בחומות ירושלים, ובקדושת ירושלים לא אמרינן דפתוח לירושלים כירושלים דמי.

★★

בגמ׳: תנן החלונות ועובי החומה כלפנים בשלמא החלונות משכחת לה דשויא לקרקע עזרה וכו׳.

האבני נזר (יו״ד סי׳ ת״נ) נשאל אם מותר לטמא ע״י טומאה שיצאה עליו מגופו להכניס את אצבעותיו בנקבים הנמצאים ביסוד של כותל המערבי, לפי מה דקי״ל (זבחים לב:) ביאה במקצת שמה ביאה. וע״ש שדן בכמה ספיקות א׳ אי אמרינן בכותל הר הבית דעובי החומה הוא כלפנים, דהגמרא כאן הרי לא דיברה רק בכותל עזרה וברש״י במשנה מבואר דגם בכותל ירושלים עובי החומה כלפנים, אבל בכותל הר הבית לא מפורש כן. ב׳ אי אמרינן גם בהר הבית ביאה במקצת שמה ביאה. ג׳ אי אמרינן בהר הבית דקדיש עד תהום.

והסיק שם באות (כ״ז) דלפי מש״כ התוס׳ (פה:) ד״ה החלונות דלא קידשו ב״ד גובהה החומה במקום שלא יכלו ללכת, בודאי אין קדושה בעובי החומה במקום שלא יכלו ללכת, ואפילו לתירוץ הראשון מ״מ נראה דלא נתקדש הר הבית עד התהום.

ועוד דגם אי נימא שהם קדושים, מ״מ הרי הן כלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול דלא קדשי שהרי הן פתוחות לחול, ואת״ל דחור אינו קרוי פתוח לחול א״כ שאין אנו דנים אותם כפתח א״כ אין דרך כניסה בכך.

ועי׳ בספר משכנות לאביר יעקב (ח״ב נ: אות ד׳) [שהוא השואל באבני נזר הנ״ל] שהשיג על האבני נזר דלא שייך לדון כאן כלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול, דשאני התם דשאני התם שהמחילות והלשכות מתחילה לא נתקדשו, אבל בחורים שבחומה שלא נבנית החומה מעיקרא באופן שתהיה פתוחה לחול שפיר י״ל דכל העובי קדוש.

ועע״ש במשכנות לאביר יעקב (ח״ב י׳.) שהביא לשונו של האדר״ת ״דכל ירא וחרד לדבר ה׳ בודאי יחוש לנפשו שלא יושיט גם אצבע אחת בין סדק הכותל המערבי לבל יכשל חלילה בספק איסור תורה״, וכן הביא (שם ז.) מהמהרי״ל דסקין זצ״ל.

★★

בגמ׳: יכול יהא האוכל אוכל בשתי מקומות כו׳ יכול יהא נאכל בשתי חבורות.

המהר״ל (גבורות ד׳ פרק ס׳) מבאר שכל הלכות קרבן פסח מורין על האחדות שהקב״ה שהוא יחיד בחר לו

עם אחד לסגולה. שהי׳ המצוה לאכול אותו ראשו על כרעיו על קרבו, שאין ראוי שיהי׳ הקרבן מחולק. ולכן בבית אחד יאכל ואסור לחלקו לשתי חבורות או לשתי מקומות. ולכן בעי שה תמים בן שנה אחת ולא בן שנתים. ודוקא שה ולא עגל כדאיתא במקרא רבה (פ״ד) שה פזורה ישראל, למה נמשלו ישראל לשה, מה שה לוקה באחד מאבריו וכל אבריו מרגישים, כך ישראל אחד חוטא וכולם מרגישים. הרי השה מורה על האחדות שאין אבריו מתחלקים לפרטים.

ומשום כן נצטוו אל תאכלו ממנו נא ובשל מבשל במים, כי הבישול מפורר לחלקים, ורק ע״י הצלי מתקשה מכח האש למקשה אחת ולא בנא שהוא עדיין רך ומתחלק, ולכן אסור לשבור בו עצם שהוא מורה על ההתחלקות, אלא צריכים להיות שלמים.

★★

בגמ׳: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

וברש״י מבאר הטעם בזה: שכן חובת כל הקרבנות כדקי״ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין וכו׳ ע״כ. וכ״כ ברשב״ם להלן (קי״ט ע״ב) דזה טעם הדין דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן ע״ש. אכן בתוס׳ בפסחים לעיל (ע׳ ע״א) וכן להלן (ק״כ ע״א) כתבו דהדין דפסח נאכל על השובע הוא רק מדרבנן ע״ש.

ויש לציין עוד, דבמכילתא עה״פ (שמות יב, ח): על מצות ומרורים יאכלוהו וגו׳ אי׳: מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שובע, ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שובע ע״כ.

וביושלמי פסחים (פ״ו ה״ד) איתא דהטעם שהפסח נאכל על השובע הוא, משום גזירה שלא יבוא לידי שבירת עצם ע״כ.

ובשו״ת כוכב מיעקב (סי׳ כ״ז) העיר בדברי רש״י כאן דהטעם הוא בגלל ״למשחה - לגדולה״, שהרי כתבו התוס׳ בזבחים (ע״ה ע״ב) דבפסח ליכא דין של ״למשחה לגדולה״ כיון דלאו מתנות כהונה הוא ע״כ. וע״ש שהביא ראי׳ לדעת התוס׳ דבפסח ליכא ביה משום למשחה, דמצינו להדיא בירושלמי דיוצאין באכילת בני מעיים ידי חובת פסח כו׳, והנה קורקבין ובני מעיים אוכליהון לאו בר נש, והתוס׳ במעילה (כ:) כתבו דאם מכר אותם בחזקת כשר וההי טריפה ל״ה מקח טעות כלל דבודאי לאו לאכילה בעי להו, א״כ ל״ה בודאי לשמחה לגדולה ואפ״ה יוצאין בו ידי חובת פסח, א״כ מוכח דבפסח לא בעי למשחה לגדולה. עכ״ד.

וראה בתשו׳ הגאון האדר״ת שנדפסה בשו״ת בכורי שלמה (ח״א או״ח סי׳ נ״א) שדן אי יש דין דנאכל על השובע גם בפסח שני. וכתב דזה תלוי בהנ״ל. דלפי רש״י (כאן) דהענין הוא מטעם ״למשחה - לגדולה״ א״כ צ״ע אם גם בפסח שני יש דין זה. אך לטעם הירושלמי דהוא בגלל שבירת עצם וכו׳ א״כ ג״כ בפסח שני יש דין זה. וכתב על זה הגאון בעל בכורי שלמה (בסי׳ נ״ב ס״ק ז׳) דלכאורה הדברים מפורשים במכילתא (שהובאה לעיל) דמייתי הדין דעל השובע מקרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו. והרי פסוק זה כתיב בפסח שני. ומבואר דגם בפסח שני יש דין זה. ע״ש עוד בזה. (וראה עוד בכלי חמדה בהעלתך שו״ט עם הגאון האדר״ת בנידון הנ״ל).

(וראה לעיל (דף ע״א) מש״כ בס״ד דחז״ל הביאו הפסוק דפסח שני אפי׳ כשהדין איירי לגבי פסח ראשון בלבד ע״ש וצ״ע).

★★

בגמ׳: ויאכל חיל וחומה וכו׳ שורא ובר שורא.

וברש״י: חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה וכו׳.

חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה י״ט קו׳ ז׳ ע׳ נ״ב) כתב לבאר לפי״ז הלשון שאומרים: אב הרחמים תבנה חומות ירושלים וכו׳ ומהו לשון - חומות - רק לפי הנ״ל א״ש דהי׳ שם חומה קטנה לפנים מן החומה גדולה וע״ש.

★★

במשנה: כשהשמש עומד למזוג קופין את פיו ומחזיר את פניו וכו׳.

בחלקת יואב (ח״א או״ח סי׳ ל״ה) האריך בסוגי׳ זו והביא בתו״ד קושית המנחת חינוך שהקשה דאיך מותר לר״ש לאוכל בשני מקומות אף ליחיד הרי מוציא מחבורה. וכתב ע״ז החלק״י: לענ״ד דלר״ש אינו עובר בלאו רק במוציא מחבורה לחבורה, כי דוקא לר׳ יהודה דהעשה של בבית אחד יאכל קאי שלא יאכל בשתי מקומות. וא״כ לא מיירי התורה משתי חבורות. ע״כ גם הלאו דלא יוציא של אח״כ קאי על מחוץ לחבורה כיון דלא מיירי קרא כלל משני חבורות רק משתי מקומות. אבל לר״ש דהעשה של בבית אחד קאי על

שני חבורות ע״כ סובר שפיר דהלאו דלא יוציא של אח״כ הוא ג״כ רק מחבורה לחבורה. וא״כ לר״ש שפיר מותר לאכול בשני מקומות דלא נפסל הפסח מחמת היציאה כלל כיון דלא הוציא מחבורה לחבורה רק חוץ ממקום אכילתו גרידא.

ובזה מתורץ לי מה דתמי׳ לי טובא בהא דשמש קופץ את פיו ואיך מותר להחזיק דבר איסור בפיו. והרי מבואר בט״ז יו״ד ריש צ״ח (סק״ב) וריב״ש (סי׳ רפ״ח) דבכל איסורין אסור בלעיסה גרידא, ולמה יהי׳ מותר כאן לשמש ללעוס כמבואר להדיא בתוספתא (פסחים שם) דאף ללעוס מותר רק שלא יבלע. ולפמש״כ י״ל כיון דכאן ליכא רק איסור עשה דאוכל בשתי מקומות וכיון דטעימה אינה אסור רק מטעם גזירה שמא יבלע. כמבואר בריב״ש סי׳ רפ״ח. ע״כ לא גזרו באיסור עשה כמבואר בתוס׳ מנחות (דף ס״ח ע״א) ד״ה והא דבעשה לא גזרינן. עכ״ד.

והעיר על דבריו הגרא״י ברמברג זצ״ל-הי״ד בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ א׳ ע׳ כ״ה):

נ.ב. זה אינו, דהתוס׳ פסחים כ״ח ע״ב ד״ה ר״ש אומר כו׳, כתבו דגזרינן שמא יאכלנו אף דאינו אסור לר״ש רק מטעם עשה דתשביתו, יעי״ש. ומתוס׳ מנחות אין ראי׳, דרק במצוה מן המובחר כתבו כן. ויעיין בתשו׳ מהרש״ם (סי׳ ס״ו) שהעיר מכמה דוכתא, ופלא שלא העיר מתוס׳ פסחים הנ״ל. ועי׳ יומא דף ס״ה ע״ב. ועפי״ז נ״ל לתרץ קושית מהר״ם שיק הובא דבריו בס׳ תבואות השדה חלק ה׳ דף נ״א ע״א, שהקשה מ״ט גזרו שמא יעבירנו בלולב ושופר כו׳, לפי״ד השבלי הלקט במג״א (סי׳ תמ״ו) דבעשה דרבים לא בענין בעידנא, א״כ אפילו אם יעבור ד׳ אמות הרי אמרינן עדל״ת, ואע״ג דאין עדל״ת ועשה, מכ״מ הל״ת נדחה לשיטת הריב״א (בתוס׳ חולין קמ״א ע״א), ולא נשאר רק עשה, והרי בעשה לא גזרינן, ע״ש. ולפימ״ש א״ש, דרק במצוה מן המובחר כתבו התוס׳ כן, אבל בעשה גמור שפיר גזרינן, וא״ש. ע״כ.

דף פ״ו ע״ב

בגמ׳: א״ל מ״ט קרית ליך רב הונא א״ל בעל השם אני.

פרש״י מקטנותי כך קוראים לי רב הונא.

כתב המנחת אלעזר (דברי תורה ב׳ כ״ט) מכאן יש מקור בפשטות למנהגו של רבינו הקדוש ״הבעל שם טוב״ זי״ע שחתם עצמו ישראל ״בעל שם״ או ״בעש״ט״, ותמהו עליו מתנגדיו דהרי זה כעין יוהרא ח״ו לחתום את עצמו כן להגיד שבחו בעצמו. ולפ״ד הגמ׳ כאן שהשיב רב הונא דאין זה יוהרא רק ״בעל שם״ אנא שאחרים קורין אותי כן ״רב הונא״ וא״כ אין זה יוהרא, וכן י״ל שהיתה כוונת הבעש״ט וכוונתו דאחרים קורין לי ״בעל שם״ והוא לא ביכר כלל בשבחו.

★★

בגמ׳: כל מה שיאמר ליך בעה״ב עשה חוץ מצא.

כתב בשפת אמת די״ל שתיקנו כך אחר המעשה דבר קמצא, דאיתא בהניזקין שאירע קלקול עי״ז שהוציאו שנחרב בהמ״ק, ולכן אמרו שביד האורח שלא לשמוע לצאת לפעמים כשיהי׳ לו מזה בושה גדולה. ולכן יש שאין גורסין חוץ מצא שכל מה שאומר לך כו׳ הוא כלל בפני עצמו, ואח״כ הטילו בו תנאי חוץ מצא כנ״ל.

★★

וראה בספר מעינות הנצח ע״מ אבות על המשנה (פ״ד מכ״ח) הקנאה התאוה והכבוד מוצאין את האדם מן העולם, המביא: ביקר האדמו״ר רבי אברהם מרדכי מגור בביתו של רבי יוסף חיים זוננפלד והציע לו כסאו הרבני כדי שישב עליו. סירב האדמו״ר.

שאל רבי יוסף חיים, הרי אמרו כל מה שיאמר לך בעה״ב עשה חוץ מצא, השיבו הרבי מיניה וביה: היא הנותנת, אם אמרו חוץ מצא, הרי כבוד הוא בכלל זה, שהוא אחד מהשלשה דברים המוציאין את האדם מן העולם.

★★

ז״ל השל״ה הק׳ (שער האותיות אות ק׳) בשם ספר ראשית חכמה (שער הקדושה פט״ז, ומובא גם בכף החיים או״ח סי׳ ק״ע) בעל הבית היינו הקב״ה, כל מה שאומר לך בעה״ב של העולם מהמצות עשה חוץ מצא, שאם יאמר לך צא מביתי ואל תכנס כענין אלישע אחר (עי׳ חגיגה ט״ו, שיצא בת קול שובו בנים שובבים חוץ מאחר) אל תשמע לו, אלא תכנס בתשובה, כי זה חשקו של הקב״ה, אלא שמטעה אותך, ע״כ.

★★

המגן אברהם והביאור הלכה (סי׳ ק״ע סע׳ ה׳) הביאו מהב״ח שפירש דהק׳ כל שרות שיאמר לך בעה״ב שתעשה בתוך ביתו עשה, אבל אם יאמר לך שתשרת אותו ע״י שתצא חוץ לביתו כגון לשלחו לשוק אין צריך לשרתו בסך כי אין זה כבודו לילך לשוקים.

עוד כתב המג״א בשם המטה משה דאם אמר לו הבעה״ב צא מהאכסניא לא יצא, ע״ש.

★★

בשלמת חיים (סי׳ תתרל״ב) נשאל בזה, דאמנם אינו צריך לשמוע להבעה״ב בזה מצד מדת דרך ארץ, אבל הרי מ״מ יש בזה חשש גזל גמור ששוב אין הבעה״ב מרשה לו לשהות ברשותו.

ותירץ לו הגרי״ח זוננפלד זצ״ל דכיון דאמרו חכמים שאינו חייב לשמוע לו בזה, והוא רוצה לקיים דברי חז״ל אין כאן חשש גזל. (ועיקר קושיתו לכאו׳ אינו אלא לפי פירוש המטה משה הנ״ל).

★★

בגמ׳: מאי טעמא כי יהבי לך כסא קבלת בחד זימנא א״ל מסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול.

המהרש״א הקשה דאמאי לא תירץ גם בזה דכל מה שאומר לך בעה״ב עשה כו׳. ותירץ דהא דכל מה שא״ל בעה״ב כו׳ הוא רק מצד מדת דרך ארץ, אבל בסוף השיב דעדיפה מינה דאפילו מצד הדין אין מסרבין לגדול.

מיהו עדיין קשה על השואלים דמאחר דידעו ממדת דרך ארץ לשמוע לכל מה שאומר לו הבעה״ב, מה הוקשה להם שקיבל את הכוס בחד זימנא. וכתב המגן אברהם (סי׳ ק״ע סק״י) דאף דחייב לשמוע להבעה״ב, מ״מ אין זה ד״א שיעשה מיד עד שיפציר בו, אבל לגדול עושין מיד, וכתב דכן משמע בפירש״י כאן.

★★

שאלה מענייינת בענין זה מצינו בשו״ת תורה לשמה (סי׳ ערה): ״שאלה, בעה״ב אחד שהביאו לו כוס יין לשתות או פרי אחד לאכול ואותה שעה נכנס בנו אצלו וכאשר ראהו אביו הושיט לו את הכוס לשתותו או את הפרי לאוכלו אם הבן יוכל לסרב מעט שלא לקבל מפני שרוצה שאביו יאכל ויהנה מן הפרי ההוא או דילמא אע״פ שהוא מסרב בשביל שחפץ בהנאת אביו עכ״ז מאחר שאביו הושיטו לו אסור לסרב כלל אלא צריך תיכף ומיד לקבלו ולאוכלו יורינו המורה לצדקה ושכמ״ה.

תשובה. פשיטא הוא שאם האב נתן כוס לבנו לשתות או איזה פרי לאכול שצריך תיכף ומיד לקבלו ולא לסרב כלל, דהא מצינו בגמרא דפסחים דף פ״ו ע״ב ברב הונא דיהבו ליה כסא וקבליה בחד זמנא ולא סרב עד שיפצירו בו, ושאלו אותו אמאי עביד הכי, ואמר להם דמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול ע״ש. וכ״ש הכא דכבוד אב הוא דאורייתא דאין לסרב כלל. אך נידון השאלה הנז׳ הוא שאני מהא מפני שהכוס הזה הובא תחילה לאביו לשתותו, ורק עתה שראה האב את בנו לפניו, הנה באהבתו לו רצה ליתן אותו לו, והבן מסרב בשביל שרוצה בהנאת אביו שיהיה הוא נהנה מזה, הנה ודאי הא שניא טובא דיש לומר שרי ליה לסרב מעט מפני שהסירוב הזה הוא מוכיח על אהבתו לאביו. והנה אהבת הבן לאביו זהו כבודו.

אך נראה ודאי שלא יסרב הרבה אלא מעט, דהיינו פעם אחת, בכדי שיראה לאביו וגם להיושבים שהוא חפץ ושמח בהנאת אביו שישיב לאביו ויאמר בפירוש אני רוצה ושמח שאתה תאכל או תשתה זה, ואחר שסרב ואמר כך, אם אביו עודנו אומר לא כי אלא אתה תאכל זה, אז יקבל ממנו ויעשה רצונו של אביו כי כבוד אדם הוא רצונו. וכו׳ עכ״ד.

פרק שמיני

דף פ״ז ע״א

במשנה: ועבד של שני שותפין לא יאכל משל שניהן.

וברש״י לא יאכל משל שניהן לא מפסחו של זה ולא משל זה, ואפי׳ המנהו האחד על פסחו מי נתן רשות לחלק האחר לימנות על זה ואין לו תקנה, אלא א״כ רצו שניהן שימנה עם האחד.

בשו״ת אבני נזר (יו״ד ח״ב סי׳ תנד אותיות י-יג) הקשה דטעמא בעי מה לו לרבו באכילת פסח של עבדו, וכי אכילת פסח מגרע עבדות רבו, ולמה יוכל רבו למחות בו באכילת פסח.

וביאר הענין דהנה יש להתבונן במצות הפסח שאינו בא אלא לאכילה, ואם לא הי׳ ראוי לאכילה בשעת זריקה לא יצא ידי חובתו, וגוף אכילה לכו״ע לא מעכבא.

אך הענין הוא, דישראל נגאלו בדם פסח ודם מילה, והיינו דמילה מורה סימן עבדות לד׳ ומוציא מעבדות מצרים, וכן פסח דכתיב ועבדת את העבודה הזאת. אך צריכים להבין מה עבדות יש באכילת הפסח.

אך הענין הוא, דעבד מזונותיו משל רבו, וכשהיו עבדים במצרים הי׳ מזונותיהם משל מצרים, וכשיצאו ונעשו עבדי ה׳ אכלו פסח משולחן גבוה, וזו עבודה, שאכילת הפסח משולחן גבוה מורה שהם עבדי ה׳, וע״כ במה שראוי לאכילה בשעת זריקה והוזמנו לשולחן גבוה די, וכן הוא לשון הזוה״ק דאתדכי למיכל על פתורא דאבוהון.

והשתא עבד כנעני אינו יכול לאכול פסח שיורה שהוא עבד ה׳, שהרי עדיין עבד אדוניו הוא ומזונותיו משל אדוניו, ואינו יכול לאכול אלא מפסח אדוניו או מפסח אחר ברשות אדוניו, שזה יורה שהוא עבד ה׳ ומזונותיו בא לו מה׳ באמצעות אדוניו, וע״כ עבד של שני שותפים אין אוכל לא משל זה ולא משל זה.

ולקמן (פח ע״א) מבואר דלמשנה אחרונה דחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו לשחררו, אוכל העבד מפסח של עצמו, ולכאורה הא דכופין הוי מדרבנן ואיך אוכל בפסח דאורייתא.

אך לפי הנ״ל א״ש, דהיות דהדין הוא דכופין את רבו לשחררו, א״כ גם קודם ששחררו מעשה ידיו של עצמו כמבואר בתוס׳ גיטין (מב ע״א ד״ה יום), וזה הוה מדאורייתא דהפקר בי״ד הפקר דאורייתא הוא, וכיון דמעשה ידיו של עצמו הוי מזונותיו משל עצמו, ע״כ אוכל מפסח של עצמו.

ועיי״ש שלפי ביאור זה מבאר הדין דעבד שברח מרבו לארץ ישראל יצא לחירות אף שרבו עלה לארץ ישראל, דהכל תליא באכילת מזונותיו ושפע פרנסתו אי באה לו מד׳ ע״י אדוניו או לא, עיי״ש. ועיי״ש שמחדש לפי זה דמצות ישיבת ארץ ישראל בשלימות מקיימים רק אם הפרנסה היא גם מארץ ישראל, אבל מי שדר בארץ ישראל ופרנסתו נשלחת לו מחו״ל והשפעת מזונותיו ע״י השר שמחו״ל ולא ע״י הקב״ה בעצמו בארץ ישראל, אין זו מצות ישוב ארץ ישראל בשלימות, עיי״ש.

ועיי״ש עוד בסי׳ תנז (אות ח) וכן בחו״מ סי׳ צה (אות ח) מה שביאר דבריו אלו בנו בעל השם משמואל זצ״ל על השגות האדמו״ר מהר״י מפילוב זצ״ל, עיי״ש.

★★

בגמ׳: דבר ה׳ וכו׳ בימי עוזיהו. יותם, אחז, חזקיה מלך יהודה, בפרק אחד נתנבאו ד׳ נביאים וכו׳.

ובתום׳ (ד״ה בימי וכו׳): י״ל שבתחילת מלכות יותם נתנבא ואז הי׳ עדיין עוזיהו חי, אלא שנתיגע ומלך יותם בנו תחתיו בימיו ע״כ.

בקובץ כרם שלמה (שנה ט׳ קו׳ א׳ ע׳ כ׳) כותב: בענין רב וכדומה, שחלה או שנלכד בבית האסורין וצריכין

הקהל לקבל אחר תחתיו, אם בן הרב קודם לאחר למנותו עד שיעבור האונס, או אפשר דרק כשמת האב הבן יורש שררותו אבל לא בחייו. יש להוכיח ד״ז מתוס׳ פסחים פ״ז. ד״ה בימי עוזיהו, וכו׳ י״ל דכיון דכתיב קרא סתם שבתחלת מלכות יותם נתנבא ואז הי׳ עדיין עוזיהו חי אלא שנתיגע ומלך בנו תחתיו בימיו, וכן פירש״י, הרי דגם בכה״ג בנו קודם. ועיין בזה בס׳ עורה שחר אות ש׳, שררה. ע״כ.

★★

בגמ׳: וילדי זנונים.

פירש״י בנים זנונים ספק שלך ספק של אחרים.

וכתב המהרש״ל בחכמת שלמה כאן דלכאורה יש לתמוה דהא קיי״ל דרוב בעילות אחרי הבעל. ותירץ דהכא שהיה זקן בכה״ג לא אמרינן רוב בעילות הולכין אחר הבעל. ומטעם זה נקט הכא מה אעשה ל״זקן״ הזה. והוא חידוש גדול לדינא.

ובמהר״ץ חיות (סוטה דף כ״ז) הביא דברי מהרש״ל אלו, דתמה דבפוסקים לא מצינו שום חילוק בין זקן לשאר בני אדם.

ובשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ ר״ח) בתשובתו להג׳ מהר״ץ חיות, כתב דמכאן למדו הפוסקים דאפילו פרוצה ביותר אומרים דרוב בעילות אחרי הבעל, דהרי הכא איירי בגומר בת דבלים שהכל דשין בה, ומ״מ דייק ואמר מה אעשה לזקן זה דוקא, וכדברי המהרש״ל כנ״ל, והיינו דכיון דהוא היה זקן והיא היתה פרוצה אז חוששין להבנים שאינם מהבעל, הא פרוצה גרידא או זקן גרידא שפיר י״ל דרוב בעלות אחר הבעל.

וע״ש עוד שכתב דלאו דוקא זקן בשנים. אלא גם אם זקן זה שקנה חכמה, דהיינו תלמיד חכם, כיון שאינו מצוי כתרנגול, אם היא פרוצה חיישינן להבנים עיין שם.

דף פ״ז ע״ב

בגמ׳: ואמר ר״א לא הגלה הקב״ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים וכו׳.

כתב הבית הלוי (פרשת בשלח) דכוונת הגמרא דאע״ג דודאי דהגלות הגיע להם עבור חטאם, רק דהקב״ה היה יכול להעניש אותם בתוך ארץ ישראל ולא הגלם מארץ ישראל, רק שיתוספו עליהם גרים, דאלמלא לא חטאו ישראל ולא היה צריכין ליענש, אז היו אותם גוים שהיו צריכין להתגייר באים מעצמם לא״י ורואים בכבודם של ישראל ומתגיירים, אבל מאחר שנתחייבו בעונש ונעשו שפלים בעיני כל ורחוק הדבר שיעלו הגוים מעצמם, ע״כ הוכרחו ישראל להגלות וילכו הם אחרי הגרים לקבצם.

ובאור החיים הק׳ (על הפסוק והייתם לי סגולה מכל העמים) כתב שהתורה הק׳ יש לו סגולה כאבן שואבת (-מגנט) שהיא מלקטת הפזורים מכל ארבע כנפות הארץ. עיי״ש.

על הישמח משה זצ״ל מסופר שבעת שהי׳ נוסע בדרך הי׳ מבקש תמיד לנסוע בדרכים צדדיות, והסביר טעמו שאילו הי׳ זוכה, הי׳ מתקן הכל בישבו על מקומו בביתו, אלא שמחמת מיעוט ערכו הוצרך לצאת ולבא אל אותן מקומות לתקן שם מה שצריך. א״כ, סיים, הנני בוש ללכת בדרך שהרבים מצויים שיתגלה מיעוט ערכי בזה.

דף פ״ח ע״א

בגמ׳: גדול קבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ וכו׳.

הגאון האדר״ת ז״ל מביא בספר עובר אורח (אות רל״ח): ביום א׳ בהעלותך היה אצלי הרב ר׳ אברהם יצחק הכהן האב״ד קהילת קארעלין נ״י [ורב בפיאסצנה] ובאחד השיחים אמר מה שביאר מאמר חז״ל בפסחים [פח, א] גדול יום קיבוץ גלויות כיום שנבראו בו שמים וארץ וכתיב ויהי׳ וכו׳, וצריך ביאור במה שוו זה לזה.

ומשום דיש לדקדק דמאי טעמא נקט דווקא ליום שנבראו בו שמים וארץ, והרי בהגזירה שווה נוכל ללמוד לכל מעשי ששת ימי בראשית כמו מעשה יום הראשון.

אבל הכוונה על פי מה שכתבו המפרשים דבריאת יום הראשון היתה יש מאין, אבל אחר שכבר נבראו השמים וארץ, והיינו השמים עם תולדותיהם וכן הארץ, א״כ שאר כל ימי בראשית היתה בריאתם יש מיש, ולא יש מאין, וא״כ אתי שפיר דהיינו דקמ״ל הגזירה שווה שגם קיבוץ הגלויות יהיה יש מאין, ולא יש מיש כשיטת הטועים בזה כהציונים המרעישים ארץ ומלואה ונכון.

וכבר אמרתי עליהם שזהו שאמר דניאל בסימן י״א [פסוק י״ד] ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו, וה׳ יתברך שמו בחסדו וברחמיו יראנו בישועתו נפלאות כהבטחתו ע״י עבדיו הנאמנים. עכ״ד.

★★

בגמ׳: יתום ששחטו עליו אפוטרופוסין וכו׳ **שמעת מיניה יש ברירה אר״ז שה לבית מ״מ.**

פירשו התוס׳ דה״ק דשה לבית לאו דאורייתא, והקשו דאיך מאכיל את הקטן בידים פסח שלא למנויו. האחיעזר (ח״ג ספ״א סקכ״ו) דן אי מותר לספות ספק איסור דאורייתא לקטן, והוכיח מקושית התוס׳ דאסור לספות לקטן ספק איסור דאורייתא, דהא גם אי נימא אין ברירה, מ״מ כל פסח הוא רק ספק איסור, דאפשר דבאמת נמנה עליו הקטן.

ודחה האחיעזר דלפי מה דמסיק דשה לבית לאו דאורייתא, י״ל דס״ל לתוס׳ דשוב א״א למנות קטן על הפסח כלל, ונמצא דיש כאן ודאי איסור שלא למנויו.

★★

בגמ׳: ת״ר שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט ע״י בנו ובתו הקטנים וכו׳.

כתב בתשוב׳ הגאון רבי טיאה ווייל (או״ח תשוב׳ ט״ז) דמכאן מבואר דאדם חייב לחנך גם את בתו, דהא התוס׳ בד״ה שה כתבו דהא דמותר לספות כאן לקטן איסורא דפסח שלא למנויו הוא משום דאין איסור ספיה במקום חינוך, ואי אמרת דאין מצות חינוך בבת, א״כ איך מותר לספות לבתו קטנה פסח שלא למנויו. ודלא במג״א סי׳ שמ״ג שמצדד דאין חיוב חינוך לבת.

★★

תד״ה שה לבית מ״מ. ואור״י דהתם ילפינן מלא תאכלום, ולא אסור אלא דומיא דשרצים ונבילות אבל כה״ג דאיכא חינוך מצוה שרי.

החקרי לב (יו״ד ח״ב סי׳ קמ״ה) תמה על דברי התוס׳ דאיך נתיר איסור דאורייתא של ספיה לקטן מפני מצות חינוך דרבנן.

וכתב החקרי לב [בסוף הסי׳] דנראה דאין כוונת התוס׳ לומר דמצות חינוך דוחה לאיסור ספיה, אלא דלא נאמר בזה איסור ספיה כיון דבגדול הוי שרי להימנות על פסחו, וה״נ מותר להלבישו טלית של ציצית אע״ג דספי ליה איסור כלאים כיון שגדול בכה״ג לא קעביד איסורא, ומש״כ התוס׳ בכה״ג דליכא מצוה שרי היינו אין הדבר רשות אלא מצוה. [וסיים ואף שזה דוחק להבין בדברי התוס׳ שבקיה דדחיק דבלא״ה דברי תימה הם דהיכי אתי חינוך דרבנן ודחי איסור תורה]. וע״ע בשו״ת בית יצחק (או״ח סוף סי׳ מ״ה).

והאמרי בינה (שבת ח׳) כתב דבאיסור עשה וכגון אכילת פסח שלא למנויו אין מה״ת איסור ספיה, וע״כ שפיר נדחה ספיה משום מצות חינוך.

★★

המג״א (סי׳ שמ״ג) הביא גם כן כדברי התוס׳ בשם רבינו ירוחם דכל דבר שהוא מצוה ספינן לקטן איסורא בידים, וכהא דמחנכין אותו לתקוע אפילו בשבת [עי׳ סוף ר״ה]. ועיי״ש בהגהות חתם סופר דלפי שיטת הר״ן (נדרים לו ע״א) דאכילת פסח הוא דאורייתא, אלא דמן התורה אין צורך להמנות עליו, א״כ אין דברי התוס׳ מוכרחין, עיי״ש.

ובתשוב׳ הגרע״א (סט״ו) נוטה על פי זה דהה״נ דמותר לתת לקטן חומש או סידור להתפלל בו בעצמו והוא מוציאו לרשות הרבים דיש בזה משום חינוך. ועי׳ בפרי יצחק (ח״א סי״א) שהעיר דיש לדון בזה דע״כ לא התירו התוס׳ והמג״א רק כשעצם האיסור דהיינו התקיעה בשבת או אכילת הפסח הוא החינוך, אבל בהוצאה לצורך התפלה הרי אין מצות חינוך במעשה איסור דהיינו בהוצאה, דאין קיום מצוה רק בתפלה ובקריאת התורה.

★★

בספר ציץ הקודש ח״א (סי׳ י״ט) הביא עובדא שבשנת תרמ״ג אשר ערב פסח חל בשבת אפו מצות מצוה ביום ו׳, ובעה״ב אחד שגג והפריש חלה באופן שההפרשה לא חל, וממצות אלו נתחלקו לכמה אנשים ומהם הדרים חוץ לעיר, ומפני רוב הטורח והטרדה לא שמו על לב עד ש״ק, כך שלא יכלו להודיע לכל הקונים שלא הועיל ההפרשה, ושאלו את הגה״ק רבי יהושע לייב דיסקין זצ״ל מה לעשות,

והורה ליתן אחד מהמצות לקטן שהוא מופלא סמוך לאיש, ושהוא יפריש חלה ממצה זו לפטור כל המצות. והוא עפ״י מש״כ התוס׳ פסחים (פ״ח ע״א) ד״ה זה לבית, דהיכי דאיכא חינוך מצוה כגון להאכילו מקרבן פסח, לא אסרה תורה למיספי לי׳ בידים משום איסור שלא למנויו, דלא ילפינן איסור למספי לי׳ איסור בידים, אלא מדם ושרצים, ואין לך בו אלא חידושו, מה התם לא שייך שום חינוך מצוה, אף כל מקום דלא שייך חינוך מצוה.

וע״ש בציץ הקודש מש״כ עוד מעובדא שהיתה בשנת תרמ״ח ואז לא התיר הגה״ק רי״ל דיסקין זצ״ל כהנ״ל, ע״ש מש״כ בזה.

★★

ויש להביא את דברי החתם סופר בחי׳ לנדרים (ל״ו ע״א) הכותב, דגם התוס׳ לא אמרו אלא במצוה כעין פסח דאי אפשר לחנכו בשום אופן אם לא נאכילהו שלא למנויו, דכיון דאכילתו לאו דאורייתא להתוס׳, א״כ אפי׳ אם ממנים אותו על הפסח אין מנויו מינוי, נמצא לא משכחת לחנכו במצות אכילת פסח בשום אופן, בהא התירו למספי לי׳ איסור, אבל באופן אחר אין הדעת סובלו, עיי״ש.

ולפי״ז הוא דלא כפסקו של הגה״ק רי״ל דיסקין זצ״ל הנ״ל.

★★

בשו״ת אמרי בינה (או״ח הל׳ שבת סי׳ ח׳) כתב, דכוונת התוס׳ דאיסור שלא למנוייו לספות לקטן הויא רק איסור עשה ובעשה מותר לספות מן התורה איסור לקטן רק מדרבנן אסור, ומביא ראיה נפלאה שבאיסור עשה מותר לספות מן התורה, דבתבואות שור (יו״ד סי׳ א׳ ס״ק מט) מביא בשם המהרי״ל, דקטן מיקרי בר זביחה כיון דאחרים מצווים שלא לספות לו איסור שאינו זבוח, וקשה א״כ מדוע כתב במג״א (או״ח סי׳ יד ס״ק ג) דקטן אינו כשר לתלות ציצית משום דאינו בר קשירה הא אסור לספות לו טלית שאין בה ד׳ כנפות א״כ מיקרי בר קשירה, אלא ש״מ דאיסור עשה מותר לספות. ועל זה תירצו דמשום חינוך מותר איסור דרבנן. ע״כ.

דף פ״ח ע״ב

במשנה: שכח מה אמר לו רבו כיצד יעשה ישחט טלה וגדי ויאמר אם גדי אמר לי רבי גדי שלו וטלה שלי ואם טלה אמר לי רבי הטלה שלו וגדי שלי.

הגאון ר׳ שלמה קלוגר זצ״ל בשו״ת האלף לך שלמה (או״ח סי׳ מב) הקשה איך יועיל מה שיברר אח״כ ויאמר לו רבו מה אמר לו מקודם והלא אין ברירה.

ותירץ דמהכא מוכח דברירה שייך רק בדבר התלוי במעשה כגון בגט וכן בתרומה דמחשבה דידה הוי כמעשה וכדומה, אבל במה דאינו מעשה אלא מבחינת המעשה הוא שוה בשני האופנים אלא כל הברירה הוא על המחשבה והכונה, כגון כאן דהמעשה שוה דשניהם פסחים רק במחשבה ובכונה צריך את הברירה כדי לברר מה לשם מי, אז לא שייך בו ענין ברירה ולכו״ע אפשר לומר שאח״כ יתברר הדבר וכשר.

וטעם הדבר הוא, דענין ברירה הוי רק כעין מחשבה, וכמו דקיי״ל דאין מחשבה מוציאה מידי מעשה, א״כ ה״נ אין ברירה מוציאה מידי מעשה, אבל בדבר התלוי רק במחשבה מהני ברירה דמחשבה מוציאה מידי מחשבה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אמר אביי הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו וכו׳.

הבית יצחק (יו״ד ח״א סי׳ קכ״ה אות ו׳) תמה מכאן על המהרי״ט (סי׳ קכ״ז) שכתב דא״א למנות שליח להקדיש, משום דמילי לא מימסרן לשליח, דהא ע״כ הכא קמקדיש עבור רבו, דרבו אינו יכול להקדיש לפני שקנאו. וכתב דאפשר דרק להקדיש לבד לא מצי למשוי שליח, אבל בעשאו שליח לקנות בהמה ולהקדישו שפיר דמי, דכיון דהקנין הוא מעשה יכול גם להקדיש.

★★

בגמ׳: אמר אביי הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא ליה בתקנתא דרביה.

פירש״י דהא לא מצי למימר גדי שלי וטלה שלמים, שממעט באכילתו דקא אכיל לתרוויהו באותו הלילה משום ספק פסח. החכם צבי (שו״ת סי׳ קנ״א) תמה דהא אינו ממעט כלל באכילתו, שהרי כשיבא האדון לערב יודיע לו מה אמר לו, ויברר איזהו הפסח ואיזה השלמים. ואם נחוש שגם האדון ישכח עד בואו מה אמר לו, א״כ גם תנאו אינו כלום, ושניהם יצאו לבית השריפה.

ותירץ החכם צבי דכשם שאסור למעט זמן אכילת קדשים בסופו, ה״ה נמי דאסור למעט זמן תחילת האכילה, וממילא אם יבא האדון בערב, מיעט זמן תחילת האכילה, דהיינו מהשחיטה עד צאת הכוכבים, דהא הפסח אינו נאכל רק בלילה ולא ביום שחיטתו. [ועי׳ מש״כ בזה הנתיבות בנחלת יעקב].

★★

בגמ׳: חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה וכו׳ יוצאין לבית השריפה וכו׳.

בשו״ת בית אפרים (יו״ד סי׳ ל״ג) הקשה, דהרי בזבחים דף ע״ג שנינו כל הזבחים שנתערבו. ומקשה הש״ס ולבטלו ברובא ומשני דהוה דבר שבמנין או בע״ח חשיבי ולא בטלי. וא״כ כאן דנתערבו העורות לאחר שחיטה, ואנן קיי״ל דדבר שבמנין בטל, וא״כ למה יצאו לבית השריפה. וא״ל דכיון דכבר נפשטו העורות הו״ל חתיכה הר״ל ולא בטל דזה אינו, דהא פסח אינו נאכל אלא למנויו ולא הוה ראוי להתכבד לכל אדם, כמו חטאת דאינו ראוי להתכבד לכל אדם כיון שאינו נאכל רק לזכרי כהונה, וה״ה כאן ע״כ.

וכתב בשואל ומשיב (ח״ג מהדו״ק סי׳ ס׳) ולפענ״ד נראה דזה טעות, דהיאך שייך ביטול ברוב הא כל אחת מן הפסחים אינם ראויים רק לחבורה שלו, ואיך יבטל ברוב הא כל אחת מן הפסחים אסור לחברו וז״ב ופשוט. ע״כ.

★★

בגמ׳: חמשה שנתערבו עורות פסחיהן זה בזה ונמצאת יבלת באחד מהן כולן יוצאין לבית השריפה וכו׳.

החוות דעת (סי׳ ק״א סק״ה) והרי״י אלגזי (קהלת יעקב תוספת דרבנן אות ס׳) תמהו דאמאי ישרפו כולן, נימא דהבעל מום מתבטל ברוב הכשרים, וכתבו דע״כ אינו בטל משום דהוי כחתיכה הראויה להתכבד דאינה בטלה. אולם החוות דעת תמה מכאן על השיטות (שו״ע שם סעי׳ ג׳) דחתיכה גדולה יותר מדאי לא חשיבה ראויה להתכבד שאין דרך ליתנה לפני האורחים.

והרי״י אלגזי תירץ די״ל שאני פסח דעיקר מצותו לצלותו שלם, והוא כבודו, ע״כ שפיר חשיב חתיכה הראויה להתכבד, אלא דמ״מ תמה על הסוברים דלא חשיב חתיכה ראויה להתכבד רק בחתיכה מבושלת, שהיא מוכנה לאכילה מיד.

הבית הלוי (ח״ב סי׳ ל״ו) תמה על החוות דעת דאיך חשיב קרבן פסח כחתיכה הראויה להתכבד, והרי הוא אינו יכול להזמין עליו אורחים דאין הפסח נאכל אלא למנויו. וכיו״ב כתב הרא״ש בחולין דחתיכת חטאת לא חשיב ראויה להתכבד, דאינו נאכל אלא לכהנים, וכהנים משלהם אוכלים. וראה באחיעזר (ח״ב סי׳ ט״ו) מש״כ על דבריו.

והרי״י אלגזי (שם) תירץ דאפשר להעמיד את הברייתא כשבני החבורה מחזיקין לו טובה וכגון בגדול המשפחה שקנה וזיכה לכל משפחתו. אלא דסיים דתירוץ זה קצת דחוק, דהברייתא סתמה ולא פירשה דאיירי בכה״ג דוקא.

★★

היבין דעת (סי׳ ק״א אות ד׳) השיג על החוות דעת דהא חתיכה הראויה להתכבד מדאורייתא שפיר בטילה ונמצא העיכוב לאכילה רק מדרבנן וא״כ שפיר יוצא חובת פסח אם זרק. ועי׳ ברי״י אלגזי שם שכבר האריך בזה, וע״ע באחיעזר (ח״ב סט״ו) מש״כ בזה.

★★

העונג יו״ט (סי׳ ד׳) מיישב קושית החוות דעת עפ״י מה שהאריך שם דלא נאמר דין ביטול רק לבטל מהמיעוט את האיסור, אבל מ״מ אין המיעוט משיג מעלת המבטל, ומשו״ה כיון דהבעל מום פסול לפסח, ע״כ כל התערובת אסורים באכילה דהא לא נעשה בו כל סדר עבודת הקרבן ע״כ.

ועי׳ באחיעזר (ח״ב סט״ו) שהשיג על העונג יו״ט דבשביל היתר אכילה לא בעינן שישיג המתבטל מעלת המבטל, אלא דסגי לן בהיתר אכילה גרידא, ע״ש.

★★

(וביסוד דבריו אלו של העונג יו״ט דאין המיעוט המתבטל מקבל מעלת המבטל האריכו הרבה האחרונים ואכ״מ בזה).

★★

בגמ': **מאן דמתני אמתניתין כ"ש אברייתא מאן דמתני אברייתא אבל אמתניתין לא כיון דכשרים נינהו** וכו'.

הרי"ו אלגזי (קהלת יעקב תוספת דרבנן אות ס') תמה דהא אפשר לומר גם לאידך גיסא דמאן דמתני אמתניתין אבל אברייתא לא, דהא האיסור אכילה הוא מדאורייתא דספק דאורייתא בדאיקבע איסורא לכו"ע אסור מה"ת, אבל בברייתא איכא רוב להתיר, ואע"ג דחתיכה הראויה להתכבד אינה בטילה היינו רק מדרבנן, ונמצא דמן התורה מותרין הם לאכול קרבנותיהם.

דף פ"ט ע"א

בגמ': **משום דאיכא חזה שוק דכהנים הוא** וכו'.

הפלתי (סי' ק"א ס"ק א') תמה דאמאי אסור לכהן לאכול החזה ושוק מכל החמשה, נימא דהחזה ושוק של הפסח בטל בארבע חזה ושוק של שלמים, וע"ש מש"כ בזה.

וכתב החוות דעת (ק"א ה') דלא ידע מאי קושיא, דנראה דלא שייך ביטול ברוב רק במקום שהספק נולד מכח התערובת, ואם לא היה רק אחד לא היה לן ספק, והכא גם אם לא היה לפנינו רק אחד מן החמש שנתערבו עורות פסחיהן ג"כ היינו מסופקין אם הוא שלמים או פסח, ואין ספיקו מחמת התערובת, וע"כ לא שייך להתירו מצד ביטול.

★★

בגמ': **משום דאיכא חזה ושוק דכהנים הוא דאכלי ליה וניתי כל חד וחד כהן בהדיה** וכו'.

התום' לקמן ריש פרק כיצד צולין (עד.) הוכיח מכאן דהא דבעינן פסח מקולס (שיצלה כל הפסח כאחד) אינו לעיכובא, דהא חזה ושוק אסורין לזרים, וא"א לצלותן עם הפסח, וצריך לחותכן, ושוב אינו מקולס.

ותמה הפלתי (סס"י ק"ה) דהא אפשר להקריב פסח כחוש דאינו אוסר בצלי רק כדי נטילה (או כדי קליפה), ואותו כדי נטילה יאכל הכהן, (וע"ש מש"כ בזה). והצל"ח (עד.) תירץ דהא אסור להביא קרבן כחוש, משום הקריבהו נא לפחתיך, [עיי"ש בהמשך הפסוק (מלאכי ב' י"ג) "ואמרתם הנה מתלאה" - שנלאתם והתעייפתם מלנשוא הבהמה כי הבהמה הוא בעל בשר ושמן, "והפחתם אותו" - מלשון נפיחה, כי היא בהיפוך שבנפיחה בלבד הבהמה נופלת בארץ. רד"ק שם בשם אביו]. ושמן הרי אוסר כולו.

הגאון ר' מאיר אריק זצ"ל (מנחת קנאות בסוף סוטה) תמה על הצל"ח דבתמורה (כג.) מבואר דלחכמים מותר להביא קרבן כחוש משום תקנתא דקדשים, וה"נ נתיר לו להביא כחוש משום תקנה שיוכל להביא פסח. אמנם לכאו' יש לקיים תירוצו של הצל"ח, דהא בגמ' כאן מוקמינן לה במותר הפסח, ובודאי מעיקרא הפריש פסח שמן.

★★

בגמ': **וניתי כל חד וחד כהן בהדיה.**

החקרי לב (יו"ד ח"ד סי' קל"ב) הקשה דמה תועלת להביא כהן, והא על הצד שהוא שלמים צריך לחלק את החזה ושוק בין כל אנשי המשמר, ושוב הם נאכלים שלא למנויו על הצד שהוא פסח, וכן קשה לפי מה דפריך בהמשך וניתי כל החמשה חד כהן.

וכתב דאין זה קושיא, דחילוק בין אנשי משמר לא היה כי אם בקרבנות ישראל, אבל קרבן של כהן נאכל לאותו הכהן בעצמו, וכדכתיב איש את קדשיו לו יהיו, והחקרי לב הוכיח מכאן דכל שיש כהן שותף בקרבן, זוכה הוא בכל החזה ושוק, ואפילו מה שיותר מחלק המגיע לו לפי ממונו. (ולולא דבריו יש לדחות ראיה זו, דאין כוונת הגמ' שיאכל את החזה ושוק בתורת חלוקה, אלא דכל אנשי משמר נותנין לו את חלקיהם, מאחר דהם אינם יכולים לאכול חזה ושוק של ספק פסח ספק שלמים. ובזה יש ליישב גם קושיתו המובאת לקמן בסמוך).

★★

בגמ': **וניתי כל חד וחד כהן בהדיה האי כהן היכי דמי אי דעביד פסח** וכו'.

התום' הקשו דניתי כהן קטן. ותמה החקרי לב (יו"ד ח"ב סקל"ב) דמאי קשיא להו להתוס' דניתי כהן קטן, והרי חזה ושוק קדשים קלים הם, וילפינן קרא (קידושין נג.) דאין קטן חולק בקדשים קלים כי אם אנשי משמר חלק כחלק. ותירץ לפי הגירסא הראשונה ברש"י בבא קמא (קט:) דכהן בעל מום הואיל וראוי לאכילה קרינא ביה ואיש את קדשיו

לו יהיה, ועבודתה (דהיינו בשרה) ועורה שלו, דלפ״ז אפשר לומר דהה״נ כהן קטן מכיון דראוי לאכילה קרינן ואיש את קדשיו לו יהיה, ועבודתה ועורה שלו, וע״כ שפיר הקשו דליתי כהן קטן דמכיון שהוא בעלים של הקרבן וראוי לאכילה החזה ושוק שלו.

★★

בגמ׳: וניתי מותר הפסח וכו׳ דמותר הפסח נאכל ליום ולילה אחד.

השער המלך (קרבן פסח פ״ג ה״ט) תמה דאכתי הוא ממעט באכילתו דקרבן פסח אינו נאכל אלא בלילה ואילו מותר הפסח נאכל ליום ולילה. וכתב דצ״ל דמשום זמן מועט כי האי דהיינו מחצות היום ועד צאת הכוכבים לא חשיבא ממעט באכילתו, ועוד דבידו להשהות הקרבן ולהקריבו לעת ערב כדי שלא למעט באכילתו. והוא דלא כהחכם צבי (סי׳ קנ״א) שהבאנו לעיל פח ע״ב, דג״ז נקרא ממעט מזמן הקרבן.

השפת אמת צידד לתרץ דבפסח שני אין איסור לאכלו ביום, דנהי דבודאי חייב לאכול כזית צלי בלילה ככל חקות פסח ראשון, מ״מ האיסור לאכול ביום הבא מכלל עשה דביום אסור לאכול י״ל דאינו נוהג בפסח שני.

★★

בגמ׳: וניתי מותר הפסח וכו׳ דמותר הפסח נאכל ליום ולילה אחד.

עוד הקשה השער המלך (שם) דהא אכתי ממעט באכילתו בעצמות שיש בהן מוח דאינו יכול לשוברם משום ספק פסח, דאילו משום פסח מוזהר משום ועצם לא תשברו, ואפילו בגומרתא אסור גזירה דילמא פקע או הפסד קדשים וכדלעיל (פה.). ועי׳ במקדש דוד (קונט׳ ה׳ אות ג׳) מש״כ בזה.

★★

הנתיבות בנחלת יעקב והבית הלוי (ח״ב סל״ו) תמהו דהא אכתי ממעט באכילתו, שהרי הפסח אינו נאכל אלא למנויו ומצד מותר הפסח דינו כשלמים ונאכל לכל אדם, דהא כשם שאסור למעט בזמן אכילתו הכי נמי אסור למעט באנשים שאוכלים וכדאיתא בזבחים (ע״ו).

וכתב הבית הלוי דאפש״ל דשאני מותר הפסח [למסקנא] כיון דתחילת הקדשו היה לשם פסח, אע״ג דנהפך לשלמים, מ״מ לא איכפת לן אי גורם בו שלא יהיה נאכל רק כדין פסח, ומיישב בזה גם קושית שער המלך הנ״ל.

★★

בגמ׳: וניתי מותר הפסח וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ שומר ציון הנאמן (ד׳ שמ״ח ע״ב): קשה לי אמאי לא משני בפשיטות דלא אפשר, דהא תנן בזבחים פ׳ כל הקרבנות דכל קרבנות הצבור והיחיד טעונין נסכים חוץ מן הבכור והמעשר והפסח ע״ש, וא״כ מותר הפסח דשלמים הוא, ודאי ג״כ בעי נסכים, ואי מייתי דלמא דידי׳ הוי בעל מום והאי הוי פסח, ואי מייתי נסכים מייתי חולין בעזרה וצ״ע. ע״כ.

והשיב על כך הגאון בעל ערוך לנר זצ״ל בקובץ הנ״ל (ד׳ ש״ס ע״ב):

הי׳ נלענ״ד לתרץ דמשום נסכים ליכא עכוב, דיכול להביא ולהתנות דאם פסח הוא יהיו לנדבה דמנדב אדם נסכים בלא זבח, וכדאמרינן מנחות (דף צ״א) דמייתי ומתני ע״ש בתוס׳.

שוב ראיתי שהקושיא וגם תירוצי כבר הובאו בשער המלך ה׳ פסולי המוקדשין (פ׳ ו׳), אלא שהקשה על תירוץ זה מתוס׳ קידושין (דף נ״ה ע״ב) דמשמע שאין יכול להתנות דנסכי חוב׳ ונדב׳ אינם שוין ע״ש שהאריך שתלוי בפלוגתא, (ובספר המקנה הביא שם ג״כ קושיא זו ולא ראה דברי השעה״מ).

אכן הנכון מה שתירץ השעה״מ דמשום נסכים ליכא עכוב, דיש תקנה דהחמשה יביאו כ״א כבש בתנאי אם פסח אם מותר הפסח, ומהם ד׳ יביאו נסכים והחמישי לא, ויתנו כל א׳ מהמביאין הנסכים, אם שלי הוא הפסח יהיו הנסכים במתנה לאותו שהביא כבש בלא נסכים, וא״כ ממנ״פ יצאו, כיון שאחד מהן ודאי פסח הוא ולא בעי נסכים. ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא משום סמיכה דאילו פסח לא בעי סמיכה וכו׳.

החכם צבי (שו״ת סי׳ קנ״א) העיר דאמאי לא קאמר דא״א להתנות בשלמים, דהפסח קרב אחר התמיד ושלמים

אסור להקריב אחר הפסח משום עשה דהשלמה, וכתב דמוטב שיבא עשה דפסח שיש בו כרת וידחה עשה דהשלמה שאין בו כרת.

השער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ט) תמה על החכם צבי שהרי למסקנא מבואר דאינו מתנה בשלמים משום דלכתחילה פסח בשפיכה ושלמים בזריקה, וא"כ מכ"ש דאין יכול להתנות בשלמים משום עשה דהשלמה, מאחר דרובם עשו הפסח כהוגן וכמש"כ התוס'.

ועיקר קושית החכם צבי כבר הקשה כן התוס' ביומא (פט:), וצדדו דאפשר דפסח שני יכול להקדים לתמיד.

דף פ"ט ע"ב

בגמ': רב פפא ורב הונא ברי' דרב יהושע עריבו ריפתא בהדי הדדי, אדאכי' רב הונא בדר"י חדא אכל רב פפא ארבע כו', אז' עריב בהדי רבינא, אדאכי' ר"ה בדר"י חדא אכי' רבינא תמניא, אמר מאה פפי ול"א חדא רבינא.

כ"ק אדמו"ר בעל ה"פני מנחם" מגור זצ"ל מביא ביאור בדברי הגמ' ששמע בילדותו בשם החידושי הרי"ם זצ"ל:

מקשין העולם הא מאה פפי אוכלין ת' ככרות, וחדא רבינא אוכל ח' בלבד. ואמר חי' הרי"מ זצ"ל, דעריבו רפתא, אוכלין סעודה ביחד, ואז כל אחד נותן חצי, ויוצא שאם ר"ה אכל עם חדא רבינא, הי' עליו לשלם (על) 1/2 4 לחם, כי אם ר"ה 1/2 4 ורבינא 1/2 4 ביחד 9, ואז אכל ר"ה חדא ורבינא תמני'. אבל אם ר"ה אכל ביחד עם מאה פפי, לא הי' עולה לו כי אם פחות מ-4 לחם, על כל לחם שהי' ר"ה אוכל, כי אז הי' החשבון כך: 401 לחם אכלו (כולם) ביחד, מאה פפי אכלו ת' לחם וחדא ר"ה לחם אחד, וביחד 401, והשתתפו בסעודה 101 אנשים ואז עלה הוצאת ר"ה על כל לחם פחות מ-4, ועדיין יותר זול מחדא רבינא.

והוסיף, כי חלילה מלייחס להני אמוראים צרות עין, אלא שהי' להם דרכים שונות בעבודת השי"ת. (ועי' שפ"א, אחד המרבה ואחד הממעיט שיש ב' דרכים אחד הולך בדרך המרבה ואחד הולך בדרך הממעיט, ובלבד (ששניהם) יתכוון לבו). - ובסעודת מריעות של חסידים (כעין חסידישע וויעטשארי), כל אחד לומד מהשני בעבודת הש"י, (כמאמר הגמ' (שם לתקוני שבחא, וצוותא בעלמא קמ"ל). - המאמר הנ"ל שמעתי בילדותי מפי חבירי ר' בונם ליקווער הי"ד, שהי' לריעי ומדריכי ע"פ עצת אאמו"ר זצ"ל, הגם שר' בונם הנ"ל הי' קשיש ממני בל' שנים בערך. ומכיון ששמעתי אותו כד הוינא טליא, יכול להיות ששיניתי קצת, אבל תוכנו מסרתי בדיוק עכד"ק.

★★

ועיין בס' "מכתבים ואיגרות קודש" מאוסף רבי בן ציון פישהוף שליט"א (ע' 343) מש"כ בזה האבני נזר זצוק"ל באגרת וז"ל:

זה לשון מרכבת המשנה - החשבון לכאורה תמוה, וי"ל דשפיר קאמר, דמוטב לעשות שותפות עם מאה פפי בבא מלעשות עם חדא רבינא, דודאי כל שעושה שותפות עם הרבה פפי, אף בב"א מפסיד טפי דאם עושה שותפות עם פפא אחד ונמצא כשאוכל רב (הונא) שיעור סעודה אחת ור"פ ד' הרי נאכל בין הכל חמשה, ומשלם כ"א ב' וחצי ור"ה לא אכל אלא חדא, נמצא מפסיד אחד וחצי, וכשעשה שותפות עם תרי והוא אכל חדא והם תמניא, דנאכל בין הכל תשעה, ומשלם כ"א מהם תלתא ור"ה לא אכל אלא חדא, נמצא מפסיד תרתי. ואם נשתתף עם ג' דאכיל איהו חדא ואינהו י"ב ונאכל בין הכל י"ג ומשלשין ארבעתן כ"א חלק רובע דהיינו תלתא וריבעא, ור"ה לא אכל אלא חדא, נמצא מפסיד תרי וריבעא. וכן לעולם כל מה שיתרבה יפסיד טפי עד כשהוא עושה שותפות עם מאה דאכיל איהו חדא ואיהו ת' דנאכל בין הכל ת"א, ומשלמים מאה ואחד כ"א מהם חלק ק"א דהיינו ארבעה פחות קימעא - רצ"ל ג' חלקי ק"א - דאילו הי' נאכל בין הכל ת"ד הי' משלם חד מינייהו ד', ועתה שנאכל רק ת"א אינם משלמין ד' במילואו. ונמצא ר"ה דאכיל חדא מפסיד תלתא בציר פורתא, וכשמשתתף עם חדא רבינא מפסיד טפי, דר"ה אכל חדא ואיהו תמניא, ונאכל בין הכל תשעה, נמצא כל אחד מהם משלם ד' ופלגא, ור"ה דלא אכל אלא חדא מפסיד תלתא ופלגא עכד"ק.

דף צ ע"א

בגמ': אמר אביי אי ל"או דאוקמי' ר"א ל"ההיא וכו'.

הגאון בעל הרי בשמים זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט' קו' א' ע' כ') כותב:

וקשה לכאורה, הרי אביי ס"ל בבכורות נ"ו ע"ב ובתמורה כ"ט ע"ב דרק זונה כותית אתננה אסור וזונה ישראלית אתננה מותר ע"ש, וא"כ איך אפשר לאוקמי לאביי בממנה זונה על פסחו ורבי הוא, הרי כיון דממנה אותה על פסחו ע"כ היא זונה ישראלית, וא"כ אתננה מותר, וצ"ע כעת. ע"כ.

ויש לציין שבספר שי למורא (בבכורות שם) הקשה כן, ותירץ דמיירי שבא עלי' בעודה כותית ואח"כ נתגיירה, ואז שפיר יכולה להמנות על קרבן פסח ע"ש.

★★

בגמ': במצה ומרור נמי כו"ע לא פליגי דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וכו'.

הגמ' מזכירה כאן הפסוק של פסח שני והוא ענין פלא. וברש"ש להלן (קט"ז ע"א) כתב לדקדק בדברי הגמ' שם דמיירי לגבי הלל הפסוק דפסח שני, ומדוע לא מביא הגמ' הפסוק דפסח ראשון (שמות יב, ח): ומצות על מרורים יאכלוהו וכו'. (ובתורה אור ט"ס וכמובן שמציין לשמות וצ"ל במדבר ט, יא). אכן גם בגמ' כאן מביאים הפסוק דפסח שני והדין הוא לגבי פסח ראשון וכמובן. ויש עוד כמה דוגמאות בזה וכדלהלן:

בגמ' קדושין (ל"ז:) מושב דכתב רחמנא גבי מצה ומרור למה לי, איצטריך סד"א הואיל וכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וכו', והוא הפסוק הכתוב בפסח שני וצ"ע.

ברש"י לעיל פסחים (ל"ו. ד"ה מצה ומרור וכו') הביא הפסוק של פסח שני ע"ש. ועמד בזה בספר משמר הלוי - פנינים ואגרות (ח"ב עמ' נ"ז) ע"ש משכ"כ בזה. ונציין עוד, שברבינו חננאל בפסחים (ל"ט.) מביא הפסוק שבפרק בהעלתך ולא הפסוק בפר' בא.

ברמב"ם (פ"ח דק"פ הלכה א') כשמביא הדין דאכילת בשר הפסח בליל הסדר מביא הפסוק של פסח שני וצ"ע.

בשאגת ארי' (סי' צ"ו) לפני ד"ה ובאמת וכו' שכתב: אבל מצה לא נאמרה אלא במצרים קודם הדיבור לחוד, דהני קראי דבערב תאכלו מצות ודעל מצות ומרורים יאכלוהו, לא היו אלא במצרים אבל לא נשנית לאחר הדיבור כלל וכו' עכ"ד. והנה משכ"כ מהפסוק בפר' בהעלתך הוא ט"ס גמור, דאדרבה, הרי כוונת השאג"א כאן לומר (בדבר התוס' קדושין ל"ח.) דאין המ"ע דמצות על מרורים יאכלוהו נחשבת כקודם הדבור ולאחר הדבור בגלל העשה דבפר' בהעלתך, והיינו כמו שביאר בפני יהושע (שם) ע"ש היטב דהפסוק דבפר' בהעלתך לא חשיב נאמר ונשנה לגבי הפסוק דבפר' בא ע"ש היטב ביאור דבריו, וא"כ פשיטא דהו"ל לשאג"א לנקוט הפסוק דבפר' בא דעל זה דן, ועל זה דנים התוס' ודו"ק היטב.

★★

ולפי"ז נראה דאין הש"ס מקפיד על לשון הפסוק אם מביאים הפסוק דפסח ראשון או שני. וא"ש קושית הרש"ש הנ"ל וראה להלן (קט"ו ע"א) ועוד (ק"כ ע"א) ולעיל (פ"ו ע"א) מש"כ עוד בענין זה בס"ד.

★★

בגמ': במצה ומרור נמי כו"ע לא פליגי דכ' על מצות ומרורים יאכלוהו וכו'.

עפ"י דברי הגמרא אלו יישב באבני נזר (אהע"ז ח"ב סי' תמט אות י) הא דיכולין למנות אחרים על פסחו ולמכור להם בשר הפסח, והלא הפסח קדשים קלים והוי ממון גבוה, אלא כמו דחזינן כאן בגמרא דלצורך מצה ומרור יכול למנות אחרים עמו דחשיב לצורך הפסח, ה"נ מה שממנה אחרים עמו ואוכלין מן הפסח עוד אנשים חשיב צורך הפסח, דכמו דאי' במנחות (סג ע"ב) דכשנקצר ע"י שלשה בני אדם חשיב מרבה בקצירה, ה"ה כשאוכלים עוד בני אדם הוי מצות אכילה טפי, וכיון דעיקר הפסח לאכילה שפיר הוי צורך הקרבן במה שממנה אחרים עמו ומוכר להם חלק מהפסח שיאכלו ממנו, וע"כ בגמרא לעיל (פ"ט ע"ב) לא נתקשו על עצם זה שיכול למנות אחרים עמו על הפסח, אלא רק על מה שהמעות חולין, דזה שיקח המעות אינו צורך הפסח, עיי"ש.

★★

מכח דברי הגמרא אלו כתב באבני נזר (או"ח ח"ב סי' שעח אות י), דמרור של טבל מיפסל למרור, אף דמרור בזמן הזה הוי רק דרבנן, ולדעת שמואל בריש פ' לולב הגזול בדבר דרבנן לא פסלינן משום מצוה הבאה בעבירה, מ"מ מרור של טבל פסול, משום דמצה ומרור הוי מכשירי דפסח, א"כ כמו דאי' בע"ז (מו ע"ב) דמכשירי קרבן פסול בהו נעבד כמו

בקרבן, א"כ ה"ה במה דצריך בקרבן שיהי' מן המותר בפיך, ה"ה במצה ומרור שהם מכשירי קרבן צריך שיהי' מן המותר לישראל, וכיון דמרור בזמה"ז הוי זכר למרור שהי' אז עם הפסח, שפיר צריך גם בזמן הזה שיהי' המרור מן המותר לישראל, ולכן מיפסל מרור של טבל, ורק במצה שהחיוב שלה בזמן הזה הוא מצד העשה של בערב תאכלו מצות, ולא משום זכר למצה שעם הפסח, א"כ לגבי העשה של מצה לא צריך שיהי' מן המותר לישראל, וע"כ מצה של טבל לא מיפסל משום זה אלא משום מצוה הבאה בעבירה או משום דליתיה בבל תאכל חמץ לר' שמעון, משא"כ במרור וכנ"ל, עיי"ש.

דף צ ע"ב

בגמ': טבו' יום נמי מחוסר הערב שמש, שמשא ממילא ערבא.

מבואר בגמרא דמחוסר זמן לא נחשב מחוסר מעשה דזמן ממילא קא אתי.

ומכח דברי הגמרא אלו כתב בשו"ת הרי בשמים תנינא (סוף סי' ריט) שאף שבמזוזה גם שייך דין תעשה ולא מן העשוי, ואם הניח מזוזה במקום דלא חייב במזוזה ואח"כ נתחייב פסול, מ"מ בקובע המזוזה בתוך שלשים יום שעדיין הוא לא נתחייב במזוזה לא מיפסל משום תעשה ולא מן העשוי, כיון דאינו מחוסר מעשה ושמשא ממילא ערבא, עיי"ש.

וכן כתב בפרי מגדים (או"ח סי' יח משבצות זהב ס"ק א) לגבי ציצית שעשאה בלילה דלא מיפסל משום תעשה ולא מן העשוי, ולא דמי להטיל בבת שלש ונעשית בת ארבע דפסול, משום דכאן הוי פסול מחמת הזמן, וזמן ממילא קא אתי, עיי"ש.

★★

בגמ': טבו' יום נמי מחוסר הערב שמש שמשא ממילא ערבא.

בספר ויגד יעקב (שמות, מצותיך שעשועי מצוה ה') כתב וז"ל: יש לחקור אי שוחטין הפסח על הקטן שיתגדל בליל ט"ו דבשעת שחיטה עדיין הוא קטן ובשעת אכילה יהא גדול, מי נימא כהא דאמרינן בפסחים (דף צ' ע"ב) דשוחטין וזורקין על טבול יום משום דשמשא ממילא ערבא, או דילמא דמכל מקום בשעת שחיטה אכתי אינו בר חיובא, ויש ליישב בזה קושית התוספות (פסחים דף צ"א ע"ב ד"ה איש ולא קטן) אהא דדרשינן חטאו ישא האיש ההוא פרט לקטן, והקשו התוספות ל"ל קרא על זה הא קטן פטור מכל המצות, ולהנ"ל י"ל דאיצטריך לקטן שנתגדל בליל ט"ו בניסן דסד"א כיון דבשעת אכילה הוי גדול מחוייבין לשחוט עליו קמ"ל. ואפילו את"ל דעכ"פ אכתי גברא לאו בר חיובא הוא, מ"מ יש לחקור אם שחטו עליו אם נפטר על ידי זה מפסח שני, לפי מה דקיימ"ל (רמב"ם פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ז) כרבי דקטן שנתגדל בין שני פסחים חייב בפסח שני, אבל בכהאי גוונא מהו, ומסתברא דסוף כל סוף אכתי בשעת שחיטה אינו בר חיובא. (ועיין במנחת חינוך במצות אכילת פסח (מצוה ו' אות ה'), שחקר כה"ג אם קטן שנתגדל בליל ט"ו שרי לאכול מפסח שמנוהו עליו די"ל כיון דשה לבית אבות לאו דאורייתא האי מינוי לאו כלום הוא והו"ל שלא למנויו), עכ"ל שם.

ועל כך כתב בנו בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שו) הנה ספק זה שייך למאי דאמרינן בנדרים (דף ל"ו ע"א) שה לבית אבות לאו דאורייתא, וכתבו התוספות בפסחים דף פ"ח ע"א ד"ה שה, דלפי זה הא דקטן אוכל מפסח אינו אלא מטעם חינוך מצוה (ולא הוי אלא מצוה דרבנן), ואף דספינן ליה בידים איסורא דהיינו פסח שלא למנויו, משום חינוך שרי עכ"ל, וממילא כיון דמן התורה מינוי שלו אינו מינוי ואכילתו לאו מצוה הוא מסתבר דאף שאכל מפסח, אם נתגדל קודם פסח שני חייב בפסח שני, ועפי"ז יש להסתפק כנ"ל אם נתגדל בליל אכילת הפסח אפשר דשוחטין עליו מדאורייתא ונפטר מפסח שני.

אבל הרמב"ם פסק בפרק ה' מהל' קרבן פסח ה"ז, אף דקטן שנתגדל בין ב' פסחים חייב בפסח שני מכל מקום אם שחטו עליו בראשון פטור, והכסף משנה בשם הר"י קורקוס כתב הטעם כיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו נפטר הוא בכך מן השני עכ"ל, ודבריו לכאורה אינן מובנים במה שכתב דרחמנא רבייה שישחטו עליו, דהא מסקינן בנדרים דף ל"ו דשה לבית אבות לאו דאורייתא, אם כן מדאורייתא אכילתו לאו מצוה הוא ואדרבה איסורא איכא משום שלא למנויו, אלא דמשום חינוך דחינן איסור זה, כמו שכתבו התוספות, ואיך יפטר על ידי זה מפסח שני, וכבר תמה כן בספר טורי אבן ראש השנה דף כ"ח באבני מילואים

שבסוף הספר (סוף ד"ה אלא כפאו שד), וכן תמה במנחת חינוך כאן (מצוה ה' אות ה'). וע"ש עוד מש"כ בזה.

דף צא ע"א

במשנה: והמפקח את הגל וכו' שוחטין עליהן וכו' לפיכך אם אירע בהן פסול פטורין מלעשות פסח שני חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחילתו.

ובר"י והמפקח את הגל מעל אדם ואין ידוע אם ימצאנו חי או מת.

ובתוס', תימה לר"י מפקח הגל נמי נימא חי הוה כשהתחיל לפקח. וי"ל דכיון דמצאו מת אית לן למימר שמתחילתו היה מת שכל הטומאות כשעת מציאתן.

הטורי זהב (יו"ד סי' שצז ס"ק ב) הביא דברי המהר"ם מינץ (סי' צה) שנסתפק בדין מי ששמע שמת לו מת ואינו יודע אם תוך ל' או לאחר ל' אם חייב להתאבל, דמטעם חזקה י"ל דיש להחמיר דאמרינן העמד המת על חזקתו והשתא הוא שמת, וכדאמרי' בפרק כל הגט דהמביא גט והניחו זקן או חולה נותנו לה בחזקת שהוא קיים, אך לא פשט בזה לבסוף. ובשו"ת מהר"י בן לב ובב"ח כתבו להחמיר דחייב להתאבל מטעם חזקה.

וכתב הט"ז דלדעתו לא נראה כן והביא לזה כמה ראיות, והראיה הראשונה היא מדברי המשנה כאן והתוס' דכתבו דבמפקח הגל אמרינן שכבר מתחילה היה מת ולא אמרינן אוקים אותו בחזקת חי והשתא הוא שמת.

ואין לומר דלא ילפינן איסור מטומאה, דהא איתא במשנה כאן שחייב לעשות פסח שני ולא חוששין דהוי חולין בעזרה, הרי דיליף מטומאה, א"כ שפיר יש ללמוד מזה גם לענין דפטור מאבילות ואמרינן כיון דהשתא מת, מת מעיקרא חשבינן ליה.

ואין לומר דשאני במפקח הגל דתיכף שנפל עליו הגל הזה סבר דודאי מת, זה אינו, דהא התוס' כתבו כל הטומאות כשעת מציאתן, משמע דבכל גווני אמרינן כן. ותו דודאי אינו הכרח שמת תיכף, דשפיר מצינו לומר שהיה עדיין חי, דהא תנא סתמא אמר המפקח את הגל דהיינו אפי' תיכף שנפל עליו, עיי"ש.

והש"ך בנקודות הכסף שם חלק עליו וכתב דהראיה ממפקח את הגל יש לדחות דשאני התם דאיכא ריעותא לפנינו שנפל הגל עליו וע"כ אמרינן דכבר מת מקודם. ועוד, דכשאנו אומרים שלמפרע משעת נפילת הגל מת הוי זמן ידוע, אבל כאן אין כאן זמן ידוע שנאמר למפרע מיום זה מת, ועל כן עד השתא מוקמינן אותו בחזקת חי.

★★

גם בחידושי ילקוט הגרשוני בשו"ע שם על הגליון כתב דיש לדחות הראיה מהתוס' כאן, וציין להתוס' בנדה (ד ע"א ד"ה שכל הטומאה) דכתבו שם דרק לגבי קדשים אמרינן דכל הטומאות כשעת מציאתן עיי"ש.

וכתב עוד, דגם מה שכתב הט"ז שאין לחלק בין איסור לטומאה משום דבמשנה מחייבין אותו גם לעשות פסח שני לא נהירא כלל, דהא זה שמחייבין אותו לעשות פסח שני ג"כ הוי משום הטומאה דאזלינן בה בתר שעת מציאתה, דפסח שני תליא בטומאה, עיי"ש.

גם הנודע ביהודה (מהדו"ק אהע"ז סי' לא) כתב והאריך לדחות ראיות הט"ז, וכתב על הראיה הזו כדברי הנקודות הכסף, דכאן כשנפל הגל איתרע ליה חזקת חי ונפל בגדר ספק חי וספק מת ושפיר אומרים דהולכים בזה כשעת מציאתן עיי"ש.

וכתב עוד בתחילת דבריו שם, דראיית הט"ז הוא רק לשיטת רש"י ותוס' דס"ל דמפקח את הגל הוא כדי לראות אם הוא חי או מת, והיינו דיש להסתפק שמא חי הוא. אבל מלשון הרמב"ם בפ"י מהל' קרבן פסח (ה"י) משמע שמפקח בגל להוציא המת מתחתיו או שמיירי בגל ישן ומפקח לראות אם יש שם מת, ולדבריו אין ספק כלל שמא היה חי מקודם כשהתחיל לפקח, ואין ראיה מהמשנה כלל לדברי הט"ז עיי"ש.

★★

במשנה: חוץ מן המפקח בגל שהוא טמא מתחילתו.

התוס' תמהו דנימא דחי היה בתחילה כשהתחיל לפקח הגל. ותירץ דכיון דמצאו מת אית לן למימר שמתחלתו ג"כ היה מת שכל הטומאות כשעת מציאתן. הנודע ביהודה (קמ"א א"ה סל"א) תמה על התירוץ של תוס' דהא התוס' בנדה (ד.) כתבו דהא דכל הטומאות כשעת מציאתן אינו אלא

מדרבנן, וע״כ לא מחמירין בזה רק לגבי קדשים וכדמוכח בריש נדה, אבל מדאורייתא מוקמינן את האדם בחזקת חי, והנוגע הי׳ בחזקת טהור.

ותירץ דשאני הכא דתיכף בשעת נפילת הגל נולד לנו ספק אם הוא חי, וע״כ איתרע חזקת חי, וכיון שאין כאן חזקת חי, ע״כ שפיר אמרינן בתורת ודאי דכל הטומאות כשעת מציאתן, ועע״ש.

★★

במשנה: אין שוחטין את הפסח על היחיד וכו׳.

כתב הרה״ח ר׳ אפרים חיים קליין ז״ל בספר הבן יקיר לי אפרים (ח״א ע׳ רפט): גם אם לא נפסקה ההלכה כאותו תנא, אולם מן הראוי להשתדל לשחוט את קרבן הפסח דווקא על חבורה שלימה ולא על יחיד, כפי שנפסק ברמב״ם (פ״ב מהלכות קרבן פסח הלכה ב): ״ומשתדלין שלא ישחט לכתחילה על יחיד שנאמר: יעשו אותו״. וכן כתב בספר ״החינוך״ (מצוה ה): ״ועניין המצוה שמתקבצים אנשים מישראל לחבורות ולוקחים מן השוק או מביתם גדי או שה תמים זכר בן שנה ושוחטין אותו בעזרת בית המקדש ביום י״ד בין הערביים, ואח״כ לערב אוכלין אותו בין כולם אחר מאכלם שמצוותו לאוכלו על השובע״.

קרבן פסח נתייחד בכך, שכל מטרת הקרבתו אינה אלא כדי לאוכלו, על־כן נפסק להלכה (פסחים סא, א): ״שחטו שלא לאוכליו ושלא למנוייו פסול״, כאשר האכילה, שהיא המטרה העיקרית של הקרבת הקרבן אינה מושגת, הרי שהקרבן פסול, לפי שחסר במהות של קרבן הפסח. דין זה נלמד מהפסוק: ״איש לפי אכלו תכוסו על השה״, כלומר, את הפסח יש לשחוט רק בהתאם לאוכליו, כי זוהי כל מטרת הקרבתו. על אף שנפסק להלכה שמותר לשחוט את קרבן הפסח על היחיד, אולם רק בתנאי שאותו יחיד מסוגל לאכול בעצמו את כל השה או הגדי שנשחט עבורו, שאם לא־כן חסר במטרה העיקרית של קרבן פסח, שהיא אכילתו, (שהרי לאחר שחיטתו אין יותר אפשרות לצרף אליו אוכלים נוספים). התורה אף החמירה ביותר על אכילת הפסח בחבורה, כפי שנאמר בהמשך פרשת בא העוסקת בהלכות המפורטות של אכילת קרבן הפסח (יב, מו): ״בבית יאכל לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה״.

אפשר להסביר בטעם הדבר, שבמצות קרבן הפסח, שהיתה הראשונה שניתנה לעם ישראל בתוקף היותם לעם, ובזכות מצוה זו אף נגאלו ממצרים, רצתה התורה להחדיר את רעיון ההתקשרות בחבורה, לפי שעי״כ יכול האדם להגיע לשלימות בקיום המצוה. התקשרות זו מקבלת משמעות מיוחדת כאשר היא נסבה סביב סעודת מצוה של אכילת קרבן הפסח, כפי שאמרו חז״ל, גדולה לגימה שמקרבת את הלבבות (סנהדרין קד, א), ומבואר בספה״ק, בגודל עניין אכילה בקדושה, עד שנאמר על כך (דברים יד, כג): ״למען תלמד ליראה את ה׳ אלקיך כל הימים״, שמביאה לידי יראת שמים. ע״כ.

★★

וביר׳שלמי כאן (פ״ח ה״ז) דמודה ר״י דאם זרק הדם כשר ע״כ. ובהג״ה מעיני יהושע מהגאון מקוטנא זצ״ל ציין לגמ׳ יומא נ״א. וכוונתו כנראה למבואר שם (נ״א ע״א) דלר״י לא משכחת תמורת פסח. וא״כ מוכח דדינו דר״י כאן הוא לעיכובא ודלא כירושלמי, דאי ס״ד דהקרבן כשר. א״כ דין הוא דעושה תמורה ומה קאמר דלא משכחת תמורת פסח ודו״ק. וראה בחזון איש (מעילה סי׳ ל״ט) שכתב ג״כ ראי׳ זו בדעת ר״י.

והוסיף הגאון מקוטנא זצ״ל וציין לדברי הריטב״א שכתב דנהי דבקדשים בעי שינה עליו הכתוב לעכב. מ״מ בל״ת לא צריך ע״כ. ולפי״ז למה יוכשר כאן בדיעבד. הרי יש ל״ת. ותירץ הגאון מקוטנא די״ל דשחיטה לאו עבודה היא ולפיכך אין לזה דין קדשים עכ״ד.

וטען עליו בשבט הלוי (חלק ו׳ קו׳ הקדשים סי׳ ו׳ אות א׳): ותמוה בעיני דזה במקום שאנו דנין על דיני עבודה, אבל במקום שהקפידה תורה בקדשים על דין מיוחד שבשחיטה דוקא כהאי דלא תוכל לזבוח, פשיטא דנאמר דבר זה גם לעכב, וכהאי דלא תשחט על חמץ דם זבחי לעיל ס״ג דאי לאו דאיכא קרא דזבחי דהתורה קראה זבחי היינו פוסלים אפי׳ דיעבד עכ״ד.

דף צ״א ע״ב

בגמ׳: גופא אשה בראשון וכו׳.

נחלקו כאן התנאים אם נשים חייבות ג״כ בקרבן פסח או לא, דר׳ יהודה ור׳ יוסי ס״ל דחייבות ור״ש ס״ל דפטורות, וכן נחלקו אם חייבות בפסח שני או לא, דר׳ יוסי ס״ל דחייבות ור׳ יהודה ס״ל דפטורות ע״ש. ויעוי׳ ברמב״ם

ברפ״א דקרבן פסח ה״א שכ׳ דאחד האיש ואחד האשה חייבין במצוה זו, וע״ש בכס״מ שכ׳ דפסק כר׳ יהודה ור״י לגבי ר׳ שמעון. וכן יעו״ש לקמן בפ״ב ה״ד דפסק דעושים חבורה בפנ״ע אף בפסח שני, וע״ש בכס״מ שכ׳ דפסק כר׳ יוסי ודלא כר׳ יהודה. ועש״ע בפ״ה ה״ח ובכס״מ שם בזה. וכן יעוי׳ בחינוך [במצוה ה׳] שכ׳ דנוהגת בזכרים ובנקבות. וע״ש במנ״ח (אות יא׳) דציין לרמב״ם שם ולגמ׳ בפ״ח דפסחים שם דהוי פלוגתא דר׳ יהודה ור״י ור׳ שמעון וכו׳ ע״ש.

אולם נר׳ דרש״י לא ס״ל כהרמב״ם אלא ס״ל כר״ש דפטורות מקר״פ. דיעוי׳ ברפ״ק דכריתות (ג.) דדנה הגמ׳ במאי קאיירי המשנה שם דכ׳ דאיכא לו׳ כריתות בתורה אי בגברי קחשיב לו׳ כריתות או בנשי, והיינו אם כל הלו׳ כריתות שייכים דוקא באנשים או דוקא בנשים, ואמרי׳ אי בגברי קחשיב א״כ דל האשה הנרבעת דשייך רק בנשים ובצרא לה חדא והוי רק לה׳ כריתות, ואי בנשי קחשיב דל מנהון הבא על הזכור ועל הבהמה דשייך רק בגברי ובצרי להו תרתי והוי רק לד׳ כריתות, א״ר יוחנן לעולם תנא וכו׳, וכתב רש״י בזה״ל, פסח ומילה לא מצי למיפרך, דלאו משום חטאות נקט להו דהא לאו בני קרבן נינהו דאין קרבן אלא על לאו כדמפרש לקמן, עכ״ל יעו״ש. והיינו דא״א להקשות אף מפסח ומילה דנשים פטורות מזה דע״כ דמדכ׳ במשנה דאיכא כרת ע״ז דלא קאיירי בנשים כ״א בגברים ודומיא דמקשי׳ מדכ׳ במשנה להבא על הזכור ועל הבהמה, דע״ז י״ל דלאו משום חטאות נקט להו וכו׳ וע״כ דפסח ומילה שאני. ומבואר א״כ דס״ל לרש״י בפשיטות דנשים ליתנייהו בחיוב קרבן פסח ודומיא דליתנייהו במילה, וכדס״ל לר׳ שמעון, ודלא כהרמב״ם והחינוך דפסקו כר׳ יהודה ור״י, ודו״ק. ויל״ע מ״ט אכן שבק רש״י לר״י ור״י דרבים הם ותפס כר״ש דיחידאה הוי. וכן יל״ע מדקי״ל דהלכה כר׳ יוסי אף ״מחבירו״ וא״כ כ״ש דהלכה כר׳ יוסי ״מחבירו״, ויל״ע.

אכן יעו״ש ברבינו גרשום שכ׳ בזה״ל, אי אמרת מילה נמי הא ליתא בנשי, הא לא קשיא דלא מיירי אלא בלאוין, עכ״ל ר״ג ע״ש. ומדוייק א״כ דס״ל כהרמב״ם דאכן נשים ג״כ חייבות בקר״פ, דהא הק׳ רק על ״מילה״ דליתא בנשים אך ״פסח״ ע״כ דס״ל דאיכא בנשים ואם לא הקריבוהו ה״ה חייבות ע״ז כרת ולכן לא הק׳ אף על פסח, ודו״ק. ובדוחק י״ל בדעת רש״י, דאכן ס״ל דחייבות בקר״פ, רק רצה ליישב המשנה אף כוותיה דר׳ שמעון, דאף לדידיה אתי שפיר מ״ט כ׳ במשנה לפסח ואע״פ דליתא בנשים שכן פסח שאני שאין בו ״קרבן״ וכו׳. אך ודאי דוחק הוא, דרש״י איירי מ״ט הגמ׳ לא הק׳ אף מפסח, וא״כ פ׳ י״ל דהגמ׳ ס״ל כהלכה כרבים כר״י ור׳ יוסי דחייבות בקר״פ, וא״כ אינו ענין למשנה שכ׳ לפסח, ודו״ק. וא״כ נ״ל דס״ל לרש״י בזה כוותיה דר׳ שמעון [ויל״ע מ״ט באמת], ודלא כמדוייק בר׳ גרשום דס״ל כר״י ור׳ יוסי דחייבות בזה, וכדפסקו הרמב״ם והחינוך. והבן בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: רבי יוסי אומר אשה בשני שוחטין עליה בפני עצמה ואין צ״ל בראשון וכו׳.

הנה רבי יוסי ס״ל לקמן (צג:) בדרך רחוקה שפטור מפסח הוא כל שמחוץ לאיסקופת העזרה, ורב ששת קאמר (צב:) דאם שחטו את הפסח על מי שבדרך רחוקה לא הורצה, ולפ״ז כתב המקדש דוד (ענין קרבן פסח אות ב׳) דע״כ חייבת האשה ליכנס לעזרה בשעת שחיטת הפסח, וע״כ תמה אמאי קאמר לפ״ז רבי יוסי עצמו בקידושין (נב:) על הא דהקשה ר״י ״אשה בעזרה מנין״ דמשכח״ל בדחקה ונכנסה, והא לרבי יוסי לשיטתו משכחת לה בהיתר ובחיוב בערב פסח ולצורך שחיטת פסח.

וע״ש שהוסיף בחומר הקושיא דרבי יוסי בעצמו ס״ל (פא.) דאין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, ולפ״ז לכו״ע בשחט על מי שבדרך רחוקה לא הורצה וכדאיתא לקמן (צג.), וא״כ ע״כ דגם נשים צריכין להיות אז בעזרה.

★★

בגמ׳: ור״ש כתיב בראשון איש, איש אין אשה לא, וכ״ת א״ה אפילו טפילה נמי לא וכו׳.

הבית יצחק (או״ח סי׳ ה׳ אות י״א) תמה דהרי ר״ש בעצמו אית ליה (חגיגה ז) דנשים סומכות רשות, וא״כ ל״ל קרא להתיר לעשות נשים טפילה, דנימא מסברא דנשים מביאות קרבן פסח ברשות, ועוד דאמאי אין הנשים מביאות לעצמן. וכתב דשמא שאני קרבן דיש בזה חולין בעזרה. (ולכא׳ אכתי אינו מיושב בזה אמאי בעינן קרא שעושין אותו טפילה, והרי כיון דגם אנשים נמנו על הקרבן פסח אין כאן חולין בעזרה).

מיהו לשיטת הראב״ד והקרבן אהרן (ויקרא) דמצות רשות של הנשים דוחים איסורא, עדיין צ״ע דא״כ למה לי קרא להתיר לנשים להביא פסח, ואמאי אינן מביאות בפני עצמן.

★★

בגמ׳: ההוא מיבעי ליה לכדרבי יצחק דאמר איש זוכה ואין קטן זוכה. וברש״י: ״ואין קטן זוכה, דאין נעשה שליח״.

הגאון רבי יוסף שאול אב״ד לבוב זי״ע בספרו שואל ומשיב (מהדורא א ח״ב סימן קי ד״ה והנה בהא) כתב בזה הערה נפלאה, וז״ל: ״והנה בהא דאמרו דיליף מקרא דויקחו להם איש שה לבית דאיש זוכה ולא הקטן זוכה, והיינו משום דאינו נעשה שליח ועיין רש״י פסחים דף צ״א. והדבר תמוה דהא קודם מתן תורה היה להם דין בני נח, ועיין פ״ד שהאריך בזה, ואם כן אף שהיה גדול לא היה שייך שליחות. אמנם, נראה דהרי כל הטעם דעכו״ם אינו בר שליחות הוא מדכתיב ׳אתם גם אתם׳, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, ועיין ב״מ דף ע״א ועיין בגיטין דף כ״ג שפירש רש״י מהולים ובאו בברית מצות, ולפי זה הרי על כל פנים מולים היו, והתורה לא קבלו עדיין, וכיון שעל כל פנים נצטוו במצות פסח מצה ומרור, א״כ שוב היו יכולים לעשות שליחות, דמקרי בני ברית.

וכתב עוד: ״ובזה מיושב מה שמצאתי במקנה שהקשה בקידושין דף מ״א ע״ב, דהיאך ילפינן שליחות מלוקח ׳איש שה לבית אבות׳, הא לא שייך שליחות בבני נח, ולפי מה שכתבנו אתי שפיר דאז היה מקרי בני ברית על ידי מצות המילה והמצות שנתנה להם אז, והרי אמרו ׳דברו אל כל עדת ישראל׳ אם כן נקראו בני ישראל, מיהו אין זה ראיה, דמכל מקום ׳בני ישראל סבא׳ הם, ועל כל פנים הדבר ברור דשייך שליחות בהו, ודו״ק״.

★★

בגמ׳: אשה בראשון חובה ובשני רשות ודוחה את השבת אי רשות אמאי דוחה את השבת.

הבית יצחק (או״ח סוף סי׳ י״ב) תמה מכאן על הקרבן אהרן שסובר דלמ״ד נשים סומכות רשות מותרות לסמוך בכל כחן ולא מיתסר מצד עבודה בקדשים, דכן ניתנה תורה לאנשים חובה ולנשים רשות, דלדבריו נימא הכי נמי דהתורה נתנה לנשים רשות להקריב קרבן פסח ואפילו כשנדחה בזה שבת. (וכיו״ב לכאו׳ יש להקשות על הראב״ד בתורת כהנים (ויקרא) שכתב דלמ״ד נשים סומכות רשות נשים יכולות ללבוש בכלאים בציצית, דאיסור כלאים נדחה גם למצוה דרשות).

★★

במשנה: אונן אבל ואוכל את פסחו לערב וכו׳.

המשל״מ (פ״ג דאבל) הסתפק אם אנינות שלא להקריב ולאכול קדשים נוהג בשבת ויו״ט. אי נימא דדינו כאנינות לענין הפטור מצות דלא נוהג בשבת ויו״ט. או עכו״ם דינו כאבילות דנוהג בשבת ולא ביו״ט, ע״כ. ובערוך לנר על יבמות (ע׳ ע״ב) כתב להוכיח מהדין כאן דאמרינן דאונן אבל ואוכל את פסחו לעכב משום דאנינות לילה דרבנן. ותיפוק לי׳ דבשעת אכילת הפסח יו״ט הוא, אלא ע״כ דאנינות לענין אכילה נוהגת אפילו ביו״ט, וא״כ ה״ה לענין הקרבה ע״כ.

★★

במשנה: אונן טובל ואוכל את פסחו לערב אבל לא בקדשים.

לכאורה מבואר כאן בהדיא דאונן אסור בקדשים אפילו ברגל, ולכאורה צ״ע מכאן על הריטב״א (מו״ק יד:) והאור זרוע (אבילות ת״ל) שכתבו דמותר לאונן לאוכל קדשים ברגל.

וכתב בזכר ליצחק (סמ״ב) וברשמי שאלה [חידושי הגרי״ז יוסקוביץ ח״ג ע׳ קצ״ט] דהכא בליל יו״ט ראשון דוקא קאמר, דהא ממעטינן לעיל (עא.) ליל יו״ט ראשון משמחה.

דף צ״ב ע״א

במשנה: גר שנתגייר בערב פסח בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב.

בצל״ח הקשה מדוע צריך לטבול עוד פעם, הלא כבר טבל לשם גירות דבלא טבילה לא הי׳ גר כלל, וא״כ מדוע שוב צריך לטבול פעם אחרת, ועיי״ש מה שהאריך בזה.

ובמנחת חינוך בקומץ המנחה (מצוה ה אות כ) הביאו ותמה עליו דהא גר צריך להביא קרבן אחר גירותו, וקודם הקרבן הוה ליה מחוסר כפרה ואסור בקדשים כמבואר בכריתות

(ח ע"ב) וברמב"ם פ"א מהל' מחוסרי כפרה (ה"ב), ומחוסר כפרה מוסר קרבנותיו לבית דין בערב פסח ועושה פסח כמבואר ברמב"ם פ"ו מה' קרבן פסח (ה"ד), וא"כ שפיר צריך טבילה פעם שנית, כי ודאי מביא כפרתו ואז צריך לטבול אח"כ לקודש וכדאיתא במשנה בחגיגה (כא ע"א) ופסקה הרמב"ם בפי"ב מהלכות אבות הטומאות (הט"ו), וע"כ טובל הגר פעם נוספת.

וכתב דשוב הראה לו חכם אחד בתוס' בחגיגה שם (ד"ה האונן) דכתבו דמחוסר כפרה דגר אין צריך טבילה בקודש, ורק מחוסר כפרה דטומאה צריך טבילה לקודש עיי"ש.

★★

בגמ': דב"ה סברי גזירה שמא יטמא לשנה הבאה ויאמר וכו' **ע"כ.**

וכתב בספר פרנס לדורות (ע' 11): ולענ"ד הוא גזרה רחוקה, שהרי הצבור יודיעוהו אם הוא לא ידע לחלק בין אשתקד להשתא. ואמרתי שגזרו כן כדי שלא יבוא בני ישראל לעבור על וגר לא תונה, ואם יאמרו לו אשתקד גר היית זה נקרא אונאת דברים. ע"כ.

★★

בגמ': אמר רבא ערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת וכו' **איזמל דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רה"ר כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצירות ודרך קרפיפות.**

פירש"י דאע"ג דרשויות דרבנן נינהו וידחה פסחו, דמילת זכריו מעכבתו. השער המלך (קרבן פסח ט' ט') תמה דמאחר דאסור לו להביא הסכין למול את בנו, א"כ אמאי אינו ראוי לפסח, ומ"ש משאר אונסין וכגון שכאבו עינו של הקטן ואינו יכול למולו דמביא קרבן פסח. ואין לומר דשאני הכא דאין העיכוב מצד התינוק שהוא ראוי למילה, דהא רבא עצמו קאמר ביבמות (עא.) דגם בהיה אביו חבוש בבית האסורים יכול לשחוט קרבן פסח, אע"ג דאין העיכוב מצד התינוק.

וכתב השער המלך דשמא י"ל דשאני הכא שהיה יכול להביא את הסכין מערב שבת, וכתב דכיון שכן זכינו לדין, דהא דאמרינן דבכאיב ליה עינא יכול לשחוט קרבן פסח, הני מילי שלא היה לאב אפשרות למולו מקודם, ולא איחזי למילה כלל, אבל אם הי' יכול למולו ואח"כ אחזתו חולי, ה"ז מעכבו מלאכול בקרבן פסח.

★★

בגמ': איזמל דתניא כשם שאין מביאין אותו דרך רה"ר כך אין מביאין אותו דרך גגות ודרך חצירות.

פירש"י דכוונת הגמרא מצד עשה דפסח, אבל ליכא למימר משום כרת דמילה דקטן לאו בר כרת הוא. כתב הגאון בעל כלי חמדה בספרו חמדת ישראל (ח"א יב:) לכאו' יפלא אמאי לא כתב רש"י דליכא למימר משום כרת דמילה, משום שהאב המצווה למול בנו אינו חייב כרת והרי הקטן עצמו אינו חייב כלל במילה, והוכיח מכאן דרש"י סובר דקטן מחויב במצות מילה והאב והב"ד מחויבין לסייע להקטן לקיים מצות מילה, וע"כ שפיר כתב רש"י דמ"מ הקטן עדיין אינו חייב בכרת. וכן משמע ברש"י ב"ק (פח.) דקטן ישנו במקצת מצות כגון מילה.

וע"ש שמיישב בזה קושית הפרשת דרכים על המזרחי דאיך נענש משה על שלא מל את בנו אע"ג דהיה סכנה משום דבן נח אינו מצווה על וחי בהם, והא מ"מ איך יתכן לסכן הולד משום מצותו של האב, אבל להנ"ל ניחא דעיקר מצות מילה הוא על הבן גם כשהוא קטן, וכן מבואר ברש"י חולין (מז:) ע"ש. ועיין באבני נזר יו"ד (סי' שכ"ט) מש"כ בדברי רש"י אלו בחולין.

★★

בתוד"ה גבי פסח וכו'.

בספר חידושי יעקב במכתבים סוף סימן ח' כתב:

בקו' התוס' פסחים צ"ב ע"א שהקשו אמאי לא משני הגמרא דפסח הוי מצוה עוברת משא"כ בשאר קדשים. נראה לתרץ לפימש"כ הרמב"ן בפ' צו עה"פ וממחרת והנותר ממנו יאכל, וז"ל, ולפי דעתי ענין שאמר הכתוב הזה, בעבור שאמר ביום הקריבו את זבחו יאכל וממחרת והי' במשמע שתהא מצוה שיאכל בשני ימים, יאכל מקצתו ביום הראשון ויניח מקצתו למחר, ולפיכך חזר לבאר והנותר ממנו בראשון יאכל וממחרת, לא שישאר ממנו בכונה, ולא שיהא רשאי להניח

כולו ליום המחרת, אבל מצוה שיאכל ממנו בראשון, והנותר במקרה, יאכל במחרת הנזכר, עכ״ל. וכתב שלמד כן מדברי התורת כהנים. הרי מפורש דעיקר המצוה היא שיאכל ביום הראשון, ואם ניתותר שלא בכוונה אז יכול לאוכל ממחרת, נמצא שגם בשאר קדשים הוי מצוה עוברת כמו בפסח, דהמצוה היא ביום הקריבו את זבחו יאכל. - ואגב, מדברי הרמב״ן הללו ומדברי התו״כ שהביא, מוכח ג״כ דלא כהצל״ח הסובר דבקק״ל ליכא מצוה באכילתן, דהא קרא בשלמים כתיב, וכתב דיש מצוה לאכלו, הרי דגם בקק״ל יש מצוה באכילתם, עיי״ש היטב.

פרק תשיעי

דף צ״ב ע״ב

במשנה: א״כ למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין.

הר״מ בפיהמ״ש והרע״ב פירשו דה״ק, דמי שהיה טמא או בדרך רחוקה בראשון ולא עשה את השני במזיד אינו חייב כרת לפי שנפטר מחיוב פסח ראשון, אבל מי ששגג או נאנס בראשון ושוב הזיד בשני חייב כרת. והנה באתוון דאורייתא (כלל י״ג) האריך לבאר דנאנס ולא עשה מצוה, אם האונס פוטרו לגמרי ממצוה זו או דמחויב בדבר קרינן ביה אלא שאינו יכול לקיים, וכתב שם דמדברי הר״מ והרע״ב כאן מבואר דאונס מחויב בדבר הוא, דאל״ה מ״ש טמא ודרך רחוקה משאר אונסין הא שתיהן נפטרין ממצות פסח. (מיהו ע״ש שכתב דעיקר פירוש זה הוא נגד הסוגיא לקמן צג., וכמו שתמהו המפורשים).

★★

בגמ׳: איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר לא הורצה וכו׳.

כתב המנחת חינוך (מצוה ש״פ אות י׳) דנראה דלאו דוקא בשלח שליח דלא הורצה לרב ששת, אלא אפילו בא בעצמו במרוצה ע״י סוסים בתוך זמן שחיטה הוא נפטר לרב ששת בפטור של דרך רחוקה, ואם שחט וזרק לא הורצה, דמה לי הוא מה לי שלוחו. [והוסיף דאפילו לשיטת הר״מ דהפטור דרך רחוקה נאמר למי שהיה בתחלת היום בדרך רחוקה, והגיע בעצמו במרוצה לפני חצות דמ״מ לא הורצה, אלא דתמה דמכיון שהיה בירושלים בתחילת זמן שחיטה למה לא ישחוט].

ועי׳ באבי עזרי (פ״ה דקרבן פסח) שהשיג על המנח״ח וס״ל דכל שהגיע לפני השקיעה יכול לשחוט אפילו לרב ששת, וכדבריו מבואר בקרית ספר (קרבן פסח פ״ה, והובא לקמן צב.) וע״ע בשפת אמת (צב.) ובשאגת ארי׳ (סי׳ יז), ודו״ק.

[ולכא׳ משמע בגמ׳ כהמנ״ח דקאמר רב נחמן מנא אמינא לה דתנן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה וכו׳ מדקתני ולא עשה מכלל דאי בעי עביד, דמבואר לכאו׳ דלרב ששת אין לו שום דרך להיות עושה הפסח, ואפילו בא בעצמו לפני השקיעה].

דף צ״ג ע״א

בגמ׳: וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני.

ופסק בזה הרמב״ם, (הלכות ק״פ פ״ה ה״ז) ״גר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבין לעשות פסח שני ואם שחטו עליו בראשון פטור״.

ודברי הרמב״ם האלו שאם שחטו עליו בראשון פטור הוא חידוש גדול, דהלא אין יוצאים במצוה בזמן פטור, והלא בפסח ראשון קטן היה ופטור מן המצות.

וכבר עמד בזה הכס״מ וכתב בזה: ״ומ״ש ואם שחטו עליו בראשון פטור, איכא למידק אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא, וכתב הר״י קורקוס ז״ל דכיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני״.

ומ״מ תמהו בזה האחרונים דאף שממנין אותו, הרי אין זה חובה ואיך נפטר, ועיין מנ״ח (מצוה ה׳ אות ה׳) ״ולפי מה שכתבנו דודאי הר״מ סובר שה לבית אבות לאו דאורייתא, ואין הקטנים מחויבין כלל מן התורה, וכו׳, צ״ע דברי הר״מ פ״ה ה״ז שכתב דקטן שנתגדל בין שני פסחים מחויב לעשות פסח שני, אך אם שחטו עליו בראשון פטור, והקשה הכסף

משנה אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא ולמה פטור דשחטו עליו בראשון. ותירץ בשם הר״י קורקוס כיון דרחמנא רבייה לקטן שישחטו עליו וממנין אותו, נפטר הוא בכך מן השני עכ״ל. ולפי מה שביארנו לא אמרינן דהתורה ריבתה קטן לפסח למנות אותו רק הוא מדרבנן, וא״כ איך נפטר מחיובא דאורייתא עתה על פי מה שעשה החיוב דרבנן, ועיין ר״ה (כ״ח ע״א) כפאו ואכל מצה, אמרינן אי כפאו שד הרי הוא שוטה לכל דבריו.

ועי״ש בטורי אבן שכתב, כיון דהוא פטור אז מן המצוה אינו מיפטר מחיוב שבא עליו אחר כך, כיון דעשה המצוה בעת הפטור. והבאנו לעיל בחיבורינו (מצוה א׳ אות י״ד), א״כ היאך נפטר כאן בזה. שוב ראיתי שם בקונטרס אבני מלואים שהקשה זה על הר״מ דלמה נפטר בעשה בראשון, ולא הביא תירוץ הר״י קורקוס, ולפי מה שכתבנו דברי הר״י קורקוס צ״ע עי״ש כ״ד.

וכמה תירוצים נאמרו בזה,

א) **הרי** קטן שיגדיל בפסח שני כבר בפסח מופלא הסמוך לאיש. והרמב״ם לשיטתו (הלכות נדרים פי״א ה״ד וה״ה) דמופלא הסמוך לאיש נדריו נדרים מן התורה. ולכן בשחטו עליו בפסח ראשון יצא, כי יש עליו כבר קצת גדר של גדול.

ב) **כתב** בזה אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל ״י״ל דחיוב קטן בפסח מפורש בתורה, מה שאין כן בבהמ״ז ובשאר חיובים, שכל החיוב הוא מדרבנן על אביו לחנכו, אלא א״כ לר״ז דס״ל כל שאינו זקוק לראשון אינו זקוק לשני, וקטן שהגדיל פטור משני. ומשמע שקטן אינו זקוק מה״ת לפסח וכמ״ש שם ברש״י דף צ״ג ד״ה תשלומין.

וי״ל דאינו חייב קאמר, אבל מצוה שיאכל, דכתיב נפשות בק״פ. וקטן שיכול לאכול כזית צלי שוחטין עליו ק״פ (סוכה מב, רמב״ם פ״ב ה״ג מק״פ) ופשיטא דכרת בקטן ליכא, ומ״מ אם יש מצוה, אולי יוצא כמו במילה דנמול בקטנותו וזהו מצותו, ה״ה גבי קטן בפסח ראשון.

(קובץ כבוד חכמים - עטרת פז, ע׳ רס״ד, וע״ע מה שכתב בזה שם ובתורתך שעשועי ע׳ סט)

★★

ויש מקום להביא, מה דאיתאמרא בי מדרשא, בשם האדמו״ר רבי ישכר דוב מבעלזא זצוק״ל בדברי הרמב״ם הנ״ל ובעצם ענין קטן בק״פ, מה שלא מצאנו כן בשאר מצות,

ואלו דבריו, על הפסוק מי ומי ההולכים פירש רש״י ז״ל אין דרך הטף לזבוח, וברמב״ם פסק דקטן ששחטו עליו פסח ראשון יצא י״ח, והנה לא מצינו בשום מקום, דכשהוא קטן והגדיל יצא, אלא דרצה הקב״ה להראות לנו חיבתו של הקטנים בעיניו, וכדכתיב מפי עוללים ויונקים יסדת עוז וגו׳ להשבית אויב ומתנקם, דכל מאוי פרעה הרשע היו להשבית הקטנים דייקא מעבודת ה׳, לכן במצוה ראשונה שהיא קרבן פסח, הראה הקב״ה שיוצאין במעשה קטן שהגדיל, כי ע״ז קיים העולם.

וכאשר אמר פרעה מי ומי ההולכים שאין דרך הטף לזבוח, השיב לו משה בבנינו ובבנותינו, כי אנו צריכים אף הטף לעבודת ה׳.

★★

בגמ׳: רבי נתן סבר שני תשלומין בראשון הוא וכו׳.

דעת הרא״ש דמי שלא התפלל מחמת שהיה עוסק במצוה שפטור מן המצוה וכגון אונן אינו חייב בתפלת תשלומין. ועי׳ במשכנות יעקב (או״ח ספ״ח) שהשיג על הרא״ש והקשה על מה שנקט בפשיטות דמי שהיה פטור מטעם ״העוסק במצוה פטור מן המצוה״ שוב אינו מתחייב בזמן התשלומין, דפסח יוכיח דמתחייב בפסח שני אע״ג דנפטר בראשון משום דנטמא מחמת מתי מצוה וכדאיתא בסוכה (כה:) [וע״ש מה שחילק בין הא דקי״ל לענין חגיגה בחגר בראשון פטור כל ז׳ למ״ד דכולם תשלומין דראשון הן].

ועי׳ בספר החיים (סע״א) להג״ר שלמה קלוגר זצ״ל שהשיג על המשכנות יעקב דשאני הנטמא במת מצוה, דמשו״ה אינו יכול להביא פסח, דבשעת הקרבת הפסח הוא כשאר אונס ואינו עוסק כעת במצוה דנימא דמיפטר לגמרי ממצות פסח, ודו״ק, ועע״ש.

דף צ״ג ע״ב

בגמ׳: כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות וכו׳.

התרומת הדשן (סי׳ קכ״ג בהגה״ה) הוכיח מסוגין לענין הא דקי״ל לענין חימוץ דאם שהה הבצק בלא

מתעסקים כדי הילוך מיל דחשבינן ליה כחמץ, דשיעור מיל הוא ח"י דקות, [והובא בב"י ובשו"ע או"ח סי' תנ"ט], דאם הולך ארבעים מיל בי"ב שעות יצא לכל מיל ח"י דקות.

הגר"א (סי' תנ"ט ס"ה) תמה על דברי התרומת הדשן וכתב דהא מבואר די"ב שעות היינו מעלות השחר עד צאת כוכבים ושיעור י"ב שעות הוא מנץ החמה עד השקיעה [ע"ש] ונמצא דהולך אדם רק שלשים מיל בי"ב שעות, ונמצא דהילוך מיל הוא כשיעור כ"ב דקות. ועע"ש במג"א ובחק יעקב.

★★

בגמ': אמר מר מעלות השחר עד הנץ החמה חמשת מילין מנ"ל דכתיב וכו' השמש יצא על הארץ וגו'.

ומבואר כאן דס"ל לגמ', דהזמן אז כשהשמש יצאה על הארץ הי' הנץ החמה, ויש לציין דבתרגום יונתן עה"פ שם (בראשית יט, כב) איתא שהי' זה בשעה שלישית ביום ע"ש. ובגמ' מבואר דלא כתרגום הנ"ל וי"ל.

ובגמ' להלן (צ"ד ע"א) מקשה הגמ' על ר' חנינא שאומר את הדין הנ"ל ונשארת בתיובתא ע"ש. ותיובתא אין לה תירוץ כמש"כ הרשב"ם בב"ב (נ"ב: ד"ה קשיא וכו'), ומדוע נשארה הגמ' בתיובתא על ר"ח, הרי הג' יכלה ליישב דממילא יש מחלוקת בענין זה אי מש"כ השמש יצאה על הארץ קאי על זמן הנץ או זמן שלש שעות וכנ"ל וצ"ע.

אגב, בדברי התרגום יונתן הנ"ל שהי' זה בשעה שלישית ביום י"ל, דהנה המפרשים הקשו מה היה חטאו של לוט, ותי' שביטל מ"ע דהוכח תוכיח ולא הוכיח את אנשי סדום על מעשיהם הרעים, והנה על ביטול מ"ע מעניש הקב"ה רק בעידן ריתחא, וזהו בשעה שלישית של היום כשמלכי מזרח ומערב מורידים כתריהם ומשתחוים לשמש כמבואר בברכות (ז.) ע"ש. ולכן כתב בתרגום וכנ"ל שענין זה היה בשעה שלישית של היום ודו"ק היטב.

וראה בלקוטי יהודה (פ' בלק) שמביא בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל דמה שאומרת הגמ' בברכות (שם) דהקב"ה כועס בתלת שעי קמייתא של היום, הכוונה בשעה השלישית ע"ש בשם התוס' בע"ז (ד:) ע"ש היטב. וכן הפי' גם במש"כ בגמ' וכנ"ל לגבי מלכי מזרח ומערב, וזהו כתרגום יונתן שפי' בשעה השלישית ודו"ק היטב.

★★

תוד"ה רב יהודה. ועוד דאליבא דר"ע קיימינן דאית ליה תחומין דאורייתא.

המקדש דוד (ענין קרבן פסח אות א') למד מדברי התוס' שדייקו להקשות משום דס"ל לר"ע תחומין דאורייתא, דלמ"ד תחומין דרבנן שפיר קרוי ראוי לאכילה אע"ג דמדרבנן אינו ראוי לאכילה משום איסור תחומין.

ולכאו' אפש"ל דא"א להוכיח כן מכאן, דשאני הכא דאיירינן בגדר דרך רחוקה, ותקנת חז"ל הוי כגמלים וקרונות המעכבות אותו (לקמן צב.), אבל בשאר דוכתי שפיר י"ל דגם המעוכב לאכול מדרבנן אינו ראוי לאכילה מקרי.

דף צד ע"א

בגמ': ת"ר היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים יכול יהא חייב ת"ל ובדרך לא היה והלא היה בדרך היה.

בשו"ע יו"ד (סי' שעה ס"ח) איתא דמי שמת לו קרוב והיה במקום קרוב שהוא מהלך י' פרסאות שאפשר שיבא ביום אחד, כשהוא בא מצטרף לגדול הבית. ודנו האחרונים מה יהיה באופן שנמצא במקום רחוק יותר מי' פרסאות אך יכול לבא ע"י הרכבת באותו יום האם יכול להצטרף או לא.

ובשו"ת האלף לך שלמה להגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל (יו"ד סי' שט) כתב שמקום רחוק או מקום קרוב בדיני אבילות, הכל תלוי בהליכה ברגל ולא בסוסים ופרדים, וכמו שמצינו כאן בגמרא דאף שיכול לבא בסוסים ובפרדים ולהקריב קרבן פסח, מ"מ נחשב דרך רחוקה כי בהליכה ברגל לא יכול לבא. וכן כתב גם הוא עצמו בשו"ת טוב טעם ודעת (תליתאה ח"ב סי' רטז). וכן כתב גם בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' שסא), עיי"ש.

אמנם הגאון ר' שלמה קוועטש זצ"ל בשו"ת חכמת שלמה (סי' יג), וכן בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סי' סז) ובשו"ת בית אבי (ח"ב סי' צ) דחו הראיה מהגמרא כאן, דכאן הוי

גזירת הכתוב דגלי קרא ובדרך לא היה דזה נחשב דרך רחוקה משא"כ באבילות, עיי"ש.

ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סי' מג אות ג) שהביא האחרונים הנ"ל ועוד אחרונים, וכתב שם עוד שהמגן אברהם (או"ח ריש סי' רמט) על דברי השו"ע דאין הולכין בערב שבת יותר מג' פרסאות כדי שיגיע לביתו בעוד היום גדול, הביא בשם הב"ח דאם הוא יושב בעגלה יכול ללכת יותר, עיי"ש. ובישועות יעקב הביא דבשו"ת בית יעקב הקשה על הב"ח מהגמרא כאן דבסוסים ובפרדים נחשב דרך רחוקה, והוא גם תירץ כהתירוץ הנ"ל שאין ללמוד מכאן למקומות אחרים דשאני הכא דגלי קרא ובדרך לא היה וכנ"ל, עיי"ש.

★★

ובספר רץ כצבי לרבי צבי רייזמן שיחי' (ח"א או"ח סי' ו') דן באריכות בענין אי מציאות שהשתנתה במשך השנים גורמת לשינוי בהלכה. ומביא בהקשר להנ"ל את דברי השואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' ק"ג) הכותב:

אף שכהיום יש נתיבות ברזל ויכולים ליסע הרבה פרסאות ביום, מ"מ לא מקרי מהלך יום אחד כמ"ש בחיבורי יד שאול, ואין משערין רק במה שהוא על פי דרך הטבע לא עפ"י תחבולות שנתחדשו בזמנינו, דאם לא כן ישתנו דרכי התורה מדי יום ביומו וכו', ועי' מכות ה' ע"א מהו דתימא ניחוש לגמלא פרחא קמ"ל" [פרש"י שם: מין גמלים יש שהם קלים במרוצתם כעוף הפורח. כלומר, מבואר בגמרא בסוגיא דעדים זוממין שאם היו היו העדים בבוקר במקום אחד ובערב במקום אחר תלוי אם אפשר להגיע למקום זה בדרך רגילה, ולא חוששים ל"גמלא פרחא"].

הנה מבואר דלא מתחשבים בחידושי מסילות הברזל בזמנינו וכדו' לענין זה.

וכעי"ז הביא ברץ כצבי שם מהגר"ש קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' ש"ט) הכותב גם הוא להלכה כן, ומוכיח מהגמ' בפסחים כאן הנ"ל דמבואר שאף שיכול לבוא בסוסים נחשב דרך רחוקה.

וכן מסיק בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב סימן צט) ש"אף בזמנינו שנתחדשו הטעלגראפין ומסילת הברזל בכל זאת מיקרי מקום קרוב רק שיעור עשרה פרסאות". וכן כתב בקצור שלחן ערוך שערים מצויינים בהלכה (סי' רד אות ט) וז"ל: "וצ"ע בזמנינו שמשתמשים באוירון וטסים מקצה העולם עד קצהו ביום אחד ונמצא שנדחה דין פשוט בפוסקים, ובאמת אין מקילין באוירון".

וע"ש עוד ענינים נפלאים שהביא בענין זה ודפח"ח.

★★

רש"י פירש כאן אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה.

המבי"ט בקרית ספר (קרבן פסח פ"ה) דייק מרש"י שכתב "אם לא הגיע לעזרה" דאם רץ בסוסים ופרדים והגיע לעזרה בשעת שחיטה ולא הקריב קרבן פסח דחייב כרת, אע"פ שהיה לו פטור דרך רחוקה בחצות. וזה דלא כהמנח"ח [הובא לעיל צב:] דפשיטא ליה לדעת רב ששת דאמר דהנמצא בדרך רחוקה ושחט ע"י שליח לא הורצה.

★★

בגמ': היה עומד חוץ למודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו.

פירש"י והוא היה מביא בניו ובני ביתו עליהן. הדברי יציב (או"ח סי' רכ"ט) תמה על פירש"י דאיך ס"ד למימר דמצד עיכוב של בניו ובני ביתו יחשב כאונס ואינו צריך לילך יחידי, וע"ש שר"ל דכיון דכתיב (דברים י"ב כ"ו) ושמחת אתה וביתך יש מקום לומר דעדיף שישאר עם אשתו ובניו יחד לקיים מצות שמחה בשלימות, ואף דבלא"ה אינו אוכל אז שלמי שמחה מ"מ יוכל לקיים ושמחת בבשר חולין ויין, [ועי' שאג"א סס"ה וב"ח ריש סי' תקכ"ט].

★★

בגמ': ועולם אחד משים בגן וגן אחד משים בעדן ועדן אחד משים בגיהנום וכו'.

בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ח') ציינו שבערבי נחל (פר' ויחי) מביא בשם חז"ל להפך, שהגהנום א' משים מגן וגן אחד משים מעדן והוא פלא.

וכתב ידי"נ הג"ר יצחק ישעי' ויס שליט"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ב' ע' מ"ג) בישוב פלא זה וז"ל:

נראה שהערבי נחל סמך על היוצא ממסקנת הגמ' תענית י' ע"א שהביא ג"כ ברייתא זו והוסיפה המשך לזה

וגיהנם אין לה שיעור וי״א עדן אין לה שיעור. [כן הוא גירסת הדפוסים הישנים והעין יעקב, והיינו שיש רק שתי דיעות, ובדפוסים חדשים הדפיסו וי״א גיהנם אין לה וכו׳ כאילו חולק על הקודם שעדן א׳ מס׳ בגיהנם ויש ג׳ דיעות, והוא טעות] וכונת הברייתא שלגיהנם אין שיעור במה שנאמר שהוא ס׳ פעמים יותר ממנו, ולי״א עדן אין לו שיעור היינו שעדן הוא הגדול מכולם ואין במה לשער בו, כמ״ש המהרש״א ע״ש. וא״כ לשיטתם נראה שהסדר הוא כמו שהעתיק הערבי נחל.

ואולי י״א אלו הם בעלי המדרש (שהש״ר פר׳ ו׳ פסוק ט׳) שכתבו ז״ל ארכו של עולם מהלך ת״ק שנה כו׳ והוא אחד מארבע מאות (שנה) לגיהנם, ומוצא הילוכה של גיהנם שני אלפים מאה שנה, [היינו ת״ק פעם ת׳ עולה ב׳ אלפים פעם מאה] מצינו של העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם, ועולם [צ״ל ועולה - עץ יוסף] אחד משישים בעדן, ועדן אין לה שיעור עכ״ל. [ואולי ג״כ צריך לתקן ועולה א׳ מס׳ בגן וגן אחד מס׳ בעדן, ונשמט מפני הדומות].

ובגוף דברי הערבי נחל אמרתי להעתיק מ״ש בספר כבוד הבית על אגדות הש״ס מהגאון רבי שמעון וואלף מפינטשוב (האמבורג תס״ז) שב׳ הדעות אי גיהנם גדול או ג״ע פליגי בפלוגתא בפ׳ חלק אי יש לחסידי א״ה עה״ב, ובין מ״ד כולם יהי׳ להם חלק עה״ב, ע״כ לדידיהו ג״ע גדול כי לכ״א יש לו חלק בג״ע, וכמו בגיהנם ומדה טובה מרובה, אבל מ״ד גיהנם גדול ה״ט משום שסובר כסתם מתני׳ שם וככל מ״ד שמחמירין מאוד וסוברים שגם חסידי א״ה אין להם חלק לעה״ב, א״כ ג״ע אינו רק לישראל, וגיהנום הוא לע׳ אומות ע״כ הוא גדול, עכ״ל. עכ״ד.

★★

בגמ׳: תא שמע דאמר רבן יוחנן בן זכאי, מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע [נבוכדנצר הרשע], בשעה שאמר אעלה על במתי עב אדמה לעליון, יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע בן בנו של נמרוד הרשע שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו.

בשו״ת אפרקסתא דעניא (ח״ד - עניינים שונים סי׳ שפד) הביא הערה נפלאה, וז״ל: ״ואשר העירות על דברי הגהת רש״י מלכים א׳ יו״ד, י״ג בשם האריז״ל, דשלמה המלך ע״ה בא אל מלכת שבא ונולד ממנה נבוכדנצר כו׳, ושכן מצאת בעשרה מאמרות מאכ״ח ח״ב סי׳ כ״ג וכ״ד. וצ״ע מש״ס פסחים צ״ד ע״א ״יצתה ב״ק וא״ל לנבוכדנצר רשע בן רשע״. ואם הי׳ בנו של שלמה המלך ע״ה איך קראו בן רשע.

הנה כמ״ש בהגהת רש״י בשם האריז״ל, כ״כ בסדר הדורות (ב״א תתקל״ה וג״א שי״ט) בשם מאמר חז״ל. ולפי פשטא דגמ׳ ב״ב דט״ו, ד׳כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה, אלא מלכותא דשבא׳, הי׳ מקום לומר דמדרשות חלוקות יש כאן. והש״ס פסחים הנ״ל אזיל בשיטת הש״ס בבא בתרא הנ״ל. אמנם הרי המהרש״א ז״ל בב״ב שם הכריח דלא אתי אלא לאפוקי דלא תימה דהיתה אשת מלך, והיא לא היתה מלכתא ע״ש״.

והמשיך עוד הגאון הנ״ל וכתב: ״ברם דבלאו הכי לק״מ, דהרי לעיניך היו דברי העשרה המאמרות הנ״ל, ושם בסי׳ כ״ד מבואר דלאו בנו ממש היה, שהרי כ׳ שם ז״ל: ״שהרבה ממנו נתנה אמו סבתא למלך שלמה״. ור״ל, דלאחר איזה דורות נולד נבוכדנצר. וכ״כ בס׳ יד יהודה שם בסי׳ כ״ג ע״ש. ודיקא נמי הכי בלשון הגהת רש״י הנ״ל שכ׳ ״ונולד ממנה נבוכדנצר״ (לא כמו שהעתקת והוליד ממנה), ולא כ׳ ונולד ממנ״ו והבן״.

וכתב עוד לענין המשך הגמרא: ״בן בנו של נמרוד הרשע״, ונתקשו בזה התוס׳ במס׳ חגיגה (יב, ב ד״ה בן): ״בן בנו של נמרוד הרשע - לאו דוקא שהרי כוש ילד את נמרוד ולא מצינו אותו רשע מזרע כוש אלא על שם מעשיו שמלך גם הוא בשנער״. ועל כך כותב: ״ואגב אורחין יש להעיר, דלפמ״ש הסדר הדורות שם דנבוכדנצר הי׳ גלגול נמרוד, יש ליישב קושית התוס׳ חגיגה י״ג ע״א דהא דקאמר: ״בן בנו של נמרוד״ ע״ש, ובס׳ אהבת איתן. ולהנ״ל ניחא דשם רמוז סוד הגלגל. והוא ע״ד שפי׳ האריז״ל, צדיק ורע לו, צדיק בן רשע. דר״ל דבגלגול הקודם הי׳ רשע, והכא קאמר רשע בן רשע בן בנו של נמרוד״, ר״ל שבכל הגלגולים הי׳ עד נמרוד, הי׳ רשע.

דף צ״ד ע״ב

בגמ׳: ת״ר חכמי ישראל אומרים גלגל קבוע ומזלות חוזרין וכו׳ חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אוה״ע

אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, א״ר ונראין דבריהן מדברינו וכו׳.

בשו״ת מהר״ם אלשקר (סי׳ צו) הביא שיטת רבנו תם הידועה דס״ל דיש שתי שקיעות החמה, הראשונה מעת שהשמש נכסית מעינינו והיא צריכה ללכת כל עובי הרקיע נוכח דרכה כדי לעלות אל הכיפה, והשקיעה השניה משגמרה ללכת כל עובי הרקיע ועדיין היא כנגד חלונה ואז הוא זמן בין השמשות. והקשה עליו שידוע הוא ומושכל ראשון שדברים אלו אין להם שום מציאות אלא לדעת חכמי ישראל בגמרא כאן, אבל לדעת חכמי אומות העולם ודאי דאין אלא שקיעה אחת, וא״כ קשה שהרי חכמי ישראל חזרו בהם וביטלו דעתם מפני דעת חכמי אומות העולם וכמבואר בגמרא. עיי״ש.

ובשו״ת תפארת צבי להגה״ק ר׳ צדוק הכהן מלובלין זצ״ל (ח״א יו״ד סי׳ ה אות ד) תמה על המהר״ם אלשקר שהרהיב עוז לומר שרבנו תם שכח מה שאמרו בגמרא כאן שחכמי ישראל הודו לחכמי אוה״ע, וחלילה לומר כן על מאורם של ישראל, אלא דכבר כתב בשיטה מקובצת בכתובות (יג ב ד״ה השבתנו) בשם רבנו תם עצמו, שרק בטענות בלבד נצחום, אבל האמת כדעת חכמי ישראל, וכמו שקבעו אנשי כנסת הגדולה בתפילה ובוקע חלוני רקיע. [ועיין בגליון הש״ס כאן שהביא דברי השיטמ״ק אלו] עיי״ש.

ובספר אבן שלמה על הראב״ן (סי׳ ב דף ג ע״ב) גם השיג על המהר״ם אלשקר, לפי מה שכתב בתוס׳ רי״ד ששיטת רבנו תם נכונה גם לדעת חכמי או״ה שהשקיעה השנית היא ביאת אור החמה, היינו אור היום שנשאר מאור החמה אף אחר שקיעתה תחת האופק, עיי״ש.

★★

בגמ׳: רבי אליעזר אומר מאספקופת וכו׳ **ואע״ג דמצי עייל ולא אמרינן קום עייל, והתניא יהודי ערל** וכו׳.

התום׳ תמהו דאיך יתכן דכשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב כרת, ואם ימול או יטהר יפטר מכרת. בחי׳ הגר״ז בענגיס (ח״ב סס״ז אות י׳) תמה דמנין פשיטא להו להתוס׳ דערל וטמא חייבין כרת גם בעומדין מחוץ לעזרה, והא י״ל דלרבי אליעזר אין ערל וטמא חייבין כרת רק כשהם בתוך העזרה דהא אין איסור לערל ליכנס לעזרה (עי׳ יבמות עב:), וגם בטמא משכח״ל שיעמוד בעזרה בהיתר וכגון בנכנס דרך גגין (עי׳ שבועות יז:), וצ״ע.

★★

בגמ׳: ר״א אומר נאמר ריחוק מקום בפסח ונאמר ריחוק מקום במעשר מה להלן חוץ לאכילתו אף כאן חוץ לאכילתו.

וכתבו התוס׳ דבסיפרי מסיים ואיזה מקום אכילתו מפתח ירושלים ולפנים. הגור אריה יהודה (מועדים סי״א) תמה דמאי אשמעינן בזה, והלא פסח בכלל קדשים קלים, ופשוט שאכילתו רק בירושלים. ותירץ עפ״י מש״א אביו הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל בדעת המבי״ט (קרית ספר הל׳ בית הבחירה פ״ז) שכתב דקדשים קלים היו נאכלים בכל עיירות המוקפות חומה [אם לא היו נפסלין ביוצא], דמ״מ בפסח שכתוב בו בהדיא בפרשת ראה ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר, א״כ קבעתו לו תורה מקום ירושלים לאכילתו ואינו נאכל בשאר עיירות המוקפות חומה. וע״ז קאמר הספרי בדרך רחוקה הוא מחוץ למקום אכילתו, דהיינו מחוץ לירושלים, ואע״ג דנמצא בעיר מוקף חומה.

דף צ״ה ע״א

במשנה: מה בין פסח הראשון לשני וכו׳.

ומבואר כאן במשנה ב׳ חילוקים לגבי איסור בל יראה ובל ימצא ולגבי אי חמץ ומצה עמו בבית או לא ע״ש. ובתוס׳ שם מעירים מדוע לא נזכר החילוק לגבי אי בעי ג׳ כיתות, ותירצו דתנא ושייר ושייר ביקור ג״כ ע״ש. והנה בתוספתא (פ״ח דפסחים ה״ג) אי׳ עוד חילוקים בין פסח ראשון לשני, לענין ג׳ כיתות, ואי דוחה את הטומאה או לא, ואי יש עליו כרת או לא, ואי טעון חגיגה או לא, ואי הוא יום א׳ או ז׳ ימים ע״כ. ותמוה שהתוס׳ שאלו על המשנה מדין ג׳ כיתות והזכירו ג״כ ביקור ולא הזכירו מכל שאר הדינים הנ״ל הנזכרים בתוספתא.

וראה גם בתוס׳ יומא (כ״ט:) שדנו אי פסח שני קרב לאחר התמיד כמו פסח ראשון, וכתבו שאין להוכיח בענין זה מהא דלא קתני זאת במשנה הנ״ל, דאיכא למימר דשייר ג״כ כרת ע״ש. ושוב לא הזכירו התוס׳ ביומא הנ״ל משאר

הנפק״מ הנזכרות בתוספתא הנ״ל, והרמב״ם סוף הל׳ ק״פ (פ״ט״ו) מזכיר עוד נפק״מ בין פסח ראשון לשני לגבי שחיטה על החמץ ולגבי הוצאה מחוץ לחבורה, ע״ש היטב. גם צ״ע שהמשנה לא מחשיבה הנפק״מ לגבי נשים בין פסח ראשון לשני, וגם הרמב״ם שפוסק (בפ״ה דק״פ ה״י) דנשים בשני רשות (ובראשון חובה), לא מזכיר נפק״מ זו בדבריו בסוף הל׳ ק״פ כשמזכיר את ב׳ הנפק״מ הנ״ל ע״ש וצ״ע.

ולפי הנ״ל מזדקרת קושי׳ עצומה על מש״כ התוס׳ בפסחים וביומא וכנ״ל דבמתניתין דפסחים דקחשיב הנפק״מ בין פסח ראשון לשני אמרינן דתנא ושייר, והרי חידש לנו הנודע ביהודה מהדו״ת יו״ד סי׳ ר״ה (והסכים עמו הגר״י פיק ז״ל שם בסי׳ ר״ו) דלא אמרינן תנא ושייר יותר ממה דקתני במתניתין ע״ש, וכאן הרי קתני במשנה רק ב׳ נפק״מ ויש כ״כ הרבה יותר וכמבואר לעיל, ועי׳ בשו״ת שם ארי׳ (יו״ד סי׳ ס״ד) שחידוש דאם השיור הוא שוה למה שכתוב שפיר י״ל תנא ושייר ע״ש, ואך גם בזה לא יונח כאן דהרי השיור הוא כ״כ הרבה יותר וכנ״ל.

גם צ״ע עפימש״כ בשדי חמד מערכת הח׳ (אות ל״ה) בשם הרב מראה הנוגה (בשם המהרי״ט) שבתוספתא ל״ש לומר תנא ושייר ע״ש וא״כ מדוע בתוספתא כאן לא קתני כל הדינים שהובאו לעיל. וראה בכלי חמדה (פר׳ בהעלתך עמ׳ 96) שהוכיח מהתוס׳ יומא הנ״ל דלא ס״ל כדברי הנוב״י ע״ש, הנה לדבריו יכל להוכיח כן מהתוס׳ בפסחים הנ״ל ג״כ, אך הדבר צ״ע. וע״ע בשו״ת מהרש״ם (חל׳ ה׳ סי׳ ט׳) מש״כ באריכות לפלפל בדברי הנודע ביהודה הנ״ל ויש הרבה להאריך בזה.

★★

במשנה: והשני חמץ ומצה עמו בבית.

הנה ברש״י (במדבר ט, י) כתב:

פסח שני מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו ע״כ. ועי׳ ברבינו בחיי (פר׳ בהעלתך שם) שמעתיק לשון רש״י ומסיים: כן פירש״י ז״ל עכ״ל. וכנראה רוצה להדגיש החידוש שבדברים אלו ודו״ק. וידועים דברי המנחת חינוך (מצוה שפ״א) שכתב לתמוה מאוד בדברי רש״י אלו, דהיכן מצא מקור לכך שיש איסור לאכול חמץ בזמן ויחד עם אכילת הפסח שני ונשאר בזה בצע״ג ע״ש. וכתב במשך חכמה די״ל דהוא לאו הבא מכלל עשה, כיון שכתיב בתורה על מצות ומרורים יאכלוהו, א״כ צריך לאכלו דוקא עם המצה ולא עם החמץ עכ״ד. ועוד הוכיח במשך חכמה שם מהתוספתא (פ״ח דפסחים ה״ג) כדברי רש״י שיש איסור בזמן אכילת הפסח שני לאכול יחד עמו חמץ ע״ש. ולנכון העיר הגרב״ז פראג בקובץ מוריה (שנה י״א גליון ט - י עמ׳ ע״ב) ע״ד המשך חכמה עפ״י מה שכתבו הפוסקים דבמ״ע חיובית ל״ש למידק ענין של לאו הבא מכלל עשה כיון דקרא איצטריך לגופי׳ למצוה ולא לדייק מיניה איסורא ע״ש מש״כ כן מכמה וכמה מגדולי האחרונים (ערוך לנר יבמות (נ״ד:) וסה״מ להגרי״פ פרלה עשה ע״ו (עמ׳ 592) ע״ש עוד) וא״כ א״א לדרוש כאן ענין של לאו הבא מכלל עשה, (וע״ש מה שהאריך עוד הרבה בדברי רש״י עוד בהשמטה לדבריו בקובץ הנ״ל שנה י״ג גליון ג-ד עמ׳ ס״ט ואכ״מ).

וכתבו כמה מהאחרונים (ראה באמבוהא דספרי פר׳ בהעלתך אות ל״ז, ובהקדמת המו״ל (הרה״ג מפלאוונה ז״ל) לספר אהל שלמה - על הרה״ק מרדומסק זצ״ל) די״ל הפי׳ ברש״י: ואין איסור חמץ. אלא (שרי לאכול) וזה״פ: עמו, היינו, החמץ יכול להיות עם האדם - באכילתו - בעת שאוכל הפסח שני עכ״ד. וכ״כ באבי עזרי (הל׳ קרבן פסח פ״י הלכה ט״ו) ובספרו גליוני המנחת חינוך (שם) ע״ש מש״כ בזה באריכות. וכדברים הנ״ל בביאור דברי רש״י כתב גם בכלי חמדה ע״ש.

אכן הפני יהושע בחי׳ לקדושין (ל״ח. בתוד״ה אקרוב וכו׳) לומד בפשיטות הפי׳ ברש״י דאה״נ יש איסור אכילת חמץ בעת אכילת הפסח שני ע״ש, וכן נראה מאוד מלשון רש״י סוכה (מ״ד: ד״ה ופנית וכו׳) שכתב: פסח שני אינו אסור בחמץ אלא שטעון מצה למצוה ואוכל חמץ מיד עכ״ל. ומזה שנקט ואוכל חמץ מיד, משמע דר״ל מיד אחרי שאוכל הפסח יכול לאכול המצה אבל לא יחד ובאותה עת וז״ב ופשוט לכאורה, ועי׳ בקובץ מוריה (שנה י״ט גליון ז-ט ע״ט) מש״כ בזה.

ויש לדקדק ראי׳ להפנ״י הנ״ל ממה שנאמר במשנה (בפסחים צ״ה.): והשני חמץ ומצה עמו בבית ע״כ ומדוע לא נקטה המשנה: עמו באכילתו, ומוכח לכאורה מזה דבעת האכילה ממש אסור ודו״ק. וע״ע בספר פרדס שמאי פר׳ צו (ויקרא ו, י) שרצה לומר שהאיסור כאן לאכול חמץ הוא בגלל

המצה ולא בגלל הפסח, דחמץ הוי סתירה למצה והפכו ע״ש היטב וי״ל. וראה עוד בחמדת ישראל להגאון בעל הכלי חמדה (מ״ע קכ״ד) מש״כ לבאר בדברי רש״י כאן ובשו״ת אהל משה [צוויג] ח״א סי׳ נ״ב ס״ק ב וח״ב סי׳ ס״ו ס״ק ד ע״ש. ובספר מזבח אבנים [וואלפיש] סי׳ ס״ג ס״ק ד נקט ג״כ דהפי׳ ברש״י דבעת אכילת הק״פ אסור לאכול החמץ ע״ש.

ובקובץ כתר תורה (קובץ ב עמ׳ מ״ה) האריך בזה ידי״נ הרה״ג ר׳ שמואל חיים דומב שיחי׳ והביא ממה שכתב בפירושו על המשך חכמה בזה, והביא כמה הערות חשובות בענין זה ע״ש. ושם הביא מספר מדות טובות על המכילתא (עמ׳ קכ״ח) שהאריך בענין זה ורצה להביא ראי׳ מהתוספתא (וכדברי המשך חכמה הנ״ל) שאסור, ומהתוספתא יש לדייק דבכל יום ט״ו דפסח שני אסור לאכול חמץ ולא כרש״י שנקט רק בעת אכילת הפסח וכנ״ל וע״ש עוד שהאריך בזה בטוב טעם ודעת. וע״ע בהגדה שלמה לר״מ כשר ז״ל (עמ׳ 198) באריכות. וראה בחומש היכל הברכה להרה״ק מקומרנא (באוצר חיים) שכתב בענין המצות שבפרשתנו: אסור לאכול חמץ ומצה כאחד בפסח שני עכ״ד ובודאי למה כך הפי׳ ברש״י הנ״ל.

שוב מצאתי בשו״ת עני בן פחמא (סי׳ כ״ח) שהאריך הרבה בענין זה, והביא דברי המנ״ח הנ״ל וכתב הפי׳ ברש״י כמו שהבאתי לעיל - אלא עמו (עם האדם) באכילתו, ודחה הפי׳ הזה, דהרי רש״י כותב בתוך הדברים: ואין שום יו״ט, ויש לפרש, דבתחילה רוצה רש״י לפרש הקולות של פסח שני, היינו מצה וחמץ עמו בבית ואין שם יו״ט, ואח״כ עובר לחומרא, דאין איסור אלא עמו באכילתו, וא״כ מוכח כמו שלמד המנ״ח הפי׳ ברש״י וע״ש עוד באריכות רבה להוכיח מקור הדברים לאיסור ע״ש. אכן לא ידעתי לפי דרכו, מדוע לא נפרש שרש״י נקט כאן ג׳ קולות א. מצה וחמץ עמו בבית ב. ואין שם יום טוב. ג. ואין איסור חמץ אלא עמו (עם האדם) באכילתו וי״ל.

וראה עוד בשו״ת התעוררות תשובה (ח״ג סי׳ י״א) מש״כ לדון אם מותר באותה סעודה שאוכלים פסח שני לאכול קודם חמץ ולנקות עצמו ולאכול אח״כ מיד פסח ומצה ומרור, או דיש לאסור משום הרחקה ע״ש. אך למבואר לעיל מרש״י סוכה (מ״ז:) הרי כתב: ואוכל חמץ מיד ע״כ. והיינו דא״צ להמתין וכדו׳ וצ״ע.

★★

שוב מצאתי בקובץ כרם שלמה (שנה ז קו׳ ז עמ׳ י״ז) נדפס מכתב מהג״ר ראובן סגל זעהמאן זצ״ל (אב״ד אטווצק) אל הגאון הרוגאצ׳ובי זצ״ל, ומביא בתוך דבריו שהגאון בעל הצפנת פענח כתב אליו לבאר דברי רש״י (שלמד הגאון הצפנת פענח שכוונתו בפשטות שאכן אסור לאכול חמץ יחד עם הפסח שני) וביאר הצפנת פענח דהטעם, דאכילת פסח היא בגדר הקטרה, דבעינן גברא דחזי לאכילה בשעת עשיית הפסח, ולכן נאסר בו חמץ באכילתו כמו בשאר הקטרות עכ״ד הגאון הצפנת פענח והם דברי חידוש.

★★

והנה במה שכתב רש״י כאן: מצה וחמץ עמו בבית וכו׳. הוכיח רבינו החיד״א בפתח עינים למנחות (מ״ה: ד״ה תוס׳ ד״ה קרבו וכו׳) דבמדבר היה לבנ״י לחם, ותמה על מה שכתבו בתוס׳ (שם ד״ה קרבו וכו׳) בשם רש״י דבמדבר לא היה להם לחם ורק מן ע״ש (ובלא״ה הרי ברש״י שם לא כתב כמו שהביאו תוס׳ בשמו וצ״ע). ומכאן הוכיח החיד״א דהיה להם כן לחם במדבר וע״ש עוד. וע״ע במלאכת שלמה על המשניות (פ״ד דמנחות מ״ג ד״ה קרבו כבשים וכו׳) שהביא כעי״ז בשם החכם סולימאן ז״ל שתמה על רש״י הנ״ל (כפי שהביאוהו בתוס׳) שהרי הקריבו לחם הפנים במדבר וכו׳, וע״ע בנחל קדומים לחיד״א (פר׳ פקודי) ובקרן אורה למנחות (שם) וע״ע בספר מנחת עני (ח״א עמ׳ ע״ד ובהג״ה ד׳ שם), וראה עוד באריכות בזה בתשו׳ מכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל שנדפסה בשו״ת חדות יעקב (מהדו״ת סי׳ כ״ד ושבה ונדפסה במכתבי תורה סי׳ ק״מ) מה שהעיר בדברי התוס׳ במנחות הנ״ל ע״ש היטב, ובקובץ דגל התורה (סי׳ י׳) נדפסה ג״כ תשובה זו וראה בהערות המו״ל הגר״מ כשר ז״ל שם באריכות בזה וגם בתורה שלמה (כרך כ״ג עמוד קל״ח והלאה) באריכות רבה ואכ״מ עוד.

★★

בגמ׳: ורבנן האי יעשו אותו מאי עבדי ליה מבע״ל שאין שוחטין את הפסח על היחיד דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן.

הר״י קורקוס (פ״ב ה״ב) כתב דהר״מ פירש בכוונת הגמ׳ דגם רבנן החולקים על ר״י (לעיל צא.) וס״ל דשוחטין הפסח על היחיד, מ״מ ילפי ממקרא זה דלכתחילה ראוי ליזהר

מלעשות הפסח על היחיד שלא יבא הפסח לידי נותר, וכתב דבזה מובן אמאי הוסיפה הגמ׳ הא דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן, אבל לפי תוס׳ קשה [ועי׳ ברש״י].

ועי׳ בשפת אמת שר״ל בכוונת הגמ׳ כאן, דאם לא נשאר רק אחד מישראל שלא עשה פסח ראשון אין עושין פסח שני, אבל כשיש הרבה שלא עשו, שפיר מקריב כל אחד פסח שני לעצמו.

★★

בגמ׳: שאין שוחטין הפסח על היחיד דכמה דאפשר לאהדורי מהדרינן.

פירש״י דכמה דאפשר לאהדורי אחר טמא חבירו להימנותו עמו מהדרינן כגון לטמא אחד בשרץ. החפץ חיים זצ״ל בזבח תודה לעיל פ״ח (כג.) תמה על רש״י דמי ישמע לנו לטמא עצמו בידים כדי להקריב פסח שני להטיב בזה לחבירו, וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו. וכתב דלולא פירש״י היה נראה בפשיטות דצריך הטמא לחפש אחד טמא ולהצטרף עמו כדי שלא ישחט הפסח על היחיד.

דף צ״ה ע״ב

בגמ׳: אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהם ואין אומרים הלל.

פירש״י דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל, האדר״ת בקונט׳ זכר למקדש תמה דא״כ נחייב בהלל גם באכילת מצה, ועוד אמאי לא קאמר הגמ׳ דזה הטעם של הלל של אכילת פסח.

וכתב דאולי יש לומר דמצות הלל לא תקנוהו בתחילה רק לאמרו ברבים, וע״כ לא תיקנו הלל רק בשחיטת הפסח שנעשה בכל ישראל וא״א ביחיד והשמחה עצומה ביותר. וכן בנטילת לולב שמצותו היה ביום הראשון בבית המקדש בבוא כל ישראל ליראות במקדש, אבל אכילת מצה ופסח היו ביחיד.

★★

בגמ׳: מ״ט דת״ק מפני טומאה דחיתיו יחזור ויעשה בטומאה.

כתב המנחת חינוך (מצוה ש״פ אות ט״ו) ודע הא דמבואר בלשון הש״ס ״מפני טומאה דחיתיו״ לאו דוקא לאיש שנדחה מפני הטומאה בפסח ראשון, אלא אפילו נדחה מטעם אחר כגון שהיה בדרך רחוקה או שגג ונאנס, ובפסח שני הוא טמא ג״כ נדחה מפסח שני, ומש״א ״מפני טומאה דחיתיו״ היינו דחזינן דהתורה דחתה אותו מפסח ראשון מפני הטומאה, ע״כ גם בפסח שני אינו עושה בטומאה, אבל אין חילוק מאיזה טעם נדחה, מ״מ פסח שני אינו דוחה טומאה.

דף צ״ו ע״א

בגמ׳: אלא מעתה והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה הכי נמי זה טעון ביקור ד׳ ימים קודם שחיטה אחר טעון ביקור וכו׳, אלא ההוא זה למעוטי פסח שני דכוותיה.

החתם סופר (חיו״ד סי׳ רל״ג) באמצע תשובתו כינה ליום יו״ד אייר ״יום בקור פסח שני״. ובספר ליקוטי הערות על תשוב׳ חת״ס (שם) הביא משו״ת פני מבין ומשו״ת יד יצחק ומספר אמרי יואב ועוד שתמהו על החת״ס מהא דמבואר כאן בהדיא דפסח שני נתמעט מביקור מומים. ומובא שם מספר מנחת סולת [על ספר החינוך מצוה ה׳] שהעיר על הגמרא דקאמר דהזה ממעט פסח שני דכוותיה ופירש״י דכוותיה היינו שהוא יום אחד כמו פסח מצרים, דא״כ תקשי לרבי יהודה (לעיל כח:) שסובר לחד לישנא דפסח מצרים נוהג כל שבעה, דלפ״ז הרי אדרבא נתמעט יותר פסח ראשון שדומה לפסח מצרים אבל פסח שני שהוא רק יום א׳ ואין דומה לפסח מצרים לא נמעט, וכתב דאם נאמר דבאמת לר״י פסח שני צריך ביקור יש ליישב דברי החת״ס ולומר שכוונתו במש״כ דיו״ד באייר הוא יום ביקור פסח שני הוא לדעת רבי יהודה.

עוד כתב במנחת סולת דלולא פירש״י ותוס׳ היה אפש״ל דגם פסח שני צריך ביקור, והא דקאמר פסח שני דכוותיה היינו פסח שני במדבר אבל פסח שני לדורות טעון ביקור, ולפ״ז גם מתיישבים דברי החת״ס. [ולפי דבריו מיושב גם קושית המלא הרועים בסוגיין, ע״ש].

★★

עוד מובא בליקוטי הערות על תשו׳ חת״ס מספר אור פני יהושע להגה״צ ר״י בוקסבוים מגאלאנטע שמיישב דברי החת״ס שכינה יו״ד באייר ״יום ביקור פסח שני״ והוא לכא׳ נגד סוגיא מפורשת דהכא, עפ״י דברי הגאה״ק ר׳ שלום מבעלז זי״ע שאמר לדקדק על דברי בעל הגדה זכר למקדש כהלל

וכו׳ לקיים מ״ש על מצות ומרורים יאכלוהו, דהרי פסוק זה נאמר בפסח שני, ואמר בנו מרן מהר״י זצוק״ל ליישב דהא דקאמר ״לקיים מה שכתוב על מצות וכו׳״ הוא לשון בקשה, והכוונה דיעץ שעתה אין לנו קרבן פסח [ראשון] בפועל, ועכ״פ הננו מחכים לישועת השי״ת כי קרוב לבא ויבנה עוד מקדשו לפני פסח שני, ולכן אנו מבקשים שיתקיים בשנה זו מש״כ בפסח שני על מצות ומרורים יאכלוהו. וכשנאמרו הדברים לפני הגאון השואל ומשיב תמה דהרי אין ציבור עושין פסח שני וכדלעיל (עט:), והשיב הגאה״ק מבעלזא זי״ע עפ״י הירושלמי דכשיבנה ביהמ״ק בין פסח ראשון לפסח שני שפיר יקריבו ציבור פסח שני ולא אימעיט רק כשהיה הקרבת פסח בראשון, וכתב בספר אור פני יהושע דמעתה י״ל דהא דממעטינן פסח שני מביקור, היינו דוקא בזמן ביהמ״ק והקריבו בראשון דלא נדחו לשני רק במיעוט, אבל כשיבנה ביהמ״ק לפני פסח שני, ויקריבו כל ישראל פסח שני, אז גם פסח שני טעון ביקור ממומים.

★★

בגמ׳: ונאכל בחפזון וכו׳ דאמר קרא ואכלתם אותו בחפזון וכו׳.

הרה״ח ר׳ אברהם נח קליין שליט״א ביאר:

עבודת האדם להקב״ה מורכבת משני חלקים, חלק הטוב וחלק הרע. בבחינת הרע יש לו לאדם לקיים את ה׳סור מרע׳, להתרחק מהעבירה, ובחינת הטוב הוא ׳עשה טוב׳, לרדוף אחר המצוות והמעש״ט.

ה׳סור מרע׳ צריך להיות בחפזון, במהירות, לא להתעכב ולא להאריך בו, וכפי שהיה מרן החידושי הרי״ם זי״ע אומר: מוטב להאריך ב׳ותמלוך׳ מאשר ב׳ועל חטא׳, שכן המאריך ב׳ועל חטא׳ הריהו נמצא מתבוסס בחטא, וכמשל הנמצא בתוך בוץ, מוטב לו למהר ולצאת משם משום שכל זמן שהוא בתוך הבוץ הוא טובע ומתטנף.

אך גם ב׳עשה טוב׳ יש ומוטב לא להאריך בו ולא להתעמק בו, שכן העוסק ומתעמק במעשה הטוב שעשה, במצוה שקיים, יכול להגיע לידי הכרה עצמית בחשיבותו ובגודל מעשיו, המחשבה וההתחפרות במצוה שעושה יכולה להביאו לידי יישות וגאוה, ואז מוטב העשיה והשכחה מעשיה זו.

כאן בפסח אכילת מצה ומרורים יחד עם קרבן הפסח, יש כאן ׳סור מרע׳, כמו ששנינו משכו ידיכם מע״ז וקחו לכם צאן לפסח, יש כאן ענין לסור מפולחנם של המצריים שהיו עובדים לצאנם, וכאן נצטוו לקחת מזה לקרבן פסח. ויש ענין של ׳עשה טוב׳ אכילת מצה וקרבן פסח וכו׳. ובמצוה זו אנו מצווים ואכלתם אותו בחפזון, במהירות, לא להתבוסס ולא להתעמק.

וכאן אנו מגיעים למחלוקת התנאים (ברכות ט.), ׳ר׳ אליעזר בן עזריה סבר מאי חפזון, חפזון דמצרים׳, זה השמירה של ה׳סור מרע׳, שצריכים לברוח מהעבירות בזריזות ולא להאריך בה. ׳ור׳ עקיבא סבר מאי חפזון, חפזון דישראל׳, שזה השמירה גם במצות עשה, ב׳עשה טוב׳, שגם בזה נצרך זהירות וזריזות, לשמור ולהזהר שלא יתגאה בעשיית המצוה. ע״כ.

דף צ״ו ע״ב

בגמ׳: מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד ת״ל לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים.

הר״ן לקמן בפרק ערבי פסחים (כה:) נקט דבפסח מצרים לא היו מצווים רק על אכילת חמץ, ולא על לא יראה ולא ימצא, וע״כ כתב דלולא הא דלא הספיק בצקם היו אופים חמץ עבור יום ט״ז בניסן. וכ״כ הר״ע מברטנורא עה״ת בפסוק הזה דלא נצטוו בפסח מצרים על השבתת חמץ, והביא לזה הוכחה מהפסוקים.

אמנם הרא״ש והריב״א (עה״ת) תירצו באופן אחר הא דמשמע לכאו׳ דאילו היו יכולין להתמהמה היו אופין חמץ, ע״ש. ומשמע דנקטו דלא כהר״ן ובפסח מצרים ג״כ היו מצווים על החמץ.

★★

במשנה: אמר רבי יהושע שמעתי שתמורת פסח קריבה.

האור חדש תמה דאיך קאמר רבי יהושע דתמורת פסח קריבה, והא רבי יהושע סובר לעיל (עט.) דאכילת פסחים לא מעכבא, והך דאכילת פסח לא מעכבא יליף (עח:) מושחטו אותו כל קהל עדת ישראל וכו׳ מלמד שכל ישראל יוצאין מפסח אחד אע״ג דלא מטי כזית לכל אחד, ובקידושין

(רפ״ב) מבואר דלמאן דדריש כן ע״כ ס״ל דאין שוחטין פסח על היחיד [ע״ש], וא״כ ע״כ דהיה לו שותפות בפסחו וקי״ל דאין ממירין בקרבן שותפין. ודוחק לומר דרבי יהושע ״שמעתי״ מרבותיו קאמר ולו לא ס״ל.

הגור אריה יהודה (קונטרס המועדים סי׳ ה׳ אות ה׳) תירץ עפ״י מש״כ בזרע אברהם דלא נתמעט קרבן שותפות מתמורה רק כששני הבעלים יכולין להמיר לעצמן, אבל ישראל וגוי שהם שותפין בקרבן יכול הישראל להמיר מאחר דאין העכו״ם בר תמורה הוא, דלפ״ז אפש״ל דאירי כשהיה לו שותף קטן והקטן אינו יכול להמיר, ואע״ג דאין חיוב קרבן פסח על קטן, מ״מ אין זה בכלל שוחט פסח על היחיד. [ובעיקר הקושיא לכאו׳ י״ל דאירי כשהמיר כשעדיין לא מינה אחד עמו על פסחו, אלא דיש לעיין בזה לפי מש״כ התוס׳ לעיל פט: דמעיקרא מקדיש את פסחו לכל שימנה עליו].

★★

בקובץ וילקט יוסף (שנה ג׳ הוספה לקונטרס ט״ו סי׳ קמ״ח) הביא קושי׳ עפ״י מש״כ הר״ן (בקדושין מ״א) דר׳ יהושע ס״ל דאין שוחטים את הפסח על היחיד, א״כ איך משכחת לה תמורה בקרבן פסח. אי ביחיד, היר אין שוחטים, ואי בציבור, הרי קי״ל דציבור אין עושים תמורה ע״כ קושיתו.

וראה לעיל (צ״א ע״א) במשנה דאין שוחטים את הפסח על היחיד מה שהבאתי מהגאון מקוטנא זצ״ל ומהחזון איש זצ״ל ע״ש היטב ודו״ק.

דף צ״ז ע״א

בגמ׳: ושלמים הבאים מחמת פסח וכו׳.

הנה הר״ש בפי׳ לתו״כ (פר׳ צו פרק י״ג) כתב לחדש בהך דזבחים נ״ו ע״ב דפסח אינו נאכל למנויו. אינו מצד איסור אכילה רק הוא משום בטול מצוה. דבפסח שלא נמנה עליו אין בו קיום מצות אכילת הפסח. אבל גם אסור ליכא. אולם בראב״ד פ״ט מקרבן פסח ה״ז מפורש דיש גם איסור אכילה בפסח שלא למנויו. ע״ש.

והגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל (בספר חדושי הגרמ״ז סי׳ ד׳) כותב:

ולכאורה יש לעיין לשיטת הר״ש מירושלמי תרומות פ״א ה״א קטן מהו להביא פסח. מאחר שהוא חובה לא יביא. או מאחר דארשב״ל מביא אדם פסח בשאר ימות השנה ומשנהו שלמים מביא עיי״ש. ומבואר דספק זה של הירושלמי אם יש בפסח גם דין שלמים בשעה שהוא פסח. מדמותר הפסח קרב שלמים ע״כ דיש בו דין שלמים ג״כ. או דרק בתורת מותר אז הוי שלמים. אבל בשעה שהוא פסח אין בו גדר שלמים כלל רק פסח לבדו. ועי׳ בזה בירושלמי פ״ג דמעשר שני ה״ב גבי שלמים שלקחם מדמי פסח. הוממו ופדאן. מוסיף חומש. ובמראה הפנים שם. ובראב״ד פ״ז ממעשר שני הי״ח גבי שלמים שלקחם בכסף מעשר דמוסיף חומש בשביל הקדשים עי״ש ותבין.

ולפי״ז יש לדון באוכל פסח שלא למנויו. דנהי דאין בו קיום מצות פסח. אבל מ״מ אם נימא דבכל פסח יש ג״כ שלמים. א״כ יש בכל פסח ב׳ עשין דפסח ודקדשים לשיטת הרא״ש נדרים ד׳ ע״ב דגם בקדשים קלים יש עשה. ועי׳ בספר המצוות וצל״ח ביצה, ושוב נהי דבשלא למנויו ליכא עשה דפסח. אבל עכ״פ יש קיום עשה מצד אכילת קדשים קלים שלמים. ובקדשים קלים הרי ליכא דין למנויו וכמפורש בתו״כ צו יכול לא יאכלנו אלא רק בעלים. ת״ל כל טהור יאכל בשר. וכ״כ במאירי סוכה ט.

ואמנם לדעת רש״י והראב״ד דיש אסור שלא למנויו, ברור דאין בזה שום קיום מצוה אפי׳ מצד קדשים קלים. חדא דאין עבירה מצוה כלשון הירושלמי פי״ג דשבת ה״ג. ובכה״ג דהעבירה על אותו דבר בעצמו גם דחי׳ לא שייך. וכמש״כ בצל״ח בלא דלא תשחט על חמץ. ובלאו דלא יראו פני ריקם עיי״ש דכיון דהאיסור במעשה זו עצמה א״א שיהי׳ מצוה.

ועוד כיון דודאי אין חיוב אכילה ע״ז, דהוא שלא למנויו. מצד האסור. שוב ממילא לאו בר חיובא הוא בקדשים אלו. ודומה כמין עושה מצוה בזמן הפטור דגרע מקטן דלאו מצוה כלל. אך להר״ש דאין שום איסור יש לדון כנ״ל דשוב יש מצוה מצד אכילת קדשים קלים. עכ״ד.

הנה שלמד הגרמ״ז זצ״ל שביאור דברי הר״ש הוא, כיון דבפסח יש גם דין שלמים, א״כ כשאוכל ק״פ יכול להיות קיום מ״ע של אכילת שלמים ג״כ ודו״ק היטב.

★★

ולכאורה כיון דלהר"ש יש קיום מצוה באכילת פסח שלא למנויו, א"כ נפשט הספק בירושלמי אם קטן יכול להביא פסח, ונפשט לפי"ז דיכול, כיון דיש בפסח דין שלמים, וכפי המבואר כאן. וא"כ קשה מש"כ הרמב"ם פ"ב דקרבן פסח הלכה ד' וז"ל: לא שתהי' חבורה שכולה קטנים שאינם בני דעת ע"כ. ומבואר דקטן אינו יכול להביא פסחו. (והרמב"ם ג"כ ס"ל כהר"ש, ע"ש בחדושי הגרמ"ז מה שהביא מהרמב"ם פ"ג דק"פ ועוד).

וי"ל עפימש"כ במהרי"ט אלגזי לבכורות פ"ק אות ז' דספק הירושלמי בתרומות הנ"ל גבי קטן הוא במופלא הסמוך לאיש שראוי להקדיש עיי"ש (ובאמבוהא דספרי על ספרי זוטא פר' שלח ס"ק ז' עיי"ש מש"כ בדבריו) וא"כ א"ש הכל עפימש"כ בכס"מ שם ברמב"ם פ"ד דק"פ ה"ד דמש"כ הרמב"ם דקטן אינו יכול להביא פסחו הכוונה קטן ממש, שלא הגיע לעונת הנדרים. וזהו שסיים הרמב"ם שם: שאינם בני דעת ע"כ עיי"ש בדבריו. וע' בשפ"א בסוף פסחים בחדושים על הרמב"ם ה' ק"פ שם מש"כ בד' הרמב"ם ובד' הכס"מ עי"ש. ולפי"ז א"ש דאה"נ לפי הרמב"ם נפשט ספק הירושלמי הנ"ל - דמופלא הסמוך לאיש (שע"ז הרי הי' הספק בכלל וכנ"ל) יכול להביא פסחו. ורק קטן לא כיון שאינו בר דעת ודו"ק היטב.

★★

וכתב א"א הגאון ר' משה מנדלבוים זצ"ל בענין זה:

הנה בגמ' (ר"ה ה' ע"א): ר' ששת אמר, מאי פסח - שלמי פסח וכו'. סד"א הואיל ומחמת פסח קאתי כפסח דמי קמ"ל ע"כ, והיינו דמדובר במותר פסח שאבד הפסח ונתכפר באחר יע"ש ברש"י ותוס', והלא אי נימא דפסח בשאר ימות השנה בעי עקירה, א"כ לכאורה צ"ב, דמה שייך בל תאחר כאן, הלא הוא הקדישו לשם פסח, וכפסח א"א להקריבו עוד דעבר זמנו, ואטו מחויב הוא לשנותו לשם שלמים ולהקריבו, והרי מטעם זה אמרינן ביומא ס"ג: בשחט מותר פסח בחוץ בשאר ימות השנה לשמו פטור שלא לשמו חייב כו' התם בעי עקירה כו' יע"ש, ומשום זה כל כמה דלא עקר ליה לא מיקרי ראוי לפנים ואינו חייב משום שחוטי חוץ יע"ש, וא"כ לכאורה גם כאן, למה יעבור בבל תאחר, הרי כל כמה דלא עקר ליה פסח הוא ולא ראוי לקרבן, ומהיכי תיתי שיהיה עליו חיוב להביאו לשלמים, והרי אין זה דומה לא להפריש ולא אקריב ולא לאמר ולא הפריש, שהרי שם עכ"פ לא קיים נדרו, אבל כאן שהפרישו לפני פסח לקרבן ונאבד והקריב אחר, אטו חל עליו חיוב להביאו לשלמים ולעקור שם פסח ממנו וצ"ב.

אמנם לדברנו הנ"ל, דבעצם חלות שם קרבן פסח חל כבר חלות דין שלמים, ואפילו אי בעי עקירה זה רק לסלק השם פסח שעליו ולא שעי"ז חל עליו דיני שלמים, א"כ שפיר מתורצת קושיא חדא בחברתא, דאי מדובר בפסח ממש מתורצת קושית הטורי אבן דמה בל תאחר שייך ביה, הלא לאחר זמנו אינו ראוי כבר לפסח ולא דמי לכל בל תאחר, אך להנ"ל זה אינו, דכיון דבעצם הקרבן יש כבר חלות דין של קרבן שלמים, א"כ מצד עצם הקרבן ראוי הוא לאחר זמנו, ואה"נ אי לא הקריבו במזיד שוב א"א להקריבו, זה לא מצד עצם הדין קרבן שאינו ראוי, אלא מדין דנדחה מהקרבה וע"כ ירעה עד שיסתאב, אבל לא דמצד עצם הקרבן אינו ראוי כבר, וממילא י"ל דשייך בל תאחר, ואף דלדין פסח אינו ראוי, מ"מ הסברנו דחלות שם קרבן פסח הוא חלות של דינים בהקרבן שביסודו הוא קרבן שלמים.

ומתורץ לפי זה טעמיה דר"ש, דבשלמא לענין שחוטי חוץ, אה"נ בעיקרו הוא קרבן שלמים, אבל סו"ס כמו שהוא לפני העקירה אינו ראוי לפנים, וע"כ לא נקרא שחוטי חוץ, אבל לענין דיני הבאת הקרבן, כיון שבעיקרו הוא שלמים והעקירה אינה כי אם לסלק דיני פסח שחלו עליו ע"י שהקדישו לפסח, ודאי שחייב להביאו, שהרי החלות שם שלמים היה בעצם ההקדש שלו, ודמי שפיר לכל שלמים לענין בל תאחר ודו"ק. עכ"ד ודפח"ח.

דף צז ע"ב

תד"ה הפריש שתי חטאות. קשה לר"א היכי דמי אי דאמר הרי זו חטאת וחזר ואמר הרי זו חטאת אין קדושה חל על השניה דאין אדם מביא שתי חטאות על חטא אחד.

החזון איש (מנחות סכ"א אות י') תמה דאינו מובן, דנהי דאי אפשר להקריב תרוויהו, מ"מ למה לא יוכל להקדיש לאחריות. וגדולה מזו מצינו במנחות (סד.) דאפילו לאחר ששחט כחושה יכול לשחוט שמינה, ועע"ש.

דף צ״ח ע״א

בגמ׳: ת״ר המפריש פסחו ומת אם בנו ממונה עמו יביאנו לשום פסח אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים.

הזרע אברהם (ס״ו אות ב׳) תמה דגם אם לא היה בנו ממונה עמו מ״מ יחשב כמנוי ע״י ירושה, דהא מינוי הפסח אפשר למוכרו, וכמש״כ התוס׳ בב״ק סו: ד״ה דגזל קרבן מהא דיכול למנות אחרים עמו על פסחו, ודוחק גדול לומר שכבר היה ממונה על פסח אחר.

אמנם התוספת רי״ד כאן כתב בהדיא דאפילו כשעדיין לא הפריש בנו פסח אינו יכול לצאת בקרבן של אביו מדין ירושה, דהקרבן נקרא ע״ש אביו לא על שמו, וכדמבואר בריש תמורה דאיכא למ״ד דיורש אינו סומך ואינו ממיר. (ועי׳ באוצר הספרא שהעיר על התוס׳ רי״ד דאין ללמוד פסח משאר קרבנות, מאחר דיכול למנות אחרים עמו על פסחו).

★★

בגמ׳: אין בנו ממונה עמו יביאנו לשום שלמים.

הגאון רבי מנחם זעמבא זצ״ל (באוצר הספרא) העיר דאמאי נקט התנא דוקא ״בנו״ ולא סתם ״יורש״, וכתב דנראה דהא דאין הבן יורש את חלקו של אביו בקרבן פסח הוא משום דקי״ל דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין (ומה״ט כתב התוס׳ ישנים ביומא נא. דאין לצאת חובת פסח בתמורת הפסח), ואינו דומה לממנה אחרים עמו על פסחו, דשאני התם דמקדישו לכתחילה על דעת כן שיצאו בו כל מי שיתמנה עמו, וכמש״כ התוס׳ לעיל פט: ד״ה וזה.

וע״כ אפש״ל דדוקא נקט התנא בנו למעט בתו דשפיר יכולה להביא פסחו של אביה, למ״ד (לעיל צ:) דנשים בראשון רשות, וע״כ יכולה לצאת גם כשאינה מביאה מן החולין.

★★

בגמ׳: ששה עשר אין לט״ו לא קסבר נדרים ונדבות אין קריבין ביו״ט.

כתב התוס׳ רי״ד דבי״ד אינו יכול להביאו לשלמים מפני שהוא אונן, ואונן אסור להביא קרבן ביום אנינותו. המקור ברוך (ח״א ס״ה) חקר במי שהוא אונן אי מותר לו לשלוח קרבן שירש מאביו, מאחר דאין זו קרבנו ואינו מתכפר בו רק מקופיא וכדאיתא בפ״ק בזבחים. והביא להוכיח מדברי התוס׳ רי״ד כאן דאונן אינו יכול להקריב אפילו קרבן שהגיע אליו בירושה, ועע״ש.

★★

לכאו׳ יש להעיר מכאן על התוס׳ בחגיגה (ז:) שכתבו דגם למ״ד נדרים ונדבות אין קריבין ביו״ט, מ״מ יכול להקריבם לשם שלמי שמחה, דלפי דבריהם הרי שפיר יכול להקריב בט״ו.

דף צ״ח ע״ב

במשנה: ואם אינו ידוע איזה מהן נשחט ראשון או ששחטו שניהם כאחד הוא אוכל משלו והם אינם אוכלין עמו כו׳ ופטורין מלעשות פסח שני.

כתב המהרש״א דהא דאינו אוכל בנשחטו שניהם כאחד הוא משום דא״א לצמצם, דאם תאמר דאפשר לצמצם, א״כ אמאי פטורין מלעשות פסח שני, והרי אין נמנין על שני פסחים כאחד.

המקדש דוד (קונט׳ ה׳ אות א׳) העיר דמנא ליה להמהרש״א דאין נמנין בכה״ג על שני פסחים, והא לא אמרינן כן לעיל (פח:) רק משום דאין ברירה שאינו ידוע מאיזה קרבן הוא יאכל, אבל מנ״ל דאם שחטו עליו שתיהם דאינו יוצא כלל, וע״ש מש״כ בזה.

דף צ״ט ע״א

בגמ׳: ואם ימעט הבית וכו׳ **מלמד שמתמעטין והולכין ובלבד שיהא אחד מבני חבורה קיים דברי ר׳ יהודה** וכו׳.

בספר אמרי כהן (פר׳ בא אות טז) מביא מהגאון ר׳ יעקב מאיר בידרמן זצ״ל שהקשה בהא דאי׳ בשקלים (פ״ז מ״ד) בהמה שנמצאת מירושלים וכו׳ זכרים עולות, נקבות זבחי שלמים, ר׳ יהודה אומר הראוי לפסחים לפסחים קודם לרגל שלשים יום (אם נמצא זכר בן שנה מן הכבשים או מן העזים, המוצאו מותר להקריבו לפסחו ואם באו בעליו אח״כ יתן לו דמיו, רע״ב), איך אמר ר״י הכי, והא בעליו הראשונים שנאבד מהם נמשכו ממנו ונשאר בלי בעלים ור״י ס״ל שאם

אין אחד מבני החבורה קיים נפסל לפסח, ואע״ג אם הוי ידעינן דיחיד נמנה עליו רשאי אחר למנות עליו לר״י דס״ל אין שוחטין את הפסח על היחיד ומעיקרא לאמנויי אחרינא בהדי׳ קאי (כדאיתא שם בפסחים), אבל איך המוצאו יכול להקריבו לפסחו הא יש לחוש שמא כבר נמנו עליו שנים, ועתה משכו ידיהם ממנו ולא נשאר אחד מבני החבורה עליו ונפסל לפסח.

תו הקשה בדברי הרע״ב שכתב והמוצאו מותר להקריבו לפסחו ואם יבא הבעלים אח״כ יתן לו את דמיו, ויפלא ממ״נ אם בעת המציאה כבר נתיאשו הבעלים, הרי מוצא אבדה אחר יאוש בעלים א״צ ליתן דמיו, ואם בא לידו קודם יאוש הרי לא זכה בו המוצאו וא״י להקריבו לפסחו עכ״ק:

וכתב שם באמרי כהן ליישב:

ולענ״ד אפ״ל דכמו דאמרינן בפסחים (שם) לר״י כיון דאמר אין שוחטין הפסח על היחיד מעיקרא לאמנויי אחרינא בהדי׳ קאי, ה״נ אמרינן כיון דאמר ר״י בנאבד בתוך שלשים המוצאו מקריבו לפסח, מעיקרא בהפרישו הבעלים אותו, לאמנויי המוצאו (אם יאבד) בהדי׳ קאי, וכיון שאין הבעלים מושכים את ידיהם ממנו עד י״ד בחצות כשלא מצאו אותו, א״כ כשהמוצאו נשאר עליו הרי הוא כנשאר אחד מהמנויין עליו, והבן, וכמו דמסקינן בשקלים שם דתנאי ב״ד הוא על האובדות שיקרבו עולות, ה״נ לר״י תנאי ב״ד הוא דמעיקרא לאמנויי המוצאו בהדי בעלים קאי, ועתוס׳ שבועות (י״א סע״ב) ודוק:

ומעתה גם דברי הר״ב נכונים, דלעולם לא נתייאשו הבעלים ממנו, ותנאי ב״ד הוא שיקרב פסח, ומעיקרא כשהפרישו הבעלים לאמנויי אמוצאו עליו קאי אם יאבד, ולכן כשמצאו זה הוא נמנה עליו עם הבעלים אשר עוד לא משכו ידיהם ממנו, וכשהגיע י״ד בחצות, כשהבעלים רואים שלא מצאו פסחם, הם מושכים ידיהם ממנו ונמנין על פסח אחר, ועדיין אין מתיאשים מזה שנאבד, כי חושבים אולי ימצאו אותו ויקריבו אותו שלמים כדין מותר פסח, או אולי יתוודעו מי מצאו ויקחו ממנו דמיו כמו שהיו לוקחים מאיש אחר אשר הי׳ נמנה על פסחו, ודברי הרע״ב נכונים: עכ״ד.

פרק עשירי

דף צ״ט ע״ב

משנה: ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך וכו׳.

ופירש״י כדי שיאכל מצה של מצוה לתיאבון משום הידור מצוה, עכ״ל. וכ״כ הרשב״ם ע״ש.

ויל״ע מה זה ענין ל״הידור מצוה״, דלכאו׳ שייך זה דוקא בחפץ של מצוה דמצוה ליפותו ולהדרו ויראו הכל ״שמחבב״ המצוה ומרבה כבוד שמים וכו׳ וכנלמד בשבת (קלג:) מדכ׳ ״זה קלי ואנוהו״ יעו״ש, והיינו שעי״ז מהללים ומשבחים לקב״ה ומרבים כבודו ית״ש מתוך שרואים שמקיימים מצותיו ״בהידור״, ומשא״כ הכא שאין הדבר ניכר כלל שאוכל מצת מצוה ״לתיאבון״ וליכא עי״ז ריבוי ״כבוד שמים״, וא״כ מנין לרש״י ולנכדו הרשב״ם דה״ט דלא יאכל אדם וכו׳ וששייך ״הידור מצוה״ גם בכה״ג.

ונר׳ בזה, דהנה יעו״ש בשבת דכ׳ זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה וכו׳ ס״ת נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה וכו׳, ומקשי העולם מה ענין לכותבו ״לשמו״ לענין ״הידור מצוה״ הא אינו ״ניכר״ כלל ואינו ״מייפה״ בכתיבתו ״לשמה״ את הס״ת כלל וא״כ לא מתנאה בזה הס״ת וא״כ מהו שכ׳ לזה גבי ״הידור מצוה״. אלא בהכרח, דהידור מצוה כולל ב׳ ענינים, חדא לייפות לחפצא של מצוה ״חיצונית״ שיהיה לולב וסוכה ושופר נאה ונחמד למראה ועי״ז יתרבה כבודו ית״ש ותשוקה לקיום המצות בשמחה ובטוב לבב וכו׳, וחדא לקיימו בהידור ע״פ ההלכה ככל שאפשר ואע״פ שאינו ״ניכר״ חיצונית כלל, דגם כשמקיימו ע״פ כל הדינים והחומרות הרי זה ספר תורה נאה והיינו מבחינה ״פנימית״, וע״ד מש״כ בפ״ב דשבת (כה:) ת״ר איזהו עשיר וכו׳ ר׳ עקיבא אומר כל שיש לו אשה נאה במעשים יעו״ש, וכן יעוי׳ עד״ז בספ״ח דיומא (פו.) ואהבת את ה׳ אלקיך שיהיה ש״ש מתאהב על ידך וכו׳ מה הבריות אומרות עליו וכו׳ ראו כמה נאים דרכיו וכו׳ יעו״ש, גם כשהוי מתוקן ״בפנים״ כדבעי וכהלכתו ה״ז נחשב נאה ודומיא דמצינו בגמ׳ הנ״ל גבי אדם דנחשב נאה כשמעשיו ״הפנימיים״ מתוקנים, וא״כ תרווייהו בכלל ״הידור מצוה״, וזהו דכ׳ בגמ׳ ״וכתוב בו לשמו״ דאף עי״ז מקיימים למצ״ע דהידור מצוה.

וא״כ אתי שפיר מש״כ רש״י ונכדו ז״ל דה״ט דסמוך למנחה לא יאכל כדי לקיים למצ״ע דמצה על השובע והוי הידור מצוה, דהא עי״ז מקיימו ״כהלכתו״ ביותר ואע״פ שאינו ״ניכר״ כלל, ודומיא ד״כתוב בו לשמו״, והבן בס״ד. ושו״ר בספר ״באר מרים״ (עמ׳ רט״ו) שכ׳ בדברים הללו בשם הגאב״ד דבריסק ה״ה הגרי״ז ז״ל דאיכא ב׳ דינים בהידור מצוה, ועפי״ז בי׳ כנ״ל לרש״י הכא שיאכל מצה לתיאבון וכו׳ יעו״ש, [והובא בס׳ ״דף על הדף״ בשבת שם (עמ׳ של״ד), ועש״ע דהביא מספר ״עטרת משה״ שכ׳ ג״כ עד״ז יעו״ש].

אולם יעוי׳ בשפ״א בפט״ו דשבת שם דביאר באופן אחר וז״ל, וכתוב בו לשמו וכו׳, י״ל הפירוש ״וכתוב בו לשמו בדיו נאה״, שיקח לשם חיבוב המצוה דיו נאה הגם שיש לו דיו נאה מכבר וכו׳, עכ״ל יעו״ש. והיינו דמש״כ ״וכתוב״ היינו ״לקנות״ לדיו לשם ״חיבוב מצוה״, ולא דצריך פ׳ לכתוב ״לשמה״ שתהיה מצוה ״כתיקונה״ וכו׳. אולם צ״ע דא״כ הול״ל וקחנו לשמו ומהו שכ׳ וכתוב, וע״כ צל״פ כש״נ דצריך לכותבו כתיקונו ואף בזה מקיימים להידור מצוה, וכדמצינו להדיא ברש״י וברשב״ם הכא דאף בכה״ג מקיימים למצוה זו. וצ״ע בשפ״א דביאר כנ״ל ומ״ט לא ביאר כש״נ, ודו״ק.

(נופת צופים)

★★

ובענין זה כתב עוד בזה הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א:

והנה התיאבון הוא מצד רעבון הגוף וככל אכילה של אדם רעב, ולכאו׳ זה מפחית מכוונת המצוה, דהיינו שיאכל משום שהוא רעב ולא משום המצוה, אעפ״כ יש בזה מצד שני מעליותא, כי כשאוכל בתיאבון הוי הידור המצוה. והנה מצינו בסוף הפרק מטרה הפוכה בקיום מצוה (והוא בדף קיט:) במשנה אין מפטירין אחר הפסח כו׳ ומפרש בגמ׳ שקרבן פסח נאכל על השובע, וברשב״ם ״וכן כל קרבנות כדכ׳ למשחה וגדולה כדרך שהמלכים אוכלין״, כנראה הפי׳ שכאשר הוא אוכל הבשר לשבור רעבונו הריהו בשעת האכילה כדל ורש שבאכילה זו שובר רעבונו, ואכילת מלכים היא לתענוג בלבד ובדרך זו צריך לאכול את הקרבנות, וכאן אנו מוותרים על ההידור מצוה הנ״ל משום סוג אחר של הדור שנאמר במיוחד בקרבנות.

(ובתום׳ דף ק״כ. ד״ה מפטירין הביא בשם הירושלמי טעם נוסף לאכילת קרבן פסח על השובע ״כדי שלא יבא לידי שבירת עצם״. ובעומק הענין נראה לומר שהטעמים דומים, משום שהאוכל כשהוא רעב עלול טפי לשבירת עצם, ואין זה למשחה ולגדולה)

ובדרך מוסרית הי׳ נראה לבאר הני תרי הלכות הפוכות, שבמצה מצינו הידור לאכול לתיאבון ובקרבן פסח ההידור לאכול לשובע, כי מצה שהיא קמח ומים בלבד אין באכילתה תאוה מרובה והאוכלה בהנאה אינו זולל וסובא, משא״כ בשר ובפרט צלוי, אפשר להגיע באכילתו לידי תאווה מרובה. ולפ״ז יובן היטב ההבדל שבמצה אם הוא שבע ואכלה בדוחק ובקושי אין בזה הידור מצוה וכאשר אוכלה כשהוא רעב נאכלת בחשק ואעפ״כ אין בזה הגררות לזלילה, משא״כ בקרבן אם יאכלנו כשהוא רעב יאבד תואר וצורת אכילה של מצוה, וכאשר הוא נאכל על השובע עדיין יש בו הנאה מועטת וההידור מצוה במקומו עומד, ויתכן שבאכילת בשר על השובע יהנה באותה מדה של אכילת מצה לרעבון ע״כ ודפח״ח.

★★

בשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תלג) הגדיר דין זה בזה הלשון: ״דמצוה לאכול מצה לתיאבון משום הידור מצוה, כיון דאכילה הוא רק כשנהנה [הנאת גרונו להלכה, הנאת מעיו לריש לקיש] חשיב הידור מצוה כשנהנה יותר״. ועיין שם שחובת דין זה נובע מחמת הדין של ׳זה אלי ואנוהו׳ (בשלח טו, ב), ודרשו חז״ל (שבת קלג, ב) התנאה לפניו במצות, [וראה בדבריו עוד מה שחידש על פי זה].

ונמצינו למדים מזה, כי מלבד מה שמצינו חובת הידור מצוה - בחפץ שמקיימים בו את המצוה - כסוכה ולולב וכיוצא בהם, וכלשון החז״ל ׳התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה׳, יש דין של הידור אף במעשה של קיום המצוה, שתהיה המעשה באופן היותר נאות, ולכן אסרו לאכול בערבי פסחים סמוך למנחה, כדי שיאכל מצה של מצוה בערב לתיאבון משום הידור מצוה. וכיוצא בזה כתבו הראשונים (עי׳ תוס׳ ברכות כא ב ד״ה עד) שאף על פי ששומע כעונה בקדיש וקדושה וכיוצא, מכל מקום ענייה חשובה הידור מצוה, כי מעשה של מצוה כשמתקיימת באופן היותר נאות נחשב כהידור מצוה [וראה באבני נזר שם מה שחידש בזה, וע״ע שם סי׳ תפד וסי׳ תצב].

★★

במשנה: ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם וכו׳.

וכתב רש״י הטעם כדי שיאכל המצה של מצוה לתיאבון משום חיבוב מצוה. וכתבו התוס׳ להקשות מה כוונת דברי המשנה לא יאכל אדם סמוך למנחה, אם מצה הרי אסור לאכול מצה כל היום בער״פ, וכמובא בירושלמי כל האוכל מצה בער״פ כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו, וחמץ כבר אסור אז באכילה, ואם מדובר במיני תרגימא דהיינו פירות הרי כתבו בגמ׳ פסחים ק״ז ע״ב - אבל הוא מטבל במיני תרגימא ואפילו מן המנחה והלאה, ותירצו התוס׳ דהכוונה היא למצה עשירה שנילושה ביין ובשמן, דלא אסרו בירושלמי לאכול מצה ביום ארבעה עשר אלא במצה הראויה לצאת ידי חובתו ביום ארבעה עשר, וכן היה נוהג ר״ת, וכן כתבו הרא״ש והמרדכי והנימוק״י (שם).

אולם הב״ח (בסימן תע״א) כתב לציין מש״כ הרמב״ם (בפ״ו מהלכות חמץ ומצה הי״ב) וכן אסור לאכול ער״פ מקודם המנחה כמעט כדי שיכנס לאכילת מצה בתאוה אבל אוכל הוא מעט מיני פירות או ירקות ואל ימלא כרסו מהן וכו׳, לפי״ז י״ל דהפירוש בדברי המשנה דלא יאכל סמוך למנחה מדובר במיני פירות שאסור לאכול הרבה ורק מעט

מותר לאכול. וכן משמע מדברי המאירי בריש ערבי פסחים שכתב ליישב דברי התוס׳ שלא אמרו כבא על ארוסתו, רק במצה הראוי׳ לצאת בה יד״ח, אולם מצה עשירה או בציקות של נכרים אין איסור, אולם סמוך למנחה לא יאכל משום מצה לתיאבון וה״ה אף תרגימא, ושלא לאכול מהם אכילה מרובה.

והנה הבאנו לעיל דעת ר״ת דמתיר לאכול מצה עשירה עד סמוך למנחה קטנה, וכן מובא בתוס׳ פסחים ל״ה ע״ב (ד״ה ומי פירות), מיהו דעת הריב״ש בסימן ת״ב שכל מצה בכלל האיסור (עי׳ משנה למלך פ״ו מחמץ ומצה הי״ב). בשו״ע (סימן תע״א) נפסק כדברי ר״ת דמותר לאוכל מצה עשירה בער״פ. והרמ״א כתב על דברי המחבר - מצה שנאפה כתקנה ואח״כ נתפררה ונילושה ביין ובשמן אינה נקראת מצה עשירה ואסור לאכילה בע״פ. אולם בשו״ע סימן תמ״ד נפסק לגבי ער״פ שחל בשבת שאוכל מצה עשירה עד שעה עשירית. וע״ז כתב הרמ״א ובמדינות אלו שאין נוהגין לאכול מצה עשירה כדלקמן סימן תס״ב ס״ד יקיים סעודה ג׳ במיני פירות או בשר ודגים, ולכאורה יש סתירה בדברי הרמ״א שבסימן תע״א פסק שמותר לאכול מצה עשירה, ואילו בסימן תמ״ד השיג על המחבר שמתיר מצה עשירה ואוסר לאוכל מצות אלו. וכבר עמדו על כך בשו״ת שואל ומשיב (מהדו״ק סימן קע״ה) ובשו״ת חלקת יואב (חלק או״ח סימן ט״ז). אולם בחק יעקב סימן תמ״ד והערוך השלחן שם כתבו דאין הפירוש בדברי הרמ״א שבער״פ אין לאכול מצה עשירה אלא הכוונה, כיון שאין מנהגינו לאכול בפסח מצה עשירה, ולהכין רק לסעודה שלישית אין דרך בני אדם להטריח על מאכל קטן כזה.

בשו״ת הרדב״ז (ח״א סימן תפ״ט) כתב שנהג בעצמו בסעודה שלישית בער״פ שחל בשבת ואכל מצה עשירה, וכן מובא בתשב״ץ (ח״ג סימן ר״ס). בשו״ת אבני נזר או״ח (סימן שע״ז) כתב לאסור לאכול מצה עשירה שהרי המהר״ל (בס׳ גבורות ה׳ פרק מ״ט) כתב שאם אין לו ללילה ראשונה רק מצה עשירה מחויב לאכול לקיים מצות ״בערב תאכלו מצות״ אף שאינו יכול לקיים מצות לחם עוני, דהוי תרי דינים, וא״כ הו״ל מצה שראוי לצאת בה ידי חובת מצוה, ומה שהתיר ר״ת הוא בלש בלא מים כלל דלא הוה מצה כלל וקרא כתיב ״שבעת ימים תאכל מצות״. וכן נראה מדברי הגר״א שמיישב בביאורו סימן תע״א ובסימן תמ״ד שכתב ליישב קושית התוס׳ שהקשו מה לא יאכל ומתרץ שמדובר בירקות הרבה וכמבואר בשו״ע בסימן תע״א ״אבל אוכל הוא מעט פירות או ירקות אבל לא ימלא כריסו מהן, ואין צורך להעמיד שמדובר במצה עשירה״.

הנודע ביהודה (או״ח סימן כ״א) כותב וז״ל ״ואלמלא שכבר הורה ראש המורים שהוא רמ״א לאסור מצה עשירה בער״פ, הייתי מתיר מצה עשירה כל היום בער״פ, ועכ״פ אני מורה דעד חצות היום אפילו לרמ״א מותר מצה עשירה, והמורה להיתר כל היום לא הפסיד באם הוא לצורך קצת אפילו אינו צורך חולה וזקן״ (עי׳ בצל״ח פסחים דף י״ג). ולפי״ז כתבו האחרונים שבבתי מלון הגדולים ובבתי חולים שיש קשיים גדולים בהכנת אוכל לער״פ, ובפרט בערב פסח שחל בשבת שיש חשש שמא אם יתנו חמץ בסעודת הבוקר יבואו לידי מכשול חמץ בפסח, אז אפשר לאכול מצה עשירה עד סמוך למנחה קטנה (עי׳ שו״ת דברי מנחם להגר״מ כשר זצ״ל סימן ט׳).

★★

בחידושי המהרש״א בפסחים דף צ״ט כתב להעיר על דברי התוס׳ שם דמותר לאכול מצה עשירה בער״פ, הרי אפשר להעמיד דמדובר בבציקות של גוים, דהיינו מצה שנילושה ונאפית ע״י גוי בפני ישראל, שאין אדם יוצא בזה ידי חובתו בפסח, כיון שלא נשמר לשם מצוה ואעפ״י שאנו רואין שאין כאן חימוץ, אמנם למצה של מצוה צריך שימור לשמה (עי׳ רש״י בפסחים מ׳ ע״א). אולם יש לחלק דלא הותרה דוקא מצה עשירה שאין בה טעם מצת מצוה מותר לאכלה ביום ארבעה עשר, אבל מצה שנעשית ע״י גוי, אעפ״י שאינו יוצא בה ידי חובתו אסור לאכול ממנה ביום ארבעה עשר, כיון שהטעם שלה כטעם מצה גמורה.

ומבואר מדברי המהרש״א שהעיקר תלוי בטעם, ואם יש לה טעם מצה אעפ״י שלא נעשית לשם מצוה אסור לאכול ממנה בערב פסח, ורק מצה עשירה שיש לה טעם אחר ממצה מותר באכילה בער״פ. אולם מדברי הראשונים משמע דלא כמהרש״א שהרי המאירי ותוס׳ רי״ד כתבו לתרץ קושית התוס׳ כמו שהקשה במהרש״א וכתבו דבציקות של עכו״ם מותרים באכילה בער״פ. וכך כתב רבינו מנוח בספר המנוחה פ״ו מהלכות חמץ ומצה, ולפי״ז יהיה נ״מ לדינא האם מותר לאוכל מצה שנאפה שלא לשמה בער״פ, לדעת

המהרש״א אסור לאכול בער״פ אעפ״י שאין יוצאין בה יד״ח בלילה הראשון, היות ולמצה זו יש טעם כמצה שנאפה לשמה, אולם לדעת הראשונים שתירצו שמדובר בבציקות של עכו״ם, א״כ ה״ה אפשר לאוכל מצה שנאפה שלא לשמה, וכך כתב בשו״ת מרחשת או״ח (סימן י״א ענף ג׳ סעיף ה׳). וא״כ במקום שיש צורך ושעת דחק מותר לאכול מצה כזו.

★★

לפני שנים פרסם הגאון רבי בצלאל זולטי זצ״ל דלצורך תקנת הרבים שבבתי מלון הגדולים ובתי חולים, יאפו מצות מיוחדות בתכלית הכשרות מחשש חימוץ, אלא בתנאי מפורש שמצות אלו אין יוצאין ידי חובתן בליל הסדר, אבל הם כשרים לשאר ימות הפסח, ומותר לאכלן בער״פ ובפרט בער״פ שחל בשבת שיש לחוש למכשול חמץ שאפשר לענג השבת כראוי ולאכול מצות אלו. וכן מבואר בשו״ת יחו״ד ח״ג סימן כ״ו.

ומוסיף הגר״ב זצ״ל שכשהציעו הצעה זו למרן הגרי״ש אלישיב שליט״א פסק שהוראה זו הוראת שעה לער״פ שחל בשבת, כדי למנוע שלא לעבור על הלכה מפורשת שאסור לאכול מצות ושלא יעבור על איסור חמץ, אולם כשלא חל בער״פ בשבת אין להשתמש בהיתר זה. (עי׳ בס׳ משנת יעב״ץ מועדים סימן ט״ז סק״ה). וכך מבואר בשו״ת אז נדברו חי״א סימן ט״ז, אולם מן הראוי לציין שרוב פוסקי זמנינו כתבו לאסור אכילת מצה שלא לשמה בער״פ וכך מבואר בשו״ת מנחת יצחק (ח״א סימן ל״ז) שו״ת קנין תורה (ח״ג סימן נ״ו) שו״ת תשובות והנהגות (ח״ב סימן רי״א) ובשו״ת להורות נתן (ח״ב סימן מ׳), ואולי י״ל דאותם פוסקים יודו שבמוסדות גדולים שאם יתנו חמץ לחוסים בהם יהיה מן הנמנע לבער אח״כ את שארית החמץ, שאפשר להקל לאכול מצות אלו שנעשו שלא לשם מצת מצוה. (עי׳ שו״ת עונג יו״ט או״ח סי׳ מ״ב ובשו״ת ארץ צבי סימן ה׳).

★★

יש לדון אם מותר לאכול מצת חמץ בער״פ שחל בשבת. דן בזה הגרצ״פ פרנק זצ״ל בס׳ מקראי קודש (פסח ח״ב סימן כ״ה) דלכאורה י״ל דלא גרע ממצה עשירה שמותר לאוכל בע״פ משום שאי אפשר לצאת בה יד״ח, ולעומת זאת יש סברא לומר דשאני מצה עשירה שיש היכר בטעמה בינה לבין מצה שיוצאים בה ידי חובה, אבל מצות חמץ שלנו הרי אין בהם שום היכר. ולפי״ד המהרש״א הנ״ל שהעיקר תלוי בטעם, ומצה שנעשתה שלא לשמה אעפ״י שאין יוצאין בה יד״ח אסורה בע״פ, וכך משמע בחידושי הצל״ח (דף י״ג) לגבי אין מביאין תודה בע״פ משום חמץ שבה. ובשו״ת אבני נזר (סימן ש״פ).

אולם בשב״ק שהוא שבוע לפני חג הפסח יש שרצו לומר דאין מקיימין לחם משנה במצות חמץ, אולם בשו״ת לב אברהם (סימן נ״ט) כתב דכל המנהג שלא לאכול מר״ח מצה הוא מנהג קל, ובודאי שאינו דוחה חיוב לחם משנה, ואין לומר שמאחר שקבלו עליהם מנהג זה יש לו דין נדר דזה פשוט, שכל עצם הקבלה לא היתה מעולם רק בתורת מנהג קל ולא יותר. ועי׳ בדעת תורה למהרש״ם (או״ח סימן תמ״ד) שהאריך בדין מצה בער״פ שחל בשבת אם הם מוקצה, דהרי רבים נוהגים שלא לאוכל מצה מר״ח ניסן, אולם זה אינו, דגם בחזרת שאין בו אלא חומרא שיש שנהגו בו איסור מותר לטלטלה, א״כ ה״ה לגבי מצות, וראי׳ לכך, דאם נאמר דהמצה נקרא אינו ראוי לאכילה מפני המנהג, א״כ מתבטל העירובי חצירות שעושים במצה שבביהכנ״ס בע״פ שחל בשבת כיון שאינה ראוי׳ לאכילה אז ובע״כ שאין אומרים כן. הרי שזה חומרא בעלמא ונחשב ראוי לאכילה אפילו בליל ש״ק של ער״פ, ויעויין בחתם סופר בסוף מסכת פסחים על או״ח סימן תמ״ד דקודם שעה י׳ אם אין לו כלום כי אם מצה יאכל מצה, דהאיסור דבועל ארוסתו בבית חמיו הוא דרבנן בעלמא.

והנה בהלכות גדולות (הלכות פסח ריש פרק כל שעה) כתב - ואסור למיכל מצה מבעוד יום מקמי דליקדיש ואומר הגדה והלל שנאמר בערב תאכלו מצות כדי שיהיה חביב עליו. ומבואר מדבריו טעם איסור לאכול מצה בע״פ, כדי שהמצה תהיה חביבה עליו, ועי׳ ברמב״ם (פ״ו מהלכות חמץ ומצה הי״ד) כתב שאסור לאכול מצה בע״פ כדי שהמצה תהיה חביבה עליו. ולפי״ז דברי המהרש״א צדקו דכיון דהטעם משום חביבות המצה או משום היכר א״כ במצות שלא לשמה או מצת חמץ, כיון שטעמם הוא כטעם מצת מצוה שוב לא תהיה עליו חביבה עליו מצת מצוה, וה״ה לטעם הרמב״ם שיהיה היכר לאכילת מצה בליל התקדש החג, שייך גם כשהמצה שמראיתה וטעמה שווים למצה שיוצאים בה יד״ח שאין היכר במצה כשאוכל בע״פ מצות שנאפו שלא לשמה.

אולם בס׳ הרוקח (סימן ר״פ) כתב וז״ל ״במנהגים של רבי שלמה מצאתי הוקשו מצה לפסח בפ׳ בתרא בפסחים צלי אש ומצות מה עשיית פסח מז׳ ומחצה אף עשיית המצה כן. ואכילת מצה הוקש לאכילת פסח דאמר רבא אכל מצה לאחר חצות לר׳ אליעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, ואסור לאכול מצה בער״פ דכתיב בערב תאכלו מצות״, ולכאורה לפי״ז שאיסור אכילת מצה בע״פ הוא כמו קרבן פסח שאסור לאכלו מבעוד יום, א״כ י״ל בזה נאמר רק במצה שיוצאין בה, דעליה נאמר האיסור, אבל במצה שאין יוצאין בה לא נאמר האיסור, וכמו שאיסור אכילת קרבן פסח מבעוד יום, הוא רק בצלי שראוי לצאת בה ידי״ח אכילת פסח, וכמש״כ במנחת חינוך (מצוה כ׳ ס״ב) א״כ ה״ה במצה שנאמר בה שדינה כק״פ לענין זה נאמר שרק מצה הראוי לצאת בה אסורה באכילה בע״פ. ולכן בציקות עכו״ם מותרים בערב פסח באכילה.

וכתב בספר מעגלי צדק (או״ח סימן ט״ז) שלפי דברי הרוקח מסתבר דזמן האיסור הוא מזמן שכבר יש קרבן פסח ואסור לאכלו, ולפי״ז זמן איסור אכילת מצה תלוי בזמן הקרבת קרבן פסח. ולפ״ז תתישב היטב קושית הרמב״ן על שיטת הרז״ה בפסחים פ׳ אלו עוברין במשנה שכתב בי״ד שחל להיות בשבת שאיסור אכילת מצה בע״פ הוא רק משש שעות ולמעלה, מדברי הירושלמי פסחים (פר׳ י׳ ה״א) דרבי לא אכל מצה כל היום מדינא דר׳ לוי דאסור לאכול מצה בע״פ. די״ל דמה דמבואר בירושלמי דרבי לא אכל מצה כל היום משום דרבי סובר כרבי יהודה בן בתירא דזמן הקרבת פסח הוא כל היום, ולפי״ז גם זמן איסור אכילת מצה כל היום, אבל לדידן דקי״ל שזמן קרבן פסח הוא רק מחצות, ה״נ זמן איסור אכילת מצה בער״פ הוא רק מחצות.

★★

במשנה: עד שתחשך וכו׳.

ובתום׳ כתבו, דחידוש המשנה היא, דשאני ערב פסח משאר ערבי שבתות ויו״ט דמצי אכיל בהן מבעוד יום, ובפסח בעינן עד שתחשך דוקא, וכדתניא בתוספתא (פ״ב הי״ד) הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך, משום דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה, ומצה ומרור איתקשו לפסח, עיי״ש.

והנה בשו״ע (סי׳ תעב ס״א) כתב, דאף הקידוש בליל פסח לא יקדש עד שתחשך, ונחלקו הפוסקים בטעם הדבר, דהנה התרומת הדשן (סי׳ קלז) כתב דבאמת מדין קידוש היה יכול לקדש אף מבעוד יום וכמו בשאר שבתות וימים טובים, אלא מכיון דכוס הקידוש הוא כוס ראשון מארבעת הכוסות בעינן דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור.

ובמ״ז (ס״ק א׳) מבאר הדין הזה משום ״דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש״, ע״כ. והפמ״ג (במש״ז סק״א) והישועות יעקב (סק״א) ביארו דבריו, דכל קידוש הרי צריך להיות במקום סעודה וכיון שאכילת מצה היא בלילה לכן גם הקידוש צריך להיות בלילה ע״כ.

★★

והגר״ח מבריסק זצ״ל ביאר בזה, בהקדם מה שהביא מדברי הרמב״ם (פ״ז דחו״מ ה״א) הכותב וז״ל: ״מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר, זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת״, וכן כתב בספר המצות (מצוה קנז) וז״ל: ״היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר מניסן וכו׳ רוצה לומר שהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת״. ולכאורה דימה המ״ע של סיפור יציאת מצרים בליל ט״ו ניסן להמ״ע דזכירת יום השבת, דהרי המ״ע של זכירת השבת הוא לומר ולהזכיר שהיום הוא יום שבת, ולהבדיל את יום השבת משארי הימים, וכמו שכתב בהלכות שבת (פכ״ט ה״א): מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש.

הרי שדעתו היא דבכלל המ״ע של סיפור יצי״מ בליל ט״ו ניסן, הוא גם שיזכיר ויאמר שהיום הוא היום שבו יצאו ממצרים, וכמו בזכירת יום השבת שצריך לומר שהיום הוא יום השבת, ואם לא אמר דבר זה לא קיים ולא יצא המ״ע דסיפור יציאת מצרים. ועיקר מצוה זו אנו מקיימים בתפילה או בקידוש בליל פסח שאנו אומרים בו ״זמן חרותנו״, שבזה אומר ומייחד שהיום הזה הוא היום שבו יצאנו ממצרים, והוא חידוש גדול.

ולפי זה אתי שפיר ומובן היטב הא דצריך לקדש בלילה דוקא, שהרי בקידוש מקיים הוא חלק מהמ״ע דסיפור

יציאת מצרים, וסיפור יציאת מצרים הרי צריך להיות בלילה דוקא, וכדאמרינן בהגדה דמצות סיפור יציאת מצרים הוא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, ומצה ומרור הרי מצותן בלילה דוקא, וכמו שהביאו בתוס' שם מהתוספתא. וא"ש הכל ע"כ.

(קובץ הוספות להגש"פ - בריסק ע' עט-פ)

★★

בתוס' (ד"ה לא יפחות וכו') הסתפקו האם צריך שיהי' בקידוש כוס לכל אחד שיוצא ידי חובתו ע"כ. וביאר בזה החזון איש (או"ח סי' כ"ט) בהקדם מה שכתב לחקור בדין שומע כעונה, האם הוא יוצא במעשה השמיעה לחוד דהיינו שנאמר בזה דשמיעת הברכה של השני מיחשבה כאילו בירך בעצמו, והוא דיבור גמור וחשיב כעושה מעשה הברכה בפועל במצוות התלויות באמירה, או שנאמר דהביאור הוא שמתייחס אליו הדיבור של האומר ויוצא יד"ח בזה שמתייחס אליו מעשה הדיבור של חברו בשיתוף שמיעתו, ומתאחדים השומע והמשמיע ומשתתף השמיעה והדיבור להיות מצוה שלמה.

ובספק זה תלה החזון איש את הספק בתוס'. דלצד א' צריך כוס לכל אחד דאל"כ לא הוי קידוש על הכוס, משא"כ לצד ב' מתייחס הדיבור של המשמיע עם כל התנאים של הדיבור לשומע והוי כאלו השומע ברך על הכוס, וכיון דקי"ל דאין צריך כוס לכל אחד הוכיח כצד ב'.

וע"ש בחזו"א עוד אריכות רבה בענין זה.

★★

במשנה: אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב.

כתב בספר תורת אהרון (פרשת בשלח) עה"פ ויסב אלקים, בתו"ד: אזכיר מה שיש לדקדק במשנה דקתני ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, דלכאורה הוה לי' למיתני ברישא ולא יאכל עד שיסב ואפילו עני שבישראל, דהא ברישא הוה לי' לאשמעינן דין הסיבה, ואח"כ יאמר שאפילו בעני הדין כן, אבל השתא דלא אשמעינן אכתי דין הסיבה כלל, מה ראה להזכיר עני ברישא, ודין הסיבה דשאר כל אדם לא נשמע אלא מתיבת אפילו.

ונראה דאהא דאמרינן לעיל דף ל"ה דיוצאין ידי מצה בדמאי משום כיון דאי בעי מפקר לנכסי' והוה עני וחזי לי', וכתוב בתוס' שם. מסופק ר"י אי בעי למימר דוקא דיעבד יוצא כדאמרינן הואיל ומפקר לנכסי' וחזי לי' מ"מ עדיין לא מפקר להו, אי נמי יוצאים אף לכתחילה הואיל ושרי לעניים ואכילת מצה נמי נקרא עניות עכ"ל.

ולפ"ז להך צד דאמרינן דאכילת מצה נקרא עניות. נמצא דאי הוה אמרינן, דעני אין צריך הסיבה משום דהסיבת עני לא חשובה הסיבה כמ"ש התוס' ריש ערבי פסחים ע"ש. א"כ הוי אמרינן דשום אדם לא צריך הסיבה, דהא הכל עניים הם, לזה אומר לא יאכל עד שיסב, כלומר לא תאמר דמצה א"צ הסיבה משום דהכל עניים הם, דז"א דהא אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, וממילא הכל חייבים בהסיבה, וא"ש דנקט רק עני דהא אין כאן עשיר בכל העולם לענין מצה, והכל עניים הם, וקמ"ל דאפילו הכי צריכין הסיבה.

★★

במשנה: ולא יפחתו לו מארבע כוסות וכו'.

כתב בספר פתחי תורה (לחג הפסח): במתני' (פסחים צט ע"ב): ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין, ופירש רש"י שתקנו אותם כנגד ד' לשונות של גאולה וכו'. ע"כ. ותמהו (עי' באור חדש) דרש"י סותר עצמו מלקמן (קח. ד"ה ארבע כוסות) דפירש שם על הא דאמר ריב"ל נשים חייבות בד' כוסות, ג' כנגד כוס פרעה וחד של בהמ"ז. ע"ש.

ולענ"ד נראה די"ל דלכאורה דוקא באנשים שייך לתקן ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, משום דהם עבדו במצרים, משא"כ נשים למש"כ בפרשת דרכים (דרך מצרים דרוש ד) דלכך לא נטל שבט לוי חלק בארץ ישראל, לפי שלא עבדו במצרים, ומי שלא נוטל חלק בארץ לא מחויב לשלם החוב ד"כי גר יהי' זרעך" (בראשית טו, יג) וגו'. ע"ש. ולפ"ז גם נשים דלא נטלו חלק בארץ, לא הי' להם לפרוע השטר חוב ולא עבדו במצרים.

וגם לטעם הראשון שם שכתב, דלכך לא עבדו שבט לוי במצרים, משום שראה הקב"ה שלא יחטאו בעגל. עש"ה. א"כ ממילא גם נשים שלא חטאו בעגל כדאי' בפרקי דר"א (במדב"ר כא, י), ועי' בט"ז (או"ח סי' תיז סק"א), א"כ לא הי' להם לעבוד במצרים. לא שייך לומר בהם כנגד ד' כוסות של גאולה, כיון דלא עבדו במצרים, ולכך פירש רש"י לגביהם דג' כוסות כנגד כוס פרעה וחד ברהמ"ז.

אולם לכאורה זה ליתא, שהרי מפורש בסוטה (יא ע״ב) דגם נשים עבדו במצרים, וכן במד״ר (שמות פרשה א, יא): א״ר יונתן מלמד שהיו מחליפין מלאכת אנשים לנשים ומלאכת נשים לאנשים וכו׳. גם דא״כ יקשה, דשבט לוי, כהנים ולוים, לא ישתו ד׳ כוסות כיון שלא עבדו במצרים, וע״כ דהגאולה היתה על כל כלל ישראל ברוחניות ובגשמיות כידוע. וכמו דאמר בעל ההגדה: הוציאנו מעבדות לחירות וכו׳, היינו לגבי אלו שעבדו במצרים, ומאבל ליו״ט ומאפילה לאור גדול היינו לאותן שלא עבדו, מ״מ הוציאם לאור גדול ברוחניות.

ובעיקר הקושיא לע״ד דלא קשה מידי, שהרי בירושלמי (פסחים פ״י ה״א) מבואר להדיא על המתני׳ דלמה תקנו ד׳ כוסות. ר״י אמר כנגד ד׳ לשונות של גאולה. ריב״ל אמר כנגד כוסות של פרעה וכו׳, ממילא במתני׳ פירש״י כר״י, אבל לקמן (קח ע״א) דבעל המימרא הוא ריב״ל דאמר נשים חייבות בד׳ כוסות, שפיר פירש רש״י לשיטתו כנגד כוס פרעה כמבואר בירושלמי.

עוד י״ל למאי דאמר לקמן בגמ׳ (קט ע״ב): היכי מתקנו רבנן דבר דאתי לידי סכנה וכו׳, ומשני רבא דכוס של ברכה מצטרף לטובה וכו׳, רבינא אמר כל חד מצוה באנפה נפשה. ולפ״ז לכאורה יש להעיר, היכי שייך לומר על כוס של ברכה, הא איכא ג״כ כוס של קידוש והוא ג״כ דאורייתא, ממילא יש שני כוסות, ולא שייך התירוץ על כוס ברהמ״ז, דמ״נ, אם זה נחשב באנפה נפשה, גם הכוס של קידוש יחשב באנפה, ונשאר שנים והוי זוגות.

וצ״ל כתירוץ רבינא, דכל ארבע כוסות חשיב כאנפה נפשה. וכל זה במתני׳, משא״כ ריב״ל דאיירי לאחר התקנה, דלא בקיאים בקביעא דירחא ועושין שני ימים, ממילא ביום שני הקידוש הוא דרבנן, משא״כ ברהמ״ז דאורייתא, שפיר יכול לומר דכוס של ברכה מצטרף לטובה וכתירוץ רבא. ודוחק.

ודע די״ל בזה שכתב רמ״א (סי׳ תעט) דפסח בלילה בעה״ב מברך ולא אורח. וי״ל הטעם, דבאמת הרי יש זוגות ואיכא סכנתא, רק דכוס של ברכה ברהמ״ז מצטרף לטובה, וא״כ למאי דאמר בגמ׳ פסחים שם דאורח אין בו משום זוגות. ע״ש, א״כ יותר טוב שבעה״ב יברך על הכוס כנ״ל.

★★

בגמ׳: מאי איריא ערבי פסחים אפילו ערבי שבתות וימים טובים נמי דתניא לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה.

הרא״ש לקמן בפרקין (ס״ה) כתב דאדם יכול לקיים כל ג׳ סעודות ביום השבת ואינו חייב לאכול סעודה אחת בליל שבת.

וכתב המגן אברהם (סי׳ רע״ד סק״ב) דמ״מ יש להחמיר לאכול סעודה אחת בלילה, וכדמבואר כאן דאפילו מבעוד יום אסור לאכול כדי שיאכל בלילה לתיאבון.

וכתב התוספת שבת (שם) דראיה זו איני מכיר, די״ל דהכא איירי דוקא כשרוצה לאכול בלילה, אבל אם ירצה לדחות כל הסעודות למחר באמת שרי לכתחילה. (אלא דכתב דבלא״ה אין לדחותה דהא אם ירבה ביום בסעודה הראשונה שוב לא יאכל את הסעודה השניה לתיאבון ע״ש).

המחצית השקל (שם) מיישב דברי המג״א, וכתב דעיקר ראית המג״א ממה שפסק השו״ע בסי׳ רמ״ט סע׳ ב׳ דאפילו סעודת מצוה לא יאכל בערב שבת, ואם איתא דיכול לאכול כל הג׳ סעודות ביום, א״כ הרי אפשר לקיים שתיהם שיאכל בע״ש הסעודת מצוה וידחה הג׳ סעודות שבת ליום, אלא בע״כ דמוכרח לאכול סעודה אחת בלילה.

★★

בגמ׳: רב פפא אמר אפילו תימא ר״י התם בערבי שבתות ויו״ט מן המנחה ולמעלה הוא דאסור סמוך למנחה שרי.

במקראי קודש (ח״ב סי׳ כ״ז) תמה דמאחר דחז״ל גזרו גם בכל ערב שבת וערב יו״ט שלא לאכול מן המנחה ולמעלה שחששו שלא יהיה אז שבע, וע״כ במנחה ולמעלה סגי לכך, א״כ אמאי ראו להוסיף בערב פסח וגזרו גם סמוך למנחה, והרי בלא״ה סגי שלא יהא שבע.

ותירץ דהוספת חצי שעה בערב פסח לא היה כדי שיהא יותר רעב, אלא דאם מותר לו לאכול סמוך למנחה, חוששין שימשך סעודתו עד הלילה, ומחמת חיוב מצה חששו חז״ל בערב פסח יותר שלא ימשך אכילתו מאשר בכל ערב שבת, אבל בודאי במה שגזרו מן המנחה ולמעלה סגי שיחזור להיות רעב בכניסת היום, ועע״ש.

דף ק׳ ע״א

בגמרא: אר״י אמר שמואל אין הלכה לא כר׳ יהודה ולא כר׳ יוסי אלא פורס מפה ומקדש וכו׳ כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה.

כתב הר״ן בפ״ק דשבת (ד ע״א מדפי הרי״ף) ובפרק לולב הגזול (סוכה יט ע״א מדפי הרי״ף) בטעם דברי שמואל דפורס מפה ומקדש, אף דבשאר מצות אם התחילו קודם זמן החיוב א״צ להפסיק, משום דקידוש במקום סעודה ומקמי סעודה אתחיל [כלומר הקידוש הוא מתחיל בסעודת שבת ומתקן אותה] עכ״ל.

וכתב הגרי״מ אהרנברג זצ״ל בשו״ת דבר יהושע (ח״ב סי׳ עח ד״ה הן אמת) דביאור דבריו הוא, דמה שצריך לקדש קודם הסעודה, אינו מטעם שאסור להתחיל לאכול קודם עשיית מצוה, אלא משום שאסור לאכול סעודת שבת קודם שמתקן את הסעודה ע״י הקידוש. וזה שאמר רב בגמרא לקמן (קה ע״א) כשם שהשבת קובעת למעשר כן שבת קובעת לקידוש, וצ״ב למה תלה הקידוש במעשר, אבל לדברי הר״ן א״ש דמכיון שהקידוש מתקן את הסעודה שיהי׳ מותר לאוכלה כמו שהמעשר מתקן את הכרי, לפיכך צריך להפסיק אפי׳ בהתחיל לאכול מבעוד יום כמו שצריך להפסיק מלאכול אכילת עראי אפי׳ בהתחיל מבעו״י כדאי׳ שם בתוס׳ ד״ה כך עיי״ש.

וכתב עוד דאף שהר״ן הזכיר קידוש במקום סעודה, אין כונתו את הדין של קידוש במקום סעודה דוקא, דהלא גם רב ס״ל מפסיקין וכנ״ל, ורב ס״ל כאן בגמרא (סוף ע״ב) דאין קידוש במקום סעודה, אלא כונת הר״ן דהקידוש שייך להסעודה והוא מתקן הסעודה וזה הוי גם לרב אף דס״ל שיכול לאכול הסעודה במקום אחר, והא דהזכיר הר״ן הלשון ״קידוש במקום סעודה״ הוא משום דקיי״ל כן אז גם הר״ן השתמש בלשון זה, אבל אין כוונתו דוקא למה דקיי״ל כן וכנ״ל.

וכתב עוד שם, דמהא דשמואל קאמר כאן בגמרא כשם שמפסיקין לקידוש כך מפסיקין להבדלה משמע דגם בהבדלה הוי אותו טעם השייך לקידוש, והיינו דההבדלה מתקנת את הסעודה של ימות החול המתחילים, עיי״ש.

דף ק׳ ע״ב

בגמ׳: שאין מביאין את השולחן אא״כ קידש ואם הביא פורס מפה ומקדש וכו׳.

וראה ברשב״ם מש״כ בשם השאילתות ע״ש.

וכ״כ התוס׳ ד״ה שאין וכו׳ בשמו וכ״כ בהגהות מימוני׳ (פכ״ט משבת אות ק׳) וכן במנהיג (ח״א עמ׳ קמ״ז) וכן מהרי״ץ גיאת במאה שערים הל׳ קידוש ע״ש.

ובספר סדר הערוך (פרק ט״ז הערה 19) כתב להוכיח מדברי השאילתות, שכל חיוב כיסוי הפת הוא כדי להבדיל בין סעודת היום [חול] לסעודת ליל שבת והוא יקרא דשבתא, אבל ביום שבת אחר שכבר נתקדש היום ובודאי אוכל סעודת שבת, ממילא אין צריך יקרא דשבתא, ובליל פסח נראה שלא שייך הטעם הנ״ל לפי שביום אסור באכילת מצה כמבואר בתוס׳ פסחים (צ״ט ע״ב ד״ה לא יאכל) ואף כשאינו מכסה המצה ניכר שהיא מיועדת לסעודת הלילה.

ובספר נמוקי אור״ח להרה״ק ממונקטש זצ״ל (סי׳ רע״ו ס״ב) הביא דנחלקו בזה הרה״ק מהרמ״מ מרימנוב זצ״ל דס״ל שביום צריך להיות החלות מגולות והחוזה מלובלין זצ״ל ס״ל דאף ביום צריך להיות מכוסות והטעם למגלים את הפת הוא ע״פ הסוד ע״ש בדבריו.

ולהנ״ל ברור שהדברים הם עפ״י שיטת השאילתות הנ״ל דיש לפיו חילוק בין ליל ש״ק ליום ש״ק וא״ש.

ובמרדכי כאן כתב: ומה שאנו משימין המפה על הלחם בליל שבת זהו כדי לעשות הכירא שלאחר קידוש מסלקין המפה כי היכי דליתי סעודתא ביקרא דשבתא, מיהו מה שאנו משימין המפה על הלחם שחרית לאו היינו מהאי טעמא, דהאי טעמא לא שייך רק בליל שבת דאז הויא הכנסת שבת עכ״ל ע״ש.

★★

כתב בספר מפניני הרב על הגרי״ד סלוביציק ז״ל (ע׳ סט):
בליל שבת, כשנכנסו לחדר האוכל לאחר התפילה, הופתע רבנו לראות האיך שהרבה קערות מלאות כמה מיני אוכלים, וכן החלות, היו מונחות על השלחן קודם שקידשו. והתחיל רבנו לצעוק שדבר זה הוא נגד הדין, וכמו שהביאו

התוס' פסחים (ק:) ד"ה שאין מביאים בשם השאילתות שצריכים להביא את כל המאכלים לכבוד השבת - בדוקא לאחר הקידוש, והפציר במלצרים שיסירו את כל המאכלים מעל גבי השלחנות עד לאחר הקידוש. ופנה אל הרבנים שלחצו עליו שיבוא ואמר להם שהלא כן אמרתי לכם שיותר טוב יהיה לכם אם לא אשתתף. אחרי הקידוש החזירו המלצרים את כל הקערות עם האוכלים אל השלחן, וכשהבחין רבנו בדבר שהמלצרים יהודים היו ולא נכרים, הצטער על כך שהטריחם כל כך ואמר שאילו היה יודע מלכתחילה, היה מיקל להניח את כל האוכלים על השלחן ע"כ.

דף ק"א ע"א

בגמ': לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא.

כתבו תוס': וא"ת הא אמרי' דבתי כנסיות אין אוכלין בהן ואין שותין בהן, ואע"ג דאכילה ושתיה של מצוה מותר מ"מ שאינה של מצוה אסור וכו', וע"כ י"ל דלאו דוקא בביהכנ"ס אכלו אלא בחדרים הסמוכים לביהכנ"ס וכו', ע"כ יעו"ש.

והנה יעוי' בירושלמי בברכות (ספ"ב), וכ"ה בשבת (פ"ק ה"ב) שכ' דמעשה היה עם ר' מיישא ור' שמואל בר"י שישבו ואכלו בא' מהביהכנ"ס העליונים והגיע זמן תפילת מנחה וכו' יעו"ש, וא"כ מבואר בזה דמותר לת"ח לאכול בביהכנ"ס, וכן יעוי' במגילה (כח:) שמותר לת"ח לאכול שם, וכ"כ הרמב"ם בפי"א דתפילה ה"ו, וע"ש במגילה בע"א בתוד"ה אין דמש"כ בגמ' הכא רפ"י שאכלו בביהכנ"ס לאו דוקא שאכלו שם אלא בחדר הסמוך לביהכנ"ס, וכ"כ תוס' הכא, וע"ש שכ' כן אף לדאי' בירושלמי במו"ק (פ"ב סה"ג) ובסנהדרין (פ"ח ה"ב) שאכלו בביהכנ"ס סעודת מצוה דקידוש החודש דלאו דוקא שאכלו בביהכנ"ס וכו' [ודלא כש"כ הפנ"מ והקה"ע שם], ודחקו לומר כן מדלא איירי דוקא בת"ח, אך הכא דאיירי בת"ח אין לדחוק כן.

אמנם יעו"ש בירושלמי בבי' דה"חרדים" בברכות שם דכ' דהלשון מהופך עליית כנשתא, כלומר שהיו אוכלין כאחד באחד מהעליות הסמוכין לביהכנ"ס שרגילות לאורחין לאכול שם כדכתב רבינו ניסים בר"פ ערבי פסחים עכ"ל, אמנם דבריו תמוהים למה נדחק והפך הלשון, דשפיר אפ"ל הכא דהוי ממש בביהכנ"ס דת"ח היו ומותרים לאכול שם, ודוקא בגמ' הכא נדחקו הר"ן ותוס' לפרש דלאו דוקא בביהכנ"ס מדלא איירי דוקא בת"ח, וא"כ שפיר אפ"ל כבפנ"מ ובקה"ע דאכלו ממש בביהכנ"ס, והחרדים צ"ע.

★★

בגמ': ואף רבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה, דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא וכו'.

הנתיב חיים (או"ח סי' רע"ג) העיר דהא ע"כ התלמידים כוונו בתחילה לצאת בקידוש זה, דהא בעינן כוונת שומע ומשמיע, אלא שהיה בדעתם לאכול בביתם, דסברי כרב דלא בעי קידוש במקום סעודה, וא"כ רבה הו"ל למימר להם רק טעימו מידי דס"ל דבעינן קידוש במקום סעודה, ואמאי הוצרך להקדים להם דילמא אדאזליתו וכו'. וע"כ כתב דרבה א"ל כן לפני הקידוש שיטעמו מיד אחר הקידוש, וממילא עליהם לכוין לצאת בקידוש זה.

והחזון נחום (שו"ת סל"ב) כתב די"ל דהתלמידים כוונו לצאת על הצד דאתעקרו להו שרגא, אבל אם מצאו נר דלוק בביתם היה בדעתם לקדש שנית, ורבה אמר להם דאם אתעקרו לכם שרגא לא תוכלו לצאת בקידוש דהכא אם לא תטעמו מידי שיהא קידוש במקום סעודה.

★★

בגמ': דאמר אביי כי הוינא בי מר כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי דילמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ולא מקדש לכו בבית אכילה ובקידושא דהכא לא מפקיתו דאין קידוש אלא במקום סעודה.

הרמ"א בשו"ע או"ח (סי' רעג ס"ג) כתב דאם בשעת הקידוש היה דעתו שלא לאכול שם מיד ונמלך ואכל יצא. ומקורו מהב"י בסוף הסימן ע"ש.

וכתב שם הט"ז (בס"ק ב'), דהב"י כתב זאת מסברא דנפשיה ולא הביאו בשו"ע, משמע שלא היה זה הוראה ברורה אצלו, אך לו נראה שתלמוד ערוך הוא בגמרא כאן, דהרי מלשון הגמרא כי הוה מקדש אמר לן טעימו מידי משמע

שאמר כן אחר הקידוש, וא"כ קודם הקידוש לא הזהיר רבה לתלמידיו שיטעמו אח"כ כאן, וא"כ בשעת הקידוש היה דעתם לאכול בביתם, ואעפי"כ הועיל מה שאמר להם רבה אחר הקידוש מיד לאכול שם ואכלו ויצאו ידי חובת קידוש במקום סעודה, עיי"ש.

אך בקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' ה אות ע) כתב דאי אפשר לומר דאיירי בגמרא דרבה אמר לתלמידיו דיטעמו כשכבר היה אחר הקידוש, דהרי על כרחך שהתלמידים כיוונו לצאת ידי חובת קידוש מרבם, אלא סברו דיועיל מה שיאכלו בביתם דא"צ קידוש במקום סעודה ורבה אמר להם דלא יועיל כי צריך קידוש במקום סעודה, אלא ודאי דרבה אמר להם כן קודם הקידוש דיראו לצאת ידי חובת קידוש וכן לטעום מידי כי אם לא כן דילמא מתעקרא לכו שרגא וכו'. וכתב דבזה נסתר ראיית הט"ז הנ"ל עיי"ש.

והנה בצל"ח כאן כתב דאי אפשר לומר דמיירי דרבה אמר לתלמידיו זאת קודם הקידוש, דא"כ דילמא אמר להם רבה כן כי לכתחילה ודאי עדיף שיהי' קידוש במקום סעודה אבל בדיעבד א"צ קידוש במקום סעודה, אלא ודאי מיירי שרבה אמר כן לאחר קידוש וכדברי הט"ז הנ"ל עיי"ש. ומה שהקשה הקרבן נתנאל י"ל שדעת התלמידים היה מתחילה שאם יתעקר שרגא יצאו בקידוש הזה, ואם יהי' הנר דלוק יקדשו בביתם, ולכן הוצרך לומר להם דילמא מתעקרא לכו שרגא עיי"ש.

ובשו"ת חזון נחום (סי' לב) ובמחזה אברהם (או"ח סי' לד) הביאו דברי הצל"ח אלו, וכתבו דמזה יש להוכיח שאפשר לשמוע קידוש וה"ה שאר מצות בתנאי שאם יהי' כך וכך יצאו ידי חובתם בזה ואם לאו לאו, עיי"ש.

ועיין בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' כד אות ג) מה שכתב להוכיח מזה שהתלמידים שמעו הקידוש ורבה אמר להם לטעום דילמא מתעקרא לכו שרגא וכו', דמותר לאדם אחר ששמע קידוש או ברכה על אכילה ויצא י"ח להימלך ולהחליט שאינו אוכל ואינו נחשב לברכה לבטלה, עיי"ש מה שכתב בזה עיי"ש.

דף ק"א ע"ב

בגמ': כשהם יוצאים טעונים ברכה למפרע וכו'.

כתב המאירי ברכות (נ"ג ע"ב) וכעי"ז בלבוש (או"ח סי' קפד):

"ראוי לאדם שלא לזוז ממקום שסועד בו עד שיברך" "והוא מכבוד ברכת המזון שכמו שקובע את עצמו על אכילתו כך יקבע עצמו שיברך באותו מקום כדי שיהא ניכר שמברך להשי"ת על מה שאכל שם". ע"כ. וזה הדין המבואר כאן.

וכתב חכ"א בקובץ זרע ברך (ע' תשכח):

ועוד טעם יש לאיסור זה והוא שמא ישכח מלברך, או שישכח וישהה עד שיתעכל המזון שבמעיו ושוב לא יוכל לברך, כן הסבירו התוס' ד"ה כשהן, והרא"ש, והר"ן, ושאר ראשונים והובא בהג"ה סי' קעח סעי' ב' אלא שכתב המג"א שם ס"ק ח דכאשר הולך "לאכול" למקום אחר שוב ליכא חשש זה שהרי שם יאכל ויברך אלא דאכתי נשאר הדין הקודם מחמת כבוד ברכת המזון ולכן לכתחילה לא ילך גם בכה"ג לפני שבירך].

ולהלן מביא עוד מהמבואר בשו"ע או"ח (סי' קפ"ד ס"ב) דמי שלא היה בדעתו מתחילה ללילך למקום אחר, ועקר ממקומו למקום אחר קודם ברכהמ"ז שצריך לחזור ולברך במקומו הראשון אלא שכתב רבינו פרץ שאם יש לו עוד פת יאכל במקום השני מעט פת ויברך שם.

הסבר דברי רבינו פרץ כתב בשו"ע הרב (סי' קעח סי' ד' וסי' קפד סעי' א) שהרי בזה שעקר ממקומו קודם ברכת המזון כבר עבר על דין חז"ל הנ"ל שאסור לעקור ממקומו קודם ברכהמ"ז, אלא שהיה צריך לחזור ולברך כדי שיקיים מצות ברכת המזון במקום סעודה וא"כ גם כאשר יאכל מעט במקום השני ויהיה שם מקום סעודתו יוכל לברך שם במקום סעודה ב'.

ולגבי דין זה פשוט דבעינן דוקא פת (שו"ע הרב סי' קפד שם מ"ב קפד ס"ק ט') כיון שאנו צריכים ליצור מקום סעודה חדש שהרי אין לזה שייכות לסעודה הקודמת שממנו עקר, שהרי לא היה כן דעתו מתחילה שיהא הכל נחשב כסעודה אחת בלא עקירה.

ועוד גדולה מזו מצינו בשו"ת הלכות קטנות (הובא בבאה"ט ס"ק ד') דבעינן דוקא "כזית פת" וסברתו כיון דבעי' מקום סעודה חדש א"כ צריך שיהיה בו חיוב ברכת המזון מחדש ולכך צריך דוקא כזית, אבל אפילו למגן אברהם (שם

ס"ק ד') דסגי בפחות מכזית, לא סגי בלאו פת כיון שהוא מקום חדש ואכילה חדשה לא שייך לומר שהוא שייך לסעודה הקודמת ובטל אל הפת שלו, שהרי אדרבה בעינן מקום חשוב חדש.

נמצא יש לנו ב' אופנים:

א: בהיה בדעתו מתחילה לאכול בשני המקומות, דאז כיון דלא הוי עקירה כלל והכל סעודה אחת, סגי שיאכל במקום האחרון דבר מה ולא בעינן דוקא פת.

ב: בלא היה דעתו מתחילה לאכול בשני המקומות, דאז הוי עקירה, ובעינן לקבוע מקום סעודה חדש, אז בעינן דוקא פת, ויש אומרים אף כזית.

וע"ש שכתב לדון בנוגע למנהג הרגיל בכלל ישראל, שהרוצים לעקור מסעודתם לילך למקום אחר ולברך שם, מכוונים בשעת ברכה על אכילת ב' במקומות ואח"כ במקום האחר אוכלים שם חתיכת פת, ומברכים ברכת המזון.

הנהגה זו פשטה כבר לפני זמן רב והובא לגבי שאלה אחרת באשל אברהם (בוטשאטש) סי' קעח סעי' א'.

אלא שלפעמים נוהג זה מסובך, כגון בבואנו לסעודת שבת שבע ברכות והשולחנות ערוכים בכל טוב אבל אין למצוא גם חתיכת פת אחת, כי כבר הורידו מן השולחנות כל שארית מן הסעודה.

ולפי הנ"ל יש לדון הרבה במנהג זה אי בעי שיאכל במקום השני שהולך אליו פת או אפי' כזית ע"ש עוד בזה.

דף ק"ב ע"א

בגמ': **להודיעך כוחו דר"י** וכו'.

וברשב"ם: הלכך הכא כח דאיסורא עדיף ע"כ.

וכתב המהרש"ל בחכמת שלמה: ואני אומר אדרבה, הכא הוא כח דהיתרא שמיקל לברך עוד ולא חיישינן לברכה לבטלה להיות עובר משום לא תשא. לאפוקי רבנן דמחמירי שלא לברך כי הברכות אינן מעכבות ודו"ק עכ"ל. והמהרש"א חולק עליו. והוא פלוגתא יסודית בגדר "כוח דהיתרא עדיף".

וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל בספר הזכרון זכר שלמה - גולדשטוף (ע' תמט): ומדברי התוס' בברכות ד' ט"ו ד"ה להודיעך כחו דר"י שהקשו לשמעינן כוחו דר"י דכוחו דהתירא עדיף א"כ מוכח דלא כמהרש"ל - וכן מבואר בש"ס ברכות ס' ע"א כח דהתירא עדיף לי', הרי מבואר דמה שאינו צריך לברך משום כוחו דהתירא - ועיין במג"א סי' רט"ו ס"ק ו' ועיין בתוס' ברכות י"ב ד"ה לא דחשוב קולא מה שאינו צריך לברך עוד הפעם ועיין בחק יעקב או"ח סי' תע"ד אות ב' מה שהביא בשם מהרי"ל. ע"כ.

★★

בגמ': **ת"ר בני חבורה** וכו' **ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברהמ"ז** וכו'.

וכתב הראב"ד (בהשגות על הרי"ף) דזה דומה למי שהיו לפניו שתי תפילות מנחה ומוסף, דמנחה קודמת כיון שעתה הוא זמנה, ה"נ מקדים קידוש כיון שעתה הוא זמנו ע"כ.

וכתב ידידי הג"ר אליעזר קונשטט שליט"א (בקובץ מוריה שנה כ' גליון ה-ז ע' קלח): וצ"ע דבמס' ברכות (כח, א) ס"ל לר' יהודה דתפילת מוסף קודמת משום דזמנה עד ז' שעות, והויא מצוה עוברת. וא"כ ה"נ ברכת המזון הויא מצוה עוברת, דלאחר שיעור עיכול אינו יכול לברך, וה"ל להקדימה לקידוש ע"כ.

דף ק"ב ע"ב

בגמ': **אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד מאי טעמא אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות.**

הנה כלל מוסד הוא ש"אין עושין מצות חבילות חבילות", כלל זה מובא בש"ס שלשה פעמים, בגמ' (סוטה ח,א): "אין משקין שתי סוטות כאחת ואין מטהרין שני מצורעין כאחת ואין רוצעין שני עבדים כאחת ואין עורפין שתי עגלות כאחת לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות", במס' ברכות (מט,א) כלפי הדין שאין חותמין ברכה אחת בשתים, היינו, שאין חותמין ברכה אחת בשני דברים כגון בברכת המזון בברכה שלישית אין חותמין מושיע ישראל ובונה ירושלים - "שאין עושין מצות חבילות חבילות", וכן בגמ' כאן: "אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד", כגון הגומר סעודתו עם

כניסת השבת אין לו לקדש ולברך ברכת המזון על כוס אחת, משום "שאין עושין מצות חבילות חבילות".

דין זה אינו אלא דין דרבנן, כמו שכתבו התוס' בסוגיין (בד"ה והא) שאינו אלא איסור דרבנן, בטעם הדבר מצינו שתי סברות, רש"י (ד"ה חבילות) ותוס' בסוגיין (שם) כתבו: "שנראה כמו שהיו עליו למשאוי וממהר לפרק משאו", ואילו במס' מועד קטן (ח,ב ד"ה לפי) כתבו התוס' סברא אחרת בדין זה - כלפי הדין שאין נושאין נשים במועד ומפורש בגמרא הטעם בזה "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה", וכתבו התוס': "וטעם נראה קצת דכמו 'שאין עושין מצות חבילות' - דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה - יהיה לבו פנוי בשמחה", בהגהות מצפה איתן (בסוגיין) וכן בספר יד שאול (על הל' מילה) העירו שלפי דברי התוס' במו"ק יש לומר שהוא דין דאורייתא, כי הדין שאין מערבין שמחה בשמחה כתבו התוס' (מו"ק שם) שהוא גזירת הכתוב וילפינן לה מקרא, וכמו כן הדין "שאין עושין מצות חבילות חבילות" הוא דין דאורייתא, וכבר כתב בזה בספר מנחה חריבה (להגאון ר"פ עפשטיין - עמ"ס סוטה) שאין דבריו מוכרחים, כי יתכן שהתוס' לא דימה הדין "שאין עושין מצות חבילות חבילות" ל"אין מערבין שמחה בשמחה", כי אם כלפי הגדרת הענין - שיהא לבו פנוי במה שעושה, אכן לא רצו לדמות ששניהם הם מן התורה.

המנחה חריבה העיר בנידון זה - אם הוא מן התורה או מדרבנן, ממה שמבואר במס' פסחים (שם) שאם אין לו כוס אחר מקדש ומברך ברהמ"ז על כוס אחת, ולכאורה סברת הדבר הוא, כי במקום דוחק - כשאין לו, הקילו מחמת הדוחק שמותר לעשות מצות חבילות חבילות, ומזה יש להוכיח שהוא דין דרבנן, כי אם הוא מדרבנן - כי הם אמרו והם אמרו, ואם נימא שהוא דין תורה מנלן שמקילין בזה, אמנם, יש לומר סברא אחרת מדוע באין לו כוס אחר מותר לקדש ולברך על כוס אחת, כי באופן שאין לאדם כוס אחר יתכן שאינו נראה כמשא וכממהר לפרק משאו, כי מה שעושה שתי המצות בבת אחת הוא משום שאין לו אפשרות אחרת, ולא משום שממהר לפרק משאו, ולכן אף אם נימא שהוא דין תורה מובן מדוע באין לו קיל יותר.

★★

בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' סד) הביא מה שכתב לו שואל אחד "בשם הגאון מוה"ר אהרן שפיטץ זצ"ל (מגדולי תלמידי חת"ס, היה אב"ד פרוסטיץ והאליטש, חותנו של הגאון ר' אברהם שאג אב"ד קויבערסדארף, נלב"ע בדמי ימיו בשנתו המ"ט על פני רבו החת"ס, ובדרשות חת"ס ח"ב עמוד שע"ז מובא הספד עליו עם תוארים נשגבים) שלא רצה ליקח סנדקאות ולהיות מוהל בפעם אחת", מחמת דין זה "שאין עושין מצות חבילות חבילות", והשיב לו המהר"ם שיק שלא אאמין לשמועה זו, וכתב בזה שני נימוקים מדוע אין בזה משום מצות חבילות חבילות, כי בשני מצות ששייכים להדדי - אף שאחת חלוקה מחברתה אין בזה משום חבילות חבילות, כמו בהבדלה וקידוש בליל יו"ט שחל במוצ"ש שעושים אותם על כוס אחת, ואיתא בגמרא (פסחים שם) הטעם: "הבדלה וקידוש חדא מילתא היא", כי "תרוייהו משום קדושת יום טוב נינהו, ובהבדלה עצמו הוא מזכיר קדושת יום טוב דהמבדיל בין קדש לקדש קא מברך" (רש"י שם), וכמו כן מוהל וסנדק שייכים אהדדי. סברא נוספת כתב בזה: "כי חבילות מיקרי אם עושים ב' מצות כאחת, אכל כאן אין הסנדק עושה כלום - אלא מניח התינוק על ברכיו ומעשה לבנה בעלמא משמש, וכי אסור להניח על עצמו תפילין ולהתעטף בציצית, א"כ פשיטא דבכה"ג לא שייך אין עושין וכו', שהרי הסנדק אינו עושה כלום, אלא הוא (כלומר, הסנדק) במקום המזבח, ועל המזבח היו מניחים כמה מיני קרבנות, ואיברים ופדרים שלא נתעכלו מאמש ומהיום".

★★

בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' סט) דן במה שמצינו בספרי דרוש כגון ביערות דבש הספדים על שני צדיקים בפעם אחת, וכן לא מצינו שנמנעו להספיד כששמעו פטירת שני צדיקים בהספד אחד, מדוע לא יהא בזה משום "אין עושין מצות חבילות חבילות", כי מצוה הוא להספיד על צדיק שמת ולהצטער על זה. וכתב בזה שני נימוקים, כי הכלל "שאין עושין מצות חבילות חבילות" לא נאמרה רק כשהאדם עצמו גורם לזה שיעשה שני המצות בבת אחת, כי בכה"ג נראה עליו הדבר כמשא - ורוצה לפטור את עצמו מן המצוה, אכן אם נזדמן לפניו יחד שתי מצוות בלא כוונה מכוונת - ומוטל עליו לעשות את שניהם מיד, אין זה נראה כמי שהמצוות עליו כמשא, שהרי הוא כאילו מאליו נפל עליו ענין זה שיצטרך

לעשותם יחד, וכן הוא לגבי הספד, כשישמע פטירת שני צדיקים בבת אחת, הרי תיכף מחיוב להצטער על פטירת שני הצדיקים, ובכה"ג הרי לא הביא על עצמו כלל דבר זה שיצטרך לעשותם יחד, ועוד, כי באופן כשקיום שני מצות יחד מוסיף בשלימות המצות לא שייך לומר שהמצות עליו כמשא כשעושה אותם יחד, ואילו בהספד - כשמספיד שני צדיקים יחד מעורר יותר לב השומעים כשמציע שבחם וגדלם, ומתעוררים יותר אל הבכי ואל הרהור התשובה שזה תכלית ההספד, ונמצא שמצות ההספד נעשית ביתרון הכשר, לכן אין בזה משום מצות חבילות חבילות.

★★

בגמ': אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד. מאי טעמא אמר רנב"י לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות.

פירש הרשב"ם דהטעם שאין עושין מצות חבילות חבילות דמיחזי עליה כמשאוי, וכן פירשו התוס' בסוטה (ח.). אמנם במסכת מו"ק (ז:) כתבו התוס' דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת. הארעא דרבנן (מערכת א') העיר דלפי הטעם של תוס' במו"ק אינו מובן אמאי אין אומרים ב' קדושות על כוס אחד, דהא בתחילה פנוי לבו לגמרי לברכת המזון, וכשפנה לבו מברכת המזון אמאי לא יאמר עליו גם הבדלה.

והמנחה חריבה (סוטה ח.) הקשה גם לפי הרשב"ם והתוס' בסוטה דאיך שייך באומר ב' קדושות על כוס אחד הא דנראה עליו כמשאוי, והביא מספר נר לדוד שהקשה כן. ועי' בתפארת ישראל (נגעים פ"ג) שג"כ העיר כיו"ב, וכתב דבאומר ב' קדושות על כוס אחד מיחזי כמשאוי, מדטריחא ליה להביא כוס נוסף להבדלה. (מיהו המנחה חריבה העיר דעדיין צ"ע בהא דברכות מט. דאין חותמים בשתים).

★★

בגמ': לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות וכו'.

בשפת אמת בחי' לשבת (כ"ג ע"ב) ד"ה שמן שריפה וכו' כתב גבי נר שבת בשמן תרומה דלא הוה חבילות - חבילות. כיון דהמצוה בשריפת תרומה הוא במה שנשרף משהו בכל רגע ורגע, אבל המצוה של שבת הוא בהדלקה וכו' לא הוה חבילות חבילות ע"כ.

וכתב בספר קובץ על יד כאן: וניחא בזה הא דאוכל מצה ממעשר שני, ולא אמרינן דהוי חבילות חבילות, כיון דגם שם הוי ב' סוגי מצות, דבמע"ש המצוה שיאכל, ובמצות מצה הוי מצוה על הגברא ע"כ.

★★

בגמ': אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד מאי טעמא אמר רנב"י לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות וכו' **אין לו שאני.**

הגאון ר' פנחס אפשטיין זצ"ל (במנחה חריבה סוטה כו:) הוכיח מתירוץ זה דהא דאין עושין מצות חבילות חבילות אינו לעיכובא ודלא כמו שהוכיח שם בתחילה (כה.) מסוגיא דסוטה שם.

וע"ע במנחת חריבה בסוף דבריו (כח.) שכתב דהא דאמרינן אין לו שאני, אין הכוונה דחז"ל הקילו בכה"ג משום דאין לו, אלא דכל הטעם של מיחזי כמשאוי לא שייך רק כשיש לו אפשרות לב' כוסות אבל באין לו אין כאן מיחזי כמשאוי כלל. ולפ"ז לכא' יש לדחות מה שהוכיח מכאן דהא דאין עושין מצות חבילות חבילות אינו לעיכובא.

★★

בגמ': אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא.

הרי"י אלגזי בארעא דרבנן הביא מהלקט הקמח שנשאל מה דינו של בן א"י שנמצא עם בן חו"ל במוצאי יו"ט ראשון ואין להם אלא כוס אחד, כיצד יעשו, והשיב דהן גופין מוחלקים בודאי בכה"ג לא שייך למימר קידוש והבדלה חדא מילתא היא. (ולפי מש"כ רש"י והרשב"ם לכאו' בלא"ה לא שייך לומר חדא מילתא היא דהא הבן אי' מסיים בין קדש לחול).

וע"ע"ש בארעא דרבנן בדברי הלקט הקמח.

★★

המהר"ם שיק (או"ח סס"ד) כתב ששמע בשם הגאון מוהר"א שפיטץ שלא רצה ליקח סנדקאות ולהיות מוהל בבת אחת, דאין עושין מצות חבילות חבילות. וכתב המהר"ם שיק דאינו מאמין למה שאומרים כן בשמו, דבב' מצות דשייכי

אהדדי אין חסרון חבילות חבילות, וכדאמרינן הכא בקידוש והבדלה.

דף ק"ג ע"א

בגמ': רבי יהודה אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על המזון שהוא בתחילה.

פירש"י והרשב"ם דכיון דגמר סעודתו התחייב כבר בברכת המזון ואין מעבירין על המצות. הארעא דרבנן (סוף אות א') והובא בשדי חמד (ח"ט סא:) הסתפק דמי שיש לפניו ב' מצות אחת דאורייתא ואחת דרבנן, ופגע ברישא במצוה דרבנן, אי אמרינן בכה"ג אין מעבירין על המצות ויעשה המצוה דרבנן, או לא נאמר כלל זה רק כששניהן דאורייתא או שניהן דרבנן.

והוכיח מדברי רש"י ורשב"ם שכתב דברכת המזון קובעת רק משום דנתחייב בה בתחילה, הא אילו אי נר ובשמים באים עליו מתחילה היה חייב להקדים אותם, אע"ג דהא מדרבנן וברכת המזון דאורייתא.

וע"ש בשדי חמד שהביא מספר גזע ישי [מערכת אלף אות כ"ו] שחולק ע"ז וס"ל דאין אומרים אין מעבירין עה"מ דרבנן מפני מצוה דאורייתא, ודחה דיוקו מדברי רש"י, דאי אתינן לדייק כל האי דיוקא אף אנן נידוק ונאמר טעמא דנתחייב בברכת המזון בתחילה הא אם חלו שתיהן כאחד אנו חייב להקדים ברכת המזון, ועע"ש.

דף ק"ג ע"ב

בגמ': כי מטא לאבדולי קם שמעיה ואדליק אבוקה משרגא א"ל למה לך כולי האי הא מנחא שרגא א"ל שמעא מדעתיה בנפשיה קעביד א"ל אי לא שמיע ליה מיניה דמר לא הוה עביד א"ל לא סבר מר אבוקה להבדלה מצוה מן המובחר.

כתב הט"ז (או"ח סי' רח"צ סק"א) מקשים העולם דלמה לא תירץ מיד מה שתירץ בסוף דאבוקה מצוה מן המובחר. וכתב הט"ז דמעשה שהיה דהיה לו נר מודלק ולקח אבוקה והדליקה מהנר, והקשה לו דלמה לך כולי האי להדליק אבוקה מנר והא אפשר להוסיף נר לנר שיעשו אבוקה דהיינו אותו הנר שמונח והנר שהוסיף, והשיב לו דהשמש עשה כן מעצמו, כלומר מה שהדליק אבוקה מנר, אבל באמת אין צריך רק נר אחד, וחזר והקשה לו דבודאי שמע דהשמש שמע ממנו דאבוקה מצוה מן המובחר, והוא טעה מדעתו, וחשב דצריך להדליק אבוקה מנר.

דף ק"ד ע"א

בגמ': ר' יוסי ב"ר יהודה אומר חותם מקדש ישראל.

לכאו' שיטתו צ"ב דבשלמא ביו"ט מברכין מקדש ישראל כדאמרינן דישראל אקדשינהו לזמנים, אבל מהיכ"ת נימא מקדש ישראל במוצאי שבת בהבדלה.

ותירץ בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' י"ח) דקס"ד דבצאת השבת כשם שיצאה קדושת השבת מהזמן כן יצאה הקדושה מהאישים, וירדה הקדושה מישראל, לזה מברכין מקדש ישראל דאינהו עדיין בקדושתן עומדין עייש.

וביאר הגאון ר' יוסף ענגיל (בספרו בית האוצר א' כ') דקדושת שבת היא יסוד קדושת הישראלית, שהרי שבת כוללת כל התורה, והמומר לחלל שבת מומר לחלל תורה, ומטעם זה מחללי שבת מכונים בשם אחרים, לפי שנסתלקה מהם קדושת ישראל, לזה הוצרך להשמענו שבעצם ישראל לא ירדה קדושתם אחרי השבת.

★★

ברשב"ם ד"ה אבל לא במוצאי יו"ט לשבת.

כתב הרשב"ם דאפרכוס יוצא והמלך נכנס אין דרך ללות האפרכוס שהכל נמשכין אחר המלך.

כתב הגרי"מ אנרנברג זצ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' עח) דהנה מבואר בדברי הרשב"ם דטעם ההבדלה היא כדי ללוות את המלך, והיינו מטעם יום השבת שעבר, והיא כסברת הרמב"ם שהביא הרב המגיד בפרק כ"ט מה' שבת (הי"ב), ולא כהראב"ד שמביא הה"מ שם שטעם ההבדלה היא משום ימות החול שנכנסים עיי"ש.

ולפי"ז א"ש מה שפירש הרשב"ם לעיל (קב ע"ב) על דברי הגמרא דע"כ מותר לומר ביו"ט שחל במוצ"ש קידוש והבדלה על כוס אחד משום דקידושא והבדלה חדא מילתא היא, ופירש הרשב"ם משום דגם בהבדלה מזכיר קדושת יו"ט דהרי מברך המבדיל בין קודש לקודש, ואם הי' ס"ל כהראב"ד

דטעם ההבדלה היא משום ימות החול שנכנסים, א״כ הי׳ יכול לומר בפשטות דחדא מילתא היא משום דשניהם הוי משום היו״ט שנכנס, אך היות והרשב״ם ס״ל דהבדלה היא משום יום השבת שעבר וכנ״ל, ע״כ שפיר הוצרך לפרש דהקידוש והבדלה חדא מילתא היא דבשניהם מזכיר קדושת יו״ט.

וכן גם רש״י שפירש שם כהרשב״ם, הוא משום דס״ל בשבת (קנ ע״ב ד״ה המבדיל) דהבדלה היא משום יום השבת שעבר, עיי״ש.

דף ק״ד ע״ב

בגמ׳: א״ל רב יהודה לרב יצחק בריה זיל אמטי ליה כלכלה דפירי וחזי היכי אבדיל, לא אזל, שדר ליה לאביי.

בחי׳ הגז״ר בענגיס (ח״ב סי״ח) תמה דאיך לא קיים רבי יצחק מצות כיבוד אב שציוהו ללכת, ובכיבוד אב לא שייך שליחות דהוי מצוה שבגופו. ואף אם נאמר דשאני הכא דעיקר רצון אביו היה לדעת האיך מבדיל עולא, וכה״ג אפשר לקיים גם ע״י אחרים, מ״מ הא קי״ל דמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכתב דמכאן סייעתא לשיטת הרשב״א (יבמות ו.) דלא שייך כיבוד אב דאורייתא רק במה שיש לאביו הנאה וכמש״א מאכילהו ומשקהו וכו׳ אבל לא בכל מילוי משאלת לבו של אביו.

★★

בגמ׳: א״ל רב יהודה לרב יצחק בריה זיל אמטי ליה כלכלה וכו׳ א״ל רברבנותיה דמר וסררותיה דמר גרמא ליה למר דלא תימא שמעתיה מפומיה.

המדר״י ברונא (שו״ת קל״ח) נשאל אם אב רשאי לומר לבנו ״מר״. והשיב (תשוב׳ קל״ט) דבגמרא כאן מבואר בהדיא דרב יהודה קרא לבנו רב יצחק ״מר״. ע״כ.

ויש להעיר בזה מש״כ רש״י עה״ת על הפסוק (בעקידה, וירא כ״ב א׳) והא׳ נסה את אברהם, ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. וכ׳ רש״י הנני לשון ענייתם של חסידים, ל׳ ענוה הוא. ולהלן בפסוק ז׳ נאמר ויאמר יצחק אל אברהם אביו, ויאמר אבי ויאמר הנני בני, הרי שאברהם דיבר אל בנו בלשון ענוה ורכות.

דף קה ע״א

בגמ׳: ופליגא דרב הונא דרב הונא חזייה לההוא גברא דשתה מים קודם הבדלה וכו׳.

בספר ״אז ידבר״ להרב החסיד ר׳ דוד אשר זליג ארליך זצ״ל מביא בשם אביו הרב החסיד ר׳ יונה זצ״ל, שעל כן הקפיד רב הונא על שתיית מים קודם הבדלה, דהנה מצינו בגמרא מגילה (כז ע״ב) שהיה רב הונא זהיר מאד על קידוש היום ומשכן את אבנטו בשביל יין לקידוש, ובמסכת שבת (כג ע״ב) אמר רב הונא הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין, ועיין שם במסכת מגילה במעשה דר׳ זכאי, ובאמת רב הונא עצמו שהקפיד על קידוש היום כדחזינן בגמרא מגילה זכה ומילא גרבי יין, כדאיתא במסכת ברכות (ה ע״ב) דתקיפו ליה ארבע מאה דני דחמרא, ועל כן כמו שהיה זהיר כל כך על קידוש היום, כמו כן בהבדלה שהוא משום כבוד שבת היה זהיר מאד, ועל כן הקפיד שלא לשתות אף מים קודם הבדלה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: כל המטעם כלום קודם שיבדיל וכו׳.

בטור ובשו״ע (או״ח סי׳ רצט ס״א) איתא אסור לאכול שום דבר או אפי׳ לשתות יין או שאר משקין חוץ ממים משתחשך עד שיבדיל.

וכתב בשו״ת זכרון יהודה (או״ח סי׳ פז) דמדהא דשינו הטור והשו״ע מלשון הגמרא ולא כתבו שאסור לטעום קודם הבדלה, אלא כתבו דאסור לאכול, הרי דטעימה מותר. וזהו דומה למה שכתב הט״ז (סי׳ קסז ס״ק ז) לגבי אסור לאכול קודם שיתן לבהמתו, דמזה שלא קאמרה הגמרא אסור לטעום כמו דאמרה כאן לגבי הבדלה, הרי דטעימה מותרת קודם שיתן לבהמתו עיי״ש.

אבל בשו״ת יביע אומר (ח״ח אוח סי׳ לג אות ג) דחה דבריו וכתב דבלשון הרמב״ם (פכ״ט מה׳ שבת ה״ח) איתא שאסור לטעום, וכן בשו״ע הגר״ז כתב שאפי׳ לטעום מעט אסור, וגם שם בדינא דהט״ז חלקו עליו האחרונים וכתבו דאסור לטעום קודם שיתן לבהמתו, עיי״ש.

★★

בגמ': דתנא משמיה דר' עקיבא כל המטעם כלום קודם שיבדוק מיתתו באסכרה.

ויעוי' בתוד"ה לא וכו' שכ' דהוי "מידה כנגד מידה" דהוא משביע "גרונו" על כן יחנק ב"גרונו", ואסכרה במקום חנק כדאמרי' בפ"ג דכתובות (ל:) מי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי והיינו אסכרה, עכ"ד ע"ש. אולם יל"ע בזה, דיעוי' בפ"ק דברכות (ח.) שכ' תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה נבראו בעולם שנא' למות תוצאות, תוצאות בגימטריא הכי הוו, קשה שבכולן אסכרה, ניחא שבכולן נשיקה וכו'. וא"כ יל"ע מ"ט נענש כולי האי הא ליכא מיתת ב"ד על האוכל לפני הבדלה ואינו שייך כלל לעבירות "החמורות" וא"כ מ"ט נענש במיתה הקשה ביותר.

וה"נ יל"ע בדאי' בספ"ד דמעילה (יז:) בעובדא דר' אלעזר ב"ר יוסי ורשב"י דכשהיו מהלכים בדרך נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לדם השרץ וכו' עיקם ר"א ב"ר יוסי פיו ואמר וכו', וכ' ברבינו גרשום בזה"ל, עקם פיו וכו' ואעפ"כ הרגיש בו רשב"י ואמר לו מעקימת שפתיך, ראיתי שהשבת תשובה וכו' אבל הואיל והוריתה הלכה לפני ענשו וקי"ל דנפל בחולי "אסכרה" והיה יושב בספינה וכו', עכ"ל יעו"ש. וכן יעו"ש בתוד"ה אל יחזור שכ' כן בשם ירושלמי דאחזתו "אסכרה" וכו' ע"ש. וי"ל דג"כ הוי מידה כ"מ דכיון שחטא בפיו ובגרונו בדהורה הלכה לפני רבו רשב"י ע"כ נענש בזה. אולם מאידך צ"ע כנ"ל מ"ט נענש כולי האי אינו העבירה החמורה "ביותר" להורות לפני רבו. וה"נ יל"ע בדאיתא בספ"ב דנדה (כ.) דר' ישמעאל ב"ר יוסי קילל באסכרה לכל מאן דיבדוק דם נדה ע"פ אדמה יבשה יעו"ש, וי"ל דהוי מידה כ"מ על שמורה החכם "בפיו" ע"פ בדיקה כזאת דע"ז יענש באסכרה דהוי "בפה". אך מאידך יל"ע כנ"ל הא עוון נידה אינה חמורה "ביותר" כ"א עוון ד"עבודה זרה" ולא יהיה חמור מן הבא על אשת איש דמיתתו רק ב"חנק" דהוי הקל ביותר ומ"ט א"כ קילל ר"י בר יוסי ב"אסכרה".

וה"נ יל"ע בדא"ר אלעזר ב"ר יוסי בשבת (לג:) דאסכרה מגיעה בפה בעון שאוכלים בה דברים שאינם מתוקנים, ופירש"י מעושרים, שהטבל במיתה בידי שמים כדילף באלו הן הנשרפין בסנהדרין (פג.), עכ"ל ע"ש. דנהי דהוי מידה כנגד מידה ששניהם **בפה**, מ"מ מ"ט יענש על עוון זה שאינה החמורה "ביותר" במיתה הקשה "ביותר", וצ"ע. וה"נ יל"ע בדאיתא בפ"ג דכתובות (ל:) ובפ"ק דסוטה (ח:) ובסנהדרין (לז:) דא"ר יוסף מיום שחרב ביהמ"ק אע"פ שבטלו סנהדרין דין ד' מיתות לא בטלו, מי שנתחייב סקילה נופל מן הגג וכו', ומי שנתחייב חנק או טובע בנהר או מת בסרונכי יעו"ש, ופירש"י בסרונכי, אסכרא והוא בגרון ע"ש, והיינו מידה כנגד מידה דכיון שדינו ליענש ב"חנק" דהוי ב"גרון" על כן נענש באסכרה דג"כ הוי "בגרון". אולם יל"ע דמאידך חנק הוי המיתה הקלה ביותר מכל הד' מיתות ב"ד לדעת רבנן כמבואר בר"פ ד' מיתות בסנהדרין (מט:) במ' יעו"ש, וכ"ה ברמב"ם בפי"ד דסנהדרין ה"ד יעו"ש, ואף לר"ש דס"ל שם דחנק חמור מסייף מ"מ ס"ל דסקילה ושריפה חמורים יותר, וא"כ מ"ט נענש במיתה החמורה ביותר ד"אסכרה" הא אין דינו ליענש במיתה החמורה ביותר.

אמנם י"ל בזה דאיכא "דרגות" במיתת האסכרה, ולא כל המת עי"ז הוי מיתה הקשה ביותר, ומש"כ בגמ' בפ"ק דברכות שם דהקשה ביותר הוי אסכרה אין הכוונה שכל המת בזה תמיד הוי כן אלא שהקשה שבאסכרה הוי הקשה ביותר אך פעמים הרבה אינו כן. וא"כ י"ל דמי שנתחייב חנק שנענש באסכרה אינו לוקה בזה באופן היותר קשה אלא באופן קל יותר, וכן האוכל לפני הבדלה, והמורה על דם נידה ע"פ בדיקת אדמה יבשה, וכן ר"א ב"ר יוסי שנענש בזה על שהורה לפני רבו כולהו לא הוי באופן היותר קשה ששייך במיתתו, וא"כ לק"מ.

והנה יעוי' בפדר"א (פרק ל') דכ' דהלך ישמעאל והשליך עצמו תחת חרולי המדבר (קוצים) ואמר רבון העולמים אם יש לפניך רצון להשקות אותי השקני מים ואם לא תצא נפשי בצמא כי משונה היא מיתת הצמא וקשה מכל המיתות, ושמע הקב"ה תפילתו וכו', עכ"ל הפדר"א יעו"ש. ומשמע שקשה אף יותר מאסכרה, ודלא כהגמ' הכא, ויל"ע. וצ"ל דהוי פלוגתא דהגמ' דידן והפדר"א.

(נופת צופים)

★★

בגמ': איתיביה כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם וכו'.

הגאון רבי אלעזר משה הורוויץ אב"ד דפינסק זצ"ל הקשה לבעל המלבושי יו"ט (ח"ב סוף יו"ד) דאמאי קודם

כבוד היום לכבוד הלילה, והא מבואר בסוכה (כה:) לגבי אותן אנשים שטימאו עצמן למת מצוה אע״ג שלא יוכלו עי״ז להקריב קרבן פסח, דמצוה קלה הבאה לידך אין צריך לדחותה מפני מצוה חמורה העתידה לבא, ודוחק לחלק בין זמן מועט לזמן מרובה.

ותירץ המלבושי יו״ט דיש לחלק בין הידור באותה המצוה בעצמה למצוה אחרת, בודאי באותה המצוה אם יודע שיכול לקיימה אח״כ ביותר הידור מחויב להשהותה כדי שיעשנה בהידור יותר, ולכך גבי עונג שבת אמרינן דכבוד יום קודם לכבוד לילה, אבל בסוכה שפיר אמרינן דיקיים מצוה קלה עכשיו, אע״פ שעי״ז מבטל אח״כ מצוה אחרת חמורה, עע״ש.

★★

בטעם הדבר שכבוד היום עדיף מכבוד הלילה. כתב בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ י״ז) משום שקדושת שבת מתגברת והולכת, וקדושת היום היא יותר מקדושת הלילה, עיי״ש. וכיוצא בזה כתב האוה״ח הק׳ (קדושים י״ט סו״פ ג׳) בשם הזוהר הק׳, עיי״ש שלכן קראו חז״ל (לקמן קו, ע״א) לקידוש היום קידושא רבא, כי קדושתו יותר משל הלילה.

ויש לציין בענין זה מה דאיתא בגיטין לח ע״ב וברש״י שם שהיתה משפחה אחת בירושלים שנעקרה משום שהיו קובעים עיקר סעודתם בליל השבת, משום ביטול בית המדרש של יום השבת ואנן קיי״ל דכבוד היום עדיף.

★★

והובא בשו״ע (סי׳ רע״א ס״ג), וכתב שם המג״א (סק״ד) שבזוה״ק (פ׳ יתרו) איתא: בעי׳ לסדר פתורא בלילא דשבתא בנהמי ובמזוני, ר׳ יצחק אמר אפילו ביומא דשבתא נמי עכ״ל. ועל פי פשטות הלשון הוא נגד הגמ׳ הנ״ל דכבוד יום קודם לכבוד לילה עיי״ש במחצית השקל.

וכתב בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ קכ״ו): אכן יש לפרש כאן לפי מה שהובא בשם האר״י ז״ל (בשער הכוונות דף ע״ב ע״ד) שיש להניח על השלחן מיין קידוש וכוס של ברכת המזון, וגם מה ששייר מן הפת שאכל ישאיר על השלחן כל הלילה, מטעם שמביא ברכה אל ביתו, (ועיין במג״א ריש סי׳ רס״ב), וגם הובא בטו״ז יו״ד (סי׳ קע״ח סק״ה) שבעש״ק מבעוד יום יהיו מונחים על השלחן החלות שאפה לצורך שבת (והוא כבוד שבת). וי״ל שזה כוונת הזוהר שבעי לסדר שולחנו בלילה דשבתא, היינו שיהיה מסודר ומונח על השולחן, ולא מיירי מאכילה, ועל זה אמר ר׳ יצחק אף ביומא דשבתא נמי. ואפשר שזה כוונת המג״א, ולא כמו שמפרש המחצית השקל.

ויש לציין למש״כ בספר מנהג ישראל תורה (סי׳ רע״א אות ח׳):

בים של שלמה קורא תגר על שאין נזהרין בזה. ומה״ט גדר גדר לעצמו שלא לאכול דגים בלילה רק ביום שהוא דבר חשוב ומסויים, ובספר יוסף אומץ אות תרמ״א מצאתי שכתב דלכן נוהגין לאוכל השאלנט והצלי דוקא ביום, (ועיין בספר מיכלא דאסוותא אות צ׳) ע״כ.

דף ק״ה ע״ב

בגמ׳: ואם אין לו אלא כום אחד מניחו עד לאחר המזון ומשלשלין כולן לאחריו ולא אמרינן חביבה מצוה בשעתה.

כתב הדברי מלכיאל (ח״א סט״ו) דגם לדעת הצל״ח (רפ״ח דברכות) דיש קדימה למצוה דאורייתא למצוה דרבנן, מ״מ כשיש עדיפות למצוה דרבנן, כגון תדיר, אין עדיפות לדאורייתא, דאל״ה מאי פריך כאן דנקדים הבדלה משום חביבה מצוה בשעתה, והא מ״מ ברכת המזון עדיף שהוא דאורייתא. ע״כ. אולם עיין שו״ת נודע ביהודה מהדו״ק או״ח סי׳ מא דלא משמע הכי התם. עיי״ש.

דף ק״ו ע״א

בגמ׳: זכור את יום השבת לקדשו - זכרהו על היין וכו׳.

בספר אגרות ורשימות קהלת יעקב (ע׳ כט) נדפס מכתב מהגה״צ ר״י סופר מערלוי שליט״א והוא כותב אל בעל הקהלות יעקב:

באתי לשאול חוו״ד הק׳, הסוברים דקידוש על היין דאורייתא ה״ה המפרש בנזיר (ד׳ ע״א) והי״א שבתוס׳ פסחים (ק״ו ע״א) ושבועות (כ״ו ע״ב) האיך יסבירו הא דנר שבת ונר חנוכה קודם ליין לקידוש, ואולי י״ל דיכולים לצאת מקידוש של שליח ציבור וכעין שכתב רבינו יונה מובא בראש״ ערבי פסחים (סס״י ה׳) יעיי״ש ע״כ.

ושם (ע׳ לא-ב) נדפסה תשובת הגאון בעל קהלות יעקב להנ״ל:

ובהא דשבת כ״ג ע״ב דנר שבת ונר חנוכה נ״ח עדיף מיין לקידוש, אשר להשיטות הסוברים דקידוש על היין דאורייתא [הזכירם פא״מ שליט״א המפרש שם נזיר ד״ד וי״א שבתוס׳ פסחים (ק״ו ע״א) ושבועות (כ׳ ע״ב), ויש להוסיף הראב״ן ז״ל שהביא השאג״א (סי׳ ס׳)] קשה היכי דחינן מצוה דאורייתא דקידוש בשביל מצות דרבנן וכמש״כ פא״מ שליט״א, הנה בני שליט״א אמר לי דכה״ג אשכחן בהלכות מגילה (סי׳ תרפ״א) בט״ז סק״ב דסובר דפירסומי ניסא דוחה מ״ע דאורייתא וה״ה פירסומי ניסא דחנוכא, ממילא כש״כ נר שבת דעדיף מנ״ח משום שלו׳ בית אלא שהטו״ז כתב שם משום דמקרא מגילה מדברי קבלה וחמיר כד״ת ע״ש.

והנה לכאורה נראה דמצוה שקבוע לה זמן כגון אתרוג והוא לא טרח קודם זמנו לקנותו ולהכינו, ובזמן החיוב לא היה יכול להשיגו, אינו נדון כמבטל מצוה במזיד ממש כיון דבזמן החיוב אנוס הוא, ומה״ט מבואר בזבחים (ד״ק ע״א) דבכהן שמתה אשתו ערב פסח קודם חצות מטמאין אותו בע״כ משום דעדיין לא מטא חיובא דפסח, אבל במת אחר חצות חיובא דפסח דוחה מצות טומאת קרובים. והיינו דכשמטמא עצמו בזמן החיוב הוא מבטל מצוה ממש, אבל המטמא עצמו קודם זמן חיובו אינו כמבטל מ״ע ממש [רק בדיני שמים חמיר ודאי יותר מהא דבעידן ריתחא ענשו אעשה שאינה חיובית ועי׳ באור שמח פ״כ מסנהדרין במסקנתו].

וכיון שהנדון אי נר שבת ונ״ח קודם לקידוש היום הוא לענין מבעוד יום מה עליו להכין, דאז אפילו אי נמנע מלקנות קידוש היום אינו כמבטל מ״ע דאורייתא אלא כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב [וידוע פלוגתא דרז״ה ז״ל ורמב״ן ז״ל פ״ו דשבת בהפלגה בספינה פחות מג׳ ימים קודם השבת, ובפ׳ ר״א דמילה לענין אישתפך חמימי דלאחר המילה ואכמ״ל], ושפיר יש כח ביד חכמים להורות שיקנה הנר שבת ונ״ח, ובפרט שהחיוב שלהן חל קודם, שהרי מצות הדלקתן הוא סמוך חשיכה קודם השבת. ובאמת להסוברים דקידוש על היין דרבנן, צע״ק למה לי טעמא דשלו׳ בית ופרסומי ניסא, דלכאו׳ פשוט שהם קודמים משום שחיוב שלהן חל כבר ועדיין אינו בקידוש היום וצ״ע.

ובפרט לשיטת הרמב״ם ז״ל דגם מצות דרבנן הוא דאורייתא מלא תסור והא דקילי טובא מדאורייתא אינו אלא מפני שהם אמרו והם אמרו וכך הי׳ תקנתם, והכא משום שלו׳ בית ופרסומי ניסא אקדמינהו רבנן, ובתר שחייבו חכמים כבר הוו זה וזה דאורייתא עכ״ד.

★★

בספר מנחה בלולה (פר׳ כי תצא) כתב חידוש נפלא וז״ל: על דרך שאז״ל בפסחים (ק״ו.): זכרהו על היין, כך זכירת ענין עמלק בפורים במגילה ועל היין. ומכאן אמרו חכמים ז״ל מצוה לבסומי בפוריא ע״כ והוא דבר פלא.

וי״ל דבשבת זכור שקודם פורים אין לשתות כ״כ הרבה יין למרות שנקראת שבת זכור - ע״ש קריאת זכור את אשר עשה לך עמלק - וזכרהו על היין כנ״ל. אך הרי הביא רש״י עה״פ (בראשית מ״ג, ל״ד) וישתו וישכרו עמו, דאז השתכרו כיון שהרבה זמן קודם לא שתו יין ע״ש. א״כ אם ישתה הרבה יין בשבת זכור זה יגרם לו שלא ישתכר אח״כ בפורים ודו״ק היטב. (והוא דבר נכון לא רק ע״ד הלצה לפורים).

ולפי״ז אולי יצא לנו לפשוט ספק האחרונים אי יוצא יד״ח חייב אדם לבסומי בפוריא ע״י שאר משקים המשכרים חוץ מיין, עי׳ ברמב״ם (פ״ב דמגילה הט״ו) שכתב: ושותה יין וכו׳. אך במהדורת הרמב״ם של ר״ש פרנקל ז״ל ליתא לתיבת יין ע״ש. וראה בנמוקי או״ח (סי׳ תרצ״ה ס״ק ד׳) בזה ובספר יד סופר להגרי״ח סופר שליט״א (ח״ב עמ׳ ס״ה) ע״ש מש״כ. ולהנ״ל מדברי המנחה בלולה דילפינן זה ממש״כ לגבי שבת - זכרהו על היין, א״כ י״ל דדין שתיית יין בפורים כדין שתיית יין לקידוש בש״ק ודו״ק היטב.

וראה בשפת אמת (פר׳ נשא - תרנ״א) שהביא קושית התוס׳ פסחים (ק״ז.) שעמדו על כך מנין לדרוש דזכרהו על היין. ותירץ השפ״א וז״ל: וי״ל כמ״ש בגמ׳ ביצה (ט״ז:) זכרהו מאחר שבא להשכיחו ע״ש גבי עירובי תבשילין, וכמו כן בענין זה דהיין מערב הדעת כמ״ש במדרש כאן (ע״ש בתחילת דברי השפ״א מהמדרש פר׳ נשא) אבל השבת מאיר ושליט (ומשליט) הנשמה על חשכת הגוף. לכן דוקא זכרהו על היין עכל״ק השפ״א.

ויתכן דה״ה גם לגבי זכירת מחיית עמלק. ע״י דמחייב אינש לבסומי עד דלא ידע נהי׳ מעורב הדעת אצל האדם, וע״י השבת וזכירת מחיית עמלק חוזרת הדעת (וזה ג״כ טעם מדוע זכירת מחיית עמלק הוא בשבת זכור דוקא ולא בחול ודו״ק היטב).

★★

בגמ׳: אין לי אלא ביום - בלילה מנין וכו׳.

וכתב הגאון ר׳ זכריה מענדל זצ״ל אב״ד לעסלא בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ב׳ ע׳ כ׳): ונתקשיתי מאד מאד, הלא תנא דברייתא פתח ואמר אין לי אלא ביום בלילה מנין, ואיך יתרץ דבריו דה״ק אין לי אלא בלילה ביום מנין, הלא היפוכי דברים הם.

ואחר היגיעה כוונתי בעזה״י לאמת, דבאמת תכלית כוונת התנא הזה להוציא מקרא דזכור את יום השבת לקדשו ג׳ דינים, א) לזכור על היין (וכמ״ש התוס׳ דזכירה מצינו ביין), וזה יצא מתיבת זכור, ב) לקדש ביום, וזה יצא מתיבת יום השבת, ג) לקדש בלילה, וזה יצא מתיבת לקדשו, שעיקר קידוש בלילה הוא.

לזה פתח התנא ואמר, שקידוש צריך להיות על היין, ואח״כ אמר שצריך לקדש ביום כסדר הכתוב בקרא, ולבסוף אמר שגם בלילה צריך לקדש מדכתיב לבסוף לקדשו. והתנא הזה משום דתפס בלשונו בלילה מנין, אמר ת״ל זכור את יום השבת לקדשו ותפס בלשונו כולה קרא, ולא הבין המקשה שעיקר כוונתו מתיבת לקדשו, שעיקר קידוש בלילה הוא, וסבר דדריש לה מתיבת יום, לזה תמה עליו מה שתמה, ושני לה, ה״נ קאמינא כקושייתך, דילפותא דקידוש הלילה, לא מתיבת יום קא דרשינא, אלא מלקדשו, וזה פשיטא דעיקר קדושא בלילה הוא, ומה דתפיסנא כולה קרא, אסיפא דוקא כוונתי.

ועתה תבין לשון חכמים ברכה, דה״ק, זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, ונקט כולה קרא כסדרא, שזה נצמח מלשון זכירה, וזה מלשון לקדשו, דהיינו סיפא דקרא, ולבסוף דאמר ביום מנין, לא תפס עוד סיפא דקרא דלקדשו, אלא אמר ת״ל זכור את יום השבת, דהיינו מלשון יום, ודי בזה ע״כ.

★★

בגמ׳: רב אשי איקלע למחוזא אמרו ליה ליקדיש לן מר קידושא רבה וכו׳ **אמר בפה״ג ואגיד ביה** וכו׳.

וברשב״ם ואגיד ביה, האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשתות ובכך יבין דבורא פרי הגפן רגילין לומר ותו לא, שאם לא כן הי׳ אומר להם (הגהות הב״ח שם) לקדש קידוש גדול של לילה כמנהגן.

החיד״א בשו״ת חיים שאל (סי׳ צט) הוכיח מדברי הגמרא והרשב״ם כאן, דאף מי שנוהג שלא לברך איזו ברכה, אם נמצא במקום הנוהגין לברך, כגון מי שעובר לפני התיבה בראש חודש במקום שמברכין על הלל בראשי חדשים וכדומה, מותר לו לברך אותה ברכה ולא נחשב ברכה לבטלה.

וכן הוכיח הגר״מ פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ צד) לגבי ברכת הלל בלילי פסחים, שאם נמצא אחד שאינו נוהג לברך במקום שכולן מברכין, והוא באופן שיהי׳ ניכר אם לא בירך, צריך ג״כ לברך, דהרי גם כאן רב אשי שלא בירך ברכת הקידוש ביום הי׳ מסכים לברך ברכת הקידוש ולהוציאם ידי חובתם בזה אם היו נוהגין כן ולא חשש משום ברכה לבטלה.

אמנם בשו״ת יביע אומר (ח״א או״ח סי׳ כט אות ה, וח״ח או״ח סי׳ כג אות יא) כתב דיש לדחות הראיה על פי מה שכתב בספר המכתב, וכן בחי׳ הגרא״מ הורוויץ זצ״ל, שי״ל שרב אשי סבר שאולי לא קידשו בלילה ושפיר יכול לברך כעת ולהוציאם בברכת קידוש ולא הוי ברכה לבטלה, עיי״ש.

עוד כתב ביביע אומר בח״א הנ״ל (אות ז) שיש לדחות הראיה לפי הגירסא של דפוס וילנא בגירסת רשב״ם ״היה אומר לו לקדש״ וכו׳, והיינו שהסבא היה אומר לו להמשיך הקידוש של לילה, אבל י״ל דרב אשי לא הי׳ שומע להם לעשות כן, אלא שכל זמן שלא ידע כוונתם לא רצה לריב עמם ע״ז.

עוד כתב שם (אות ח) בשם הגאון ר׳ דוד יונגרייז זצ״ל שיש לחלק בין ברכת קידוש שאינו אומר שם ״וציונו״ לברכת הלל דאומר אשר קדשנו במצותיו וציונו, ואם הוא ס״ל כהנוהגים שלא לברך לא יכול לברך ולומר וציונו, עיי״ש.

★★

בגמ': **מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו, ועד כמה, א"ר זירא עד רביעי בשבת, כי הא דיתיב רבי זירא קמיה דרבי יוחנן ויתיב וקאמר לענין גיטין חדא בשבתא תרי ותלתא בתר שבתא.**

איתא בחושן משפט (סי' מ"ג סע' כ"ט) אם כתוב בשטר עד אחר הפסח, היינו עד שיעברו רוב הימים שבין פסח לעצרת, והש"ך (שם סקמ"ז) פסק כהר"ח דאחר פסח היינו ט"ו יום אחר הרגל, וכתב המנחת חינוך (מצוה לא אות י"ז) דלפ"ז לכא' ביו"ט יכול להבדיל עד ט"ו יום לאחר הרגל. מיהו כתב דאם עבר אח"כ שבת והבדיל ודאי דיצא בזה גם חובת הבדלה של יו"ט, (ולענין הבדלה במוצאי יוה"כ ור"ה מסופק עד אימתי יכול להבדיל דלא מצינו בהם זמן בענין שטרות וגיטין).

אמנם הגרע"א בגליון השו"ע הביא בשם לשון חכמים דכל חכמי פראג הסכימו דאין תשלמין להבדלה של יו"ט, והגרע"א פקפק בזה ור"ל דבאיסרו חג של יו"ט עדיין יכול להבדיל, דכל יום ראשון שלאחר שבת ויו"ט לאו מתורת תשלומין הוא.

הברכי יוסף (סי' תצ"א) הביא משו"ת בית יהודה דבמוצאי יו"ט יכול להבדיל כל השבוע.

★★

הבנין שלמה (הוספות סי"ח) חקר אם הא דמבדיל עד יום רביעי הוא מתורת תשלומים, וכמו בשכח להתפלל מנחה, או דזהו עיקר זמן הבדלה, ונפק"מ במי שהזיד ולא הבדיל במוצ"ש, דאם זה מצד תשלומין אינו יכול להשלים וכמו בהזיד ולא התפלל דאין לו תשלומין.

וכתב דנראה להביא ראיה ברורה דאין זה מתורת תשלומין, דבשו"ע (יו"ד סי' שמ"א) מבואר לענין אבל ר"ל דלענין תפלה אינו צריך להשלים מאחר דהיה פטור מדין אונן, ולענין הבדלה מבואר שם דחייב להבדיל לאחר קבורה, וע"כ דס"ל דמה שמבדיל עד יום ג' אינו בתורת תשלומין. מיהו כתב דלדעת הרא"ש (פ"ג דברכות ס"ב) שסובר דאונן במוצאי שבת אינו צריך להבדיל אחר הקבורה ולמד כן ממש"א לענין קרבן חגיגה דחיגר ביום ראשון ונתפתח דלמ"ד כולן תשלומין בראשון אינו צריך להביא חגיגה בשאר הימים, ולפ"ז מבואר דגם הבדלה לאחר מוצאי שבת הוא רק מתורת תשלומין. וכן כתב החתם סופר או"ח סי' י"ז ד"ה כל זה. וע"ע במנחת חינוך (מ' ל"א) מש"כ בזה.

דף קו ע"ב

בגמ': **ורב אסי אמר טעם אינו מבדיל וכו' הילכתא טעם מקדש וטעם מבדיל.**

בצל"ח (ביצה ד ע"ב) על דברי הגמרא שם דרב אסי ספוקי מספקא ליה אי שני ימים טובים של גליות הוי שתי קדושות ועל כן היה מבדיל מיומא טבא לחבריה, הקשה מדוע אנחנו לא עושים הבדלה מיו"ט אחד לחבירו. וכתב דבאמת יש לתמוה על רב אסי דעשה הבדלה, דהא הוי תרתי דסתרי הבדלה מפני שהוא חול וקידוש מפני שהוא יום טוב, אלא רב אסי ס"ל כהמאן דאמר בסוכה (מז ע"א) דיושבין בסוכה בליל שמיני עצרת, וא"כ לא ס"ל דלא עבדינן תרתי דסתרי, וע"כ שפיר הבדיל מיו"ט לחבירו, אבל אנן דקיי"ל דלא עבדינן תרתי דסתרי, שפיר לא מבדילין מיו"ט לחבירו, עיי"ש.

ובשו"ת עמק הלכה (או"ח סי' קמו) כתב די"ל דגם רב אסי חשש לתרתי דסתרי, אבל כאן היה מוכרח רב אסי לעשות הבדלה מיו"ט לחבירו, כי רב אסי לשיטתו כאן בגמרא דס"ל טעם אינו מבדיל, א"כ כיון שהוא אוכל ביו"ט שני לא יכול לסמוך על הבדלת מוצאי יו"ט שני בשביל יו"ט ראשון, וע"כ היה מוכרח לעשות הבדלה מיד במוצאי יו"ט ראשון קודם אכילתו, אבל אנן דקיי"ל כרבא דטעם מבדיל, א"כ שפיר אין אנו צריכין לעשות הבדלה במוצאי יו"ט הראשון וסומכין אנו על ההבדלה של מוצאי יו"ט שני.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ז או"ח סי' מז) כתב דבימי חורפו העיר על העמק הלכה, משיטת הבה"ג והגאונים שהביא המחבר בשו"ע (סי' רצט ס"ו), דהא דקיי"ל טעם מבדיל זה רק להבדיל בליל מוצאי שבת, אבל אם לא הבדיל באותה לילה אם טעם שוב אינו מבדיל, עיי"ש.

עוד כתב שם ביביע אומר, דהנה בשו"ת מעון אריה (סי' ג) רצה להוכיח דאין תשלומין בהבדלת יו"ט, מהא דרב אסי לא חש שילזלזו ביו"ט שני והבדיל מיו"ט לחבירו ולא סמך על הבדלת מוצאי יו"ט שני, אלא ודאי משום דאין תשלומין להבדלת יו"ט, עיי"ש. ולפי דברי הגמרא כאן ודברי העמק הלכה הנ"ל אין ראיה מרב אסי, משום דרב אסי היה

מוכרח לעשות הבדלה כי הלא רצה לאכול, והוא ס״ל טעם אינו מבדיל ולא יכול להסתמך על הבדלת מוצאי יו״ט שני וכנ״ל, עיי״ש.

דף ק״ז ע״א

בגמ׳: רב אשכחיה רב הונא דקדיש אשיכרא אמר ליה שרי אבא למיקני איסתירי משיכרא.

בשו״ת הרד״ל (להג׳ הגאון רבי דוד לוריא זצ״ל) סימן ד׳ מאריך בענין אי שפיר לקדש על שכר וכו׳, ובסוף התשובה מביא את הגמ׳ כאן, וכותב דבר נפלא בזה דענין שהקפיד רב הונא על קידוש על יין דייקא, וכו׳.

וז״ל: ״ורב הונא לטעמיה שהיה רגיל וזהיר מאוד בקידוש היום על היין, כדאמרינן פ״ד דמגילה (כז:) דאשכחי׳ רב דאסר ריתא, דמשכני׳ להמייני׳ לאתויי חמרא לקידושא, דהיינו יין ממש, שהיה רגיל ר״ה לחזר עליו, וכדאמר ר״ה פ״ב דשבת (כג:) הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין, דהיינו מסתמא זהיר בקידוש היום על היין, שמשלמין לו במידה שיזכה למלא גרבי יין, וכן שילמו לו לר״ר שהיה לו יין הרבה כדאיתא בפ״ק דברכות (ה:) דהו״ל ת׳ דני דחמרא, ולכן הקפיד על רב דלא הוי מהדר.

ונראה לומר דלכן לא אסתייעא מילתא בההיא דמגילה דלימא ליה ר״ה לרב ״וכן למר״ (בשעת רצון שבירכו רב לר״ה דתטיום דשיראי), משום דרב לא הוי זהיר כ״כ כר״ה לטרוח להדר על היין כשלא היה מצוי לו וקדיש אשיכרא, ור״ה לבדו הוא שבא בשכרו להתברך ע״י רב עצמו דליטום בשיראי, ומברכתו יבורך כל הזהיר ביוצא בו״.

דף קז ע״ב

בגמ׳: אפילו אגריפס המלך וכו׳ אלא סמוך למנחה קטנה תנן סוף סוף מאי רבותיה דאגריפס הא מטיא ליה זמן איסורא.

וברשב״ם סוף סוף וכו׳ הא מטא ליה עידן איסוריה קודם שיגמור סעודתו, דאפי׳ ר׳ יוסי דפליג בהפסקת ערב הפסח בריש פירקא ואמר שלא להפסיק מאחר שהתחיל לאכול בהיתר, הכא מודי דאסור, דמעיקרא לדעת כן היה אוכל בתשע שעות שגמר סעודתו בתוך זמן איסוריה, וכמתחיל לאכול אחר זמן איסורו דמי ואסור.

בתרומת הדשן (פסקים וכתבים סי׳ קנ״ג) למד מזה דאם בא לבית הכנסת בערב שבת, והוא רואה שלא יוכל להתפלל ולגמור מנחה, לפני שהקהל יאמרו ברכו, והרי אחרי שענו ברכו כבר חל עליהם שבת ואינו יכול להתפלל תפלה של חול, אסור לו להתפלל תפלת מנחה. ולמה זה מהא דהכא דכתב הרשב״ם דאם ידוע שאינו יכול לגמור בהיתר הוי כהתחיל באיסור, וה״ה בנדון דידן. וכן פסק הט״ז (או״ח סי׳ רס״ג סק״ב)

אמנם בתרומת הדשן (סי׳ ד) כתב, והובאו דבריו בב״י (או״ח סי׳ רסג מחודש אות טז), כתב דאם בא אחד שלא התפלל מנחה בערב שבת לביהכ״נ סמוך לברכו, לא ימתין מלהתפלל עד לאחר ברכו, כיון דהשעה עוברת לתפלת המנחה, ואע״פ שלא יוכל לגמור חצי תפלת המנחה קודם ברכו ונמצא מתפלל מקצת תפלת חול באותו ביהכ״נ שבו הציבור ושלוחם כבר ענו ברכו וקדשו היום, מ״מ הואיל והתחיל בהיתר אין נראה דיש קפידא כולי האי. ואע״ג דבגמרא וברשב״ם כאן מבואר דהיכא דידוע שאינו יכול לגמור בהיתר הוי כהתחיל באיסור, נידון דידן נראה דאין לדמות להתם דלאו איסור והיתר שייך ביה עיי״ש.

וכתב הב״י דדבריו שבתרומת הדשן הם עיקר יותר מדבריו שבכתבים. דמה שאדם כותב בספר יותר מדקדק ממה שכותב בכתביו. ועוד שהראי׳ בכתבים דחה בספרו. וכן פסקו המגן אברהם והגר״א.

★★

בשו״ת שאילות שמואל (סי׳ כא) דן לגבי תפילה כשהוא מתחיל בזמנה אך יודע שיסיים לאחר זמנה אם נחשב התחיל בהיתר או באיסור, וכתב דאע״פ שבסוגיא כאן בפסחים מוכח דאפי׳ אם ההתחלה בהיתר כל שהוא באופן שהסיום באיסור נחשב כהתחיל באיסור, מ״מ לאו מילתא פסיקתא היא, ותליא באשלי רברבי בסוגיא בבבא מציעא (ל ע״ב) גבי זקן ואינה לפי כבודו כשדרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר אי מחוייב בהשבה בשדה וממילא מחוייב גם בעיר דסלקא בתיקו, ולפי מה שפסק המחבר בשו״ע כשיטת הרמב״ם דמחוייב להחזיר, א״כ מוכח שגם לקולא אמרינן שאף שידע

לכתחילה שיצטרך להשיב גם בעיר, מ״מ כשמתחיל בשדה נחשב כהתחיל בהיתר, א״כ גם כאן דהוי דין דרבנן אמרינן דאף שיודע שיגיע לזמן איסור מ״מ נחשב דהתחיל בהיתר.

ועוד י״ל דשאני כאן בגמרא דמיירי לענין סעודה, שפיר אמרינן דלא יאכל אף שכעת הוא זמן היתר, כי ודאי יגיע לזמן איסור ולא נחשב דמתחיל בהיתר, ורבנן אסרו להתחיל גם באופן כזה, משא״כ לגבי תפלה דהוי מצוה וכעת עדיין לא עבר זמנה, אע״פ שהסיום יהיה לאחר שעבר זמנה, לא גזרו עליו חכמים ולמונעו ממצות תפלה בזמנה כעת, כיון שכעת הוי זמן היתר, עיי״ש.

★★

בגמ׳: רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפיסחא כי היכי דניגרריה לליביה דניכול מצה טפי לאורתא.

במקראי קודש (פסח ח״ב סמ״ח) תמה דמה תועלת במה שיאכל ״טפי״ מכיון דשיעור מצה הוא בכזית, ולמה ישתדל לאכול יותר. וכתב דמכאן הוכחה למש״כ הנצי״ב בהעמק שאלה [ובהגדת אמרי שפר וכ״כ המהר״ל בגבורות ה׳ פ״ח] דכל מה שמוסיף על הכזית מצה דאורייתא בכלל המצוה דאורייתא הוא. [וע״ע לקמן קח. בהא דשמש שאכל כזית].

דף ק״ח ע״א

בגמ׳: רב ששת הוה יתיב בתעניתא כל מעלי יומא דפסחא וכו׳ **ומצפרא זמן פסחא הוא.**

המשנה למלך (כלי מקדש פ״ו ה״ט) תמה דהא אם קרב הפסח כבר מצפרא, א״כ נקבע כל ערב פסח כיו״ט, ואסור בתענית ככל יום הקרבת קרבנות וקרבן עצים (עי׳ עירובין מא.).

ועי׳ בשדי חמד (ח״ה קפ״ח:) שהביא מהחשק שלמה שתירץ דהא דקאמר רב ששת הוי יתיב בתעניתא, לאו תענית ממש קאמר רק דלא אכיל לחם, אבל מיני תרגימא אכיל, ועע״ש.

★★

בגמ׳: ולא עוד שמא יקדים קנה לושט.

פירש״י דאשוכב אפרקדן קאי, והרשב״ם פירש דקאי על מיסב על ימינו. כתב התרומת הדשן דלפי הרשב״ם איטר מיסב על שמאלו, דחמירא סכנתא מאיסורא, וחיישינן שמא יקדים קנה לושט. ותמה הרדב״ז (אלף י״ב) דאיך חיישינן לשמא יקדים קנה לושט, והא קי״ל (לעיל ח:) דשלוחי מצוה אינן ניזוקין. ובשלמא לפירש״י אפשר לומר בכה״ג שכיח הזיקא, אבל לפירושו של רשב״ם הרי ודאי דאין זה בגדר שכיחא הזיקא, דראינו כמה בני אדם מסובין על ימין ולא היזקו. עיי״ש.

★★

המור וקציעה (סי׳ תע״ב) תמה על הרשב״ם דאם יש סכנה בהסיבת שמאל, א״כ הו״ל לחז״ל למיסר להסב על שמאלו גם בכל השנה, אבל אי אשוכב פרקדן קאי ניחא, דאוכל ושותה פרקדן לא שכיח.

וכתב דבדוחק יש לומר דלגבי מצוה איכא למיחש טפי, דכיון דלא מקיים מצות הסיבה השטן מקטרג יותר אפילו בשעת סכנה קלה כזו.

★★

בגמ׳: אידי ואידי בעי הסיבה וכו׳.

בספר תורתך שעשועי לאדמו״ר הפני מנחם מגור זצ״ל (על פסח) כתב:

הנה על מסקנת הגמ׳ דמספק צריכים להסב בכל הד׳ כוסות תמה הר״ן וז״ל: ״ואע״ג דבעלמא קיי״ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא״, זאת אומרת דלפי הכלל הידוע דספד״ר לקולא היה עלינו לפסוק שמספק אין צורך להסב כלל, לא בקמאי שמא החיוב בבתראי, וכן איפכא. ומתרץ הר״ן ״כיון דלאו מילתא דטריחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז״ל, ולי נראה דע״כ בעי למיעבד הסיבה בכולהו, דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני, ואי נקיל בתרוויהו הא מיעקרא מצות הסיבה בתרוויהו״.

ובישוע״י הקשה מסברא על דברי הר״ן, דבשלמא בקמאי שפיר ס״ל להר״ן דא״א לומר ספד״ר לקולא, דא״כ מיעקרא תקנתא דהסיבה, אך אחר שכבר שתה תרי כסי קמאי, מעתה על האחרונים שוב היינו צריכים לומר ספיקא דרבנן לקולא, כיון שיתכן שקיים ויצא ידי הסיבה בקמאי, א״כ לא מיעקרא מצות הסיבה, כך נראה כונת קושיתו דיהי׳ הדין דב׳ כוסות ראשונות צריכים הסיבה וב׳ אחרונות לא.

ובאמת קושיא זו ביותר תוקף הקשה המל״מ דבר״ן גופי׳ בחי׳ מגילה כתב בענין העיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון ״הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן בי״ד. ועוד שאפי׳ תאמר שהוא ספק שקול, הו״ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו בשניהם ובטל ממנו ודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בראשון ופטור בשני״. ומק׳ המל״מ דהר״ן סותר א״ע, דלענין הסיבה משום סברא דמיעקרא צריך להסב בכולן, ואילו בעירות המסופקות פסק שקורא בראשון ופטור בט״ו (וכסברת הישוע״י), ועי״ש מה שמתרץ.

ובקו׳ הר״ן יש להעיר כמה הערות:

א - בתום׳ בסוכה חידש שהיושב ראשו ורוב בסוכה ושולחנו בתוך הבית, אעפ״י שהגזירה שמא ימשך אחר שולחנו היא רק גזירה דרבנן, מ״מ אחר גזירת חכמים אינו יוצא יד״ח אפי׳ מדאורייתא, וכן בקרא ק״ש בלילה והיטה אחרי שב״ה אמרו שא״צ להטות אינו יוצא יד״ח מה״ת. והאחרונים האריכו בתמיהות, הן מכח הסברא היתכן שדין דרבנן יגרום ריעותא במצוה דאורייתא, ועוד הא מצינו בהרבה מקומות שהעושה מצוה דאורייתא אפי׳ בעבירה דרבנן יצא יד״ח המצוה מדאו׳, כגון האוכל מצה של טבל הטבול מדרבנן, דא״י מדרבנן, אך מה״ת יוצא. וכן אתרוג האסור באכילה מדרבנן, דמדאורייתא יצא.

והנראה בזה שיש הבדל בין דין דרבנן הנאמר בפנ״ע לבין דין דרבנן המתייחס ישירות למצוה מסוימת, וביאורן של דברים, כאשר אסרו חכמים טבל הזרוע בעציץ שאינו נקוב, לא התיחסו לאתרוג כזה או למצה כזו, אלא קבעו דין כללי של טבל דרבנן, ועתה כאשר הזדמן שאדם יוצא ידי חובתו מצה או סוכה באיסור דרבנן, אמרי׳ דמה״ת יצא, שהרי מדאורייתא הגדל בעציץ שאינו נקוב אינו אסור כלל. משא״כ כאשר חכמים עשו גזירה על מצוה מסוימת, ואמרו שהמצוה חייבת להיות באופן זה, בזה יש כח ביד חכמים להפקיע אף ידי הדאורייתא, ולכן היושב בסוכה כששולחנו בתוך הבית, מכיון שחכמים אמרו מפורש שלא יצא מצות סוכה בצורה זו, א״כ כל שלא ישב באופן שדרשו חכמים, גם חיובו דאורייתא לא קיים, דזה ברור שיש כח בידם לעקור ולהפקיע בדאורייתא, אלא שלא השתמשו בכחם אלא במקרה שהגבילו והגדירו את צורת עשיית המצוה, ואז שוב לא יוכל העבריין לעבור על דבריהם ואפ״ה לקיים המצוה מה״ת.

ועפ״י האמור ניתן ליישב את עצם קושית הר״ן, דהנה מוני המצוות מנו את המ״ע של סיפור יצי״מ בליל פסח כמ״ע נפרדת ממצות זכירת יצי״מ, ולא רחוק לומר שמצות שתית ד׳ כוסות ועריכת הסדר הם דינים דרבנן המתייחסים לצורת הסיפור והזכירה המיוחדת ללילה זה, ואם כן הרי י״ל שכל המשנה מהדינים שקבעו חכמים לא יקיים מצות הסיפור וההגדה אפי׳ מה״ת, ודומה ליושב בסוכה ושולחנו בבית וכיו״ב. ובזה א״ש כמין חומר הא דהאוכל מצה בלי הסיבה הוי כלא אכל מצה אפי׳ מה״ת, וה״נ ארבעה כוסות שתקנו חכמים בסדר ההגדה אם לא יהיו בהסיבה כתקנתם הרי דינם מתייחס ישירות למצוה זו דסיפור יצי״מ, וממילא יש להחמיר בהסיבה דד׳ כוסות לא כספיקא דרבנן לקולא אלא כחומרת ד״ת, ולכן הצריכו להסב בכל הארבע כוסות מספק.

והא דהר״ן מיאן ליישב קושיתו באופן זה, י״ל הטעם דא״כ גם במגילה נימא הכי, והיינו כמבואר בראשונים דמצות זכור דמחיית עמלק היא מ״ע דאורייתא, וא״כ אפשר גם סדר קריאת המגילה, אפי׳ שהיא תיקון חכמים, מ״מ נתקן על אופן סדר זכירת מחית עמלק שמה״ת, וכן דרשו חכמים כתוב זאת זכרון בספר, בספר מה שכתבו במגילה, וכיון דהוי דין דרבנן כיצד לקיים מ״ע דאורייתא, שוב הו״ל לפסוק לחומרא גם שם, ולכן מקשה הר״ן שאין מחמירים בספק אפי׳ בכה״ג.

אלא שעדיין אפשר להשתמש ביסוד זה כדי ליישב את קושית הר״ן, דיש הבדל בין דינא דהשותה ב׳ כוסות בתראי בלא הסיבה לבין הקורא מגילה בי״ד ולא בט״ו, דבדין הסיבה למ״ד דבעי׳ בכוסות אחרונים דוקא, אז אם היסב בראשונים אין כלל כאן תיקון חכמים, דחכמים תקנו רק הסיבה בב׳ אחרונים (לאותו מ״ד), א״כ זה שאינו מיסב בהם הפר תקנתם במצות סיפור יצי״מ, משא״כ במגילה דאפי׳ אם נאמר דתקנת חכמים בקריאת המגילה היא תקנה בקיום המ״ע דזכור דאורייתא, מ״מ י״ד וט״ו תרוויהו זמני דרבנן, אלא שבעיר ההוא יש לו ספק, וכיון שקיים בא׳ מתקנות דרבנן ויצא בדיעבד שוב הוי ספק דרבנן, משא״כ בהסיבה שלא שייך דין הסיבה בכוסות שלא תקנו בכל חכמים שם דין הסיבה (כל חד כדאית לי׳).

ב – ובאופן אחר נראה ליישב קושית הר״ן, עפ״י יסוד מופלא שחדש השפ״א, דבגמ׳ איתא דב׳ עירות באחת ספק תוקעין בה ובאחת ודאי מתפללין הולכין למקום שתוקעין אע״פ שהוא ספק. והקשה זקיני השפ״א ז״ל דלכאורה יש להבין לשיטת הפסוקים דספק דאורייתא מה״ת לקולא, א״כ ספיקא דאורייתא הוי כמו ודאי דרבנן, ומאי אולמא מקום שתוקעין מספק יותר ממקום שמברכין בוודאי, דהא והא דרבנן. ויש להוסיף על קושיתו דאף למ״ד דספיקא דאורייתא מה״ת לחומרא, תקשי פשיטא דילך למקום שתוקעין דהוי חיוב מה״ת, אמנם זה אולי י״ל דהא גופא קמ״ל דס׳ דאורייתא מה״ת לחומרא, אבל לשי׳ הסוברים דמה״ת לקולא קשה אמאי.

ומתרץ השפ״א בהנחת יסוד דכל שלא קיים המצוה מוודאי שפיר גם על הספק דשמא יעשה המצוה חייבוהו חכמים, ודוקא היכא דהוי ספק אי כבר עשה המצוה אמרו דספיקא רבנן לקולא, וע״כ בנ״ד כיון שאם ישמע שם התקיעה חייב לילך למקום שספק תוקעין אפי׳ אי נימא דסד״א מה״ת לקולא, מ״מ שאני הכא דוודאי לא עשה המצוה, מחויב לעשות כל טצדקי ולילך שמא יקיים כמו לדידן בספק דרבנן, ובמילים אחרות; דכל שאין הספק בחיוב, שוב אין שום פטור של ספיקא דרבנן לקולא, כיון שאין הספק בחיוב אלא בעשיית המצוה. ועיי״ש שהעלה עפי״ז חידוש דחייבים ליטול לולב בביה״ש אף שהוא ספד״ר.

ועפ״י רעיון זה ניתן ליישב קו׳ הר״ן, היות וחכמים חייבוהו מוודאי בהסיבה, ואנן לא ידעינן באיזה כוס חייבוהו, א״כ אין כאן ספק בגוף החיוב, אלא באופן עשיית החיוב, ושוב לא נימא כאן כללא דסד״ר לקולא ולכן חייב בכל הד׳ כוסות, אך הר״ן לשיטתו דבביה״ש פטור מליטול לולב יעו״ש בשפ״א (וכ״ה גם בשפ״א עמ״ס סוכה ע״ש), ולכן כיון דאית לי׳ לעולם דספק דרבנן לקולא ע״כ שפיר הקשה קושיתו.

אולם על אף שישבנו את ק׳ הר״ן ע״ד זה, אכתי אינה מיושבת ק׳ הישוע״י, דהתינח בתרי כסי קמאי שפיר אמרינן דכיון דבדואי מחויב עליו מוטל לעשות כל טצדקי שבעולם אך בתרי בתראי שוב הוי ככל ספד״ר לקולא, כגון ספק כבר נטל לולב דהואי ספיקא בעיקר החיוב, וה״נ כאן אחר שהסיב בב׳ כוסות הראשונות שוב אוי ספק מחויב, והדק״ל נימא דספיקא דרבנן לקולא, ויש לתרץ גם את זה, דלא דמי, דהתם הוי ספק במקרה שהזדמן שאינו יודע אם נטל לולב הוי ספק אם נכנס בחיוב, משא״כ בנידון דידן דהספק כללי לכל העולם בעיקר התקנה, ולמאן דמצריך בבתראי ל״מ בקמאי, י״ל דהוי כנטילת לולב בביה״ש.

★★

ובמכתב מהפני מנחם (שנדפס בקו׳ מגילת אסתר עם פנינים נחמדים) הוסיף בזה וכתב:

ובם׳ תורתך שעשעי (לפסח) תי׳ בה״י בב׳ אופנים. ואחרי שנדפס, תירצתי בישיבת שפת אמת עוד ב׳ תי׳ (כסי׳ בתראה) וא׳ מהם, כי אי׳ בשלטי הגבורים (כמדומני במס׳ ע״ז) דבספיקא דדינא לא שייך למימר ספיקא דרבנן לקולא, כי הי׳ לו ללמוד ולעמוד על הספק. (וכ״כ בשו״ת הרדב״ז דספק מחמת חסרון חכמה וידיעה אין לומר בו ספד״ר לקולא, הגם שמפסקי הרמב״ם (והרא״ש) משמע לכאורה דבתיקו ספד״א לחומרא. וספד״ר לקולא ובדיני ממונות המע״ה).

וא״כ א״ש, דבד׳ כוסות כיון שהיה לנו לברר מה אמר רב נחמן בזה, או לברר הדין המסופק מה תקנו חז״ל, יש להחמיר. משא״כ במגילה שאין אנו יכולים לדעת מה הי׳ לפני אלפי שנה בימי יהושע בן נון, איזו עיר מוקפת, ואם אכן העיר שנקראת היום יפו היתה אז יפו כדומה. בזה אמרינן ספיקא דרבנן לקולא. אולם יש לומר דתיקו דאיפסק בגמ׳ תיקו, קים להו לרבנן דא״א לפשטה, והוי כאי אפשר לנו לעמוד ולברר עד שיבוא אליהו, וא״כ בד׳ כוסות מסקנת הגמ׳ השתא דאיתמר וכו׳, דינה כתיקו, ולא הו״ל להחמיר מספק.

★★

בדברי הר״ן כאן כתב הגאון רבי יצחק הוטנר ז״ל בעל הפחד יצחק:

הר״ן בפרק ערבי פסחים כתב דלהכי צריך הסיבה בכל הארבע כוסות, משום דאי ניזיל לקולא כדרך שאנו עושין בכל ספיקא דרבנן אמאי נקל בהני טפי מהני. יעו״ש. והיינו דמכיון דמשניהם לפוטרו אי אפשר להכי מחייבינן מתרווייהו דמאי חזית. והקשה על זה המל״מ (פ״א ממגילה הלכה י״א) מהא דכ׳ הר״ן פ״ק דמגילה דבספק מוקפת חומה קורא בי״ד, דלקולא א״א דא״כ אתה פוטרו משניהם, ועכ״פ צריך לקרות ביום א׳, ממילא צריך לקרות בי״ד, דתיכף שבאה המצוה לידו יקיימנה, ובט״ו הרי הוא פטור. וא״כ גם גבי

היסבה נמי נימא הכי דבב׳ כוסות הראשונות יתחייב בהסיבה ובבתראי יפטר.

ונראה ע״פ מה דפסק הגר״א בש״ע הלכות מגילה (סי׳ תרפ״ח סעיף ה׳) דפרוז העוקר דירתו למוקף בליל ט״ו צריך לקרות בט״ו עוד הפעם, יעו״ש היטב בשם הירושלמי. וחזינן מזה דהא דפרוז אינו קורא בט״ו אין זה משום דכבר קרא אתמול דהא אם היה היום בט״ו בעיר המוקפת חומה היה באמת צריך לקרוא עוד הפעם, אלא דהפטור הוא משום דעכשיו בט״ו הוא פרוז ולא משום דאתמול היה פרוז וכבר יצא.

ומעתה שפיר ניחא דברי הר״ן דבארבע כוסות בעל כרחך מתחייב בהיסבה בין בקמאי בין בבתראי, דהרי תיכף בשעת שתיית הקמאי עומדת לפנינו שאלת הבתראי דהא אין כאן היכי תימצי דמי שנתחייב בקמאי יתחייב עוד הפעם בבתראי, ונמצא דתיכף בשעה שאנו מחייבים אותו בהיסבה דקמאי אנו פוטרים אותו מהיסבה דבתראי, וזה אי אפשר משום מאי חזית, וממילא נחתך הדין תיכף לחומרא בתרוויהו דהי מינייהו מפקת. משא״כ לענין ספק מוקפין כשאנו דנים בארבעה עשר אם הוא מחויב היום בקריאת מגילה, אין אנו דנים כלל על יום הט״ו דהא שפיר משכחת אף אם תחייבהו היום שיתחייב למחר עוד הפעם, אם מחר יהיה מוקף, ונמצא דבחיובא דהיום אינו נכלל פטורא דיום המחרת. ולעולם אין אנו דנים בארבעה עשר אלא על יום הארבעה עשר גרידא, ומכיון שלפוטרו אי אפשר דאם תיזיל לקולא הרי בודאי יהיה שלא כדין, הרי בע״כ מחויב הוא בקריאה דארבעה עשר. וממילא כשבא יום הט״ו, השאלה היא עכשיו רק אם היום יש עליו תורת מוקף, ובזה שוב דיינינן ספיקא דרבנן לקולא מכיון שכבר קרא אתמול, ואין כאן תרתי דסתרי.

ועיקר טעמו של דבר הוא דלענין מגילה אין אנו דנים על העיר אם היא מוקפת או אינה מוקפת, דמאי איכפת לן בעיר, ולכן הדין הוא רק על הגברא אם הוא הוי מוקף או פרוז, ובגברא מוקף דט״ו אינו תלוי כלל במוקף די״ד, ונמצא דט״ו לעולם הוי דין חדש ופסקינן ביה כדקיימא לן בכל דוכתי ספיקא דרבנן לקולא, וקריאה דאתמול הועילה לו לסלק את התרתי דסתרי.

(נדפס בקובץ המועדים של מכון ירושלים).

★★

כתב הבית הלוי (ח״ג ס״א אות ט׳) דבתירוץ השני של הר״ן מבואר דאין הסיבה מעכבת בדיעבד, ואם שתה בלא הסיבה אינו חייב לחזור ולשתות בהסיבה, דאל״ה איך יעקר תקנת חז״ל, והא ע״כ ממ״נ חייב להסב בתרתי כסי בתראי, דאם החיוב בבתראי ודאי חייב להסב בהם, וגם אם החיוב הסיבה בתרתי כסי קמאי, הא מ״מ כיון דלא הסב בהן חייב לחזור לשתותן בהסיבה, וע״כ דצריך להסב בבתראי לקיום ב׳ כוסות הראשונים שלא הסב בהם, ומוכרח דאין ההסיבה מעכבת.

ועיין בחידושי הגרי״ז הלוי על הרמב״ם (הל׳ חמץ ומצה פ״ז ה״ז) מה שהאריך בגדרי הסיבה אם זה דין בהמצה או חיוב בפ״ע.

★★

בגמ׳: איבעיא להו תלמיד אצל רבו מאי וכו׳ כי אתינן לבי רב יוסף אמר לן לא צריכתו מורא רבך כמורא שמים.

הגאון רבי אלחנן וסרמן זצ״ל בקובץ הערות (סי״ז אות ב׳) תמה דמ״ש הסיבה מכל מצות דרבנן דקי״ל דאפילו מצוה דרבנן לא נדחית מפני כיבוד אב וכיבוד רבו, דאתה ואביך חייבין בכבודי.

ולכא׳ י״ל דהא דתלמיד בפני רבו אין צריך הסיבה, אין זה משום דנדחה מצות הסיבה מפני כבוד רבו, אלא דמאחר דאין דרך תלמיד להסב לפני רבו ע״כ שפיר מתקיים חירות גם בלי הסיבה, וכמו נשים שאינן צריכות הסיבה. ומה״ט מבע״ל אי שמש צריך הסיבה, די״ל דכיון דאין דרכו להסב ע״כ מקיים חירות גם בלי הסיבה, ומה״ט הוצרכה הברייתא לאשמעינן בשוליא דנגר חייב בהסיבה, אבל אי נימא דתלמיד פטור משום דהסיבה נדחה מפני כבוד רבו הרי פשיטא דשוליא דנגרא חייב בהסיבה שהרי אינו מצווה לכבדו.

אמנם ברי״ץ גיאת שהובא בשער הציון (תע״ב כ׳) מבואר דמצות הסיבה נדחית מפני מורא רבו, ע״ש שכתב ״אע״ג דהסיבה מצוה, כבוד רבו נמי מצוה, ומצוה דכבוד תורה עדיף״ ועפי״ז כ׳ בשעה״צ שם דמוכח מזה כהפרי חדש , דאם הרב מוחל על כבודו, אז התלמיד חייב בהסיבה.

★★

בגמ': דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא.

כתב מהר"ל מפראג בספר גבורת ה' (פ"ח) והובא בב"ח (סי' תע"ב) דמדקאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה בהסיבה יצא, יש ללמוד שכל מה שאוכל מצה בליל פסח לכתחילה צריך הסיבה, דאע"ג דיוצא בכזית אחד, מ"מ אם אכל הרבה הכל היא מצוה אחת, ויותר עדיף שיהא כל אכילתו במצוה, ולפיכך יש לאכול כל האכילה של מצה בהסיבה שהוא דרך חירות. ואכילת כזית שאמרו חז"ל אינו אלא דיוצא בכזית, אבל אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה.

ובחי' הגרי"ז על הרמב"ם (פ"ז תו"מ ה"ז) כ' דמכאן יצא מקור לדברי הרמב"ם שאם מיסב - כל הסעודה - הרי זה משובח, והיינו דבכזית מצה יצא, אבל משובח הוא אם מיסב בכל הסעודה.

ונראה שהמהר"ל שלמד מכאן דלכתחיל' יש להיסב בכל המצה דוקא, לשיטתו שסובר שכל מצה שאוכל בלילה זה מקיים מצוה מה"ת לכן אין לו ראי' לענין הסיבה, רק באכילת מצה, משא"כ הרמב"ם יסבור דיותר מכזית מצה הרי הוא כשאר אכילת רשות, וא"כ מוכח מכאן דכל סעודתו הרי זה משובח.

★★

בגמ': נשים חייבות בארבעה כוסות.

פירש"י שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה וכוס פרעה בידי וגומר, ורביעי ברכת המזון. המכתב לחזקיהו (בתחילת הפרק ועיין מ"ש שם) העיר דרש"י כאן שינה מפירושו לעיל במשנה דחיוב ד' כוסות הוא כנגד ד' לשונות גאולה והוצאתי והצלתי וכו'. ובשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סט"ו אות ו') הביא מש"כ אליו הגר"ח ברלין זצ"ל ליישב דברי רש"י עפ"י המבואר בשמות רבה דד' לשונות גאולה הן כנגד ד' הגאולות מד' הגזרות, ובמד"ר (בשלח פכ"ו) מפורשת הד' הגזרות א' וימררו את חייהם, ב' אם בן הוא והמיתן אותו, ג' כל הבן הילוד, וגזירה הרביעית מבוארת במדרש פרשת שמות גזרת תבן לא ינתן להם. וריב"ל דמחייב נשים בד' כוסות משום דאף הן היו באותו הנס, ע"כ דאין כוונתו משום ד' הגאולות מד' הגזרות, שהרי שתי גזרות לא נגזרו על הנשים, דהיינו אם בן הוא והמיתן אותו, וכל הבן הילוד היאורה תשליכוהו, ושפיר הביא כאן רש"י מקור נוסף לב' כוסות.

אמנם רש"י במשנה הוצרך להביא הטעם של ד' לשונות גאולה, דאילו משום ג' כוסות שנאמרה בפסוק והד' משום ברכת המזון, א"כ מ"ט תנן דאפילו עני המתפרנס מן התמחוי לא יפחתו לו מד' כוסות, ואילו כל השנה אין נותנין לו כוס לברכת המזון, וע"כ דהתנא סמך את דינו על הא דד' לשונות גאולה. וסיים שם דלפ"ז יוצא לנו דין חדש, דאשה המקבלת מן התמחוי אין גבאי צדקה חייבים ליתן לה מן התמחוי רק ג' כוסות. וע"ש בשדי חמד מש"כ על דבריו.

★★

השל"ה בבגדי ישע (על המרדכי) תירץ הסתירה ברש"י, דאי משום ד' לשונות גאולה הו"א דיקח ד' לחמים וכמו שהקשה המרדכי, וע"כ הוצרך גם להא דהוזכרו ג' כוסות בקראי בשר המשקים שמרמזים לכוסות, ומשום ג' כוסות המוזכרים אצל שר המשקים לחוד לא הוי שמעינן כלום, דמאן לימא לן דיקח דבר כנגדן מאחר דאין רומזין על גאולת ישראל ממצרים, ועוד דשמא שלש כוסות כוללין כוס של ברכת המזון, אבל השתא דידעינן מד' לשונות של גאולה דצריך ליקח ד', תיקנו חז"ל ד' כוסות מאחר שהן נזכרין אצל גאולת יוסף.

ועי' בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סט"ו ו') שתמה על מש"כ הבגדי ישע דכוסות האמורים אצל פרעה אינן מרמזין על גאולת מצרים, דבהדיא דרשו חז"ל [ע"ש בב"ר] דיוסף נתבשר ע"י חלומו של שר המשקים על גאולת מצרים.

דף ק"ח ע"ב

בגמ': שאף הן היו באותו הנס.

כתבו התוס' דהא דנשים פטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס של כי בסוכות הושבתי, דאין מתחייבין בסברא זו רק במצוה דרבנן וכד' כוסות וחנוכה ופורים, אבל לא מצוה דאורייתא. השדי חמד (סוף מערכת חמץ ומצה) הביא מספר כפי אהרן שכתב דלפי תירוץ תוס' הכי נמי דאין נשים חייבות במצות הגדה של פסח, שהרי והגדת הוא מצוה דאורייתא שהזמן גרמא, ובמצוה דאורייתא אין נשים מתחייבות מחמת הא דאף הן היו באותו נס, וע"כ כתב שם דלפי

הפוסקים דאין ראוי לנשים לברך על מצות עשה שהזמן גרמא הכי נמי דאין להן לברך בעצמן גאל ישראל בסדר הגדה.

אמנם עיין בצל"ח (ברכות ריש פרק תפלת השחר) שתפלת מוסף הוי מ"ע שהזמן גרמא, ומ"מ יכולות הנשים להתפלל תפלת מוסף אפי' למ"ד דנשים אסורות לברך אמעשהז"ג, דהיינו טעמיא משום שא"י לומר "וצונו" אם אינן מצוות, משא"כ תפלת מוסף שלא נאמר בו וצונו שפיר יכולות להתפלל. ולפ"ז ה"ה שיכולות לברך ולומר אשר גאלנו, מכיון שלא נאמר בו "וצונו".

★★

בגמ': שתאן חי יצא, אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא.

וברשב"ם משום שמחת י"ט, כדתניא לקמן ושמחת בחגך במה משמחו ביין.

העיר בזה הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן זצ"ל חתנו של השפ"א במכתב: אגב הנני להעיר אזנך במה דקשיא לי דהאי ענינא, במה דאיתא בפסחים (קח:) שתאן חי אמר רבא ידי יין יצא וברשב"ם משום שמחת יו"ט וכו', למאי דאיתא בסוכה (מח.) לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה, אבל לא לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו. מאי שנא בסוכות דממעט לילי יו"ט הראשון. ומאי שנא בפסח דמחייב בלילי יו"ט הראשון, ובפרט למש"כ הפוסקים מנא לן בפסח חיוב שמחה, דלא מצינו בקרא חיוב שמחה בפסח. ותי' היראים (הובא בטו"א חגיגה ו') דנפק"ל מגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות ע"ש. א"כ לא נוכל לחייב בפסח יותר מבסוכות.

אבן דברי היראים אלו אינם מובנים. דלא מצינו גז"ש דט"ו ט"ו רק לחיוב ט"ו ולא לכל ימי החג כמ"ש שם הטו"א.

ונ"ל דס"ל להיראים דאין הכי נמי דבפסח ליכא חיוב שמחה רק ביום א' מימי החג. וראיה לזה נ"ל ממה דאיתא בפסחים (קב:) דבשביעי של פסח עסקינן דכל מה דהוי ליה אכיל ליה, ושמעתי שהקשה הגאון מסאכטשוב זי"ל הא מחויב בשמחת יו"ט, ולהנ"ל לדברי היראים אין הכי נמי דליכא חיוב שמחה בפסח, רק ביו"ט א'. וסעד לזה י"ל מדברי הרמב"ן ז"ל בספה"מ שורש א' דכתב שם דחיוב הלל ביו"ט דאורייתא, מדכתיב ביום שמחתכם חייב לומר הלל דשירה מכלל שמחה הוא ע"ש, א"כ יש להוכיח מדליכא חיוב בפסח לומר הלל רק ביו"ט א', ובשאר הימים הוי כמו ר"ח ואומרים בדילוג, ואם היה בכולם חיוב שמחה, היה החיוב גם בהם בהלל שלם לפי דברי הרמב"ן הנ"ל.

דף ק"ט ע"א

בגמ': אמרו עליו על ר"ע שמימיו כו' **חוץ** כו' **וערב יוה"כ** כו'.

כתב בזה הגאון האדר"ת בקונטרסו גפן אדרת שנדפס ביגדיל תורה (סי' קכג). הקשה אאמו"ר הגז"ל, בפסחים (קט.) אמרו עליו על ר"ע שמימיו לא אמר הגיע עת לעמוד מבהמ"ד חוץ מערבי פסחים כו', ועיו"כ כדי שיאכילו את בניהם. ומ"ט לא אמרינן כדי שיאכול בעצמו.

(ואין לומר) דהוא לשיטתיה דס"ל (בספ"ק דקידושין) תלמוד גדול ממעשה. ז"א דהא בפסחים (סח:) מי דס"ל ביו"ט חציו לה' וחציו לכם, ואכילת עיו"כ עדיפא מיו"ט כמש"ש דמר בריה דרבינא כו', ועי' ג"כ ברכות (ח:) ומ"ט לא הפסיק מלמודו. ותו דהרי בירושלמי (פ"ק דברכות ודשבת) הק' על רשב"י כה"ג וכי לית ליה הלומד תורה שלא לעשות מוטב לו שנהפכה כו' ע"ש.

ובפשיטות י"ל דהיה יכול לאכול בביהמ"ד, דמותר לת"ח וכדקיי"ל, ומשום בטול ת"ת בהליכתו לביתו חשוב זה מדוחק. (וכדאשכחן כה"ג לענין מקרא מגילה דקרי לי' מבטלין ת"ת מפני ההילוך כמ"ש במקומו בס"ד) ותו י"ל דמיירי כשאכל כבר פ"א והפסיק בבוקר. ובודאי יצא י"ח המצוה בפ"א. משא"כ לתינוקת צריך להאכילת לערב, וצ"ע.

ואולם העיקר י"ל בזה כמש"כ בטוב ירושלים בס"ד לירושלמי (יומא פ"ו ה"ד) ר' אחא כד מפני מוסף, הוה א' קומיהון אחינן כל דאית ליה מינוק יזיל בגיני', ר"ל ילך לביתו להאכילו. (וז"ש הרמב"ם ספ"ב משביתת עשור דאין מניחין לתינוקת להתענות מפני הסכנה, והוא מהא דר"א שהיה משגיח ומעורר האבות ע"ז).

וזהו מבואר להדיא בתוספתא (רפ"ד דיומא), ר"ע הי' מפטיר מבהמ"ד בשביל תינוקת שיאכילם אבותיהם, ומ' דביו"כ עצמו קאי יע"ש שמובא שם הא דשמאי הזקן לא רצה להאכיל לבנו, והם הם בד' הירושלמי בשם ר' אחא, והם הם דברי הבבלי חוץ מעיוה"כ ואין הכוונה ביום עיו"כ להאכיל את

בניהם להפסיק. רק ביוה"כ בערב להאכילם שלא יתענו ויבאו לידי סכנה ח"ו. וזה ברור לע"ד (וכה"ג ראיתי שפי' הך דיומא (מז.))

★★

בגמ': ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם ר"י אומר אנשים בראוי להם ונשים בראוי להן וכו' ע"ש.

וכ"ה ברמב"ם בפ"ו דיו"ט הי"ז, ובסהמ"צ (מצוה נד') יעו"ש, ובחינוך (מצוה תפ"ח) ע"ש, והנה נחלקו הראשונים אם יש לאשה מצ"ע דשמחת יו"ט או לא, דיעוי' בלח"מ בפי"ד דמעשה הקרבנות הי"ד שכ' בדעת הרמב"ם [בפ"א דחגיגה ה"א] דגם אשה חייבת בשמחה, וכ"כ השאג"א (בסי' סו') בדעת הרמב"ם ע"ש, וכ"כ שם בדעת רש"י ותוס' [ביבמות (כט:) ברד"ה ולא מיטמאת וכו' ובתוד"ה לא מיטמאה] דס"ל דאשה מצווה על השמחה, וכן הסיק השאג"א להלכה יעו"ש [והובא בשע"ת ובמשנ"ב באו"ח (סי' תקכ"ט ס"ב) ע"ש], וכ"ה להדיא בפיה"מ לר"מ ברפ"ק דחגיגה ע"ש, ובסה"מ (מצוה נ"ד) דנשים חייבות בזה ע"ש, וכ"כ בחינוך (במצוה תפ"ח), וכן יעו"ש במנ"ח (אות ח') דהביא להרמב"ם בפי"ב דע"ז ה"ג דחייבות בזה יעו"ש,

אולם לא כן ס"ל לראב"ד ברפ"א דחגיגה דקי"ל כאביי [בקידושין לד:] דאשה בעלה משמחה, דעל הבעל מוטל החיוב לשמחה אבל היא אינה בחיוב זה, וכ"כ הכס"מ והלח"מ שם בדעת הרמב"ם (שם) שלא חייבות בזה אלא הבעל ע"ש. אולם צ"ע ללח"מ והכס"מ ממש"כ הר"מ בסה"מ שם, ובפיה"מ שם, ובה' ע"ז שם להדיא דנשים חייבות בזה, ועוד צ"ע בלח"מ דסתר משנתו, דבמעה"ק שם כתב בדעת הר"מ איפכא. ושמא ס"ל דמש"כ דחייבות בה היינו ע"י בעלה שעליו מוטל לשמחן ולאו דוקא שמוטל עליהן החיוב, וכדפירשו כן בר"מ בחגיגה שם, אך בלח"מ צ"ע כנ"ל. וכן עי' ברעק"א בריש ח"א (תשובה א') שכ' דאשה פטורה ממצות עונג יו"ט דהוי מצ"ע שהז"ג יעו"ש, וכן ב"השמטות" שם בזה. [וג"כ הרגיש בסתירה בלח"מ בזה]. וע"ע במאירי בר"ה (ו:) ובחגיגה (ו.) בזה.

ויל"ע לראב"ד ולרעק"א דס"ל שהחיוב על הבעל לשמח לאשתו, אם אף צריך לדאוג שלא תצטער כלל בחג, או דכל חיובו לשמחה כמה פעמים בחג וכל שעשה כן יצא יד"ח המצוה אך לא צריך לשומרה שלא תצטער במשך החג, ודו"ק. אולם לסוברים שיש לאשה חיוב עצמי נר' ודאי דצריך להוציאה מדין ערבות ותוכחה וכו'].

והנה מל' הגמ' הכא משמע דהאיש חייב לשמח את "אשתו" דומיא דצריך לשמח את "עצמו", וא"כ כמו דהבעל עצמו חייב לשמוח בכל ימי החג ואם מתעצב בו אף רגע אחד ביטל מצ"ע ד"ושמחת), ולא מספיק אם שמח כבר כמה פעמים במשך החג, וכידוע שנשאל אדונינו הגר"א (כעת לא מצאתי המקור) מהי המצוה הכי קשה לקיים, ואמר דמצות שמחת יו"ט הקשה ביותר, שכן אם יתעצב אף רגע אחד בשבעת ימי החג ביטל מצ"ע דושמחת וגו', וכן יעוי' בהקדמת הגר"ח מואלזין לספרא דצניעותא שכ' על הגר"א בד"ה והתבונן וכו' בזה"ל, ומאשר היו יודעים זה דרכו בקדש מעולם הפלגת שמחתו וחדות ה' מעוזו אשר היה שש ושמח ביו"ט כמצוה עלינו בתורתו ית"ש אשר היה להפליא, וכאשר ראו אז שאין שמחתו במילואו וטובו כ"כ כהרגלו, שאלו פיו הק' ע"ז ולא רצה להשיב וכו' עכ"ל ע"ש, והיינו כשיטתו שיש לשמוח בכל רגע ביו"ט. וכן אמר לי הגרש"ד שליט"א להוכיח דהחיוב לשמוח בכל עת בחג ולא נפטר מזה אם שמח רק פ"א ביום, דאיתא במו"ק פ"ק (ח:) דאין נושאים נשים במועד וכו' ולא מייבמין מפני ששמחה היא לו, ואמרי' בגמ' מפני שמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו או מפני שאין מערבין שמחה בשמחה יעו"ש, וכ"ה ברמב"ם בפ"ז דיו"ט הט"ז [וע"ש בלח"מ], ואם נפטר מהחיוב בפעם א' ששמח א"כ אחר שיאכל בשר ויין באותו יום ישא אשה, אלא ע"כ דהחיוב בכל עת עכ"ד. וא"כ ה"נ נר' גבי חיובו לשמח לאשתו ובניו דהוי בכל ימי החג, ואם רואה לאשתו או לבניו שהם עצובים צריך לשמחם ואם לאו ביטל מצ"ע דושמחת. וכן נר' לגי' התוס' ומהרש"א בגמ' הכא דנלמד מדכ' "ושמחת אתה וביתך" דהחיוב לשמחם שווה לחיובו דהבעל עצמו, דהא כ' "אתה וביתך" דמשמע שהחיוב שווה.

וא"כ לראב"ד ורעק"א וכן ללח"מ והכס"מ בחגיגה שם שכתבו בדעת הרמב"ם דאין לאשה "חיוב עצמי" לשמוח אלא רמי על בעלה נר' לכאו' דצריך לדאוג כל החג שלא תהיה בצער ולא רק לשמחה איזה פעמים ותו לא, וכמובן שלא צריך "לשמחה" כל "שעה" וכו' דמן הסתם היא שמחה

וכן "בבגדים צבעונים" וכיו"ב, אלא שאם רואה לאשתו ב"עצבות" דצריך לשמחה. ומש"כ בגמ' וברמב"ם במה משמחם לנשים בבגדים צבעונין ולקטנים באגוזים וכו', היינו דעי"ז יהיו שמחים למשך כל החג ולא שבזה נפטר מחיובו אלא שבזה יכולים להיות שמחים למשך כל החג, אך איה"נ דאם אעפ"כ יתעצבו בחג דרמי על הבעל לשמחם. וכן יעוי' בראב"ד בחגיגה שם שכ' א"א, לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה עכ"ל, [והיינו דחיובו להעלותה לירושלים ולשמחה, וכרש"י בקידושין (לד:) ע"ש, ולא כתוס' שם שצריך להביא עבורה קרבן דשלמי שמחה וכו'] ומשמע ג"כ דצריך לשמחה במשך כל החג, ודו"ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ': אלא מחלקין להן קליות ואגוזים בערב פסח וכו'.

כתב בספר מנהג ישראל תורה (סי' תע"א אות ה'):

וכן נפסק בטור וש"ע (סו"ס תע"ב) דמצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו, והנה רבים אין נזהרין בזה והוא פלא, דהרי ענין זה מבואר בש"ס ושו"ע, ואולי יש מקום ליישב מנהגם, דהנה מפשטות סוגיא דתלמודא משמע דדוקא לר' יהודה מצוה לחלק קליות ואגוזים, אבל לת"ק שס"ל דגם תינוקות חייבין בארבעה כוסות א"צ לחלק קליות ואגוזים, וא"כ כיון דהמנהג פשוט ליתן כוסות אף לפני קטנים כת"ק א"צ לחלק קליות ואגוזים, אלא דפליגי הראשונים אם הפלוגתא דת"ק ור"י הוא בתינוקות שהגיעו לחינוך או בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, דמהר"ן נראה דהפלוגתא הוא בתינוקות שהגיעו לחינוך, ומהרשב"ם נראה דהפלוגתא הוא בתינוקות שלא הגיעו לחינוך,

וא"כ לפי' הר"ן ודאי במה שנוהגין להכין כוסות לפני קטנים אפי' רק לפני קטנים שהגיעו לחינוך, יש הכרח דלא קי"ל כר"י אלא כת"ק וא"צ לחלק קליות ואגוזים, אבל לפי' הרשב"ם דת"ק ור"י פליגי בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, א"כ הן אמת הנוהגין להכין כוסות גם לפני תינוקות שלא הגיעו לחינוך יש בזה הכרח דלא קי"ל כר"י, אבל הנוהגין להכין רק לפני תינוקות שהגיעו לחינוך בזה לא פליג ר"י, ועדיין י"ל דקי"ל כר"י וצריך לחלק קליות ואגוזים.

ומעתה הנה בשו"ע נפסק דא"צ להכין כוסות אלא לפני תינוקות שהגיעו לחינוך, וגם הובא בשו"ע דמצוה לחלק קליות ואגוזים, ואתי שפיר לפי' הרשב"ם, אבל המהרי"ל כתב דמסוגיא דתלמודא משמע דצריך להכין כוסות אפי' לתינוקות שלא הגיעו לחינוך, ולפי"ז א"צ לחלק קליות ואגוזים, ובאמת במהרי"ל אינו מביא כלל מנהג זה לחלק קליות ואגוזים, וא"כ אותן שלא נהגו לחלק קליות ואגוזים יש להן סמך מדברי המהרי"ל, או גם אם לא נהגו להכין כוסות אלא לפני תינוקות שהגיעו לחינוך, מ"מ אפשר להן לסמוך על דברי הר"ן,

ואף דודאי אין לזוז מפסק השו"ע בכדי, אמנם כיון דרבים אין נזהרין בזה צריכין למשכוני נפשן לתרץ מנהגם, (והנה בקרבן נתנאל סי' כ"א סק"ד בפי' השני בדברי הרא"ש כתב די"ל דאף דקי"ל כת"ק, מ"מ לענין חילוק קליות ואגוזים קי"ל ג"כ כר"י מדעבד ר"ט עובדא כדאיתא בגמ', אבל בפי' הראשון כתב כנ"ל), - שוב ראיתי בשו"ת וישב משה ח"א סי' ע"ח שעמד בזה על מה שרבים אין נזהרין בזה עי"ש ע"כ.

★★

בגמ': במה משמחם וכו' **בראוי להם** וכו'.

ובירושלמי (פ"י דפסחים ה"א) וכן הוא ברמב"ם (פ"ח דיו"ט) דקטנים משמח באגוזים ולוזים וקליות ע"ש. וחזינן מכל זה דשמחה של מצוה איזה סתם שמחה אלא רק בדברים מסויימים כהנ"ל. וראה בחינוך (מצוה תפ"ח) באריכות יסוד מצות שמחה ברגל של האדם לעצמו ולבני ביתו ותבין הנ"ל ודו"ק.

★★

בגמ': אין שמחה אלא בבשר וכו'.

ברבינו בחיי (פר' כי תבוא - דברים כו, יא) כותב: ומביאים בידם תורים ובני יונה שנאמר ושמחת בכל הטוב - אין שמחה אלא בבשר (פסחים קיט.) ע"כ. והנה עצם הענין מפורש במשנה (פ"ג דבכורים מ"ה) דמביאי הבכורים היו מביאים עמם תורים ובני יונה לצד הסלים ע"ש. אך מש"כ לבאר בזה צע"ג דהרי בגמ' חגיגה (ח.) מפורש דאין שמחה בעופות אלא בבהמות ע"ש וא"כ מה שייכות שמחה לתורים

ובני יונה. וראה בקרני ראם להגרא"מ רבינוביץ ז"ל (עמ' קס"ט) שהעיר בזה וכן בטל תורה החדש עה"ת (עמ' רל"ד) ע"ש היטב. ע"כ.

★★

והנה ברמב"ם (פ"ו דיו"ט הלכה טז-יז) האריך בדין עונג יו"ט וסיים: והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין ע"כ.

וכן נראה שפסק להלכה המג"א, דהנה כתב (בסימן תקכ"ט ס"ק ג') דמצוה לאכול בשר ביום טוב, וציין מקורו לרמב"ם, סמ"ק, ב"ח וים של שלמה עיי"ש, וכן מבואר בדבריו (בסימן רמ"ט סק"ו) דאיכא מצוה באכילת בשר ביו"ט בזה"ז יעויי"ש, והנה בספר מנחת פתים (סימן תקכ"ט) הקשה טובא, דלכאורה דברי המג"א ז"ל סתרי אהדדי בזה, דהכא (בסימן תקכ"ט) כתב דמצוה לאכול בשר ביו"ט בזה"ז, ולהלן (בסימן תקע"ב ס"ק ה') כתב דאין מחוייב לאכול בשר בשבת ויום טוב עיי"ש, וכן מבואר בהדיא ממש"כ להלן (בסימן תרצ"ו ס"ק ט"ו) דאין חובה לאכול בשר ביום טוב בזמן הזה, ונשאר בצ"ע.

וכתב הגאון ר' משה הלברשטם שליט"א בשו"ת דברי משה (סי' י"א) ליישב בזה:

והנראה בזה. דהנה מקור דברי הרמב"ם ז"ל דמצוה לאכול בשר ביו"ט הוא בסוגי' דפסחים (כאן). והנה בבית יוסף (סימן תקכ"ט) תמה טובא על הרמב"ם ז"ל אמאי הצריך לאכול בשר ביו"ט, והא הרי בברייתא קתני דבזמן הזה אין שמחה אלא ביין, ומשמע דסגיא ביין לחודא בלא בשר, ונשאר בקושיא, ובאמת בש"ע (שם) השמיט המחבר דין אכילת בשר ביום טוב, וכתב באליה רבא (ס"ק ה') דהוא מכיון דאזיל לשיטתו כנ"ל, ולא כתב אלא דחייב לקבוע כל סעודה על היין עיי"ש.

אמנם זקני הב"ח ז"ל כתב ליישב דברי הרמב"ם ז"ל, דסבירא לי' דממתני' דפרק אותו ואת בנו (חולין דף פ"ג ע"א) בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט וכו', ומשחיטין את הטבח בעל כרחך וכו', משום שהיו מרבין בשמחה לעשות סעודות, כדפירש רש"י לשם, משמע דאיכא נמי שמחה בבשר אע"פ שאינו של שלמים, ובפרק כל כתבי (שבת דף קי"ח ע"ב) נמי קאמר במה מענגו לשבת בבשר שמן ובדגים גדולים, והך דערבי פסחים, הכי פירושו, בזמן שביהמ"ק קיים עיקר שמחה בבשר שלמים, כדכתיב קרא וזבח שלמים וגו', דאיכא תרתי שמחה, חדא שמחת הבאת שלמים לה', ואידך שמחת אכילת בשר, משא"כ ביין דליכא אלא חדא שמחה, אבל עכשיו שאין ביהמ"ק קיים אין עיקר שמחה אלא ביין כדכתיב קרא ויין ישמח לבב אנוש, אבל בשר אינו עיקר שמחה, דלא אשכחן קרא דכתיב בו שמחה בבשר שאינו של שלמים, וזאת היא דעת התוספות ז"ל שכתבו שם (ריש דף ק"ט) וז"ל, במה משמחן ביין היינו בזמן הזה, אבל בזמן בית המקדש אין שמחה אלא בבשר עכ"ל.

ועיי"ש בדרישה מה שביאר בדעת הרמב"ם, ועי' גם בתוס' כתובות (דף ה' ע"א) עיי"ש, וע"ע היטב בלשון המהרש"ל ז"ל מש"כ ליישב בזה בספרו יש"ש (ביצה פרק ב' סימן ה'), והעלה בביאור הלכה (סימן תקכ"ט ד"ה כיצד) דמתבאר מדברי הב"ח הנ"ל ושאר אחרונים דעכשיו בזה"ז אין חובה לאוכל בשר, כיון שאין לנו בשר שלמים, אבל מכל מקום מצוה יש באכילת בשר, כיון שנאמר בו שמחה, עיי"ש היטב, וכן כתב בהדיא בשו"ע הרב (סימן תקכ"ט סעיף ד') עיי"ש.

ודאתינן להכי מיושבים היטב דברי המג"א, ולא סתרי אהדדי מידי, דהנה הכא (בסימן תרצ"ו) דאיירי לענין חובה, שפיר כתב שאין חובה לאכול בשר ביום טוב, וכן מדוייק לשונו הזהב (בסימן תקע"ב) שכתב שאינו מחוייב לאכול בשר בשבת ויום טוב, דהיינו שאינו חובה כנ"ל, אבל מ"מ איכא מצוה באכילת בשר ביום טוב, והיינו הך מה שפסק כאן (בסימן תקכ"ט), דמצוה לאכול בשר ביום טוב, וכמשנ"ת וא"ש. [וכן א"ש דברי המגן אברהם (בסימן רמ"ט סק"ו) דמשמע דס"ל דאיכא מצוה באכילת בשר ביו"ט בזה"ז, עיי"ש] עכ"ד.

וע"ש עוד שהאריך במנהגי הצדיקים זי"ע בענין זה (והובאו הדברים לעיל מהספר מנהג ישראל תורה) ע"ש.

דף ק"ט ע"ב

בגמ': שלחן של מקדש של פרקים היה וכו'.

כתב הגאון רבי ברוך שמעון שניאורסון ז"ל (בהיותו בחור ביח"ל - בספר הזכרון זרע ברך ע' ריב):

א) הנודע ביהודה בתשובותיו הביא ראי׳ לדברי הרמב״ם ז״ל שפסק כר״מ דאמות כלים באמה בת ששה דלא כר׳ יהודא ואף דר״מ ור״י הלכה כר״י, מש״ס פסחים ק״ט ע״ב דאמר רב ששת שלחן של מקדש של פרקים הוי, דאי לאו הכי, אמתא באמתא היכי יתיב עי״ש. וע״כ דהש״ס קאי אליבא דר״מ, דאי לר׳ יהודה דאמת כלים באמה בת חמשה שפיר נכנס השלחן שהי׳ רחבו חמש טפחים להמקוה שהי׳ רחבה ששה טפחים יעו״ש, ולכן פסק הרמב״ם ז״ל כר״מ כיון דסתמא דגמ׳ מסייע עי״ש.

ולענ״ד נראה דאין מכאן ראי׳ להרמב״ם ז״ל, דעיקר קושית הש״ס קאי רק לר״מ לשטתו אבל לר׳ יהודא קושיא מעיקרא ליתא, והוא דהנה ראיתי בספר לוית חן שהקשה מאי פריך הש״ס אמתא באמתא בהיכי יתיב, דילמא הוציאו השלחן לחוץ וטבלו אותו במקוה שמחזקת יותר מאמה על אמה (ועיין בפנים יפות פ׳ תרומה שמביא קושיא זו) והנה בירושלמי סוף חגיגה פליגי ר׳ מאיר וחכמים בשלחן שנטמא, שר׳ מאיר אומר מטבילין אותו בשבת (משום שאז מסלקין הלחם הישן ואף שנטמא בחול ממתינין לו) וחכמים אומרים בכל זמן עי״ש.

וא״כ אתי הכל שפיר, דהלא טבילת כלים בשבת אסור משום שבות (בשבת ל״ד וביצה י״ח), אך הלא אין שבות במקדש וא״כ לא קשה אמאי לא טבלו בחוץ, דבחוץ אסור לטבול משום שבות ורק בעזרה מותר משום אין שבות במקדש. וזה דוקא לר״מ לשיטתו דסובר דהטבילה בשבת פריך הש״ס שפיר, משא״כ לר״י דהוא חכמים דר׳ מאיר דסובר דאפשר הטבילה שלא בשבת, שוב לא קשה קושיות הש״ס אמתא באמתא היכי יתיב דאפשר לטבול בחוץ ודו״ק.

ובהך ענינא קשה לי, מאי פריך הש״ס אמתא באמתא היכי יתיב, דילמא טבלו רוחב השלחן לאלכסונו של המקוה והלא כל שיש ברחבו טפח יש באלכסונו טפח ותרי חומשי וא״כ פש לי׳ הרבה וצ״ע.

שוב מצאתי בתורת משה להגאון החת״ס זי״ע שהביא קושי׳ זו בשם הריב״ש והאריך בזה, ועי׳ עוד בספר מקלו של אהרן שהעיר ג״כ, ועי׳ בס׳ שו״ת מעיל צדקה להגאון ר׳ יונה לנדסופר זצ״ל.

ב) ובהך ענינא הערנו הרב הה״ג ר׳ שאול עטינגער דומ״ץ בעירנו, דכיון דהשלחן הי׳ של פרקים א״כ אמאי הי׳ צריך טבילה כיון שפרקו אותו קודם הטבילה וממילא נטהר ככל הכלים שנשברו, ועיין שבת פ׳ במה אשה (ומצאתי להפנים יפות ז״ל בפ׳ תרומה שהקשה כמו כן). ולענ״ד נראה בפשטות, דע״כ סוגית הש״ס שם בפסחים קאי למ״ד מסגרתו למטה היתה, דאי למ״ד מסגרתו למעלה היתה הלא מבואר במנחות בפ׳ שתי הלחם דפרקודי הוי מפרקדן עי״ש ברש״י ז״ל, וא״כ הוי יותר מאמה ולא צריך הש״ס למיפרך אמתא באמתא היכי יתיב, וא״כ למ״ד מסגרתו למטה היתה מבואר בש״ס מנחות שם דמקבל טומאה משום דטבלא המתהפכת טמאה, ופי׳ שם בתוס׳ דטבלא המתהפכת היינו שיכולים להשתמש בשני צדיה עי״ש, וא״כ אף לאחר שפרקו השלחן מ״מ עדיין יכולים להשתמש בשני צדיה וא״כ לא נטהר, דלא דמי לשאר כלים שבפריקתן נפקע מהן שם הכלי שבשבילו קבלו טומאה משא״כ הכי דעדיין שמו עליו, וזה פשוט ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב אשי א״ל רבין בר חיננא שולחן של מקדש של פרקים הוה דאי ס״ד הדוקי הוה מיהדק אמתא באמתא היכי מטבלי׳ה.

הפנים יפות (פרשת תרומה) הביא מספר אור יקרות בשם הגאון מו״ה הירץ ז״ל דהא דלא הוציאו את השלחן לטובלו בחוץ במקוה גדולה, הוא משום דא״א לטובלו רק בשבת קודם סידור הלחם, וטבילת כלים אסור בשבת משום שבות, וע״כ דטבלו בעזרה דאין שבות במקדש. [וע״ש בפנים יפות שהביא דהקשה עליו האור יקרות דלמ״ד דבעינן בלחם הפנים תמיד ממש והסידור היה טפחו של זה בצד טפחו של זה, א״כ גם בשבת אין השלחן פנוי מלחם. ולמ״ד דתמיד מתקיים בנמצא עליו שחרית וערבית, א״כ הרי יכול לטובלו בכל יום בחוץ, מ״מ קיים הפנים יפות פירוש זה עכ״פ בנטמא בשבת ולא משהינן טומאה במקדש].

והפנים יפות תירץ דהוצרכו לטבול את השלחן דוקא בעזרה, דמאחר דהניחו את הלחם על השולחן כשהוא חם, היה חייב ליזהר שלא יפסול את הבליעות בשלחן מדין יוצא כדי שלא יפסלו את הלחם לאחר הטבילה, דהא הלחם חם ע״י נס ביום סילוקו כבסידורו, ועע״ש. [ועי׳ בדובב מישרים ח״א סי׳ ק״ג דשו״ט בדברי הפנים יפות].

★★

בגמ': מאי קושיא דילמא בים שעשה שלמה הוה מטבילי ליה.

התוי"ט (מדות פ"ה מ"ד) הביא מהראבי"ה דבבית המקדש השני לא היה ים של שלמה (והתו"י ביומא לז. מסופקין בזה). ותמה העזרת כהנים במדות (שם) לפי דברי הראבי"ה עדיין נוכיח ממקדש שני ששלחן של פרקים היה, שהרי לדבריו לא היה אז ים של שלמה שנוכל לטבול בו את השלחן.

וכתב העזרת כהנים דצ"ל לדעת הראבי"ה דבביהמ"ק השני היה אפשר לטובלו בבור הגולה שכרוהו בני הגולה במקום הים של שלמה ושקעו בו את הכיור בלילה, (כדאיתא במשנה במדות שם) וגם הוא היה רחב יותר מרחבו של השלחן, ע"ש.

★★

בגמ': לא יאכל אדם תרי וכו'.

ברבעון קרית ספר (אלול תשס"ג ע' קה) מובא שנשאל הגר"ח קניבסקי שליט"א:

שאלה: בזמן הגמרא היה חשש משתיית זוגות (בפסחים קט: ואילך), האם היה מזיק שתיית הזוגות גם לגוים, או רק לישראל?

תשובה: עיין בבא מציעא פ"ו א'.

[בגמרא שם איתא: איקלע פריסתקא דמלכא להההוא אושפיזא דרבה, קריבו תכא קמיה ואשקוהו תרי כסי, ודליוה לתכא מקמיה, הדר פרצופיה לאחוריה, אמרו ליה מאי נעביד ליה גברא דמלכא הוא, אמר להו קריבו תכא לקמיה ואשקיוהו חד כסא ודליוהו לתכא מקמיה ולתסי וכו' ע"כ. רואים מכאן שהזיק שתיית זוגות גם לגוי.

וכתב ידידי הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שיחי' מח"ס גם אני אודך: ולכאורה יש להעיר דאולי היה שליח המלך ישראל, וכדאשכחן ברש"י שבת (דף ק"י ע"א) בד"ה בר קשא, ממונה למלך וישראל היה עכ"ל. וא"כ אין ראיה שמזיק שתיית הזוגות לגויים?

וי"ל שבדרך כלל מסתבר ששליח המלך היה גוי, ורק התם בשבת משמע מהמשך הגמרא שם שהיה ישראל (עיי"ש היטב), ולכך הוצרך רש"י לומר ישראל היה, ומזה שכתב רש"י רק התם וישראל היה, משמע נמי שבעלמא שליח המלך הוא גוי ודו"ק] ע"כ.

★★

בגמ': ליל המשומר ובא מן המזיקין.

הרמ"א (סוף סי' תפ"א) כתב דנוהגין שלא לקרות על מטתו רק שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים הוא מן המזיקין. וכתב שם המגן אברהם בשם המהרי"ל דה"נ לא ינעול בליל פסח בבריח חזק. [מיהו היכא דשכיח הזיקא לא יסמוך אניסא].

ובחק יעקב (שם סק"ו) הביא מס' המנהיג, שכיון שלילה זה משומר ובא ששת ימי בראשית לגאולה העתידה (כדאי' בראש השנה יא, ב), לכן אם יבא אליהו הנביא, ימצא כבר פתח פתוח, ונצא לקראתו מהרה.

ועי"ש בפמ"ג שהביא מהלבוש דגם בליל שני נוהגין שלא לקרות יותר מפרשה הראשונה של ק"ש מהאי טעמא.

★★

כתב הרמ"א (סי' ת"פ) דיש נוהגין לומר שפוך חמתך אחרי ברכת המזון קודם לא לנו ולפתוח הפתח כדי לזכור שהוא ליל שימורים. הבית הלוי (פרשת בא עה"פ ליל שימורים הוא) העיר דלכאו' היה יותר נכון לעשות סימן זה בתחלת הסדר כשאומר כל דכפין ייתי ויכול ולא עכשיו אחר ברכת המזון. ותירץ דפתיחת הפתח בא להראות לתינוק דבר חכמה דהא בגמרא (כאן) פריך על הא דלא יפחתו לו מד' כוסות דהיכי מתקני רבנן מידי דאתי לידי סכנה דהרי זוגות ותירץ משום דהוא ליל שימורים, וע"כ כשמוזגין את כוס רביעי יקשה להמסובין שהוא זוגות ופותחין הפתח להראות להם שהוא ליל שימורים ואין חשש זוגות. וכ"כ בהג' החת"ס בשו"ע בקצרה, ובזכר יוסף על הגש"פ.

★★

בספר שמירת הגוף והנפש (סכ"ח) בשם אוצרות ירושלים (סי' רנ"ח) הביא שהגאון רבי פנחס עפשטיין זצ"ל הורה הלכה למעשה דמותר בליל סדר להניח אוכלין תחת המטה ולא חיישינן מפני רוח רעה, ועע"ש שהביא דלפ"ז גם לא יברך בנטילת ידים שחרית דהרי לא יבא עליהם בלילה

זה רוח רעה, והביא מספר ויגד משה (ס"ג אות י') שהשיג על כל זה.

★★

השבלי הלקט הביא לפרש דהא דאומרים הא לחמא עניא בלשון ארמית, כיון שאנו מזמינים כל רעב והיו מתקבצין המזיקין ומקלקלין את הסעודה והיו עושין היזק. והביא השבלי הלקט ממורו ר' בנימין שהקשה על פירוש זה דהרי ליל פסח ליל שימורים הוא ומשומר מן המזיקין.

ובמושב זקנים (לבעלי התוס') על התורה (פר' בא יב, כט) תירץ שמעצמם הן אינן באים, אבל אם אנו קוראים לכולם לבא, גם הם באים בתוכם. ועיין בשו"ע הרב (קו"א תל"ד ו') שהקשה (על מש"כ הסדר היום שמטעם זה תקנו ביטול חמץ בל' ארמי שלא יבינו המזיקים), דרק המלאכים אינם מבינים בלשון ארמי, אבל המזיקים, אדרבה, מבואר בזוהר הק' שלשון ארמי הוא לשון שלהם, ושמחמת כן תקנו את הקדיש בלשון ארמי ע"ש.

★★

בגמ': רבא אמר כום של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה.

הנודע ביהודה (מהדו"ת אה"ע סע"ט) למד מכאן למי שהוסיפו לו שם בעת חליו והציעו לו שידוך ששם אבי הכלה כהשם שהוסיפו לו בעת חליו, דאין בזה חשש, גם להמקפיד על צוואת ר"י החסיד שלא לישא אשה ששם אביה כשמו, דהשם החדש שנתוסף לברכה לטובה מצטרף לרעה אינו מצטרף. ולכן אי שם אביה כשם הראשון של החתן, ג"כ אין חשש, דהשם החדש מצטרף לטובה, ועע"ש.

דף ק"י ע"א

בגמ': אמר ר' יוסף אמר לי יוסף שידא, אשמדאי מלכא דשידי ממונה הוא אכולהו זוגי וכו'. הנה יש לעיין אי איתא ליה לשדים "גוף" או לא.

והנה יעוי' בב"ר [פרשה ל"א אות יג'] שכ' ומכל החי מכל בשר שנים וגו', א"ר הושעיא אפי' רוחות נכנסים עם נח אל התיבה שנא' מכל החי, מאותם שנבראו להם נפשות ולא נברא להם גופין וכו' יעו"ש, והביאו רש"י בקצרה. ומש"כ דמאותם שנבראו וכו' ולא נברא להם "גופין", יעו"ש בפי' המתנו"כ והמהרז"ו שציינו למבואר בב"ר לעיל (ס"פ ז' אות ה') שכ' רבי אומר אלו השדים שברא הקב"ה את נשמתן ובא לבראות את גופן וקדש השבת ולא בראן, ללמדך דרך ארץ מן השדים שאם יהיה ביד אדם חפץ טוב או מרגלית ערב שבת עם חשיכה אומרים לו השלך ממך, שמי שאמר והיה העולם היה עסוק בברייתו של עולם וברא את נשמתן של השדים בא לבראות את גופן, וקדש שבת ולא בראן, עכ"ל הב"ר יעו"ש. וכן יעוי' באבות (פ"ה מ"ו) די"א שאף המזיקים נבראו בע"ש בין השמשות, וע"ש ברע"ב דהביא לב"ר הנ"ל. ומבואר א"כ דליכא לשדים "גוף" אלא "נפש", וא"כ ע"כ דלא שייך אצלהם "אכילה ושתייה" וכו'.

אולם צ"ע בזה, דיעוי' בפ"ב דחגיגה (טז.), וכ"ה באדר"נ (פרק לז' אות ג') ת"ר ששה דברים נאמרו בשדים וכו' שלשה כבני אדם אוכלים ושותים כבנ"א פרים ורבים כבנ"א ומתים כבנ"א וכו' יעו"ש, וע"ש בתוס' שכ' דה"מ למיחשב שאף ישנים ומוציאים ריעי כבנ"א וכו', אלא דהוי בכלל הני וכו' ע"ש. ומבואר א"כ להדיא דאיכא גוף לשדים, דאל"כ אינו שייך אצלהם כלל כל ענינים אלו דאכילה וכו', וכן יעוי' ברפ"ז דגיטין (סח.) בעובדא דאשמדאי מלך השדים עם שלמה המלך דמבואר דאשמדאי היה רגיל לשתות מים וכשלא היה לו מים והיה צמא טובא שתה יין יעו"ש.

אכן מצאתי ב"רבינו בחיי" בפ' יתרו (כ', ד') שכ' בזה"ל, ואשר במים מתחת לארץ, שלא יעשה צורת השדים שבתהום וכו'. ומן הידוע כי השדים לג' חלקים נחלקים, יש מהם שוכנים באויר בגלגלי היסודות, והם המחלימים את האדם בלילה, ויש מהם שוכנים בקרבנו והם המחטיאים האדם, ויש מהם שוכנים בתהומות ים, ואלמלא נתנה להם רשות לעלות היו מחריבים את העולם, עכ"ל יעו"ש. וא"כ אפשר דהשדים ששוכנים "בתהומות ים" אית להם "גוף" וכן השוכנים "באויר" ומשא"כ השוכנים "בקרבנו" ודאי שאין להם "גוף", וא"כ מש"כ בב"ר שם דלא ברא הקב"ה גוף לשדים היינו לחלק השדים ששוכנים בקרבנו, אולם השדים ששוכנים בתהומות ים ובאויר י"ל דאית להם גוף ובהא איירי בפ"ב דחגיגה ובשאר הני גמ' שכ' דאוכלים ושותים ופו"ר וכו' דמוכח דאית להם גוף, וא"כ לק"מ. והבן בס"ד.

וכן יעו״ש ברבינו בחיי בפ׳ נח עה״פ מכל החי וגו׳, ובפ׳ וארא (ז׳, יא׳) עה״פ בלהטיהם וגו׳ שכ׳ דהשדים והיינו המלאכים השוכנים ״בגלגלי היסודות״ הרי הם ״בעלי גופות״ והם שנכנסו לתיבה וכו׳, יעו״ש בזה. וכן יעוי׳ בר׳ בחיי ובמב״ן בפ׳ אחרי מות (יז׳, ז׳) עה״פ ולא יזבחו וגו׳, ובר׳ בחיי בפ׳ האזינו (לב׳, יז׳) עה״פ וזבחו לשדים וגו׳ בזה. וא״כ הכל אתי שפיר.

★★

מבואר הכא דאיכא ״מציאות״ לשדים וקיימים בעולם ואינו רק ״דמיון״ בעלמא.

והנה יעוי׳ ברמב״ם בפיה״מ דע״ז פ״ד שכ׳ דכל עניני הכוכבים והכשוף וההשבעות והמזלות הרוחניות והשדים והגדת העתידות ומעונן ומנחש ושאלת המתים והרבה מכיו״ב כולם, רוב בנ״א נפתים בזה פיתוי גדול ומחשבים שיש להם ענינים אמיתיים, וחושבים שהם דברים אמתיים אלא שהם אסורים מצד התורה בלבד ואינם יודעים שהם דברים בטלים כוזבים ונצטוינו בתורה שלא לעשותם כמו שהזהירה על הכזב וכו׳ עכ״ד רבינו הרמב״ם יעו״ש. אולם לא כן ס״ל לרמב״ן ולרבינו בחיי בפ׳ אחרי מות (יז׳, ז׳) דאיכא מציאות דשדים בעולם יעו״ש. ויעוי׳ בב״ר (בס״פ ז׳), וב״יפה תואר״ שכ׳ דנחלקו בזה החכמים דיש שמאמינים במציאותם וס״ל דהם רק מב׳ יסודות. הזכים האש והאויר וכו׳, ויש שמכחישים מציאותם לגמרי וכו׳, אבל מפשטות המדרש שלפנינו ועוד מאמרים מפוזרים בגמ׳ נר׳ דחז״ל האמינו במציאותם וכו׳, עכ״ד היפ״ת יעו״ש. וכוונתו כש״נ דהרמב״ם ס״ל דליכא ״מציאות״ כזאת, והרמב״ן ור׳ בחיי ס״ל דה״ה מהאש והאויר וכו׳.

אולם צע״ג לפע״ד בדעת הרמב״ם, דהא מצינו בהרבה דוכתי בש״ס שהוזכר ״שדים״, יעוי׳ ברפ״ק דמגילה (ג.) ובסנהדרין (מד.) דאריב״ל אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בלילה דחיישי׳ שמא ״שד״ הוא יעו״ש. וכן מצינו לזה בספ״ק דב״ק (טז.) דתניא צבוע זכר לאחר שבע שנים נעשה עטלף וכו׳ לאחר שבע שנים נעשה ״שד״ ע״ש. וכן יעו״ש לקמן בפ״ב (כא.) משום שנא׳ ושאיה יוכת שער, ופירש״י ״שד״ ששמו שאיה מכתת שער בית וכו׳ ע״ש, וכ״כ בנימ״י ע״ש. וכן יעוי׳ בס״מ ברכות (סב.) דשעיר בשעיר מיחלף, ופירש״י בזה״ל, ״שד״ של בית הכסא דומה לשעיר ועלהם נאמר ושעירים ירקדו שם, עכ״ל יעו״ש. דמבואר דאיכא שדים. וכן יעו״ש ברד״ה בתר דמלך וכו׳ שכ׳ וז״ל, ונעשה ראש ישיבה צריך שימור טפי מפני המזיקים שמתקנאים ה״שדים״ בת״ח וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וכן יעו״ש לעיל (נד:) דג׳ צריכין שימור ואלו הן חולה חתן וכלה וכו׳, וכ׳ רש״י חולה, שהורע מזלו לפיכך ״השד״ מתגרה בו וכו׳, עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ ברש״י בויקרא פ׳ אח״מ (יז׳, ז׳) עה״פ ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים וגו׳ שכ׳ וז״ל, לשדים, כמו ושעירים ירקדו שם, עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ בפ״ד דקידושין (עב.) הראנו ישמעאלים, דומין לשעירים של בית הכסא, ופירש״י לשעירים, מלובשים שחורים ודומים ל״שדים״, עכ״ל ע״ש. וכן יעוי׳ בסנהדרין (קא.) דאין שואלין בדבר ״שדים״ בשבת.

וכן יעוי׳ בספ״ק דמכות (ו:) ואפי׳ מפי ״השד״ יעו״ש, וכן יעוי׳ בגיטין (סו.) מי שהיה מושלך לבור וכו׳ וליחוש שמא ״שד״ הוא יעו״ש, וכ״ה בס״מ יבמות (קכב.) יעו״ש. וכן יעוי׳ בחולין (קה:) דהנהו שקולאי וכו׳ פקעה וכו׳, והיינו ״שד״ כש״כ תוס׳ בתענית (ח:) ד״ה אלא וכו׳, וכן יעוי׳ בעירובין (מג.) דילמא יוסף ״שידא״ אמרינהו, וכן יעו״ש לקמן (ק:) דהאשה נתקללה שמגדלת שיער כלילית, ופירש״י ״שד״ ע״ש, וכן יעו״ש לעיל (יח:) דכל אותן השנים שהיה אדה״ר בנידוי הוליד רוחין ו״שדין״ וכו׳ ע״ש. וכן יעוי׳ בנדה (כד:) דא״ר יוסי מעשה באשה אחת שהפילה דמות לילית וכו׳, ופירש״י ״שד״ שיש לו פרצוף אדם יעו״ש, וא״כ מבואר בכ״ז דאכן איכא מציאות של שדים בעולם. וא״כ צ״ע מש״כ הרמב״ם בפיה״מ שם דענין השדים אינו באמת אלא שקר וכזב וכו׳, דמכל הנ״ל מוכח דקיימים הם, ועכ״פ בזמן חז״ל ודאי שהיו קיימים וברמב״ם משמע דס״ל דאף בזמן חז״ל לא היו קיימים, וצע״ג.

(נופת צופים)

דף ק״י ע״ב

בגמ׳: כי הא דההוא גברא דגרשה לדביתהו אזלה אינסבה לחנואה כל יומא הוה אזיל ושתי חמרא וכו׳.

התרומת הדשן (סי׳ רמ״ג) נשאל בראובן שגירש את אשתו ונשאה שמעון אם מותר לראובן ליכנס לביתו של שמעון ולשהות שם כמה שעות לצורך עסקיו. והתרומת הדשן

השיב דמותר, והוכיח כן מסוגין דמבואר דההוא גברא נכנס לבית של גרושתו לאחר שנישאת ושתה שם יין, דמסתמא לא בעבריינא עסקינן, דאל"ה מה הוכיחה הגמ' דאיתזק משום זוגות, דילמא ההיא עבירה שנכנס לבית גרושתו גרמה ליה, וכהא דאיתא בע"א דרבא לא חש להא דאיתזק בר ליואי אמר משום בפירקא הוה.

ועיין ברמ"א (אה"ע סי' קי"ט סע' ח') הביא דברי התרומת הדשן להלכה, והחלקת מחוקק סקכ"א כתב דאין לסמוך ע"ז, וראיותיו חלושות.

דף קיא ע"א

בגמ': **הני בי תרי דמצעא לֵהו אשה נדה** וכו'.

מבואר בגמרא דרוח רעה שורה על הנדה, וכתב הגר"ע יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"ו יו"ד סי' כ אות ג), דדברי הגמרא אלו הם המקור למה שכתב החיד"א בברכי יוסף בשיורי ברכה (סוף סי' קצה) בשם מהר"י הלוי בן מיג"ש, שיש מקומות שהנשים נוהגות שאין עושין צרכי הבית בימי נדותן, והיינו מפני הרוח רעה ששורה עליהן, אבל כבר כתב במסגרת השולחן על דברי הברכי יוסף שאנו לא ראינו מי שנהג כזאת ואין רוב ציבור יכולין לעמוד בכך, עיי"ש.

ועיין רמב"ן סו"פ ויצא (ל"א ל"ה) במה שאמרה רחל ליעקב "אל יחר בעיני אדוני כי לא אוכל לקום. כי דרך נשים לי" לבאר התנצלותה, "כי הנדות בימים הקדמונים היו מרוחקות מאוד, כי כן שמן מעולם נדות" מלשון מנודה ומרוחק, כי לא יקרבו אל האדם ולא ידברו עמו, כי ידעו הקדמונים בחכמתם שהבל היוצא מפיהם מזיק, וגם המבט שלהן לאיזה מקום מוליד גנאי רושם רע, והיו יושבות בדד באוהל שלא נכנס בו אדם" עכתו"ד עי"ש עוד. ועיין עוד ברמב"ן ויקרא י"ח י"ט "הנדה בתחלת זובה, אם תביט במראה הבהיר ותאריך לראות בה, יֵרָאו במראה טיפות אדומות כטיפות דם כו' עיי"ש וע"ע רמב"ן ויקרא י"ב ד'.

★★

בגמ': **שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין** וכו' **והאשה** וכו'.

וברש"י: ולא יעבור איש אחד בין שני נשים וכו'.

ברבינו בחיי (פרשת אמור) עה"פ: אמור אל הכהנים וגו' כי אם לשארו הקרוב אליו. לאמו ולאביו וגו'. ולכאורה כותב: מדוע הקדים הכתוב אמו לאביו, (ובפרט דלהלן לגבי כה"ג שנאסר עליו להטמא לקרובים נזכר האמת האב לפני האם) וכותב ברבינו בחיי:

"לאביו ולאמו הקדים האם לאב ובכהן גדול הקדים האב, ואפשר לומר כי מה שהקדים כאן אמו לאביו לפי שהזכיר שארו והתיר להיטמא, לכן הוצרך להקדים לאמו כדי לסמוך אמו לשארו, (שארו - זו אשתו) שיזכיר הנקבות בפני עצמן, שאם היה אומר כי אם לשארו לאביו ולאמו יבוא הלשון להכניס הזכר בין הנקבות עכ"ד. והוא דבר חידוש.

האדמו"ר מגור בעל ה"בית ישראל" זצל הקשה על דברי רבינו בחיי מהפסוק (בראשית ח, טז) שם נאמר: "וידבר אלוקים אל נח לאמר צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך", נמצאים בניך בין אשתך לבין נשי בניך, והרי לנו זכר בין הנקבות, ולכאורה אליבא דרבינו בחיי שהתורה מונעת מלסדר את הזכר בין הנקבות, והיא מסדרת את הזכרים לעצמם והנקבות לעצמן, היה על הפסוק לומר: "צא מן התיבה אתה ובניך ואשתך ונשי בניך".

ותירץ אדמו"ר זצ"ל: אצלינו בגמ' מתבאר, שכאשר עומדים ב' נשים משני צידי הרחוב, ישנה עצה ששני גברים יעברו בין ב' הנשים ואז אין את החשש של אדם בין ב' נשים, שהרי כל אחד מהזכרים עומד ליד זכר אחר, כך שההולך מצד ימין נמצאת מצד ימין נקבה ומצד שמאל זכר, ואילו חברו ההולך איתו מצד שמאל שלו עומדת נקבה ומימין זכר, ובכה"ג אין כאן ענין של מיצוע, וי"ל לפי"ז שמה שנזכר כאן בפסוק אצל נח הזכר בין הנקבות, לא היה מדובר שם ביחיד אלא בזכרים רבים, וכפי שנאמר: "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך", נמצאים אמנם הבניך בין אשתך ובין נשי בניך, אבל כיון שהמדובר כאן בשלושה בנים, נמצא שכתוב כאן את הזכר בין ב' הנקבות, וכיון שבמציאות מותר לכמה זכרים להלך בין ב' נקבות שוב לא נמנעה התורה מלכתוב בסדר הזה, אבל הפסוק בפרשת אמור בו מדובר על אביו בין אמו ואשתו שהיא שארו, בזה נמנעה התורה מלכתוב את הזכר בין ב' הנשים. עכד"ק.

★★

בקובץ כרם שלמה (שנה י' קו' ד' ע' כו) נדפסה תשובת הגאון בעל מנחת יצחק זצ"ל אל הגאון ר' דוד יואל וייס שליט"א ובו כותב:

כתב להסתפק, אם הקפידא היא דוקא בעובר ביניהם, או אף בעומד או יושב ביניהם. ובהג"ה כתב דלכאורה מלשון הגמ' העובר משמע דוקא לעבור ביניהם יש קפידא, ועי' בקונט' ספר זכרון (אות ט"ז) שנסתפק בזה, עכ"ל. - הנה לשון העובר הוא בגמ' (הוריות דף י"ג ע"ב), אבל בגמ' (פסחים קי"א ע"א) איתא בלשון אין ממצעין, אבל רש"י פי' לא יעבור.

והנה אם נאמר דדוקא עובר, יונח לנו מה דאיתא בגמ' (ב"מ פ"ד ע"א) ר' יוחנן הוי אזיל ויתיב אשערי טבילה אמר כי סלקן בנות ישראל מטבילת מצוה לפגעו בי וכו' עכ"ל. ונתקשיתי דבשלמא מה דלא חשש לעינא בישא, מובן, כיון דאתי מזרעא דיוסף, כדאיתא בש"ס שם, אבל אמאי לא חשש כי יסובבוהו ב' נשים בשעת הליכתן מהטבילה. אכן אם נאמר דבעובר דוקא אסור אבל ביושב אין קפידא, הרי כבר כתבו התוס' (שם ד"ה יתיב) ליישב, מה דלא חשש למה דאיתא (בפסחים קי"א ע"א) האי מאן דפגע באיתתא בעידן שסלקא מטבילת מצוה אחזה לי' רוח זנונים, ותירצו דהיינו דוקא כשפוגע בה, אבל ר' יוחנן שהי' יושב שם בקבע אין זו פגיעה עיי"ש. ולפי"ז דביושב אין קפידא משום רוח רעה, אתי שפיר ג"כ דלא חשש מה דב' נשים יסובבו אותו משני צדדיו, דגם בזה ביושב אין קפידא כנ"ל, ולמעשה צ"ע כנ"ל. ע"כ.

דף קי"א ע"ב

בגמ': אמר רב יוסף הני תלת מילי יהיב ארבונא לנהורא מאן דסריק רישיה יבש.

כתב הערוך השלחן (או"ח סי' ר"ס) דלכן נהגו כל ישראל לרחוץ גופם בערב שבת ולסרוק הראש אחר רחיצה וכו'.

★★

בגמ': ומאן דסיים מסני אדמייתניה כרעא.

כתב התוספת שבת (סי' ר"ס סק"א, והובא במחצית השקל שם) דהעולם אין נוהגין בזה, ושומר פתאים ה'.

והלקוטי מהרי"ח (סדר הנהגות) כתב דאפשר דמקילין בזה משום דאין נועלין היום נעליים בלי גרביים. אמנם בס' חיי משה ציין לשו"ע הרב (הל' שמירת הגוף והנפש סעיף ט') שכתב שכהיום האנפלאות שלנו הוא במקום הנעליים שלהם, ואם לובשם על רגליו כשהם לחות מן הרחיצה קשה לעורון.

★★

כתבו בספר מנהג ישראל תורה (סי' רס אות ג'):

וכתב בתוס' שבת הו"ד במחצית השקל דהעולם אין נזהרין בזה ושומר פתאים ה', ובלקוטי מהרי"ח כתב דאפשר דהאידנא שאין נועלים המנעלים בלא בתי שוקיים או בחתיכת בגד הכרוך סביב הרגל לית לן בה, אמנם בשו"ע הרב בהלכות שמירת גוף ונפש סעיף ח' לא כתב כן עי"ש. ע"כ.

★★

בגמ': תלאי בביתא קשי לעניותא וכו' **ולא אמרן אלא ריפתא אבל בישרא וכווריה לית לן בה אורחיה הוא.**

פירש הרשב"ם תלאי בביתא היינו שתולה פתו באויר בתוך סל אחד. [והובא להלכה בשו"ע הגר"ז הל' שמירת הגוף והנפש סע' ט']. בספר עץ השדה [בדיני בל תשחית וביזוי אוכלין] סט"ז הביא מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאין להחמיר מטעם זה לאסור לתינוקות לתלות ע"ג מסמר את התיק או השקית של התלמידים שיש בו פת, דלא אסרינן רק תלייה שהיא דרך בזיון. וכתב בספר עץ השדה דכן מבואר מהא דאמרינן דבבישרא וכווריה לית לן בה כיון דאורחיה הוא, דמשמע דהא דקשה לעניות הוא משום תלייה דלאו אורחיה דהיינו בזיון.

★★

בשו"ע (או"ח סי' תל"ד סע' א') כתב דטוב ליזהר לתלות החמץ שמשייר אחר בדיקת חמץ באויר או ליתנו בתיבה שלא יוכל עכבר לקחתו. וכתב שם הכף החיים דאע"ג בתליית פת הוא קשה לעניות, שאני התם דאין התליה רק להנצל מאיסור חמץ הו"ל דבר מצוה ושומר מצוה לא ידע

דבר רע. [ובספר עץ השדה (שם) ר״ל דהיות דעושה כן משמירת העכברים ע״כ אין בזה בזיון ושרין].

★★

הרבה מעירים על המנהג לתלות החמץ לאחר הבדיקה בליל י״ד, והרי קשה לעניותא, ובקובץ תורת העמק (חוברת ט״ו ע׳ פו) כותב הג״ר גמליאל הכהן רבינוביץ שיחי׳ מח״ס גם אני אודך בזה:

אמר לי פעם זקני הגר״ל רבינוביץ שליט״א, בעל ״מעדני השולחן״, דהנה בגמ׳ פסחים (שם) איתא, תלאי בביתא קשי לעניותא, ״כדאמרי״ אינשי תלא סילתא תלא מזוניה וכו׳ ע״כ. ומעתה רואים שכל הקפידא לפי שאמרי אינשי שהתולה סלו תולה מזונותיו ח״ו, אבל כהיום שלא אמרי אינשי כך, אלא רק כשלומדים הגמרא בפסחים הנ״ל מתעוררים על זה, תו ליכא למיחש לזה. ע״כ מה ששמעתי מזקני הגר״ל שליט״א, וזה מילתא חדתא. ע״כ.

★★

כתבו האליה רבא (סי׳ תע״ז ס״ק א׳) והחק יעקב (שם ס״ק ג׳) דנהגו לשבור חתיכה מהאפיקומן ולנקוב אותה ולתלותה [ואין בזה חשש איסור בונה ביו״ט וכמש״כ המג״א בסי׳ ת״ק סק״ז]. בספ׳ עץ השדה (שם) הביא מקיצור של״ה הל׳ פסח שכתב דאין זה מנהג נכון דהוי בזיון אוכלין, ועוד הארז״ל התולה פתו יגלה פרנסתו, [אלא אם רוצה לקיים מנהג זה יקח דבר מועט מהאפיקומן לישא אצלו בכיסו והוא סגולה להצילו מן הגזלנים].

ובספר עץ השדה מיישב את המנהג [עי׳ בשע״ת שם בשם השבות יעקב דרבותיו ואבותיו נהגו בזה], די״ל דכיון דתולה אותו משום חיבוב מצוה ע״כ אין בזה בזיון, ובתולה באופן שאין בו בזיון לא נאמר הוא דקשה לעניות.

דף קי״ב ע״א

בגמ׳: תנא אוכלין ומשקין תחת המטה אפילו מחופין בכלי ברזל רוח רעה שורה עליהן.

התורת חיים (ב״ב נח:) נקט דתחת המטה היינו תחת המטה בשעה שהוא ישן, דהשינה הוא אחד מששים במיתה ונשמתו הטהורה יוצאת מהגוף, ורוח טומאה שורה על האדם הישן, וזה טעם נטילת ידים של שחרית, וכשהוא מאהיל על האוכלין בשעת השינה הרי הן כאלו היו באהל המת ושריא עליהן ההוא רוח מסאבא, וע״ע בתורת חיים במסכת שבועות (טו:). [ועי׳ בדרכי תשובה (קט״ז סקל״ח) שהביא אחרונים שחששו לרוח רעה גם באוכל שנמצא תחת המטה בשעה שאין אדם ישן עליה].

הדרכי תשובה (יו״ד סי׳ קט״ז ס״ק ל״ט) הביא משו״ת דגל אפרים (סוף סכ״ח) שכתב בפשיטות דגם אוכלין שתחת מטה של גוי, רוח טמא שורה עליהן, ולא דמי לנגיעת עכו״ם בלי שנטל ידיו שחרית, ובהג׳ בנו שם (עוללות משה סק״ד) כתב שלא ידע טעם לחלק בין נגיעה של עכו״ם לפני נט״י לאוכל שתחת מטת עכו״ם, ואם אמרו שאין רוח רעה שורה על ידי עכו״ם כ״ש תחת מטותיהם, ותדע דאל״כ האיך מצאנו ידים ורגלים לקנות שום דבר מאכל ומשקה מעכו״ם מחשש שמא היה מונח תחת מטותיהן. והדרכי תשובה שם השיג על העוללות משה, ע״ש. [ולפי מש״כ לקמן בסמוך מהשבו״י ג״כ נדחה הוכחת העוללות משה].

★★

השבות יעקב (ח״ב סק״ה) נשאל אם אוכלין שתחת המטה נאסרין אפילו בדיעבד, והשיב דפשוט דבדיעבד אין כאן חשש, דהא בב״ב (נח:) איתא דמטת עם הארץ דומה לאוצר בלום, ופירש״י דע״ה מניחין תחת מטותיהן אוכלין וכלים דמבואר דע״ה חשובים להניח אוכל תחת מטותיהן, וא״כ אמאי לא הזהירו חז״ל לאוכל עם ע״ה רק משום אוכלין שאינן מתוקנים ולא הזהירו משום רוח רעה ששורה על אוכל ע״ה.

ועי׳ בפתחי תשובה (יו״ד סי׳ קט״ז סק״ב) שהביא דברי השבות יעקב, והעיר (ע״ש סק״ה) דהחכמת אדם הביא מהגר״א שצוה לזרוק אוכל שתחת המטה.

★★

הברכי יוסף (יו״ד סי׳ קט״ז) נקט דאוכלין ומשקין שתחת המטה אסורין אפילו בדיעבד וכדאמרינן בסמוך דלא ישתה אדם מים לא בליל ב׳ ולא בלילי שבתות מפני סכנת רוח רעה. ועי׳ בשדי חמד (מערכת למ״ד כלל קמ״א עא:) שתמה על המשנה ברורה (ס״ב) שפסק כהחיי אדם דאין לאסור

בדיעבד אוכל שנגע בו אדם לפני נטילת ידים, דנעלמו ממנו דברי הברכי יוסף כאן שאוסר גם בדיעבד מפני רוח רעה.

★★

ובשו״ת יביע אומר (ח״א יו״ד סי׳ ט) דן בזה ורצה להביא ראיה מדברי הב״י ביו״ד (סי׳ קטז) שהביא דברי הגמרא כאן ודברי הר״ן דהאיסור הוא מפני רוח רעה השורה על האוכלין, ואח״כ כתב שאע״פ שהרמב״ם בפי״ב מה׳ רוצח (ה״ה) כתב שהטעם שאין ליתן אוכלין מתחת המיטה הוא משום שמא יפול בו דבר המזיק ואינו רואהו [והראב״ד פליג עליו שם וכתב דהטעם הוא מפני רוח רעה], מ״מ צריך לחוש בדבר וכדברי הר״ן עיי״ש. ואם נאמר דגם לפי הר״ן בדיעבד מותר לאכול האוכלין, א״כ מה נפקא מינה לדינא בין הרמב״ם והר״ן הרי לשניהם אסור לכתחילה ומותר בדיעבד, אלא ודאי דלטעמא דהר״ן אסור אף בדיעבד.

אך באמת יש לדחות הראיה, דשפיר יש נפק״מ בין הרמב״ם והר״ן אם האוכלין מונחין בתוך כלים מחופין ומכוסין, דלהרמב״ם מותר ולהר״ן אסור, [ועיין בזה בפרי חדש ובברכי יוסף להחיד״א שם אות ט].

וכן יש נפקא מינה באוכלין חיין וכיוצא בזה דאפשר לראות אם נפל לשם או נחסר וכדומה ע״י מזיק, דלהרמב״ם מותר, משא״כ להר״ן דהטעם הוא מפני רוח רעה אסור אף באוכלין חיין. וכ״כ בחכמת אדם בבינת אדם (כלל סח אות סג) דשמע שהגר״א מוילנא ז״ל ציוה בצנון שהניחו תחת המטה לחתכו לחתיכות קטנות ולזרקם כדי שלא ימצאם אדם, עיי״ש.

★★

כתב בשו״ת תשורת שי (ח״ב סי׳ קט״ז):

מאכלים ומשקה שנותנים נכרים תחת מטותיהם אם איכא חשש רוח רעה אפילו אצלם המביאים לשוק למכור. הנה לדעת השבות יעקב דמשום חשש ר״ר מותר דיעבד, ה״נ מה שמביא למכור כבר הוא דיעבד, ולדעת הגר״א דגם דיעבד אסור ויש בו חשש סכנה כמובא דבריהם בפתחי תשובה ליו״ד סי׳ קט״ו הרי מוכח דבשל נכרי ליכא חשש, דהא איתא בפרק אין מעמידין (דף ל״ב ע״ב) דשיתתאה דקמפקי צנא צנא לשוקי דנהרדעא ולית דחייש. ופרש״י שתיתאה תבשיל העשוי מקמח של קליות, והשתא איך לית דחייש, הא שמא הניח הגוי תחת המטה דהם ודאי אין נזהרים וחמירא סכנתא וגם במשחא שליקא שלהם אמר שם למאי ניחוש, ולמה לא ניחוש דהעמידם תחת המטה וכמו דחיישי לענין גלוי בדף למד שם לולא דקפדי אנקיותא ומכסין, אבל כאן לא מהני אפילו מכוסה בברזל, וכיון דגם דיעבד אסור משום סכנה דר״ר וכמו שהאריך הברכ״י ודחה דברי השבות יעקב ודאי הוי להו לחוש, אלא ודאי דבשל נכרים ליכא חשש, אמנם לדעת השבות יעקב אין ראיה אם מותר ישראל להניח לכתחלה תחת מטתו של נכרי.

והנה לפימ״ש תורת חיים בשבועות דף ט״ו דהא דאוכלין ומשקים תחת המטה ר״ר שורה עליהן, משום דשינה אחד מששים במיתה הוא, כיון דנשמתו יוצאת ולהכי רוח מסאבא שריא עלי׳ דאיניש בשעת שינה, וכשהוא מאהיל בשעת שינה על האוכלין הרי הן כאלו היו באהל המת ושריא עליהן ר״ר, ורמז ליה בגליון הש״ס בפסחים דף קי״ב, וא״כ לדברי הפוסקים דקברי נכרים אין מטמאין באהל כדאיתא בב״מ דף קי״ד ועיין ברכי יוסף יו״ד סימן שע״ב, ממילא ה״נ אין חשש.

אמנם הרמב״ם פי״ב מהלכות רוצח ושמירת נפש דין ה׳ מוכרח דלית ליה הא דגמ׳ בפסחים הנ״ל מדנקט שמא יפול בו דבר, השמענו דאם מחופה אין חשש, ונהי דגם שאר דברים דמשום ר״ר השמיט כמ״ש בתבואות שור סימן ואו, מ״מ לא ה״ל להשמיענו להיפך, אלא ע״כ משום הך דבפ׳ אין מעמידין דלית דחייש ולמאי ניחוש, מוכרח דס״ל דליכא שום חשש, וגם מדנקט בירושלמי תבשיל ולא כהגמרא אוכלין ומשקין, משמע דלאו משום ר״ר אלא שמא יפול בו דבר ולא יהא ניכר בתבשיל משא״כ אוכלין או משקים צלולים יהא ניכר בהם. ע״כ.

★★

ויש להוסיף בזה מדברי המשנ״ב (סי׳ ד׳ ס״ק י׳) שכתב: ובנגיעת עכו״ם במאכלים בלא נט״י שחרית אין לחוש, משום דלא מקבלי טומאה ע״כ.

★★

מעשה היה אצל האדמו״ר הרש״ב מלובאוויטש זצוק״ל שהעמידו תיבה עם טאבאק של עישון מתחת המטה, ונסתפק האם הקפידא הוא באוכלין דוקא, או גם בכזה דבר, ופנה בשאלה לאחד מהרבנים. וז״ל:

יש לי שאלה קטנה ורצוני אשר כבודו יפסוק אותה. בבואינו מהדאציע אל העיר העמידו תיבה עם טאבאק (שאני מקבל מחארקאוו) ערך ג׳ או ד׳ פונט תחת המטה על שעה קלה. אם אין בזה חשש לפי שאמרו ז״ל אוכלין ומשקין ואפשר אינו שייך על דברים אחרים, וגם שלא ישנתי עוד על המטה כשהעמידו אותה פה, ובההובלה מהדאציע פרקו אותה, או אינו כדאי לעשן הטאבאק מפני שמ״מ נק׳ שתיות טיטון. וגם איזה מיץ יוצא מהטאבאק הנק׳ ניקאטין כידוע. ואם כי אינו דומה לטיי׳ ששם רוצים בהמוהל היוצא ממנו משא״כ בטאבאק. ומה שפרקו והעמידו אותה אפשר אין זה דבר.

ונא להודיעיני בהקדם, ואם יהי׳ בחוה״מ הבע״ל, אין הכרח לכתוב בעמוד, וישיב לי אי״ה באסרו חג הבע״ל.

[נדפס בקובץ יגדיל תורה קונטרס מ״ו סימן ל״ז].

★★

כתב הגאון האדר״ת להסתפק האם יועיל לנט״י שחרית ליטול במים שהיו תחת המיטה, וז״ל בתוך תשובה:

ויש לי להסתפק כמעלת כ״ת אבל לא מטעמיה, רק שי״ל דלא יועיל בנטילת ידים שחרית במים שלנו בכלי מתכות להעביר מהם הרוח רעה. כיון שבמים עצמם יש רוח רעה (כבנדה י״ז.) וא״כ איך יועילו להעביר הרוח רעה מן הידים. והכי נמי נסתפקתי בימי עלומי. אם מים שעמדו תחת המטה דאמרינן בפסחים קי״ב א׳ שאפילו מחופים בכלי ברזל יש עליהם רוח רעה, אם הם כשרים לנט״י שחרית, די״ל דאין להם הסגולה להעביר הרוח רעה שעל הידים כיון שבעצמם שורה עליהם רוח רעה.

או י״ל דאין כל הרוחות רעות שוות, דהא חזינן בהך דנדה י״ז א׳. אפילו ציירי וחתימי שורה עליהן רוח רעה. ואילו בחולין ק״ה ב׳ אמר דבציירי וחתימי לית לי׳ רשותא (מענה אליהו סימן יח).

★★

וכן כתב הגאון האדר״ת בקיצור בקונטרסו ״עובר אורח״ נסתפקתי אם עמדו המים תחת המטה אם מועילים להעביר הרוח רעה לנט״י שחרית. דהא חל עליה רו״ר כבפסחים (קיב.) ואם שאין לפוסלן משום שופכין כמ״ש האחרונים שבדיעבד לא נאסרו. אבל אולי אין מעבירין עוד הרו״ר, ואולי הוא רו״ר אחרת.

ובספר פסקי תשובה (סי׳ א׳) הביא את דברי האדר״ת הללו ובהערות העיר ודן בזה והביא עוד כמה דברים וספיקות השייך לנידון דידן.

וז״ל: הנה בעולין פלוגתא דר״י ורבנן במנחות (כד:) אי מבטלין זה יום זה, וקי״ל כרבנן דאין מבטלין, ויעי׳ בר״ן נדרים (נח.) דה״ט דדשיל״מ ל״ב דחשוב היתר בהיתר.

ובמצות הוא פלוגתא דרבנן והלל הזקן אי מבטלין, זו את זו בפסחים (קטז.) ויעי׳ בר״ן שבת (כא:) דנ״ח אסור ליהנות אפי׳ תשמיש מצוה דמצות מבטלים זא״ז יעי״ש.

ובאיסורין אי מבטלין זא״ז פליגי ר״ל ור״א בזבחים (עט.), ונראה דזה ג״כ סברת התוס׳ חולין (יא:) ד״ה ליחוש דכיון דממנ״פ הוא נהרג, לענין באיזה מיתה הוא נהרג לא אזלינן בתר רובא, ע״כ. היינו דחייבי מיתות אין מבטלין זא״ז.

ומעתה אני מסופק מהו הדין בטומאות מי מבטלות זא״ז אי לא. ובתשו׳ לידי״נ הה״ג החסיד רש״מ אבד״ק וויערשוב וכעת בתל אביב באה״ק תובב״א הארכתי בזה ואכ״מ. ועי׳ בת׳ עין יצחק או״ח (סימן כ׳) שנשאל על אתרוג שהונח תחת המטה, ודן לפוסלו דכיון דרו״ר שורה עליו אין בו היתר אכילה חשוב, לולא דבדיעבד כשר.

ויעוין בירושלמי סוכה (פ״ד ה״י) דמים מגולין פסולין למזבח משום ממשקה ישראל, ובש״ס בבלי סוכה (נ) מבואר הטעם משום הקריבהו נא לפחתך. ויש לעיין אפוא בסלת שתחת המטה מהו למנחות.

ויעי׳ בתוס׳ ע״ז (ו.) ד״ה תמים דבטריפה שאינה ניכרת ליכא הקריבהו. ויעי׳ בת׳ אבני נזר או״ח ח״ב (סי׳ שע״ח) דחידש דמצה ה״ה כקרבן ובעי ממשקה ישראל יעי״ש. ומסתמא הוא הדין נמי הקריבהו עכ״ד דברי בעל הפסקי תשובה.

★★

בגמ׳: עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

זה לשון הטור (או״ח סי׳ רמ״ב) כמה פעמים נשאתי ונתתי בדבר לפני אדוני אבי הרא״ש ז״ל כמוני היום שיש לי

מעט משלי ואינו מספיק לי וצריך אני לאחרים אם אין בכלל עשה שבתך חול אם לאו, ולא השיבני דבר ברור, ועע"ש.

ולכאו' צ"ב במה נסתפק הטור. וכתב הב"ח דיש לפרש דהטור הסתפק דאולי לא אמר ר"ע עשה שבתך חול רק למי שלא יצטרך בזה כלל לבריות, אבל מי שבלא"ה נצרך לבריות לכדי חייו אפשר דחייב ליזקק לבריות גם על ליותר מכדי חייו ולכבד השבת.

עוד כתב הב"ח דיש לפרש דהטור הסתפק דשמא לא אמר ר"ע עשה שבתך חול רק כשכל צרכי פרנסתו מוטל על הבריות דאין לו להוסיף לקחת מהבריות, אבל מי שאין צריך לאחרים אלא לפעמים בהוצאה מרובה אינו בכלל עשה שבתך חול.

עוד כתב דהטור הסתפק מאחר דיכול להשיג הלוואה אם חייב ללות, או שמא לא תשיג ידו לפרוע ההלואה אם יוציא הרבה לכבוד שבת. ועיין עוד שם בט"ז (סק"א) ובמשנ"ב (סק"א) מה שהאריכו בביאור דברי הטור.

★★

בגמ': ת"ר שבעה דברים צוה ר"ע את ר' יהושע בנו וכו', **ואל תמנע מנעלים מרגליך** וכו'.

ויעוי' ברשב"ם שכ' דגנאי הדבר לתלמיד חכם שילך יחף כדאמרי' התם שבת (קכט.) ימכור אדם כל מה שיש לו ויקח מנעלים לרגליו, עכ"ל. אולם יעו"ש בשבת שכ' בגמ' שלפנינו דלעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח וכו', ולא כ' שימכור כל מה שיש לו. ונר' דאיכא נפק"מ גדולה בזה, דלגי' שלפנינו נר' דצריך, וראוי עכ"פ, למכור אף לכדי חייו ממש עבור נעליים דהא "קורות ביתו" של אדם הוי "כדי חייו" ותלוי בזה ואעפ"כ כ' דיש למכור לזה וע"כ דיש למכור כל אשר תחת ידו ואפי' אם "חייו" תלויים בזה. אולם לגי' הרשב"ם שיש למכור "כל מה שיש לו" נר' דהיינו רק עד כדי חייו ותו לא, ודו"ק.

והנה יעוי' לעיל ספ"ג (מט.) דת"ר לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת ת"ח וישיא בתו לת"ח וכו' יעו"ש, וכ"ה ברמב"ם בספכ"א דאיסו"ב הל"ב, יעו"ש. ויעוי' בטור ובשו"ע אה"ע (סי' ב' ס"ו) שכ' רק דלעולם ישתדל אדם לישא בת ת"ח ולהשיא בתו לת"ח וכו', אולם לא כ' "דימכור כל מה שיש לו" עבור זה, וצ"ע מ"ט השמיטוהו. ועכ"פ מדכ' דימכור "כל מה שיש לו" ולא כ' דימכור "קורות ביתו", ש"מ דרק עד כדי חייו ימכור ותו לא. וה"ט י"ל שכן אם ימכור אדם אף לכדי חייו וכגון שימכור "ביתו ושולחנו ומטלטליו" וכיו"ב כדי לזכות בחתן ת"ח, או כדי לישא בת ת"ח ע"כ שלא יוכל אח"כ ללמוד ולקיים המצות ביישוב הדעת מגודל עניותו ודוחקו דלא יהיה לו היכן "לישון" וכו' וכו', ופשיטא שעסק תורתו וקיום המצות דיליה קודם לתורת "חתנו", וע"כ דמש"כ דימכור כל וכו' היינו רק עד כדי חייו, ודו"ק. והאידנא נשתבשו הענינים מקוצר הדעת ודלות השכל ובנ"א נותנים "יותר" מכדי חייהם בכדי לזכות בחתן ת"ח כביכול, ובאים לדחקות גדולה ולסכנה ברוח ובגשם כפי שעינינו רואות רח"ל, והחכם עיניו בראשו.

אולם יל"ע מ"ט צריך למכור עבור "נעליים" אף לכדי חייו, וכן יל"ע בדאי' לקמן (קיג:) דשבעה מנודים לשמים יהודי (ויל"ע דפ' דאיירי ב"יהודי") שאין לו אשה וכו' והמונע מנעלים מרגליו יעו"ש, דמ"ט חמור כולי האי. וי"ל דה"ט מדמסתכן בעצמו שעי"ז יכול לדרוך ע"ג קוצים וכל מיני זוהמא וע"ג ארס של נחש שהיה מצוי בזמנם וה"ה עובר על "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם", ולכן הוי "מנודה" לשמים וצריך למכור לכדי חייו מדאית ביה "סכנת נפשות". וזהו דציוה ר"ע לבנו ר"י שלא למנוע מנעלים מרגליו, מגודל הסכנה שבזה, ודו"ק. אולם יעוי' ברשב"ם הכא שבי' באופ"א שגנאי הדבר לתלמיד חכם שילך יחף כדאמרי' דימכור אדם וכו' ע"ש. ולפי"ז כ"ז שייך רק לת"ח ולא לשאר אינשי, וכן מש"כ דימכור אדם קורות ביתו היינו דוקא לת"ח, ויל"ע. וכן יל"ע לפי"ז מ"ט צריך למכור אף לכדי חייו. אכן לגי' הרשב"ם דימכור אדם "כל מה שיש לו" באמת אי"צ למכור כולי האי כי אם עד כדי חייו, וכש"נ. אך עדיין יל"ע מ"ט צריך למכור "עד כדי חייו" עבור זה, ולא מצינו כן בשאר דוכתי דאיכא "גנאי" לת"ח שיצטרך למכור כולי האי, ויל"ע. אולם למש"נ דה"ט משום "סכנה" א"ש בדצריך למכור אף לכדי חייו.

(נופת צופים)

★★

בגמ': חמשה דברים צוה ר"ע את רשב"י כשהיה חבוש בבית האסורין א"ל רבי למדני תורה אמר איני מלמדך.

פירש רשב"ם לפי שהיה עסוק בתורה נתפש. לכאו' צריך ביאור דהא גם מעיקרא היה ר"ע מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה, אע"פ שידע שמסכן בכך את עצמו,

וכדמבואר בברכות (סא:), וא״כ אמאי לא רצה גם ללמד את רשב״י. והנה המהרש״א בברכות כתב דהא דסיכן ר״ע את עצמו ע״י לימוד התורה, הוא משום שהיה אז שעת השמד, ובשעת השמד יהרג ואל יעבור אפילו על מצוה קלה, עוד כתב המהרש״א שם דתלמוד תורה של ר״ע היה בפרהסיא וכדאמר שם היה מקהיל קהילות ועוסק בתורה, ובפרהסיא יהרג ואל יעבור בכל המצות.

ולפי התירוץ השני של המהרש״א מובן היטב הא דלא רצה ללמד את רשב״י תורה, דהיות שהיה בבית האסורים נמצא שאין כאן בפרהסיא, ואסור לו להסתכן בשביל לימוד התורה. (וע״ע במשך חכמה סוף פרשת תרומה שכתב דלת״ת דרבים חייבין למסור את נפשו).

★★

בגמ׳: חמשה דברים צוה ר״ע את רשב״י כשהיה חבוש בבית האסורין וכו׳ **א״ל רשב״י אם אין אתה מלמדני תורה אני אומר ליוחאי אבא ומוסרך למלכות** וכו׳.

וצ״ע כיצד א״ל רשב״י כדברים הללו שאל״כ ״ימסרהו למלכות״ דאטו הותר לו לדבר כן שלא בדרך ארץ וביותר לעשות כן ובפרט לרבו המובהק ר״ע. וכן יל״ע כיצד הזכיר שם אביו ״יוחאי״ דיעוי׳ בפ״ק דקידושין (לא:) דת״ר חכם משנה שם אביו ושם רבו וכו׳, ופירש״י דחכם הדורש דרשה ברבים ולוחש לתורגמן והוא משמיע, משנה שם אביו ושם רבו אם בא לומר דבר הלכה שאמר אביו או רבו לוחש לתורגמן כך אמר ״אבא מורי״ וכו׳, עכ״ל יעו״ש. וכן יעוי׳ ברמב״ם בפ״ו דממרים ה״ג שכ׳ איזהו מורא לא עומד במקומו וכו׳ ולא יקרא לו בשמו לא בחייו ולא במותו אלא אומר אבא מורי וכו׳ יעו״ש, וא״כ צ״ע בדאמר רשב״י לשם אביו ולא הקדים לומר ״אבא מורי״ יוחאי. ודוחק לומר דהוי פלוגתא ולא ס״ל לרשב״י כהתנא דהברייתא הנ״ל דצריך לשנות שם אביו.

וע״כ נר׳ בזה, דלאו דוקא דבעינן למימר ״אבא מורי״ אלא העיקר שיקדים לומר לשמו תואר כבוד וכגון שיאמר ״אבא״ או ״רב״ וכיו״ב, וכן לאו דוקא דבעי למימר לזה לפני הזכרת שמו אלא אף אחר הזכרתו ג״כ מותר, דהא כ׳ בברייתא הנ״ל בקידושין דחכם ״משנה״ שם אביו, וא״כ אף כשמזכיר איזה שהוא תואר כבוד לפני שמו או לאחריו ג״כ נחשב דשינה שם אביו ולא הזכירו כאחד האדם, ובזה אתי שפיר. דבעובדא הכא אצל רשב״י אכן אמר יוחאי אבא.

וה״נ ס״ל כדברים האלה לאדונינו הגר״א ז״ל. דיעו״ש בשו״ע יור״ד (סי׳ רמב׳ סט״ו) שכ׳ דאסור לתלמיד לקרות לרבו בשמו וכו׳, וע״ז כ׳ הרמ״א דכ״ז דוקא כשאינו מזכיר רק שמו לבד, אבל מותר לומר ר׳ מורי פלוני, ע״כ. ויעו״ש בבי׳ הגר״א (ס״ק ל״ו) שכ׳ בזה״ל, רש״י וכו׳, וכן באביו כשאמר ״אבא״ מותר כמש״כ בכמה מקומות אבא חלפתא, ליוחאי אבא (פסחים קיב.) יוחאי אבא (מעילה יז:), לינאי אבא (גיטין יד:) וכיוצא, עכ״ל אדונינו ז״ל יעו״ש. וא״כ מבואר להדיא כש״נ דאף בזה מותר ואפי׳ כשמוסיף לתואר אח״כ, דמדהוכיחו מהגמ׳ הנ״ל ע״כ דס״ל דאף כשמזכירו אח״כ מותר ולא רק כשמזכירו לפני שם אביו, וכש״כ בס״ד. וכן יעו״ש בחידושי ״יד אברהם״ שכ׳ דנר׳ דאף ״רב״ פלוני שרי, וכמוכח בברכות (סב.), וה״ה באב דשרי כנ״ל, ובזה א״ש בדאי׳ בברכות (ה.), (מח.) דא״ר אבא בריה דרחב״א הכי אמר רחב״א וכו׳, עכ״ד ע״ש, והוא כש״נ.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: חמשה דברים צוה ר״ע את רשב״י כשהיה חבוש בבית האסורין וכו׳ **אמר לו אם ביקשת ליחנק היתלה באילן גדול.**

ופירש״י, אם ביקשת ליחנק, לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך, היתלה באילן גדול, אמור בשם אדם גדול, עכ״ל. ומבואר דס״ל דמותר לתלמיד לומר דבר בשם רבו ואע״פ שבאמת לא קיבלו מרבו כלל.

וצ״ע מדאיתא בפ״ד דברכות (כז:) דר׳ אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו וכו׳ והאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל יעו״ש, וא״כ מהו דא״ר עקיבא לרשב״י דמותר לו לומר דבר ״בשם רבו״ והיינו בשם ״אדם גדול״ ואע״פ שלא קיבלו ממנו מעולם, וצ״ע. ודוחק לומר דאכן פליגי ר״ע על רבו ר״א בזה, דלא מסתבר שיחלקו בסברות רחוקות כ״כ זה מזה, דר״א סובר דעי״ז ״גורם לשכינה שתסתלק״ ומאידך תלמידו ר״ע ס״ל דמותר לכתחילה לומר כן ואף ראה ״ליעצו״ לתלמידו רשב״י שינהג כן [ועד״ז עתוס׳

בשבת רפ"כ (קלח.) בתוד"ה מי סברא וכו', ובהגהת הגרי"פ בצד בזה דלא מסתבר שיחלקו וכו' ע"ש], וא"כ יל"ע.

וכן יעוי' בשבת ספט"ו (קטו.) דכ' דבבית רבה גרדי קארי, והיינו שהיו מכינים ירקות ביוהכ"פ שחל להיות בחול שיהיה מזומן ומוכן לאוכלו תיכף ביציאת יוהכ"פ, כיון דחזא רבה שהיו מקדימים לעשותו לפני המנחה דהשתא לאו עגמת נפש הוא, אמר להו רבה לאנשי ביתו אתא איגרתא ממערבא משמיה דר' יוחנן דאוסר לעשותו ביוהכ"פ בכל היום, ופירש"י כי היכי דליקבלו מיניה, וכן יעו"ש במאירי שכ' דלא אמרה אלא שיהיו מאמינין בו ויחזיקו באיסור, עכ"ל ע"ש. והיינו דבאמת לא הגיע "איגרת" מא"י דר' יוחנן אוסרו ומ"מ אמר כן כדי "שיקבלוהו ממנו" אנשי ביתו. והוא כדפירש"י הכא דזהו שאמר ר"ע "התלה באילן גדול". אולם מאידך יל"ע מדברי ר"א בברכות שם.

וכן יעוי' בעירובין (נא.) דרבה ור' יוסף הוו קאזלי באורחא, א"ל רבה לר' יוסף תהא שביתתינו תחת הדקל וכו' אמר ליה ר' יוסף לא ידענא ליה [ופירש"י איני מכיר אותו אילן, ע"ש. וי"ל דה"ט מדהיה ר' יוסף "סגי נהור" על כן לא הכיר להההוא דקל], א"ל רבה סמוך עלי דתניא ר' יוסי אומר אם היו שניים אחד מכיר ואחד שאינו מכיר זה שאינו מכיר מוסר שביתתו וכו', ולא היא לא תנא ליה כר' יוסי אלא כי היכי דליקבל לה מיניה, משום דר' יוסי נימוקו עימו, ופירש"י דהא דא"ל משמיה דר' יוסי, ליתא, דלא תניא ליה "בשם ר' יוסי" אלא "סתמא" תניא ליה לעיל, ומשום הכי אמרה בשם ר' יוסי כי היכי דליקבלה מיניה, עכ"ל ע"ש. וא"כ מבואר כנ"ל דמותר לומר דבר "בשם רבו" ואע"פ שלא קיבלו ממנו כלל, וכדפירש"י, ודלא כר"ח והרשב"ם. ורבה לשיטתיה בגמ' בשבת שם בעובדא בנקיבת ירק ביוהכ"פ דעבד כנ"ל דאמר דבר בשם רבו ואע"פ שלא אמר כן באמת. אולם יל"ע בכ"ז מדברי ר"א בברכות שם.

ונראה ליישב, דדוקא כשהתלמיד גופא הוי גברא רבה והיינו אדם גדול הוא דמותר לו לומר דבר "בשם רבו" ואע"פ שלא קיבלו ממנו, שכן בודאי יכוון לאמיתה של תורה מתוך "גדלותו", וזהו דאמר ר"ע לתלמידו רשב"י התלה "באילן גדול" דדוקא רשב"י דהיה גברא רבה ובבחינת עיר וקדיש מן שמיא נחית" [דניאל ד'] (והוי ר"ת "שמעון" כש"כ בספה"ק) ע"כ יכל לומר דבר בשם רבו אע"פ שלא קיבלו ממנו, וכן גבי רבה בעובדא ביוהכ"פ ובעובדא עם ר' יוסף בשבת עם העירוב דאמר כן בשם רבו, דה"ט כנ"ל מדהיה "גברא רבה" ביותר ולכן הותר לו לעשות כן, אולם לא כן בתלמיד בעלמא שאינו בבחינת "אדם גדול" דאסור לו לעשות כן וע"ז אמר ר"א דכל האומר דבר וכו' ה"ה "גורם לשכינה שתסתלק מישראל", דיש לחוש שיורה שלא כהלכה ויפטור את החייב ויטהר את הטמא וכו' וכו', וא"כ לק"מ, והבן בס"ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ': חמשה דברים צוה ר"ע את רשב"י וכו' **אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא** וכו'.

ביאור הגר"א (יו"ד סי' רמ"ב סע' ט"ו) למד מכאן דמותר להזכיר שם רבו ואביו כשמוסיף תואר כבוד כגון "אבא או "רבי".

ועי' בשדי חמד (ח"ג קמא.) שתמה מכאן על המשנה למלך (פרשת דרכים) שכתב דלא מהני ליווי תאר כבוד רק כשהתואר כבוד הוא לפני השם, דהא הכא מבואר דרשב"י אמר "יוחאי אבא" והקדים שם אביו לפני התואר כבוד.

★★

בגמ': אמר לו אם אין אתה מלמדני אני אומר ליוחי אבא ומוסרך למלכות.

בשלמת חיים (סי' תתרל"ו) תמה דאיך יתכן שרשב"י רצה להיות מוסר ולמסרו למלכות. ותירץ לו הגרי"ח זוננפלד זצ"ל דהק' דיאמר ליוחי אבא, ואם אביו יאמר דבר זה למלכות שהוא לא רצה ללמד את רשב"י תורה יפטרוהו מבית האסורים. (וצ"ע דאם זה דרך להוציאו אמאי לא עשה כן, ועוד דהרי מסכן בזה את רשב"י שרצה ללמוד תורה). וע"ע מה שהשיב לו הצפנת פענח בשלמת יוסף (כ' ח').

דף קי"ב ע"ב

בגמ': ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו אל תדור בשכנציב משום דליצני הוי ומשכו לך בליצנותא.

כתב החפץ חיים (הל' לשה"ר כלל ד' באמ"ח ס"ק מ"א) דאין להביא ראיה מכאן דמותר לספר לבנו או לתלמידו

דבר מגונה על אדם אחד כדי להזהירו שלא יתחבר אליו, דאפשר לומר דהכא היה מפורסם לכל דבני שכנציב ליצנים הם. אבל ע״ש שהוכיח היתר זה ממקום אחר.

★★

בגמ׳: אל תדור בשכנציב משום דליצני הוא וכו׳.

ראה במו״ק (כח:) ואמר רבא נשי דשכנציב אמרן מותא כי מותא ומרעין חיבולא עיי״ש.

וכתב ר״י ענגיל שם בגליוני הש״ס, בזכרוני מאחד מספרי מהר״ז מרגליות ז״ל שפי׳ דכך היו אומרים על מי ששכב זמן רב ביסורים ומת מתוך יסורים, וע״ז היו מקוננים כי המיתה שלו שוותה למיתת שאר בני אדם כי אין חילוק במינה. אך היסורין שהיו לו הם ריבית, כי על לא תשימון עליו נשך תירגם אונקלוס לא תשוון עלוה חבוליא. והוסיף בשם דודו הגאון מה״ו סענדיר מרגליות מסאטנוב ז״ל שהוסיף טעם מדוע נשי דשכנציב דווקא אמרו כך, וזה עפ״י ש״ס פסחים (קיב:) אל תדור בשכנציב משום דליצני הוו ומשכו לך בליצנותא, ובש״ס ע״ז (יח:) קשה היא הליצנות שתחלתה יסורין וסופה כליה, ועל כן דשכנציב דווקא היה שכיח שבא עליהם יסורין, ומתו מתוך היסורין שזה עונש הליצנות, וע״כ נשי דשכנציב דייקא קוננו כך מותא כי מותא ומרעין חיבולא, עכ״ד דפח״ח. וגם אני מצאתי תיבת חיבולא בלשון של רבית בשאלתות (פ׳ בהר) וז״ל וכי מוזיף אסור לי׳ למישקל ריביתא וחיבוליא דכתיב אל תקח מאתו נשך ותרבית עכ״ל.

וראה בהגהות יעב״ץ שם: שמא בא להשמיענו אע״פ שמצינו בערבי פסחים שצוה רבי לבנו לא תדור בשכנציב דליצני נינהו אפ״ה מילי מעליא דאית בהו אמרינן, דכוותה אמרינן בפרק חלק (ק:) על ספר בן סירא דהוא מספרים חיצונים, מילי מעליא דידי׳ דרשינן. ודלמא נשי דשכנציב לאו ליצנתא הוה.

★★

בגמ׳: ואל תשב על מטת ארמית וכו׳.

כתב רבי יעקב שור בהגהותיו על הערוך ערך ארם:

כתב בערוך ה׳ דברים ציוה רבינו הקדוש את בנו, ואחד מהן אל תשב על מטה ארמית משום מעשה דרב פפא שהיה נושה בארמאי מעות באותה שעה אמר אל תשב במטה ארמית.

נראה מדברי רבינו שכל זה מגופא דגמרא, אבל לפנינו איתא רק משום מעשה דרב פפא, ואף העובדא ליתא בגמרא, ונאמרה בפרש״י ורשב״ם שם (ושם סיים שברח לו מהמדינה).

ובאמת מה שסיים רבינו בעובדא באותה שעה אמר אל תשב במטה ארמית. זה תמוה, דרבינו הקדוש דורות רבים קדומים היה לפני רב פפא, וא״א שיצוה רבינו הקדוש בהתהות העובדא דרב פפא שנתהוה דורות רבים אחר פטירתו. ומזה ניכר שזה הוספה מאוחרת נתוספת.

ובגמרא שאמרו משום מעשה דרב פפא, היינו דרבנו הקדוש ציוה מדעתו להיות נזהר מלשבת על מטה ארמית והיו מסתפקין בכונתו. וא״ד דלא תגני בלא ק״ש, וכשנתהוה העובדא דרב פפא ירדו לסוף דעתו של רבינו שהיה כונתו מטה ארמית ממש. ואמרו משום מעשה דרב פפא, פי׳ היה כונתו משום חשש כזה שלא יסתיר הארמי במטתו איזה דבר שיהיה יכול אח״כ להעליל על היהודי כענין שנזדמן ברב פפא.

ועיין בש״ס ברכות (דף ח׳ ב׳) דשם הובא בגמרא העובדא בשינוי בענין אחר, דרב פפא לא רצה לשבת עד שיגביה המטה עי״ש, אבל הוא באמת הוספה מאוחרת כמבואר מפירש״י שם שכתב ״משום מעשה דר״פ שאמרה לישב על המטה, והיה בנה מת מוטל עליו, והיתה רוצה להעליל אליו ולומר שישב עליו והרגו״ עכ״ל. ואם הוא בגופא דגמרא הרי כל דבריו אך למותר. ולחינם תמה בהפלאה כאן ומהרמד״ל במערך.

ולפי העובדא האמור בדברי רבינו ורש״י ורשב״ם בפסחים הנ״ל שנחשד ר״פ על זה עד שהוצרך לברוח מהמדינה. נגלה לנו מה דמצינו בש״ס שבת קיח: ״דאר״י יהא חלקי עם מי שחושדין איתו בדבר ואין בו, ואמר רב פפא לדידי חשדן ולא הוי בי׳,״ ורחוק שיהיה ר״פ באיזה חשד עבירה בו. ונראה שנתכוין לעובדא זו שהיה נחשד שנהרג הילד על ידו, כנ״ל נכון.

★★

בגמ': **אשתך טבלה אל תזקק לה לילה ראשונה אמר רב ובנדה דאורייתא הואיל והוחזק מעין פתוח** וכו'.

כתב הסדרי טהרה (יו"ד קפ"ד סקי"ד) דודאי חשש זה אינו אלא מדרבנן, והוכיח מכאן דאין להתיר שום הרחקה בליל טבילה, והשיג על הכנסת יחזקאל (סל"ג) שרצה להקל בליל טבילה בתוך עונה הסמוך לוסתה, ולמד כן מיוצא לדרך.

ועי' בשו"ת וישאל שאול בחיו"ד ס"כ (מב"ה) שדחה ראית הסדרי טהרה די"ל דהמעלה בליל טבילה משום דאשה מתעברת סמוך לטבילתה, ומשום מצות פו"ר, וא"כ י"ל דאיירי הכא במי שכבר קיים פו"ר. מיהו שוב דחה בעל הוישאל שאול דאי איירי דוקא דמי שקיים פו"ר, לא הוי שתקי מלהודיעני כן.

★★

בגמ': **ואל תעמוד בפני הנר ערום** וכו'.

בשלמת חיים (סי' תס"ו) שאל דאיך נוהגין לטבול לפעמים קודם אור היום, והרי בזה מוכרחין לעמוד ערום בפני הנר, והשיב רי"ח זוננפלד זצ"ל דפשיטא דנשים הטובלות צריכות דוקא לאור הנר כדי שיעיינו אם יש עליהם חציצה, וכנראה דאין קפידא במה שנצרך לטבילה.

ומובא (שם) מספר תו יהושע (סכ"א) שהביא מהאחרונים שדיברו בענין הנכנס למרחץ בלילה לפני אור הנר, והעלו דדוקא בסמוך לנר ממש יש קפידא.

★★

כתוב בשו"ע סימן ער"ה סעיף י"ב נהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומים בפני הנרות משום ביזוי מצוה, וכ"כ הרוקח.

וכתב בא"ר שם, קשה הא בלאו הכי אסור משום סכנה דאתי לידי נכפה כדאיתא בש"ס (פרישה), והוא בערבי פסחים דף קיב. ונראה לחלק בין קטן לגדול, דש"ס (אולי צ"ל דשם) משמע בגדול, עיין שם.

★★

בגמ': **לא יצא יחידי לא בלילי רביעיות ולא בלילי שבתות** וכו'.

והנה בשו"ע יו"ד (סי' קט"ז ס"ה) כתב הרמ"א: וכן יזהר מכל דברים המביאים לידי סכנה כו', ולכן אסרו לילך בכל מקום סכנה כמו תחת קיר נטוי או יחידי בלילה כו'. ובביאור הגר"א שם סקי"ב או כו' [יחידי בלילה], פ' ערבי פסחים ע"כ. וכוונתו להגמ' כאן.

וכתב בספר משמרת חיים על בראשית (סי' קכ"ה אות ה'):

ואף כי בגמ' הי' נראה דאסרו רק בלילי רביעיות ובלילי שבת, הנה בשו"ע הגר"ז הל' שמירת הגוף ס"ו כתב להאי דינא שלא יצא יחידי בלילה, ובקו"א שם בס"ק א' כתב והרמ"א חשש לגזיתא בכל הלילות אמר דאביי שלא הניח להם רווחא כלל וצ"ע, ע"כ. וצ"ל דזו כוונת הגר"א דציין להאי גמ' וקאי על כל הלילות.

אלא דהעיר ידידי הרי"ש שנקולבסקי הי"ו מה ראה הגר"א לציין להאי דינא שלא יצא יחידי בלילה רק מהגמ' בפסחים הנז', ולא ציין מכל הני מקומות שנזכר בדברי חז"ל האי דינא שלא לצאת בלילה (כמו לעיל בפסחים ב' ע"א ותענית י' ע"ב וב"ק ס' ע"א ועוד) ומשמע דהיינו אף בכל לילה.

והנראה בזה דבכל הני הגמ' שנזכר בהן שלא לצאת בלילה - לא נזכר טעם הדבר, ורש"י פי' משום סכנה אי משום מזיקין או משום ליסטים וכדו'. ורק בגמ' בפסחים כאן מפורש בגמ' דהוא משום סכנת מזיקין.

מעתה הואיל והרמ"א כתב בכלל הדברים המביאים לידי סכנה הא דלא יצא יחידי בלילה, והיינו דטעם האיסור הוא משום סכנה, לכן ציין הגר"א את הגמ' בפסחים כאן דמפורש בה לא רק עצם הדבר שלא לצאת יחידי בלילה, אלא גם דהטעם לכך דהוא משום סכנה. ע"כ.

★★

שאל חכ"א את הגרש"ז אויערבך זצ"ל (בקובץ ישורון כרך ט"ו ע' קמג):

זה כמה שהנני מתלבט אי אריך מילתא שהיו דלוקים האורות (אפי' של אלקטרי, וכמובן כשאין שום חשש מחוצצי טבילה) להדיא כנגד המתרחצים וטובלים בבתי המרחץ

והטבילה, עפ״י הגמ׳ פסחים קיב ע״ב והובא להלכה בשו״ע הרב הל׳ שמירת גוף ונפש ובל תשחית סעיף ט שלא יעמוד ערום בפני הנר וכו׳. ע״כ.

והשיב ע״ז הגרש״ז זצ״ל:

מסתבר שהנזק נגרם רק מפני שהאור גורם להסתכלות ואין זה מדרכי הצניעות, וחושבני דסומא א״צ להקפיד על כך. וגם אפשר דביממא דהו״ל שרגא בטיהרא נמי שרי, ולכן חושבני דבמקום שאנשים עומדים ערומים ואינם מכסים ערותם, שפיר שרי לעמוד ערום כנגד האור, ואפי׳ כשהוא לבדו ואין איש עמו ג״כ אין חיוב לכבות כיון שנמצא במקום שמיוחד גם לערומים. ע״כ.

ובהג״ה שם הוסיפו: ובמקו״א הוסיף הגרש״ז זצ״ל דנראה דהאיסור הוא רק שלא לצורך ע״כ

★★

וכתב בשו״ת תשורת שי (ח״א סי׳ נ״א אות ב׳):

מ״ש בש״ע א״ח ס״ס ער״ה דנהגו לכסות הקטנים שלא יהיו ערומין בפני הנרות משום ביזוי מצוה, דהקשה הפרישה בלא״ה יש בזה משום סכנה כדאיתא בפע״פ דף קי״ב, הנה י״ל דעכשיו ובאלו ארצות ליכא אלו הסגולות והטבעים כדאיתא כה״ג באה״ע סימן קנ״ו, ומצאתי בתוספת שבת שכ״כ.

ויותר י״ל לפי מ״ש בתוס׳ (ביומא דף ע״ז) דר״ר של שובתא שאין אותה ר״ר שורה באלו המלכיות כמו שאין נזהרין על הגילוי ועל הזוגות, והובא בשו״ת יד דוד תשובה י״ט לענין כמה דברים שאמרו בגמרא דסוכה מפני רוח רעה עיי״ש, וא״כ י״ל מה דאחז״ל דעומד ערום לפני נר נכפה ג״כ מפני רוח רעה, ועכשיו מדאין נזהרין ש״מ דאינו עכשיו במלכיות שלנו.

עוי״ל הא דאחז״ל אל תעמוד בפני נר ערום דסכנה הוא היינו ערום כולו, ואם כן אם הקטנים מכוסין קצת ליכא חשש זה, אבל מפני ביזוי מצוה אפילו גופם מכוסה רק ערותם מגולה כדרך הקטנים הוי ביזוי מצוה דסתמא הביזוי מצוה רק משום גילוי ערוה, והיינו דש״ס אמר שלא לעמוד בפני הנר ערום, ורמ״א כתב שלא יהיו ערומין כי גם אם שוכבין במטה דאזי לא ערומין הן רק צד שלמעלה, ובגמרא אמר שלא יעמוד ערום דאזי ערום אחור ופנים.

ואפילו את״ל דפני הנר אינו רק צד שכנגד הנר ממש, מ״מ ג׳ צדדים הם נגד הנר, רק צד אחד אינו נגד הנר ממש ורובו ככולו, משא״כ קטנים מושכבין בעריסה או מטה ג׳ צדדים מכוסין בעריסה וכרים שתחתיהם לכן ליכא רק משום ביזוי מצוה. ע״כ.

★★

בגמ׳: אל תצא יחידי בלילה וכו׳ **שאגרת בת מחלת** וכו׳.

וכתב המהרש״א בחידושי אגדות וז״ל, אגרת בת מחלת, תלה אותה באמה אולי שזה מחלת בת ישמעאל אשת עשו שהולידה רוחות ושידין וע״ז נאמר בה ותהיין מורת רוח שהולידה רוחין, וכה״ג מצינו באדם ק״ל שנים שהי׳ בנידוי הוליד רוחין כו׳ כדאמרן בעושין פסין עכ״ל.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ח׳ קו׳ ו׳ ע׳ לח):

וקשה דבפ׳ תולדות כתיב, ויהי עשו בן ארבעים שנה ויקח אשה את יהודית בת בארי החתי ואת בשמת בת אילון החתי ותהיין מורת רוח וגו׳, ובסוף פ׳ תולדות כתיב, וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל וגו׳, ופירש שם רש״י, דבאותו פרק היו יעקב ועשו בני ס״ג שנים (והוא מגמרא מגילה דף י״ז ריש ע״א), הרי דהפסוק ותהיין מורת רוח לא נאמר על מחלת בת ישמעאל, כי אם על יהודית בת בארי ובשמת בת אילון, וצ״ע. ע״כ.

★★

בגמ׳: ותו חדא זמנא פגעה ביה באביי אמרה ליה אי לאו דמכרזי עלך ברקיע הזהרו בנחמני ובתורתו הוה סכנתיך, א״ל אי חשיבנא ברקיע גוזרני עלייכו שלא תעבור ביישוב לעולם וכו׳.

התורי אבן (חגיגה ג:) כתב דלאחר שגזר אביי שלא יעבור ביישוב, שוב מותר לצאת יחידי בלילה בלילי ד׳ ובלילי שבת, והא דשמטי סוסייהו לא שכיח ולא צריך לחשוש לזה. אמנם הרמ״א (יו״ד קע״ז סע׳ ה׳) פסק בהדיא דגם האידנא אסור לצאת יחידי בלילה.

★★

בספר שמירת הגוף והנפש (סי׳ ק״ט סע׳ א׳) הביא מכתבו של הגר״ח קניבסקי שליט״א בזה״ל שאלתי ממרן

החזון איש למה אין נזהרין מלעבור בין ב' דקלים, והשיב לי אביי כבר גירש את כל המזיקין. אולם עיין בשו"ע הרב (הל' שמירת הגוף והנפש סי' י' בקו"א אות א') שלאחר שגרשם אביי ולא שבק להו רווחא, אדרבא צריך יותר לחוש לגזייתא, והיינו טעמא דהרמ"א שאסר לצאת יחידי בכל לילה, ולא רק בליל ד' ושבת.

דף קי"ג ע"א

בגמ': **א"ל רב לרב כהנא פשוט נבילתא בשוקא** וכו' **ולא תימא כהנא אנא** וכו'.

סיפר החסיד רבי בן ציון אסטראוור ז"ל אשר פ"א דיבר כ"ק אדמו"ר מרן בעל האמרי אמת זצוק"ל על דבר השנאה מע"ה לת"ח.

ואמר אז בדרך צחות לפרש מ"ש (פסחים קיג.) פשוט נבילתא בשוקא, ולא תימא כהנא אנא וגברא רבא אנא וכו'. היינו כי אז ישמעו וידעו (העמי הארצות שבשוק) דגברא רבא הוא, לא יתנו לו אז גם לפשוט הנבילה בשוק מצד השנאה (וילקט יוסף להרה"ג יוסף מנדלקורן ז"ל אות קכ"ב)

★★

בגמ': **שלשה מנוחלי העוה"ב** וכו' **והמבדיל על היין במוצאי שבתות מאי היא דמשייר מקידושא לאבדלתא.**

פירש הרשב"ם שיש לו מעט יין ומונע שתייתו משום הבדלה, וע"ע בתוס'. כתב המגן אברהם (סי' רע"א סקכ"ה) דטוב לקדש על כוס גדול וישייר מאותו הכוס לקדוש היום ולהבדלה, ובעולת שבת (שם סק"ו) מבואר דמקור המנהג מהא דרבי יוחנן כאן, והיינו דמשיירי מכוס קידוש יש להבדיל עליו.

וכתב העולת שבת דצ"ל שהיה מתקן את הכוס שלא יהיה פגום. עוד כתב העולת שבת דאין בזה חסרון של עשית מצות חבילות חבילות, כיון דהכל מצוה אחת, ועוד דאפילו בב' מצות כיון שאינם רצופין בשעה אחת שפיר דמי. (וכ"כ בשיירי כנה"ג ע"ש בלבושי שרד).

והנה מש"כ דקידוש חדא מילתא היא, יש להעיר ע"כ לכאו' מפירוש רש"י ורשב"ם לעיל קב: דפירשו דהא דקאמר (שם) קידוש והבדלה חדא מילתא הוא רק במבדיל מקדש לקדש, אבל במקדיש מקודש לחול לא הוי חדא מילתא עם קידוש. וצ"ע.

★★

בגמ': **ולא תעקר ככא** וכו'.

וברש"י: שן ממש משום חולי ע"כ.

וברשב"ם: שן ממש ומשום חולי שסופו תרפא ע"כ. ונראה כאן ענין חדש, דאין לעקור שן משום מחלת השן, דבלא"ה תתרפא מאליה, וא"כ חבל על כל הטורח והכאבים שיש בעקירת השן

והנה בספר זרע חיים (סי' ל' אות ג') מביא מספר בית ישראל לאדמו"ר ממטרסדורף ח"ח (סימן צב) שהיה חושש בשיניו כל ימיו וכו' אבל סירב להוציאן מחמת הגמ' כאן ואמרינן בב"ק (סה.) מה לי קטלא כולא מה לי קטלא פלגא. ואמר שהמוציא שיניו הרי הוא מת לחצאין, ושכן נהג הגאון בעל כתב סופר זצ"ל שלא היה מוציא שיניו, וכו'.

וכן הביא שם מספר אשכבתא דרבי (ד' קמ"ט ע"ב) שהגאון בעל קהלות יעקב זצ"ל הקפיד שלא לעקור שינים מכח הגמ' כאן ע"ש.

וכתב עוד בזרע חיים שם לפרש את הגמ' כאן, שיש מניעה מלעקור שן שזהו משום שבעקירתן יש לחוש שיתקצרו חייו וימעטו מזונותיו, וכותב זאת עפ"ד המעיל צדקה (סימן תרסו) בשם ספר תולדות אדם דמי שהשיניים שלו נרקבות חייו קצרים, לפי דכשיעור המועט שיחיה כך חוזק שיניו, ושאפשר שסוד זה מה שגילו רז"ל בנדה (סה) כיון שניתקו שיניו של אדם נתמעטו מזונותיו, והיינו משום שמתקצרים חייו ואין לו צורך במזונות ע"כ.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ט"ז קו' א' ע' קלז) האריך חכ"א מאוד בענין זה ובתו"ד כותב:

שו"ר הלום בפירוש ר"ח בפסחים (שם) שפירש ע"ד הגמ' (הנ"ל) דלא תעקר ככא פירוש אחר וז"ל: ואל תעקר ככא מפני העין פירוש ככא המכתש, והוא אל צרם בלשון ישמעאל וכדכתיב (קהלת יג, ג) ובטלו הטוחנות כי מיעטו, כלומר אם יכאב לך אל תעקרהו שמא תכחש עיניך ע"ש, ויתכן שהיה גורס כן בגמ' ואל תעקר ככא מפני העין, וע"ז כתב פירוש וכו', אף שאינו מוכרח, וי"ל דמ"ש מפני העין

זהו מדיליה לפרש את הגמ׳ וע״ז בא אח״כ לפרש יותר את דבריו, ומפורש בדברי ר״ח (הנ״ל) שאין לעקור ככא אף כאשר היא כואבת והיינו טעמא שמא תכחש עיניך.

ולפי״ז י״ל ג״כ דאין לעקור ככא אף בכה״ג שמזיקה לאחרות וכן אין לעקור עבור נוי, דיש חשש בעקירה שמא יכחיש עיניו. אולם נראה דאפי״ה י״ל שבכה״ג שמזיקה לשיניים אחרות אפשר לעקור משום דהחשש שמא יכחיש עיניו זהו רק חשש ואין כאן ודאות וכמפורש בר״ח (הנ״ל) שכתב שמא תכחש עיניך (וכנ״ל), וא״כ כאשר יש רופא מומחה שאומר שתזיק בודאות לשיניים אחרות, א״כ לכאורה אין ספק מוציא מידי ודאי, ואף שהעיניים הם נכבדים מאוד וסומא חשוב כמת, מ״מ אין דוחין אבר מפני אבר, והרי גם על שיניים מחללים שבת, זאת ועוד שהחשש בעיניים הוא שמא יוכחשו ולא שמא יתעוורו, ואף שכאשר העינים מוכחשות דבר זה יכול להביא ג״כ לעיוורון (ב״מ) ויתכן ג״כ דכוונת הר״ח (הנ״ל) במ״ש שמא יוכחשו היינו לעיוורון עכ״פ חלקי, מ״מ יותר מסתבר דאין ספק מוציא מידי ודאי.

וה״ה גבי עקירה לשם נוי, י״ל דמאחר ויש רק חשש שמא יוכחשו העיניים ע״י העקירה ואין כאן ודאות, ולאידך גיסא אי עקירת השן גורמת צער גדול ללכת כך, וכ״ש אשה שצערה יותר גדול ואם היא פנויה היא עושה כן כדי שיקפצו עליה בנ״א מהוגנים להנשא, ואם נשואה היא עושה כן כדי להתחבב על בעלה (וכנ״ל) י״ל דאין הספק דשמא יוכחשו העיניים מוציא מידי ודאי צער הנ״ל.

וע״ש עוד בזה.

דף קי״ג ע״ב

בגמ׳: כגון ר״ח ור״א דהוו אושפכי בארעא דישרא״ל והוו יתבי וכו׳.

בעומק דברי הגמ׳ כאן כתב אדמו״ר הפני מנחם מגור זצוק״ל ועי׳ יומא (עז.) מנעי רגלך מיחף וגרונך מצמאה, מנעי עצמך מן החטא, כדי שלא יבא רגלך לידי יחוף, ועי׳ פסחים (קיג:) ועבדי להו מסאני וכו׳. כי הצדיקים משפיעים הרהורי תשובה. וזה שאי׳ שם דהוו אושפכי דא״י דר״ח ור״א רבנן קדישי דבא״י, השפיעו הרהורי תשובה בחוטאין, וזה מנעל כנ״ל, (הגהות על תדב״א רבה סימן יז). וע״ע פני מנחם ויקרא עמוד ע״ב (ד״ה מה) מש״כ בזה. ועי׳ בשארית נתן (להגה״ח רבי נתן לוברט ז״ל) כאן למה היו פתאום סנדלרים ובשוק זה, אלא יובן ע״פ דאי׳ דנעל מונעת פחיתות, ובהגהה שם מאדמו״ר הפני מנחם זצ״ל: ואני הוספתי מהגמ׳ יומא (עז.) מנעי עצמך מן החטא וביאר שם המהרש״א ז״ל חטא דג״ע, דכ׳ ואץ ברגלים חוטא.

★★

בגמ׳: אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב ומותר לשנאותו.

פירש הרשב״ם דהרואה יחיד דבר ערוה בחבירו, אע״פ שאינו רשאי להעיד לו, מותר לשנאותו שהרי יודע שהוא רשע. כתב הסמ״ק (סי״ז) לא תשנא את אחיך אינו בכלל ואהבת לריעך, אלא דמזהיר אותנו על אותו שמותר לשנאותו כגון שעבר עבירה, דאפ״ה אסור לשונאו בלב ולהראות לו פנים יפות אלא חייב להראות לו שנאתו.

וכתב החקרי לב (יו״ד ח״ב ס״פ) דלפ״ז צ״ל דהא דקאמר מותר לשנאותו, היינו שנאה גלויה, אבל שנאת הלב אף ברשע אסור. [מיהו ע״ש בחקרי לב שהוכיח מהרמב״ם (דיעות ו׳ ה׳) ושאר הראשונים דחולקין על הסמ״ק].

★★

בגמ׳: הרואה דבר ערוה בחבירו מותר לשנאתו וכו׳ **מצוה** וכו׳.

בתומים (חו״מ סי׳ ז׳ ס״ק ט׳) העלה, דאע״ג דאסור לשנוא את ישראל משום דבר הנוגע לעצמו, מ״מ אם רואה בו דבר עבירה ושונא אותו מחמת העבירה, הותרה לו הרצועה, ומותר לשנוא אותו אף בדבר הנוגע לעצמו עיי״ש.

והגאון בעל ברוך טעם זצ״ל בספרו מרגניתא דרבי ברוך (פר׳ וישב) כתב לבאר הפסוק (בפר׳ הנ״ל): ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אותו וגו׳ ויוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו. ובהקדם מה שהקשה אעיקרא דדינא דמותר לשנוא בעלי עבירה, דהרי אמרו חכמז״ל (ברכות י״ט ע״א) אם ראית ת״ח שעבר עבירה בלילה אל תהרהר אחריו ביום שמא עשה תשובה, שמא ס״ד, אלא ודאי עשה תשובה. א״כ איך מותר לשנוא אותו. אך י״ל דמיירי שראה את אחד מספר לשון הרע, דאז מצוה לשנאותו כיון

שאין לו תקנה בתשובה, כדאיתא במס' ערכין (ט"ו ע"ב) דילפינן לה ממה שאמר דוד המלך ע"ה יכרת ד' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות (תהלים י"ב).

והנה הגמרא כאן מחלקת דהיינו דוקא היכי דאהני מעשיו, אז דוקט אין לו תקנה. וזהו כוונת הכתוב, ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו, מזה ראו דאהני מעשיו בהוצאת הדיבה עליהם, לזאת וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום, שהיו מחזיקים למצוה לשנוא אותו, יען ראו דאהני מעשיו, ולכן אח"כ כשסיפר חלומותיו הוסיפו עוד שנוא אותו על חלומותיו ועל דבריו, ואע"ג שלא הי' אלא דבר הנוגע לכבוד עצמם כמו שאמרו לו המלוך תמלוך עלינו אם משול תמשול בנו, והרי קיי"ל דאסור לשנוא אדם מישראל עבור דבר הרשות הנוגע לעצמו, מ"מ סברו דהכא הותרה להם השנאה עליו אף על חלומותיו, כיון שכבר הותר להם שישנאו אותו מחמת שהוא בעל עבירה שסיפר לשון הרע עליהם, כדברי התומים הנ"ל.

אולם מסיים שם הגאון בעל ברוך טעם זצ"ל, דמוכח מדברי התוס' (פסחים קי"ג ע"ב) דחייב אדם למיכף יצרו שלא יבא לידי שנאה גמורה אף לבעל עבירה לפי שמגביר השנאה, עדה"כ כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם (משלי כ"ז), ומתוך שהוא שונאו גם חבירו שונא אותו, ובאים מתוך כך לידי שנאה גמורה, ועל זה שייך לכוף את יצרו. והוכיחו זאת מהגמ' (ב"מ ל"ב ע"ב) אוהב לפרוק ושונא לטעון מצוה בשונא תחלה, ואע"ג דלעולם מצות פריקה עדיף משום צער בעלי חיים, מ"מ מצוה לטעון בשונא כדי לכוף את יצרו, אלמא דאע"ג דמצוה לשנוא את בעל עבירה מן הדין, מ"מ ראוי לו לכבוש את יצרו ויעשה לפנים משורת הדין לבלתי ישנא אותו, לפי שמגביר השנאה עכ"ד.

★★

והוסיף ע"ז כ"ק אדמו"ר מהר"ש מבאבוב זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' ב' ע' ו'):

וקרוב לענין זה הביא הגאון בעל חתם סופר זצ"ל בספרו עה"ת בפרשת משפטים (עה"פ כי תראה חמור שונאך) בשם הגאון מוה"ר יעקב ווירמיז זצ"ל ליישב מה דאמר ר' יוחנן בפ"ק דיומא (ט' ע"ב) דבית שני חרב מפני שנאת חנם, ובמס' ב"מ (ל' ע"ב) אמר ר' יוחנן בעצמו, שלא חרבה אלא מפני שהעמידו דיניהם על דין תורה. ואמר הגאון הנ"ל, שיבוא ר' יוחנן השלישי ויכריע, דאמר ר' יוחנן במס' גיטין (נ"ה ע"ב) אקמצי ובר קמצא חרב ירושלים, כי מחמת שנאתו אל בר קמצא גירשו מליקח חבל בסעודתו, ואמר בר קמצא הואיל והוו יתבי רבנן ולא מחו בי', שמע מינה דניחא להו, איזיל איכול בהו קורצא בי מלכא. ולכאורה צריכין להבין מדוע באמת שתקו רבנן ולא מחו בי'.

אמנם י"ל שהם דנו את בעלי הסעודה לכף זכות, דלולא שראה בו דבר ערוה לא הי' שונאהו בחנם, ומסתמא ראה בו דבר עבירה דמצוה לשנאותו, כגמרא דמס' פסחים הנ"ל, ולכן לא מיחו בו. אמנם לכאורה לא צדקו בזה, שהרי מבואר בתוס' שם בפסחים, דיש למיחוש שמא יבא לידי שנאה גמורה, א"כ שפיר הי' להם לרבנן למחות בו, ורבנן בירושלים דלא מיחו בו, מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה, כי עפ"י התורה מצוה לשנאתו, ודברי התוס' המה לפנים משורת הדין.

נמצא דב' מימרות של ר' יוחנן עולות בקנה אחד, דבאמת עיקר סיבת חורבן ירושלים היתה מפני שנאת חנם, רק דלכאורה הותר מן הדין שנאה זו, שהיתה בשביל דבר עבירה שראה איש בחבירו, אלא שנענשו בשביל שהעמידו דבריהם על דין תורה ולא הלכו לפנים משורת הדין למנוע את עצמם משנאה זו וכנ"ל, עכ"ד.

ובזה יש להבין מה שכתבו הקדמונים דחורבן ביהמ"ק היתה בשביל עון מכירת יוסף, שנאמר (עמוס ב') כה אמר ד' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבעה לא אשיבנו על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים, ופסוק זה קאי על מכירת יוסף (כמבואר בפרקי דר"א פרק ל"ח יעו"ש), ולכאורה מה מדה כנגד מדה היא זו. ולהנ"ל אתי שפיר, דלפי דברי הגאון בעל ברוך טעם זצ"ל, עיקר חטא השבטים הי' מה שלא רצו להתנהג לפנים משורת הדין נגד יוסף, רק העמידו דבריהם על דין תורה לשנוא אותו בחושבם שהוא בעל עבירה, וסיבה זו גרמה כי חרבה עירנו ושמם בית המקדשנו. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': מהו למימרא ליה לרביה למשנייה אמר ליה אי ידע דמהימן לרביה כבי תרתי לימא ליה ואי לא לימא ליה.

כתב בחפץ חיים (כלל ז' באמ"ח סק"ז) דמשמע דמותר לרבו לשנוא אותו ע"י עדות זה, ותמה דהא אפילו לשנים אסור להאמין כשהעידו שלא בב"ד לענין שיהא מותר

לסמוך עליהן לעבור על איסור דאורייתא לשנוא אחד מישראל בחנם. ותירץ דהכי כוונת הגמרא אי ידע דמהימן לרביה כשנים המעידין לפני ב"ד, לימא ליה, אבל אי נאמן לרבו כשנים, אבל לא כשנים המעידין בב"ד, לא לימא ליה לרביה.

★★

בגמ': שלשה חייהן אינם חיים הרחמנים והרתחנים ואניני דעת.

התוס' הקשו דאמאי לא מנה גם אותן ג' שנשנו בברייתא בביצה המצפה לשלחן חבירו ומי שאשתו מושלת עליו ומי שיסורין מושלין בגופו, עיי"ש תירוצם.

המחצית השקל בספר סדר משנה על הרמב"ם (בל' דעות פ"ג ה"ג) מיישב קושית התוס' באופן אחר, דיש הבדל בין הנך דחשיב הכא לאותן דבביצה, דהנך דהכא אינן רע בעצם רק ביותר מדאי, וכמש"כ הרשב"ם דרחמנים היינו יותר מדאי, וכן אינך לא נאמר דאין חייהם חיים רק בתדיר בהם, דרחמנות היא אחת ממדות הטובות, וכן ברתחנים אמרינן ברפ"ק דתענית האי ת"ח דרתח אורייתא היא דקא מרתחי ליה, וכן אניני דעת הוא נמשך ממדת הנקיות ולכן מיעוטן יפה. אבל אותן שנשנו בביצה, אף מיעוטן רע, שהן מילי דפורענות, ולכן לא עריב ותני כולהו בהדי הדדי, דהא כדאיתא והא כדאיתא.

★★

בגמ': ששה דברים נאמרו בסוס וכו' וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה.

עיין שמו"ר (לג, ה) אמר ר' יוסי דרש פנחס בעצמו ומה אם הסוס שהוא נותן נפשו ליום מלחמה, אפילו אם מת נותן נפשו על בעליו וכו'.

והעיר בהגהות יפה תואר שם, אמנם בפ' ע"פ איתא ו' דברים נאמרו בסוס, וי"א אף מבקש להרוג בעליו במלחמה, וזהו פלא שיפלגו מן הקצה אל הקצה. ועיין ירושלמי ע"ז (ו:) בן בתירה מתיר בסוס (למכור לגוי) בסוס זכר שהורג בעליו במלחמה.

וראה בזה דבר חדש בקובץ זכרון שמואל (ע' קמב) מה שרשמו מנסיעת האמרי אמת מגור לא"י בשנת תרפ"ד על הדרך מירושלים לטבריא, אמר קושיא שהקשה היפ"ת בפ' תצוה על המדרש שסוס מוסר נפשו על בעליו הלא איתא בהיפוך שהורג בעליו במלחמה. ואמר דלק"מ כי בעיניו ראה דבעת שפרצה המלחמה ונסע מגור לווארשא. הקאזאקען שרכבו במרוצה על הסוסים הרבה יותר מהר מן מסילת הברזל, כי הם הלכו במסירות נפש עבור בעליהם, וממילא עי"ז לפעמים הרגו בעליהם במלחמה.

★★

על פי זה מבאר הגאון יעב"ץ בסידורו שירת הסוס (בפרק שירה) "הנה כעיני עבדים אל יד אדוניהם" ששונאים את אדוניהם, כן הסוס מבקש להרוג את אדוניו במלחמה, "כעיני שפחה אל יד גברתה" מרבה שפחות מרבה זמה (אבות פ"ב מ"ח) כן הסוס אוהב את הזמה. "כן עינינו אל ד' אלקינו וכו'" שבזה הסוס שונה מהעבדים, שהעבדים אוהבים את השינה כמו"ש (קידושין מ"ט) ט' קבין שינה נטלו עבדים כו'. אבל הסוס מואס בשינה, וישן רק שיתין נשמי, אכן עינינו מצפות ופתוחות תמיד אל ד' אלקינו עד שיחנינו.

★★

בגמ': וי"א אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה.

פירש הרשב"ם כגון משתה של ברית מילה. כתב החקרי לב (יו"ד ח"ב סי' ק"נ) דאין להביא ראיה מכאן דיש מצוה לעשות סעודה בברית מילה, די"ל דהוא רק מנהג, וכמש"כ האבודרהם והשו"ע (יו"ד סי' רס"ה), ומ"מ כיון שנהגו כן משום חיבוב מצוה סעודת מצוה איקרי.

★★

בגמ': וי"א אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה וכו'.

וברש"י כגון משתה של ברית או בת לכהן. - וברבינו חננאל: אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה - כגון קידוש, וכיוצא בו, ע"כ. וצריך להבין דבריו הק' כגון "קידוש", מה כוונתו.

ובאמרי אמת (לקוטים) מביא שהגה"ק רמ"מ מפאביניץ זצ"ל-הי"ד פירש שהכוונה לסעודות שהיו עושים בקידוש החודש ע"כ.

★★

ויש לציין לתוס' מוע"ק (כ"ב ע"ב) ד"ה ולשמחת וכו' שכתבו: ולא ידענא מהו קורא סעודת מצוה להתיר באבל. אם דוקא סעודת קידוש ראש חודש ע"כ ודו"ק.

אכן יש לעיין בהנ"ל דהרי במשנה דסנהדרין (ע' ע"א) פלגינהו לתרתי: אכל בחבורת מצוה, אכל בעיבור החודש ע"כ ונראה שאין זה פירוש לזה וצ"ע. וכן בירושלמי (פ"ג דמועד קטן ה"ח) לגבי אבל דמותר לאכול בחבורת מצוה או קידוש החודש יעו"ש, מבואר דענין חבורת מצוה אינה סעודת קידוש החודש, אך במס' אבל רבתי (פ"ט) מבואר חבורה לשם מצוה כגון קידוש החודש, וכ"ה ברמב"ן בספר תורת האדם, וזה כלשון הר"ח הנ"ל וצ"ע

★★

בגמ': מנין שאין שואלין בכלדיים שנא' תמים תהיה עם ה' אלקיך.

פרש"י בעל אוב, ותמה הרשב"ם דהא מקרא מלא הוא אל תפנו אל האובות, ול"ל למילף מתמים תהיה. וכתב בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (סי' רפ"ג) דשמא כוונת רש"י לא לענין לשאול בבעל אוב שיעשו מעשה ויגידו לו שאלתו, אלא דכוונתו כשהבעל אוב עשה מעשה ושאלו ושמעו, ואח"כ בא זה ושאל מהם מה חידש בעולם, דבזה אינו עובר רק משום תמים תהיה.

(הרמב"ן בספר המצות מנה עשה זה במנין המצות, וע"ש ברמב"ן ובמגילת אסתר מש"כ בדעת הרמב"ם שלא מנה מצוה זו במנינו).

דף קיד ע"א

במשנה: הביאו לפניו וכו' **ושני תבשילין.**

הרמ"א בשו"ע או"ח (סי' תצד ס"ג) כתב ונוהגין בכ"מ לאכול מאכלי חלב ביום ראשון של שבועות, ונראה לי הטעם שהוא כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה, כן אוכלים מאכל חלב ואח"כ מאכל בשר וצריכין להביא עמהם שני לחם על השולחן שהוא במקום המזבח ויש בזה זכרון לשני הלחם שהיו מקריבין ביום הביכורים.

כתב באגרות משה (או"ח ח"א סי' קס) דפשוט דכונת הרמ"א הוא דכמו שראינו שתקנו להביא שני תבשילין בליל פסח כי יש לעשות זכר לקרבנות, ה"ה יש לנהוג גם בשבועות לעשות זכר לשתי הלחם, ועי"ז שיאכלו מאכל חלב ומאכל בשר יביאו שתי לחמים, ושפיר יש בזה רמז לשתי הלחם.

וכתב דמה שלא תקנו חז"ל גם בשבועות שיש לאכול שתי לחם, וכמו שתקנו בליל פסח להביא שני תבשילין, הוא משום דשתי הלחם לא היה נאכל אלא לכהנים ולפנים מן הקלעים ולא היה ניכר זה אף בזמן הבית בכל בתי ישראל, וע"כ לא תיקנו לעשות זכר, כי גם אז לא היה זה בכל הבתים, משא"כ פסח וחגיגה שנאכל בכל בתי ישראל תקנו לעשות זכר לזה, אבל עכ"פ יש לנו ללמוד מפסח דטוב לנהוג כן ולעשות זכר גם לשתי הלחם, עיי"ש.

★★

בגמ': שהיין גורם לקידוש שיאמר וכו'.

וברש"י (וברשב"ם): שאם אין לו יין או פת אינו מקדש ע"כ. בהגהות הגאון היעב"ץ ז"ל כתב:

נ"ל שאם אין לו פת ויש לו שאר מאכלים מקדש עליהם, שסעודה קרויה לחם בכ"מ, וכל דבר שסועד לחמו הוא, היכא דלא אפשר בפת, וה"ה להבדלה עכ"ל.

וכתב על כך בשו"ת אגרות־משה (או"ח ח"ד סי' מ אות כה): ודאי הוא חדוש גדול, דאף שסברתו נכונה לענין שכל מאכל נחשב סעודת שבת לענין ליאסר לאכול בלא קידוש. מ"מ לא מצינו לענין קידוש על זה. וכמדומני שרק בהגהות הריעב"ץ נמצא זה ולא בשום ספר מספרי רבותינו, וגם הריעב"ץ עצמו לא הזכיר לו לאכול פת והוא נמצא בביה"ח שאין שם מי שיעשה קדוש על יין או פת.. אלא יאכל בלא קידוש.. ויותר משמע שהוא הוספה מאיזה תלמיד טועה כמו שתיבות וה"ה להבדלה הוא טעות, שהרי אפילו על פת אין מבדילין.. וא"כ הרי ודאי לא כתב זה הריעב"ץ כמו כן מסתבר שכולו לא כתב זה וצ"ע עכ"ל.

וכתב ע"ז ידי"נ הג"ר יהושע מונשיין שיחי' בקובץ בית אהרן וישראל (שנה כ"א גליון א' ע' קנ):

הש"ס שעליו כתב הגריעב"ץ את הגהותיו נמצא כיום בספריה הלאומית שבירושלים ת"ו, ועינינו הרואות שהגהה זו נמצאת בו (כמעט) כצלמה וכדמותה, והיא בכתיבת ידו של הגריעב"ץ כשאר ההגהות שבש"ס זה.

ולא זו בלבד, אלא שהגריעב"ץ העתיק את הגהתו זו לחיבורו "קולן של סופרים", שגם הוא מונח לעינינו בעצם כתיבת ידו, ושם נאמר בזה"ל: פירש"י סד"ה שהיין, או פת, אינו מקדש. ונ"ל אם אין לו פת ויש לו ש[אר] מאכלים מקדש עליהם, שהסעודה קרויה לחם בכל מקום, וכל דבר שאדם סועד לחמו הוא, היכא דלא אפשר ליה בפת. והוא הדין לחולה עכ"ל.

מכאן נמצאנו למדים: [א] שאין זה הגהה מתלמיד טועה, [ב] נוסח ההגהה הנדפס בש"ס מוטעה בשגגת המעתיקים; הגריעב"ץ לא כתב בה את הדברים התמוהים "וה"ה להבדלה", אלא "וה"ה לחולה"! ע"כ.

דף קי"ד ע"ב

היכא דליכא אלא חסא וכו'.

כתב הגאון ר"ח ברלין ז"ל: ואמרתי להודיעו מה שהעירותי בהל' פסח.

בפ' ערבי פסחים קי"ד ב' היכא דליכא אלא חסא מאי. ופליגי בזה ר"ה ור"ח.

ולפי מאי דקאמר רבא להלן קט"ו ב' בלע מצה יצא בלע מרור לא יצא. והכי קיי"ל, וכש"כ בלע כרפס פשיטא דיצא, א"כ הרי יש לו עצה טובה. שיאכל חסא מעיקרא בבליעה ולא בלעיסה ויברך בורא פרי האדמה ולבסוף יברך על אכילת מרור ויאכלנו בלעיסה כדין. ורצוני לשמוע מה יגיד כבודו בזה.

(נשמת חיים סימן נ"א)

דף קטו ע"א

בגמ': מתקיף לה רב חסדא לאחר שמילא כריסו הימנו חוזר ומברך וכו'.

הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל [במעשה ידי יוצר] הוכיח מכאן דלא כהנתיבות שכתב דאין יוצאין במרור המלול, דאל"ה מה הוקשה לרב חסדא, למה לא יפרר את המרור ושוב אינו יוצא בו ידי מרור דליכא ביה טעם מרור. ולכאו' נראה דאין זו קושיא על הנתיבות דהגמרא דיברה בהדיא על חסא, ואפשר דלא דיבר הנתיבות רק בחזרת [חריין].

עוד כתב רבי שלמה קלוגר זצ"ל דאין להקשות שיאכל את המרור בשלוק וכבוש לכרפס דהא אין יוצאין בו ידי מרור, די"ל דאין לו מרור כבוש, שהרי לכבוש בעינן שיהא במעת לעת במים, ואיירי באין לו חומץ להשרותו, או דאיירי בשבת שאסור לכבוש כמש"כ הט"ז ריש סי' שכ"א יע"ש.

★★

השאגת אריה (סי' ק') מקשה על הרא"ש (בפירקין) שסובר דאדם יוצא עיקר חובת מצות מרור גם בפחות מכזית או דבעי כזית הוא רק משום דמברך על אכילת מרור. ותמה השאגת אריה על שיטתו דאי נימא דחובת מרור הוא בכזית, א"כ מאי כולי האי, והא גם כשאין לו רק מרור יכול לאכול בתחילה לכרפס פחות מכזית, ושפיר מברך בסוף כשיאכל כזית שוב.

ותירץ דצ"ל דס"ל לר"ח דאפילו פחות מכזית אינו ראוי לאכול בלי ברכה, מאחר דגם דהוא חזי לאיצטרופי לכזית.

★★

בגמ': לא ניכרוך איניש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול משום דס"ל מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן וכו'.

הפרי מגדים (סי' תע"ה בא"א ס"ק י"א) העיר דלכאו' יש לפשוט מכאן מה שהסתפק המשנה למלך (פ"ה דיסודי התורה ה"ח) אי מקיימים מצות עשה בשלא כדרך אכילתן, וכגון בעירב דבר מר לתוך האוכל, דאי נימא דלא יצא א"כ בלא"ה אינו יכול לאכול מרור שהוא מר בהדי מצה, וכתב דאפשר לדחות דאיירי בחזרת שראוי לאכילה, ואינו מר כ"כ להוציא את האכילה מכלל כדרך אכילתו.

★★

הדובב מישרים (ח"א ס"ס) הביא קושית הקה"י דתפו"ל דא"א לאכול מצה ומרור ביחד משום דאין עושין מצות חבילות חבילות. ותירץ הדובב מישרים עפ"י מש"כ התוס' במו"ק (ח.) דהטעם דאין עושין מצות חבילות חבילות הוא כדי שיהא לבו פנוי למצוה, וע"כ באכילת מצה דלא בעי כוונה לדעת הר"מ [משום דנהנה באכילתו], ע"כ לא שייך בזה אין עושין מצות חבילות.

עוד תירץ דאי משום חבילות חבילות, היה יוצא עכ"פ בדיעבד.

★★

הארעא דרבנן (מערכת א') תמה דבלא"ה אינו יכול לאכול מצה ומרור כאחד, משום דאין עושין מצות חבילות חבילות (עי' לעיל קב:).

הגר"פ אפשטיין זצ"ל (מנחה חריבה סוטה ח.) תמה על הארעא דרבנן, דלדבריו הו"ל להקשות על הלל גופיה איך כרך פסח מצה ומרור ביחד, אע"כ דכך הוא עיקר מצות כריכה, (ולכא' נראה בדעת הארעא הדרבנן דבדוקא הקש' בזמן הזה, שאין לומר דמצותו בכך, מאחר דאין לנו קרבן פסח, אלא בערב תאכלו מצות ומצוה דרבנן של מרור).

וע"ש בארעא דרבנן שתירץ דהא דאין עושין מצות חבילות חבילות אינו אלא מדרבנן, וניחא ליה להגמ' למינקט טעם דאורייתא, עוד כתב די"ל דמצה ומרור שייכי לאהדדי, דע"י השעבוד נעשה החירות. (וע"ע בכלי חמדה מועדים־פסח סי' קפ"א מש"כ בזה).

★★

בגמ': אבל דאורייתא ודרבנן אתי דרבנן ומבטיל ליה לדאורייתא.

המגן האלף (סי' תע"ה ס"ק א') תמה דאיך היה כורך הלל מצה ומרור פסח, והא אי אפשר לצמצם שלא יהא מצה יותר מכזית ונמצא היותר מכזית הוא רשות ומבטל את המרור, וע"ש מש"כ בזה.

ולפי מש"כ הב"ח (תע"ב) בשם המהר"ל דיש ענין הסיבה גם במצה שבתוך הסעודה, דאע"ג דיוצא בכזית אחד אם אכל הרבה הכל הוא בכלל מצות מצה, לפ"ז ניחא, דלדבריו כל אכילתו מצוה ואין כאן חלק רשות.

★★

הבית יצחק (יו"ד סוף ח"א אות א') הביא מספר גור אריה יהודה שהקשה לדעת הרא"ש דלא צריך מן התורה כזית מרור אלא דיוצא גם בפחות מכזית, א"כ איך אוכל בזמן הבית פסח מצה ומרור כאחד, והרי חלק מן הכזית מרור רשות ויבטל המצה שעמו. ותירץ דאע"ג דמדאורייתא סגי לן בכל שהו מ"מ כל המרבה בכלל המצוה. [וכנ"ל לגבי מצה, אלא דע"ש בבית יצחק שכתב דאין לומר כן רק באוכל ובולע בב"א ע"ש ודו"ק.]

★★

בגמ': ואתי מרור דרבנן ומבטיל לי' למצוה דאורייתא וכו'.

בקובץ וילקט יוסף (שנה י"ד קו' א' סי' א') מובא ענין נפלא מהגאון ר' יהודה אסאד זצל וז"ל:

בשו"ת שבות יעקב ח"ב סימן כ"ז העלה לאכול בליל ר"ה פרוסת המוציא עם התפוח והדבש ביחד ופוטר את התפוח בברכת המוציא. ויש לגמגם עליו. הא אתי תפוח מנהגא ומבטל הפת דאורייתא אי נימא דהפת דרבנן. או אתי תפוח רשות ומבטל את הפת חובה וכדאשכחן בפסחים קי"ד קט"ו אתי מרור דרבנן ומבטל מצה דאורייתא. ואנחנו נוהגי' לאכול התפוח בפ"ע אחר ברכת ואכילת המוציא ולברך עליו. וכן עמא דבר דלא כשבות יעקב ע"כ.

★★

בגמרא: מאן תנא דשמעת ליה מצות אין מבטלות זו את זו הלל וכו'.

מבואר בגמרא דלרבנן מצות מבטלות זו את זו. וקשה דבסוף הסוגיא מבואר דלרבנן יאכלוהו "אפי'" זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, הרי דגם לרבנן מותר לאכלן ביחד, וא"כ גם לרבנן אין מצות מבטלות זו את זו, ועיין ברשב"א ובתוס' ובמלחמות.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקלד) כתב לתרץ, דהנה לכאורה יש לעיין מנא לן דלהלל מצות אין מבטלות זו את זו, הלא י"ל דרק כאן ס"ל להלל דמותר לאכלן ביחד ואין המצות מבטלות זו את זו, משום דהפסח והמצה והמרור נחשבים למצוה אחת וכדכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים, ומבואר בספר המצות להרמב"ם (שורש ט) דדברים העטופים בלאו אחד נמנה מצוה אחת, וא"כ שפיר גם כאן נחשבים מצוה אחת, וע"כ אין מבטלות זו את זו, משא"כ במצות נפרדות.

וצריך לומר דהיות וכ' בפסוק ואכלו וגו' על מצות ומרורים יאכלוהו, אף דה"יאכלוהו" קאי על הפסח, מ"מ היה צריך הקרא לחזור על זה משום המרור, א"כ נחשבים למצות

נפרדות, ושפיר יש ללמוד דהלל ס"ל דמצות אין מבטלות זו את זו.

ולפי"ז לרבנן דס"ל דה"יאכלוהו" בא לומר דמותר לאכלן אפי' זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, א"כ אף דמותר גם לאכלן ביחד וכדמשמע מהלשון "אפילו", מ"מ לרבנן נחשבים למצוה אחת כי אין מיותר להם תיבת "יאכלוהו" לומר שנחשבים למצות נפרדות וכדס"ל להלל, וא"כ שפיר אף שכאן מותר לאכלן ביחד, זה רק כאן, משום דנחשבים מצוה אחת ואין מבטלין זה את זה, אבל במצות נפרדות שפיר ס"ל לרבנן דמצות מבטלות זו את זו, עיי"ש.

★★

בגמ': אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בב"א ואוכלן שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו.

כתב החתם סופר (שו"ת או"ח סי' ק"מ) דיש לדקדק אמאי אייתי קרא דעל מצות ומרורים יאכלוהו הכתוב בפרשת בהעלתך בפסח שני, ואמאי לא מייתי קרא דפרשת בא ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו.

ותירץ דבפסח ראשון נאמר עיקר מצות האכילה על הקרבן ועל מצות, ורק המרור טפל, וכדכתיב על מרורים יאכלוהו, אמנם בפסח שני גם המצה טפלה לפסח וכדכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו, ואם אינו אוכל פסח שני אינו צריך לאכול לא מצה ולא מרור, וע"כ רבותא קמ"ל דאפילו ב' טפלים (מצה ומרור) אינם מבטלים כזית אחד של פסח, שהוא עיקר טפי, דמ"מ גם מצה ומרור מצות נקראים, ואין מצות מבטלות זו את זו. (וע"ע מש"כ בזה הרש"ש).

★★

והנה בהגדת קול יהודה (עמ' ק"ס) מביא שפעם א' בעת שאיבת מים שלנו למצות מצוה, בער"פ לפני אור לי"ד, אמרו כדרך המברכין לרבינו הקדוש מרן מוהר"ש מבעלזא זצוקללה"ה שנזכה לשנה הבאה להיות בירושלים, וע"ז השיב רבינו למה דוקא בשנה הבאה, והלא אנחנו מאמינים ומחכים שגם במים הללו שנקח עתה, נזכה לאפותו עוד ביום מחר ערב הפסח בירושלים ולאוכלו שם כשיבא משיח צדקנו לגאלנו, ואי משום שאמרינן בש"ס פסחים (י"ג.) שאין אליהו בא לא בע"ש ולא בעיו"ט, עכ"ז נוכל לחכות גם עתה בערב הפסח שיבא, ואם שיוקשה לנו מהגמרא הזאת, הנה כשנזכה שיבא יתרץ לנו גם הקושי' מהגמרא הלז, והלא יש כמה פליאות וקושיות ואיבעיות שיש לנו בגלות הלזה ואין פותר אותם עד שיתרץ לנו תשבי ומשיח צדקנו שיבוא לגאלנו, על כן גם את זה יתרצו עכד"ק.

(וראה בקובץ אוצרות ירושלים (חלק ע"ג סי' תשפ"ג) שמביא רבי ישראל וינד שיחי': סיפור זה היה נוהג כ"ק מרן אדמו"ר מוהר"א מבעלזא זצוקללה"ה זיע"א לספר בעת שאיבת מים שלנו עבור מצות ערב פסח, והמשיך לומר בזה"ל: העולם אומר שאא"ז ז"ל השיב שתשבי שיתרץ קושיות ואיבעיות יתרץ גם שאלה זו, אך אין זה כך, תשובתו היתה ש"רק יבא ואני כבר אתרץ זאת". עכ"ד. וראה בהגדה של פסח עם פי' דברי נגידים מהמהר"ל ז"ל שכתב דאליהו יכול לבוא ולגאול את בנ"י גם בערב שבת וגם בערב יו"ט. וכשיבוא, יתרץ ג"כ על קושיא זו (איך הגיע) כמו שיתרץ עוד הרבה קושיות שנשאר בגמ' בתשבי עכ"ד ע"ש.

והנה לפי דבריו הנ"ל, אמר הרה"ק ר"ש מבעלז זצ"ל ליישב הקושיא הנ"ל מדוע הביא הלל את הפסוק הנזכר בפסח שני, ותירץ הרה"ק מבעלז די"ל דאנו מבקשים כעת בעת אכילת הכורך בליל הסדר, שנזכה שעוד השנה יבנה ביהמ"ק בין פסח ראשון לשני ונזכה עוד השנה להקריב פסח שני ע"כ.

ומובא שאיש אחד מלבוב נכנס להגה"ק ר' יוסף שאול נטנזון בעל שו"ת שואל ומשיב בלבוב להפרד ממנו שנוסע על חג הפסח להרה"ק מבלזא זי"ע, אז הגה"ק בעל שואל ומשיב אמר להחסיד בזה"ל: "היות שאתה נוסע על חג הפסח לבעלזא שאל נא את הגה"ק מבעלזא למה בעל ההגדה מביא את הפסוק של פסח שני", והגה"ק מבלזא אמר את התשובה הנ"ל, שאנחנו מבקשים היות שלא זכינו לעשות את הפסח שני. וכשמע השואל ומשיב את התשובה אמר לתמוה ע"ז, דהרי הצבור אין עושין פסח שני? ואדמו"ר מבעלזא זי"ע השיב, דמפורש בירושלמי בפרק מי שהיה (פ"ט ה"א) דאם ניתן לישראל לבנות בית הבחירה, ר' יהודה אומר צבור ועושין פסח שני, עיי"ש. ומשמע מזה דכשיבנה בית המקדש בימים שבין פסח ראשון לפסח שני אז יביאו כל הקהל פסח שני, ע"כ.

וראה במועדים וזמנים (חלק ג סי' ר"נ) שהקשה על התירוץ הנ"ל מהרה"ק מבעלז זצ"ל עפ"י הירושלמי, שהרי

רבנן פליגי על ר' יהודה ואיך נקט להלכה כר"י בפשיטות ע"ש.

אכן י"ל בזה דהנה התוספתא (פ"ט דפסחים) תולה דין זה במחלוקת רבי ור"נ בגר שנתגייר בין ב' פסחים, ובדין ההוא פוסק הרמב"ם (בפ"ה דק"פ ה"ז) דחייב להביא פסח שני ה"נ בדין הנ"ל כך קי"ל ודו"ק.

★★

ואולי אפ"ל בזה ג"כ דאי' מהאר"י הק' דלעת"ל יהיה הלכה כב"ש ולא כב"ה. ושמעתי מהגר"י סילמן שיחי' שכ"ק אדמו"ר בעל הלב שמחה זצ"ל שאל אותו אם יודע מקור למה דאי' מהגר"א דלעת"ל יתבטל הדין דהלכה כרבים נגד יחיד, וי"ל הפי' כיון דב"ה היו הרוב וב"ש החריפים, והלכה כב"ה כיון שהיו הרוב, ואם לעת"ל הלכה כב"ש א"כ מוכח דאז לא יהיה בדוקא הלכה כרוב ודו"ק וה"נ י"ל כאן דלעת"ל כשיבנה ביהמ"ק יהיה הלכה כר"י נגד ת"ק - חכמים ודו"ק.

★★

ובעצם הקושיא שהקשה הרה"ק מבעלז הנ"ל בדברי הלל שהזכיר הפסוק של פסח שני ולא הזכיר הפסוק של פסח ראשון, הנה בתשו' חתם סופר (או"ח סי' ק"מ) כבר עמד בזה, וראה בלקוטי הערות על שו"ת חת"ס או"ח (שם אות ד) מש"כ בזה בשם הגרי"נ שטרן ז"ל ועי' באבני נזר או"ח (סי' שפ"ג ס"ק ח) מש"כ בקושי' זו

וראה לעיל (צ' ע"א) שהבאתי שלפעמים מצינו שמביאה הגמ' הפסוק של פסח שני אפי' שמדובר בדיני פסח ראשון ע"ש. ויש לציין ג"כ לגמ' להלן (ק"כ ע"א) לגבי מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן, ומאי שנא מרור דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו וכו', הנה שהביאה גם כאן הגמ' את הפסוק של פסח שני וצ"ע. (וע"ש בהגהות המהרש"ם שהאריך לבאר זאת ובהגהות המו"ל הגרמ"י פלדמן ז"ל ביאר שם ענין זה בכמה אופנים ע"ש). וראה בספר שו"ת שאלת שלמה (וורטהיימר) (ח"ב סי' פ"ח) שמביא שגירסת רש"י (בספר איסור והיתר) בגמ' פסחים הנ"ל היא, הפסוק של פסח ראשון בפר' בא ע"ש. אך מ"מ גירסת הש"ס דידן היא הפסוק שבפסח שני וכנ"ל.

★★

ועיין מנחת חינוך (מצוה שפ"ג ס"ק י"ג) שכתב דרוב ומיעוט ציבור כיון דנמדד במי שנמצא בעזרה, ע"כ בזה"ז שאין לנו ביהמ"ק, אם יבנה ביהמ"ק כל ישראל יעשו פסח שני. ומסיים "ואני כותב דבר זה בין שני הפסחים. יה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה קודם פסח שני ונזכה ונעשה פסח שני אמן ואמן", ואח"כ הביא הירושלמי הנ"ל דהוא פלוגתא דתנאי בזה.

★★

בגמ': מברך על אכילת מצה ואכילת והדר מברך על אכילת מרור ואכילת.

לכאו' צ"ב דאמאי מברכין על אכילת מצה ולא לאכול מצה וכדאמרינן לעיל (ז:) דכל היכי שא"א לקיים ע"י שליח אין מברכים בעל. (והר"ן והרמב"ן (שם) כתבו באמת שצריך לברך לאכול).

הלבוש (סי' תע"ה) כתב דמכיון דהבעה"ב מוציא את כל המסובין ע"כ שייך בזה יותר על אכילת מצה, ועי' באבני נזר (או"ח שפ"א) שהעיר דתירוץ זה אינו עולה למנהגינו שכל אחד מברך לעצמו.

החק יעקב (סי' תל"ב) תירץ דלישנא דקרב נקטי על מצות ומרורים יאכלוהו. (והאבני נזר (שם) תמה על תירוץ זה דמה ענין על מצות לעל אכילת).

וכתב האבני נזר (שם) דלראב"ע שסובר דאכילת פסח ומצה אינם אלא עד חצות, עיקר המצוה שהמצה יהיו נאכלים וע"כ צריך לאכלם לפני חצות, דראב"ע יליף לה מגז"ש דועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן חצות אף כאן חצות, ומכת בכורות היתה ברגע של חצות ולא עד חצות, וע"כ יותר מתאים לברך על אכילת, כיון שאין עיקר קיום המצוה מיד באכילתו. ועפ"ז פירש האבני נזר הטעם להא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, דהיינו דכיון דעיקר המצוה בהגיע חצות, ע"כ צריך אז טעם פסח בפיו.

★★

ועיין בצל"ח ברכות ט' ע"א (ד"ה נאמר) מה שדן שם דכיון דמכת בכורות היתה ברגע של חצות ממש, הא ודאי שא"א לפרש הגז"ש דהפסח יהא נאכל בחצות ממש, דחצות הוא רגע ממש בלי המשך. אבל קשה דמנ"ל ללמוד שאוכלין

קו״פ עד חצות, ל״ל נלמוד שאוכלין ק״פ מחצות ואילך, ע״ש מה שתירץ.

דף קט״ו ע״ב

בגמ׳: נטל ידיו בטיבול ראשון.

כתב הט״ז (תע״ג סק״ו) מכאן יש תוכחת מגולה לאותן שאין נזהרין בכל השנה ליטול קודם שיאכל דבר שטיבולו במשקה דמה נשתנה הלילה הזה מכל הימים שבשנה. ואם בא לטהר עצמו טפי בלילה זו, הו״ל להזהר עכ״פ בעשרת ימי תשובה שנזהרין כו״ע לאכול פת של ישראל דוקא, אלא ודאי שאין כאן אלא חסרון זהירות, ואין מדקדקים להשוות מידותיהם.

והחק יעקב (סקכ״ח) תירץ דהא דנוטלין ידים לכרפס הוא כשאר שינויים שעושין כדי שישאלו התינוקות. [אלא דלכא׳ צ״ב דלפ״ז מאי פריך הכא דלמה לי נטילה שניה, והרי נטילה שאינו חייב בה אינה פוטרת נטילה מחויבת].

והנצי״ב בהקדמה להגדה תירץ דנוהגין בליל סדר כבזמן שהיה בו קרבן פסח שנאכל בטהרה, ואז בודאי היו נוטלין ידים.

★★

בגמ׳: כיון דבעי למימר אגדתא והלילא דלמא אסוחי אסחיה לדעתיה.

כתב בשו״ת ושב הכהן (ס״ב) דאין להקשות מכאן על הסוברים (שיטה אחת בטור או״ח ס״ז) דצריך נטילת ידים לדברי תורה, דאיך יחשב לפ״ז הגדה והלל להיסח הדעת. די״ל דמ״מ נטילת ידים לאכילה שהוא משום סרך תרומה חמירא ואין שמירתו לדברי תורה עולה לשמירה לאכילה, ודומיא דאמרינן בחגיגה (יח:) דידי אוכלי תרומה טמאין לקדש וכו׳.

★★

בגמ׳: אמר רבא בלע מצה וכו׳ כרכן בסיד ובלען אף ידי מצה לא יצא.

בספר ליקוטי מאור יעקב (ליקוטים ושביבים מתורתו של הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן זצ״ל חתנו של בעל השפ״א) כתב:

הנה טרח רש״י להשמיעני שסיב זה סיב הדקל הוא, ולפי״ז מקשה הגאון רבי מאיר ווארשויק ז״ל בספרו אמרי כהן (שמות פרשת בא אות יט) קושיה עצומה, מהא דאיתא במשנה (פסחים לט.) ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח וכו׳ ובחרחבינא וכו׳ ואמרינן עלה בגמ׳ חרחבינא. אמר רבי שמעון בן לקיש אצוותא דדיקלא, ופירש רש״י סיב הגדל ונכרך סביב לדקל, הרי שע״י הסיב גופו יכולין שפיר לצאת ידי״ח מרור. וא״כ אמאי אמר רבא כרכן בסיב ובלען אף ידי מצה נמי לא יצא, בשלמא ידי מצה לא יצא לפי שאינה נוגעת בפיו שהרי הסיב כרוך עליה, אולם ידי מרור ודאי יצא שפיר ע״י הסיב גופיה.

איהו קא מותיב לה ואיהו קא מפרק לה, לשיטות הפוסקים דאף דאמרינן מצות אין צריכות כונה, אולם אם כוון שלא לצאת ודאי אינו יוצא ידי״ח. וא״כ ה״ה בנידון דידן שהיה לו ״כונה הפכית״ שלא לצאת ידי״ח מרור באותו הסיב, שהרי כונתו ברורה היתה לצאת ידי״ח במרור הכרוך בפנים, ובכהאי גוונא ודאי שלא יצא ידי״ח בסיב הכרוך ע״ג המרור הפנימי.

ושוב המשיך להקשות דעדיין לא העלנו בזה ארוכה דליחשיב עכ״פ כמין במינו דאינו חוצץ ויצא ידי״ח במרור הכרוך שבפנים. דבשלמא כלפי המצה אפשר לומר שאינה נוגעת בפיו, שהרי הסיב חציצה לה. אולם המרור והסיב מין במינו הוא ואינו חוצץ וטעם בו טעם מרור, בזה שפיר אפשר לומר שיצא ידי״ח בטעם המרור שטעם ע״י הסיב, ושוב יקשה אמאי כרכן בסיב לא יצא ידי״ח מרור, תיפוק ליה דגם הסיב מרור הוא, ואף שאינו יוצא בו ידי״ח שהרי כוון שלא לצאת בו, אולם עכ״פ לא יהא חוצץ בין פיו לבין המרור שהרי מין במינו הוא, וגם את טעם המרור יטעם על ידו ויצא ידי חובתו.

ויש ליישב קושיתו עפ״י מש״כ התוס׳ (סוכה לז. בד״ה כי היכי) דבמידי דלאו אורחי׳ לא אמרינן מין במינו אינו חוצץ, וה״נ בשכרך המצה והמרור בסיב ובלען, אין זה דרך אכילה אלא אמרינן ביה מין במינו אינו חוצץ, אולם לא תיפשוט מינה דיוצא ידי״ח באכילת מצה ומרור שלא כדרך אכילה, דשאני הכא שהאכילה היתה כדרך כלומר עצם טיב המאכלים הם כהגון וטובים, אלא שהאוכלם אכלם שלא כדרך העולם.

(וראה בהערות שם מה שנשאו ונתנו בזה)

דף קט״ז ע״א

בגמ׳: ת״ר חכם בנו שואלו וכו׳.

כאשר קרא כ״ק האדמו״ר האמרי אמת מגור זצ״ל באגרת ששלח חתנו הרי״מ אלטר הי״ד בערב פסח אל בנו ר׳ שמעון נפתלי ע״ה, שיוכל לקיים מצות סיפור יצי״מ ע״י שתשאלנו בתו מה נשתנה (כי עוד לא היה לו אז בן היודע לשאול), והוסיף בהטעמה ״הגם שחיפשתי בכל ספרים שיש אתי ולא מצאתי דבמקום שאין בן בת שואלת, אולי מרוב הפשיטות לא הביאו זה״, העיר רבינו זצ״ל בבקיאותו העצומה מיניה־וביה שהוראה זו אמנם אין לה שום מקור לא בש״ס ולא בפוסקים כ״א בספר ״קיצור שולחן ערוך״. וראה ב״אמרי אמת״ ליקוטים דף נ״ג שאמר רבינו ע״ז ״וצ״ע מאין מקורו״.

(ראש גולת אריאל ח״א ע׳ שנ״ב)

★★

ויש לציין בזה למש״כ התרומת הדשן (סי׳ קכ״ה) דאסור להאכיל לקטן בערב פסח מצה אם הוא יודע מה שמספרין בלילה מיציאת מצרים, דמאחר שמילא כריסו ממצה, לא נוכל לומר לו בעבור זה, והובא במגן אברהם סי׳ תע״א סק״ז. והוסיף שם המג״א ״ואין חילוק בין קטן לקטנה״, וכתב שם בפמ״ג שזה בכלל והגדת לבנך ע״ש.

★★

במשנה: רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן וכו׳.

וכתב בזה הר״ן, ״כלומר לא יצא ידי חובתו כראוי, אבל לא יצא ידי חובתו כלל לא קאמר, ודכוותה בסוכה (כח.) א״כ היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך. לאו דוקא, דהא לא הוי טעמא דההיא אלא משום דילמא אתי לאמשוכי בתר שולחנו וכל היכא דלא אימשך לא סגי דלא יצא. אלא ודאי כדאמרי׳״.

ושנה דבריו שם במשנה בסוכה (שם):

״אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימיך, לאו דוקא, דהא מדרבנן הוא דמיתסר שמא ימשך אחר שולחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצות סוכה כראוי, וכרצון חכמים, וכדתנן בפרק ע״פ (קטז.) כל מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו כלומר שלא קיים מצותן כראוי״.

ולא כן ס״ל לתוס׳ בסוכה (ג.) סוף ד״ה דאמר לך שכתבו ״ודקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימיך דאפילו מדאורייתא לא קיים״ עיי״ש כל דבריהם.

נמצאנו למדים דנחלקו התוס׳ והר״ן באחד שקיים מצוה דאורייתא בלי התנאים והגדרים ששמו חז״ל במצוה, להר״ן על כל פנים מדאורייתא יוצא, אלא שלא יצא כראוי וכתקנת חכמים, ולהתוס׳ לא יצא מדאורייתא ג״כ.

ועיין בהגהות חלקת יואב עהש״ס (סוכה ג.) שכותב: אבל הר״ן בפסחים סוף פרק ערבי פסחים במשנה (קטז.) ר״ג היה אומר וכו׳ לא ס״ל כן ע״ש. וכן מוכח ממשנה בכורות (נ״א ע״א) שהובאה בש״ס כתובות (ק״ד ע״א) ועיין בספר שער המשפט סימן ט׳ ודו״ק היטיב. ועיין ירושלמי לקמן ה״ט ובפירוש קרבן העדה כהר״ן שיצא בדיעבד.

(וקצת פלא שהביא הר״ן בפסחים. והרי ממקומו בסוכה הוא מוכרע, וכנ״ל)

וע״ע בחלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (קושיא צט) ומתוך דבריו מתבארים כמה דברים בשיטות התוס׳ והר״ן ״ראיתי דבר תמוה להגאון רע״א ז״ל (במערכה ח׳) דפשיטא ליה, אם תקע בשופר בשבת אף דעבר על שבות, מ״מ המצוה נתקיים בדיעבד עיי״ש ד״ה והנה. אבל מאד לפלא על גאון כמותו שיאמר דבר כזה.

ולא מבעי׳ להתוס׳ ריש סוכה (ג.) ד״ה דאמר כל היכא דהמצוה פסולה מדרבנן, גם מדאורייתא לא יצא, אך אף להר״ן סוף פסחים במשנה דר״ג, דחולק על התוס׳ עיי״ש. אבל היכא דפטרו חכמים לגמרי מן המצוה, ודאי נעקר המצוה מכל וכל, כמו בסדין בציצית כתבו התוס׳ במנחות (דף מ׳ ע״א) ד״ה סדין דלכך נקט הברייתא פוטרין ולא אוסרין דלגמרי פטור. וכ״ה בראש״ש בהל׳ ציצית סי״ז דהוי ברכה לבטלה, ולכן כתב רבינו יונה ריש ברכות (ב.) דאינו חייב לקרות כלל אחר חצות אף דשם ליכא איסור, רק מטעם הש״ס יבמות (צ.) דיש כח ביד חכמים לעקור המצוה בשב ואל תעשה״ ועיי״ש יתר דבריו.

★★

במשנה: כל שלא אמר שלשה דברים אלו וכו׳.

כתב בחידושי הגאון רבי שמעון סופר מערלוי: הרמב״ם בהל׳ חמץ ומצה (פ״ז ה״ה, ובנוסח ההגדה) כתב הלכה זו שצריך לומר פסח מצה ומרור. ומפרש פסח שאנו אוכלים על שום שפסח. מרור על שום שמררו וכו׳ מצה וכו׳ על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ וכו׳.

והקדים בזה מרור למצה, ובתחילת דבריו הקדים מצה למרור כמו שאמר רבן גמליאל.

ויש ליישב כיון שמרור רק בזמן שהפסח נוהג. הוא מן התורה. סמך מרור אצל הפסח.

ואולי רבן גמליאל [הוא ר״ג דיבנה] שהיה אחר החורבן, שהיה מרור רק מדרבנן, לכן הקדים מצה דאורייתא, והרמב״ם דרכו בקודש להביא הלכות התורה כולה אפילו מה שאינו נוהג בזמן הזה גם מה שהיה ומה שעתיד להיות.

ובאמת על ר׳ גמליאל גם כן יש לדקדק למה הקדים מצה למרור, דמרור מורה על השיעבוד שמרור את אבותינו במצרים. ומצה אנו אוכלים על הגאולה שלא הספיק בצקם להחמיץ, ויש לומר שע״י קושי השיעבוד שהוא השלים את הזמן של ארבע מאות שנה יצאו קודם הזמן, א״כ המרור ג״כ גרם לחירות. [ובעיקר קושייתו יש ליישב כמוש״כ תוס׳ קיד ע״ב ד״ה זאת דצריך לאכול מצה ואח״כ מרור שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, מצה ואח״כ מרור].

והנה יש להסתפק אם גם בפסח שני שאכלו פסח על מצות ומרורים, אם צריך גם כן לומר שלשה דברים אלו פסח מצה ומרור, דמאי שנא.

והנה רבן גמליאל נקט בלשונו סתם בפסח. ולא נקט בליל ט״ו, א״כ צריך לומר בפסח שני ג״כ.

אבל הרמב״ם שם שינה בלשונו, וכתב שצריך אדם לומר בליל חמשה עשר בניסן ולא נקט בפסח. וצריך עיון. (שיר מעון על אגדות הש״ס).

ועיין לעיל דף צה ע״א מה שהבאנו משו״ת בנין ציון בענין זה.

★★

במשנה: אמר ר״ג כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו ואלו הן פסח מצה ומרור וכו׳.

ברמב״ן (מלחמות רפ״ק דברכות) ובריטב״א (סדר הגדה) ובמהרש״א (ח״א) כאן מבואר בהדיא דמה שאמר ר״ג דלא יצא ידי חובתו, היינו חובת פסח וחובת מצה וחובת מרור, וכן מבואר לכאו׳ בשבלי הלקט שכתב דבזה״ז שאין לנו קרבן פסח לא היינו צריכין לומר פסח זו שאנו אוכלים וכו׳ אלא דאמרינן כן לזכר להזמן שביהמ״ק קיים.

אמנם ברמב״ם (הל׳ חו״מ פ״ז ה״ה) מבואר דלא יצא חובת הגדה קאמר, וכן נקט הפרי מגדים (פתיחה להל׳ ק״ש) והמנח״ח (מצוה פ״א) והתפארת ישראל כאן.

ועיין בתשו׳ בנין ציון ח״א סי׳ ל׳ שכתב עוד נפק״מ בזה לענין פסח שני אי בעי לומר ג׳ דברים אלו, דאם הוא דין בהקרבן פסח עצמו, ה״ז מצוה שבגופו שנוהג גם בפסח שני, ומשא״כ אם הוא חיוב הגדה גרידא.

★★

בגמ׳: מתחילה בגנות ומסיים בשבח, מאי בגנות רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו.

בספר אז ידבר להרה״ח ר׳ דוד אשר זליג ארליך זצ״ל (במועדים - הגדה של פסח) מקשה מדוע תקנו להזכיר בליל פסח דבר זה שמתחילה היו אבותינו עובדי עבודת גלולים.

ותירץ דאף דדבר זה נחשב גנות כלפי השבח שאחר כך, מ״מ עצם הדבר אינו נחשב גנות, כי הלא אף שעבדו עבודת גלולים, מ״מ עשו על זה תשובה, ובתשובה מאהבה זדונות נעשים לו כזכויות כדאי׳ ביומא (פו ע״ב), וע״כ שפיר אנו מזכירים דבר זה.

ובמדרש (בראשית רבה פרשה לט אות ח) דרשו על הפסוק לך טל ילדותך (תהלים ק׳, ג) שהיה אברהם אבינו מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון שהייתי עובד עכו״ם כל השנים הללו, א״ל הקב״ה לך טל ילדותך מה טל זה פורח אף עוונותיך פורחים וכו׳. ופירש כ״ק מרן האדמו״ר האמרי אמת זצוק״ל מגור ש״פורחים״ פירושו [ס׳ בליעהט] מלשון

פריחה, דבתשובה מאהבה זדונות נעשים לו כזכיות עיי"ש. ועיין גם בעבודת ישראל להמגיד מקוז'ניץ זצוק"ל בפרשת וירא עה"פ והוא יושב פתח האוהל דפירש כן בדברי המדרש הנ"ל עיי"ש.

וכעין זה פירש גם האמרי אמת זצוק"ל על מה שמזכירים בתפלת גשם את מה שמשה רבינו ע"ה הכה על הסלע ואומרים על הסלע הך ויצאו מים, אף שלכאורה דבר זה נחשב ח"ו לחטא אצל משה רבינו, וכמה תירוצים נאמרו בזה, והאמרי אמת זצוק"ל תירץ דמשה רבינו ודאי עשה תשובה מאהבה על זה, וא"כ זדונות נעשים לו כזכיות, ושפיר הוי דבר זה זכות ויש לנו להזכירו.

ועיין עוד ב"אז ידבר" שם שמביא ששמע מכ"ק האדמו"ר בעל ה"בית ישראל" זצוק"ל בשם הרבי ר' ברוך ממעזבוז' זצוק"ל על הפסוק לא תתעב אדומי כי אחיך הוא (דברים כג, ח), שאדומי הכוונה לחטאים שהם אדומים כדכ' אם יהיו חטאיכם כשנים, וקאמר הפסוק שאל תתעב החטאים שעשית, כי אחיך הוא, פי' כי יתכן שהם יהיו אחים טובים שלך, וזה ע"י שתעשה תשובה מאהבה דאז יהפכו לזכיות, עיי"ש.

דף קטז ע"ב

במשנה: כל שלא אמר וכו' **פסח** וכו' **על בתי אבותינו** וכו'.

כתב בספר מרפסין איגרא (ע' רסב-ג):

במשנה ביכורים (פ"א מ"ד) מובא, כי גר מביא ביכורים אך אינו קורא את פרשת ביכורים, לפי שבפרשת ביכורים נאמר: "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו", ואילו הגר אין אבותיו מישראל.

התוספות (בבא בתרא פא, א ד"ה למעוטי) כתבו, כי על פי משנה זו "לא היה מניח רבינו תם לגרים לברך ברכת הזימון, לפי שאינו יכול לומר: "שהנחלת לאבותינו ארץ טובה".

וא"כ קשה איך גר יכול לומר את שלשת הדברים בליל הסדר, הרי אינו יכול לומר "אבותינו" הנזכר בפסח ובמרור.

ויש לתרץ, אמנם לגר אין קשר לאבותינו של אחר מתן תורה שהיו יהודים גמורים ונחלו את הארץ, ואין לו גם קשר לאברהם יצחק ויעקב הזרע המיוחס, ולכן לא יכול הגר לומר "אבותינו" בביכורים ו"אבותינו" בברכת המזון.

אלא לאבותינו שבמצרים שהיו לפני מתן תורה ונתגיירו כולם קודם מתן תורה במילה וטבילה, והם ממש כמותו בגירותם, הרי להם יש לו קשר, שהרי כמוהו כמותם, והם הורו לו בעצם את הדרך להכנס לעם היהודי ונחשבים באופן זה לאבותיו לענין הגירות, וא"כ יכול לומר בודאי פסח מצה ומרור ע"כ.

★★

והנה במובא בפשטות לעיל מהמשנה והתוס' דגר אינו יכול לומר "ואבותינו", יש לציין דבירושלמי (פ"א דבכורים מ"ד) אי' מר' יהודה דגר מביא וקורא כיון שנאמר כי אב המון גוים נתתיך וגו'. והרמב"ם (פ"ד דבכורים ה"ג) פסק כר"י ע"ש.

והרמב"ן בב"ב (פ"א.) שם כתב בשם י"א, דהא דאי' בירושלמי וכנ"ל ופסק הרמב"ם דגר מביא וקורא. איירי בבני חותן משה ע"ש. וכדברי הרמב"ן אי' בתוספתא (פ"א דבכורים ה"ב) ע"ש אך הרמב"ן דוחה זאת, דבירושלמי נראה דקאי על כל הגרים. וע"ש עוד ברמב"ן מש"כ וכ"ה בריטב"א במכות (י"ט.) דגם יצחק ויעקב מיקרי אב המון גוים - ושפיר יכול הגר לומר לאבותינו לשון רבים (ואין קורין אבות אלא לג') וקאי על שלשת האבות ע"ש. וראה בשאגת אריה (סי' מ"ט) מש"כ לבאר לפי"ז הלשון לאבותינו להרמב"ם דקאי על כל האבות. (ובספר משמר הלוי - פנינים ואגרות (סי' ס"ה) מה שהביא מהמאירי במכות (י"ט.) חידוש נוסף בהבנת הביטוי - אב המון גוים על א"א עי"ש).

ועי' בספורנו (דברים כו, ג) מש"כ דמה שכתוב (שם) לאבותינו קאי על אברהם אבינו ע"ש וראה בכליל תפארת (פר' כי תבואר אות ב') מש"כ בדברי הספורנו, ובגמ' חגיגה (ג.) דאברהם אבינו היה תחילה לגרים וע"ש במהר"צ חיות מש"כ לבאר עפ"י הרמב"ם הל' בכורים הנ"ל לגבי גר דמביא וקורא והיינו כיון שא"א הוא בחינת אבותינו לגביו ע"ש וראה בספר נפש הרב (עמ' נ"ז בהג"ה) מש"כ ביאור נחמד בענין זה ודפח"ח.

אך ראה בקובץ כרם שלמה (שנה ח קו' י עמ' י"ט-כ) שהביא מהג"ר יהודה ליב קארלבורג זצ"ל אב"ד קרעפעלד. דאפי' אי נימא דאברהם אבינו נקרא אב המון גוים ואולי גם יצחק (עפ"י הפסוקים דר"פ תולדות) אך ביעקב ודאי לא מצאנו כן, ונפק"מ בנודר מזרע אברהם ויצחק דיהיה אסור בגרים אך הנודר מזרע יעקב אין גרים בכלל ע"ש.

★★

ולגבי הגדרת "אבותינו" בתורה ובחז"ל הנה הרי חז"ל אומרים (ברכות ט"ז ע"ב): אין קורין אבות אלא לשלשה וכו'. והיינו אברהם יצחק ויעקב. וא"כ שפיר גר יכול לומר "אבותינו" כיון שאברהם אבינו הי' תחילה לגרים וכנ"ל ודו"ק. ובפסוק (במדבר כ, טו): וירעו לנו המצרים ולאבותינו, פרש"י: מכאן שהאבות מצטערים בקבר כשפורענות באה על ישראל ע"כ. היינו דרש"י פירש דמש"כ שם "ולאבותינו" לא קאי על האבות שהשתעבדו בהם במצרים אלא על אברהם יצחק ויעקב ממש.

והראה לי הגאון ר' אליהו פישר שליט"א את דברי השפת אמת (פר' וירא תרס"א) הכותב וז"ל:

ואיתא בגמרא אין קורין אבות אלא לשלשה, וגם אבותינו דרשו על האבות בפסוק וירעו לנו המצרים ולאבותינו, מכאן שהאבות מצטערים בקבר, הגם שיש לפרש הפסוק על הדורות שהיו במצרים, לא רצו חז"ל לפרש כן, כי כלל ישראל קורין אבותינו רק לאבות השלשה עכ"ל.

והוא כהנ"ל.

(ועי' יבמות (מ"ז ע"ב) גר שמל ולא טבל וכו' שכן מצינו באבותינו וכו'. ושם קאי על יוצאי מצרים וכמובן. ובארץ צבי על מועדים (ע' צה) הביא מהריטב"א ביבמות שהקשה שהרי אין קורין אבות אלא לשלשה ע"ש מש"כ דבר נפלא. אכן בריטב"א שם לא הקשה מזה רק בסיפא באמהות ע"ש היטב וצ"ע ויש הרבה להרחיב בענין זה ואכ"מ)

★★

במשנה: למי שעשה לאבותינו ולנו וכו'.

בספר מתא דירושלים להגאון ר' משה ליב ליטש־רוזנבוים זצ"ל על הירושלמי (פ"י דפסחים ה"ד) כתב, דהנה בירושלמי שם איתא: למי שעשה לנו את כל הניסים האלו ע"כ, וכתב שם: ועיין בבבלי הגירסא במשנה למי שעשה לאבותינו ולנו. ושאלני התורני מו"ה אנשיל נ"י מדוע כאן מקדים אבותינו ואחר כך לנו ואחר כך בברכה איתא לקמן במתני' דאומר אשר גאלנו וגאל את אבותינו היפך הסדר ומקדים אותנו ואחר כך אבותינו והיה לו לומר ג"כ אשר גאל את אבותינו ואותנו. ואמרתי לתרץ, דלענין הברכה גופא והשבח ראוי לאדם להקדים את עצמו, אשר עליו מוטל השבח והוא המצווה בדבר כעת ופשוט:

ואאמ"ו זצ"ל תירץ, דאבותינו גאל רק ממצרים אמנם אנו משבחים יותר ג"כ על כל הגאולת בבל פרס ומדי, לפיכך בברכה אנו מקדימים עצמינו והוא נכון. אמנם ע"פ גרסת הירושלמי פה בלא"ה ניחא דאינו גורס כי אם לנו.

אבל היותר נראה הוא, דבאמת יש לעיין בהרבות הדברים האלו שאנו אומרים מעבדות לחירות מיגון לשמחה מאבל ליו"ט מאפילה לאור גדול ומשיעבוד לגאולה כל הנהו מה רמיזא יש בהו, אמנם הענין דאנו מהללים ומודים לה' על כל הגאולות כמ"ש אדוני אבי מורי זצ"ל לעיל, לפיכך מתחיל הגאולה ראשונה דהוא גאולת מצרים דהיינו מעבדות לחירות, ואחר כך חשב גאולה שניה שהיתה בימי דבורה וברק דכתיב והוא לחץ את בני ישראל בחזקה עשרים שנה ומן השמי' נלחם ה' עמו כמו בים והיינו מיגון לשמחה.

ואחר כך חשב נס שעשה הקב"ה בימי מרדכי ואסתר דכתיב ובכל מדינה ומדינה אשר דבר המלך מגיע אבל גדול ליהודים ואחר כך נעשה ליום טוב והיינו מאבל ליו"ט, ואחר כך חשב נס חנוכה דנראה הנס במנורה וזה מאפילה לאור גדול, אמנם עדיין כל הגאולות הללו אינם שלמים ואנו מצפים לגאולה זאת שתבוא במהרה בימינו, וזה שאמר ומשעבוד הלז אנו מצפים לגאולה שתהיה בקרוב לפיכך ונאמר לך שירה חדשה דייק רק בלשון נקיבה כמ"ש התוס' ולפיכך שפיר אמר כל הנסים האלו ושייך שפיר לסמוך מלת לנו לכל הנסים כנ"ל: ע"כ.

★★

בגמ': אמר רבא צריך שיאמר ואותנו הוציא משם וכו'.

וביאר המהר"ם חלאווה, שלמרות שאנו לא יצאנו ממצרים אלא אבותינו, מכל מקום אם אבותינו לא היו נגאלים, הרי שהשעבוד היה נמשך עד היום וגם אנחנו היינו משועבדים, ועל כן צריכים לומר "ואותנו הוציא משם".

והדברים מוכרחים, מוסיף המהר"ם חלאווה, שכן אם רק את אבותינו הוציא משם ולא אותנו, כיצד אנו מברכים על נס שנעשה לאבותינו, והלא מובא במסכת ברכות (נב, א) שאין אדם מברך על נס שנעשה לאבותיו אלא עד בן בנו.

וקשה דהרי בגמרא (שם) נאמר מפורשות, כי לא אמרו חכמים שרק יוצאי ירכו מברכים אלא בנס שנעשה ליחיד, אבל בנס שנעשה לרבים כולם חייבים לברך ובכל הדורות חייבים לברך. וכי קיים 'נס שנעשה לרבים' יותר מנס יציאת מצרים?

תירץ הגרש"ז ברוידא ז"ל: אכן נס שנעשה לציבור כולו ללא יוצא מן הכלל נחשב "נס שנעשה לרבים", וכולם חייבים לברך ובכל הדורות. אולם נס יציאת מצרים הינו נס שנעשה לכל יחיד ויחיד שזכה לצאת ממצרים ולא מת, וכדברי חז"ל בביאור הפסוק "וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים" (שמות יג, יח ושם ברש"י) - אחד מחמישה יצאו וארבעה חלקים מתו בשלושת ימי אפילה ע"כ.

(ספר מרפסין איגרא ע' קנא-ב)

★★

בגמ': אמר רבא מצה צריך להגביה וכו' **בשר אין צריך להגביה ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ.**

כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' קנו) דאף דלעיל (קיד ע"ב) אמרינן בגמרא דרבא הוה מהדר אסילקא וארוזא הואיל ונפק מפומיה דרב הונא, והשני תבשילין דצריך זה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, [ואף דהגמ' מזכירה זאת על רב יוסף דקאמר דצריך שני מיני בשר, מ"מ משמע שלכו"ע זה הטעם דצריך שני תבשילין], מ"מ כאן בגמרא רבא עצמו הזכיר רק דבשר אין צריך להגביה, אבל אם לוקח תבשיל אחר לזכר פסח וחגיגה כגון סילקא וארוזא שהוא עצמו היה לוקח אין איסור להגביה, והטעם, משום דתבשיל שאינו שייך לקרבן אינו נראה כאוכל קדשים בחוץ, וע"כ אין שום איסור בזה להגביה.

ומכח זה כתב דהביצה שאנו נוהגין להניח בלילי פסחים זכר לחגיגה, בודאי מותר לאוכלו בליל פסח ואין חשש שיאמרו שאוכל קדשים, עיי"ש.

★★

בגמ': אמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה וכו' **איני והאמר מרימר שאלתינהו לרבנן דבי רב יוסף מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף** וכו'.

החקרי לב (או"ח סמ"ח) הוכיח מכאן דגם המחויב בכל המצוות ופטור ממצוה אחת אין לו דין ערבות באותה המצוה שפטור ממנה, דאל"ה הא שפיר אפש"ל דאע"ג דסומא פטור מהגדה מ"מ הוציא את האחרים מדין ערבות. והחקרי לב תמה מכאן על המוצל מאש (סי"ב) שנסתפק אם הפטור מן מצוה אחת עדיין בכל ערבות איתיה והדר פשט דודאי איתיה בכלל ערבות, דהיתכן לומר דישראלים אינן בכלל ערבות למצות שנצטוו רק הכהנים ע"ש.

ועיין עוד בדגול מרבבה או"ח סי' רע"א ובספרו ברכות דף כ' ודף מ"ח ושו"ת הגרעק"א ח"א סי' ז' בענין ערבות בנשים, במצות שמחוייבות בהם ואינן מחוייבות בהן.

★★

בגמ': מאן דאמר אגדתא בי רב יוסף כו'.

במעשה רב איתא דכן נהג הגר"א להגיד בעצמו את הגדה והוציא את האחרים, וביאר העמודי אור [נדפס בתחילת הגדה עם פי' מלבי"ם] דאע"ג דמבואר באו"ח סי' קפ"ג ס"ג לענין ברכת המזון בזימון דאע"ג דמדינא המברך מוציא את שאר המסובין מ"מ נכון שכל אחד יאמר בלחש עם המזמן שמא לא ידקדק לשמוע יפה, שאני הכא לענין הגדה של פסח דאיידי דחביבא מפני הנס יהבי דעתייהו ושמעי, וכדאיתא כיו"ב [ברפ"ג דמגילה] לענין תרי קלי דנשמעין במגילה דחביבא להו מפני הנס. עוד תירץ דשאני ברכת המזון דאם לא ישמע בקצתה, דהיינו בשם או במלכות וכל המעכב בברכות, לא יצא ידי חובתו, אבל הגדה דהיינו מצות סיפור יציאת מצרים יוצאין אף בקצתה, והא ודאי דשמעי מקצת הדברים.

דף קי"ז ע"א

בגמ': הלל זה מי אמרו וכו'.

הרמב"ם בספר המצות (שרש א') הביא מהבה"ג שמנה במנין המצות לגמור י"ח פעמים בשנה, והרמב"ם תמה עליו דאין יתכן למנות הלל למצוה דאורייתא הפסוקים שדוד ע"ה אמרם לשבח את הבורא יתברך.

וכתב שם הרמב"ן דאין זה קושיא, דהא י"ל דלהלל דאורייתא לא צריך דוקא פרקים האלו שחברם דוד המלך ע"ה, וכיו"ב מצינו בתפילה שאין להם מטבע דאורייתא עד שבאו אנשי כנה"ג, וכיו"ב בשיר שהלוים אומרים בביהמ"ק. ועוד דהא בהלל אמרו כאן בסוגין רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר דמשה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים, וכן לקמן בסמוך ת"ר הלל זה מי אמרו רא"א משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על היום, ואפש"ל דהבה"ג ס"ל כדבריהם.

★★

בגמ': הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים וכו'.

המהרש"א הקשה דאיך אמר ומשה וישראל "בית אהרן בטחו בה'" ו"יברך את בית אהרן" והרי אז עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן.

התשובה מאהבה (ח"ב סי' רס"ד) כתב בזה די"ל דאף אי נימא דמשה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, אין הכוונה שאמרו הנוסח כהוייתו כמו שאמרו דוד בספר תהלים, וכן בודאי יש בהלל פסוקים שהוסיף דוד המלך וכגון "פתחת למוסרי" דמבואר ביבמות (עז.) דדוד אמרוהו ע"ש ב' מוסרות שהיה עליו פתחת רות המואביה ונעמה העמונית, ע"ש.

וכן כתבו הראשונים לגבי תפלה וברכת המזון דגם אם הם מן התורה, אבל נוסח התפילה תקנוהו אח"כ עיין ברמב"ן בהשגותיו לספר המצוה להרמב"ם (שורש א' אות ט').

★★

וכתב בספר אמרי כהן (פר' וארא בהג"ה ע' לד):

ומשמע דבמצרים לא אמרו הלל, והעירני מחו' הגאון ר' יעקב מאיר בידרמן זצ"ל מדברי רש"י ישעי' (ל) בשם מדרש תהלים עה"פ השיר יהי' לכם כליל התקדש חג, שבליל פסח תבא לכם שמחה זו (של מפלת סנחריב), וכמו שאמרתם שיר של הפסחים במצרים כו' ולימד על פרעה שאמרו הלל בליל אכילת פסחים, מבואר דעת המדרש שאמרו הלל עוד במצרים, וציין גם לרש"י מגילה (יד.) ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה פי' שאמרו שירה על הים, משמע כדברינו, ונתקשה מדוע שינה רש"י בפי' הפסוק הזה בפסחים (צה:) שפי' השיר יהי' לכם בגאולה העתידה כליל התקדש כמו שרגילין לומר הלל בליל פסח ולא פי' כמ"ש בישעי' והניח בצ"ע. והנה גם למדרש תהלים שבפרש"י בישעי' שאמרו הלל בעת אכילת פסח במצרים אין סתירה לדברינו, כי עכ"פ לא אמרו על כל הד' גאולות והדברים נכונים כמובן:

ובישוב דברי רש"י הסותרים זה את זה בפי' הכתוב, לחומר הנושא אפ"ל, דבישעי' פירש אליבא דר"א (בר"ה יא.) דבתשרי עתידין ליגאל, ולכן לא הי' אפ"ל לפרש כמו שפירש בפסחים השיר יהי' לכם בגאולה העתידה כליל התקדש חג, דסתם חג בתורה הוא חג הסוכות, וגאולה העתידה הא תהי' לר"א בתשרי, והנביא מדמה כליל התקדש חג שמשמעו חג הסוכות, והרי בחג הסוכות ליתא לשיר כלל, והי' צריך לפרש חג הפסח, לכן הוכרח רש"י לפרש השיר יהי' לכם במפלת סנחריב שתהי' בליל פסח.

ולפ"ז לא הי' יכול לפרש כליל התקדש חג כמו שרגילין לומר הלל בליל פסח, דהא בליל פסח שבו תהי' מפלת סנחריב ועל מפלתו יאמרו שיר, אין זה ההלל שרגילין לומר אז, שאומרין אותו על יצ"מ, לכן פירש שבא ללמד על ליל פסח שבמצרים, משא"כ בגמ' קאי אליבא דר"י דבניסן עתידין ליגאל (ולא בפסח דהא לא אמר בפסח עתידין ליגאל כמו שאמר בפסח נולד יצחק) ומדקאי בניסן שפיר דרשינן סמוכין כליל התקדש חג גם הוא קאי על חג הפסח, ושפיר הי' יכול לפרש השיר יהי' לכם בגאולה העתידה כליל התקדש חג כמו שרגילין לומר בליל פסח.

ומה ששינה כאן לפרש, אליבא דר"א וכאן אליבא דר"י, אפשר לשער עפמ"ש בסה"ק דר"א ור"י לא פליגי, דר"א מיירי מעולם המחשבה דבמחשבה עלתה בריאת עולם בתשרי, ור"י מיירי מעולם המעשה דבמעשה נברא העולם בניסן, ולפ"ז אפ"ל דגם בגאולה העתידה אלו ואלו דברי אלוקים חיים, דר"א מיירי מעולם המחשבה שתהי' הגאולה שם בתשרי, ור"י מיירי מעולם המעשה שתהי' הגאולה בניסן, ואולי גם דברי הנביאים ודברי הש"ס חלוקין בעולמם, זה במחשבה וזה במעשה, ולפיהם כתב רש"י פירושיו, אבל אין לי עסק בנסתרות ע"כ.

דף קי"ז ע"ב

בגמ': אמר רבא ק"ש והלל גאל ישראל דצלותא גואל ישראל מ"ט דרחמי נינהו.

כתב הב"ח (או"ח סס"ו) דצ"ע מכאן על מנהגינו בערבית בימים טובים שחותמים ברוך את ה' מלך צור ישראל וגואלו, וכתב דעיקר כוונת הגמרא שלא יאמר בתפלה גאל ישראל, דלשון גאל משתמע רק העבר, ותפלה בקשת רחמים על העתיד הוא, אבל בק"ש ובהלל גם גואל ישראל שפיר דמי דגם במודה על העבר אפשר להזכיר לשון גואל ישראל.

★★

בגמ': אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור את יום וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו.

וברשב"ם בין בכוס בין בתפלה וכו'. הנה במג"א (סימן רע"א) פסק דיוצאם ידי חובת קידוש דאורייתא בקידוש שאומרים בתפילה, ותמהו עליו האחרונים הרי אין מזכירים בתפילת ליל שבת יציאת מצרים, ואיך יוצאים יד"ח קידוש, והרי מבואר הכא דאם לא הזכיר יצי"מ לא יצא.

וז"ל המנ"ח (במצוה לא) "ועל פי זה אני תמה מאוד על האחרונים, עיין מגן אברהם (סי' רע"א סק"א) שכתב דבתפילת שבת יוצא ידי קידוש, כי על היין הוא רק מדברי סופרים וכו', וכל האחרונים כולם אחזו שער דיוצא בתפלת שבת ידי קידוש היום מן התורה לאותן הפוסקים דקידוש על היין הוא רק מדרבנן, ולדידי תמוה מאוד כיון דבנוסח התפילה של ליל שבת אין אנו מזכירין יצ"מ, ודאי אינו יוצא מן התורה כלל. ומימרא מפורשת היא בלי חולק, דנלמד בגזרה שוה, על כן ודאי אם לא הזכיר בקידוש באיזה נוסח שאומר לכבוד היום זכר ליציאת מצרים, אינו יוצא מן התורה כלל, ואין אנו יוצאין מן התורה בתפלת שבת כלל. אך ביו"ט שחל להיות בשבת דאנו מתפללין יו"ט ומזכירין שבת ויצ"מ יוצאין מן התורה. אבל בכל שבתות השנה, נראה לי ברור דאינו יוצא בתפלה, כיון דליכא זכר ליצ"מ. א"כ לא יצא אף מן התורה. ומקום הניחו לי בעזרת השי"ת ולא הרגישו בזה האחרונים. עיי"ש כל דבריו.

ובביאור הלכה (סי' רע"א) תמה ככל הנ"ל, והוסיף: ושמעתי שבספר מנחת חנוך גם כן הפליא בזה על המ"א, ומחמת זה מסיק להלכה דלא כותיה.

ובדוחק מיישב את דברי המ"א בכמה אנפי, וז"ל: ולענ"ד יש ליישב דבריו קצת או דסובר דהוא רק מדרבנן והגז"ש הוא אסמכתא בעלמא. וגם דהגז"ש זכירה צריכינן להא דדרש בשבת (פו:) ע"ש, או דסובר דיוצא מן התורה במה שהזכיר יציאת מצרים סמוך לתפלה, דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא כמו שאמרו חז"ל, ולא צריכינן שיזכיר דוקא בקדושא גופא, אבל מ"מ הוא דוחק דהא מפסיק בג' ראשונות.

ואולי אפ"ל, דכיון שמזכיר פסוק ושמרו בני ישראל את השבת תיכף להשכיבנו שהוא גאולה אריכתא יצא בזה מן התורה, שיש בזה שבחו של יום השבת, זהו הנראה לי ליישב דברי מ"א מפני חומר הקושיא, עיי"ש כל דבריו.

וכתירוצו כתב ג"כ הגאון בעל הארץ צבי בתשובותיו סימן לו. עיי"ש.

וראה ג"כ במכתבי תורה מכתב קנ"ד מהשפ"א לבנו האמרי אמת אשר העיר ג"כ על המג"א כהערת המנ"ח, ומחדש השפ"א דבר חדש דהחיוב להזכיר יצי"מ בקידוש זהו דוקא בליל פסח. וז"ל:

"אבל לפי ענ"ד נראה דהפוסקים לא הבינו בגמ' כפי' רשב"ם, דלפ"ז מה ענינו בהך דערבי פסחים, לכן נראה הפי' דמזכירין בליל פסח בקידוש היום יצ"מ, דילפינן מזכור דשבת דהוא קידוש היום, וכן הזכירה דיצ"מ בליל פסח הוא ג"כ בקידוש היום, ואע"ג דקרא מסיים כל ימי חייך, מ"מ עיקר הזכירה בלילה זו הוא. ופשטא דקרא למען תזכור כל ימי חייך, היינו בכל שנה ושנה בלילה הזה.

ונוסח הקידוש שתקנו זכר ליצ"מ להשוות כל הקידושים בשבתות ויו"ט, אבל הקפידא בדוקא קאי רק אליל פסח, כן נראה לי בזה". ע"כ.

(וראה גם הערת הרב מויערשוב במכתב השפ"א שנדפס גם בסוף ספרו פרדס שאול)

★★

וכתב הרב צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (ח"א קו' המועדים סי' ט"ז ס"ק י') בזה: נראה ליישב בזה,

שבנוסח שאומרים ״בין ישראל לעמים״ יש כבר הזכרת יציאת מצרים. וזה עפ״י מש״כ באור החיים הק׳ (סו״פ שמיני) עה״פ ״כי אני ה׳ המעלה אתכם מארץ מצרים וגו׳ להבדיל״ וגו׳, וזלה״ק: אין הקב״ה יכול לייחד שמו אלא על המושלל מעין הרע ההוא, ולזה לא יחד שמו עליהם עד שהוציאם מארץ מצרים וכו׳ ע״כ.

מבואר מדבריו, דעצם ענין יציאת מצרים, זה גופו הי׳ ההבדלה שהבדיל הקב״ה בין בנ״י לגוים, וא״כ היינו הך וא״ש ודו״ק עכ״ד ודפח״ח

★★

המהרש״א תמה דלמה הוצרך ללמוד הזכרת יציאת מצרים בשבת מגזירה שוה, והא בהדיא כתיב בלוחות שניות וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, וכתב דהתם עבדות מצרים כתיב ולא יציאת מצרים, וע״כ שפיר בעי גז״ש ללמד על זכירת יציאת מצרים בקידוש היום, (אלא דהעיר דבתוס׳ ד״ה למען תזכור מבואר דיציאת מצרים היינו עבדות).

הבנין שלמה (סכ״א בלוח הטעות שבסוף הספר) תמה על המהרש״א דהא דההוא קרא דלוחות שניות כתוב גם ויוציאך ה׳ משם, דהיינו יציאת מצרים, וע״כ ר״ל דבאמת לא נאמר גז״ש לענין עיקר הזכירה, דאל״ה נילף גם מצרים משבת ונתחייב להזכיר שבת בכל השבוע, ובודאי עיקר זכירת יציאת מצרים בקידוש ילפינן ממקרא מלא דלוחות שניות, אלא דילפינן מגז״ש זו דחייבין להזכיר בפה, ולא סגי בהרהור, וילפינן יציאת מצרים בכל יום מגז״ש משבת דילפינן בתו״כ ריש בחקתי דבעינן זכירה בפה, ושוב ילפינן זכירת מצרים שבקידוש מזכירת יציאת מצרים שבכל יום.

★★

בשאגת אריה (סי׳ יג) דן לגבי זכירת יציאת מצרים אי סגי בהרהור בלב או שצריך בפה דוקא, והאריך להוכיח מהגמרא דלא סגי בהרהור, והקשה על כך מדברי התורת כהנים בריש פרשת בחוקותי המבואר שם דבזכירת שבת ועמלק ומרים צריך בפה כיון דכתיב זכירה ושמירה ושמירה הוי בלב וא״כ זכירה הוי בפה, הרי דס״ל להתורת כהנים דבזכירת יציאת מצרים דלא כתיב שמירה סגי בלב, עיי״ש.

ובשו״ת בנין שלמה (בתקונים והוספות דף טז ע״א) ובשו״ת הרב״ז (ח״א סי׳ ו) הובאו דבריהם ביביע אומר (ח״ח אוח סי׳ נד אות ו) כתבו, די״ל דאף דלא נכתב בזכירת יציאת מצרים שמירה, והיה סגי בזכירה בלב, מ״מ היות ואי׳ בגמרא כאן דילפי׳ מגזירה שוה יציאת מצרים וקידוש היום שבקידוש היום צריך להזכיר יציאת מצרים, א״כ אין גזירה שוה למחצה, וכמו דבקידוש היום צריך זכירה בפה, ה״ה בזכירת יציאת מצרים צריך זכירה בפה, עיי״ש.

ועיין ביביע אומר שם שהביא דבנחל איתן (פ״א מהל׳ ק״ש) הקשה דנילף יציאת מצרים מקידוש היום לחייב גם נשים בזכירת יצי״מ דהלא אין גזירה שוה למחצה, ותירץ דיש לדחות דהפסוק דזכור את היום הזה נאמר רק בליל ט״ו ושם באמת גם נשים מחוייבות. ותמה עליו דכאן בגמרא דילפי׳ גזירה שוה יציאת מצרים וקידוש היום לא מובא הפסוק זכור את היום הזה, אלא הפסוק למען תזכור את יום צאתך דמיירי בכל השנה, עיי״ש.

★★

במשנה: רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.

כתב בזה כ״ק אדמו״ר מנובומינסק שליט״א:

ויעויין בר״ן דנחלקו בזה קדמאי אי מברכין על הלל זה שאומרין בלילי פסחים, ובטור סי׳ תע״ג כמה דעות הראשונים ומסיק שם דאין ראוי לברך כיון דהוי ספק ברכה ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בביהכ״נ בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת הגדה, ומה טוב ומה נעים ההוא מנהגא ויש לו סמך במס׳ סופרים וכו׳ וכשהוא קורא בביתו א״צ לברך שכבר בירך עליו ברבים עכ״ל. והיינו משום דגם לדעת האומרים שאין מברכין על ההלל בשעת הסדר היינו מטעמא דהפסק כמ״ש שם, ולכך לכו״ע דבביהכ״נ שרי לברך, ובר״ן שהביא טעמו של ר׳ האי גאון דאין מברכין משום דאין אנו אומרים אותו בתורת קריאה אלא כאומר שירה, אפ״ה מוכרח שם בר״ן בסוף דבריו דבביהכ״נ מברכין דהכי איתא בהדיא בירושלמי שהביא הר״ן שם.

ומוכח מכל זה, דיש קיומא להלל בלילי פסחים גם שלא על הסדר וגם בביהכ״נ מדינא דגמ׳, ואפילו למנהג האשכנזים שאין אומרים אותו האידנא בביהכ״נ כמ״ש הרמ״א בסו״ס תפ״ז, כבר כתב שם הגר״א בטעם הדבר משום דס״ל דלא ניתקן אלא לשאינם בקיאין שישמעו בביהכ״נ, אבל הא

מיהת דאינם בקיאין יוצאין בהלל זה, וצ״ב דא״כ למה אומרין אותו שוב בשעת הסדר אותם שכבר אמרו בביהכ״נ כדאיתא בטור ובר״ן, הא כבר יצאו ידי חובתן באמירת ההלל, ואם נאמר דלא ניתקן אלא על סדר הכוסות היאך אומרין אותו בביהכ״נ כלל.

גם יש להבין עיקרו של הלל זה מה דינו, דהא במשנה שנינו (בדף צ״ה) הפסח טעון הלל על אכילתו, ושם בגמ׳ הביאו לזה קרא דהשיר יהי׳ לכם כליל התקדש חג וא״כ מאי שיאטי׳ לקרבן פסח, הא דינא הוא מחמת ליל התקדש חג וגם בזמן דליכא פסח חיובא הוא.

והנה בתוס׳ ברכות דף י״ד הביאו מן הירושלמי בפרק ערבי פסחים דהי׳ דרכן לומר הלל בביהכ״נ ואח״כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר, ומוכיח שם הירושלמי מזה דשתאן בבת אחת יצא, ור״ל דכיון ששתו כוס רביעי בלי שום אמירה הוי כשתאן לשלישי ורביעי בבת אחת [ומכאן ראיה מפורשת לד׳ המג״א בסי׳ תע״ב דשתאן על הסדר היינו באמירת ההגדה בינתיים ויעוי״ש בביאור הלכה שהביא בזה פלוגתא בין הב״י והפר״ח, ולפום ריהטא מבואר להדיא בירושלמי כד׳ המג״א והפר״ח], הרי באמת דאין דינא להלל על הסדר כלל לאותן שיצאו בביהכ״נ, אמנם מדברי שאר הראשונים הרי מבואר דאכתי רמיא עליו חיובא דהלל על כוס רביעי ולא קיי״ל כד׳ הירושלמי, דאנן קיי״ל שתאן בב״א לא יצא כדאיתא בתלמודא דידן דף ק״ח: וס״ל דאין מזה סתירה לדינו של ר׳ יוחנן שהובא בירושלמי דאם שמען בביהכ״נ יצא.

והביאור הוא דמלבד חיובא דהלל בלילי פסחים מצד עצמו, איכא עוד דינא דהכוס גופא מחייב את ההלל כדאיתא בדף קי״ז ארבע כסי תקינו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד בי׳ מצוה, ומבואר בזה דדינא הוא בהכוס שיהא כוס של ברכה ומצוה והיינו האמירה שאומרין עליו, ואף דאכתי י״ל דבכדי שיהא כוס של ברכה ומצוה בעינן מקודם שעצם האמירה תהא בה חיובא ומצוה מצד עצמה כמו ברהמ״ז דאיירי שם בגמ׳, דלזה איכא חיובא דהך מצוה תיאמר על הכוס, אבל בהלל דאם שמעו בביהכ״נ יצא ידי חובתו א״כ אין עליו עוד חיובא ומצוה דהלל כלל, ומאי שייך בזה דינא דהלל על הכוס אחר שאין כאן עוד חיובא דהלל ואמירת דברים בעלמא הוא.

אמנם הרי מצינו כעי״ז בתקיעות דראש השנה, דמן התורה אינם תלויין בברכות ומדברי סופרים בעינן שיתקעו על סדר הברכות בציבור, אשר לכאורה צ״ל דהנך תקיעות דמצוה דמחוייבין בהם מה״ת דינם שיהיו נתקעין על סדר הברכות ואפ״ה מצינו שתוקעין כשהם יושבין ותוקעין כשהם עומדין כדי לערבב את השטן כדאיתא בר״ה דף ט״ז: ומבואר בזה טעמא דעירבוב השטן חידשו חכמים קיום מיוחד של תקיעות על סדר הברכות מלבד הקיום של תקיעות דאורייתא, ועשאום לשתי מצוות נפרדות תקיעות דאורייתא במיושב, ועוד מצוה מחודשת מדברי סופרים דתקיעות דמעומד [ועיין באבני נזר הל׳ ר״ה סי׳ תמ״ח דזהו גופא עירבוב השטן, דמשום חיבוב חילקו מצות שופר לתרי קיומים]

וה״נ נראה הביאור בדין הלל דלילי פסחים, דאף דמטעמים ידועים תיקנוהו להאמר בביהכ״נ עכ״פ בזמן הגמרא, אפ״ה אין זה סותר לדינא דהלל על הכוס דגם לזה יש קיום מיוחד, ונמצא דב׳ מצוות הויין בהלל דלילי פסחים חדא דין הלל מצד עצמו המחוייב בליל התקדש חג, ועוד בזה הלל על סדר הכוסות מפאת סדר הלילה, ומבואר היטב דאף דיצאו ידי חובת ההלל בביהכ״נ היינו חיוב הלל מצד עצמו, אבל אכתי יש בזה קיום מסויים דהלל על הכוס, והא דאין מברכין על זה היינו מטעמא דהפסק כמ״ש בטור, או מטעמא דרה״ג שהביא הר״ן

וממילא מבואר היטב משׁ״כ הטור דמצוה מן המובחר לאומרו בביהכ״נ מטעם שיברכו עליו, דאל״כ יאמרו את ההלל שחיובו מצד עצמו מדברי סופרים בלי ברכה כלל, ולכך יאמרוהו בביהכ״נ בברכה, והיינו ההלל מצד זמן דלילי פסחים ומ״מ לא יפטרו עדיין מחיובא דהלל על הכוס וזה באמת אינו טעון ברכה, דכן הוא עיקר דינו להאמר בהפסק.

ומדברי התוס׳ שם בברכות הי׳ אפשר ליתן טעם למנהג הרמ״א והאשכנזים שאין אומרים ההלל בביהכ״נ משום דס״ל דהירושלמי וגם ר׳ יוחנן עצמו ס״ל דשתאן בבת אחת יצא, אבל לדידן דקיי״ל לא יצא וע״כ בעינן שתהא אמירה על הכוס וא״כ אם יאמרו ההלל בביהכ״נ כבר קיימו כל מצותו ואין שייך עוד שום קיומא דהלל כדמוכח מד׳ הירושלמי הנ״ל דאין לחלק הקיומים, ורק חובת אמירת ההלל הוא דשייך לאומרו על הכוס ודלא כדברינו, וא״כ מוכח מתלמודא דילן דאין אומרים אותו בביהכ״נ, אמנם לא כן דעת

שאר הראשונים כנ״ל, וגם מד׳ המס׳ סופרים שהביאו מוכח דגם להלכה איכא לדין הלל בביהכ״נ לכו״ע והיינו דיאמרוהו שוב על הכוס ג״כ, ולהכי נראה דהוצרך הגר״א לטעמא אחרינא במנהגם של האשכנזים ודו״ק. עכ״ד ודפח״ח.

דף קי״ח ע״א

בגמ׳: קשין מזונותיו של אדם כקריעת ים סוף דכתיב נותן לחם לכל בשר וכו׳.

השפת אמת זצ״ל היה דורש שסעודת ברית מילה סגולה לפרנסה היא ולמד זאת מדברי הגמ׳ כאן.

וז״ל בליקוטים בעניני ברי״מ: הסעודה שעושין במילה, כי יוסף הוא המפרנס, כמ״ש ויכלכל יוסף וכתיב בברכת יוסף האלקים הרועה אותי המלאך הגואל, דרשו חז״ל הקיש פרנסה לגאולה, ושניהם בכח יוסף שהפרנסה באה ע״י זכות המילה. וכן אמר יוסף, איני זן את הערלים לכן צוה למצרים להימול, ואי׳ קשה פרנסה של אדם כקי״ס דכ׳ לגוזר ים סוף וסמוך ליה נותן לחם לכל בשר. ואיתא לגזרים, לנימולים, שהים נקרע בזכות המילה, הים ראה וינס החוצה, לכן בזכות המילה באה פרנסה, וכמו כן רמזו חז״ל דרפואה בשמינית לפי (שמילה) בשמיני שצריך רפואה, וסמוך לי׳ ברכת השנים, וגם דוד בתשיעית אמרה כדאיתא במס׳ מגילה, לכן עושין סעודה דמילה.

וראה אף בשפתי צדיק (לגיסו של השפ״א) לברה״מ (מועדים ע׳ קנג) ״בברית מילה שעשה בן גיסי מרן שלי״ט, אמר גיסי מרן שלי״ט רמז לסעודה, כיון שנזכרו יחד בברכת יעקב אבינו ע״ה האלוקים הרועה אותי וגו׳ יברך את הנערים. וחז״ל דרשו על זה בפסחים (קיח.) קשין מזונותיו של אדם יותר מן הגאולה כו׳ במזונות כתי׳ האל׳ הרועה אותי כו׳, וכאן גואלים הילד על ידי שמכניסים אותו בברית הקדוש, וע״י גאולה זו בא פרנסה שמתקרב למלכו של עולם, ומאן דקריב לבי מלכא לא חסר דבר, לכך עושין סעודה כדי להראות שעל ידי זה נמשך שפע פרנסה״. והן הם הדברים.

ורי״מ אלתר זצ״ל הי״ד חתנו של האמרי אמת, ובנו של רמ״ב בן השפ״א כותב במכתב:

ושמעתי מפ״ק זקני רבינו הקדוש זצ״ל (בעל השפ״א) על ברית, שברית מביא פרנסה כמ״ש ויוסף הוא המשביר.

★★

בגמ׳: ואמר רב ששת משום ראב״ע כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע״ז.

פירש הרשב״ם (וכן רש״י במכות כג.) דהיינו שעושה מלאכה בחול המועד. המגן אברהם (ריש סי׳ תק״ל) הביא מחלוקת הראשונים אי מלאכת בחוה״מ הוא איסור מדאורייתא או רק מדרבנן, וכתב ״ועכ״פ עונשו גדול, דאמרינן המחלל את המועד כאלו עובד ע״ז, ופירש״י דהיינו חול המועד״.

וע״ש במחצית השקל שתמה על הא דמבואר מדברי המג״א דיש לפרש את הגמרא כפירוש הרשב״ם גם למד״א מלאכה בחול המועד הוא רק מדרבנן, שהרי התוס׳ בחגיגה (יח.) הביאו פירוש רשב״ם כאן דמבזה את המועדות על חול המועד קאי וחלקו על הרשב״ם לפי מה שהוכיחו שם דמלאכת חוה״מ הוא רק מדרבנן, הרי דנקטו בזה דאי קאי אחול המועד אז מוכח דהוא איסור מן התורה.

וברמב״ם (הל׳ יו״ט פ״ו הט״ז) מבואר דמבזה את המועדות דהכא לענין יום טוב קאי, ועל מי שאינו מכבדו כראוי, וכמש״כ הכסף משנה שם.

★★

בגמ׳: כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע״ז וכו׳.

כותב הרי״מ אלתר זצ״ל הי״ד חתנו של האמרי אמת זצ״ל במכתב לידיד:

ושמעתי מכ״ק מו״ח מרן שליט״א דבר נפלא על ענין המבזה את המועדות וכו׳. שענין בזיון הוא שחושב מה יכול המועד לעזור לי, זה נחשב לבזיון, והביא ראיה מהפסוק גבי שאול (שמואל א׳ סוף קפיטל יוד) ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו. משמע שזה נקרא בזיון. ובעיני הוא מאמר נפלא.

(ספר הזכרון - זכרון שמואל ע׳ קכד)

★★

בגמ': וא"ר ששת משום ר"א בן עזריה כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו'.

וכ"ה בספ"ג דמכות (כג.). ויעוי' ברשב"ם שכ' וז"ל, כל המבזה וכו', שעושה מלאכה בחולו של מועד דכ' את חג המצות תשמור ונפקא לן במס' חגיגה (יח.) איסור מלאכה בחוה"מ, עכ"ל ע"ש. וכ"כ הריב"ן במכות שם דמבזה ע"י שעושה מלאכה בחוה"מ. וכן יעוי' באבות (פ"ג מי"א) שכ' ר"א המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות וכו' אין לו חלק לעוה"ב, ויעו"ש ברבינו יונה שכ' דע"ז אמרו רז"ל כל המחלל את המועדות כאילו עובד ע"ז שנא' אלהי מסכה וגו', ואמר בכאן "המבזה" ולא אמר "המחלל" את המועדות, מפני שאינו מדבר ביום טוב לעצמו וכו' אלא מחולו של מועד מדבר לעושה ביד מלאכת איסור והוא מבזה חולו של מועד וכו', עכ"ל יעו"ש. והוא כדס"ל לרשב"ם והריב"ן. וכן יעוי' מש"כ ר' יונה בשע"ת (שער ג' אות קמו'), ובאיגרת התשובה (דרש ב' אות לח') כנ"ל דאסור לעשות מלאכה בחוה"מ, וע"ז אחז"ל דהוי כאילו עובד ע"ז וכו' יעו"ש.

אולם מאידך יעוי' ברמב"ם בפ"ו דיו"ט הט"ז שכ' וז"ל,כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנא' לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהם מקרא קודש וכו', וכל המבזה את המועדות כאילו נטפל לעבודת כוכבים, עכ"ל יעו"ש. ומדוייק דס"ל דמה שאר"א בן עזריה דהוי כאילו עוע"ז היינו כשמבזה ליו"ט גופא ולא לחוה"מ, דהא כל דברי הרמב"ם שם איירי ביו"ט עצמו ולא בחוה"מ. וכן יעוי' במאירי בפ"ג דמכות שם דמשמע דס"ל כהרמב"ם דהמבזה וכו' היינו שעושה מלאכה ביו"ט ע"ש. ודלא כדס"ל לרשב"ם ודעימיה. וצ"ע מהו יסוד פלוגתתן בזה.

ויל"פ בזה, דהנה יעוי' בתוס' בפ"ב דחגיגה (יח.) ד"ה חולו של מועד וכו' שכ' דמשמע בגמ' שם דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי מדאורייתא, וכדפירש"י בפ"ב דמו"ק (יא:) וכו', אולם ק' לר"ת דא"כ איך התירו בו מלאכה "בדבר האבד" וכו' וכו', אע"כ דאיסורו רק מדרבנן וכו', ולפי"ז א"א לפרש בס"מ פסחים (קיח.) גבי כל המבזה וכו' דהיינו שעושה מלאכה בחוה"מ, וכש"כ הרשב"ם שם, דהא איסורו רק "מדרבנן" ולא מה"ת, עכ"ד תוס' יעו"ש. והיינו דס"ל לתוס' דאם דימוהו לעובד ע"ז שאיסורו מה"ת, דע"כ דאף איהו איסורו מה"ת, והיינו "המבזה את המועדות", ולזה כ' דלדבריהם דאיסור מלאכה אינו אלא מדרבנן א"כ א"א לפ' כהרשב"ם דכוונת ראב"ע שעושה מלאכה בחוה"מ, אלא צ"ל דמבזה המועדות ע"י מלאכה ביו"ט גופא דדוקא זה אסור מה"ת וא"כ רק זה אפשר לדמות לעובד ע"ז.

וא"כ לפי"ז יל"פ דזהו יסוד פלוגתתן, דהרשב"ם והריב"ן ור' יונה ס"ל דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי מה"ת, וכש"כ ר' יונה בשע"ת שם ובאיגרת הנ"ל להדיא דאיסורו מה"ת, וא"כ לפי"ז שפיר אפל"פ דמבזה וכו' היינו בחוה"מ וא"כ שפיר אפשר לדמותו לעובד ע"ז. אולם הרמב"ם והמאירי ס"ל דאיסורו רק מדרבנן, וכדס"ל לתוס' שם, וכש"כ הרמב"ם להדיא ברפ"ז דיו"ט ה"א דאסור לעשות מלאכה בחוה"מ והעושה בו מלאכה מכין אותו מכת מרדות מפני שאיסורו מדברי סופרים וכו' יעו"ש, והיינו דאיסורו רק מדרבנן ולא מה"ת, וכש"כ במג"מ ובהג' מיימוניות שם יעו"ש, וכן יעוי' במאירי ברפ"ק דמו"ק (ב.) דהעיקר כהי"א דאיסור מלאכה בחוה"מ הוי מדרבנן ולא כהרבה גאונים דס"ל דאיסורו מה"ת וכו' יעו"ש, וא"כ זהו דס"ל דהמבזה וכו' היינו שעושה מלאכה ביו"ט גופא ולא בחוה"מ, דאזלי לשיטתם דס"ל דאיסורו רק מדרבנן וע"כ דלא איירי גבי חוה"מ כ"א גבי יו"ט, וכש"כ תוס' שם, והבן בס"ד. וע"ע בסנהדרין (צט.) המבזה את המועדות וכו' וברש"י שם וב"באר שבע", וב"ערוך לנר" בפ"ג דמכות שם בדברי הריב"ן מש"כ בזה ע"ש.

ובעצם דעת הרמב"ם דאיסורו רק מדרבנן מדכ' דאיסורו "מדברי סופרים" כש"כ המג"מ וההג"מ, וכן יעוי' בחידושי הר"ן ברפ"ק דמו"ק (ב.), ובב"ח ובב"י ובבי' הגר"א ובחכ"ש ובביה"ל בר"ה חוה"מ באו"ח (סי' תקל') דג"כ כ' כן בדעת הרמב"ם דע"כ דס"ל דאיסורו רק מדרבנן מדכ' דהוי מדברי סופרים יעו"ש. אולם צע"ג בזה, דיעוי' ברמב"ם ברפ"א דאישות ה"ב שכ' דהאשה נקנית בכסף "מדברי סופרים", ויעו"ש בכס"מ שתמה איך כ' כן הא למדוהו בג"ש מקיחה קיחה משדה עפרון דהוי מה"ת, אלא הבי' דקורא הרמב"ם "דברי סופרים" לדבר שהוא דאורייתא אלא שאינו מפורש בתורה, דדבר שאילולא שקבלו "סופרים" והיינו חז"ל לכוונת הפסוק לא היינו מבינים אותו כך וכו' והוא דבר תורה וממיתין ע"ז וכו', עכ"ד הכס"מ. וכן יעו"ש במג"מ ובלח"מ שכ' כנ"ל יעו"ש. וכ"כ הרמב"ם להדיא בסהמ"צ (שורש ב') ע"ש, וכן בפיה"מ למקואות (פ"ו מ"ז) יעוש"ה. [וה"נ מדוייק בשע"ת

לר׳ יונה (בשער ג׳ אות קמו׳) דס״ל כנ״ל דזהו מש״כ ״דברי סופרים״ ע״ש]. וא״כ צ״ע בכס״מ ובמג״מ ובר״ן ודעימיה שכתבו שם בפשיטות דמש״כ הרמב״ם דאיסור מלאכה ״מדברי סופרים״ הוי מדרבנן, הא הרמב״ם, והכס״מ והמג״מ גופא כתבו דד״ס היינו מדאורייתא ולא מדרבנן, וצע״ג. ויעוי׳ ב״קרן אורה״ ברפ״ק דמו״ק (ב.) שג״כ תמה כנ״ל, וס״ל דדעת הרמב״ם באמת דאיסורו מה״ת יעו״ש. וע״ע מש״כ בס״ד בקונטרס מקרא קודש בחי׳ עמ״ס עירובין באריכות בכ״ז, ע״ש ותמצא נחת.

ועכ״פ לפי״ד הכס״מ ודעימיה שכ׳ בדעת הרמב״ם דס״ל דאיסור מלאכה הוי רק מדרבנן, אתי שפיר מש״כ בפ״ו דיו״ט שם דכוונת הגמ׳ שעושה מלאכה ביו״ט גופא ולא בחוה״מ, וכש״נ בטוטו״ד, ודו״ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: כל המבזה את המועדות כאילו עובד ע״ז.

וכתב הגרעק״א (תשו׳ ס״א ובהשמטות) לדייק מדברי רמב״ם הנ״ל דס״ל דחיוב כיבוד אינו אלא ביום טוב בלבד ולא בחול המועד, והי׳ קשה לו בלשון המבזה את המועדות ולא המחלל, לכן פירש דקאי איו״ט שאינו מכבדו.

ועיין בשער הציון סי׳ תק״ט סק״ד שהאריך בזה, ודעתו דיש חיוב גם בחול המועד לכבדו במאכל ובמשתה, וכדאיאת כן בהדיא במיכלתא פ׳ בא, אלא דאינו צריך לכבדו במאכל ובשמתה כל כך כמו ביום טוב, דהרי גם לענין איסור מלאכה קולא טפי מים טוב עיי״ש.

★★

בגמ׳: כל המספר לשה״ר וכו׳ **ראוי להשליכו לכלבים.**

הטעם שאמרו להשליכו לכלבים, ראה בשמירת הלשון להח״ח פרק ח׳ בתחילתו דעל גידי שמשתמש בלשונו להרע על ידי זה ממדרגת מין אנושי, עד שהוא גרוע יותר מכלב. כמו שאמרו בפסחים (קיח.) כל המספר לשה״ר ראוי להשליכו לכלבים וכו׳.

והטעם הוא פשוט כמו שכתב המהר״ל מפראג, כי הכלבים שומרים את עצמן בעת הצורך מלהחריץ לשונם. והוא, אשר חלק לו ה׳ בינה ודעת, לא יוכל להעציר את יצרו מזה, על כן הוא גרוע ממנו.

[וראה אמרי אמת ליקוטים עניני אירוסין, איתא במדרש בשעה שאדם הולך ליקח אשה ושמע קול כלבים מנבחים הוא מצית מה אינון אמרין וכו׳.

הכונה שנצרך לשמוע ולבדוק מה שהנשים אומרות. ואף שמרבות בדברים ובלשה״ר. שלכך קורא אותן קל כלבים מנבחים. כשנצרך לברר בענין שידוך מותר, ולפ״ד יובן ג״כ הדמיון בין מספר לשה״ר לכלבים].

★★

בגמ׳: כל המספר לשה״ר וכו׳ **ראוי להשליכו לכלבים.**

עיין במדרש בר״ר (פ״ד י״ד.) שאחי יוסף כשראו את יוסף בא אמרו ״בואו ונשסה בו את הכלבים״ ובהגהות הרש״ש שם כתב: עיין פסחים (קיח א׳) כל המספר לה״ר וכו׳ ראוי להשליכו לכלבים וכו׳ והוא הביא דבתם רעה, וכן כתב הג׳ הרד״ל בהגהותיו לפרדר״א פל״ח אות ס״ו עיי״ש.

וכן כתב החפץ חיים בשמירת הלשון חלק שני לפרשת וישב, ראה שם מה שהוסיף נופך.

★★

בגמ׳: א״ר יוחנן, קשין מזונותיו של אדם כקפלים ביולדה, דאילו ביולדה כתיב: בעצב, ובמזונות כתיב: בעצבון ע״כ.

וברשב״ם פי׳ בעצבון משמע תרי - וכ״כ המהרש״א כאן. הרי דתוספת נ׳ על התיבה בא לרבות כפל, וכתב הרש״ש כאן דלפי״ז א״ש דכתיב: שפי ור״ל חיגר ברגל א׳ כמו שהי׳ בלעם ולכן כשרוצים לבטא חיגר בב׳ רגלים אומרים: שפיפון ע״כ. (ובאמת יש לדון בדברי הרש״ש, די״ל דשפיפון ר״ל ב׳ רגליים בגלל כפל הפ׳ וי״ל. ועי׳ בהתורה והמצוה (פר׳ אמור אות קס״ד) שג״כ האריך דתוספת נ׳ בא לרמז על כפל ע״ש לגבי מש״כ: שבתון ע״ש היטב. וראה בשו״ת דברי מלכיאל (ח״ד סי׳ י״ד) אריכות בכ״ז).

שוב מצאתי דבר חידוש ברד״ק (תהלים י״ז, ח) עה״פ: שמרני כאישון בת עין וגו׳ וז״ל: כמו ששומר אדם אישון עינו והוא השחור שממנו המאור, ונקרא אישון, לפי

שנראית בו צורת איש, והוי״ו והנו״ן להקטין לפי שהצורה היא קטנה וכו׳ וכן וי״ו נו״ן שבתון, שענינו על תוספת קדושה עכ״ל. הנה שכתב להפך מהמבואר לעיל מהרשב״ם המהרש״א המלבי״ם והרש״ש וצ״ע בכ״ז.

★★

בגמ׳: קוץ ודרדר תצמיח לך - זלגו עיניו דמעות וכו׳.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ביאר כאן באופן נפלא עפ״י דאיתא במדרש תהילים (פרק מב) עה״פ היתה לי דמעתי לחם יומם וגו׳. מכאן את למד שהבכיה משבעת את האדם ואינו מבקש לאכול ע״כ דברי המדרש, ולפי״ז יש לומר שאדם הראשון אמר להקב״ה, שאם אני צריך לאכול קוץ ודרדר, אשביע את עצמי מדמעות ולא אוכל יחד עם חמורי, וע״י הבכיה כבר לא אהי׳ רעב, מיד אמר לו הקב״ה בזעת אפיך תאכל עכ״ד.

★★

בגמ׳: מפני שיש בו ה׳ דברים וכו׳.

כתב הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א:

אכתוב דבר פשוט, וגם דברים פשוטים צריך לכתוב, הנה חז״ל קבעו לנו לומר פרקים קי״ג-קי״ח מתהלים שהם פרקי הלל להלל ולהודות בחגים ובזמני ניסים - ויש לראות בסגנון הפתיחה שאכן מדובר בקפיטל מיוחד להודות באמרו ׳ההלוי׳ הללו עבדי ה״, וכן בסיומו שגומר בפסוק ׳הודו לה׳ כי טוב׳. אבל עדיין צ״ב הקשר בין הפרקים וגיבושם למערכת אחת של הלל. - ולפי גמ׳ זו נימא שיש כאן הלל והודאה על כל המאורעות שאירעו בבנ״י החל מצאתם ממצרים עד גאולת לעת״ל - וזהו צירוף הפרקים למערכת אחת של הלל. ע״כ.

דף קי״ח ע״ב

בגמ׳: א״ל רבש״ע יש עבד שתובע את רבו א״ל נחל קישון יהא לי ערב וכו׳ **א״ל הקב״ה לנחל קישון לך והשלם ערבונך** וכו׳.

הגאון רבי שלום שבדרון זצ״ל במאמר ״השכל וידע אותי״ (בתחילת דעת תורה ח״א) כתב דבא דין תורה לפני המהרש״ם שהיה מעשה במושל גוי שביקש מראובן להלוות לו סכום גדול, כסף וראובן שידע כמה צרות יוכל להביא על עצמו בזה, ביקש משמעון שילוה הוא להמושל, וגם שמעון סירב, ואמר שאינו רוצה להתעסק עם אותו המושל שידו תקיפה ולא יכול לתובעו כשיגיע זמן הפרעון. ואמר ראובן לשמעון שבכל זאת ילונו, והוא ראובן יקבל ערבות על הלואה זו, וכן עשו. כשהגיע זמן הפרעון בא שמעון אל ראובן הערב ותבע את כספו, ויען לו ראובן לא קבלתי עלי להיות ערב קבלן, וע״כ איני משלם לך עד שתתבע בתחלה מהמושל, ורק אז אשלם לך. ושמעון טוען כנגדו הרי אני לא רציתי להתעסק אם המושל, ופרשתי כוונתך שאתה ערב קבלן.

והשיב המהרש״ם דיש מקום לומר דהדין עם שמעון, אע״ג שברור שראובן לא אמר בפירוש שהוא ערב קבלן, והוכיח כן מדברי המהרש״א כאן שהעיר דמה ענה הקב״ה להים דנחל קישון יהיה ערב, והא מ״מ חוזר טענתו של שר של ים למקומו, דהא בסתם ערב חייב המלוה לתבוע תחילה מן הלוה, ותירץ המהרש״א דמכיון שאין עבד תובע לרבו נעשה הערב מסתמא כערב קבלן, וה״נ אפש״ל במעשה הנ״ל, דמאחר שידוע שאין דעת שמעון לתבוע את המושל מרוב פחד ממנו, ע״כ מן הסתם המקבל ערבות שהרי הוא ערב קבלן.

★★

וראה שם שהגרש״מ שבדרון ז״ל כותב שאינו יודע אם המהרש״ם פסק כן להלכה ע״כ. אך ראה בשו״ת טעם הצבי (סי׳ ד׳ אות ה׳) שהתפלא, שכן מפורש בשו״ת מהרש״ם ח״ב סי׳ קנ״ח ע״ש להלכה ולמעשה.

★★

בגמ׳: אמר לו הקב״ה לישר של ים פלוט אותן.

מבואר כאן דגם לים יש שר, וכן מבואר בחולין (מ.) ובע״ז (מד:). ועי׳ בכלי חמדה (קו״א ויקרא) שהעיר מהא דאיתא בירושלמי (ע״ז פ״ג) דאין שליט בים, וכתב שם בציון ירושלים דבזה יש לבאר הא דכתיב לה׳ הארץ ומלואה וכו׳ כי הוא על ימים יסדה, דכמו דבימים הכל מודים שנשאר תחת השגחת השם יתברך לבדו ואין שום מזל או לבשר ודם ממשלה בו, כן גם בארץ שאע״פ שהם תחת טבעי ומשטרי השמים מ״מ הכל לה׳, (מיהו כתב דיש פירוש אחר בביאור הירושלמי). וכן העיר מהא דאיתא בבא בתרא (עד:) בשעה

שביקש הקב"ה לבראות את העולם א"ל לשר של ים פתח פיך ובלע כל מימות שבעולם, אמר לפניו רבש"ע די שאעמוד בשלי, מיד בעט בו והרגו, וצ"ע.

★★

בגמ': באותה שעה פתחו דגים של ים ואמרו ואמת ה' לעולם.

בספר ישא ברכה לכ"ק האדמו"ר ר' שאול ידידיה ממודז'יץ זצ"ל מביא דהיות ומצינו כאן דהדגים שבחו את הקב"ה במדת האמת, כי הדגים המים מכסים אותם ותוכם כברם והוי כולם אמת, על כן אוכלים אותם ביום השבת, דשבת הוי ג"כ מקור האמת, ואיתא בירושלמי דמאי (פ"ד ה"א) דאפי' עם הארץ אינו משקר בשבת, עיי"ש.

★★

בגמ': גער חית קנה חיה, שכל מעשיה נכתבים בקולמוס אחד.

האדר"ת בספרו זכר דבר (ע' כה) כותב: מצאתי בכת"י להגאון ר' יהושע ליב דיסקין זצ"ל שכתב שצ"ל אחר. ור"ל שאין להם כתב לעצמן כמגילה (י:) ושפתים ישק.

★★

בגמ': פיזר עמים קרבנות יחפצון מי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין האומות קריבות שהיו חפצין בהן.

הבית הלוי (פרשת שמות) ביאר בזה עפ"י מה שהאריך שם דהקב"ה הבדיל אותנו מן העמים ע"י מצות התורה, וכל מה שישראל ממעטין באותה הבדלה שנתנה התורה ע"י קיום המצות מוסיף ה' שנאה בלב הגוים לפי ערך תכלית המבוקש כדי שישארו ישראל מובדלים. (וכתב שם דזהו שאנו רואים במדינת הגר ומדינת רומניה שבכל יום מתרבית השנאה משלפניו, אשר לפי דרך השכל והטבע צריך להיות השנאה הולכת ומתמעטת תמיד, והסיבה האמיתית לזה היא דע"י שישראל ממעטין בהבדלה שנתנה התורה ע"י המצות להבדילנו מן העמים הקב"ה מרבה שנאתם כלפינו שנהיה מובדלים).

והיינו דקאמר דמי גרם להם לישראל שיתפזרו לבין האומות, ע"י שרצו להתקרב אליהם, וע"כ נתרבה שנאתם, ומכיון שנתרבו השנאה של הגוים, ע"כ צריך לפזר את הישראל ושלא יהיו במקום אחד וכדאמר לעיל (פז) צדקת פזרונו בישראל, צדקה עשה הקב"ה לישראל שפיזרן, שלא יוכלו לכלותן כולן כאחד ע"ש בגמרא.

ובנו הגר"ח מבריסק זצ"ל הי' אומר: אם היהודי אינו עושה "קידוש", אז הגוי עושה "הבדלה" וכמו שנאמר (תהלים ק"ה) הפך לבם לשנוא עמו וגו'.

דף קי"ט ע"א

בגמ': מאי דכתיב למנצח מזמור לדוד, זמרו למי שמנצחים אותו ושמח כו' שנאמר ויאמר להשמידם לולא משה בחירו וגו'.

וצריך ביאור היכן רמיזא בפסוק שהקב"ה שמח כשמנצחין אותו. ותירץ בבינה לעיתים (ח"א דרוש ב') על פי מה דאיתא בספרי (ואתחנן) על הפסוק הניחה לי שהקב"ה פתח לו למשרע"ה שיתפלל לפניו שיסיר את כעסו מישראל.

ובזה מתבאר מה דלכאורה קשה בהפסוק ויאמר להשמידם לולא משה בחירו, דל"ש לומר לולא רק באופן שכיון שנעשה השני לא נעשה הדבר ראשון, כמו לולא תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי, כלומר וכיון שתורתך שעשועי לכן "לא" אבדתי בעניי, אבל הכא בשלמא אם היה נאמר והשמידם לולא וגו' היה ניחא, אבל כיון שנאמר ויאמר להשמידם, הרי באמת אמר להשמידם.

אלא להנ"ל מובן שמה שאמר להשמידם, הכל היה בשביל שמשה יתפלל בעדם, שיניח כעסו מהם, וזהו שאמר ויאמר להשמידם בשביל שמשה יתפלל בעבורם.

והשתא אתא כמין חומר מה שדרש כאן מקרא זה דמנצחין אותו ושמח, שהקב"ה מבקש ורוצה שינצחוהו שישקוט כעסו מעל בניו.

★★

בגמ': אר"י אמר שמואל כל כסף וזהב שבעולם יוסף לקחו והביאו למצרים שנא' וילקט יוסף וכו',

וכשעלו ישראל ממצרים העלוהו עמהן שנא' וינצלו את מצרים. רב אסי אמר עשאוה כמצודה זו שאין בה דגן.

ובתוד"ה כמצודה כתבו וז"ל: "דרך ציידי עופות להשים דגן במצודה ודריש וינצלו וינצדו כי למ"ד מתחלפת בדל"ת במקומות הרבה" עכ"ל.

כתב בזה אדמו"ר הפני מנחם זצ"ל בגליון הגמרא:

"לענ"ד להסביר המשל, שהכוונה לניצוצות הקדושה שנשבו בעומק הקליפה, ולא עלו ישראל ממצרים עד שהעלו עמהם כל הניצוצין קדישין, וזהו כמצודה שאין בה דגן, שהציידים המצרים הניחו דגן בכליהם לשבות קדושת בנ"י, וכשתיקנו הכל הוציאו הדגן מן המצודה דייקא, ועי' לעיל פז: "ואמר ר"א לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים שנא' וזרעתיה לי בארץ כלום אדם זורע סאה אלא להכניס כמה כורין" והוא אותו מכוון ודו"ק.

וע"ע בזה בפני מנחם פרשת בא תשנ"ג מכתי"ק:

"ונראה משל לניצוצות הקדושות דאיתא במקובלים שאין חיות לרע אלא הניצו"ק שבו. ואם מתגברים על החטא, מוציאים הניצו"ק ומתבער הרע. ולפיכך כל מחשבות רעות יש להעלות הניצו"ק, וכדאי' בגמ' (פסחים פז:) לא הגלה הקב"ה את ישראל אלא" וכו', והגלות הכנה לגאולה.

★★

בגמ': ואת כל היקום אשר ברגליהם א"ר אלעזר זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו.

בשפת אמת (ליקוטים פרשת עקב) ביאר מדוע מצות צדקה נקראת "אשר ברגליהם". וז"ל:

"בפסוק והי' עקב תשמעון, פירש"י מצות קלות שאדם דש בעקביו, והרי הפסוק מסיים את המשפטים האלה, וי"ל כמ"ש מצוה גוררת מצוה, שע"י המצות קלות באים לקיים כל המשפטים האלה, אכן נראה לבאר הענין, כי באמת שורש המצות למעלה למעלה ואין להם חקר, אבל כתי' היום לעשותם, כי זה נמסר לבנ"י להביא הארת המצות בעשי' גשמיית, ובזה הם נבחרים יותר ממלאכי השרת משרתיו עושי רצונו, אך בנ"י מאירין גם בעשי', ובעקב בסוף המדרגות הארה ממשפטים האלה, וזה חביב לפניו ית"ש יותר. ובס' מו"ז ז"ל פי' ששמחה לפניו במרום כשמקיימין המצות בדורות השפלים, ומעין זה ג"כ בכל אדם כשמביא הארת המצות בדברים שדש בעקב.

גם יש להבין מה שנקראו מצות קלות עקב ע"ש שאדם דש בעקביו, והלא אין זה סברא שהפסוק יקרא השם בעבור אנשים קלים שאין נזהרין במצות, ויתכן לפרש כי המצות הם מכוונים לכל קומת האדם, ויש מצות התלוין בראש ובלב ובעקב, והאדם צריך להיות שלם בכולם, ונמצא מצות שהם בעקב, והם עיקרים גדולים, כדמצינו בטריפות יש מקום שחותכה וחי' ויש שחותכה ומתה, ולכן בצומת הגידין נטרפה הבהמה, ויתכן לפרש כי מצות צדקה היא התלוי בעקב, והרמז היקום אשר ברגליהם דרשו חז"ל הממון שמעמיד האדם על רגליו, וכ"כ צדק לפניו יהלך כו' לדרך פעמיו, וכן הוא ג"כ בדורות אחרונים שסוף התיקון עתיד להיות על ידיהם".

(ובמ"א הי' כתוב בזה"ל והי' עקב, י"ל ע"ד רמז והי' עקב גימ' צדקה עם הכולל, שהוא במה שאדם נותן מה שדבוק בו, וזהו בחי' עקב ועי"ז תשמעון, ורמז כל היקום כו' דרשו חכז"ל הממון שמעמיד האדם על רגליו, וי"ל ג"כ הפירוש על צדקה): ע"כ.

וע"ע בשפ"א ליקוטים לר"ח אדר בענין מצות צדקה וכו' ד"ה איתא בגמ' כשם משנכנס וכו',

ובסוף הדברים כותב: וי"ל עוד ע"ד הרמז שכ' חז"ל היקום אשר ברגליהם זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו. היינו ע"י מצות צדקה וכמו כן חודש האחרון הוא בחי' תחתונה בכל מאודך" עיי"ש כל הדברים

וראה בספר ליבם של ישראל תולדות האדמו"ר בעל הלב שמחה מגור זצוק"ל (חלק שני ע' שצז)

מה שאמר בלוית רבי גדליה הרץ זצ"ל, ראש ישיבת חידושי הרי"ם "על הפסוק (דברים י"א): 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', דורשת הגמרא (פסחים קי"ט.): 'זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו'. מפרש ה'שפת־אמת' (בליקוטים), שהכוונה היא, לממון שעוסק בו למצוות ולמעשים טובים, שמעמידו על רגליו לעולם הבא". ואם כן - הוסיף רבינו - "הנפטר הדגול, אשר כה הירבה להרביץ תורה ולהעמיד תלמידים, בוודאי שתורתו תעמידו על רגליו לעולם הבא, קל־וחומר מממונו!"

דף קי״ט ע״ב

בגמ׳: עתיד הקב״ה וכו׳ **לזרעו של יצחק** וכו׳.

ובגמ׳ מבואר להדיא דעשו אינו בכלל. והנה בשו״ע או״ח (סי׳ תקצ״א ס״ז) אי׳: ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור כך היא הנוסחא המפורסמת. והמדקדקים לומר לזרע יעקב תזכור משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה ע״כ. ויסוד הב׳ דעות הנ״ל היא, דדעה א׳ ס״ל דעשו אינו בכלל זרע יצחק וא״כ סגי כשאומר לזרעו והכוונה רק לבנ״י. אך דעה ב׳ ס״ל דג״כ עשו בכלל זרע יצחק וא״כ כשיאמר ״לזרעו״ בסתמא גם עשו בכלל, ולכן צריך לפרש ״לזרעו של יעקב״ ע״כ.

ובמג״א הביא הירושלמי דנדרים (פ״ג הלכה ח) דעשו אינו בכלל זרע יצחק וביאר בזה טעם הדעה הא׳. והקשה המג״א: וקשה דהא נתן לעשו קיני, קניזי קדמוני כמ״ש רש״י פרשת דברים, וי״ל דאין זה ירושה ממש כמו בבני לוט ע״ש עכ״ד. ועי׳ בלבושי שרד שם מש״כ לבאר דברי המג״א בזה. ובהגהות החת״ס בשו״ע שם.

וראה בשו״ת הריב״ש (סי׳ ל״ח) באריכות בב׳ הדעות הנ״ל ובשו״ת המבי״ט (ח״א סי׳ רע״ו) בזה אריכות. ובשאילת יעב״ץ (ח״א סי׳ קמ״ד) מש״כ בזה ע״ש. וע״ע בשו״ת המהרי״ט (ח״ב סי׳ ו) שפי׳ דמש״כ לזרעו קאי על אברהם שהזכיר בתחלה ואין עשו בכלל (ועי׳ בנדרים (ל״א.) דהנודר מזרעו של אברהם אין העכו״ם כולם בכלל ע״ש היטב).

ובתשו׳ חתם סופר או״ח (סי׳ קס״ה) הקשה מהגמ׳ בפסחים כאן דמבואר דאין עשו בכלל זרעו של יצחק, ותירץ דהתם קאי לעתיד לבוא. וכתיב אז: ואין שריד לבית עשו. משא״כ היום ע״ש היטב בכל התשובה בענינים אלו ובספר לקוטי חבר בן חיים ח״ב (דף ל״ו.) מש״כ להעיר בדבריו ע״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: עתיד הקב״ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק.

כתב עלה הגאון האדר״ת: בתפלת מוסף של ר״ה ״ועקדת יצחק לזרעו היום תזכור״.

פלפלו הפוסקים אם לומר לזרעו של יעקב או של יצחק. ואביר הרועים הגאון האדיר בעל החתם סופר בתשובותיו הראה לנו בקיאות נפלאה ל׳ חז״ל בפסחים (קיט:) דאמרינן עתיד הקב״ה לעשות סעודה ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, הרי גם בעלי התלמוד תפסו לשון זה, ושפתים יושק.

אמנם יש להתבונן מדוע באמת נקטו שם כן וגם מהו החסד ואיזה יום הוא שיגמל חסדו לזרעו של יצחק.

אמנם ד״ת עשירים במק״א. עפ״י דברי הגמ׳ בשבת (פט:) על הפסוק כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו. עתיד הקב״ה לאמר לאברהם ויעקב בניכם חטאו וישיבו לו ימחו על קדושת שמך, אך יצחק ישיב וכי בני הם ולא בניך וכו׳ ולא עוד אלא וכו׳, וע״ז יאמרו ישראל ליצחק אבינו אתה וכו׳ וכו׳.

ולזה מכוון המליצה הנעימה לזרעו של יצחק, והיינו לעתיד, אולם בתפלת מוסף של ר״ה, אין מקום לזה.

ובילדותי זה לי יותר משלשים שנה אמרתי ד״ז לפני קדושת אבא מארי הגאון החסיד זצלה״ה זי״ע, ואמר קילוס.

(קובץ כנסת הגדולה חלק שלישי ע׳ 85)

★★

בגמ׳: עתיד הקב״ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך ואומר להן איני מברך וכו׳, **אומר לו לדוד טול וברך** וכו׳.

החכם צבי (סי׳ קס״ח) נשאל אם המברך ברכת המזון צריך להחזיק את הכוס, או גם כשאחר מחזיק את הכוס עבורו שפיר דמי.

והשיב החכם צבי דאין נכון לעשות כן, אלא המברך יחזיק הכוס בעצמו, והוכיח כן גם מסוגין דאי ס״ד דיכול אחד להחזיק את הכוס ואחר מברך הו״ל לאברהם לקבל את הכוס ויתן לברך למי שראוי לכך, וסיים אע״ג דיש לדחות, פשטן של דברים הכי הוו.

★★

בגמ׳: נותנין לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך ואומר להן איני מברך וכו׳.

עיין בהגהות יעב״ץ בברכות (מו:) על הגמ׳ שם כי מטא לברוכי אמר ליה נבריך לן מר וכו׳ בוצע מברך.

וכתב יש להקשות דהא אמרינן (לקמן זה) כל שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך מקצרין ימיו. ובלא״ה נמי קשיא מאי טעמא מנע עצמו, הלא גדולה מזו אמרו (לקמן נג: ובסוף נזיר) חטוף ובריך, וכל שכן אם נותנין לו. ובזו י״ל דהוא ס״ל כמ״ד גדול העונה אמן.

וצריך לומר דלא אמרינן שמקצר ימים כו׳ אלא כשנותנין לו לברך כדין, משא״כ כשהוא נותן לו בטעות, שסובר שכן הדין וטעה דהו״ל, גזל ומבעי׳ לשלומי ליה עשרה זהובים, וכן אותה שאמרו חטוף ובריך כשהוא ע״פ הדין קאמר שלא יסרב אבל ימהר לקבלו. א״נ מיירי בשנים שוין דאז כל דאלים גבר וכל הקודם זכה, בין בממון בין המצוה וברכה.

ועיין שלהי פסחים שצדיקים הגדולים לא ירצו לקבל כוס של ברכה, וצריך לומר משום דבמקום שיש שם גדול ממנו לא אמרו, דהו״ל שלא כדין, אע״פ שי״ל משום דלע״ל אין לחוש לקיצור ימים, מ״מ מוכרח מה שכתבתי לעיל, דבחינם ודאי לא יסרבו לקבלו, ואם מפני הטעמים שאמרו שם בלבד, א״כ לא שבקת חיי לכל בריה כי אדם אין צדיק״. עכ״ד.

וכחד תירוצא דהיעב״ץ מובא ג״כ באמרי אמת ליקוטים, וז״ל: הקשה הרה״ג מאוסטרובצה ז״ל הלא אי׳ בגמ׳ ג׳ דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם מי שנותנין לו לברך וכו׳. והשיב דוקא בעוה״ז שייך זה, לקצר שנותיו של אדם, אבל בעוה״ב הלא חיים לעולם.

★★

במשנה: אין מפטירין אחר פסח אפיקומן.

רש״י (לעיל פו.) כתב דהטעם כדי שיאכל הפסח על השובע כדקי״ל למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין. וצ״ע דא״כ הרי גם בחגיגה בעינן שתיאכל על השובע ואיך מביאין עמו חגיגת י״ד בזמן שהפסח בא במרובה, ועיקר הבאת חגיגת י״ד הוא כדי שיאכל הפסח על השובע וכדאיתא לעיל (ע.).

וכתב האדר״ת בשו״ת ביכורי שלמה (ח״א סנ״א) די״ל בדוחק דשאני חגיגת י״ד שהוא רשות ולגמרי טפל לפסח. וע״ע בכלי חמדה (בהעלתך) מה שתירץ בזה.

ובדעת רש״י מבואר דס״ל דדין דלמשחה נאמר גם בחלק הנאכל לבעלים, ודלא כמש״כ התוס׳ בזבחים (עה:), ועי׳ במצפה איתן (פו.).

★★

התום׳ (קכ.) הביאו מהירושלמי דהטעם שלא יבא לשבירת עצם ע״י שתאב לאוכל. וכתב האדר״ת (שם) דלכא׳ י״ל דנפק״מ לדינא בין טעם של רש״י (פ״ו.) דהוא משום למשחה, להטעם של תוס׳, בפסח הבא בטומאה שאין בו איסור שבירת עצם.

עוד כתב דלפירש״י אין איסור בדבר לאכול הפסח כשהוא רעב, אלא הוא הידור לאכלו על השובע, אבל להתוס׳ והירושלמי יש איסור בדבר.

★★

בגמ׳: מאי אפיקומן וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת (בחידושיו שנדפס בקובץ כנסת הגדולה) בפסחים קי״ט ע״ב מאי אפיקומן וכו׳. ושמואל אמר כגון אירדלאי לי וגוזלייא לאבא, ור״ח בן שילא ור׳ יוחנן אמר כגון תמרים כו׳ תניא כוותיה תנאי כונתיהו דר׳ יוחנן כו׳.

והגיה ע״ז הגרי״ב ז״ל שצ״ל אמרו, היינו רחב״ש ור״י אמרו.

ונדפס ע״ז בדפוסי ווילנא הגירסא אמר נכונה, דמילת ורחב״ש קא אדלעיל, וגוזליא לאבא ורחב״ש. ע״ש בשם אב״ד דגאלדינג, והוא הג״ר זאב זצ״ל בעל הגהות בן ארי׳ שבש״ס וילנא החדש.

ובילדותי זה יותר משלשים שנה שמעתי מפה קדוש אבא מרי הגאון זצ״ל שדברי הגרי״ב ז״ל נכונים ולא מטעמיה. שלדברי הגר״ז ז״ל קשה;

א) שמצאנו בשבת (נח.) א״ל שמואל לרחב״ש כולהו רבנן דבי ר״ג לא ליפקו בסרבלי חתימי לבר מינך, דלא קפדת עלך, ולא אמר לבר ממר דלא קפדי על מר, ואם בפניו אמר כן איך יאמר שלא בפניו ורב חנינא.

ב) שגם בברכות (מז.) אמר שמואל לשון זה ואורזליא לאבא. ולא מסיים שם ורחב״ש, ודוחק לומר שאמר זה ב׳ פעמים, ואח״כ נודע לו שגם רחב״ש יאהב גוזליא.

ג) הל״ל לאבא ולרחב״ש.

ולכן נראה ברור שלא כשניהם, אלא שצ״ל ורחב״ש אמר רבי יוחנן. וא״כ א״ש מה שאמר תניא כותיה דרבי יוחנן שעיקר מרא דשמעתא, רבי יוחנן הוא, והכל ניחא שפיר.

ומה מאד נפלאתי לראות עתה בצאת ספר דקדוקי סופרים לאור עולם, הביא שם גי' הש"ס כהגהת אבי מורי זצ"ל ורחב"ש א"ר יוחנן, אשר כוון לזה כחמשים שנה לפנים שלא נודע בעולם.

דף ק"כ ע"א

בגמ': מצה בזה"ז דאורייתא ומרור דרבנן וכו'.

כתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א:

בשפת אמת לפסח [תר"מ] כתב "שמצה פליגי אי בזה"ז דאורייתא וסיפור יצי"מ לכ"ע מדאורייתא". - ולבאר דבריו מנין קבע מסמרות בזה, י"ל בתרתי: א. שחזינן דפליגי כאן רק במצה, ומדלא דיברו מספור יצי"מ זו ראי' שלכו"ע מהתורה; ב. זיל בתר טעמא, הצד שמצה בזה"ז מדברי סופרים הוא משום דכ' על מצות ומרורים כו' שאכילת מצה כרוך עם קרבן פסח, ובזה"ז שאין ק"פ לכו"ע אין מרור מהתורה, ובמצה פליגי [טעם הסובר שמצה הוי מהתורה אי' בגמ' בהמשך הדברים], ולפי"ז ספור יצי"מ שאינו תלוי בקרבן פסח, אין שום צד לומר בו שאינו מהתורה בזה"ז. כל זה נראה פשוט וברור.

אך רבים הקשו, שלכאורה סותר ד"ז גמ' מפורשת [דף קטז:] דאי' אמר רב אחא ב"י סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא בעבור זה וכתיב התם בננו זה כו', ומקשה הגמ' שרב ששת ורב יוסף הוציאו את אחרים באמירת הגדה, ומשני קסברו רבנן [היינו ר"י ור"ש] מצה בזה"ז דרבנן". - ביאור הגמ', דכיון שסברי מצה בזה"ז מדרבנן לכן גם סיפור יצי"מ מדרבנן - ובתקנת חז"ל לא דקדקו בפרט זה, וגם סומא נכלל בחיוב זה - חזינן מפורש שלמ"ד מצה בזה"ז מד"ס סובר שגם סיפור יצי"מ הוי מדרבנן.

ובביאור שאלה חמורה זו נחזי אנן, שבמסקנת הגמ' אי' שתי' הנ"ל אינו נכון כי כל דתקון כעין דאורייתא תקון, ור"י ור"ש שאמרו ההגדה פליגי על דין הנ"ל ולא ס"ל גז"ש זו, וסומא חייב מהתורה בספור יצי"מ, עיי"ש בגמ'.

ונימא לפי"ז שביסוד הענין כבר ראינו בדף קכ. שכל השאלה אם להוי מד"ס תלוי במה שהתורה תלתה מצה ומרור בק"פ, ולפי"ז בסיפור יצי"מ אין שום צד לומר דלהוי מדרבנן, ומה שאי' בדף קטז. עולה רק לפי ההו"א בגמ' שם שיש פטור בסומא משום דלא הוה בעבור זה, היינו שבעבור זה הוא מורה באצבע, וסומא חסר לו ענין זה, ולפי הו"א זו יש לנו למצוא טעם, שלא רק מצה ומרור יהי' דינם מד"ס אלא גם ספור יצי"מ, כי אם נאמר שבזה"ז כיון שאין ק"פ לא רק מרור הוי מד"ס אלא גם מצה, א"כ אין באפשרות להיות מורה באצבע על שום דבר מג' דברים פסח מצה ומרור, וכל א' בזה"ז הוי דינו כמו סומא, כי אין יכול להראות, וזו כוונת הגמ' באמרה סבר מצה בזה"ז מד"ס, א"כ אין לו יכולת להצביע עליה. ולפי מאי דקאי עתה שסומא פטור, א"כ גם זה פטור ממצות ספור יצי"מ, אבל לפי המסקנא שסומא חייב בספור יצי"מ, א"כ אין שום קשר בין מצה בזה"ז לבין ספור יצי"מ.

ומה שנשאר לשאול זה על הגמ' [ולא על השפת אמת], שבגמ' אי' שסברי רבנן שסומא חייב לספר, והיינו דלא דרשי' בעבור זה - ואילו בעל ההגדה דרש מפסוק זה שהמצוה לספר היא רק בלילה, כדכ' בעבור זה, לא אמרתי כו' ואיך יתאימו דברי ההגדה עם הגמ', כנראה הישוב בזה שהלימוד בעבור זה אמור רק כלפי הזמן של הסיפור אבל לא לגבי מי חייב בספור. ע"כ.

דף ק"כ ע"ב

בגמ': דתניא ואכלו את הבשר בלילה הזה ראב"ע אומר נאמר כאן בלילה הזה ונאמר להלן ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה מה להלן עד חצות אף כאן עד חצות וכו', **אמר רבא אכל מצה בזמה"ז אחר חצות לר"א בן עזריה לא יצא ידי חובתו** וכו'.

כתב בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' שפא) דהדבר יפלא, דהרי העברה בארץ מצרים היה ברגע חצות ממש, ואיך יליף לאכילת פסח עד חצות.

וצריך לומר כיון דאי אפשר לאכול בחצות ממש שאין בו המשך זמן כלל ומעשה האכילה צריך המשך זמן, על כרחך הפירוש שבחצות יהיה כבר בשר הפסח נאכל.

וכתב שם שלראב"ע דאכילת הפסח הוא רק עד חצות אז הא דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שישאר טעם פסח בפיו זה רק עד חצות, אבל לאחר חצות דלא הוי זמן המצוה מותר לאכול, וה"ה במצה דאין לאכול אחר האפיקומן, וקאמר רבא דאין לאכול אחר חצות לראב"ע אז אחר חצות יהי' מותר.

ולפי"ז כתב לדינא דמי שבעת הסעודה רואה שהוא קרוב לחצות, יאכל כזית מצה של אפיקומן על תנאי, וימתין עד לאחר חצות וימשיך סעודתו, ואח"כ יאכל שנית כזית מצה ויוצא ממה נפשך, דאם הלכה כראב"ע אז הכזית הראשון היה האפיקומן ואחר חצות שפיר היה מותר לו להמשיך סעודתו אף דאכל האפיקומן וכנ"ל, ואם ההלכה כר"ע דמותר לאכול אפיקומן עד עה"ש, שפיר הכזית מצה הראשון לא היה לשם אפיקומן ורק הכזית השני שאכל בסוף הוא היה כזית האפיקומן, עיי"ש.

★★

בגמ': **ר"א בן עזריה אומר** וכו' **עד חצות** וכו'.

הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל כותב בקובץ כרם שלמה (שנה י' קו' ה' ע' לג):

בתוספתא פ"ה דזבחים דפסח אינו עובר משום נותר עד עמוד השחר. וקשה דבסוף פסחים אמרינן דלראב"ע פסח נאכל עד חצות, א"כ הוי נותר תיכף אחר חצות, כמו בליל ג' אצל שלמים לר"י בזבחים נ"ו ע"ב. וי"ל דהתוספתא אתיא כר"ע דהא דנאכל עד חצות הוא רק מדרבנן, או דאתיא כחזקי' דזבחים נ"ו הנ"ל.

★★

יש להקשות לראב"ע דאסור מה"ת לאכול הפסח אחר חצות, מדוע לא עשו סייג באכילת פסח על זמן קדום. וי"ל שבני חבורה זריזים הם (וא' יזכיר את חבירו), ומ"מ לגבי חצות לא פלוג כבכל הקדשים. עכ"ד.

★★

במנחת חנוך (מצוה כ"א אות א') כותב:

והנה לכאורה צ"ע על הר"מ [בספה"מ עשה קנ"ז], דמונה המצוה לספר בליל ט"ו, מאי המעליותא דליל זה מכל הלילות, הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, עיין ברכות י"ב ע"ב [א"ר אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא וכו']. ע"כ.

והעיר בהנ"ל כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל בקובץ אגרות קודש (אגרת טז):

אולם לר' אלעזר בן עזריה לשיטתו דפסח עד חצות, עיין ברכות דף ט' ע"א ופסחים ק"כ ע"ב ושאר מקומות, וצידד במנ"ח גופיה [להלן אות ב'] דא"כ סיפור יצי"מ בליל פסח עד חצות, וא"כ א"ש דבשאר הלילות המצוה עד עלות השחר ובליל פסח עד חצות.

ובזה אפ"ל לפי מה שנראה מפשטות דברי ר' עקיבא בפסחים ל"ו ע"א שס"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, וכתב הטור או"ח סי' תע"ג דהיינו שתהא לפניו כשאומר ההגדה, וע"ש בב"ח, וי"ל דר"ע לשיטתו (בברכות ובפסחים שם) דפסח עד הבוקר, וא"כ הדק"ל דמה המעליותא בליל פסח על שאר הלילות דמזכירין יצי"מ, וע"כ צ"ל דהחידוש בליל פסח שעונין עליו דייקא, ודו"ק. ע"כ.

★★

בגמ': **ס"ד אמינא הואיל ופסח קדשים קלים ושלמים קדשים קלים מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד אף פסח אוקים לילות במקום ימים ויהא נאכל לשני לילות ויום אחד.**

הרשב"ם פירש דהיינו שנאכל לשתי לילות וגם ביום שביניהם. האור שמח (חמץ ומצה פ"ו ה"א) תמה דאיך ס"ד למימר דפסח נאכל ביום שביניהם והא בקרא כתיב ואכלו את הבשר בלילה להורות דאינו נאכל ביום. ותירץ דודאי חובת פסח אינו יוצא כי אם בלילה הראשונה, אלא דהו"א מ"מ ממשיך לאכול את הקרבן פסח מדין אכילת כל הקדשים אע"פ שאינו יוצא בזה חובת פסח.

★★

בגמ': **הו"א מאי בוקר - בוקר שני** וכו'.

הקשה הגאון ר' יוסף זוסמנוביץ זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י"ג קו' ה' ע' כז):

וקשה לכאורה האיך אפשר לומר מה בוקר בוקר שני, הרי בשבת (דף כ"ד) איתא, אמר חזקי' וכן תנא דבי חזקי' על הא דאין שורפין קדשים ביו"ט משום דאמר קרא והנותר ממנו עד בוקר באש תשרף, והרי כתיב לא תותירו ממנו עד בוקר ומה כתב עוד בוקר, בא הכתוב ליתן בוקר שני לומר שאין שורפין את הקדשים ביו"ט, ומעתה איך נוכל לומר דאי לאו הזה

הוה אמינא מאי בוקר בוקר שני, הרי לפי"ז והנותר ממנו עד בוקר הוא בוקר שלישי, ואיך אפשר לומר כן, בשלמא בוקר שני ניחא, משום דאין שורפין את הקדשים ביו"ט, אבל בוקר שלישי אמאי מבעיא לה, הרי בבוקר שני כבר אינו יום טוב. ע"כ.

★★

בגמ': **אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לראב"ע לא יצא ידי חובתו פשיטא כיון דאיתקש לפסח כפסח דמי** וכו'.

בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקלה) כתב וביאר דמצות אכילת תרומה וכן מצות אכילת פסח וקדשים מתחלת המצוה כבר משעת הגבהת הדבר לאכילה, ואם ההגבהה לא היתה כראוי לא קיים המצוה, והוי כמו הוליך הדם שלא ברגל דהקרבן פסול.

וכתב דלפי זה גם אכילת מצה דחזינן כאן בגמרא דהוקשה לפסח אז מיד בשעת הגבהת המצה מתחלת המצוה.

ובזה יישב דברי הירושלמי דמצה גזולה הוי מצוה הבאה בעבירה, דהכוונה דבשעת ההגבהה הוי מצוה הבאה בעבירה, וא"כ לא קשה קושית הריטב"א בסוכה (לה) דכיון דלעסה קנייה בשינוי.

וכן יישב בזה מה דמברכין "על" אכילת מצה, משום דבשעת הברכה כבר הגביה המצה וכבר התחיל בהמצוה ועל כן מברכין "על" דקאי גם על לשעבר וגם על להבא עיי"ש.

★★

כתב העמק ברכה (סדר ליל פסח ג') דה"נ דלראב"ע אין מצות סיפור יציאת מצרים לאחר חצות, דאין מצות סיפור אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו.

ותמה העמק ברכה לפ"ז על הא דאמרינן בהגדה מעשה בראב"ע ור"ע וכו' היו מסובין בבני ברק והיו מספרין ביציאת מצרים כל הלילה וכו', ולמה השתתף ראב"ע עמם לאחר חצות מאחר דלשיטתו כבר אין בזה קיום מצוה של סיפור יציאת מצרים. וכתב די"ל דלא רצה ראב"ע לפרוש מהם ולנהוג כשיטתו מאחר דהיה באותו מעמד יחיד נגד רבים.

עוד כתב דהא דסיפר כל הלילה, לא משום סיפור אלא משום חיוב לעסוק בהלכות חג בחג, בפסח בהל' הפסח ונכלל בזה גם לדרוש ולעסוק בנפלאות יציאת מצרים, ועע"ש.

ועיין בשפת אמת עה"ת (פסח תר"מ) שכתב שהסיפור של החכמים שהיו מסובין בבני ברק לא היתה בליל פסח, עיי"ש, וא"כ עיקרא דמילתא לק"מ דלא היתה מחמת חובת סיפור יצ"מ בליל פסח.

דף קכ"א ע"א

במשנה: **בירך ברכת הפסח פטר את של זבח.**

האור זרוע (ק"ש כ"ה) תמה לדעת הר"מ דברכה עובר לעשייתן הוא לעיכובא, א"כ איך מברך על הפסח לפני הזבח, והא אין הפסח נאכל רק על השובע.

האדר"ת (ביכורי שלמה ח"א סנ"א) תמה על קושית האו"ז שהרי הר"מ כתב בהדיא (בפ"ח דחמץ ומצה) שאוכל בתחילה את הפסח ואח"כ את החגיגה ואח"כ חוזר ואוכל את הפסח באחרונה.

עוד תירץ האדר"ת דאפש"ל דכוונת המשנה באחד שהגיע לפסח ומברך אי יכול להוציא אחרים האוכלין את החגיגה.

★★

במשנה: **בירך את של זבח** וכו'.

פירש"י ורשב"ם דהאי אכילת זבח היינו חגיגת י"ד הבאה עם הפסח, והרשב"ם הוסיף א"נ נדרים ונדבות שהקריב ערב הפסח ואוכלן בלילי הפסח. המקדש דוד (סוף ענין קרבן פסח) כתב דמש"כ הרשב"ם או נדרים ונדבות, הוא רק לשיטת רש"י (נט.) דס"ל דגם קדשים הנאכלים לבעלים הוא מצות עשה, וע"כ שפיר טעון ברכה, אבל דעת הר"מ נראה בפ"י דמעשה קרבנות דרק קדשים הנאכלין לכהנים אכילתן מצוה. וכן לא כתב בריש הל' בכורים רק בקדשים הנאכלין לכהנים מברך עליהן וכן בפ"ח בק"פ כתב דמברך על אכילת פסח וחגיגת י"ד, וע"כ דמפרש משנתינו לענין חגיגת י"ד לחוד.

וכתב המקדש דוד, דשאני חגיגת י"ד משום דעיקרו לאכילה שיאכל הפסח על השובע, וע"כ שפיר חשיב אכילתו מצוה, אבל שאר קרבנות עיקרן לריצוי וכפרה ולא לאכילה, וע"כ אין מברכין עליהן מאחר דאין באכילתן מצוה.

★★

רשב"ם ד"ה **ברכת הפסח. והאי זבח היינו חגיגת י"ד הבאה עם הפסח, אי נמי נדרים ונדבות שהקריב ערב הפסח ואוכלן בלילי הפסח.**

בטל תורה הקשה איך מותר להקריב נדרים ונדבות בערב פסח, והלא ממעט זמן אכילתן לר"א בן עזריה דזמן אכילת הפסח הוא רק עד חצות, ולאחר הפסח אינו יכול לאכול נדרים ונדבות דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

ובשו"ת אמרי יושר (סי' ד) הביא דהגאון ר' מאיר דן פלאצקי זצ"ל בעל ה"כלי חמדה" תירץ לו על פי דברי האבני נזר (או"ח סי' שפא) דלראב"ע דזמן הפסח הוא רק עד חצות, אז אחר חצות דלא הוי זמן המצוה אין איסור של אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, וא"כ שפיר מותר להקריב נדרים ונדבות קודם הפסח דאינו ממעט זמן אכילתן כי יכול לאכלן גם אחר חצות וכנ"ל, עיי"ש.

ובספר כוכבי אור מכתבי תורה מתלמידי ישיבת חכמי לובלין שנספו בשואה הי"ד, במכתב מהבחור יהודה ארי' קפלושניק הי"ד, הביא קושיא זו מהאדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל על דברי הגמרא ורש"י לעיל (נח ע"א), והבחור הנ"ל תירץ כתירוץ הכלי חמדה זצ"ל עיי"ש.

דף קכ"א ע"ב

בגמ': בעו מיני' פשיטא וכו'.

בשו"ת משנה הלכות להגאון ר' מנשה קליין שליט"א (חלק י' סי' קצה) דן אי אפשר לעשות פדיון הבן ע"י שליח והביא מדברי הרמ"א (יו"ד סי' ש"ה ס"י) הכותב בשם הריב"ש דא"א לפדות ע"י שליח והש"ך והט"ז חולקים ע"ש.

וכתב שם בסו"ד: וכרגע נפל בלבי ראי' להרמ"א והריב"ש ז"ל מגמ' שלהי פסחים רבי שמלאי איקלע לפדיון הבן בעי מיניה פשיטא, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך, שהחיינו אבי הבן מברך או כהן מברך, אבי הבן מברך דקעביד מצוה או כהן מברך דקא מטיה הנאה לידיה לא הוי בידיה, אתי שאל בבי מדרשא וכו' עד הלכתא אבי הבן מברך שתים, ומקשין העולם לשון בעי מיניה פשיטא, דמה דפשיטא ליה לא מיבעיא ליה, והו"ל לומר בעי מיניה שהחיינו מי מברך אבי הבן או כהן עיין צל"ח.

וי"ל דהא קמ"ל, דהמצוה דוקא על האב ולא על שליח ולכן אמרו פשיטא אשר קדשנו במצוותיו על פדיון הבן אבי הבן מברך דאיהו קעביד מצוה, וכיון דהמצוה עליה רמיא דוקא הוא מברך ולא שליח ולא אדם אחר, אבל שהחיינו אפשר דכהן מברך והבן. עכ"פ מבואר מיהו דאבי הבן הוא דקעביד מצוה ולא אחר, וא"כ אחר הפודה דלא קעביד מצוה אינו יכול לפדות דליכא מצוות פדיה על אחר דאל"כ עכ"פ היה לו לומר אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על פדיון הבן, אבי הבן או מי שפודהו מברך, ולשון פשיטא דאבי הבן מברך משמע דוקא אבי הבן דהוא הוא קעביד מצוה.

ונראה לפענ"ד לתת קצת טעם, דבפדיון בכור הוא שאמר הקב"ה כביכול והכיתי כל בכור בארץ מצרים ובכור בני ישראל הציל, והנה במכות בכורות כתיב והוצאתי וגו' אני ולא מלאך אני ולא שרף אני ה', שכביכול הי"ת בעצמו פדה בכורי ישראל ולא ע"י מלאך ולא ע"י שליח, ולכן פדיון הבן נמי צריך להיות באופן כזה להראות הטעם ובעי דוקא בעצמו ולא ע"י שליח. עכ"ד

★★

בגמ': כהן מברך או אבי הבן מברך וכו'.

וכתב הרש"ש כאן: לכאורה קשה, מדוע לא יברכו שניהם, הכהן על הנאתו ואבי הבן על קיום המצוה, ונלע"ד דבאמת פשיטא להו דשניהם צריכים לברך, רק דמיבעי להו מי עדיף לברך ויוציא את חבירו, דומיא דפלוגתא ר"י ורבנן (ברכות מ') במשנה שהיו לפניו מינין הרבה, ובהכי א"ש טפי מאי דסמיך רק אמתניתין דאיירי נמי בכה"ג עכ"ל.

וביאור דבריו, דבמתניתין תני בכה"ג דברכת הפסח פטר את של זבח וכו' דברי ר"י, ור"ע חולק והיינו דמתניתין נמי מיירי בענין שברכה אחת פוטרת השני' או לא וזהו נמי כמו כאן שהך ברכת שהחיינו פוטרת את השני מלברך ודו"ק.

★★

(ולפי"ד הרש"ש יצא, דבאופן שאין אבי הבן מברך כגון כשעשה שליח. א"כ חייב באמת הכהן לברך שהחיינו ודו"ק. אכן למבואר לעיל מהמשנה הלכות שהוכיח מכאן דא"א לעשות שליח אין שייך הנ"ל ודו"ק)

★★

ביאור הספק והו"א והמסקנה בגמ' כתב החתם סופר בשו"ת (יו"ד סי' רצט) דהאיבעי' בגמ' היתה מי עדיף, האב

שהוא מקיים המצוה או הכהן שנהנה, והמסקנא היא עדיף שהאב יברך שכן הוי ברכת המצוות, מהכהן שברכתו ברכת הנהנין בלבד, לכן עדיף שהוא יוציא את הכהן. ע״כ.

והגאון הנצי״ב בעמק שאלה על השאילתות (שאילתא קעא) ביאר באופן אחר את האיבעי׳ והמסקנה.

דהספק היה מי עדיף שיברך להוציא את האחר, האם הכהן דקא מטי הנאה לידיה והוא יברך כי כהן מברך בראש, או אבי הבן דהוא עביד המצוה לכן עדיף שהוא יברך בראש ויוציא הכהן, ומסקנת הגמ׳ דהאב מברך, לא משום שהוא מקיים המצוה אלא מכיון שהוא מברך כבר על פדיון הבן, מברך כבר שהחיינו, אע״פ שלברך שהחיינו על הנאה עדיף מלברך שהחיינו על מצוה, וא״כ לולא שהאב מברך כבר על פדיון הבן, עדיף היה שהכהן יברך ויוציא האב ולא אבי הבן. עכ״ד.

★★

ובצל״ח כאן ביאר באופן נוסף וז״ל:

״עוד נראה לי באופן אחר והוא עפ״י מה שהשיב הריב״ש להשואל, שלכך הנוסח בכאן דמברך בעל, לפי שמצוה זו לא נעשית ע״י אבי הבן לחודיה כמו ציצית ותפילין וסוכה שמצוה נעשית ע״י עצמו לבד אבל מצוה זו נעשית בסיועת הכהן שמקבל הפדיון, וא״כ אפשר דמשום כי ממטי הנאה לחוד לא היה מספקא ליה כלל שיברך שהחיינו דא״כ כל המקבל מתנה מחבירו יברך שהחיינו ובאמת לא שייך שהחיינו בזה כי אם בהגיע לידו כלים חדשים שהוא חשוב אבל לא בשביל זוזי, אבל עיקר הספק הוא, כיון שגם הכהן מסייע במצוה לכך עליו לברך שהחיינו, ואפשר שזה כוונת הגמ׳ דקא מטי הנאה לידי׳ כלומר שאין המצוה נגמרת עד דמטי הנאה לידי׳, וזה כוונתו פשיטא שאבי הבן מברך אקב״ו על פדיון הבן בעל, וצריך לומר הטעם משום דאין המצוה נגמרת ע״י האב לחוד לכך מספקא ליה מי מברך שהחיינו״ עכ״ל.

ולפי״ד הצל״ח צריך לומר דהמסקנא דהאב מברך היא או משום דהוא בין כך מברך, או משום שהוא מקיים את עיקר המצוה ודו״ק.

★★

ויש לציין שעפ״י הרשב״א בשו״ת (ח״א סי׳ שלח) מבואר דאין שייך לכהן ברכת שהחיינו בפדיון הבן ודלא כרש״ש הנ״ל וז״ל הרשב״א:

״שאלת הא דאסיקנא בפדיון הבן דאבי הבן מברך שתים אמאי לא מברך נמי כהן שהחיינו, יברך אבי הבן דקא עביד מצוה ויברך נמי הכהן דמטי הנאה לידיה. תשובה, מסתברא דכהן לא מברך משום דהרי זה כשאר מתנות כהונה דאע״ג דמטי בהו הנאה לכהן לא מברך שהחיינו. ומאן דבעי לה משום דאיכא ברכת שהחיינו כהאי מצוה מספקא לנא מאן מינייהו מברך, ועוד נראה דבענין אחד התלוי בשנים כגון זה שהאב פודה והכהן מקבל פדיונו, אין מברך אלא האחד והרי זה כגון קונה כלים חדשים שלוקח מברך ולא המוכר ואפילו בזיבונא דרמיא על אפיה דמטיא הנאה לידיה דמוכר עכ״ל.

★★

ויש להטעים הקשר של סיום מסכת פסחים לענין פדיון הבן. שהרי אחז״ל (ר״ה י״א ע״א): בניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל וכו׳. וכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל אמר פעם בפדיון הבן, שאביו השפת אמת זצ״ל אמר בעת שבנו (של הא״א) הרה״ק ר׳ מאיר זצ״ל-הי״ד עשה פדיון הבן לבנו: דהנה אחז״ל שכל המצוות שבנ״י עושים, עושה גם הקב״ה, ומצוות פדיון הבן מקיים הקב״ה בזה שיפדה את בנ״י מהצרות והגלות דכתיב: בני בכורי ישראל. זה הוא הפדיון עכ״ד.

וזה הרמז שבסיום מסכת פסחים הקשורה ליציאת מצרים (בה נאמר בני בכורי ישראל) ולחודש ניסן בו נגאל אי״ה, אנו מזכירים מפדיון הבן שיפדה השי״ת את בנ״י אכי״ר.

★ ★ ★