

ספר

"עיונים בהלכה"

עיונים שונים בהלכות
בארבעת חלקי שלחן ערוך

מאה וארבעים ענינים
חלקם בעברית
ורובם המכריע בלועזית

נערך והוכן ע"י הצב"י
הרב אהרן דאום
רב ואב"ד פרנקפורט דמיין

פרנקפורט ענ"מ שנת תשנ"ב לפ"ק

"וממה שראוי שתדענהו, שהאדם אין לו
 לדבר ולדרוש באזני העם, עד שיחזור מה
 שרצונו לדבר בו פעם ושתיים ושלוש וארבע,
 וישנה אותו היטב, ואחר כן ידבר. וכך אמרו,
 עליהם השלום, והביאו ראיה על זה מלשון
 הכתוב: "אז ראה ויספרה הכינה וגם חקרה"
 (איוב כח' כז') ואחר כך: "ויאמר לאדם". הן זה
 נאמר על מה שיצטרך לדבר בו בפיו, ועל מה
 שירשם האדם בידו ויכתבהו-ראוי שיחזירהו
 אלף פעמים אלו יתכן זה."

(אגרת השלמד להרמב"ם)

"והנני מודיע לכול קורא בספר זה שאם
 יקרה בו איזה שגגת היד או הלב יתלה
 הטעות בי ולא ברבותי, ואם באולי ימצא בו
 דבר טוב והגון ידע כי הוא מעזרת האל לבדו
 המלמד לאדם דעת ונותן ליעף כח כי לא
 נעלם ממני מיעוט ידיעתי ומעתה אני מתחנן
 לפני כל לומד בחיבורי זה, שאם יראה בו שום
 פרץ יגדרהו ואם ימצא בו טעות יתקנהו ואם
 חסרון ישלימהו בדעתו ושכלו ואל ישכון
 באהלו עולה ומה' כל תגמולו..."

(מנחת שי, הקדמה)

AVRAHAM CAHANA SHAPIRO
CHIEF RABBI OF ISRAEL

אברהם כהנא שפירא
הרב הראשי לישראל

ב"ה,
ירושלים, ז' חשוון תשנ"ב

מכתב ברכה

כבוד ידידי הרב החשוב והיקר,
מוה"ר אהרן דאום שליט"א,
הרב דקהלת פרנקפורט דמיין יצ"ו

כת"ר הראני גליונות מספרו ההולך ונדפס וראיתי את
חילו לאורייתא בביאור הלכות וסוגיות בכמה וכמה
מקצועות בתורה, ודרכו בסברא ובהסברה נעימה וכבר
פרסם מחידו"ת בקבצים תורניים שונים.

ולא באתי אלא לברך את כבוד ידידי הרב המחבר
שליט"א, שיוזכה לפרסם את כל חידו"ת, ולהוסיף כהנה
וכהנה להגביר חילים בתורה לתועלת הוגי התורה,
ולהפיץ מעינותיו חוצה, בלקוטי הלכות לאנשי קהילתו,
כמנהגו מאז.

ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה מתוך הרחזה ונחת.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה


אברהם כהנא שפירא
הרב הראשי לישראל



MORDECHAI ELIAHU
RICHON LEZION
CHIEF RABBI OF ISRAEL

מרדכי אליהו
הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

ב"ה, י"ז כסליו תשנ"ב
8-234/נ"ב

לכבוד
הרב היקר והחשוב
הרב אהרן דאום שליט"א
רב דקהילת פרנקפורט דמיין
השלום והברכה !
עברתי על חלקו של הספר אותו אתה עומד להוציא
לאור, ואשר חלקו נדפס בחוברות ומאמרים תורניים,
ואשר קראת לו בשם "עיונים בהלכה".
עברתי על המאמר בענין טבילת כלים בשבת המוזכר
בשו"ע או"ח סימן שכ"ג סעיף ז'. נראה לי כי בזמן הזה
שאיננו נוהגים ללכת למקוה לקחת משם מים, ובפרט
בזמן הזה שיש רה"ר דאורייתא. וכאמור כל ההיתר היה
בבאר מים שהיו רגילים לשאוב ממנו מים, והבאר נמצא
בתוך החצר שאין בו דין טלטול. באופן זה התירו שנראה
כלוקח מים לשמוש.

היום אין להקל בדרך שכתב הרמ"א לא בשבת ולא ביו"ט
כי כולם ידעו ואושא מילתא שזה נעשה לשם טבילה,
ולפיכך יש לנהוג כפי שכתב מרן שם.

והנני מברכך שחפץ ה' בידך יצלח, ותזכה להגדיל תורה
ולהאדירה, ולברכה והצלחה בבני חיי ומזוני רויחי,
אכ"ר.


מרדכי אליהו

ראשון לציון הרב הראשי לישראל



ISRAEL MEIR LAU

The Chief Rabbi of Tel/Aviv /Jaffa

1 URI STR., TEL/AVIV 64954

TEL. 03/260271

ישראל מאיר לאו

הרב הראשי וראב"ד ת"א-יפו והמחוז

רח' אורי 1, תל אביב 64954

טלפון 03-260271

ב"ה תל-אביב-יפו א' בטבת תשנ"ב 8.12.91 Tel/Aviv/Jaffa

כבוד

מע"כ הרב אהרן דאום שליט"א
רב דקהילת פרנקפורט דמיין

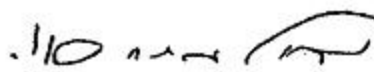
החיים והשלום ורב ישע

הנני לחזקו ולעודדו בעבודתו עבודת הקודש בקרב בני
קהילתו, ולברכו בכל מילי דברכות על ספרו: "עיונים
בהלכה" העומד לצאת לאור בקרוב, אשר בודאי יאותו
רבים לאורו ויתעוררו - בעקבותיו - לעיין בסוגיות שהינו
מעלה.

מי יתן ויפוצו מעיינותיו החוצה, ויזכה להגדיל תורה
ולהאדירה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

יזכה להרבות מקנתו להוציא לאור עוד ועוד חיבורים
תורניים לתועלת בני קהילתו וכלל ישראל.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה


הרב ישראל מאיר לאו

הרה"ר וראב"ד ת"א יפו



"HAPARDES"

Rabbinical Monthly Journal

Rabbi S. ELBERG, Editor

4809 - 14th AVENUE

BROOKLYN, N. Y. 11219

438-0909

438-0910

הרב אהרן דאום, שליט"א, תלמיד חכם צעיר ומבורך בהרבה כשרונות, מצעירי הרבנים האורתודוקסיים בשוויץ, העמיס על עצמו את המשימה האחראית להעביר, בשפה הגרמנית, את יסודות ההלכה המוצקים בהרבה בעיות שהן אקטואליות בחיי היום-יום של היהודי שומר התורה.

הוא בחר בכמה שאלות, שכל יהודי שרוצה לקיים אורח חיים הלכתי בקפידה, בלא לסור מההלכה המקודשת, ידע כיצד עליו לנהוג ולעשות, וכיצד גם לא לעשות, בנוסף לכך, ישנן גם שאלות מסובכות הטעונות בירור יסודי ולכן חשוב למסור את דעת גדולי התורה בעלי הסמכות הדנים בבעיה מכל צדדיה ומגיעים לכלל הכרעה ברורה.

מבחינת הזמן, עקב ההתפתחויות הגדולות של הטכניקה המודרנית, צצו ועלו בעיות חדשות שבשנים עברו לא ידעו עליהן.

הרב אהרן דאום שליט"א קיבל על עצמו תפקיד קשה זה, למסור את עמדתם הברורה של הפוסקים, שדברם מכריע, למסור בדיוקנות את דבר ההלכה של אלה שדנים, מפלפלים ומתאמצים להגיע לבירור הלכה של כל שאלה ושאלה.

הרב אהרן דאום מסתמך ומביא מחברים מוכרים בכלל ישראל, אם מתקופות קודמות ואם מדורנו זה, שדעתם נחשבת כדעת תורה טהורה. הרב אהרן דאום מביא לרוב שתי דעות נוגדות. הוא נוהר לא רק במסירת דבריהם, טעמיהם ונימוקיהם, אלא הוא עצמו לא רוצה להביע אף פעם דעה אישית. הוא מצביע בשפה ברורה על מה שאחרים אומרים אבל הוא נוהר "מלהכניס ראשו בין ההרים הגדולים", להיות בעצמו פוסק ומכריע.

גישה זהירה זו מעידה הן על אחריות המחבר, הן על צניעותו ובעיקר זה מוכיח את יראת שמים שלו, בהתאמצו להשתייך לקטיגוריה של "מיראי הוראה".

גישה זו ניכרת כמעט בכל הנושאים. בין אם הוא מדבר על השאלה למה אשה נשואה חייבת לכסות את ראשה, ובין בשאלה אם יוצאים ידי מצות ביקור חולים בטלפון, השאלה שלאחרונה התחדשה: האם על בנות להדליק נרות שבת-קודש בברכה, או שהוא דן על שאלה מאד חשובה על קדושת בית הכנסת, שלאחרונה, לדאבוננו, הוא מאד מחולל. בית הכנסת שלנו נושא עמו הרכה מיסודות קדושת בית המקדש.

ספרו של הרב אהרן דאום איננו רק עבודת טכנית של ליקוט. הספר מעיד על גדלות התורה של המחבר, על הבנתו, כשהוא יודע שלימות בדיון ובכירור. הוא יודע בהיוק מה לבחור ומה שייך למערכה, והספר נקי לכן מכל טשטוש והענין הנידון יוצא מבורר.

טוב עשה המחבר שלא בחר ענינים שיש להם שייכות לחלק מסוים בשלחן ערוך, אם חלק אורח חיים או חלק אבן העזר. כל תשובה שייכת לחלק אחר משו"ע. וכך באופן זה נעשה הספר תועלתו לצרכי היום-יום.

היהודי שומר התורה, המעונין לדעת את גישת ההלכה לשאלה המסוימת, יכול למצוא בנקל בספר את מה שמענין אותו, את השאלה האקטואלית של היום, את השאלות הנחוצות בחיי היום-יום.

בעל הבית הפשוט רוצה לדעת למה אין מתחתנים בימי הספירה, הוא רוצה לדעת הלכות מסוימות כאשר הוא נוסע לארץ ישראל, נחוץ לו מאד לדעת על דיני עירוב תבשילין או כמה קדושים ימי ראש השנה ויום הכיפורים ולמה הם מעוררים רטט פנימי עמוק כל כך, והאם מותר לאשה לקרוא את המגילה, וכל השאלות הללו אינן אבסטרקטיות, אלא שאלות של יום-יום. היהודי רוצה לדעת בדיוק איך לנהוג כדי לחיות לפי חוקי התורה וההלכה.

שווייץ היא מדינה קטנה, מוקפת הרים גבוהים ונאים המעוררים באדם רגשות של שירה והגות. ומופלא לראות, איך הרים אלה מביאים התעוררות הנפש ותשוקה בקרב אנשים צעירים ללימוד התורה.

יש בשווייץ קבוצות גדולות ושלימות של אנשים צעירים העוסקים בתורה ברמה גבוהה ובנוסחאות שונות ומדריגות שונות והרב אהרן דאום שליט"א הוא אחד מהמיוחדים שהפך את ביתו לבית מדרש פרטי, לומד ומברר שאלות שונות וגם מחדש חידושי תורה.

בדרישת שלום לבבית וברכת כ"ט

קבוצת אלפי ארצות
זכותו של הרב
שמחה עלבערג

שמחה עלבערג

החותם: שמחה עלבערג, יו"ר "אגודת הרבנים של ארצות הברית וקנדה"

יום ג' פרשת "שלח לך", שנת תשמ"ח לפ"ק, ניו יארק - ברוקלין

נ.ב. בינתיים עבר הרב אהרן דאום שליט"א לכהן כרב ואב"ד קהילת פפרימ

Yeshiva University / Office of the President

December 30, 1991

Rabbi Ahron Daum
Jüdische Gemeinde
Westendstr. 43
D-6000 Frankfurt am Main
Germany

Dear Rabbi Daum, *רבי דאום*

I was altogether gratified to review some of your studies in Jewish law and halakhic inquiry – a sampling of the book you hope to publish shortly. I had seen before several of them in leading Torah journals.

Allow me to encourage you in this endeavor. I have no doubt that this work, as indicated from the material you sent me, will constitute a genuine contribution to our contemporary halakhic literature, as it elucidates clearly – for erudite savant as well as learned layman – the often complex and even arcane areas of Jewish law and life.

Methodically and authoritatively, you lead the reader through the pertinent halakhic literature, judiciously weighing different points of view, finally arriving at an objective consensus of the great *Poskim* (decisors) of the past and of the present.

At the same time, you convey almost effortlessly the relevance and significance of your halakhic deliberations for contemporary Jews.

It will be particularly welcomed by the German-Jewish reading audience to which you directly address yourself.

It is a tribute to them that their rabbi is such a talmid chakham!

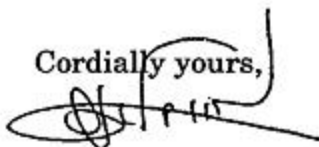
Yeshiva University / Office of the President

I take special pride in the knowledge that you are a *Ben Yeshiva of our Yeshiva*, and that your growth in learning and dedication to Jewish leadership were very much nurtured in our *Beit Midrash*.

I know this pride is shared by all your eminent *rabbeim* and teachers.

We count you among our illustrious *musmakhim* and feel confident that, with the help of the Almighty, as bright as your achievements have been until now, they presage an even more splendid future for you in Torah scholarship and as a shepherd of your people.

Cordially yours,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Norman Lamm', written over a horizontal line.

NORMAN LAMM
President

Monsieur le Rabbin Ahron Daum
Westendstr. 43
D-6000 Frankfurt am Main 1

LA HALAKHA DE NOS JOURS

J'ai lu avec un très vif intérêt quelques uns des textes que mon collègue, le Rabbin Ahron Daum de Frankfort, m'a fait parvenir. Il se propose de les publier dans un ouvrage à paraître prochainement.

La lecture de ces textes m'a permis de constater, avec grande satisfaction, que le Rabbin Ahron Daum était parfaitement informé des problèmes actuels qui se posent dans nos Communautés, nous les retrouvons à peu près partout à travers le monde juif.

Le Rabbin Ahron Daum montre une connaissance très approfondie des principales sources de la Halakha, qu'il s'agisse du Talmud et de toutes les décisions (*Posskim*) à travers le temps.

La rédaction claire de ces articles peut, à coup sûr, éclairer l'opinion de nos fidèles confrontés à des problèmes qu'ils se sont posés de tout temps.

Notre société change. On prétend vouloir être moderne. La lecture de ces articles montre clairement que suivre la Halakha comme l'a fait le Rabbin Ahron Daum, c'est être moderne et permettre aux juifs de cette fin de XXème siècle de résoudre de graves problèmes de conscience, en restant fidèles à ses traditions, sans rien ignorer de la vie de tous les jours.

Qu'il s'agisse de problèmes d'adoption, de conversion au judaïsme, de mariage, de règles alimentaires, de respect

du Chabbath ou des fêtes, ou enfin des rites relatifs à la mort et au respect de la personne humaine, tout a été abordé avec beaucoup de clarté par le Rabbin Ahron Daum.

Je suis convaincu que la publication de son ouvrage rendra d'éminents services à tous les fidèles de langue allemande, en attendant qu'une édition en hébreu puisse voir le jour pour notre très grande satisfaction.

Puisse ce livre connaître tout le succès qu'il mérite.

להקדים תורה ולקבוצ'רה

בהקדמה רבה.



Alain GOLDMANN

JÜDISCHE RUNDSCHAU

Maccabi

La Gazette Juive

Verlag Jüdische Rundschau Maccabi GmbH
Administration, Inseratenannahme
Leonhardgasse 37, CH-4009 Basel, Postfach
Telefon: 061 - 23 85 89
Telex: 63 042

Chefredaktor:
Peter Bollag, lic. phil. I

Rabbiner Ahron Daum, B.A. M.S.
Rabbiner der Jüdischen Gemeinde Frankfurt am Main
Westendstr. 43
6000 Frankfurt/M 1

CH-4009 Basel, Postfach, 2. August 1991

Sehr geehrter Herr Rabbiner Daum,

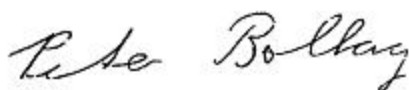
mit grosser Freude habe ich erfahren dürfen, dass die Artikel, welche Sie seit fast einem Jahrzehnt unter dem Titel »Halacha aktuell« regelmässig in der »Jüdischen Rundschau« publiziert haben, demnächst gesammelt als Buch erscheinen sollen.

Es freut mich dies umso mehr, als Sie in Ihren Artikeln jeweils grosse Sachkenntnis und Fundiertheit in Bezug auf das jüdische Religionsgesetz unter Beweis stellen.

Auch mit Ihrer Themenwahl beweisen Sie, dass Sie als Rabbiner in der täglichen Auseinandersetzung den Bezug zur Realität und zum alltäglichen Leben unter Beweis stellen ohne dabei falsche Kompromisse einzugehen. Diese schwierige Aufgabe lösen Sie offensichtlich mit grossem Erfolg, was auch in Ihren Kolumnen zum Ausdruck kommt.

Erfreulicherweise haben Sie sich bereit erklärt, trotz Ihrer grossen Beanspruchung als Gemeinderabbiner, die Kolumne »Halacha aktuell« weiterzuführen, womit die Kontinuität des Forschens und Erklärens im Sinne der Torah in der »Jüdischen Rundschau« gesichert ist.

Ich wünsche Ihrem Buch einen möglichst grossen Leserkreis und freue mich auf die weitere Zusammenarbeit mit Ihnen.



Peter Bollag
Chefredaktor
»Jüdische Rundschau«
Basel

OFFICE OF THE CHIEF RABBI

TELEPHONE: 071-387 1066
FAX: 071-383 4920
CABLES: CHIRABINAT LONDON WC 1

ADLER HOUSE.
TAVISTOCK SQUARE.
LONDON. WC1H 9HN

23rd April 1991

Rabbiner Ahron Daum
Friedrichstr. 27
D-6000 Frankfurt am Main 1
Germany

Dear Rabbi Daum

Thank you for allowing me to see samples of the Halacha comments which you have contributed over the years to the Judische Rundschau of Switzerland.

The pre-war association between our families going back to Koenigsberg, my birth-place, makes it a particular pleasure warmly to commend you on this attractively-written column interpreting the Halacha by essays on topical themes.

In content and style, your work will, I am sure, be appreciated by a wide circle of readers. I am glad that it is now to appear in book form. Happily we live in an age where there is a growing demand for literature of this genre, and I am confident this will be manifested by the response to the publication when it appears.

With warm personal regards and every good wish for much success in your valuable enterprise,

Very sincerely yours,


Lord Jakobovits
Chief Rabbi

ב"ח
אנטווערפען, ו' חשון תשנ"ב
Jacob Jacobsstraat, 22

משרד הרבנות
על יד
הקהלה החרדית
מחזיקי הדת

ששה ימים לחדש מרחשון שנת תשנ"ב

פה אנטווערפען יצ"ו

בשם ה' ובעזרתו ית"ש,

נפגשתי כמה פעמים עם הרב הגדול בתורה הרב אהרן דאום שליט"א, אבל לא היה לי הזדמנות להשתעשע אתו בדברי תורה. אבל עכשיו נפגשתי עם כמה קונטרסיו מספרו והכרתי אותו מתוך כתביו וראיתי שהוא ת"ח גדול היודע לישא וליתן במלחמתה של תורה ולהסיק הלכה למעשה.

מקוה אני שספרו יתקבל בבי מדרשא ויהי לתועלת הן ללומדים והן למורי הוראה.

ממני ידידו המצפה להרמת קרן התורה

חיים קרייסוויירטה

חיים קרייסוויירטה

אב"ד ק"ק אנטווערפען יצ"ו



בס"ד, ז' מרחשון תשנ"ב לפ"ק

יקר סהדותא

הספר הנכבד "עיונים בהלכה" להרב החשוב והנעלה, יקר ערך במעלות ובמדות תרומיות, הרב רבי אהרן דאום שליט"א, הרב ואב"ד דקהלת פרנקפורט דמיין, הוא חידוש בעולמה של תורה בימינו, ספר הלכתי במלוא מובן המלה המופיע בחלקו הארי בשפה הגרמנית, כדי לחבב ולקרב את הזוהר הקורן מתורתינו הקדושה אל חלק ניכר מאחבנ"י דוברי שפה זו.

מעידני עליו על המחבר הנכבד שליט"א שיגע ומצא כדי מדתו בעמלה של תורה, כי כל מי שמעיין בספר זה, יראה בעליל כמה עמל ויגיעה מונח בחיבור זה, בענינים שונים בארבעת חלקי השלחן ערוך, והכל מסודר בסדר נכון, כל השיטות עם המקור שלהם, עד המסקנא האחרונה. עברתי על כל ספרו של המחבר הנעלה שליט"א, ומצאתי לנכון להודיע בשער בת רבים, כי נתקיים בו דברי חז"ל, יגעתי ומצאתי תאמין, וזאת לאחר שבירר וניפה כסולת נקיה את הענינים בהם הוא דן בספרו החשוב.

כדי להשביע את רצונם של בני תורה היקרים די בכל
אתר ואתר, הוסיף המחבר הנעלה שליט"א עוד מספר
חשוב של חידושי תורה ומאמרים בנוסח שיטת הלימוד
הישיבתית ובשפה השווה לכל נפש, וגם שם הראה את
כוחו בתורה, בהבנה ובבקיאות של תלמיד חכם מופלג,
כפי שיראה המעיין.

ואני בברכה שחפץ די' בידו יצליח להגדיל תורה
ולהאדירה, יפוצו מעיונותינו חוצה לשמחת כל בית
ישראל, עד ביאת ינון בב"א.

הכותב וחותם מתוך צפי' לישועת ישראל בכלל ובפרט
בקרוב.

על ידי י"ג-גל

שמואל עקיבא יפה-שלזינגר

רב ואב"ד שטראסבורק יע"א



הקדמה

אודה ה' בכל לבב, ובתוך רבים אהללנו, על שהגיעני עד הלום, לראות את פרי בכורי יוצא לאור עולם.

ספרי זה אשר פי יקבנו בשם "עיונים בהלכה", הוא ספר הלכתי שחלקו מודפס בשפה הגרמנית, וחלקו בלשון הקודש, אשר טפחתי ורבייתי במשך כמה שנים מתוך יגיעה, ומתוך רצון להחדיר בלב האנשים שומרי תורה ומצוות, - המשתמשים בשפה הגרמנית, כשפת חייהם, - את העיון בהלכה, בתקוה שעיי"כ יתמלא תוכן חייהם במדה מרובה של רוחניות, וחיי היום יום, יתעלו מעלה מעלה.

עוד בשבתי על כסא הרבנות בקהלת "ביל" אשר בשווייץ, התחלתי לפרסם מפעם לפעם, מאמרים שונים בעניני הלכה, ובדרך זו המשכתי גם כשעליתי על כסא הרבנות בק"ק פרנקפורט דמיין יע"א. כמו כן נתתי ביטוי למאמרי הלכה ופולפולים שונים בלשון הקודש בירחונים תורניים, ובמשך השנים עלו ונתגדלו עד כדי ספר שלם, ונעניתי לעצת ידידים יקרים, לאסוף את הכל תחת קורת גג אחד, וב"ה שהדבר עלה בידי, ובעזרתו ית' הנני עומד עתה בשער ספרי, ומודה לד' על שעזרני להגיע עד כה.

וזאת למודעי, שאין בדעתי במאמרים אלו לקבוע הלכה למעשה, בבחינת "כזה ראה וקדש", אלא כל כוונתי היא, לתת מקום לעיון ולמחשבה, לכל מי שיעיין בספרי, ולתת את האפשרות גם לבעלי בתים העסוקים ראשם ורובם בעולם המסחר, להתייגע במדת מה בתורתנו הקדושה, ולהתאים את חייהם לאורה של תורה, ולכן רוב רובם של המאמרים עוסקים בהלכות הקשורות בחיי היום יום שלנו.

ועתה בצאת ספרי זה לאור עולם, ובהכנסו לחדרי מלכים, מאן מלכי רבנן, תפלתי בפי, כי דברי יתקבלו באהבה ובחבה

בעיני כל, ובקשתי שטוחה לכל המעיינים בספרי, די בכל אתר
ואתר, כי אם יהיה להם להעיר ולעורר ולהוסיף על מה
שכתבתי ולקטתי, אדרבה ואדרבה, יבואו ויעוררני, והיה אם
משהו יהיה טעון תיקון, נעשה זאת בעזה"י בהוצאה
ובמהדורה הבאה.

ובטרים אשים קצני למילין, הנני מוצא לחובה נעימה להודות
למע"כ אאמו"ר מוהר"ר שמואל יוסף דאום שליט"א, ולאמי
מורתי מרת רבקה שתחי', על כל העזר הכפול בגשמיות
וברוחניות שנתנו ונותנים לי מאז ועד עתה. והנני בברכה, שד'
יהי' בעזרם לראות ולרוות נחת יהודי אמיתי, מכל יוצאי
חלציהם עמו"ש, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ויזכו
לקבל פני משיח צדקנו, בב"א.

וכן הנני מביע ברכה כפולה ומכופלת לרעיתי היקרה מרת
פריידא הינדא שתחי', העומדת לימיני כדי שאוכל להתמסר
לתפקידי הרבניים והתורניים ללא מפריע, ואני תפלה, שנזכה
יחד לרוות נחת ששון ושמחה מילדינו היקרים נ"י.

ובחד פסוקא דרחמי אפיל תחינתי לד', שישלח עזרו מקודש,
לחמותי שתחי', אשת חיל חשובה, מרת סימה פרענקל נ"י,
העומדת לנו לעזר ולאחיסמך בכל עת, ושתזכה לראות
ולרוות נחת ששון ושמחה מכל צאצאיה נ"י, עד בוא ינון,
בב"א.

הכותב וחותם מתוך צפי' לד', שעוד רבות בשנים אוכל
להפיץ על פני תבל את תורת ד', מתוך בריות גופא, וכט"ס.

פרנקפורט דמיין, ר"ח שבט, תשנ"ב, לפ"ק

יום לדתה של בתנו הדסה ימימה שתחי'

אהרן דאום

רב ואב"ד פרנקפורט דמיין

תוכן הענינים:

עמוד ב - ה	א) בענין קטן שהגיע לחינוך
עמוד ו - יב	ב) בענין ברכות עובר לעשייתן
עמוד יג - טו	ג) אם מברכין על הידור מצוה
עמוד טז - יט	ד) בענין טבילת כלים בשבת
עמוד כ - כב	ה) בענין עירוב תבשילין
עמוד כג - כח	ו) גדר חמץ לענין בל יראה
עמוד כט - לא	ז) בענין טמא בקרבן פסח
עמוד לב - לד	ח) בדין אפיית שתי הלחם
עמוד לה - מ	ט) בענין נר חנוכה
עמוד מא - מז	י) בדין חיוב אמירת הלל לנשים בחנוכה
עמוד מח - נד	יא) בגדר ההיתר דשרצים שבמים מכונסים ושבפירות תלושים
עמוד נה - סב	יב) בענין כהן ששמש בטומאה
עמוד סג - סט	יג) בדין איסור כניסה להר הבית בזמן הזה
עמוד ע - פד	יד) בענין כתיבת ספר תורה

בענין קטן שהגיע לחינוך

יומא דף פ"ב. במתניתין: התינוקות אין מענין אותן ביוה"כ אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתיים בשביל שיהא רגילין במצוות. ובתוס' ישנים שם ד"ה בן שמונה בן תשע בא"ד: וא"ת הא דאמרינן בכל דוכתא קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו, השתא חנוכי מתנכין אפרושי מאיסורא מיבעיא, ואומר ה"ר אליעזר ממין דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצוה ולא שיפרוש מאיסורא והא דקרינן הכא חינוך במה שמענין אותו ביוה"כ אין זה אפרושי מאיסורא שמפרישין אותו מלאכול אלא הוא חינוך שמחנכין אותו במצות ועניתם את נפשותיכם. ורבי אומר דחינוך לא שייך אלא באב אבל באדם אחר לא שייך ביה חינוך הלכך נמי אין (ב"ד) נזהרין מלהפרישו ומעשה דהילני המלכה שישבה היא ושבעת בניה בסוכה שמא היה להם אב וחינכם בכך ואפילו לא היה להם אב היתה מחנכם למצוה בעלמא.

והקשה הגרע"א על תירוץ השני דתוס' ישנים דהיתה מחנכם למצוה בעלמא ממה שכי' שם בסוכה דף ב: וכ"ת קטן שאינו צריך לאמו דרבנן ובדרבנן לא אשגחה... כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, מבואר בהדיא דעכ"פ מצוה דרבנן איכא, והניח בצע"ג.

וראיתי להגאון הקהלת יעקב שתירץ מגמרא ברכות דף מ"ח ע"א ממעשה דשמעון בן שטח וינאי המלך דמבואר שם דמי שאכל כזית פת שאינו מחוייב בברכת המזון רק מדרבנן יכול להוציא למי שאכל כדי שביעה דמחוייב מדאורייתא כעובדא דינאי, והקשה שם רש"י מברכות דף כ' ע"ב בקטן שהגיע לחינוך דחייב מדרבנן שמשמע משם שאינו יכול להוציא גדול שמחוייב מדאורייתא, והניח רש"י ב' יסודות: א) דמי שמחוייב בדבר מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה ויכול להוציא אף דאורייתא, ב) קטן שהגיע לחינוך אף מדרבנן אינו מחוייב רק דעליה דאבוה רמי לחינוכיה.

ותוס' שם פליגי על רש"י בתרתי וסברי דמחוייב דרבנן אינו יכול להוציא מי שמחוייב בדבר מדאורייתא דלגבי מדאורייתא לאו בר חיובא הוא, והא דשמעון בן שטח, חתם שאני דבאמת מטעם

ערבות אף שיצא מוציא אלא דבעינן כזית כדי שיהא יכול לומר שאכלנו משלו (דאין אכילה פחות מכזית, עיין ברא"ש פרק ערבי פסחים שהביא ראייה דבעינן כזית למרור מלשון על אכילת מרור), וכתב ג"כ דקטן שהגיע לחינוך שפיר רמיא עליו חיוב דרבנן.

ואם כן אם נניח היסוד שהתוסי' ישנים כתוסי' הנ"ל (דברכות) ס"ל, יכולין לתרץ קושית רע"א ולומר דבאמת במצות חינוך יש בי חיובים, אחד על האב לחנכו ואחד על הקטן לעשות את המעשה מצוה משום חיובא דרבנן, וא"כ אף שלפי התוסי' ישנים החיוב לחנך מוטל רק על האב ולא על האם מ"מ מאחר שיש על הקטן עצמו לעשות את המעשה מצוה וכיון שכל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים משום חיובא דידי' הם יעצו לעשות להם סוכה כשרה אף שאין עליה שום חיוב לחנכם. וזהו כוונת הת"י "שהיתה מחנכם למצוה בעלמא" דהיינו למצוה שמוטל עליהם, דאל"כ מאחר שאין עליה שום מצוה איזה מצוה שייך ביה. אבל לפי דברינו אתי שפיר.

ומ"מ דברי רש"י שם צ"ע, דהא ב' היסודות שהניח שם הם כנגד סוגיא מפורשת בברכות דף כ: דהנה איתא שם: א"ל רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נ"מ לאפוקי רביס ידי חובתן אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרביס ידי חובתן, מאי? ת"ש באמת אמרו חכמים תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו, אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא! ולטעמך קטן בר חיובא הוא אלא הכי במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן (האב) דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.

וכנראה סוגיא זו סותרת ב' יסודות שהניח רש"י, דבהדיא הגמרא אומרת דרבנן אינו מפיק דאורייתא, וגם מהלכה דקטן שאכל שיעור כביצה יכול להוציא את אביו שאכל כזית מפני שאתי דרבנן ומפיק דרבנן, מצינו מבואר דקטן שהגיע לחינוך שפיר מקיים מצוה מדרבנן, ולכאורה צע"ג.

ומה שנראה לומר בזה הוא דהנה איתא שם בראשונים דטעם דנשים בברכת המזון דרבנן הוא משום דכתיב שם על הארץ הטובה אשר נתן לך והארץ לא ניתנת לנקבות (והא דבנות צלפחד, כתב רש"י דחלק אביהם נטלו) או משום דבעינן למימר על ברייתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ונשים ליתנהו לא בברית ולא בתורה (ואמרינן לקמן בברכות דף מה. דמי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו). ואם כן יש לומר דבי חיובי דרבנן איכא, הראשון האיך דהחיוב הוא דרבנן אבל הקיום הוא קיום דמעשה מצוה דאורייתא (למשל מדאורייתא נשים פטורות ממ"ע שהז"ג, אם יהי שיחייבום רבנן על איזה מצוה מהמצוות שתלוי בזמן אי נמי סומא שפטור מדאורייתא לפי דעת תוס' בסוף מס' ראש השנה וחיוב במצות מדרבנן, אף שהחיוב הוא רק מדרבנן מ"מ עצם המעשה מצוה, הוא מעשה מצוה דאורייתא), ויש עוד מצוות דרבנן דגם המעשה מצוה הוא דרבנן (כגון עשיית עירוב וכדומה). אם כן יש לומר דהתם במעשה דשמעון בן שטח מי שאכל כזית אף שהחיוב הוא רק מדרבנן דמדאורייתא בעינן כביצה מ"מ אמירת ברכת המזון הוא מעשה מצוה דאורייתא ואם כן שפיר יכול להוציא אף מי שאכל הביצה ומחוייב בברכת המזון דאורייתא, אבל אם נשים מחוייבות בברכת המזון דרבנן אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובתם דמאחר שבעינן לקיום מצות ברכת המזון דאורייתא ברכת הארץ או ברית ותורה, ואף שיש עליהן חיוב ברכת המזון מדרבנן מ"מ אינו אותו המעשה ברכת המזון שמחוייבין עליו מדאורייתא, והאיך ששניהם החיוב והקיום הם מדרבנן לא אתי דרבנן ומפיק דאורייתא.

וממילא יכולין לומר ג"כ לענין קטן דהא דכתב רש"י שם בדף מה. דקטן אף מדרבנן לא מחוייב, כוונת רש"י דאין בו שום קיום מצוה דאורייתא מאחר דמעשה קטן לאו כלום הוא ורק דעליה דאבוה רמיא לחנוכיה, דהיינו שהמעשה מצוה שהוא מקיים אינו מעשה מצוה דאורייתא רק מצות חינוך (דהיינו שאם הקטן שהגיע לחינוך מברך ברכת המזון אין זה חיוב דרבנן וקיום מעשה מצוה דאורייתא, דמעשה קטן לאו כלום הוא ואם כן המעשה מצוה הוא מעשה מצות חינוך), וממילא מאחר שהמעשה מצוה הוא ג"כ

מדרבנן ודאי אם האב אכל שיעור כביצה אין הקטן יכול להוציא, ורק כששניהם דרבנן אף שבאב יש קיום מעשה מצוה דאורייתא מ"מ מאחר שחיובי שניהם הם מדרבנן לא הקפידו חכמים על כך ושפיר יכול הבן להוציא את האב. ואין כוונת רש"י דאין עליו חיוב כלל, אלא שבאמירת ברכת המזון דקטן יש רק קיום מעשה מצוה דחינוך.



בענין ברכות עובר לעשייתן

בשיע או"ח הלי ציצית סי' חי סעי' י הביא הט"ז ס"ק ט' קושיית הב"י האיד לובשין הט"ק מיד ומברכין אחר שנוטל ידיו הא בעינן עובר לעשייתן ותיי הב"י דהוי עובר לעשייתן למה שמקיים אח"כ כל היום כשהוא לבוש בהט"ק. והט"ז כתב ע"ז וז"ל, ונראה שא"צ לזה דאין שייך כאן עובר לעשייתן דאותה שעה לא הוי חזי, וכ"כ הר"ן ס"פ ג' שאכלו לענין טבילה דמברך אחר המעשה משום דאכתי גברא לא חזי, עכ"ל. והפמ"ג כי דהט"ז הבין מב"י דמצוה שיש לה משך זמן מותר לכתחלה לברך אחר עשייה והוה עובר לעשייתן וכו', וע"ז חולק הט"ז וסובר דאינו מוכרח די"ל דגם כאן בעי לכתחלה לברך קודם לבישה רק כיון דלא אפשר לפי שאינו רוצה לילך ד' אמות בלי ציצית לכן מותר לברך אח"כ, אמנם דוקא בצירוף טעם הב"י שהמצוה מקיים אח"כ ג"כ, דאל"כ קשה הא לא דמי לטבילה ששם א"א בע"א משא"כ כאן דימתין עד שיטול ידיו. ומכח זה הקשה הפמ"ג על הלבוש שכי הטעם דא"א לתיי בפ"ע בלי טעם הב"י, וקשה הלא לא דמי לטבילה מטעם הנ"ל. גם הביא ראוי לט"ז נגד הב"י מהא דנט"י דמברך קודם ניגוב דגם הניגוב חלק מן המצוה ומ"מ דוקא מטעם דרוב פעמים ידיו מטונפות ואסור להזכיר השם אבל אי לא"ה היה מברך קודם נטילה אף דיש לה משך זמן, עכתי"ד ע"ש.

א) ק"ל האיד נפרש דברי הב"י דלכתחלה א"צ לברך מקודם משום דמקיים המצוה אח"כ מ"מ הלא לא בירך קודם עשיית המצוה משעה שלבש עד הברכה. ולא דמי לנט"י שמברך קודם ניגוב דהתם הנטילה והניגוב מצוה אחד ולכן יוצא בזה דמברך קודם גמר המצוה, משא"כ כאן הלא הפסיד שלא בירך על המצוה שקיים קודם הברכה. ועיין במס' שבת (קל"א ע"א) תוס' ד"ה ושויך דכי דציצית אם עבר זמנה בטלה, וז"ל, אבל ציצית ומזוזה בכל יומא מתחייב בהן אפילו קיימם היום חייב לקיימם למחר הלכך כשעבר היום ולא עשאו מצות היום לא יקיים עוד לעולם, עכ"ל. והרי מבואר להדיא כדברנו, וע"כ צ"ל דהב"י נמי בדיעבד קאמר פ"י שאין לו ברירה, דהא א"א לו לברך קודם לבישה בידיים מטונפות לכן יקיים עכ"פ המצוה

דהא ברכות אין מעכבות. אלא דקשיא א"כ לא יברך כלל דהאיך מברך אח"כ שכבר הוא אחר העשייה ולא הוי עובר לעשייתן, וע"ז ת"י הב"י דאח"כ ג"כ יש עשי' חדשה דבכל רגע שלבש בו מקיים מצוה חדשה והוי עובר לעשייתן.

(ב) אמנם זה בודאי אמת דלשי' הב"י אפילו אם הי' ידיו טהורות בעת הלבישה ולא בירך במזיד קודם הלבישה דיכול לברך אח"כ כ"ז שלבש בו כיון שבכל רגע איכא מצוה חדשה. ואף שהביא הפמ"ג ראי' מנטי"י דאי לא טעמא דאסור להזכיר את השם הי' צריך לברך קודם הנטילה [ולפי דברנו עתה ל"ק די"ל דהתם לכתחלה היינו מחייבים אותו קודם נטילה אבל בדיעבד אפשר מותר כ"ז שלא נגב והב"י ג"כ מיירי בדיעבד דוקא אלא אפי' תימא דהתם בדיעבד נמי הי' מעכב אי לא בירך קודם נטילה אי לא טעמא דאסור להזכיר את השם מ"מ] לא דמי כלל לציצית דהתם אין הניגוב מצוה חדשה אלא גמר ממצוה הנטילה ולכן י"ל דצריך לברך קודם התחלת המצוה, משא"כ בציצית בכל רגע מתחיל מצוה חדשה ולמה לא יברך. נמצא בציצית יש לו מעלה וחסרון לגבי נטי", דלגבי לכתחלה פשוט יותר בציצית דצריך לברך קודם שלובש מבנטי"י כיון דלבישת הציצית הוה מצוה גמורה ואינה נמשכת אח"כ דאח"כ הוי מצוה חדשה, משא"כ בנטי"י הנטילה אינו מצוה גמורה עד אחר הניגוב אפשר דא"צ לברך מקודם הנטילה. ולגבי בדיעבד שא"י לברך קודם לבישה או אפי' הזיד ולא בירך קודם לבישה פשוט יותר בציצית דיכול לברך אח"כ מבנטי"י (אי נימא דחייב קודם נטילה) דהא בציצית מתחיל בכל רגע מצוה חדשה, ולכן אע"פ שאין הברכה מועלת למה שקיים למפרע מ"מ מועלת להבא. משא"כ בנטי"י דהניגוב אינה אלא גמר מצוה אפשר דאין מברך כלל אי לאו טעמא דלא היה יכול לברך קודם נטילה דאסור להזכיר את השם ודו"ק.

(ג) וכיון שנתברר לנו דהב"י מיירי בדיעבד ע"כ צ"ל דהט"ז טעמא בפ"ע קאמר ולא בצירוף עם טעם הב"י דאלי"כ הלא אינו חולק כלום כיון דגם הב"י בדיעבד קאמר, ול"ל דנ"מ בהיה יכול לברך בתחלה ולא בירך, דלהב"י מברך אח"כ כמו שפרשנו ולט"ז אינו מברך כיון שהי' אפשר לברך קודם, דזה אינו, דסברת הב"י דיכול

לברך אח"כ הוא כיון שבכל רגע יש מצוה חדשה וגם הט"ז מודה לזה, ע"כ דהט"ז טעם בפ"ע קאמר וכמשי"כ הלבוש, דכיון דא"א לברך בתחלה יכול לברך אח"כ. וכן הוא בהדיא לשון הט"ז, "ונראה דא"צ לזה" פי' דבלי טעם הב"י יכול לברך כאן אח"כ. ותימא על הפמ"ג האיך יתפרש לשון הנ"ל. ועיין ביד אפרים שהעלה בצ"ע פי' הפמ"ג.

(ד) ולפי"ז קשה מה נ"מ בין הב"י להט"ז (בשלמא לדברי הפמ"ג הנ"מ דה"י יכול לברך מקודם אי חייב אי לא, אבל לדברנו הלא הט"ז מודה לב"י אלא שא"צ לטעמו). וכ"ת אין נ"מ, א"כ הול"ל ונראה "עוד טעם" בזה תחת הלשון "דא"צ" לזה, דאז ה"י מורה לנו דאפילו במצוה שאינו מקיים אח"כ מ"מ יכול לברך אחר העשייה כיון שלא ה"י יכול לברך קודם כמו בטבילה. לכן נלענ"ד דהט"ז הורה לנו בלשונו נ"מ גדול בינו להב"י, דכבר כתבנו דלהב"י מברך משום קיום המצוה שמקיים אח"כ לבד, אבל לא משום קיום המצוה מזמן לבישה עד הברכה דכבר עבר ואין מברך עובר לעשייתו. וע"ז חולק הט"ז וטובר דהברכה חל אפי' על מה שכבר קיים קודם הברכה מזמן הלבשה כיון שלא היה יכול לברך מקודם, והוי כמו טבילה שמברך אח"כ על מה שקיים למפרע דהא אח"כ אין עוד מצוה, ודו"ק.

(ה) ולפי"ז ניחא נמי קושיית הפמ"ג על הלבוש דלא דמי לטבילה דהתם א"א אבל הכא אפשר ל"י ליטול ידיו קודם וא"כ למה מברך אח"כ, דהכא נמי המצוה שמקיים בלבישה זו של עתה א"א לו לקיים אח"כ עוד, דאז הוא מצוה אחרת דלא דמי ציצית למצוה אחרת דמקיים המצוה רק בפעם אחד ובשעה א' דאז יכול להמתין עד שיהא ראוי לברכה, כגון בלולב ימתין מליטלו עד שיטול ידיו שיכול לברך עליו, משא"כ בציצית המצוה שיכול לקיים ע"י הלבשה של עתה א"א לו לקיים אח"כ ולכן הוי כמו טבילה דא"א בע"א ויכול לברך אח"כ. [נמצא לפי דברינו, דהט"ז והלבוש נמי צריכין לזה דציצית נוהג בכל עת אלא לא מטעם שכי' הב"י, דלב"י העיקר מה שנוהג אח"כ וע"ז הוא מברך ולדידהו מזה שנוהג אח"כ ג"כ הוי הלבשה שקודם הנטילה מצוה עוברת ושייך לומר דא"א בענין אחר כטבילה והברכה הוי אף על מה שה"י לבוש בו למפרע, ודו"ק].

(ו) אמנם לא זכיתי להבין דברי הלבוש והטי"ז מטעם אחר דהאיק מדמין ציצית לטבילה הלא בטבילה אף שכל המצוה קיים כבר קודם הברכה מ"מ התועלת מן המצוה עדיין יש לו, דהיינו שנעשה ישראל, וכן בנטי"י התועלת מנטי"י שיכול לאכול לחם עדיין נשאר אחר הנטילה לכן שייד לברך אחר העשיי כיון שעדיין נשאר לנו תועלתו, משא"כ בציצית, מה נשאר לו מקיום מצותו שקיים בשעת הלבישה עד עתה. וכיון שלא נשאר כלום על מה מברך, הלא המצוה כבר הלך ועבר לו. וכן ביו"ד סי' י"ט בברכת השחיטה שמברך אחר השחיטה לשי' השיך בס"ק די' עיי"ש, היינו לפי שנשאר לנו תועלת משחיטתו עדיין שהעוף או הבהמה מותר באכילה, משא"כ כאן. וזהו נלע"ד טעם הבי"י שלא רצה לתרץ כמו שתי' הטי"ז והלבוש, והוא נכון בס"ד.

(ז) והנה הגרעק"א ביו"ד סי' י"ט הקשה על הא דפסקו הרמ"א והשי"ך בס"ק די' דעוף הצריך בדיקה שוחטה ובודקה ואח"כ מברך [דבדיקה א"א קודם השחיטה וא"כ לא יברך קודם שחיטה דשמא טריפה הוא והוי ברכה לבטלה] אף דפסקינן כשי' הרמב"ם דאם לא בירך קודם המצוה אינו מברך אח"כ מ"מ הכא כיון דא"א לברך מקודם שחיטה מותר לברך אחריו אחר הבדיקה כמו בטבילה שמברך אחריו כיון דלא הי' אפשר לברך מקודם. והקשה הגרעק"א דלא דמי לטבילה, דהתם לעולם א"א לו לברך קודם טבילה וע"כ היתה תחלת תקנת חז"ל על ברכת הטבילה שיברך לאחריו, משא"כ בשחיטה דצריך לברך מקודם שחיטה אלא דז"א יכול, ומה לו אם שכח ולא בירך מקודם או אם א"י לברך מקודם, דבשכח פסקינן כהרמב"ם דאינו מברך אח"כ, וא"כ הי"ה בא"י נמי לא יהא מברך אח"כ כיון דתקנת חז"ל הי' לברך קודם השחיטה. והביא רא"י לדבריו מהא דב"ק שלא חי' לו מים ושחט או אכל בלי ברכה ואח"כ נזדמן לו מקוה וכי מברך אחר הטבילה כיון שלא הי' יכול לברך קודם השחיטה או קודם שאכל. ובזה דחה דינו של הרמ"א והשי"ך. והנה לשי' הרעק"א נפרך תי' הטי"ז, דהלא גם בציצית תקנת חז"ל הוא לברך קודם לבישה אלא שזה א"י והוי דינו כמו שכח דאינו מברך אח"כ לשי' רעק"א.

ח) אמנם לענין נ"ל שיי' הש"ך ולא יקשה קושית רעק"א. דהנה הן אמת דאי לא היה חיוב לברך קודם המצוה אין נ"מ לנו אם לא בירך מטעם ששכח או מטעם שלא היי יכול דסוף סוף אבד הברכה דהוי אחר עשייתו, וחז"ל תקנו הברכה דוקא קודם עשייתו, ולכן בנידון שהביא הגרעק"א ז"ל בב"ק ששחט ואח"כ טבל אז בודאי אינו מברך אחר הטבילה כיון שהיי עליו חיוב לברך מקודם והפסיד הברכה. אמנם היכא דהמצוה עצמה מעכבת הברכה פיי דבלא קיום המצוה אי"א לברך והמצוה נצרכת שיהא ראוי לברך אז אמרינן דלא חל חיוב הברכה כלל קודם המצוה כיון דקיום המצוה נצרכת שיהא ראוי לברך ע"כ חל החיוב אחר קיום המצוה ולא מקודם. וזה טעמא דטבילה דמברך אחריו לפי שלא חל החיוב קודם הטבילה דהא הטבילה מכשרת הברכה וא"כ הייה בשחיטת העוף אי"א לברך בלי השחיטה מקודם דהא אי"א לברך עד אחר השחיטה וא"כ השחיטה מכשרת הברכה, וע"כ לא חל חיוב הברכה קודם השחיטה אלא אחריי. משא"כ בב"ק ששחט, התם השחיטה לא היתה מעכבת הברכה ולא מכשרת הברכה דהיי יכול לטבול קודם השחיטה כמו אחריי, ואף שלא היי לו מים, מ"מ סיבת עיכוב שלו לא היתה השחיטה אלא סיבה אחרת, וסיבה זו אינו מפקיע חיוב הברכה על המצוה ולכן הפסיד הברכה. ומסתברא מלתא כן, דאילו לדברי רעק"א יקשה כיון שחז"ל תקנו שהברכות הם דוקא עובר לעשייתן ואפיי בדיעבד ואפיי בא"י לברך קודם עשייתו מ"מ מפסיד הברכה א"כ למה הוציאו טבילה מכלל זו ולמה ישנו כלל גדול דכל הברכות עובר לעשייתן. וא"ת מה יעשה גר שטובל, האיך יברך, יעשה מה שיעשה מי ששוחט ספק טריפה וכדומה שמפסיד ברכתו, ומה לי אם לעולם אי"א לברך מקודם במצוה זו ומה לי אם עתה אי"א לברך מקודם. אמנם לדברנו אתי שפיר, שחז"ל תקנו דכל הברכות מברך עליהם בזמן שראוי לברך עליהם, והיינו בכל המצות זמן הראוי שלחם הוא עובר לעשייתן, ואפיי מי שא"א לברך אז כגון ב"ק ששוחט מ"מ זמן הראוי מצד המצוה הוי עובר לעשייתן דהא אילו מצא מים עתה וטבל היי יכול לברך קודם השחיטה. אבל בטבילה או בשוחט סיי טריפה אז זמן הראוי לברכה הוי אחר הטבילה ואחר הבדיקה (דהא אי"א לבדוק בשום אופן קודם השחיטה) וחל אז

החיוב. ובזה יובן למה כתי' הש"ך שיברך תיכף, דלכאורה קי' כיון דבלי"ה אינו מברך עובר לעשייתן מה לי תיכף ומה לי אם שוהה יותר. אלא לפי דבעינן זמן הראוי לברכה, והיינו תיכף אחר הבדיקה שאז נעשה ראוי.

(ט) ועתה נחזור לדברי הט"ז כאן, דלפי מה שנתברר לנו מהא דב"ק ששחט ואח"כ טבל דהאי דיכול לברך אחר המצוה היינו דוקא כשהמצוה מכשרת הברכה יש לראות בציצית מה, דלפי מה שבארנו לעיל טעמא דציצית הוי בגדר לא אפשר בע"א הוא לפי שמפסיד קיום המצוה עד אחר הנטילה, נמצא דאין המצוה עיכוב לברכה אלא מצד אחר יש לו עיכוב שלא נטל את ידיו עדיין וידיו מטונפות, נמצא שאין המצוה הכשר לברכה וחל חיוב הברכה קודם הלבישה, ולא שייך היתרא דא"א בע"א. דאף דא"א מ"מ אין העיכוב מצד המצוה, ודמי לב"ק שאכל או שחט ואח"כ טבל דאינו מברך. ועיין יד אפרים כאן ודו"ק.

(י) אמנם לשיטת הפמ"ג דטעמא דט"ז דא"א בע"א הוא משום שאינו רוצה לילך ד"א בלי ציצית יש מקום עיון אי נימא דהמצוה הוא העיכוב לברכה דהא א"א לו לילך ליטול ידיו לברכה בלי ציצית ונמצא שצריך לקיים מצות ציצית כדי שיוכל ליטול ידיו שיהא ראוי לברכה וממילא לא חל חיוב הברכה עד לאחר הלבישה ונטילה דאז הוי ראוי לברכה, או דלמא כיון דסוף סוף אילו הוי לי' מים במקום שהוא או אם הביאו לו מים לא היה צריך לקיים המצוה קודם הלבישה דהיי' יכול ליטול ידיו קודם, נמצא שאין המצוה עיכוב וחל החיוב עתה קודם לבישה. משא"כ בב"ק ששחט אין השחיטה מביאו כלל לברכה, ויש סברא לכאן ולכאן. אמנם לדינא אין נ"מ באמת אפי' לשיטת הט"ז, דהא הפמ"ג כי' דזה לא מקרי א"א בע"א דהא ע"פ דין מותר לילך ד"א בלי ציצית, וא"כ יכול ליטול ידיו קודם ולברך אח"כ. ולא הוי בגדר א"א בע"א אלא לטעמא דידן שכתבנו דא"א לברך אח"כ לפי שאין המצוה מעכבות ואין מכשרת הברכה. נמצא עוד ת"י על דברי הבי"י שלא כי' כט"ז דא"א בע"א כיון שאין העיכוב מצד המצוה וק"ל.

יא) ועתה נשובה ונחזור עוד אל דברי הרעק"א הנ"ל ביו"ד וניישב שי' הש"ך על פי דרך הראשון שישבנו הבי"י מקושית הט"ז הנ"ל מטעמא דבעינן שיהא נשאר עדיין תועלת המצוה, וכן יש לחלק נמי בין הא דשוחט סי' טריפה להא דבי"ק ששחט ואח"כ טבל. דכבר בארנו לעיל דשוחט ספק טריפה ובודקה הוי תועלת השחיטה עתה אחר הבדיקה, דמכח השחיטה מותר לאוכלה עתה, ובאמת עד עתה לא ה"י תועלת כלום לפי שהי' טריפה, וכן בטבילת הגר הוי התועלת עתה אחר הטבילה שנעשה ישראל ותועלת הזאת נשאר לעולם. משא"כ בב"ק ששחט ואח"כ טבל הלא תועלת השחיטה נגמר מיד בעת השחיטה שאז ה"י ראוי לאכול כולו, ואף אם לא אכלוהו כולו עד אחר הטבילה מ"מ לא נאמר דתועלת השחיטה עתה, דמה לי אם אכלו או אם לא אכלו, לא בתר דידי ובתר הבשר אזלינן, אלא העיקר הוא דכשחל היתר אכילה על הבשר אז הוי תועלת השחיטה דאז נעשה כולה ראוי לאכילה מיד. אבל בעת שטובל אין שום תועלת מהשחיטה נולד עתה שיעשה עלי' ברכה כמו בסי' טריפה שנולד תועלת השחיטה עתה בעת הבדיקה, וכן בטבילת הגר אחר הטבילה נולד תועלת הטבילה. (אמנם בטבילת הגר יש לעיין אי יכול לברך הרבה זמן אחר הטבילה כיון דתועלת הטבילה שיהא ישראל לעולם, נשאר לעולם ולא נגמר לעולם, ואינו כמו שחיתת הבי"ק דעיקר תועלת הוא מיד, וא"כ אז הוי זמן הראוי לברכה וכפי מש"כ לעיל במסתברא מילתא דטעמא דא"א בענין אחר מהני לברך אחר עשייתו הוא לפי שחיוב הברכה חל אחר העשיי'. לפי"ז מסתברא לכאורה הכא דבטבילה בעינן לברך תיכף אחר הטבילה דאז נעשה ראוי. אמנם אינו מוכרת, די"ל כיון דעובר לעשייתו אינו ראוי לברכה אלא לאחר עשייתו אז אפשר לא בעינן תיכף בזמן שנעשה אלא כל זמן שתועלת המצוה נמשך מותר לברך, ודו"ק היטב).



אם מברכין על הידור מצוה

הבית יוסף סימן עדר"ת (והביאו המגן אברהם ריש סימן תרע"ו) פסק דאם שכח והדליק נר אי פחות מן הראוי ידליק עוד ולא יברך כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עש"ה. וכתב ועיין סימן תרנ"א דשם פסק המתבר ד' מינים הללו מעכבין זה את זה שאם חסר לו אי מהם לא יברך על השאר ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם אחד אחד יצא. ובהג"ה שם, דאם סח ביניהם צריך לברך על כל אחד ואחד, והמ"א הביא כתב בא"ח מעשה בהר"מ שנטל לולב ובירך ואח"כ ראה שלא היה שם ערבה וחזר וברך על ערבה. והקשה המ"א מן הלכתא דלעיל דאין צריך לברך על הנר המוסיף משום דברכה עולה על כל הנרות שרצה להדליק, והביא גם מן הרד"א בשם הרמב"ם שאם בשעה שהדליק היה כוונתו על כל הנרות אין צריך לברך ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לפניו עוד נרות מברך בכל פעם. הרי לנו מדבריו דאם לא כיוון בשעת הברכה על כל הנרות צריך לברך עוד הפעם.

אלא שחידוש הוא בעיני דהלא עיקר המצוה נר איש וביתו וא"כ כבר קיים המצוה כשהדליק נר ראשון ולמה יברך הרי אינו מקיים רק המהדרין ואיך יברך על הידור. ובפ"מ הקשה ג"כ קושיא זאת אלא דכתב היאך יכולין לומר רק וצונו הלא כבר קיים המצוה. נראה מדבריו דעיקר קשה ליה ה"צונו" ולא על הברכה ולהלן נבאר זאת.

ולענ"ד נראה לתרץ קושייתם דהיאך יברך הלא הוא רק הידור, דבאמת יש שני מיני הידור מצוה: הראשון, שיש הידור מצוה בשני אתרוגים אחד הוא נקי מכל, ואחד הוא כשר בדוחק, והם מונחים לפניו דאז קי"ל דצריך ליקח הנקי מכל משום זה א-לי ואנוהו, ולשיטת רש"י בסוכה כ"ט ע"ב הוא דאורייתא, ובכגון דא אם בתחלה בירך על האתרוג דאינו נקי מכל ויצא בו ואח"כ הביאו לפניו האתרוג השני דהוא הדר לכאורה אינו יכול לברך, דהא כבר קיים המצוה ואינו יכול לברך על הידור מצוה בפני עצמה דאין בזה עיקר מצוה (וידוע מה שכתבו האחרונים משמ"י דהגר"ז מבריסק וצ"ל דאם יש לאדם שני אתרוגים אי שהוא הדר מאוד אלא שיש בו

חשש פסול כחסר (וכדומה) והשני כשר מצד הדין אלא שאינו הדר ורוצה לקיים המצוה בשנים (דאם ההדר כשר רוצה לצאת בו) אזי כשנוטלם בחג יטול מקודם ההדר שיש עליו חשש פסול דאם יקח מקודם השאינו נקי א"כ כבר יצא בו מה"ת המצוה ומה שנוטל אח"כ ההדר כעץ בעלמא הוא ולא עשה כלום). אבל יש הידור מצוה אחרת, דהיינו כמו הדלקת נר חנוכה דהמצוה היא נר איש וביתו והמהדרין הוא נר לכל אחד והמהדרין מן המהדרין מוסיף והולך והאיך מצינו בשום מצוה שתיקנו חכמים לחלק בין מצוה ובין מהדרין ובין מהדרין מן המהדרין אלא וודאי כשקיום מצות חדלקת נר חנוכה כתקנת חכמים נר איש וביתו ואח"כ הביאו לפנינו עוד נרות אע"פ שקיים המצוה אבל עוד לא קיים מצות מהדרין ומהדרין הוא תקנת חכמים בפני עצמה ויכול לברך על תקנת חכמים דמהדרין.

ומתחלה היה קשה לי למה לא יברך על הידור מצוה. עיין בשאגת אריה סימן נ' ובכמה אחרונים הלא לשיטת רש"י היא דאורייתא ואפילו בדיעבד פסול לולב היבש משום זה א-לי ואנוהו כקושית התוספות סוכה כ"ט ע"ב, א"כ למה לא יברך ולמה יגרע ממנהג דסבירא ל"י לר"ת בסוכה מ"ד ע"ב ד"ה כאן דיכולין לברך על מנהגא. ויותר קשה דבמנחות דף ס"ד ע"א איתא דרבה סבירא ליה דאם שחט בשבת חטאת כחושה אומרים לו לכתחלה להביא חטאת שמינה וישחוט את השמנה משום זה א-לי ואנוהו, הרי לך בפירוש דמשום זה א-לי ואנוהו דחיין בשבת דאורייתא, א"כ למה לא יברך, דהלא ברכה לבטלה אינו כ"א איסור דרבנן לדעת התוספות ר"ה ל"ג ע"א, ואף לדעת הרמב"ם סוף הלכות שבועות (שלמד בו המג"א סימן רט"ו סק"א דהוי דאורייתא), יש מהאחרונים דסוברים דהוא דרבנן. והראה לי אחד בתשובות פרי יצחק חלק א' סימן כ"ג דהידור מצוה אינו שייך אלא בשעה שקיים המצוה אבל לאחר שקיים המצוה היא מעשה בפני עצמה ואינו מוסיף על המצוה, כי כבר קיים המצוה, ולפיכך העלה דאם אחד קיים מצות ד' מינים עם אתרוג הכשר בדוחק ואח"כ הביאו לפנינו אתרוג הדר דלא יטול אתרוג אחר (ואע"פ דעל הילכתא דא יש בכמה אחרונים דלא סבירא ליה כן אבל סברתו נכונה היא). ולפי זה גם קושיתנו לא קשה דממ"נ האיך יברך דאם הידור הוא ענין בפני עצמו הרי כבר קיים המצוה ואיך יברך על

הידור, ואם אינו ענין בפני עצמו אלא הוא המשך המצוה למה יברך, חרי ברכך על עיקר המצוה והברכה עלתה גם על ההידור. ואין ראייה ממנהגא, דמנהגא הוא ענין בפני עצמו ושייך ביי ברכה דאפילו לפירוש רש"י דסבירא ליה דעל מנהגא לא מברכינן אינו סובר דלא מברכינן שום ברכה אלא דאין לברך בלשון "וצונו" כדדייק שם התוס' ואין מזה ראייה דהא טעמא דאין מברכינן על הערבה משום דלא אפשר לומר וצונו. עיין בגליון הש"ס ובר"ן ובחת"ס. וממנחות ג"כ לא קשה כמובן, משום דהוא ממשיך המצוה ואמרינן דעבודה הותרה, בשבת א"כ הרי לענין עבודה הוא כחול ממש.



בענין טבילת כלים בשבת

פסק בשולחן ערוך אורח חיים סי' שכ"ג סעיף ז', מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה, ויש אוסרים, וירא שמים יצא את כולם ויתן הכלי לאינו יהודי במתנה ויחזר וישאלנו ממנו ואין צריך טבילה. וכתב שם הרמ"א, ואם הוא כלי שראוי למלאות בו מים ימלאנו מים מן המקווה ועלתה לו טבילה. ע"כ, ע"ש.

וכתב המגן אברהם בס"ק י"ג, ונראה לי דלא יברך, דאז אינו מוכיח שעושה לשם טבילה, וכן כתב בתשביץ ע"כ, עיי"ש. והמשנה ברורה בביאור הלכה בסי' שכ"ג סעיף ז' ד"ה ימלאנו מים, הקשה, דאם כן באשה נדה דקיימא לן ביו"ד סי' קצ"ז סעיף ב' דמותרות לטבול בשבת, וחטעם משום דנראה כמיקר, ואין אחד מן הפוסקים שיאמר דוקא בלי ברכה, והביא שאח"כ מצא קושיא זו בספר ישועות יעקב, עיי"ש בסי' שכ"ג ס"ק ה'. והנה קושיא זו כבר הקשה אותה בשו"ת אבני מלואים סי' י' בד"ה איברא, עיי"ש. וראה עוד בספר אמרי בינה (אורבאך) בדיני שבת סי' כ"ד שג"כ הקשה כן, ושוב הביא לשו"ת אבני מלואים הני"ל.

ובספר ישועות יעקב הני"ל ומובא ג"כ בביאור הלכה שם, כתב לחלק בין נדה לכלים, דהיות ומנהגנו אצל נשים לברך לאחר הטבילה, על כן בשעת הטבילה לא מינכר, משא"כ בטבילת כלים צריך לברך קודם הטבילה דהיינו עובר לעשייתו, מחזי כמתקן מנא, ועל כן כתב המג"א דלא יברך, עיי"ש. וכן תירץ בהג"ה שנדפסה בשו"ת אבני מלואים הני"ל, עיי"ש. והביאור הלכה כתב על זה, דזה דוחק, דהתינח לשיטת הרמ"א ביו"ד סי' ר' סעיף א', דפסק דמברכת האשה לאחר הטבילה, אבל להמחבר שם, שסתם כדעת רוב הראשונים וכמעט כולם, דסבירא להו דבכל טבילה מברך קודם הטבילה, מלבד בגר דמברך לאחר הטבילה, משום דאכתי גברא לא חזי, היה לו להמחבר להזכיר בבית יוסף שלא תברך, עיי"ש.

והנה הקושיא שהקשה אותה בישועות יעקב ובשו"ת אבני מלואים, הקשה אותה גם הגאון ר' טיאה ווייל בנו של הקרבן התנאל, וכמו שהביא אותה נכדו ר' יעקב ווייל בספרו תורת שבת סי' שכ"ג

ס"ק י"ד, ושם הביא שרבו של זקנו, והוא הגאון ר' יהונתן אייבשיץ ז"ל, תירץ לו כמו שהבאנו בשם הישועות יעקב וההג"ה שבשו"ת אבני מילואים, והוא ר' יעקב ווייל, שם בספרו דחה לתירוץ זה, כמו שדחה הביאור הלכה את תירוצו של הישועות יעקב, עיי"ש. וגם באמרי בינה הנ"ל דחה כן לתירוץ זה המובא בהגה"ה שבשו"ת אבני מילואים.

ובביאור הלכה שם, הביא ראיה לשיטת המגן אברהם, מדברי התוספות ביבמות מ"ו ע"ב ד"ה תקוני גברא, שכתבו בתוך דבריהם, ואע"ג דלענין טומאה שרי לטבול, היינו בשבת, משום דאדם נראה כמיקר, שאני הכא דבעי שני תלמידי חכמים לעמוד אצלו שם בשעת טבילה להודיעו המצוות וכו', הרי לך דחתוסי סבירא להו, דהיכא דמינכר מאיזה טעם שהוא, לא אמרינן דנראה כמיקר, עיי"ש.

ועוד הקשה שם בביאור הלכה על עיקר הדין, איך התירו למלאות מים על סמך זה, מי עדיף מערום, דתנן במס' תרומות פרק א' משנה ה', דאינו תורם, משום דאינו יכול לברך, ועיי"ש מה שחילק, וגם בקושיא זו כבר קדמו באבני מילואים בשו"ת סי' י' ד"ה עוד הקשה, עיי"ש.

ונראה לומר בזה, דמצינו מחלוקת הפוסקים אי בעינן כוונה לטבילה או לא, עיין ביו"ד סי' ק"כ סעיף י"ד וט"ו, ובשי"ך שם ס"ק כ"ח ובטורי זהב שם ס"ק ט"ז י"ז, ורוב הפוסקים סבירא להו דבטבילת כלים לא בעינן כוונה, אולם הב"ח בסוף סי' ק"כ ביו"ד דעה כתב, דלדין דנדה בעי כוונה בטבילה לחומרא, וכמו שנפסק שם ביו"ד סי' קצ"ח סעיף מ"ח ברמ"א, גם בטילת כלים בעי כוונה, עיי"ש. וראה גם בביאורי הגר"א יו"ד סי' ק"כ ס"ק ל"ח שנראה שדעתו מסכימה לדעת הב"ח דבעינן כוונה בטבילת כלים. אבל באמת מעיקר הדין נדה לא בעיא כוונה לטבילה, עיין חולין ל"א ע"א, נדה שנאנסה וכו' ובמחבר ביו"ד סי' קצ"ח סעיף מ"ח, וא"כ ג"כ כלים לא בעינן כוונה לטבילה.

מעתה אפשר לומר, דבמקום שמטביל כלי בערמה בשבת, כוונתו רק לדלות מים, וממילא הוא טהור בעלייתו מן המים, משום דטבילה אין צריכה כוונה, ובאמת אינו מכויין כלל צריך לברך, אבל לשם מצות טבילה אסור למצות טבילה, רק לדלות מים, ולכן ג"כ אינו מכויין, דאסור לטבול בשבת, וכל כוונתו רק לשאיבת מים בעלמא, וממילא הכלי טהור, דלחולין לא בעי כוונה, וא"כ גם הברכה אינה מעכבת, משא"כ בתורם ערום, דמכויין למצות תרומה, צריך לברך לפניו, וכשאינו יכול לברך, אינו רשאי לעשות המצוה בלא ברכה, ומיושבת קושיא זו של הביאור הלכה, ועיין כעין זה כתב באבני מלואים הני"ל ד"ה ולכן נראה.

וא"כ יוצא שבמקום שמברך על טבילת כלים, לא נראה שום הערמה, וניכר שטובל לשם טבילה, וזה באמת אסור בשבת, וזו היא כוונת התשב"ץ והמג"א דלא יברך, כי כל ההיתר בטבילת אדם הוא משום דנראה כמיקר, א"כ הערמה תמיד עמו, וזה לא שייך בכלי רק במקום שנראה שרוצה רק לשאוב ולמלאות הכלי, אולם אם יברך, לא תהיה ניכרת הערמתו, וזה אסור להטביל כלי.

ולפי זה מובן חילק גדול בין נדה לבין כלי, דבשלמא לגבי נדה ששייך תמיד הסברא של נראה כמיקר, וכמו בטבילת אדם, ולכן באמת תוכל נדה גם לברך, כי בברכתה לא מתעלמת הערמה של ניכר כמיקר, ששייך אצלה תמיד, משא"כ בכלים ששם כל ההערמה שרוצה רק לשאוב ולמלאות מים, ואם יברך ממילא נופלת כל ההערמה, וע"כ שפיר כתב המג"א דבטבילת כלים לא יברך בשבת, ולא קשה מנדה שלא הביאו הפוסקים שלא תברך, כי שם זה באמת יכולה לברר, כי תמיד שייך סברא זו של נראה כמיקר, עיין ודו"ק.

וממלא מובנת הראיה מהתוספות ביבמות הני"ל לסברת המג"א, וכמו שרצה להוכיח בביאור הלכה, כי בגר בודאי בעי כוונתו לטבילה, וכשעומדים שם שני ת"ח להודיעו המצוות, מוכח שכוונתו לטבילת גירות, לכן כתבו התוספות שפיר שאסור לגר לטבול בשבת, משא"כ סתם לענין טומאה, שייך נראה כמיקר, עיין שם היטב בתוספות, ועל כן באשה נדה תוכל גם לברך, כי לא ניכר

בברכתה שום דבר, וכמו שכתבנו לעיל, אולם בודאי יודו התוספות
דבכלי אסור לברך, כי הברכה מוכחת שכוונתו לשם טבילה, כי בלי
טבילה אסור להשתמש בכלי לצרכי סעודה אפילו באופן עראי,
ולכן אינו מברך, דאז לא מינכר שהכלי חדש טעון לטבילה, וממילא
עלתה לו טבילה, וצדקו דברי המגן אברהם.



בענין עירוב תבשילין

תנן במשנה במסכת ביצה ט"ו ע"ב, יום טוב שחל להיות ערב שבת לא יבשל בתחילה מיום טוב לשבת, אבל מבשל הוא ליום טוב ואם הותר הותר לשבת, ועושה תבשיל מערב יום טוב וסומך עליו לשבת. ופירש רש"י בד"ה ועושה תבשיל, "לשם ערב", עיי"ש.

ומקשה שם הש"ס, מאי טעמא, [פירש רש"י, למה תיקנו עירוב וכו'], ומשני, אמר רבא, כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב, [וכתב רש"י, מתוך שמערב זוכר את השבת ואינו מכלה את הכל ליום טוב, ובורר מנה לזה ומנה לזה], ורב אשי אמר, כדי שיאמרו, אין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול, [פירש רש"י, לא לכבוד שבת תקנוהו, אלא לכבוד יום טוב], ופריך הש"ס, תנן, עושה תבשיל מערב יום טוב וסומך עליו לשבת, בשלמא לרב אשי, דאמר כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת, היינו דמערב יום טוב אין, ביום טוב לא, אלא לרבא, מאי איריא מערב יום טוב אפילו ביום טוב נמי, וכתב רש"י, לרבא דאמר כדי שיברור, אפילו ביום טוב יעשהו לפני סעודת יום טוב ויש כאן זכירת שבת לברור מנותיו], ומשני הש"ס, אין הכי נמי, אלא גזירה שמא יפשע, [וכתב רש"י, ישכח ולא יערב, משום דטרוד]. עד כאן.

המרדכי במסכת ביצה פרק ב' רמז תרע"א הביא הלכה למעשה וזה לשונו: פעם אחת שכח הרב ר' שמואל מבורנבורק ולא עירב בערב יום טוב ולא נזכר אלא ביום טוב שני, דודאי אין מועיל תנאי כי אם ביום טוב הראשון, והורה שיבשלו בהשכמה ליום טוב הרבה ויותר לשבת, ועוד הורה לעשות עירובי תבשילין עכשיו ביום טוב שני ופוסק בדברי סופרים הלך אחר המיקל, והלכתא כרבא דאמר כדי שיברור מנה יפה לשבת וכו', ופריך אפילו ביום טוב שני נמי, ומשני שמא יפשע, משמע הא לאו הכי יכול להניח ערובי תבשילין אפילו ביום טוב עצמו, וכיון ששכח דאין כאן פשיעה יניח ביום טוב עצמו, עד כאן לשונו.

הבית יוסף באורח חיים סוף סי' תקכ"ז העתיק את דברי הר"ש מבורנבורק שהובאו במרדכי, וחולק עליו וכותב, שאין לסמוך

על הוראה זו להלכה, עיי"ש. גם המרש"ל בים של שלמה עמ"ס ביצה פרק ב' סי' י"ד הביא את הדברים, וכתב דחידוש הם ולא ילפינן מינייהו.

והנה הדבר הוא פלא, שהמרדכי, הבית יוסף והמהרש"ל, כלם כשהעתיקו את דברי הר"ש מבורנבורק, פירשו שלשתם את קושית הש"ס דשמעתין על רבא, שכאילו הוקשתה במפורש לגבי יום טוב שני, כלומר שכאילו הקשה הש"ס, דלרבא, שאליב"י כל הטעם של עירובי תבשילין הוא רק כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב, יהא מותר לעשות את התבשיל לשם עירוב. אפילו ביום טוב שני נמי, ובאמת זה אינו, מאחר דבנוסח הקושיא שבשמעתין נאמר בסתמא, מאי איריא מערב יום טוב, אפילו ביום טוב נמי. וראה שבהגהות ממ"י [מצאתי מנוסח ישן] המודפסות מסביב למרדכי, נאמר דתיבת "שני" נמחקת, עיי"ש. וגם בספר האגודה (להרז"ק מערפורט) בריש פרק ב' דביצה, שהביא את דברי הר"ש מבורנבורק ואת הראיה שלו מקושית הש"ס, לא גרס את המלה שני, וכן בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' תרנ"ד, שהביא את כל המעשה הנ"ל, ג"כ לא גרס את התיבה שני. ועל כן עלינו לחקור מאין לקחו המרדכי, הבית יוסף והמהרש"ל, כי את קושית הש"ס על רבא ניתן לפרש גם על יום טוב שני.

ולכן נראה לי לומר דטעמם ונימוקם של המרדכי, הבית יוסף והמהרש"ל הוא, כי כבר כתב הרא"ש בשמעתין שיש נפקא מינה לדינא בין ב' הטעמים דתקנת עירובין תבשילין, והיינו שלפי טעמו של רבא, כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב, יש צורך לערב דוקא בערב יום טוב, ואינו רשאי להקדים ולעשות העירוב לפני כן, כדי שיוכר באמת שבורר מנה יפה לשבת, אבל לפי רב אשי שהטעם הוא רק כדי שיאמרו שאין אופין מיום טוב לשבת קל וחומר מיום טוב לחול, הרי שיכול לפי זה להקדים ולערב אפילו לפני ערב יום טוב, עיי"ש. וא"כ סברו המרדכי, הבית יוסף והמהרש"ל, גם כן כסברת הרא"ש שאליבא דרבא יש לעשות את העירוב עד כמה שאפשרי קרוב לשבת, כדי שעיי הכנת העירוב תובטח הברירה של מנה יפה לשבת, ועל כן הסבירו הם את קושית הש"ס על רבא, "מאי

איריא בערב יום טוב, אפילו ביום טוב נמי", היינו אפילו "ביום טוב שני" שאז הרי בודאי יזכור לברור היטיב את המנה לשבת. ודו"ק.

ולפי דברינו יש ליישב את דיוקו של הכתב סופר בשו"ת או"ח סי' ע"ח שהקשה איך משתמש הש"ס בתירוצו את הקושיא על רבא, בלשון זה: "אין הכי נמי", אלא גזירה שמא יפשע. והרי סוף כל סוף משום הגזירה הזו אסור לעשות את העירוב ביום טוב, וא"כ הוי ליה להש"ס לתרץ בקיצור, גזירה שמא יפשע, ואיך אומר הש"ס, "אין הכי נמי", דמשמע מלשון זה שהיה צריך להיות מותר לערב ביום טוב, אולם לפי מה שכתבנו, אין הכי נמי, היות ולרבא יש לקרב את עשיית העירוב מה שיותר קרוב לשבת, כדי שיברור מנה יפה לשבת, ולכן באמת היה מותר לעשות העירוב ביום טוב עצמו, סמוך יותר לשבת, אולם כל זה רק בשכח, אבל לכתחילה לא יעשה כן משום דיש לגזור שמא יפשע, ולכן מתאים מאוד לשון הש"ס, "אין הכי נמי". ודו"ק היטיב.



גדר חמץ לענין כל יראה

איתא ברמב"ם פ"ד ה"י ח' תערובת חמץ עוברים עלי' משום כל יראה וכו', וכן כל כיוצא באלו מדברים הנאכלים אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה הרי זה מותר לקיימו בפסח. ושם ה"ט, כיצד עריבת העבדנים וכו' מותר לקיימו בפסח שהרי נפסד והבאיש. ושם ה"י וכן הקילור והרטיה והאספלנית והתריאק שנתן לתוכן חמץ מותר לקיימן שהרי נפסדה צורת חמץ. ושם ה"יא, הפת עצמה שעפשה ונפסלה מאכילת כלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, בגדים שכבסו בחלב חטה וכן נירות שדבקו בחמץ וכיוצא"ב מותר לקיימן בפסח ואין בהם משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת חמץ עומדת עכ"ל.

וצריך ביאור במה תלוי הפקעת דין ב"י וב"י, דלכאורה גדרים שונים נאמרו בהאמור לעיל, דבתערובת חמץ תלוי בראוי למאכל אדם, ובפת שעפשה בראוי לאכילת כלב, ובקיצור וכו' בנפסדה צורת חמץ. ולא עוד אלא שמלשון הרמב"ם מוכח דכולם שייכים להדדי וכלל אחד הם כמוש"כ אחר דין תערובת חמץ כיצד וכו' ואח"כ כתב וכן וכו' ואמר שם בסוף הלכה י' משום נפסד צורת חמץ. וכן מה שכלל יחד ובהלכה אחת דין פת שעפשה באכילת כלב עם דין בגדים שכבסו שבהם נאמר הטעם משום שאין צורת חמץ עומדת.

וכן צ"ב מחלוקת הראב"ד על הרמב"ם בבגדים שכבסו שהראב"ד דימה זה לקופת שאור שיחדה לשיבה וכתב שהכל משום שנפסד מאכילת כלב לאפוקי מטעם הרמב"ם שתלה דין בגדים משום שאין צורת חמץ עומדת ואלו דין קופת שאור שיחדה שפטור מב"י לא הביא כלל בפרק זה אלא הביאו ביחד עם דין עריבה בפרק ב' בין דיני בטול ומה זה שהרמב"ם חילק ביניהם למה שהביא בפרק זה לפטור מהטעמים האמורים.

ונראה בזה בע"ה, דהנה בגמ' מ"ה ע"ב פת שעפשה חייב לבער מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות, והקי' הר"ן מאי שנא מכל איסורי מאכלות דתלוי באינו ראוי לגר, דהיינו שאין אסורים אלא כל זמן שראויים לאכילת אדם, ותירץ הר"ן דהכא שאני דכיון דראוי

לחמץ בו עיסות אחרות וראייתו ממה שאסרה תורה שאור. ונראה ביאור דבריו דמשום כך עדיין מקרי ראוי לאכילת גר עיי' העיסות האחרות שנתחמעו עיי' זה הפת והשאור. כלל דברי הר"ן שסי'ל שדין ב"י דחמץ נמדד בדין מאכ"א ובאסור מאכל דחמץ, וזהו שהקי' מדין ראוי לגר שהוא כלל בשיעורי אסורי מאכל וכל שאינו ראוי לגר כעפרא חשיב לגבי שם מאכל. ונראה לפי' לדעת הר"ן דגם לגבי אסור אכילת חמץ יהי' חייב מעיקר הדין תורה אפי' בפת שעפשה מכל הטעם דראוי לחמע, (ואינו דומה לחרכו דאין האסור אכילה רק משום אחשבי', ולכמה פוסקים אינו רק מדרבנן).

אולם נראה שהרמב"ם חולק על יסוד סברא זו לתלות דין ב"י דחמץ בגדר אסור אכילה ובשם חמץ דאכילה, דמה ענין זה לזה ועיי' בדג"מ סי' תמ"ב לענין חצי שיעור מסתפק ג"כ אי שייך זל"ז, ונראה דסי'ל להר"מ דאע"ג דלענין דין איסור אכילה דחמץ כך הדין דאינו ראוי לאכילת גר אינו בכלל מאכל שאסרה תורה, אבל לגבי ב"י, כיון דסו"ס חמץ הוא גם אם אינו ראוי לאכילה אכתי שם חמץ עלה לגבי ב"י ועל כרחך זה דאיתא בגמ' שראוי לחמע בו עיסות אחרות טעם וגדר הוא לשם חמץ דכל זמן שראוי לחמע נחשב זה עומד לשמוש חמץ ועיי' עובר בב"י (ואלו מה שאסור לאכול, וכדאיתא בר"מ ה"ל י"ב, י"ל שהוא רק משום אחשבי') ומזה יצא להר"מ לפרש התוספתות, המובאות ברא"ש, והן דיני הרמב"ם בהלכות הנ"ל, דין קילור ובגדים וכי' שאינו עובר עליהם בב"י הוא משום שאין זו צורת חמץ וצורת שמוש חמץ. ומהאי טעמא מפרש הר"מ דמה דאיתא בגמ' לגבי פת שעפשה, ת"ר פת שעפשה וראוי לאכילת כלב חייב לשרפו, ממילא מה שעפשה מאכ"כ פטור מב"י, אין זה משום חסרון שם מאכל, דאסור שם מאכל בראוי לאדם תלי' כמבואר, אלא הטעם דעד אכילת כלב עדיין שם צורת חמץ עליו, דכל זה שמוש חמץ הוא, משא"כ בנפסל מאכ"כ נפסדה צורת חמץ. וזהו שכלל הרמב"ם דין פת שעפשה שנפסל מאכ"כ יחד עם דיני התוספתות שהם משום הפסד צורת חמץ.

ונראה לפי' דמש"כ הרמב"ם בדין ב"י בתערובת חמץ דכל שאינו מאכל אדם אינו עובר בב"י ג"כ אין הטעם משום חסרון שם

מאכל ואינו ראוי לגר דמה זה ענין לביי, אלא היינו טעמא דסייל
 לחרי"מ דחמץ בתערובת והוא מעורב במה שעייז אינו מאכל אדם,
 כמוש"כ בערבת העבדנים, דבהיא שעתה שנבאש מאכילת אדם
 עייז תערובת כזו הוי נפסדה צורת חמץ, והוא הטעם שאין כאן ביי,
 כמו שאר ההלכות שנאמרו כאן כמושניית.

ובזה נבין השגת הראב"ד שם בר"מ הל' יא' בדין ניירות שכתב
 על הר"מ שאין טעמו טעם אלא מפני שכבר נפסל מאכילת כלב,
 והוא כמו שאור שיחזו לשיבה וטח בטיט, והוא מפני שסייל
 להראב"ד שיחזו וטח בטיט הוא משום נפסל מאכילת כלב,
 וכמוש"כ הרא"ש ב' טעמים בטח בטיט אי משום יחוד או משום
 אינו ראוי לאכילה, ושם בקב"נ דהחלוק אם צריך טח כולו מכל צד
 לפוסלו מאכילה, וסייל להראב"ד לפי"ז דדין ביי בדין הפקעת שם
 מאכל חמץ תליא כהר"ן ועיי"כ שם חמץ דאכילה ושם חמץ דביי חד
 הוא והיינו טעמא דלא סייל כלל סברת הרמב"ם גדר דנפסד צורת
 חמץ, וסייל דגם טח בטיט וגם פת שעפשה ודיני התוספתות הכל
 באינו ראוי לשם מאכל תליא. (אלא שבזה פליג על הר"ן דהר"ן סייל
 שם מאכל תלוי בראוי לגר ומאכל אדם והראב"ד סייל לעולם דשם
 מאכל לענין אכילה תלוי בראוי לכלב. בעייז סי"ח ור"י בכורות כ"ז
 שלא נאי ראוי לגר אלא בתחילת הוית הנבלה אבל כל שחל שם
 מאכל לא פקע מיניי עד שנפסל מאכ"כ, ויעויי שהראב"ד בהלי
 טומיא, וזש"כ הראב"ד כאן בפ"א ה"ב לכלול יחד שם חמץ לענין
 ביעור ולענין אכילה, ואינו מחלק רק בין חמץ ושאור עיי"ש).

ובזה מתבאר מש"כ הר"ן במלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער
 הוא רק בנסרחה קודם הפסח וביאר כן את הירושלמי, ואלו
 הרמב"ם סתם הדברים ומשמע שלא סייל שום חלוק בזה, והוא מפני
 שסייל להר"ן מה שאינו עובר בביי הוא משום דין המסוים הנאמר
 בזה לבלתי לחול אסור חמץ על כל מה שאינו ראוי לאכילה ולחמע,
 ושפיר י"ל ולחלק בין שכבר חל עליו שם חמץ לענין ביי, דהיינו
 שנסרחה בפסח, שוב לא נפקע חיוב ביעור. או בין שנסרחה קודם פסח
 ומעולם לא יחול עליו חיוב ביעור אבל לדעת הרמב"ם שכמבואר
 סייל דכל שנסרחה בטל צורת חמץ לגמרי ואינו עוד בשם חמץ כלל

והוי כחתיכת עץ או עפר לא שייך לחלק בזה כלל כי מה אכפת שכבר חל על זה דין ביעור סו"ס אין ביעור חל אלא על שם חמץ, וזה אינו חמץ עוד כלל.

וכן י"ל בדעת הראב"ד שג"כ הזכיר את הירושלמי אבל ביאורו בו אינו כהר"ן אלא שהדין חלוקו של הירושלמי לחלק בין נסרחה לפני שהחמיצה או החמיצה קודם, וע"כ שם דעת הראב"ד הוא משום שאחר שהחמיצה וכבר חל שם חמץ ושייך ב"י שוב לא נפקע החלות הזה אף אחר שנסרחה והגיע לשיעור הפוטר מביעור, אבל גם החלוק בזה אינו שייך כלל לדעת הר"מ שע"י הנסרחה נפקע מזה עיקר מציאות ושם חמץ.

והדרינן למה שהרמב"ם לא הביא דין שאור שיחדו לשיבה וטח בטיט בפ"ד בין הפטורים מב"י אלא בפ"ב בדיני בטול, דהר"ם לא ס"ל טעם פטור דטח בטיט משום נפסל ואינו ראוי לאכילה אלא משום דין יחוד, וכמוש"כ הרא"ש בפ"י הראשון, וכמוש"כ הקב"נ שם שטחו רק מעט, כדי שיהי להיחוד שם מעשה, ואין יסוד הפטור משום שאין צורת חמץ עומדת אלא מטעם בטול ויחוד לשיבה, ואפשר ס"ל לשיטתו דאפילו אם יטחו בטיט מכל צד לא מועיל להיות נפסדת צורת חמץ, כי גוף צורת חמץ עומד בצורתה בתוך הטיט, משא"כ להראב"ד סו"ס אינו ראוי לאכלו כמו שהוא. ודו"ק. אבל ודאי חלות מעשה יחוד נחשב כבטול, וכההיא דערבה. ומה שהרמב"ם לא חשב כל הני דפ"ד בין דיני בטול י"ל משום שבכל הני סו"ס צריך למציאות החמץ כדי לעשות התערובת או הרפואה או הדבק, וזה לא נחשב בטול אלולא שאין צורת חמץ עומדת משא"כ בההיא דשאור שיחדו לשיבה או בצק שבסדקי ערבה שאינו צריך אלא לעץ ולא לחמץ בעצם, אלא שמשתמש בחמץ במקום עץ, וזהו ביטול חמץ.

והתוסי מ"ה ע"ב בטח בטיט כתבו דמיירי שראוי החמץ עדיין לאכילה אלא שמועיל היחוד ע"י מעשה הטיחה לפוטרו מב"י, כשיטת הר"מ בזה וכפי הראשון של הרא"ש. אלא שכתבו התוסי שם עוד וז"ל ונראה לר"י דכי היכא דפליגי לענין טומאה

דרבנן סברי דכל הכלים עולים מידי טומאתן בשנוי מעשה ור"י סובר דל"א שנוי מעשה לתקן אלא לקלקל הכי נמי פליגי גבי חמץ עכ"ל, וכבר נתקשו בדברי התוס' במהרש"ל ומהרש"א עיי"ש ובאמת צ"ע עוד כל המשך דבריהם ממה שהתחילו בזה דמיירי שהחמץ של השאור עדיין ראוי לאכילה.

ולפי המבואר בשיטת הרמב"ם דיסוד פטור דב"י תלוי דייהי נפסד צורת חמץ י"ל דאע"ג דהר"מ ס"ל כנ"ל דע"י יחוד אפילו ע מעשה לא נחשב נפסד צורת חמץ וע"כ הוכרח לפרש טעם הדין בזה משום מעשה בטול י"ל דהתוס' ס"ל דגם ע"י יחוד וקביעת השתמשות אחרת שאינו שמוש חמץ מקרי נפסד צורת חמץ, אע"פ שבעצם החמץ לא נשתנה ואפילו עדיין ראוי לאכילה, ולרשב"א ביחוד לבד סגי ולרבנן צריך יחוד ע"י איזה מעשה ג"כ, והרי ע"י היחוד כל חד לדעתו, נחשוב כאלו נשתנה צורת חמץ והוי כחפצא חדש ואינו עוד בגדר חמץ. וזש"כ התוס' דלפ"ז דנתבאר דיסוד הפטור בשאור שיחדו לשיבה הוא משום שפנים חדשות באו לכאן ואינו עוד חמץ, אם כן כמו שבהפקעת שם טומאה מן הכלי תלוי בשנוי מעשה להיות כלי חדש ופרח מניי טומאה הישנה עיי"ז, י"ל אליבא דרבנן דבעינן מעשה, שפיר פליגי רבנן ור"י בפרק במה איזה מין מעשה מהני לעשות שם חדש אי בעי מעשה קלקול דוקא, או גם מעשה תקון מהני ומבוארים היטב דברי התוס'. והוא אי בעי דוקא מעשה טיט שיש בו גם משום קלקול חמץ, או גם מעשה תקון חמץ כל שעושהו לשם יחוד ישיבה מהני.

בזה באנו לבאר הברייתא בגמ' עם פת שעפשה מאכילת אדם וראוי לכלב מטמא טומ"א ונשרפת עם התרומה, ר"נ ס"ל דאינו מטמא טומ"א. וצ"ב במאי פליגי רבנן ור"י, וגם כיון דברייתא בא להשמיענו דפת זו חייבת בביעור מה כללה דין זה ביחוד עם היתר שרפת תרומה מה ענין להשמיענו דין חיוב ביעור עם היתר שרפת תרומה כחולקין.

והנראה ע"פ מה שביארנו דעת הר"מ דגדר פת לענין ביעור לא תלוי בשם אוכל אלא בגדר שם חמץ, זה גופא שקמ"ל הברייתא

דאע"ג דלגבי דין תרומה כבר נפקע דין משמרת תרומותי מאחר שאין ראוי לאכילת אדם ומותר לשורפו משא"כ לענין ביעור עדיין שם חמץ עלה דאע"ג דכבר אינו שם אוכל אכתי לא הוי נפסדה צורת חמץ. וכן לגבי טומאת אוכלין כל שנחתי שם טומאה עלה אינו נפקעת ממנו כל זמן שראוי לכלב, וכמבואר בבכורות כ"ג ושם בתוס' ד"ה ואידך מבואר דחלוק שם אוכל לגבי אסור מדין אוכלין לגבי טומאה, ור"נ דפליג בזה ס"ל דכשאינו ראוי לאדם גם טומ"א פקע מיני, (ואפשר גם לדידי לא משום חסרון שם אוכל דלא בזה תלוי אלא דס"ל דגם פריחת טומאה דין הוא שתלוי בראוי לאכילת אדם. ודו"ק.)



בענין טמא בקרבן פסח

כתב הרמב"ם בפרק ו' מהלכות קרבן פסח ה"ב, טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אע"פ שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב, אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר (במדבר ט, ו) ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, מפי השמועה למדו, ששביעי שלהן היה, ועל זה שאלו אם ישחט עליהן והם יאכלו לערב, ופירש להן שאין שוחטין עליהם. והראב"ד שם בהשגות חולק על הרמב"ם, ומסביר את הפסוק דמיירי שלא טבלו ולא הוזה עליהן, עיי"ש.

והקשו האחרונים על הרמב"ם ממשכת יבמות ע"א ע"ב, דאיתא שם אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה, ערל מקבל הזאה, שכן מצינו באבותינו שקבלו הזאה כשהן ערלים, שנאי (יהושע ד, יט) והעם עלו מן הירדן מעשור לחודש הראשון, בעשירי לא מהילי משום חולשא דאורחא, הזאה אימת עביד להו, לא כשהן ערלים, עיי"ש. והנה משמע מהגמרא, דאילו הוי אמרינן דנמהלו בעשירי, אתי שפיר אף אם ערל אינו מקבל הזאה, משום דעבדי הזאה בעשירי, ואף אם הזאת יום השביעי על כרחך תהוי בארבעה עשר, מכל מקום יכולים לומר דשחטו וזרקו עליהם, והם אכלו את פסחיהם לערב, אמנם לשיטת הרמב"ם הסובר דאין שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו, א"כ אף אם הם נימולו בעשירי, בכל זאת לא היה באפשרותם לעשות הפסח, וא"כ היו הם צריכים לעשות הזאה קודם העשירי בניסן.

ובאופן פשוט אפשר לתרץ, כי התם במעשה שעלו מן הירדן, מדברים בטומאה דרוב ציבור, ועיין שם ברש"י ד"ה הזאה אימת עבוד, שכתב, שרוב ציבור טמאי מת היו, שנטמאו באבותיהן, שכל יוצאי מצרים מתו במדבר ואלו הן בניהם, ועיין שם גם בחידושי הרשב"א, וממילא היות וההלכה היא דיחיד נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין, עיין מסכת פסחים ע"ט ע"א, וא"כ יש לומר, דאף דכל טמא מת בשביעי שלו אין שוחטין עליו, מגזירת הכתוב דנדחה לפסח שני, וכמו שכתב הרמב"ם הנ"ל, אולם רוב ציבור שדינם הוא

שאינם נדחים, ממילא שוחטין וזורקין עליהם בשביעי שלהם, אם טבלו והוזה עליהם.

וראה בספר זכר יצחק (פוניביוז) סי' ע"ה, שהביא קושיא זו על הרמב"ם בשם המשכנות יעקב, שכתב דתמיהה זו כל כך גדולה שאין עליה תשובה, ולדברינו הקושיא מתורצת בפשיטות, ועיין שם בזכר יצחק מה שתירץ הוא. ואף אם תשאל על מה שתירצנו, דמהגמרא שם ביבמות משמע שהיה פסח בטהרה, אולם אפשר לחלק, דבאמת לא היה פסח שהוא נשחט ונאכל בטמאים, אלא דההקרבה והאכילה היתה נעשית בטהרה, ומכל מקום מה ששחטו וזרקו על טבולי יום של טמאי מתים ביום שביעי שלהם, זה היה מדין, שאין ציבור נדחים, ואע"פ כן לא הותר להם לעשות ממש בטומאה, דאף אם נאמר דטומאה הותרה בציבור, מכל מקום במקרה כזה דהטומאה אינה אלא על שעת ההקרבה, לא נאמר שיעשה בטומאה ויאכל בשעת טהרה בטומאה, ולכן עשו פסחיהם בטהרה, וזה מה שעשו הותר להם רק מהטעם שציבור אינו נדחה, ועיין היטיב בלשון הרמב"ם הנ"ל.

והנה הראב"ד שם כשהשיג על הרמב"ם, כתב בסוף דבריו קושיא על הרמב"ם, מהא דהפסוק מעיד שאמרו, אנחנו טמאים לנפש אדם, ואם כהרמב"ם שלאחר טבילה והזאה היתה, איזה טומאה הוי בהו, והכסף משנה שם התפלא על הראב"ד וכתב, ותמהני פה קדוש איך יאמר דבר זה, דכל זמן של העריב שמשן אכתי לאו טהורים נינהו, והאמת הוא שהיה להכסף משנה להקשות על הראב"ד מגמרא מפורשת ביבמות ע"ד ע"ב, וזבחים י"ט ע"ב, דאיתא שם, לגבי מחוסר כפורים דיולדת, וכפר עליה הכהן וטהרה, מכלל שהיא טמאה, וא"כ קודם הערב שמש עדיין נקראים טמאים, ועיין בספר מקור ברוך להגאון ר' ברוך גינצבורג ז"ל חלק א' סי' ג', שעמד על דברי הראב"ד, וכתב לתרץ, דאף הראב"ד יסבור דטבול יום מקרי טמא, מכל מקום טמא מת לא מיקרי, עי"ש.

ואפשר לומר דהראב"ד יסבור כשיטת רבנו חיים המובאת בתוספות במסכת זבחים י"ז ע"א ד"ה טבול יום, שכתב להוכיח מהא

דאמרינן שם בגמרא, דטבול יום מחלל עבודה, וילפינן לה מהפסוק (ויקרא כא, ו) ולא יחללו, ולא אמרינן דמחלל משום דנקרא טמא, ואילו לגבי מחוסר כפורים אמרינן שם בזבחים י"ט ע"ב דמחלל עבודה מהפסוק (ויקרא יב, ז) וכפר עליה הכהן טהרה, מכלל שהיא טמאה, מכאן דמחוסר כפורים נקרא טמא, והחילוק הוא משום דמחוסר כפורים מקרי טמא מטעם דמחוסר מעשה, משא"כ טבול יום לא מחוסר מעשה ושמשא ממילא אתיא, ואף שהתוספות פליגי על רבנו חיים הנ"ל, בכל זאת אפשר דהראב"ד סבור כן ולכן הקשה על הרמב"ם.

עוד יש לומר בדעת הראב"ד על פי מה שכתב מרן הגרי"ז הלוי בהל' פרה אדומה פרק ד' ה"ה' בשם אביו הגרי"ח מבריסק, לפרש פיסקי הרמב"ם, שפסק בהלכות פסולי המוקדשין פרק י"ח הלכה י"ד דמי שאוכל קדשים אחר שטבל קודם שהעריב שמשו וקודם שהביא כפרתו לוקה, ובפרק ג' ביאת מקדש ה"ט פסוק שמחוסר כפורים שנכנס למקדש לוקה רק מכת מרדות מדרבנן, ויש להבין מאי שנא אכילת קדשים דלוקה משום טומאה ומאי שנא ביאת מקדש דלוקה רק מדרבנן, וכתב הגרי"ח לחלק, דבטבול יום אין בו טומאה ממש, אלא פסול טומאה, ולכן לענין אכילת קדשים תלוי בדין פסול טומאה, וזה אית ביה אף בטבול יום, אבל ביאת מקדש תליא באיסור, ולא יטמאו את מחניהם, היינו שחייבים על שמכניסים טומאה במקדש, וטבול יום אין בו טומאה ממש ולכן חיובו הוא רק מדרבנן, עיי"ש. ובוזה נבוא להסביר ד' הראב"ד, היות וטבול יום הוא רק פסול טומאה ולא טומאה ממש, לכן תמה על הרמב"ם מהפסוק, אנחנו טמאים לנפש אדם, ואילו היו הם רק פסולי טומאה, מכיון דטבלו והוון, איך אמרו על עצמם, טמאים אנחנו לנפש אדם, והלא באו לשאול האם יש עליהם פסול לענין להקריב הפסת, ואם משום דיש עליהם פסול לגבי אכילת קדשים, אכתי מנא להו לומר שגם על הקרבה הם פסולים, אלא על כרחך דטמאים ממש היו, והרמב"ם סבירא ליה, דבטבול יום יש בו טומאה ממש, לכן כתב אף שטבלו והוון עליהם, בכל זאת טמאים היו ונדחו לפסח שני, עיין היטב ודו"ק.



בדין אפיית שתי הלחם

איתא במס' מנחות (צ"ד ע"א) במשנה, שתי הלחם נילושות אחת אחת ונאפות אחת אחת, לחם הפנים נילושות אחת אחת ונאפות שתיים שתיים.

ובפירושה של משנה זו יש להסתפק, מהו הפירוש "ונאפות אחת אחת, ונאפות שתיים שתיים", האם הכוונה על התחלת האפייה, דהיינו הנתינה לתוך התנור, שבשתי הלחם יש לשום בתנור אחת אחת ובלחם הפנים שתיים שתיים, או הכוונה שכל משך זמן האפיה, יהיה כך, עוד יש להסתפק, האם הכוונה ונאפות אחת אחת בשתי הלחם, היינו דווקא אחת אחת ולא שתיים שתיים, או הכוונה אפילו אחת אחת. וספק שלישי, אם הכוונה של אחת אחת בא לאפוקי עוד אחת של שתי הלחם, אבל עוד אחת של לחם חולין יחד עמה לא ממעטים מזה, או שאף עוד אחת של חולין ג"כ ממעטים.

והנה ראיתי בקרן אורה למנחות שם, שכתב שאין כוונת המשנה אלא שהנתינה לתוך התנור תהיה אחת אחת ושתיים שתיים, והוא מדייק כן מהלשון האמור בלחם הפנים (ויקרא כ"ד ו') ושמת "אותם" ובגמרא במנחות שם למדו ש"אותם" משמעו שתיים, ושימה היינו שימה בתוך התנור, אבל האפייה היא כולן כאחת בין בשתי הלחם ובין בלחם הפנים. והקרן אורה הביא ראיה לדבריו ממה שאמרו שם, שהתנור מקדש ללחם, ואם נאמר שאין נאפות כאחת היאך התנור מקדש, הרי כלי שרת אינם מקדשים אלא כשהם מלאים, היינו כל השיעור המלא, כל אחד כפי שיעורו, וכדמבואר במס' זבחים (פ"ח ע"א) ועיי"ש היטיב ברש"י, אלא בודאי שבאמת נאפות כולם ביחד, ולא אמרו במשנה אלא על השימה לתנור שתהיה אחת אחת בשתי הלחם ושתיים ושתיים בלחם הפנים.

ואפשר להביא ראיה לדבריו של הקרן אורה מלשון התורה כהנים בפרשת אמור (בפרק י"ח), ומנין שירדו לתנור שתיים שתיים, תלמוד לומר ושמת אותם, יכול אף שתי הלחם ירדו לתנור שתיים, תלמוד לומר אותם, זו נאפית שתיים שתיים ושתי הלחם נאפים אחת אחת, הרי שאמרו בלשון "ירדו לתנור" בין בלחם הפנים ובין בשתי

הלחם, ומשמע כהקדן אורה הנ"ל, שעיקר הקפידא היא על הנתנה לתוך התנור בלבד, ומה שסיימו בתורת כהנים בלשון נאפית שתיים שתיים וכו' צריך לומר שהכוונה על תחילת האפייה.

ובפירוש רבינו הלל לתורת כהנים שם, פירש פירוש חדש בזה, תלמוד לומר ושמת אותם, דהיינו כשרודן מן התנור ונותנם לדפוס יהיו אותם דהיינו שתיים, דאין אותם פחות משתיים, מכלל דבתנור נמי הוו שתיים כשאפויים וכו', וא"כ לפי דבריו אין הכוונה כלל על השימה לתנור, אלא על השימה לתוך הדפוס כשמוצאם מהתנור, וממילא אנו יודעים מזה שכשנאפו בתנור היו שתיים, ועל פי פירושו תתיישב היטיב קושית התוסי' במנחות שם, ד"ה ושמת אותם בדפוס, והקשו התוספות וא"ת והא אפיקתיה לומר שאפייתן שתיים שתיים, ועי"ש מה שתירצו, ולפי דברי רבינו הלל מעיקרא לא קשה מידי שגם באפייתן שתיים שתיים הכוונה של ושמת על השימה בדפוס אחר הרדייה מן התנור וממילא ידעין שבתנור היו שתיים שתיים, על כל פנים אנו רואים מפירושו בתורת כהנים שבשמך כל זמן האפייה יהיו שתיים שתיים בלחם הפנים ואחת אחת בשתי הלחם, ודלא כהקדן אורה.

ובאמת הדבר מפורש בתוספתא מנחות (פרק י"א ה"ב), תנור היה לה כמין מזרת-כוורת מרובע, של שתי הלחם היה מחזיק אחת ושל לחם הפנים היה מחזיק שתיים, ע"כ. הרי מפורש שכל התנור לא היה מחזיק אלא אחת בשתי הלחם ושתיים בלחם הפנים, וא"כ אי אפשר לומר שרק בהורדה לתנור הקפידה היא על השיעור אלא על כל זמן האפייה.

ומתוספתא זו נוכל לבוא גם לפשוט את הספק השני, דהנה בספר טהרת הקודש על מנחות (צ"ה ע"א) ובחזון איש מנחות (סי' כ"ו אות ה') שניהם נתכוונו לאותו דבר לומר פירוש חדש בנאפות אחת אחת של שתי הלחם, שאין הכוונה כלל שדוקא אחת אחת ולא יותר, אלא הכוונה שמותר אפילו אחת אחת, וכלפי מה שבלחם הפנים נאמר ושמת אותם, ולמדנו דוקא שתיים שתיים, ולא פחות, למדנו שוב מאותם למעט שתי הלחם, שבשתי הלחם אין

החיוב בשתיים שתיים, אלא מותר אף באחת אחת, עיי"ש בדבריהם.

אבל מתוספתא מנחות הנ"ל מוכח שהכוונה דוקא אחת אחת, שאם לא כן למה עשו תנור כזה שאינו מחזיק אלא אחת, ודו"ק. וכך מצאתי מפורש בקרית ספר להמב"ט (תמידין ומוספין פ"ח) שכתב ומדלא כתוב ושמתם אלא אותם אתא לאפוקי שתי הלחם שלא יאפו אותם שתיים אלא אחת אחת.

ובספק השלישי כבר עמד על כך במנחת חינוך (מצוה ש"ז) וכתב מסברא, שדוקא כשהאחרת היא ג"כ של שתי הלחם אסור, אבל אחרת של חולין מותר, והוכיח שגם הפליתי סובר כן, שכך הקשה הפליתי (סי' ק"ח) למה אין שתי הלחם דוחה יו"ט, הלא אפשר לאפות יחד עם שתי הלחם לחם של חול כדי שעל ידי זה יהיה נאפה יפה זה של חול, וכאותה שאמרו, ממלאה אשה כל התנור פת כו' כדי שתהא הפת נאפה יותר יפה, הרי סובר הפליתי שעם עוד אחת של חול מותר וא"כ סוברים הפליתי והמנחת חינוך, שאחת אחת היינו לאפוקי עוד אחת של שתי הלחם דוקא.

ובחידושי תפארת יעקב על המשניות וילנא (מנחות סוף פ"י) הקשה על הפליתי והמנחת חינוך מהגמ' במס' חולין (לי"ב ע"א) שאמרו שם לגבי פרה שאסור לשחוט אחרת עמה, ואמרו שם שאפילו אחרת של חול אסור, וא"כ אף כאן כן.

ואם נאמר כהקדן אורה הנ"ל לא קשה מידי, שמעולם לא נאסר כלל להיות נאפה ביחד עם שתי הלחם עוד לחם, שרק על הנתונה בתנור בלבד היא הקפידא, אלא שכבר הוכחתי לעיל שלא כהקדן אורה, וא"כ דוקא עוד אחת של שתי הלחם אסור לאפות יחד, אבל עם עוד אחת של חולין מותר, וא"כ יש להבין את קושיית התפארת יעקב מהגמרא דחולין בפרה.



בענין נר חנוכה

שבת דף כא: ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה מכאן ואילך פוחת והולך ובי"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דבי"ה כנגד ימים היוצאין, ותד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דבי"ה דמעלין בקדש ואין מורידין, ע"כ.

ויש לדקדק בו טובא, חדא כשעושה מצות הדלקת נר חנוכה באופן מהדרין דהיינו שמדליק נר לכל אחד ואחד במה הוא מוסיף על עצם המצוה. ואין לומר דזהו משום שמרבה בנרות, דהנה התוס' שם ד"ה והמהדרין וכו' כתבו בפירוש מצות מהדרין מן המהדרין דרק הבע"ה היה מדליק פוחת והולך לב"ש או מוסיף והולך לבי"ה ע"ש, וא"כ ככה"ג שהבני ביתו מרובים היו, בכדי לקיים מצות מהדרין היו צריכים להדליק הרבה נרות יותר מן המהדרין מן המהדרין. אלא ע"כ ההידור אינו משום שמרבה בנרות, וא"כ צ"ע כשמדליק נר לכל אחד ואחד היאך הוא מוסיף ומהדר על המצוה. ועו"ק דמדקאמר הש"ס פליגי בה תרי אמוראי בטעמא דבי"ה ובי"ש ש"מ דיש איזה נפקא מינה לדינא בין שני הטעמים, ואיזה נפ"מ יש כאן. עוד היאך הוא מהדר המצוה כשמדליק כנגד הימים הנכנסין וכנגד ימים היוצאין. ועוד יש להבין מה ענין נר חנוכה אצל פרי החג. ועוד מה שמדמה הש"ס הדין מוסיף והולך להדין מעלין בקדש צ"ע, דהיאך ניתוסף בקדושה או נתמעט בקדושה במה שהוא מוסיף או פוחת בנרות, וצ"ע.

בישוב קושיות הנ"ל נקדים דברי הגמרא שבת כא: וז"ל הגמ' שם: מאי חנוכה דתנו רבנן בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא למספד בהון שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו

אלא להדליק יום אחד נעשה בו נס והדליקו ממנו שמנה ימים, לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, ע"כ. ועי' ברש"י שם שמבאר שהודאה הוא מה שאנו אומרים על הנסים. ויש להבין דמדברי הגמ' משמע שהוקבע חנוכה משום נס בפך השמן אבל ב"על הנסים" הנצחון של מלחמה תופס מקום חשוב ורק בסוף מזכירין הנס של פך השמן.

מבואר איפא מזה דיש ב' ענינים בחנוכה, האי נס הנצחון והב' הנס של פך השמן.

ובאמת השם עצמו של "חנוכה" כולל ב' הענינים הללו, א) חנוכה דהיינו שחנו בכ"ה מן המלחמה, ב) חנוכה מרמז על הנס של פך השמן דהיינו שחנו המנורה שטיהרו המקדש והדליקו את המנורה. וברעיון זה, שיש ב' ענינים בנס חנוכה, השתמש הפר"ח באו"ח ס"י תר"ע סק"א ותירץ בזה קושית הב"י דמפני מה עושים חנוכה ח' ימים כיון שהנס היה רק ז' ימים וע"ז תירץ דיום ראשון הוא כנגד נס המלחמה ושאר הימים כנגד נס דפך השמן ע"ש.

ואף שאירעו לכלל ישראל ב' נסים שונים בזמן ההוא, נראה שבעצם הם שונים במהותם, דהנס של פך השמן הוא נס שאירע לציבור דהדלקת הנרות בבהמ"ק הוא דין בציבור, וכל או"א הי' בכלל נס זה רק ע"י שכל אחד ואחד שייך להציבור. משא"כ בנוגע להנס של נצחון המלחמה הוא נס שאירע בדרך ישר לכל או"א ולא רק ע"י שכל או"א שייך להציבור. וא"כ כשמדליק רק נר איש וביתו דהיינו דמקיים המצוה בלא שום הידור, הרי אין אנו מורים בזה אלא שאירע לנו נס בדרך כלל ע"י שאנו שייכים להבית. והיינו ע"י הידור זה אנו מורים על ב' ענינים בחנוכה דהיינו הנס של פך השמן שאירע לציבור וגם הנס של המלחמה שאירע לכל או"א בדרך ישר.

ומה שהמהדרין מן המהדרין הוא אופן משובח יותר בקיום מצות נר חנוכה, נראה דהוא משום שנר לכל אחד ואחד אינו הזכרה כל כך לנס של נצחון המלחמה שהרי הנר אינו מזכיר אלא הנס של פך השמן ואינו מזכיר הענין של נצחון המלחמה. לפיכך המהדרין מן

המהדרין עושין הזכרה לנצחון המלחמה בלי הדלקת הנר והוא עיי"ז שפוחת והולך או מוסיף והולך כל ימי חנוכה. וזה הוא מה שאמרה הגמרא שטעם דבי"ש כנגד פרי החג, כי פרי החג היו כנגד שבעים אומות שיהיו פוחתין והולכין כדאמרינן בסוכה נה: הני שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות ע"כ. וכיון שנצרכים הזכרה מיוחדת לנס של נצחון המלחמה עושים זה בלא אמצעות של הנרות רק בשינוי המספר מיום ליום והוא ההידור של המהדרין מן המהדרין.

ולפי זה נוכל לפרש המחלוקת בטעם של פלוגתת בי"ש ובי"ה. לטעם השני בי"ש סוברים שהמהדרין מן המהדרין באים להראות גם כן הנס של נצחון המלחמה, ובי"ה פליגי וסוברים דבהידור זה שמראה הנצחון של המלחמה הוא ג"כ מוריד בקדושה של הנרות משום שהנס של פך השמן הוא נס למעלה מדרך הטבע והנס היה במקדש מה שאין כן הנס של נצחון המלחמה היה נס בדרך הטבע ולא היה במקדש. ועיין בחדושי מהרי"ץ חיות שכתב דמה"ט לא עשו שום היכר לזכר מה שלא טימאו את פך השמן דזה היה ג"כ נס, וז"ל: דזה אינו יוצא מגדר הטבע וכי' כמו שלא חשבו את הנס העיקרי שנצחו החשמונאים ע"כ. וא"כ בודאי כשעושים הזכרה לזכר נס של נצחון המלחמה שהוא רק נס על פי דרך הטבע בזה הוא מוריד מהקדושה של הנס שהיא למעלה מן הטבע, ובפרט שעושה זאת בהזכרה גדולה של פוחת והולך שהיא לענין החלשת כח של היוונים. וכיון דקיי"ל "דאין מורידין" א"א לעשות הידור עיי' פוחת והולך כדברי בי"ש דבזה מוריד מהקדושה של נס פך השמן כני"ל. אלא אדרבה ההידור הוא עיי' מוסיף והולך "דמעלין בקודש" שהחוספה בנרות מראה שישראל היו יכולין מכאן ואילך להתחזק ולהרבות במצות ה' בלי שום הפרעה מהיוונים, וזה מעלה הקדושה של המקדש שהמצות מביאים להשראת השכינה על ישראל. וזה הוא מה שאומרים בי"ה "מעלין בקודש ואין מורידין" שהתכלית של המהדרין מן המהדרין הוא להראות ריבוי הקדושה במקדש ולא להראות שהיו אויביהם פוחתין והולכין.

וללשון הראשון בי"ש סוברים שיש הידור למצוה אם מראים שהנס לא היה רק ליום אחד אלא שהנס היה נמשך לחי' ימים, וזה

הפירוש של "כנגד ימים הנכנסין" שמראה שיש עוד ימים הנכנסין שהנס היה מתפשט בהם ואין צורך לרמז לימים היוצאים משום שזוכרים שאתמול הדליקו נרות ולפיכך צריך רק להראות שנס היה גם כן למחרת עד יום ח'. ובי"ה סוברים שההידור הוא להראות שהנרות שהדליקו מאתמול שייכים גם כן לנרות של היום דהיינו שהנס היה מתגדל והולך בכל יום מהחי ימים. ואין צורך לרמז לימים הבאים שכשם שבזמן החשמונאים לא היו יודעים אם הנר יהיה דולק לחי ימים גם כן בזמן הזה שהוא זכר לנס צריך שיהיה דוגמת הנס שרק ידעו את העבר ולא את העתיד. וזהו הפירוש של ימים היוצאין. וכעין זה כתב הט"ז בסי' תרע"א ס"ק א' וז"ל: כשרואין בבית שני נרות בליל ב' ירגישו בתוספת הנס ע"כ. וזה כמו שפירשתי שמראין שיש המשך בנרות שהדליקו מאתמול.

ולפי זה יש נפק"מ בין שני הטעמים הללו. לטעם הראשון שהוא כנגד ימים הנכנסין או היוצאין עדיין נשאר תלוטת התוסי' בסוגיא ד"ה והמהדרין מן המהדרין, וז"ל: נראה לר"י דב"ש ובי"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שישברו שכן בני אדם יש בבית עכ"ל. נמצא לפי זה דההידור הוא שמוסיף והולך או פוחת והולך כדי להגיע לסכום מיוחד של ח' שהוא כנגד ימים הבאים או היוצאים ולא רק להפחית או להוסיף בלי להגיע לסכום מיוחד. והתוסי' כתבו בלשונם: שכן יש יותר הידור וכו' שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים", ומשמע מדבריהם שתלוטתם הוא רק לפי טעם ראשון של המדרין מן המהדרין דהיינו כנגד ימים היוצאים או הנכנסים וזהו משום שצריך להראות סכום הימים.

אבל לפי טעם שני יש הידור אפילו אינו מוסיף והולך לסכום מיוחד. ולפיכך אם יש י' בני אדם בבית יכול להדליק י' נרות ביום הראשון כיון דביום שני ידליק כ' נרות ונמצא שהוא מוסיף והולך. וכן משמע מהגר"א באו"ח סי' תרע"א ד"ה וי"א וז"ל: כנגד פרי החג וכו' דמעלין בקודש ואין וכו' דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסים או היוצאים ע"כ. משמע מדבריו שהעושים

הידור למאן דאית ליי הטעם של מהדרין מן המהדרין מטעם מעלין בקדש וכו' אינם יוצאים ההידור למאן דאית ליי הטעם כנגד ימים היוצאים. וזה כמו שכתבתי שהעושים הידור מטעם מעלין בקדש כל אחד ואחד מבני ביתו עושים אותו ההידור, דהיינו למשל אם יש בני אדם בבית מדליקים יי נרות ליום ראשון של חנוכה ולא קפדין דיש יותר מנר אחד ליום ראשון. וכעין זה כתב הערוך השלחן בסי' תרע"א ס"ק ה', וז"ל: ולטעם זה (כנגד ימים היוצאים) ודאי דנראה יותר דברי התוס' דאם נדליק כפי מספר אנשי הבית עדיין לא ידענו כמ"ש (כמה ימים יצא מחנוכה) וכו' ולטעם זה (מעלין בקדש) לא חיישינן לדעת הימים ע"כ, ע"ש. ובאמת הרמב"ם סובר שאם יש בני אדם בביתו אם רוצה לקיים המצוה באופן המהדרין מן המהדרין צריך להדליק יי נרות ביום ראשון.

עוד יש נפקא מינה לענין נשים דאיתא בגמרא שבת דף כג. שנשים מחויבות בנר חנוכה משום שאף הן היו באותו הנס, ופירש שם רש"י "שגזרו יוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפטר תחלה ועל יד אשה נעשה הנס" ע"כ. ויש לחקור מה הפשט של אף הן היו באותו הנס, אם הפשט הוא שבזמן שתיקנו חז"ל נר חנוכה היו הנשים בכלל אותה תקנה אע"פ שהיא מצות עשה שהזמן גרמא כיון שחן היו גם כן באותו הנס, או הפשט הוא שחז"ל תיקנו מצוה מיוחדת לנשים שידליקו, וזה אינו נכלל בתקנה ראשונה שהיתה רק לאנשים כדרך כל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות.

ובאמת יש לעיין בכלל מה הפשט שנשים חייבות בנר חנוכה, כיון דיוצאות בנר איש וביתו הרי באמת האשה נכללת בהדלקת נר של בעלה ואינה צריכה להדליק נר מיוחד. אלא צריך לומר שהנפקא מינה הוא אם האשה יכולה להוציא בעלה בהדלקתה. וראיה לזה מהמשך הגמרא שאמרה תחילה דאם הדליקה חש"ו שאינו יוצא, ואח"כ אמרה הגמרא שאשה ודאי מדליקה. הרי לך שהדין של נשים מחויבות בנר חנוכה הוא רק לענין דאם אינן מחויבות לא היה הבעל יוצא בהדלקת אשתו מטעם שכל שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתו.

ואם כן לכאורה היינו יכולים לפשוט החקירה הנ"ל, דאם היו נשים מחויבות בתורת תקנה מיוחדת לא היו יכולות להוציא בעליהן כיון שיש להן תקנה בפני עצמן, ואז הן בגדר "אינו מחויב בדבר". אבל זה אינו, דאפילו אם היתה תקנה בפני עצמה היו יכולות להוציא בעליהן כיון דעכשיו הן מחויבות מאיזה טעם שיהיה. ויש להוסיף שזאת היתה עצם התקנה שהאשה יכולה להוציא בעלה בנר חנוכה.

ויש עוד להבין אמאי לא פירש רש"י הפשט של אף הן היו באותו הנס

דהיינו בנס של פך השמן כיון שהאשה לכאורה בכלל ציבור ונמצא שאף היא בכלל הנס של פך השמן. אבל באמת יש לחקור אם נשים בכלל מצות ציבור, דהנה רע"א והרבה אחרונים פלפו בענין אם נשים מחויבות בתפלת מוסף כיון שהוא כנגד קרבן מוסף ונשים אינן בכלל קרבנות ציבור. ואם נאמר שנשים אינן בכלל מצות ציבור אז יכולים להבין אמאי לא פירש רש"י שאף הן היו באותו הנס על נס של פך השמן, משום שנשים לא היו בכלל מצות ציבור ונמצא שאינן בכלל הנס של פך השמן שהיא מצות ציבור. וגם כן צריכים לומר שנשים הי' להן תקנה מיוחדת להדליק נר חנוכה, משום שעיקר נר חנוכה נתקן לנס של פך השמן ונשים לא היו בכלל אותו הנס, נמצא שאינן בכלל אותו תקנה.

ולפי דברינו אם נאמר הטעם של מהדרין מן המהדרין הוא משום ימים היוצאים לא היה שייך לאשה להדר לעצמה כיון שעיקר תקנתה לא היה משום הנס של פך השמן אלא משום נצחון המלחמה דהיינו "על יד אשה נעשה הנס" או משום שנתרבה קדושה בישראל דהיינו דבטלה גזירת היוונים "על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפטר תחלה". ולטעם שני של המדרין מן המהדרין דהיינו או כנגד פרי החג או משום מעלין בקדש דפירשתי לעיל שהוא להראות או הנצחון של מלחמה או עליוי קדושה בישראל. משא"כ לטעם ראשון של המדרין מן המהדרין דהיינו כנגד ימים הנכנסין או היוצאין דפירשתי לעיל שהוא רק לענין המשך הנס של פך השמן, האשה אינה שייכת לההידור. ובזה מיושבת הסוגיא על נכון.



בדין חיוב אמירת הלל לנשים בחנוכה

תנן בסוכה (לי"ח ע"א), מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו, עונה אחריהן וכו', [ופירש רש"י, כך היו נוהגין, אחד קורא את ההלל ומוציא את הרבים, ואם היה עבד או אשה או קטן, הואיל ואין מחויב בדבר אין מוציא את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר, ע"כ]. למדנו מזה שנשים פטורות מהלל בחג הסוכות, והוא הדין לשאר ימים שנשים פטורות מאמירת הלל.

וכתבו התוספות (שם ד"ה מי שהיה), משמע מכאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, [וכן פסק במג"א או"ח סי' תכ"ב ס"ק ה', ושם כתב דפטורות מכל הלל וציין להתוסי' בברכות כי ע"ב ד"ה בתפלה], אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף ק"ח ע"א), דמחייבי בדי כוסות, ומסתמא לא תיקנו די כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה [הגדה], שאני הלל דפסח דעל הנס בא, ואף הן היו באותו הנס, אבל כאן לא על הנס אמור, ע"כ בתוסי'.

ומעתה הלא הלל דחנוכה על הנס נתקן, וכדאיתא במס' שבת (כ"א ע"ב), לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה. ואף נשים היו באותו הנס, ומטעם זה חייבות הנשים בהדלקת נר חנוכה, וכדאיתא שם במס' שבת (כ"ג ע"א), אשה ודאי מדליקה, דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס, ועיי' במגיד משנה הל' חנוכה (פ"ד ה"ט) ובהגהות מימוניות שם, ובשו"ע או"ח (סי' תרע"ה סעיף ג'), וא"כ לפי"ז יהיו הנשים חייבות באמירת הלל בימי החנוכה. ואף שלמעשה לא נהיגי נשי דידן להדליק, מכיון שהבעל מדליק והוי האשה טפילה לבעלה ואינה צריכה להדליק, וכמבואר בשו"ת עולת שמואל (סי' ק"ה), והובא במשנ"ב (סי' תרע"ה ס"ק ט'), וטעם זה לא שייך בחלל, אולם כשאין האיש בבית מחוייבת להלדיק ובברכה. וע"ע בשו"ת שער אפרים (סי' מ"ב), שהקשה קושיא זו, לדידן דכל בני הבית מדליקין למה אין נוהגות נשים להדליק, ועיי' באל"י רבה (סי' תרע"א סק"ג) מה שתירץ דאשתו כגופו, ומקורו בשו"ת מהרש"ל (סי' פ"ה), עיי"ש.

ועי"ע במחצית השקל (סי' תרע"ה סק"ד), וראה מה שכתב מרן הח"ס בחידושו לשבת (כ"א בד"ה והמהדרין), טעם נכון למה לא מדליקין לדין הנשים, עיי"ש ותמצא נחת, ונכדו בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' ל"ה) כתב מעצמו אותו הטעם, ולא ראה דברי זקנו. וראה עוד מה שכתב בזה הגרי"ד זינצהיים בספרו מנחת עני (ח"ד דף קע"ו) ובהערות שם.]

והנה מצינו לכמה אחרונים שהוכיחו כן מהתוסי' דסוכה הנ"ל לחייב נשים באמירת הלל בחנוכה, עיי' בתורת רפאל (להגאון ר' רפאל מוואלוז'ין, סי' ע"ה), ובמנחת פתים להגר"מ אריק (או"ח סי' תרפ"ג), שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' נ"א), ועי"ע בשו"ת בית שערים (חאו"ח סי' שני"ט).

ברם מדברי הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הי"ד), שפסק שם להמנהג דסוכה, וזה לשונו: ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהן אומרים מלה מלה בכל ההלל, ע"כ. מבואר יוצא מכאן שהר"מ מפרש דין זה גם על הלל דחנוכה, וא"כ נשים פטורות לדעתו מהלל אף בחנוכה. ובשו"ת תורת רפאל הנ"ל, העיר שהרמב"ם חולק על התוסי' וסובר שנשים פטורות ועיין בשד"ח חלק אסיפת דינים מערכת חנוכה (אות ט' סק"ב), בשם הגר"ש הכהן מווילנא, שתמה על הר"מ, דאמאי יהיו פטורות והלא הן היו באותו הנס, ועיי"ש מה שיישב. ועי"ע בכלי חמדה בקונט' המלואים לפרשת מקץ (חנוכה אות ב'), מה שיישב תמיהת הגר"ש הכהן מווילנא, וחילק בין נר חנוכה ובין הלל.

ויש לחקור ולעיין בעצם דין אמירת הלל בחנוכה, מה הוא חיובו, מהתורה או רק מדרבנן. הבה"ג במנין המצוות, היראים (יראים השלם סי' רס"ב), ר"ש בן גבירול בזוהר הרקיע (מ"ע י"ג), סמ"ק סי' קמ"ו, הרמב"ן בהשגות לסהמ"צ שורש א', הרמב"ם והראב"ד בהל' חנוכה (פ"ג ה"ו), ועיי"ש בהרב המגיד, כס"מ, ולח"מ, שאגת אריה סי' ס"ט, ועוד.]

והנה בספר מעשה נשים שורש א', יש בזה מחלוקת בין ר' דניאל הבבלי, שכתב דהלל דחנוכה היא מצוה מהתורה, וכן מתבאר ממסי' תענית (כ"ח ע"ב) שאמרו שם, הלל של ר"ח לאו דאורייתא, מכלל של חנוכה (דאיירי שם בגמרא) הוי מהתורה. והגרי"פ פערלא בביאורו לספר המצוות של ר' סעדי' גאון (חלק העשין נט-ס, דף רנ"ח ע"ב) ייחס שיטה זו גם לר' סעדי' גאון. ורבינו אברהם בן הרמב"ם שם חולק על ר' דניאל הבבלי, וסובר דהוי רק מדרבנן, עיי"ש. וכן מצינו למרן הח"ס, בכמה מקומות, שחידש דהלל דחנוכה הוי דאורייתא, עפ"י הגמרא דמגילה (י"ד ע"א) אם משעבוד לגאולח אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן, וק"ו הוי דאורייתא, עיי' בשו"ת ח"ס (חאו"ח סי' קצ"א וסי' ר"ח, חיו"ד סי' רל"ג, חידושי לשבת כ"ג ע"א ד"ה והיכן ציונו, ועוד). והנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא כ"ו ס"ק א'), כתב לחלק, דדוקא באותו זמן שקורה הנס אז הוי דאורייתא, אבל בכל שנה ושנה באותו יום הוי רק מדרבנן, עיי"ש, ועיי' בשו"ת ערוגת הבושם חאו"ח (סי' קפ"א).

ועתה אם נאמר כהשיטות שהלל דחנוכה הוי מה"ת אז בודאי אין מקום לחייב נשי' באמירתו, מטעם הן היו באותו הנס, לפי מה שביארו התוספות בפסחים (ק"ח ע"ב ד"ה היו) דרק במצוה דרבנן, כגון ד' כוסות בפסח, ותדלקת נר חנוכה, שמעצם הדין הי' לפטור נשים, מכיון דהו מצות עשה שהזמן גרמא, בכל זאת מחייבין להו לנשים, מטעם הן היו באותו הנס, אבל במצוה דאורייתא, אין לנו לחייב מטעם זה של הן היו באותו הנס, וא"כ גם כאן אין לנו לחייב בהלל דאורייתא, ועיי' בכלי חמדה הני"ל. (ועיי' בפמ"ג או"ח בא"א (סי' רצ"א ס"ק י"א, ובסי' תע"ג ס"ק ט') בשם שו"ת מהרי"ל).

אולם בשו"ת תשבץ (ח"א סי' ג') כתב ליישב מה שהוקשו לו, מפני מה חייבה התורה קרבן פסח לנשים, הלא בכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ותירץ בתירוץ הא', מטעם הן היו באותו הנס, שפסח ד' על בתי אבותינו במצרים וגו', וכמו שחייבות מטעם זה במגילה ובחנוכה, חזינן שס"ל להתשביץ גם במצוות דאורייתא מועילה סברא זו של היו באותו הנס לחייב נשים, וא"כ לפי דבריו גם בהלל של חנוכה יש לומר כן. [ודרך אגב אעיר שבעל תורה תמימה (שמות י"ב אות ל'), הביא התשבץ, אולם רק את התירוץ הב' כתב

בשמו של התשב"ץ, ואח"כ כתב בשם עצמו את התירוץ האי של התשב"ץ, וכאילו לא ראה אותו שם, וכן נעלם ממנו התוסי הנ"ל בפסחים ק"ח ע"ב דפליגי על התשב"ץ, עיי"ש]. וכן בכפות תמרים סוכה (ל"ח ע"א) כתב בסברת הרשב"ם דיחלוק על תוסי, ויסבור דאף במצוה דאורייתא אמרינן האי סברא, וכתב שם דגם במצוה לא בעינן ההיקש כל שישנו וכו', לחייב נשים (פסחים מ"ג ע"ב), אלא די היי לחייבם מטעם הן היו באותו הנס, וא"כ מאי שנא הלל. ובאמת זו הוא סברת הר"י איש ירושלים בתוסי במס' מגילה (ד' ע"א ד"ה שאף הן). ובר מן דין, הלא התוסי שם במגילה שהקשו למה במצוה בעינן היקשא דכל שישנו בבל תאכל וכו' לחייב נשים במצוה, תיפוק לי מטעם שהן היו באותו הנס, ותירצו דמשום האי טעמא לא מחייבינן לנשים במצוה דאורייתא אלא מדרבנן. ולכן בעינן היקשא לחייבן במצוה מהתורה. וא"כ היי לנו לחייב נשים בהלל בחנוכה לכה"פ מדרבנן.

ואף אם נאמר שכל חיוב דאמירת הלל בחנוכה הוא רק מדרבנן, וכדמבואר ברמב"ן בהשגותיו לספר המצות להרמב"ם (שרש א'), שאף אם נאמר שקריאת הלל ביום טוב הוי מה"ת או מהלכה למשה מסיני, מכל מקום בחנוכה אינו אלא מדרבנן, וכן פירש רש"י בתענית (כ"ח ע"ב ד"ה מנהג), וכן נראה במאירי במס' תענית (עמוד ק"א) ובמס' כתובות (עמוד תע"ז), ועי' בשו"ת תשב"ץ (חלק ב' סי' קפ"ב), א"כ עדיין יש מקום לומר שנשים חייבות בהלל מדרבנן, ומאי שנא מנר חנוכה שחייבות אליבא דכולי עלמא.

ונראה לומר שחילוק יש בין חיוב דהדלקת נר ובין חיוב דאמירת הלל, בהקדם דיוק עצום בגמרא. דהנה שם בגמרא בשבת (כ"ג ע"א), אמרה הגמרא, דנשים מדליקות, דא"ר יהושע בן לוי, נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס, ולמה לא אמרה הגמרא דנשים חייבות גם בהלל מאותו הטעם, [ועיי' בשד"ח ובשו"ת בית שערים הנ"ל, מה שכתבו בישוב הערה זו]. אולם אותו דיוק יש לדייק גם במס' פסחים (ק"ח ע"א), דאמר ר' יהושע בן לוי, נשים חייבות בארבעה כוסות, שאף הן היו באותו הנס, ולמה לא אמר שג"כ חייבות בשאר מצות הלילה מאותו הטעם, [ועיי' בשו"ת או"ח (סי

תע"ב סעיף י"ד) ובמג"א שם (ס"ק ט"ז), ובשער המלך ה"י חמץ ומצה (פ"ו ה"א), ובברכי יוסף או"ח (ס"י תע"ג אות ט"ו), ובמחזיק ברכה להחיד"א או"ח (ס"י רצ"א אות ח') ובלימודי ה' (לימוד קצ"א), עיי"ש היטב ודו"ק, אולם הדיוק הוא מדוע בגמ' לא אמר כן ריב"ל, וכן יש לדייק כן במס' מגילה (ד' ע"א) ובערכין (ג' ע"א), דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס, ולא אמר שגם חייבות בשאר מצות היום, כגון משלוח מנות וכו', [ועיי' בדרכי משה או"ח (ס"י תרצ"ה ס"ק ז') בשם מהר"י ברין וברמ"א שם (ס"י תרצ"ה סעיף ד') ובמג"א שם (ס"ק י"ד) ובשו"ת שבות יעקב (ח"א ס"י מ"א) ובשו"ת שאילת יעביץ (ח"א ס"י ק"כ), עיי"ש היטב ודו"ק, אולם בגמרא לא נאמר רק מקרא מגילה].

ועל כן נ"ל לומר, [לולא דמסתפינא מכל הפוסקים הנ"ל שחייבו נשים בכל המצות בפורים בלולב ובפסח, וכן הראשונים חייבו נשים בג' סעודות בשבת, והכל מטעם הן היו באותו הנס, ועיי' בשו"ת מהר"ם מרוטנברג דפוס פראג (ס"י תע"ג)] שבג' מקומות אלו בש"ס שבהן אמר ריב"ל לחייב נשים במצוה מסויימת, מטעם אף הן היו באותו הנס, ואף שחיו צריכין להיות פטורות מטעם עשה שהזמן גרמא, ורק הסברא של היו באותו הנס מחייבן, אמרה ר' יהושע בן לוי רק לחייבן במצוה כזאת שבה נראה פרסום הנס ביותר, ולא במצות אלו שבהן לא נראה פרסום הנס במיוחד, ועל כן, אמר ריב"ל רק שחייבת בדי' כושות, במגילה, ובנר חנוכה, שבג' מצות אלו שם נראה ענין הנס, משא"כ בשאר המצוות, ואם תעיין בזה תראה כי חילוק נכון הוא, ואם כן, הדלקת נר בחנוכה, שבוה בא הנס לידי ביטוי ביותר, שם מספיקה הסברא של הן היו באותו הנס לחייב את הנשים, אולם בהלל, אף שבגמ' בברכות (י"ד ע"א) אמרינן על הלל פרסומי ניסא, אך לחייב נשים, אין בזה פרסום הנס ביותר, ולא תספיק הסברא של הן היו באותו הנס לחייבן, במקום שהזמן גרמא פוטרן. ולחייב הנשים בכל המצות בליל פסח, או בכל המצות ביום פורים יש סברות אחרות לחייבן, ולא מטעם הן היו באותו הנס, וכן בג' סעודות בשבת, ואכ"מ להאריך בסברות המחייבות אותן. ורק הלל של ליל פסח שנתקן על הכוס, שם שייך החלל להכוס, וניכר פרסום הנס ביותר, ורק שם ס"ל להתוסי' דנשים חייבות, משא"כ

בהלל דחנוכה יודו התוסי' להרמב"ם ואין לחייב נשים מטעם הן היו באותו הנס. וע"ע בשו"ת בית שערים הני"ל, שג"כ כתב כי התוסי' יודו להרמב"ם בחנוכה, לפי דרכו הוא, וראה גם בשו"ת כנף רננה (אושפצין) חאו"ח סוף סי' פ"ב ודו"ק.

ויסוד דברינו שהדלקת נר חנוכה הוא פרסום הנס ביותר, הוא מלשונו הטהור של הרמב"ם בהלי' חנוכה (פ"י"ד הי"ב), מצות נר חנוכה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הנסים שעשה לנו. א"כ חזינן בעליל שבמצוה זו יש הודעת ופרסום הנס יותר משאר דברים שתקנו חז"ל בחנוכה, וא"כ גם מה שאנו מחייבין לנשים, זה רק במצות אלו שבהם ניכר ביותר הפרסומי ניסא, וע"כ אמר ריב"ל רק שנשים ודאי מדליקות, ולא אמר מהלל, כי בזה לא שייך מטעם הן היו באותו הנס לחייב נשים, ודו"ק.

ובסברא זו יש גם להמתיק את המשך ההלכה בר"מ שם, שפסק, ואפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק, ועי"ש בהרב המגיד שדין זה נלמד בק"ו מדי' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא. [ומה שהקשה הלח"מ שם, עיי' בשו"ת שבות יעקב ח"ג סי' מ"ט, וכעין זה בשו"ת אבני נזר או"ח ח"ב סי' תק"א, וע"ע בשו"ת מהרי"א (אסאד) חאו"ח סי' ר"ב]. ועיי' בביאור הלכה להמשנה ברורה (ס"ס תרנ"ו) שתמה, והביא כן לתמוה בשם המור וקציעה להיעביץ, דמדוע במצוות דאורייתא לא מצינו שחייב לחזור על הפתחים, ורק בנר חנוכה ובדי' כוסות דהוי מדרבנן, עיי"ש. ולפי סברתנו יש לומר שרק במצות כאלו שבהם ניכר פרסום הנס ביותר יש חיוב על כל אדם לעשותה ואף לחזר על הפתחים, עיין היטב ודו"ק. [ומה שכתב בספר מעשה רקח הספרדי שם בהלי' חנוכה, דדי' כוסות אין בהם פרסומי ניסא, לענ"ד דבריו קשה להולמן]. ומה שהקשה שם בביאור הלכה מנר שבת, שפסק הר"מ בריש פ"ה מהלי' שבת, ובשו"ע (סי' רס"ג, סעי' ב') שיש לחזור על הפתחים, [וע"ע בביאור הלכה שם בסי' רס"ג] עיי' באור שמח שם המקור לדברי הר"מ, ויש להאריך בזה ואכ"מ. ואולם מצינו במצוה דאורייתא גם כן דין זה, עיי' בר"מ בריש הלי' שקלים, שאפילו עני

המתפרנס מן הצדקה חייב במחצית השקל ושואל מאחרים או מוכר כסותו וכו', [ודין זה הי' בהעלם עין מהמשנ"י והמור וקציעה], ובהסבר הדבר עיי' בכלי חמדה שמות עמוד 236 ד"ה יהי, ובפירוש הגרי"פ פערלא לרס"ג ח"א, דף קמ"ט ע"ב. בכל אופן סברתנו קיימת גבי ד' כוסות ונר חנוכה.

ולדינא לאחר שחילקנו בין נר חנוכה ובין הלל, ובזה כתבנו שידו התוסי' בסוכה להר"מ, וכן כתב בשו"ת בית שערים הנ"ל, נ"ל שאין לחייב נשים בהלל בחנוכה, ואף הגר"ש הכהן מוילנא בשד"ח הנ"ל כתב, שדי להם אם יאמרו פרק אחד, ולא צריכות לומר כל הלל, וכעין מה שכתב המג"א (או"ח סי' ק"ו ס"ק ב') לגבי חיוב תפלה. ובודאי אם רוצות לומר רשאות לברך כדין כל מצות עשה שהזמן גרמא שנשים מברכות לדין הנוהגים כהרמ"א ורבותינו הפוסקים האשכנזים, והנלענ"ד כתבתי.



בגדר ההיתר דשרצים שבמים מכונסים ושכפירות תלושים

א) רמב"ם הלכות מאכלות אסורות (פ"ב ה"כ), המסנן את היין או את החומץ או את השכר ואכל את היבחושין או את היתושין והתולעות שסנן לוקה משום שרץ המים או משום שרץ העוף ושרץ המים אפילו חזר לכלי אחר שסנן שהרי פשו ממוקם ברייתו, אבל אם לא סנן שותה ואינו נמנע כמו שפירשנו עכ"ל, ומקור הדין הוא בחולין (סז). ומובא במגיד משנה יעו"ש, והנה לפנינו בגמרא הגירסא בברייתא כל השרץ השורץ על הארץ לרבות יבחושין שסינן וכן העתיק המ"מ, אבל מדכתב הרמב"ם דלוקה משום שרץ המים נראה שהיתה גירסתו כגירסת הרי"ף ועוד ראשונים דמקרא זואת נבלתם תשקצו נתרבו והך קרא גבי שרץ המים כתיב, וכ"ה הגירסא בתו"כ וצ"ל דאיירי הרמב"ם בשרצים שאינם מהלכים ע"ג הארץ דאילו כן היה לו להזכיר שלוקה בהו נמי משום שרץ הארץ וכמבואר בדבריו בהלכה כ"ג, ומ"מ צע"ק דלעיל בגמרא שם מבואר בדין זה דעבר משום שרץ הארץ ולמה שינה הרמב"ם לכתוב ציור דשרץ העוף והמים ולהשמיט מה שמבואר בגמרא, ואולי היה לו גירסא אחרת גם לעיל שם. אמנם צ"ע במ"ש בסוף ההלכה דאם לא סנן שותה ואינו נמנע, וקאי על הנך מינים שיש בהם גם משום שרץ העוף, מנא ל"י היתר זה, דהא מה דממעטינן בגמרא (סז): דדוקא בימים ונחלים וכיוצא בהם הוא דבעינן סימני טהרה אבל בכלים ובבורות שיחין ומערות שהן מים מכונסים בין יש לו בין אין לו אוכל, דהוא המקור לההיתר שכתב הרמב"ם לעיל הי"ז וי"ח יעו"ש, בפשוטו אינו אלא מיעוט בשם שרץ המים דאינו נוהג בשרצים שבמימות הנ"ל, אבל מהיכי תיתי לן להתיר בגוונא דיש בהם גם משום שם אחר דשרץ העוף, וצ"ע. גם צריך ביאור אם בעודן במקום רביתן בתוך המים לא חל בהו שם שרץ המים איך יחול עליהם שם זה אח"כ בשעה שפרשו כבר מן המים, ורהיטות הסוגיא לפי גירסא זילן דבאמת לית בהו בשרצים שסינן משום שרץ המים כ"א משום שרץ השורץ על הארץ בלבד.

ב) והנה הרשב"א בחידושיו בחולין (סד). כתב דלא שייך שום שרץ העוף עד שיצא לאויר העולם כעוף המעופף על הארץ, והביא

ראיות לזה מחסוגיא דהתם ומהא דאמרינן שם (סו:): כל שרץ השורץ על הארץ להוציא זיזין שבעדשים ויתושים שבאכלוסין, ואוקימנא אליבא דשמואל בהתליעו בתלוש אבל בהתליעו במחובר אסורה משום שרץ השורץ על הארץ, אלמא דכל אימת דלא נפקי לאויר העולם אינן אסורים משום שרץ העוף ואע"פ שעתידין לפרוח אם יצאו חוצה עכ"ד, וכוונתו דמינים שהוזכרו שם הם בעלי כנפים ומ"מ לא אסורים ואפילו בהתליעו במחובר אלא משום שרץ הארץ בלבד, ובהכי הוי א"ש ממילא גם בהנך שרצי העוף דאיירי בהו הרמב"ם, דכל כמה שהם בתוך המשקין לא חל בהו שם שרץ העוף, דלא מיקרי עוף אלא משפירש לאויר ומעופף, אלא דלא יתכן לומר כן בשיטת הרמב"ם דהא פסק בפ"ג ה"ח דביצת עוף טמא שריקמה לוקה עליה משום שרץ העוף (ועיקר שיטתו זו צריכה ביאור ואכ"מ), הרי מבואר דלית ליה יסוד הנ"ל, וכדמבואר בדברי הרשב"א שם שכתב יסוד הנ"ל להקשות על דברי הרמב"ם הנ"ל בביצת עוף טמא. ועדיין דבריו צ"ע, גם צ"ע לישב לדעתו קושית הרשב"א הנ"ל מהא דזיזין שבעדשים וכו'. ויעו"ש במ"מ ולח"מ מ"ש בזה.

ג) והנלע"ד בישוב שיטת הרמב"ם, דמקורו להתיר שרצי המשקים הנ"ל אפילו כשהם מיני שרץ העוף הוא מהברייתא הנ"ל עצמה, דמפרש דיבחושין הם שרצי העוף וכדמבואר כן בדברי הרמב"ן פי' שמיני בשם רש"י, ואע"ג דהרמב"ן הקשה עליו משום דאלו דרכן לפרוש תמיד לאויר ולארץ והם אסורים בסתמא משום דודאי פירשו ונאסרו, וצידד שגם כוונת רש"י הוא למין שאינו בעל כנפים, מ"מ הוא קמן דהרמב"ם מתיר גם בבעלי כנפים, ועכצ"ל דאיירי בגוונא דידוע שלא פירשו חוץ לאויר הכלי, כגון שנתהוו בתוך הבית סתומה וכיו"ב, וא"כ הרי מבואר בברייתא היתירא גם במקום שהיה ראוי לאסור משום שרץ העוף מדלא אסרתן אלא משסינן. ומעתה צ"ל דמיעוטא דגמרא (סו:): הנ"ל לשרצים שבמים מכונסין אינו לומר דלא נאמר הלאו דשרץ המים על השרצים שבמים הללו, אלא הוא גזה"כ להתיר השרצים המתהווים שם כ"ז שלא פירשו, אבל בעצם יש עליהם שם שרץ המים כמו בימים ונחלים, ולכן ס"ל להרמב"ם דמשפירשו יש בהם משום שרץ המים, דמאחר דנפקע

מהם אז היתירא דגזה"כ הרי הם כשאר שרצי המים, ומאחר דהותר כאן שם שרץ המים אע"ג שהוא שרץ גמור, שפיר י"ל דגם שאר שמות איסור שהיו ראויין להיות בהן הותרו כאן דהא לא חילקה תורה בהיתר זה, ולכן פסיקא להו לחז"ל בברייתא הנ"ל להתיר גם יבחושיין, והגם דהם שרץ העוף גמור אע"ג שלא פירשו לאויר לדעת הרמב"ם, מ"מ נכללו בהיתירא דגזה"כ. ולהרמב"ם לשיטתו דס"ל שם בהלכה י"ב דאזהרת שרץ המים היא מאל תשקצו את נפשותיכם וגו', הענין מיושב ביותר שאין מיעוטא דקרא דימים ונחלים להגביל הלאו דשרץ המים, דהא לאו אצל אזהרת שרץ המים כתיב, שנאמר שהמיעוט הוא להגביל הלאו לכלול רק השרצים שבימים ונחלים וכיו"ב, אלא הוא היתר מגזה"כ, ולכן שפיר י"ל דכל לאוין שהיו ראויין להיות בהשרצים הם הותרו.

ד) ולישב קושית הרשב"א הנ"ל מהא דלא אסרו בזיוין שבעדשים וכו' משום שרץ העוף, לכאורה י"ל ג"כ על דרך זה, דהרמב"ם ס"ל דהא דממעטינן בגמרא מעל הארץ להוציא את הזיוין שבעדשים וכו' אינו תנאי בלאו דשרץ הארץ דבעינן שורץ על הארץ, דגם בלא שריצה שם שרץ עליו, אלא דהוא היתר מגזה"כ דשרצים שנתהוו באוכלים מותרים כ"ז שלא פירשו, ולכן הותרו גם שאר שמות איסור שהיו ראויין להיות, וכמו שבארנו לעיל גבי ההיתר דשרצים שבמים מכונסין, וכ"מ קצת מלי הרמב"ם שם בהלי"ז שכתב, אחר שסיים היתר תולעים שבמאכלות וז"ל: וכן המים שבכלים וכו' הרי אותן השרצים מותר לשתותן עם המים וכו' עכ"ל. דגדר שני ההתירים אחד הוא, גם לשונו בהלי"ז מורה כמ"ש שאין כאן תנאי המצריך שריצה, אלא דהוא בעצם שרץ גמור והתורה התירתו כשנוצר בתוך מאכל כ"ז שלא פירש מהמאכל. ובהא פליגי דהרשב"א ס"ל דהיתר דזיוין שבעדשים הוא משום דצריך שרץ השורץ ליאסר משום שרץ הארץ, ולכן הוקשה לו אכתי ליאסר משום שם דשרץ העוף, והוצרך לחדש דכל שלא פירש לאויר העולם אינו בכלל שרץ העוף דאין שם עוף עליו כל שלא יצא לאויר (והנה מלשונו הנ"ל שכתב כעוף המעופף על הארץ משמע קצת דמצריך עפיפה ממש, אבל ע"כ ז"א, דהא גם בשרץ הארץ ס"ל דא"צ ריחוש ממש, כדמבואר בחידושו (נח).) שהשיג על שיטת התוספות (סז): שהצריכו

רחישה ממש, ובמשמרת הבית דימה הא דעוף לשרץ הארץ, וז"ל שם (בית ב' ריש שער ד') שכל [שלא] יצא לאויר העולם לא מיקרי עוף ואין בו משום נבלת עוף טהור (לאפוקי משיטת בעל התרומות שאוסר אפרוח משום נבילה) ואל תתמה שהרי יש לך גדולה ממנה בפירות שהתליעו בתלוש שכל שפירשו אסורין משום שרץ השורץ על הארץ ואלו לא פירשו מותרין לכתחילה, ואפילו בביצת עוף טמא אני אומר כן דמסתברא שאינו לוקה עליה דבר תורה בשריקמה ואכלה משום שרץ העוף עכ"ל, הרי מבואר שאינו מצריך אלא שיפרוש לאויר שהוא מקום עפיפתו, ולמד מפירות שהתליעו בתלוש דכמו דשם שרץ הארץ ליכא אלא על הארץ כמו כן אין שם עוף אלא באויר). ולכן השיג על הרמב"ם שחייב בביצת עוף טמא משום שרץ העוף. והרמב"ם ס"ל דהא דזיזין שבעדשים וכו' מותרים אינו משום תנאי דצריך שורץ על הארץ אלא הוא היתירא מגזה"כ, וגם בעוף שמו עליו אפי' בלא פירש לאויר, ורק דבלא פירשו מן האוכל הותרו כל הלאוין מגזה"כ, וממילא דבביצת עוף טמא שאינו בכלל הגזה"כ יש לאסור משום שרץ העוף. ולפי זה בהתליעו במחובר דקיי"ל כשמואל (סז): שאינו בכלל ההיתר חייב עליהם גם משום שרץ העוף לשיטת הרמב"ם, ומה שהקשה הרשב"א למה לא הוזכר גם בהתליעו במחובר אלא משום שרץ הארץ, עיי' בחי' (סד). ובמאירי שם, יש לישב דלא פסיקא ליי שם שרץ העוף דהא חשיב שם גם תולעים שאין בהם אלא משום שרץ הארץ (ועיי' ברא"ה בבד"ה שם שכתב ג"כ לדחות ראיה זו של הרשב"א, אבל צ"ע להבין כוונתו).

(ה) והנה בירושלמי תרומות (פ"ה סוף ה"א) איתא שקץ שבזיזין וכו' יכול בזמן שהם בפרי ת"ל טמאים הם, בזמן שהם בפ"ע ולא בזמן שהן בפרי ע"כ, ולשון זה מורה להדיא כמ"ש בדעת הרמב"ם שאינו תנאי בשם שרץ הארץ שיהא שורץ על הארץ אלא גזה"כ שלא נאסרו אלא משפירשו מהפרי והם בפני עצמן. והנה יעויין בספר המצות ל"ת קע"ח וקע"ט שכתב דמעת שיצאו על שטח הפרי או לאויר לוקין עליהן. ותמה עליו החינוך במצוה קס"ג דבגמרא (סז): איבעיא לן בהנך גוויני הנ"ל אם נאסרו ולא נפשט ואיך כתב הרמב"ם דלוקה עליהן, ועיין בהמפרשים על סה"מ (בשורש ט"ו) שנדחקו בזה. ולעד"נ בבירור שדבריו הנ"ל הם עפ"י דמבואר שם בירושלמי ר'

חייא בר אשי בשם רב אפילו יצאו על שפת אוכל וחזרו הרי הם אסורים ע"כ, הרי דכיון דלעיל דרשו דבזמן שהם בפ"ע אסורים פשיטא להו דעל שפת אוכל (וה"ה באויר) אסורים, ושבק הרמב"ם ספיקה דבבלי מקמי ודאה של הירושלמי, ונראה עוד דלפי דרשת הירושלמי הנ"ל גם בהתליעו במחובר הותרו כ"ז שהם עם הפרי, דע"כ לא אסר שמואל בקישות שהתליעה באיביה אלא משום דיליף היתירא דזיזין שבעדשים מקרא דשרץ השורץ על הארץ, ובמחובר מיקרי שפיר שורץ על הארץ כדפרש"י שם, אבל בדרשה דירושלמי ליכא לפלוגי בין תלוש למחובר, ולכן סתם הרמב"ם גם בזה בספר המצות, דנמשך אחר הירושלמי, ועי' תוס' (סז:) דאין הכרח בסוגיא דבבלי דהלכתא כשמואל.

והנה מאחר שבחיבורו חזר הרמב"ם מדבריו שבסה"מ הנ"ל, דהא פסק שם איבעיות הנ"ל לספק וכמ"ש בחינוך (ודלא כאיזה אחרונים שכתבו דגם בחיבורו דעתו כבסה"מ מדהשמיט דין פירש לגג תמרה), וגם פסק כשמואל דבמחובר אסורים מיד ע"ש בהלכה ט"ו וט"ז, לכאורה נסתר מה שכתבו לעיל לסייע דבריו מן הירושלמי הנ"ל, אבל י"ל דנהי דתפס לעיקר כגמרא דילן, מ"מ למד גדר ההיתר מן הירושלמי וכמו שבארנו והנך איבעיות הם אי חשיבי בהכי כנפרשים לגמרי מן הפרי או דילמא אכתי חשיבי רביתייהו, וכדאמר בגמרא (סז.) גבי שרצים שבמים שבכלים ובורות דאפילו פירשו לדופן מבפנים לא נאסרו דהיינו רביתייהו. ומה דבהתליעו במחובר אסורים מיד בלי פרישה צ"ל דכך היא הגזה"כ שרק כשאינו על הארץ מותרים עם הפרי.

ו) והנה החזו"א (יו"ד סי' י"ד (א) סק"י וע"ש ס"ק י"ב) יצא לדון דאפשר דהא דהתירו שרצים שבמים מכונסים אינו אלא לענין אלו שנולדו שם מעצמם, אבל שרץ שהוליד במים שבכלים הוולד אסור מדין היוצא מן הטמא טמא, ואין לנו לחדש דבכלים הותר גם איסור מצד התולדה ודי שנוקמי היתר על המתהווים שם מעצמם. ולפי מה שנתבאר לעיל זה תלוי לכאורה בפלוגתת הרמב"ם והרשב"א, דלהרשב"א דהיתר הנ"ל הוא תנאי דבמים הללו לא חל שם שרץ המים, א"כ אם יש להם שם שרץ מצד תולדתם אין לנו

מקור להיתרם, וכמ"ש בחזו"א, אבל לפמ"ש בדעת הרמב"ם דהיתר הוא גזה"כ ואע"פ שבעצם שם שרץ המים עליהם, וניתר גם שם שרץ העוף שהיה ראוי להיות בהם א"כ ה"ה דאפילו יש להם שם שרץ מצד תולדתם לא מגרעי בהכי.

ז) אולם מצאתי לאחד מגדולי הקדמונים שכבר דן בשאלת החזו"א הנ"ל, והוא בתשובת הר"ח או"ז סימן כ"ז, וז"ל: וא"כ עכבר שילד עכבר בחבית (של יין) לא יאסר עכבר הנולד בחבית עד שיצא, ואעפ"י ששנין (בכורות ד' ה'): כל היוצא מן הטמא טמא, זה שאין דבר אחר גורם לו טומאתו כגון חמור וערוד, אבל כאן ששירוצו גורם לו איסורו אין היוצא ממנו טמא עד שישרץ, ואולי יש לחלק זה ששורץ במים או ביין אין דרכו לצאת משם לעולם, משא"כ בעכבר הנולד, וצ"ע, עכ"ל ויעו"ש עוד. ועפ"י סברא זו נלע"ד דשרצים שנולדו ע"י פו"ר בתוך המים יהיו מותרים בין להרמב"ם ובין להרשב"א, דלפמ"ש"ל יסוד פלוגתתם הוא, דלהרשב"א גדר ההיתר הוא דלחלות שם שרץ צריך שורץ על הארץ, וכן בשרץ העוף צריך שיצא לאויר למקום עפיפה, ולהרמב"ם ליכא שום תנאים לחלות שם שרץ, אלא דגה"כ הוא דבמים שבכלים וכן בפירות תלושים הם מותרים באכילה, ונמצא דלהרשב"א לא שייך בשרצים הדין דיוצא מן הטמא טמא, דמאחר שהטילה התורה תנאי דצריך שריצה ועפיפה הרי אין האיסור מצד המין, וכמ"ש בהר"ח או"ז, וכל שלא נשלם התנאי לא נאסר, (ומה שסיים בהר"ח או"ז בצ"ע, היינו רק בעכבר וכיו"ב די"ל דכיון דאין שם מקום רביתייהו הוי גם בהחבית כשריצה, וכמבואר להמעין שם). ולהרמב"ם, נחי דליכא שום תנאי לעצם שם שרץ, וממילא הו"ל כשאר מינים טמאים דאיסורם הוא מצד המין בלבד, ול"ש סברת הר"ח או"ז, מ"מ הרי שרצים הנ"ל מותרים מצד הגזה"כ וכמו שבארנו למעלה.

ח) ואין להקשות על הר"ח או"ז דנהי דלא אסירי מצד המין מ"מ למה יגרעו מצד שרצים דאסורים כדמבואר בחולין (קכ.). מהטמאים לאסור צירן ורוטבן, דודאי גרעי וגרעי דמבואר בתמורה (לא). דאפרוח ביצת טריפה מותרת משום דאימת קא גביל לכי מסרחא וכי אסרחא עפרא בעלמא היא, וה"י דכוותה, וגם בהנולדים מש"ז

כעכבר וכיו"ב, שייך סברא זו דהשי"ז נפסדת מאכילה, וכדמשמע בתוספות חולין (סד:) ד"ה שאם, ורק דהיכא דהאיסור מצד המין הרי הוולד אסור כיון שהוא עצמו ממין האסור אבל בשרצים דאין האיסור מצד המין לסברת הר"ח או"ז, ממילא דליכא איסורא כלל.



בענין כהן ששמש בטומאה

(א) תנן במס' סנהדרין (פא, ב), כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לב"ד, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין.

וכתב התוס' יו"ט שם (פ"ט מ"ו) בד"ה חוץ לעזרה, דבהר הבית מותרין טמאי מתים ומת עצמו, כדפירש הר"ב במשנה ח' בפרק קמא דכלים, ע"כ. והעיר עליו בתוס' רעק"א, דאף דבמתניי שם מבואר, דמכל מקום מדרבנן אין טמא מת נכנס בחיל [וא"כ היו צריכין להוציא את הכהן שמפצעין את מוחו אף מחוץ להר הבית, ולא רק מחוץ לעזרה], ע"י בתוס' ביבמות (ז, ב) ד"ה וראה קרי, שהוכיחו ממשנתנו דהכא, שלא גזרו רק שלא יכנוס, אבל אם הוא שם לא גזרו שיצא. ע"כ בתוס' רעק"א.

ופלא על התוס' יו"ט והגרעק"א, שלרגע קט העלימו עין שענין זה נדון בכמה מקומות בתוס' ובשאר ראשונים וגדולי האחרונים שהיו לפניהם, ורעק"א ציין להתוס' במס' יבמות, ובאמת שהתוס' בכמה מקומות חולקים וסוברים שבאמת היו צריכים להוציאו גם מחוץ להר הבית, ע"י זבחים (לב, א) תוס' ד"ה ובטמאים, ובמס' פסחים (צב, א) ד"ה טבול. והתוס' יו"ט עצמו במס' סוטה (פ"ג מ"ד) בד"ה הוציאוה, רמז למקומות שבהם דנו התוס' בנדון.

ובעצם הערת רעק"א על התוס' יו"ט, העיר ג"כ בזה המשנה למלך בהלי ביאת מקדש (פ"ד ה"ב), דכתב המשלי"מ שם, על הא דפסק הר"מ שם, וכתב בלשונו: מוציאין אותו לחוץ, ולא הוסיף הר"מ את התיבה "לעזרה", דיש להסתפק בכוונת הר"מ, אי הפירוש לחוץ היינו לגמרי אף מחוץ להר הבית, או פירושו רק מחוץ לעזרה, ואף בלשון המשנה בסנהדרין נסתפק המשלי"מ, אי דוקא תנן חוץ לעזרה, היינו עזרת ישראל שהוא מחנה שכינה, או חוץ לעזרה היינו חוץ להר הבית, ופירושו במקום הראוי להורגו, והביא מהתוס' בזבחים (לב, א) ד"ה ובטמאים, שכתבו בפשט המשנה בסנהדרין, דלאו דוקא חוץ לעזרת ישראל, אלא אף חוץ לעזרת נשים וחוץ לחיל. ועפ"י רצה המשלי"מ לומר שזו היא ג"כ כוונת הר"מ שכתב

"מוציאין אותו לחוץ" היינו לגמרי וכהתוסי בזבחים, ולכן לא העתיק הר"מ המשנה כלשונה, חוץ להעזרה, כדי להשמיענו כהתוסי בזבחים, דחוץ היינו אף מחוץ לעזרת נשים וחוץ לחיל. ואח"כ הביא את דברי התוסי יו"ט הנ"ל, וכתב ע"ז "ולא ידעתי כוונתו", ואולי כוונתו לומר דמותרים מן התורה, ומ"מ דבריו הם סתומים, ע"כ במשלי"מ. וא"כ דברי רעק"א הם הם דברי המשלי"מ, עיי"ש.

ואולם גם על המשלי"מ יש להתפלא בכפליים. א) שכדי לפשוט את ספיקו, מהו הפירוש מוציאין אותו לחוץ, הסתמך המשלי"מ על התוסי בזבחים הסוברים שמוציאין אותו לחוץ לגמרי, אף מחוץ להר הבית, ועיי"כ פירש את לשון הר"מ, ולא זכר שם את התוסי ביבמות שהביא הגרעק"א, שלדבריהם מוציאין אותו רק חוץ לעזרת ישראל, ועי' בתוסי פסחים (צב, א) ד"ה טבול, ששם הביאו התוסי בי הסברות, וכנראה גם תוסי זה נעלם לרגע מהמשלי"מ: ב) תגדל הפליאה ביותר, כי דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, והוא דהרמב"ם עצמו בהלי סנהדרין (פ"י"ח ה"ו) פירש דבריו שבהלי בי"מ, כי פסק שם בהלי סנהדרין וזה לשונו: וכן כהן שמש בטומאה וכו' אלא פרחי כהונה היו מוציאין אותו חוץ לעזרה, א"כ דברי הר"מ ברור מללו ד"חוץ" היינו "חוץ לעזרה" ולא יותר, ולא כמו שכתב המשלי"מ בכוונת הר"מ דחוץ היינו לגמרי, וכהתוסי בזבחים, אלא כהתוסי בימות, וכתירוץ א' בתוסי בפסחים, שרק חוץ לעזרה, וצ"ע. וראה במנחת חינוך (מצוה רעה) שהביא דברי המשלי"מ, ופלא עליו שלא זכר מכל מה שכתבנו, לא מהתוסי ביבמות ובפסחים, ולא מהר"מ בהלי סנהדרין. והלום ראיתי שהמהדיר את המאירי סנהדרין (עמוד 300 הערה ז) העיר על המשלי"מ שנעלם ממנו הר"מ בסנהדרין. וכבר אמר החכם מכל האדם, שאין כל חדש תחת השמש, ומצאתי שבהערה זו עמד השואל בשו"ת פרי השדה (חלק א סימן ז), ועיי"ש מה שכתב הפרי השדה, אולם דבריו לעני"ד צ"ע, ונעמוד על כך בהמשך דברינו.

ב) וכדי לעמוד על הענין בבירור, ננסה להסביר את השיטות בזה, ועיי"כ יתבררו ויתלבנו הדברים בעז"ה.

הנה כפי שמבואר לעיל, התוסי' ביבמות ותירוך א' בתוסי' בפסחים ס"ל דחוץ לעזרה היינו חוץ למחנה שכינה, ואף שמדרבנן אסור למת או לטמא מת להיות בחיל, כאן לא גזרו מכיון שכבר הי' שם, והתוסי' בזבחים ותירוך ב' בתוסי' בפסחים ס"ל דחוץ לעזרה היינו אף חוץ לחיל, וגם בחידושי הר"ן למס' סנהדרין (פא, ב) ד"ה מוציאין אותו וכו' הביא ב' הסברות, דחוץ היינו אף חוץ לחיל וכהתוסי' בזבחים וחד תירוך בפסחים, וגם כתב ואיכא למימר דרק מדרבנן אסור למת להיות במחנה לוי' וכאן אוקמוה אדינא אם יארע כך ששימש בטומאה. ובשו"ת הרדב"ז (חלק ב' ס"י תרלא) הביא את דברי הר"ן, ומהתוסי' לא הזכיר מאומה.

ויש להבין במה פליגי ב' השיטות שבתוסי' ובר"ן, ומה היא סברתם בזה.

והנה בעצם דין זה, שכהן ששמש בטומאה הורגין אותו באופן זה, שפוצעין את מוחו בגזירין, יש לחקור, מטעם מה ניתן היתר זה של הריגה, ללא פסק בית דין, האם זה מהלכה למשה מסיני, וכמו שמצינו בבוועל ארמית דקנאין פוגעין בו, דהוי גם כן מהלכה למשה מסיני, או דנאמר דהיתר הריגה זה הוי דין דרבנן, וכעין שאמרו, ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה. ובחקירה זו מצינו מחלוקת בין הר"ן בחידושו לסנהדרין שם, שדן בזה והעלה, דהוי הלכה למשה מסיני, וכמו בבוועל ארמית דקנאין פוגעין בו הוא מהלכה למשה מסיני, כן שאר השנויין במשנה, וביניהם כהן ששמש בטומאה, לבין הרדב"ז בסי' הנ"ל שהאריך בנדון, והעלה להוכיח מתוך דברי הר"ם בהל' ביא"מ, שאין זה הל"מ, אלא הוי תקנת חכמים.

והנפקא מינא בחקירה זו תהי', אם נאמר דהוי מהלכה למשה מסיני, וכמו בבוועל ארמית דקנאין פוגעין בו, א"כ כמו דבבוועל ארמית הדין הוא דקנאין פוגעין בו רק בשעת מעשה ולא אח"כ, וכמעשה דפנחס וזמרי, גם בכהן ששימש בטומאה, מותר לפרחי כהונה להרגו רק בשעת מעשה ולא אח"כ, אולם אם נאמר שדין זה הוי רק מתקנת חכמים, אפשר לקיים תקנת חכמים להרוג כהן זה ששימש בטומאה גם לאחר מעשה.

והנה בספר חמרא וחיי עמ"ס סנהדרין (לבעל כנסת הגדולה) שם, הביא בשם ה"ר יהונתן מלוניל, וז"ל: כהן ששימש בטומאה וכו' קנאים פוגעים בו בעוד שמצאוהו משמש, ונוטלין עבודה מידו ופוצעין את מוחו, אבל אם יצא מבית המקדש שוב אין רשאים לפגוע בו, אלא מניחין אותו בידי שמים, ע"כ. הרי לך באופן ברור צד זה, דאם הדין שהורגין את הכהן הוי מדין קנאים פוגעין בו, דהיינו הלכה למשה מסיני, אז מותר להרגו רק בשעת מעשה, וכמו בבעל ארמית, ושעת מעשה נקרא עד שיצא מחוץ לבית המקדש, אולם להוציאו רק לחוץ לעזרה הוי עוד בשעת מעשה. עיי' היטב בלשון ה"ר יהונתן ז"ל, ודו"ק. אולם בשו"ת הרדב"ז הנ"ל, שהוכיח שדין זה של כהן ששימש בטומאה דפוצעין את מוחו הוי רק מתקנת חכמים, כתב בפירוש בתשובתו, דאף לאחר שפירש הכהן מעבודתו בטומאה הורגין אותו. הרי לך הצד השני, דאי אמרינן דכהן ששימש בטומאה הורגין אותו רק מתקנת חכמים, וכעין שאמרו ב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה לצורך שעה, א"כ אין צורך להרגו בשעת עבודה דהיינו בשעת מעשה. עיי"ש היטב ברדב"ז ודו"ק [ומה שיש להעיר בדברי הרדב"ז, ראה להלן בדברינו].

ובאמת גם על שאר השנויין במשנה, כמו גונב את הקסוה, ומקלל בקוסם, יש לדון אי בעינן שעת מעשה כדי להורגו, עיי' בערוך לנר סנהדרין (פא, ב) ברש"י ד"ה קנאין פוגעין בו, שהבין ברש"י כי בכל המקרים בעינן בשעת מעשה, וברמב"ם איתא רק אצל בעל ארמית דבעינן בשעת מעשה, והערוך לנר הקשה איך שייך שעת מעשה בגונב את הקסוה ומקלל בקוסם, ונשאר בצ"ע על רש"י, ועיי"ש בשו"ת הרדב"ז שכבר עמד בזה ותירץ, וראה במאירי שם בסנהדרין שכתב יראה שאף גונב את הקסוה ומקלל בקוסמו אין קנאים פוגעין בהם אלא בעת חמום, ונראה מדבריו ששעת חימום הוא הנקרא שעת מעשה, וצ"ע (והמהדיר את המאירי לסנהדרין עמו 299 הערה ד' עמד על רש"י, ולא ראה הרדב"ז והערוך לנר, וע"כ כתב מה שכתב).

ומעתה נקל לנבון להבין, כי ב' השיטות בתוס' ובחידושי הר"ן הנ"ל, חולקים בחקירה זו, דהתוס' בזבחים וחד תירוץ בתוס'

בפסחים, דס"ל דמוציאים את הכהן המשמש בטומאה לחוץ לגמרי, אף חוץ לחיל, מכיון שכל הדין הזה שפרחי כהונה פוצעין את מוחו וכך הורגין אותו, אינו אלא מתקנת חכמים שמכין ועונשין לצורך שעה, וא"כ לא בעינן שיהיי בשעת מעשה, וכמו שהוכחנו מהרדב"ז, וע"כ היות ומדרבנן יש איסור למת או לטמא מת להיות בחיל, ולכן מוציאים אותו לחוץ אף משם, והתוסי' ביבמות וחד תירוץ בתוסי' בפסחים דס"ל דמוציאים הכהן רק מחוץ לעזרה ושם הורגין אותו, ס"ל דדין זה הוי הלכה למשה מסיני, וכמו בבוועל ארמית דקנאין פוגעין בו, וע"כ בעינן בשעת מעשה, אולם היות ובתוך העזרה אי אפשר להרבות טומאה וזה הוי איסור דאורייתא, ע"כ נקרא שעת מעשה שעת חימום, וכדכתב המאירי שהבאנו לעיל, ולכן מיד במקום שמותר מהתורה למת להיות שם, והיינו מחוץ לעזרה, שם הורגין אותו, ומקום זה נקרא עדיין שעת מעשה, משא"כ אם יוציאו אותו לחוץ לגמרי, כבר הוי לאחר שעת מעשה, ואז אסור להורגו, כי ההלכה למשה מסיני לא התירה רק מה שנקרא שעת מעשה, ופשוט. וא"כ לדרכנו גם הר"מ יסבור כן דהוי הלל"מ, ובעינן שעת מעשה, וע"כ כתב בהלי' סנהדרין שמוציאים אותו מחוץ לעזרה, ובזה גילה על דבריו שבהלי' ביאת מקדש, וזה דלא כהרדב"ז בשיטת הר"מ, ודו"ק.

(ג) ונבוא עתה לברר את דברי הרדב"ז שהאריך הרבה בענין, וכדי לעמוד על דבריו אביא בקצרה את תוכן תשובתו (בח"ב סי' תרל"א), הרדב"ז נשאל שם ד' שאלות, והם: (א) כיון דטמא שמש אינו חייב מיתה בידי אדם, אלא בידי שמים, איך היי להם רשות להמיתו ביד: (ב) אמאי הורגין אותו בחיל, והלא החיל מקודש שאין טמא מת נכנס לשם וכ"ש מת עצמו: (ג) מאי שנא מזר שמש דקיי"ל דחייב מיתה בידי שמים, דמחד קרא נפקי טמא שמש וזר שמש, ובשלמא לרי' עקיבא דאית ליי זר שמש בחנק ניחא, אלא לרבנן מאי איכא למימר: (ד) אמאי ממיתין אותו במיתה מנוולת כזו שאינה דומה לאחד מדי' מיתות בית דין.

והשיב הרדב"ז עפ"י חידושי הר"ן הנ"ל, שכל הדינים השנויים במשנה הם מהלכה לשמה מסיני, וכך ניתנה ההלכה, וא"כ כל הקושיות נופלות. והאריך ופלפל בדברי הר"ן, וחקשה דמדוע לא

נאמר בגמרא בהנך דהוי הלל"מ כמו בבוועל ארמית וכו'. וע"כ חידש הרדב"ז, שכל הדין בכהן שמש בטומאה דממיתין אותו הוי רק מדרבנן, ואם הביאו אותו לבי"ד מקבל מלקות, ואין פוגעין בו, ובעיקר הדין הוא חייב מיתה בידי שמים, והניחו אותו למקרה, אם ירצו קנאים לפגוע בו אין מחייבין מיתה למי שיפגע בו, דגברא קטילא קטילו, דומיא דהורג את הטריפה שהוא פטור.

והרדב"ז הוכיח את חידושו מדברי הר"מ בהלי ביאת מקדש (פ"ד ה"ב) שפסק, אע"פ שאם עבד בטומאה אינו חייב בבית דין אלא מלקות, אחיו הכהנים לא היו מביאים אותו לבית דין אלא מוציאים אותו לחוץ ופוצעין את מוחו, ואין ממחין עליהן בכך, ע"כ. ומלשון הר"מ שכתב, ואין ממחין עליהם בכך, מכאן ראי דאינו מהלל"מ, דאי הלל"מ הוא, אדדרבה תבוא עליהם ברכה, והיכי תיסק אדעתין שממחין בידם. ועוד דייק מלשון הר"מ שכתב, לא היו מביאים אותו לבי"ד, ואי הלכה למשה מסיני היא, פשיטא שלא היו צריכים להביאו לבי"ד, ועוד האריך הרבה בזה עיי"ש.

והנה לענ"ד נראה שהר"מ אדרבה ס"ל דהוי הלל"מ, ואין כל ראי מהדיוקים שדייק הרדב"ז, כי הרדב"ז בנה יסודו על סמך דברי הר"מ בהלי ביא"מ, ואילו מדברי הר"מ בהלי סנהדרין לא דיבר מאומה, ואם נעייך בדברי הר"מ בהלי סנהדרין נראה בעליל כי דין זה שוה לבוועל ארמית וכו' דהוי הלל"מ, ודברים שם מגלים על דבריו בהלי ביא"מ. וזה לשון הר"מ בהלי סנהדרין (פ"י"ח ה"ו): הגונב כלי שרת מן המקדש והמקלל בקוסם והבוועל ארמית אין בית דין נזקקין להם, אלא הקנאים פוגעין בהן וכל שהורגן זכה, וכן כהן שמש בטומאה לא היו אחיו הכהנים מביאים אותו לבית דין אלא פרחי כהונה היו מוציאים אותו חוץ לעזרה ופוצעין את מוחו בגיזרין ע"כ. ומדכתב הר"מ "וכן" על דינו של כהן שמש, משמע ברור דהוא כמו תחילת הדין שהתחיל, דהוי מדין קנאים פוגעין בו, והוא הלל"מ, וא"כ כמו שכתבנו לעיל, דאי הוי הלל"מ בעינן בשעת מעשה וכמו באינך, וע"כ בתוך העזרה א"א לתורנו כי שם אסור מהתורה להרבות טומאה, וע"כ מוציאים אותו לחוץ לעזרה, וזה עדיין נקרא שעת מעשה, שעת חימום, וכדברי המאירי הנ"ל. ואם תשאל, הלא גם

חוץ לעזרה אסור למת או לטמא מת להיות שם מדרבנן, ואיך הורגין אותו שם, ועל זה כתב הר"מ בהלי' ביאת מקדש, ואין ממחין עליהם בכך, דהיינו שהרבו טומאה במקום דאסור מדרבנן, מכיון דבעינן בשעת מעשה ואין אפשרות אחרת, וא"כ אזל לי' דיוק של הרדב"ז, ומדויק ביותר לשון הר"מ, מדוע רק בהלי' ביא"מ הביא הר"מ את הלשון ואין ממחין עליהם בכך, ובהלי' סנהדרין שתק מזה, אולם בהלי' סנהדרין ששם דיבר הר"מ רק מדין העונש, לא נחית להסביר גם ענין הטומאה שמרבים עי"כ, במקום האסור מדרבנן, אולם בהלי' ביא"מ, ששם העיקר הוא שאסור להרבות טומאה במקדש, כי בעינן בשעת מעשה, ודו"ק היטב בזה. ועם זה גם הדיוק השני, למה כתב שלא היו מביאין אותו לבי"ד, פשוט הוא, כי היות וזה הוי הלל"מ, השמיענו הר"מ הדין שגם בזה שייך הדין של "הלכה ואין מורין כן", וכמו בבוועל ארמית, וא"כ את כל הוכחות הרדב"ז מלשון הר"מ, לא זכיתי להבין, כי לפי רהיטות לשונות הר"מ נראה דהוי הלל"מ. ודברי הרדב"ז צ"ע.

[ואם הא דמת או טמא מת אסור בחיל, הוי רק מן דרבנן או גם שם הוי מדאורייתא, יש עוד לעיי' בלשון הר"מ הלי' בית הבחירה (פ"ז הטי"ז) ובראב"ד שם, ואכ"מ להאריך בזה].

ד) ונשאר עוד מעט דיו בקולמוסי להעיר על דבריו של בעל שו"ת פרי השדה בענין דידן. והוא, דהגאון בעל פרי השדה (חלק א' סי' ז) כתב ליישב אה הערת רעק"א על התוס' יו"ט, והערת השואל על המשל"מ שהבאנו לעיל באות א', עיי' דיוק שדייק בלשון הר"מ, דמדוע שינה הר"מ וכתב בהלי' ביא"מ, אחיו הכהנים מוציאין לחוץ, ובהלי' סנהדרין כתב, פרחי כהונה מוציאין חוץ לעזרה, ועי"כ כתב דפרחי כהונה שאינן יודעין כ"כ לחזהר אפילו בדבר שרק אסור מדרבנן, ועי"כ הם הפרחי כהונה הרגו אותו מיד חוץ לעזרה, ואע"פ שלא עשו כדיון, כי שם אסור מדרבנן להיות בטומאת מת, משא"כ בהלי' ביא"מ שם כתב הר"מ אחיו הכהנים, דהיינו גדולים, שהיו בקיאין בדיני טומאה אף מדרבנן, והם היו נוהרים להוציאו לגמרי לחוץ, עיי"ש. ולא זכיתי להבין כי אם נאמר כך, יקשה לשון הר"מ בהלי' ביא"מ, שדיבר מכתנים שהם כבר גדולים, ונוהרים אף בדיני

טומאה מדרבנן, למה כתב הר"מ, ואין ממחין עליהן בכך, הלא עשו כדין והוציאוהו לגמרי לחוץ, ולשון זה היה יותר שייך לפי דברי הפרי השדה, בהלכות סנהדרין, ששם דיבר מפרחי כהונה, והיי להר"מ לומר שאע"פ שעשו שלא כדין אין ממחין בידם. ולכן נראה לומר אדרבה, מזה ששינה הר"מ בלשונו, פעם כתב אחיו הכהנים ופעם כתב פרחי כהונה, דאין הבדל מי הוא הקנאי שעושה מעשה הקנאות, ובבי המקומות כוונת הר"מ, דהוציאוהו רק מחוץ לעזרה, כי דין זה להרגו הוי הללי"מ, וע"כ בעינן שעת מעשה, דהיינו שעת חימום, ומחוץ לעזרה עדיין נקרא שעת מעשה, וכמו שכתבנו לעיל, ואע"פ שע"י כן ירבו טומאה במקום שאסור מדרבנן, א"א אחרת לקיים דין זה, כי בעינן שעת מעשה, וע"כ כתב הר"מ, ואין ממחין עליהן בכך, והתמיהות על רעק"א והמשל"מ עדיין קיימות וכמו שנתבאר. וגם מבעל פרי השדה נעלמה תשובת הרדב"ז, והפירוש בר"מ הוא כמו שכתבנו בעז"ה.



בדין איסור כניסה להר הבית בזמן הזה

א) הנה הרמב"ם (בפ"י מהל' בית הבחירה הט"ו-הט"ז) כתב, וז"ל:
 לפיכך מקריבין הקרבנות כולם, אעפ"י שאין שם בית בנוי
 ואוכלין קדשי קדשים בכל העזרה, אעפ"י שהיא חריבה ואינה
 מוקפת במחיצה ואוכלין קדשים קלים ומעשר שני בכל ירושלים,
 אעפ"י שאין שם חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה
 לעתיד לבוא, ובהלכה ט"ז כתב, ולמה אני אומר במקדש וירושלים
 קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר אי"י לענין
 שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קדשה לעתיד לבוא לפי שקדושת
 המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטילה, והרי הוא
 אומר והשמותי את מקדשיכם, ואמרו חכמים אעפ"י ששוממין
 בקדושתן הן עומדין וכו', הרי מבואר מדברי הרמב"ם ז"ל שגם
 בזה"ו קדושת המקדש בעינה עומדת, והנכנס כיום למקום המקדש
 חייב כרת.

ובהשגת הראב"ד כ' וז"ל: אי"א סברת עצמו היא זו. ולא ידעתי מאין
 לו וכו', אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד
 לבוא, לא חלק בין מקדש לירושלים, לשאר אי"י, ולא עוד אלא שאני
 אומר שאפילו לר"י דאמר קדושה שני קדשה לעתיד לבוא, לא אמר
 אלא לשאר אי"י, אבל לירושלים ולמקדש לא אמר, לפי שהי' יודע
 עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להשתנות ולהתקדש קידוש אחר
 עולמי וכו', לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.

ויעויין בגמרא ברכות (דף נ"ח ע"א), במתניתא תנא משמ"י דר"ע, לך
 ה' הגדולה זו קריעת ים סוף, והגבורה זו מכת בכורות,
 והתפארת זו מתן תורה, והנצח זו ירושלים, וההוד זו בית המקדש,
 הרי קתני "והנצח זו ירושלים", כלומר שקדושת ירושלים היא נצחית
 ולא בטלה לעולם, והרי"ז מקור לשיטת הרמב"ם ז"ל וכמש"כ
 הרמב"ם שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה
 בטילה, והיינו דקאמר לך ה' וכו' והנצח, ר"ל שירושלים היא נצחית
 משום "לך ה'" שיסוד קדושתה היא מפני השכינה, ושכינה אינה
 בטילה.

לארעית דתהומא קדיש וכו', לעולם פשיטא לי דעד ארעית דתהומא קדיש וכו', ועיי' שם בפירש"י כי קדיש דוד, שהיי' מקדש אותה בשתי תודות ובשיר של פגעים כדתנן במס' שבועות, ובתוס' שם ד"ה הואיל ורצפה מקדשת, דוד קדשה כדפירש בקונטרס, ואע"ג דשלמה בנה בית, דוד קדשה כדאמר לקמן בשמעתא, כי קדיש דוד וכו', - הרי מבואר בדברי רש"י ותוס' דהך מילתא דאמרינן דקידש דוד את הרצפה, היינו בקדושת עזרה ממש, ואע"ג ששלמה בנה את הבית, דוד קדשה בקדושת העזרה.

אולם הרמב"ם כתב (בפ"י מהל' בית הבחירה הי"ד) ובמה נתקדשה, בקדושה ראשונה "שקדשה שלמה" שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבוא, הרי מפורש בדבריו ששלמה קידש את העזרה, ולכאורה צ"ע, הלא בזבחים (דף פ"ד ע"א) הנ"ל אמרינן כי קדיש דוד רצפה, הרי להדיא שדוד הוא שקידש את העזרה ולא שלמה. ובאמת דברי הרמב"ם הוא מקרא מפורש (מלכים א' ח') "ביום ההוא קדש המלך את תוך החצר", ומבואר בגמ' זבחים (דף ס' ע"א), מאי קידש להעמיד בה מזבח, ופרש"י קדשו לשם עזרה, להעמיד בו מזבח אבנים, ומשמע ששלמה קידש את העזרה, כמש"כ הרמב"ם.

ובאמת יש לתמוה עוד, מהא דאיתא במס' שבועות (דף ט"ו ע"ב) גבי קידוש העזרה בשתי הלחם, ופריך הש"ס, נבנייה מאתמול וניקדשיי האידנא, בעינן קידוש בשעת הבנין וכו', הרי מבואר מזה, יסוד בדין קידוש, דבעינן קידוש בשעת הבנין, ואי אפשר לקדש את העזרה בשתי הלחם לאחר שנגמר הבנין מאתמול, ומשו"ה א"א לקדש את העזרה בשתי הלחם באופן שגמר הבנין יהא למחרת עצרת ביום, משום דבעינן קידוש בשעת הבנין, וא"כ צ"ע, הא דאמרי' בזבחים הנ"ל שדוד קידש את הריצפה בקדושת עזרה, הלא אנו בעינן קידוש בשעת הבנין, והרי שלמה בנה את הבית.

(ה) ועכ"פ נראה מוכרח ומבואר מזה, דהני תרי קדושות, (א) הא שקידש דוד את הרצפה, (ב) הא שקידש שלמה את העזרה, הן שתי קדושות מיוחדות ונפרדות, וחלוקים הן ביסוד דינן, ותרווייהן צריכי

ב) והנה המג"א (סי תקס"א סק"ב) פסק כדעת הרמב"ם שקדושת העזרה וירושלים קדשה לעתיד לבוא וכו', והנכנס עתה למקום המקדש חייב כרת, שכולנו טמאי מתים, ועיי' בשו"ת התשבי"ץ (ח"ג סי' ר"א) שהכריע ג"כ להלכה כדעת הרמב"ם, שקדושת המקדש לא בטלה, והנכנס שם היום בזה"ז חייב כרת, שאין לנו הזאה, ונפקא לך מדכתיב אשר לא חומה אע"פ שאין לו עכשיו וכו', אי נמי מדכתיב זאת מנוחתי עד עד, - וכן מפורש בטור יו"ד (סימן שלי"א) שכי כדעת הרמב"ם זו"ל, והיי' ראוי לאוכלו (מעשר שני) בירושלים, שאע"פ שאין חומה "קדושת העיר והבית לא בטלוי" וכו' עיי"ש, וכן הכריע הגר"א שם ביו"ד להלכה, וכן פסק המשנה ברורה באו"ח שם סק"ה, והוסיף בספרו "לקוטי הלכות, לזבחים, בזבח תודה (דף ס"ו ע"ב) שכן דעת הרבה ראשונים.

אכן יש לעיין בעצם דברי הראב"ד ז"ל גופי', מה הוא יסוד שיטתו, דהוא חולק על הרמב"ם וס"ל דהנכנס בזה"ז למקום המקדש פטור, ולכאורה דברי הראב"ד צ"ע. דכתב, לפיכך הנכנס בו עתה "אין בו כרת", ומשמע שרק חיוב כרת אין בזמן הזה, אבל איסור תורה להיכנס יש גם בזמן הזה, ויסוד לדבר זה מתבאר ג"כ ממה שפסק הרמב"ם (בפי"ט מהל' מעשה הקרבנות הט"ו) מי ששחט קדשים בזה"ז והעלם חוץ לעזרה חייב מפני שהוא ראוי ליקרב בפנים שחרי מותר להקריב אע"פ שאין בית מפני שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא, והראב"ד ז"ל לא השיג שם כלום, ומשמע מזה, שאף הוא מודה שקדושת המקום קיימת, וכן פסק הרמב"ם עוד (בפי"ז מהל' בית הבחירה ה"ז) שדיני מורא מקדש נוהגים גם כיום לאחר חורבנו, והראב"ד ז"ל לא השיגו, - עכ"פ מלי הראב"ד ז"ל שכי דהנכנס בו עתה "אין בו כרת" משמע שרק חיוב כרת ליכא בזה"ז, אבל איסור תורה יש גם בזה"ז, וזה תימא כיון שלדעתו קדושת המקדש בטלה דלא קדשה לעתיד לבוא, אי"כ איזה איסור תורה יש להיכנס למקום המקדש בזמן הזה.

ד) ואשר יראה לי לומר בביאור דברי הראב"ד ז"ל, דהנה איתא בגמרא זבחים (דף כ"ד ע"א) נעקרה האבן ועמד במקומה מהו, מאי קא מיבעיא ליי, כי קדיש דוד רצפה עליונה קדיש, או דילמא עד

אהדדי, וביאור הדברים, דהנה איתא בגמרי זבחים (דף קט"ז ע"ב) כשם שמחנה במדבר כך מחנה בירושלים, מירושלים להר הבית מחנה ישראל, מהר הבית לשער ניקנור מחנה לוי, מכאן ואילך מחנה שכינה, וא"כ מדכייל לן תנא דברייתא כל הנך קדושות בהדי הדדי, מתבאר מזה דכולהו חדא דינא נינהו, והיינו דכמו דיסוד דין קדושת מחנה ישראל ומחנה לוי, ביסודו הוא חלות דין קדושת "מקום", שחפצא דמקום של ירושלים נתקדש בקדושת מחנה ישראל, והמקום של הר הבית נתקדש בקדושת מחנה לוי, א"כ הי"ה יסוד דין קדושת מחנה שכינה (דהיא מקום המקדש) ביסודו הוא אך דין חלות קדושת "מקום", והיינו ש"המקום" שעליו המקדש נתקדש בעצמותה בקדושת מחנה שכינה, כדכתיב המקום אשר יבחר, דמדמחתינהו תנא דברייתא בחדא מחתא מתבאר דכולהו חדא דינא נינהו, וכל עיקר דין קדושת מחנה שכינה ביסודו הוא אך חלות דין בקדושת המקום.

אולם נראה דעל הך מקום שעליו המקדש ישנו עוד חלות קדושה, והיינו דמלבד חלות דין קדושת מחנה שכינה, שיסוד דינו הוא "במקום" כנ"ל, יש בו עוד חלות דין קדושה, והוא חלות קדושת "המקדש" עצמו, והיינו שעל שטח זה שנתקדש כבר בקדושת מחנה שכינה, עוד חייל עילוי חלות קדושת המקדש עצמו, - ויסוד לדבר זה מתבאר, ממש"כ הרמב"ם (בפ"א מהל' בית הבחירה הי"ה) ואלו הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קודש, וקודש הקדשים וכ"ו וכל המוקף במחיצה זו שהוא כעין חצר אהל מועד, הוא הנקרא עזרה, "והכל נקרא מקדש", וכתב עוד הרמב"ם שם (בפ"ז הי"ח-כ"ג) שהעזרה וההיכל וקודש הקדשים חלוקים בקדושתם, דהיינו ההיכל מקודש מהעזרה, וקודש הקדשים מקודש מהיכל, ולכאורה צ"ב לפי המבואר בזבחים (דף קט"ז ע"ב) הנ"ל, מכאן ואילך מחנה שכינה, דמשמע מזה שכל מקום המקדש, היינו מקום העזרה, ומקום ההיכל וקודש הקדשים, קדושה אחת היא, היינו קדושת מחנה שכינה, וכ"כ הרמב"ם (בפ"ז מהל' ביהב"ח הי"א), ומפתח העזרה ולפנים מחנה שכינה, ר"ל מה שבפנים מפתח העזרה, היא מחנה שכינה.

ואשר מוכרח ומבואר מזה, דשני מיני קדושות מיוחדות הן, שרק בדין קדושת המקדש עצמו, יש חילוק קדושות, בין קדושות העזרה לקדושות ההיכל, וקודש הקדשים, אבל בדין קדושת מחנה שכינה, שהוא דין בקדושת המקום, אין כל חילוק קדושות בין מקום העזרה, או מקום ההיכל, וקדש הקדשים, שקדושה אחת היא, קדושת מחנה שכינה, וכמבואר בזבחים (דף קט"ז ע"ב) הנ"ל, מכאן ואילך מחנה שכינה, דמשמע שבדין קדושת המקום, כל מקום המקדש, היינו מקום העזרה, ומקום ההיכל וקודש הקדשים, קדושה אחת היא, קדושת מחנה שכינה.

(ו) ומעתה אתי שפיר היטב, דיסוד הך מילתא דאמרינן בזבחים (דף כ"ד ע"א) דדוד קידש את הרצפה, וכן מש"כ הרמב"ם דשלמה קידש את העזרה, לפי הנ"ל מתבאר, דתרי מיני קדושות שונות הן, ותרווייהו צריכי אהדדי להשלמת חלות קדושת המקדש, דהא דאמרינן דדוד קידש את הרצפה, הנה כ"ז הוא בדין קדושת המקום, שהוא מחנה שכינה, כדכתיב המקום אשר יבחר, משא"כ הא דאמרינן דשלמה קידש את העזרה, היינו בחלות קדושה נוספת, והוא חלות קדושת המקדש עצמו. שיש בו חילוק קדושות, קדושת העזרה, וקדושת ההיכל, וקדושת קודש הקדשים, ועיקר קדושה זו עשה שלמה רק לאחר שנבנה הבית, כדאמרי' בשבועות (דף ט"ז ע"ב) הנ"ל, דבעינן קידוש בשעת הבנין, דכיון שיסוד הך קדושה הוא חלות דין קדושת המקדש עצמו, א"כ לא חל הקידוש, רק לאחר גמר הבנין שהוא כבר נקרא מקדש, - אשר לפי"ז נמצא, דהני תרי קדושות דדוד ושלמה שניהם צריכי אהדדי, (א) קדושת המקום, (ב) קדושת המקדש עצמו, דפשוט שלא שייכא חלות קדושת עזרה (של מקדש), אלא א"כ נתקדש המקום בתחילה בחלות קדושת מחנה שכינה, דכתיב מקום אשר יבחר.

ועיין רש"י בשבועות (דף ט"ז ע"א) קדושה ראשונה "דדוד ושלמה" לא בטלה, ולא הוצרך עזרא לקדש, הרי כתב שקדושה ראשונה היתה ע"י דוד ושלמה, והיינו כנ"ל דשני מיני קדושות שונות הן, דוד קידש את המקום בקדושת מחנה שכינה. ושלמה קידש את המקדש עצמו, היינו חלות קדושת העזרה, וההיכל, וקודש הקדשים.

ז) ולפי משנית אתי שפיר היטב דברי הראב"ד הנ"ל שכתב, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת, ומשמע שרק איסור כרת אין כאן, אבל איסור מה"ת להיכנס שם יש גם בזה"ז, וצ"ע כיון שבטלה קדושת המקדש לאחר החורבן, אי"כ איזה איסור תורה יש להיכנס שם בזמן הזה, אולם לפי המבואר, דתרי קדושות שונות איתנייתו ביסוד קדושת המקדש, חדא דין קדושת המקום והוא מחנה שכינה, ועוד דין קדושת המקדש עצמו, היינו קדושת העזרה, וההיכל, וקודש הקודשים, אי"כ י"ל דס"ל להראב"ד ז"ל, דיסוד הך מילתא דאמריי דבטלה קדושה ראשונה ושני, הנה כ"ז הוא זוקא בדין קדושת המקדש. דלאחר חורבן הבית בטלה חלות קדושת המקדש, כיון דקדושת המקדש תלויי בבנין כנ"ל, וכשנחרב הבית בטלה קדושת המקדש, [וכן יש עוד טעם לזה, כמש"כ הראב"ד עצמו בהשגתו הנ"ל, לפי שהי' יודע עזרא שהמקדש וירושלים עתידים להתקדש קידוש אחר עולמי], אכן כ"ז הוא רק לגבי דין קדושת המקדש עצמו, משא"כ לענין חלות דין קדושת המקום, שהוא קדושת מחנה שכינה, מודה הראב"ד, דיסוד קדושה זו לא בטלה, שהרי "מקום" המקדש נבחר ונתקדש כקדושת בית עולמים, וכמש"כ הרמב"ם (בפ"א מהל' ביהב"ח ה"א), כיון שנבנה המקדש בירושלים, נאסרו כל המקומות כולן לבנות בהן בית לה', ולהקריב בהן קרבן. ואין שם בית לדורי הדורות אלא בירושלים בלבד ובהר המוריי, שבה נאמר ויאמר דוד זה הוא בית ה' וגו', וזה מזבח לעולה לישראל, ואומר זאת מנוחתי עדי עד, כלומר, שמקום המקדש שהוא מחנה שכינה, נבחר ונתקדש לעדי עד, וכבר הבאנו לעיל (באות ב') משו"ת התשב"ץ שיליף מהך קרא "זאת מנוחתי עדי עד", שקדושת המקדש קיימת לעולם.

וכד אתינן להא, דס"ל להראב"ד, דאף אם נאמר שעם חורבן הבית בטלה קדושת המקדש, היינו המחיצות והבנין, מ"מ בכ"ז קדושת המקום והמחנות קיימת, לפי"ז מתבאר היטב, דשפיר איכא חילוקא בין איסור כרת לאיסור לאו, דרק לגבי חיוב כרת דהעיקר הוא בנין הבית וקדושת המקדש עצמו, כמ"ש בתורה בפי חקת (י"ט, כ) "ונכרתה הנפש ההיא מתוך הקהל, כי את מקדש ה' טמא וכו", זאת אומרת שיסוד דין חיוב כרת הוא משום שמתמא את "מקדש ה'", וא"כ בזה"ז שבטלה קדושת המקדש, הנכנס שם אין בו כרת, אבל

לגבי איסור לאו, הרי מפורש בתורה (שם פ' נשא ה', ג') "ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם", והרי מפורש ברמב"ם (בפי"ג מהל' בית המקדש ה"י), ולא יטמאו את מחניהם, זה מחנה שכינה, הרי מוכח מזה, שלגבי הך לאו, אין הדבר תלוי כלל בבנין ומחיצות, אלא בקדושת המקום וקדושת מחנות, והלא קדושת מחנה שכינה קיימת אף לאחר חורבן הבית וכנ"ל, משום כך ס"ל להראב"ד דהנכנס שם בטומאה עובר באיסור לאו, דקדושת המקום בעינה עומדת.

אבל הרמב"ם שכתב (בפי"י מהל' ביהב"ח הי"ד), ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן, וקידשן לעתיד לבוא, הנה מוכח מזה, שהרמב"ם ס"ל שלא רק קידוש דוד שקידש את ה"מקום" בקדושת מחנה שכינה לא בטלה, אלא גם קידוש שלמה, שקידש את המקדש עצמו בחלות קדושת העזרה, וההיכל, וקודש הקדשים, גם יסוד קדושה זו קידשן לעתיד לבוא, - ואשר ע"כ כתב הרמב"ם שם בהט"ו, לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית בנוי, דכ"ז תלוי ביסוד הנ"ל, דמקום המקדש נשאר קדוש, לא רק בקדושת מחנה שכינה, אלא שיש על המקום גם חלות קדושת המקדש עצמו, שהרי לגבי הקרבת קרבנות לא סגי בקדושת מחנה שכינה לחודא, אלא צריך גם קדושת המקדש, ואשר לפי"ז שפיר מובן, דלדעת הרמב"ם הנכנס שם בזה"ז חייב כרת, כמו שהכריע המג"א הנ"ל, שהרי מטמא את "מקדש ה"י, כיון שלדעת הרמב"ם גם קדושת המקדש קיימת לעולם. וכמשנית,

ח) והנה לקבוע בדיוק את מקום המקדש א"א כיום, שהרי הדבר נעלם מאתנו, אמנם בתשובות הרדב"ז (ח"ב סי' תרצ"א) כי בפשיטות שאבן השתיי שעליה עמד הארון בקודש הקדשים (רמב"ם ביהב"ח פי"ד, ה"א), נמצאת תחת כיפת מסגד עומר, אבל בקונטרס "אבן השתיי או אבן הטועים" (ירושלים תר"ץ) העלה ר' מיכאל בראוור ז"ל שקודש הקדשים נמצא דרומית למסגד עומר. - כל אלו שעסקו בנידון שיערו השערות בלבד, ולא הביאו ראיות חותכות לכאן או לכאן, לכן קשה לקבוע את מקומו של מקום המקדש והר הבית, ויש להחמיר ולחשוב את כל השטח הנמצא בין ארבעת החומות, המערבית (הכותל), הדרומית, המזרחית, והצפונית, כשטחו של הר הבית.



בענין כתיבת ספר תורה

רמב"ם הלכות ס"ת פ"ז ה"א: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה כלומר כתבו לכם תורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות". וכן פסקו הטור ושלחן ערוך ושאר פוסקים [טושי"ע סימן ע"ר סעי' א' ועיין בבני יונה סעיף ב' וכבר האריכו האחרונים לדעת הבה"ג ורס"ג שלא מנאו כלל מצות כתיבת ס"ת] ונתעוררו בראשונים ואחרונים בגדר המתחייב של מצות כתיבת ספר תורה, וביחוד השאגת אריי בספרו (שו"ת שאגת אריי סימנים לד - לו) שמחדש להלכה למעשה שבזמן הזה אין שום חיוב לכתוב ס"ת, וכפי שיתבאר לקמן בע"ה.

"ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם למען תהי' לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (דברים לא, יט) וצריך להבין במה הקפידה התורה במצות תרי"ג, אם המחייב היא פעולת המעשה כתיבה, שצריך לכתוב ס"ת משלו לעצמו - וממילא אינו יוצא ידי חובתו בירושה או במתנה או הלוקח מן השוק, או אפשר שעיקר תכלית כוונת המצוה היא ללמוד ממנה כמו דכתיב ולמדה את בני ישראל, ולכן בזמן הזה שאין למדין מן התורה כמו בדורות הראשונים, אין חיוב לכתוב ס"ת. ויש כמה נפ"מ להלכה: א) אם נשים מחוייבות לכתוב ס"ת, שלצד א' שהמצוה היא מצות עשה שלא הזמן גרמא מחוייבות, או דילמא כיון המחייב הוא הלימוד א"כ נשים פטורות, ב) אם נאבדה ס"ת שכתב אם יוצא ידי חובתו, דלצד א' כיון המחייב הוי המעשה הכתיבה יצא ידי חובתו במה שכתב, או דילמא כיון שצריך להיות תמיד אצלו כמו שיתבאר לקמן, א"כ צריך לכתוב אחרת, ג) אם מצות כתיבת ס"ת היא חיובית או קיומית, ועוד [האחרונים האריכו אם יצאו בשותפות, הנחל אשכול העתיק הגאון ר' אברהם ברודא דיוצאין בשותפות עיי"ש], ושאר אחרונים פוסקים שאינו יוצא ומביא רא"י מבי"ב דף מ"ג ע"א בסוגיא בני העיר שענגב ס"ת שלהן וכו', ראה פתחי תשובה חיו"ד סימן ע"ר ואגרות משה. וגם האריכו אם יכולים למכור ס"ת, עיין מנחת חינוך מצוה תרי"ג, מגילה דף כ"ח ע"א ועוד] ד) אם המחייב

הוא לימוד מן התורה, למה פוסקים שאין יוצאין ידי חובתו בירושה או במתנה, ה) הרמב"ם כתב שצריך לכתוב תורה שיש בה שירה לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות - אי"כ למה נכתבין פרשיות של תפילין ומזוזות ופרשת סוטה לבד.

"שנצטוונו להיות לכל איש אחד מישראל סי"ת אם כתבו בידו הרי זה משובח וכו' ונוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים שהם חייבים בתלמוד תורה וכמו כן לכתוב אותה ולא הנקבות ועובר ע"ז ולא כתב סי"ת אם אי אפשר לו בשום ענין בטל עשה זה וענשו גדול כי הוא סיבה בכתיבתה ללמוד מצות התורה (תינוך מצוה תרי"ג) נראה מדבריו שעיקר התכלית הוא הלימוד, וכ"כ בני יונה בסימן ע"ר סעיף ב' "אף שאין לחקור אחר טעמי מצות מצינו במצוה זו טעמה במצות כתבו לכם וכו' ולמדה את בני ישראל שימה בפיחם. נראה מזה שרוב כוונת כתיבה כדי ללמוד מתוכה". ובתשובות הרשב"א סי' ח"י כתב שאין לברך על מצות כתיבת סי"ת שתכליתה לענין אחר. ובלשון רבינו ירוחם נ"ב ח"ב משמעות הלשון ג"כ שלא דוקא לכתוב, וז"ל: "מצוה מהתורה להיות לכ"א סי"ת וכו"י ובשי"ע (סימן ע"ר סעיף ב) כתב בשם רא"ש והטור דהאידינא המצוה חל גם על משנה גמרא ופירושים. ובדרישה (שם) כתב דאין לנו ללמוד מס"ת ולזלזל בכבודה דדוקא בדורות הראשונים מוכרחים לכך וכו' (עיין בב"י שם ועיין ש"ך סי"ק ה') משא"כ עכשיו ועל כן אין לנו במצות עשה הזאת לכתוב סי"ת וכו' [עיין מ"ס עירובין דף י"ג ע"א דס"ת להתלמד כתיבא, ואפשר התם בצבור לגבי קריאת התורה איירי].

הנה בסוגיא מפורשת בסנהדרין דף כ"א ע"ב "אמר רבה אע"פ שהניחו לו אבותיו סי"ת מצוה לכתוב משלו שנא' ועתה כתבו לכם וגו', אי"כ יש לתמוה על הפוסקים לעיל שכתבו שעיקר תכלית המצוה היא ללמוד ממנה (עיין שו"ת מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון) אם כן מה אמר רבה אע"פ וכו' הלא יש לו סי"ת ללמוד ממנה? ושיטת הרמב"ם נראה שהמחייב היא המעשה הכתיבה, וז"ל: "מ"ע על כל איש ואיש לכתוב סי"ת לעצמו שנא' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", ולא הביא שאר הפסוק "ולמדה את בני ישראל"

ומקור דבריו הוא מסוגיא במס' סנהדרין. ובתשובת חת"ם סופר (חיו"ד סימן רנ"ד) מביא דעת השאילתות שרשאי למכור ס"ת שהניחו לו אבותיו כדי לכתוב ס"ת אחרת, נראה שאינו יוצא בירושה אלא צריך לכתוב לעצמו (עיין שו"ת מהר"ם שייק חיו"ד תשובה רנ"ד)

במנחות (דף ל' ע"א) "ואמר ר' יהושע בר אבא א"ר גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק כתבה מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני אמר רב ששת אם חגי אפילו אות אחת מעלה עליו כאלו כתבה". והנה בקניית ס"ת יש מחלוקת אם יוצא ידי חובתו (עיין רש"י שם וברמ"א סימן ע"ר סעיף א' ובהגהות הגר"א שם) וא"כ קשה מהך סוגיא דסנהדרין ממימרא דרבא דמשמע שאינו יוצא בקניית ס"ת אלא בכתיבה דוקא לעצמו, וכמו כן נקטו מפרשים שיש מחלוקת בסוגיות אלו. ועוד קשה על הרמב"ם שכתב בספר המצות מצוה י"ח דקנה מן השוק קיים המצוה (ק"ק למה השמיט הרמב"ם דין זה ביד החזקה) וכדי לבאר הקושיות הנ"ל צריך לבאר הסוגיא בסנהדרין בע"ה ולהוציא מדברי הראשונים ואחרונים הלכה פסוקה כדי לחשמט מדברי נבוכים באחרונים שראיתי בענין זה.

סנהדרין דף כ"א ע"ב "וכותב לו ס"ת לשמו תנא ובלבד שלא יתנאה בשל אבותיו אמר רבא (רבה) אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו שנא' ועתה כתבו לכם (עיין ספר כלי חמדה סדרה וילך) וכו' איתיביה אב"י וכותב לו ס"ת לשמו שלא יתנאה בשל אחרים מלך אין הדיוט לא, לא צריכא לשתי תורות וכדתניא וכתב לו את משנה וגו'". וצריך לדעת מאיזה תיבה למד רבא דין זה, מתיבה כתבו שצריך כל איש לכתוב ס"ת ואינו יוצא בירושה או מן התיבה לכם שיהא שלכם ולא של אביכם. עוד למה כתב רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו וכו' ולא כתב לשון קצרה, אינו יוצא בירושה וכדומה.

לגבי שאלה ראשונה נמצא מחלוקת המפרשים בש"ס. בספר תורת חיים כתב וז"ל "ומיתורא דלכם קדרש דמשמע משלכם בעינן

ולא סגי בשל אבותיו, דאלי"כ הו"ל לומר ועתה כתבו השירה [ומפרשים הקשו למה לא קרי לכם בירושת אביו כמו לגבי לולב (ולקחתם לכם), וזה שכי בגמרא נראה שלא דוקא. ועיין בתורה תמימה. ואכמ"ל] וכו' וזוה נולד הדין מהת"ח דהמקדיש ס"ית לביהכ"נ אינו יוצא י"ח. וגם ראיתי בשו"ת בית יהודה (ח"א סי' כ"ג) וז"ל "וא"ת למה לא מהני הניחו לו אבותיו ס"ית לדעת הרא"ש וטור הרי יכול ללמוד ממנה, וי"ל דגזירת הכתוב הוא דכתיב כתבו לכם להורות דמצוה על כל אחד ואחד" עכ"ל. נראה כוונתו לכאורה כמ"ש הת"ת. וכן נראה משאר אחרונים. אבל הבי"ח כתב וז"ל: נראה דרבא מדייק מדכתיב ועתה כתבו (כמו לגבי לולב ואתרוג ולקחתם לכם) בלשון רבים אלמא כל או"א מחויב לכתוב ס"ית לעצמו וכו' עכ"ל.

וכן נ"ל לדעת הרמב"ם שמדייק בתיבת כתבו, ויש דקדוק גדול בדברי הרמב"ם בשינוי לשונו מלשון הגמרא. וז"ל "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ית לעצמו שני ועתה כתבו לכם וכו'". נראה דהרמב"ם מחלק ההלכה לשני חלקים. שהקדים בראשונה עצם החיוב דהיינו לכתוב ס"ית וזה נלמד מ"וכתבו" ואח"כ שאנו יודעין מהיכן נלמד החיוב בא ללמד שאינו יוצא בירושת אביו כיון שלא כתב הוא בעצמו. וכן נראה בבירור דעת הרמב"ם שמשנה הלשון של הגמרא בסנהדרין [ויש לדקדק בלשון הטור שהשמיט דין זה "אע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ית מצוה וכו'", וכבר האריכו האחרונים בזה ואכמ"ל], ומתיבת לכם אפשר הרמב"ם סובר כהרמב"ן (בסוכה דף ט.) דמפרש לכם (עיין שו"ת נו"ב מהד"ת חיו"ד סי' קע"ד) - לכם לשם חובתכם, שצריך כוונה לשמה [עיין בשו"ת בית אברהם דכתב זתוסי במנחות חולק על דברי הרמב"ן ומפרש לכם - משלכם. ויש להקשות על הרמב"ן הלא כל מצות צריכות כוונה, וכבר פלפלו האחרונים בדברי הרמב"ן ואכמ"ל] או סובר כמ"ש הבני יונה דלכם מורה דבעינן כתיבה ביד כל אחד ואחד כמ"ש חז"ל לגבי לולב ולקחתם לכם. וכן דעת הסמ"ג כשיטת הרמב"ם וז"ל "מצות עשה לכל איש ואיש מישראל לכתוב ס"ית לעצמו וכו'".

וביותר אריכות לשיטת הרא"ש נראה שמדייק מתיבת לכם, וכן נראה מדבריו בהלכות ס"ית שאחר שהביא דברי הרמב"ם

שהובא בט"ז סימן ע"ר סק"א וז"ל: "ול"ינ דלא מן השם הוא זה רק שהמצוה היא להגדיל תורה וכו' ואע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו דהס"ת של אבותיו כבר היא בעולם וכו'.

ואח"כ ראיתי בספר שאגת אריי בסימן ל"ו שמביא שיטת הרא"ש דמצות כתיבת ס"ת היא כדי ללמוד ממנו וכ"כ הבי"י שמביא ה"ר ירוחם בשם הגאונים ואח"כ מדחה דברי הפרישה שמצוה זו היי דוקא בדורות הראשונים אבל בזמן הזה אין חיוב מוטל. ויסוד דבריו הוי מן הקושי דלעיל, וז"ל: "וכן נראה לי עיקר דע"כ א"א לפטור עכשיו ממצות כתיבת ס"ת מפני שאין לומדין בה דאטו טעם מצות כתיבת ס"ת משום כדי ללמוד ממנה קיים מצוה זו וא"כ אמאי אמר רבא אע"פ שהניחו לו אבותיו, אלא ודאי עיקר המצוה היא שיהא לו ס"ת שכתבה הוא בעצמו משלו וכו' ", עכ"ל.

יוצא לנו מדברינו, שיש מחלוקת בענין המחייב של כתיבת ס"ת. שיטת הרמב"ם היא דעיקר המחייב תליא בפעולת מעשה כתיבה. ולכן אפשר שאינו יוצא בקניית ס"ת (ואפשר זה מקור לדברי הרמ"א בסימן ע"ר סעיף א') ויוצא אם נאבד או הקדיש ס"ת. ולשיטת הרא"ש נראה שמדייק מתיבת לכס שצריך שיהי אצלו ס"ת תמיד וממילא יו"ח בקניי. אבל יש להוסיף עוד פרט שיש מצוה לטרוח אחר כתיבת ס"ת אם אפשר לו (עיין שו"ת המרש"ג מאת הרב הגאון ש. גרינפעלד סימן כד - כה) וראיתי בספר מועדים וזמנים (ח"ב סי' קפג) וז"ל: ויש לתמוה על רבה מה חידש דאע"פ שהניחו לו אבותיו ס"ת מצוה לכתוב משלו, הא פשיטא דמאחר שהמ"ע במעשה הכתיבה דכתיב ועתה כתבו לכם ודאי אינו יוצא במה שכתב אביו, וכן הרמב"ם לאחר שמפרש שמ"ע לכתוב פוסק שאינו יוצא בשל אבותיו, וקשה לכאורה פשיטא דהא בעינן מעשה הכתיבה דוקא. ונראה מזה חידוש דעיקר מצות כתיבת ס"ת אינו אלא ללמוד מתוכה וכו', וא"כ במקום שיש לו כבר ס"ת מאבותיו דלא צריך לכתוב כדי ללמוד נפטר מחובת מצות עשה זו, וכן האמת דמי שיש לו ס"ת פטור מהמצוה, ורבה לא בא לחדש בדין זה כלל רק הוא מוסיף דאף דאין עליו חובת המ"ע מ"מ יש גם מצוה קיומית בעצם מצות הכתיבה וכו', והיינו דמדייק בלשונו דאע"פ שהניחו לו וכו'.

כתב וז"ל: "וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, אבל האינדא שכותבין ס"ת ומניחין אותו בבה"כ לקרות בו ברבים, מצות עשה היא על כל איש ואיש וכו' לכתוב חומש תורה ומשנה וכו' כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה מדכתיב ולמדה את בני ישראל שימה בפייהם וכו'". נראה שעיקר המצוה היא שיהי' לו ס"ת ללמוד בו ואינו יוצא ידי חובתו אם כתב ס"ת לביהכ"נ, וזהו שיטת התורת חיים שהבאתי לעיל שמדייק מן התיבה לכם שצריך שיהי' אצלו תמיד, - יוצא מדברי הרא"ש והסוברים עמו, שאין פעולת כתיבה תנאי מעכבת בקיום מצות כתיבת ס"ת, וא"כ נשאר לנו הקושי דלעיל על שיטת הרא"ש מן הגמרא דסנהדרין, ולכן אפשר לומר שהגמרא באה להדגיש דלקיים המצוה צריך אדם לטרוח אחריו, כגון לקנות ס"ת מן השוק (לשיטת רש"י) שקנה ועשה מעשה קנין, כלומר דלקיים המצוה צריך לעשות מעשה במצוה, משא"כ לגבי ירושה שהס"ת בא לו ממילא בלי שום טירחא [ולכן ק"ק אצלי למה פסקו שאם נאבד או נשרף ס"ת ח"ו שצריך לכתוב אחרת כיון שכתבנו לעיל שיש מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, וא"כ לשיטת הרמב"ם כיון שכתב כבר יוצא ידי חובתו, וג"כ אם הקדיש ס"ת או מכר יצא, דלשיטת הרמב"ם בכתיבה גרידא תליא מילתא ולא כתו"ח. ואח"כ ראיתי שהבני יונה הקשה ג"כ על התו"ח ומדחה ראיית תו"ח שהרמב"ם לא כתב אלא גבי מלך שצריך שיהי' אצלו תמיד אבל בהדיוט סגי אם כתב ס"ת ונאבד שיצא מצותו, וצ"ב. שוב מצאתי ביד שאול שכתב דלדעת הרמב"ן לכם בא להורות לחובתכם ולא משלכם א"כ ממילא יוכל להקדיש ויוצא וכו'. נראה ג"כ דאזיל בשיטת הב"ח ובני יונה. ויש חולקים על דברי יד שאול ואכמ"ל. ועיין ברמב"ם הלכות מלכים פ"ג ה"א, ועדיין צ"ע].

ולהוסיף ביאור על דברי הרא"ש יש להביא דברי הרקנטי בספר המצות וז"ל: טעם מצוה זו כדי שיהי' תמיד מצויה אצלו התורה ואחר שטרח ועמל בה חביבה עליו ז"ש כתבו - כתבו בידו ומעה"כ כקבלה מה"ס ואן סהדי שיש לו חשק להשכיל ולידע במצות ה' וכו', עכ"ל. וז"ל הרב משה חאגיז בספר המצות: ומטעם זה אמרו אפי' שהניחו לו אבותיו מצוה לכתוב משלו כדי לחבב המצוה תלמוד תורה וכו'. ובספר נתיבות עולם העתיק טעמו של הנמוקי יוסף

ולא קאמר שאין יוצאין בשל אבותיו דהאמת דנפטר מחיובו רק הוא מחדש דמצוה לכתוב משלו וכו', עכ"ל עיי"ש יותר באריכות, ומסיים שזה קאי ג"כ אליבא שיטת הרא"ש שכתבת ס"ת היא מצוה קיומית.

ובאמת צריך להבין דבריו. כתבנו לעיל שיש בכתבת ס"ת מחלוקת הראשונים. וגם הש"א דכתב דבזמן הזה אין חיוב לכתוב ס"ת (מטעם אחרינא כמו שיתבאר לקמן בע"ה), אבל בזמן הדורות הראשונים, הכל סוברים שיש חיוב לכתוב אפילו הניחו לו אבותיו ס"ת, והקושיא שהקשה המו"ז מן הגמרא בסנהדרין, כבר הקשו כל האחרונים וביחוד הש"א אליבא דהרא"ש ומ"מ כתב שאין קושי להרא"ש והסוברים עמו דהתורה רמיא חיוב על כל איש ואיש לכתוב אע"פ שיש לו מירושת אביו כדי ללמוד מתוכה, כלומר דס"ת שכבר בעולם כבר יוצא הראשון בכתובה, וכבר אין השני יוכל לקיים ג"כ מצותו בספר זו (עיי"ן שאגת ארי" סימן לד), דהתורה גזרה (מאיזה טעם שיהי') שיש חיוב על כל איש מישראל לכתוב ס"ת בשביל עצמו (והוי על הדרך שאמרינן אי עושין מצות חבילות חבילות). ועו"ק מה פשיטות יש במימרא דרבא, הא כל הראשונים והאחרונים טרחו מאוד להבין מאיזה תיבה נלמד החיוב, יש כמה נפ"מ להלכה למעשה. ועוד פלא שכתב שנראה שיש כאן חידוש דעיקר מצות כתיבה אינו אלא ללמוד מתוכה, והלא דבריו מפורש בדברי הרא"ש. והדיוק מן הגמרא אינו מוכרח כלל ונראה להיפך להביא ראי' מכאן שהיא מצוה חיובית ולא קיומית. דחידש לנו רבא אליבא שיטת הרא"ש שמדייק מתיבת לכה, שיש כאן מצוה חיובית לכתוב ודין זה משונה מדין אתרוג ולולב שיוצא בירושת אביו דכתיב נמי התם לכה. וגם לשיטת הרמב"ם בא לחדש שיש כאן מצוה חיובית לכתוב שעיקר הקפידה לשיטתו הוי המעשה כתיבה הוצרך לכתוב בלשון אע"פ שהניחו לו אבותיו, ולא בלשון קצרה (קושי' שני') לאפוקי מהך סברא - שאין כאן מצוה קיומית אלא חיובית, כלומר אע"פ שהניחו לו אביו ס"ת ה"א שיש עכשיו רק מצוה קיומית קמ"ל דאינו כן. ולכן נ"ל דקשה לומר דמצות כתיבת ס"ת היא מצוה קיומית.

וראיתי באחרונים דבר חדש בנוגע למחלוקת הרא"ש והרמב"ם. במנחות דף ל' ע"א איתא: "אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת כאילו חוטף מצוה מן השוק". ורצו לעשות מחלוקת בין סוגיא דכאן לסוגיא דסנהדרין. כלומר בסנהדרין אזיל הגמי בטעם שעיקר המצוה היא הכתיבה ולפיכך בירושת אביו לא יוצא יד"ח, והגמרא במנחות שיוצא גם בקניי לפי שעיקר המצוה היא כדי ללמוד ממנה. ועיין פירוש רש"י שם. ובסוגיות אלו רצו לתלות המחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם, שלשיטת הרמב"ם כיון דעיקר המצוה היא הכתיבה אינו יוצא בקניי, לפיכך בהלכות ס"ת השמיט הרמב"ם הדין זה של קניי. ולהרא"ש (עיין בשו"ת שמן רקח או"ח סי' יב) יוצא יד"ח אם קנה. ומשו"ז השמיט הרי"ף הסוגיא בסנהדרין ומביא מימרא דמנחות שסובר ג"כ כשיטת הרא"ש.

וזה פלא גדול. דהנה בספר המצות של הרמב"ם במצות עשה י"ח "היא שציונו שיהי לכל איש ממנו ס"ת לעצמו, ואם כתבו בידו הוא משובח מאוד והוא יותר טוב שגא' כתבו בידו ומעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני ואם אי אפשר לכותבו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבנו לו והוא אמרו כתבו לכם את השירה הזאת". בפירוש כתב הרמב"ם שיוצא ג"כ בקנין אלא שמצוה מן המובחר אם כתב בידו (וק"ק בהל' ס"ת פ"ז ה"א "ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו", ולמה לא כתב ואם אינו יודע לכתוב יקנה לו ס"ת וק"ל) אבל הרמ"א ביו"ד סימן ע"ר סעיף א' כתב דלא יצא בקניי. אולם הסכמת הפוסקים הוא שיוצא בקניי וכן הכריע הגר"א שם (וכן דעת הרא"ם, הנ"י, ב"י, ב"ח, ט"ז, בניי, יד הקטנה, חתם סופר, אמת ליעקב, לדוד אמת. ועוד)

וראיתי בשו"ת בית יהודה (חאו"ח סי' כג) שהקשה לשיטת הרמב"ם שאם יוצא בקניי, א"כ ניהו דהתורה גילתה לנו דהמצוה לכתוב אבל באמת מני"ל שלא יוצא בשל אבותיו ואטו כתיבה בעינן והרי הרמב"ם עצמו כתב דיוצא גם בקניי, וע"כ משמע עיקר הקפידה שיהי לו ס"ת וא"כ אמאי לא יצא בשל אביו.

ואפשר לתרץ דהגמרא במנחות "אמר ר"י בר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו

מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני וכו"ו. והנה הרמב"ם סובר שהמחייב של המצוה הוא המעשה הכתיבה ולכן בהלכות ס"ת השמיט הרמב"ם דין של לקיחה כיון שהוא מתעסק בגדר של המחייב המצוה, אבל בספר המצות מתעסק הרמב"ם בגדרים של עצם המצוה כלומר מה היא המצוה שגם אם קנה ס"ת מן השוק הוא מקיים המצוה אפילו שלא מן המובחר, פירוש המחייב הוא הכתיבה אבל יש לו שכר ג"כ בקניו. וכמו שמביא הטי"ז בסימן ע"ר (יו"ד) בשם הני"י שהוא טרח להוציא ממון ומה לאדם לעשות אם אינו יודע אומנות כתיבה [עיינן חולין דף ט. ת"ח צריך שידע ג' דברים כתיבה מילה שחיטה, ועיין פירוש רש"י שם בד"ה כתב "לכתוב שידע לכתוב שמו אילו ישב בדין". ויש להעיר למה לא מפרש בשביל המצוה כתיבת ס"ת, וק"ל], משא"כ לגבי ירושה האדם לא עשה שום פעולה או טירחה לקיים המצוה. ולכן נמצא שאין הסוגיות בסנהדרין ובמנחות חולקין זה על זה אלא משלימין זא"ז ומבררי הגדרים של המצוה איך לקיים.

נמצא מדברי הני"ל שלא מצינו מקור לדברי הרמ"א משיטת הרמב"ם. וראיתי באחרונים שרצו למצוא מקור מדברי הרמב"ם בהלכות ס"ת שלא הביא מימרא זו, אבל זה אינו נכון כי מצינו בפירוש בספר המצות שאדם יוכל לקנות ס"ת לקיים המצוה.

ויותר חידוש שבי המאמרים במנחות נאמרו בשם רב, והנה אם אמרינן שהמחייב דוקא הכתיבה ולא בענין אחר, אי"כ איך יוכל רב גידל לומר הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה, הלא דבריו סותרים זה את זה, אלא בע"כ צ"ל שבבי ענינים יוצא ידי חובתו אלא כתיבה זה מצוה מן המובחר.

ב.

הנה לפי דברינו לעיל נמצא מחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש במה תלוי המחייב של מצות כתיבת ס"ת, כלומר מעשה הכתיבה או לימוד התורה. ויש נפ"מ להלכה אם נשים מחויבות במצוה זו. לדברי הרא"ש אינן מחויבות כיון שאינן בלימוד התורה, וכן פוסקים שאר

ראשונים ואחרונים [ראה שו"ת הראני"ח סי' סד, נחל איתן, וכן משמע מתשובת מהר"מ לובלין סי' ס"ח, משנה למלך הלכות תפילין פ"א הי"ג ועוד], אי"כ צריך להבין שיטת הרמב"ם שאם כל המחייב הוא מעשה הכתיבה למה פסק בספר המצות שנשים פטורות (הא מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות - קידושין דף כ"ט) ועוד בתשובות שאגת ארי' סי' ל"ה כי וז"ל: מני"ל להרמב"ם שנשים פטורות ממצוה זו, ואפי' לפ"מ שמשמע לכאורה מדברי הרא"ש וסייעתו דעיקר מצות כתיבת ס"ת היא כדי ללמוד בה (עיין שו"ת נו"ב מהד"ת סי' קעד) מ"מ הא כתבו רבוותא דנשים מברכות בה"ת הואיל דחייבין ללמוד מצות הנוהגות בהן וכמ"ש הבי"י באו"ת. סי' מ"ח ואי משום שאין חייבין בהרבה מצות כגון שהז"ג אי"כ יכילנא לפטור כל העולם כולו מדין כתיבת ס"ת שהרי הרבה מצות שאין נוהגים בישראל רק בכתנים ואפי' בחם אי"נ הרבה מצות רק בכ"ג לבד וכי' אפי"כ הא לאו מילתא היא אי"כ אין לנו טעם לפטור נשים ממצוה זו, וכ"ש דאין מצות כתיבת ס"ת תלוי כלל במצות ת"ת ודלא כדפרישית בכוונת הרא"ש דאין לנו ראי' מדנשים פטורות מת"ת שיהיו פטורות מכתבת ס"ת ואין להביא ראי' וכי' שנא' וקשרתם וכתבתם כל שאינו בקשירה אינו בכתובה וכי' הלכך דעת הרמב"ם שפטר נשים לא נתברר לי ועדיין צריך תלמוד, עכ"ל.

הלשון ביד החזקה הוא: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל" אבל בספר המצות כתב מ"ע על כל איש מישראל. ולכאורה עלה במחשבה שכפל הלשון "איש" ביד החזקה מרמז לאפוקי נשים שבספר המצות כתב בפירוש שנשים פטורות. ועוד אפשר לומר דהרמב"ם משנה לשון הגמרא בסנהדרין "ואמר רבא מצוה על כל אדם (לשון הטור בסימן ע"ר: מצוה על כל אדם, משמעות מכל המפרשים ואחרונים משמע שגם הטור סובר שנשים פטורות) ולכן זה כוונת הרמב"ם בלשונו שכתב איש, דאפשר לומר שלשון "אדם" מרמז ע"פ רוב ג"כ אשה כמ"ש הפסוק זכר ונקבה בראם ויקרא את שם אדם. (עיין תוס' ע"ז דף ג), ולכן שינה הלשון דנשמע איש ולא אשה, כמו שכי' התוס' בסוכה דף כ"ח ע"ב בד"ה השוה הכתוב דהיכא דכתיב איש בא למעט אשה [עיין ברמ"א או"ח סימן תרצ"ב שנשים מחוייבות בשלוח מנות. ועיין פמ"ג ופר"ח ומהריק"ש שפטרו לנשים

משום דכתיב איש לרעהו - איש ולא אשה. ועיין שבות יעקב, ערוך השלחן ומשנה ברורה שם] ובתירוץ האחרון לחוד לא סיפק למצוא דרך בלשון הרמב"ם אם לא עם תירוץ הראשון, שמצינו בכמה מקומות בש"ס שמתיבת "איש" ממעט קטן וכמו דכתב בשאלת יעב"ץ ח"א סי' קי"ח וז"ל: "אטו כל היכא דכתיב איש להוציא את האשה וכו' ודכוותה אשכחן טובא דלא ממעטין מאיש רק קטן" עכ"ל. וראיתי בבי"ח סי' פ"ט וסי' ע"ב וז"ל: "דכי ליתא רק חד איש מסתברא יותר למעט רק קטן אבל היכא דכתיב ב' פעמים איש כגון פסח שני חד למעט קטן וחד למעט אשה" עכ"ל, ולכן הכפיל הרמב"ם לשון איש, וזה מוסכם בספר המצות.

מ"מ נשאר לנו קושית הש"א על הרמב"ם. והנה בשו"ת בית הלוי (סימן ו. ועיי"ש יותר באריכות) מתרץ קושית השג"א בהתחלת התשובה למימר שבתלמוד תורה יש ב' דינים: ענין של ת"ת וענין של קיום המצוה. וז"ל: דודאי דנוכל לומר דמשו"ה פטירי ממצות כתיבה משום דאינם במצות לימוד וכו' ואי משום דאינהו במצות הנוהגות בהן חייבות ללמוד וכו' לא ידעתי שום דמיון לזה דבזכרים אפי' במצוה שאינו נוהג בו היינו שאינו מחויב לקיימה אבל הא מחויב ללמדה וכו'. ובסוף התשובה נותן תירוץ אחר עיי"ש (ועיין בספר נחל איתן ותשובה מאהבה ושאר פוסקים שמחלקים כעין הסבר זה) וגם בשו"ת אבני נזר כתב וז"ל: תמהני על הגאון וכו' אך עיקרון של הדברים כיון שכל המצוה איתא בללמוד וללמד וכו' אף ישראל במצות הכהנים מחוייבים ואין לחלק ביניהם רק בעשי' אבל נשים אפילו במצות הנוהגות בהן אינם מחויבות מדין חיוב ללמוד וללמד וכו' אלא שמחויבות ללמוד כדי שיוכלו לקיים העשי' וכו', עיי"ש עכ"ל (חיו"ד סימן שנב).

וכי"ז לשיטת הרא"ש אבל עכ"פ להרמב"ם דעיקר המצוה היא הכתיבה אי"כ מני"ל שנשים פטורות. ועוד יש לי קושי על הפוסקים שכתבו נשים פטורות ממס' סופרים פ"א הי"ג: "ס"ת שכתבו צדוקי או מסור או גר או עבד או (אשה - נוסחת הגר"א) שוטה או קטן אל יקרא בו, זה הכלל כל הכותבו מוציא את הרבים די חובתן (שאינו מוציא את הרבים י"ח אינו רשאי לכתוב - נוסחת

הגר"א" ועיין שם בנחלת יעקב שהביא נוסחת אגודה וז"ל הכי וזה הכלל כל מי שאינו מוציא הרבים ידי חובתן אם כותבו לא יקרא בו ע"כ, וגירסא זו נכונה יותר מגירסא דהכא עכ"ל.

ואפשר לדייק שכיון שנשים אינן מוציאות הרבים משום כבוד הצבור בקריאת התורה א"כ אם כתבו הס"ת אל יקראו בו, אבל באמת לכתוב ס"ת לעצמן הא יכולות, ולמה לא הביאו ראיה מכאן. ואח"כ ראיתי בשו"ת מהרש"ק סי' ע"ד שנתעורר בקושי זו אבל לא הביא הראיה ממס' סופרים, וז"ל: ולדעתי דברי השי"א נכונים. ועוד י"ל דבאמת אם נאמר דבאשה שייך מצות כתיבת ס"ת נאמר מה דפסולות לכתוב ס"ת היינו לזכרים אבל לעצמה כשירה לכתוב וכמו במגילה דחייבת בשמיעה ואינה מוציאה אנשים (עיי"ש יותר באריכות. וסוף דבריו אינו מוכרח כ"כ).

וראיתי ג"כ בשו"ת סת"ם (מאת המהרש"ק בשנות החיים חלק שו"ת סת"ם תשובה ו) וז"ל: ואפשר אין להביא ראיה מן הגמרא דרש"י ס"ל דהיקש זה של וקשרתם וכתבתם לא שייך רק בתפילין ומזוזות כיון דבאותו פרשה נאמר תפילין ומזוזות דוקשרתם מיירי בתפילין ואח"כ וכתבתם על מזוזות מיירי ממזוזה ולכן ס"ל דהמקרא נדרש לפניו ולאחריו דוכתבתם קאי על תחלה וכ"י אבל כתיבת ס"ת דלא נזכר בהיא קרא כלל לא ילפינן מינייהו כלל דמי שאינו בקשירה אינו בכתיבה, וזה נראה שיטת הר"י והרא"ש וכ"י או דנראה רש"י ס"ל דס"ת פסול רק מדרבנן וכ"י ועיי"ש באריכות ועיין בר"ן שם על הסוגיא [אגב במכילתא פרשת בא: שפרשת תפילין ומזוזות צריכין לכותבן כסדרן ואם לא כתבן כסדרן הרי אלו יגנזו, ובב"י בשם מהר"י אסכנדרני דשלא כסדרן פסולות משום דכתיב יהיו בהוייתן יהיו, וכ"כ הרדב"ז ח"א ס"י, ועוד כתב וז"ל ואם תשאל למה בס"ת דאית בה קדושה טפי לא בעינן כסדרן וכ"י, וי"ל דאלי"כ לא תמצא ס"ת כשר לעולם אבל תפילין ומזוזות אידי דזוטר כותב אחריני עכ"ל. וכתב הקסת הסופר סימן ט' בחלק לשכת הסופר ולענ"ד תמוה מאחר דבתו"מ ילפינן לכסדרן מקרא דזהו ואית לן למילף בק"י דס"ת (דקדושתה חמורה) אמאי לא נימא דגם

בס"ת בעי כסדרן וכו' עכ"ל. ואפשר לתרץ כתירוץ המהרש"ק ודו"ק.

להלכה כתב הרמב"ם בהלכות תפילין פ"א ה"ג: ס"ת תפילין ומזוזות שכתבן וכו' אשה או קטן הרי אלו פסולין ויגזו שנא' וקשרתם וכתבתם כל שמוזהר על הקשירה ומאמין בה הוא שכותב. ואחריו נמשכו הרא"ה והראנ"ח. ואע"פ שהקשה השי"א ע"ז מ"מ נראה מסוף לשונו "שלא נתברר לי עדיין..." שלהלכה סובר כהרמב"ם וכל האחרונים שפוסקים כן. ולא כפתחי תשובה סימן ע"ר סק"ב וז"ל: ועיין תשובות שאג"א אם גם נשים חייבות במצוה זו, משמע דמסתפק להלכה אם כהרמב"ם או כהשג"א, ועוד אפשר מסברא לומר משום שכמה הלכות שתלוי בכתיבה ועוד פרטים שנשים אינן יכולות להזהר בהן אינן יכולות לכתוב (עיין דרכי תשובה הלכות שחיטה סימן א' סעיף א' משי"כ שם לגבי נשים שוחטין).

ג.

בזה אסיים בהלכות אחדות שנוגע לכתובת ספר תורה, ובדרך קצרה שיש בהלכות אלו מחלוקת גדולה בין הפוסקים, ואין כוונתי להכריע ביניהם רק לעורר שאלות ופסקים שנוגע לענין שכתבתי.

א) יש אומרים דעכשיו ליכא מצות עשה לכתוב ס"ת, שזו דוקא בדורות הראשונים אבל בזמן הזה יצא בקניית שאר ספרים (שאגת ארי', ספר חרדים, פרישה, ט"ז רבינו ירוחם בשם הגאונים, ועוד) ביחוד השאגת ארי' בסימן ל"ו כתב טעם לפטור מטעם דאין אנו בקיאים בחסר (קדושין דף ל, ע"א) ויתיר א"כ אין בידינו לקיים מצוה זו להיות תורה כשירה. אבל במנחת חינוך חולק (מצוה תרי"ג) על זה וז"ל: וח"ו בודאי לא נשכח אפי' כחוט השערה מהדין ובפרט דנוגע למי"ע של כתיבת ס"ת וח"ו שיתבטל מי"ע ע"י שכחה וכו', וע"ש באריכות איך לפרש הגמרא בקדושין.

אך רבים אומרים דגם עכשיו עיקר המצוה לכתוב ס"ת (בי"ח, לבוש מעשה רוקח, רא"ה, חת"ס סופר, תשובות חוט השני, יד שאול, ועוד) והם מפרשים דברי הרא"ש שגם בזמן הזה יש מצות עשה לכתוב ס"ת ובשביל הטעם של עת לעשות לה' יש ג"כ מצוה לכתוב

שאר ספרים [והרמב"ם בהלכות ס"ת פסק שיש מצוה לכתוב ס"ת, וא"כ ק"ק על השי"א שרצה לחדש שאין מצוה הלא ידע הרמב"ם וגם שאר ראשונים הסוגיא בקדושין ואעפ"כ לא פטר איש ממצוה זו] והבאר שבע תמה שנמנעו לגמרי ממצוה זו. ויש שרצו לומר לדעה זו שזה היינו בדוקא בכותב כדי ללמוד ממנה (פרישה, תשובת בית יהודה) אבל רבים חולקים גם על זה וסוברים דגם עכשיו שאין לומדין בה נשאר ג"כ החיוב לכתוב ס"ת (ברכי יוסף, לבוש, ב"ח, תשובת רשב"ש סי' שכ"ד, נ"ב, רדב"ז ח"ג סי' תקכ"ט, ועוד)

ב) בתשובות חת"ם סופר חיו"ד הקשה על הרמב"ם דכתב דלכך הוי כוונת התורה ועתה כתבו לכם את השירה הזאת על כל התורה דקיי"ל אין כותבין התורה מגילה מגילה, הרי חזינן דתפלין מזוזות וסוטה כותבין לבדן וא"כ הי"נ נימא השירה לבד. ועיי"ש באריכות [תשובות חת"ם סופר חיו"ד סי' רנ"ד. ועיין בספר בנין שלמה על הרמב"ם, וכבר הקשה זה השאגת ארי' בסימן ל"ד, עיי"ש] וראיתי תירוץ בתשובות כתב סופר (תשובות כתב סופר חיו"ד סי' קכ"ט) שמתרץ בדרך זו, וז"ל: ונלעני"ד להוכיח דשיטתו של הרמב"ם לכתוב כולה, ונקדים הרמב"ם בספר המצות דאשה אינה מחויבת במ"ע דכתבו לכם וכן משמע מלשונו בהלי' ס"ת והשי"א טרח למצוא טעם וכו' עיי"ש, ועלה בידי לפשוט ספיקת השי"א דעכ"ח ס"ל להרמב"ם דמ"ע שיכתוב ס"ת כולה אבל בכתיבת שירה לחוד לא יצא, דאם עיקר המצוה רק לכתוב השירה לחוד אלא ממילא צריך לכתוב כולה משום אין כותבים מגילות מגילות ואם בדיעבד כתב רק השירה או שבלה ס"ת ונשאר רק השירה לבדה יצא, א"כ גם אשה תהי' מחויבת לכתוב השירה למען תהי' לה לעד על מצות שמחויבת בהם שכתיבת שירה אין לחלק בין איש לאשה דכל הפרשיות חוץ מן השירה אינן אלא טפל לשירה וכו' עיי"ש.

ג) כבר כתבתי שאין לחקור אחר טעמי הקרא אבל ראיתי פירוש יפה שכתב בספר ערבי נחל (הובא בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ב בדרושים) שעיקר מצות כתיבת ס"ת הוא שהאדם יקבל עליו לקיים מה שכתוב בה, שהאדם מטריח א"ע בגופו וממונו בכתיבת ס"ת עיי"ז מראה גודל אהבת ה' הטמון בלבו שאף שבטבע האדם חס על

ממונו עכ"ז בטל אצלו חמדת הממון נגד רצון ה' ובזה מראה גודל אמונתו, עכ"ל.

ופעם אחת שמעתי בשם גדול אחד כשהיי נמנה הסופר אצל סיום וחינוך ס"ת בבהכ"נ, הי' משתדל למסור בכל אחד ואחד בלבם הרגש של קדושת ס"ת שיקיים התרי"ג מצות, וקדושת הגוף עיי קיום כל המצות אפילו במסירת נפש. ולא המשתה של הסיום הוי עיקר אלא הכרת וענין של קדושת ס"ת היא העיקר, ע"כ.

תם ונשלם שבח לבורא עולם

