

בעיצור התא דרשב"י

השיעור בהלכה

ממורינו הגאון הגדול

דיין ומו"צ בבני ברק

ומראשי ישיבת 'חכמה ודעת'

רבי חיים משולם וידר שליט"א

בהיכל התנא
הקדוש

רבי שמעון
בר יוחאי

וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בֵּין צְדִיק לְרָשָׁע בֵּין עֶבֶד אֱלֹהִים לְאִשָּׁר לֹא עֲבָדוֹ:

כתוב בפסוק במדבר פרק (ח ו) קח אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטַהַרְתָּ אֹתָם: ובפסוק יד וְהִבְדַּלְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: ולכאורה זהו כפל לשון קח את הלוויים מתוך בני ישראל זהו ההבדל מתוך בני ישראל. וכבר עמדו בזה המפרשים הספורנו כתב והבדלת היינו שיש להם חלק בפני עצמו במקום אחר להתגורר בו.

ואפשר לומר עפ"י דברי הרמב"ם רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פרק יג הלכה יג ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני יי לשרתו ולעובדו לדעה את יי והלך ישר כמו שעשהו האלהים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם הרי זה נתקדש קדש קדשים ויהיה יי חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוויים, הרי דוד ע"ה אומר יי מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי.

הרמב"ם חילק זאת לשנים אשר נדבה רוחו אותו הבינו מדעו להבדל וכו' ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אבל בקשו בני האדם. ונראה שיש בזה שני עניינים האחד שהבדילו מדעו והשני הוא להסיר עול החשבונות, והבדילו מדעו היינו הדעה וההשקפה והחיים שלו צריכים להיות בעבור ובשביל התורה,

היא החיים והשאר הם דברים טובים ולא יותר ודבר שני שצריך שבאמת יסיר מעצמו עול החשבונות היינו שלא יהיה טרוד בהם ולא ירדוף אחרי עולם הזה. ובוזה מתקדש להיות קדש קדשים, וזהו מה שאמר משה דבר ראשון קח את הלוויים בתוך בני ישראל, קחם בדברים כמו שפירש רש"י דהיינו שיבינו וידעו שהם קדושים ומובדלים בעצמם.

יש שני סוגי עובדי השם יש שהוא נמצא כולו בעבודת השם ורק עושה את החובות הגשמיות המוטלות עליו כהכרח אבל יש להיפך שהוא נמצא בגשמיות אבל עושה את עבודת השם בהכרח כיון שהוא מוכרח לעשות שאם לא כן לא יהיה לו חיים בהמשך ובהווה. אבל הם שני סוגים האחד הוא שהבדיל את עצמו וקידש את עצמו להיות קדש קדשים ושני שאינו כן.

ובפסוק במלאכי פרק ג פסוק יח וְשַׁבְתֶּם וּרְאִיתֶם בֵּין צְדִיק לְרָשָׁע בֵּין עֶבֶד אֱלֹהִים לְאִשָּׁר לֹא עֲבָדוֹ: ומפרש בגמרא חגיגה ט: אמר ליה: עבדו ולא עבדו - תרוייהו צדיקי גמורי ניהו. ואינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד. - אמר ליה: ומשום חד זימנא קרי ליה לא עבדו? אמר ליה: אין, צא ולמד משוק של חמרינן: עשרה פרסי - בזוזא, חד עשר פרסי - בתרי זוזי. ואכתי צ"ב מאי שנא.

ונראה שההסבר הוא בזה משום שהלומד מאה ואחד היינו שאינו מרפה מבלי להשיג את המטרה, כיון שהוא רוצה ושואף להגיע למדרגה העליונה, וזה נחשב כעבדו והוא עבד אלוקים גמור שכל חייו הם חיי השי"ת ולא

אחרים ולכן אע"ג שהוא מתאמץ די והותר אבל לא מותר לעצמו אם לא הגיע לתכלית.

כמוש"כ במסילת ישרים פרק ז ותראה שהאדם אשר תלהט נפשו בעבודת בוראו, ודאי שלא יתעצל בעשית מצותיו, אלא תהיה תנועתו כתנועת האש המהירה, כי לא ינוח ולא ישקוט עד אם כלה הדבר להשלימו. ואצל החסידים חסרון השלמות הוא הדבר הנורא ביותר כיון כל מהות חייו הוה השלמות עם השם יתברך כמו שלא יותר על רגלו או ידיו וכל שכן על כל גופו וחייו כך לא יותר על שלימות ודבקות בו יתברך כי זה חייו, וזהו רק האדם אשר נקרא בפי חז"ל אשר עבדו ויש אשר לא עבדו ואולי עובד את עצמו כאשר הוא צריך להנאות וצרכי עצמו אבל לא משום השלימות שלו בעצמו.

והנה בפסוק כתוב בפרשת נסיעת המשכן - על-פי יקנך יסעו בני ישראל ועל-פי יקנך יחנו כל-ימי אשר ישכן הענן על-המשכן יחנו:

(יט) ובהארץ הענן על-המשכן ימים רבים ושמרו בני-ישראל את-משמרת יקנך ולא יסעו:

(כ) ויש אשר יהיה הענן ימים מספר על-המשכן על-פי ד' יחנו ועל-פי יקנך יסעו:

(כא) ויש אשר יהיה הענן מערב עד-בקר ונעלה הענן בבקר ונסעו או יומם ולילה ונעלה הענן ונסעו:

(כב) או-ימים או-חדש או-ימים בהארץ הענן על-המשכן לשכן עליו יחנו בני-ישראל ולא יסעו ובהעלתו יסעו:

(כג) על-פי ד' יחנו ועל-פי יקנך יסעו את-משמרת ד' שמרו על-פי יקנך ביד-משה: פ

כתבו פעמיים ע"פ ד' יסעו, האחד הוא בתחילה והשני הוא בהמשך אם אחרי שיתארך הזמן יסעו עפ"י ד' ולמה לא אמר בתחילה שתמיד יסעו ע"פ ד' ויש לומר שהם שני דברים שונים התחילת הדרך שיהיה עפ"י ד' אבל אחרי שכבר עמדו באמצע הדרך אולי שם כבר ניתן הרשות להיות עפ"י השכל ולא דוקא ע"פ השם

יתברך וע"ז באה התורה ואומרת לעולם יהיה זה ע"פ ד' ומזה נלמד לנו גם לדרכינו אין הדרך מובלת על ידינו אלא הכל ע"פ השי"ת ולא יעלה בדעתו ח"ו שעושה מאומה אלא רק צריך לדבוק בהשי"ת שלא יניחו ח"ו למהלכים טבעיים אי אפשר לשרוד בעולם הזה ע"פ מהלך הטבעי וכל העולם כולו מלא חושך ואפילה וצריך לתת את ידיו להשם יתברך ושיוליכנו בו כל הזמן.

תהלים פרק קלט פסוק ח אִם-אֶסֶק שָׁמַיִם שָׁם אֶתָּה וְאַצִּיעָה שְׁאוֹל הַנֶּף: (ט) אֶשָּׂא כְנָפַי-שָׁחַר אֶשְׁכֶּנֶה בְּאַחֲרֵית יָם: (י) גַּם-שָׁם יָדָךְ תִּנְחֲנִי וְתִאחֲזֲנִי יְמִינֶךָ: הרי שהפסוק מלמדנו איך שדוד המלך מבקש מהשי"ת ותאחזני יד ימינך ובתהלים פרק פ פסוק יח תְּהִי-יָדְךָ עַל-אֵיִשׁ יְמִינֶךָ עַל-בֶּן-אָדָם אֲמַצְתָּ לָּךְ: וזהו גם הביאור כנ"ל וכל זה הוא מדבר על אדם שחי את השם יתברך כל רגעיו ושעותיו וכל חייו למען השי"ת ולא לעצמו ובזה ודאי יתקיים בו ותאחזני יד ימינך.

מכה בפטיש באוכלין בשבת - והכנת המן בשבת

בפסוק במדבר פרשת בהעלתך פרק יא פסוק ח שטו הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחְנוּ בִּרְחִים אוֹ דָכוּ בַמִּדְלָה וּבִשְׁלֹו בַפְּרוֹר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֲגֹת וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לֶשֶׁד הַשָּׁמֶן: ופירש רש"י שטו - אין שייט אלא לשון טיול איש בני"ר [טיול להנאה] בלא עמל: וטחנו ברחים וגו' - לא ירד בריחים ולא בקדירה ולא במדוכה אלא משתנה היה טעמו לנטחנין ולנדוכין ולמבושלין: בפרור - קדרה: ופירוש הפסוק לדעת רש"י שהיה הכל בנקל ולא היו צריכים להוריד בריחיים ולא בקדירה ולא במדוכה אלא היה משתנה לנטחנין ולנדוכין ולמבושלין, וזהו הפירוש בפסוק שטו העם וטחנו גו' היינו שלא היו צריכים לטחון והיו יכולים ע"י מה שהיה משתנה מעצמו.

במושב זקנים לבעלי התוס' שאי אפשר היה לשנות את טעם המן בשבת כיון שהוא מתקן

והקשה במושב זקנים, הרי בפסוק בפרשת בשלח שמות טז כג כתוב אֶת אֲשֶׁר־תֹּאכְלוּ אִפֹּו וְאֶת אֲשֶׁר־תִּבְשְׁלוּ בִשְׁלֹו וְאֶת כָּל־הָעֵדָף הַנִּיחֹו לָכֶם לְמִשְׁמַרְת עֲדֵה־בָקָר: משמע שהיו צריכים לאפות ולהכין מבעוד יום, ואמאי היו צריכים לאפות ולבשל הרי הכל היה משתנה לפי רצונם מעצמו ומאליו, ותיירץ דצריך לומר שזהו גופא מש"כ אשר תאפו היינו שהיו חושבים עליו מבעוד יום ולמה לא עשו זאת בשבת עצמה תירץ המושב זקנים שאם היה אומר והיה נעשה היה בזה משום מתקן. עכ"ד ומבואר מדבריו שיש תיקון במה שהיו רוצים ומשנים את המן להיות מאכל כרצונם.

בגמרא ביומא שהמן היה משתנה טעמו וממש ובזה מתאים לומר שהוא נחשב מתקן

וסברתם מתאימה מאוד לסוגיית הגמרא ביומא ע"ה. שהיה המן משתנה טעמו וממשו ולא רק טעמו בלבד, וכך איתא שם, את הקשאים ואת האבטחים, רבי אמי ורבי אסי: חד אמר: טעם כל המינין טעמו במן, טעם חמשת המינין הללו לא טעמו בו. וחד אמר: טעם כל המינין טעמו טעמן וממשן, והללו - טעמן ולא ממשן. (והמן) + מסורת הש"ס: [והוא] + כזרע גד לבן (וטעמו) אמר רבי אסי: עגול כגידא, ולבן כמרגלית. (תניא נמי הכי) + מסורת הש"ס: [תנו רבנן] + גד - שדומה לזרע פשתן בגבעולין. אחרים אומרים: גד - שדומה להגדה שמושכת לבו של אדם כמים. והיה טעמו כטעם לשד השמן אמר רבי אבהו: מה שד זה תינוק טועם בה כמה טעמים - אף המן כל זמן שישראל אוכלין אותו - מוצאין בו כמה טעמים. איכא דאמרי: לשד ממש, מה שד זה מתהפך לכמה גוונים - אף המן מתהפך לכמה טעמים. ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע. תנא משמיה דרבי יהושע בן קרחה: בשר ששאלו שלא כהוגן - ניתן להם שלא כהוגן.

הרי לן שנחלקו רבי אמי ורבי אסי אם היו מרגישים טעמו וממש או רק טעמו ונפ"מ לשומים ובצלים אם לא היו מרגישים את הממשות במן או ש אפילו לא היו מרגישים את הטעם והטעם מה שלא היו מרגישים כמוש"כ רש"י רש"י מסכת יומא דף עה עמוד א הללו לא טעמו - שהן קשין לעוברות ומיניקות כדאמרינן בספרי משל אומר לאשה לא תאכלי בצל מפני

התינוק. וכך איתא בספרי במדבר פרשת בהעלותך פיסקא פט ד"א מה הדד הזה שהוא מין אחד ומשתנה למינים הרבה כך היה המן משתנה להם לישראל לכל דבר שהם רוצים משל אומר לאשה אל תאכלי שום ובצל מפני התינוק. עכ"פ מבואר מזה שלפי חד מ"ד שכאשר חשב על דבר מסויים הדבר עצמו נהפך להיות באותו ממשות של הדבר ההוא. ולפ"ז מובן מאד מש"כ במושב זקנים שיש בזה משום מתקן כאשר עושים דבר זה בשבת, דכיון שעושה את דבר להיות דבר אחר, ויש בזה מתקן כמוש"כ במושב זקנים הנ"ל.

נידון גדול בפוסקים אם שייך מכה בפטיש באוכלין

אמנם דבר זה הוא נידון גדול בפוסקים האם יש תיקון ומכה בפטיש באוכלים ובדברי המושב זקנים מבואר שהוא איסור דאורייתא ואינו רק איסור דרבנן בלבד, וזה צ"ע שהרי בשו"ע שיח סעיף ד כתוב אסור להדיח את קוליס אספנין שאינם צריכים בישול אלא מעט והדחתן היא גמר מלאכתן, ודנו המפרשים האם האיסור של הדחת קולייס האספנין הוא רק בחמין או אפילו בצונן, בביאור הלכה שם (ד"ה והדחתן) הביא שבב"י משמע שהוא אסור רק בחמין ומשום איסור מבשל וכ"כ בא"ר ס"ק יד בשם הפרישה דרישה סוס"ק ד ובתוספת שבת ס"ק כג אבל בפרי מגדים א"א ס"ק טז כתב שאפשר שיש לומר שכיון שאינו יכול לאכול כלל בלי הדחה חיוב יהיה בזה משום מכה בפטיש ולכן מקשה הפמ"ג על הב"י והפרדס אמאי יהיה מותר בצונן, ונשאר בקושיא. ובאמת הלבוש כתב שהאיסור בקוליס האספנין משום מכה בפטיש, אבל כבר הקשו עליו א"ר ס"ק טז שבדברי הראשונים כתוב שהחיוב משום מבשל ולא מכה בפטיש, רש"י שבת קמה: (ד"ה וקולייס) וכן הרמב"ם בפיה"מ פכ"ב משנה ב כתב להדיא שהוא משום בישול, ומוכרח מזה דלא שייך מכה בפטיש באוכלין, ושכן משמע ביראים סי' רעד והרבינו ירוחם נתיב יב והא"ז ח"ב סי' סב והכל בו ס' לא והמאירי קמה: וכל הנך ראשונים כתבו שהחיוב הוא רק משום מבשל ולא משום מכה בפטיש. ובנשמת אדם חב כלל כ סק"ה גם רוצה לומר שיהיה בזה חיוב משום מכה בפטיש והסיק שם המ"ב בביאור הלכה שאין דין מכה בפטיש באוכלין ואינו חייב על זה. ושלא כמוש"כ הפמ"ג והחיי אדם. ומסקנא זו של הביאור הלכה לכאורה אינה מתאימה לדברי המושב זקנים הנ"ל, וקשיא אם כן אמאי כל האיסור הוא רק בהדחת חמין ודוחק לומר שהמושב זקנים חולק על כל הראשונים הנ"ל וסובר שהאיסור הוא אפילו בהדחת צונן ולא רק בהדחת חמין.

הגבהת תר"מ יש בו איסור מתקן

ויש להביא ראיה שיש תיקון באוכלין, מהאיסור של הגבהת תר"מ בשבת דאסירא משום מתקן כמוש"כ הרמב"ם בהלכות שבת פכ"ג ה"ט אין מגביהין תר"מ בשבת מפני שנראה כמתקן דבר שלא היה מתוקן, ובאמת הרמב"ם כתב שני טעמים באיסור זה של הגבהת תר"מ בהלכה יד גזירה שמא יכתוב ואין מקדישין ואין מעריכין כו' מפני מקח וממכר, שיש בו שני איסורים, מ"מ יש גם איסור מתקן מנא, ואם נאמר שאין מכה בפטיש באוכלין מה שייך תיקון מנא באוכלין, אלא משמע שיש תיקון גם באוכלין, ובפשטות י"ל אה"נ שהסוברים שאין מלאכת מכה בפטיש באוכלין והם יסברו שבהגבהת תר"מ לא יהיה בהם דין של מכה בפטיש אלא משום מקדיש ומשום מקח ממכר ולא משום מלאכת מכה בפטיש, ובלא"ה כבר כתב המהרלב"ח למה צריך לשני טעמים שהאחד הוא משום מקדיש והשני הוא משום מכה בפטיש כי נפ"מ ליום טוב, ועוד נפ"מ בחלת חוץ לארץ שיכול להגביה אחר ואין מתקן בזה אם יגביה עכשיו כיון שיכול להגביה אחרי שבת אם כן יכול לאכול ולמה חשיב כמתקן ובזה צריכים להגיע לדין של מקדיש. אלא שלפ"ז

מִיד יִהְיֶה חַיִּיב גַּם מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ כְּמוֹ מִדִּיחַ אֶת הַקּוֹלִיִּים הַאֲסֻפְנִין בְּאִמַּת חַיִּיב כְּמוֹשׁ"כ הַלְבוּשׁ בַּמַּכָּה בַּפְּטִיִּשׁ, וּבִסְפָּר יָד דּוֹד בַּשַּׁבָּת קָמָה: הֵבִיא בֶשֶׁם סֵפֶר הוֹן עֲשִׂיר שִׁכְתָּב כְּדַבְּרֵי הַלְבוּשׁ, וְתָמָה עָלָיו שֶׁלֹּא מִצִּינוּ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ בְּאוֹכְלִין וְחִידוּשׁ שֶׁלֹּא רָאָה דַּבְּרֵי הַלְבוּשׁ, וְרָאִיָּה לְדַבְּרֵיהֶם מִהֶרֶםב"ם פֶּכ"ד ה"ט שֶׁחֲשַׁב תִּיקוֹן אוֹכְלִין תַּחַת דִּין שֶׁל מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ, אֲלֵא שֶׁנִּשְׁאָר בְּקוּשִׁיא עַמֻּשׁ"כ בְּבִיצָה לֵד. דְּבַקְדָּרָה חֲדָשָׁה שֶׁכֶּבֶר נִשְׂרָף כִּבְשָׁן לֹא שִׁיךְ מִבְּשֵׁל אֲבָל הוּא מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ כְּשִׁשׁוּפֹת אֶת הַקְדָּרָה וְכִי תִכַּף נִתְחַמֵּם הַקְדָּרָה הָרִי מֵאֲלִיָּה נִגְמָר וְהָרָא"ש שֶׁם כָּתַב בְּבִיצָה לֵד שֶׁהוּא מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ חֲזִינָן שֶׁגַּם בְּדַבָּר שֶׁנִּגְמָר מֵאֲלִיו הוּא מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ, אִם כֵּן לָמָּה לֹא יִתְחַיֵּב בְּכָל מִבְּשֵׁל מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ. וְנִשְׁאָר בַּצ"ע וּבְאִמַּת קֶשֶׁה עָלָיו מִכָּל הָרֵאשׁוֹנִים שֶׁהוֹבָאוּ בְּבִיאור הַלְכָה הַנ"ל שֶׁכָּל הַחַיִּיב בְּקוֹלִיִּים הַאֲסֻפְנִין רַק מִשּׁוּם מִבְּשֵׁל וְלֹא מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ חֲזִינָן שֶׁאֵין חַיִּיב בּוֹ מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ.

וְאִפְשָׁר לֹמַר שֶׁהִסִּיבָה שֶׁאֵין חַיִּיב מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ בְּקוֹלִיִּים הַאֲסֻפְנִין בְּצוּנָן וְכָל הָרֵאשׁוֹנִים פִּירְשׁוּ שֶׁכָּלָה חַיִּיב מִשּׁוּם מִבְּשֵׁל, הוּא מִשּׁוּם שֶׁהִשְׁבַּח הַמוֹשֵׁלִם שֶׁל קוֹלִיִּים הַאֲסֻפְנִין הוּא רַק ע"י הַדַּחַת חֲמִין וּלְפִיכָךְ בְּשִׁבְלִי לְהִתְחַיֵּב מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ צָרִיךְ גַּמֵּר מוֹשֵׁלִם כִּי זֶהוּ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ, אֲבָל אַה"נ אִם יִהְיֶה תִּיקוֹן מוֹשֵׁלִם ע"י צוּנָן יִהְיֶה חַיִּיב מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וְלִכְּנֹחַ הַזֶּכֶר רַק מִבְּשֵׁל אִמְנֵם קֶשֶׁה כֹּאשֶׁר מִדִּיחַ בַּחֲמִין אִמְאִי לֹא יִתְחַיֵּב בְּשִׁנְיָהֶם הֵן מִשּׁוּם הַמִּבְּשֵׁל וְהֵן מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ.

בְּדַבָּר שֶׁיֵּשׁ לוֹ שֵׁם גָּמוּר שֶׁל מִלְּאכָה אַחַת לֹא נֹתְנִים לוֹ שֵׁם מִלְּאכָה אַחֶרֶת

זֶה אִפְשָׁר לֹמַר לְפִי יִסוּד יָדוּעַ שִׁכְתָּבוּ הָאֲחֵרוֹנִים שֶׁבְּכָל מְקוֹם שִׁישׁ שְׁנֵי מִלְּאכּוֹת וְעִיקָר הַמִּלְּאכָה הוּא מִשּׁוּם דָּבָר אֶחָד מִחֲשִׁיבִים לְפִי מָה שֶׁהוּא עִיקָר וְלֹא נֹתְנִים לוֹ שֵׁם שֶׁל שְׁתֵּי מִלְּאכּוֹת שֶׁאִם לֹא כֵן יִהְיוּ הָרַבָּה מִלְּאכּוֹת שֶׁשִּׁיךְ לְחַיִּיב מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ, כְּמוֹ תַּפּוּר בּוֹנָה אוֹרֵג וְכִי"ב אֲלֵא וְדֹאֵי שֶׁאֵין נִחְשָׁב 'מִלְּאכָה' אֲלֵא מָה שֶׁנִּחְשָׁב לְמִלְּאכָה הָעִיקָרִית וְשֵׁם הָעִיקָרִי שֶׁלּוֹ, וְלִכְּנֹחַ אַע"ג שִׁישׁ בְּכָל בִּישׁוּל גַּם גָּמֵר מִלְּאכָה כִּיּוֹן שִׁישׁ כֶּבֶר שֵׁם מִלְּאכָה אַחֶר הֵינּוּ מִבְּשֵׁל לֹא נֹתְנִים לְמִלְּאכָה הַזֹּאת שֵׁם 'מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ' וְכַעֲיֵן יִסוּד הַדְּבָרִים כְּתוּב גַּם בְּמִו"ק ב: לְגַבִּי מִשְׁקָה אִם הוּא נִחְשָׁב זֹרֵעַ אוֹ שֶׁהוּא נִחְשָׁב כְּחוֹרֵשׁ וְשֵׁם הַדָּבָר הוֹפְכוֹ לְהִיּוֹת שֵׁם מִלְּאכָה מִסּוּיִימַת וְאֵין לוֹ שֵׁם מִלְּאכָה הַשְּׁנִיָּה. וְלְפִיכָךְ שֶׁפִּירֵי יֵשׁ לֹמַר שִׁישׁ בּוֹ מִלְּאכָת מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וּמִ"מ כֹּאשֶׁר הוּא מִבְּשֵׁל הוּא בְּכָלִל מִלְּאכָת מִבְּשֵׁל וְלֹא מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ.

בְּמֵאִירֵי כְּתָב שֶׁאֵין מִלְּאכָת מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ רַק כְּשַׁעֲשׂוּשָׁה מַעֲשָׂה שֶׁהוּא 'גָּמֵר מִלְּאכָה' וְלֹא מַעֲשָׂה מוֹשֵׁלִם שֶׁל הַדָּבָר

וְאִפְשָׁר עוֹד לֹמַר לְפִימֻשׁ"כ הַמֵּאִירֵי שֶׁבַת קָה עֲמוּד אִיִּסוּד עַל מָה מִתְחַיִּיבִים מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וְכָתַב שֵׁם, שֶׁלֹּא נֹאמַר מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ אֲלֵא בְּמִלְּאכָה שֶׁנִּשְׁלָמָה כְּלָה כְּגוֹן שֶׁחֲצֵב אֲבָן בַּהֵר וְנִתְפָּרַקָה כְּלָה מִסִּבִּיבוֹתֶיהָ וְנִמְצָא שֶׁנִּשְׁלָמָה מִלְּאכָת הָאֲבָן אֲלֵא שֶׁלֹּא נִפְלָה זֶה מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וּמִפִּילָה שֶׁנִּמְצָא הַמִּלְּאכָה בְּגוֹף אוֹתוֹ דָּבָר כֶּבֶר נִשְׁלָמָה וְכֵן מָה שֶׁאִמְרוּ בְּשִׁקִּיל אִקּוּפִי בְּגִלְמִיָּה שֶׁהִרִי הַגִּלְמִיָּה כְּלָה עֲשׂוּיָה אֲבָל בָּאֵלוֹ לֹא נִשְׁלַם הַסֵּפֶר וְהַבְּגָד עֲדִינָן וְכָל שֶׁהוּא עוֹשֶׂה לְצוּרֵךְ הַשְּׁלָמָה אֵינוֹ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ שֶׁאִם לֹא כֵן אִף הַמִּלְּאכּוֹת שֶׁתַּחֲלָתָן וְסוּפָן בָּא כֹּאחֵד כְּגוֹן קִצִּירָה וְכִיּוּצָא בָּהּ הִיָּה רָאוּי לְהִתְחַיֵּב בָּהּ מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ: דִּהֵינּוּ שֶׁכָּל מָה שֶׁחֲיִיבִים בַּמַּכָּה בַּפְּטִיִּשׁ הוּא רַק כֹּאשֶׁר הוּא עוֹשֶׂה מַעֲשָׂה גִ'מֵּר' וְלִכְּנֹחַ אִם עוֹשֶׂה אֶת הַכָּל לֹא חֲשִׁיב גָּמֵר, וּמִשּׁוּם זֶה כָּתַב שֶׁהַקּוֹצֵר אֵינוֹ נִחְשָׁב כְּגָמֵר מִשּׁוּם שֶׁהוּא עוֹשֶׂה אֶת הַכָּל וּלְפִי"ז בְּמִבְּשֵׁל יֵשׁ לֹמַר לֹא שִׁיךְ מִשּׁוּם שַׁעֲשׂוּשָׁה אֶת הַכָּל רַק כֹּאשֶׁר הִיָּה עַל הָאוֹכֵל אִיִּסוּר בְּזֶה נִחְשָׁב כְּמִתְקָן. וּלְפִי"ד הַמֵּאִירֵי שַׁעֲשׂוּשָׁה אֶת

יִקְשֶׁה בְּאִכְלִילַת הַמֶּן אִיךְ יִכּוֹלִים לַחֲשׁוֹב הַלּוֹא בִּשְׁעָה שֶׁהוּא חוֹשֵׁב הוֹפְכוֹ לְהִיּוֹת דָּבָר אַחֵר וְיִהְיֶה עָלָיו חַיִּיב מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ. וְאִי אִפְשָׁר לֹמַר שִׁישׁ מִחֲלּוּקַת בְּזֶה אִם יֵשׁ מַגְבִּיָּה תִּרּו"מ חַיִּיב מִשּׁוּם מִתְקָן כֵּן שֶׁהִרִי מִפּוֹרֵשׁ בְּסוּגִיָּא בַּשַּׁבָּת קָמָב. שֶׁהִפְרִשְׁתָּ תִּרּו"מ הוּא לִיָּה מִתְקָן, וְאִפִּילוֹ בְּאוֹכְלִין, אִם כֵּן וְדֹאֵי שֶׁבִּהְגַּבְתָּ תִּרּו"מ יֵשׁ בּוֹ מִשּׁוּם מִתְקָן מִנָּא נָמִי, וְאִם כֵּן לָמָּה שֶׁלֹּא יִהְיֶה מִתְקָן מִנָּא בְּכָל אוֹכְלִין שֶׁאֵינָן רָאוּיִין. אִמְנֵם יֵשׁ לְדַחּוֹת שֶׁכָּל הָאִיִּסוּר בְּזֶה הוּא מִדְּרַבְּנָן וְלֹא מִדְּאֻרִּיִּיתָא. וְלִכְּנֹחַ יֵשׁ לֹמַר שֶׁסּוּבֵרִים כָּל הָרֵאשׁוֹנִים הַנ"ל שֶׁבְּקוֹלִיִּים הַאֲסֻפְנִין אֵין אִיִּסוּר שֶׁל מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ אֲלֵא רַק אִיִּסוּר מִבְּשֵׁל כֵּךְ הוּא שִׁיטַת רִש"י בְּבִיצָה טז שֶׁזֶּהוּ בִּישׁוּלוֹ וּבִשְׁבַת קָמָה: וְלִט. וְעוֹד הָרַבָּה רֵאשׁוֹנִים שִׁכְתָּבוּ שֶׁרַק מִשּׁוּם בִּישׁוּל וְלֹא מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ. וְכֵן תָּמָה עַל הַלְבוּשׁ בְּאֲלִיָּה זֹטָא וְרַבָּה סִימָן דְּדַבְּרֵיו תְּמוּהִים דְּרִש"י קָמָה. וְלִט. וְרַמְבַּ"ם פֶּרֶק ט' וּבְפִירוּשׁ הַמִּשְׁנָה כָּתְבוּ לְהִדְיָא דֶּהֲדַחַתּוֹ מִבְּשֵׁל כִּיּוֹן שֶׁמִּכְשֻׁרְתּוֹ לֹאכִילָה. וְכֵן בְּהַלְכוֹת שַׁבָּת פֶּרֶק ט הַלְכָה ב' וְכֵן הַמִּדִּיחַ בַּחֲמִין מִלִּיחַ הִישָׁן אוֹ קוֹלִיס הַאֲסֻפְנִין וְהוּא דָּג דָּק וְרַךְ בִּיּוֹתֵר הִרִי זֶה חַיִּיב, שֶׁהִדַּחְתָּן בַּחֲמִין זֶה הוּא גָמֵר בִּישׁוּלָן וְכֵן כָּל כִּיּוּצָא בֵּהֶן. חֲזִינָן שֶׁאֵין חַיִּיב בָּהוּ מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ. וּמִשְׁמַע שֶׁאֵין תִּיקוֹן בְּאוֹכְלִין זֶהוּ רֵאִיִּיתוֹ שֶׁל הַבִּיאור הַלְכָה הַנ"ל.

בִּירוּשְׁלַמִי מִפּוֹרֵשׁ שִׁישׁ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ בְּאוֹכְלִין

מִ"מ כְּמוֹ שֶׁהוֹבָא לְעִיל דַּעַת הַמוֹשֵׁב זִקְנִים שִׁישׁ חַיִּיב מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ דְּאֻרִּיִּיתָא וְיֵשׁ רֵאִיָּה מִפּוֹרֵשְׁתָּ מִהִירוּשְׁלַמִי פ"ז ה"ב דִּישׁ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ גַּם בְּאוֹכְלִין. וְהָרַבָּה רֵאשׁוֹנִים מִבִּיאִים אֶת דַּבְּרֵי הִירוּשְׁלַמִי הַנ"ל בְּשׁו"ת הַרְשָׁב"א ח"ד ס' ע"ה מִרְדְּכִי ס' תִּלְג וְסִימָן תִּסְדַּח ח' הִרִיטְב"א שַׁבָּת קָמָ. מֵאִירֵי ע"ג: וּבִפְסָקִי רִי"ד ש"ס. סִמָּן סִימָן סָה רֵאב"ה שַׁבָּת ס' רִצָּט וְלֹא הָעִירוּ שְׁדַבְּרֵי הִירוּשְׁלַמִי אֵינָם לְהַלְכָה בְּעִנִּין זֶה. אִם כֵּן חֲזִינָן שֶׁהוּא מִתְקָן וּמַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וְהֵתֵם אִירִי בְּדְאֻרִּיִּיתָא, וְקֶשֶׁה אִמְאִי בְּקוֹלִיִּים אֲסֻפְנִין לֹא יִהְיֶה בּוֹ אִיִּסוּר שֶׁל מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וְצ"ע.

הַשְׁקֵת מֵיָם טְמֵאִים מוֹכָה שֶׁאֵין מִתְקָן בַּמִּשְׁקִין

וְלַעֲוֹמַת זֹאת יֵשׁ רֵאִיָּה מִפּוֹרֵשְׁתָּ שֶׁאֵין תִּיקוֹן בְּאוֹכְלִין מִמֻּשׁ"כ בְּבִיצָה יז: שֶׁטְבִילַת כָּלִים אִסִּירָא מִפְּנֵי שֶׁנִּרְאָה כְּמִתְקָן כָּלִי, וְהַקֶּשֶׁה שֵׁם הַשִּׁטָּה אִם כֵּן לָמָּה בְּמִים טְמֵאִים שַׁעֲשׂוּשִׁים הַשְׁקָה אֵין אִיִּסוּר וְרַק בְּכָלִי אִמְרוּ כֵן, וְכָתַב לִישֵׁב מִשּׁוּם שְׁבָמִים טְמֵאִים אֵין בֵּהֶן מִשּׁוּם תִּיקוֹן דֹּאֵין תִּיקוֹן 'אֲלֵא בְּכָלִים' אֲבָל בְּאוֹכְלִין אֵין תִּיקוֹן, וְמָה שֶׁהִתִּירוּ כָּלִי שֶׁנִּטְמָא בְּיוֹם טוֹב, הוּא לְפִי שַׁעֲשׂאוֹהוּ כְּמִכְשִׁירִין שֶׁאֵי אִפְשָׁר לַעֲשׂוֹתָן מִעֶרֶב יוֹם טוֹב, וּבִאֲדָם נִרְאָה כְּמִיקָר, וְכָתַב הָרָא"ה שֶׁטְבִילַת גֵּר בְּאִמַּת אִסוּרָה בַּשַּׁבָּת מִפְּנֵי שֶׁהוּא מִתְקָן גָּמוּר וְכֵן פִּירֵשׁ הַרְשָׁב"א. עכ"פ מְבוֹאֵר בְּשִׁיטַּמ"ק שֶׁאֵין תִּיקוֹן בְּאוֹכְלִים ע"י טְהוֹרַת הַמִּים הַטְּהוֹרִים, וְאִם נֹאמַר שֶׁגַּם בְּאוֹכְלִין יֵשׁ מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ אִמְאִי מוֹתֵר לַעֲשׂוֹת הַשְׁקָה מִטּוּמָאָה בַּמִּשְׁקִין וְלֹא בְּכָלִים, וּבְמִיּוּחַד קֶשֶׁה לְשִׁיטַת הָרַמְבַּ"ם שֶׁלִּפְחוֹת אִיִּסוּר דְּרַבְּנָן אֵיכָא כְּדַחֲזִינָן בְּהַגְבַּהַת תִּרּו"מ. וְלָמָּה לַעֲנִין הַשְׁקָה לֹא עֲבָדִין הִכִּי.

מִלְּאכָת גָּמֵר שֶׁנַּעֲשָׂה מֵאֲלִיָּה נַחֲלָקוּ הָרֵאשׁוֹנִים הָאֵם חַיִּיב מִשּׁוּם מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ

וּבְאִמַּת בְּמִנְחַת חִינוּךְ (מוֹסָף שַׁבָּת מִלְּאכָת אוֹפָה), כָּתַב כְּדַבָּר פְּשוּט שִׁישׁ מִלְּאכָת מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ בְּאוֹכְלִין מַכָּה הַדִּין הַזֶּה שֶׁל הַגְּבַהַת תִּרּו"מ שִׁישׁ בּוֹ מִשּׁוּם מִתְקָן, וּמִכָּח דַּבְּרֵי הַלְבוּשׁ בְּקוֹלִיִּים אֲסֻפְנִין וְכָתַב לְהַקְשׁוֹת אִמְאִי בְּכָל בִּישׁוּל לֹא יִהְיֶה גַּם חַיִּיב שֶׁל מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ וְתִירֵץ דְּטַעְמָא מִשּׁוּם שֶׁלֹּא נִגְמָר מִיד אֲלֵא נִגְמָר מֵאֲלִיו, וְלִיכָא מִלְּאכָת מַכָּה בַּפְּטִיִּשׁ ע"י מַעֲשָׂה שֶׁנִּגְמָר מֵאֲלִיו כְּמוֹשׁ"כ רִש"י בַּשַּׁבָּת ע"ד; אֲבָל אִם יִצְוִיר בְּבִישׁוּל שִׁיגְמָר

הכל אם כן במן לא יהיה בו מלאכת מתקן כיון שעושה את הכל שהרי משנה את כל המהות שלו ובזה לא חשיב מכה בפטיש. ואבל קושיית המנחת חינוך א"ש אמאי בכל מבשל אין מכה בפטיש ואילו שם בקדרה חדשה יש בו מלאכה של מכה בפטיש משום שבכל בישול עושה את הכל אינו חייב אבל כאשר הוא עושה את התיקון מנא וגמר בזה חייבים.

חילוק בין דבר שהיה ראוי מקודם שאין בו משום מכה בפטיש

אמנם אכתי קשה ממים טמאים שמותר להשיק אותם אמאי אין בהם איסור של מתקן לפחות כמו הגבהת תר"מ, וכ"ש אם נאמר שיש תיקון מכה בפטיש באוכלין, ונראה לומר שיש חילוק בין דבר שהוא יכול לאכול אלא שמתקנו לאכול בדרך אחרת, או שהוא אינו יכול לאכול לגמרי, דקולייס האספנין אי אפשר לאכול ללא הדחה ולכן סובר הלבוש שיש בו מכה בפטיש וכן בהגבהת תר"מ יש בו משום איסור שאינו יכול לאכול שהרי הוא טבל, אבל משקין טמאים שיכול לשתותם קודם ויש להם שם משקה כבר קודם, ובזה לא יאמרו שיהיה לו דין מתקן, ואף לדעת הרמב"ם כהאי גוונא לא יהיה בו דין מכה בפטיש, ולכן גם לדעת השיטמ"ק כמו שהוכיח שם בסוגיא בביצה שמותר לעשות השקה היינו משום שאין תיקון באוכלין בזה שהוא טמא כיון שמצד עצמו הרי הוא יכול לאכול רק שרוצה בכ"ז לטהרו. ולפי"ז א"ש דברי הירושלמי שבת פ"ז ה"ב שכתב שכתישת חטים ושומים שחייבים על גמר מלאכתן משום מכה בפטיש והרי הוה אוכלין וכן הביא בשו"ת המהרש"ם ח"ג סי' שלד ובאמרי בינה או"ח דיני שבת סי' כא ובדברי הראשונים כתוב את הירושלמי בשו"ת הרשב"א חד סי' ע"ה וספר התרומה ה"ל שבת סי' רכ אם כן מוכרח מזה שיש תיקון באוכלין, ורק בדבר שהוא אוכל מקודם אין לו מכה בפטיש אבל בדבר שהוא אינו ראוי לאכילה מקודם ועשאו ראוי בזה יש מכה בפטיש. ובזה גם יש ליישב אמאי אין 'במגבן' גם איסור מכה בפטיש, כמו שיש איסור בונה יהיה בו מכה בפטיש, שיש לומר שרק בונה המלאכה הוה ההרכבה וזה שייך גם באוכלין, אבל מכה בפטיש בדבר שכבר ראוי לאכילה לא שייך לומר מכה בפטיש ובשו"ת באר יצחק או"ח סי' יג הקשה שיהיה במגבן גם מכה בפטיש. וכן האריך בשו"ת מהרש"ם חלק א סימן קסד אם מותר למזוג יין חי בשבת וכן אם מותר למזוג הי"ש חזק במים בשבת והביא בשם ספר אמרי בינה שדעתו לאסור משום מכה בפטיש. אולם בספר משנה ברורה לאו"ח סימן שכ"א סקט"ו פסק דמותר ליתן מים בחומץ להחליש החומץ. ומ"ש הט"ז שם או"ח סי' שכ"א סק"ג דאסור ליתן משקה לתוך כלי שיש בו חומץ היינו באופן שעל ידי זה יהיה גם המשקה ההוא חומץ דדמי לכובש כבשים כמ"ש הט"ז להדיא שם. ובעיקרי הד"ט חאו"ח סימן כ"ח אות כ' בשם מהר"י מברונא דמותר ליתן חומץ יין בתבשיל בשבת והביא סיוע דכיון דאפשר לשתותו חי ל"ה מתקן. וזה יש לומר משום שאפשר אבל כל שאי אפשר לגמרי אפשר שבזה יהיה אסור.

במן נחשב יצירה חדשה כיון שהממשות שלו השתנתה

אלא שאם כן תיקשי על המושב זקנים אמאי לגבי המן יש בו משום מכה בפטיש, הלוא שם היה ראוי לאכילה קודם

שהרי טעמו כצפיחית בדבש ואם כן אמאי יש בו משום מכה בפטיש, אבל לא קשיא מידי דודאי לא מסתבר לומר שאם הוא 'מייצר' אותו להיות דבר אחר לגמרי לא יהיה בזה מתקן, אע"ג שיכול היה לאכול כבר קודם מכיון שמהמאכל שהיה נעשה עכשיו דבר חדש וכאשר מייצר דבר אחר פשוט שיהיה בזה משום מכה בפטיש. ואם הוא רק מוסיף טעם באמת יקשה שאינו מתקן אבל כאשר הוא משנה אותו לגמרי ודאי שהוא נחשב מתקן, ולכן לעשות סודה הפוסקים מתירים כמוש"כ החת"ס כמו שהביא בשביתת השבת מלאכת מבשל ס"ק כ"ז שהחתס סופר התיר ובשו"ת רב פעלים ח"א או"ח סי' יח כתב שאף אם יש איסור מכה בפטיש במי סודה אין איסור כיון שהמים ראויים לשתיה גם ללא הסודה, וזה לא נחשב כמתקן. עכ"פ לענין המן בפשטות מובן מאד לומר דאסור משום מכה בפטיש לפי דעת המושב זקנים שיש מכה בפטיש באוכלין.

דבר שנעשה ע"י מחשבה אינו מלאכה בשבת

אמנם יש להעיר עדיין ולומר דלא שייך 'מלאכת שבת' במן כיון שנעשה ע"י מחשבה וע"י מחשבה אין לו שם מעשה מלאכה, ולא חשיבא 'מלאכת' מחשבה, וכזאת כתב ברבינו מנוח בהלכות סוכה פ"ד ה"ג שכתב שם לענין אם מותר לבטל את הגובה של הסוכה ע"י תבן או עפר בשבת, וכתב שמותר לחשוב דמסתבר שאין בו מעשה כלל, ואפילו מעשה זוטא כגון דיבור שהרי בביטול בלבו סגי, ולכן מועיל הדבר הזה שלא יהיה בו איסור, ואין איסור בזה ואפשר לבטל את העפר גם ביום טוב. משום שמחשבה לאו מלאכה, ולכאורה קשה שהרי בתוס' גיטין (דף לא ע"א): דשאני מדומע שכבר היה מתוקן אבל תחלת תיקונו של טבל לא שרי אף במחשבה, הרי דלתקן דבר בשבת אסור, ומכח תוס' זה כתב בספר עיקרי הד"ט סי' יד בשם מהר"ש פרימו ז"ל שכתב בענין המן שהיה משתנה טעמו לכמה טעמים ע"י מחשבתו של אדם, ודוקא בע"ש היה מותר לחשוב מה שהוא רוצה ולא בשבת. (וכדברי המושב זקנים הנ"ל) וזה לכאורה סותר לדברי הרבינו מנוח הנ"ל.

כאשר איתעביד ביה מעשה חשיב מעשה אע"ג שנעשה ע"י מחשבה

ואפשר לומר שאין ראיה ולא סתירה מזה לזה, דהנה בתמורה ג: אמר רבי יוחנן לא תיתני מימר שנחשב הוא שעשה מעשה. דהיינו שבכל דבר שהוא נעשה חלות כמו תמורה חשיבא מעשה, אם כן י"ל שגם בהגבהת תר"מ יש איסור משום שיש חלות קדושה, וכמו בתמורה וכן לגבי המן יהיה בו איסור שהרי הוא משנה את דבר עצמו ואין לך מעשה גדול מזה ואפילו שהוא במחשבה בלבד אבל בביטול של גובה הסוכה בזה לא נעשה שום שינוי מציאותי, רק שנחשב הוא למבוטל ע"י המחשבה. וזה סובר הרבינו מנוח שאין בו משום מלאכה ומעשה.

אם יש חילוק בין מחשבה לדיבור

אמנם עדיין יש לומר שמהסוגיא בתמורה מוכח רק שהדיבור חשיבא למעשה ע"י איתעביד ביה מעשה וכלשון

יש בו נידון גדול, ובמכתב שנדפס בספר זרע אברהם, בשם הרב שלמה כהן זצ"ל לחבירו בעל זרע אברהם הסתפק אם מותר להקדיש במחשבה, והביא מהגמרא בשבת קמב. דפריך בגמרא הא קא מתקן ומשני הגמרא סבר לה כרשב"א שאמר נותן עיניו בצד נותן עיניו בצד זה ונוטל בצד זה ומוכח שמחשבה ליכא איסור דאין מגביהין תרומות ומעשרות, ולעומת זאת בגמרא שבת קמח: מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביום טוב מקשה הגמרא והרי אין מקדישין, קשה הרי אם נאמר שאפשר להקדיש במחשבה הרי יכול את ההקדש להקדיש במחשבה ומזה מוכח שאסור במחשבה ובתוס' גיטין לא. הקשו אמאי אסור להפריש תרומה בשבת הרי אפשר להפריש במחשבה, ומוכח שאפשר להפריש במחשבה, ובתשובתו של בעל הזרע אברהם כתב לו ראה מדברי הירושלמי פסחים פ"ח ה"ג שיש מ"ד דקדשי מזבח אפשר להקדיש בשבת, וקשה מאי שנא וכתב שיש לומר לפימ"כ קצוה"ח סימן יב שדוקא קדשי מזבח אפשר להקדיש במחשבה אבל קדשי בדק הבית אי אפשר, ולפי"ז א"ש מה שאפשר להקדיש להאי מ"ד את הזבחים קדושת הגוף אבל קדושת בדק הבית ע"ז אמרו שאין מקדישין. אבל קשה למה לא משני שאפשר להקדיש במחשבה את הפסח ואת החגיגה, וכנראה דהיינו משום שכתוב שמקדיש אדם משמע שבכל ענין מקדיש בין בפה ובין במחשבה ועל כרחך שצריך לומר משום שבזמנו מותר בכל ענין כיון שהוא זמן הקרבת הקרבן וכשם שמותר להקריב את הקרבן כן מותר להקדיש כי הקדשת הקרבן הרי הוא תחילת הקרבתו כמו שמוכח כן באיסור מקדיש בעל מום תמורה: ת"ר: כל אשר בו מום לא תקריבו מה ת"ל אם בלא תשחטו - הרי כבר אמור למטה, אלא מה ת"ל בל תקריבו - בל תקדישו. מכאן אמרו: המקדיש בעלי מומין לגבי מזבח, עובר משום חמשה שמות; משום בל תקריבו בל תקדישו בל תשחטו ומשום בל תזרקו ומשום בל תקטירו כולו, הרי שהוא גם נחשב הקרבה וכל ההקרבות מותרים באותו יום ולכן מותר. אמנם זה נידון אחר שלא שייך למשנ"ת לעיל בגדר מעשה מלאכה בשבת אם יש איסור במחשבה או אין.

א. בשו"ע סי' א סעיף ה טוב לומר פרשת המן ואין די באמירה בעלמא אלא שיתבונן מה הוא אומר ויכיר נפלאות ד' וטעם לאמירת פרשת המן כדי שיאמין שכל מזונותיו באין בהשגחה פרטית וכדכתיב המרבה לא העדיף והממעט לא החסיר שאין ריבוי ההשתדלות מועיל מאומה ואיתא בירושלמי ברכות הובא פרישה סק"ד כל האומר פרשת המן מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו (מ"ב סימן א סק"ג).

ב. ורבינו בחיי (שמות טז כ) וקבלה ביד חכמים כי כל האומר פרשת המן כל יום מובטח של אידי לבעולם לידי חסרון מזונות ובמדרש תלפיות ערך הבדלה ופרשת המן כולה מסוגלת להצלחה ועושר ובתשב"ץ קטן סי' רנו הביא את דברי הירושלמי שמובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו וכתב ע"ז ואני ערב ובסמ"ק מצוה רב אות עו מעתיק לשון הירושלמי אמר רבי חלבון ואני ערב, ובסידור רבי שבתי סופר אדם יכול להיות ערב בזה, כי בודאי

הגמרא בתמורה ג: א"ל רבי יוחנן לתנא: לא תתני ומימר, משום ד'דיבורו' עשה מעשה. אבל כאשר הוא במחשבה לא, וכך גם משמע ברבינו מנוח שכתב שאפילו דיבורא ליכא, (ובאמת נחלקו בזה הראשונים בסוכה ד. דעת רש"י שצריך דיבור לבטל ודעת הריטב"א שמספיק בו מחשבה) ואם כן במן שהיה מועיל ע"י מחשבה יש מקום לומר שבזה לא יהיה נחשב למעשה. אבל יש לדחות דמ"כ בגמרא בתמורה שבדיבוריה איתעביד מעשה ולא כתוב במחשבה שיש לומר משום שתמורה במחשבה לא מועיל כמוש"כ בשיטמ"ק בתמורה ד: אות א משום דכתיב נדיב לב ובתמורה אינו נדיב לב, אבל איה"נ ש שאם היה מועיל במחשבה היה מועיל בו להחשב כמעשה והיינו אומרים בזה איתעביד מעשה.

ולמעשה בשעה"צ סי' תרלג סקט"ו הביא את הנידון הזה האם מותר לעשות ביטול התבן והעפר בשבת, וכתב שם בס"ק טו בשם הלבושי שרד כתב דגם ביטול בלב סגי, ושהאחרונים כתבו שאסור למעט ביום טוב דהוה כעין בונה ועוד שמתקן הסוכה בזה ומכשירה והוה ליה כמו הדס ובמ"ב ס"ק יג ובשעה"צ שם ווהביא את דברי רבינו מנוח ובנשמת אדם כלל קמו סק"א.

בלשון המושב זקנים שבמן היה אסור משום מתקן רק אם 'דיבור'

ובלשון המושב זקנים ובאמת מדויק שרק בדיבור אסירא שכתב שם וי"ל דכיון שלא היה מתהפך אלא ע"פ דיבורו לתבשיל חשוב תיקון, דהא אפילו הפרת נדרים לצורך שבת איבעיא להו בנדרים (עז) ובסוף שבת (קנז) ואע"ג דהתם שרי הכא חשיב תיקון (הובא דרך אמונה ביאור ההלכה הלכות שמיטה ויובל פרק א ה"ז) הנה מדויק בדבריו שב'דיבור' הרי זה אסור משום תיקון. ולכן עשו זאת קודם משום שלדבר על אפיה ובשול בשבת הרי זה אסור שאם יאמר יעבור באיסור 'מתקן' ולמה שינה ואמר 'עפ"י דיבורו' ולפי הנ"ל י"ל שבדוקא נקט כן משום שבדיבור יש בו מלאכה, ובאמת נחלקו האמוראים במדרש רבה אם היה צריך דיבור כדי שישתנה המן או לא צריך בשמות רבה פרשת בשלח כה ג ראה מה עשה לישראל בעוה"ז שהוריד להם המן שהיה בו מכל מיני מטעמים והיה כל אחד מישראל טועם כל מה שהיה רוצה שכן כתיב (שם/דברים/ח) זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר, מהו דבר כשהיה מתאוה לאכול דבר 'וזהו אומר בפיו' אלולי היה לי פטמא אחת לאכול מיד היה נעשה לתוך פיו טעם פטמא, דבר היו אומרים והקדוש ב"ה עושה רצונם, אמר ר' אבא אף דבר לא היה אומר בפיו אלא חושב בלבו לומר מה שנפשו מתאוה, היה הקדוש ברוך הוא עושה רצונו והיה טועם טעם מה שהיה מתאוה, תדע לך שהוא כן שכן אמר יחזקאל (יחזקאל טז) ולחמי אשר נתתי לך סלת ושמן ודבש האכלתיך. ואם כן אם היה במחשבה יש מקום לומר שאפילו השתנה לא יהיה בזה איסור אבל אם צריך דיבור בזה הוה מעשה והלכך ודאי שהיה אסור.

אם הקדש במחשבה מותר או אסור

ויש נידון בזה האם הקדשה במחשבה מותרת, וזהו נידון של איסור מקח וממכר ולא שייך לאיסור מלאכה וגם בזה

טו. בבאר גם היה מועיל מחשבה כמוש"כ במכילתא פרשת יתרו על הפסוק ויחד יתרו (בגליוני הש"ס ברכות מח) בשם מדרש תלפיות דנדב ואביהו איך היה להם יין משום שחשבו לטעום יין.

טז. בפסיקתא זוטרא חמשה דברים הללו קשים לתלמוד לא היה במן, ובילקוט מעם לועז שהם כבדים ומפריעים ללימוד. בילקוט שיר השירים רמז תתקפו עה"פ פרו מתוק לחכי זה המן שהיו טועמין בו תקמ"ו טעם גימטריא מתוק. בברכות מח: אמר רב נחמן משה תיקן להם ברכת הזמן בשעה שירד להם המן לישראל ופירש הרשב"א שמן התורה חייב בברכת המזון וכן ברמב"ן שורש א והחזו"א (או"ח כו ח) דהיה זה מתחילת ארבעים שנה שלא כמוש"כ במעדי"ט ובזוה"ק (פרשת עקב רעד א) בפסוק וידעתם כי אני ד' דכאן חזינן שהיה בהמז על המן ובשו"ת ר"א בן הרמב"ם פ"ד דלא היה חייב מן התורה כיון שאינו מחמשת המינים כמו שמצה לא שייך.

יז. איך אפשר לברך אחרי המן הרי מתעכל מיד והכל בו הובא במ"א רטז סק"א שאין מברכין על הבושם משום שמתעכל מיד והוכיח מכאן שאפילו יתעכל גם חייב בברכה אחרונה (חזו"א כח ד).

יח. בספר טעמא דקרא פרשת בשלח אם חשב שאר מינים לא שייך ברכת המזון וכתב דמשמע שהיה משתנה לגמרי וממילא אין בו ברהמ"ז.

שיעור זה מתקיים כל ליל שישי בשעה 23.00 בחדר יעקב
אבינו קודם שיעורו של חכם ששון לוי שליט"א – לתגובות
תרומות

ורשימת התפוצה: v571025@GMAIL.COM

כל דברי חז"ל הם אמת ואין בהם נפתל וחייב אדם לסמוך עליהם.

ג. ובספר נוהג כצאן יוסף דיני הנהגת הבוקר אות לד בשם ספר הישר האומר פרשת המן כל ביום שנים ומקרא תרגום מובטח לו שלא יחסר לו מזונותיו.

ד. בשם חידושי הרי"ם שהיה נוהג לחדש בכל יום איזה דבר בפרשת המן למשך שבע שנים והיה אומר על השנים האלו שהם שבע שנות השובע.

ה. בזוה"ק פרשת בשלח לא ליבעי איניש לבשלא מזונא מן יומא דין ליומא אוחרי ולא לעכב מזונא מיומא ליומא אוחרי והטעם כדי שיבקש כל יום ויום מזונותיו וישתכח על ידו ברכאן עילאן כל יומא ויומא לעילא (מ"ב קנז סק"ד).

ו. בגמרא יומא עה. לחם אבירים לחם שנבלע במאתיים ארבעים ושמונה אבירים ומקשה מה אני מקיים יתד תהיה לך על אזניך לאחר שחטאו.

ז. טעמו של המן היה כצפיחית בדבש ולשד השמן שהתינוקות הרגישו את הדבש, והזקנים את השמן והנערים לחם וזהו הטעם עצמו שהרגישו בשמן תוספתא סוטה פ"ד ובספרי בהעלותך ובפענח רזא כתב שהחילוק הוא אם דכו שכל זמן שלא דכו היה כדבש וכשדכו נעשה כשמן.

ח. מי שאכל בלי לחשוב היה הטעם הוא כצפיחית בדבש ובמדרש רבה בשלח פרק כה ג נחלקו האם היה צריך לומר בפה איזה טעם שרוצים, ונחלקו בגמרא אם הרגישו רק טעמן או גם טעמו וממשו והגרמ"ה בהגהותיו שבזה תליא אם היה למן גוונים הרבה שאם היה ממשו היה לו גם גוונים הרבה.

ט. בהפלאה כתב בכתובות סו שלא היה למן טעם של דגים קטנים.

י. גם היו יכולים לחשוב על טעם אפוי או מבושל (ספרי בהעלותך). ובמכילתא על הפסוק רבי יהושע אומר מי שהיה רוצה אפיה היה מתאפה לו, והרוצה מבושל היה מתבשל לו ר"א המודעי הרוצה דבר אפוי היה טועם כל האפויים שבעולם.

יא. היו צריכים לחשוב מערב שבת והנצי"ב כתב שאם היה חושב בשבת לא היה מתהפך לטעמים שונים, ויש אומרים פני דוד (פרשת בהעלותך) דאסור בשבת בשם מהר"ש פרימו - בכלי חמדה פרשת בשלח משום שיש בו בישול, ותימה מה בישול יש בכאן, ובמושב זקנים כתב שאסור לדבר על המן רק בערב שבת.

יב. בספרי כתוב שיחשוב בערב שבת וזה לאפות ולבשל, ובתוספתא סוטה פ"ו שהיה מתהפך בפיו, ובכלי חמדה שיכלו לחשוב קודם הלקיטה.

יג. בילקוט מעם לועז בפרשת בשלח שהנס העשירי שהיה במן הוא שהיה גם משתנה המראה של המן, והנצי"ב בפירוש לספרי פיסקא כט שלא היה משתנה באר גם היה מועיל מחשבה כמוש"כ במכילתא פרשת יתרו על הפסוק

יד. בספר פתח עינים חולין קט אם חשב לאכול חזיר או שאר איסורים כיון שידוע שיש היתר בדבר יכול לחשוב ואם חשב לאיסור ודאי לא היה מתהפך ובגליוני הש"ס יומא ע"ה שאם היה חושב על איסור היה עובר היה עובר באיסור וגם לענין מצוה כתב שם לומר שהניא לפי מ"ד דטעמו וממשו.

דין שבע ברכות - להתיר כלה בלא ברכה

בגמרא כתובות ז: מבריקין ברכת חתנים בבית חתנים רבי יהודה אומר אף בבית האירוסין מבריקין אותה אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתייחד עמה ופירש רש"י באירוסין כדי שיהא לבו גס בה לפיכך מבריקין ברכת חתנים מתחלה דתניא במסכת כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, וכמו"כ במש"כ אחר כך את נוסח הברכה ואסר לנו את הרוסות והתיר לנו את הנשואות ע"י חופה וקידושין כתב רש"י בד"ה ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על הייחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעל כנדה, ואדרבנן נמי מבריקין וצונו ואסר לנו כדאשכחן בנר חנוכה עכ"ד, הרי שהדין של כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה והדין של ברכה הכא אינו דומה לברכת המצוות דעלמא אלא שיש איסור ללא הברכה.

דעת הרמב"ם שחופה שאינה ראויה לביאה אינה חופה אבל בלא ברכה הוה חופה

והנה הרמב"ם שכתב בהלכות אישות פ"י ה"ב שאם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין, אמנם בהלכה ו כתב אירס וכנס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי זו נשואה גמורה וחזר ומברך אפילו אחר כמה ימים ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מבריקין לה ברכת חתנים עד שתטהר ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך. הרי לן שאע"ג שדעת הרמב"ם שחופה שאינה ראויה לביאה אינה חופה מ"מ אם לא בירך הרי זה 'נשואה גמורה', ובפשטות י"ל שהרמב"ם אכן לא הזכיר שהכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ויתכן שסובר שהיא מותרת להלכה ולא מעכב הברכה, ובשו"ע סי' נה סעיף ג פסק כדברי הרמב"ם שבלא ברכות הוה נישואין גמורין, וכן כתב בבית שמואל סק"א הביא את דברי המרדכי שכתב שבלא ברכות אסורה, ולכן מבריקים את השבע ברכות וכלה בלא ברכה אסורה כנדה כתב הבית שמואל שנראה שהרמב"ם לא סובר כן, שהרי כתב שהרי היא כנשואה גמורה וכשהיא נדה סובר הרמב"ם שאינה נשואה כמוש"כ בסימן סא סעיף א ועל כרחק שכל מה שכתוב במסכת כלה פ"א ה"א כלה בלא ברכה היינו חופה ונקרא על שם הברכה כמוש"כ התרומת הדשן סימן קמ פירוש זה, ובשו"ת הרא"ש כלל לז סימן א אבל הברכות אין מעכבין בכלל, אמנם כין שדעת רש"י ותוס' שסוברים כמוש"כ המרדכי לפי דבריהם יש לומר שאם לא ברכו דינם כנדה ממש ואין לה תוספת כתובה, ומיהו יש לומר דאע"ג דתניא אסורה כנדה מ"מ לאו 'ממש נדה' ובדיעבד מהני החופה בלא ברכה וצ"ב הסברא בזה. ובבית שמואל סימן סא סק"ה כתב הסבר קצת שאפשר שלא הוי כנדה ממש כיון שאינה אלא איסור דרבנן וגם יש בידו לברך הברכות. ולפי"ז אפילו אם נאמר שהרמב"ם יסבור שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה מ"מ לא אמרינן שהאיסור כלה בלא ברכה יגרום שלא יהיה חופה משום שיכול לברך או שהוא איסור

דרבנן וזה חידוש גדול וכמושי"ת שיש להביא ראיה מדברי הרמ"א סימן סא סעיף א שכתב שבכתובה אם אין כתובה לפי הראשונים שסוברים שחופה שאינה ראויה לביאה אינה חופה אף כאן לא תהיה חופה אע"ג שהאיסור הוא רק דרבנן וגם יכול לכתוב את הכתובה מ"מ חשיב הוא חופה שאינה ראויה לביאה וצ"ב מאי שנא שבלא ברכות לא אמרינן עליה שהוה חופה שאינה ראויה לביאה.

מה דין של ספק ברכת הנישואין

והנה בגדר ברכת הנישואין לכאורה יש נפ"מ בזה אם הוא משום האיסור או משום השבח, בשו"ת נוב"י אהע"ז סי' א תניא (הובא בפת"ש לד סק"א) שאנדרוגינוס אע"ג שמותר לו להנשא אבל לא יברכו את הברכות, וכיון שאי אפשר לברך אין הברכות מעכבות אע"ג שאסורה לבעלה כנדה. ולכאורה צ"ב בזה אמאי, דבשלמא ברכות הנישואין שמבריקין בכל השבעת ימי המשתה ודאי שאינן מעכבין כיון שאינן להתיר את האיסור, אבל ברכת הנישואין הראשונה אחת שבאה בשביל להתיר את האיסור כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה בפשטות הדבר דומה לברכת הנהנין. ובזה הרי נחלקו הראשונים בברכות יב. בספק של הגמרא אם אזלינן בתר תחילה או בתר סוף לאאיפשיטא האיבעיא ופירשו התוס' שפירש רב אלפס דבעינן אזלינן לקולא ואפילו פתח בחמרא וסיים בשכרא יצא ור"י היה אומר לחומרא דצריך לברך פעם אחרת ובטעם הדבר כתב הגרע"א בגליון הש"ס, דלא שייך לומר הכא ספק ברכות לקולא, והמ"א סי' רט סק"ג הקשה כן, ופירש שכבר כתב המהרש"א בפסחים קב. בפירוש הרשב"ם (ד"ה להודיעך כחו) דלא שייך כן אלא בברכת המצות שהברכות אינן מעכבות, אבל ברכת הנהנין אסור לאכול בלא ברכה, ולא הוי כאן חשש לבטלה שאם לא יברך יהא אסור לשתות, ובאבן העזר סי' רי"ד כתב כן מסברא דנפשיה ולא הביא את המהרש"א עכ"ד. וכדברי המהרש"א כתב הריטב"א בשבת (דף כג ע"א) ותמהני בברכת הנהנין לפניו היאך חוזר ואוכל בלא ברכה מפני ספק, והרי מכניס עצמו בקום עשה לאכול במה שהוא כנהנה מקדשי קדשים, כדאיתא בברכות (דף לה ע"א) והיה ראוי שיחזור ויברך על הספק או שלא יאכל יותר. ולפי"ז לכאורה יש לומר שהכי נמי הדין הזה של כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה גם זה יהיה דינו כמו הדין של ברכת הנהנין שהרי אסורה לבעלה כנדה וזה המתיר את האשה שלא תהיה נחשב כנדה וכל שלא בירך אע"ג שיש בכאן ספק ברכות להקל אבל כיון שאסורה לבעלה כנדה ואינו יכול לברך הוה לן למימר שתהיה אסורה. ומאי שנא. אמנם יש לומר שכל הדין בברכת הנהנין שאסור בלא ברכה הוא הוא רק כאשר היה חזקת איסור בתחילה והיה ודאי איסור, רק ספק אם יצאו ידי חובה בברכה, אבל באנדרוגינוס ספק אם בכלל טעונה ברכה ואסורה כיון שאין כאן נישואין שהרי ספק זכר ספק נקבה, ובזה כו"ע מודים שאין איסור כי בדבר שהוא ספק אם 'טעון' ברכה כו"ע מודים שאין בו דין ברכה גם לדעת ר"י. ומ"מ לא קשיא מידי משום שהרי להלכה פסקינן שמותר בכל מקום של ספק ברכות, כמוש"כ בשו"ע קסז סעיף ט שאם היה מסופק האם בירך ברכת המוציא יכול לאכול ואינו חוזר ומברך ובמ"ב ס"ק מט משום ספק דרבנן לקולא.

בברכת הנהנין כשאין חיוב ברכה אין איסור

ובאמת על עיקר דברים אלו של המהרש"א כבר תמיהו שבברכות טז. הפועלים שהיו עושין מלאכה אצל בעה"ב אוכלין פתן ואין

מברכין לפניו, ופירש הראשונים משום שאינה מן התורה וגירסת הרי"ף והגאונים שמברכין לפניו וטעמא דמילתא, כתב בעמק ברכה שיש לומר שכל מה שהתירו לפועלים הוא רק מצות אבל איסורים ואיסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה ואם כל לפי דברי כל הראשונים שתקנו שלא יברכו קשה אמאי הרי איסורא לא התירו ויש בלא ברכה שם איסור. ועוד קשה שם שהרי לקמן ריש פ"ג תניא מי שמתו מוטל לפניו אינו מברך ברכת המוציא, וקשה הרי כיון שהוא רק נפטר ממצוות מהי"ת לומר שיהיה מותר לו לאכול איסורים, ומזה הוכיח שכל האיסור הזה נובע מכח המצוה של הברכה וכיון שנפטר ממצות הברכה ממילא שוב אין כאן איסור ליהנות בלא ברכה. ולכאורה לפי"ז בכל מקום של ספק אמאי יהיה אסור בלא ברכה הרי כיון שהוא פטור מברכה נאמר שלא יברך ממילא לא יהיה נאסר. והרי הן הן דברי ר"י בתוס' שגם ספק אדרבה חייב לברך מספק. ושמא יש לומר שיש הבדל באיזה ספק אם הוא ספיקא דדינא בזה לא נחשב שהוא פטור רק מספק אין מברכים אבל בספק גמור אולי יאמרו בזה ספק דרבנן לקולא וממילא אינו חייב ברכה ויהיה פטור מהברכה להתיר לו גם לאכול.

אף שכל האיסור כשחייב בברכה מ"מ כל שלא בירך הוה איסור גמור

עכ"פ הנידון דידן י"ל דגם שההלכה הזאת של אסורה לבעלה כנדה, הוא רק מכח מה שצריך לברך ואם צריכים לברך ממילא אסורה לבעלה כנדה, ואם לא צריך לברך משום ספק ברכות שוב הרי זה פטור ואין איסור, וגם ר"י שסובר שבספק הרי זה אסור היינו רק בספק, אבל במקום של ודאי פטור, כגון שהוא אונן וכל כיוצא בזה שהוא פטור בצורה מוחלטת בזה מודה שפטור ומותר, ורק במקום של ספק חולק וסובר שיהיה אסור, אבל י"ל שהאיסור כאשר יש מצווה לברך הוא איסור גמור, וממילא יש עליה דין של אסורה לבעלה כנדה והוה לן למימר שלא יהיה החופה חופה כיון שאינה ראויה לביאה ע"י מה שאסורה בלא ברכה. וצ"ע.

מחלוקת ראשונים אם מברכים קודם החופה או אחריה

הר"ן על הרי"ף מסכת פסחים דף ד עמוד א ולענין ברכת נשואין נהגו שאין מברכין אלא לאחר שתכנס לחופה לפי שאין ברכות הללו אלא 'ברכות תפלה ושבח' תדע שהרי מברכין אותם כל ז' - וכן נראה מדברי בעל הלכות גדולות, אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"י מהלכות אישות שצריך לברך אותן קודם נשואין וכן דעת הרמב"ן ז"ל ולא מפני שהיא בכלל מה שאמרו כל המצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן שהרי אלו ברכות השבח הן, אלא מפני שחופה ייחוד היא ובעיא ראויה לביאה, וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומפשטות לשונו של הר"ן משמע שלעולם נשאר שהם ברכת שבח ותפילה רק שחזל באו ועשו איסור של כלה בלא ברכה שאסרוה קודם שישבחו: ובחידושי הריטב"א בכתובות סא. כתב חומר אגדולה בברכות אלו וכתב, והא דאסרו מזיגת כוס, יש אומרים שלא גזרו אלא מזיגה שהוא דבר המביא לידי הרגל עבירה, אבל דברים אחרים מותר ליטול מידה ובלבד שלא יגע בה, וזהו שאמרו במסכת סופרים כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ואסור ליטול ממנה כוס אלמא כוס דוקא, וזה שאמר באלויה רבה במעשה של אותו תלמיד שמא הבאת לו את הפך ונגע בך לאו אהבאת הפך קפיד אלא אנגיעה שמא נגע בה כשהיתה מביאה לו את הפך. ומבואר מדברי הריטב"א

שהאיסור של כלה בלא ברכה שהיא ממש אסורה כנדה ולכן יש בה אפילו את ההרחקות של נדה.

ונפ"מ בזה בהגדרה של הברכות האם הם 'מתירות' את האיסור או שהוה רק ברכת שבח ותפילה, הוא מה הדין כאשר עברו ימי שבע ברכות, לכאורה כבר לא שייך שבע ברכות שהם 'שבח ותפילה', מ"מ יש לומר אם נאמר שהוא מתיר הוא עדיין חייב, משום שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ולכן כתב הרמב"ם שיש לו לברך אחר כך וכך כתב הריטב"א נכנסה לחופה נשואה היא לכל דבר אף על פי שלא בירך ברכת חתנים אלא שהיא אסורה לבעלה כנדה מדבריהם כדאיתא התם במסכת כלה. וכתב הרמב"ם ז"ל נכנסה לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי היא נשואה גמורה, וחוזר ומברך אפילו לאחר כמה שנים ע"כ. ונראין דבריו שאינו חוזר ומברך אלא תוך ימי המשתה או אח"כ בשעה שרוצה לבא עליה: ומבואר שיש בשבע ברכות של נישואין שני דינים האחד הוא בתור שבח ותפילה והשני הוא בתור מתיר ואינן שבח ותפילה בלבד השייכים לשבעת ימי המשתה, ומלשון הר"ן משמע שכל הדין הזה הוא רק בשבעת ימי המשתה ששייך לומר בהו שבח ותפילה, אבל אחרי שבעת ימי המשתה כבר אין שייך בהו זמן של שבח ותפילה וממילא הרי היא מותרת כמו בכל ברכת הנהנין שאין חיוב תפילה שוב אין איסור. אמנם מדברי הריטב"א חזינן שהוא ברכת מתיר לאיסור והוה ליה כברכת הנהנין ולא רק ברכת שבח ותפילה בלבד.

לדעת הריטב"א ברכות הנישואין הם מתיר להיתר ביאה

אם כן הדין לדברי הריטב"א ברכה של שבע ברכות הם שני דינים האחד הוא בשביל ההיתר ביאה וזה לא שייך לשבעה ימים הללו בכלל, ונפ"מ בזה שצריכים החתן והכלה להתכוון לצאת שאם לא התכוונו לצאת אע"ג שהברכות אינם לבטלה אבל החתן והכלה יעברו באיסור אם לא התכוונו לצאת, כיון שהוא כמו ברכת הנהנין ומברכין אפילו אחרי כמה שנים, והריטב"א כך גרס ברמב"ם, ובשו"ת הרמב"ם סו"ס קא כתב שאפילו לאחר זמן מרובה, גם משמע שאפילו אחרי השבעה ימי המשתה מברכים, משום כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, ומסתבר שגם לדעת הר"ן כל שלא התכוונו החתן והכלה לצאת עדיין אסורים עליהם כנדה אמנם אחרי שיעבור זמן הברכה שוב לא שייך לומר שיהיו אסורים אבל דעת הריטב"א שהוא שייך אפילו שנים אחר כך, והברכות נישואין הוה ליה ממש כמוציאים, ובמעתיקי שמועה חב ע' קמד בשם ברכת אברהם פסחים פסחים קד שאין צריכים להוציא את החתן והכלה ובקונטרס ישורון למלך שהעיד בעל הברכת אברהם שבאחד החתונות של צאצאי הגר"ז זצוק"ל לא אמר להוציא בברכת הנישואין ושלאוהו ואמר שברמב"ם כתוב שרק בברכת חתנים מברכים את הברכת נישואין, ומשמע שהוא חיוב הציבור ולא חובת החתן והכלה. אמנם לפי משנ"ת מוכח הדבר בדברי הריטב"א הנ"ל שהוא גם מתיר לביאה ואפילו אחרי שנים רבות. (ובפשטות גם בזה צריך שיהיה ברכת הנישואין בעשרה ולא מוזכר חילוק בענין זה ובודאי שלא שייך כאן בית חתנים אחרי שנים רבות) וצריכים להתכוון להוציא בברכת הנישואין את החתן והכלה, וכ"כ בשו"ת רבבות אפרים חז"ל רמו שהאדמור הרא"מ מגור זצ"ל אמר להתכוון לצאת ידי חובה.

ונמצא לפי"ז שגם הרמב"ם יסבור שאסורה לבעלה כנדה, ובכ"ז
אם בעלה בלא ברכה הרי זה נשואה גמורה וקשה ממ"נ אם היא
אסורה אמאי החופה נחשבת כחופה הלוא אסורה לבעלה כנדה
ואינה נשואה גמורה בנדה.

האם איסור זה שהתחדש בלא ברכה אסורה לבעלה הוא איסור ערוה ואישות או איסור חדש

ונראה דאע"ג שכתוב שאסורה לבעלה כנדה אין זה איסור נדה
ואיסור ערוה, אלא הוה איסור כמו בברכת הנהנין, ובזה יש לומר
שלא חשיבא כאינה ראויה לביאה וכל מה שאמרינן דהוה ליה חופה
שאינה ראויה לביאה הוא כאשר מדיני ה'אישות' הרי היא אסורה
איסור ערוה ובזה אמרינן שאין החופה נחשבת כחופה אבל כאשר
הוא איסור צדדי כמו שאם יהיה נדר עליה לא יהיה נחשב בזה דין
של אינה ראויה לביאה כיון שאינו מדיני ערוה אלא הוא דין אחר
וה"נ הדין הזה הוה מילתא אחרתא ולכן חשיבא החופה חופה
גמורה. (וצ"ע לפי"ז מה"ת לומר שיהיה איסורים ודיני הרחקה
ומדברי הריטב"א חזינן שיש אפילו דיני הרחקה).

חסרון כתובה הוא איסור מדיני אישות

אמנם לענין אם כותבין כתובה קודם הנישואין האם חשיב כאינה
ראויה לביאה ברמב"ם כתב רק לעשות כן אבל לא הזכיר מהדין אם
בדיעבד עשה בלא כתובה האם יחול או לא ובפשטות משמע שחל
אבל הרמ"א סימן סא סעיף א כתב צריכים לכתוב את הכתובה קודם
שתהא חופה ראויה לביאה ולפי מ"ד דחופת נדה הוה חופה אם כן
ה"ה אם לא כתב כתובה ומ"מ נוהגין לכתחילה לכתוב קודם ומשמע
מזה שלדעת הרמב"ם סובר הרמ"א שהוא מעכב, ולכאורה מאי שנא
מברכות שאינן מעכבות אף כתובה נאמר שאינה מעכבת בדיעבד,
וזה ראייה שלא כדברי הבית שמואל שכתב שהסיבה בברכות שאינן
מעכבות את החופה הוא משום שהוא איסור דרבנן וגם אפשר לברך
שהרי בכתובה כתב הרמ"א שאמרינן ביה שלא הוה חופה אע"ג
שהוה רק איסור דרבנן וגם אפשר לכתוב כתובה ובכ"ז הדין שהוא
מעכב את החופה לפי הסובר שחופה שאינה ראויה לביאה אינה
חופה. ועל כרחק שצריך לומר את היסוד שנתבאר שהאיסור של
כלה ברכה אינו איסור של אישות אבל האשה בלא כתובה שאינה
סומכת דעתה הוא חסרון באישות משא"כ בלא ברכות אינו חסרון
באישות אע"ג שחז"ל אסרו את הביאה ללא ברכה אבל האיסור הוא
כמו איסור של ברכת הנהנין אבל לא איסור של אישות וזנות, ורק
הודאה ושבח להקב"ה וכהאי גוונא יש לומר שחל בדיעבד גם לדעת
הרמב"ם. וכאשר האשה חולנית כתב הרמ"א סי' סא שאשה הנוטה
למות אינה ראויה כלל לביאה אין בעלה יורשה כיון שאינה ראויה
לביאה דהיינו אע"ג שהרא"ש בעצמו סובר שחופת נדה הוה חופה,
אבל בחופה של אשה חולנית לא הוה ראויה לביאה בכלל, ובחלקת
מחוקק ובבית שמואל הביא את דברי הרא"ש שגם לפי הסוברים
שחופה שאינה ראויה לביאה הוה חופה, מ"מ כאן יש אומדנא שלא
הסכים לתת את הירושה, וכתב הבית שמואל שנראה שהרמ"א
מדעת עצמו הכריע שיש חילוק בין חולה לבין נדה שאע"ג שבנדה
פסקינן שהוה חופה אבל בחולה לא הוה משום שאין מציאות בה וזה
גרע.

לסכום דין של כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה הוא חיוב
שאפילו אחרי כמה שנים שיש לו לברך את כל הברכות כדי שתהיה

מותרת לו, ויש שני דינים של ברכת הנישואין האחד הוא בעת
השמחת נישואין שזהו חיוב על הציבור ואפילו אם החתן לא יצא
ידי חובה בכ"ז יהיה בו דין ברכה אבל יש דין נוסף של כלה בלא
ברכה וזה אם לא יצאו החתן והכלה הרי זה בכלל האיסור שאסורה
לבעלה כנדה ואפילו אחרי כמה שנים יש לו לברך כשכבר נגמר
השמחת נישואין כמוש"כ בחי' הריטב"א.

גדרי החיוב לשמח חתן וכלה

הרמב"ם בהלכות אבל פרק יד הלכה א כתב, מצות עשה של
דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה,
וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף,
ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, **וכן לשמח הכלה והחתן,**
ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם
שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת
לרעך כמוד, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה
אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

מה התווסף במצות עשה דדבריהם יתר ממש"כ ואהבת לרעך כמוד

והנה כבר התקשו בדברי הרמב"ם שאם יש בזה מצוה דאורייתא
מה התווסף במצוה מדבריהם, והנראה בזה שיש כמה נפ"מ במצוה
זו של שמחת חתן וכלה דהנה כתב הטור אהע"ז סימן סה מצוה
גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה
אפילו אינה נאה ואמרו על רבי יהודה בר אילעי שהיה נוטל בד של
הדס ומרקד לפני הכלה ואומר כלה נאה וחסודה ואיתא במדרש למה
לא אכלו הכלבים כפות של איזבל לפי שהיתה מרקדת בהן לפני חתן
וכלה, וכל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר ב' קולות דכתיב
קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול מצהלות חתנים
מחופתם. והב"ח כתב אע"פ שתלמוד תורה כנגד כולה אפילו הכי
מבטלין תורה להכניס כלה לחופה וכדאיתא בכתובות יז ולא מבעיא
לסתם ת"ח אלא אפילו לגדול שבדורו וכדעביד רבי יהודה בר
אילעאי ומביא ראייה מאיזבל הרשעה שנענשה שהכלבים אכלוה
ואע"פ כן השאירו כפותיה דלמא מצוה גדולה הוא. והרא"ש
בכתובות פ"ב סי' ה והר"ן הביאו דאיכא דאמרי דהאי מבטלין רשות
הוא ולא חובה ומשום הכי קאמרי על רבי יהודה בר אלעאי שהוא
עושה כן מכלל דאינך לא היו עבדי ורק למת מצוה יש חובה וכתב
שארן ראייה דיש לומר לרבנותא נקט ר"י בר אילעאי שאף שתורתו
אמונתו אפילו הכי היה מבטל עיי"ש בדרישה.

יש דין מיוחד למצות שמחת חתן וכלה יתר מואהבת לרעך שמבטלין בו תורה ואפילו גדול הדור

ואם כן מבואר מזה שיש דין מיוחד של שמחת חתן וכלה שאינה
מצוה של ואהבת לרעך כמוד בעלמא דאם היה מצד זה משמע
בפשטות שלא היו מבטלים תורה וכן גדול הדור לא היה חייב והרי
חזינן שאפילו שמחת חתן וכלה יש שיטות בראשונים שאינו חייב,
ומוכרח מזה המצוה של שמחת חתן וכלה אינה רק חיוב מיוחד על
חתן וכלה של מצות ואהבת אלא הוא מצוה אחרת לגמרי, ונראה
בזה שהמצוה הוה בין אדם למקום בזה שנבנה כאן מקדש לשכינה
ומתקיים בו לא לתוהו בראה ולשבת יצרה וכמו דאמרינן שהשמחה
במעונו היינו שהוא שמחה גדולה בשמים והוה רגל לחתן וכלה ויש

להם לשמוח משום זה ואינו רק משם שמקבל עכשיו ויש לו לשמוח כמו שהחיינו בעלמא אלא הוא באמת דין מיוחד של שמחה, ולכן נחשב הוא כמצוה נפרדת לגמרי.

בש"ע סי' שלח שמותר לומר לגוי לנגן ואפילו לתקן כלי שיר

ובזה מובן גם מש"כ בשו"ע סי' שלח סעיף ב' שמותר לומר לגוי לנגן משום מצות שמחת וכלה והרמ"א הוסיף שיש אומרים שגם לומר לו לתקן מלאכה דאורייתא אע"ג שרק שבות דשבות מותר לצורך מצוה אבל מצוה גדולה כמו מצות שמחת חתן וכלה מותר, והרי פשיטא שאין זה אלא בשמחת חתן וכלה ולא משום מצות ואהבת לרעך כמוך, ומוכרח מזה שיש מצוה מיוחדת של שמחת חתן וכלה שהיא אינה רק לקיים את רצונו ועשיית חסד אלא הרבה יותר מזה.

האם החתן מתחייב למי ששימח אותו לבוא לשמח אותו בחזרה

ומעתה יש לדון האם כאשר בא ושימח אותו הוא חייב לשמחו כאשר הוא נושא אשה או שאינו חייב, דהרי מצינו לענין סבלונות שיש חיוב להחזיר את הסבלונות כתב הרמב"ם פ"ז ה"א מנהג פשוט ברוב המדינות שבזמן שישא אדם אשה משלחין לו ריעיו ומיודעיו מעות כדי שיתחזק בהן על ההוצאה שמוציא באשתו ובאים אותן הריעים והמיודעים ששלחו לו ואוכלין ושותין עם החתן בשבעת ימי המשתה או במקצתן, הכל כמנהג המדינה, ואלו המעות שמשלחין נקראין שושבינות, ואותם ששלחו המעות ואוכלין ושותין עם החתן נקראים שושבינין. ובהלכה ב' השושבינות אינה מתנה גמורה, הדברים ידועים שלא שלח זה עשרה דינרין בשביל שיאכל וישתה בזה ולא שלח אלא מפני שבדעתו היה שאם ישא אשה יחזור וישלח לו כמו ששלח לו, לפיכך אם נשא זה אשה ולא החזיר לו השושבינות הרי זה תובעו בדין ומוציא ממנו. הרי שהוא 'מפני שבדעתו היה שאם ישא אשה יחזור וישלח לו כמו ששלח לו' אם כן יש מקום לומר הוא הדין גם לגבי להשתתף בשמחתו ולשמחו, אם נאמר כיון שהוא שימחו בא על דעת שכאשר הוא ישא אשה גם יבוא לשמחו, והרי כמו שהתחייב לשמחו האם חל החיוב הזה או שנאמר שלא חל חיוב בכלל לחזור ואולי מצד מידת הכרת הטוב יש לו חיוב לחזור או שהוא חיוב גמור.

מדברי הפוסקים משמע שאינו חייב לבוא לשמח אלא רק לשלם את מה שהוציא עליו

ומדברי הפוסקים נראה שאין חיוב לבוא לשמח וכל החיוב של סבלונות אינו השמחה אלא הכסף ששילמו בעבורו, דהכי כתב הרמב"ם שבאים אותם רעים ששלחו ואוכלי ושותין עם החתן בשבעת ימי המשתה או במקצתן הכי כמנהג המדינה והטעם מה שמשלחין לו ריעיו פירש כדי שילחזק בהן על ההוצאה שמוציא במשנה. אם כן מבואר שהם באין ושמחים עמו, ואחר כך כתוב שאם נשא זה ולא החזיר לו השושבינות הרי תובעו בדין ומוציא ממנה ואין יכול לתבעו עד שישא כדרך שנשאו הוא ובהלכה ה' כתב להדיא שאם אחרי ששלח שמעון לראובן שושבינות ושמח עמו עשה אחר כך שמעון וקרא לראובן אכול ולא רצה לבוא או שהיה במדינה ושמעו ולא בא ולא בא חייב להחזיר השושבינות כולה שהרי ידע ולא בא או קרא לו במקום שדרך לקרות אח דאחד ולא בא. כלומר שיש לו להחזיר את כל הכסף שקיבל משמעון כיון שלא בא,

והכוונה שלא בא היינו שלא שילם את השושבינות, ואם לא היה ראובן במדינה גם יש לו להחזיר או שהיה במדינה ולא ר"א אותו גם יש לו להחזיר ויש לו עליו תרעומת מפני שלא הודיעו ומ"מ יש לו להחזיר. ולכאורה מש"כ שאם לא רצה לבוא יש לו לראובן להחזיר את כל הכסף שושבינות למה לא הזכיר הרמב"ם שעשה שלא כהוגן בזה שלא בא ושחייב לבוא כמו שבא שמעון לראובן יש לראובן לבוא לשמח את שמעון, ורק כתב שיש לו להחזיר את הכסף אבל יש בכאן הפסד השמחה. ומוכרח מזה שאינו חייב לבוא אלא רק חייב להחזיר את הכסף, וצ"ע אמאי לא יתחייב לשמחו כמו שהוא שימחו שיהיה לו חיוב לעשות כן.

הרי זה כמו קנין דברים

ונראה זאת עפ"י מש"כ הרמב"ם בסוף פ"ה מהלכות מכירה רמב"ם הלכות מכירה פרק ה הלכה יד הדברים שאין בהן ממש אין הקנין מועיל בהן, כיצד הרי שכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני, או שיחלקו השדה שביניהם, או שישתתפו שניהם באומנות, וכיוצא בדברים אלו כולן, הרי זה קנין דברים ואינו מועיל כלום, שהרי לא הקנה לחבירו דבר מסויים וידוע, לא עיקר ולא פירות עיקר הידוע. ומכאן כתב הש"ך סימן שלג ס"ק יד לחלוק על מש"כ הריטב"א שכאשר עשה קנין הפועל אינו יכול לחזור בו בחצי היום דכתב בשטר וקנינו מפלוני שילך בסחורה עם פלוני הרי זה קנין דברים ואף הראב"ד בהשגות מודה לו בענין זה ורק בשותפים חולק כמוש"כ בהלכות שלוחין פ"ד שמשותפדי אהדי לא שייך לומר עבדים וגם השו"ע לא כתב את דברי הריטב"א שמועיל קנין בפועל ואפילו ע"י קנין ולפי"ז יש לומר דהכי נמי אינו אלא כמו קנין דברים שילך בסחורה עם פלוני אמנם כתב הש"ך בסוף דבריו שם שגם הריטב"א כתב כן אלא בקבלן ולענין שאינו יכול לחזור בוב שום ממון כמוש"כ בסק ד אבל נראה שבקבלן הוה ליה כמו דבר שלא בא לעולם שהרי עדיין לא היה חתן שיש לו לשמחו. וגם הוה כמו אסמכתא להתחייב לשמחו אם יהיה חתן. ובזה אינו חל עליו חיוב. ולכן לא הוזכר אבל החיוב ממון היינו שהוא אינו נותן לו את הממון נתינה גמורה אלא בתנאי, וזהו לשונו של הרמב"ם שכתב פ"ז ה"ב השושבינות אינה מתנה גמורה והדברים ידוע שלא שלח זה אלא כדי שאם ישא אשה יחזור וכו' היינו שאינו התחייבות תמורת הנתינה שלו אלא כל הנתינה היתה על תנאי, ומשמע מדבריו שאם היה זה התחייבות תמורת מה שנתן לו היה שמנתה הדין.

מצוה לשמח חתן וכלה מוטלת עליו וכהאי גוונא אינו משלם תמורה לזה

ומלבד זאת אפשר עוד לומר שכיון שהוא חייב בלא"ה משום מצות עשה של לשמח את החתן ואת הכלה, הרי שהוא עושה זאת מחמת חיובו ולא משום להחזיר ואין לזה הכרח, וראיה לזה מסוגיא דקידושין ח: דבעי רב מרי קלב רץ אחריה מהו בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה או דלמא מצי אמר ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן תיקו. ומכאן כתב במח"א סימן יז בשם הר"ר שמחה הכהן שכל היכא שיודע לו עדות חייב להעידו ואפילו אגר טירחא לא שקיל וכתב המח"א דכל היכא דרמי למיטרח אינו יכול לקחת שכר וכיוצא בזה אמרו בקידושין גבי היה הכלב רץ אחריה וכו' ובפרק אלו מציאות אם צער בעל חיים דאורייתא לא היה יכול לקחת שכר טירחא כמוש"כ שם הרא"ש שאם נותן לו

שכר יכול לקבלו ולא יכול להוציא שכרו בעל כרחו של בעל הבהמה, ופירש שם את דברי הרא"ש דפריקה כיון שמחוייב הוא לפרוק בעל כחו משום צער בעלי חיים מדינא ליה אגר כיון שמתחלה לא מצי לאתנויי לומר אם לא תתן לי שכרי לא אפרוק כיון שבעל כרחו הוא עושה משום צער בעלי חיים. ועיי"ש שכתב חילוק בין אבידה שלא חייבתו התורה להשיב אם יש לו הפסד מלאכה ולענין עדות וכמו"כ בהצלת חבירו שאינו יכול להפסיד עצמו מהן שעכ"פ מחוייב הוא לילך ולהציל לא מצי למשקל כלל שכר טרחו וקרוב זה כתב הריטב"א בשם התוס' בפרק אלו מציאות. אם כן מאותו טעם יש לומר שכל שהוא מחוייב מן הדין אינו יכול לקחת ממון על זה.

אם הוא בין אדם לחבירו לכאורה יכול לקחת שכר

אלא שיש לעיין אם רק כאשר הוא חייב מן הדין משום בין אדם למקום או גם כאשר הוא בין אדם לחבירו שהרי לענין פריקה וטעינה הפריקה אינו יכול לבקש כסף ועל טעינה יכול לבקש, כמוש"כ חו"מ סימן רעב מצוה מן התורה לפרוק עמו בחנם כמו באבידה וע"ל סימן רס"ה); אבל לטעון עליו, ה"ז מצוה ונוטל שכרו. ובפשטות החילוק הוא שכאשר הוא מצילו מהפסד או שהוא נותן לו כאשר נותן לו יכול לקחת ולכן בטעינה יכול לקחת כמו"כ בנידון זה של שמחת חתן וכלה יש לדון האם הוא בין אדם לחבירו ולפי"ז על שמחת חתן וכלה היה המקום לומר שיכול לקחת כסף משום שהוא כמו טעינה, אבל אם נאמר שהמצוה של שמחת חתן וכלה הוה מצוה בין אדם למקום ואינו כמו טעינה והוה כמו צער בעלי חיים שמוטל עליו לעשות ואינו יכול לדרוש כסף והוה ליה כמו שהיה חייב לעשות בלא"ה כדי להצילו מהפסד שיכול לומר דבלאה היית חייב כמו הסוגיא בקידושין שהצלה מן הצער והוה ליה כמו פריקה שאי אפשר לקחת שכר על זה. וזה תליא בהנ"ל שאם הוא חיוב של בין אדם לחבירו יש מקום לומר שיהיה חייב אבל אם הוא בין אדם למקום לא שייך שיתחייב שהרי הוא חייב בלא"ה.

והנה הטור כתב בסימן סה מצוה גדול לשמחת חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה וכל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו עובר בה' קולות קול ששון וקול שמחה וכו' ולכאורה למה מוגדר השמחת חתן וכלה מצוה גדולה, והב"ח כתב אע"ג שתלמוד תורה כנגד כולם אפילו הכי מבטלין תורה להכניס כלה לחופה וכדאיאת בפרק קמא דמגילה ג ופרק שני כתובות יז. ולא מבעיא לסתם ת"ח אלא אפילו לגדול שבדורו אע"פ כן יש מצוה, ובפשטות יש לומר שיש בזה שני הלכות האחד הוא שמחת חתן וכלה הוא בשביל החתן והכלה ויש בזה משום מצות בין אדם לחבירו, וכן מוכרח בלשון הרמב"ם בהלכות אבל רמב"ם הלכות אבל פרק יד הלכה א מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעודם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות. הרי שהוא מצוה של בין אדם לחבירו, ונראה שיש בו גם מצוה של בין אדם למקום כמוש"כ בברכות דף ו עמוד ב ואמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הנהגה מסעודת חתן ואינו משמחו - עובר

בחמשה קולות, שנאמר: קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה קול אומרים הודו את ה' צבאות. ואם משמחו מה שכרו - אמר רבי יהושע בן לוי: זוכה לתורה שנתנה בחמשה קולות, שנאמר: ויהי ביום השלישי בהיות הבקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקל שופר וגו' ויהי קול השפר וגו' ואם חזינן שהוא זוכה לתורה ועובר משום חמשה קולות הרי זה מצוה של בין אדם למקום משום שאלות בראה ולשבת יצרה הוה ליה מצוה של בין אדם למקום והרי הוא הגורם לזה. ולפיכך הוה ליה מצוה של בין אדם למקום ובזה מובן מה שמבטלין ת"ת להכנס כלה לחופה ואפילו לגדול שבדורו כך כתב הב"ח וזה מתאים משום שהוא מצוה של בין אדם למקום מלבד שהוא מצוה של בין אדם לחבירו. ומשום זה בברכה שמברכין ועיין בפרישה שכתב משמע שאומרים שבח והודייה לד' במשנה היין כמוש"כ שכתבו קול אומרים הודו לד' וכ"כ הטור או"ח סימן תקס ואי אמר חתנא לא טרחנא אלא כניסא בלא סעודה וקרובי הכלה בעו דליעביד סעודה כייפנין ליה דליעבד סעודה משמע שאם אינו רוצה אינו חייב אבל אם נאמר שהוא מצוה של בין אדם למקום הרי זה חייב לעשות סעודה בכל ענין בין אם רוצים או לא רוצים כיון שזהו הדין לעשות סעודה ולא דוקא משום שקרובי הכל רוצים או קרובי החתן.

ברמב"ם שני עניינים יש בחיוב לשמחם לשמחם - ולסעדם בכל צרכיה

רמב"ם הלכות אבל פרק יד הלכה א מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אף על פי שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחריך בתורה ובמצות. והנה לשונו וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, לכאורה משמע שהמצוה אינו רק השמחה אלא גם את כל הצרכים ולכאורה זה מתאים לדין של ואהבת לרעך כמוך או שיש לומר שגם זה שייך לשמחת חתן והכלה והדין שמחה. ולפימשנ"ת יש לומר שהמצוה של לשמח את החתן וכלה הוה מצוה של בין אדם למקום אבל המצוה של לסעדם הוה מצוה שבין אדם לחבירו ובזה אפשר שיהיה חייב להחזיר החתן את מה שתמך בו השושבין.

שיטות הראשונים להבלו או לחבטו

בגמרא ב"ק נ: אמר רב בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו אלמא קסבר חבטה קרקע עולם הוא דמזקא ליה ושמואל אמר להבלו וכ"ש לחבטו וא"ת לחבטו אמרה תורה ולא להבלו התורה העידה על הבור אפילו מלא ספוגין של צמר מאי בינייהו איכא בינייהו דעבד גובה ברשות הרבים לרב אגובה לא מיחייב לשמואל אגובה נמי מחייב מ"ט דרב דאמר קרא ונפל עד שיפול דרך נפילה דהיינו על פניו וזה ע"י הבלו, ושמואל אמר ונפל כל דהו משמע ובתוס' שם (ד"ה איכא בינייהו) דהוה מצי למימר איכא בינייהו כגון שנפל דרך אחוריו דלרב לא מיחייב אלא דרך פניו דאיכא הבל אי נמי בבור שרחבה יותר על עומקה דליכא הבל כדאמרין לקמן נא: עכ"ד ובאמת בסוגיין מבואר גם את הנפ"מ כאשר הוחלק במים

והזקק בקרקע עולם פטור דלדעת רב קרקע עולם הזיקתו ולשמואל גם קרקע עולם הרי זה חייב מכדי אבנו סכינו ומשאו מבורו למדנו וכולן אני קורא בהן שור ולא אדם חמור ולא כלים.

קרקע עולם מזיקתו לדעת רב פטור ולדעת שמואל משמע שחייב

והנה בסוגיין ב"ק כח: משמע שלדעת רב אמרינן קרקע עולם הזיקתו ולכן אם הוחלק במים ונזק בקרקע אינו חייב עליה, אבל לדעת שמואל בפשטות אם הוחלק במים והזקק בקרקע הרי זה חייב, אבל התוס' דחה זאת שאי אפשר לומר שיהיה חייב לדעת שמואל כאשר הוחלק במים והזקק בקרקע, משום שהרי מפורש בסוגיא לקמן נג. שנתקל בבור ונפל לאחוריו הבור דפטור אם כן איך אפשר לומר שיהיה חייב כאשר הוחלק במים והזקק בקרקע, ועל כרחך שמדובר שהזקק בקרקע שהיתה בתוך המים שבקרקע שהמים נשפכים עליה דמי לקרקע הבור.

שיטת רש"י שחייב כשעלה על התל לדעת שמואל

אמנם רש"י לקמן נ: דקאמר שם איכא בינייהו דעבד גובה ברשות הרבים פירש רש"י ת"ל גובה עשרה ברשות הרבים ועלה שם שור ונפל דהכא ליכא הבלא אלא חבט. הרי שכאשר עלה על התל ונפל ולא הזקק מהתל עצמו הרי זה חייב ומבואר שלשיטת רש"י יכול להנזק אחרי האבן יהיה חייב, ויש מקור לרש"י מסוגיין דקאמר שהזקק בקרקע חייב אליבא דשמואל ובפשטות מדובר שלא היה זה בקרקע שתחת המים אלא גם בקרקע שאחרי המים והוא ליה ממש דומיא דתל, אבל התוס' שם (ד"ה לשמואל) גם לשיטתייהו אזלא ופירש שמדובר שנתקל בגובה עצמו שהרי אם נתקל שלא בגובה עצמו הרי פטור כמוש"כ לגבי מודה שמואל שקרקע עולם הזיקתו בבור שנפל לאחוריו הבור ועוד תירצו דיש לומר דדוקא התם שנפל מחמת קול הכרייה וכהאי גוונא לא נחשב שהוא בור אבל כאשר מחמת הבור נפל אפילו לאחריו הרי זה חייב, ולפי תירוץ זה של התוס' אם כן י"ל שפיר גם בסוגייתנו שיהיה חייב אפילו שניזוק מחמת הקרקע עולם. וכל מה שכתוב בגמרא שם נג הוא בקול הכרייה.

מדברי הרמב"ם נראה שיהיה פטור

ובדברי הרמב"ם צ"ע שלענין תל כתב רמב"ם בהלכות נזקי ממון פרק יב הלכה טו עשה תל גובה ברשות הרבים ונחבטה בו הבהמה ומתה, אם היה גובה עשרה טפחים חייב לשלם, ואם היה פחות מעשרה פטור על מיתת הבהמה אבל אם הוזקה בלבד חייב לשלם נזק שלם, משמע מלשון הרמב"ם שרק כאשר נחבטה בקרקע עצמה ולא כאשר עלתה על התל ונפלה, וזה שלא כדברי רש"י, ולעומת זאת כתב בהלכות נזקי ממון פ"ב ה"ח - כתב שאם נפל לפניו מקול החפירה חוץ לבור ומת או ניזק אין בית דין מחייבין אותו ואם תפש אין מוציאין מידו ואם נפל לאחוריו חוץ לבור או הוזק בעל הבור פטור, הרי שגם כאשר נפל מחוץ לבור הרי זה ספק אם הוא חייב והראב"ד שם השיג עליו ממ"נ אם הוא חייב כשמואל אמאי הוה ספק לכאורה יהיה חייב, ואם אינו חייב כרב לגמרי ואולי הסתפק אם כרב או כשמואל, וצ"ע דבריו ובפשטות זהו גופא הסתפק האם יש חיוב מחוצה לו, אלא שאם כן אמאי לא כתב כן גם לגבי גובה ואם נפל מן הגובה שיהיה חייב משמע שכהאי גוונא יהיה פטור ורק כאשר נפל מחמת הקול שבבור לאחוריו אולי יהיה חייב יותר מאשר

נפל מחמת הבור אחרי כך וזה צ"ע הרי אדרבה מחמת הקול הוא סיבה גדולה יותר לפטור כמוש"כ התוס' והוא לן לחייבו יותר כאשר היה על ה"ג ונפל אחוריו הגג. משמע מדברי הרמב"ם שיהיה פטור כהאי גוונא וכן משמע ברמב"ם שבפרק יג ה"ג כתב שכאשר נתקל בקרקע ונחבט בתקלה זו הרי זה חייב משמע שאם נתקל באבן וניזוק בקרקע יהיה פטור משום שקרקע עולם הזיקתו, אם כן למה כאשר ניזוק ע"י הקול הרי זה חייב ובלח"מ העיר דמשמע כן מלשון הרמב"ם שיהיה פטור כאשר נתקל באבן וניזוק בקרקע, ודלא כרש"י.

ובפי"ג הי"ב כתב הרמב"ם השופך את המים ברשות הרבים והזקק בהן אחר חייב בנזקיו ואם נטפנו הכלים פטור נבלעו המים בארץ ונשארה הארץ חלקה והוחלק ונפל והזקק בקרקע הרי זה חייב נזקיו והנה כאן לא כתב מה מדובר אם ניזוק בקרקע שהיתה חלקה או שניזוק בקרקע שאינה חלקה, רק החליקה ע"ג הקרקע, ולכאורה לפי הנ"ל צריך שיהיה רק הקרקע עצמה ולא המים וצ"ע בכל זה.

הרמב"ם סובר שכל שיש לו לצרף את התקלה עם הקרקע

ולכאורה דברי הרמב"ם הם כדברי התוס' באופן עקרוני אלא שחילק בזה, שהכל תליא האם הקרקע שליד הבור והאבן נחשבת כחלק מהתקלה כיון שבאופן רגיל יהיה על ידי זה הנזק, לדעת הרמב"ם נראה שכאשר הוה גובה אינו חייב כיון שבאופן רגיל אינו תקלה ע"י מה שתעלה הבהמה על גבי התל וטיפול ממנו כיון שהוא מקום אחר לגמרי ולעלות הוה מעשה אחר לגמרי ובזה לא חשיב מקום תקלה אלא שהתל עצמה הוא התקלה, וכמו"כ בבור שנפל מקול הכרייה הקול כרייה לא חשיב כבור קבוע שיהיה מחמת הבור נחשב כחלק ממנו שיהיה הקרקע משתייכת לתקלה אבל כאשר המים הם על יד הקרקע שאפשר להנזק ממנו נחשב הקרקע שאחר כך כחלק מהמים ובזה יש לו חשיבות שכאילו הוא חלק מהמזיק ולפיכך הוה ליה כחלק מן הבור, ואדרבה צ"ע סברת התוס' בסוגייתנו אמאי לא נחשב הקרקע שאחר כך כחלק מהבור ולמה צריך שיהיה הבור רק הקרקע שמתחת למים הלוא סו"ס התקלה שבאופן רגיל יהיה על ידי הקרקע שאחר כך תקלה למה שלא יהיה נחשב כחלק מהבור וכמו החבטה של הבור וכמו"כ מש"כ התוס' לקמן נ: שלא מסתבר שהבור שיהיה אחר כך יינזק אמאי לא הרי הוא חלק מהמקום תקלה שנעשית ע"י הבור ויש בזה סברא גדולה לומר שיהיה נחשב כחלק מהבור.

בדברי הרא"ש יש סתירה

ובדברי הרא"ש שכתב כדברי התוס' שאין חייבים על תקלה של אחרי הבור עיין בדבריו סי' ד הקשה היפה עינים ממש"כ הרא"ש ל קמן פרק חמישי סי' ז שנתקבל בגבוהה ונחבל בקרקע חייב והתם איירי כגון שעלה השור על גבי התל ואפשר ליישב גם כנ"ל שכאשר עשה גובה עשה את הקרקע שליידו כמו קרקעית הבור כיון שאי אפשר שלא יהיה בו תקלה אם נופל והגובה לעולם הוא כמו בור כלפי הלמטה אבל אבן מאן יימר שיפול לקרקע שאחריה ובזה לא מצטרף הקרקע להיות חלק מהאבנו סכינו. ולפי דברי הרא"ש אין הכרח לומר שרש"י יחלוק שהרי אפילו אם יסובר שבגובה יהיה חייב אבל בקרקע שאחרי הבור שמא יהיה פטור.

והרמב"ם סובר להיפך

בדין סוכה פנימית של יוצרים

פסולה לסוכה

בסוכה ח: אמר רבי לוי משום רבי מאיר שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזה הפנימית אינה סוכה וחייבת במזוזה והחיצונה סוכה ופטורה מן המזוזה ורש"י פירש שהפנימית אינה סוכה דאע"ג דלא בעינן סוכה לשם חג שהרי כבית הלל קי"ל דמכשרי סוכה ישנה במתניתין הכא אינה סוכה דלא מנכרא מלתא דלשם סוכה הוא דר בו דהא כל ימות השנה דייר התם ורוב תשמישו וסעודתו ושינתו שם אבל החיצונה סוכה ויוצא בה ידי חובתו ואין צריך לסותר ולעשותה לשם חג כבית הלל ומשום היכא דמצוה ליכא למיסר כיון דכולה שתא לאו הכא דייר והשתא דייר בה איכא היכרא. והנה דברי רש"י צע"ג מהי"ת לומר שיהיה דין של ניכר ומה המקור לדין זה רק אם נאמר שכל הדין הזה הוא מדרבנן ומשמעות לשון רש"י לא משמע כן שהרי כתב שאע"ג דקי"ל כבית הלל דלא צריכים ומ"מ **'אינה סוכה'** צריכים שיהיה ניכר משמע שהכל אזיל מדאורייתא, וזה מנא לן.

הר"ן והראשונים סוברים שהוא מפני שיש לו שם בית ולא משום שאינו ניכר

ובאמת הר"ן כתב טעם אחר משום שהויה לה כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי כלומר ולא מדבר העשוי לאוצר ולדירה ולא לצרל כדאמרינן בסמוך והוא שעשוי לצל ולא לאוצר ודירה אם כן לפי דעת הר"ן היינו משום שאינו עשוי לצל אלא עשוי לדירה, וזה לא נחשב לצל בלבד אלא נחשב כעשוי לדירה ויש לו שם של 'דירה' ובית ולא סוכה, ומקור לזה הביא ממש"כ לקמן יב. דהאוצר פסול משום תעשה ולא מן העשוי ורש"י לקמן יב. (ד"ה חדא) הא דבאוצר שהוא עשוי ועומד לא לשם סכך של צל דנהוי שם סוכה עליה ואפילו שם סוכה שאינה של חג אלא כבית בעלמא ובחדא מינייהו פירש טעמא דפסולה מדאורייתא משום תעשה ולא מן העשוי אם כן רש"י מודה ודאי שיש פסול דאורייתא במה שהוא של בית, כמוש"כ בסוגיא בסוכה יב. ולמה הוצרך רש"י לומר שיהיה ניכר, והלכה אחרת לגמרי. וכדברי הר"ן כתב הריטב"א דעבדה לדירה והו"ל כבית ואיכא משום תעשה ולא מן העשוי וכדברי הר"ן בפירוש הריב"ב על הרי"ף, והמאירי. אמנם הרא"ה והרי"ף גיאות והר"י מלוניל דהוא משום שלא ניכרת לשם סוכה, וכ"כ הטור סימן תרלו שאינו ניכר שדר בה לשם מצות סוכה והחיצונה יוצא בה צ"ע.

דעת הב"ח שהוא רק מדרבנן ובפשטות לשונו של רש"י משמע שהוא דאורייתא

והב"ח סימן תרלה כתב שהפסול לדעת רש"י משום שאינו ניכר היינו רק מדרבנן דהקשה למה רש"י לא פירש כמוש"כ הר"ן לפי דר בה והוה ליה כמו סוכת האוצר אלא ודאי כיון דשם סוכה עליה אפילו עשאה לדור בה כשרה ואינה פסולה אלא מדרבנן, והר"ן סובר שלא תהיה עשויה לאוצר ויהיה פסול כהאי גוונא מן התורה, והמ"א סימן תרלה סק"א כתב שאין מחלוקת בין רש"י לר"ן דמש"כ רש"י משום שאינה ניכר הוא מכיון שעשויה לצל ולא עשויה לדירה והט"ז סק"א כתב שהתם ודאי שלא עשאו לדירה אלא הוה סוכה שהרי גם קרה ווה סוכת היוצרים, ולכן רש"י לא פירש כדברי הר"ן, דלא ניכר (כדברי הב"ח בדעת רש"י) אבל אפשר להשתמש בה

ולדברי הרמב"ם הוא ממש להיפך דמה שאחרי הבור יהיה חייב אבל גובה יהיה פטור אבל מאותו סברא שאת הגובה אין להחשיבו כחלק מהבור ולא נחשב שהוא יצר את הבור אבל בקרקע עולם שנתן עליהם מים נחשב הקרקע עם המים כיצירה חדשה שנוצרה על ידו ונחשב הכל כבור אחד גדול ויהיה חייב לדעת הרמב"ם כמושנ"ת.

ביאור המחלוקת ראשונים האם החיוב של בור הוא ההשלכה או הנזק

ואפשר לומר שביאור המחלוקת הוא כמוש"כ הרשב"א בסוגייתנו לחלוק על תוס' וכתב כך, דליכא למימר שלא יתחייב שודאי כל הדוחה ומכשיל חייב כדאמרינן בפרק הפרה נ דמחייב אגובה ומשמע שאפילו נישוף בקרקע עולם ומה שנתקל בבור הוא משום הכורה (ועיי"ש שהקשה אמאי לא נאמר שהוא פושע לפי מ"ד דנתקל פושע ותירץ דלאו פושע גמור) ועיין אור שמח נזקי ממון פ"ב ה"י (ד"ה ולדברי). עכ"פ מבואר מדבריו שיסוד הדין של 'בור' הוא ההשלכה והזריקה שזורקו לבור והוה ליה כמו שור המזיק, וזהו יסוד המחייב של בור, המעשה זריקה, אבל לדעת התוס' הרא"ש והרמב"ם הוא שצריך שיהיה הבור הוא המזיק ולא רק משליך את האדם להנזק, ולפיכך כל שאינו נחשב כבעל הבור ולא נחשב כחלק מהבור לא יתחייב ורק נחלקו הראשונים מתי נעשה כחלק מהבור אבל אם אינם סוברים ביסוד הדין של בור שהבור הוא ההשלכה אלא הכל הוא רק הנזק בעצמו.

ולפי"ז הנידון בכל הראשונים מתי נעשה חלק מהבור אפשר שיש לומר שודאי שהוא נחשב כחלק מהבור אבל לא יכול להחשב כמייצר את הבור כדי להופכו להיות בעל הבור, דרק אם הוא מייצר את הבור ולא אם הדבר שהיה מקודם כבר היה קיים רק שלא היה יכול להזיק, ובמקום שהוא מגלה את המקום הזה או שלפחות המקום שהיה שם נהפך להיות תקלה הרי זה נחשב כחלק ממנו והדין של הבור איננו בשביל להזיק אלא הוא בשביל להחשב כחלק ממנו, וכל שאינו חלק ממנו אע"ג שהוא מזיק ע"י הבור מ"מ כיון שאינו חלק ממנו איננו יכול להחשב כבור שמחייב.

דעת הרמב"ן רק כאשר מייצר באיסור

ועוד נראה דיסוד הדין של בור הוא כמוש"כ הרמב"ן במלחמות שהוא צריך שיהיה מייצר אותו שלא ברשות לכן כתב שכאשר הפקיר רשותו ובורו לדעת שמואל יכול להיות פטור משום שאמר ליה האי בירא ברשות כריתיה וכי אפקרנא רשותי ויהבינא משלי לרשות הרבים לאו לאחיובי נפשאי עבדית ואינהו הוה להו לעיוני וזה דומה למפקיר נזקיו באונס דפטור דלא אמרינן היה לו לסלק הויאיל ולא על סק"י כריה הוא חייב הכי נמי לא אמרינן היה לו לכסות הואיל וברשות כרה או משום שאמר ליה תורך ברשותי מאי בעי. ומ"מ דאבנו סכינא משאו שהניחן ברשות הרבים מודה דחייב דלאו ברשותיה אנחינהו ובכורה נמי כורה ברשות הרבים וכחומרו של זה ושל זה שהוא ברשות הרבים ושהוא בור שלו עכ"ד. ונמצא לפי דבריו צריך שיעשה שלא ברשות ולפי"ז כאשר גילה את המקום הזה וזה שלא ברשות אבל מה שעשה שיהיה הדבר הזה למקום נזק הרי הוא דבר שנעשה מקודם וזה שהקרקע הזאת מזיקה לא היה זה שלא ברשות.

קדושת הגוף הלוא לאבני מועיל אפילו בקדושת הגוף תנאי והתם אבני אמר שלא מועיל תנאי וכתב ליישב דיש לדחוק דגזה"כ להשוות את החג הסוכות לחגיגה וכשם שבחגיגה אי אפשר לעשות תנאים כך אי אפשר לעשות בקדושת עצי סוכה וצ"ב סברתו, ועוד הקשה הרי סוכת גנב"ך וסוכות רקב"ש דכשירה למה חיילא עליה קדושה כל ז' - וכי מפני שנכנס זה שם ואכל שם פעם אחת או ישן שם תחול עליה קדושה על ז' והיא לא נעשית לשם קדושת סוכה ואפשר שסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן עכ"ד, הרי שכתב שלא מסתבר לו לומר שכאשר לא נעשית לשם קדושת סוכה שיחול עליה קדושת סוכה, ואם כן איך היא כשרה משמע מדבריו שסובר שהקדושת עצי סוכה מעכב את הכשרות של הסוכה וע"ז הקשה הרי בסוכת גנב"ך בפשטות אין בו קדושת עצי סוכה כיון שלא נעשית לשם קדושת סוכה, ותירץ דאינו מעכב ויהיה זה סוכה כדעלמא ויהיה כשר גם ללא שהוא כשר.

ויש להקשות חזא קושיית הרשב"א מה התירוץ על קושיא זו במש"כ שמדמין לחגיגה הרי גם בחגיגה בעצמה יכול להתנות אם אפשר להתנות על קדושת הגוף, ועוד קשה למה הקשה רק מסוכנת גנב"ך, הרי הוה ליה להקשות מכל סוכה ישנה, שהדין שכאשר בנה בסתמא וקודם שלושים יום לא עשה את הסוכה לצורך החג אם כן אמאי הוא קדוש וכשרה לדעת בית הלל. ועל כרחק צריך לומר משום שסובר הרשב"א כדברי הב"י שהחידוש 'מעכב' וכאשר מחדש בה דבר הרי זה עושה שהסוכה תהיה ניכרת שהיא לשם קדושת סוכה. אבל בסוכת גנב"ך הבין כמוש"כ המ"א שלא עשה חידוש ולכן הקשה אם כן איך מתקדש קדושת עצי סוכה, ולפי"ז החידוש עושה שתהיה כל הסוכה קדושה וצ"ב איך מועיל לעשות את כל הסוכה לכשרה הרי החידוש הוא רק במקצת ובפשטות הוה רק דין לכתחילה כמו שתמה בזה המ"א.

לדעת רש"י השם סוכה שבאה ע"י הניכרות הוא עושה את הקדושת עצי סוכה

והנראה בביאור כל הענין, שהמקור של רש"י שצריך שיהיה ניכר של מצוה הוא מהקושיא הנ"ל שהקשה הרשב"א שמשמע בסוגיא שלא מועיל תנאי ואמאי לא מועיל תנאי ועל כרחק שהקדושת עצי סוכה חל מאליה ע"י הניכרות שהוא סוכה, שאם לא מייחדים לדעת בית הלל איך הוא חל ועל כרחק שכל שיש לו 'שם סוכת חג' ע"י הניכרות שלו, זהו גופא עושה אותו להיות קדוש קדושת עצי סוכה, שזהו מה שהתורה אמרה שכל שיש לו שם סוכה וניכר שהוא סוכת מצוה חל עליו קדושת עצי סוכה. שהרי כיון שבית הלל סוברים שלא צריך לעשות לשם סוכה ובכ"ז יש קדושת עצי סוכה איך יתכן שיהיה קדושת עצי סוכה אם לא ניכר שהוא סוכה ואיך יחול על איזה סוכה קדושה ומוכרח שצריך שיהיה לו שם סוכה וכיון שהתורה קראה לסוכות את הסוכה שעליה חל קדושת עצי סוכה מוכרח שהשם סוכה מעכב בסוכה, שהרי זהו מש"כ חג הסוכות לד' דהיינו הסוכה שיש להם שם סוכה תהיה לד' וקדושה קדושה לד' וחל שם שמים כחגיגה. ולפי"ז מיושב היטב קושיית הרשב"א למה לא מועיל תנאי משום שלא הוא עושה את הקדושה אלא הקדושה מאליה כאשר יש לה שם סוכה, ואפשר שזהו גופא מה דתירץ הרשב"א שהוא גזה"כ מכח מה שילפינן מחגיגה שקדושתו כקדושת חגיגה ופירוש דברי הרשב"א שמקישים אותו לחגיגה שכבר הקדישו אותו ללא תנאים, ומשום זה חזינן שיש גזה"כ שאין מועיל

לצל או משום דבר צנוע, שאם עשה את הסוכה משום דבר צנוע אינו 'ניכר' שהוא לסוכה, וצריך שיהיה הוכחה שנעשית 'לצל' מחורב, והיינו שאנו רואין שמסוכך יפה ומה שאין עושין כן בשביל הצניעות ועיי"ש, לכן פירש רש"י שהכל הוא פסול שאינו ניכר ומ"מ כתב הב"ח שהפסול הוא דרבנן, ובפמ"ג א"א סק"א נפ"מ אם הוא פסול דרבנן או פסול דאורייתא דאם הוא פסול דרבנן כמוש"כ הב"ח שזהו הלשון אינו ניכר ובשו"ע בסימן תרל"ו כתב המחבר כפירוש רש"י, אין ניכר, אם כן משמע מדרבנן ולפיכך אם שכה להגביה הסכך ביום טוב ושבת באין סוכה אחרת ישב בה שכל פסולי דרבנן מטעם גזירה ואפשר לשבת בשעה שאין לו סוכה כשרה לגמרי, וכיון שהמחבר השמיט את המילה לצניעות וכתב את לשון הרמב"ם פ"ה ה"ט, אמנם צע"ג בזה שהרי לשונו של רש"י מוכיח שהוא פסול דאורייתא ולא פסול דרבנן.

ולכאורה זהו הדין שיש לחדש גם לדעת בית הלל

ובפשטות יש לומר שיסוד הדברים של הראשונים הנ"ל נסמך על מש"כ בירושלמי הובא בתוס' לקמן ט. (ד"ה סוכה ישנה) דגם לפי בית הלל צריך לחדש בה דבר, ופליגי שם כמה חברי אמרי טפח ורבי יוסי אומר כל שהוא מאן דאמר כל שהוא בלבד שתהא על פני כולה ובבעל הלכות גדולות (הובא בב"י) כתב שמספיק למיכנסא וממניא בסתריק ובעל העיטור כתב שמדברי הירושלמי משמע שלא כדבריו שהרי אינו בגוף הסוכה אלא בדבר אחר, ולפי"ז יש לומר שזהו מש"כ רש"י שצריך שיהיה ניכר כמוש"כ בירושלמי, והב"י כתב שמדברי כל הראשונים משמע שהא דמצריך הירושלמי היכרא הוא לעיכובא, אבל בדברי הר"ן כתוב שאינו לעכובא אלא למצוה מן המובחר, ובד"מ שכ"כ הרבינו ירוחם, והמ"א סימן תרלו סק"א כתב שכן נראה שהוא עיקר הדין ושלא כמוש"כ הב"י וראיה לזה הביא ממה דבגמרא דידן לא הזכיר חידוש וכן גבי סוכת גנב"ך ורקב"ש לא הוזכר שצריך שיהיה ניכר, ולפי"ז רש"י והראשונים דאיתא הכי אם כן כתוב הדין הזה בשני צריפים שאינו מועיל כאשר אינו ניכר, וצריך שיהיה ניכר שהוא בשביל חג הסוכות ואף הוא מעכב, ובאמת זה קושיא על דברי רש"י מסוכת גנב"ך וסוכת רקב"ש איפה ניכר פה שהוא ולא מוזכר שצריך לחדש בה דבר, והט"ז סק"ג באמת כתב שפשיטא שסוכת גנב"ך ורקב"ש צריך לחדש בה דבר ולא עדיפא מסוכה ישנה שצריך לחדש דבר. והלשון שכתוב שהסוכה הזאת כשרה בפשטות משמע שמיד כשרה. וזהו ראיית המ"א שאינו מעכב ולכן שייך לכתוב עליה לשון כשרה, כי היא כשרה רק לכתחילה יש לחדש בה דבר, ולדעת רש"י נראה לכאורה שיהיה פסול, אמנם אפילו אם נאמר שיש דין לעיכובא שיהיה ניכר לשם החג אבל לומר שיש דין דאורייתא שיהיה ניכר לשם החג זהו צ"ע מהיכן נפקא לן.

קושיית הרשב"א שלא מהני תנאי בקדושת עצי סוכה

הנראה בזה הוא עפ"י מש"כ בסוגיא לקמיה מ"ט דבית שמאי חג הסוכות תעשה לד' סוכה העשויה לשם חג בעינן ובית הלל ההוא מבעיא ליה לכדרב ששת דאמר רב ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לד' ובחי' הרשב"א בביצה ל: כתב להקשות קושיא גדולה, על מה דקאמר שם בסוגיא בביצה ל: דלא מהני תנאה בקדושת עצי סוכה, והרי אפילו קדושת הגוף סובר אב"י בסוגיא בנדרים כח: שמועיל תנאי כ"ש עצי סוכה אפילו אם נחשיב את הקדושת עצי סוכה כמו

תנאי, אבל ההגדרה בזה הוא כמושג"ת שהכל תליא בשם סוכה ושחל מאליו וללא שיעשו מעשה בשביל זה. ואמנם לשונו של הרשב"א משמע שלא הניכרות עושה את הקדושה אלא מה שבונה את הסוכה לשמה ורק גזו"כ שמקשים את הקדושה להגיגה שכבר קדושה ללא תנאים ודוק. אבל בדעת רש"י נראה לומר שהקדושה חלה ע"י הניכרות ושם הסוכה שיש עליו ולכן מוכרח שהמצוה הוה רק בדבר שיש עליו שם סוכה אבל אין לנו הכרח שצריך את קדושת הסוכה רק מה שיש עליו שם סוכה קדושת סוכה ואם אין עליו שם סוכה ודאי שאין יוצאים בה ידי חובה.

סוכה ישנה לא קשיא כיון שניכר או מפני עצם הדבר או מפני החידוש

ובזה יש ליישב גם למה לא הקשה מסוכה ישנה שזה יש לומר ניכר שהסוכה הוה סוכת מצוה וכל מה שהוקשה לו הוא מסוכת הרועים והקייצים שאין שם ניכרות בכלל אבל בכל סוכה שרגיל לשבת כל שנה שם ודאי שניכר הוא. ולפי"ד רש"י יש לומר שבסוכה ישנה כדי לעשות שיהיה ניכר מספיק מה שיחדש דבר שיהיה ניכר שהוא סוכה כמוש"כ רש"י ואין ניכר אם לא שיעשה איזה מעשה לחדש.

רש"י סובר שהישיבה החדשה עושה ניכרות

והנה רש"י הקשה קושיא זו על סוכה החיצונה איך מועיל הסוכה הרי לא ניכר שהוא סוכת מצוה ולא מוזכר שחידשו בה דבר, וכתב ע"ז תירוץ (ד"ה החיצונה סוכה) ופירש רש"י שנראה שהסוכה החיצונה הרי היא כשרה משום שניכר שהוא סוכה שהרי לא רגיל לישן שם כל השנה וע"י מה שעכשיו ישן שם ואוכל שם יש ניכרות, וממילא מתקדשת גם הסוכה. ואפשר שלפי"ז יש ליישב גם בסוכת גנב"ך ורקב"ש שיהיה בזה ניכרות משום שעכשיו בחג ישן שם ואוכל שם למרות שאיננה סוכה שעומדת לרשותו כל השנה לשימוש כזה, והרשב"א לא ניחא ליה לומר שע"י זה נעשה ניכר ורק ע"י חידוש ולא משמע שבסוכת רקב"ש וגנב"ך עושה איזה שינוי בגוף הסוכה, ורק שיושב שם וע"ז היה פשיטא ליה שע"י ישיבה בלבד איננה נחשב שהוא עושה את הסוכה להיות ניכרת כי צריך איזה דבר בגוף הסוכה.

וזה מתאים היטב לדברי בעל ההלכות גדולות (שהובא ברא"ש פ"א ס' יג) שכתב שלחדש דבר הוא בין אם עושה זאת בסכך עצמו או שמכניסים שמספיק למיכנשא וממך בסתרקי ותמה עליו בעל העיטור שמדברי הירושלמי משמע שלא כדבריו שהרי אינו בגוף הסוכה אלא בדבר אחר, אבל לפי הנ"ל אדרבה מה שהוא מחדש טפח או משהו אינו ניכר כל כך אבל כאשר מכניס את כליו הרי זה ניכר טפי ובזה הסוכה מקבלת שם סוכת מצוה כמוש"כ רש"י והירושלמי מחדש שגם בזה שהוא מחדש במשהו נמי מועיל.

הקדושה של עצי סוכה הוה קדושה הבאה מאליה - וראיה שאין שאלה מועילה

והיסוד הנ"ל שעצם המצב של סוכה ניכרת לסוכת מצוה הוא הגורם לקדושה כמושג"ת כבר שמיישב היטב קושיית הרשב"א, אמאי קאמר בגמרא שלא מועיל תנאי בקדושת עצי סוכה כיון שלא האדם עושה את הקדושה עצמה וכמושג"ת, כעין זה כתב גם בקובץ שיעורים (ביצה ס' ט) אלא שכתב שצריך הזמנה מצד הגברא, ולפישג"ת אין זה 'הזמנה' אלא רק שיהיה ניכר שהוא 'סוכה'

וממילא חל עליה הקדושה ולכן פשוט שלא שייך לעשות תנאי דכיון שיש עליו שם סוכה, התורה עשאתו קדוש, ועיי"ש ואין הקדושה מכח האדם כמו בהקדש, דכיון דנעשו עצי סוכה שעה אחת, עצי הסוכה קדושים ממילא, ולא כל כמיניה להטיל תנאי או זמן לקדושתו, ואינו דומה להקדש, דהקדושה עצמה היא מכח אדם, ולכן דבר פשוט הוא דלא מהני שאלה בעצי סוכה, וכן המתפיס בהן אינו כמתפיס בדבר הנדור. וכל זה יש לומר לדעת רש"י שזהו יסוד הדין שניכר הסוכה שהיא סוכת מצוה. אם כן א"ש מה שיש מקור נאמן לדברי רש"י שהסוכה שמקיימים בה מצות סוכה הוא אם יש לה 'שם סוכה למצוה'.

אם צריך קדושה בשביל הכשרות של הסוכה

והאחרונים דנו באמת האם קדושת עצי סוכה מעכבים את הכשרות, וכמו שהובא לעיל מדברי הרשב"א נראה שבזה גופא הסתפק וסיים אפשר שסוכת גנב"ך ורקב"ש כסוכה דעלמא הן והיינו שאין להם קדושה ובכ"ז יהיה כשר. ובאבני נזר או"ח ס' תנט ובשו"ת זכר יהוסף ס' כד כתבו שאין הקדושה על הסוכה מעכבת את מצות ישיבה וכמו שמוכח ברשב"א הנ"ל, ובכלי חמדה לפרשת אמור כתב שמקיימים בו חג הסוכות תעשה לך אבל לא מקיימים את המצוה של חג הסוכות שבעת ימים לד', ובעל החלקת יואב כתב שזה מעכב את הכשרות, ולפימשג"ת בדעת רש"י נראה שאין הקדושת עצי סוכה מעכבת, אבל המעכב הוא שיהיה ניכר שהוא 'סוכת מצוה', וסוכת גנב"ך יהיה כשר כיון שמדובר שיש בה נכרות, ויתכן שיחול קדושה באותו רגע שניכר או אם הבעלים אינו רוצה שיחול קדושה אולי לא יחול קדושה ואז לא יעכב אבל השם ניכר.

נמצא מחלוקת גדולה בין הראשונים מה עושה את הקידוש

ולפי"ז גם נידון זה מה עושה את הקידוש יוצא לפי הנ"ל מחלוקת גדולה בין הראשונים דלדעת הרשב"א הישיבה אינה מקדשת רק עשייה לשם סוכה לדעת רש"י סוכה שלא היה רגיל לשבת בה ויושב בה עכשיו וישן בה מועילה לעשות את הקידוש, והרמ"א סימן תרלח סעיף א כתב בשם הגהות אשר"י שהזמנה לאו מילתא, ולא מועילה הזמנה, אבל אם ישב ישיבה פעם אחת הרי התקדש, וזה שיטה שלישית בענין. וכתב המ"א סימן תרלח סק"ב דגם מי שיש לו סוכה בנויה משנה מ"מ אינה אסורה עד שישב בה בחג. ולפי משג"ת אפשר שגם ע"י שמחדש בזה דבר גם יהיה קדוש שבזה ניכר.

אע"ג שהזמנה לגוף הקדושה מועיל הכא הוה ע"י מה שניכר מתקדש מאליו

והנה הקשה המ"א תרלח סק"ב אמאי הזמנה לבד לא מועילה לקדושת עצי סוכה הרי לדבר שבקדושה מועיל הזמנה לבד כמו שחזינו בעגלה ערופה שמועיל הזמנה לבד וכדאיתא בסוגיא בסנהדרין מה. משמשין ממשמשין גמרינן, לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה. וקשה אם כן למה לענין סוכה לא נחשב כגוף הקדושה ותירץ המ"א דיש לומר שהוא תשמישי מצוה וקיל כמוש"כ בסימן כא וצ"ע דבריו הרי הוה קדושה והרשב"א קרי ליה קדושת הגוף, ולפימשג"ת שיסוד הדין שמתקדש אינו ע"י הזמנה או הקדשה של הגברא אלא הוא ע"י הניכרות שיש לסוכה וכאשר ניכר ממילא קדוש לכן אפילו אם יזמינו אם אינו ניכר אינו מועיל דבר ולא יעשה קדושה וגם יהיה פסול לישיבה בסוכה.

דיני עציץ נקוב בשבת ובתרו"מ

תנן: עפר חו"ל הבא בספינה לארץ. חייב במעשר ובשביעית, א"ר יהודה: אימתי? בזמן שהספינה גוששת, אבל אין הספינה גוששת - פטור. אביי אמר: הא והא ר' יהודה היא, ול"ק: כאן בזמן שאין הספינה גוששת, כאן בזמן שהספינה גוששת. א"ר זירא: עציץ נקוב המונח על גבי יתדות, באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. אמר רבא: דילמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' יהודה התם - אלא בספינה העשויה לברוח, אבל עציץ שאינו עשוי לברוח - לא. אי נמי, עד כאן לא קאמרי רבנן התם - אלא בספינה דלא מפסיק אורא, דמיא כי ארעא סמיכתא דמיא, אבל עציץ דמפסיק אורא - לא.

התוס' השווה שבת לתרו"מ

ובתוס' הקשה שבסוגיא בגיטין לקמן לז. משמע דקיי"ל שיש יניקה גם כאשר מונח על גבי סיכי ולכן כותבין פרוזבול כהאי גוונא, ממש"כ בשבת פ"א: דהאי פרפיסא מנחא אארעא ואנחא אסיכי חייב והקשה אמאי חייב הרי כיון שיש יניקה ותירצו דהאי חייב הינו רק מדרבנן, והתוס' רא"ש הוסיף להוכיח שהרי מבואר שם שאפשר לקחת את הפרפיסא ולקנח בו אע"ג שעושה תלישה מעל גבי הקרע להגביהו, ומבואר שאין בזה ביטול היניקה להתחייב עליה, וכ"ז אינו מתאים לדברי הרמב"ם שכתב בהלכות שבת פרק ח ה"ד גבשושיות של עפר שעלו בה עשבים והגביה מעל הארץ והניחה ע"ג יתידות חייב משום תולש היתה ע"ג יתידות והניחו ע"ג הארץ חייב משום זורע וקשה הרי אם חזינן שעציץ נקוב יונק גם כאשר הוא מונח ע"ג יתידות אמאי נחשב תולש וזורע הרי כיון שכל הזמן יונק אין כאן לא תולש ולא זורע, ומדברי הרמב"ם משמע שבועציץ בכל ענין יונק שהרי כתב את הדין של רבי יהודה פ"א הכ"ג שבספינה אם גוששת ואם לא גוששת הרי זה פטור מתרו"מ ומבואר מזה שרק בספינה ולא הזכיר בדין של עציץ נקוב שיש חילוק באיזה ענין הוא אם הוא גושש או שהוא ע"ג סיכי, ובלהכות פרוזבול פ"ט הכ"ד באמת לא הביא את האוקימתא בפרוזבול שאנחא ע"ג סיכי ואת הדין של עציץ נקוב לא הזכיר מאומה שיש חילוק ומשמע שבכל ענין שיש הרי זה נחשב כמחובר ויניקה מהני בה לחייב וצ"ע אם כן אמאי הוא חייב.

ביכורים עציץ נקוב אינו בארצכם

והנה בהלכות בכורים כתב הרמב"ם פ"ב ה"ט הגדל בעציץ אפילו שהוא נקוב או הגדל בספינה אינו מביא ממנו כל עיקר שנאמר בארצכם אבל מביא מן הגג או מן החורבה עכ"ל ומבואר שאפילו בספינה שמהלכת גוששת בכ"ז לענין ביכורים לא יתחייב שנאמר בארצכם וזה לא נחשב ארצכם וקשה הרי כיון שהוא יונק מן הארץ אמאי לא נחשב הוא מן הארץ הרי כל היניקה שלו מן הארץ.

שני דינים בארצכם ויניקה מן הארץ

והנראה בזה שיש שני דינים האחד הוא שכל מה שגדל מחמת הארץ אפילו אינו בארץ יהיה חייב תרו"מ ולכן כל יניקה נחשבת כגדלה מן ארץ וחייב עליה תרו"מ, אבל לענין ביכורים לא מספיק שיהיה גדל מן הארץ אלא צריך שיהיה גדל בארץ, וזהו שנאמר בארצכם,

ולפי"ז נראה לומר שגם לענין שבת לא מספיק שהוא גדל מן הארץ אלא צריך שיהיה גדל בארץ, וכל שהוא רק יונק אבל מופרד שהוא נמצא אינו בארץ, ומשום זה אינו נחשב כמחובר ושוב כאשר הוא נותן אותו בקרקע הרי זה זורע ואם לוקח אותו מן הארץ הרי זה נחשב כתולש, כיון שהוא נחשב כמחובר.

רק פרפיסא נחשב כחלק מן הארץ

ולפי"ז אפשר שיש לומר שכל מה שכתב הרמב"ם שיש חיוב הוא רק כאשר הוה פרפיסא שאינו נמצא בתוך העציץ בזה כאשר מונח ע"ג הארץ הרי זה מחובר ובארץ וכאשר מגביה הרי זה נחשב כתולש, אבל כאשר יהיה מונח בעציץ יהיה נחשב תלוש אע"ג שיש בו נקב, ובזה מיושב מדוע לגבי ביכורים כאשר העציץ נקוב ומונח ע"ג הארץ יהיה פטור מביכורים הרי אם נאמר שהגבהת העציץ הנקוב מן הארץ הרי זה חייב חזינן שכאשר העציץ נקוב מונח ע"ג הארץ הרי זה נחשב כמחובר ומהאי טעמא יתחייב גם בביכורים אבל י"ל שרק כאשר הוה פרפיסא בזה אין נמצא בתוך עציץ ולכן בהו אמרינן שיהיה חייב ובזה גם בביכורים יתחייב אבל כאשר הוא בתוך העציץ אפילו נקוב אינו נחשב כבארץ ופטור מביכורים וגם יהיה פטור בכהאי גוונא מחיוב תולש וכל מה שכתב הרמב"ם הוא רק על פרפיסא שהוא גבשושית של עפר והדבר מדוייק ברמב"ם שכתב רק את המקרה הזה.

ואפשר שהיה מקום לומר שבביכורים צריך שיהיה בתוך מה ששייך לארץ משא"כ לענין שבת העיקר הוא מה שמחובר לארץ אבל לשון הרמב"ם מוכיח שרק גבשושית סובר כן וממילא בעציץ יש לומר שהוא מודה שאינו מחובר.

והנה בחי' הגר"ח זצוק"ל סטנסיל מובא בשמו שהקשה שכל עציץ נקוב אמאי לא נאמר שיש בזה טבל וחולין מעורבבין זה בזה, שהרי מה שגדל מן העציץ אינו חייב בתרו"מ, ורק מה שגדל מן הארץ. והובא באפיקי ים ח"ב סי' מג והביא שכן כתב הגר"א וסרמן ובברכת אברהם גיטין ז: הביא שהגרי"ז אמר שקושיא זו הוא איננו מדברי הגר"ח זצוק"ל שהרי הדבר פשוט שהקרקע נחשבת כמחובר ולא קשיא מידי אלא שגם הקרקע עצמה הרי היא חלק מארץ ישראל ולכן חייבת בתרו"מ. ולפי כל משנ"ת מבואר שאינו כן אלא שרק היניקה שלא נחשב הכל כמחובר ואולי לענין חיוב תרו"מ הרי זה נחשב כמחובר אבל לא לענין שבת וכן לא לענין ביכורים.

נכלא בעון עריקה מהצבא ורוצה לומר שמעוניין להתגייס כדי שישחררו אותו

השאלה כאן נראית שהוא האם מותר להכנס לחשש עבירה בשביל הציבור או שצריך לעשות הכל כדי להנצל שלא להכשל בעבירות.

והדבר השני האם מותר לו להשאר במקום של טומאה זה כשיש לו דרכא אחרינא ואף במקום שאין דרכא אחרינא אבל אם יודע שייכשל האם מותר לו להכשל.

אין חייבים להכשל בעבירות בשביל הציבור

לכאורה פשוט נראה שאין חייבים להכשל מכשולים חמורים שכאלו שהם חשש של עריות וקרוב לעריות, ויש לו להציל את עצמו מידי מכשולות חמורים אלו כמה שיותר וכל מה שבידו לעשות שלא להכשל יש לו לעשות, וידוע מה שעשו קדושים לעצמם בשביל לא להכשל וכ"ש שיש לו לעשות הכל כדי להנצל ואין אדם חייב לחטוא בשביל חבירו אלא רק איסורא קלילא וגם באיסורא קלילא כתבו התוס' בשבת (ד"ה וכי) שכל זה הוא רק כאשר המכשול נעשה ע"י החבר וע"ז צריך לעבור מכשול קלילא כדי שלא יכשלו על ידי החבר, אבל בשביל להציל או לעשות תועלת לחבירו באיסור אפילו בקלילא אין שום היתר, אמנם מבואר שם שבמצוה דרבים שאני, כל זה הוא רק כאשר האיסור הוא קלילא ועוד שבאיסור זה ודאי שהוא עושה את ההצלה אבל כאשר אינו עושה את ההצלה ע"י המעשה הזה, וגם האיסור הוא איסור חמור בזה ודאי שאין בו שום היתר, ובודאי שחייב אדם להציל את עצמו בכל יכולתו וכן אחרים מותר להציל אותו מחטא שהרי כל רגע שנמצא שם הרי הוא מכניס את עצמו לנסיונות כבירים, וגם זה עצמו אסור שמוטל על האדם להרחיק את עצמו מנסיונות.

אין איסור לומר כאשר אינו הוראה להתיר

ולענין הנידון השני אם מותר לומר שהוא רוצה להתגייס אולי עצם האמירה שהוא רוצה להתגייס אסורה וידוע הוא מש"כ המהרש"ל בב"ק לט. ים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ד שמעינן מהאי ברייתא דאסור לשנות דברי תורה, אף כי הסכנה. וחייב למסור עצמו עליה, דלפי חד שינוי דתו' (ד"ה קראו) שמלכות הרשעה גזרה עליהם. ולמה לא ייראו חכמים שתעליל מלכות הרשעה עליהם. הלא לא תמצא דבר קשה כזה לומר בפני האומות שאנחנו פטורין מהזיקן, והם חייבים. וכי לא היה ראוי לחוש ח"ו לכמה שמדות וחורבות דליפוק מיניה. בפרט מלכות הרשעה, שכל מחשבתם רק להתגולל ולהתנפל על שונאיהם. וא"כ היה להם לשנות, או שניהם חייבים, או שניהם פטורין. אלא ש"מ שמחויבים אנו למסור על קידוש השם. ואם ח"ו ישנה הדין הוה ככופר בתורת משה. ומסתמא איירי כגון שהשרים שאלו בפרטים על כל דין ודין, שור של ישראל שנגח לשל נכרי, ושל נכרי שנגח לשל ישראל. ועל כן השיבו האמת על קדושת השם. כי לא היה יכולת בידם

לרגל סכנת הגיוס מרן הגר"ש אויערבאך זצוק"ל פסק שיש להמנע מללכת ללשכת הגיוס למרות שנעשים ע"י זה עריקים ומכניסים את עצמם לידי סכנה, משום שבזכות העמידה בזה יימנע לגמרי גזירת הגיוס להיות בפועל משום התנגדות הציבור החרדי, וכאשר יהיה אחד שיאסר יצאו להפגנה גדולה ובזכות ההתנגדות הזאת באמת נמנעה מאז המשטרה מלאסור ולקחת את אלו שנחשבים כעריקים והחלטה זו של דעת תורה טהורה הוכיחה את עצמה כנכונה ויעילה. וחבל שלא כולם הצטרפו להחלטה זו וליישום משימה זו שהיתה מצילה אותנו לגמרי מכל גזירת הגיוס והנסיונות הכבירים שמטילים על כלל הציבור החרדי. שהננו ערבים עליהם לבל יאבדו את צביונם הרוחני.

יש תועלת בהתנגדות הגיוס לכלל הציבור

אחד מהדברים החשובים שאמר הגר"ש אויערבאך זצוק"ל שלא לשתף איתם דבר, וכאשר נכלאו לבית הכלא יאמרו שאנו מתנגדים ובהיותם מתנגדים לגמרי יחלחל הדבר שאין סיכוי לציבור החרדי להתגייס וכמו שלא מגייסים את הערבים כך לא מגייסים את הציבור החרדי, ולכן התנגדו מלהביע הסכמה, אבל ברגע שמביע את הסכמתו משתחרר זה שנאסר מכיון שצריך צו גיוס ושוב כששולחים לו צו גיוס יכול לא לבוא אבל ההשתחררות שלו נעשתה, וניצל מלהיות במקום הטמא הזה של בית הסוהר שהוא גם מקום טמא, ומלבד הטלוויזיות שמפיצה טומאה נוראה גם האנשים שנמצאים שם והפריצות המרובה של המפקדות והחיילות שמסתובבות שם הינו נורא ואיום, והדבר הזה הוא גם יכול להוריד את הבחור שנאסר למצבים לא פשוטים ברוחניות. ועל כן יש להזדרז כמה שיותר לשחררו ולהוציאו מבור של טומאה זה. והבחור או האברך צועקים עד לשמים שאינם רוצים להשאר רגע אחד במקום טמא זה. האם צריכים לעשות הכל להשתחרר ואפילו לומר שהם מוכנים להתגייס כיון שהדבר גובל ברוחניות, או לא. ובזמן האחרון עסקנים מנסה כמה שיותר להשאיר אותם בכלא להמנע מלומר שרוצים להתגייס ועי"ז להשתחרר (למרות שאין כוונתם להתגייס רק לומר כן) כי צריכים לומר להם שאינם רוצים להתגייס.

הנה נראה שיש בכאן שני נידונים האחד האם האמירה הזאת עצמה אסורה, כיון שאסור לומר שהוא רוצה להתגייס שהרי להתגייס אסור ויש בזה יהרג ואל יעבור איך יאמר שמותר להתגייס. ועוד שיקול מהבחינה הזאת משום שע"ז מרויח לציבור שהרי בזה מחלחל הדבר אצל המשטרה וראשי השלטון שהציבור החרדי אין לו שום שייכות לגיוס.

לשמט את עצמם מדין זה. והא דאיתא בפ"ק דמגילה (ט ע"א) מעשה בתלמי שכינס ע"ב זקנים וכו', ושינו התורה. התם מן שמיא הוא דאסכימו בהדיהו, וכעין רוח הקודש היה. – אמנם כאשר אומר שרוצה להתגייס אינו אומר שהוא מותר להתגייס אלא אומר שרוצה להתגייס. בזה נראה שאין בזה איסור של אומר וכל מה שיש ענין לומר להם שאינו רוצה ולא מוכן להתגייסות הוא רק מפני שיש תועלת בזה שיבינו שהציבור מתנגד, אבל זה ודאי אינו על חשבון ירידה רוחנית אישית שלו וחיך קודמין וכ"ש בחיי רוחניות שלו אישית אינו חייב למסור את נשמתו הרוחנית לתועלת הציבור ודבר פשוט ואין צריך להאריך בו.

אסור לומר שהוא גוי

ובעיקר הדין שאינו יכול לומר הלכה שאינה נכונה הנה הטור יו"ד סימן קנז הביא את דברי הרא"ש שכתב שיש למסור את הנפש ולא לומר שהוא גוי שע"ז שהוא אומר שהוא גוי הרי זה מודה בעבודה זרה ולכן יש למסור את הנפש ולא לומר ועי"ש בב"ח שהביא שו"ת מהר"ם מ"ץ שבאו הגוים לחפש יהודים ולהרגם והחליט בלבו שאם ישאלו אותו שהוא גוי או יהודי יאמר שהוא יהודי ובסופו של דבר שאלו את הגוי אם יש שם יהודי ואמר שאין שם והוא שתק מפני הבלבול ושואל אם לא עשה כהוגן וענה לו שודאי שאין בו עבירה ואם חושש ולבו נוקפו שיתענה בהב ויחזור בתשובה.

וכידוע מש"כ בגמרא בגיטין פרק הנזקין על חנה ושבעת בניה שהבן האחרון אמר לו הקיסר שיפיל טבעת ורק ירים את הטבעת ורק יחשבו שהוא משתחוה ולא רצה ומסר את הנפש, ולפי הנ"ל באמת הכי דינא משום שאחרים חושבים שהוא משתחוה.

עבדא דנורא אנא

והנה לכאורה בגמרא נדרים סב: איתא שמותר לומר עבדא דנורא אנא כדי להפטר ממיסים, והראשונים נחלקו האם הפירוש שהוא אומר על עצמו דעבדא דנורא דעובד עבודה זרה או לא לדעת הר"ן ועוד הראשונים במקום סוברים שמדובר שאומר על עצמו שהוא עובד אצל עובדי עבודה זרה אבל אינו אומר שהוא עצמו עובד עבודה זרה, וכן בשיטמ"ק בשם הרא"ם שאינו אומר שהוא עובד עבודה זרה רק שעובד אצל עובדי עבודה זרה שאם אומר שהוא עובד עבודה זרה ודאי שיש בזה איסור כמוש"כ בגמרא בעבודה זרה פרק דיניח ונמצא מהנה וכ"ש שאסור לומר שהוא עבודה לו שהרי מקבלו עליו באלוה. ובשם הר"י"ץ כתב שהוא מתכון שהוא עבוד ועמל כמו שרו לעול דהיינו

שהוא עבד לאש אין הכוונה שעובד ממש אלא שהוא חייב לעבוד במרץ וכשור לעול וזה כמו שהוא עבד, עכ"פ זה מתכון אבל הגויים עצמם אינם מבינים שכן הוא אלא שחושבים שהוא עובד לאש, וקשה איך מותר למיעבד הכי אע"ג שהוא אינו חייב על זה אבל אמאי יהיה מותר, ובנימו"י ב"ק מ. לדפי הרי"ף האריך שם אם מותר להתלבש כגוי או לא, וכתב שמותר לא מבעיא לפי מה שמפרשים המפרשים בנדרים סב: שיכול לומר שהוא עבדא לנורא אלא אפילו לפי הדעות שמפרשים שהוא עבד לעבדי עבודה זרה מ"מ מוכח שמותר שודאי שהם חושבים שהוא גוי ועל כרחך שמותר להתלבש כגוי ואין בזה איסור כן הביא ממש"כ במדרש שהיו תלמידי רבי יהושע בזמן הגזירה מתלבשים כגויים ופגש אותם מומר אחד ואמר להם למה אתם מתלבשים שתמסרו את הנפש אמרו לו שאנו מוסרים את הנפש על המצוות והתורה עי"ש על כל פנים מבואר שמותר ללבוש ולהראות כמו גויים ולהנצל. ולכאורה למה מותר לומר שהוא עובד לנורא גם כאשר מתכון להקב"ה שהוא אש אוכלה הלוא למעשה נראה שהוא מודה לעבודה זרה ומאי איכפת לן מה שהוא חושב לעצמו שהוא כלפי הקב"ה שהוא אש אכלה. ולהלכה פסקינן שכל שיש לו משמעות של שני פנים מותר כ"כ הרמ"א בסימן קנז והש"ך שם סק"ח הביא את דברי המהרש"ל פרק הגוזל שכתב שהוא רק לצורך פיקוח נפש אבל לומר בלא"ה לצורך ממון אסור אבל כתב שבנדרים משמע שאפילו לצורך ממון מותר ומ"מ כתב שרק לתלמיד חכם מותר לומר שהוא עבדא דנורא שלא יבוא להתפקד ולזלזל יותר וכן משמע להדיא ברא"ש בנדרים עכ"ד, ומשמע שהרמ"א גם מפרש את סוגיית הגמרא דהוא אומר כפשוטו ולכאורה צ"ע אמאי מותר.

כאשר אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חשש כשלוש כגוי

ונראה בזה עפ"י דברי הד"מ סק"ו בשם התה"ד סימן קצו שמותר לעשות מעשה שנראה שהוא עושה איסור כדי שיחשבו שהוא גוי כמו המעשה עם רבי מאיר (ע"ז יח:): שנתן אצבע ונתן אצבע שניה בפיו ונראה כמוצץ, ועוד כתב שכל שהדין בשעת השמד אסור הוא רק כאשר יודעים שהוא יהודי אבל אם אין יודעים שהוא יהודי אין בזה חילול השם שהרי אין הגויים מכירים אותו ומיהו מדברי הנימו"י לא משמע הכי בשעת השמד. עכ"פ מבואר שאם חושבים שהוא גוי אין בזה חילול השם.

ואם אומר בלשון שמצד עצמו אפשר לפרשו שאינו לשון של כפירה אין בזה איסור

ולפי"ז יש לומר שכל מה שאסור לומר להראות כמו משתחזה או כמו כופר היינו רק כאשר חושבים שהוא יהודי אבל אם חושבים שהוא גוי מותר שהרי כל הגויים הרי הם כופרים ואין בזה שום חילול השם אלא שלמרות שמותר מצד החילול השם החיצוני לומר כן אבל לו עצמו אסור לומר גם כאשר חושבים שהוא גוי שהוא כופר שעצם המעשה עצמו לומר שהוא כופר בהשם יתברך הרי זה דבר איסור ויש למסור את הנפש על זה ולכן כאשר אומר על עצמו שהוא גוי הרי זה חייב למסור את הנפש לא לומר זאת אמנם כאשר אומר שהוא עבדא דנורא וחושבים שהוא גוי והוא חושב לעצמו על הקב"ה שהוא עבד להקב"ה שהוא אש אוכלה, בזה אין איסור לא מצד האחרים שיש בו חילול השם מכיון שחושבים שהוא גוי ולא מצד האדם עצמו כיון שהוא חושב על זה על הקב"ה שהוא כאש אוכלה.

ולפי"ז יש לומר מש"כ בגמרא במגילה שהשתחו לצלם ומפרשת הגמרא שעשו זאת לפנים אף עמהם עשה הקב"ה לפנים ולכאורה כאן הרי חשבו הגויים שהם משתחווים וידעו שהם יהודים אע"ג שהם לא חשבו על זה מ"מ הרי נראה כן שהם משתחווים ואף עושים מעשה לכולם שניכר כן ואפשר שכיון שכולם ידעו שהיה זה מחמת יראה ובזה אין בו לא מעשה שלו שהוא מחמת יראה ולא מעשה כלפי החוץ ולכן יהיה מותר, ובתוס' עבודה זרה ג. כתבו שיש לומר שבזמן נבוכדנצר לא היה זה צלם ממש רק דמותו שאם היה זה צלם היו צריכים למסור את הנפש משום חילו השם ושממע גם מהלשון שאיננו השתחואה לצלם אלא רק לדמותו כמוש"כ בפסוק דלית אנן פלחין למלחם לית אנן סגידין שמשמע שהיה שם שני דברים צלם ופסל.

אם אומר איזה דבר שנראה שמסכים לגיוס ואיננו יודע שהוא חרדי אין מצד עצמו חילול השם

נמצא לפי כל משנ"ת כאן שכאשר אומר שהוא גוי ואין יודעים שהוא אינו גוי אין בזה שום איסור, וכל האיסור של חילול השם הוא רק כאשר אומר על מי שידוע שהוא יהודי שאומר שהוא עובד עבודה זרה, ולכן נראה שאם גם אומר שלפי דעתו מותר להתגייס ואין יודעים שהוא מן הציבור החרדי אפשר שהוא מהציבור הדתי לאומי שסוברים כן, או חילוני שחושב כן שהרי יש בין הציבור החרדי כאלו שהם מחופשים ובאמת הם חילונים גמורים בין בהשקפה ובין במעשה. ומה שהוא אומר הלכה שאינה נכונה אינו כלום שהרי יודעים כולם שיש כאלו שאומרים כן, אמנם נראה שעצם זה שאומר הלכה שאינה נכונה גם הוא דבר אסור כמושנ"ת לעיל לענין כשאומר שהוא

גוי, שיש לאסור אפילו אם חושבים שהוא גוי כיון שהוא אומר שהוא עובד עבודה זרה אבל אם יכול לפרש לעצמו בצורה אחרת כמו שאומר עבדא דנורא אנא, היינו להשי"ת שהוא אש אוכלת מותר כמו"כ אם יאמר שהוא סובר שמותר להתגייס ולא יודעים שהוא חרדי שסובר כן יכול להתכוון שהוא מתכוון להתגייס לעבודת השי"ת ולא מתכוון להתגייסות לצבא השמד ח"ו, ואין בזה שום איסור אלא כל הענין רק במה שיכול להביא תועלת במה שמתנגד זה ודאי שאינו צריך להפסיד הפסדים רוחניים בשביל זה.

הכנה לשבתא

סימן כח

הלכות קידוש

הלכה סה

על יין פגום אין מקדישין וכן אין מברכין עליו כוס ברהמ"ז וכל כוס של ברכה, ונחלקו הראשונים¹ האם מעכב בדיעבד דעת הרשב"ם שאינו מעכב בדיעבד ורבינו יואל כתב שמעכב בדיעבד והמהר"ם היה נוהג לברך עליו בשעת הדחק. ולהלכה אינו מעכב ובשעת הדחק מברכין על כוס פגום².

הלכה סו

אפשר לתקן את הכוס הפגום אם מוסיפין עליו יין ואפילו מים אם מוסיפין עליו מתקן, אמנם בצרפת³ נוהגים שכל כוס ששתה ממנו מחזיקים אותו כפגום אם לא יערה הכל לחוץ כל מה שבכוס וימזוג יין אחר לקדש עליו וכן בברכת המזון⁴ ובשו"ע פסק כמנהג אשכנז שאפשר לתקן⁵. ויש עוד אפשרות של תיקון שישפוך את הכוס הפגום לבקבוק אם יש בבקבוק יותר יין ממה ששופך אומרים ע"ז קמא קמא בטיל, אבל לכתחלה אסור לעשות כן ולכן נוהגים להוסיף קצת על הכוס ואחר כך להחזירו לקנקן ואז כשר היין להוציא בברכה⁶. ובזה עדיפא כדי לצאת את הדעות שאין מועיל לתקן ע"י יין אבל כך עושים את שתי הדעות גם מתקנים ע"י שפיכה מעט וגם קמא קמא בטיל⁷.

הלכה סז

דין של פגימה הוא רק כאשר שותה בפיו אבל אם מזג מהכוס לידו או שהוא נתן אצבעו בפנים ומצץ אינו נחשב כפגימה.

¹ הובא בטור סי' קפב

² שו"ע קפב סעיף ז ואם יש לו כוס קטן המחזיק רביעית ישפוך מהגדול לתוכו ועי' מתקן הפגימה קצת.

³ וכך סובר המהר"ם רוטנבורג שאינו מועיל לתקן ע"י שפיכת יין לתוך הכוס, ולא הסכים אלא אם שופך לתוך הקנקן מעט מעט שיהיה קמא קמא בטיל, וכ"כ המהרש"ל בביאורו לטור בדעת המהר"ם, (הובא בפרישה) והב"ח הביא את המהר"ם מעיל צדק שכתב שאין מועיל לשפוך לתוך הכוס אלא מכוס שיש בו רביעית ולא פחות, ובאמת צ"ג להבין את הסברא שלשפוך לתוך הכוס מתקן ולשפוך את היין המזוג לתוך יין אחר לא מועיל התיקון דמאי שנא אם התערובת מתקנת אם כן שני האפשרויות יועילו ואם לא מועיל תערובת מה מועיל מה ששופך לתוך הכוס.

⁴ מרדכי ברכות סי' קפג וכתב שם מנהגינו כמנהג אשכנז וכתב הר"ן שנהגו לשפוך מכוס של ברכה לכוסות של אחרים שיש בהם יין משום יקרא דכוס אבל מן הדין ובהגהות מיימוניות שרק כאשר הכוסות פגומות נכון לשפוך עליהם מכוס של ברכה כדי שישתו גם מכוס שאינו פגום וכ"ה בתוס' ברכות מז והרא"ש פ"ז סי' טו ודלא כדעת הרא"ה שכתב שכל הקפידא של כוס פגום הוא למקדש כי להלכה קיי"ל שכולם צריכים לשתות לכתחילה מכוס שאינו פגום.

⁵ קפב סעיף ו

⁶ מ"ב קפב ס"ק כ"ז.

⁷ שעה"צ סקד

דף של ספינה

ביבמות קבא. אר"ג פעם אחת הייתי מהלך בספינה, וראיתי ספינה שנסברה והייתי מאטער על ת"ח שבה ומנו ר"ע, וכשעליתי ליבשה בא וישב ודן לפני בהלכה א"ל מי העלך א"ל דף של ספינה נזדמן לי כו'. – פירש הרב מלוצלין רבי מאיר שפירא ז"ל דף נזדמן לי דף הכוונה הוא – לדף יומי.

נשתדל להביא כאן על סדר הדפים מעט חידושי תורה ששייכים לאותו דף

עבודה זרה ג – ט

דף ג

כיון שרואים מלחמת גוג ומגוג אומר להן על מה באתם אומרים לו על ד' על משיחו שנאמר למה רגשו גוים ולאוומים יהגו וכו' וכל אחד מנתק מצותו והולך שנאמר ננתקה את מוסדותימו בירושלמי פרק אין מעמידן דריש ננתקה את מוסדותימו זו מצות תפילין נשליכה ממנו עבותימו זו מצות ליאות.

הנה מלחמת גוג ומגוג מבואר מכאן שהמלחמה תהיה על ד' ועל משיחו המלחמה אינה בכלל על עם ישראל אלא על ד' ועל משיחו, והנה במדרש שמות רבה פרשת פקודי כך העובדי כוכבים באים להתגרות בהקב"ה ואין יכולין והם באין ומתגרין עם ישראל, וכן דוד אמר (תהלים צ) יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו, ואין יכולים ומה הם עושין מתגרים בישראל מה כתיב אחריו (שם /תהלים צ/) ננתקה את מוסדותימו נעקור אותם מן העולם, אימתי בשעה שאין להם מה למשכן, אבל המשכן נתמשכן על ידיהם הוי אלה פקודי המשכן אל תהי קורא כן אלא המשכון. ור"צ הפירוש 'אימתי בשעה שאין להם מה למשכן' ובפסטות הכוונה הוא דבאים לעתיד לבוא בזמן שאין להם כבר למשכן שהרי כבר נחרב המקדש אבל לא ידעו שהמשכן נתמשכן עליהם לדורות ולא רק לאותו דור.

והנה בגמרא שבעות מז עמוד צ ותרגו ב'הליכס – שמעון בן טרפון אומר: תרתם וגיניתם באלהו של מקום ופירש רש"י תרתם – את הארץ. וגיניתם – את המקום שהשכין את שכינתו ביניכם. דהיינו שראו את ארץ ישראל ואחר כך גיניתם את המקום שהשכין שכינתו ביניכם והתקשה המהרש"א מהו מקום שהשכין שכינה ביניכם הרי אהליכס איזל על האהל הפרטי ותיירץ שהכוונה הוא על המשכן ולא על האהל הפרטי, וזה דחוק שהרי הפירוש הפשוט אהליכס היינו אהל הפרטי. ואפשר לומר שבאמת אהל הפרטי של כל אחד ואחד מישראל הוא משכן לשכינה, איש ואישה שכינה ביניהם, וכל בית בישראל הוא בעצם משכן לשכינה. והו ותרגו ב'הליכס היינו במקום של השכינה שהוא הבית שלכם גיניתם את המקום ששוכן אללכס בבית, ולפי"ז יש לומר מה שאמרו לד' ואין יכולים ומה הם עושין מתגרים בישראל מה כתיב אחריו (שם /תהלים צ/) ננתקה את מוסדותימו נעקור אותם מן העולם, כלומר משום שרואים להתגרות בשכינה אבל אינם יכולים, ומכיון שידועים שישראל הם מקום לשכינה שהרי שכינתו ביניהם ובכל בית ובינת מישראל שורה בו השכינה, נלחמים נגד ישראל לבטל את מקום השכינה, ולפי"ז בזמן שאין להם מה למשכן שהרי אינם יכולים למשכן את בתיהם הפרטי שאם כן אין להם היכן להיות ואין להם מקום בעולם וכיון שכן מה יכול לכפר עליהם וע"ז אמרו שמכיון שהמשכן נתמשכן על ידיהם זהו המשכון שיש לישראל עליהם ושבו אינן יכולים הגויים לבוא

על ישראל על המשכן הפרטי שלהם שזה לעולם יתקיים ואדרבה משרה השי"ת את מקומו בעולם על הבתים הפרטיים שיש לישראל שהרי אין לשכינה היכן להיות והמלחמה הוא נגד השי"ת בזה שרואים לבטל את הבתים הפרטיים, המלחמה אינה מלחמה רק גשמית כפשוטו אלא בין מלחמה רוחנית ובין המלחמה הגשמית כפשוטו, מ"מ הקב"ה שוחק עליהם שנאמר יושב בשמים ישחק, ובגמרא בסוגיא קאמר שהגרים מנתקים את מצותם שקבלו מעצמם עליהם וע"ז יושב בשמים ישחק, משום שלא לחינם משרה השי"ת את שכינתו בתוככי עם ישראל ולא על הגויים שכל מה שהם מוכנים לקיים את מצוות השי"ת רק לטובת עצמם ואינם מסורים להשי"ת וזה אינו מקום לשכינה אבל בתי ישראל הם המקום השראת השכינה להשי"ת.

דף ד

אמר רבי יהושע בן לוי כל מצות שישראל עולם בעולם הזה באת וטורפות לעובדי כוכבים לעולם הבא על פניהם שנאמר ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים נגד העמים לא נאמר אלא לעיני העמים מלמד שבאות וטורפות על פניהם לעולם הבא ולכאורה אמאי רק לעולם הבא.

ונראה שהוא עפ"י מש"כ בסוגיא לעיל ג: על הפסוק בתהלים פרק צ (א) למה רגשו גוים ולתמים יהגו-ריק:(ב) יתיצבו מלכי-ארץ ורוזנים נוסדו-יחד על- ד' ועל-משיחו:(ג) ננתקה את-מוסדותימו ונשליכה ממנו עבתימו:(ד) יושב בשמים ישחק אדלי ילעג-למו: שבכל הזמנים יש אומה מסוימת שבאה להלחם נגד ישראל אבל לעתיד לבוא בעולם הבא רגשו גויים ולאוומים יהגו ריק, דהיינו רבים מהאומות ולא אומה יחידה תעשה זאת, וע"ז אמרה תורה ושמרתם ועשיתם נגד העמים שבאות וטורפות לגויים על פניהם לעולם הבא, שהשמירה של ישראל הוא מכח ושמרתם ועשיתם כל המצוות שעשו ישראל עד עכשיו מכניעות את הגויים וטורפין להם על פניהם. ופירש המהרש"א לפימש"כ כבר לעיל ב. שכל מצוה שישראל עושין בעולם הזה באותו מעידות בהן וכתב שהמקובלים כבר פירשו כי בכל מעשה ידי אדם נצרך דבר רוחני ולפי המעשה כמוש"כ שעושה המצוה נותן כח בפמליא של מעלה ונותן כח וכן בהפך עושה העביר המתיש כח פמליא של מעלה ונותן כח לכל הטומאה והם עדים המעידים עליו כמוש"כ יוארי פסל ועדיהן המה והוא העד המעיד שאמרו בפרקי אבות הקב"ה הוא העד הוא הדיין היינו הוא בעד הרואה שהוא נעשה דיין.

דף ה

למימרא דאי לא חטאו לא הוו מייתי והכתיב פרשת יבמות ופרשת נחלות על תנאי ומי כתיבי קרא על תנאי אין דהכי אמר רבי שמעון בן לקיש מאן דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית. ולכאורה למה מקשים רק מפרשת יבמות ונחלות הלוא כל דיני טומאת מת ומתים ולא רק פרשת נחלות.

ונראה משום שיש עדיין נפ"מ מהמתים שמתו כבר וכל מה שאמרינן מכאן ואילך לא ימותו אבל המתים שהיו עד עכשיו יכולים לטמא, והיה בקרבם מתים ושייך שפיר את כל דיני הטומאת מת, אלא שקשה שהרי לכאורה היה זה קבר לפני הדיבור וכל קבר שלפני הדיבור גם לדברי רבנן שחולקים ר"ש וסוברים שקברי גויים מטמאים באלה, מ"מ קודם הדיבור לא, כמוש"כ

התוס' ב"ב נח. (ד"ה מזליין) מכח הסוגיא בנזיר (נד). שלא מרבה את הקצר שלפני הדיבור אלא לענין נגיעה או בקצר לרבות קצר שלפני הדיבור ומקרא דכתיב גבי נגיעה מרבי לה אכל לא לענין טומאת אהל, אמנם עיי"ש שכתב מלבד אברהם אבינו שכתוב אכלו האדם הגדול וכן אדם הראשון ובחידושי הריטב"א כתב תירצו בתוס' לאברהם אבינו שהיה נביא וקיים כל התורה דינו כישראל וכן אדם הראשון נביא היה. אם כן אולי נפ"מ לענין אדם הראשון ואברהם אבינו. והראשונים כולם סוברים שקודם הדיבור הוא חידוש שאפילו ישראל קודם הדיבור אינם מטמאים אכל לפי רבנן דסברי שמטמאים בזהל אם כן ודאי שגם קודם הדיבור יטמאו ללא גרע קודם הדיבור מגויים שמטמאים בזהל, ולפי"ז א"ש שכל המתים הגויים שמטמאים בזהל ומשכחת ליה דיני טומאה וטהרה בכל הגר. ועוד שהרי י"א את כל הגויים והגויים מטמאים בזהל ומשכחת ליה שפיר כל דיני טומאה וטהרה, ודיני ירושה בין ישראל לגויים לא משכחת ליה.

והנה אע"ג שמאומות העולם לא נסתלקה הגמיה מ"מ לא משכחת ליה ירושה של נחלות ישראל, ודיני ירושה של ישראל הוה דיני ירושה אחרים לגמרי מאשר ירושות גויים, ועיין בשיטמ"ק ערכין יד. ללא בני אחוזה ינהו, ובדברינו גרשום כתב שאין לו ירושה אב ואינו יורש, ובאמת זה תימה רבה שהיה ההלכה שיש ירושה לגוי. ובתוס' שם כתבו שמה שכתוב בסוגיא שם שאין להם אחוזה היינו שאין להם אחוזה בארץ, אבל ירושה ודאי שיש להם שמפורש כן בקידושין יז: שגוי יורש את אביו דבר תורה, ויש מחלוקת ראשונים האם יש לגוי את כל הירושות דעת הרמב"ם בהלכות נחלות פ"ו ה"ט שכל הדין של ירושת גוי הוא רק הבן אבל המאירי בקידושין יז: כתב שהגוי אף על פי שהוא מעובדי האלילים ומן האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות, הרי הוא בכלל ירושה של תורה ויורש את אביו ואמר מוריטיו ואין אומרים שיהא כל המחזיק בהן זוכה בהן אלא כל המחזיק בהן צריך להחזיר וכל שהוא מעבד הרי הוא גזל בידו והרי גזילו אסור, וכן נקטו הרבה אחרונים עיין בשו"ת חת"ס יו"ד קכז ובגליוני הש"ס בקידושין שם הקשה ע"ז שהרי מפורש בגמרא מ. דכלו מרוותא דעבדים ואם נאמר שיש ירושה אם כן לעולם שייך שיהיה ירושה שהרי אין לך אחד שאין לו גרים כמוש"כ לגבי ישראל ובסימן רפג כתב הסמ"ע סק"ו דמש"כ הרמ"א שם שהגוי י"א לו יורשים הכונה הוא משום שהבן יורש ומ"מ לשון הרמ"א שיש לו יורשים ולא הזכיר רק את הבן. אבל אפילו אם נאמר שיש לו יורשים מ"מ דין של ירושת בן אלא בת או ירושת בכור אין לגוי – גם לדעת המאירי ומשום זה שפיר י"א לומר שלא משכחת ליה ירושת בכור וזהו שכתוב בגמרא שלא מתקיים כל פרשת נחלות. וזה מפורש בדברי רש"י יבמות סב (ד"ה בנכריותן) שאלם הבת כבן והבכור כפשוטו. ומפורש צירושלמי ב"ב פ"ח ה"א שהירושת בן ובת שוים אכלם.

דף ו

בתרי עברי נהרא דאי לא יהיב ליה לא מצי שקיל וזיה הרי הוא עובר ולפני עור לא תתן מכשול וצ"ע דבכך האחסן רחפ חש א"ן האחסן הזה לאסור להוסיף למומרים עבודת כוכבים דבר איסור אע"פ שהוא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם כישראל גמור חשבינן ליה ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יוסיף לו וזה כדמסיק דקאי בתי עברי נהרא. ומבואר בדברי התוס' שגם את שלהם אין לתת להם ולא רק את שלו.

והנה בשיטמ"ק נדרים א: שכתב להקשות לגבי ההלכה של אשה שאינה נאמנת לאסור את עצמה וקשה הרי ה"א יודעת שהיא אסורה ואיך מותר לה להמשיך להיות אכלו, והרי היא מכשילה אותו בלפני עור וכתב לומר שכיון שהיא משועבדת לו אינה עוברת עליו בלפני עור. לכיון שהוא עושה

זאת בעל כרחיה, וזה לשון שטה: תביא ראייה לדבריה ולא תאמן לאסור עצמה על בעלה שהשורה היא לשקר על זאת. ולא אמרינן מגו דאי בעיא אמרה לעולם אני שופעת זבה מהימנא שהרי יכולות חברותיה לבדוקה על זאת. ואי קשיא היאך תבעל היא לו שהרי היא עשתה את בעלה חתיכה לאיסורא על עצמה, יעוצרת גם בלפני עור לא תתן מכשול. י"א לומר לפני עור ליכא שהרי בעל כרחיה נבעלת לו, ואין לומר דלעצמה ליכא איסורא שלא מצינו זונה מוזהרת שלא להנשא לכהן ולכהן הזהיר הכתוב אשה זונה וחללה לא יקחו דהא אמרינן ציבמות בריש י"א מותרות לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש וכל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת. וי"ל דהוא מוזהר פירוש דהוא צריך לנהוג בה איסור מטעם דלא מהימנא גם היא אינה מוזהרת. שיטה.

ודברי השיטמק א"ע הרי ממ"נ אם אין איסור מה לפני עור י"א בכאן ועל כרחך שסובר שלא הותר לגמרי ורק שהדין שלו שהוא מותר וע"ז הקשה הרי סו"ס אע"ג שמן הדין מותר הרי היא יודעת שהוא אסור וממילא יהיה בזה לפני עור וכתב שאין בזה לפני עור משום שהיא בעל כרחיה וממילא אין בזה לפני עור. וקשה הרי לה זה אסור מצידה וצריך לומר שמצידה אין איסור אם לו זה מותר אמנם אם נאמר כן מה הקשה בכלל שיש בזה לפני עור. ועל כרחך שיש איסור עליו ולמרות שאין איסור עליה ולכן מכשילה אותו ויהיה בזה איסור לפני עור, ותירץ שאינה עוברת לפני עור לפי שהוא לוקח את שלו שהרי היא משועבדת לו, וחזינן לכאורה שכל שהוא לוקח את שלו אין בזה לפני עור כגון שלקח מעגל של עם הארץ לפני שביעית ואינו של הישראל אלא של העם הארץ מותר להחזיר לו אע"ג שעי"ז יוכל לקרור בביעית משום שהוא אינו של המחזיר אלא של העם הארץ וזיה אין איסור של לפני עור, אבל בתוס' בסוגיין מפורש שאינו כן אלא שגם אסור לתת את הדברים שלו ויש בזה לפני עור לא תתן מכשול. ומה הפירוש שהוא עושה בעל כרחיה הלוא היא אסורה להכשילו בזה. והרי היא נותנת לו את הדבר שלו וגם בזה י"א איסור לפני עור.

והנראה בזה, דבאיסור של לפני עור כידוע שיש בו שני חלקים האחד הוא האיסור בזה שמכשיל את השני והב' הוא מה שיש איסור למי שאסור לו לתת לאחרים, וזהו הביאור בדברי הטור סימן סב שכתב שאסר מן החי של בהמה טמאה מותר לתת לגוי משום שלישראל אין לו איסור אסר מן החי וכל האיסור מה שנאסר הוא רק מה שהוא מכשיל אותו וזה אין איסור להכשיל את הגוי וכל האיסור כלפי הגוי בלפני עור הוא בזה שהוא עצמו אסור כמו"כ אסור לו לתת לו שכמו שאסור לו לאכול אסור לו גם להאכיל את האחרים, וידוע הוא יסוד הדין שכתב באמונת שמואל שהוצא בפרי חדש סימן סב שם והשיג עליו. ולפי"ז י"א לומר שכל מה שאסור לתת לאחרים בדבר שהוא שלו אע"ג שהוא דבר שלו מ"מ מותר לו למנוע ממנו מלקחת את הדבר שלו ויש עליו דין של אפרושי איסורא ודינו הוא אפילו לקחת ממנו כמוש"כ בסוגיא ב"ב ק. כת. שאפרושי מאיסורא גם יכול לעשות דין עליו למנוע ממנו כמו"כ לקחת את הדבר שלו בעצמו מותר כדי להפרישו מאיסור ולכן עובר הוא גם בלפני עור אם נותן לו, וכ"ז הוא רק אם הדבר אסור לשני אבל אם הדבר מותר לשני רק שהוא בעצמו יודע שאסור כל האיסור הוא רק מה שאסור לו לתת כמו שאסור לו לאכול אסור גם לו לתת, ובזה י"א לומר שרק כאשר הדבר אינו שלו אסור לו אבל כאשר הדבר הוא של השני הרי הוא גוזל ממנו את הדבר שמותר לו ואין בזה אפרושי מאיסורא וגם אין בזה מכשול משום שלו הוא מותר ורק י"א עליו דין של שכסם שאסור לו לאכול אסור לו להאכיל אבל בדבר שהוא שייך לשני אינו יכול לעשות כן כיון שהוא גוזל את השני שהרי לו זה מותר, ומשום זה אין עליה איסור של לפני עור ודוק.

יבקש אדם לרכוש ואחר כך יתפלל ופירש רש"י ואחר כך יתפלל יח וקשה הרי התפילה שמו"ע הוא הזמן של בקשת הרחמים ומה פליגי הכא אם יתפלל ואחר כך יבקש או יבקש ואחר כך יתפלל. והנה זה ודאי שחז"ל תקנו בקשות רחמים לפי הסדר של שבת תחילה ואחר כך את הבקשות הקבועות, אבל כל מה שנהלקו כאן הוא הבקשות הפרטיות, ואותם יש מחלוקת אם עדיף שלא יאמר בשומע תפילה אלא פליגי אם אומרים קודם או אחר כך, אבל ז"ע הרי אם הוא קודם מה שייד לתפילה שמו"ע ומשמעות הסוגיא שהכל הוא מישך שייכא לשמו"ע.

וגרסה מכאן מקור למש"כ הרמב"ם שהתחנן הוא חלק מהתפילה יעוין לשונו של הרמב"ם רמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה י כריעה כיצד המתפלל כורע חמש כריעות בכל תפלה ותפלה, בזכרה ראשונה בתחלה ובסוף, ובחזרה בתחלה ובסוף, ובשגומר התפלה כורע ופוסע שלש פסיעות לאחוריו, וכשהוא כורע נותן שלום משמאל וסעמו ואחר כך מימין עמו ואח"כ מגביה ראשו מן הכריעה, וכשהוא כורע בארבע הכריעות כורע בצדו ובסוף זוקף זוקף בשם, במה דברים אמורים בהדיא ע אבל כהן גדול כורע בתחילת כל זכרה ובסוף כל זכרה, והמלך כיון ששחה בראשונה אינו מגביה ראשו עד שגומר כל תפלתו. יעוין ברמב"ם הלכות תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה א שמונה דברים צריך המתפלל להזהר בהן ולעשותן, ואם היה דחוק או נאנס או שעבר ולא עשה אותן אינו מעכבין, ואלו הן: עמידה, ונוכח המקדש, ותקון הגוף, ותקון המלבושים, ותקון המקום, והשויית הקול, והכריעה, והשתחויה. הרי שהשתחויה הוא חלק מהתפילה ומהו ההשתחויה כתב הרמב"ם בהלכה יג – השתחויה כיצד אחר שמגביה ראשו מכריעה חמישית יסב לארץ ונופל על פניו ארצה ומתחנן בכל התחנונים שיראה, כריעה האמורה בכל מקום על זכרים, קידה על אפים, השתחויה זה פישוט ידיים ורגלים עד שנמצא מוטל על פניו ארצה. הרי שכתב שתחנון שהוא קודם הרי הוא חלק מהתפלה, ולפי"ז נראה שזהו כאן כל סוגיית הגמרא דודאי לפי הסובר שצריך יבקש ואחר כך יתפלל, היינו שתחנונים שהוא עושה ולפי"ז הרמב"ם הינו ההשתחויה שהוא 'חלק מהתפילה' כריכה להיות קודם או שצריך להיות אחר כך או שאפשר לעשותה בתוך התפילה ואז הוא חלק מהתפילה ומלבד זאת יעשה השתחויה עם התחנונים. אבל התחנון הוא חלק מהתפילה.

והנה בתוס' (ד"ה אם בא לומר) כתבו שלמרות שאין מאריכים בתוך התפילה אלא רק אחרי התפילה נהגו בתעניות שמאריכים בהם וכתב התוס' שאני תפילת ליבור מתפילת יחיד ותימה מהי"ת לחלק ביניהם אם אינו מקום התפילה מהי"ת לחלק, ואפשר לומר שכיון שחזינו שלכו"ע יש מצוה להתפלל רק שהתפילה הפרטית שהיא תחנונים על עניינינו בזה נחלקו התנאים אם מקומם בתוך תפילת שמו"ע, משום שתפילת שמו"ע נתקנה בשביל הליבור, ולפיכך אפשר אפילו להאריך כי לכך נתנה להתפלל בה על הליבור וכל מה שאמרינן אם ניתן להאריך או לא היינו בתוך התפילה שהיא מיועדת לליבור האם אפשר להאריך ליחד או לא.

ופסק כן הרמב"ם הלכות עבודה זרה פרק ט הלכה טו עובד כוכבים שעשה לבנו או לבתו משתה אסור ליהנות מסעודתו, ואפילו לאכול ולשתות הישראל משלו שם אסור הואיל ובמסיבת עובדי כוכבים אכלו, ומאימתי אסור לאכול אלא משיתחיל לעסוק ולהכין צרכי סעודה וכל ימי המשתה ולאחר ימי המשתה שלשים יום, ואם עשה סעודה אחרת מחמת הגיוסאין אפילו לאחר שלשים יום אסור עד שנים עשר חדש, וכל ההרחקה הזאת מפני עבודה של כוכבים הוא שנאמר וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מזבוחיו לבניך וזנו וגו'. ודברי הרמב"ם מכאן הפסוק של ואכלת מזבחו ולקחת וכו' דמשמע שהוא הרחקה כללית של עבודה זרה מישראל שעי"ז יתקרב אליו ויבואו בסופו של דבר לעבודה זרה ודבר זה מפורש בגמרא.

והטור הוסיף וכתב שהוא משום שמודה לאילול דמסתמא מודה כיון שהוא שמה בו שהוא אדם חשוב, מבואר שיסוד הדין הוא משום שגורם לגוי לעבוד עבודה זרה שמודה לעבודה זרה שלו על מה שמבקרים אכלו בשמחתו. וזהו על האיסור של אדם חשוב אפילו אחרי יב חדש והרמב"ם השמיט את האי מילתא וצ"י פירש משום שלדעת הרמב"ם כל מה להחמיר בזה רבי יצחק היינו חומרא לנפשיה אבל לא מן הדין והאיסור מן הדין הוא רק כאשר משתתף בסעודת הגוי, והטור הכניס את שני הדברים ביחד ולכאורה הם שני הלכות שונות יש הלכה שלא להשתתף בסעודת גוי וזהו יסוד הדברים משום שסעודה שכזאת הוה ליה איסור התקרבות של הישראל לגוי, ואיסור שני שגורם לגוי להודות על מה שאדם חשוב שמה בשמחתו, וזה איסור אחר לגמרי. והאיסור של אכילה ושתייה בסעודתו של הגוי לא הזכיר מאומה טעם הדבר, ואמאי לא כתב את הטעם הזה שהוא מתקרב לגוי. ונראה שדוקא כתב הטור בכך כדי לאשמועין שזכילה ושתייה שאוכל בסעודתו בזמן הסעודה מלבד האיסור שכתב בגמרא יש בו את האיסור הזה שהוא איזל ומודה לעבודה זרה, נמצא שאינו הרחקה בעלמא אלא הוא השתתפות בעבודה זרה.

ונפ"מ בזה הוא אם מותר משום איבה, שכן בזה הדרישה שאולי יהיה מותר משום איבה והט"ז האריך לחלוק עליו שודאי אסירא ואין היתר של איבה בדבר שמפורש הרמ"א בסימן קמח ולכן אם נכנס לעיר ומאכא שמחים ביום חגם, ישמח עמהם משום איבה דהוי כמחניף להם (הכל בטור). ומ"מ בעל נפש ירחיק מלשמוח עמהם אם יוכל לעשות שלא יהיה לו איבה בדבר. וכ"ז הוא רק כאשר הוא עושה מחמת איבה דבר שלא יגרום לו להודות לעבודה זרה שמכבדו אבל כאשר הוא אוכל ושותה איתו ביחד אע"ג שיש בזה משום איבה אבל הוא איזל ומודה לו, ולדעת הדרישה כנראה למד שלדעת הטור שלא הביא את הפסוק אין זה איסור לאוריייתא שכתוב שם, דלעת הט"ז שיש בזה איסור לאוריייתא ואינו רק איסור דרבנן של איסור לאכול במשתה שהוא עושה שלדעתו האיסור לאוריייתא הוא סתם התחברות ולאכול מזבחו לא בזמן שהוא מתחנף אלא להיות חבירו ולשמוח עמו ביחד, וזה איסור לאוריייתא אבל כאשר ניכר שעושה זאת להחניף אולי אין בזה איסור לאוריייתא וממילא משום איבה יהיה מותר, וע"ז יש לומר שצא הטור לומר כיון שעי"ז הוא גורם לו להודות יש בזה איסור של לפני עור ולא שייד להתיר משום איבה.

אם יאמרו לך קח שדה אלה דינר בדינר אחד אל תקח ופירש רש"י מפני שהוא קץ הגאולה והקשה הריטב"א הרי למעשה לא נתקיים מה שהתנא אמר ואריך לומר שבעוונותינו שרבו יאלו מהם מה שיאלו ולא נתקיימו דברי התנאי וכתב ע"ז ואינו נכון בעיני ולכך נראה לפרש שהם היו יודעים כי לאותו הזמן ראוין ליגאל אל א אם כן גרמו עוונות מרובים ואם רבו אותם

עובד כוכבים שעשה משתה לבנו וזמן כל היהודים שבעירו אע"פ שאוכלין משלהן ושותין משלהן ושמש שלהן עומד לפנייהם מעלה עליהם הכתוב כאלו אכלו מזבחי מתים.

עוונות לעכב המשיח שרלויים הדור ההוא ליענש שירצו הגזלות עליהן ויוציאן הקרקעות מתחת ידו וכן בתורי"ד סיהיה בלוחו זמן שמד גדול על ישראל ואם כן לא יועילו ול"ע דברי רש"י.

והנה בסנהדרין כל. למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו' אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בליפורי: מפני מה כל מ"ם שבאלמנע תיבה פתוח, וזה סתום? ביקש הקדוש ברוך הוא לעשות חזקיהו משיח, וסנחריב גוג ומגוג. אמרה מדת הדין לפני הקדוש ברוך הוא: רצונו של עולם ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירות ותשבחות לפניך – לא עשיתו משיח, חזקיהו שעשית לו כל הנסים הללו ולא אמר שירה לפניך – תעשהו משיח? לכך נסתתם. מיד פתחה הארץ ואמרה לפניו: רצונו של עולם, אני אומרת לפניך שירה תחת לדיק זה, ועשהו משיח. הרי לפנינו שביקש לעשותו משיח כלומר שיהיה ראוי להיות משיח, חזינו מזה שיתכן סיהיו רלויים מ"מ לפעמים יש מידת הדין שמשנה את הדין ה"נ יש לומר סיהיה מתאים שיגיע עת הגלולה מ"מ מידת הדין קיטרגה ויתכן שישתנה אף שגנראה לפי הסברא המוחלטת שיש את כל מה שצריך בשביל שיבוא משיח לרקנו אבל אינו נבואה חלל סברא וזוה שייך לומר שישתנה ומידת הדין תקטרג ויתבטל דבר זה, ובשלמא אם היה זה נבואה אי אפשר לבטל נבואה לטובה אבל אם אינה נבואה חלל רק גילוי מילתא שמסתבר שרלויים אז למשיח ולפיכך גם אם יאמרו כך שתקח בכסף בדינר אחד אל תקח.

תורת נגע צרעת

בס"ד

פרק ה

משנה ג

שער פקודה נחלקו עקביא בן מהללאל מטמא וחכמים מטהרים, איזהו הוא שער פקודה וכו' צ"ע אמאי שיהיה מטמא הלוא כיון שהיה זה אחר הפטור והוה ליה נגע חדש הלוא יש בכאן שער לבן שקדם לנגע, ובתו"כ משמע שם לפי"ד חכמים צריכים פסוק לזה וללא הפסוק לא היינו מטמאים הלוא אם חזינו שהוא נגע אחר שהרי הוא אחרי הפטור אמאי לא חשיבא קדם שער לבן לנגע.

ונראה ביאור דברי דברי עקביא בן מהללאל שהשער לבן אף הוא חלק מהנגע, וראיה לזה שהרי האיסור של קציצת נגעים הוה גם על השער, אמנם אינו ראה משום מש"כ הרשב"א בשבת קלט. שיסוד האיסור של קציצת נגעים אינו הקציצת בהרת אלא הוא הטהרה של הנגע, [ויש אריכות בזה מהאיסור של קציצת בוהק שאינו מטמא אם כן אינו טהרה ונחלקו הראשונים בזה אם יש איסור קציצת בוהק התוס' בשבועות כתב שאין בזה איסור ובשבועות שם ד. כתבנו בזה] וממילא אף שהשערות אולי לא יהיו נחשבות כנגע עצמו מ"מ יש בהם טהרת הנגע, אבל יש לומר שדעת עקביא בן מהללאל שהשערות עצמן הם חלק מהנגע, ומשום זה כשם שהשערות הלבנות נהיו מהנגע והם חלק מהנגע ממילא כאשר נולד אחר כך הנגע הוה כמו שהוא חלק מהשערות הלבן כשם שלפי רבי עקיבא בהמשך המשנה אם נשאר עמו חצי גריס הרי הוא חשיב כלא קדם שער לנגע משום שהנגע גדל ה"נ השער הוה ליה כמו חצי גריס נגע שהוא גדל וכשם שלרבי עקיבא כזאת לא חשיבא שהשער לבן קדם לנגע ה"נ לא חשיב שהשער לבן קדם לנגע רק כאשר אמרינן שהשער לבן אינו 'שער נגע' אבל אם הוה שער נגע והתרחב הנגע שלו מהשער הוה ליה הכל נגע וממילא הוה מטמא וחכמים אומרים שאע"ג שהוא נגע שבא מחמת השער הוה ליה נגע אחר שלא היה מקודם ואין הפירוש שחזר הנגע כאשר נשאר השערות אלא שנולד אחר כך נגע אחר שלא היה קודם ביחד עם השערות של הנגע הקודם ולפיכך סובר עקביא בן מהללאל שהוא נחשב כנגע ולא חשיב ליה כשער לבן שקדם לנגע.

וכבר הוכחנו לעיל פ"ד משנה ד במשנה לעיל משמע שלא השער לבן הוא הנגע אלא ה'לובן' שבשער הוא המטמא, ומשום זה מחדשת שם המשנה שלא צריך שיהיה את אותו לובן וכן שייך לומר עיקרן משחיר וראשן מלבין עיקרן מלבין וראשון משחיר ואפילו פחות משיעור של שער הרי זה מטמא ואיך יתכן לומר שיהיה נקרא שער לבן אם השיעור של הלובן שלו פחות משיעור שיער ועל כרחק שיסוד הדין של שער לבן אינו

'שער לבן' אלא 'הלובן' שבשער מטמא, ומשום זה הוה ליה ממש נגע שהוא על השער לבן הרי זה כמו שנשאר חצי גריס של נגע כדברי רבי עקיבא.

הנה לשון הרמב"ם בפירושו המשנה, שער פקודה על דרך על דרך משל, כאלו הבהרת הפקידה אותו אותו במקומו והלכה עד שתחזור ותמצא אותו משמע שהוא ממש אותו נגע ונפ"מ שאם יפשה יהיה נחשב כפשיון ולשון הראב"ד בעדיות כמו שהובא בתויוט שוכמי שלא הלכה הבהרת דמי ומן החולין הוא שהרי רגלים לדבר וזה עיקר, והמהר"ם גם כתב כיון שהברת הראשנה קדמה לשער לבן אע"ג שקדמו השערות לבהרת אחרונה טמא כיון במקום הראשנה באתה היא היא וחשיבא כמו ראשונה והרי קדמה הראשונה לשער וטמא

ובמשנה אחרונה הסתפק האם לפי דברי הראב"ד אם יטהרו כאשר יש שתי שערות היות שלדעת הראב"ד הרי זה נחשב כאילו לא נתרפא הנגע אם כן אפשר שלא יטהרו כאשר השערות נמצאות והסתפק לדעת

ונראה מזה שיש שלשה מקרים שאפשר להעמיד את המשנה חדא שלא הסגירו אותו ואחד שהסגירו ועדיין לא טימאו מדברי המשנה אחרונה משמע שסבר שמדובר שלא הסגיר בכלל ורק שהיו שערות לבן בתוך הנגע והסתלק הנגע עוד קודם שהסגיר ובזה עקביא סובר שנחשב אותו נגע ולדעת רבנן הוה ליה ספק וממילא אין מטמאים, ובביאור הגר"א שמדובר כאן שכבר הסגירו ועדיין לא טימאו אותו והיה נגע עם השער לבן ואחר כך הסתלק הנגע בתוך ההסגר וחזר בסוף השבע, שבזה חולקים עקביא בן מהללאל ורבנן, וזה חידוש גדול שהרי מדינא בכל מקום מה שהוא בתוך ההסגר הרי זה אותו נגע וחשיב שהוא אותו נגע ולא שנא אם הסתלק או התקטן וכיוצא בזה לא חשיב לא פסיון ולא נגע אחר אבל לענין שער לבן ונגע סובר הגר"א שהכל תליא במציאות ולא תליא בדין. ומדברי הרמב"ם נראה שמדובר כאן אחרי הפטור שכבר טיהרו אבל לא טיהרו לא נחשב שהוא נגע אחר וממה שחזינו שגם העמיד רק במקרה זה יש לעיין אם נחשב לדעת הרמב"ם שהוא אותו נגע ורק כאשר היה החלט ואחר כך הסתלק.