

בסייעתא דשמיא

אוצר
דין
רובו ככולו

ליקוט ובירור מקיף
בדין 'רובו ככולו'

ובסופו
קונטרס 'ארחות ימים'
בענינים שונים

טבת תשע"ב



נכתב ונערך בעזרת החונן לאדם דעת ע"י
יואל רועי משד

להארות והערות:
ת.ד. 6054 מגדל העמק
0504162430

אשר זעליג וייס
כגן 8
פעיה"ק ירושלים ת"ו

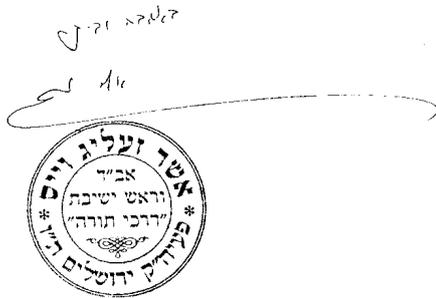
ט"ו שבט תשע"א

בס"ד

הן ראיתי את ספרו היקר והנפלא "אוצר דין רובו ככולו". וכאשר עיינתי בספר זה גדלה שמחתי מאד, כי ספר זה מלא וגדוש בחידושים יקרים, אוצר כל כלי חמדה של בקיאות גדולה. הבנה עמוקה ובהירה, ושפה ברורה ונעימה. וכמדומני שעדיין לא ראינו כבושם הזה בסוגיא חשובה וגדולה זו.

ברכתי למחבר ספר חשוב זה, הרה"ג המצויין מרביץ תורה לעדרים ר' יואל רועי משדי שליט"א שיזכה תמיד להגדיל תורה ולהאדירה מתוך שלווה שמחה ונחת ורבים יאותו לאורו.

באהבה וביקר
אשר זעליג וייס



תוכן ענינים קצר

הקדמה – עמוד ט.

פתיחה – עמוד יא.

סימן א - במקור וגדר דין רובו ככולו – עמוד יד.

- א. במקור דין רובו ככולו מגילוח שער הנזיר.
- ב. במחלוקת המפרשים אי לומדים מגילוח שער הנזיר לכל המקומות.
- ג. בבירור שיטת האחרונים שכתבו ללמוד דין רובו ככולו גם מסנהדרין, ובטענות החולקים עליהם.
- ד. בגדר דין רובו ככולו, אם ענינו שהנידון הוא על כולו, וכשעשה מעשה ברובו נחשב שעשה מעשה בכולו. או שהנידון הוא רק על רובו בלבד ואין התייחסות כלל למיעוט.

סימן ב - בגדר החילוק בין דין רובו ככולו לדין ביטול ברוב – עמוד כז.

- א. ביטול ברוב אין המיעוט ניכר, ורובו ככולו המיעוט ניכר.
- ב. רובו ככולו הוא כשהנידון בדבר אחד, וביטול ברוב בדברים נפרדים.
- ג. רובו ככולו הוא כשהרוב והמיעוט משונים במציאות ולא בדין, וביטול ברוב הוא להפך.
- ד. רובו ככולו הוא בענינים התלויים במעשה, וביטול ברוב אינו כן.
- ה. רובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט להיות כהרוב לגמרי, וגדר ביטול ברוב נח' בענ"ז אח'.

בגדר החילוק מדין הלך אחר הרוב – עמוד ל.

- א. רובו ככולו הוא בענינים התלויים בפעולת מעשה, והלך אחר הרוב אינו כן.
- ב. רובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט להיות כהרוב, ובהלך אחר הרוב נח' בענ"ז אח'.
- ג. י"א דהלך אחר הרוב היינו בנידון חיובי ורובו ככולו בנידון שלילי, ולא סבירא לן כן.

סימן ג - יסודות וכללים – עמוד לג.

- א. במחלוקת הראשונים אם צריך שיהא 'רובו מתוך כולו', והמסתעף.
- ב. ביסוד שצריך שיהא באפשרות ובהיכ"ת לעשות מעשה בכולו.
- ג. ביסוד שאין דנין רו"כ אלא בדבר המסוים.
- ד. בהכלל של"ש לדון רו"כ בענינים שנאמר בהם שיעור ומידה.
- ה. ביסוד שי"א של"ש לדון רו"כ אלא בענינים התלויים בפעולת מעשה.
- ו. ביסוד של"ש לדון רו"כ אלא בדבר שכל חלק וחלק ממנו יש לו חשיבות מכלל הדין השלם.
- ז. ביסוד שדין רובו ככולו לא נאמר אלא בדבר שלם מפני מציאותו ולא מחמת שהתורה קבעה שזהו שלם.

- ח.** במחלוקת האח' אי חלק העודף ואינו נצרך להשיעור מעכב מלדון דין רובו ככולו.
- ט.** ביסוד שדין רובו ככולו אינו אלא בעניני התורה, ולא בדברים שבטבע.
- י.** אם צריך לכתחילה לעשות מעשה בהכל אם לאו. [ובביאור ענין לכתחילה ודיעבד - בשחיטה וברביעית].
- יא.** אם צריך רוב הניכר אם לאו.
- יב.** בהכלל שאין העדפה לכמות רוב גדולה.
- יג.** אי עבדינן תרי רובי שע"י כך יגרע כח הרוב בכללותו.
- יד.** אם הרוב נמדד גם באיכות.
- טו.** ישנם ענינים ששיעור רוב הנאמר בהם אינו שייך לדין רובו ככולו.
- טז.** כולו כרובו לא אמרינן.
- יז.** אם דין רובו ככולו אינו אלא בנידון חיובי או אפילו באופן שלילי.
- יח.** בהיסוד שי"א שבמקום שהתורה מצריכה שיעור מסוים בדרך ציווי, ל"ש בזה רובו ככולו.
- יט.** פעמים שמוזכר לשון ביטול ברוב על ענינים דרובו ככולו.

סימן ד - בירורי סוגיות וענינים – עמוד סז

- א.** בענין הכשר מקוה אם הוא מדין רובו ככולו.
- ב.** בסוגיה דטיט הנרוק אם הוא או מדין רובו ככולו.
- ג.** מו"מ בדברי רש"י ריש סוכה גבי צילתה מרובה מחמתה - שהמועט בטל ברוב - אי כוונתו מדין ביטול ברוב או רובו ככולו.
- ד.** בהסוגיה דמצטרף סכך פסול לכשר אם הוא או מדין רובו ככולו. ובגדר הפסול בסכ"פ.
- ה.** בענין רוב דופן בסוכה אם שייך בזה רובו ככולו.
- ו.** בענין ישיבת סוכה בכדי ראשו ורובו ושולחנו, אם הוא מדין רובו ככולו.
- ז.** בסוגית הגמ' בעירובין גבי קרפף שהוא יותר מב' סאתיים וכו' אם מדין רובו ככולו או לאו.
- ח.** אם שיעור רוב רביעית בקידוש הוא מדין רובו ככולו, אם לאו.
- ט.** במחלוקת הפוסקים אם רוב רביעית בד' כוסות הוא כדין קידוש או הלכה מיוחדת.
- י.** בענין צירוף מיעוט - שיצאו יד"ח - לדברים שבקדושה דתלוי אם זה חובת ציבור או חובת יחיד.
- יא.** בענין שיעור אורך ההדס, דתלוי אם דין עבות הוא סימן במין הדס או תנאי בהכשרו.
- יב.** אם שחיטת רוב סימנים, אם הוא מדין רובו ככולו דעלמא.
- יג.** בענין הא דאינו חוצץ מהתורה במיעוט המקפיד, אם הוא מדין רובו ככולו.
- יד.** בענין הא דאינו חוצץ מהתורה ברובו שאינו מקפיד ול"א בזה רובו ככולו.
- טו.** בסוגיה דחציצה בבגדי כהונה דל"ש בזה רובו ככולו. ובטעם החילוק מחציצה בטבילה.
- טז.** במחלוקת הראשונים בענין יציאת רוב ראש הולד לענין ימי טומאה אי הוא מדין רובו ככולו.
- יז.** בענין הוציא את ידו לענין טומאת לידה אם ה"ה ברוב יד.

יח. בענין אכילת רוב איסור דל"ש בזה ר"כ.

סימן ה - בירורי דינים – עמוד פה

- א.** בענין חציצה בין תפילין לבשרו דל"ש לומר בזה רובו ככולו ואפילו מעט חוצץ.
- ב.** במחלוקת הפוסקים גבי תפילין שרובן במקומן ומיעוט על מצחו אם שייך בזה רובו ככולו.
- ג.** במחלוקת הפוסקים גבי פרשיות של תפילין שרובן בתוך הבית ומקצתן בתיתורא אם שייך בזה דין רובו ככולו.
- ד.** בענין ריבוע התפילין אי סגי שמרובעין ברובן.
- ה.** במחלוקת הפוסקים אם אמרינן רובו ככולו בנשחקו ונתלבנו מעט מרצועות התפילין.
- ו.** כשבמקום חיבור התפירה בתפילין נפתח קצת ונעשה ריוח והרוב מחובר.
- ז.** בענין אותיות השם שצריך שיהיו כולם בתוך הדף ושלא יצא מהם כלל חוץ לדף [גבי כתיבת סת"ם], אם הוא אף ברוב אות.
- ח.** במזוזה הקבועה למטה משליש העליון אפילו במיעוטה בלבד אין שייך בזה דין רובו ככולו.
- ט.** בהטעם של"ש באכילת רוב כזית מצה (אף שכולה לפניו) דין רובו ככולו.
- י.** במחלוקת הפוסקים אם מועיל לצרף מיעוט שהתפללו למנין עשרה.
- יא.** בקריאת התורה בענין הנ"ל.
- יב.** בתענית ציבור כשיש רק רוב מנין מתענים, אם קוראים 'ויחל' ואומרים עננו בחזרה.
- יג.** בענין זימון בעשרה דבעי רוב הניכר בדוקא. ובהחילוק מדין תפילה בציבור דלא בעינן רוב הניכר.
- יד.** בענין ברכה אחרונה שאין לברך אלא על רביעית שלימה ול"מ רוב.
- טו.** בענין סוכה שרובה בחזקתו, ומיעוטה גזולה דל"ש בזה ר"כ.
- טז.** בענין אתרוג שנחסר בשאר ימי החג ורובו קיים.
- יז.** בענין רוב בשיעור אורך ההדס. [ובביאור שיטות הראשונים בזה]. ועוד פרטים בזה.
- יח.** בהנ"ל, אם בעי רוב אף בהדס שכולו עבות ונשר.
- יט.** בענין הדס ארוך מאוד ואינו משולש אלא רוב מג' טפחים אי העודף מגרע. ובמח' הפו' באופן הנ"ל כשאותו רוב מפוזר.
- כ.** אי צריך בהדס רוב הניכר.
- כא.** אם משערין לפי רוב קנים או רוב גבעול.
- כב.** בענין שצריך שיהא רובו מתוך כולו בהדס.
- כג.** בענין אי מהני רוב בכל קן וקן בהדס.
- כד.** אי עבדינן תרי רובי להקל, גם כשרוב השיעור בלבד משולש, וגם שבאותו רוב הנשאר נשר עלה אחד מכל קן.
- כה.** במחלוקת הפוסקים בהיו ז' עלים בהדס ונשרו ה' אי מועיל בזה ר"כ.

- כו.** במח' הפוסקים בהדס שאין עליו חופין את כל עצו אם כשר מדין רובו ככולו.
- כז.** בענין לולב של שותפין ורובו של האחד ומיעוטו של חברו, וגזל בעל הרוב מהמיעוט, דל"א בזה רובו ככולו.
- כח.** בענין איסור הוצאה בשבת שאינו עובר עד שיוציא כל החפץ לגמרי ולא סגי ברוב.
- כט.** בהטעם שלא מועיל טבילת רוב הגוף.
- ל.** בענין חציצה במיעוט המקפיד, וברובו שאינו מקפיד.
- לא.** בענין קדושת בכור בהמה כשרק רובו נגע ברחם.
- לב.** בענין שהיה במיעוט בתרא. ואריכות בביאור שיטות הפוסלים בזה.
- לג.** בענין שחיטת רוב סימנים, אם צריך רוב הניכר.
- לד.** בענין דלכתחילה מצוה לשחוט כל הסימנים.
- לה.** בענין אם נשאר מעור העורלה מעט עור החופה מגובה העטרה כיון שנימול רובו בדיעבד אינו מעכב את המילה.
- לו.** במח' הפוסקים אם כל הגט צריך להיות בידי האשה המתגרשת.
- לז.** בענין מצות חליצה, דסגי שמנעל החליצה מכסה את רוב רגל היבם.

סימן ו - בענין רובו ככולו גבי מטבע לשון 'כל' ו'רוב' בעינים שונים – עמוד קכט

- א.** בלשון התורה אי מילת 'כל' הכוונה לרוב מדין רובו ככולו. ופעמים ש'כל' היינו כל ממש.
- ב.** כענ"ז בלשון התפילה.
- ג.** בלשון התורה, לשון 'רוב' אינו שייך כלל לענין רובו ככולו, אלא ענינו לשון ריבוי.
- ד.** בלשון בנ"א אי אמרינן רובו ככולו.

קונטרס אורחות ימים – עמ' קלו

הקדמה

בעניני "רוב" ישנם ג' ענינים: א - ביטול ברוב. ב - הלך אחר הרוב. ג - רובו ככולו.

והנה המעיין בסוגיות וענינים אלה העוסקות בעניני 'רוב', יבחין שהעולם האריכו מאוד בדין "ביטול ברוב" [עניני תערובות. חד בתרי, ביטול בשישים, ביבש, בלח, היתר באיסור, היתר בהיתר וכו', במין במינו ובשאינו מינו, ועוד]. ו"הלך אחר הרוב" [כל דפריש, בדאיתא קמן, בדלייתא קמן, בגדר הענין- בירור או הנהגה, ועוד]. מלבד דברי רבותינו ראשונים ואחרונים שדנו בארוכה בענינים אלו, עוד נתחברו בזה חיבורים רבים, לבאר להקיף ולסכם סוגיות וענינים אלה. אך נידון דידן, דין "רובו ככולו" - שהוא ילפותא וגדר שונה לגמרי מדין ביטול ברוב והלך אחר הרוב [כמבואר היטב בסימן ב] - עניניו מפורדים ומפורזים, לא כונסו למקום אחד.

ואכן, ישנם ענינים רבים בדין 'רובו ככולו' הטעונים בירור. כגון - האם לומדים דין רובו ככולו גם מאחרי רבים להטות? מהו ההבדל בין דין 'רובו ככולו' ל'ביטול ברוב'? אימתי דנים דין 'רובו ככולו' ומתי דין 'הלך אחר הרוב'? מהו גדר רובו ככולו - האם המיעוט אינו נחשב כלל? האם ראוי לכתחילה שיעשה מעשה בכולו? האם צריך רוב הניכר דוקא? האם שיעור רוב נמדד גם באיכות? האם אפשר לדון תרי רובי? מגלן שצריך שיהא 'רובו מתוך כולו'? האם בלשון בנ"א אומרים רובו ככולו? האם כל מקום - שדנים ע"פ רוב - הוא מדין רובו ככולו? האם דנים רובו ככולו גם באופן שלילי? האם גם דנים גם להפך - 'כולו כרובו'? מדוע לא דנים דין רובו ככולו בתפילין כשרק מיעוטן אינם במקומן? האם מועיל לצרף למנין ד' שכבר התפללו מדין רובו ככולו? מדוע בזימון בעשרה לא מועיל לצרף להרוב אלא ג' שאכלו ירק וכדו' ולא ד'? מדוע אינה מספיקה שתית רוב רביעית מדין רובו ככולו לענין ברכה אחרונה? האם רוב רביעית בקידוש שייך לדין רובו ככולו? מדוע לענין איסור הוצאה בשבת אינו עובר אלא בהוצאת כל החפץ ולא אומרים בזה רובו ככולו? האם מועיל רובו ככולו בשיעור אורך ההדס או ברוב קן? מדוע באכילת שיעורי מצוה ככזית מצה וכדו' לא יצא באכילת רוב השיעור מדין רובו ככולו? האם הכשר מקוה ע"י רוב גשמים ומיעוט שאובין הוא מדין רובו ככולו או מדין ביטול ברוב? מדוע לא מועיל טבילת רוב הגוף מדין רובו ככולו? מדוע לדעת רבים מהראשונים (וכ"נ ברמ"א) אף ששחט רוב הסימנין, נפסלת השחיטה אם עשה פסול במיעוט האחרון, הלא כבר הוכשרה השחיטה ברוב סימנין מדין רובו ככולו? ועוד ועוד ענינים הטעונים ביאור.

ול זאת ירדתי לעומקה של סוגיה זו, וחקרתי ודרשתי היטב לברר דין רובו ככולו על כל המסתעף. ובסייעתא דשמיא מרובה - לאחרי עמל ויגיעה - הנני מגיש חיבור זה לתועלת המעינים. ומקום הניחו לי מן השמים. וראה זה חדש.

חיבור זה יפרד והיה לששה ראשים. סימן א - ענינו ותוכנו לבאר ולברר בפירוט נרחב מקור וגדר דין רובו ככולו. סימן ב - יבואר בו החילוק בין נידון דידן לדין ביטול ברוב והלך אחר הרוב. סימן ג - מכונסים בו יסודות וכללים שונים מדברי רבותינו ראשונים ואחרונים, לבאר אימתי דנים דין זה ואימתי לא ובאלו אופנים וכדו'. סימן ד - בירורי סוגיות וענינים. סימן ה - בירורי דינים, שחלקם נוגע למעשה. סימן ו - מעט כללים בענין רובו ככולו גבי מטבע לשון 'כל' ו'רוב' בענינים שונים.

וזאת למודעי, שחיבור זה נכתב מתחילה שלא ע"פ סדר סימנים וסעיפים כמובן, אלא שברבות הימים רבו וארכו פארותיו, ולמען תהיה המשנה סדורה, ולהפקת מירב התועלת למעינים, לא היה מנוס מלסדר ולחלק החיבור באופן זה, וההכרח לא יגונה. והנני מדגיש זאת כדי שלא יבואו לראות בסעיפים צד של קביעת הלכה, אלא הסעיפים נכתבו כאמור כדי שהדברים יהיו מסודרים, ואינם אלא ככותרת וכמראה מקום על הנדון הנכתב בביאורים. [ולכן אבקש ג"כ מהמעייין לעיין היטב בביאורים, ולא במסקנות העולות בלבד]. ובפרט שיעיקר חיבור זה, אינו בא אלא לברר השורשים והיסודות לנידון דידן. ואף שנגענו (בעיקר בס"ה) בענינים הנוגעים להלכה, מ"מ אין זה אלא שאותן ענינים קשורים ותלויים ליסודות והכללים שנכתבו מקודם לכן בסימנים הקודמים, וכן עוד מעט ענינים שבאו בכרך אגב וכך היא דרכה של תורה, אך אין מטרת החיבור בעיקרו אלא כאמור לברר היסודות בדין זה.

עוד ברצוני להדגיש, שמחמת שהוצרכתי לסדר החיבור באופן הנ"ל, ישנם מעט ענינים מסוימים שהוזכרו בסימן אחד ונשנו שוב בתוספת או בסגנון אחר וכדו' בסימן אחר. כגון בס' ג בכללים ושוב בס' ה בענינים הנוגעים למעשה, אלא שכאן הובא הענין להדגיש הכלל והיסוד הנובע ממנו ללמד על הכלל, וכאן לענין דינא. וכן על זה הדרך. והכל לפי הענין.

עוד אציין, שאכן ידוע לי שישנם עוד כמה פרטים השייכים לחיבורינו שלא עמדנו עליהם, או פרטים שעמדנו עליהם אך לא נתלבנו די הצורך, ובפרט בענינים השייכים לסימן ה' אשר הינם נוגעים למעשה. ואכן בדעתי לשוב בע"ה אל המלאכה לסיים את אשר החילתי לעשות. ועוד חזון למועד.

כמו"כ צירפתי בסוה"ס קונטרס שתוכנו ענינים שונים - [וחלק מהענינים קשורים לנידונים שנידונו בחיבורינו] - ונקרא שמו בשם "ארחות ימים". ובמדרש תנחומא פרשת שלח איתא: אמר רבי מאיר מה נשתנה תכלת (שהזיקתה תורה לציצית. רש"י חולין פט ע"א). מכל מיני צבעונים שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע והרקיע דומה לכסא הכבוד ומתוך שהוא רואה אותו זוכר את קונו שנא' ויראו את אלהי ישראל. ובחת"ס בחולין שם כתב וז"ל: כתבתי במקום אחר "כי ים היינו תורה ים התלמוד". ובירושלמי כתרשיש מה ים תרשיש בין כל גל וגל גלים קטנים אף הלוחות בין כל אות וכו' ע"ש. ורקיע היינו תלמידי חכמים שנקראים שמים בכל מקום עיין בפסוק האיניו השמים. וכסא היינו בהמ"ק כסא הכבוד מרום מראשון מקום מקדשינו. וזהו יר"ך יעקב ר"ת ים רקיע כסא והמלאך שלט רק בכ"ף של יר"ך היינו כסא להחריב בהמ"ק עצים ואבנים אבל לא בים רקיע ושם בארה בעזה"י. עכ"ל.

חיבור זה אינו ליקוט שטחי של מסקנות האחרים, אלא הינו פרי עמל ויגיעה מרובה בבירור וליבון דין רובו ככולו ושאר הענינים. ואומנם על אף טירחתי המרובה להגיש לפני הת"ח דבר נאה ומתקבל, מ"מ שגיאות מי יבין. כי אין מי שידע ויבין הכל, כי במקומות ישגה ויהיה הדבר נסתר מעיניו - לשון הרד"ק תהלים פי"ט פס' יג. ואביא בזה את לשונו של רבינו הגדול רשכבה"ג מרן זצוק"ל בהקדמה לאבי עזרי - נזיקין: "וכבר כתב הרמב"ם במאמר קידוש השם וז"ל: וממה שראוי שתדעו וכו' מה שיחוק האדם בידו ויכתבוהו על הספר, ראוי לו שיחזירנה אלה פעמים אילו יתכן זה וכו' עכ"ל. והיה מן הראוי שלא לגשת אל המלאכה ולשום יד לפה, מלאכת הכתיבה, כי מי יוכל לקיים זאת. אכן רוח היא באנוש, ואין בכחינו לחזור אלה פעמים, ואם באנו לדקדק כ"כ אין אנו מספיקים. ובימינו עת לעשות לה' היא, כי רבה העזובה, ובשעת המכנסין פזר ופירש"י בברכות דס"ג ע"א פזר אתה לשנות לתלמידים, וע"ז נאמר עת לעשות לה'". עכ"ל. ומה נענה אנן אבתריה.

פתיחה

בברכות התורה אנו מברכים ב' ברכות: "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה". ו"אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" וכו'.

ברכות התורה - ברכת המצוות וברכת הנהנין

והנה המפרשים כתבו לבאר דב' ברכות אלו "על דברי תורה", ו"אשר בחר בנו וכו' ונתן לנו את תורתו וכו'". מחולקים בגדרם, דהברכה הראשונה היא בגדר 'ברכת המצוות', והברכה האחרונה היא בגדר 'ברכת הנהנין'. [ולא נעמוד כעת על מח' הפוסקים אם ברכת 'והערב נא' היא ברכה בפני עצמה או דשייכת להברכה הראשונה].

וז"ל הב"ח ע"ד הטור שם [שכ' ועוד יש ברכה אחרת וכו']: נראה דקשיא ליה דלא מצינו שתי ברכות מענין אחד על מצוה אחת כגון הכא וכו', ומתרץ דברכה ראשונה היא כשאר ברכה שמברכין על המצוה וכן כאן מברך לעסוק בדברי תורה על מצות עסק התורה, ומסיים והערב נא וכו', אבל ברכה זו השניה אינה כי אם ההודאה ושבח על מה שנתן לנו תורתו כלי חמדתו וכו'.

ועיין עוד להפני יהושע ברכות יא ע"ב וז"ל בתוה"ד: וכתבו רבינו יונה והרשב"א ז"ל דמאן דגריס הערב בלא וי"ו הם בין הכל שלש ברכות. ולמאן דגריס והערב בוי"ו הם שתי ברכות כנגד תורה שבכתב ושבעל פה. ולענ"ד נראה שאין צורך לזה אלא דברכת וצונו לעסוק בדברי תורה היינו כמו שאר ברכת המצוות וצריך לומר וצונו, משא"כ ברכת אשר בחר בנו לא דמי לברכת המצוות אלא לברכת ההודאה שמברכין על ענייני עולם הזה שהוא חיי שעה וכ"ש שיש לברך בכל יום ברכת הודאה על קבלת התורה שהיא חיי עולם. עכ"ל. וכ"כ בשו"ת מן השמים סימן י דהברכה הראשונה היא במקום ברכת המצוות, וברכת אשר בחר בנו היא 'ברכת הודיה שחייבין ישראל להודות לה' אשר בחר במכלל אומה ולשון ונתן להם התורה'. וכ"מ להדיא גם בחיי אדם כלל ט סעיף א, ובעוד אח'.

ובאמת כן מוכח גם מטופס הברכה, וכמש"כ רבינו הקה"י (ברכות סי' כב) לבאר ענין זה ע"פ גדר הברכות. דהנה גדר ברכת המצוות היינו דמברכין על 'שקדשנו לקיים את המצוה' ולא מברכין 'על שברא לנו את החפצא של המצוה' כגון שופר ולולב ומצה, ובברכת הנהנין הוא איפכא שאין מברכין על מעשה האכילה שאוכל אלא על החפצא שברא לנו הקב"ה כגון בורא פרי העץ וכדו' שמברך להקב"ה על שברא את הדבר שנהנה ממנו. ומשה"כ ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו' וכו' היא ברכת המצוות שהברכה היא שקדשנו לקיים את המצוה, וברכת 'אשר נתן לנו את תורתו' היא ברכת הנהנין שמודים אנו לה' על עצם החפצא של התורה. עיי"ש. ואריכות רבה בפוסקים בענ"ז ואכמ"ל.

ברכת המצוות דברכה"ת רומז להבחינה ד'תורה צוה לנו' וברכת הנהנין דברכה"ת רומז להבחינה ד'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'

והנה בנוסף להטעם הפשוט שמתבאר לעיל שנתייחד מצות לימוד תורה דמברכים עליה גם 'ברכת המצוות' וגם 'ברכת הנהנין', יש להוסיף ולהטעים בזה בס"ד ע"ד הדרש.

איתא במגילה ג ע"א, בביאור הפסוק 'ויהי להיות יהושע ביריחו וישא עיניו וירא והנה איש עמד לנגדו וכו'. דהמלאך שר צבא ה' בא בטענה ליהושע, אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה. אמר לו יהושע, על איזה מהן באת על ביטול תורה, או על ביטול הקורבנות. אמר לו המלאך 'עתה באתי', היינו - באתי על ענין ביטול תורה, מיד 'וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק' - אמר רבי יוחנן מלמד שלן בעומקה של הלכה.

ובתוספות שם ביארו, היאך משמע מהפסוק דכונת יהושע לרמוז על ב' הדברים הללו, על ביטול קורבן התמיד וביטול תלמוד תורה, וכן היאך משמע דתשובת המלאך היא על ביטול תורה. ופירשו - דהיינו מדקאמר 'הלנו אתה' רומז לתלמוד תורה דכתיב 'תורה צוה לנו', ומדקאמר ל'צרינו' היינו בשביל הקרבנות ש'מגינים עלינו

מצרינו'. ותשובת המלאך היתה על ביטול תורה, דמדקאמר 'עתה באתי' הינו דעל תלמוד תורה באתי דכתיב ביה 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת'. ע"כ. [ועי' בהגהות מלא הרועים שם דפי' באו"א].

וידועים דברי הרב מפוניבז' הגרי"ש כהנמן זצוק"ל לבאר, הא דלכאור' צ"ע בתרתי. א. היאך שייך לבא בטענת ביטול תורה לאנשי מלחמה הצרים על עיר להלחם עליה. ב. הנה יהושע רמז להביטול תורה במילת 'לנו' מצד הקרא ד'תורה צוה לנו', וא"כ מאי האי - כשבאמת הטענה היא על ביטול תורה - דהשיב לו המלאך במילת 'עתה' היינו מצד הקרא ד'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', הו"ל לכאורה להשיב לו באותו מטבע לשון ששאל לו יהושע, וכך היה צ"ל 'לנו באתי', והיינו על ענין לימוד תורה דנלמד מקרא ד'תורה צוה לנו'.

וביאר הרב זצ"ל, דישנם ב' בחינות בלימוד תורה, א. בחינה של 'תורה צוה לנו', היינו לימוד תורה גם כשקשה וטורח ללמוד, ואף דאין מעורב לו הנאה מהלימוד, מ"מ מתאמץ ללמוד מחמת ציווי הקב"ה. ב. בחינה של 'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', היינו לימוד תורה מתוך חדוותא דשמעתא, שמרגיש מתיקות והנאה בלימודו, בחינת שירה.

הטענה על עם ישראל לא היתה מצד הבחינה של תורה מתוך קושי וציווי, שזה בודאי לא שייך לדרוש מאנשי המלחמה, אלא הטענה היתה מצד הבחינה של לימוד תורה מתוך מתיקות והנאה, תורה של שירה, ושירה הרי מתנגנת בכל מקום ובכל זמן גם בזמני עייפות וקושי. וע"ז שלף המלאך את חרבו ומשום דגם בשעות קשות אפשר להתעסק בלימוד תורה, ואדרבא היא נותנת לו כח וחוזק לעבור את כל משברי החיים.

וזהו דיהושע בא מצד הקרא ד'תורה צוה לנו', היינו דבא לרמזו להמלאך דלא שייך לדרוש לעסוק בתורה - בזמן מלחמה - כשזה בבחינת ציווי וקושי, וע"ז השיבו המלאך מצד הקרא ד'ועתה כתבו לכם את השירה הזאת', והיינו דהתביעה היא, שאם חביבין דברי תורה על לומדיה כבחינת שירה, הרי דגם אם נלחמים ביום, מ"מ אפשר לשיר בלילה - את שירת התורה, מתוך שמחה והנאה.

ומעתה י"ל בזה בס"ד ע"ד דרש, דזהו דבברכות התורה ישנם ב' הגדרים הנ"ל, גם גדר 'ברכת המצוות' וגם גדר 'ברכת הנהנין', דנרמזו בברכות התורה ב' בחינות אלו של מצוות לימוד תורה, בחינת לימוד של הנאה ושירה ובחינה של לימוד של ציווי. בברכת ה'נהנין' נרמז ענין לימוד תורה של ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ובברכת ה'מצוות' נרמז ענין לימוד תורה של תורה צוה לנו.

ובזה ראיתי שכתבו לתרץ עוד קושית תוס' בשבת פח ע"א - בהא דכפה עליהן הקב"ה הר כגיגית ואמר להם וכו' - דהא כבר אמרו נעשה ונשמע מקודם לכן וקיבלו התורה מרצון ולמה יש צורך בכפיה. ע"כ. ואומנם להנ"ל י"ל דכל מה שנתרצו לקבל התורה הוא על לימוד תורה בלי קושי, ואומנם הקב"ה כפה עליהם הר כגיגית שיקבלו עליהם התורה והעסק בה גם בזמנים של קושי ועמל, בחינת 'תורה צוה לנו'. ע"כ.

ובנותן טעם להרחיב הדברים יותר, ע"פ מה ששמעתי מהגרש"ד פינקוס (ונכתב ג"כ בשיחות פורים בסוה"ס), עזה"ד ליישב קושית תוס' הנ"ל. דהנה בברכות האירוסין אנו אומרים ברוך וכו' מקדש עמו ישראל ע"י חופה וקידושין. והשטמ"ק בכתובות ז ע"א מפרש שהקידושין הם ע"י קבלת התורה היינו אמירת נעשה ונשמע. והחופה היא מה שכפה עליהם הר כגיגית. ע"כ. והנה ביאור ענין אירוסין ונישואין הוא, שכאשר אדם לוקח אשה ומקדשה בטבעת וכיוצ"ב הרי היא רק מאורסת לו, והיינו אע"פ שנחשבת אשת איש, מ"מ חיים משותפים בפועל יחד עם הבעל עדיין אינם, שהרי היא חוזרת לבית אביה (כידוע בזמנם, וכהיום שני הדברים מתבצעים יחד), ורק לאחר זמן עושים נישואין ע"י פריסת טלית או ע"י יחוד הבעל והאשה. וההבדל הוא לא רק שבנישואין היא יוצאת מרשות אביה ונכנסת לרשות בעלה לחיות עמו חיים משותפים, אלא אפילו שם המשפחה של האשה לא משתנה רק כשעוברת לרשות בעלה, שכל עוד שהיא ברשות אביה אף שהיא נחשבת אשת איש מ"מ שם משפחתה עדיין לא השתנה. (והדבר מתבטא גם בדינים מעשיים, כגון לפרנסה ולפדותה וכו' שזהו רק בנישואין).

עם ישראל באומרם נעשה ונשמע לא באו לקבל עליהם נישואין גמורים ביחד עם הקב"ה, שזה חיים משותפים עם הבורא יתברך. אלא קבלו עליהם את כל המצוות, ללמוד תורה, להתפלל כדת, כשרות וכו', אך בד בבד עם חיי העולם המודרני, בלי להתנתק מהבלי העולם הזה. והיינו להיות בבחינת מאורסת שנחשבת אשת איש שאסורה בדינים רבים כנשואה, ומחוייבת להיות נאמנה לבעלה, אך בפועל לא לחיות יחד עם הבעל. והיינו עם ישראל לא רצו "חיים משותפים" ביחד עם הקב"ה. וע"ז באה כפית ההר כגיגית, היינו נישואין גמורים שאז האשה יוצאת מבית אביה ונכנסת לרשות בעלה לחיות עמו חיים משותפים, ובא הקב"ה לומר להם, אם אתם מוכנים להכנס לנישואין שלי הרי שיש לי ענין בקבלת התורה שלכם, אך אם אתם רוצים לחיות עמי רק בבחינת אירוסין בלי נישואין - שם תהא קבורתכם. כשם שאין שום ענין לקדש את האשה ולא להכניסה הביתה, כמו"כ אין שום ענין שנשמור את כל התרי"ג מצוות אם לא נחיה חיים משותפים עם הקב"ה. יעווי"ש עוד. ע"כ. [ובשיחה אחרת אמר הרב זצ"ל, דזהו גם הענין אצל אומות העולם שלא רצו לקבל את התורה, והיינו שלא רצו עצמם הדבקות בקב"ה כנ"ל. ובש"כ ועי' הערה כאן].¹

"אלוקים שיר חדש' אשירה לך". מקום הניחו לי להתגדר בו 'שיר חדש', בחינת 'ועתה כתבו לכם את השירה' הזאת" - מתוך חדוותא דשמעתתא. ותפילתי ותקותי שאזכה ע"י חיבור זה לקרב סוגיה זו אל הלומדים, ושיביא תועלת ועזר למעיינים. ואזכה להגדיל תורה ולהאדירה. ו"היא רעוא דאימא מילתא דתקבל" (ביצה לה).

בקושיית המפ' בהא דאומות העולם סירבו לקבל התורה וכו', אף שהקב"ה הציע להם משבע מצוות שממילא היו מחוייבין בהן

¹ **ואגב**, בזה יש ליישב קושיית המפ' (יעווי"ן להכלי חמדה ריש פר' דברים וסו"פ ניצבים) - בהא דאיאת במדרש דקודם שנתן תורה לעמו ישראל בא הקב"ה אל כל אומה ולשון ליתן להם את התורה כדי שלא ליתן להם פתחון פה וכו', הלך אצל בני עשו אמר תקבלו את התורה, אמרו לו מה כתיב בה אמר להם לא תרצח, ענו כלם ואמרו וכי ברכה שנתברך עשו אבינו תרצה לעקור אותה ממנו דכתיב על חרבך תחיה, אין אנו רוצים לקבלה, הלך אצל בני לוט (עמון ומואב) אמר להם תקבלו את התורה, אמרו מה כתיב בה, אמר להם לא תנאף, אמרו מניאוף באנו אין אנו רוצים לקבלה, ועוד הלך אצל בני ישמעאל אמר להם תקבלו את התורה, אמרו לו מה כתיב בה, אמר להם לא תגנוב, אמרו וכי ברכה שנתברך בה ישמעאל אבינו אתה רוצה לעקור ממנו דכתיב ידו בכל ויד כל בו, אין אנו רוצים לקבל תורתך. מיד חזר הקב"ה על כל או"ה ולא רצו לקבלה, ואח"כ בא אצל ישראל וכו'. ע"כ - ולכא' הא ז' מצוות ממילא היו מחוייבין כל אומות העולם, וא"כ כשבא הקב"ה ומציע להם לכל חד כפי שהציע, הרי זה כלול בז' מצוות שהיו מחוייבין מקודם ממילא, ומאי האי דקאמרי "אין אנו רוצים לקבלה", הא בלא"ה מחוייבין לקיים אותה מצוה שהציע להם הקב"ה.

ואולם, להנ"ל י"ל בזה, דאה"נ דאומות העולם היו מחוייבים ממילא באותם מצוות שהקב"ה בא להציע להם, אומנם ודאי דעדיין לא היו מחוברים להקב"ה בקשר של נישואין, ובא הקב"ה להציע להם מחדש ע"י מצוות אלה יהיו מחוברים אליו יתברך בצורה מוחלטת, ולא בצורה רופפת כמקודם. וע"ז אמרו שאינם רוצים.

עוד יש ליישב בס"ד באו"א, ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפמ"מ מסכת חולין פ"ז משנה ו דקתני מתני', דגיד הנשה נוגה בטורה ואינו נוגה בטמאה. רבי יהודה אומר אף בטמאה. אמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן. אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו. ע"כ. וכתב ע"ז הר"מ וז"ל: ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אמרם מסיני נאסר, והוא, שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' צוה בכך לנביאים שקדמוהו, דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשא אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום, וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא צווי משה רבינו, הלא תראה אמרם שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני, וכל אלה מכלל המצוות. עכ"ל.

והיינו דשמירת התורה אפילו במצוות שקבלנו לפני מ"ת אינה אלא מחמת ציווי ה' יתברך. והיינו דבהר סיני התקוף לקיום מצוות השתנה, דזהו חיוב מיוחד וקדושה מיוחדת לקיימם כדן תורה, דמקודם מ"ת לא היה ע"ז שם תורה. ומצאתי בס' מועדים וזמנים ח"ד עמ' קלג שכתב, דאפילו אותן המצוות שנצטוו ישראל במרה, מ"מ בנתינת התורה חל עלן הלכה לקיימן מפני שכך כתוב בתורה דוקא, ומשא"כ במרה נתחייבנו שכך צוה הבורא יתברך. יעווי"ש שהאריך בזה בדברים נפלאים. וע"ז לו בח"ז סו"ס רלו. ע"כ.

ומעתה י"ל בזה, דאה"נ דאומות העולם נצטוו ממילא - באותן ציוויים - אף קודם מ"ת שבא הקב"ה להציע להם, מ"מ אמרו דאינם רוצים, והיינו דנתכוונו לומר, די לנו שנתחייבנו בהן מחמת ציווי של הקב"ה, אך איננו רוצים להתחייב כעת מכח קבלת התורה. היינו שלא היו חפצים בקשר עם תורת ישראל, אף דממילא היו חייבים באותם ציוויים ממ"ג. [ועווי"ן עוד בכלי חמדה הנ"ל מש"כ ליישב בזה בדברים נפלאים]. ע"כ.

סימן א

במקור וגדר דין רובו ככולו

א. בפרשת נשא (במדבר פ"ו פ"ט) גבי טהרת נזיר שנשטמא, כתיב "וגלח ראשו ביום טהרתו ביום השביעי יגלחנו". ומייתור הלשון (שנכפל פעמיים ענין תגלחת) למדנו שצריך לגלח תגלחת שלימה*, ואינו יוצא יד"ח בגילוח רוב שערות ראשו. ובגמרא נזיר דף מב ע"א ילפינן מכאן דין רובו ככולו, כיון שדוקא מייתור הלשון למדנו שאין מספיק רוב, ומשמע דבשאר מקומות שאין לימוד מיוחד כיוצא"ב מספיק אף רוב². מלבד במקום שגילתה התורה מפורש שיש להקפיד על כולו³.

² ז"ל הגמ' שם: אמר ר' אחא בריה דרב איקא, זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא. ממאי מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא דעד דאיכא כולו, הא בעלמא רובו ככולו. וברש"י ד"ה אמר רב אחא בריה דרב איקא וז"ל: מדקתני או ששיירו שתי שערות לא עשה כלום, זאת אומרת דרובו חשוב ככולו מדאורייתא. דמכתב הכא וגילח את ראשו ביום השביעי ולא מיצטריך ליה למיכתב ביום השביעי יגלחנו, לומר דלא חשיב גילוח עד דאיכא כולו שיער מגולח. מכלל מדאיצטריך ליה קרא לאשמועינן דליגלח כולו, דאי לאו האי קרא הוה אמינא דברובו סגי ליה, דרובו ככולו דאורייתא. עכ"ל. [ופריך ר' יוסי ברבי חנינא, האי קרא בניזיר טמא כתיב, ואכתי מנלן דאף בניזיר טהור בעי לגלח כל שערו. ומשני - דעצם ד"ז דנזיר טמא צריך לגלח בתער, מנזיר טהור יליף, א"כ השתא ליתי נזיר טהור ולילף מנזיר טמא, מה טמא כי שייר שתי שערות ולא כלום עבד, הכא נמי כי שייר שתי שערות ולא כלום עבד]. ע"כ. (וילפותא זו איתא ג"כ בילקוט שמעוני תורה פרשת נשא).

³ הנה בנגעים פ' יד מ"ד איתא: שלשה מגלחין ותגלחון מצוה, הנזיר והמצורע והלויים. וכולן שגלחו שלא בתער או ששיירו שתי שערות לא עשו כלום. ע"כ. והשטמ"ק בסוגיה דנזיר מב הביא מהר"ר עזריאל, דמשה"כ גם גבי לויים ומצורע צריכים לגלח כל שערים לגמרי ולא מספיק רוב, כיון דכתיב גבייהו מילת 'כל' דמשמע כולו לגמרי. במצורע כתיב 'כל בשרו', ובלויים כתיב 'על כל בשרם'. והיינו דגם בזה התורה גילתה שאין לסמוך על רוב**.

וכן מצאנו עוד בהגהות מהר"ב רנשבורג, ע"ד הגמ' בניזיר כאן - זאת אומרת רובו ככולו מדאורייתא - וז"ל: דבכל התורה כולה רובו ככולו, "זולת היכא דגלי רחמנא להקפיד על כולו". ועי' הוריות דף ג ע"ב אמר ר' יונתן מאה שישבו וכו'.

* לאו"ד תגלחת שלימה ממש, שהרי להדיא תנן בנגעים פ' יד מ"ד: שלשה מגלחין ותגלחון מצוה, הנזיר והמצורע והלויים. וכולן שגלחו שלא בתער או ששיירו "שתי שערות" לא עשו כלום. והיינו דשערה אחת אינה מעכבת.

ויעיין להדבר אברהם ח"א סי' כד אות ז שביאר, דענין שתי שערות הוא כענין איסור גזיזות שתי שערות בשבת, והיינו דשיעורא דשתי שערות לאו משום "חשיבות השער" דבפחות מזה לא חשיב, דאה"נ דאפילו שיערה אחת חשיבא. אלא משום עיקר "שם המלאכה", שהרי עד כאן לא הוי נוטל שיערו תולדה דגוויז, אלא אם נוטל כדרך המסתפרים אבל שלא כדרך המסתפרים לא חשיבא מלאכה כלל. ומשה"כ בעינן שתי שערות דוקא, דבפחות מזה לא חשיב תספורת. אבל לענין חשיבות השער אף שיערה אחת חשיבא, אלא דנוטל שיערה אחת לאו שם מלאכה עלה ומשה"כ פטור. וזהו נמי הענין בנידו"ד גבי נזיר ששייר שתי שערות לא עשה ולא כלום, דהנה כתבו התוס' בניזיר מב וז"ל: כיון שלא גילח שתי שערות לאו גילוח הוא ששתי שערות אית בהו "שיעור גילוח". עכ"ל, הרי דשיעור דבי שערות משום שם מלאכה הגילוח הוא. [והא דאמרין שם בדף מ ע"א, אמר רב חסדא ללקות באחת (פי' נזיר שגילח תוך ימי מלאכת שלוקה על שיערה אחת), שאני התם שלא נאמר בו לשון גילוח אלא "תער לא יעבור על ראשו" כתיב, ולכן לא בעינן ביה שיעור גילוח כלל, ומשו"ה שיער אחת נמי אע"פ שאינו גילוח מ"מ הרי עבר תער על ראשו. ובהו כתב ליישב קושיית האורח מישור בסוגיין כיעוי"ש. ועוד הוסיף לדון אם יש חילוק בין תגלחת נזיר לתגלחת הלויים].

בקושיית הנצי"ב אמאי לא ילפינן לדין רובו ככולו ממצורע ולוים

** והנה הנצי"ב במרומי שדה בסוגיה דנזיר מב הקשה, דלפי הנתבאר דגם בלויים ומצורע אין מספיק רוב וצריכים לגלח כל שערים לגמרי, כיון דגם בהו התורה גילתה שאין לסמוך על רוב. אם כן אמאי לא ילפינן מהתם לדין רובו ככולו. יעוי"ש.

ואולי י"ל בזה ע"פ הנתבאר להלן בריש סי' ו דלאו מילתא דפסיקתא היא דכשנכתב לשון 'כל' בתורה הכונה היא לכולו ממש, דפעמים הכונה בזה לענין רוב (כיון דבכה"ת רובו ככולו, ודוקא כשנכפל פעמיים מילת 'כל' אזי תוספת זו באה ללמד דהיינו כולו ממש). ופעמים שמילת 'כל' הכונה לכולו ממש. והבאנו מהמצפ"א לבאר, שכל שאין הכרח ממשמעות הענין לפרש דהיינו כל ממש אמרינן דכולו לאו"ד והכוונה היא לרובו. יעוי"ש בזה להלן. ומעתה י"ל דמשה"כ לא ילפינן אלא מגילוח הנזיר, דאי מקרא ד'כל' גבי

ב. אף שי"א שאין לומדים מגילוח שער נזיר - דין רובו ככולו - אלא לענין גילוח שערות כיוצ"ב, וכן רק לשאר מקומות בהם גילתה התורה מפורש לדון כן, מ"מ מדברי כל רבותינו ראשונים ואחרונים מתבאר שלומדים מכאן לכל המקומות והכי נקטינן.⁴

אם לומדים מגילוח שער נזיר לכל המקומות א"ד לא ילפי' אלא במקום שגילתה התורה בפירוש

⁴ [א] בתוס' בנזיר שם ד"ה הכא, כתבו וז"ל: הכא הוא דבעי כולו הא בעלמא רובו ככולו - אומר הר"ם דבעלמא קיימי, מיהו פאת זקן אמר סוף פרק המצניע (שבת דף צד:) דמלא פי הזוג מיחייב דמשמע פורתא וכו'. ע"כ. והיינו דדיינינן מכאן דין רובו ככולו בכל התורה. ואולם לענין איסור גילוח פאת הזקן חייב במלא פי הזוג וא"צ אפילו רובו. וכ"מ מהפוסקים הרבים שיובאו להלן בע"ה דדיינינן דין רובו ככולו בשאר מילי. וכ"כ להדיא רבים מהמפרשים דדנים דין רובו ככולו בכל התורה וכדלהלן.

ואומנם בשטמ"ק שם בשם הר"ר עזריאל כתב וז"ל: זאת אומרת רובו ככולו דאורייתא, פ"י בפאת זקן, דאמר רחמנא לא תשחית, אפילו לא גלח אלא רוב הפאות, חייב כאלו גלח כולו. אמאי, מדגלי רחמנא ביום השביעי יגלחנו גבי נזיר, דלא הוי צריך דכתיב כבר וגלח, אלא לאשמעינן דבעי תגלחת אחרונה גלוח כל ראשו שלא ישייר שתי שערות, דבשער א' לא מקרי שיעור. ומדאצטריך הכא לרבווי כל ראשו ולא סגי ברוב, ש"מ דדוקא הכא בנזיר בעינן שלא ישייר כלום וכו', אבל בעלמא כגון בפאת זקן רובו ככולו עכ"ל. והביאו בשו"ת בנין ציון סימן קפ, וכתב ע"ד, דמתבאר מדבריו, דס"ל דרק לענין גלוח גלי קרא דרובו ככולו, אבל בעלמא לא. והוסיף הבנין ציון להוכיח עוד כדבריו, דהנה כן מוכח מדאצטריך למילף מנזיר וממצורע ומלויים דבפאת זקן רובו ככולו, מכלל דמסברא בלא ילפותא לא הוי אמרינן כן. ואין לומר, דא"כ דמסברא אמרינן בעינן כולו דוקא ולא רובו, ל"ל קרא גבי נזיר ומצורע ולויים דבעינן כולו. די"ל דאצטריך למעט גלוח בעלמא דלא בעינן כולו, והיינו דאי לא הוי כתיבי הני רבווי הוי אמרינן דגם בפאת זקן בעינן כולו ולא חייב ארובו. ע"כ.

[ב] ויעויין עוד לרבינו הנצי"ב במרומי שדה שם, שהקשה ג"כ כעין קושית הבנין ציון [דכי ס"ד היכי דצותה התורה לעשות דבר שלם שיהיה סגי ברובו וכו' דמכח זה הוכיח דל"מ בעלמא דין רובו ככולו]. דהרי בטבילה בזב דכתיב ורחץ בשרו במים חיים, לא מצאנו שתעלה לו טבילה ברוב גופו ואפי' כ"ש מעכב ול"א רובו ככולו בזה. ובבע"ק דכתיב ורחץ במים את כל בשרו, לא כדי ללמד דל"א רובו ככולו, אלא לדרשה מים שכל גופו עולה בהם. וא"כ ה"נ מנלן דבעינן דרשא לזה בגילוח. ועוד תמה שם. וכתב וז"ל: "ובאמת לא מצינו רובו ככולו במצוה, אלא בדבר שלא שייך במצוה, כמו במס' נדה דף כט דרוב ולד הנוולד הוי ככולו, וכן בחולין דף ע, ושם בדף יט פליגי בשחיטה וס"ל לרבנן דרובו אינו ככולו". והביא גירסא אחרת בסוגיה בשם המאירי דף מא א ד"ה ומ"מ (והובא גם ברבינו פרץ ד"ה ה"ג) באופן אחר: אמר רב אחא לא שנו אלא בנזיר טמא דכתיב ביום השביעי יגלחנו, אבל בטהור לא מדגלי רחמנא בטמא יגלחנו אלמא דבטהור רובו ככולו וכו'. ע"כ. והיינו דלא ילפי' מכאן לכה"ת.

והנה עיקר דברי הבנין ציון שם, לדחות ד' הרב השואל שר"ל דבכל מצות עשה הכתובה בתורה כיון דנעשה רובו הוי ככולו. וכתב ע"ד וז"ל: לענ"ד אי אפשר לומר כן, דכי ס"ד היכי דצותה התורה שיאכל מצה וסתם אכילה בכזית, שאם אכל רוב כזית יצא משום דרובו ככולו, או שצותה התורה לפדות בכור בחמש סלעים, שאם פדאו בשלשה ג"כ יצא משום דרובו ככולו, אלא ודאי מה דאזלינן בתר רוב, לא שייך אלא היכי דהמיעוט מתנגד להרוב כגון גבי דיינים שדעות המיעוט הם נגד הרוב וע"כ אתה צריך לתפוש דעת החלק האחד, בזה אמרינן שדעות הרוב מכריעין דעות המיעוט. וכן לענין ביטול המיעוט ברוב, אמרינן דלא אזלינן לדון התערובות כהמיעוט לאסור, אלא כהרוב להתיר. וכן לענין מה דאזלינן בתר רובא בכל הני דמיייתנן בחולין דף יא, שאם אנו מסופקין אם הוא מהמיעוט טרפות או מהרוב שאינן טרפות אזלינן בתר רובא. וכן בסנהדרין דף סט לענין מיעוט איילוניות וביבמות דף קטז לענין רוב

מצורע ולויים, אה"נ דמוכח דבעלמא כשאין לימוד מיוחד אמרי' רובו ככולו, אבל היה זה כעין בנין אב לכל היכא דכתיב וכו' דהיינו כולו ממש, וזה אינו כאמור. ושוי' להמשמרות כהונה בסוגיה נזיר מב שכתב, דאין לומר דהיכא דכתיב וכו' ל"א רובו ככולו, דהא בריש הוריות איתא, אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אי"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואמר רב אבא מאי קרא במארה אתם נארים ואתי אתם קובעים הגוי כולו, והא הכא דכתיב הגוי כולו, ורובא ככולא דמי. ע"כ. הרי דאף דכתיב כל אמרי' דהיינו רוב. [א"י"ה. והובא להלן סי' ו]. ואלא הביאור בזה, דדוקא התם דאיכא למידרש שום דרשא אמרי' הכי, אבל גבי לויים דליכא שום דרשא והכרח מיוחד, ע"כ למידרש דל"א רובו ככולו ובעי כולו ממש. יעווי"ש. [אלא דזה גופא יש להבין, דאמאי באמת בקרא דיכלי גבי מצורע ולויים אמרי' דהיינו כולו ממש. ואולי יתבאר ע"פ משי"כ הקרן אורה כאן, דגבי מצורע דיליף דבעינן כולו מדכתיב כל שער, הנה בלא"ה מוכח דכולו בעינן. דאי ברובו סגי, אי"כ הא דכתב רחמנא ראשו וזקנו דעשה דמצורע דחי ל"ת דהקפה והשחתה, והא יכול לשייר אותן, ואפ"ה קיים מצות גילוח ברוב גופו ורוב ראשו, אלא ש"מ דכולו בעינן. עייש"ע. ע"כ. ואי"כ י"ל דזהו ההכרח לומר דכל בשרו היינו כולו ממש. וילי"ע מהא דיכל בשרים' דלויים. ויעויין להקרי"א שם בדף מ סע"א ד"ה אמר ליה רבא. וי"ל].

יולדות וכדומה. דבכל הני יש מיעוט ורוב מתנגדין זה לזה, ואנו דנין לילך בתר הרוב נגד המיעוט. אבל היכי שצותה התורה שיעשה דבר ודאי בעינן כולו, ולכן אמרינן בפ"ב דחולין דף כח דרובו של כל א' כמוהו לענין שחיטה הוי הלכה למשה מסיני, דמסברא לא הוי אמרינן כן. וכן אמרינן סוכה דף ו דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ מיעוטו אינו חוצץ דזה ג"כ הל"מ כנראה שם, דאי לא הכי היינו אומרים דאפילו המיעוט חוצץ אחר שצוה הכתוב שיבא בשרו במים. וכן לענין ציצין המעכבין את המילה שהרי מה שצריך לגלות העטרה, לא נכתב בכתוב והוא הל"מ, וא"כ הכי נמסר שסגי ברובו, אבל אם היה כתוב בתורה באמת בעינן כולו ולא סגי ברובו וכו'. כללו של דבר שבכל מקום שצותה התורה מצוה, או הזהירה על מעשה שלא לעשות, אין הציווי רק על כולו, ולא גם על רובו. אם לא במקום שגלתה התורה בפירוש כן או ע"י הלכה למשה מסיני שגם רובו ככולו".

והוסיף, דאין להקשות על זה, מהא דאיתא בשבועות דף יז, הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור. וכתבו התוס', שאם נכנס דרך פניו משנכנס רובו טמא. אלמא דרובו ככולו. וכן אמרינן בנגעים פ' יג דטהור שהכניס ראשו ורובו לבית טמא נטמא. עיי"ש. אלמא דמשנכנס רובו נקרא בא אל הבית, וזה ע"כ משום דרובו ככולו. אבל י"ל דשם גלי קרא כן, שהתוס' בשבועות שם דף יז הקשו, ותימא דדרך אחוריו נמי כשנכנס רובו יהא טמא מטעם דרובו ככולו וכו'. וי"ל דא"כ לא היה חילוק בין דרך ביאה לדרך אחוריו ואמאי כתיב והבא אל הבית דמשמע דרך ביאה. עכ"ל. הרי דעל ידי דגלי קרא והבא אל הבית. ידענו שיש חילוק בין דרך פניו לדרך אחוריו, ובבא כולו ע"כ גם דרך אחוריו טמא דלא גרע מכלים שבבית. וע"כ מה דמיעט קרא, הוא בבא רובו לחוד, וממילא מוכח דדרך פניו גם ביאת רובו מקרי ביאה. ולכן טהור שבא לבית טמא נטמא בשבא רובו לחוד אחר דגלי קרא דזה דרך ביאה הוא. ויש לומר דמזה ילפינן ג"כ מה דאמרינן סוכה דף ג, דיושב ראשו ורובו בסוכה, יצא מדאורייתא, דמדגלי קרא דבא ראשו ורובו מקרי ביאה אל הבית, א"כ נקרא ג"כ ישיבה בסוכה.

ג] אך בעצם דבריו שדימה נידו"ד לכזית מצוה שאכל רוב כזית, או פדיון בכור בשלשה וכו', צ"ע לכאן, דתלי תניא בדלא תניא. דמה ענין הא דאין דנים דין רובו כולו כשאכל רוב כזית, או גבי פדיון דאי פדאו בשלשה לא יצא וכדו', דל"ש בזה דין רובו ככולו, להא דאין דנים דין רובו ככולו אלא במקום שגילתה תורה. דדוקא לענין חסרון בשיעור מסוים ודאי דלא דנים בזה דין רובו וכמשנ"ל להלן סי' ג בארוכה, וזה דבר פשוט וברור. אבל אינו ענין כלל להא דבעי גילוי מפורש בשאר מקומות שאין חסרון בשיעורן. ומהיכ"ל דבעי גילוי מפורש בתורה לדון כן. ומכל הפוסקים והמפרשים מוכח שלא חילקו כן כלל. יעויין להלן סי' ד ענינים רבים שבהם דנו בהם דין רובו אף שלא מצאנו ע"ז גילוי מפורש בתורה.

ואף הוא בסו"ד הביא להתוס' הנ"ל בשם הרמב"ם, דמבואר דהר"מ לא ס"ל כפי' ה"ר עזריאל דעל פאת זקן קאי. והעיר ע"ז, דמ"מ דברי הר"מ שהביא ראי' מפ' המצניע צ"ע וכבר העיר באורח מישור כן דשם לא הוזכר כלל מפאת הזקן רק איירי לענין שבת וקרחא [א"ה. כן העיר ג"כ בקרן אורה ובס' משמרות כהונה בסוגיה דנזיר]. ועיי"ש עוד בזה וע"ע להקרבן אורה נזיר כאן.

ד] ואולם, מ"מ כאמור פשטות דברי רוב ככל רבותינו ראשונים ואחרונים לכאורה אינה כן, דמדבריהם משמע דבכל מקום דיינינן רובו ככולו אף במקום שהתורה לא גילתה בפירוש, ולא רק לענין גילוח. כ"כ רש"י מסכת זבחים דף כו עמוד א דדיינינן בכל התורה רובו ככולו. וכ"כ הרמב"ן בחולין מב ע"א ועוד. ולעיל הבאנו ד' המהר"מ רנשבורג "דבכל התורה כולה רובו ככולו". והשב שמעתתא ז' פ' טו כתב 'ומלשון הש"ס פרק המפלת דפריך והא רובו ככולו משמע בפשיטות דרובו ודאי מהני לכל מילי'. וכהנה רבות בד' רבותינו ראשונים ואחרונים. וי"ל.

ומש"כ הנצי"ב דלא דינינן רובו ככולו במצוה וכו', צ"ב טובא, דודאי דדיינינן דין רובו ככולו בעניני מצוות דוגמת דין הדס דמצוה דסגי ברוב שיעור מדין רובו ככולו ועוד. וצ"ע. וע"ע באו"ש פ"ד מאיסור"ב ה"ח וז"ל: וגדולה מזו אמרו בנזיר דאם גילה רוב ראשו הוי ככולו וצריך קרא לעכב יעויין שם נזיר מב, ופירושו דלא מבעי בהכשר כמו טבילה רובו ככולו רק במצוה לחודא דתגלחת נזיר אינו מעכב סגי ברובה וכו'.

ומה שהק' מטבילת הזב דכתיב ורחץ בשרו במים חיים, ולא מצאנו שתעלה לו טבילה ברוב גופו ואפי' כ"ש מעכב ול"א בזה רובו ככולו. הנה ג"ז ל"ק כלל, יעויין להלן סי' ה' בענין הא דל"מ טבילת רוב גופו שהבאנו להרמב"ם בהלכות מקוואות פרק א הלכה ב וז"ל: כל מקום שנאמר בתורה רחיצת בשר וכיבוס בגדים מן הטומאה אינו אלא טבילת כל הגוף במקוה, וזה שנאמר בזב וידיו לא שטף במים כלומר שיטבול כל גופו, והוא הדין לשאר הטמאין שאם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה עדיין הוא בטומאתו, וכל הדברים האלה אע"פ שהן מפי השמועה הרי נאמר במים יובא וטמא עד הערב וטהר "בנין אב לכל הטמאים שיבואו במים". ע"כ. ועוד הבאנו לבאר בזה שם ע"פ יסוד הגר"ח בהל' טומאת צרעת שהובא בכ"ד בחיבורינו כיעוי"ש.

ג. יש מרבותינו האחרונים שכתבו דילפינן דין רובו ככולו גם מקרא ד'אחרי רבים להטות' דסנהדרין דאזלינן בתר רוב דיינים⁵. ויש שתמיהו בזה וס"ל דאין לנו אלא הלימוד המפורש בגמרא⁶, ולא שייך ללמוד דין רובו ככולו מדיינים⁷.

בענין השיטות דס"ל דילפינן דין רובו ככולו גם מקרא ד'אחרי רבים להטות'

⁵ [א] כ"כ בפשיטות רבינו החת"ס בתשובה באו"ח סוס"י קמ ד"ה ות"ח. דמשה"כ ס"ל דבעי רובו מתוך כולו דומיא דסנהדרין. ועי' לשונו להלן ריש סימן ג' בביאורים, ונתבאר שם בארוכה. וכ"כ רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' קסו. (ויל"ע עוד בכונת דברי מרן האבי עזרי בהל' חמץ ומצה בתוה"ד: "ובסנהדרין מה שאמרינן אחרי רבים להטות, ובדאי שזהו גם מהדין דרובו ככולו וכו' ויש הלכה ללמוד מכאן על כל מקום הדין דרובו ככולו, וכמו שלמדן מפסוק זה אחרי רבים להטות על דין ביטול ברוב וכו'". ועיי"ש"ע).

היאך משמע דין רובו ככולו מ'אחרי רבים להטות'

ובכתבי הגר"ח שם ביאר לן היאך ילפי מהתם דין רובו ככולו. ותו"ד - דהנה בענין רוב איכא תרי גווני. א. שהוא מברר ומכריע את הספק. ב. במידי דלא שייך כלל ספק כגון בשחיתת סימנים דקיי"ל רובו ככולו, וכן בתערובות לח בלח דבטל ברוב אע"ג דאין כאן ספק, דפשיטא לן דלא נחתך אלא רוב בלבד, וכן פשיטא דאיכא הכא מיעוט איסור.

וביאר, דכך הוא הלימוד לכל זה מקרא ד'אחרי רבים להטות' דסנהדרין, דהנה אע"פ דאזלי בתר רוב סנהדרין להחשיב כאילו נפסק הדין ע"י כולם, מ"מ הא חסר 'מנין' הסנהדרין בפועל, שהרי אפי' דהדין אמת כהרוב כיון דאזלי בתר רובא, מ"מ הרי המיעוט אינם יודעים הדין ואינם מורים כן, וא"כ הרכב בית הדין הנדרש לוקה בחסר. וע"כ, דגזוה"כ הוא דיש להם צירוף וכולם ביחד גומרים את הדין, דמדן רובו ככולו נתהפך המיעוט כהרוב, ונעשה כהרוב ממש. ואומנם אע"פ דליכא חסרון בהמנין דהב"ד, ומכח דין רובו ככולו כאמור, מ"מ הא יש עוד ענין דבעי שיונו הדין לאמיתו, דאף דיש להב"ד המנין הדרוש, אי"ז אלא לענין חיתוך הדין, אבל לענין הכרעת אמיתות של הדין אינו תלוי במנין, ומאחר דיש חולקין נשאר הדין בספק ואין גומרינן את הדין, וע"כ דבנוסף להדין דרובו ככולו, איכא גזוה"כ דאזלינן בתר רוב גם לענין שהרוב מכריע את הספק. והיינו - דבסנהדרין איכא תרי רובי, חדא לענין עצם הדין וביורור אמיתת הדין דאזלי בתר רוב, ועוד לענין המספר של הרכב הב"ד נמי אזלי בתר רוב ומשום הדין דרובו ככולו. ע"כ. (ויל"ע בדברי הידושי הרי"ם בתשובה בחיור"ד סי' ט ד"ה וא"ל).

בזה ניחא קושית המרדכי שהק' דכיון שהדיינים קבועים היאך ילפי' מינייהו דין רוב

[ב] ובהו הובא לתרץ שם בשם הגרנ"ט, קושית המרדכי בחולין סי' תקצג, שהקשה בשם ר' יקר דהא דיינים קבועים הן בלשכת הגזית או בכ"מ, ובקבוע ל"א בתר רוב כדאיתא בכתובות טו, וא"כ היאך ילפי' מינייהו דאזלינן בתר רובא. ולהנ"ל ניחא, דלענין המנין דהב"ד הרי הוא מדן רובו ככולו ולא מדן דאזלי בתר רובא, ובהו ל"ש קבוע, וכמו שחזיתת רוב סימנים דל"ש ביה קבוע. ומשום דדין קבוע ילפי' מוארב לו וקם עליו והתם הוא לענין 'אזלינן בתר רוב' ולא לענין 'רובו ככולו', ולענין עצם הדין וביורור אמיתת הדין, הרי לא הוי הסנהדרין אלא גילוי מילתא בעלמא לברר הדין, וקבוע לא אשכחן אלא היכא דגוף האיסור הוי קבוע, וכדילפי' מוארב לו וכו' פרט לזורק אבן לגו דקיימא התם ישראלים ועכו"ם, דהוי עצם המחוייבים והפטורים, אבל כאן דגוף הדיינים אינם שייכים לזה ל"ש ע"ז קבוע. עיי"ש*.

ג] וכדברי רבינו הגר"ח דמדן רובו ככולו נתהפך המיעוט להיות כהרוב ונעשה כהרוב ממש, כ"מ ד"ז ג"כ בדברי המהרצ"ח בב"ק ריש המניח ע"ד דברי התוס' ד"ה קמ"ל, שכתבו וז"ל: גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי

בקושית המרדכי דהיאך ילפי' מדיינים דין רוב הא קבועים הן

* ובעצם קוי המרדכי, הנה הוא עצמו תירץ, דדוקא במקום ספק כטי' חנויות בזה אמרי' דין קבוע משא"כ בסנהדרין שיודעים מי המזכה ומי המחייב דין הוא שנלך בתר הרוב שהרי ילפי' להו מהא דזרק אבן וכו' והתם אינו מתכוין וכו'. ועוד י"ל דאפי' אי אינתו גופייהו קבועין מ"מ אין עושין מעשה בגופן אלא אחר הדיבור הנפרש מפייהם והוה כבשר הנמצא דאמרי' ביה כל דפריש וכו'. עיי"כ. וכעין תירוץ זה כתב במג"א סימן רצח ס"ק יג עיי"ש. והביאו במהרצ"ח ברכות נג. ועיי"ש במקורותיו. ובשאלת יעבי"ץ ח"א סימן קנו, הקשה דסו"ס ניכר האומרו ואמאי חשיב כבשר הנמצא. ועוד, אפי' תימא דהדיבור חשיב כפריש, מ"מ הנכתב בספר הוי קבוע גמור ואי"א לבטלו. עיי"ש. ועיי' להלן מה שהובא מהגר"י ענגיל בשם חידושי הרי"ם לתרץ קוי המרדכי, דסנהדרין לא חשוב קבוע משום דסנהדרין אינו כשאר רוב של ספק דעלמא, אלא דיש שם ג"כ סברה דרובו ככולו, והיינו דהרוב מכריע את המיעוט מפאת רובו ככולו והוי כאילו אין כאן מיעוט כלל. (ואגב, קושיה זו הובאה גם בס' הכריתות לר' שמשון והוא תני' כתי' א הני"ל. וכן הובא להק' כן בשו"ת מהרי"ק שורש קעא והוא תני' כהתי' ב' הני"ל).

שאינו. ע"כ. וז"ל: דהתם גבי דיינים וכו' היינו דהתורה כתבה לנו ריבוי דכתיב ואם מעיני כל העדה ודרשי במס' הוריות ג ע"ב דקיי"ל רובו ככולו, וכבר כתבתי בחיבורי החילוק בין הלך אחר הרוב ובין הכלל דרובו ככולו, דהלך אחר הרוב היינו שהמיעוט נשאר עדיין, רק שאין דנין אחריו, רק עושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב. "ורובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל, והמועטים מוכרחים ע"פ התורה לומר דעת המרובים היא העיקרית, ודעת עצמם בטלה, וגם המה מסכימים לסברתם של הרוב. ואם נגמר הדין ע"פ הרוב, אין עושין מעשה ע"פ הרוב לבד, רק אחר דעת כולם, מפני דרובו ככולו ונתהפכו המועטין למרובין, ואחר שהגידו המרובין דעתם לא נשאר שום מועטים וכו'". וא"כ ברובא דדיינים אין מוציאים ממון על פי המרובין רק דחשיב מיעוט דידהו כמאן דליתא כיון דהיה רוב שוב המיעוט צריך להודות ולהצדיק דעת המרובים וכו'. ע"כ.

[ואומנם, הגם דמתחילת דבריו משמע דהמועטין מבטלין דעתם להרוב וכו', מ"מ יל"ע מסוף דבריו שתירץ קושית קונטרס הספיקות כלל ו ס"ב, שהקשה דעד כאן שייך המיעוט צריך להתהפך להרוב היינו דוקא בב"ד הגדול, אשר הממרה את פיהם זדונו בחנק, אבל בב"ד של שלשה, דאין כאן זקן ממרא, שוב מאן לימא לן דהמועטים צריכים להודות בסברתם להמרובים, ודלמא אין עושים רק כהמרובים אבל יכולים להשאר בדעתם הראשון].

אמאי בעי ילפותא גם מדיינים נוסף על הילפותא דהגמ' בניר

ד [אכן, יש לתמוה לשיטה זו, אמאי בעי עוד ילפותא לדין רובו ככולו שאינה מוזכרת בש"ס, ולא סגי בהילפותא המפורשת בגמ' נזיר מב הנ"ל. וכן תמהו רבים.

ויש לומר בזה בס"ד, ע"פ דרכו של המהרצ"ח בניזיר שם, שכתב להק' - דמה חילוק יש בין דין 'הלך אחר הרוב' ברובא דאיתא קמן [דילפי' ליה בחולין יא], לנידון דידן גבי 'רובו ככולו'. תיפו"ל לדין רובו ככולו מדין הלך אחר הרוב. וכתב לתרץ וז"ל: אבל האמת דבזה דעושין כרוב ליכא מאן דפליג, דקרא כתוב אחרי רבים להטות, אבל מקרא אינו מוכרח אם המיעוט מוכרח להתהפך להרוב והמיעוט כאילו אינו בעולם ואם נעשה מעשה ברוב כמו כאן שנתגלה ונשארו שתי שערות אמרינן רובו ככולו הוה כאילו גם במיעוט נעשה מעשה הרוב וזה אמת וברור. עכ"ל. והיינו דא"נ הילפותא בניזיר אינה לעצם הדין דרובו ככולו דזה באמת ילפי' מהדין דהלך אחר הרוב אלא החידוש בהילפותא דידן הוא, דאי ילפי' מהלך אחר הרוב לא הוה שמעינן אלא דסגי ברובו גרידא, קמ"ל הילפותא מנזיר דע"י רובו ככולו חשיבנן להמיעוט דנתהפך להיות כהרוב וחשיב דנעשה מעשה בכולו. ע"כ.

וכן ביאר עוד בריש המניח כדברים האלה לחלק בין הכלל ד'הלך אחר הרוב' להכלל ד'רובו ככולו', ד'הלך אחר הרוב היינו שהמיעוט נשאר עדיין רק שאין דנין אחריו רק עושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב, ורובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל". ושילש דבריו בסוגיה דחולין יט ע"א. עיי"ש. ע"כ.

ומעתה י"ל בזה, דהנהגה להלן הבאנו לחקור בגדר הדין, אי הגדר הוא דבאמת סגי מעיקרא ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט כלל, או דילמא דודאי דבעינן לכולו, אלא דכשעשה מעשה ברובו, הרי זה נחשב שעשה כולו ומשום דהרוב מכריע את המיעוט וחשיב שעשה גם מעשה בהמיעוט. ע"כ. ומעתה י"ל דלהכי בעי לתרוויהו, דאי ילפינן רק מנזיר לא הוה שמעינן אלא דסגי ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט לומר שהרוב נותן דין על המיעוט (וכשיטת הגרא"ו בקובץ הערות ועוד וכדלהלן), קמ"ל הילפותא הנוספת מקרא דאחרי רבים להטות דסנהדרין לחדש דבעי לכולו ונתחדש דהרוב מכריע להמיעוט וחשיב דנעשה מעשה בכולו. [ודוקא כן הוא ולא להפך, (היינו דאי ילפינן רק מסנהדרין לא הוה שמעינן אלא דסגי ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט לומר שהרוב נותן דין על המיעוט, קמ"ל הילפותא מנזיר), כיון דהא קיימינן לשיטת החת"ס, והוא ס"ל דילפי' מסנהדרין ליסוד רובו מתוך כולו, וליסוד זה היינו שגם המיעוט כלל. דלהכי בעי כולו לפנינו וכדיבתאר להלן]. (ואולי עוד י"ל, ע"פ השיטות שהבאנו לעיל דס"ל דליכא למילף מהא דנזיר לכל דוכתי, לכן צריך ילפותא אחרת מדיינים למילף מהתם לכל המקומות. אך אומנם נדחה קראנו לה).

לשיטה זו דילפי' דין רב"כ מדיינים נחא הא דאין צורך ברוב הניכר

ה] והנה אולי היה מקום לומר בזה מילתא חדתא, דהנהגה דנו אחרונים גבי שיעור הדס ושחיטת סימנים ועוד, אי בעי רוב הניכר בדוקא או סגי בכ"ש. והובא להלן ס' ג וס' ו. והנה לכ"ע מדאורייתא לא בעי רוב הניכר, דאף להפוסקים דס"ל דבעי רוב הניכר, מ"מ היינו מדרבנן דוקא, דמדאורייתא בכל שהו סגי. יעויין בבאור הגרא"א ובפר"ח יור"ד ס' כא, ובביכורי יעקב ס' תרמח סק"א.

והנהגה לשיטה זו דילפ' דין רובו ככולו נמי מדיינים כהח'ס וסיעתו, הרי יתבאר לן בפשיטות הא דמדא' לא בעי רוב הניכר, שהרי בסנהדרין הרי סגי ברוב של דיין אחד, והיינו דסגי אף באינו ניכר ומשה"כ אינו אלא חומרא דרבנן.

ושו"ר כיוצ"ב להגר"י ענגיל בס' בית האוצר מערכת ביטול ברוב ד"ה והנהגה בפשיטות לפי ענין וכו', שעמד בענין זה גבי ביטול ברוב, ותו"ד דכיון דילפ' דין ביטול ברוב מדיינים, א"כ ע"כ דמוכח כהשיטות דס"ל דאמרי' ביטול ברוב אף במשהו יותר על המיעוט ולא בעי ריבוי של כפל על המיעוט, שהרי בדיינים י"ב מזכין וי"א מחייבין זכאי. [ואף דבהטיה לרעה בעינן יתרון דשניים, מ"מ זה בשביל חסרון והצלה. עי' רש"י סנהדרין לו ע"ב ד"ה לא תטה]. והוסיף שם, דמ"מ מהספרי פר' מסעי פיסקא קס על הפסוק והוא לא אויב לו וכו' מוכח דבעי בסנהדרין גופא ריבוי של כפל. עיי"ש באריכות גדולה מאוד בזה, ומש"כ לפלפל בזה. ומ"מ אף הוא כתב שם דודאי דאין מוכח כדברי הספרי. ע"כ.

צ"ע לשיטות הנ"ל היאך שייך למילף דין רובו ככולו מדיינים נוסף על הלימוד הפשוט המבואר בגמרא

⁶ [ו] הנה ז"ל הבית שערים בתשובה האו"ח סי' קסה: והנה דברי חת"ס תמוהים בעיני, שכתב דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל, אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, והלא רובו ככולו לא ילפינן כלל מסנהדרין מקרא דאחרי רבים להטות, רק ילפינן בנזיר דף מב מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו, הכא הוא עד דאיכא כולו הא בעלמא רובו ככולו. ומדאיצטריך קרא ולא ילפינן מאחרי רבים ע"כ דשני ענינים הם, וא"כ מה ענין רובו ככולו לסנהדרין דשם אינו רובו ככולו רק דאזלינן בתר רוב וצ"ע. עיי"ש מה שפלפל בזה.

עוד צ"ע - אי ילפינן דין רובו ככולו מסנהדרין - א"כ אף שרק רובן מחייבין יחשב שכולן מחייבין ולעולם יהיה פטור

[ז] ועיקר הקושי ע"ד החת"ס וסיעתו - שכ' דדין רובו ככולו נלמד מסנהדרין - מבואר בב"ש שם סי' קסד וז"ל: הנה גוף דברי חת"ס קשין אצלי מש"כ גבי סנהדרין הוא מטעם רובו ככולו, הלא אמרינן בסנהדרין דף יז סנהדרין שראו כולן לחובה פוטרין אותו, וכן פסק הרמב"ם פ"ט מהלכות סנהדרין ה"א, וא"כ ברובן מחייבין א"א לומר דחייב משום רובו ככולו דהרי בכלן מחייבין פטור. ואף דבכולן מחייבין הטעם דפטור כיון דגמירי הלנת דין למיעבד ליה זכותא והנהו תו לא חזי ליה כדאמר רב כהנא שם וזה ל"ש ברובן מחייבין, מ"מ כיון דסוף סוף ככולו פטור ל"ש לומר דרובו מחויב משום רובו ככולו אלא דגוה"כ הוא לדון עפ"י הרוב [ועי' בנזיר דמ"ב דילפינן רובו ככולו מה"ת מדגלי רחמנא גבי נזיר וכו' ואינו כלל מטעם רוב כמו בסנהדרין מאחרי רבים להטות]. עכ"ל. [ומר אחי שליט"א אמר ליישב, דמ"מ עיקר הקפידא על חיתוך הדין כשפסקו כולן לחיוב, ולא במה שהוכרע לכסוף ע"פ ד"ת. וכעין זה אמר לדחות ראית המשנ"ה דלהלן בסמוך ודו"ק].

הוכחה מריש סנהדרין דל"ש לומר ר"כ גבי סנהדרין

[ח] וחיזק את דבריו בהגהות משנת העמרמי להבי"ש שם, וכתב דאף דמדברי הגר"ח הנ"ל מתבאר דלא כהבי"ש (שכתב דל"ש לומר דרובו מחייב משום רובו ככולו אלא דגוה"כ הוא לדון ע"פ רוב גרידא), שהרי מבואר בדבריו להדיא דנהפך המיעוט דהדיינים להיות מן הרוב ממש (ולא דדנים על פי רוב ולא אכפת לן מהמיעוט), מ"מ יש להוכיח מגמ' מפורשת בסנהדרין דף ג ע"ב כד' הבי"ש דלא אמרינן בסנהדרין דהמיעוט נהפך להיות מן הרוב ומתבטל. והכי איתא התם, ת"ר דיני ממונות בשלשה רבי אומר בחמשה כדי שיגמר הדין בשלשה וכו', מגדף בה רבי אבוהו אלא מעתה תהא סנהדרי גדולה צריכה מאה וארבעים ואחד כדי שיגמר הדין בשלשה ועשרים ותהא סנהדרי קטנה צריכה ארבעים וחמשה כדי שיגמר הדין בשלשה ועשרים, אלא אספה לי שבעים איש אמר רחמנא משעת אסיפה שבעים, ושפטו העדה והצילו העדה נמי משעת שפיטת העדה, הכ"נ ונקרב בעה"ב אל האלקים משעת קריבה שלשה ע"כ. ועיין רש"י ד"ה ושפטו ותוס' ד"ה מסנהדרי. מבואר עכ"פ להדיא מדברי רבי אבוהו דלא בעינן סנהדרין של כ"ג או שבעים רק משעת שפיטת העדה היינו בהתחלת דין אבל בגמר דין הכ"נ דגוה"כ הוא דנחתך ע"פ הרוב ולא ע"פ המיעוט. וע"ע בדבריו בשו"ת משנ"ה חלק טז סימן כה שהוסיף וביאר יותר בזה.

דבר זה אי ילפי' רובו ככולו מסנהדרין תלוי אי המיעוט דסנהדרין מתבטל כמאן דליתא או שהמיעוט נהפך להיות כהרוב

[ט] ועוד הוסיף בזה מהט"ז או"ח סי' תרלב סק"ג שכתב להדיא כן ע"ד הלבוש שכ' וז"ל: ...בטל הוא אצל הסכך הכשר כדין כל איסור המתבטל בהיתר שנעשה האיסור היתר אבל ק"ל הא לא אמרי' כן אלא בשאין מכירין אותו וכאן מכירין אותו וצ"ע ואפשר שגם זה הלמ"מ הוא והכי אגמרי' א"נ מן התור' אפי' במכיר האיסור בטל ברוב דהא

ד. בגדר דין רובו ככולו - י"א דהנידון על כולו ולא על רובו בלבד, והחידוש הוא דכשעשה מעשה ברובו נחשב שעשה מעשה בכולו. וי"א דאין הנידון אלא על רובו בלבד ואין התייחסות כלל למיעוט⁸.

מסנהדרין ילפינן דבטל ברוב ושם ידעו מי המזכה ומי המחייב ואפ"ה אמרה תורה זיל בתר רובא ובאיסורין צריך להשליך האיסור היינו מדרבנן ובסוכה של מצוה אוקמה אדאורייתא עכ"ל. וכתב עליו הט"ז וז"ל: "דבר זה אינו ראוי להיכתב ולומר דמן התורה אפי' במכיר האיסור א"צ להשליך אותו, ח"ו לומר כן דבהדיא כתבו התוס' בפ' ג"ה דף צ"ה ד"ה ספיקו אסור כו' והא דקי"ל דמן התורה חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור כו' עכ"ל. ומ"ש ראייה מסנהדרין זה לא פגע ולא נגע דהתם לאו מטעם תערובות אמרי' זיל בתר רוב אלא דהתורה בטלה דעת המיעוט ול"ש שם שהמיעוט נהפך לרוב כמו שאתה אומר בתערובות שהאיסור נהפך להיתר וה"נ בסוכה וכו'. עכ"ל. הנה כתב מפורש דבסנהדרין ל"ש שהמיעוט נהפך לרוב אלא דהתורה בטלה דעת המיעוט וזה ראייה לדברי הבי"ש דאין הכרעה על המיעוט. ע"כ מדבריו. [וחזר ע"ד בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' לט וביאר יותר כיעוי"ש].

ובעצם ענין זה אי אמרי' דהמיעוט דיינים נהפכים להיות חלק מהרוב ממש, או דאמרי' דהמיעוט דיינים כמי שאינם, והיינו דננים ע"פ הרוב ולא איכפת לן כלל מהמיעוט. הנה יעויין בזה להלן בקונטרס ארחות ימים בענין ביטול ברוב שהבאנו בזה דעות לכאן ולכאן. ושם נתבאר בארוכה. ומ"מ נתבאר שם דאינו מוכרע כד' הט"ז דהיינו ענין ביטול דעות.

⁷ **בס'** ירחי כלה פוניבו' סוכה ח"א עמ' מז, ביאר הגראי"ל שטיינמן שליט"א, הא דלא ילפי' רובו ככולו מסנהדרין, ומשום דדין רובו ככולו אינו מתקיים אלא במקום שאין שיעור להדבר, כמו גילוח שער נזיר, דאין שיעור למספר השערות שצריך לגלח. ורק באופן כזה דאין שיעור להדבר, בזה חשבינן כאילו הרוב היה הכל. וכמו"כ גבי יצא רוב עובר או רוב אבר, להצד דגם בזה מהני רוב, כיון שאין שיעור להעובר או לאבר, בזה שייך לומר רובו ככולו, והיינו דחשבינן להרוב כאילו הוא הכל. אבל בב"ד הא איכא שיעור של ג' דיינים או כג', ודומה הדבר להא דא"א לומר על רוב כזית דהוי כזית שלמה, כיון דבעי שיעור מסוים. ומשה"כ כיון דדין רוב"כ היינו דחשיב להרוב כאילו היה הכל, לפיכך א"א לבוא בסנהדרין מצד דין רובו ככולו, כיון דלא סגי בפחות ממנין הדיינים, וע"כ צריך לבא דין ביטול ברוב. (ויעוי"ש שיישב הדברים הללו עם ד' הגמ' בהוריות דף ג' דאמרי' התם מאה שישבו להורות אינם חייבים עד שיעורו כולם וכו', ומסקינן התם דאע"ג דכתיב 'כל', מ"מ מהני רובו ככולו. יעוי"ש מש"כ ביישוב הדברים). ויעוי"ש שביאר עוד באו"א הא דל"ש ללמוד רובו ככולו מסנהדרין.

ובענין המקור לדין רוב"כ, הנה מצאנו בכמה מקומות בתורה שנרמז דין זה. במדרש שכל טוב בראשית פרק לה עה"פ 'אשר יולד לו בפדן ארם' איתא: מכאן שרובו ככולו, שהרי בנימין לא נולד אלא בדרך, ולכך חסר ו' ילד, שייחד כולן כילד אחד. ע"כ.

והא"ה הביאו ל"ס בנין אריאל פ' קרח שדרש בזה מקרא "כי כל העדה כלם קדושים" לדין רובו ככולו [עי' בס' גליוני הש"ס להגר"י ענגיל בנזיר שם, ובשו"ת בית אבי ח"ב סי' א, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג אה"ע סימן רסה ד"ה ומלשון זה. ועוד. ובשו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סי' צה שהביא כן מספר חוט המשולש פ' קרח]. והיינו דמשה"כ בעי תרתי, גם לשון 'כולם' וגם 'כל', דאי בחדא הו"א דהיינו רובו, שהרי רובו ככולו, קמ"ל מאידך דהיינו כולו. וע"ד שכ' הט"ז או"ח סי' תקפב דע"כ אומרים 'מלוך על כל העולם כולו' שהוא כפל לשון, כדי שלא נאמר דרובו ככולו. וכ"כ הט"ז או"ח סי' שפ סק"א.

עוד נרמז בשמות פרק ט גבי מכת דבר וימת 'כל' מקנה מצרים. אע"פ דלאו"ד כולו ממש, שהרי הכתוב מעיד שם בפ"ט - שלח העז את מקנך וכו', והינו שלא מתו כולם. והיינו דכל דכתיב היינו רובו. כ"כ רבינו בהיי שם. וכ"כ האבן עזרא [והוסיף, דכן תמצא בברד את כל עשב השדה (שמות ט כה) דהיינו רובו בלבד, שהרי במכת הארבה כתיב ואכל את יתר הפליטה (שמות י ה)]. ע"כ. (ואומנם נאמרו בזה יישובים אחרים יעויין להלן סי' ו).

עוד ציין בגליוני הש"ס שם, דיש מקור מפורש להך דרובו ככולו ברד"ק מלכים ב פרק יב פי"ח. והכי איתא התם, וישם חזאל פניו לעלות לירושלם - ולא עלה כי יהואש לקח קדשי בית ה' הכסף והזהב הנמצא באוצרות בית ה'. ואע"פ שאמר [א"ה. בקרא דלהלן בסמוך 'ויקח יהואש וכו' ואת כל הזהב הנמצא באוצרות בית ה' וישלח לחזאל מלך ארם ויעל מעל ירושלים] 'כל הזהב' לא ר"ל כלו אלא רובו שהרי בימי אמציה בנו לקח יהואש מלך ישראל הכסף והזהב הנמצאים בבית ה' ובאוצרות המלך אלא הרוב לקח ושלח לחזאל. ע"כ. וע"ע להלן סימן ו עוד רמזים בזה}.

בגדר דין רובו ככולו

⁸ **בחקירה** זו - אי הגדר הוא דודאי דבעינן לכולו, אלא דנתחדש בדין רובו ככולו דכשעשה רובו הרי זה נחשב שעשה כולו, ומשום דהרוב נותן דין המיעוט וחשיב שעשה גם מעשה בהמיעוט. א"ד דבאמת סגי מעיקרא ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט כלל, - האריכו האח. ונפ"מ טובא מזה כגון אי בעי רובו מתוך כולו בדוקא אם לאו, וכן גבי פסול שהיה במיעוט בתרא. ועוד נפ"מ יתבאר להלן בס"ד בתוך הדברים. [ובשו"ת דברי יציב האו"ח סי' כג וז"ל: ובגוף הדבר דרובו ככולו "נסתבכתי בגדרו" וכו', אי גדר רובו ככולו דגם המיעוט כאילו נעשה, או דסגי בהרוב ולא איכפת לן המיעוט, "ויש בזה ראיות לכאן ולכאן". ע"כ].

השיטות דס"ל דהנידון על כולו ולא רק על הרוב:

והנה בהשקפה ראשונה מסברה נראה, דהגדר הוא דע"י הרוב חשוב כנעשה בכולו. דאי נימא דהגדר הוא דמספיק ברובו, א"כ למה נתנה התורה שיעור מסוים, וע"כ לומר דהרוב מכריע על המיעוט ושפיר מתקיים השיעור לפנינו. ונתחדש דאף דאיכא שיעור מ"מ התורה גלתה דמעשה ברוב השיעור סגי, ודמי לדין ביטול ברוב שהמיעוט נקרא ע"ש הרוב [היינו לחלק מהראשונים. שהרי נח' רש"י ותוס' בזבחים עח ע"א אי המיעוט מצטרף להשלים שיעור הרוב. וע"ע בס' בית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות ו. וע"ע להלן בזה] וה"נ המיעוט נקרא ע"ש הרוב דכיון שעשה מעשה ברובו חשוב שנעשה מעשה בהכל. וכצד זה כן מוכח מכמה מקומות [וחלק מהראיות דלהלן בסמוך נכתבו בסימנים הבאים בפירוט ובהרחבה וכאן נכתב בקצרה הנוגע להענין]:

הוכחת הקה"י מסוגיה דעירובין כג ע"ב

א. בקה"י (עירובין סי' ט) כתב להוכיח מסוגיה דעירובין כג ע"ב, דהגדר הוא דלעולם בעי לכולו אלא דנתחדש דהרוב נותן דין על המיעוט להחשב כהרוב. והכי איתא התם, קרפף שהוא יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור וכו'. וברש"י ד"ה נזרע רובו, בזרעונים ביטל דירתו, בזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה גינה ואסור לטלטל אף בשאינו נזרע דבטיל ליה לגבי רובא וכו'. ע"כ. ואיתא שם בהמשך, 'כמאן כר"ש וכו' לר"ש נמי כיון דנזרע רובו ההוא מיעוטא בטיל ליה לגבי רובא [וברש"י בטיל לגבי רובה - והוי כאילו נזרע כולו] והו"ל קרפף יותר מבס"א ואסור. ע"כ. ומחמת קושיה זו חזרה בה הגמ' עיי"ש, הרי דמבואר דהמיעוט הבלתי זרוע משלים להרוב דהא אמרי' דהמיעוט שאינו זרוע נחשב כזרוע וע"י זה נחשב הקרפף שהוא זרוע יותר מב"ס. ומבואר להדיא דאין הנידון על הרוב אלא על כולו ומשלים המיעוט להשיעור של הרוב.

וכונת הגמ' שם היא לענין דין רובו ככולו, ולא לדין 'הולכים אחר הרוב' או 'ביטול ברוב', דהא המיעוט ניכר בפ"ע וכל כה"ג דהמיעוט ניכר ל"ש כלל לדון דין ביטול ברוב, אלא כאמור מדין 'רובו ככולו' כשחזית סימנים וכעומד מרובה על הפרוץ וכדו' דילפי' ליה מנזיר הנ"ל, וא"כ שפיר חזינן דבדין רובו ככולו אמרי' שהמיעוט משלים להרוב. והיינו משום דבעי לכולו אלא דנתחדש דסגי ברובו משום דהרוב נותן דין על המיעוט. [ומכח זה כתב דאין להוכיח מהאי סוגיה כלל לשיטת רש"י בזבחים עח א וסיעתו דהמיעוט המתבטל ברוב נהפך להיות כהרוב לכל דיניו ומשלים את השיעור של הרוב, ודלא כהתוס' שם דאין המיעוט מצטרף להרוב להשלימו, [ועי' או"ש פט"ו ממאכא"ס ה"י שהאריך בזה והביא בזה ח' הפוסקים. ולהלן דיברנו מזה קצת] דהא מבואר בהאי סוגיה דהרוב נותן דין על המיעוט. ומשום דאין הנידון מדין ביטול ברוב אלא מדין רובו ככולו ול"ד. (והוסיף שם עוד דא"ל דאכתי היכא דדיינינן ליה מדין ביטול ברוב בעלמא אמאי לכה"פ אין המיעוט נהפך לקבל מעלת הרוב מדין רובו ככולו שהמיעוט משלים לשיעור. ל"ק כלל דל"ש לדון דין רובו ככולו בהדדי וכנ"ל - דדין רובו ככולו אינו אלא כשהמיעוט והרוב הם דבר אחד אבל בדברים נפרדים ל"ש דין רובו ככולו. וציינן למש"כ בסוכה סי' א הובא להלן בארוכה. ע"כ מדבריו.

מו"מ בדברי הקה"י דלבאו' הסוגיה דהתם לא מיירי מדין רובו ככולו

ב. ואומנם במש"כ לבאר דברי הגמ' בעירובין שם דהיינו מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב וכו', הנה ראיתי להגר"י ענגיל (בעל האתון דאורייתא) בס' בית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות א, שדן בענין הנ"ל אי המיעוט המתבטל משלים לשיעור וכו', ומתחילה רצה להוכיח מהגמ' עירובין הנ"ל דמוכח דמשלים להשיעור, אלא דחה דהתם אינו כדן ביטול בעלמא דהא ניכר הזרוע והשאינו זרוע אלא הוא כענין ביטול החשיבות, ועוד כתב לדחות באו"א כיעוי"ש. ומ"מ מתבאר מדבריו דלא כמש"כ רבינו הקה"י בפשיטות דהסוגיה דהתם מיירי מדין רובו ככולו.

עוד ראיתי בס' נפש חיה סי' ג, שהביא דברי הרב השואל שהבין ג"כ מהאי סוגיה דהיינו ענין ביטול ברוב, ומכח זה בא לפשוט לנידון הנ"ל דהמיעוט משלים להשיעור. וע"ז השיב לו שם באו"א, דודאי דל"ש לומר בהאי סוגיה דהיינו

ענין דביטול ברוב שהרי המיעוט ניכר וכו"ל, אלא שם הסברה היא כיון דנזרע רובו, אף המיעוט ל"ה הוקף לדירה, דהעיקר תלוי בהמחיצות אם המחיצות המה מוקפים לדירה מותר ואם לאו אסור, וכיון שיש בתוך המחיצות רוב שאינו ראוי לדירה, הוי כאילו המחיצות הם עבורם. עיי"ש. והיינו מצד סברה אחרית, ואין לזה ענין כלל הן לביטול ברוב והן לרובו ככולו.*

הוכחת המהרצ"ח להדיא מייתור הילפותא

ג. הנה הבאנו לעיל דברי המהרצ"ח בנוזר, שהקשה דתיפו"ל לדין רובו ככולו מדין הלך אחר הרוב. ותיירץ דאי ילפי' מהלך אחר הרוב ה"א דסגי ברובו גרידא, קמ"ל הילפותא מנזיר דע"י רובו ככולו חשבינן להמיעוט דנתהפך להיות כהרוב וחשיב דנעשה מעשה בכולו. ע"כ. והיינו דכל הילפותא ברובו ככולו אינה לעצם הדין דרובו ככולו, דזה הוי ילפי' מהדין דהלך אחר הרוב אלא החידוש בהילפותא דידן הוא לומר דע"י רובו ככולו חשבינן להמיעוט דנתהפך להיות כהרוב וחשיב דנעשה מעשה בכולו. והיינו דמייתורא דילפותא לכא' מוכח כצד זה.*

* **ובעצם** משי"כ לדחות דאינו ענין לדין ביטול ברוב, הנה יש להוסיף בזה עוד, דהדבר תלוי בנידון אי מהני דין ביטול ברוב בקרקע ובמחזור לקרקע, ויעויין להמרחשת שם אות י' שהביא מהאחרונים, דלא שייך ביטול ברוב בקרקע ובמחזור לקרקע וכמו שכתב רש"י בגיטין נד ע"ב ד"ה הר"ז לא ילקט דקרקע אינה בטלה וכמו שהביא החו"ד ביו"ד סי' ק"י סק"ו. ובהמשך הדברים דן בדברי החו"ד. עיי"ש. והביא עוד מהגמ' בב"מ כב ע"ב באגא דארעא דיתמי לא מחזקינן ופירש"י אין עלינו להחזיק כל הבקעה בחזקת קרקע של יתומים ולאסור כל התמרים משום ספק קרקע של יתומים, אלא הולכין אחר הרוב יעו"ש, הרי דגם בקרקע אזלינן בתר רובא, אלא שיש לדחות דשם עסקינן לענין התמרים והתמרים הא פירשו. עוד הביא להתוסי' ב"ק קב ד"ה ה"ג שכתבו, וא"ת לרי' יוסי היאך מותרים עצים בא"י וכו' וי"ל דבטלי בעצם דשאר שנים. ע"כ. ומוכח לכאורה מזה דגם מחובר בטל ברוב. ע"כ. ולהשיטות דס"ל דליכא דין ביטול ברוב בקרקע א"ש דדיינינן דוקא דין רובו ככולו.

** **ואומנם** יש לכא' להעיר דמעיקרא לא קשיא כלל. ומריש אצינן דקושיה זו דתיפו"ל לדין רובו ככולו מדין הלך אחר הרוב, הק' ג"כ הרב השואל בשו"ת בנין ציון הני"ל [הרה"ג גבריאל אדלער הכהן גאב"ד דאבערדארף] דמאי "זאת אומרת" דקאמר ר' אחא דהיינו דמכאן ילפי' לדין רובו ככולו, הלא כבר ילפי' כן ממאי דכתב רחמנא בהדיא אחרי רבים להטות, והכא הוי רובא דאיתא קמן כיון דאיכא רוב שערות לפנינו, [ואין לומר דשתי שערות הוי קבוע דא"כ אמאי הוי רובא מדאורייתא דהא קבוע הוי כמחצה ע"מ אלא ע"כ דלא הוי קבוע וקיימא כיון דנתערבו בהדי אחרניהו ואינן נכרין במקומן כ"א לאחר גלוח שאר שערות]. ורצה לחלק דלכא' י"ל דמן אחרי רבים להטות לחודא לא מוכח דאזלינן בתר רובא כ"א בהדי 'דעות' דסנהדרין דבטלה דעתו וכמשי"כ תוס' ריש המניח וז"ל דדיינינן הולכין אחר הרוב דחשיב מיעוט כמי שאינו דבטלה דעתו. [ובזה רצה לתרץ קושית הפרי מגדים ריש הלכות תערובת על ד' רש"י דכ' דביטול ברוב באיסור שנתערב בהיתר מן אחרי רבים להטות ילפי'. דלכא' הא לא דמי לסנהדרין ע"ש שהניח בקושי'. ואומנם לפ"ז ניחא דמוכח מילפותא דידן דנזיר דאפילו באיסור בעין בטל אמנם לרש"י דלא מחלק בזה כדמוכח מסוג' דחולין אכתי קשיא וכו'. ועי' ר"ל כמו שהבאנו מדבריו לעיל דצ"ל דר' אחא בדר"א חדית לן דבכל מצוות עשה הכתובה בתורה כיון דנעשה רובא הוי ככולא כגון שחיטה דקמלי"ן רובא ככולו ותוס' כ' ריש פ"ב דחולין דהוי הלל"מ מן כאשר צויתך ורב אחא חדית לן דהוי מדאורייתא וכגון רוב ציצין המעבדין את המילה כיון דרובא מל ופרעו הוי ככולו, ומן אחרי רבים להטות לא מוכח כ"א בסנהדרין או בביטול איסור ברובא דאיתא קמן ורב ד"א קמלי"ן דאפילו עשה קיים ברובו וצ"ע]. ע"כ.

מו"מ בד' המהרצ"ח שהקשה דתיפו"ל לדין רובו ככולו מ'הלך אחר הרוב' דלכא' גריהם שונה ול"ש מעיקרא לדמותם

ותש מקום קצת לפלפל בעצם קושייתם דתיפו"ל לדין רובו ככולו מדין דהלך אחר הרוב. דלכא' יש להשיב ע"ז מעיקרא דלא דמי, ויחלה יש להקדים דברי השטמ"ק ב"מ דף ו ע"ב, בקושית תוס' שם ד"ה קפץ אחד מן המנויים לתוכן כולן פטורין, וז"ל: וא"ת אותו הקופץ יבטל ברוב ויהיו כולן חייבין לעשר וכו' ועי"ל כיון דחזינן דאפילו היכא דיכול לעשר ממה נפשך פטור משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק ואפי' כי אמרי' כל דפריש מרובא פריש עשירי ספק מיקרי אלא שהתורה התיירה ספק זה באיסורין דכתיב אחרי רבים להטות ונהפך האיסור להיתר ע"י בטול ברוב, אבל הכא לעולם לא נפיק מכלל ספק עשירי עכ"ל. הרי דמבואר דדין ביטול ברוב הוא כדון הלך אחר הרוב (כל דפריש). ועי' להקובץ שיעורים בקובץ שמועות חולין אות מג, ש"כ בדעת השי"מ דדין ביטול ברוב' ודין 'הלך אחר הרוב' תלויין זב"ז, דתרווייהו מחד קרא נפקי מאחרי רבים להטות ומשי"ה לגבי מעשר דלא אזלינן בתר רובא אף דין ביטול ברוב ליכא. עיי"ש. וחזר ע"ד בקובץ ביאורים בהערות על השי"ש אות כא בסוגריים, וז"ל: אלא שמדברי השי"מ בפ"ק ד"ב אינו נראה כן, שתיירץ שם על קושית התוס' לענין מעשר בהמה דליבטל ברובא, דכיון דכתיב עשירי ודאי ולא עשירי ספק לא מהני ביה רובא דאיתא קמן. והוא תמוה מאד, דהא קושית התוס' היא שנתבטל ברוב, ולא מטעם כל דפריש שביאר פריש, וא"כ מה הועיל בתירוצו דרוב אינו אלא ספק, אבל ביטול הוא ודאי, דהא ע"י ביטול האיסור מתהפך להיתר. וצ"ל בכונתה דלא מהני דין ביטול אלא בדבר דמהני ביה רובא, אבל במעשר כיון דלא מהני ביה הך דינא דכל דפריש מרובא פריש אינו מועיל גם דין ביטול. עכ"ל. וכ"כ להדיא בנפש חיה הני"ל בדעת השטמ"ק דביטול ברוב לא דמי לענין דאזלי בתר רובא.

[**ואולי** היה מקום לומר עוד כן דענין אחד הם, דהנה בגמ' לא מוזכר דילפי' מקרא דאחרי רבים להטות אלא לענין הלך אחר הרוב וכדאיתא בחולין יא א, אבל דין ביטול ברוב דילפי' ליה נמי מקרא דאחרי רבים להטות לא מוזכר בש"ס אלא בראשונים וכדלהלן. והנה בשלמא אי ענין אחד הוא, משה"כ לא טרחה הגמ' להביא האי ילפותא אלא גבי דין אחד מהם דה"ה לאידך, אבל אי הוא גדר שונה א"כ היה לגמ' להביא גבי ביטול ברוב נמי דילפי' מאחרי רבים להטות, וע"כ מדלא הביאה הגמ' האי ילפותא אלא גבי דין הלך אחר הרוב ע"כ דענין אחד הוא. וי"ל. {שוב ראיתי לאחר כותבי כ"ז שזכיתי לכוון להערת מ"ר מרן רה"י שליט"א בקונטרס יותלמודו בידו' (כתובות - תשס"ט) בענין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי (עמ' נה), יעוי"ש שהק' ע"ד הראשונים הני"ל כעני"ז דבגמ' לא מוזכר כלל דביטול ברוב נלמד מקרא דאחרי רבים להטות, והוסיף עוד להק', דדוקא בענין כל דפריש בזה הוי דילפי' דאזלי בתר רוב מקרא דאחרי רבים להטות, כיון דבלא קרא הוי ספק איסור, אך בתערובת, הרי בלא קרא קאכיל ודאי איסור. ע"כ. ועי"ש שביאר ע"כ דענין דברי הר"ן על הר"ף עבודה זרה יז ע"ב בהא דקיי"ל כר"מ דחייש למיעוטא ולכן קטן וקטנה אינן חולצין ולא מייבמין שמא ימצאו סריס או איילוני, וז"ל: "אלמא דברובא דאיתיה קמן אפילו ר"מ מודה ביה וטעמא דמילתא שכיון שהוא רוב וידוע לפנינו הרי הוא חשוב לבטל את המיעוט ולעשותו כמי שאינו". והיינו דגדר רובא דאיתא קמן, בהנהגת האדם הוא מתעלם ומחשיב את המיעוט כמי שאינו. וכן בשר הנמצא בשוק, הרי בהנהגת האדם נחשב כאילו חנויות העיר כשרות, ומתעלם מהחנות המוכרת בגילה. וא"כ, הרי זה אותו גדר של ביטול ברוב, הרוב קובע את הנהגת האדם עם התערובת, ולא המיעוט. ולפ"ז, לק"מ, ומשום דגדר 'ביטול ברוב' ו'הולכין אחר הרוב' - חד הוא. (ועי"ש עוד שביאר בזה ד' התוספות בחולין צה ע"א ד"ה ספקו אסור וז"ל: דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. והא דקיי"ל מדאורייתא חד בתרי בטיל, היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור, אבל הכא ידוע האיסור בדוכתיה. והיינו דתוס' נקטו דההלכה של 'קבוע' מתנגדת לדין ביטול ברוב, וע"י הקשו. וצ"ע - מנא להו,

לפי דרכינו הנ"ל בביאור הילפותא לדין רוי"כ מדיינים מוכח כן

ויש להוסיף עוד [אף אי נדחה ד' המהרצ"ח כנ"ל בהערה], דהנה כתבנו לעיל לבאר על הדרך הזאת (שכ' המהרצ"ח), ד' האח' שכתבו ללמוד מדיינים דלכא' הא כבר ילפי' מגילוח שער נזיר וכו'. וביארנו עזה"ד דאי ילפינן רק מקרא דנזיר, לא הוה שמעינן אלא דסגי ברובו גרידא ולא אכפת לן מהמיעוט לומר שהרוב נותן דין על המיעוט, קמ"ל ילפותא דרובו ככולו מסנהדרין לחדש דבעי לכולו, ונתחדש דהרוב מכריע להמיעוט וחשיב דנעשה מעשה ככולו. ואם כנים אנו א"כ זה עוד הוכחה להצד בחקירה דהרוב נותן דין על המיעוט.

ד' הגר"י ענגיל בשם החידושי הרי"ם כעין ד' המהרצ"ח דרובו ככולו אליהם טפי מהלך אחר הרוב לחדש דהנידון על כולו

ד. **ויש** להוסיף בזה מהגר"י ענגיל בגליוני הש"ס כתובות טו א, שהביא החילוק הנ"ל - בין הכלל דהלך אחר הרוב להכלל דרובו ככולו. ד'הלך אחר הרוב' ענינו שהמיעוט נשאר עדיין, רק שאין דנין אחריו אלא דעושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב. ו'רובו ככולו' היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל - בשם החידושי הרי"ם חיו"ד סי' ט לחלק בין דין רובו ככולו להלך אחר הרוב. ועיקר ד' החידושי הרי"ם לתרץ בזה קו' המרדכי בחולין סי' תקצד, שהקשה דהיאך אזלי' בתר רוב בסנהדרין מקרא דאחרי רבים להטות, והרי הם קבועין בלשכת הגזית או בכ"מ, ובקבוע ל"א בתר רוב וכדאיתא בכתובות שם דכל קבוע כמחצ"מ. ולהאמור א"ש, ומשום דסנהדרין אינו כשאר רוב של ספק דעלמא דאזלי' בתר רובא דאמר'י ביה קבוע, אלא דיש שם ג"כ סברה דרובו ככולו, היינו דכיון דצריכינן כל הב"ד לפסוק ולחתוך הדין יחד, א"כ הרוב מכריע את המיעוט מפתא רובו ככולו, וא"כ ל"ש כלל קבוע שהרי אין כאן מיעוט כלל.

כ"מ בדעת המאירי ביומא פג דהרוב מכריע להמיעוט

והוסיף בגליוני הש"ס בשם המאירי שכבר רמז לחילוק זה בקצרה ביומא פג א, גבי מאכילין את החולה על פי בקיאתו. ומסקנת הגמ' דהחידוש הוא דמאירי אפ'י בכה"ג דאיכא ב' מומחין שאומרים דצריך להאכילו ומנגד איכא תרי אחרי האומרים שא"צ ומצטרף אליהם החולה, דאפה"כ דאיכא רוב שאומרים דלא מאכילין אותו אפה"כ מאכילין אותו. ושאלה הגמ' דלכא' אכתי איזה חידוש יש בזה האמר רב ספרא תרי כמאה ומאה כתרי, והיינו דמ"ל תרי ומה לי תלתא אותו כה יש לשניהם. ות' - דהני מילי לענין עדות אין כה לג' יותר מב' אבל לענין אומדנא - בתר דעות אזלינן, וקמ"ל דהני מילי לענין אומדנא דממונא אבל הכא - ספק נפשות הוא. ע"כ. והקשה ע"ז המאירי שם, דא"כ הוא דבנפשות לא אזלי' בתר רובא, א"כ היאך במנין סנהדרין הולכים אחר הרוב בדיני נפשות. ותירץ וז"ל: אין הענין אלא בדבר שצריך מנין מתחילתו להיות הרוב נידון ככולו. עכ"ל. וביאר הגר"י ענגיל בכוונתו, דשאני סנהדרין מנידון הסוגיה שם, כיון דבסנהדרין ישנו מנין מסוים בדוקא ולא סגי ברוב כל שהוא, ומשא"כ במומחין אין מנין מסוים. וממילא בסנהדרין י"ל כיון דבעי מנין א"כ אמר'י רובו ככולו היינו שהרוב מכריע למיעוט להיות כמותו וא"כ אין כאן מיעוט כלל. אבל גבי רופאין מומחין דיומא דג' אומרינן א"צ וב' אומרינן צריך, א"א לומר

הרי דין זה הינו בהלכה של 'הלך אחר הרוב' היינו כל דפריש. ואולם, להאמור, דגדר ביטול ברוב והלך אחר הרוב חד הם, היינו דהמיעוט כמי שאינו. א"כ, בתרווייהו שרשי יסוד הקבוע הוא מיעוט שא"א להתעלם ממנו). אלא, דלא אמנע מלציין, דמה שנתבאר כעת בגדר ביטול ברוב והלך אחר הרוב, דענינם היינו דהמיעוט כמי שאינו וכו'. הנה יעויין להלן בקונטרס ארחות ימים בענין ביטול ברוב בזה.}}

ומעשה י"ל דהנה דין 'ביטול ברוב' לא דמי כלל לדין 'רובו ככולו' הן בילפותא והן בגדר הדברים ע"י להלן סימן ב'. וא"כ היאך שייך מעיקרא למילף לדין רובו ככולו מדין הלך אחר הרוב, הא כאמור אי ננקוט דין הלך אחר הרוב ודין רובו ככולו דין אחד להם א"כ כמו דלא שייך לקשר בין דין רובו ככולו לדין לביטול ברוב וכנ"ל מהקה"י, א"כ גם דין הלך אחר הרוב ל"ש כלל לדין רובו ככולו.

דין 'ביטול ברוב' ו'הלך אחר הרוב' שונים בגדריהם

ואומנם יעויין להשערי יושר שער ג' פרק ד' דהגם שהבין מתחילה בדעת השטמ"ק בשם הרא"ש הנ"ל דדין 'ביטול ברוב' ו'הלך אחר הרוב' חד ענין הוא, והביא עוד מהמרדכי פ' הזרוע דגם מדבריו מוכח כן. מ"מ הוא גופיה ס"ל דתרי דינים נפרדים הם, וביטול ברוב ענינו שהופך את האיסור להיתר, והלך אחר הרוב הוא דין הנהגה גרידא ולא היתר במציאות, ואף כתב להסב דברי השטמ"ק והמורדכי כן ודלא כפשטות דבריהם. עיי"ש בארוכה. ויעויין עוד להמרחשת ח"א סי' לו ענף ו אות ח דמשמע מדבריו ג"כ דהם ב' ענינים שונים והיו לאחדים עיי"ש.

ויש להוסיף מדברי הגר"א"ו בקובץ שיעורים קונטרס דברי סופרים סי' ה אות לב וז"ל: ...דהמיעוט כמי שאינו גבי דינים אינו דומה להך דהמיעוט כמי שאינו גבי תערובות. דבתערובות הוא דין בפני עצמו שהמיעוט מתבטל ברוב ואינו מטעם הלך אחר הרוב דהא מותר לאכול כל התערובות, ואילו מטעם הלך אחר הרוב היה צריך לשייר שנים האחרונים כמבואר ברא"ש פ' אותו ואת בנו עיי"ש. וכן בסוגיא דפי התערובות בזבחים אהא דנתן התם אפילו אחד באלף ימותו כולן פריך בגמ' דליבטל ברובא ומשני דבעי"ח חשיבי ולא בטלי והדר פריך וליזל בתר רובא ומשני גזירה משום קבוע. ומבואר להדיא דדין ביטול ודינא דהלך אחר הרוב הם שני דברים נפרדים. וכן מוכח עוד בבכורות דכ"ג בהא דמחלק שם בין מגע למשא וכו'. עכ"ל.

המיעוט נתהפך להיות כהרוב כיון דהתם אין צריך מנין של ה' שתאמר רובו ככולו להיות המיעוט כהרוב, וא"כ הם רק שלשה האומרים א"צ וב' אומרים צריך וע"כ שפיר לא אזלינן בתר השלושה.

ומ"מ הנה מתבאר לן בדברי המאירי (ובביאור הגליוני הש"ס), בגדר רובו ככולו, דהיינו דבעי לכולו, אלא דנתחדש דסגי ברובו, ומשום דהרוב נותן דין על המיעוט. ומשה"כ דיינים לא דמי למומחין דלא סגי בהו ברוב וכנ"ל. [וכמו"כ אי כנים אנו בדברינו ע"ד המהרצ"ח לבאר ד' האח' גבי הילפותא דדיינים וכנ"ל, א"כ גם מזה מוכח דהרוב נותן דין על המיעוט].

כ"מ מיסוד החת"ס דבעינן רובו מתוך כולו

ה. עוד יש להוכיח דהגדר הוא דבעי לכולו, אלא דנתחדש דהרוב נותן דין על המיעוט וחשיב דנעשה כולו, מהיסודות שכתבו האח' בהאי דינא דרובו ככולו, ונתבארו להלן ס"ג. ומתחילה נביא מהיסוד שכ' רבינו החת"ס באו"ח סי' קמ, דבעי ל'רובו מתוך כולו' בדוקא, כרוב דיינים דבעי שכולם יהיו לפנינו אף דסגי רק ברוב, וכן ברוב רביעית אף דסגי רק ברוב, אפה"כ בעי דכל הרביעית תהיה לפנינו, וכיוצא בזה בשאר מילי. ולהלן סי' ג ס"ב הארכנו בזה בס"ד. והבאנו דכבר קדמוהו ביסוד זה הרשב"א והמהרי"ט ועוד. ועוד הבאנו משו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ד אות ג שכ' דבדין זה כבר נחלקו בגמ' חולין יח ע"ב בהסוגיה דהשוחט מתוך הטבעת הגדולה. ומתבאר לן דהגדר הוא דהרוב מכריע את המיעוט ונותן דין על הכל ומשה"כ בעי בדוקא שכולו לפנינו דאזי הרוב נותן דין על המיעוט, דאי סגי ברוב גרידא מאי שייטא לרובו מתוך כולו.

כ"מ מיסוד החלקת יואב דבעינן היכ"ת למיעבד לכולו

ו. עוד יש להוכיח כן ממש"כ בחלקת יואב יור"ד סי' ה ותו"ד, דהא דרובו ככולו הוא רק בכה"ג דבאפשרותו לעשות את הכל אבל אם אין באפשרותו לעשות את הכל לא אמרי רובו ככולו, עיי"ש שהוכיח כן מגמ' חגיגה כב ע"א גבי מטביל כלי בתוך כלי וכו'. והוא כעין ד' החת"ס דדוקא שככולו לפנינו. והובא להלן סי' ג. ומ"מ גם בדבריו מבורר דהגדר הוא דהרוב מכריע ונותן דין על המיעוט וחשיב דנעשה הכל, ומשה"כ צריך אפשרות לעשות את הכל דאל"כ הו"ל חסרון בכולו.

כ"מ מיסוד הגר"ח והאמרי משה דדוקא בדבר המסוים והמצורף אמרי' רו"כ

ז. עוד יש להוכיח כן ממש"כ באמרי משה סי' א' אות נט, לבאר הא דלא מהני לצאת יד"ח בכזית מצה שנתערב שם מיעוט אורז, משום דל"ש דין דרובו ככולו אלא "בדבר שכל השיעור צריך להיות מצורף ביחד, וכמו לענין רוב רביעית, וכן לענין מ' סאה דמקוה, שצריך להיות ביחד, יש לדון בזה הדין דרוב הכשרים הוי ככולו. ומשא"כ לענין כזית מצה, ל"ש לדון דהוי ככולו, דא"צ שיהא הכזית נילוש ונאפה כולה כאחת, דגם פירורין סגי באוכלן בכדי אכילת פרס, וע"כ ל"ש דרובו ככולו וכן בכל כיוצא בזה". עכ"ל. וכעין זה כתב רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' רנט, והובא כ"ז להלן. וביאור דבריו, דכיון שהוא דין של רובו מתוך כולו, והיינו שהרוב מכריע להמיעוט, א"כ צריך להיות שייכות בין הרוב להמיעוט כדי לומר דהרוב נותן דין על המיעוט. אבל כשאין צירוף ושייכות, וכמו גבי כזית מצה (שהרי מאיזה קמח שיהיה שתצרף בו את הכזית הרי זה יהיה כזית לצאת בה), בזה ל"ש לומר שהמיעוט נגרר אחר הרוב, וממילא א"ש דדוקא בדבר שצריך להיות מצורף ביחד שייך בו הדין דרובו ככולו. ודוק.

כ"מ מדברי הראשונים גבי איסור שהיה במיעוט בתרא

ח. וכן מוכח כבר מדברי רבותינו הראשונים דס"ל גבי שהיה במיעוט בתרא דהשחיטה פסולה, ע"י להלן סי' ה שכן היא דעת רש"י בחולין דף ל ועוד. ונתבאר שם דהיינו טעמא משום דכל הסימן בתורת שחיטה, והיינו דרו"כ אין הפשט דאין המיעוט שייך לכלל הדין השלם. עיי"ש בארוכה. [ואומנם יעוי"ש שיש אופנים אחרים בביאור מה' הראשונים ולפ"ז אין הכרח להוכיח לנידון דידן]. (וע"ע בשו"ת אגרות משה חלק חו"מ ב סימן ב בד"ה ואם נימא).

השיטות דס"ל דאין התייחסות כלל להמיעוט אלא לרובו בלבד:

ואומנם, מאידך יש הסוברים בגדר דין רובו ככולו, דמטיקרא סגי ברובו בלבד, ולא כדלעיל דבעי לכולו ונתחדש דהרוב נותן דין על המיעוט וכו'. **א.** מתחילה יש לציין לד' רש"י ריש סוכה, במתני' דחמתה מרובה מצילתה פסולה, שכתב "שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו" וכו', וכבר תמהו העולם - דהא לא שייך ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע אלא בתערובת, וכן פירש"י להלן מיניה ט' ע"ב 'בשחבטן- השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין

נראין בעין וסכך כשר רבה עליו ומבטלו. עכ"ל. הרי דדוקא בשאין ניכרין שייך ביטול. ועוד הקשו באו"א ע"ד רש"י.

כ"מ מדברי המפרשים בדעת רש"י ריש סוכה דהנידון רק על הרוב בלבד

ולהלן סי' ג' וד' נתבאר בשם רבים מהאחרונים בביאור ד' רש"י הללו, דאין הדברים כפי פשוט לשונו דהיינו מדין ביטול ברוב, אלא כונתו מדין רובו ככולו. ע"י להלן בזה. ומ"מ הנה מתבאר בגדר דין רובו ככולו דלא אכפת לן מהמיעוט כלל אלא מהרוב בלבד, שהרי כאמור כונת רש"י היא מדין רובו ככולו, ואעפ"כ מבואר דהמיעוט בטל ברוב והרי הוא 'כמי שאינו'. וזהו רק אי נפרש דסגי ברובו גרידא, דאי אמרת דבעי לכולו, א"כ צריכין נמי להמיעוט ולא אמרינן דהמיעוט כמי שאינו*.

ואומנם בעצם דברי האח"ל הנ"ל בכונת דברי רש"י היינו מדין רובו ככולו, יש קצת להשיב וכמו שתמה בזה מרן רה"י הגר"ש אנגלנדר שליט"א, דרובו ככולו הוא רק על דין חיובי כלומר בכל מקום שצריך 'כל' מתקיים הדין ע"י 'רוב', אבל רוב חמה אינו דין חיובי אלא 'שאינו מוצל' היינו העדר הצל שהוא דבר שלילי, מהיכ"ת דאמר' בזה רובו ככולו שאותו רוב שלילי יבטל את מיעוט הצל הקיים. ולא מצאנו כדוגמת זה בסברת רובו ככולו. ע"כ. וע"י להלן סימן ג בזה. ומר אחי שליט"א העיר עוד בזה לפי יסוד הגר"ח הובא להלן סי' ג דלא דיינינן דין רובו ככולו אלא דבר התלוי במעשה יעויין להלן והבן.

כן דעת הגרא"ו להדיא בקוה"ע דאין הנידון אלא על הרוב כדמוכה מסוגיה דיבמות ומו"מ בדבריו

ב. וכן ביאר להדיא - הגרא"ו הי"ד בקובץ הערות בהוספות שבסוה"ס אות ד - בגדר הדין דרובו ככולו, דהיינו דסגי בהרוב גרידא ולא אכפת לן מהמיעוט כלל. וראיתו מיבמות עה, דמבואר התם דה"מ שאינו חוצץ, הוא ברובו ואינו מקפיד, אבל כולו אפי' אינו מקפיד חוצץ. והנה הא קיי"ל דרובו ככולו, והיינו שע"י שנעשה מעשה בהרוב חשיב דנעשה בכולו, וא"כ ליכא נפ"מ בין רובו לכולו, וכיון דכולו חוצץ אפי' באינו מקפיד א"כ גם ברובו תפסול.

וכתב להוכיח וז"ל: ומוכה דהא דרובו ככולו, אין פירושו דחשיב כאילו נעשה המעשה בכולו, כגון גבי שחיטה דנתרת בשחיטת רוב הסימנין, אין הטעם משום דהוי כאילו שחט כולן, אלא דסגי ברוב. דכי היכי דשחיטת כולן מתרת, ה"נ שחיטת רובן מתרת, אף שהמיעוט אינו כשחוט. וכן בגילוח שיער נזיר, הוי סגי בגילוח רובן אי לאו קרא אף שנשתיריו מיעוט, ואינן נחשבינן כאילו נתגלחו כולן, וה"נ שהחציצה ברובו לא חשיבא כאילו החציצה בכולו. ע"כ. והיינו דל"ש להקשות גבי חציצה ברובו דיהיה לו דין כחציצה בכולו דחוצץ, ומשום דבחציצה ברובו אין הפשט דחשיב דנעשה מעשה גם בהמיעוט ומדאורייתא רק חציצה בכולו פוסלת. ומבואר להדיא בדבריו דגדר רובו ככולו היינו דמספיק ברובו מעיקרא, ולא כמש"כ דבעי לכולו ונתחדש דהרוב נותן דין על המיעוט וחשיב דנעשה בכולו. ע"כ. [ובסו"ד העיר דמ"מ אף אי נימא כן בגדר הדבר, עדיין לא נתיישב אמאי לא נימא בכ"ו, דכי היכא דכולו פוסל גם באינו מקפיד ה"נ לפסול רובו, היינו דאע"פ דל"א רובו ככולו לומר דחשיב דנעשה מעשה בהכל, מ"מ נימא דרובו ככולו לומר דיהיה בהרוב 'דין' כמו שיש בהכל דחוצץ].

ג. וכן נוטה לכאן דעת מרן האבי עזרי בפ"ז מהל' חמץ ומצה שנראה מדבריו ג"כ בגדר הדין כהקוה"ע, היינו דרובו ככולו אין הפשט דחשיב שנעשה מעשה בהכל אלא דסגי ברובו מעיקרא. וז"ל שם בתוה"ד "והרי ע"י דין רובו ככולו אין הפירוש שהרי זה כאילו שתה הכל אלא הפירוש שהרוב של הדבר הוא הכל, וא"כ במקום שיש שיעור אין בהרוב השיעור ואיך יוצא בשתיית רוב ובהכרח שהדין הוא חיוב שתיה של כוס הברכה וע"כ סגי בשתיית רובו שהרי רובא ככולו נחשב ששתה כוס הברכה וכו'. וציינן שם למש"כ בפ"ד מהל' ע"ז ה"ב, שכתב הר"מ "אין העיר נעשית עיר הנדחת וכו' ועד שידיחו רובה וכו'". וכתב שם מרן וז"ל: מה שמהני רוב הוא מדין רובה ככולה, והרי אין הפירוש רובה ככולה כמו שכל העיר אפילו הצדיקים שבתוכה הדיחו, אלא הפירוש שרוב העיר נחשב ככל, ורוב של כל הדבר חשבינן שזה כל הדבר. ע"כ.

* הנה בהדי אחרונים הנ"ל, כן היא גם דעת רבינו הקהילות יעקב ריש סוכה שם, ובאמת לכאן יש סתירה בדברי הקה"י, שהרי כ"ז דלא כמשמע מדבריו בעירובין סי' ט וכמש"כ לעיל בתחילת הדברים שהוכיח מגמ' עירובין דבעי לכולו והרוב נותן דין על המיעוט. והגרמ"ק שליט"א השיב לי על הערה זו בזה"ל: "אפשר שזו חזרה". היינו דחזור בו ממש"כ בעירובין דגדר רובו ככולו היינו דהרוב מכריע להמיעוט וחשיב דנעשה מעשה בכולו, ודעתו כמו שנתבאר כאן דסגי ברובו ולא איכפת לן כלל מהמיעוט. (ועדיין צריך לי עיון דהא בעירובין הוכיח כן מגמ' מפורשת ואכתי הסתירה במקומה עומדת. ואי נפרש הסוגיה שם דלא מדין רוי"כ וכמש"כ לעיל בתחילת דבריו מהגר"י ענגיל והנפש חיה א"ש. וצ"ע).

כ"מ מהראשונים דס"ל דלא בעי 'רובו מתוך כולו' ומהראשונים דס"ל שאין איסור שהיה במיעוט בתרא

ד. וכן מוכח כבר מדברי רבותינו הראשונים דפליגי בהאי כללא דבעי 'רובו מתוך כולו' בדוקא. יעויין להלן ריש סי' ג שהבאנו לרש"י בנזיר וכן לרש"י ותוס' בהוריות ועוד דס"ל לדידיה דלא קפדינן בהאי כללא. והיינו לכאן משום דהנידון אינו אלא על רובו, ולכן אין קפידא במיעוט חסר. ולהלן הארכנו בזה. ע"כ. וכן ס"ל להחולקים גבי שהיה במיעוט בתרא דס"ל דליכא פסול לאחר ששחט רובו בהכשר והיינו מה"ט. [ואומנם עי' להלן סי' ה שביארנו מח' זו באו"א].

סימן ב

בהחילוק מדין ביטול ברוב והלך אחר הרוב

דין 'רובו ככולו' שונה בתכלית מדין 'ביטול ברוב' ו'הלך אחר הרוב'. בנוסף להילפותא - דדין רובו ככולו נלמד מהפסוק גבי גילוח שער נזיר הנ"ל בריש סי' א, ודין ביטול ברוב והלך אחר הרוב נלמדו מקרא ד'אחרי רבים להטות'⁹ - חלוקים הן גם בגדרן בכמה אופנים כדלהלן:

החילוק מדין ביטול ברוב:

א. החילוק הפשוט הוא דביטול ברוב הוא זוקא בדבר שאינו מבורר, כדיינים שאין הדין מבורר, ורובו ככולו הוא אפילו כשהמיעוט ניכר כההיא דנזיר שהמיעוט ניכר במיעוט שערות שלא גילהן¹⁰.

⁹ דין הלך אחר הרוב נלמד מקרא דאחרי רבים להטות מפורש בגמ' חולין יא ע"א*. ודין ביטול ברוב נלמד נמי מהאי קרא מפורש בראשונים, עי' רש"י ביצה ג' ע"ב ד"ה אפילו באלף לא בטיל. גיטין נד ע"ב ד"ה לא יעלו. בבא מציעא דף נג ע"א ד"ה דאורייתא. זבחים דף עב ע"א ד"ה ופרכינן. חולין צח ע"ב ד"ה דמדאורייתא. ונדה דף מז ע"א ד"ה חייבת. וכ"כ תוס' בע"ז סח ע"א. רמב"ן חולין צח ע"ב. והרא"ש בחולין שם פ' גיה"נ סימן לו. ויעויין להלן בקונטרס 'ארחות ימים' בענין דין ביטול ברוב, היאך משתמע דין ביטול ברוב מקרא דאחרי רבים להטות, ועוד פרטים בילפותא זו.

¹⁰ פשוט. וכ"כ בקה"י סוכה סי' א. ועי' להלן סימן ד' בזה.

* **א** והנה בריש הסוגיה שם איתא, רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין, לא קא מיבעיא לן דודאי ילפי ליה מאחרי רבים להטות. כי קא מיבעיא לן רובא דליתיה קמן מנלן דאזילי בהו בתר רובא. והאריכה שם הגמ' להביא ראיות. ואומנם בסוף הסוגיה דחתה הגמ' דילמא הא דסמכינן ארובא הוא רק היכא דאי אפשר לעמוד על בירורו, אבל היכא דאפשר לברר ושלא לסמוך על הרוב לא סמכינן. וכתב רש"י שם דף יב ע"א ד"ה פסח וז"ל: אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפי' היכא דאפשר. אי נמי אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן, דמאי שנא האי מהאי. ואהא מלתא סמכינן ולא בדקינן כל י"ח טרפות וכו'. ע"כ.

ט נבא לתמיהה בד' רש"י, הנה מתחילה יש לציין לדברי רבינו החת"ס בתשובה בחאה"ע ח"א סימן ה ובח"ב סי' קמו, דאין דמריש הסוגיה מבואר דרובא דליתא קמן גרוע מרובא דאיתא קמן (דקתני רובא דאיתא קמן לא מיבעיא לן וכו'), מ"מ היינו להסי' דהגמ', אבל לפי המסקנא דהלכה למ"ס היא דאזילי בתר רובא אפי' ברובא דליתא קמן וכמבואר בד' רש"י הנ"ל, שוב עדיף רובא דליתא קמן מדאיתא קמן, כיון דרובא דאיתא קמן עכ"פ אית כאן לפנינו מיעוט הסותר להרוב ואפשר שיזדמן לפנינו מן המיעוט המוחזק לפנינו ואיכא חזקת איסור, ומשא"כ ברובא דליתיה קמן אין כאן חזקת איסור. ע"כ. (ועי' בשו"ת באר דוד סימן לא משי"כ ליישב בזה).

ב והנה כבר העירו המפרשים בדברי רש"י הללו - שכי' דאחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן דמ"ש האי מהאי - דאם כן, דקארי מאי קארי לה מעיקרא לטרוח למילף המקור לרובא דליתא קמן, הא תרוייהו ילפי להו מאחרי רבים להטות ותו לא.

ועי' בזה בשו"ת עמק הלכה ח"א סי' כח שכ' לבאר, דבאמת מאחרי רבים להטות לחודא ליכא למילף דאזילין בתר רובא כקושית השי"ס דדילמא הא דאמרה תורה לילך אחרי רבים הוא רק ברובא דא"ק כסנהדרין ותשע חנויות, אבל רובא דליתיה קמן לא, דמסברא בודאי דיש חילוק בין איתא קמן או ליתיה קמן. ורק דאחרי דילפינן התם בגמ' משחיטה דאזילין בתר רובא אף דליתא קמן, אם כן ע"כ דהא דאמרה תורה אחרי רבים להטות לא היה כוונת התורה רק על רובא דאיתא קמן, אלא אף על רובא דליתא קמן ציותה התורה אחרי רבים להטות, ושוב ממילא אין חילוק בין רובא דאיתיה קמן לרובא דליתיה קמן. רק השי"ס בעי דדילמא היכא דאפשר לא נסמוך על רובא דליתיה קמן כמו שר"מ מחלק בין אפשר ללא אפשר, ועל זה שפיר קאמר רש"י ז"ל דמאי שנא האי מהאי וכשם שברובא דאיתא קמן אין חילוק בין אפשר ללא אפשר גם ברובא דליתיה קמן אין חילוק דתרוייהו מחד קרא נפקי מאחרי רבים. ויעוי"ש עוד ביתר ביאור בזה.

ג **ובעצם** דברי רש"י ז"ל בפירוש הראשון שכתב דהא דאזילין בתר רובא אף היכא דאפשר הוא מהלכה למשה מסיני, הקשה העמ"ה הנ"ל, דאם כן ד"ז הוא הלכה למשה מסיני איך פליג ר"מ והרי בהלכה למשה מסיני ליכא מחלוקת כמו שהשריש לנו הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ. וכבר עמד בזה בהגהות חשק שלמה ורמז להא דשי"ס ב"ק יט גבי חצי נזק צורות דפליג סומכוס

ב. רובו ככולו הוא כשהנידון בדבר אחד, וביטול ברוב בדברים נפרדים¹¹.

¹¹ [א] קה"י שם. וביתר ביאור - רובו ככולו לא נאמר אלא כשדנים על דבר אחד מהו ומה טיבו כגון בסימנים דדיינינן אם הם שחוטים אם לאו, אזלי בתר רוב הסימן ואמר' דשחוט הוא וכן כל כיוצ"ב, אבל בדברים נפרדים לא שייך כלל רובו ככולו דמה ענין זה לזה שנאמר דרובו ככולו אחרי שהם דברים נפרדים ואינם שייכים זה לזה, אלא בנתערבו ב' חלקים ואינם ניכרים מה מהמיעוט ומה מהרוב בזה איכא דין דביטול ברוב דאזלי בתר רובא. והכלל הוא דרובו ככולו שייך בדבר אחד וביטול ברוב שייך בתערובת דברים מיוחדים. ע"כ.

והילוק זה כבר ביאר החידושי הרי"מ בתשובה חז"ר"ד סי' ט, ותו"ד דאין להקשות דלמה ליה קרא דרובו ככולו, הא מצינו למילף מאחרי רבים להטות וכו'. דמרובו ככולו אינו יכול ללמוד על סנהדרין, דשם דבר אחד, משא"כ בדברים נפרדים. עיי"ש. וע"ע לו בחידושי בפסחים מד ע"ב. ע"כ. וד"ז דרובו ככולו ל"ש אלא בדבר אחד כ"כ ג"כ בדבר אברהם ח"א סי' ב ענף ב בהערה שם. וכ"מ בד' הגרא"ו הי"ד בקוה"ע סי' עג אות ו בתוה"ד. ופשוט.

אף דדין רובו ככולו אינו אלא ב'דבר אחד' מ"מ שייך גם בדברים נפרדים בחפצא כשהנידון על הדבר בכללותו

[ב] והנה הוסיף הקה"י, דלפעמים גם שהדבר עשוי במציאות מכמה חתיכות, מ"מ שייך בו דין רובו ככולו. וכגון בנזיר בילפותא דידן, דאי לאו דגלי קרא הוה סגי בגילוח רובו אע"פ דכל שערה ושערה הוא דבר בפנ"ע. והיינו משום דלא על השערות אנו דנין אם גוזזין הן, אלא על ראש האדם בכללותו דנים אם נתגלח, והוא גוף אחד ושייך בו ענין רובו ככולו. והיינו דהמציאות בחפצא אינה המודד לזה אלא הנידון, דאי דנים על הדבר בכללותו אף שהוא במציאות דברים נפרדים אפה"כ דנים בו דין רובו ככולו. ע"כ.

ויש להביא בס"ד עוד - מגמ' בנדה כט ע"א - בענ"ז שכתב הקה"י, דלפעמים משכחת ליה איפכא שהדבר עשוי במציאות מכמה חתיכות, ומ"מ שייך בו דין רובו ככולו, ומשום דדנין על הדבר בכללותו וכו'. דהכי איתא התם, מתקיף ליה רב זביד וכו' הא קיי"ל דרובו ככולו וכו'. ומיירי התם בסוגיה בולד מחותך לחתיכות, ואע"פ שאינו מחובר, דנים לרובו שיוצא ע"י חתיכות מדין רובו ככולו כיעוי"ש. והיינו משום דאין הנידון אלא על כל הנפל בכללותו אם יצא רוב הנפל אם לאו. ודו"ק.

[ג] ועפ"ז דמשכחת ליה איפכא שהדבר עשוי במציאות מכמה חתיכות, ומ"מ שייך בו דין רובו ככולו, ומשום דדנין על הדבר בכללותו וכו', הנה יש לפשוט בזה לכאן' ספיקו דהגר"י ענגיל בלקח טוב כלל יב אות ג', והובא להלן ריש סי' ג גבי יסוד החת"ס דבעינן רובו מתוך כולו שכתב להסתפק שם, דאי נימא כהחת"ס, דבמיעוט חסר לא אמרי' רובו ככולו, יש להסתפק "היכא דהמיעוט כאן אלא שאיננו מחובר עם הרוב" אי הוי כמיעוט חסר או לא. וציינן לחולין סח ב' הוציא עובר את ידו וחתכה וחזר והוציא את ידו וחתכה עד שהשלימו לרובו מהו מי אמרי' הא נפק ל' רובא, (ואמרינן רובו ככולו ע"ש בחולין ע' א' וחשוב גם המיעוט שבפנים כילוד ולא מהני ל' תו שחיתת אמו) א"ד רובא בבת אחת בעי' עכ"ל הגמ', ומוכרח להדיא דאמרי' רובו ככולו גם כשאין המיעוט מחובר עם הרוב. עוד ציינן לעיין בזה ביבמות ק"ג ב' ברש"י ד"ה מאי לאו מוחלטת, ובמהרש"א שם, ובתוספתא פ"ו דנגעים הובאה בר"ש נגעים פ"ג מ"ח בענין פלוגתא דר' נחמיה ורבנן דשם. ע"כ מדבריו.

והנה להאמור י"ל דאיכ"ל לכאן' אף כשהמיעוט אינו מחובר עם הרוב אבל כיון דדנין על הדבר בכללותו שפיר דיינינן ביה רובו ככולו. וכ"נ מדברי הרב בית שערים האו"ח סי' קסה, שכ' דל"א רובו ככולו מתוך כולו אלא אם יש דבר המאחד הרוב והמיעוט להיות אחד ואז שייך לומר על הרוב והמיעוט שהוא כולו וסגי ברובו מתוך כולו עד"מ שערות הנזיר הם כולו והאיש הנזיר מאחד אותם וכן בולד שיצא רובו ודאי הרוב והמיעוט הם גוף אחד. ובמאה שישבו להורות הישיבה להורות מתאחד והם כולו וי"ל רובו מתוך כולו וכו'. ע"כ.

וקאמר דהילכתא איתא לכת כחו עיי"ש, אם כן הוא הדין הכא דסבירא ליה לר"מ דהלכה איתא למיעוטא דמיעוטא. אבל גם זה דוחק, דכיון דרבנן סבירא להו דהוא הלכה למשה מסיני למה טרח הש"ס לאתווי כל הנך ילפותא הרי היה ידוע להם שהוא הלכה למשה מסיני. ועוד יקשה קו' גליון הש"ס שתמה גם כן דדברי רש"י סותרין עצמן, דהנה לקמן דף נ' ד"ה מאי, כתב דהא דאנן סמכינן ארובא ולא בדקינן הוא משום דילפינן מקראי טובא וכו' ולא הזכיר כלל דהוא הלכה למשה מסיני. ועיין תוספות יבמות ע"ז ד"ה הלכה וביבין שמועה שער ג' פ"ב.

וביאר, דילמא י"ל דאין כוונת רש"י לומר דהיה הלכה למשה מסיני מיוחדת דניזול בתר רובא אף היכא דאפשר, רק כוונתו כמו שכתב הרא"ש בפ"א דמקואות דהלכה למשה מסיני יש לפרש שהדבר ברור כהלכה למשה מסיני עיי"ש, ואם כן יש לומר דזה כוונת רש"י שהדבר ברור כהלכה למשה מסיני שאין חילוק בין אפשר ללא אפשר והילכתא הוא באמת מקראי ול"ק ג"כ קושית הגליון הש"ס.

ג. רובו ככולו הוא כשהרוב והמיעוט משונים במציאות ולא בדין, וביטול ברוב הוא להפך¹².

ד. רובו ככולו הוא בענינים התלויים בפעולת מעשה, וביטול ברוב אינו כן¹³.

ה. רובו ככולו - לרוב השיטות - היינו שנתהפך המיעוט להיות כהרוב לגמרי¹⁴, כלומר שמחשיבים שאף בהמיעוט נעשה מעשה. ואילו בגדר ביטול ברוב נחלקו טובא אם

**אף דביטול ברוב אינו אלא ב'דברים נפרדים' מ"מ שייך גם בדבר אחד בהפצא
כשהנידון הוא על דברים נפרדים**

ד] והוסיף עוד בקה"י, דכן משכחת ליה איפכא גבי ביטול ברוב, דפעמים אף בדבר אחד דיינינן דין ביטול ברוב. כגון חתיכה אחת שנבלע איסור במקצתה או שמקצתו התפיס לתרומה וכיוצ"ב דל"ש בו כלל רובו ככולו היכא דניכר המיעוט בפ"ע. והטעם הוא דלא דיינינן על החתיכה בשלמותה רק על כל משהו שבו, שהרי אפשר לאכול כל משהו בפנ"ע ודינו ככמה חתיכות נפרדות שלא שייך רובו ככולו אלא דין ביטול ברוב. ע"כ. [ובנותן טעם להשלים דבריו גבי ביטול ברוב - דל"ש ביטול ברוב אלא על דברים נפרדים - ממש"כ בעירובין סי' ט על כלל זה, וז"ל: אך אכתי אי"ז מספיק לתערובות לח בלח דנעשו דבר אחד ואינם חלקים נפרדים. וי"ל דליכא דין רובו ככולו אלא היכא שהרוב הוא מסוים וניכר בפ"ע, דבזה נידון ע"ש מה שעשוי ברובו. אבל תערובת לח בלח שהכל מעורב ואין הרוב עומד וניכר לעצמו, אינו גורר את המיעוט שיהא ניכר ע"ש רובו. ועו"ל דליכא דין רובו ככולו אלא כשדנים על דבר שבמציאות, כגון אם הסימן שחוט או לא, ואם החצר גדור ברובה או לא, וכל כיוצ"ב. אבל בתערובת איסור והיתר אין שום שינוי במציאות מהאיסור להיתר, רק חילוק דינים אית בהו, ובזה לא נגיד שהמיעוט נמשך ע"ש הרוב לקבל דינים של הרוב.] ע"כ מדבריו.

¹² קה"י שם. וביתר ביאור - דרובו ככולו ל"ש אלא בשהמיעוט משונה במציאות מהרוב, שהוא ממש היפך הרוב, כגון שרובו שחוט ומיעוט מחובר, רובו גזוז ומיעוטו שערות, רובו גדור ומיעוטו פתוח, וכן בשתיית רוב כוס רובו נשתה ומיעוטו קיים, וכל כה"ג ליכא כלל דין ביטול אלא ענין רובו ככולו. אבל כשהרוב והמיעוט אינם משונים זה מזה במציאות רק בדיניהם, שזה כשר וזה פסול, זה היתר וזה איסור, אינו כלל בדין רובו ככולו, אלא יש בזה ענין דביטול ברוב כשאינו ניכר. ע"כ מדבריו.

¹³ כ"כ בשו"ת ויען יוסף (גרינוולד) אור"ח סי' שעא וז"ל: אמנם צריך להתיישב להבין החילוק באיזה מקום צריכין לבוא מטעם ביטול ברוב דילפינן מאחרי רבים להטות, ובאיזה מקום מהני מטעם רובו ככולו, אף שאינו מועיל מטעם ביטול. ולכאורה נראה דהיכא דאנו דנין על איזה "פעולה שהקפידה תורה לעשות", כגון הא דנזיר דף מב בגילוח שער נזיר, דאי לא קרא יתירא הוי אמרינן דגילוח של רוב ראשו הוי כאילו גילה כל ראשו, ומינה ילפינן דבכל התורה רובו ככולו כה"ג, וכן במקוה, דמים שאובים פסולין משום דדרשינן מה מעיין בידי שמים אף מקוה בידי שמים, אמרינן דאם רובו נעשה בידי שמים הוי כאילו נעשה כולו בידי שמים, משו"ה מיעוט שאובים אין פוסלין אלא מדרבנן וא"צ לטעם ביטול ברוב וכו'. ע"כ.

ויתבאר בפרט לפי יסוד הגר"ח שייסד דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה נקרא כל שם המעשה על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה, ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה "דמעשה השחיטה" הוא המצוה, משא"כ במצוות או עבירות דאכילה דלא המעשה הוא המצוה או העבירה. ל"א בזה רובו ככולו. והביא ליסוד זה בשם רבינו הגר"ח בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א ועוד. והובא להלן סי' ג. [וע"ע בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג].

¹⁴ כן מתבאר מכל הני דלעיל בסי' א בגדר רובו ככולו, דס"ל דהנידון על הכל, וכשעשה מעשה בהרוב נחשב שגם בהמיעוט נעשה מעשה. וכמו שהבאנו מהמהרצ"ח בניזיר מב דהלך אחר הרוב' ענינו שהמיעוט נשאר עדיין רק שאין דנין אחריו אלא דעושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב, ורובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל. והבאנו כן עוד מהגר"י ענגיל בגליוני הש"ס בכתובות בשם החידושי הרי"מ בתשובה חיו"ד סי' ט לחלק כן. ושתייר בזה קו' המרדכי בחולין סי' תקצד, שהק' - דהיאך אזלי' בתר רוב בסנהדרין מקרא דאחרי רבים להטות, והרי הם קבועין בלשכת הגזית או בכ"מ וכו'. ולחילוק זה א"ש, ומשום דסנהדרין אינו כשאר רוב של ספק דעלמא דאזלי' בתר רובא דאמרי' ביה קבוע, אלא דיש שם ג"כ סברה דרובו ככולו, היינו דכיון דצריכין כל הב"ד לפסוק ולחתוך הדין יחד א"כ הרוב מכריע את המיעוט מפאת רובו ככולו, וא"כ ל"ש כלל קבוע

המיעוט כמאן דליתא, א"ד ענינו ג"כ דהמיעוט נתהפך להיות כהרוב.¹⁵

החילוק מדין הלך אחר הרוב:¹⁶

א. רובו ככולו הוא בענינים התלויים בפעולת מעשה, והלך אחר הרוב אינו כן.¹⁷

ב. רובו ככולו - לרוב השיטות - היינו שנתהפך המיעוט להיות כהרוב לגמרי, כלומר שמחשיבים שאף בהמיעוט נעשה מעשה.¹⁸ ואילו גדר הלך אחר הרוב ענינו שהמיעוט כמאן דליתא.¹⁹

ג. וכ"ז דלא כמי שרצה לחלק דהלך אחר הרוב - הוא דוקא בנידון חיובי, היינו כשהרוב הוא בהווייה בעולם כרוב סנהדרין וכדו'. ורובו ככולו - הוא בנידון שלילי,

שהרי אין כאן מיעוט כלל. ובגליוני הש"ס הביא כן מהמאירי שכבר רמז לחילוק זה בקצרה בהיהא דיומא פג א וכמבואר כ"ז למעלה. וכן מתבאר מיסוד החת"ס דבעי לרובו מתוך כולו, ומיסוד החלקת יואב ועוד. ודלא כהקוה"ע ועוד דס"ל דאין הנידון אלא על הרוב בלבד.

¹⁵ הנה ידועה ומפורסמת החקירה דנח' בה ראשונים ואחרונים בדין ביטול ברוב, אי האיסור נחשב כמי שאינו ואין מצטרף המיעוט להשלים לשיעור הרוב, או דילמא דחשיב ישנו ומצטרף להשיעור דכיון דנתערב ברוב הרי הוא מתבטל אל הרוב להיות כמוהו. ונח' בזה רש"י ותוס' בזבחים עה ע"א, ע"ד הגמ' שם אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור וכו' ש"מ איסורין מבטלין זה את זה. ומבאר שם השט"מ באות א' שיטת רש"י דס"ל, דזה שאמרין שהמיעוט בטל ברוב אין הפירוש דהוי המיעוט כמי שאינו וכאילו נשרף, אלא דהבטל נתוסף על המבטל להיות כמוהו ולא חשיב המיעוט כנשרף אלא מיעוט הפיגול שנבלל בנותר חל עליו איסור נותר, אבל תוס' חולקים ע"ז, וס"ל דלא מצינו שהאיסור המועט הנבלל ברוב איסור שיפקע שם איסורו מעליו ויחול עליו איסור אחר, אלא המועט מתבטל לגמרי והוי כמאן דליתא. עיי"ש בתוס' ד"ה הפיגול. [ויעויין להלן בקו' 'ארחות ימים' במקור הדברים, שהבאנו לדון גבי דיינים אי חשיבי המיעוט כמי שאינם אם לאו].

¹⁶ אף דביטול ברוב והלך אחר הרוב ילפינן להו תרווייהו מחד קרא מאחרי רבים להטות כדלעיל בריש הסימן, מ"מ כבר ציינתי לעיל סי' א ס"ד אות ב' בהערה להשערי יושר שער ג' פ"ד, דאף אומנם שכתב מתחילה בדעת השט"מ"ק בשם הרא"ש ב"מ דף ו ע"ב, דדין 'ביטול ברוב' ו'הלך אחר הרוב' חד הוא, והביא עוד מהמרדכי פ' הזרוע דגם מדבריו מוכח כן, מ"מ הוא גופיה ס"ל דתרי דינים נפרדים הם, וביטול ברוב ענינו שהופך את האיסור להיתר בבירור, והלך אחר הרוב הוא דין 'הנהגה' גרידא ולא היתר במציאות. ואף כתב להסב דברי השט"מ"ק והמרדכי כן ודלא כפשטות דבריהם. וכ"כ במרחשת ח"א סי' לז ענף ו אות ח דמשמע דהם ב' גדרים שונים. ולכן צריכים אנו ליתן חילוק לכל אחד בפ"ע. ועי' לעיל סי' א. [ודלא כמ"ש"כ לצדד הקוב"ש בכמה דוכתי, והנפש חיה בדעת השט"מ"ק (בב"מ דף ו). והובא כ"ז לעיל סי' א ס"ד אות ב בהערה. ואכמ"ל].

¹⁷ גבי רובו ככולו נתבאר לעיל. וגבי הלך אחר הרוב, הא אדרבא רוב התלוי במעשה לא אזלי בתריה. [אף מדאו' כמ"ש"כ הגרעק"א בתשובה סי' קסב בדעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"ד הפני יהושע בכתובות כג ע"א בד"ה מאן דמתני לה ארישא, שרוב התלוי במעשה גם מה"ת לא נחשב רוב. ואומנם יעויין להראש יוסף בחולין י"א דז"א אלא מדרבנן, וע"ע להגרעק"א שם ועוד].

¹⁸ וכדלעיל בהערה מס' 13.

¹⁹ הנה לעיל סי' א' בהערה הבאתי להר"ן (על הרי"ף) עבודה זרה יז ע"ב בהא דקיי"ל כר"מ דחייש למיעוטא ולכן קטן וקטנה אינן חולצין ולא מייבמין שמא ימצאו סריס או איילונית, שכ' וז"ל: "אלמא דברובא דאיתיה קמן אפילו ר"מ מודה ביה וטעמא דמילתא שכיון שהוא רוב וידוע לפנינו הרי הוא חשוב לבטל את המיעוט ולעשותו כמי שאינו". והיינו דגדר רובא דאיתא קמן, בהנהגת האדם הוא מתעלם ומחשיב את המיעוט כמי שאינו. וכן בשר הנמצא בשוק, הרי בהנהגת האדם נחשב כאילו חנויות העיר כשרות, ומתעלם מהחנות המוכרת נבילה. וא"כ, הרי זה אותו גדר של ביטול ברוב, הרוב קובע את הנהגת האדם עם התערבות, ולא המיעוט.

היינו רוב בהעדר כההיא דנזיר שרוב השערות מגולחים ואינם בעולם²⁰. ונפ"מ דדין רובו ככולו היינו לדון דהמיעוט כמי שאינו, כההיא דנזיר שלולי הייתור בפסוק ה"א דמיעוט שער הנשאר כמאן דליתא, ואין ענינו לעשות יש מאין²¹. שאין מסתבר כן כלל, אלא כאמור דרובו ככולו הוא בנידון חיובי לתת דינים מהרוב למיעוט ופשוט²².

²⁰ כ"כ בשו"ת בית שערים או"ח סימן קסה וז"ל: הא דאזלינן בטר רובא היינו כשהרוב הוא בעולם בהוייה כגון רוב סנהדרין שהרוב הוא בעולם או רוב בהמות כשרות שהרוב הוא בהוייה בעולם וכדומה, אבל רוב בהעדר לא ילפינן מהתם כגון בנזיר שנאמר הואיל ורוב השערות מגולחים ונעדרים ואינם בעולם הוי גם המיעוט כאילו אינו בעולם, או בשחיתת רוב סימנים הואיל ורוב החיות ניטל ואינו בעולם הוי כאילו ניטל גם המיעוט זהו רוב בהעדר, לא ילפינן מאחרי רבים להטות וצריך קרא דנזיר דרובו ככולו. ואמנם לפי"ז בהאי דהוריות ג' עד שישגו כולם או עד שתפשוט הוראה בכלם וכן בהאי דנדה כ"ט ביצא רובו דאמרינן שם רובו ככולו לא צריכין למילף מקרא דנזיר רק מאר"ל דשם הרוב בהוייה וכו'. ע"כ.

²¹ בית שערים שם. ובזה כתב ליישב - קושית הגאון ר' שלמה קלוגר שהביא החת"ס בתשובה או"ח סי' קמ, שהקשה לו בהא דסוכה ה' ע"ב דקתני שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למ"ס, והק' הגמ' דשיעורין קתני להו בקרא ולמאי צריך הלמ"ס. והקשה הגרש"ק, דמאי קושיא, הא אי לאו הלכה למשה מסיני הוה אמינא בשיעורים רובו ככולו, אבל אתי הל"מ דלא אמרינן בשיעורים רובו ככולו והטובל במ' סאה חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה והאוכל כזית פחות כל שהוא לוקה ואינו יוצא ידי חובת מצוה. ע"כ. - וז"ל: "דלק"מ דאנן ל"א רובו ככולו אלא דהוי המיעוט כמאן דליתא כמו בנזיר אי לאו דגלי קרא הו"א אם גילה רובו הוי מיעוט שיעור הנשאר כמאן דליתא, וכן בנדה כ"ט ביצא רובו אמרינן דמיעוט שבפנים כמאן דליתא, וכן במאה שישבו להורות צריך קרא דבעינן פשטה הוראה בכולה, ואל"ה הו"א רובו ככולו עכ"פ במאה שישבו להורות והורו רק ע"א, די"ל המיעוט כמאן דליתא ומ"מ נשאר שיעור סנהדרין, וכן בשוחט רוב סימנים אמרינן המיעוט כמאן דליתא, אבל לומר רובו ככולו אם יש רוב שיעור דהוי כאילו היה כל השיעור, הא לא אמרינן, דליכא למילף מנזיר רק לעשות מישנו אינו, אבל לעשות יש מאין אין לנו". עכ"ל. ולהלן סי' ד נתבאר מרבים מהאח' בביאור דברי רש"י ריש סוכה במש"כ "והרי הוא כמי שאינו" דהיינו מדין רובו ככולו, ומוכח נמי דענין רובו ככולו הוא כענין זה. ועי' להלן.

²² יעויין בכ"ז להלן סימן ג סעיף יז.

תמיהה ע"ד האח' שדימו דין רובו ככולו לביטול ברוב

והנה לאחר הודיע ה' אותנו את כל זאת בדברים ברורים לבאר גדר רובו ככולו וביטול ברוב, ולחלק בכמה אנפין בין דין ביטול ברוב לדין רובו ככולו, נתקשיתי מאוד להבין דברי כמה מהאח' דנראה דלא נחתו לחילוק זה.

א. בשו"ת חלקת יעקב חיו"ד סימן לז הביא דברי המהרצ"ח שהבאתי בתחילת דברינו (ע"ד הגמ' בנזיר מב) בגדר דין רובו ככולו דאף המיעוט נתהפך להיות כהרוב וכו'. והעיר ע"ז וז"ל: "ויש לעיין בזה מהא דביצה לח ב מי שנתערב לו קב בט' קבין של חבירו יאכל הלה וחדו, דבשל חברו לא שייך ביטול, עיי"ש" עכ"ל. ולא הבנתי, דכל הסוגיה שם מדברת רק על דין ביטול ברוב כיעוי"ש ומאי שייטא לדין רובו ככולו שדיבר עליו המהרצ"ח. (ובעצם הסוגיה שם יעויין שם להפנ"י וז"ל: "ולכאורה זו הסוגיא תמוהה מאד והם כדברי ספר החתום", והאריך בה מאוד, ועי' בשערי יושר ש"ג פכ"ב שהאריך ג"כ בהסוגיה שם. וע"ע בקה"י ביצה סי' כד, ובכתבים החדשים שם סי' קעד ביתר פירוט בכל הסוגיה). וכמו"כ יש לתמוה ע"ד הרב השואל בשו"ת בנין ציון סימן קפ הובא לעיל בפתיחת דברינו דמשמע ממנו נמי שמקשר בין הנידונים הנפרדים הללו. וצל"ע.

ב. בתורה תמיהה פרשת נשא פ"ו פסוק ט גבי גילוח שער ראש הנזיר דילפ"י מהא דין רובו ככולו, הביא מחלוקת ראשונים בהא דאיתא בחולין רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. דהרא"ה בבדק הבית ז א כתב דאין הכוונה רוב ממש אלא פירושו כל המצויין. ואילו הרשב"א שם כתב ע"ז דאדרבא מצינו בגמ' כל שפירושו רוב אבל רוב שפירושו כל לא מצינו. יעוי"ש. והקשה התו"ת ע"ד הרשב"א מילפותא דידן דמבואר דאמרינן דרובו ככולו. ע"כ. ולא הבנתי כלל דהא ד"ז דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן לא שייך כלל בענין דין רובו ככולו אלא כענין הלך אחר הרוב ומה שייך זל"ז. והיותר פלא מש"כ שם מחמת קושיתו זו לתרץ דאף דילפ"י מנזיר דין רובו כולו שרוב הוי ככולו מ"מ צ"ל דכולו ממש לא הוי, וזו כוונת הרשב"א. ע"כ. ודבר זה תמוה טפי לומר כן דרו"כ לאו"ד כולו ממש. דמכל המבואר בחיבורינו לא משמע כן כלל, ולא שמענו כן ולא ראינו לאף אחד מן הפוסקים שיאמר כן. וצע"ג.

ושו"ר להשד"ח כרך ה עמ' קמט שהביא להיד מלאכי בשם הרדב"ז שכתב דרובו ככולו אמרין אבל כולו כרובו ל"א. (הובא להלן סי' ג). והקשה עליו מהרשב"א הנ"ל דמצינו כל שפירושו רוב אבל רוב שפירושו כל לא מצינו. ע"כ. [וציין שם להפוסקים שדיברו מזה יעו"ש]. וכאמור אין כאן שום תימה כלל לענ"ד, דדברי הרשב"א הם בענין הלך אחר הרוב, ואנן מיירי בענין רובו ככולו. ולא קרב זה אל זה. ואולי זה כוונת השד"ח שכתב "לקצת תימה וכו'". וצ"ע.

ג. האח' דנו אי בעי באיסורין ריבוי של כפל על המיעוט, ובס' מנחת יעקב [על התורת חטאת] כלל לט ס"ק א ועוד, כתב וז"ל: לענין ביטול איסור סובר מהרשב"ל באיסור והיתר שלו (שער נ בהג"ה) והרב [תורת חטאת], דלא מהני רובא עד דאיכא רובא דמינכר דהיינו כפל כאיסור. וכדאיתא בברכות (מח ע"א) שבעה שאכלו דגן דבעינן רובא דמינכר דהיינו כפל. וכמ"ש רבינו יונה, וכמשמעות לשון הפו' והש"ס חד בתרי בטל וכו'. עכ"ל. וכוונתו לד' רבינו יונה בברכות לה ע"ב (מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל: "והב' אצל הג' רובא דמינכר הוי כיון שהם הב' חלקים שלא אמרו אלא שהד' אין מצטרפין עם הששה לפי שהששה אינו שני חלקין מהעשרה ולפיכך אין הד' מצטרפין עמהם וכו'. עכ"ל. והיינו דבעי כפלי אותם שלא אכלו פת, ומשה"כ לא סגי בששה שאכלו דגן. ע"כ.

ולא הבנתי הדימוי בין רובא דמינכר בזימון לדין ביטול ברוב באיסורין, שהרי דין רוב בזימון שייך לתורת 'רובו ככולו' ולא לתורת 'ביטול ברוב' כמובן, וא"כ מה הדימוי בין זה לדין ביטול ברוב באיסורין. [ואולי זה גופא טעם החולקים דס"ל דלא בעי ריבוי של כפל באיסורין, כמו דבעי לענין זימון, והיינו טעמא דליכא לדמויי ביניהם כלל כאמור].

ד. הגר"ש רוזובסקי בזכרון שמואל סי' כט, והובא להלן סי' ד, כתב בסו"ד ובכל רובו ככולו אפשר לפרש כך שזה ג"כ גדר ביטול ברוב. ע"כ. וצ"ע.

ה. בס' בית האוצר הביא משו"ת הרי"ם חיו"ד סי' ט ומעוד מקצת אח' "דביטול ברוב הוא מפאת ענין דרובו ככולו". וצריך לי עיון בכ"ז.

סימן ג

יסודות וכללים

א. אין דנים דין רובו ככולו אלא ב'רובו מתוך כולו', היינו כשכולו לפנינו ומתוך כולו יעשה מעשה ברובו. כגון רוב רביעית שצריך שכל הרביעית תהיה לפנינו ומתוכה ישתה רוב, אבל לא מספיק שיהיה לפניו רק רוב רביעית בלבד. וכן כל כיוצ"ב כשמיעוטו חסר לפנינו ל"א רובו ככולו".²³

בענין הכלל דבעי 'רובו מתוך כולו' ובמקורו

²³ [א"כ כ"כ רבינו החתם סופר בתשובה באו"ח סו"ס קמ. ועיקר דבריו שם ליישב קושית הגאון ר' שלמה קלוגר, שהקשה לו בהא דסוכה ה' ע"ב, דקתני שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למ"ס, והק' הגמ' דשיעורין קתני להו בקרא ולמאי צריך הל"מ"ס. ע"כ. והקשה הגרש"ק, דמאי קושיא, הא אי לאו הלכה למשה מסיני הוה אמינא בשיעורים רובו ככולו, אבל אתי הל"מ דלא אמרינן בשיעורים רובו ככולו והטובל במ' סאה חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה והאוכל כזית פחות כל שהוא לוקה ואינו יוצא ידי חובת מצוה. ע"כ. וכתב החת"ס וז"ל: "ולפענ"ד לא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו, דמסנהדרין ילפי' דבעי רוב מתוך כל, אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, וה"נ לעולם שדינן המיעוט בטר הרוב אבל כולו בפנינו כגון י' הוה עדה לדבר שבקדושה ואם ז' מהם לא שמעו קדיש וברכו נמשך המיעוט אחר הרוב אבל אם רק נתועדו ז' לא אמרינן דבר שבקדושה, וכבר נתעורר מזה הרב המאירי, וכן הציבור וכו' וכן לעניין טומאה וטהרה וכו' וכן חיות שמיעוט סימנים נגזרים בטר רוב דנפק חיותא וכן בכל דוכתא אבל לאכול פחות מכשיעור או לטבול בפחות מכשיעור ולימא רובו ככולו לא שמענו, אה"נ אי איתא כאן מ' סאה ורובו כשר ומיעוטו שאובין נמשך אחר הרוב אבל חסר קורטוב אינו טובל כנלע"ד". עכ"ל.

ענין זה דלא מהני בב"ד אלא ברובו מתוך כולו כבר מבואר בראשונים

ועצם ד"ז דלא מהני בב"ד אלא ברובו מתוך כולו מבואר בראשונים. בבית יוסף חושן משפט סו"ס יג הביא כן משו"ת הרשב"א ח"ב סי' קד וז"ל: "...ואין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל ומתוך משא ומתן, אבל רוב הנפרד מן הכלל ודנין או בוצעין לעצמן שלא מתוך משא ומתן עם הכלל או שלא במעמדן לא עשה כלום ע"כ. [והוסיף בב"י דכדוגמת זה כתב בסימן יח ס"א ד"ה כתוב, בשם הגהות אשרי סנהדרין פ"א סי' ו]. ומצאתי בס"ד כענין זה מפורש בשו"ת הריטב"א סימן פה עיי"ש*.

ביסוד זה יתבאר סוגיה דריש סנהדרין

ב] ויתבאר בזה הא דאיתא בסנהדרין יד ע"ב, גבי זקן ממרא, דאי מצאן אבית פגי היינו מחוץ ללשכת הגזית והמרה עליהן, יכול תהא המראתו המראה תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם, היינו דאין המראתו

* **וכ"כ** בשו"ת מהרי"ט חלק א סימן נח וז"ל: נמצא שכשאר הכתוב ואם כל עדת ישראל ישגו אפי"פ שגי"כ הי"ה אם לא שגו אלא רובו, מ"מ צריך שתהא השגיאה מכלל כולם, ועל זה קראה תורה כל עדת. גם כאן בנדון שלפנינו גלו דעתם מתקני ההסכמה שלא יתבררו הממונים אלא מתוך קיבוץ כללי שיהא שם כל הקהל כקטון כגדול ואז כשהיו כולם במעמד יהיה ברירי האנשים ע"פ הרוב וכו'. אבל כשלא נמצאו כלם שם אין הסכמת הרוב מועיל. ובסנהדרין עצמן נוהג הדין הזה שהרי דיני נפשות שהן בכ"ג דבעינן עדה שופטת ועדת מצלת אטו אם יהיו שנים עשר דיינים לבד וכלן מחייבין יהא נדון על פיהם לפי מה שהם רובם של סנהדרי קטנה מחייבין! אין הדבר כן! שאין דיני נפשות אלא בכ"ג ואח"כ יהא נדון ע"פ הרוב שהם י"ב. וכן לענין דיני ממונות שהם בגי' אמרי' בי' שדנו נקר' ב"ד חצוף ולא הוי ב"ד לכמה מילי אפי"פ שהבי' מוסכמים בדבר ואין מחלוקת ביניהם. אך זה דבר ברור ומוסכם שאין הולכין אחר הרוב אלא כשהיו כולם שם ואחר שאלו הה' לא הובררו בקיבוץ כל הקהל בין שלא הודיעו בין שהודיעו ולא באו מכל מקום לא נתחייבו לשמוע בקולם אלא בזמן שנתבררו במעמד כולם וכו'. עכ"ל. ועוד כתבו מזה, יעויין לתלמידו (דהמהרי"ט) בשו"ת כנה"ג חתומים סי' יג. ולמהר"ם בן חביב בגט פשוט כלל א בשם מוהרש"ך ח"ב סי' ס"י קט דאפי' שהשמש הולך לכל אחד ואחד בפ"ע ל"מ אלא במעמד כולם. כיעווי"ש. (ועי"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן נא ואכ"מ).

נע"ע בקונטרס הסמיכה שבשו"ת רלב"ח שהביא דברי הרשב"א הנ"ל, ולמד מדבריו דלא סגי אפי' במה שנשאו ונתנו מתוך הכתב וכדו' אלא במעמד כולם. ע"כ. ועינין עוד להגרא"י בקונטרס דברי סופרים סי' ה אות יח שכתב דכל היכא דלא שמעו הרבים את דברי היחיד עדיין לא חל עליו כלל דינא דאחרי רבים להטות, דדוקא היכא שנשאו ונתנו יחד הרבים עם המיעוט או צריך המיעוט לעשות כדברי הרוב, אבל קודם המשא ומתן ליכא כלל הך דינא דהלכה כרבים. וסיים וז"ל: וכמדומני שכן מבואר בקונטרס הסמיכה להרלב"ח בשם שו"ת הרשב"א. ע"כ.

המראה אלא בלשכת הגזית בלבד, ולכן כשהמרה עליהן בחוץ אינו נידון בחנק. והקשתה הגמ' כמה יצאו מחוץ ללשכת הגזית אילמא מקצתן, דילמא הנך דאיכא גואי קיימי כוותיה, היינו ול"ל לטעמא שהמקום גורם ומשה"כ אין נידון בחנק, תיפו"ל דבלא"ה אינו נענש כיון שלא המרה אלא על מיעוטן. אלא פשיטא דנפוק כולהו. [ומדנפיק כולהו בעינן להוכיח התם בגמ' דראב"י ס"ל דלענין עגלה ערופה בעינן שכל הסנהדרין יצאו בחוץ וכו'. יעוי"ש]. ע"כ.

והקשו ר' יונה והיד רמה שם, דאכתי דילמא יצאו רובן ועליהם המרה, דעתה ל"ש לומר דאותם המיעוט שבפנים קיימי כוותיה דהזקן ממרא שהרי הדין כהרוב שבחוץ. ושפיר בעי לטעמא דהמקום גורם. וכתבו לתרץ, דדוקא כשכל הסנהדרין במעמד אחד הולכים בזה אחר הרוב, ואזי כשהמרה עליהן חייב. אבל כשלא קיימי בהדי הדדי לא הויה הוראתן הוראה לחיובי להאי. ובר' יונה הוסיף בזה, שלא שייך לחייבו אפילו שימרה על אותם שבחוץ ויהזור וימרה על אותם שבפנים, שאין המראתו המראה עד שיהיו כולם במעמד אחד. עיי"ש. [ועיי"ן עוד בהגה' שביד רמה מש"כ בזה. ובהגהה לשו"ת באר אברהם (להגר"א פאסוועלער אב"ד וילנא) עמ' רנ].

[וכבר העירו, דכ"ז לא יקשה אלא לשיטת הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין פו ע"ב, והרמב"ן בהשגות לס' המצוות שרש א', דס"ל דסגי שימרה על רוב הסנהדרין ולא בעי שימרה על כולן. אבל להמאירי דף פח ע"ב שם בשם חכמי הדורות דזקן ממרא לא הוה אלא בהמרה על כולן ל"ק כלל].

בהחילוק בין 'אחרי רבים להטות' ליחיד ורבים הלכה כרבים'

ג] ובעני"ז לא אמנע מלציין מה שכתב המהרצ"ח בברכות לז ע"א ע"ד הגמ' שם 'רבינו אע"פ שאתה אומר כן יחיד ורבים הלכה כרבים'. דהנה בתוספתא נאמר באו"א 'אע"פ שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן למדתנו רבינו אחרי רבים להטות'. ולכא"ו מה ההבדל בין הני תרי לישני. וביאר - דחילוק גדול יש ביניהם, ד'אחרי רבים להטות' לא שייך רק היכי שהיה רובו מתוך כולו בישיבה אחת וגברו הרוב על המיעוט. אבל 'יחיד ורבים הלכה כרבים' היינו שלא היה הדיון במעמד כולם אלא כל אחד הורה לעצמו ובמקומו, ולא שמעו טענות המתנגדים אין זה בכלל אחרי רבים להטות אלא בכלל יחיד ורבים הלכה כרבים. וזהו דהגמ' שינתה הלשון ודלא כהתוספתא ומשום דהאי מחלוקת של ר"ג וחבירו לא היתה במסיבה אחת, לכן ל"ש בזה אלא יחיד ורבים וכו'. עיי"ש. ע"כ. וע"ע להלן בסמוך בד"ה והיה מקום מה שכתבתי לבאר לפ"ז.

ביסוד זה יתבאר ענין פסול דנקובת הושט

ד] ובעצם יסוד דידן, יעויין להקובץ הערות סי' כח לבאר ביסוד זה, הא דנקובת הושט לא מהני לה שחיטה, דהנה הא דסגי בשחיטת רוב סימן הוא משום דרובו ככולו, ובכל מקום דאמרינן רובו ככולו, הוא דוקא רובו מתוך כולו, כגון בסנהדרין, דצריך שיהיה מספרן עשרים ושלשה, ואם חסר אחד מהן אין להם כח בי"ד, דדוקא אם ישנן כולן ונחלקו, הולכין אחר הרוב משום דרובו ככולו. וה"ל בשחיטה, דצריך שישחוט כל הסימן, אלא דרובו ככולו, וא"כ לא שייך זה אלא היכא שיש כל הסימן שלם ושחט רובו, בזה אמרינן דרובו מתוך כולו ככולו, אבל אם חסר מקצת הסימן ולא נשאר בו רק רובו, א"כ לא הוי רובו מתוך כולו, אלא רובו גרידא, ובכה"ג לא אמרינן רובו ככולו. דנמצא שחסר במעשה השחיטה, שלא נשחטה שחיטה שלימה. והא דחצי קנה פגום כשר כדאיתא בחולין כה ע"א, הוא משום דהא דבעינן שיהא הסימן שלם, הכונה שתהא חיותו של הסימן שלימה, ובחצי קנה פגום לא נחסר מחיות הסימן כלום, ומיקרי שלם, אבל בניקב הושט, דהוי טריפה ונחסר מחיותו, לא הוי סימן שלם ולא מהני שחיטתו.

וכן מצאתי בשו"ת בית שערים חיו"ר ד סי' מה ד"ה אבל מ"מ, שכתב לבאר כן גבי נקובת הושט דמהאי טעמא דליכא לכולו שחיטתו פסולה. והניף ידו שנית שם בסי' מט, לדחות מי שכתב להשיב דלכא"ו יש לחלק, דשחיטה ענינה הוא "העדר החיות", וא"כ גם במיעוט נקב יש כאן כולו העדר כל החיות, והוי רובו מתוך כולו, כמו מקוה מ' סאה רובו כשר ומיעוטו שאובין. ע"כ. וע"ז כתב לדחותו, דכ"ז דוקא אי נימא דהנידון על התוצאה לאחר שנשחט, אבל האמת זה אינו ומשום דהנידון הוא בתחילתו קודם שנשחט, דתורה אמרה דלא יצא מאיסור אבמה"ח ואינו זבוח, אלא ע"י שיטול כל חיות הסימנים ע"י שנים בבהמה ואחד בעוף וכו', אלא דאנן ילפינן בניזיר מב דרובו ככולו וסגי אם נוטל רוב חיות הסימנים ע"י שחיטה, אבל אי ליכא בסימנים רק רוב חיות א"כ א"י ליטול כל החיות בשחיטה, וממילא לא אמרינן רובו ככולו ואינו בר שחיטה וכו'. עיי"ש.

ומה שכתבתי כגון 'רוב רביעית', והיינו שצריך שכל הרביעית תהיה לפנינו ומתוכה ישתה רוב וכו'. יש להדגיש דהיינו דוקא בד' כוסות ולא בקידוש דעלמא. ויעויין בזה להלן בסי' ד מש"כ להעיר דלא שייך רובו ככולו אלא בד' כוסות ולא בקידוש דעלמא. ואכ"מ.

ואף שיש חולקים בזה²⁴, לא קיי"ל כדבריהם. ויש לדון אם כלל זה אמור אף שאותו מיעוט לפנינו אך אינו מחובר עם הרוב²⁵.

יל"ע ביסוד החת"ס מדברי רש"י נזיר נא

²⁴ [ה] הנה בס' לקח טוב להגר"י ענגיל כלל יב אות ג, כתב להוכיח דלא כדברי החת"ס וסיעתו, מדברי רש"י מפורשים בנזיר נא ע"ב דמשמע מדבריו דלא בעינן להא מילתא דרובו מתוך כולו ואף דליכא לכולו אמרי' ר"כ. דהכי איתא שם, בעי רבא נמלה שחסרה מהו, שיעורא גמירין לה והא חסר, או בריה גמירי לה והאיכא. ופ"י רש"י וז"ל: נמלה שחסרה כל שהו ואכלה מהו, שיעור נמלה שלימה גמירי דהאוכל חייב ואילו היכא דחסרה הוי פטור, או דלמא בריה גמירי לה דכי אכיל בריה מיחייב וכי חסרה נמי חייב דהאיכא בריה ואמרינן רובו ככולו. ע"כ. ומבואר בד' רש"י - דרובו ככולו מהני להשלים לדין בריה אע"פ דליכא כולו לפנינו. וכ"כ להוכיח מד' רש"י הללו הגאון מטשיבין בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ד אות ג.

אלא שראיתי למי שרצה ליישב, דאדרבא מהתם מוכח כהחת"ס. דהנה רש"י כתב זאת דוקא להצד השני דאמרינן דבריה גמירי לה. אבל להצד הראשון דשיעורין גמירי לה מבואר דל"א ביה רובו ככולו, ומאי שנא. וע"כ מוכח דאדרבא אי הוא דין בשיעור א"כ כל שחסר בהשיעור ל"א ביה רובו ככולו וכהחת"ס, ודברי רש"י מירי דוקא להצד זהו דין באכילת בריה דבזה בלבד איכא למימר דאף שחסר בהשיעור עדיין מיקרי בריה דהשם בריה מצרפן לאכילה אחת להוי רובו ככולו, והביאור בזה כמש"כ בקה"י סוכה סי' א (הובא לעיל ריש סי' ב) דרובו ככולו שייך בדבר אחד, והיינו דבנזיר אין דין על כל שיעור לגלגלה אלא דין שהאדם יהיה מגולח ובכה"ג אמרי' רובו ככולו. עיי"ש. וה"נ בבריה אע"ג דחסר ממנו אמרי' דמדין רובו ככולו נחשב שפיר שיעור לבריה. ע"כ. וצ"ע.

מדברי הראשונים בהוריות ועוד מוכח לכאן דלא כיסוד זה

[ו] **עוד** הביא בלקח טוב להוכיח דלא כהחת"ס מד' רש"י ותוס' בהוריות ד"ד ע"ב, (א"ה. וא"כ הוא, יוצא דא"צ להדחק בד' רש"י נזיר נא כנ"ל בסמוך) ותו"ד שם - דהנה בהשקפה ראשונה י"ל דהוא מחלוקת רש"י ותוס' בהוריות שם, דתנן שם במשנה הורו ב"ד וכו' או שלא היל' מופלא של ב"ד שם וכו'. וברש"י או שלא היל' מופלא של ב"ד שם 'אע"ג דלא הוי מסנהדרין עצמם דאלו הוי מסנהדרין עצמם אפ"י אם קטן שבכולן לא היל' שם לא הוי הוראה כדאמר לעיל ד"ג ע"ב מ'ואם כל עדת' איתא לכולי סנהדרין הוי הוראה ואי לא לא'. עכ"ל. וכונתו להא דאמרינן לעיל שם ג' ע"ב, א"ר יונתן מאה שישבו להורות אי חייבין עד שיוורו כולן שנאמר אם כל עדת ישראל וכו', א"ר הונא ברי' דר"י ה"נ מסתברא דבכל התורה כולה קיי"ל רובו ככולו והכא כתי' כל העדה, הואיל וכך אפ"י הן מאה וכו' מתיב ר' משרשיא סמכו רבותינו על דברי רשב"ג ועל דברי ר"א ברבי צדוק שהיל' אומרים אין גוזרין גזיר' על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה, וא"ר אדא בר אבא מאי קרא במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו, והא הכא דכתי' הגוי כולו ורובא ככולא דמי, תיובתא דר' יונתן תיובתא, ואלא מאי כל עדת דקאמר רחמנא, ה"ק אי איכא כולם הוי הוראה ואי לא לא הוי הוראה. עכ"ל הגמ'.

ומבואר בדברי הגמ' ורש"י אלה, דבמיעוט חסר לא אמרי' רובו ככולו. ואולם בתוס' שם ד"ד ע"ב ד"ה או שלא היל' מופלא של ב"ד שם כתבו וז"ל: כפירש"י ולא היל' במנין דאל"כ אפילו קטן שבהם נמי כדאמרי' לעיל שיהיו כולן בהוראה וקשה דהא איתותב לעיל עכ"ל. ובהג"ה שם כתוב נ"ל דצריכין לומר דלפני התוס' לא היל' כתוב לעיל הא דמסיק ואלא מאי כל עדת דאמר רחמנא וכו' עכ"ל. ועכ"פ מפורש דדעת התוס' הוא דאפ"י במיעוט חסר ג"כ אמרי' רובו ככולו, והך דלא היל' מופלא של ב"ד שם איירי שפיר אפ"י אם הוא מן המנין דהסנהדרין ממש ודוקא הוא המופלא של ב"ד אם אינו שם ההוראה מתבטלת משא"כ אחר מן הסנהדרין אע"פ שאינו שם אין ההוראה מתבטלת ומשום דאמרי' רובו ככולו. [והוסיף - דלפ"ז יהי' ראי' מזה לדברי האומר דפירוש נזיר אינו מרש"י, כיון דבפירוש רש"י נזיר דף נא הנ"ל גבי נמלה שחיסרה וכו' מבואר דאפ"י בחסר אמרינן רובו ככולו, ואילו ברש"י הוריות הנ"ל מבואר להיפוך, ואולם זה אינו וכדמפרש ואזיל].

ומסיק - דבאמת גם לרש"י הוריות הנ"ל אמרינן גם במיעוט חסר סברא דרובו ככולו, דהא גם לגירסת רש"י הנ"ל דמסיק ואלא מאי כל עדת דאמר רחמנא אי איתא לכולא סנהדרין הוי הוראה כו' הרי רק מדהוי מצי למיכתב ואם עדת ישראל ישגו וכת' ואם כל עדת הוא דילפינן דבעי' שיהי' שם כל המנין, משא"כ אילו היה כתוב עדת לבד היינו אומרים רובו ככולו והיה די בהיות שם רוב המנין וא"כ בעלמא היכא דהוזכר גוף הדבר לבד ולא נאמר תיבת כל שפיר אמרי' רובו ככולו גם כשהמיעוט חסר. ע"כ.

והוסיף בלקח טוב, דכן נראה ג"כ דעת השערי דורא הובא בב"י ליו"ד סי' ק"א שכ' וז"ל וי"מ דאם רוב הדג טמא שלם חשיב ברי' וכן משמע בפ"ז דנזיר גבי נמלה דרובו ככולו עכ"ל. הרי שגם הוא ז"ל היל' מפרש הך דנזיר משום רובו ככולו אע"ג דבנזיר שם איירי בחסר דקתני נמלה שחסרה.

ב. יש מי שכתב שאף שמספיק לעשות מעשה ברוב גרידא, מ"מ צריך שיהיה באפשרות לעשות מעשה ככולו [בחירת כל הראוי לבילה וכו']. אבל אם אין

ביסוד זה אי בעי לרובו מתוך כולו נחלקו בגמרא חולין דף יב

ז] **ובעצם** יסוד זה, הנה יעויין בשו"ת דובב מישרים הנ"ל, שכתב דבדין זה כבר נחלקו בגמ' חולין יח ע"ב, דהנה מסקנת הגמ' שם גבי מתני' דהשוחט מתוך הטבעת הגדולה וכו', דר' יוסי בר"י ס"ל דאמר' רובו ככולו הן גבי חיתוך הרוב בהטבעת הגדולה דמקפת את כל הקנה, והן גבי שאר הטבעות דאין בעצמותם הכשר שחיטה. ומשום שאינן מקיפות אלא את רוב הקנה דמיעוטו מוקף בבשר בעלמא, והיינו דאע"פ דליכא לכולו לפנינו אמר' רובו ככולו וכמש"כ רש"י שם. אבל רב ושמואל סברי כוותיה בחדא דמהני מעשה שחיטה ברובו היכא דכולו לפנינו והיינו בהטבעת הגדולה, אבל בשאר הטבעות לא מהני וכמש"כ רש"י שם: דלשווייה שאר הטבעות מקום שחיטה משום טעמא דרובא ככולא לא משוינן. ע"כ. והיינו דלריב"ר אמר' ר"כ אף דליכא לכולו לפנינו ומשא"כ לרב ושמואל. ע"כ.

וכבר קדם לעורר כן מסוגיה זו ליסוד החת"ס, בשו"ת אבני נזר חיו"ד סימן י אות ב. וע"ע בדברי רבינו הגרא"ו הי"ד בקובץ ענינים (תשל"ה). עיי"ש. וע"ע בשו"ת בית שערים האו"ח סי' קסה שביאר כן דברי רש"י שם, דמשה"כ בטבעת הגדולה שמקפת את כל הקנה ואיכא מקום שחיטה בכולה בזה אמרינן דבשוחט רובו כשר דהוי רובו מתוך כולו אבל בשאר טבעות שאינן מקיפין את כל הקנה וא"כ אין כאן כולו רק שמקיף הרוב ואינו רובו מתוך כולו בזה ל"א רובו ככולו לשויא מקום שחיטה. ועיי"ש עוד מש"כ לבאר ביסוד זה. ולעיל בתחילת דברינו הבאנו להנצי"ב בנזיר מב שרמז ג"כ לסוגיה זו. ע"כ.

והיה מקום להוסיף בזה. דהנה הבאנו לעיל בסמוך מד' המהרצ"ח בברכות לז בביאור שינויי הלשון בין הגמ' בברכות לתוספתא, ע"י לעיל. ואולי לפי הדברים הללו י"ל דבזה נח"ג"כ הגמ' עם התוספתא, דהסוגיה בברכות ס"ל דבעי רובו מתוך כולו בדוקא. ואילו התוספתא ס"ל דאע"פ דלא נשאו ונתנו במסיבה אחת מ"מ אמר' ביה 'אחרי רבים להטות'. והיינו משום דאין הבדל בין רובו מתוך כולו לשאין רובו מתוך כולו. ודוק. ויש לדחות דהתוספתא לא נחית כלל להאי ענינא ולא משום דס"ל כן. וצ"ע.]

והנה אף שבלקח טוב שם, הביא להראשונים דלא ס"ל להאי כללא, מ"מ דעתו, דשפיר בעינן להאי כללא ד'רובו מתוך כולו' בדוקא, וכמו שנראה מדבריו שם. ובענ"ז ע"י בשו"ת מנחת יצחק חלק ט סימן ו שציין דבגוף סברת החת"ס ס"ל פלפלו כמה גדולי האחרונים והובאו בספר ליקוטי הערות על החת"ס, דלכאורה מצאו סתירה מכמה מקומות לסברתו, ובספר חתן סופר (חלק עטרת בחורים שיטת רוב וקבוע אות קי) המובא בספר ליקוטי הערות שם, דן הרבה בסברת החת"ס הנ"ל, ובתוך הדברים כתב ליישב דבריו בזה"ל אלא דליישב זה ה"א אפשר לחלק דלא אמרינן רובו ככולו אלא כשהמיעוט ממש מאותו ענין של הרוב כגון במקוה או מנין עשרה דהמיעוט ממש כמו הרוב וכו' עיי"ש. ע"כ]. ויעויין עוד להלקח טוב שם מש"כ ליישב קושיית התוס' בסוכה גבי מצהב"ע ע"פ יסוד זה דבעינן לרובו מתוך כולו. והבאתי מדבריו להלן סי' ה' גבי סוכה שרובו שלו ומיעוטו גזולה. עיי"ש.

ח ²⁵ **הנה** בלקח טוב שם כתב וז"ל: ודע, דאי נימא דמיעוט חסר לא אמרינן רובו ככולו, יש להסתפק היכא דהמיעוט כאן, אלא שאיננו מחובר עם הרוב, אי הוי כמיעוט חסר או לא. וע"י חולין סח ב' הוציא עובר את ידו וחתכה, וחזר והוציא את ידו וחתכה, עד שהשלימו לרובו מהו, מי אמר' הא נפק לי' רובא (ואמרינן רובו ככולו ע"ש בחולין ע' א' וחשוב גם המיעוט שבפנים כילוד ולא מהני לי' תו שחיטת אמו). א"ד רובא בבת אחת בע"י. עכ"ל הגמ'. ומוכרח להדיא דאמר' רובו ככולו גם כשאין המיעוט מחובר עם הרוב. ויש לעיין עוד בזה ביבמות ק"ג ב' ברש"י ד"ה מאי לאו מוחלטת ובמהרש"א שם ובתוספתא פ"ז דנגעים הובאה בר"ש נגעים פ"ג מ"ח בענין פלוגתא דר' נחמ' ורבנן דשם עש"ה ואכ"מ להאריך בזה. עכ"ל.

ולעיל בסימן ב' גבי החילוק בין ר"כ לביטול ברוב הבאתי ספק זה, וכתבתי לדון בזה לכא"ו ע"פ המבואר בנדה כט ע"א, מתקיף ליה רב זביד וכו' הא קי"ל דרובו ככולו וכו' ומיירי התם בסוגיה בולד מחותך לחתיכות ואע"פ שאינו מחובר דנינן לרובו שיוצא ע"י חתיכות מדין רובו ככולו כיעוי"ש. והיינו משום דאין הנידון אלא על כל הנפל בכללותו אם יצא רוב הנפל אם לאו. ודוק. והיינו דמשכחת ליה שהדבר עשוי במציאות מכמה חתיכות, ומ"מ שייך בו דין ר"כ. ומשום דנינן על הדבר בכללותו וכו'. עיי"ש.

באפשרות לעשות מעשה אלא ברובו, אין דנים בזה דין רובו ככולו²⁶.

ביסוד החלוקת יואב דדין ר"כ הינו רק באופן שבאפשרותו לעשות מעשה ככולו

²⁶ א] חלוקת יואב יור"ד סי' ה. ותו"ד - דהא דדיינינן לדין רובו ככולו, הוא רק בכה"ג דבאפשרותו לעשות את הכל. אבל אם אין באפשרותו לעשות את הכל, לא אמרי' רובו ככולו. והוכיח כן מגמ' חגיגה כב ע"א, גבי מטביל כלי בתוך כלי ואין בפי החיצון כשפופרת הנוד, דאע"פ כן אם הכלי החיצון טמא, אמרי' מיגו דמועיל טבילה להכלי החיצון - שהרי כל הכלים הכשיר רחמנא בטבילה אף שפיהם קצר - מהני נמי להכלי הפנימי, והיינו כיון שהמים שבתוך כלי החיצון נחשבים מחוברין למקוה מגזה"כ, שוב מועיל גם להפנימי שיהיה כולו נטבל בתוך המקוה. אבל אם כלי החיצון טהור כלי הפנימי טמא. ע"כ. ולכאן יל"ע, שהרי מה"ת לא צריך שיכנסו המים לתוך כלי החיצון כלל כשכולו בתוך המים, שהרי קי"ל דדוקא רובו ומקפיד חוצץ. וצד חיצון תמיד הוא רוב נגד הפנים של הכלי, הן מצד שפתו והן דבלא"ה הדפנות הם רוב מול הפנים כנודע בחוש. והא דאיתא במקואות פ"י מ"א דאם הטביל בפי הכלי למטה דלא עלתה לו טבילה מטעם שהמים אין נכנסים בפנים, הוא רק מדרבנן. וא"כ יש להבין, כיון שהטבילה בפנימיות הכלי הוא רק דרבנן, איך מועיל לטהר כלי הפנימי ע"י מיגו, שהרי הכלי הפנימי צריך שיבוא עליו מים מדאור' שהרי כולו חוצץ מה"ת אף באינו מקפיד (כדאיתא ביבמות עח ע"ב), וזה ודאי דלא אמרי' מיגו מדרבנן לדאורייתא, 'והוא תמיהה עצומה'.

ומכאן זה הוכיח, דל"מ הרוב בטבילה רק אם ראוי לטבול את כולו. והיינו אף בכלי החיצון דסגי ברוב, מ"מ צריך שיהיה בהיכ"ת שיהיה ראוי לטבול כולו. ומשה"כ מהני מיגו כיון דכולו בכלל. ומוכח דרק היכא דאפשר לעשות מעשה ככולו אמרי' רובו ככולו. [ועיקר דבריו שם בענין דברי רש"י חולין ל ע"ב דס"ל דשהיה במיעוט בתרא פוסלת, (ולהלן סי' ה הארכנו בזה) יעוי"ש]. ע"כ מדבריו.

ב] ואומנם עצם ראיתו מהגמ' חגיגה לא זכיתי להבין, דהנה אע"פ דמדאור' סגי שיבואו מים על רובו, אכתי מהיכי תיתי לומר דהרוב והמיעוט נמדדים בדפנות ובפנימיות הכלי, היינו דהרוב הוא בדפנות והמיעוט הוא בפנים. דכ"ז שייד לומר רק בכה"ג שהביא החלק"י, היינו כשמכניס הכלי על פניו ואין נכנסים המים אל תוכו, דבכה"ג הרוב והמיעוט נמדדים באמת בדפנות ובפנים הכלי. אבל בעלמא שמכניס הכלי בכל אופן שהוא, ובאים מים על כולו כבנידון הגמ' בחגיגה שבאו מים אף לתוך הכלי, מהיכ"ת לומר דהפנים נחשב מיעוט לגבי הרוב ואינו אלא מדרבנן. דהנה לו יצויר שיש במיעוט הכלי בדפנותיו חציצה, הרי ודאי שאותו מקום בדפנות נחשב מיעוט חוצץ לגבי כל הכלי. והיינו שהעיקר תלוי במציאות בפועל לפנינו ותו לא.

ועוד יש לכאורה לדחות דבריו, דהנה מה שהק' דכיון שהטבילה בפנימיות הכלי הוא רק דרבנן, איך מועיל לטהר כלי הפנימי ע"י מיגו וכו'. הנה ד"ז אינו מוסכם, ומצאתי להקריט ספר בהלכות מקואות פ"ג דלא עלתה לו טבילה מדאורייתא. וז"ל: כלי שהפך פיו למטה והטבילו כאלו לא טבל נראה דלא הוא טבילה כלל מדאורייתא וכדתנן כאלו לא טבל פ' בתרא דמקואות. וטעמא דאינו ראוי לביאת מים כיון שאין המים נכנסים לתוכו לעולם ואפילו מכניסו כולו במים. עכ"ל. וא"כ, לשיטה זו ודאי דל"ק מידי מעיקרא וכמובן.

ג] ומ"מ כעין יסוד זה - דבעי היכ"ת למיעבד לכולו - מצאתי להקובץ הערות סו"ס כח, דביאר (בביאורו השני) - בהא דנקובת הוושט ל"מ שחיטה - לפי מה דמשמע מדברי רש"י ותוס' פ"ק דחולין כא ע"ב ד"ה ואינו מבדיל דלכתחלה צריך לשחוט כל הסימן מדאורייתא. וכיון דלכתחלה בעינן כל הסימן י"ל דגם בדיעבד לא סגי ברובו אלא היכא דראוי לשחוט כל הסימן, אבל באינו ראוי לכולו, לא סגי ברובו אפילו בדיעבד, דכל שאינו ראוי לביילה במקום שצריך לכתחלה, ביילה מעכבת בו. עיי"ש.

עוד כעין זה הבאתי להלן סי' ה דברי הבא"ח ברב ברכות מע' תפלין אות ג בתירוצו השני גבי פרשיות גדולות שאין כולם בתוך הבית אלא מקצתן בתורתא, דלא אמרינן בזה רובו ככולו. כיון דלא דיינינן ר"כ אלא היכא דזה המיעוט הנשאר אפשר להיות כרוב וראוי לביילה הוא כהיא דזבחים כו גבי עומד בדרום והכניס ראשו ורובו לצפון וקיבל דאע"פ דמקצת ממנו נשאר בדרום יכול הוא בשעת קבלת הדם ליכנס הוא ג"כ בצפון חשבינן ליה כאילו נכנס והוי כולו בצפון וכן כל כיוצא בזה, ומשא"כ הכא דהפרשיות גדולות מן הבתים ואותו המקצת שנשאר בחוץ אין לו שום מקום ליכנס לפנים לא אמרינן רובו ככולו כאילו גם המקצת נכנס בבתים, כיון דאין בהיכ"ת שיכנס כולו בבית. ע"כ.

ג. דין רובו ככולו אינו אלא בדבר המסוים²⁷. ודלא כמי שצדד דאף בדבר שאינו מסוים שייך דין רובו ככולו²⁸.

ביסוד הגר"ח דל"ש דין רובו כאלא בדבר המסוים

²⁷ [א] כ"כ הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' רנט וז"ל: בענין רובו ככולו הסביר הגר"ח זצ"ל, דל"ש רובו ככולו אלא בדבר המסוים, כמו בשחיטת הסימנים ופסיקת הגרגרת שהסימן מסוים, ושפיר י"ל דרוב הסימן הנשחט נחשב ככולו, אבל בכזית נבלה, או רביעית יין, דאין הכזית או הרביעית מסוים, איך שייך לומר בו דין רובו ככולו שבוזה תיפול השאלה רובו ממנו שחשוב והוא ככולו, והלא אין שם חשיבות ועדיפות בכזית זה של נבלה או אחר, וכן ג"כ במקוה לא שייך דין רובו ככולו שאינו דבר מסוים. עכ"ל.

והובא שם [בשם הרז"ר בנגיס] מקור נאה לזה, מסוגיה דיבמות קג ע"ב, סנדל המוסגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה. סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה פסולה. רב פפא משמיה דרבא אמר אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה וכו'. תא שמע מטלית שיש בו שלש על שלש אף על פי שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, מאי לאו מוחלטת לא מוסגרת וכו'. ופי' רש"י וז"ל: מאי לאו מוחלטת - ואפילו הכי אמרת שדי מיעוטא בתר רובא והוה ליה כמאן דעיילא כולה ואי כמאן דמכתתא דמיא זיל בתר מה דעייל ואין בבית ג' על ג'. עכ"ל.

והיינו דחזינן דכל זמן שהוא בגד מסוים ושלם שפיר דיינינן בזה דין רובו ככולו. ורק מכיון דאמרינן ביה דהוי כמכתתא, א"כ אזל החשיבות והוי כאילו כל החוטין נפרדים, לכן גם בהיותם ביחד אין להם חשיבות של דבר שלם ומסוים שנדון בו רובו ככולו. ע"כ.

[ב] והסברה בזה, ע"פ מה שהארכנו לעיל דנתחדש שהרוב נותן דין על המיעוט ולהכי בעי שיהיה שייכות בין הרוב להמיעוט. ומשה"כ ל"מ אלא בשחיטה וכיוצא"ב שהסימן מסוים ומצורף ושייך לשייך מיעוטו לרובו ולומר שהכל נחשב שחוט, אבל בכזית מצה או טריפה אין הכזית מסוים שהרי מאיזה קמח או טריפה שתצרף בו את הכזית הרי זה יהיה כזית להתחייב בה או לצאת בה וממילא מה שייך לדון רובו"כ לצרף המיעוט להרוב הלא אין ביניהם שייכות כלל. [וראינו שהוסיפו בזה, לחלק בין עניני אכילה ושתייה דאיסור שהזכיר הגר"ח דבזה ל"ש רובו ככולו לשתיית כוס בד' כוסות דבזה מהני רובו ככולו, וכנ"ל דבאכילת איסור אין שייכות בין המיעוט להרוב, אבל בשתיית כוס בעינן שישתה דוקא מהאי כוס ושפיר איכא שייכות דין הרוב להמיעוט. ע"כ.] (ועי' קה"י סוכה ס"א א סוד"ה ולפעמים, והבן!). ויעויין עוד להדבר אברהם ח"א ריש ס"ב ענף ב שצייין ליסוד זה בשם הגר"ח.

[ג] וכעין יסוד זה כתב באמרי משה ס"א א' אות נט, ובזה ביאר הא דלא מהני לדון רובו ככולו בכזית מצה בצירוף מיעוט אורז. ומשום דל"ש דין רובו ככולו אלא "בדבר שכל השיעור צריך להיות מצורף ביחד, וכמו לענין רוב רביעית, וכן לענין מ"ס דמקוה שצריך להיות ביחד, יש לדון בזה הדין דרוב הכשרים הוי ככולו, ומשא"כ לענין כזית מצה ל"ש לדון דהוי ככולו, דא"צ שיהא הכזית נילוש ונאפה כולה כאחת, דגם פירורין סגי באוכלן בכדי אכילת פרס, וע"כ ל"ש דרובו ככולו וכן בכל כיוצא בזה". עכ"ל. [וחזר על דבריו שם באות סו, והוסיף שם בענין יסוד החת"ס הנ"ל, דזה ל"ש להק' דאי מדין רובו ככולו הוא, נימא שיהיה סגי ברוב מ' סאה בלבד, "דזה בורכתא, דל"ש רובו ככולו רק כשיש 'כל' אמרי' דרוב מכולו הוי ככולו, אבל בשליכא כולו ל"ש דהרוב ככולו. ומה"ט בד' כוסות סגי בשתיית רוב מדין רובו ככולו, אבל ל"ש שיהיה היין בכוס רק רוב וכענ"ז כתב החת"ס באו"ח". ע"כ].

ובעצם חילוקו בין דבר שצריך להיות מצורף וכתוב רביעית לדבר של"צ להיות מצורף יחד וככזית מצה, צ"ל ג"כ בכונתו, דהיינו כיון דענין רובו ככולו שהרוב מכריע להמיעוט, א"כ צריך להיות שייכות בין הרוב להמיעוט כדי לומר דהרוב נותן דין על המיעוט, אבל כשאין צירוף ושייכות ככזית מצה [שהרי מאיזה קמח שיהיה שתצרף בו את הכזית הרי זה יהיה כזית לצאת בה] בזה ל"ש לומר שהמיעוט נגדר אחר הרוב, וממילא א"ש דדוקא בדבר שצריך להיות מצורף ביחד שייך בו הדין דרובו ככולו, ודו"ק.

[ויעויין לעיל ס"ב ב מה שהבאתי מרבינו הקה"י, דאף דלא דיינינן דין רובו כאלא בדבר אחד ולא בדברים נפרדים, מ"מ לפעמים גם בדבר אחד ל"ש רובו ככולו אלא דין ביטול, כגון חתיכה אחת שנבלע איסור במקצתה או שמקצתו התפיס לתרומה וכיוצא"ב דל"ש בו כלל רובו ככולו היכא דניכר המיעוט בפ"ע, והטעם הוא דלא דיינינן על החתיכה בשלמותה רק על כל משהו שבו שהרי אפשר לאכול כל משהו בפנ"ע ודינו ככמה חתיכות נפרדות שלא שייך רובו ככולו אלא דין ביטול ברוב].

בהא דלא מהני קמא קמא להכשר מקוה

ד] ועיקר דבריו דהאמר"מ שם ליישב - בהא דקיי"ל במקוה דרובו שאוב פסול מה"ת - דלכאוי הא משכחת גם רובו שאוב כשר מה"ת, באם יהיה עשר סאה כשרים או פחות, ואח"כ ישפוך לתוכה שאובין במעט מעט ובהפסק, ונימא דקמא קמא בטיל, דאף ביותר מרובו אמרי' כן. [ומתחילה כתב לפלפל בזה, דלכאוי אין לומר כמש"כ האח' - דדין ביטול יסודו הוא משום דמבטלו והמיעוט כמאן דליתא, אבל היכא דצריכים להמיעוט להחיל עליו מעלה ל"ש ביטול, וכמש"כ כה"ג האח' לענין כזית מצה אם נתערב מיעוט אורז בחמשת המינים דאין יוצא בזה בכזית מצה, וכ"כ לענין ציצית שנתערבו בהנטוים שלא לשם ציצית, דכיון דצריכין להמיעוט (ולא רק לסלק הפסול), ל"א בזה ביטול ברוב, - דא"כ הוא, אמאי ברוב כשרין ומיעוט שאובין מהני מה"ת, ע"כ דהמיעוט שאובין דנתבטלו שפיר חזי לאצטרופי, ול"א דכיון דל"ש כאן סברת כמאן דליתיה לא יהיה שייך כאן ביטול. וכן משמע בהך דר' אלעזר בר צדוק שהעיד על הזוחלין שרבו על הנוטפין שכשרים, דמשמע דמצטרפי גם כן הנוטפים למ"ס. ובאמת קשה מזה על האח' הנ"ל. [א"ה. כוונתו ליסוד דברי העונג יו"ט בתשובה סי' ד' וז"ל: על דבר שנתערבו חוטין שלא נטוו לשם ציצית בחוטין שנטוו לשם מצות ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא. תשובה - לכאורה יש לדון בזה דין ביטול, דמה"ת חד בתרי בטל וכשרים כל החוטים למצות ציצית. מיהו במק"א נסתפקנו טובא בזה אם יש לדון בזה דין ביטול, והערנו מקום ספק דאפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה, כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. ולהכי כל המצות התערובות. אינן ראוין לצאת בהן י"ח מצה משום הך תערובות. ע"כ. והאריך בזה ומסיק, דודאי דחוטין שלא נטוו לשמן שנתערבו בחוטין שנטוו לשמן, אינו יכול להטיל כל החוטין האלו בבגד ד' כנפות לשם ציצית, דלא שייך ביטול למהוי כאילו כולן נטוו לשמן. עיי"ש. וע"ע לו בסי' צה כדברים האלה. וכ"כ עוד אח'. וכנראה שנח' בזה כבר ראשונים, יעויין בכ"ז להלן בקו' ארחות ימים בענין ביטול ברוב]. ע"כ. וכתב לבאר, דבמקוה לא מדין ביטול ברוב הוא, אלא משום הדין דרובו ככולו, ומשה"כ בעי בדוקא רוב כשרים במציאות ולא סגי בקמא קמא, ול"ד לכזית מצה שנתערב שם מיעוט אורז וכו', דמקוה צריך להיות ביחד ובזה יש לדון דרוב הכשרים הוי ככולו ומשא"כ לענין כזית מצה ל"ש לדון דהוי ככולו דא"צ שיהא ביחד וכנ"ל. ע"כ מדבריו.

הערה על יסוד זה דדין רובו ככולו אינו אלא בדבר המסוים

ה] ואולם, עצם יסוד זה דבדבר המסוים בלבד יש לדון דין רובו ככולו, ראיתי למי שהעיר מפ' רש"י בנזיר נא ע"ב, דקתני בגמ', בעי רבא נמלה שחסרה מהו, שיעורא גמירין לה והא חסר, או בריה גמירי לה והאיכא. ופ' רש"י וז"ל: נמלה שחסרה כל שהו ואכלה מהו, שיעור נמלה שלימה גמירי דהאוכל חייב ואילו היכא דחסרה הוי פטור, או דלמא בריה גמירי לה דכי אכיל בריה מיחייב וכי חסרה נמי חייב דהאיכא בריה ואמרינן רובו ככולו. ע"כ. ומתבאר לכאוי בד' רש"י דדוקא להצד דבריה גמירי לה שייך לומר רובו ככולו, אבל להצד דשיעורין גמירי לה ל"ש לדון בזה רובו ככולו. ולכאוי הא בכריה דנמלה הרי הצירוף הכרחי, שהרי ל"ש שיאכל קצת מנמלה זו וקצת מאחרת, שזהו עיקר דין בריה. וא"כ אמאי ל"מ בזה דין רובו ככולו. ע"כ. ואומנם, העיר ע"ז אחי שליט"א, די"ל דיסוד הדברים הן, שאם אין בו צירוף ל"ש בו דין רובו ככולו, ולא להפך שבכל דבר שיש בו צירוף לעולם יהיה בו דין רובו ככולו, דזה לא שמענו.

יזה ודאי דא"ל דהנה בד' האמר"מ מבואר דמהני רובו ככולו בשיעור מקוה, וכן כתב בברכת שמואל יבמות סי' כא הובא להלן ריש סי' ד, ובד' רבינו הגר"ח הנ"ל מבואר דל"מ. לק"מ, דהאמר"מ מיירי ברוב גשמים ומיעוט שאובין ובצירוף הכל איכא שיעור דמ' סאה. והגר"ח מיירי ברוב השיעור גרידא ומיעוט חסר לפנינו. ופשוט].

יישוב קושית המהרצ"ח ע"פ יסוד הגר"ח

ז"ל המהרצ"ח נזיר ד ע"א: ודע דקשה לי קושיה חמורה מאד, מ"מ באמת לא מצינו בנזיר ששתה רוב רביעית דיתחייב מטעם רובו ככולו, והרי אמרינן בכל מקום רובו ככולו דאורייתא, (עי' הוריות ג' ע"ב, נזיר מב', חולין יט' ע"א), ואמרינן דהמיעוט נתהפך לרוב, וכן בנזיר שהיה לפניו רביעית שלם בכוס ושתייה רוב מן הכוס יוחשב ככולו וילקה. וצע"ג [אבל לא קרב זה אל זה] וכו'. עכ"ל. ואולי כוונתו במש"כ דלא קרב זה אל זה, לרמוז בזה ליסוד החת"ס וסיעתו, ומשה"כ יש לחלק טובא בין הא דאיכא לפניו רביעית לדליכא לפניו רביעית. ומ"מ קשיא ליה גם בדאיכא לפניו רביעית אמאי לא יהני אם שתייה רוב. ואולם להנתבאר בשם הגר"ח לק"מ.

ד. הדבר פשוט וברור - שבדבר שיש לו שיעור, או מדה, או משקל, או מנין, אין אומרים רובו ככולו.²⁹

בענין שאין דנים לומר רו"כ בדבר שיש לו שיעור מסוים

²⁹ [א] הנה לעיל סימן א' הבאתי מס' ירחי כלה פוניבו' סוכה ח"א עמ' מז, מדברי הגרא"ל שטיינמן, שביאר דדין רובו ככולו אינו מתקיים אלא במקום שאין שיעור להדבר, דומיא דהמקור לדין רובו ככולו, והיינו מגילוח שער נזיר, דאין שיעור למספר השערות שצריך לגלח. ורק באופן כזה דאין שיעור להדבר, בזה חשבינן כאילו הרוב היה הכל. וכמו"כ גבי יצא רוב עובר או רוב אבר, להצד דגם בזה מהני רוב, כיון שאין שיעור להעובר או לאבר, בזה שייך לומר רובו ככולו, והיינו דחשבינן להרוב כאילו הוא הכל. ובזה ביאר שם הא דלא ילפי' רובו ככולו מסנהדרין, משום דבב"ד הא איכא שיעור של ג' דיינים או כג', ודומה הדבר להא דא"א לומר על רוב כזית זהו כזית שלמה, כיון דבעי שיעור מסוים. ומשה"כ כיון דדין רו"כ היינו דחשיב להרוב כאילו היה הכל, לפיכך א"א לבוא בסנהדרין מצד דין רובו ככולו, כיון דלא סגי בפחות ממנין הדיינים, וע"כ צריך לבא דין ביטול ברוב. ע"י לעיל.

ואביא בזה מקצת מהאח'. בהלכות קטנות ח"ב סי' נ"ג כתב כן להדיא - דבדבר שיש לו שיעור או מדה או משקל או מנין אין אומרים רובו ככולו ודי ברובו, והראיה במ"ס טובל, חסר קורטוב אינו יכול לטבול, אלא בסימנין דהכי אגמריה רחמנא שחוט רובא בחולין כח ע"ב, אבל כגון שיעור לולב ד' טפחים וכו' לא עיי"ש.

והביאו בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג, ובזה כתב לתמוה על קו' הגר"ש קלוגר שהביאו בחת"ס הנ"ל וז"ל: ולא הבנתי כלל דאיך יש הו"א שיהיה שייך רובו ככולו בכה"ג, הרי לפי"ז נפסלו כל מדות ושיעורים אם נאמר בהם רובו ככולו. עכ"ל. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א, ובמועו"ז ח"ד סי' רנה שכתבו ג"כ לבאר בזה דמשה"כ ל"ס לצאת יד"ח ברוב כזית מצה וכדו', כיון דשיעורו חז"ל כזית לא שייך לומר רוב כלל דלא מיקרי אכילה בפחות מכזית.

ובזה כתב בערוך לנר סוכה דף ז ע"ב, בד"ה עושה לו טפח שוחק, לבאר דמשה"כ ל"מ גבי הכשר סוכה, להכשיר בדופן שלישי אפי' טפח וכו' אלא משום הל"מ דסגי בשלישית טפח. דרק אחר דגמירי לה כן אמרינן שיעשה ע"י טפח זה עכ"פ רוב דופן של שיעור השלם, אבל בלי ההלכה למ"ס לא היינו דנים כן. ד' ודאי בכל הדברים שנתנה התורה או הל"מ שיעור לא אמרינן רובו ככולו, דאל"כ יצא באכל רוב כזית מצה, או יתחייב באכל רוב כזית מחמץ וחלב ודם, אע"כ היכי דנמסר שיעור בעינן שיעור שלם, וכיון דדפנות סוכה גמרינן שיהי' ז' טפחים לא סגי ברובו אי לא גמרינן כן בפירוש לדופן השלישי". ע"כ. וע"י להלן סי' ד.

ולהלן הבאנו ד' האגר"מ או"ח ח"א סימן כח בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפלה בצבור בצרוף אלו שכבר התפללו שכתב יסוד זה בתוה"ד וז"ל: הנה בדבר מעלת תפלה בצבור ששמע שאמרת שהוא דוקא כשכל העשרה מתפללין ולא סגי ברוב המנין, הוא האמת, וכן מפורש גם בח"א כלל י"ט שכתב ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת י"ח דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד עיי"ש, והביאו במ"ב סי' צ' ס"ק כ"ח. ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה. והטעם פשוט דלא שייך ענין רובו ככולו על שעורים דבכל שעורים אף משהו מעכב, ולכן גם בשעור דמספר אין שייך רובו ככולו וכדחזינו גם בכאן גופיה בחשיבות צבור דבעינן עשרה מקרא תוך ועדה עדה במגילה דף כ"ג אף לענין אמירת דבר שבקדושה בעינן כל העשרה ולא סגי ברובא משום דהוא ככל השעורים דמצינו במדות וכן הוא בשעורי מספרים ומשקלות שאין לפחות אף משהו ממה שנאמר. ורק כשיש עשרה שהוא כל הסך שצריך לחשיבות צבור והנידון הוא רק כמה צריכין להיות מחוייבין באמירת הדבר שבקדושה כדי שיוכלו לומר דאם כבר נפטרו אין יכולים אף שיש כאן צבור, בזה שייך דין רובו ככולו שכיון שהרוב מחוייבין נידון כמו שכולן חייבין ויכולין לומר וכו' וא"כ בתפלה שרשאי ומחוייב להתפלל גם ביחידי ואינו דין חובת צבור רק שיש מעלה וחשיבות להתפלל בצבור שהוא כשיתפללו צבור שהם עשרה אין שייך כלל לומר שיסגי ברובן מתפללין כמו שלא סגי שיהיו פחות מעשרה לאמירת דבר שבקדושה וכמו בכל שעורי מספר שלא אמרינן רובו ככולו. ע"כ.

ב] והטעמים בזה פשוטים. א. בכה"ג שחסר בשיעור הרי אין כאן "רובו מתוך כולו" וכדלעיל ריש הסימן. ב. כדלעיל בשם ההלק"ט דא"כ נפסלו כל מדות ושיעורים וכו'. ג. עוד ביאר נפלא בהא דל"א רו"כ בדבר שנאמר בו שיעור, יעויין להלן משו"ת בית שערס האו"ח סי' קסד. שכתב באופן אחר לבאר הא דל"מ בשיעורין דין רו"כ. ותו"ד, דל"א רובו ככולו, אלא כגון לענין שחיטת רוב סימנין, שהסימן שלם במציאות לפנינו ולא בגלל שהתורה קבעה שהוא שלם. והיינו דאינו נחשב כולו מפני שהתורה אמרה שזהו כל הסימן, רק יען שזהו כולו באמת, דבאופן זה דוקא אמרינן רובו ככולו. וכן ברוב ציבור טמאים, דאין כאן כל הציבור כולו מפני גזירת התורה, אלא שזהו כל הקהל במציאות ואין כאן קהל יותר ואמרינן רוב הקהל ככולו. וכן באתרוג וכי אתרוג שלם הוא כולו מגזיה"כ, הלא באמת הוא כולו לכן אמרינן רובו ככולו. אבל בשיעורים אינו נחשב כולו מפני שהוא כולו במציאות לפנינו, דמה

ה. י"א דדין רובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים בפעולת מעשה ולא בדברים התלויים במציאות³⁰.

כולו שייך לומר על כזית איסור, או כותבת ביה"כ, או כביצה לענין טומאת אוכל, דילמא שני זיתים או חצי זית וחצי כותבת או שני ככותבת וכדומה הם כולו. אלא הא דחשיב שהוא כל השיעור אינו אלא מחמת שנתנה בו תורה שיעור זה. ומילא ל"ש לומר רו"כ בשיעורין, דאם אתה אומר שרוב הזית הוא כזית, א"כ יהיה השיעור רוב זית ויהיה זה כולו ואיך שייך בזה רובו ככולו. וכן במקוה דילמא שמונים או עשרים נחשב כולו, אלא שזהו שיעור מקוה שנתנה בו תורה, ואם אתה אומר שדי בכ"א סאה א"כ יהיה כ"א סאה שיעור מקוה ויהיה זה כולו ואיך תאמר רובו ככולו הלא אין כאן כולו יותר. וכן כל כה"ג. ובזה כ' לתרץ קושית הגאון ר' שלמה קלוגר שהביאו החת"ס או"ח ס' קמ (הובא לעיל ריש הסימן).

בהטעם שמספיק רוב ב'שיעור' רביעית יין, כיון דשיעור רביעית הוא בחפצא דהכוס

ג] וכאן המקום להדגיש דבר פשוט שהוזכר באח'. דזה ודאי דאין להקשות, דא"כ הוא דכדבר שיש לו שיעור לא שייך לדון בו רובו ככולו. א"כ היאך מהני רוב רביעית בקידוש, הא לענין שיעורין ל"א ביה דין רובו ככולו (וכמו גבי כזית מצה דל"ש דין רו"כ, משום דבענין שיעורין ל"ש לומר כן). ואומנם ל"ק כלל, ומשום דשיעור רביעית נאמר בחפצא דהכוס ולא על הגברא. והיינו שדוקא אם הוא נאמר על הגברא ל"ש לדון דין רובו ככולו וכמו גבי מצה דל"מ לאכול רוב כזית כיון דדבר שנאמר בו שיעור ומידה ל"ש דין רובו ככולו, ואומנם שיעור רביעית נאמר בכוס, ושיעור רוב רביעית נאמר על הגברא, ולכן סגי להגברא לשתות רוב רביעית והיינו שיעור מלא לוגמיו. ע"כ. וע"ע להלן ס"ד מש"כ לחדש דענין רוב רביעית בקידוש אינו שייך כלל לתורת רובו ככולו, שהרי זה מצותו בחפצא וזה בגברא. ועצם ענ"ז אי רוב רביעית נאמר על הגברא או בחפצא דהכוס הנה יעויין להלן בקונטרס "ארחות ימים" בענין גדר שיעור מלא לוגמיו בקידוש אם הוא דין בחפצא דהכוס שיהא נְשָׁתָה ממנו או דין בגברא.

ביסוד שאין דנים רובו ככולו אלא בענינים התלויים בפעולת מעשה

³⁰ א] כ"כ האחרונים בשם רבינו הגר"ח זצ"ל. בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א הביא בשמו יסוד זה. ועיקר דבריו שם לבאר אמאי בתפילין שמיעוטן על מצחו לא דיינין דין רובו ככולו, ובזה גם ביאר עוד הא דאינו יוצא ברוב כזית מצה, ועוד, וז"ל: וכן י"ל בזה וכו', עפ"י מה שראיתי בספר חד"ב על פסחים בפרק ע"פ, שהביא בשם הגאון ר' חיים איש בריסק ז"ל, שכתב דהכלל רובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה, דכיון שעשה רוב המעשה הלא שם מעשה נקרא על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו. ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה "דמעשה השחיטה" הוא המצוה, משא"כ במצוות או עבירות דאכילה, דלא המעשה הוא המצוה או העבירה, למשל אכילת חלב או בעילת ערוה, דשם החפצא של החלב בגוף האדם, או הקירוב הבשר של הערוה הוא המצוה או העבירה, ולא המעשה גופא*. לכן במקום שהתורה חייבה את האדם, או חז"ל חייבו להאדם לאכול כזית, אע"ג דאכל רוב הכזית והוי כאילו אכל כולו כלומר שעשה מעשה האכילה, מ"מ מציאות של כזית עדיין ליכא בגופו, וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה. לכן לפי הנחה זו מובן שפיר דל"א רובו ככולו בתפילין לענין רוב תפילין, או רוב פרשה בביתה, משום דגם שם עצם המצוה אינו המעשה גרידא אלא המציאות שהתפילין מונח בין עיניו** והפרשה בביתה, ועל מציאות ל"ש לומר רובו ככולו. עכ"ל.

* בספר המצוות להרמב"ם מלי"ת קפז, כתב בענין הקושיה - אמאי לא מנה איסור אכילת בשר בחלב ואיסור הנאת בבי"ח לשני מצות. וביאר, "הנה ידע המקשה שאיסור הנאה אין ראוי שימנה מצוה בפני עצמה מפני שהוא ואיסור אכילה ענין אחד. שהאכילה מין ממייני ההנאה. ואמרו ית' בדבר שהוא לא יאכל אמנם הוא דמיון מדמיוני ההנאה. והכוונה שהוא לא ינהה בו לא באכילה ולא בזולתו. והוא אמרם ע"ה (פסחי' כא ב ושי"ט) כל מקום שנאמר לא תאכל לא תאכל לא יאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וכו'. עיי"ש. ובשו"ת בית שערם מכתבי יד סי' ג ובעוד דוכתי, כתב דמבואר מדבריו דהא דאסרה תורה האכילה לא מעשה האכילה אסרה אלא הנאת אכילה, ולהכי אמרי' דגם שאר הנאות אסרה ולא תאכל איה"י במשמע, אבל אי הוי אמרי' דמעשה אכילה אסרה תורה ל"ש לומר דלא תאכל הוי נמי איה"י דמה ענין הנאה למעשה אכילה והנאה לא הוי מעשה כלל כמ"ש הרא"ם בסוף פרי' תשא. ועי' בשו"ת משנה הלכות חלק יא סימן קנד. ובשו"ת יען יוסף אורח חיים סימן שנה.

בגדר מצות תפילין שיהיו מונחים עליו ולא עצם מעשה הקשירה

** א] הנה התוס' בסוכה מה ע"ב כתבו וז"ל: תפילין כל היום מצותן שיהיו מונחין בראשו וברועו. וכ"ה בתוה"ר שם. ע"כ. ואף דהלשון וקשרתם לכאוי אינו מורה כן, הנה כבר כתב הרמב"ן דברים פרק ו זז"ל: ובאר בכאן יוקשרתם שיהיו מונחים בקשירה. ע"כ. [ויתבאר טפי ע"פ משי"כ בשו"ת הר צבי ח"א סי' כב דמצות וקשרתם אינה דוקא על פעולת הקשירה, אלא ר"ל שיקשור התפילין בידו, היינו שיראה שהתפילין יהיו קשורים על ידו. וכמו גבי מצות מזוזה דכתיב וכתבתם על מזוזות דהכוונה היא שישתדל שיהיו מונחים כתובים, וכאן נמי שישתדל שיהיו קשורים על זרועו].

ומצאתי כן לרבינו הגרי"ז בחידושי לזבחים כו, שכ"כ להדיא בשם אביו - רבינו הגר"ח זצ"ל - גבי הנכנס לבית המנוגע, דאיתא בשבועות יז ע"ב, דמשנכנס דרך פנים רובו טמא, והקשו שם בתוס' בד"ה אפילו וז"ל: ותימה דדרך אחוריו נמי כשנכנס רובו יהא טמא מטעם דרובו ככולו, ומשנכנס כולו הוי טמא מידי דהוה אכלים שבבית. עכ"ל. וכתב הגרי"ז וז"ל: ותירץ הגר"ח דגבי טומאה יש שני דינים, חדא דע"י מעשה הכניסה נטמא, וזה ילפינן מכל הבא אל הבית יטמא, וזה דוקא בנכנס דרך פנים דהוי דרך ביאה, ועל מעשה הכניסה מהני רובו מטעם רובו ככולו, אבל בנכנס דרך אחוריו דמצד מעשה הכניסה אינו טמא על הכלים, ע"ז לא מהני רובו ככולו, דרק על 'מעשה' מהני רובו ככולו, אבל על 'שהייתו ומציאותו בבית המנוגע' לא מהני רובו ככולו.

ובזה ביאר הגרי"ז עוד הסוגיה בזבחים, דאיתא שם הכניס ראשו ורובו כאילו לא נכנס, ופרש"י דילפינן לקמן בשמעתין בבואם אל אוהל מועד עד שיבוא כולו, וגבי עזרה נמי בעי כולו וכו' עכ"ל, וכן בבהמה אמרינן בסוגיא והביאום עד שתהא כולה לפנים. וצ"ע אמאי לא מהני הכא רובו ככולו, וכמו גבי צפון דמהני, וכדקיימ"ל בכל מקום רובו ככולו. וע"פ יסוד זה ניהא, משום דהקרא דבבואם מגלה לנו דבעינן שהכהן יהיה "נמצא" בעזרה בעת העבודה, ולא סגי לו ב"מעשה העבודה" שתהא בעזרה, ועל זה לא מהני רובו ככולו, דרובו ככולו לא מהני רק על "מעשה הכניסה", אבל כיון דצריך שיהיה שם הכהן בעזרה בעי שיאה כולו, וזהו הדין ד"בבואם", וכן לגבי פרה בעי שהפרה עצמה תהא נמצאת בעזרה ולא רק מצד מעשה השחיטה. ע"כ.

וכענין מצאנו עוד בדברי רבותינו האחרים. הבי"ח או"ח סי' כה כתב וז"ל: וא"ת מפני מה תקנו ברכת להניח ולא לקשור תפילין כדכתיב וקשרתם, וכמו שתקנו (סוכה מו א, תוספתא ברכות פ"ו הי"ד) לישב בסוכה משום דכתיב (ויקרא כג מב) בסוכות תשבו, ועל נטילת לולב מדכתיב (שם כג מ) ולקחתם לכם, ולהתעטף (ותוספתא שם ה"ט) מדכתיב (דברים כב יב) גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה, הכי נמי בתפילין. וי"ל דעיקר מצות תפילין הוא שיהיו מונחים עליו כל היום ואם היה מברך לקשור הוה משמע דבמה שקושר תפילין על ידו ועל ראשו רגע אחת ואח"כ מסירן יוצא ידי חובתו, לכן תקנו להניח דמשמע שיהיו מונחים עליו שעה אחת על כל פנים.

ב] והחתם סופר חולין פז ע"א כתב לבאר - בענין מ"ש השי"ד חו"מ שפב ס"ק ד להוכיח מדי הרא"ש שאין לעשות שליח למול - ומ"ש מילה מכל התורה ומשחיתת פסח דשלוחו של אדם כמותו. וביאר וז"ל: והנלע"ד לפי דברי התוס' רי"ד ומבוארים הדברים יותר בכפות תמרים, גבי עובדא דרי"ג דנתן אתרוג במתנה ע"מ להחזיר ע"ש. והעיקר דאעפ"י דשלוחו כמותו, מ"מ אין איבריו כאיברי המשלח. והנה הקב"ה רצה שיהיו תפילין מונחים על ראש וזרוע, וא"א לומר שיחיה ראשו וזרועו של זה במקום ראשו וזרועו של זה. אבל הקשירה יכול להיות ע"י שליח כיון עיקר הכוונה שיהיו התפילין מונחים על הזרוע שוב אין קפידיא אם יהיו הקשירה ע"י שליחו הוה כמותו לענין זה. והנה שחיתת קדשים אנו משערין תכלית הכוונה שיהיו הקדשים שחוטים ומצוה על הבעלים לשחוט, אבל אין תכלית הכוונה שתהיו השחיטה על ידו של הבעלים, דא"כ לא היה אפשר לעשות שליח דאין ידו של זה כידו של בעלים, אך כיון דתכלית הכוונה שיהי' נשחטים, ושוב המצוה על הבעלים יכולים לעשות שליח כמותו. ואח"כ במילה אי לא כתיב אלא וימל אברהם את יצחק בנו דמיני' ילפינן מ"ע על האב, ה"א כמו ושחט את הבקר דעיקר כוונה שיהי' הבנים נימולים, ומה שהמצוה מוטל יותר על האב לזה יכול לעשות שליח כמותו. אך הרי כתיב קראי אחריני על כל ישראל שמחוייבים למול הערלים כמבואר בקידושין כח והחיוב על השליח כמו על המשלח. נמצא מה שפרט על האב הוא מ"ע אחרת שמצוה בידו של אב דוקא כמו זרוע של הנחת תפילין ולזה לא יכול לעשות שליח שיהי' מעשה ידו כמעשה ידו וכו'. עכ"ל. וע"ע בשו"ת כתב סופר חירי"ד סי' קכא.

ואכן, דמיון ליסוד זה שכתבנו בשם הגר"ח גבי רובו ככולו, מצאתי מרבינו הגר"ח גופיה גבי הא דל"מ שליחות במצוות שבגופו כהנחת תפילין ושיבה בסוכה ואכילת מצה וכדו', ומשום דאין תלוי ב'מעשה' ההנחה והשיבה אלא בה'מציאות' בפועל שמונחים עליו ושגופו יושב בסוכה וכדו'. והובא בברכת שמואל (קידושי סי' כ), ותו"ד לבאר תירוץ קושיית התור"ד המפורסמת בקידושין מב ע"ב שכתב להקשות וז"ל: יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח ויאמר לחבירו שב בסוכה בעבורי הנח תפילין בעבורי. ולא מילתא היא שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטר הוא ע"י שלוחו והוא לא יעשה כלום, בודאי בגירושין ובקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח שמה כתב בטא אגא פלוני פטרית פלונית וכן נמי האשה למי היא מקודשת כי אם לו והיא אשתו, וכן בתרומה הוא נותן התרומה מפירותיו וכן בפסח הוא אוכלו ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה הכי נמי יכול לומר חשיבו עשה לי סוכה והוא יושב בה אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום וכן לולב וציצית וכל המצוות. עכ"ל. וכתב ע"ז בברכ"ש בשם מרן הגר"ח בביאור הדברים, דיש ב' מיני מצוות, מצות תפילין וסוכה שהמצוה היא החפצא מה שהגוף יושב בסוכה ומה שהתפילין מונחים עליו ולא דין מעשה של הנחה ושיבה, משא"כ בשחיתת הפסח המצוה היא לא מה שידיו נוגעות בהסימנים בחפצא אלא דין מעשה שחיטה, ושליחות ל"ש אלא בדבר שהעיקר שבו הוא המעשה כשחיטה ולא בדבר שעיקרו הוא החפצא, דבזה ל"ש שיחשב להמשלח כאילו התפילין מונחות עליו ושפועל אכל במקומו מצה, וכן בעבירות ישנם ב' מינים ישנם דתלויים בהחפצא כמאכלות אסורות ועריות דלא המעשה הוא העבירה אלא החפצא של הנאת גרונו ומעיו וחפצא של ביאה וכו'. עי"ש.

ג] ונפ"מ לעוד כמה ענינים, בשו"ת בית שערים סי' כג כתב כיוצ"ב דמצות תפילין אין המצוה המעשה שבגופו שעושה הנחה. והוכיח כן שהרי אפי' הניחם בלילה דאין זמן תפילין והם מונחים על גופו ביום כדינו יצא ידי"ח כמבואר בשו"ע סי' ל' סי"ג. אלא המצוה היא שיהיו התפילין מונחי' על גופו. וע"ע לו בחירי"ד סימן שעא. ובשו"ת הר צבי סי' כב הנ"ל הוסיף ע"פ הדברים הללו דיוקשרתם' אינה דוקא על פעולת הקשירה, אלא ר"ל שיראה שהתפילין יהיו קשורים על ידו. א"כ כשקושר ע"י אחר אין הפירוש שזה חשיב נעשה ע"י שליח, אלא דהוא בעצמו עשה כל המצוה. ועפ"י מובנים דברי תרומת הדשן שכתב בסיוע דמי קושר תפילין לחברו בזרועו ובראשו, זה שהתפילין עליו מברך ולא הקושר, דאי נימא שקושר ע"י אחר חשיב נעשה ע"י שליח, הרי הקושר שהוא השליח צריך לברך כמו כל מצוה שנעשית ע"י שליח שהשליח מברך. ובשו"ת מנחת שלמה תנינא סי' ב כתב בענין קטן שקשר תפילין ובעודו עליו נתגדל, דאינו צריך לחלצו ולחזור אח"כ ולהניחו, דעצם פעולת הקשירה לא מעלה ולא מוריד, ועיקר כונת הכתוב בוקשרתם הוא רק שיהיו התפילין מונחים עליו, וכיון שחייב זה של הנחת תפילין הולך ומתחדש בכל רגע ורגע, נמצא דבשעה שהוא קטן לאו בר קשירה הוא כלל, כלומר אינו שייך כלל וכלל במצות תפילין, ואף אם מניח תפילין כשהוא קטן אין זה עלה לו כלום אלאחר זמן לכשיגדל, ומה שאינו צריך אז לחלצו ולהניחו מחדש אין זה מפני חשיבותא דהקשירה שקשר בעודו קטן (כמו בשחיטה) אלא מפני שמעשה הקשירה לא מעלה ולא מוריד, ואף אם הונחו מאליהן אין זה מפני חשיבותא דהקשירה שקשר בעודו מקיים מצות תפילין. ע"כ. (ובשולי הדברים אציין לדעת הצפנת פנח פ"ד מתפילין ה"ד דבשל יד המצוה היא ההנחה ולא בשל ראש המצוה היא שיהיו התפילין מונחות. וע"י בשו"ת להורות נתן ח"י סי' יב בנידון זה).

1. דין רובו ככולו נאמר רק בדבר שכל חלק וחלק ממנו יש לו חשיבות מכלל הדין השלם, אבל בנידון שאין לכל מקצת ממנו חשיבות מכלל הדין השלם לא דנין בו דין רובו ככולו³¹.

וכ"מ בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג. שכ"כ בהך דזבחים הנ"ל, בהחילוק בין ק"ק לקדשים קלים דכתיב והביאום. וז"ל: וי"ל דהגדר הוא שרק ב"מעשה פעולה" של האדם שייך לומר רובו ככולו, אבל בהנפעל גופה שבעינין שיעשה בו, בעי כולו דייקא. וה"נ כיון דכתיב והביאום ולא כתיב והביאו, וע"כ דקאי על הנפעל דהיינו הבהמה ובעי כולו. וא"צ לומר לפי"ז שמיטורא הוא, אלא שבעינין שלימות המעשה, שאף שי"ל שמתחשב כשעשה רוב כאילו עשה כולו, היינו משום דסגי ברובו ולא איכפת לן בהמיעוט וכצידוד הנ"ל, משא"כ כשגילתה תורה על הנפעל והמעשה שבעי בשלימות, לא סגי ברוב ודו"ק היטב. ע"כ. והן הן הדברים. ויסוד זה מתבאר ג"כ בסוגיה שהשוטח מתוך הטבעת יעוי"ש בדברי רבינו הצ"ח בד"ה עוד נלע"ד לתרץ.

ב] ולעיל הבאתי משו"ת ויען יוסף סימן שעא גבי החילוק בין ביטול ברוב דילפינן מאחרי רבים להטות לרובו ככולו, שכתב כענ"ז דרו"כ שייך היכא דאנו דנין על איזה "פעולה שהקפידה תורה לעשות" כגון הא דנזיר דף מ"ב בגילוח שער נזיר, דאי לאו קרא יתירא הוי אמרינן דגילוח של רוב ראשו הוי כאילו גילח כל ראשו, ומינה ילפינן דבכל התורה רובו ככולו כה"ג וכו'. ובזה ביאר גבי ביטול סכך פסול בסכך כשר וז"ל: נ"ל בדרך אפשר דבסוכה דהתורה כתבה המצוה בלשון עשיה, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך (דברים טז ג), שפיר שייך רובו ככולו דאם עשית רובו מגרנך ומיקבך רובו ככולו. כדילפינן בנזיר דאם גילח רוב שערו (אי לאו ריבויא דקרא) כאילו גילח כולו, על כן אין צריך לטעם ביטול ומצטרף אפילו בניכר. והובא להלן. ע"כ. וע"ע במועז"ז ח"ה סי' שנ בד"ה וביותר נראה. ע"כ.

ג] ואולי היה מקום להוסיף בזה, ע"פ מה שהבאנו בריש סי' א' בהערה להדבר אברהם ח"א סי' כד אות ז, דענין שתי שערות המעכבות במצות גילוח הנזיר, הוא כענין איסור גזיזת שתי שערות בשבת, והיינו דשיעורא דשתי שערות לאו משום "חשיבות השער" דבפחות מזה לא חשיב, דאח"כ דאפילו שיעור אחת חשיבא. אלא משום עיקר "שם המלאכה", שהרי עד כאן לא הוי נוטל שיעור תולדה דגוזז, אלא אם נוטל כדרך המסתפרים אבל שלא כדרך המסתפרים לא חשיבא מלאכה כלל. ומשה"כ בעינין שתי שערות דוקא, דבפחות מזה לא חשיב תספורת. אבל לענין חשיבות השער אף שיעור אחת חשיבא, אלא דנוטל שיעור אחת לאו שם מלאכה עלה ומשה"כ פטור. וזהו הענין גבי נזיר ששייר שתי שערות דלא עשה ולא כלום, דהנה כתבו התוס' בנזיר מב וז"ל: כיון שלא גילח שתי שערות לאו גילוח הוא ששתי שערות אית בהו "שיעור גילוח". עכ"ל. הרי דשיעור דב' שערות משום שם מלאכת הגילוח הוא. ע"כ. והיינו דעיקר הענין הינו על מעשה הפעולה דגילוח ולא על הנפעל. (והא דלא דנים בנזיר רי"כ, הוא משום שיש גילוי מיוחד מיותר הלשון וכדאיתא בנזיר מב ע"א, ואדרבא משמע דלולא גילוי זה היינו לומדים שפיר דין רובו ככולו בנזיר, וה"ט כיון דהנידון הינו במעשה הפעולה ולא בהנפעל. ואילו היה הנידון בהנפעל לא היה צריך לימוד מיוחד לומר שבנזיר לא דנים רובו ככולו).

ביסוד שאין דנים רי"כ אלא בדבר שכל חלק וחלק ממנו יש לו חשיבות מכלל הדין השלם

³¹ **א] כ"כ** רבינו הגר"ח זצ"ל בהל' טומאת צרעת. וכ"כ מדנפשייהו בבי"א הנ"ל ובס' משמרת חיים ח"א עניני תפילין אות ב', ובעניני שבת אות כו. ועיקר דבריהם לבאר במש"כ הפוסקים רובם ככולם דאם כמלא נימא מהתפילין אינו על ראשו אלא על מצחו אינו יוצא יד"ה תפילין ול"א בזה רי"כ (ולהלן הבאנו מזה). ולכא' אמאי לא נימא בזה דין רובו ככולו, ובפרט דאיכא רובו מתוך כולו. והביאור בזה כתבו המשמרת חיים בע' תפילין ובבית אבי הנ"ל, שני נביאים שנתנבאו בסגנון אחד, דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע, והתורה קבעה שיעור לדבר דבעינן מידה מסויימת ושיעור מסויים, כגון גבי שחיטה דלכל מקצת ומקצת יש שם שחיטה ובעינן ב' סימנים ולזה חדשה התורה דסגי ברובו דב' סימנין מדין רובו ככולו, וכן בכל דוכתי דאמר' רובו ככולו לכל מקצת יש חשיבות ובזה סגי ברוב, אבל בתפילין במקצת מהן אין שום חשיבות וחסר כל השם של תפילין, ורוב תפילין אינו כלל תפילין, ובכה"ג לא שייך לומר רובו ככולו כיון דהרוב אינו חסרון בכמות ובשיעור אלא חסרון של כל החפצא דהמצוה ובזה ל"מ רובו ככולו, ומשה"כ בעי דוקא כולו דדוקא כל הבית של התפילין יש לו חשיבות ושם תפילין. ועי' להלן בענ"ז.

ב] ובמשמ"ח ע' שבת הנ"ל הוסיף לבאר בזה הא דאיתא בשבת כפ' המצניע צא ע"ב, דאינו עובר על איסור ההוצאה עד שכל החפץ יהיה ברשות אחרת. אבל אם רק רוב החפץ יהיה ברשות השני ומיעוטו נשאר ברשות הראשון, אינו חייב משום הוצאה. וגם זה יקשה, אמאי ל"א בזה רובו ככולו, ויתחייב גם ברובו משום הוצאה. ובפרט להחת"ס דהא איכא רובו מתוך כולו. ולהנתבאר א"ש, דרובו ככולו שייך רק היכא דבכל מקצת ישנו שם הדבר, והכא המלאכה הוא מה שנסתלק מרשות זו ונכנס לרשות אחרת, וא"כ כל עוד שכל החפץ לא נכנס לרשות

האחרת אין על זה שם הוצאה, וכיון דבכל מקצת ליכא שם הוצאה עד שיצא כולו, א"ש דל"ש בזה רובו ככולו. ע"כ. ועי' להלן בענ"ז.

וביסוד זה נראה להוסיף, הא דל"א רובו ככולו לענין מזוזה, בכה"ג שקבעה למטה משליש העליון אפי' במיעוטו, והיינו עזה"ד דמקצת מזוזה אין לה שם מזוזה כלל. עי' להלן בענ"ז. וע"ע להלן סי' ד בענין חציצה בבגדי כהונה מה שכתבנו עוד לבאר לפ"ז.

רובו ככולו לענין הנכנס לבית המנוגע

ג] וכאמור יסוד זה - דל"א רובו ככולו אלא בדבר שיש בכל משהו ומשהו ממנו קיום מקצת מן הדין השלם - כבר מבואר בדברי רבינו הגר"ח זצ"ל בהל' טומאת צרעת, ובוזה ביאר שם החילוק בענין הנכנס לבית מנוגע, בין אם נכנס דרך אחוריו לנכנס כדרך ביאה. דבנכנס דרך אחוריו ואפילו כולו חוץ מחוטמו טהור, דכתיב והבא אל הבית, דרך ביאה אסרה תורה וכדאיתא בשבועות יז ע"ב, ול"א בזה ר"כ. אבל בנכנס כדרך ביאה אמר' בזה ר"כ. ומשום "דלא שייך לומר הך דינא דרובו ככולו רק היכא דנכנס כדרך ביאה דכל מקצת ומקצת ביאה מיקריא 'והבא', אלא דלא נטמא עד שיכנס כולו וע"ז שפיר אמרינן דרובו ככולו משא"כ בנכנס דרך אחוריו דכל זמן שלא נכנס כולו לא הויא ביאה כלל, וכו' ולפ"ז הרי ל"ש הכא כלל הך דינא דרובו ככולו וכו' כיון דגם הרוב עדיין אין עליו דין ביאה". [ובזה ביאר עוד הא דאיתא במתני' דנגעים פי"ג מ"י, 'היה עומד בפנים ופשט ידו לחוץ וטבעותיו בידיו אם שהה כדי אכילת פרס טמאין, היה עומד בחוץ ופשט ידו לפנים וטבעותיו בידיו וכו' וחכ"א עד שישהה כדי אכילת פרס'. וכו"כ הרמב"ם פט"ז מטומאת צרעת הל"ח. וקשה דאמאי לא נימא דכמו דברי שא אמר' דשדי מיעוטו בתר רובו והוי ככולו בפנים, כמו"כ נימא בסיפא נמי שדי מיעוטו בתר רובו שבחוץ והוי ככולו בחוץ. ולהאמור ניהא, דבסיפא דנכנס כדרך ביאה הא אמר' דכל מקצת ומקצת דינו כבא, ושפיר מהני הך מקצת לענין הכלים דלהוי חשובין כבאין לתוך הבית ע"י אותו מקצת אדם, יעוי"ש שהאריך ואכמ"ל].

בוזה ניהא הא דל"מ טבילת רוב גופו, ומאיך בחציצה בגופו מהני טבילה

ד] וראיתי למי שכתב לבאר ביסוד זה, הא דלא מהני במקוה דין רובו ככולו כשטובל רוב גופו במים. לפמש"נ בד' הגר"ח, כיון דבמקוה ליכא דין לבא למים אלא להיות במים, והיינו דדוקא אי היה דין לבא למים, שפיר איכא למימר דשם ביאה איכא בכל מקצת ומקצת, ודיינינן בזה דין רובו ככולו. אבל השתא דליכא דין ביאה אלא שצריך מציאות של הגברא בתוך המים, א"כ כל שלא נכנס כולו לא חשיב נמצא במים ואינו נטהר. ואדברא היא הנותנת דלהכי אי יש חציצה על גופו אפה"כ נטהר, ומשום דכיון דאיכא דין להיות בפועל כולו במים, ובהיותו במים איכא שם שהיה על כל משהו ומשהו, בזה א"ש דאמר' דאם רובו במים בלא חציצה כשר, דרובו ככולו. ע"כ. [ועי' להלן סי' ה בענ"ז].

ביאור דברי ת"ק בחולין יח ע"א גבי השוחט מתוך הטבעת ע"פ יסוד זה

ה] עוד ראיתי שביארו בזה דעת ת"ק במתני' חולין יח ע"א השוחט מתוך הטבעת, דמרש"י ד"ה אנא, להלן מיניה יט ע"א, מתבאר דס"ל להאי תנא שאין דנים את ההלכה של רובו ככולו בשחיטה ואין השחיטה כשרה עד שיהתוך את הסימן כולו. וביארו ע"פ היסוד הנ"ל, דרובו ככולו אינו נוהג אלא בדבר שיש בכל מקצת ממנו קיום מקצת מן הדין השלם וס"ל להאי תנא דרק פסיקת הסימן כולו קרוי שחיטה וממילא אין לומר כאן רובו ככולו, דכל שלא נשחט כולו אין לו שם שחיטה כלל. (ואומנם ראשונים אחרים כתבו, שהכל מודים שאם שחט רוב הסימן ופירש ששחיטתו כשרה מדין רובו ככולו, ולא פסל התנא את השחיטה אלא בנידון המשנה שם שהמשיך וחתך את מיעוטו בהגרמה, ויש מהאח' דפירשו כן לדעת רש"י שם שכתב הואיל וגמרו בפסול עי' חת"ס מהדו"ת, וראש יוסף, ואכמ"ל). ע"כ.

כענ"ז יתבאר ספק הגרע"א גבי חיוב ציצית ברובו בגד ומיעוט עור כשאין בבגד שיעור בפנ"ע

ו] ובמשמ"ח עניני תפילין הנ"ל ציין שכתב כעין זה בעניני ציצית אות כו, ושם כתב לבאר ספיקו דהגרע"א או"ח סי' י, בהדין דרובו בגד ומיעוטו עור, שכל המג"א שם, דאזלינן בתר רוב הבגד. ונסתפק בכה"ג דרובו בגד, אבל השיעור הוא רק בצירוף העור, אי נימא דאזלי בתר רוב דוקא היכא דהבגד הוא כשיעור אף בלי העור, אבל כשבבגד לבד אין שיעור ל"א דאזלי בתר רוב, א"ד לא שנא, ע"ש מש"כ בזה. ולכא' מ"ש מסתם דין ביטול ברוב דילפי' מקרא דאחרי רבים להטות וכמש"כ רש"י בכ"ד והיינו דהיכא דאיכא בהב"ד תרי דינים לפטור ואחד לחייב נתבטל הדין השלישי וחשיב דב"ד שלם פטרוהו (מדין ביטול ברוב), וה"נ גבי ציצית הרוב בגד ובטל המיעוט עור ויהא כולו בגד ויתחייב בציצית. וכתב לתרץ דהנה יסוד הביטול הוא התנגדות של דינים כרוב איסור ומיעוט היתר דאזי מבטל הרוב איסור להמיעוט היתר, והיינו דכדי לבטל מיעוט בעינן שיהא דינים על הרוב, וזה דוקא בדיינים ודכוותיהו דכשיש ג' דיינים כל דין פועל בפסק הדין ויש דינים על כל דין ודיין דבוזה דוקא אמר' דרוב דיינים

ז. דין רובו ככולו בדבר שלם, אינו אלא באופן שבמציאות הינו שלם, ולא מחמת שהתורה קבעה את שלמותו³².

ח. י"א שאף שמספיק רוב מהשיעור השלם [כשכולו לפנינו] מ"מ כ"ז דוקא כשאין מצורף ומחובר אליו שיעור גדול שאינו שייך להשיעור הנצרך בדין, והיינו שאותו חלק העודף ואינו נצרך להשיעור מעכב עליו מלדון דין רובו ככולו³³. ויש חולקים³⁴.

מבטלים המיעוט דיינים, משא"כ גבי ציצית דאפילו כשיש בגד שלם החיוב בא מחמת כל הבגד ואין לכל מקצת ומקצת בהבגד גורם לחיוב ציצית, דכל משהו מהבגד אינו בגד כלל וא"כ כיון דעל רוב הבגד אין שום דינים ל"ש ביטול, ולכן נסתפק הגרעק"א דילמא אינו חייב בציצית בכה"ג.

ביסוד דאין דנים דין ר"כ אלא בדבר שלם במציאות ולא מחמת שהתורה קבעה השלימות. ובזה יתורץ עוד קושית הגרש"ק על קו' הגמ' סוכה ה' ע"ב גבי שיעורין וכו' הלמ"ס

³² שו"ת בית שערים ח"ה סי' קסד. ועיקר דבריו שם לתרץ קושית הגאון ר' שלמה קלוגר, שהביאו החת"ס או"ח סי' קמ (הובא לעיל ריש הסי'), שהקשה בהא דסוכה ה' ע"ב דקתני שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למ"ס, והק' הגמ' דשיעורין קתני להו בקרא ולמאי צריך הלמ"ס. והקשה הגרש"ק, דמאי קושיא, הא אי לאו הלכה למשה מסיני הוה אמנא בשיעורים רובו ככולו, אבל אתי הל"מ דלא אמרינן בשיעורים רובו ככולו והטובל במ' סאה חסר קורטוב לא עלתה לו טבילה והאוכל כזית פחות כל שהוא לוקה ואינו יוצא ידי חובת מצוה. ע"כ. והבי"ש כתב לתרץ באו"א, דל"א רובו ככולו אלא כגון לענין שחיטת רוב סימנין, דהסימן שלם במציאות לפנינו, ולא בגלל שהתורה קבעה כן, והיינו דאינו נחשב כולו מפני שהתורה אמרה שזהו כל הסימן, אלא מחמת שזהו במציאות כולו באמת, דבזה דוקא אמרינן רובו ככולו. וכן ברוב ציבור טמאים דאין כאן כל הציבור כולו מפני גזירת התורה, אלא שזהו כל הקהל במציאות ואין כאן קהל יותר ואמרינן רוב הקהל ככולו. וכן באתרוג, וכי אתרוג שלם הוא כולו מגזיה"כ, הלא באמת הוא כולו, לכן אמרינן רובו ככולו. אבל בשיעורים אינו נחשב כולו מפני שהוא כולו במציאות לפנינו, דמה כולו שייך לומר על כזית איסור, או כותבת ביה"כ, או כביצה לענין טומאת אוכל, דילמא שני זיתים או חצי זית וחצי כותבת או שני ככותבת וכדומה הם כולו. אלא שהוא כל השיעור מחמת שנתנה בו תורה שיעור זה. וממילא ל"ש לומר ר"כ בשיעורין, דאם אתה אומר שרוב הזית הוא כזית, א"כ יהיה השיעור רוב זית ויהיה זה כולו, ואיך שייך בזה רובו ככולו. וכן במקוה, דילמא שמונים או עשרים נחשב כולו, אלא שזהו שיעור מקוה שנתנה בו תורה, ואם אתה אומר שדי בכ"א סאה, א"כ יהיה כ"א סאה שיעור מקוה ויהיה זה כולו ואיך תאמר רובו ככולו הלא אין כאן כולו יותר. וכן כל כה"ג.

ויעויין עוד להלן בסעיף הסמוך בביאורים בתוה"ד מה שהבאתי כענ"ז דרובו ככולו לא נאמר רק על חפצא ומציאות של דבר ולא על דינים.

ביסוד שחלק העודף ואינו נצרך להשיעור מעכב מלדון דין רובו ככולו

³³ א"כ הדבר אברהם ח"א ריש סי' ב ענף ב. וליתר ביאור אביא מקצת דבריו. הנה ביבמות קג ע"ב איתא מטלית שיש בו ג' על ג' אע"פ שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, והוא משום דרובה ככולה עיי' בפירש"י שם. הרי דכשנכנס מהך מטלית שתיים על שלש די לטמא. ואילו היה בגד גדול ונכנס ממנו שתיים על שלש אע"פ שהוא רוב השיעור הצריך לבגד לענין טומאה הבית טהור, ולא אמרינן כיון שנכנס רוב ג' על ג' רובו ככולו והו' כנכנס כל ג' על ג', משום דלא שייך כלל ענין רובו ככולו אלא כשנכנס רוב כל הבגד כמו שהוא בפועל דאז המיעוט בטל ונגרר בתר הרוב, אבל בבגד גדול שנשאר ממנו יותר ממיעוט בחוץ לא שייך לומר רובו ככולו בשביל רוב ג' על ג' שנכנס דאדרבא רוב הבגד נשאר בחוץ ודון להיפוך. והבאתי מדבריו להלן סי' ה' גבי שהיה במיעוט בתרא. ע"כ. והיינו דאותו שיעור שאינו שייך להדין הרי הוא מעכב מלדון כאן דין רובו ככולו. אע"פ דמבחינה דינית הרי יש כאן רוב לפנינו. והוסיף הדב"א להביא מהמנח"ח שנסתפק בזה, ואומנם כ' דאף המנ"ח שם כתב דמלשון הש"ס והר"מ בגד שיש בו ג' על ג' נראה דוקא בשיעור זה אבל אם הוא גדול לא אמרינן רובו ככולו כיון דהרוב מבחוץ, וסיים בזה הדב"א "דבר פשוט הוא שאין לנטות ממנו". וכ"ד החזו"א בנגעים סי' י סט"ז.

ענינים שנתבאר בביסוד זה

ב] וראיתי למי שהביא דברי הדב"א והגדיר הדברים באו"א - דרובו ככולו לא נאמר על 'דינים' שהרי מבחינה דינית הרי יש כאן רוב שיעור לטומאה. והיינו דרו"כ נאמר רק על 'הפצא' ומציאות של דבר ולא על דינים. ויתבאר בזה כמה ענינים. דכעין זה מצאנו במשנ"ב סי' תרמו ס"ק יז. דהנה בשולחן ערוך שם ס"ד איתא, יצאו הרבה בקן אחד ונשרו מהם עד שלא נשאר אלא שלשה בקן אחד כשר. אפילו נשרו רובם כגון שהיו שבעה ונשרו מהם ארבעה ונשאר שלשה. וכתב ע"ז המשנ"ב וז"ל: אפילו נשרו רובם - דכיון דנשאר ג' עדיין עבות קרינא ביה. אבל אם נשאר רק שנים פסול דאף דבהדס שיש בו ג' בקן אחד ונשר אחד מכל קן ונשאר רק שנים הסכימו כמה אחרונים להכשיר, שם שאני שנשתייר עכ"פ רוב הקן ורובו ככולו, משא"כ הכא שנשרו רובם, בעינן עכ"פ שישתייר שיעור עבות דע"ז נכלל להכשירו ונאמר דאף עתה עבות קרינא ביה. עכ"ל. והיינו דאע"פ דאיכא רובא דעבות לפנינו מ"מ כיון שאינו רוב בפ"ע אלא הוא חלק מועט מכלל הכל ל"א ביה רוי"כ.

ובזה יתבאר עוד הא דאיתא בשו"ע סימן תעב סעיף ט: שיעור הכוס רביעית וכו' וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות. ע"כ. ולכא' קשה הא בתחילה קאמר דסגי ברוב רביעית, ואמאי כששותין ממנו כמה בנ"א בעי כמנין 'רביעיות' הו"ל למינקט כמנין 'רוב רביעיות' שבו. ואולם להנ"ל א"ש כיון דרו"כ נאמר רק על הפצא ומציאות של דבר ולא על דינים. ומשה"כ דוקא כשיש במציאות רביעית לפנינו מהני רוב, אבל כשיש הרבה רביעיות לא מהני רוב מכלל רביעית דהיינו רוב בדינים. [ואומנם כ"ז לפי דברי השו"ע שכתב להדיא דבעי רביעית שלמה לכל אחד ואחד. ואולם יעויין להמשנ"ב שם שכל דבדיעבד סגי אפילו היה לכל אחד רק רוב רביעית]. ע"כ מדבריו.

ויש להוסיף בזה עוד, מדברי המשנ"ב בביאור הל"ל סי' לג ד"ה הרצועות שחורות וז"ל: ומסתפקנא אם מה"ת די בכל אחד עד כדי שיעורו והשאר הוא למצוה ולנוי בעלמא או דילמא כיון דהיא מחוברת כולה כחדא צריכה להיות כולה שחור. וקצת ראיה לזה ממנחות לה ע"א: א"ר יצחק רצועות שחורות - הלכה למשה מסיני. מיתבי תפילין אין קושרין אותן אלא במינן, בין ירוקות בין שחורות בין לבנות וכו'. קתני מיהא בין ירוקות בין שחורות ובין לבנות. לא קשיא כאן מבפנים, כאן מבחוץ. אי מבפנים וכו'. ע"כ. ולכא' מהא דלא תירצה הגמ' דמירי בעודף על השיעור הנצרך (ולא היה קשה עוד ק' הגמ' אח"כ אי מבפנים וכו') מוכח דגם בעודף על השיעור הוא פוסל. ויש לדחות דס"ל להגמרא דלא היה הברייתא מתיר עכ"פ מדרבנן לצבוע בשני גוונים מצד אחד משום דמחזי כמנומר עיין במ"א סק"ז. וצ"ע. עכ"ל. והיינו אף שנשחקו רצועות התפילין רק בחלק העודף, מ"מ ל"א דהרצועות כשרות. ואף דגם הביאור הל"ל לא פשיט לה, מ"מ הנה בשו"ת ארץ צבי סי' קו כתב וז"ל: ואיך שיהיה כיון דמצינו בכמה מקומות דל"א רוי"כ א"א להקל מעצמינו במידי דאורייתא והוי ספד"א ולחומרא. עכ"ל. וכ"כ עוד פו' להחמיר בזה דל"מ רובו ככולו בשחורות הרצועות. ויעויין עוד להלן סי' ה' באריכות בענ"ז. ומבואר, דחלק העודף מגרע.

ענינים הסותרים ליסוד זה

ג] אלא דקשה ע"ז מדברי הב"ח המפורשים בסימן תרמו, שכתב דאם היה ההדס גדול מאוד, אפה"כ לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות, אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. והו"ד בביאור הלכה ד"ה ולעיקובא. (וע"ע בביכורי יעקב שם ס"ק יד). והיינו דאמר' רובו ככולו בדינים אף שבמציאות לפנינו ליכא רובו עבות.

וכעין ד' הב"ח ראיתי עוד להביכורי יעקב סי' תרמה סק"ד שכ' דאם נשברו רוב העלים של הלולב יותר מכשיעור ונשאר רוב שיעור של לולב דהיינו שני טפחים וחצי שלם יש להסתפק אי אזלינן בתר רוב הלולב ופסול או בתר השיעור דלפנינו וכשר. וכתב - דכשר דוקא אם רוב השיעור הוא למעלה כיון שאם ירצה יחתוך מלמטה ויעמידנו על שיעורו ואז רובו שלם וכשר. אבל אי למעלה נשברו רוב העלים ורוב השיעור הוא למטה בלולב, או שהעלים השלמים מפורזין בלולב עד שאם נצרפם יהיה בין כולם ב' טפחים ומחצה עדיין צ"ע. ע"כ. הרי מבואר בדבריו דהעודף אינו מעכב מלדון דין רובו ככולו. וכיוצ"ב מבואר בד' המשנ"ב בשער הציון סימן תרנ"ג בשם החיי אדם הל' לולב כלל קמט אות טז שכל הפסולים שנמנו בלולב, אינם פוסלים אלא בתוך שיעור ד' טפחים. וכתב ע"ז המשנ"ב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא פסולים שבחלק העודף.

עוד יל"ע בזה, דהנה מה שציינתי מקודם להביאור הל"ל ועוד שהחמירו בענין שחיקת רצועות התפילין בחלק העודף, הנה יעויין בזה להלן סי' ה' שהבאתי דמ"מ ישנם שמכשירין בזה מדין רובו ככולו, כ"כ בשו"ת מהרש"ג חאו"ח ח"א סי' ז. והגה"ק מבוטשאטש בדעת קדושים הל' תפילין סי' לג ס"ג דאולי מועיל רובו ככולו בשחורות הרצועות. עיי"ש. וכ"ד הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים ח"ג סי' כג (ובמהדורה חדשה סי' לה) להכשיר בדיעבד רצועה שרובה שחורה. וכ"כ בשלחן מלכים סי' י ס"ק כד שהמברך לא הפסיד). ולשיטתם מבואר, דחלק העודף לא מגרע.

החילוק בין הדס מצראה שנשרו ממנו ד' עלים לנידון הב"ח גבי הדס ארוך ומו"מ בזה

ד] והנה ראיתי בס' שיעורי סוכה (להגר"י עדס) סי' לג אות ד שעמד בחילוק זה בין הדס מצראה שנשאר בו עלים הנ"ל דלא מהני לדון בו ר"כ, לבין נידון הב"ח גבי הדס גדול מאוד דמהני בהו ר"כ. וכתב לבאר בארוכה ות"ד, דגבי הדס ארוך אין אנו נצרכים ליתן לחלק המיותר שם של עבות אלא אנו דנים אותו כמאן דליתא ולכן אינו מעכב. משא"כ בהדס מצראה אם נשאר בו רק ב' עלים הרי דכדי להכשירו אנו נצרכים לדין רובו ככולו בכל קן וקן, בזה י"ל דלא סגי ברוב מן השיעור הנצרך אלא רוב ממספר העלין שהיו בו מתחילה. (דרו"כ נמדד לפי מספר העלים שהיו מתחילה ולא לפי הדין). ע"כ. ואכן, כ"מ מדברי הביכורי יעקב סי' תרמה סק"ד הנ"ל, שאם נשברו רוב העלים של הלולב יותר מכשיעור ונשאר רוב שיעור של לולב דהיינו שני טפחים וחצי שלם, אזלינן בתר רוב השיעור דלפנינו וכשר דוקא אם רוב השיעור הוא למעלה כיון שאם ירצה יחתוך מלמטה ויעמידנו על שיעורו ואז רובו שלם וכשר. אבל אי למעלה נשברו רוב העלים ורוב השיעור הוא למטה בלולב, או שהעלים השלמים מפורזין בלולב עד שאם נצרפם יהיה בין כולם ב' טפחים ומחצה עדיין צ"ע. ע"כ. והיינו דמתייחסים לחלק הנוסף כמאן דליתא, ומשה"כ כ"ז רק אם הפסול למטה, אך אם הפסול למעלה ל"ש לומר כמאן דליתא, שאם באמת ליתא לחלק העליון הרי הלולב פסול.

ואומנם, יל"ע בזה ממה שהבאנו גבי מטלית דיבמות הנ"ל בד' הדבר אברהם, דהתם נמי הרי אין אנו צריכין לדון בחלק המיותר כלל, היינו בכל גודל המטלית שבחוץ אלא במיעוטו, שהרי סגי בג' על' ג' ואעפ"כ רובו שאינו שייך להנידון מעכב. וצ"ע.

ועוד יל"ע בזה, דהנה כבר ציינתי לעיל בסמוך לד' רבינו המשנ"ב בביאור"ל סי' לג, דנסתפק גבי שחרות הרצועות, אם מה"ת די בכל אחד עד כדי שיעורו והשאר הוא למצוה ולנוי בעלמא, או דילמא כיון דכל הרצועה מחוברת כולה כחדא צריכה להיות כולה שחור. והביא ראיה לזה ממנחות לה ע"א דמוכח דגם בעודף על השיעור הוא פוסל. ודן בזה ונשאר בצ"ע. ע"כ. והנה גם בנידון זה הרי אין אנו נצרכים כלל לחלק העודף, ושפיר י"ל דאנו דנים אותו כמאן דליתא, ואעפ"כ מעכב.

כענ"ז יש לדון גבי צירוף למנין כשיש בנוסף להד' הפטורין ומשלימים להו' עוד ציבור פטורין

ה] ואגב, כענין ד"ז דאמר' בבגד גדול שנשאר ממנו יותר מיעוט בחוץ לא שייך לומר רובו ככולו בשביל רוב ג' על ג' שננס דאדרבא רוב הבגד נשאר בחוץ והוא מכריעו וכו'. הנה מצאתי דוגמת זה באג"מ ח"א ח"א סי' כח בענין רובו ככולו בתפילה, שכתב לחקור ע"פ ד' הרמב"ן שהובאו בר"ן במגילה ג' ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אמר רב, דס"ל דכיון דחובת ציבור הן, אין יכולין להצטרף המיעוט, אלא כששייך חיוב על הצבור, וחשיבות חיוב שייך על הצבור אף רק בחיוב רובן. אי נימא דאין הכוונה שאלו שכבר יצאו מתחייבים ממש בשביל היותם לרגע יחד עם החייבים, אלא דשייך "שם חשיבות חיוב עליהו" להתירם לומר שזה סגי מצד אסמכתא דהקרא דפרוע פרעות במס' סופרים שהביאו התוס' במגילה דף כ"ג והובא לעיל. או דילמא י"ל שבעת שהם יחד, "מתחייבין ממש" כדן הרוב שביניהם, ורק כשיפרשו משם יסתלק החיוב מהם, כיון שלא נתחייבו אלא מצד החייבים שהיו ביניהן ועתה הא אינם עמהם וחזרו לדינם שמתחלה שהיו פטורין.

ונפ"מ, דאם לא מתחייבים ממש רק שסגי בחשיבות שם חיוב להתיר לומר דבר שבקדושה מצד הקרא, אף כשיהיו שם הרבה יותר מעשרה ורק ששה חייבין שהם המעוט מהנמצאים שם נמי יכולין לומר, אבל לטעם ב' שהוא מחמת שמתחייבים ממש המעוט כהרוב בעת הצרוף, אם יש שם הרבה שהששה הם מעוט אין שייך שיתחייבו הרוב בשביל המעוט ולא יוכלו לומר אא"כ יתצו ארבעה מהפטורים להתחבר להששה להיות במנין העשרה ולהפרד משאר בני"א הנמצאים שם. והיינו דהרוב שאינו בנידון מכריע. עיי"ש.

כענ"ז יש לדון כשנתוספו בישיבת הב"ד לדיני ממונות ב' דיינים על הג'

ו] והנה ראיתי בס' משנת אב עמ"ס הוריות סי' לא, שדן בכה"ג שיש בישיבת הב"ד יותר דיינים מהמנין הנצרך לאותה הוראה. וכגון שישבו לדיני ממונות ה' דיינים, וג' דיינים מכריעין לצד אחד. דהנה כבר הבאנו לעיל סי' א דברי רבינו הגר"ח (בחידושים על הש"ס עמ' קסו), דלהא דאזלי' בתר רוב בדיינים בעינן לתרת', א. בעינן לדינא דרובו ככולו, דאע"פ דהדין אמת כהרוב כיון דאזלי' בתר רובא, מ"מ הרי המיעוט אינם מורים כן, וא"כ חסר בהמנין דהב"ד. ב. בעינן לדינא דהלך אחר הרוב, דאומנם אע"פ דליכא חסרון בהמנין דהב"ד, ומכח דין רובו ככולו, מ"מ הא יש עוד ענין דבעי שיכונו הדין לאמיתו, דאף דיש להב"ד המנין הדרוש, אי"ז אלא לענין חיתוך הדין, אבל לענין הכרעת אמיתתו של הדין אינו תלוי במנין, ומאחר דיש חולקין נשאר הדין בספק ואין גומרין את הדין, וע"כ דבנוסף להדין דרובו ככולו, איכא גזה"כ דאזלינן בתר רוב גם לענין שהרוב מכריע את הספק. והיינו-

ט. הכלל של רובו ככולו אינו שייך בדברים שבטבע, אלא רק בעניני התורה³⁵. ולפיכך אין דנים דין רובו ככולו אלא כשיש נפ"מ לענין דין תורה בנידון, אבל כשאין על

דבסנהדרין איכא תרי רובי, חדא, לענין עצם הדין וביורור אמיתת הדין דאזלי בתר רוב. ועוד, לענין המספר של הרכב הב"ד נמי אזלי בתר רוב ומשום הדין דרובו ככולו. ע"כ.

וא"כ בנידון זה שישבו לדיני ממונות ה' דיינים, וג' דיינים מכריעין לצד אחד, יש לדון האם גם בכי האי גוונא בעינן להפסק דהג' דיינים לדינא דרובו ככולו אי לאו. דהרי לדיני ממונות לא בעי אלא לג' דיינים ותו לא, וא"כ אף בלא דינא דרובו ככולו איכא בזה למנין הב"ד הדרוש. ואין צריך בזה רק לדינא דהלך אחר הרוב דמחמת זה מכריעין כדעת הג' ולא כדעת שאר הב' דיינים. או דילמא י"ל דמכיון דכעת למעשה הוי בשיבת הב"ד ה' דיינים בפועל, הרי דאיכא חד תורת ב"ד על כולם ובעינן להפסק דכולם. והיינו דגם הכא בעינן לדינא דרובו ככולו. ויעוייל"ש עוד מה שביאר בזה סוגיית הגמ' הוריות ג ע"ב אמר ר' יונתן מאה שישבו להורות אין חייבין עד שירור כולן וכו'. ע"כ.

והנה להנתבאר עד עתה דהתוספת להשיעור ההכרחי מגרעת, א"כ מסתבר דבכה"ג חשבינן חד תורת ב"ד על כולם ובעינן להפסק דכולם, וודאי בעינן לדינא דרובו ככולו שלא יהיה חסר בהרכב הנוכחי. וי"ל. [ואדרבא, מנידון זה יהיה לנו לדון לכל הני דלעיל, שהרי נתבאר לעיל סי' א' דדעת רבינו הגר"ח ועוד, דילפי' דין רובו ככולו גם מאחרי רבים להטות דדיינים ודוק].

³⁴ [ז' במנחת חינוך מצוה ק ע"ב נסתפק בנידון הדב"א בהא דמטלית דיבמות דלעיל. וכ' דלא איתפרש ליה אם הבגד גדול והכניס בבית רובו של ג' על ג', אי שדי מיעוטו בתר רובו שבפנים, או כיון דרובו בחוץ לא אמרינן שדי לבפנים. ע"כ.

וכן מוכח מדברי הב"ח הנ"ל שכ' דאם היה ההדס גדול מאוד עבות אפה"כ לא בעינן שיהא רוב גדול בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. והובא בביאור הלכה ד"ה ולעיקובא. והיינו דאין החלק העודף מעכב מלדון דין רובו ככולו. וכיוצא"ב מבואר בד' המשנ"ב בשער הציון סימן תרנ"ס ק"ג בשם החיי אדם ה' לולב כלל קמט אות טז, שכל הפסולים שנמנו בלולב, אינם פוסלים אלא בתוך שיעור ד' טפחים. וכתב ע"ז המשנ"ב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא הפסולים שבחלק העודף.

וכ"מ מד' הביכורי יעקב שם סקי"ד, שפסק להקל בכה"ג שההדס ארוך ששה טפחים, ויש בכל האורך ב' טפחים ומשהו עבות מפוזר. עיי"ש שהביא ראיה לזה. והיינו כנ"ל דאין אותו עודף שאינו עבות מעכב מלדון כאן ר"כ. ולעיל הבאתי עוד מהביכורי יעקב סי' תרמה סק"ד, גבי נשברו רוב העלים של הלולב יותר מכשיעור, ונשאר רוב שיעור של לולב דכשר. והיינו כנ"ל.

ביסוד שדין ר"כ אינו לעניני דעלמא אלא לדיני התורה ואינו שייך כשאין דין מיוחד על כולו

³⁵ [א' כן מתבאר מדברי הגמ' בחולין כח ע"ב ומד' המפ' שם, והכי איתא התם, אתמר רב אמר מחצה על מחצה כרוב, רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב. רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה לא תשייר רובא. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה שחוט רובא. והקשתה הגמ', מדתנן חצי אחד בעוף, ואחד וחצי בבהמה - שחיתתו פסולה. אי אמרת מחצה על מחצה כרוב, אמאי פסול הא עבד ליה רוב. תירצה הגמ', מדרבנן דלמא לא אתי למעבד פלגא. א"ר קטינא, תא שמע חלקו לשנים [תנור שנטמא אין לו טהרה אלא נתיצה כדכתיב יותן, ואם נשתייר רובו שלם לאו נתיצה הוא. רש"י], והן שוין, שניהם טמאין, לפי שאי אפשר לצמצם. [שהיה מכוונים אלא ודאי בחד מינייהו איכא רובא ולא ידעינן בהי מינייהו, הילכך לא סלקא טומאה מינייהו. רש"י]. הא אפשר לצמצם - טהורין, אמאי טהורין זיל הכא איכא רובא, זיל הכא איכא רובא. אמר רב פפא: תרי רובי בחד מנא ליכא. וביאר רש"י, וז"ל: דאי האי רובא האי מיעוטא, אבל לענין שחיטה לא הוזכר רוב אלא בחתיכה, וכי קרינא פלגא רוב חתוך ליכא דמכחיש ליה, דהאי פלגא דקאי לא מיקרי רוב שלם. עכ"ל. ובשו"ת שרידי אש מסכת עירובין סימן א, בד"ה ומש"כ בבית הלוי, ציין להרשב"א שכתב ביתר ביאור וז"ל: אבל שחיטה לאו תרי רובי בחד מנא הוא, דאנן לא צריכינן אלא לרובא דשחיטה, אבל לשאינו שחוט לא משגיחין בין קרית ל' רוב או מיעוט. עכ"ל. וכתב ע"ז השרידי אש וז"ל: ודבר גדול הורה לנו רבנו, שהדין מחצה על מחצה כרוב הוא כמו הדין רובו ככולו, שכללים אלה אינם עפ"י טבע המציאות, שבדברים שבטבע לא שייך לומר רובו ככולו או מחצה על מחצה כרוב, אלא כך הוא בניני התורה ורק לעניני התורה. לפיכך בשחיטה כשאנו אומרים מחצה על מחצה כרוב הוא רק לדין השחיטה ושייך רק בחצי הנשחט, שאנו אומרים בו שאם שחט חציו הרי הוא כאילו שחט רובו ובשחט רובו הרי הוא ככולו, אבל במחצה הנשאר לא שייך כלל זה, שמבחינת דין התורה הוא כשחוט ומבחינת הטבע לא שייך בו מחצה הוא כרוב ורוב הוא ככולו. ולפיכך אין להקשות מתנור שחלקו לשנים, דהתם הא דבנשתייר רובו לא חשוב כנתיצה אין זה מטעם דין התורה, אלא פשוט שרובו קיים ואינו נתון, אבל במחצה לא שייך זה. והגמ']

כולו דין מיוחד לא אמרינן בזה רובו ככולו³⁶.

הבליטה רעיון זה בחריפות משכנעת, שאם תאמר גם בתנור מחצה כרובו, בע"כ עליך לומר כן בשני החצאים, וזה נמנע מצד ההגיון. ולפי"ז זהו ביאור דברי הגמ' שם: אמר רבא, שאני לענין טריפה דבעינן רוב הנראה לעינינו, ופירש"י: "כלומר רוב גמור שהוא ניכר". ודבריו מחוסרים הסבר, מאי עדיף טריפה משחיטה? ולפי האמור מיושב שפיר, שרק בשחיטה שהוא נוגע בדין התורה אנו אומרים מחצה על מחצה כרוב, אבל טריפה תלויה בטבע אם היא חיה או לא, ועל זה לא שייך להכריע בכלל הלכותי. ודו"ק.

ב] וכיוצ"ב מבואר בדברי רבינו הצ"ח בביצה דף ז ע"א כתב וז"ל: ודע כי לא מצאתי בדברי רבינו הגדול [הרמב"ם] שהזכיר, לא דברי ר' יוחנן ביצאה רובה וחזרה, ולא דברי רב מרי, ולא כל אלו החילוקים בין איכא זכר בהדה או לא, ובכל נושאי כליו המפורסמים לא ראיתי שהרגישו בזה. והנלע"ד שרבינו תפס לישנא בתרא דלעיל עיקר דהיינו איכא דאמרי דרב אמר עם יציאת כולה נגמרת ולאפוקי מדר' יוחנן, וכיון דליתא לדר' יוחנן ממילא אין מקום לכל סוגיא דרב מרי ודר' יוסי בר שאול כלל. ואמנם היא גופה טעמא בעי למה דחה דברי ר"י מהלכה והלא אף אם נימא כאיכא דאמרי מ"מ הרי קיי"ל [לעיל ד.]. כר' יוחנן נגד רב אפילו היכי דפליג רב בהדיא, וק"ר כאן בדברי רב גופא איכא תרי לישני ור"י מתיר להדיא שראוי לפסוק כר' יוחנן. "והנראה בזה, כי אף דככל דבר הנוגע לדינא רובו ככולו, וכיון שהביצה יצאה רובה מיחשב ככולה, מ"מ לענין דבר הנוגע בטבע אינו כן. והביצה אף שיצאה רובה וחזרה אף שלענין הדין אמרינן דהוה כאלו נולדה, מכל מקום לענין שתוכל לגדל אפרוחים אם שוב נשחטה התרנגולת והביצה בתוכה אינו ראוייה לגדל אפרוח, כי אין הטבע נגמר כי אם ביציאתה כולה לאויר העולם ולא ברובה, וכן לענין הטעם אין שבח הטעם נגמר כי אם ביציאת כולה". ומעתה נוכל לומר דלאיכא דאמרי דרב פליג על ר"י היינו דאזלי לשטתייהו לעיל דף ד' ע"א דרב אית להו הכנה דרבה ור"י לית ליה הכנה, ולר"י טעם איסור ביצה שנולדה ביו"ט הוא משום משקין שזבו כדאמרינן לעיל דף ג' ע"א ולכן כיון שיצאתה רובה דנחשב ככולה שוב לית בה גזירת משקין שזבו. "ורב לטעמיה דאית ליה הכנה והרי עיקר ההכנה דביצה היינו שע"י הלידה היא מוכנת לגדל אפרוח וכן נגמר טעמה לשבח וזה אינו נגמר כי אם ביציאת כולה, ולכן כיון שלא נגמר יציאת כולה עד יום טוב מקרי לענין זה ביצה שנולדה ביו"ט והרי היא בכלל מה שאסרו חכמים משום גזירה דיום טוב אחר השבת. וכיון דלעיל דף ד' ע"ב מסקינן דהלכתא כרב בהני תלת לכן דחה רבינו הגדול דברי ר"י ופסק כרב". ע"כ.

³⁶ **ג] הנה** בבבא קמא כ ע"א, בעי ר' זירא מתגלגל מהו, היכי דמי כגון דקיימא עמיר ברשות היחיד וקא מתגלגל ואתי מרשות היחיד לרה"ר מאי, ת"ש דתני רבי חייא משוי מקצתו בפנים ומקצתו בחוץ, אכלה בפנים חייבת, אכלה בחוץ פטורה. מאי לאו מתגלגל ואתי. לא אימא אכלה על מה שבפנים חייבת, על מה שבחוץ פטורה. איבעית אימא כי קאמר רבי חייא בפתילה דאספסתא.

ובתוס' שם ד"ה מתגלגל, הקשו על פירש"י שם. וביארו באו"א וז"ל: ונראה לר"י כגון דקיימי פירות ברשות הניזק ומגלגלי ואתו לרשות הרבים, דאי לאו שהבהמה מעכבתן בפיה ואכלתן שם היה סופן להניח ברשות הרבים, וקמבעיא ליה אי חשיבי כמונחים ברשות הרבים או לאו. וקאמר ת"ש משוי מקצתו בפנים כו' מאי לאו במתגלגל, דאורחיה דמילתא כך היא במקצתו מבפנים ומקצתו בחוץ, וקתני אכלה בפנים חייבת אע"פ שסופו להתגלגל בחוץ אם לא שאכלתן. וכו' אימא על מה שבפנים חייבת, פירוש על מה שראוי להיות בפנים שאין סופו להתגלגל בחוץ חייבת. ואיבעית אימא בפתילה דאספסתא שעליו ארוכים וסד"א ניזול בתר רוב עלה שבפנים או בחוץ. עכ"ל.

ובעצם תירוצא בתרא - דמירי בפתילה דאספסתא, והיינו דליכא למילף כלל לנידון דידן גבי מתגלגל וכו'. ובביאור תוס' דסד"א דניזול בתר רוב עלה וכו' - צ"ע דבאמת אמאי לא נימא גם בזה רובו ככולו וניזול בתר רוב עלה היכא דקאי ויתחייב על כולו.

וביאר בס' משמרת חיים ח"ב עניני נזיקין אות ב', דרובו ככולו הוא דוקא היכא דיש לכולו איזה דין. כגון סימנים דשחיטה, דנפעל בשחיטה דין היתר זביחה וכל כה"ג, בזה דוקא אמרי' דיש להרוב דין של כולו. אבל הכא בעלה דאספסתא הרי אין כלל שום דין מיוחד ככולו, ולכן ודאי דאין שייך לומר דרובו יגרר בתר כולו לומר שיש דין גם על הרוב.

ד] וכענ"ז מבואר בדברי הגרא"ל שטיינמן שליט"א (הו"ד בס' ירחי כלה פוניבו' סוכה ח"א עמ' מח), בענין מתני' ריש סוכה גבי צילתה מרובה מחמתה, דכתב עלה רש"י דהמועט בטל ברוב וכו'. ותו"ד, דיש לחלק בין דין רובו ככולו לדין ביטול ברוב. והיינו דדין רובו ככולו שייך כשיש איזה דין על הרוב, וכגון בנידון זה גבי צילתה מרובה מחמתה, דבסכך שייך לומר רובו ככולו ועל ידו מקיים מצות סוכה, אך באויר אין שום דין, אלא דממילא כל דלא הוי סכך כשר אין כאן סוכה. וממילא ל"ש לומר בזה רובו ככולו, כיון דלאויר אין שום דין ששייך לומר דבזה יש דין על המקום (ואף אם היינו אומרים רובו ככולו בזה, מ"מ אין זה משנה המציאות, כיון דא"א באופן זה לבטל את

י. יש דברים שאע"פ שדנים בהם דין רובו ככולו, מ"מ נקטינן דלכתחילה ראוי שיעשה לכולו³⁷. ויש שלא הזכר כלל שלכתחילה יש לחשוש לכולו³⁸. [ומ"מ אף

מציאות ודין הסכך. ואף בגילוח שער הנזיר אי לאו המיעוט היה מתקיים מצות גילוח, אך א"א לומר שאין שערות לפנינו). ובאופן זה בהכרח אנו זקוקים לדין ביטול ברוב.

והדברים הללו מתקשרים למה שהבאתי בהמשך הסימן מד' מו"ר רה"י שליט"א, דדין ר"כ אינו אלא באופן חיובי כלומר בכל מקום שצריך 'כל' מתקיים הדין ע"י 'רוב', אבל בנידון הנ"ל גבי חמתה מרובה ממילתה, הרי רוב חמה אינו דין חיובי, אלא 'שאינו מוצל', היינו העדר הצל שהוא דבר שלילי, ומהיכ"ת דאמר' בזה רובו ככולו שאותו רוב שלילי יבטל את מיעוט הצל הקיים. ולא מצאנו כדוגמת זה בסברת רובו ככולו. ע"כ.

³⁷ **כגון -** גבי הדס דלמצוה בעינן כל שיעור אורך הדס שיהא עבות ולעיכובא ברובו, כמב' בשו"ע תרמו ס"ה ע"כ. ונתבאר ענ"ו להלן סימן ה'. וכגון לענין שחיטת כל הסימנים וכדלהלן, **א**] הנה בחולין כז א איתא תרי לישני בהא דקתני התם במתני' לישנא דדיעבד - 'השוהט אחד בעוף ושנים בבהמה' וכו'. דל"ק פ' אעוף קתני, דלכתחילה בעי לשחוט ב' הסימנים, ובדיעבד בחד סימן סגי. ולל"ב פ' דאבהמה קתני דלכתחילה בעי לשחוט כל ב' הסימנים, ובדיעבד ברובן סגי. ואי נקטינן כלישנא בתרא, א"כ יוצא דלכתחילה בעי לשחוט כל ב' הסימנים. ועיי"ש בראשונים. וכ"מ ברש"י כא ע"ב בד"ה 'ואינו מבדיל בסימן אחד' ד"כל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה". עיי"ש. ועיין מש"כ התוס' שם.

ובר"ן על הרי"ף (ו ע"א מדפי הרי"ף) גבי הני תרי לישני הנ"ל, וז"ל: לישני תרוייהו איתנהו בין בעוף בין בבהמה, דלכתחילה שנים שלמים בעינן. ולא משום [כדי שיצא כל הדם], דבקדשים בלחוד הוא דאמרינן [דף כט. ודף לג א] דלדם הוא צריך, אלא משום שמא יפחות מן השיעור, ומדרבנן בעלמא הוא. דאילו מדאורייתא בכל מקום רובו ככולו, ולא שאני לן בין בתחלה לדיעבד. והראב"ד ז"ל וה"ר משולם הכהן ז"ל החמירו ואמרו שאם לא שחט כל הסימנים צריך לחתכן בשעה שהדם חם כדאמרינן לקמן [דף כח ב] בוורידין אם לא עשה כן אפילו בעוף צריך חתיכת אבר אבר והביאו ראייה [מדאמרינן בגמרא] [דף כט א] אבל קדשים דלדם הוא צריך אימא לא תיסגי ליה ברובא ועד דאיכא כוליה קמ"ל דאלמא ברוב סימנין אין הדם יוצא יפה זו היא ראייתם ואינה מכרעת. עכ"ל. וע"ע בבית יוסף סי' כא ס"א. וכ"פ בשו"ע שם וז"ל: ...השחיטה המעולה שיחתכו שניהם בין בבהמה ובין בעוף ולזה יתכוין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהם בעוף ורוב שנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה וכו'.

ביאור ענין לכתחילה ודיעבד בשחיטה

ב] וכבר תמהו בזה מה שייך בהכשר לכתחילה ודיעבד. עי' קובץ הערות סי' כח אות ה שעמד בזה. [ועוד העירו כן דכיון דקיי"ל רובו ככולו מ"ט לא סגי לכתחילה ברובו]. ע"כ.

ואומנם הנה להנתבאר בעצם החקירה בגדר רובו ככולו שהארכנו לעיל בסי' א, לק"מ כלל, דהא מתבאר לרוב השיטות דבאמת בעי לכולו אלא דנתחדש דהרוב מכריע על המיעוט ונחשב שנעשה הכל. והארכנו בזה לעיל. וא"כ א"ש דדוקא בדיעבד סגי ברובו אבל לכתחילה בעי כולו, דכיון דזהו החידוש דרוב מהני כמו הכל א"כ א"ש דכשיש לו אפשרות שלא להסתפק בהרוב בלבד עדיף לעשות את הכל. ולק"מ.

ושו"ר להביה"ל ח"ב סי' יא שכתב כענ"ז וז"ל: הנה עיקר סברת רש"י יש להבין במה דס"ל דלכתחילה צריך מדאורייתא כולו, דמה שייך כאן לכתחילה ודיעבד. דבשלמא לענין מצוה, שפיר י"ל דלכתחילה צריך לעשותו ובדיעבד אינו מעכב, וכמו תנופה בקרבנות, ובילה במנחה, דצריך לעשותו ואינו מעכב הקרבן בדיעבד, והרבה מצות יש דומה לזה. אבל בשחיטה, הרי עיקר מעשה של השחיטה אינו מצוה, רק הכשר לסלק מהבשר איסור אבר מן החי ואיסור אינה זבוחה, וכיון דלסלק האיסור ממנה סגי ברוב, אמאי יהיה צריך לשחוט כולו לכתחילה, כיון דכבר נפקע ממנה האיסור, ואם לכתחילה צריך כולו אמאי אינו מעכב בדיעבד. והניחא לדעת התוספות דא"צ לשחוט המיעוט רק מדרבנן, שפיר ניחא, דרבנן לא אצרכו רק לכתחילה, גזרה דילמא לא אתי למיעבד רובא ובדיעבד לא גזרו, אבל לרש"י קשה. "רק גם זה ניחא, דהא דסגי בשוחט רק הרוב אין הטעם דהמיעוט אינו בתורת שחיטה כלל, רק באמת צריך לשחוט כל הסימן, אלא דאם שחט רק הרוב וסילק ידו ממנו חשבינן גם המיעוט כאלו הוא נשחט גם כן וכמו בכל דוכתא דרובו ככולו והמיעוט נגרר בתר רובו, ומשום הכי אינו מעכב בדיעבד דחשבינן ליה כאלו נשחט כולו. אבל לכתחילה צריך לשוחטו דהרי הא דכשר אינו רק משום דחשבינן ליה כאלו הוא שחוט, ומש"ה כששוחט גם המיעוט שפיר יש מקום לומר דהכל חדא שחיטה היא וכו'. עכ"ל. [ויש שביארו בזה ששחיטה אינה רק "מעשה מכשיר" גרידא, אלא גם מצות עשה. לכן אע"פ דבהכשר אין מקום לכתחילה ודיעבד, אבל בקיום המצוה שייך לומר כן. עי' בס' תהלה לדוד (מן) חיור"ד סי' א אות ה].

ד"ז תלוי אם שחיטה היא מצ"ע או אינה אלא סילוק לאו דנבילה

ג] ויעויין בס' ברכת אברהם פסחים קח, בענין רוב כוס, שכתב לבאר כדברים האלה. אלא דהוסיף לבאר בזה מח' רש"י ותוס'. דהנה כתבו הראשונים (הרשב"א והמאירי) דלרש"י מדאורייתא מצוה לכתחילה בכולו, ולתוס' רק מדרבנן. ותלוי ד"ז במחלוקת הראשונים אי שחיטה היא מצות עשה ואיכא מעשה מצוה בשחיטה, או דהוא רק סילוק לאו והיתרא בעלמא. והתוס' לשיטתם בביצה כה ע"א, דס"ל דהא דקתני בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, היינו בחזקת שלא נשחטה ומשום איסור שאינה זבחה, והיינו דהוא סילוק לאו. עיי"ש. וא"ש דס"ל להתוס' דליכא שום מצוה מדאו' אלא ברובו בלבד, דכיון דכל ענין שחיטה הוא לסלק הלאו, א"כ ברובו כבר נסתלק הלאו, וא"צ להחמיר מדאו' כלל. (וכ"מ מהט"ז יור"ד א ס"ק יז דליכא כלל מצוה בכולו). אבל רש"י ס"ל דמקיים מצות עשה בשחיטתו, וכיון דכל הסימן הוא בכלל שחיטה, א"כ מתקיים בכולו המצוה, וא"כ שוב י"ל דלכתחילה היה מצוה מן המובחר לשחוט כולו. [ובענ"ז אי שחיטה היא מצוה, יש להוסיף בזה דמש"כ דדעת רש"י דשחיטה היא מצוה עשה, באמת כן הוא לשיטתו, עי' ברש"י במס' כתובות ז' ע"ב ד"ה ברכת מצות דמשמע דשחיטה היא מצ"ע כמו מילה. (וע"ע במנחת אלעזר ח"א סי' מה), וכ"כ רש"י בס' הפרדס סי' רטז דלהכי מברכין על השחיטה ולא על הבדיקה, דשחיטה היא מצ"ע, משא"כ בדיקת הבהמה הוא ל"ת דשאינה חיה לא תאכל. ואומנם בדעת רש"י, כבר העיר הפמ"ג בפתיחה להל' שחיטה, והביא מרש"י חולין ט' ד"ה בהמה, שכ' דבהמה בחזקת איסור אבמה"ח ולא כתב משום אינו זבוח. ובדעת התוס' שכתב דס"ל דהוא רק סילוק לאו ולא מצ"ע, הנה היה לו לפרט גם בזה, דהנה הפמ"ג בפתיחה להל' שחיטה כתב שהוא מחלוקת בתוס' שבועות כד.א. ד"ה האוכל נבלה, שכתבו דזבחת היא מצוה עשה, וריב"א ס"ל דזבחת היא תיקון הלאו דאבמה"ח ונבלה, ואריכות גדולה בזה בראשונים ובאח', ונ"מ טובא איכא בפלוגתא זו, ובמק"א כתבנו מזה, ולא הארכתני כאן אלא בענין מח' רש"י ותוס' הנזכר ואכמ"ל. וע"ע שו"ת הר צבי יורה דעה סימן א].

וכמו כן שתית ד' כוסות נקטינן דלכתחילה ראוי שיעשה לכולו, הנה בשו"ע סי' תעב ס"ט כתב 'וישנה כולו או רובו'. וביארו הט"ז בס"ק ח והמשנ"ב בס"ק ל, דלכתחילה רובו ובדיעבד רובו. ולכא"ז צ"ע גם בזה, דכיון דקיי"ל רובו ככולו, מ"ט לא סגי לכתחילה ברובו.

ביאור ענין לכתחילה ודיעבד בענין רביעית דד' כוסות

ובברכ"א שם ביאר על הדרך הנ"ל - בענין שחיטה בדברי רש"י (דס"ל דמקיים מצוה עשה בשחיטתו, וכיון דכל הסימן הוא בכלל שחיטה, א"כ מתקיים המצוה בכולו, ושפיר אמרינן דלכתחילה מצוה מן המובחר לשחוט כולו) - דה"נ בד' כוסות הוא דין בשתי הגברא, ולא דין בהכוס כבקידוש דעלמא. וא"כ יתבאר שפיר דמשה"כ בעי לכתחיל' כולו, דאם אמרינן דיש מצוה על הגברא של שתית ד' כוסות (אלא דנתחדש דין מיוחד דסגי ברובו. עי' להלן סי' ד) הרי כמה ששונה יותר מתקיים בזה הך המצוה, ושפיר שייך לכתחילה מצוה מן המובחר שיקיים כולו, דהכל בכלל המצוה. ע"כ. [ולכא"ז כ"ז רק לפי השיטות דבד' כוסות המצוה היא בשתי הגברא ולא בחפצא דהכוס. עי' להלן ס"ד. וי"ל עוד].

אם רוב בשחיטה הוא מדין רובו ככולו

ד] ואומנם, מש"כ דשחיטה מהני רוב סימנים מדין רובו ככולו, הנה אכן כן מבואר בדברי רבים מרבתינו, ועי' בד' רבינו החתם סופר חולין כז ע"א, ד"ה איבעית אימא. יעוי"ש. ויעוין גם בד' רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' קסו. והובא לעיל סי' א' ועוד. וכן נקט רבינו הקה"ל בריש סוכה. ועוד. ואולם, הנה בס' ירחי כלה פוניבז' סוכה ח"א עמ' מח, הקשה הגרא"ל שטיינמן שליט"א ע"ד הגר"ח - דמבואר בדבריו דרוב בשחיטה הינו מדין רובו ככולו - דבחולין דף כח משמע שזה הללמ"ס דבעי שחיטת רוב ומוכח דאי"ז מדין רובו ככולו. יעוי"ש בד"ה ויש לעיין מש"כ לדון בזה.

ויש לציין לס' מנחת אליהו (להגר"י קולין) ח"א סי' יז, שדן בארוכה בביאור מח' רש"י והרמב"ם, אם לאחר שחיטת רוב הסימנים נפסלת השחיטה אם לאו. דהנה דעת רש"י בכ"ד דאף ששחט רוב כדת וכהלכה, מ"מ אם שהה וכדו' במיעוט בתרא השחיטה נפסלת. עי' ברש"י חולין ל ע"ב. והובא להלן סו"ס ה. ואמנם דעת הרמב"ם פ"ג משחיטה אינה כן וז"ל: שחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בהמה אע"פ ששהה חצי היום וחזר וגמר חתיכת הסימנים הרי זו מותרת, מאחר שנשחט בה כשיעור הרי זה כמתחך בשר השחוט. [ובכסף משנה ועוד שם כ' דמקורו מהתוספתא בחולין פ"ב ה"א עיי"ש]. וכתב שם בביאור מחלוקתם, דנח' ביסוד ההלכה שנאמרה בשחיטה שנצטווה משה על רוב שנים בהמה, אם הציווי הוא על כל הסימנים אלא שמועיל רוב מדין רובו ככולו. א"ד הציווי הוא רק על רוב סימנים ותו לא. דרש"י ס"ל דהציווי הוא על כל הסימנים ומשה"כ אין מועיל שחיטה ברובו אלא כשלא עשה כלל מעשה פסול במיעוט, דכשעשה מעשה פסול במיעוטו הרי הוא מקלקל על כל השחיטה, שכל הסימן הוא בתורת שחיטה. אבל הרמב"ם ס"ל דאין הציווי אלא על רובו בלבד ואין המיעוט בתורת שחיטה כלל, ומשה"כ לא אכפת לן בפסול שנעשה במיעוט לאחר שנשחט רובו בהכשר. ועיי"ש ע שהאריך בזה לבאר שיטת הר"מ בארוכה. וע"ע לו בס' יח שחזור ע"ד אלה והאריך בזה. ובתוה"ד שם כתב, דלכא"ז מוכח כדברי הרמב"ם מפשט לשון הגמ'

באותן מקומות שלא הוזכר כן, מ"מ פעמים שראוי לחוש לכולו³⁹].

יא. יש דברים שאע"פ שדנים בהם דין רובו ככולו, מ"מ לא מספיק תוספת כל שהו על המחצה, אלא צריך רוב הניכר⁴⁰, ויש שמספיק בתוספת כל שהו ואין צריך

בחולין כח ע"א רבי אומר וזבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטוו משה על הושט ועל הקנה, ועל "רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבמה". ע"כ. ואי הציווי על שנים אלא שמועיל ברובן מדין רובו ככולו, א"כ מה צורך בציווי מיוחד הרי דין ר"כ הוא הלכה כללית. וכתב לדחות דאולי בשחיטה אילולי ההלכה לא היה מהני רוב כלל. עיי"ש. ע"כ.

³⁸ **הנה** בגמ' סוכה ג ע"א איתא, אמר רב שמואל בר יצחק, הלכה - צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. והוכיח מזה בברכת אברהם סוכה ב ע"א, שאין הלכה שלכתחילה צריך שכולו יהיה בסוכה. והוסיף שם בדף ג ע"א להוכיח כן, והנה בלולב בעי שיעור ד' טפחים, כדאיתא בסוכה שלשה טפחים כנגד אורכו של הדס, וטפח יותר כדי לנענע בו. ולכא' הא נענוע אינו מעכב, דכיון דאגביה נפיק ביה. וביאר הגרי"ז דהשיעור הוא באופן שראוי לקיים בו המצוה כתיקונה וכיון דשלימות המצוה הוא ע"י הנענוע לכן זהו השיעור הנאמר בו. ע"כ. וממילא ה"נ אי המצוה כתיקונה היתה בכולו דוקא, א"כ לא היה מספיק שיעור שאינו ראוי לכולו, וע"כ שאפי' לכתחילה סגי ברובו אף שרגליו בחוץ. [אלא דיעוי"ש שכתב לצדד דהתם אינו מצד הלכה דרובו ככולו דבכה"ת כולה, אלא הנידון מה נקרא ישיבה האמורה בתורה, והיינו דצורת ישיבה היא אף בראשו ורובו. ואינו שייך כלל לתורת רובו ככולו. ובזה כ' ליישב אמאי בעי גם ראשו בנוסף לרובו הלא בכ"מ דנדין דין רובו ככולו סגי בכל רוב. ועוד כתב ליישב, דאם ראשו בחוץ א"כ עיקרו בחוץ. ע"כ. ואומנם יעויין להלן ריש ס"ה בשם המחשבות בעצה שכתב בהאי ענינא דסוכה דהיינו מדין רובו ככולו. וכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יב].

ב. עוד יש להוכיח כן ממש"כ בשו"ע ס"י תרמה סעיף ב איתא: נפרצו עליו וכו' וכל זה ברוב עליו, אבל אם מיעוט עליו נעשו כך ושאר עליו נשארו ועדיין הלולב נשאר מכוסה בעליו כשר. ע"כ. הרי דמדין רובו ככולו הלולב כשר ולא הוזכר כלל שיש לחשוש שכולו יהיה בכשרות. [ואומנם, מר אחי שליט"א הק' ע"ז מד' הראב"ד דבכל המינים הפגומים, אף שכשרין, מ"מ מצוה מן המובחר ליקח שלמים. (א"ה. זה לשונו ב'הלכות לולב לראב"ד' עוד אני אומר על כל הפגומין שהזכרנו, בין אותן הפסולין ביום ראשון וכשרים ביום שני, בין אותן הפגומות שהוכשרו בכלל דברינו אפילו ביום ראשון, דוקא היכא דלא משכח שלימים, אבל היכא דמשכח להו שלימים, מצוה בשלימים משום זה אלי ואנוהו, ואמרינן נמי (ב"ק ט' ב') הדור מצוה עד שלישי במצוה, ואם אמרו להדור מצוה עד שלישי, כל שכן בין פגום לשלם וכו').]. והנה בברכ"א בפסחים שם הביא דכן מוכח עוד ממש"כ בשו"ע שם בהמשך, בסעיף ג איתא: בריית עליו של לולב כך היא, כשהם גדלים, גדלים שנים שנים ודבוקים מגבן, וגב של שני עליו הוא הנקרא תיומת. נחלקה התיומת (ברוב העלין) פסולה. בסעיף ה איתא: לולב שיבשו רוב עליו או שדרתו פסול, ושיעור היבשות משיכלה מראה ירקות שבו וילבינו פניו וכו'. ובסעיף ו איתא: נקטם ראשו דהיינו שנקטמו רוב העלין העליונים פסול. ע"כ. [ואומנם, גם ע"ז יש להק' כנ"ל]. ויעויין היטב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יב שנראה מדבריו שמכריע כצד זה וז"ל: היכא ששיעור המצוה רובה ככולה שפיר שרי לכתחילה. וכן לענין שחיטה אף דמצוה לשחוט כל הסימנים מ"מ שרי לכתחילה לשחוט רובם וכדקיי"ל בי"ד ס"י כ"א ולא אמרינן דהוי מבטל איסור. וכן בחציצה במיעוט ואינו מקפיד שרי לטבול לכתחילה וע' תו' קידושין כ"ה ונדה ס"ו לענין ביה"ס וכל הראוי לבילה וכו'. וכן בכמה דברים שבתורה. ובסוכה סגי שיכנס ראשו ורובו לכתחילה בסוכה כ"ח וכו'. ע"כ. ויש להתיישב בזה.

³⁹ **הערת** אחי הגר"י שליט"א. כיון דפעמים אף דלא הוזכר לחוש לעשות מעשה בכולו, מ"מ כן הוא המכוון. ועי' לעיל בסמוך.

⁴⁰ **כגון** בענין זימון בשם איתא בברכות מה ע"א דבעי רובא דמינכר בדוקא. וכ"נ בשו"ע או"ח ס"י קצ"ב ס"ב "ואפי' שבעה אכלו דגן וג' ירק מצטרפין אבל ששה לא דרובא דמינכר בעינן". [ועי' להלן ס"י ה מה שהבאנו לבאר מאי שנא תפילה בציוור דלא בעינן רובא דמינכרא וסגי אפילו בששה מחוייבים (היינו לשיטות המקילין. עי' להלן בארוכה) לזימון בעשרה דלא סגי בששה, ובעי לכה"פ שבעה שאכלו פת היינו רוב הניכר]. ולהלן ס"י ה הבאנו לבאר הטעם דנתייחד מצות זימון דבעי רוב הניכר בדוקא.

כמו"כ מצאנו בהדס שכשר ברובו, די שמהאחרונים דס"ל דבעי נמי בזה רוב הניכר. עי' בזה להלן ס"י ה.

כן מצאנו בענין שחיטה לדעת רש"י חולין כח [ובביאור הט"ז יור"ד ס' כא בד' רש"י ודלא כהב"י, ועי' בהגהות יד אברהם שם שחזק ד' הט"ז בזה]. והמרדכי פ"ק דחולין, ועוד. והובאו בט"ז יור"ד ס"י כא ס"ק ב, דס"ל דבעי רוב הניכר ודלא כד' הרשב"א והר"ן. עיי"ש בב"י ובט"ז. ואומנם הא דלא כהלכתא ועי' להלן.

שיהא רוב הניכר⁴¹.

יב. בין להשיטות הסוברות שצריך רוב הניכר ובין להשיטות הסוברות שמשפיק תוספת כל שהו כנ"ל, מ"מ כיון דדנים רובו ככולו, אין הבדל בכמות הרוב. והיינו כשיש ב' סוגי רוב לפנינו והאחד מרובה על חבירו, אין שום מעלה והעדפה לאותו המרובה⁴².

ובאחרונים הביאו ממש"כ השו"ע או"ה סי' י ס"ח גבי טלית שהיא פתוחה, דכדי לסותמה בשביל לפוטרה מציצית צריך לסותמה ברוב הנראה לעינים, דאל"כ יאסר משום מראית העין. יעויין פרי חדש ע"כ. ואומנם זה אינו שייך לנידונינו דבשו"ע מבואר להדיא דהיינו משום מראית העין. וע"ע בהג' רעק"א שם דבטלית שתחת בגדיו יש להתיר. עיי"ש. והיינו דהתם הוא חומרא מיוחדת משום מראית העין.

ובענין רוב הנראה לעינים, יש לציין עוד - דבהג' יד אברהם ביור"ד שם הביא מהאח' דבעינן רוב גמור הנראה לעינים בלא מדידה. ודלא כהרדב"ז ח"א סי' יב שכתב דרוב הנראה לעינים היינו ע"י מדידה. עיי"ש. (ואומנם דע, דהחיד"א בשו"ע ברכה יור"ד סי' כא הביא להרדב"ז בתשו' דפוס ויניציאה סימן י"ב דרוב הנראה לעינים הוא כל שהוא ואינו רובא דמנכר. עיי"ש).

⁴¹ **כגון** בענין מי שהיה ראשו ורובו בסוכה, ושולחנו חוץ לסוכה, דנפסק בסי' תרל"ד ס"ד דכאילו לא אכל בסוכה, אפילו אם היא סוכה גדולה, גזירה שמא ימשך אחר שלחנו. וכתב בברכי יוסף שם ס"ק ב, דהא דקתני "ושלחנו חוץ לסוכה וכו'" , דוקא כל שולחנו או רובו חוץ לסוכה, דרובו ככולו. אבל מקצת שלחנו בסוכה ומקצתו בחוץ מותר, וכמ"ש הרב מגן אברהם ס"ק ב. והוסיף הברכ"י, דהנה כיון דקיי"ל גבי שחיטה דאפילו כחוט השערה מיקרי רוב, וכמ"ש ביו"ד סי' כא ס"א, והוא דעת רוב הפוסקים, וכמו שביאר הפרי תואר שם, [ואפילו הרב פרי חדש דבעי התם רוב הנראה לעינים ממש, היינו משום גזרה, אבל לכ"ע מדינא אפילו משהו טפי ממחצה מיקרי רוב]. לכן צריך ליוזר שיהיה רובה בסוכה, דבמחצה יש לחוש שמא משהו טפי בבית, והוי כלא אכל בסוכה, "אבל אי קים ליה דאיכא משהו טפי בסוכה, אין לחוש יותר", ועדיף הא משחיטה דהתם בעי רוב, והכא במחצה סגי. ע"כ. והביאו השער הציון ס"ק ו. עיי"ש. וע"ע לו בשו"ע ברכה יור"ד סי' כא. [ואגב, הנה על דברי הברכ"י יוסף הנ"ל, כתב שם בהערות הערה ג. דאין להק' - ע"ד הברכ"י שפסק להדיא דמדינא במחצה כשר - מדברי הראב"ד בתמים דעים סי' רלב שכל הפסולין בד' מינים דנפסלין ברובן בעי רוב הנראה לעינים בדוקא. [א"ה. זה לשונו ב'הלכות לולב לראב"ד: ועכשיו שביורנו שכל הפסולין נפסלין ברובן, נ"ל דמחצה על מחצה כרוב, משום דאי אפשר לנו לצמצם בשיעורין מפני מיעוט שכלנו, מעתה אין לנו להכשיר את הפסולין עד שיהיו רובן בכשרות רוב הנראה לעינים כדי לצאת מידי ספק]. דהחילוק הוא פשוט, דבלולב שייבש רובו, הוי דאורייתא ואזלינן לחומרא, ודינינן מחצה כרוב פסול, דספק דאורייתא לחומרא. ומשא"כ הכא משום דשלחן בסוכה הוי דרבנן. וא"כ שפיר י"ל דהכא גם להראב"ד ברוב כל שהוא סגי הכא. עיי"ש].

וכאמור, כן הוא בענין שחיטה, דלדעת הרשב"א והר"ן ורש"י [ובביאור הב"י בד' רש"י] ועוד ראשונים, לא בעי רוב הניכר. וכמבואר בב"י ובט"ז יור"ד הנ"ל וכדלעיל בסמוך. ובד"מ ביור"ד שם הביא שכן הוא נמי דעת הרמב"ן. וכ"פ השו"ע יור"ד סימן כא סעיף א וז"ל: ורוב שנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה ובלבד כשימדדו אותו ימצאו שהנשחט הוא רוב, וכיון שימצאו שהנשחט יותר מחצי אפילו כחוט השערה דינ. ע"כ. ועי' להלן סי' ו.

ובענין זה אי בעי רוב בצמצום או רוב הניכר. הנה מצאנו כן עוד גבי סימני חגבים. דהנה אחד מהסימנים הם דכנפיו חופין את רוב אורך גופו ורוב היקפו, עי' שו"ע יור"ד סי' פה. ובגמ' ע"ז לז ע"ב נח' תנאים אי בעי רוב הניכר. ועי' בהגהות יד אברהם בסי' פה שם.

⁴² **כגון** ב' סוגי הדס, האחד ב' טפחים (מתוך ג'), והאחר ב' חצי טפחים, דאין עדיפות לאותו שהוא ב' טפחים וחצי. וכן לענין שחיטה, כיון ששחט רוב, אין עדיפות לשחוט יותר (אא"כ שוחט כולו וכדלעיל סעיף י'). וכן כל כיוצא בזה. כ"כ בס' עוז יעקב (להגרי"ח סופר) בשם הגאונים רבי יהודה צדקה ורבי יעקב ישראל פישר זצ"ל ועוד.

וציין שם, שאין זה דומה למש"כ בביכורי יעקב בסי' תרנ"ד ס"ק ד"ש שיש מעלה בהדסים גדולים יותר מהשיעור, דאם ינשרו עליהם בקל ישאר עוד רוב שיעור עבות. וכו'. וגם יש בהם הידור מצוה". ע"כ. דשאני התם כשיש כבר שיעור עבות שלם, ובזה דוקא יש הידור מצוה ליקח הגדול. [וכדאשכחן בד' המג"א סי' יא אות ו' שיש הידור בחוטי ציצית ארוכין מהשיעור. וכיוצא"ב כתב בהלכות חנוכה סי' תערב אות ג' שיש מעלה להדליק בנרות שיעור גדולים וארוכים. וכבר מבואר כן

יג. כשבנידון אחד יש ב' עניני רוב - כללי ופרטי, יש מי שהוכיח דלא עבדינן תרי רובי שע"י כך יגרע כח הרוב בכללותו⁴³. ואומנם מהפוסקים לכאורה לא משמע כן⁴⁴.

יד. אף שלעולם שיעור רוב נמדד בכמות, מ"מ - יש מי שכתב - שיתכן ששיעור הרוב נמדד באיכות, אף שבכמות אינו רוב לפנינו⁴⁵. ואומנם, אין זה פשוט⁴⁶.

דברי רבינו משה בו אחותו של הרא"ש בספר חסידים שלו דף ה ע"ב שכתב: 'תעשה נרות חנוכה גדולים ויפים'. וכ"כ רבינו מנוח בביאורו על הרמב"ם פ"ז מלולב סה"ט: כל שהוא ארוך עוד יותר הוא נאות וראוי לנענע בו'. (ודלא כהטו"א חגיגה ז ע"ב ד"ה וגמילות, שאין שום הידור במצוה גדולה יותר מכשיעור). משא"כ בנידו"ד דמדין רובו ככולו קאתינן עלה, מה לי ב' טפחים מה לי טפחיים ומחצה.

⁴³ חולין דף ע ע"א - בעי רבא, הלכו באיברים אחר הרוב או לא וכו'. היכי דמי, אילימא כגון שיצא רוב במיעוט אבר וקא מיבעיא ליה האי מיעוט דבראי בתר רוב דאבר שדינן ליה או בתר רובא דעובר שדינן ליה. [היינו אי רוב האבר שבפנים מכריע לרוב כל הבהמה, שנאמר דמחמת אותו רוב אבר שגורר אחריו את המיעוט מתבטל כח הרוב של כל הבהמה ולא נחשב כילוד]. ואמרינן התם פשיטא דלא שבקינן רובא דעובר ואזלינן בתר רוב אבר אלא כגון וכו'. ע"כ. והיינו דלא אזלינן בתר רוב של חלק מהחפצא היכא דע"י זה יתבטל כח רוב של כל החפצא. כ"כ הקה"י סוכה סי' כז להוכיח כן. (ובזה כ' להוכיח דפסול בכה"ג דהביאווה"ל סימן תרמו גבי הדס דלהלן).

⁴⁴ ז"ל הביאור הלכה סימן תרמו ד"ה ולעיכובא ברובו: ונסתפקתי אם נשרו מאורך ההדס מקצת עליו דפסק המחבר דכשר כהראב"ד דלא בעינן עבות רק ברובו, אם מן הרוב הוא נשר ג"כ מכל קן עלה אחד אם אמרינן בזה תרי רובא להכשיר. והנה ראיתי לאחד מן האחרונים דמשמע מדבריו דיש להכשיר גם באופן זה וכן משמע מח"א. אכן לענ"ד צ"ע דמנין לנו לומר דנחשיב בכל אחד בתר רובא בין לענין רחבו בין לענין ארכו ודי לנו אם נקיל כהרא"ה להכשיר אם חסר עלה אחד מכל קן לכל ארכו, או כהראב"ד אם חסר המיעוט בכל רחבו מרובו ולמטה, אבל לא שנחבר שניהם יחד. הלא עכ"פ יקרא ע"ז נשרו רוב עליה, דהיינו אם יש בהבד של הדס ז' שורות של קנים תלתא בכל קן ונשר מהם ג' שורות לגמרי ומן ארבעה שורות הנשארים חסר עלה אחת בכל שורה הרי שחסר י"ג עלים בס"ה ובהדס לא נשאר אלא שמנה עלים שהוא המיעוט. ומן הב"ח שכתב אפילו בקן אחד שהוא מהרוב אם נשרו ממנו שני עלין פסול מאחר שלא נשאר רוב שיעור ההדס עבות, אין ראיה דאפשר דמה דמכשיר בנשר ממנו עלה אחת היינו בחסר רק מקן אחת דבזה עכ"פ ישאר רוב עלין בהדס [כגון בציוור הנ"ל ישאר י"א עלין בהדס והחסר הוא רק עשרה עלין] אבל לא ביותר מזה וצ"ע. ועכ"פ אין להקל כ"א במקום שלא ימצא הדס אחר בעיר כנלענ"ד ואפשר דגם לדעתם הוא כן. עכ"ל. והיינו דעבדינן תרי רובי אף שכשניזול בתר החלק היינו בתר כל עבות ועבות בפנ"ע, בנוסף לקולת הראב"ד דסגי ברוב כל השיעור, יהיה זה נגד כח הרוב של ההדס בכללותו. שהרי אי עבדינן תרי קולי הללו יוצא דחסר רוב של כל החפצא דההדס.

והנה הדגשתי "שע"י כך יגרע כח הרוב בכללותו" דהנה יש ב' אופנים כשסמכינן אתרי רובי. א. שלא מגרע כח הרוב, כגון שנשאר רוב ממספר הכולל של העלים בהדס. וכמש"כ המשנ"ב הנ"ל דבזה דוקא י"ל דהב"ח סומך על תרי רובי. ב. שמגרע כח הרוב, כגון שלא נשאר רוב עלין בהדס. ואנן עסקינן בכה"ג דסמכינן אתרי רובי אף שלא נשאר רוב ממספר הכולל של העלים בהדס, והיינו שכח הרוב נגרע בכללותו.

⁴⁵ א [דן בזה בארוכה בס' בית האוצר להגר"י ענגיל (בסוה"ס מערכת ביטול ברוב סי' יז). ותו"ד - דהנה בהוריות ה' ע"א איתא, רשב"א וכו' חטאו ו' שבטים והם רובו של קהל, או ז' שבטים אעפ"י שאינו רובו של קהל, מביאין פר וכו'. ועיי"ש ברש"י. והיינו דז' שבטים אעפ"י שאינם רוב קהל, חשובים רוב, הואיל והן רוב באיכות 'שבהם רוב מעלות ועניני ישראליות' כי כל שבט יש לו מהות מעלה וענין בפ"ע. עיי"ש. [ואולם יעויי"ש שכתב לפלפל שם ד"ל דעיקר הרוב נמדד בכמות וכן יש לפרש בהסוגיה שם, ורק מחמת הריבוי המיוחד דאיכא בקראי שם הוא דמרכיבין ליה, אבל לולי הקרא אם אינו רוב בכמות הקהל. ואומנם בהמשך דבריו (באו"ד, ובריש הדיבור שלאחמ"כ ד"ה והנה עפ"י ש"ס יבמות וכו') משמע שמחזיק בזה. ועיי"ש עוד שהביא מהירושלמי דפליג אש"ס דילן וס"ל דעיקר הרוב הוא ברוב הכמות ממש. עיי"ש].

אם שיעור הרוב נמדד באיכות תלוי לכאו' בפלוגתא בריש יבמות

ומתחילה הביא תלוי בפלוגתא דיבמות יד ע"א דמ"ד לא עשו ב"ש כדבריהם הואיל וב"ה רובא, ומ"ד עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מיחדדי טפי. והיינו בהא דב"ש דמחדדי טפי אינו ענין כמותי אלא

איכותי ששכלם מחודד יותר וענין הספק שם אי אזלי' בטר רוב הכמות או רוב האיכות. [ומזה רצה לדון לעיקר דבריו שם בנידון הש"ך יור"ד סי' קט שכ' חד בתרי בטיל- כלומר ברוב, ואפילו ליכא רוב אלא בהנך תרי שהם קטנים מן האיסור. ע"כ. והנה ביטול ברוב הא תלוי בהילפותא דאחרי רבים להטות, וא"כ תלוי לכאן בההיא דיבמות הנ"ל. אלא שכתב לדחות דההיא דיבמות תלוי ברוב איכותי או כמותי כנ"ל, ואילו נידון הש"ך תלוי בנידון אי רוב מנין או רוב בנין. עיי"ש]. ע"כ מדבריו. (והעיר מו"א, דמ"מ הא לא קי"ל כב"ש, וא"כ מוכח דבעינן רוב בכמות).

ב] והנה אף דעיקר דבריו שם להוכיח לנידון הש"ך גבי ביטול ברוב וכנ"ל, [ואף דהגמ' הוריות הנ"ל מיירי בענין רובו ככולו, יעויין להלן מה שהבאתי מדבריו שכתב להסב גמ' דהתם לנידון ביטול ברוב], מ"מ יש לומר דה"ה נידון רובו ככולו תלוי בהסוגיה דיבמות שם, דהנה הארכנו לעיל דילפי' דין רובו ככולו גם מאחרי רבים להטות דסנהדרין, וכדברי החת"ס והגר"ח ועוד, וכדלעיל ריש סי' ג בארוכה ובעוד דוכתי בחיבורינו. ודו"ק. (אלא דלא אמנע מלהזכיר מה שהערתי לעיל סו"ס ב ע"ד הבית האוצר שם שכ' בתוה"ד - לאחר שהביא הגמ' דהוריות הנ"ל - דאף דלכאן לא שייך להוכיח מהגמ' שם לנידון דידיה גבי ביטול ברוב, מ"מ יש להוכיח מהתם, וזאת ע"פ מש"כ בשו"ת הרי"ם חור"ד סי' ט "דביטול ברוב הוא מפאת ענין דרובו ככולו". וא"כ שפיר יש להוכיח מהך דהוריות לביטול ברוב. ע"כ. וכבר הבאתי שם לחלק בדברים ברורים בין דין רובו ככולו לביטול ברוב, ושלא קרב זה אל זה, ולא שייך כלל לומר דדין ביטול ברוב הוא מפאת דין רובו ככולו. וצ"ע).

כענ"ז דהרוב נמדד באיכות מצאנו עוד גבי יציאת רוב הפדחת דולד

ג] וכענ"ז מצאתי להתבואות שור בסי' יד סק"ו, בהא דאיתא בנדה כח ע"א גבי יציאת הולד לענין טומאת לידה, דאיתא במתני' "עד שיצא רוב ראשו ואיזהו רוב ראשו משיצא פדחתו". ופדחתו היינו מצחו. ובבית יוסף יור"ד סימן קצד דן בדברי הרמב"ם שכתב "רוב פדחתו" עיי"ש, ובבדק הבית כתב ע"ז "אח"כ מצאתי ספר מהרמב"ם מוגה ונמחק תיבת רוב". וכ"פ בשו"ע שם סעיף י משתצא פדחתו הרי הוא כילוד וכ'.

ומ"מ לענין הלכה דעת השו"ע שם ס"י דהוא כל מצחו, וכ"כ בשו"ת חידושי הרי"ם יור"ד סי' טז, ובלחם ושמלה בקיצור דינים סק"ג ועוד. ומאידך ישנם אחר' שהסכימו עם הגירסא "רוב פדחתו" וכדברי הש"ך שם בס"ק י כיעוי"ש. ועל' בשיעורי שבה"ל שם. [ויש שכ' להחמיר כב' השיטות, דהיינו לטמאותה כילודת משתצא רוב הפדחת, ושלא תמנה ימי טומאתה עד שתצא כולו. על' בדרכי תשובה שם ואכמ"ל].

והנה בפשטות הא דמהני לשיטות אלה אף ברוב הפדחת, היינו משום דס"ל דרוב הפדחת היינו רוב הראש ממש. או דהפדחת הוא עיקר הלידה וכשיצא רוב ממנה הוי כילוד והו"ל רוב בכמות. ואומנם בתבואות שור שם מצדד לפרש שחשיבות הפדחת היא כחשיבות רוב הראש, אע"פ שלפעמים בכמות אינה עולה לרוב הראש. עיי"ש. (וע"ע בשו"ת שאילת דוד אבה"ע סימן יא סוד"ה וזה החלי').

ד] הנה יש לעיין במקור ושורש הדבר, וכמו שהזכרנו לעיל בסמוך דילפי' דין רובו ככולו גם מאחרי רבים להטות דסנהדרין, וכדברי החת"ס והגר"ח ועוד, וכדלעיל ריש סי' ג בארוכה. וא"כ, יל"ע גבי דינים באופן שהמיעוט גדול בחכמה אם בכ"ז אזלי' בטר הרוב אם לאו. ומצאתי שדיבר מזה בתורה תמימה שמות פרק כג הערה כג וז"ל: ויש מחלוקת הראשונים אם הא דאחרי רבים להטות הוא רק בשוין בחכמה או אם המעוט גדול בחכמה הלכה כמעוט. ונראה לי ראיה דאפילו אם הרוב הוא פחות בחכמה מהמעוט ג"כ אזלינן בתרם, מירושלמי תענית פ"ג ה"ד, א"ר זעירא בשם ר' חנינא, מה יעשו גדולי הדור ואין הצבור נדון אלא אחר רובו, שכן מצינו שכל ל"ה שנה שהיו ישראל כמנודים לא היה מדבר הקב"ה עם משה שנאמר (פ' דברים) ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות וידבר ה' אלי, והובא ענין זה בקצור בבבלי תענית ל' ב' ושם מסיים אלי היה הדבור, והביאור הוא דמשמיענו דמקום דאזלינן בטר רובא אין אנו משגיחים אם בהמעוט נמצאים יחידים אנשי סגולה ורמי המעלה, ובהרוב כולו - המון עם, יען כי סתמא כתבה התורה אחרי רבים להטות, יהיו מי שיהיו, וזהו כונת הלשון מה יעשו גדולי הדור ואין הצבור נדון אלא אחר רובו, שהרי בשביל הרוב מנע הקב"ה מלדבר עם משה, והרי מבוואר מפורש דאפ"ל אם הרוב פחות בחכמה מהמעוט קי"ל אחרי רבים להטות.

ואף נראה להסביר טעם הדבר שאפ"ל אם המעוט גדול בחכמה אזלינן בטר הרוב הפחות בחכמה ע"פ מש"כ הרמב"ם בהקדמה לספר יד החזקה בבאור הענין דאחרי רבים להטות, שראה הקב"ה שיהיו מחולקים בלמודי התורה ולא יצא כל דין לאמתו לכן גזר אומר אחרי רבים להטות, ע"כ. ולפי זה אם נחלק בין גדולים ובין קטנים בחכמה עדיין לא יתברר ולא יצא בהחלט דין לאמתו, כי א"א לברר ולהכריע ערך מדת וקצבת החכמה. עכ"ל.

טו. אף שבדרך כלל כשנאמר שיעור רוב היינו מדין רובו ככולו דעלמא, מ"מ מצאנו ענינים ששיעור רוב הנאמר בהם אינו מדין רובו ככולו אלא זהו עיקר השיעור שנאמר בהם⁴⁷.

⁴⁷ **אציין** בזה כמה אופנים. **א.** נתבאר להלן סו"ס ד'. גבי מח' הראשונים בדעת ר' יוחנן בנדה כט דס"ל דאף במחותך הרי הוא כילוד ביציאת הראש, ונחלקו הראשונים אי בעי בכה"ג יציאת כל הראש או רובו. הרשב"א סובר דראש דאמר רבי יוחנן במחותך היינו רוב ראשו. אבל הרמב"ם סובר דראש דאמר רבי יוחנן היינו כל הראש.

והבאנו בביאור מחלוקתם, דהרמב"ם ס"ל דרוב ראשו הוא מצד הדין דרובו ככולו דעלמא, ומשה"כ דוקא כשיש כולו דראש וחשיבות ראש לפנינו, בזה דוקא שייך לדון דין רובו ככולו. אבל בכה"ג דהראש מחותך לא שייך בזה רובו ככולו ולכן בעי יציאת כל הראש. אבל הרשב"א ס"ל דבעלמא דדיינינן דין רובו ככולו ביציאת ראשו אינו מדין רובו ככולו, אלא שהוא עצם השיעור מצד עצמו, ואינו נזקק לדין רובו ככולו. וממילא ה"ה במחותך נמי דינא הכי.

ב. לעיל הבאתי מהברכת אברהם ריש סוכה בהא דבעי דבסוכה בעי שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. דלכא' יש להוכיח מזה להנידון אי בעי לכתחילה לכולו אם לאו, דהנה מוכח שאין הלכה שלכתחילה צריך שכולו יהיה בסוכה. ואומנם בתוה"ד כתב לדחות ולצדד דהתם אינו מצד הלכה דרובו ככולו דבכה"ת כולה, אלא הנידון מה נקרא ישיבה האמורה בתורה, והיינו דצורת ישיבה היא אף בראשו ורובו. ואינו שייך כלל לתורת רובו ככולו. עיי"ש.

ג. בס' מנחת אליהו (להגר"י קולין) ח"א סי' יז דן בארוכה בביאור מח' רש"י והרמב"ם אי לאחר שחיתת רוב הסימנים נפסלת השחיטה אם לאו. דהנה דעת רש"י בכ"ד דאף ששחט רוב כדת וכהלכה מ"מ אם שהה וכדו' במיעוט בתרא השחיטה נפסלת. עי' ברש"י חולין ל' ע"ב. והובא להלן סו"ס ה. ואמנם דעת הרמב"ם פ"ג משחיטה אינה כן וז"ל: שחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בבהמה אע"פ ששהה חצי היום וחזר וגמר חתיכת הסימנים הרי זו מותרת, מאחר שנשחט בה כשיעור הרי זה כמחתך בשר השחטה. [ובכסף משנה ועוד שם כ' דמקורו מהתוספתא בחולין פ"ב ה"א עיי"ש].

וכתב שם בביאור מחלוקתם, דנח' ביסוד ההלכה שנאמרה בשחיטה שנצטווה משה על רוב שנים בבהמה, אם הציווי הוא על כל הסימנים אלא שמועיל רוב מדין רובו ככולו. א"ד דהציווי הוא רק על רוב סימנים ותו לא. דרש"י ס"ל דהציווי הוא על כל הסימנים ומשה"כ אין מועיל שחיטה ברובו אלא כשלא עשה כלל מעשה פסול במיעוט, דכשעשה מעשה פסול במיעוט הרי הוא מקלקל על כל השחיטה, שכל הסימן הוא בתורת שחיטה. אבל הרמב"ם ס"ל דאין הציווי אלא על רובו בלבד ואין המיעוט בתורת שחיטה כלל, ומשה"כ לא אכפת לן בפסול שנעשה במיעוט לאחר שנשחט רובו בהכשר. ועיי"ש ע' שהאריך בזה לבאר שיטת הר"מ בארוכה. וע"ע לו בס"י יח שחזר ע"ד אלה והאריך בזה. [ובתוה"ד שם כתב דלכא' מוכח כדברי הרמב"ם מפשט לשון הגמ' בחולין כה ע"א רבי אומר וזבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה, ועל "רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה". ע"כ. ואי הציווי על שנים אלא שמועיל ברוב מדין רובו ככולו, א"כ מה צורך בציווי מיוחד הרי דין רובו הוא הלכה כללית. וכתב לדחות דאולי בשחיטה אילולי ההלכה לא היה מהני רוב כלל. עיי"ש].

[והדברים הללו הם רק לפי דרכו שם, דהנה יעויין להלן סו"ס ה' גבי רוב בשחיטה, דביארנו בשם האח' דמח' זו תלויה בנידון חקירתינו לעיל סי' א, אי הרוב מכריע להמיעוט אם לאו. ואי"צ למה שכתב דאין הציווי אלא על רובו בלבד. יעויין להלן בארוכה. ועי' היטב בל' רבינו החתם סופר מסכת חולין כו ע"א, דמשמע מדבריו דע"כ דצ"ל דהציווי הוא מדין רובו דעלמא דאל"כ אמאי בעי לכתחילה לכולו. יעוי"ש. ושור"ר בס' ירחי כלה פוניבו' סוכה ח"א עמ' מח, מש"כ הגרא"ל שטיינמן שליט"א להק' ע"ד הגר"ח רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' קסו - דמבואר בדבריו דרוב בשחיטה הינו מדין רובו ככולו - דבחולין דף כה משמע שזה הללמ"ס שצריך שחיטת רוב ומוכה דאי"ז מדין רובו ככולו. יעוי"ש בד"ה ויש לעיין מש"כ לדון בזה].

ד. להלן סי' ד הערתי דבענין רוב רביעית דקידוש ל"ש כלל לומר דהיינו מדין רובו ככולו. ותוה"ד הוא, דאל"כ יקשה דהא בדבר שנאמר בו שיעור ל"ש לומר רובו ככולו. וביארו האח' - דשיעור רביעית נאמר בחפצא דהכוס ולא על הגברא. והיינו שדוקא אם הוא נאמר על הגברא ל"ש לדון דין רובו ככולו וכמו גבי מצה דל"מ לאכול רוב כזית כיון דדבר שנאמר בו שיעור ומידה ל"ש דין רובו ככולו, ואומנם הוא נאמר בכוס ולכן סגי להגברא לשתות רוב רביעית והיינו שיעור מלא לוגמיו. ע"כ. והיינו דשיעור רוב רביעית אינו שייך כלל לתורת רובו ככולו, וכמשנ"ת של"ש לדון דין רובו ככולו בדבר שנא' בו שיעור. אלא דין רביעית נאמר בחפצא דהכוס. ורוב רביעית הוא שיעור ששיערו חז"ל בשתית האדם היינו שיעור מלא לוגמיו, ואין לו ענין כלל לרובו ככולו. ופשוט. ונתבאר להלן.

ה. בשולחן ערוך אורח חיים סימן רח סעיף ז איתא, הכוסס את האורז, מברך עליו בפה"א ואחריו בורא נפשות. ואם בשלו [הגה - עד שנתמעך (ב"י בשם הרא"ש והר"י)], או שטחנו ועשה ממנו פת, מברך עליו בורא מיני מזונות ואחריו בורא נפשות, והוא שלא יהא מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו, ואם עירב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב, מברך עליו כברכת אותו תבשיל. ויעויין להמאמר מרדכי שם שכ' דהיינו מדין רובו ככולו דבכה"ת כולה. וכן ראיתי עוד להפוסקים שכתבו דהיינו מדין רובו ככולו. ע"כ. והנה גם בזה ע"כ דצ"ל דלאו"ד מדין רוב"כ דעלמא, שהרי היינו טעמא כיון דדעתו על הרוב שהוא העיקר, ומשה"כ מברך על הרוב שהוא העיקר ופוסטר הטפל, ואי"ז שייך כלל לנידון רוב"כ ודו"ק.

ואומנם מש"כ דהטעם דאזלינן בטר הרוב כיון דהוא העיקר וכו', הנה ראיתי להבא"ח בשו"ת רב פעלים ח"ב האו"ח סי' לג שהפריד זאת לב' טעמים, ועיקר דבריו שם בענין אורז ועמו חתיכות בשר וכיוצא אם יברך על כל מין ברכתו או יברך על האורז ויפטר הכל. והשיב - דיברך על האורז ויפטר הכל מתרי טעמי, חדא מפני שהאורז הוא נחשב עיקר והשאר טפל לו, ופסק מרן בסי' ריב דמברך על העיקר ופוסטר את הטפלה, לא מבעיא אם העיקר מעורב עם הטפל, אלא אפילו כל אחד לבדו ע"ש, וכן פסק ג"כ בסי' רד סעיף יב, כל שהוא עיקר ועמו טפלה, מברך על העיקר ופוסטר הטפלה ע"ש. ועוד טעם שני הוא מפני שהאורז הוא הרוב, והבשר או פרי האדמה המעורבים בו הם מיעוט, לכן צריך לברך על הרוב ברכתו ופוסטר השאר. וכן פסק מרן בסי' רח סעיף ז' הכוסס את האורז מברך עליו בפה"א, ואם בשלו וכו' מברך עליו במ"מ ואחריו בנ"ר, והוא שלא יהיה מעורב עם דבר אחר אלא אורז לבדו, ואם ערב ממנו בתבשיל אחר והתבשיל האחר הוא הרוב, מברך עליו ברכת אותו תבשיל. משמע דאם האורז רוב מברך על האורז דוקא. וכן מפורש בדברי הגאון הלבוש ז"ל ע"ש. והביא עוד מהאח"כ כיעוי"ש. ע"כ מדבריו.

ומ"מ אף אי יתיבנא ליה כדבריו דהא דאזלי' בטר הרוב הוא טעם בפ"ע ואינו מטעם דהוא העיקר, מ"מ ודאי דאין הכונה בזה לדין רובו ככולו דעלמא וכמש"כ.

והנה כל דברינו שהרוב קובע לענין הברכה, הוא אפילו בכה"ג שהמיעוט ניכר, וכמש"כ המשנה ברורה סימן ריב ס"ק א, דאפילו כל מין ומין עומד בפני עצמו וניכר, נמי בטר רוב אזלינן. וכ"מ מד' הרב פעלים הנ"ל. ודלא כמש"כ החיי אדם כלל נא סי' יג בשם המ"א סי' רד ס"ק כה הא דהולכין אחר הרוב לענין הברכה הוא דוקא בענין שאין ניכר, אבל אם כל אחד ניכר לעצמו ואינו נעשה לטפל, מברך עליו כל א' ברכתו הראויה לו. וכ"נ דעת הא"א (בוטשאטש) סי' רח ס"ב הובא בס' דרכי הלכה הל' ברכת הנהנין סי' כ. [וראיתי בס' חזו"ע הל' ברכות עמ' רפה שהביא דברי החיי"א וכתב ע"ד דאין נראה כן להלכה אלא כהרב פעלים הנ"ל (וציין עוד לשו"ת רבבות אפרים ח"ד סי' נד אות ד) ע"כ. וקצת יל"ע אמאי לא הזכיר לד' המשנ"ב הללו להדיא. ואגב, ע"ע שם בעמ' רפו שהביא מהאור"ח בראשון לציון דף יא ע"ד ומס' חלק יעקב דס"ל בד' הרמב"ם דל"מ רוב בכה"ג ודלא כהלכתא]. (ובגדר עיקר וטפל יעויין להדרכי הלכה הנ"ל. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ז האו"ח סי' לב בהערה).

רובו ככולו לענין בישול אחר בישול בתבשיל שרובו יבש

ו. הנה ידועים ד' רבים מהפוסקים דהא דקי"ל יש בישול אחר בישול בלח, היינו בתבשיל שרובו מרק ורוטב, אבל ברובו יבש ומיעוטו לח דינו כדבר יבש המבושיל, דקי"ל בזה אין בישול אחר בישול. והאריך בזה בשו"ת יבי"א ח"ז סי' מב והביא לשון המנחת כהן בשער ב פרק ב בד"ה התנאי השני וז"ל: ונראה לי שאפ"י יש מעט שומן או מרק בדבר שנתבשל כל צרכו, עם כל זה מותר להניחו נגד המדורה או לשרותו בחמין, שהרי אין לך בשר שאין מוהל ושומן יוצא ממנו, ועם כל זה נידון לדבר יבש, ונראה שכל שהרוב הוא דבר יבש אע"פ שיש בו קצת רוטב לא שייך בו בשול, וכן ראיתי בבית יוסף סימן רנג שכתב וז"ל: וכ"כ רבינו ירוחם בחלק ב' בשם רבינו יונה שכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו, והוא צונן, כשמחזירו ע"ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור, עכ"ל הב"י. הנה שכתב שכל שרובו רוטב וכו', שמשמע שאם הרוטב הוא מיעוט נידון לדבר יבש, ואף שרבינו ירוחם עצמו כתב "כל דבר שיש בו רוטב", וכ"כ הב"י עצמו בסי' שיח בשם רבינו ירוחם, מ"מ נראה שהרב בית יוסף סימן רנג כתב זה בהיות שכן הדין לדעתו. וכן מסתבר, שכל שרובו יבש נידון ליבש, וכל שרובו רוטב נידון לדבר לח, שאל"כ נתת דבריך לשיעורין. כן נראה לי. עכ"ל. וכ"ד עוד מהפוסקים. יעוי"ש.

והנה אף שראיתי שכתבו בזה דהיינו מדין רובו ככולו וכיון שרובו יבש מותר, מ"מ אינו מדוייק כלל, ומשום דזיל בטר טעמא, והטעם בזה כתב שם ביבי"א בב' אופנים. חדא, הנה הב"י סי' שיח כ' וז"ל: וכתב רבינו ירוחם בח"ג שכל דבר שנצטנן אפ"י הוא מבושיל כל צרכו ויש בו רוטב ומצטמק ויפה לו יש בו משום בישול וכו'. וכ"כ עוד ר' ירוחם בשם רבינו יונה, שכל דבר שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו והוא צונן, אם מחזירו ע"ג כירה ומצטמק הוי מבשל גמור וכו' ולמדנו מדבריו שאם מצטמק ורע לו אע"פ שיש בו מרק אין בו משום בישול, ומותר ליתנו אצל המדורה אפ"י במקום שהיס"ב. עכ"ל. וז"ל השו"ע סי' שיח ס"ד: תבשיל שיש בו מרק ונתבשל כל צרכו יש בו משום בישול אם נצטנן. הנה, וי"א דדוקא אם מצטמק ויפה לו. ע"כ. והנה גם מרן מודה להרמ"א בהגה הנ"ל, וכמ"ש בעצמו בב"י בשם ר' ירוחם ור' יונה, ודייק כן מדבריהם. ובש"ע סמך על מ"ש להלן בסעיף ח' שכתב: להניח

טז. רובו ככולו אמרינן, כולו כרובו לא אמרינן⁴⁸.

יז. אף שבפשטות דין רובו ככולו אינו אלא בנידון חיובי ולא באופן שלילי, מ"מ מדברי המפ' משמע שישנו אף באופן שלילי⁴⁹.

דבר קר שנתבשל כל צרכו ע"ג מיחם שעל האש, יש אומרים שדינו כמניחו נגד המדורה, וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיס"ב, כגון שהוא יבש, מותר להניחו על המיחם שעל האש, ויש חולקים וכו', והראשון נראה עיקר. ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו אסור לדברי הכל. ע"כ. ומבואר שגם מרן ס"ל כהרמ"א שבמצטמק ורע לו גם כשיש בו רוטב מותר, וכמ"ש בב"י. וכן העלה המנחת כהן בשער ב פרק ב בד"ה התנאי השלישי, שדעת מרן כהרמ"א בהגה שאם מצטמק ורע לו גם באופן שיש בו רוטב מותר, ואף שבסעיף ד' השמיט תנאי זה, הנה סמך על מ"ש להלן בסעיף ח. וכמ"ש ג"כ בב"י. ע"כ. וכ"כ המג"א בס"ק כז בדעת מרן. וכ"כ גם המאמר מרדכי בסק"ו אליבא דמרן.

והיינו דטעמא דליכא בישול אחר בישול ברובו יבש, הוא משום שאם יש מעט רוטב, על פי רוב הוא מצטמק ורע לו. שהלחלוחית המועטת מתאדה ומתיבשת, ולכן ס"ל למרן להתיר במיעוטו רוטב. וכמו שמצאנו כיו"ב למרן הש"ע סי' שיח סעיף טז שכתב: שמותר ליתן אינפאנדה כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, אע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. ע"כ. ולכאורה הרי מיד שנימוח השומן הוא כתבשיל שיש בו רוטב, והא קי"ל יש בישול אחר בישול בלח, אלא ודאי כיון שהוא מיעוט לגבי האינפאנדה, הו"ל כתבשיל שרובו יבש ומיעוטו רוטב. ועיי"ש עוד שהביא לעוד מהפוסקים דס"ל כן.

טעם שני כתב לבאר בהאי דינא שכל שרובו יבש ומיעוטו רוטב אין בו תורת בישול, ע"פ מש"כ האגלי טל במלאכת האופה סעיף כו, על מ"ש בשו"ע ס"ז, שמותר ליתן פשטידא - שהוא פת ממולא בבשר ושומן - שנצטננה, כנגד האש במקום שהיד סולדת בו, ואע"פ שהשומן שבה שנקרש חוזר ונימוח. והיינו ע"פ מ"ש בב"י בשם רבינו יונה, שכל שרובו רוטב ומצטמק ויפה לו ונצטנן יש בו בישול. ולכאורה אינו מובן, דמה לי רובו רוטב או מיעוטו, והביאור בזה משום שעיקר כוונתו של הבא לחמם התבשיל הוא על הרוב, ולגבי המיעוט הו"ל דבר שאינו מתכוין, ואנן בתר עיקר כוונתו אזלינן, והרי לפי הכרעת הרמ"א מעיקר הדין אין בישול אחר בישול אפי' בלח, וכדעת הרמב"ם והרשב"א והר"ן, ולכן כיון שעיקר כוונתו היא על הרוב היבש אין לחוש למיעוט הרוטב, וה"נ לגבי האינפאנדה שעיקר כוונתו לא על השומן שבה. ואע"ג דהוי פסיק רישיה לגבי השומן, מ"מ כיון שמעיקר הדין הלכה כהפוסקים דס"ל אין בישול אחר בישול בלח, אף שאנו מחמירים, מ"מ באופן שאינו מתכוין מותר. עכתו"ד. והוסיף בזה שם ביבי"א, דגם להשו"ע שפסק שיש בישול אחר בישול בלח, אינו אלא משום ספק, וכדקי"ל ספקא דאורייתא לחומרא, ובספק פסיק רישיה לגבי הרוטב, כיון שהוא ספק בהלכה, שפיר י"ל דחשיב כדבר שאינו מתכוין, לדעת האומרים שגם ספק שעבר שייך בו דין דבר שאינו מתכוין, אף דהוי פ"ר. וכמו שהוכיח האבני נזר חיו"ד סי' רכ אות י מדברי הרמב"ן. וכן הוכיח המשנה ברורה סי' שטז ס"ב בבאוה"ל ד"ה ולכן יש לייזר מדברי הרמב"ן והמאירי. ע"ש. וכ"כ עוד רבים מהפוסקים. זתו"ד ע"כ.

ומבואר דלא שייך לדון כאן כדין רובו ככולו דעלמא דסגי בפשיטות בהרוב ותו לא מידי. דכאן כל מה דמהני הוא בדוקא משום הני טעמי הנ"ל, או משום דהמיעוט מצטמק ורע לו ושירי בכה"ג, או משום דלגבי המיעוט הו"ל דבר שאינו מתכוין וכו'. ואינו ענין כלל לדין רובו ככולו דעלמא. ופשוט.

⁴⁸ **שו"ת** רדב"ז חלק ה סימן מב אלף תט"ו. וציינו היד מלאכי כללי הדינים כללי הריש אות תקנת. [ולעיל סי' ב הבאתי להשד"ח כרך ה עמ' קמט שהקשה עליו מד' הרשב"א שכ' דמצינו כל שפירושו רוב אבל רוב שפירושו כל לא מצינו. ע"כ. ושם כתבתי ליישב דאין כאן שום קושיה, דדברי הרשב"א הם בענין הלך אחר הרוב, ואנן מיירי בענין רובו ככולו. ולא קרב זה אל זה וכמבואר בסי' ב].

[**ואין** להק' ע"ז מהא דאיתא בסי' ו דמבואר דפעמים 'כל' היינו רוב, ויש להוסיף דכן מבואר ביבמות כז ע"א "כיון דרובה גביה קרי ליה כולן". דאין כוונתנו כאן אלא לענין דינא, היינו דלא אמרי' אלא דדין' רובו הינו ככולו ולא להפך. ואין לזה שייכות עם הא דלהלן ופשוט].

אם דנים דין רובו ככולו רק בנידון חיובי או אף באופן שלילי

⁴⁹ [א] **הנה** לעיל סו"ס ב, הבאנו להבית שערים בתשובה האו"ח סימן קסה, שכתב דל"א רובו ככולו אלא לומר דהמיעוט כמאן דליתא, כמו בגילוח שער נזיר, דאי לאו דגלי קרא, הו"א אם גילח רובו הוי מיעוט שיעור הנשאר

כמאן דליתא. וכן בנדה כט. ביצא רובו. אמרינן דמיעוט שבפנים כמאן דליתא. אבל לומר רובו ככולו אם יש רוב שיעור דהוי כאילו היה כל השיעור, הא לא אמרינן, "דליכא למילף מנזיר רק לעשות מישנו אינו, אבל לעשות יש מאין אין לנו". ע"כ.

וציינתי שם עוד לדלהלן סי' ד, דנתבאר מהאח' בביאור דברי רש"י ריש סוכה, בדין חמתה מרובה מצילתה פסולה, שכ' "שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו" דהיינו מדין רובו ככולו, וכמב' בשו"ת חדושי הרי"מ חלק יו"ד סימן ט. ובד' רבינו הקהילות יעקב ריש סוכה. וכ"כ הגר"ש רוזובסקי בס' זכרון שמואל סי' כט בהזד' תירוצא לבאר דברי רש"י דהיינו מדין רובו ככולו ואין כוונת רש"י כלל לדון ביטול ברוב. וכ"פ דברי רש"י בס' שם דרך (להגרש"ז ברוידא) ריש סוכה ועוד. וא"כ יוצא איהו, דרובו ככולו ענינו באופן שלילי שהרי כ' רש"י "והרי הוא כמי שאינו". ומוכח נמי דענין רובו ככולו הוא כענין זה.

ב] ואולם, בעיקר דברי האח' הנ"ל בדעת רש"י, הנה מו"ר מרן רה"י הגר"ש אנגלנדר שליט"א, הקשה [שיעור כללי בענין שיטת רש"י בסכך פרוץ כעומד ח"א, אייר תשנ"ט]. - בעצם דברי הקה"י ריש סוכה [והובא בכ"ד בחיבורינו] דביאר ד' רש"י ריש סוכה מדין רובו ככולו - דרובו ככולו הוא רק על דין חיובי כלומר בכל מקום שצריך 'כל' מתקיים הדין ע"י 'רוב', כגילוח שיער נזיר שצריך בפועל לגלח כל בשרו (דאילו הייתור היה סגי ברוב דמזה ילפי' לדעלמא דסגי ברוב), וכבשחיטת סימנים וכיוצא ב', וכן בנידון סוכה שיש בפועל רוב צל דיינין ליה רובו ככולו, אבל רוב חמה אינו דין חיובי אלא 'שאינו מוצל' היינו העדר הצל שהוא דבר שלילי, מהיכ"ת דאמרי' בזה רובו ככולו שאותו רוב שלילי יבטל את מיעוט הצל הקיים, ולא מצאנו כדוגמת זה בסברת רובו ככולו. [וסיים מרן רה"י ע"ז - "וצריך בדיקה"]. ע"כ. והיינו דלא דיינין דין רובו ככולו אלא באופן חיובי. ע"כ. [ואין להק' דכ"ש הוא, דאי לתת חלות של דינים באופן חיובי על המיעוט אמרינן כן, א"כ כ"ש הוא גבי רוב שלילי שלא מתחדש כאן איזה דין על המיעוט אלא מבטלו גרידא נמי נימא כן. דלא ילפי' אלא בדבר הדומה למלמד, ובפרט למה שהבאנו לעיל מהערול"נ בבנין ציון. ודו"ק].

ג] ויש לחזק הדברים, שכן מוכח מכל היסודות בנידון דידן, שדין רובו ככולו היינו באופן חיובי, יעויין לעיל סימן א' בגדר דין רובו ככולו שהבאנו ליסוד החת"ס דבעי רובו מתוך כולו, ועוד הבאנו ליסוד החלקת יואב שם. ועוד. דמכל זה מוכח דרובו ככולו ענינו באופן חיובי. יעויין לעיל וקצאתי כאן. וכן מוכח עוד ג"כ ממש"כ המהרצ"ח בנזיר שם, והגר"י ענגיל בגליוני הש"ס בכתובות (הובא לעיל סי' א), דיש לחלק בין דין רובו ככולו להלך אחר הרוב, והיינו דרובו ככולו ענינו שמהפך את המיעוט להיות כמותו. והבאנו מהגר"י ענגיל שכן מבואר במאירי. יעויין לעיל בס' א.

ועוד, הנה כן מוכח מדברי רבינו הגר"ח זצ"ל והבאתי לעיל בס"א ותו"ד, דגבי רוב דיינינים אע"פ דאזלי' בתר רוב סנהדרין להחשיב כאילו נפסק הדין ע"י כולם מדין הלך אחר הרוב, מ"מ הא חסר 'מנין' הסנהדרין בפועל, שהרי אפי' דהדין אמת כהרוב דהמיעוט מבטלין דעתם להרוב, מ"מ סו"ס כיון דהכרח הוא לבטל דעתם מפני הרוב ומתנגדים א"כ חסר בהמנין דהב"ד. וע"כ דגזוה"כ הוא דיש להם צירוף וכולם ביחד גומרים את הדין דמדין רובו ככולו נתהפך המיעוט כהרוב ונעשה כהרוב וכו'. והיינו- דבסנהדרין איכא תרי רובי חדא לענין עצם הדין ובידור אמיתת הדין דאזלי' בתר רוב, ועוד לענין המספר של הרכב הב"ד נמי אזלי' בתר רוב ומשום הדין דרובו ככולו. ע"כ. ומעתה אי אמרינן כדברי הבי"ש, א"כ חסר בדין מנין הסנהדרין שצריכין להיות דוקא כג' לדיני נפשות, דאי אמרינן דהמיעוט כמאן דליתא דמי א"כ חסר סכום הסנהדרין, וע"כ דאמרינן רובו ככולו באופן חיובי לעשות מאינו ישנו ולא איפכא. ונמצא דדברי מו"ר שליט"א ברור מילול.

ד] ומצאתי בשו"ת משנ"ה ח"ד סי' עז, שהעיר ע"ד הבי"ש מדברי הגר"ח הנ"ל. ואף שאומנם כתב ליישב דבריו - שהוא גופיה בס' קסד הקשה על עצם הילפותא דבעינן למילף מדיינינים לדין רובו ככולו, דא"א לומר כלל דילפי' מסנהדרין דין רובו ככולו, דהא ברובן מחייבין חייב, ואילו בכולן מחייבין פטור. וא"כ ברובן מחייבין א"א לומר דחייב משום רובו ככולו, דהרי בכולן מחייבין פטור. וממילא ל"ק כלל לדידיה דהוא גופיה לא ס"ל כלל להאי סברה גבי דיינים, ואדרבא הוסיף שם במשנ"ה לתמוה על גדולי האחרונים ז"ל שלמדו מכאן רובו ככולו והלא בכולן מחייבין זכאי הוא. ע"כ. (ועי' לעיל סי' א סעיף ב) - מ"מ אנן בדין נקטינן בתר שיפולי גלימא דרבינו הגר"ח וכדלעיל דילפי' מסנהדרין, ובסנהדרין איכא תרי רובי, חדא לענין עצם הדין ובידור אמיתת הדין דאזלי' בתר רוב, ועוד לענין המספר של הרכב הב"ד נמי אזלי' בתר רוב ומשום הדין דרובו ככולו, וע"כ דאמרינן בזה נמי דהרוב נותן דין באופן חיובי ולא איפכא.

ה] ובעצם דברי הבי"ש שכתב איפכא ממש, הנה מלבד שדבריו צ"ע, הנה עוד יש להשיב ע"ד עוד מעצם הילפותא לדין רובו ככולו וכמו שהבאנו לעיל ריש סי' א בהערה מהדבר אברהם ח"א סי' כד אות ז, דענין שתי שערות המעכבות במצות גילוח הנזיר, הוא כענין איסור גזיזת שתי שערות בשבת, והיינו דשיעורא דשתי שערות לאו משום "חשיבות השער" דבפחות מזה לא חשיב, דאה"נ דאפילו שיעורא אחת חשיבא. אלא משום עיקר "שם המלאכה",

ית. יש מי שכתב שבמקום שהתורה דורשת שיעור מסוים בדרך ציווי ולא בדרך תנאי, ל"ש בזה רובו ככולו⁵⁰.

יט. פעמים מעטות מוזכר לשון המורה על ענין ביטול ברוב, אף שהכוונה היא לענין רובו ככולו⁵¹.

שהרי עד כאן לא הוי נוטל שער תולדה דגוז, אלא אם נוטל כדרך המספרים אבל שלא כדרך המספרים לא השיבא מלאכה כלל. ומשה"כ בעינן שתי שערות דוקא, דבפחות מזה לא חשיב תספורת. אבל לענין חשיבות השער אף שער אחת חשיבא, אלא דנוטל שער אחת לאו שם מלאכה עלה ומשה"כ פטור. וזהו הענין גבי נזיר ששייר שתי שערות דלא עשה ולא כלום, דהנה כתבו התוס' בנזיר מב וז"ל: כיון שלא גילה שתי שערות לאו גילוח הוא ששתי שערות אית בהו "שיעור גילוח". עכ"ל, הרי דשיעור דב' שערות משום שם מלאכת הגילוח הוא. ע"כ. והיינו דהנידון באופן חיובי לגלח כנ"ל.

ו] אך לא אכחד שמכמה מקומות חזינן דלא כן. א. הנה הרמ"א סי' תרמה ס"ג גבי נחלקה התיומת הביא להת"ה דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה, מקרי נחלקה התיומת ופסול. ע"כ. והמשנ"ב שם בס"ק טז הביא לאדונינו הגר"א שהסכים דלדינא יש להחמיר ברובו דבכל פסול רובו ככולו ועל מקצתו אין להחמיר כלל. ע"כ. והיינו אף דכשנחלק רובו ענינו פסול של חסרון, אפה"כ דנין בזה רובו ככולו. ב. המשנ"ב בס"ק ט"ז הביא להאחרונים דאם היה רובו של שופר נקוב, אפילו נשתייר בו שיעור תקיעה שלם, ג"כ פסול ומטעם רובו ככולו. (וע"ע להפני יהושע ראש השנה כו ע"א ע"ד המשנה שופר שנסדק ודבקו פסול). ואף שענין הסדק הינו חסרון בחפצא דהשופר. ג. הנה קיי"ל ב"ר"ד סי' קצח סעיף כ"א דצפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת. פירשה רובה אינה חוצצת. ובב"י שם הק' מ"ט יש חציצה במיעוט יותר מברוב. והביא להמרדכי בפרק ב' דשבועות (סי' תשמז) דרובה אינה חוצצת דוקא רובו דרובו ככולו, אבל מיעוטה חוצצת כיון דעומדת לפרוש וכבר התחילה לפרוש וכו' עכ"ל. עיי"ש ועיי"ש בט"ז שם ס"ק כב. והנה צפורן שנתלשה ברובה, הינה רוב באופן שלילי והעדר חיבור במקומה, ואפה"כ נקטי' לדינא דרובו ככולו. ע"כ. [וכענ"ז מצאנו גבי סימנים שנדלדלו ברובן, ועי' שו"ע הגר"ז ח"ור"ד סעיף לה ד"ה אבל התוס']. ד. יור"ד סי' לג ס"ה: עורות אלו החיצון אדום והפנימי לבן, ואם נתחלפו שהחיצון לבן ופנימי אדום, טריפה. וכן אם שניהם אדומים או לבנים, טריפה. ובש"ך ס"ק ט הביא מהב"ח דברובו ה"ל ככולו כמו בכל התורה. עיי"ש. ה. וכיוצ"ב אשכחן בפתחי תשובה יורה דעה סימן לו ס"ק יד גבי צמקה רוב האונא. [ואולם י"ל כל הני, דל"ק כלל ע"ד מו"ר שליט"א, דפעמים הוא לשון מושאל ולא"ד מדין רובו ככולו דעלמא].

⁵⁰ כ"כ בשו"ת דברי יציב האור"ח סי' כג, די"ל דהיכא דהוי בדרך ציווי, כגון אכילת שיעור, או איסור אכילה, ל"ש בזה רובו ככולו. משא"כ כשהוא רק תנאי בדבר, וע"ד שכתב הפמ"ג בפתיחה לשחיטה ריש שורש ב, לענין שיעור בכזית. עיי"ש. וזהו הטעם דבנדה כט ע"א, ובחולין ע ע"א, לענין ילוד, אמרינן דאפי' ברובו סגי, ומשום דלא בעי בכה"ג להמיעוט, דהוי רק תנאי בהפטור ודו"ק. וגם התם בפטר רחם תליא, וברובו ג"כ הוי נפתח רחמה, ולא צריכין להמיעוט ודו"ק. ובזה ביאר עוד כמה ענינים כגון לגבי פרשיות של תפילין שרובן בתוך הבית ומקצתן בתוך התיתורא (והובא להלן בס"ה). עיי"ש.

מקומות שנזכר לשון ביטול ברוב אף שהכוונה היא לענין רובו ככולו

⁵¹ אציין בזה ג' מקומות, א. כן מתבאר מגמ' עירובין כג ב, קרפף שהוא יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור וכו', כמאן כר"ש וכו', לר"ש נמי כיון דנזרע רובו ההוא מיעוטה בטיל ליה לגבי רובא [וברש"י בטיל לגבי רובה - והוי כאילו נזרע כולו] והו"ל קרפף יותר מבס"א ואסור וכו'. וכבר הבאתי לעיל סי' א מהקה"י דכוונת הגמ' שם היא לענין דין רובו ככולו, ולא לדין 'הולכים אחר הרוב' או 'ביטול ברוב', דהא המיעוט ניכר בפ"ע וכל כה"ג דהמיעוט ניכר ל"ש כלל לדון דין ביטול ברוב, אלא כאמור מדין 'רובו ככולו' כשחישת סימנים וכעומד מרובה על הפרוץ וכדו' דילפי' ליה מנזיר הנ"ל. וכן כתב להדיא בס' 'שם דרך' (להגרש"ז ברוידא) בריש סוכה, להביא כן מסוגיה דעירובין דהכוונה לדין רובו ככולו. [ואומנם מאידך הבאתי לעיל מהבית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות א, ומהנפש חיה סי' ג דמדבריהם לא משמע כן].

ב. בס' שם דרך שם הביא עוד מתוס' חולין ל ע"ב, ד"ה החליד, שכתבו "המיעוט שעל הסכין הוי כאילו נחתך, לא הוי חלדה וכו'", והיינו דהזכירו ענין ביטול ברוב, אף דודאי דמדין רובו ככולו הוא דאמרינן דהמיעוט אינו נחשב.

ג. עוד מצאנו כענ"ז בדברי רש"י ריש סוכה במתני' שם גבי חמתה מרובה מצילתה פסולה, שכתב רש"י "שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו" וכו', וכבר תמהו העולם - דהא לא שייך ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע אלא בתערובת, וכן פירש"י להלן מיניה ט' ע"ב 'בשחבטן - השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעין וסכך כשר רבה עליו ומבטלו', עכ"ל. הרי דדוקא בשאין ניכרין שייך ביטול. ולהלן סי' ד הבאתי מהקה"י ריש סוכה לבאר בארוכה, דאע"פ של' רש"י שהמיעוט בטל ברוב מורה על ענין ביטול ברוב, מ"מ נראה דהכוונה היא דמשום דין רובו ככולו נחשב המיעוט בטל וכמו שאינו. ע"י לעיל בארוכה משמו. ע"כ.

ומצאתי דלאו יחידאה הוא בביאור ד' רש"י הללו [דהיינו מדין רובו ככולו ולא כפי פשטות לשון רש"י דהיינו מדין ביטול ברוב]. דכמו"כ ראיתי שביארו עוד בדברי רש"י. ובפרט מחמת הקושיה העיקרית בדבריו שהזכיר גם בקה"י דהא לא שייך דין ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע. ע"י ר"ן שם ט' ע"ב, וחכמת שלמה בהגהות להשו"ע סי' תרלא. [ויש להוסיף בזה עוד, דהנה בפרט קשה, לפ"מ שפירש הר"ן בד' רש"י, דהיינו דהצל דלמטה בטל ברוב חמה, ולא דמיעוט הסכך שלמעלה בטל ברוב האויר הפרוץ, דהא למעלה אפי' במחצה על מחצה פסולה וכדאיתא להלן כב עיי"ש. והיינו שהחמה והצל הם הנידונים ולא הסכך והאוויר, ע"כ. וא"כ קשה טפי דהא אין בו ממש דנימא בו דיני ביטול. וגם לה"מ שבר"ן דס"ל בכוונת ד' רש"י דהיינו שמתבטל הסכך בהפרוץ, קשה האיך שייך שיתבטל הסכך באויר, והאריכו בזה.]. וע"כ דהוא מדין רו"כ.

הנה קדם לבאר כן בשו"ת חדושי הרי"מ חלק יו"ד סימן ט, כהבנת הקה"י בזה בד' רש"י דהיינו מדין רו"כ ולא מדין ביטול ברוב, וז"ל בתוה"ד: ונראה לענ"ד דהא רובא ככולו יליף הש"ס מלימוד אחר לא מאחרי רבים כו', דיליף כל רוב ע"ש בנזיר מב' וכו', והיינו דזה א"א ללמוד מאחרי רבים להטות דהא המועט קבוע כמו הרוב ואין כאן ספק רק שיהיה חשיב בגילוח הרוב ככולו. ומעין זה הוא בשחיטה דרובו כמוהו כו', ופרוץ כעומד, ובסוכה חמתה מרובה וכו' כפירש"י ריש סוכה, וכשר מרובה על הפסול כו', ובמשנה כלים רובו מתכות כו', ותנור יותץ ברובו והרבה כה"ג. והיינו שנדון על הדבר כולו אם נקרא הסימן שחוט או קיים, אמרינן רובו ככולו שנקרא שחוט. וכן פסיקת קנה וטריפות שנקרא הסימן נפסק ובכל הני כיון דכולו דבר אחד וצריך להקרא או על שם הרוב או על שם המועט חשיב ככולו ע"י הרוב אף שהמיעוט קבוע. וזה אינו ענין לספק. עכ"ל.

וכ"מ שביארו כן עוד בדעת רש"י, יעויין להגר"ש רוזובסקי בס' זכרון שמואל סי' כט שכתב לבאר כן (בחזק תירוץ) דברי רש"י דהיינו מדין רובו ככולו ואין כוונת רש"י כלל לדין ביטול ברוב. וכ"פ דברי רש"י בס' שם דרך הנ"ל. ועוד.

סימן ד

בירורי סוגיות וענינים

א. נחלקו המפרשים גבי הכשר מקוה שרובו מי גשמים ומיעוטו מים שאובין, אם הוא מדין רובו ככולו או מדין ביטול ברוב⁵².

השיטות דהכשר מקוה הוא מדין רובו ככולו:
ויבאר כמה ענינים לפ"ז

⁵² **א** הנה כבר הובא בחיבורינו פעמים רבות, דברי רבינו החת"ס בתשובה ח"א חאור"ח סו"ס קמ וז"ל: לפע"ד לא שייך רובו ככולו אלא מתוך כולו, דמסנהדרין ילפינן דבעינן רוב מתוך כל אבל אם לא נתועדו רק רוב סנהדרין אינו כלום, וה"נ לעולם שדינן המיעוט בתר הרוב, אבל כולו בפנינו, כגון יו"ד הוה עדה לדבר שבקדושה, ואם ז' מהם לא שמעו קדיש וברכו, נמשך המיעוט אחר הרוב, אבל אם רק נתועדו ז' לא אמרינן דבר שבקדושה, וכבר נתעורר מזה הרב המאירי, וכן הצבור רוב שחטאו מביא המיעוט עמהם פר בהוראה, וכן לענין טומאה וטהרה בעשיית פסח, וכן חיות שמיעוט סימנים נגזרים בתר רוב דנפק חיותא וכן בכל דוכתא, אבל לאכול פחות מכשיעור או לטבול בפחות מכשיעור ולימא רובו ככולו, לא שמענו, אה"נ אי איתא כאן מ' סאה ורובו כשר ומיעוטו שאובים נמשך אחר הרוב, אבל חסר קורטוב אינו טובל, כנלענ"ד. הרי שנוקט בפשיטות דהכשר מקוה הוא מדין רובו ככולו, דמיירי ביסוד הדין של רובו מתוך כולו השייך לדין רובו ככולו, ועלה מייתי האופן של הכשר מקוה ע"י מיעוט שאובין.

וכ"מ באמרי משה סי' א' אות נט, דהכשר מקוה אינו מדין ביטול ברוב הוא, אלא משום הדין דרובו ככולו. ולעיל סי' ג הבאנו שבזה כתב לתרין, אמאי לא מהני ברובו שאובי שיהיה כשר מה"ת אף אם יהיה עשר סאה כשרים או גם פחות, ואח"כ ישפוך שאובין במעט מעט ובהפסק, דשייך לאמר קמא קמא בטיל, דאף ביותר מרובו אמרי' קק"ב מה"ת. ומשום דע"כ דבמקוה לא מדין ביטול ברוב הוא, אלא משום הדין דרובו ככולו, וכמו בשחיטת הסימנים דסגי ברוב משום הדין דרובו ככולו, וכן לענין כוס דסגי ברוב רביעית מה"ט, ומשה"כ בעי בדוקא רוב כשרים במציאות ולא סגי בקמא קמא.

והוסיף האמר"מ לבאר בזה - דהכשר מקוה דמיעוטו שאובין הוא מכה הדין דרובו ככולו, ולא מדיו ביטול ברוב - כמה ענינים. א. הנה בחגיגה יט איתא אם היו רגליו של ראשון נוגעות במים אף השני טהור. וקשה, הרי המים שעל גופו זוחלין, וכתב במהרי"ק דה"ט דהזוחלין מצטרפין למ"ס דהם מועטים ובטלים בשאר המים, ע"כ. ולכא' אכתי קשיא הא המים שעל גופו ניכרים בפ"ע ובכה"ג דניכר ל"א דין ביטול ברוב, ולהאמור דהוא מדין רובו ככולו ניהא. [ובזה ביאר עוד, הא דלכא' קשה, מה שהבין החת"ס סי' רט בדעת המהרי"ק, דלהכי מהני משום דסו"ס טובל באשבורן ולא בזוחלין, משה"כ לא אכפת לן מהזוחלין, אבל להטביל בהזוחלין גופא ודאי ליכא למימר הכי. ואולם, אי מדין רובו ככולו ניהא גם שטובל בהזוחלין גופא דהכל נעשה מקוה כשרה. עיי"ש שהאריך דמ"מ כ"ז לא ניהא להשו"ע דס"ל דבדליכא מ"ס דאשבורן ל"מ זוחלין עיי"ש]. ב. עוד יתבאר בזה הא דאיתא בחגיגה הנ"ל דמטבילין בראשו של ראשון. והקשה האור שמח, הא המים שעל ראשו הויתו ע"י טומאה. ואולם אי מדין רובו ככולו ניהא. עיי"ש.

ב עוד ראיתי להמועדים וזמנים ח"ד סי' שח, שכתב עפ"ז דמהני במקוה מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, לבאר הא דסגי בכ"א כשרים והשאר מתבטל, דלכא' לר' יהודה מין במינו לא בטיל וכאן נמי דהוה מים במים ול"ש דין ביטול, אבל אי נימא דהוא מדין רובו ככולו ניהא.

עוד כתב לבאר בזה, הא דלכא' משמע מהשו"ע יור"ד סי' רא, בענין שאובין שהמשיכן לתוך כ"א כשרים, דמהני אפי' אי ממשיך אלף סאה בבת אחת*. ולכא', הא אין כאן דין ביטול בכה"ג כששופך הרבה בב"א. ואולם כ"ז אי מדין ביטול ברוב אתינן עלה, אבל אי מדין רובו ככולו הוא ניהא, דל"צ לדין ביטול וסגי כשיש לפנינו כ"א כשרים שהם רוב שיעור הכשר מקוה ולכן מועיל להכריע אפילו אלף שאובין דהוה ככולו ע"כ.

* הנה בכה"ג שנתן אלף שאובין לתוך הכ"א הכשרין - שהזכיר במועו"ז הנ"ל - כתב באמרי"מ שם אות סא, דאם הסדר היה כך, דבתחילה היה כ"א סאה כשרין ואח"כ נתן י"ט שאובין ושוב נתן אח"כ עוד שאובין הרבה שפיר מהני, דכיון דבשעה שנתן הי"ט שאובין נתבטלו ונצטרפו למי סאה, שוב מטהרין השאובין הבאים בהשקה אף שאח"כ השאובין רבים על הכשרין. ולי"א שיפסל מדין חוזר וניעור, ומשום דכיון דאין אנו צריכין לאותן השאובים הבאים לאחר שכבר נעשתה המקוה בהכשר ואי"צ לדין ביטול לי"א בכה"ג דין חוזר וניעור. אבל אי כשהיה כ"א כשרין ונתן בפעם אחת שאובין יותר מהכשרים בזה נראה לכא' דפסול מה"ת

מהא דמהני מים שאובין להשלים למקוה מוכח דגדר מים שאובין היינו 'מים פסולין' ולא 'מי פירות' דל"ח כלל מים

ג] וכן כתב בפשיטות בברכת שמואל (יבמות ס' כא), דמיעוט שאובין דמהני להשלים לרוב כשרים הוא מדין רובו ככולו. ובזה פשט שם החקירה בענין הפסול במים שאובין, אי הם כמו מי פירות ונחסרו המים דלא חל עליה שם מים כלל, או דילמא דהוי שפיר שם מים עלה אלא חשיב מים פסולין. וכתב דמהא דמהני מים שאובין להשלים לרוב כשרים לחול שם מקוה מדין רובו ככולו, ע"כ דשפיר חל שם מים עלה, דאל"כ אלא חשיב כמי פירות וכדו', א"כ לא חשיב מים כלל והיאך שייך כאן דין רובו ככולו. [א"ה. הנה התורי"ד בשבת טז, ס"ל דרוב כשרים לא סגי להשלים מן התורה במיעוט שאובין לשיעור מקוה. ובמוע"ז הנ"ל רצה לייחס לו דס"ל כהאח' דע"י ביטול ברוב א"א לקבל מעלה. עיי"ש. ולהאמור כעת י"ל, דאולי טעמו דבמקוה הוא מדין רובו ככולו, וס"ל דמים שאובין חשיבי כמי פירות והו"ל כנחסרו המים ומשה"כ אינם משלימין, דבכה"ג ל"א רובו ככולו].

ועיי"ש ע שדימה לזה מה שקיבל מרבו - רבינו הגר"ח זצ"ל - אי מהני רובו ככולו לחזרת הש"ץ קריאת מגילה וקריאת התורה, דיש לחקור בזה בכל אחד מהדינים הללו דבעינן בהו עשרה, אי חיוב דידהו חל על עשרה ביחד בדוקא וכ"ו דליכא עשרה ליכא כלל חיוב של קריה"ת ומקרא מגילה וחזרת הש"ץ, או דילמא דהחיוב בזה הוא אפי' על יחיד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה, ומעתה ל"ש בזה דין רובו ככולו אלא אי נאמר דהחיוב הוא אפי' ביחיד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה, ובדאיכא רוב חיוב ומיעוט פטור הוא ככל דוכתי דדיינינן רובו ככולו, אבל אי נימא דהחיוב הוא דוקא על עשרה ביחד אזי ל"ש הדין רובו ככולו דהא אכתי ליכא חלות חיוב כל עוד דליכא כולם מחוייבים. וה"נ ל"מ דין רובו ככולו אלא שיש שם מים על השאובין דאז שייך לדון דין רובו ככולו, אבל אי נחשיב המים שאובין כמי פירות וכדו' א"כ ליכא כלל שם מים עלייהו והוא כמו גבי קריאה"ת דלא מהני בהו רוב ככולו אי נימא דהחיוב על עשרה ביחד ומשום דליכא לפנינו כולם מחוייבים וה"נ ליכא לפנינו מ' סאה מים שנדון רובו ככולו. עיי"ש.

השיטות דהכשר מקוה הוא ג"כ מדין ביטול ברוב:

ד] ואומנם אין זה פשוט כלל דלהכשר מקוה ל"א הדין דביטול ברוב, וכבר תמהו בזה - דהיאך אפשר לומר כן דבמקוה הוא מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב, דהנה מבואר בתוס' יבמות פב ע"ב ד"ה נתן סאה, בחד תירוץ, דמדאורייתא מי פירות כשרים למ' סאה אפי' שהרוב מי פירות והמיעוט מים, והיינו מדין קמא קמא בטיל. עיי"ש. וכ"כ הראשונים שם. ובכה"ג דרובו מי פירות א"א לפרש מדין רובו ככולו, דהא אדרבא רובו אינו מים כלל, וע"כ דהוא רק מדין ביטול ברוב, דנתהפכו קמא קמא להיות כמים, ואפי' ביותר מרובו מהני מדאו'. ובמוע"ז שם כתב מכח זה ד"האמת נראה שבמקוה ההיתר מכח תרי טעמי, מדין ביטול ברוב וכן מדין רובו ככולו" וכו'.

ל"ש לדון דין ביטול ברוב אלא כשדין ביטול פועל מיד

איברא, דגם באמר"מ שם אות נב, הזכיר מהתוס' יבמות הנ"ל, וכנראה מכח זה צידד באות ס לתרץ עוד באו"א - בהק' הנ"ל אמאי ל"מ קמא קמא וכו' - שלא על דרך רובו ככולו כמו שנקט כן בארוכה וכו', אלא מדין ביטול ברוב. וזתו"ד - דאה"נ דבמקוה הוא מדין ביטול ברוב, ואומנם ל"ש גבי ק"ב דין ביטול ברוב, ומשום שרק באופן שצריכין אנו לדון על הביטול מיד, היינו דאיכא נפקא מינה מיד בהא דדיינינן ביה דין ביטול, וכמו במקוה שיש בה כ"א סאה כשרים וכשנותנין לתוכה י"ט שאובין, אזי צריכין אנו לדון על הביטול מיד שיצטרפו הפסולים להמ"ס,

דהרי לא נעשה מעולם מקוה כשרה ואמרי' דהשאובין מבטלין את הכשרים (ונסתפק שם היכא דבאו שאובין רבים על הכ"א הכשרים במעט מעט בלא הפסק אי חשיב כאילו באו בפעם אחת כיון דהיה בלא הפסק) ע"כ. [וצ"ל דדבריו אלה דהאמר"מ קאי לפי מה שמצדד ג"כ לומר דהוא מדין ביטול ברוב (וע"ע להלן), דהא נתבאר בדברי המוע"ז דאי מדין רובו ככולו שפיר מהני לתת אלף שאובין לתוך הכ"א הכשרים (ואולי משה"כ סיים 'וצ"ע בזה' דהמע"ן בדבריו יראה דמסתפק אי הוא מדין רובו ככולו אי מדין ביטול ברוב)].

ועיי"ש ע שסיים, דהא דמהני כשהיה כ"א כשרין ונתן י"ט שאובין ונעשתה מקוה כשרה, ואח"כ הוסיף והרבה עוד שאובין רבים דמהני, כ"ז הוא להשיטות דס"ל דגם כשהופסק החיבור מהני ההשקה שהיתה מקודם לכן. אבל לשיטת הראב"ד דס"ל דבנפסק החיבור בטלה ההשקה והשאובין לא נעשו ככשרים, בזה יש להסתפק דנימא חוזר וניעור כשרבו השאובין ויתבטלו הכשרים כיון דהשאובין עומדים בפיסולם, דדוקא היכא דאיכא מ"ס כשרים אמרי' דאף אי רבו השאובין אין מבטלין משום דמקוה אינה מתבטלת כמש"כ הראב"ד מדכתיב מקוה מים יהיה טהור וכו' אבל ככה"ג דליכא רק כ"א סאה כשרין יש לומר דכשרבו עליו שאובין מצא מין את מינו וניעור. ואף דחוזר וניעור הוא דרבנן, עיי"ש ע"כ.

ויש להוסיף בזה בענין שיטת הראב"ד הנזכרת דס"ל דבנפסק החיבור בטלה ההשקה, מהקה"י מס' מכות ס"ה דכתב דבזה פליגי רש"י ותוס' שם בסוגיא דחבית שנפלה לים הגדול, דדעת רש"י שם כן הוא כהפוסקים דחיבור שאובין למקוה אינו מכשיר אותן רק כל זמן שהן מחוברים למקוה אבל כשנפסק חיבורן הדר הוה להו שאובין ופסולים לטבילה (ושם תמה ע"ז בקה"י דהא השקה משוי להו כזריעה כדאיתא בפסחים לד והיאך יתכן דאכתי נקראים שאובין) ואומנם דעת תוס' דכי היכי דמהני השקה לטהרן מדין טומאת ח"י מהני השקה להפקיע מהן דין שאובין. עיי"ש.

אבל קודם שיש מ' סאה ל"ש ע"ז דין ביטול דאין נפ"מ מיד בדין הביטול, וע"כ ל"ש קמא קמא בטיל רק בנטל סאה ונתן סאה דמיד איכא נפקותא בהביטול. אלא שכתב להק' ע"ז, דלכא' גם בזה איכא נפ"מ בהביטול גם קודם דאיכא מ' סאה, דהרי מה"ת רביעית סגי לכלים וא"כ נימא קמא קמא בטיל. ועוד הרבה להק' בזה. וסיים וז"ל: ואולי דבאמת כן הדין מה"ת (דאמרי' קק"ב), והא דס"ל דרובו שאוב הוא מה"ת, היינו היכא דנתרבו בפעם אחת השאובין או כשבאו שלא בהפסקה דל"ש קמא קמא בטיל, ובמחצה על מחצה נמי פסול מה"ת בכה"ג, והיכא דשייך קק"ב אפשר דכשר מה"ת אף ביותר מרובו, וכדמוכח ג"כ מהתוס' יבמות הנ"ל, דגם במי פירות כשר מה"ת משום דאמרי' קמא קמא בטיל וכו'. ע"כ. (ובעצם קושיה זו דאמאי ל"מ ק"ק, ע"ע להמשנה אחרונה ועוד נו"כ בפ"ה דמקוואות מ"ה. ויש לציין לד' השער"י ש"ג פי"ח שכ' דהא דמהני קמא קמא במי פירות, הוא דוקא אי איכא מקודם לכן מ' סאה כשרים, אבל אם המקוה חסרה אין רוב מים שבה מבטלים מי פירות שנתערבו בהם. וכ"ז ע"פ היסוד שכ' שם, דביטול ברוב אינו מהפך את הדבר במציאות אלא דהוא דין הנהגה בדינים. עיי"ש ואכמ"ל). ויעיין בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יא.

[בדין ביטול ברוב אי מהני אף שישגי המתבטל מעלה או רק לסלק חסרון ופסול דהמיעוט]

ה] השתא דאתינן להכי - הוסיף במועו"ז שם - דבהכשר מקוה הוא גם מדין ביטול ברוב, לפ"ז לכאורה אפשר להוכיח מזה שלא כדברי האח' שהעלו דביטול ברוב מהני רק להסיר פסול וחסרון של המיעוט, אבל לא שהמיעוט יקבל מעלת הרוב. דהנה לכא' מי פירות הללו אינם מים, ומדין ביטול ברוב נתהפכו ונעשו מים לשיעור הכשר מקוה. וכתב ליישב - דדוקא בנידון שנתערבו מיעוט ציציות שנטו שלא לשמן, בזה דוקא ודאי ל"ש ביטול "דחסר 'מעשה דלשמה' ובביטול א"א לומר שהכל לשמה, שבהעדר מעשה ל"ש ביטול, אבל להשיג מעלה מועיל, וכדמוכח כאן במקוה דמועיל בביטול ליהוי כמים אף שאינו מים" (ובזה כ' ליישב סתירת ד' הרמב"ן, דבריש ב"ב מוכח דס"ל דהיתרא לא בטיל, וביבמות שם ס"ל דמי פירות נתהפכו למים, אלא דשם בב"ב מיירי לשיעור וחסר הקידוש קרקע שצריך לשיעור, ומשא"כ בנידו"ד עיי"ש). ע"כ מדבריו.

וכוונתו לכאורה לדבריו המפורסמים של העונג יו"ט ס"ד ד' וז"ל: על דבר שנתערבו חוטיין שלא נטו לשם ציצית בחוטיין שנטו לשם מצות ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא. תשובה - לכאורה יש לדון בזה דין ביטול, דמה"ת חד בתרי בטל וכשרים כל החוטים למצות ציצית. מיהו במק"א נסתפקנו טובא בזה אם יש לדון בזה דין ביטול, והערנו מקום ספק דאפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה, כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני. דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. ולהכי כל המצות התערבות. אינן ראויין לצאת בהן י"ח מצה משום הך תערובות. ע"כ. והאריך בזה ומסיק, דודאי דחוטיין שלא נטו לשמן שנתערבו בחוטיין שנטו לשמן, אינו יכול להטיל כל החוטיין האלו בבגד ד' כנפות לשם ציצית, דלא שייך ביטול למהוי כאילו כולן נטו לשמן. עיי"ש. ומצאתי שחזר על דבריו בס"י צה וז"ל: מיהו נ"ל דכ"ז דוקא בדבר שפסולו בגופו, ולא מחמת שמחוסר מעשה דבזה לא אמרינן ביטול, ואם נתערב עור שלא נתעבד לשם ס"ת בעורות עבודין לשמן לא אמרינן דבטל העור שלא נתעבד דאטו משום דנתבטל ישיג המעלות שיש בהמבטל בקום עשה. ודי לנו בדין ביטול במה שהפסול הולך מהמתבטל. והגע עצמך מי שכתב ב' גיטין לגרש את אשתו באיזה שירצה (דכשר למ"ד יש ברירה) ונתערב באלו הב' גיטין גט א' שלא נכתב לשמה אטו נימא דרשאי לגרשה בא' מהג' גיטין משום דגט הפסול נתבטל בגיטין הכשרין אתמהה. א"ו דכל כה"ג דצריך מעשה כתיבה לשמה לא דיינינן בזה ביטול. עכ"ל. [ובענ"ז ע'י להלן בקונטרס 'ארחות ימים' בענין גדר ביטול ברוב].

ו] ויש להעיר, דהנה דוקא לענין זה יתכן לחילוקו שחילק בין הא דבעי מעשה לחדש על המיעוט דיחשב כהרוב לבין הא דהוא מעלה בעלמא, ואמנם עדיין צ"ע דהנה מצאנו להאחרונים שכתבו כעין ד' העויו"ט אבל לא כדבריו ממש, הנה יעויין לעיל שהבאנו מהאחרונים שכתבו בטעם הדבר דביטול ברוב דהוא משום דכמאן דליתיה דמי, וכבר כתבנו שם דע"כ דס"ל להני אחרונים דע"י ביטול ברוב א"א לקבל מעלת הרוב כלל לשום דבר וענין עיי"ש. והנה לפ"ז חילוק זה (בין דבר דבעי מעשה לבטלו להא דלא בעי מעשה אלא סתם לקבל מעלת הרוב) לא יספיק לנו, דהא לשיטתם דהמיעוט כמאן דליתיה דמי ולא מחשיבין ליה כלל א"כ א"א להמיעוט לקבל מעלת הרוב לשום דבר וענין אף אי לא בעי מעשה, וא"כ אכתי יהיה אפשר להוכיח מביטול מי פירות במקוה שכתבו בתוס' דלא כשיטתם דהאח' הללו.

ומצאתי להאור שמה פט"ו ממאכלות אסורות ה"י שגם הוא האריך בנידון זה, ולאחר שהביא להמשל"מ פ"ז ממעילה דדעתו דא"א ע"י ביטול ברוב להשיג מעלה והביא שכן דעת התוספות בזבחים עה, כתב בנידו"ד וז"ל: "והנה כי כן מראין הדברים דענין ביטול הוא כפי שהדבר המבטל כמאן דליתא כלל, אבל שיהא בטל וכמאן דאיתא זה לא שמענו וסלק הך היתרא וליתא לשעורו כלל, ואף על גב דבדיינים אמרינן אחרי רבים להטות והמבטולין מצטרפין, שאני תמן שעל ידי כולן יוצא הפס"ד וכולן אומרינן חייב או זכאי, והנך מיעוטא מהפכין דעתם אל הרוב,

ב. יש מי שדן בהסוגיה - דטיט הנרוק שמצטרף לארבעים סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה - דהיינו מדין רובו ככולו⁵³.

ג. רבים מהאחרונים ביארו בדברי רש"י ריש סוכה גבי צילתה מרובה מחמתה - שנקט לשון ביטול ברוב - דהיינו מדין רובו ככולו⁵⁴. ויש שפירשו כפשוטן של

וסברא זו מצאנו לרבינו נסים ז"ל בנדריים נט, ליטרא בצלים שתקנה וזרעה וכו'. אולם גמרא ערוכה כפי מה שהעלינו, בנדה פרק תינוקת דף עא איזהו דם תבוסה וכו'. והך דאמרינן ביבמות סוף פ' הערל גבי מי פירות הוי ביטול, התם מילי אוהרי דנעשין כולן כמים להכשר מקוה ואין דמיון כלל לזה, דהתם נתקו מן יחס הקודם יחס של אביהן ונשאר בלא הכטה כלל אל היותן הקודם ומהיכן יבוא תואר או איסור עליהן והבן, וכו'. ע"כ.

ויש שכתבו להוכיח כל בתר איפכא, (ודלא כהמועו"ז הנ"ל ועוד שכ' להוכיח מהכשר מקוה דמהני ע"י ביטול להוסיף מעלה) מפ"ד דמקואות מ"ד, מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת, נפל לתוכו סאה מהם (ממי פירות וכדו') לא העלהו. ומוכח דהמיעוט לא נהפך להיות כחלק מהרוב. ואכמ"ל].

וע"ע להקוב"ש פסחים אות קפד (לאחר שהאריך טובא בענין הנדון דהעו"ז ט), שחקר בענין שיעור דמ"ס במקוה, אי סגי רק שיהא במקוה שיעור דמ"ס, אבל לא שצריך האדם לטבול בכל המ"ס ובטובל בפחות מהשיעור ג"כ טהור, אי דילמא דצריך שיטבול בכל השיעור. ופשט זאת מהא דטיט הנרוק משלים לשיעור מ"ס, ומאידיך הטובל בו לא עלתה לו טבילה, ומוכח דא"צ שיטבול בכל השעור, אלא שיהא שיעור במקוה, דהא הטיט אינו מצטרף רק לשיעור המקוה אבל לא שייך לענין הטבילה. ע"כ. ומוכח דאין הרוב נותן דין על המיעוט שיחשב כמותו שיעלה לו טבילה באו"מ.

⁵³ **הנה** בשו"ת ויען יוסף אור"ח סימן שע, הביא ד' החתם סופר בתשו' או"ח סי' קפג, דכללא כייל דביטול אינו מועיל להפוך מהות הדבר אלא רק לסלק האיסור. [א"ה. עיין לעיל בסמוך מהעונג יו"ט ועוד]. והקשה ע"ז מסוכה דף יט סוף ע"א, דפריך ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר, אמר רבי יצחק בן אלישיב טיט הנרוק יוכיח, שמצטרף לארבעים סאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה. חזינן, דביטול לא רק מסלק האיסור אלא גם נותן עליו שם חדש להיות נחשב כהרוב. וכתב לתרץ, דטיט הנרוק כיון דעיקרו נתהווה ע"י המים נחשב כתולדה ממים, על כן ע"י ביטול נחשב ממש כמים. ואומנם בסימן שאח"ז כתב להשיב למי שהקשה ע"ז, וז"ל: הנה מה שהשבת על דברי שהקשיתי על החתם סופר שכתב דביטול אינו פועל ליתן שם חדש על המתבטל, מגמ' סוכה דף י"ט ע"ב דאמרינן טיט הנרוק יוכיח דמצטרף לארבעים סאה אף שהטובל בו לא עלתה לו טבילה, והשבת על זה דהתם לאו מטעם ביטול מצטרף, דהרי לדעת התוס' (שם ד"ה טיט) אפילו כשמצטרף אין טובלין בו, אני מודה לך כי יפה השבת, ואני מוסיף עוד, דהרי כללא הוא דביטול לא שייך אלא כשאין האיסור ניכר, והאי טיט הנרוק הלא ניכר הוא, ועל כרחק צריך לומר הא דמצטרף הוא משום דנתהווה מתולדת המים יש לו במקצת דין מים אבל אינו לגמרי כמים ממש, ומצטרף רק כשיש כבר רוב מים במקוה, וכהסבר שהבאתי מא"ז ז"ל הערוגת הבושם מדילפינן במס' נזיר דף מ"ב דבכל התורה רובו ככולו, ולא מטעם ביטול, וביארו המפרשים דלא אמרינן רובו ככולו אלא ברובו מתוך כולו דהיינו כשיש איזה שייכות להמיעוט עם הרוב. עכ"ל. והיינו דכל הסוגיה דהתם מירי מדין רובו ככולו. ואומנם מפשטות לשון המפרשים משמע דהוא מדין ביטול ברוב דעלמא. ועיין.

ביישוב דברי רש"י ריש סוכה גבי חמתה מרובה מצילתה דפירש ענין ביטול ברוב ולכאור' הא המיעוט ניכר

⁵⁴ **א** **הנה** במתני' ריש סוכה גבי חמתה מרובה מצילתה פסולה, כתב רש"י "שהמיעוט בטל ברוב והרי הוא כמו שאינו" וכו'. וכבר תמהו העולם - דהא לא שייך ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע אלא בתערובת. (וכן פירש"י להלן מינה ט' ע"ב בשחבטן- השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעין וסכך כשר רבה עליו ומבטלו. עכ"ל. הרי דדוקא בשאין ניכרין שייך ביטול).

ובביאור הדברים, כתב רבינו הקה"י ריש סוכה לבאר בהקדים ב' חילוקים בין דין ביטול ברוב לרובו ככולו ותוה"ד בקצרה, א. דרובו ככולו הוא כשהנידון בדבר אחד, וביטול ברוב בדברים נפרדים. ב. דרובו ככולו הוא כשהרוב והמיעוט משונים במציאות ולא בדין, וביטול ברוב הוא להפך. [ולעיל סי' ב נתבאר גדרם בארוכה בע"ה].

והנה לחילוק א' י"ל, דגם בסוכה שמקצתה מסוכך ומקצתה אויר, אנו דנין על כל בנין הסוכה אם יש לו סיכוך אם לאו והנידון הוא בדבר אחד, דהמועטין אינם פועלים שם סיכוך להבנין בכללו או העדר סיכוך. ובכה"ג שהנידון בד"א אמרי' רובו ככולו. ואע"פ של' רש"י שהמיעוט בטל ברוב, מ"מ נראה דהכוונה דמשום דין רובו ככולו נחשב

דברים היינו מדין ביטול ברוב⁵⁵. ויש שכתבו שאין הכונה מדיני רוב בדוקא, אלא ענינו כעין ביטול החשיבות⁵⁶.

המיעוט בטל וכמו שאינו. וכ"ז בששייך לומר רובו ככולו והרוב בלחוד הוא המכשיר את כל הסוכה, אבל בההיא דדף ט שעיירב סכך פסול בהדי סכך כשר, הרי בהרוב סכך כשר ליכא עדיין רוב סכך מסוכך, ובעינן לצרף עימו סכך פסול להשלים רוב שטח הסוכה שיהא מסוכך, וכדאמר'י' והא קמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר ופירש"י דמהני צל האילן להשלים צלתה של הסוכה, ובכה"ג לא שייך לומר דהנידון על כל הסוכה בכללה שהוא דבר אחד ויתכשר מדין רוב"כ, דהא רוב הסכך אינו מסוכך ועלינו לדון על גוף הסיכון, דהיינו על העצים והענפים שהמיעוט ישלים להרוב, וזה כבר כדן של דברים מחולקים, ושייך בו ענין של ביטול ברוב בדוקא, ומשה"כ בעינן שלא יהא ניכר. [א"ה. רש"י לשיטתו דבדין ביטול ברוב אמר'י' דהמיעוט מקבל מעלת הרוב, ולא מהני רק לסלק פסול. דהנה נח' ראשונים בדין ביטול ברוב, אי נחשב כאילו האיסור כמי שאינו, ונפ"מ דאין מצטרף המיעוט להשלים לשיעור הרוב, או דילמא דשפיר ישנו ומצטרף להשיעור דכיון דנתערב ברוב הרי הוא מתבטל אל הרוב להיות כמוהו. ונח' בזה רש"י ותוס' בזבחים ע"ה ע"א, ע"ד הגמ' שם אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור וכו' ש"מ איסורין מבטלין זה את זה. ומבאר שם השט"מ באות א' שיטת רש"י דס"ל, דזה שאמרין שהמיעוט בטל ברוב אין הפירוש דהוי המיעוט כמי שאינו וכאילו נשרף, אלא דהבטל נתוסף על המבטל להיות כמוהו ולא חשיב המיעוט כנשרף אלא מיעוט הפיגול שנבלל בנותר חל עליו איסור נותר, אבל תוס' חולקים ע"ז וס"ל דלא מצינו שהאיסור המועט הנבלל ברוב איסור שיפקע שם איסורו מעליו ויחול עליו איסור אחר, אלא המועט מתבטל לגמרי והוי כמאן דליתא עיי"ש בתוס' ד"ה הפיגול. ע"כ].

ולחילוק ב' י"ל, דלהכי במתני' דרובו חמה ומיעוטו צל דהווי שינוי במציאות היפך זה מזה, שייך שפיר מדין רובו ככולו, ולכן מהני אע"פ שהמיעוט ניכר בפנ"ע ככל דין רוב"כ. אבל בההוא דדף ט דמצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ, אין שינוי במציאות זה מזה, ואע"פ שזה תלוש וזה מחובר, מ"מ ב'מציאות' אין הבדל אלא ב'דין', ובזה ל"ש דין רוב"כ אלא ביטול ברוב, ומשה"כ בעינן בשחבטן שלא יהא ניכר. ע"כ מדבריו.

כונת רש"י מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב

ב] הרי מבואר, דכונת רש"י איננה מדין ביטול ברוב כפי פשטות לשונו, אלא מדין רובו ככולו, וממילא איז להקשות כל הני קושיות דלעיל. ולעיל סי' ג הבאתי עוד מהאחרונים שביארו כן בדעת רש"י, דאע"פ של' רש"י שהמיעוט בטל ברוב מורה על ענין ביטול ברוב, מ"מ הכוונה היא דמשום דין רובו ככולו נחשב המיעוט בטל וכמו שאינו. בפרט מחמת הקושיה הנ"ל דהא לא שייך דין ביטול כשהמיעוט ניכר בפנ"ע. ע"י ר"ן שם ט ע"ב, וחכמת שלמה בהגהות להשו"ע סי' תרלא. וע"כ דהוא מדין רוב"כ. הנה קדם לבאר כן בשו"ת חדושי הרי"מ חלק יו"ד סימן ט, כהבנת הקה"י בזה בד' רש"י דהיינו מדין רוב"כ ולא מדין ביטול ברוב, וז"ל בתוה"ד: ונראה לענ"ד דהא רובא ככולו יליף הש"ס מלימוד אחר לא מאחרי רבים כו', דיליף כל רוב ע"ש בנזיר מב' וכו', והיינו דזה א"א ללמוד מאחרי רבים להטות דהא המועט קבוע כמו הרוב ואין כאן ספק רק שיהיה חשיב בגילוח הרוב ככולו. ומעין זה הוא בשחיטה דרובו כמוהו כו', ופרוץ כעומד, ובסוכה חמתה מרובה וכו' כפירש"י ריש סוכה, וכשר מרובה על הפסול כו', ובמשנה כלים רובו מתכות כו', ותנור יותץ ברובו והרבה כה"ג. והיינו שנדון על הדבר כולו אם נקרא הסימן שחוט או קיים, אמרינן רובו ככולו שנקרא שחוט. וכן פסיקת קנה וטריפות שנקרא הסימן נפסק ובכל הני כיון דכולו דבר אחד וצריך להקרא או על שם הרוב או על שם המועט חשיב ככולו ע"י הרוב אף שהמיעוט קבוע. וזה אינו ענין לספק. עכ"ל. וכ"מ שביארו כן עוד בדעת רש"י, כן פירש בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יב. ויעויין להגר"ש רוזובסקי בס' זכרון שמואל סי' כט שכתב לבאר כן (בחזקת תירוצא) דברי רש"י דהיינו מדין רובו ככולו ואין כוונת רש"י כלל לדין ביטול ברוב. וכ"פ דברי רש"י בס' שם דרך שם. ועוד.

הערה עצומה על הנ"ל דכונת רש"י ריש סוכה היא מדין רובו ככולו

55 ג] הנה בעצם דברי האח' הנ"ל שכתבו בכוונת דברי רש"י דהיינו מדין רובו ככולו, כבר הבאתי לעיל להקשות בשם מרן רה"י שליט"א, דרובו ככולו הוא רק על דין חיובי, כלומר בכל מקום שצריך 'כל' מתקיים הדין ע"י 'רוב', אבל רוב חמה אינו דין חיובי, אלא 'שאינו מוצל', היינו העדר הצל שהוא דבר שלילי, ומהיכ"ת דאמר'י' בזה רובו ככולו שאותו רוב שלילי יבטל את מיעוט הצל הקיים. ולא מצאנו כדוגמת זה בסברת רובו ככולו. ע"כ. [ואולם החולקים בזה וס"ל דכוונת רש"י מדין רוב"כ, אולי יסברו כדברי מי שחלק בזה וס"ל דדין רוב"כ הוא בנידון שלילי ע"י לעיל סו"ס ב וסימן ג עסיף יז בזה. השתא דאתינן להכי י"ל דבזה גופא פליגי בביאור כוונת רש"י ריש סוכה ודו"ק. וי"ל].

שו"ר שכדברים האלה הובא להקשות בס' ירחי כלה פוניבז' סוכה ח"א עמ' נד, דרובו ככולו לא נאמר אלא על דינים שמתקיימים ע"י הרוב, ולא על דבר הפוסל וכבנידו"ד גבי רוב חמה. והביא מה"כ שם ראייה לזה מד' רש"י

בסוגיה דחולין כח ע"ב - אתמר רב אמר מחצה על מחצה כרוב, רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב. רב אמר מחצה על מחצה כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה לא תשייר רובא. רב כהנא אמר מחצה על מחצה אינו כרוב, הכי אמר ליה רחמנא למשה שחוט רובא. והקשתה הגמ' מדתנן חצי אחד בעוף, ואחד וחצי בבהמה - שחיתתו פסולה. אי אמרת מחצה על מחצה כרוב, אמאי פסול הא עבד ליה רוב. תירצה הגמ' מדרבנן דלמא לא אתי למעבד פלגא. א"ר קטינא, תא שמע חלקו לשנים [תנור שנטמא אין לו טהרה אלא נתיצה כדכתיב יותץ, ואם נשתייר רובו שלם לאו נתיצה הוא. רש"י], והן שוין, שניהם טמאין, לפי שאי אפשר לצמצם. [שיהו מכוונים אלא ודאי בחד מיניהו איכא רובא ולא ידעינן בהי מיניהו, הילכך לא סלקא טומאה מיניהו. רש"י]. הא אפשר לצמצם - טהורין, אמאי טהורין זיל הכא איכא רובא, זיל הכא איכא רובא. אמר רב פפא: תרי רובי בחד מנא ליכא. וביאר רש"י, וז"ל: דאי האי רובא האי מיעוטא, אבל לענין שחיטה לא הוזכר רוב אלא בחתיכה, וכי קרינא פלגא רוב חתוך ליכא דמכחיש ליה, דהאי פלגא דקאי לא מיקרי רוב שלם. עכ"ל. ומבואר בד' רש"י הללו, דדוקא במחצה השחוט שיש עליו דין שחוט אמרי' דמחצה כרוב, אבל בחצי שאינו שחוט שאין עליו שום דין, ל"א דמחצה כרוב.

ולעיל סימן ג' בענין הכלל דרו"כ אינו שייך לעניני דעלמא אלא לדיני התורה, הבאתי לד' רש"י הללו, והוספתי להביא מהשרידי אש שרידי אש עירובין סימן א, שציינן להרשב"א שכתב ביתר ביאור וז"ל: אבל שחיטה לאו תרי רובי בחד מנא הוא, דאנן לא צריכינן אלא לרובא דשחיטה, אבל לשאינו שחוט לא משגחינן בין קרית לי' רוב או מיעוט. עכ"ל. וכתב ע"ז השרידי אש וז"ל: ודבר גדול הורה לנו רבנו, שהדין מחצה על מחצה כרוב הוא כמו הדין רובו ככולו, שכללים אלה אינם עפ"י טבע המציאות, שבדברים שבטבע לא שייך לומר רובו ככולו או מחצה על מחצה כרוב, אלא כך הוא בדיני התורה ורק לעניני התורה. לפיכך בשחיטה כשאנו אומרים מחצה על מחצה כרוב הוא רק לדין השחיטה ושייך רק בחצי הנשחט, שאנו אומרים בו שאם שחט חציו הרי הוא כאילו שחט רובו ובשחט רובו הרי הוא ככולו, אבל במחצה הנשאר לא שייך כלל זה, שמבחינת דין התורה הוא כשחוט ומבחינת הטבע לא שייך בו מחצה הוא כרוב ורוב הוא ככולו. ולפיכך אין להקשות מתנור שחלקו לשנים, דהתם הא דבנשתייר רובו לא חשוב כנתיצה אין זה מטעם דין התורה, אלא פשוט שרובו קיים ואינו נתון, אבל במחצה לא שייך זה. והגמ' הבליטה רעיון זה בחריפות משכנעת, שאם תאמר גם בתנור מחצה כרובו, בע"כ עליך לומר כן בשני החצאים, וזה נמנע מצד ההגיון. ולפי"ז זהו ביאור דברי הגמ' שם: אמר רבא, שאני לענין טריפה דבעינן רוב הנראה לעינינו, ופירש"י: "כלומר רוב גמור שהוא ניכר". ודבריו מחוסרים הסבר, מאי עדיף טריפה משחיטה. ולפי האמור מיושב שפיר, שרק בשחיטה שהוא נוגע בדין התורה אנו אומרים מחצה על מחצה כרוב, אבל טריפה תלויה בטבע אם היא חיה או לא, ועל זה לא שייך להכריע בכלל הלכותי. ודו"ק. עכ"ל. (ויעויי"ש עוד בד' השרידי אש מש"כ ליישב בדברים אלו). ולכאוף הן הן הדברים הנ"ל.

יישוב נוסף לד' רש"י אף אי כונתו כענין ביטול ברוב

ד] והנה כעין דברי מו"ר שליט"א הנ"ל, ביאר הגראי"ל שטיינמן שליט"א (הו"ד בס' ירחי כלה פוניבו' סוכה ח"א עמ' מח), ובתוה"ד מתבאר יישוב נוסף להקושיה הנ"ל דהא לא שייך ביטול כשהמיעוט ניכר בפ"ע. וזתוה"ד, דיש לחלק בין דין רובו ככולו לדין ביטול ברוב. והיינו דדין רובו ככולו שייך כשיש איזה דין על הרוב, וכגון בנידו"ד גבי צילתה מרובה מחמתה, דבסכך שייך לומר רובו ככולו ועל ידו מקיים מצות סוכה, אך באויר אין שום דין, אלא דממילא כל דלא הוי סכך כשר אין כאן סוכה. וממילא ל"ש לומר בזה רובו ככולו, כיון דלאויר אין שום דין ששייך לומר דבזה יש דין על המקום (ואף אם היינו אומרים רובו ככולו בזה, מ"מ אין זה משנה המציאות, כיון דא"א באופן זה לבטל את מציאות ודין הסכך. ואף בגילוח שער הנזיר אי לאו המיעוט היה מתקיים מצות גילוח, אך א"א לומר שאין שערות לפנינו). ובאופן זה בהכרח אנו זקוקים לדין ביטול ברוב.

ואף שהסכך ניכר, יש לחלק, דדוקא באופן שאנו צריכים לדין ביטול של הדבר לעצמו, וכמו בנפלה חתיכת נבלה בשחוטא, בזה דוקא אמרי' דבניכר האיסור לא מהני ביטול, כיון שגם לאחר הביטול הא איכא נבלה לפנינו והיאך תהיה מותרת. אבל בנידו"ד לא בעינן לבטל הסכך ממציאיותו, אלא שנתבטל דינו על המקום, והיינו שע"י הביטול יקרא שהמקום כאן אינו מסוכך, ולא לבטל את דין הסכך, ובהו שפיר מהני דין ביטול ברוב, דל"ש בזה ניכר ואינו ניכר. ויעויי"ש עוד מש"כ לבאר הסוגיה להלן מיניה בדף ט' (ויתבאר להלן בסמוך). [ובזה הוסיף ליישב שם, מדוע רק גבי חמתה מרובה מצילתה בעינן לדין ביטול ברוב, ואילו גבי צילתה מרובה מחמתה לא בעינן לדין ביטול ברוב. ומשום דכ"ז אינו שייך גבי צילתה מרובה מחמתה, והיינו כיון דהצל הבא מהסכך שפיר נותן דין סוכה, ולפיכך אין אנו זקוקים לדין ביטול לבטל את החמה, דממילא כבר יש דין סוכה, ומשה"כ אין מניעה שיש על החמה שם של חמה, כיון דהחמה אינה נותנת שום דין, ובאופן זה אי"צ להחידוש של ביטול ברוב]. ע"כ מדבריו.

יישוב ד' רש"י באופנים אחרים אף אי כונתו כענין ביטול ברוב

ה] ויעויינן עוד בד' הגר"ש רוזובסקי שם, בתירוץ בתרא, דכונת רש"י היא מדין ביטול ברוב, והא דקשיא לך דהא המיעוט ניכר ובכה"ג ל"ש כלל ביטול ברוב. כתב ליישב וז"ל: ויש לפרש שזה ג"כ ענין ביטול, דהשאלה על

ד. יש מי שכתב לפרש בהסוגיה גבי ביטול סכך פסול כשר זהו מדין רובו ככולו.⁵⁷ ואומנם אין לנו אלא דברי הראשונים שפירשו שהוא מדין ביטול רובו

שם הסכך, דהמיעוט צל נותן שם סכך, אבל הרוב חמה מתנגד שאי"ז סיכוך של צל [ונמצא דהמיעוט מתנגד לרוב כמו באינו ניכר, ומעורב בשם סכך הכללי רוב ומיעוט]. ובטל המיעוט ברוב לענין כללות שם הסכך, והרוב הוא הנותן את השם. עכ"ל.

ובשפת אמת כתב ליישב, די"ל כיון דאין בצל ממש שפיר י"ל דבטל, ולא אמרינן בזה הוכר האיסור. עיי"ש.

עוד ביישוב דברי רש"י

⁵⁶ [ו] והיינו דאין כוונת רש"י לדין ביטול ברוב דעלמא, אלא לביטול החשיבות, דמיעוט צל לא חשיב צל וכמאן דליתא, וליכא כאן שם סכך כלל. עי' קו' אבן שלמה ריש סוכה. והיינו דליכא חשיבות לדבר מועט כשנמצא יחד עם הרוב, וכעין שאומרים בביטול חמץ 'לבטיל ולהוי כעפרא וכו', והיינו אף שבמציאות הינו לפנינו מבטלים אנו את חשיבותו. [וכעין זה הבאתי לעיל סי' א מהגר"י ענגיל בבית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות א דביאר בחד תירוץ גבי הגמ' בעירובין דף כג דהתם י"ל דאינו כדן ביטול בעלמא דהא ניכר הזרוע והשאינו זרוע אלא הוא כענין ביטול החשיבות. וכענ"ז הבאתי עוד להלן מהמועו"ז גבי סוגית הגמ' ד"ט שם בדעת תוס'].

בקושיית העולם ע"ד רש"י דל"ל כלל לטעמא דביטול ברוב הא בלא"ה חסר בשיעור סוכה

[ז] ואגב דאיירינן, הנה בדברי רש"י הנ"ל כתבו לתמוה עוד (בנוסף להקו' דהיאך שייך ביטול כשניכר וכו'), דל"ל כלל לטעמא דביטול ברוב, הלא בלא"ה כיון דאין סוכה אלא שיש לה צל ובעינן כל שיעור סוכה של זע"ז טפחים שיהא צלחה מרובה מחמתה וליכא, א"כ משה"כ פסולה דאין אלא מעט צל, ול"ל לטעמא דביטול דמשמע דאי לאו ביטול מהני וזה אינו. והנה אף אי נסב דברי רש"י כמש"כ לעיל בשם האח' בכוונתו דהיינו מדין רובו ככולו, אכתי יקשה קושיה זו דל"ל לדין רוב"כ שהרוב הפרוץ יתן דין על המיעוט המסוכך, תיפו"ל דליכא הכשר סוכה בשיעור הנצרך ותו לא.

ולזה נצטרך לתירוץ האח' שם (והגם שהבינו בד' רש"י דהיינו מדין ביטול ברוב מ"מ זכרון אחד עולה לכאן ולכאן), בעמק ברכה כתב לתרץ, דהנה תוד"ה 'יש בה יותר מד' אמות אפי' למעלה מעשרים כשרה' להלן שם בע"ב, הקשו דהיאך יתכשר ברחבה יותר מד' אמות אפי' היתה גבוהה טובא מעשרים הא ודאי ליכא צל סוכה. ותירצו בת' הב' וז"ל: אי נמי קים להו לרבנן דאפי' בגובה אלף אי אפשר שלא יהא כאן צל סכך פורתא אם היתה רחבה יותר מד' אמות וכו'. ע"כ. ומבואר דאף דאין סוכה אלא המביאה צל, מ"מ לא בעינן צל בכל השיעור סוכה, דאפי' אם כל הסכך לא גרם אלא להביא מעט כבר מיקרי מחמת זה סוכה, דאין סכך אלא הסוכך ומגין מן החמה והרי הגין והביא משהו צל, וע"כ גם בחמתה מרובה מצלתה אי לאו טעמא דביטול הוה סגי במיעוט הצל להיות לה שם סוכה, וע"כ צריך לדין ביטול. (וכ"ז ברוב חמה. אבל במיעוט צל כשר, ברוב צל פסול, לא בטל הצל דאין צל מבטל צל. ומשה"כ בסוכה גבוהה למעלה מעשרים אם יש בה יותר מד"א לא בטל מיעוט הסכך ברוב צל הדפנות. עיי"ש ע"כ.) [ויש להוסיף בדבריו, דאע"פ דהתוס' ברור מיללו בדבריהם דכ"ז דוקא ברחבה יותר מד"א, ויש לציין בזה מה שכתב לבאר בשפ"א בדבריהם דקים להו לחכמים בהילוך החמה דבשיעור קטן של רוחב ד"א יותר מעשרים אין חשוב להיות נקרא צל סוכה, אבל יותר מד"א דמשתהי יותר שיעור הילוך החמה נגד חלל הסוכה כדאי להכשיר הסוכה ע"י זמן כזה, ע"כ. וא"כ אמאי ס"ד דבארבע אמות על ארבע אמות (דגם בזה איירי מתני') יהני, צ"ל דלס"ד לא נחתינן לסברה הנ"ל דהשפ"א ואפי' שתציל מקצת סגי בהכי ולהכי בעי לדין ביטול].

ויש שכתבו באו"א, דרש"י פי' משום ביטול ברוב ולא משום שאינו יושב בצל סוכה מעיקרא, דאתי לאשמועינן שאפי' ישב במקום המוצל לא יצא (והיינו בכה"ג שהיה מיעוט הצל מרוכז במקום אחד). עי' שיה יצחק ועוד. ע"כ. [וע"ע בר"ן ע"ד רש"י הנ"ל ומש"כ הערו"ל"נ בביאור דבריו].

בסוגית הגמ' גבי ביטול סכך פסול בכשר

⁵⁷ [א] כ"כ באמרי משה סי' א סוף אות סז בהא דאיתא בסוכה ט ע"א דמצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר, (והיינו באופן שאין צלחה של הסוכה מרובה אלא מחמת הפסול, דאם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי והיינו שצלחה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול, כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלחה מרובה. וכמבואר בתוס' שם. ואולם, יעויין להלן שיש חולקים בזה). והקשו הראשונים שם, דמ"מ אף שאין נראה הסכך הפסול בעין (וכמש"כ רש"י שם), מ"מ הרי הוא ניכר באופן שיכולים להפרידו, ובאופן זה שניכר התערובת ל"ש

דין ביטול. וכתב האמר"מ לבאר, דהסוגיה דהתם מיירי מדין רובו ככולו ולא מדין ביטול ברוב. ולק"מ. ע"כ מדבריו.

וע"ע בשו"ת ויען יוסף אורח חיים סימן שעא וז"ל: עוד נ"ל בדרך אפשר דבסוכה דהתורה כתבה המצוה בלשון עשיה, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך (דברים טז יג), שפיר שייך רובו ככולו, דאם עשית רובו מגרנך ומיקבך, רובו ככולו, כדילפינן בנזיר דאם גילה רוב שערו (אי לאו ריבויא דקרא) כאילו גילה כולו, על כן אין צריך לטעם ביטול ומצטרף אפילו בניכר. ע"כ. ועיין לו עוד בד"ה ובזה הבנתי. ודוק. ע"כ.

ובזה יש ליישב עוד מה שהעירו, דהנה דנו ראשונים ואח"כ ע"י ביטול ברוב אפשר לקבל מעלה או בכח הביטול רק לסלק חסרון ופסול של המיעוט. והזכרנו מזה לעיל בשם העונג יו"ט בסי' ד' ובסי' צה דל"ש דין ביטול ברוב אלא לסלק הפסול, ולא להחיל חלות הכשר. [ובענ"ז עי' להלן בקונטרס 'ארחות ימים' בענין גדר ביטול ברוב והנה מוכח לכאן מכאן דע"י ביטול בעינן להחיל מעלה על המיעוט, שהרי המצוה היא בפסולת גורן ויקב והא ליכא, אלא דע"י ביטול ברוב הוא דאמר' דנחשב שהפסול הופך לכשר. ואולם, אם הוא מדין רובו ככולו ניחא.

והנה ראיתי בשו"ת בית שערים חאו"ח סי' קסה שכ' ליישב, דהנה כמו דבמקוה של מ' סאה, כיון דאפי' כולה שאובים כשירה לטבילת בעל קרי כמ"ש ב"י או"ח סי' פח, וכן לענין טבילת ידים לכמה שיטות צריך דוקא מ"ס ושאובים כשר, א"כ מקוה שיש בה מ' סאה ורובה מי גשמים ומיעוט שאובים, שייך לומר שהוא כולו, לפי שהוא מקוה שלימה בודאי לטבילת ב"ק וטבילת ידים, רק רובה בהכשר ומיעוט בפסול, והוי רובו מתוך כולו בהכשר אבל בעלמא ל"ש לומר על איסור והיתר שהוא כולו שאין כאן כולו. "ובזה היה אפשר ליישב קצת קושית מחה"ש בסי' תרכו סק"ג שהקשה לדעה א' שאפי' אין בכשר כשיעור מהני חבטן תקשי קושית הר"ן הא אפשר להסיר האיסור עיי"ש. ולפמ"ש הא דבניכר האיסור ל"א רובו ככולו, משום דאין כאן כולו שכ"א עומד בפ"ע, רק באינו ניכר התערובת עושה אותם אחד. אבל בסכך אף שניכר, מ"מ שייך לומר בו כולו שהוא כל הסכך מסוכה זו, והסוכה מאחדם שיהיה כולו, לכן שפיר אמרינן ביה רובו ככולו, וכיון שרובו בהכשר כשר דהוי רובו מתוך כולו וא"ש". עכ"ל. הנה טרח ליישב אף דמבאר הסוגיה דהוא מדין רובו ככולו, ואולם לכאן אי"צ לזה, דכיון דאמר' דהוא מדין רובו ככולו ל"ק כלל וכנ"ל.

⁵⁸ **ב** כ"מ בד' רש"י ותוס' בסוכה דף ט ע"ב להדיא דהוא מדין ביטול ברוב כיעוי"ש. {ואין להסב דבריהם דהיינו מדין רובו ככולו [וכמו שהסב הקה"י הנ"ל דברי רש"י ריש סוכה הנ"ל וכדלעיל], דאדרבא יעויין לעיל מש"כ בשם רבינו הקה"י להוכיח כל בתר איפכא דאדרבא בההוא דריש סוכה (בד' רש"י, שכ' שם דצל המועט בטל ברוב חמה.) הוא מדין רי"כ. והכא בדף ט הוא מדין ביטול ברוב ואסבר לן טעמא בארוכה. ואף שבעצם דבריו בההיא דריש סוכה הבאתי ממו"ר רה"י שליט"א לתמוה בדבריו, מ"מ בההיא דדף ט בהסוגיה דמצטרף סכ"פ בהדי סכ"כ, ודאי דהוא מדין ביטול ברוב ולא מדין רי"כ. {אלא דיקשה ב' הקושיות הנ"ל. היינו דבכה"ג דהמיעוט ניכר שיכולים להפרידו ל"ש דין ביטול. וכן היאך שייך ע"י ביטול ברוב להחיל מעלה על המיעוט כדהכא שע"י ביטול ברוב אמר' שהסכך הפסול הופך לכשר.

בגדר ציווי עשית הסוכה בפסולת גורן ויקב אי הוא באופן חיובי או שלילי ובמחלוקת הראשונים אם סכך פסול פוסל אף כשהסוכה מסוככת כהלכתה בלעדי הפסול

ג **ובעצם** הקושיה דהיאך שייך ע"י ביטול ברוב להחיל מעלה על המיעוט וכו'. הנה יש לציין שאומנם לאו מילתא דפסיקתא היא, דמאידיך ישנם הסוברים דאכן ע"י דין ביטול ברוב מקבל המיעוט את מעלת הרוב. אולם, לשיטת דס"ל דא"א לתת להמיעוט את מעלת הרוב יש ליישב בזה וכמו שביאר המועז"ז ח"ב סי' קב, דצ"ל דהא דמבואר בקרא דבעינן פסולת גורן ויקב, אין כוונת התורה בזה לומר באופן חיובי דבעי דוקא הני לסיכוך לאפוקי סכך פסול, והיינו דשורש הפסול הוא העדר סכך כשר. אלא הגדר בזה הוא באופן שלילי, היינו למעט מין אחר שפסול הגורם לפסול את הסוכה. היינו דעיקר כוונת הקרא למעט שלא יהיה מין אחר פסול. וא"כ א"ש דמהני כאן לשיטת העויו"ט וסיעתו דין ביטול, כיון שדין ביטול כאן אינו אלא מסלק את הפסול וממילא הסוכה כשרה. וא"ש.

ואומנם, יעוי"ש שביאר שכ"ז יתכן רק לדברי התוס' בסוגיה שם שביארו דמיירי באופן שאין צלתה של הסוכה מרובה אלא מחמת הפסול. אבל אם הסוכה שתחת האילן מסוככת כראוי והיינו שצלתה מרובה מחמתה לאו מיסתבר שתיפסל משום צירוף סכך פסול, כיון דכי שקלת ליה לפסול אכתי צלתה מרובה. וכ"ד הרא"ש. אבל - לשיטת הר"ן שם דס"ל "שאע"פ שהסוכה בעצמה צלתה מרובה מחמתה וכו' אפ"ה כיון שצל האילן שהוא פסול עומד למעלה הרי הוא מבטל צל סכך כשר שהוא למטה ממנו". וכ"ד רבינו אבי העזרי בשם ריב"א הובא ברא"ש שם. וכן היא לכאן דעת רש"י להלן מיניה בדף י' ע"א בד"ה תחתונה כשירה. [ושור"ר להפני יהושע שם שכתב להוכיח כן מד' רש"י

דמבואר מדבריו דלא כשיטת התוס', ותמה על הטור סי' תרכו שכתב בשם רש"י כשיטת התוס' דלעיל והכא משמע להיפך. והביא להב"י שכתב בשם הגהות מיימוני דרש"י חזר בו כאן ממה שכתב לעיל מיניה בדף ט ע"ב בד"ה הא קא מצטרף דמשמע דקאי בשיטת התוס'. ע"כ ובפנ"י יישב דברי רש"י וס"ל דודאי עיקר שיטת רש"י כשיטת ראב"ה וריב"א דאע"ג דהתחונה לחוד צילתה מרובה מחמת עצמה אפ"ה פסולה מחמת צירוף סכך העליון. וכל דבריו אחד הם ואין כאן חזרה כלל. עיי"ש. וע"ע בשפת אמת שם שגם עמד בזה] - א"א לפרש כן. שהרי לדידהו ביטול הסכך הפסול אינו כדי להשלים לשיעור, שהרי יש לפנינו שיעור סכך כשר כדינו. וכל דין ביטול בסוגיה שם אינו אלא אלא לסלק הפסול. וממילא אין הכרח כלל לומר שגדר ציווי עשית הסוכה בפסולת גורן ויקב הוא באופן שלילי כאמור. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"ג חור"ד סי' קטז אות י.

ד] ועל הקושיה השניה - הא הסכך הפסול ניכר באופן שיכולים להפרידו, ובאופן זה שניכר התערובת ל"ש דין ביטול. כתב לבאר שם במועו"ז בב' אופנים, בדעת תוס' כתב לבאר דאה"נ אי"ז כדין ביטול דעלמא, אלא כענין ביטול החשיבות. והיינו דסכך פסול פוסל רק במקום שיש בה חשיבות דלכן בעינן שיעור ד' טפחים דוקא, ומשה"כ הכא אף שלא שייך ביטול שהרי ניכר האיטור, מ"מ מאחר שמועטין הן ואינן נראין היטב תוך הסוכה לא חשיבי, וממילא בזה גופא אין פוסלין הסוכה. ובזה דלא פוסלין סגי, שהרי לדעת תוס' הא נתבאר דעיקר כוונת הקרא למעט שלא יהיה מין אחר פסול, ודין ביטול אינו אלא מסלק את הפסול וממילא הסוכה כשרה. וא"ש.

ואומנם רש"י שם כתב דהיינו מדין ביטול ברוב כדעלמא. ולשיטתו יש לבאר באו"א, דהנה יש לחקור בגדר מצות סוכה, אי הסכך גופא הוא המכשיר או דההכשר הוא בצל של הסכך הכשר וכדדרשי' מדכתיב 'וסוכה תהיה לצל'. ומעתה י"ל לדעת רש"י דהכשר סוכה הוא הצל רק בעינן שיצא מסכך כשר דוקא. וממילא כיון שההכשר תלוי בצל, ואינו ניכר בצל אי בא מכשר או מפסול, שייך שפיר דין ביטול. ע"כ מדבריו.

והנה אין לתמוה מד' רש"י ריש סוכה שכ' "ועל שם הסכך קרויה סוכה". דמשמע דהמצוה תלויה בסכך. דכבר בר"ן שם פירש דבריו דהיינו דהצל דלמטה בטל ברוב חמה ולא דמיעוט הסכך שלמעלה בטל ברוב האויר הפרוץ, דהא למעלה אפי' במחצה על מחצה פסולה וכדאיתא להלן כב עיי"ש. והיינו שהחמה והצל הם הנידונים ולא הסכך והאוויר.

ואף שבפנ"י כתב להעיר ע"ד "דלפ"ז לא אתי שפיר מ"ש רש"י ז"ל דע"ש הסכך קרויה סוכה והו"ל למימר ע"ש הצל קרויה סוכה ויש ליישב", ע"כ. כבר תי' בזה מו"ר מרן רה"י שליט"א (שיעור כללי אייר התשנ"ט), דכוונתו לפרש בזה את המשנה ע"פ מה שביארה הגמ' לקמן ז ע"ב חמתה מחמת סיכוך ולא מחמת דפנות וזו כוונת רש"י וע"ש הסכך קרויה סוכה והחמה מחמת הסכך ולא מחמת דפנות.

בגדר הכשר מצות סוכה אם הסכך הוא המכשיר או הצל של הסכך הכשר הוא המכשיר

ה] ובעצם חקירת המועו"ז אי הסכך גופא הוא המכשיר, או דההכשר הוא בצל של הסכך הכשר וכדדרשי' מדכתיב 'וסוכה תהיה לצל', ובביאורו בדעת רש"י דהכשר סוכה הוא בצל, הנה מצאתי שכבר הקדימו לתרץ כן הגר"י ענגיל בבית האוצר מערכת ביטול ברוב אות ח בד"ה והנה מה שהעיר וכו'. דבסוכה אין תלוי בענין הסככים עצמם, רק בצל הנעשה מהם למטה. דכל ענין עיקר הסכך הוא רק בצל הנעשה מהם למטה, כדאיתא בסוכה ב ע"א וסוכה תהיה לצל יומם מחורב עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה וכו'. ושם בדף ח איתא והוא שעשאה לצל וכו' ועיי"ש ברש"י. וכיון דבצל למטה אין הסככים ניכרים, שהרי אין ניכר בצל איזה מן הסכך הכשר ואיזה מן הפסול, וכל הצל כולו דבר אחד, משה"כ שפיר בטל המיעוט ברוב. ע"כ. (ויש לציין עוד למש"כ בשו"ת חת"ס חאו"ח ח"א סי' קעח בד' הלבוש שהובא בט"ז או"ח סי' תרלב סק"ג שכתב, דסכך פסול מועט מתבטל ברוב כשר אפילו ניכר, דילפינן מסנהדרין דאפילו ניכר נמי מתבטל מן התורה. ע"כ. וכתב ע"ז חת"ס, דהנה בד' הלבוש הללו דצל סכך פסול מתבטל בכשר, לא תיקשי הא הוי קבוע וניכר במקומו. די"ל כיון דדיינינן על הצל ה"ל פריש, וסברא זו כתבה מג"א סי' רחץ סקי"ג במסקנא. עיי"ש).

אלא שבבית האוצר שם דן בזה מהא דאיתא שם כב ע"א במתני' סוכה המדובללת ושצילתה מרובה מחמתה כשרה. ובגמ' מאי מדובללת וכו' ושמואל אמר קנה עולה וקנה יורד. ופי' רש"י קנה עולה וקנה יורד - שלא הוה הסכך להשכיב הקנים זה אצל זה אלא אחד למעלה ואחד למטה ומתוך כך חמתה מרובה מצילתה, ואשמעינן מתניתין דאמרינן כל שאילו היו מסוככין בשוה היתה צילתה מרובה מחמתה כשרה. עכ"ל. ומשמע דאין ענין המצוה בצל הבא מן הסכך, דא"כ היה ראוי שיצטרך להיות שם צל בפועל, וכאן בפועל אין צל, שהרי בפועל החמה מרובה מן הצל למטה, דאף דמהני מדין לבוד או חבוט להחשב כאילו הקנים מונחים זה אצל זה, מ"מ לענין המציאות בפועל למטה אין צילתה מרובה. וע"כ דאין המצוה כלל בצל אלא בסכך, והצל הוא רק שיעור בסכך דבעינן סכך שיעור שהוא מיצל צלתה מרובה.

ד"ז אם המצוה תלויה בצל או בסכך תלוי במח' רב פפא ורב הונא

ו] והוסיף שם, דנידון זה אם המצוה בצל או בסכך שנוי במח' ר' פפא ור' הונא בריה דר' יהושע. דהנה בסוכה דף כב ע"ב אמתני' ושצילתה מרובה מחמתה כשרה, פריך - הא כי הדדי פסולה והא תנן באיך פירקין ושחמתה מרובה מצילתה פסולה הא כי הדדי כשרה. ותי' הגמ', דלא קשיא כאן מלמעלה כאן מלמטה, אמר רב פפא היינו דאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת. ופירש"י כאן מלמעלה כאן מלמטה - הא דדייקינן כי הדדי פסולה למעלה קאי, כשיש בין קנה לקנה כמלא קנה אפילו מצומצם פסולה, לפי שחמת האויר נראית בארץ רחבה הרבה מן הצל של סכך, והא דדייקינן כי הדדי כשרה נקט שיעוריה מלמטה, שחמה וצל שוין, בידוע שהקנים רחבים מן האויר. ע"כ. כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת - כשהנקב רחב כשיעור זוז חמתו מרובה למטה כשיעור סלע. ע"כ.

ובתוס' הקשו וז"ל כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת - כשנקב רוחב מלמעלה כשיעור זוז חמתה מרובה מלמטה כשיעור סלע כך פירש בקונטרס. והקשה ר"ת דרב פפא גופיה דהכא אית ליה פ' קמא דעירובין דף טו: פרוץ כעומד מותר והתם נמי פסקינן הלכתא הכי. ועוד קשה דאמר פרק קמא דקידושין דף יא: דעבדי אינשי דקרו לפלגתא דזוזא איסתרא אלמא דאיסתרא פחות מזוזא. ומכאן זה פירש רבינו תם באו"א כיעוי"ש.

ואומנם בר"ן דף י ע"ב מדפי הרי"ף כתב ע"ז "ולאו קושיה, היא דכי א"ר פפא הכי ה"מ לענין דופן שבת ובסכך פסול, דכי היכי דאגמריה רחמנא למשה בשבת לא תפרוץ רובה, ה"נ אגמריה בסוכה לא תסכך בפסול רובא הא כי הדדי שרו, והיינו דאתי לן שפיר מתני' דהמקרה סוכתו בשיפודין או בארוכות המטה אם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה אליבא דר' פפא כדאיתא בפ"ק, שאע"פ שהסכך פסול, חשוב כפרוץ לענין הכשרה דסוכה כשרה, לפי שאין פסולה רבה על הכשרה. אבל באויר אי אפשר לומר כן, שכיון שאם הם שוים מלמעלה האויר רבה מלמטה וסוכה בצל תליא מילתא, הרי פרוץ שלה מרובה על העומד, ולרב הונא בריה דרב יהושע דאמר פרוץ כעומד אסור, נמי תני ליה בכי הדדי מלמטה, משום דלמעלה עומד מרובה, ומלמטה נמי כי הוא כי הדדי, עומד מרובה על הפרוץ מחשיב ליה, הלכך רב פפא בעי כי הדדי מלמטה דרב הונא בריה דרב יהושע נמי סגי ליה בהכי זה נראה לי. עכ"ל. וכן תירץ הרמב"ן במלחמות שם. [ויעויין עוד בפני בסוגיה בדף טו הנ"ל גבי פרוץ כעומד שתי' כן מדנפשיה, דדוקא כשיש אויר ואין שם סכך פסול כלל אלא סכך כשר לבד, ומטעם חמתה מרובה אתינן עלה, משה"כ היכא דכי הדדי נינהו פסולה, כיון שע"ה האויר הוה למטה חמתה מרובה. משא"כ כשאין שם אויר כלל שהרי מילא הריוח בין השפודין בסכך כשר תו לא שייך טעם זה. וכן ראיתי בחזו"א סי' קנ"ט ק"א שביאר כן. ואכן ציין שהדברים הללו הינם כדברי הר"ן הנ"ל. ואכ"מ].

ומתבאר, דלר' פפא תלוי בצל ולר"ה תלוי בהסכך. שהרי לר' פפא דס"ל פרוץ כעומד מותר, ע"כ כ"ז כשיש סכך פסול בשוה לסכך הכשר, אך באופן שיש אויר בשוה לסכך הכשר, כיון דמ"מ מלמטה ניכר חמה יותר מצל - פסול. ולר"ה דפרוץ כעומד אסור, ע"כ צ"ל דבכי הדדי למטה כשר, כיון שהעיקר תלוי בסכך שלמעלה, וכיון שלמעלה הסכך מרובה כשר.

ובענין יעויין עוד היטב בד' רש"י בסוכה כב ע"ב בד"ה כאן מלמעלה וכו'. ובדברי הרש"ש שם. ובאג"מ או"ח ח"א סי' קפ"ב.

דעת הר"ן שנידון בסוגיה בסוכה ט ע"ב אינו שייך לביטול ברוב דעלמא

ז] ובעצם הקושיה דהא המיעוט ניכר וכו', הנה יעויין"ש מתחילה שהביא שם דלדעת הר"ן בסוכה שם דנידון זה אינו שייך לביטול ברוב כלל, וז"ל הר"ן בסוכה ה ע"א מדפי הרי"ף: וא"ת ואמאי בעינן הכא רובא ולא סגי לה בפלגא, והא תנן לקמן בפרקין דף טו א המקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה, אם יש ריוח ביניהן כמותן כשירה. כלומר שממלא אותו הריוח בסכך כשר. אלמא כל היכא דאיכא סכך כשר כפסול בשוה כשרה, והכא נמי נימא הכי ולא ליבעי רובא. נראה לי דהיינו טעמא משום דכל דבר שעומד בעצמו ואינו מעורב חשוב יותר, ולפיכך אע"ג דאגמריה רחמנא למשה דפלגא סגי, לית לן למימר הכי אלא כשהמחצית המכשיר עומד בעצמו דחשיב. אבל כשהוא מעורב שנתמעט חשיבות הכשר המתיר לו, אף על פי שנתמעט גם כן חשיבות הפסול, אין בכך כלום מאחר שהמתיר מיגרע, ומשום הכי בעינא הכא רובא. "ובודאי שאין בטול זה כבטול שאר איסורין שאין לך איסור שאדם יכול להתירו ולעמוד עליו שיהא בטל". אלא כיון דאגמריה רחמנא למשה דפלגא סגי והכא לא סגי ליה בפלגא לפי שנתמעט חשיבותו של מתיר מפני שנתערב אפילו הכי כל שיש רוב מן הכשר לא גרע מפלגא דכשר עומד בפני עצמו לפי שאין המיעוט מבטל חשיבות הרוב. עכ"ל. והיינו דהכא משום ביטול החשיבות הוא ולא כביטול רוב דעלמא. (ואומנם, ישנם שדנים בד' הר"ן הללו לבארו מדין ביטול ברוב דעלמא).

ויש לציין עוד להריטב"א בסוגיה (ט ע"ב) וז"ל: ואע"ג דבאיסור שאפשר להתכבד אינו מתבטל, מכיון דמדינא כי מצמצמינן ליה לא בעינן רובא, אלא דחיישינן לסכך פסול שיהא עומד במקום אחד, מכיון דמעורב ברובא סמכינן

ה. מה שמועיל להכשר סוכה מדאורייתא, שתי דפנות כהלכתן ודופן שלישי אפילו רוחב טפה ע"י שמעמידו בפחות מג' טפחים (לבוד), והיינו שמספיק רוב דופן (רוב שיעור ז"ט) - יש מי שכתב - דהוא דין מיוחד מהלכה למ"ס, ולולא זה היה צריך אף לדופן שלישי ז' טפחים שלמים, דלא שייך בזה רובו ככולו⁵⁹. ואומנם יש שפירשו הסוגיה באו"א ולדבריהם לכאן אין הכרח בכך⁶⁰.

שמתערב בכל כאיסור הנופל ברוב לח בלח ומתבטל כיון שאין בו כדי צלתו מרובה מחמתו דהא באילן שחמתו מרובה מצלתו איירינן. ע"כ. [וממילא אין להוכיח מזה לנידון הפוסקים אי הבטל מצטרף לשיעור, דהיינו שהסכך הכשר משלים לשיעור צילתה מרובה מחמתה].

בענין שתי דפנות כהלכתן ושלישית טפה ע"י שמעמידו בפחות מג' טפחים

⁵⁹ א [מקור הדין בסוכה ו' ע"ב: תנו רבנן שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפה. ואותו טפה היכן מעמידו וכו'. (ז ע"א:)] רבי סימון ואיתימא רבי יהושע בן לוי אמר, עושה לו טפה שוחק ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי. [ובהמשך הסוגיה איתא חד לישנא דרבא דבעינן נמי צורת הפתח. (והיינו מדרבנן וכמו שהביא המשנה ברורה סימן תרל"ס ק"י בשם הב"ח). וכן בשו"ע שם ס"ב דבעי תרויהו].

והנה לעיל סי' ג בענין דבר שנאמר בו שיעור ל"ש לדון דין רובו ככולו, הבאנו בקצרה להערוך לנר בסוכה דף ז ע"ב, בד"ה עושה לו טפה שוחק. ונביא בזה עתה כל לשונו (בתוה"ד): אבל ק"ל כיון דקיי"ל בכל מקום דרובו ככולו, א"כ אחר דגמרינן הלכה למשה מסיני דלבוד, לענין מה אתי הלכתא דשלישית אפי' טפה, דפשיטא כיון דמעמידן בפחות מג' לדופן דנחשב כרוב דופן, וממילא ג"כ כדופן כולו. וי"ל דודאי משום רובו ככולו לבד אין לחשוב כדופן שלם, דאל"כ לא ניבעי רק דופן האמצעי שלמה ויעמיד הב' דפנות הסמוכין לה ע"י טפה שוחק בפחות מג', אע"כ דבעינן גבי סוכה מחיצות שלמות, ולכן צריך הל"מ דסגי בשלישית טפה, ורק אחר דגמירי לה כן אמרינן שיעשה ע"י טפה זה עכ"פ רוב דופן של שיעור השלם, אבל ודאי בכל הדברים שנתנה התורה או הל"מ שיעור לא אמרינן רובו ככולו, דאל"כ יצא באכל רוב כזית מצה, או יתחייב באכל רוב כזית מחמץ וחלב ודם, אע"כ היכי דנמסר שיעור בעינן שיעור שלם, וכיון דדפנות סוכה גמרינן שיהי' ז' טפחים לא סגי ברובו אי לא גמרינן כן בפירוש לדופן השלישי. עכ"ל. [ואגב, הנה הבאנו לעיל בריש החיבור מהערול"נ גופיה בשו"ת בנין ציון שכ' דל"א ר"כ אלא במקום שהתורה גילתה בפירוש לדון כן. יעווי"ש. והנה מדבריו כאן משמע דמאי דבעינן למיגמר בפירוש לדופן השלישי, הוא רק מחמת דנאמר בו שיעור שלם, הלא"ה הוה אמרי' רובו ככולו אף שלא גילתה התורה בפירוש. וצ"ע. וי"ל].

ב] ובעצם ד"ז דל"מ לומר רובו ככולו בדופן סוכה, אולי י"ל עוד ע"פ מה שהבאנו לעיל בשם הגר"ח דלא שייך דין רובו ככולו אלא בדבר התלוי בפעולת מעשה ולא בענינים התלויים במציאות, וא"כ ה"נ המודד הוא שבמציאות יהיה הכשר סוכה לפנינו. ואולם הנה לעיל הבאתי משו"ת ויען יוסף סימן שעא שהזכיר ליסוד זה, וכתב דה"ה בסוכה דהתורה כתבה המצוה בלשון עשיה, חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך, שפיר שייך רובו ככולו עיי"ש. וי"ל.

⁶⁰ ג] הנה בחידושי הגרי"ז בסוכה שם כתב לתמוה בדברי הגמ' שם דמעמיד את הטפה סמוך לדופן בפחות מג' וכו'. דלכאן צ"ע דהרי ההלכה נאמרה שתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפה, היינו טפה הסמוך לדופן ממש ותו לא. דלא מסתבר דפירושא ד"שלישית אפי' טפה" הנאמר בהלכה היינו ע"י שמעמידו בפחות מג' וכו'. שהרי להדיא תנינן בברייתא דלעיל מיניה בדף ד שהיה ר' יעקב אומר דיומדי סוכה טפה וחכמים אומרים עד שיהיו שתיים כהלכתן ושלישית אפי' טפה. והיינו דר' יעקב ס"ל דהשיעור טפה הוא על כל הדפנות. וחכמים ס"ל דשתיים כהלכתן בעינן. עכ"פ חזינן דטפה שנאמר בסוכה, הוא טפה ממש.

וכתב לבאר מכח זה, דע"כ דשני דינים נפרדים הם. דלענין עיקר דין דפנות האמורות בסוכה באמת בטפה בעלמא סגי אליבא דכו"ע, ואין בזה שום פלוגתא כלל. דכך נאמר בההלכה דשתיים כהלכתן ושלישית אפילו טפה, היינו דבטפה בלבד מתקיים דין דפנות האמורות לענין הכשר סוכה. והא דמצריך ריב"ל שיהא רוב הדופן עשוי זהו דין אחר לגמרי, דעכ"פ בעינן שתהא הסוכה סתומה ברוח שלישי. אבל אין זה כלל מעיקר דין "הכשר דפנות", דבזה בטפה בעלמא סגי כעיקר ההלכה. ותו"ד עיי"ש.

ו. בענין ישיבת סוכה בכדי ראשו ורובו ושולחנו, י"א שהוא מדין רובו ככולו⁶¹, וי"א שאינו ענין לדין זה כלל⁶².

ז. נחלקו אחרונים בסוגית הגמ' בעירובין גבי קרפף שהוא יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה נזרע רובו וכו', אם הוא מדין רובו ככולו אם לאו⁶³.

ואם כנים הדברים, יוצא איפא דאין שום הכרח לבאר כדברי הערול"ג דרק מכח ההלכה למ"ס הוא דמקילינן ברוב שיעור דופן. דלהאמור ענין זה שמעמידו בסמוך לדופן אינו שייך כלל להכשר דפנות כלל, אלא הוא דין נוסף שיהא הסוכה שתומה ברוח שלישי. וע"ז ודאי דל"ש להק' היאך מהני להפחית מהשיעור, דזהו השיעור בפני עצמו. ודוק.

ד [עוד נתעוררתי בדברי הערול"ג, דלכא' כל דבריו קאי לפי השיטות דשלישית אפילו טפח ע"י דמעמידו סמוך לדופן בפחות מג' הוא מדאורייתא. [ע' ביאור"ל ס' תרל ד"ה ויעשה]. אבל להתוס' שם בדף ז ע"ב ד"ה סיכך, דס"ל דהא דמעמידו בפחות מג' סמוך לדופן היינו מדרבנן, דמדאורייתא סגי בסמוך לדופן ממש בלי לבוד. א"כ ל"ש לומר דמכח ההלכה מקילינן, דזהו רק אם נפרש דרבנן באו ופירשו כוונת ההלכה למ"ס דהיינו ע"י שמעמידו וכו', אבל אם הוא רק חומרא דרבנן גרידא ודאי דל"ש בזה כלל לומר כן. [וגם לשיטה זו אין לתמוה, דכיון דבדבר שנאמר בו שיעור לא מהני דין רובו ככולו, א"כ היאך סמכו רבנן דמהני רוב דופן. די"ל דמעיקרא לא היתה כוונת חכמים להחמיר דבעי דופן שלם וע"י רוב מהני וכו'. אלא מעיקרא החמירו דבעי רק רוב דופן ע"י לבוד וכו' ולא סגי בטפח הסמוך. והענין בזה כמו שכתבו לעיל מיניה דף ד ע"ב דבסוכה בעינן מחיצות הניכרות. ודוק].

⁶¹ הנה בגמ' סוכה ג ע"א איתא, אמר רב שמואל בר יצחק, הלכה - צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. ובשולח"ת מחשבות בעצה ס' א מנה נידון זה בהדי ענינים השייכים לדין רובו ככולו דבכה"ת. (הבאתי מדבריו להלן ס' ה בענין תפילין שיעוטן על מצחו). וכ"כ בפשיטות בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יב דנידון זה מתורת ר"כ הוא.

⁶² בס' ברכת אברהם סוכה ב ע"א ר"ל שמדברי הגמ' שם 'הלכה צריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו' משמע דהוא אפילו לכתחילה. והיינו שאין הלכה שלכתחילה צריך שכולו יהיה בסוכה. (א"ה. וכ"מ בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סימן מא אות יב הנ"ל דהוא לכתחילה עיי"ש). והוסיף שם בדף ג ע"א להוכיח כן, דהנה בלולב בעי שיעור ד' טפחים, כדאיתא בגמ' סוכה, שלשה טפחים כנגד אורכו של הדס, וטפח יותר כדי לנענע בו. ולכא' הא נענוע אינו מעכב, דכיון דאגביה נפיק ביה. וביאר הגרי"ז, דהשיעור הוא באופן שראוי לקיים בו המצוה כתיקונה, וכיון דשלימות המצוה הוא ע"י הנענוע לכן זהו השיעור הנאמר בו. ע"כ. וממילא ה"נ אי המצוה כתיקונה היתה בכולו דוקא, א"כ לא היה מספיק שיעור שאינו ראוי לכולו, וע"כ שאפ"ל לכתחילה סגי ברובו אף שרגליו בחוץ. אלא דיעו"ש שכתב לצדד דהתם אינו מצד הלכה דרובו ככולו דבכה"ת כולה, אלא הנידון מה נקרא ישיבה האמורה בתורה, והיינו דצורת ישיבה היא אף בראשו ורובו. ואינו שייך כלל לתורת רובו ככולו. (ובזה כ' ליישב אמאי בעי גם ראשו בנוסף לרובו הלא בכ"מ דדנין דין רובו ככולו סגי בכל רוב ועוד כתב ליישב, דאם ראשו בחוץ א"כ עיקרו בחוץ). ע"כ. וכ"כ בקו' מוריה כסלו תש"ס עמ' צ.

⁶³ הכי איתא התם בדף כג, קרפף שהוא יותר מבית סאתיים שהוקף לדירה נזרע רובו הרי הוא כגינה ואסור וכו'. [וברש"י ד"ה נזרע רובו, בזרעונים ביטל דירתו, בזרעונים לא דיירי אינשי והוה ליה גינה ואסור לטלטל אף בשאינו נזרע דבטיל ליה לגבי רובא וכו']. כמאן כר"ש וכו' לר"ש נמי כיון דנזרע רובו הוא מיעוטא דבטיל ליה לגבי רובא [וברש"י בטיל לגבי רובה - והוי כאילו נזרע כולו] והו"ל קרפף יותר מבס"א ואסור. ע"כ.

ונתבאר לעיל ס' א בשם הקה"י (שם ס' ט) דכוונת הגמ' היא לענין דין רובו ככולו, ולא לדין 'הולכים אחר הרוב' או 'ביטול ברוב', דהא המיעוט ניכר בפ"ע וכל כה"ג דהמיעוט ניכר ל"ש כלל לדון דין ביטול ברוב, אלא כאמור מדין 'רובו ככולו' כשחיסת סימנים וכעומד מרובה על הפרוץ וכדו' דילפ' ליה מגמ' נזיר הנ"ל. ומאידך הבאתי שם להגר"י ענגיל בס' בית האוצר ח"ב מערכת ב כלל יח אות א ולהנפש חיה ס' ג דמדבריהם משמע דאין הנידון שם מדין רובו ככולו. ועי' לעיל שם ואי"צ לכפול הדברים.

ה. דין שתית רוב רביעית בקידוש אינה מדין רובו ככולו⁶⁴. ויש חולקין⁶⁵.

אם רוב רביעית שייך לדין רובו ככולו

⁶⁴ א] הנה נתבאר לעיל בסי' ג בדבבר שנאמר בו שיעור ל"ש לדון בו ר"כ כלל. ובביאורים שם כתבנו, דזה ודאי דאין להקשות, דא"כ הוא דבדבר שיש לו שיעור לא שייך לדון בו רובו ככולו. א"כ היאך מהני רוב רביעית בקידוש, הא לענין שיעורין ל"א ביה דין רובו ככולו (וכמו גבי כזית מצה דל"ש דין ר"כ, משום דגבי שיעורין ל"ש לומר כן). והבאנו משם האה' דל"ק כלל. ומשום דשיעור רביעית נאמר בחפצא דהכוס ולא על הגברא. והיינו שדוקא אם הוא נאמר על הגברא ל"ש לדון דין רובו ככולו וכמו גבי מצה דל"מ לאכול רוב כזית כיון דדבר שנאמר בו שיעור ומידה ל"ש דין רובו ככולו, ואומנם הוא נאמר בכוס ולכן סגי להגברא לשתות רוב רביעית והיינו שיעור מלא לוגמיו. ע"כ.

והיינו דשיעור רוב רביעית אינו שייך כלל לתורת רובו ככולו, וכמשנ"ת של"ש לדון דין רובו ככולו בדבר שנא' בו שיעור. אלא דין רביעית נאמר בחפצא דהכוס. ורוב רביעית הוא שיעור ששיעורו חז"ל בשתית האדם היינו שיעור מלא לוגמיו, ואין לו ענין כלל לרובו ככולו. כנלענ"ד.

וכאמור, כ"ז בעצם שתית רוב רביעית דהגברא, דכיון דהוא דין בפנ"ע ל"ש לומר בזה רובו ככולו, דאין שייכות בין רובו לכולו. אך בעצם החפצא של כוס של ברכה, אף שי"א שצריך למלאות הכוס לגמרי ואפילו אם ישפך קצת עי"ז לארץ כמב' במשנ"ב ס' קפג ס"ק ט, מ"מ מהני מדין רובו ככולו אף שרק רוב כוס מלאה, באופן שיש לו כוס גדולה המכילה יותר מרביעית וכדו' (ע' משנ"ב שם ושער הציון שם ס"ק ח), וכמב' טעם זה בב"ח שם אות ג. ואומנם, כ"ז לכתחילה, דאילו באופן שאין הכוס מלא אפילו ברובו, ואין לו כוס אחר לערות בתוכו, מותר לקדש עליו כיון שיש שיעור רביעית בהיין שבתוכו. וכמבואר במשנ"ב שם ובס' רעא ס"ק מב. ואכ"מ*.

⁶⁵ ב] הנה אי"ז מוסכם דשיעור רוב רביעית נאמר על הגברא ולא בחפצא דהכוס, דיש הטוענים דגם שיעור רוב רביעית הוא דין בחפצא דהכוס. יעויין במשמרת חיים (ח"א עניני שבת ס' ה) והובא להלן בקונטרס "ארחות ימים" בענין גדר שיעור מלא לוגמיו בקידוש אם הוא דין בהחפצא דהכוס שיהא נְשִׁתָּה ממנו או דין בגברא. וכן י"ל דד"ז תלוי במה' הראשונים אי מהני צירוף בשתית כמה מהמסובין כמבואר שם באות ה. ומ"מ פשוט לשון "מלא לוגמיו" מורה ששיעור זה הוא על הגברא. [ועי' דאף אי הוא שיעור בחפצא, מ"מ י"ל דב' שיעורים נפרדים הן, שיעור רביעית בחפצא דהכוס משום כבודו של כוס. ושיעור נוסף בחפצא שישתה מהכוס שיעור זה וכמבואר שם ענ"ז. וממילא גם בזה יש לומר דל"ש לדון בזה דין רובו ככולו, כיון דאין שיעור רוב רביעית נגזר משיעור רביעית. וי"ל].

ואכן, הנה הגר"י ענגיל בס' לקח טוב כלל יב אות ג בד"ה ודע כ' וז"ל: ונראה לפמ"ש בחידושי במקום אחר דהא דקיי"ל בכל התורה דרובו ככולו היינו רק אם יש שם כל הדבר דאז חשוב הנעשה בהרוב כאלו נעשה בכל משא"כ אם אין שם המיעוט כלל לא אמרינן רובו ככולו. ומצאתי כן באחד מהאחרונים (ונשכח ממני אנה ראיתי) שכל כן לענין רוב רביעית דדי בקידוש, דזהו רק אם יש שם כל הרביעית דאז א"צ שיעשה האדם מעשהו כ"א בהרוב משא"כ אם המיעוט חסר ואין בכוס רק רוב רביעית לא מהני דבמיעוט חסר לא אמרינן רובו ככולו. עכ"ד. ולהאמור אי"ז פשוט לבאר כן, אא"כ אין כונתו אלא בד' כוסות, דבזה אכן שייך לומר דהוא מדין רובו ככולו וכדלהלן בסמוך.

כמו"כ הנה בקהילות יעקב ריש סוכה נקט דשתית רוב רביעית היינו מדין רובו ככולו. וכ"מ בס' תולדות יעקב עמ' שיט, בשם רבינו הקה"י, לבאר החילוק דבקידוש והבדלה סגי ברוב רביעית, ואילו בשאר משקין אסורין, לא סגי לפחות משיעור רביעית ול"מ רוב רביעית. וביאר, "דבקידוש והבדלה העיקר הוא הקידוש על הכוס, והשתיה היא תוצאה של הברכה. ולכך סגי ברוב כוס דרובו ככולו". אבל במשקין אסורים שיעור חכמים הוא ברביעית ופחות מכך הוא כחצי שיעור וכל שיעורי חכמים כך הוא. ע"כ. ומבואר מדבריו, דרוב רביעית אכן ענינו מדין רובו ככולו. וצ"ע.

* ובענין רוב כוס, דע, דהפוסקים העירו שלא ליקח לדי' כוסות כוס גדולה מאוד, כיון שי"א שצריך לשתות כל הכוס [ובדיעבד רוב הכוס], ואזי יצטרך להכביד על עצמו ולשתות כל הכוס או רובו שזה כמות גדולה מאוד. דהנה בשו"ע סימן תעב ס"ט כתב וז"ל: שיעור הכוס רביעית לאחר שימזגנו (אם רוצה למזוג), וישתה כולו או רובו. ואם יש בו הרבה רביעיות שותין ממנו כל כך בני אדם כמנין רביעיות שבו. ויש אומרים שצריך לשתות רוב הכוס, אפילו מחזיק כמה רביעיות. עכ"ל. ובדברי השו"ע וישתה כולו או רובו, ביארו הט"ז ס"ק ח והמשני"ב ס"ק ל, דהיינו לכתחילה רובו ובדיעבד סגי רובו. ובשו"ת בית אבי ח"ג ס"י מה, נסתפק אם חומרא זו דבעי לכתחי' שישתה לכולו, הוא גם להי"א שבשו"ע הנ"ל (והיינו דעת הרמב"ן) דס"ל שצריך לשתות רוב הכוס אפילו מחזיק כמה רביעיות. וצ"ע להפרי חדש שם דאה"נ גם לשיטה זו יש להחמיר לשתות רוב כוס אף ששיעורו גדול מאוד. וכ"נ מדי' הב"ח. והחק יעקב דחה דבריהם. ע"כ. ובאמת כבר במשנה ברורה שם ס"ק ג כתב לעורר מזה דאף דלדינא קיי"ל כדעה הראשונה, מ"מ אם בדעתו לשתות הרבה לא יקח כוס גדול, רק כוס שמחזיק רביעית כדי לחוש לדעה זו.

ט. נחלקו הדעות בענין רוב רביעית בד' כוסות, אם הוא הלכה מיוחדת בד' כוסות⁶⁶. או שהוא כדין כוס של ברכה דעלמא⁶⁷.

ג] עוד מצאתי בשו"ת משנ"ה ח"ד סי' סט, שעמד בזה דהאיך מועיל בדין כששותה רוב רביעית, אי נימא דהטעם מכה רובו ככולו, הא בשיעורין כאלו לא שייך רובו ככולו, דמאי רובו ככולו שייך לומר בין, וא"כ צריך להבין אמאי יוצא ברוב כוס. ור"ל דסו"ס היין בעי כוס, דהרי יין בלא כוס אפילו שתה כמה לא יצא. וגם לקידוש צריך כוס דוקא ודברים המעכבים בכוס. וא"כ ודאי דעל יין ליכא למימר כשהוא לעצמו רובו ככולו, אבל הכא כיון דבעי כוס והכוס בעי שיעור כבר שייך לומר בו רובו ככולו וכשתה רוב כוס הוה כשתה כולו. [ועוד כתב לבאר באו"א דכך תקנו חכמים שישתה רובו ויצא. ע"כ. וישוב זה האחרון הוא כעין יישוב האח' דלהלן גבי ד' כוסות].

ואומנם לכאן אי"צ להדחק בכ"ז כדי לומר דאיכא דין רובו ככולו בקידוש, והפשוט בזה כמש"כ לבאר דדין רביעית היא בכוס, ורוב רביעית הוא דין מלא לוגמיו שעל הגברא ותו לא מיד.

והנה עוד הביא המשנ"ה שם בסו"ד לרבינו מנוח מספר המנוחה על הרמב"ם ז"ל בהל' חמץ ומצה שכתב וז"ל: כתב הרב (בה"ט) ד' כוסות מזוגין וכו', אמר המפרש כגון שעירב ארבעתן תוך כוס אחד, א"נ שהיה כל כוס וכוס בפני עצמו אלא ששתאן רצופין, דאמרינן דלא יצא ידי ארבע כוסות, שמצות חיוב ארבע כוסות לשתותן אחד אחד במקומו הראוי לו כאשר סדרו רבותינו ז"ל. ואם שתה מכל כוס מהן רובו יצא, כלומר אפילו אין מחזיק הכוס אלא רביעית יין. לא תימא שצריך לשתותו כולו ואם לא שתאו כולו לא יצא, אלא אפילו לא שתה אלא רובו יצא, דהא קיי"ל בכל מילי דרובו של דבר ככולו. ודוק באיך אבל בכוס של קידוש צריך לשתות מלא לוגמיו דהוא שיעור רביעית, אבל אם היה הכוס גדול, אפילו לא שתה רוב, מאחר ששתה ממנו כשיעור יצא. ע"כ. ותמה עליו הרב משנ"ה שם, דהנראה מפורש בדעת רבינו מנוח ז"ל דהא דיצא כשתה רוב כוס הוא משום דאמרינן רובו ככולו ובאמת כי זה פלא לפי מה שביארנו בשם האחרונים ז"ל דשיעורין כאלו לא אמרינן רובו ככולו וע"כ כמ"ש. ע"כ מדבריו.

ואומנם לכאן כל דברי רבינו מנוח שהזכיר ענין דרובו ככולו הוא רק על ד' כוסות בלבד, ואילו על קידוש דעלמא הזכיר ענין מלא לוגמיו ולא מענין רובו ככולו כלל. והיינו כדברינו ממש דלא מהני דין רובו ככולו אלא בד' כוסות וכדלהלן בסמוך, ולא בקידוש דעלמא.

אם שיעור רביעית בד' כוסות נאמר בחפצא דהכוס או על הגברא

66 א] מתחילה יש להקדים הא דלעיל בסמוך, דהא דמהני רוב רביעית בקידוש היינו מטעם דשיעור רביעית נאמר בכוס ולא על הגברא, שאם הוא דין שתיה דהגברא, הרי דל"ש לדון דין רובו ככולו וכמו גבי מצה דל"מ לאכול רוב כזית כיון דדבר שנאמר בו שיעור ומידה ל"ש דין רובו ככולו, וע"כ דהוא נאמר בכוס ולכן סגי להגברא לשתות רוב רביעית והיינו שיעור מלא לוגמיו.

והנה ידוע דעת הגרי"ז בפ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ט (וכ"ה בחי' רבינו הגר"ח על הש"ס סי' לט), בגדר מצות שתיית ד' כוסות בליל פסח, בביאור ד' הר"מ שם שכל ד"שתה ארבעה כוסות מזוגין בבת אחת יצא ידי חירות ולא יצא ידי ארבעה כוסות, ותו"ד - דבדין ארבעה כוסות איכא בהו ב' ענינים. א. הרי הן "כוס של ברכה" כקידוש, ואומרים עליהם קידוש הגדה ברכהמ"ז והלל. ב. קיום מצוה בגוף השתיה שצריך להראות "דרך חירות" בעצם שתיית הד' כוסות. ומשה"כ ידי ד' כוסות לא יצא דלא שתאן על סדר הברכות ומאיך יצא החיוב לשתות דרך חירות. ומשה"כ נמי אם "שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות דבשתה יין חי אין זה דרך חירות. וביאר בזה עוד הא דמבואר בד' הר"מ דצריך לשתות בד' כוסות רוב כוס דוקא ולא סגי במלא לוגמיו (רוב רביעית) כמו בקידוש, [א"ה. וכ"ה דעת הרמב"ן. והביאו השו"ע סימן תעב סעיף ט בשם יש אומרים] ומשום דדוקא בקידוש דהעיקר הוא הברכה, רק דין הוא שהמברך צריך לטעום, לזה סגי במלא לוגמיו. אבל גבי ד' כוסות דהמצוה בגוף שתיית הכוסות, צריך לשתות כולו, אלא דברובו סגי מדין רובו ככולו, אבל ל"ש בזה דין טעימה בעלמא בשיעור מלא לוגמיו, שזה שייך רק בקידוש שהעיקר זה הברכה והשתיה דין טעימה בעלמא, עייש"ע שהאריך בזה. ע"כ.

ולפ"ז יוצא דבד' כוסות יש מצוה מיוחדת בהשתיה גופא שצריך לשתות רביעית יין מדין חירות. וא"כ אכתי קשיא מהו החילוק בין ד' כוסות לכזית מצה, והיאך שייך דסגי ברוכ רובו ככולו, שהרי אין זה דין בהכוס כדבקידוש בעלמא. וע"כ כתב במועו"ז ח"ד סי' רנה, דצ"ל שדין רוב בד' כוסות אינו מדין רובו ככולו בכל התורה, רק הלכה מיוחדת בתיקון ד' כוסות שחז"ל מעיקרא תקנו שצריך רביעית או רוב כוס דמהני נמי ככולו, וזהו הלכה מיוחדת בתיקון ד' כוסות גופא, שמסברה הלא דין רובו ככולו דבעלמא הלא לא שייך כאן כמש"כ. ע"כ. ועע"ש בזה.

י. בענין צירוף מיעוט - שיצאו יד"ח - למנין עשרה לדברים שבקדושה, הדבר תלוי
 אי חובת ציבור הוא או חובת יחיד. היינו דוקא אי חובת ציבור הוא שייך לומר
 בזה דין רובו ככולו⁶⁸.

ב] וכענ"ז ראיתי בברכת אברהם פסחים קח ע"ב שהביא מהר"ן שם בסוגיה דהשקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא וכו' שכתב בזה"ל: כלומר בני חיובא יצאו כולן ובכוס שיש בו שיעורין הרבה עסקינן, והוא דשתה רובא דכסא כלומר דשתי כל חד יחד רובא של רביעית, וקמ"ל שא"צ שיהא לכל אחד כוס חלוק בפני עצמו. עכ"ל. ומבואר בדבריו ג"כ שהוא דין שתיה דהגברא ולא דין בהכוס, דאי"צ שיהיה לו כוס בפנ"ע ושיתה רובו אלא דכא"א ישתה רוב רביעית גם אם הכוס מחזיק טפי מרביעית, והיינו שהוא דין שתיית ד' כוסות, אבל לא ד' כוסות ממש. וכ"כ המאירי. ולפ"ז כתב שם בברכ"א לתמוה כנ"ל דא"כ מאי מהני רוב רביעית דבשלמא אי שתיית כוס הוא, שייך בזה רובו ככולו וכדורב סימן בשחיטה שהוא דין בחפץ, אבל להר"ן דס"ל שהוא דין שתיה, מהי"ת שיהא תולה ברוב רביעית, הא בשיעורין לא מצאנו ענין דרובו ככולו רק בהחפץ כנ"ל, וא"כ צריך לשתות רביעית או רוב כוס, וכתב - כעין ד' המועז"ז - דצ"ל שכן תיקנו חכמים שיתה שתייה כזו שיכולה להחשב כשתיית כוס וצ"ע. ע"כ.

[עוד ראיתי בס' משאת המלך (דיסקין) עה"ת שמות פ"ו פ"ו שפלפל בד' הגרי"ז הנ"ל ובסו"ד עמד בהערתינו, וכתב ליישב וז"ל: ראיתי מי שהקשה מה שייך רובו ככולו בד' כוסות מאחר שהוא דין שתיה של רביעית. וקושיה זו טעות היא, שהרי הדין הוא שתית כוס, וכיון דאית ביה דין כוס שייך בזה רובו ככולו, ואין הרביעית אלא לשער בה את הכוס דחשיבותא דהאי כוס הוא ברביעית. ע"כ.]

ג] הנה מאידך דעתו של רבינו הגדול רשכבה"ג באבי עזרי שם דלא כדברי מרן הגרי"ז, אלא אין בזה דין נפרד לשתות ד' כוסות בנוסף לחיוב של ד' כוסות של ברכה. דא"כ הוא, יקשה כנ"ל האיך יצא בשתיית רוב כל כוס, הרי בשתייה נאמר שיעור רביעית, ובמקום שיש שיעור לא מהני רוב. וע"כ מוכח דמצות השתייה היא רק בכוס של ברכה בלבד. ושפיר מהני לשתות רוב, והיינו מדין רובו ככולו, דע"ז דין רובו ככולו נחשב ששתה כוס של ברכה. עיי"ש.

וע"ע בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א בתוה"ד שכתב בפשטות בחדא מחתא לבאר כן גבי ד' כוסות בהדי קידוש דעלמא, דמשה"כ ל"א דלא סגי ברוב, דאין השיעור בגברא אלא בחפצא דהכוס וכנ"ל. והיינו דאין בד' כוסות דין מיוחד אלא הוא כדין כוס של ברכה דעלמא.

בביאור ד' השו"ע דבסי' רעא גבי קידוש כתב דסגי ברוב רביעית, ובסי' תעב גבי ד' כוסות כתב דצריך לכתחילה כולו

ד] ודאיירינן בהחילוק בין מצות ד' כוסות לקידוש דעלמא, אציין עוד חילוק אחד, הנה בשו"ע סי' תעב ס"ט גבי ד' כוסות, כתב: 'וישתה כולו או רובו'. וביארו הט"ז ס"ק ה והמשנ"ב ס"ק ל', דהיינו לכתחילה רובו ובדיעבד סגי רובו. ואילו בסי' רעא גבי קידוש כ' השו"ע דסגי ברוב רביעית. ומ"ש ד' כוסות דבעי לשתות כולו, ואילו בקידוש סגי לכתחיל ברובו. וראיתי בשו"ת בית אבי ח"ג סי' מה, שכתב לבאר החילוק, משום דבקידוש עיקר הדבר הוא עצם הקידוש אלא שתקנו שהקידוש צריך להיות על הכוס, ויכולים לצאת יד"ח קידוש אם שומע מאחר ואין טעימה מעכבת, לכן די בשתיית רוב. אבל בד' כוסות העיקר הוא השתייה לכן צריך לכתחילה לשתות כל הכוס. עיי"ש. ע"כ. [והוא כעין דברי הגרי"ז דנתייחד מצות ד' כוסות דיש בהו מצוה מיוחדת שצריך לשתות רביעית יין מדין חירות, יתבאר הדברים טפי דכיון דהוא דין שתיה מדין חירות בעי לשתות כל הכוס בדוקא דזהו דרך חירות. וע"ע בהמשך דבריו שם דהבי"א בד"ה ובאמת. ודו"ק].

68 א] כ"כ הברכת שמואל ביבמות סי' כא בתוה"ד בשם הגר"ח זצ"ל, בדבר זה גבי קריאת התורה או חזרת הש"ץ או קריאת מגילה וכיוצ"ב, אי מהני שישלימו מיעוט שכבר יצאו יד"ח להרוב מדין רובו ככולו, תלוי בדבר אחד - אי חובת ציבור או חובת יחיד נינהו, והיינו דל"ש בזה דין רובו ככולו אלא אי נאמר דהחיוב הוא אפי' ביחיד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה, אבל אי נימא דהחיוב הוא דוקא על עשרה ביחד, אזי ל"ש הדין רובו ככולו דהא אכתי ליכא חלות חיוב כל עוד דליכא לכולם מחוייבים. יעוי"ש.

ואומנם כתב שם דלא נתבאר איך הוא באמת הדין בג' דינים אלו, אם החיוב נעשה דוקא ע"י עשרה ביחד, או דהחיוב חל על כל אחד ואחד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה. וכן עוד צריך בירור - אי הני ג' דינים אלו תלויים אחד בחבירו, או דלמא דאין תלויים זה בזה היינו דאחד מהדינים הללו נעשה ע"י עשרה ביחד ואידך חיובן על כל יחיד או להפך וכיוצ"ב. ע"כ.

דעת הגר"ח דלא מועיל רובו ככולו בקריאת התורה ומו"מ בדבריו

ב] ואומנם מצאתי בס' דרכי החיים ח"א עמ' קנח (מהגרמ"י לפקוביץ זצוק"ל), בשם הגר"ח, דלא מהני בקריאה"ת הדין דרובו ככולו. ואגב חביבותיה אביא המעשה בשלמותו: הגר"ח זצ"ל הזדמן לאיזהו מקומן, ובתפילת שחרית חיפשו מנין לקריאה"ת ולא היה אלא רוב שלא שמעו ומיעוט שכבר שמעו. והתנהל שם מו"מ בין הגר"ח לת"ח אחר (א"ה). שו"ר בס' מעתיקי שמועה ח"ב עמ' יח שהיה זה מחותנו של הגר"ח אביו של חתנו הג"ר הירש גליקסמאן) אי מותר לקרוא בשביל אותם שלא שמעו על סמך זה. והגר"ח לא הסכים לזה מחמת שהחיי אדם ח"א כלל לא סי"א נסתפק בזה 'אם כולם שמעו קריאה"ת ויש רוב מנין שלא שמעו, אם מותר לקרות עוד פעם בשבילם'. ומאידך אותו ת"ח ענה להגר"ח דישנו ר"ן מפורש בשם הרמב"ן שפוסק דמהני כן בקריאה"ת כמו בכל דבר שבקדושה דסגי ברוב. ולדבריו אלה ענה לו הגר"ח 'אין ר"ן שפוסק כפי שהנך אומר. לא יתכן שרבינו ניסים אומר כך!'. ניגש אותו ת"ח לארון הספרים פתח את הר"ן במגילה ג' ע"א בדפי הרי"ף ד"ה אמר רב וקרא לשוננו, "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה, דכל אותם דקא חשיב התם (במתני' מגילה כ"ג ע"ב) חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובם מחוייבים בדבר, כגון שלא שמעו קדיש וברכו וכו'. מיד תיקן אותו הגר"ח דלא כך יש לקרוא את דבריו של הר"ן, אלא באופן זה, "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה דכל אותם דקא חשיב התם חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה, [ויש לרשום פסיק לאחר תיבה זו ולהמשיך:] או רובם מחוייבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו". והיינו דדברי הר"ן שכתב 'או רובם וכו' מוסבים רק על קדיש וברכו גרידא ולא על קריאה"ת דאדרבא קריאה"ת הינה אחד מן הדברים אשר 'חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה'. [והוסיף הגר"ח ואמר שאין זה מחמת בקיאותו בדברי הר"ן, אלא שברור שאם החיי אדם שזכה להיות פוסק נשאר בצריך עיון הרי שלא יתכן שישנו ר"ן שפוסק כן].

וציין שם בס' הנ"ל, דאומנם יעויין במשנה ברורה ריש סי' קמג בביאור"ל שהביא ד' החיי אדם וכתב ע"ז 'והראני גדול אחד שמפורש בר"ן ריש פ"ק דמגילה וכו' דברובן דלא קראו סגי'. עיי"ש. [והוסיף בזה הגרמ"ל זצוק"ל ששהה פעם בבית הגר"ר כץ רבה של פתח תקוה, וסיפר אז רבה של כפר גנים הרב צוויק מתלמידי ישיבת ראדין אשר נכח שם, שגדול זה שהראה דברי הר"ן להחפץ חיים היה רבי משה לנדינסקי זצ"ל אשר כיהן כראש ישיבה בישיבתו של הח"ח בראדין] ע"כ מהס' הנ"ל.

יבשו"ת יביע אומר ח"ח סי' יד סוף אות ג', בענין רובו ככולו בקריאת התורה. לאחר שהביא דברי המשנה ברורה בביאור הלכה הנ"ל כתב ע"ז לדחות כדברים האלה בקצירת האומר וז"ל: "והן אמת שיד הדוחה נטויה לומר דמה שכתב הר"ן דבעינן עשרה או רובם שמחוייבים בדבר, לצדדים קתני עשרה לגבי קריאת התורה, ורובם לגבי קדיש וברכו". מיהו הוסיף דמכל מקום נראה שהעיקר שאין לחלק ביניהם. עיי"ש]. ע"כ.

ג] והנה להנתבאר לעיל בשם הברכ"ש שאמר בשם רבו הגר"ח, דדבר זה אי מהני לצרף מיעוט שכבר שמעו קריאה"ת להרוב המחוייבין תלוי בדבר זה אי חובת ציבור או חובת יחיד הוא דאי הוא חובת ציבור דוקא על עשרה ביחד אזי ל"ש הדין רובו ככולו דהא אכתי ליכא חלות חיוב כל עוד דליכא לכולם מחוייבים. א"כ לא הבנתי אמאי לא סייע הגר"ח מזה דהרמב"ן גופיה כתב שם דחובת ציבור הוא (וכ"כ שם במלחמות ה' עיי"ש). והיינו דמהא דזה חובת ציבור הוא מוכח דל"מ ביה ר"כ דהא ליכא חלות חיוב וכו' וכמו שאמר כן הגר"ח בעצמו. וע"כ דכונת הרמב"ן הוא באמת ד"או רובם" וכו' לא קאי אלא על קדיש וברכו. [ומ"מ מתבאר חיזוק להבנת הגר"ח (בדעת הרמב"ן דל"מ בקריאה"ת הדין דרובו ככולו) מדידיה אדידיה].

וצ"ל דהכוונה בזה, וכמו שכבר ביארו, דאף דמבואר בדברי הרמב"ן דחובת ציבור הן, מ"מ בביאור גדר זה נח' אחרונים, דעת הביאור"ל סי' קלה ובס' נדחי ישראל, דמ"מ יש חיוב לכל אחד ואחד לשמוע קריאה"ת בציבור, ומש"כ הרמב"ן דחובת ציבור היינו למי שאינו יכול ללכת לשמוע קריאה"ת בציבור, דאין הציבור חייבין לילך אליו וכמש"כ שם. וכן לענין מיעוט שלא שמעו שאין יכולים לקרוא בתורה בעשרה וכמש"כ בריש סי' קמג. וכ"ד האג"מ ח"ד שו"ת אגרות משה חלק או"ח ד סימן מ אות ד ו-ה, דחובת קריאת התורה הוא על כל אחד ואחד עיי"ש. ואף שהאג"מ ראה את דברי הרמב"ן שכ' דהוא חובת ציבור וכמש"כ לעיל להביא מדבריו בח"א, מ"מ כתב כן ומשום דאין זה סתירה וכנ"ל. ועיי"ש עוד שהאריך בנידון זה. ע"כ. וכ"מ כענ"ז שפירשו ד"ל דלעולם ס"ל להרמב"ן דקריאת התורה היא חובה על כל יחיד, אלא שאין יחיד רשאי לקרות בתורה לבדו אלא עד שיצטרפו עשרה יחידים בעלי חובה שעוד לא יצאו יד"ח הקריאה, ולפ"ז באמת החיוב הוא על כל יחיד ויחיד.

ד] אלא דמ"מ קשה להפך, דלפ"ז דס"ל להרמב"ן דחובת יחיד נינהו, א"כ מזה גופא מוכח דלא כהגר"ח, והיינו דכיון דחובת יחיד נינהו מהני בהו הדין דרובו ככולו.

יא. בענין שיעור אורך ההדס אי מועיל בזה רובו ככולו, הדבר תלוי אם דין עבות הוא סימן במין הדס או תנאי בהכשרו.⁶⁹

יב. בענין שחיטת רוב סימנים, אף שבפשטות הוא מדין רובו ככולו דבכה"ת⁷⁰, מ"מ יש שדנו בזה שמא אי"ז מדין רובו ככולו דעלמא⁷¹. ויש שכתבו שהוא מחלוקת ראשונים⁷².

ומצאתי להתשובות והנהגות ח"ג סי' סה, לאחר שכתב בשם הגר"ח דקריאת התורה חובת יחיד היא, שהעיר כדברים הללו, דאי ס"ל להגר"ח דחובת יחיד היא א"כ סגי ברוב גרידא וכנ"ל דדין רוב תלוי בזה, ותירץ דאולי הגר"ח חשש לב' האופנים, או דזה חובת יחיד ומשה"כ בעי לכולם מחוייבין, או דחובת ציבור היא וממילא ל"מ רוב. [ושם כתב עוד דהגר"ח פירש דברי הרמב"ן שכתב דחובת ציבור הוא באו"א. ע"כ. והנה לא פירש היאך יישב הגר"ח דברי הרמב"ן, ואולי י"ל דהכוונה בזה כמו שהבאנו בסמוך די"ל דלעולם ס"ל להרמב"ן דקריאת התורה היא חובה על כל יחיד, אלא שאין היחיד רשאי לקרות בתורה לבדו אלא עד שיצטרפו עשרה יחידים בעלי חובה שעוד לא יצאו יד"ח הקריאה, ולפ"ז באמת החיוב הוא על כל יחיד ויחיד].

ה] ואגב, כעין ענ"ז אי חובת יחיד או חובת ציבור, הביא במועדים וזמנים ח"ב סי' קסז מהגר"ח זצ"ל, לתרץ על זה הדרך קושית תוס' ב"מ ו ע"ב גבי קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורין. דהקשו בתוס' דליבטיל ברובא ויתחייבו כולן במעשר. ותירץ הגר"ח, דהנה יש לחקור אי חיוב מעשר בהמה חל על כל בהמה בנפרד ובעשרה נצטרפו ומעשרים, או דילמא דחיוב מעשר בהמה אינו חל אלא בעשרה בלבד. ומעתה ל"ק קושית תוס', דוקא אי חיוב מעשר בהמה חל על כל אחד בנפרד שפיר יש להק' כיון שתשעה ודאי חייבין לבטיל האחד בהו ויתחייבו כולהו במעשר, אבל האמת דלא חל חלות חיוב אלא בעשרה וא"כ ל"ש להקשות שהאחד יתבטל להתשעה שחייבין ויתחייב כמותן, דאינהו גופא אינם חייבין אלא בצירוף האי בהמה וכיון שהיא ספק א"כ אף אי נימא דין ביטול אכתי כולם בספק מחמתו, וא"כ לא מפקינן מכלל ספיקא ואכתי הו"ל עשירי ודאי ולא עשירי ספק. [ויש שהעמיסו זאת בדברי השטמ"ק גופא שם שכ' אבל הכא לא נפיק מכלל ספק]. (וכבר העירו דמ"מ הלא מדובר שנשארו בדיר אפילו אלף וכמש"כ רש"י שם. וצ"ע). ע"כ.

⁶⁹ **להלן סי' ה נתבאר בביאור מחלוקת הראשונים אי מועיל רוב בשיעור הדס אם לאו, דסברת הגאונים והרא"ה דס"ל דלא מועיל רוב שיעור הדס, משום דדין עבות זהו דין ב'סימן' המין דההדס, היינו שם המין שנאמר בהדס הוא דוקא הדס משולש והוא מעצם החפצא דהדס, וכל שאינו עבות הריהו כמין אחר בשיעור ההדס, וא"כ ל"ש כאן רובו ככולו. ומשא"כ הראב"ד והר"ן דס"ל דמועיל רוב שיעור, משום שעבות אינו רק סימן, אלא הוא מהחפצא דהמצוה ממש, דאי אינו עבות אי"ז הדס כלל, ומשה"כ ס"ל דלא סגי ברוב ובעי משולשין בכל הקן. [ומאידך הבאנו מהעמק ברכה איפכא ממש מהדרך הנ"ל. דסברת הגאונים דבעי עבות בכל שיעור ההדס משום דס"ל דדין עבות אי"ז דין ב'סימן המין דההדס אלא זהו דין בהכשר ההדס. וד' הראב"ד להכשיר מדין רוב. ע"י להלן].**

ושם נתבאר דבחקירה זו תלוי עוד כמה ענינים. כגון גבי הדס שאין עליו חופין את כל עצו, שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו זה אי כשר למצוה. וכן אם יש איסור בל תוסיף בהדס שוטה. כיעוי"ש.

⁷⁰ **כ"מ בדברי רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' קסו, דרוב בשחיטה הינו מדין רובו ככולו. וכ"מ בשם הגר"ח בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א, ועיקר דבריו דל"מ רוב אלא דומיא דשחיטה דתלוי במעשה וכו'. והובא לעיל סי' ג' ועוד. וכן מבואר בד' הקובץ הערות סו"ס כח. ובהוספות שבסוה"ס אות ד (והובא להלן). וכן נקט בקהילות יעקב סוכה סי' א. וע"ע בשו"ת בית שערים או"ח סימן קסה. ועוד. (וכן משמע לכאן מלשון רבינו החתם סופר חולין כז ע"א).**

⁷¹ **כ"כ הגרא"ל שטיינמן שליט"א (הו"ד בס' ירחי כלה פוניבוז' סוכה ח"א עמ' מח), להק' - ע"ד הגר"ח דמבואר בדבריו דרוב בשחיטה הינו מדין רובו ככולו - דבחולין דף כח משמע שזה הללמ"ס שצריך שחיטת רוב ומוכח דאי"ז מדין רובו ככולו. יעוי"ש בד"ה ויש לעיין מש"כ לדון בזה. וע"ע להלן בסמוך.**

⁷² **הנה לעיל סי' ג' כבר ציינתי לס' מנחת אליהו (להגר"י קולייץ) ח"א סי' יז, שדן בארוכה בביאור מח' רש"י והרמב"ם אי לאחר שחיטת רוב הסימנים נפסלת השחיטה אם לאו. דהנה דעת רש"י בחולין ל ע"ב דאף ששחט רוב כדת וכהלכה, מ"מ אם שהה וכדו' במיעוט בתרא השחיטה נפסלת. וע"י להלן סו"ס ה בענ"ז בארוכה. ואמנם דעת הרמב"ם פ"ג משחיטה אינה כן וז"ל: שחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בבהמה, אע"פ ששהה חצי היום וחזר וגמר חתיכת הסימנים הרי זו מותרת, מאחר שנשחט בה כשיעור הרי זה כמחתך בשר השחוטה. (ובכסף משנה ועוד שם כ' כ**

יג. יש מפרשים בהסוגיה גבי חציצה במיעוט המקפיד דאינו חוצץ מדאורייתא⁷³, דהטעם משום שרובו אינו חוצץ ורובו ככולו, והרי הוא בכלל כל בשרו⁷⁴. ויש מפרשים הטעם באו"א⁷⁵.

יד. מדאורייתא אינו חוצץ ברובו שאינו מקפיד, ול"א בזה רובו ככולו שיחשב כחציצה ככולו, כיון שבטל הוא לגבי הגוף⁷⁶. וי"א שהטעם הוא משום דיש עכ"פ ביאת מים במקצת וחשיב כביאת מים על כולו⁷⁷.

דמקורו מהתוספתא בחולין פ"ב ה"א עיי"ש). וכתב שם בבאור מחלוקתם, דנח' ביסוד ההלכה שנאמרה בשחיטה שנצטווה משה על רוב שנים בבהמה, אם הציווי הוא על כל הסימנים אלא שמועיל רוב סימנים מדין רובו ככולו. א"ד דהציווי הוא רק על רוב סימנים ותו לא. דרש"י ס"ל דהציווי הוא על כל הסימנים ומשה"כ אין מועיל שחיטה ברובו אלא כשלא עשה כלל מעשה פסול במיעוט, דכשעשה מעשה פסול במיעוט הרי הוא מקלקל על כל השחיטה, שכל הסימן הוא בתורת שחיטה. אבל הרמב"ם ס"ל דאין הציווי אלא על רובו בלבד ואין המיעוט בתורת שחיטה כלל, ומשה"כ לא אכפת לן בפסול שנעשה במיעוט לאחר שנשחט רובו בהכשר. ועיי"ש ע שהאריך בזה לבאר שיטת הר"מ בארוכה. וע"ע לו בס' יח שחזר ע"ד אלה והאריך בזה. ובתוה"ד שם כתב דלכא' מוכח כדברי הרמב"ם מפשט לשון הגמ' בחולין כח ע"א רבי אומר וזבחת כאשר צויתך - מלמד שנצטווה משה על הושט ועל הקנה, ועל "רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה". ע"כ. ואי הציווי על שנים אלא שמועיל ברובן מדין רובו ככולו, א"כ מה צורך בציווי מיוחד הרי דין רוב"כ הוא הלכה כללית. וכתב לדחות דאולי בשחיטה אילולי ההלכה לא היה מהני רוב כלל. עיי"ש. וי"ל בזה עוד.

בהטעם שאין מיעוט המקפיד חוצץ מהתורה

⁷³ בעירובין ד ע"ב וסוכה ו ע"ב איתא, אמר רבי יצחק, דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ, ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. ע"כ.

⁷⁴ כ"ד הר"י מלונגיל שבועות סופ"ב, והראב"ה ס' תתקצא הובא באו"ז ס' שסב. והחזיקו בזה ג"כ האו"ש פ"ד מאיסורי ביאה ה"ח וע"ל להלן. וע"ע להחזו"א ס' צה ס"ג ג דטעם מיעוט המקפיד שאינו חוצץ, אינו מטעם ביטול הזפת לגוף, אלא שאינו חשוב לחוץ ולהבדיל בין גופו לבין המים, וכיון שכולו תוך המים ורובו נוגע במים החשיבתו תורה טבילה. עכ"ל. והיינו שאף על פי שהדבר החוצץ אינו בטל לגבי הגוף כיון שהוא מקפיד עליו, כל שהוא על מיעוט הגוף אינו חשוב לחצוץ בין גופו למים, כיון שכולו בתוך המים, ורובו נוגע בהם, הרי זו טבילה. ובש"ת מנחת יצחק ח"א ס' קה כתב ג"כ להוכיח מדברי רש"י בסוכה ו ע"ב, דדייק וכתב רק על רובו שאינו מקפיד, "דהוה ליה כגופיה, הואיל ואין סופו לטלו, ובטל לגביה ולא חייץ", ולא כתב ג"כ כן לענין מיעוט המקפיד. ש"מ, דעל זה אין סברא מבחוץ דליהוי כגופיה, רק מהלכתא, דבטל לגבי גופיה מן התורה. ועיי"ש עוד.

⁷⁵ בשו"ר טהרה ס' קצה ס"ק א כתב הטעם דמהני כיון דבטל המיעוט לגבי הגוף. ועיי"ש ע. וע"ע בשו"ת פני אריה ס' ו. ע"כ. ונפ"מ בזה כתב בס' גולות עליות מקאוות פ"ח מ"ה, שבאופן שאין הדבר החוצץ מתבטל לגבי הגוף, כגון שאדם אחר אחזו בידו בשעת טבילה, לא עלתה לו טבילה אף מן התורה אף על פי שאין החציצה אלא במיעוט הגוף, ואינו מקפיד עליה.

בענין חציצה ברובו שאינו מקפיד שאין חוצץ מהתורה

⁷⁶ כ"כ רש"י שבת נז א ד"ה הא נמי, ועירובין ד ב, וסוכה ו ב. דהואיל ואין סופו ליטלו בטל לגביו וחשיב כגופו של הטובל, ודנים את הדבר החוצץ כאילו היה בשרו ממש. וכשבאים המים על גבי הדבר החוצץ, יש כאן ביאת מים על גופו. וע"ע בשו"ת הר צבי יורה דעה סימן קנט.

⁷⁷ כ"כ בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ב ממקאוות הט"ו ד"ה והנראה, דדוקא חציצה ככולו, מבואר ביבמות דף עח דאפילו באינו מקפיד חוצץ, כיון שכולו מכוסה א"כ אין כאן ביאת מים כלל, ומשה"כ לא דינינן בזה דיני חציצה, ולא נאמרה בזה ההלכה דאינו מקפיד אינו חוצץ. ומשא"כ רובו שאינו מקפיד, יש כאן עכ"פ ביאת מים, דהביאת מים על מקצתו חשיבא ביאת מים על כולו, בזה איכא דיני חציצה והלכה דרובו המקפיד חוצץ. עיי"ש. ומבואר דה"ט דבשאינו מקפיד אינו חוצץ, משום דאיכא שם טבילה ככולו מחמת אותו מקצת.

בענין הקושיה אמאי ברובו שאינו מקפיד ל"א שלא עלתה לו טבילה מדין רובו ככולו

א] והנה לעיל סי' א בביאורים, הבאנו את קושית הקובץ הערות בהוספות שבסוה"ס אות ד, בהא דמבואר ביבמות עה, דגבי חציצה, ה"מ שאינו חוצץ הוא דוקא ברובו ואינו מקפיד, אבל כולו אפי' אינו מקפיד חוצץ. ולכא' הא קיי"ל דרובו ככולו, והיינו שע"י שנעשה מעשה בהרוב חשיב דנעשה בכולו, וא"כ ליכא נפ"מ בין רובו לכולו, וכיון דבכולו חוצץ אפי' באינו מקפיד א"כ גם ברובו תפסול.

וכתב לתרץ ולהוכיח מזה וז"ל: ומוכח דהא דרובו ככולו אין פירושו דחשיב כאילו נעשה המעשה בכולו, כגון גבי שחיטה דנתרת בשחיטת רוב הסימנין, אין הטעם משום דהוי כאילו שחט כולן אלא דסגי ברובן, דכי היכי דשחיטת כולן מתרת, ה"נ שחיטת רובן מתרת אף שהמיעוט אינו כשחוט, וכן בגילוח שיער נזיר הוי סגי בגילוח רובן אי לאו קרא אף שנשתיירו מיעוטן, ואינן נחשבינן כאילו נתגלחו כולן. וה"נ שהחציצה ברובו לא חשיבא כאילו החציצה בכולו. ע"כ. והיינו דל"ש להקשות - גבי חציצה ברובו שיהיה לו דין חציצה בכולו דחוצץ, ומשום דבחציצה ברובו אין הפשט דחשיב דנעשה מעשה גם בהמיעוט, ומדאורייתא רק חציצה בכולו פוסלת. ומבואר להדיא בדבריו דגדר רובו ככולו היינו דמספיק שיעשה מעשה ברובו, ולא כמש"כ לעיל בסי' א להוכיח בכמה אופנים דבעי לכולו ונתחדש דהרוב נותן דין על המיעוט וחשיב דנעשה בכולו. ע"כ. [ובסו"ד העיר דמ"מ אף אי נימא כן בגדר הדבר, עדיין לא נתיישב אמאי לא נימא בכ"ז, דכי היכא דכולו פוסל גם באינו מקפיד ה"נ לפסול רובו. ואולי כונתו להק' דאע"פ דל"א רובו ככולו לומר דחשיב דנעשה מעשה בהכל, מ"מ נימא דרובו ככולו לומר דיהיה בהרוב דין' כמו שיש בהכל דחוצץ]. ע"כ.

ואולם יש לדון בראיתו לפי מה שאמר מו"ר רה"י שליט"א דדוקא בדבר חיובי דיינינן דין ר"כ ולא בדבר שלילי, עי' לעיל סו"ס ב וס"ג סעיף יז וא"כ ה"נ י"ל גם בזה דליכא לדון בזה דין ר"כ לומר דהיכי דבכולו חוצץ ה"נ ברובו, דיל"ל דחציצה אינו דין חיובי שחציצה פוסלת, אלא חציצה היינו חסרון בביאת מים, וא"א לדון ולומר דאי ברובו איכא חסרון הרי כאילו הוא בכולו. [וראיתי שתירצו עזה"ד הערתו האחרונה דהקוה"ע (דסו"ס אכתי אמאי לא נימא דיהיה ברובו הדין דהוי בכולו). ומשום דחציצה אינו דין חיובי אלא חסרון בביאת מים ולכך בכולו חוצץ דסו"ס איכא חסרון בביאת מים אבל ברובו שאינו מקפיד ליכא חסרון בביאת מים. וי"ל]. ושור"ר למי שכ' ליישב כעין זה דדוקא כשהנידון אי נתקיים מצוותו ע"ז אמר' דכיון דנתקיים ברובו חשבו דנתקיים בכולו אבל כשאין בזה שום ענין של מצוה או דין אלא ענין של מציאות ל"א. ע"כ. [וכ"ז דלא כהחולקים בזה, יעויין שם סו"ס ב ועוד, מה שהבאתי מהבית שערים. ולעיל סי' א' הבאנו ד' הנצי"ב בנזיר מב שכ' "ובאמת לא מצינו רובו ככולו במצוה, אלא בדבר שלא שייך במצוה, כמו במס' נדה דף כט דרוב וד' הנולד הוי ככולו, וכן בחולין דף ע, ושם בדף יט פליגי בשחיטה וס"ל לרבנן דרובו אינו ככולו". וצ"ע].

ב] ועוד י"ל בס"ד בסגנון אחר ע"פ מה שהבאנו להלן סי' ג ועוד בשם הגר"ח זצ"ל שייסד לן דרובו ככולו נאמר דוקא בענינים התלויים במעשה, כשחיטה דמעשה שחיטה בעינן וכדו', אבל בענינים התלויים במציאות, כמצוות או עבירות דאכילה, דבעי מציאות של כזית וכדו' בזה ל"א רובו ככולו כיון שחסר לו המציאות שתלויה בו המצוה וכו'. ע"כ. ועזה"ד י"ל גבי חציצה, דהנידון הוא המציאות של החציצה. וא"כ ל"ש לומר דכיון דבמציאות איכא חציצה ברובו יחשב הדבר כאילו איכא במציאות חציצה בכולו.

ג] עוד ראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' קה שהביא קושיה זו דהלא בכה"ת קיי"ל דרובו ככולו. וכתב ע"ז: אולם על כרחך אנו צריכין לדחוק, משום דאתא הלכתא דרובו שאינו מקפיד אינו חוצץ, ואפקא דין חציצה מכללה דבכה"ת, דרובו אינו ככולו. אבל בלא הלכתא לחלק בין רובו לכולו, מהיכי תיתי. עיי"ש. שו"ר להקרן אורה בנזיר מב וז"ל: והנה לענין חציצה דכתב ורחץ את בשרו ולא כתיב כל, היה נראה דאי לאו הילכתא, אפילו מיעוט המקפיד לא היה חוצץ, כיון דלא כתיב כל בשרו הוי רובו ככולו, והא דאיתמר הילכתא דבעינן רובו המקפיד היינו לקולא דבעינן דווקא מקפיד, וא"כ הא דאמרינן ביבמות דבכולו אפילו אינו מקפיד חוצץ היינו משום דהילכתא לא נאמרה אלא ברובו אבל בכולו לא איתמר הילכתא. ומש"ה אפילו אינו מקפיד הוי חציצה. ומדברי התוס' ז"ל בסוכה (ו' ע"ב ד"ה דבר תורה) נראה דהילכתא אתי דמיעוט אינו חוצץ, ולפי הנ"ל לא איצטריך הילכתא להכי דבלא"ה ג"כ ה"א כיון דאיכא רוב בשרו בלא חציצה שפיר קרינן ביה ורחץ את בשרו במים. (ועי' בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג ד"ה וכן י"ל).

וע"ע בשו"ת אגרות משה חיו"ר ד ח"א סי' צז שכתב ג"כ לדון בטעם שרובו שאינו מקפיד אינו חוצץ. דיש לפרש בשני טעמים, א. שהוא מחמת דמתבטל לגוף ונחשב כבשרה. ומיעוטו המקפיד ג"כ אינו דין חדש בעלמא בידי חציצה אלא הוא מדין רובו ככולו דכיון דלרוב הגוף אין דבר חוצץ נחשב כאין בגופו חציצה כלל. ואף דבביאת מים נתחדש דדוקא כולו בעינן, מ"מ בחציצה הוא בדין רובו ככולו ככל דיני התורה. והוי דין מעוטו המקפיד ודין רובו שאינו מקפיד משני טעמים. ב. דלאו משום בטול לגוף הוא דהא מיעוטו המקפיד אין שייך שיתבטל דהא ודאי ישירנו ומ"מ אינו חוצץ. ואין לומר משום דא"צ שתהיה כולה במים אלא רובה, דהא אם לא היתה כולה במים אף

טו. בהסוגיה דזבחים גבי חציצה במיעוטו בין בשר הכהן לבגדי כהונה ל"א שאינו חוצץ מדין רובו ככולו, ואינו דומה לחציצה דטבילה.⁷⁸

שערה אחת אינה טבילה כלל מדאורייתא כמפורש ברמב"ם פ"א ממקואות ה"א וה"ז, ומ"מ מעוטו המקפיד אינו חוצץ אף שודאי תסירנו, וא"כ צריך לומר דאף כשיש על גופה דבר החוצץ נחשבה שהיא במים כיון שעכ"פ היא כולה במים אף שאין המים דבוקים לגופה. ולכן אם לא היה נכתב קרא שלא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים היה נטהר אף שלטבילה הא בעי שיהיה כל גופו במים משום דאף שיש דבר חוצץ נקרא שגופו הוא במים. אבל חדשה תורה עוד דין שגם לא יהיה דבר חוצץ בין בשרו למים, "וע"ז באה ההלכה שחדוש זה אינו אלא ברובו המקפיד. דמיעוטו אף במקפיד [אינו חוצץ], או אינו מקפיד אף ברובו אינו חוצץ. והוי אינו מקפיד דין בחציצה כמו מיעוטו, לא מצד בטול לגוף. אך יש גם לומר כטעם א' דאינו מקפיד הוא משום דמתבטל לגוף, אבל מזה שכולו חוצץ אף באינו מקפיד משמע דאינו מטעם בטול לגוף דאם מטעם בטול לגוף אף כולו מ"ט חוצץ. ולכן מסתבר יותר שהוא דין בחציצה כטעם ב' החדשה ההלכה דדין חציצה אינה במיעוטו, ולא באינו מקפיד אף ברובו, ובכולו חוצץ וכו'.

ד] **ורבינו** הקה"י עמ"ס סוכה סי' ה (מהדו"ק תשט"ז) ג"כ עמד בזה דהא קיי"ל בכ"ד רובו ככולו ומ"ט ברובו לא חוצץ ובכולו חוצץ. וכתב דהנה יש לחקור בהא דאינו חוצץ ברובו שאינו מקפיד, אם הוא משום דבאמת צריך ביאת מים על כולו אלא כיון דאינו מקפיד על החציצה מבטלו לגופו והוי הביאת מים שעל החציצה כאילו זה גופו ויש כאן רוב גופו במים. א"ד הא דמהני ברובו שאינו מקפיד לא משום דהחציצה נחשבת כגופו, אלא כיון שאינו מקפיד על החציצה ומבטלו לגופו הוי מקום גופו שתחת החציצה כענין בית הסתרים או בלוע שא"צ שם ביאת מים. ומעתה בשלמא אי נימא כטעם קמייתא באמת קשה מ"ש כולו מרובו, אבל אם נאמר כהצד השני, א"ש היטב הא דבכולו חוצץ לא עלתה לו טבילה אף שאינו מקפיד ואינו ענין לרובו ככולו ומשום דלצד זה דאמר' דחשיב כבית הסתרים או כבלוע והיינו דאי"צ שם מעיקרא שם כלל ביאת מים וסגי בביאת מים על שאר הגוף, א"כ כ"ז כשיש עכ"פ מיעוט הגוף הנטבל מאבראי אבל כשכולו חוצץ נהי דהו"ל כולו כבית הסתרים מ"מ טבילה אין כאן והיאך יטהר.

מיהו כתב שם דכ"ז נכון לפלפולא אבל האמת נראה כהצד הראשון דכל שאינו מקפיד עליו הו"ל כגופו דכן מורה לשון רש"י בסוכה הנ"ל ובעוד דוכתי שכ' 'משום דהו"ל כגופו הואיל ואין סופו לטלו ובטיל לגביה ולא חייץ', (ולאידך גיסא נצטרך להזחק דכיון דבטיל לגביה ממילא הו"ל כבית הסתרים או כבלוע ועי' גדה מב דבבלוע א"צ אפי' ראוי לביאת מים) והא דל"א רובו ככולו צ"ל דהכי קים ליה לר' כהנא שכך נאמרה ההלכה דוקא רובו שאינו מקפיד אינו חוצץ הא כולו חוצץ. ע"כ. ובאמת המעיין בקהילות יעקב מהדורא חדשה סי' ה שם יראה שהושמט כל נידון זה כיעוי"ש. ע"כ.

ה] ודע, דנחלקו רבותינו בענ"ז - דאין חוצץ מה"ת אלא ברובו ומקפיד - אם הוא רק לגבי טבילה או גם בשאר דברים. רבים סוברים שכשם שחציצה בטבילה אינה חוצצת מן התורה אלא אם כן היא ברוב הגוף ומקפיד עליה כנידון דידן, כך מציינו בשאר דינים שאין דבר חוצץ מן התורה אלא ברובו ומקפיד, כגון חציצה בין רגלי הכהן לרצפה, [ועי' סדרי טהרה בשירי טהרה סי' קצח ס"ק נב]. וכן חציצה בין ראש הבכור לרחם. ועוד. ואומנם יש סוברים שדוקא בטבילה ובנטילת ידים אין חציצה פוסלת אלא כשהיא ברוב הגוף ומקפיד עליה, אבל בשאר דינים חציצה פוסלת אף במיעוט ואינו מקפיד עליה. כ"כ בשו"ת פני אריה ר"ס ו, דהא דאמר' מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, אין זה אלא לענין חציצה בטבילה, שכך באה הקבלה הלכה למשה מסיני דבעינן רובו המקפיד בדוקא, וכל זמן שאינו על רובו ומקפיד אינו חוצץ. משא"כ בשאר דברים שהחציצה פוסלת בהן, ואין בהם הלכה למ"ס, א"כ חוצצין בכל שהוא אפילו אינו מקפיד. וראיה לזה מבגדי כהונה דאמר' בזבחים יט שאפילו נימא אחת חוצצת אע"פ שהיא מיעוט שאינו מקפיד. ועוד מייתי התם מילי טובא לענין חציצה בבגדי כהונה, שאינו אלא מיעוט שאינו מקפיד. עוד ראיה מסוכה לז' ע"א דמבואר התם שכל שאגדו בדבר שאינו מינו ולא לנאותו חוצץ אפילו בכ"ש. עיי"ש. וכמו"כ גבי חציצה בין יד הכהן לכלי שרת או בין רגליו לרצפה דאיתא בזבחים קד' ע"א, אין שום חילוק בין רוב למיעוט או בין מקפיד לשאינו מקפיד. עיי"ש. ועי' היטב להאור שמה פ"ד מאיסורי ביאה ה"ח והובא להלן בסמוך. וע"ע להלן סי' ה' בענין חציצה בתפילין. (וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' קה).

בהחילוק בין טבילה ל"א חוצץ במיעוטו לבגדי כהונה דחוצץ

א] בגמ' זבחים יט ע"א איתא דאפילו נימא חוצצת בין בשר הכהן לבגדיו, וקרא בעי ומכנסי בד ילבש ע"ל בשרו" ממש וליכא.

והנה רבינו האור שמח פ"ד מאיסורי ביאה ה"ח כתב להקשות, מדוע גבי טבילה אמרו דמיעוט המקפיד אינו חוצץ, אף על גב דכתיב נמי "ורחץ במים כל בשרו", אפה"כ רובו ככולו. ואילו הכא גבי בגדי כהונה, אמר' דמיעוטו גם כן חוצץ ולכן אפילו נימא אחת חוצץ. ובשלמא לרש"י בסוכה דף ו ריש ע"א ד"ה רובו, דפירש דכל הנידון על שערו

(א"ה. ועי' שפ"א שם). וא"כ בגופו אפילו כל שהוא חוצץ ניהא. ואומנם לדעת התוס' דברי הגמ' שם מיירי בחציצה בגוף, והיינו שגם חציצה בגוף אינה פוסלת מה"ת אלא ברובו המקפיד. (א"ה. וכ"ה דעת רוב הראשונים עי' ב"י יור"ד ריש סי' קצח. וגם בדעת רש"י, יעויין להריטב"א בעירובין ד' ע"ב שביאר בדעתו דאין כוונת רש"י דבבשרו לא נאמר האי הלכתא, אלא כוונת רש"י דהשער נידון בפ"ע והבשר בפ"ע וכד' הגאונים ורוב הראשונים, והיינו שאם היתה חציצה ברוב השער הרי זה חציצה 'ברובו' אע"פ שאין חציצה בגוף, וכן איפכא. ודלא כדברי הרמב"ם שכתב שמשערין הגוף והשער ביחד, והיינו שאין השער גוף בפני עצמו ולפיכך אם היתה חציצה ברוב השער, אי"ז נחשב רובו חוצץ. ועי' להלן בהמשך ד' האו"ש, וע"ע בסי' ה בענ"ז. וקצרותי). וא"כ דא טעמא בעי מדוע נידו"ד גרע מטבילה.

וכי תימא דיש ליישב, דגבי טבילה הוא הלכה למשה מסיני כמבו' בסוכה שם, וא"כ לא קשה כל כך, כיון דאין הלכה בבגדי כהונה. ואומנם הנה מפירוש רבינו חננאל שם שכפי הנראה חסר מדבריו קצת בדפוס, משמע שמפרש, דמהלך הדברים כך הם, דהואיל ור' יצחק אמר מסברא דחוצץ דוקא רובו המקפיד, דאם אינו מקפיד בטל אל הגוף והוי כבשרו, ומיעוט לא איכפת לן, דרובו ככולו, לכן סלקא אדעתין שיצטרף גם שערו אל הבשר, ויתחשב הרוב בצירוף הגוף והשער יחד, לזה אתי ההלכה דמחשבין גופו לבד השער, ושער לבד הגוף, ואם ברוב שער ראשו יש חציצה לא עלתה לו טבילה, ומקרא ורחץ את בשרו דנכלל השער והגוף כאחד הוי אמרינן דכל שער ראשו הוי מיעוט נגד הגוף בכללו. והיינו דההלכה למ"ס לא מיירי לעצם הדין וכאמור, ולפ"ז הדק"ל מדוע גבי בגדי כהונה פשיט לן דמיעוטו חוצץ.

וכתב לחלק, דבטבילה דוקא סמכינן ארוב כיון דבעי שיהא כל גופו במים בזה אמרי' דרובו ככולו. אבל כאן בבגדי כהונה כתיב 'מכנס'י בד ילבש על בשרו, והיינו דאפי' במכנסיים לבד הקפידה התורה על חציצה ברובו אע"פ דנגד הגוף בכללו אין זה רוב, דמקום המכנסים אינו רוב הגוף. ואם בכ"ז יש חציצה ברוב מקום המכנסים - דהוי מיעוט נגד כל הגוף וכל הליבשה של הגוף בכללו - אם כן שוב הקפידה תורה גם על מיעוט. זתו"ד עיי"ש.

ב **ובקרו** אורה בזבחים שם גם עמד בזה וז"ל: וצריך לדקדק עוד בשמעתין, מנלן הא דאפילו נימא אחת חוצצת, ומאי שנא גבי מי מקוה דכתיב ורחץ בשרו במים, דקי"ל דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, והכא חייץ אפילו נימא אחת. וכתב ליישב בפשיטות, דמשמע דה"נ משום דמקפיד הוא על אותו המיעוט, כדאמרינן גבי כינה חיה "או דילמא כיון דקפיד עליו כו", "משא"כ גבי מקוה. עיי"ש.

וראיתי עוד לחלק באו"א, דשאני דין טבילה מדין לבישת בגדי כהונה, דגבי טבילה כתיב "ורחץ בשרו במים", דבעי טבילת גופו בתוך המים, היינו דעל הגוף דיינינן שהוא צריך ליכנס בתוך המים, וכיון דהנידון על גופו שפיר אמרי' בזה דרוב גופו חשיב שפיר ככל גופו ומתקיים הפסוק ורחץ בשרו במים. אבל בבגדי כהונה אין הדין שיכניס בשרו בבגדים דנימא דרוב גופו סגי, אלא כדכתיב "יהיו על בשרו", והיינו דהוא דין בבגדים להליבשם על הבשר וא"כ אין מקום לדון כלל על הבשר אלא על הבגדים. ומעתה אין שייך לדון ולומר דרוב בגד ככולו כיון דבגדי כהונה הוי כשאר שיעורים דלא שייך לומר בהם רוב. ועוד, דרוב בשרו נמי חשיב בשרו. אבל רוב מכנסים אין ע"ז שם מכנסים כלל וע"כ מעכב בו אפילו מיעוט חציצה. וע"ע בס' משמרת מועד (קארפ) סוכה ו' ע"א ומה שתי' עוד עזה"ד (דכאן הנידון הוא על הבגד והתם הנידון הוא בגוף) קו' האח' בהא דאיתא בסוכה שם דנימא אחת קשורה חוצצת, והקשו האח' דהא מין במינו אינו חוצץ וכו'. ע"כ.

ג **ועוד** י"ל באו"א עזה"ד הנ"ל דכאן הנידון הוא על הבגד והתם הנידון הוא בגוף וכדמוכח מקראי. ע"פ מה שהבאנו לעיל סי' ג בשם הגר"ח לא דיינינן דין רובו ככולו אלא בדבר שכל חלק וחלק ממנו יש לו חשיבות מכלל הדין השלם, אבל בנידון שאין לכל מקצת ממנו חשיבות מכלל הדין השלם לא דנין בו דין רובו ככולו. ע"כ. וא"כ ה"נ י"ל בזה דדוקא גבי חציצה בטבילה שייך לומר רובו ככולו כשיש חציצה במיעוטו דכל מקצת ומקצת חשיב בשר. אבל גבי חציצה בבגדי כהונה ל"ש לומר רובו כיון דכל מקצת ומקצת לא חשיב כלל בגד. ודו"ק. ויש ליישב עוד באו"א ע"פ החילוק הנ"ל דכאן הנידון על הבגד והתם על הבשר וע"פ יסודות אחרים שנתבארו לעיל בסי' ג.

ד **והנה** בעצם דברי האו"ש שכתב בהשקפה ראשונה לחלק דגבי טבילה הוא הלכה למשה מסיני כדאיתא בסוכה שם, ומשא"כ בבגדי כהונה שאין הלכה למ"ס מפורשת בזה. הנה ישנם שאכן מחלקים כן, וכמו שציינתי לעיל משו"ת פני אריה ר"ס ו' שכתב, דהא דאמרי' מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, אין זה אלא לענין חציצה בטבילה, שכך באה הקבלה הלכה למשה מסיני דבעינן רובו המקפיד בדוקא, וכל זמן שאינו על רובו ומקפיד אינו חוצץ. משא"כ בשאר דברים שהחציצה פוסלת בהן, ואין בהם הלכה למ"ס, א"כ חוצצין בכל שהוא אפילו אינו מקפיד. וראיה לזה מבגדי כהונה דאמרי' בזבחים יט שאפילו נימא אחת חוצצת אע"פ שהיא מיעוט שאינו מקפיד. ועוד מייתי התם מילי טובא לענין חציצה בבגדי כהונה, שאינן אלא מיעוט שאינו מקפיד. ע"כ. הרי דס"ל לחלק בזה מטעם שאין הלכה למ"ס בענ"ז גבי בגדי כהונה.

טז. אף שבענין יציאת הולד [לענין ימי טומאה וטהרה וכדו'] הרי הוא כילוד ביציאת רובו מדין רובו ככולו⁷⁹, לענין יציאת רוב ראשו נחלקו ראשונים אי הוא מדין רובו ככולו⁸⁰.

יז. לענין הוציא עובר את ידו והחזירה [גבי טומאת לידה], דנו בזה אם ה"ה אף בהוציא את רוב ידו מדין רובו ככולו⁸¹.

יח. בענין אכילת כזית איסור, או כככותבת ביוהכ"פ וכדו', לא שייך בזה רובו ככולו לחייבו שיחשב כאילו אכל שיעור שלם⁸². ומ"מ לענין איסור אין נפ"מ דאף חצי

ובעצם נידון זה גבי חציצה בבגדי כהונה, יעויין בס' בית האוצר להגר"י ענגיל מערכת בגדי כהונה דברים נפלאים בזה. ואכמ"ל.

⁷⁹ עי' מתני' נדה כח ע"א, יצא מחותך או מסורס משיצא רובו הרי הוא כילוד. וע"ע בשו"ע יור"ד סי' קצד ס"י.

⁸⁰ הנה במתני' שם איתא, יצא מחותך או מסורס משיצא רובו הרי הוא כילוד. יצא כדרכו עד שיצא רוב ראשו ואיזהו רוב ראשו משיצא פדחתו. ובגמרא כט ע"א איתא, אמר רבי אלעזר אפילו הראש עמהם, [אמחותך קאי, דהיכא דיצא מחותך אפי' יצא הראש אין חשוב ולד עד שיצא רובו. רש"י]. רבי יוחנן אמר לא שנו אלא שאין הראש עמהם אבל הראש עמהם הראש פוטר וכו'. ופסקו הרמב"ם בפ"י מאיסור"ב ה"ו והרשב"א בתוה"א ב"ז ש"ו כרבי יוחנן. [וע"ע בחזו"א סי' קיז ס"ק קג באופן נפלא בביאור מה' ר"א ור' יוחנן. ובביאור החילוק בין ולד מחותך לולד שלם].

ואומנם אף דס"ל להו לתרוויהו כר' יוחנן דאף במחותך הרי הוא כילוד ביציאת הראש, מ"מ נחלקו בזה אי בעי בכה"ג יציאת כל הראש או רובו. דהרשב"א סובר דראש דאמר רבי יוחנן במחותך היינו רוב ראשו. אבל הרמב"ם סובר דראש דאמר רבי יוחנן היינו כל הראש וכתב הרב המגיד שכן נראה מדברי קצת מפרשים ועיקר. ע"כ.

וראיתי למי שכתב בביאור מחלוקתם, דהרמב"ם ס"ל דרוב ראשו הוא מצד הדין דרובו ככולו דעלמא, ומשה"כ דוקא כשיש כולו דראש וחשיבות ראש לפנינו, בזה דוקא שייך לדון דין רובו ככולו. אבל בכה"ג דהראש מחותך לא שייך בזה רובו ככולו ולכן בעי יציאת כל הראש. אבל הרשב"א ס"ל דבעלמא דדיינינן דין רובו ככולו ביציאת ראשו אינו מדין רובו ככולו, אלא שהוא עצם השיעור מצד עצמו, ואינו נזקק לדין רובו ככולו. וממילא ה"ה במחותך נמי דינא הכי. וע"ע במגיה ע"ד הרמב"ן בנדה שם.

⁸¹ **בנדה** כח ע"א איתא, אמר רב הונא הוציא עובר את ידו והחזירה אמו טמאה לידה, שנאמר ויהי בלדתה ויתן יד. וכ"פ בשו"ע יור"ד סי' קצד ס"א. ובגמ' שם אסיקנא דכ"ז לחוש מדרבנן, שהרי לענין ימי טוהר לא יהבינן לה עד דנפיק רוביה. וכתב הרשב"א וז"ל, וא"ת אם לחוש מדרבנן מאי נפקא מינה תיפוק ליה משום נדה דאין פתיחת הקבר אפילו לאברים בלא דם וכדרכי יהודה (נדה כא). י"ל דנפקא מינה היכא דהוציא ידו והחזירה ולא ילדה עד אחר שבועיים דאי משום נדה דיה שבעה והשתא מטמאינן לה שבועיים משום לידה ומשום ספק נקבה. והביאו בב"י שם יעוי"ש.

והנה לא נתפרש מה הדין בהוצאת רוב היד. וראיתי שדן בזה בס' בדי השולחן ביור"ד שם בביאורים. ועיקר הספק בזה הוא, כיון דעיקרו מדרבנן י"ל דהחמירו בו רק בהוצאת כל היד. וצ"ע ל"ס' שערי טוהר שכתב דה"ה בזה דיינינן דין ר"כ. ע"כ.

⁸² **טעמים** שונים בזה, א. בכתבים המיוחסים לרבינו הגר"ח עמ' רנט הובא בזה"ל: בענין רובו ככולו הסביר הגר"ח זצ"ל, דל"ש רובו ככולו אלא בדבר המסוים, כמו בשחיטת הסימנים ופסיקת הגרגרת שהסימן מסוים, ושפיר י"ל דרוב הסימן הנשחט נחשב ככולו, אבל בכזית נבלה, או רביעית יין, דאין הכזית או הרביעית מסוים, איך שייך לומר בו דין רובו ככולו שבזה תיפול השאלה רובו ממנו שחשוב והוא ככולו, והלא אין שם חשיבות ועדיפות בכזית זה של נבלה או אחר, וכן ג"כ במקוה לא שייך דין רובו ככולו שאינו דבר מסוים. עכ"ל.

ב. בשו"ת בית שערים חאו"ח סי' קסד, כתב באופן אחר לבאר הא דל"מ בזה דין ר"כ. ותו"ד, דל"א רובו ככולו, אלא כגון לענין שחיטת רוב סימנין, שהסימן שלם במציאות לפנינו ולא בגלל שהתורה קבעה שהוא שלם. והיינו

דאינו נחשב כולו מפני שהתורה אמרה שזהו כל הסימן, רק יען שזהו כולו באמת, דבאופן זה דוקא אמרינן רובו ככולו. וכן ברוב ציבור טמאים, דאין כאן כל הציבור כולו מפני גזירת התורה, אלא שזהו כל הקהל במציאות ואין כאן קהל יותר ואמרינן רוב הקהל ככולו. וכן באתרוג וכי אתרוג שלם הוא כולו מגזיה"כ, הלא באמת הוא כולו לכן אמרינן רובו ככולו. אבל בשיעורים אינו נחשב כולו מפני שהוא כולו במציאות לפנינו, דמה כולו שייך לומר על כזית איסור, או כותבת ביוה"כ, או כביצה לענין טומאת אוכל, דילמא שני זיתים או חצי זית וחצי כותבת או שני ככותבת וכדומה הם כולו. אלא הא דחשיב שהוא כל השיעור אינו אלא מחמת שנתנה בו תורה שיעור זה. וממילא ל"ש לומר ר"כ בשיעורין, דאם אתה אומר שרוב הזית הוא כזית, א"כ יהיה השיעור רוב זית ויהיה זה כולו ואיך שייך בזה רובו ככולו. וכן במקוה דילמא שמונים או עשרים נחשב כולו, אלא שזהו שיעור מקוה שנתנה בו תורה, ואם אתה אומר שדי בכ"א סאה א"כ יהיה כ"א סאה שיעור מקוה ויהיה זה כולו ואיך תאמר רובו ככולו הלא אין כאן כולו יותר. וכן כל כה"ג.

ג. בס' תולדות יעקב עמ' שיט, הביא בשם רבינו הקה"י, לבאר החילוק דבקידוש והבדלה סגי ברוב רביעית, ואילו בשאר משקין אסורין, לא סגי לפחות משיעור רביעית ול"מ רוב רביעית. וביאר, דבקידוש והבדלה העיקר הוא הקידוש על הכוס, והשתיה היא תוצאה של הברכה. ולכך סגי ברוב כוס דרובו ככולו. "אבל במשקין אסורים שיעור חכמים הוא ברביעית ופחות מכך הוי כחצי שיעור וכל שיעורי חכמים כך הוא". ע"כ.

ד. בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן כג, דהיכא דהוי בדרך ציווי, כגון אכילת שיעור או איסור אכילה, ל"ש רובו ככולו. עיי"ש.

עי' היטב בדברי החידושי הרי"מ בפסחים מג ע"ב בסוגיה דהיתר מצטרף לאיסור, בד"ה וי"ל, דמשום דענין אכילה הוא ההנאה שע"י אכילתו כמבואר בחולין קג ע"ב הקיאו וכו' הנאת גרונו וכו' הרי נהנה בכזית וכו' ע"ש. א"כ נהי דלענין פעולה ומעשה חשוב כנעשה הכל עיי"ז, מ"מ אכילה של הנאה ליכא, שהרי לא נהנה מכזית איסור רק מאיסור עם היתר. עיי"ש.

⁸³ **לאו"ד חצי ממש,** דה"ה בכל שהוא וכ"נ בשו"ע ס' תריב ס"ה וז"ל: הא דבעינן שיעור היינו לחיוב כרת או חטאת, אבל איסורא איכא בכל שהוא. ע"כ.

סימן ה

בירורי דינים

א. לא יהא דבר חוצץ - אפילו מיעוטו שאינו מקפיד - בין תפילין לבשרו, הן בשל יד והן בשל ראשו. ול"ש לדון בזה רובו ככולו כיון שברובו אינו חוצץ⁸⁴. ויש חולקים

בענין חציצה בתפילין

⁸⁴ **א** [הרא"ש בהל' תפילין סו"ס יח ובתשובה כלל ג סי' ד כתב דדין זה שצריך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לראשו ובין תפילין לזרועו, הוא משום דכתיב 'לאות על ידכה' שלא יהא דבר חוצץ בינו לידו כדדרשינן גבי בגדי כהונה 'ילבש על בשרו' שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו. וכן דרשינן 'לטוטפות בין עיניך' שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבין עיניך. ע"כ. וכ"פ בשו"ע סימן כז סעיף ד, דלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, לא שנא של יד לא שנא של ראש. [וכ"ז דלא כד' רש"י במגילה כד ע"ב, דפירש הטעם - שאסור ליתן התפילין על הבגד שעל היד - משום דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות, דלפי טעם זה אין זה רק בשל יד. וכ"פ הר"ן שם. והרשב"א בתשובה בח"א סי' תתכז מסתפק בזה. (וסיים הרשב"א, דלמעשה בין בשל יד בין בשל ראש רואים מה שרבים נוהגין, וכל הלכה שהיא רופפת בידך ראה היאך צבור נוהגין ונהוג כן. ע"כ). וע"ע בזה בבית יוסף סימן כז אות ד. ויעויין בשו"ת הר צבי או"ח א סימן כג אם גם רש"י ס"ל כדרשת הרא"ש דילפי' מבגדי כהונה].

והנה כיון דקיי"ל כהרא"ש דחציצה פוסלת בין בשל יד ובין בשל ראש, והיינו דילפי' האי דינא מבגדי כהונה, א"כ אין זה ענין לתורת רובו ככולו, ומשום שהרי ילפי' דומיא דבגדי כהונה, והתם אפילו מיעוט חוצץ. [וה"ט דלא דיינינן בבגדי כהונה דין רובו ככולו נתבאר לעיל סו"ס ד בשם האור שמח פ"ד מאיסורי ביאה ה"ח ועוד]. וכ"כ בנחל אשכול הל' תפילין דלהרא"ש דיליף מבגדי כהונה, ילפינן לגמרי לענין תפילין דאף מיעוטא דמיעוטא חוצץ. וכ"כ עוד דאפילו מיעוט שאין מקפיד עליו חוצץ דומיא דבגדי כהונה.

ובאו"א י"ל בזה, ע"פ מה שהבאנו בחיבורינו בכ"ד (וע"ע להלן בסמוך) מס' משמרת חיים (ח"א עניני תפילין אות ב) ובשו"ת בית אבי ח"ב סי' א, דדין רובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע, והתורה קבעה שיעור לדבר דבעינן מידה מסויימת ושיעור מסויים, כגון גבי שחיטה דלכל מקצת ומקצת יש שם שחיטה ובעינן ב' סימנים ולזה חדשה התורה דסגי ברובו דב' סימנין מדין רובו ככולו, וכן בכל דוכתי דאמר' רובו ככולו לכל מקצת יש חשיבות ובה סגי ברוב. (ועי' להלן בסמוך ביתר ביאור ביסוד זה). וממילא הכא נמי י"ל דל"ש לדון בזה דין רובו ככולו.

וכן י"ל בזה לפי היסוד שהבאנו בשם הגר"ח דהכלל דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה אזי שם מעשה נקרא על פעולתו ואמרין דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו וכו'. והבן.

ב [ביאור נוסף בדעת הרא"ש, ראיתי בשו"ת פני אריה ר"ס ו, דהא דאמר' מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, אין זה אלא לענין חציצה בטבילה, שכך באה הקבלה הלכה למשה מסיני דבעינן רובו המקפיד בדוקא, וכל זמן שאינו על רובו ומקפיד אינו חוצץ. משא"כ בשאר דברים שהחציצה פוסלת בהן, ואין בהם הלכה למ"ס, א"כ חוצצין בכל שהוא אפילו אינו מקפיד. וראיה ברורה לזה מבגדי כהונה דאמר' בזבחים יט שאפילו נימא אחת חוצצת אע"פ שהיא מיעוט שאינו מקפיד. ועוד מיתני התם מילי טובא לענין חציצה בבגדי כהונה, שאינן אלא מיעוט שאינו מקפיד. עוד ראיה מסוכה לז' ע"א דמבואר התם שכל שאגדו בדבר שאינו מינו ולא לנאותו חוצץ אפילו בכ"ש. עיי"ש. וכמו"כ גבי חציצה בין יד הכהן לכלי שרת או בין רגליו לרצפה דאיתא בזבחים קד ע"א, אין שום חילוק בין רוב למיעוט או בין מקפיד לשאינו מקפיד. ומכ"ז נלמד ג"כ לנידוד"ד גבי תפילין דכ"ש חוצץ כיון דלא אשכחן שום חילוק בזה. ויעויין לו עוד בס' שלאחריו שחזק סברתו בזה. ע"כ.

ואומנם, כבר ציינתי לעיל שאין זה מוסכם, כיון שישנם רבים הסוברים שכשם שחציצה בטבילה אינה חוצצת מן התורה אלא אם כן היא ברוב הגוף ומקפיד עליה, כך מצינו בשאר דינים שאין דבר חוצץ מן התורה אלא ברובו ומקפיד. [ועצם דברי הפני אריה הם דומיא דאותם רבוותא שהבאנו לעיל ריש סי' א דס"ל דלא ילפינן מניזיר לכל דוכתי לדון דין רובו ככולו אלא היכא דמפורש להדיא. וי"ל].

להקל כשאנו מקפיד⁸⁵.

ב. יש מקצת מן הפוסקים שכתבו לדון גבי תפילין שמיעוטן על מצחו שיצא יד"ח מדין רובו ככולו⁸⁶. ואין הלכה כמותם כלל, דאין שייך בזה דין רובו ככולו ולא ייד"ח⁸⁷.

⁸⁵ **ג] הנה** שו"ר שכתבו דצע"ג לדמות תפילין לבגדי כהונה, ולכן גם בזה דיינינן כשאר דיני חציצה כגון במיעוטו ואינו מקפיד וכדו'. ועי' להתל"ד סק"ג. (וע"ע בשו"ת משנ"ה ח"ה סי' ט). וכן מצאתי תשובת הגר"ח קנייבסקי בענ"ז וז"ל: דבר שאין מקפיד עליו אין חוצץ. ע"כ.

ואולם מה נענה להילפותא המפורשת הנ"ל שלמדה הרא"ש. ויש לומר בזה כמו שכתב בשו"ת מחשבות בעצה סי' א בב' אופנים, חדא, דאף להרא"ש דיליף מבגדי כהונה, י"ל דלא יליף לגמרי ממש, שהרי בבגדי כהונה איבעיא בזבחים אם אויר חוצץ. ובתפילין ודאי אין סברה שיהיה אויר חוצץ כמובן. יעו"י"ש. ועוד. דבבגדי כהונה גופייהו פסק הרמב"ם שם בפ"י מכלי המקדש ה"ח, שרק לכתחילה צריך להזהר בשעה שלובש שלא יהיה אבק בין בגדו לבשרו ולא כינה אע"פ שהיא בחיים, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, ולא יכניס ידו תחת חלוקו לחיק, ולא יצא שערו מן הבגד, ולא יהיה בבגד נימא מדולדלת. אך בדיעבד אם היה שם אחד מכל אלו עבודתו כשירה. ע"כ. וא"כ אף בתפילין י"ל כן דבדיעבד מהני.

בענין רובו ככולו בתפילין שמיעוטן על מצחו

⁸⁶ **א] כ"כ** לדון בשו"ת מהרש"ג האו"ח ח"א סי' ז. והביאו בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א. עיי"ש. ובשו"ת מחשבות בעצה סי' א האריך מאוד בענין זה, והביא מס' נחל אשכול סוף הל' תפילין שהפליג להחמיר בזה והרבה בראיות דכל התפילין צריכין להיות במקום שער ולא אמרינן בזה רובו ככולו. והוא כתב באריכות לדחות כל ראיותיו ולהטותן לאידך גיסא. כיעו"י"ש. ובתוה"ד כתב לדמות נידו"ד לשאר מצוות דאמר' בהו רובו ככולו, וכמו במצות סוכה דראשו ורובו בסוכה ייד"ח, וכמצות מילה דאיתא ביור"ד סי' רסד ס"ה אם נימול רוב הערלה ייד"ח, וכבמצות חליצה דאיתא באה"ע סי' קסט אם חלצה מרוב רגלו יי"ח. וה"נ גבי מצות תפילין אמר' רובו ככולו. והאריך בזה. ובסו"ד כתב לדייק מדברי הט"ז סי' כז ס"ק י ש"כ וז"ל: ורבים נכשלים באיסור זה וטועים לומר שהקצה העליון מתחיל ממקום השער ועיקר התפילין מונחים על המצח ועוברים על איסור דאורייתא דכל התפילין צריכים להיות מונחים במקום שיש קרחה דהיינו שיהי' קצה התחתון בעיקרי השער. עכ"ל. ומדבריו נראה דדוקא כש"עיקר התפילין" מונחים על המצח אינו יוצא יד"ח אבל במיעוטו אמר' רובו ככולו, ומש"כ בסו"ד ד"כל התפילין" וכו' אינו אלא לכתחילה. ועוד הביא מהט"ז בסי' כח (הוא ט"ס וצ"ל סי' ח) ס"ק יד, שכתב דדבר פשוט בתפילין שנשמטו רובן ממקומן והמיעוט נשאר במקומן דצריך לברך כשמחזירן למקומן דהוי כמניחן מחדש, ומשמע דבנשמטו רק מיעוטן אמר' רובו ככולו ויצא בזה יד"ח, ועוד היסב שאר דברי הפוסקים כדבריו. ומסקנתו 'להעלים עין מלהשגיח על ההמון שבולטים קצת תש"ר חוץ לשערות הראש והנח להם לישראל וכו' וכל המחמיר לעצמו תע"ב'. יעו"י"ש בארוכה בענ"ז. וכ"פ בשו"ת תפארת זיו סימן א' שגם בדין זה נקטינן שרובו ככולו (הביאו ביחו"ד ח"ה סי' ג).

מדוע לא ייד"ח כשרוב התפילין במקומן מדין רובו ככולו

⁸⁷ **ב] כ"ד** רוב ככל הפוסקים שנקטו בזה דלא יצא יד"ח דל"ש כאן דין רובו ככולו עי' ביחו"ד הנ"ל. ולכאוי' יל"ע, דאמאי לא יי"ח מדין רובו ככולו בכה"ג דרק מיעוטן על מצחו וכדעת קצת מן הפוסקים הנ"ל.

והנה בנחל אשכול הנ"ל כתב לבאר בענ"ז וז"ל: בכמה דברים ל"א בהו רובו ככולו כמו בשיעור ג"ט להדס, דאף דדי העבות של הדס ברובו, מ"מ אם חסר מעט משיעור ג"ט פסול. וכן בכל שיעורי כזית וביצה בעינן כל השיעור. וכן אם חסר א' ממתנות וכו'. וכן בתפילין אף אם חסר קוצו של יוד וכו', הכל פסול. וא"כ ה"ה אם מיעוט פרשה א' מונח שלא במקום תפילין לא יצא יד"ח. עכ"ל.

ודבריו צ"ע טובא, וכבר כתב להשיב עליו לנכון במחשבות בעצה שם דאישתמיטיה תשובת החת"ס באו"ח סי' קמ דבעי רובו מתוך כולו, והארכנו ביסוד דברי החת"ס לעיל ריש סי' ג, ולפי יסוד זה מתבאר דנידו"ד אינו דומה כלל לכל הנך שהביא הנח"א, והיינו משום דבכל הנך ליכא לכולו לפנינו, אך בנידו"ד סו"ס איכא כל התפילין לפנינו ושפיר איכא 'רובו מתוך כולו', אלא דאינן במקומן ואמאי לא מהני בזה הדין דרובו ככולו. ע"כ. ויש לתמוה עוד במש"כ לדמות נידו"ד להא דאין להפחית מכל שיעורי כזית וביצה וכו', דהנה לעיל סי' ג מבואר בכמה אופנים הא דל"מ להפחית משיעור שלם וקבוע, ואי"ז נידון לדברינו כמובן.

והדברים אמורים אף במיעוט מן היתורא על מצחו.⁸⁸

ג] איברא דאף דטעם זה של הנח"א אינו, מ"מ לענין דינא, כן הוא דעת שאר כל הפוסקים, ואכתי דא טעמא בעי. ואומנם הביאור בזה, דאע"פ דכולו לפנינו, מ"מ לא שייך בזה כלל דין רובו ככולו, ומטעם ב' היסודות שהבאנו בכ"ד לעיל ששורשן פתוח בדברי רבינו הגר"ח. ונחזור כעת על הדברים. בשו"ת בית אבי ח"ב סי' א כתב לבאר דלא מהני בזה לומר רו"כ ע"פ מש"כ הגר"ח דהכלל דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה אזי שם מעשה נקרא על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו. ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה "דמעשה השחיטה" הוא המצוה, משא"כ במצוות או עבירות דאכילה דלא המעשה הוא המצוה או העבירה למשל אכילת חלב או בעילת ערוה דשם החפצא של החלב בגוף האדם או הקירוב הבשר של הערוה הוא העבירה ולא המעשה גופא לכן במקום שהתורה חייבה את האדם או חז"ל חייבו להאדם לאכול כזית אע"ג דאכל רוב הכזית והוי כאילו אכל כולו כלומר שעשה מעשה האכילה מ"מ מציאות של כזית עדיין ליכא בגופו וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה, לכן לפי הנחה זו מובן שפיר דל"א רובו ככולו בתפילין לענין רוב תפילין או רוב פרשה בביתה משום דגם שם עצם המצוה אינו המעשה גרידא אלא המציאות שהתפילין מונח בין עיניו והפרשה בביתה ועל מציאות ל"ש לומר רובו ככולו. ע"כ.

ד] עוד הבאנו להמשמרת חיים ח"א עניני תפילין אות ב' ולהבית אבי הנ"ל, דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע, והתורה קבעה שיעור לדבר דבעינן מידה מסוימת ושיעור מסויים, כגון גבי שחיטה דלכל מקצת ומקצת יש שם שחיטה ובעינן ב' סימנים ולזה חדשה התורה דסגי ברובו דב' סימנין מדין רובו ככולו, וכן בכל דוכתי דאמרי' רובו ככולו לכל מקצת יש חשיבות ובוה סגי ברוב, אבל בתפילין במקצת מהן אין שום חשיבות וחסר כל השם של תפילין, ורוב תפילין אינו כלל תפילין, ובכה"ג לא שייך לומר רובו ככולו כיון דהרוב אינו חסרון בכמות ובשיעור אלא חסרון של כל החפצא דהמצוה ובוה ל"מ רובו ככולו, ומשה"כ בעי דוקא כולו דדוקא כל הבית של התפילין יש לו חשיבות ושם תפילין.

ה] והנה עוד טעם בזה דאפילו מקצת תפילין חוץ למקומן לא ייד"ח, הביא במחשבות בעצה שם בשם הנח"א ע"פ מש"כ הרא"ש בתשובה כלל ג סי' ד, בענין שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לראשו ובין תפילין לזרועו, משום דכתיב 'לאות על ידכה' שלא יהא דבר חוצץ בינו לידו, כדדרשינן גבי בגדי כהונה 'ילבש על בשרו' שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו. וכן דרשינן 'לטוטפות בין עיניך' שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבין עיניך. (והובא להלן). והיינו אפילו מיעוטא דמיעוטא דומיא דבגדי כהונה. וא"כ ה"נ בנידו"ד אפילו מקצת תפילין חוץ למקומן לא ייד"ח.

וואולם, במחשבות בעצה שם בד"ה וגם לענין, כתב לדחות בב' אופנים [והובא לעיל], חדא - דאף להרא"ש דיליף מבגדי כהונה, י"ל דלא יליף לגמרי ממש, שהרי בבגדי כהונה איבעיא בזבחים אם אור חוצץ. ובתפילין ודאי אין סברה שיהיה אור חוצץ כמובן. ועוד - דבבגדי כהונה גופייהו פסק הרמב"ם שם בפ"י מכלי המקדש ה"ח [א"ה]. הוא ט"ס וצ"ל ה"ז], שרק לכתחילה צריך להזהר בשעה שלובש שלא יהיה אבק בין בגדו לבשרו ולא כינה אע"פ שהיא בחיים, ושלא תכנס הרוח בשעת העבודה בין בשרו לבגדו עד שיתרחק הבגד מעליו, ולא יכניס ידו תחת חלוקו לחיק, ולא יצא שער מן הבגד, ולא יהיה בבגד נימא מדולדלת. אך בדיעבד אם היה שם אחד מכל אלו עבודתו כשירה. ע"כ. וא"כ אף בתפילין י"ל כן דבדיעבד מהני. וכמו"כ אם יצאו קצת חוץ למקומן ייד"ח.

ו] עוד יישוב בזה - אמאי לא י"ח מדין רובו ככולו בכה"ג דרק מיעוטן על מצחו - השיב לי הגר"ח קנייבסקי שליט"א בזה"ל: "אחר שהציץ מונח על המצח ואין מקום בראש אלא לב' תפילין (עי' רמב"ם רפ"י מכה"מ) מוכח דל"ש בזה רובו ככולו". ע"כ. [ואעיקר ד' המחשבות בעצה, הק' אחי שליט"א דלפ"ד דכ"ז דבעי שיהיו התפילין כולן במקום השער אינו אלא לכתחילה, א"כ מש"כ בשו"ע שם בס"ט - 'מקום הנחת תפלה של ראש מהתחלת עיקרי השער ממצחו עד סוף המקום שמוחו של תינוק רופס', אינו אלא לכתחילה. וזה דוחק, כיון שהרי בכ"ד מצאנו שהשו"ע נוקט גם את הלכתחילה וגם את הבדיעבד (כגון בס"ט תעב ס"ט. ובס"ט תרמו)].

⁸⁸ **כ"מ** מד' המשנה ברורה סי' כז ס"ק לג וז"ל בתוה"ד: דכל התפילין צריכין להיות מונחין במקום שיש קרחה דהיינו שיהיה אפילו קצה התחתון של היתורא מונח על מקום התחלת עיקרי השער וכו'. ע"כ. וכן מבואר בשו"ת בית יעקב סימן קלא שגם היתורא כולה צריכה להיות מונחת על הראש. וכתב האליה רבה סימן כז סק"י שכן דעת הט"ז גם כן. וכן כתב הפרי מגדים במשבצות זהב סוף סימן כז שגם היתורא כולה תהיה במקום שיער, ולא רק הקציצה. וכן פסק בשו"ת דברי חיים חלק ב' סימן ו' שאפילו רוב התפילין מונח על השיער, ומיעוטו על המצח, לא יצא ידי חובה. שגם היתורא כולה צריכה להיות במקום שיער, וכמו שכתב בשו"ת בית יעקב סימן קלא. ע"כ. וכ"פ בשו"ת מהרש"ג חלק א' סימן ז'.

ג. פרשיות של תפילין שרובן בתוך הבית ומקצתן בתוך התורה, י"א שהתפילין כשרות מדין רובו ככולו⁸⁹. אך האמת שלא שייך בזה כלל דין רובו ככולו⁹⁰. ולענין הלכה יעויין בביאורים⁹¹.

⁸⁹ כ"כ לצדד בתירוץ א רבינו הב"ה בס' רב ברכות מע' תפלין אות ג, והביאו בשו"ת יבי"א ח"א סימן ב. וכ"כ בשו"ת מנחת שי סי' ג להקל בזה מדין רובו ככולו. וכ"ד הרב השואל בשו"ת בית אבי הנ"ל [הרב הברשטאם מציעשינוב. והוא גם השואל בענ"ז שוב בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן ד] להכשירן מדין ר"כ.

⁹⁰ כ"כ רבים מהאחרונים דל"ש בזה דין ר"כ. יעויין להבי"א שם שכתב לבאר בזה דל"ש כאן דין ר"כ ע"פ היסודות הנ"ל בסמוך (ועיקר תשובתו שם היא בנידון זה) דהכלל דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה ולא בדברים שתלויים במציאות וכו'. וממילא ה"נ אין זה תלוי במעשה אלא במציאות שהפרשה תאה מונחת בביתה, ועל מציאות ל"ש לומר ר"כ. וכמו"כ כתב לבאר בזה ע"פ הכלל השני דר"כ נאמר רק כשבכל מקצת ומקצת מתקיים מקצת מן הדין השלם וכו'. וא"כ ה"נ הרי רוב פרשה ל"ה פרשה כלל וממילא ל"ש בזה דין ר"כ.

ובשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג, ביאר הטעם באו"א, ותו"ד די"ל דהיכא דהוי בדרך ציווי, כגון אכילת שיעור או איסור אכילה, ל"ש רובו ככולו, משא"כ כשהוא רק תנאי בדבר. ולפ"ז כשאמרה תורה ולטוטפות בין עיניך, בעי כולו בין עיניך דייקא, וממילא כשיש הלמ"ס דישים הפרשיות תוך הבתים, ל"ש כלל רובו ככולו, דבציווי כה"ג איכפת לן גם בהמיעוט, ולא סגי ברובו ככולו ודו"ק. ואם כן כשהפרשיות עודפות ונכנסות לתוך התורה, כה"ג שגוף הכתב תוך התורה לאחר גמר המחיצות, יש לפסול. אבל ככה"ג שהפרשיות יורדות רק עד סוף המחיצות, נגד מקום העובי שמשמש גם להדופן וגם להתורה, נראה דלית קפידא, דסו"ס הוי מחיצה למה שבפנים ג"כ, ואין שום סכרא שיתבטל תורת מחיצה מיניה. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ג סימן ג שכתב דאינו ענין לנידון רובו ככולו כלל. [ולהלן יתבאר דס"ל להבי"א והשבה"ל דאע"פ דל"ש בזה דין רובו ככולו מ"מ התפילין כשרות. וכן להדברי יציב תלוי בזה כדלהלן].

⁹¹ **השל"ה** ריש מסכת חולין כתב שיש למחות באלו העושיין הפרשיות גדולות מאוד באופן שמקצת הפרשיות יורד לתוך התורה. וצריך שיהיו כל הפרשיות בתוך הבית. ע"כ. והביאוהו כל הפוסקים. וכ"פ עוד מהאח"י. וע"ע בשו"ת ארץ צבי סי' קו שהביא משו"ע הרב סעיף עז דאין על התורה שם בית. (ומאידך הביא מהאבנ"ז אור"ח סי' יד דיש על התורה שם בית).

וכ"ד הב"ה ברב ברכות מע' תפלין אות ג בתירוץ השני דלא אמרינן רובו ככולו אלא היכא דזה המיעוט הנשאר אפשר להיות כרוב וראוי לבילה הוא, כההיא דזבחים כו גבי עומד בדרום והכניס ראשו ורובו לצפון וקיבל, דאע"פ דמקצת ממנו נשאר בדרום יכול הוא בשעת קבלת הדם ליכנס הוא ג"כ בצפון, חשבינן ליה כאילו נכנס והוי כולו בצפון וכן כל כיוצא בזה. ומשא"כ הכא דהפרשיות גדולים מן הבתים ואותו המקצת שנשאר בחוץ אין לו שום מקום ליכנס לפנים, לא אמרינן רובו ככולו כיון דאין בהיכ"ת שייכנס כולו בבית. ע"כ. [וכבר ציינתי לעיל סי' ג דדבריו אלה הם כיסוד החלקת יואב יור"ד סי' ה דהא דדיינינן לדין רובו ככולו הוא רק ככה"ג דבאפשרותו לעשות את הכל אבל אם אין באפשרותו לעשות את הכל לא אמרי רובו ככולו, וכענ"ז כתב הקובץ הערות סו"ס כח בביאורו השני בהא דנקובת הוושט ל"מ שחיטה. לפי מה דמשמע מדברי רש"י ותוס' פ"ק דחולין כא ע"ב ד"ה ואינו מבדיל דלכתחלה צריך לשחוט כל הסימן מדאורייתא. וכיון דלכתחלה בעינן כל הסימן י"ל דגם בדיעבד לא סגי ברובו אלא היכא דראוי לשחוט כל הסימן, אבל באינו ראוי לכולו, לא סגי ברובו אפילו דיעבד, דכל שאינו ראוי לבילה במקום שצריך לכתחלה, בילה מעכב בו. ע"כ]. ויעוי"ש ברב ברכות שהאריך מאוד בזה. והביאוהו ודנו בדבריו רבים מהפוסקים.

ומאידך דעת האבנ"ז להקל בזה כנ"ל. וכ"כ הבי"א הנ"ל דלדידיה התפילין כשרים לכתחילה דאע"פ דל"א כאן ר"כ מ"מ לאו מטעם רובא קאתינן עלה אלא דבכל מקום שמונחות שם מקומן. אלא דמחמת ד' השלה"ק שכ' דיש למחות בהעושיין כן מהני רק בדיעבד. ועיי"ש עוד שכתב דליכא למימר דלא הוי רובו מתוך כולו, ומשום דהנידון הוא על הפרשיות דלפנינו ולא על הבתים. ועיי"ש עוד בדבריו מש"כ להאריך בזה בראיות מהגמ' מנחות לד ועוד. ע"כ.

וכ"ד עוד מהפוסקים. עי' בשו"ת ציץ אליעזר חלק יב סימן ד דהעלה להכשיר ובפרט בתפילין של יד עיי"ש. ובשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן ג כתב דאין שום סבה לפסול בזה בין של יד בין של ראש, אלא שעלינו לחוש לדברי רבינו בעל של"ה הק' אשר הביא גם כ"ת אבל אין שם לשון דמשמע גם דיעבד. ועי' שו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן השגם דיבר מזה והביא מסופר אחד שאמר לו בשם החזו"א, דבבתים מעור אחד דהתורה נכפל מהעור הבתים

ד. תפילין בין של ראש בין של יד, הלכה למשה מסיני שיהיו מרובעות - הבית והתיתורא. ואם אינם מרובעים כראוי⁹² אין לברך עליהם⁹³, ודלא כמי שזן בזה לומר דכשרות מזין רובו ככולו⁹⁴. ואף שיש מקילין בזה אם נתקלקל לאחר מכן⁹⁵ מ"מ נקטי' להחמיר⁹⁶.

עצמן יש להקל אם יוצא קצת להתיתורא. וכתב ע"ז 'וצ"ע בזה'. עיין בדבריהם בארוכה. ועל בשו"ת יבי"א ח"א ס"ו ב. ולעיל הבאתי משו"ת דברי יציב חלק או"ח שחילק בהאופן שהפרשיות יורדות להתיתורא. ע"כ.

⁹² הנה לענין גדר נתקלקל ריבוען כתב בביאור הלכה סימן לב בד"ה נתקלקל ריבוען, דלאו דוקא אם נתקלקל במקום חודו של הזוית למעלה דה"ה אם נתקלקל ונפגם במקום אחר מדפני הבית מבחוץ עד שאבד ריבועו ע"ז פוסל. ומ"מ ודאי דע"י פגימה קטנה שנתהוה בהבתיים כשיעור חגירת ציפורן ואפשר אפילו מעט יותר מזה, עדיין לא אזל מניה שם ריבוע. ואפילו אם נאמר דבעת עשית התפילין יש להסופר ליזהר אפילו בחסרון משהו באיזה מקום דעכ"פ אינו מרובע בשלימות, מ"מ בדיעבד שנתקלקל לא אזל שם ריבוע ע"י חסרון משהו. וראיה מגמ' חולין יח ע"א, דאיתא התם - וכמה פגימת המזבח, כדי שתהגור בה צפורן. מיתבי כמה פגימת המזבח, ר' שמעון בן יוחאי אומר טפח, ר"א בן יעקב אומר: כזית. ומשני לא קשיא הא בסידא, הא באבנא. ופ"ל באבנא דכתיב אבנים שלמות פוסל אפילו בחגירת ציפורן, אבל בסיד דלא כתיב בו שלמות לכך בעינן שיחסר שיעור חשוב כטפח או כזית. ע"כ. ומוכח דאף דלגבי מזבח דקי"ל דריבוע מעכב וגם שם צריך ריבוע גמור שיהא שוה אף באלכסונו (וכדמוכח בזבחים סב ע"ב מהא דכתיב סביב שיהא כל סביביו שוין וכדפירש"י שם), ואפ"ה כשר בסיד, אלא ע"כ דע"י פגימה כחגירת ציפורן לא אבד ע"ז שם ריבוע. ואפילו אם הפגימה קטנה שנתהוה בהתפילין היה במקום חודו של הזוית למעלה. עיי"ש. ובסו"ד נסתפק שם לענין עצם שיעור קלקול הריבוע עד כמה נקרא בענינינו, דזה ברור שלא נוכל לומר לענין תפילין דהחסרון הינו בטפח כמו שפסק הרמב"ם שם לענין מזבח, כיון שכל התפילין אינם מחזיקין כך. "ואולי אם נתמעך הריבוע של התפילין מעט יותר מחגירת ציפורן נקרא בענינינו ג"כ קלקול הריבוע וצ"ע". ע"כ. וכ"מ בשו"ת דברי יציב או"ח ס' כא אות ז, דזה ברור דחסרון כל שהוא כחגירת צפורן אינו מבטל הריבוע.

וכ"ז לענין אם נפגם בדופני הבית, אך לענין פגימה בחוד זוית התפילין, ביאר בערוך השולחן ס' לב סעיף עז הגדר בזה וז"ל "ומה נקרא קלקול הריבוע, נ"ל כגון שנתכווצו קצת באורך או ברוחב, או נחסר קצת וכדומה. ויש שרוצים לומר דכשהקצוות נתקלקלו קצת בחידודן ומיחזי כעגול קצת בקצוותיה מקרי קלקול הריבוע, ולענ"ד לא נראה כן, חדא שהריבוע לא נתקלקל בזה דהחידוד הוסר מהאורך והרוחב בשוה. ואם תאמר שזהו תפילין עגולים ולא מרובעים, זה ודאי יותר תימא שהתפילין הם מרובעים כמקדם, דאטו אם חידודי הקצוות אינם מחודדים כראוי נאבד שם מרובע בתמיה. ולדעתי זהו שאמרו חז"ל בריבוע ובאלכסונו כמו שנתבאר והוא במנחות לה. וקשה פשיטא כיון שנעשנו מרובע ממילא יהיה אלכסונו כראוי, ואמת שרש"י פ"ל שם שלא יהא ארכו יתר על רחבו ע"ש, אבל הרמב"ם רפ"ג כתב ואלכסונו בריבוע עד שיהיה להן ד' זויות שוות עכ"ל. וכוונתו מבוארת דהעיקר דהזויות יהיו שוות, וא"כ אף אם חידוד הקצוות נתקלקלו מעט, מה בכך מ"מ הזויות שוות הם. ועוד דלא ניתנה תורה למלאכי השרת וקלקול הזויות הוא בהכרח. ואמת כי יש מסופרים מומחים גדולים באומנתם בבתיים שלא יתקלקלו אבל רובא דרובא אין ביכלתם לעשות כן. ועוד שלוקחים בעד הבתיים שלהם ממון הרבה שאין ביכולת כל אדם להשיגן. וסוף דבר ראיתי גם בהם שבמשך העת מתקלקלים מעט כי כן הוא בהכרח. ולכן אני אומר דחלילה לומר על זה שם פסול ואין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו וזהו כמו שאמרו בכבורות יז: לענין מרובע עביד כל היכי דמצית וכמ"ש בסעי' עה. ואותם המחפשים חומרות יתירות אין דעת חכמים נוהה מהם". עכ"ל. והביאו בשו"ת שבט הלוי ח"א ס' יד, וכן ס"ל לדידיה דמ"מ אם נעשו הבתיים עגולים קצת רק בזוית, ועיקר הרבוע ואלכסונו קיים, דמורין בזה כהגאון אמרי יושר ח"ב ס' סד והגאון תשורת שי ס' שלט, דמקילים בזה דיעבד עכ"פ. וכל מעיין בהלכה, יראה בפשיטות דאין ראוי לפוסלן. וע"ע בשו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ב סימן קמו בד"ה ואגב.

אם כן, כל דברינו דלהלן אינם באופן שנשחק מעט בזויות ועדיין ניכר שהם מרובעין. וכמו"כ כשנתקלקל ונפגם במקום אחר מדפני הבית מבחוץ, ג"כ אין דברינו באופן שנפגם כחגירת ציפורן וכאמור.

⁹³ כ"פ השו"ע ס' לב סעיף לט: תפילין בין של ראש בין של יד, הלכה למשה מסיני שיהיו מרובעות בתפרן ובאלכסונו, דהיינו שיהיו ריבוען מכוון ארכו כרחבו, כדי שיהיה להם אותו אלכסון שאחז"ל כל אמתא בריבועא אמתא נג ותרי חומשי באלכסונו. וצריך לרבע מקום מושבן וגם הבתיים. עשאם מרובעות ואחר זמן נתקלקל רבוען, יש מי שאומר שצריך לרבען. ובמשנה ברורה שם ס"ק קעג הוסיף: אם לא עשה מרובעות מעכב בדיעבד (הרמב"ם פ"ג מהלכות תפילין ע"ש). ומ"מ אם אין לו תפילין אחרים יניחם לע"ע בלא ברכה וכשיזדמן לו תפילין אחרים יניחם. וכ"כ עוד להלן מינייה בס"ק קעז גבי ריבוע התיתורא דכל זה מעכב אפילו בדיעבד. עיי"ש.

ה. הלכה למשה מסיני שיהיו רצועות התפילין שחורות מבחויץ⁹⁷, והוא לעיכובא אפילו בדיעבד⁹⁸. וי"א שבאופן שנשחקו מעט יש להכשיר מדין רובו ככולו⁹⁹.

⁹⁴ רבים מהפול' הביאו לשו"ת ארץ צבי סי' יב בשם חסד לאברהם (תאומים, מהדו"ת סי' ח) שרצה לומר דאם רובו של הבית מרובע, אינו פוסל אם חסר מעט מן הריבוע דאמרין רובו ככולו. ובשו"ת ויען יוסף האו"ה סי' יט כתב ע"ד, דמשמעות הפוסקים דאפילו אם מה שאינו מרובע הוא מיעוטא דמיעוטא פוסל. דבאמת אם חסר מעט מן הריבוע, אזי לא רק אותו מקום אינו מרובע, אלא כל אותו צד בטל ממנו שם מרובע, דמרובע פירושו שיהא ארכו כרחבו, וכיון דחסר מעט מן האורך או הרוחב הלא אין ארכו כרחבו. ויעוי"ש שהוסיף בזה, דמ"מ אם התיתורא למעלה ולמטה הוא מרובע אלא שבאמצע עוביו יש חומר זר ועי"ז נמצא שאינו מרובע, כיון דצד העליון והתחתון של התיתורא בלי שום חסרון, שפיר י"ל דאף שחלק האמצעי אינו מרובע אמרינן רובו ככולו, הכא בתיתורא אם ברובו הריבוע הוא בשלימות שפיר י"ל רובו ככולו. וכדיליף במס' נזיר מב ע"א מדגלי רחמנא גבי נזיר ביום השביעי יגלחנו דאתי קרא יתירא לומר דאפילו שתי שערות מעכב ש"מ דבכל התורה אמרינן רובו ככולו, והכא הוי שפיר נמי רובו מתוך כולו. "ומטעם זה יש ללמד זכות על העושי בתים שלא דקדקו על צד העליון של התיתורא שלא יהא בו גומות, דלפי המנהג שמכניסין באמצע התיתורא עוד עור עב כדי לחזקו ומחברין אותו אל חלק העליון והוא כעין ארובה מרובעת בפנים בין צד העליון להתחתון כידוע להסופרים, נמצא דחלק העליון שנשארו בו גומות הוא רק מיעוטא של התיתורא, וי"ל לענין דין מרובע רובו ככולו, ולפי שזהו דבר חדש איני רוצה לסמוך ע"ז ולא כתבתי אלא ללימוד זכות וכו'". יעוי"ש. ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' א.

ואולם, כאמור מד' המשנ"ב מבואר דמעכב בדיעבד. ובנידון זה יש לפרש הטעם דלא שייך לומר בזה רוי"כ, לפי היסודות דלעיל (בענין רוי"כ בתפילין כשמיעוטן על מצחו) בשם הגר"ח, דהכלל דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה אזי שם מעשה נקרא על פעולתו ואמרין דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו. וכן י"ל לפי הטעם דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע וכו'.

⁹⁵ **הנה** ז"ל מרן בשו"ע: עשאם מרובעות ואחר זמן נתקלקל רבוען, יש מי שאומר שצריך לרבען. ע"כ. ובמשנ"ב שם הביא מהחיי אדם שאין חולק בזה ודרך המחבר כן בהרבה מקומות. ומקור דבריו בבית יוסף בשם תשובה אשכנזית (תשו' מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' סח), דאע"ג דגבי ציצית קיימא לן שאם ניתקו מחוטי הערב עד שלא נשאר כשיעור מן הקרן כשר, דהיינו דוקא בציצית דכתיב ועשו להם ציצית, כלומר בשעת עשייה דוקא קפיד קרא. אבל תפילין מרובעות הלכה למשה מסיני, וכל שעטא בעינין שיהיו מרובעות. עכ"ל.

ואומנם ראיתי בשו"ת דברי יציב האו"ה סי' כה אות י' בדעת השו"ע שכתב שצריך לרבען, דאולי כוונתו אלתחילה. והב"י בכללי הגמרא שבסו"ס הליכות עולם כתב דצריך משמע לכתחלה. וההלכה למ"ס שיהיו מרובעות וכו' קאי על שעת עשייתן וכאידך הלל"מ"ס. והביא לשו"ת חסד לאברהם מהדו"ת סי' ח', שהביא דברי הרמב"ם בפ"ד ה"ג דהעושה תפלתו עגולה אין בו מצוה כלל, וכתב דדבריו אלו מוכיחין ומבררין דס"ל לרבינו ז"ל דהא דתפילין מרובעות הלל"מ"ס היינו דבתחלה יעשה אותן מרובעות, וכל שנעשו בתחלה כתיקונן מרובעות הוכשרו לצאת בהן ידי חובת המצוה, ואף שנתקלקל הריבוע אח"כ לא יצאו מהכשירן. עיי"ש. [עוד הוסיף בזה, דאפשר לומר דהתשובה אשכנזית שהביא הב"י שממנה מקור דבריו בשו"ע, מיירי בתיתורא, שבזה מעכב אף שנתקלקל אח"כ, אבל בתפילין עצמם שבלא"ה יש פוסקים שאין צריך ריבוע, וכמה כתבו שרק להחמיר בעינין שיהא מרובע כנ"ל, בנתקלקל אח"כ יש מקום להקל. וא"ש מ"ש המחבר בלשון 'וצריך' שיש בו שני ענינים, וכמ"ש ביעיר אוזן מערכת הצ' אות ו' שיש בו להחמיר אף בדיעבד ויש בו שרק לכתחלה עיי"ש. ולהנ"ל דפח"ח לשון המחבר שצריך לרבען, והיינו שבתיתורא מעכב אף בדיעבד, ובגוף הבית רק לכתחלה. ודו"ק]. והביא עוד משו"ת מהרי"א חיו"ד סי' רעג שרצה לומר כן בעיקר מה שכתב המחבר וצריך לרבע מקום מושבן, לפ"ד המג"א בס"ק מ"ז דאשכחן טובא דצריך משמע לכתחלה. וכ"כ בתורת חיים להרה"ג מפעסט באות צג שיש מקום להקל בזה עיי"ש. ועיי"ש עוד בד"ק. וע"ע לו שם בס' כא.

⁹⁶ **וכדלעיל** בשם החיי אדם דמש"כ מרן השו"ע 'יש מי שאומר' אין חולק בזה. ועי' בס' הלכה ברורה סי' לב סל"ט. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' ב. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן ו.

⁹⁷ **מנחות** לה ע"א: א"ר יצחק רצועות שחורות הלכה למשה מסיני. וכ"נ ברמב"ם בפ"ג מתפילין ה"א ובשו"ע סימן לג סעיף ג.

⁹⁸ **ז"ל הרמב"ם** בפ"ג מתפילין ה"א: שמונה הלכות יש במעשה התפילין כולן הלכה למשה מסיני ולפיכך כולן מעכבות ואם שינה באחת מהן פסל. ואלו הם שיהיו מרובעות, וכן תפירתן ברבוע, ואלכסונן ברבוע עד שיהיה להן ארבע זוויות שוות, ושיהיה בעור של ראש צורת שי"ן מימין ומשמאל, ושיכרוך הפרשיות במטלית, ושיכרוך אותן

ואולם קיי"ל שאף באופן זה לא ייד"ח ול"א בזה רובו ככולו¹⁰⁰. [ובאופן שנשחקו הרצועות במקום שהוא יותר מכדי שיעורן¹⁰¹ יש לדון לכאן' שאותו העודף מגרע ופוסל¹⁰², ואכן יש שנסתפקו בזה¹⁰³, ויש מכשירין והכי נקטינן¹⁰⁴].

בשיער מעל המטלית, ואחר כך מכניסן בבתיהן, ושיהיו תופרין אותן בגידין, ושעושיין להן מעבורת מעור החפוי שתכנס בה הרצועה עד שתהא עוברת והולכת בתוך תובר שלה, ושיהיו הרצועות שחורות, ושיהיה הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת. והובא בביאור"ל שם.

⁹⁹ כ"כ לדון בשו"ת מהרש"ג חאו"ח ח"א סי' ז. שהרי בנזיר מב ע"א אמרי' רובו ככולו מדגלי קרא בנזיר דבעי שיגלה לגמרי, ומוכח דבמקום שהתורה לא גילתה דבעי כולו, אמרי' דסגי ברובו. ולכן ברצועות שאין גילוי דבעי דוקא כולו, אמרי' רי"כ. עיי"ש. וע"ע להגה"ק מבוטשאטש בדעת קדושים הל' תפילין סי' לג ס"ג דאולי מועיל רובו ככולו בשחרות הרצועות. עיי"ש. וכ"ד הגרי"ח זוננפלד בשו"ת שלמת חיים ח"ג סי' כג (ובמהדורה חדשה סי' לה) להכשיר בדיעבד רצועה שרובה שחורה. וכ"כ בשלחן מלכים סי' י ס"ק כד שהמברך לא הפסיד. ועי' בקובץ צפונות גליון י' עמ' נח ביישוב שיטה זו.

¹⁰⁰ כן מתבאר לכאן מדברי המשנ"ב סימן לג ס"ק יט, שהזהיר מאד דבמקום הידוק הקשר מצוי מאד להתמעך השחרות. עיי"ש. ואכן, כה"ג דל"א רובו ככולו בתפילין, מצאנו ג"כ גבי תפילין שמיעותן על מצחו דקיי"ל שלא ייד"ח מדין רובו ככולו ע"י בזה לעיל סעי' ב. (והמהרש"ג הנ"ל דס"ל בנידו"ד להכשיר מדין רי"כ, ס"ל גם בנידון תפילין שרק מיעוטן על מצחו, להכשיר מדין רי"כ וכמו שציניתי שם בשמו). וכמו"כ גבי פרשיות של תפילין שרובן בתוך הבית ומקצתן בתוך התיטורא, ל"ש לדון בזה דין רובו ככולו. וכדלעיל סעי' ג'. (ובשו"ת בית אבי ח"ב סי' א רצה לדמות נידון תפילין שמיעותן על מצחו לענין פרשיות של תפילין שרובן בתוך הבית ומקצתן בתוך התיטורא. והיינו דלשיטת המהרש"ג אף גבי פרשיות שמקצתן מחוץ לבית אמרי' רי"כ). ועי' בתשובות והנהגות ח"ב א"ח סו"ס כב. וע"ע בס' זכרון אליהו פ"א סי' ז ובהערה שם. ובק' צפונות גליון טו עמ' צט ציינו בנידו"ד להנצי"ב במרומי שדה בנזיר מב, שהבאנו בריש סי' א' שכתב וז"ל: "ובאמת לא מצינו רובו ככולו במצוה, אלא בדבר שלא שייך במצוה, כמו במס' נדה דף כט דרוב ולד הנולד הוי ככולו, וכן בחולין דף ע, ושם בדף יט פליגי בשחיטה וס"ל לרבנן דרובו אינו ככולו". וה"נ בנידו"ד ל"א רי"כ. עוד ציינו לשו"ת ארץ צבי סי' קו שכתב וז"ל: ואיך שיהיה כיון דמצינו בכמה מקומות דל"א רי"כ א"א להקל מעצמינו במידי דאורייתא והוי ספד"א ולחומר. עכ"ל. והביאו שם שקיבלנו מרבינו הקהילות יעקב זצ"ל שיש להחמיר כדברי המשנ"ב ואין להכשיר רצועה שאפילו מיעוטה חוץ לשיעור אינה שחורה. (ואומנם יעויין מה שהשיבו ע"ז בק' צפונות גליון טז עמ' צג).

¹⁰¹ אורך רצועה של יד כדי שתקיף את הזרוע ויקשור ממנה הקשר ותמתח על אצבע אמצעית ויכרוך ממנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור וכו'. (שו"ע סי' כז ס"ח). וברצועות של תפילין ש"ר שיהיו תלויים לפניו ויגיעו עד הטבור או למעלה ממנו מעט. (שו"ע שם סי' יא). וע"ע במשנה ברורה בס"ק מא.

¹⁰² כנלענ"ד לדון ע"פ מש"כ הדבר אברהם ח"א ריש סי' ב ענף ב ע"ד הגמ' ביבמות קג ע"ב: מטלית שיש בו ג' על ג' אע"פ שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתה, והוא משום דרובה ככולה עיי' בפירש"י שם. הרי דכשנכנס מהך מטלית שתיים על שלש די לטמא. ואילו היה בגד גדול ונכנס ממנו שתיים על שלש אע"פ שהוא רוב השיעור הצריך לבגד לענין טומאה, הבית טהור. ולא אמרינן כיון שנכנס רוב ג' על ג' רובו ככולו והווי כנכנס כל ג' על ג', משום דלא שייך כלל ענין רובו ככולו אלא שכנסנו רוב כל הבגד כמו שהוא בפועל דאז המיעוט בטל ונגרר בתר הרוב, אבל בבגד גדול שנשאר ממנו יותר ממיעוט בחוץ לא שייך לומר רובו ככולו בשביל רוב ג' על ג' שנכנס, דאדרבא רוב הבגד נשאר בחוץ ודון להיפוך. ע"כ. והיינו דאותו שיעור שאינו שייך להדין הרי הוא מעכב מלדון כאן דין רובו ככולו ואע"פ דמבחינה דינית יש כאן רוב לפנינו. והוסיף הדב"א להביא מהמנח"ח שנסתפק בזה, ואומנם כ' דאף המנ"ח שם כתב דמלשון הש"ס והר"מ "בגד שיש בו ג' על ג'" נראה דדוקא בשיעור זה אבל אם הוא גדול לא אמרינן רובו ככולו כיון דהרוב מבחוץ. וסיים בזה הדב"א "דבר פשוט הוא שאין לנטות ממנו". וכ"ד החזו"א בנגעים סי' י סט"ז. ע"כ. וא"כ לכאן י"ל בנידו"ד, דכמו דלגבי דין רי"כ אמרי' דאותו העודף מגרע מלדון כאן דין רובו ככולו, וה"ט לכאן' כיון דסו"ס מחובר הוא חשבינן ליה כחלק מהשיעור, ה"נ ברצועות תפילין חשבינן ליה להעודף כחלק מהשיעור, ואם נשחק אפילו בהעודף הרי זה מעכב.

¹⁰³ רבינו המשנ"ב בביאור"ל סי' לג ד"ה הרצועות שחורות וז"ל: ומסתפקא אם מה"ת די בכל אחד עד כדי שיעורו והשאר הוא למצוה ולנוי בעלמא או דילמא כיון דהיא מחוברת כולה כחדא צריכה להיות כולה שחור. וקצת ראה לזה ממנחות לה ע"א: א"ר יצחק רצועות שחורות - הלכה למשה מסיני. מיתבי תפילין אין קושרין אותן אלא במינן, בין ירוקות בין שחורות בין לבנות וכו'. קתני מיהא בין ירוקות בין שחורות ובין לבנות. לא קשיא כאן מבפנים, כאן מבחוץ. אי מבפנים וכו'. ע"כ. ולכאן' מהא דלא תירצה הגמ' דמיירי בעודף על השיעור הנצרך (ולא

היה קשה עוד קו' הגמ' אח"כ אי מבפנים וכו') מוכח דגם בעודף על השיעור הוא פוסל. ויש לדחות דס"ל להגמרא דלא היה הברייתא מתיר עכ"פ מדרבנן לצבוע בשני גווני מצד אחד משום דמחזי כמנומר עיין במ"א סק"ז. וצ"ע. עכ"ל. ולכא' ספיקו דהביאווה"ל הינו כספיקו של המנח"ח הנ"ל בד' הדבר אברהם אי העודף מגרע. [ובקו' צפונות גליון י' הנ"ל רצה לדון בדעת הביאווה"ל שכל דבריו הינם רק לכתחילה ולא בדיעבד, ואולם לבבי לא כן ידמה, ואכן מדברי רבינו הקה"י הנ"ל ועוד משמע ג"כ שהבינו בדברי הביאווה"ל דאפילו בדיעבד יש להסתפק בנשחקו יותר מכשיעור. ובתוך השיעור ל"א רובו ככולו אפילו בדיעבד. וכמו שציינתי לעיל בסמוך מד' המשנ"ב בס"ק יט שזההיר מאד דבמקום הידוק הקשר מצוי מאד להתמעך השחרות].

ולכא' יל"ע בזה, דהנה גבי הדס מהני לדון רובו ככולו באופן שרק רובו משולש, אך בהדס ארוך מאוד ואינו משולש אלא רוב מג' טפחים, הנה גם בזה היה מקום לדון ולהסתפק שמה אותו העודף מגרע, כיון שאין רוב ביחס לכל ההדס הארוך הנמצא לפנינו, והנה אעפ"כ קיי"ל דיש להקל גם בזה כל שרוב מג' טפחים עבות, ואין העודף מגרע. כ"כ הב"ח סימן תרמו. והובא בביאור הלכה שם (ד"ה ולעיכובא) בשמו, דאם היה רוב שיעור ההדס עבות אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. (וע"ע בביכורי יעקב שם ס"ק יד). וכיוצ"ב מבואר בד' המשנ"ב בשער הצינן סימן תרנ"ג בס"ק ג' בשם החיי אדם הל' לולב כלל קמט אות טז שכל הפסולים שנמנו בלולב, אינם פוסלים אלא בתוך שיעור ד' טפחים. וכתב ע"ז המשנ"ב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא בחלק העודף. (ואכן בס' משנת הסופר סי' כג ס"ב בביאור הסופר בד"ה שחורות, כתב להוכיח דמהני בנידו"ד גבי שחרות הרצועות מד' המשנ"ב בשם החיי אדם הללו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא בחלק העודף. וה"נ בנידו"ד). ואם כן, צ"ב מה החילוק בין תפילין ללולב, מדוע ראה רבינו המשנ"ב מקום להסתפק יותר גבי שחרות הרצועות דתפילין בחלק העודף, ואילו גבי הדס ולולב פשיט"ל דחלק העודף אינו מגרע. וצ"ע.

¹⁰⁴ **כ"כ** בדעת קדושים סי' לג ובמקדש מעט ס"ק י' שאולי אמרי' בזה רובו ככולו. וכ"מ בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד) סי' לה להקל כשא"א בענין אחר. ועיין בס' משנת הסופר סי' כג ס"ב בביאור הסופר בד"ה שחורות, שכתב להוכיח דמהני ממה שכתב החיי אדם הל' לולב כלל קמט אות טז שכל הפסולים שנמנו בלולב, אינם פוסלים אלא בתוך שיעור ד' טפחים. והביאו רבינו המשנ"ב בשער הצינן סימן תרנ"ג ס"ק ג. וכתב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא בחלק העודף. וה"נ. וכ"כ בס' אות חיים ס"ק ב. וכן ראיתי שכ"ד הגרש"ז אורבךבד"צ דאין להקפיד שתהיינה הרצועות שחורות בחלק העודף. (ס' חכו ממתקים ח"ב עמ' שכא). וע"ע בס' אשרי האישי ח"א עמ' כט בשם הגר"ש אלישיב.

ויש להוסיף בזה ממה שהבאנו לעיל בסימן ג', ליישב הא דברי המשנ"ב סי' תרמו ס"ק יז, בענין הא דאיתא בשו"ע שם ס"ד איתא, יצאו הרבה בקן אחד ונשרו מהם עד שלא נשארו אלא שלשה בקן אחד כשר. אפילו נשרו רובם כגון שהיו שבעה ונשרו מהם ארבעה ונשארו שלשה. וכתב ע"ז המשנ"ב וז"ל: אפילו נשרו רובן - דכיון דנשאר ג' עדיין עבות קרינא ביה. אבל אם נשארו רק שנים פסול דאף דבהדס שיש בו ג' בקן אחד ונשר אחד מכל קן ונשאר רק שנים הסכימו כמה אחרונים להכשיר, שם שאני שנשתייר עכ"פ רוב הקן ורובו ככולו, משא"כ הכא שנשרו רובם, בעינן עכ"פ שישתייר שיעור עבות דעי"ז נוכל להכשירו ונאמר דאף עתה עבות קרינא ביה. עכ"ל. והיינו דאע"פ דאיכא רובא דעבות לפנינו, מ"מ כיון שאינו רוב בפ"ע אלא הוא חלק מועט מכלל הכל ל"א ביה רוי"כ דהעודף מעכב. ולכא' הדברים סותרים להמבואר בב"ח בסימן תרמו, שכתב דאם היה ההדס גדול מאוד, אפה"כ לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות, אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. והו"ד בביאור הלכה ד"ה ולעיכובא. והיינו דאין העודף מעכב. וכתב ליישב בס' שיעורי סוכה סי' לג אות ד, דגבי הדס ארוך אין אנו נצרכים ליתן לחלק המיותר שם של עבות אלא אנו דנים אותו כמאן דליתא ולכן אינו מעכב. משא"כ בהדס מצראה אם נשארו בו רק ב' עלים הרי דכדי להכשירו אנו נצרכים לדין רובו ככולו בכל קן וקן, בזה י"ל דלא סגי ברוב מן השיעור הנצרך אלא רוב ממספר העלין שהיו בו מתחילה. (דרו"כ נמדד לפי מספר העלים שהיו מתחילה ולא לפי הדין). ע"כ. [ואומנם, כבר הערתי שם דיל"ע בזה ממה שהבאנו גבי מטלית דיבמות הנ"ל בד' הדבר אברהם, דהתם נמי הרי אין אנו צריכין לדון בחלק המיותר כלל, היינו בכל גודל המטלית שבחוץ אלא במיעוטו, שהרי סגי בג' על ג' ואעפ"כ רובו שאינו שייך להנידון מעכב. ע"י לעיל]. וכמו כן בנידו"ד, אף שכל הרצועה מחוברת, מ"מ אין אנו נצרכים כלל לחלק העודף, ושפיר י"ל דאנו דנים אותו כמאן דליתא.

[דהנה כל דברינו אינם אלא לענין הרצועות, ואולם בנשחק מעט בבתיים, נקטי' לדין שיש להקל בזה, דהנה מרן בשו"ע סי' לב ס"מ כתב: עור הבתים מצוה לעשותו שחור. ע"כ. וכבר כתבו האח' דמכתב 'מצוה' משמע דבדיעבד אינו לעיכובא. ואף שבאח' פליגי וכמש"כ הב"ח שם להוכיח דהלכה למשה מסיני היא דצריכין שיהיו שחורות עור הבתים. וודלא כמו שכתב בשלחן ערוך כאן (ס"מ) עור הבתים מצוה לעשותו שחור עכ"ל דמשמע עיכובא ליכא ונמשך אחר דברי הרמב"ם ורבינו ושאר פוסקים להקל בזה ולפע"ד דאין להקל מיהו במקום דלא אפשר יש לסמוך ארוב פוסקים דמקילין שלא יתבטל ממצות תפילין. עכ"ל. ובמשנ"ב ס"ק קפד כתב: ויש פוסקים דס"ל דהוא הלמ"מ כמו הרצועות, ולעיכובא הוא אפילו בדיעבד. ובביאור הגר"א משמע שהוא מצדד כן להלכה. וכן בישועות

ו. כשבמקום חיבור התפירה בתפילין נפתח קצת ונעשה ריוח אינו פוסל כיון שהרוב מחובר¹⁰⁵.

ז. בענין כתיבת סת"ם גבי אותיות השם ושאר שמות שאינם נמחקין שצריך שיהיו כולם בתוך הדף ושלא יצא מהם כלל חוץ לדף, יש שכתבו שאין זה רק בשיצאה אות שלימה, אלא אף ברוב אות פסול מדין רובו ככולו¹⁰⁶. וכן איפכא אם רוב האות בתוך השורה מהני¹⁰⁷.

ח. מזוזה הקבועה למטה משליש העליון אפילו במיעוטה בלבד, או קבועה בטפח הסמוך למשקוף אפילו במיעוטה, לא שייך בזה דין רובו ככולו. וצריכה שתהיה כולה ממש בתוך שלישי העליון ולא למטה הימנו¹⁰⁸, וכן רחוקה לגמרי מהמשקוף טפח¹⁰⁹.

יעקב. וכן משמע בא"ר ובשכנה"ג דיש להחמיר אם לא במקום דלא אפשר יש לסמוך אדברי המקילין כדי שלא להתבטל ממצות תפילין. ע"כ. וא"כ, אומנם דלכל הני אחרונים דס"ל דהוא לעיכובא, הרי דין הבתים כדין הרצועות די"א בזה דאין לדון בזה דין ר"כ וכאמור. ואולם, לדעת השו"ע דאינו לעיכובא ודאי דיש להקל ברובו וכמש"כ באשל אברהם מבוטשאטש מהדו"ק לסי' לב ובמקדש מעט סי' לג ס"ק י שבאופן שנתלבן מעט אמרי' ר"כ בבתיים].

¹⁰⁵ ס' דולה ומשקה (עמ' לט) בשם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א. (ואולם, הוסיף הגר"ח שליט"א דמ"מ רצוי לתקן).

¹⁰⁶ בשו"ע סימן לב סעיף לה איתא: אותיות השם [אפילו שאר שמות שאינם נמחקין (משנ"ב)] צריך שיהיו כולם בתוך הדף, ולא יצא מהם כלל חוץ לדף. ע"כ. ובמשנ"ב שם ס"ק קנד הביא מהפמ"ג בא"א ס"ק מז דאפשר דאף רובו ככולו.

ובפמ"ג שם ציין להבית שמואל שו"ע אהע"ז סי' קכה סי"ד בענין כתיבת הגט, דהנה השו"ע כתב וז"ל: נוהגין שלא יהיו האותיות עוברות מהשיטין בימין ובשמאל. הגה: ואם כתב חוץ לשיטין, יש אומרים דאפילו אות אחת שיצא לחוץ פסול (ב"י בשם הגהות מיימוני). ובמקום עיגון ושעת הדחק יש להקל (סברת הרב). ע"כ. ובבי"ש כתב - ע"ד הרמ"א הללו דאפילו אות אחת שיצא לחוץ פסול - בשם הב"ח דאפילו רוב אות. ומסיק שם דאין להקל אלא במקום הדחק, או בדיעבד שניתן הגט ואז כשר אפילו נכתב כמה אותיות.

¹⁰⁷ פמ"ג שם וע"ע במשנ"ב שם. ובשו"ת מהרי"ף סי' נב כתב להדיא בזה [שאם רובה של אות ה' משם הויה בתוך השיטה דכשרה] שהוא משום דקי"ל בכל התורה רובו ככולו.

ולענין הלכה קי"ל להקל אף לכתחילה כשמקצת האות יוצאת מחוץ לשורה ורוב האות בתוך השורה. ועוד קי"ל דאפילו באות אחת שמחוץ לשורה יש להקל, אך לא יותר מאות אחת. ובפוסקים האריכו בזה. וע"ע במשנ"ב שם ס"ק קנג. ובס' הלכה ברורה שם.

¹⁰⁸ הנה קי"ל בשו"ע יר"ד סי' רפט ס"ב: איזהו מקום קביעתה וכו', בתחלת שלישי העליון גובה השער. ואם קבע למעלה מזה כשרה. ע"כ. ול"א בזה ר"כ בכה"ג שקבעה למטה משליש העליון אפ"ל במיעוטו. יעויין להב"י יורה דעה סי' רפט אות ב ד"ה ואיזהו מקומה, שהביא לה"ר מגוה שכתב שאם קבעה למטה משליש העליון כשרה ובלבד שתהא רחוקה מן המפתן שלשה טפחים. ע"כ. וכתב ע"ז הב"י, דלא נהירא, דמדברי הרמב"ם נראה דלמטה משליש העליון פסולה וכן משמע פשטא דברייתא בגמרא. וע"ע להש"ך שם בס"ק ד שציין כן בשם הב"י והב"ח דלמטה משליש העליון פסול.

והמהר"ח פלאגי בס' רוח חיים יו"ד סי' רפט ס"ק ב כתב וז"ל: בס' תולדות אדם להגר"ז (מילנא) הובא, כי פעם אחת בא בע"ש למלון, וכשנגש אל פתח הבית ראה שהמזוזה למטה משליש העליון, ולא היה שהות ביום לתקן אותה. ולא נכנס לבית עד שהוכרח בעה"ב להפקיר את הבית הפקר גמור בפני שלשה. ע"כ. עיי"ש. וכן עיקר למעשה. (וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ב חיו"ד סי' כא אות ה).

ט. פשוט שלא שייך דין רובו ככולו באכילת כזית מצה שנתערב בה מיעוט אורז וכדו', ושעמים שונים בזה¹¹⁰. [ואומנם אף שלא ייד"ח אלא בכזית שלם, מ"מ כיון

והטעם בזה דל"ש לדון בזה דין רובו ככולו, נראה לבאר לפמש"כ המשמרת חיים והבית אבי הנ"ל, דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע וכו', ה"נ י"ל עזה"ד דמקצת מזוזה הרי אין לה שם מזוזה כלל. ופשוט. וכן יש לומר לפי הטעם הנוסף שנתבאר לעיל דל"ש לדון דין רובו ככולו אלא בענינים התלויים בפעולת מעשה וכו'.

¹⁰⁹ בשו"ע שם: איזהו מקום קביעתה וכו' והוא שירחיקנה מהמשקוף טפח. והנה בט"ז שם ס"ג כתב וז"ל: דכתיב וקשרתם וכתבתם מה קשירה בגובה אף כתיבה בגובה ומה קשירה אינו בגובה ממש למעלה אף כתיבה צריכה להרחיק טפח ממשקוף וזהו לכתחלה אבל בדיעבד כשר בלא הרחקה מלמעלה כ"כ ב"י. ע"כ. וכ"כ עוד אח'. ואולם ביבי"א שם אות ז' והלאה כתב להשיב ע"ד, שדבריהם תמוהים, שהרי הב"י אחר שהסביר דברי הרמב"ם כתב דלענין הלכה יש לחוש לדברי הרמב"ם. והנה אין לפרש שכוונת מרן שיש לחוש לכתחלה דוקא, ואינו פוסק כד' הרמב"ם לגמרי שהוא פוסל בזה אף בדיעבד. שא"כ נמצא שמרן סותר את עצמו במה שהביא בשו"ע לשון הרמב"ם בדיוק, שהוא סובר לפסול בדיעבד ג"כ כשהניחה סמוך למשקוף ממש. אלא ודאי שהוא פוסק לחוש אליו להצריך להסיר את המזוזה ולקבעה שנית במקומה הראוי, (אלא שאין לברך על קביעתה שנית, שיש לחוש גם לד' הרי"ף והרא"ש שנראה מסתמות דבריהם שאפשר להקל בזה. וספק ברכות להקל. משא"כ אם נתנה במקום דלכ"ע פסולה, כגון נתנה בשמאל, צריך לקבעה שנית בימין ובברכה. וכמ"ש בזה אח'). והנה לפמ"ש מהרש"ל בפ"י להסמ"ג הנ"ל, דבטפח העליון לא חשיב כמזוזה אלא כתקרה, נראה שאף אם הניח מיעוט המזוזה בטפח העליון, ורובה למטה מזה, פסולה. דדמי להניח מיעוט המזוזה בתקרה ורובה במזוזה. ועיי"ש עוד בזה. ע"כ. וגם בזה י"ל דהטעם דל"א בזה רובו ככולו, כיון דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע וכו'. וה"נ י"ל עזה"ד דמקצת מזוזה הרי אין לה שם מזוזה כלל וכנ"ל.

¹¹⁰ ביאורים שונים נאמרו בזה. וחלקן נתבארו לעיל. ונסכם הביאורים: א. הביאור הפשוט שהזכירו רבים מהאח' הוא דבדבר שנאמר בו שיעור ל"ש דין רובו ככולו ומשה"כ בכזית מצה לא מהני רוב, כיון דשיעורו חז"ל כזית לא שייך לומר רוב כלל דלא מיקרי אכילה בפחות מכזית. וז"ל הרב בית אבי שם: דמה ששייך לאכילת אדם כגון כזית מצה בזה לא מהני רוב, כיון דשיעורו חז"ל כזית לא שייך לומר רוב כלל דלא מיקרי אכילה בפחות מכזית, [אבל בשיעור רביעית לכוס בזה לא שיעורו חז"ל לשתיית האדם, רק השיעור הוא בהכוס ולא בהשתיה, וכן נמי בד' כוסות השיעור הוא בהכוס ולא בעצם השתיה וכו']. ע"כ.

וע"ע להמועו"ז ח"ד סי' רנה שכתב כעין זה, דבאכילה דבעינן שיעור אכילת כזית בדוקא לא שייך לומר דסגי ברוב דהא חסר ב'שיעור' כזית. ודוקא בשחיתת רוב סימן, וברוב רביעית דכוס, ובדאיכא חציצה במיעוטו כשכולו במי המקוה, בזה דוקא מהני רובו ככולו ומשום דהוא בתוך כולו ובכה"ג סגי ברוב וכדלעיל דבעינן רובו מתוך כולו, (ומשא"כ כשרק רוב גופו במים, כיון דאין כל גופו במים לא שייך לומר דסגי מדין רוב). ע"כ. וע"ע בשו"ת משנ"ה ח"ד סי' סט.

ב. עוד ביאר הבי"א שם, ע"פ יסוד רבינו הגר"ח שנתבאר לעיל, דהכלל דרובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה נקרא שם מעשה על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחייבתו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו, לכן במקום שהתורה חייבה את האדם או חז"ל חייבו להאדם לאכול כזית אע"ג דאכל רוב הכזית והוי כאילו אכל כולו כלומר מעשה האכילה מ"מ "מציאות של כזית" עדיין ליכא בגופו וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה, ומשה"כ לא יי"ח.

ג. יעויין להדברי יציב האו"ח סי' כג, דיש לחלק היכא דהוי בדרך ציווי כגון אכילת שיעור או איסור אכילה, דבזה ל"ש רובו ככולו, משא"כ כשהוא רק תנאי בדבר, ועד"ש הפמ"ג בפתיחה לשחיטה ריש שורש ב' לענין שיעור בכזית עיי"ש. ולזה בנדה כט ע"א וחולין ע"א לענין ילוד, אמרינן דאפ"ל ברובו סגי, דלא בעי בכה"ג להמיעוט דהוי רק תנאי בהפטור ודו"ק. וגם התם בפטר רחם תליא, וברובו ג"כ הוי נפתח רחמה, ולא צריכין להמיעוט ודו"ק.

ד. לעיל הבאנו מהאמרי משה שכתב דדוקא בדבר שכל השיעור צריך להיות מצורף ביחד וכמו לענין רוב רביעית וכן לענין מ"ס דמקוה שצריך להיות ביחד יש לדון בזה הדין דרוב הכשרים הוי ככולו, ומשא"כ לענין כזית מצה ל"ש לדון דהוי ככולו דא"צ שיהא הכזית נילוש ונאפה כולה כאחת דגם פירורין סגי באוכלן בכדי אכילת פרס וע"כ ל"ש דרובו ככולו וכן בכל כיוצא בזה. ונתבאר לעיל.

ה. עוי"ל בזה שהרי ל"א ר"כ אלא ברובו מתוך כולו וכמ"ש"כ החת"ס וכשאין כולו לפנינו לא.

שי"א שיש קצת מצוה באכילת חצי שיעור¹¹¹, יש להחמיר בזה¹¹²].

י. הפוסקים האריכו לדון אם מועיל לצרף - ג' או ד' אנשים שהתפללו ויצאו יד"ח - לו' או ז' שלא התפללו שיחשב ע"י כך לתפילה בציבור מדין רובו ככולו. ועי' בביאורים¹¹³.

ו. עוי"ל ע"פ מש"כ החלקת יואב דל"א ר"כ אלא כשיש בהיכ"ת למיעבד לכולו וכשאינן לפניו כזית שלמה לא.

והנה בכלל זה אף אם כל הכזית מה' מיני דגן לפניו, ואכל רק רובה לא אמרינן בזה רובו ככולו וכפי במתבאר לפי כל הטעמים הנ"ל. (מלבד מש"כ לבאר ע"פ החלקת יואב, שהרי באפשרותו לאכול לכולו וי"ל). וכ"כ בשו"ת ויען יוסף אורח חיים סימן יט אות ה. ופשוט.

¹¹¹ **כידוע** האריכו בזה טובא רבותינו אי איכא מצוה בחצי שיעור או דליכא מצוה כלל, והדברים ארוכים. ואציין בזה רק מעט ממה שמצאתי לפו"ר שדיברו בזה. ברכי יוסף או"ח סימן תפב. שו"ת אבני נזר או"ח סימן שפג. שו"ת דברי חיים או"ח ח"א סימן כה. שו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סימן קא. שו"ת ויען יוסף או"ח סימן שסה. שו"ת נוכח השולחן חו"מ סימן כב. שו"ת משנ"ה ח"י סימן שכ. שו"ת חזו"ע ח"א סי' כח. ועוד.

¹¹² **ואולם**, לענין הברכה כיון שספק ברכות להקל אין לברך. ובענ"ז הנה ראיתי בשו"ת אבני נזר הנ"ל בסוה"ס (גבי חצי שיעור מרור) וז"ל: אך לכאורה מה יעשה עם הברכות וכו', כיון שאינו אוכל כשיעור אכילה. אולם שמעתי מגדול אחד במעשה כזה הביא דמיון מדברי הדרכי משה אורח חיים סימן ח' אות ה', בטלית קטן שמברכין על מצות ציצית, ולא בלמד. משום דיש פוסקים דאין יוצאין בטלית קטן, לכך מברכין בעל, שמברך על אשר ציונו על המצוה אף שעכשיו אין מקיים אותה המצוה כתיקונה. הכי נמי בזה אף שעכשיו אינו אוכל מרור כשיעור. ולרווחא דמילתא בעת שיצטרך לאכול המרור ילמוד קודם האכילה הדין ברמב"ם ויאמר בפיו כשאוכל מרור יברך ברוך אתה וכו' בשם ומלכות על אכילת מרור ותיכף יאכל. עכ"ל.

¹¹³ **נידון** זה העלה ארוכה בפוסקים. ונבא לדון בזה בס"ד בעיקר לפי היסודות השייכים לחיבורינו.

בענין רובו ככולו בתפילה

א] הרמב"ם פ"ח מתפילה ה"ד וז"ל: כיצד היא תפלת הצבור, שיהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ואין עושים כן בפחות מעשרה אנשים, ואפילו אם מקצתם התפללו כבר ויצאו ידי חובתם יכולים להשלים לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. ע"כ. ומשמע מדבריו לכאן דמהני ר"כ בתפילה.

ואומנם, יעויין לרבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' נז, שכתב דאין ראייה כלל מד' הר"מ דמהני בתפילת הלחש לצרף המיעוט מדין ר"כ. דמהא שהזכיר הרמב"ם רק לענין חזרת הש"ץ מוכח דלעצם תפילת הציבור ל"מ ר"כ. ואסבר לן נמי טעמא בדבריו, וז"ל: ונראה מהרמב"ם דמחוייבים סגי ברוב, אבל מתפללין צריכין שכולם יתפללו, ולכן בחזרת הש"ץ שכולם שומעין וזהו תפילתם די ברוב, אבל בתפילה בלחש כשרוב מניין מחוייבים ומיעוט כבר התפללו לא יוכלו להצטרף שיהא נקרא שהתפללו בציבור, דמאחר דהמיעוט אינם מתפללין אינן מצטרפין למנין. דמחוייבים אינם צריכין שיהיו כולם, אבל להתפלל צריכין כולם, וכו' ולכן לא יוכלו לאסוף עשרה שרוב מהם מחוייבים להתפלל מגן אבות וכו'. ע"כ. עיי"ש.

וכ"כ בהשקפה ראשונה בדעת הר"מ האג"מ ח"א סי' כח דאין ראייה מזה כלל, דהר"מ לא קאי כלל על תפילת הלחש אלא על חזרת הש"ץ דבזה דוקא מהני ר"כ, דלא מצינו מבואר בדבריו מעלת תפלה בציבור להתפלל יחד בלחש בעשרה, ולכאורה משמע שסובר שעיקר מעלת תפלה בציבור הוא רק חזרת הש"ץ. וא"כ לא הוזכר גם ברמב"ם הדין דסגי ברוב מחוייבין אלא בדין חזרת הש"ץ ולא בדין תפלה בלחש שבוה מסתבר שצריך שיתפללו כולן.

ברם, האג"מ עצמו (אף דס"ל בתוקף להלכה דל"מ ר"כ בתפילה לצרף מיעוט שבכר יצאו יד"ח) בס' ל' שם חזר בו ממש"כ בס' כח בדעת הרמב"ם, וס"ל דלשון הר"מ אינו כדסבר מעיקרא, וז"ל: אבל לשון הרמב"ם בפ"ח מתפלה ה"ד משמע שיש לזה דין תפלת הצבור, ובפרט בלשון הכ"מ שכתב ופסק רבנו כי"א משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו, ואם הוא רק לענין קדיש וקדושה הא אדרבה היה מקום לומר דסגי אפילו באחד כשיטת רש"י

דהא יש כל עשרה במקום שאומר הקדושה וכו', וא"כ משמע דקאי על עצם הדין דתפלה בצבור כפשטות לשון הרמב"ם ושייך ע"ז הטעם דרובו ככולו, אבל אינו כלשון הגמ' ברכות בדה"ו דאמר לעשרה שמתפללין וצ"ע. עכ"ל.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק חלק ט ס"ו שכתב להוכיח משיטת הרמב"ם באו"א דמהני ר"כ בתפילה, דהרי כפי המבואר בתשו' הרדב"ז ח"ד סי' צד באריכות, שהנהיג הרמב"ם במצרים שלא יתפללו בלחש ואח"כ בקול רם, לפי שכשיחזור ש"צ להתפלל בק"ר, כל מי שהתפלל ויצא י"ח יהפוך פניו לספר עם חבירו וכו', וכשיראה אותו חבירו שאינו בקי יעשה גם הוא כן וכו' עיי"ש, והרדב"ז דן שם להתיר לשנות המנהג לחזור לדין הגמרא ולהתפלל ב' תפילות בלחש וחזרת הש"צ והאריך בזה עיי"ש, והיוצא מזה, דעכ"פ בזמן הרמב"ם לא התפללו רק הש"צ והצבור יצאו בתפילתו, והבקי התפלל עמו מלה במלה ושאינו בקי יצאו בשמיעה, וזה היה אז עיקר תפילת הצבור, ואם הרמב"ם היה סובר להלכה דבתפלת צבור לא אמרינן רובו ככולו, ה"ל צריך להשמיענו דבכעין הנהוג אז דעיקר תפילה בצבור היא התפילה בק"ר, ל"מ ששה מתפללים בצירוף ד', להחשיב תפילה בצבור, ומדלא מצא לנכון להשמיענו חידוש זה, שמע מינה דס"ל דאמרינן אף בנוגע למעלת תפילה בצבור רובו ככולו.

ויעיין שם עוד להמנח"י שהאריך בזה מאוד והביא לתמוה על דברי האגרות משה סי' ל הנ"ל, דלאחר דהעלה דל"מ לצרפם, שוב הרגיש ונדחק מדברי הרמב"ם הנ"ל דמוכח מדבריו דבששה מתפללין הוי תפילה בצבור, וכתב ע"ז דמ"מ לשון הגמ' ברכות ו' מורה דלא כן דאיתא שם ומנין ל"עשרה מתפללין" ששכינה עמהן וכו'. ע"כ. ותמה עליו וכי הרמב"ם לא ראה גמ' זו, אלא ע"כ י"ל דכוונת הגמ' שתפילה צריך להיות בעשרה, אבל מה נקרא בעשרה זה בא הרמב"ם לפרש שכשהם ששה בצירוף עוד ד' נקרא עשרה מתפללים, וגם האגר"מ עצמו כתב דבלשון הכ"מ מוכח דס"ל דהוי כצבור גמור, וע"ז לא השיב האגר"מ כלל. [ועוד כתב להוכיח, דהנה מכל דיני דילוג המבואר בטוש"ע סי' נב שאמרו דלדלוג כדי שיוכל להתפלל בצבור כי התפילה עם הצבור רצויה לפני הקב"ה עיי"ש, לא אישתייט אחד שם מן הנושאי כלים לומר דל"ש אלו הדינים היכא דאין רק ששה מתפללים בצירוף ד' שאין מתפללים אז, ש"מ דלא ס"ל לחלק בזה, ומשום דגם בכה"ג הוי תפילה בצבור. וע"ע להמנח"י שהניף ידו שנית שם בסי' ז, ומסיק להלכה דלא כמש"כ להתיר בשופי בסי' ו, אלא דיש להחמיר לכתחילה היכא דאפשר, אבל בלא אפשר נראה כנ"ל. ע"כ].

בירור ד"ז ע"פ היסודות שנתבארו לעיל

ב] וכעת נבא לדון ע"פ היסודות והכללים שנידונו לעיל בסי' ג. הנה להכלל המבואר בשו"ת חת"ס או"ח סי' קמ דבעי רובו מתוך כולו - ניהא, דאכן כולו לפנינו. וכמו כן ניהא להיסוד שכתב רבינו הגר"ח (ע"ל לעיל סי' ג סעיף) דרובו ככולו נאמר רק לענינים התלויים במעשה, דכיון שעשה רוב המעשה נקרא שם מעשה על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחייבה לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוי כאילו נעשה המעשה כולו, ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה וכו'. והבאנו שכ"כ הגרי"ז בשמו ועוד. גם זה א"ש אי ננקוט דשרי לצרף להחשיב תפילתם לתפילת הציבור, דבתפילה בצבור אינו ענין שתלוי במעשה אלא במציאות של עשרה ובמציאות יש כאן עשרה.

ומצאתי להרב בי"א [שהביא ליסוד זה בשם הגר"ח בח"ב] בח"ג האו"ח סי' כד בנידון זה, וראיתי לו שם ששוב הזכיר להיסודות הללו לדון על פיהם בנידון זה, וכתב ממש כמש"כ כעת דודאי דמהני בתפילה דין רובו ככולו ומשום דהאיכא רובו לפנינו והויא רובו מתוך כולו, וכן א"ש להיסוד דרו"כ לא נאמר לענינים שתלויים במציאות. (ע"ל לעיל סי' ג) דלזה בעי מציאות גמורה וכו' ובאמת איכא לפנינו מציאות של עשרה מתפללים. [והאריך ומסיק ע"פ ד' הר"מ בהל' תפילה (הובא להלן) דמהני ר"כ לצרף מיעוט שלא התפללו, ותמה מדוע מחמירים בזה "וכן עמא דבר בכל מקום בפולין וליטא וארץ הגר שלא להקפיד בזה". (ועיי"ש עוד שהאריך בנידון זה)] ע"כ מדבריו.

ואומנם יש לדון בזה דלא יהני, דהנה נתבאר לעיל מרבינו הגר"ח בהל' טומאת צרעת ועוד אח' עוד יסוד בזה, דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לה חשיבות בפנ"ע, והתורה קבעה שיעור לדבר דבעינן מידה מסוימת ושיעור מסויים, כגון גבי שחיטה דלכל מקצת ומקצת יש שם שחיטה ובעינן ב' סימנים ולזה חדשה התורה דסגי ברובו דב' סימנין מדין רובו ככולו, וכן בכל דוכתי דאמר' רובו ככולו לכל מקצת יש חשיבות ובוהו סגי ברוב, אבל בהיכי תמצית תפילין דמקצת מהן אין שום חשיבות וחסר כל השם של תפילין, ורוב תפילין אינו כלל תפילין, בכה"ג לא שייך לומר רובו ככולו, ע"ל לעיל. א"כ לכאן לפ"ז לא יהני בזה רובו ככולו דהא ליכא במקצת ציבור שם של מנין. ופלא שבבי"א בח"ג שם בנידון תפילה בצירוף לא העיר מזה כלום. [ואולם להגר"ח זצ"ל לק"מ מזה, דאיהו ס"ל בדעת הר"מ דל"מ ר"כ בתפילה אלא בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש, וכדלעיל]. ויש מי שר"ל דמ"מ

אה"נ דאין כאן מנין עשרה אך שם של ציבור איכא בזה. וצ"ע.*

ג] והנה לעיל כבר ציינתי לדברי האג"מ שם שכתב לדמות דלמא דלא מהני לומר רובו ככולו בעצם הדין דבעי עשרה לכל דבר שבקדושה (להפחית ממנין עשרה), כמו כן לא מהני לומר ר"כ על מעלת תפילה בציבור לצרף מיעוט שכבר יצאו יד"ח להרוב המחוייבים. ואביא בזה שוב את לשונו: הנה בדבר מעלת תפילה בציבור שמע שאמרתי שהוא דוקא כשכל העשרה מתפללין ולא סגי ברוב המנין, הוא האמת, וכן מפורש גם בח"א כלל י"ט שכתב ועיקר התפילה בציבור הוא תפלת י"ח דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד עיי"ש, והביאו במ"ב סי' צ' ס"ק כ"ח. ומה שהוזכר שסגי ברוב מנין הוא רק לענין לומר דבר שבקדושה. והטעם פשוט דלא שייך ענין רובו ככולו על שעורים דבכל שעורים אף משהו מעכב, ולכן גם בשעור דמספר אין שייך רובו ככולו וכדחזינו גם בכאן גופיה בחשיבות צבור דבעינן עשרה מקרא דתוך תוך ועדה עדה במגילה דף כ"ג אף לענין אמירת דבר שבקדושה בעינן כל העשרה ולא סגי ברובא משום דהוא ככל השעורים דמצינו במדות וכן הוא בשעורי מספרים ומשקלות שאין לפחות אף משהו ממה שנאמר. ורק כשיש עשרה שהוא כל הסך שצריך לחשיבות צבור והנידון הוא רק כמה צריכין להיות מחוייבין באמירת הדבר שבקדושה כדי שיוכלו לומר דאם כבר נפטר אין יכולים אף שיש כאן צבור, בזה שייך דין רובו ככולו שכיון שהרוב מחוייבין נידון כמו שכולן חייבין ויכולין לומר, וכו' וא"כ בתפילה שרשאי ומחוייב להתפלל גם ביחיד ואינו דין חובת צבור רק שיש מעלה וחשיבות להתפלל בציבור שהוא כשיתפללו צבור שהם עשרה אין שייך כלל לומר שישגי ברובן מתפללין כמו שלא סגי שיהיו פחות מעשרה לאמירת דבר שבקדושה וכמו בכל שעורי מספר שלא אמרינן רובו ככולו. ע"כ.

ולהנתבאר בשם החת"ס וסיעתו, לכאן אין לדמות נידון זה לעצם הדין דבעי עשרה לכל דבר שבקדושה (דכמו דהתם ל"א ר"כ כן גם בזה), דהנה להנתבאר דבעינן רובו מתוך כולו, א"כ י"ל דדוקא לענין הא דבעי עשרה לכל דבר שבקדושה לא שייך להפחית ממנות המנין הנדרשת ולתלות זאת בדין רובו ככולו, כיון דמ"מ ליכא לכולו ובזה בודאי ל"א ר"כ. ומשא"כ בנידון זה אי שרי לצרף מיעוט שאינם מחוייבים לרוב המחוייבים דמ"מ איכא כולו לפנינו בזה ודאי דמהני ר"כ.

ואומנם לדידיה לק"מ דהוא לשיטתו אזיל שם דכל דליכא עשרה מתפללין בפועל ממש לא נחשב כלל למעלת תפילה בציבור, וכמו שהביא כן מגמ' ברכות ו' דאיתא שם ומנין ל"עשרה מתפללין" ששכינה עמהן וכו', והיינו דבעי שיתפללו יחד בדוקא, ולכן לשיטתו דבעי מתפללין עשרה יחד שפיר ליכא לכולו. וי"ל עוד עזה"ד באו"א. ומ"מ להשיטות דס"ל דלא בעי עשרה מתפללין יחד ועי' להלן, ודאי דלא יתכן קושיתו דליכא לרובו מתוך כולו.

תלוי אי חובת ציבור הוא או חובת יחיד

ד] עוד ציינתי לעיל סימן ד' מרבינו הברכ"ש דד"ז תלוי אי חובת יחיד נינהו או חובת ציבור הוא. והנה במועדים וזמנים ח"ב עמ' קלו בהערה, כתב להוכיח דלא מהני בנידון זה לצרף המיעוט וכו', מיסוד זה דד"ז אי מהני ר"כ תלוי אי חובת ציבור הוא או חובת יחיד, דאי חובת ציבור הוא ל"ש ר"כ דהא ליכא חיוב כלל וכו'. ע"כ. וממילא גבי תפילת הציבור נמי אינה חיוב גמור אקרקפתא דגברא, אלא דאיכא מעלה בתפילה בציבור שמתקבל טפי דלכן מצוה להתפלל בציבור, וכיון דאינה חובת יחיד הוא אלא ענין דבעשרה מתקבל לא שייך בזה רובו ככולו וצריך

י"א דנידו"ד אינו שייך מעיקרא לדין רובו ככולו דעלמא

* **ואגב** כ"ז לא יקשה למש"כ לדחוק בתבואות שמש אור"ח סי' נא דנידו"ד גבי תפילה אינו משום ר"כ דבכה"ת, ותו"ד לבאר עיי"פ המתבאר בטור ובי"א אור"ח סימן סט שהביאו להוסיף על הא דאיתא במס' סופרים (הביאם הכס"מ על הרמב"ם שם): רבותינו שבמערב אומרים אותו בז' ונותנין טעם לדבריהם בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', כמנין התיבות. וי"א בששה שברכו ששי הוא ע"כ. והביא בב"י להוסיף בזה קולא מספר הישר סי' עט, שכתב אגדה בה' משום דליכא אלא חמש תיבות עד ברכו, וכתבו התוס' עוד ונראה לי אפילו בגי' שלא שמעו והכי פירושו דקרא בפרוע פרעות בישראל שלא עשו מה שמוטל עליהם לעשות או יתנדב העם לברך את ה' וליכא אלא שלש תיבות עד בהתנדב עכ"ל. ובטור הוסיף מתלמידי רש"י שכתבו בשמו דאפי' בשביל אחד שלא שמע פורסים. ע"כ. וכתב י"א לפנינו דענין הרוב בנידו"ד אינו יסוד מוסד כדי לומר דבעינן רובא דמניכר, וכל עיקר מחלוקתם תלויה בחשבון התיבות וכו'. (ועיקר דבריו שם לתרץ דלא יקשה מזימון דבעי רובא דמניכר בדוקא ועי' בזה להלן, ועי' מתרץ דלא יקשה כלל מזימון דבעי רוב הניכר ואלו הכא לא בעי רוב הניכר, ומשום דבאמת בנידו"ד גבי תפילה בציבור אין זה קשור כלל לענין רובו ככולו דעלמא אלא כל ההיתר הוא ע"פ חשבון התיבות הנ"ל, ומש"כ סגי בנידו"ד בששה וכדעת הי"א דמילת ירכו' בקרא היא תיבה שישית ולא מטעם רובו ככולו, ומשא"כ גבי זימון הוא משום רובו ככולו דעלמא ומש"כ בעי רובא דמניכר, ולא קרב זה אל זה. ע"כ. ואי"כ איש דאין לזה קשר לענין רובו ככולו ולא קשיא כלל מייסודות אלו דרובו ככולו. [ועוד כתבתי עזה"ד ליישב דלא יקשה לשיטתו קושית המועד"ז דלהלן שהקשה עיי"פ יסוד הגר"ח דד"ז אי מהני ר"כ תלוי אי חובת ציבור הוא או חובת יחיד, דאי חובת ציבור הוא ל"ש ר"כ דהא ליכא חיוב כלל וכו'. ע"כ. וממילא גבי תפילת הציבור נמי אינה חיוב גמור אקרקפתא דגברא, אלא דאיכא מעלה בתפילה בציבור שמתקבל טפי דלכן מצוה להתפלל בציבור, וכיון דאינה חובת יחיד הוא אלא ענין דבעשרה מתקבל לא שייך בזה רובו ככולו וצריך לתפילה בציבור עשרה מתפללין דוקא. ע"כ. ולהני"ל איש].

ואומנם כבר ציינן שם דמדברי הכס"מ בדברי הרמב"ם הנ"ל לא משמע כדבריו, אלא משום דין רובו ככולו דעלמא, שהרי כתב להדיא בדעת הי"א משום דבכל דוכתא אשכחן דרובו ככולו, וכן דמדברי השו"ע שכתב והוא שיהיו ששה דהיינו רוב העשרה משמע ג"כ דהוא מדין רובו ככולו דעלמא. ואפ"כ כתב לדחוק ולהעמיס בדברי הרמב"ם והכס"מ והשו"ע כדבריו, דאי"ז מדין

לתפילה בציבור עשרה מתפללין דוקא. ע"כ**.

ובאמת הוא דבר פשוט דאי חובת ציבור הוא ודאי דל"ש בזה רובו ככולו וכנ"ל. ואין לתמוה - ע"ד הגר"ח מדברי הרמב"ן שהובא בר"ן ריש מגילה וז"ל: "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה, דכל אותם דקא חשיב התם (במתני' מגילה כ"ג ע"ב) חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובם מחוייבים בדבר, כגון שלא קדיש וברכו וכו", הרי דמבואר להדיא דמהני רוב אף בחובת ציבור. - דהנה להלן הבאתי שמועה נאה בשם הגר"ח זצ"ל דהעיר דיש ללמוד דבריו של הר"ן באופן זה: "והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה דכל אותם דקא חשיב התם חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה, [ויש לרשום פסיק לאחר תיבה זו ולהמשיך:] או רובם מחוייבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו. והיינו דדברי הר"ן שכתב 'או רובם וכו' מוסבים רק על קדיש וברכו גרידא ולא אדלעיל מיניה, ואדרבא שאר מילי הנם מן הדברים אשר 'חובת ציבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה'. ועל' להלן גבי ר"כ בקריאה"ת ביתר ביאור. ע"כ.

להשיטות דלא מהני רובו ככולו בתפילה אי זה דוקא שהמיעוט כבר יצא יד"ח או אפילו שעוד לא התפללו

ה] ולא אמנע מלציין דבר מהודש שמצאתי בענ"ז בשו"ת בצל החכמה חלק ד סימן קלה, ומתחילה יש להקדים מה שפשוט נידון דידן מגמרא ערוכה בפסחים סד ע"ב, ותלה במחלוקת ראשונים שם, והכי איתא התם בפסחים: א"ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם, מ"ט קהל ועדה וישראל. מספק"ל אי בבת אחת אי בזה אחר זה, הלכך בעינן שלש כתות של ל' ל' בנ"א וכו' והלכך בחמשין נמי סגי דעיילי תלתין ועבדי עיילי עשרה ונפקי עשרה עיילי עשרה ונפקי עשרה. ע"כ. ופרש"י בד"ה בנ' סגי, עיילי שלשים ברישא ושוחטים פסחיהם ונפקי עשרה מיניהו ועיילי י' חדשים, דאי בהדדי קאמר הא איכא ואי שלש קאמר הא איכא עכ"ל. והיינו דאותם השלשים שנכנסו ראשונה כולם שוחטים את פסחיהם ביחד קודם שנכנסו העשרה של כת שניה, דכן מוכח הלשון

רובו ככולו דעלמא. ותו"ד - דמ"ש הר"מ והוא שיהיו רוב הי' אין כוונתו מטעם רובו ככולו רק נקט האמת והמצאיות דששה הם רוב העשרה אבל טעמו הוא באמת מטעם הי"א. וכן בדברי הכס"מ כתב להעמיס כן בכוונתו, ומש"כ הכס"מ בדעת הרמב"ם דהיינו מדין רובו ככולו דעלמא כוונתו רק לתת טעם מדוע לא פסק הר"מ כתיק דבעי עשרה שלא שמעו, לזה אמר דבלאי"ה לא פסק כוונתה משום דבכה"ת קיי"ל רובו ככולו, ורק משום ענין זה הזכיר הכס"מ ענין רובו ככולו, אבל באמת כוונת הר"מ דסגי בשש משום דברכו היא תיבה ששית או משום דהשם אינו מן המנין וכו' עיי"ש. וחזק דבריו דהלח"מ שהביא דברי הכס"מ השמיט מן סיום הדברים בענין רוב. וכן בדברי מרן כתב להעמיס כן בכוונתו דאי"ז מדין רובו ככולו דעלמא וז"ל: 'אינו נוכל לדחוק דמ"ש דהיינו רוב העשרה כוונתו דל"ת דצריך לחזור אחר ששה והוא דהיינו ז', לז"א דהיינו רוב העשרה שלא התפללו שהם ששה בין הכל'. והיינו דרק מטעם זה שלא תטעה לומר דבעי רוב הניכר שלא התפללו [היינו חוץ ממנו עוד ששה] כתב השו"ע רוב העשרה היינו ששה. אבל באמת אין כוונתו דהשו"ע מדין רובו ככולו דעלמא. ע"כ. [ואף דהיה מקום לחזק דבריו ע"פ דברי הבית שערס דלעיל סו"ס ב' שכי' דלי"א רובו ככולו אלא דהוי המיעוט כמאן דליתא. ודו"ק. מ"מ עצם דבריו הם דוחק גדול. וגם מכל דברי הפוסקים משמע בפשטות דהוא מדין ר"כ דעלמא].

אי תפילה בציבור חובה גמורה או מעלה בעלמא

**** ואומנם** בעצם מש"כ דתפילת הציבור אינה חיוב גמור אקרקפתא דגברא, אלא דאיכא מעלה בתפילה בציבור שמתקבלת טפי דלכן מצוה להתפלל בציבור (וכיון דאינה חובת יחיד הוא אלא ענין דבעשרה מתקבל לא שייך בזה רובו ככולו וצריך לתפילה בציבור עשרה מתפללין דוקא). הנה הגם שכן כתב בשו"ת שלמות חיים להגרי"ח זוננפלד סי' קיט. וכי"כ באול"צ ח"ב פ"ז אות ח בהערה דלשון השו"ע שבסעיף ט' שם - 'ישתדל אדם להתפלל בביהכ"ע עם הצבור' - מורה שאין זה חיוב גמור אלא חיוב השתדלות, ונפ"מ בחולה שקשה לו ללכת להתפלל בציבור אא"כ יטעם משהו מקודם, דעדיף שיתפלל בביתו ביחידות מאשר שיתפלל בציבור ויאכל מקודם שהוא איסור גמור. עיי"ש. ושו"ר שכ"פ הגרי"ש אלישיב דאם לא יתפלל ביחידות לא יצטרך לאכול, עדיף להתפלל ביחידות מלאכול ולהתפלל בציבור. (והו"ד בקו' בית הלל גילון מה עמי' לו). מ"מ הנה בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ב סי' כז, כתב להוכיח דע"כ דלהתפלל בעשרה הוא חיוב מצוה על האדם, ולא רק הדור ומעלה בעלמא. דהא לפרש"י בפסחים דף מו ועוד, מחוייב האדם לילך עד ד' מילין כשהוא לפניו בהולך בדרך אף שטוב לפניו יותר ללון כאן, וגם מחוייב לחזור לאחוריו עד מיל ונפסק כן בש"ע סימן צ סעיף טו, ומה מובן שעד מיל מחוייב לילך אף כשהוא בביתו ומפורש כן בערוך השלחן סעיף כ ובמ"ב ס"ק נב. הרי דמהא דחזינן שצריך לטרוח הרבה מוכרחין לומר שהוא חיוב מצוה על האדם להתפלל בעשרה. [ומה שלא חייבו אף לטרוח טובא, הוא משום דאף במ"ע דאורייתא איכא שיעורים, שלא כבאיסורים שבכל אופן אסור דלא נחשב אונס לא בהוצאת ממון ולא בטירחא להתיר האיסורין, דהא כשצריך להוציא הרבה ממון הוא אונס לפוטרו מהעשה, לכן גם טירחא היה שייך להחשיב אונס אך הוא אונס קטן לגבי מצות הרבה אף באלו שהן רק מדברנן, ולכן במצוה זו דהצריכו להתפלל בצבור הקלו להחשיב זה לאונס כשהוא הלך יותר ממיל. והטעם אולי מכיון שעושה עכ"פ מעשה מצוה דתפלה באותה שעה הקלו לפוטרו ממצוה זו דבצבור דוקא אף באונס קטן זה דטירחא, ול"ד לשאר מצוה אף דרבנן שלא יעשה כלום בענין המצוה כשיתעצל שלכן החמירו שלא יתחשב לאונס אלא הוצאת ממון בסך גדול ולא טירחא אף גדולה, אבל בתפלה שעושה עכ"פ מצוה דתפלה הקלו עליו במתעצל בשביל טירחא גדולה דהליכה יותר ממיל שלא יצטרך לילך לקיים גם תפלה בצבור].

והוסיף - דאין לדייק מלשון השו"ע הנ"ל 'ישתדל אדם להתפלל בביהכ"ע עם הצבור', לומר שהוא רק מעלה בעלמא, משום דגם על חיוב שייך לשון זה, דהוא מכיון שטירחא מרובה כהליכה יותר ממיל פטור, הרי יש לדמות גם שאר טירחות שמזדמן לאדם לומר שהוא כטירחא דיותר ממיל, אבל כיון דיצטרך בעצמו לדון זה שיש דבר שהוא טירחא לזה ולא לזה, לכן אמר לשון 'ישתדל אדם' דהכוונה הוא שלא יקל לדמות כל טירחא לטירחא דיותר ממיל אלא יחמיר בהרבה פעמים שלא יהיה לו ברור שהוא טירחא גדולה דצריך שידון בכובד ראש על זה. ואף שבגמ' ברכות דף ח' איתא שהוא משום דבצבור נשמע ומתקבל התפלה וכן הוא ברמב"ם רפ"ח מתפלה, מסתבר שזה עצמו עושה החיוב דאם לא היה אפשרות לתפלתו של האדם להתקבל, אפשר שלא היתה תפלה כלל ולא היה יוצא ידי מצות תפלה. עיי"ש. ועי"ע בשו"ת מנחת יצחק חלק ז סימן ו שהאריך בלשון השו"ע הנ"ל ועוד האריך בעני"ז.

דקאמר - דעייילי תלתין ועבדי, דמשמע דכולהו תלתין שנכנסו עבדי, ורק אח"כ עיילי עשרה, ואע"פ דאותם השלושים כבר יצאו ידי חובתן, אפה"כ מצרפין עשרים מתוכם להעשרה שנכנסו לאחמ"כ להשלימם לשלשים, הרי דאע"פ דמה"ת צריך שישחוט הפסח בשלשים אפ"ה מצרפין אל השלשים שבכת שניה ושלישית גם אלה שכבר עשו פסחיהם ויצאו יד"ח, ומזה מוכח גבי רובו ככולו בתפילה, דכמו דהכא אעפ"י שיצאו יד"ח כבר מצטרפים הם להשלם השיעור, מעתה ה"ה בנד"ד דמה לי לצרף לשלשים במקום דבעינן שלשים ומה לי לצרף לעשרה במקום דבעינן עשרה.

ואומנם בפ"ר"ח בגליון שם כתב וז"ל: בחמשינ נמי סגי - משכח"ל כגון דעייילי שלשים עבדי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחריני ועבדי נמי עשרה ונפקי ועיילי עשרה אחרינא. עכ"ל. נראה שכך היתה גרסתו בגמ' דעייילי שלשים עבדי עשרה (ולא 'עייילי שלשים ועבדי'), והיינו שאין הפשט שכל אותם השלשים יצאו יד"ח, אלא עשרה בלבד שחטו ואילו אותם העשרים הנשארים בעזרה מכת הראשונה עדיין לא יצאו יד"ח ושפיר יכולים להצטרף אל העשרה מכת השניה, אבל אילו אותם העשרים היו שוחטים פסחיהם עם הכת הראשונה והיו כבר נפטרים מהקרבת הפסח, לא היה שוב אפשר לצרפם אל העשרה מכת השניה להשלימם לשלשים. וכדברי ר"ח מבואר גם בח"י המאירי בסוגין שם ד"ה המשנה הרביעית עיי"ש. וא"כ ה"ה בנד"ד לפ"ד הר"ח אין לצרף אלו שהתפללו כבר להשלימם לעשרה לענין שיחשב תפלה בצבור בעשרה.

ומעתה כתב לחדש, דרוב מתפללין ומצטרפים אליהם מיעוט שעוד לא התפללו (ובדעתם להתפלל במנין מאוחר יותר). בזה לא נחלקו דמהני, שהרי עד כאן לא נחלקו רש"י ור"ח אלא בכה"ג שאותם העשרים יצאו יד"ח אבל בכה"ג שלא יצאו יד"ח אלא לאחמ"כ מודו דמהני, וא"כ ה"ה בנידו"ד גבי ששה מתפללין ומצטרפין עמהם ד' שלא התפללו עדיין כלל אף שגם עתה אין הם מתפללין אלא עומדים להתפלל מאוחר יותר לכו"ע חשיבא תפלה בצבור. (ועיי"ש שהוא עצמו מסיק להלכה אף בכה"ג שכבר יצאו יד"ח מהני ר"ח בזה). ע"כ.

איברא דהמעין שם בדבריו יראה, דהגם שכתב לחלק בין נידון דידן להסוגיה דפסחים שם, דשאני שחיטת פסח שלא הקפידה תורה שכל העשרה או השלשים ישחטו פסחיהם יחד ברגע אחד ממש, ויכולים לשוחטם בזה אחר זה, ונמצא כשהשני שוחט כבר אין כאן רק כ"ט שעדיין חייבים לשחוט פסחיהם וכן להלן וכאשר העשירי שוחט פסחו כבר אין עוד זולתו רק עשרים החייבים בשחיטת הפסח ואפ"ה שפיר דמי כי מצטרפין אליהם גם אלה ששחטו פסחיהם כבר והם עמהם ביחד בעזרה במספר שלשים, והיינו דעיקר החיוב אינו אלא ששלשים שחלה עליהם חובה מעיקרא לעשות פסח יהיו נוכחים בעזרה בשעת שחיטת כל אחד ואחד, ואין בכך כלום שמקצתם כבר נפטרו מחיובם, וא"כ מה לי נפטרו בכת זו ומה לי נפטרו בכת הקודמת. עיי"ש. מ"מ במסקנתו ציין להגמ' פסחים ומשמע דעדיין מחזיק בראיה מהתם.

ולא הבנתי כלל הראיה מהסוגיה דפסחים, דהנה הרי מדברי הגמ' שם מתבאר דסגי במיעוט מחויבים גרידא, שהרי מצטרפים העשרים שיצאו יד"ח להעשר שהם המיעוט, ובזה ודאי דליכא למי שיתיר בזה, וע"כ דאין שום שייכות מהסוגיה דהתם לנידון דידן.

ושו"ר בשו"ת יבי"א חלק ה האו"ח סי' יד, שהביא משו"ת קול אליהו חלק א' האו"ח סימן א שכתב להעיר בהא

עוד כתב האג"מ בח"ד סימן סח להוכיח דתפילה בציבור הוא חיוב גמור כענין דעיקר מעלת תפלה בצבור הוא משום דמתקבלת יותר כמפורש בברכות ריש דף ח' כדא"ר אחא בר"ח דכתיב כביר ולא ימאס ופרש"י תפלת הרבים לא ימאס. ומקרא כי ברבים היו עמדי ופרש"י שהתפללו עמי. והוא טעם למה שאמרו ר' יוחנן משום רשב"י וריב"ח דעת רצון הוא בשעה שהצבור מתפללין דהוא משום דנאמר בקראי דכביר לא ימאס וכי ברבים היו עמדי, דהא בקראי אלו לא הוזכר שאז יש להתפלל אלא שמתקבלת יותר ובקרא דואני תפילתי נאמר שבעת הרצון להתקבל יש להתפלל, ומטעם זה א"ר יצחק שאיכא חיוב להתפלל בצבור ולא שהוא רק עצה טובה להמתפלל שרוצה שתקבל תפלתו. והוא מטעם שתפלה שלא שייך שתקבל הרי מצינו שלא יצא בתפלה כזו, דהנה בברכות דף כב ע"ב איתא, היה מתפלל ומצא צואה במקומו, אמר רבא הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה ופי' הר"י בתוס' ד"ה אע"פ דיחזור ויתפלל וכן פירשו הר"י והרא"ש. וחזינן מזה דכיון דלא מתקבלת התפלה משום דזבח רשעים תועבה לא יצא בתפלתו, דהא בקרא לא הוזכר לענין הדין אלא שהוא תועבה, וממילא לא שייך שתקבל תפלה כזו, ולכן ס"ל להתוס' בפי' א' דהוי מעוות לא יוכל לתקן, וע"ז פליגי הר"י והרא"ש וכל הפוסקים וסברי דצריך לחזור ולהתפלל. מבואר, דכיון דמקרא ידעינן דכיון שחטא במעשה תפלתו אינה מתקבלת, ידעינן ממילא דלא יצא וצריך לחזור ולהתפלל, וא"כ שמעינן מזה דבתפילה שברור שלא תתקבל לא יצאו, והוא משום דתפלה להשי"ת לא שייך להחשיב אלא לתפלה כזו שאפשר שתקבל ולא כשא"א לה להתקבל, שלכן כל מה שהוא מתפלל באופן שיותר ראוי להתקבל היא תפלה עדיפא לקיום מצוה דתפלה מאחר דאפשרות התקבלות הוא שייכות לקיום המצוה, וכיון שמצינו בקראי שבשעה שהצבור מתפללין הוא עת רצון להתקבל יותר, ממילא איכא חיוב להאדם להשתדל להתפלל בצבור ואם לא אפשר לו יתפלל בביתו בעידנא דמצלי ציבורא.

וע"ע בשו"ת ארץ צבי (פרומר) סי' כב שכי' כעין הדברים הללו דבזה"ז חובה להתפלל בציבור יען דאין אנו מסוגלים לכוון כראוי בכל התפילה, ובתענית ח איתא דבציבור התפילה מתקבלת אף בלא כוונה משא"כ ביחיד, וכיון דמדינא דתלמודא הכוונה מעכבת רק שאין אנו יכולים לכוון, אי"כ שפיר הוה לן למיעבד כל טעדיקי להתפלל בציבור להשלים חסרון הכוונה. עיי"ש. וע"ע בשו"ת בית אבי חייב סי' עב. ויש הרבה לדון בזה.

ומ"מ אף להמקילין לצרפן יש להקפיד מאוד שאותו מיעוט המשלים להרוב יהיו נוכחים גם בשעת תפילת הלחש כדרך שנוכחים בחזרה ובקדישים וכדו', ועי' בביאורים¹¹⁴.

דקיימא לן בסימן סט, שאם יש ששה שלא שמעו, יש לצרף להם ארבעה ששמעו כדי לומר קדיש וברכו. והרי בהגמ' פסחים סד הנ"ל מוכח דאף על גב דבעינן שלשים לכל כת, אפילו הכי די בשליש מהם מן החדש על הישן. ואם כן הכא נמי בצירוף לדברים שבקדושה יהיה די בארבעה בני אדם, ואפילו שלשה הוי מנין חשוב לזימון וכו'. ומדוע לא מהני אלא ברוב מחוייבין ע"כ. הרי דהבין כמש"כ, דמהסוגיה הנ"ל מוכח לכא' דסגי במיעוט מחוייבין וע"כ דאין לו שום שייכות לנידון דידן. ויעוי"ש ביבי"א שהוסיף עוד לחלק בזה (מלבד מה שכתב הקול אליהו לתרץ דשאני התם שנשארו עכ"פ עשרה שהם מנין חשוב לכל דבר שבקדושה). דהא אנו מבעיא לן אי בעינן שלשים בבת אחת, או בזה אחר זה, והרי בפעם הראשונה היו שלשים בבת אחת, ועשו המצוה כדת, ואם השלשים צריכים להיות בזה אחר זה הרי די בכל פעם בעשרה, ולרווחא דמילתא נפקי עשרה ועיילי עשרה כדי שיהיו שלשים במעמד הראשונים. וציין שכן כתבו האח' עיי"ש.

ו] ובעצם דין זה, נסכם הענין בקצרה, הנה לעיל בפתיחת הדברים הבאנו לדברי הרמב"ם פ"ח מתפילה ומה שביאר בדעתו רבינו הגר"ח מבריסק דכל דבריו הם רק לענין חזרת הש"ץ, אך בתפילה בלחש כשרוב מניין מחוייבים, לא יוכלו המיעוט שכבר התפללו להצטרף שיהא נקרא שהתפללו בציבור. וכ"פ בשו"ת יד אליהו (רגולר) ס"ז שאין זה עולה לתפלה בצבור, שצריך שיתפללו כל העשרה ממש ביחד ואז נחשבת תפלה בצבור, ואין צירוף המיעוט מועיל אלא לומר קדיש וקדושה וברכו. יעוי"ש. והיינו כהבנת הגר"ח מבריסק בדעת הר"מ. וכ"פ המשנ"ב בסי' צ ס"ק כח בשם החיי אדם שצריך שיתפללו עשרה אנשים וכו' ביחד, ועי' הערה*.

ומאידך הבאנו להאג"מ עצמו דאף דמסיק לא כן בדעת הרמב"ם, מ"מ ס"ל להלכה דא"א לסמוך ע"ז דסו"ס בגמ' ברכות בדף ו' קתני "עשרה שמתפללין". עוד הבאתי להמנחת יצחק דס"ל דמהני לצרף המיעוט וע"י כך יחשב תפילתם לתפילה בציבור. וכן דעת הרב בית אבי הנ"ל. והרב בצל החכמה הנ"ל, וע"ע בספר עמק ברכה (להגר"א פומרנצ'יק) עניני תפילה סי' ו' שהוכיח בכמה ראיות שאין הבדל בין אמירת דברים שבקדושה לבין מעלת תפילה בצבור גמורה, והובא במנח"י ח"ט ס"ו. וכ"פ בשו"ת מלמד להועיל ח"א ס"ה. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב או"ח סו"ס כ וז"ל: ועל שאלתו כשמתפללין ששה אנשים בצירוף ד' שכבר התפללו, אם זה נקרא תפלה בצבור, גם כן נלפע"ד, כיון שמבואר להדיא בראשון הראשונים, ברמב"ם פ"ח ה"ד מהלכות תפילה, ובאחרון האחרונים במ"ב סי' סט ס"ק ח דזה נקרא תפלה בציבור, [א"ה. בד' המשנ"ב עי' בהערה דלעיל]. וכן העולם נוהגין מקדמת דנא. וחפשתי בעניי ולא מצאתי מי שיאמר היפך מזה, לא ניחא למרייהו דאמרת הכי, (סנהדרין קיא) ללמוד חובה על ישראל שלא קיימו מצוה דתפלה בציבור. ע"כ. וכ"ד עוד פוסקים דס"ל דאמר' בזה רובו ככולו, ומנהי הצירוף להחשיב תפילתם לתפילה בציבור עי' בשו"ת יחו"ד ח"ה ס"ז. [ויש לציין לדעת רבינו החזו"א (הובא בס' אורחות רבינו ח"א עמ' כא) ושו"ת אבן ישראל ח"ז סי' ט דרק בשחרית ומנחה מהני לצרפם דע"י שעונים בחזרת הש"ץ מצטרפים ומשא"כ בערבית אין להם במה להצטרף].

¹¹⁴ **הוצרכתי** לזה דהנה רבים סומכים בזה על רוב האחרונים שפסקו דמהני רובו ככולו בתפילה, ומקיימים תפילה בציבור אף כשיש רק ששה או שבעה שלא התפללו ובצירוף השאר שהתפללו. ואומנם פעמים רבות ראיתי לאותם שכבר התפללו ויצאו יד"ח וכעת משלימים המנין, שנוכחים בביהכ"ס עד לתפילת שמונ"ע, אך יוצאים בחוץ בזמן

* **וז"ל המשניב**: ועיקר תפלה בצבור הוא תפלת י"ח דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים "ביחד" ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר התפלל בעשרה הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן אינם מקפידין רק שיהיו י' בבהכ"ס והוה טעות ולכן חוב על האדם למחר לבוא לבהכ"ס כדי שיגיע להתפלל י"ח בצבור [ח"א]. עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו כמש"כ דלא מהני לצרף ג' או ד' שכבר התפללו, אלא צריך שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים "ביחד".

והנה בשו"ת יחו"ד ח"ה ס"ז כתב שדעת המשנה ברורה דמהני לדון בזה דין רובו ככולו. וציין לו לסי' סט סק"ח. ע"כ. וכ"כ בשו"ת חלקת יעקב בפשיטות שכי"ה דעת המשניב שם דחשיב תפילה בציבור, והובאו דברי החלק"י בדבריו כאן. וז"ל המשניב שם 'רוב מנין הם כמו ציבור גמור'. ולי"ע בזה, דהנה דברי המשניב הנ"ל בסי' צ ס"ק כח בשם החיי אדם ברור מיללו שצריך שיתפללו עשרה אנשים וכו' ביחד, והיינו דלי"מ בזה רוב. וע"כ צ"ל דהתם בסי' סט מיירי לענין קדיש וחזרה וכו', ובסי' צ מיירי לענין עצם תפילת הלחש דבזה לא מהני רובו ככולו וכד' הגר"ח בד' הרי"מ והידי אליהו ועוד שחילקו כן כנ"ל. ובאמת שהוא ג"כ חילוק ברור המוכח ג"כ מעצם דברי המשניב שם ודויק. (וע"ע להאגרות משה חאו"ח ח"א ריש סי' כח). וצ"ע.

וצ"ל דס"ל כמו שהביא במנח"י הנ"ל [וכן ציין ביחו"ד שם] מסי' בית ברוך על דברי החיי"א [כלל יט ס"א הנ"ל שכתב שצריך שיתפללו עשרה אנשים וכו' ביחד?] דאין כוונת הדברים כנ"ל, וגם החיי אדם ס"ל דמהני רובו ככולו "ופלא מה שמורגל בפי רבנן ללמוד מכח דברי חיי"א דלא אמרינן רובו ככולו בתפילה, ויש לתמוה על הלומדים ששמו בפייהם של החיי"א והמשניב מה שלא כווננו לזה כלל". ע"כ. ועיינתי שם בבית ברוך וראיתי שדחק בכוונת החיי אדם במשי"כ דבעי עשרה אנשים וכו', דכוונתו לאפוקי בכה"ג שכל אחד מתפלל בעצמו רק שאומרים קדיש וקדושה וברכו ביחד דזה לא מיקרי תפילה בציבור, אלא בעשרה מתפללים או רוב מדין רובו ככולו וכמבואר ברמב"ם פ"ח ה"ד וכו'. ואם היתה כונת החיי אדם דלא כן, היה צריך לכה"פ להביא די הרי"מ ולדחות דבריו. ע"כ.

יא. כמו"כ דנו הפוסקים גבי רובו ככולו בקריאת התורה אי מועיל לצרף מיעוט שכבר יצאו יד"ח לרוב מחוייבין. עי' בביאורים¹¹⁵.

תפילת הלחש (או משום שמשוחחים ביניהם ואינם יכולים להמשיך בשיחתן בתפילת הלחש מפני טירדת הציבור, או מכל סיבה שהיא), ושוב חוזרים להצטרף להציבור [לחזרת הש"ץ (בשחרית ומנחה) או לענות להקדישים וברכו (בערבית)]. ודבר זה הוא קלקול גדול, הנה ליסוד זה דבעינן דוקא 'רובו מתוך כולו', אבל כשליכא לכולו ליכא לדין רובו ככולו, א"כ כל תועלתם של המצטרפים שכבר התפללו הוא דוקא להחזרה והקדישים וכדו' בלבד, אבל לעיקר התפילה היינו תפילת הלחש הנה לא הועילו כלל, דכיון שיצאו בחוץ ונתורו רק רוב מנין בתפילת הלחש, א"כ ליכא לכולו, וכשאין כולו לפנינו ליכא לדין רובו ככולו, ויוצא איפה דאותם המתפללים בפועל - שסמכו על מיעוט שמשלימים המנין - הפסידו בגללם מעלת תפילה בציבור, כיון שבזמן תפילת הלחש לא שהה אותו המיעוט בביהכנ"ס. ולצדדי נוכחתי שיש לא מעט שאינם נותנים ליבם לד"ז, והוא דבר פשוט וברור שצריך שיהיו נוכחים כולם אף בתפילת הלחש וזה אין צריך לפנים. והעצה בזה, להכריז קודם התפילה שאותם המשלימים המנין לא יצאו לחוץ וכדו' אף בשעת תפילת הלחש, ואפילו אחד מהם לא יצא, אלא כולם יהיו נוכחים עם המתפללים כדרך שנוכחים עמם בחזרת הש"ץ ובקדישים וכדו'.

חידוש התשובות והנהגות שאותו המיעוט המשלים צריכים לעסוק בענין תפילה

ושו"ר גדולה מזו בתשובות והנהגות ח"ג סי' לג - לאחר שהביא מהגר"ח דל"מ ומשאר גאוני עולם דמהני - מעין פשרה בזה, דאם המיעוט עסוקים בתפילות אפי' באשרי ובא לציון וכדו' עולה להרוב להחשב שמתפללין בציבור [וציין להצל"ח ברכות ו' ע"א שכ' חידוש גדול בענ"ז וז"ל: אם היחיד מתפלל בבית הכנסת בעת שהציבור שם אף שנתאחר וכבר סיימו הציבור תפילתם אלא שהם עדיין עוסקים בשירות ותשבחות כמו אשרי ובא לציון וכדומה והיחיד מתפלל שם, תפילתו נשמעת והיינו לשמוע אל הרינה ואל התפילה הואיל והקב"ה שומע אל הרינה של הציבור שומע ג"כ תפילה של היחיד וק"ו אם מתפלל בביהכנ"ס שחרית בעת שהציבור מתפללים מוסף, והמג"א שכתב בסי' צ ס"ק יז דמשמע במס' ע"ג דאם מתפלל מוסף בעת שהציבור מתפללים שחרית לא מיקרי בשעה שהציבור מתפללים היינו כשאנו מתפלל עמהם בביהכנ"ס, אבל אם התפלל עמהם בביהכנ"ס לא זו שאינה נדחית אלא אפילו נשמעת כנלע"ד. עכ"ל]. אבל אם אותם ארבעה שמשלימין אינם עסוקין בענין תפילה וכדו', אלא משוחחין ביניהם, בזה ל"מ אף שנמצאים בפועל. וכמו"כ בענין קריאת התורה דמשלימין מיעוט להרוב ג"כ צריכין מהאי טעמא דמ"מ ישמעו גם הם. עיי"ש. ע"כ. [ובעצם מה שהביא מהצל"ח, הנה מר אחי שליט"א העיר דלכאו' אין כונת רבינו הצ"ח שתחשב לו תפילתו כמתפלל בציבור ממש, אלא היינו דהוא במעלה שתפילתו נשמעת יותר מהיחיד דעלמא. ושו"ר עוד שהעירו כן. ואומנם יל"ע בזה כיון דמלשון המשנ"ב בסי' צ ס"ק ל לא משמע כן בהבנת דברי רבינו הצ"ח. (וע"ע בשו"ת אבן ישראל ח"ט סי' סא שכ' דאין לסמוך ע"ז להלכה)]. ולדינא, בודאי שצריך אותו המיעוט לעשות כל טדקדי לסייע עבור הרוב שיחשב להם תפילה בציבור. ואף אם אותו המיעוט שיצא יד"ח ס"ל כהפ"ר דל"מ לודן בזה דין רוב, מ"מ אף אם לא יועיל ודאי דלא יזיק, ואומנם כיון דלדידיה דס"ל דל"מ, הרי שאם יעסוק בעניני תפילה וכו' חשיב לדידיה ביטול תורה, ומ"מ לכה"פ ישהה שם ויעשה כרצונו. ויש לפלפל בזה עוד.

א ¹¹⁵ **הנה** לעיל בכ"ד הבאנו מדברי הברכת שמואל ביבמות סי' כא שכתב בשם רבו הגר"ח זצ"ל להסתפק בזה אי מהני לצרף מיעוט שכבר יצאו יד"ח בקריאת התורה שישלימו להרוב מדין רובו ככולו, ועיקר ספיקו נתבאר שם,

ואומנם אף שמהמשך דבריו של החיי אדם שכתב ולא כמו שחושבין ההמון וכו' היה מקום לפרש כן דכוונתו לאפוקי בכה"ג שכל אחד מתפלל בעצמו וכמ"ל, מ"מ אין כן הבנת הפו' בד' המשני"ב (וכמו שציין בעצמו הבית ברוך במילואים שם מהאג"מ), וז"ל האג"מ שם בסי' כט לדחות ד' מי שחשב כן בד' החי"א: הנה מה שהעיר כתרי"ה במכתבו השני שאפשר לפרש בכוונת החי"א שאין כוונתו בדוקא שיתפללו כל העשרה ביחד שיתפללו הצבור יחד וקרא לצבור בשם עשרה אבל סגי כשיתפללו יחד רק הרוב מהם, הנה לבד "שאין לפרש זה בדברי אף בדוחק" משום דאי"כ לא היה לו להאריך כלל אלא לכתוב ועיקר התפלה בצבור הוא תפלת י"ח דהיינו שיתפללו ביחד, ואם להשמיענו שעשרה הם צבור כבר הזכיר זה למעלה, אלא ודאי שהשמיענו דלענין זה צריך שיתפללו כל העשרה ביחד ולא סגי ברוב מהם. וכן מה שכתב החי"א שצריך שיהיו העשרה כולם גדולים לא כאן המקום אלא בכלל ל' כמפורש שם דין זה. אך נקט זה גם בכאן שלא נימא שלענין מעלת תפלה ביחד עם עשרה יסגי גם שיתפללו קטנים משום דתפלתם עוד עדיפא שהוא הבל שאין בו חטא אף שלא מצטרפין לאמירת דבר שבקדושה, לכן השמיענו שגם לזה אין מצטרפין. אבל אף אם היה אפשר לדחוק ודאי אין לנו לפרש כן דכי דין זה אמרינן רק ממה שמשמע לן כן בדברי החי"א דאף שאומר זה החי"א צריך לראיות ולטעמים אלא הוא ממה שבארתי באורך בראיות וטעם וא"כ ודאי זהו כוונת החי"א. עכ"ל. וכן כתב בפשיטות הבית אבי הנ"ל באות ח דודאי דכונת המשני"ב בשם החיי אדם היא כפשוטן של דברים דבעי שיתפללו עשרה ביחד. וכי"כ עוד בדעתו.

ועוד, הנה הבית ברוך נסתמך בזה על המבואר ברמב"ם פ"ח ה"ד שהבאנו בפתחת דברינו, והוסיף שאם היתה כונת החיי אדם דלא כן, היה צריך לכה"פ להביא ד' הר"מ ולדחות דבריו. ע"כ. ובה ודאי יש להשיב, דאי"ז מוסכם לבאר כן בדת הר"מ, שהרי הבאנו מקודם שיש שפי' דברי הר"מ שכל כונתו אינה על עצם תפילה בציבור אלא על חזרת השי"ץ. ודאי שאין מה לטעון שהיה צריך להביא ד' הר"מ ולדחות דבריו. שהרי יש לפרש ד' הר"מ כדבריו ממש. ואי"ש הבנת האגרות משה בדברי החי"א דבעי עשרה מתפללין ביחד ול"מ בזה רוב. ויל"ע בזה עוד.

יב. וכענ"ז דנו גם בענין ד' תעניות, שאפילו אין אלא ששה מתענים, ושאר הציבור אינם מתענים, אם יש לומר עננו בחזרת הש"ץ ולקרות ויחל¹¹⁶.

יג. בענין זימון בעשרה, צריך רוב הניכר בדוקא, היינו לכה"פ שבעה שאכלו פת - [והשאר אכלו ירק וכדו'¹¹⁷]¹¹⁸. וכן לענין ברכת חתנים¹¹⁹.

תלוי אי חובת ציבור או חובת יחיד נינהו, דל"ש בזה דין רובו ככולו אלא אי נאמר דהחיוב הוא אפי' ביחיד אלא דדין הוא דאינה נאמרת אלא בעשרה, אבל אי נימא דהחיוב הוא דוקא על עשרה ביחד אזי ל"ש הדין רובו ככולו, דהא אכתי ליכא חלות חיוב כל עוד דליכא לכולם מחוייבים יעוי"ש.

בהחילוק בין קריאה"ת דעלמא לקריאת פרשת זכור

ב] ובאמת מה"ט כתב במועו"ז ח"ב עמ' קלו, לאחר שהאריך להוכיח גבי פרשת זכור דהוא חובה על כל יחיד ויחיד ואינה חובת ציבור - דלכ"ע סגי ברוב מחוייבים בצירוף מיעוט שכבר יצאו יד"ח שמשלימים מדין רובו ככולו, דחובת קריאת פרשת זכור אינו כקריאה"ת דהוא חובת ציבור ול"מ ביה רו"כ.

והוסיף שם עוד, דמה"ט ניחא הא דהחמירו הפוסקים בקריאתה אף שחיובה בעשרה ג"כ רק דרבנן, דאין זה כקריאה"ת דעלמא דחובת ציבור הוא ורק מצוה על כל יחיד ויחיד ללכת לבהיכ"ס ואם לא הלך לא עבר. אלא הוי חיוב אקרקפתא דגברא ואם לא שמע עבר אתקנתא דרבנן.

וכן ניחא בזה הא דהחמירו לכוון לצאת גם בברכות שלפני הקריאה, ומשום דדוקא בקריאה"ת דחובת ציבור הוא ואיכא רק חובת שמייעה לא תקנו ברכה למצות שמייעה לבד רק לקריאה. [ומה"ט מחוייב המבכר לקרוא בלחש שעיקר הברכה על קריאה דוקא]. אבל בפרשת זכור החובה על כל יחיד ויחיד אלא דיוצאין מדין שומע כעונה והו"ל כקורא ממש בעצמו, וכיון דהוי כקורא ממש בעצמו צריך לברך אלא דיוצא גם בברכה לכן צריך לכוון גם בזה. עיי"ש. וע"ע במקראי קודש פורים סי' ז.

ג] ובעצם דין זה אי מהני רובו ככולו לענין קריאה"ת, הנה לעיל סימן ד' הארכנו בביאור דעת הגר"ח דס"ל כהחיי אדם דלא מהני לדון בזה דין רובו ככולו. עי' לעיל בארוכה. וע"ע בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' סה, שכתב ע"ד הביאורה"ל ריש סי' קמג שכ' דגדול אחד הראה לו שמפורש בר"ן פ"ק דמגילה דברובן שלא קראו סגי, דכבר קדמו בתשובה מאהבה ח"א סי' כז שכתב, דפשוט שדין רובו ככולו גם לענין קריאת התורה, והביא רא' לדבריו מפשט דברי הרמב"ם שם, שכתב אחרי דין תפלה, וכן אין אומרים קדושה ולא קוראים בתורה וכו', משמע דכולהו חד דינא אית להו שצריכים עשרה גדולים ובני חורין, אבל בני חיוב אין צריך אלא רובא, וממילא כיון דחד דינא אית להו סגי ברוב שלא שמעו. עיי"ש. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ח הנ"ל, דהאריך בזה מאוד וג"כ מסיק דכל שיש ששה שעדיין לא שמעו קריאת התורה, יכולים לצרף עוד ארבעה שכבר שמעו קריאת ספר תורה, כדי להשלים המנין, ולקראו בתורה בעשרה. עיי"ש.

¹¹⁶ **הנה** בשו"ע סימן תקסו ס"ג מבואר, דאין שליח צבור אומר עננו ברכה בפני עצמה, אא"כ יש בבית הכנסת עשרה שמתענין. ואפילו אם יש בעיר עשרה שמתענין, כיון שאין בבית הכנסת עשרה שמתענין, לא. ע"כ. ובשערי תשובה שם כתב וז"ל: עבה"ט ועיין במח"ב בשם מהר"מ בן חביב בתשובה כת"י, שאין זה אלא בת"צ שהקהל קיבלו עליהם על כל צרה של"ת, אבל הד' צומות דמדברי קבלה נינהו "אפי' אין שם מתענים רק ששה או שבעה", והשאר אינם מתענים דאניסו שהם חולים, יכולים לקבוע ברכת עננו, ולקרות ויחל, אף שאין שם עשרה מתענים בבה"כ. ע"ש. ונראה דעכ"פ ששה או שבעה בעינן. ואם אין שם רק חמשה אין להם לו' עננו ולא יוציאו ס"ת כלל כיון שאין כאן רוב מתענים. וגם ביש ששה צ"ע לפענ"ד דאפשר דרובא דמנכרי בעינן כמ"ש לעיל סי' קצ"ז לענין זימון בעשרה עיין שם. ע"כ. ויעיין בשדי חמד במערכת בין המצרים סי' ב' אות א' דס"ל להלכה ולמעשה שאפשר לקרוא ויחל בד' צומות באיכא ששה מתענים כנ"ל. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"ח סי' יד אות ז' שכתב ג"כ דהמעין בד' האחרונים בדין תענית של ד' צומות, יראה שהסכימו להקל בששה מתענים, ולא הצריכו רובא דמינכר, ודלא כהשערי תשובה הנ"ל. וכן בשו"ת קרן לדוד (סוף סימן טז) כתב לדחות דברי השערי תשובה, ולחלק יצא בין זימון בשם, שצריך היכר שלא יאמרו שאין כאן רוב שאכלו פת, מה שאין כן בתפלה דלא שייך רובא דמינכר, דבלאו הכי לא ניכר מי שהתפלל כבר או לא וכו'. ע"ש. וכן ס"ל לעוד מהפ"י. וע"ע לו' בשו"ת יחיה דעת ח"א סי' עט. וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר חלק יד סי' נו. ובשו"ת אפרקסתא דעניא חלק א סימן עז.

¹¹⁷ **חויז** מן המים, כמבו' בשו"ע סימן קצז סעיף ב' "ואפילו לא טיבל עמהם אלא בציר או לא שתה עמהם אלא כוס אחד שיש בו רביעית מכל משקה חויז מן המים, מצטרף עמהם. ועי' להמשנה ברורה שם ס"ק יב.

¹¹⁸ **א** עי' ברכות מח ע"א. ובבית יוסף סי' קצז. וכ"פ בשו"ע שם ס"ב "ואפי' שבעה אכלו דגן וג' ירק מצטרפין אבל ששה לא דרובא דמינכר בעינן".

בהחילוק בין זימון בעשרה דבעי רוב הניכר בדוקא לתפילה בציבור דלא בעינן רוב הניכר

וכבר עמדו לברר מאי שנא תפילה בציבור דלא בעינן רובא דמינכרא וסגי אפילו בששה מחוייבים (היינו לשיטות המקילין. כדלעיל בארוכה), לזימון בעשרה דלא סגי בששה ובעי לכה"פ בשבעה היינו רוב הניכר.

והנה רבינו יונה בברכות לה ע"ב (מדפי הרי"ף) כתב וז"ל: "והב' אצל הג' רובא דמינכר הוי כיון שהם הב' חלקים שלא אמרו אלא שהד' אין מצטרפין עם הששה לפי שהששה אינו שני חלקין מהעשרה ולפיכך אין הד' מצטרפין עמהם וכו'. עכ"ל. ובס' שערים מצוינים בהלכה עמ"ס ברכות מח ע"א ביאר בדבריו, דמשה"כ לא סגי בששה שאכלו דגן, אלא בעי כפל כלפי אותם שלא אכלו פת, והיינו כשם כשמזמנין בג' צריך להיות ב' אוכלי פת נגד הא', כן בעשרה צריך להיות ב' חלקים אוכלי פת נגד חלק הא' שאין אוכל פת. ואם כן היא כונת רבינו יונה, א"כ ניהא דכ"ז דבעי רובא דמינכר אינו אלא בזימון, אך בתפילה לא בעינן רובא דמינכר בדוקא ואפשר לצרף אפילו ד'.

ב **עוד** ראיתי במנחת יצחק ח"א סי' סה ובציץ אליעזר ח"ד סי' נו, שהביאו תרוויהו מס' קרן לדוד (סאטמר) סי' טז אות ב שכתב ד"ל בזה, דבזימון ניכר אלו שלא אכלו פת, ע"כ בעינן היכר שלא יאמרו דאין כאן רוב שאכלו פת, מה שאין כן בתפילה דל"ש רובא דמינכר, דבלא"ה אין ניכר מי התפלל כבר או לא, דמדינא כולם יוצאים בתפילת השליח צבור לחוד. עיי"ש.

ג **עוד** ראיתי בשו"ת תבואות שמש האו"ח סי' נא, שכתב לחלק בזה באו"א, דדוקא גבי זימון דאילו שיש רוב שאכלו פת לא היו מזכירים שם שמים כלל והוי לבטלה אי יזכירוהו, משה"כ הקפידו שיהיה רוב הניכר. משא"כ תפילה בציבור, הרי גם בלי ציבור כל יחיד ויחיד היה מתפלל נוסח התפילה, משה"כ סגי ברוב גרידא להחשב תפילה בציבור. וכן גבי קדושה פעמים רבות אף בשביל אחד שלא התפלל אומרים עמו קדושה, משה"כ הקילו להחשיב זאת לתפילה בציבור אף ברוב שאינו ניכר. עיי"ש. ע"כ. ואומנם, אף שחילק בין הדבקים, מ"מ עדיין לעצם הענין אינו מיישב כ"כ. ודו"ק. [ועוד כתב בזה באופן מחודש, (והובא לעיל בהערה בענין רוב בתפילה). ע"פ מה שכ' לצדד דהגידון גבי רוב בתפילה אינו כבכה"ת היינו מדין ר"כ אלא מדין אחר, ומשא"כ גבי זימון הוא מדין ר"כ דעלמא ולא דמו].

ולכאן עוד יש לחלק באו"א בין תפילה בציבור לזימון, להשיטות דמצות זימון היא מן התורה, וכפשטות לשון התוספתא פרק ו' ב' ברכות הזימון מן התורה שנאמר ואכלת ושבעת וברכת זו ברכת הזימון. וכ"כ הלבוש סי' קצט ס"ח. והפני יהושע רפ"ז דברכות. ויש מחלקים בין ברכת זימון בשלשה שהיא מדרבנן לעשרה שמזכירים בה את השם ולמדים אותה מן הכתוב את ה' אלהיך וצריכה עשרה ככל דבר שבקדושה, והיא מן התורה. עי' קרית ספר ברכות פ"ה. ע"כ. ול"ד למצות תפילה, דאף להשיטות דתפילה עצמה דאורייתא היא, מ"מ תפילה בציבור אינה אלא דרבנן לכ"ע. וכמש"כ הרא"ש בברכות מז ע"ב, ועי' בשד"ח חלק ה עמ' 331 (מערכת הת' כלל לז) שהביא להקדן אורה בסוטה לח שכתב כן דאפי' לדברי הרמב"ם פ"א מתפלה ה"א דס"ל דתפלה דאורייתא, מ"מ תפלה בצבור לא הוי אלא דרבנן. וציין לעוד רבים דנקטו כן דעצם תפילה בציבור לא הוי אלא דרבנן. עיי"ש. (ושו"ר בשו"ת עטר"פ ח"א כ"ב יו"ד סימן יד הערה ג שהאריך בזה מאוד יעווי"ש ואכ"מ). וא"כ א"ש דדוקא גבי זימון דהוא דאורייתא קפדינן ארובו הניכר אבל בתפילת ציבור כיון דדרבנן היא שפיר סגי ברובו אף שאינו ניכר. [ואי"ל דא"כ אמאי גבי קטן מחמרינן דלא יצטרף לתפילה בציבור ואילו גבי זימון שרי לצרפו לעשרה. י"ל ע"פ מה שראיתי בשו"ע הרב סי' קצט ס"ט דבקטן שהגיע לעונת הפעוטות מצטרף אפילו לזמן בעשרה בשם, אף להאומרים שאינו מצטרף לקדיש ולברכו ולקדושה, שבברכת המזון הקילו בה הואיל וכל אחד ואחד יכול לפטור עצמו מחיוב ברכת הזימון (שיכול לברך לעצמו). משא"כ בקדיש וברכו וקדושה שכל אחד ואחד לא היה יכול לפטור עצמו מחיוב בשום ענין צריך שיהיו כולם בני מצוה. ע"כ. וא"כ, ה"נ י"ל בנידון"ד תפילה בציבור שהיא חובה גמורה וכמש"כ בשו"ת אגרות משה חאו"ח ח"ב סי' כז (וע"ע בזה לעיל בהערה לענין רוב בתפילה), ואינה יכולה להתקיים אלא בעשרה].

ואולם, דעת רוב הפוסקים דמצות זימון היא מדרבנן, וכמש"כ המשנה ברורה סי' קצט בשער הציון ס"ק יט שכ"ד רוב הפוסקים, וראיתי שצינו בזה שכ"ד רבים מהראשונים. והדרשות מן הכתובים אינן אלא אסמכתא בעלמא, ואפילו זימון בעשרה הוא מדרבנן.

יד. אף שלענין לצאת יד"ח קידוש וכדו' מועיל רוב רביעית, מ"מ לענין ברכה אחרונה אין לברך אלא על רביעית שלימה¹²⁰.

טו. סוכה שרובה בחזקתו, ומיעוטה גזולה, ואין ברוב השייך לו כדי הכשר סוכה, לא ייד"ח ול"א בזה רובו ככולו להכשיר¹²¹.

¹¹⁹ **יעויין** בכ"ז בשו"ת יבי"א ח"ג האה"ע סי' יא דאם שבעה אכלו פת והשאר אכלו מגדנות ופירות, יכולים לברך ברכת חתנים, ולא בעינן שכולם יאכלו פת. וכמו לגבי זימון שאפי' שבעה אכלו פת ושלושה ירק מצטרפים לזימון בשם, כיון דאיכא רוב דמינכר. ע"ש. ויעויי"ש באות ו' שכתב לדון בזה דלכאוי"ל דשאני התם דאשכחן שהקילו חכמים בזימון יותר מברכת חתנים, דהא פסקינן בסי' קצט ס"י, קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין מצטרף לזימון בין לשלושה בין לעשרה. ואילו לגבי ברכת חתנים אין קטן מצטרף לעשרה, דבעינן עשרה גדולים בני חורין. כמ"ש הרמב"ם פ"י מאישות ה"ה. וכל"ה שבא למעט קטן ועבד שאין מצטרף לעשרה. ע"ש. וכ"פ הטוש"ע אה"ע סי' סב ס"ד. וכן העלו עוד אחר. ומעתה י"ל דבעינן שכל העשרה יהיו אוכלים פת. ויעויי"ש מש"כ לדון בזה והביא מס' זכור לאברהם (דף רסו ע"ב) שא"צ שיאכלו כל העשרה, אבל רוב מיהא בעינן. ע"כ. ומר אחי ציין לי שכ"כ ג"כ בשו"ת שואל ומשיב תליתאה ח"א סי' קצה. והכי נקטינן.

¹²⁰ **עי'** שולחן ערוך אורח חיים סימן קצ סעיף ג. וכ"ז דלא כהט"ז שכתב דלעיקר הדין קיי"ל במלא לוגמיו ולפיכך אם לא שתה רק כמלא לוגמיו חייב לברך ברכה אחרונה אלא דלכתחלה יראה לשתות רביעית כדי לצאת לכו"ע. והביאו המשנ"ב שם ס"ק יד, וכתב ע"ד וז"ל: אכן כל האחרונים דחו דבריו והעלו דכל שלא שתה רביעית שלם בין ביין בין בשאר משקין אין רשאי לברך ברכה אחרונה וכדעת השו"ע. עוד הסכימו דאין חילוק בין שאר משקין ובין יין שרף אע"פ דביי"ש מייטבא דעתיה דאינשי בפחות מרביעית דלא חילקו חכמים בשיעורין ודלא כט"ז לקמן בסימן רי. ע"כ.

והנה לכאוי"ל סעיף זה אינו שייך לנידו"ד גבי רו"כ, וכמשנ"ת לעיל סי' ד דענין רוב רביעית בקידוש אינו שייך כלל בזה, אלא בד' כוסות הוא שמועיל בו רוב רביעית מדין רו"כ. מ"מ הנה הפוסקים עוררו דיש להקפיד בדבר זה בכוס רביעי בד' כוסות, שהרי מברך אחריו ברכה אחרונה [וכמב' במשנה ברורה סימן תעב ס"ק ל, וכ"כ בשו"ת בית אבי ח"ג האו"ח סי' מה מדנפשיה (ופלא שלא הזכיר להמשנ"ב)]. ובזה שייך לדון דין רו"כ. וא"כ דא טעמא בעי אמאי לא מברך ברכה אחרונה על רוב רביעית מדין רובו ככולו.

ובשו"ת בית יהודה (עייאש) האו"ח סי' ז כתב שלא שייך בזה לומר רובו ככולו כיון שהזכר השיעור בפירוש אין לפחות ממנו אפי' כמלא נימא. ועוד דהרי מרן הכ"מ - על דברי הרמב"ם דכתב דבפחות מרביעית אינו מברך כלל - כתב דיליף לה מדין האיסורין דחייב במשקין ברביעית דומיא דאוכלין בכזית ע"כ. וא"כ כי היכי דבאיסורין ודאי אם לא אכל ולא שתה כשיעור שלם אינו חייב ה"נ בברכות. ועיי"ש.

ובענין הנ"ל שהבאנו מהמשנ"ב דיש להקפיד לשתות רביעית שלימה בכוס רביעי מד' כוסות כיון שמברך אחריו ברכה אחרונה. יש לציין ולהדגיש דמ"מ אין הכרח שישתה רביעית שלימה דוקא מהכוס הרביעית, אלא העיקר שבאחד מב' הכוסות האחרונים ישתה רביעית. כמו"כ אה"נ אם קשה לו לשתות רביעית שלימה ושתה רק עיקר הדין היינו רוב רביעית לא יברך ברכה אחרונה [דאין חיוב לברך ברכה זו בדוקא אלא למי ששתה רביעית]. (ואגב, שמעתי לדון בענ"ז, בכה"ג ששתה רביעית ושכח להזכיר מעין המאורע בברכת מעין שלש שבסוף הסדר, שמא יצטרך לחזור ולברך, דאע"פ שמעיקר הדין סגי ברוב רביעית, מ"מ סו"ס לכתחילה חייב לשתות רביעית שלימה, וכלל בידינו דכל שמחוייב באכילה או שתיה ולא הזכיר מעין המאורע חוזר. ע"כ. ואומנם לענ"ד כיון דסו"ס מעיקר הדין סגי ברוב רביעית ודאי שאינו חוזר. וכ"מ בס' שלמי מועד עמ' תג בשם הגרש"ז אורבעך שאמר מטעם זה שאי"צ לחזור. ויעויי"ש עוד שכתב עוד ג' טעמים נוספים לבאר מדוע אי"צ לחזור. שו"ר בגליון אליבא דהלכתא גליון לה עמ' סה שציין מס' שערי אורה ח"ב עמ' קס שנשאל בזה רבינו הגדול רשכבה"ג מרן האבי עזרי זצ"ל. וציין עוד לדעת הגרש"א שכתב ג"כ שאי"צ לחזור. וכ"ד הגרב"צ פלמן ועוד. ואכמ"ל)*.

¹²¹ **דהא** ליכא רובו מתוך כולו. כ"כ הגר"י ענגיל בס' לקח טוב כלל יב אות ג. וביאר זאת בהרחבה ע"פ היסודות דלהלן. הנה התוס' בסוכה ט ע"א הקשו, דל"ל קרא ד'לך' למעוטי סוכה גזולה, תיפו"ל משום מצוה הבאה בעבירה. ושם בדף ל הקשו, דל"ל קרא ד'לכם' למעוטי לולב הגזול, תיפוק ליה דה"ל מהב"ע. והמנחת חינוך במצוה שכה אות י, כתב ליישב על קושיית תוס' בסוכה דף ט (גבי סוכה גזולה כנ"ל, דל"ל קרא ד'לך' למעוטי גזולה הא הוי ליה מצוה הבאה בעבירה), דישנם שני מינים במצוות עשה, א. מצוה חיובית - שהיא חיוב אקרקפתא דכל איש מישראל, כמו תפילין ואתרוג ואכילת מצה, ומצוה כזו אם מקיים אותה, עושה רצון הבורא יתברך ויתעלה כי כן צוה לו המלך

ברוך הוא, ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו יתברך ועושה יענש. ב. מצוה קיומית - שאין חיוב לעשותם כגון ציצית, התורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ארבע כנפות, ואם רוצה הולך בלא בגד של ארבע כנפות ואינו נגד רצון הבורא ברוך הוא, אך אם מביא עצמו לידי חיוב שבכוונה לובש ארבע כנפות לקיים מצות ציצית זה דרך הטוב וישר. והיינו, אם מקיים מצוה זו דציצית וכדו', עושה רצון הבורא ברוך הוא, אבל אם אינו מקיים מצוה אינו עובר על רצונו, רק דאינו מקיים המצוה. וכן במצות סוכה יש בה ג"כ שני חלקי המצוה הללו, א. בליל ראשון של סוכות מצוה עשה חיובית לאכול כזית בסוכה, ואם אינו רוצה לאכול אינו יכול להפטר כי הוא מחוייב לאכול כמו מצוה ותפילין, ואם לא קיים המצוה עשה בלילה הראשון עושה נגד רצונו יתברך. ב. בשאר הלילות והימים דסוכות אם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין עליו שוב חיוב וכמו גבי ציצית, אך אם בא לאכול מצוה עשה לאכול בסוכה ומקיים רצונו ברוך הוא, אבל אם אינו אוכל אין חיוב. ואומנם גם בשני מצוות הללו דציצית וסוכה בשאר ימים, שייך שמבטל המצוה ועושה נגד רצונו כמי שאינו מניח תפילין, כגון אם לובש בגד של ארבע כנפות ואינו מטיל ציצית, וכן אם אוכל אכילת קבע חוץ לסוכה עובר על המצוה. והיינו, דאם עושה המצוה מקיים בכל ענין המצוה ועושה רצונו ברוך הוא. ויש שאינם מקיים המצוה ועובר על רצונו כגון בלבוש בגד של ארבע כנפות או אוכל קבע חוץ לסוכה. ויש שאינם מקיים המצוה וגם אינו עובר כגון באינו לובש הבגד ואינו אוכל כלל.

והנה הא דמצוה הבאה בעבירה אינו יוצא יד"ח, הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך ואינו לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, ואני ה' שונא גזל בעולה, (עיין ר"ן שם פרק לולב הגזול יד ע"א מדפי הרי"ף). והנה משום דין זה דמצוה"ע, שייך שפיר לומר דלא יצא ידי המצוה, כי זה אינו רצון הבורא יתברך וא"כ לא קיים המצוה. ואומנם כ"ז שייך דוקא במצוה החיובית, כמו ליל ראשון דסוכות וכדו', כיון דלא יצא ידי חובת המצוה ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה. אבל במצוות שאינם חיוביות, כגון ציצית, וסוכה בשאר ימי החג, אם הם באים בעבירה, אה"נ דלא קיים רצון הבורא ברוך הוא כי אין זה רצונו יתברך, אבל מ"מ לא ביטל המצוה, אלא דלא קיימה והוי ליה כמי שאינו לובש בגד כלל, או לא אכל כלל שלא קיים. ולא נוכל לדון אותו כמי שאוכל חוץ לסוכה, או שלובש בגד בלא ציצית, רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל, והולך בלא בגד, או שאינו אוכל כלל, כי באמת הוא לובש ציצית, ואוכל בסוכה, אך כיון שאינו לרצון לפניו יתברך, הוי ליה כאילו לא קיים המצוה. [ויש ג"כ נפקא מינה לדינא, כי אם אינו רוצה לאכול בסוכה ואוכל חוץ לסוכה, או לובש בגד ארבע כנפות ואינו רוצה להטיל בו ציצית, כופין אותו עד שתצא נפשו ככל מצוות עשה, אבל בכהאי גוונא דהוי ליה כמי שאינו לובש כלל או אינו אוכל, א"כ אין כופין אותו אם רצה לאכול בסוכה כזו כיון דאינו מבטל המצוה]. אך זה דוקא אי אמרינן שהחסרון הינו מחמת מצוה הבאה בעבירה, אבל אם התורה פסלה גזול בפירושו, הוי ליה כמי שסיכך בסכך פסול שאין גידולו מן הארץ או מקבל טומאה דלאו סוכה היא כלל. ואם אוכל בסוכה כזו, הוי ליה כמי שאוכל בבית, כיון דהתורה גזרה דזו לא הוי סוכה כלל. ומעתה ניהא קושיית תוס', שהק' גבי סוכה גזולה, דתיפו"ל משום מצוה"ע. דאי מחמת מצוה הבאה בעבירה, נהי דבחג אם ישב בסוכה כזו לא קיים המצוה אבל גם לא ביטל, אבל עתה שהתורה גילתה דגזול פסול, א"כ הוי ליה כאילו ביטל העשה כמו שאוכל בביתו, לכך כתבה התורה לך למעוטי גזול גבי סוכה וגבי ציצית. ע"כ מד' המנח"ח.

ומעשה - ע"פ סברת המנחת חינוך דיש חילוק בין פסול של מהב"ע לפסול של לך', והיינו דמהב"ע איננו פסול כלל וחשיב סוכה כשירה, ולולב כשר, אלא שאינו לרצון לפני ה' וכנ"ל. ומשא"כ פסול מצד הקרא דלך' ולכם' הוי פסול כסכך המקבל טומאה, וכלולב שנפרצו עליו, וחשיב כלוקח עץ בעלמא וכיושב בבית בעלמא וכנ"ל, ובהקדם היסוד (שהארנו בו לעיל ריש סי' ג) דבעינן רובו מתוך כולו, היינו רק אם יש לפנינו את כל הדבר, אזי חשוב המעשה הנעשה בהרוב, כאילו נעשה בכל, משא"כ אם אין לפנינו המיעוט כלל, לא אמרינן רובו ככולו. (וציין בלקח טוב שמצא כן באחד מהאחרונים, שכתב כן לענין רוב רביעית בקידוש, דזהו רק אם יש שם כל הרביעית לפנינו, דאז א"צ שיעשה האדם מעשהו כ"א בהרוב, משא"כ אם המיעוט חסר, ואין בכוס רק רוב רביעית לא מהני דמיעוט חסר לא אמרינן רובו ככולו. עכ"ד). - כתב הלקח טוב ליישב קושיית התוס' סוכה ט' ע"א הנ"ל באופן אחר, ויתיישב בזה ג"כ קושיית תוס' בריש לולב הגזול דל"ל למעט לולב הגזול מלכם תיפוק לי' דה"ל מהב"ע. דהנה לפ"ז נמצא דצריך להיות כל החפץ של המצוה, ואעפ"כ אין צריך להיות לרצון רק מעשהו בהרוב ממנו, כיון שמעשה המצוה המבוקשת הוא אך ברוב משיעור החפץ. ולפי"ז יש נפ"מ בנוטל לולב שרובו שלו ומיעוטו גזול, כגון לולב של שותפין לאחד רוב ולאחד מיעוט, וגזל בעל הרוב מבעל המיעוט גם את המיעוט. וכן בסוכה שרובה שלו ומיעוטו גזול, ואין ברוב שלו לבד הכשר סוכה, ואי מצד פסול של מצוה"ע, הא לא הוי פסול בכה"ג, כיון דמהב"ע איננו פסול רק שאין מעשה המצוה לרצונו יתברך, וע"כ כיון שרובה לרצונו יתברך, די בכך שהרי א"צ להיות לרצון יותר מרוב שיעור החפץ כיון דרובו ככולו וכנ"ל. ומשא"כ השתא דכתי' קרא למעט גזול, א"כ ה"ל גזול פסול כמו נפרצו עליו וכסכך המקבל טומאה, וא"כ כיון שיש פסול במיעוט, ה"ל המיעוט כעץ בעלמא, ולא כלולב וסכך של מצוה, וא"כ ה"ל כאילו המיעוט חסר ובכה"ג הרי לא אמרינן רובו ככולו. ע"כ.

טז. אתרוג שנחסר בשאר ימי החג ורובו קיים כשר¹²².

יז. בענין שיעור הדס, קיי"ל שיוצא יד"ה אף אם אין כל השיעור (ג' טפחים)¹²³ משולש אלא רובו¹²⁴. ואף כשאותו רוב מפוזר ואינו במקום אחד¹²⁵. אך כ"ז אינו

¹²² עי' שו"ע או"ח סי' תרמט ס"ה. וברמ"א שם פסק וז"ל: ואע"ג דחסר כשר בשאר ימים, אין לחתוך אתרוג לב' או ג' חלקים ולהלקו ולצאת בו, אפ"ל בשעת הדחק. דדוקא חסר ונשאר העיקר קיים, כשר, אבל כי האי גוונא מקרי חתיכת אתרוג ולא אתרוג. עכ"ל. (ועי' בערוך השולחן שם סעיף כה). ומבואר, שכל שנשאר רובו, נקרא אתרוג, ובע"כ דהטעם הוא משום רובו ככולו. וכן נקט בפשיטות בשו"ת בית שערס האו"ח סי' קסד דהיינו מדין רובו ככולו.

¹²³ בעניני "רוב בהדס" הארכנו בסימן זה יותר משאר הענינים, כיון שרבו הפרטים בזה. ואף שהיה עוד מקום לפרט ולדון, מ"מ לא באתי אלא לענינים השייכים לדיני רוב בהדס ולא לשאר הלכותיו.

¹²⁴ ושיעור רובו משולש נמדד מהקן התחתון ולא מהעץ שלפני הקן, כמבואר בחזו"א סי' קמו ס"ח וז"ל: כשמודדין רוב החיפוי יש לחשוב את העץ שמלמטה מהקן כמגולה. ע"כ. (ובס' ארבעת המינים למהדרי"ן עמ' פח ו-צד הביא שבנידו"ד יהא אפשר למדוד מהעץ שלפני הקן. אך מלשון החזו"א לא משמע כן כאמור. וראיתי בס' פסקי תשובות עמ' שצו שגם הבין שאין לחלק בזה כיעוי"ש). [ובס' דברי הלכה הק', אמאי בעי דוקא רובו ולא סגי במחצה על מחצה וכדאשכחן בשו"ע בס"י תרמח גבי חזו"ת דאם היא מחצה על מחצה במקום אחד דיש מכשירין. ותירץ, דהתם פסול חזו"ת נאמר ברובו, וע"כ יש מקום לדון במחצה על מחצה אי דינו כרוב ונח' בזה ראשונים וכמו שהביא השו"ע להלן מיניה שם. אבל בהדס הרי מעיקר הדין צריך שיהא כולו עבות, אלא דמכשירין מדין רובו ככולו, ולכן לא סגי כשליכא לכה"פ רובו. וי"ל].

ובעצם האי דינא דסגי ברובו, כ"ד הראב"ד בפ"ז מלולב ה"ב דלמצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות ולעיכובא ברובו. ובטור סי' תרמו הביא שאביו הרא"ש הכריע כהראב"ד. וע"ע להרא"ש בסוכה פ"ג סי' י שהוכיח כהראב"ד מהגמ' שם בדף לב ע"ב. וע"ע בב"י שם. וכ"פ בשו"ע שם ס"ה "למצוה בעינן כל שיעור אורך ההדס שיהא עבות, ולעיכובא ברובו". ע"כ.

וכ"ז דמהני אפ"ל ברובו עבות, הוא דלא כשיטת הגאונים הובא בטור סי' תרמו, והרא"ה הובא בר"ן (סוכה טו ע"ב מדפי הרי"ף), דפליגי וס"ל דלעיכובא בעינן דכל שיעור אורך ההדס שיהא עבות דאפ"ל קן אחד דלא הוי עבות פסול. וכ"ד המ"מ בפ"ז מלולב שם שכתב ע"ד הראב"ד הנ"ל: "ואני אומר כולן בדוקא, דהא כל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור". ע"כ.

בביאור סברת הגאונים והרא"ה דבעינן עבות בכל שיעור אורך ההדס ול"מ רוב

ובעצם סברת הגאונים והרא"ה יש בזה כמה דרכים. א. הנה מדברי הרב המגיד דקאי בשיטה זו - שכתב "דכל מה שאינו עבות הוה ליה כמין אחר ונחסר השיעור" - מתבאר דדין עבות אינו תנאי בכשרות כל ההדס, אלא זהו דין ב"סימן" המין דההדס, היינו שם המין שנאמר בהדס הוא דוקא הדס משולש והוא מעצם החפצא דהדס, וכל שאינו עבות הריהו כמין אחר בשיעור ההדס וא"כ ל"ש כאן רובו ככולו, וכן ביארו העולם. ובפרט לפי יסוד החת"ס הנ"ל יתבאר דמשה"כ לא מהני בזה הדין דרו"כ משום דרובו מתוך כולו בעינן, ובכה"ג שחסר מיעוטו היינו שמיעוטו אינו עבות, הרי הו"ל כמין אחר לגמרי ול"ש לומר רובו ככולו. וע"ע להלן מה שהבאתי מדברי המועז"ז בביאור שיטת הרא"ה בהא דמהני כשנשר עלה אחד מכל קן וקן דהיינו נמי מהאי טעמא.

אלא דצ"ע, דאם כנים אנו בטעם הרא"ה וסיעתו דמשה"כ ל"מ רובו ככולו בשיעור אורך ההדס ומשום דדין עבות הוא סימן במין ההדס דכל שאינו עבות הריהו כמין אחר וכו', א"כ יוצא לכאן דכל הקפידא הוא דוקא היכא דמיעוטו אינו משולש בפועל, אבל בכה"ג שכל ההדס מעיקרו עבות כדין ובמיעוט אורכו נשרו העלים ונשאר לפנינו רק רובו, לכאן בזה ל"א דלא נדון דין רובו ככולו כנ"ל, ומשום דבאמת כל המין הוא מין אחד כדין ורק חסר בהמיעוט ויהיני מדין רובו ככולו כנ"ל. והרא"ה הרי לא חילק בזה, יעויין בל' הר"ן שהביא דברי הרא"ה, וז"ל: 'אבל הרא"ה ז"ל סובר דכי אמרינן בעי כוליה עבות היינו שכל השיעור ממין עבות דקיימי תלתא בחד קינא, ואי איכא בכוליה שיעורא חד קינא דלא הוי עבות פסול וכו'. ע"כ. ומתבאר בדבריו דתיתי בעינן, חדא שיהא כל ההדס ממין עבות, ועוד שצריך בפועל ממש רוב עלים בכל קן וקן. והיינו דבין אם נשר מיעוט השיעור ובין אם מעיקרא לא היה מין הדס ל"מ ולא מחלקינן. (וכמו דלדעת הראב"ד שכתב להכשיר בכה"ג לא מחלקינן וכדלעיל). ודא טעמא בעי, כשכולו מינא דעבות אלא שנשר וחסר בהמיעוט, אמאי לדידהו ל"מ מדין רובו ככולו.

ומצאתי שעמדו בזה ונדחקו לתרץ, דאין כוונת ההמ"ג דזהו סימן למין ההדס שהצריכה תורה, אלא דדין עבות זהו דין בעצמו דבלא עבות אין כאן המין שהצריכה תורה, וכמו דבעינן לקיחת עץ שענפיו חופין את עצו, כמו"כ בעינן לקיחת עץ עבות והיכא שאין עבות הוי חסרון בעצם לקיחת המין וממילא גם בנשרו י"ל דל"מ. וי"ל.

ובס' ברכת מרדכי (סוכה סי' לא) גם עמד בזה ותו"ד לתרץ כעין הדברים הללו, אלא שאינו שולל ההבנה הנ"ל בדעת הרא"ה דעבות הוא סימן במין ההדס, אלא דלהרא"ה תרי דינים המה "בעבות", גם עבות במהות מין ההדס, וגם עבות בהחפצא שלו למצוותו, דממה שהצריכה תורה ענף עץ עבות, ע"כ דבעינן שהמצוה תיעשה עם חפצא דעבות בנוסף לזה שההדס הוא 'ממין עבות', וממילא ודאי דס"ל כסברת הה"מ דכל שאינו עבות בתולדה לאו ממילא דעבות כלל, ואומנם גם אם כל קנינו עבות בתולדה הא נתבאר דלא סגי בזה שהרי בעינן את החפצא דעבות לקיים המצוה ומשה"כ גם בנשרו אע"פ דהוא מין הדס לא סגי כיון דאין במציאות חפצא דעבות.

בביאור סברת הרא"ה דסגי ברוב בכל קן וקן

ובזה כתב שם עוד לבאר בדעת הרא"ה, הא דמאי דך ס"ל דמהני רובו ככולו בכל קן וקן [עי' להלן], דהנה באמת מתבקשת השאלה, דלפ"ז דנתבאר בתחילת דברינו ע"פ ד' המ"מ, דדעת הרא"ה דס"ל דלא מהני רובו ככולו בשיעור אורך ההדס ומשום דעבות הוא סימן בהמין וכשאינו עבות הו"ל כמין אחר וכו' וליכא לכולו ומשה"כ ל"א ר"כ, א"כ לכא' יקשה טפי אמאי ס"ל דבנשר עלה אחד מכל עבות ועבות מהני מדין רובו ככולו הא גם בזה ליכא לכולו לפנינו ואיך שייך בכה"ג לומר רובו ככולו.

וביאר בזה ע"פ הנתבאר בדעת הרא"ה דלא סגי בהא דהוא מינא דעבות אלא בעינן שההדס יהיה עבות בהחפצא שלו וכו', והיינו דהנידון הוא אם כמות שהוא לפנינו עבות הוא, ואי רובו של עבות משתקף בו הריהו כאילו כל העבות נראה בחפצא שלו, וא"כ יוצא שאין זה שייך ליסוד החת"ס דבעי רובו מתוך כולו שלא דיבר החת"ס אלא באופן שהרובו אינו מתייחס לדבר של כולו ובכה"ג דאיכא רק רוב רביעית בלבד לפנינו וכדו', אבל בנידון דידן דע"י שנשאר רוב בכל קן וקן זה משפיע על הכל דכאילו כל העבות נראה לפנינו זה חשוב מתוך כולו. [ועייש"ע שהאר"י בזה טובא, ורק אציין דמש"כ בדעת הר"ן - דפליג על הרא"ה - דס"ל דל"מ רובו ככולו כשנשר עלה אחד מכל קן וקן (וצידד בתחילה דהוא מתורת שיעור ובשיעור ל"ש ר"כ כשכולו לא קיים וכו'), אף אם לאו מתורת שיעורא אתינן עלה אלא דמציאות עבות כך הוא שע"י ג' עלים הוא עבות ולא בפחות וממילא כאשר צריכים למספר או לכמות כדי לאשווי מציאות (לא 'דין' או 'חלות') ל"ש רובו ככולו כיון שסוכ"ס לא נוצרה המציאות הדרושה. ע"כ. הנה הבאנו לעיל יסוד זה בשם מרן הגר"ח דעל מציאות ל"ש לומר ר"כ] ע"כ מדבריו.

ואומנם יש לבאר באו"א על פי דרכינו, וכמש"כ במועדים וזמנים ח"ב סי' קכג בדעת הרא"ה וסיעתו, דעבות אינו אלא סימן לענף הצריך, ומשה"כ לא אכפת לן בנשר עלה אחד מכל קן, דכיון שבתחילה נמצא כאן ג' בכל קן וקן סימן שזוהו המין. [ולא פסלינן אלא בנשר רובו בכל אורך שיעור ההדס "דלא גרע מערבה שנשרו רובו דפסול, שבטלה שמה". ומשא"כ הר"ן ס"ל שעבות אינו רק סימן, אלא הוא מהחפצא דהמצוה ממש דאי אינו עבות אי"ז הדס כלל, ומשה"כ ס"ל דלא סגי ברוב ובעי משולשין בכל הקן. וע"ע להלן מד' המועד"ו.

בביאור סברת הרא"ה דל"מ אלא בנשר עלה אחד מכל קן

ובעצם דברי הברכת מרדכי, יש להוסיף בזה, דהנה אם כנים הדברים, אולי יש לתרץ בזה קושיה אחריתי שהקשו בדעת הרא"ה והגאונים, דא"כ הוא הטעם בדעתם - משום דעבות הוא סימן במין ההדס ועצם החפצא ממש, וכל שאינו עבות הריהו כמין אחר וכמבואר כ"ז להדיא בדברי הה"מ - א"כ אמאי ס"ל להרא"ה דרק בנשר עלה אחד בלבד מכל עבות ועבות מהני, דמאחר שעיקר כונת התורה הוא על מין עבות ולא בעינן עבות בפועל (שהרי בנשר עלה אחד מהני), א"כ מה החילוק בין נשר עלה אחד מכל קן או שנשרו ב' עלים, דבתרומיהו אין כאן עבות בפועל אלא רק מין עבות, וכיון דסגי במין עבות א"כ אפילו נשרו ב' עלין יהא כשר. ועי' בביאור"ל סי' תרמו ס"ה ובחזו"א סי' קמו שכתבו להדיא בד' הרא"ה דדוקא בנשר עלה אחד מכשיר ולא יותר. ע"כ. (ועי' בס' שיעורי סוכה להגר"י עדס עמ' קעה).

ואומנם להנתבאר לעיל בדברי הברכת מרדכי דלהרא"ה תרי דינים המה בעבות, גם עבות במהות מין ההדס, וגם עבות בהחפצא שלו למצוותו והיינו שיהא לכה"פ רובו של עבות משתקף בו וכו'. א"כ א"ש דלא סגי אלא בנשר עלה אחד ולא כשנשרו ב' עלים, דאין נראה עבות לפנינו כלל. ודו"ק.

עוד בביאור סברת הגאונים והרא"ה דבעינן עבות בכל שיעור אורך ההדס ול"מ רוב

ב. דרך שניה בביאור סברת הגאונים והרא"ה דבעינן עבות בכל שיעור אורך ההדס, כתב העמק ברכה הלכות לולב אות יא באופן שונה והפוך לגמרי מהדרך הנ"ל. ועיקר דבריו שם לבאר מח' הבעל העיטור והרמב"ם (הובאו בטור סי' תרמו) דס"ל דאפילו אין בו רק פעם אחת תלתא בחד קינא כשר, עם דעת הגאונים דס"ל דבעי עבות בכל שיעור ההדס.

וביאר דסברת הגאונים דבעי עבות בכל שיעור ההדס משום דס"ל דדין עבות אי"ז דין בסימן המין דההדס אלא זהו דין בהכשר ההדס, כמו באתרוג דבעינן שיהא הדר דלכן צריך כולו הדר ה"נ צריך כולו עבות. וע"כ בעינן כולו לעיכובא לשיטת הגאונים. ואומנם דעת בעל העיטור והרמב"ם דעבות אי"ז תנאי בהכשרו אלא הוא סימן על המין. היינו הדס שהכשירה תורה זהו שהוא מין עבות, וע"כ ס"ל דסגי בתלתא טרפי בחד קינא דזה מגלה שזה ההדס מין עבות הוא. וכן מוכח ד' הרמב"ם שכתב להך דינא דעבות בריש פ"ז מלולב בענין גוף הד' מינים, ולא כתבו בפ"ח בין הפסולים של הד' מינים, הרי מוכח שסובר שאין זה תנאי בהכשרו אלא הוא סימן על גוף המין. ע"כ מדבריו. וכדבריו כתב בהג' הגרא"מ הורוויץ בסוכה לב שאם זה סימן אין עבות מעכב.

והיינו בדבריו מפורש איפכא ממש מכל המתבאר לעיל במחלוקת הראב"ד והגאונים הנ"ל. דהנה לעיל נתבאר במחלוקתם, דלהגאונים דין עבות אינו תנאי בכשרות כל ההדס דאי יש בו מקצת עבות סגי אלא זהו דין בסימן המין דההדס ומשה"כ כל שאינו עבות הו"ל כמין אחר, ומשא"כ להראב"ד. ואילו בדבריו מבואר איפכא בדעת הגאונים והרא"ה. [ולדבריו צ"ע אמאי לא מהני אליבא דהגאונים ברובו מדין רובו ככולו הלא אי"ז דין בסימן המין ולא הו"ל מינא אחרינא. ועוד צ"ע. וע"ע בקובץ המועדים (מוריה) סוכות עמ' תלד מש"כ הה"כ שם להוכיח מדברי הרמב"ם דלא כד' העמק ברכה בדעתו שזה הוכחה וסימן על המין].

ויעויי"ש בעמק ברכה שהוסיף לבאר בחקירה זו - אי עבות הוא סימן או תנאי - מחלוקת הגדולים שהביא הרא"ש בס' יד בסוכה שם, בענין בל תוסיף בהדס שוטה אם הוא נחשב כמין אחר אם לאו. ע"כ. והיינו דזה נמי תליא בפלוגתא הנ"ל, דאי עבות הוא סימן על המין א"כ כל שאינו עבות הו"ל כמין אחר. ואי עבות הוא תנאי א"כ חשיב מין אחד.

עוד בביאור סברת הגאונים והרא"ה דבעינן עבות בכל שיעור אורך ההדס ול"מ רוב

ג. דרך שלישית בביאור דעת הגאונים והרא"ה ראיתי בזה להמחברים, דדין עבות קאי על כל קן וקן בפ"ע בדוקא, ולא על כללות ההדס. והרי זה כמי שאמרה תורה דכל קן וקן מתוך שיעור ג"ט דההדס יהא עבות. וממילא ל"ש לדון בזה רוב"כ, שהרי אין שייכות בין קן אחד לחבירו וממילא ל"ש שקן חסר יקבל שם עבות מחבירו. דאין דין רוב"כ אלא כשיש שייכות בין פרט אחד לשני. (א"ה). בנו"ט להוסיף בזה מדברי רבינו הקה"י בסוכה ס' א שהבאנו לעיל בס' ב' דדין רובו ככולו לא נאמר אלא כשדנים על דבר אחד מהו ומה טיבו כגון בסימנים דדיינינן אם הם שחוטים אם לאו, אזלי בתר רוב הסימן ואמרי' דשחוט הוא וכן כל כיוצ"ב, אבל בדברים נפרדים לא שייך כלל רובו ככולו דמה ענין זה לזה שנאמר דרובו ככולו אחרי שהם דברים נפרדים ואינם שייכים זה לזה, אלא בנתערבו ב' חלקים ואינם ניכרים מה מהמיעוט ומה מהרוב בזה איכא דין דביטול ברוב דאזלי' בתר רובא. והכלל הוא דרובו ככולו שייך בדבר אחד וביטול ברוב שייך בתערובת דברים מיוחדים. (ע"כ). [ומשא"כ בנשר עלה אחד מכל קן ונשתיירו שני עליו, בזה שפיר ס"ל להרא"ה דשייך לדון דין רוב"כ כמובן]. ואילו דעת הראב"ד דס"ל דמהני דין רובו ככולו ברוב אורך שיעור ההדס, פליג וס"ל דעבות הוא דין כללי בכל אורך שיעור ההדס ושפיר מהני בזה רוב"כ.

ואומנם הא דמהני רוב בכל קן וקן זהו דוקא להרא"ה, אבל להגאונים לא מהני רובו ככולו כלל אף לא ברוב כל קן וקן. והיינו דדוקא להרא"ה אמר' רובו ככולו בכל עבות ועבות. אבל הגאונים ס"ל דאף שמעיקרא צמחו בקן זה ג' עלים, מ"מ כל שנשר עלה אחד מן הקן פקע ממנו שם עבות ולא שייך מושג של רוב עבות. ע"כ. ואריכות רבה בזה בשיטות הפוסקים וטעמיהם ועי' בכ"ז בארוכה גם בס' שיעורי סוכה הנ"ל סימן לב והלאה.

¹²⁵ **הנה** יעויין להלן בסעיף יח גבי הדס ארוך, שנסתפק בזה הפמ"ג אי מהני אפילו במפוזרין וכו'. ונראה דמזה שלא דנו הפוסקים אלא בהדס ארוך (והיינו כיון דאין לפנינו אלא רוב שיעור ג"ט ולא רוב גבעול שלפנינו), משמע דבנידון דידן היינו בהדס שאינו אלא ג' טפחים בלבד, בזה לכ"ע מועיל כשרובו משולש אפילו במפוזר (דאיכא תרתי, גם רוב שיעורו משולש וגם רוב גבעול משולש).

אלא לעיכובא, דאילו לכתחילה צריך שיהיה כל השיעור משולש¹²⁶. [וכל זה שלכתחילה צריך שיהיה כולו משולש, הוא רק בהדס שאינו אלא ג' טפחים. אך בהדס ארוך מעט, יש לדון בזה אם אפילו לכתחילה אין צריך שיהיה כולו משולש אלא בשיעור ג' טפחים בלבד¹²⁷].

יח. דין זה שמספיק בדיעבד רוב שיעורו, הינו בין אם במיעוטו נשרו העלים ובין אם אין מיעוטו משולש מתחילת גידולו (שוטה)¹²⁸. ואומנם יש שכתבו בדעת השו"ע שכל זה אינו אלא בהדס שמיעוטו שוטה. אך בהדס שכולו עבות אלא שנשר במיעוטו,

¹²⁶ **כמבואר** בדברי הראב"ד דלעיל. וכ"פ בשו"ע שם. ושיעור הג' טפחים נמדד: בתחתיתו, מהקן התחתון ולא מהעץ שלפני הקן, כ"כ החזו"א בס"ק ס"ה. ובראשו, נמדד עד סוף העץ ולא עד סוף העלים. כמבואר במשנ"ב ס"ל תרנ ס"ק א בשם הריטב"א. ע"כ. [ואם העץ בראשו מסתיים בקנה ירוק אם אפשר לצרפו למנין הג' טפחים, ע"י בס' כשרות ארבעת המינים עמ' ק].

¹²⁷ **כן** מדוייק מלשון השו"ע שם שכתב דלמצוה בעינן "כל שיעור ארוך ההדס" שיהא עבות. והיינו כל השיעור הנצרך להמצוה, ואף אם הוא ארוך ביותר, אי"צ שיהא עבות בכולו. והסברה בזה היא דכיון שאם ירצה להתוך העודף מהני אף לכתחילה, אי"כ לא יגרע כשלא חתך. וכמו שכתב הביכורי יעקב ס"ל תרמה סק"ד סברה זו גבי לולב, דאם נשברו רוב העלים של הלולב יותר מכשיעור ונשאר רוב שיעור של לולב דהיינו שני טפחים וחצי שלם יש להסתפק אי אזלינן בתר רוב הלולב ופסול או בתר השיעור דלפנינו וכשר. והעלה, דאם רוב השיעור הוא למעלה כשר, כיון ש"אם ירצה יחתוך אותו העודף שלמטה ויעמידנו על שיעורו" ואז רובו שלם וכשר. אבל אי למעלה נשברו רוב העלים ורוב השיעור הוא למטה בלולב, או שהעלים השלמים מפוזרין בלולב עד שאם נצרפם יהיה בין כולם ב' טפחים ומחצה עדיין צ"ע. ע"כ מדבריו. ונראה לכאן מדבריו דמכח סברא זו שאם ירצה יחתוך וכו' מכשיר אף לכתחילה אם רוב השיעור הוא למעלה. והו"ד בביאור"ל סימן תרמה ס"ק יג. וא"כ, יש לדון כן גם בנידון"ד גבי הדס ארוך, דכיון שאם ירצה יחתוך תו לא אכפת לן מהעודף. [וזה ודאי דבהדס מהני אף אם רוב השיעור למטה, שהרי דוקא בלולב ל"ש לומר ש"אם ירצה יחתוך" אלא למטה כמובן. אך בהדס הרי נקטם ראשו כשר. ולהדיא מבואר ברמ"א שם גבי הדס דסגי ברובו "ואפילו אינו בראשו". ודלא כרבינו החזו"א ס"ל קמו סק"ט שהסתפק בזה דילמא בעי שהג' טפחים עבות יהיה בראשו דוקא. (וראיתי שציינו שכן מבואר כבר בתוס' רי"ד בסוכה לד ע"ב ד"ה תלתא דמצוה שיהא עבות בראשו ששם עיקר המצוה. וי"ל)].

אך מאידך, הנה הרי ידוע שהעודף על המצוה מעכב וכמו שהארכנו לעיל ס"ל ג, ובאמת בביכורי יעקב גופיה בס"ל תרנ ס"ק ד כתב דיש הידור מצוה בהדסים גדולים. (וז"ל: "שיש מעלה בהדסים גדולים יותר מהשיעור, דאם ינשרו עלים בקל ישאר עוד רוב שיעור עבות. וכו'. וגם יש בהם הידור מצוה"). וכ"כ כענ"ז עוד מהפוסקים. והיינו דהעודף חשיב מכלל המצוה. ואיכ"ל דכל אותו העודף יהא עבות. וצ"ע בזה. ומ"מ ודאי שמעיקר הדין כיון שכל שיעור הג' טפחים משולש, הרי זה הדס כשר אף שארוך מאד ובשאר הארוך אינו משולש. (ואינו דומה לנידון דלהלן בסמוך ששם אינו משולש אלא ברובו).

עוד יש לציין גבי שיעור הדס ארוך מעט, דלכאן אין נפ"מ אם שיעור הג"ט במקום אחד או מפוזרין. וכן הביא בס' ארבעת המינים למהדרין בשם רבינו הגר"ז הרב מבריסק שאם ישנו קן שוטה באמצע ההדס מצרפים את שני החלקים המשולשים למצוה מן המובחר. וכן ס"ל לעוד מן הפו'. ואולם דעת הגר"נ קרליץ שלכתחילה צריך שרוב השיעור יהא ברצף אפי' באמצע ההדס או בתחתיתו.

¹²⁸ **הנה** דין זה דמהני רובו משולש, אינו רק בנשרו מיעוט העלים, אלא אפי' דמיעוטו הדס שוטה מהני. וכמש"כ בב"י ס"ל תרמו בשם הרא"ש פרק לולב הגזול ס"ל י להדיא בדעת הראב"ד. וז"ל הרא"ש: כתב הראב"ד (תמים דעים ס"ל רכח, ובהשגות פ"ו ה"ב) דבעינן כוליה שיעורא דהדס שיהא עבות למצוה או רוביה לעיכובא מדמקשה (לב): לרב הונא על רבי טרפון דבעי הדס אמה בת חמשה דהשתא תלתא לא משכחינן חמשה מיבעיא, אלמא בעי כוליה שיעורא דהדס עבות, דבלא עבות משכחת טובא בת תלתא ובת חמשה. ועוד דהדס דומיא דלולב מה התם בעינן רוב העלים בהכשר כדפירשתי לעיל (ריש ס"ג ג) מן התוספתא (פ"ב ה"ח) אף בהדס כך. ואם כן אין הכשרו של הדס אלא בעבות. הילכך למצוה בעינן כל שיעור הדס עבות. ואם אין אלא הרוב עבות כשר "מדנשרו מקצת עלין" כשר ברובו, "הכי נמי אי הוה מיעוט שאינו עבות" כשר דלא גרע מנשרו וכו'. עכ"ל. וכ"כ המשנה ברורה שם ס"ק יח בשם הא"ח דאמרינן רובו ככולו בין כשנחסר לגמרי שנשרו עליו ובין שלא היו עבות. ע"כ. (וע"ע להביכורי יעקב שם ס"ק יד).

בזה כשר בדיעבד אפילו נשרו רוב עליו ונשתייר רק ג' עלים בקן אחד¹²⁹. ואין הלכה כדבריהם¹³⁰.

יט. הדס ארוך מאוד ואינו משולש אלא רוב מג' טפחים¹³¹, אף שיש לדון שאותו העודף מגרע ואינו כשר אלא כשהוא עבות בג' טפחים שלמים¹³², מ"מ יש להקל

¹²⁹ הנה החיי אדם כלל קנ"ב כתב וז"ל: בדיעבד אם לא היה גידולו ממטה למעלה ג' בקן א' אלא שלמטה הוא גידולו ב' או תרי וחד ואחר כך יוצא ג' ג', אם הוא רוב שיעור של הדס כשר. ע"כ. ובנשמת אדם שם כתב: דין זה לא נמצא בהדיא בש"ע. ולאחר העיון אפשר שכן הוא כוונת הש"ע, בס"י תרמו סעיף א' כתב נשרו רוב עליו ונשתייר ג' עליון בקן אחד כשר. ובסעיף ד' כתב דין הדס מצראה. ובסעיף ה' כתב למצוה בעינן כל אורך ההדס שיהיה עבות ולעיכובא ברובא. וע"ש בט"ז שכתב שזה שבסעיף א' סותר לסעיף ה' וכו'. ולכן נראה לי דסעיף א' מיירי בהדס כשר אלא שנשרו כל העליון. ועי' בב"י ש"כ בשם העיטור דכשר, והרא"ש והטור כ' דגם דעת הרמב"ם הכי, וכ"כ הסמ"ג נשרו רוב עליו של הדס אם נשתייר בו ג' בדי עליון לחין כשר ומשמע שהם אינם גורסין בברייתא יבשו רוב עליו אלא נשרו והיינו כדעת העיטור. ובשעת הדחק כדאי הם הפוסקים לסמוך עליהם. ואף דבב"י לא משמע הכי אפשר שחזר בו בש"ע. והא דסעיף ד' הוא דין דמצראה. ובסעיף ה' מיירי בהדס שגידולו הוא כך, מקצתו עבות ומקצתו אינו עבות, על זה כתב הראב"ד דלמצוה יהי כל שיעורו עבות ולעיכובא ברובו. ועי' ברא"ש ור"ן ותמצא שכן הוא האמת וכ"כ הלבוש בהדיא. ואח"ז בא לידי ספר ר' ירוחם וכתב וז"ל: ועבות שאמרנו כתב גאון דאפי' רובא שוטה ויש ג' בדי עבות בראש כל א' וא' כשר פי' כי יש הדס שתמצא בענף א' עליון של שוטה ועליון עשויין כעבות והראב"ד כתב שצריך רובו לעכב ולמצוה כולו. עכ"ל.

¹³⁰ הנה כל הכרחו של החיי אדם הוא מחמת הסתירה לכאן בדברי השו"ע שסעיף א' סותר לסעיף ה', ואולם המשנ"ב שם ביאר בד' השו"ע בשם האחרונים דנשרו רוב עליו דבסעיף א' היינו שהיה בכל קן וקן היוצא ממנו ז' עליון ונשרו מהן ארבעה כיון שנשתייר שלשה עליון עדיין נקרא עץ עבות וכשר וכדלקמן בס"ד. וכן מש"כ השו"ע 'בקן אחד' היינו בכל קן וקן ממנו. ואין בזה שום סתירה. והיינו לעולם אין כוונת השו"ע להכשיר אם נשתיירו ג' עלים בקן אחד ממש. ומצאתי להנהר שלום שאומנם ביאר בדעת השו"ע כדברי החיי"א ממש וז"ל: והיה נ"ל שדעת הש"ע שאם מעיקר תולדתו רובו אינו עבות פסול כמ"ש סעיף ה', אבל אם הוא עבות אלא שנשרו אם נשאר קן אחד של ג' סגי. ע"כ. ומ"מ כתב בסו"ד דכיון שהשו"ע העתיק לשון הרמב"ם מוכרח דעל אסא מצראה מיירי, ובסעיף ד' חזר ופי' דבריו יותר. ע"כ.

וכמו"כ כבר כתב הנשמת אדם דבב"י לא משמע כן. [והיינו מזה שהק' על הטור שהבין כן בד' הרמב"ם. כיעוי"ש. והובא בהגהות הגר"א בס' תרמו בד"ה נשרו רוב וכו'. ובט"ז שם ס"ק ב. ובביכורי יעקב שם בס"ק ג' ועוד]. ואולי עוי"ל בזה דלא ס"ל להב"י כן, שהרי לדעת הב"י אין הבדל בין נשר מיעוטו להא דמיעוטו אינו משולש וכמו שהבאנו לעיל מדבריו בשם הרא"ש פרק לולב הגזול בדעת הראב"ד. וא"כ, מסתבר שאין מקום לחלק בזה. ע"כ. וכ"פ רוב רובם של האחרונים, ובראשם אדונינו הגר"א. ה"ט. המשנ"ב הביכורי יעקב. ועוד. והכי נקטינן.

¹³¹ והיינו שרוב שיעור ג"ט משולש אך רוב גבעול אינו משולש. כגון הדס ארוך בשיעור ה' טפחים לערך, ואינו משולש אלא ברוב מג' טפחים (כגון ב' טפחים), ויוצא שהחלק שאינו משולש גדול יותר מהחלק המשולש.

¹³² כנלענ"ד לדון ע"פ מש"כ הדבר אברהם ח"א ריש סי' ב ענף ב. יעוי"ש שהביא הגמ' ביבמות קג ע"ב: מטלית שיש בו ג' על ג' אע"פ שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, והוא משום דרובה ככולה עיי' בפירש"י שם. הרי דכשנכנס מהך מטלית שתיים על שלש די לטמא. ואילו היה בגד גדול ונכנס ממנו שתיים על שלש אע"פ שהוא רוב השיעור הצריך לבגד לענין טומאה, הבית טהור. ולא אמרינן כיון שנכנס רוב ג' על ג' רובו ככולו והווי כנכנס כל ג' על ג', משום דלא שייך כלל ענין רובו ככולו אלא כשנכנס רוב כל הבגד כמו שהוא בפועל דאז המיעוט בטל ונגרר בתר הרוב, אבל בבגד גדול שנשאר ממנו יותר ממיעוט בחוץ לא שייך לומר רובו ככולו בשביל רוב ג' על ג' שנכנס, דאדרבא רוב הבגד נשאר בחוץ ודון להיפוך. ע"כ. והיינו דאותו שיעור שאינו שייך להדין הרי הוא מעכב מלדון כאן דין רובו ככולו ואע"פ דמבחינה דינית יש כאן רוב לפנינו. והוסיף הדב"א להביא מהמנח"ח שנסתפק בזה, ואומנם כ' דאף המנ"ח שם כתב דמלשון הש"ס והר"מ בגד שיש בו ג' על ג' נראה דוקא בשיעור זה אבל אם הוא גדול לא אמרינן רובו ככולו כיון דהרוב מבחוץ, וסיים בזה הדב"א "דבר פשוט הוא שאין לנטות ממנו". וכ"ד החזו"א בנגעים סי' י סט"ז. יעויין לעיל סי' ג. ע"כ. ולכאן ה"ה כאן י"ל דאותו עודף מגרע מלדון כאן דין רובו ככולו. ולא ראיתי מי שעורר מנידון זה. וצ"ע. וכבר כתבתי לדון כיוצ"ב לעיל בענין רצועות התפילין שנשחקו במיעוטן.

גם בזה כל שרוב מג' טפחים עבות¹³³. וכ"ז שרוב שיעור עבות הינו במקום אחד [או אפילו מפוזר בתוך שיעור ג"ט¹³⁴], אך אם רוב הג' טפחים משולשין מפוזרים באורך ההדס, יש מי שמסתפק בזה¹³⁵. ויש המיקל גם בזה¹³⁶. ויש שכתב לפסול¹³⁷.

כ. נחלקו הפוסקים אם צריך בהדס רוב הניכר בדוקא או אפילו משהו יותר מחציו כשר¹³⁸. אולם, לכ"ע באופן שיש ב' סוגי הדס לפנינו ואינם משולשים אלא ברוב קנה, והאחד מרובה על חבירו, אין שום מעלה והעדפה לאותו המרובה¹³⁹.

¹³³ כ"כ הב"ח סימן תרמו. והובא בביאור הלכה שם ד"ה ולעיכובא, דאם היה רוב שיעור ההדס עבות אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. וע"ע בביכורי יעקב שם ס"ק יד. וכיוצ"ב מבואר בחיי אדם כלל קמט סעיף טז שכל הפסולים שנמנו בלולב, אינם אלא בתוך שיעוד ד' טפחים. והביאו רבינו המשנ"ב בשער הציון סימן תרנ"ס ג. וכתב שהוא דבר פשוט. והיינו דאין מעכב אלא בתוך השיעור ולא בחלק העודף.

¹³⁴ פשוט. שהרי לשיטה זו שאין העודף מגרע, אין נפ"מ אם הוא במקום אחד או מפוזר במקום אחד. וכדלעיל.

¹³⁵ כן הסתפק הפמ"ג בהא דס"ל להב"ח דאם היה רוב שיעור ההדס עבות, אף שהוא גדול מאוד לא בעינן שיהא רוב גדלו בעבות אלא רוב שיעורו דהיינו קרוב לשני טפחים. וע"ז מסתפק אם מהני אפילו אם הם מפוזרים באורך ההדס או דדוקא אם הם עכ"פ במקום אחד. הובא כ"ז בביאור הלכה שם.

¹³⁶ בכורי יעקב סי' תרמו ס"ק יד.

ויש לעיין בזה, היאך שייך לומר דכשר בכה"ג, הא הגה עיקר הטעם בזה דסגי ברוב הוא משום הדין דרובו ככולו, וא"כ כל זה שייך רק בכה"ג שרובו במקום אחד, דאזי איכ"ל שהרוב מצרף את המיעוט להיות כמוהו. אך כשהרוב עצמו מפוזר ומפורד זעיר פה זעיר שם ואינו במקום אחד, היאך יהיה אלים לגרור את המיעוט להיות כמוהו. וצ"ע. ואולם י"ל בזה ע"פ החקירה בגדר דין רובו ככולו שהבאנו בס"א, אי הגדר הוא דבעינן לכולו אלא דנתחדש דכשעשה מעשה ברובו הרי זה נחשב שעשה כולו ומשום דהרוב נותן דין המיעוט וחשיב שעשה גם מעשה בהמיעוט, א"ד דמעיקרא אין הנידון אלא על רובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט כלל. והיינו דלהצד דאין הנידון אלא על הרוב ולא איכפת לן כלל מהמיעוט ניהא והבן. אך עדיין צ"ע דהא לרוב השיטות הגדר הוא דבאמת בעי לכולו וכמש"כ שם. וילע"ע.

¹³⁷ יעויין היטב בשו"ת שבט הלוי ח"ז סי' פב.

¹³⁸ הנה הפמ"ג שהעתיקו הביאורה"ל הנ"ל נקט בלשון "קרוב לשני טפחים". וכ"ד דעת הכה"ח סי' תרמו סקל"ח בשם הערך השולחן ועוד דבעי רוב הניכר, וע"ע באורחות רבינו ח"ב עמ' רמט שהקה"י היה מקפיד על כך שיהיה לפחות ב' טפחים משולש. ואומנם מאידך דעת האורחות חיים סק"ז בשם ברכ"י סק"ה לא, והביכורי יעקב סקי"ב ועוד דאין צורך ברוב הניכר בדוקא. והיינו להחזו"א די 15 ס"מ משולש. ולהגר"ח נאה 12.5 ס"מ.

¹³⁹ והיינו כגון ב' סוגי הדס, האחד ב' טפחים (מתוך ג' ו), והאחר ב' וחצי טפחים, דאין עדיפות לאותו שהוא ב' טפחים וחצי. (אא"כ שכשכולו עות לפנינו). וכמו שהבאנו לעיל סי' ג' סעיף יב בשם הגאונים רבי יהודה צדקה ורבי יעקב ישראל פישר זצ"ל ועוד. ויעויי"ש שאין זה דומה למש"כ בביכורי יעקב בס"א תרנ"ס ק"ד "שיש מעלה בהדסים גדולים יותר מהשיעור, דאם ינשרו עלים בקל ישאר עוד רוב שיעור עבות. וכו'. וגם יש בהם הידור מצוה". ע"כ. דשאני התם כשיש כבר שיעור עבות שלם, ובזה דוקא יש הידור מצוה ליקח הגדול. [וכדאשכחן בד' המג"א סי' יא אות ו' שיש הידור בחוטי ציצית ארוכין מהשיעור. וכיוצ"ב כתב בהלכות חנוכה סי' תערב אות ג' שיש מעלה להדליק בנרות שעה גדולים וארוכים. וכבר מבואר כן בדברי רבינו משה בו אחותו של הרא"ש בספר חסידים שלו דף ה' ע"ב שכתב: 'תעשה נרות חנוכה גדולים ויפים'. וכ"כ רבינו מנוח בביאורו על הרמב"ם פ"ז מלולב סה"ט: כל שהוא ארוך עוד יותר הוא נאות וראוי לנענע בו'. (ודלא כהטו"א חגיגה ז' ע"ב ד"ה וגמילות, שאין שום הידור במצוה גדולה יותר מכשיעור)]. משא"כ בנידו"ד דמדין רובו ככולו קאתינן עלה, מה לי ב' טפחים מה לי טפחים ומחצה.

כא. עוד דנו הפוסקים אם משערים את אורך ההדס לפי רוב קנים או לפי רוב הגבעול¹⁴⁰.

כב. פשוט וברור - שאף שיוצא יד"ח רק אם רוב השיעור משולש וכנ"ל - אין פירושו שיקח הדס שאין באורכו אלא רוב שיעור בלבד. אלא יש ליקח הדס שאורכו ג' טפחים שלמים, שמתוך כולו אין משולש אלא רובו¹⁴¹.

כג. יתירה מד"ז - שיש להכשיר אף אם רוב שיעור אורך ההדס בלבד משולש - , קיי"ל להקל בשעת הדחק אף בנשר עלה אחד מכל קן וקן ונשארו ב' עלים, היינו רוב קן (בכל שיעור אורך ההדס)¹⁴².

¹⁴⁰ והיינו אם משערים לפי אורך שיעור ההדס, אזי אפילו אם לפי מספר קני העלים היוצאים ממנו יש רוב קנים שאינם משולשין כשר. כגון הדס שאורכו 29 ס"מ, אזי אי אולי' בתר אורך שיעור ההדס, צריך שיהא בהדס 15 ס"מ משולש (להשיטות דמהני אף רוב שאינו שאינו ניכר) אף שרוב הקנים אינם משולשין. ואי אולי' בתר רוב קנים אזי אם רוב קנים אינם משולשין, אע"פ שתופסים את מיעוט שטח הענף בלבד פסול. כגון הדס שאורכו 29 ס"מ ויש בו 20 קנים, מספיק שיהא 11 קנים משולשין אפ"ל שהם בתוך 13 ס"מ.

ואומנם הט"ז ס"ק ט כתב דתלוי ברוב שיעור אורך ההדס. וכ"מ בב"ח ועוד. ובמשנה ברורה ס"ק יח ע"ד השו"ע שכ' דלעכובא סגי ברובו כתב וז"ל: היינו שההדס ששיעורו הוא לא יותר מי"ב גודלין כדלקמן בסימן תרנא אין צריך עבות בכלו רק ז' גודלין יהא עבות דהיינו ג' עלים בכל קן והחמשה גודלין אפילו נחסר לגמרי שנשרו עליו או שלא היו עבות דהיינו שהיו עליו שנים ע"ג שנים או תרי וחד דכיון שרובו היה עבות כשר". משמע ג"כ דנוקט דאולי' בתר אורך שיעור ההדס.

ואומנם מלשון הב"י משמע דאולי' בתר רוב קנים. וכ"ד השו"ע הרב שם בס"ג אינה כן וז"ל: אם אין כולו עבות, כיון שרובו עבות דהיינו שרוב קנים של עלין היוצאין בתוך אורך שיעורו שהוא שלשה טפחים, יש בכל אחד ואחד מהם שלשה עלין הרי זה כשר ומותר לברך עליו לכתחלה. ע"כ.

ובדברי החזו"א בס"י קמו נראה שמסתפק בזה, יעוי"ש היטב בדבריו. ויש שכתבו דיש להחמיר כב' האופנים. [וע"ע בס' הלכות חג בהג עמ' רד דתרוויהו צריכי]. וממילא יש להקפיד בהדסים שלנו שהעלים הקטנים צפופים יותר והעלים התחתונים רחבים, דכשאיין כל העליונים משולשין, אף שבשיעור אורך ההדס יש רוב לפנינו, מ"מ חסר רוב קנים משולשין.

¹⁴¹ **פשוט** ע"פ המתבאר לעיל ריש סי' ג בארוכה דבענין 'רובו מתוך כולו'. ומשה"כ אין להכשיר אלא כשכל העץ לפנינו ורובו עבות.

וכענין זה ראיתי שהזהירו שלא להוריד ההדסים והערבות מתחת ללולב, באופן שהנשאר צמוד ללולב אין בו שיעור רוב ג' טפחים, שאזי נחשבים כמאן דליתא וליכא רובו מתוך כולו.

¹⁴² **הנה** דין זה לא נתפרש בשו"ע להדיא. ומ"מ נראה דע"כ דצ"ל דדעת השו"ע היא לפסול בכה"ג. דהנה נח' ראשונים בב' ענינים, א. בענין נשרו מיעוט עלים ברוב אורך שיעור ההדס. דדעת הראב"ד והרא"ש דכשר, ודעת הגאונים והרא"ה דפסול. ונכתב לעיל בסמוך בארוכה. ב. בענין נשר עלה אחד מכל קן וקן. נחלקו להפך, דעת הראב"ד דפסול בכה"ג, דבהיקף הקן ל"א ר"כ. וכ"כ הב"י ס' תרמו בדעת הרא"ש (ודלא כהב"ה שם שכתב בדעת הרא"ש דכשר בכה"ג. וכ"כ בדעתו עוד הט"ז והביכורי יעקב ועוד) וכ"ד הר"ן הובא בב"י שם. ומאידיך דעת הרא"ה הובאה בר"ן (סוכה טו ע"ב מדפי הרי"ף) דיש להקל שאם מכל קן וקן נשר עלה אחד אכתי עבות מיקרי כיון דרובו של כל עבות ועבות קיים ורובו ככולו. והביאו הבית יוסף סימן תרמו. וכ"ד הריטב"א ור' ירוחם. (וכ"כ בדעת הרא"ש הב"ח הט"ז והביכורי יעקב ועוד כנ"ל). ע"כ.

ומעתה, הרי דעת השו"ע בסעיף ה לענין נשרו מיעוט עלים ברוב אורך שיעור ההדס דכשר כהראב"ד והרא"ש וכנ"ל. וממילא צ"ל דפסק כותיהו גם בענין רוב בכל קן וקן דלא אמרי' בזה ר"כ ולא מהני. דלא מסתבר דתפס כמותם רק לקולא ולא לחומרא. וכ"כ להוכיח בד' השו"ע בס' שיעורי סוכה סי' לה. ועיי"ש.

כד. דנו הפוסקים אי עבדינן תרי רובי להכשיר גם כשרוב השיעור בלבד משולש [כנ"ל בסעיף טז], וגם כשבאותו רוב הנשאר נשר עלה אחד מכל קן [כנ"ל בסעיף דלעיל בסמוך]. י"א שגם באופן זה כשר¹⁴³. וי"א שאין להקל בזה אלא בשעת הדחק¹⁴⁴. וי"א שאין להקל כלל ב' הקולות ביחד אלא או בזה או בזה¹⁴⁵.

ואומנם במשנ"ב שם ס"ק יח פסק להקל בזה בשעת הדחק וז"ל: ובהדס שהיו בכל שיעור ארכו ג' עלים בכל קן ונשר עלה אחת מכל קן ברוב שיעור אורך ההדס, יש בזה פלוגתא בין הראשונים, יש מכשירין דכיון דנשאר שנים בכל קן רובו ככולו כי היכי דמכשירין בנשרו מקצת עליו מארכו של ההדס. ויש פוסלין דס"ל דעי"ז לא נשאר עליו שם עבות כלל דאין עבות אלא בשלשה. ולענין הלכה נקטינן להקל במקום הדחק שכן הסכימו כמה אחרונים. ודוקא כשנשארו עכ"פ שני עלין בכל קן דהוי רובא עכ"פ אבל אם נשרו שני עלין ברוב שיעור אורך ההדס פסול לכו"ע. ע"כ.

בהערת האח' אמאי הדס שוטה פסול להרא"ה

והנה הקשה רבינו הקה"י (סוכה סי' כו), דא"כ הוא, דבשעת הדחק יש להקל כשיטת הרא"ה. א"כ אמאי הדס שוטה פסול אפילו בשעת הדחק כמש"כ הרמ"א סי' תרמו ס"א, והרי לפי הרא"ה סגי אפילו בתרי בחד קינא דרובו עבות, וא"כ גם בהדס שוטה איכא רובו עבות לפנינו ע"י הנך תרי דקימי בשוה. וכי תימא דבהדס שוטה ניכר אותו השלישי למעלה או למטה מהם ומשא"כ בנשרו, י"ל שיתלוש את אותו השלישי, דמה לי שהיו ונשרו מה לי שהוא משולש ותלש השוטה ונתרו ב' עלים, הרי בתרוויהו רוב העבות קיים. ומסתמת דברי הפוסקים משמע דהדס שוטה פסול בהחלט ואין לו תקנה לתלוש את החד שע"ג תרי.

ו**כתב** לבאר בב' אופנים. א. הדס שוטה שאני שנחשב כמין אחר לגמרי, כיון שמתחילת גידולו אין לו תלתא בחד קינא אין זה מין עץ עבות האמור בתורה. ומשא"כ שמתחילת בריתו היו קיימי ג' ג' בחד קינא והיינו שהוא מין עבות, בזה דוקא מכשירין אי נשר עלה אחד מדין רובו ככולו כיון שסו"ס מין עבות הוא אלא שמצאות עבות מעליא לפנינו ליכא. וא"ת הרי עינינו רואות שאילן אחד מוציא גם ענפים משולשין וגם שוטים, ואיך יתכן לומר שהם שני מינים. י"ל דכה"ג אשכחן בצלף שמוציא ג' מיני פירות תמרות ואביונים וקפרס כדאיתא במעשרות ספ"ד, ופשיטא שכל פרי נחשב מין בפ"ע. ע"כ [ובענ"ז שכ' דגם באילן אחד שייך לחלק במינים שונים. כ"כ ג"כ במועו"ז הנ"ל. ופשוט]. וראיתי בחזו"ע סוכות עמ' שיא שגם עמד בזה ותיירך כן, והוסיף בזה מהריטב"א סוכה לא ע"ב ד"ה והתנן, ומהב"י סי' תרמט ועוד דמוכח דהדס שוטה הו"ל כמין אחר לגמרי. ואע"פ דמאיך ברא"ש פ"ג דסוכה סי' יד משמע דבהדס שוטה אינו נחשב מין אחר. [א"ה. גם בקה"י שם העיר מדברי הרא"ש הללו]. ומ"מ מכל הפוסקים לא משמע קן כלל, אלא כדלעיל דהדס שוטה לאו מין הדס הוא כלל. עיי"ש.

ו**כעין** זה מבואר במועדים וזמנים הנ"ל לבאר בזה בפשיטות ע"פ המתבאר לעיל בדעת הרא"ה דעבות אינו אלא סימן שזהו המין ולא תנאי בכשרות ההדס וכו'. וא"כ ניחא שפיר דהרא"ה וסיעתו מקילין רק בנשר עלה אחד דמ"מ מוכח שזהו המין, אבל אם חסר מתחילת בריתו הרי סימן שאינו המין וע"כ אפי' קן אחד דלא הוי משולש ל"מ. עיי"ש שהוכיח זאת מלשון הרא"ה וכן מד' הריטב"א בדף לב ע"ב. ע"כ. ועיי"ש עוד שדן אי קפדינן שיהא משולש רק בתוך השיעור דג' טפחים או אפילו ביותר מכשיעור היינו שכל הענף יהיה עבות והאריך בזה ומסיק דלא קפדינן אלא תוך השיעור.

ב. עוד כתב בקה"י לבאר, דבנשר עלה אחד מכל קן עדיף טפי מהדס שוטה אף שנתלש אותו אחד שהיה ע"ג השנים שבשוה. כיון דלאחר שנתלש נשאר בהעץ בליטה שניכר ממנה שהיה כאן עלה ונשר. וא"כ כשנשר א' מקן המשולש ניכר שהיו שם ג' בחד דרא ונשאר קיים רישומו של עבות. ומשא"כ בהדס שוטה אדרבא נשאר בו היכרא שלא היה עבות מעולם. ע"כ.

¹⁴³ ז"ל הביאור הלכה סימן תרמו ד"ה ולעיכובא ברובו: ונסתפקתי אם נשרו מאורך ההדס מקצת עליו דפסק המחבר דכשר כהראב"ד דלא בעינן עבות רק ברובו, אם מן הרוב ההוא נשר ג"כ מכל קן עלה אחד אם אמרינן בזה תרי רובא להכשיר. והנה ראיתי לאחד מן האחרונים דמשמע מדבריו דיש להכשיר גם באופן זה וכן משמע מח"א. ע"כ. ואחי שליט"א ציין לי ד'אחד מן האחרונים' שכ' הביאור"ל הוא הגר"ז בס' תרמו. וז"ל שם בס"ד: ואם בתחילה היה כולו או רובו עבות ואח"כ נשרו ממנו עלין, "אפילו נשר עלה אחד מכל קן וקן מכל הקינים" של עלין היוצאין בכל אורך שיעורו, "ואפילו מקצת הקינים נשרו עליהן לגמרי" ולא נשתייר בהן אפילו עלה אחד, הואיל וברוב הקינים נשתייר בכל אחד ואחד מהן רוב שיעור עבות, דהיינו שבכל אחד ואחד מהן נשתייר שני עלין שלמין שלא נשרו הרי זה כשר. עכ"ל.

כה. אע"פ שבנשר עלה אחד מכל קן וקן ונשאר בו' עלים כנ"ל בסעיף כב, מ"מ אם היו שבעה ונשרו חמשה ונשאר בו' עלים י"א דפסול ול"א בזה רובו ככולו¹⁴⁶, ויש מי שנסתפק בזה¹⁴⁷.

כו. נחלקו הפוסקים בהדס שעליו קצרים היינו שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה ואין עליו חופין את כל עצו. י"א שפסול¹⁴⁸. וי"א כיון שרוב עצו מחופה¹⁴⁹

¹⁴⁴ ז"ל הביאור הלכה הנ"ל בהמשך דבריו: אכן לענ"ד צ"ע דמנין לנו לומר דנחשיב בכל אחד בתר רובא בין לענין רחבו בין לענין ארכו ודי לנו אם נקיל כהרא"ה להכשיר אם חסר עלה אחד מכל קן לכל ארכו, או כהראב"ד אם חסר המיעוט בכל רחבו ומרובו ולמטה, אבל לא שנחבר שניהם יחד. הלא עכ"פ יקרא עי"ז נשרו רוב עליה, דהיינו אם יש בהדס של הדס ז' שורות של קנים תלתא בכל קן ונשר מהם ג' שורות לגמרי ומן ארבעה שורות הנשארים חסר עלה אחת בכל שורה הרי שחסר י"ג עלים בס"ה ובהדס לא נשאר אלא שמנה עלים שהוא המיעוט. ומן הב"ח שכתב אפילו בקן אחד שהוא מהרוב אם נשרו ממנו שני עלין פסול מאחר שלא נשאר רוב שיעור ההדס עבות, אין ראיה דאפשר דמה דמכשיר בנשר ממנו עלה אחת היינו בחסר רק מקן אחת דבזה עכ"פ ישאר רוב עלין בהדס [כגון בצירור הנ"ל ישאר י"א עלין בהדס והחסר הוא רק עשרה עלין] אבל לא ביותר מזה וצ"ע. ועכ"פ אין להקל כ"א במקום שלא ימצא הדס אחר בעיר כנלענ"ד. ואפשר דגם לדעתם הוא כן. עכ"ל.

והבאתי כל לשוננו, דהנה מדבריו מבואר לכאן דיש כאן ב' אופנים בנידון הצירוף דתרי רובי. א. שמ"מ נשאר רוב ממספר הכולל של העלים בהדס. דבזה דוקא י"ל דהב"ח סומך על תרי רובי. ב. שלא נשאר רוב עלין בהדס. וזה הוא נידון דידן אי גם בכה"ג - שלא נשאר רוב ממספר הכולל של העלים בהדס - סמכינן אתרי רובי. (ובסעיף קצרת).

¹⁴⁵ **כ"כ** בקה"י סוכה סי' כז דפסול בכה"ג. וראיתו מחולין דף ע. בעי רבא הלכו באיברים אחר הרוב או לא וכו' היכי דמי אילימא כגון שיצא רוב במיעוט אבר וקא מיבעיא ליה האי מיעוט דבראי בתר רוב דאבר שדינן ליה או בתר רובא דעובר שדינן ליה. [היינו אי רוב האבר שבפנים מכריע לרוב כל הבהמה, שנאמר דמחמת אותו רוב אבר שגורר אחריו את המיעוט מתבטל כח הרוב של כל הבהמה ולא נחשב כילוד]. ואמרינן התם פשיטא דלא שבקינן רובא דעובר ואזלינן בתר רוב אבר אלא כגון וכו'. ע"כ. והיינו דלא אזלינן בתר רוב של חלק מהחפצא היכא דע"י זה יתבטל כח הרוב של כל החפצא. וא"כ ה"נ בנידו"ד שכשניזל בתר החלק היינו בתר כל עבות ועבות בפנ"ע, בנוסף לקולת הראב"ד דסגי ברוב כל השיעור, יהיה זה נגד כח הרוב של ההדס בכללותו. שהרי אי עבדינן תרי קולי הללו יוצא דחסר רוב של כל החפצא דההדס. ופשיטא דלא שבקינן רובא דכל הגוף וניזל להרוב של הפרטים. ע"כ.

[וע"ע במועו"ז הנ"ל שתמה על האח' דמזכין שטרא לבי תרי שלענין נשר עלה אחד מכל קן פוסקין להקל כהרא"ה ומאידך אין מחמירין כשיטתו גבי נשר במיעוט השיעור ולא נשאר אלא רוב השיעור. עיי"ש].

¹⁴⁶ **משנ"ב** סי' תרמו ס"ק יז וז"ל: אפילו נשרו רובן - דכיון דנשאר ג' עדיין עבות קרינא ביה. אבל אם נשאר רק שנים פסול דאף דבהדס שיש בו ג' בקן אחד ונשר אחד מכל קן ונשאר רק שנים הסכימו כמה אחרונים להכשיר, שם שאני שנשתייר עכ"פ רוב הקן ורובו ככולו משא"כ הכא שנשרו רובם בעינן עכ"פ שישתייר שיעור עבות דעי"ז נוכל להכשירו ונאמר דאף עתה עבות קרינא ביה. ע"כ.

¹⁴⁷ **פרישה** ריש סי' תרמו וז"ל - ע"ד הטור אפילו נשרו רובם וכו' ונשאר שלושה - צ"ע אי דוקא שלושה קאמר ולא שנים או הוא הדין שנים כיון שנשאר רוב ההכשר וכו'.

¹⁴⁸ **כ"ד** היעב"ץ בס' מור וקציעה סי' תרמו, הובא בשע"ת שם, שהרי אפילו בלולב איתא בסוכה לב, ציני הר הברזל כשרות, אמר אביי לא שנו אלא שראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה, אבל אם אין ראשו של זה מגיע לצד עיקרו של זה פסול. ע"כ. וכ"ש בהדס דבעינן שיהיו עליו חופין את עצו. ע"כ. וכ"ד עוד מן הפוסקים עי' בחזו"ע סוכות עמ' שו. ע"כ.

¹⁴⁹ **[ואגב** דע, שבענין זה דבעינן שיחפה את עצו, אי"צ שיהא מחופה בפועל, והיינו שיהיו העלים צמודים לגבעול. אלא אפילו שהעלים פתוחים והגבעול נראה, כל שאילו יצמידים ויהיו מכסים את עצו כשר. כן דעת הביכורי יעקב ס"ק יא. וכ"ד הקה"י יעויין בס' אורחות רבינו ח"ב. ואומנם דעת הרש"ש בסוכה לב ע"ב אינה כן, וסיים בתמיהה מדוע אין העולם נזהרים בזה].

כז. לולב של שותפין ורובו של האחד ומיעוטו של חברו, וגזל בעל הרוב מהמיעוט, לא ייד"ח ול"א בזה רובו ככולו¹⁵¹.

כת. לענין איסור הוצאה בשבת, אינו עובר עד שיוציא כל החפץ לגמרי לרשות האחרת, ואין אומרים בזה רובו ככולו לעבור בהוצאת רובו¹⁵².

¹⁵⁰ כ"כ בביכורי יעקב שם ס"ק יא שאין זה מעכב וכשר הוא כיון שהוא ממין עבות. ובתוספת ביכורים ס"ס תרמו הביא את ד' המור וקציעה הנ"ל והרבה להשיב ע"ד. עיי"ש. וע"ע ברש"ש סוכה יב שהביא מהירושלמי פ' לולב הגזול ה"ב דקתני דבעינן עליו חופין את "רובו". וכ"ד החזו"א ס' קמו סקט"ו ועוד אח'. וע"ע בחזו"ע שם. ע"כ.

ובמועדים וזמנים הנ"ל כתב, דד"ז תלוי בחקירה הנ"ל אי עבות הוא סימן במין ההדס או תנאי לכשרותו. דאי הוא רק סימן אין קפידא בזה שיגיע ראשו של זה לעיקרו של זה, דסו"ס איכא סימן שהוא מין הדס. אבל אי הוא תנאי בכשרות ההדס י"ל דכל זמן שאין ראשו של זה מגיע לעיקרו של זה ואין העץ כולו עבות פסול, דבלי זה לא נקרא עבות. [וכ"פ הה"כ בקובץ המועדים (מוריה) סוכות עמ' תלד]. ובזה כתב דמש"כ ר' ירוחם נתיב שמיני ח"ג "עץ עבות שהוא הדס שענפיו חופין את עצו, פירוש לא שצריך לכך אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס וכו'". (והיינו דאינו לעיכובא) ע"כ. אין לסמוך ע"ז, דר' ירוחם ס"ל כהרא"ה הנ"ל שזהו סימן וכמו שמפורש להדיא בדבריו, אבל לדידן שאינו סימן רק זהו הכשירו ובזה לבד מיקרי עבות, פסול. ע"כ.

¹⁵¹ **דהא** ליכא רובו מתוך כולו. וכמו שביאר הגר"י ענגיל בס' לקח טוב כלל יב אות ג, והבאתיו לעיל בענין סוכה שרובה שלו ומיעוטה גזולה. ותוה"ד הן, ע"פ ב' יסודות, חדא, יסוד המנחת חינוך במצוה שכה אות י, דיש חילוק בין פסול של מהב"ע לפסול של 'לך', היינו דמהב"ע איננו פסול כלל וחשיב סוכה כשירה, ולולב כשר, אלא שאינו לרצון לפני ה' וכו'". ומשא"כ פסול מצד הקרא ד'לך' ו'לכם', הוי פסול כסכך המקבל טומאה, וכולוב שנפרצו עליו, וחשיב כלוקח עץ בעלמא וכיושב בבית בעלמא. ועוד, יסוד החת"ס וסיעתו שהארכנו בו לעיל ריש ס' ג דבעינן 'רובו מתוך כולו', היינו רק אם יש לפנינו את כל הדבר, אזי חשוב המעשה הנעשה בהרוב, כאילו נעשה בכל, משא"כ אם אין לפנינו המיעוט כלל, לא אמרינן רובו ככולו. ולפ"ז - ביאר הלקח טוב - נפ"מ בנוטל לולב שרובו שלו ומיעוטו גזול, כגון לולב של שותפין לאחד רוב ולאחד מיעוט, וגזל בעל הרוב מבעל המיעוט גם את המיעוט. וכן בסוכה שרובה שלו ומיעוטה גזול, ואין ברוב שלו לבד הכשר סוכה, ואי מצד פסול של מצהב"ע, הא לא הוי פסול בכה"ג, כיון דמהב"ע איננו פסול רק שאין מעשה המצוה לרצונו יתברך, וע"כ כיון שרובה לרצונו יתברך, די בכך שהרי א"צ להיות לרצון יותר מרוב שיעור החפץ כיון דרובו ככולו וכו'". ומשא"כ השתא דכתיב קרא למעט גזול, א"כ ה"ל גזול פסול כמו נפרצו עליו וכסכך המקבל טומאה, וא"כ כיון שיש פסול במיעוט, הו"ל המיעוט כעץ בעלמא, ולא כלולב וסכך של מצוה, וא"כ הו"ל כאילו המיעוט חסר, ובכה"ג הרי לא אמרינן רובו ככולו, כיון דליכא לכולו לפנינו. ע"כ.

מדוע ל"א רובו ככולו לעבור באיסור הוצאה כשהוציא רוב החפץ

¹⁵² **א** מתני' שבת צא ע"ב קופה שהיא מלאה פירות ונתנה על אסקופה החיצונה, אף על פי שרוב פירות מבחוץ פטור, עד שיוציא את כל הקופה. ע"כ. וכ"פ הרמב"ם פ"ב משבת ה"א, וז"ל: המוציא מקצת החפץ מרשות משתי רשויות אלו לרשות שניה פטור, עד שיוציא את כל החפץ כולו מרשות זו לרשות זו, קופה שהיא מלאה חפצים אפילו מלאה חרדל והוציא רובה מרשות זו לרשות זו פטור עד שיוציא את כל הקופה וכו' עכ"ל.

וכבר הקשה השפת אמת בשבת שם וז"ל: צריכין להבין הטעם אמאי פטור כיון דבכל התורה רובו ככולו, כדאי בהוריות ג ע"ב, ועל בחולין יט פלוגתא דרבנן ור"י בר"י. ע"כ.

ב ואומנם כבר הבאתי לעיל את ביאורו של המשמ"ח ח"א בעניני שבת אות כו. דרובו ככולו שייך רק היכא דכל חלק וחלק יש לו חשיבות בפנ"ע ודין מכלל הנידון השלם, אלא שהתורה קבעה שיעור לדבר דבעינן מידה מסוימת ושיעור מסויים, כגון גבי שחיטה דלכל מקצת ומקצת יש שם שחיטה ובעינן ב' סימנים ולזה חדשה התורה דסגי ברובו דב' סימנין מדין רובו ככולו. וכן בכל דוכתי דאמרי' רובו ככולו, לכל מקצת יש חשיבות, ובענינים אלו וכיוא בהם סגי ברוב. וא"כ ה"נ בנידו"ד, הרי המלאכה היא מה שנסתלק מרשות זו ונכנס לרשות אחרת. והיינו כל זמן שכל החפץ בכללותו לא נכנס לרשות האחרת אין על זה שם הוצאה כלל, וכיון דבכל מקצת ליכא שם הוצאה עד

כט. לימודים שונים נאמרו בהטעם שאין מועיל טבילת רוב הגוף מדין רובו ככולו¹⁵³.

שיצא כולו, א"ש דל"ש בזה רובו ככולו. ע"כ. (וציינתי כבר שיסוד זה מבואר כבר בדברי רבינו הגר"ח זצ"ל בהל' טומאת צרעת. וכ"כ בבית אבי ח"ב סי' א).

ג] והשפ"א עצמו כתב ליישב, דדוקא לגבי הוצאה לא חשיב דרך הוצאה עד שיוציאם לגמרי וכ"מ לשון רש"י ד"ה קישואין כו'. וכל מה דאגיד לגואי כל דהוא לאו הוצאה היא. ולפ"ז כתב לחדש דמ"מ מיקרי מונח במקום שרובו שם, ונ"מ בעוקר קופה זו שרובה בחוץ והכניסו לרה"י חייב. וסיים "ואינו מוכרח". ע"כ. ובאמת להנתבאר לעיל אינו מוכרח כלל, דאה"נ לא מהני כלל לדון בזה דין רובו ככולו בשו"א.

ד] ובס' שערים מצוינים בהלכה בשבת שם הביא קושית השפ"א, וכתב ליישב ע"פ דברי החת"ס דל"ש רו"כ אלא מתוך כולו, דבשיעורין ל"ש לדון רובו ככולו לפחות מהשיעור. עיי"ש. וה"נ בשיעורים דמלאכת המשכן, יש שהם דאורייתא, ויש שהתורה מסרה לחכמים בקביעות השיעור לפי חשיבותו. ומ"מ, במלאכת הוצאה במשכן דאיתא בשבת צו ע"א, וכן לעיל מיניה בדף מט ע"ב מוכח דצריך לגמור המלאכה, ולא היה די כשעשו הרוב, ובפרט באיסור הוצאה שמלאכה גרועה היא וכמ"ש"כ התוס' בריש המסכת שם בד"ה פשט. עיי"ש. ע"כ.

ה] עוד ראיתי ליישב, דההלכה של רובו ככולו נאמרה באופן שצריך "עשיה", והיינו דל"שעשה' באופן חיובי את הרוב, למרות ש'לא עשה' את המיעוט, נחשב שעשה את כולו. [א"ה. ע"ל לעיל סי' ג ביסוד שהבאנו דדין רובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים בפעולת מעשה ולא בדברים התלויים במציאות, וכמו שהארכנו שם מהאח' בשם רבינו הגר"ח זצ"ל. (וז"ל שו"ת בי"א ח"ב סי' א: וכן י"ל בזה וכו' עפ"י מה שראיתי בספר חד"ב על פסחים בפרק ע"פ, שהביא בשם הגאון ר' חיים איש בריסק ז"ל שכתב דהכלל רובו ככולו נאמר רק בענינים התלויים במעשה דכיון שעשה רוב המעשה הלא שם מעשה נקרא על פעולתו ואמרינן דיצא ידי חובת התורה שחיובו לעשות מעשה הנ"ל, אבל ל"א דבמציאות הוא כאלו נעשה המעשה כולו, ולכן הכלל דרובו ככולו שייך דוקא דומיא דשחיטה "דמעשה השחיטה" הוא המצוה, משא"כ במצוות או עבירות דאכילה, דלא המעשה הוא המצוה או העבירה, למשל אכילת חלב או בעילת ערוה, דשם החפצא של החלב בגוף האדם, או הקירוב הבשר של הערוה הוא העבירה, ולא המעשה גופא. לכן במקום שהתורה חייבה את האדם, או חז"ל חייבו להאדם לאכול כזית, אע"ג דאכל רוב הכזית והוא כאלו אכל כולו כלומר שעשה מעשה האכילה, מ"מ מציאות של כזית עדיין ליכא בגופו, וחסר לו המציאות שתלויה בה המצוה, לכן לפי הנחה זו מובן שפיר דל"א רובו ככולו בתפילין לענין רוב תפילין או רוב פרשה בביתה משום דגם שם עצם המצוה אינו המעשה גרידא אלא המציאות שהתפילין מונח בין עיניו והפרשה בביתה ועל מציאות ל"ש לומר רובו ככולו. (ע"כ)]. משא"כ כשצריך להעביר חפץ ממקום אחד למקום שני, הרי ברור שהחפץ צריך היה להיות קודם כל מוגדר כ'מונח' במקום הראשון. ואח"כ לעזוב את אותו מקום, ולהיות שוב מוגדר כמונח במקום השני. לפ"ז, לא ניתן לומר על חפץ שרובו נמצא במקום השני, שהגדרת מיקומו הוא המקום השני, שהרי מיעוט נמצא עדיין במקום הראשון.

¹⁵³ **ע"י** שולחן ערוך יור"ד סי' קצח ס"א. והראשונים כתבו בזה ילפותא מפורשת להא דלא מהני רובו ככולו בטבילת רוב גופו. הרשב"ם פסחים קט א ד"ה כל בשרו כתב, דמדלא כתיב 'בשרו' אלא 'כל בשרו' משמע שצריך מים שכל גופו עולה בהן, וכולו מכוסה בהן. ע"כ.

וברמב"ם הלכות מקוואות פרק א הלכה ב וז"ל: כל מקום שנאמר בתורה רחיצת בשר וכיבוס בגדים מן הטומאה אינו אלא טבילת כל הגוף במקוה, וזה שנאמר בזב וידי לא שטף במים כלומר שיטבול כל גופו, והוא הדין לשאר הטמאין שאם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה עדיין הוא בטומאתו, וכל הדברים האלה אע"פ שהן מפי השמועה הרי נאמר במים יובא וטמא עד הערב וטהר בנין אב לכל הטמאים שיבואו במים. עכ"ל. ומבואר שלמד כן מדכתוב לשון 'יובא' וכל ביאה היינו ביאת כולו וע"י זבחים כו.

והבית יוסף והט"ז והשיורי טהרה ביור"ד שם הביאו מהתורת כהנים אמור פ"ד ה"ז דיליף מדכתוב (ויקרא כב ו) 'כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר' מה ביאת שמשו כולו כאחת אף ביאת בשרו במים כולו כאחת. ולהכי ל"מ שיטבול רוב גופו.

ולעיל סי' ג הבאתי למי שכתב לכאור ע"פ יסוד הגר"ח בהל' טומאת צרעת שכל דל"מ דין רובו ככולו אלא היכא שכל משהו ומשהו מהדבר יש בו קיום מקצת מן הדין השלם, דמשה"כ ל"מ דין רובו ככולו כשטבול רוב גופו במים. כיון דבמקוה ליכא דין לבא למים אלא להיות במים, והיינו דדוקא אי היה דין לבא למים שפיר איכא למימר דשם ביאה איכא בכל מקצת ומקצת ודיינינן בזה דין רובו ככולו. אבל השתא דליכא דין ביאה אלא שצריך מציאות של הגברא בתוך המים, א"כ כל שלא נכנס כולו לא חשיב נמצא במים ואינו נטהר. ואדרבא היא הנותנת דלהכי אי יש

ל. גבי חציצה בטבילה קיי"ל שאף במיעוט המקפיד חוצץ בטבילה ול"א בזה רובו ככולו¹⁵⁴. וכמו"כ קיי"ל שברובו אפילו אינו מקפיד הוי חציצה¹⁵⁵.

לא. נחלקו הפוסקים בענין קדושת בכור בהמה כשרובו בלבד נגע ברחם, אם קדוש בקדושת בכורה דרובו ככולו אם לאו¹⁵⁶.

חציצה על גופו אפה"כ נטהר, ומשום דכיון דאיכא דין להיות בפועל כולו במים, ובהיותו במים איכא שם שהיה על כל משהו ומשהו, בזה א"ש דאמר' דאם רובו במים בלא חציצה כשר, דרובו ככולו. ע"כ.

עוד הבאתי לעיל בס"י זה מד' המועו"ז ח"ד סי' רנה שכתב סברה בזה דלא מהני לטבול רוב גופו. ומשום דל"ד לחציצה במיעוט דמהני, דדוקא דכשכולו במי המקוה ואיכא חציצה במיעוטו בזה דוקא מהני רובו ככולו ומשום דהוא בתוך כולו ובכה"ג סגי ברוב ומשא"כ כשרק רוב גופו במים כיון דאין כל גופו במים לא שייך לומר דסגי מדין רוב. ע"כ. ולכא' כוונתו דדוקא כשעושה מעשה בהרוב כשתית רוב רביעית ושחיתת רוב סימן, שייך לומר רובו ככולו, אבל כשלא טובל כולו אין כאן שום מעשה טבילה כלל אפילו במקצת, וכשאין מעשה בהדבר ל"ש לומר דיהני הרוב להמיעוט מדין רוב"כ, דהא ליכא מעשה כלל ומהיכ"ל לדון רובו שיכריע לכולו.

¹⁵⁴ עירובין ד ע"ב סוכה ו ע"ב. אמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד, ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד. ע"כ. ועי' שו"ע יור"ד ריש סימן קצח.

ובשו"ת בית שערין חלק יו"ד סימן רעה כתב, דבכה"ג כשכל גופו הוא במים רק שיש חציצה במיעוט המקפיד אמאי לא נימא כיון שהמים נוגעים ברובו הוי רובו ככולו. אך ז"א דלא אמרינן רובו ככולו אלא ברובו מתוך כולו, אבל אם יש חציצה במיעוט המקפיד שהמיעוט אינו ראוי לביאת מים אין כאן כולו כלל רק רובו ולא אמרינן רובו ככולו.

¹⁵⁵ כ"מ בגמ' עירובין שם. וכ"פ בשו"ע שם סעיף א וז"ל: "ואם הוא חופה רוב הגוף אפילו אין דרך בני אדם להקפיד בכך חוצץ". ועי' לעיל בסמוך.

ובגדר רוב הגוף נח' הגאונים והרמב"ם, ד' הרמב"ם פ"ב ממקואות הט"ו דרוב הגוף נמדד עם השערות. וכן מיעוט המקפיד נחשב מיעוט אף כלפי השער ביחד עם הגוף. וד' הגאונים דהגוף נידון בפ"ע ומקום השער בפ"ע. וכן פירש הריטב"א בדעת רש"י בסוכה ו ע"א [שביאר בהא דרב יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו וכו' דהיינו רוב שערן, והיינו דדוקא בשער נאמרה ההלכה דרובו ומקפיד חוצץ. ובתוס' שם פליגי עליו יעו"י"ש] דאין כוונת רש"י דבבשרו לא נאמר האי הלכתא, אלא כוונת רש"י דהשער נידון בפ"ע והבשר בפ"ע. וע"ע בשיעורי שבט הלוי שם אות ו.

דיני חציצה אינם בתוצאה מהדין שצריך טבילת כל הגוף

והנה בפשטות סעיף זה גבי חציצה קשור לסעיף הקודם גבי טבילת כל גופו. דכ"מ בלשון השו"ע בס"י קצח שם "צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת, לפיכך צריך שלא יהיה עליה שום דבר החוצץ" וכו'. ע"כ. ומדכתב לפיכך משמע לכא' דדיני חציצה הם כתוצאה מהדין שצריך טבילת כל גופה והא בהא תליא.

ואומנם זה אינו. דודאי דאינו תלוי בזה, שהרי מיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ, ומאידך מיעוט מעכב כשהוא מחוץ למים. והיינו דאין תלוי בז"ז, אלא חציצה הוא דין נוסף. והא דקתני 'לפיכך', ביאר בב"י שם, לומר שאילו לא היתה צריכה לטבול כל גופה בפעם אחת אע"פ שהיה עליה דבר חוצץ בשעה שטבלה לא היתה נפסלת אותה טבילה לגמרי, שאחר טבילת גופה היתה מורידה אותו דבר החוצץ מעל האבר שהוא בו וטובלת אותו אבר. אבל השתא דצריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת צריך שלא יהא עליה שום דבר החוצץ שאם לא כן לא עלתה לה טבילה כלל דאין לה תקנה עד שאחר שתסיר דבר החוצץ מעליה תחזור ותטבול כל גופה בפעם אחת. ע"כ. והביאו בסדרי טהרה שם.

¹⁵⁶ הפוסקים האריכו בזה מאוד, ואציין רק מעט השיטות בזה ומקורן. דעת החלקת יואב סי' כו, [ובתשובתו שהובאה בשו"ת אבני נזר יו"ד סי' שצב אות ז], דאף שאין החציצה אלא במיעוט הראש, אינו מתקדש. דחציצה במיעוט פוסלת, ואין חציצה זו כחציצת מקוה דבעי רובו ומקפיד דוקא. ואומנם האבני נזר שם סי' שצג האריך

לב. נחלקו ראשונים אם נפסלת השחיטה לאחר ששחט רוב סימניו כדין ובמיעוט אחרון עשה פסול כשהיה חלדה והגרמה וכדו'. ויסוד מחלוקתם תלויה בגדר רובו ככולו דלעיל סי' א. ונחלקו בזה מרן המחבר והרמ"א ביור"ד סי' כג. ועי' בכ"ז בביאורים¹⁵⁷.

להשיב ע"ד ומסיק באות יד, דרוב הרחם נוגע חשיב ככל הרחם, כמו בכל התורה כולה דרובו ככולו והכי נקטינן. ועיין לכל אחד במקורותיו וראיותיו. ועי' בשו"ת אגרות משה חיו"ד ג סי' קכה. ובשו"ת דברי יציב אור"ח סימן כג אות ו. (וע"ע בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סימן קעז ובחלק ענינים שונים סימן לב. ובשו"ת הר צבי יו"ד סימן רמח).

¹⁵⁷ הנה בסוגיה זו האריכו מאוד ראשונים ואחרונים, ואם באנו להקיף כל השיטות והביאורים נצטרך קונטרס מיוחד לזה. אך נבא בזה בע"ה רק להיסודות העיקריים השייכים לחיבורינו.

א] הנה בחולין ל ע"ב איתא: בעי רב פפא החליד במיעוט סימניו מהו תיקו. וכתב ע"ז רש"י וז"ל: 'החליד במיעוט סימניו- לאחר ששחט רובו בהכשר מי אמרינן הא אישתחוט שפיר ברוב סימניו, או דלמא כולה חדא שחיטה הוא ואית בה חלדה, ובמיעוט קמא פשיטא לן דנבלה ודאי', 'תיקו - ולחומרא וכו' במיעוטא בתרא בין דקנה ובין דוושט ובמיעוטא קמא דוושט מיטרפא ואף בהלכות גדולות כתוב והיכא דשהה במיעוט סימנים בין בתחילה ובין בסוף אסור דכיון דלא איפשיט לן עבדינן לחומרא'. ע"כ. מבואר בדברי רש"י שאע"פ ששחט רוב כדין, מ"מ אם לאחר שנשחטה כדין עשה פסול כשהיה או חלדה או הגרמה וכדו' המנויין בחולין ט ע"א, שחיטתו פסולה.

ואומנם התוס' שם בד"ה החליד פליגי וס"ל דלאחר שנשחט רובו בהכשר ליכא שום חשש אי יעשה מעשה פסול במיעוט בתרא. וכל הספק בגמ' הוא אינו במיעוט בתרא עיי"ש ב' אופנים בביאור הסוגיה. וכ"כ הרא"ש סי' ו דאין שום סברא לפסול במיעוט בתרא כיון דכבר עשה שיעור שחיטה בהכשר יעוי"ש. וכן פסק בשו"ע סימן כג סעיף ה. וז"ל: אחר ששחט רוב אחד בעוף או רוב שנים בבהמה אין שהיה פוסלת וכו'. ויש מי שאומר שכל שלא נגמרה שחיטת כל שני הסימנים פוסלת שהייה, ולכתחלה יש לזהר לחוש לדבריו". אבל הרמ"א כתב דהמנהג להטריף גם בדיעבד שהייה במיעוט בתרא.

ובביאור דברי רש"י האריכו המפ' לבאר, אמאי באמת יפסול במיעוט בתרא הא כיון ששחט רובו סגי בכך דרובו ככולו, וכל תוספת חיתוך לא מעלה ולא מורידה.

אי שהיה במיעוט בתרא פוסלת מדאורייתא או מדרבנן

וכתבו רבים מהראשונים דאה"נ, באמת מדאורייתא כיון דנשחט רובו סגי בכך ולא אכפת לן ממיעוט בתרא וכוונת רש"י דפסול מדרבנן משום מראית העין שלא יראה כשוחט בפסול שחיטה עי' ברשב"א כאן ובתוה"ב ב"ש ש"א, וברמב"ן ג"כ כ"כ דהוא מדרבנן ומטעם אחר גזירה שלא יבואו לשחוט בפסול ברוב קמא עיי"ש, וכ"כ אה"י, עי' ביש"ש סי' ט, וצל"ח כאן, ועוד. [וק"ק לשיטות אלו דס"ל דהוא מדרבנן, דא"כ אמאי אזלי לחומרא הא כל תיקו בדרבנן לקולא כנודע. (והאריך בזה ביבי"א ח"י סי' מ בהערה והביא דכן ס"ל לכל הראשונים, יעוי"ש), ועי' להלן בסמוך בשם התבואות שור שכתב מכה זה דאה"נ פסולה מדאורייתא. ואומנם להחולקים דהוי מדרבנן צ"ע. ומצאתי להראש יוסף כאן ד"ה בעי שכתב לתרץ בזה, דאע"פ דספק דידן הוא מדרבנן אפה"כ נקטינן לחומרא דשאני היכא דהוא ספק בשחיטה ואיתחזק איסורא וחמיר טפי ובזה כתב גם לדחות התבו"ש הנ"ל. עוד ראיתי להבי"ה ח"ב סי' יא שעמד בזה וכתב באו"א, דההכרח בזה לומר דס"ל לרש"י דהא דקיי"ל דבדרבנן הלך אחר המיקל הוא רק במקום פלוגתא דאמוראי אבל היכא דהגמרא נשאר בתיקו גם בדרבנן אזלינן לחומרא, יעוי"ש].

ואומנם בכס"מ פ"ג משחיטה ה"ד כתב בדעת רש"י דמדאורייתא פסול וכ"כ עוד אה"י. וכ"כ התבואות שור סי' כג סק"ט מכה קושיה הנ"ל דכל תיקו בדרבנן לקולא, דע"כ דס"ל לרש"י דהאיבעיא דהכא לפוסלה מדאורייתא וכמש"כ הכס"מ. [וכן מבואר בב"ח סי' כד, וז"ל בתוה"ד: ...הכל תמהו למה לא יהא כמחתך בשר בעלמא מה שחתך אה"כ שהרי כבר נחתך הרוב, וצ"ל דהלכה למשה מסיני כך היא. ע"כ. מבואר בדבריו ג"כ דשהייה במיעוט בתרא פסול מדאורייתא. (ואומנם מש"כ דהוא גזירה מהלכה למשה מסיני, הנה אנו לא באנו לכ"ז אלא לבאר בדרך אחרת השייכת לגדר רובו ככולו וכדלהלן)]. ויש להאריך עוד בזה אי שהיה במיעוט פוסלת מדאורייתא או מדרבנן. ובשו"ת שרידי אש חלק ב סימן ו פרק ד האריך בזה מאוד. יעוי"ש.

דין זה תלוי בחקירה בגדר דין רובו ככולו דלעיל סי' א

ב] והביאור הפשוט בדעת רש"י ותוס', י"ל בפשיטות דתלוי בחקירה בגדר רובו ככולו שהארכנו בה לעיל סי' א ס"ד. אי הגדר הוא דסגי מעיקרא ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט כלל. א"ד דודאי ד'רובו ככולו' אין הפשט דלא איכפת לן מהמיעוט, אלא דבעינן לכולו. אלא דנתחדש דכשעושה מעשה ברובו הרי זה נחשב שעשה מעשה בכולו ומשום דהרוב מכריע את המיעוט וחשיב שעשה גם מעשה בהמיעוט.

והיינו דאי אמרי' דהגדר הוא דסגי מעיקרא ברובו גרידא ולא איכפת לן מהמיעוט כלל, א"כ אין אותו מיעוט בתורת שחיטה כלל וממילא אין שום קפידא שיעשה איזשהו פסול במיעוט אחרון לאחר ששחט רובו. אבל אי נימא דבעינן לכולו, אלא דנתחדש דכשעושה מעשה ברובו הרי זה נחשב שעשה מעשה בכולו ומשום דהרוב מכריע את המיעוט, א"כ יוצא דכל הסימן בתורת שחיטה, ודוקא אי לא עשה מעשה פסול הסותר להרוב אמרינן דנחשב הכל שחוט כדת, אבל אי עשה מעשה פסול במיעוט אחרון הרי יש כאן מעשה הסותר להרוב ובכה"ג ל"ש כלל לומר רובו ככולו דהכל נחשב שחוט. ופשוט.

וזהו גופא ספק הגמרא בהחליד במיעוט בתרא אי פוסל אם לאו, היינו דנסתפקה הגמ' בגדר רובו ככולו כנ"ל. וזהו ג"כ פלוגתת רש"י רש"י ותוס' אי פוסל במיעוט בתרא אם לאו, דרש"י ס"ל דרובו ככולו היינו דבעי לכולו ונתחדש דהרוב מכריע להמיעוט, וכיון דכל הסימן בתורת שחיטה משה"כ ס"ל דחלדה ושהיה וכו' במיעוט בתרא פוסל. משא"כ תוס' ס"ל דרובו ככולו היינו דאין לנו עסק עם המיעוט כלל אלא ברובו, וכיון דאין המיעוט בתורת שחיטה אין השחיטה נפסלת כשעשה פסול במיעוט בתרא.

ג] ומצאתי אח"כ לרבים מהאחרונים שביארו כן בדעת רש"י. וזה יצא ראשונה. הבית הלוי ח"ב סי' יא נקט כן בפשיטות לבאר בדעת רש"י, דהא דסגי בשוחט רק הרוב, אין הטעם דהמיעוט אינו בתורת שחיטה כלל, רק באמת צריך לשחוט כל הסימן. אלא דאם שחט רק הרוב וסילק ידו ממנו חשבינן גם המיעוט כאילו הוא נשחט גם כן, וכמו בכל דוכתא דרובו ככולו דהמיעוט נגרר בתר רובו, ומש"ה כששוחט גם המיעוט שפיר יש מקום לומר דהכל חדא שחיטה היא ופסלה בו שהי' מדאורייתא דהרי גם המיעוט צריך להיות נשחט. [ובזה ביאר עוד ענין דלכתחילה ודיעבד גבי שחיטה. דדעת רש"י דמדאורייתא בעי לכולו. ולכא' מה שייך כאן לכתחילה ודיעבד, דבשלמא לענין מצוה שפיר י"ל דלכתחילה צריך לעשותו ודיעבד אינו מעכב, אבל בשחיטה הרי עיקר מעשה של השחיטה אינו מצוה רק הכשר לסלק מהבשר איסור אבר מן החי ואיסור אינה זבוחה וכיון דלסלק האיסור ממנה סגי ברוב אמאי יהיה צריך לשחוט כולו לכתחילה כיון דכבר נפקע ממנה האיסור ואם לכתחילה צריך כולו אמאי אינו מעכב בדיעבד. והניחא לדעת התוספות דא"צ לשחוט המיעוט רק מדרבנן שפיר ניחא דרבנן לא אצרכו רק לכתחילה גזרה דילמא לא אתי למיעבד רובא ודיעבד לא גזרו אבל לרש"י קשה. ואולם להאמור ניחא. וענין זה נכתב לעיל סי' ד יעוי"ש].

והוסיף דרש"י אזל בזה לשיטתו לעיל שם בדף כ"א ע"ב בד"ה ואינו מבדיל כתב רש"י הא דבחסאת העוף מולק סימן אחד לחודא, דכיון דכתיב ולא יבדיל, כל מה דעביד בה טפי מהכשירה הבדלה היא ועוף הכשירו בסימן אחד. והא דמולק כל הסימן, הוא משום דבשחיטה צריך כל הסימן לכתחילה הלכך במליקה לא הוי' הבדלה. אבל סימן שני ליכא אפילו מצוה לכתחילה כדתניא לחייבו בשני סימנים אי אפשר שכבר הוקש לדגים. ע"כ. וכבר הקשו עליו התוספות שם בד"ה ואינו מבדיל דהרי בדף כז איתא דלכתחילה צריך לשחוט שני הסימנים גם בעוף. ולהאמור ניחא, דע"כ צ"ל בדעת רש"י דס"ל דמיעוט של סימן ראשון צריך בעוף לכתחילה מדאורייתא ומשום הכי אין בו משום הבדלה, אבל סימן שני דאין צריך רק מדרבנן וכמו שכתב רש"י בדף כז ד"ה אאחד בעוף, הטעם משום גזירה דלמא לא אתי למעבד רובא דחד ומשום הא דאצרכוהו רבנן לכתחילה, הרי בזה לא יהי' נפקע איסור הבדלה דאיסור מדאורייתא גבי חטאת העוף. ועכ"פ מוכרח להדיא בדעת רש"י דמיעוט הסימן צריך לשוחטו מדאורייתא מדחזינן דאין בו איסור הבדלה דהוא איסור מדאורייתא. וכן מוכח עוד בד' רש"י שם. אבל אי לאו הך סברא דצריך לשחוט גם המיעוט מדאורייתא בודאי נוכל לומר בפשיטות דגם רש"י היה מודה דאין שום מקום וסברא להסתפק בו ולומר דיפסול בו מדאורייתא שהייה במיעוט בתרא כיון דכבר נגמרה כל שיעור השחיטה מדאורייתא. עיי"ש.

ועוד כתב עפ"ז ליישב מה שהקשה רש"י לעצמו מהא דשנינן לעיל כ"א, שחט חצי גרגרת ושהה בה וגמרה כשרה, ואוקימנא בעוף ואכשרנא ממה נפשך, דאי מחצה על מחצה כרוב הא עביד ליה רובא. "אלמא דמכי עבד רובא בכשרות לא חייש לפסולא דמיעוטא". ותירץ לכאורה בדוחק ד"לא סמכינן אההוא שנויא, דדיחוי הוא דדחיה, וטעמא משום דמחצה על מחצה אינו כרוב ובשחיטה קמייאת לא מידי עביד". ע"כ. והתוספות שם סייעו מכה קושיא זו פירושו של ר"ת דמפרש האיבעיא על מיעוט קמא גם המאור ז' ע"א ד"ה איתמר הקשה מהך סוגיא על פרש"י וכן בתוה"ב כג ע"ב דחה בשביל קושיא זו פרש"י. ע"כ.

וכתב ליישב דאומנם לפי מה שנתבאר דעיקר מקום הספק לרש"י הוא משום דמדאורייתא גם המיעוט בתורת שחיטה, היינו שכל האיסור של שהייה במיעוט בתרא הוא משום דעשה המיעוט לחלק מעצם השחיטה, שהרי בדין התורה צריך לשחוט כולו, אלא שמהני מטעם רובו ככולו. א"כ זה רק לפי המסקנא שמחצה על מחצה אינו כרוב, ורוב מהני רק משום רובו ככולו, אבל לפי הס"ד דמחצה על מחצה כרוב אי אפשר לומר דגם החצי שלא נשחט הוא כשחוט, דמאי אולמ' חצי סימן הנשחט מחצי הסימן שלא נשחט. ובע"כ צ"ל שכך היתה ההלכה, שלא צריך לשחוט יותר ממחצה והחצי השני אינו בתורת שחיטה כלל. וא"כ אין מקום לומר שאחר שחיטת המחצה פוסל שהייה, כיון שאין החצי הנשאר בדין שחיטה, ושפיר קאמר הש"ס שכשר ממה נפשך. עיי"ש. ע"כ.

אם למ"ד מחצה על מחצה כרוב אמרינן דהחצי השני נחשב כשחוט אי לאו

ד] ואגב, בענ"ז אי למ"ד מחצה על מחצה כרוב גם בזה אמרי' דחשבינן להחצי השני כשחוט אם לאו. דדעת הביה"ל הנ"ל דכ"ז אי נימא דמחצה על מחצה אינו כרוב ובעי רוב בפועל ממש אבל אי נימא דמחצה על מחצה כרוב ובחצי הסימן סגי, בזה א"א לומר דחשבינן גם להחצי השני כשחוט דמאי אולמא חצי סימן הנשחט מחציו הנשאר דנאמר דזה יהיה נגרר אחר זה ולא להיפך, וע"כ דבכה"ג סגי ברוב בלבד אע"פ דהחצי השני לא נחשב שחוט [ובאמת לפום האמת מחצה על מחצה אינו כרוב]. הנה דנו בזה האחרונים ואי"ו מוסכם לכ"ע.

בדבר אברהם ח"א סי' ב' ענף ב' כתב להשיב בארוכה ע"ד הביה"ל דס"ל דלמ"ד מחצה עמ"ה כרוב א"א לומר דחשבינן להחצי השני כשחוט דמאי אולמא האי מהאי וכו' והאריך בהרבה ראיות ואכתוב בזה רק דחיה אחת מדבריו דכאמור מזה עולה לנו עוד יסוד בנידו"ד. [הוזכר לעיל, וכעת נביא הדבר בשלמותו]. ותו"ד, דאם נתפוס כדבריו דלמ"ד מחצה על מחצה כרוב אין דין שחיטה על כל הסימן, צ"ע טובא, דהנה הא מילתא דפשיטא היא דהלכה דרובו ככולו לא נאמרה אלא על רוב כל הדבר ולא על רוב חלק ממנו, ר"ל דרוב החלק אינו ככל החלק. לדוגמא בהא דשיעור הבגד לענין טומאה ג' על ג' דאמרינן ביבמות קג ע"ב, מטלית שיש בו ג' על ג' אע"פ שאין בו כזית כיון שנכנס רובה לבית טהור טמאתהו, והוא משום דרובה ככולה עיי' בפירש"י שם, הרי דכשנכנס מהך מטלית שתיים על שלש די טמא, ואילו היה בגד גדול ונכנס ממנו שתיים על שלש אע"פ שהוא רוב השיעור הצריך לבגד לענין טומאה הבית טהור, ולא אמרינן כיון שנכנס רוב ג' על ג' רובו ככולו והו' כנכנס כל ג' על ג', משום דלא שייך כלל ענין רובו ככולו אלא כשנכנס רוב כל הבגד כמו שהוא בפועל דאז המיעוט בטל ונגרר בתר הרוב, אבל בבגד גדול שנשאר ממנו יותר ממיעוט בחוץ לא שייך לומר רובו ככולו בשביל רוב ג' על ג' שנכנס דאדרבא רוב הבגד נשאר בחוץ ודון להיפוך, והביא שאח"ז מצא במנחת חינוך (מצוה קע"ב) שכתב דלא איתפרש ליה אם הבגד גדול והכניס בבית רובו של ג' על ג' אי שדי מיעוטו בתר רובו שבפנים או כיון דרובו בחוץ לא אמרינן שדי לבפנים, ע"כ. אבל לדעתו דבר פשוט הוא כמו שכתבנו. ואף המנ"ח שם כתב דמלשון הש"ס והר"מ בגד שיש בו ג' על ג' נראה דוקא בשיעור זה אבל אם הוא גדול לא אמרינן רובו ככולו כיון דהרוב מבחוץ, ודבר פשוט הוא שאין לנטות ממנו.

והנה לפ"ז יש להתבונן בשחיטת רוב הסימן דדיינינן ביה ר"כ למה לא נאמר שהסימנים הם חלק מהצואר שהם מחוברים יחד ונמצא שרוב הסימן הנשחט הוא רק מיעוט מכל הצואר (אע"פ דהוא רוב ביחס להסימן) ואין כאן ר"כ. ואומנם לק"מ דאין הצואר שייך בדיני שחיטה אלא הסימנים, א"כ הו"ל הסימנים כמופרדים מהצואר וכדבר מסוים בפ"ע שעליו בלבד נאמר השיעור ברו"כ. ואומנם כ"ז דוקא אי הסימן כולו שייך בדיני שחיטה והנידון דלפנינו הוא על כל הסימן בדוקא אזי נחשב מופרד מהצואר ושייך לדונו כדבר מסוים ונפרד, אבל אי נימא דלמ"ד מחצה ע"מ כרוב הוא כהביה"ל דהחצי השני אינו בתורת שחיטה כלל א"כ אינו דבר מסוים בפ"ע והריהו כחלק מהצואר דומיא דמטלית גדולה וכו', דאפי' אם יוסיף עליו משהו וישלימו לרוב להדיא לא שייך לומר דמיעוט זה הו' כפסוק מדין רובו ככולו דכיון דאין בו דין שחיטה ומליקה מנלן לומר דזהו מיעוטו של רוב הנשחט ואדרבא צרפהו לכל הצואר ונמצא שנפסק רק מיעוטו, (וציין להסוגיה בחולין ע"א פשיטא דלא שבקינן רובא דעובר ואזלינן בתר רוב אבר') וכתב דסברא זו נתעוררה אצלו ע"פ דברי הגאון מופה"ד מוהר"ס אבד"ק בריסק. (ומסתמא כוונתו לד' הגר"ח בכתבים שהבאנו לעיל דל"ש רובו ככולו אלא בדבר המסויים, ודו"ק). ותו"ד. ע"כ.

ועוד האריך בזה והעלה שאין הדבר מוכרע, ש"ל גם למ"ד מחצה על מחצה כרוב, הפירוש שהמחצה הנשאר הוא כשחוט, ודמי ממש למיעוט בתרא לדידן. ולפי"ז, אם שהה והוסיף לשחוט את החצי הנשאר ג"כ השחיטה פסולה כמו בשהייה במיעוט בתרא, וקושית רש"י במקומה עומדת. וכ"ד השרידי אש דלא כהביה"ל יעויין בדבריו בח"ב סי' ו פרק ג אות ג'. ואכמ"ל.

ה] מכל מקום כל מחלוקת הביה"ל והדבר אברהם הנ"ל היא דוקא למ"ד מחצה על מחצה כרוב. ואומנם כו"ע מודו דלדידן דבעי רוב ממש אמרינן דכל הסימן הוא בתורת שחיטה ורובו ככולו היינו דבעי לכולו והרוב מכריע להמיעוט ולכן במיעוט בתרא פסלינן חלדה ושהיה וכו'.

ביסוד זה דכל הסימן בתורת שחיטה ניתא דבהגרים ברוב קמא כשר

וכן ראיתי להאמרי משה סי' ב אות ג שנקט כן בדעת רש"י בשם האחרונים. ועיקר דבריו לתרץ דעת הפלתי סימן כ, גבי שחט שלישי והגרים שלישי דהוי פסוקת הגרירת ברובו, דהוי נבלה גם שלא במקום שחיטה. ע"כ. וצריך להבין לשיתו, מהא דקיי"ל ב"ד סי' כד סעי' יג, שחט שלישי והגרים שלישי וחזר ושחט שלישי האחרון כשרה. וכן מהא דאיתא שם, הגרים בקנה בתחלת שלישי ושחט ב' שלישים כשרה. וחזינן דאף שכבר נחתך רוב הסימן ועדיין ליכא הכשר שחיטה, מ"מ כששחט השלישי בתרא מהני להכשיר, ואיך מהני להכשיר ע"י השלישי בתרא.

וכתב לבאר וז"ל: והנ"ל בטעם הדבר, דכיון דהדין הוא דלכתחילה בעינן שישחוט כל הסימן וכדמוכח מהא דשרי למלוק בחטאת העוף כל הסימן וכמבואר בדף כא, וכל דעביד טפי מהכשר הבדלה מקרי, וע"כ משום דכל הסימן מצוה לכתחילה וכן מבואר ברש"י שם. ומה דכשר ברוב הוא משום דין רובא ככוליה, דמהני בכה"ת, ומשום ה"ט כתבו האחרונים דלרש"י פסול שהי' במיעוט בתרא מה"ת, ומשום דכששוחט כל הסימן הוי גם המיעוט בתרא מהכשר השחיטה דרק כשאין שוחט אלא רוב שייך לדון הדין דרובא ככוליה, אבל כששוחט כל הסימן הרי כל הסימן מהכשר שחיטה. וע"כ ניתא לפי"ז ג"כ מה דמהני המיעוט בתרא להכשר השחיטה, ומשום דבדרך שחיטתו דהיינו בעת הכשר השחיטה הרי גם המיעוט"ב הוא בדין שחיטה, אף דכבר נפיק חיותא, וע"כ דשייך בו שחיטה, ולכן מהני נמי המיעוט"ב להצטרף לרובו.

ואף לפי השיטות דשהיה אינו פוסל במיעוט"ב, היינו משום דכיון דכבר נגמר קודם המיעוט"ב השחיטה בהכשר, והוי שחיטת המיעוט"ב למותר, דכבר יש לדון בו רובו ככוליה. אבל בנידון דידן, דהיינו בהגרים שלישי האמצעי או השלישי הראשון דכ"ז דלא נגמר השלישי האחרון עדיין ליכא רובא בשחיטה, וא"א לדון בו רובו ככוליה לענין הכשר השחיטה, ורק ע"י המיעוט בתרא נשלם רוב הכשר השחיטה שפיר מצטרף המיעוט"ב. (וזה לא שייך לומר דכיון דפסוק ברובו הוי כפסוק בכלול משום הדין דרובו ככוליה. דבפועל אינו פסוק, ועוד דאין הסימן כדבר בפ"ע לדון בו דין רובו ככוליה ורק כשאנו דנין לענין הכשר השחיטה שייך לדון על הסימן רובו ככוליה, דלענין שחיטה אינו מתחשב הסימן ביחד עם הצואר, רק בפ"ע). עכ"ל.

וע"ע להלקח טוב כלל ה"ס סק"ח שכתב ג"כ לבאר כן בדברי רש"י דפי' דקאי אמיעוט בתרא, "וא"כ לכאורה מצינו דבר דאלו לא נעשה כלל אינו מעכב, ועשייתו שלא כתקנה גרע ופוסל". וביאר כנ"ל, דכששוחט המיעוט בתרא, יש גם עליו שם שחיטה וגם הוא מכלל השחיטה, א"כ הרי ה"ל פסול חלדה או שהי' בשחיטה זו, וממילא כל השחיטה היא שלא כתקנה, ואפילו הרוב הראשון, והרי נחשב פסול בשחיטה גם בתחילת השחיטה המעכבת. ע"כ. [ואולם יעויין מש"כ לדון בזה].

ביסוד זה ניתא הא דאין חשש שהיה וכדו' בין סימן לסימן בעוף

ו **וכענין** זה - דכל הסימן הוא בתורת שחיטה, ורובו ככולו היינו דבעי לכולו והרוב נותן דין על המיעוט, ולכן פסול במיעוט בתרא פוסל - נקט ג"כ בתפארת יעקב ריש פרק ב' דחולין. ובזה כתב לבאר שם בסוגיה דדוקא בהחליד או שהה במיעוט סימנין בבהמה השחיטה פסולה. אבל אם שחט סימן אחד בעוף בכשרות, תו לא אכפת לן אי יפסול בסימן השני. דכיון דכל הטעם הוא דכל הסימן בתורת שחיטה, והא דמהני רוב, היינו דהרוב מכריע להמיעוט וכו', א"כ ה"ט ל"ש כלל בעוף בין סימן אחד לשני. עיי"ש בארוכה בביאור כל הסוגיה.

וכ"כ בדבר אברהם הנ"ל ותו"ד שם לחלוק אמש"כ בנודע ביהודה (מהדו"ת יור"ד ס"ב) דשהיה בין סימן לסימן בעוף גרע טפי ממיעוט"ב. והביא ראיות דליכא שום חשש בין סימן לסימן, וכתב לחלק בזה וז"ל: וחילוקו של דבר דבמיעוט"ב פסול ובסימן שני דעוף כשר, נ"ל פשוט, דהא דאיבעיא לן לומר דשהיה פוסלת במיעוט בתרא, אע"פ שכבר נעשה הכשר שחיטה, הוא משום דמצות שחיטה הוא לשחוט כל הסימן בעוף, או כל הסימנים בבהמה. והא דשחט רובו סגי ואין מצוה מה"ת מיהא לגמור המיעוט, הוא משום דקיי"ל רובו ככולו, והוי כמו שהמיעוט ג"כ שחוט בפועל, ואין כאן מה לגמור שהוא כגמור כבר. אבל עצם דין השחיטה הוא על הסימן כולו, והלכך אם גמר ושחט גם את המיעוט, שם שחיטה גם עליו, שהרי לא הוסיף בו כלום דבר שאינו בדין שחיטה, אלא שאם לא גמר, יש כאן שחיטת כולו מצד דינא דרובו ככולו, ואם גמר יש כאן כולו בפועל אפילו אי לא דינא דרובו ככולו. אבל שני אלו האופנים היינו הך ששחט כל הסימן. ולכן איבעיא לן לומר דשהיה פוסלת בו, שהרי היתה שהיה בשחיטה גופא, או דלמא מ"מ אחר שכבר הוכשרה אינה חוזרת ונפסלת, ומדסלקא בתיקו נקטינן לחומר דהוי שהיה בשחיטה גופא. משא"כ סימן שני בעוף מה שלא היה בו מעולם דין שחיטה כלל דמכיון שהעוף שחוט כבר כדינו אין שחיטה אחריו כלום וכו' דשהיה דידהו לא פסלה לשחיטה. ע"כ. ועיי"ש"ע מש"כ להאריך וליישב בזה.

ובענין ז' אם יש חשש שהיה וכדו' בין סימן לסימן בעוף, יעויין בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' ו פ"ד אות כב בארוכה, ואציין רק למה שהביא שם לרבינו הנוב"י הנ"ל גופיה, מדבריו בצל"ח חולין ל ע"ב, דלרש"י אין שהיה פוסלת

בין סימן לסימן, שרק במיעוט בתרא יש פסול שהייה, משום דלכתחלה מצוה לשחוט כולו, וכשגמר שייך לומר כולה חדא שחיטה, משא"כ בשהייה בין סימן לסימן, דלא שייך לומר כולה חדא שחיטה. [ומאידך הביא להמהרש"א שכתב שם בד"ה החליד, ההיפך הגמור. עיי"ש. (א"ה. וכן הביא הדב"א הנ"ל לד' המהרש"א הללו)]. והתפלא ע"ד, דדבריו בנודע ביהודה הנ"ל הם ההיפך הגמור ממה שכתב בצל"ח. עיי"ש בארוכה בזה ואכמ"ל}.

ז] וראיתי לרבינו הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' יד שכתב ג"כ בסגנון זה בתוספת נופך וז"ל: שהוי במיעוט בתרא קיי"ל דטריפה, אע"ג דאם לא נשחט כלל כשר משום שכבר נגמר השחיטה, מכ"מ כיון שמצוה לשחוט כל הסימנים ומיקרי המיעוט דישנן במצות שחיטה כדאיתא שם (כ ע"ב), א"כ כ"ז שעוסק בשחיטה לא מיקרי נגמר השחיטה, ומש"ה פסול בשהייה, וכיוב"ז הביאו התוס' חגיגה (ח ע"ב) בשם הירושלמי דהפריש הרבה בהמות לחגיגה, לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו להוסיף, הרי דכ"ז שעוסק באותה מצוה, אע"ג שהיה אפשר לסלק עצמו ממנה, מכ"מ אם אינו מסלק עצמו ממנה יש לה דין גוף המצוה שהיא מוכרחת לעשות, והוא כלל גדול בתורה בכל המצות כמש"כ בחיבורי העמק שאלה (סי' נג אות ד) בס"ד, וה"ג כיון שעוסק בשחיטה פוסל בה שהיה, ולא מיקרי שגמר השחיטה. עכ"ל. (ושו"ר בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' ו פ"ג שהביא מדבריו ויעוי"ש מש"כ בזה).

ח] ואומנם, העולם הקשו על ביאור זה (דכל הסימן בתורת שחיטה, ומשה"כ אף בהחליד בסוף הסימן שחיטתו פסולה וכו'), מדתנן בפ"ג דיומא מ"ד - הביאו לו את התמיד, קרצו, ומרק אחר על שחיטה על ידו. ע"כ. והיינו דהכה"ג (ביוה"כ פ) שחט רוב סימנים בלבד ונתן לכהן אחר לגמור. ולכא', אם כנים הדברים הללו, דהענין הוא דכל הסימן הוא בתורת שחיטה, ולכן פסול במיעוט בתרא פוסל וכו'. היאך מהני כן, הלא הדין הוא שצריך הכהן הגדול לשחוט כל הסימן אלא דאמרי' דכיון ששחט רוב נחשב ששחט הכל דרובו ככולו, אך כששחט עוד, הרי כל הסימן בתורת שחיטה כאמור, וא"כ לכא' כשנתן לכהן אחר לגמור, הו"ל עבודה באחר ואיכא בהמיעוט מעשה הסותר להרוב, וחסר בשחיטת הכהן הגדול. ע"כ.

ואומנם, נראה דלק"מ, דהנה היה מקום לכא' להקשות עוד באו"א, דהא איכא פסול דשהיה בין שחיטת הכה"ג לכהן שלאחריו. ואומנם, יעויין להדבר אברהם ח"א סי' ב ענף ג שהביא מהשבות יעקב ח"ב סי' נד שכתב בדעת רש"י, דדוקא בששהיה ולא סילק עדיין את ידו, שייך לומר דכולה חדא מילתא היא. אבל בסילק את ידו לגמרי ונקרא עליה שם הכשר שחיטה, אין לפסול בדיעבד אם גמר מיתתה ע"י סכין. ודייק הכי מלשון רש"י והפוסקים דאחר שכתבו דשהייה פוסלת במיעוט בתרא, כתבו היכא שהעוף שוהה למות מוטב שיכנו על ראשו ממה שיחזור וישחט, ומדכתבו לשון מוטב משמע שהוא רק אזהרה לכתחלה ואם היה בו דין שהייה ממש הו"ל לאסור אפילו בדיעבד. ועיי"ש שהאריך בזה. ע"כ. וא"כ ככהן גדול ששחט בתחילה וסילק את ידו, תו לא אכפת לן.

שו"ר בשו"ת חלקת יואב חיר"ד סי' ה שגם עמד בזה ותירץ כן ע"פ דברי הדרישה יור"ד ס' כג אות ד דשהייה במיעוט בתרא אינו פוסל רק אם הראשון גומר, אבל אם בא אחר וגומר, אינו פוסל במיעוט בתרא. עיי"ש. ותירץ עוד באו"א, כיון דסו"ס אינו מכוין השני לשחוט, אלא בשביל להוציא את הדם, לא קפדינן בזה. (ועיי"ש עוד בענין שהיה במיעוט בתרא בארוכה).

וכ"מ בשו"ת שרידי אש ח"ב סי' ו פ"ג אות ט שתירץ קושיה זו כדברים האלה, ע"פ ד' הדרישה הנ"ל המובא בש"ך ס"ב ס"ק כז, דאין שיהוי פוסל במיעוט בתרא, אלא אם גמר הראשון את המיעוט. אבל אם גמר אחר את השחיטה, אין השיהוי פוסל. א"כ י"ל שאם האחר מירק על ידו לא מיחשב כחדא שחיטה, ולא הוי עבודה באחר. ואולם, הביא להש"ך שדחה את דעת הדרישה, וכתב שאפילו בגמר אחר הוי שהייה, כיון דשחיטה שייך במיעוט בתרא, אין נפקא מינה אם גמר השוחט הראשון או גמר אחר. עיי"ש. והאריך בזה השרי"א, וכתב לבאר (כדברי החלקת יואב הנ"ל), דכ"ז רק אם עשה פסול בשחיטת מיעוט בתרא, בזה אסרה התורה את השחיטה. אבל אם בא אחר ומירק, שהוא עשה זאת להוציא את הדם, כמו שכתב רש"י בחולין שם, וא"כ לא עשה זאת לשם גמר שחיטה, ולא עשה עיקר גדול מאותו המיעוט לא נפסלה השחיטה.

ויעוי"ש עוד שכתב לדחות הדברים, שהרי הש"ך שם כתב דאפילו אם גמר עכו"ם שחיטת המיעוט, נפסלה השחיטה ע"י שהייה. ובעכו"ם בוודאי לא שייך לומר שהחשיב המיעוט לשחיטה ועשה שחיטת המיעוט עיקר. ואומנם, האחרונים חלקו על הש"ך בשחיטת עכו"ם, דשחיטת עכו"ם אינה חשובה שחיטה והוי כמחתך בשר בעלמא, אבל בשחט ישראל, מודים האחרונים שנפסלה בשהייה, ואפילו אמר בפירוש שאינו מתכוון לעשות עיקר שחיטת המיעוט, אלא חתך כדי להוציא דם. וכתב לבאר, ששחיטת מיעוט בתרא אינה נפסלת באחר משום שהיא עבודה שאפשר לבטלה, שהרי בדיעבד אם שחט רוב השחיטה כשרה. וכן בחולין שם אומרת הגמ', שרק אם נאמר שאם מירק הוא פסול הוי עבודה באחר, אבל אם מירק אינו פסול מדאורייתא לא הוי עבודה באחר. ואף שזוהי מצוה למרק, מ"מ אין זו עבודה שתפסל ע"י אחר. עיי"ש בארוכה.

לג. בענין שחיטת רוב סימנים, יש שסוברים דבעי רוב הניכר¹⁵⁸, אך קיי"ל להלכה דסגי אף ברוב שאינו ניכר¹⁵⁹. ובמקום שאין הפסד יש להחמיר¹⁶⁰. אולם, לכ"ע

ט] ובעצם יסוד זה, נראה דא"א לומר כן בדעת רש"י דמשה"כ החלדה במיעוט"ב פוסלת - כיון דכל הסימן בתורת שחיטה וכו'. דהנה דעת רש"י דשחיטתו פסולה, אינה רק בשהחליד במיעוט בתרא. אלא אף הגרמה ושהיה במיעוט בתרא פוסלת. עיי"ש. ובשלמא גבי פסול שהיה שייך לדון דנפסלת השחיטה מהטעם הנ"ל, דבאמת זה מעשה הסותר להרוב ול"ש כאן צירוף*. אך גבי הגרמה, אם הטעם הוא משום דעשה בהמיעוט מעשה הסותר להרוב ול"ש כאן שהרוב יתן דין על המיעוט וכו', א"כ מדוע נפסלת שחיטתו, הרי הגרמה הינה שלא במקום שחיטה. ובשלמא בחלדה ובדרסה וכו', במקום הראוי לשחיטה, שייך לומר דאין המיעוט נטפל להרוב וכו"ל, אבל בשהגרים ועשה מעשה פסול שלא במקום שחיטה, אכתי מה זה מונע מהמיעוט שהוא במקום הכשר שחיטה להצטרף להרוב. ודו"ק. וצ"ע.

ואומנם יתכנו דברינו לפי הריב"ם הובא בתוספות שם וברא"ש, דמחלק בין הגרמה במיעוט בתרא לחלדה (ושהיה) במיעוט"ב, דדוקא במקום הראוי לשחיטה י"ל דנחשב כחלק מהשחיטה ופוסל על הכל אך לגבי פסול הגרמה שאינו במקום שחיטה אין סברה שיחשב כחלק מהרוב ויגרם עיי"כ פסול על כולו שהרי שם אין לו תורת שחיטה כלל, עיי"ש. והיינו דס"ל דהרוב מכריע להמיעוט שיחשב כמותו וזה שייך דוקא במקום הראוי להכשר שחיטה.

י] ומעיקרא, בעצם יסוד זה, יעויין בשו"ת שרידי אש הנזכר אות ה' והלאה שתמה ע"ז טובא וז"ל: וכשאני לעצמי, לא נחה דעתי בהסברם של האחרונים בטעם איסור שהייה במיעוט בתרא, משום שאם גמר את השחיטה עשה את המיעוט לחלק מעצם השחיטה - ואין רעיון זה נתפס במוחי, שסוף סוף קשה להבין, מדוע נפסלת השחיטה לאחר שהוכשרה כבר בשחיטת הרוב, האם יש בכוח השוחט לבטל במעשיו את הדין של רובו ככולו ולפסול את השחיטה למפרע? ובאות ז' המשיך לתמוה: והסברה עצמה, שלאחר שגמר נעשה המיעוט חלק מהשחיטה, אינה מתקבלת על הלב, שהטעם שמועילה שחיטת הרוב הוא משום רובו ככולו, והוי כאלו נשחט גם המיעוט, וא"כ איך אפשר לומר שהמיעוט נעשה לחלק מהשחיטה, והרי הוא כבר שחוט ע"י שחיטת הרוב. [א"ה. אולי י"ל, דכל הדין של רובו ככולו הוא רק באופן שלא המשיך לשחוט הכל, אך בכה"ג שהמשיך לשחוט את כל הסימן, הרי מתברר דלא סמכין על דין רובו ככולו, וא"כ כולו חשיב בתורת שחיטה. אך זה אינו, כיון דאי"ז תלוי בדעתו אלא בדינים כמובן].

עוד הוסיף שם לתמוה באות טז לאחר שפלפל בדברי האחרונים שהביא שם וז"ל: והנה, אף שהועלנו ליישב את הקושיות שהקשיתי על סברת האחרונים בהסברת דין שהייה במיעוט בתרא לשחיטת רש"י, מ"מ לא נחה דעתי בסברא זו. שסוף סוף אין להבין את הפסול במיעוט בתרא לאחר שנשחט רובו והוכשר ע"י שחיטה זו מטעם רובו ככולו, איך בטל דין זה ע"י שהוסיף ושחט כל הסימן? וממה נפשך, אם אמרין שרובו ככולו עושה את המיעוט הנשאר לבלתי חשוב עוד - איך נעשה אח"כ חשוב בשביל שחתך אותו? ואם מחשיבין גם את המועט הנשאר ועושים אותו לחלק מעצם השחיטה - אמאי אין שחיטתו מעכבת? ואמנם, הבאנו לעיל הסברא בשם רבנו ירוחם, שכיון שחזר ושחט את המועט, כבר גילה דעתו, שעשה עיקר כ"כ גדול משחיטת המועט כמו מן הרוב ולפי דעתו עשיית השוויה בעיקר השחיטה. ברם, טעם זה מספיק רק לבאר פסול דרבנן, שהחכמים פסלו את השחיטה בשביל דעתו זו, אבל אינו מספיק לבאר פסול דאורייתא, דמה לנו ולדעתו, וכי הדין דרובו ככולו תלוי בדעתו וברצונו? אתמהא. עכ"ל. ויעוי"ש שהביא מזבחים כט ע"א דמוכח דל"ש דבר כזה שלאחר שעשה מעשה כשרות שיוכל לחזור ולבטלו. כמו"כ יעויין לו עוד במה שתמה בד' הנצי"ב הנ"ל שדימה נידו"ד לד' הירושלמי שהביאו התוס' בחגיגה הנ"ל. וע"ע לו בפרק ד' אות יב. ע"כ.

¹⁵⁸ **הנה** ז"ל הערוך השולחן יור"ד סימן כא ס"ד והלאה: איתא בגמ' כט א, דבשחיטה בעינן רוב הנראה לעינים, ומפשטיות הלשון משמע דלא סגי ברוב שע"י מדידה, אלא שהעין תראה שנשחט רוב הסימן. וכן משמע קצת מלשון רש"י שכתב כלומר רוב גמור שהוא ניכר. עכ"ל. וכ"כ במקצת שחיטות דלא סגי ברוב שע"י מדידה. (יש"ש פ"ב ס"א). אבל כל רבותינו הראשון לא כתבו כן, דהרמב"ם פ"א דין י' כתב, אע"פ שלא שחט מכל אחד מהן אלא יתר על חציו כחוט השערה ה"ז כשרה וכו'. עכ"ל. וכ"כ הטור, והשו"ע, וכ"כ הרשב"א, והר"ן. וכן איתא להדיא בתורת כהנים להבדיל בין הטמא ובין הטהור, אין צ"ל בין פרה לחמור, והלא מפורשין הן, אלא בין שנשחט רובו של קנה לנשחט חציו, וכמה בין רובו לחציו מלא השערה. עכ"ל. וזה שאמרו בגמ' רוב הנראה לעינים, ה"פ דשם איירינן

* **ויש** להוסיף בזה בס"ד ע"פ משי"כ האחרונים דפסול 'שהיה' אינו פסול שלילי דחסרון צירוף (שאין בו חלקי השחיטה מצטרפין זלי"ז), אלא פסול חיובי כדרסה וחלדה וכיוצא"ב. וכבר האריכו בזה, עיי' נאות יעקב (לר' יעקב כהנא שפירא) סי' יז, ולאחיו הדבר אברהם חיי"א סי' ב, אמר"מ סי' ג, קובץ ענינים עמוד כו, וקובץ שמועות אות כא, ואציין בזה רק סוף דברי הקוב"ש הנ"ל וז"ל: ועוד ראה מבעיית הגמ' מסוגין לפירש"י דבעי למפסל שהיה במיעוט בתרא, ובשלמא אי שהיה הוא דין פסול, שפיר יש מקום לומר דאע"ג דכבר איתכשרא הבהמה בשחיטת רוב הסימנים חוזרת השחיטה ונפסלת ע"י שהיה במיעוט בתרא, מידי דהוה אזבה שראתה שבטיעו שלה שותרתת הכל אף שמקצת היום ככולו, אבל אם שהיה אינה אלא דין חסרון צירוף וכו', מה שייך שהיה במיעוט בתרא. ועייש"ע.

אין העדפה בשחיטת רוב מרובה על פני שחיטת רוב שאינו מרובה¹⁶¹.

לד. אף שמועיל שחיטת רוב סימנים מדין רובו ככולו, מ"מ ודאי דלכתחילה מצוה לשחוט כל הסימנים¹⁶².

בדינא דמחצה על מחצה אינו כרוב, אלא רוב הנראה לעינים, כלומר דמחצה על מחצה אם נדונם כרוב הוי רוב המשוער בלב, דמחצה חשבינן כרוב, אלא בעינן רוב ממש שע"פ מדידה יהיה רוב, והכל יראו שזהו רוב ולא נצטרך לבית הלב (רשב"א וטור). וגם כוונת רש"י נוכל לומר כן כמוכח.

מיהו יש כמה מגדולי האחרונים שפקפקו בזה (ט"ז ופר"ח). וכן משמע קצת במרדכי פ"ק דחולין, וברבינו ירוחם, ובאגודה, ובשחיטת מהרי"ו. וכל מקום שיש לשון זה מבואר דאינו די ע"י מדידה. (עבודה זרה לז ב) וכן מפורש ברש"י במקום אחר, שכתב בעינין שיחתוך רוב להדיא שיהא נראה לעינים שהוא רוב וכו'. עכ"ל. (כא א ד"ה הדומים). ואמת שקשה לחלוק אפילו לחומרא על רבותינו הראשונים, מ"מ כבר כתב אחד מהגדולים שהמנהג במדינות אלו שלא להכשיר כ"א ע"י רוב גמור (תב"ש). ואנחנו לא ידענו אם המנהג כן במדינתנו בזמננו, ולכן שלא בהפסד מרובה יש לנהוג לחומרא ובהפסד מרובה אין לאסור (שם). מיהו זהו ודאי אם לא בדק בסימנים מיד לאחר שחיטה אלא לאחר מקצת זמן, ומצא שהרוב הוא רק כחוט השערה, דאין להתיר אפילו בהפסד מרובה דזה המשהו יכול לבא בקל ע"י פירכוס, והוא שכית, ותלינן בדבר המצוי. ויש לאסור מדינא אפילו להמתירים במשהו (כרו"פ). עכ"ל.

הרי לנו שכן דעת רש"י חולין כט (וכן ביאר הט"ז יור"ד ס' כא בדעתו ודלא כהב"י. ועי' בהגהות יד אברהם שם שחיזק ד' הט"ז בזה). וכ"ד המרדכי פ"ק דחולין, ורבינו ירוחם, והאגודה. ומהרי"ו ועוד. דס"ל דבעי רוב הניכר ודלא כד' הרשב"א והר"ן. ויעי"ש בב"י ובט"ז. ואומנם הא דלא כהלכתא ועי' להלן.

¹⁵⁹ **שו"ע** יור"ד סימן כא סעיף א וז"ל: ורוב שנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה ובלבד כשימדדו אותו ימצאו שהשחט הוא רוב, וכיון שימצאו שהשחט יותר מחצי אפילו כחוט השערה דינו. ע"כ. ועי' לעיל סי' ג סעיף יא.

¹⁶⁰ **לשון** הט"ז שם. דאף שכן הוא דעת הרשב"א והר"ן והטור. מ"מ, כיון שמלשון רש"י והמרדכי והאגודה משמע להחמיר, יש להחמיר במקום שאין הפסד. בפרט שמהרי"ו שהוא אחרון כתב דבעינן שיהא רוב מנוכר לכל ולא ע"י מדידה כנ"ל. עכ"ל. וכ"נ דעת הערוה"ש הנ"ל.

¹⁶¹ **והיינו** כיון ששחט רוב סימן, אין עדיפות לשחוט יותר (אא"כ שוחט כולו וכדלעיל סעיף י'). וה"ט כיון דמדין רובו ככולו קאתינן עלה ל"ש. כן הבאנו לעיל סי' ג סעיף יב בשם הגאונים רבי יהודה צדקה ורבי יעקב ישראל פ"ש זצ"ל. עיי"ש.

¹⁶² **בחולין** כז ע"א איתא תרי לישני בהא דקתני התם במתני' לישנא דדיעבד - 'השוחט אחד בעוף ושנים בבהמה' וכו'. דללישנא קמא אעוף קתני, דלכתחילה בעי לשחוט ב' הסימנים, ובדיעבד בחד סימן סגי. וללישנא בתרא אבהמה קתני דלכתחילה בעי לשחוט כל ב' הסימנים, ובדיעבד ברובן סגי. ואי נקטינן כלישנא בתרא, א"כ לכתחילה בעי לשחוט כל ב' הסימנים. ועיי"ש בראשונים. וכ"מ ברש"י כא ע"ב בד"ה 'ואינו מבדיל בסימן אחד' ד"כל הסימן הוי מצות שחיטה בעוף לכתחילה". עיי"ש. ועיין מש"כ התוס' שם.

ובר"ן על הר"ף (ו ע"א מדפי הר"ף), גבי הני תרי לישני הנ"ל, וז"ל: לישני תרוייהו איתנהו בין בעוף בין בבהמה, דלכתחילה שנים שלמים בעינן. ולא משום [כדי שיצא כל הדם], דבקדשים בלחוד הוא דאמרינן [דף כט. ודף לג א] דלדם הוא צריך, אלא משום שמא יפחות מן השיעור, ומדרבנן בעלמא הוא. דאילו מדאורייתא בכל מקום רובו ככולו, ולא שאני לן בין בתחלה לדיעבד. והראב"ד ז"ל וה"ר משולם הכהן ז"ל החמירו ואמרו שאם לא שחט כל הסימנים צריך לחתכן בשעה שהדם חם כדאמרינן לקמן [דף כח ב] בוורידין אם לא עשה כן אפילו בעוף צריך חתיכת אבר אבר והביאו ראה [מדאמרינן בגמרא] [דף כט א] אבל קדשים דלדם הוא צריך אימא לא תיסגי ליה ברובא ועד דאיכא כוליה קמ"ל דאלמא ברוב סימנים אין הדם יוצא יפה זו היא ראייתם ואינה מוכרעת. עכ"ל. וע"ע בבית יוסף סי' כא ס"א. וכ"פ בשו"ע שם וז"ל: ...השחיטה המעולה שיחתכו שניהם בין בבהמה ובין בעוף ולזה יתכין השוחט. ואם שחט רוב אחד מהם בעוף ורוב שנים בבהמה ובחיה שחיטתו כשרה וכו'.

ולעיל סי' ג' סעיף י' ביארנו דא"ש למה שהארכנו לעיל סי' א בגדר רובו ככולו, דהא מתבאר לרוב השיטות דבאמת בעי לכולו אלא דנתחדש דהרוב מכריע על המיעוט ונחשב שנעשה הכל. והארכנו בזה לעיל. וא"כ א"ש דדוקא

לה. אם נשאר מעור העורלה מעט עור החופה מגובה העטרה, כיון שנימול רובו, בדיעבד אינו מעכב את המילה, וזהו ציצין שאינן מעכבין את המילה¹⁶³. [וכ"ז שאותו עור מחובר, אך באופן שהוסר ע"י הפריעה, אף שהוא מאותן ציצין המעכבין את המילה, נחלקו בזה, ודעת רבים מהפ"ו דאמרי' גם בזה רובו ככולו וייד"ח מילה¹⁶⁴].

בדיעבד סגי ברובו אבל לכתחילה בעי כולו, דכיון דזהו החידוש דרוב מהני כמו הכל, א"כ א"ש דכשיש לו אפשרות שלא להסתפק בהרוב בלבד עדיף לעשות את הכל. וציינתי להביה"ל ח"ב סי' יא שכבר כתב כענ"ז וז"ל: דהא דסגי בשוחט רק הרוב אין הטעם דהמיעוט אינו בתורת שחיטה כלל, רק באמת צריך לשחוט כל הסימן, אלא דאם שחט רק הרוב וסילק ידו ממנו חשבינן גם המיעוט כאלו הוא נשחט גם כן וכמו בכל דוכתא דרובו ככולו והמיעוט נגרר בטר רובו, ומשום הכי אינו מעכב בדיעבד דחשבינן ליה כאלו נשחט כולו. אבל לכתחילה צריך לשחוט דהרי הא דכשר אינו רק משום דחשבינן ליה כאלו הוא שחוט, ומש"ה כששוחט גם המיעוט שפיר יש מקום לומר דהכל חדא שחיטה היא וכו'. עכ"ל. ויעוי"ש לעיל שהבאנו שהדבר תלוי במח' רש"י ותוס', דהנה כתבו הראשונים (הרשב"א והמאירי) דלרש"י מדאורייתא מצוה לכתחילה בכולו, ולתוס' רק מדרבנן. ותלוי ד"ו במחלוקת הראשונים אי שחיטה הוא מצות עשה ואיכא מעשה מצוה בשחיטה, או דהוא רק סילוק לאו והיתרא בעלמא. והתוס' לשיטתם בביצה כה ע"א, דס"ל דהא דקתני בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, היינו בחזקת שלא נשחטה ומשום איסור שאינה זבוחה, והיינו דהוא סילוק לאו. עיי"ש. וא"ש דס"ל להתוס' דליכא שום מצוה מדאו' אלא ברובו בלבד, דכיון דכל ענין שחיטה הוא לסלק הלאו, א"כ ברובו כבר נסתלק הלאו, וא"צ להחמיר מדאו' כלל. (וכ"מ מהט"ז יור"ד א ס"ק יז דליכא כלל מצוה בכולו). אבל רש"י ס"ל דמקיים מצות עשה בשחיטתו, וכיון דכל הסימן הוא בכלל שחיטה, א"כ מתקיים בכולו המצוה, וא"כ שוב י"ל דלכתחילה היה מצוה מן המובחר לשחוט כולו. עיי"ש.

ויעויין בשו"ת דברי מלכאל ח"ב סימן מא אות יב וז"ל: היכא ששיעור המצוה רובה ככולה שפיר שרי לכתחילה. וכן לענין שחיטה אף דמצוה לשחוט כל הסימנים מ"מ שרי לכתחילה לשחוט רובם וכדקיי"ל ב"ד סי' כ"א ולא אמרינן דהוי מבטל איסור. וכן בחציצה במיעוט ואינו מקפיד שרי לטבול לכתחילה וע' תו' קידושין כ"ה ונדה ס"ו לענין ביה"ס וכל הראוי לביילה וכו'. וכן בכמה דברים שבתורה. ובסוכה סגי שיכנס ראשו ורובו לכתחילה בסוכה כ"ח. וכו'. עיי"ש.

¹⁶³ **שבת קלו ע"ב:** מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל. אמר רבי אבינא אמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב: בשר החופה את רוב גובהה של עטרה. וברש"י: פרע - גילה. רוב גובהה - לא תימא רוב העטרה דקתני מתניתין רוב היקפה, אלא אפילו רוב גובהה במקום אחד. וברמב"ם פ"ב ממילה ה"ג: יש ציצין מעכבין את המילה ויש ציצין שאינן מעכבין את המילה, כיצד אם נשאר מעור הערלה עור החופה רוב גובהה של עטרה הרי זה ערל כמות שהיה, וזה העור הוא ציצין המעכב. ואם לא נשאר ממנו אלא מעט שאינו חופה רוב גובהה של עטרה זהו ציצין שאינו מעכב. וכ"נ בשו"ע הל' מילה סי' רסד ס"ה: יש ציצים המעכבים המילה ויש שאינם מעכבים אותה. כיצד אם נשאר מהעור עור החופה את רוב גובהה של עטרה אפילו במקום אחד, זהו המעכב את המילה וכאילו לא נימול. ואם לא נשאר ממנו אלא מעט, ואינו חופה רוב גובהה של עטרה, אינו מעכב המילה.

ובשו"ת חתם סופר ח"ב חיו"ד סי' רמח הרחיב בביאור הדברים וז"ל: דעו נאמנה כי הלכה רוחת שהמוהל צריך לגלות העטרה כולה שהוא הבשר הגבוה שבראש הגיד עד החרין שבין הגיד להעטרה, וצריך שלא ישיר מן עור הערלה ומן עור הפריעה אפי' כל שהוא כגרגר חרדל ופחות מזה, וזהו נקרא ציצין שאינו מעכב המילה שאינו רשאי לחזור עליה בשבת ולרמב"ם גם בחול אינו צריך לחזור עליו, ומ"מ מצוה מן המובחר איכא לנקות העטרה וברית הקדש מכל שהוא ערלה מאוסה. אמנם אם ישתיר ברוב הקיפה של עטרה אפי' אינו עולה לגובהה של עטרה אלא חוט דק כחוט השערה, מ"מ כיון שמקיף רוב הקיפה של עטרה הרי הוא ערל כשהיה. וכן נמי אם עולה ברוב גובהה של עטרה חוט דק שאינו מתרחב לרוחבה של עטרה אלא כחוט השערה הרי הוא ערל כשהיה. ואם מת כך בלא תיקון ח"ו אם גדול היה כשמת וידע מזה ולא תיקן עצמו הרי הוא חייב כרת, ובאם ה' קטן מ"מ ביטל אביו מ"ע שעליו למול את בנו. ומי שאינו מתקן עצמו בזה מקרי מומר לערלות. יהי' איך שיהי' הקולר תלוי אקרקפתא דהני גברי מחטיאי רבים בנפשותם. ואם נמי חוזרים ומתקני' האנשים ההמה למולם שנית, מ"מ מי זוטר בעיני דהני אומני צערן של ישראל ושפיכת דמים, וחז"ל דרשו על זה פסוק כי עליך הורגנו כל היום, כי כמה סכנת נפשות איכא בשעת מילה ואיך יהי' הם הגורמים למול שנית ודם תהי' אחריתם.

והנה נידון זה - דיצא יד"ח מצות מילה אף באופן שנשאר עור החופה מעט מגובה העטרה - כתב בשו"ת מחשבות בעצה סי' א דהוא מתורת רובו ככולו כשאר מילי. והו"ד לעיל ריש הסימן בענין רובו ככולו בתפילין שמיעוטן על מצחו. וכ"מ מד' הבנין ציון בתשובה סי' קפ (הו"ד לעיל ריש סי' א) שהוא מדין רו"כ דעלמא. עיי"ש.

164 **דנו** בזה בארוכה רבותינו האחרונים. ותחילה נציין לד' החכמת אדם כלל קמט סעיף יז וז"ל: ומזה תראה הרעה הגדולה מהמוהלים שאינם בקיאים, וחותרין רק מיעוט מהבשר של ערלה, והם ערלים מן התורה. דכי היכי דמל ולא פרע כאילו לא מל, כל שכן כשפרע ולא מל. וכל שכן הוא, שהרי פריעה הוא רק מריבוי הכתוב המול ימול. ועוד הרי אברהם אבינו שלא נצטוו על הפריעה ואפילו הכי אמר לו המל ימול לרבות ציצין המעכבין (כדאיאת ביבמות דף עב עיין שם ברש"י ותוספות). ולכן צריכים המוהלים להשגיח על זה הדק היטיב. ואם לא חתך כדין אזי תיכף יחתך הוא או אחר מה שנשאר. ולא יהיה המוהל חותך סרבן בדבר מלהניח אחר כי אין זה בושה. ומוטב לו להתבייש מעט אף על פי שאינו בושה, מלהוציא מתחת ידו מכשלה גדולה כזה וכו'. ע"כ. וכ"ה בספרו בינת אדם שער משפטי צדק כלל יב בסופו. עיי"ש. וכענ"ז מבואר בפתחי תשובה סימן רסד ס"ק יג וז"ל: כתב בספר חמודי דניאל כ"י, יש מוהלים שאין חותכים רק מעט מעור הערלה, ומתקנין זה ע"י הפריעה. וצ"ע מניין להם זה דמשמע בשו"ע דלא מהני זה רק שצריך לחתוך כל העור. ע"כ.

ואומנם, מאידך דעת הט"ז סי' רסד סק"ט - הו"ד בחכמ"א - דמהני בכה"ג, שכתב דאף אם לא נחתך כל הערלה כולה בשלימות, ונשתיר ממנה מעט החופה רוב הקיפה של החוט הסובב, עכ"ז אם ע"י הפריעה נתגלה החוט הסובב, (כי בהסרתו עור הפריעה הסיר ג"כ הציצין שנשתירו מבשר הערלה), ופרע וגילה המילה מהציצין דערלה ומהקרום הרך הנקרא עור הפריעה. ונתגלה כל העטרה היטב - יצא בזה ידי מילה. והו"ד ג"כ בשו"ת דברי חיים יור"ד ח"ב סימן קטז, ובשו"ת צמח צדק יור"ד סי' רב אות ז. ויעוי"ש עוד בדבריהם בארוכה. וע"ע בבינת אדם מש"כ ע"ד הט"ז.

ובדברי חיים שם כתב שכן משמע מדברי כל הפוסקים, שהרי מילה היא מצוה גדולה שדוחה שבת ונכרתו עליה י"ג בריתות (שבת קלב ע"א), ולא אשמעין בשו"ע ובש"ס דצריך לבדוק אם נשאר איזה מעט מהעור, ואילו גבי שחיטה מבואר הדין בשו"ע סי' כה סעיף א', דצריך לבדוק אם נשחט הרוב. ובשלמא אם נימא דאם נפרע סגי אפילו בלא נחתך העור החיצון, א"כ הפריעה נגלה לעין כל ולא צריך עיון כלל, משום הכי לא הזכירו בש"ס ובשו"ע בדיקת הרוב רק הט"ז (שם) הזכירו בזהירות וכן נוהגין, אבל אם נימא דצריך דוקא חתיכת הערלה אפילו אם נפרע ונגלה הגיד, הרי דבר זה ודאי לא ניכר אלא אחר הבדיקה היטב כידוע לכל, א"כ למה לא נזכר בדיקה זו, אלא ודאי שאין צריך בדיקה כלל וסגי במה שנפרע ונתפרש הערלה מעל הגיד. והוכיח כן גם מדברי הכסף משנה בפ"ב מהל' מילה הל' ה. וכן מבואר בחתם סופר חלק יורה דעה סי' רמט וז"ל: וטעמא נ"ל משום דמילה אין פירושו הכא חתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר וכדמתרגם האונקלוס ומל' ה' אלקיך את לבבך יעדי טפשות לבך. עיי"ש. ויעוי"ש עוד בד"ח שהוכיח בעוד ראיות להוכיח כן. והרבה להשיב ע"ד החכמ"א שם, ומסי' קי"ד עד קי"ח. ורק אציין כמה לשונות חריפים וכפי שציטטם בשמו ג"כ בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קמה. בסוס"י קט"ו כתב וז"ל: והנה לכתחילה בודאי מסירין כל הערלה בכריתה לגמרי וכו', אבל בדיעבד בודאי אין שום מצוה לכרות הערלה שנפלה למטה ע"י הפריעה, ואדרבה העושה זאת הוא רוצח וחושש אני בו אם הוא מנפשות עמלק ימ"ש אשר חתך מילות בני ישראל (עי' דברים כ"ה י"ח ברש"י ד"ה ויזנב). ולכן אל ישמע להם ולא ילך בדרכיהם שלא על פי תורה רק מעשה בור. ולדעתי שיתרה בהם שאם יוסיפו לעשות כן שיפסלו לעדות כמו המכה לאיש ישראל (חומ"מ סי' ל"ד סעיף ד' בהגה). ובסוס"י קט"ז וז"ל: אבל אם פרע כבר ולצער את הולד לאחר הפריעה שנתגלה היטב אפילו אם אינו מקושה, אין מצוה בזה רק עבירה ומסכן זרע ישראל בחנם. ובאמת לדעתי אפילו אם רק נתקשה ונראה מהול, אם נפרד כולו מעל הגיד יש לסמוך על הש"ך ז"ל. ואפילו אמר לי נביא לא צייתנא ליה ומי שמוציא לעז על נימולי בני ישראל יחוש לעצמו וד"ל. עכ"ל. ובסוף סי' קי"ז וז"ל: ות"ל יש לי הורמנא מגדולי עולם נ"ע ז"ל גאונים מפורסמים שסמכו אותי, מה שלפע"ד אין אחד מגדולי דורנו שיהי' להם הורמנא כזה, ולכן לא איחת מקול אדם, הורינו ה' בדרך אמת וכו' עכ"ל. וע"ע בארוכה לנכדו בשו"ת דברי יציב חיו"ד סי' קנה שהאריך מאד לחזק וליישב דבריו מהחולקים עליו.

וע"ע בחלקת יעקב יו"ד סי' קמה שג"כ האריך בזה. והביא שכ"ד המהר"ם שיק יו"ד סי' רמ"ה, וכ"ד המהרש"ם ח"א סי' כ"ז שלא כחכ"א. וכ"ד הבכור שור בחידושו לשבת קלז. והצ"צ יור"ד סי' רב אות ז. וכן ד' הנפש חיה יו"ד סי' עג שפלפל בארוכה בזה אם גם החיתוך מהעור העליון צריך להיות שיתגלה חוט הסובב או לא, ונראה שהדבר במחלוקת הפוסקים, ומסיים וז"ל וכן הוא המנהג בכל המקומות שאין מדקדקין דוקא לחתוך עור העליון כל כך עד שתתגלה העטרה מעור העליון ע"י חיתוך, ולפעמים יחתוך המוהל יותר ולפעמים יחתוך מעט, ואם יבוא לכיון דוקא שיחתוך העור העליון כל כך עד שתתגלה העטרה ע"י חיתוך יוכל לבא לידי סכנה, כאשר שמעתי שבאו ילדים ע"י זה לסכנה וכו'. ע"כ.

ובשו"ת צ"צ הנ"ל דן בזה ובאות ח' כתב דלכאוף ראייה לד' הט"ז דאף שהמצוה לכרות כל הערלה דוקא, (ורק בקרום הרך סגי בפריעה), מ"מ כיון שבאמת כרתו רוב הערלה רובה ככולה. ואף שזה המיעוט מעכב את רובו כשהוא מציצין המעכבין, מ"מ י"ל שאין מיעוט זה מעכב אא"כ מחובר ודבוק בהעטרה שם הוא מעכב, אבל כשע"י הפריעה הוסר לגמרי מהעטרה אינו מעכב. וכמו צואה שלא במקומה בגמרא דיומא פ"ג (ד"ל ע"א), דאמרינן במקומה נפיש זוהמא ומעכב לקרות ק"ש, ושלא במקומה אע"ג שדבוקה בבשרו לא נפיש זוהמא ומותר לקרות

לו. בענין מסירת הגט, דעת רוב ככל הפוסקים שמעיקר הדין מספיק שרוב הגט ינתן בידי האשה המתגרשת ואף שאין כולו בתוך ידה.¹⁶⁵

ק"ש. עיי"ש עוד שהאריך בראיות. ומכ"ז ס"ל דאפ"ל דאינו מעכב אלא כשנשאר במקומו ולא כשנתפרע העטרה כולה ע"י הפריעה. ויעוי"ש שדן עוד בד' רבותינו הראשונים בזה.

ובעצם ד' הצ"צ סי' רב ס"ק ח - שכ' דאי כרתו רוב הערלה רובה ככולה. ואף שזה המיעוט מעכב את רובו כשהוא מציצין המעכבין, מ"מ י"ל שאין מיעוט זה מעכב אא"כ מחובר ודבוק בהעטרה, אבל כשע"י הפריעה הוסר לגמרי לא. ע"כ. - הקשה החלק"י דעדיין צ"ע להבין החילוק, דהא ציצין מעכבין ילפינן ביבמות עב מהמול ימול לרבות ציצין דמעכבין. אם כן ממנ"פ, אם פירושו של מילה הסרה בעלמא, אם כן יהני בכל עור הערלה הסרה, ואם הפירוש כריתה וכתרגום גזור, אם כן אף מיעוט שהן ציצין המעכבין יצטרך דוקא כריתה. ע"כ.

ובהגהות שם כתב ליישב, דאף דבוודאי מילה לשון כריתה הוא וכתרגומו, מ"מ כמו דבכל התורה אמרינן רובו ככולו, סגי גם הכא בכריתת רוב הערלה לחוד, (דהא אי לאו דריבחה התורה ציצין המעכבין מהמול ימול סגי לן בגילוי רוב העטרה), ואף שנתרבו ציצין המעכבין אפילו רק ברוב גובהן או ברוב היקפן (דהווי רק מיעוט הערלה), היינו לומר שמעכבין את המילה, אבל סגי להו אם רק מסיין ע"י פריעה, ולא בעינן בהו חיתוך דווקא כיון דרוב הערלה כבר נחתכה. ועיי"ש עוד. וע"ע בשו"ת אגרות משה יורה דעה חלק ב סימן קכ.

[**והנה** הגם שלפ"ד הצ"צ בראיתו מד' הגמ' בימא יש מקום לומר שאין זה ענין לדין רובו ככולו דעלמא, מ"מ נקטתי כפי פשטות לשונו וכפי שדן בדבריו בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל].

¹⁶⁵ **הנה** בשו"ת רע"א מהדו"ק סי' רכב אות כג, הביא מהירושלמי פ"ב דגיטין ה"ג דלכאוי לא מהני אלא עד שיהא כולו בידה. ובסו"ד כתב בזה 'והידוש בעיני דלא נזכר הדין דצריך שלא יהא מקצת הגט יוצא מידה, דאף דקנתה כל הגט בהגבהה, מ"מ אין בידה. וצריכין לזוהר בזה - דאם הגט על קלף גדול ומצוי דלפעמים מקצת הגט למעלה מידה ואינו כולו בידה וצ"ע לדינא'. ע"כ. ובשו"ת יבי"א ח"ה אה"ע סי' טו האריך בזה והביא מדבריו דהגרעק"א הנ"ל והשיב ע"ד כיעוי"ש. והביא עוד לרבים מהפוסקים שחלקו והשיבו ע"ד. וע"ע בשו"ת חלקת יואב חאה"ע סי' יג, שכתב שלענין דינא אין לחוש לסברת הגרע"א להחמיר כשמקצת מן הגט יוצא מידה, שמכיון שהגביהה את הגט, אין לחוש למה שיוצא קצת ממנו כיון שעכ"פ רובו בידה. וכדמוכח ממ"ש בשו"ע אה"ע סי' קכד ס"ט, לא יתן הגט לידה עד שתתייבש הכתיבה והחתימה יפה, פן יהיה קרוי כתב שיכול להזדייף. אלמא דאי לאו טעמא שיכול להזדייף היה יכול ליתן לה הגט בעוד שהכתב לח, ואפילו שאז אין הגט מקופל ובולט לצדדים חוץ לידה. ע"כ. וגם הרמ"א ר"ס קלו לא הקפיד בזה אלא לכתחילה וז"ל: נוהגין שהבעל כופל הגט כדי שתוכל לאוחזו כולו בידה. ומוכח שאין זה אלא מנהג ולא מן הדין. ומשה"כ אפילו אם מקצת הגט שמחוץ לידה יש בו מכתבת הגט וחתימתו, לא אמרינן דהו"ל כאילו חסר כשהוא מחוץ לידה, דשדינן מיעוט הגט בתר רובו.

בהחילוק מהא שמיעוט הגט יוצא מרשותה ונכנס לרשותו דל"א בזה רי"כ

והנה בגיטין עה ע"א איתא, היכי דמי קרוב לו וכו' אמר רב ארבע אמות שלה זהו קרוב לה, ארבע אמות שלו זהו קרוב לו. היכי דמי מחצה על מחצה, א"ר כהנא הכא בשמנה אמות מצומצמות עסקינן, וגט יוצא מארבע אמות שלה לד' אמות שלו. ופריך - והא אגיד גביה [ופרש"י, עדיין הגט ברשותו קצת, ואנן ונתן בידה בעינן שיהא כולו ברשותה]. ומשני - אלא הכא בשתי כתי עדים עסקינן וכו'. ע"כ. ומבואר דלא אמרינן בזה רובו ככולו.

ותירץ ביבי"א שם דלא דמי כלל, דשאני התם דאכתי אגידה ביה, שהחלק של הגט נמצא עדיין ברשותו, ולא קרינן ביה כריתות, והו"ל כמ"ש בגיטין עה גט בידה ומשיחה בידו אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת, מ"ט בעינן כריתות וליכא. וכ"כ בס' נחל אשכול על ס' האשכול ח"ב עמוד צד, דה"ט דלא אמרינן רובו ככולו בגט היוצא מד' אמות שלה לד' אמות שלו, משום דהו"ל כמוחזק במיעוטו, וכהיא דגט בידה ומשיחה בידו. ע"ש. אבל כשסילק ידו מכל וכל, והגט מונח ברשותה בלבד, ובודאי שקנתה, אע"פ שמיעוט הגט חוץ לידה, הו"ל גירושין גמורים, דרובו ככולו. ע"כ.

והנה זה ודאי דאין להק' לפי מה שהבאנו לעיל בכ"ד ליסוד הגר"ח ועוד, דלא דיינינן דין רובו ככולו אלא בכה"ג דבכל מקצת ומקצת יש לו חשיבות מכלל הדין השלם, דמשה"כ בתפילין וכדו' ל"א רובו ככולו, כיון דקצת תפילין אין להם חשיבות תפילין כלל. וא"כ ה"נ הרי מקצת הגט אינו גט. דלק"מ, כיון דהכא הנידון אי סגי ברובו אם לאו אינו על עצם הגט - כהיא דתפילין שהנידון על עצם התפילין אי סגי שיהיו רובם מונחים במקומם אם לאו - דהא

לז. בענין מצות חליצה, מעיקר הדין מספיק שתהא מנועל החליצה מכסה את רוב רגלו של היבם¹⁶⁶.

לא קתני 'ובידה יתננו' דמשמע שהנידון על הגט, אלא 'ונתן בידה' והיינו דהנידון הוא על עצם מעשה הנתינה שצריך שיהיה נתינת הגט בידה וברשותה, ומשה"כ כל שרוב הגט בידה שפיר מהני.

¹⁶⁶ יבמות קא ע"א. וכ"נ בשו"ע אבהע"ז סימן קסט סעיפים כא כב. ובשו"ת מחשבות בעצה ס"א א כתב שד"ז הוא מטעם רו"כ דבכה"ת.

סימן ו

בענין רובו ככולו גבי מטבע לשון 'כל' ו'רוב' בענינים שונים

א. כשנכתב לשון 'כל' בתורה ובחז"ל, י"א דלאו דוקא כולו ממש, אלא הכוונה בזה לענין רוב כיון דבכה"ת רובו ככולו¹⁶⁷. ודוקא כשנכפל פעמיים מילת 'כל', אזי

¹⁶⁷ הנה ד"ז מתבאר מכ"ד. ונציין חלקם. א. בשמות פ' ט פי"ט בקרא ד'שלח העז את מקנך' כתב רבינו בחיי וז"ל: והלא כבר מתו במכת הדבר והכתוב מעיד שם כן וימת 'כל' מקנה מצרים. ואולי המקנה הזה הביאו אותו משאר הארצות ואנשי מצרים קנאוהו מהם ועליו צוה משה עתה שיאספוהו הבית. או יהיה פירוש וימת 'כל מקנה' מצרים 'רוב המקנה' כי רובו ככולו. או יתכן שנאמר וימת כל מקנה מצרים כל שאין לישראל בו שותפות אבל אותו המשותף עם ישראל הוא שנצל ממכת הדבר. (וע"ע בפ"י שפתי כהן שם שהביא מדבריו ות"י עוד באו"א).

וכ"מ בפ"י אבן עזרא שם בפסוק ו בקרא ד'וימת כל מקנה מצרים' שכ"כ דע"כ דהיינו רובו, שהרי כתיב בענין הברד שלח העז את מקנך, וע"כ דלא מתו אלא רובם. והוסיף דכן תמצא בברד את כל עשב השדה (שמות ט כה) דהיינו רובו בלבד, שהרי במכת הארבה כתיב ואכל את יתר הפליטה (שמות י ה). ע"כ.

ב. במלכים א' פ' טו פי"ח כתיב - ויקח אסא את כל הכסף והזהב הנותרים באוצרות בית ה' וכו'. וברד"ק שם פירש וז"ל: הנותרים באוצרות ה' - לפי שלקח שישק מלך מצרים אוצרות בית ה' אמר הנותרים כי לא לקחם כלם עכ"ל. והנה הא דלקח שישק מבואר לעיל מיניה פרק יד פסוק כו והתם הכי כתיב, ויקח את אוצרות בית ה' ואת אוצרות בית המלך ואת "הכל" לקח וכו'. הרי דאף דכתיב הכל אפה"כ הכוונה לרוב וכמש"כ הרד"ק דלא לקחם כלם דמשה"כ נותרו עוד באוצרות בית ה'.

ג. במלכים ב' פרק יב פי"ח ברד"ק וז"ל: וישם חזאל פניו לעלות לירושלם - ולא עלה כי יהואש לקח קדשי בית ה' הכסף והזהב הנמצא באוצרות בית ה'. ואע"פ שאמר [א"ה. בקרא דלהלן בסמוך 'ויקח יהואש וכו' ואת כל הזהב הנמצא באוצרות בית ה' וישלח לחזאל מלך ארם ויעל מעל ירושלים] 'כל הזהב' לא ר"ל כלו אלא רובו שהרי בימי אמציה בנו לקח יהואש מלך ישראל הכסף והזהב הנמצאים בבית ה' ובאוצרות המלך אלא הרוב לקח ושלח לחזאל. ע"כ [ובגליוני הש"ס שם כתב דיש מכאן "מקור מפורש להך דרובו ככולו"].

ד. בסוכה ו' ע"א ארץ זית שמן - ארץ שכל שיעוריה כזיתים. כל שיעוריה סלקא דעתך, הא איכא הני דאמרינן, אלא אימא שרוב שיעוריה כזיתים. ע"כ. והנה ידוע מש"כ הרמ"ע מפאנו שכשהגמ' מקשה כה"ג, אף דקתני בת"י אלא וכו' אין כוונת הגמ' לחזור בה אלא לפרש. והיינו דהכא מפרשינן הא דקתני כל היינו רוב.

ה. בהוריות ג' ע"ב איתא, אין גזרין גזירה על הצבור אלא א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה, ואמר רב אדא בר אבא מאי קרא במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו, והא הכא דכתיב הגוי כולו, ורובא ככולא דמי. ע"כ. הרי דאף דכתיב כל היינו רוב. [וע"ע בס' החיים להגר"ש קלוגר סי' תקפב ועוד רבים מהאח' שהעירו מגמ' זו להוכיח כן. ועי' להלן בשם המצפ"א בנדרים מש"כ ליישב ע"פ דרכו דאין להוכיח מהתם ואכמ"ל].

ו. בכתובות טו איתא, וכל הנשאת בתולה יש לה קול. ומסיק דהיינו רוב הנשאת בתולה יש לה קול וכו'. עיי"ש.

ז. בחולין נג' ע"א איתא, כל הדורס אין הצפורן נשמטת, וכתבו התוס' וז"ל: האי כל לאו דוקא וכן כל המתחכך בדסמוך אלא כלומר רוב הדורסין רוב המתחכך.

ח. וכ"מ ד"ז בראשונים. בפרש"י שבת קד' ע"א ד"ה לים כל וז"ל: גיהנם קרוי ים כל, לפי שהרוב הולכים שם. בב"ב ח' ע"א ד"ה אם תנו 'כולם' וז"ל: וכן 'רובן' יהיו שונין ועוסקים בתורה כשיגלו בעמים.

וברשב"א במשמרת הבית דף ז' ע"ב כ' וז"ל: ובאמת פעמים מזכירין הרוב בלשון כל משום דרובו הו"ל ככולו לפיכך אין מקפידין מלהזכיר רוב בלשון כל. אבל במקום שצריך הכל דוקא שיוציאו אותו בלשון רבים לא שמענו כו' עכ"ל. יעו"ש. ולעיל סו"ס ב' הבאנו מדבריו יעו"ש. (ואף דכתבתי שם דנידון זה דהרשב"א גבי רוב מצויין אצל

שחיטה וכו' אינו שייך כלל לענין רובו ככולו. מ"מ הרי דבריו הכוללים הללו דהרשב"א מייירי בכל מילי אף דמייירי בענין רובו ככולו דעלמא). וכ"כ עוד הרשב"א בעירובין ד ע"א דמילת 'כל' לאו דוקא.

עוד הראוני להרמב"ם בפיהמ"ש קידושין פ"א מ"ז ע"ד המשנה שם וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות וכו', וז"ל: וכבר ידעת שכלל הוא אצלינו אין למדים מן הכללות, ואמרו כל רוצה לומר על הרוב. ע"כ. וכן הביא בשו"ת מהר"ם מרוטנברג ח"ד (דפוס פראג) סימן תרי"ד ורבינו אליקים ד'כל' לאו"ד גבי הא דתנן כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם. וע"ע להאור זרוע ח"ד פסקי עבודה זרה סימן רג.

ט. וכן מצאנו עוד דמילת 'כל' לאו דוקא ברדב"ז הלכות נדרים פ"ד הלכה ב. וע"ע בבית יוסף יורה דעה סימן קמא אות ו ד"ה כתב המרדכי. ובנתיבות המשפט חידושים סימן נד ס"ק יא דכל לאו"ד. וכ"כ המשנ"ב - ע"ד השו"ע או"ח סי' תקנ"ג שכל' כל ד' צומות הללו אם חלו להיות בשבת נדחין לאחר השבת - וז"ל: כל לאו דוקא דלעולם אין עשרה בטבת חל בשבת כמ"ש סימן תכח ס"ב. וכ"מ בחידושי חתם סופר נדרים עט ע"א ד"ה הקרבן נתנאל. וע"ע בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן כג. וכ"מ לעוד מן האח' כענ"ז ואכמ"ל.

כמה ענינים שנתיישבו עפ"ז

והנה בזה כתבו ליישב כמה וכמה ענינים. ונציין חלקם. א. בבראשית פרק ו' כתיב, 'וירא אלוקים את כל הארץ והנה נשחתה כי השחית' כל בשר' את דרכו על הארץ'. וקשה דהא ברש"י שם פסוק כ עה"פ מהעוף למינהו, כתב וז"ל: אותן שדבקו במיניהם ולא השחיתו דרכם ומאליהם באו, וכל שהתיבה קולטתו הכניס בה. ע"כ. הרי דלא כל בשר השחיתו דרכם. ולהנ"ל ניהא דאה"נ כוונת הקרא על רובו.

ב. בפר' שמות כתיב וימת יוסף וכל אחיו ו"כל הדור" הוא. וקשה דהא נשארו יוכבד וסרח. ולהנ"ל ניהא. [ובאמת ראיתי בשם התוספות השלם עה"ת שם שכל שאין הכוונה לכל הדור אלא לרוב הדור דהרי נשארו יוכבד וסרח].

ג. בפר' וארא (פרק ז פסוק כב) כתיב ויעשו כן חרטמי מצרים בלטיהם. וראיתי בס' פרדס יוסף שצייין לבעלי התוס' והאבן עזרא ואור החיים שם, דלכאוי, מהיכן לקחו מים. ובספר הדרש והעיון (וארא מאמר סב) כתב דלהטורי זהב באו"ח סימן תקפב סק"ג דלשון כל יאמר גם על רוב דרובו ככולו, ומהאי טעמא י"ל בראש השנה מלוך על כל העולם כולו שלא יהיה משמע שימלוך רק על רוב העולם. [א"ה. ע"י להלן]. א"כ, הכי נמי י"ל דאף דכתיב לעיל פסוק כ ויהפכו 'כל' המים אשר ביאור לדם, דלשון כל לאו דוקא ונשאר מעט מים שלא נעשה דם. ע"כ. [אך הק' דבריו תמוהים לומר כן שנשארו מים שלא נהפכו לדם].

ד. שם פרק ח פסוק יז הנני משליח בך את הערוב פרש"י: כל מיני חיות רעות ונחשים ועקרבים בערבוביא והיו משחיתים בהם וכו'. ע"כ. והקשה בס' נחל קדומים עה"ת (הובא בס' חנוכת התורה) דהנה איתא בפ"ה הר"ב כלאים פרק ח משנה ה וז"ל: אדני השדה - חיה הגדלה בשדות, וכמין חבל גדול יוצא מן הארץ שגדלה בו אותה חיה, ושמה ידוע, והוא ידעוני הכתוב בתורה, ומחובר בטבורו באותו חבל היוצא מן הארץ, וצורתו צורת אדם בפרצוף וידיים ורגלים ואין כל בריה רשאה לקרב אליו כי הוא הורג וטורף כל הקרב אליו. וכשרוצים לצוד אותו מורים בחצים בחבל עד שנפסק וצועק בקול מר ומת מיד, ואליו רמז באיוב (ה) כי עם אבני השדה ברייתך. ע"כ. וקשה דא"כ יפלא היאך הביא עליהם החי הרעה הזאת הלא היא קשורה בחבל בארץ ואם יפסק החבל מיד היא מתה. וברש"י מבואר שהביא 'כל' מיני חיות. [ותי' שם דזהו דכתיב הנני משליח בך וכו' וגם 'האדמה אשר הם עליה', דהיינו האדמה אשר קשורה אליה אותה חיה]. ע"כ מדבריו. ואומנם להנ"ל ל"ק כלל דיש לפרש דכל חיות דקתני היינו רוב חיות ולא כולן ממש. (ובלא"ה נראה לי דל"ק כלל דלשון 'כל מיני' וכו' דקתני בעלמא, מעיקרא אין הכוונה לכל ממש, ולא"ד הוא. ודו"ק ואכמ"ל)

ה. במלכים ב פרק יא פ"א כתיב ועתליה אם אחזיהו ראתה כי מת בנה ותקם ותאבד את "כל זרע הממלכה". וקשה דהא בפסוק דלהלן בסמוך איתא דנותר יואש מזרע הממלכה. וע"ע סנהדרין צה ע"ב. ולהנ"ל ניהא.

ו. בתהלים פרק קמג כתיב, כי לא יצדק לפניך "כל חי". וקשה דהא איתא בבבא בתרא יז ע"א, תנו רבנן ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. ע"כ. ולהנ"ל ניהא.

ז. בסנהדרין לח ע"א איתא, תנו רבנן אדם נברא בערב שבת, ומפני מה שלא יהו מינים אומרים שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. וברש"י שם וז"ל: שלא יאמרו המינים שותף היה - אדם במעשה בראשית, לפיכך קדמו לו "כולם". עכ"ל. ויל"ע, דהא אדם הראשון נברא בתחילת היום והיאך קדמו לו כולם. [והיינו כל הנהו דנמנו באבות פ"ה איתא, עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות, ואלו הן פי הארץ ופי הבאר ופי האתון

אמרינן דתוספת זו באה ללמד דהיינו כולו ממש¹⁶⁸. ואומנם יש לתמוה בזה מכמה מקומות בהם מוכח לא כן¹⁶⁹. ובאמת יש שכתבו שכל שאין הכרח ממשמעות הענין לפרש דהיינו כל ממש אמרינן דכולו לאו"ד והכוונה היא לרובו¹⁷⁰.

והקשת והמן והמטה והשמיר והכתב והמכתב והלווחות, ויש אומרים אף המזיקין וקבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה]. ולהנ"ל ניחא.

ח. במדרש שה"ש רבה עה"פ לריח שמניך טובים איתא דשמך עולה על 'כל' המשקים. ובס' ידי משה דייק מזה דיי"ש לא מקרי משקה כיון דבחנו ונסו שאם נותנין לתוכו שמן אינו צף למעלה וממילא פסול לקידוש כיון דלא הוי משקה. ע"כ. ובשו"ת משנה הלכות ח"ג סימן כג הביא דזה אינו אלא אי נפרש ד'כל' היינו כל ממש, אבל אי אינו כולו ממש אלא רובו בלבד א"כ אין מזה ראייה כלל.

ט. בטור או"ח סי' רכא על גשמים אומר ברוך רוב ההודאות אל ההודאות. וכוונת הכפל עיין בר"ן בתענית דף ט. ועיין מעד"מ פ' הרואה הקשה למה לא תקנו לומר כל ההודאות כו' והניח בצ"ע. וע"ד הנ"ל ניחא דלא סגי בלשון כל הודאות משום דיכולין לטעות ולומר דהכוונה רק על הרוב ולא כולן [שו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סי' צה. ועיי"ש עוד בדברים נפלאים בזה].

י. בנוסח התפילה - המכה בעברתו "כל בכורי מצרים". וקשה הא נשאר פרעה מבכורי מצרים. ולהנ"ל ניחא. [ובפיוט 'מעוז צור' - וטמאו כל השמנים. הנה להנ"ל ניחא דלאו"ד כל ממש].

¹⁶⁸ **האח'** הביאו לס' בנין אריאל פ' קרח שדרש בזה מקרא "כי כל העדה כלם קדושים" לדין רובו ככולו [עי' בס' גליוני הש"ס להגר"י ענגיל בנוזיר שם, ובשו"ת בית אבי ח"ב סי' א, ובשו"ת אפרקסטא דעניא ח"ג אה"ע סימן רסה ד"ה ומלשון זה. ועוד. ובשו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סי' צה שהביא כן מספר חוט המשולש פ' קרח]. והיינו משה"כ בעי תרתי, גם לשון כולם וגם כל, דאי בחדא הו"א רובו ככולו קמ"ל מאידך דהיינו כולו. ע"כ.

וכענ"ז כתב הט"ז באו"ח סי' תקפב ס"ק ג ע"ד הלבוש שכ' דהגירסא 'מלוך' על כל העולם כולו אינה נכונה, כיון דהוא כפל לשון דהא סגי בהז' כל'. וכתב ע"ז הט"ז דבכל הספרים כן היא הגירסא, וענין הכפילות לומר - דאי ב'כל' חדא הו"א דהיינו רוב גרידא, כיון דמצינו הרבה פעמים דרובו ככולו, קמ"ל כולו ממש. וכ"כ בס' שפ ס"ק א דענין הכפילות הוא שלא נפרש על רובו. ע"כ. [וכ"מ בשם היעב"ץ במור וקציעה שכ' ע"ד הט"ז: ודבר אמת היתה בפיהו והוא דבר פשוט ומצוי לרוב גם במקרא ובמשנה וכו'. והביא האי קרא דפר' קורח הנ"ל].

¹⁶⁹ **הנה** בעצם הדברים הללו כבר העירו והקשו ע"ז מכמה מקומות. [הן בהא דכשנכתב פעם אחת "כל" הכוונה לרוב, והן במש"כ דכשנכתב ב' פעמים "כל" היינו כל ממש]. ומתחילה נביא מקצת ממה שקשה עמש"כ דכשנכתב פעם אחת "כל" הכוונה לרוב גרידא.

ד"ז דכשנכתב פעם אחת מילת 'כל' היינו רוב צ"ע מכמה דוכתי

א. בבראשית פ' מא פסוק מה בקרא ד'ויקבץ את כל אכל שבע שנים אשר היו בארץ מצרים הזאת וכו'. כתב האבן עזרא וז"ל: 'את כל אכל' - אין פ' כל, כי ה' מתיים ברעב, וכן וכל הארץ באו (ברא' מא נו), רק טעמו שקבץ כל אשר יכול. ואומנם הרמב"ן שם פליג עליה וז"ל: והנכון בעיני שקבץ את הכל אל תחת ידו והוא נתן להם ממנו בכל שנה כדי פרנסתם שלא יבזבוזו והוא שאמר ויקבצו את כל אוכל השנים הטובות ויצברו בר אל תחת יד פרעה ושמרו וכו' ע"ש. הרי דהא"ע ס"ל דכל לאו דוקא והרמב"ן ס"ל דדוקא הוא. ובשו"ת משנה הלכות חלק ג סימן כג הקשה להרמב"ן מהא דאיתא בחז"ל ותרעב כל ארץ מצרים ואמרו רז"ל שהרקיבה התבואה שאצרו לעצמם חוץ משל יוסף ורש"י הביאו שם ויוסף צוה להם שימולו ע"ש ולדברי הרמב"ן הכל אספו תחת יד יוסף קשה דחז"ל אמרו להדי' דהם אספו חוץ משל יוסף וכל לאו דוקא. הרי דלהרמב"ן היינו כולו ממש.

ב. ביתרו (פ"כ פט"ו) כתיב: וכל העם רואים את הקולות. ובמכילתא [יתרו פרשה ט] משמע דלא היו בהם סומים ואלמים והיינו מדכתיב כל. ע"כ. ול"א דכל היינו רוב. (כ"ה בפרדס יוסף שמות פ"ז פס' כב).

ג. בקידושין מד ע"ב איתא, וכולן אם מתו וכו' או מיאנו. וקשה, דילמא מה שאמרו או מיאנו לאו על כולם וחזן מביתו, ועל כרחק שמעינן דכל היינו כולו ממש. [ומחולין דף מד ע"א דקתני, לא תימא כולו אלא אימא רובו אין סתירה. די"ל הפשט דצריך לגרום רובו ולא כולו, אבל לעולם לשון כולו בדיוק]. (שם).

ד. בסנהדרין צא ע"א איתא בקרא ד'ויתן אברהם את "כל אשר לו" ליצחק ולבני הפילגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות. מאי מתנות, אמר רבי ירמיה בר אבא מלמד שמסר להם שם טומאה. ע"כ. ובס' מלחמת מצוה להרשב"ץ אות יב (הביאו בס' מרגליות הים שם) כתב דלהכי הוקשה מאי מתנות, דכיון דכתיב מתחילה שנתן ליצחק את "כל" אשר לו, א"כ לא נשאר כלום בידו ליתן למישהו אחר מתנות. ע"כ. ולכאוי' להתבאר לעיל דחזו 'כל' ענינו רוב גרידא, א"כ ל"ק מידי, דאה"נ שנתן רק את רוב אשר לו ליצחק. וצ"ע. [וע"ע במרגל"ה הנ"ל שהביא לבאר באו"א].

ה. שם קב ע"ב, אמר רבי יוחנן מפני מה זכה אחאב למלכות עשרים ושנים שנה, מפני שכיבד את התורה שניתנה בעשרים ושנים אותיות. שנאמר וישלח מלאכים אל אחאב מלך ישראל העירה ויאמר לו כה אמר בן הדד כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם... כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו... ויאמר למלאכי בן הדד אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה והדבר הזה לא אוכל לעשות. מאי מחמד עיניך, לאו ספר תורה. דילמא עבודה זרה. לא סלקא דעתך, דכתיב ויאמרו אליו כל הזקנים וכל העם אל תשמע ואל תאבה. ודילמא סבי דבהתא הוו מי לא כתיב וישר הדבר בעיני אבשלם ובעיני כל זקני ישראל ואמר רב יוסף סבי דבהתא. התם לא כתיב וכל העם, הכא כתיב "וכל העם", דאי אפשר דלא הוו בהון צדיקי. וכתיב והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו. ע"כ. והיינו ד'כל' דכתיב היינו כל ממש, דמשה"כ א"א דלא הוו בהו צדיקי. ודוק. וצ"ע.

ו. שם לט ע"א, אמר ליה ההוא מינא לרבי אבינא כתיב ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ, מאי רבותיהו אתון נמי ערביתו בהון, דכתיב 'כל' הגוים כאין נגדו. אמר ליה מדידכו אסהידו עלן, ובגוים לא יתחשב. ע"כ. והיינו ע"כ דבעי לפרושי האי 'כל' כל ממש דאל"כ מאי הוכחה דההוא מינא. וצ"ע.

ז. שם עא ע"א, כמאן אזלא הא דתניא עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שחר. כמאן כרבי אליעזר, דתניא רבי אליעזר אומר כל עיר שיש בה אפילו מזוזה אחת אינה נעשית עיר הנדחת, מאי טעמא אמר קרא ואת כל שללה תקבץ אל תוך רחבה ושרפת באש, וכיון דאי איכא מזוזה לא אפשר, דכתיב לא תעשון כן לה' אלהיכם. ע"כ. ולהנ"ל דהיכא דכתיב כל הכוונה על רוב, א"כ אף דכתיב 'כל' שללה נימא דהיינו רוב שללה לאפוקי מזוזה. וצ"ע. ואומנם שו"ר בכלי חמדה קונטרס המילואים פר' קדושים בחי' והגהות מבן המחבר בד"ה שבת וראיתי שהזכיר מסוגיה זו לנידון דידן, וכתב דדעת ר"א כיון דכתיב כפל לשון, היינו דכתיב נמי את כל שללה 'כליל' וכו', א"כ הו"ל ריבוי לומר דהיינו כולו ממש וכהנ"ל. ובזה גופא פליגי ר"א ורבנן דהתם, דהיינו דרבנן דס"ל דאפה"כ נעשית עיר הנדחת ל"ח להא. יעוי"ש.

ח. בזבחים כה ע"א, אמר רב יהודה אמר רב השוחט צריך שיקבל את כל דמו של פר, שנא' ואת 'כל' דם הפר ישפוך. ופריך והא בשיריים כתיב. ומשני - אם אינו ענין לשיריים, דהא ליתיה לכוליה דם, תניהו ענין לקבלה. ע"כ. הרי מבואר ד'כל' היינו כולו ממש. [ואומנם עי' מצפה איתן נדרים לא. וקצרת].

ט. בספרי פ' מטות בפס' אלף למטה אלף למטה לכל מטות ישראל תשלחו' דרשו - ד'כל' לרבות שבט לוי. ובשו"ת משנה הלכות ח"ג סי' כג הביא דהנה 'כל' דוקא משמע. [והוא גופיה פליג דאיפכא הוא. דהנה לכאורה צ"ע, למה כתבה התורה לכל הי' לו לכתוב רק כל מטות ישראל תשלחו, וע"כ מדכתבו לכל בלמ"ד שימושית מיתורא דלמ"ד דרשו דגם שבט לוי נכלל בהם וא"כ אדרבה משמע דאלו כתיב כל מטות בלא למ"ד הו"א דכל רובא משמע ולא כלו ולא הוי ידענא שבט לוי ולכן בא למ"ד ולימד שגם שבט לוי הי' בתוכם].

ד"ז דכשנכתב ב' פעמים מילת 'כל' היינו כל ממש צ"ע מכמה דוכתי

וכעת נביא מקצת ממה שקשה עמש"כ דכשנכתב ב' פעמים "כל" היינו כולו ממש. **א.** בברכות יב ע"ב אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב 'כל השנה כולה' אדם מתפלל האל הקדוש, מלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים שמתפלל המלך הקדוש והמלך המשפט. ע"כ. וכהנה יש להביא עוד מברכות יח ע"ב של כל העולם כולו לקה וכו', והנה ע"כ דלאו"ד כל העולם כולו לקה (שהרי מסתמא היו עוד שזרעו כמותו ברביעה ראשונה וכו') ואעפ"כ נקיט בלשון כל תרי זימני. (כ"ה השפתי חכמים שם ע"ד הט"ז). וכ"מ בברכות כט ע"א אמר רב נחמן אמר שמואל 'כל השנה כולה' מתפלל אדם הבינו, חוץ ממוצאי שבת וממוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. [ובסוטה לו ע"ב כל התורה כולה בנימן כתיב, והכא בנימין שלם, דכתיב ואביו קרא לו בנימין].

ב. בברכות נא ע"ב, מתני' - ועונין אמן אחר ישראל המברך, ואין עונין אמן אחר כותי המברך, עד שישמע "כל הברכה כולה". ע"כ. וצ"ע דודאי דאם לא שמעו אלא סוף הברכה מהני, ואילו להנ"ל צ"ל דבעי כל הברכה ממש.

ג. בתענית י ע"א איתא, ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, ו"כל העולם כולו" על ידי שליח, שנאמר הנתן מטר על פני ארץ ושלח מים על פני חוצות. ארץ ישראל שותה מי גשמים, ו"כל העולם כולו" מתמצית, שנאמר הנתן מטר על פני ארץ וגו'. ארץ ישראל שותה תחילה, ו"כל העולם כולו" לבסוף, שנאמר הנתן מטר על פני ארץ וגו'. משל לאדם שמגבל את הגבינה, נוטל את האוכל ומניח את הפסולת. ע"כ. וקשה דהא בארץ מצרים לא יורד גשם, ואלו להנ"ל צ"ל דבכל העולם כולו ממש יורד גשם, שהרי היכא דקתני ב' פעמים "כל" היינו ריבוי להכל ממש.

ד. בפסחים דף קז איתא, דמבדיל והולך כל השבת כולו עד רביעי. והיינו אף דכתיב 'כל השבת כולו' אמרי' רובו ככולו. (כ"ה בפרדס יוסף שם).

ה. בסוטה יג ע"א איתא, ת"ר בא וראה כמה חביבות מצות על משה רבינו, ש"כל ישראל כולן" נתעסקו בביזה והוא נתעסק במצות וכו'. ע"כ. וצ"ע להנ"ל דהיכא דקתני ב' פעמים "כל" היינו ריבוי לומר דכולו ממש, והיינו דכל ישראל השתתפו בביזה, א"כ יקשה לפמש"כ החיד"א בפתח עינים שם דשבת לוי לא לקח חלק בביזה.

ו. בביצה טו ע"ב, תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש "כל היום כולו" בהלכות יום טוב. [יצתה כת ראשונה, אמר: הללו בעלי פטסין. כת שניה, אמר הללו בעלי חביות. כת שלישית, אמר הללו בעלי כדין. כת רביעית, אמר הללו בעלי לגינין. כת חמישית, אמר הללו בעלי כוסות. התחילו כת ששית לצאת, אמר הללו בעלי מארה. נתן עיניו בתלמידים, התחילו פניהם משתנין. אמר להם בני, לא לכם אני אומר אלא להללו שיצאו, שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה]. בשעת פטירתו אמר להם, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם. ע"כ. והנה להט"ז צ"ל דדרש כל היום כולו ממש, וא"כ צ"ע מהמשך דברי הגמ' דקתני בשעת פטירתו וכו', דמשמע דעדיין היה שהות ביום לאכול ולשמוח. וכבר עמד בזה היעב"ץ ותירץ דצ"ל דלאו"ד כל היום אלא עד הצות ורובו ככולו ועייש"ע. ואומנם להנ"ל א"א לתרץ כן דהיינו מדין רובו ככולו, דכאמור כל היכא דקתני ב' פעמים כל מרבינן לכולו ממש.

ז. חגיגה דף יג ע"א, תניא, אמר רבן יוחנן בן זכאי, מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע, בשעה שאמר אעלה על במתי עב אדמה לעליון, יצתה בת קול ואמרה לו רשע בן רשע, בן בנו של נמרוד הרשע, שהמריד "כל העולם כולו" עליו במלכות. ע"כ. וכענ"ז בפסחים דף צב ע"ב. ע"כ. ולהנ"ל צ"ל דהיינו כל העולם כולו ממש, וצ"ע דהא אברהם ושרה גיירו רבים לעבודת ה'. (ויש שתי' ע"פ גירסא אחרת "בשעה שמרד עלי מכל העולם כולו")

ח. ביומא נג ע"ב איתא, רבי חנינא בן דוסא הוה קא אזיל באורחא, שדא מטרא עליה. אמר רבוננו של עולם, "כל העולם כולו" בנחת וחנינא בצער, פסק מיטרא. כי אתא לביתה אמר רבוננו של עולם, "כל העולם כולו" בצער וחנינא בנחת. אתא מיטרא וכו'. ע"כ. וקשה דמסתמא היי באותו זמן עוד שהיו בצער ובנחת.

ט. בסוטה יא ע"א איתא, הבה נתחכמה לו להם מיבעי ליה, א"ר חמא ברבי חנינא באו ונחכם למושיעין של ישראל, במה נדונם וכו', אלא בואו ונדונם במים, שכבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר כי מי נח זאת לי וגו', והן אינן יודעין שעל "כל העולם כולו" אינו מביא, אבל על אומה אחת הוא מביא. אי נמי וכו', ע"כ. ומשמע דהמבול היה על כל העולם כולו ודוק, ולהנ"ל צ"ל דהיינו כל העולם ממש. וקשה דהא בא"י לא היה המבול וכמבואר בזבחים קיג ע"א. וי"ל.

י. בסנהדרין טז ע"א גבי עיר הנדחת איתא, ואין אתה מוציא 'כל השבת כולו' לשעריך. ואין אתה מוציא 'כל העיר כולה' לשעריך. והיינו דאין דנים כל השבת וכל העיר בסנהדרי קטנה שבשעריך, אלא בסנהדרי גדולה. ולהנ"ל צ"ל דדוקא בכל השבת כולו וכל העיר כולה הוא דדנים בסנהדרי גדולה ולא ברוב השבת או העיר. ואולם באמת כן הוא אף ברוב השבת או העיר דצריך ב"ד של ע"א. [כמבואר ברמב"ם פ"ד מה' עבודה זרה ה"ב ובלחם משנה שם. ואפה"כ נקוט ג"כ כפל לשון. (ועי' רש"י סנהדרין דף ב' ע"א ד"ה ואין דנין את השבת אלא בב"ד של ע"א ופירש"י רובו של שבת ועי' מהרש"א שם)]. ועי' בכלי חמדה פרשת ראה סי' ו אות ה מש"כ ליישב קושיה זו.

יא. בבכורות ג ע"א פליגי רבנן ור"י בקרא ד'כל בכור' ומ"מ לכ"ע התם אין בלשון כל משמעות רובא. עיי"ש. [ובשו"ת משנ"ה ח"ג הנ"ל כתב דמהגמ' דהתם מתבאר דהיינו מח' תנאים, וחזר ע"ד בח"ה סימן ו, וצ"ע].

הנה המצפה איתן נדרים לא ע"ב כתב להקשות בהא דאיתא שם במתני' קונם שאני נהנה למולים אסור בערלי ישראל ומותר במולי עבודת כוכבים, שאין העורלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים שנא' כי כל הגויים ערלים וכו'. וכתב הר"ן שם דהיינו אע"פ דאית בהו מולים מ"מ כיון דכתיב בקרא 'כל' הגויים ערלים נחשבים לעולם כולם ערלים. ע"כ. והקשה במצפ"א דלכאוף קשה דאע"פ דכתיב כל, מ"מ הא קיי"ל דרובו ככולו בכה"ת כולה ואף היכא

ב. וכענ"ז נחלקו הפוסקים בלשון התפילה אם לשון 'כל' היינו רוב או כולו ממש¹⁷¹.

ג. בלשון התורה, לשון 'רוב' אינו שייך כלל לענין רובו ככולו, אלא ענינו לשון

דכתיב בהדיא כולו אמרי' דרובו ככולו, וכדאשכחן בע"ז דף לו דקתני אין גוזרים גזירה על הציבור אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ויליף לה מדכתיב במארה אתם נוארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו וכו'. והיינו אע"פ דכתיב כל אפה"כ הכוונה לרוב ציבור. וא"כ ה"ה בקרא דכל הגויים ערלים נימא הכי.

וכמו"כ יקשה בהא דאיתא בשלהי ערכין דף לב משגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו יובלות שנא' וקראתם דרור בארץ לכל יושביה בזמן שכל יושביה עליה ולא בזמן שגלו מקצתן. ע"כ. והשתא נמי יקשה אמאי לא נימא כדאמרין גבי אין גוזרין גזירה על הציבור וכו', דהיינו אע"פ דכתיב כל אפה"כ הכוונה לרוב, וה"נ נימא דרוב יושביה סגי. ועוד הקשה כענ"ז ממק"א יעוי"ש.

וביאר המצפ"א דכל מקום לפי ענינו. דבקרא דכל הגויים ערלים מוכח בודאי דהיינו כל ממש, שאם תאמר דהיינו רוב הרי זה פשוט שרובם ערלים ומה החידוש, וע"כ דהכוונה על כולם. וכן בקרא דוקראתם דרור בארץ לכל יושביה וכו', דע"כ דהכוונה כל יושביה ממש. דאי תימא דהיינו רוב, א"כ הוה סגי במאי דכתיב יושביה ותו לא, והוה ידעין דבעי עכ"פ רוב יושביה, דאל"כ לא לכתוב כלל יושביה אלא וקראתם דרור בארץ ותו לא. ומדכתב כל ע"כ דהכוונה לכל ממש. אבל משא"כ בקרא דבמארה אתם נוארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו הכוונה מסתמא לרוב, דאילו מדכתב גוי לא הוה שמעינן רוב, דהא שבט אחד נמי איקרי גוי, וע"כ דכולו היינו רובו.

ובזה כתב לדחות מש"כ בס' החיים [להגר"ש קלוגר] אהא דאמרין בר"ה מלוך על "כל העולם כולו", דאיצטריך ב' פעמים כל, דאי בחד הו"א דהיינו רוב לזה בעי כל בתרא לומר דהיינו כל ממש. ע"כ. ואומנם להנתבאר יש לדחות, דבמילת 'כל' קמיייתא איכא למשמע דהיינו כל כיון דכתיב מקודם 'עולם' ועולם סתם משמע נמי רוב, וע"כ ד'כל' הבא אחריו היינו כל ממש ולא בעי לריבוי ד'כל' אחריו. ע"כ. עיי"ש.

[וע"ע בשו"ת מהרלב"ח סימן קמז ד"ה והואיל ואתת שביאר באו"א אמאי גבי הא דאין גוזרים וכו' אע"פ דכתיב כל מפרשינן דהיינו רוב].

¹⁷¹ **הנה** לעיל הבאנו מח' הלבוש והט"ז בענין הנוסח - מלוך על כל העולם כולו, דהלבוש ס"ל דהגירסא 'מלוך על כל העולם כולו' אינה נכונה, כיון דהוא כפל לשון דהא סגי בחד 'כל'. וכתב ע"ז הט"ז באו"ח סי' תקפב ס"ק ג דבכל הספרים כן היא הגירסא, וענין הכפילות לומר - דאי ב'כל' חזא הו"א דהיינו רוב גרידא, כיון דמצינו הרבה פעמים דרובו ככולו, קמ"ל כולו ממש. וכ"כ בס' שפ"ק א דענין הכפילות הוא שלא נפרש על רובו. ע"כ.

והנה בס' מטה יהודה (עייאש) סי' תקפב הביא ד' הט"ז, והעיר ע"ד - דאף דבהוריות ג ע"ב בהא דכתיב '...הגוי כולו' אמרי' דהיינו רובו ככולו. מ"מ כ"ז דוקא בלשון תורה אבל בתפילה שהוא דרך בקשה פשוט ש'כל' היינו כולו ממש. ולכן העיקר כד' הלבוש.

אך אומנם החיד"א פליג עליה וס"ל דאדרבא בלשון תפילה צריך שיהיה הלשון מבורר ביותר כמש"כ בזוה"ק פ' וישלח דף קסט ע"א.

והנה גם ע"ד הט"ז הללו יקשה כל הני דלעיל דמוכח לכאול' דלא כן. והנה יש שתירצו ד' הט"ז מכל הני, דבלשון הגמ' לא דקדקו כ"כ כתפילה שתיקנוה אנשי כנה"ג ודקדקו בה יותר. (עי' גליון מוריה שנה עשרים גליון ג, ד, עמ' קכו). ואומנם זה אינו, דכבר כתב החיד"א בס' מראית העין קידושין מח ע"א וז"ל: כבר כתבנו כמה זימני דאין בתלמוד הקדוש אפילו אות אחת לבטלה ואפילו משל ושיחה בעלמא וכו'. עכ"ל. (והרשב"א בתשובה בח"א סי' שיד כתב כענ"ז וז"ל: ומחכמת מחברי התלמוד להודיע ענינים גדולים דרך שתיקה מתוך סודן לבד וכו'. ע"כ).

[ובעצם נוסח זה ד'מלוך על כל העולם כולו בכבודך'. הנה באליה רבה סי' תקפב כ' דלא מצאנו כן ד'כל' ענינו רוב ודלא כהט"ז. אלא שכל דמ"מ כיון דפוסקים ראשונים כתבו כגירסא זו יש לאומרו. ע"כ. ובאמת בעצם דבריו דלא מצאנו וכו', הנה כבר נתבאר לעיל דאשכחן טובא כן כד' הט"ז. וע"ע בס' חזו"ע ימים נוראים עמ' עג שציינן לכל הפוסקים ראשונים ואחרונים שכתבו לומר כנוסח זה. וקצרת].

ד. נחלקו הפו' גבי לשון בנ"א, כשאומר לשון כל אי כוונתו על הרוב כיון דרובו ככולו או על הכל¹⁷³. ויש מי שכתב לצדד דבעלמא כוונת האדם על הכל רק מיעוט פעמים כוונתו על הרוב ולחומרא חיישינן למיעוט¹⁷⁴.

¹⁷² פ"כ בס' הכתב והקבלה בראשית פ' כז פכ"ח עה"פ 'ורב דגן' כתב וז"ל: רוב לשון רבוי הוא, כמו רוב ענמותי הפחיד (איוב ד) וכו' כי רוב בלשון הכתוב אינה כמו רוב בלשון חכמים שאמרו רובו ככולו אלא פירושו רבוי. ע"כ.

וכמו כן מצאנו עוד בתהלים פ' עב 'יפרח בימיו צדיק ורוב שלום וכו', והיינו לשון ריבוי. כמו כן במגילת אסתר פרק ה פסוק יא כתיב 'את כבוד עושרו ורוב בניו' והיינו ריבוי בניו [וזה האחרון עוררני ת"ח אחד. ואומנם יעויין באבן עזרא שם שכתב לפרש כן ואומנם הביא שפירשו באו"א וז"ל: רוב בניו - אמרו המדקדקים כי פירושו גדולת בניו כמו קרית מלך רב. כי איך יגיד לאשתו שיש לו בנים רבים. ולפי דעתי שכן הוא ספר לאוהביו עם אשתו מזלו הטוב ויש לו עושר רב ובנים רבים וכו'. ע"כ. ומו"א העיר עוד, דאף להא דאיתא במגילה טו ע"ב 'רמי בר אבא אמר כולן מאתים ושמונה הוו שנאמר ורוב בניו ורוב בגימטריא מאתן וארביסר הוו', מ"מ ודאי שאין בזה כדי להפקיע את משמעות הכתוב וכו"ל]. וכהנה רבות.

¹⁷³ הנה ראיתי להתורה תמימה פר' נשא פ"ו פסוק ט, שכתב דבענין שתלוי בלשון בנ"א נראה דל"א ביה רובו ככולו. וראיה משבועות כז ב דהנשבע או הנודר שלא יאכל ככר זה אינו חייב אלא א"כ אכלו כולו, והיינו טעמא דבנדרים הולכין אחר לשון בנ"א ובלשון בנ"א צריך לשון מבורר. ועמד בזה גם בשד"ח כרך ה עמ' קמט והביא להארחות חיים ח"ב סי' תקפב אות ה שדן בזה. עיי"ש. ע"כ.

ולכאור' ד"ז תלוי עוד בהא דאיתא בשו"ע או"ח סי' שפ, דמבואר דאם אחד מבני החצר שכח ולא עירב עם האחרים אוסר עליהם (לטלטל מבתיהם לחצר), ותקנתם שיבטל להם רשותו ויאמר רשותי מבוטלת לכם או קנויה לכם. וכ"ז שהיו רק שנים עמו. אבל עם דר עם ד' או ה' בנ"א צריך לבטל לכל אחד בפ"ע, ולא מועיל שיאמר רשותי מבוטלת לכולכם משום דאפשר שלא נתכוין רק על הרוב דקיי"ל רובו ככולו. וכמו שביאר בט"ז הביאו המשנ"ב שם. ע"כ.

ואומנם כ"ז לדעה קמייתא בשו"ע, דלה"א שהביא בשו"ע מבואר דמהני שיאמר לכולכם. וכ"מ בטור שם. וכ"כ מה"מ פ"ב ה"ב בדעת רש"י. [וכן מסקינן להלכה להקל בזה וכמו שהביא המשנ"ב בשם האליה רבה דהעיקר כה"א. וכ"ד שו"ע הרב שם].

שו"ר להפרד"י שם שהביא משו"ת המבי"ט (בקונטרס עגונות סוף סימן י"ז) שכתב, דבלשון בני אדם לא מהני רובו ככולו.

¹⁷⁴ הנה בשו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סי' צה נשאל לדעת הט"ז הנ"ל - דס"ל דלא מועיל שיאמר רשותי מבוטלת לכולכם משום דאפשר שלא נתכוין רק על הרוב דקיי"ל רובו ככולו - דלכאור' היאך יפרנס משנה שלימה בגיטין סו כולכם חתומו כולם חותמין ואם מת א' מהם הרי זה גט בטל (והכי פסקינן הרמב"ם והשו"ע), הל"ל נמי רובו ככולו. וצייין שכבר הקשה כן על הט"ז בס' תוספת שבת סי' שפ.

וכתב ליישב וז"ל: שתי תשובות בדבר להצדיק דברי הט"ז, דודאי עפ"י הרוב 'כולכם' בלשון בני אדם, כולכם דוקא ממש קאמר, רק מיעוט פעמים אפשר שיכוין בלשון זה רק על הרוב, א"כ דוקא להחמיר חיישינן למיעוט זה ולא מהני ביטול רשות בזה הלשון, לכן אוסר עליהם. אבל לא להקל על ד"ת גבי גט כיון דמה"ת גט בטל הוא. [ועוד הא גם בכל ספק שקול קיי"ל אוקי' מלתא אחזקה קמייתא, א"כ התם גבי מבטל רשותו אמרינן שמא לא נתכוין רק על הרוב ולא מהני ביטולו ואוקי' ביתו ורשותו בחזקת בעליו עדיין. משא"כ גבי גט אשה בחזקת אשת איש עומדת שמא כולכם ממש קאמר, לכן אם מת א' מהם הגט בטל דאוקמ' איתתא אחזקתו, דחזק' קמייתא משוי ליה ודאי בין לקולא בין לחומרא כמ"ש תוס' חולין י ע"ב].

קונטרס

ארחות ימים

בענינים שונים

תוכן ענינים קצר

- א. גדר ויסודות מצות תלמוד תורה
- ב. מו"מ בדברי המשנ"ב שאף בשתית כמה בנ"א שיעור מלא לוגמיו בעינן שיעור דכדי אכילת פרס. ובגדר שיעור מלא לוגמיו בקידוש אם הוא דין בהחפצא דהכוס שיהא נְשָׁתָה ממנו או דין בגברא.
- ג. במקור וגדר דין ביטול ברוב.
- ד. בענין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש.
- ה. ביישוב דעת המג"א דנ"ח קודם לתפילה ע"ד הפלפול.
- ו. ביאור מקיף בדברי המשנ"ב סי' תצד.
- ז. בענין העובר לפני התיבה ואינו יכול לספור ספירה"ע בברכה אם יכול לברך להוציא אחר.
- ח. 'על ספרים וסופרים' - הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים שבראשי התיבות.
- ט. בגדר מצות הדלקת נרות במקדש ובחנוכה. ואי קפדינן לדמות נ"ח לנר המנורה. ובענין ברכה על הכשר מצוה שכתוב בתורה.
- י. בקושית העולם דתיפו"ל דנ"ח קודם לקידוש היום מטעם דאין מעבירין על המצוות.
- יא. בענין ברכת הרואה נר חנוכה לאחר שדלק כשיעור מצותו.
- יב. מאמרים קצרים בעניני חנוכה.

גדר ויסודות מצות תלמוד תורה

א. במצות תלמוד תורה ישנן שתי מצוות עיקריות: מצות לימוד תורה - 'והגית בו יומם ולילה'. מצות ידיעת התורה - 'ושננתם' שיהיו ד"ת מחודדין.

מצות לימוד תורה - 'והגית בו יומם ולילה'

א. מצות "והגית בו יומם ולילה"¹⁷⁵, וכמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' תלמוד תורה ה"ח: כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כחו. אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזור על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה. והיינו עצם מצות לימוד תורה. ולמצוה זו כל מה שלומד מקיים המ"ע של והגית וכו', הן מקרא או משנה, גמרא הלכות אגדות. שכולן נתנו למשה מסיני. וכמו שכתב בנפש החיים שער ד פ"ו¹⁷⁶. ואף שלא יוכל לפסוק דין מתוך מקרא או משנה וכש"כ מן אגדה בכ"ז יוצא ידי

¹⁷⁵ **בדברינו** כאן הבאנו פשוט לשון האחרונים שחילקו מצות ת"ת לב' גדרים, א. מצות לימוד התורה הנלמדת מקרא ד'והגית'. ב. מצות ידיעת התורה הנלמדת מקרא ד'ושננתם' וכדלהלן. אך יש לציין שהאמת היא דמצות לימוד תורה נלמדת מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' בדברים ה' א, שזהו המקור לחיוב ת"ת מדאורי'. כדאיתא בקידושין כט ע"ב "מיחייב איהו למיגמר נפשיה, דכתיב ולמדתם". (ועי' שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב ה"א). ובאמת כן חילק להדיא מרן הקה"י בכתבי קהילות יעקב החדשים ברכות סי' יג אות ו. ויעויין להאור שמח בהל' ת"ת שכ' - ודע דמצוות תלמוד תורה הוא מן קרא דושננתם וכמה פסוקים, דאילו פסוק והגית בו יומם ולילה "הוא בדברי קבלה" עכ"ל. והיינו דעיקר מצות ת"ת לא נלמדת מקרא ד'והגית'. ומה שנקטנו באופן זה, הוא מחמת שכל רבותינו האח' נקטו כן. [ומה שנקטו החילוק באופן זה, צ"ל כיון דבאר לברר גדרי המצוה, ומצות והגית היא גילוי מילתא בגדר מצות ולמדתם אותם וכו'. ולכן נקטו קרא דוהגית ותו לא. והבן].

¹⁷⁶ **וז"ל שם:**... שבכל עת שיכין האדם עצמו ללמוד, ראוי לו להתיישב קודם שיתחיל, על כל פנים זמן מועט ביראת ה' הטהרה בטהרת הלב, להתודות על חטאתו מעומקא דלבא, כדי שתהא תורתו קדושה וטהורה, ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובוהו הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי הוא יתברך ורצונו חד כמו שכתוב בזהר, וכל דין והלכה מתורה הקדושה, הוא רצונו יתברך שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי. וגם אם הוא עסוק בדברי אגדה שאין בהם נפקותא לשום דין, גם כן הוא דבוק בדבורו של הקב"ה, כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה, ואפילו מה שהתלמיד קטן שואל מרבו הכל יצא מפיו יתברך למשה בסני וכו'. ובשמות רבה (פרק מג), "כתב לך את הדברים האלה", בשעה שנגלה הקב"ה בסני ליתן תורה לישראל אמר למשה על הסדר, מקרא ומשנה הלכות ואגדות שנאמר, "וידבר אלקים את כל הדברים האלה", אפילו מה שהתלמיד שואל לרב ע"כ. ולא עוד אלא כי גם באותו העת שהאדם עוסק בתורה למטה, כל תיבה שמוציא מפיו הן הן הדברים יוצאים כביכול גם מפיו יתברך באותו העת ממש, כדאשכחן בפ"ק דגיתין גבי פלגש בגבעה וכו' אביתר בני כך הוא אומר יונתן בני כך הוא אומר, והיינו מפני שרא"י ור"י עסקו ביניהם בענין פלגש בגבעה אז באותו עת, גם הוא יתברך שנה דבריהם ממש וכו'. ולכן כל התורה קדושה שוה בלי שום חילוק ושינוי כלל ח"ו, כי הכל דבור פיו יתברך שמו ממש, ואם חסר בספר תורה אות אחת מפסוק אלוף תמנע היא נפסלת, כמו אם היה נחסר אות אחת מעשרת הדברות, או מפסוק שמע ישראל וכו'. עכ"ל.

ובנו"ט להוסיף בזה מהתורת חיים סנהדרין ע"א, בהא דאיתא שם: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר. עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות ולמה נכתבה דרוש וקבל שכר. ע"כ. וקשה, דלכא' כיון דתכלית הש"ס מה שמביא לידי מעשה אם כן מה תועלת יש ללמוד דבר דלא שייך ביה מעשה. וביאר, ד"לאו קושיא היא, לפי שאין לך קוץ בתורה, ואין לך מצוה שאין לה סוד בעצמותו יתברך, שנאמר אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומוה, מקומוה היינו יסודה ומקורה בעצמותו יתברך, וכל העוסק בתורה אע"ג שאינו עושה, הרי הוא עוסק בכבוד קדושתו ומדבק שכלו בו יתברך". ובוהו ביאר הא דאיתא בפרק רבי עקיבא, בשעה שעלה משה למרום, אמרו מלאכי השרת, רבש"ע חמדה גנוזה מששת ימי בראשית אתה מבקש ליתנה לבשר ודם, תנה הודך על השמים. והשיב להן משה מה כתיב בה, זכור את יום השבת כלום אתם עושין מלאכה, לא תשא כלום יש משא ומתן ביניכם וכו'. ובמדרש שוחר טוב הזכיר נמי זבין ומצורעין נידה ויולדת. ואיתא התם כי בשעה שעשו ישראל את העגל, שמחו מלאכי השרת אמרו עתה תחזור התורה אלינו. ותימה מאי סלקא דעתיהו דמלאכי השרת, וכי הוי ידעי דאיתנהו לא שייכי בעשיית המצות? אלא כאמור, דתרתני גווני איתא בתורה, עשייה, ושמיעה, דהיינו שמשיגין על ידו כבודו וקדושתו יתברך. ועלה על דעת המלאכים דבשמיעה לחודא סגי, ועדיף ליה יתברך שיתנה להן כיון שהן רוחני ויש להן כח להשיג על ידה כבודו יתברך טפי מישראל שהן ב"ו. והשיב להן וכי יש ביניכם זבין ומצורעין כו' דתרתני ודאי עדיף. [א"ה]. וע"ע כעין הדברים הללו להלן בסמוך הערה מס' 6 בשם הביה"ל]. (וזהו דאיתא במדרש רבה במגילת אסתר: בשעה שנהנה ישראל מסעודת אחשורוש עמד שטן והלשין, אמר לפניו יתברך עד מתי תדבק באומה זו אבד אותן מן העולם, א"ל ותורה מה תהא עליה, אמר לפניו רבש"ע תסתפק בעליונים וכו'. ע"כ. מדלא קאמר 'תנה אותה לעליונים' ונקט 'תסתפק בעליונים', משמע דהכי קאמר ליה, דמעיקרא במתן תורה לא נתת התורה לעליונים, משום דלא היית מסתפק בהן כיון דלא שייך בהו עשייה אלא שמיעה לחודא, עתה שאין ישראל מקיימין אותה, תסתפק בעליונים בשמיעה לחודא. ע"כ.

ואפילו עוסק בסדר טהרות שאינו נוהג בזמניו מקיים מצות תלמוד תורה¹⁷⁸. ואפילו אומר כל היום פסוק ואחות לוטן תמנע שכר תורה בידו¹⁷⁹. דעצם הלימוד אינו רק מבוא להתכלית דקיום המצוות, אלא הוא תכלית בפ"ע¹⁸⁰. ומקיים המצוה בכל לשון¹⁸¹. וגם בהרהור¹⁸² [אך עיקר המצוה להוציא בשפתיו¹⁸³].

¹⁷⁷ כ"ז מדברי הגרי"ס באור ישראל פרק כז.

¹⁷⁸ לשון הח"ה בס' שם עולם ח"ב פ"ז.

¹⁷⁹ **תנא** דבי אליהו זוטא פ"ב וז"ל: מכאן אמרו אפילו אם אין בידו של אדם לא מקרא ולא משנה אלא הוא יושב וקורא כל היום הפסוק ואחות לוטן תמנע אפי' הכי שכר תורה בידו. ע"כ. והביאו הקהילות יעקב שם. אך כבר העירו, דכ"ז דוקא שאינו יכול ומסוגל ללמוד יותר בעמקות וכו', דאל"כ הוי ביטול תורה באיכות [ועי' להלן בזה].

¹⁸⁰ **וכהגדרת** הבית הלוי בהקדמה לשו"ת. ויעוי"ש בדבריו דלימוד התורה הוא משני פנים, האחד מבוא לתכלית קיום המצוות, והיינו ללמוד לידע היאך לקיים דלא ע"ה חסיד. וכן הנשים אף שאינם מחויבות בלימוד, מ"מ מחויבות ללמוד במצוות הנהוגות בהן שידעו היאך לקיים, ומש"ה מברכות ברכה"ת וכדאיתא בב"י סי' מז בשם הרוקה*. ואומנם באנשים יש עוד מעלה, דאילו נשים לימודן אינו אלא מבוא להתכלית דקיום המצוות, אבל אנשים עצם הלימוד הוא מצוה ותכלית בפ"ע וככל מצוה דעלמא. וזהו דאיתא במנחות צט שאל וכו' כגון אני שלמדתי כל התורה כולה וכו' א"ל צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה וכו'. והיינו החיוב ללמוד כדי לדעת לקיים יצא בו יד"ח, אך הלימוד שהוא תכלית בפ"ע לעולם אינו מסתיים. [ובזה ביאר הא דאיתא בשבת פה ע"א, בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. דמשמע דרק ע"י ההקדמה זכו להני ב' כתרים. ויתבאר ע"פ הנ"ל, ובהקדם הא דאיתא בזה"ק: 'נעשה' בעובדין טבין, ו'נשמע' בפתגמין דאורייתא, והיינו, דנעשה הוי קבלה על קיום המצוות, ונשמע הוי קבלת לימוד התורה"ק. והנה אם היו ישראל אומרים נשמע ונעשה, לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצוות, אלא שמוכרחים ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות, והיה 'נשמע' נמשך ומבוא ל'נעשה', ונעשה הוי התכלית והי' רק קבלה א', ומש"ה אמרו נעשה ומוכן מאליו שמוכרחים ללמוד קודם ואח"כ אמרו נשמע, ונמצא דהוי 'נשמע' תכלית מצד עצמו ג"כ, דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג"כ ילמדו מצד עצמה, ונמצא ע"י הקדמה נעשו ב' קבלות של ב' תכליתים עול מצוות ועול תורה, וזהו שאמרו בשעה שהקדימו, והוי ב' קבלות עול מצוות ועול תורה ירדו ס"ר מה"ש וקשרו לכל א' מישראל ב' כתרים א' כנגד נעשה וא' כנגד נשמע דע"י ההקדמה זכו לב' כתרים. יעוי"ש עוד. וע"ע לו בח"א סי' ו. ועי' שו"ת צי"א חי"ג סי' לז].

* **א"ה**. וכ"כ הברכי יוסף סי' מז ס"ק ז בתירוצא בתרא, ותו"ד ליישב בעצם דברי הב"י הללו דנשים חייבות בלימוד תורה, דלכאוי יקשה משבת דף לג: מכה זו מפני מה וכו', נענה רבי שמעון ואמר בעון ביטול תורה. אמרו לו נשים יוכיחו (שאינם חייבות בלימוד). ותיירך, דמי"ש הב"י דחייבות ללמוד דיני נשים, לאו דוקא חייבות, אלא הכי קאמר ד"טוב וישר להן ללמוד מידי דשייך להו", אבל אינו חיוב גמור. וכן משמע מדברי הבית חדש ע"ש. ובמג"א סי' מז ס"ק יד וסי' קפג. ותיירך עוד, ד"היותר נכון דחיובם אינו מצד מצוות ת"ת דודאי פטורות הן, אמנם חייבות מיהא למען דעת הדינים שלהן, ואי בקיאי בהן תו ליכא עלייהו שום סרך חיוב ללמוד, וק"ל. ע"כ.

ואגב, ראיתי מקשים ע"י הברכ"י בהסבר דברי הב"י הללו, דא"כ הוא, דכל לימוד הנשים אינו אלא שידעו לקיים הדינים, מדוע מברכות ברכה"ת, הא להאמור יוצא דכל לימודם הוא בגדר הכשר מצוה לידע אך לקיים, וק"ל דעל הכשר מצוה אין מברכין. (וכמו"כ יקשה להביא"ל בביאור ד' הבי"ט). ע"כ. והנה הגרי"ח קנייבסקי שליט"א כתב לי לפני שנים רבות על שאלתי בענין מסוים (ואכ"מ) דמוכח מיניה דמברכין גם על הכשר מצוה. והשיב לי ע"ז בזה"ל: 'הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו ע"כ. וזה ודאי דאין ליישב בזה קושיה זו, היינו דה"י י"ל דאף שהוא הכשר מצוה, מ"מ הוא כתוב מפורש וכדלהלן בגדר מצוות "ושננתם" שהוא לידע דיני התורה, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, אך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה. ועי' בזה להלן בדי"ה תכלית המצוה, וא"כ מצוה זו של 'ושננתם' לידע היאך לקיים כתובה מפורש בתורה. ע"כ. זה ודאי שאין לומר כן, כיון דסו"ס מצוות 'ושננתם' לא נאמרה אלא באנשים ולא בנשים. [ובאו"א י"ל כמו שאמר לי שליט"א, דסו"ס לא כתוב להדיא ענין של ידיעת התורה אלא כתיב 'ושננתם', והפירוש בזה הוא ענין ידיעת התורה. אך מ"מ נראה דלא בעי שיהיה כתוב להדיא ממש, ואכתי חשיב כתוב מפורש ודויק]. וי"ל בכ"ז.

עוד אציין בזה, דהנה בעצם תירוץ האחי הנ"ל דמשה"כ מברכות הנשים ברכה"ת, כיון דמחויבות ללמוד הדינים שלהן וכו', עדיין יל"ע כמו שהקשה אדונינו הגרי"א (בביאו"ה), דהא קרא צווח ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, והיאך תאמר וצונו וכו', ונתן לנו. עיי"ש. ע"כ.

וראיתי לרבינו הגדול רשכבה"ג מרן האבי עזרי בפ"א מהל' ת"ת ה"א [מהדורא ו. ובהוצאה החדשה ח"א עמ' כב], שתיירך באופן נפלא, שזה ודאי שאין הנשים חייבות בלימוד אף במצוות שחייבות בהן, אבל זהו רק ממצוה המיוחדת שנאמר בלימוד התורה 'ושננתם' או 'ולמדתם', שבה נדרש בניכם ולא בנותיכם. אבל הנה כל מצוה שהתורה מצוה לעשות, נכלל בציווי הזה גם שנדע לדעת פרטי המצוה וחלקיה, כגון במצוות וקשרתם וכו' נכלל במצוה הזאת לדעת פרטי המצוה באופן זה חייב ובאופן זה פטור. וכן הוא גם במצוות שהנשים חייבות, נכלל בכל מצוה ומצוה שצריכה לדעת ולהבין את פרטי המצוה. כגון שמור את יום השבת, נכלל במצוה זו שתדע המותר והאסור. והיינו דאע"פ דפטורה מעצם מצוות לימוד תורה הכללי של ולמדתם, אבל המצוה הפרטית שבכל מצוה ומצוה כני"ל אינה פטורה מזה, שהרי מוכרחת היא לדעת המצוה על כל פרטיה. וכיון שמחוייבת באותן מצוות שחייבת וממילא צריכה לדעת את ענין המצוה, שפיר צריכה לברך ברכה"ת. ועיי"ש עוד מה שביאר בזה עוד. וסיים מרן "ונכון מאד". ע"כ. והיינו דאיי"ז כמשי"כ אחי הנ"ל דצריכות ללמוד הדינים שלהם וכו'. אלא הביאור בזה דצריכות לקיים המצוות שלהן ורק "וממילא" ע"כ דצריכות להבין המצוה, וזהו ענין בת"ת.

[**ימ"מ** אין מברכים ברכה"ת על ההרהור בד"ת¹⁸⁴, אא"כ מהרהר בקריאה מתוך הספר נכון לברך מקודם לכן¹⁸⁵].
וכשהוא אנוס יעויין בביאורים¹⁸⁶.

¹⁸¹ **בשטמ"ק** ברכות יג ע"א הביא מהראב"ד וז"ל: אבל הראב"ד ז"ל כתב וזה לשונו, הא דייקנין מרבנן על התורה אם נאמרה בכל לשון אם לא לא על הכתיבה שכתב משה נאמרה שהכל יודעים שלא נכתבה בספר אלא בלשון הקדש ולא נכתבו שאר לשונות אלא על האבנים שבגלגל כדכתיב באר היטב. אלא על התלמוד שלמדו הקדוש ברוך הוא למשה ומשה למד אותה לישראל לפי שהיו בהם גרים משאר לשונות [נסתפק לנו] אם היה מלמדה לכל אחד ואחד בלשונו וכן כל אחד ואחד יוצא ידי שינון בלשונו או שמא לכולם שונה בלשון הקדש ואין אדם יוצא ידי והגית בו אלא בלשון הקדש. וע"ע בשו"ת שרידי אש ח"ב סימן נו עמוד תקח הביא מספר ברכה משולשת פ"ב בשם הראב"ד, שאינו מקיים מצות והגית בו יומם ולילה כי אם בלומד תורה בלשון הקדש. ודחאו כיעוי"ש.

¹⁸² **הנה** בס' יראים מצוה כז כתב, שבכל שעה שחושב בד"ת והוגה בהם בלבו מקיים מצות ושמתם את דברי אלה על לבבכם. עיי"ש. והישועות יעקב בחאו"ח סי' מז סק"ד כתב וז"ל: והנה לענין מצות לימוד תורה וקיום מצות והגית פשיטא דיוצא ידי חובתו בהרהור, דהרי מבואר לקמן דעיקר ענין זה ההרהור כדיבור דמי דרו"ל מדכתי' אמרי האזינה ה' בינה הגיגי. אם אפשר צ"ל אמרי האזינה, דוקא דיבור, ואם אי אפשר, בינה הגיגי, הרהור והגיגי קאי על מחשבה. ואם כן פשיטא דלימוד התורה מקרא והגית, קאי על הרהור, ומקיים בהרהור מצות לימוד תורה וז"פ. ע"כ. והביאוהו רבים מהפוסקים. וגדולה מזו דעת אדונינו הגר"א כידוע שאף המהרהר בד"ת חייב לברך ברכה"ת. יעויין בביאוריו לאו"ח סי' מז ס"ק ב וסק"ט. וכן נוטה דעת היעב"ץ בשאלת יעב"ץ ח"ב (סי' קמ). וכן הסכים הבנין עולם (חאו"ח סי' ו) להגר"א ודלא כהנשמת אדם שדוחה ק' הגר"א, ע"ש. גם בשו"ת הלק"ט ח"ב (סי' קנט) מצדד שהמהרהר בד"ת צריך לברך. וכ"כ בשו"ת עמק הלכה (חאו"ח סי' י"ח). והביאם בשו"ת יביע אומר ח"ד ס"ח אות יב עיי"ש. ובדעת הגר"א ע"ע להקה"י ברכות סי' יד. ובשו"ת הר צבי או"ח א סימן מב. ועוד.

וכ"ז דלא כד' השו"ע הרב בהל' ת"ת פ"ב הי"ב שכתב, וכל אדם צריך ליהרר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד במקרא ומשנה ותלמוד, אא"כ בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר. וכל מי שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא י"ח מצות ולמדתם אותם". וכמו שנא' לא ימוש ספר התורה הזה 'מפיך' והגית בו וכו'. וכמו בכל המצות התלויות בדבור שאינו יוצא בהן י"ח בהרהור לב, אא"כ שומע מפי המדבר שהשומע כעונה. עכ"ל. וכ"ד הרב באר דוד סימן יג דמצות ת"ת אינו מקיים בהרהור לבד משום דכתיב פן תשכח את הדברים והיכא שאינו מוציא בפיו אינו נשמר בלבו כדאמרינן בעירובין כי חיים הם למוצאייהם למוצאייהם בפיו, וע' ברמב"ם הלכות ת"ת פ"ג הי"ב וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו תלמודו מתקיים בידו, ע"כ צריך הרהור ודיבור יחד ואינו מקיים מצוה זו רק היכא דאיכא שניהם יחדיו. יעוי"ש בארוכה.

וע"ע בשו"ת משיב דבר ח"א סימן מז דעיקר פ' "והגית" אם הוא הרהור או דבור, ונ"מ אם מקיים מצות והגית אם בפיו או אף בהרהור תליא במח' בגמ' נדרים ח'. יעוי"ש. וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב חאו"ח סי' ה דברים נפלאים בנידון זה ובדבר אברהם ח"א סי' טז ותר"נ.

ואגב, כיון דנתבאר כעת דאיכא מצוה אף בהרהור בד"ת, תתעצם הקושיה ע"ד השב יעקב חיר"ד סי' מט שכתב גבי קושית האח' ע"ד השו"ע שפסק דהכותב דברי תורה צריך לברך, ותמהו האח' דמ"ש כתיבה מהרהור שאין מברכין ע"ו. וכתב ליישב, דהנה מעיקרא יל"ע אמאי אין מברך על ההרהור הלא עוסק עכ"פ בתורה. אלא משום דמ"ע של ת"ת נפקא מקרא דושננתם לבניך ולמדתם את בניכם, כמ"ש הר"מ במצ"ע מצוה יא. נמצא כונת הקרא דוקא אדיבור ולא אהרהור, דבהרהור לא שייך ללמד את בניו, ומש"כ אין מברך ע"ז. ומשא"כ בכתיבה דיכול ללמד לאחרים הוא בכלל ושננתם לבניך. ע"כ. [והו"ד בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדו"ק סי' כט. ובכלי חמדה פר' האזינו אות א. ועוד]. ולהאמור, הרי מבואר דאיכא מצות לימוד תורה אף בהרהור, אף שאי"ז לימוד לאחרים. וכמו"כ אף להגדר השני דלהלן, והיינו מצות ידיעת התורה הנלמדת מקרא ד'ושננתם' שיהיו ד"ת מחודדין, הרי ודאי דאיכא מצוה אף בהרהור, שהרי עיקר מצוה זו מבואר להלן מהגר"ס, שענינו לידע דיני התורה, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה. וע"כ דלא סגי לידע ולברר בלא שיהיה ויחשב הדברים בלבו. וא"כ, לב' גדרי המצוה שבדברינו, הרי דאיכא מצוה בהרהור. שו"ר בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קנ שהביא לד' השב יעקב הללו, והק' שהרי דעת הגר"א בביאוריו היפך מזה, והיינו דס"ל דיוצא גם בהרהור, דכתי' והגית בו, והגיון הוא בלב דכתי' והגיון לבי. עיי"ש. ע"כ. ואולם, לענ"ד אי"צ לכ"ז, שהרי גם לדין שאין מברכים על הרהור וכדעת מרן השו"ע, הרי ודאי דאיכא מצוה בהרהור וכמבואר. [ומה שאין מברכים, הוא מטעמים אחרים עי' להלן]. (וביבי"א הנ"ל אות יב הק' עוד ע"ד השב יעקב, שהרי חזינו דאף בלימוד שבינו לבין עצמו שאינו מלמד לאחרים יוצא יד"ח, וכדאיאת בקידושין כט דמחוייב ללמוד בפ"ע מקרא ד'ולמדתם אותם ושמרת לעשותם'. ועיי"ש עוד שהביא מהאח' שתמהו בזה ע"ד השב יעקב באו"א].

¹⁸³ **שהרי** אף לדעת הגר"א דמברך על ההרהור, אינו אלא משום שגם בהרהור איכא מצוה, ולא משום שהרהור כדיבור, וכמ"ש הביאור הלכה סימן מז. (כן העיר הגר"י פישר הובא בקו' אבן ישראל עמ' כח).

¹⁸⁴ **כפסק** השו"ע סי' מז ס"ד ודלא כדעת אדונינו הגר"א הנ"ל. ובטעם הדבר שאין מברכין על הרהור כתב הישועות יעקב הנ"ל וז"ל: טעם הדבר עפ"מ"ש ב"י בשם כלבו, דהא דלא מברכי' על ביטול חמץ לפי שאין ראוי לברך על מחשבה. הרי אף דביטול באמת גמר המצוה, מ"מ לפי שעיקר המצוה הוא ע"י מחשבה, אין לברך עליו, דאין מברכי' רק על דבר שמצותו ע"י מעשה. ה"ה בזה אף שיצא ידי חובת דברי תורה על ידי הרהור, אין מברכי' על מחשבה שבלב. כנ"ל ברור ואמת. עכ"ל. [ותירוץ זה כ"כ עוד רבים מהפוסקים]. ואריכות גדולה בפו' בענ"ז ואכמ"ל.

¹⁸⁵ **יעויין** ביבי"א שם סוף אות כא.

והנה כשהוא אנוס, יוצא יד"ח אף בפרק אחד שחרית וערבית, ואפי' בק"ש שחרית וערבית כדאיתא במנחות צט ע"ב. ובנדרים ח ע"א איתא: ואמר רב גידל אמר רב, האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא ואין שבועה חלה על שבועה וכו', הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה. [וכ"פ הרמ"א יור"ד רמו ס"א. ד"בשעת הדחק אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימוש מפיד (ישעיהו נט, כא) קרינן ביה (הגהות מיימוני פ"א וסמ"ג עשין י"ב)]. וע"ע בערוך השולחן שם ס"ז. נבשו"ע הרב הל' ת"ת פ"ג ס"ד]. ועי' היטב בברכי יוסף יור"ד שם. ע"כ. וכתב באור שמח ע"ד הר"מ הנ"ל "ואפילו עני כו' כו' חייב לקבוע זמן ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה" - דנראה מדבריו דהך דקרא קריאת שמע שחרית וערבית, לאו דווקא קריאת שמע, רק הגדר הוא קביעת זמן ביום ובלילה. ע"כ.

ויעויין בשו"ת אגרות משה חיו"ד ח"ב סי' קי שהוכיח שכל דברי ר' אמי במנחות שם שבפרק אחד שחרית ופרק ערבית יצא ידי חובתו ופסק כן הרמב"ם בה"ח, הוא לכאורה רק באיש שכבר למד כל התורה כולה והוא זכרן גדול שאין לחוש לשכחה, שמ"מ מצד מצות תורה בעצם שחייב ללמוד ביום ובלילה סגי בפרק אחד שהוא קביעות מועט. אבל איש כזה כמעט שאינו מן המציאות. אך יש דין זה גם באיש שלא למד עדיין כל התורה וגם יש לחוש לשכחה אבל הוא אנוס משום שטרוד בפרנסתו כל היום שמ"מ צריך לכל הפחות לקיים מצות תורה, אף שהוא אנוס מלקיים מצות תורה.

ואגב, הנה עוד הוסיף האו"ש, דלענין זה שיוצא בה ידי חובת תלמוד תורה "צריך מן התורה לאמר כל הפרשה של קריאת שמע (אף דלענין קריאת שמע סגי בפסוק אחד לדעת רבים ועיין חינוך), דצריך לאמר חיוב דיני תלמוד תורה ואזהרת תלמודה, ובפסוק ראשון לא סגי רק לענין קריאת שמע, דהוא קבלת עול מלכות שמים סגי בפסוק אחד מה"ת".

היאך יוצא יד"ח ת"ת בק"ש

ובענין זה יוצא בק"ש יד"ח ת"ת, קצת יל"ע, שהרי ידוע דעת החזו"א דמה"ט חשיב מקרא מגילה ביטול תורה לעומת לימוד תורה בפועל דקטני 'מבטלין ת"ת למקרא מגילה', כיון דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין תלמוד תורה, דשם אחר הוא. והקדמי ליישב כן בחכמת שלמה או"ח סי' תרפז, הובא בס' משמרת חיים ח"ב עמ' פד. ועיי"ש במשמ"ח מש"כ בביאור דבריו, דת"ת הוא לימוד וידיעה, ומקרא מגילה הוא ענין של הודאה ושבח וכדאיתא במגילה יד קריאתה זו הלילה, והם ענינים סותרים, ולכן שפיר אי מכוין למקרא מגילה היינו לשבח והודאה, אין כאן ענין דת"ת. ע"כ. [ודברי החזו"א הללו כ"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א בשמו, עי' ס' מעשה איש ח"א עמ' פח בהערה שצייין כן מס' תשובות וכתבים סי' עה. ויעוי"ש עוד בשמו, דה"ה כשמדבר לשה"ר אינו נחשב מבטל תורה, כי זהו שם אחר. ודלא כהח"ח בפתחה עשין יב שהמספר לשה"ר עובר בעשה ד'ודברת בס'*. וע"ע בקה"י ברכות סו"ס יד דמשה"כ כשאומר פסוקים לשם תחנונים או ק"ש אי"צ לברך מקודם ברכה"ת, כיון שלא נתכוין למצות ת"ת. ויעוי"ש עוד]. וכיסוד החזו"א והחכמת שלמה מבואר כבר באו"ש בנידוד"ה בהל' ת"ת שם וז"ל: "הכי נמי הכוונה בה לצאת ידי חובת קריאת שמע, מגרע כח התלמוד תורה בה" (ועי"ש עוד דאף למ"ד מצוות אינן צריכין כוונה, מכל מקום צריך שיהיה יודע בעת קריאתו שמע, שזהו דברי תורה ויוצא בה ידי חובת תלמודה). ע"כ. וכ"מ ד"ז בשו"ת דברי יציב או"ח סי' נ בדבר אם מותר לקרות המגילה קודם ברכת התורה, כגון כשבא לביהכ"נ ושמע שהציבור מתחילין לקרות המגילה אם רשאי לצאת בו. והעלה, דכיון דמצוה דאורייתא צריך כוונה (או"ח סי' ס"ד ומג"א ס"ק ג' שם), א"כ "כשמכוין לקריאת מגילה אינו מקיים מצות ת"ת". וצייין שמצא כן להגרש"ק בחכמת שלמה או"ח סי' תרפ"ז סוף סעיף ב', ובספר החיים סי' תרפ"ג. וכיון שכוונה אחת אינו עולה לשני דברים, א"צ ברכת התורה. עיי"ש. ע"כ. וא"כ כשמכוין למצות ק"ש הרי אין לו שום שייכות למצות ת"ת, והיאך עולה לו לקיים מצות ת"ת.

וראיתי שעמדו בזה, ותיירו בכמה אופנים. הדא, אף אי לא נחשב שמקיים מצות ת"ת, מ"מ סו"ס אין פיו ריק מדברי תורה, דלהצילו מאיסורא דלא ימוש וכו' והגית וכו' לא בעי תלמוד תורה אלא די בדברי תורה. וכמש"כ השטמ"ק בברכות ד ע"ב דאפי' פסוקי דזמרה סג להא, וז"ל: כגון אנו שקורין אשרי ובשחרית איזהו מקומן. ומשום דאמרינן במנחות אפילו לא שנה אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים לא ימוש משום הכי תקנו רבנן פסוקי דזמרה ואיזהו מקומן ור' ישמעאל קודם תפלה. ובמשנה ברורה סי' קע ס"ק א כ' וז"ל: ומצוה על כל אדם ללמוד תורה על שלחנו שכל שלחן שלא אמרו עליו ד"ת כאלו אכלו מזבחי מתים. וכתב בשל"ה דילמוד משנה או הלכה או אגדה או ספרי מוסר. ואינו יוצא במה שמברך בהמ"ז ועכ"פ יאמר איזה מזמור וטוב לומר אחר ברכת המוציא מזמור ה' רועי לא אחסר דהוא ד"ת ותפלה על מזונותיו. עכ"ל. והינו אף שאומר לתפילה, מכלל ד"ת לא נפיק.

עוד תירצו דאה"נ כל זה כשמכוין רק לשם מצות ק"ש, אך אם יכוין בפירוש שרוצה לקיים תרווייהו, גם מצות ת"ת וגם מצות ק"ש. [וה"ה גבי מקרא מגילה] הרי דלכא' יוצא ידי שניהן. ע"כ ראיתי. והאמת שכן מבואר בפוסקים, בשו"ת חקרי לב האו"ח

* **והנה** לכאורה י"ל דהח"ח והגר"א החולקים על החזו"א וס"ל דאדם בדברו לשה"ר וכו' עובר על ביטול תורה, לא יוכלו ליישב את דברי הגמ' במגילה כד' החזו"א שאמר דכיון שמקיים מצות קריאת מגילה אין לו ענין במצות ת"ת דשם אחר הוא. ומשום דתרווייהו חד טעמא נינהו, והיינו דזהו גם הטעם בענין לשה"ר שאינו עובר על עוון ביטול תורה דשם אחר הוא. אך האמת שזה אינו, ואף הח"ח והגר"א יוכלו ליישב שפיר את דברי הגמ' במגילה הנ"ל כדברי החזו"א והיינו דחשיב מקרא מגילה 'ביטול תורה' כיון דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין תלמוד תורה, וזאת ע"פ מש"כ המשמרת חיים הנ"ל בביאור דבריו דהחזו"א, דת"ת הוא 'לימוד וידיעה', ומקרא מגילה הוא ענין של 'הודאה ושבח' והם ענינים סותרים, ולכן אי מכוין למקרא מגילה היינו לשבח והודאה, אין כאן ענין דת"ת. ע"כ. וא"כ אין לבוא ולדמות בין מקרא מגילה הנ"ל לענין לשה"ר הנ"ל, דדוקא מצות מקרא מגילה ות"ת שהם ענינים סותרים לענין לצאת ידי"ח המצוה בזה דוקא אמרי' דאי מכוין למקרא מגילה אין לו ענין במצות ת"ת. משא"כ בענין לשה"ר הרי זה מציאות שנחשב לו גם לעוון ביטול תורה בזמן שמדבר לשה"ר ואינו תלוי בכוונתו.

מצות ידיעת התורה - 'ושננתם' שיהיו ד"ת מחודדין

ב. מצות "ושננתם" שיהיו דברי תורה מחודדין בפניך שאם ישאלך אדם אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד וכו', כדאיתא בקידושין מ¹⁸⁷. וברש"י ד"ה יהו מחודדין בפניך וז"ל: חזור עליהם ובדוק בעומקם, שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לומר מיד¹⁸⁸. והיינו מצות ידיעת התורה. ומצוה זו כוללת שני פרטים. א. ענין הבקיאות, לרכוש לו ידיעה בכל חלקי התורה. ב. עיון, היינו היכולת להתחכם בתורה לחדד השכל, לשנונו ולהישירו, שיוכל לישא וליתן במלחמתה של תורה לעקור הרים בפלפולו. ושני פרטים אלא כינו חז"ל "סיני ועוקר הרים". וזהו נכלל בקרא שהביאו חז"ל בגמ' שם 'כתבם על לוח לבך' זה ענין הבקיאות. 'חציך שנונים' זהו הפלפול וההריפות. ומצות ידיעת התורה אינה מתקיימת אלא בגמ' ופוסקים כמובן¹⁸⁹.

ס"ט (דף ט רע"ג) הקשה ממנחות צט הנ"ל דמבואר שאפ"ל קרא ק"ש שחרית וערבית סגי, דהנה הב"י בס"י מזו הקשה: וא"ת למה לו להירושלמי לומר שצריך שילמוד מיד, והרי לעולם הוא לומד מיד, שהרי הוא קורא ק"ש לאחריה. וי"ל דמשכחת לה שאומר אהבה רבה אחר ק"ש וכו', אי נמי י"ל דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה, שדברי החנונים ותפלה לחוד, ודברי תורה לחוד, וק"ש כדברי תפלה היא. ע"כ. וא"כ לשיטתו איך יוצא ידי חובת לימוד תורה בק"ש. עיי"ש. והחיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' סו) כתב ע"ד, דלק"מ, דמה שאמרו במנחות צט ב, היינו במכוין לצאת י"ח תלמוד תורה בק"ש, ואם כיון לזה אה"נ שיוצא י"ח בק"ש, שתורה שלימה היא. ע"כ. והיינו דהכל תלוי בכונתו.

עוד ראיתי בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' קט שביאר, דשאני הכא גבי ק"ש דיוצא בה יד"ח ת"ת, "כיון דשניהם כחדא מצוה ניהו דתכלית מצות ק"ש הוא בשביל וישננתם ותכלית לימוד התורה בשביל יחוד השי"ת". ע"כ. (ושם דן אי אפשר לדון כן גם לגבי שאר דברים אי עולה לתרוויהו. עיי"ש). [וע"ע לו בשו"ת מהרש"ם ח"ו סימן ז ד"ה ומה שחקר, בענין אם יוכל לצאת בסעודת יו"ט לסעודת סיום, אם יש בו חשש אין עושים מצוות חבילות חבילות. שכל דבלא"ה אין חשש כיון שהוא רק מתכוין במעשה א"ל לקיים ב' מצוות, ו"כמו דבק"ש קיים מצות והגית בו שהם ב' מצוות יחד"].

וע"ע בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ב או"ח סימן ח שעמד בזה, וכתב דהכונה על דעת לימוד תורה מגרע לצאת ידי חובת ק"ש, לפמ"ש הר"ן דעדיף טפי כשאינו מכוין למצוה כלל ממכוין למצוה אחרת, כדאמרינן בזבחים בת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה יע"ש. והביא שכ"כ בשו"ת ברכת אברהם (להגאון בעל צלותא דאברהם ז"ל) סי' ד' ד"ה נחזור. ובהמשך דבריו כתב ע"ז, דאע"ג דאם מכוין בקריאת שמע מצות לימוד, אינו יוצא ידי חובת קריאת שמע משום דבת מינה מחריב בה, מכל מקום במתכוין למצות קריאת שמע בעונתה, שפיר יוצא ידי חובת הלימוד ג"כ, משום דבכלל מאתיים מנה, דהרי באמת ד"ת הוא, אלא דבעונת קריאת שמע, אם מכוין לקריאת שמע למ"ד מצות צריכות כונה, יוצא בה ג"כ מצות קריאת שמע, דמצות הלימוד להיכן אזיל מפרשה זו. יעוי"ש בראיותיו.

[**ודע**, דבלא"ה יש לדון אי עצם ק"ש הוא תורה אם לאו. ונפ"מ אי צריך לברך ברה"ת קודם הק"ש. עיי"ש שו"ת בצל החכמה ס"א אות יב ועוד שפסקו שאין לקרוא ק"ש בלי ברכה"ת). ועוד נפ"מ למש"כ הגרע"א בח"י לאו"ח (ס"ס מז) שפסק שאם ישן ביום שינת קבע וניער כל הלילה בודאי שיש לברך, וא"צ לחוש שנפטר באהבת עולם, כיון שלד"ה הרבה פוסקים אינו פוטר אלא מה שלומד מיד, ולהרבה פוסקים ק"ש לא הוא לימוד. ע"כ. והאריכו בזה בזה הפ"י. ועיי"ש בזה בס' בירורי חיים ח"א סי' יב].

ובענין ז יש לציין עוד לדלהלן דחלוק פרק אחד שחרית וכו' מלימוד בשאר היום לענין כשהוא אנוס. דבשאר ת"ת כשהוא אנוס מלמוד אי"ו בגדר דחיה. אלא זהו גבול חיובו שהוא עד כמה שאפשר לו. רק פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, חיובו קבוע וברור דכתיב והגית בו יומם ולילה. ושיהיה אנוס מפרק זה אזי נחשב מבטל מצוה באנוס.

¹⁸⁷ **וכ"ה** בילקוט שמעוני תורה פרשת ואתחנן.

¹⁸⁸ **וגם** עכשיו שנכתבה תורה שבע"פ, ויכול לעיין בספרים, אינו יוצא בזה מצות וישננתם, מאחר שמגמגם לשואלו ואינו משיב לו מיד עד שיעיין, ואין הלכה זו ברורה לו כאחותו שאין צריך לעיין [שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב ה"ג].

¹⁸⁹ **אור** ישראל שם.

והנה לכאורה מדברי הגרי"ס הללו שכתב ד"מצות ידיעת התורה אינה מתקיימת אלא בגמ' ופוסקים" ו"תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא, לידע דיני התורה ומשפטיה על בורין, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה וכו'. וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה". משמע קצת דאין מקיים מצות ידיעת התורה בלימוד אגדתא. וכ"מ מעיקר דבריו שבא ליישב ד' הגמ' בשבת כדלהלן בהמשך דברינו, והוא ענין ההוראה הלכה למעשה כאמור. וזהו שהקדים בתחילת דבריו דמקיים מצות לימוד תורה גם באגדתא, ואילו בהמשך בענין גדר מצות ידיעת התורה לא הזכיר כלל. ואדרבא, צמצם הענין לתכלית מסוימת. וע"ע להגר"ז בהל' ת"ת פ"ג שחילק בין מצות ידיעת התורה לבין מצות לימוד התורה, ועיי"ש בקונ"א [בד"ה לא ישא ובד"ה אבל] דושננתם קאי על ידיעת כל התורה כולה, ועיי"ש [סעיף א' ב' וד'] דידיעת התורה היינו שיוכל לברר הלכה לאמיתה, ושם [בסעיף ב' וד' ובקונ"א בד"ה והשתא] דמי שאינו יכול להגיע לדרגה זו ואינו בר הכי, ולאוקמי גירסא סיעתא דשמיא במגילה ו' ע"ב, בכה"ג ליכא מצות ידיעת התורה רק לימוד התורה, ובזה מיישב שם [בקונ"א בד"ה והנה ובד"ה והשתא] מ"ש רשב"י בברכות דף ל"ה ע"ב דלא ימוש היינו דברים ככתבן ומלאכתן נעשית ע"י אחרים

והוא שיעור באיכות הלימוד. וענין שיעור זה הוא לכל אחד ואחד כפי כוחו, שאם יש לו מה כזה שיכול ללמוד בשעה אחת מסכת שלימה ולהקיף בשעה אחת כל התורה כולה, הוא מחויב ללמוד מסכת שלימה בשעה אחת ולהקיף התורה בשעה אחת. ומאידך אם מוחו אינו סובל רק ללמוד חצי דף בשעה, זהו חיובו מקרא דושננתם שיהיו ד"ת מחודדין בפ"ך¹⁹⁰. ואי"ז כשאר המצוות שחיובן שוה בכלול, אלא כל אחד לפי מה שהוא כנוצר¹⁹¹. ואם יכול

ובמנחות דף צ"ט ע"ב ס"ל דאפילו לא קרא אלא ק"ש קיים לא ימוש עיי"ש. והביאו בשו"ת דברי יציב חויר"ד סי' קכ. עיי"ש. וכענ"ז כתבו גבי לימוד תורה דנשים דאינם שייכות במצות לימוד תורה אלא במצות ידיעת התורה לידע הדינין שלהן ותו לא. כדלעיל בשם הב"ה"ל בהקדמה ובח"א סי' ו'. והדברים עתיקים. וכ"מ לכאן מלשון הקהילות יעקב בכתבים החדשים שם אות ו: ונתבאר ידיעת התורה להלכה עדיף טובא מלימוד התורה סתם, והטעם נ"ל דיש שני מצוות בלימוד התורה הא' מצות ולמדתם ומצוה זו יוצא אפי' אומר כל היום פסוק ואחות לוטן תמנע וכו'. והב' מצות ושננתם וכו'. ומה"ט עדיף מצות ידיעת התורה וכו'. עיי"ש. ע"כ. הרי דמצות 'ידיעת התורה' ענינה בענינים הנוגעים להלכה כנ"ל. ומכל זה משמע לכאן דלימוד אגדה אינו אלא בגדר לימוד תורה ולא בגדר ידיעת התורה. וכענ"ז אשכחן בהא דאיאת במגילה ג' ע"א ד'מבטלין' תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, והקשו העולם הא לכאן גם מגילה גופא תורה היא, והיאך מיקרי קריאתה ביטול תורה. ואולם כבר ביארו דלהנתבאר דאיכא ב' מצוות בת"ת, א"כ י"ל דאה"נ שבקריאת מגילה מקיים מצות לימוד תורה, אבל מצות ידיעת התורה בעמקות ובבקיאות אינה מתקיימת בזה. מכל הדברים הנ"ל ועוד, מוכח דאין מקיימים בלימוד אגדתא מצות 'ידיעת התורה'.

איברא, דאין כן כונת הדברים, הנה בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן נז הביא מבעל משנת חסידים בס' חושב מחשבות (מאמר תפלין דמארי עלמא פי"ז) בשם קול הרמ"ז, דכ"ז דאין למדים ממדרש אי"ז אלא כשיש בגמ' להיפך, אבל בלא"ה למה לא נלמוד ממדרש, וכמה דינים למדו הפו' ממדרש הזוהר ע"ש גם בפט"ז. ועי' נובי"ת סי' קסא בחי"ד ובס' פח"י אות א' ערך אין למדין). ואפי' למ"ש בשו"ת אמרי בינה ס"א דלטעם הירושלמי דלכך אין אפשרות ללמוד הלכה למעשה מספורי אגדות, משום דאמר' דילמא לא כך הוי מעשה, דאולי באגדות אחרות שנאבדו מאתנו מסופר בפנים אחרים ע"ש. וכדבריו מפורש בתוס' מס' הוריות ב' ד"ה הכא מסקי' ע"ש. מ"מ מסתבר דכ"ז אם ענין אותה אגדה בודד ולא נמצאהו במק"א מתאים לתמונתו ומהותו, משא"כ אם כמה מאמרי ש"ס ומדרשות מתאימים לזה, וכולם יתנו עדיהם ויצדקו שאין חשש שינוי. ומסקי', דיש הבדל בין אגדות חז"ל וישנם שהם בכלל הלכות בהיותם שרשיות וכמסמרות נטועים ונוגעים להלכה. (ובהערות הביא דוגמא מרש"י פ' וישלח ע"פ וישקוהו דכ' הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב כו' והוא בספרי בהעלתך בפיסקא איש איש כי יהי' טמא, והגרצ"ח בברכות לא הוכיח מכאן ומסנהדרין קד: דגם בעניני אגדה שייך לשון הלכה). עיי"ש. ע"כ. וע"ע בשו"ת יבי"א ח"א חויר"ד ס"ד אות ה, דאף דאמרין בירושלמי פ"ב דפאה ה"ד, אין למדין לא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד. ע"ש. וכה"ג כתב בחי' הרשב"א מגילה (טו). וכ"כ התוס' יו"ט (פ"ה דברכות מ"ד). ע"ש. אכן כבר העלו בזה האחרונים, דלא אמרינן הכי אלא כשיש סתירה לזה מן הש"ס. ודלא כהתוס' יו"ט (שם). וכמ"ש הפר"ה (סי' קכח ס"ק כ), דמי יוכל לחלוק על המדרש בלא ראייה מהש"ס. ע"ש. וכ"כ עוד. וכן מבואר בס' הישר לר"ת, שיש ללמוד מן המדרשים כשאין מחשישים את התלמוד, שהרבה מנהגים בידנו על פיהם. ע"ש. והובא במחזיק ברכה א"ה (בקונט' אחרון סי' נא). ועי' בשו"ת בית שער (חי"ד סי' תכז). ע"ש. וע"ע בקונטרס שבסו"ס שערים מצוינים בהלכה עמ"ס שבת.

ואכן, יש מקום לדון אם כונת הגר"ס באור ישראל היא כמ"כ. דהנה מתבאר דאין כל המקומות שוים, ואף שפעמים אין לימוד אגדה נוגע למעשה, אפה"כ גם מדברי אגדה נלמדים ענינים רבים שבהם מתברר לנו היאך "לשמוע ולקיים כל התורה והמצוה" כלשון הגר"ס. ומעיקרא, גם בעצם משמעות לשונו הנ"ל אין מן ההכרח כלל שאכן כונתו כמו שכתבתי מתחילה.

¹⁹⁰ **ברכת** שמואל קידושין סי' כז אות ד. (ויעוי"ש היטב בנידו"ד גבי גדר המצוה ויש להתיישב הרבה בדבריו).

¹⁹¹ **ז"ל האור שמח בהל' ת"ת**: ...ונראה לי לבאר, דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים, ולמשה רבינו עליו השלום, דתורה אחת יהיה לכם כתיב. וחיוב המצוה גבול יש לה כמו נטילת אתרוג בניענוע בעלמא יצא וכו'. ונמצא מצוות תלמוד תורה אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכל זאת אינו נחשב למפרע מבטל מצוות תלמוד תורה, ואספת דגנך כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו. וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב תלמוד תורה לכל ישראל ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה. לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של תלמוד תורה, קריאת שמע בשחרית, קריאת שמע בערבית קיים והגית בה יומם ולילה, כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית, כבר קיים מצוותה. אולם יתר מזה, הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה, כל איש לפי ערכו ומהותו. והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרדו זה מזה. ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים, ולכן אמר והזהרת אתה את החוקים ואת התורות ודבר השווה לכולם והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשו שבזה אינו שוה רק כל אחד לפי מה שהוא אדם ולכך אמרו בנדרים דף ח' הא קיימא לן כיון דאי פטר נפשיה בקריאת שמע שחרית וערבית משום הכי חייל שבועה עליה, שזה מה שמחוייב ללמוד בכל כוחו אינו מן החוקים הכוללים סוג הישראלי, ואין זה מצוה פרטית וכו'. עכ"ל.

וז"ל היעב"ץ באבות ו ד ע"ד חז"ל 'ובתורה אתה עמל': כבר כתבתי פעמים רבות, כי לא ידרוש השי"ת ממנו ידיעת התורה כי אם כפי הכנת כל אחד ואחד. ולזה כיון באומרו עמל, כי לפום צערא אגרא לא לפי הלימוד, וכן אמרו (ברכות יז). אשרי מי שעמלו בתורה.

לקיים מצוה זו וללמוד בעמקות ובעיון ובמקום זאת לומד בבקיאות מקופיא בעלמא הוה בגדר ביטול תורה¹⁹². ובעל מחשבות יודע ומכיר הכשרון והכח שזיכה לכל אחד מבריותיו, ויתבע מהם בתוקף קיום המצוה דת"ת כהלכה¹⁹³. [ומ"מ פשוט שאין להרבות הלימוד רק בעיון ולהזניח הבקיאות בתורה¹⁹⁴. וע"ע הערה¹⁹⁵.

תכלית המצוה של ידיעת התורה הוא, לידע דיני התורה ומשפטיה על בורין, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה¹⁹⁶. וז"ל הרמב"ם בהי"א שם: והייב לשלש את זמן למידתו, שליש

¹⁹² **מועו"ז** ח"ב עמ' קמא. ובוזה כתב ליישב שם קושית העולם בהא ד'מבטלין' ת"ת למקרא מגילה, דלכא' גם מגילה גופא תורה היא, והיאך מיקרי קריאתה ביטול תורה. ולהג"ל ניהא, דסו"ס אינו לימוד בעיון והרי הוא מבטל הלימוד בעיון ובעמקות עבור מקרא מגילה. וכבר כתבו ליישב כן רבים. [וע"ע להלן]. ובעצם ענין זה דכשיכול ללמוד בעיון ובמקום זאת לומד בבקיאות וכדו' הרי זה בגדר ביטול תורה, הנה הדברים ידועים ואי"צ להאריך בזה, אך אציין רק לשו"ת בית אפרים או"ח סי' סח ד"ה וזכורני. דאפשר דמי שיש לו לב לעסוק במשנה ותלמוד ועוסק במקרא, "אינו מקבל שכר כלל ויצא שכרו בהפסדו". יעווי"ש. [וברמב"ם פ"א מת"ת הלכה יב כתב וז"ל: אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבעל פה, יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, "ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד" לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו. ועל' בשו"ת אגרות משה או"ח ד סי' לט ד"ה ועיין ברמב"ם]. וע"ע בביאור הגר"א יור"ד רמז ס"ק טו. ובפלא יועץ ערך ידיעה וערך תהילים דמי שיכול לפלפל בחכמה ולקנות ידיעה חדשה, ומוציא הזמן בלימוד תהילים וזוהר וכדומה, חשיב לגבי ידיה ביטול תורה. ע"כ.

וז"ל הנפש החיים ש"ד פ"ב המפורסמים: ענין עסק התורה לשמה, האמת הברור, כי לשמה אין פירושו דביקות כמו שסוברים עתה רוב העולם, שהרי ארז"ל במדרש שבקש דוד המע"ה מלפניו יתברך שהעוסק בתהלים יחשב אצלו יתברך כאלו היה עוסק בנגעים ואהלות. הרי שהעוסק בהלכות הש"ס בעיון ויגיעה הוא ענין יותר נעלה ואהוב לפניו יתברך מאמירת תהלים, ואם נאמר שלשמה פירושו דביקות דוקא ורק בזה תלוי כל עיקר ענין עסק התורה, הלא אין דביקות יותר נפלא מאמירת תהלים כראוי כל היום. "וגם מי יודע אם הסכים הקב"ה ע"י בזה, כי לא מצינו בדבריהם ז"ל מה תשובה השיבו הוא יתברך על שאלתו (כמו שמצינו ב"ב י"ז א') ואידך ההוא רחמי' הוא דקא בעי" עכ"ל. וחזר ע"ד בפ"י רוח חיים עמ"ס אבות פ"ו מ"א וז"ל: ענין הלשמה עיקרה לשם אהבת התורה ליגע ולעמוד על שרשה (ועיין נפש החיים שער ד פ"א פ"ב פ"ג וכו') אבל אם יחשוב אדם כי לשמה הכוונה לדביקות ואם כן לדעתו ודמיונו יחשוב שיעסוק בשירות ותושבחות ובפרט בספר תהלים מנעים זמירות ישראל המעוררים אהבת ה' וקרבתו וזה די לו ובוזה יחיה חיים ערבים. אבל לא כן הוא כי הלא מצינו במדרש (ילקוט שמעוני תהלים א) שדוד בקש שהעוסק בשיריו ובזמריו יחשב לו כעוסק בנגעים ואהלות. הרי שנגעים ואהלות יקרים יותר ולא מצינו שהסכים הקב"ה לו בזה. לפי שעיקר הלימוד לא לעסוק רק בדביקות כי אם להשיג על ידי התורה המצות והדינים ולידע כל דבר על בוריה כלליה ופרטיה. ולהשיג גם כן סתרי פלאי מעשיו וחקר כבודו. ולזה צריך ללמוד ביגיעה עצומה להשיג אמיתת כוונת התורה לפי השגתו. ע"כ. [ומאידך ע"י של"ה יומא עמוד התשובה דף ג ד"ה מנהג. ובא"א מבוטשאטש סי' רלח ועוד ואכמ"ל].

¹⁹³ **מועו"ז** שם.

¹⁹⁴ **ידוע** כמה התמרמר ע"כ רבינו הגדול מרן זצ"ל. ונדפס ב'מכתבים ומאמרים' כמה פעמים.

ומהראוי לציין להפלאה בפתחא זעירא עמ"ס כתובות אות כב וז"ל: אך לא יאמר שירבה בזה ויהיה רק עוסק כל היום בעיון, כי באמת אין סוף ואין קצה לתבונת התורה. אך אם ירבה יותר מדאי בעיון לא יכול לשקוד על למודו וגרסתו, ואין זה נכון פן ישכח מחוקק התורה המקובלת כמו שכתוב השמר לך ושומר נפשו מאוד פן תשכח את הדברים וגו' יום אשר עמדת וגו' למען ילמדון ולמען ישמעון. הזכיר שני ענינים, למען ילמדון המקובל, ולמען ישמעון, אשר שמעו כל אחד בסיני באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם לכל אחד את דברי. ויש לפרש מה שאמר הכתוב כי לקח טוב נתתי לכם תורת אל תעזבו, פירוש לקח טוב משא ומתן טוב נתתי לכם, הוא המתנה שניתנה לכל אחד בסיני כמו שכתוב וממדבר מתנה. אך אף על פי כן תורת אל תעזבו שהיא התורה המקובלת מדור דור שהחידוש שלו נקרא תורת האדם, כמו שאמרו חז"ל בפסוק ובתורתו יהגה יומם ולילה והמקובלת מאבותינו הוא תורת ה'. וצריך שידבק בשניהם להיות רוב למודו בדברי רבותינו לחזור על תלמודו ויהיה לו עת קבוע לעיין בכל יגיעתו וכחו האפשרי בעיון ההלכה. וכבר אמרנו על זה רמז אמ אין קמה אין תורה ואם אין תורה אין קמה כי הענין הוא קמה הוא אחר הטחינה וריקוד שהוא בירר הפסולת כענין שאמרו בגמרא במי שלא דקדק בלמודו לא חש לקמחיה והוא העיון לדחות מעל עצמו הסברות הדחויים המתדמות לו ולהוציא אמתו של תורה אמנם גם מזה אל תנח ידיך אבל צריך לחזור על גירסתו ושניהם כל אחד מועילים זה לזה. ע"כ.

¹⁹⁵ **וז"ל** השבה"ל ח"ב סי' נז: ועיון התורה ראשית דבר לברר צורתא דשמעתא מהחל עד כלה ביושר העיון, לפי דרך כל הראשונים שנאמרו שם, ולברר ההבדלים שבין דרכי הראשונים, לנתח בהבנה יסוד של כל אחד מהם, ואחרי ככלות הכל ללמוד אח"כ על כל ענין דברי ה' חלקי שו"ע השייכים לזה ולאסקי שמעתא ולמצות מסקנא אחרונה, וכך ה' דרכי גאונים הקדמונים, הגרע"א הח"ס וכל הגדולים וע"כ זה וזה נתקיים בידם והיו מיגעים עצמם על ההילכתא כמו על הסוגיא, ופעם אמר לי גאון ישראל החזון איש זי"ע באחד משיחותיו אתי כי בנעוריו למד הרבה טור ובי"ו והיו חביריו מלעיגים עליו ואמרו שיהי' מלמד תינוקות וסיים ואמר ב"ה כי נעשיתי מה שנעשיתי.

בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו, ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר, ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור וההותר וכיצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. עכ"ל. וסוף התכלית הוא להגיע למעלת ההוראה, להורות לעצמו ולאחרים וכמו שאמרו 'שאם ישאלך אדם וכו' 197. ומצוה זו קודמת לכל שע"י כך ידע היאך להתנהג ולא יכשל בביטול מצוות התורה 198. וזריזות גדולה דרושה לתכלית זו 199. [ואומנם ודאי שאל ישים מגמתו ללמוד רק הנוגע למעשה 200, } ואדרבא ככל שיעמיק יותר במקורות ההלכה היינו גפ"ת וראשונים ואחרונים, הרי שכשיגיע

196 ע"י לעיל הערה מס' 6 בשם הבה"ל דלימוד התורה משני פנים, גם תכלית בפ"ע, וגם מבוא להתכלית, היינו ללמוד לידע היאך לקיים. ע"כ. ולעיל בסמוך הבאנו לשון הגר"ח מוואלוז'ין ברוח חיים שכו': שעיקר הלימוד לא לעסוק רק בדביקות כי אם להשיג על ידי התורה המצוות והדינים ולידע כל דבר על בוריה כלליה ופרטיה וכו'.

197 לשון הגר"ס באור ישראל שם. וז"ל רבינו החזו"א באמונה ובטחון פ"ג אות יח: ומן החיוב להאריך בחיוב למד ההלכה מפני מיעוט התלמידים בדרונו, והשרידים - מהנדרים לכל אפסים בים ההבלים של רוח עושים - מעטים וספורים מהם, וממדת האהבה והחמלה לשקוד על השרידים היחידים האלה שלא ידח מהם נדח, אבל להקושיים הטבעיים לקנות דברי תורה ולהוספת כשלון מצד השוטנים, רבה העזובה בבית המדרש פנימה, הגורם להתרשל מעיון ההלכה הדק היטב, ולבלות הזמן ברעיונות ומחשבות בדויות לב, ולחדש חידושים אין בהם ממה שנאמר למשה מסיני, אף שהן שיחות של יראת שמים ותיקון המדות, או חקר חיצוני בהלכה, אבל אינן מספיקות את התכלית המבוקש מהאדם עלי חלד, כל שאינן מתלוים עם ידיעת התורה הדינית וכו'.

198 ז"ל הח"ח בס' שם עולם ח"ב פ"ז: ובאמת דבר פשוט הוא, אחרי שידוע שתכלית הלימוד הוא כדי שיבא לידי מעשה, אם כן אם לא ילמד אותן ההלכות, לעולם לא יבא לידי מעשה, ועלול האדם להכשל בכל עת בביטול כמה מצוות התורה על ידי סיבה זו, כגון בדיני קריאת שמע וכו'. וכן בדיני תפילין שיהיו מונחים על מקומם כדין וכו' ושאר פרטי הדינים. וכן בענייני הציצית, מקום תלייתן וכו' ושיעור אורך ורוחב הטלית קטן, ודיני בגדים החייבים בציצית, וזמן חיובם, ושאר פרטי דינים של הלכה זו. וכן כל דיני תפלה, שיש בהן כמה הלכות הנחוצות לו לאדם בכל יום. וכן כל דיני ברכות, ובפרט דיני ברכת המזון שהוא מצוות עשה דאורייתא וכו'. וכן כל דיני ברכת הנהנין, בכמה פרטי דינים שמזדמנים לו לאדם בכל יום, אם לא ילמד מצוי מאד שמחסר ברכה, ואמרו חז"ל כל הנהנה בלי ברכה מעל, או שמברך ברכה שאינה צריכה ועובר על לא תשא את שט ה' אלהיך לשוא, כמו שאמרו חז"ל. ובפרט הלכות שבת החמורה, אם לא ידע הלכותיה בודאי עלול להכשל בכמה איסורי דאורייתא וכמו שכתבתי בהקדמה להלכות שבת. וכאוי גוונא ביו"ד יש כמה הלכות שנוחצות לכל בעל בית לדעת אותן, כגון הלכות מליחה והלכות ריבית והלכות נדה והלכות תולעים וכדומה, ואם לא ילמדם בודאי עלול להכשל בהם וכו'. וע"ע שהאריך. ע"כ.

199 ע"י אורחות צדיקים שער הזריזות בתוה"ד "ויהיה זריז לבקש ידיעת התורה". וע"ע בס' שם עולם להח"ח ח"ב פרק ה בארוכה.

200 **ודברים** מבהילים כתב רבינו החת"ס בנדרים פא א על הלומד רק כדי לידע ההלכה, וז"ל: כשנדקדק תחילה לשון תורה לשמה מהו לשון לשמה ולא אמר לשם שמים, אלא יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצוות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה, וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסיק בה לא מגינא ולא מצלי. אך עיקר מצוות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה כי עמקו מחשבותיה, ואם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה, לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה, אלא דרוש וקבל שכר היינו הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה, וזהו עוסק לשמה של תורה לא על כונה אחרת והיא המגינה ומצלי. עכ"ל.

והא לך עוד את לשונו של הערוך לנר מתוך ההקדמה למס' מכות: וידעתי כי רבים גם מאשר אל הר ד' עולים. ובעמקי מצולות ים התלמוד צוללים. אומרים "מה לנו בהלכות ודינים אשר לא נוהגים בזמננו". הלא כפי אשר הורונו חכמינו. כאשר יגיע עת ביאת משיח צדקנו. יבואו משה ואהרן ואליהו עמו והם יורונו. ורק בירור דינים הנוהגים גם עתה מוטל עלינו. ובהם נעסוק כל ימי חלדנו. כי הם חיינו ואורך ימינו. ואם לא נדע רק אותם דינו. אמנם לדעתי לא טוב בפייהם זאת המענה. ואין זה דרך הנכונה. ולא אורח דעת ותבונה. להשליך אחרי גיוו העיון ברוב מצוות התורה. ולהשיב מסוה על פני יפה וברה. על אשר בעוננו הגלות החשיך תוארה. הלא על זה נצטוונו מפי חכמינו הראשונים. ונוהרנו מפי הנבונים. בכל עת לדרוש לציון ולעשות תקונים. למען חזק תקוננו. על קבוצ גלותנו. ועל בנין בית מקדשנו. במהרה בימינו. ובמה יותר נעלה זכרון ציון על לבבנו. מאשר נשים המצוות והחקים לנגד עינינו. אשר נהגו על מכונו בהיותו. ואשר ישונו להתנהג בשו"ב ד' את שבתו. וזאת שנית אשר הורונו המורים. בלמודיהם התמימים והישרים. כי גם בהיותנו בגולה. חק מחוקי ד' לא כלה. ואשר יעסוק בתורת עולה. כאלו הקריבה על המזבח. להעלות לפניו ריח ניחוח. ומזקנים נתבונן. מתנאים ואמוראים ורבנן. וגאונים וראשונים ואחרונים. אשר האירו באור חכמתם בכל הזמנים. מעת היות היכל על מכונו. ואחר אשר בעוננו הורד לארץ גאוונו. משך הרבה מאות שנות חיייהם. ולא ניכר מדבריהם. מי מהם הורה בעת שבת ישראל על אדמתו. והתנהגו לו כל דברי תורתו. ומי מהם הורה אחר גלות ישראל מנחלת אבותיו. ונבצרו לו מלהתקיים רבות ממצותיו. אשר במקדש נתלה קיומם. ונתבטלו מעת אשר שם. כי על אלה כאלה במשניות ברייתות וסוגיות. חדושים וביאורים. מחכמתם מזהירים. שמו עין עיוניהם. והורו לנו אופני קיומיהם. דרשו וגם חקרו בהם. להעמיד על תלם משפטיהם. כבכל החוקים הנוהגים גם בזמניהם. ולמה לא נדרוך בעקבותיהם. למה לא נחקור גם אנחנו דרך מחקריהם. ועוד זאת נחשוב שלישיה. למען הרחיב למודינו במרחביה. ולעמול להאיר מאפילה. בכל מצוות התורה. כי בלמודה נמשלה למנורה הטהורה. אשר כל חלקיה. הקנים היוצאים מצדיה. גביעיה כפתוריה ופרחיה. פרחיה ירכה ונרותיה.

אח"כ ללימוד ההלכה ידע לכוון האמת אל נכון²⁰¹. וכ"ש שלא תהיה כוונתו כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו²⁰².
[אף שאינו נענש ע"כ²⁰³].

מקשה אחת נעשו ונחקקו. לא יתפרדו ולא יחלקו. וממעל האחד הנרות בקדש האירו. כן כל משפטי התורה רק בהתאחדותם יאירו. ולכן אשר על רוחם יעלו. לפרדם ולחלק ביניהם בקדש מעלו. כי כלם זה את זה יחזיקו. זה מול זה יסודם יעמיקו. ואין מהמצות והחוקים. בתורתנו הקדושה נחקקים. אשר לא גם אחרי נחרב בית תפארתנו. ונתפזרנו וגלינו מארצנו. עודם יום יום לנו לעינים. להורינו דרך עבודת אבינו שבשמים וכו'. ע"כ.

ואציין עוד מס' לולי תורתך עמ' קיא, מעשה שסיפר מרן הרב מבריסק למרן האבי עזרי צ"ל, החוזה מלובלין ביקש בעל תוקע לימים נוראים, התייצבו כמה מתלמידיו ובהם הר' בונים מפשיסחא, בחר בו החוזה מלובלין והחל ללמדו סוד התקיעות ע"פ רזי תורת הנסתר. כשסיים ללמדו, נענה ר' בונים ואמר: אבל איני יודע לתקוע בשופר. הקפיד החוזה: א"כ, מדוע הצעת עצמך כבעל תוקע. וענה: למדתי זאת ממש רבינו ע"ה. כשביקש הקב"ה שיוציא את ישראל ממצרים, השיב בתחילה "ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם". והקב"ה לימדו את השמות הקדושים והורהו את האותות והמופתים. ולבסוף אמר "לא איש דברים אנכי, שלח נא ביד תשלח". למדנו מכאן - הסיק הרב מבריסק - כי צריך ללמוד התורה גם באין נפקא מינה למעשה!

²⁰¹ **ולא** ידמה מילתא למילתא בדלא דמי. ולא יהיה ח"ו בכלל כי רבים חללים הפילה זה שלא הגיע להוראה וכו' ר"ל. (ועי' להלן בדברי האור ישראל ע"ד הגמ' בשבת לא). ובפרט בחורים צעירים אין להם כלל לחתור בענין לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכמו שכתב בזה להדיא רבינו הגדול רשכבה"ג מרן האבי עזרי במכתבים ומאמרים ח"ג עמ' יב. יעוי"ש. ומי יבא אחר המלך. וכענ"ז הובא בס' חכו ממתקים ח"ב עמ' רצז שכ"כ הגרש"ז אוירבעך זצ"ל לבחור צעיר מבני משפחתו. אותו בחור שלח לו (לגרש"ז) מכתב ארוך ובו מו"מ הלכתי בדברי החזו"א בכמה סימנים. הגרש"ז השיבו כדת, בסיום המכתב הוסיף לו ברכות חיזוק ועידוד, אך לבסוף הוסיף לו עוד הערה מעשית וזו לשונה: "ג.ב. טוב וגם נחוץ מאד ללמוד הלכות, אולם להשקיע את הכשרונות בגיל שלך, צריך להיות בעיקר בגמרא שלומדים בשיעור".

ובענין זה דככל שיעמיק יותר בגפ"ת וראשונים ואחרונים, הרי שכשיגיע אח"כ ללימוד ההלכה ידע לכוון לאמת, הנה ז"ל ספר סדר היום (עמ' 27): וזה היה המנהג שנהגו לקבוע ישיבות לפלפל בהם סוגיות ודיבורים קשים, אע"ג שנראה כאיבוד זמן אחר שאין מוציאים ממנו לא דין ולא משפט, מפני הענין שאמרנו כדי ללמוד להישיר השכל כדי שידע להעמיק הענינים כאשר יבואו לידו כבר שיוציא לאור משפטו וכו'. עכ"ל.

ולא אמנע מלצטט בזה עוד מדברי מו"ר המשגיח בספרו במסילה העולה עמ' שיא בתוה"ד וז"ל: "הן אמת שהדרגה הגבוהה ביותר בלימוד שייכת היא למי שזוכה לשני שולחנות, לדרגות גבוהות בעיון התורה ובהבנת היסודות של הסוגיא והראשונים ומגיע עד לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ואמת שבדורות קודמים היו רבים שזכו לכך. אולם עם ירידת הדורות נתמעטו הלבבות ולא רבים יחכמו להשיג הכל. וגם רבים משועבדים ללימוד בישיבות הקדושות. אולם זאת נאמר בבירור. אין ספק שהמעיינים הגדולים בתורה, גם אם לא הגיעו עד להכרעת ההלכה, נחשבים הם יותר מאותם שיש להם ידיעות במה שנקרא "הלכה למעשה" וחסרים הם את העיון במקורות ההלכה דהיינו בש"ס ובראשונים ובגדולי האחרונים. והסברא פשוטה, כי כל בנין חייבים להתחיל מהיסודות. והנה המעיינים מתחילים מיסודות הסוגיא ומגיעים עד לגובה מסוים. ואם כי הבנין לא נשלם, אבל עכ"פ החלק הבנוי עומד על יסודות איתנים. אבל אותם המגיעים מהר לחלקי ההלכה בלי לדעת את היסודות ובלי להבין מקור הדברים דומים הם לאחד שבונה גג בלי עמודים ובלי תמיכה. ואם כי בדורות הללו צריכים גם לכאלה, ויש להם ס"ד להורות לעם ה' הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשו, אם אמנם הגיעו גם לדרגה מסוימת בעיון ובהבנה, כפי ראות גדולי הת"ח. מ"מ בגדרי תלמיד חכם, רחוקים הם מאותם הלומדים שיודעים לישא וליתן במלחמתה של תורה בסוגיות הש"ס ובדברי גדולי הראשונים והאחרונים. והבדל זה בא לידי ביטוי, הן בדעת תורה, והן בכל מה שהתורה מעניקה ללומדיה ובעיקר בכח הראיה למרחוק שזוכים לה חכמי תורה אמיתיים וכו'. עכ"ל. ולעיל בהערה הראשונה הבאתי מרבינו הגר"ח מוולאזין בנה"ח והתו"ח במעלת הלימוד אף שאינו אליבא דהלכתא.

וידועים דברי רבינו החתם סופר בחולין ז ע"א וז"ל: ופה מצאתי מקום להרחיב הדבור מה שאלצני הנה השל"ה וכל גדולי ישראל צווחי' כי כרוכיל על החילוקים הנוהגים בבעלי ישיבה ואומרים שהם מבלי עולם. והנה דבר זה נתפשט בתפוצות ישראל מאוד מאוד וכל רואיו ומביניו יכירו כי לכאורה הוא והבל הוא. וחלילה לנו לחשוב כן על צדיקים וטובים קדמונינו שהנחילו לנו ירחי שוא ומשאות מדיחים איך לא סקלום אנשי דורם אז כשהתחיל לקלקל. ואם תאמר ה' מה שהי'. אתה נותן מקום למינים לרדות דלמא גם תפלין וכיוצא בו התחיל בדור מן הדורות ולפנים לא ה'. חלילה לחשוב. אבל אומר אני "החילוקים דרכם בקודש וממעין הקודש יצאו" אלא שנתקלקל באורך הזמן וכו'. יעוי"ש.

²⁰² **כלשון** התוס' בתענית ז ע"א ד"ה וכל העוסק. עיי"ש.

²⁰³ **דהנה** הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"א סי' מד כתב וז"ל: אפילו אם הוא באמת לומד כדי להתייר, אין בזה עבירה ח"ו אלא דאין מקבל שכר רוחני. וכמ"ש בפירש"י ברכות דף יז, דאם לומד לקיים המצות כדי שיכבדוהו, מקרי כי גדול עד שמים חסדו, וה"ז ככל המצוה אפי' יש בהם מעשה שלא לשמה מכ"מ אין בזה עונש ח"ו, וכדאיתא בנזיר כג, באוכל פסח לשום אכילה גסה נהי דלא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קעביד. וביומא ע איתא שהיה מנהג בירושלים ביום הכפורים היה כל אחד מביא ס"ת מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים, ופרש"י להראות נוי של ס"ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה. וה"נ תלמוד תורה אע"ג שלומד כדי להתנאות, נהי דלא עביד תורה מן המובחר, מ"מ מצות ת"ת הוא מקיים. ולא עוד אלא ת"ת שלא לשמה, ומילי דחסידות לשמה, עדיף ת"ת ממילי דחסידות. וכדמוכח בערכין דף יז וכו'. [וידוע המאמר בכ"מ לעולם יעסוק

ומזה מתבאר הטעם ידיעת התורה להלכה עדיף טובא מלימוד התורה סתם, שהרי מצוה הראשונה אינה אלא מצוה פרטית, אבל מצוה ידיעת התורה כוללת כל התורה שהרי מביא לידי מעשה, דבלא"ה אינו יודע היאך לעשות. וזהו דאיתא בקידושין שם גדול תלמוד שמביא לידי מעשה, 'תלמוד' דוקא כנ"ל²⁰⁴.

וב' מצוות אלו היינו המצוות הכלליות המבארות לנו גדר חובת תלמוד תורה, דבלא"ה ישנן עוד מצוות רבות שמקיים האדם בלימוד התורה²⁰⁵.

כמה ענינים שיתבארו עפ"ז

ב] בחילוק זה - בין מצות 'והגית' למצות 'ושננתם' - יתבארו לנו כמה ענינים. א. הנה לכאן יש להקשות על שנוהגים לומר בכל יום ויום ברכות התורה, דהלא מצות לימוד התורה הוא תמיד בלי הפסק²⁰⁶, וא"כ אמאי לא סגי אם מברך על התורה פעם אחת כל ימי חייו, מ"ש מהא דאמרינן בסוכה מה ע"ב, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו ז' כחז יומא אריכא דמי וסגי בברכה א' כשנכנס לסוכה פ"א²⁰⁷. ואומנם להנתבאר דאיכא ב' מצוות בזה, אזי

אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ורגיל העולם לפרש שבסוף ילמוד לשמה. ולפי זה הפירוש אם כל למודו יהי' שלא לשמה, אינו עולה לרצון. אבל בסנהדרין דף קה: למדנו ביאור אחר, דהכי איתא שם, א"ר לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות. הרי למדנו פי' בא לשמה שהוא זוכה שיצא ממנו דור שיעשה לשמה]. עכ"ל.

²⁰⁴ **קה"י** שם. ואומנם הוסיף שם, דמ"מ גם עצם לימוד תורה מביא לידי מעשה ע"ד הסגולה כדאמרי' שם דף ל ובב"ב טז בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין. ומיהו אינו כמו מצות ידיעת התורה. ויעוי"ש עוד בראיתו ידיעת התורה להלכה עדיף טובא מלימוד התורה סתם. ע"כ.

וכ"מ בשו"ת שבת הלוי ח"ב סי' נו וז"ל: למוד תוה"ק נחלקת לב' חלקים, ידיעת התורה ועיון התורה וכו'. חלק העיון להבין ולהשיג כל תרי"ג מצות התורה בטעמם וביסודם, וצריך להקדים הלמודים שהם שייכים יותר למעשה כמבואר בפוסקים יעין ב"מ קי"ד ע"ב בארבעה לא מצינא בשיתא מצינא, עיין שם ברש"י ובתוס' חולין דף ק"י ע"ב.

ויש לציין לדברי הש"ך ב"ור"ד סי' רמו ס"ק ה וז"ל: כתב הדרישה יש בעלי בתים נוהגים ללמוד בכל יום גפ"ת ולא שאר פוסקים, ומביאים ראיה מהא דאמרינן סוף נדה, תנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עולם הבא. אבל ל"נ שיש ללמוד ספרי הפוסקים דיני התורה, כמו הרי"ף ומרדכי והרא"ש ודומיהן, דזהו שורש ועיקר לתורתנו, ואינם יוצאים כלל בלימוד גמפ"ת. וע"ע להחיי אדם בהקדמה.

²⁰⁵ **ומנאם** בספר מעלות התורה לרבי אברהם אחי הגר"א וז"ל: ומזה נוכל לידע כמה מצות מקים האדם בלימוד התורה. א. כדכתיב אם בחקתי תלכו כו' (ויקרא כו א), ופרש רש"י שתהיו עמלים בתורה. ב. ושננתם לבניך. ג. ודברת בם. ד. בשבתך בביתך. ה. ובשכבך. ו. ובשכבך. ז. ובקומך (דברים ו ז). הרי ז' מצות. ובמשנה תורה נשנה גם כן בפסוק. א. ולמדתם אתם את בניכם (שם יא יט). וכתב ב. ושמרתם (שם יא ח). וכתב ג. ושמרתם את חקתי (ויקרא יח ה). ד. ואת חקתי תשמרו ללכת בהם (שם שם ד), ואיתא בתורת כהנים (אולי צריך לומר ספרי פרשת ואתחנן ו ז) שלא יהיה משאך ומתנך אלא בהם. בפרשת קדשים כתיב ה. ושמרתם את חקתי (ויקרא כ ח). ו. ושמרתם מצותי כו' (שם כב לא), בפרשת אמר. ז. ושמרתם ועשיתם בואתחנן (דברים ד ו). ח. ולמדתם אתם (שם ה א). ט. ושמרתם את כל חקתי לעשות (ויקרא יט לז; כ כב. עיין שם. ועיין גם בדברים ה א). י. אשר תלמדו לעשות (כעין זה הוא בדברים ה כח) ואיתא בספרי (רש"י על התורה דברים ד ו) זו משנה. וכן איתא בספרי (כמה פעמים בספרי) כל מקום שנאמר שמירה בפסוק קאי על התורה, עוד שם. יא. והודעתם לבניך ולבני בניך (דברים ט ד). יב. לשמור את כל חקתי (שם יב ב). יג. ושמרתם לעשות (שם ה כט). ובעקב יד. ושמרתם ועשיתם אתם (שם ז יב). טו. תשמרו לעשות (שם ה א). טז. ובחרת בחיים (שם ל יט). בכי תשא יז. שמר לך כו' (שמות לד יא). שימו לבבכם לכל הדברים הכתובים על אצבעותיך. עכ"ל.

²⁰⁶ **כדאיתא** בתוס' ברכות יא ע"ב דת"ת אינו כמצות סוכה שצריך לברך על כל סעודה וסעודה לישב בסוכה, כיון דשאני תורה שאינו מייאש דעתו דכל שעה אדם מחוייב ללמוד דכתיב והגית בו יומם ולילה והוי כמו יושב כל היום בלא הפסק, אבל אכילה בסוכה יש שעה קבועה".

²⁰⁷ **ובשלמא** לשיטת הפוסקים בסי' מז דכשישן ביום צריך לחזור ולברך ניהא, דשינה הוי הפסק. ואפי' לשיטת הפוסקים דשינה לא הוי הפסק [א"ה. עי' בשו"ת קרן לדוד (סימן יא) שהק' אמאי בישן שינת קבע ביום א"צ לחזור ולברך ברכות התורה, והרי בשינת קבע הוי היסח הדעת גמור, וכדמוכח בש"ע ס"ס קעה, וא"כ למה לא יחזור לברך ועי' במה שדן בדבריו בשו"ת יביע אומר ח"ח ס"ה בהערה], מ"מ בישן בלילה י"ל דצריך לברך משום דנעשה ככריה חדשה עיי' ט"ז סי' מז סק"ט. אבל לשיטת ר"ת בברכות יא דגם בישן בלילה והשכים קודם אור היום א"צ לברך, א"כ לא ס"ל האי סברא כיון דנעשה ככריה חדשה צריך לברך, וא"כ אמאי כשיאור היום נוהגים לברך בכל יום. כן הקשו באח'. יעויין כלי חמדה פר' האזינו אות ב. וכו"ה בשו"ת בית שערס או"ח סי' לב.

אה"נ שמצות 'ושננתם' שיהי' ד"ת משוננים בפיך, נמשכת תמיד, שהרי ארוכה מארץ מדה, וכל אחד מחויב ללמוד ולידע כה"ת כולה, לכן צריך ללמוד תמיד בלי הפסק, שלא בשעה אחת יולד התכלית של מצות ושננתם להשתלם בחכמת התורה, וודאי מצד מ"ע דושננתם שהוא מ"ע תמיד בלי הפסק, היה די בברכה א' כל ימי חייו. מ"מ מצות 'והגית בו יומם ולילה', קיים אם קובע זמן לת"ת ביום ובלילה, וכיון דסגי בקביעות זמן לת"ת ביום ובלילה, הרי מ"ע זו יש לה הפסק וכל יום מצוה באפי נפשיה לכן צריכין לברך ברכת התורה בכל יום²⁰⁸.

ב. במגילה ג ע"א איתא ד'מבטלין' תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, והקשו העולם²⁰⁹, הא לכאור' גם מגילה גופא תורה היא, והיאך מיקרי קריאתה ביטול תורה. ואולם להנבאר דאיכא ב' מצוות בת"ת, א"כ י"ל דאה"נ שבקריאת מגילה מקיים מצות לימוד תורה, אבל מצות ידיעת התורה בעמקות ובבקיאות אינה מתקיימת בזה²¹⁰.

²⁰⁸ כ"כ בשו"ת בית שערים. [נמש"כ שלא בשעה אחת יולד התכלית של מצות ושננתם, הוא לשון הגר"ס באור ישראל שם (בד"ה והנה לענין מצות לימוד התורה). ויעו"ש עוד בדבריו וקצרתו]. ויעו"ש בבי"ש שתיריך בזה עוד, מש"כ הראשונים בברכות יא דמצות ת"ת היא תמיד בלי הפסק, והלא נפסק דאם קובע זמן לת"ת ביום ובלילה קיים והגית בו יומם ולילה ובשעת הדחק קיים מ"ע זו גם בק"ש שחרית וערבית. (עי' שו"ע יור"ד רמז). ולהנ"ל ניהא, דאין לה הפסק מצד מצות ושננתם, ולא מצד מצות והגית.

והנה ראיתי בשו"ת משנה הלכות חט"ו סי' קנח שהביא לזקינו הרב בית שערים הנ"ל שהקשה כנ"ל כיון שהאדם מחויב ללמוד תורה כל ימי חייו ולכאן זמן שפטור א"כ אמאי מברכין ברה"ת בכל יום יברך פעם אחת כשנעשה בר מצוה ויפטר עד יום מותו. והביא שתי, דאה"נ, אלא דבמצות ת"ת יש שני מצות, אחת והגית בה יומם ולילה ולזה אין הפסק ודי אם בירך ראשונה לכל ימי חייו, ויש עוד מצות ידיעת התורה ולזה יש גבול וכמ"ש הרמב"ם בפ"א מהת"ת, וע"ז שפיר מברך בכל יום. ע"כ. והוא הפך הדברים ממש"כ בבית שערים הנ"ל. וצ"ע.

²⁰⁹ **וראש** המעירים בזה הוא בנו של רבינו הנובי" הרב השואל בשו"ת בית אפרים או"ח סי' סח. וצינוהו להבי"א הרש"ש והמהרצ"ח במגילה שם].

²¹⁰ **והיינו** ביטול תורה באיכות וכדלעיל. רמז ליישב כעין זה ברש"ש במגילה שם ע"פ הנפסק בשו"ע יור"ד רמז ד"יפנה כל ימיו לתלמוד בלבד". ועי' בהערה הנ"ל והבן.

בהקושיה ע"ד הגמ' במגילה דחשיב קריאת מגילה ביטול תורה

ובעצם קו' העולם ע"ד הגמ' דקרי למקרא מגילה ביטול תורה, הנה בנוסף ליישוב הנ"ל, יש בזה עוד יישובים.

א. יעו"ן לעיל עוד יישוב לזה שהבאנו לתריך בשם החזו"א והחכמת שלמה, דכיון דכשמכוין לשם מצות מגילה אין לו ענין תלמוד תורה, דשם אחר הוא. ובביאור המשמרת חיים ח"ב עמ' פד, דת"ת הוא לימוד וידיעה, ומקרא מגילה הוא ענין של הודאה ושבח וכדאיתא במגילה יד קריאתה זו הלילא, והם ענינים סותרים, ולכן שפיר אי מכיון למקרא מגילה היינו לשבח והודאה, אין כאן ענין דת"ת. ע"כ.

ב. ועי' בזה עוד להערוך השולחן אורח חיים סימן תרפז סעיף ה שכתב ליישב באו"א וז"ל: ואע"ג דוודאי גם מגילה הוי לימוד תורה מ"מ "ההילוך ועד הזמן שיתאספו כל העם ויתחילו לקרות המגילה הוי ביטול תורה". ע"כ. וכ"כ ליישב במהרצ"ח מגילה שם ועי"ש היטב.

ג. ובדעת תורה להמהרש"ם סי' תרפז תי' באו"א לפ"ד התוס' בברכות כא ב ד"ה עד דאעפ"י ששומע כעונה מ"מ עונה עדיף משומע. עי"ש. וכן מצאתי בשו"ת דברי יציב סי' נ דכיון דנפקא ברה"ת בברכות כא ע"א מכי שם ה' אקרא, קריאה דייקא, וזה בקול כמו בחליצה [עיין שאג"א סו"ס ז'], ועיין חגיגה דף ה' ע"ב ברש"י בד"ה ה"ג וכו' וכל קריאה השמעת קול הוא ודו"ק. וניחא בהא ענין 'מבטלין' ת"ת לקריאת מגילה, דעכ"פ ששומע מש"ץ הוה רק שמיעה והרהור ואינו כמוציא בפי, דחיים הם למוציאיהם דייקא עיין עירובין נ"ד ע"א, ואף להגר"א דחייב בברכה"ת, ביטול הוה, דעכ"פ אינו כעוסק בעצמו ומוציא בפי. ומה נעים דברי הש"ס, ובאין לשמוע מקרא מגילה דייקא. ע"כ.

ד. בשו"ת שיח יצחק סימן כט וז"ל: לענ"ד ליישב קושיית הג' ר' יעקבא בן הנובי" זי"ע, שהקשה על הנאמר בגמ' [מגילה ג' ע"א] מבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה, והרי גם בקריאת מגילה עוסק בתורה. ולענ"ד נראה חילוק גדול בלימוד שכל אחד מוציא מפיו ולומר בעצמו, לקריאת מגילה שרק אחד קורא וכולם שומעים, ושפיר נקרא נגד זה ביטול תורה. וזה שאמרו רז"ל מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה.

ה. בבית אפרים הנ"ל תי' דכשקורין במגילה אין בה רק משום קיום מצות קריאה, דאינה אלא למען יספרו לדור אחרון, ואינו דומה לשאר נביאים וכתובים שנאמרו ברוח הקודש וכו', ומשא"כ במגילה אין מקיים מצות תלמוד תורה בקריאתה אלא מצות חכמים בלבד. זתו"ד. ובשו"ת אבני נזר או"ה סימן תקיז השיב עליו בחריפות וז"ל: וגוף הדברים שכתב [הרב השואל] בשם הבית אפרים, לא אאמין שיצאו דברין אלו מפי אותו צדיק, שלא יקיים תלמוד תורה בלימוד מגילה, ואם כן בהנם טרחו חז"ל בעלי הש"ס והמדרש שפירשו כל דברי המגילה ודרשו בה דרשות. ולפי דבריו היו כל יגיעם לריק חס ושלום, כי מצות קריאה ודאי מקיים אפילו אינו יודע כל הדרשות האלה, ואפילו לא ידע פ' המלות מקיים המצוה מידי דהוי אחשתרנים בני הרמכים. ומי התיר להם זה לבטל מדין תורה ולעשות מדרש מגילת אסתר. אלא ודאי מגילת אסתר תורה כמו נביאים וכתובים, כי יש בה כמה למודים בכל קוץ וקוץ הן בנגלה הן בנסתר. והרי מגילת אסתר מכלל ספרי קודש שצריך תלמיד חכם להיות בקי בהם. ועוד הרי הקורא מגילה הכתובה בין הכתובים בצבור לא יצא, ואם כן למה כתבה למגילה זו כלל כיון שאין יוצא בה. ודוחק

ג. בשבת לא ע"א איתא: אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו: נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי אי יראת ה' היא אוצרו אין, אי לא לא. משל לאדם שאמר לשלוחו, העלה לי כור חיטין לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו עירבת לי בהן קב חומטון, אמר לו לאו. אמר לו מוטב אם לא העלית. והנה לפי המשל משמע דאי אין יראת ה' אוצרו מוטב שלא למד כלל. וצ"ע, וכי ס"ד דמי שאין בו יראת שמים לא ילמד כלל? ואולם להג"ל ניהא, דאין כונת חז"ל על מצות 'והגית', אלא על מצות 'ושננתם' שהיא גם להבין ולהורות לאחרים, דאזי אם אין יראת ה' אוצרו, חכמתו היא לו לפוקה ולמכשול, שבודה תורה חדשה והלכות מזורות לפי נגיעותיו וצרכיו. ומשחז את שכלו להטותו עקלקלות להורות על מותר אסור ועל אסור מותר. וכן אם לפעמים ישגה בהוראה יבוש מלחזור בו, ויכוף הר כגיגית על הוראתו הקלוקלת ולא יודה על האמת, ובא לידי קלקולים ומכשולים רבים להחריב עולם מלא. וכ"ז מחמת שאין יראת ה' אוצרו. וזה האדם מוטב שלא ביטל שום זמן בפלפול של תורה, רק היה עוסק לקיים המצ"ע של 'והגית' ותו לא. וזה ששואלין אותו כסדר "קבעת עתים לתורה" היינו מצות לימוד התורה של 'והגית', "פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר" היינו מצות ידיעת התורה מהכתוב 'ושננתם', וע"ז דוקא אמרו חז"ל דאי אין יראת ה' אוצרו, מוטב שלא העלה²¹¹.

ג. עוד כמה פרטים הבאים לידי ביטוי בפועל, בין מצות 'והגית' ולמצות 'ושננתם', א. ביטול הזמן. והיינו שלצורך מצות ידיעת התורה, רשאי לבטל זמן לילך מעיר לעיר, גם להרחיק נדוד, לחפש אחר רב גדול לבקש תורה מפיו, ולקבל ממנו דרכי הלימוד והעיון. וכן לבלות זמן על עיתות מנוחה ושינה מה שנחוץ לו לפי טבעו, שיהיה אח"כ דעתו צלולה עליו ביותר, להבין ולהשכיל בעומק העיון. ואומנם כ"ז רק למלאות המטרה של מצות ידיעת התורה, אבל למצות לימוד תורה כל זה לא שייך²¹².

ב. גוף הענין של החידוד והפלפול, הוא רק לשם יכולת הלימוד של ידיעות התורה. וכן מה שהתירו חז"ל לומר לפעמים לפני התלמידים דבר שאינו אמת, כדי לחדדם שיתנו לב להשיב²¹³, אינו אלא לצורך מצות ידיעת התורה בלבד²¹⁴.

ג. כשהוא חלש מאוד ואנוס, שאינו יכול כלל לעיין ולהעמיק בידיעת התורה, אף שנפטר ממצות ושננתם, מ"מ יש לו להשתדל בעצם מצות לימוד תורה כמה שיוכל²¹⁵.

לומר דלקרות בה ביחיד כתבה. שהרי מצוה לקראה בצבור. והרי מבטלין תלמוד תורה ועבודה לשמוע מגילה בצבור. אלא ודאי כתבה ללמוד בה משאר כתובים. עכ"ל. וע"ע ברש"ש במגילה שם יישוב נוסף באו"א. ובשו"ת להורות נתן ח"י סי' נח. ע"כ.

²¹¹ **אור** ישראל שם. ויעוי"ש בפירוט בזה. וקצרתי כאן. ויש עוד כמה ענינים שיתבארו בזה, ע"ע להקה"י החדשים שם. ע"כ. [ואגב, בענ"ז שהבאנו שאם אין יראת ה' אוצרו, חכמתו היא לו לפוקה ולמכשול, שבודה תורה חדשה והלכות מזורות לפי נגיעותיו וצרכיו וכו', הנה לא אמנע מלציין מה שאמרתי ע"ד הדרש בענין כעין זה, הנה במשנה מסכת אבות פרק ו איתא, א"ר יוסי בן קיסמא. פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי זקן אחד ונתן לי שלום והחזרת לי שלום, ואמר לי ר' מאיזה מקום אתה, אמרתי לו מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני, אמר לי ר' רצונך שתדור עמנו במקומינו ואני נותן לך אלף אלפים דינרי זהב, ואבנים טובות ומרגליות, אמרתי לו אפילו אתה נותן לי כל כסף וזהב שבעולם איני דר אלא במקום תורה. ע"כ. והנה, מסתמא אותו אדם ביקש מר"י בן קיסמא שיבוא לכהן כרב בעירם ויורה להם את הדרך וכו'. דאל"כ לאיזה מטרה מבקשים מגדול בישראל שיעתיק את מקומו לעיר אחרת. ומהי, אם כן, תשובת ר"י בן קיסמא, הרי מן ההכרח שיבואו מורי הוראה גם למקומות שאינם של תורה כמובן. והנראה בזה בס"ד, דיודע שישנם כאלה שבאמת לא מעניין אותם הרבנים ופסקיהם, אלא צריכים את הרב אך ורק כדי להשתמש בו כדי שיתיר להם האסור וכו'. והדברים ידועים. וזהו שהבחין ר' יוסי בן קיסמא בדברי אותו האיש שאמר לו רצונך שתדור עמנו 'במקומינו', היינו לפי הנראה לנו וכאמור, וע"ז אמר לו איני דר אלא במקום תורה, היינו במקום שיושביו מקבלים את מרות התורה לגמרי בלא שום ערמומיות. והבין].

²¹² **אור** ישראל שם.

²¹³ **וכדאיתא** בנדה מה ע"א "ואף רבי עקיבא לא אמרה אלא לחדד בה את התלמידים". וכן בעירובין יג א. נזיר נט ב. זבחים יג א.

²¹⁴ **אור** ישראל שם.

²¹⁵ **ואבאר** הדברים, הנה סיפר לנו מו"ר הגר"ע פרישמן שנסע פ"א עם רבינו הגדול מרן האבי עזרי צדוק"ל לאחר השיעור בשיבה, ותוכ"ד הנסיעה שמעוהו ממלמל כל מיני הלכות כגון צריך ליטול ידים, צריך לברך וכו', וכששאלוהו לפרש הענין

[ד] והנה לפי הנתבאר דאיכא ב' מצוות במצות ת"ת, יקשה מהא דמבואר בשבת ט ע"ב דהעוסק בתורה מפסיק לק"ש, דבשלמא מצות לימוד תורה אינה מתבטלת בזה, שהרי גם ק"ש הוי ת"ת דלא גרע מקורא פרשה בתורה²¹⁶. אבל מ"מ מצות ידיעת התורה אינו משיג בזה²¹⁷, ואמאי מפסיק מלימודו לק"ש, הא קיי"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה²¹⁸. ואין לומר - דכיון דבת"ת כל דיבור ודיבור הוא מצוה בפני עצמה²¹⁹, א"כ תיבה שכבר למד נגמרה מצותה, ומה שיוסיף ללמוד עכשיו הרי היא מצוה נוספת, ומשום כך אין מצוה זו נידונה כמפסקת מצוה, אלא כבאה לפני המצוה הנוספת²²⁰. - דלהמבואר דאיכא ב' ענינים במצות ת"ת, א"כ אף דלמצות לימוד התורה איכ"ל דכל מצוה בפ"ע, אבל למצות ידיעת התורה, הרי יש בלימוד כל מילה בתורה, גם משום ההכשר למצוה זו ד'ושננתם', שהיא ההבנה והעמקה בתורה, וכיון שכל מילה משלימה את ההבנה של המילה שלאחריה, הרי מפסיק מלימודו. ולא גרע מעוסק בהכשר מצוה דפטור ממצוה אחרת²²¹. ואמאי ל"א דהעוסק במצות ת"ת פטור מן המצוה²²².

השיב, ראו נא, הרי כרגע אני אחרי השיעור, ואתם יודעים שבשיעור אני מוציא את כל כוחותי, ואם כן כעת אין לי כח אפילו לחשוב בלימוד, ואומנם אין זמן ורגע שאדם פטור מלימוד, לכן הנני לומד כעת הלכות פסוקות ופשוטות שאינם דורשות מאמץ מיוחד. והיינו אף שא"א להתעמק בידיעת התורה, חיוב לימוד תורה לא נפקע. עוד ראיתי שמסופר על מרן כעין זה בס' לולי תורתך עמ' שו יעוי"ש.

[ויש עוד כמה נפ"מ בזה, וע"ע בשו"ע הרב בקו"א בד"ה והנה חילוק, שכתב דמצות ידיעת התורה לא נדחית מפני מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים אלא מצות לימוד תורה. עיי"ש וע"י בשו"ת דברי יציב חלק יו"ד סימן קכ ושו"ת שבט הלוי חלק ב סימן נו].

²¹⁶ קה"י כתבים החדשים שם.

²¹⁷ [ובקה"י שם אות יז כתב בדעת הירושלמי פ"ק דשבת ה"ב ופ"ק דברכות, דקרי לק"ש "שינון" כיון דגם בק"ש מקיים מצות 'ושננתם', דהק"ש שהיא קבלת עו"מ שמים הוי סיבה לידיעת התורה שלא לשכוח. וסיים 'כ"ז אמרתי לחדודי'. עיי"ש].

²¹⁸ סוכה כו ע"א. [א"כ הו"ל מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים כדאיתא במו"ק ט ע"ב].

²¹⁹ וכמש"כ אדונינו הגר"א בשנות אליהו פ"א דפאה, ובוה ביאר הא דת"ת עדיף מכל המצוות שרק באופן שא"א ע"י אחרים מבטלין אבל בלא"ה אין מפסיקין מת"ת. ומשום דכל תיבה היא מצוה בפ"ע ובזמן מועט מקיים מצוות רבות. והביאו בס' משמרת חיים ח"א עמ' פו.

²²⁰ ובאמת כ"כ לתרץ בס' משמרת חיים שם. יעוי"ש. וכן הביא לתרץ בס' ברכת מרדכי סוכה סי' כ אות יג. וכענ"ז מצאתי שכבר כתב ליישב החזון יחזקאל (ע"ד התוספתא פ"ק דשבת ה"ד), דבמצות ת"ת ליכא הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, משום שהדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה הוא דוקא כשהוא עוסק עתה במצוה שכבר התחיל בה מקודם והעסק בה נמשך גם עכשיו. משא"כ בת"ת הלא כל שעה שהוא לומד היא מצוה בפני עצמה. נמצא, כי בכל רגע שהוא לומד, הוא מתחיל אז בעסק מצות ת"ת וא"כ לא שייך כאן הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה עכ"ד. והביאו בשו"ת ציץ אליעזר ח"כ סי' ה.

²²¹ עי' קה"י שם אות י. (ויעוי"ש בראיתו לזה דגם העוסק בהכשר מצוה פטור ממצוה. ואכ"מ). וכן הביא לדחות כן בברכת מרדכי שם, (ואומנם יעוי"ש באות יד מה שפקפק בזה. ודבריו צ"ע).

²²² וע"ע בשו"ת צי"א שם שהקשה ע"ד החזון יחזקאל הנ"ל כענ"ז (אך מקרא ד'והגית', ולא"ד מקרא ד'ושננתם') וז"ל: ולענ"ד נראה כי יש עדיין לעיין בזה הרבה בההגדרה האמורה, והוא, מפני כי מצות ת"ת אין לה שיעור והפסק ואיננו רשאי להפטר ממנה לעולם ביום ובלילה, ונהי דבכל רגע ורגע מקיים מצות ת"ת, אבל הרי היא "כמצוה פרטית הנובעת מתוך מצוה כללית", וכחלק בלתי נפרד ממנה, והכללית היא מצוה אחת של הגות בה יומם ולילה בלי הפסק, ורק משום צרכי חייו שרי להפסיק, וא"כ הרי יוצא דמלבד מה שבכל רגע ורגע מקיים מצוה חדשה, עוד מקיים בזה המשכת המצוה של והגית בו יומם ולילה. ומכיון שזה נמשך, תו צריך להיות שייך בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ומטעם זה הרי מצינו להב"י בטור או"ח סימן מ"ז שמבאר שלכן אין מברכין על התורה לאחריה מפני דליכא שעה שאינו חייב בה ולא שייך לברך אחריה. עכ"ל [והנה לסברתו דגם מצד החיוב ד'והגית' אין זה הפסקה, הרי דל"ק מעיקרא, דלדידן כל קושייתנו אינה אלא משום קרא ד'ושננתם' וכו"ל]. והוסיף הצי"א להביא סיוע לזה, מתלמידי רבינו יונה בברכות (יא ע"ב), דעיקר מ"ע דת"ת נהגת כל היום כולו ובקריאה פעם אחת לא נגמרה מצותה, וכך כותב גם בשבולי הלקט השלם ה' תפלה סימן ה' בשם רבינו ישעיה ז"ל ע"ש. והשיטה מקובצת

בנדרים ח' ע"א מביא בשם הרנב"י ז"ל שכתב דמידי עשה דת"ת לא פטר נפשיה א"א יעסוק בתורה כל היום כולו, יעוי"ש גם בר"ן ובריטב"א. ובסמ"ג עשין י"ב כותב "דבשעות דחוקות שהאדם מבלבל ואין לו פנאי ללמוד סומך על מה שאמר רבי יוחנן

תירוצים שונים נאמרו בזה ונציין חלקם.

א. המאירי בשבת שם כתב וז"ל: "ל שהתלמוד אינו אלא להביא לידי מעשה והיאך יפקיע את המעשה, והוא שאמר בירושלמי על זה הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא עיי"ש. [וכ"כ במו"ק ט ע"ב]. וכענ"ז מבואר בר"ן וברא"ש במו"ק שם²²³.

שונה מצוה לימוד תורה משאר המצוות כשהוא אנוס

ב. **חיוב** ת"ת אינו כשאר חיובי המצוות, והיינו דבשאר המצוות שבתורה אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה וליכא עליו טענה ותביעה על ביטולה, מ"מ חיוב המצוה רובץ עליו אלא שפטור מחמת אונסו²²⁴. ומשא"כ במצות ת"ת כל החיוב אינו אלא כשיש לו פנאי, אבל כשאין לו פנאי אין עליו חיוב כלל. וכמצות צדקה וגמ"ח שמי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן אינו בגדר 'אנוס' אלא 'פטור' ומופקע לגמרי, דזהו השיעור במצות צדקה כפי כוחו, וכשאין לו אין חיוב כלל ליתן. וכן במצות גמ"ח שבגופו, מה שא"א לו לעשות אי"ז בגדר אנוס, רק זהו גבול השיעור של המצוה שיעשה כפי יכולתו. וכמו"כ מצות ת"ת שלא נתנה בו תורה שיעור, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אי"ז בגדר מבטל מצוה באונס. אלא זהו גבול חיובו שהוא עד כמה שאפשר לו. רק פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, חיובו קבוע וברור דכתיב והגית בו יומם ולילה. ושיהיה אנוס מפרק זה אזי נחשב מבטל מצוה באונס²²⁵. וזהו הטעם שנדחת מצות ת"ת מפני כל המצוות שאי אפשר לעשותן ע"י אחרים, כיון דכשמזדמנת לפניו מצוה אחרת, הרי שאם נחייבו לקיימה, ממילא אין עליו שום חיוב דת"ת כלל, וא"כ אותה המצוה המזדמנת היא חיובית ומצות ת"ת אינה חיובית באותה שעה. לכן נדחת מצות ת"ת מפניה. ומשא"כ בשאר עוסק במצוה דפטור מהאחרת²²⁶. [אך אומנם אי"ז מוסכם דעוסק במפמ"ה דעלמא אינו בגדר פטור²²⁷].

במנחות צט דאפילו לא קרא אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש" דון מינה דהא בשעות לא דחוקות אין לסמוך על מימרת ר"י. ומכל זה מוכח כי גם בעוסק במצות ת"ת שייך ג"כ להחיל על זה הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה מכיון שהוא נמצא עדיין בעצם המשכת המצוה הקודמת. [וצריכים אנו לסברת המאירי הנ"ל]. ע"כ מדבריו.

²²³ **והביאם** הברכי יוסף סי' לח ס"ק ז. וז"ל הברכ"י מתחילה: דוקא לגבי מצוה אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה, אמנם בת"ת כיון דעיקר התורה ללמדנו מעשה המצוות, ולא המדרש הוא העיקר, וכל יקר תפארת גדולת ת"ת אינו אלא שמביא לידי מעשה. להכי פוסק מדברי תורה לקיים המצוות. וכן ראיתי בחידושי הר"ן כ"י למ"ק, שפירש דכשאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים עוסק בתורה ולא במצוה, ואם לאו יעסוק במצוות ולא בתורה, דמעשה עיקר ולא המדרש, עכ"ל. והביאו הכותב (בעין יעקב). הרי דתלי טעמא דלא המדרש הוא העיקר אלא המעשה. ותיסגי לן דלא מבטל תורה לסתם מצוה אפילו שאפשר לעשותה ע"י אחרים. וכזה ראיתי להרא"ש בתוספותיו למ"ק כ"י שכתב וז"ל, וא"ת מאי איריא תורה אפילו מצוה נמי בכה"ג אל יפלט אלא יעשה המצוה שא"א להעשות ע"י אחרים. וי"ל דת"ת אצטריכא ליה, דסד"א כיון שהלמוד אינו אלא לצורך קיום המצוות יבטל ת"ת מפני כל המצוות, קמ"ל קרא ארח חיים פן תפלט, עכ"ל. (וע"ע בקה"י ברכות סו"ס טו)

²²⁴ **וכמו** שהוכיח הגרא"ו בקונטרס דברי סופרים סי' ג, דאנוס אינו פטור גמור כדמוכח דאנוס חייב בתשלומין כמו אם היה אנוס בפסח ראשון חייב בפסח שני לכו"ע. ואילו גר שנתגייר בין ראשון לשני פטור מפסח שני אליבא דמ"ד פסח שני תשלומין דראשון הוא ומוכח מזה דאנוס אינו פטור. [ומכח זה הק' על ד' המרדכי דס"ל שמותר ללבוש בשבת טלית בלא ציצית מטעם אנוס. וקשה כיון דאנוס אינו פטור, א"כ הוא מבטל מצוה באונס ולמה יהא מותר ללבוש את הטלית לא ילבוש ולא יבטל את המצוה. עיי"ש]. וע"ע בקה"י ב"ב סי' י. (ובברכות סי' טו).

²²⁵ **קהילות** יעקב ברכות סי' טו. וכן בקה"י כתבים החדשים שם אות יד. ובמועז"ז שם.

²²⁶ **קה"י** ומועז"ז שם. ובקה"י ברכות סי' טו הוסיף, דזהו הטעם דאין ת"ת נדחה אלא למצוה א"א לעשותה ע"י אחרים, ומשום דכשאפשר לעשות ע"י אחרים, הרי כבר אינו אנוס לבטל הת"ת. ובמועז"ז שם הוסיף, דהא דת"ת גדול יותר מהצלת נפשות, היינו שזכות' הוא לאדם שלא בא לידו הצלת נפשות ויכול לעסוק בתורה, אבל ודאי שאם בא לידו בפועל הצלת נפשות פשיטא שמפסיק מלימודו להציל. וכמו שכ' הט"ז יור"ד רנא ס"ק ו. וע"ע בקה"י מה שביאר עוד לפי יסוד זה דעת ר"ע דבע"ק אסור בד"ת אפ"י בהרהור ומותר להרהר ק"ש. עיי"ש. וע"ע לו בכתבים החדשים שם שהאריך יותר בת"י זה. ותירץ עוד באו"א. וראה עוד במועז"ז שם. ע"כ.

²²⁷ **כן** העיר כבר בקה"י סי' טו שם בסוה"ס, דכ"ז א"ש רק להשיטות דס"ל דבשאר מצוות עוסק במצוה פטור מן המצוה מטעם 'אנוס' וכדעת התוס' בב"ק נו ע"ב דלא נפקא לן מקרא דעוסק במצוה פטור מן המצוה אלא דוקא היכא שאינו יכול לקיים שתיהם, וה"ט כיון דאנוס הוא, וכשאפשר לו לקיים שניהן לא מיפטר. ומשא"כ הר"ן בפ"ב דסוכה ס"ל דאף בשיכול לקיים

שניהן מיפטר כ"ז שעוסק בהראשונה וה"ט כיון דפטור ומופקע לגמרי. ונח' בזה גם הפוסקים בחקירה זו כיעוי"ש בקה"י. וכתב שם בב' אופנים. עיי"ש.

בקושיית האו"ש איך עדיף ה'הילוך ללמוד תורה' דאמרי' ביה עוסק במצוה פטור מן המצוה ללמוד בפועל דל"א ביה עוסק במצוה פמ"ה

ואגב, הנה עיקר דברי המשמ"ח הנ"ל היא בענין קושיית האו"ש בפ"א מת"ת ה"ב המפורסמת, לשיטת רש"י בסוכה כה ע"א ההולכי לדבר מצוה ללמוד תורה פטורים מן המצוה. יעוי"ש. וקשה, איך עדיפא ה"הליכה ללמוד תורה" - דאמרי' בה העוסק במצוה פטור מן המצוה - מלימוד תורה עצמה, אם על הלימוד אינו נפטר כשעוסק במצוה, (וכמו שאמרו בירושלמי שבת פ"א ה"ב: מי לא מודה רשב"י שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב. ולית ליה לרשב"י הלמד על מנת לעשות ולא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. וא"ר יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שיליתו על פניו ולא יצא לעולם), איך נפטר ע"י ההילוך ללמוד.

ושם כתב ליישב ע"פ ד' הגר"א בשנות אליהו הנ"ל דכל תיבה היא מצוה בפ"ע וכו', וכיון דבת"ת כל דיבור ודיבור הוא מצוה בפני עצמה, א"כ תיבה שכבר למד נגמרה מצותה, ומה שיוסיף ללמוד עכשיו הרי היא מצוה נוספת, ומשום כך אין זה הפסקה במצות ת"ת. [וכן הבאתי מהחזון יחזקאל]. וממילא אי הוא טעמא דל"ש בת"ת עוסק במצוה וכו', וכיון דאין זה חשיב הפסקה, א"כ כל זה שייך רק רק לעצם הלימוד, אבל גבי הילוך לת"ת הרי ההילוך הוא מצוה אחת של הילוך לת"ת, וכולה חשיבא חדא מצוה, ושפיר שייך בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ע"כ.

וכן הביא ליישב בברכת מרדכי אות יג שם. אך ציין עוד שיש מקשים על חילוק זה מדלעיל דמ"מ גם בלומד גופא הרי יש בלימוד כל מילה בתורה גם משום ההכשר למצות 'ושננתם', שהיא ההבנה והעמקה בתורה, וכיון שכל מילה משלימה את ההבנה של המילה שלאחריה, הרי איכא חדא מצוה, ושוב הו"ל כ"הולך ללמוד תורה" דהוא חדא מצוה, ומ"ש הא מהא. ושם באות יד הרחיב לבאר ולהעמיד חילוק זה בין הולך ללמוד ללומד בפועל, אף להנתבאר דגם בלומד גופא איכא לכא' חדא מצוה ד'ושננתם'. יעוי"ש. ע"כ. וע"ע שם מש"ת באופן אחר.

עוד יש ליישב ע"פ מה שהבאנו לעיל מהקהילות יעקב (ברכות סי' טו ובכתבים החדשים שם אות יד). ומהמועו"ז שם, דשאני חיוב ת"ת משאר חיובי המצוות, דבשאר המצוות שבתורה אפילו כשהוא אנוס מלקיים המצוה וליכא עליו תביעה על ביטולה, מ"מ חיוב המצוה רובץ עליו אלא שפטור מחמת אונסו. ומשא"כ במצות ת"ת כל החיוב אינו אלא כשיש לו פנאי, אבל כשאין לו פנאי אין עליו חיוב כלל. [וכמצות צדקה וגמ"ח שמי שהוא עני ואין לו כלל מה ליתן אינו בגדר 'אנוס' אלא 'פטור' ומופקע לגמרי, דזהו השיעור במצות צדקה כפי כוחו, וכשאין לו אין חיוב כלל ליתן. וכן במצות גמ"ח שבגופו, מה שא"א לו לעשות אי"ז בגדר אנוס, רק זהו גבול השיעור של המצוה שיעשה כפי יכולתו]. דמצות ת"ת לא נתנה בו תורה שיעור, ועל זמן שהוא אנוס מללמוד אי"ז בגדר מבטל מצוה באונס. אלא זהו גבול חיובו שהוא עד כמה שאפשר לו. (ורק פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, חיובו קבוע וברור דכתיב והגית בו יומם ולילה. ושיהיה אנוס מפרק זה אזי נחשב מבטל מצוה באונס). וזהו הטעם שנדחית מצות ת"ת מפני כל המצוות שאי אפשר לעשותן ע"י אחרים, כיון דכשמזדמנת לפניו מצוה אחרת, הרי שאם נחייבו לקיימה, ממילא אין עליו שום חיוב דת"ת כלל, וא"כ אותה מצוה המזדמנת היא חיובית ומצות ת"ת אינה חיובית באותה שעה. לכן נדחית מצות ת"ת מפניה. ומשא"כ בשאר עוסק במצוה דפטור מהאחרת. ע"כ. וא"כ לפ"ז י"ל דכ"ז אינו אלא בלומד בפועל, אבל הליכה ללמוד אינה אלא כמצוה דעלמא דלא חשיב מופקע ופטור כשבאה לפניו מצוה אחרת. [ונתעוררתי לזה מס' מנחת שלום כתובות סי' כב אות ה שכל ליישב באו"א ע"פ הנתבאר לעיל בשם הברכ"י דבת"ת העיקר הוא המעשה וכו', וממילא כ"ז ל"ש בהולך ללמוד ויעוי"ש עוד שפירט בזה].

[**והאו"ש** עצמו כתב ליישב: ונחה דעתי מדברי הר"י מקורביל בתוספות כתובות דף י"ז ע"א דפירש דשמוש תלמיד חכם גדולה מתלמוד תורה. ושמוש פירושו הוא הבנת טעמי המשנה וסברתו הנקרא בשם גמרא, וזה לשון רש"י ברכות מ"ז. איזה עם הארץ שלא שמש תלמיד חכם הוא הגמרא התלוי בסברא שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספין ועוסקין יחד והיא דרך הגמרא כו' והולכין ללמוד תורה זה שמוש תלמיד חכם. עכ"ל. ואומנם דבריו צ"ע. וכבר דן בדבריו בס' מנח"ש הנ"ל].

בענין צירוף שתית המסובין לשיעור מלא לוגמיו בקידוש, ואם בעינן שישתו בכדי אכילת פרס, [וביישוב דברי המשנ"ב בזה]

דברי המשנ"ב דאף בשתית רבים שיעור מלא לוגמיו בעי שיעור כדי אכילת פרס וראיה לדבריו

[א] בשו"ע ס' רעא בענין שתית שיעור מלא לוגמיו בקידוש כתב וז"ל: אם לא טעם המקדש וטעם אחד מהמסובין כמלא לוגמיו (פי' מלא פיו) יצא. ואין שתיית שנים מצטרפת למלא לוגמיו. ומ"מ מצוה מן המובחר שיטעמו כולם. וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו דשתיית כולם מצטרפת לכשיעור. והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא, וראוי לחוש לדבריהם. ודוקא בקידוש, אבל בשאר דברים הטעונים כוס מודים הגאונים דסגי בטעימת אחר. ע"כ. ודעה קמיתא דאין טעימת שנים מצטרפת היא דעת הרא"ש בפ' ערבי פסחים סימן יח. וטעמו, דבעינן יתובי דעתא, היינו דלא מיקרי שתיה של הנאה בפחות ממלא לוגמיו ואנן בעינן שיהנה אחד מהם משתיית כוס של ברכה²²⁸. ומשה"כ ל"ש לצרף שתיית כל המסובים. והו"ד בטור שם²²⁹. ודעה שניה היא דעת הריטב"א בעירובין עט ע"ב בשם התוספות (ציינו בב"י שם). שאף אם לא טעם אחד מהם מלא לוגמיו, מ"מ כיון שבין כולם טעמו כשיעור יצאו דכולם מצטרפין למלא לוגמיו. וטעמו, כמו שביאר השעה"צ ס"ק סה בשם התו"ש, דהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו כמלא לוגמיו, והיינו שלא יתבזה הכוס שיברכו עליו בלי ליהנות ממנו שיעור חשוב זה, וע"כ לא בעינן הנאת השותה דוקא דהוא שיעור דמלא לוגמיו, אלא שתיה חשובה מן הכוס ששתו ממנו אפילו כמה אנשים, ומשה"כ אפי' שתיית כלם ביחד נמי מצטרפת²³⁰.

והמשנה ברורה בס"ק ע"ג כתב, דמ"מ בדיעבד הסכימו הרבה אחרונים, דאפי' שתיית כל המסובין מצטרפין למלא לוגמיו. "אך שלא ישהה על ידי שתיית כולם יותר מכדי אכילת פרס" יעו"ש. ובשעה"צ כתב דפשוט דלא עדיף משאם הי' מקדש בעצמו. [והיינו דכשמקדש בעצמו כתב המשנ"ב לעיל מיניה בס"ק סח כתב בהא דבעינן שהמקדש יטעום כמלא לוגמיו, דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק מרובה בינתים, דהיינו שלא ישהה מתחלת שת' ראשונה ועד סוף שת' אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית, ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס, ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא (בשם תו"ש וש"א יעו"ש)].

וראיה לדברי המשנ"ב - דבעי שתהיה שתית כל המסובין בכדי אכילת פרס בדוקא - כתב במועו"ז ח"ג סו"ס רמז דהוא מזבחים לא ע"ב, גבי חישוב בשעת השחיטה לאכול כזית חוץ למקומו או חוץ לזמנו, דהסתפק רב אשי היאך הדין שחשב שיאכלו כזית שני בני אדם, בתר מחשבה דהשוחט אזלינן ואיכא שיעורא, או בתר אוכלין אזלינן וליכא שיעורא לכל חד. ומסקנת הגמ' דמצטרף (והקורבן פיגול). ושוב הסתפקה הגמ' היאך הדין בחישוב לאכול

²²⁸ **בשו"ע** הגרי"ז סימן קצ ס"ב הוסיף בזה וז"ל: עיקר מה שהטענו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח שהיא שתיית המזבח אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין ואין שתייה חשובה לומר שירה אלא אם כן שותה שיעור הראוי ליישב דעתו של אדם שהוא כמלא לוגמיו שהיא שתיה של הנאה ובפחות משיעור זה לא קיים מצות הכוס כלל. ע"כ. ובערוך השולחן שם ס"ה תמה ע"ד שדימה לניסוך המזבח. יעו"ש.

²²⁹ **ובמאמר** מרדכי ס"ק יז הביא מהלבוש טעם זה דבעי כמלא לוגמיו משום דבפחות מזה לא חשיב הנאה ונראה כברכה לבטלה ע"כ. וציון דהעולת שבת תמה עליו דא"כ בכל ברכת הנאה לבעי מלא לוגמיו, ואנן קיי"ל דאפי' על משהו צריך לברך. אלא הטעם משום דכיון שהצריכו חכמים ככוס צריך שישתה רובו. עכ"ל. וכתב ע"ז המאמר וז"ל: והאמת שתמיהתו על הלבוש נראית תמיהה מתקיימת, והיא גלויה ומפורסמת, וכמעט נראה דלית לה פירוקא. אמנם כדי ליישב דברי הרב הלבוש ז"ל נ"ל שכונתו לומר דבפחות מזה לא חשיבא הנאה גמורה כלומר דלא מייטבא דעתיה בבציר מהכי כדאמרינן גבי יוהכ"פ שאינו חייב בפחות מזה מהאי טעמא וקאמר הרב ז"ל דבכוס של ברכה בעי שיהנה אחד מהם הנאה גמורה ומה שכתב דנראה כברכה לבטלה אפשר דהיינו טעמא דכיון שכוס זה לא בא אלא למצוה כל שלא נעשית המצוה כתקונה הוי כעין ברכה לבטלה. עכ"ל.

והתוספת שבת כתב ליישב קושית הע"ש, דשאני ברכות הנהנין בדדידיה תליא מילתא, דאי בעי שתה ואי בעי לא שתה, וכיון שרוצה לשתות כל שהוא הרי ניחא ליה בהכי ואחשביה לגביה. אבל בנידו"ד גבי כוס של ברכה דלאו בדדידיה תליא מילתא, דהא חובה עליו לשתות אף אם אינו רוצה בכך, שפיר שיערו במלא לוגמיו דוקא, דהאי שיעורא הוי הנאה לרוב בני"א. ועי"ע בשו"ת דברי יציב סימן קלה אות כז.

²³⁰ **ובעצם** ביאור המח' אי מהני צירוף כמה מהמסובין אם לאו, הנה מצאתי להערוך השולחן סי' רעא סעיף לו, ד שכתב באו"א וז"ל: וטעם דעה ראשונה שאין מצטרפין המלא לוגמיו משתיית שנים, טעמם משום דפחות ממלא לוגמיו אין בה הנאה גמורה ואנן בעינן שיהנה אחד מהם הנאה גמורה (טור). אבל הריטב"א כתב בעירובין עט: בשם התוס' שמצטרפין שתיית כמה מהמסובין לכמלא לוגמיו, והטעם פשוט "דוודאי יש הנאה גם ממעט יין" ולכן מברכין אף על כל שהוא משום שאסור ליהנות בלא ברכה. עכ"ל. והיינו דלהי"א יש הנאה נמי במעט יין, ואין הטעם משום כבודו של כוס.

כזית ביתר מכדי אכילת פרס, לאכילת גבוה מדמינן ליה, ואכילת גבוה אף ביותר מכדי אכילת פרס היא שפעמים אינו ממחר לישרף והוי פיגול (ואיתקש לענין מחשבה אכילת גבוה ואכילת אדם בהדי הדדי. רש"י), או לאכילת הדיוט מדמינן ליה ול"ה פיגול. ובעי למיפשט מחישב ע"מ שיאכלו ב' בנ"א הנ"ל וכו', דאכילת ב' בנ"א דמצטרף לענין מחשבת פיגול, אפה"כ צריך שיהא הצירוף של שניהם בשיעור דכדי אכילת פרס. עיי"ש. ע"כ. והיינו כדברי המשנ"ב דאע"פ דמירי בב' או ג' בנ"א אפה"כ צריך שיהא צירופם בשיעור דכדי אכילת פרס. ושו"ר שכן ציינו עוד מקור זה לדברי המשנ"ב.

קושיית האפיקי ים על המשנ"ב דהיאך שייך לצרף שתית רבים לשיעור כדי אכילת פרס

ב] והנה בעצם ד' המשנ"ב הללו - דאף דסמכינן להקל לצרף שתית כל המסובין למלא לוגמיו, מ"מ בעי שתית כל המסובין בכדי אכילת פרס בדוקא - תמה ע"ז האפיקי ים ח"ב סי' ב, דצירוף לא שייך רק באדם אחד, והיינו דבשותה בכדי שתית רביעית או בכדי אכילת פרס²³¹ היא ע"ז שם שתיה, אבל בהפסיק יותר מכשיעור, אינה מצטרפת השתיה והוי טעימה בעלמא. אבל בב' וג' בני אדם ויותר, איך שייך מושג של צירוף לצרף מה ששתו רבים לכדי שיעור שתיה²³². והוסיף בחיזוק הקושיה, דהנה בביאור מח' הרא"ש והריטב"א, והיינו ב' הדעות שהובאו בשו"ע, אי מהני שתית כמה מהמסובין להצטרף לשיעור מלא לוגמיו, צ"ל בדעתם כאמור בפתיחת דברינו, דדעה קמייתא דבעינן שיטעום המקדש בדוקא מלא לוגמיו, ואין מועיל לצרף שתית כמה מהמסובין, ס"ל כמו שכתבו התוס' ביומא דף פ ד"ה הכי נמי, דהטעם הוא משום דבעינן יתובא דעתא, ומשה"כ בעינן שישתה המקדש בעצמו המלא לוגמיו, ול"ש לצרף כל המסובים למלא לוגמיו, דאין בזה יתובי דעתא לאף אחד מהן²³³. ואף כששותה בעצמו צריך לשותה בכדי שתית רביעית או כדי אכילת פרס, דבפחות משיעור זמן זה לא הוי יתובי דעתא. וממילא, לשיטה זו ודאי דלא איירינן כלל כמובן²³⁴. ואולם, הנה דעת היש אומרים שהיא ד' הריטב"א דמצטרפת טעימת כלם למלא לוגמיו, ע"כ ס"ל דאין הטעם דמלא לוגמיו משום יתובי דעתא דהגברא, אלא כמו שהביא השעה"צ ס"ק סה, דהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, וע"כ לא בעינן הנאת השותה דהוא מלא לוגמיו, אלא שתיה חשובה מן הכוס ששתו ממנו אפילו כמה אנשים. ומשה"כ אפי' שתית כלם ביחד נמי מצטרפת. וממילא לפ"ז כיון דלשיטה זו לא בעינן יתובי דעתא כלל, א"כ ממילא ג"כ לא בעינן שתית המלא לוגמיו בכדי רביעית או אכילת פרס, שהרי שיעור זה נאמר משום דבשיעור זה מייטבא דעתיה. ומגלן לחדש דגם לשיטה זו בעינן שיעור בכדי רביעית או אכילת פרס דד"ו מילתא בלא טעמא. [והא דמחמירין שישתה המקדש המלא לוגמיו בכדי אכילת פרס או רביעית, ה"ט דלכתחלה מחמירין כדעה הראשונה, וכמבואר בשו"ע שם, אבל בדיעבד כיון דמצטרפת שתית כלם למלא לוגמיו, והיינו דסמכינן בדיעבד על דעת הי"א דלא בעינן יתובי דעתא כלל, דהוא משום כבודו של כוס,

²³¹ היינו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. וכמו שהביא השו"ע סי' תריב סי' גבי השותה ביום הכיפורים מלא לוגמיו דחייב, וז"ל: שנה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתית רביעית, מצטרפין לכשיעור; ואם לאו, אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות. ע"כ. ובמשניב שם ס"ק לא כתב דמלשון מרן משמע דהעיקר כדעה ראשונה. אך הפרי"ח ואדונינו הגר"א כתבו דהעיקר כדעה השניה.

²³² הנה אין להק' דמעיקרא כיון דמירי ביותר מאדם אחד, ממילא איך שייך יזמן' של כדי שיעור שתית רביעית (ולא רק שאינו שייך 'מושגי של צירוף). ל"ק, דהנה בענין שיעור רביעית ביאר השער הציון סימן רי ס"ק יא, דסתם שתית רביעית משערינן כדרך שתית בני אדם, שאינו שותהו בבת אחת כי אם בשתי פעמים, שהוא מדת דרך ארץ, כמבואר בסימן קע ס"ח. והא דאיתא ברמב"ם פרק יד מהלכות מאכלות אסורות, דאם שנה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתית רביעית, מצטרפין לכשיעור וכו'. ע"כ. מירי בכהאי גוונא שלא הפסיק יותר משיעור זה, ומה שכתב עוד, ואם לאו אין מצטרפין, היינו, שהפסיק יותר משיעור זה מעט. עיי"ש. [והביאו האפיקי ים בסו"ד. והקשה מזה ע"ד המשניב הנ"ל בשעה"צ שהכריע דאף להמקילין לצרף שתית כמה מהמסובין מ"מ בעי בכדי שיעור זמן. דלכאוי קשה ע"ז מהשיטה דס"ל דל"ש צירוף אלא בכדי שיעור רביעית ולא בכדי אכילת פרס, שהרי ל"ש שיעור רביעית באופן שמפסיק יותר מפעם אחת, וא"כ היאך מהני צירוף כשיש יותר מב' בנ"א מסובין. עיי"ש].

²³³ ולכאורה יש להק', דהנה מבואר בתוס' ביומא דאין שתית שנים מצטרפת כאמור. ואילו לעיל בתחילת דברינו הבאנו להריטב"א בעירובין בשם התוס' דאדרבא אפשר לצרף שתית כל המסובין. ולכאוי אין כונת הריטב"א על תוס' ביומא אלא על תוס' שאינו לפנינו. וצ"ע. ועיי' בשו"ת אגרות משה ח"ד סי' סט מש"כ ליישב בזה.

²³⁴ ובתוספת שבת שהבאנו לעיל (בהערה) כתב ע"ד הלבוש שביאר הטעם דבעי כמלא לוגמיו משום דבפחות מזה לא חשיב הנאה וכו'. דאי קשיא הא קשיא, דהא לפי טעם זה, פשיטא שאין שתית שנים מצטרפת למלא לוגמיו, וכ"כ הרא"ש להדיא. וא"כ, לדעת הי"א דס"ל דשתית כולם מצטרפת לכשיעור, ודאי דלא ס"ל להאי טעמא דבפחות מזה לא חשיב הנאה, אלא טעם שיטה זו משום דחלקו כבוד לכוס של ברכה, וא"כ קשה על הלבוש דהאיך כתב טעמא דהנאה בפשיטות, ובסעי' יד היא דעת הי"א הנ"ל.

ממילא בדיעבד ייד"ח אף ביותר מכדי רביעית או אכילת פרס. (ולא מבעיא בשתית המסובים כולם דבודאי לא שייך שיעור צירוף בזה כאמור, אלא אפ"ל בשטעם המקדש בעצמו או אחד מהמסובים כל המלא לוגמיו וביותר משיעור אכילת פרס, גם כן יצאו בדיעבד, דהלא בדיעבד סמכינן אדעת יש אומרים, דלא בעינן יתובי דעתא, וכל הטעם הוא משום כבודו של כוס וממילא לא שייך צירוף השתיה וכמשנ"ת. ואומנם, העולה מד' המשנ"ב הללו סותר למה שכתב שם בס"ק סח. ועי' להלן ביישוב הערה זו). ומדוע, אם כן, כתב המשנ"ב שלא ישהה על ידי שתית כולם יותר מכדי אכילת פרס].

הכרעת האפיקי ים ועוד דמהני שתית מלא לוגמיו ע"י המסובין אף ביותר מכדי אכ"פ

ואכ"פ, מכח זה מסיק האפיקי ים להלכה בקונטרס אחרון, דשיעור הצרוף בזה, הוא כ"ז שלא הסיחו דעתם לטעום מכוס של ברכה. אבל שיעור דאכילת פרס או רביעית דעלמא ל"ש כלל. ודלא כד' המשנ"ב. וכן הכריע בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן מה וז"ל: ויראה דדבר פשוט הוא דלא בעינן שישתו כולם תוך שיעור שתית פרס, דלא מציינו שיעור אכילת פרס אלא לענין צירוף אכילה או שתיה של אדם המחויב לשתות כל השיעור או לענין איסור אכילה וכיו"ב, אבל מה מועיל שתית פרס לכמה בני"א יחד, לכן צל"ע מש"כ במ"ב סי' רע"א ס"ק ע"ג בפשיטות דלא ישהו ע"י שתית כולם יותר מכדי אכילת פרס דמנ"ל זה, ומש"כ בשער הציון אות ע"ו שהוא פשוט דלא עדיף משאם היה מקדש בעצמו, ר"ל מקדש בעצמו שותה, ולהנ"ל אין זה פשוט כ"כ, ולדעה זו גם המקדש עצמו אולי יוצא ביותר מכדי אכילת פרס, ואולי דעתו דגם מניעת בזיון הכוס ע"י שתית מלא לוגמיו אם אין בו צירוף כדי אכ"פ ה"ה כאלו לא נהנה ממנו, ולדידי כ"ז צ"ע. עכ"פ לענין מקדש עצמו יש להחמיר דוקא לאכילת פרס, אבל בצירוף השאר אינו נראה". עכ"ל. והגרש"ז אוירבעך זצ"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' יח אות ו, כתב ג"כ דמצד הסברה היה נראה שאפילו ביותר מכדי אכילת פרס ג"כ מהני. (אלא שלא הכריע כן מחמת דברי המשנ"ב שפסק לחומרא).

יישוב ד' המשנ"ב דגדר שתית רביעית דקידוש כגדר אכילת קדשים שהמצוה בחפצא

ג] ובס' משמרת חיים ח"א עניני שבת אות ה, כתב לתרץ קושית האפיקי ים, בהקדם יסוד הביה"ל ח"א סי' ב אות ז, שהוכיח מגמ' פסחים ג ע"ב - גבי חילוק לחם הפנים שהיה מגיע להם שיעור כפול - דלא בעי שיעור כזית באכילת קדשים, (וציין לספר דורש לציון דרוש א' ד"ה כל, שחקר במצות אכילת קדשים אי בעי כזית. והביא להך דהגיעני כפול ודחק א"ע בזה. וכתב ע"ז הביה"ל, דנראה ברור דלא בעי כזית). והחילוק בין מצות 'אכילת קדשים' למצות 'אכילת פסח' דבעי דוקא כזית, הוא דבפסח ומצה הוי ה"חויב על האדם" שהוא מחוייב לאכול פסח, ומשו"ה אם אכל פחות מכזית לא שמייה אכילה והוי כלא אכל פסח. אבל מצות אכילת קדשים לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד, דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא רק המצוה ד"בשר קדשים יהיו נאכלין" ומי שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו. וא"כ הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו. וכן ביומא דף לט אמרינן דבימי שמעון הצדיק ה' ברכה בלחם הפנים וכל כהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע ויש אוכלו ומותיר, מכאן ואילך נשתלחה מאירה וכל כהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנים נוטלין ואוכלין. הרי דלא היו מגיעו רק כפול. וגם בימי שמעון הצדיק קאמר דכשמגיעו כזית יש אוכלו ומותיר ונמצא הא אכל פחות מכזית. ובתוס' ישנים ביומא שם ד"ה שמגיעו כתב וז"ל: אומר רבי דדוקא מגיעו כפול היו מושכין ידיהם אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה. ושוב הקשו דבהגיעו כפול היאך ה' מקיימין מצות אכילה, וי"ל "דלא בעי כזית לגמרי" אלא כזית עדיף וחשיבא אכילה. עכ"ד. הרי להדי' דע"פ דין לא בעינן כזית כלל²³⁵.

²³⁵ **ובחילוק** זה כתב ליישב דברי הרמב"ם במנין המצות, דבקרבת פסח מנה שחיטתו ואכילתו לשתי מצות (מצוה נה נו), ובחטאת מנה הכל במצוה אחת (מצוה פט). והקשה במעייני החכמה דמ"ש. ולהנ"ל יובן היטב, דבכל הקרבנות לא הוי המצוה רק בחפצא היינו "שיהיה הקרבן נאכל" ולא על האדם, ומ"ה הוי אכילתו פרט אחד ממצות שבאותו קרבן, וכמו הקטרת אימורין דאינו נחשב למצוה אחרת בפני עצמו. אבל בפסח הוי "החיוב על האדם" ולא שייך כלל לעשיית הקרבן ומש"ה הוי ב' מצות. ע"כ.

והיינו דחלוק דין אכילת פסח דהחיוב הינו על הגברא לאכול ובפחות מכזית לא חשיב אכילה ולכן בעינן כזית. משא"כ גבי אכילת קדשים גדר המצוה שם שהחפצא דהקדשים יאכלו, ולכן אף באכל פחות מכזית מהני, כיון דסו"ס עצם הקדשים נאכלים. וה"נ י"ל גבי קידוש להראשונים דס"ל דמצטרף שתית כל המסובים, אין הדין בשתית הגברא שהוא ישתה מלא לוגמיו, אלא הוא דין בהכוס שיהא נשקתה ממנו שיעור זה דמלא לוגמיו. וכעין אכילת קדשים דהדין בהחפצא שיהא נאכל. וא"ש ד' המשנ"ב, דגם בשתית כל המסובין בעינן שיהיה בכדי אכילת פרס, כיון דאינו דין בהגברא אלא בהחפצא, והוא דומיא דאכילת מצה וכדו' דבעינן שיאכל כאחת בכדי שיעור אכילת פרס, ה"נ בעי שישקתה כאחת, רק שם גבי קדשים לא בעינן שום שיעור לדברי הביה"ל וכאן בעי שיעור דמלא לוגמיו. ע"כ מדבריו דהמשמ"ח²³⁶.

ודימוי זה - דכמו דבאכילת קדשים המצוה בחפצא ה"ה בכוס קידוש המצוה בחפצא דהכוס שישקתה ממנה שיעור מלא לוגמיו - מפורש ג"כ להדיא בערוך השולחן סי' רע"א סל"ו (ציינו המועד"ז שם), וז"ל: ונלע"ד ראה ברורה שמצטרפין למלא לוגמיו, שהרי אפילו במאי דכתוב מפורש בתורה מצות אכילה, מ"מ מצטרפין כשרבים נכנסים במצוה זו. והיינו דבלחם הפנים כתוב בפר' אמור ואכלוהו במקום קדוש וכל אכילה הוא בכזית כידוע, ומ"מ אמרו חז"ל ברפ"ד דיומא שהגיע לכל כהן כפול והוא פחות מכזית כפירש"י שם, אלא בע"כ דאכילות כולם מצטרפות ע"ש. ועוד יש ראייה משם דלא על כל המסובין מוטל חיוב לטעום מהכוס, שהרי אמרו שם דכהנים צנועים מושכים את ידיהם ולא אכלו כלל וכו', אלא ודאי כיוון דלכלל הכהנים צותה תורה, אין הכוונה שכל אחד מחוייב לאכול, אלא שבין כולם יתאכל וכו'. וא"כ ק"ו בקידוש דלרוב הפוסקים על הכוס מדרבנן, ואפילו אי דאורייתא אין בה מצוה מפורש על שתייתו כבלחם הפנים על אכילתה. עכ"ל. [וע"ע לו לעיל מיניה בסעיף לה. וי"ל]. וע"ע הערה²³⁷

ומצאתי לו עוד שחזר על דבריו עוד בחי"ג סי' נ"א אות ד. דהנה המל"מ בהלכות יסודי התורה (פ"ה ה"ח סוד"ה יש לחקור) נסתפק באכילת מצוה אם יוצא בו שלא כדרך אכילתו. והנה במנחת דף צ"ט ע"ב איתא והבליים אוכלין אותו כשהוא חי. ולכאוי היאך יוצאין בזה ידיהם, הרי בפסחים דף כד ע"ב איתא דחלב חי הוא שלא כדרך הנאתו. ודוחק לחלק בין חלב חי לבשר חי. וע"כ מוכח דגם שלא כדרך אכילתו הוא מצוה. אמנם אי נימא דמצות אכילת קדשים אי"צ כזית כיון שהמצוה "אינו חוב על גוף האדם" רק "המצוה על הקרבן שיהיה נאכל", אי"כ י"ל דמשו"ה ג"כ מהני שלא כדרך אכילתו דהרי סו"ס נאכל הקרבן [וע"ע בתוס' שבועות דף כ"ב ע"ב (ד"ה אהתיירא קמשבע) דשלא כדרך אכילתו גריעי מחצי שיעור, וא"כ אין מזה ראייה למצות אכילת מצה וכדומה דצריך כזית דוקא]. ע"כ.

²³⁶ **ויל"ע** בכונת המשמרת חיים בדברי הביה"ל, שכי' דאף דבלחם הפנים הגדר הוא בחפצא, מ"מ התם גבי לחם הפנים לא בעי כלל שום שיעור. ע"כ. דלכאוי לא מפורש כן כלל בדברי הביה"ל כלל, דכל כוונתו לחדש דלא בעי כזית לכל אחד, אבל ודאי דבעי דבין כולם יתאכל כזית. ודברי הערוך השולחן הללו מפורשים כן, דאע"פ דלא בעי שכל אחד יאכל כזית מ"מ ס"ל דבין כולם יתאכל שיעורא דכזית. וצ"ע.

אי אכילת קדשים המצוה בחפצא

²³⁷ **ואומנם** עצם ד"ז דאכילת קדשים הוא דין בחפצא - דמזה בעינן ללמוד לכוס דקידוש - אינו מוסכם לרבותינו הראשונים, ולעולם אין מצוה כלל בפחות מכזית באכילת קדשים אף דע"י צירוף נאכל כזית, ומה שאכלו הכהנים פחות מכזית הוא שלא להשאיר נותר. וכמו שראיתי שציינו בזה להריטב"א יומא לט ע"א וז"ל: וכל כהן שמגיעו כפול צנועין מושכין ידיהם, פירש ר"י ז"ל וכן נראה מפירוש רש"י ז"ל דדוקא כהן שמגיעו כפול אבל מגיעו כזית שיש בה מצות אכילה לא היו מושכין ידיהם, אבל כפול לא היתה בו מצות אכילה כיון שאין בו שביעה. וכ"כ בתוה"ר שם "אבל פחות מכזית אין בו מצוה כלל". ואומנם מדי' התוספות ישנים שהביא הביה"ל לעיל מוכח דלא כן, שהרי כתב להדיא "דלא בעי כזית לגמרי". וצ"ע. [ויש שכי' לדחוק דצ"ל בכונת התו"י, שאע"פ שמצות לחם הפנים היא בכזית, מ"מ יש מצוה לאכול פחות מכזית שלא ישר נותר. וכמש"כ המנח"ח דלהלן בסמוך].

וגם בדברי האחי' אשכחן דס"ל בפשיטות כן. הנה במנחת חינוך ריש מצוה קלד וז"ל: המצוה על כל אחד לאכול כזית כמו כל מצות עשה דאכילה, כמו אכילת הפסח דכתיב (שמות יב ח) 'ואכלו' ויוצא ידי חובתו בכזית, ואחר זה אינו מצווה עוד יותר רק מצוה לאכול שלא יבוא לידי נותר וכו'. עיי"ש. ע"כ.

וכן ס"ל להח"ס בתשובה או"ח סי' מט (ציינו המועד"ז שם) גבי אכילת לחם הפנים דמירי שלכה"פ אחד מהן אכל כזית דוקא, "ופסח יוכיח שעיקרו לאכילה טפי מכל שארי הקרבנות, ומ"מ סגי כשנאכל ממנו כזית אחד, ואם נטמא הבשר האחר או אתוור אין בכך כלום כדאיתא בפסחים צ"א ע"א, ומ"מ נהי דהקרבן כשר מ"מ אין המנויים יוצאים ידי מ"ע של אכילת פסח אם לא אכלו ממנו כזית, וה"נ בכל הקרבנות בודאי אי לא היה נאכל מלחם הפנים כלל רק פולין פולין לא היה מתקיים מ"ע של אכילתו כלל, אבל באמת הרי הכהן הגדול נטל חלק בראש כמבואר ביומא יז ע"ב, ואיהו אכל כזית בכדי אכילת פרס כמצותו. ובודאי אי היה אפשר אח"כ שיאכל כל כהן ממנו כזית, כל אחד מקיים מ"ע באכילתו, אך הואיל וא"א וממילא לא קיים שום אי מהם מ"ע באכילה, וכ"כ תוס' ישנים שם משו"ה משכו הצנועים את ידיהם מפני שלא הגיע עליהם כזית לקיים מ"ע גמורה אבל מ"מ מקיים מ"ע של אכילת לחה"פ ע"י הכהן הגדול. וכן בכל הקרבנות ומנחות נ"ל שעכ"פ הכהן הגדול אם רצה נטל חלק בראש ואכל כזית, או לכל הפחות הכהן המקריב שבו עיקר מצוה, שהוא אכל כזית ממנו והשאר מתחלק לכהנים, וכי' וכדמות ראי' מלשון הברייתא ר"פ כיצד מברכין לו ע"ב ומנחות עה ע"ב הי' עומד ומקריב מנחות בירושלים מברך שהחיינו נטלן לאוכלן מברך המוציא לחם מן הארץ משמע דפסיקא ל"י דהמקריב אינו אוכל פחות מכזית". עכ"ל. הרי מבואר דלא כד' הביה"ל - דהוא דין בחפצא דלחם הפנים שתאכל - אלא אדרבא בעי שלכה"פ אחד מהן יאכל כזית שלמה כיון שהוא דין אכילה על הגברא. ומה"ט נמי אותם שלא אכלו כזית לא קיימו המצו"ע דאכילת קדשים.

ביישוב סתירת דברי המשנ"ב כאן דס"ל דמצטרפין שתית המסובין ובס"ק סח ס"ל דאין המקדש ייד"ח כששהה יותר מכדי שתית רביעית

ד] והנה עוד העיר האפיקי ים, דדברי המשנ"ב סותרים עצמם, דהנה כאן הכריע דיש להקל ולצרף טעימת כלם למלא לוגמיו, וה"ט דאין הטעם דמלא לוגמיו משום יתובי דעתא דהגברא, אלא שהוא משום כבודו של כוס הקידוש שישתו ממנו שיעור מלא לוגמיו, ומשה"כ אפי' שתיית כלם ביחד נמי מצטרפת. וצ"ל כאמור, דממילא לפ"ז כיון דלשיטה זו לא בעינן יתובי דעתא כלל, ממילא ג"כ לא בעינן שתית המלא לוגמיו בכדי רביעית או אכילת פרס, שהרי שיעור זה נאמר משום דבשיעור זה מייטבא דעתיה ול"ש בשתית רבים. ואם כן, יקשה ממה שפסק בס"ק סח בהא דהמקדש צריך שיטעום כמלוא לוגמיו, וז"ל: ודע עוד דהשיעור של מלא לוגמיו צריך לשתות בלי הפסק הרבה בינתיים, דהיינו שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתית רביעית. ועכ"פ לא יפסיק זמן רב כדי אכילת פרס. "ואם הפסיק בכדי אכילת פרס אף בדיעבד לא יצא" וכו'. ע"כ. ולכאול, כיון דלא בעינן יתובי דעתא, א"כ אפילו המקדש בעצמו שהה יותר מכדי שיעור אכילת פרס ג"כ יצאו בדיעבד. וכן הקשה מדנפשיה המנחת שלמה הנ"ל. ורמז להעיר כן בקצרה גם השבה"ל הנ"ל.

והנה בשבה"ל כתב ליישב וז"ל: אולי דעתו דגם מניעת בזיון הכוס ע"י שתית מלא לוגמיו, אם אין בו צירוף כדי אכ"פ ה"ה כאלו לא נהנה ממנו. עכ"ל. והיינו דס"ל להמשנ"ב דאף להטעם דחלקו כבוד לכוס של ברכה להצריך שתית מלא לוגמיו, היינו דוקא בשיעור שתיה לכל הפחות של בכדי אכילת פרס, דאל"כ אין זה כבוד של כוס של ברכה ששותה ממנו פסקי פסקי כיון שאין הנאה בזה. כלומר, כדי למנוע בזיון הכוס לא מספיק ששותה שיעור מלא לוגמיו אלא גם שותהו בשיעור זמן דכדי אכילת פרס.

והמנחת שלמה כתב ליישב קושיה זו וז"ל: אולם לפי הטעם דמה שצריך לטעום הוא משום דאם אינו טועם הו"ל גנאי, נראה דצריכים לומר דה"ה נמי שאם אינו טועם שיעור חשוב של מלא לוגמיו ג"כ הוא גנאי ולכן צריך שפיר לשתותו דוקא בכה"ג דאיכא נמי יתובי דעתא וכמש"כ התוס' יומא דף פ' ע"א בד"ה ה"נ, משא"כ אם מחלק את הכוס בין המסובין אע"ג דכל אחד שותה רק מעט מ"מ לאו גנאי הוא לכוס אלא אדרבה מחשיבו בכך. ע"כ.

בירור דעת מרן השו"ע דס"ל דאפילו בדיעבד ל"מ לצרף שתית המסובין

ה] והנה הגם שנתבאר שרבים מהאחרונים פסקו שיש להקל לצרף שתית המסובין וכדעת הי"א שהביא השו"ע. עדיין יל"ע בדעת מרן השו"ע אי ס"ל ג"כ בדיעבד דיש להקל בצירוף שתית המסובין. והנה בפשטות ודאי דליכא למימר הכי, דהא קיי"ל דכשכותב מרן בשו"ע סתם ויש הלכה כסתם. וא"כ, דעת מרן היא דאין להקל בזה כלל אפילו בדיעבד, ובעי שהמקדש או אחד מהמסובין ישתה שיעור מלא לוגמיו. ומש"כ השו"ע בסעי' יג' צריך

אלא בדעת החת"ס יל"ע, דהנה לכאוי' סותר עצמו מסי' קמ, דבדבריו שם מבואר כדברי הביה"ל, וז"ל: דלפע"ד אין מצות עשה מחוייב על האוכל קדשים שיאכל כזית, דא"כ לא היו רשאין לחלק הקדשים לכמה כהנים שיגיע לאחד כפול ואין שום אחד מהם מקיים מ"ע בכל הקדשים, חוץ מפסח שבו מחוייב כל אחד לאכול כזית, אבל שארי קדשים מצות עשה הוא שיהיה זה הלחם הפנים או המנחה והחטאות נאכלים ולא יותירו ממנו ובהצטרפם יחד לאכלו כולו נתקיים מ"ע ואכלו אותם אשר כופר בהם וכו'. ע"כ. מבואר בדבריו דאינו מצוה על הגברא, ולא היה אחד מהן שאכל כזית בפ"ע.

ויעיין עוד להמהרצ"ח ביומא לט שכתב לפשוט מהאי סוגיה, ספיקו דהשבות יעקב [ח"ב סי' יח] מי שאין לו לצורך מצוה רק פחות מהשיעור אם עכ"פ עושה קצת מצוה במה שאוכלו או דליכא מצוה כלל. ומוכח מהא דהצנועין משכו ידיהן משיעור מועט דלחם הפנים (כשיעור פול) דלא הוי מצוה כלל וכמו שפי' רש"י בקידושין נג' כיון דליכא כזית למאי חזי. וכתב ע"ז דהחת"ס אמר לו דאין אראה מהתם לנידון זה, דלעולם איכ"ל דבשאר אכילות מצוה כמצוה ומרור חייב לאכול אפילו פחות מכשיעור, ושאינו לחם הפנים "דאינו מצוה המוטל על הפרט רק המצוה על כל כהני בית אב שיתאכל לחם הפנים, ואם נתאכל ע"י אחר ג"כ נתקיימה המצוה ומפ"ז משכו ידיהם". ע"כ. מבואר איפה דס"ל להחת"ס כדברי הביה"ל דאין המצוה בגברא אלא בחפצא. וצ"ע.

ומ"מ אף אי נדחה די' הביה"ל מחמת דברי הראשונים הללו, וממילא ליכא לדמויי מצות קידוש למצות אכילת קדשים, מ"מ אכתי אולי י"ל די' המשני"ב כמש"כ המשמ"ח דבקידוש המצוה היא בחפצא, ומשה"כ בעינן שיעורא דכדי אכילת פרס אף בשתית כמה מהמסובין. ואף דגבי אכילת קדשים ל"א הכי, מ"מ בקידוש נצטרך להדחק כן. [או י"ל די' המשני"ב באו"א כמו שראיתו למי שכתב ליישב ע"פ המבואר בתוס' כריתות יב ע"ב ד"ה מתחלה ועד סוף כדי אכילת פרס וז"ל: מהכא משמע דלתרי גווני מייירי שיעור פרס, חדא לענין הפסקה שאם הפסיק בין אכילה לאכילה כשיעור פרס אין מצטרף וכו'. עכ"ל. ואף דשיעור הפסקה ל"ש להנאת גרון אפ"כ בעינן האי שיעורא, ומוכח דשיעור זה נאמר בכל מילי. והי"נ בנידו"ד. ע"כ].

לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו' דמשמע רק לכתחילה, הוא לאו דוקא ואף בדיעבד לא יצא, וכמש"כ בביאור הלכה שם דלא יצא היינו אפילו בדיעבד והוא לעכובא כדאיתא בגמרא פסחים קז ע"א. [והאי דנקט לישנא דלכתחלה, בא לאשמעינן דאפילו לכתחלה די בזה ולא בעינן שישתה כל הכוס כמו לענין ד' כוסות בסימן תעב ס"ט באחרונים שם בשם התוספות. והטעם כמו שכתב הב"ה שם. ע"כ. וכ"מ מסעיף יד שלאחריו.

ולכאור, יל"ע בזה ממש"כ מרן עצמו בבית יוסף וז"ל: ונראה לי שאם נשפך הכוס קודם שיטעום, אינו צריך לחזור ולקדש. דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא, היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה. ויש סעד לזה ממה שכתב רבינו בסוף סימן זה בשם בה"ג, וכן כתוב בארחות חיים הל' קדוש היום אות כא בהדיא. עכ"ל. והיינו דעיקר המצוה יצא אך לא יצא המצוה 'כתקנה'. וע"ע בלבוש בסעי' יז.

אך הגה במג"א בס"ק לב כתב דמרן בשו"ע בסעיף טו חזר בו ממש"כ בב"י, ופסק שאם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו צריך להביא כוס אחר ולטעום ממנו. עיי"ש. (וע"ע בס' אול"צ ח"ב עמ' קפב). ובמאמר מרדכי בסעיף טו שם הביא דברי המג"א שכתב דמרן חזר בו ממש"כ בב"י, וכתב ע"ד בזה"ל: ואנא זעירא חזינא דלית כאן חזרה, ומעולם לא עלה על דעת מרן ז"ל בב"י לומר שא"צ להביא כוס אחר. והוא מוכרח מכמה טעמים, חדא, שהרי בנה עיקר יסוד דינו על מ"ש רבינו הטור בשם ה"ג והיינו דין הפסיק בדבור הנזכר כאן, וממילא כי היכי דמבואר שם בדברי ה"ג שצריך לטעום אח"כ מכוס של קידוש, ה"נ הכא בנשפך דאמרינן דיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכל עצמו של מרן ז"ל לא אתא הכא אלא למימר דאעפ"י שנשפך ואינו טועם מכוס שקידש עליו יצא, אבל לעולם צריך שישתה מכוס אחר. ובר מן דין הנה סיים מרן ז"ל ש"כ"כ בא"ה בהדיא, ור"ל שבא"ה כתב בהדיא דין נשפך כמו שכתבו הוא ז"ל, והנה המעיין בא"ה יראה בבירור שצריך להביא כוס אחר, שכתב וז"ל או אשתפוך מייתי ליה כסא אחרנא ומברך עליה בפה"ג ושתי ליה, ולא צריך לאהדורי קידושא. יעו"ש דף ס"ג ע"ד. ומבואר מזה, שדעת מרן ז"ל נמי הכי הוי. ועוד, דלכשתדקדק היטב בלשון מרן ז"ל תמצאהו מבואר בדבריו שהרי כתב א"צ לחזור ולקדש, דמשמע דלא אתא אלא למימר דא"צ לחזור ולברך ברכת הקידוש, אבל בפה"ג חייב לברך על כוס אחר, ואם אינו מביא כוס אחר לשתות לא יצא ידי חובתו. וכמבואר מדברי כל הפוסקים שהביא הטור ז"ל. הן אמת דמ"ש מרן ז"ל דמאי לא יצא היינו לומר שלא יצא ידי המצוה כתקנה, משמע לכאורה דר"ל דהא דאמר מר המקדש אם טעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, היינו שלא יצא ידי המצוה כתקנה, אבל מעיקר המצוה מיהא יצא אעפ"י שלא טעם כלום, וזה היפך מ"ש. ואין ספק אצלי שזהו מה שהביא הרב מגן אברהם להבין דברי מרן ז"ל על הדרך שהבינם. אבל מ"מ מכה הטעמים שכתבנו יתבאר לעיני כל מעיין שהעיקר כמ"ש. ולכן צ"ל דמ"ש דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה, הכוונה דאילו האי לא יצא היה ר"ל שלא יצא כלל והוי כאילו לא קידש, לא היה תקנה לטעום מכלי אחר, דכיון שלא טעם תיכף מכוס שקידש עליו לא יצא, והיה צריך לחזור ולקדש לטעום מכוס של קידוש. אבל מאחר דפ"ל לא יצא הוא שלא יצא ידי מצוה כתקנה והוי קידוש במקצת, יש לו תקנה להביא כוס אחר ולשתות ממנו ע"י בפה"ג, ויוצא ידי חובת קידוש על היין כתקנת רז"ל שתקנו לקדש על היין ולשתות ממנו, אבל בלא"ה לא יצא וכמבואר במה שהביא אח"כ בשם א"ה דאפילו אם קם מדוכתיה קודם ששתה לא יצא וצריך לאהדורי ולאקדושי כנ"ל. עכ"ל. והיינו דמש"כ מרן בב"י דמאי דאמרינן אם לא טעם לא יצא היינו לומר דלא יצא ידי מצוה כתקנה - להורות שאין צריך לקדש מתחילה אלא יש להקפיד רק על שתית הכוס ותו לא. ע"כ. ואם כן, מבואר איפה שגם דעת מרן דשתית הכוס היא לעיכובא.

בהקושיה ע"ד השו"ע מסי' קצ שלא הביא דעת הריטב"א דמהני צירוף וכפי שהביאו כאן בסי' רעא

ו **ואולם**, ישנם שכתבו בדעת מרן שאפשר שאף הוא נוטה להקל בזה בדיעבד לצרף שתית שאר המסובין. ע"כ. ויש שר"ל ראייה לדבריו דאכן כן י"ל בדעת מרן, דהנה בסי' קצ ס"ד כתב מרן גבי כוס של ברהמ"ז בסתם דאם המברך אינו רוצה לטעום, יטעום אחד מהמסובין כשיעור, ואין שתיית שנים מצטרפות. ע"כ. וכבר הרמ"א העיר בזה וז"ל: וע"ל סימן רעא סעיף יד. ע"כ. וכונתו דבסי' רעא הזכיר השו"ע את השיטה דשתיית כולם מצטרפין למלא לוגמיו. וכן בערוך השולחן סימן קצ ס"ה כתב לתמוה וז"ל: תמיהני על רבינו הב"י שבשם הביא דעת י"א דלא בעינן שאחד ישתה מלא לוגמיו ודי כשכל אחד שותה מעט ע"ש, וזהו דעת הריטב"א בשם התוס' ע"ש. וכיון שבקידוש הביא דעתו, ק"ו שהיה לו להביא דיעה זו בכאן, דהא קידוש חמור מברהמ"ז וכו'. ע"כ. ומ"מ מוכח

לכאורה דהכא שאני, דמהא שלא הזכיר דעת הי"א גבי כוס של ברכהמ"ו אלא בנידו"ד גבי קידוש, מוכח דס"ל שגבי קידוש יש להקל בזה. ע"כ.

ואכן, בעצם הערה זו בדברי מרן מסי' קצ לסי' רעא, כתב בשו"ת דברי יציב סי' קלה אות כה, דיש ליישב דכיון שהריטב"א כתב כן לגבי קידוש, לא רצה הב"י לסמוך על זה גם לענין ברהמ"ז, וכעין מ"ש הטור בסי' קצ לחלק בין כוס ברהמ"ז לקידוש שברכת בפה"ג קודמת לברכת קידוש, משום דברהמ"ז גמרו סעודתם ובאים להסתלק עיי"ש. והיינו דגם לדעת הריטב"א שמלא לוגמיו תקנת חז"ל לכבוד הכוס, מ"מ עיקר התקנה שהמברך על הכוס יטעם מלא לוגמיו שזה כבודו. וא"כ, בקידוש שכולם משתתפים בברכת בפה"ג ובשתיה, שפיר מצטרפים לשיעור מלא לוגמיו. משא"כ בברהמ"ז שבאים להסתלק ואינם משתתפים בשתייתו, אין מצטרפים א"כ יטעם אחד כל השיעור, שאז הוא נכנס תחת המברך ודו"ק.

ובאו"א ביאר, דאולי ס"ל דבקידוש הוי בפה"ג מעיקר ברכת הקידוש, ומשו"ה אין הקידוש הפסק, משא"כ בכוס ברהמ"ז שאינו שייך לברכת הזימון אלא ברכת הנהנין. ולכן בקידוש שיי"ח בקידוש היום אשר ברכת בפה"ג בכללה, שפיר כולם משתתפים בשתיה, שכולם דין מברך להם מגדר שומע כעונה, משא"כ בברהמ"ז שאין ברכת בפה"ג מחובת הכוס. ע"כ.

אם אין אחד שיכול לשתות בעצמו שיעור מלא לוגמיו עדיף לקדש על הפת

ז [ומ"מ עדיין יל"ע אם זוהי כונת מרן דגבי קידוש יש להקל בזה לצרף שאר המסובין בדיעבד. ואכן יש שהבינו בפשטות דעת מרן השו"ע דאין להקל בזה אפילו בדיעבד. ומ"מ אף אם נבא ונסמוך בזה ע"ד המשנ"ב והמג"א ושאר האחר דס"ל דסמכין על הי"א שאפשר לצרף שתית המסובין, הרי גם הם לא ס"ל להקל בזה אלא בדיעבד (א"ה). בדעת המג"א יעויין בשו"ת אגרות משה ח"ד סימן ט). ולפיכך, אם אין מי שיכול לשתות בשיעור מלא לוגמיו, א"כ עדיף לקדש על הפת (וכלקמיה בשו"ע סי' רעב ס"ט) שזה מהני אליבא דכ"ע. ואומנם כ"ז רק בקידוש הלילה, אבל בקידוש היום דא"א לקדש על הפת סמכין בדיעבד לצרף שתית כל המסובין. כ"כ באול"צ ח"ב עמ' קפג. ויעויין"ש עוד שהוסיף, דאם הבעה"ב אינו יכול לשתות כמלא לוגמיו אזי לא יקדש בעצמו אף כשיש מי מהמסובין שיכול לשתות במקומו, כיון דלדעת הגאונים המקדש בלבד טועם. ורק אם הדבר קשה יקדש ויתן לאחר לשתות כמלא לוגמיו²³⁸. ויעויין"ש עוד מה שכל' לחלוק ע"ד המשנ"ב שם ס"ק מט דדוקא אחד מן המסובין שמתכוון לצאת יד"ח הקידוש יכול לשתות. ע"כ. [וכיוצ"ב ראיתי בשו"ת חלקת יעקב סימן פט שדן בכה"ג דאינו יכול לשתות כמלא לוגמיו מן יין של קידוש, וגם אין איש אחר עמו שישתה, אי עדיף לקדש על הפת. ותו"ד, דכיון דטעימת מלא לוגמיו היא לעיכובא, א"כ ממילא כשא"א לו לשתות כמלא לוגמיו, דינו מבואר ברמ"א סי' רעב ס"ט גבי מי שאינו יכול לשתות יין מחמת נדר דצריך לקדש על הפת. עיי"ש. ע"כ. ואולם, החלק"י מיירי רק באופן שאין איש עמו שישתה המלא לוגמיו, ולא בנידו"ד שיש אפשרות לצרף שאר המסובין למלא לוגמיו. ונראה דבנידו"ד ס"ל להחלק"י להקל בזה כד' המשנ"ב. אך לדידן דס"ל כד' השו"ע, א"כ לכאן גם בצירוף שאר המסובין א"א להקל בזה וצריך לקדש על הפת וכאמור].

ולענין הלכה - לכתחילה ודאי שצריך להקפיד שהמקדש בעצמו ישתה שיעור מלא לוגמיו. ואם יודע הבעה"ב בעצמו שלא יוכל לשתות שיעור מלא לוגמיו, אזי לכתחילה לא יקדש בעצמו על דעת ליתן לאחר לשתות. אלא מתחילה יתן לאחד מן המסובין לקדש ולשתות מלא לוגמיו כדי לחוש לדעת הגאונים שאם לא טעם המקדש לא יצא. ובמקום צורך יש להקל באופן שאחד מן המסובין ישתה במקומו שיעור מלא לוגמיו. [לא מיבעיא באופן

²³⁸ **וראו** לציין לדברי רבינו הב"י בשו"ת רב פעלים ח"ג סוד ישרים סי' בעני"ז כשאין בעה"ב יכול לשתות היין, ונותן לאחד מן המסובין לשתות, אם אין הבדל בין אם נותן הכוס לאשתו לשתותו כיון דהיא חייבת בקדוש מן התורה, או"ד עדיף טפי לתתו לאחד מבניו הגדולים מפני שהוא זכר ועדיף מאשה בכל דבר. יעויין"ש מתחילה שכתב דאע"ג שאם לא שתה המקדש שיעור מן הכוס ושתה אחד מן המסובין יצאו י"ח בזה, מ"מ לפי סודן של דברים נראה דעדיף טפי שישתה המקדש עצמו, וכמ"ש בשער הכונות דף קד ע"ב בסוד שתיית היין של הקידוש. ובנידו"ד נמי כשהמקדש אנוס ואינו יכול לשתות בעצמו, עדיף טפי שיתן אותו לאחד מן העומדים שהוא זכר, ולא לאשתו שהיא נקבה. עיי"ש. (והוסיף עוד דמטעם זה אפילו האשה יודעת לקדש ואין לה בעל לקדש, מוטב שיקדש לה איש גדול וישתה הוא היין. וכל זה למצוה מן המובחר, אבל אם לא נמצא לה איש גדול לקדש לה, אה"נ תקדש היא בעצמה ותשתה הכוס).

שלאחר שקידוש רואה שאינו יכול לשתות מחמת הריפות היין וכדו', אלא אף לכתחילה במקום צורך אחר יש להקל]. אך אין להקל כלל לצרף שתית כמה מן המסובין לכדי שיעור מלא לוגמיו. ובאופן זה שאין אפילו אחד מן המסובין יכול לשתות לבד שיעור מלא לוגמיו, יש לקדש (בקידוש הלילה) על הפת. ומ"מ כשכבר קידשו ע"י צירוף שתית כל המסובין לא יחזרו לקדש שנית משום סב"ל, ואם אפשר רצוי שאחד מן המסובין ישתה כשיעור. [וכמו"כ בקידוש היום בדיעבד יש לצרף שתית כל המסובין].

יסודות וכללים במקור ובגדר דין ביטול ברוב

א רבותינו הראשונים כתבו דדין ביטול ברוב נלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות", על רש"י ביצה ג' ע"ב ד"ה אפילו באלף לא בטיל. גיטין נד ע"ב ד"ה לא יעלו. בבא מציעא דף נג ע"א ד"ה דאורייתא. זבחים דף עב ע"א ד"ה ופרכינן. חולין צח ע"ב ד"ה דמדאורייתא. ונדה דף מז ע"א ד"ה חייבת. וכ"כ תוס' בע"ז סח ע"א. רמב"ן חולין צח ע"ב. והרא"ש בחולין שם פ' גיה"נ סימן לז.

במשמעות הילפותא מ'אחרי רבים להטות' לדין ביטול ברוב (והלך אחר הרוב)

והנה יש לעמוד וליתן טעם היאך משתמע דין ביטול ברוב מקרא דאחרי רבים להטות. [ודין הלך אחר הרוב דנלמד נמי מהאי קרא כדאיתא בחולין יא ע"א, מתבאר שפיר מהילפותא דאחרי רבים להטות דדיינים וכמו שהבאנו לעיל בחיבורינו סי' א' בשם רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' קסו.].

ועמד בזה בשערי יושר שער ג פ"ד ד"ה ועתה, לבאר היאך ילפי' מסנהדרין גם ענין ד'ביטול ברוב' דענינו שמתהפך המיעוט ומשתנה דינו גם במציאות, וגם ענין ד'הלך אחר הרוב' היינו ענין הנהגה ליזיל בתר הרוב, שהרי תרוויהו נלמדים מקרא דאחרי רבים להטות, וכיון שכן עלינו להבין היאך בדיינים גופא ישנם ב' הענינים הללו.

וביאר, דבהוראת הדיינים שאמרה לנו תורה לעשות ככל אשר יורוך, איכא בזה ב' ענינים, א. ענין אחד הוא בגדר גילוי מילתא בלבד, היינו שמבררים את הדין וההלכה מה שמצאו בתורה בענין הנידון, ואין כאן החלטת חלות וכדו' אלא גילוי מילתא בלבד. ב. חלות גמר דין, היינו ע"י אמירתם נגמר הדין לחול דין חדש שהרי בלא הב"ד ליכא דין חדש כהריגת הנידון בדיני נפשות וכדו'. ועל ב' ענינים אלו אמרה תורה 'אחרי רבים להטות' דעלינו לעשות כדעת המרובין.

והנה להענין הראשון אין אנו צריכין לדין ביטול והתהפכות במציאות כיון דאינם פועלים שום חלות, אלא הוא ענין הנהגה שגזרה תורה לעשות כדעת המרובים אף שלא הוברר שהמרובים כוונו לאמיתה של תורה יותר מהמועטים. אבל הענין השני דע"י פסק דינם איכא חלות דין, הרי שאם יהיה איזה חסרון בגמר דינם הוא חסרון בעצם חלות הדין, וע"כ דלענין זה צריך ביטול כח המיעוט שיתבטל כחם גם במציאות, דאל"כ לא יועיל לנו הענין הראשון שעלינו להתנהג כהמרובים, שהרי לדין זה דחלות דין אי איכא מיעוט הסותר לא הועלנו כלום. ומשה"כ צריך ענין ביטול ברוב שיתבטל במציאות פסק דינם דהמיעוט ויהיה כמאן דליתא 'ויחול הדין' ע"י פסק של המרובין לבד, או שיתהפך המיעוט להיות כהמרובים ויגמר הדין ע"י כולם. ע"כ.

והיינו דבענין סנהדרין איכא ב' הענינים גם ענין הלך אחר הרוב של בירור הפסק דאין צריך לזה לבטל המועטין, וגם ענין של ביטול ברוב משום החלטת חלות הדין. וא"ש דילפי' מהתם לכל תערובות שיתבטל המציאות דהמיעוט ויתהפך מאיסור להיתר. (ומשה"כ גם באופנים דליכא דין ביטול ברוב במציאות מ"מ דין הלך אחר הרוב לא נגרע בזה). ע"כ.

ישנם ראשונים דס"ל דדין ביטול ברוב נלמד מקרא דולקח מדם הפר וכו'

ב **ואומנם** יש לציין להערוך השולחן סי' צח סעיף כח שכתב דהילפותא לדין ביטול ברוב היא מקרא ד'ולקח מדם הפר ומדם השעיר' וכדלהלן, וציין שכ"כ הסמ"ג לאוין סוף מצוה קלח והרשב"א בתורת הבית ב"ד ש"א. דהנה איתא בגמ' מנחות כב א פלוגתא דרבנן ור"י אי מין במינו בטיל אי לאו. דהנה כתיב בקרא גבי עבודת יוה"כ ולקח מדם הפר ומדם השעיר וכו', והדבר ידוע שדמו של פר מרובה משל שעיר ואעפ"כ לא מתבטל דם השעיר בדם הפר וחשיב ליה קרא "דם השעיר", ומכאן דריש ר"י דמין במינו לא בטל. ורבנן ס"ל דהטעם הוא דכל העולים למזבח אין מבטלין זה את זה מפני הקדושה. והוסיפו רבנן - דאי נימא דהטעם הוא משום מין במינו דאינו בטל וכדו"י, היה

לה להתורה להשמיענו בדבר שאינו למזבח ומדכתבה בדבר שעולה למזבח ש"מ דאי לאו הכי גם מין במינו בטל. ומבואר בדברי רבנן דדין ביטול ברוב נלמד מהאי קרא גבי מין במינו.

ושם בסעיף כט הקשה ע"ד רש"י ותוס' והרא"ש הנ"ל דס"ל דילפי' דין ביטול ברוב מקרא דאחרי רבים להטות, דמנ"ל למינקט טעם אחר ממה שמבואר בגמ' ומי הכריחם לזה. וז"ל: אמנם רש"י ז"ל כתב הטעם מאחרי רבים להטות (ביצה ג ב ד"ה אפילו. חולין צה ב ד"ה דמדאורייתא). וכ"כ התוס' בעבודה זרה (סז א ד"ה א"ר יוחנן). וכ"כ הרא"ש בחולין (פ"ו סי' לז). וז"ל, דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות, הלכך חד בתרי בטיל, ונהפך איסור להיות היתר, ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת. ומדרבנן החמירו וכו'. עכ"ל. ולענ"ד אין הדבר מובן כלל, דמה ענין אחרי רבים להטות לתערובת איסור בהיתר, דבגמ' (חולין יא א) ילפינן מאחרי רבים להטות לרובא דאיתא קמן, כמו סנהדרין ותשע חנויות, והנה בסנהדרין פשיטא דהמיעוט בטלתה התורה כאלו אינם, שהרי המיעוט אומר היפך מהרוב, ושני הדברים א"א להיות, ואמרה תורה שהאמת עם הרבים. אבל הכא בע"כ ישנם לשניהם בעולם. וכן בתשע חנויות, אנו אומרים שהנמצא הוא מרוב הכשרות ואין כאן טרפות, אבל שתבתל הטרפות בתוך הכשרות מנ"ל. וכן כל מיני רוב שבש"ס, כן הוא שתולין בהרוב ואין כאן איסור, ומה ענין זה לתערובת. ובשלמא לדעת הרשב"א שיתבאר בסי' קט דאסור לאכול כולם כאחת רק אחת אחת, שפיר י"ל דאיתה שאוכל אנו תולין שהוא מהרוב, ועל האחרונה אנו אומרים שהיא מהרוב והאיסור כבר נאכל, כמו שיתבאר שם. אבל הרא"ש שמתיר לאוכלם כולם כאחת ושהאיסור נהפך להיות היתר מנ"ל לומר כן. ועוד מנ"ל לרבותינו לומר טעם אחר ממה שמבואר בגמ' ומי הכריחם לזה. עכ"ל.

ויעויי"ש בסעיף ל והלאה מה שהאריך בדברי הראשונים הנ"ל [דס"ל דילפי' דין ביטול ברוב מאחרי רבים להטות] ליישבם עם דברי הגמ' במנחות הנ"ל²³⁹. ע"כ.

אחרי רבים להטות דדיינים אי ענינו דהרוב מכריע להמיעוט להיות כמוהו או ענינו דהולכים ע"פ הרוב ולא אכפת לן כלל מהמיעוט

ג] ובעצם קושית הערוך השולחן ע"ד הרא"ש הנ"ל (שכ' דילפי' מאחרי רבים להטות דחד בתרי בטיל ונהפך האיסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפילו כולן כאחת) - דבסנהדרין אין הכוונה דהרוב מכריע להמיעוט להיות

²³⁹ **וז"ל:** ויראה לי דודאי עיקר הדרשא היא מדם הפר והשעיר, אלא משום דבגמ' שם הקשו לרבנן ואימא עד דאיכא מין במינו ועולין קשיא. עכ"ל. כלומר דשמה גם עולין בלא מין במינו מבטלין זה את זה וכן מין במינו בלא עולין ורק כשיש שניהם עולין ומין במינו אין מבטלין זא"ז. וקבלה ביד הגאונים דכל היכי שהגמ' קאמר קשיא איננה קושיא מוחלטת. וכן בלא"ה יש לדקדק לרבנן אך יש ללמוד מכאן דמין במינו בטל הרי התורה הוצרכה בזה להורות דעולין אין מבטלין זא"ז אבל מני"ל לדיק דלהיפך בלא עולין גם במין במינו מבטלין זא"ז. ואי משום דא"כ לשמעין עולין במין בשאינו מינו, אי"א לומר כן דכל עולין הם מין במינו לרבנן כמו שיתבאר. וגם בעיקר הלימוד של ר"י ורבנן מהך קרא יש להבין הלא התורה צותה לעשות כן ואיזה יתור יש בפסוק זה דאתי ללמד. ולכן נראה דחז"ל דקדקו דהיה לו לכתוב ולקח מדם הפר והשעיר, ומדכתיב ומדם השעיר, ש"מ דאתי לדרשא להורות שאין דם השעיר בטל בדם הפר, וא"כ יש להבין למה לנו לימוד על זה ומאין יש לומר דליבטל שהצריכה התורה לומר דלא ליבטל. אלא ודאי דגם זה הוא בכלל אחרי רבים להטות, ולזה השמיענו דבכאן אינו בטל. והנה יש בכאן שני דברים שיש לנו לתלות במה שאינו בטל האחד מפני שהוא מין במינו השנים ז"ל מוסיף אחד כח לבירו ואינו מבטלו כמ"ש הר"ן בנדרים [נב א] והשני מפני ששניהם שוים בעולין כלומר בקדושתן ושניהם היתר ומן הדין היה לנו לומר דדוקא כשיש שני דברים אלו ביחד אינו בטל אבל זה בלא זה כגון עולין בלא מין במינו או מין במינו בלא עולין תיבטל כק"י הגמ' שם על רבנן ועל ר"י ע"ש אמנם עוד יש דרשא אחת בזבחים [פא א] דכרשא זו והכי איתא התם קודש הם שאם נתערב בדם קדשים אחרים יקרבו ע"ש ובהכרח דדרשא אחרת אתי להורות דגם אחד מהם אינו בטל באם אינו ענין לשני הדברים תנחו לרבנן אחד בדרך הש"ס בכמה מקומות [קבושת התוס' שם ע"ש]. ולפ"ז יתבארו הדברים יפה יפה בס"ד, רבנן סברי מכאן לעולין שאין מבטלין זא"ז, דכיון דשוין בקדושתן ובהיתרן כל אחד מחזק חבירו ואינו מבטלו, אבל מין במינו שאחד איסור ואחד היתר אף שהם דומים בעצם, מ"מ כיון שזה מותר וזה אסור, הוי כמין בשאינו מינו. ור"י יליף למין במינו מפני שווי העצם דעדיפא ליה משווי ההיתר והקדושה כעין שכתב הר"ן ז"ל שם ופרך השי"ס לרבנן ודילמא כוונת התורה על מין במינו ומתוך דא"כ הו"ל להשמיענו על מין במינו בלא עולין ומקשה דילמא כוונת התורה על עולין בלא מין במינו ומתוך דא"כ הו"ל להשמיענו עולין במין בשאינו מינו ומקשה דילמא כוונת התורה על שניהם דוקא ונשאר בקשיא והתירוץ הוא ג"כ מדרשא דזבחים ונמצא לפ"ז דלרבנן כל עולין הם מין במינו ואף שהם שני מינים מ"מ מפני שווי קדושתם והיתרם הוי כמין במינו וזה שכתבנו בסעיף ל' דכל עולין הם מין במינו לרבנן (וזה שהשי"ס בזבחים שם אומר ומאי קמ"ל דאין עולין מבטלין וכו' האי מולקח מדם הפר וכו' נפקא תנאי היא איכא דנפקא וכו' עכ"ל הגמ' והכוונה על עיקר הדרשא אבל באמת שניהם צריכים ומיושב קושית השי"ס במנחות וככלל דהגאונים ובה מתורץ גם קושית תוס' בזבחים [דו"ק]. ולפ"ז נתבאר דברי רבותינו רש"י ותוס' והרא"ש, דעיקר הלימוד הוא מאחרי רבים להטות דהתורה בעצמה בדם הפר ודם השעיר גילתה לנו שכל מיני תערובות הם בכלל אחרי רבים להטות וזאת מה שמיעטה תורה כמו לרבנן עולין לר"י מין במינו וכיון דקמ"ל לרבנן ממילא דמין במינו בטל ולרש"י מין בשאינו מינו בטל ממקרא זה [חולין צה ב ד"ה לטעם] ויש עוד להסביר הדבר דבתערובת קילא יותר להתבטל משלא ע"י תערובת שהרי בקבוע החמירה תורה דכמחצה על מחצה דמי וקבוע דאורייתא לא מקרי א"כ האיסור בפ"ע וההיתר בפ"ע אבל כשמעורבים ביחד לא אמרינן כמחצה על מחצה דמי אלא בטל ברוב כמו שיתבאר בסי' ק"י והשתא ק"י הדברים דאם ברוב ומיעוט שכל אחד בפ"ע אמרה תורה אחרי רבים להטות כ"ש כשהם יחד בתערובות דבטל המיעוט בהרוב. עכ"ל.

כמותו ממש, שהרי המיעוט אומר היפך מהרוב ושני הדברים א"א להיות ביחד, אלא הוא כענין הנהגה גרידא שהאמת עם הרבים, והמיעוט בטלתה התורה כאילו אינם. וע"כ יקשה ע"ד הרא"ש שמתיר לאוכלם כולם כאחת והיינו שהאיסור נהפך להיות היתר, דמנ"ל למילף כן מקרא דאחרי רבים להטות - יש לדון בדבריו.

הנה מה שתפס כדבר פשוט דבסנהדרין אין הרוב מכריע להמיעוט אלא ביטלתם התורה כאילו אינם, יש בזה אריכות גדולה במפרשים. הנה התוס' בבבא קמא כז ע"ב ד"ה קמ"ל אין הולכין בממון אחר הרוב, כתבו וז"ל: וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמו שאינו. ע"כ. ופירש התומים בקיצור תקפו כהן בכוונת התוס' דמסתמא הרוב כיוונו האמת והמיעוט נשאר כמאן דליתא. וכן בשו"ת מהר"ם שיק זצ"ל יו"ד סי' ק"ד העלה סברא זאת מדנפשיה. להלן הבאתי משו"ת חת"ס או"ח קעח שכל' לדחות ד' הלבוש שהובא בט"ז סי' תרלב, ומתבאר מדבריו דגבי סנהדרין אין נהנין מהמיעוט ושבקינן ליה לגמרי. ע"כ. וכן מתבאר ד"ז עוד מדברי התומים בקיצור תקפו כהן סי' קכג דהק' דמ"ש רוב דיינים מכל רובא דעלמא הא בכלום המיעוט כמו שאינו ובטל מיעוט להרוב, ועיי"ש שכתב לתרץ בב' אופנים ומדבריו מתבאר דשאני מיעוט דיינים דאינו נחשב כלל. ועי' עוד להלן דנח' בזה.

כמו"כ גם מדברי רבינו הגר"ח זצ"ל לא משמע כן, יעויין להלן דמבואר דודאי דהרוב דיינים מכריע להמיעוט. ויעויין עוד בל' השער"י שהבאתי לעיל בסמוך בסו"ד, שכתב וז"ל: ...ומשה"כ צריך ענין ביטול ברוב שיתבטל במציאות פסק דינם דהמיעוט ויהיה כמאן דליתא ויחול הדין ע"י פסק של המרובין לבד, או שיתהפך המיעוט להיות כהמרובים ויוגמר הדין ע"י כולם. ע"כ. ואולי השער"י עצמו מסתפק בזה.

נידון זה תליא בפלוגתא דאמוראי ריש השולח

ומצאתי דנידון זה תליא בפלוגתא דאמוראי בגמ'. הנה בס' בית האוצר (ח"ב כלל יח מערכת ביטול ברוב אות ו) להגר"י ענגיל האריך בענ"ז ועשה בזה פלוגתא דאמוראי אי הרוב דיינים מכריע להמיעוט, ותו"ד שם דנח' בזה ר' נחמן ור' ששת בגיטין דף לב ב, איתמר בפני כמה הוא מבטלו רב נחמן אמר בפני ב' רב ששת אמר בפני ג' רב ששת אמר בפני ג' ב"ד קתני ורב נחמן אמר בפני ב' לבי תרי נמי ב"ד קרי להו. ע"כ.

והיינו דנחלקו בהחקירה אי הרוב מכריע להמיעוט וחשיב שכולם אמרו כהרוב. או אינו מטעם הכרעה שמהפך את המיעוט להיות כמותו, רק הוא מטעם סברא דכל דפריש מרובא פריש, דיש לתלות דהרוב כווננו להאמת יותר מהמיעוט. כלומר, דר"נ דס"ל דסגי בב', הוא משום דכיון דבג' דיינים בדיני ממונות אם ב' מחולקין עם הא' הרי נחתך הדין כמו הב', לכן גם ב' קרוין ב"ד. אבל כ"ז הוא אם נאמר דרוב דיינים הוא מסברא כנ"ל ולכן גם ב' קרוין ב"ד, משא"כ אם ענינו הוא שמכריע וכו' א"כ הדין נחתך דוקא בג'. אבל רב ששת ס"ל דהוא ענין הכרעה הרוב להמיעוט, והיינו דסברת דיינים תמיד סברת ג' היא. וכיון שכן ודאי דבעינן ג' לשם ב"ד.

עוד הוסיף בזה, דבזה נח' ג"כ ר' יוחנן ור"ל בגיטין לג ע"א אהא דהתקין ר"ג הזקן וכו' דר' יוחנן סבר לה כר' נחמן ור"ל סבר לה כר' ששת. ואזלו לשיטתייהו ביבמות יד ע"א דר"ל ס"ל דלא עשו ב"ש כדבריהם הואיל וב"ה רובא, ור"י ס"ל עשו כי אזלינן בתר רובא היכא דכי הדדי נינהו הכא ב"ש מיחדדי טפי. והיינו דר"י ס"ל דהוא מטעם סברה דיותר יש לתלות דהרוב כוון לאמת, ולכן אם המיעוט שכלם מחודד ועמוק יותר א"כ בטל טעם זה דיותר יש לתלות דהרוב כוון להאמת, כיון דמפני חידוד ועמוק השכל של המיעוט יוכל להיות שעיונם נכון יותר וכונו הם אל האמת ולא הרוב. ומשא"כ ר"ל ס"ל דהוא ענין הכרעה, וא"כ אף דמחדדי טפי ל"ש. ע"כ.

נידון זה נפ"מ למח' הפוסקים גבי ביטול ברוב אי סגי במעט יותר על המיעוט או צריך פי שנים על האיסור

ד ונידון זה נפ"מ לכמה ענינים. הנה בבית האוצר שם כתב, דכיון דילפי' ביטול ברוב מאחרי רבים להטות, א"כ ה"נ בדין ביטול ברוב יש להסתפק אי הוא מטעם סברא דכל דפריש דיש לתלות שהוא מהרוב וממילא פקע האיסור מהמיעוט. או דענין הכרעה הוא שהמרובה מכריע להמועט להיות כמוהו. ונפ"מ - במה שהאריכו הפוסקים בכה"ג דליכא רוב פי שנים על המיעוט אלא משהו יותר, אי גם בכה"ג אמרי' דבטל המיעוט ברוב או דבעי דוקא

כפול כנגד האיסור. דאי ענין הכרעה הוא, א"כ די ברוב משהו על המיעוט. אבל אי הוא ענין סברה דכל דפריש א"כ אי"ז שייך אלא בכפל. דכיון דהוא מטעם כל דפריש א"כ רק על משהו אחד הפורש ישנו כל דפריש, ומשא"כ ב' משהוין הפורשין הרי על משהו אחד מהם ליכא כל דפריש וכן ע"ז הדרך, ולכן צריך כפילות. והאריך בזה עוד. עיי"ש. ע"כ מדבריו²⁴⁰. [והעירני מר אחי שליט"א דיש ללמוד ד"ז מעצם הילפותא והיינו דבסנהדרין הרי סגי ברוב של דיין אחד אף שאינו פי שנים כנגד המחייבים. ואכן, הגר"י ענגיל גופא התייחס לענ"ז שם ודן בזה שם (בד"ה והנה בפשטות לפי ענין), ותו"ד דכיון דילפי' דין ביטול ברוב מדיינים, א"כ ע"כ דמוכח כהשיטות דס"ל דאמר' ביטול ברוב אף במשהו יותר על המיעוט ולא בעי ריבוי של כפל על המיעוט, שהרי בדיינים י"ב מזכין וי"א מחייבין זכאי. (ואף דבהטיה לרעה בעינן יתרון דשניים, מ"מ זה בשביל חסרון והצלה. עי' רש"י סנהדרין לו ע"ב ד"ה לא תטה). והוסיף שם, דמ"מ מהספרי פר' מסעי פיסקא קס על הפסוק והוא לא אויב לו וכו' מוכח דבעי בסנהדרין גופא ריבוי של כפל. עיי"ש באריכות גדולה מאוד בזה, ומש"כ לפלפל בזה. ומ"מ אף הוא כתב שם דודאי דאין מוכח כדברי הספרי. ע"כ. והובא לעיל בחיבורינו סי' א ס"ג].

נידון זה נפ"מ אי המיעוט מצטרף להרוב להשלים לשיעור

ה] עוד נראה, דנידון זה נפ"מ לפלוגתת הראשונים בדין ביטול ברוב, אי המיעוט מצטרף להשלים לשיעור הרוב, דכיון דנתערב ברוב הרי הוא מתבטל אל הרוב להיות כמוהו. או דילמא אין המיעוט מצטרף להשלים לשיעור הרוב. ונח' בזה רש"י ותוס' בזבחים עח ע"א ע"ד הגמ' שם, אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור וכו', ש"מ איסורין מבטלין זה את זה. ומבאר שם השט"מ באות א' שיטת רש"י דס"ל, דזה שאמרין שהמיעוט בטל ברוב אין הפירוש דהוי המיעוט כמי שאינו וכאילו נשרף, אלא דהבטל נתוסף על המבטל להיות כמוהו ולא חשיב המיעוט כנשרף אלא מיעוט הפיגול שנבלל בנותר חל עליו איסור נותר, אבל תוס' חולקים ע"ז וס"ל דלא מצינו שהאיסור המועט הנבלל ברוב איסור שיפקע שם איסורו מעליו ויחול עליו איסור אחר, אלא המועט מתבטל לגמרי והוי כמאן דליתא עיי"ש בתוס' ד"ה הפיגול. (ואולם, יעויין בתו"ח שם שדן אם אפשר להוכיח כן מד' התוס')²⁴¹.

²⁴⁰ **ובעני' אי בעי כפל על המיעוט,** הנה בסי' מנחת יעקב [על התורת חטאת] כלל לט ס"ק א ועוד, כתב וז"ל: לענין ביטול איסור סובר מהרש"ל באיסור והיתר שלו (שער נ בהג"ה) והרב [תורת חטאת], דלא מהני רובא עד דאיכא רובא דמינכר דהיינו כפל כאיסור. וכדאיתא בברכות (מח ע"א) שבעה שאכלו דגן דבעינן רובא דמינכר דהיינו כפל. וכמ"ש רבינו יונה, וכמשמעות לשון הפי' והש"ס חד בתרי בטל וכו'. עכ"ל. וכוונתו לדי' רבינו יונה בברכות לה ע"ב (מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל: "והבי' אצל הגי' רובא דמינכר הוי כיון שהם הבי' חלקים שלא אמרו אלא שהדי' אין מצטרפין עם הששה לפי שהששה אינו שני חלקין מהעשרה ולפיכך אין הדי' מצטרפין עמהם וכו'. עכ"ל. והיינו דבעי כפל כלפי אותם שלא אכלו פת, ומשה"כ לא סגי בששה שאכלו דגן. ע"כ. (ודברי ר"י הללו הובאו ג"כ בצ"ח בברכות מח ע"א. ובמנח"י מצוה עח אות ד ועוד).

ואומנם הנה דברי המנחת יעקב הללו הובאו בפתחי תשובה יור"ד סימן קט ס"ק א. אך מאידך הביא הפ"ח להפרי"ח דמסיק דכל דהו טפי ממחצה סגי. ולהפ"מ"ג בפתחה שכתב דבאיסור דרבנן גם המני"י מודה דאין צריך כפל. ואף באיסור דאורייתא המקיל במשהו יותר כפ"ח אין לגעור בו וכו'. ובתשובת חינוך ב"י סימן פ' דעתו כהפרי"ח דא"צ כפל אף באיסור תורה וכו' עיי"ש.

וע"ע בערוה"ש הלכות תערובות סי' צח סעיף כו שהביא דיש שרצו לומר ע"פ לשון הרי"מ ברפ"י דבעינן פי שנים בהיתר, וכן דייקו מלי' הש"ס בכ"מ שאומר חד בתרי בטל דמשמע דבעינן כפל. וכתב ע"ז דאינו כן, דאף דכן הוא הלשון, אבל באמת סגי במעט יותר בהיתר, וכן היא הכרעת גדולי האחר'. וכן מוכח מהש"ס דקתני וליבטיל ברובא. עיי"ש.

החקירה אי האיסור נתהפך להיתר גמור תליה בהילפותא לדין 'קבוע' ואם דנים דין קבוע כשלא ניכר האיסור

²⁴¹ **ומהראוי** לציין מדברי המרחשת, דהדברים הללו אי האיסור מתהפך להיתר ממש אם לאו תלויים בהילפותא לדין קבוע. ואלו הן דבריו שם בח"א סי' לו ענף ו אות ב, דהנה יש לחקור - בהא דכי' התוס' בחולין צה ד"ה ספקו אסור ועוד דוכתי, דלא אמרינן קבוע רק בשניכר האיסור במקומו כמו בחנויות דנכרת חנות הנבלה יעו"ש, - אם הוא מטעם דבטיל ברוב וע"כ ממילא אין שייך לדון בזה דין קבוע כיון שבטיל אין כאן איסור כלל, אבל אם נמצא דבר שאינו ראוי להתבטל ושם איסורו ישאר עליו לעולם שוב נאמר כל קבוע כמע"מ דמי, כיון דיש כאן איסור קבוע אמרינן כל קבוע כמע"מ אף שאינו ניכר במקומו. דכל מעלת שאינו ניכר דלא אמרינן קבוע הוא מטעם ביטול ברוב, אבל אם נמצא דבר שאינו יכול להתבטל שוב ממילא אין נפק"מ בין ניכר ובין אינו ניכר ובכל ענין חשוב קבוע. או דילמא אף בענין שאינו יכול להתבטל מ"מ דין קבוע לא נאמר אלא בשניכר האיסור במקומו אבל בשאינו ניכר במקומו לא אמרינן קבוע, והדרינן לדינא דכל דפריש מרובא פריש אף בענין שהאיסור אינו יכול להתבטל, ואף שהאיסור נשאר באיסורו ובמקומו מ"מ אמרינן כל דפריש מרובא פריש.

והאריך בזה והביא ראיות לכאן ולכאן ומסיק (באות ה), דכ"ז יבואר לנו ממקום שאנו למדים דין קבוע, בכתובות טו ילפי' מקרא דיוארב עליו דתשעה ישראלים וחד נכרי הוי קבוע ואין נהרג עליו דמשום דכל קבוע כמע"מ דמי ומשם ילפינן דין קבוע בכל התורה. והרי הרי"ן פ' גיה"נ כתב דדין קבוע הוי חידוש ואין לך בו אלא חידוש יעו"ש. ולפי"ז כיון דלא מצינו למילף לדון דין קבוע אלא מה שנמצא בו, א"כ בהא דוארב עליו הא מיירי בשניכר האיסור במקומו, א"כ ממילא לא נוכל ללמוד ממנו דין קבוע במקום

וכענ"ז נחלקו רבוותא אם בכח הרוב ליתן שם חדש על המיעוט המתבטל, אלא כוחו רק לסלק ממנו האיסור ותו לא. דנח' בזה ראשונים. דעת הרמב"ן והר"ן בע"ז עג, שאם נפל מיעוט היתר לאיסור מרובה מין במינו, וחזר ונפל עוד היתר, אין אומרים קמא קמא בטיל ויאסר הכל, משום שההיתר לא נהפך להיות כהמיעוט. ואם לבסוף הרוב הוא ההיתר מותר הכל. וביאר בשו"ת תורת חסד או"ח סי' לד, דגדר ביטול ברוב הוא, דאין בכח הרוב לתת שם חדש על המיעוט, לפיכך דוקא איסור בהיתר בטיל, דכל שנתבטל האיסור הקודם הרי ממילא מותר, ואי"ז החלת חלות דין על המיעוט. ומשא"כ היתר באיסור לא בטיל, דלא סגי בהפקעת השם גרידא כדי שיחשב לאיסור.²⁴²

מאיך דעת הר"ן שם, דיש חולקים וס"ל דהיתר שנפל לאיסור וחזר ונפל היתר אחר אמרי' קק"ב והכל אסור.

שלא ניכר האיסור במקומו, וממילא אף בדבר שלא שייך בו ביטול מ"מ כל שלא ניכר האיסור במקומו שוב ליכא למילף מיניה דין קבוע ואזלינן בתר רובא אף בדבר שלא שייך בו ביטול.

ואומנם הוסיף שם באות ו, דיש לנו עוד מקום בתורה אשר ממנו נוכל לדון דין קבוע, ומשם יבואר דאף בשלא ניכר האיסור במקומו כל שלא בטיל חשיב קבוע וכמע"מ דמי, והוא בע"ז נג ע"ב, דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש, מכדי ירושה להם מאבותיהם ואי"א אסור דשא"ש, ואי משום הנך דמעיקרא בביטול סגי, אלא מדפלחו ישראל לעגל גלי אדעתיהו דניחא להו וכו' אימא כל לבהדי עגל נתסרו מכאן ואילך נשתרי מאן מוכח עכ"ל הגמ'. ומסוגיא זו הא מוכח דאמרינן כל קבוע כמע"מ אף במקום שלא ניכר האיסור במקומו, כמו שיבא לפנינו. והדבר קשה, וכי משום דלא מוכח איזו היתה באותה שעה או איזו נעבד קודם או אח"כ נצריך לכל האשרות שריפה, אדרבה כיון דרובן מותרות בביטול בעלמא או לא נאסרו כלל דהא רובן הם לא משעת העגל, אי"כ ליבטלו האשרות שניטעו בשעת העגל ברוב האשרות המותרות בביטול בעלמא.

ואולם באמת כבר כתבו האחרונים ז"ל דלא שייך ביטול ברוב בקרקע ובמחבר לקרקע וכמו שכתב רש"י בגיטין נד ע"ב ד"ה הר"ז לא ילקט דקרקע אינה בטלה, וכמו שהביא החו"ד ביו"ד סי' ק"י סק"ו. וכיון דלא שייך ביטול בקרקע שפיר אמרינן מאן מוכח משום דקרקע אינה בטלה ברוב, וע"כ האילנות האסורים אינם בטלים ברוב המותרים. [א"ה. עי' בשו"ת חת"ס חאו"ח ח"א סי' קעח שציין לד' רש"י בגיטין הללו, וכתב ע"ז, דאי אפשר לפרש כפשוטו דמחבר לא בטיל, שהרי מצינו בסוטה מג ע"ב ילדה שסבכה בזקנה בטלה ועוד. עיי"ש בביאור הענין].

אבל עדיין תיקשי, נהי דאינן בטלין, מ"מ בכל חד וחד אילן ניזיל בתר רובא ונאמר דהוא מרוב ההיתר, כיון דלא ניכר האיסור במקומו ולית כאן דין קבוע. וע"כ צ"ל מכאן כיון דליכא דין ביטול בקרקע שוב אמרינן קבוע כמע"מ אף שלא ניכר האיסור במקומו. והנה ש"מ מזה דאמרה תורה ואשריהם תשרפון באש ולא אזלינן בתר רובא, דכל דלא שייך ביטול שוב הוא זה קבוע ואמרינן כמע"מ דמי אף שאין ניכר האיסור במקומו. ומכאן נוכל ללמוד דין קבוע לכה"ת כולה דאמרינן קבוע אף בשאינו ניכר האיסור במקומו במקום שלא שייך ביטול. ולפי"ז יש לנו שני למודים לענין קבוע דמקרא דוארבע עליו לא שמעינן דין קבוע רק בשניכר האיסור במקומו דומיא דהתם, אולם מקרא דואשריהם שמעינן דין קבוע אף במקום שלא ניכר האיסור במקומו. [א"ה. וכ"מ בשו"ת עונג יו"ט סימן קפ בד"ה וצ"ל דהרמב"ם וכו', שהוכיח מההיא דע"ז דאף דאין האיסור ניכר במקומו אפ"ה מיקרי קבוע. עיי"ש. ובעצם ד"ז כבר נח' בזה ראשונים. דעת התוס' בגיטין סד ע"א ד"ה אסור, ובב"מ ו ע"ב ד"ה קפך, דבדבר המעורב ואינו ניכר לא אמרינן דליהוי קבוע דידיה כמחצה על מחצה. וד' הרמב"ן דאף שאין האיסור ניכר במקומו נקרא קבוע. ועי"ש בשו"ת חת"ס ח"א חאו"ח סי' קעח הנ"ל ד"ה ויעיין. ועי"ש בשו"ת עונג יו"ט שם ד"ה ואף. ודלא כמש"כ המרחשת בריש דבריו בעני"ז דד"ז דלא אמרינן קבוע רק בשניכר האיסור במקומו "כן הוא מוסכם מכל הראשונים" עיי"ש].

השתא דאתינן להכי, כתב לחדש בזה [ענף ז' אות ב] גבי נידו"ד בענין ביטול איסור שנחלקו בו הראשונים ז"ל אם האיסור נתהפך להיתר, דיהיה תלוי בזה, דאם ילפינן דין קבוע מקרא דוארבע לחוד, אי"כ אין הכרח לומר דהא דאיסור בטל ברוב הוא משום שהאיסור נתהפך להיתר, אלא הטעם הוא משום דאזלינן בתר רובא, ואף שהאיסור לא נתהפך להיתר ובמקומו עומד מ"מ לא אמרינן ביה כל קבוע כמע"מ, דקבוע לא אמרינן רק בשניכר האיסור במקומו, אבל אם לא ניכר האיסור במקומו שפיר בטיל ועי"ז חד בתרי בטיל והיינו דאזלינן בתר רובא, וכמו שכתב הרשב"א בתוה"א באסור לאוכלן בב"א ודו"ק. אולם אם נאמר דכל קבוע כמע"מ אמרינן אף במקום שלא ניכר האיסור במקומו, אי"כ ע"כ לומר דהא דאמרה תורה דאיסור בטל ברוב ע"כ משום דאיסור נתהפך להיתר, דאם האיסור היה נשאר בשמו ובאיסורו אי"כ ליכא למיזל בתר רובא משום דהוי קבוע וכמע"מ דמי, כיון דאמרינן קבוע אף במקום דלא ניכר האיסור במקומו, וע"כ לומר לפי"ז דאיסור נתהפך להיתר וע"כ לא שייך לומר קבוע כיון שאין כאן שם איסור עוד. ע"כ מדבריו.

ובעצם חקירת המרחשת בהא דלא ניכר האיסור דל"א ביה דין קבוע, אם הוא מטעם דבטל ברוב ולכן אין שייך לדון בזה דין קבוע כיון שבטל אין כאן איסור כלל, אי"ז דדין קבוע לא נאמר אלא בשניכר האיסור במקומו אבל בשאינו ניכר במקומו לא אמרינן קבוע אף שאינו מתבטל וכו'. הנה מצאתי בקובץ ביאורים על הש"ש אות כא, שהביא מהראשונים דמבואר בדבריהם דל"ש בזה דין קבוע רק מטעם שמתבטל. דהנה הרשב"א בחידושו לפי גיד הנשה הקשה וז"ל: ואי"ת וכיון דאיסור המעורב בהיתר אמרינן ביה קבוע, היכי משכחת איסור בטל ברוב, דהא איסור קבוע וכמע"מ דמי. י"ל דלא אמרינן הכי אלא באיסור חשוב שאינו בטל וכו', אבל בכל איסור בטל לא אמרינן קבוע, דהא בטל הוא עכ"ל. וכן כתב הר"ן שם במקומו ע"ש. ומבואר מדבריהם, דגם בדבר המתערב ואינו ניכר שייך קבוע, אלא דהיכא דשייך ביטול אין לומר קבוע, כיון שהאיסור נתבטל ברוב אי"כ אין כאן איסור קבוע. והביא ראייה מזה להג"ר משה בן למרן הגר"ח מבריסק שאמר, דהא דקבוע כמע"מ דמי פירושו, דבאיסור קבוע לא מהני רובא. וכמו הא דאין הולכין בממון אחר הרוב, דאין פירושו שהרוב נידון כאילו אינו, אלא אף שישנו לא מהני לענין ממון, הי"נ באיסור קבוע, אף דאיכא רובא, גזה"כ הוא שלא נסמוך עליו אם אנו דנין על דבר קבוע, אבל אם אנו דנין על דבר שפירש, שפיר מהני רובא, ולזה הסכים מר אביו הגר"ח צ"ל. עיי"ש. ע"כ.

²⁴² **ובעני"ז** גבי רוב היתר דמבטל מיעוט איסור, ואין רוב איסור מבטל מיעוט היתר, בשו"ת בית שערים חלק חיו"ד סימן קפח, כתב לבאר בב' אופנים, בעצם הענין אמאי היתר מבטל איסור ואין איסור מבטל היתר. "האחד, דאם רוב היתר לא יכריע מיעוט איסור להיתר, אי"כ יכריע המיעוט לרוב לאיסור, ולכן הרוב מכריע ובטל. אבל מיעוט היתר ברוב איסור, אפי' אם הרוב לא יכריע המיעוט לאיסור, מ"מ המיעוט לא יכריע הרוב להיתר לכן אינו בטל והארכתיו בזה במק"א (ענין ביי"ש או"ח סי' קס"ב וקס"ג). ועוד, דהא דהמיעוט בטל היינו דהמיעוט הוא כמי שאינו, עיין רש"י ריש סוכה, אבל לא שרוב איסור יהפוך מיעוט היתר לאיסור דאז לא הוי המיעוט כמי שאינו רק עושה אותו ישנו וזה אינו כח ביטול ואי"ש. עכ"ל. (א"ה. יעויין לעיל בחיבורינו במה שהבאתי רבים מהאחי דפירשו בדברי רש"י ריש סוכה דהיינו מדין רוי"כ, ואי נפרש כן דהיינו מדין רוי"כ אין ראייה)

וכ"כ בתוה"א ב"ד ש"ב בשם הראב"ד. וע"כ דס"ל דיש בכח הרוב ליתן שם חדש על המיעוט ואמר' דההיתר נהפך לאיסור. ע"כ. [וע"ע להאו"ש פט"ו ממאכלות אסורות ה"י שדן בארוכה בענין ביטול היתר באיסור הנ"ל. והביא שם דעות ראשונים ואחרונים בזה. ומסקנתו שם דענין ביטול הוא כפי שהדבר המבוטל כמאן דליתא כלל, אבל שיהא בטל וכמאן דאיתא זה לא שמענו. ויעוי"ש בראיותיו מגמ' נדה ועוד. עיי"ש].

וכידוע, נח' בזה ג"כ אחרונים, הנה ידועים דברי העונג יו"ט סי' ד' וז"ל: על דבר שנתערבו חוטין שלא נטוו לשם ציצית בחוטין שנטוו לשם מצות ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא. תשובה - לכאורה יש לדון בזה דין ביטול, דמה"ת חד בתרי בטל וכשרים כל החוטים למצות ציצית. מיהו במק"א נסתפקנו טובא בזה אם יש לדון בזה דין ביטול, והערנו מקום ספק דאפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול, בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה כמו מצה שלא נאפה לשמה, בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני, "דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל, ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל", ולהכי כל המצות התערבות אינן ראויין לצאת בהן י"ח מצה משום הך תערובות. והאריך בזה ומסיק דודאי דחוטין שלא נטוו לשמן שנתערבו בחוטין שנטוו לשמן אינו יכול להטיל כל החוטין האלו בבגד ד' כנפות לשם ציצית דלא שייך ביטול למהוי כאילו כולן נטוו לשמן. עיי"ש.

ומצאתי שחזר על דבריו בסי' צה וז"ל: מיהו נ"ל דכ"ז דוקא בדבר שפסולו בגופו, ולא מחמת שמחוסר מעשה דבזה לא אמרינן ביטול, ואם נתערב עור שלא נתעבד לשם ס"ת בעורות עבודין לשמן לא אמרינן דבטל העור שלא נתעבד דאטו משום שנתבטל ישיג המעלות שיש בהמבטל בקום עשה. ודי לנו בדין ביטול במה שהפסול הולך מהמתבטל. והגע עצמך מי שכתב ב' גיטין לגרש את אשתו באיזה שירצה (דכשר למ"ד יש ברירה) ונתערב באלו הב' גיטין גט א' שלא נכתב לשמה אטו נימא דרשאי לגרשה בא' מהג' גיטין משום דגט הפסול נתבטל בגיטין הכשרין אתמהה. א"ו דכל כה"ג דצריך מעשה כתיבה לשמה לא דיינינן בזה ביטול. עכ"ל.

וע"ע בכלי חמדה פרשת אמור אות ב' כתב כן בשם החידושי הרי"ם, דשורש הביטול הוא משום דהוי כמאן דליתא, דלכן אי עבר וביטלו אף בדיעבד אסור לו כיון דאחשביה. עיי"ש. עוד ראיתי במקראי קודש ח"ג סי' כ אריכות ביסוד זה, ויעוי"ש דבסברה זו הביא בתורת חסד (לובלין) סי' לג, בשם מי שרצה לחדש, לתרץ קו' תוס' סוכה ל' ע"א שהקשו דל"ל קרא דאין יוצאין במצה של טבל, תיפו"ל משום דהוי מהב"ע. ולהנ"ל דנתבאר דביטול לא שייך רק באיסור שנתערב בהיתר דהוי כאילו אינו בעולם, ולא שע"ז ישלים השיעור, דבכה"ג אחשביה ול"ש ביטול וכו'. ממילא איכ"ל דנ"מ כשנתערב מיעוט טבל ברוב חולין ואכל ממנו כזית, דמשום מצוה הבאה בעבירה ליכא, דאיסור בטל ברוב היתר ואין כאן עבירה, אבל כיון דאיכא קרא דמצה של טבל הוי מצה שאינה ראויה, ל"מ בזה ביטול להשלים השיעור. וכן ראיתי שתימצו עוד אח'. כ"כ ליישב בשו"ת עונג יו"ט סימן צה הנ"ל וז"ל: ולדברינו הנ"ל א"ש דנ"מ אם אכל זית מצה ורוב הזית ה' מחולין מתוקנים ומיעוטו מטבל, ועתה לטעמא דמהב"ב ודאי דיצא דכיון דנתבטל אין כאן עבירה כלל, משא"כ לטעמא דבת"ח כיון דרחמנא פסליה לטבל לצאת בה ידי חובת מצה, אף שנתבטל הטבל מ"מ אינו מצטרף להשלים הזית, דדמי לאורז שאינו יוצא בה משום שאינו ממין שבא לידי חימוץ וה"נ טבל אינו משום בל תאכל חמץ. עכ"ל. וכ"מ עוד שתי' כן להדיא הנפש חיה סי' ב' ד"ה ובחידושי. ועוד. ויעוי"ש בתו"ח שכתב להשיב ע"ד. והוא גופיה כתב בסברה דומה לזו, ליישב קו' המהרש"א שם שהק' על קו' תוס', דממ"נ אי ס"ל מצוה הבאה בעבירה דאו', אמאי לא הקשו מסוכה גזולה כמו שהקשו לעיל דף ט, ואי כתירוץ שם דמהב"ע דרבנן א"כ גם ממצה ל"ק, ע"כ. ולהנ"ל י"ל, דנ"מ כשמיעוט סכך הוא גזול והרוב אינו גזול, דמחמת פסול מצהבב"ע המיעוט בטל ברוב סכך הכשר, ומשא"כ מקרא דכתיב לך שלך תאה למעוטי גזול לזה לא מהני ביטול לענין ממון שיהא חשוב שלך ולכן הקשו ממצה של טבל דבזה ליכא נ"מ דתערובת ברוב היתר. ויעיי"ש ע"א אריכות דברים בזה. ע"כ. וע"ע בענ"ז בכתבי קה"י החדשים חולין סי' לה.

והיינו כנראה דפליגי נמי במקורן של דברים, היינו בהילפות ד'אחרי רבים להטות', אי הרוב מכריע להמיעוט להיות כמוהו, או הוא ענין כל דפריש גרידא. וכפי שביארם בבית האוצר הנ"ל²⁴³.

בהא דקיי"ל דכשהמיעוט ניכר ל"א ביטול ברוב, אע"פ בדדיינים המיעוט ניכר

ו] ניהדר לדברי הערוך השולחן הנ"ל דס"ל דבעינן לדמויי בדוקא דין ביטול ברוב לדיינים. וכמו שהקשה ע"ד הרא"ש הנ"ל "דמה ענין אחרי רבים להטות לתערובת איסור בהיתר, דבגמ' (חולין יא א) ילפינן מאחרי רבים להטות לרובא דאיתא קמן, כמו סנהדרין ותשע חנויות, והנה בסנהדרין פשיטא דהמיעוט בטלתה התורה כאלו אינם, שהרי המיעוט אומר היפך מהרוב, ושני הדברים א"א להיות, ואמרה תורה שהאמת עם הרבים. אבל הכא בע"כ ישנם לשניהם בעולם. וכן בתשע חנויות, אנו אומרים שהנמצא הוא מרוב הכשרות ואין כאן טרפות, אבל שתבטל הטרפות בתוך הכשרות מנ"ל. וכן כל מיני רוב שבש"ס, כן הוא שתולין בהרוב ואין כאן איסור, ומה ענין זה לתערובת". ע"כ.

הנה יש לציין דכעין זה יש שכתבו להצדיק ד' הלבוש א"ח סי' תרלב ס"א, בענין סוכה שאין בה אלא ז' על ז' ובתוך אלו ז' טפחים יש בה סכך פסול פחות מג' כשרה, ואוכלין וישנים תחתיו ומצרף להשלים הסוכה לכשיעור, דחשבינן ליה לסכך כשר ממש, שבטל הוא אצל הסכך הכשר ונעשה גם הוא סכך כשר, כדין כל דבר המתבטל שנעשה האיסור היתר. וכתב ע"ז הלבוש: "אבל קשה לי על טעם זה, דהא לא אמרינן הכי אלא כשאין מכירין האיסור שנתערב בהיתר, אבל כשמכירין אותו הא צריך להשליכו, וכאן הא רואין ומכירין אותו ואיך יעשה גם הוא היתר, וצ"ע. ואפשר שגם זה הלכה למשה מסיני הוא והכי אגמרינן. 'אי נמי מן התורה אפילו במכיר האיסור בטל ברוב, דהא מסנהדרין ילפינן לה דבטל ברוב, והתם ידעינן מי המזכה ומי המחייב ואפילו הכי אמרה תורה זיל בתר רובא, ובאיסורין שצריכין להשליך היינו מדרבנן, ובסוכה של מצוה לא גזרו דאוקמוה אדאורייתא. עכ"ל. והובא בט"ז או"ח סי' תרלב סק"ג, והיינו דס"ל דילפינן מסנהדרין דאפילו כשניכר המיעוט נמי מתבטל מן התורה, שהרי גם בדדיינים כן הוא דהמיעוט ניכר. ורק מדרבנן הוא דאמרי' דבניכר האיסור אינו בטל. וכתב עליו הט"ז, דדבר זה אינו ראוי להכתב ולומר דמן התורה אפי' במכיר האיסור א"צ להשליך אותו, וח"ו לומר כן, דבהדיא כתבו התוס' בפ' ג"ה דף צ"ה ד"ה ספיקו אסור כו' והא דקיי"ל דמן התורה חד בתרי בטיל היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור כו' ע"כ. ומ"ש ראייה מסנהדרין זה לא פגע ולא נגע דהתם לאו מטעם תערובות אמרי' זיל בתר רוב אלא דהתורה בטלה 'דעת' המיעוט ול"ש שם שהמיעוט נהפך לרוב כמו שאתה אומר בתערובות שהאיסור נהפך להיתר וה"נ בסוכה שזה הפסול שהוא פחות משלשה טפחים בטל הוא מטעם שאין שם מקום פסול בזה, לא מטעם תערובות, אלא שאין בו כדי לאסור כיון שהוא מעט דחשיב כמאן דליתיה. ע"כ.

וראייתי בשו"ת בצל החכמה ח"א סי' מב שכ' דאין הלבוש יחיד בדעה זו, דבהגהות חכמת שלמה שם כתב דגם דעת הרע"ב פ"ב מ"א דכלאים כהלבוש ע"ש. ועי' בתוס' אנשי שם במתני' דכלאים שם בשם הגר"י הגיז דס"ל ג"כ דאף כשהאיסור ניכר בטיל מה"ת כדמצינו גבי סנהדרין ע"ש. והוא ממש כדברי הלבוש הנ"ל. (והוסיף דבאמת כי כדברי הרע"ב כתב גם בשנות אליהו להגר"א ז"ל שם. ופלפל בזה) וציין עוד לשו"ת אריה דבי עילאי חיו"ד ס"ו. ושו"ת טוטו"ד מהדו"ק סי' קס. ועוד]. ע"כ. ולכאורה באמת כן הוא כדברי הלבוש, שהרי ילפי' מסנהדרין לכל מילי, וא"כ אף בניכר האיסור נימא דיתבטל. וא"כ אמאי פליג עליה הט"ז וכן הסכמת רובם המכריע של האחרונים, וכן קיי"ל, דכל שניכר האיסור גם מה"ת אינו בטל.

והנה הט"ז עצמו כבר תירץ, דהתם בדדיינים ענינו הוא משום 'ביטול דעות', ואינו כענין תערובות דבעי להחיל דין ממש על המיעוט וכו'. ואומנם אי"ז מוסכם ועי' להלן מה שהבאנו מקונטרס הספיקות ועוד.

²⁴³ **ואולם**, יליע מדברי האו"ש פט"ו ממאכלות אסורות הנ"ל. שכאמור דן בארוכה בענין ביטול היתר באיסור הנ"ל, ומסקנתו שם דענין ביטול הוא כפי שהדבר המבוטל כמאן דליתא כלל, אבל שיהא בטל וכמאן דאיתא לא אמרינן. והוסיף שם "ואף על גב דבדיינים אמרינן אחרי רבים להטות והמבוטל מן מצטרפין, שאני תמן שעל ידי כולן יוצא הפס"ד וכולן אומרינן חייב או זכאי, והנך מיעוטא מהפכין דעתם אל הרוב". וצ"ע.

ובשו"ת חת"ס האו"ה ח"א סי' קעח ביאר באו"א לדחות ד' הלבוש בהלכות סוכה הנ"ל שכתב, דסכך פסול מועט מתבטל ברוב כשר אפילו ניכר, דילפינן מסנהדרין דאפילו ניכר נמי מתבטל מן התורה. ולכא' צדקו ד' הלבוש דילפי' כן מסנהדרין ודלא כהט"ז. וכתב בביאור הענין וז"ל: ונ"ל עפ"י דברי הר"ש מקינון שתירץ על הקושיה המפורסמת הא סנהדרין הוה קבוע כמ"ש מרדכי פ"ק דחולין. ותירץ, דהא "אין נהנין מן המועט ושקינון ליה לגמרי, ולא דמי לחניות שאנו רוצים ליהנות מהמיעוט ג"כ, שם אמרינן כל קבוע" וכו'. וה"נ דכוותיה בסנהדרין אע"פ שהמיעוט ניכר, מתבטל הואיל ואין אנו נהנים ממנו. משא"כ בסכך פסול שצילו מתערב ומצטרף לצילתו מרובה מחמתו אינו בדין שיתבטל ברוב. עכ"ל. והיינו דלא דיינינן קבוע רק היכא דבעינן דכה הרוב יכריע להמיעוט, ומשא"כ בסנהדרין אין הרוב מכריע על המיעוט כלום אלא הולכים רק כמו הרוב בלבד, ובכה"ג ל"ש חסרון דקבוע. ובזה א"ש ד' הט"ז כאמור.

ויש להוסיף, דל"ש להק' דסו"ס כיון דל"ד לדיינים, א"כ מהיאך ילפי' דבשאינו ניכר ל"א דין ביטול ברוב. דאה"נ ענין זה בדבר הניכר ל"א דין ביטול ברוב אינו בכלל הילפותא כלל, והיינו דזהו פרט צדדי המובן מסברה פשוטה לומר דבכה"ג דניכר ל"ש לומר שיתבטל. ולמדתי ד"ז מס' נפש חיה סי' ג שכ' כעין ד' הט"ז דבסנהדרין אה"נ אין אנו יודעין מי אומר אמת ואינו ניכר וע"ז אזלי' בתר רוב דעות משא"כ בביטול ברוב דעלמא. ורמז עוד להנ"ל.

בהא דקיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה, אע"פ דדיינים מבטלין לכתחילה להמיעוט

[ז] וכעין הקושיה הנזכרת - דכיון דילפי' דין ביטול ברוב מדיינים א"כ יש להבין היאך הנלמד דומה למלמד שהרי מיעוט הדיינים ניכרים וכו' - הנה כענ"ז יש להבין הא דקיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה, אע"פ דדיינים דהוא מקור הדין מבטלין לכתחילה דעת המיעוט.

והנה גם בזה אי נפרש דהוא ענין ביטול דעות גרידא ניחא. ודו"ק. וכעין זה כתב לי הגר"ח שליט"א [על הערות אלה דהיאך קיי"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה הא בדיינים מבטלין לכתחילה להמיעוט, וכמו"כ היאך אמרי' דכשהאיסור ניכר ל"א דין ביטול ברוב הא בדיינים אף שניכר מבטלינן להמיעוט] וז"ל: "שם הנידון על הסברות והסברות מתבטלות ברוב".

ואומנם אי נבאר דאי"ז משום ביטול דעות וכדלהלן בסמוך, א"כ יל"ע בהערה זו. ומצאתי שעמד בהערה זו בשו"ת בית אבי ח"ב חיו"ד סי' צג וכתב לתרץ בב' אופנים, חדא, ע"פ מה שכתב הש"ך יורה דעה סי' פד סעיף יד ס"ק מ, ע"ד השולחן ערוך 'חיטים מתולעים מותר לטחנן והוא שירקד הקמח לאור היום (וכל תולעת שיראה שם יזרקנו והשאר מותר)' וז"ל: מותר לטחנן - שאין דרך כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל נקב שיש לפנייהם שיכולין לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנדוד הרחיים עכ"ל ת"ה ולפ"ז ברחיים שאין בהם אפרכסת כגון רחיים דידא היה אסור אלא שאח"כ כתב שם להתיר מטעם אחר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בס' בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוון לבטל עכ"ל ולפ"ז בכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר אך נראה דבמקום שאפשר לטחון ברחיים גדול שיש בהן אפרכסת אין לטחנן ברחיים אחרת. עכ"ל. וא"כ לפ"ז גבי סנהדרין נמי קודם שנתבטל דעת המיעוט היה רק ספק אם האמת כדעת המיעוט לכן מותר לבטל דעתם לכתחילה.

עוי"ל בזה, דיש לחלק בין ביטול איסור דעלמא לביטול מיעוט דסנהדרין. דבביטול איסור דעלמא גם לאחר הביטול נשאר המיעוט בתוך התערובת, אבל גבי סנהדרין לאחר שהרוב מכריע הרי מבטלין דעת המיעוט לגמרי ואין כאן מיעוט כלל. ואפילו אי נימא דאין המיעוט מחוייב לעשות כמו הרוב מ"מ א"א להיות כשניהם גם כהרוב וגם כהמיעוט מ"מ"נ. יעוי"ש.

גדר ביטול מיעוט דיינים ברוב אי הוא ענין ביטול דעות אם לאו

ח] ובענין זה - שכ' הט"ז ועוד בדביינים הוא ענין ביטול דעות וכו' - יעויין בקונטרס הספיקות כלל ו ס"ב שהביא לדברי הגט פשוט שכתב לבאר כן בדברי התוס' ריש המניח ד"ה קמ"ל שכתבו וז"ל: גבי דיינים שאני דחשיב מיעוט דידהו כמי שאינו. ע"כ. והנה לכאור' דבריהם סתומין, דמה שאמרו דגבי דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו, צריך טעם מאי טעמא האי מיעוטא גרע משאר מיעוטא. ועוד יקשה בדבריהם כי עויין בקונה"ס שם. והביא ליישב מספר גט פשוט למוהר"מ חביב ז"ל (בכללים כלל א) שהאריך בביאור דבריהם, וזה לשונו, ויש להתבונן מהו כונתם במה שאמרו דגבי דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו. ויראה דהכי קאמר, כיון שאמרה התורה אחרי רבים להטות, מיעוט הדיינים 'מבטלין דעתן' מפני סברת הרוב ואין יכולין להורות אלא כסברת הרבים, כדאיתא בהנחנקין (סנהדרין פח ע"ב) גבי זקן ממרא, ואף בבית דין של שלשה אם רבו המזכים על המחייבים או איפכא, ודאי אין הכי נמי מי שלא הסכים עם הרוב אינו יכול להורות כסברתו נגד חבריו הרבים וכו', וזהו כונת התוס' דגבי דיינים לא שייך למימר אין הולכין בממון אחר הרוב ויאמר המוחזק קים לי כמיעוט הדיינים, דאותו המיעוט כיון שנחלקו עליהם הרבים הוי ליה כמאן דליתא, והיינו דסיימו דהא בית דין מפקי מיניה, כלומר כל כללות בית דין, והמיעוט שהיה מסייעין אותו מבטלין דעתן ומצטרפין עם הרוב להוציא הממון מידו וכו'. עכ"ל.

וכ"מ בלשון האו"ש פט"ו ממאכא"ס שהובא בהערה דלעיל, שכתב גבי דיינים: שאני תמן שעל ידי כולן יוצא הפס"ד וכולן אומרים חייב או זכאי, והנך מיעוטא 'מהפכין דעתם' אל הרוב. וכ"נ מדברי המהרצ"ח שהובא בהערה דלהלן דמבואר בדבריו ג"כ בביאור ד' התוס' דהמועטין 'מבטלין דעתם' להרוב ומשה"כ ליכא להמיעוט כלל וכו'. [ואולם מסוף דבריו מוכח קצת דאין כן כוונתו בדוקא, שהרי דחה להדיא את קו' קונה"ס שהבין דלעולם ענין הכרעת הב"ד הוא משום דהמועטין מבטלין דעתן וכו' ומשה"כ הקשה דל"ש כ"ז אלא בב"ד הגדול וכו', וע"ז דחה דבריו דאי"ז תלוי כלל בביטול דעת המועטין אלא דגם בב"ד הא דאמר' רובו ככולו הוא כשחיטה ורוב כוס דל"ש שם ענין דעות. וע"ע בקו' דברי סופרים סו"ס ה].

והא לך את לשונו של התו"ת (שמות פרק כג הערה כג) בביאור ד' התוס' הנ"ל דבסנהדרין אמרינן דהמעוט כמאן דליתא דמי. וז"ל: ונראה להסביר סברתם, משום דבשאר עניני רוב זולת רוב של סנהדרין יש להב"ד עצמם ספק באמיתת הדבר ופוסקים הדבר רק מפני הדין דאזלינן בתר רובא, לכן לא הוי רוב זה ודאי וחזק אלא אמרינן סמוך מעוטא לחזקה היינו לחזקה דאוקי ממונא בחזקת מריה, דהיינו בחזקת מי שהוא בידו עתה ואתרע ליה רובא, משא"כ בחלוקי דעות סנהדרין דרוב המחזיקים בדעה אחת להם אין שום ספק כלל באמתת פסק דינם אלא ברור להם כן, וכיון שהרוב ברור ומאומת אמרינן דדעת המיעוט דיינים כמאן דליתא דמי. ודע דהא דאזלינן בסנהדרין בתר רובא והמעוט כמאן דליתא דמי הוא דוקא אם הם פנים בפנים, אבל לא מתוך הכתב והספרים, והסברא בזה משום דהיכא שהם פנים בפנים אמרינן כיון ששמעו הרוב את דברי המעוט ולא הוודו להם, בודאי נתבררה להם שהלכה כמותם, משא"כ מתוך הכתב והספרים י"ל דאילו היו הרוב שומעין ורואין דברי המעוט אפשר שהוודו להם, וע"כ לא הוכרע ההלכה כהרוב, וכ"כ בשו"ת הרלב"ח באגרת הסמיכה דף רע"ט ובכללי גט פשוט כלל א', ועיין רמב"ם רפ"ט מסנהדרין, ובזה ניחא ויובן מה שמצינו בגמ' ובפוסקים שמכריעים לפעמים כיחיד נגד רבים. ע"כ.

ואומנם הקונה"ס כתב להק' ע"ד שם, וכן הוסיף להק' בהמשך בס"ג ע"ד וז"ל: גם מה שפירש מוהר"ם חביב בכונת דבריהם, במה שכתבו דגבי דיינים חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו - משום דהמיעוט מבטלין דעתן מפני סברת הרבים ואין יכולין להורות אלא כסברתם, כדאיתא בהנחנקין גבי זקן ממרא - 'עם היות שהיא סברא חביבה מאוד, לבי מהסס בה, דאפשר דזה לא נאמר אלא בבית דין הגדול של ע"א, אבל בשאר בתי דינין שבישראל מאן לימא לן שלא יוכל המיעוט להורות כפי סברתם וכו'²⁴⁴. ויעויי"ש עוד שהק' דבשלמא אי אי"ז משום ביטול

²⁴⁴ ויעויין להקובץ הערות ס"י טז אות א' שהביא קושית קונה"ס זו, והוסיף ע"ז, דבאמת כן נראה כדבריו, דמקרא דאחרי רבים להטות, ילפינן לכל התורה דאזלינן בתר רובא, ובכל התורה מי שברי לו שהאמת כהמיעוט אין צריך לחוש להרוב, ואי"כ היי' בדיינים, כיון שהמיעוט יודע בבירור שאין האמת כהרוב אין צריך לשמוע להרוב. והא דבסנהדרין צריך המיעוט לשמוע להרוב, הוא מקרא דלא תסור ימין ושמאל - אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל, והדין הזה אינו נוהג אלא בסנהדרי גדולה בלשכת הגזית ולא במקום אחר, ואם מצאן בבית פאגי והמרה עליהן אינו עובר משום לא תסור. ובאותו ב כתב ליישב דעת הגט פשוט ולחלק, דבמחלוקת דיינים בד"ת, אי"א להמיעוט לומר ברי לי שאין האמת כהרוב, כמ"ש הרמב"ן בהקדמתו לסי' המלחמות: כי יודע כל לומד תלמודו וכו' שאין בחכמה הזאת מופת ברור כמו בחכמת התשבורת ונסיוני התכונה. ע"כ. עיי"ש. וכיון שהרוב שומע טענותיו של המיעוט ואינם מודים לו, צריך המיעוט לעשות כהרוב, שהרי אפשר שהאמת כדבריהן, אף אם לפי דעתו אינו נראה כן. ויעויי"ש עוד בארוכה בזה. ויעויין בשו"ת דברי יציב חלק חו"מ סימן ג ד"ה ובקונטרס הספיקות משי"כ ליישב דברי הגט פשוט מקושיה זו. וע"ע בשו"ת באר דוד סימן לא.

דעות אלא אף דמתנגדים, הרוב נותן דין על המיעוט, א"ש דילפי' מהכא לכל התורה דברובא דאיתא קמן אזלי' בתר רובא, היינו דהרוב נותן דין על כל המיעוט. אבל אי נפרש דהוא משום 'ביטול דעות', היכי ילפי' מהכא לדעלמא דבעינן למיפשט מהרוב על המיעוט, הא בדדיינים אי"ז פסק על המיעוט אלא משום ביטול דעות, ואין כלל מיעוט לפנינו משא"כ בט' חנויות דאיכא מיעוטא לפנינו. עיי"ש²⁴⁵. ע"כ מדבריו.

וכנראה ס"ל להקוה"ס כהדרכים הנוספות בביאור ענין זה גבי רוב דיינים, ולא"ד מטעם ביטול דעות, דהנה מצאנו בזה עוד ב' דרכים, א. כבר הבאנו לעיל באות ד' דברי התומים בקיצור תקפו כהן בכוונת התוס', דמסתמא הרוב כיוונו האמת והמיעוט נשאר כמאן דליתא. וכן בשו"ת מהר"ם שיק זצ"ל יו"ד סי' ק"ד העלה סברא זאת מדנפשיה. וכן בשו"ת חת"ס או"ח קע"ה שכל לדחות ד' הלבוש שהובא בט"ז סי' תרל"ב, ומתבאר מדבריו דגבי סנהדרין אין נהנין מהמיעוט ושביקנן ליה לגמרי. ע"כ. וכ"מ מד' הערוך השולחן הל' תערובות הנ"ל דאי"ז ענין דביטול דעות, דאל"כ לא הוה קשיא ליה מעיקרא ודוק'. [אלא דגם לדבריהם בדדיינים אין המיעוט נחשב כלל וכו', יקשה קו' קונה"ס הנ"ל דהיאך ילפי' מדדיינים לדעלמא. וכאמור]. והיינו דאי"ז ענין דביטול דעות, אלא דמעיקרא אין המיעוט נחשב כלל.

ב. כבר הבאנו בחיבורינו בס' א סעיף ג דברי רבינו הגר"ח ועוד דילפינן דין רובו ככולו גם מקרא ד'אחרי רבים להטות' דסנהדרין דאזלינן בתר רוב דיינים. ובחידושים על הש"ס עמ' קסו ביאר הגר"ח היאך ילפי' מהתם דין רובו ככולו. ותו"ד - דהנה בענין רוב איכא תרי גוונים. א. שהוא מברר ומכריע את הספק, ב. במידי דלא שייך כלל ספק כגון בשחיטת סימנים דקיי"ל רובו ככולו, וכן בתערובות לח בלח דבטל ברוב אע"ג דאין כאן ספק, דפשיטא לן דלא נחתך אלא רוב בלבד, וכן פשיטא דאיכא הכא מיעוט איסור. והלימוד לכל זה מקרא ד'אחרי רבים להטות' דסנהדרין כן הוא, דהנה אע"פ דאזלי' בתר רוב סנהדרין להחשיב כאילו נפסק הדין ע"י כולם, מ"מ הא חסר 'מנין' הסנהדרין בפועל, שהרי אפ' דהדין אמת כהרוב כיון דאזלי' בתר רובא, מ"מ הרי המיעוט אינם יודעים הדין ואינם מורים כן, וא"כ חסר בהמנין דהב"ד. וע"כ דגזוה"כ הוא דיש להם צירוף וכולם ביחד גומרים את הדין, דמדין רובו ככולו נתהפך המיעוט כהרוב, ונעשה כהרוב ממש. ואומנם אע"פ דליכא חסרון בהמנין דהב"ד, ומכח דין רובו ככולו, מ"מ הא יש עוד ענין דבעי שיכוונו הדין לאמיתו, דאף דיש להב"ד המנין הדרוש, אי"ז אלא לענין חיתוך הדין, אבל לענין הכרעת אמיתתו של הדין אינו תלוי במנין, ומאחר דיש חולקין נשאר הדין בספק ואין גומרין את הדין, וע"כ דבנוסף להדין דרובו ככולו, איכא גזוה"כ דאזלינן בתר רוב גם לענין שהרוב מכריע את הספק. והיינו-דבסנהדרין איכא תרי רובי חדא לענין עצם הדין ובידור אמיתת הדין דאזלי' בתר רוב, ועוד לענין המספר של הרכב הב"ד נמי אזלי' בתר רוב ומשום הדין דרובו ככולו. ע"כ. והיינו דענ"ז ילפי' נמי מדין רובו ככולו ואינו שייך כלל לביטול דעות. [ואכן, לפי סברת המהר"ם ב"ח דהמיעוט מבטלין דעתם להרוב, א"כ לא חסר במנין הסנהדרין. ומבואר בבירור דרבינו הגר"ח ס"ל דאי"ז ענין ביטול דעות].

ועי' היטב בדברי המהרצ"ח ריש המניח שם שכתב ביישוב הדברים וז"ל: דהתם גבי דיינים וכו' היינו דהתורה כתבה לנו ריבוי דכתיב ואם מעיני כל העדה ודרשי במסי' הוריות ג ע"ב דקיי"ל רובו ככולו, וכבר כתבתי בחיבורי החילוק בין הלך אחר הרוב ובין הכלל דרובו ככולו, דהלך אחר הרוב היינו שהמיעוט נשאר עדיין, רק שאין דנין אחריו, רק עושים מעשה ע"פ הכרעת הרוב. ורובו ככולו היינו שנתהפך המיעוט לרוב ולא נשאר אחר הכרעה שום מיעוט כלל, והמועטים מוכרחים ע"פ התורה לומר דדעת המרובים היא העיקרית, ודעת עצמם בטלה, וגם המה מסכימים לסברתם של הרוב. ואם נגמר הדין ע"פ הרוב, אין עושין מעשה ע"פ הרוב לבד, רק אחר דעת כולם, מפני דרובו ככולו ונתהפכו המועטים למרובין, ואחר שהגידו המרובין דעתם לא נשאר שום מועטים וכו'. ואי"כ ברובא דדיינים אין מוציאין ממון על פי המרובין רק דחשיב מיעוט דידהו כמאן דליתא כיון דהיה רוב שוב המיעוט צריך להודות ולהצדיק דעת המרובים וכו'. אולם מה שהתעורר וכו' בקונטרס הספיקות דעד כאן שייך המיעוט צריך להתהפך להרוב היינו דוקא בב"ד הגדול אשר הממרה את פיהם זדונו בחנק, אבל בב"ד של שלשה דאין כאן זקן ממרא שוב מאן לימא לן דהמועטים צריכים להודות בסברתם להמרובים, ודלמא אין עושים רק כהמרובים אבל יכולים להשאר בדעתם הראשון. אבל לפי מה שכי' דיש לנו ע"ז כלל מיוחד רובו ככולו, אי"כ אין חילוק בין ב"ד של שלשה לב"ד הגדול, סו"ס כיון דיש רובו מתוך כולו אמרי רובו ככולו. ואפ"י בשחיטה ובברכת הכוסות ובצירוף למנין אמרי רובו ככולו ונחשב המיעוט כהרוב. והארכתי בזה הרבה מאוד ואכ"מ. עכ"ל.

²⁴⁵ **ובבאר** דוד הנ"ל כתב ליישב, לפמ"ש החת"ס בתשובה חאה"ע ח"א סימן ה [א"ה]. כן הוא ג"כ בח"ב סי' קמז] דאף דמריש הסוגיה בחולין יא ע"א מבואר דרובא דליתא קמן גרוע מרובא דאיתא קמן (דקתני רובא דאיתא קמן לא מיבעיא לך וכו'), מ"מ היינו להס"ד דהגמ', אבל לפי המסקנא דהלכה למ"ס היא דאזלי' בתר רובא אפ"י ברובא דליתא קמן וכמבואר בדי' רש"י הנ"ל, שוב עדיף רובא דליתא קמן מדאיתא קמן, כיון דרובא דאיתא קמן עכ"פ איתא קמן לפנינו מיעוט הסותר להרוב ואפשר שיזדמן לפנינו מן המיעוט המוחזק לפנינו ואיכא חזקת איסור, ומשא"כ ברובא דליתא קמן אין כאן חזקת איסור. ע"כ. היינו י"ל דבס"ד דלא הוי ידעין רק רובא דאיתא קמן הי' הס"ד דטעמא דסנהדרין כמו שכתב הלבוש הביאו הטו"ז באו"ח סי' תרל"ב משם ביטול רוב וכל רובא דאיתא קמן משום ביטול רוב היא, אבל לבסוף דמסיק רוב מהל"מ אפשר לפרש דטעמא דסנהדרין לאו מכח ביטול כמו בשאר רובא דליתא קמן אלא משום דהרוב כיוונו האמת כמו שכתב התומים וא"ש.

אי דיני ביטול ברוב דמו לגמרי להילפותא ד'אחרי רבים להטות'

ט] ובעצם הנידון הנ"ל אי בעינן לדמויי דין ביטול ברוב להילפותא דידיה דאחרי רבים להטות אם לאו. הנה יש להרחיב הדיבור גם בפרט זה.

הנה מדברי המורדכי בב' מקומות מוכח דלגמרי מדמינן דיני ביטול ברוב להילפותא דידיה גבי דיינים. בחולין סי' תקצג הקשה בשם ר' יקר דהא דיינים קבועים הן בלשכת הגזית או בכ"מ ובקבוע ל"א בטר רוב כדאיתא בכתובות טו וא"כ היאך ילפי' מינייהו דאזלינן בטר רובא. ועל' בחיבורינו שהבאנו לתרץ בזה בכמה אופנים. ומ"מ חזינן דטרח ליישב דלא יקשה מהילפותא גבי סנהדרין ומשום דבעינן לדמויי להו.

עוד שם בפרק י' סי' תשלז כ' המורדכי בשם רבינו משולם דליכא למימר ביטול ברוב אלא בדבר שהיה ניכר ונתבטל אבל בדבר שמעורב מתחילת בריתו לא אמרי' דין ביטול ברוב עיי"ש. ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת - חיו"ד סי' נד הביא דבריו וכתב ע"ז דמקורו מילפותא דאחרי רבים להטות והם הרי לא היו מעורבים מתחילת ברייתם. ולפ"ז כתב דכל ד' המורדכי לא איירי אלא רק בביטול אשר מתורת רוב אתינן עליה והיינו משום דבעינן שיהיה דומיא דסנהדרין [ואף דלמסקנא גם רובא דליתא לקמן מהני היינו שלא נראה להו לרבותינו ז"ל לחלק בכך וכמ"ש רש"י ז"ל שם דף י"ב ע"א אבל בהא שלא יהיה מעורב מתחלתו שפיר נראה להם להני פוסקים דבעינן בזה שיהיה דומיא דסנהדרין ולכן ביבמה שרקקה דם וכן בזב שראה קרי אין דין ביטול וכמו שכ' רבינו משולם שם]. אך לא בדבר הבטל בששים דלאו מתורת רובא אתינן שהרי מין בשא"מ מדאורייתא לא מהני רובא משום טעם כעיקר דאורייתא ואפ"ה בששים בטל והיינו שהביטול אינו עוד בתורת רוב רק שאין עוד בו טעם איסור כלל וכו'. עיי"ש. [ועל' בס' נפש חיה חיו"ד סי' יח שדן בד' הנוב"י הללו שכ' דיש ב' עניני ביטול, א. ביטול ברוב. ב. ביטול בס' שאינו בתורת רוב. והוא ס"ל דהכל ענין אחד הוא מדין ביטול ברוב. עיי"ש]. הרי מכל זה מבואר דדמו לגמרי. וכ"מ מדברי השערי הנ"ל דטרח לברר ולדמות דין ביטול ברוב להילפותא דאחרי רבים להטות.

וכן יש להוכיח מדברי הבית האוצר בכמה מקומות. הנה לעיל סי' א הבאנו להגר"י ענגיל מערכת ביטול ברוב ד"ה והנה בפשטות לפי ענין וכו', ותו"ד דכיון דילפי' דין ביטול ברוב מדיינים, א"כ ע"כ דמוכח כהשיטות דס"ל דאמרי' ביטול ברוב אף במשהו יותר על המיעוט ולא בעי ריבוי של כפל על המיעוט, שהרי בדיינים י"ב מזכין וי"א מחייבין זכאי. [ואף דבהטיה לרעה בעינן יתרון דשניים, מ"מ זה בשביל חסרון והצלה. עי' רש"י סנהדרין לו ע"ב ד"ה לא תטה]. עוד הבאנו להלן סי' ג גבי הדיון רוב באיכות אף שאינו רוב בכמות וכו', דתלוי ג"כ בזה כיעוי"ש. עוד יש לציין מדבריו שם בד"ה ובעניין, גבי דבר חשוב כחתיכה הראויה להתכבד הביא הטעם בשם שאילת יעב"ץ דביטול ילפי' מאחרי רבים. וע"כ לפי מאי דדרשי' בסנהדרין לו ע"א לא תענה על ריב לא תענה על רב שאם המופלא שבב"ד אמר תחילה דעתו אסור להם לחלוק עליו אף שהם מרובים ממנו. וא"כ ה"ה בביטול בתערובות אין ביטול בדבר חשוב. ועי' מה שכ' לק' ע"ז דהאי לא תענה על רב זהו רק בדיני נפשות כדאיתא בסנהדרין שם. ועוד הקשה כענ"ז. ואכמ"ל.

וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' קד שכתב להדיא ליישב כן ד' רש"י דמה ענין ביטול לסנהדרין דהמיעוט כמאן דליתא וכו'. וכתב לבאר - דאה"נ גם בדיינים המיעוט נתהפך להיות כהרוב, דהנה הא בעינן שיעור דיינים ג' או כג' ואם נסתלק אחד מהם אין כאן דיינים כלל, וא"כ ע"כ דא"א לומר דהמיעוט כמאן דליתא אלא אמרי' דהמיעוט בטל אצל הרוב להיות כמותו וא"ש דילפי' נמי לגבי איסורין דאע"ג דבודאי יש כאן איסור מ"מ בטל האיסור אצל ההיתר. עיי"ש.

השיטות דס"ל דאף דילפי' דין ביטול ברוב מסנהדרין מ"מ לא דמו לגמרי:

ומאידיך מצאתי בפוסקים שכ' דיש לחלק בין ביטול מיעוט דסנהדרין לשאר דיני ביטול ברוב דעלמא. הנה בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סימן קנז כתב לתמוה על קושית המורדכי הנ"ל שהק' דהיאך ילפי' מדיינים דאזלי' בטר רובא הא דיינים קבועים הן בלשכת הגזית ובקבוע ל"א בטר רוב וכו'. וכתב ע"ז דמה דמיון יש לזה לדין קבוע, הא

גבי סנהדרין דעת היחיד בין הרבים אינה מסופקת כלל שהרי אנו יודעים ומכירים באותה הדעת ואינה מתבטלת מכח הרבים כמו גבי סתם ביטול ברוב שבאיסורין. וע"כ דהא דאזלי בתר רובא מטעם שהתורה גזרה ש'דעת' היחיד במקום הרבים כאלו איננה ולא בתורת ביטול כדרך ביטול האיסורין שהרי אי אפשר לה להתבטל, שהביטול עושה הדבר לעצם אחר, ואת שישנו אינו כאילו נתהפך מהותו [ולכן התירו הפוסקים בביטול יבש ביבש לאכול כל התערובת, ואין צריך להשליך ממנו כשיעור האיסור שבו, שהאיסור חוזר ונעשה היתר מחמת הביטול, אחר שאין האיסור ניכר עוד, וזה אינו שייך בדעת היחיד שאינה מקבלת ביטול זה כאילו תאמר שהתורה עשתה שכל הסנהדרין הסכימו לדעת אחת, כי איך אפשר זה שתקבל דעת היחיד החילוף בעצמה כל זמן היא ניכרת, אלא דאמרה תורה שאין אנו צריכין לדעת כולן אלא דעת רובן תספיק ולא נחוש לדעת יחידית אע"פ שידוע היא לנו אין לנו לילך אלא אחר דעת המרובין] ומשה"כ אע"פ דבדיינים אזלי בתר רובא אף בקבוע מ"מ בעלמא שאני. וכי תימא א"כ היאך ילפי' מזה בכל דוכתא דאזלי בתר רוב. מק"ו - אם אפי' במקום ודאי המיעוט נחשב כאילו אינו, במקום שאינו אלא ספק לא כ"ש דכל דפריש מרובא פריש ולא אזלינן בתר מיעוטא ולא חיישינן ליה, אלא היכא דקביע דבדוכתיה ודאי חשיב, דכל חד באפי נפשיה קאי. ודינו כד"ה שאינו בתורת ביטול. הרי דהדברים מפורשים כד' הט"ז דבדיינים משום ביטול דעות קאתי. וציין שם להט"ז כדבריו. עיי"ש.

עוד ראיתי בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' סט, דדעתו ג"כ דאין הכרח לדמותו, ואע"פ דלא דמו להדדי ענין ביטול ברוב דעלמא וסנהדרין לא שנא, ומשום דלא ילפי' להו לגמרי והא כדאיתא והא כדאיתא. ותו"ד שם הביא מהצל"ח דתמה מאד על המהרש"א - דפשיטא ליה בפסחים מד כהב"י סי' תנה דפסק כסמ"ק ומהרי"ק דמה"ת בעינן חד בתרי בדוקא - שנעלם ממנו משנה בסנהדרין דמטין לזכות ע"פ אחד, והרי משם ילפי' כל דין רוב, ואיך אפשר התם חד בתרי. והביא ליישב מס' החיים חלק חוקת הפסח תנה סק"ג דתי' עפ"ד הט"ז הנ"ל דהרי מה"ת לא בטיל ברובא רק כשאין מכירין האיסור, ושם בסנהדרין ידעינן מי מזכה ומי מחייב, ואפ"ה אזלי בת"ר, דכ' הט"ז דהתם לאו מטעם תערובת אמרי' זיל בת"ר, אלא דהתורה ביטלה דעת המיעוט, ול"ש שהמיעוט נהפך לרוב כבתערובות שהאיסור נהפך להיתר ע"ש. ושוב לק"מ על המהרש"א, דהכא בתערובת שאני דצריך חד בתרי, משום שהאיסור נהפך להיתר. ומרחק רב יש מזה לסנהדרין עכ"ל.

וכתב ע"ז באפ"ד וז"ל: ועפ"ז נראה דהסברא הוא כך דאע"ג דכל דין ביטול ברוב מסנהדרין ילפינן ליה, מכל מקום הא כדאיתא והא כדאיתא דהתם בסנהדרין בגזירת עליון ב"ה סגי ברוב כ"ד, משא"כ בתערובת אנו צריכים לביטול טבעי שיהי' האיסור נהפך להיתר בכח טבעי קי"ל לחז"ל, דאין כח בטבע להפך דבר לדבר זולתו, כ"א בחד בתרי. ומסנהדרין לא ילפינן רק אפשרות מציאות הביטול, ולא כמות הרוב, ואפשר דזהו בכלל שיעורי' הללמ"ס. ע"כ²⁴⁶.

²⁴⁶ [והוסיף על כך עפ"י בהערות שם לדחות מש"כ בשו"ת פרי השדה ח"ג סי' פ"ז או"ב בטעם דעת הרא"ש שבטו"ד קט דהא איסור מתהפך להיתר הוא רק בנוגע התערובת דהידועה גורמת הביטול, וכי שם הטעם עפ"י מהרי"ם שיק חו"ד סי' קכט שכי דליכא למימר דרק מש"ה אזלי בסנהדרין בת"ר, משום דהמיעוט מודה להרוב והוי כליתיה, דהא באמרו המיעוט איי, אין הרוב מכריע, ובאמרו היפך הרוב מצטרפים, עכ"ח דנעשה כרוב, וא"כ כשלא נודע מהתערובת הוי"ל כמו שהמיעוט אומר איי דלא נעשה המיעוט כרוב ע"ש. וכתב לדחות דבריו ע"פ הנתבאר דאין דיני ביטול צריכין להיות דומין בדוקא להילפותא דידהו גבי דיינים, דשאני סנהדרין דבעינן שיאמר המיעוט שיטתו ברורה דאז חזינן דיש רוב נגד מיעוט, וע"ז אמרה תורה אחי"ר להטות, משא"כ בשהמיעוט אינו יודע לא נוכל למיזל בת"ר, כיון דאין כאן שיטה נגדית ברורה, ואיכ"ל אולי אם הי' המיעוט מברר דעתו נגד הרוב, הי' הרוב או מקצתו נוטים לדעת המיעוט. משא"כ באיסור והיתר מה תועלת יש בידיעת בעל התערובת, וכי ישתנה הדבר בכח ידיעתו. ותו דאי מדמינן ליה לדין סנהדרין שאומרי' איי, א"כ בלא נודע התערובות, מהי"ת הוי"ל דאינו בטל אע"ג דהוא יבש ביבש מב"מ, כדין סנהדרין, והרי מבוא' מדברי הרא"ש המובא בב"י דאינו אלא גזירה דרבנן בנתבטל קודם שנודע התערובת אטו מבשאי"מ, איי דאינו מטעם הני"ל, דהכי החליטו חז"ל גזירתם שלא לגזור אטו מבשאי"מ רק בשלא נודע מקודם הביטול, אבל בנוגע ונקרא עליו שם היתר, תו לא גזרינן. ועוד הרי כ' הב"ח שם, דאם בשלם ב' קדירות קודם שנודע התערובת, מותר לאכלס אח"כ שהרי הרשב"א מחמיר כשבשלן יחד אפי' בשלן אחר שנודע התערובת, והתיר בבשל מקצתו לצד אחד, כמ"ש הבי"י משמו ע"ש.

בענין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש

א [ב"ק ט ע"א, אמר רב הונא, במצוה עד שליש, מאי שליש, אילימא שליש ביתו] שחייב אדם לבזבז במצות לולב או ציצית או ספר תורה שליש מה שיש לו. רש"י], אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכולא ביתיה וכו'.

ובתוד"ה 'אילימא' וז"ל: משמע דאין צריך לבזבז כל ממונו לקנות אתרוג אפילו לא ימצא בפחות והויא מצוה עוברת, ואפילו שליש ביתו משמע דלא מיחייב. ואמרינן נמי (כתובות דף ג.) המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ובסוכה (דף מא:): חשיב ליה רבותא דר"ג שקנה אתרוג באלף זוז. עכ"ל.

והיינו דמהגמ' בב"ק לא משמע אלא דאי"צ להוציא אפילו שליש מנכסיו, ואומנם בגמ' בכתובות מבואר טפי דאפילו פחות משליש ג"כ אין צריך ליתן, והיינו דאסור לאדם להוציא יותר מחומש ממונו עבור מצוה. [וכ"מ במשנ"ב סי' תרנו ס"ק ז ופשוט].

בד' רש"י מבואר דהאי דינא דאל יבזבז יותר מחומש מיירי במצות צדקה, ויש לברר היאך ילפינן מצדקה לשאר מצוות

והנה מה שהביאו התוס' מכתובות נ ע"א, הכי איתא התם: א"ר אילעא באושא התקיננו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות וכו', והנה רש"י שם כתב דהאי המבזבז דקתני היינו - לעניים. ויש לברר מנלן דגם לשאר מצוות לא יבזבז יותר מחומש.

שיטת הראב"ד - הו"ד במרחשת ח"א סי' מג - דכ"ש הוא, אי בצדקה אמרי' דאל יבזבז וכו' כ"ש לשאר מצוות. דהנה מצות צדקה גדולה מכל המצות וכל המעלים עיניו מן הצדקה הר"ז כעובד ע"ז ויש בה ג"כ לאו דלא תאמץ ולא תקפץ את ירך וכמו שכ' התוס' בב"ב ח ע"ב דמשו"ה כופין ב"ד עליה אף שמתן שכרה בצדה, ואעפ"כ אינו מחוייב לבזבז כל ממונו, ולא עוד שהרי מצות צדקה כוללת ג"כ כל מיני צדקות שבעולם וגם מצות פדיון שבויים שהיא מצוה רבה ואין לך מצוה גדולה מזו דגם מוכרים ס"ת לצורך פדיון שבויים, וכ"ש לשאר מצוות. עכ"ל²⁴⁷. ועי' להלן בסמוך בדברי הכלי חמדה שכוון לזה מדנפשיה.

הירושלמי והרמב"ם נקטו דמיירי בכל המצוות

ואולם כ"ז בדעת רש"י, ומאידך בשטמ"ק בכתובות שם בד"ה מאי קרא, הביא מהירושלמי שגורס - באושא התקיננו שיהא אדם מבזבז חומש ממונו ל"מצוה". והיינו דמיירי דין זה בכל המצוות ולא"ד בצדקה. וכן מבואר להדיא ברמב"ם פ"ח מערכין וחרמין הי"ג דדין זה בכל המצוות, וז"ל: לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כמו שבארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, ובוה וכיוצא בו אמרו חכמים

²⁴⁷ **ואומנם** במרחשת שם האריך בדבריו, וכתב להקשות, דלכאוי מאי ראייה היא ממצות צדקה לשאר מצות, והרי בהשבת אבידה אמרו אבדתו ואבדתו חבירו שלו קודם משום דלא יהי' בך אביון שלך קודם לשל כל אדם, הרי שבמצוות שבין אדם לחבירו אינו מחוייב לבזבז ממונו כדי לקיים מצוה בדבר הנוגע לחברו. וא"כ אין ראייה מצדקה, דצדקה הוי מצוה שנוגע לחברו ובוה שלו קודם לכל אדם, ע"כ בוה אמרו דוקא שאל יבזבז יותר מחומש, אבל שאר מצוות אפשר שמחוייב לבזבז כל ממונו. ותיירץ - דלקיי"מ דבהשבת אבידה וכדו' המצוה מצד עצמה אין בה חסרון כ"ס, ע"כ אמרו דבמקום שיש בה חסרון כ"ס להמשיב אינו מחוייב לקיים מצוה זו ולמדו זה משלך קודם לכל אדם, אבל במקום שהמצוה לכתחלה נאמרה שמחוייב להוציא ממונו כמצות צדקה בוה לא שייך לומר שוב שלך קודם לכל אדם, דבמצוה זו לא נאמר כלל דין זה דאלי"כ לא יקיים מצות צדקה כלל, א"כ ע"כ מצוה זו לא נכנסת בכלל שלך קודם לכל אדם, וכיון שעל מצוה זו מחוייב להוציא ממונו ולחסר כ"סו, א"כ הרי"ז דומה לכל מצות שבתורה שמחוייב להוציא ממונו, וכיון שאמרו שגם במצות צדקה שמחוייב להוציא ממונו ואעפ"כ אל יבזבז יותר מחומש שפיר למד הראב"ד ז"ל מזה גם לשאר מצוות אפילו מצוה עוברת. ע"כ.

ובענין החילוק שבין מצות צדקה להשבת אבידה יש לציין להמשמרת חיים ח"יב עניני חו"מ סי' א שכתב ג"כ לחלק בוה, דהנה יש להקשות בענין השבת אבידה דאבידתו קודמת אמאי שונה מכל מצוות עשה דקיי"ל דמחוייב להוציא עד חומש, ותיירץ דהכלל דמחוייב לבזבז עד חומש הוא כגון במצות צדקה דהמחייב של המצוה הוא דלות העני ואין הפסד העשיר מוגרע במחייב של המצוה בוה הוא דאמרי' דעד חומש חייב, אבל במצות השבת אבידה המחייב של המצוה הוא הפסד ממונו ישראל וגלי קרא אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם וכו' וכיון שכן בכח"ג שיש לו גם אבידה ליכא שום חיוב, זתו"ד יעוייש ואכמ"ל.

חסיד שוטה מכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שצוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם, אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו, קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו שנאמר איש כמתנת ידו ככרכת ה' אלהיך אשר נתן לך. עכ"ל.

בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ם [ודעת הר"מ דהאי דינא לא קאי כלל במצות צדקה אלא בשאר מצוות]

ובמחלוקת רש"י והרמב"ם עיין בכלי חמדה פר' ויצא שכתב לבאר במחלוקתם בב' אופנים. מתחילה כתב דעת רש"י דוקא לצדקה לעניים בזה יש סברה לומר דלא יבזבו הכל דהא עיקר הטעם שמא סופו שיהיה הוא עני ויצטרך לבריות וקיי"ל חיך קודמין לחי חבירך, אבל בשאר מצוות דליכא לסברה זו דחיך קודמים לחי חבירך בזה לא תקנו חז"ל. ומשא"כ הר"מ ס"ל דלאו"ד במצות צדקה קאי אלא בכל המצוות. ובסו"ד כתב לצדד איפכא ממש, דלדעת רש"י דפירש דקאי על צדקה כ"ש מצוות שבין אדם למקום דקיל מצדקה דהוי מצוות שבין אדם לחבירו ויש בהן כמה לאוין. ואילו הרמב"ם ס"ל דהאי דינא דהמבזבו וכו' לא קאי על צדקה דחמירי אלא שאר מצוות בלבד, וכתב דמקורו מהשאלות סוף פר' תרומה דלמד הפירוש בהאי דמבזבו דהיינו בהפקר, והנה הפקר אע"ג דהוא ג"כ מצוה מ"מ אינו כמו צדקה, דהפקר בין לעניים ובין לעשירים וס"ל להר"מ דדוקא בזה הוא דאמרי' אל יבזבו יותר מחומש כיון דבהפקר ליכא לאוין דכולל גם עשירים, אבל בצדקה י"ל דאינו בכלל זה, ופלפל בזה עיי"ש בדבריו.

וכדבריו האחרונים בדעת הרמב"ם כן מצאתי להאגרות משה יור"ד ח"א סו"ס קמג וז"ל: והנה לא כתב הרמב"ם הדין דאל יבזבו יותר מחומש אלא בסוף הלכות ערכין ולא בצדקה בהלכות מתנות עניים, ובשו"ע מפורש שהמחבר סובר דבידו משגת מחוייב ליתן כפי צורך העניים אף שהוא יותר מחומש, משמע שסובר בדעת הרמב"ם שכיון שדין התורה הוא שיתן כפי צורך העניים לא תקנו רבנן לאסור וגם לא לעצה טובה בצדקה רק להקדיש אסרו. ומה שבדף נ' איתא ולא הניחו ר"ע לבזבו הוא מחמת שר' ישבב לא היתה ידו משגת. עכ"פ הרמ"א שכתב ואל יבזבו יותר מחומש בצדקה פליג וסובר שאסור וכדמוכח מהא דמר עוקבא ודעת הרמב"ם והמחבר צ"ע. עכ"ל. [ועי' להלן מש"כ ליישב ע"פ דברי הר"מ הללו].

אי תקנת אושא דאל יבזבו יותר מחומש היא גם על מצוה עוברת

ב] ובכלי חמדה שם האריך מאוד בענין הלימוד להאיסור לבזבו יותר מחומש ממונו עבור מצוה, דהנה זה ודאי דמהסוגיה דב"ק שפתחנו בה מוכח דמיירי אף במצוה עוברת. אבל יש לברר אי גם מהסוגיה דכתובות מוכח כן. וכתב דבין לדעת רש"י ובין לדעת הר"מ הנ"ל, ל"ש תקנת אושא אלא במצוה שאינה עוברת ואינה מחוייבת, וכמש"כ הר"מ 'אפילו בקרבנות שאדם חייב בהן הרי חסה תורה על הממון ואמרה שיביא כפי מסת ידו, קל וחומר לדברים שלא נתחייב בהן וכו'. מבואר דקאי על מצוה שאינה חיובית. ועוד כתב להוכיח כן מעצם הילפותא שם בכתובות וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך' ויעקב לא קאמר אלא על נדרים ונדבות שאינו חייב בהן. אבל במצוה המחוייבת כצדקה וכדקיימו קמיה עניים פשיטא דלא מיפטר בחומש ולהניח העניים רעבים. עוד הוכיח כן מד' הגמ' בב"ק שם, אמר ר"ה במצוה עד שליש מאי שליש אילימא שליש ביתו אלא מעתה אי איתרמי ליה תלתא מצותא ליתיב לכולא ביתיה אלא אמר ר' זירא בהידור מצוה עד שליש במצוה. ע"כ. ואי מיירי בהייתא דכתובות אף במצוה עוברת אמאי לא מקשה להאי ס"ד מהתם דתקנו שלא לפזר יותר מחומש, אלא ודאי דבתקנת אושא מיירי במצוה שאינה חיובית ובזה דוקא אמרו דאל יבזבו יותר מחומש אבל בב"ק מיירי במצוה המחוייבת. [ולפ"ז דכל ד' הגמ' בכתובות מיירי רק במצוה שאינה עוברת, יצא לדון שם לפ"ז עד כמה מחוייב ליתן למצוה עוברת, עיי"ש].

אומנם הביא שם מהחלקת יואב שכתב להוכיח מד' הרא"ש בב"ק שם, ומד' ר' ירוחם שהובא בב"ח או"ח סי' תרנו, דתקנת אושא היא אף במצוה עוברת. ויעוי"ש בכ"ח בסו"ד שם, העתיק החליפת מכתבים שהיתה לו בזה עם החלקת יואב ושם דן בזה וכתב דמד' ברא"ש ליכא להוכיח כן, ורק מד' ר' ירוחם באמת מוכח כדברים האלה,

והאריך בזה. ע"כ. וע"ע להמשנה ברורה סי' תרנו ס"ק ז דמשמע ממנו ג"כ דגם הסוגיה דכתובות איירי במצוה עוברת וד'ק.

אי האי דינא דאורייתא [מהלמ"ס] או תקנתא דרבנן

ג] והנה בירושלמי דפאה פ"א הלכה א' איתא הכי: מעשה ברבי ישבב שעמד והחליק את כל נכסיו לעניים, שלח לו ר"ג והלא אמרו חומש מנכסיו למצוות וכו' כך היתה 'הלכה' בידם ושכחוה וכו' ע"כ. ואדוננו הגר"א בשנות אליהו שם כתב שאיסור זה דאין לאדם לבזבז יותר מחומש הוא איסור דאורייתא, והא דאיתא בגמ' באושא 'התקינן' היינו דהיה מקודם הלכה למשה מסיני אלא ששכחוה וחזרו ויסדוה. עיי"ש. והיינו דהאי 'הלכה' דהירושלמי היינו הלכה למשה מסיני. וראיתי שציינו דכיו"ב איתא ג"כ בהגהות הרש"ש בירושלמי דפאה (שם) שהביא בשם מהר"ש פולדא לבאר, דהא דאמרין באושא נימנו והתקינן שיהיה אדם מפריש חומש מנכסיו, דבר זה הוא דין תורה ונלמד מקרא ד'עשר אעשרנו לך' דהיינו חומש, ומה שאמרו באושא 'התקינן' ר"ל דרשו והתקינן כדאיתא בר"ה ל ע"א אהא דר' יוחנן בן זכאי התקין שיהא יום הנף כולו אסור, ולכן כתב הגר"א דהוא מן התורה. או דיל"ל שהתקינן שלא יהא מבזבז יותר מדין תורה. עיי"ש. וכן מבואר בדעת תורה להמהרש"ם הנדפ"מ על הלכות צדקה סי' רמט ס"א בהגהה, שג"כ ציין על דברי הירושלמי הללו דפאה, דמבואר מהתם דתקנה זו דאושא הוא הלל"מ. ע"ש. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סי' רל (בד"ה מ"מ וכו') שג"כ כתב כן להדיא לבאר בירושלמי דתקנה זו דאושא היא הלל"מ.

מאידך ראיתי להתורה תמימה שכתב לתמוה ע"ד הגר"א, ובסו"ד בענ"ז הביא מהרמב"ן בס' המצוות שורש א' שכתב דכ"מ שאמרו בגמ' מאי קרא הוא אסמכתא ורמז בעלמא בענינים שהם מדרבנן, ובגמ' כתובות שם איתא נמי מאי קרא. עיי"ש. וע"ע בפ"י הר"ש בירושלמי דפאה שם, שמתבאר מדבריו ד'הלכה' זו דאמרין בירושלמי אין הכוונה דהוא הלל"מ אלא תקנת חכמים. וכ"מ מתוך דברי היפה מראה שם, דהא דאמרין בירושלמי כך היתה 'הלכה' וכו' היינו תקנה קדומה. וע"ע בגבורת ארי עמ"ס תענית כד ע"א במש"כ שם בענין המעשה דרבי אלעזר איש בירתא, שג"כ מתבאר מדבריו דהא דקאמר בירושלמי הלכה וכו', היינו תקנה קדומה קודם לאושא.

עוד טעמים ומקורות להאי דינא דאל יבזבז יותר מחומש

ד] ובעצם הילפותא להאיסור לבזבז יותר מחומש אף למצוה עוברת, הנה המרחשת שם כתב בזה באו"א, דיל"ל ד"עיקר דבר זה שאינו מחוייב לבזבז כל ממונו אף על מצוה עוברת אפשר שלמדו מדרשת הירושלמי שהביא הרא"ש והר"ן מכבד את ה' מהונך שאם יש לך ממון חייב ואם לאו פטור, ור"ל 'ואם לאו פטור' היינו בצריך לבזבז כל ממונו, ויליף מהא דכתיב מהונך ודרשינן מהונך ולא כל הונך, וכמו דאמרין בערכין כ"ח ואם משדה אחוזתו ולא כל שדה אחוזתו דכל מן למעט, ויעו"ש דיליף מהתם ג"כ דין זה דאל יבזבז יותר מחומש, וכיון שכן דיליף מכבד ה' א"כ לא שני לן בין שאר מצות למצות מילה ולכל המצות אפ"י החמורות". ע"כ.

ובכלי חמדה שם הוסיף באו"א וז"ל: ודרך פלפול אמרתי טעמא דמילתא, עפמ"ש"כ הרביד הזהב פר' ואתחנן דאפס לא יהיה בך אביון הוא לאו, וכיון שאמרה תוה"ק שאסור להיות עני ממילא אף במקום מצוה המוטלת עליו אסור לפזר כל ממונו, ואין לומר בזה עשה דוחה לא תעשה כיון דאינו בעידנא שהל"ת נמשכת אחר שיקיים העשה ג"כ ובכה"ג לא אמרין עדל"ת, ויש להעיר בזה וכו'. יעו"ש. עכ"ל.

ובטעם הדין דאסור לבזבז יותר מחומש שכתבה הגמ' בכתובות שמא יעני ויצטרך לבריות, הנה במרומי שדה בב"ק שם כתב 'דכלל הוא דכבוד הבריות דוחה בשב ואל תעשה משא"כ ל"ת בידים וכו'. ובשו"ת תשובה מאהבה ח"ב או"ח רפד כתב משום שהעניות תעבירו על דעת קונו ויבטל ממצוות הרבה, וע"כ מוטב שיבטל ממצוה אחת מאשר יבטל ממצוות הרבה. וראיתי למי שפי' דמדברי הנצי"ב במרומי שדה לא מבואר אלא אמאי 'פטור' מלהוציא יותר מחומש עבור מצוה, אבל התשובה מאהבה בא להוסיף בזה דלא רק פטור אלא אף אסור מחשש שיבטל ממצוות הרבה.

ומכח זה פסק הרמ"א סי' תרנו וז"ל: ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת וכו' ודוקא מצות עשה אבל לא תעשה יתן כל ממונו וכו'.

קושית העולם מ"ש מצות פדה"ב ועליה לרגל דלא אמרינן ביה אל יבזבו וכו'

ה] וכעת נבא לעיקר דברינו. הנה איתא בקידושין כט ע"א: ת"ר הוא ליפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו ר' יהודה אומר בנו קודמו וכו' אמר ר' ירמיה הכל מודין כל היכא דליכא אלא חמש סלעים הוא קודם לבנו מאי טעמא מצוה דגופיה עדיפא וכו'. ע"כ. והיינו באופן שכל ממונו של האב אינו אלא חמש סלעים בלבד, אפה"כ מוציא כל ממונו למצות פדיון הבן. וכן מתבאר מהמשך הגמ' שם בע"ב - ת"ר לפדות את בנו ולעלות לרגל פודה את בנו ואח"כ עולה לרגל, ר"י אומר עולה לרגל ואחר כך פודה את בנו שזו מצוה עוברת וזו מצוה שאינה עוברת וכו'. ומבואר מד' הגמ' דלענין פדיון הבן ועליה לרגל מחוייב להוציא כל ממונו (ויעויין באהבת חסד פ"כ בהגהה דע"כ ליכא למימר דהחמשה סלעים הוא חומש מנכסיו דא"כ לא א"ש דברי ר' יהודה במסקנת ר' ירמיה הנ"ל, עיי"ש. וכ"כ בחזו"א דבהכרח מיירי על מי שאין לו נכסים נוספים, ובאמת כן מבואר כבר בתוס' ר"י הזקן ומאירי שם, וכן בר"מ ביכורים יא).

ותמהו העולם מהאי דינא דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש. וז"ל הביאור הלכה סימן תרנו ד"ה אפילו: והנה על עצם הדין דמבואר כאן בשו"ע דאין צריך לפזר הון רב על מצוה, ונובע זה מסוגיא דב"ק אלא מעתה אי אתרמי לי תלתא מצותא ליתבי לכולא ביתה, וסמכו זה לדין צדקה דהמבזבו וכו', לכאורה צ"ע מסוגיא דקידושין דף כט דמבואר שם גבי פדיון הבן דאף אם אין לו רק ה' סלעים צריך לפדות עצמו, וכן לענין לעלות לרגל. ושם מיירי שאין לו נכסים כלל זולת אלו החמשה סלעים עיי"ש. ולכאורה לפי סוגיא דב"ק אשר ממנו נובע דין השו"ע דכאן אינו מחוייב לתת כל אשר יש לו בענין מצוה ואף רק שליש ביתו ג"כ אין מחוייב וכו'. עכ"ל.

תירוצים שונים נאמרו בזה באח' וכדלהלן.

ל"א אל יבזבו יותר מחומש אלא כשהמחיר יותר מכדי שוויו

הביאור הלכה שם כתב בתחילה ליישב, דכ"ז דאסור להוציא יותר מחומש זהו דוקא בכה"ג שנדרש להוציא הון רב עבור מצוה, אבל כשאינו מחיר גבוה וכפדיון הבן שהוא קצוב חמש סלעים ותו לא (וכן עליה לרגל מחירה קבוע ולא מיירי במחיר מפולפל) בזה ל"א אל יבזבו וכו'. [ובזה תירץ הא דקשה בהא דאיתא בסוכה גבי ר"ג שלקח אתרוג באלף זוז שלכאו' מאי רבותא התם בגמ' הא הנה גבי פדיון מוציא כל ממנו וכ"ש ר"ג שהיה עשיר וודאי דהוה זה רק חלק מממונו, ועפ"ז א"ש דבעובדא דר"ג מיירי שפיזר הון רב יותר משוויה עיי"ש]. ודחה זאת מהא דמשמע מסתימת הפוסקים דאינו מחוייב להוציא יותר מחומש בכל ענין ובכל מצב עיי"ש.

ואומנם בחלקת יואב דיני אונס ענף ז' כתב ליישב כן בפשיטות, וז"ל: "אשר על כן נראה לפענ"ד דהא דאין אדם מחוייב ליתן כל ממונו עבור מצות עשה, הפירוש רק שאינו מחוייב ליתן בעד הדבר יותר מכדי שוויו כדי שיוכל לקיים המצות עשה אבל מה ששוה הדבר באמת בזה ודאי חייב ליתן כל ממונו בעדו". ודייק כן מדקתני 'אל המבזבו וכו' ולא קתני 'אל יוציא וכו' עיי"ש. וע"ע בכלי חמדה שם מש"כ לתמוה על דבריו. (וראיתי למי שרצה להעמיס כן גם בדברי החוות יאיר סי' קפו, שכ' לחדש דבכל מצוה דרמיא על האדם לא חס רחמנא עליה וצריך להוציא עליה כל ממון).

ל"א אל יבזבו יותר מחומש כשיש לו מלאכה קבועה ומשתכר תדיר

עוד כתב בבאיאה"ל לתרץ באו"א, דכל האי דינא דאל יבזבו הוא משום שמא יעני ויצטרך לבריות וזה איירי במי שיש לו מעות מצומצמים ותו לא, אבל בכה"ג שיש לו רק חמש סלעים ובנוסף לזה מתפרנס מדי יום כדי צורכו

ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא הון רב על המצוה ולהפך לא יתחזק במה שלא יוציא יכול להוציא יותר מחומש עיי"ש. ע"כ. ולשיטתו בזה כן פסק למעשה באהבת חסד ח"ב פרק כ' אות ג, דכשיש לו איזה עסק קבוע או מלאכה שמשתכר בה כדי מחיתו תמיד מותר לו לפזר אף יותר מחומש. ושם בהגהה האריך להוכיח כן, ושדבר זה שנוי במחלוקת נמוק"י ורמ"ה נגד רש"ל. (וע"ע להב"ח שם בהא דר"ג דלא קשה היאך עבר ר"ג אהאי דינא דהמבזבז וכו' דכיון דטעמא משום דלא יעני ויצטרך לבריות ובר"ג ליכא למיחש להא ומשום דהוא נשיא ומחויבים להעשירו ע"ש). [ובאג"מ הנ"ל כתב על תירוצו דהביאור"ל דאינו נכון כלל].

ל"א אל יבזבו יותר מחומש כשבהמצוה יש ענין חוב

ו **רבים** מהאחרונים כתבו לתרץ, דמצות פדיון הבן אינו כשאר מצוות שאינם אלא מצוה גרידא, אלא פדיון הבן הרי הוא גם 'חוב' כלפי שבט הכהונה, ומלוה הכתובה בתורה היא, ולא שייך שאדם החייב ממון לחברו יכול להפטר ממנו בתאונה דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש, דבחוב ודאי אף למאן דסובר שיעבודא לאו דאורייתא מכל מקום נפרעין ונוטלין ממנו עד הפרטה האחרונה שיש לו. יעויין בחלקת יואב דיני אונס ענף ז' הנ"ל בתחילת דבריו. וכן כתב במהר"ם שיק חאו"ח סי' שלא דהוי ליה כפריעת חוב, ונשתעבדו נכסיו ועל כן מחוייב לשלם חובו בכל דרך שהוא, וכן כתב לתרץ בחזו"א (נשים, בשמעתתא דקידושין שם). וכן תי' מדנפשיה בס' הערות עמ"ס קידושין שם²⁴⁸.

והמהר"ם שיק שם כ"ל לן כללא ביסוד זה (דכל דבר שהוא חוב לאחרים ל"א ביה אל יבזבו וכו') וז"ל: "ואמרתי דיש להסביר מדוע מה שחייב לעשות נגד אחרים אמרינן דצריך לחזור אפילו על הפתחים, הוא משום דבשלמא מצוה שהוא חייב בציווי הקב"ה אמרינן חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים אי אפשר לומר כן, שמחשבתו הטובה לא יועיל לאחרים". ע"כ. (וע"ע להלן בענין דעת המג"א גבי נר חנוכה, מה שהבאתי מהאבני נזר כדברים האלה ממש לענין נ"ח).

גם מצות עליה לרגל - דמוציא ע"ז כל ממונו - הוא מטעם חוב

ז **וגם** בענין עליה לרגל דמבואר גם בזה דמוציא כל ממונו, כתב ע"ז החזו"א שם באחד מתירוציו ע"פ היסוד הנ"ל דהוא ענין חוב, והיינו דאיירי שכבר עומד בירושלים ונתחייב ונשתעבד בעולת ראייה וזה גובין ממשעבדי כדאיתא בבכורות נ, ומ"מ לא הוה חמור כ"כ כפדיון הבן, דפדיון הבן הוה כמלוה הכתובה בתורה ולא רק שעבוד. ע"כ.

וכדברים האלה דמצות פדה"ב ועליה לרגל שניהם ענין חוב, מצאתי ג"כ בחידושי רבינו שלמה (היימן זצ"ל) בקידושין סי' ג וז"ל: 'חמש סלעים הוא חיוב גמור על האב ואף אם מת האב דאין מצות עשה כלל דנעשה

בפדה"ב יש ב' ענינים - פרעון חוב וסילוק הקדושה

²⁴⁸ **מיהו יש** לציון, דאע"פ דענין הפדיון טומן בחובו חוב עבור שבט הכהונה כאמור, כבר כתב בשערי יושר שער ה' פכ"ה דבפדיון הבן יש ב' ענינים, א. מצות מתנות כהונה כתשלום ממון וכנ"ל. ב. מצוה לפדות את הבכור מקדושתו (דכיון דכתיב בתורה לשון פדיון ע"כ הוא שע"י פדיון נעשה איזה ענין חדש בבכור שהכסף פודהו ומחדש בו איזה ענין של הסתלקות קדושה). והוכיח כן מסוגיה דקדושין הנ"ל 'הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם לבנו דמצוה דגופיה עדיף', ואי הוי רק חוב ותו לא, מה שיק בזה ענין מצוה דגופיה, מאי נפ"מ מאיזה סיבה מתחייב בתשלומים, האם נימא דאם חייב אדם מחמת הלואתו וחייב גם חיוב אחר שיהיה דין קדימה לחיוב זה על האחר, (וכן הוכיח בקובץ שיעורים ב"ב אות תפח עיי"ש). וע"ע שם בשערי יושר שהוכיח כן עוד משיטת רש"י והרא"ש בבכורות מז ע"ב. והאריך מאוד בזה שם עוד לבאר עפ"י כמה ענינים. ויסוד זה דבפדה"ב איכא גם ענין של פדיון הקדושה מבואר גם ברמב"ן הלכות בכורות פ"ח בשם בה"ג דבעי להוסיף חומש כמו בהקדש וכן בחינוך בשם הרמב"ן, וכן בשו"ת הרשב"א ח"א יח. ע"כ.

ויש להוסיף בזה עוד מה שכתב בקובץ שיעורים קידושין אות לו, דהחוב בפדיון הבן הוא בתולדה מהמצוה ולא דין נפרד, וענינו שם לבאר בהא דמהני מתנה ע"מ להחזיר בפדיון הבן דהא לכאורה בפדה"ב אינו אלא פריעת חוב גרידא, ובפירעון ודאי לא מהני מתנה ע"מ להחזיר אלא א"כ מקבל המלוה מרצונו דהוי מחילה ולא פרעון, ובדאי אם יתן לעני צדקה ע"מ להחזיר לא קיים מצות צדקה, ומ"ש פדה"ב, וע"ז תירץ, דצ"ל דהחוב בפדה"ב הוא בתולדה מהמצוה וכיון דהמצוה מתקיימת במתנה ע"מ להחזיר כמו בכל מתנות כהונה ממילא מסתלק החוב, ויסוד זה מוכח בתוס' ב"ב נו גבי חמש ולא חצי חמש עיי"ש, אלא דקשה מהא דבספק פדיון הממעי"ה ואם העיקר הוא המצוה ראוי לילך בספיקו להחמיר. ע"כ. (וע"ע להמועדים וזמנים ח"ד עמ' מב בהערה שחקר בזה אי בפדה"ב יסודו מתנת כהונה גרידא או דאיכא נמי הפקעת קדושה, והביא הראיה הנ"ל ועוד. והאריך שם בזה עיי"ש).

חפשי מהמצוות בכ"ז גובין מנכסיו משום דכבר נתחייב בה' סלעים לכהנים ונשתעבדו נכסיו, וחייב לפרוע וכו' כמו שאר חוב, ולעלות לרגל וכו' ג"כ נשתעבדו נכסיו על זה כמבואר בקידושין יג א. ע"כ.

ולתי' זה יש להוסיף כמש"כ בס' הערות במס' קידושין שם דענין הדמים בעליה לרגל הוא רק לענין הקורבן גרידא דע"ז איכא חיוב ושעבוד וכמשנ"ת, ולא לענין הוצאות הדרך, ובפרט למה שמבואר בכמה מן האח' דיש ענין לעלות לרגל ברגל ממש, וזהו 'מה יפו פעמיך בנעלים וכו', וציין שם לענין בהערות במס' סוכה מט ב ד"ה המתחיל 'מאי דכתיב', ושם מבואר בשם רבינו בחיי בפרשת משפטים (כג יד) בשם המדרש: אזהרה לישראל שלא יעלו אלא ברגליהם, (ובתשובות המהרצ"ח סי' ז דן שלא נמצא מדרש שדרש כן והביא מהירושלמי ראייה להפך ואפשר אפילו בבהמה) עיי"ש ע"ע. ומצאתי כן בהאג"מ או"ח ח"א בחלק קודשים שבסוף הספר סי' כא שכתב בפשיטות דלא בעי ללכת ברגליו דוקא, שהרי ההליכה היא הכשר מצוה להגיע לעזרה, דומיא דעשית סוכה דהוא רק הכשר מצוה לישב בה, וכיון שכן ודאי דאין חילוק איך יגיע לעזרה אם ברגליו או ברכיבה על כתפי חברו או ברכיבה על גבי בהמה, עיי"ש עוד שהאריך לדחות הראיות המוכיחות לכאורה בהיפוך. (ועי' בחישוקי חמד מסכת סוכה עמ' תיד ואכמ"ל).

אולם, דברי החזו"א הללו - דאיירי שכבר עומד בירושלים ומשה"כ נתחייב ונשתעבד בעולת ראייה וכו' - צ"ע, וכמו שהוא עצמו כתב להעיר על תי' זה, דמלישנא דלעלות לרגל' לא משמע שהוא בירושלים בפועל עיי"ש. ע"כ. וכמו"כ תמה החלקת יואב (במכתב להכלי חמדה הנדפס בכ"ח שם) על הכלי חמדה שכתב דמיירי שכבר עלה לרגל וכל הנידון הוא רק על דמים לקרבן, וז"ל: פלא עליו איך נעקור לשון הברייתא דקתני לפדות את בנו ולעלות לרגל'. ע"כ.

אך האמת שהכלי חמדה לא התעלם מהערה זו, והגם ששם בפר' ויצא לא השיב ע"ז, מ"מ המעיין יראה שבקונטרס אחרון שבסו"ס ויקרא כתב לתרץ בזה, דשפיר י"ל דכל הנידון הוא לגבי קורבן ראייה, ו'עליה' לרגל לאו"ד, והוסיף לחזק דבריו ממכילתא דרשב"י בפ' כי תשא בקרא דכל בניך תפדה ולא יראו פני ריקם דשם כנראה מקור הברייתא הנ"ל, שכתב וז"ל: הרי שהיה לפניו פדיון בנו ו'עולת ראייה' ואין לו כדי לזה וכדי לזה פדיון בנו קודם שנאמר כל בכור בניך תפדה ואחרי כן ולא יראו פני ריקם. ע"כ. הרי דמבואר להדיא דהנידון הוא על עולת ראייה, וסיים הכ"ח ע"ד המכילתא הללו 'ושמחתי כעל כל הון'. ע"כ.

ומ"מ אף אי נימא דמיירי בעצם מצות העליה לרגל יש ליישב דמשה"כ נשתעבדו נכסיו לקרבן אף קודם שנכנס לירושלים, דהנה כ' הרמב"ם בפ"א מחגיגה ה"א: שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן, הראיה שנא' יראה כל זכורך. וחגיגה שנא' תחוג וכו'. והשמחה שנא' ושמחת בחגך. הראיה האמורה בתורה היא שנראה פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה וכו', ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על ל"ת שנא' ולא יראו פני ריקם. עכ"ל. ומבואר, דקיום מצות ראייה הוא דוקא בהבאת עולת ראייה ואם לא הביא לא רק שעובר בלאו דלא יראו פני ריקם אלא גם לא קיים מצות ראיית פנים. ובטו"א ריש חגיגה ביאר שיטתו דהלאו דלא יראו פני ריקם הוא תנאי לעשה דיראה כל זכורך ואם ראה פניו ריקם גם מצות עשה לא קיים. והיינו דלפ"ד הרמב"ם דעולת ראייה תליא במצות ראיית פנים - דאי לא הביא עולת ראייה אף מצות ראיית פנים לא קיים - א"כ כמו שמצות ראיית פנים הוא מחובת הרגל כקרבן חגיגה ושלמי שמחה, נמצא איפה דחלות חיוב עולת ראייה הוא ג"כ מיד כשהגיע הרגל, ולא לאחר שמקיים מצות ראיית פנים, שהרי עולת ראייה היא עצמה בכלל מצות ראייה שמתחייב בה מיד כשהגיע הרגל. וממילא א"ש דאף אי לא הגיע לירושלים, מ"מ מתחייב מיד כשהגיע הרגל בעולת ראייה ונשתעבדו נכסיו לזה. וע"ע בהערה²⁴⁹.

²⁴⁹ כ"כ ליישב בס' שאילת שאול (ברייש) ח"ב סי' עא בקצרה. ובענין זה ראיתי ליישב בס' הערות במס' קידושין שם, ודחה דברי החזו"א דמשום דהוא עומד בירושלים משה"כ נשתעבד לחיוב קרבן, דאי"א לומר דהוא נמצא בירושלים בפועל דאי"כ צ"ב טובא, דאי כבר נכנס לירושלים אי"כ אי לא יביא קרבן קעבר אלאו דלא יראו פני ריקם וכשעומד לאו דלא יראו מול עשה דפדיון ודאי דצריך לקיים תחילה שלא לעבור על הלאו, ומאי מספקא ליה לגמ' מאי קדים, ואיך ס"ל לרבנן דפדיון עדיף, ובפרט למש"כ הטו"א דהעשה דראית פנים תליא בלא תעשה דלא יראו פני ריקם, דאי בא ריקם עובר נמי אעשה. אי"כ הו"ל לאו ועשה דראיה מול עשה גרידא דפדיון. ועי"כ דלא הוה עדיין בירושלים דליכא לאו דלא יראו פני ריקם. [והא דילפי רבנן מקרא דכל בניך תפדה והדר לא יראו וכו' כוונתם להעשה דלא יראו וכו' ולא לעצם הלאו דהא אכתי לא נכנס לירושלים] (ואומנם ציין שם להמקנה שם שכתב דזה כאילו גלתה התורה דיש תנאי בעליה לרגל שבנו יהא פדוי קודם עיי"ש. ועי"ע להכ"ח שם סי' ד אות ג עיי"ש ותרי"ט). ואע"פ דלכאורה כל עוד שלא נכנס לירושלים לעזרה לא מתחייב בקורבן דהא חיובא דקורבן הוא מקרא דלא יראו פני ריקם וזה אינו אלא

כשמתראה דאזי חל החיוב, מ"מ אפשר להגדר בזה הוא שהתורה הטילה עליו חיוב ראיית פנים מקרא דיראה כל זכורך **בדי** שיתחייב בקרובות בקרא דלא יראו פני ריקם, וכיון דעצם חיוב הראותו דהגברא הוא קודם שנכנס לירושלים כמובן א"כ גם בקורבן מתחייב קודם לכן וכמשנ"ת דהא בהא תליא. ע"כ מדבריו.

ואומנם החזו"א ס"ל כנראה דלא מתחייב בקורבן רק אם בא לעזרה, ומצאתי להאפיקי ים ח"א סי' ב שכתב בפשיטות כהנתב החזו"א בענין זה דלא מתחייב בקורבן רק בבואו לעזרה וז"ל: הנה נחזי אנן מאי חיובא רמיא עליה דגברא ביום הראשון, אם חיובא דראיית פנים בעזרה לחוד, או דתרי חיובי רמו עליה לבוא בעזרה ולהביא עולת ראייה. הלא נראה פשוט דחיובא דעולת ראייה לא שייכא דרמיא אכתפיה בפועל רק אם בא לעזרה, אז יש מקום לחיוב עולת ראייה. אבל קודם שבא לעזרה לא שייך לומר דרמי עליה חיוב קרבן, ורק דמחויב ועומד הוא לקיים מצות ראיית פנים. ואף דאם בא לעזרה ולא הביא עולה עמו עובר בלאו דל"י פני ריקם וכי, עכ"פ כל זה אינו רק בבא לעזרה ולא הביא, אבל אם לא בא כלל אין מקום בזה לעבור בלאו דל"י פני ריקם ורק דלא קיים המצות עשה דיראה כל זכורך, אבל הלאו אינו בלא נכנס כלל וכי. וכ"ש דלא שייך לומר דרמי אכתפיה חיובא דעולת ראייה קודם שנכנס וכי רק אחר הכניסה דאז מחויב ועומד להביאה ואשתעבדו נכסים או למ"ד שעבדא דאז. ובכסף משנה בפ"א מה"ח ח"י עמ"ש הרמב"ם ז"ל שם דהמפריש עולת ראי' ומת חייבים היורשים, שייך לומר דאשתעבדו שוב נכסי על חיובא דעולת ראי', אבל אם לא נכנס לעזרה כלל מחיים, האם נאמר דאשתעבדו נכסי להביא עולת ראי', בודאי לא שייך לומר כן. וכ"כ בפשיטות בקרבן עדה בירושלמי על הא דהפריש חגיגתו ומת דע"כ מייירי הרמב"ם ז"ל במפריש עולת ראי' ומת בנכנס מחיים. דאם לא כן אין כאן חיוב כלל. והוא פשוט. עכ"ל. ובה פשט שם החקירה בענין תשלומין דראיית פנים (ודלא כהטו"א בדעת הרמב"ם דל"י תשלומין אלא בקורבן ראייה ולא בראיית פנים עיי"ש), כשבא להראות מחר מדין תשלומין אי אמרי' דכמו דראיית פנים גופא היא מכח תשלומין כמו כן נמי העולת ראייה דלמחר הוא נמי מכח תשלומין או דהראיה שבאה מכח תשלומין היא עצמה מחייבתו בעולת ראייה עיי"ש. ולהאמור ע"כ דעולת ראייה ל"ש בה תשלומין ומשום דתשלומין שייך רק אם נתחייב כבר וכעת משלים חיובו שנתחייב וכי' בראיה עצמה אבל קורבן ראייה גופא דאינו מתחייב בה אלא כשנכנס לעזרה א"כ כיון דלא נכנס ולא נתחייב ל"ש ביה תשלומין עיי"ש בענין. וכן מבואר בעוד מן האחר.

ובעצם נידון זה אימתי חל חלות חיוב עולת ראייה, האם הוא מיד כשהגיע הרגל, והיינו כמו שמתחייב מיד להראות פנים בעזרה, כן מתחייב מיד בעולת ראייה דהא בהא תליא. או דילמא דחלות חיוב עולת ראייה הוא דוקא לאחר שנכנס לעזרה להראות לפני ה' דקיום מצות ראיית פנים היא המחייבתו בעולת ראייה - ראיתי להמשנת יעב"ץ ה"ל יו"ט סי' מב שתלה חקירה זו במחלוקת הירושלמי והרמב"ן עם הרמב"ם. ותו"ד דהנה ברמב"ם בפ"א מחגיגה ה"א איתא וז"ל: שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן, הראיה שנה' יראה כל זכורך. וחגיגה שנה' תחוג וכי'. והשמחה שנה' ושמחת בחגך. הראיה האמורה בתורה היא שנה' פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה וכי', ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על ל"ת שנה' ולא יראו פני ריקם. עכ"ל. ומבואר דקיום מצות ראייה הוא דוקא בהבאת עולת ראייה ואם לא הביא לא רק שעובר בלאו דלא יראו פני ריקם אלא גם לא קיים מצות ראיית פנים. ובטו"א ריש חגיגה ביאר שיטתו דהלאו דלא יראו פני ריקם הוא תנאי לעשה דיראה כל זכורך ואם ראה פניו ריקם גם מצות עשה לא קיים. ואולם בירושלמי (הובא בתוס' שם) איתא דנשים וטף פטורים מקרבן ראייה אבל חייבים בראיית פנים. ומוכח דס"ל להירושלמי דראיית פנים בקרבן ראייה תרי מילי נינהו ואם ראה פניו ריקם בקרבן ראייה מ"מ קיים מצות עשה דיראה כל זכורך ודלא כהרמב"ם. ועיי' בטו"א שם. ומעתה עולה, דהרמב"ם דעולת ראייה תליא במצות ראיית פנים - דאי לא הביא עולת ראייה אף מצות ראיית פנים לא קיים - א"כ כמו שמצות ראיית פנים הוא מחובת הרגל כקרבן חגיגה ושלמי שמחה, נמצא איהא דחלות חיוב עולת ראייה הוא ג"כ מיד כשהגיע הרגל, ולא לאחר שמקיים מצות ראיית פנים, שהרי עולת ראייה היא עצמה בכלל מצות ראייה שמתחייב בה מיד כשהגיע הרגל. ואומנם בפשיטות הירושלמי דקיום מצות ראיית פנים הוא גם בלא קרבן ראייה אלא שאם ראה פנים בעזרה ולא הביא עולת ראייה עובר בל"ת דלא יראו פני ריקם ואינם תלויים זביז, א"כ נמצא דחלות חיוב קרבן ראייה הוא רק לאחר שראה פנים בעזרה, היינו שקיום מצות ראיית פנים היא המחייבתו בעולת ראייה. וכ"כ הרמב"ן סוכה מח א ד"ה ולד"י, שאין חובתה אלא בשעת ראייה דכתיב ולא יראו פני ריקם עיי"ש. ע"כ תו"ד דהמשנת יעב"ץ.

בענין חלות חיוב עולת ראייה

א הנה בחקירה זו - אימתי חל חלות חיוב עולת ראייה, האם מיד כשהגיע הרגל, דתליא במצות ראיית פנים, וכמו שמתחייב מיד להראות פנים בעזרה, כן מתחייב מיד בעולת ראייה. או דילמא דחלות חיוב עולת ראייה הוא דוקא לאחר שנכנס לעזרה, דקיום מצות ראיית פנים היא המחייבתו בעולת ראייה - ראיתי להמשנת יעב"ץ ה"ל יו"ט סי' מב שתלה חקירה זו במחלוקת הירושלמי והרמב"ן עם הרמב"ם. ותו"ד דהנה ברמב"ם בפ"א מחגיגה ה"א איתא וז"ל: שלש מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן, הראיה שנה' יראה כל זכורך. וחגיגה שנה' תחוג וכי'. והשמחה שנה' ושמחת בחגך. הראיה האמורה בתורה היא שנה' פניו בעזרה ביו"ט הראשון של חג ויביא עמו קרבן עולה וכי', ומי שבא לעזרה ביום ראשון ולא הביא עולה לא דיו שלא עשה מצות עשה אלא עובר על ל"ת שנה' ולא יראו פני ריקם. עכ"ל. ומבואר דקיום מצות ראייה הוא דוקא בהבאת עולת ראייה ואם לא הביא לא רק שעובר בלאו דלא יראו פני ריקם אלא גם לא קיים מצות ראיית פנים. ובטו"א ריש חגיגה ביאר שיטתו דהלאו דלא יראו פני ריקם הוא תנאי לעשה דיראה כל זכורך ואם ראה פניו ריקם גם מצות עשה לא קיים. ואולם בירושלמי (הובא בתוס' שם) איתא דנשים וטף פטורים מקרבן ראייה אבל חייבים בראיית פנים. ומוכח דס"ל להירושלמי דראיית פנים בקרבן ראייה תרי מילי נינהו ואם ראה פניו ריקם בקרבן ראייה מ"מ קיים מצות עשה דיראה כל זכורך ודלא כהרמב"ם. ועיי' בטו"א שם. ומעתה עולה, דהרמב"ם דעולת ראייה תליא במצות ראיית פנים - דאי לא הביא עולת ראייה אף מצות ראיית פנים לא קיים - א"כ כמו שמצות ראיית פנים הוא מחובת הרגל כקרבן חגיגה ושלמי שמחה, נמצא איהא דחלות חיוב עולת ראייה הוא ג"כ מיד כשהגיע הרגל, ולא לאחר שמקיים מצות ראיית פנים, שהרי עולת ראייה היא עצמה בכלל מצות ראייה שמתחייב בה מיד כשהגיע הרגל. ואומנם בפשיטות הירושלמי דקיום מצות ראיית פנים הוא גם בלא קרבן ראייה אלא שאם ראה פנים בעזרה ולא הביא עולת ראייה עובר בל"ת דלא יראו פני ריקם ואינם תלויים זביז, א"כ נמצא דחלות חיוב קרבן ראייה הוא רק לאחר שראה פנים בעזרה, היינו שקיום מצות ראיית פנים היא המחייבתו בעולת ראייה. וכ"כ הרמב"ן סוכה מח א ד"ה ולד"י, שאין חובתה אלא בשעת ראייה דכתיב ולא יראו פני ריקם עיי"ש. ע"כ תו"ד דהמשנת יעב"ץ.

ב השתא דאתנן להכי, יוצא איהא דזוהי בעצם מח' הבלבי והירושלמי. דהנה בטו"א בריש חגיגה כתב, דדוקא להירושלמי אין עולת ראייה וראיית פנים תלויים זביז ומשה"כ ס"ל דאע"פ דחש"ו פטורין מקרבן ראייה חייבין בראיית פנים אבל ילפי גמרא שלנו דס"ל דליתא לחיוב ראייה והחייב בזה בלתי קרבן ראייה פנים בלתי קרבן ראייה פנים בזה ואם ראה פנים בלא קרבן ראייה אפי' מצות ראיית פנים לא קיים ודויק. וכמדומני שעוררוני לזה. ואולי יש להוסיף בזה בס"ד, דבזה נח' הברייתא בקידושין שם דקתני לפדות את בנו וילעלות לרגל, עם המכילתא שהביא הכלי חמדה הנייל דקתני הרי שהיה לפניו פדיון בנו ועולת ראייה. והיינו דלהבלי כאמור אם ראה פנים בלא קרבן ראייה אפי' מצות ראיית פנים לא קיים דהא בהא תליא, וזהו דקתני ילעלות לרגל, היינו דעוד קודם שנכנס לירושלים כבר משתעבד לקרבן, דבהגיע הרגל מתחייב ג"כ בקרבן. אך המכילתא דנקטה שהנידון הוא על עולת ראייה בלבד, הוא משום דס"ל דאין מצות ראיית פנים תלויה בעולת ראייה. ואין נכסיו משתעבדים אלא בהגיעו לירושלים שרק אז מתחייב בעולת ראייה. ומשה"כ לא נקטה ענין העליה לרגל כיון שאינו מתחייב אז בעולת ראייה.

ג ובה ראייתו שכתבו עוד בביאור מחלוקת רש"י ותוס' ריש חגיגה, דאיתא במתני' הכל חייבין בראיה וכי'. וכתב רש"י וז"ל: הכל חייבין בראיה במצות ראיית כל זכורך (שמות כג) שצריכים להתראות בעזרה ברגל. ובתוס' שם כתבו דהיינו ראיית פנים וגם הבאת קרבן. וצ"ב במאי פליגי. ולהנייל י"ל דזהו נמי פלוגת רש"י ותוס' הנייל, דרש"י ס"ל דמצות ראיית פנים בעזרה והקרבן עו"ר אינם תלויים זביז ואף אם לא יביא קרבן עולת ראייה מקיים עשה דראיית פנים ומשה"כ לא נקט אלא ראיית פנים ולא הזכיר עו"ר. (ובאמת ראייתו שהביאו מרש"י דברים טז, סז והחנינוך פח דמוכח מדבריהם שם דהזכירו חגיגה בהדי עו"ר דכמו דחגיגה לא תלויה במצות ראיית פנים כן עו"ר). ומשה"כ ס"ל דחיוב חנינוך קטן הוא רק בראיית פנים. אבל תוס' דהזכירו תרווייהו ס"ל דהא בהא תליא וכשלא הביא עו"ר אף העשה דלא יראו פני ריקם לא קיים דהו"ל נמי דחיוב חנינוך קטן הוא גם בעולת ראייה ולא רק במצות ראייה גופא. ע"כ. אלא ידעוין להטורי אבן שם בד"ה איצטרך שכתב דמשמע דהתוס' ס"ל דראיית פנים לאו בקרבן תלי' ואם יתראה בלא קרבן, מצות עשה דראיית פנים מיהו קיים, אלא דעבר על לאו דלא יראו ריקם. עיי"ש. וצ"ע.

ד וכאמור נחלקו בזה ג"כ אחרונים, דעת האפיקי ים והחזו"א שאין חיוב עולת ראייה אלא בבואו לעזרה, ואין מצות ראיית פנים ועולת ראייה תלויים זה בזה. ומאידך י"א דהא בהא תליא, וכשמתחייב בראיית פנים, ממילא מתחייב בעו"ר, וכדמוכח מדברי הרמב"ם הנייל שם דאי לא הביא עולה לא קיים נמי עשה דיראה כל זכורך וכפי שביאר הטו"א דס"ל דהלאו דל"י פני ריקם הוא התנאי להעשה וכי'.

ה נפקא מינה בזה [בנוסף לנ"מ שנתבאר לעיל בתוה"ד, א. כשלא הביא קרבן ראייה, כאנוס וכדו', אי מקיים לכה"פ מצות עשה דיראה כל זכורך וכמשנ"ת. (ודלא כמש"כ לצדד באפיקי ים דלהלן דמדין מצהביע לא מקיים העשה בכל גווני). וענין זה כ' במתני' (פ' תצא) אי מקיים עשה דראיית פנים בלילה, דל"ש בלילה להביא קרבן עיי"ש. ב. אי חש"ו וכל הפטורים מקרבן ראייה חייבין

טעמים אחרים בענין שמוציא כל ממונו עבור מצות עליה לרגל

ח] ויעישי'ש עוד בחזו"א שם שכתב לבאר באופנים אחרים אמאי גבי עליה לרגל מוציא כל ממונו וז"ל: "דלעולם חייב להפריש חומש למצוות, וכל שלא הפריש ואכל את מה שהרוויח, כשבאת מצוה לידו חייב בה עד כדי שיהיה חייב להפריש, ובזה אתי שפיר הכל, דאיירי באופן זה שהרוויח כבר ועכשיו אין בידו אלא חמשה סלעים". [ויעיין בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' סד שהרבה לתמוה בדבריו].

עוד כתב ליישב וז"ל: ועוד י"ל דלעלות לרגל אינו הוצאות הדרך אלא למיכל ולמישתי והלכך חייב לעלות דגם

בראית פנים, וכמשנ"ת אי אשתעבדו נכסיו (למ"ד שעבודא דא"י) רק כשבא לעזרה או אפי' בלי שיבוא לעזרה מיד כשנכנס הרגל. ג. אם שלח מקודם קרבן ראיה ולאחר מכן התראה פנים בעזרה, דאי נמא דהא בהא תליא ואינם מצוות נפרדות, א"כ עולת ראיה בכלל מצות ראית פנים ושפיר יכול להקדים להביא את עולת ראיה, שהרי תרווייהו בכלל מצות ראית פנים ואין חילוק אם מקדים את זה או את זה. וכ"ד המנח"ח מצוה תצ לדבר פשוט. ואומנם להצד דהם ב' מצוות נפרדות, פשוט שא"כ להביא עולת ראיה ואח"כ להתראות ברגל, שהרי מצות ראיה היא המחוייבת בעולת ראיה, והיאך ישלחנה כל עוד שלא נראה בעצמו, וזהו שכי הרמב"ן הנ"ל בשם הירושלמי שאין משלח חגיגתו ע"י אחר דלשיטתייהו אזלי (וע"ע במשנת יעב"ץ בענין דבזה ניחא קו' הטו"א חגיגה דף ד' דל"ל למוט"י טמא מעולת ראיה ת"ל מגופיה דקרא יראה כל זכורך ולא יראו פני ריקם דאין חייב בקרבן א"כ ראה פניו עיי"ש מש"כ לתרץ בזה, ולהאמור ניחא, דלהרמב"ם והמנח"ח הרי שפיר אפשר להביא עולת ראיה גם קודם שנראה קמ"ל קרא דכל שישנו בבאה ישנו בהבאה). ועוד נ"מ איכא בזה. ע"ע באפיקי ים הנ"ל אות ד. ה.

ו] ובעצם שיטת הרמב"ם, הנה בלשון הרמב"ם שהבאנו בפתיחת דברינו - "הראיה וכו' שיראה פניו בעזרה וכו' ויביא עימו וכו' ", מוכח דס"ל כותו"ס דמילת ראיה כוללת שתייהו וכמו שכבר כתב כן המהר"י קורקוס שם (והראוני לזה) עיי"ש וכן מוכח מהמשך דבריו ודו"ק. והיינו דהא בהא תליא.

אומנם יש שהביאו להוכיח דס"ל כרש"י ממש"כ בפיהמ"ש שם וז"ל: הכל חייבין בראיה וכו' ראיה הוא מה שאמר הש"י יראה כל זכורך ולפיכך זו המצוה אין חייבות בה נשים וכו' עיי"ש, ומוכח להדיא דס"ל כרש"י דהזכיר רק ראיית פנים ולא עולת ראיה, (ויש שדחו דכוונת הר"מ כאן רק להזכיר לישנא דקרא יראה כל זכורך ותו לא).

עוד הביאו ממש"כ בסה"מ וז"ל: 'והוא אומר יתעלה ולא יראו פני ריקם ועכ"פ יהיה עולה ושלמים'. ומדשלמים אינם שייכים לעצם מצות ראית פנים כן עולת ראיה לא תליא במצות ראית פנים (וכמש"כ לעיל בשם רש"י והחינוך). (ומכל זה מוכח דלא כהמשנת יעב"ץ שרצה לומר בדעת הרמב"ם דהא בהא תליא וחלות חיוב עו"ר הוא כשהגיע הרגל. וע"ע להלן שהבאנו מהשאג"א דגם הבין בפשטות בדי' הרמב"ם דחיובא דעו"ר הוא מחמת ראית פנים בעזרה ולא מחמת הרגל].

ז] עוד יש לציון לדברי רבינו הגר"ח בחידושים על הש"ס עמ' סד שכתב לחקור - במש"כ הרמב"ם שם דאינו לוקה על לאו דלא יראו פני ריקם שהרי לא עשה מעשה וכו' - אי הא דל"ח מעשה הוא משום דהלאו הוא מה שלא הביא עולת ראיה והוא רק חסרון מעשה, היינו אי הבאת קרבנותיו זהו הלאו. או דלמא דעצם הראיית פנים דידיה בעזרה ריקם הוא האיסור וזה מעשה הלאו, והא דל"ח מעשה משום דיש לו תשלומין כל שעה, ונמצא דעבירת הלאו אינה נגמרת ונשלמת אלא ע"י אי הבאת קרבנותיו כל שבעת הימים, שהרי אם היה מביא בתוך שבעה הרי ליכא להלאו דנראה ריקם. יוצא- דאי הבאת קרבנות כל שבעה זהו הגורם להלאו, ואי הבאת הקרבנות הרי זהו לאו שאין בו מעשה. (ואה"נ דראיית פנים בעזרה ריקם הוא גוף האיסור דזהו המעשה שאסרתו תורה אלא דעבר ע"ז ע"י אי מעשה דהבאת קרבנותיו דלאחמ"כ).

וכתב להק' ע"ז, דע"כ דעובר ע"י מעשה כיעו"ש. ועוד הוסיף בזה להקשות מריש דברי הרמב"ם שהבאנו לעיל שכי' דאם לא הביא עו"ר אף העשה לא קיים, וכבר הק' הטו"א, אמאי לא לא קיים אעשה כלל וכמש"כ לעיל, וע"כ דכשבא ריקם, עצם הראיית פנים בעזרה הוא האיסור, וכיון דהוא מעשה שאסרתו תורה לא שייך שיקיים בזה עשה. וא"כ דמדברי הר"מ האלו מוכח דעצם ביאתו לעזרה זהו האיסור. הדק"ל אמאי כ' הר"מ דלא לקי משום דאין בו מעשה, עיי"ש מש"כ לתרץ בזה. ע"כ.

והנה אם באמת כדברי המשנת יעב"ץ הנ"ל דס"ל להרמב"ם דעולת ראיה תליא במצות ראיית פנים היינו דקיום מצות ראיה הוא ע"י ראיית פנים והבאת עו"ר, ומש"כ כ' הר"מ כשלא הביא עו"ר אף העשה לא קיים וכנ"ל, א"כ היאך מוכיח רבינו הגר"ח מדי' הר"מ הללו (שכי' דליכא נמי להעשה כשלא הביא קרבן) דע"כ דאיכא מעשה איסור בעצם ביאתו לעזרה, לעולם אימא לך דליכא מעשה איסור בעצם ביאתו לעזרה, והא דלא קיים נמי אעשה הוא משום דהא תליא בהא וכמשנ"ת. ומוכח מכאן דגם רבינו הגר"ח הבין דליכא לאוכוחי מדי' הרמב"ם [שכי' דליכא נמי להעשה כשלא הביא עימו קרבן] דס"ל דהא תליא בהא וכמש"כ ודו"ק.

ח] ויעיין להאפיקי ים שם באות ח' ד"אפשר לומר דגם הרמב"ם ז"ל לא ס"ל דהלאו הוא תנאי להעשה אחרי אשר לא נמצא לזה ראי' משום מקום כאשר תמה הטורי אבן ז"ל. וטעמ' דהרמב"ם ז"ל שכתב דאם בא בלא קרבן לא קיים גם העשה. אפ"ל דהוא משום מצוה הבאה בעבירה. וכ"כ בספר מנחת חינוך דהוי מצוה הבאה בעבירה אפי' אם נאמר דלא הוי תנאי להעשה. וצריך תלמוד. ואם נאמר כן נמצא דאף דמוכרח הוא להביא אתו הקרבן בכניסתו משום דא"כ יהי' מצוה הבאה בעבירה. אבל כיון דעכ"פ הבאת הקרבן לא הוי מתנאי המצוה וחלק ממנה ורק דמוכרח הוא להביאו מצד אחר. א"כ עכ"פ לא רמי עליו עוד עצם חיובו. ומחוייב הוא רק בראיית פנים. רק שלא יסתור לזה מניעת הקרבן מוכרח הוא להביאו. אבל חיוב קרבן בפועל ליכא עליו עוד ויהי' בזה כמ"ש לעילי'.

אך אומנם דחה זאת, דל"ש כאן מצוה הבאה בעבירה, דאין המצוה באה מחמת העבירה, רק להיפך דהעבירה נולדה מקיום המצוה, ומצבה"ע שמענו אבל לא עבירה הבאה במצוה. דא"כ השוחט פסח על החמץ יהיה מצוה הבאה בעבירה וזה לא שמענו. ע"י פסחים סג ע"א ובסוכה ל' ע"א בתוס' שם. וסיים: ודבר זה צריך עוד תלמוד. וזתו"ד. עיי"ש. [ובענין שכתב ד"מצוה הבאה בעבירה שמענו אבל לא עבירה הבאה במצוה", הנה יעויין להחתם סופר מסכת שבת דף ב עמוד א וז"ל: העני עומד בחוץ כ' הרע"ב מילתא אגב אורחא קמ"ל דמצוה הבאה בעבירה חייב עלי' עיי"ש. ולשון מסורס הוא, ורוצה לומר עבירה הבאה במצוה חייב עליה. וקאי אחיובא דבעה"ב שבהול הוי במצות צדקה ונכשל בה וחייב עליה. ואפי' למה שכי' תוס' לקמן ד"ה בבא דרישא וכו' דמייירי בעני גוי, אין כוונתם שהאמת כן הוא, אלא דמשום הכי לא הקשה שיתסרי הויין משום דהוי מצוי למדחי דמייירי בגוי וה"ל פטור ומותר אבל למסקנא דפטורי דלא אתי לדי חיוב חטאת לא קתני תו לא נדחוק למוקמי בעני גוי אלא בישראל ופטור אבל אסור משום לפני עור, ושפיר קמ"ל מילתא אגב אורחא דעבירה הבאה ע"י מצוה עבירה היא וחייבים עליה. עכ"ל].

כאן צריך להוציאן. ומיהו כשיתנן לכהן א"צ לעלות שאין לו מי שיפרנסנו שם והכא ימצא צדקה או להשתכר. ע"כ. ובשבה"ל הנ"ל העיר, דמפורש בתוספות ר"י הזקן בקידושין שם דלעלות לרגל היינו הוצאות הדרך ולא למאכל ומשתה, ועוד דלשון הש"ס שם בהא דמייתי קרא דלא יראו פני ריקם מורה דאיירי בעולת ראייה. עיי"ש. (ואולי יש ליישב הערתו האחרונה ע"פ מה שהבאתי בהערה לעיל דקיום מצות ראייה הוא דוקא בהבאת עולת ראייה ואם לא הביא לא רק שעובר בלאו דלא יראו פני ריקם אלא גם לא קיים מצות ראיית פנים. והיינו דהא בהא תליא וכדמוכח מד' הרמב"ם. וא"כ איכא למימר דאע"פ דמייתי קרא דמיירי בעולת ראייה, מ"מ כיון דהא בהא תליא, י"ל דהכוונה היא על האמצעי להגיע לזה והיינו הוצאות הדרך).

ל"א אל יבזבז יותר מחומש במצוה שממילא היה מוציא עליה כשאר צרכיו האישיים

עוד כ' בחזו"א סברה מיוחדת וז"ל: ואפשר שאם רצונו לעלות לרגל חייב לעלות שהרי רשאי להוציא כל ממונו לכל מה שהוא רוצה וכיון שברצונו להוציא מעותיו לראות ירושלים ומקדש כבוד ישראל אף אם לא היה מצוה, ממילא חייב בזה בשביל מצוה". עיי"ש. ע"כ.

ומטעם זה שכתב דהחזו"א דכיון דלצורך הוצאותיו הפרטיות יכול לפזר יותר מחומש ממילא מה לי שיש בזה מצוה, כתב בס' חוט שני להגר"נ קרליץ שליט"א הל' שבת ח"א לבאר בזה מה שמצינו גבי הוצאות שבת דאין בזה הגבלה ויכול להוציא ע"ז יותר מחומש, ומשום דכיון דלצרכיו האישיים אין הגבלה של חומש א"כ מה לי דנוסף בזה גם דמצוה. עיי"ש. וע"ע להלן בענין דעת המג"א בנ"ח בענ"ז דמוציא יותר מחומש עבור הוצאות שבת.

וכעין זה ראיתי בס' לולי תורתך עמ' ע באחד ששאל את רבינו הגדול מרן האבי עזרי צדק"ל אם יכול ליתן יותר מחומש למוסדות תורה. והשיב מרן, שהחזקת התורה מקנה לתומך התורה זכות בתורה הנלמדת, ולעתיד לבא ילמדוהו את התורה שנלמדה בזכותו. "ואם כן לעצמו הוא נותן, ולכך אין גבול ושיעור". ע"כ. [ואולם, בלא"ה דעת השטמ"ק בכתובות שם שלהחזקת תורה מותר להוציא יותר מחומש. וע"ע באהבת חסד ח"ב פ"כ אות ד].²⁵⁰

מטעם זה שטמון בפדה"ב ענין של חוב לא שייך להקדים לו מצוה תדירה מדין תדיר קודם

ט נהדר אנפין להיסוד שכתבו האח' דפדיון הבן אינו מצ"ע גרידא, אלא הוא טומן בחובו חוב כלפי שבט הכהונה וכו' ומשה"כ ודאי שיוציא ע"ז כל ממונו. הנה יתבאר בזה עובדא דלהלן, וז"ל של הגר"ש היימן בחידושי ר' שלמה, (קידושין סי' ג): "וזה זמן רב וכו' הוזמנתי לפדיון הבן והיה הפדיון בערב והיה דעתם של כמה ת"ח דצריך לאחר את פדיון הבן עד אחר מעריב משום דתדיר קודם, ודנתי אז דנראה דמצוות פדיון הבן אינה נדחית מפני מצוה אחרת אף התדירה כיון שהיא חוב גמור על האב ולא מצוה, ובוודאי פשוט שאם אחד יתבע את חברו חוב שחייב לו לא יוכל לפטור את עצמו ולדחות התשלומים מפני שהלווה לא התפלל עדיין ותפילה היא מצוה תדירה והיא קודמת, דמה לו למלוה עם חיוב מצוותיו של הלווה הרי ממונו גביה ואם כן גם פדיון הבן כן, ואמרתי את הדברים לפני הגאון ר' שמחה זליג מבריסק ולאחר זמן אמר לי וכו' שהגאון ר' חיים מבריסק הסכים לזה" עכ"ד.

²⁵⁰ וע"פ יסוד דל"א אל יבזבז יותר מחומש במצוה שממילא היה מוציא עליה כשאר צרכיו האישיים, יתבאר טפי מה שראיתי בשם סי' אגרא דפרקא שהביא דברי בעה"ת באגרת הקודש פ"י וז"ל: ומה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש היינו דוקא במי שלא חטא או שתקן חטאיו בסיוגים ותעניות כראוי לתקן כל הפגמים למעלה, אבל מי שצריך מי שצריך לתקן נפשו עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, שאין כסף נחשב וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" עכ"ל. [ובעצם ענין זה דלכפרת עוונות יכול להוציא יותר מחומש, כבר דייקו כן מהרמב"ם פ"ב מהל' תשובה הי"ד שכתב וז"ל: מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים "ועושה צדקה כפי כחו" ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותו המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה וכו', עכ"ל. ואומנם יעויין בס' עבודת המלך על הרמב"ם שם שכתב לבאר בדבריו במש"כ ועושה צדקה כפי כוחו דהיינו עד חומש מנכסיו. עיי"ש].

ואגב, הנה בזה גופא ראיתי מיישבים קושיותינו אמאי בפדה"ב ל"א אל יבזבז יותר מחומש. דהנה על הפסוק 'קדש לי כל בכורי' כתב הספורנו וז"ל: שיתחייבו כולם בפדיון כשאר כל הקדש למען יהיו מותרים בעבודת חול, שלולי הפדיון היו אסורים לעשות כל מלאכת חול, כעין לא תעבוד בבכור שורך, "ופדיון נפשם" הוא הערך המפורש לבן חודש וכו'. הרי דגם בפדה"ב ישנו הענין דפדיון נפש ולהאמור יש ליתן ע"ז כל ממונו דכל אשר יש לו יתן בעד נפשו.

וראיתי בס' חישוקי חמד (פסחים יד א) שכתב להק' ע"ז, וכי היכן מצאנו כהן המאיץ בחוסר סבלנות כלפי אבי הכן שיתן לו חמישה סלעים והלא זהו ממון שאין לו תובעים, ובפרט לשיטת היעב"ץ הסובר דכיום אין לנו כהן מיוחס וכל כהן יחוש לעצמו (ועיין שאילת יעב"ץ ח"א קנה) [ודלא כהחת"ס יור"ד רצא שזחה ד' היעב"ץ]. וא"כ מדוע נדחק את הקץ ואל יתפלל ערבית תחילה. וכתב ליישב דכנראה דבריו נאמרו בכה"ג שאין לפני האב אלא כהן זה, וכנהן זה אצה לו הדרך ובכה"ג יפדה תחילה. ואומנם הוסיף דא"צ להדחק בזה, ודבריו נאמרו בכל אופן דמאחר שנפסק בש"ע (יור"ד סי' שה) דלאחר ל' יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה (ומקורו ברא"ש ריש הל' בכורות) לכן דוחה התדיר. וע"ע תוד"ה מפני ביטול מו"ק ח ע"ב שנסתפקו אם פדיון הכן חשוב קבוע. ועוד במקנה שם כ' דבפדיון הכן יש בל תאחר. ובסידור שו"ע הרב כתב דמכאן ואילך עובר על עשה יעוי"ש²⁵¹.

[עוד כתב שם להעיר ע"ז, מד' החזו"א שכתב דאין דין הכהן כבעל חוב אלא אם מתחייב עכשיו במצוה זו אבל אם נקבע מצוה אחרת קודמת לה אין כאן חוב כלל. א"כ מדוע פשוט בנידון זה דהיא קודמת לתפילת ערבית. וכתב ליישב, דאולי י"ל דהחזו"א מיירי באחד שאין לו מעות לקיים את ב' המצוות וכיון שהוא אנוס בזה יש צד דנדחה פדיון הכן ממצוה אחרת, ומשא"כ בנידון זה דיכול לקיים שניהם (דודאי דאין מניעה להתפלל ערבית וגם לפדות הכן) אלא שהנידון הוא מי קודם, בזה אמרינן דפדיון הכן קודם דהבע"ח (שהוא הכהן) לא צריך לסבול בשביל תפילתו של אבי הכן. עיי"ש]. ע"כ.

עוד נשאלתי בהאי עובדא, דלכא' דוקא לגבי אבי הכן שהוא חייב את החוב להכהן שייך לדון שלא יקדים תפילתו לחובתו של הכהן, אבל לגבי שאר הציבור שאין להם שום ענין בחובתו של אבי הכן מה שייך לעכבם מלהתפלל ערבית בשביל מצות פדיון הכן. ע"כ. וי"ל דאולי מיירי שהיה המניין מצומצם, וכיון שלגבי אבי הכן לא שייך להקדים התפילה ובלעדיו א"א להתפלל בציבור הרי שמעכב על כולם²⁵².

במצות כיבוד אב ואם ג"כ מסבב על הפתחים להירושלמי מטעם שזהו ענין חוב

י **וביסוד** זה כתב במהר"ם שיק חאו"ח סי' שלא לבאר - בנוסף לענין פדה"ב הנ"ל - גם ענין מצות כיבוד אב ואם, דאיתא בירושלמי פאה פ"א ה"א דשאני מצוה זו משאר המצוות, דבשאר המצוות כגון לקט שכחה ופאה ציצית ותפילין "אם יש לך אתה מחוייב בהן ואם אין לך אין אתה מחוייב בהן" אבל "כשהוא בא אצל מצות כיבוד או"א בין שיש לך הון בין שאין לך כבוד את אביך וכו' ואפילו אתה מחזיר על הפתחים", וביאר וז"ל: "דדוקא במצוה שאינה נגד אחרים, אבל במצוה שהיא נגד אחרים הוי ליה כבעל חוב ומניה דאפילו מגלימא דעל כתפיה, וזהו הטעם דכיבוד אב ואם צריך לחזור על הפתחים, משום דהוי ליה כפריעת חוב". ובזה כתב לבאר עוד ענין פדה"ב כאמור, וכן שאר מצוות כגון מחצית השקל, וכן בחייבי עולות ושלמים דמשכנים אותו, משום דכולהו ענין חוב²⁵³. ע"כ מדבריו.

ויסוד זה - דכיבוד או"א הוא כפריעת בע"ח - איתא כבר במדרש תנחומא פרשת עקב סי' ב: תני רשב"י שתי מצות גלה הקב"ה מתן שכרן, אחת קלה שבקלות ואחת חמורה שבחמורות. ואלו הן, קלה שבקלות שלוחה הקן ושם כתיב (דברים כב) והארכת ימים, וחמורה שבחמורות כבוד אב ואם שבו כתיב (שם ה) למען יאריכון ימיך וכו'. אמר

²⁵¹ **מהראוי** לציין בענין בל תאחר בפדה"ב, מה שראיתי בס' פנינים ואגרות תורת זאב שהביא מעשה מהגרי"ז בעת שהיה גולה בשנת ת"ש בוינא, אחרי קריאה"ת בשבת פרי' משפטים פנה אל אחד הנוכחים בשאלה: האם יש דין בל תאחר בפדיון הכן. והשיב הגרי"ז זה עתה קראנו בפרשה 'מלאכתך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי', ואח"כ הוסיף דבאמת הוא תוס' מפורש. ע"כ. וציין שם הרמה"ח להמקנה הנ"ל, ולהטורי אבן ר"ה דף ד, ושוי"ת אמרי יושר למהר"ם אריק.

²⁵² **הנה** ע"פ יסוד זה דהגרי"ש היימן דדבר שטמון בו ענין חוב ל"ש להקדים לו דבר אחר מדין תדיר קודם, יתבאר בזה בס"ד שיטת המג"א בס"י תערב דני"ח קודם לתפילת ערבית אף שהוא תדיר. ועוד ענינים יתבארו בזה. וקבע ברכה לעצמו להלן בסמוך לאחר מערכה זו.

²⁵³ **ואומנם** יעויין בשו"ת שבט הלי הנ"ל שהאריך להקי' ע"ד מהרמ"ש הללו. ותו"ד, דהא דפשיטא ליה דהנך מצוות שכנגד אחרים הוי"ל כפריעת בע"ח מצוה וע"כ צריך לחזור הפתחים דומיא דפריעת בע"ח, זה אינו, דמכולא ש"ס ושוי"ע חו"מ סי' צז מבואר דאם אין לו פטור ולא מחייבין ליה לחזור על הפתחים ולבזות עצמו לפרוע חובותיו וע"כ דשאני כבוד אביו ואמו למי"ד משל בן, ואין ללמוד מהאי ירושלמי לשאר מצוות, ולדין דקיי"ל כבוד אב ואם משל אב גם זה דחייב לסבב על הפתחים בשבילם ליתא, דדוקא אם יש לבן לאיתונוני האי יומא חייב לחזור אע"פ שעיי"ז יצטרך אח"כ לחזור שוב על הפתחים, וגם עיי"ז פסק הגרי"א בירור"ד שם. ועוד האריך להקשות עיי"ש.

רבי אבא בר כהנא, ומה אם דבר שהוא פריעת בעל חוב כתוב בו אריכות ימים, דבר שהוא הפסד ממון וחסרון נפשות עאכ"ו, רבי לוי אומר גדולה מזאת אמרו גדול דבר שהוא פריעת חוב מדבר שהוא חסרון כסו וחסרון נפשות וכו'. ע"כ. [וכן איתא בילקוט שמעוני פרשת עקב רמז תתמו כולה מילתא בשם רשב"י]. והביאור בזה ע"פ מש"כ החינוך מצוה לג' וז"ל: משרשי מצוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה ולא יהיה נבל ומנוכר וכפוי טובה וכו' ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיכול כי הם הביאוהו לעולם גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו וכו'. ע"כ. (כן ראיתי למי שציין דברים אלה בקו' מבקשי תורה גליון כא כב עמ' שנ והלאה).

ומצאתי להחיי אדם שכל יסוד זה מדנפשיה (ח"א כלל סז הלכות כיבוד אב ואם ס"א) וז"ל: ...ואמרו ז"ל, דכל מצות הבן על האב ואם הוא פרעון חוב שהבן חייב לפרוע לאביו ולאמו הטובות שגמלוהו. ומי שאינו מכבדם, נקרא רשע, דכתיב לזה רשע ולא ישלם. וא"כ בכלל הפרעון, שיאהוב אותם אהבה עזה כדרך שהיו אוהבים אותו ולא יהיו עליו לטורח ולמשא. וכו'. ע"כ.²⁵⁴

ומ"מ הנה מבואר דמצות כיבוד או"א יסודה כעין פרעון חוב לאביו ואמו ומשה"כ נשתנה מצוה זו דמחוייב אף לסבב על הפתחים בעבורה²⁵⁵. ע"כ.

עוד יתבאר מטעם שזהו ענין חוב הא דשרי ליתן מעות הפדיון לכהן קטן

יא | **עוד יש** לציין להקצות החושן סי' רמג ס"ק ד, שדן בדברי המים חיים להפרי חדש (בשו"ת סי' ד) שהעלה דמותר ליתן החמש סלעים דפדיון לכהן קטן. וכתב בביאור הדברים וז"ל: ולכן נראה לענ"ד בטעמא דהך מלתא דחש"ו יש להם זכיה במתנות כהונה, היינו משום דממון כהנים הם וכבר זכתה בהם התורה לכהנים, א"כ אפילו כהן קטן נמי, כמו בירושה דאית להו, וכי קא זכו מזידהו קא זכו. וכן בחמש סלעים דבן, כיון דחוב הוא לכהנים, א"כ קטן נמי אית ליה זכיה, ועיין תוס' ריש פרק בן סורר (סנהדרין סח ב) ד"ה קטן אי אתה צריך לחזור אחריו, שהקשו מנא ליה להאי קטן ממון, וע"ש שכתבו במעשה ידיו דמלאכתו ושכר טרחו שלו מדאורייתא ע"ש.

²⁵⁴ **ויש** להוסיף בזה מה שראיתי בשם הראשית חכמה (עניני דרך ארץ הבן עם האב דף רסז) שאין לבן להזכיר לאביו ולאמו הטובות שעשה עמהם שאין זה טובה אלא חובה, ע"כ. ועי"פ הנתבאר יאירו הדברים טפיל.

ועי"ע בקו' מבקשי תורה הנ"ל, שדן שם עוד עי"פ יסוד זה גבי כיבוד או"א לצדד, דזהו הטעם גבי גר דאסור לו לבזות ולקלל אביו העכו"ם כדאיתא בר"מ פ"ה מהלי ממרים הי"א ובשו"ע יור"ד רמא ס"ט, שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו'. והיינו טעמא עי"פ הנ"ל דהו"ל פרעון חוב ואי"כ נכלל ד"ו במשפטי בין אדם לחבירו, ובי"נ הרי נצטווה עי"ז במצות דינים כמשי"כ הרמב"ן בפרי' וישלח, וכיון דהו"ל לבי"נ בכלל דינים שפיר יש לחשוש שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה דגם הם מחוייבים בזה. עי"ש וקצרת. עוד ביאר בזה שיטת הטור גבי אביו רשע שחילק דאין חייב בכבודו ומאידך אסור לקללו וכו'. ועוד ביאר בזה גבי כיבוד אביו דאין שייך כלפיו ענין זה דפריעת חוב. עי"ש בכ"ז בארוכה. (ועי"ע בס' דברי שלום (יודיקין) מהדו"ת ח"א סי' י שכוון לזה. והוסיף, שכל ביאור דברי הירושלמי הוא כשיטת התוס' בקידושין לא (ד"ה 'כבד'), דביאר דברי הירושלמי הנ"ל כפשוטם. ואומנם הר"ש שם כתב וז"ל ונאפילו אתה מסבב על הפתחים פ"י לא שישבב את הפתחים ליתן לאביו אלא שאם יתן לאביו מה שבידו יהא צריך לחזור על הפתחים בשביל עצמו עכ"ל. ופליגי בחקירת המני"ח מצוה לג אי מצות כאו"א היא מצוה דבין אדם לחבירו או בין אדם למקום והו"ד בהערה להלן בענין דעת המג"א בני"ח).

²⁵⁵ **ובעצם** קושיה זו אמאי חייב לסבב על הפתחים בשביל מצות כיבוד או"א, יעויין עוד להמרחשת ח"א סי' מג שגם דיבר מזה, והביא דברי הר"ן והרא"ש פ"ק דקדושין שהביאו מהירושלמי, דמצינו שהקפיד הקב"ה על כבוד או"א יותר מכבודו, בכבודו הוא אומר כבד את ה' מהונך אם יש לך ממון חייב ואם לאו פטור, בכבוד או"א אמר כבד את אביך ואת אמך, בין יש לו בין אין לו אפי' הוא מחזר על הפתחים. וכי הרא"ש והר"ן והא דקא אמרין ואפי' מחזר על הפתחים לא שיכבדוהו משלו והוא יחזור על הפתחים דהא קימ"ל משל אב אלא בגופו מכבדו ובטל ממלאכתו ומתוך כך צריך לחזור על הפתחים עכ"ל. ומוכח דלמאן דאמר של בן הי מחוייב באמת לכבדם משלו והוא יחזור על הפתחים. והוא תמוה לכאורה, הא אינו מחוייב לבזבז את כל ממונו כדי לקיים מצות עשה והיאך הוא מחוייב לבזבז ממונו והוא יפול לידי עניות עד כי יחזור על הפתחים, ואף למי"ד משל בן, היינו שמחוייב להוציא ממנו על זה, אבל מ"מ אינה חמורה משאר מ"ע, שאינו מחוייב לבזבז ממונו כדי לבא לידי עניות, ואיך כתבו דלמ"ד משל בן הי מחוייב בכבודם והוא יחזור על הפתחים.

ותירץ בבי' אופנים, חדא, עי"כ צ"ל דס"ל דמצות כבוד או"א חמורה משום שהוקשה לכבוד המקום ועי"כ הוא מחוייב לבזבז כל ממונו, ודווקא למי"ד משל אב ס"ל דעיקר מצות כבוד נאמר בלא חסרון כסו, אבל למי"ד משל בן ס"ל דאף בחסרון כסו נאמרה, וכיון שחמורה היא מחוייב לבזבז כל ממונו. ועוד י"ל דבמצות כאו"א, כיון שאם לא יבזבז ממונו הרי האב בא לידי עניות ומחזר על הפתחים וממ"נ חד מנהון יחזור על הפתחים, אי"כ משום זה מחוייב לכבד ולבזבז ממונו והוא יחזור על הפתחים ומקיים נמי מצוה, וכמו שאמרו ברציחה יהרג ואל יעבור, משום דמאי חזית וכו', וכמו שפרש"י ביומא משום דחביבה נפשו של ישראל לפני המקום יותר מן המצות, אמר הקב"ה, תבטל המצוה ויחיי זה, אבל עכשיו שיש כאן ישראל נהרג והמצוה בטלה למה ייטב בעיני המקום לעבור על מצותו יעו"ש, והכ"נ כיון דממ"נ אחד מהם יבא לידי עניות עי"כ מוטב יותר לקיים המצוה. עי"ש שדן מזה לענין מצות מילה, (ועי"ע להלן).

ומבואר מזה דכל שמגיע לו עבור שכירות הוי שלו זכה במה שנתן לו בעה"ב כיון דמגיע לו, א"כ ה"ה חוב דפדיון הבן זוכה הקטן במה שניתן לו עבור חוב, דגבי פדיון הבן נמי שעבודא דאורייתא כמו בשאר חובות ודו"ק.

ל"א אל יבזבז יותר מחומש כשבזמן הוצאת הממון מתקיימת המצוה בפועל מיד

יב יסוד נוסף מצאנו - בעצם הקושיה אמאי בפדיון הבן מוציא כל ממנו וכו' - בחידושי בן אריה (להג"ר ירחמיאל גרשון אידלשטיין אב"ד שומייאץ תלמיד הנצי"ב והגר"ח מוואלוז'ין זצ"ל) סי' ט, דכל הדין דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש נאמר דוקא בזמן שהמוציא את כספו אינו מקיים את המצוה בפועל, אלא הוא רק היכ"ת והכשר למצוה. דוגמת אתרוג ומצה וכדו', דבשעת הקניה עדיין לא נתקיימה המצוה, אלא לאחמ"כ שיאכל המצה או יטול הלולב וכדו', בזה דוקא אמרו חז"ל שלא יוציא יותר מחומש, אבל כאשר בהוצאת הממון מתקיימת המצוה גופא בפועל וכפדיון הבן בזה ל"א המבזבז וכו', דבקיום המצוה עצמה לא ס"ד שתהיה הגבלה מצד חז"ל. ע"כ.

וכן כתב האגרות משה ח"ה האו"ח ה' ס' מא וז"ל: והנלע"ד פשוט דדווקא היכא דהמצווה אינו הכרח להוצאת כסף, כמו אתרוג וכדומה, שאם יש לו אינו חייב לקנות דווקא בכסף, ונמצא שאין הוצאת הכסף עצם המצווה רק מחמת שאין לו מחויב לקנות, בזה אמרו שיעור עד כמה מחויב להוציא הוצאות להשיג המצווה - שהוא רק עד חומש. והטעם, דהא כשאין לו אתרוג אין שייך לחייבו ליטלו, רק שיש לחייבו לקנות מחמת שיש עליו חיוב להשתדל להשיג אתרוג, שבזה יש שיעור שאין מחויב להשתדל להשיג מצווה רק עד חומש נכסיו. וכשלא ימצא לקנות בשיעור כזה אין צריך לקנות, וממילא פטור מחמת שאין לו אתרוג, אבל בפדיון הבן שהתורה חייבתו בנתינת סך כסף דווקא, ודאי חייב אף עני, אם אך יש לו ה' סלעים, אף שהם כל נכסיו ולא יישאר לו כלום, ככל מצוות שהתורה חייבה לכל מי שיש לו החפץ שבו מקיימים את המצווה לקיים אותה, כמו גבי אתרוג שמחויב ליטלו אם יש לו. והכי נמי בפדיון חייב כל זמן שיש לו ה' סלעים, כיוון דסך הכסף הם עיקר המצווה ולא השתדלות להשיג המצווה, ובעיקר המצווה ודאי חייב כל אדם. וזהו נכון ופשוט. [ומה שהקשה מלעלות לרגל, שמשמע בקידושין שם כט ע"ב שאף באין לו רק מעט חייב לעלות לרגל, עדיין קשה לכאורה דהא נתינת הכסף אינה המצווה, וממילא כשאין לו כסף יפטר מטעם שהוא אנוס. וצריך לומר דעלייה לרגל הא יכול לקיימו בהליכה ברגליו בלא שום הוצאות, ונמצא דההוצאות הוא רק להנאת עצמו, וא"כ אין שייך לפוטרו מעלייה מחמת שצריך להוציא כל נכסיו, דהא מחויב לעלות ברגליו, וזה נכון ובמצוות ראייה במה שצריך להוציא כסף לקנות קרבן הרי יש שיעור במתני' ריש חגיגה, ושוב הווי הנתינה עיקר המצווה. ואף אם השיעור הוא מדרבנן, נמי חייב לתת כל ממנו, שהרי גם מצווה דרבנן צריך לקיים כשיש לו החפץ דהמצווה שהוא הכסף שצריך לתיתו. ויותר נכון שקאי הגמרא בקידושין על עלייה לבד, אבל פטור מעולת ראייה. עכ"ל.]

וכן מצאתי להמשמרת חיים ח"א עניני חו"מ שכתב ליישב כן, ותירץ בזה עוד הא דמקשים בשם רבינו הגר"ח הלוי, מדוע חייב לתת כל ממנו לפריעת חובו, הא פריעת בע"ח מצוה כדאיתא בכתובות פו ע"א [וכתב רש"י שם: מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק (בבא מציעא דף מט.)]. ואומנם בשטמ"ק הביא מתלמידי רבינו יונה וז"ל: פרש"י ז"ל דנפקא לן מדכתיב והין צדק וכו'. והר"י מקורביל הקשה עליו דהא מהאי קרא נפקא לן דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה ע"כ. נראה דנפקא לן מדכתיב והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה דמשמע שעליו להוציא בעל כרחו. עכ"ל. וכן הביא השטמ"ק שם מהרא"ה כיעו"י"ש]. וא"כ אמאי שונה משאר מצוות דאינו מחויב להוציא כל ממנו²⁵⁶. ועיי"ש עוד

²⁵⁶ **ובעצם** קוי זו שהביא בשם רבינו הגר"ח, הנה קוי זו הובאה בחידושים על הש"ס עמוד עז, ורבינו הגר"ח תירץ דבכל המצוות לאחר שקונה אתרוג או מצה, מיקרי שקונה ממון שלו ואם קנה ביותר מחומש אם כן בזבז ממנו יותר מחומש, אבל פריעת בעל חוב אף אם הוא רק בגדר מצוה מ"מ לאחר שפורע ומקיים המצוה אמרינן שהחזיר ממון חברו ולא בזבז ממון שלו ולכן ליכא להאי דינא דאל יבזבז בפריעת בעל חוב. עיי"כ. [וייליע דנראה דלא ס"ל לרבינו הגר"ח להיסוד הנ"ל דכשטמון במצוה ענין חוב ל"א אל יבזבז וכו', וכן להיסוד שכתבנו עתה, דלהאמור ל"צ לכ"ז וצ"ע].

יסוד זה צ"ע ממצות צדקה דהמצוה מתקיימת מיד בהוצאת הממון

יג] אלא דיש להקשות על יסוד זה, דהנה בכתובות שם בהאי דינא דהמבזבו וכו' כתב רש"י המבזבו לעניים. והיינו דאצדקה קאי, והנה בצדקה ע"י מתן המעות לעניים מתקיימת המצוה בפועל, ואפה"כ אמרי' עלה דלא יבזבו יותר מחומש.

וכתב שם בבן אריה ליישב, דעדיין ישנו הבדל בין מצות צדקה למצות פדיון הבן, מטרתה של מצות הצדקה היא לדאוג לעניים, ואינה חובת גברא, שהרי כשישנם עשירים אחרים שדאגו לעניים אין חובת צדקה, אבל פדיון הבן הוא חובת גברא על האב (או על הבן לכשיגדיל אם לא נפדה), ודוקא בזה אמרינן דכיון דהוא חובת גברא וגם מתקיימת המצוה באותו זמן דהפרשת המעות יוציא יותר מחומש ולא בצדקה דחסר בתנאי דחובת גברא עיי"ש. וי"ל. ע"כ.

ואומנם בעצם הערה זו, יש לציין דלשיטת הרמב"ם כ"ז ל"ק כלל, על פי מה שהבאנו לעיל מהכלי חמדה, שכתב בדעת הרמב"ם פ"ח מערכין הי"ג דהאי דינא דהמבזבו וכו' לא קאי על צדקה דחמירי אלא אשאר מצוות, וכתב דמקורו מהשאלות סוף פר' תרומה דלמד הפירוש בהאי דמבזבו דהיינו בהפקר, והנה הפקר אע"ג דהוא ג"כ מצוה מ"מ אינו כמו צדקה, דהפקר בין לעניים ובין לעשירים וס"ל להר"מ דדוקא בזה הוא דאמרי' אל יבזבו יותר מחומש כיון דבהפקר ליכא לאוין דכולל גם עשירים, אבל בצדקה י"ל דאינו בכלל זה, ופלפל בזה עיי"ש בדבריו. והבאנו כן עוד מהאגרות משה חיו"ד ח"א סו"ס קמג שגם כ"כ בדעת הרמב"ם, דמשה"כ השמיט הר"מ בהלכות מתנ"ע להאי דינא ומשום דס"ל דגבי צדקה צריך לתת לעני כל צורכו. ע"כ. וממילא לפי הדברים האלה ניהא שפיר ואין להק' מצדקה מידי דאה"נ דבצדקה ל"א נמי המבזבו לא יבזבו יותר מחומש ודו"ק²⁵⁸.

אם אין איסור להוציא יותר מחומש באופן שיש עניים לפניו

יד] ובעצם דעת הרמב"ם, הנה אי"ז מוסכם דהרמב"ם ס"ל דלעולם ליכא איסור להוציא יותר מחומש בצדקה. דהנה החיד"א בברכי יוסף יור"ד סי' רמט ס"ק א הביא לדברי הרמב"ם בפירוש המשנה ריש פאה וז"ל: לגמילות חסדים וכו' והוא חמישית ממונו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממונו, לבד אם עשה כן כמדת חסידות.

²⁵⁷ **וקצת** יש להעיר על תי' זה, דאם כן מה מסתפקת הגמ' בקידושין שם אי עליה לרגל קודמת לפדיון הבן, דלהאמור, ליכא ספק בזה כלל, דודאי שיוציא ממונו לפדיון הבן דבכך מתקיימת המצוה מיד עם נתינת המעות, ולא נאמר דיחסוך מעצמו טורח העליה לרגל להעדיפה על מצות פדה"ב.

²⁵⁸ **ובהיותו** בזה חשבתי לתרץ בזה עוד, מה שכתבו להקשות בהא דאיתא בתענית כד ע"א, אלעזר איש בורתא כד הוה חזו ליה גבאי צדקה הוה טשו מיניה, דכל מאי דהוה גביה הוה יחיב להו וכו'. ע"כ. וקשה דהא קיי"ל המבזבו אל יבזבו וכו' ואיך היה נותן כל ממונו לצדקה. וכמו"כ קשה מהמדרש רבה פר' בהר שבזבו ר' טרפון וכו'. ולהתבאר אליבא דהר"מ דבצדקה ל"א הכי ניהא. [ועי"ע להבית אהרון בכתובות שם].

עוד יש ליישב ע"פ דברי הרמב"ם הללו, מה שכתבו להקשות, ממש"כ הקצה"ח סי' רצ ס"ק ג וז"ל: אמנם לעני"ד נראה דאפי' נימא בנודר לעניים לית ביה משום שעבוד נכסים, וכדברי הרמ"א בתשובה סי' מח וכמו שנראה מדברי הפוסקים, מכל מקום נראה דהיינו דוקא בנודר, דאינו עושה קנין ואינו אלא משום נדר, להכי אין בו אלא משום בל יחל, וכמו שנשבע דאין על היורשין לקיים שבועתו. אבל בצדקה נראה לעני"ד כדברי כסף משנה כיון דכתיבה בתורה מצות צדקה הרי הוא כמו מצות הענקה דיש בו משום שעבוד נכסי וממונו משועבד ליתן לעניים. והא דאין יורדין לנכסיו כשהלך למדינת הים היינו כמ"ש שם בכ"מ משום דעושה צדקה בכל עת במקום שהוא. ובוה נראה לעני"ד ליישב קושיות תוסי' בהא דאמרינן פ"ק דבי"ב ח ע"ב אכפיה ר' אמי לצדקה, דהא אמרו כל מצות עשה שמתן שכרה בצדו אין ב"ד כופין עליה וע"ש, וכבר נתקשו בו כל הראשונים. ולפי מ"ש דבצדקה אית ביה שעבוד נכסי ליתן ממונו לצדקה וא"כ ממון עניים גביה הוא כאלו חייב להם חוב ממש, א"כ זה שאנו כופין אותו היינו להחזיר לעני עולם מה שחייב להם וזאי אפי' מתן שכרה בצדו נמי מוטל על הב"ד להחזיר מה שחייב כיון דנכסיה נשתעבדו, ודוקא מצות עשה שאין בו משום שעבוד נכסי הוא דאמרי כיון דמתן שכרה בצדו אין ב"ד כופין וזה נכון היטיב ועמ"ש בס"י כו (סק"א). עכ"ל. [ועי"ע בגידון זה בקוב"ש ב"ב אות מח, ובקה"י ב"ב סי' ח]. והקשו, דאי הו"ל חוב כפדה"ב, א"כ אמאי לא נימא ביה נמי שיוציא ע"ז כל ממונו, מאי שנא מפדה"ב וכדו' דאמרינן בהו דמחמת שטמון בזה חוב מוציא כל ממונו ע"כ.

ולהאמור בדעת הר"מ יוצא איפה דלק"מ, דאה"נ בצדקה נמי מוציא כל ממונו. [ואגב, הנה בעצם הערה זו יש שתירצו דיש לחלק, דבפדה"ב המצוה נובעת מהחוב דהא ספק פדה"ב לקולא עיי' יור"ד סי' שה, ואם החוב נובע מהמצוה יש ללכת בספיקו להחמיר, וכיון דבחוב ליכא דינא דעד חומש ה"ה בפדיון הבן. ומשא"כ בצדקה החוב נובע מהמצוה דספק צדקה לחומרא עיי' יור"ד רנט וכיון שבמצוה אין חיוב יותר מחומש ה"ה בזה. ע"כ. ואומנם יש להעיר ע"ז מדי' הקוב"ש שהבאתי בהערה לעיל שכתב גבי פדה"ב איפכא ממש].

ואמר (ירושלמי שם) נמנו באושא להיות מפריש אדם חומש מנכסיו למצות וכו'. והוא כשאדם יראה שביום שהוא חייב לפדותם, וכו' אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד ולא יהיה עון עליו וכו'. אבל אם לא נזדמן לו דבר מאשר זכרנו, יוציא החומש מן הריח ואלא מן הקרן, ויתנהו בצרכי מצות עכ"ל. ותמה עליו מהר"ש יפה בספר יפה מראה פ"ק דפאה, שנראה מדבריו שתקנת אושא היתה לחייב בנתינת החומש, ואילו אם ירצה לתת יותר הוי מדת חסידות. ולכא' הא בכתובות נ ע"א תניא המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ומעשה באחד שבקש לבזבז וכו', והרמב"ם גופיה פ"ז דמתנות עניים (ה"ה) כתב דמצוה מן המובחר בחומש, ולא דהוי חובה.

וכתב הברכ"י דאפשר לישב, דהרמב"ם ז"ל בפירושו סבר דיש חילוק בין רוצה לחלק נכסיו לעניים מאליו ומעצמו, ובין אם האלהים אינה לידו פדיון שבויים, או כי יראה ערומים או רעבים גם צמאים נפשם תעטף נשים וטף, וסבר הרמב"ם דהכי תקון, דאם לא נזדמן לו אחת מהנה לפניו אין לו חיוב לבזבז חומש, ואם בכ"ז ירצה לבזבז אל יבזבז יותר מחומש כלל, אפילו דבר מועט. והיינו דפריך בתלמוד פרק מציאת האשה עליה דמר עוקבא, איך בחלקות ישית למו לעניים פלגא דנכסיה, מאליו ומעצמו. וגם ר"ג שלח כזאת לר' ישבב דפלג לכלהו נכסי. ובפרק נערה נמי אמרו מעשה באחד שבקש לבזבז יותר ולא הניחוהו. ובכל המקרים הללו מדובר כשלא באו עניים לפניו ולא נזדמן לידם אחת מאלה, אלא מעצמו כל אחד פזר נתן לאביונים אל עירו ואל שער מקומו. ואולם כשבאו עניים לפניו, אזי חיוב על האדם לתת חומש. והיינו דאמרו בירושלמי פ"ק דפאה, באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות, וריהטא דלישנא משמע שצריך להפריש, ופירשה הרמב"ם בנזדמן לידו חזא מהני מילי ודכוותיהו, וכמו שכתב בהדיא בפירושו. וזה שדקדקו בתלמודין פרק נערה ואמרו, המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, דוקא מבזבז, שמחלק נכסיו לעניים בלי סיבה מחודשת. אך אם בא לידו פדיון שבויים וכדו' חייב להוציא חומש, ואם מוסיף על חומש רשאי, ומדת חסידות היא. ועלה בידינו דהירושלמי והבבלי שוים, ומדקדוקי סופרים לשון חכמים בשני התלמודים שפר קדמיה לחלק חילוק זה. ולזה מטיין דברי הרמב"ם בחיבורו דבסוף ערכין, שכתב לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו וכו', אלא כל המפזר ממונו אל יפזר יותר מחומש. מיירי כשהוא מעצמו בא לחלק, דומיא דמקדיש ומחרים, ועליו אמרו אל יבזבז יותר מחומש. אמנם בפ"ז דמתנות עניים כתב, בא העני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותנין לו כפי השגת ידו, וכמה עד חמישית נכסיו מצוה מן המובחר וכו'. ושם לא כתב דלא יתן יותר מחומש, ומשמע דכאשר יהיה האופן דבא העני ונזדמן אחת מהנך, אז אם רצה להוסיף ממדת חסידות רשאי להוסיף, וכמ"ש בפירושו. אבל יש קצת הבדל בין פירושו לחיבורו, דבהזדמן אחת מאלה לפי פירושו חייב לתת חומש, ולפי חיבורו אינו חיוב, רק מצוה מן המובחר לתת חומש.

ואומנם, בס"ק ב' ציין הברכ"י, דמדברי הטור ומרן משמע דאף אי קיימי עניים נצרכים, אין עליו חיוב חומש, אלא הוא מצוה מן המובחר. ואף לדברי הרמב"ם בפ' המשנה ריש פאה דלעיל, דסבר דחומש חיוב, מ"מ טפי מחומש אין חיוב, ואף אי קיימי קמיה שבויים ודכוותיהו, כמבואר בדבריו. וק"ק על הרב מהר"ש יפה בספר יפה מראה ריש פאה, שכתב דהיכא דקיימי עניים נצרכים ודאי דמדאורייתא חייב לתת די מחסורו, וכן לפדיון שבויים, אלא הכא בבא לחלק סתם לעניים. עכ"ל. וכן כתב לקמן, במ"ש בירושלמי דמונבז המלך חילק כל נכסיו, שכתב וז"ל, אפילו תימא דבימיו היתה התקנה דלא יבזבז יותר מחומש, לא קשיא, דזה בשני בצורת הוה, וכבר כתבתי דאי קיימי עניים ולא סגי בחומש צריך ליתן עד די מחסורו. עכ"ל. דהרי הרמב"ם בפירושו ובחיבורו והטור ומרן, כלם שוים, דטפי מחומש ליכא חיובא, או מצוה מן המובחר, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. ואי עובדא דמונבז דחקו להכי, לק"מ, דלדעת הרמב"ם מתורת חסידות עבד ושפיר. ואף אי אמרינן דמאי דאמרו אל יבזבז יותר מחומש, הוי מילתא פסיקתא, אף אי קיימי שבויים וכיוצא, לק"מ ממונבז, דמלך שאני, דזיל בתר טעמא דאל יבזבז וכו', כדי שלא יצטרך לבריות, ובמלך לא שייך, דאית ליה מסים וגם ארנוניות וכיוצא. ע"כ. [והיינו, דהיכא דלא קיימי עניים לפניו, לכ"ע אין עליו חיוב להוציא יותר מחומש ממונו. אך היכא דקיימי עניים לפניו, לדעת החיד"א אין איסור לתת יותר מחומש. ולדעת הב"י, אף באופן זה תקנו חז"ל דאין לבזבז יותר מחומש. (וע"ע בקו' נזר התורה גליון יט בעמ' ריג מו"מ ופרטים בזה)].

ע"פ שיטת הרמב"ם הנזכרת יתבאר הא דאין מברכים על מצות צדקה

טו] והנה ראיתי למי שרצה לתרץ הקושיה המפורסמת שהביא הרשב"א בתשובותיו ח"א סי' יח, מדוע אין מברכין על מצות צדקה וכו', שהרי היא מצות עשה שנאמר בה פתח תפתח וכו' נתון תתן וכו'. [והרשב"א שם תירץ בשם ר"י אבן פלט שהשיב על שאלה זו לראב"ד, שהיות ואין מצוה זו תלויה ביד העושה, שאפשר שלא יתרצה העני לקבל, להכי אין מברכין עליה. ע"כ. (ועי' להקצוה"ח סי' צו סק"א, ובשו"ת הר צבי חאו"ח ח"ב בקונטרס מילי דברכות סי' ב, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' פ מה שעמדו לבאר בדברי הרשב"א הללו). והראב"ד בהגהתו לתשובת ר"י אבן פלט הנ"ל, הוסיף לבאר עוד טעם, דכל דבר של פורענות אין מברכין עליו מפני שנראה כמודה על אותו קלקול, ולכן אין לברך ג"כ על הצדקה מפני שיש בו קלקול לאחרים, דהיינו לעניים] בהקדם מש"כ האבודרהם בהל' תפילת שחרית דף כז ע"ב לבאר הטעם דאין מברכין על התפילה מפני שהוא עושה מצוה שאין לה קצבה מה"ת דביד האדם למעט או להרבות בה. והובאו דבריו במג"א או"ח סי' קו סק"ד. ע"ש. [ועזה"ד ישבו האחרונים ג"כ הא דאין מברכין על קריאת ההגדה ועי' בחזו"ע ח"א סי' יט]. וממילא לפ"ז י"ל דה"ה נמי לגבי מצות הצדקה, דהרי מדאורייתא אין למצוה זו קיצבה, ויכול להרבות ולתת אפילו את כל ממונו, ורק מדרבנן באושא התקינו שהמבזבז מנכסיו לצדקה אל יבזבז יותר מחומש, שמא ירד מנכסיו ויצטרך לבריות. ואה"נ דבשעת מיתה כשאין לחשש זה יכול לעמוד ולהקדיש את כל נכסיו כדאמרינן בכתובות סז ע"ב, וכמבואר בדברי הרמ"א יו"ד סי' רמט ס"א. ע"ש²⁵⁹. ומ"מ כתב לדחות לפי דעתם של הפוסקים והמפרשים שהבאנו לעיל, דס"ל שענין זה דתקנת אושא דאין לאדם לבזבז לצדקה יותר מחומש אינה תקנתא דרבנן אלא הלל"מ, א"כ יש לומר דמצות הצדקה הוי כדבר שיש לו קיצבה מן התורה, ולא יתכן להחשיב מצוה זו כמצות תפילה שמדאורייתא אין לה קיצבה כלל. ע"כ.

ואולם לפי מה שהבאתי לעיל מדברי הכלי חמדה והאג"מ בדעת הרמב"ם פ"ח מערכין ה"ג דהאי דינא דהמבזבז וכו' לא קאי על צדקה דחמירי אלא שאר מצוות, א"כ א"ש מעיקרא לתרץ כן בצדקה כיון דליכא קצבה משה"כ אין מברכים עליה וכו', ואין להק' מהמפרשים הנ"ל דס"ל דתקנת אושא אינה תקנתא דרבנן אלא הלל"מ וא"כ איכא להדבר קצבה מהתורה, דכ"ז הוא רק להפירוש דפ"י רש"י דמירי בצדקה אבל להר"מ דלא מירי בצדקה כלל א"ש.

ובלא"ה הנה באג"מ שם ביאר כן גם בדעת השו"ע דבידו משגת מחוייב ליתן כפי צורך העניים אף שהוא יותר מחומש, דמשמע שסובר בדעת הרמב"ם שכיון שדין התורה הוא שיתן כפי צורך העניים לא תקנו רבנן לאסור וגם לא לעצה טובה בצדקה רק להקדיש אסרו. וע"ע להמנחת יצחק ח"ה סי' לד אות ב וקצרת²⁶⁰.

²⁵⁹ וכל זה בהנחה דגם בפחות משה פרוטה מקיים המצוה, וכמשי"כ המהר"ל דיסקין בתשובותיו פסקים סי' כד בהערה ד"ה תדע, דלעולם אם נותן אדם לעני גם פחות משה פרוטה מקיים בזה מצות צדקה, ומה שכתב מרן בשו"ע יו"ד סי' רמט סעיף יד טוב ליתן 'פרוטה' לעני קודם כל תפילה וכו', פרוטה לאו דוקא אלא לענין דטוב לעשות כן הוא דכתב הכי, דאם לא כן למה לא חשב התנא דבר זה בכלל פרוטות. ועייש"ע בהמשך דבריו שפקפק בזה. ודלא כמו שמתבאר בביאור הגר"א בדעת הירושלמי דפאה פ"א הלכה א, דמצות הצדקה יש לה שיעור למטה, וכ"כ בצפנת פענח על הרמב"ם להגאון הרוגצובר רפ"ט דמתנות עניים שעמד שם לבאר, דאם נותן פחות מפרוטה לא חשיב צדקה. עייש. דנמצא לפ"ז דהגם דיכול להרבות מ"מ יש למצוה זו קיצבה למטה. (ועיי' בס' דרך אמונה מתנות עניים פ"ז בה"ל סעיף א, ובש"ד"ח כללים מערכת נ כלל כא משי"כ בענין נתינה אי הוי בפחות משה פרוטה).

עוד בענין ברכה על מצות צדקה

²⁶⁰ **ואידי** דאירי בענין הא דאין מברכין על מצות צדקה, יש לציין להערך השולחן בחי"ד סי' רמ סעיף ד כן וז"ל: ויש ששאלו למה אין מברכין על מצוה זו דכיבוד אב ואם, וכן על כמה מצוות יש שאלה זו כמו צדקה וגמ"ח וכיוצא באלו. ולעני"ד נראה דכיון דכל אומה ולשון עושים אותם, נהי שעושים מפני השכל מ"מ כיון שבעשייה שוים הם, וההפרש הוא רק במחשבה שבלב, שאלו עושים מפני ציוי הקב"ה ואלו מפני השכל, לא תקנו ברכה על זה שיאמרו אשר קדשנו במצוותיו וציונו, ע"כ. והניף ידו שנית ביתר ביאור בחלק חו"מ סי' תכז סעיף י שכתב שם, אלולי דברי הקדמונים ז"ל היה נ"ל טעם מה שלא תקנו ברכות באלו הענינים, דאע"ג דהאיש הישראלי מחוייב לעשות גם מצוות שכליות לא מפני השכל אלא מפני צווי הקב"ה כמשי"כ והיה עקב תשמעון את המשפטים וגו', כלומר אפילו המשפטים תשמע מה שצותה תורה ולא תעשה מפני שכלך אלא כשארי מצוות השמעיות. ומ"מ קדושת ישראל אינו ניכר כ"כ בהשכליות כמו בהשמעיות כמ"ש חז"ל ביומא סז ע"ב, ולכן לא תקנו ברכות על מצות שכליות ודרך ארץ שיש מהם בכל אומה ולשון. ולא תקנו לברך 'אשר קדשנו במצוותיו' אם אינם עושים רק מפני השכל, מ"מ יש בהם עשיות כאלו. עייש.

גם בנו דהערך השולחן ה"ה הרב תורת תמימה פ"י משפטים פרק כד אות ל, כתב כדברים האלה וז"ל: כבר נתעוררו בספרי הראשונים והאחרונים, למה אין מברכין על כמה מצוות כמו על צדקה וגמילות חסדים והשבת אבידה וביקור חולים וכדומה, והרבה טעמים וסברות נאמרו בזה. ולדעתי נראה פשוט, משום דבכלל לשון הברכה 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו', מורה דבמצוה זו שאנו עושים אנו מקודשים ומובדלים משארי האומות שאינן נוהגות כן. והנה זה במצוות שבין אדם למקום, כמו תפילין וציצית וסוכה ולולב וכדומה, שאינן נוהגים באומות, משא"כ במצוות שבין אדם לחבירו כאלה שחשבונו, הרי הן נוהגות גם באומות, ולא שייך על זה 'אשר קדשנו במצוותיו', כלומר שהבדילנו, אחרי שאין אנו מובדלים בהן משארי האומות המתקנות. ונראה אשר על סברא זו כיון הרמב"ם פ"א מהל' ברכות ה"ב שכתב, כל מצות עשה שבין אדם למקום מברך וכו'. וכתב הכסף משנה וז"ל: ודקדק

אי מצוה שעובר עליה בכל רגע המירא טפי ול"א אל יבזבו וכו'

טז] עוד ראיתי ביישוב קושיתינו - בהא דמוציא כל ממונו עבור פדיון הבן ול"א ביה אל יבזבו יותר מחומש - ע"פ מה שכתב המנח"ח (מצוה ט אות ג) בענין עשה דתשבתו, וז"ל: בארבעה עשר דליכא לאו דבל יראה ובל ימצא א"כ אינו אלא עשה להודיה והוא בשב ואל תעשה ואין צריך לבזבו יותר מחומש כן נראה לכאורה בפשיטות. אומנם צ"ע לסברת הר"ן במסכת יומא לענין חולה שיש בו סכנה דמחללין שבת באיסור סקילה ולא יאכל נבלות אף דאיסור נבלה הוא רק לאו, מ"מ כיון דבכל פעם עובר והרבה איסורי לאוין חמורין יותר מאיסור סקילה בפעם אחת, א"כ אפשר לומר דבכל מצות עשה כגון מצה ולולב ודומיהם אין עוברים אלא רגע אחד בסוף היום שלא נטל לולב או לא אכל מצה, אבל מצות עשה כזאת שעובר בכל רגע כל זמן שהחמץ ברשותו, אפשר דהרבה איסורי עשה חמורין מלאו אחד שיש בו מעשה, כמו דחמור הרבה איסורי לאוין מאיסור סקילה, ואפשר דכל שכן הוא, וכיון דבלאו שיש בו מעשה מבואר בפשיטות בשו"ע שצריך לבזבו כל ממונו א"כ כאן נמי. והיא הערה נכונה בעוה"ת. וכן כתב עוד כענ"ז במצות מזוזה (מצוה תכג), דכיון שעובר בכל רגע חייב להוציא כל ממונו. עיי"ש.

והנה לענין מצות פדיון הבן אם לא פדאו מכאן ואילך עובר בעשה דתפדה בכל יום ויום, וא"ש דמוציא כל ממונו לפדיון הבן. ע"כ כתב בספר תניא רבתי (המיוחס לרבינו יחיאל בן הרא"ש) סי' צח וזה לשונו: "מאימתי חייב

רבינו לכתוב שבין אדם למקום לומר, דבמצות שבין אדם לחבירו כגון עשיית צדקה וכדומה, אין מברכין עליהם. ע"ש. ולא ביאר טעם וסברא, וע"פ באורינו הדברים מאירים. והנה אע"פ שיש איזו מצוות יוצאות מכלל זה, אך אולי יש בהם טעם מיוחד, אבל כללות הדברים קרוב לודאי שכן הוא כמשי"כ. ודו"ק. עכ"ל.

וכבר העירו דיסוד זה כבר נמצא בדברי רבותינו הראשונים, ע"י ברוקח סי' שסו שכתב, כל המצוות שהן חוקות וגזירה צריך לברך, שלוח הקן וראשית הגז ושאר מתנות כהונה וכו'. אבל כל דבר שגם בני נח הוזהרו עליו, כגון גזל וגניבה וחמס וצדקה וכו', אין צריך לברך. וכן עשיית מעקה ודינים ותיקון מאזנים ומשקלות ומידות, אין צריך לברך, שהברכה יוציונו ולא עכו"ם. ע"ש. וכיו"ב כתב ג"כ רבינו בחיי בס"פ ש"ל, המצות המקובלות הן עיקר הקדושה, והוא שחז"ל תקנו לנו לברך עליהם אקב"ו וכו', כי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש וכו', וגם החכמים לא תיקנו לברך על המושכלות. ע"כ. וכן מבואר כיו"ב נמי בדבריו במדבר טו לח, וע"ע בספרו כד הקמח ערך ציצית שכתב דמשה"כ אין מברכים על מצות השבת אבדה, מפני שאין מברכים על מצוות שכליות, שאף אילו לא נצטוו השכל גזור עליהן לעשותן. (ויש שכתבו מפני שעל מצוה שיש בה גם לאו אין מברכים, וכאן יש גם לאו של לא תוכל להתעלם. וי"ל) וע"ע בשפת אמת על התורה סי' ויקרא שכתב כעין טעם זה על ענין סיפור יציאת מצרים דאין מברכים עליו כיון דמצד השכל נמי חייב להודות למי שעשה לנו הניסים האלה וכדאיתא בגמ' עבדא דמפיק ליה מריה וכו', והביאו בכלי חמדה ויקרא עמ' 282 ומוזה רצה לדון דגם נשים יתחייבו במצות סיפור יצי"מ עיי"ש. וע"ע בשו"ת בנימין זאב סי' קסט שג"כ כתב הכי דאין מברכים על מצות כיבוד אב"א וכיו"ב כיון שאין מקודשים ומובדלים בהם מבין האומות שהרי אף הם עושות מצות אלו לפעמים. ע"ש. וע"ע בס' חזו"ע ח"ב עמוד ק"ז שהביא בהא דאין מברכים על אכילת ערב יוה"כ, אע"פ שהיא מצוה, משום דאין מברכים על מצוה שאינה ניכרת שעושה אותה לשם פועלה. נמי מבואר הא דאין לברך על מצוות שכליות כגון מפי שיבה תקום, וגמ"ח, וכיבוד אב ואם. ע"כ. ובזה כתב ליישב שם, הא דאין מברכים על שתיית ד' כוסות בליל פסח, משום דאין בהם היכר שהם לשם מצוה. מה שאין כן באכילת מצה, שיש בה היכר באכילתה כי לוקח דוקא מצה ולא חמץ. ע"כ.

וביסוד זה יש שכתבו לתרץ בזה אמאי אין מברכין על מצות משלוח מנות. ומשום שרק בתפילין ציצית שופר ולולב וכו' דבלי צווי התורה לא שייכי כלל, תקנו נוסח הברכה. אבל במשלוח מנות גם בלי המצוה אדם עשוי לשלוח לחבירו מנות, וע"כ לא תיקנו בזה ברכה. וכ"כ במועדים וזמנים חלק ב' סי' קפח והוסיף בזה דאולי זה כוונת המג"א שפירש יוני"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט, ולא תיקנו כלל ברכה עליהם. ע"כ. וכונתו דכשם שלא תיקנו ברכה מיוחדת למשלוח מנות כיון שגם בלי המצוה ביום חול ושבת רגילים בסעודה ומנות, וע"כ לא שייך ברכה להמצוה. יעוי"ש.

בהטעם שאין מוציא כל ממונו עבור מצות צדקה אע"פ שיש בה גם לאוין

ובנותן טעם לציין, דהנה לרש"י והמפרשים דס"ל דגם בצדקה קאי האי דינא דהמבזבו ודלא כהרמב"ם, כתב להקשות בשו"ת תשובה מאהבה ח"ב או"ח רפה הא בצדקה איכא לאו דילא תאמץ וילא תקפוצ' ובלאוים הא צריך לפזר כל ממונו (ע"י להלן בהערה שבסו"ד), ובשלמא להשיטות דבלאו דשב ואל תעשה לא מחוייב להוציא כל ממונו ניחא, אלא להשיטות דגם בלאוין דשב ואל תעשה מחוייב להוציא כל ממונו קשה, וכתבו לתרץ ע"פ מה שכתב הרמב"ן בקידושין לד דפעמים דהלאו בא לחזק אעשה וחשיב גם הוא כעשה (ובמק"א כתבנו בס"ד ביסוד ד' הרמב"ן בארוכה).

והנה במרחשת הנ"ל (בהערה שם) כתב לתרץ דמצות לא תאמץ ולא תקפוצ' אינה אלא במקום שמחוייב לקיים מצות צדקה בזה האלימה התורה את מצות הצדקה גם בלאו, אבל במקום שלא חלה עליו מצות צדקה וכדכא שאינו מחוייב לבזבו כל ממונו לצדקה ליכא לאו. עיי"ש. וכבר הבאתי במק"א כעין זה (ועפ"ז יובנו דבריו דהמרחשת טפל) בענין קו' האחרונים היאך שומר אבדה נפטר מפרוטה דר"י מדין עוסק במצוה וכו' הא עוסק במצוה לא נפטר מלאוין ובצדקה איכא לאו וכו', וכתבתי בשם המהר"י ענגיל בגליוני השי"ס, והקה"י, שני נביאים נתנבאו בסגנון אחד ליישב ותו"ד, דלא תאמץ ולא תקפוצ' שייך היכא דמחוייב ממש ואינו נותן אבל בכה"ג שנמנע מנתינת הצדקה מחמת שעוסק במצוה אחרת אין זה 'מאמץ' ו'קופץ' דאינו נותן מחמת דפטר ותו לא, והן הן הדברים, וש"י שחקרו בענין לאו זה דלא תאמץ וכו' אי האיסור הוא עצם ההמנעות מנתינת צדקה או דהאיסור הוא האימוץ והקפיצה וע"י שיעורי ר' שמואל ב"ב ח"א עמ' רמז ש' דהגדר בזה דהאימוץ וקפיצת הלב הן הן גופי עבירה, (והנה מהנ"ל מוכח נמי כן ודו"ק, ה.) ולפ"ז אי"ש מש"כ המש"ל"מ פ"ג מעבדים הי"ד דהשכר במצות הצדקה הוא על נדיבות הלב ולא על עצם הנתינה עיי"ש.

האב בפדיון הבן מיום השלושים ומעלה שנאמר ופדויו מבן חודש תפדה מכאן ואילך בכל יום ויום עובר בעשה תפדה", וא"ש דמוציא כל ממונו לפדיון הבן. וכ"כ החכמת שלמה יור"ד סי' שה דבפדה"ב עוברים בכל שעה. ע"כ.

אי ביטול מצות תשבתו ומזוזה הוא בכל רגע ורגע או רק פ"א מתחילה

ואומנם יש לתמוה בזה מכמה אנפין, חדא, הנה בעצם ד' המנח"ח שיש לבזבז כל ממונו בשביל קיום מצו"ע דתשבתו ובשביל קיום מצו"ע דמזוזה. הנה דן בדבריו באורך בשו"ת בצל החכמה חלק ד סימן עא, ומתחילה כ' לדחות לפי מש"כ המאירי בר"ה דף ו ע"ב ד"ה עברו וז"ל: עברו על הנודר ג' רגלים ולא הביא את קרבנו הר"ז עובר בכל תאחר בכל יום ויום, ואעפ"י שבכובש שכר שכיר פירשו בב"מ, מכיון שעבר עליו בקר ראשון שוב אינו עובר עליו, פירשו בו הטעם מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום, וכן בכל דבר של צדקה, אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום עכ"ל. הרי מתבאר דלא דמי מצו"ע דתשבתו וכן מצו"ע דמזוזה להך דהר"ן דמס' יומא, דדוקא באוכל נבילה שכל אכילה ואכילה הוי מעשה בפנ"ע, בזה ס"ל להר"ן שעובר בלאו דנבילה על כל כזית וכזית, וכדאמרינן בנזיר שהיה שותה יין ואמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה, חייב על כל אחת ואחת כמבואר בר"ן שם. משא"כ לגבי עשה דתשבתו לפי מש"כ המאירי הנ"ל, נהי דכל זמן שלא השבית חמצו קאי כל רגע בעשה דתשבתו, מ"מ אינו עובר על עשין הרבה, רק העשה שחלה עליו בתחילה כשהגיע זמן ההשבתה, נמשכת חיובה עד אשר יבער חמצו או עד שיעבור חג הפסח, דומיא דכובש שכר שכיר דמבואר בב"מ קי דכיון שעבר עליו בוקר ראשון שוב אינו עובר עליו ומפרש במאירי הנ"ל הטעם, משום שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום ע"ש, כן הוא גם לענין עשה דתשבתו, דכיון שמשעה שחלה עליו עשה זו אין לה הפסק אפילו לרגע עד אשר יבער חמצו או עד שיעבור החג, א"א שיעבור עוד פעם על אותה עשה. גם אין מקום לעשה זו לחול עליו עוד פעם מאחר ועדיין חיובה של הראשונה עליו, שכאמור עדיין לא פסקה. ורק בעבר עליו ג' רגלים ולא הביא קרבנו מבואר בר"ה שם שבכל יום ויום עובר בכל תאחר, דמפסקי לילות, "שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום" כמש"כ המאירי שם. אבל בעשה דתשבתו אפ"ל לא ביער חמצו והוא נמצא בביתו כל ימי החג אינו עובר על עשה זו רק פעם אחת בלבד. - על כן לדעת המאירי אינו צריך לפזר כל ממונו עובר קיום עשה זו.

וכן הוא גם לענין מצות מזוזה, מאחר וכל זמן שהוא דר בביתו מוטלת עליו חובת מצוה זו בלי הפסק רגע אחד בין ביום ובין בלילה, הו"ל ככובש שכר שכיר שאינו עובר עליה רק פעם אחת. ואה"נ אם לא קבע מזוזה בביתו ויצא ממנו באופן שאז נפסק חיוב מצוה זו, אז כאשר יחזור לדור בבית זה ולא יקבע מזוזה, איכא ביטול עשה מחדש כיון שכבר נפסק חיוב הראשון בעת שיצא מביתו ולא דר בה. אבל לא יצא מביתו, אם כי בודאי בכל רגע ורגע קאי בקום ועשה מזוזה וכל זמן שלא קבע מזוזה הוא מבטל מצוה זו, מ"מ אין כאן ביטולה של עשה זו רק פעם אחת בלבד וכמו שנתבאר, וממילא שא"צ לבזבז על קיומה כל ממונו.

ואולם כ"ז לפי ההבנה בד' המאירי הנ"ל, דאילו לפי מש"כ הריטב"א בר"ה שם ו אמר רבא דגם במצו"ע שאין לה הפסק זמן כנשבע לתת לחבירו ולא קבע זמן וסיפק בידו עובר בכל רגע ורגע. משמע דעובר מחדש דומיא דהא דאמר רבא דכיון שעברו עליו ג' רגלים כל יום ויום עובר בכל תאחר. א"כ דברי המנ"ח דעובר ע"ז כל פעם מחדש א"ש. (וע"ע בהערה דלהלן מה שהבאתי להמרחשת שנראה מדבריו ג"כ דמצות מזוזה עובר בכל פעם מחדש דומיא דמצות תפילין). [ויעויי"ש דמסיק, דאם לא השבית חמצו בי"ד עד סמוך לערב, לא עבר על עשה דתשבתו רק פעם אחת וא"צ לבזבז כל נכסיו בשביל קיום מצו"ע דתשבתו בי"ד. וכן אם לא קבע מזוזה בפתחי ביתו משך זמן רב, לא ביטל מצו"ע דמזוזה רק פעם אחת. (אם לא כשיצא מביתו וחזר לדור בו ולא קבע מזוזה). וא"צ לבזבז כל נכסיו בשביל קיום מצות מזוזה]. ע"כ מדבריו.

אי בביטול מצות פדה"ב עובר בכל שעה

עוד יש לדון בתירוץ זה, הנה בעצם ענין זה אי עובר בכל שעה אי לא פדה בנו בזמנו, הגם שהבאנו לעיל באות ט מסידור שו"ע הרב שכתב דמכאן ואילך עובר על עשה. וכן דאיכא איסור דבל תאחר בפדיון הבן. יעויין לעיל.

מ"מ מהטור ושו"ע יור"ד סי' שה מתבאר דאינו עובר בכל שעה. עיי"ש. וכן במהרי"ט אלגאזי בכורות פ"א אות יד, וכן מתבאר מדברי החינוך מצוה שעב, וכ"מ ביראים סי' שנג, וע"ע בס' דברי יציב חיו"ד סי' קצז אות ד. ואריכות גדולה בזה בשו"ת יביע אומר ח"ו חיו"ד סימן כה. עיי"ש.

אי מחוייב להוציא כל ממונו עבור מצות מילה

עוד יש לדון, והנה לפי הדברים הנ"ל הרהרתי איסורי עשה חמורין מלאו אחד שיש בו מעשה אף לענין זה דיוציא ע"ז כל ממונו, הנה לפ"ז עולה דגם בשאר המצוות דבביטולם עוברים כל שעה ושעה ג"כ יוציא כל ממונו, וא"כ במצות מילה נמי נימא דיוציא ע"ז כל ממונו משום דכשהגיע זמנה עובר בביטולה כל שעה ושעה וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ ס"ו פ"ט דשבת שכתב וז"ל: 'וממה שאני חייב להזכירך בכאן שהאדם שעבר ולא מל את בנו או יליד ביתו וחס עליו ביום השמיני, עבר על מצות עשה גדולה וחמורה כי אין בכל המצות כמוה ולא יתכן לו לעולם לשלם זאת המצוה, אבל זה העון קשה יותר ממי שעבר עליו חג הסוכות ולא עשה סוכה או ליל פסח ולא אכל מצה לפי שזה אחר שעבר עליו יום שמיני למילה לא נפטר מו מצוה המצוה אבל הוא מצוה ומוכרח למולו תמיד, וכל זמן שלא ימול אותו ויהי' ערל יהי' עובר על מצות עשה שהגיע זמנה וכשימול תסור ממנו זאת העברה ויעשה מצוה וכו', עכ"ל. וכן מבואר ברמ"א יור"ד סי' רס בשם הכל בו דבכל יום שהאב והבן מעכבין מלמול עברי בעשה.

ואומנם מצאתי להאחרונים שנקטו שאין חיוב על האב להוציא על מצות מילה כל ממונו, יעויין להמרחשת ח"א סי' מג הנ"ל דנראה דלא ס"ל כן ואף במצוה שחיובה תמידי כמזוזה וכדו' ל"א אל יבזבז וכו' דהנה דן שם בענין מצות מילה אי חייב להוציא ע"ז כל ממונו וז"ל: אשר נסתפק כת"ר בדבר מעשה שבא לידו באיש אחד שהי' לו בן למול בער"ש ומפני שהי' העת דחוקה וכל המוהלים לא היו פנויים ולא מצא מוהל שלא רצה לנסוע רק באופן שיתן לו סך ארבע מאות מרק, ואבי הבן חייו דחוקים וכשימתין למולו אחר השבת אפשר שימצא מוהל בהנם או בשכר מועט. ונסתפק אם רשאי להמתין ולבטל מ"ע של מילה בזמנה לפש"כ היש"ש בב"ק, דמי שחייו נדחקים אפשר דגם המצוה א"צ לקנות דהו"ל לדידיה כהון רב ולפ"ד בנידון דידן אפשר להמתין, או די"ל דמ"ע דמילה חמירא טפי לשיטת הרמב"ם שכל מי שלא מל בזמנו הוא עובר בכל יום בכ"ע ובכ"ש²⁶¹. ומסיק דאין מחוייב

²⁶¹ **ומתחילה** כתב וז"ל: לכאורה אין מקום לספיקו של כת"ר שהרי כלל אמרו לכל מצוה אף עוברת שאין אדם מחוייב לבזבז כל ממונו ע"ז, והלא בכלל המצוות גם מצות תפילין ומזוזות שמצותן כל הימים ובכל יום עובר על המצוה אם לא הניח תפילין או לא קבע מזוזה לפתחו, ואעפ"כ משמע שאם אין ידו משגת לקנות תפילין או מזוזה אינו מחוייב לבזבז כל ממונו ולהביא עצמו לדי עניות, והרי בענין זה חמורה מצות תפילין ומזוזות מחוייב מילה על האב, שהרי תפילין ומזוזה מצותן בכל יום, ואף אם היום יניח תפילין או יקבע מזוזה בכל זאת היום שעבר עליו בלי הנחת תפילין וקביעת מזוזה עבר על מצות עשה ואינו יוכל לתקנו, כי מה שיניח היום הוא מקיים חיובו של היום אבל אינו מתקן בזה חיובו של יום אתמול, משא"כ במילה, אף שהוא עובר עליו בכל יום מ"מ אינה אלא פעם אחת, וא"כ לענין זה קילא היא מצות מילה על האב ממצות תפ"מ, וא"כ ודאי גם על מצות מילה אינו מחוייב לבזבז כל ממונו ואינה חמורה משאר מצות.

והוסיף לדון בזה מחמת ד' הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל. וחקר בד' הרמב"ם, 'אם כוונתו במה שחמורה מצות מילה משום שלעולם הוא חייב בה כל זמן שלא מל וזהו חומר שלה לבד נגד מצות סוכה או מצה שזכר, וע"כ דינה שיהא לשאר מצות כמו תפ"מ שנהגים בכל יום, או כוונתו ז"ל שמצד שלא נפטר ממנה לעולם כ"ז שלא מל, ממילא חמורה היא משום זה משאר מצות משום שלעולם מוטלת עליו ואין הוא בן חורין להפטר ממנה, ואינו דומה למצות תפילין ומזוזות אף שמחוייב הוא בכל יום הוא משום דשם כל רגע ורגע חיוב חדש הוא ואינו חייב היום משום חיובו של אתמול, וע"כ מצות תפ"מ אינה חמורה משל סוכה או של מצה, אלא דזו אינה נוהגת אלא זמן שבעה ימים וזו כל יום ויום והיא תדירה יותר, אבל מצות מילה שאני היא, שהרי אין חיובה אלא פעם אחת, אעפ"כ הוא עובר עליה בכל יום כ"ז שלא מל, א"כ אין חיובו מצד שבכל יום חיוב חדש אלא משום שנתחייב פעם אחת שוב לא נפסק חיובה לעולם כ"ז שלא קיימה וע"כ משום זה לבד היא חמורה משאר מצות, ולפי"ז באמת יש להסתפק כדעת כת"ר, כיון שמצות מילה חמורה מכל המצות שאין כמוה אפשר שמחוייב הוא לבזבז ממונו ע"ז ולקיימה בזמנה, ואף שחיוב שמיני אינו אלא יום אחד מ"מ כיון שמחמת תחלת חיובו של שמיני לא פסקה ממנה מצוה זו לעולם, א"כ גם מצות יום שמיני בעצמה חמורה וכמו שמבואר לכאורה מלשונו ז"ל, וע"כ אפשר שמחוייב האב לבזבז ממונו ע"ז.

ולבסוף מסיק בזה, 'אבל באמת אני אומר שגם מצות מילה אין חיובה בכל עת מצד שנתחייב כשהגיע זמנה ולא נפסק חיובו זה ממנו לעולם כ"ז שלא מל, אלא שגם מצות מילה היא דומה למצות תפילין ומזוזות שהרי מצות מילה דווקא היא ביום ולא בלילה ואף מילה שלא בזמנה, א"כ כיון דמפסקי לילות מימים אי אפשר לומר שמצות מילה היא מצד שנתחייב בה פעם אחת ושוב לא נפסק ממנו, שהרי בכל יום שמגיע הלילה הרי נפסק חיובו ואינו חייב למולו, וא"כ בכל יום כשעלה השחר הרי נתחדש עליו בכל יום חיוב חדש, וא"כ הרי"ז דומה ממש למצות תפילין שבכל יום הוא מתחייב מחדש בהנחת תפילין וכמו כן מצות מילה מתחדשת עליו בכל יום כשעולה עמוד השחר, ויעו"י תוס' קדושין (כ"ט) מקושייתם שיהו נשים פטורות ממילה משום דהוי מ"ע שהזמ"ג שאינה נוהגת בלילה מוכח דס"ל שבעצם אינו מחוייב למול בלילה ונפסק חיובו בלילה ולא שמחוייב הוא גם בלילה אלא שאינו יכול לקיימה אלא ביום, וכסברת הטו"א שרצה ליישב בזה קושייתם, וא"כ לפ"ד התוס' ודאי בכל יום מתחדש עליו חיוב חדש למול וא"כ הרי"ז דומה למצות תפ"מ ז"ל. [ועי"ש שכתב עפ"ז לפשוט החקירה בדין מילה בזמנה ומילה שלב"ז איזו היא קודמת, שמחבר אחד חדש שמילה שלב"ז קודמת מצד שמצות מילה שלב"ז הוא עובר בכל רגע ורגע מהיום שלא מל משא"כ במילה בזמנה שזמנה כל היום, אלא שזרזין מקדימין למצוה, אבל לאחר זמנה כבר חלה עליו בכל רגע, ע"כ. ואומנם לפי מה שכתב בזה לעיל גם מצות מילה שלב"ז אינה חמורה מבזמנה, שהרי כשהגיע הלילה הרי נפסק ממנו החיוב למול ורק כשעלה עמוד השחר נתחדש וחל עליו החיוב החדש למול, א"כ הרי"ז דומה למילה בזמנה שג"כ התחיל החיוב משעת עלית עה"ש ובכל זאת זמנה כל היום ואינו עובר בכל

להוציא יותר מחומש עבור מצות מילה ודומיא דאינו מחוייב להוציא כן לתפילין ומזוזות. יעוי"ש. ודלא כד' החינוך. וכן דעת האבני נזר ח"ור"ד סי' שכא שאין חיוב על האב להוציא על מצות מילה כל ממונו.

ובענין מש"כ המרחשת [עי' בהערה כאן] דאינו מחוייב להוציא כל ממונו עבור מצות תפילין, הנה נחלקו בזה אחרונים, ביד שאול יור"ד סי' רמ סק"ז כתב דדוקא במצות כיבוד או"א חייב לחזור על הפתחים וכנ"ל מהירושלמי אכל לא בשאר מצוות, (ועי' אשל אברהם תנינא סי' כה בטעם הדבר). אמנם בביאור הלכה סי' תרנו כתב וז"ל: אבל עצם המ"ע ללבוש תפילין וכן כה"ג בקיום שאר המצות מזה לא פטרתו התורה כלל שהוא חוב המוטל על גופו ולא גרע מנר של שבת ונר חנוכה וד' כוסות דמוכר כסותו כדי להשיגם. ואפילו את"ל דאין הדין שיצטרך לחזור על הפתחים להשיג מעות לקנות תפילין אבל עכ"פ מחוייב לחזור ולבקש מישראל שישאול לו תפילין לקיים המ"ע. עכ"ל. הרי דדעתו נוטה שצריך לחזור על הפתחים לזה. הנ"ל עיי"ש עמ' שכא. ובאשל אברהם שם ג"כ הסתפק אי מחוייב למכור כסותו להשיג תפילין. ועי' בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ב או"ח סימן ב, שנסתפק במי שאין לו לקנות רק תפלה אחת או תפילין של ראש או של יד, איזה מהן עדיף. עיי"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי חלק ט סימן ה סי' כ"ו. [ואי יש מצוה מיוחדת בכל יום להניח תפילין או דמצוה תמידית היא כל שעה ושעה, יעויין בפמ"ג סי' לו בא"א סק"ב דנסתפק בזה, ובמנח"ח מצוה שעה סק"א כתב דחובת כל יום היא. ומטין בי מדרשא משמיה דהגרי"ז זצוק"ל דחיובן כל שעה ושעה והאריכו בזה].

בדעת המג"א דנר חנוכה קודם לתפילה²⁶²

א] המג"א סי' תערב סק"ה כתב וז"ל: ונ"ל דמי שלא התפלל מעריב מדליק קודם דא"צ זמן כ"כ וליכא למיחש שמא ישכח מעריב וכ"כ בכ"ה שהוא נוהג כן. ע"כ.

והנה הפוסקים פליגי ע"ד אלה - דס"ל דמדליק נר חנוכה ואח"כ מתפלל ערבית - מחמת ב' קושיות עיקריות. חדא, דהא קיי"ל דתדיר קודם אף לפרסומי ניסא. דהנה התוס' בשבת כג ב בד"ה הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא - כתבו וז"ל: ונראה לרשב"א כשחל ר"ח טבת להיות בשבת, שיש להפטיר בנרות דזכריה משום פרסומי ניסא ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח. ועוד כיון שהמפטיר קורא בשל חנוכה יש לו להפטיר מענין שקרא. ומה שמקדימים לקרות בשל ר"ח, משום דבקריאת התורה כיון דמצי למיעבד תרוייהו תדיר ופרסומי ניסא, עבדינן תרוייהו ותדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו, פרסומי ניסא עדיף. ועוד דבקריאת התורה אין כל כך פרסומי ניסא שאינו מזכיר בה נרות כמו בהפטרה. ועוד נראה לרשב"א דעל כן הקדמו של ר"ח כדי שהמפטיר יקרא בשל חנוכה ויפטיר בנרות דזכריה. עכ"ל. מבואר בתירוץ הראשון דמאי דאמר' דפרסומי ניסא עדיף מתדיר, דוקא כשאין אפשרות לקיים שתיהן, אבל כשיכול לקיים שתיהן תדיר קודם. ועי' בשו"ת יעקב ח"ב סימן מ' ובועוד פוסקים. וע"ע ביחוד ח"א סי' עה. וע"ע בס' מאור ישראל ח"ג פ"ד מחנוכה ה"ג שהביא יסוד זה מעוד ראשונים עיי"ש. ע"כ²⁶³. [והנה בכונה העתקתי את כל לשון התוס', כיון דמב' התירוץ האחרונים הרי מבואר דפרסומי ניסא קודם, והיינו דד"ז תלוי בתירוץ התוס'. וכבר העיר כן אדונינו הגר"א בביאורו ע"ד השו"ע סי' תרפ"א שפסק שמדליקין נר חנוכה בבה"כ קודם ההבדלה. עיי"ש].

ועוד הקשו הפוסקים ע"ד המג"א, דהיאך שייך להקדים מצות נר חנוכה דרבנן למצות ק"ש דאורייתא. ע"כ.

ובסייעתא דשמיא אמרתי ליישב קצת עדה"פ דברי המג"א הללו על פי היסודות דלהלן. [ואף לתרץ בזה בחדא מחתא שאר דבריו התמוהים לכאורה במקומות אחרים, דלשיטתו אזיל]²⁶⁴.

הנה בעצם הקושיה הראשונה, יש להקדים תחילה יסוד האחרונים שהובא לעיל בהא דאיתא בקידושין כט, דמבואר שם דלענין פדיון הבן [ועליה לרגל] מחויב להוציא כל ממנו. ותמהו העולם מהא דקיי"ל בכתובות נ ע"א דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש. והבאנו לרבים מהאחרונים שכל לתרץ, דל"א אל יבזבז וכו' כשבהמצוה יש ענין חוב. והיינו דפדיון הבן הרי הוא חוב כלפי שבט הכהונה דמלוה הכתובה בתורה היא, ולא שייך שאדם החייב ממון לחברו יכול להפטר ממנו בתואנה דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש וה"נ. ע"כ.

עוד הבאנו לעיל לבאר - ע"פ יסוד זה - משם הגר"ש היימן ורבינו הגר"ח ועוד, דאין לאחר מצות פדיון הבן בשביל ערבית אף שהיא תדירה, כיון שהיא חוב גמור על האב ולא מצוה, ובודאי פשוט שאם המלוה יתבע את הלווה חוב שחייב לו, לא יוכל הלווה לפטור את עצמו ולדחות התשלומים מפני שלא התפלל עדיין ותפילה היא מצוה תדירה והיא קודמת, דמה לו למלוה עם חיוב מצוותיו של הלווה הרי ממנו גביה ואם כן גם פדיון הבן כן. [ולעיל הבאנו לדון בזה] ע"כ ב' היסודות שנתבאר בקונטרס דלעיל.

²⁶² **ענין** זה קשור למערכה דלעיל בענין המבזבז אל יבזבז יותר מחומש אות ט וכיון שנידון זה הסתעף וקבע ברכה לעצמו הוצג בנפרד.

²⁶³ **ובנותן** טעם לציון עוד משו"ת נודע ביהודה מהדו"ק - חאו"ח סימן מא ד"ה אמנם, שכתב להוכיח כן גם מד' תוס' מגילה ג. (ומתחילה כ' גבי קידוש לבנה וקריאת המגילה, דצריכים להקדים קידוש לבנה חדא דתדיר קודם ואף שמגילה יש בה מעלת פרסומי ניסא מ"מ לענין לדחות האחד לגמרי הוא דפרסומי ניסא דוחה לתדיר אבל לענין לאקדומי תדיר קודם כמבואר בתוס' שבת הני"ל) וז"ל: ובזה נלע"ד דברי תוס' במס' מגילה דף ג ע"א בד"ה מבטלין וכו' שהקשו ואם תאמר ויעשו עבודתן ואח"כ יקראו המגילה, ולכאורה מאי קושיה וחלא הטעם מפורש משום פרסומי ניסא ולכך מקדימים המגילה. אמנם לפי מ"ש נ"חא שהרי עבודה היא תדיר ולענין להקדים, תדיר עדיף מפרסומי ניסא ושפיר הקשו ויעשו עבודתן קודם והוצרכו לתרץ שאח"כ לא יקראו בצבור ואם כן יודחה פרסומי ניסא לגמרי ולכך עדיף מתדיר. ע"כ.

²⁶⁴ **איי"צ** לומר שאין בכוונתי בכ"ז להכריע נגד כל האחרונים דס"ל דתפילת ערבית קודמת למצות נ"ח, וודאי דהכי נקטינן. אלא כוונתי בכ"ז לנסות ליישב דעת המג"א גדול האחרונים [כלשון החתיים בתשובה ח"ב יו"ד סי' ו והאבני נר חו"מ סי' נח]. (ועיי' בהערה האחרונה כאן).

**מצות נר חנוכה שענינה משום פרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל והו"ל כעין פרעון חוב דעלמא
[וממילא א"ש ד' המג"א דס"ל דדוחה התדיר]**

ב] והנה איתא בשו"ע סי' תרעא דאפ"י עני המתפרנס מהצדקה שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, והיינו שחייב להוציא עבור נ"ח כל ממונו. וכבר תמהו העולם, מ"ט אלים כ"כ מצות נר חנוכה שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. הלא אפילו במצות עשה דאורייתא קיי"ל 'כבד את ד' מהונך' ממה שחננך יש לו חייב אין לו פטור. והיינו שאין לו לבזבז יותר מחומש, ומצות נ"ח אינה חמורה יותר ממצוה דאורייתא, וכדאשכחן בשבת כג ע"ב דנר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. והק' שם הראשונים, דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותרצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפא. עיי"ש. ומשמע דבלא"ה קידוש היום דאורייתא עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. אם כן, במה נתיחדה מצות נר חנוכה. והנה בערוך השולחן סימן תרעא ס"ב עמד בזה וז"ל: ונראה דבנר חנוכה וד' כוסות אין שיעור להוצאתן דאע"ג דבכל המצות יש שיעור עד שליש במצוה כמ"ש בס"י תרנו לעניין אתרוג או חומש כמ"ש שם, מ"מ אלו שהם פירסומי ניסא וחייבו לעני למכור כסותו שוב אין שיעור לדבר ויש מי שאומר דגם כאן אל יבזבז יותר מחומש (פמ"ג) ולא נראה כן (וכ"כ הגרע"א) רק באמת לא שכיח זה וההוצאה קטנה בזה אך לדינא נראה כמ"ש. עכ"ל. הנה בא ליישב לנו דנ"ח ענינו פרסומי ניסא לכך חמיר טפי, אך עדיין לא הונח לנו, דמה בכך שענינו משום פרסומי ניסא, עדיין צ"ב מ"ט אלים מצות נ"ח שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. [ואף להפמ"ג הנ"ל שאי"צ להוציא ע"ז כל ממונו²⁶⁵, מ"מ מודה הוא שיש לעשות כל טצדקי לקיים המצוה, וכפי שנפסק שצריך לשאול על הפתחים ולמכור כסותו. וצ"ע].

ואכן, יש מקום ליישב קושיה זו בכמה אופנים. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל כמה יסודות בענין הדין ד'אל יבזבז יותר מחומש²⁶⁶, אך במאמרינו זה נתמקד בע"ה בדרכו של ה'תשובות והנהגות' ח"ב סי' שמב שכתב לבאר על הדרך הנ"ל דבענין 'חוב' ליתא להאי דינא דאל יבזבז יותר מחומש. וז"ל: ונראה שפרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל שעשה להם הקב"ה נס ולכן חמור אף ממ"ע דאורייתא דהוי כעין מצות פרעון חוב, דכיון דשורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם לחבירו דדוקא בסתם מ"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותר מחומש ממונו וכ"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך וכו' זה בסתם מ"ע דכבד את ד' מהונך ממה שחננך ונתמעט שלא נתחייב בכעין אונס אבל בכגון פרעון חוב ששורש החיוב מפני חבירו שהלוהו אין סברה לפטור וכו' אף שמצטער הרבה (וכעין מצות ל"ת) וה"נ בפרסום הנס על חסדו שהצילנו וזיכנו לשמור תורתנו הקדושה חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמור טובא וכו'. עכ"ל²⁶⁷.

²⁶⁵ **וכ"ז** הבאר היטב שכתב - ע"ד השו"ע ששואל ומוכר כסותו - וז"ל: אבל אינו חייב להשכיר עצמו כמו בדי' כוסות, עכ"ל. הרי דמבואר בדבריו דבני"ח לא הקפידו עכ"כ שישכיר עצמו. [ועי"ע להמועו"ז ח"ז סי' קעח דחלוק נ"ח מדי' כוסות, דדוקא במצות די' כוסות מפורש בס"י תעב דמחוייב להשכיר עצמו, משא"כ בני"ח לא מבואר שישכיר עצמו, וביאר שם דאולי די' כוסות מעיקר הסדר בליל פסח שייסודו דאורייתא לכן מחמירין בזה, עיי"ש]. ועי"ע להשד"ח ח"ט (קיא ג) שתמה על די' הביאר היטב הנ"ל דאינו חייב להשכיר עצמו וכו' דמני"ל הא עיי"ש. ובאמת כן דעת הגרע"א דמחוייב להוציא עבור נ"ח כל ממונו ול"א בזה אל יבזבז יותר מחומש. [ועי"ע בס"י דברי שלום מהדו"ת ח"א סי' יז].

ובמקור דבר זה דבני"ח שואל ומוכר כסותו, הנה במגיד משנה פ"ד מהל' חנוכה הי"ב כתב דילפי' מדי' כוסות. ובביאור הגר"א תרעא ס"א מבואר דהוא נלמד מקידוש היום, היינו דבשבת כג ע"ב איתא דני"ח קודם לקידוש, וקידוש היום עדיף מכבוד היום, ולצורך כבוד היום צריך למכור ולשאול, ואם יש לו לחזור על הפתחים בשביל כבוד היום, כ"ש בשביל קידוש היום, וק"י לני"ח דעדיף מקידוש. ע"כ. ועי' בציוני מהר"י על הר"י שם כעין זה, וס"ל דמקור די' הר"י בזה הוא משי"ס דמגילה כז ע"ב שאלו תלמדיו את רבי זכאי וכו' ולא בטלתי קידוש היום, אמא זקנה היתה לי פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קידוש היום, ועוד איתא שם דר"ה משכן להמינא בשביל קידוש, ואי בקידוש הדין כן כ"ש נ"ח דעדיף מקידוש היום. והאריכו בזה יעויין בדברי"ש הנ"ל סי' טז.

²⁶⁶ **ובגון** לפמ"ש שם בשם הביאור הלכה סי' תרנו, וכ"פ החלקת יואב דיני אונס ענף ז' [והובא לעיל], דהא דאין אדם מחוייב ליתן כל ממונו עבור מצות עשה, הפירוש רק שאינו מחוייב ליתן בעד הדבר יותר מכדי שוויו, אבל מה ששואל הדבר באמת, בזה ודאי חייב ליתן כל ממונו בעדו. וכמו"כ יעויין להלן בהמשך דברינו שהבאנו להאבני נזר בתשובה האו"ח סימן תקא דכל המצוות אינו מחוייב למכור כסותו, שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, מה שאין כן פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו. עיי"ש. ועמדו בזה עוד.

²⁶⁷ **וקדמוהו** ביסוד זה - דני"ח חמור כיון דהו"ל כפרעון חוב - רבינו החת"ס (כן שמעתי מהגר"י זלברשטיין ולי"פ מקורו). וכעני"ן ביאר החידושי הר"י חובא בס' שיח שרפי קודש - חנוכה אות יג וז"ל שם: החי' הר"י ז"ל ע"י אמר, מהמצוה יוכל ליעד גודלה שהדין הוא ששואל ומוכר כסותו, ויותר מבכל מאווד, והוא משום פרסומי ניסא אשר הוא התגדלות כבוד שמם מנס שהוא גבוה

ומעתה לאחר ב' הקדמות הללו, א. בדבר שהוא כעין חוב ל"ש להקדים לו ד"א מדין תדיר וכו'. ב. דנר הנוכה הוא ענין חוב. יתבאר לנו שפיר שיטת המג"א דיש להקדים נר הנוכה לתפילת ערבית.

ג] ואומנם לכאן יש לחלק בין חוב שיש לאדם כלפי חברו לחוב שיש לאדם כלפי הקב"ה, והיינו דדוקא במצות פדיון הבן דהוא חוב דבין אדם לחבירו, בזה דוקא יש סברה לומר דל"א תדיר קודם דאין הכהן מחוייב להמתין לחובו בשביל מצוות תדירות הלווה, משא"כ במצוות דבין אדם למקום אין לו יתברך שום מניעה להמתין שיקיים קודם המצוות התדירות.

ויש לומר בזה בכמה אנפין, מתחילה אשיב בזה מהא דמצאנו דלגבי שאר ענינים דהוו מצוות דבין אדם למקום אמרי' דמחמת דטומנים בחובן ענין חוב כנ"ל מ"מ אלימי לדחות וה"נ ל"ש, ואף דמכללא איתמר ולא בפירושא, [ובהמשך אשיב בזה באו"א בפירושא].

הנה כעין זה הבאתי בקונטרס דלעיל בענין האיסור לבזבז יותר מחומש, דבענין מצות שהן חוב, אף שהוא ענין חוב **דבין אדם למקום** אפה"כ ל"א דין זה וחייב להוציא כל ממונו וכדלהלן. הרי דכשטמון במצוה ענין חוב אף דבין אדם למקום משתנה הדין מחמת עוצמת החיוב דפרעון חוב כלפי הקב"ה, וא"כ ה"נ בנידו"ד ל"א דין תדיר אלא חייב להקדים המצוה - שטומנת בחובה ענין חוב - למצוות אחרות ואף שהן תדירות. ועוד, הנה כעין זה מצאנו דדוחה מצות נ"ח מהאי טעמא מצוה דאורייתא החמורה כדלהלן, והיינו כיון שטמון במצוה ענין חוב אף דבין אדם למקום משתנה הדין מחמת עוצמת החיוב דפרעון חוב כלפי הקב"ה לדחות הדאורייתא, וא"כ ה"נ בנידו"ד ל"א דין תדיר וכנ"ל.

וכעת נבא להראות דבענין חוב אף שהוא ענין חוב דבין אדם למקום אפה"כ ל"א דין זה דאסור לבזבז יותר מחומש וחייב להוציא כל ממונו. חדא, הרי הבאנו לעיל בתחילת דברינו מד' הגמ' קידושין הנ"ל דגם בעליה לרגל מוציא כל ממונו, וההסבר בזה ציינתי שם להחזו"א ועוד, שביארו ע"פ היסוד הנ"ל דהוא ענין חוב, והיינו דאיירי שכבר עומד בירושלים, ונשתעבדו נכסיו לקרבן יעויין לעיל. הרי דאף שהוא מצוה דבין אדם למקום אפה"כ כיון דטמון במצוה ענין חוב כלפי הקב"ה אמרי' דמוציא כל ממונו.

ועוד, הנה הבאנו לעיל דברי המהר"ם שיק האו"ח סי' שלא כ' לבאר ביסוד זה גם דברי הירושלמי בענין מצות כיבוד אב ואם דמחוייב לחזר על הפתחים בשבילם יעויין בזה לעיל. והנה ידוע ספיקו דהמנח"ח מצוה לג שנסתפק אי מצות כאו"א היא מצוה דבין אדם לחבירו או בין אדם למקום עיי"ש. והנה להצד דהו"ל מצוה דבין אדם למקום [ועי' הערה דזהו דעת רוב ככל השיטות²⁶⁸], הרי דאעפ"כ אמרי' דמוציא ע"ז כל ממונו. מבואר, דחמירא מצוה דטמון בה ענין חוב כלפי הקב"ה, וה"נ י"ל דחמיר טפי לדחות מעלת התדיר.

מעל הטבע ופועל שיצטרך ויוכל לעשות יותר מביכולתו וטבעו. ע"כ. וכן ראיתי שהביאו כענין בשמו בפ"י הגדה של פסח, שכתב - דכיון שהנס נעשה חוץ לדרך הטבע לפיכך תקנו שגם אדם יתאמץ יותר מטבעו. ע"כ. ועיי' בשו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן סד.

בענין מצות כאו"א אי הוי מצוה דבין אדם לחבירו או בין אדם למקום

²⁶⁸ **המנחת** חינוך (מצוה לג) אות ג נסתפק, אי מצות כיבוד או"א אי מצוה שבין אדם לחבירו או בין אדם למקום, ונפ"מ למאי דקיי"ל דעבירות שבין אדם לחבירו לא מהני תשובה ולא יום הכפורים עד שירצה את חבירו, אם כאן במצוה זו של כיבוד או"א, אפשר דהיא רק מצות המקום ברוך הוא ולא בין אדם לחבירו, דבין אדם לחבירו אינו אלא במה שהוא שוה לכל אדם, אבל כאן הוא רק באביו ואמו, אי"כ אינו אלא כמצוות שבין אדם למקום ברוך הוא. או דילמא כיון שהשם יתברך צווה זו המצוה בין אדם לחבירו, הוי בין אדם לחבירו ולא מהני תשובה אם לא שירצה את אביו ואמו. עיי"ש.

השיטות דס"ל דהוי מצוה שבין אדם למקום

הנה ידוע מה שכתבו רבים מהמפרשים לבאר בענין חלוקת עשרת הדברות שהיו מחולקות חמש על לוח זה וחמש על לוח זה, דהחמש הראשונות שהיו על הלוח הימני הם כוללות מצוות שבין אדם למקום והחמש שעל הלוח השמאלי היו כוללות מצוות שבין אדם לחבירו. יעוי' בספורנו פ"י יתרו (שמות פרק כ), ובמלבי"ם בביאור התורה והמצוה על המכילתא (שם) דהלוח הימני הם מצוות שבין אדם למקום והלוח השמאלי מצוות שבין אדם לחבירו. עיי"ש. ונרמז ענין זה גם בדברי הרמב"ן בפירושו עה"ת (שם). עיי"ש. וכן מצאתי בכלי יקר שמות (שם) עה"פ כבד את אביך ואת אמך וז"ל: במצוה זו חתם חמשה דברות ראשונות המדברים בכבוד המקום ברוך הוא, כי מטעם זה נאמר בכולם ה' אלהיך, ולא הזכיר השם בכל ה' דברות אחרונות המדברים בדברים שבין אדם לחבירו. וחזר ע"ד שם בפ"י כ"ו א וז"ל: והיו היריעות ה' מול ה' כנגד עשרת הדברות, שהיו ה' דברות מול ה', והנה חמש דברות ראשונות הם בין אדם למקום ביה, וה' דברות אחרונות בין אדם לחבירו, וכן פירש בעל הטורים ג"כ שהיו כנגד י' דברות ה' מול ה' ונ' קרסים כנגד נ' שערי בינה. ע"כ. ואי"כ הרי מצות כיבוד או"א "כבד את אביך ואת אימך וגו'" נאמרה בלוח הראשון בכלל

ד] ואם לחשך אדם לדהות דברינו אלה ע"פ מה שהבאנו בקונטרס דלעיל מהמהר"ם שיק שם לבאר הטעם דמוציא כל ממונו בכל דבר שהוא חוב לאחרים, וז"ל: ואמרתי דיש להסביר מדוע מה שחייב לעשות נגד אחרים אמרינן

המצוות שהם בין אדם למקום, ומוכח דחשיב כמצוה שבין אדם למקום. הרי מבואר דלדעת רבים מהמפרשים מצות כיבוד או"י היא מצוה שבין אדם למקום.

וכ"מ מלשון המשך חכמה פרי קדושים (יט ג) וז"ל: ...הא דקרי לכבוד אב הכשר מצוה הוא ענין מושכל מאד. ושמע נא, דזה אינו מצויר בשכל שמצות שבין אדם לחבירו ידחה איסור דברי תורה, ובוה הגדר אמרו איסורא מקמי ממונא לא דחינן (בבא מציעא ל סעי"א), רק משום שבכבוד אביו ואמו יש מה שנוגע לאדם למקום, וזה הרגש דק, שכל מוסדות הקבלה מהר סיני הוא הקבלה הנאמנה ונתנה למשה מסיני ומסרוה דור אחר דור לזרעם אחריהם והודיעו בנים לבני בנייהם יום אשר עמדו בחורב, וכן עד עולם, ואם דור יבזה אביו וילעג למוסרי הקבלה, אז פסק תורה מישראל, ולכן בזה הגדר יש בכבוד אביו גם דברים הנוגעים אל מצות ה' וכלל התורה, לכן סד"א דלדחי קמ"ל דלא דחי, וא"כ גדר כבוד המקום שיש במצוה זו דכבוד אב הוא רק בגדר הכשר מצוה. ודו"ק. וכ"ד הברכת שמואל יבמות סי' ג דמצות כיבוד או"י היא בגדר בין אדם למקום. עיי"ש.

ויש שהוכיחו מספר חסידים סי' תקעג כתב, דמה שאמרו האב שמחל על כבודו כבודו מחול, מדיני אדם, אבל בדיני שמים חייב ע"ש. משמע דס"ל דמצוה זו של כיבוד או"י הוא בין אדם למקום, ולחכי אע"ג שמחלו, עדיין מדיני שמים חייב על מצוה זו. ובסי' פרדס יוסף ח"ב (דף קסט ע"ב) הביא דברי הרמב"ן שכתב דמצות הכיבוד היא אחת המצוות שבין אדם למקום כיון דהוא שותף ביצירה. ע"ש.

נו"ע בשו"ת עט"פ ח"א כרך ב - יו"ד, הערות סימן ח הערה ב, שדן ממס' שמחות סוף פ"ט דאיתא שם: גדול המכבד או"י במיתתו מאילו כבוד בחייהם, שהמכבד בחייהם אינו מכבדן אלא מיראה, והמכבדן במיתתו אינו מכבדן אלא מפני כבוד המקום. ע"כ. והיינו דהנה אחד הנפ"מ אי הוא בין אדם לחבירו או בין אדם למקום, הוא לכא' בענין חיוב כבודם לאחר מיתה, דאי הוא מצוה שבין אדם לחבירו הוא דוקא מחיים ובמותם אזדא לה המצוה, אבל אם הוא בין אדם למקום יש לה המשכיות אע"ג שהם אינם קיימים. וממילא הוא שאומרת כאן הברייתא דחייב בכבודם אף לאחר מיתה כיון שמצוה זו היא מפני כבוד המקום. יעוי"ש בארוכה בעני"ז ומש"כ ליישב הדברים מדי הרמב"ם בפירוש המשניות דלהלן

השיטות דס"ל דהוי מצוה שבין אדם לחבירו

ומאידך מצאתי במשך חכמה (שמות פי טו פי כה) ע"ד מח' ר' יהושע ור"א במכילתא שכי' וז"ל: ר' יהושע סובר חוק זה שבת, ומשפט זה כיבוד אב, דברים שלא נצטוו עליהן בני נח, אבל ר"א המודעי סובר חוק זה עריות, ומשפט אלו דינים, שבהן נצטוו בני נח, ולכך דריש לשון נסיון על המים. וכל חד דריש חק על מה שבין אדם למקום, ומשפט על בין אדם לחבירו ופשוט. ע"כ. והיינו דלר"י כיבוד אב היינו מצוה שבין אדם לחבירו.

עוד יש להוכיח מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות ריש פ"א דפאה (משנה א) הידועים (והביאוהו רבים בעני"ז) וז"ל: המצות כולן נחלקין בתחילה על שני חלקים, החלק האחד במצות המיועדות לאדם בנפשו במה שיש בינו ובין הקב"ה כגון ציצית ותפילין ושבט ועכו"ם, והחלק השני במצות התלויות בתועלת בני אדם קצתם עם קצתם כגון אזהרה על הגניבה והאונאה והאיבה והנסירה וכגון הציווי באהבת איש את חבירו וכבוד האבות והחכמים שהם אבות וכו'. ע"ש. הרי שכלל למצוה זו של כבוד או"י בכלל המצוות שבין אדם לחבירו. וכ"מ מדי' הרא"ש בפאה שם שכי' שהקב"ה חפץ במצוות שיעשה בהם רצון הבריות מבמצוות שיעשה בהם רק רצון קונו ולכן אוכל פירות בעוה"ז. הרי מבואר בדבריו ג"כ דס"ל דהוי"ל מצוה שבין אדם לחבירו. והו"ד בקו' מבקשי תורה גליון כא כב עמי' שנה. [ועי"ש מש"כ ליישב דברי הברכת שמואל הנ"ל דלא ס"ל כן עם דברי הר"מ והרא"ש הללו, דלעולם גם הר"מ והרא"ש לא ס"ל דהוי"ל מצוה שבין אדם לחבירו יעוי"ש].

ובסי' דברי שלום (תנינא ח"א סי' יח) כתב דנח' בזה תוסי' בקידושין לא ע"א והר"ש בפאה ריש פ"א, דהנה התוספות שם בד"ה כבד את ה' מהונך, כתבו וז"ל: בירושלמי דורש מהונך כמו מהונך, משמע שהקפיד הקב"ה על כיבוד אב ואם יותר מכבודו, שבכבודו הוא אומר כבד את ה' מהונך דהיינו מהונך דמשמע ממה שחונך, כלומר אם יש לו ממון חייב ואם לאו פטור, ובכיבוד אב ואם נאמר כבד את אביך ואת אמך דמשמע בין שיש לו ממון ובין שאין לו, והיכא דלית ליה חייב לחזר על הפתחים לזון את אביו ואת אמו. ע"כ. ואומנם בפי' הר"ש בפאה פ"א בד"ה כיבוד אב ואם, הביא דברי הירושלמי הללו, וכתב ואפילו אתה מסבב על הפתחים - לא שישבב את הפתחים ליתן לאביו, אלא שאם יתן לאביו מה שבידו יהא צריך לחזור על הפתחים בשביל עצמו וכו'. עכ"ל.

ומחלוקתם תלויה בנידו"ד, דהתוסי' ס"ל דכיבוד או"י הוא מצוה דבין אדם לחבירו, ומאחר והחייב הוי מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לסבב על הפתחים בשביל זה, ולכך פירשו דברי הירושלמי כפשוטו. ומשא"כ הר"ש ס"ל דהוי מצוה שבין אדם למקום, וכיון שאין חיוב זה מפני חבירו הרי שיש בזה גדרים והגבלות. יעוי"ש.

י"א דאף שהוא בין אדם לחבירו מ"מ נוגע גם למקום

ואומנם הנה בכלי יקר שמות פ"כ הנ"ל הוסיף בזה לבאר וז"ל: ומצות כבוד אב ואם אע"פ שהוא בין אדם לחבירו מ"מ מצוה זו נוגעת גם בכבוד המקום ברוך הוא, לפי שג' שותפין באדם הקב"ה ואביו ואמו, ואם תכבד אב ואם בעבור שמהם נוצר החומר והגוף הכלה והבלה, ק"י בן בנו של ק"י שתכבד את אביך שבשמים אשר נתן בך הנשמה החלק המעולה הקיים לנצח. ובמס' קידושין (ל ע"ב) ת"י ג' שותפים באדם כו', ומסיק שם בזמן שאדם מכבד את אביו ואמו מעלה אני עליכם כאילו דרתי ביניכם וכבדוני. וקשה דירה מאן דכר שמיה ומהיכן למדו לומר כאילו דרתי ביניכם, ודאי למדו זה ממה שמצינו שבכל ה' דברות אחרונות לא נזכר השם לפי שמדברים בדברים שבין אדם לחבירו וא"כ למה הזכיר ה' אלהיך אצל כיבוד אב ואם, אלא שעשה הקב"ה דירה לשמו הגדול יתי' אצל אב ואם לומר שהמכבד אב ואם כאילו דרתי ביניכם וכבדוני. וע"כ שכרו אריכות ימים כי הדבקות בה' מקור חיים נותן חיים ארוכים אל האדם, ואם הוא מכבד אב ואם בעבור שמהם נוצר החומר אם כן גם הנשמה חלק אלוה ממעל תתן כבוד לאביה שבשמים ועל ידי הדבקות שיש לה עמו תזכה לאריכות ימים כמ"ש (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום. עכ"ל.

ולא אמנע מלציין מה שראיתי כעין הדברים הללו [דאף שהוא בין אדם לחבירו מ"מ נוגע גם למקום] להנצי"ב גבי שאר המצוות, וז"ל בספרו העמק דבר בראשית פרק כ פסוק ז עה"פ ויתפלל בעדך וחייה: לפי דברינו ע"פ המשנה שהחטא היה מה שציער את א"י, וא"כ לא נצרך אלא לפיסו ולא לתפלה, אלא מכאן למדנו שהחטא בין אדם לחבירו הוא חטא בין אדם לשמים ג"כ, וכשמפתים מהאדם עדיין נצרך לבקש כפרה מהקב"ה, מש"ה נצרך לתפלת אברהם שהיה מחול לו וכו'. עכ"ל.

ונבאמת צ"ל דהא בהא תליא והעובר על זה כעובר זה. וז"ל דהמשך חכמה שמות כד ג: שהעובר מצות ה' הוא גדר בין אדם לחבירו שמזיק להכלל ודו"ק. עכ"ל.

דצריך לחזור אפילו על הפתחים, הוא משום דבשלמא מצוה שהוא חייב בציווי הקב"ה אמרינן חישוב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, אבל במצוה שהוא מחוייב נגד אחרים אי אפשר לומר כן, שמחשבתו הטובה לא יועיל לאחרים ע"כ. והיינו דבנידו"ד שהוא מצוה דבין אדם למקום ל"ש סברה זו.

אמור לו, דמ"מ לדידן דנקטינן דגם במצוות דבין אדם למקום ושענינם משום פרסום הנס אמרי' דהו"ל כעין חוב ממש וכנ"ל, הנה יש לומר גם בזה גופא כעין הסברא הנ"ל, והיינו דבמצוות שהם כעין חוב אף דהו"ל בין אדם למקום לא תועיל מחשבתו וכו'. וכדברינו אלה ממש מפורש בשו"ת אבני נזר חלק או"ח סימן תקא בנידון דידן גבי נר חנוכה דלא מהני מחשבתו לאחרים במצות נ"ח שהוא פרסומי ניסא. ותו"ד שם לבאר, מאי טעמא קודם נר חנוכה לקידוש היום משום פרסומי ניסא, הלא שבת הוא עדות על חידוש העולם כמו שאומרים זכר למעשה בראשית וחידוש העולם יש מאין יותר פלא מנסים של יציאת מצרים, ואין לומר שאני נסים שביציאת מצרים שהם עניני בני ישראל, דהלא חידוש העולם גם כן עבור ישראל שקיבלו התורה בראשית ואין ראשית אלא ישראל אין ראשית אלא תורה וכל מעשה בראשית היו תלויין ועומדין עד יום ו' בסיון שקיבלו ישראל התורה. ואם כן כיון דבארבע כוסות חשובים פרסומי ניסא שמפרסם חידוש העולם א"כ נימא כן ג"כ גבי קידוש היום. וע"ז כתב ליישב וז"ל: "וצריך לומר שאני המצוות שבלייל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך, מה שאין כן שבת שהוא רק לעצמו. והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו, שהרי חישוב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, מה שאין כן פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו. ועל כן קידוש היום שהוא לעצמו, שוב דומה לשאר מצוות. ובזה מובן היטב הקו"ח כיון דנר חנוכה קודם לקידוש על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא וכו' " עכ"ל²⁶⁹. הרי דביאר לן להדיא אף בנ"ח כסברה זו דחשיב כעין חוב דבין אדם לחבירו דלא תועיל מחשבתו וכו'.

ה **ונבא** כעת למה שמצאנו כעין זה דמצות נ"ח בכחה לדחות - מהאי טעמא - מצוה דאורייתא החמורה. הנה האח' דנו גבי מוהל שצריך למול ביום שישי דחנוכה, ונתעכבה המילה עד סמוך לשקיעה, ואם ימול לא יהיה סיפק בידו להדליק נ"ח. ועיקר הספק הוא - דאע"פ דמילה חמירא דהוי דאורייתא, מ"מ מאידך נ"ח חמיר כנ"ל דעל נ"ח מוציא כל ממונו כד' הגרע"א ואילו במצות מילה לא מצאנו דחייב להוציא ע"ז כל ממונו, וה"ט כמו שביאר החת"ס דבמצות דאית בהו פרסום הנס חשיב כבע"ח. ויש לפשוט זאת ממח' הפוסקים בהל' מגילה, גבי מוהל שעוד לא קרא המגילה ואם ימול יפסיד הקריאה. דעת הבאר היטב ס"י תרפז בשם התרומת הדשן והמג"א דמגילה עדיפא, דימול בתשיעי ואין המצוה נעקרת. ודלא כהפר"ח והמשנ"ב דמילה עדיפא. וה"ה בנידו"ד להתרומת הדשן נ"ח קודם²⁷⁰. מ"מ הזינא דנ"ח אע"פ דחשיב חוב דבין אדם למקום אפה"כ חמיר עד כדי כך שידחה מילה החמורה.

וכעין זה אמרתי ליישב לכא' בזה הדרך קושית הראשונים (שבת כג), ע"ד הגמ' שם דנ"ח ונר שבת עדיף מין לקידוש היום, דבשלמא להשיטות דס"ל דהקידוש על היין הוא דרבנן ניהא, אלא להשיטות דס"ל דהוא דאורייתא היאך דחינן מצוה דאורייתא בשביל מצוה דרבנן עיי"ש. דלהאמור י"ל דכיון דפרסומי ניסא דנ"ח הוא כעין חוב חמיר טפי לדחות מצוה דאורייתא.

ומצאתי בכתבי קהילות יעקב החדשים (שבת ס"י יח) שהביא מבנו הגר"ח שליט"א כעין זה בפשטות טפי דכה"ג אשכחן בהלכות מגילה ס"י תרפז בט"ז סק"ב דסובר דפרסומי ניסא דוחה מצ"ע דאורייתא וה"ה פרסומי ניסא דחנוכה (וכ"ד הגר"א שם, ודלא כהרמ"א דאין שום מצווה נדחית אפי' מפני פרסומי ניסא דמגילה עיי"ש), וכ"ש נר שבת דעדיף מנ"ח משום שלום בית. עיי"ש.

הרי דמכל הני מבואר דאף שהוא ענין חוב דבין אדם למקום, אפה"כ מחמת עוצמת הכרת הטוב המיוחדת והחוב דפרעון חוב כלפי הקב"ה אמרי' דמוציא ע"ז כל ממונו, וכמו כן דוחה מהאי טעמא מצוה דאורייתא החמורה.

²⁶⁹ וכ"מ בשמו בסי' שיח שרפי קודש - חנוכה. אות לג בשם האדמו"ר מהר"א זצ"ל מסאכטשוב למה גדול כ"כ החיוב להשכיר עצמו להשתדל להדליק נר חנוכה, וגם לארבע כוסות ולא מצנינו כן בשאר מצוות, ואמר מצנינו (קידושין מ) חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, זה הוא בשאר מצוות, אולם בני"ח עיקר המצוה היא פרסום הנס, ומה שיש לו במחשבה, בזה אינו מפרסם הנס ואינו מקיים עיקר המצוה, לכן החיוב להשכיר עצמו ולהדליק. עיי"כ.

²⁷⁰ נידון זה שמעתי מהגר"י זלברשטיין. והוסיף עוד מפני העץ יוסף דח' ימי החנוכה מכוונים כנגד ימי המילה (שמצוה זו היוונים רצו לעקור) וממילא יש מקום לומר דהמילה קודמת. עיי"כ.

ולא מפלגינן לומר דכ"ז דוקא כלפי בין אדם לחבירו אבל כלפי הקב"ה ל"ש לומר כן. וא"כ מסתבר דה"נ בנידו"ד י"ל דלא דייגינן דין תדיר אלא יקדים המצוה - שטומנת בחובה ענין חוב - למצוות אחרות התדירות. וכ"ש הוא! דאם במצוות דבין אדם לחבירו הטומנות בחובן ענין חוב קפדינן להקדימם למצוות תדירות, כ"ש בזה. וכמשנ"ת.

ו **עד** עתה השבתי מכללא, היינו מכלל הדברים דאשכחן בדוכתי אחרוני במצוות דבין אדם למקום לדמות דה"ה בנידו"ד. וכעת נבא להשיב בפירושא על הערה זו דלכא' דוקא פדיון הבן שהוא חוב דבין אדם לחבירו, בזה דוקא יש סברה לומר דל"א תדיר קודם דאין הכהן מחוייב להמתין לחובו דהלווה בשביל מצוותיו התדירות, משא"כ במצוות דבין אדם למקום מה שייך בזה שאין המלוה ממתין וכו' הלא אין לו יתברך שום מניעה להמתין שיקיים קודם המצוות התדירות וכו"ל.

ובכן, הנה עצם האי עובדא שהתבססנו עליה [מהגר"ש היימן ושהסכים לה רבינו הגר"ח מבריסק זצ"ל, דענין חוב דוחה התדיר], כבר הבאנו בקונטרס לעיל לתמוה בזה, דהיכן מצאנו כהן המאיץ בחוסר סבלנות כלפי אבי הבן שיתן לו חמישה סלעים, והלא זהו ממון שאין לו תובעים. והבאנו מהחישוקי חמד לבאר בב' אופנים. א. דמיירי שאין לפני האב אלא כהן זה, וכהן זה אצה לו הדרך ובכה"ג ודאי שיפדה תחילה. ב. הבאנו דא"צ להדחק בזה, ומיירי בכל אופן, דמאחר שנפסק דלאחר ל' יום יפדנו מיד שלא ישהה המצוה, משה"כ אף שאין הכהן מאיץ לגבות חובו חמור לדחות התדיר. ע"י לעיל.

אתה הראת לדעת, שאין מקום כלל לחלק ולומר דדוקא בפדה"ב דהכהן ממתין וכו'. דע"כ צ"ל דלא מיירי בדוקא שהכהן ממתין ומצפה לגבות חובו אלא עצם זה דהגיע שעת המצוה דפדה"ב זה גופא סגי לדחות התדיר. והיינו דהמודד אינו "חוב הכהן" בדוקא אלא "מצות ה'", ופשוט. ומעתה אין מקום כלל לחלק בין פדה"ב לנ"ח. [ויש להוסיף בזה ממש"כ בקובץ שיעורים (קידושין אות לו), דהחוב בפדיון הבן הוא בתולדה מהמצוה ולא דין נפרד. והובא בריש הקונטרס לעיל בהערה].

ז **ואומנם** בעצם הסברה שכתב בתשובות והנהגות - דנר חנוכה שואל ומוכר כסותו משום שהוא פרסומי ניסא והוי כענין חוב וכו' - יש להעיר, דהנה גם אכילת מצה ומצות מגילה הם כהודאה על ניסים, ואמאי ל"א בהו ג"כ דחייב למכור כסותו וכו'.

ואף שמכלל הדברים שהארכנו לעיל מוכח דלאו בכל דבר אמרי' ענין זה, אלא במצוות שעיקרן הן משום "פרסומי ניסא" וכמו שמתבאר להדיא בדברי האח' הנ"ל, והיינו דכשגדר המצוה הוא פרסומי ניסא פ"ל דבזה איכא ענין דהכרת הטוב מיוחדת להקב"ה וכפרעון חוב. [וכ"מ להדיא ג"כ בד' הערוך השולחן סי' תרעא דלעיל] מ"מ אכתי יל"ע דהנה מגילה ומצה ודאי ענינם משום פרסומי ניסא ואמאי ל"א בהו דבעי להוציא ע"ז כל ממונו.

ולחומר ההערה יש לומר בזה בס"ד ע"פ מה שהביא השד"ח סוף מערכת חנוכה (אות כא) משו"ת כנף רננה סי' פד בביאור דעת הרב המגיד דהעדיף כח נר חנוכה מד' כוסות [ודלא כהבאר היטב דאף דחייב לשאול ולמכור כסותו לצורך נ"ח מ"מ אינו חייב להשכיר עצמו כמו בד' כוסות] וז"ל: "דאף שבארבע כוסות נמי איכא משום פרסומי ניסא מכל מקום עיקר הפרסומי ניסא אינו בארבע כוסות דרבנן אלא במצה ומרור והגדה שהן מדאורייתא וארבע כוסות הוי רק חלק מחלקי המצוות דפרסומי ניסא, אבל נר חנוכה היא כל המצוה דפירסום נס דחנוכה ולכן עדיף מארבע כוסות וכו' ". עכ"ל.

וכענין זה ביאר באליה רבה סי' תרעא ס"ק א וז"ל: [שואל וכו']. אבל אינו חייב להשכיר עצמו כמו בארבע כוסות סימן תע"ב משום דהכא אית ליה היכר נס כשרואה נרות בבית חבירו לאפוקי בארבע כוסות (עולת שבת). וצריך עיון הא עיקר דין זה כתב בית יוסף דלמד הרמב"ם מארבע כוסות, ואם כן תיקשי מנא ליה ללמוד משם דשאני הכא דרואה בבית חבירו. ועוד קשה דהמגיד סוף הלכות חנוכה כתב דרמב"ם למדו מארבע כוסות דאפילו עני וכו' משום פרסום הנס, כל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום, עד כאן. הרי דנר חנוכה עדיף מארבע כוסות. ובאמת צריך עיון על המגיד מאי ראייה מדעדיף מקידוש דליכא פרסום נס לארבע כוסות דאיכא נמי פרסום נס, שוב מצאתי בלחם חמודות שהניח נמי בצריך עיון. [והנראה לעניות דעתי בזה דסבירא ליה דנס נר חנוכה עדיף מארבע כוסות דבפסח איכא עוד היכרא מצה ומרור, ומה שכתב דעדיף מקידוש היום לא כתב אלא לרמז שהוא פרסום נס דמטעם זהו עדיף מקידוש היום. וכו'. עכ"ל].

ויעויי"ש עזה"ד בשד"ח לעיל מיניה (אות כ) בשם האח' בענין נוסח ברכת נר חנוכה דמברכינן להדליק נר חנוכה, ולא כשאר ימים טובים ושבתות שהברכה היא נר 'של' וכו'. וטעמא ע"פ מאי דאיתא בשבת כט ע"ב גבי פתילת הבגד, דמדלא קתני פתילה של בגד ש"מ דאין פתילה זו חלק מבגד גדול אלא הבגד עצמו שהוכפל ועדיין בגד הוא. ע"כ. וה"נ ביו"ט ושבת הדלקת הנר היא חלק קטן מחלקי המצוות הנהוגות באותו יום לכך א"ש למימר נר של שבת דומיא דפתילה של בגד. אבל בחנוכה הא ליכא אלא מצות הדלקת המנורה ולא שום מצוות אחרות וזהו נר חנוכה היינו שהנר בחנוכה הוא החנוכה עצמה דומיא דפתילת הבגד.

והוסיף דאין להק' דגם בחנוכה איכא הלל והודאה וקריאה"ת. דיתבאר ד"ז מד' החיד"א במחזיק ברכה סי' תרעו שכתב וז"ל: ואפשר עוד לומר דבחנוכה ליכא מעשה אלא בנרות ולא ענין אחר במעשה כלל, וזהו נר חנוכה דחנוכה הוא הנר דוקא משא"כ בשבת דיש בו כמה מצוות מעשיות כגון סעודה וקידוש ובגדים נאים וכיוצא, ואחד מהמצוות הוא הנר, וזהו שאומרים נר של שבת הנודע בכמה ענינים לא כן חנוכה דאין בו מעשה אלא הנר עכ"ל. ועוד הביא בזה באו"א משו"ת כנף רננה דקריאת ההלל בחנוכה נמשכת אחר מצות הדלקת נ"ח, דאיתא בפסיקתא פסקא דחנוכה 'למה קורין הלל דכתיב אל ה' "ויאר" לנו' עיי"ש. ע"כ מדבריו.

ולפ"ז אפשר ליישב הערתינו, דכיון דסו"ס איכא עוד היכרא דפרסום הנס בשאר דברים משה"כ לא הקפידו לגמרי. והיינו דהא דלא מצאנו דמוציא כל ממונו על מצה ומרור הוא משום דמתקיים הפרסומי ניסא בהגדה וכדו' וכיון דתכלית הפרסומי ניסא מתקיימת בשאר מילי משה"כ לא הקפידו בזה. וכמו"כ אולי אפשר לומר במגילה ג"כ כיון דמתקיים הפרסומי ניסא בשאר מצוות החג, ואף דבלא"ה אין לו להוציא עבור קריאת מגילה מ"מ אינו דומה הוצאות עבור המגילה לשאר הוצאות היום כמשלוח מנות שלא נדרש להוציא עבורן הרבה ומסתמא מקיים מצוה זו ומשה"כ תכלית הפרסומי ניסא מתקיים בזה. וצ"ע.

ח] ואגב, נתעוררתי כעת לפ"ז לדון גבי הוצאת ממונו למצות תפילין, דהנה בשו"ת דברי יציב או"ח סי' טז כ' בהא דמתבאר בהא דמנחות לד ע"ב, ברש"י ד"ה תפילין ש"ר חמורה קדושה, שרוב של שם וכו' אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד וכו' ועוד כתיב וראו כל עמי וכו' אלו תפילין שבראש עיי"ש. ובדף לה ע"ב בד"ה שם ה' וכו' אלו תפילין שבראש, שכתוב בו רוב השם עיי"ש. ע"כ. והנה בהא דהוסיף רש"י בדף לד שם ועוד כתיב וכו', משמע שזה טעם נפרד בהא דקדושה חמורה משל יד, וצ"ב מה הקדושה חמורה משום הא ד"וראו כל עמי הארץ" וכו'.

וכתב לבאר וז"ל: ויש לומר דעיקר מצות תפילין הוא הש"ר, שבזה מפרסמים שיש עליהם עול מלכות שמים, וכעין חותם המלך, וכבלא דעבדא (עיי' שבת נ"ח ע"א), והוי בגדר ונקדשתי שמקדש השם בפרהסיא, וכעין מצוה דרבים, שעיי"ז נתפרסם אלקותו ית'. והנה ברש"י סוף בא יג טז על ולטוטפת, דמנחם חברו עם והטף וכו' אל תטיפו לשון דיבור כמו ולזכרון בין עיניך האמורה בפרשה ראשונה, שהרואה אותם קשורים בין העינים יזכור הנס וידבר בו, וכן שם ברמב"ן בתחלתו, וכן שם בסופו ויתפרסמו הנסים הנסתרים בענין הרבים וכו', שיתפרסם הדבר לכל האומות וכו' וראו כל עמי הארץ וכו' עיי"ש. והוא כענין פרסומי ניסא. עכ"ל.

ואם כנים הדברים הללו, דתפילין של ראש ענינם משום פרסומי ניסא, [ועל פרסומי ניסא צריך להוציא כל ממונו וכנ"ל]. א"כ יוצא לפ"ז דיש מקום גדול לאותם הפוסקים שדנו במי שאין לו לקנות רק תפלה אחת או תפילין של ראש או של יד איזה מהן עדיף. והעלו דתפילין של ראש עדיפא ע"י הערה²⁷¹.

²⁷¹ עיי' שו"ת אפרקטא דעניא חלק ב או"ח סימן ב, דנסתפק בזה, ומדבריו שם נראה דתפילין של ראש עדיפא. עיי"ש. ובשו"ת שבט הלוי ח"ט סימן ה או"ח סי' כו, הביא מהשע"ת סי' כה ס"ק א' שהעתיק מתשובת דבר משה במי שאין בידו אלא לקנות תפילין אחת יקנה של ראש ולא של יד ובסי' מאסף ל"ה כאן מביא בשם יפה ללב לחלוק דיקנה של יד תחלה, והביא ראיות, וכתב עיי': במחכ"ת אין אפילו ראוי אחת כדאי לדחות הוראה הנ"ל דשל ראש קודם דקדיש טפי, דמש"כ היפה לב משום דכתוב בתורה יד תחלה אין זה סבה לדחות של ראש דקדיש טפי, ומש"כ משום דבעינן כ"ז שבין עיניך יהיו שתיים במחכ"ת הלא הלכה היא שמי שאין לו אלא אחת ניחא אותה בין של ראש בין של יד, ומש"כ משום דבתפלה של ראש יש השיין בקציצה, והדל"ת בקשר, וחסר צורת היוד של רצועה של יד, וא"כ הו"ל אותיות ש"ד ויש סכנה ח"י, במחכ"ת אין בדרוש זה סבה לדחות ההלכה דשל ראש קדיש טפי, ועיי' פשיטא דההלכה כהגאון דבר משה ושע"ת דיקנה של ראש"י. עכ"ל. והנה לפי דברינו י"ל בסי"ד דיש עוד סברה לומר בזה דיקנה תפילין של ראש קודם לשל יד. וכנ"ל.

ועי'ע ביד שאול יור"ד סי' רמ סק"ז שכי' דדוקא במצות כיבוד או"ח חייב לחזור על הפתחים וכנ"ל מהירושלמי אבל לא בשאר מצוות, (ועיי' אשל אברהם תנינא סי' כה בטעם הדבר). אמנם בביאור הלכה סי' תרנו וז"ל: אבל עצם המ"ע ללבוש תפילין וכן כה"ג בקיום שאר המצוות מה לא פטרנו התורה כלל שהוא חוב המוטל על גופו ולא גרע מנר של שבת ונר חנוכה וד' כוסות דמוכר כסתו כדי להשיגם. ואפילו את"ל דאין הדין שיצטרך לחזור על הפתחים להשיג מעות לקנות תפילין אבל עכ"פ מחוייב לחזור

ודע, די"ל דזהו הטעם בדב' כוסות ג"כ צריך להוציא כל ממונו. דגם מצוה זו ענינה משום פרסומי ניסא. וע"ע בקו' בית אהרן וישראל גליון קמח עמ' עא במהות הפרסום שיש בד' כוסות. וכבר הבאנו לעיל מהגאון מסוכשטוב האבני נזר שכ' להדיא כן וז"ל: "המצוות שבלייל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך". וכן הבאנו לעיל מהשד"ח ומהערוך השולחן. ודכרנא שראיתי כן בשם החידושי הרי"ם שכתב דד' כוסות ענינו משום פרסומי ניסא. וכ"כ להדיא באור שמח פ"ה משבת ה"א, וע"ע בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סימן רה, ומוסכם ד"ז בעוד מהאח' דד' כוסות ענינם גם פרסומי ניסא²⁷².

ט] ואומנם הנה יש עוד לברר, גבי נר שבת דקיי"ל בס"ב, דאפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן להדליק. והרי אין זה משום פרסום הנס, ומדוע בעי להוציא בזה כל ממונו. וכבר העיר כן בס' דברי שלום הנ"ל ע"ד התשובות והנהגות הנ"ל. ואומנם י"ל דאה"נ דענין פרסום הנס לא שייך כאן. מ"מ מטעמי אחרוני י"ל דבעי להוציא ע"ז כל ממונו וכדלהלן.

באור שמח פ"ה משבת ה"א כתב לבאר, דמשה"כ שואל על הפתחים, דהנה איתא בשבת דנר שבת עדיף מנר חנוכה אע"ג דנר חנוכה הוא משום פרסומי ניסא כיון דשלום ביתו עדיף. וא"כ אי בנ"ה שואל על הפתחים כ"ש דבנר שבת שואל על הפתחים דעדיפא מיניה. ויעויין עוד במש"כ אדונינו הגר"א ריש ס' רסג לבאר בדרך דומה הא דבנ"ש מוציא יותר מחומש. (וע"ע בגליון אליבא דהלכתא גליון מז עמ' עב).

ועוד י"ל בזה בס"ד, ע"פ מה שראיתי להכלי חמדה פר' ויצא הנ"ל, שהביא להקשות כע"ז - גבי יין לקידוש - מהחלקת יואב ע"ד הגמ' בשבת כג, דמספקא ליה לרבא נר חנוכה וקידוש היום איזה קודם, דלכאורה מאי קמספקא ליה הרי בנ"ה קיי"ל דמוכר כסותו כמש"כ הגאון רע"א דצריך ליתן בעדו כל ממונו ומשא"כ בקידוש היום. ותירץ הכ"ה בב' אופנים. א. דכיון דסו"ס צריך להוציאה על נר חנוכה א"כ תו ליכא לטעמא דשמא יצטרך לבריות שממילא מוציא כל ממונו א"כ גם קידוש היום לא פקע. וע"ז הדרך תירץ גם בענין מה שכתבנו לעיל גבי חיוב עולת ראייה דכיון דסו"ס חייב בפדיון הבן וממילא מוציא כל ממונו לקיים פדיון הבן א"כ ליכא לטעמא שלא יצטרך לבריות דממילא מוציא כל ממונו א"כ שוב י"ל דיוציא לעליה לרגל. ב. מעיקרא ל"ק מידי דקידוש היום שאני דהוא בכלל הוצאות שבת וקיי"ל בזה דצריך להשתדל בכל יכולתו שיהיה לו להוצאת שבת וכמו שאמרו חז"ל לוו עלי ואני פורע א"כ פשוט דעל קידוש היום ג"כ חייב לעשות כל טצדקי שיהיה לו. עיי"ש. וא"כ הנ"ל דנר שבת חשיבא בכלל הוצאות שבת וצריך להשתדל בכל יכולתו שיהיה לו להוצאות שבת וכדברי הגאון הרב כלי חמדה.

ועוד י"ל בזה דהנה גבי מצות קידוש ושאר הוצאות שבת דמוציא ע"ז אף יותר מחומש, כ' בס' חוט שני (שבת ח"א) לבאר בזה ע"פ מש"כ בחזו"א בקידושין שם וז"ל: ואפשר שאם רצונו לעלות לרגל חייב לעלות שהרי רשאי להוציא כל ממונו לכל מה שהוא רוצה וכיון שברצונו להוציא מעותיו לראות ירושלים ומקדש כבוד ישראל אף אם לא היה מצוה, ממילא חייב בזה בשביל מצוה". עיי"ש. ע"כ. ומטעם זה דכיון דלצורך הוצאותיו הפרטיות יכול לפזר יותר מחומש ממילא מה לי שיש בזה מצוה, א"ש גבי הוצאות שבת דאין בזה הגבלה ויכול להוציא ע"ז

ולבקש מישראל שישאלו לו תפילין לקיים המ"ע. עכ"ל. הרי דדעתו נוטה שצריך לחזור על הפתחים לזה. הנ"ל עיי"ש עמ' שכא. ובאשל אברהם שם ג"כ הסתפק אי מחוייב למכור כסותו להשיג תפילין. ולא נחתו להחילוק בין תפילין של יד או של ראש.

²⁷² **ויעויין** בשו"ת יהודה יעלה ח"א או"ח סימן רב שהקשה ע"ד ה"ה והלח"מ שביארו דברי הרמב"ם פרק ד מתנוכה הלכה יב שכ' דאפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק. וה"ה והלח"מ ביארו מקורו דילף ליה מדי' כוסות במכ"ש או הה"ד מה"ט דפרסום ניסא אפילו אין לו מה יאכל ומתפרנס מן התמחוי חייב בהם. ע"כ. דקשה דמני"ל לרמב"ם למילפניהו מהדדי הא דואי אין לדמות כל מילי דרבנן בהדדי בכל דיניו (כמ"ש תוס' בכ"מ ובתשובת הריב"ש סוף סימן שפז ובתשו' חוויי ס"י קיב) ודלמא דוקא בדי' כוסות דתנן במשנה דינא הכי אפילו מן התמחוי ולא כן בשאר כל פרסומי ניסא כגון בנר חנוכה. וכמו"כ ל"ש למילף בכ"ש מדי' כוסות דאה"נ דפרסומא ניסא דנר חנוכה עדיף ממעלת תדיר דקידוש כל שבת דוקא, אבל קידוש של הדי' כוסות דאית ביה תרתי תדיר וגם פרסומי ניסא נגד די' לשונות של גאולה מני"ל למילף מיניה לני"ח דאית ביה רק פרסומי ניסא. ועוד האריך לתמוה. [ומכח זה כתב דמקור דברי הרמב"ם לקוחים מעובדא דמס' מגילה כו ע"ב ר' זכאי ואימ' זקניה מכרה כיפה שבראשה בשביל יין קידוש ועי"ז וכו' וכו' לעושר ואריכות ימים, ור"ה מישיכן חגורו על קידוש היום וברכי' רב י"ר דתיטוס בשיראי כו'. והרי"ף העתיק האי עובדא דר' זכאי או ר' ינאי ואימ' כו' בהלכות. הרי בהדיא בגמרא שתי אלו עצות דהרמב"ם, אי מכר כסותו ואי מישיכן כסותו בשביל יין לקידוש וכיון דנר חנוכה עדיף מקידוש היום בודאי מכ"ש דראוי לעשות כן על חיוב מצוה דנר חנוכה וכדברי הרמב"ם. ומכ"ש לנר שבת דעדיף גם מני"ח וכדברי הרמב"ם פ"ה משבת. עיי"ש]. הרי דפשיטא לן דד' כוסות אית בהו ענין דפרסומי ניסא ומכח זה הקשה דהיאך יליף לנר חנוכה דאית ביה חדא מעלה ותו לא. [ובעצם קושייתו דמני"ל למילף כן בה"ה לני"ח וכו', הנה לדברינו הנ"ל דכל דאית ביה ענין דפרסומי ניסא אלים טובא להוציא ע"ז כל ממונו בזה נוחא שפיר. ודויק].

יותר מחומש, ומשום דכיון דלצרכיו האישיים אין הגבלה של חומש א"כ מה לי דנוסף בזה גם דמוציא עבור מצוה. עיי"ש. וא"כ ה"ה בנידו"ד גבי נר שבת דאין לך הוצאות שבת יותר מזה.

[ובס'] דברי שלום הנ"ל סו"ס מג כתב לבאר באו"א, דכיון דסו"ס מחוייב לשאול על הפתחים בשביל דבר מועט לצורך עונג שבת, א"כ א"ש דמוציא גם עבור נר שבת, דהנה אם אותו דבר יאכלנו בחושך הרי אין זה עונג. ע"כ. אך אומנם יעוי"ש שכתב כ"ז בדעת הרמב"ם, אבל לדידן לא קיי"ל כן, ועיין להביאור הלכה סי' רמב"ס ק"ד דאי"ז אלא לדעת הגר"א בסי' רמג וסותר עצמו לסי' רמב. ונצטרך להנ"ל].

[י ויש] עוד מקום להוסיף בזה בענין שנסתפק הגר"ש קלוגר [הביאו בשו"ת משנה הלכות חט"ו סימן רה בשם השואל שם שהביא מכת"י הגרש"ק שיצא לאור בשם קהלת יעקב במאמר ראשון דרוש ו'] במי שנמצא בחנוכה בבית האסורין ונותנין לו רשות לצאת או לילה אחת או ליום אחד, ואם יצא בלילה יקיים מצות נ"ח ואם יצא ביום יתפלל בצבור ויאמר הלל בצבור, במה יבחר. ופסק הגרש"ק ז"ל שיבחר לצאת בבוקר דתפלת שחרית וקריאת ההלל בצבור עדיף מנר חנוכה בלילה. [ובמשנ"ה שם כתב דדבר זה הוא מחלוקת הפו', דהנה דעת הרדב"ז ח"א סי' יג באחד שהי' חבוש בבית האסורים והשר הבטיח לו לשחררו ליום אחד איזה מצוה יבחר וכתב דזריזין מקדימין למצות ויצא מיד ויקיים מה שאפשר. והחכ"צ סי' קו חלק עליו והח"ס א"ח סי' קס"ב הסכים להרדב"ז. וגדולה מזו נחלקו רבותינו במי שיכול להיות מן הזריזין לקיים המצוה אבל יחסר לו ההידור ואם ימתין יקיים המצוה עם יותר הידור ונחלקו גם בזה עיין מג"א או"ח סי' כה סק"ב מי שבא תפילין בידו לא ימתין על הטלית דשהויי מצוה לא משהינן. ומיהו בלקט יושר (עמ' 63) בשם התרוה"ד דלא אמרינן חביבה מצוה בשעתה אלא כשיש לחוש שיעבור על המצוה לגמרי. והחכ"צ בסופו תשו' קו הסכים להתה"ד. וציין לעיין במשנה הלכות ח"ה סי' טו וסי' רב ובח"ח סי' ו']. ע"כ.

והנה להדברים הנ"ל דחמיר נ"ח כ"כ דחשיב כפרעון חוב וכו' עכ"כ דמוציא ע"ז כל ממונו וכו', א"כ ודאי דצ"ל דנ"ח עדיף, ולא יבטלנו תמורת קריאה"ת וההלל דלמחר. ופשוט. [ובפרט לפ"מ שהבאנו לעיל מהכנף רננה דקריאת ההלל בחנוכה נמשכת ממצות הדלקת נ"ח, הרי דודאי דנ"ח עדיף ודו"ק].

[והגם] דבמשנ"ה שם כתב לבאר בעצם ספיקו דהגרש"ק, דהנה פריך בגמ' מאי חנוכה ופרש"י על איזה נס קבעוה, והביאור בזה דחנוכה היא מצוה דרבנן שתקנו חז"ל ומתחלקת לכמה מצות, וענפים. א. הדלקת נר לעצמו על הנס שמצאו פח של שמן, והדלקת נר איש וביתו. ב'. הדלקת נרות למהדרין ומהדרין מן המהדרין. ג. לגמור את ההלל. ד. לא להתענות ולא להספיד. ה. קריאת התורה. ו. לדעת קצת שיטות גם שמחה וסעודה. ז. נס על ניצחון המלחמה, מסרת גבורים ביד חלשים וכו' וזדים ביד עוסקי תורתך. ח. פרסומי ניסא, ע"י אמירת על הנסים ושירות ותשבחות על כל הנסים וכל המצוה עם הענפים נקראת חנוכה. ולפ"ז מובן ספיקת הגרש"ק כיון דע"כ יש לפנינו כמה מצות לקיים משך ימי חנוכה והדלקה בלילה הוא חלק מחלקי המצוה של חנוכה ולמחר יוכל לקיים יותר מבליילה אף שיבטל המצוה של הדלקה מ"מ כיון שיקיים תפלה בצבור והלל ועוד דוחה את ההדלקה בלילה וי"ל. ע"כ. הנה ודאי דאין לדמות מצות הדלקת נ"ח לאידך דנקיט ואזיל, והיינו דודאי דנ"ח עיקר וראש לכולן ובפרט להנתבאר לעיל דההלל נמשך ממצות נ"ח].

[יא ונשאלתי] דעדיין עצם ד' התשובות והנהגות צריך עיון, דהנה מצוות רבות הם זכר ליציאת מצרים, ואף שאין לך נס גדול מיציאת מצרים, מ"מ לא שמענו - שכל אותן המצוות שהם זכר ליציאת מצרים - פרסומי ניסא - חמירי כולהו עכ"כ דמוציא ע"ז כל ממונו.

ובאמת מתחילה אמרתי שד"ו צ"ע, ואומנם לאחמ"כ מצאתי להשבות יעקב בתשובה ח"ג סי' מט שהקשה - ע"ד הגמ' שם דנר חנוכה עדיף מקידוש היום משום פרסומי ניסא - דלכא"ל קשה דהא גם בקידוש היום איכא זכרון נס טובא שמעיד שהקב"ה ברא עולמו ונח ביום השביעי, ואין לך נס גדול מזה שברא כל הבריות מאין בדיבור בעלמא וצמצם לנוח ביום השביעי. וכתב ליישב, דעדיף נר חנוכה שמדליק הנר מבחוץ ואיכא פרסום נס לציבור ברשות הרבים כדאי' בש"ס, משא"כ קידוש היום הוא רק בביתו. "ואל תתמה ע"ז, שהרי קרוב לזה מבואר להדיא בתוס' בשבת דף כד ע"א ד"ה מה להזכיר של חנוכה בברכת המזון, בתפלה פשיטא לי דמזכיר משום דתפלה בצבור היא ואיכא פרסומי ניסא, משא"כ ברכת המזון שהוא בבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי עכ"ל. הרי להדיא דיש

לחלק כן. ומטעם זה נ"ל יפה פסק המ"א בא"ח סימן תרע"ח ס"ק א' דהני דינים שאמרו דעדיפא לא נאמרו אלא שבזמן שמדליק בחוץ עדיפא משא"כ אם מדליקין בפנים וכו' ". [ויעווי"ש עוד בעיקר דבריו ליישב קושית הלח"מ ע"ד המ"מ סוף הל' חנוכה שכ' דנר חנוכה הוא כ"ש מד' כוסות שהרי עדיף מקידוש היום ואכמ"ל]. ע"כ. ומעתה יש לכאו' מקום ליישב גם קושיה זו, והיינו דפרסומי ניסא דנר חנוכה חמיר טובא כיון דאיכא פרסום נס לציבור "ברשות הרבים", ול"ד להנך. ויש להאריך ולפלפל בזה. ובזה יש ליישב עוד כמה ענינים דלעיל. ודוק. [וע"ע בשו"ת הרדב"ז חלק ה סימן קס] ²⁷³.

ואידי דאיירינן בקושית השבות יעקב הנ"ל, יש לציין להגר"י ענגיל בגליוני הש"ס בשבת כג ע"ב, שכתב דלק"מ, דרק אחרי שנברא העולם והוקבע בו המנהג הטבעי אזי כל שינוי טבע הוא נס. אבל עצם הבריאה עצמה שלא היה עדיין טבע כלל אין זה בגדר נס דאצלו יתברך בעל היכולת כולם לא שייך ענין נס כלל, עיי"ש עוד בזה. ע"כ.

יב] ואם כנים אנו בדברינו דהמג"א לא חש להא דתדיר היכא דנוגד לענין פרסומי ניסא ומשום דענינו כעין חוב וכמשנ"ת בארוכה. א"כ יש לומר בס"ד דאזיל לשיטתו בזה בג' מקומות.

המג"א לשיטתו גבי נטילת ד' מינים קודם התפילה

א. בסי' תרנב ס"ק ג כתב המג"א וז"ל: ושל"ה כתב שינענע בסוכה קודם הליכתו לבה"כ ע"ש. ע"כ. והיינו דנטילת ד' מינים קודמת להתפילה ולא חיישינן לתדיר. וכבר תמה ע"ז בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סימן צט וז"ל: וגם בלולב שנוהגין הרבה מדקדקין לברך קודם התפלה, תמיהני מהא דתדיר קודם. ואולי טעמם הוא מהא דהביא המג"א בסימן תרנ"ב ס"ק ג דהשל"ה כתב שינענע בסוכה וכשיחכו עד אחר חזרת הש"צ דשחרית יהיה טירחא דצבורא גדול לצאת מביהכ"נ להסוכה ולברך שם, שלכן דחו מעלת תדיר מפני מעלה זו, אבל תמוה לדחות מעלה המפורשת במתני' וילפינן מקרא, מפני מעלה זו דלא תניא במתני' ובשני התלמודים. אך אולי כיון שיש מעלה לאחוז הלולב כל היום שזה הוזכר בגמ' סוכה דף מ"א ע"ב שאר"א בר' צדוק מנהגן של אנשי ירושלים, והרמ"א כתב בסעי' א' שהוא גם לאחוז הלולב כשנכנס מביתו לביהכ"נ וגם בשעת התפלה, שודאי הוא כוונה לאחוז כל הד' מינים כאופן קיום המצוה, וממילא מוכרח לברך קודם לעשייתן, שבשביל זה לא קשה מתדיר קודם, שדין הקדימה הא פשוט שאינו למנוע מעשיית מצוה שהוא בכל היום אף שהוא רק מעלה בעלמא ולא לחיובא, אלא להקדים למצוה שג"ז נעשית רק פעם אחת ביום אף שהיא דאורייתא, שבתדיר איכא רק ענין קדימה ולא בטול בשביל זה אף מזמן קטן למצוה אחרת שאינה תדירה שנוהגת כל היום. אבל א"כ בזמננו שאף המדקדקים במצות אין נוהגין במעלה זו של אנשי ירושלים לבד יחידי סגולה הרי יש לאלו שאין נוהגין במעלה זו לברך על הלולב אחר חזרת הש"צ קודם ההלל מדין גמור דתדיר קודם, ואולי זהו כוונת המחבר שכתב ועיקר מצותו בשעת ההלל". עכ"ל. ²⁷⁴

²⁷³ **ואגב**, נתעוררתי ליישב בזה עוד, האי עובדא שראיתי בסי' פנינים ואגרות משמר הלוי, שהביא מהגר"י שסיפר על אביו רבינו הגר"ח שהיה נוהג בליל שבת להתפלל במנין שבביתו, וכיון שהיה מאריך בקי"ש ולא היה יכול להתחיל עם הציבור תפילת עמידה ביחד, לכן אמר קי"ש בברכותיה לאחר תפילת עמידה כדון מי שאינו יכול לסיים אם הציבור בשווה קי"ש בברכותיה שמתפלל עמהם תפילת שמוני"ע ואח"כ קורא קי"ש בברכותיה אע"פ שאינו סומך גאולה לתפילה מ"מ תפילה בציבור עדיפא, ואומנם אח"כ נמלך הגר"ח והיה קורא קי"ש בברכותיה קודם ואח"כ מתפלל תפילת עמידה אף ביחידות (כי הציבור גמרו והלכו) וכ"ז מחמת שחש להסוברים שיוצא ידי"ח קידוש מדאורייתא בתפילה, וכיון דיוצא ידי"ח קידוש בתפילה, אזי אם יתפלל לפני שיקרא קי"ש הרי הוא מקדים את מצות קידוש היום שאינה תדירה למצות קי"ש התדירה והרי תדיר קודם. עיי"ש. ע"כ. והנה לכאו' לדרכינו יש להקשות הא תדיר נחה מפני פרסום הנס וכו', וקידוש היום לכאו' חשיב נמי פרסום הנס וכני"ל. ולהני"ל ניחא.

בקושית האח' ע"ד השל"ה דס"ל דמותר להקדים נטילת לולב לתפילה, הא תדיר קודם

²⁷⁴ **ובעצם** קו' זו - היאך נוטל הלולב קודם התפילה, הא קיי"ל דתדיר קודם - ראיתי בשו"ת משנה הלכות חט"ו סי' קצו שכתב ליישב ע"פ הדיוק בלי הארי"י וז"ל: והנה טוב הוא שאחר עלות השחר שהוא כבר יום, קודם שתתפלל, תטול הלולב בתוך הסוכה ותברך עליו, ואח"כ הדי' נענועים של הלל יהיו בביהכ"נ, ומה טוב היה אם היית מתפלל בסוכה כדי שתתפלל ותטול הלולב בברכותו בשעה הראויה אליו שהוא אחר תפילת שחרית קודם ההלל. עכ"ל. והיינו דהנראה מדברי הארי"י ז"ל דבעצמו הרגיש בזה ותקן את הכל, דבמכוון דייק שיטול הלולב מיד אחר עלות השחר שהוא בבוקר השכם, שעדיין אינו הולך להתפלל כיון שהציבור גיי"כ עדיין אינם הולכין להתפלל, והוא רוצה לקיים מצות תפלה בציבור, וא"כ ע"כ כיון שאינו יכול כעת להתפלל ורוצה לקיים מצות ד' מינים, הו"ל מצוה שבא לידך קודם, דמצוה זו יכול לקיים מיד, ותפילה בציבור עדיין אינו יכול לקיים מפני הצבור, וממילא שפיר יקיים מצוה זו ואינו עובר על תדיר ושאינו תדיר. ושוי"ר להגר"צ פראנק בסי' מקראי קודש סוכות ח"יב סי' כ שהביא קושיה זו בשם ר' יצחק הכהן מבריסק וכתב לתרץ כן, דלא אמרו תדיר קודם אלא היכא דיש שהות לעשות שניהם, אבל כשצריך להמתין על

ואולם, למה שנתבאר לעיל בדעת המג"א, ולפי מש"כ החכמת שלמה בגליון שו"ע סי' תרכה סי' א' בשם המדרש פרשת אמור דלולב קודם לסוכה כיון דהוא מכח פרסומי ניסא. יתבאר שפיר הא דל"ה להא דתדיר גבי ד' מינים כיון דענינו ענין חוב וכמשנ"ת דבכה"ג ל"ח. [ואומנם, אף בסוכה איכא פרסום נס, ויעויין בפ"ה האוה"ה הק' ויקרא פ"ד פ"ז].

המג"א לשיטתו גבי קנית ד' מינים קודם למצות פדה"ב

ב. בסי' תרנו ס"ק ה' וז"ל: אם אין בידו אלא ה' סלעים וצריך לפדות בנו ולקנות אתרוג יקנה אתרוג שזה מצוה עוברת וזו מצווה שאינה עוברת (קידושין דף כט). עכ"ל. והקשו העולם ע"ד המג"א מכמה אנפין. א. מהיסוד הנ"ל דכל דהו"ל ענין חוב צריך להוציא כל ממונו ודאי דפדה"ב דהוא ענין חוב צריך להוציא ע"ז כל ממונו יותר מד' מינים. ב. הנה כתבו האח' דכל האי דינא דאל יבזבו יותר מחומש נאמר דוקא בכה"ג דבהוצאת הממון מיד לא מתקיימת המצוה אבל היכא דבהוצאת הממון גופא מתקיימת המצוה מיד וכפידיון הבן בכה"ג ל"א האי דינא דאל יבזבו וכו'. והבאתי יסוד זה לעיל בהערה בשם האג"מ והבן אריה. ע"כ. וא"כ ודאי דבעי להוציא כל ממונו עבור פדה"ב ולא עבור ד' מינים דבהוצאת הממון הוה רק היכ"ת להמצוה. ג. עוד כתבו לתמוה ע"ד דהנה פסק הרמ"א סי' תרנו וז"ל: ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבו עליה הון רב, וכמו שאמרנו המבזבו אל יבזבו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת וכו'. (ומקורו מד' הרא"ש ועוד). ועוד הקשו על שיטתו זו באו"א.

ואולם, להנ"ל יתבאר שפיר דיש להקדים ולקנות ד' מינים קודם קיום מצות פדיון הבן ולא חיישינן לכל הנ"ל, כיון דמצות ד' מינים הוי ג"כ כענין פדה"ב דהוי חוב, וכיון דשויים הן, א"ש דמכריע הטעם דמצוה עוברת להקדים למצות פדה"ב. וכמו"כ א"ש דאף דאין מתקיימת המצוה בפועל כיון דהוי ענין חוב לא מחלקינן בהכי. ודו"ק.

יג] והיה מקום ליישב ד' המג"א עוד בס"ד מהאי קושיה דתדיר קודם, על פי מה שכתבו הפו' דליכא דין דתדיר קודם אלא היכא דברצונו לקיים ב' המצוות מרצונו, אבל היכא דאין ברצונו לקיים כעת התדיר בדוקא ליכא דין דתדיר קודם²⁷⁵.

וא"כ ה"נ כיון דברצונו לקיים מצות נר חנוכה (ה'חביבה היא עד מאד' כלשון הרמב"ם בפ"ד הלכה יב), יכול להקדימה לתפילת ערבית, אם ירצה, ול"ה בהכי לתדיר. אלא דיש לעיין בזה מד' המג"א גופיה אי ס"ל

המצוה התדירה ואינו יכול לעשותה כעת, ומאידך יכול לקיים המצוה שאינה תדירה, אין צורך להמתין, ויש לו לקיים המצוה המזומנת לו. ומשה"כ שפיר מברך על הלולב קודם התפילה שהרי צריך להתפלל בצבור.

עוד כתב המשנייה ליישב ע"פ לשון האר"י, דודאי מעיקר המצוה היה נכון ליטול הלולב לאחר שחרית שהוא שעה הראויה לו, אלא שלפי שנטילת הלולב בסוכה הוא ענין גדול מאד וסודו עמוק וא"י לקיים שניהם כיון שבביה"כ אין לו סוכה ובמקום שיש לו סוכה אין מנין, לכן עשה פשרה ליטול האתרוג בבוקר השכם בסוכה ושוב לעשות הנענועים לאחר ההלל עם הציבור, ולכן הוסיף נמי דמי שבידו להתפלל בסוכה ולעשות כתיקונו לברך על הד' מינים לאחר שחרית מצוה מן המובחר. והיינו שהגם כי עיקר מצוה של נטילה הוא לאחר שחרית, אלא משום מצות סוכה שהנטילה קשורה בו ע"פ סוד ראוי להקדים למי שאינו מתפלל בסוכה. וע"ע שם בדבריו בענין ותרי"ג ואכמ"ל.

ויעוי"ש עוד במקראי קודש שתייר בעוד אופנים. מתחילה כתב ליישב, דכיון דלולב יש בו מצוה מן המובחר לאחז הלולב בידו כל היום, כמש"כ התוס' סוכה לט ע"א ד"ה עובר דמהאי טעמא חשיב עובר לעשייתו. ומכיון שאנשי ירושלים היו מודקדקין בכך, הרי היו מוכרחים לברך על הלולב לפני התפילה, כדי שלא להפסיד המצוה בשעה שמתפללין. דבכה"ג שעיי שמקדים התדיר יתבטל מצוה מובחרת זו לאחז הלולב כל היום ל"א דתדיר קודם. עוד כתב ליישב בשם שו"ת מלחמת אריה סי' ז, דביו"ט ראשון י"ל דהוי לולב מקודש יותר דהוא מן התורה ותפילה דרבנן. אך העיר ע"ז דמה נענה מק"ש דאוי. [א"ה. וכמו כן יש להקי' הפוסקים דס"ל דתפילה דאוי. ויש אף שייחסו כן למרן השו"ע. וידועים ד' רבינו הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מתפילה ה"א בדעת הרמב"ם "דחובת התפילה ומצוה הוא מדין תורה, ואפילו להחולקים על הרמב"ם היינו רק בחיובה אבל קיומה וענינה הוי לכו"ע מדין תורה"]. ועוד הקשה ע"ז כיעוי"ש. [ואגב, בענין ראיתי שרבינו הגדול מרן האבי עזרי זצוק"ל חשש להא דתדיר קודם ולא היה נוטל קודם התפילה. זת"ע].

²⁷⁵ **והנה** ראיתי שכוון לזה מדנפשיה מו"ר הגר"י לוי שליט"א בספרו ברכת יצחק חלק ח' קונטרס עניני המועדים סו"ס א. והביא להשו"ע סי' רפו ס"ד וז"ל: היו לפניו שתי תפלות, אחת של מנחה ואחת של מוספין, כגון שאיחר מלהתפלל תפלת מוסף עד ו' שעות (ומחצה, טור) שהוא זמן תפלת מנחה, צריך להתפלל של מנחה ותחלה ואח"כ של מוסף. וי"א דהיינו דוקא שצריך עתה להתפלל שתיהן, כגון שרוצה לאכול ואסור לו לאכול עד שיתפלל מנחה, אבל אם אי"צ עתה להתפלל מנחה יכול להקדים של מוסף וכו'. ע"כ. והיינו דלה"י תלוי ברצונו, ואם אינו רוצה להקדים מנחה שהיא תדירה רשאי.

ושו"ר בסי' שלמי חנוכה ע"י נג שכתב לחלק בזה מנידו"ד, דשאני התם גבי תפילת מנחה ומוסף, דתרווייהו מענינא דמצות תפילה ומצוה אחת הן. ובזה דוקא ס"ל לה"י דכיון שהוא עוסק במצות תפילה, צריך להקדים תפילת מנחה דתדירה. אבל היכא דהו"ב מצוות נפרדות, כני"ח ותפילה, י"ל דהכל מודו, דאם בדעתו עתה לקיים מצות תפילה, יכול להקדים ני"ח ולהתפלל לאחמ"כ, וליכא חששא דתדיר. וצ"ע שם שהסכים לחילוק זה הגר"י קרליץ שליט"א.

להאי כללא דכל שאין ברצונו לקיים התדיר כעת וכו'. יעויין להפוסקים בסי' רסו הנ"ל בד' המג"א. וצ"ע.

[ויש] לציין עוד לס' מעשה איש ח"ה עמ' יט בשם הגר"ח קנייבסקי, דאירע שרבינו החזו"א התפלל מעריב עם הציבור רק שמונ"ע, ואח"ס ספר את העומר. וכשנשאל מה עם תדיר (ק"ש תדיר הוא), השיב, "אני כעת לא אוהו בלומר ק"ש". ע"כ.²⁷⁶

[יד] וכעת נבא לעצם הקושיה השניה ע"ד המג"א דאי אפשר להקדים מצות נר חנוכה דרבנן לקריאת שמע שהיא דאורייתא.

ובס"ד יש להוסיף בדוחק ליישב אף גם זאת, דהנה גם חנוכה עיקרו מדאו'. ומתחילה יש לציין בזה מש"כ החת"ס בחידושו (שבת כב) לתרץ קושיית תוס' שם אמאי תני גבי נ"ח שהניחה למעלה מכ"א פסולה הא לשון זה שייך בדאורייתא וחנוכה דרבנן הוא, ותירץ וז"ל: "נ"ל דנקט לשון פסולה דשייך בדאורייתא וכו' דנהי דהדלקת נרות בעצם לאו דאורייתא מ"מ חנוכה גופיה וכל יום טוב הקבועין על ניסים דאורייתא נינהו כדעת בה"ג דהלל ומגילה וחנוכה מדאורייתא וכו', ולפע"ד לא יפלא לומר כלל דק"ו דילפינן פ"ק דמגילה דאורייתא היא, השתא משיעבוד לגאולה אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, נמצא מ"ע דאורייתא לקבוע יום על כל נס, אלא שחכמים קבעו מה לעשות בו מעין המאורע, בזה לקרוא מגילה ולשלוח מנות ובזה לומר הלל ולהדליק נרות נמצא עיקרו דאורייתא ופירושו מדרבנן עכ"ל. ועיי"ש ע"שביאר בזה הסמיכות להמימרא דר' תנחום והבור רק וכו' ע"כ.

והזר ע"ז בתשובה בח"ב יו"ד סי' רלג וז"ל: ולסיים בנחמה אומר מ"ש לעיל דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא ולפע"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נר' או לעשות זכר אחר זהו דרבנן והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא אך העושה שום זכר יהי' מה שיהי' עכ"פ ביום א' מימי חנוכה ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאו' לומר שירה כמו שציוה בפסח לספר י"מ בפה ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וכו'. וכ"כ עוד באו"ח סי' רח ד"ה ומ"ש דפורים.²⁷⁷

[אלא] שמצאתי בכלי חמדה פר' מקץ אות ד שכתב די"ל דכל ד' החת"ס דעיקרו דחנוכה מדאו' הוא דוקא בליל א' ולא בשאר הימים, דהנה בהקושיה הנודעת אמאי עשו זכר לנס שמונה ימים הא בלילה א' בלא"ה היה כדי

²⁷⁶ **ומתחילה** חשבתי ליישב די' המג"א - מהאי קושיה דתדיר קודם והיאך ס"ל דניח קודם לתפילה - באו"א, עיי' מ"ש השאגת אריה סי' כב שהכלל דתדיר ושאינו תדיר קודם, לא שייך אלא בשתי מצוות חיוביות המוטלות על האדם בדרגה שוה, כגון שתייהן מן התורה או שתייהן מדברי סופרים, אבל במצוה דרבנן שאינה תדירה, יכול להקדים עשייתה לפני מצוה דאורייתא התדירה, דהו"ל כדבר הרשות לגבי מצוה, שלא שייך בזה דין קדימה. וממילא לפי"ז י"ל גם בנידו"ד דניח דרבנן וק"ש ותפילה דאו' (לדידן). [וי"ל כמשי"כ להלן דניח חמור כדאו' ואולם דחינו דכ"ז ביום א'] ואומנם ראיתי במאור ישראל ח"ג הני"ל ובעוד דוכתי שדחה דברי השאגת אריה דרוב הפוסקים לא ס"ל כוותיה. [וקצת צ"ע דביחו"ד ח"א סי' עה בסוה"ד סמך ע"י. וכן בעוד דוכתי, יעויין ביבי"א ח"ט במילואים עמ' תנא בסופו ועוד. וי"ל].

רמז לחנוכה מן התורה

²⁷⁷ **ויש** לציין בזה עוד מדי' הרמב"ן ריש פר' בהעלותך וז"ל: 'למה נסמכה פרשת מנורה לחנוכה הנשיאים, לפי שכשראה אהרן חנוכה הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו, אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות בקר וערב, לשון רש"י ממדרש אגדה. ולא נתברר לי למה נחמו בהדלקת הנרות, ולא נחמו בקטורת בקר וערב ששבחו בו הכתוב (דברים לג י) ישימו קטורה באפך, ובכל הקרבנות, ובמנחת חביתין, ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה' עומד בהיכלו לשרתו ולברך בשמו, ושבטו כלו משרתי אלהינו. ועוד מה טעם לחלישות הדעת הזו, והלא קרבנו גדול משל נשיאים, שהקריב בימים ההם קרבנות הרבה כל ימי המלואים. ואם תאמר שהיו חובה ונצטוו בהם, וחלשה דעתו על שלא הקריב נדבה כמוהם לחנכת המזבח, גם הדלקת הנרות שנחמו בה חובה ונצטוו עליה. אבל ענין ההגדה הזו לדרוש רמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן ובניו, רצוני לומר חשמונאי כהן גדול ובניו. ובלשון הזה מצאתיה במגלת סתרים לרבינו נסים שהזכיר האגדה הזו ואמר, ראיתי במדרש כיון שהקריבו שנים עשר שבטים ולא הקריב שבט לוי וכו', אמר לו הקב"ה למשה דבר אל אהרן ואמרת אליו, יש חנכה אחרת שיש בה הדלקת הנרות ואני עושה בה לישראל על ידי בניך נסים ותשועה וחנכה שקרויה על שמם, והיא חנכת בני חשמונאי, ולפיכך הסמיך פרשה זו לפרשת חנכת המזבח עכ"ל. וראיתי עוד בילמדנו (תנחומא בהעלותך ה) וכן במדרש רבה (טו ו), אמר לו הקב"ה למשה, לך אמור לאהרן אל תתירא, לגדולה מזאת אתה מוכן, הקרבנות כל זמן שביית המקדש קיים הן נוהגין, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו - וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאינן בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנרות בטלות, אבל לא רמזו אלא לנרות חנכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותנו. וכן ברכת כהנים הסמוכה לחנכת הנשיאים נוהגת לעולם, דרשו סמוכין לחנכת הנשיאים מלפניה ומלאחריה בכבודו של אהרן שלא נמנה עמהם. עכ"ל. ועיי' בפירושו זרע אברהם על המדרש רבה פר' וישב פט"ז שהאריך ג"כ לבאר חיבור המאמרים שם בשבת (פסול ניח למעלה מכ"י וענין יוסף בבור נחשים ועקרבים וכו'). ותירץ בזה ג"כ קו' תוסי' בשבת שם דאמאי תני בדין נ"ח דרבנן לשון פסולה דשייך בדאו', וז"ל: ולי הקטן וכו' נראה שאף חנכה קרוי מדאורייתא לפי דאיתא במדרש שאמר אהרן כל הנשיאים הקריבו וכו' אי"ל הקב"ה וכו' ואתה תדליק את הנרות דבר שקיים לעולם מפרש הר"ן במגילת סתרים שקאי על נר חנוכה שקיים לעולם וכו', עיי"ש שהאריך מאוד. ועיי' בסי' עליות אריה (להג' רא"ל ברונפלד אבי"ד בגליציה) סי' ד שהביא מדבריו עיי"ש. ע"כ.

לדלוק, תירץ בזה המאירי בשבת כא (והפר"ח בסי' תרע), דאה"נ דהדלקה דליל א' לא נתקנה כלל על נס הנרות אלא על עצם הצלת עם ישראל. ע"כ. וא"כ לפ"ז יוצא דכל ד' החת"ס לא קאי אלא על ליל א' אבל בשאר הלילות דל"ש שוב מצד הצלה רק מצד הנס דנרות הוי עיקרו דרבנן, עיי"ש שפ"ל והאריך בזה (וע"ע מש"כ ע"פ ד' החת"ס לפ"ל בטו"ט ואכמ"ל). {ואולם יל"ע מדברי הכ"ח עצמו שכתב בקונטרס המילואים בראשית עמ' 21 (שבסו"ס שמות) לחקור אי מצות נר חנוכה כל הלילות היו מצוה אחת או כל לילה הוא מצוה בפ"ע. והאריך בזה והעלה דהוי מצוה אחת יעו"ש. ע"כ. וא"כ היה מקום לדון לפ"ז דאין לחלק בין יום א' לשאר הימים. וי"ל}. א"כ כל דברינו אינם אלא להיום הראשון].

עוד ראיתי בשם הר"י פערלא (סה"מ מצוה נט, ס) שהביא בשם ר"ד הבבלי שקריאת הלל בחנוכה היא דאורייתא כדמוכח במס' תענית כח ע"ב, וכן הדלקת הנר היא דאורייתא דיש בהן קיום מצות קידוש ה' דפרסום נסי הקב"ה, ומסתמך בזה על הפסוק 'ונקדשתי בתוך בני'י, ומה שהגמ' שואלת על ברכת נ"ח היכן וצווננו, אין כוונתה לשאול על עיקר פרסומי ניסא שהיא דאו' אלא על עצם ההדלקה. דאין המצוה מדאו' אלא לפרסם הנס ואי"ז דוקא בהדלקת הנר שיתכן זולת זה כקריאת הלל וכדו', וע"ז תירצו דאה"נ דההדלקה מדרבנן, וצונו הוא מלא תסור, ומ"מ כיון שאין שיעור להמצוה מקיים בכל פרט פרסומי ניסא מהתורה, וכמו בקרבן תודה שיכול להרבות בתודות וכולן בכלל מצות תודה נינהו אע"ג דסגי בחדא. ע"כ. [שו"ר בענ"ז דקריאת הלל בחנוכה אם היא מדאו' בכלי חמדה בקונטרס המילואים פר' מקץ אות ב. וע"ע בחזו"ע חנוכה].

ובענ"ז יש לציין מש"כ בס' עמק ברכה (ע' קידוש והבדלה סי' ו), דפירסומי ניסא יש לו יסוד בדאורייתא לדעת ר' יונה דיש מצ"ע לזכור חסדי ה', ופרסומי ניסא בכלל זה. ובזה כתב לישב בהא דנ"ח עדיף על קידוש היום, ולכאו' הא קידוש היום הוא תדיר ודין תדיר הוא דין דאורייתא וכדאיתא במסכת זבחים פ' כל התדיר. [ובשלמא עצם הקידוש הוא דאו' כבר עמדו בזה הראשונים בשבת כג ואכמ"ל] ולהנ"ל א"ש דפרסומי ניסא עדיף. עכ"ד. ועיי"ש עוד שתי באו"א.

[וראיתי שכתבו נ"מ בזה לכמה ענינים. חדא, למצוה הבאה בעבירה, דהנה במשנ"ב תרעג סק"ב נסתפק בשמן הגזול אי כשר למצות נ"ח ובביאור הלכה העלה דודאי לענין ברכה יש לזהר בזה שלא לברך על מצוה דרבנן הבאה בגזל, עיי"ש, וספיקן בזה אי במצוה דרבנן אמרי' מצהב"ע, ואולם לכל הנתבאר דבחנוכה אית ביה חומר כדברי קבלה י"ל בפשיטות דאמרי' ביה מצהב"ע (והיה מקום לדון עוד לפי הכלי חמדה הנ"ל אליבא דהחת"ס דכל החומרא בדאורייתא הוא רק ביום הראשון דחנוכה וכמשנ"ת, א"כ גם בזה יש לדון כן ודו"ק ואכמ"ל). עוד נ"מ כתבו בזה, לתרץ קושית השפ"א בשבת כב ע"ד תוד"ה אסור להסתפק, דהנה איתא בגמ' מצות נ"ח משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ולת' א' בגמרא היינו דאי לא אדליק לא מדליק, ולת' ב' היינו לשיעורא דהשמן, וכתבו התוס' שם (כא ע"ב ד"ה דאי לא אדליק) דשינויא בתרא פליג וס"ל שזמן ההדלקה כל הלילה, ועוד כתבו בשם הר"י פורת שלכתח"י יש להדליק מיד בתחילת הלילה ומ"מ אם איחר ידליק מספק. והקשה השפ"א הא הו"ל ספיקא דרבנן לקולא ומדוע חייב להדליק מספק ומ"ש ממי שלא נטל לולב בחוה"מ כל היום ונזדמן לו בביהש"מ שכתב הר"ן (סוכה מו ע"ב) שאינו חייב ליטלו יותר כיון שביהש"מ ספק יום והו"ל ספיקא דרבנן ולקולא ותלינן שעבר זמן המצוה. ואולם להנ"ל דיש להם חומר מד"ס מחמירינן בספיקן ככל חומר ספק דאו'. ע"כ.

ביאור מקיף בדברי המשנ"ב סי' תצד [בשם גדול אחד] בטעם אכילת מאכלי חלב בשבועות

א [המשנ"ב ב' בסי' תצד סקי"ב כתב בטעם אכילת מאכלי חלב בשבועות וז"ל: ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד²⁷⁸ שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה (כי בעשרת הדברות נתגלה להם על ידי זה כל חלקי התורה כמש"כ רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה²⁷⁹) וירדו מן ההר לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה השם, ולנקר חוטי החלב והדם ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבשלו בהם באותו מעת לעת נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב ואנו עושים זכר לזה. עכ"ל²⁸⁰.

בדברי המשנ"ב יש לעמוד בכמה וכמה נקודות ואציגם מתחילה בקצרה.

א. הקושיה העיקרית, מש"כ דבירידתם מהר סיני הוצרכו לשחוט ב"סכין בדוק" בדוקא - קשה טובא מסוגיה דחולין יז דמבואר שלא הוצרכו שחיטה כלל עד ביאתן לארץ. וכן נפסק ברמב"ם פ"ד משחיטה.

ב. מש"כ שלא יכלו לשחוט ולבשל מחמת דלשחיטה צריך סכין בדוק, ולבשל לא יכלו מחמת שהכלים נאסרו להם וכו' - קשה טובא דתיפול"ל דבלא"ה לא יכלו לשחוט ולבשל, דהא בשבת פו ב איתא, אמר רבא דלכ"ע בשבת נתנה תורה לישראל. וא"כ משום איסור מלאכת שבת לא יכלו לשחוט ולבשל.

ג. מש"כ כי לבשר צריך הכנה רבה וכו' ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב - ק"ק היאך היו מותרים בחלב שנחלב בעוד דינם כבן נח, הא כל ההיתר בחלב בהמה ודלא חיישי' לטריפה הוא משום דאזלי' בתר רוב בהמות דאינם טריפות, אבל לגבי בן נח לא אזלי' בתר רוב.

ד. עצם ד' המשנ"ב דלא הקפידו בכ"ז קודם מ"ת קצת צ"ע, דהנה כמו שהאבות קיימו את כל התורה כולה לפני שנתנה, כמו"כ הנחילו לבניהם את כל המצוות והאיסורים. ובפרט קודם מ"ת מסתבר שקידשו את עצמן שלא להיטמא בעבירות, ומסתמא היה להן אוכל מוכן כשר כדת. וכמו"כ יש לברר בדבריו עוד כדלהלן.

ה. הנה בד' המשנ"ב מתבאר דנאסרו מיד בכל אותן איסורין שנצטוו עליהן במתן תורה (וכמו שגם כ' להדיא כי הכלים שהיו להם מקודם נאסרו להם וכו'). ולכא' אמאי ל"א דילמא הואיל ואשתרי באותן כלים ומאכלי איסור מקודם מ"ת, אזי גם לאחר מ"ת יותרו בהן דהואיל ואשתרי אשתרי, וכדאשכחן כן בחולין שם דמיבעיא ליה לר' ירמיה (אליבא דר"ע) באברי בשר נחירה שהכניסו לארץ דילמא כיון דאשתרי להו מקודם שנכנסו לארץ אשתרי גם לאחמ"כ.

²⁷⁸ **כן** מצאנו בכמה דוכתי המשנ"ב שלא הזכיר שם אומרו, בביאור"ל סיי קמג ד"ה בפחות מ"י כתב: והראני גדול אחד וכו'. בסי' שא ד"ה בזה להתיר כתב: והארכתני בכלל זה להוציא מדעת גדול אחד שכתב להקל בזה וכו'. ועוד. ויעויין בזה בסי' שמושה של תורה ח"א עמ' קנח בשם רבינו הגדול רשכבה"ג מרן האבי עזרי זצוק"ל.

²⁷⁹ **[הסוגריים במקור]**. ויסוד ד"ז ראיתי שהביאו מהמדרש במדבר רבה פרשה יג, "עשרה זהב" אלו עשרת הדברות שהיו כתובים בלוחות וכו', "מלאה קטורת" שתר"י מצות בלולות בהן. וברש"י שמות פרק כד פסוק יב עה"פ את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבת להורותם כתב וז"ל: כל שש מאות ושלוש עשרה מצות בכלל עשרת הדברות הן, ורבינו סעדיה פירש באזהרות שיסד לכל דבור ודבור מצות התלויות בו. וע"ע ברבנו בחיי בסי' כד הקמח ערך שבועות (דפירט היכן נכלל כל עשה ול"ת מהתרי"ג מצוות בעשרת הדברות). וע"ע במהרש"א חידו"א ברכות יא ע"ב כי הכל מרומזין בלוחות מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכול לשמוע. ע"כ. ומצאתי להכלי חמדה פרי בשלח אות ב ד"ה אך כענין וז"ל: ולולא דמסתפינא הייתי אומר, שבוודאי ישראל במי"ת שנודככו לגמרי כמלאכי השרת, בוודאי כששמעו כל דיבור ודיבור מפי הקב"ה, הבינו כל מה שכלול בו וכו' ועייש"ע. ומבואר יסוד ד"ז בעוד דוכתי. ואכמ"ל.

²⁸⁰ **וכעין ד' המשנ"ב** כתב בסי' טעמי המנהגים עניני חג השבועות אות תרכ בשם סי' גאולת ישראל וז"ל: עוד טעם לפי שעד מתן תורה הותר להם בשר נחירה ובהמה טמאה, ועכשיו אחר נתינת התורה נצטוו על השחיטה ועל מאכלות אסורות, ונאסרו כל הכלים, ולא היו יכולים להגעיל הכלים בשבת ביום טוב, כי לכ"ע בשבת נתנה תורה, ולא היה להם מה לאכול, והוכרחו לאכול מאכלי חלב, וע"כ אנו נוהגין ג"כ לאכול מאכלי חלב בחג השבועות זכר למתן תורה. עכ"ל. וכן הביא (מסי' גאולת ישראל) הליקוטי מהרי"ח ח"י"ג מנהגי חג השבועות דף מז. עוד מצאתי כעין זה בשם המדרש פנחס לר"פ מקוריץ (אות נ' דף ז') וז"ל: כי קודם מתן תורה היו אוכלים בשר נחירה ובשעת מתן תורה נאסר להם הבשר ולא היו יכולין לשחוט מחדש כי מ"ת היה בשבת וע"כ הוצרכו לאכול מאכלי חלב ועושים גם עתה זכר לזה.

ונבא לבאר הדברים בהרחבה, וניישב בס"ד דברי המשנ"ב הללו אחת לאחת.

בהקושיה דמה שייך שחיטה ב'סכין בדוק' הרי הותר להם במדבר בשר נחירה

הקושיה העיקרית שהקשו בדברי המשנ"ב היא במש"כ הוצרכו בירידתם מהר סיני לשחוט ב"סכין בדוק" וכו', דהנה בחולין יז ע"א נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בהיות ישראל במדבר אי הותר להם בשר נחירה, דר"י ס"ל דנאסרו בבשר נחירה והותרו בבשר תאווה [היינו בשר שחיטה ללא הקרבה], ור"ע ס"ל איפכא עיי"ש. וברמב"ם פ"ד משחיטה הי"ז פסק כר' עקיבא וז"ל: כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות וכו' ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה. עכ"ל. (וכ"כ הפלתי ריש הל' שחיטה והפמ"ג בפתיחה דקיי"ל כן, והביאם הלב אריה בחולין שם). וא"כ מה זה שכותב המשנ"ב בשם אותו גדול הוצרכו לשחוט ב"סכין בדוק", הא מבואר דנחירה הותרה להם לגמרי וא"צ כלל בשחיטה, ובדיקת הסכין הוא דין מדיני השחיטה (עיקור, ע"י חולין ט ע"א ובתוס' שם). [וכמו"כ תימה על מש"כ בס' טעמי המנהגים ועוד (המובא בהערה הנ"ל) להדיא דאחר נתינת התורה 'נצטוו על השחיטה']. דבשלמא ניקור והדחה ומליחה שכ' המשנ"ב ניחא, דהא נאסרו בחלב ודם, אבל על שחיטה לא נצטוו כלל. והדברים צ"ע טובא.

בדעת ר' עקיבא דבשר נחירה הותר לבני ישראל במדבר, אי הוא משום שלא נצטוו כלל על השחיטה או משום דנראה כשוחט קדשים בחוץ

והנראה ביישוב קושיה זו בסייעתא דשמיא, ע"פ מש"כ בשו"ת עונג יו"ט סי' נג, לחקור בטעמא דר' עקיבא דס"ל דבשר נחירה הותר להם במדבר, אי הטעם הוא משום שלא נצטוו במדבר עדיין על מצות שחיטה וסגי להו בנחירה עד שיכנסו לארץ (ואף דתנן בקידושין לו כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ ובין בחו"ל, מ"מ מצינו גם חובת הגוף שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ כמו ביעור עכומ"ז דאמרינן בע"ז מה שלא נצטוו עד שנכנסו לארץ עיי"ש דקאמר כיבוש א"י קודם לביעור עכומ"ז), או דילמא היתר הנחירה אינו משום שלא היו שייכים במצות שחיטה, אלא משום דהוה מקרבי למשכן ומטעם דהוה אסורים לשחוט בשר תאווה (היינו בשר חולין בשחיטה). וכמש"כ הרמב"ם בהל' שחיטה 'ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו' אבל כל הרוצה לנחור וכו' היה נותר', ומבואר דבשר תאווה איתסר ובשר נחירה אישתרי²⁸¹. והיינו משום דמחמת התקרבותם למשכן, דמי הכל לקדשים בחוץ וכל שישחטו ויאכלו דומה כמו ששוחטין קרבן²⁸², להכי הוצרך הכתוב להתיר להם בשר נחירה דכשנוחרין ואוכלין שוב אינו דומה לקדשים בחוץ שהרי קדשים צריכים שחיטה כדאמר שם בש"ס מדכתיב ושחט את בן הבקר ונחירה פסול בקדשים ולהכי נתנה התורה להם הכשר נחירה כדי שע"ז יכולים לאכול בשר תאווה ולא ידמה לקדשים בחוץ. "ולפי טעם זה בעיני מימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה, ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאווה הותר להם בשר נחירה כדי שיהא רשאים לאכול ולא יהא דומה כקדשים בחוץ, וחיה ועוף ובעלי מומין היו יכולים לשחוט ולאכול דבזה אין חשש מה שדומה לקדשים בחוץ דהא לאו בני קרבן נינהו וכבר נצטוו על השחיטה מסיני, רק דבאותן דבני קרבן הותר להם נחירה כדי שלא ידמה לקדשים בחוץ מחמת דמקרבי למשכן, אבל חיה ועוף ובעלי מומין דלאו בני קרבן נינהו שרי בשחיטה. ואפשר דמחויבים לשחוט ולא לנחור".

²⁸¹ **יעויין** להלן בהערה שצינתי שעמדו בהא דמוכי הר"מ שטרא לבי תרי, דהא בגמ' שם איתא דלר"ע בשר נחירה הותר ובשר תאווה אסור ולר' ישמעאל בשר תאווה הותר ובשר נחירה שרי, וכמו שהבאנו לעיל, ומוכח דלא נשאה התורה לשבת אותם יחדיו. ובקושיה זו יעויין עוד ביערות דבש ח"יב דרוש יט. ועי' להלן בד' האוי"ש.

²⁸² **וברמב"ן** ויקרא פרק יז ביאר באוי"א הטעם דנאסרו בבשר תאווה וז"ל: והקרוב בלשון הכתוב, כי מתחילה חייב כרת בכל שוחט בחוץ אפילו החולין והוא האיסור בבשר התאווה, ונתן הטעם בעבור שיקדשו לה' ויזרוק הכהן הדם על מזבח ה' ויקטיר עליו החלב. ואחרי כן הזהיר שלא יעשה מזבח לה' בחוץ ויקריב עליו השלמים הנזכרים או עולה, כענין הנעשה במוקדשין בשעת היתר הבמות, רק בפתח אהל מועד יעלה אותם לשם. עכ"ל. ועי' בד' האוי"ש דלהלן. [ועי' בס' ביאורים ועיונים - חולין (פלמון) ואכמ"ל.

והכריח שם בב' ראיות דע"כ דהא דהותרו בבשר נחירה לר"ע הוא משום דהווי מיקרבי למשכן ולא משום שעדיין לא נצטוו על השחיטה וע"י הערה²⁸³. ע"כ מדבריו. וע"ע באבן האזל פ"ד משחיטה שם.²⁸⁴

²⁸³ **וראיתו** הן: חדא - דע"כ אי אפשר לומר דבשר תאווה נאסר להם משום דהווי מקרבי למשכן ובשר נחירה הותר להם משום דלא נצטוו עדיין על השחיטה עד אחר ביאתם לארץ, דהא כיון דלא נצטוו עדיין על השחיטה בחולין ואפי' היה ועוף ובהמות בעלי מומין נמי מותרין לנחור ולאכול, א"כ לאו בני זביחה ניהו עדיין ואמאי אסורין לשחוט בשר תאווה, הא אע"ג דמקרבי למשכן ונראה כשחוט קדשים בחוץ, אפי' אין שחיטת חולין דידהו דומה לקדשים בחוץ, דהא קדשים בעי שחיטה ומתנאי השחיטה שיהא הגברא מצווה על השחיטה (ומטעם זה שחיטת עכו"ם פסולה משום דכתיב 'וזבחת ואכלת' אותו שהוא בר זביחה שחיטתו כשירה לאפוקי אותו שנשחט ע"י אינו בר זביחה דדומה לנחירה וכלילו נפלה סכין מאליה ושחטה). וכיון שהם לא נצטוו על השחיטה, הרי שחיטה דידהו הוי כמו נחירה דגם אם ישחטו נמי לא יותפס בהן שם קדשים בחוץ כמו שאין נתפס שם קדשים בחוץ אם נותרין משום דקדשים בעי שחיטה והם נותרין, ה"נ אין נתפס שם קדשים בחוץ בשחיטה, דשחיטה דידהו לאו כלום הוא אלא כמו שנפל סכין מאיליו ושחט דלאו זביחה הוא וכמו שהיו מותרין לשחוט בהגרמה ושהיה ודרסה (ודאי לא נאסרו בזה כיון דלאו שחיטה הוא כלל), ה"נ לא היו אסורין לשחוט משום דלאו בני זביחה ניהו וזביחה דידהו כהגרמה ועיקור דמי.

ועוד כתב להוכיח כן ע"פ מה שכתבו האחרים בדמדבר האחר דבמדרב ר' אבהו היה צריך להיות שחיטת הקרבנות ע"י כהנים דווקא, שהרי הא דשחיטה כשירה אפי' בזר הוא כמש"כ התוס' זבחים יד בשם הר"י מאורליינש משום דשחיטה לאו עבודה היא שהרי גם חולין בעי שחיטה וממילא אפי' זה עבודה מיוחדת לקדשים, וא"כ במדבר דחולין ל"צ שחיטה ושירי נחירה ורק קדשים בעי שחיטה הרי דזו עבודה מיוחדת לקדשים ומיקרי עבודה ובעי דווקא כהן. א"כ ודאי דאין שחיטת חולין דידהו משוי שחיטתן לשחיטת קדשים בחוץ אע"ג דמקרבי למשכן דקדשים בעי כהן וישראל ששחט לא מיתפס ביה דין קדשים בחוץ וא"כ א"א לומר כלל דבשר תאווה אסור משום דמקרבי למשכן ובנחירה מותרין משום דלא נצטוו עדיין על השחיטה, דאם לא נצטוו על השחיטה כלל לא היה אסור בשר תאווה דשחיטה דידהו דמי זבחה ולא איכפת לן כלל במה דמקרבי למשכן, [ומאן דסובר דבשר תאווה איתסר משום דמקרבי למשכן ע"כ דלדידי שפיר נצטוו על השחיטה מסיני, ובחיה ועוף ובעלי מומין מחויבים לשחוט ומקרי בני זביחה שפיר ורק בבהמות תמימים נאסרו לשחוט משום דמקרבי למשכן ובכל בהמת חולין ששחטין נתפס בה שם קדשים בחוץ (ולדעת רש"י ז"ל שם כרת נמי מחייבי אם שחטו בהמת חולין וכן הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל בחיטוייהם) דכיון דבני זביחה ניהו בחיה ועוף ובעלי מומין דומה זביחתן לשחיטת קדשים בחוץ דגם שחיטת קדשים לא בעי כהן דלא מיקרי עבודה דהא גם חיה ועוף ובעלי מומין בעי שחיטה הלכך בזר נמי כשר דדומה זביחת חולין ע"י זר לשחיטת קדשים]

[ובעצם] דבר זה דשחיטה כשרה בזר משום דשחיטה לאו עבודה, הנה הוא גופיה כתב לפקפק בזה, דהא לדידן דחולין בעי שחיטה נמי יש חילוק בין שחיטת חולין לשחיטת קדשים דבחולין לא בעי כוונה לשחיטה כדאמרינן בחולין לא דהפיל סכין לנעוץ כבותר והלכה ושחטה כשירה ובקדשים מתעסק פסול כדאמרינן שם דף יג מניין למתעסק בקדשים שהוא פסול כו' ואפי' אמרינן דשחיטה לאו עבודה היא, א"כ ה"ה לדידהו אע"ג דחולין סגי בנחירה וקדשים בעי שחיטה אפי' כשירה בזר דלאו עבודה היא וצ"ע, ואפשר לחלק. ע"כ. וע"ע להלב אריה דגם הוא לא ניחא ליה בזה, דאם כד' האחר' הנייל דבמדבר היה צריך להיות שחיטת הקרבנות ע"י כהנים דווקא, ומשום דמיקרי עבודה ובעי דווקא כהן וכו'. א"כ גם אחר' זה בביאתם לארץ אע"ג דשחיטה מותר בזרים דהא מתחילה שצותה התורה שחיטה בקדשים הוא מטעם עבודה דהא אף בזמן שחולין לא היה צריך שחיטה מ"מ בקדשים בעי שחיטה, והיאך נשתנה הדין מחמת שנשתנה המציאות, עיי"ש עוד מש"כ עוד להק' בזה].

ועיי"ש שכתב בהאר"ך בזה בביאור כל המו"מ בגמ' חולין שם, ותיירץ בזה גם קושית העולם ע"ד הר"מ בהל' שחיטה הנייל ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו' אבל כל הרוצה לנחור וכו' היה נוחר, ומבואר דבשר תאווה איתסר ובשר נחירה אישתר, והקשו דהיאך קיבץ הר"מ שני דעות יחד, באיסור בשר תאווה והיתר בשר נחירה, ומזכי שטרא לבי תרי, דזהו נגד הגמרא דמשמע שם דלא נשאה התורה לשבת אותם יחדיו, דהא בגמ' שם איתא דלר"ע בשר נחירה הותר ובשר תאווה אסור ולר' ישמעאל אפי' בשר נחירה וכו' וכמו שהבאנו שרי וכו' והתבאר א"ש, עיי"ש בארוכה. [ויש לציין שכע"ז אפי' בסי' הערות במס' חולין לתרץ ד' הר"מ דשחיטה הוא דבר שנתייחד לקדשים וע"כ צ"ל דגם בשר תאווה נאסר, עיי"ש. (אך לא פירט איך יתיישב בהמו"מ דהסוגיה). ואגב, יש להעיר דמש"כ שם להטעים הדברים ע"פ מש"כ תוס' בזבחים דע"כ דלר"ע היתה השחיטה אסורה בזר ומשום דאינה גם בחולין כנ"ל. הנה בהתוס' שם מבואר רק ענין זה דשחיטה אינה עבודה משום דישנה גם בחולין, אבל עצם דבר כן צ"ל דלר"ע שחיטה במדבר אלא בכהנים דבר זה מפורש באח", בעונג יו"ט הביא כן בשם ס' ושב הכהן, ובסי' לב אריה הביא כן בשם תולדות אדם בשם גאון אחד. והכותב אגב שיטפיה לא דק].

ועיקר דבריו לדחות תירוץ הכרו"פ על קו' הטי"ז שהק' ע"ד הברייתא שהביא הטור יור"ד סימן א, תניא וזבחת וגו' כאשר צויתך מלמד שצטווה משה על פה בהלכות שחיטה. והקשה ע"ז הטי"ז מהא דאיתא בסנהדרין נו דשבת וכאוי"א נצטוו במרה דכתיב בהם 'כאשר צו'ך ואמאי לא דרשי' גם הכא גבי שחיטה דכתיב 'כאשר צויתך' דהיינו במרה. ותיירץ מתחילה כתי' הכרו"פ דכיון דס"ל לר"ע דבשר נחירה הותר להם במדבר, א"כ לא שייך לדרוש כאשר צויתך במרה, דכיון דממילא לא יהיו שייכים בזה, א"כ למאי יצוה להם דיני שחיטה מעתה בזמן שעדיין נחירה הותר להם ולא נצטוו עדיין על השחיטה. ולהכי דרשינן שנצטוו ע"פ בסיני שאז נצטוו כל הדינין אף אותן שאינן נהגין עכשיו. ע"כ.

ואומנם להאמור, דחה הדברים, כיון דאפשר לפרש כפשוטו הא דדריש וזבחת כאשר צויתך מלמד שנצטווה משה וכו', ולא דריש כאשר צויתך במרה, דאף שלא נצטוו במרה, אי"ש נמי לשון כאשר צויתך, משום דכיון דמצות שחיטה היה לה הפסק, היינו דקודם הקמת המשכן הוצרכו לשחוט, ומהקמת המשכן ואילך הותרו בנחירה, לכן הוצרך לומר כי ירחיק ה' את גבולך ואמרת אוכלה בשר וזבחת כאשר צויתך בסיני, לא כמו כל מי שנים שהייתם במדבר שהותר לכם בשר נחירה, אלא מעתה תזבח כאשר צויתך. משא"כ גבי שבת וכאוי"א, שלא היה למצותם הפסק, ע"כ מאי כאשר צויתך דקאמר, ש"מ שנצטוו במרה. ע"כ. [ובעצם תי' הכרו"פ הנייל ועיין עוד בחידושי מהרא"ל צינץ ריש הל' שחיטה].

²⁸⁴ **ועיין** באו"ש ע"ד הר"מ שם שמבאר לדי' הר"מ הטעם באו"א, דהנה אין לומר דטעמא הוא כיון דהווי מקרבי למשכן היה רצון השם שיוזנו משולחנו ולא יהיו להוטים אחר תאות גרונו, אבל כי ירחק המשכן והיה טורח גדול וכמעט שימנעו העם מלאכול בשר, התיירה להם התורה בשר תאווה. דהנה לפי מה שפירש הר"מ א"א לכאן לפרש כן, כיון דזה אינו מונע אותם מאכילת בשר בלא הכנה, שהרי יוכלו לנחור במתנה או חוץ למתנה ולאכול בשר בכל אות נפשם, ומה הגדר שגדרה תורה כי הוי מקרבי למשכן שלא ישחטו בהמות חולין במתנה לאכילה בעוד שיוכלו לנחור ומה פרישות יש בדבר הזה. ומכאן זה ביאר באו"א ז"ל: אולם כאשר נתבונן מפורש הטעם בכתוב, וזה לשון המקרא, למען אשר יביאו בני ישראל את זבחייהם אשר הם זובחים על פני השדה והביאות לה' כו' וזבחו זבחי שלמים כו' ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים אשר הם זונים וכו'. ובתורת כהנים, אשר הם זונים לרבות שאר עובדי גילולים, ובויקרא רבה, ר' פנחס בשם ר' לוי משל לבן מלך שנס לבו עליו והיה למד לאכול בשר נבילות וטרפיות אמר המלך זה יהיה תדיר על שולחני ומעצמו יהיה גדור, כך לפי שהיו ישראל להוטים אחר עובדי גילולים במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים דכתיב ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים כו' אמר הקדוש ברוך הוא יהיו מקריבין לפני בכל עת באוהל מועד והן נפרשין מעובדי גילולים והן ניצולים, נמצא דאז הוי ישראל מותרים בבשר נחירה, ואפילו כן הצריכה תורה שלא ישחוט בהמת חולין בחוץ ר"ק וביקרא לשלמים וביאנה לפתח אוה"מ, משום דעבודת ע"ז שלהם היה בזביחה ולכן לא מחייב רק כעין פנים ועיין ירושלמי ריש ע"ז ובבבלי (דף ה') אינהו דמחוסר אבר אית לה בתלתא יומא סגי דא"ר אלעזר מנין למחוסר אבר דפסול לביי, ופירש

ומבואר, דהגם דתפסינן הלכתא כר"ע דבשר נחירה הותרה להם לגמרי וא"צ כלל בשחיטה, מיהו הוא גופיה מודה דכ"ז רק מזמן הקמת המשכן ואילך שלא יראה כשוחט קדשים בחוץ, וכמש"כ העויו"ט ד"לפי טעם זה בעינן למימר דמסיני עד הקמת המשכן נצטוו על השחיטה ורק אחר הקמת המשכן שנאסר להם בשר תאוה הותר להם בשר נחירה". וא"כ כשירדו מן ההר, אכתי לא הוקם המשכן אלא כעשרה חודשים לאחמ"כ, שהרי מ"ת היה בסיון בשנה ראשונה לצאתם ממצרים ולא הוקם המשכן אלא בר"ח ניסן בשנה שניה²⁸⁵. וליכא להאי הששא דנראה כשוחט קדשים בחוץ, וגם ר"ע גופיה ס"ל דנאסרו בפרק זמן מועט זה - היינו ממתן תורה עד הקמת המשכן - בבשר נחירה, ובעי שחיטה כדת²⁸⁶. וא"ש דבריו דהמשנ"ב בשם אותו גדול דהוצרכו סכין בדוק כשירדו מהר סיני²⁸⁷.

רש"י להקריב לגבוה ודומיא דקרבנות שנהגו אבותיהן לשמים הן נוהגין לעי"ז שלהן, ואם כן כל שחיתתן לעי"ז היה על ידי זביחה, ולכן קפדה רחמנא שלא ישחטו חוץ לשולחנם שלא יהיו להוטים אחרי עי"ז ולא יזבחו וכו', אבל לנחור חולין התיירה התורה להן, רק כשבאו לארץ דנאסר להם בשר נחירה ואין להם בשר לאכול התיירה תורה בשר תאוה, וזה עומק הדבר למעין. ולפי"ז יתכן לומר דזה גופא טעמא דהתיירה תורה בשר נחירה במדבר משום דאמרו בפרק הערל דישאל לא מהלי במדבר וכמו שכתוב בקרא ביהושע וכל העם הילודים במדבר לא מלו וכו', אם כן כיון דאיתסרו לאכול קדשים דערל אסור לאכול בקדשים [ועיין בתוספות שם שהרגישו בזה יעייין שם שכתבו דרך אחר], שרינהו רחמנא לאכול בשר נחירה, וכיון דהנך שרו בנחירה תו גם כל ישראל הנימולים שרינהו רחמנא על ידי נחירה בסימנים. אבל מכי נכנסו לארץ הרי איתסרו בנחירה ואיתרחקו ממשכן ולא יהיו יכולים לאכול בשר לכן התיירה תורה בשר תאוה וזה נכון. ועי"ל. ועי"ל.

²⁸⁵ **דכתיב** בשמות פרק מ פי"ז ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן. ואגב, הנה בעינן זה דהקמת המשכן בר"ח ניסן, ישנה מחלוקת עצומה אם בכ"ג אדר היה תחילת ימי המלואים ובר"ח ניסן היה גמר הקמתו. או כפשטות דקרא שתחילת ימי מלואים היה בר"ח ניסן ובשמיני בניסן היה גמר הקמתו. דמהגמי בשבת פז ע"ב בסוגיה דאותו יום נטל עשר עטרות וכו', מוכח דבר"ח ניסן היה גמר הקמתו וימי המלואים התחילו בכ"ג אדר. ואילו מהספרי מוכח שהשמיני למלואים היה בשמיני לניסן, ואם כן תחלת המלואים היה בראש חדש ניסן. וכן דעת י"ל הפשטנים ומקצת מדרשים' כלשון החת"ס גיטין ס ע"א ד"ה שמנה פרשיות. ודנו ונח' בזה גם ראשונים ואחרונים. ועי' בכ"ז באריכות בפי' הר"א מזרחי ויקרא ריש פ"ר שמינ', ופי"ח פי"ב. ובגור אריה שם. ועי"ע בחת"ס הני"ל. ועוד. ואכ"מ.

ובעצם עי"ז דזמן הקמת המשכן, בנו"ט להביא מהמדרש תנחומא פרשת פקודי סימן יא וז"ל: ולכמה חדשים נגמרה מלאכת המשכן, רבי שמואל בר נחמן אמר בשלשה חדשים נגמרה מלאכת המשכן תשרי מרחשון כסליו, והיה מונח ומפורק טבת ושבט ואדר והעמידוהו באחד בניסן שנאמר ביום החדש הראשון בא' לחדש תקים את משכן אהל מועד. ר' חנינא אומר בא' באדר היה נגמרה מלאכת המשכן, למה שהמלאכה שנעשית בקיץ ביום אחד נעשית בחורף בשני ימים, וכדברי רבי שמואל בר נחמני שאמר שנעשה המלאכה בג' חדשים למה לא עמד מיד אלא מפני שחשב הקב"ה לערב שמחת המשכן בשמחת היום שנוגד בו יצחק אבינו, לפי שבאחד בניסן נולד יצחק אמר הקב"ה הריני מערב שמחתכם שמחה בשמחה. ע"כ.

²⁸⁶ **והנה** לפי"ז יוצא עוד, דברדתם מהר סיני לא יכלו לאכול בשר נחירה שנותר בידם מקודם מתן תורה. והוצרכתי לזה מחמת שהראוני לדברי הגר"מ בראנדסדפר זצ"ל (בקונטרס אוצרות התורה שבועות תשי"ט) שכתב דלרי"ע דסי"ל דבשר נחירה לא איתסר עד שנכנסו לארץ, א"כ לא נאסרו במ"ת בהבשר נחירה שהיה מוכן להם מאתמול. ובוה כתב ליישב קושית זקיני הגאון בעל משנה שכר (או"ח סי' קלה), שהק' - הא לכ"ע תורה ניתנה בשבת, נמצא דהג' השבועות היה בשבת, והתורה אמרה ושמחת בחגך, ואמרו ז"ל דאין שמחה אלא בבשר וכו'. וא"כ היאך היה אפשר להם לקיים מצות שמחה, הא קיי"ל דשחיתת מי שאינו מצווה על השחיטה שחיתתו נבילה, וא"כ השחיטה של אתמול ודאי לא הועילה להם לאחר מ"ת דנצטוו על הזביחה. ע"כ. ולהאמור דלרי"ע לא נאסרו במ"ת בהבשר נחירה שהיה מוכן להם מאתמול ל"ק מידי. עי"ש בארוכה. ע"כ. ואולם, להתבאר בד' העויו"ט, הרי יוצא איפה, דגם ברדת ישראל מהר סיני לא יכלו לאכול בשר נחירה שנותר בידם מקודם מתן תורה, אלא מזמן הקמת המשכן.

²⁸⁷ **ובדברינו** אלה מיושבים גם ד' המשני"ב וגם ד' סי' טעמי המנהגים ופשוט. והנה ביישוב הקושיה עי"ד סי' טעמי המנהגים דנאסרו בבשר נחירה וכו'. כיון דנצטוו על השחיטה וכו', והקשינו דהא קיי"ל כרי"ע דבשר נחירה הותר וכו', הנה ראיתי בשם הגר"מ בעל שו"ת להורות נתן שכתב בזה, דהא דאמרי' בגמ' דהותר להם בשר נחירה, אין פי' שהותר להם להמית בהמה ולאכלה, דהא באופן זה היו נבלה ונאסרו במ"ת באכילת נבלה, ומשה"כ ודאי שהיו צריכים לישחוט הסימנין'. אלא שכל דיני השחיטה בסכין בדוק שלא ינבל בה' הלכות שחיטה דאיתא בחולין דף ט ע"א, זה עדיין לא נאסר עליהם. ע"כ. (ועי' כעני"ז בס' הערות במסכת חולין דף כז ע"ב, ותו"ד בדעת ר"ע שם, דבסיני נאמרו ה' הלכות שחיטה דנאסרו לארץ אזי יחוייבו לקיימם אך כ"ז דוקא בה' הלכות שחיטה, דאלו ע"ד סימנין היינו מקום שחיטה נתחדש דכבר מעתה נהגו בזה אלא שדי בנחירה. עי"ש מש"כ לתרץ בה)

לשיטת ר"ע דבשר נחירה הותר במדבר אם הוא אפי' במתה מאליה

אומנם אי"ז פשוט, דהנה במש"כ הרמב"ם - פי"ד משחיטה הי"ז הני"ל דהיו נותרין במדבר "כאשר עכו"ם" - יש לחקור, אי פי' דכמו דגויים לא נצטוו בנחירה כמו"כ ישראל מותרין אפי' במתה מאליה, או דלמא דאדרבא כוונתו לרמוז לחדש דגויים גופא בעו לנחור וכ"ש ישראל. והארכתי בזה בס"ד במק"א בעניינים אלה, והבאנו מח' אח' בזה, ובקצרה - דעת הכללי חמדה פ"ר נח אות ב' וריש פ"ר דברים בדעת הרמב"ם, והקה"י (חולין סי' ט) בדעת הרא"ש, וכ"כ המלא הרועים (שבת עה) דאליבא דרי"ע דהותר להם בשר נחירה במדבר, לא הוצרכו לנחור בדוקא והותרו אף במתה מאליה. ועי"ע להכ"ח ריש פ"ר דברים מש"כ לבאר בזה בדעת הרמב"ן, ועי"ע בארוכה בעני"ז בקה"י שם. [ועי"ע באמרי בינה דיני טריפות סי' ז ד"ה הרב, שהביא מס' ברית אברהם דבאמת כוונת הרי"מ דגם גויים נצטוו בנחירה, והוא גופיה פליג עי"ז והוכיח מ' הרי"מ בדוכתי אחריני איפכא, עי"ש. וכ"כ בס' הערות על מס' חולין ע"ג ל"ג על ד' הגמ' שם עכונ"ם בנחירה כגי' להו, דנחירה לאו"ד שהרי אין בגוי דין נחירה אלא העיקר שהיא מתה. שו"ר אריכות רבה בזה באחי, ושרש נידון זה פתוח בד' תוס' חולין צא ע"א ד"ה כמאן דאמר גיד הנשה נאסר לבני נח וז"ל: וא"ת דילמא לא נאסר ואפילו הכי היו מקיימין כמו שחיטה דקאמר ליה פרע להם בית השחיטה וי"ל וכו'. אי נמי פרע להו בית השחיטה היינו נחירה שצטוו על הנחירה. ע"כ. ותמהו עי"ז האחי' דלא מצינו לשום מ"ד בפי' ד' מיתות דליחשב זה במצות ב"נ. ואדרבא מקרא מפורש הוא גבי נבלה לגר אשר בשערך תתנה ואכלה וכו'. עי' רש"י ובראש יוסף להפמיג עי"ז התוס' שם ועוד. ועי"ע עוד בס' בית האוצר מערכת א-ד ד"ה והנה לשיטתו. ומאידך יעויין במהרצ"ח שם ביישוב ד' התוס' דב"נ אסור במתה מאליה. ועוד. (ושו"ר בס' ברית יעקב (סופר) סי' כה ד"ה ודע שצ"ן בזה עוד להאחי' יעוי"ש) ואכמ"ל.

ואף להגרע"א (בלבולין שו"ע סי' יג ס"ק א), והעונג יו"ט הני"ל (בהערה) ובסימן צב, ושו"ת בית אפרים יו"ד סי' לט, והכללי חמדה פ"ר ואתחנן אות א, ופ"ר ראה אות ב', והצ"ח בחולין ריש דף יז, דסי"ל כולהו אליבא דרי"ע דבמדבר בעו נחירה ממש ולא הותרו במתה

בהקושיה דתיפו"ל שנאסרו בשחיטה ובישול מחמת איסור מלאכת שבת

[ב] עוד יש לברר בעצם מש"כ המשנ"ב שלא יכלו לשחוט ולבשל מחמת דלשחיטה צריך סכין בדוק, ולבשל לא יכלו מחמת שהכלים נאסרו להם וכו' - וכמו שראיתי רבים מעירים - דתיפו"ל דבלא"ה לא יכלו לשחוט ולבשל מחמת איסור מלאכת שבת, דהא בשבת פו ב איתא, דלכ"ע בשבת נתנה תורה לישראל. ול"ל להני טעמי. ע"כ.

וכנראה שזה גופא הוקשה להמשנ"ב, ולכן הוסיף כאן בהערה זו"ל: וטעם זה שייך רק אליבא דרבי אלעזר בן עזריה דסבירא ליה דתורה נתנה לנו בערב שבת ולא בשבת כן איתא בפרקי דרבי אליעזר בשם רבי אלעזר בן עזריה עכ"ל. והיינו הא דבעינן לטעמא דנאסרו בבישול ושחיטה מחמת הני טעמי ולא מחמת איסור שבת, ע"כ דהוא רק למאן דס"ל דתורה נתנה בער"ש. ופשוט. [והערה זו הודפסה בס' משנ"ב הוצאת לשם כיעווי"ש. ומקורה בס' ליקוטי הלכות להח"ח שיצא לאור בשנת תרפ"ח]. וע"ע בזה בהערה²⁸⁸.

ומר אחי שליט"א אמר ליישב בזה, דאי משום איסור בישול ושחיטה בשבת, דילמא באמירה לגוי שאינו אלא משום שבות. ואומנם זה מיישב רק לענין בישול, אך לא לענין שחיטה, שהרי שחיטת עכו"ם נבילה. ומ"מ לשיטת הרמב"ם דס"ל דשחיטת עכו"ם שאינו עובד ע"ז כשרה מדא' ניהא גם ענין שחיטה. ע"כ מדבריו. והכוונה בזה להרמב"ם פ"ד משחיטה הי"ב שכתב: גדר גדול גדרו בדבר שאפילו עכו"ם שאינו עובד ע"ז שחיטתו נבלה. וכ"כ עוד בפ"ב מהלכות שאר אבות הטומאה ה"י דרק מדרבנן אסור. יעווי"ש. וע"ע לו מש"כ בביאור הדברים בפיהמ"ש ריש חולין. ויעווי"ן להביה"ל ח"א סי' טו, ובחי' רעק"א חולין יג. ובחי' חת"ס שם ג ע"ב ויג ע"א. ובמרומי שדה שם קטז ע"ב ובע"ז ח ע"א. ובחידושי הצ"ח חולין ו ע"א, ועוד אח', שהאריכו בראיות לחזק ד' הר"מ. {ואומנם הראב"ד השיג ע"ד שם, וז"ל: א"א זו היא אחת מסברותיו ואין בכלן פחותה מזו כי עובדי כוכבים הם כבהמות ואין מטמאין ואין מיטמאין עם הדומה לחמור הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא רוח והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו. ע"כ. וכ"ד הרא"ש בשם ר"י הובא בתוס' חולין ג ע"ב ד"ה קסבר, דשחיטת עכו"ם אסורה מדא' דטעמא משום דכתיב וזבחת ואכלת אותו שהוא בר זביחה אכול מזבח. (והביאו הכס"מ בהל' שחיטה שם). ואריכות רבה בענ"ז ובמק"א כתבתי מזה ואכ"מ}. וי"ל.²⁸⁹

מאליה [וע"ע להלן באות ה דמתבאר ד"ז עוד מדי' האח' בדודאי דבעי נחירה ולי"ס במתה מאליה. ודויק ופשוט], **וכ"ד הגר"י וינוגרד**. מ"מ אכתי מני"ל לחדש דבעי לשחוט הסימנין בדוקא, הלא כבר פי' בערוך (ערך נחר) דנחירה היינו מלשון חור, כלומר שדוקרה בצוארה. [ואומנם בר' גרשום כריתות כ ע"ב פירש דנחירה היינו דרסה. (וע"ע בזה בס' שערים מצוינים בהלכה חולין יז משי"כ בזה)]. ואכמ"ל.

²⁸⁸ **ואומנם** ראיתי בס' שלמי תודה (שבועות סי' ב אות ג) שגם עמד בקושיה זו ותירץ כנ"ל, אך הוסיף - דמשמע קצת מדברי המשנ"ב (בהגהה) דלדידן דס"ל דתורה נתנה בשבת לא שייך טעם זה כלל. והיינו דאין כוונת המשנ"ב בזה רק לתרץ הא דלא קתני הטעם משום איסור מלאכת שבת וכנ"ל, אלא כוונתו דלמאן דס"ל דתורה בשבת נתנה ל"ש טעם זה כלל. וצ"ב מדוע, הא ל"ש דילן דתורה נתנה בשבת א"ש טפי האי טעמא דלא יכלו לבשל וכו' והיינו מחמת איסורא דשבת.

וכתב לבאר, דאח"כ למאן דס"ל דתורה בשבת נתנה ל"ש טעם זה, ומשום דאע"פ דעיקר הדבר דנאסרו במה שהיה להם זהו רק בגלל מתן תורה דנצטוו והוזהרו בכל זה, מ"מ עצם המציאות שנוצרה כעת שנבצר מהם לשחוט ולבשל מחדש מחמת השבת, זה לא שייך למתן תורה, כיון דעל השבת נצטוו קודם מתן תורה במרה, וא"כ א"א לומר דמשום הציווי במתן תורה לא שחטו ולא בשלו מחדש דכבר קודם מ"ת נאסרו באיסורי שבת.

ואולם כתב לדחות הדברים הללו ע"פ מה שכתב בס' גאולת ישראל והביאו בקצרה בס' ליקוטי מהרי"ח ח"ג מנהגי חג השבועות דף מז [וכבר הבאתי כן בשמו לעיל בהערה השניה מסי' טעמי המנהגים] ותו"ד, דטעם למנהגי ישראל שנהגין בחג השבועות במאכלי חלב, הוא משום קודם מ"ת היו מותרין בבשר נחירה, אבל כשנתנה תורה נאסרו בבשר נחירה כי נצטוו על השחיטה, והנה שבת וחוקותיה נצטוו כבר במרה, נמצא דלעולם הכינו צרכי שבת קודם השבת דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו וכו', וכשקבלו התורה נטרפו להם פתאום כל המאכלים שהכינו בע"ש וכן כל הכלים, ולשחוט מחדש א"א דהא אסור בשבת ובהכרח אכלו מאכלי חלב וגם אנו נוהגין כן וכו'. ע"כ. והיינו דאף דנאסרו לבשל וכו' מחמת השבת שנצטוו עליה קודם מ"ת, מ"מ אי משום השבת הרי אדרבא היה להם מה שהכינו מקודם השבת, א"כ יוצא שוב דכל הסיבה דנסתפקו במאכלי חלב הוא רק בגלל מ"ת דנאסרו במה שבישלו קודם השבת היינו בשר נחירה וחלב ודם וכו', ופשוט. ע"כ.

²⁸⁹ **וע"ע** בס' גם אני אודך ח"א סי' סט שכתב ליישב בזה ע"ד דרש, ע"פ המבואר במדרש שמו"ר ל יא, דבבוקר ניתנה התורה ובערב נתנו המשפטים (ויבערבי הכונה משש שעות ולמעלה). וי"ל דנמשך הרבה זמן, לפי רוב הדינים וההלכות, ועד שהלכו לביתם כבר היה מוצ"ש. ולא מסתבר שהלכו לביתם לאחר קבלת התורה וחזרו שנית לקבלת המשפטים, דלא מצינו שנתקבצו פעמיים. ובפרט להמבואר בגמ' בשבת שבכל דיבור פרוח נשמתו וכו', וכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו לאחוריהו י"ב מיל וכו', ומסתמא נמשך ענין זה זמן רב. (ואומנם, כ"ז לא א"ש להמבואר בפרקי דר"א פ' מה י"ר אלעזר בן עזריה אומר ערב שבת בששה לחדש בשש שעות ביום קבלו ישראל את הדברות ויבתשעה שעות' ביום חזרו לאהליהם). וא"ש דברי המשנ"ב דלא נקט בטעם האיסור שלא יכלו לשחוט מחמת איסור שבת, כיון שכבר יצאה השבת כאמור. ואין לומר דא"כ יש לקיים המנהג במוצאי שבועות, ד"ל דהדימוי הוא כמו שאכלו חלב לאחר קבלת התורה, כן אנו עושין זכר לזה לאחר קבלת התורה בציבור. ע"כ מדבריו יעווי"ש

ויתירה מזו, הנה בעצם קושית הפלתי דתפול'ל דאזלי' בתר רובא מהיתר אכילת חלב וכו', מצאתי בזה בקונטרס חידושי סיני [תשכ"ה. להג"ר סיני הברשטם] עמ"ס חולין שם שהאריך בדברים נפלאים ליישב הקושיה בכמה אופנים. ובתירוצו הראשון כתב ליישב וזתו"ד, הנה מדברי הפוסקים מוכח דכל קושית הגמ' מנלן דאזלי' בתר רובא, הוא רק בחד רובא אבל בתרי רובי הוי מיעוטא דמיעוטא ופשיטא דאזלי' בתר רובא [עיי"ש בדבריו וקצתי מאד]. והנה לדידן דפסקינן דטרפה אינה חיה ממילא פסקינן נמי דטרפה אינה יולדת כדאיתא בתוס' ע"ז דף ו. והנה בבכורות דף כ קתני דרוב בהמות אינן חולבות אא"כ יולדות. ולפ"ז ניהא הקושיה דנילף דאזלי' בתר רובא מדהתירה תורה חלב, ומשום דשאני חלב דאית ביה תרי רובי, חדא דרוב בהמות כשרות, ועוד דרוב בהמות אינן חולבות אא"כ יולדות. ובהמה שיש לה חלב ממילא היה לה ולד, וע"כ דאינה טרפה. עיי"ש שפפ"ל בזה בארוכה. ע"כ. והיינו דאף אי יתבין להפלתי דהיתר בחלב מכח רובא, מ"מ הכא אינו חד רובא אלא תרי רובי, וע"כ ל"ש כלל לומר דהיתר אכילת חלב הוא מכח רובא וכו', דבתרי רובי דהו"ל רוב גמור וחשיב כודאי (כנודע מהפ"ל בענינים אחרים) י"ל דשרי אף לב"נ. ויש ליישב עוד ע"פ שאר תירוציו שם ואכמ"ל. (ובעצם ענין שתית החלב ודלא חיישינן לטריפות, יעויין בשו"ת משנה הלכות חלק טז סי' קלז בארוכה).

אי בבן נח אזלינן בתר רובא

ג. גמ מש"כ בפשיטות דבב"נ לא אזלינן בתר רובא אין זה פשוט כ"כ, ובחפשי מצאתי שדנו בזה אחרונים, ואציין בזה מן המעט ממה שראיתי. הנה הפמ"ג שער התערבות ח"א פ"א חקירה ג נסתפק בזה גבי איסור האסור לב"נ כגון אבמ"ה שנתבטל חד בתרי, אי מותר ליתן להם דלידהו ל"ש הכתוב אחרי רבים להטות דמיניה ילפ"ל לביטול ברוב. א"ד דמותר גם להם דמי איכא מידי דלישראל שריא וב"נ אסור. וכתב לצדד ביור"ד סי' סב במשב"ז סק"א (ד"ה עוד) דאין דיני ביטול ברוב באיסורי בן נח ול"ש בזה מי איכא מידי כיעוי"ש. ע"כ. וכן דעת הנוב"י מהדו"ת סי' מב דדוקא לחומרא חיישינן בתר הרוב אצל ב"נ, אבל לקולא לא שייך כלל לדון בהם דאזלי' בתר רובא, כיון דילפ"ל בחולין יא מאחרי רבים להטות לרובא דאיתא קמן, ורובא דליתא קמן ילפינן מפסח וקדשים, או מהורג את הנפש או משחיטה עצמה לכל מר כדאית ליה, וכל הני ילפותא שייכים לגבי ישראל אבל גבי ב"נ לא שייך הני ילפותא. יעוי"ש ע"כ. וע"ע עוד להמנח"ח מצוה כו סק"ג שכתב לצדד דברוב דיינים שדנו את הב"נ למיתה אינו נהרג, דהכתוב אחרי רבים להטות זה דוקא בישראל אבל לא בבן נח. יעוי"ש. [ואומנם יעויין עוד בדבריו במצוה עח סק"ז].

ומאידך מצאתי בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ס שתמה בזה - על הפמ"ג והנוב"י הנ"ל דס"ל דל"א בעכו"ם בתר רובא - דהנה מהא דעכו"ם יורש את אביו ד"ת כדאיתא בקידושין יח ויליף מקרא כי לבני לוט נתתי את ער ירושה, א"כ מוכח דגם גבי עכו"ם אזלינן בתר רובא, דאי לא אזלי' בדידיה בתר רובא היאך יורש את אביו דילמא לאו אביו הוא, אלא לאו דאזלי' נמי בדידיה בתר רוב בעילות. ע"כ.

ואומנם בקונטרס ענף פרי [שבסו"ס פרי יצחק] כתב לדחות ראיתו מירושת עכו"ם, שכל דברי האח' הנ"ל דס"ל דבעכו"ם ל"א בת"ר משום דאחרי רבים להטות בישראל נאמר, הוא רק ברובא דאיתא קמן כט' חנויות, וכמש"כ השטמ"ק בב"מ דף ו דהוא באמת ספק אלא שהתורה התירתו (והיינו ענין הנהגה ולא בירור ודאי. וכבר האריכו בזה רבותינו האח' ואכמ"ל). משא"כ ברובא דליתיה קמן כגון רוב בעילות אחר הבעל [ועי' הערה²⁹⁰] דהוא מצד הסברא ומקרי ודאי - וכמש"כ הש"ש ש"ב פט"ו - אין כל מקום לחלק בין ישראל לעכו"ם. ע"כ מדבריו.

אי רוב אחר הבעל חשיב רובא דאיתא קמן או דליתיה קמן

²⁹⁰ ויש לדון קצת במש"כ הענף פרי דרו"ב אחר הבעל חשיב רובא דליתיה קמן [ומזה רוצה לדחות דברי הפרי יצחק], דהנה מצאתי בסי' משמרות כהונה - בסוגיה דחולין שם דבעינן למילף דין רוב מהא דמכה אביו דאמר רחמנא קטליה [ול"ח דלמא לאו אביו הוא ומשום דאמרין זיל בתר רובא ורוב בעילות אחר הבעל] - שהקשה, כיון דרוב בעילות הם מהבעל, ובעל איתיה קמן, מאי ראה מייתי להא דבעינן למילף לרובא דליתיה קמן, שהרי רובא דאיתיה קמן כבר נפק"ל מקרא דאחרי רבים להטות בריש הסוגיה, ואינו ענין כלל לרובא דליתיה קמן. ואפילו דהבעילות גופיהו ליתנהו קמן, מ"מ הוי רובא דאיתא קמן, וראה מסנהדרין דהו"ל רובא דאיתא קמן דקתני שם בגמ', ואף שאין הכוונה לגופם ממש אלא להדיבור היוצא מפייהם. דהנה הקי' המורדכי בחולין ס"י תקצג בשם ר' יקר, דהא דיינים קבועים הן בלשכת הגזית או בכ"מ, ובקבוע ל"א בתר רוב כדאיתא בכתובות טו וא"כ היאך ילפי' מיניהו דאזלינן בתר רובא. ותירץ בתירוץא בתרא, דאפי' אי אינהו גופיהו קבועין מ"מ אין עושין מעשה בגופן אלא אחר הדיבור הנפרש מפייהם והוה כבשר הנמצא דאמרי' ביה כל דפריש וכו'. ע"כ. [א"י. כעין תירוץ זה כתב במג"א סימן רצח ס"ק יג עיי"ש והביאו במהרצ"ח ברכות נג ועיי"ש במקורותיו. ועי' בשאלת יעביץ ח"א סימן קנז שהקשה דסו"ס ניכר האומרו ואמאי חשיב כבשר

עוד יש לדון בדברי הפרי יצחק באו"א, וכמו שראיתי להכלי חמדה פר' יתרו סוף אות ז' שדן אי ב"נ מוזהר על כיבוד אב ואם [ועיקר דבריו שם לדון במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן גבי מצות כיבוד אב ואם אי הו"ל מצוה אחת או ב' מצוות נפרדות. יעו"ש בדבריו הנפלאים]. ובתוה"ד ציין להגמ' דנכרי יורש את אביו ד"ת דמוכח דאזלי בת"ר בב"נ ולכן יורשו (וכהוכחת הפרי יצחק, ולא הזכירו). וכתב לדחות דשאני היכא שכבר הוחזק לנהוג בו דין הרוב, היינו כיון דהוחזק שהוא בנו לכן גם יורשו²⁹¹, דבהא גם בב"נ אזלינן בתר רובא. ע"כ מדבריו. וא"כ נדחו בזה דברי הפרי יצחק, דלעולם אימא לך כהנוב"י ודעימיה דל"א בתר רובא בב"נ, ושאני ירושה כיון דהוחזק כבר כבנו משה"כ יורשו.

ויעויין עוד בשו"ת יב"א ח"ב יו"ד סי' יט, לאחר שהביא ד' הנוב"י והפמ"ג הנ"ל, הביא משו"ת ברית יעקב האו"ח סי' כ' שכתב לחלוק ע"ד הפמ"ג והנוב"י הנ"ל, שא"כ הוא כדבריהם, היאך ב"נ חייב על אשת אביו לר"ע, ועל אחות אביו לר"א, כדאיתא בסנהדרין נח וברמב"ם פ"ט מה' מלכים ה"ה שכן נח חייב על אשת אביו ומפוטת אביו. ואי לא אזלינן בתר רובא דילמא לאו אביו הוא. דמהא ילפינן בחולין יא: דאזלי בתר רובא. ואין לומר כמ"ש הנוב"י דלהחמיר אזלינן בתר רובא גם בב"נ, דהא נהרג ע"ז וכו'. ע"ש. וכ"כ להוכיח דלא כהנוב"י בשו"ת מהר"ם שיק האו"ח סי' קמב בד"ה ועתה. ואומנם יעו"ש בארוכה מש"כ ליישב דברי הנוב"י ודעימיה, דשאני התם דרוב בעילות אחר הבעל הוי רוב גמור וחשיב כודאי. ע"כ מדבריו. [ויעויין עוד בשו"ת מהר"ם שיק יור"ד סי' קד שהאריך בזה מאוד והביא מהח"ס יור"ד סי' יט שכ' דבב"נ לא אזלי בתר רוב [אבל בתר חזקה אזלינן (ודלא כהפרי תואר סי' צט שכ' דגם בתר חזקה לא אזלינן בב"נ דהרי ילפ' מנגעים ולישראל נאמר)] והעיר עליו, שסותר עצמו שהרי כתב שם בסי' ע דאזלי בתר רוב. יעו"ש. וע"ע במנחת חינוך מצוה עה בענין רוב בב"נ].

הנמצא. ועוד, דאפי' תימא דהדיבור חשיב כפריש, מ"מ הנכתב בספר הוי קבוע גמור וא"א לבטלו. עיי"ש. ובעצם קו' המרדכי ע"ע בגלוינו השי"ס להגרי"י ענגיל כתובות טו א, ובחידושי הגרי"ח על השי"ס עמי קסו. והארכתי בכ"ז בחיבורי. וא"כ ה"י אף דהבעלות ליתנהו קמן, מ"מ כיון דהבעל לפנינו חשיב רובא דאיתא קמן. ומכח זה פירש כל הסוגיה באו"א כיעו"ש. ע"כ. הרי דס"ל בפשטות דרוב"ב אחר הבעל היינו רובא דאיתא קמן.

אך אומנם האמת נראה יותר כדברי הענף פרי דרוב"ב אחר הבעל חשיב רובא דליתיה קמן, דהנה זה מכבר העירותי ע"ד המשמ"כ הללו מדברי בעל הפלאה בספרו פנים יפות עה"ת (פרי אחרי מות פסוק ערות אחותך), שכ', דהא דאמרין רוב בעילות אחר הבעל, אין הפירוש מפני שרגיל אצלה בביאות הרבה, שהרי אפי' לא נתיחד עמה הבעל אלא פעם אחת, תולין הולד בבעל. משום שלא חילקה התורה בכך. אלא הפי' הוא שרוב הנבעלות הן מבעליהן, ולהכי כל היכא דאיכא למתלי בבעל אזלינן בתר רוב הנבעלות מבעליהן. וכ"כ עוד בספרו נתיבות לשבת סי' ד סק"ט. [והביאו בשו"ת יביע אומר ח"ג אה"ע סימן א אות ג. (ובח"ד אה"ע סימן ב אות ב. ובספרו מאור ישראל עמ"ס פסחים פז) וכתב דלפי"ז אי"ש מה שמשמע בפוסקים שאף בזמן אמרי' רוב בעילות אחר הבעל, וכמ"ש הפמ"ג באו"ח בפתיחה כוללת ח"ה אות כה. והמהרצ"ח בסוטה כז. ע"ש. ומשום דאכתי רוב הנבעלות דעלמא הן מבעליהן. ועיי"ש ערך]. ע"כ. ואם כן הוא, דרוב בעילות אין הכוונה בבעל זה דלפנינו, אלא ברובא דעלמא, אי"כ אי"ש באמת דרוב"ב אחר הבעל היינו רובא דליתא קמן. וכ"ז מלבד הביאור הפשוט שציין הענף פרי דחשיב ליה רובא דליתיה קמן כיון שהוא רוב התלוי בסברא מקרי ודאי וכמ"ש השי"ס ש"ב פט"ו. [ואומנם המשמ"כ כנראה לא נחית להאי סברה דהשי"ס ומשה"כ לא חש לה וצ"ע].

ביסוד ההפלאה דכיון דאזלי בתר רובא בד"א לענין נפשות, ה"ה לענין ממון

²⁹¹ **והדברים** יתבאר טפי ע"פ היסוד הידוע של ההפלאה בכתובות טו ע"ב (והביאו החת"ס חולין יא א), שישד לן כלל גדול בענין יחלך אחר הרוב, דכיון דאזלי בדבר אחד בתר רובא, שוב לא מחלקינן ואזלינן באותו דבר בתר רובא לכל מילי. ובהו כתב שם ליישב קו' השעה"מ דהיאך חייבה תורה לפדות בן בכור, נישח דילמא טרפה הוא, וק"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב. ותיירך, דכיון דאזלי בתר רובא לענין נפשות, היינו דל"ח דהוי טרפה לענין ההורגו שודאי חייב עליו, וכן בשור הנוגחו וכו', הי"נ לענין ממונא אזלינן בתר רובא וחייב לפדותו, ולא אמרינן דילמא טרפה הוי. ע"כ. ויסוד זה איתא נמי בשו"ת רע"א מהדו"ת סו"ס קמח זז"ל: ...אבל במכה אביו דני"מ לכמה דברים אם הוא אביו ומצד הרוב החלטנו דהוא אביו ממילא גם על ההכאה חייב מדין מכה אביו. וכעין זה צ"ל בכמה ענינים, לענין דאין הולכין בממון אחר הרוב, וא"כ בכור שמת אחר לי נישח דלמא טרפה היה ואין נוציא ממון מהרוב, וכמו כן לר"ש דס"ל שחיטה שא"ר ל"ש שחיטה בטבח ומכר, נימא דלמא במקום נקב שחט, והוי שחיטה שא"ר וכו', אע"כ כיון דאנו דנים בענינים אחרים על הרוב דאינו טרפה ממילא חייב ממון. עכ"ל. והביאו ליסוד זה רבים מהאח"י והאריכו בזה טובא. (וכעין סברה זו כי הרב"פ בהגהותיו על השב שמעתתא ש"י פ"א עיי"ש). ואכמ"ל.

והנה אף שהכלי חמדה כאן לא הזכיר להפלאה, מסתמא נתכוון ליסוד זה, ומצאתי שהזכירו במק"א, יעו"ש לוי בפר' במדבר אות ד יעו"ש. [והנה ראיתי עוד להכ"ח בסו"ס שמות עמ' 330 חידושים מב"ה, שדן שם בענין חיוב הוצאת ממון בקטן, והקי' שם להסוברים דחיוב מצות חינוך על האב, אי"כ אמאי יצטרך להוציא הוצאות לחנך בנו במצוות, נישח דילמא לאו אביו הוא, ואין לומר דאזלי בתר רובא, דהא בממון ל"א בתר רוב. והביא להתוס' בחגיגה ב ע"א בד"ה איזהו קטן דס"ל דחקטן מחויב בקרבן ראיה, ולשיטתם אזלי דחייבו על הקטן ולא על האב. ע"כ. ואין לתמוה היאך התעלם מסברת ההפלאה, שהרי דלדידה ל"ק כלל. ומשום דלשיטת התוס' קאי שם, והם לא ס"ל כסברת ההפלאה, וכמו שכבר ציין בזה בס' משמרת חיים ח"א עניני גזילה סי' ד דמ"מ התוס' בכתובות שם אינם סוברים כמותו, דלפי דבריו, אין מקום לקושיתם שם יעו"ש. וע"ע להקהילות יעקב קידושין סי' לז].

וכאמור בעצם יסוד ההפלאה האריכו רבים מהאח"י לפלפל וליישב בזה עוד ענינים, ודנו בזה בארוכה, ואף נקטו מדבריו לדינא חלק מהאח"י. ואולם אין דבריו מוסכמים לכ"ע, מלבד דמדברי כמה ראשונים לא מוכח כדבריו יעו"ש להקה"י שם. וע"ע בשערי יושר שער ג. סו"פ ג. ואכמ"ל.

ושו"ר שהביאו מתשובות מהר"י אסאד יור"ד סי' קלה, שהביא מדברי הר"ן במס' ע"ז לה, והרשב"א בתוה"ב ב"ג ש"ו דלא אזלינן בגוי בתר רוב, וא"כ כש"כ בתר חזקה, דרובא וחזקה רובא עדיף. ותמה על האח' שחקרו בדין רוב בב"נ שנעלם מהם דברי הרשב"א והר"ן יעוי"ש. ע"כ.

ד. עוד יש ליישב ע"פ מש"כ המשנ"ב בהגהה בשם הפרקי דר"א [והובא לעיל] דתורה ניתנה בערב שבת, ושפיר איכא למימר שאכלו ממה שנחלב באותו יום שכבר נכנסו לתורת ישראל (ועוררוני לזה). ע"כ.

ה. עוד י"ל בזה, כמו שהבאתי לעיל ממר אחי שליט"א, והיינו דאף אי יחבינא ליה דנאסרו בחלב שנחלב קודם מ"ת, י"ל דמייירי שנחלב באותו יום, ואף דחליבה אסורה בשבת וכנ"ל, דילמא באמירה לגוי שאינו אלא משום שבות.²⁹²

בהקושיה דלא מסתבר שלא הקפידו באיסורין אף קודם מ"ת

ד [והנה] בס' מועדים וזמנים ח"ח סי' שיט כתב לתמוה בד' המשנ"ב, דהנה כמו שהאבות קיימו את כל התורה כולה לפני שניתנה, כמו"כ הנחילו לבניהם אחריהם את כל המצוות והאיסורים, להתקדש בקיום המצוות כולם. ובפרט קודם מ"ת אחרי ימי הגבלה שזכו למעלה עליינה, אף שלא נתחייבו עוד במצוות, נראה שקידשו את עצמן שלא להיטמא בעבירות, ומסתבר איפה שהיה להן אוכל מוכן כשר כדת. ע"כ²⁹³.

אך נראה שגם זה אינה קושיה, ואשיב בזה בב' אופנים. חדא, הנה מש"כ שקידשו עצמן שלא להיטמא בעבירות, הנה ענין הטומאה אינו אלא פועל יוצא מחמת האיסור, ואינו ענין בפ"ע. והיינו כשאין איסור הרי שגם אין טומאה. [ובס' עובדות והנהגות לבית בריסק ח"ב ע"מ נ' מובא, שהורה הגרי"ז אודות חולה בב"ח בחו"ל, שאסור לו לאכול בשר פיגולים עצמו אך מותר לו לאכול המרק של אותו בשר דנו"ט דרבנן. והקשו לו, הא בחת"ס מבואר גבי שוטה שאסור ליתן לו מאכלות האסורות דמטמטם, אע"פ שמדינא מותר. והשיב, שאין החפצא דהמאכל האסור מטמטם אלא האיסור שבו הוא המטמטם, וכל שמותר מדינא אינו מטמטם. ע"כ. (וכענ"ז כ' המהר"ל בתפארת ישראל פ"ח, שאף שבמאכלים האסורים יש מזג רע, מ"מ אין זה טעם האיסור לאוכלם. אלא החטא הוא המטמטם את לבו של האדם. וע"ע בהערה²⁹⁴)]. וה"נ אין ענין טמטום וטומאה אלא מחמת האיסור והעבירה וכל שלא נצטוו

²⁹² **והנה** אף שדחינו דברי הוגד יעקב הני"ל דנאסרו בחלב קודם מ"ת מטעם דלי"א בבי"נ בת"ר וכו', מ"מ בעצם דברי - דכיון דנאסרו בחלב קודם מ"ת (לשיטתו וטעמו הני"ל), אף שהותרו לאחמ"כ, מ"מ אם נחלב קודם מ"ת נאסר אותו חלב לאחר מ"ת - נתעוררתי, דלפי דרך זו, נצטרך לכאן לומר כן נמי להטעם האחר שכתבו בעצם המנהג לאכילת מאכלי חלב בשבועות, יעויין להלן בהערה בסמוך ד"א דהטעם הוא כיון דקודם מ"ת נאסר החלב מדין אבר מן החי, ורק ממ"ת הותרו בחלב מכח הפסוק וכו'. והיינו ד"ל גם לטעם זה דאם נחלב קודם מ"ת יהיה אסור אף לאחמ"כ. [ועי"ז א"א לת' כמש"כ בתחילה דאייז איסור בעצם החפצא וכו'. ודוק]. ואולם י"ל דכיון דשרי להו מקרא לאחר מ"ת איגלאי מילתא דכל מה שחששו מקודם דחלב הוי איסור אבמה"ח אינו חשש, וממילא אף מה שנחלב קודם יהיה מותר. וצ"ע. ועיי' בזה עוד בקי' פעמי יעקב הני"ל עמ' רלה.

²⁹³ **ויעוי"ש** שכתב לבאר המנהג לאכילת מאכלי חלב באו"א, עיי' הגמ' בבכורות דף ו ע"ב דהקשתה הגמ', מנלן דחלב דבהמה טהורה שרי וליכא איסור אבמה"ח, ומסיק דקמ"ל מקרא דשרי. [דכתיב ארץ זבת חלב ודבש, ואי לאו דשרי לא היה הפסוק משתבח בזה. ועוד] ע"כ. וא"כ קודם מ"ת היה החלב אסור להם, ורק ממ"ת תורה ואילך הותר כאמור, לכן עושים זכר לזה. ואומנם הביא מס' שמן רוקח שם שכתב לדחות, שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב באברהם אבינו שהאכיל חמאה וחלב ולא חשש לאיסור לפני עור. ע"כ. וכתב ליישב עיי' במשך חכמה שהאכיל להם מבן פקועה שאין בו איסור אבר מן החי. ועוד י"ל עיי' מה שכי' הפוסקים שמותר לתת לעכו"ם חלב ול"ח למידי. עיי' מדבריו. וראיתי בס' שלמי תודה (שבועות סי' ב אות ב) שהביא טעם זה בשם י"ש מי שכתב. ויש להאריך בטעם זה אך לא באנו אלא לטעמו דהמשנ"ב. [ויעוי"ש בש"ת - שהביא קו' השטמ"ק בבכורות שם, דאמאי לא ילפי' היתר החלב מדכתיב גבי אברהם דכתיב ויקח חמאה וחלב' דבדאי לא האכילם איסור עיי"ש - ודן בזה בהרחבה ואכ"מ].

טעם האיסור במאכלות אסורות - עצם החטא או טבע המאכל

²⁹⁴ **נה** ז"ל המהר"ל שם: התבאר לך כי התורה היא צרף וזכך נפש האדם. ובמדרש (במדבר רבה פרשה י"ט) שאל גוי אחד את ר' יוחנן בן זכאי אילו עובדיא דאתון עבדין נראים כמין כשפים אתם מביאים פרה ושורפים אותה וכותשין אותה ונטולין את אפרה ואחד מכם מטמא למת מזין עליו שנים ושלשה טיפין ואתם אומרים לו טהרת אמר לו נכנס בך רוח חזונית מימך אמר לו לא ראית אדם שנכנסה בו רוח חזונית אמר לו הן אמר לו ומה אתם עושים אמר לו מביאים עיקרים ומעשנין תחתיו ומרביצין עליה מים והיא בורחת אמר לו ישמעו אנזני מה שאתה מוציא מפין כך הרוח הזה רוח טומאה דכתיב וגם את הנביאים ורוח הטומאה אעביר מן הארץ מזין עליו והוא בורח לאחר שיצא אמרו לו תלמידיו לזה דחית בקנה לנו מה אתה אומר אמר להם חייכם לא המת מטמא ולא המה מטמאים אלא אמר הקדוש ברוך הוא חקה חקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור גזרתי דכתיב זאת חקת התורה עיי'. הנה רבי יוחנן בן זכאי השיב לגוי כי מצות התורה הם תועלת בעצמם על דרך זה שאמר, כי פרה אדומה היא מעברת רוח הטומאה. "וכמו שחשבו קצת בני אדם כי התורה אסרה מאכלות האסורות מפני שהם מולידים מזג רע וכן נתנו טעם בדם ובחלב שכלם הם מולידים מזג רע וכל הדברים האלו אין בהם ממש לענין אסור שלהם". ובפרק אמר להם הממונה (יומא ל"ט ע"א) ונטמטם בס' תנא רבי ישמעאל עבירה מטמטם לבו של אדם שנאמר אל תטמאו בהם ונטמטם בהם אל תקרא ונטמטם אלא ונטמטם בהם, הרי כי לא אמרו רק עבירה מטמטם לבו של אדם, ואמר כי הטמטום הזה מצד עבירה כי מפני שעבר המצות אשר ראוי לאדם

עדיין ליכא שום טומאה. ומצאתי און לי בס' הערות במס' חולין דף יז שכתב שלא היה שייך אצלם קודם מ"ת ענין טמטום העבירה. והיינו לכאן מה"ט.

ועוד, מהיכ"ת דהאבות הנחילו לבניהם המצוות, ואדרבא מבואר בשו"ת הרמ"א סי' י, דאברהם אבינו עצמו שמר כל התורה אך לא אנשי ביתו. עיי"ש. {והביאו בס' שלמי תודה (שבועות עמ' רד) ותו' בזה הא דאברהם אפה ובשל למלאכים, ולכאן קשה שהרי היה זה בט"ו בניסן כדאיתא בתוס' בר"ה יא ע"א בשם המדרש, ואברהם הרי קיים את כל התורה כדאיתא ביומא כח ע"ב, והיאך אפה ובשל עבורם, הא נדמו לו כערביים, וגבי יו"ט דרשינן 'לכם' ולא לעכו"ם. ולהרמ"א ניהא דעל בני ביתו לא הקפיד. [אלא דעדיין קשה היאך אמר לשרה לוישי ועשי עוגות ולנער נתן לשחוט, והרי אמירה לעכו"ם אסורה מד"ס. (ועוד ק' דהא אין מזמנים את הנכרי ביו"ט כדאיתא בבבצה כא)]. ע"כ.} ואם על בני ביתו לא הקפיד כ"ש שלא הקפיד על בניו אחריו. ואולי יש לחלק בין שאר איסורים לאיסור מאכא"ס החמור.

בהקושה שלא מיבעיא בגמ' אלא בבשר נחירה אי מותר הנשתייר בידם, ואמאי לא מיבעיא נמי בכל אותן איסורין שנאסרו במ"ת אי מותר הנשתייר בידם

ה] ולכאן עוד יש לברר, דהנה בההיא סוגיה דחולין דף יז ע"א, מיבעיא ליה לר' ירמיה [אליבא דר"ע] אברי בשר נחירה שהותרו לישראל רק במדבר והכניסום לארץ מהו, אי אמר' הואיל ואשתי בהיותם במדבר אישתי להו בכניסתן לארץ או לא. ע"כ. ולכאן ה"נ נימא דיש להסתפק [אליבא דכ"ע] באותן איסורין שנאסרו

מצד אשר נפשו נפש אלהית כמו שאמרנו, ולכך העבירה מטמטם לבו של אדם אבל אין זה מצד הטבע של השרצים. "ואם כי האמת שכל הדברים האסורים מולידים מזוג רע, אין זה טעם האסור", רק כי מה שאסרה התורה אותם בזה נראה כי הם דברים יש בהם שנוי ויוצאים מכלל שאר המאכלים שהם טהורים, ובשביל השנוי שבהם ימשך אחריהם טבע זר משונה גם כן וכמו שכתבנו זה גם כן למעלה, "אבל אין זה טעם באיסור והיתר", שאם כן היתה התורה ספר רפואות או ספר הטבע וכו'. עיי"ש. ע"כ.

ואולם, הנה הרמב"ן בשמות כב ל כ' וז"ל: "ואנשי קדש תהיון לי" - טעם הכתוב הזה, כי עד הנה הזכיר המשפטים והזהיר בדברים המכוערים ועתה כשבא להתחיל באיסור המאכל פתח ואמר ואנשי קדש תהיון לי, שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגו' בנפש, על כן אמר ואנשי קדש תהיון לי, כלומר אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש, לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים, וכך אמר (ויקרא יא מג-מד) אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם, כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני והנה השרצים משקצין הנפש, והטרפה אין בה שקוף, אבל יש בשמירה ממנה קדושה. עכ"ל. מבואר, דטעם האיסור הוא כיון שרצה הקב"ה שניחיה קדושים, לכן נאסרו עלינו כל אלו המאכלים המטביעים גסות בנפש האדם.

[ז"ל הכלי יקר ויקרא פי"א א: כתבו רבים מן המפרשים ענין איסורי המאכלות שיש שחשבו שהמה בריאות הגופות ורפואתו כי המאכלים ההם מולידים ליחות רעות ולדעה זו נטה הרמב"ן. ואינו כן, שהרי כל האומות אוכלים בשר השקף והעכבר וכל הטמאים וכולם חזקים אף בריאים אין כושל בהם ואוכליהם לא חלה ולא מרגיש. אלא ודאי שכל אלו אין הכוונה בהם כי אם אל רפואות הנשמה, "כי הם משקצים הנפש הטהורה ומגרשים רוח טהרה וקדושה מן האדם ומולידין אטימות השכל ותכונת האכזריות" כן כתב בעקידה ובמהר"י אברבנאל. והראיה על זה שפרה שנולדה מחמור אסורה כי היוצא מן הטמא טמא שמע מינה שהמוליד נותן תכונה רעה שבו בנוולד ממנו וכו'. וכן נתנו טעמים בכל הסימני טמאה שכולם מורים על קושי הבשר ומזוג רע שבו המוליד תכונות רעות בגוף האוכל ואין להאריך בזה. ובאברבנאל שם ז"ל: והטעם בזה, שהבהמות שיש להם הסימנים האלה, על הרוב בשרם נאות לאכילת האדם. מפני ששבת עלות הגרה היא, שאין לה טוחנות בלחי העליון כדי לטחון מאכלה. ובעבור זה לא תוכל לאכול עצמות, רק עשבים שתבלעם שלמים, וכשיתרככו בכרס מפני החום הטבעי, מעלה אותם דרך הגרון וטוחנת אותם בלסתותיה ובלועתם שנית. ומיני הבהמות האלו הם שמנות וטובות למאכל האדם, לפי שימצאו מזונם תמיד בכל מקום. גם שמזגם יותר שוה, לפי שהם יזונו מהעשב לח ויבש. ומפני זה לא תהיינה הבהמות האלו אכזריות וטורפות ולא זדוניות. ויורה עוד על זה, שפרסותיהם שסועות ורחבות. שאינן צריכות לשנים וצפרנים, כמו החיות הטורפות שמזונם בשר ודם ועצמות, "שיולידו באוכל אותם מזג חם ויבש אכזריות חמה ושטף אף". אבל אלה הולכים על הארץ לאכול מעשב השדה... וכבר ביאר הנביא עליו השלום (ישעיה יא, ו-ז), שבזמן הגאלה העתידה אריה כבקר יאכל תבן, ובעבור זה לא ירעו ולא ישחיתו, ושיגור הזאב עם הכבש ונמר עם גדי ירבו ופרה ודוב תרעינה. לפי שאכילת הבשר והדם והעצמות שאוכלים הבעלי חיים הטורפים, הוא סבה לרוע מזגם, והיותם דורסים ותופשים מה שאין להם. והטבע בעבור זה הכין להם הצפרנים והשנים לטרון טרף למזונם. אמנם, בבהמות הטהורות אשר מזונם עשב השדה, הכין להם הטבע פרסות שסועות ורגלים רחבים, לצורך הליכתם על הארץ ללקוט מזונם ממנה. ולא נתן להם הטבע טוחנות, לפי שאינם צריכות למאכל העשב. ולזה היו סימני הבהמה הטהורה שתהיה מעלת גרה ומפרסת פרסה, כי זה מורה על טוב מזגה שאינה טורפת וחומסת. וכן הטעם בעופות. יש מהדורסים, מה שיש להם צפרנים חדים ואין להם אצבע יתירה למעלה מרגליהם. אבל העופות הטהורים, רגליהם רחבים לצורך הליכתם על הארץ ללקוט מזונם על פני השדה, ולכן יש להם אצבע למעלה מן הרגל שלא ימנעם מן הליכה. ודומים לזה לבהמה מפרסת פרסה לחסועה. וכן יש להם זפק וקורקבן נקלף לצורך טחינת המאכל פעמים, כי היו בזה כמו מעלת הגרה בבהמה. רק העורב דומה לחזיר, ויש לו אחד מהתנאים - רוצה לומר שיש לו אצבע יתירה ואינו דורס, אבל אין לו זפק ואין קורקבנו נקלף. ויש גם כן מהעופות הטמאים בהפך זה, הדומים לגמל והשפן והארנבן בהיות בהם אחד מסימני טהרה ולא השני. ולזה אמרו: כל עוף דורס טמא, והוא החולק את רגליו, ואף אם יש לו זפק וקורקבן נקלף. מאשר אלה הדורסים הם חומסים וגוזלים בטבעם ומזגם רע, לא יזונו רק בטרפם, ולכך אכילתם אסורה. וכמו שהיו שתי תנאים בבהמות טהורות ושנים בעופות הטהורים, כן זכר שני תנאים בדגים הטהורים וזהו שאמר: "א"ת זה תאכלו מכל אשר במים כל אשר לו סנפיר וקשקשת במים", ואשר אין להם כן סנפיר הוא לכם. וכבר חשבו אנשים לתע טעם בזה. שהדגים בעלי סנפיר וקשקשת יוכלו לשוט במים בכל המקומות. ואשר אין לו סנפיר וקשקשת אין להם כן, יעמדו תמיד בקרקעית המים, ומפני זה הם עפריים ומזגם רע. ואין הדבר כן, אבל הסנפיר וקשקשת הם נולדים בדגים ממותרות הטבע אשר בהם, ולכן ישאר גופם נקי וטוב לאכול. מה שאין כן בדגים שאין להם סנפיר וקשקשת, שהם לחים מאד, וכל גופם ומותריהם נעצרים בגופם, ולכן היו טמאים. וכו'. עיי"כ.]

בהן במתן תורה, דילמא כיון שכבר הותרו באותן מאכלי איסור קודם מ"ת, אזי גם לאחר מ"ת שנאסרו בהם יותרו בהן, דהואיל ואשתרי אשתרי [ואין זה הערה רק ע"ד המשנ"ב בדוקא, דהגם שכן מתבאר מדברי המשנ"ב, מ"מ לא מצאנו זה למי שיחלוק בזה לומר דלא נאסרו במ"ת מיד בכל אותן איסורין שנצטוו בהן ופשוט].

איברא דלק"מ כלל, דכל האיבעיא בגמ' שם, הוא דוקא באברי בשר נחירה, דהנה לכא' אף במדבר נצטוו באיסור נבלה (עי' קה"י חולין סי' ט ד"ה והנה ראשית) אלא שהיה היתר מיוחד ע"י נחירה להפקיע מאותו בשר שם דנבילה לגמרי דחשיב כשחיטה ממש כדקתני שם 'נחירתן זהו שחיטתן'. ועתה בבואם לארץ נצטוו על השחיטה כדת, ובוזה דוקא איכא לספוקי דאף דנאסרו מעתה לנחור, מ"מ הנחורות ובאות להם דנפקע מהם במדבר שם דנבילה וחל ע"ז חלות היתר להדיא, תו לא פקע. היינו דלא שייך שיחול ע"ז כעת שם דנבילה. אבל בשאר איסורי תורה דנשתיירו בידם קודם מ"ת, דלא היה עליהם מעולם חלות היתר אלא דלא נאסרו בזה ותו לא, ודאי דאסור במה שנתותר דבהא ודאי נאסרו מיד. [וכמו"כ אין לדון בזה ממש"כ התפארת יעקב שם דביאר באו"א, ותו"ד דדוקא בבשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, דחלק בהמה כבר נאכלה במדבר, בהא דוקא איכא לספוקי דילמא כיון דחלק נאכל בכשרות, לא שייך לחלקה לחצאין ולומר דחלק האחד אין עליו שם דנבילה וחלק אחר מאותה בהמה אסור ויש עליו שם דנבילה, דזה לא יתכן. ע"כ. וממילא כיון דקודם מ"ת הותרו באותן איסורין ואכלו ונשתמשו בכלים וכו', א"כ נימא דל"ש לחלק ולומר דהשתא אסור. הנה גם זה אינו מקום לנידון כלל ומהאי טעמא הנ"ל, דגם זה לא דמי לאברי בשר נחירה דנצטוו בשאר המצוות והותרו בבשר נחירה בלבד בחלות היתר גמורין, ומשא"כ בשאר איסורין קודם מ"ת לא היה ע"ז חלות היתר דעדיין לא נאסרו בזה מעולם ול"ד, ופשוט].

וחילוק זה למדתיו מדברי הגרעק"א בסוגיה שם בד"ה עוד נ"ל, ומדברי האתוון דאורייתא כלל א ד"ה וראיתי להביא (וע"ע בקונטרס אחרון שם) שני נביאים שנתנבאו בסגנון אחד כענ"ז דכל האיבעיא אינה אלא בבשר נחירה ומה"ט דנפקע האיסור ותו לא הדר כיעוי"ש. [ומכח זה כתבו לתמוה ע"ד הרא"ש שם דמוכח דלא נחית להאי חילוקא כיעוי"ש. וע"ע בעונג יו"ט סי' צב ובקה"י הנ"ל בארוכה ביישוב ד' הרא"ש. שו"ר בשו"ת חלקת יעקב או"ח סימן ריד שכתב לחלק כנ"ל והעיר ג"כ דמדברי הרא"ש לא משמע כן (שהרי הרא"ש כתב דנפ"מ בהאי איבעיא זו גבי בשר נחירה, לאדם שאוסר עצמו מא' מן המינים מזמן ידוע וכשהגיע הזמן היה לו מאותו המין, או כשרצה ב"ד לאסור דבר אחד, אם אסור מה שיש לו ביד ישראל, ועי' בנובי"ת יורה דעה סי' ס"ד שהאריך בדברי הרא"ש אלו, ולפי הסבר הנוב"י בדברי הרא"ש זה דוקא כשאוסר על עצמו מזמן ואילך, דכיון דעד אותו זמן מותר לו, שייך לומר דגם מה שנשאר בידו יהי' מותר, אבל כשאוסר על עצמו תיכף, פשיטא דאף מה שבידו אסור, עיי"ש. ולסברתו ג"כ אין שום היתר בני"ד, כיון דאין הנידון שיתחדש עכשיו איסור חדש)²⁹⁵. (ואומנם לא אכחז דכ"ז דלא כאותם האח' שהובאו בהערה מס' 113 דס"ל אליבא דר"ע דאף במתה מאליה שרי ול"ב נחירה ממש).

שו"ר להמצפ"א שם שהביא להנוב"י מהדו"ת יו"ד סי' סד שעמד בזה הענין דלא מספק"ל אלא בכגון בשר נחירה, וביאר באו"א, דלא קמיבעיא ליה אלא בזה שבשעה שנצטוו לא נאסרו בהן מיד רק לאחר זמן, היינו שקבע זמן שלא יתחיל האיסור עד שיבאו לא"י, בזה הוא די"ל שלא הקפיד אלא על שינחרו לאחר זמן האיסור, אבל מה שיש להם מקודם מותר, כמו שמצינו שהקפיד שלא יתחיל האיסור אלא לאחר זמן הקבוע. אבל בדבר שנאסר תכף ומיד אין שום חילוק בין מה שהיה בידו מקודם לבין מה שיבא לידו אח"כ. ומש"ה לא מספק"ל אליבא דכ"ע בכל אותם איסורי תורה חלב ודם ובהמות ועופות טמאים שהיו בידם קודם מתן תורה, אם נאסר הנותר מהם אחר מתן תורה, א"ד הואיל ואשתרי אשתרי. דהני כיון שנאסרו מיד ל"ש לדון בזה כלל להיתירא. (וע"ע בחידושי הצל"ח

²⁹⁵ **וגדולה** מזו מצאתי להאחי' שתמהו בעצם ספיקו דר' ירמיה אי שרי בשר נחירה שהכניסו לארץ וכו', דלכא' מאי קמספק"ל כלל, הא כיון שכבר הותר ונפקע שם נבילה ממנו, הרי הוא כחתיכת לחם, ומהכ"ת שיאסר עתה. יעויין להכלי חמדה פ"י ואתחנן סי' ד אות א. וכו"ה בקובץ ענינים (תשל"ה) להגר"א וסרמון זצ"ל הי"ד. וכ"מ שתמה כן בס' בין המשפטים (חולין סי' כז) עיי"ש משי"כ ביישוב הדברים. [ובנו"ט לציין תירוץ הגר"א"ו בקוה"ע סי' נט, דהנה בהא דשחיטה מתרת יש לחקור, אי בעינן להיתר שחיטה רק בשעתה ותו לא, ואילו משכחת שיופקע ממנה שם שחוטה מכאן ולהבא, מ"מ כיון שהיה עליה שם שחיטה כשרה מתחילה לא תאסר. או דילמא דכל שהיא מתה יש בה סיבה לאיסור נבילה תמיד, אלא דישם שחוטה שיש עליה מתירה בכל רגע ורגע. והיינו דבעינן להיתר השחיטה תמיד. ומכח ספיקו דר' ירמיה מוכח דשם שחוטה מתירה בכל רגע תמיד ולא סגי במה שהותרה בשעת שחיטה, וכיון דכשנכנסו לארץ פקע שם שחוטה מנחורה, נאסרה מכאן ולהבא משום נבילה, שהרי צריך שהנחירה תתיר בכל שעה ושעה, ומשנכנסו לארץ שוב אין הנחירה מתרת. והא דמספקא ליה לר' ירמיה שיהו האברין מותרין, היינו דילמא לא אסרה תורה אלא אותן שינחרו מכאן ולהבא, כמ"ש הרא"ש שם. ע"כ.]

רטז

בחולין שם). ועיי"ש במצפ"א מש"כ ליישב בזה. וע"ע בשו"ת עונג יו"ט הנ"ל. [עוד מצאתי בס' הערות במסכת חולין שם שכתב ליישב באו"א קו' זו יעוי"ש ואכמ"ל]. ע"כ.

בדין שליוח ציבור העובר לפני התיבה ואינו יכול לספור ספירת העומר בברכה אם יכול לברך על הספירה להוציא אחר המחוייב

א] ביסוד מצות ספירת העומר נחלקו ראשונים, אם כל הימים היו מצווה אחת משום שתמימות בעינין [וכן דעת הבה"ג הובא בתוס' מנחות סו א' ד"ה זכר]. או דילמא דכל יום הוא מצווה בפ"ע [וכ"ד תוס' שם ועי' טור או"ח סי' תפט. (ובביאור מחלוקתם יעויין להתר"ת פר' אמור פ"ג אות נד)].

נפקא מינה במחלוקתם אם שכח לספור יום אחד (בלילה וגם ביום שלמחרת) אם יכול בשאר הימים לספור בברכה. דלבה"ג דס"ל דכלהו מצווה אחת ממילא שהפסיד יום אחד פקע ממצוותו שם תמימות ואינו יכול לספור עוד בברכה, אבל להתוס' (ור' האי גאון שהובא בטור שם) דכל יום ויום הוא מצווה בפ"ע יכול לספור בברכה לאחמ"כ. ובשו"ע או"ח סי' תפט פסק דאם שכח לברך באחד הימים בין ביום ראשון בין בשאר הימים סופר לאחמ"כ בלא ברכה (וכוונתו לאפקוי בזה גם משיטת ר' סעדיה גאון שהובא בטור שם שמחלק בין יום א' לשאר הימים) וביאר המשנ"ב שם ס"ק לז דזהו לחוש למ"ד דשבע שבתות תמימות בעינין וליכא דהא חסר חד יומא עיי"ש היינו דספק ברכות להקל.

ויל"ע, היאך הדין בשליח ציבור העובר לפני התיבה ואינו יכול לספור ספירת העומר בברכה [כיון שחיסר יום אחד], אם יכול לברך על הספירה להוציא רעהו המחוייב לברך. דאף דאינו יכול לספור בברכה לעצמו. מ"מ יש לדון דמהני שיאמר לאחר המחוייב לברך שימנע מלברך, והוא יברך להוציא ידי חובה דומיא הא דכל המצוות אע"פ שיצא מוציא וכדאיתא בר"ה כט א. ואומנם י"ל דזה אינו, ומשום דכל זה באחד שהוא בר חיובא אלא שנפטר מפני שכבר בירך אבל בנידו"ד שהוא לא יכול לברך מחמת שנפקע ממנו שם תמימות ואינו שייך כלל בהברכה הרי הוא אינו בר חיובא כלל ודינו כדקיי"ל שם דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח.

ב] והנה בפרי חדש סי' תפט ס"ק ח האריך קצת בזה, ומתחילה ר"ל רבותא טפי מהעצה הנ"ל (שחבירו המחוייב ימנע מלברך והוא יוציא) - דאפילו כולם בקיאיין ומברכין לעצמם יכול לברך דומיא דש"ן דחזור התפילה אף שכולם בקיאיין וכדו'. ודחה משום דתנן בר"ה שם דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח ומזה יוצא דאפי' אם יברך להוציא את המחוייב כהעצה הנ"ל לא מהני וזוהי ברכה לבטלה שהרי אינו מחוייב בה וגם השומע לא יצא יד"ח. "ואין לומר נהי דלאו בר ספירה אבל מ"מ מחוייב בדבר קרינן ביה, ליתיה! דגרסינן בירושלמי דמגילה דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחוייב בדבר. אע"ג דאי איהו הוה בעי הוה מצי למעקף דירתו ליל ט"ו והיה מתחייב כאן וכאן וכו' וכ"ש בנ"ד דלאו בר חיובא הוא כלל. ואע"פ שרש"י בריש מגילה כתב דכפרים שאינם בקיאים לקרות יקראנה להם אחד מבני העיר, הר"ן פליג עליה. ובביאורי לה' מגילה העלתי מן הירושלמי כותיה. וכ"ש דאף לדעת רש"י קולא הוא שהקילו חכמים על הכפרים בשביל שיהיו מספקים וכו', שכיון שאינם בקיאים אם אתה אומר שלא יוציאום אחד מבני העיר מה הועילו חכמים בתקנתן, אבל בעלמא פשיטא דלא פליג רש"י אמתני' דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח. עכ"ל. ועיי"ש עוד בזה.

הנה נסתמך על הירושלמי מגילה פ"ב הל"ג, דס"ל שבן עיר אינו יכול להוציא בן כרך, דכיון שאינו מחוייב בדבר, אינו יכול להוציא לאחרים עיי"ש. וכ"ד הר"ן ריש מגילה שכ' וז"ל 'ואחד מהן הוא שמוציאן', היינו אחד מבני הכפר, אבל אין בן עיר יכול להוציאן עיי"ש. וע"ע להתוס' יבמות יד א (ד"ה כי) שנקטו ג"כ כהירושלמי ומשום דכל שאינו מחוייב בדבר עינו מוציא אחרים יד"ח. וכ"כ הרא"ש ספ"ק דיבמות. וגם רש"י לא פליג בעלמא אמתני' דכל שאינו מחוייב בדבר אין מוציא אחרים ורק כאן הוא קולא מיוחדת. ומכאן כ"ז דעתו דא"א לאותו שאינו יכול לספור בברכה לברך עבור חבירו מדין ערבות דהא אינו מחוייב בדבר.

ג] והנה מש"כ הפר"ח דגם רש"י במגילה לא פליג בעלמא ורק התם היא קולא מיוחדת וכו', הנה מצאתי כענ"ז בשיטה מקובצת אסיפת זקנים (אחרון) עמ"ס מגילה, שהביא בדעת רש"י שם לבאר, דאע"פ דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח, שאני הכא דמעיקרא הכי תקון, והם אמרו שיקראו והם אמרו שיוציאם אחד מבני העיר. והיינו כהנ"ל דלא פליג אירושלמי בעיקר הדין דאינו חשיב בר חיובא להוציאן אלא דהכא שאני.

עוד הביא שם מהגנת ורדים לבאר בדעת רש"י, דכשם שבני הכפרים צריכים לקרות בי"ד וחכמים הקילו עליהם וכו', מה"ט נמי עשאום חכמים למוציאם כמותם כיון דצריכים לו והא בהא תליא. והיינו דגם הבן עיר שקורא לפניו חשיב בר חיובא ממש כהבן כפר. ע"כ. והיינו דלא פליג כלל ע"ד הירושלמי בעצם הדין דכל שאינו וכו', אלא דס"ל דמשה"כ מוציאן ומשום דחשיב כבן כפר ממש ע"כ. [וממילא אינו ענין לנידו"ד גבי ספירה"ע דבהא איכ"ל דגם רש"י מודה דאינו יכול להוציא בברכה להמחוייב]. [וכענ"ז דהבן עיר חשיב בר חיובא כהבן כפר, ע"י להריטב"א ריש מגילה בסוד"ה 'אלא שהכפרים'. וע"ע בקה"י שם].

יתירה מזו, יעויין להגרע"א בתוספותיו למשניות מגילה שם שכתב לתרץ ד' רש"י מהירושלמי (שהסכימו עמו הראשונים), ומדבריו מתבאר דמעיקרא גם באופן המציאות לא פליג רש"י כלל דהבן עיר מוציאן. שכתב דכונת רש"י והרע"ב שכתבו דיקרא אחד מבני העיר 'היינו שיהא הוא מקרא והם עונים אחריו מילה במילה'. וכ"כ בטורי אבן שם והוסיף דהוא כדתנן בסוכה לח מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריו מה שהן אומרים, ואע"פ שאין מחוייבים בדבר בהכי סגי. ובזה כתב לדחות מש"כ תוס' יבמות הנ"ל מכח ד' הירושלמי דבני הכפר היו קורין בעירם. דלהאמור דהיו חוזרים אחר הבן עיר אין זה ראייה עיי"ש, ומצאתי כעין זה בשיטה מקובצת הנ"ל בשם היד יהודא שכתב דכונת רש"י או שהם חוזרים אחריו כנ"ל או שאחד מהם קורא לאחר קריאת בן העיר והאחרים שומעים ממנו בדוקא אבל ודאי דהוא אין מוציאן עיי"ש.

ובהגהות אמרי ברוך על הטו"א שם כתב ד'צ"ל שכוונתו (דהטו"א) שענו אחריו מתוך המגילה שהיתה לפניו וכל תיבה ותיבה ששמעו קראו בעצמם מתוך המגילה דאל"כ הוי בע"פ ובן כפר שלא היה יכול לקרות כלל בתוך הכתב אף כשמקרא לפניו היה יכול לצאת בשמיעה מפי בן כפר שהיה יכול לקרות מתוך הכתב כשקרא לפניו עכ"ל. ומבואר דמעיקרא בעצם המציאות ס"ל לרש"י דלא הוציאן הבן עיר.

ומכל הני מבואר דגם רש"י לא פליג כלל אדינא דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח אי משום דחשיב מחוייב בדבר אי משום דלא הוציאם בעצמו וכמשנ"ת.

ד] והנה בשו"ת הר צבי ח"ב סי' עה כתב דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, והיינו דהירושלמי ס"ל דאין בן עיר מוציא לבן כרך דלא ס"ל להירושלמי הדין דיצא מוציא, ומשא"כ שיטת תלמודא דידן דבן עיר מוציא לבן כרך מדין ערבות וכו'. וע"ע לו שם בסימן קכב. ומכח זה נקט בהר צבי בסי' עה שם שיכול לספור להוציא אחרים. והובא גם במקראי קודש (פסח כרך ב סי' טו) וז"ל: מי שאינו יכול לברך על ספירת העומר מפני שחיסר יום אחד אי יכול לברך כדי להוציא את מי שמחוייב לברך לכאורה הדבר פשוט דלמה יגרע מהא דקיימ"ל בכל המצוות וברכותיהן דגם מי שכבר יצא מוציא ואף דהוא שוב אינו מחוייב עכשיו מ"מ מטעם דכל ישראל ערביין זה בזה חשיב בר חיובא מפאת חיוב הערבות שעליו. וכן שמעתי בשם הגאון הגרי"ד מבריסק זצ"ל בעל בית הלוי שעשה כן בהיותו מתפלל בתור ש"ץ לפני הציבור בימי ספירת העומר, והוא לא היה יכול לברך מפני שחיסר יום אחד, ביקש מאחד המתפללים עימו שלא יברך לעצמו אלא שהוא יברך כשליח ציבור ויוציאו בברכתו. ע"כ. וציין דנחלקו בזה עוד מהפוסקים דבכה"ג או"ח סי' כט הביא מרבני סלונקי דבאמת אע"פ דקיי"ל דמי שחיסר יום אחד אינו יכול לספור יותר בברכה מ"מ יכול להוציא בברכה לאחר המחוייב בספירה. והוא השיב עליהם דאין זה דומה למאי דקיי"ל בר"ה כט אע"פ שיצא מוציא, דזה דוקא במי שהוא בר חיובא אלא שנפטר מפני שכבר יצא יד"ח, אבל בנידון דידן דגברא לאו בר חיובא השנה כלל שאינו יכול לספור יותר אינו מוציא לאחרים. עיי"ש. וע"ע להלן אות ז.

מחלוקת הפוסקים תלויה במחלוקת בגדר דין ערבות

ה] ובביאור המח' אי אמרינן בכה"ג דין ערבות אם לאו, י"ל ע"פ הא דיש לחקור בגדר דין ערבות דמכח זה ביאר רש"י בר"ה לט דאע"פ דיצא מוציא ומשום דכל ישראל ערביין זה לזה, אי פ"י דמחמת החובה לדאוג לזולת מדין ערבות נחשב מחוייב בדבר ומשה"כ מוציא אחרים יד"ח, או דילמא דאינו נחשב מחמת דין ערבות למחוייב בדבר אלא אף דהשלים מצותו אפה"כ יש לו חיוב נוסף להציל את חברו. וביתר ביאור, האם דין ערבות הוא סניף וחלק מכל מצוה ומצוה, והיינו אע"פ שקיים המצוה מ"מ לא נפטר ממנה לגמרי, דעדיין מחוייב בהמצוה מדין ערבות לדאוג לזולתו, ומש"ה שפיר חשיב מחוייב בדבר ולכן מוציא אחרים ידי חובה. או דילמא דאין הפשט שזה דין

בהמצוה שהוא נחשב למחוייב בהמצוה מדין ערבות אלא פ'י דיש לו חיוב צדדי נוסף (שאינו קשור למצווה) להציל את חברו. ויתבאר יותר ע"פ מה דמטין בי מדרשא לחקור משמיה דהרב מפוניבו' הגר"ש כהנמן זצוק"ל בגדר הלאו דלפני עור לא תתן מכשול - אי האי לאו דלפנ"ע לת"מ הוא לאו עצמי ככל הלאוין שבתורה, והיינו שאם הכשיל את חברו אינו עובר אלא באיסור זה ותו לא. או דילמא שאין איסור לפנ"ע לאו עצמי ככל הלאוין, אלא חלק וסניף ממעשה העברה שהכשיל את זולתו. דגדר האיסור הוא, כשם שמצווה האדם שלא לעבור בעצמו, כך מצווה שלא להכשיל זולתו, ואם הכשיל את זולתו נחשב כאילו עבר בעצמו על אותו לאו שהכשיל²⁹⁶.

ומעשה י"ל דאי דין ערבות הוא סניף מהמצוה, א"כ כיון דאינו שייך בהמצוה לא שייך בדין ערבות דהא כל שייכותו בערבות נובע מהמצוה והא בהא תליא. אך אי נימא דהוא דין צדדי, א"כ אע"פ דאינו שייך בהמצוה יש עליו דין ערבות. וי"ל בזה. ע"כ. ושו"ר להמנחת אשר פר' ניצבים שחקר כן אם דין ערבות הוא מצווה בפנ"ע, או מעין סניף לכל מצווה דכפי שמצווה להמנע מלעבור בעצמו כן מצווה למנוע אחרים, ועוד חקר בסגנון זה באו"א עיי"ש. וע"ע להמועדים וזמנים ח"ב סי' קפ שכתב לחקור בסגנון דומה.

ו עוד היה נראה בביאור המחלוקת, דהנה עוד יש לחקור בביאור האי כללא ד'כל שאינו מחוייב בדבר וכו' אי פ'י דכל שאינו מחוייב בהאי זימנא ולאפוקי אע"פ דמחוייב בעלמא בהאי מצוה, או דילמא פ'י דאינו בר חיובא בהאי מצוה ולאפוקי דלא סגי דמחוייב בשאר מצוות בעלמא. ויש ללמוד ד"ז מד' הגר"ש גלוקר בשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' שכח שתמה על הפר"ח הנ"ל ופליג עליה. וס"ל דחשיב בנידו"ד בר חיובא משום סברה זו דסו"ס חשיב בר חיובא בעלמא וז"ל: הפר"ח סי' תפט כתב שדיין אחד הורה וכו' והוא הסכים עמו מצד אחד אף שכעת כולם בקיאים מ"מ דומה לתפילה שחוזר הש"צ אך השיג עליו מטעם אחר כיון שהוא אינו מחוייב והביא ראיה מבני כרכים וכו'. ולדעתי הדבר תמוה והפוך הוא שמצד זה שכעת שכולם בקיאים לא יפה הורה אך אם מתכוין אחד בפירוש שיצא בזה ודאי יכול להוציא וכו' אני מוסיף לתמוה עליו דהרי קיי"ל בכל הדברים אף אם יצא מוציא הרי אף שכעת כבר פטור המוציא לגמרי אעפ"כ יכול להוציא מטעם "שעכ"פ קודם שפטר את עצמו היה מחוייב בדבר יכול להוציא א"כ בודאי לא גרע זה ששכח לספור אחד מן הימים ממי שכבר מנה וסופר לעצמו דאף אי נימא שזה נחשב פטור מ"מ הרי מתחילה היה מחוייב בדבר יכול להוציא אחרים ובודאי אין סברא לחלק ולומר בין אם היה יום זה מחוייב בדבר דמה בכך סו"ס היה מחוייב בדבר" ובפרט שכל ימי הספירה אנו תופסין לאחד וכיומא אריכתא דמי וכו' שאם שכח אסור לו לספור עוד בברכה ובע"כ שאנו תופסין כעת שכולם מצוה חדה הוא וכו' אכ"א בשעת התחלת ימי הספירה ביום הראשון היה מחוייב בדבר ודאי דנקרא מחוייב בדבר, ובפרט דהכא אף עתה אין עליו שם פטור דעדיין הוא חייב במצות ספירה וכו' ודאי אין שכחתו פוטרתו רק שהוא חייב רק שהוא מעוות שא"י לתקן אבל מחוייב הוא בדבר וכו' ואינו דומה לבן כרך שכעת הוא פטור ממש ולא חל עליו החיוב מעולם לכן נראה ברור שאם יש אחד שמתכוין לצאת בברכתו יכול לברך על הספירה וכו' ויש ראיה וכו' דאמר' ביומא סא צריך ואין לו תקנה הרי שזה לא נקרא פטור רק עדיין צריך רק שאין לו תקנה א"כ ה"ה נמי וכו', ע"כ. הרי מבואר בלשונו דמשה"כ חשיב בר חיובא כיון דסו"ס שייך בזה בעלמא ודו"ק. (ואומנם, לקושטא דמילתא צ"ל דהלשון מורה דהאי כל שאינו מחוייב 'בדבר' היינו בהמצוה, ולא דאינו מחוייב בהאי זימנא בהמצוה. ודו"ק).

מסקנת הפוסקים בזה

ז **ובעצם** מסקנות הפוסקים בזה אם יכול השליח ציבור - שאינו יכול לספור בברכה - לברך עבור אחר המחוייב, הנה כפי הנראה יש לחלקם לג' אופנים. דעות האוסרים, המתירים, ושאינם מתירים אלא בהכרח גדול ואציין בקצרה.

²⁹⁶ נ"מ בזה, כגון כשמכשיל את חברו בלאו מסוים, אם נחשב לו שעבר רק על לאו דלפני, או דילמא שעבר על אותה עבירה שהכשיל את חברו. לדוגמא, כה"ג שהכשיל את זולתו בחלול שבת, לצד אי לא עבר אלא אלפניו ותו לא, והוי ככל לאו דעלמא, אבל לאידך גיסא נחשב לו כאילו הוא עצמו חלל שבת ממש. (וקיי"ל דמומר לחלל שבתות הוי מומר לכה"ת כולה). עוד נ"מ, כה"ג דכופין אדם להכשיל את זולתו באחד מג' עבירות החמורות, אי חייב ליהרג ולמסור נפשו שלא לעבור אלפניו אם לאו, דלצד אי שלא עובר כי אם על לאו דלפניו ותו לא, אינו מחוייב למסור נפשו. ולצד בי דחשיב שהוא בעצמו עובר כביכול על אותה עבירה אי"כ צריך למסור נפשו ודו"ק. (וע"ע בשו"ת בית אבי חייב חו"מ סי' קנה). ועוד נ"מ לחידוש האמונת שמואל סי' יד שחידש דכל היכא דאיהו לא מוזהר בהדבר אינו מוזהר נמי להכשיל בזה את חברו כיעווי"ש. והארכנו בזה בס"ד במקו"א ואכ"מ).

הדעות האוסרים: הכנה"ג או"ח סי' כט יד והביאו הפר"ח [והובא לעיל בד' ההר צבי]. וכן דעת הפר"ח עצמו. וכן ראיתי להכפ החיים בסי' תפט ס"ק צא שהביא כן מהפ"ו וכן דעתו שם. וכ"ד החיד"א בברכי יוסף סי' תפט ס"ק יט והגר"ח פלאג"י סי' ה' אות ז ועוד רבים מהאחרונים הובאו ביבי"א ח"ה האו"ח סי' מו סוף אות ב, וכן היא דעתו הרמה שם. וע"ע שם בתוה"ד שדן בנידון זה בארוכה. וכע"ז דעת הגר"ח קנייבסקי שליט"א בתשובה שקבלתי (ובתוכן השאלה פירטתי לג' דרגות המחלוקת שבדברינו אלה) וז"ל: "טוב לא לברך מספק". ע"כ²⁹⁷. וכן היא דעתו של מרן האבי עזרי זצוק"ל בפ"א מה' ברכות ה"י. ויעוי"ש שמתחילה דן בד' הפר"ח הנ"ל וכתב לתמוה ע"ד דלא דמי כלל לבן עיר, דודאי בן עיר אינו מחוייב בט"ו אף שאם היה עוקר דירתו היה מתחייב מ"מ כל עוד לא עקר דירתו אין עליו חיוב, ומשא"כ כאן בספירה אף שאינו יכול לקיים מצות ספירה"ע אבל בר חיובא הוא וחייב במצות ספירה"ע אלא שאינו יכול ואמאי לא יוציא אחרים, ועוד האריך קצת. ומ"מ מסיק ע"פ הגמ' במגילה יט דמבואר שם דאע"פ ההרש מחוייב לקרוא לעצמו לצאת בדיעבד, מ"מ לא מוציא אחרים לכתחילה וה"נ אף דחשיב בר חיובא מ"מ כיון שאינו יכול לספור בעצמו לא יוציא אחרים. יעוי"ש. [ונתבאר לעיל דמקור הדבר משיטת הירושלמי והר"ן דאין בן כרך מוציא לבן כפר. ואף דבהר צבי הנ"ל טרח לעשות בזה מחלוקת בין התלמודין וכנ"ל, כל זה דוחק, וכמו שכבר העירוהו דהירושלמי גופא ס"ל להאי דינא דאע"פ שיצא מוציא. וכן כמו שכתבנו להעיר דכל הראשונים שהביאו דברי הירושלמי לא ס"ד לומר כן, ועוד יש להוכיח מכל הני רבוותא שהבאתי לעיל אות ג' שהסבו דברי רש"י מפשוטן (דמשמע דפליג אירושלמי) וכתבו באופנים שונים דודאי דגם רש"י מודה דאין בן עיר יכול להוציא בן כרך וכו' ודו"ק. ומשה"כ לדידהו אסור לשליח ציבור שאינו יכול לספור ספירת העומר בברכה לומר לאחד מהקהל המחוייב לברך שימנע מלברך בפעם הזאת והוא יוציאנו בברכתו מדין ערבות. ושב ואל תעשה עדיף].

דעות המתירים: הבית הלוי הנ"ל ואף עשה מעשה בעצמו. וכ"ד רבני סלוניקי שהביא הכנה"ג הנ"ל. וכן דעת הגר"ש קלוגר הנ"ל. וכן דעת הגרש"ז אוירבעך זצ"ל בהליכות שלמה (ח"א תפילה פט"ז סכ"א הובא בס' שלמי מועד עמ' תמב) בנידו"ד דמצי שפיר לעשות העצה הנ"ל להוציא להמחוייב ולא רק בש"ץ העובר לפני התיבה אלא "אפילו מי שאינו ש"ץ יכול לברך עבור רעהו המחוייב" שכן אמרו מפי גדולים שהורו כן למעשה. ומה שיש תמהים על כך דכיון שהוא עצמו שכח יום אחד נמצא דלא שייך במצוה זו, נראה דשפיר שייך בהמצוה אלא שאירעו אונס²⁹⁸ ולכן אי"ז פוטרו מערבות כיון דסו"ס שייך בה כמו שאם יצא מוציא. ועוד הוכיח באופנים אחרים. ע"כ. ובזמנו שאלתי עוד את מו"ר הגרא"ל שטיינמן שליט"א בענ"ז, והיה נראה מדבריו ג"כ שאין בזה שום חשש. [ונתבאר לעיל דכן מוכח מפשוטו דברי רש"י והרע"ב ריש מגילה הנ"ל ש' דבן עיר מוציא לבן הכפר].

²⁹⁷ **אומנם** ידוע דלשון 'טוב' הוא זהירות בעלמא ואינו מעיקר הדין וכמש"כ מרן הבי"א או"ח סי' ח ד"ה כתוב, וסי"ס תמה ובעוד דוכתי, וכ"כ רבים מהאחרונים, ועיי' בזה בסי' תרנן לשוני (סופר) עמ"ק קנא ואכמ"ל.

²⁹⁸ **הנה** בעצם סברת הגרש"ז בהליכות שלמה דשפיר חשיב מחוייב בדבר אלא שאירעו אונס וכו', הנה כסברה זו כתב מתחילה הרב בית אבי (הג"ר יצחק אייזיק ליעבעס זצ"ל גאב"ד ביטאם ומלפנים בגריידינג ולבוב) בתשובה בחי"ב או"ח סי' לה, דבספירת העומר אע"פ דאינו יכול לברך, מ"מ עדיין מקרי מחוייב בדבר ודמי ממש למי שכבר יצא ידי"ח כיון דגברא בר חיובא הוא רק מחמת אונס אינו מחוייב עכשיו במצוה זו, ודמי למש"כ המג"א בחלי' תפילין סי' לט דמי שנקטעה ידו השמאלית אעפ"י שאינו בקשירה, מ"מ כשר הוא לכתבת תפילין כיון דגברא בר חיובא אלא פומא הוא דכאיב ליה מיקרי ישנו בקשירה, הרי מבואר שמי שפטור מן המצוה מחמת אונס ואין בידו עוד לקיימה מ"מ בר חיובא מיקרי ה"נ כיון דאינו יכול לברך מחמת אונס חשיב שפיר בר חיובא. (ואומנם דחה ראייה זו, דהא כתבו הפוסקים דבנקטעה ידו אעפ"י שפטור מתפילין של יד מ"מ חייב בתפילין של ראש ומש"כ מיקרי ישנו בקשירה עיי' תפילין של ראש עיי' שאג"א סי' לו, והסיק באו"ח עיי' להלן). ע"כ. ואולם יש להשיב ע"ד מעיקרא, וכמש"כ הקובץ שיעורים חייב סי' לא לחלק בין מש"כ המג"א הנ"ל, לחרש המדבר ואינו שומע דאינו יכול להוציא אחרים ידי"ח משום דאינו חייב בדבר למי"ד קרא ולא השמיע לאוזנו, ותו"ד דלענין כתיבת תפילין לא בעינן חיוב בפועל אלא שיהיה בר חיובא מתפילין, דהנה הכותב תפילין בליה כשר אפי' אי נימא דלילה לאו זמן תפילין, וכן במגילה הכותב באמצע השנה כשרה אף דבשעת כתיבתה לא היה חייב במגילה, דמ"מ גברא בר חיובא במגילה גם בכל השנה. אבל להוציא אחרים ידי"ח לא סגי בבר חיובא אלא צריך שיהיה חייב בפועל כמש"כ תוס' בפ"ק דיבמות דבן עיר אינו מוציא בן כפר יעוי"ש. והיינו דאין לדמות כלל הא דגידם חשיב בר קשירה לנידו"ד ומשום דזהו קולא מיוחדת בהדין דכל שישנו בר קשירה. וכדברי הקוב"ש מצאתי בסי"ד בגליוני השי"ס להמרה"י ענגיל (גטין כ ע"ב) שכתב כע"ז ותו"ד, דבהך כל שישנו בקשירה ישנו בכתובה לא בעי שיהיה בר הכי באותה שעה, וראיה מותסי ב"ק עז ב ד"ה יכלי שכי' דלר"ל דדריש וטבו ומכור כל דאיתיה בטביחה איתיה במכירה כל דליתיה בטביחה ליתיה במכירה, דאפ"כ מחוייב אמכירה בשבת אע"פ דפטור היום על הטביחה דמ"מ חשיב איתיה בטביחה הואיל ואיתיה בטביחה בחול יעיי"ש (אלא דתמה שם דגוף ד' התוסי צ"ע, דהא שבת איתיה בטביחה מצד עצמו דרק משום קלבד"מ לא מיחייב). ובזה כתב ליישב עוד יעוי"ש ותר"י.

הדעות שאינו יכול להוציא האחר אלא בהכרח גדול: בשו"ת בית אבי ח"ב חאו"ח סי' לה נשאל בזה"ל, וזה זמן רב נשאלתי מחזן אחד יר"א ששכה פעם אחת לספור ספירת העומר ולכן לא היה יכול לברך ולספור לפני הציבור בכל שבתות שבימי ספירת העומר וגם דרכו גם בימי החול לילך לבתי כנסיות לספור ספירת העומר בשירה וזמרה "והיה לו עוגמת נפש אם לא יוכל לספור בברכה וגם חיסרון כיס ובושה בפני הקהל". ומסיק בסו"ד להלכה לצרף שיטת הגאונים רב האי גאון ור' סעדיה גאון וכ"ה שיטת הר"י המובא ברא"ש בסוף פסחים דכל לילה ולילה מצווה בפני עצמה, ואעפ"י דלהלכה נקטינן דסופר בלא ברכה מ"מ "בשעת הדחק דזה פרנסתו" שפיר יש לצרף שיטות אלה להפוסקים דס"ל דיכול לברך עבור רעהו המחוייב וכעצת הבית הלוי (והוא לא סמיך לכתחילה על עצה זו מחמת ד' הירושלמי הנ"ל כיעו"י"ש) ואיכא למימר דיכול להוציא בברכתו למי שלא יברך בעצמו, וצ"י ששמע בשם גדולים שעשו כן וכו' ע"כ. וכענ"ז כתב בשו"ת שבט הלוי ח"ג או"ח צו וז"ל: רב מנהיג בעירו ששכה באחד הימים של ספירת העומר לספור הספירה וכו' ונשאלתי מה יעשה בשאר הימים כי הוא רגיל לספור ברבים ואינו כבוד התורה, "וביזיון אם לא יספור", בענייני במקום הדחק כזה אפשר לסמוך על דעת הראשונים בסי' תפט דכל יום מצווה בפני עצמה ויספור בשאר הימים וכבר ידוע דהיו גדולים שעשו מעשה גם בלי זה לספור השאר בברכה ואע"פ שאין לעשות כן כיון דכבר נפסקה ההלכה סי' תפט ס"ח מ"מ כה"ג דאיכא כבוד התורה וכבוד הציבור אפשר לסמוך בזה ועיין כיוצא ב"א או"ח סי' צב ס"א לענין נצרך לנקיבו דאע"פ דאית ביה תועבה מעיקר הדין מתירין כה"ג ע"ש בביאור הלכה ד"ה היה ומכ"ש כאן דאיכא מחלוקת הראשונים וכו'. עכ"ל. והניף ידו שנית בח"ד יור"ד סי' קיז ודן בדברי המשיבים ע"ד, ומסיק שכל דבריו להקל אינם אלא לרב בעירו וכו'. ע"כ²⁹⁹.

אתה הראת לדעת שיש בזה ג' דרגות בדברי הפוסקים, אותם שלא הקילו כלל. אותם שהקילו רק במקום הדחק. והאוסרים. [והגם שהיה מקום לדון בדברי המתירים, שאולי לא התירו אלא שאין הכרח, מ"מ פשטות הדברים מורה כנ"ל, ויש שביארו כן להדיא, הנה הגרש"ז אוירבעך הלא כתב להדיא דאין ההיתר רק בש"ץ העובר לפני התיבה אלא אפילו מי שאינו ש"ץ יכול לברך עבור רעהו המחוייב וכנ"ל, והיינו אף שאין שום דוחק גדול (וכמו באופנים שנקטו הבית אבי והשבה"ל הנ"ל), מ"מ דעתו להקל בזה בכל גוונים].

במקום אונס גדול כש"ץ שהוא רב בעירו וכו' אולי לכ"ע יכול לברך עבור האחר

ומ"מ לענ"ד נראה דבכה"ג הנ"ל שיש לו בושה נוראה כרב בעירו וכנ"ל, כו"ע מודו בזה דיש להקל שיברך עבור המחוייב. [ורק בכה"ג כשאין לו בושה כנ"ל, וכ"ש אם אינו שליח ציבור, בזה באנו למחלוקת הפוסקים הנ"ל]. ומה שנקטו חלק מהפ"ד דיש למחות בשליח ציבור שלא יברך [יעיין להכה"ח שהביא מסיפור בי"ע דאפ"י אי הוא ש"ץ קבוע יש לנו למחות בידו שלא יברך להוציא אחרים], צ"ל דהיינו בכה"ג שאינו אלא ש"ץ רגיל ולא באדם נכבד כרב בעירו שיהיה לו בושה ועוגמת נפש אם לא יברך. [ואדרבא, יעויין להכה"ח שהביא שם מהאח"י דאסרו שיהיה ש"ץ וכו'. והיינו דבדיעבד שעובר כבר לפני התיבה והוא נשוא פנים יש להקל. וי"ל]. ואי"ז מחמת שבנידון זה שהוא הכרח גדול סבירא להו לכ"ע דאיכא דין ערבות, שהרי לאותם הפוסקים דס"ל דל"ש כאן דין ערבות, הרי בכל אופן אין זה שייך וכמובן, אלא משום דבמקום הכרח גדול זה סמכינן על שיטות הראשונים דכל יום מצוה בפני עצמה וכמש"כ הבית אבי והשבה"ל הנ"ל להדיא דע"ז סמכינן. (ולדידן יש לצרף גם השיטות דס"ל דאיכא דין ערבות)³⁰⁰. וא"כ הוא, יוצא שאין כאן אלא ב' חולקים ולא ג' כנ"ל. שהרי גם האוסרים י"ל דמודו בנידון השבה"ל והבית אבי הנ"ל וכאמור. ויל"ע בזה עוד.

²⁹⁹ **וחכ"א** שליט"א אמר לי דיש להביא קצת סמך לקולא זו מדברי המשגיב סי' תקסו סי"ק כא, שכתב שם בענין עלית כהן לתורה בתענית כשאנו מתענה, וז"ל: ואם חושש שיקראוהו לעלות, יאמר לחזן שלא יקראוהו. ודע, דבדיעבד אם קראוהו במנחה למי שאינו מתענה, יש דעות בין הפוסקים אם יעלה (דיש מחמירים בזה דהוי חשש ברכה לבטלה דלא תקנו קריאה זו אלא בשביל המתענים). והפוסקים שמקילין בזה טעמם דהברכה הוא מפני כבוד הציבור). ועל כן צריך לזהר מאוד שלא להיות בבית הכנסת כדי שלא יקראוהו. "ובדיעבד אם קראוהו והוא איש תלמיד חכם ומחמת איזה אונס ארע שלא התענה בתענית ציבור וצר לו לומר להם שלא התענה, כדי שלא יהיה חילול השם בדבר, נראה שיכול לסמוך בשעת הדחק על המקלים ויעלה". עכ"ל. ע"כ. מיהו לא דמי, משום דסו"י"ס התם סמכינן על הפ"י האחרים ואינו סותר לדינא דשו"ע כנידו"ד. (ומי"מ ארוחנא בזה להוכיח מדברי המשגיב דנקט יתלמיד חכם' כהשבט הלוי דלא מתירים בכה"ג רק משום ביזיון כבוד התורה ולא כמו שהתיר בשופ"י בבי"א בכל אדם ודו"ק).

³⁰⁰ **וכע"ז** אשכחן להפ"י שדנו בענין אשה שנתעברה והפילה וחזרה בתשובה ונשאת וילדה לו בן זכר, אם יספרו לבעלה מזה כדי שלא יבואו לערוד פדיון הבן, ולהצילו מעוון ברכה לבטלה, שהרי יש חשש שיופר השלום בית וכו', יעויין בשו"ת יבי"א ח"ח חיו"ד

ודאיתנין להכי, יש להוסיף דממילא באופן זה אי"ז ענין למה שהעירו דלדין אין נפ"מ בכל זה כיון דדעת מרן המחבר בסימן רעג ס"ד היא דכל הדין דיצא מוציא אינו אלא בשאינם יודעים לברך בעצמם, וממילא בכה"ג אינו יכול להוציא את הציבור שיודעים לברך. דהן אמת שעצם הערה זו צודקת, אך כ"ז בנידון שאין זה אונס והכרח, דאילו בנידון הנ"ל שהוא מקום אונס ובושה גדולה אם לא יברך, ודאי שיש לצרף בזה עוד דעת הפר"ח בסימן תקפה דפליג אשו"ע וס"ל דבכל גווני יכול להוציאם³⁰¹, והביאו המשנה ברורה שם בס"ק כ. והביא עוד מספר ארצות החיים סימן ה דמסיק ג"כ דמדינא יכול להוציא בכל גווני. ויעוי"ש עוד בביאוה"ל שהסיק כן דביעבד מוציא בכל גווני דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא אפילו לבקי. [ויש שדייקו כן גם מל' הבא"ח יעויין בס' שולחן יוסף ע"ד השו"ע שם]. ויעוי"ש מה שהביא לד' הראשונים. ע"כ. ואכמ"ל.

סי' לב דאע"פ דדעת הרמב"ם ומרן המחבר (סי' רטו ס"ד) דברכה שא"צ איסורה מה"ת, מ"מ הואיל ורוב הראשונים והפוסקים ס"ל דאיסור ברכה שא"צ אין איסורה אלא מדרבנן, ומחשש ביטול שלום בית וכו' גדול השלום, ויש להתיר ויניחו לבעל לברך על הפדיון, עיי"ש בארוכה. וראיתי שכן היא ג"כ דעתו של הגרי"ש אלישיב. הובא בסי' עלינו לשבח (דברים ח"ב עמ' תקלז) שהביא שנשאל בזה הגרי"ש זילברשטיין ויעץ שלפני טקס פדה"ב יאמרו לבעל שנתעורר במשפחת האשה ספק לוי ואזי לא יברכו מחמת זה. ואומנם הגרי"ש אמר שא"צ לכל זה, דאם הקב"ה התיר למחות שמו על המים למען שלום בית, ק"ו דברכה לבטלה הותר. עיי"ש. ואף שיש לחלק בזה דהתם הוא ענין של שלום בית וכו', מ"מ בנידו"ד סו"ס יש לסמוך על השיטות דכל יומא מצוה בפ"ע ולדידהו מברך לכתחילה, משא"כ בנידון הנ"ל ודאי יש כאן ברכה לבטלה לכ"ע. ועוד י"ל באו"א ואכמ"ל.

³⁰¹ **אף** דהפרי"ח עצמו בסי' תפט בנידון שליח ציבור הנ"ל כתב להדיא דלא כן. ותו"ד דאף דפליג על השו"ע בסי' רעג הנ"ל, מ"מ בנידון זה אף הוא מודה שלא יוכל לברך כיון שאינו מחויב בדבר כלל. יעוי"ש. מ"מ יש לומר, דהנה כל דברינו כעת מיירי במקום אונס גדול כאמור, וכבר כתבנו שם דבמקום אונס גדול לכ"ע אולי יש מקום להקל. ומעתה, הנה הפרי"ח מיירי באופן של לכתחילה כלשונו "שיעבור לפני התיבה ואגב שיעשה עצמו ש"צ ירויח שסופר בברכה", ול"ד לנידו"ד דמיירי בדיעבד כאמור. ואולי בזה גם הפרי"ח עצמו יודה, וכמו שכתבתי כן גבי שאר הפוסקים שם. ואף אם תמצוי לומר דלדעת הפרי"ח עצמו אין להקל בשו"א, מ"מ אכתי יש לצרף מדבריו הנ"ל בסי' רעג ודון מינה ואוקי באתרה.

ואף אם כ"ז אינו יתכן לדעת הפרי"ח מ"מ יתכנו הדברים לשאר האח' דקיימי בשיטתיה, דילמא הם אינם מחלקים בדבר. ובפרט שכל טעמו של הפרי"ח אינו אלא משום דחשיב - בנידון שליח ציבור הנ"ל - בר חיובא, אי"כ י"ל שפיר דסבירא לן כוותיה רק לצרף במאי דפליג על השו"ע וכנ"ל. דאילו לעצם הנידון גבי שליח ציבור הרי י"א דאכתי חשיב בר חיובא.

על ספרים וסופרים

הקלקולים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות

כידוע מצינו בכמה מקומות לרבנותינו המפרשים שכתבו לכאורה דברים תמוהים מאד שלא יעלו על הדעת, ונתחבטו בדבריהם רבים. ופעמים רבות הביאור בזה שאין זה אלא הוספה מתלמיד טועה או מהמדפיסים וכיוצ"ב שאר טעויות דפוס. והנה בתוך מכלול הטעויות הללו, מצאנו שאחד הגורמים לטעויות אלה הוא בענין הראשי תיבות, והיינו מחמת שלא היו הדברים מפורשים אלא חתומים בראשי תיבות. ושגיאות אלו נבעו מחמת ב' דרכים עקלקלות, א. מחמת שנתחלף בטעות אחד מהאותיות - שבראשי תיבות המקוריים - באות אחרת³⁰² ופירושה בטעות. [או שהמדפיס עצמו החליף אות אחת מהראשי תיבות לפי שיקול דעתו המוטעה ומזה נוצר הקלקול שנתן מקום ופתח לטעות כאמור]. ב. עוד מצאנו שהקלקול לא נבע מחמת טעות שנתחלפו האותיות כנ"ל, אלא שהמפרש כתב ב' תיבות בראשי תיבות ונתכוון לדבר אחד, והמדפיס העיז לפתוח את אותן הראשי תיבות ולפרש מדעתו דבר אחר מה שלא עלה על דעת המפרש כלל, ומזה נוצר הקלקול. ולהלן בתוה"ד הבאנו משו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ה' שכתב "וידוע לבקיאים שט"ס כזה הוא מצוי".

ויש לציין מש"כ המחבר בפתיחה לספר הברית וז"ל: אף נזהרתי שלא לכתוב בספרי ראשי תיבות כדרך רוב הספרים. אבל כלם תמלאמו נפשי, אין מלה בלשוני בראשי תיבות. אפילו ראשי תיבות אשר הם גלוי וידוע לכל שלמים הם אתנו. ואם ימצאו בו איזה ר"ת, מעט מזעיר יהיו וכו'. וכן הזהיר עוד בח"א מאמר א באחד מאזהרותיו וז"ל: ואני זאת בריתי היום וכו' מותר לכל אדם והרשות נתונה לכל מדפיס להדפיסו וזה הוא רצוני למען יגדיל תורה ויאדיר חכמה ותרבה הדעת בתוך עמי. אך בזאת יאות לי כל מביא אל הדפוס וכל מדפיס אם יקים את התנאים אשר אזכיר הנה, והוא וכו', "לא יראה בו בספר ראשי תיבות מלבד ראשי תיבות אשר כבר ישנו בו בספר מותר ודוקא במקום ההוא. אפס לא יוסיף ראשי תיבות בו אפילו אחד אף גם הידוע לכל אדם. כמו א"כ אשר הכל יודעים שרצה לומר אם כן, וככה יזהר מאד ולא ידפיס אות א' במקום תיבת אחד או במקום תיבת ראשון וכן אות ב' במקום תיבת שני או שנים וכדומה. ואיש איש מבית ישראל אשר יבא להקים את דברי הברית על מכבש הדפוס ויסיר מתוכו גם ראשי תיבות אשר כבר ישנם בספר זה ויעל עולות תמימות ויעש שלמים כל התיבות אשר בספר הברית בטח ידע כי ישלם ה' שכרו ופועל ידיו ירצה ואל שדי יברך אותו מן היום ההוא ומעלה ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו וכל אשר יעשה ה' יצליח בידו". ע"כ. הרי שדרש כאן ב' דברים, גם שלא להרבות בראשי תיבות. וגם שהת"ח יפרשו הראשי תיבות כדת שלא יגרמו קלקולים אח"כ ע"י המדפיסים שיפרשו באופן מוטעה כנ"ל³⁰³.

³⁰² [בעירובין יג ע"א איתא: כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי וכו' בני, הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה "מחסר אות אחת או מויתר אות אחת" נמצאת מחריב את כל העולם כולו. ע"כ].

³⁰³ עוד יש לציין בהקדמת הדברים מש"כ בשו"ת לב דוד סי' פח בתוה"ד וז"ל: תמיד הי' קשה לי עמי"ש רש"י ז"ל בפי וישב, בקש יעקב לישב בשלוה אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא אלא שמבקשים לישב בשלוה בעוה"ז עיי"ש. והי' קשה לי קושית חז"ל מי סני לי להקב"ה דירתתי תרי עלמא. עד שמצאתי בספר אחד, שטעות הדפוס היא ומתחלה הי' כתוב אמר השי' ורצ"ל אמר השטן, והמדפיס תיקן וכתב אמר השם ואח"כ כתבו אמר השי"ת ואח"כ הדפיסו אמר הקב"ה, - ומצאתי סעד לדבריו במדרש בפי וישב (פי"ג) השטן בא ומקטרטג ואומר לא דיין לצדיקים וכו' עיי"ש והרבה כיוצא בזה מצאנו ששינו המדפיסים שלא הבינו הראשי תיבות, ורשום אצלי במקום אחר. גם לפעמים נעתקו האותיות או תיבות משורה עליונה לשורה שתחתיה ששכיח הרבה באותיות הדפוס ועיי"ז נלאו לפרש כפשוטו, וכמו שאירע לי בבקרי לרב וגאון מפורסם והראה לי קושי הבנה בפירש"י בשי"ס, ודחקתי ליישבו. והוא אמר לי כי הוא טעות הדפוס, ובילדות שהיתה בי אז העזתי פני ואמרת לי אם נגיה בכל מקום שקשה ליישבו נעשה את העקוב למישור, והי' לו לגעור בי בנויפה כי באמת הביא הרבה ראיות לדבריו, והוא השיב לי כדרך החכמים שדבריהם נחנת נשמעים, בני, עכ"פ תודה על האמת שפירושה דחוק בכוונת רש"י ז"ל. ותדע שלאחר אריכת ימים ושנים בעולם האמת נקדם את פני רש"י ז"ל ואת המדפיס הבחור הזעזער, לי יתן רש"י יישר כח שתליתי את הטעות בהמדפיס, וישבתי את דבריו באופן ישר ומובן בלי דוחק, ולך יתן המדפיס יישר כח שלא תלית הטעות בו ודחקת עצמך בפרצות דחוקות כדי ליישבו ודפח"ח. עכ"ל.

הילקתי בעה"י המאמר לב' חלוקות, א. טעויות שנבעו מחמת שנתחלף [בשווג או במזיד] אחד מהאותיות - שבראשי התיבות המקוריים - באות אחרת ופירשוה בטעות. ב. טעויות שנבעו מחמת שהמדפיס העיז לפתוח הראשי תיבות ולפרשן מדעתו. ונציג הדברים בע"ה יתברך [ממה שנתקבץ בידו³⁰⁴. וישנם עוד כהנה וכהנה³⁰⁵].

טעויות שנבעו מחמת שנתחלף [בשווג או במזיד] אחד מהאותיות - שבראשי התיבות המקוריים - באות אחרת ופירשוה בטעות

א] ברש"י שמות טו כה עה"פ ויצעק אל ה' וכו' שם שם לו וכו' כתב וז"ל: שם שם לו - במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין. ע"כ.

ונתחבטו המפרשים מאד להבין דברי רש"י במה שכתב דנצטוו במרה על פרה אדומה, שהרי מקור הדברים הוא בסנהדרין נו ע"ב, והכי איתא התם: עשר מצות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין, ושבת, וכיבוד אב ואם. דינין - דכתיב שם שם לו חק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם - דכתיב כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה: כאשר צוך - במרה. [וכ"ה במכילתא³⁰⁶ ע"כ].

וראייתי להתורה תמימה שם שכתב, דנראה ברור שהוא ט"ס. דגם רש"י כתב שבת ודינין וכ"א [ר"ת כיבוד אב³⁰⁷] וכדאיתא בגמ'. אלא שבטעות נשתרבת האות כ' לפ', והמדפיס הוסיף טעות על טעות ופירש הראשי תיבות פ"א הללו פרה אדומה. [והפליא על הרמב"ן שם שהביא דברי רש"י כפי הגירסא שלפנינו³⁰⁸]. ע"כ מדבריו³⁰⁹. [אך אומנם לעצם הענין אי"ז מוסכם לכ"ע להגיה כן בדברי רש"י ועי' הערה³¹⁰].

³⁰⁴ **אציין**, שבסיום כתיבת מאמר זה, הופנית עיי' ת"ח שליט"א לקובץ 'ישורון' שהתמקד בענין זה. ועיינתי שם בכך יא עמי בתקית שדן שם הה"כ מאימתי החלו רבותינו לילך בדרך של פיענוח דברים מוקשים עיי' ראשי תיבות. וכן שם כרך י' עמי תתיד דן בענין סוגים מסוימים של ראשי תיבות. יעוי"ש. והחידוש במאמרנו זה הוא בהצגת כמה מהקלוקלים שנגרמו מחמת השיבושים בראשי תיבות. ואין ביהמ"ד בלא חידוש.

³⁰⁵ **ונמצאים** אצלי בכתובים. אלא שהשתדלתי כאן להביא רק אותם המקורות שימשכו את לב המעיניים.

³⁰⁶ **וכן** תרגם בתרגום יב"ע בפר' בשלח שם: תמן שוי ליה מימרא דיי גזרת שבתא וקיים "איקר אבא ואמא" דיני פדעא ומשקופי וקנסין דמקסי לחייביא וכו'. ועיי' בשפת"ח ע"ד רש"י שם.

³⁰⁷ **והיינו** שכתב בקוצר כיבוד אב וה"ה לאם. ואומנם עלה ברעיוני בס"ד לומר - עיי' הגהתו - באו"א, עיי' מש"כ בס' דברי שאול תנינא פ"י במדבר שבמרה נצטוו רק על כיבוד אם ולא על כיבוד אב, שהרי הא דמחזקינן שזהו אביו משום ר"ב אחר הבעל כדאיתא בפ"ק דחולין, ולפני מ"ת לא אולו בתר רובא. ועיי' במש"כ בזה במק"א [בדברי המשני"ב סי' תצד]. ועיי' בכלל חמדה פ"י יתרו אות ז. ואי"כ זהו שכתב רש"י כ"א היינו כיבוד אם ותו לא. ועוד היה מקום לומר דהנה ידוע מח' הרמב"ם והרמב"ן, אי כיבוד או"א הוה מצוה אחת או ב' מצוות, ועיי' להמהרצ"ח בסנהדרין שם ובכ"ח הנ"ל. ואי ננקוט שרש"י ס"ל כד' הרמב"ם דהוה מצוה אחת, י"ל דזהו שרמזו בדבריו כיבוד אב ותו לא, כיון דהוה מצוה אחת אי"צ להזכיר שניהם. [ואומנם יעויין להכ"ח שם סוד"ה ויש להעיר במה שכתב לבאר במח' הראשונים הללו, ומדבריו שם נראה דעת רש"י דהוה ב' מצוות. וי"ל].

³⁰⁸ **הנה** ז"ל הרמב"ן: 'ישם שם לו חק ומשפט ושם נסחיו' במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת פרה אדומה ודינין. 'ישם נסחיו לעם. לשון רש"י. והיא דעת רבותינו (סנהדרין נו ב). עכ"ל. ולכאוי, בשלמא מש"כ כן בשם רש"י נחא, שראה כן בפירושו, אלא מה שציין שכן הוא גם בגמ' בסנהדרין, זה צ"ע טובא, ששם לא נזכר כלל אלא כיבוד או"א. ועוד ילי"ע ממש"כ בעצמו בהשגותיו לספר המצוות שורש יד ד"ה ויש ל', שהזכיר רק כיבוד או"א ולא פרה אדומה. וצ"ע.

ואולם, מה שהקשינו ע"ד הרמב"ן דבסנהדרין לא נזכר כלל אלא כיבוד או"א, הנה בפשטות י"ל, דכן היתה לפניו הגירסא גם בגמ'. [ועיי' להלן בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א].

³⁰⁹ **ולכאוי** יש להכריח הגהה זו בדברי רש"י, דהא מקרא מלא דיבר הכתוב בדברים פ"ה פ' טו "כבד את אביך וכו' כאשר צוך ה' אלוקיך" וביאר רש"י וז"ל: אף על כבוד אב ואם נצטוו במרה שנאמר (שמות טו כה) שם שם לו חוק ומשפט. ע"כ. וכ"מ להרמב"ן דברים פ"ה פסוק יא שהביא ד' רש"י שם, ותמה ע"ד רש"י בשמות שלא הזכיר שם אלא שבת פרה אדומה ודינין. עיי"ש. ושוי"ר בפ"י המזרחי שם שהק' דענין פרה אדומה לא נזכרה לא בביריתא דמכילתא ולא בביריתא דסנהדרין. עיי"ש. והוסיף, דמ"מ זה שרש"י לא הזכיר כאן כבוד אב ואם, אלא שבת ופרה ודינין, "איכא למימר דרש"י לא בא להזכיר כל מה שנאמר במרה, אלא לפרש קרא דישם שם לו חק ומשפט, דמייירי במצות שנתנו במרה, כגון שבת ודינין, ולא חשש להזכיר גם כבוד אב ואם. תדע שהרי בסוף פרשת אלה המשפטים בפסוק, ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, פירש, שבע מצות ושבת ודינים וכבוד אב ואם ופרה, ולא השמיט שם כבוד אב ואם. ולכן מה שטען הרמב"ן על דברי הרב בפרשת ואתחנן בפסוק 'כאשר צוך ה' אלהיך' שגם מצות כבוד אב ואם היה במרה, והרב לא הזכיר שם אלא שבת ופרה ודינין, אינה טענה". עכ"ל. ואכתי אף דיש ליישב אמאי לא הזכיר רש"י ענין כיבוד או"א, מ"מ עדיין צ"ע מה שהזכיר ענין פרה אדומה שלא נזכרה בגמ' כלל, וכני דצ"ל כד' הרב תורה תמימה.

³¹⁰ **אף** שכן מורים דברי רש"י בפר' ואתחנן כאמור, מ"מ אי"ז מוסכם להגיה כן בדברי רש"י. דהנה יעויין להלכלי חמדה הנ"ל שכתב דהא דאיתא בסנהדרין שם דהוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד אב ואם, אינו מוסכם, דנראה דרך ר' יהודה קאמר לה דהוא דריש כאשר צוך במרה. דהנה רש"י לא נקט כיבוד או"א אלא פרה אדומה. ועיי"ש דביאר דהמחלוקת בזה היא אם מצות כיבוד או"א היא מצוה אחת או ב' מצוות. ע"כ.

וכבר תמהו והסעירו על הכו"פ, דאיזה הוכחה היא מהסמ"ג, הרי כוונת דברי הסמ"ג לומר שעצם האיסור נוהג בזכרים ישראלים ובנקבות ישראליות, כדרך שנוהג לכתוב כן בשאר מקומות. אבל הגיד בעצמו אם הוא בנמצא בזכרים ובנקבות בזה לא מיירי הסמ"ג כלל. והתבטא ע"ז החתם סופר בתשובה בח"ב חיו"ד סי' סט "ורבים תמהו על שגגה גדולה שיצאה מהשליטים".

ואולם בקובץ הפרדס ח"ד חוברת א העיד שנמצא אצלו ספר הכרתי ופלתי שהדפיס הגאון המחבר ז"ל בעצמו ויש בו כמה הגהות מעצם כי"ק, והנה במקום הזה, על התיבות "ואז הראיתי לו סמ"ג" העביר הגאון ז"ל קו על תיבת סמ"ג והגיה בזה"ל: סה"ג. והוא ראשי תיבות "סדר הלכות ניקור" ושם באמת כתוב מפורש שהגיד הנשה נמצא בזכרים (שוורים) ובנקבות (פרות). [ויש שפי' שפיענוה הר"ת של סה"ג. הוא "סדר הניקור" וגם שם כתוב כן כנזכר].

ובספר משמרת שלום על הפרמ"ג (בסי' ס"ה) שכותב שמצא בהלכות גדולות שנדפס שם בסופו הגהות וביאורים מהגאון מקידאן, שכתב דלשווא הרעישו על הכו"פ כי באמת ט"ס נפל בכו"פ ובמקום סמ"ג צ"ל סה"ג, וכוונתו על ספר הלכות גדולות ששם מבואר שצריך לנקר הגיד גם בנקבות ע"ש.³¹¹

ג] בטור או"ח בסי' שיה מובא שיטת בעל התרומה דמבשל בשבת בשוגג מותר אפילו לו דמעיקרא חזי לכוס, אבל השוחט או שאר מלאכות דמעיקרא לא חזי כלל כגון שהדליק נר, אפילו בשוגג אסור לו באותו שבת. ומשיג עליו הב"י דמ"ש 'אסור לו' ל"ד דכיון דטעמא משום דמעיקרא לא חזי כלל אפילו לאחרים נמי אסור וכן כתב בהדיא בספר התרומה.

ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ג סימן טז פרק א כתב וז"ל: ועולה בדעתי ליישב דברי הטור בהגהה אחת קטנה בדבריו, והיינו רק בחילוק אות אחת, דבמקום אות ו' שבמילת 'לו' צריך להיות ב' והיה כתוב ל"ב במרכאות מלמעלה, או שע"פ שכחה לא היה כתוב למעלה המרכאות, והוא ראשי תיבות של ליהנות בו, והיינו שאסור באמת לכולם מליהנות בו, והמדפיס לא ידע איך לפענח הלב והגיה במקום אות ב אות ו, ויצא מזה הטעות לחשוב שכוונת הטור היא שאסור רק לו. ע"כ. ועיניי"ש עוד בהכרח להגהה זו.

ד] וכהנה רבות, יעויין בשו"ת מנחת יצחק חלק ז סימן פג שהביא להמרדכי בפ"ק דנדה בתוה"ד כתב וז"ל: אך יש להביא ראיה מפרק בתרא דנדה גבי דביתו "דרב נחמן" דקאמר לה דודי חסרת עבדי חסרת וכו'. וכתב שם במוסגר דנראה דט"ס הוא, וצ"ל "דריש גלותא" דהיינו שהיה כתוב "דר"ג" וכתבו בטעות "דר"נ" ועשו מזה ראשי תיבות דרב נחמן.

וכיוצא ב איתא בריטב"א בחידושו ליבמות (לא ע"ב) שכתב וז"ל: "וכ"ד מורי המובהק הר"ם ז"ל". וכבר העיר

³¹¹ **הובא** כ"ז בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סימן כה וחלק יח סימן סג והוסיף הצי"א, דלפי ד' המשמרת שלום, יתכן וקרוב לודאי שלזה הוא שכוון באמת גם הגאון בעל כו"פ בעצמו בהגהתו האמורה, וכך הגיה, אלא שהרב הכותב בקובץ הנ"ל חשב על צורת אות ה"י שבכתי"ק שהיא צורת נ', דבר שמצוי לטעות בכזה כשאין הקורא מכיר ברורות צורת אותיות הא"י שהיה משתמש בהם הכותב. ולפי"ז נרויח בתרתי, ראשית שהטעות דפוס בזה הוא רק בחילוף אות אחת בלבד, ושנית שיוצא שהגאון בעל כו"פ הראה למנקר מקום מוסמך ביותר לסתור את דבריו, והיינו מדברי הבה"ג שדבריו כידוע דברי קבלה. ע"כ. [ובנו"ט לציין עוד מדברי הצי"א בחי"ח שם ביישוב ד' ה"ר צבי בחי"ד סי' לד שכתב וז"ל: עובדא הוה בכוליא של תרנגולת שראה שנימוק ונהפך למים אבל מראה המים היו צהובים (רעז) והטרפתי את התרנגולת עכ"ל. ותמהו עליו דהא זהו נגד הנפסק ביו"ד סי' מד ס"י דאין טריפות בכוליא של עוף. אך "מסתבר שאיזה ט"ס קטן נזדקר בדברי הרב ז"ל ובמקום המלה 'בכוליא' צריך להיות 'בשליא', וזה מצוי לטעות בכתב שלנו לחשוב לפעמים על ש' שהוא כ', ובמיוחד עלולים לטעות בכזאת על צורת הש' שהרב ז"ל היה כותבו. (ובעת כתבי הדברים עיינתי במכתביו אלי ונוכחתי לדעת שוב שאמנם כן הדבר) והעובדא דהוה היה לא על כוליא כי אם על שליא של תרנגולת, וא"כ אתי שפיר מה שהטריף את התרנגולת, והיינו בהיות שהיה כאן תרתי לריעותא, ראשית מה שנימוק השליא שמשום זה לחוד פוסק הרמ"א בסי' מ"ה סעי' א' שיש להחמיר שלא במקום הפסד מרובה, והב"ח מחמיר אפי' בהפסד מרובה, ועיין בתב"ש סק"ב. ושנית, מה שמראה המים היו צהובים, וכפי שתרגם בסוגריום "רעז", דהיינו מראה ורוד, שזה מורה על ריקום בשר שהיה בכאן ונימוק, שבכ"ה"ג מצינו בספר שו"ת בית שלמה חיו"ד סי' צ' שעלה בתוקף לאסור בזה אפי' בהפ"מ, וכך העלה גם הדע"ת בסק"ב וכן הדרי"ת בסק"י ובהכ"ח ס"ק י"ב עיי"ש, ולכן שפיר הורה הרב ז"ל להטריף את התרנגולת. עכ"ל].

אך אומנם יעויין להחתי"ס שם שביאר הענין באו"י ע"ד הפלפול להצדיק ד' הכו"פ וז"ל: ואני אומר דברי חכמים קיימים דהרי יש לחקור כיון דקיי"ל בני ישראל ולא בנות ישראל וע"כ לא פליגי ר"י ור' יוסי אלא אי סומכות רשות או אסור לסמוך אבל כ"ע מודים דרשי בני ולא בנות א"כ קשה ג"ה נמי אמאי לא נימא בני ישראל ולא בנות ישראל ולא ינהוג אי ג"ה בנקבות ישראל ולכאורה יש ליישב דלא דרשי כן אלא בקום ועשה אבל בל"ת השוה הכתוב אשה לכל עונשין שבתורה אך הא מצינו גם בל"ת אמור אל הכהנים בני אהרן ולא בנות אהרן שמטמאים למתים הרי אפילו בל"ת ממעטי נשים וא"כ ב"ה נמי אמאי נוהג בזכרים ונקבות וצ"ל שאני גבי כהנים דהסבר' נוטה לחלק בין זכרים אפי' בעלי מומין ובין נקבות לענין קדושת כהונה משא"כ בשאר ל"ת השוה אשה לאיש ולא דרשין בני ולא בנות כצ"ל. והשתא אס"ד דאותו הגיד שנשה ביעקב הוא גיד דלא נמצא בבני"ח נקבות א"כ שפיר ה"י סברא לחלק בין בני ישראל לבנות ישראל ואיך כ' סמ"ג נוהג בזכרים ונקבות וכן במתני ג"ה נוהג וכו' לא קאמר ואינו נוהג בנקבות אפי"כ הגיד הנמצא בין בזכרי ובין בנקבו וע"כ נוהג איסורו ג"כ בכל ודברי חכמי קיימים. ע"כ.

ע"ז ר"א פולד בהגהותיו על שם הגדולים שדבר זה לא יתכן שהר"מ היינו רבינו מאיר הלוי מטולידה (הרמ"ה) היה רבו, שהרי הרמ"ה נפטר בשנת ה"א ד' כמ"ש בספר צדה לדרך. אשר לשמועות הרבות שמביא רבינו בשם "הר"מ" משער רמ"י בלוי (בהקדמתו לחי' הריטב"א עמ"ס בבא בתרא, ניו יורק תשי"ב), שטעות סופר היא וצ"ל "הכ"מ" ראשי תיבות "הריני כפרת משכבו". [והכוונה לאחד מרבותיו הרשב"א והרא"ה שידוע בבירור שהיו רבותיו של הריטב"א]. ועי' במבוא לריטב"א (הנדפ"מ) עמ"ס ערובין. וע"ע בשו"ת עטר"פ ח"א כרך ב - יו"ד, הערות סימן ב הערה ד.

טעויות שנבעו מחמת שהמדפיס העיז לפתוח הראשי תיבות ולפרשן מדעתו

א] בס' קול אליהו בראשית כו ה עה"פ עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתו וגו' מובא בשם אדונינו הגר"א וז"ל: הנה מהפסוק הזה דרשו חז"ל במס' יומא דף כח דקיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין ע"ש. ובהשקפה הראשונה יפלא מאד היכן מרומז במקרא עירובי תבשילין. וי"ל דהגירסא הנכונה היתה קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תחומין. {הגהה: עיין בשו"ת הרשב"א ח"א ס' צד דמביא שם ג"כ הדרש של חז"ל בלשון הזה עקב אשר שמע אברהם וגו' קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תחומין עכ"ל ע"ש³¹²}. והדרש הזה נרמז יפה במלת 'עקב', מפני שעל ידי עירובי תחומין אדם דש בעקביו חוץ לאלפים אמה בשבת³¹³, אך שבעל הדפוס השני כתב שתי המלות עירובי תחומין בראשי תיבות כזה ע"ת, והמדפיס השלישי דימה וטעה שהראשי תיבות מרמזים על עירובי תבשילין וכתב הטעות באר היטב. עכ"ל. וכן מובא בשמו בשו"ת בית אפרים בהקדמה לחיור"ד. וכן כתב המהר"צ חיות ביומא שם להגיה מדנפשיה 'עירובי תחומין' מהאי טעמא דנדרש שפיר במילת 'עקב'. (אלא שלא פירט כל הענין הנ"ל שנגרם המכשול מהמדפיסים). עיי"ש.³¹⁴

ב] הרמ"א בס' תקנא ס"י כתב וז"ל: ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכת "וסעודת אירוסין", אוכלים בשר ושותין יין השייכים לסעודה. ע"כ. ותמהו ע"ז העולם מהנפסק לעיל מיניה בס"ב שאין עושין סעודת אירוסין. והמג"א ס"ק לד כתב שבאמת יש מוחקים תיבות אלה. וע"ע בנו"כ בזה.

³¹² היא הגהת הגר"א עצמו ולא מהמגיה שם [כן מוכח ממשי"כ הכתב והקבלה בבראשית כב יח שהביא הגהה זאת בשמו]. ויש להוסיף שגירסא זאת ישנה גם בס' האשכול הלי' תפילה סי' י.

³¹³ וראיתי שפי' דהרבותא בעירובי תחומין אצל א"א היא דהנה איתא בבראשית רבה פרשה מג: רבי לוי בשם רבי יוסי בר זמרא פסיעותיו של אבינו אברהם היו שלש מילין, ר' יודן בר רבי סימון אמר מיל וכו'. ע"כ. ובכ"ז נהר מלצאת חוץ לתחום.

³¹⁴ אך אומנם לעצם הענין מצאנו בזה גירסאות נוספות. [א] הנה מתחילה יש לציין דהגירסא בגמ' דלפנינו "עירובי תבשילין", כן הוא גם בראשונים שם. וכן נקט כג"ז זו הרא"ש בפירושו בבראשית כה ה והריב"א שם יז כד. ופי' המזרחי בראשית כו ה. והאור החיים יג יח. והט"ז בפ"י דברי דוד על התורה בראשית יז כה. ועוד.

וכבר עמדו המפרשים מה ראו למינקט דוקא עירובי תבשילין, ומה הרבותא במצוה זו. עיי' להריטב"א ביומא שם. וע"ע בשו"ת דברי יציב חלק א"ח סימן רכד שבאר בבי' אופנים. וע"ע באול"צ ח"ג עמ' רטז שתי' דהרבותא בזה היא, דהנה ד' רבה דס"ל שצורכי שבת אין נעשים ביו"ט מדאו'. ומה שמועיל עירובי תבשילין, הוא משום דהואיל ומקלעי ליה אורחים. ולפי"ז א"א לא יכל להתיר לעצמו לבשל על סמך עירובי תבשילין שהרי יחיד היה וכל העולם גויים, ולצורך גוי אסור לבשל ביו"ט כדאיתא בביצה כא: לכם ולא לעכו"ם. וא"כ לא היה לו צורך בעירוב כלל, ואפה"כ הנהיג בעצמו להניח עירובי תבשילין משום תקנת חכמים העתידה.

ב] במדרשים אחרים איתא שקיים א"א "עירובי חצירות". וע"ע להמהר"צ חיות ביומא הנ"ל שציין לגירסא זו ומשי"כ בטעם הדבר. ויש שביארו עוד שהחידוש הוא לדעת רבי אליעזר בן יעקב בעירובין שא ע"ב שא"צ בעירוב אלא עד שיהו שני ישראלים אוסרין זה על זה. אבל הדר עם הנכרי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב אינו זקוק לכך. והחידוש הוא שא"א היה הישראלי היחיד בכ"ז הקפיד בכך. ע"כ. אך ראיתי במשאת המלך בראשית כו ה שהביא לשון מדרש זה כלשון דאפי' הלכות עירובי חצרות היה אברהם יודע. והקשה, מפני מה לענין עירובי תבשילין אמרו 'קיים' ולענין עירובי חצרות אמרו 'ידע', וביאר, לפי דלעירובי חצרות צריך שיהיו שותפין בחצר והשותפין יהיו מודים בעירוב, ומאחר דלא היו לו לאברהם שותפין המודים בעירוב, א"כ לא קיים עירובי חצרות ולכן אמרו רק 'ידע', אבל עירובי תבשילין אכן גם קיים. והיינו כדעת ת"ק שם דפליג על ר"א בן יעקב. ופירוש זה מדויק היטב מלשון המדרש כנ"ל.

ג] רבינו בחיי בבראשית כו ה עה"פ עקב אשר שמע וכו' גרס 'קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין ועירובי תחומין'. ויש שפי' דהנה יומא שם איתא קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין שנאמר 'תורת' - אחת תורה שבכתב ואחת תורה שבעל פה. והנה מילת 'תורת' מופיעה עוד בקרא עד אנה מאנתם לשמר מצוותי ותורתי (שמות טז כח), ובהאי פרשה מיירי בענין עירובי תבשילין (את אשר תאפו וכו'), ועירובי תחומין (אל יצא איש וכו'), הרי ש"תורת" כוללת את שתי המצוות הללו.

ד] פירוש נוסף איתא בדעת זקנים מבעלי התוספות בבראשית יח ח דהא דקתני קיים אברהם אבינו ע"ה אפילו עירובי תבשילין פירוש תבשילין מעורבין שלא היה אוכל בשר בחלב גם לא בשר ואח"כ חלב אלא חלב ואח"כ בשר דכתב ויקח חמאה וחלב והדר בן הבקר אשר עשה וכן נמי פירש"י קמא קמא דתקין אמטי ואייתי לקמיהו. ע"כ.

ואולם ראיתי בשם ס' נפש חיה (להגר"ר מרגליות) שכתב שנשתרבב כאן טעות המדפיס, והיינו שהיה כתוב בראשי תיבות "וס"א" והכוונה היתה בזה על סיום מסכת "וספרים אחרים", אלא שהמדפיס העיז לפתוח הראשי תיבות ולפרשם מדעתו שהכוונה בזה וסעודת אירוסין. וליתא. [ודייק זאת ג"כ משינוי הסדר הדול"ל סעודת אירוסין ומילה ופדה"ב].

ג] ברש"י דברים יא יח עה"פ 'ושמתם את דברי אלה' הביא מהספרי וז"ל: אף לאחר שתגלו היו מצוינים לפני במצות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו וכן הוא אומר הציבי לך ציונים עכ"ל. ורבים תמהים, דהא תפילין ומזוזות חובות הגוף הוא ונוהגות מדאורייתא בין בארץ ובין בחו"ל וא"כ מה זה שאומר שיקיימו מטעם שלא יהיו חדש לכם כשיחזרו.

ובשו"ת בית הלוי ח"ג סי' א אות ב כתב ש"מפורסם בפי העולם" שיש יש בזה טעות הדפוס, דבסיפרי היה כתוב בראשי תיבות "תו"מ" והכוונה תרומות ומעשר ובטעות נדפס תפילין ומזוזות. וכ"כ בס' הכתב והקבלה "ואפשר שנשתבשה לפנינו הנוסחא בלשון רש"י, שהיה כתוב בהעתקה ראשונה היו מצויינים במצות תו"מ, והוא ר"ת תרומות ומעשרות והמעתיק טעה שהם ר"ת תפילין ומזוזות, ומפני זה הוסיף בלשון רש"י. (ועיי"ש עוד). וביתר ביאור הביא בשו"ת ציץ אליעזר ח' יב סי' מג שמקובל כן מאדונינו הגר"א זצ"ל, כי היה לפני המדפיס הראשי תיבות ה"ת ע"מ וטעה והשב שהם ראשי תיבות של הניחו תפילין עשו מזוזות ופירש כן, אך באמת הם ראשי תיבות של הפרישו תרומות עשרו מעשרות שהם מצות התלויות בארץ³¹⁵.

³¹⁵ **ואומנם** בבית הלוי שם הקשה דהרי הסיפרי קאי לדרוש הפסוק דכתיב ואבדתם מהרה מעל הארץ כו' ושמתם את דברי אלה על לבבכם וקשרתם וכו', והיינו ענין תפילין ומזוזות, וזהו דדרש דגם אח"כ הניחו תפילין אבל תרומה ומעשר לא נזכר כאן כלל. וכן הביא להק' בשו"ת ציץ אליעזר שם בשם דודו כיעווייש.

ובאמת יש שפירשו הדברים לפי הגירסא שלפנינו, הנה הרמב"ן שם כ' וז"ל: ושמתם את דברי אלה - אף לאחר שתגלו היו מצוינים במצות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו עליכם חדשים כשתחזרו, וכן הוא אומר (שם שם כ) הציבי לך ציונים, לשון רש"י. וכבר כתבתי פירוש הענין, כי המצות האלה חובות הגוף הם, ודינם בכל מקום כמו בארץ, אבל יש בו במדרש הזה סוד עמוק וכבר רמזתי ממנו (ויקרא יח כה). והנה החזיר במצות האלה תפילין ודברי תורה ומזוזות כאן פעם שנית, לרמוז בהיקש הזה שנהיה חייבים בהם לאחר הגלות בחוצה לארץ, ומהם נלמדו לכל המצות שהן חובות הגוף שחיובו בכל מקום, ושנהיה פטורין בחוצה לארץ מחובת קרקע כגון תרומה ומעשרות, כך הוא נדרש בספרי (עקב יז) וכו'.

והנה מש"כ הרמב"ן ש"יש בו במדרש הזה סוד עמוק" כתב ע"ז הגור אריה שם וז"ל: ואני אגלה הסוד, כתב הרמב"ן בפרשת תולדות (בראשית כו, ה) כי התורה היא "משפט אלהי הארץ" (מ"ב יז, כו), ולפיכך היו האבות שומרים את התורה דוקא בארץ, לא בחוצה לארץ, לפי שלא נצטוו בה. אבל ישראל, כל מצוה שהיא חובת הגוף חייב לעשות, ולא היה ראי ישראל שישאל דוקא בארץ, לא בחוצה לארץ, כיון שהם "משפט אלהי הארץ", אבל אם לא נתן השם יתברך שישמרו המצות בחוצה לארץ ושקיימו אותם כמו בארץ, היה בבואם לארץ אחר כך נתינה חדשה, כיון שכבר נתבטלו המצות חס ושלום. ואין כאן נתינה חדשה, ולכך אמר שלכך יקיימו המצות בחוצה לארץ גם כן, שאם לא כן היה צריך שיהיו המצות בבואם לארץ חדשים, ואין כאן דבר חדש כלל, שפעם אחת נתנה התורה מן השם יתברך, ולא שתי פעמים. ולפיכך כל מצות שהם חובות הגוף חייבין בחוצה לארץ. ומה שאמר 'כדי שלא יהיו חדשים עליכם', הוא בעצמו טעם הכתוב שחייב כל מצות שהם חובות הגוף, וחייבים עליהם בחוצה לארץ כמו בארץ, שהרי אין כאן מצות חדשות, וחייב הראשון לא נתבטל, כדי שלא יהיו חדשים כשיחזרו לארץ. ונכון הוא מאד. ע"כ.

וכיצ"ב פ"י רבינו בחיי שם ז"ל: ושמתם את דברי אלה - דרשו רז"ל אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין עשו מזוזות, כדי שלא יהיו חדשים עליכם כשתחזרו, וכן הוא אומר (ירמיה לא) הציבי לך ציונים. הכונה בזה לומר כי אע"פ שאנו עושין המצות בחוצה לארץ והם חובות הגוף לעשותם בכל מקום, למדונו החכמים ז"ל שאין עקר עשייתן אלא בארץ הקדושה. ע"כ.

וכן הרדב"ז בתשובה בח"ו סימן ב אלפים קנד השיב בביאור הענין לפי הגירסא שלפנינו וז"ל: שאלת ממני על מה שכתב רש"י ז"ל בפרשת והיה עקב ושמתם את דברי אלה אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות הניחו תפילין עשו מזוזות כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וקשיא לך והלא מצות אלו חובות הגוף הם ונוהגות בין בארץ בין בחוצה לארץ. תשובה, מספרי היא ודרשו כן מפני סמיכות הכתובים, והוצרך להזהירם אע"פ שהם חובות הגוף שלא יפרקו מעליהם עול המצות מפני דוחק שעבוד הגלות וגזירות השמדות כאשר אירע בימי היוונים והכשדים ואדום הרשעה ובכל הדורות שהיו גוזרים עליהם לבטל המצות, ואפשר כי מצד האונס יבטלו אותם, הזהירם שיהיו מצויינים במצות כדי שלא יהיו עליהם חדשות כשיחזרו והיה להם טורח בעשייתם. ולא מפני שהיו פטורים בחי"ל הוא מזהיר עליהם אלא מהטעם שכתבתי. ובספרי מסיים בה הכי משל למלך שכעס על אשתו וטרפה לבית אביה אמר לה הוי מתקשטת בתכשיטים שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים כך אמר להם הקב"ה לישראל וכו' הוא שירמיה אומר הציבי לך ציונים וגו' וזו בשורה טובה לחזרה אגב האזהרה ופשוט הוא. עכ"ל.

וע"ע בבית הלוי הנ"ל שביאר ג"כ כוונת הסיפרי לפי הגירסא שלפנינו באו"א, דהנה ברוב המצות שבתורה עצם המצוה כתובה בתורה שכתב והכוונה והתכלית שבה הוא מקובל בתורה שבע"פ. חוץ מקצת מצוות שנוכרה גם התועלת והטעם שבה וכמו במצה כתיב (דברים ט"ז ג) למען תזכור את יום צאתך ממצרים כו'. אמנם בתפילין עצם המצוה והוא התפילין והנחתן על היד והראש לא נאמרה בתורה שבכתב כלל ורק נאמרה הכוונה והתכלית של המצוה דהתפילין יהיו לאות על היד והוא לשעבד היד לעבודתו שלא יעשה בידו רק רצון ה' שמירת כל התורה והתפילין יהי לאדם לאות שלא תשכח ממנו שיעבודו וחיובו, אבל עצם המצוה נבאר על ידי פירוש התורה שבע"פ. והנה זה התכלית שבתפילין היה מגיע לנו בעת שהי' ישראל באה"ק ולא היה משועבדים, אבל בגלות שהיו משועבדים בעבודת לאוה"ע וכמו שהיו במצרים ובבבל, ואוה"ע היו מכריחים לעשות היפך התורה וכמו חילול שבת שמוכרח לעשות מלאכתן גם בשבת וכדומה לה, וכן לא היו מניחים להם לעשות המצות עשה, ונמצא דעתה התועלת מן התפילין ועיקר הכוונה שבמצות תפילין שכתוב בתורה אינו. אם משום שעבוד הגוף, אם מטרדת המוח על ידי כובד הפרנסה. וע"ז בא הכתוב דמ"מ מחוייבים בעיקר המצוה דבמהרה יבנה ביהמ"ק ותחזרו למעלתם ואז תתקיים המצוה לתכליתה והמכוון שבה. ונמצא דעתה המצוה היא בבחינת ציון למה שהי' לנו זו המצוה קודם השעבוד שהיו אז בתכליתה וכן ציון למה שהי' לע"ל ומ"מ הרי היא מצוה

ד] הרמב"ן בקידושין לג ע"ב כתב וז"ל: והוי יודע דהאי תנא הכי תני איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא כגון סוכה ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא כגון מזוזה, ותנא ושייר, במצות עשה שהזמן גרמא שייר תפילין דכתיב בהדיא דפטורות וא"נ סבר אין הזמן גרמא שייר ראייה, ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא מורא וכבוד בכורים וחלה כסוי הדם ראשית הגז מתנות "ספירת העומר" פריקה טעינה פדיון פטר חמור ורוב המצוות כן וכו'. עכ"ל.

ורבים תמהו במש"כ דספירת העומר היא מצות עשה שאין הזמן גרמא, הא מבואר להדיא ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פרק ז הלכה כד ובחינוך מצוה שו דהו"ל מצ"ע שהזמן גרמא.

וכתב ליישב בשו"ת דברי מלכיאל ח"ג סי' ה' באחד מתירוציו וז"ל: ועו"ל שהיה כתוב שם מת"ע. והוא ר"ת מתנות עניים. ונעשה ט"ס וכתב סה"ע. והמדפיס חשב שהוא ר"ת ספירת העומר. ועו"ל שהיה כתוב סה"ע. והוא ר"ת סדר העבודה. והיינו שהנשים חייבות בקרבנות. והמדפיס טעה וחשב שהוא ר"ת ספירת העומר והדפיס כן. וידוע לבקיאים שט"ס כזה הוא מצוי. [ואף שכתבו התו' בקדושין דף ל"ו ד"ה הקבלות דעבודות הקרבן מיקרו הז"ג מדכתיב ביום צוותו שאינם אלא ביום. מ"מ עיקר דין חיוב הקרבת קרבנות ישנם גם בנשים. לבד מקרבנות ראייה וכדומה דהוי הז"ג ונשים פטורות. ויש להאריך בדיני קרבנות ציבור באיזה חייבים נשים ואכ"מ. וכדומה שראיתי באיזה ספר לישב בזה קושיית התוס' דקדושין שם דלהכי לא מיקרו העבודות מ"ע שהז"ג לפי שהנשים חייבות בהקרבת הקרבנות. וכ"כ בחי' הרמב"ן בקדושין דף ל"ו. ואף שפטורות ממחצית השקל. מ"מ הרי את הכהנים אין ממשכנים וככ"ז בודאי יש להם חלק בקרבנות ציבור. ועוד דהא בבמה מקריבים אף בלילה ושפיר לא הוי הז"ג וע' זבחים ס"ה ע"ב ובתו' שם ודף ק"כ ע"א].³¹⁶

דאורייתא בשביל זה, רק דעתה היא בבחינת ציון למה שיהי לעו"ל שתקויים בתכליתה. ועל זה שאמר הכתוב והי' לאות על ידך שפיר אמר הסיפרי דאע"ג דבגלות קשה לקיים האות והזכרון עכ"ז יעשו אותה כדי שיהי בנקל לקיים לעו"ל. ע"כ.

ובגור אריה כתב לבאר בשם יש מפרשים, כי כאשר גלו בין האומות, ואין לישראל מקומות ובתים בפני עצמם, רק על דרך שאלה ושכירות, ואם כן לא יקיימו ישראל מצות מזוזה בגלות, שאין להם בתים מיוחדים. וכן תפילין, מפני שצריך שלא יסיה דעתו מן התפילין (מנחות לו ע"ב), דבימיהם דאגת וטרדת הגלות יותר, וגורם היה היסח הדעת. ובגלות גדול כמו שהיה להם, ראוי שיהיה פטורים מתפילין, כי איך לא יהיה להם היסח הדעת. ואם כן זהו דאיתא בספרי דכל טעם החיוב הוא שלא יהיו המצות עליהם חדשים כשיחזרו לארץ. לכך אמר שאף בחוצה לארץ יקנו להם בתים, כדי שיעשו מזוזה. וגם בגלות יסירו הטרדות ויתחייבו בתפילין, כדי שלא יהיו נראים חדשים מזוזה ותפילין עליהם.

וע"ע יישובים בזה בפרשת דרכים דרוש כב ובציץ אליעזר שם. וע"ע בפ"י המזרחי בדברים שם.

³¹⁶ **עוד** כתב שם ביישוב הדברים: ועוד יש לדון לפי מה שראיתי זה כבר בשם ספר קול אליהו דספירה מעכבת הקרבן ואם לא ספרו ספירת העומר אינו נוהג דיני עצרת ובמק"א הארכתי בס"ד בזה. וא"כ שפיר י"ל דגם נשים חייבות בספירה כיון שאינה מצוה בפ"ע רק הכנה לקרבנות החג. ובקרבנות ציבור חייבות גם הנשים וכמש"ל. וכן בדיני החג הן חייבות. ולא שייך לקרוא ספירה מ"ע שהז"ג כיון שתלוי בה מצוה שנשים חייבות בה. ואקצר בזה באשר כי העיקר נראה כמש"ל דהא דסה"ע צ"ל גבי הנהו דמ"ע שהז"ג. עכ"ל. ועי"ש עוד שכי דהוא ט"ס ושייך שם מקודם גבי מ"ע שהז"ג ע"ש.

וע"ע בס' דברי יחזקאל סי' מה אות ד שכתב ביישוב קושיה זו לפי דרכו שם: ולפמ"ש י"ל דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספירת העומר כמו ט"ז בניסן דמחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא וספרתם לכם ממחרת מיום הביאכם את עומר וגו', ואילו היה זמן הבאת העומר ביום אחר ג"כ היו מחייבין בספירה. נמצא דמה שספירת העומר יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכח"ג לא חשיב זמ"ג. ודמי למצות מילה דאבא ע"פ דאינה בלילה מ"מ כיון דאין הזמן בעצמות מצוה האב אלא במילת הבן ל"ח זמ"ג. עי"ש.

וכיוצ"ב תירץ בשו"ת אבני נזר חאור"ח סי' שפד וז"ל: ואפשר סבירא ל"י לרמב"ן, דעומר לא תלתה תורה בזמן עצמו שמקריבין בו, היינו שיקריבו העומר בט"ז בניסן, רק ממחרת השבת מתרגמינן מבתר יומא טבא. אם כן אין זמן ט"ז בניסן גורם. ואם תאמר מכל מקום זמן השבת הוא ט"ז בניסן גורם, הלא כל מצוות השבת נשים חייבות פסח מצה מרור, גם לספר ביציאת מצרים כתב בחינוך דחייבות, הוא הדין עומר אי אתה יכול לפוטרים מחמת שזמן יום טוב גרמא, כיון שכל מצוות שביום טוב נשים חייבות. אך לדעת הפוסקים קצירה וספירה פסול ביום. אם כן הלילה גורם. אך רמב"ם פסק נקצר ביום כשר והוא הדין ספירה. אך בזהוהר הקדוש פרשת תצוה מפורש נשים פטורות מספירת העומר ומפרש הטעם על דרך הסוד. עכ"ל.

ובשו"ת שרידי אש ח"ב סימן צ הביא לדון אם ספר יותר ממי"ט ימים אם עובר בבל תוסיף, ד"י"א כיון שאמרה תורה בספירת העומר - שבע שבתות תהיינה, התמימות גם כן נכנס בכלל המצוה, וכשסופרים אחר שנשלם החשבון של מנין ימי הספירה, נמצא אף שמוסיף על הימים או על השבועות, אבל הוספה זו אינה נכללת בתמימות תהיינה של ימי הספירה, כיון שכבר נשלמו שבע שבתות תמימות ולכך לא שייך בל תוסיף. ע"כ. וכתב ע"ז השי"א וז"ל: ולדעתי יש לומר בפשיטות, שמצות ספירת העומר אינה מצוה למנות ימים סתם, אלא למנות את הימים שבין פסח לשבועות, וא"כ אם מנה אחר שבועות לא עשה מצוה כלל ולא שייך על זה בל תוסיף. ועפ"ז אמרתי לבאר דברי הרמב"ן בקידושין, שספירת העומר היא מצוה שלא הזמן גרמא, והגאון בעל אבני נזר באור"ח סי' שפ"ד נתקשה מאוד לבאר דבריו. יעו"ש. ולעני"ד הוא פשוט, שמצוה שהזמן גרמא היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה, כמו מצה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספירת העומר, שהזמן הוא עצמותו של המצוה, הוא מחויב למנות אותם הימים שבין פסח לשבועות, וליש לומר על זה מצוה שהזמן גרמא. ודו"ק כי עמוק הוא. ע"כ.

עניני חנוכה

בגדר מצות הדלקת נרות במקדש ובחנוכה. ואי קפדינן לדמות נ"ח לנר המנורה. ובענין ברכה על הכשר מצוה שכתוב בתורה

בגדר מצות הדלקת הנרות במקדש ובחנוכה והנפ"מ

א] הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש ה"ז כתב: "הדלקת הנרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן". ובהשגות ז"ל: א"א הפליג כשאמר מותר לזר להדליקן אלא שאם הדליקן כשרות. עכ"ל.

וידועים דברי רבינו הגר"ח מבריסק שם בביאור הדברים. ועיקר דבריו לבאר, אמאי כשר בהדליקן זר ובהדליקן בחוץ, הא מאחר דתלינהו רחמנא בכהונה שזהו דוקא בהדליקן בפנים, א"כ ממילא דהדלקת המנורה נאמרה דוקא בפנים וע"י כהן, ומה"ת לאכשורה בזר ובחוץ, ואע"ג דבסוגיא דיומא מבואר דהדלקה לאו עבודה היא, הלא כ"ז רק לענין חיוב מיתה דזרות, דנאמרה רק בעבודה, משא"כ לענין עיכוב הכשרה, כיון דכתיב בה כהונה, א"כ הרי לא מצינו דכשרה בזר.

וביאר רבינו הגר"ח שם בדעתו, דס"ל דכל עיקר הך מילתא דהדלקת הנרות "אין המצוה בעצם מעשה ההדלקה, כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד", ובזה שהנרות דולקים הוא דהוי יסוד קיום מצוה זו, משא"כ "עצם מעשה ההדלקה אינה שייכת לעיקר קיום מצוה זו". דהנה ברמב"ם פ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"י כתב וז"ל: דישון המנורה והטבת הנרות בבקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבנות שקבוע להם זמן שנאמר להעלות נר תמיד וכו', מהו דישון המנורה כל נר שכבה מסיר הפתילה וכל השמן שבנר ומקנחו ונותן בו פתילה אחרת ושמן אחר וכו' ומדליק נר שכבה, והדלקת הנרות היא הטבתם, ונר שמצאו שלא כבה מתקנו עכ"ל. וצ"ע, מש"כ ד'הדלקת הנרות היא הטבתם', והרי להדיא מבואר ביומא דף כד, דהטבת הנרות עבודה והדלקה לאו עבודה היא, וכן פסק גם הרמב"ם בפ"ט מביאת מקדש שם דהטבת הנרות פסולה בזר והדלקה כשרה בזר, הרי להדיא מבואר דהדלקה לאו הטבה היא. אלא, צ"ל כאמור דאין המצוה בעצם מעשה ההדלקה, כי אם דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד. וע"ז נתכוון הרמב"ם דהדלקת הנרות היא הטבתן, ר"ל דבמה שהנרות דולקים כהלכתן בהכי הוא דמיקיימא מצוה זו דהטבה, משא"כ עצם מעשה ההדלקה אינה שייכה לעיקר קיום מצוה זו. וע"כ לענין דין עבודה דינן חלוק, דהדיושן ונתנית השמן דינן הוא דעצם מעשיהם הוא שייך לקיום מצוה זו, ע"כ הרי הן חשובין עבודה, משא"כ ההדלקה, דלאו בעצם מעשה ההדלקה הוא דמיקיימא המצוה ע"כ אינה בכלל עבודה. עיי"ש. [וכן מתבאר עוד ממה שפ' הרמב"ם דהדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה. עיי"ש].

ולפ"ז ניחא הא דכשר בהדליקן זר ובהדליקן בחוץ, דכיון דעצם מעשה ההדלקה אינה מעיקר קיום דינה והכשרה של הדלקת הנרות, ע"כ ממילא דלא שייך בה פסול זרות וחוץ. [ואפילו לדעת הראב"ד דלכתחלה מצוה בכהן, מ"מ פסולא ליכא בזר, כיון שאין מעשה ההדלקה מעיקר דינה]. יעוי"ש. ע"כ.

ויעויין עוד בחידושי הגר"ז זכחים יא ע"ב כדברים האלה בדעת ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין פ"ג ה"י, דליכא כלל חיוב הדלקת הנרות אלא שיהיו הנרות דלוקים, ואם מצא דלוק אין עליו חיוב כלל לכבות ולהדליק אלא מניחו דולק, והדלקת הנרות היינו מעשה הדלקה. עיי"ש.

ויסוד זה דעצם מעשה ההדלקה במקדש אינה עיקר קיום המצוה, אלא שיהיו הנרות דולקים תמיד, כ"מ בדבר אברהם ח"ג סי' א אות טו וז"ל: ולענין הקושיא כיון דהדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומה בעינן, כדאמרין בנר חנוכה. י"ל, דהא דבנר חנוכה פשיטא לן דהדלקה במקומה בעינן הוא משום דקיי"ל ככתב אינו זקוק לה, וא"כ "בהדלקה גרידתא כבר נגמרה כל המצוה ואין אחריה כלום דלא בעינן שתהא מודלקת אלא שידליק", ולכן א"א לומר דבהדלקה בפנים מתקיימא מצוה שהרי המצוה היא שתהא בחוץ, והגע בעצמך אלו ככתב עד שלא הוציאה לחוץ ואינו זקוק לה היכן הוא קיום מצוה של זו. משא"כ במנורה שאם ככתב זקוק לה כמבואר במנחות (דף פח

ע"ב) נר שכבתה כו' מטיבה ונותן בה שמן ומדליקה, י"ל ש"המצוה היא שתהא מודלקת בכל זמנה" אלא לפי שכל זמן הדליקה היא מילתא דממילא שלא ע"י אדם לכן הונחה המצוה שע"י מעשה האדם בהדלקה כלומר שייסבב שתהא מודלקת, כדאשכחן בעלמא במצות פו"ר ולהקים לאחיו שם וכדומה, ולכן לא בעינן בה הדלקה במקומה, דגם ע"י הדלקה שלא במקומה הוא גורם שתהא מודלקת כל זמנה במקומה אח"כ, כלומר דמה שהיא דולקת אח"כ מכח הדלקתה הוא. ועיי"ש עוד. וכ"כ החזו"א במנחות סי' ל אות ח. יעוי"ש. וע"ע מועז"ז ח"ו סי' פב. ויש להאריך.

שו"ר במלבי"ם פרשת אמור ד"ה יערוך אותו וכו', שהביא מהספרא דענ"ז מוכח מקרא וז"ל: לפי שכתוב אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, ומשמע שעיקר המצוה היא שיאירו כל הזמן, לא ההדלקה בעצמה. (וכענין שחקרו לענין נ"ח אם הדלקה עושה מצוה או הנחה) כי זה ההבדל בין העלאה והדלקה ובין יאירו. שאין מציין רק התמדת האור לא ההעלאה והדלקה. (ועיקר הענין שם ליישב הלשון בפ' תצוה דכתיב להעלות 'נר', דאף דקאי על כל הנרות כתיב 'נר' בלשון יחיד, ולא כתיב להעלות 'נרות' כמ"ש תמיד בהעלותך את הנרות, והעלה את נרותיה. עיי"ש).

ב] ואולם, גדר זה - דעצם מעשה ההדלקה במקדש אינה עיקר קיום המצוה, אלא דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, - אינו מוסכם. הנה המנח"ח במצוה צח אות ט כתב וז"ל: וזה כמה שנים הקשיתי על דין זה של הר"מ, דאם הוציאן לחוץ מותר זר להדליק, הא במנורה ודאי הדלקה עושה מצוה ולא הנחה, דאי לאו הכי לא היתה דוחה שבת, דאפשר לעשות קודם השבת להדליקה ובשבת יגביה ויניחנה, ומבואר להדיא ברש"י שבת כב ע"ב ד"ה אי הדלקה עושה מצוה וכו', כדאשכחן במנורה. ושם בסוגיא מבואר דאי הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן, ואי הדליקה מבפנים והוציאה גבי נר חנוכה לא עשה כלום. עיי"ש. א"כ כיון דמקום המנורה בהיכל, בודאי צריך להדליק במקומה היינו בהיכל, ושלא במקומה לא עשה כלום, ואיך כתבו הר"מ והראב"ד דהדלקתן בחוץ כשרה, הא הדלקה במקומה בעינן. ואחר זמן מצאתי קושיא זו בספר מעשה רוקח לחכם ספרדי על הר"מ פ"ד מחנוכה ה"ט וכו'. ובגוף הדין שכתבו הר"מ והראב"ד שאין קפידא שמדליקין חוץ להיכל, תמוה לי מתורת כהנים מפורש בפרשת אמור פרשה יג פיסקא ב, בפסוק יערוך אותם לפני ד', פירש שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים, הביאו הרמב"ן בפירושו על התורה ויקרא כד, ב, ואיך חלקו על הברייתא דתורת כהנים. וצ"ע. עכ"ל. (ועיינן להכליל חמדה פר' תצוה אות ב' שדן בארוכה בד' המנח"ח).

הרי דלא ס"ל דעיקר מצות הדלקת המנורה במקדש הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד, דליסוד זה הרי ל"ק כלל. ובאמת כן תירצו קושיתו ע"פ יסוד זה, המקראי קודש (חנוכה סי' ט), והמועז"ז ח"ב סי' קג בהערה. עיי"ש.

וכנראה שמעיקרא כן דעת חלק מהראשונים, דהנה לעיל הבאנו מהגרי"ז בדעת ברמב"ם הלכות תמידין ומוספין, דליכא כלל חיוב הדלקת הנרות אלא שיהיו הנרות דלוקים, ואם מצא דלוק אין עליו חיוב כלל לכבות ולהדליק אלא מניחו דולק. ע"כ. ואולם, הנה הר"ן בשבת כג ע"א כתב וז"ל: וכן מצינו בנר מערבי, אע"פ שהיתה דולקת מכבה ומטיבה ומדליקה בתחילה. עכ"ל. וכ"מ ברש"י שם דף כב ע"ב גבי נר מערבי. והיינו דס"ל לכאן דלא כדברי הרמב"ם שעיקר המצוה בנרות המקדש שיהיו דולקים ולא עצם מעשה ההדלקה.

וכמו"כ מש"כ הדבר אברהם הנ"ל גבי נר חנוכה ד"בהדלקה גרידתא כבר נגמרה כל המצוה ואין אחריה כלום דלא בעינן שתהא מודלקת אלא שידליק", הנה מד' הפמ"ג סי' רסג א"א סי"א [הביאו במקראי קודש שם] לא מוכח כן וז"ל: ומ"ש המג"א אם שכחה תוכל לברך בעוד הנר דלוק, הנה מצוה שיש לה משך זמן מברך בעוד המצוה לא נגמרה כמו תפילין, וכמו בדיקת חמץ וכדומה. ונר חנוכה שאם לא בירך קודם אפשר לברך אח"כ אף שאין בו שמן כשיעור עתה, מ"מ עדיין המצוה קיימת. משא"כ בשבת איך תברך ועתה אסור להדליק וכו'. ע"כ. הרי דמבואר בדבריו להדיא דבנ"ח ל"א דבהדלקה נגמרה המצוה, אלא המצוה נמשכת. (ובהערות להמ"ק שם העיר, דלהגר"ח וסיעתו דבנ"ח אין המצוה נמשכת, לא יוכל לברך אח"כ).

וכ"מ מד' המגן אברהם בסי' תרעט ס"א, דהנה הביא לחלק בין איש דלא מיתסר בהדלקת נר שבת דיוכל להדליק נ"ח אח"כ, אבל אשה דרכה לקבל שבת ואסורה להדליק נ"ח אלא תאמר לאחר להדליק. והקשה עליו הפמ"ג בא"א, דלכאורה כיון דקיי"ל כל מילי דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח, א"כ אם קבל שבת בפירושו, צ"ע איך יאמר לאחר להדליק בשבילו דנראה מטעם שליחות והא איהו כבר קבל שבת. וי"ל דלאו שליחות ממש הוי,

כיון שממונו הוא, ואחר מעשה קוף עביד" וכו'. עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דגדר המצוה אינו בעצם ההדלקה ממש אלא במה שהנרות דולקים לאחמ"כ

ומ"מ, דעת רבותינו - הגר"ח והגר"ז - בדעת הרמב"ם, הדבר אברהם, החזו"א, הקהילות יעקב, ועוד, דעצם מעשה ההדלקה במקדש אינה עיקר קיום המצוה, אלא דעיקר מצותה הוא שיהיו הנרות דולקים תמיד. ובפרט שבספרא מבואר דד"ז מוכח מעצם קראי וכאמור.

גדר מצות נ"ח - תלוי במח' אי כבתה זקוק לה, ובמח' הבבלי והירושלמי בנוסח הברכה

ג] והנה כבר מבואר להדיא בדברי הדבר אברהם הנ"ל דכ"ז דאמרי' כן דעצם מעשה ההדלקה אינה עיקר קיום המצוה, הוא דוקא במנורת המקדש, אך במצות הדלקת נר חנוכה, הגדר הוא דעיקר המצוה הוא עצם מעשה ההדלקה, ובהדלקה גרידתא כבר נגמרה כל המצוה. וע"ע בכתבי קהילות יעקב החדשים שבת ס' יד בחילוק זה. וכ"מ במקור חיים (הגהות על הט"ז) ס' תרע, דהנה בשו"ע ס' תרעה ס"ב מבואר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח"כ הוסיף שמן עד כדי שיעור, לא יצא ידי חובתו. והקשה במקור חיים מהא דאיתא במנחות פ"ט ע"א, שיערו חכמים חצי לוג מאורתא ועד צפרא, איכא דאמרי מלמעלה למטה שיערו, ואיכא דאמרי מטה למעלה שיערו. ופי' רש"י דלמ"ד מטה למעלה, היינו שבתחלה נתנו רביעית ועמדו שם וראו שאין סיפוק ושוב הוסיפו עד חצי לוג. והיינו דאי"צ ליתן שמן כשיעור מתחילה. וכתב לבאר, דמצוה דהדלקה דחנוכה אינו דומה למצות הדלקה דמנורה. דבמנורה שבמקדש אי"צ ליתן מתחילה שמן כשיעור כיון שהעיקר ש'יהיו דולקים' ולזה סגי שיתן מתחילה פחות מכשיעור ויוסיף בכל פעם עד שידלק כשיעור. ואילו בנר חנוכה המצוה היא להדליק, והיינו דהעיקר הוא תחילת ההדלקה וכבתה אין זקוק לה. ולא סגי אא"כ ישנו מתחילה כשיעור. עיי"ש. [ויעויין עוד בס' שלמי תודה חנוכה עמ' כח].

וענ"ז דבמצות הדלקת נר חנוכה, הגדר הוא דעיקר המצוה הוא עצם מעשה ההדלקה, ובהדלקה גרידתא כבר נגמרה כל המצוה, הנה כן מבואר כבר בשו"ת הרשב"א ח"א ס' תקלט והביאו הר"ן בסוגיה שם וז"ל: ונשאל הרשב"א ז"ל, אם לאחר שהדליק בה לתקנה וכבה אותה בשוגג, אם חייב לחזור ולהדליק, ואם מברך פעם שנית. והשיב ז"ל מסתברא שאינו חייב להדליקה, דהוה ליה ככבתה שאין זקוק לה דהדלקה עושה מצוה וכבר הדליקה. ואם בא להדליקה אינו מברך עליה דמצות הדלקה כבר עברה. עכ"ל. והביאו גם הב"י בס' תרעג.

וזה דאמרי' דגדר מצות נ"ח הינה בעצם מעשה ההדלקה, הנה ד"ז תלוי בפלוגתא היא כבתה זקוק לה או כבתה אין זקוק לה, וכמבואר בט"ז סימן תרעג ס"ק ח. והאריך בזה יותר בשו"ת בית אפרים או"ח סימן סג וז"ל: 'ונראה דבהא פליגי דמ"ד כבתה אין זקוק לה, ס"ל שלא הטילו חכמים על האדם רק שיתן בנר שמן כשיעור וידליקנה. ועיקר חיובא אקרקפתא דגברא, רמי רק להדליק וזהו ענין פרסום הנס במה שמדליק, ושוב לא הוטל עליו חובה שיהא דולק והולך משך הזמן השיעור. ואף אם כבתה לא איכפת ליה בהכי, שכבר יש פרסום הנס במה שהדליק פתילה בנר שיש בו שמן כשיעור הזה, ויש בזה זכר למנורה. משא"כ למ"ד כבתה זקוק לה, לא כלתה המצוה במה שהדליק לבד, שבאמת הוטל עליו חובה שיהא הנר דולק כשיעור הזה, ולכן כשכבה עליו לחזור ולהדליקו. דהך מ"ד ס"ל דגם משך הזמן הדלקה היא המצוה להיכר ופרסום הנס וכן מבואר בט"ז ס' תרעג על מ"ש בש"ע הדלקה עושה מצוה לפיכך כבתה אין זקוק לה, ופירש הט"ז דר"ל דמיד שמדליק כבר קיים מצותו ושוב אין זקוק יותר ע"ש. ומ"ד זקוק ס"ל דלא קיים מצותו במה שהדליק לבד, שהמצוה זמנה נמשך ג"כ כל משך זמן שיעור ההדלקה וכדכתיבנא'.

והוסיף בזה, ד'פלוגתא זו תלוי בנוסח הברכה, דאנן מברכינן להדליק. והב"י הביא השיבולי לקט בשם הירושלמי נוסח הברכה על מצות הדלקת נ"ח. והב"ח הביאו. ובמג"א כתב דהירושלמי מיירי באחר מברך, וא"א לומר כן למעין בירושלמי שם. אך נלענ"ד דמאן דמברך להדליק סבר כבתה אין זקוק לה רק דאקרקפתא דגברא מונח חיובא להדליק לבד ותו לא. ומאן דסבר על הדלקת נ"ח יש במשמע שהמצוה הוא על דליקת הנרות מצד עצמן, והוא כל משך שיעור ההדלקה, וא"כ אם כבתה זקוק לה. עכ"ל. ויעויי"ש עוד.

וכן ראיתי מכתבו של הגאון האדיר רבי יוסף ראזין בעל ה'צפנת פענח' (הובא בקו' המאור תשרי חשוון התשס"ט). ובתוה"ד כתב, דגדר הדלקת נרות חנוכה אם המצוה היא ההדלקה או שיהא דולק, תלויה במח' הבבלי והירושלמי, בנוסח הברכה אם 'להדליק' או 'על הדלקת'. [הנוסח בירושלמי סוכה פרק ג' הלכה ד', על מצות הדלקת נר חנוכה. ועייין בשו"ת יחו"ד ח"ו סי' מד].³¹⁷

מצות נ"ח לא דמי לגמרי לנרות דמקדש

ד] ולשיטה זו דס"ל דיש חילוק בין גדר מצות הדלקת המנורה במקדש לגדר מצות הדלקת נ"ח, - דגבי הדלקת מנורת המקדש עצם מעשה ההדלקה אינה עיקר קיום המצוה, אך במצות הדלקת נר חנוכה, עיקר המצוה הוא עצם מעשה ההדלקה, וכמש"כ הדבר אברהם והמקור חיים הנ"ל ועוד. - הנה יל"ע בזה, דהא מבואר ברש"י שבת כב ע"ב בד"ה אי הדלקה עושה מצוה וז"ל: אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה מדליקין, "כדאשכחן במנורה". ע"כ. ועוד, הנה בגמ' שבת כב ע"א ס"ל לרב דאסור להשתמש לאורה וביאר בעל המאור שם וז"ל: למ"ד אסור להשתמש לאורה של נר חנוכה כל תשמיש במשמע אפי' תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה "משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ולשמן של היכל" אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפי' לסעודת שבת ולסעודת מצוה. ע"כ. וכ"כ הרשב"א שם לחד פירושא וז"ל: וטעמא דמילתא משום דעל ידי נס שנעשה במנורה תקנו והלכך עשאוה כמנורה שאסור להשתמש לאורה". וכ"פ בר"ן ועיי"ש. וא"כ, היאך יתכן שלענין גדר המצוה לא דמו להדדי.

ושו"ר שהקשה כן בס' משמרת חיים ח"א עניני חנוכה, וכתב לבאר דמשה"כ חלוקין בגדריהם, ומשום דמצות נרות חנוכה לא תקנוה לזכר 'מצות' נרות המקדש אלא לזכר 'הנס' שנעשה בנרות מקדש. ומשה"כ אע"פ דמצות נרות המקדש הוא בעצם היותם דולקין ולא בעצם מעשה ההדלקה, מ"מ עצם הנס היה במעשה ההדלקה, ומשה"כ גם מצות נרות חנוכה היא בעצם מעשה ההדלקה, והנס היה מה ששמו שמן ליום אחד ועשו מעשה הדלקה בה, והיה דלוק שמונה ימים, א"כ הנס היה במעשה ההדלקה שלהם. ע"כ³¹⁸.

ואולם י"ל דמעיקרא ל"ק כלל, דהנה אף דבאמת ילפ"י ממנורת המקדש לכמה ענינים וכמו שכתב רש"י הנ"ל. וכ"כ הרשב"א והר"ן ובעל המאור וכדלעיל. וכן מצאנו דילפ"י ממנורת המקדש לעוד כמה ענינים ע"י הערה³¹⁹, מ"מ, לאו לכל מילי ילפינן ממנורת המקדש, דהנה מעיקרא בעצם דברי רש"י הנ"ל יעויין להברכי יוסף

³¹⁷ והנה לאחר שביארנו בארוכה החילוק בין מצות הדלקת נרות המנורה למצות הדלקת נרות חנוכה, כדאי לציין מה ששו"ר בס' תהלה לדוד להגרד"י מן חאו"ח סי' לד שכתב דרך מחודשת בחילוק נדרי המצוה הנ"ל, ולדעתו אי"א לומר דבניח אין העיקר אלא בעצם מעשה ההדלקה בלבד, אלא בעי תרווייהו. והאריך בזה בראיות כיעוי"ש, ומסיק דלכ"ע המצוה של ניח שיהיו דולקים שזוהי 'התכלית' של המצוה ודומיא דנרות המקדש, לכן בעי שיעורא כדי שתתקיים תכלית המצוה, ולכן אסור להשתמש לאורה. ומאידך כיון דסו"ס חיובי המצוות בתורה הם על עשיה ולא על דברים דממילא, אי"כ מצד החיוב על הגברא אין לחייבו אלא מעשה ההדלקה, ומשה"כ כבתה אין זקוק לה. והיינו דחיוב הגברא בטל מיד לאחר מעשה ההדלקה, אך ענין ומהות המצוה אינה מתבטלת אלא לאחר שדלקו כשיעור. וביאר בזה בארוכה ענינים רבים. ואולם, אי"ז פשטות דברי כל רבוותא הנ"ל.

³¹⁸ הנה היה מקום לדון על סו"ד אלה, שהרי לכאוי אזיל בתר איפכא, דלפ"ד יוצא דאדרבא הנס הוא בעצם היותם דולקים, וי"ל בזה. ומי"מ עצם תירוצו נפלא דכיון דהוא זכר לנס והנס היה בעצם מעשה ההדלקה, משה"כ בנרות חנוכה גדר מצות ההדלקה הוא בעצם מעשה ההדלקה. ובעצם מש"כ דהנס היה במעשה ההדלקה, הנה יעויין להכיל חמדה פ"י מקץ בענין חנוכה ותו"ד, דעיר הפלוגתא דתנאי אי הדלקה עו"מ או הנחה עו"מ תלויה בבי' תירוצי הב"י הידועים, א. דחילקו את השמן לבי' חלקים ודלק כל הלילה. ב. דנתנו את השמן מתחילה ונשאר מלא כבתחילה וכו'. דכיון דמצות נר חנוכה היא זכר לנס, אי"כ תלוי מה היה הנס, דמי"ד הדלקה עו"מ ס"ל כתי' בי' דהב"י "דהיה הנס מיד בשעת הדלקה דהיינו שלא חילקוהו להשמן, ובליילה אי' דלק כל השמן, ואי"כ הנס היה בהדלקה ולכן הדלקה עו"מ דזהו לזכר הנס". עיי"ש. (ועיי' לו בפ"י בהעלותך סוף אות א ואולי דבריו שם הם גי"כ כונתו בפ"י מקץ. וקיצרתי. ועיי' בס' הליכות עולם תחילת הלכות חנוכה בהערות). ובעני"ז כדאי לציין לשו"ת דברי יציב חלק או"ח סי' רפג וז"ל: ובפלוגתא דכבתה י"ל עוד לאידך גיסא, שאם נגד נס דמנורה בעינן דומיא דמנורה שבמקדש שאם כבתה היה זקוק לה. ומי"ד אין זקוק לה סבר דהוי "לזכר הנצחון ולאות על חרותינו, ובה שכל אחד יוצא ונרו בידו הוי סימנא מילתא על החירות ואף שנכבה אחי"כ".

³¹⁹ ואציין חלקם, א. בשד"ח מערכת חנוכה אות ט' ביאר דזה נמי טעמם של השאילתות והגאונים שפסקו דמותר השמן אסור בהנאה אחר חנוכה וטעון שריפה. ותמה עליו הר"ן דלמה גרע מעצי סוכה לאחר החג דמותר בהנאה. [וכתב הר"ן לחלק בין זה לפעמי סוכה ונוייה, דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג, לפי שעשויין להשאר אחר החג ולא מקצה להו למצותו לגמרי. אבל שמן ונוייה שיעשו"ש להתבער לגמרי כי יחייב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצותו דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו ואם נשתיירו הרי הן אסורין שהרי הקצה אותן לגמרי למצותו. ודומה לעצי סוכה ונוייה שנפלו בחג שאסורין כדמוכח ביבצה ל ע"ב. (ועיי' בשד"ח שם)]. וביאר השד"ח, דס"ל להשאילתות והגאונים דני"ח עשאוה כנרות המנורה דנשאר בקדושה לעולם. עיי"ש. ב. בשו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' דב"ה וכו', כתב וז"ל: שלא מצינו בגמרא בביאור שיעור זמן הדלקתו. אלא לפי האי"ז דאיתא בגמרי. לחד פירושא. אך לני"מ קמא לית שיעורא לני"ח. ואע"ג דפסקוהו הפוסקים להך לישנא בתרא. היינו מספקא ולחומרא. ר"ל דאף דאית ליה שיעור למטה אבל אין לו שיעור למעלה. ואפשר שמצותו היא ג"כ שתהא דולקת והולכת כל הלילה י"כן נראה אחר שלמדנו דינו ממנורה שבה היה הנס. וכן סמכו האחרונים ז"ל ללמוד ממנה בכמה דברים לני"ח. אי"כ שפיר דמי ליתן לה כמדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר כמנורה. ומי"מ מאן דמחמיר בה תבוא עליו ברכה דמצוה מן המובחר היא ודאי. עכ"ל. ועיי"ש. ומבואר, דיש הידור שידליק כל הלילה דומיא דביהמ"ק. ג. בשו"ע סי' תרעא סעיף ז כתב - 'ובה"כ מניחו בכותל דרום'. וביאר המשנה ברורה ועוד אחי' דהטעם

ס' תרעה ס"א וז"ל: ...מה שפירש"י דומיא דמנורה, היינו במאי דאמרינן מאי הוי עלה דפלוגתא דמדליקין מנר לנר, אמר רב הונא בריה רב יהושע חזינא אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר. ועל זה פירש"י אי הדלקה עושה מצוה, אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה מדליקין כדאשכחן במנורה, עכ"ל. ודעת שפתיו ברור מלל, משום דבסמוך מיייתי הש"ס ברייתא ומימרת רב דעדות לישראל נר מערבי וכו' וממנה היה מדליק, וקאמר והא הכא כיון דקביעי נרות, וכו' וע"ז אמר כדאשכחן במנורה דמדליקין מנר לנר. ע"כ. וע"ע בשו"ת בית אבי ח"א ס' נא שהאריך בסוגיה דחנוכה בגמ' שבת שם, ובתוה"ד ציין שאף דילפי' ממנורת המקדש כמו לענין האיסור להשתמש לאורה (כדלעיל בשם בעל המאור והר"ן), אפה"כ אי כבתה אין זקוק לה ודלא כמנורת המקדש כמבואר במנחות פח³²⁰. וה"ט "דגבי כבתה לא דמי חנוכה למנורה, כיון דבמנורה כתוב בתורה מערב עד ערב, א"כ יש להמצוה קביעות זמן וכו'. משא"כ בחנוכה, אע"פ דדמיא למנורה אבל רק לענין איכות המצוה ולא לענין אחר". עיי"ש בארוכה.

וגם בעצם דברי הראשונים - שהבאנו לעיל - שכ' שאסור להשתמש לאורה דומיא דמנורה דבהמ"ק, הנה מלבד שדעת רש"י שם אינה כן, אלא הטעם הוא שיהא ניכר שהוא נר מצוה. (ובביאור מחלוקתם יעויין בשו"ת בית אפרים או"ח סימן סג ד"ה ועפ"י מ"ש). הנה יעויין להפני יהושע בשבת כא (בד"ה בפרש"י בד"ה ואסור להשתמש לאורה), שכתב לפקפק בטעמו של הר"ן, דא"כ אמאי דחיק הש"ס לומר דטעמא דר"ה שאסור להדליק בשמנים ופתילות שאסורים בע"ש משום דכתבה זקוק לה, לימא משום דבעי דומיא דמנורה דבהמ"ק. אלא ודאי דפשיט"ל להש"ס שאין לחוש לעשות דמיון למנורה, שא"כ הול"ל דוקא שמן זית כשר ולא שאר שמנים וכו'. עיי"ש³²¹. וע"ע בשד"ח מערכת חנוכה אות ג' בד"ה אך את זה שהביא משו"ת הרמ"ן סי' נ, שביאר דעת הר"ן, והוסף, שברור שגם הר"ן עצמו סובר שגם למילי אחרוני תקנו דומיא דמנורה. וציין עוד, דהא חזינן כמה דברים דלא הוו דומיא דמנורה, דבנ"ח קי"ל כבתה אין זקוק לה. ומדליקין בכל השמנים ואי"צ שמן זית דוקא. ואי"צ שתדלק כל הלילה מערב עד בוקר וכו'. ע"ש. ואכן, מאידך מצאנו ענינים אחרים שבהם לא חששו לדמות נ"ח לנרות המנורה. וע"ה הערה³²².

בכ"ז זכר למנורה שמקומה במקדש בדרום. 'ומסדרן ממזרח למערב'. וכתב המשני"ב וז"ל: זהו ג"כ כעין מנורה דהנרות היו מסודרין במקדש בין מזרח למערב, כן יסדר ג"כ נרות חנוכה. ודע דיש מהראשונים דס"ל דאף דהמנורה היתה עומדת בדרום, מ"מ נרותיה היו מסודרין מצפון לדרום וממילא לדידהו גם נרות חנוכה יש לסדר באופן הזה. וכ"כ הט"ו ועוד. [וכענין בסי' ארצות חיים לרבינו מהר"א הכהן מלוניל (הלי' חנוכה אות ג') שכי', וני"ח מצוה להניחה על פתח הבית מבחוץ כו' מצד שמאל הנכנס כדי שתהא מזוזה בלמין וני"ח משמאל. וי"א דוקא בפתח שיש בו מזוזה אבל אין בו מזוזה יניחה בימין. ועוד דומיא דמקדש שהיתה מנורה בימין בדרום כו'. עכ"ל. וכן בהגהות סמ"ק לרבינו פרץ מצוה רפ אות ב', שבסמ"ק שם כי ומניחה לצד שמאל של כניסת הבית כדי שתהא מזוזה ומימין וני"ח משמאל. ע"כ. וכתב ע"ז בהגהה: אך בביהכ"ס מדליקין בימין דליכא מזוזה, ועוד דומיא דמנורה דמקדש שהיתה בימין עכ"ל. ובשו"ת בצל החכמה ח"ב סימן נ אות ח, תמה בזה טובא, שהרי אדרבה במקדש היתה המנורה בדרום משמאל הנכנס ולא מימין הנכנס. ד. במנח"ח מצוה צח אות ט כתב דמלשון רש"י הנ"ל שכתב דנר ומנורה שוין, ע"כ צ"ל דבמנורה הדלקה עושה מצוה כמו בחנוכה, ודלא כהר"מ הנ"ל. ה. ע"ע להלן מה שהבאתי בשם הניירות שמשון.

³²⁰ א"ה. יעויין להשפעת אמת שכתב ע"ד רש"י הנ"ל (שכ' כדאשכחן במנורה), דהנה משמע דבמנורה נמי טעמא משום דהדלקה עושה מצוה, ואינו מובן דבמנורה דכתיב בה תמיד וגם אי כבתה זקוק לה כמבואר במנחות (פ"ח ב) נר שכתבה כו' ע"ש, פשיטא דהנחה עושה מצוה. עיי"ש.

³²¹ וע"ע בשו"ת כתב סופר או"ח סימן קלב שכתב להקשות על בר פלוגתיה דרב הונא, והיינו רב דס"ל דאסור להשתמש לאורה, משום דכעין מנורה תקנו וכטעם הר"ן, אי"כ למה מתיר להדליק בפתילות ושמנים שאין מדליקין בהם בשבת ומנורה, ולא ס"ל דבעי דיהיה דומיא דמנורה וי"ל נהי דס"ל לרב דאסור לשמש כעין מנורה, אבל לא נראה לו שתקנו כעין מנורה שלא להדליק בפתילות ושמנים שאין מדליקין במנורה דמי שאין לו פו"ש הכשרים למנורה יהיה יושב ובטל ממצוה זו, הגם דבשבת אסור פו"ש כאלו הגם דיבטל ממצות נר שבת שאני התם דאיכא חשש שיבוא לידי איסור חילול שבת, משא"כ כאן משום שיהי' יותר זכרון ודמיון למנורה לא רצו למפסל פו"ש שפסולים למנורה דיש ויש כמה שיהיו בטלים ע"ז ממצות נר חנוכה ולק"מ על רב, אבל על רבא הקשה פ"י מנ"ל לחדש דס"ל לר"ה כ"ז דלמא משו"ה אין מדליקין משום דבעי דומיא דמנורה, אבל נ"ל דגם על רבא לק"מ דאי תימא טעמא דר"ה דבעי דומיא דמנורה הגם שאפשר שיש מי שבטל משו"ה ממצות נ"ח כ"ש דהיה להם לאסור לשמש לאורה דומיא דמנורה וכיון דר"ה ס"ל ע"כ מותר לשמש לאורה כ"ש דל"א דבעי דוקא פו"ש דכשרים למנורה וע"כ משום דס"ל כבתה זקוק לה וא"ש. עכ"ל. ועיי"ש עוד.

³²² ואציין חלקם, א. הנה הרמ"א בסי' תרעא ס"ז, כתב: ונוהגים להדליק בבהכ"ס בין מנחה למערב, ויש נוהגים להדליק בע"ש קודם מנחה (כל בו ורד"א). ע"כ. וע"ה במג"א ושאר אחרונים שם. ועכ"פ נראה שבבית אפרסר להדליק נ"ח קודם מנחה. ובשו"ת יבי"א ח"ה האור"ח סי' מד הביא מסי' נזירות שמשון (סי' תרעא) שכ' ע"ד הרמ"א, דדוקא בבהכ"ס מדליקין נ"ח בע"ש קודם מנחה, אבל יחיד בביתו אסור להדליק קודם מנחה. ושכן מוכח למעיין במקור דין זה, באבודרהם, וכל בו, ודרכי משה. ע"כ. ונראה דה"ט לפי שתפלת המנחה נתקנה כנגד תמיד של בין הערבים. (ברכות כו: ורמב"ם פ"א מה' תפלה ח"ה). והדלקת נרות חנוכה זכר לט שנעשה בנרות בית המקדש, והדלקת המנורה של בהמ"ק צריכה להיות אחר הקרבת התמיד של בין הערבים. וכדילפינן (בפסחים נט) מדכתיב וערוך אותו אהרן מערב עד בוקר שאין לך עבודה אחרת שכשרה (אחריה) מערב עד בוקר. לפיכך הדלקת נ"ח צריכה להיות אחרי תפלת המנחה. והביא כענין מעוד פוסקים כיעוי"ש. והיינו דבעי ממש דומיא דנרות המקדש. ואולם יעוי"ש עוד שהביא מסידור שער השמים להשליה בדיני חנוכה, וכן הוא בקיצור שלי"ה דצי"ג ע"ד, שבערב שבת מדליק ואח"כ ילך לבהכ"ס להתפלל מנחה עם הצבור. והובא להלכה בלא"ה רבה ס"י תרעט סק"א. וכ"כ בסי' מקרא קודש סי' טז בליקוטי רימ"א סק"ח. ע"ש. ואין להקי' דהא ל"ד למנורת המקדש, דהנה כבר כתב בשו"ת צור יעקב סי' קלו דמש"כ הפי' דבעינן שיהיה דומיא דמנורת בהמ"ק שהיו מדליקין אחר התמיד של בין הערבים, אין זה מוכרח, וכמ"ש הפני יהושע בשבת כא, שאין לחוש לעשות דמיון למנורה. (והובא לעיל). וסיים: ואף דל"גא מי אנכי להרהר אחר דברי הברכ"י והפמ"ג, מ"מ מאחר שרוב העולם נוהגים להדליק נ"ח קודם מנחה בע"ש, או משום שחשו פן ע"י קדימת תפלת המנחה תדחק השעה ולא יהיה זמן אח"כ להדליק נ"ח, או משום שא"א להתפלל

אף דקיי"ל שאין מברכין על הכשר מצוה מ"מ הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו

ה] ניהדר אנפין לענין גדר ההדלקה במקדש, דאינו בעצם מעשה ההדלקה, אלא שיהיו הנרות דולקים תמיד, וכמשנ"ת. הנה יש להקשות בזה, כיון דעצם מעשה ההדלקה במקדש אינו אלא הכשר מצוה שיהיו הנרות דולקים לאחמ"כ, א"כ היאך בירך הכהן על עצם מעשה ההדלקה, הא קיי"ל במנחות מב ע"ב דכל מצוה שאינה גמר עשייתה אין מברכים עליה³²³. וכענ"ז יש להק' עוד עמש"כ בתרומת הדשן סי' קב (הוזכר ברמ"א סימן תרעט ובמג"א שם) בענין נרות חנוכה של שבת וז"ל: וא"כ עיקר מצות נר חנוכה אינה בשעת הדלקה מבעוד יום אלא בשהוי הדלקה שלאחר חשיכה היא קיום המצוה וכו'. אמנם מדמברכין מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה, ע"כ היינו טעמא דמשום דאי אפשר בענין אחר חשיבא הכשר מצוה³²⁴ כדפירשו התוס' הכשר

מנחה בצבור קודם הדלקת נ"ח, ולכן אמרתי ליישב מנהגם של ישראל שאין להרהר אחריהם. ע"כ. ב. השד"ח במערכת חנוכה אות טו"ב הביא מהגאון בית יצחק יו"ד ח"ב סי' לא, שנשאל בכלי שהשמן דולק בו בלא פתילה, רק מונח טס קטנה, וזוכית קנה חלל דק בתוכו, אם יוצאים בנרות כאלו למצות נ"ח, מי בעינן דומיא דמנורה שהיה בו שמן ופתילה. והעלה דלא בעינן דומיא דמנורה ממש, דהרי כל השמנים כשרים ודלא כמנורה דבעינן שמן זית, לכן גם בלא פתילה יוצאין אם דולק יפה ע"ש. הרי דלא בעי דומיא דמנורה. (ומי"מ כתב, דסו"ס כיון דאמר' דשמן זית מצוה מן המובחר, ה"ה דמצוה מן המובחר בשמן ופתילה). ג. ויעוי"ש עוד שהוסף ממאי דנפסק בסי' תרעג שאין צריך להחליף הפתילות בכל יום, ואילו במנורה מבואר במנחות פח ע"ב דבעי פתילה חדשה. ד. וכבר ציינתי לעיל משו"ת הרמ"ץ סי' נ, שכתב ע"ד הר"ן הני"ל, דהא חזינן כמה דברים דלא הוה דומיא דמנורה, דנניח קי"ל כבתה אין זקוק לה. ומדליקין בכל השמנים ואי"צ שמן זית דוקא. ואי"צ שתדלק כל הלילה מערב עד בוקר וכו'. ע"ש.

³²³ **ובס'** יומין דחנוכה כתב, שלא רק מצוה שאינה גמר עשייתה, אלא אף מצוה שהיא גמר עשייתה, אך אינה אלא הכנה והכשר למצוה אין מברכים עליה.

³²⁴ **ויעויין** בט"ז בסי' תרעג דפליג וסי"ל דמ"ש כבתה אין זקוק היינו אם דלק עכ"פ בזמן החיוב דהיינו משתשקע החמה בדוקא, "אלא דבשבת שא"א להמתין עד שקיעת החמה בהדלק' וצריך להתחיל קודם לו, מקרי אותה שעה זמן התחיל' כמו בחול מסוף שקיע' דהכי תקנו חכמים שידליק בשעה שיש לו היתר להדליק. וזוהו לא מקרי הכשר מצוה אלא מצוה ממש' הוה כיון דאות' שעה הוה כמו אחר שקיעת החמה". ע"כ ויעוי"ש עוד. וכי"מ בשד"ח שם אות טז, ותו"ד בענין הקושיה דהיאך מברכין "שהחיינו וכו' לזמן הזה" כשחל ליל א' דחנוכה בשבת ומדליקין מבעוד יום, הרי עדיין לא הגיע הזמן הזה. ותירץ וז"ל: ולכל הדברות נראה דמה שאנו מדליקין בער"ש סמוך לשקיעת החמה שאי אפשר בענין אחר וזהו זמן שתקנו חכמים ביום הזה, שפיר יהו זמנה, ושייך לומר שהחיינו וכו'. ע"כ. וכיוצא בשו"ת עמק הלכה חלק ב סימן נד וז"ל: והנה לפי זה, אם מדליק נר חנוכה בערב שבת קודם השקיעה הרי קיים המצוה כתיקונה לר"ל, דמה שלא מדליק משתשקע החמה הוא מחמת אונס שאסור להדליק אחר השקיעה לרבה כנ"ל, ושוב הוה כאלו הדליק בזמנה ממש דמה לי אונס בידי אדם או אונס בידי שמים, ע"י תוס' שבת דף ד' ע"א ד"ה קודם. ע"כ.

ואגב, בזה יש ליישב קושיית אחי' עמ"ש הנמוקי יוסף שבת פ"ב דלחכי מותר להדליק נר בערב ש"ק והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת למ"ד אשו משום חציו, ולא הוה כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת, משום דכל מה שדולק והולך נחשב כאילו דלקו כולו ברגע הראשון וכמאן דאגמריה כולה בע"ש. והקשו ע"ז משבת חנוכה שמדליקין את הנרות בערב שבת מבעוד יום ולדברי הנמוקי דחשיב כאילו נדלק כולו ביום כיצד יוצא ידי מצות נר חנוכה שמצותה שתדלק בלילה.

ובשו"ת הר צבי חאו"ח ח"ב סי' קיו כתב ליישב, שאין הבאור בדברי הנמוקי כפשוטן דכל מה שנדלק אחי"כ חשוב כאילו נדלק ממש ברגע הראשון לכל דבר, והנמוקי לא כתב כן רק לגבי אדם המבעיר עושה הנוק והמלאכה, ולענין זמן חלות החיוב קאמר שהאדם העושה את השריפה מתחייב בשעת פעולתו כאילו נגמרו ההיוק והמלאכה תיכף ברגע הראשון, אבל באמת עצם השריפה היא אחי"כ אלא שלענין חלות החיוב קאמר שלמ"ד אשו משום חציו כל מה שעתידי להיות מפעולתו הוה כמאן דאגמריה מעיקרא ברגע הראשון שהדליק, אבל לא שאנו מקדימין את עצם השריפה לומר שהשריפה נעשה בתחילה, שלגבי דבר הנשרף אין לך אלא מקומו ושעתו בשעה שנשרף והולך בפועל, ורק לענין זמן חלות החיוב אנו אומרים דהחיוב חל מקודם משעת הפעולה המביאה לידי הנוק שעומד להיות, אבל לא להקדים מה שנעשה בזמן מאוחר. יעוי"ש שהאריך בזה בראיות. וסיים, דבזה יתיישב שפיר גם מה שהעירו האחרונים על דברי הנמוקי מהא דאמר רבי יוחנן בתענית (דף כט ע"ב) אי הואי התם הייתי קובע את צום תשעה באב בעשירי מפני שרובו של היכל נשרף בעשירי. ולדברי הנמוקי דלמ"ד אשו משום חציו חשיב כאילו נשרף כולו בשעה הראשונה, הרי לרבי יוחנן לשיטתו דאשו משום חציו מן הדין צריכים לקבוע התענית בתשעתי שהוא זמן ההדלקה (ענין זכרון יהונתן חו"מ סימן ב), ולדברינו שלענין אבילות החורבן שהוא על עצם שריפת בית המקדש אין לך אלא מקומו ושעתו, שהלך ונשרף בפועל, ה' יכוננהו בב"א. והובא ג"כ במקראי קודש חנוכה סי' ב. ע"כ.

[וע"ע בשו"ת פאר אהרן (להג"ר אהרן פרסבורגר הי"ד) סימן ט שכתב וז"ל: דדוקא גבי היזק וגבי שבת בהבערה תלוי מילתא, וקאמר שפיר דהמזיק אינו מחויב אלא על תחילת פעולתו ממש וגם בשבת נמי מחייב התורה רק על הבערתו, דאלי"כ האיך משכחת נר שבת, אבל הכא גבי חנוכה בפירסוס נס תלוי מילתא ודילמא המצוה שתדלק משום פירסוס נס משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק כמשמעו. עיי"ש].

ואולם, יש לדון בזה להנתבאר דבער"ש חשיב כהגיע זמנה ממש, וא"כ לכאוי' א"ש אף אם כלתה ההדלקה מיד בער"ש וכפשטות ד' הנימוקי". וקיצרתי.

ולפ"ז יש לדון עוד בענין הרואה נרות חנוכה בערב שבת קודם שתשקע החמה, אם יברך ברכת הראיה, דדעת האדמו"ר מגור במכתבי תורה יג (הובא במאור ישראל ח"ג עמ' שיח), דאין הוא זמן המצוה כעת אלא לאחר שתדלק בלילה. ולהאמור, הרי גם עתה הוא נחשב זמנה ממש, ושפיר יכול הרואה לברך ע"ז, וכמו אותו שהדליק בפועל שאף מברך ע"ז שהחיינו לזמן הזה. ולא זו בלבד, אלא אף לאותם דס"ל דהדלקת נ"ח בער"ש חשיבא הכשר מצוה, שפיר יכול הרואה לברך ע"ז, שהרי ברכתו מתייחסת לנרות הדולקים שעליהם בירך המדליק בפועל ומ"ש. ובפרט למ"ש הגר"ח דלהלן דשייך לומר על הכשר זה וצונו. ושוי"ר בשו"ת בצל החכמה ח"ד סימן נו שכתב בפשיטות שהרואה נ"ח ערב שבת אחר שהודלקה למצותה ועדיין לא הגיע עיקר זמנו מברך. עיי"ש.

מצוות דכיבוד אב ואם בשמעתתא דעליה בריש יבמות שחוט לי אכתי ליכא מצוה עד אחר זמן שמאכילו לאביו ואפ"ה בעי למימר התם דלידחי ל"ת שיש בו כרת. עיי"ש. ע"כ. וא"כ הוא, היאך מברכין על הדלקת נ"ח בער"ש, הא הו"ל הכשר מצוה.

והנה עיקר הערה זו היא בהנחה שהכהן בירך על המנורה בנוסח 'להדליק', וברכה זו חוזרת על עצם מעשה ההדלקה וכמו שהבאנו לעיל מה'צפנת פענח' דגדר הדלקת נרות חנוכה אם המצוה היא ההדלקה או שיהא דולק, תלויה בנוסח הברכה אם 'להדליק' או 'על הדלקת'. [אך אין כונתנו להקשות מזה שמברך על עצם ההדלקה ולא על גמר המצוה, ומשום דבזה אין חסרון כלל, כיון שגמר המצוה נמשך מיד מאליו אחר ההדלקה ואינו מחוסר מעשה כלל, והרי זה כמברך על גמר המצוה מיד ולא על הכשר המצוה. וכמו בהדלקת נ"ש. (וכ"כ לי הגר"ש יודייקין שליט"א דאי"ז דומה להכשר מצוה כבנית סוכה וכספירת ז"נ דמחמת ההכשר לא באה המצוה ממילא אלא צריך פעולה חדשה. אלא בנידו"ד מפעולת הכשר המצוה מתקיימת ממילא המצוה. והפעולה דהכשר המצוה נהפכת לקיום גוף המצוה וא"ש)]. ואולם, הנה בשו"ע הגר"ז הלכות שבת סימן רסג סעי' יא כתב בענין דברי המג"א גבי מי ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות דנפסק בריש סי' רסא דמותר לומר לא"י בין השמשות להדליק נר לצורך שבת, דיש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן, דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה עצם מעשה ההדלקה, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה וזו ששכחה ולא בירכה בתחלת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן. ע"כ. (ודלא כדקיי"ל במשנ"ב שם ס"ק כא). ובקו"א שם הערה ג ביאר וז"ל: ואף שהנכרי הדליק, יכול לברך להדליק, "והכוונה שיהא נר דלוק", אי נמי "שצונו להדליק אם אינו דלוק כדי ליהנות" ועכשיו שהוא דלוק אנו נהנים ג"כ, והנאה זו היא עיקר ציוויו (עיי' בתוס' ורא"ש ור"ן דאף למאי דסלקא דעתך דסגי בדלוקה ועומדת אפילו הכי מברך להדליק). ע"כ.

וכיוצ"ב ראיתי בשו"ת הר צבי האו"ח ח"א סי' קמ בגדר מצות הדלקת נ"ש, אם עיקר המצוה היא עצם מעשה ההדלקה, או שעיקר המצוה היא שיהא נר דלוק ויהא אורה בבית אבל עצם מעשה ההדלקה לא הוי עיקר המצוה, (והוכיח מלשון הרמב"ם הלכות שבת פ"ה ומהשו"ע שכתבו, אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת. משמע דאין מעשה הדלקה עיקר המצוה, אלא שיהא נר דלוק בבית. והאריך בזה במק"א). ובזה תירץ קושיית הגרעק"א, על דברי המג"א סימן רסג ס"ק יא, שמביא בשם מהר"ם דאם אחרת להדליק הנרות עד אחר שקיעת החמה תאמר לנכרי להדליק והיא תברך. והקשה שם בחידושי רעק"א, הא אין שליחות לעכור"ם וא"כ היא אינה מדלקת, והאריך תברך על זה. ולפי האמור דהדלקת נר של שבת אין מצותה עצם ההדלקה שיהא עכוב בדבר שיהא מדליק בידים דוקא, אלא עיקר המצוה היא השתדלות שיהא נר דלוק ויהא אור מאיר בבית, וזה הוא קיום מצותה, ולכן אעפ"י שהגוי מדליק מ"מ מכיון שהוא ע"פ דבורה והשתדלותה, מקיימת המצוה בזה ושפיר מברכת על זה שהודלק על ידה. וציי' כעיי"ז כתב הר"ח אור זרוע לענין מילה. ושוב הביא שמצא כענ"ז בשו"ע הגר"ז הנ"ל.

הרי מבואר, דאף דגבי הדלקת נ"ש עצם מעשה ההדלקה אינה המצוה, מ"מ שפיר שייך לברך להדליק, כיון דהברכה איננה על עצם מעשה ההדלקה שהיא הכשר מצוה, אלא הכונה בברכת 'להדליק' היא שיהא נר דלוק בבית. וא"כ ה"נ י"ל בזה דאין ברכת להדליק על המנורה באה על עצם מעשה ההדלקה שהיא הכשר מצוה כאמור, אלא שיהא הנר דלוק במקדש³²⁵.

³²⁵ **ועיי"ש** עוד בהר צבי שכתב, דלפי ביאור הגר"ז הנ"ל - דגבי שבת המצוה שיהא אורה בבית ועצם ההדלקה לא הוי מעיקר המצוה, ומאי דמברכין בלשון להדליק היינו דלהדליק נמי לאו דוקא על עצם ההדלקה קאי, אלא הכונה הוא שיהא נר דלוק בבית קאמר, - לכאורה יקשה, דא"כ הא דפשיט בגמרא שבת דף כ, דגבי נר חנוכה הדלקה עושה מצוה מדמברכין להדליק נר חנוכה, הא אמרינן דלהדליק משמעותו שיהא נר דלוק ולא קאי דוקא על מעשה ההדלקה, וכעיי"ז הקשה הפמ"ג בקצרה בסימן תרעה על הטי"ז.

וכתב ליישב באופן נפלא, דהוכחת הגמרא גבי נר חנוכה לאו דוקא מדקא מברך להדליק, אלא הכי קאמר, דאי ס"ד דהנחה עושה מצוה הול"ל אשר קדשנו במצותינו וצונו להניח נר חנוכה, דכל מה דאפשר לפרט עצם המצוה בלשון הברכה טפי מעלל, ולהדליק הוי טפי לשון כללית מלהניח, וזה שייך דוקא גבי נר חנוכה, דאם היה הדין דהנחה עושה מצוה יש לו לברך טפי בלשון להניח, משא"כ גבי נר של שבת, אף אם נאמר דהמצוה היא רק שיהא אור ולא עצם ההדלקה, עדיין אי אפשר לברך בלשון להניח, דלנר של שבת ליכא מקום מסויים שיהא שייך לומר וצונו להניח כמו בנר חנוכה, דנר שבת לא איכפת לן מקום שיהא הנר עומד, ואף מחוץ לבית או בתוך הבית ליכא קפידיא אלא שיהא אורה בבית, ומכיון שהלשון להדליק משמעותו ג"כ שיהיה נר דלוק, שוב ליכא לישנא

ואולם, לדברי הצפנת פענח א"א ליישב כן, שהרי ס"ל דמשמעות ברכת 'להדליק' היינו עצם מעשה ההדלקה ולא כד' הגר"ז. וכמו"כ הרי קיי"ל כד' המשנ"ב בס"ל רסג ס"ק כא ועוד דס"ל שאין האשה יכולה לברך על הדלקת הנכרי ודלא כהמג"א והגר"ז. ואכן, ביישוב קושיה זו - א"כ היאך בירך הכהן על עצם מעשה ההדלקה. הא קיי"ל במנחות מב ע"ב דכל מצוה שאינה גמר עשייתה אין מברכים עליה. וכן קשה מש"כ התרומת הדשן סי' קב וכו'. - השיב לי ע"כ הגר"ח קנייבסקי שליט"א: **"הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו. ונ"ח תקנו דומיא דהדלקת המנורה"**. עכ"ל. והיינו דגבי מנורת ביהמ"ק כיון שהוא כתוב מפורש בתורה, אף שהוא הכשר מצוה, מברכין עליו. וגבי הדלקת נ"ח בער"ש, אף דנ"ח אינו כתוב מפורש בתורה, מ"מ כיון דהוא דומיא דהדלקת המנורה דביהמ"ק (והוא כתוב מפורש), לכן מברכין גם עליו אף שהוא הכשר.

וכששאלתי שוב על מקור הענין השיב לי בזה"ל: **"הכשר מצוה אינה המצוה ול"ש לומר בה וציונו אא"כ מפורש ההכשר בתורה"**. עכ"ל. [ולכאן לפי טעם זה, לאו"ד אם הוא כתוב מפורש בתורה, אלא אפילו הכשר שכתוב בדברי חז"ל, דשייך לומר בזה ג"כ וצונן].

מו"מ בכללא ד'הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו'

א] ואומנם, יש לדון ביסוד זה ד"הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו", א. הנה האח' ביארו בד' הגמ' נדרים פא ע"א בהא שלא ברכו בתורה תחלה וכו', דהיינו שהחשיבו את לימוד התורה רק כאמצעי לידעת ההלכה לידע היאך לקיים ולא לתכלית בפ"ע, וכיון דכל לימודם אינו אלא הכשר מצוה לא בירכו עליה כדאיתא במנחות מב כל מצוה דעשייתה לאו גמר מצוה אין מברך עליה. וזה היה טעותן, כיון שעצם לימוד התורה הוא תכלית ומצוה בפ"ע. כ"כ באור ישראל להגרי"ס סי' לא. וקדם לבאר כן החת"ס שם וז"ל: וע"פ דברי רבינו יונה שבר"ן כאן יש לפרש כפשוטו כשנדקדק תחלה לשון תורה לשמה מהו לשון לשמה ולא אמר לשם שמים, אלא יש תורה לשם שמים ממש אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה. וכיון שכל עצמו של אותו העסק אינו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסקי בה לא מגינא ולא מצלי, אך מיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאיה כי עמקו מחשבותיה. ואם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה אלא דרוש וקבל שכר היינו הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקב"ה. וזהו עוסק לשמה של תורה לא על כונה אחרת והיא המגינה ומצלי. ואז בשעת החורבן לא עסקו ע"ז האופן והמחשבה הלז גילה להם הקב"ה היודע מחשבות ולא חכמים ונביאים. אך במה יודע איפה זאת אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה ומסקינן בפ' התכלת כל מצוה שעשייתה גמר מצותה מברכים עליה ושאינן עשייתה גמר מצותה אין מברכים עליה, והשתא אי כל כונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצות א"כ אין למודה ועסקה גמר מצותה אין מברכים עליה, אבל המברך עליה מודה שכוונתו שמלבד קיום המצות עוד העסק בעצמו מצוה. עכ"ל. ולכאורה, יל"ע דאף לשיטתם המוטעית שהחשיבו הלימוד להכשר מצוה, מ"מ לפי הנ"ל אכתי הו"ל לברך ע"ז כיון דעצם הלימוד כתוב מפורש בתורה. והשיב לי הגר"ח: הם טעו בזה. עכ"ל. והיינו לכאור' דהם טעו בתרתי, גם טעו שהחשיבו הלימוד להכשר מצוה. וגם טעו בזה שמ"מ לשיטתם הו"ל לברך ע"ז.

ב. עוד יש להעיר מזה על הקרן לדוד בתשובה (סי' סא אות ט) שכתב דהא דאין מברכים על הכנת מאכלי שבת דהיא מצוה בפ"ע, ה"ט כיון דאין זה אלא הכשר והכנה למצוה, שהרי אם לא יאכל בשבת, אין שום מצוה בהכנתו. וקיי"ל במנחות מב ע"ב דאין מברכים אלא על מצוה שיש בעשייתה גמר מצוה. ע"כ. [וכבר כתבו לדחות דבריו ע"פ מש"כ הגר"ח טורצין בקונטרס חנוכה ומגילה בדעת הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת דעצם הכנה לשבת היא מצוה בפ"ע אפילו שלא יאכל בשבת, כי הכבוד שבת מצוה בני עצמה ואינה מכשיר גרידא. עיי"ש. ע"כ].

דעדיפא, ואינו דומה לנר חנוכה שמלבד המצוה שיהא נר דלוק יש מצוה נוספת שיהא מונח דוקא במקום זה הסמוך לפתח, ובתוך עשרה ולא יהא למעלה מעשרים אמה, ויש חלק מצוה שלא נכלל ולא נרמז כלל בלשון להדליק, ולכן שפיר מוכיח הגמרא דמדמברכין להדליק ע"כ דלאו הנחה היא המצוה אלא עצם ההדלקה היא המצוה. ע"כ. וציון דד"ז שביאר דהדלקה עושה מצוה לאו דוקא מלשון להדליק קא מדייק אלא מדלא מברך להניח, מצאתי אח"כ בחידושי הר"ן שבת שם, שהוסיף על דברי הגמ' ועוד מדמברכין להדליק נר של שבת ולא קא מברכין להדליק ולהניח או להניח לבדו. עכ"ל. ומשמע להדיא כמש"כ. ועיי' שם מה שדן ביסוד הדברים הנ"ל.

וואולם, להאמור דהכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו, א"כ לפ"ז הרי א"א מעיקרא לתרין כד' הקרן לדוד, אף אי יהבינא ליה שההכנות לשבת חשיבי כהכשר מצוה גרידא, וה"ט כין דמצות ההכנה כתובה מפורש בתורה 'והכיננו את אשר יביאו'. והכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו דשייך לומר 'וצונו'³²⁶.

ג. והנה יש להק' על עצם יסוד זה ד'הכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו' מהא דאין מברכין על עשית הסוכה אף שכתובה בתורה שנא' 'חג הסוכות תעשה לך'. וכמו"כ אין מברכין על עשית ציצית אף שכתובה העשיה בתורה "ועשו להם ציצית". עוד יל"ע מדברי הרא"ש בכתובות פ"א סי' יב וז"ל: יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו לקדש את האשה וכו'. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה [ובהגהות אשרי וז"ל: משום דאין עשייתה גמר מצוה כדאיתא בפרק התכלת וכו']. כי פריה ורביה היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה. וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה, וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה. והילכך לא נתקנה ברכה במצוה זו אף בנושא אשה לשם פריה ורביה כיון שאפשר לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין. ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם אי אפשר לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פריה ורביה בלא קידושין וגם התם אפקיה קרא בלשון ציווי דכתיב וזבחת ואכלת אבל הכא כתיב כי יקח איש ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה. וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המותרת לנו ולא אחת מן העריות וכו'. עכ"ל. ולכאוף, הא ההכשר כתיב מפורש בתורה "כי יקח".

ושמא י"ל, דמ"מ עשית הסוכה אינה חיובית, שהרי סוכת גנב"ך ורקב"ש כשרה (ועי' מג"א סימן תרלו ס"ק א). וכן יכול לצאת בשל חבירו וכיוצא ב [ועי' מנחות מב ע"א ובערוה"ש סי' תרמא ס"א. ועי' בפ"ה הגרי"פ על ספר המצוות לרס"ג עשה ז' עמ' פט צ]. כמו"כ עשית ציצית ודאי אינה חיובית, ואף לבישת הציצית אינה חיובית אא"כ יש לו בגד של ד' כנפות. וכן בקידושין הא מבואר להדיא בד' הרא"ש שאי"ז מצוה חיובית. משא"כ ההדלקה במקדש אף שהכשר מצוה היא, מ"מ היא מצוה חיובית.

ד. ואם כנים הדברים, הרי שיש ליישב בזה עוד דברי התורה תמימה ויקרא טו כח, יעוי"ש שהביא להתוס' בכתובות עב א שכל דהא דאין מברכת זבה על ספירתה כמו שמברכין על ספירת העומר, כיון דזבה אם תראה תסתור ספירתה לכן אין לה למנות (אין לה לברך, הגהת השל"ה הובא בגליון שם). והעיר על תירוצם דהלא בכ"ד לא חיישי לזה יען כי לעת עתה עושה כתורה וכמצוה. וביאר באו"א וז"ל: אבל לולא דבריהם אפשר לומר טעם פשוט על הא דאין האשה מברכת על ספירה זו, מפני שאין הספירה הזאת מצוה מיוחדת אלא רק הכשר מצוה והכנה לטהרה ולא מצינו ברכה על הכשר מצוה כמו שאין מברכים על אפיית מצה ואגודת לולב וטווית ציציות וכדו', ומשא"כ ספירת העומר הספירה עצמה הוא מצווה. עכ"ל.

והנה להנתבאר דהכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו, הרי לכאוף א"א לתרין כדבריו, כיון דכתיב מפורש בתורה וספרה לה. ואולם להאמור שכ"ז בהכשר דחובה ולא בהכשר דרשות, א"כ ה"ה ספירת ז"נ, יעויין להמהר"מ שיק בתשובה חו"ר ד סי' כג ד"ה ובכה"ג, שכתב לחקור בפירושא דהאי קרא ד"וספרה לה", אי פ' דיש לה מצוה בספירתה, או פ' שאם תרצה להטהר אזי תספור ואחר תטהר, וכתב שם בדעת הרדב"ז שמכיון שאם אין רצונה להטהר לבעלה, או שאין לה בעל, תוכל להשאיר בטומאתה למאן דאמר טבילה בזמנה לאו מצוה, לכן מפרשי

³²⁶ עוד דנתי מכת הדברים הנ"ל עמש"כ בשו"ת יבי"א ח"ד סי' ח אות יג להק' אמאי אין מברכים על הרהור בד"ת, הרי כשבא ללמוד דבר מתוך דבר ע"כ שהוא צריך להרהר ולתור במחשבתו לדמות מילתא למילתא ולא סגי בלא הכי, ואמאי יגרע חלק המהרהר בד"ת באופן שכזה שיפטר מברכה"ת. וכתב וז"ל: ונראה שהן אמת דכמה הלכתא גברותא איכא למשמע כשמעיין ושוקל בשקל הקדש להוציא הלכה לאורה, מ"מ עיקר המצוה נשלמת כשחזור ומסדר את הדברים בפיו, שמתוך כך מתבהרים הדברים ועומד על אמיתותן, ונקבעים ג"כ בלבו ובזכרונו. (וכמו כן כשכותב אותם אח"כ). וקיי"ל כל מצוה שעשייתה לאו גמר מצותה אינו מברך עליה. וכמ"ש במנחות (מב:): וכי"פ הרמב"ם (פי"א מה' ברכות ה"ח) שכל מצוה שעשייתה היא גמר מצוה מברכין עליה. וכל שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה הצווי האחרון. עכ"ל. ולהאמור דהכשר שכתוב מפורש בתורה מברכין עליו, אי"כ הי"נ אף אי נמא שהוא הכשר מצוה וכני"ל, מ"מ הוא כתוב מפורש, דג"ז נכלל במצות ושננתם שיהיו ד"ת מחודדין כמובן. שהוא לידע דיני התורה, שיהיה לו הלכה ברורה בכל מקום, איך לשמור ולקיים כל התורה והמצוה וכמשי"כ הגרי"ס באור ישראל פרק כז. דע"כ דלא סגי לידע ולברר בלא שיהרהר ויחשב הדברים וכני"ל. וכן הרהור בד"ת נפיק מקרא ד'יוהגית', ובישועות יעקב חאו"ח סי' מז סק"ד כתב דאף להשו"ע שאין מברכים על הרהור בד"ת, יצא ידי חובת דברי תורה על ידי הרהור, ומה שאין מברכים ע"ז הוא משום שאין מברכים על מחשבה שבלב. וי"ל.

להקרא דאין הכוונה למצוה כלל, אלא ללמדנו דאחר ספירת שבעה טהורה היא. וכענ"ז כתב רבינו הנודע ביהודה מהדו"ת יור"ד סי' קכג וז"ל: הנה מ"ש מעלתו להזהיר את הנשים להתנהג כדברי הגאון הקדוש בעל של"ה שבימי ספירת הנקיים תמנה בכל יום ותאמר היום יום אחד כיון דכתיב וספרה לה (עיין בס' של"ה ד' ק"א ע"א), אומר אני הגאון הקדוש הזה לרוב קדושת חסידותו נתקיים בו אוהב מצות לא ישבע מצות, ורצה למען צדקו להגדיל תורה ולהרבות במצות. אבל אצלי אחר מ"כ של הגאון אין דבריו מתקבלים ואם המקרא הזה מצוה הוא, למה לא מנאו הרמב"ם והרמב"ן ובה"ג וכל מוני המצות למצות עשה, ואיתוספו לתרי"ג מצות שתי מצות, מצוה בזב לספור, שהרי גם בזב כתיב וספר לו שבעת ימים, ומצוה בזבה וספרה לה, ואפילו אם נימא דזב וזבה כחדא נינהו איתוסף עכ"פ מצוה אחת. אלא ודאי שאין זו מצוה, רק הכתוב אומר שתשגיח שיהיו שבעה ימים הללו נקיים שלא תסתור ואין זה דומה למה דכתיב בעומר וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' שמיותר לגמרי וכו'. א"ו שאין כאן מצות ספירה כלל. עכ"ל. וע"ז ע"ו בס' קכד. (ושו"ר בס' טה"ב ח"ב ע"מ שכא יעוי"ש שהביא עוד בזה מהמהר"מ מרוטנבורג ומס' האשכול וכן מעוד פוסקים דס"ל דאינה צריכה אלא להשגיח וליכא מצוה בהספירה ודלא כהשל"ה. כיעוי"ש).

בקושיית העולם דתיפו"ל דנ"ח קודם לקידוש היום מטעם דאין מעבירין על המצות

א] שבת כג ע"ב בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאיבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא.

ותמהו העולם, דלכא"ל ל"ל לטעמא דפרסומי ניסא, [וכן לענין נר שבת, ל"ל לטעמא דשלום בית], תיפו"ל מטעם שחיוב נר חנוכה [ונ"ש] חל קודם חיוב קידוש, דנ"ח זמנו קודם ביהש"מ, ומן הדין שידחה להקידוש דזמנו לאחר מכן, דהא אין מעבירין על המצוות. [ובס' מאור ישראל שם עמד ג"כ בזה והוסיף להעיר מדברי הראשונים שם שכתבו להק' דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותירצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפתא. עיי"ש. ומשמע דבלא"ה קידוש היום עדיף ולא ידחה מפני נ"ח אף שהוא קודם. } א"ה. ואף להמאירי שכתב שם (בד"ה מי שאין לו אלא פרוטה א') דמיירי אף שאין לו פת. מ"מ עדיין י"ל לדידה דהקידוש על היין אינו אלא מדרבנן כיון דיוצא בדברים, ואזיל לשיטתו בפסחים קו וז"ל: מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו ועיקר הקידוש בכניסתו בלילה ומדברי סופרים לזכרו על היין וכו'. ע"כ. ובפשטות י"ל דבזה גופא פליגי אי הקידוש על היין מדאורייתא, דלהר"ן והרשב"א הוא מדא"ל ולכן הוכרחו לתרץ דמיירי בדאיכא פת ולא תירצו דיוצא מדא"ל בדברים. ולהמאירי מדרבנן דאפשר לקדש אף בלא יין. ואכמ"ל.} ועיי"ש עוד מה שהביא מהערך השולחן סי' תרעה ומשו"ת חו"י סי' ט ועוד. ע"כ.]. ובאמת בס' תולדות זאב (להג"ר זאב וולף פראנק) שם שכתב מכת קושייה זו, דאה"נ כל טעם הגמ' משום פרסומי ניסא הכונה היא גם על נ"ח של מוצ"ש ולא רק על נ"ח של ערב שבת ואי"ז מעביר על המצוה עיי"ש. ע"כ. וצ"ע.

אם דין אין מעבירין עה"מ הוא גם כשא"א לקיים אלא מצוה אחת

ב] והנה התוס' ביומא לג בד"ה אין מעבירין כתבו וז"ל: ואם תאמר ולמה לי קרא, אמאי לא נפקא מדריש לקיש דאין מעבירין על המצות, ויש לומר דלא שייכא דריש לקיש אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד לא גמרינן מיניה ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר. עכ"ל. והיינו דדינא דאין מעבירין אינו אלא לענין אם להקדים זה או זה, אך בנידו"ד דבעינן לדחות אחד מפני השני ל"א אין מעבירין אלא יעשה העדיף, ומשה"כ בעי לטעמא דפרסומי ניסא. כן כתב לפשוט נידו"ד החיי אדם בנשמת אדם ח"א כלל סח ועיי"ש מש"כ לדון בזה מגמ' מנחות דף מט ע"א.

איברא, דדברי התוס' הללו אינם מוסכמים כלל ועיקר, וכמו"כ אי"ז פשוט כלל שכן היא כונת התוס'. והדברים ארוכים ואכ"מ אך נציין מן המעט בקצרה. הנה המג"א בס' קמז ס"ק יא כתב וז"ל: ועיין בתוס' יומא דף לג ע"ב דהיכא דלא עבדינן אלא חדא מצוה אין מחויב לעשות מה שבא לידו ראשונה ע"ש. ואינו מוכרח כ"כ. ועיין

במנחות דף סד ע"ב. עכ"ל. ובס' נהר שלום (להג"ר שבתאי וינטורא. או"ח קמז ח) ביאר כונתו במש"כ דאינו מוכרח כל כך, דהנה התוס' הוכיחו כן ממה שהביאו במס' זבחים נא ע"א מקרא דשירי הדם היה שופך על יסוד מערבי, וקשה למה לי קרא תיפוק ליה דאין מעבירין וביה פגע ברישא, אלא ודאי לא שייך אין מעבירין אלא היכא דבעי למיעבד תרוייהו. וס"ל להמג"א שיש לדחות, דאילו מטעם אין מעבירים נראה שאינו אלא דרבנן, דאע"ג דילפינן מושמרתם את המצות אינו אלא אסמכתא, ולכך הוצרך להביא הפסוק. ומה שסיים המג"א 'ועיין במנחות', היינו דהתם בהא דתנן מצות העומר לבוא מן הקרוב, איתא בגמרא דטעמא משום דאין מעבירין על המצות. ומבואר, דאף בחדא מצוה אמרי' דאין מעבירין עה"מ. [מיהו התוס' שם סוד"ה איבעית כתבו וז"ל: לא שייך אין מעבירין אלא כשיש ב' מצות לפניו, כגון דישון מזבח פנימי והמנורה, או כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל, וכן בהך דשמעתין שנוטל מן הקרוב, אבל לקבוע מקום אשפיכת שירים לא קבעו מהאי טעמא אי לאו דגלי קרא להדיא. ע"כ. כוונתם דבמה שנוטל מן הקרוב לא קבע מקום ליטול לעולם ממקום אחד, אלא בכל שנה נוטל ממקום שהוא היותר קרוב שבכל המקומות שנמצאים בהם תבואה, משא"כ בההיא דשירי הדם שאם קבענו מקום ליסוד מערבי פסלנו האחרים. וכן כתבו ג"כ בזבחים דף נא ע"א סוד"ה אשר וכו'. נמצא דמכל מקום דבריהם דיומא קיימים דכל דלא עביד אלא חד לא שייך אין מעבירים כל שבאנו לקבוע מקום ההוא דוקא]. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' יד בביאור דברי המג"א.

וכמו"כ, כבר ציינו רבים מהפז' דבתוס' במגילה דף ו' ע"ב ד"ה מסתבר מבואר הפך דבריהם ממש"כ ביומא. והיינו דאף דלא עביד אלא חדא מצוה אמרי' אין מעבירין עה"מ. [וכן ציין בנה"ש שם להקשות ע"ד המג"א דאין אישתמיט מעינא פקחא דהמג"א דברי התוס' במגילה].

ג] ויעויין עוד להברכי יוסף באו"ח סי' כה ס"ק ג שאומנם כתב מתחילה להחזיק כד' התוס' ביומא כפשוטם, דאף שהתוס' במגילה הנ"ל אינם סוברים כד' התוס' ביומא, "מ"מ כיון דחזינן דהכי משני ביומא, הכי נקטינן. דידוע דהתוספות דיומא הם ממהר"ם מרוטנבורק, וכתבו הגהות מי"א פ"ח דחמץ (אות ג) ואנו אין לנו אלא דברי מהר"ם דהוא בתרא. ע"ש. ואף אנו נאמר דכיון דבתוס' יומא שחיברם מהר"ם איתיה לחילוק זה, הכי קי"ל, ולא כהתוס' דמגילה שזחאוהו, דהא מהר"ם הוא בתרא, וכבר ראה דברי הראשונים, ועכ"ז הסכים לחילוק זה. ועוד מן הדא שכתב מהרש"ל בים של שלמה ביבמות פ"ד סי' לד, שהתוספות של מסכתות גדולות עיקר נגד תוספות דמגילה ושאר מסכתות קטנות, שיש קבלה שהתוס' דמסכתות גדולות חיברם רבינו אליעזר מטוך. ע"ש. והכא חזינן דבתוס' זבחים דף נא ע"א ובתוספות מנחות דף סד ע"ב, כתבו חילוק זה כתוס' דיומא, ומאחר שכן נקטינן כתוספות דזבחים ומנחות ויומא, ולא משגחינן בתוספות מגילה". מ"מ, יעוי"ש שהאריך דכונת התוס' ביומא אינו כדמשמע מפשט דבריהם דבחדא מצוה ליכא משום אין מעבירין. אלא כל כונתם אינו אלא למעט דלא מהני טעמא דאין מעבירין לקבוע מקום, אבל כי לא הוי קביעות מקום, אף דליכא אלא חדא מצוה, כגון הבאת עומר דמנחות סד הנ"ל, איתיה לטעם אין מעבירין. יעוי"ש בארוכה ומש"כ ליישב בזה.

וע"ע בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' יב אות יג שכתב בפשיטות דדינא דאין מעבירין עה"מ"צ שייך ג"כ אף היכא דא"א לקיים רק מצוה אחת משתיהן, אף שע"ז לא יוכל לעשות השנית. וראיה מהא דאיתא בסוכה דף כה דשרי לטמאות אף שע"ז יתבטלו אח"כ ממצות פסח ורק דהו"א דוקא דלא מטא זמן חיובא ויליף מחתן אף במטא זמנא. וה"ה בשני מצות לפניו אזלינן בתר החשוב או התדיר. וכמו"ש התוס' בפשיטות בכ"מ. וכמפורש במנחות מט דאם אין לו אלא אחד קדמי תמידים למוספים ורק בתמידין דלמחר מבעיא התם. וכן איתא בירושלמי דברכות פ"ד דאף באין שהות ביום מתפלל מנחה ואח"כ של מוסף. וכן פסק הרדב"ז ח"ד סי' י"ג בתפוס בבית האסורים ונתנו לו רשות להתפלל תפלה אחת יתפלל תפלה הפוגעת בו ולא ימתין על ר"ה ויה"כ וכדומה דאין מעבירין עה"מ"צ והיינו כמו"ש. וכן הסכים הח"צ סי' קו להרדב"ז ע"ש ורק נתקשה שם מהא דמנחות במוספים דהיום ותמידין דלמחר הי קדמי אף דמוספין מחוייב בהן תיכף. ותירץ דקרבתו הוי כחדא מצוה וגם בחד בהמה נינהו. [ויעוי"ש שדן בתירוצ' זה של הח"צ]. עוד הביא בדברי מלכיאל שם להח"צ הנ"ל שהביא ראייה להרדב"ז מהא דמו"ק ט' דרמי קראי כתיב פן תפלסו וכתוב פלס מעגל וגו'. כאן במצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים כאן במצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים. ופרש"י דבאפשר ע"י אחרים יעשה הוא הגדולה והחשובה והאחרים הקטנה. ובא"א ע"י אחרים יעשה איזה שבאה לידו גדולה או קטנה. הרי מפורש דבא"א עושה ראשונה משום אין מעבירין. ויעוי"ש שדן בדברי המהרש"א שם

דמבואר בדבריו היפך דברי הרדב"ז ומש"כ ליישב. ויעוי"ש עוד מש"כ בעצם ד' התוס' ביומא לג הנ"ל דמפורש בדבריהם דאף בחדא מצוה תדיר קודם - "דזה אינו שייך כלל לנידו"ד, דבאמת כשיש ב' מצות וא"א לעשות רק אחת מהן ודאי שייך אין מעבירין. והתוס' רק ביארו דבמצוה אחת שיש לפניו, ואפשר לעשותה עכשיו, ורק אם יאחר אותה קצת לעשותה בזמן או במקום אחר, תעשה המצוה באופן חשוב יותר או במקום תדיר יותר, עדיף טפי לאחר המצוה לעשותה במקום תדיר כיון שמאחרה לכבוד המצוה לעשותה באופן היותר נאות. ואף דקיי"ל ביבמות לט ודף מז דשהויי מצוה לא משהינן אף שיעשנה ביתרון הכשר וכהא דדף לט דיחלוץ הגדול וכהא דדף מז דפריך דיותר טוב להשהות מילת הגר קצת אולי יחזור בו וכמו שמדקדקין עליו מקודם כדאיתא התם, ומשני דמ"מ לא משהינן המצוה כיון שכבר דקדקו עליו כפי הראוי ואין לדבר שיעור עד מתי להשהותו, מ"מ כבר כתב התה"ד סי' לה לחלק דזה דוקא לזמן מרובה שיש לחוש שתיבטל המצוה לגמרי. אבל לזמן מועט שפיר משהינן המצוה כדי לעשות אותה ביתרון הכשר וכו' ". ע"כ. ועי' בנהר שלום הנ"ל שגם האריך בזה. וע"ע בשו"ת ויען יוסף האור"ח סי' ט דהך מילתא אי שייך מדאורייתא דין אין מעבירין על המצות אף במצוה חדא, תליא בפלוגתא דתנאי אי דרשינן טעמא דקרא, דלמאן דאמר דרשינן טעמא דקרא ילפינן מקרא דאשר פתח אוהל מועד דאין מעבירין אף בחדא מצוה, ולמאן דאמר לא דרשינן טעמא דקרא ליכא למילף מהתם, והדרינן לסברא החיצונה כשיטת התוס' דלא שייך זה אלא בב' מצוות.

אם דין אין מעבירין עה"מ הוא גם היכא דאיכא תדיר ומקודש

ד] והנה החיי אדם בנשמת אדם שם כתב ליישב באו"א [הק' דל"ל לטעמא דפרסומי ניסא, תיפו"ל מטעם שחיוב גר חנוכה ונ"ש חל קודם חיוב קידוש ואין מעה"מ] וז"ל: וע"כ צ"ל דהיכא דאיכא תדיר או מקודש לא שייך כלל אין מעבירין, אלא דוקא ב' מצות שוין אבל באינן שוין כיון שאם רוצה לעשות היום שניהן יכול להקדים איזו שירצה כיון שיש לו מעלה תדיר או מקודש, ה"ה דמותר ואפילו להניח למחר. עיי"ש. והיינו דמשה"כ בעינן לטעמא דפרסומי ניסא ושלום בית, דאילו טעמא דאין מעבירין על המצוות אינו גורם להעדיף נ"ח על קידוש היום התדיר, דאי"ז אלא בשוין. ע"כ. וכדבריו אלה כ"כ בטו"א במגילה דף ו ע"ב דאין מעבירין הוא רק במצוות שוות, אבל תדיר או מקודש עדיף וקודם. והוכיח זה מהא דאצטריך קרא להקדים תש"י לש"ר, וע"כ משום דש"ר מקודש טפי. וא"ל דאצטריך קרא להיכא שפגע בש"ר ברישא, דזה אינו, דכיון שמקודם היה לפניו מצות הנחת תש"י כבר חל עליו מצותה וצריך להניח התפילין ש"י אף אם פגע בתש"ר. ומוכיח עוד מיומא נח ע"ב דאף שעבר ופגע במצוה אחרת מחוייב לשוב לראשונה. עיי"ש.

ואולם, יעויין בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' יז (אות לז) שדן בדברי הנשמת אדם וכתב להשיב על כל דבריו, ובתוה"ד תמה עליו דמה שהוכיח דאין מעבירין לא שייך רק בשניהם שוים, הנה התוס' ביומא כתבו היפך הדברים. ויעוי"ש עוד בס"ח אות ב' בארוכה בזה. ובתוה"ד הביא להרדב"ז בח"ד סי' יג³²⁷ ועוד, ולהח"צ סי' קן, דמבואר בדבריהם דלא כדבריו. והוכיח כן עוד מיומא לג דקאמר רבא דדישון מזבח הפנימי קודם להטבת נרות משום אין מעבירין. יעוי"ש. ובאות ג' ציין להטו"א במגילה הנ"ל שכ' דהא דאין מעבירין הוא רק במצוות שוות, אבל תדיר ומקודש עדיף. ותמה ע"ד בארוכה. [וממילא דחה ג"כ הדין השני שהוכיח הטו"א דמקודש עדיף מאין מעבירין (וכ"כ הנ"י בה' ציצית להדיא דאין מעבירין עדיף מתדיר. וביותר תמוה שהטו"א בעצמו בספרו שאגת אריה ס"ס כח הביא דברי הנ"י האלה והסכים להם דאין מעבירין עדיף. ומשמע שם להדיא דה"ה למקודש יעו"ש וא"כ סותר דברי עצמו)]. וע"ע שם מש"כ ליישב באו"א קושיין דתיפו"ל מטעם דאין מעה"מ.

³²⁷ ז"ל הרדב"ז שם: שאלה ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצות והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ. יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת. תשובה הנה ראיתי אחד מחכמי דורנו בתשובה דבר זה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו ועל יסוד רעוע בנה יסודו. בתחלה כתב דעדיף יום הכפורים ואח"כ החליפו ביום הפורים משום מקרא מגילה ופרסומי ניסא דבעינן עשרה ואין ראוי לסמוך על דבריו. אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קי"ל דאין מעבירין על המצות ואין חולק בזה כלל הלכך המצוה הראשונה שתבא לידו שאי אפשר לעשותה והוא חבוש בבית האסורים קודמת ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה שאי יודע מתן שכרן של מצות וזה פשוט מאד אצל.

ה **עוד** ראיתי בשו"ת יהודה יעלה להמהר"י אסאד (ח"א חור"ד סי' שי) שעמד בזה דתיפו"ל דנ"ח זמנו קדים ואין מעבירין על המצוות. וכן קשה (קושית הראשונים הנ"ל), להפוסקים דקידוש על היין דאורייתא, א"כ למה נ"ח קודם, הא אין מצוה דאורייתא נדחית מפני פרסומי ניסא. ותירץ דאה"נ טעמא דפרסומי ניסא אינו בשביל להקדימו לקידוש אלא לדחות טעמא דתדיר קודם, וז"ל: לכן נ"ל דוקא בזמן א' שבאו בב"א ב' המצות לפניו דאורייתא ודרבנן, ודאי דאורייתא קדים ואין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני דרבנן. אבל כיון דנ"ח זמנו קדים בע"ש קודם ביהש"מ קי"ל אין מעבירין על המצות, לכן נ"ח קדים דה"ל תו עוסק במצוה לא תסור פטור מן המצוה דאורייתא קידוש על היין נמי. והא דגמרא יהיב טעמא משום פרסומי ניסא עדיף, היינו רק לדחות טעמי דתדיר. עכ"ל. ועיי"ש עוד בענ"ז. ע"כ מדבריו.

אולם עדיין יש להעיר, דהא גם דין תדיר הוא דין דאורייתא הנלמד מקרא וכדאיתא במסכת זבחים פ' כל התדיר, וא"כ אכתי יקשה [כעין שהקשו הראשונים הנ"ל] היאך יקדים לו נ"ח דרבנן משום פרסומי ניסא. וכבר הקשה כענ"ז בעמק ברכה (ע' קידוש והבדלה ו) בעצם ד"ו דנ"ח עדיף על קידוש היום והא קידוש היום הוא תדיר ודין תדיר הוא דין דאורייתא. ותירץ בב' אופנים. א. דהא תדיר קודם מדאורייתא הוא רק לענין קדימה, היינו כשאין אחד נדחה מפני חבירו בזה הוא דאמרי' דמדאורייתא תדיר קודם, אבל כשאחד נדחה לגמרי בזה ל"א תדיר קודם וידחה האחר, אלא דרבנן הוא דאמרו דמעלת תדיר עדיפה אף לדחות, והם אמרו דבמקום פרסומי ניסא הרי דפרסומי ניסא עדיף. ב. אפי' אם גם לענין דחיה אמרי' דמדאורייתא תדיר קודם, נמי ל"ק א"כ היאך פרסומי ניסא עדיף, ומשום דגם פרסומי ניסא יש לה יסוד בדאורייתא לפמש"כ ר' יונה במנין המצוות דאיכא מצ"ע מדאורייתא לזכור חסדי השם ולהתבונן בהם שנא' וזכרת את כל הדרך וכו', ופרסומי ניסא בכלל מצוה זו, ומשה"כ פרסומי ניסא עדיף. עכ"ד.

ו **השתא** דאתינן להכי - דפרסומי ניסא ענינו מדאורייתא [וע"ע להלן בענ"ז] - א"כ לכאן י"ל באו"א הא דהגמ' לא כתבה הטעם דנ"ח קודם משום אין מעבירין, דהנה להשיטות דאין מעבירין הוא דין דרבנן [ע"י שד"ח כרך א עמ' 39 בשם הרדב"ז סי' תתקט ושייחס כן להתוס' יומא לג. וע"ע לו שם בעמ' 326 ואכמ"ל] הרי דין תדיר דהוא דין דאורייתא גובר על דינא דאין מעבירין ולהכי בעינן טעמא דפרסומי ניסא דיסודו מדאורייתא וכו"ל.

ואולם יש להשיב בזה מכמה אנפין. א. דדינא דאין מעבירין אינו מוסכם דהוא מדרבנן וע"י הערה³²⁸. ב. כמו"כ דנו הפו' בארוכה אי אין מעבירין על המצוות דוחה לתדיר אם לאו, יעויין בשו"ת דברי מלכאל ח"א סימן ח אות א' והלאה. ובסוף אות ו' מסיק לדינא דאין מעבירין עדיף מתדיר ומקודש. וע"ע לו שם בס' יז. וע"ע בשד"ח שם עמ' 218 ועוד, ובשו"ת ויען יוסף (גרינוולד) האור"ח סימן ט.³²⁹ ג. גם דין תדיר אי"ז פשוט שהוא דאורייתא (וכמו שנקט בפשיטות בעמק ברכה) דאע"פ דילפי' ליה בזבחים פט וע"י בפירש"י שם, ובתוד"ה העולה יומא לך, ותוד"ה

³²⁸ **נה** בשו"ת דברי מלכאל ח"א סימן טז אות כה כתב וז"ל: והנה בגוף דין זה הא דאין מעבירין עה"מ אי הוא מה"ת או דרבנן כתב הרדב"ז סי' תקכ"ט דהוא מדרבנן. וקצת משמע כן בב"י או"ח סי' כ"ה שכי' דמוטב שיעבור על המצוה משיעבור על מה דכתבא באורייתא יעו"ש. אבל רש"י פי' ביומא דילפינן מושמרתם את המצות. ואף שי"ל דהוי רק אסמכתא. אבל פשטות הסוגיא והפוסקים לא משמע כן מדהקשו התוס' ביומא ל"ג ובכ"מ ל"ל קרא ליסוד מערבי תיפוק ליה דאין מעבירין יעו"ש אלמא דהוי דאורייתא ממש ולשוון הבי"י יש ליישב דכוונתו דהא דאין מעבירין אינו רק משום כבוד המצוה. ולזה כיון דהתורה אמרה להקדים ש"י לש"ר אין כאן בזיון כלל וכמוש"ל בזה. וכ"צ במנחות סי"ד דקאמר דבא מן הקרוב אבע"א משום כרמל ואבי"ע משום אין מעבירין וכרמל הוא דאורייתא וא"כ משמע דאין מעבירין נמי מה"ת דבחד גוונא נקט להו. ויש לדחות ולמעלה בארנו זה בס"ד. וגם לפמש"ל להוכיח דאין מעבירין הוי אף אי חדא מנייהו תדיר או מקודש טפי. וקדימות תדיר ומקודש הוא מה"ת כדאיתא בזבחים פ"ט ובהוריות י"ב [ומי"ש הבי"י וט"ז סי' כ"ה דתדיר אסמכתא ע"ש בפרמ"ג שיישב זה ועט"ז סי' תרפ"א. וע"י בס' ברכי יוסף סי' צ' בארוכה ושי"א סי' כ"ח ואכ"מ] וא"כ מוכח דא"מ הוי מדאורייתא שדוחק לומר שתקנו כן לעקור קדימות תדיר שהוא מה"ת בקום ועשה דכל כה"ג הו"ל לפרושי. ודעת הרדב"ז צ"ע לכאורה אף דבאמת משמע דדרשה דושמרתם את המצות שלא יחמיץ המצוה הוא אסמכתא בעלמא דאינו פשוטו של מקרא וגם דאצטרך לגופיה לשימור מצוה כדאיתא בפסחים ל"ח ודף מ' ודקאמר במכילתא אל תקרי מצות אלא מצוות הוא ג"כ נראה כאסמכתא. ונראה שעיקר הכוונה לדרוש שהמצות צריכים זריזות וזהירות לקיימם ולא יאחרם ויליף ממצה לכה"ת כולה. ועכ"פ סוגיית השי"ש והפוסקים מוכח דהוי דאורייתא כני"ל. וכן מסיק עוד שם בס' יז עיי"ש. ועיי' בשד"ח שם. ובשו"ת ויען יוסף (גרינוולד) חאורייתא סימן ט.

³²⁹ **ובעני"ז** אי אין מעבירין על המצוות דוחה לתדיר אם לאו, אולי יש להוכיח - מדברי הגמ' בשבת כג ע"ב ובביאור המהר"י אסאד הנ"ל - דדינא דתדיר דוחה לדינא דאין מעבירין. שהרי לדבריו דכל דברי הגמרא דיהיב טעמא משום פרסומי ניסא, היינו רק לדחות טעמי דתדיר. הרי מבואר, דאף דאיכא בני"ח טעמא דאין מעבירין על המצוות, מ"מ אינו אלים לדחות טעמא דתדיר דקידוש, ומשה"כ בעינן לטעמא דפרסומי ניסא. והיינו דדינא דאין מעבירין קליש מדינא דתדיר. [ואין לומר דנידון זה שאני, דסו"ס כיון דבעינן למידחי נמי דין דאורייתא דקידוש, משה"כ אינו אלים דינא דאין מעבירין לדחות גם דין דאורייתא וגם דינא דתדיר, ולעולם כשדינא דתדיר נפסד רק עם דינא דאין מעבירין י"ל דאלים לדחות דינא דתדיר. אי"ז דחיה, דמי"מ מלשונו משמע דאין כח בדינא דאין מעבירין לדחות טעמא דתדיר בסתמא. ומעיקרא י"ל, שהרי דינא דאין מעבירין אינו מוסכם כלל דהוא מדרבנן וכדלעיל בהערה קודמת. והבן. וי"ל עוד באו"א].

יאוחר בפסחים נט. ודוק. וכ"כ בלבוש סי' תרפד ועוד. מאידך בשו"ת יד אליהו סי' מא דף מו כתב דהאי ילפותא היא אסמכתא בעלמא ולמצוה לכתחילה. וכ"כ היעב"ץ במר וקציעה ועוד מהאח. ויש להאריך.

ז] ובעצם קושיה זו דתיפו"ל מטעם שחיוב נר חנוכה חל קודם חיוב קידוש, ראיתי ליישב עוד ע"פ ד' הרמב"ם בפכ"ט משבת הי"א שכ' ז"ל: יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו מעט עכ"ל. וכתבו האחרונים בדעתו, דאין כוונתו מדין תוספת דהא להרמב"ם ליכא דין תוספת שבת כלל [יעויין בנו"כ בפ"א משביתת עשור ה"ו. {ודלא כהרב"ז בלשונות הרמב"ם ח"ג סי' קיג (ועוד דוכתי) בדעת הר"מ}]. אלא דמפלג המנחה זהו זמנו, ולכן גם מבדיל מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת. יעויין מנח"ח מצוה לא, ומרומי שדה פסחים צט א, וביאור"ל סי' רעא דה מיד, וע"ע בקוב"ש ח"ב סי' ל אות א. ע"כ. ולפ"ז י"ל דאין החיוב דנר חנוכה ונ"ש חל לפני החיוב של קידוש היום דבאמת שניהם חלים באותו זמן מבעוד יום, ומשה"כ צריך להטעם דפרסומי ניסא ושלום בית. ע"כ.³³⁰

בענין ברכת הרואה נר חנוכה לאחר שדלק כשיעור מצותו

א] בשו"ע סי' תרעו ס"ג נפסק - דמי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה נסים. ובליל ראשון מברך גם שהחיינו. והנה יל"ע היאך הדין אם רואה הנרות לאחר שדלקו כשיעור מצותו, היינו לאחר שיעור חצי שעה (והיינו שיעורא משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק), אי יכול לברך עליהם, או דילמא כיון שאחר זמנה רשאי לכבותה או לסלקה, אין בה מצוה ואין עליהם שם נרות חנוכה ולא שייך לברך על ראייתה. ובפשטות, כיון דנפסק בשו"ע בס"ב תרעב ס"ב שאם נתן בה יותר משיעור חצי שעה יכול לכבותה לאחר שעבר זה הזמן, וכן יכול להשתמש לאורה לאחר זה הזמן. א"כ אין שם נר חנוכה עלה ואין הרואה יכול לברך עליו. [ואת"ל דהכי הוא, א"כ איפה, כיון דקיי"ל ספק ברכות להקל, א"כ לכאורה לא יוכל הרואה לברך אלא בתוך זמן הדלקתם בלבד, והיינו שיעור חצי חמה משתשקע החמה. ואם מסופק בדבר והיינו באופן שלא ברור להרואה אם הנרות כבר דלקו כשיעור מצותו, יהיה צריך לכאורה - אותו שרוצה לברך ברכת הרואה - לברר דילמא כבר דלקו הנרות שיעור חצי שעה. וצ"ע].

³³⁰ **ואגב**, הנה הבא"ח שנה ראשונה פר' חוקת הל' כב כתב, שאם היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, אך ידלג תיבת "הזה", כיון שכבר יצאה השבת. וראיתי למי שהקי, דלכאוי מאי שנא כשקיבל עליו שבת מבעוד יום וגומר סעודתו לפני השקיעה דלא ישמיט ברצה והחליצו תיבת "הזה". ואולם, להנבאר לעיל בדעת הר"מ - אי"ש, דיש לחלק בין סועד בין סועד בערב שבת דאיי"צ לדין תוספת שבת כלל אלא זהו גופא זמנו ואי"ש דיאמר תיבת "הזה", לנידון הבא"ח גבי סועד ביציאת שבת דאפילו דין תוספת ליכא, [ומה שבכ"ז מזכיר רצה זהו בגלל דבתר מעיקרא אזלי, אך תיבת "הזה" ודאי שלא יאמר]. ואינו דומה כלל לכניסת שבת דלדעת הרמב"ם זהו גופא זמנו. ודוק. אך אינו אלא לפלפולא, דאנן בדידן ס"ל כדי מרן דאיכא דין תוספת. וקובי"ח חדי בפלפולא דאורייתא. (וחי"א שליט"א אמר ליישב בזה בפשיטות דלקי"מ, שבסעודת ערב שבת הרי התפלל מקודם תפילת ערבית של שבת, ואף שבאמת לא נכנסה השבת בעולם, אך מכיון שהתפלל מקודם תפילת "ערבית של שבת", יראה כחוכא בהשמטת תיבה זו מברכהמ"ז. ומשאי"כ כשסועד סעודת שבת כשיצאה השבת, אין זה סתירה לתפילת ערבית של מוצ"ש שיתפלל בסמוך, ואדרבא, היאך יאמר יום השבת "הזה" כשעוד מעט יתפלל תפילת חול. ופשוט. ע"כ.)

ואיידי דאיידי בעני"ז, הנה עצם נידון הבא"ח כבר דנו בזה הפוסקים, הנה בשו"ת דברי יציב חלק או"ח סי' ריט כתב וז"ל: "מאוד נתקשיתי בדין זה דאיך יזכיר ויאמר ביום השבת הזה כשכבר פנה יום, ואי משום המשך הסעודה אטו אי ימשיך סעודתו עד יום א' ויום ב' עדיין יום השבת הוא, ומה לן בכך שהתחיל מבעי"י וחל עליו חיובא סו"ס לא שייכא הזכרת יום השבת עכשיו, ופליאה נשגבה בעיני שלא עוררו בזה הפוסקים". ושוב הביא להכסא דהרסנא סי' פ"ז שהקשה כן הדברים מרפסין איגרא, כי איך בשביל הסעודה יעשה מחול שבת וכו'. ועוד הביא לשו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' מו מזו שכתב בסו"ד "ואי לאו דמסתפינא אמינא דלא אמרו בתר תחלת סעודה אי"כ שיאמר השבת הגדול והקדוש ולא שיאמר 'הזה', כי מה ענין האכילה שבמעו לעשות מן החול קודש" וכו'. וכתב הדברי יציב דכנראה שזה גם כוונת הכסא דהרסנא לדלג על תיבת 'הזה'.

ולענין דינא לא נפקינן מידי פלוגתא, הנה הדברי יציב שם כתב ליישב בבי אופנים שיכול להזכיר מילת 'הזה' ברצה אף לאחר שיצא השבת, דהנה בנוסחת רצה, מה שאומרים במצות יום השביעי השבת הגדול והקדוש הזה וכו', היינו בזכות מצותי שבת, ועיין באבודרהם בסדר ברהמ"ז [עמ' שכ"ד] עיי"ש. ואי"כ דלא קאי 'הזה' על היום אלא על המצוה, ושפיר יכול לומר גם במוצ"ש בזכות המצוה הזה, כלומר שקיום זה עכשיו ועדיין עסוק בה בסעודה שהתחיל מבעי"י. ועוד, הנה בשו"ת רבנו חיים כהן רפפורט סי' ג' (ה) האריך לתרץ קושיית הבי"ח בסי' קפ"ח מ"ש עיולי יומא מאפוקי יומא לענין ברהמ"ז, וכתב עפ"י רש"י והרשב"ם בפסחים דף ק"ה ע"א דכשהתחיל בסעודת שבת מבעי"י זהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהחשיך, ולכן שפיר הוה סעודת שבת וצריך להזכיר של שבת עיי"ש באריכות. ואי"ש ג"כ שאומר אז הזה על מצות שבת. ע"כ. וכמדומני שכ"פ בסי' מנחת אהבה שאפשר לומר 'הזה' אף לאחר שיצא השבת. ויל"ע עוד.

ההמשך והעודף על המצוה חשיב מכלל המצוה

וכבר דנו בזה הפוסקים, ונחלקו בזה הדעות לכאן ולכאן אם יכול לברך לאחר שדלקו כשיעור מצותו. ובמאמרינו זה נבא בעה"ל להראות פנים מסבירות להדעות הסוברות שאכן יכול הרואה לברך על נ"ח לאחר שדלקו כשיעור מצותו. וזה החלי בס"ד. הנה היה מקום לומר שאם נר החנוכה דולק יותר מכשיעורו הוא ג"כ מצוה ויכול לברך. דהנה מצאנו בכ"ד דהמשך והעודף על המצוה חשיב חלק מהמצוה. ואציין מן המעט, הנה הקרית ספר על הרמב"ם פ"א מקריאת שמע ה"ב כתב וז"ל: ומדאורייתא כיון שקרא פסוק ראשון שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד יצא ידי חובתו וכו', ונראה דאפילו הכי בקריאת כל הג' פרשיות מקיים מצוה מדאורייתא אף על גב דבפסוק ראשון נפטר, מידי דהוה אקריאת התורה דנפטר בקביעת איזו שעה ביום ובליילה שנאמר והגית בו יומם ולילה, ורב יוחנן אמר אפילו לא קרא אלא קרית שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וגו', ואפילו הכי אם לומד כל היום והלילה הוא מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא, הכי נמי הכא אף על גב דנפטר מידי חובת קריאת שמע בפסוק ראשון כשקרא כל הג' פרשיות הוא מקיים מצוה דאורייתא, ולהכי אמרינן בגמרא קרית שמע דאורייתא פוסק בין פרק לפרק הלל מיבעיא, משמע דכל הג' פרקים הוו כדאורייתא כיון דמקיים מצוה דאורייתא בקריאתם דאי לאו הכי אלא דאינו מקיים בקריאתם כי אם מצות דרבנן היכי קאמר ק"ש דאורייתא פוסק הלא כבר קרא פסוק ראשון שהוא מדאורייתא והשאר מדרבנן אלא ודאי כדכתיבנא. ע"כ. והיינו כשקרא כל הג' פרשיות מקיים מצ"ע מדאורייתא לכ"ע אף למאן דס"ל דאין כל הג' פרשיות דאורייתא. דהעודף וההמשך מהמצוה חשיב כחלק מהמצוה ממש. וכענ"ז כתב הנצי"ב בהעמק שאלה פר' יתרו לדחות ד' השאג"א בס"א, ותו"ד דנהי דלשמואל יוצא גם בפסוק אחד מצות ודברת בו וכו', מ"מ כל שמאריך וקורא יותר בשביל מצות ודברת בו, הוי הכל בכלל המצוה, וכשפוסק הוי מפסיק במצוה דאורייתא. דכל מצוה שלא נתנה בה תורה שיעור אז כל מה שהאדם עוסק הכל מיחשב מצוה, וכדאיתא בחגיגה ד"ט הפריש עשר בהמות לחגיגתו וכו'³³¹. עוד הביא ההעמק שאלה מהירושלמי סוכה פ"ג דהנוטל לולב בשבת נושא כפיו וקורא בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו (משום מוקצה). והא מיהו קשיא, דהיאך מטלטלו יותר מחיובו כל זמן שלא הניחו בארץ, הא מדאגביה נפיק ביה. [וכה"ג כתב המהרי"ל בסכין של מילה בשבת, דחייב להניחו מידו אחר שמל משום מוקצה]. ואלא ע"כ, דכל זמן דעסיק בהלולב הוי מצות לולב. ועיניי"ש עוד בראיות נוספות כיוצ"ב³³². [והו"ד בקה"י עמ"ס ברכות סי' ו. ז. ועיניי"ש שדן בדבריו. כמו"כ יעויין בס' תורת נתן להגרנ"צ קעניג ברכות סי' י שדן בארוכה בדברי הקרית ספר. ואכמ"ל].

³³¹ **ואגב**, הנה לפי הדברי הקרית ספר והנצי"ב הללו, אמרתי עוד לדון גבי נידון הפוסקים בענין אם רשאי לקרות ק"ש בפסוקי דזמרה (כשרואה שזמן ק"ש עומד להסתיים), דלגבי ק"ש דאורייתא ודאי שמשתבר שחייב להפסיק, אבל שאר פרשיות שהנם דרבנן צ"ע. [ודנו בזה הפו', וי"א דאף לדרבנן מפסיקים בברכת רעמים וכו' ואכמ"ל]. והנה לפי הדברים הללו דכשקורא כל הג' פרשיות מקיים מצ"ע מדאורייתא לכ"ע אף למאן דס"ל דאין כל הג' פרשיות דאורייתא, איש דיקרא כל הג' פרשיות לכ"ע. ושורר שכיוונתי בזה לדברי מי שגדול יעויין ביבי"א חי"ח או"ח סי' ו סוף את ז. ועיניי"ש. ע"כ.

³³² **והנה** המג"א בס"י תרמד הביא מהלבוש להמנהג שנהגו בכמה קהילות שמברכין שהחיינו אחר נטילת הלולב קודם הנענועים. ועי"ע בס' פסקי תשובות סי' תרנא שהביא סימוכין למנהג זה מכמה אחרונים. והנה להתבאר דכל זמן דעסיק בהלולב הוי מצות לולב, יש מקום גדול בביאור שיטה זו. ויש להוסיף בזה עוד מדברי הגרי"ז זצ"ל הו"ד בברכת אברהם סוכה ג ע"א, דהנה הרי בלולב בני שיעור ד' טפחים, כדאיתא בגמ' בסוכה, שלשה טפחים כנגד אורכו של הדס, וטפח יותר כדי לענע בו. ולכאור', הא נענוע אינו מעכב, דכיון דאגביה נפיק ביה. וביאר הגרי"ז, דהשיעור הוא באופן שראוי לקיים בו המצוה כתיקונה וכיון דשלימות המצוה הוא עי"י הנענוע לכן זהו השיעור הנאמר בו. ע"כ. חזינן דענין זה דהנענועים הינם חלק מהמצוה מתבטא בפועל בשיעורא דהלולב. ומעתה, כיון דחזינן דהנענועים הינם "שלימות המצוה" ומתבטא ד"י בשיעורא דלולב, דלולא מצות הנענועים היה סגי בלולב ג' טפחים, ורק מחמת הנענועים בני טפח נוסף, וכשחסר אותו טפח הרי אין שום משמעות גם להג' טפחים. אי"כ, שפיר י"ל דאף דמדאגביה נפק ביה, מ"מ ענין הנענועים הינו חלק בלתי נפרד מהמצוה, ומשה"כ יכול לברך עי"י שהחיינו. (ואפי' ברכת המצוות כמש"כ המג"א בס"י תרנא אות יא וכן פי' שם הפמ"ג דהנענוע הינו המשך של המצוה. ועי"ע להלן בשם הכת"ס. וקצרת'ל). ומ"מ כ"ז אינו אלא ליישב אותם שנוהגים כן לברך שהחיינו לאחר הנטילה. או למי ששכח לברך וזכר לאחר שנטל קודם הנענועים. דאילו לענין דינא הרי דעת מרן השו"ע להדיא בס"י תרנא ס"ה דיברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג. ועי"ע להביכורי יעקב בס"י תרמד סק"ד שהקפיד בזה מאד.

שו"ר לאחר כותבי כ"ז בס' מועדים וזמנים ח"ב עמ' ל שהביא מהגרי"ז ביתר פירוט וביאור הענין הנ"ל דשלימות מצות לולב הוא עי"י הנענוע. ועיניי"ש שהביא מתחילה בשמו לבאר עי"פ ד' הרמב"ם בפ"ז מלולב ה"ט שכתב וז"ל: ...ומצוה כהלכתה שגיביה אגודה של שלשה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליד ויבא ויעלה ויוריד וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח. ע"כ. ומבואר דרק עי"י הנענועים מתקיים המצוה דנטילת לולב כהלכתה. ומכח זה חידש הגרי"ז, שיש לענע דוקא באותו ד' מינים שנטלם מקודם למצוה. וכן בנענועים דהלל שהרי הרמב"ם שם מוסיף בה"י: והיכן מוליד ומביא בשעת קריאת ההלל בהודו לה' כי טוב תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא וכו'. ע"כ. וכמו"כ הביא מש"כ לעיל שהדבר מתבאר מעיקר שיעור הלולב דבעי ד"ט. ומתבאר ד"ז גם מד' הר"מ בה"י שכלל שיעור ד' טפחים בלולב בגדר שיעורים כמו שאר המינים דאורייתא. וציון המועו"ז ש"כ"מ בקרית ספר שם וז"ל: שיעורי ארבעה נראה דהוה דאורייתא ובכלל שיעורין ה"ל"מ דטפח שדרו של לולב היוצא מן ההדס דהוה דאורייתא וכו'. ע"כ. [א"י"ה. לפי מה שהבאנו מדברי הקרית ספר בפ"א מקריאת שמע ה"ב לעיל, הרי שהדברים הללו מתבארים טפי. ולשיטתו אזיל וקצרת'ל]. ועיניי"ש עוד במועו"ז מש"כ בזה בארוכה. ואכ"מ.

ומצאתי עוד להנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב סי' יד שחזר על יסוד הדברים הללו וז"ל: שהוי במעוט בתרא קיי"ל דטריפה, אע"ג דאם לא נשחט כלל כשר משום שכבר נגמר השחיטה, מכ"מ כיון שמצוה לשחוט כל הסימנין ומיקרי המיעוט דישנן במצות שחיטה כדאיתא שם (כ ע"ב), א"כ כ"ז שעוסק בשחיטה לא מיקרי נגמר השחיטה, ומש"ה פסול בשהיה, "וכיוב"ז הביאו התוס' חגיגה (ח ע"ב) בשם הירושלמי דהפריש הרבה בהמות לחגיגה, לעולם הוא מוסיף והולך ודוחה יו"ט עד שיאמר אין עוד בדעתו להוסיף, הרי דכ"ז שעוסק באותה מצוה, אע"ג שהיה אפשר לסלק עצמו ממנה, מכ"מ אם אינו מסלק עצמו ממנה יש לה דין גוף המצוה שהיא מוכרחת לעשות, והוא כלל גדול בתורה בכל המצות כמש"כ בחיבורי העמק שאלה (סי' נג אות ד) וכו' ", וה"נ כיון שעוסק בשחיטה פוסל בה שהיה, ולא מיקרי שגמר השחיטה. עכ"ל.

ומעתה, לכאורה כן יש לומר גם בנידון דידן, דאע"פ דלאחר חצי שעה רשאי לכבותן וכו', מ"מ כיון דסו"ס משארין דלוקין הרי תוספת זו חשיבא מכלל המצוה כולה, ולא אמרינן שכבר נעשית מצוה ואין עליהם שם נרות חנוכה כלל ועיקר. (ואף שיש לדחות, דהנה בהעמק שאלה הוסיף "דכל מצוה שלא נתנה בה תורה שיעור אז כל מה שהאדם עוסק הכל מיחשב מצוה", ואילו בנידו"ד הרי איכא שיעור של חצי שעה ותו לא. מ"מ י"ל דלאו"ד, שהרי מבואר עוד בדבריו להוכיח ממקומות אחרים וכו"ל גבי מצות לולב, והתם מדאגביה נפיק ביה, ואפה"כ ההמשך והעודף על המצוה חשיב מכלל המצוה. ויעוי"ש שהביא עוד להוכיח מהר"ן בפ"ק דסוכה במתני' דפירש עליה סדין בענין דפנות סוכה בשיעור יותר מהכשר סוכה, והתם נמי מיירי יותר מהשיעור הנדרש. וע"ע להלן).

וכיוצ"ב מבואר בשו"ת כתב סופר סי' קלה שכ' כענ"ז גבי מי ששכח לברך כשהדליק הנר ראשון, ונזכר קודם שהדליק שאר הנרות, דדעת הפרמ"ג רס"י תרעו דיכול לברך עליהם משום דמברכים על הידור מצוה. וכתב ע"ד וז"ל: ומ"מ נ"ל כדינו של הפמ"ג ולא מטעמי משום דמברכים על הידור מצוה, "אלא דהו"ל כמצוה שיש לה משך זמן דמברכים כ"ז משך המצוה" כמו בנטילת לולב שכ' תוס' ורא"ש דיכול לברך אחר הנטילה דיש לה משך זמן שחסר הנענועים הגם שאינם מעיקר המצוה. וכן בעטיפת טלית דיכול לברך כ"ז שהטלית עליו מה"ט. ובדיקת חמץ שכ' המג"א שיוכל לברך אחר הבדיקה כיון שמצוה זו יש לה משך זמן דצריך לשרפו. כן י"ל כיון דמצוה מן המובחר שיהי' מוסיף והולך הגם דחיובא ליכא ואין מברכי' על הוספה זו דתלי' ברצונו, מ"מ מצות הדלקת נר ראשון יש לה משך זמן לעשותם מן המובחר ע"י הוספת נרות יוכל לברך קודם שמדליק שארי נרות על הדלקת נר ראשון. הגם שיש לחלק בין משך זמן דהכא למשך זמן דלולב וטלית ובדיקת חמץ דשם הכל חיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן, והכא ליכא חיוב, מ"מ י"ל דהה"נ כאן כיון דמצוה עכ"פ עושה שעושה מצוה זו מן המובחר מקרי משך זמן לדבר זה וכו'. יעוי"ש עוד.

ב] וכעין דברינו אלה מצאתי בס"ד בשו"ת ויען יוסף (להג"ר יוסף גרינוולד) חאור"ח סי' תג שהביא ד' התוספות בשבת דף מד ע"א ד"ה שבנר, שכתבו לחלק בין מותר השמן דנר של שבת למותר השמן דנר חנוכה, דבנר שבת לא אסרינן ליה אחר השבת משום הוקצה למצוה, דנר שבת יש לומר דיושב ומצפה שתכבה כיון שעיקרו להנאתו בא, מה שאין כן בנר חנוכה משום חביבותא דנס אינו מצפה שתכבה אלא מקצה לגמרי למצוה. עכ"ל. והנה יש לעיין בכוונת התוספות במה שכתבו דבנר חנוכה מקצה למצוה לגמרי, אי כוונתם על הנשאר ממה שכבה תוך זמן מצוה, או על מה שכבה אחר שיעור מצוה. דעל תוך זמן מצוה למה הוצרכו לסברא דחביבות הנס, תיפוק ליה דכך עיקר מצוה שיהא דולק כל הזמן, [ואף דבדיעבד אם כבתה תוך זמנה אינו זקוק לה ויצא ידי חובתו, מכל מקום אם מעיקרא לא היה ראוי לידלק כשיעור, כגון שהדליק במקום שהרוח מנשבת, לא יצא, אם כן מהיכי תיתי לומר דיושב ומצפה שתכבה, והרי אף בנר שבת הא דיושב ומצפה שתכבה היינו רק אחר שאין לו צורך בו, אבל כל זמן שיש לו צורך בו ודאי אינו יושב ומצפה שתכבה, ואפשר משום דכיון דבנר חנוכה יצא ידי חובתו אף אם תכבה תוך זמנו, על כן אי לאו משום חביבות הנס הוי שייך לומר יושב ומצפה שתכבה אפילו תוך זמנו]. אבל יותר נראה דכוונת התוספות על הנשאר אחר שדלק כשיעור, ועל זה כתבו דאף דדלק כשיעור מ"מ משום חביבותא דנס ניחא ליה להידור מצוה שיהא דולק עוד יותר לפרסומי ניסא, והיינו דכתבו התוספות ומקצה 'לגמרי' למצוה, כלומר, אף יותר מן החיוב. [ואף דהשאלות קאי על זמן הש"ס שהיו מדליקין מבחוץ, יש לומר דהתוס' איירי בזמן הזה, דכבר

כתבו בסוגיא דחנוכה כא ע"ב ד"ה דאי, לענין זמן שתכלה רגל מן השוק דבזמן הזה ההיכר הוא רק לבני ביתו ואין לחוש להדליק עד שתכלה רגל מן השוק].

ועל פי סברא זו, כתב לפשוט נידו"ד כשרואה נר חנוכה לאחר שדלק שיעור חצי שעה דשייך לברך ברכת הרואה. והיינו דאי נקטינן דשייך הידור מצוה במה שדולק יותר ואף לאחר שדלק כשיעור מצותו, דכל זמן שדולק איכא פרסומי ניסא, א"כ אף שאין חיוב שידלוק יותר, מכל מקום כל זמן שדולק שם נר חנוכה עלה ושייך לברך עליו ברכת שעשה נסים, דהא נר זה מזכיר את הרואה הנסים שנעשו לאבותינו, "וכמו בתרומה דאף דחטה אחת פוטרת כל הכרי מכל מקום אם מפריש יותר וקורא עלה שם תרומה חל על הכל שם תרומה מן התורה, הכי נמי אף דאינו מחויב שידלוק יותר, מכל מקום כיון שהוא מהדר שידלוק יותר איכא עלה שם נר חנוכה ושייך לברך עלה", דבזמן הזה שהיכר הוא לבני בית, כל זמן שבני ביתו נעורים הוא כמו בזמן הש"ס כל זמן שלא כלתה רגל מן השוק. [וסיים, שכן נראה להלכה, אך למעשה עדיין צ"ע]. ע"כ. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"ג סו"ס פד בהגהה שכתב ג"כ כסברא זו בע"א.

כשהנרות דולקין יתר על השיעור אי"ז רק 'תוספת' אלא 'הידור' במצוה

ג] ולא זו בלבד, אלא יתירה מזו יש לומר, דכשהנרות דולקין יותר מכשיעור, אי"ז רק 'תוספת' בעלמא הנחשבת מכלל המצוה וכמשנ"ת, אלא הרי זה 'הידור' במצוה. ואף שהמג"א בסי' תרעב סק"ג כתב דדוקא בנר של שעה שייך הידור מצוה שיהא גדול יותר מכשיעור מפני שהוא נאה יותר על ידי גודלו מה שאין כן בשמן. מ"מ אי"ז פשוט, וכמו שהביא המקראי קודש (חנוכה עמ' לג) מהגאון בעל 'תבואות השדה' ועו"ס דגם בריבוי שמן הוי מצוה. עיי"ש. וכ"כ בשו"ת ויען יוסף הנ"ל באות א' דיש לדון בד' המג"א הללו, דבשלמא בזמן הש"ס דהיו מדליקין בחוץ, דאחר שכלתה רגל מן השוק לא היה ניכר לא לאותן שבפנים דהרי לא היו נראין בפנים, ולא לאותן שבחוץ דכבר כלו בני אדם מלהלך בשוק, בזה שפיר מסתבר כמש"כ המג"א דאין כאן אפילו הידור מצוה, אבל בזמן הזה דמדליקין בפנים, נהי דחיובא ליכא אלא שיהא דולק חצי שעה משום דכך תיקונוהו מעיקרא כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק, מכל מקום הידור מצוה שפיר שייך גם אחר חצי שעה משום פרסומי ניסא כל זמן שבני ביתו נעורים, דהרי מטעם זה קיי"ל (מג"א שם סק"ו) דיכול להדליק בברכה אף לאחר שכלתה רגל מן השוק כל זמן שבני ביתו נעורים דבזמן הזה זהו פרסומי ניסא. עיי"ש. ע"כ. וא"כ, כיון שכל זמן שממשיכים לדלוק הוא הידור במצוה, מסתבר טפי שיכול לברך על ההידור המתוסף על עיקר המצוה. וכדאשכחן כיוצ"ב בנידון ברכת הרואה דידן לענין אם כבה הנר העיקרי ונותרו נרות ההידור, אם יכול לברך ברכות הראיה על נרות ההידור. ובס' חזו"ע חנוכה עמ' קמ הביא שנח' בזה. הנה הרמ"א בסי' תרעד כתב "ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ ולכן אין להדליק זה מזה". ומכח זה כתב בשו"ת קנין תורה ח"ג סי' צח אות ג' שאין לברך על נרות ההידור כיון שאינן מצוה כ"כ כהנר העיקרי. ואולם הגאון גליא מסכת דף סב ע"א כתב ע"ד הרמ"א הללו שאי"ז טעם לשבח, וודאי שהנרות הנוספים אינם נופלים במעלתם מן הנר הראשון, ושיום הם לו לכל דבר כדמוכח מתשובת הרמב"ם וכו'. ע"כ. והביא כן לעוד פו' וכן ס"ל לדידיה דכיון שעכ"פ זוכר הנס יש לו לברך על נרות ההידור. ע"כ. ומעתה, י"ל דגם בנידו"ד שהוא הידור במצוה ע"י שממשיכים לדלוק וכנ"ל, א"ש שיכול הרואה לברך עליהם.

החילוק בין מעלת ההידור בתוספת זמן ההדלקה למעלת ההידור של הנרות הנוספים

ד] ואולם, רב המרחק בין מעלת ההידור שדולקים הנרות לאחר חצי שעה, לבין מעלת ההידור של הנרות הנוספים על הנר העיקרי. הנה בשו"ת הראב"ן סימן לה כתב וז"ל: אבל כל ברכה שהיא על מעשה שאינו בדבר אחד ואינו לפי שעה ולא נגמרה המצוה באותה עשייה, אינו מברך 'על' וכו'. וכן 'להדליק' נר של חנוכה, לפי שבכל הלילות לבד מלילה הראשון יש בו נרות להדליק ולא נגמרה המצוה עד שמדליק כל הנרות, להכי מברך להדליק

דמשמע להדליק כל נר ונר, ולא חילקו ברכת לילה הראשון משאר לילות³³³. עכ"ל. והו"ד בכלי חמדה בקונטרס המילואים לפר' מקץ. ויעוי"ש מש"כ ע"ד. וכבר דן מדבריו בשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן פד לענין מי שהדליק נ"ה בשאר ימים ולא בירך על הדלקת נר ראשון ונזכר קודם שסיים שאר הנרות אם אפשר לו לברך עוד או לא. וציין שנשאל בזה הגרעק"א במהדו"ת סי' יג ובחידושו או"ח סי' תרעו, ויעוי"ש שדן בדבריו. ומ"מ נסתמך ע"ד הראב"ן הנ"ל דמבואר בדבריו דעיקר תקנת נוסח הברכה היתה בלשון המשתמע שכולל נמי נרות הנוספות הידור הרי שהם בכלל חיוב הברכה וא"כ יכול גם לברך עליהם. [ויעוי"ש עוד בשבה"ל בפרטי דין זה. וע"ע בקו' אמרי שפר עמ' קכה מאמר בגדרי דין הידור בנ"ח, שביאר בטו"ט המחלוקת בין הגרעק"א הנ"ל דס"ל דיכול לברך על נרות הידור, להכת"ס הנזכר לעיל באות א' דס"ל שאין זה מטעם שמברך על נרות הידור. עיי"ש ואכ"מ]. הרי נרות הידור הינם בכלל חיוב הברכה, דבר שאינו שייך בהידור בתוספת זמן הדלקת הנרות יתר על חצי שעה.

ויש להוסיף בזה עוד מד' הכתב סופר בתשובה האו"ח סי' קלג, שהוכיח ופסק לדינא שנרות הידור דחנוכה יש להם כל דין נרות החיוב, שאסור גם להשתמש לאורם, דין הידור מצוה כמצוה עצמה. והביאו בשו"ת שיח יצחק סי' קלה וציין שכבר קדמו בזה בעל גן המלך אות מב בסו"ס גינת ורדים ח"א, והוכיח דין זה ממשנה ערוכה פ"ג דביכורים מ"י, תוספות הביכורים מין במינו וכו', הרי דין הידור דביכורים כביכורים עצמם. ע"כ. וע"ע לו בס' שדמ שהביא שוב דבריהם בענין מש"כ השו"ע בס' תרעג ס"ג, דנר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקים בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה. ובזה פשט הספק אם גם בנרות הידור נאמר כן. והוסיף דכ"מ מלשון השו"ע דגם בנרות הידור הדין כן, מדנקט לוקח חדשים בכל לילה, והול"ל לוקח חדש, ומשמע דמירי דהנרות מובדלים, וצריך ליקח בכל לילה חדשים, בין לנר החיוב בין להידור. ע"כ. ודין זה ודאי דאינו שייך בהידור שדולקים הנרות לאחר חצי שעה³³⁴.

עוד יש להוסיף בזה בחילוק הענינים, דהנה ברמב"ם פ"ד מחנוכה ה"א מנה את דרגות קיום המצוה וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה

³³³ **ואגב**, הנה בקו' עץ חיים (קובץ י') בעמ' פסד, הקשה ח"א בענין נוסח - הנרות הללו קודש "הס", דלכאוי ביום הא' לא שייך לשון רבים. ואולם, התיי בזה פשוט, והיינו כיון שברוב הימים כן הוא הטופס, אין לחלק בין הלילה הא' לשאר הלילות. ובשו"ת הראב"ן הנ"ל מפורש כן להדיא ד"לא חילקו ברכת לילה הראשון משאר לילות". חזינו, דאף בטופס הברכה גופא לא חילקו חז"ל בין הלילה הא' לשאר הלילות, וכ"כ בנוסח הנ"ל. [אלא דלא אמנע מלציין ממה שמצאתי בשו"ת שיח יצחק (לר' יצחק ב"ר ישעיה יששכר בער ווייס הי"ד) סי' שלה שהק', למה אין מברכין להדליק 'נרות' חנוכה, שהרי מוסיפין והולכין בכל לילה. וכתב לבאר, דאפשר לדינא דגמי די בנר א' לכל לילה, כסתמא דגמרא נר איש וביתו, עיין מג"א רס"י תרעא, לכן אומר רק להדליק נר. ועוד, משום דבלילה ראשון אין יכול לומר רק להדליק נר, לזאת לא פלוג בלשון הברכה גם בשאר הלילות. עיי"כ מדבריו. ואולם, הנה מד' הראב"ן מבואר דאדרבא, היום הא' נגזר בתר שאר הימים. ונסתגר בתי' קמייתא דידיה. וי"ל עוד בדבריו].

ובעצם הערה זו, הנה עיי"ל, דאף דביום א' מדליק נר אחד, מ"מ הכונה בזה על הנרות הללו של כל ימי החנוכה, הן אלה הדולקים והן אלה שידלקו במשך ימי החג. ויתבאר ע"פ מה שהביא הכלי חמדה הנ"ל מהשלטי גיבורים על המרדכי מסכת שבת פרק במה מדליקין בשם האורחות חיים שכ', דמי שלא הדליק בלילה א' מכל הלילות שוב אינו מדליק שכבר הוא דחוי. עיי"ל. וביאר הכי"ח שם, דס"ל דכולן מצוה אחת הן. עיי"ש מש"כ לדון בזה. ובהמשך דבריו ביאר, דכיון דמצוה מתחילה בעוד יום וגומרה בלילה הוי בגדר 'תמיד' יעוי"ש מילתא בטעמא. ועוד, דעיקר מצות נ"ח כדי להראות ולגלות הנס שלא היה בו להדליק אלא יום אחד ונעשה בו נס והדליקו ממנו ח' ימים, וא"כ מוכרחין להדליק בכל שמונת הימים ומי שידליק רק איזה לילות, ואח"כ לא ידליק, נראה בזה שכופר ואינו מודה שהיה הנס ח' ימים, ואינו מקיים המצוה כלל, וממילא כל הלילות הן מצוה אחת. ועיקר שדן בזה, הוא בענין הגירסא המדוייקת בדי' הראב"ן הנ"ל. ויעוי"ש שדן שגם הראב"ן ס"ל להא מילתא דלא נשלם מצות נ"ח עד הלילה האחרון. ובסו"ד כתב: הארכנו בזה לברר דיש סברא גדולה לומר דבכל הלילות מצוה אחת הן וכו'. עיי"כ. ולשיטה זו, אי"ש הנוסח בלשון רבים דהיינו שכולל כל הנרות שידליק במשך ימי החג, כיון דכולא חדא מצוה היא, ולא שייך לחלק בזה כלל. עיי"כ. [ואולם, בעצם נידון זה, הנה מרן הבי"י בסיומן תרעב הביא כן בשם המרדכי בפרק במה מדליקין (סי' רסח) וז"ל: השיב רבי מאיר (תשי' מהר"ם מרוטנבורג ד"פ סי' תרלד) בנר חנוכה שלא הדליק בלילה כך דעתי נוטה דכיון שלא הדליק שוב לא ידליק. ומ"מ הביא מתשובה אשכנזית (שו"ת מהרי"ל סי' כח) דלא בא הר"מ לומר אלא דאותו לילה אין לו תשלומין אבל אלילות אחרות לא קאי דנס כל יומא איתיה ולית דין צריך בושש. וכן איתא באגודה (שבת פ"ב סי' לא) ולא דמי לעומר (עי' לעיל סו"ס תפט) דהתם משום דכתיב (ויקרא כט טו) תמימות תהיינה אבל הכא כל חדא מצוה באנפי נפשה היא ומה שמוסיפין משום הידור הוא. עיי"כ. וכן כתב הרוקח (סי' רכו עמ' קכח) וזה לשונו אם לא הדליק לילה אחד לא ידליק למחר או לילה האחרת מה שהיה לו להדליק אז ולא דמי לקריאת שמע ותפלה דאמרינן בפרק תפלת השחר (ברכות כו.) שיחזור ויקרא ויתפלל. ובשבלי הלקט (סי' קפז) הביא תשובת הר"מ ודבריו מבוארים שם כמו שכתבתי בשם התשובה האשכנזית. עיי"ל. הרי דאין הדברים הללו כפי שהחזיק הכלי חמדה. ושוי"ר שדנו מזה לענין נער שנעשה בר מצוה בימי החנוכה, דיש עליו חיוב להדליק מכאן ואילך בברכה, אע"פ שבימים הראשונים היה פטור. וכ"פ החכמת שלמה סי' תרעז ס"ב. ובשו"ת מחנה חיים ח"ג סי' נא. ועיי' בס' מצות נר איש וביתו עמ' מג. ואכ"מ].

³³⁴ **ויל"ע** בהוכחה זו ממה שהבאנו לעיל באות א' מהכת"ס עצמו דס"ל דהא דמברכין על נרות הידור אינו משום דמברכין על הידור מצוה אלא דהו"ל כמצוה שיש לה משך זמן דמברכים כ"ז משך המצוה. ויל"ע עוד במח' הפרי"ח והא"ר שהביא בשו"ת רבי עקיבא איגר מהדו"ת סי' יג אי מברכים על הידור מצוה דנ"ח.

ולילה נר אחד. עכ"ל. ואילו מרן בסי' תרעא ס"ב התעלם לגמרי מכל דרגות קיום המצוה הנ"ל ופסק לחומרא וז"ל: כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה וכו'. ע"כ. ולכאן, מדוע התעלם מרן המחבר מכל דרגות החיוב שמנה הרמב"ם, ותפס לדינא את הדין של המהדרין מן המהדרין. ושמעתי לבאר, שמרן ס"ל דקיבלו עליהו חובה להיות מהדרין מן המהדרין, ולכך כיון שהוא חובה גמורה, לא ראה מרן המחבר לטרוח ולמנות כדברי הרמב"ם. [ואין להקשות ממש"כ המשנ"ב שם ס"ק ו, שאם יש לו שמן בצמצום על כל השמנה ימים ולהבירו אין לו כלום, מוטב שידליק בכל לילה אחד ויתן גם להבירו, דהא מדינא א"צ אלא אחד. ע"כ. ולכאן אם הוא כחיוב גמור, היאך יפקיע חיובו ע"י שיתן להבירו. ואולם, י"ל בזה, דאדעתא דהכי לא קיבלו עליהו]. ע"כ. הרי מבואר דענין נרות ההידור הינו כחובה גמורה, ואין לדמות כלל ההידור במשך זמן הדלקת הנרות.

ויעויין עוד בדברי רבינו הגדול באבי עזרי הל' חנוכה שכתב דאינו דומה ההידור שנאמר בנר חנוכה להידור דעלמא, דבסוכה נאה ולולב נאה ההידור הוא בקיום המצוה של לולב וסוכה מדין זה אלי ואנוהו. וע"כ אין ברכה על ההידור. משא"כ בנ"ח ההידור הוא שידליק יותר, וזה ג"כ מעיקר מצות הדלקת נ"ח. עיי"ש. ולפ"ז ודאי שאין לדמות נידו"ד להידור בהדלקת שאר הנרות. {וע"ע בס' מועדים וזמנים ח"ב עמ' סט, שר"ל דענין זה אי הנרות הנוספים על הנר העיקרי הינם הידור בעלמא או חשיבי מגוף המצוה, תלוי בהטעמים שישנם בגמ' אי משום הימים היוצאין או משום דמעלין בקודש. דלהטעם להיכר הימים היוצאין, מעיקר הדין סגי באחד ואיך עיקרם להיכר ושפיר י"ל דלא חשיבי כ"כ כהנר העיקרי. אך להטעם דמעלין בקודש כולו כחידא חשיבי "ומקיימין בכלוהו גוף המצוה". עיי"ש. ע"כ. [ובביאור הגר"א ס' תרעא ס"ב כתב בדעת הרמב"ם שלהלכה נקטינן כטעם זה של מעלין בקודש. והובא בבית הלוי עה"ת. יעוי"ש]. (ולכאן מזה יש לדון ג"כ לנידון הנ"ל אם כבה הנר העיקרי ונותרו נרות ההידור, אם יכול הרואה לברך ברכות הראיה על נרות ההידור).

וייש להוסיף בזה עוד, דבפרט לדעת האור שמה בפ"ד מחנוכה הי"ב דהאי דינא ששואל ומוכר כסותו אינו רק לנר העיקרי, אלא גם בשביל ההידור והתוספת. הרי דמעלת וחומרת ההידור של הנרות הנוספין חמירי טפי. אך המשנ"ב ס' תרעא ס"ק ג כבר הביא מהאחרונים דכל האי דינא ששואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, הוא רק בשביל נר אחד בכל לילה, ולא על נרות ההידור. ובברי האו"ש צ"ע ועי' הערה³³⁵. (ואולי י"ל דבזה גופא יש

³³⁵ **ואולם** עצם דברי האו"ש צ"ע טובא לכאן, וכמו שבסי' מעשה איש ח"ה עמי קעח הביא מרבינו הקה"י דדברי האו"ש תמוהים דאך יתכן שיהיה חייב לשאול ולמכור כסותו גם לנרות ההידור. עיי"כ. ואולי י"ל בזה בס"ד, דהנה מעיקרא יש להקי' מ"ט אלים כיכ מצות נר חנוכה שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. הלא אפילו במצות עשה דאורייתא אי"צ לבזבז יותר מחומש, ומצות נ"ח אינה חמורה יותר ממצוה דאורייתא, וכדאשכחן בשבת כג ע"ב דנר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. והקי' שם הראשונים, דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותירצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפתא. ומשמע דבלא"ה קידוש היום דאורייתא עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. אם כן, במה נתייחדה מצות נר חנוכה. והנה בערוך השולחן סימן תרעא ס"ב עמ' בזה וז"ל: ונראה דבנר חנוכה נ"ח שיעור להוצאתן דאע"ג דבכל המצות יש שיעור עד שליש במצוה כמ"ש בסי' תרנו לענין אתרוג או חומש כמ"ש שם, מ"מ אלו שהם פירסומי ניסא וחיובו לעני' למכור כסותו שוב אין שיעור לדבר ויש מי שאומר דגם כאן אל יבזבז יותר מחומש (פמ"ג) ולא נראה כן (וכי"כ הגרע"א) רק באמת לא שכיח זה וההוצאה קטנה בזה אך לדינא נראה כמ"ש. עכ"ל. הנה בא ליישב לנו דני"ח ענינו פרסומי ניסא לכך חמיר טפי, אך עדיין לא הונח לנו, דמה בכך שענינו משום פרסומי ניסא, עדיין צ"ב מ"ט אלים מצות נ"ח שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. [ואף להפמ"ג הנ"ל שאי"צ להוציא ע"ז כל ממונו [א"ה]. וכי"ד הבאר היטב שכתב - ע"ד השו"ע ששואל ומוכר כסותו - וז"ל: אבל אינו חייב להשכיר עצמו כמו בדי' כוסות, עכ"ל. הרי דמבואר בדבריו דבני"ח לא הקפידו עכ"כ שישכיר עצמו. [ועי"ע להמועו"ז ח"ז סי' קעח דחלוק נ"ח מדי' כוסות, דדוקא במצות ד' כוסות מפורש בסי' תעב דמחוייב להשכיר עצמו, משא"כ בני"ח לא מבואר שישכיר עצמו, וביאר שם דאולי ד' כוסות מעיקר הסדר בליל פסח שישודו דאורייתא לכן מחמירין בזה. עיי"ש]. ועי"ע להשד"ח ח"ט (קיא ג) שתמה על ד' הביאר היטב הנ"ל דאינו חייב להשכיר עצמו וכו' דמני"ל הא עיי"ש. ובאמת כן דעת הגרע"א דמחוייב להוציא עבור נ"ח כל ממונו ול"א בזה אל יבזבז יותר מחומש. [ועי"ע בס' דברי שלום מהדו"ת ח"א סי' יז], מ"מ מודה הוא שיש לעשות כל טצדקי לקיים המצוה, וכפי שנפסק שצריך לשאול על הפתחים ולמכור כסותו. וצ"ע.]

והנה הגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות ח"ב סי' שמב כתב לבאר וז"ל: ונראה שפרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל שעשה להם הקב"ה נס ולכן חמור אף ממי"ע דאורייתא דהוי כעין מצות פרעון חוב, דכיון ששורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם לחבירו דדוקא בסתם מי"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותן מחומש ממונו וכי"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך וכו' זה בסתם מי"ע דכבד את ד' מהונק ממה שחנך ונתמעת שלא נתחייב בכעין אונס אבל בכגון פרעון חוב ששורש החיוב מפני חבירו שהלוהו אין סברה לפטור וכו' אף שמצטער הרבה (וכעין מצות ל"ת) וה"נ בפרסום הנס על חסדו שהצילנו וזיכנו לשמור תורתנו הקדושה חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמור טובא וכו'. עכ"ל. (ויסוד זה - דני"ח חמור כיון דהוי"ל כפרעון חוב - נקט כבר רבינו החת"ס. כן שמעתי מהגר"י זלברשטיין ולי"פ מקורו). וכעני"ז ביאר החידושי הר"י"ם הובא בס' שיח שרפי קודש - חנוכה אות יג וז"ל שם: החי' הר"י"ם ז"ע אמר, מהמצוה יוכל לידע גודלה שהדין הוא ששואל ומוכר כסותו, ויותר מבכל מאודך, והוא משום פרסומי ניסא אשר הוא התגדלות כבוד שמים מנס שהוא גבוה מעל הטבע ופועל שיצטרך "ויוכל לעשות יותר מביכולתו וטבעו". עיי"כ. וכן ראיתי שהביאו כעני"ז בשמו בפי הגדה של פסח, שכתב - דכיון שהנס נעשה חוץ לדרך הטבע לפיכך תקנו שגם אדם יתאמץ יותר מטבעו. עיי"כ.

לתלות עוד אי יכול הרואה לברך על נרות ההידור, והיינו דלדעת האו"ש דנרות ההידור חמורים כהנר העיקרי, א"כ י"ל דשפיר יכול הרואה לברך עליהן].

ה] ומ"מ, אף שלא דמי נידו"ד לענין נרות ההידור הנ"ל, עדיין חשיב הידור בזה שדולקים יותר מכשיעור וכמשנ"ת. ובענ"ז לא אמנע מלציין את תשובת אבי הרב המחבר שו"ת ויען יוסף הנ"ל [בסימן שלאחריו (תד)] ה"ה הגאון בעל ה'ויגד יעקב' לבנו שכתב בפשיטות דיכול לברך בכה"ג מכיוון אחר. [והיא משו"ת משפטיך ליעקב או"ח סי' נו אות ב]. ולחביבות הדברים אביא את כל לשונו: לאהובי בני וכו' מה שנסתפקת על הרואה נר חנוכה לאחר שדלק חצי שעה אם יברך. לא ידענא מה ספק יש בזה, למה לא יברך על נר שהודלק למצות חנוכה, ולא מיבעיא אם עדיין בני אדם עוברין ושבין, פשיטא דאיכא פרסומי ניסא. רק אפילו אם כבר ישנים, הלא הוא מברך ברכת שבה והודיה, ואינו דומה למש"כ המג"א בסי' תרעב סק"ו, שאם בני ביתו ישנים לא יברך, משום דברכת ההדליק הוא ברכת המצות, וכיון דחכמים לא תקנו מצות נר חנוכה רק לפרסומי ניסא לא שייך לברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק, דהלא כעת לא ציונו, אבל ברכת שבה שעשה נסים היה ראוי לברך אפילו ביום, אלא דלא שייך לברך רק בשעת הדלקה. דוגמא לזה כתב הטו"ז ביו"ד סי' א' (סקי"ז) לענין ברכת השחיטה, וברכת להכניסו, וברכת אירוסין, דכל ישראל יכולין לברך אף מי שאינו מקיים המצוה משום דהוי ברכת שבת, אלא דלא שייך לברך רק בשעה שנתקיים המצוה עכ"פ ע"י אחר. וה"נ דכוותיה כיון שרואה עכ"פ נר חנוכה שנתקיים המצוה, אף שכעת כבר עבר זמן המצוה, שפיר דמי לברך ולתת שבה להבורא ית"ש שעשה נסים לאבותינו וכו'. והלא בברכת להכניסו בבריתו וכו' שמשם הביא הטו"ז ראייה לשחיטה, שם ביו"ד סי' רס"ה כתב הב"י בשם הרא"ש (פי"ט דשבת סי' י) דמברכין להכניסו אחר שכבר קיים מצות מילה, אף דבעינן עובר לעשייתו, שאני ברכה זו דאינו ברכת מצוה וברכה זו אינו דוקא על המילה זו שנעשית עכשיו, אלא מודה ומשבח להקב"ה שצויה לעשות מצוה זו כשתבוא עוד לידו ותקנו לה במקום זה וכו' עיי"ש, וה"נ י"ל במצות נר חנוכה בברכת הרואה ודו"ק כנלענ"ד. ומה גם שגוף דברי המג"א הנ"ל אפילו לענין ברכת הדלקה בזמן שבני ביתו ישנים צע"ג להבין, דאטו מי שהוא דר בכפר יחידי בלא בני בית אינו מחויב במצות הדלקת נר חנוכה, רק אם יכול לפרסם הנס יותר עדיף, אבל אם אי אפשר למה לא יברך, וכבר השיג על המג"א בספר חמד משה (סי' תרע"ב סק"ג) הובא בספר משנה ברורה (בשער הציון סקי"ז), עכ"פ הבו דלא להוסיף עלה לענין הרואה, ע"כ לענ"ד שפיר דמי לברך. עכ"ל.

[ואגב, הנה לפ"ד יש לפשוט מה שנסתפק בשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סימן קלא היאך הדין ברואה נ"ח בשבת בלילה אי מברך, אי אמרינן דדוקא ברואה בשעה הראויה להדליק דהרי הדלקה עושה מצוה, או"ד ברכות אלו לא תליין בשעת הדלקה, אלא בזמן שנעשה בו הנס. יעוי"ש שהביא מהמאירי דמי שא"ל להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה הראשונה ושע"נ בכל הלילות והדברים נראים עכ"ל. (א"ה. על בשער הציון סי' תרעו ס"ק ג). הרי דאין תלוי בהדלקה אלא בזמן, אלא שחז"ל אסמכו להו אראיה. ומאידך הביא מהלבו"ש שכ' דכ"ז בשעת הדלקה וכ"כ עוד. ונשאר בצ"ע. ע"כ. והנה להאמור דכיון שרואה עכ"פ נר חנוכה שנתקיים בו המצוה, אף שכעת כבר עבר זמן המצוה, שפיר דמי לברך ולתת שבה להבורא ית"ש שעשה נסים לאבותינו. הרי ודאי דאין לזה שייכות אם הוא שעה הראויה להדלקה. וכ"כ להדיא במכתבי תורה להאדמו"ר מגור סי' יג שיכול לברך בלילה שבת. אך י"ל בזה וקצרת].

ומעשה י"ל, דכיון שכל הטעם הוא כענין פרעון חוב יוצא מגדר הרגיל דלכן יש לו לאדם לעשות יותר מיכולתו וטבעו, אי"כ י"ל, דלכן החמירו באופן יוצא מן הכלל שיהיה שואל ומוכר כסותו אף לשאר הנרות, להראות חיבתו שבאים אנו לקיים מצוה זו בשלימות גמורה. ובפרט לפמ"ש ביישוב קו' הפני יהושע במס' שבת כא ע"ב דהא קי"ל דטומאה הותרה בציבור והיו יכולין להדליק בשמן טמא. ותיצו, דבאו להראות שלא באים להסתמך על היתרים וקולות, אלא לעשות באופן שהינו לכתחילה ביותר, וכנודע. ועיינן עוד במועו"ז ח"ב עמ' עג שמתתיהו ובניו דקדקו טפי אף בדרבנן, ולא רצו להשתמש בשמן טמא אפילו רק מדרבנן, וכן הוסיפו במצוה זו מהדרין ומהדרין מן המהדרין. כל זאת, לתקן חטאו של יוחנן כהן גדול [אביו של מתתיהו. (א"ה. יעוינן בעני"ז בארוכה בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רפב)] על שנעשה לבסוף צדוקי, והיינו שלא היה מין מצד עצמו ח"ו (דלא קאמר שלבסוף ינהיג צדוקי, אלא ינעשה היינו שחכמים פסקו עליו כן), אלא מרוב גדלותו דימה שאין זקוק לקבל עליו כל דברי חכמים, וגרם שהנמשכים אחריו פקרו טפי. ולזה באו לתקן ולהדר אף במצוה דרבנן, לעורר בנו חשיבות מצוה דרבנן לחבבה ולהדרה. עיי"ש. ועיי' לו שם בעמ' עד בד"ה ואם כנים הדברים. ע"כ. והיינו י"ל על דרך זה דלכן מחמירים טפי אף בנרות ההידור.

ו] ואגב, לפי כל המתבאר לעיל, יתבאר טפי דבריו של רבינו הגדול מרן זצ"ל באבי עזרי בהל' חנוכה. וז"ל: ודע, דנראה ברור במי שעומד ביום ג' ואין לו שלשה נרות, דמ"מ ידליק שני נרות, ולא אמרינן שההידור לא נשלם רק בשלשה וע"כ אם אין לו שלשה סגי בנר אחד עיקר החיוב, דזה אינו, דודאי יש הידור אף בשתיים ביום השלישי ג"כ, ואם אין יכול לעשות ההידור בכולו, בשביל זאת לא יעשה כלל, הא לא גריע יום שלישי מיום השני, והוא פשוט וברור וא"צ לפנים. ותמהני בזה על מה שכתב בספר בית הלוי להל' חנוכה לדבר פשוט שאם אין לו בליל שלישי רק שתי נרות שמדליק אחד וכו', ואנכי לא ידעתי מה ראה על ככה לחדש בזה ופשוט שאינו כן עכ"ל.³³⁶

ולכא'ו כונתו בזה ע"פ מש"כ לעיל מיניה בסמוך דאינו דומה ההידור שנאמר בנר חנוכה להידור דעלמא, דבסוכה נאה ולולב נאה ההידור הוא בקיום המצוה של לולב וסוכה מדין זה אלי ואנוהו. וע"כ אין ברכה על ההידור. משא"כ בנ"ח ההידור הוא שידליק יותר, וזה ג"כ מעיקר מצות הדלקת נ"ח. והידור זה שמרבה במצוה ומדליק עוד משום פרסומי ניסא זהו מצוה. עיי"ש. והנה לפי כל מה שנתבאר דאף הידור דעלמא הינו כגוף המצוה, כ"ש בנרות ההידור דזהו מעיקר מצוה, ודאי שהוא מגוף המצוה ממש. [ולא אותם הפו' דפליגי בדין זה (גבי מי שעומד ביום ג' ואין לו אלא ב' נרות), יסברו דיש לחלק בין הידור כתיקונו, לבין הידור שלא במספר הימים הנכון. וע"ע בהערה הקודמת].

ז] ויש לצרף בזה אותן השיטות דס"ל שיש להקפיד ולשמור על קדושת הנרות אף לאחר שדלקו כשיעור מצותן. ולכן אין משתמשים לאורם וכמו"כ אין מכבים אותם לאחר חצי שעה. וא"כ יש לומר שאפשר להרואה לברך עליהם אף לאחר חצי שעה. ושור"ר שכ"כ בס' פס"ת עמ' תצא. יעו"י"ש. (וע"ע בקובץ אור ישראל גליון נד עמ' קמ)³³⁷.

**דברי רבינו הגדול מרן האבי עזרי בענין הדלקת
ב' נרות ביום ג' דחנוכה**

³³⁶ **אומנם,** כידוע אי"ז דעת המשנ"ב בסימן תרעא ס"ק ה שהביא מהחיי אדם שאם יש לו י' נרות אעפ"כ לא ידליק רק בליל ב' ב' ובליל ג' לא ידליק שתיים רק אחת. ובשער הציון כתב שכן מצא אח"כ בכתב סופר סימן קלה שגם דעתו כן. ע"כ. וכדברים האלה מבואר בבית הלוי עה"ת דלטעם המבואר בגמ' דמוסיף והולך כנגד הימים היוצאים, אי"כ בנידון זה, אי"צ להדליק רק נר אחד עיקר החיוב. דמאי הידור יהיה אם ידליק בליל שלישי שני נרות כיון דאינו כנגד מספר הימים.

אך כאמור דעתו הברורה של מרן זצ"ל אינה כן. והנה אין כונתי כעת להכנס למחלוקת זו, [ובפרט שכבר רבים וטובים כתבו ליישב בטו"ט את דברי מרן זצ"ל. וביניהם - בס' מצות נר איש וביתו (מהד' ד') עמוד קצ. ועמ' ריט. בקונטרס אמרי שפר (חנוכה) עמ' קג. ועמ' קכה בתוה"ד. ועוד כהנה וכהנה שדנו והוכיחו כדבריו]. אלא רק לציין בזה ב' פרטים. א. בענין מה שיש שתמהו שנעלם ממנו דברי המשנ"ב. ב. בענין שסבורים שמרן זצ"ל יחידאה בדבר. (ולא שמרן זצ"ל צריך חיזוק לדבריו, וכמשי"כ למרן בנידון זה בעל המשנה הלכות ח"ז סימן פד: "כי רב גובריה לחלוק אכל הני אחרוני").

ובכן, הנה יש שתמהו ואף כתבו דנעלם מעיניו הקדושות של מרן זצ"ל דברי המשנ"ב. ובכן, הא לך את לשון מרן במכתבים ומאמרים ח"ו עמי עב שהבהיר הענין, והנני מביא בזה את כל לשונו כיון שמדבריו מתבאר להדיא שידע דברי רבינו המשנ"ב ואעפ"כ החליט אחרת, כמו"כ מתשובתו דלהלן מתבאר תימצות הביאור לדבריו, וז"ל: במה ששאל על מה שכתבתי שאם אין לו ביום ג' דחנוכה ג' נרות ורק שנים יש לו, שידליק השנים, והשיג עלי מסברא, וגם ממה שמפורש במשנ"ב להפך. אני אינני רואה שום מקום בסברא לומר אחרת, והסברא הפשוטה היא שצריך להדליק שנים, בין להטעם שאיתא בגמ' כנגד הימים היוצאים, מה לך מה שיצא עוד יום, אבל עכ"פ השנים יצאו למה לא ידליק כנגדם. ובין להטעם דמעלין בקודש ואין מורידין, אם היום רק אחד ידליק, יש בזה הורדה מקדושה יותר ממה שידליק שנים. סוף דבר ברור ופשוט, שהדין הוא כמו שכתבתי, ואילו מעשה היה לידי בא הייתי מורה כן, ומתפלא אנכי על המשנה ברורה ועוד אחרונים שכתבו להפך. עכ"ל.

ויש לציין עוד לספיקו דהביאור הלכה ס"י יא ס"ו ד"ה מצמר גזול כתב וז"ל: נסתפקתי במי שגזל חוטי ציצית מחבירו, ואחר שהטילם בבגדו שילם לו עבורם או נתנם לו במתנה, אם מחויב לחזור ולהתירם. מי נימא כיון דכתיב ועשו להם, בעינן שבעת העשייה יהיה שלו, או תגלי מילתא למפרע. וצ"ע. וכו'. עכ"ל. והנה גם בזה מצאתי לרבינו הגדול רשכבה"ג מרן זצ"ל באבי עזרי פ"ה מסוכה שכתב בפשיטות דלא בעינן שיתירן. ונתפלא על הביאור הלכה הנ"ל שמתפסק בזה. וכתב ע"ז "ואין שום ספק בדבר, וזה ברור". (ואגב, כ"פ בשו"ת האלף לך שלמה חלק או"ח סימן ששה דאם גזל ציצית ותלאן בטלית ואח"כ קנאם מן הנגזל, דלא שייך בזה תולמיה יעו"י"ש. וע"ע באפיקי ים ח"ב ס"י לג. ואכ"מ). כמו"כ יש לציין ממה ששמעתי שכדברי מרן זצ"ל, כ"כ בפשיטות הגאון האדמו"ר מספינקא (הראשון) בס' אמרי יוסף עה"ת. ע"כ.

³³⁷ **זה** אין לומר ע"פ ד' התוספות בסוכה מו ע"א ד"ה 'הרואה' שהקשו דמה נשתנה מצות נ"ח משאר מצות כגון לולב וסוכה שלא תיקנו לברך לרואה. ותי' באחד התירוצים דהיינו משום "חביבות הנס". ע"כ. וא"כ, כיון שכל ענין זה הוא בגלל חביבות הנס, הרי ודאי דהחביבות נמשכת כל משך הזמן שדולקים, ואף לאחר חצי שעה. זה אינו, דודאי ענין החביבות תלוי בהמצוה, כמובן. וכיוצא בשכחן גבי ברכת הרואה על נרות שבביהכני"ס דאין הרואה יכול לברך עליה כיון שאין יוצאין בזה חובת הדלקה. וע"י בס' מצות נר איש וביתו עמ' קפט שהביא תשובת הגרש"ז אורבעך בזה (וגבי ברכת הראיה על נר של חשד). ואומנם יש לדון בזה לפי מה שהבאנו לעיל משו"ת ויען יוסף ס"י תד שהביא תשובת אביו הגאון בעל הויגד יעקב משו"ת משפט"ך ליעקב או"ח סי' נו את ב. וקצרותי].

וע"ע בשו"ת שאילת יעבץ ח"א סימן ד בד"ה וכיון, וז"ל: שלא מצינו בגמרא בביאור שיעור זמן הדלקתו. אלא לפי הא"נ דאיתא בגמ' לחד פירושא. אך לנ"מ קמא לית שיעורא לנ"ח. ואע"ג דפסקוה הפוסקים להך לישנא בתרא. היינו מספקא ולחומרא. ר"ל דאף דאית ליה שיעור למטה אבל אין לו שיעור למעלה. ואפשר שמצותו היא ג"כ שתהא דולקת והולכת כל הלילה (וכן נראה אחר שלמדנו דינו ממנורה שבה היה הנס. וכן סמכו האחרונים ז"ל ללמוד ממנה בכמה דברים לנ"ח. א"כ שפיר דמי ליתן לה כמדתה שתהא דולקת מערב עד בוקר כמנורה). ומ"מ מאן דמחמיר בה תבוא עליו ברכה דמצוה מן המובחר היא ודאי. עכ"ל. ועיי"ש. ומבואר, דיש הידור שידליק כל הלילה דומיא דביהמ"ק.

ואומנם, כל דברינו אינם אלא לבאר ולהסביר אותן השיטות דס"ל דאף לאחר שדלקו כשיעור הנצרך יכול הרואה לברך. דאילו לענין הלכתא - אף שכ"ד הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס שבת כא, דאם דולק יותר מהשיעור הוי ג"כ מצוה. והובא במקראי קודש סו"ס יח. עיי"ש. (וכן ראיתי שהביאו שפסקו כן מפוסקי זמנינו, יעויין בשו"ת להורות נתן ח"ב סימן נב. וכן דעת המשנה הלכות חלק טו סימן רז³³⁸. וכ"פ עוד. וע"ע במועו"ז ח"ב עמ' צד שנסתפק בזה) - קטונתי מלהכריע בזה, ובפרט שדעת רוב הפוסקים דאחר זמנה אינו מברך על ראייתה. וע"ל בזה בס' מאור ישראל (טבעת המלך) ח"ג עמ' שיח. [ובאמת מה שהבאנו בתחילת דברינו להסתפק דכיון דלכאוף אין הרואה יכול לברך לאחר שדלקו כשיעור, אם כן, ספק ברכות להקל, והיאך יכול הרואה לברך על ראיית נ"ח, דילמא כבר דלקו הנרות שיעור חצי שעה. כן הביא שם שהעיר כן הגרעק"א בשו"ת מכתובת יד הובא בקו' יומין דחנוכה (דף קלא ע"ב)]. ויעיי"ש עוד שכן דעתו כיון דקיי"ל ספק ברכות להקל, לא יברך הרואה לאחר שדלקו כשיעור מצותו. וכ"ד הגר"ח קניבסקי שליט"א בענ"ז בתשובה לשאלתי. [ובענין הנידון שהבאנו לעיל בתוה"ד גבי אם כבה הנר העיקרי, אם יכול הרואה לברך על נרות ההידור. השיבני הגר"ח בחיוב. (וב' הפוסקים הללו הם ממש כמסקנת החזון עובדיה. וכמו שהבאתי לעיל בסמוך גבי נידו"ד דכיון דקיי"ל סב"ל לא יברך. וגבי ברכה על נרות ההידור יעויין לו בס' חזו"ע חנוכה עמ' קמ וצויין לעיל) ע"כ. וע"ע בס' הלכות חג בחג (חנוכה) פ"י ס' יח.

בקושי הראשונים היאך פרסומי ניסא דנ"ח דוחה מצות קידוש דאורייתא

ובעצם קושי הראשונים הנ"ל, דהיכי דחינן מצות קידוש דאורייתא משום נר דרבנן. הנה לעיל הזכרתי מדבריהם. ויעויין עוד באח' מש"כ בזה. וע"ע בכתבי קהילות יעקב החדשים (שבת ס"א יח) מש"כ ליישב בזה באופנים שונים. ונבא כעת ליישב באו"א.

הנה בשו"ע ס' תרעא נפסק דאפי' עני המתפרנס מהצדקה שואל ומוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, והיינו שחייב להוציא עבור נ"ח כל ממונו. וכבר תמהו העולם, מ"ט אלים כ"כ מצות נר חנוכה שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. הלא אפילו במצות עשה דאורייתא קיי"ל 'כבד את ד' מהונך' ממה שחננך יש לו חייב אין לו פטור. והיינו שאין לו לבזבז יותר מחומש, ומצות נ"ח אינה חמורה יותר ממצוה דאורייתא, וכדאשכחן בשבת כג ע"ב דנר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. והק' שם הראשונים, דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותימצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפתא. עיי"ש. ומשמע דבלא"ה קידוש היום דאורייתא עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. אם כן, במה נתיחדה מצות נר חנוכה. והנה בערוך השולחן סימן תרעא ס"ב

³³⁸ **יעיי"ש** שנסתפק בביאור הלשון 'הרואה נר של חנוכה חייב לברך', אם הכונה הרואה נר של חנוכה דולקת ומברך על האור, או שמכיון שראה הנר של חנוכה שהדליקו בו מברך. והנפ"מ לפ"מ דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, דאי נימא דרק כשהנר דולק ויאכא אור מברך עליו, א"כ כבתה אינו מברך. אבל אי נימא דמברך על הנר שהדליקו בו היום, א"כ אפילו כבתה כל שהוא בשיעור שהיה צריך לדלוק, מ"מ הרואה הנר שהוא החלק במנורה שמחזיק השמן נמי מברך. ובגמ' לא אמרו הרואה יאורי' של חנוכה או הרואה 'שלהבת' אלא הרואה יורי' של חנוכה. והגם שברש"י שם ד"ה הרואה פ"י העובר בשוק ורואה באחד החצרות דולק ומשמע שרואה דוקא דולק, מ"מ יש לומר דסתמא דמילתא קאמר הרואה דולק, אבל אה"כ אם כבתה ורואה המנורה והנר שדלק בו יצא כל זמן שהוא בזמן ההדלקה, שהרי אפי' כבתה אסור ליקח המנורה משם כל זמן שצריך לדלוק. וקצת יש לדייק כן מלשון הרמב"ם בפי"ג מחנוכה ה"ד, כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה והמדליק אותה מברך שלש ברכות ואלו הן וכו', וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתיים שעשה נסים לאבותינו וכו' ושהחיינו וכו'. והנה לשון הרמב"ם וכל הרואה אותה צ"ע דלשון אותה משמע המנורה ואנן ראיית האור בעינן והוי"ל להרמב"ם לומר וכל הרואה אותם כלומר הנרות או הרואה אותו האור אבל אותה קאי על המנורה והנר. ע"כ מדבריו. והנה אף שהדברים הללו מחודשים מאד, מ"מ יש ללמוד בקי"ו לנידו"ד.

עמד בזה וז"ל: ונראה דבנר חנוכה וד' כוסות אין שיעור להוצאתן דאע"ג דבכל המצות יש שיעור עד שליש במצוה כמ"ש בס' תרנו לעניין אתרוג או חומש כמ"ש שם, מ"מ אלו שהם פירסומי ניסא וחייבו לעני למכור כסותו שוב אין שיעור לדבר ויש מי שאומר דגם כאן אל יבזבז יותר מחומש (פמ"ג) ולא נראה כן (וכ"כ הגרע"א) רק באמת לא שכיח זה וההוצאה קטנה בזה אך לדינא נראה כמ"ש. עכ"ל. הנה בא ליישב לנו דנ"ח ענינו פרסומי ניסא לכך חמיר טפי, אך עדיין לא הונח לנו, דמה בכך שענינו משום פרסומי ניסא, עדיין צ"ב מ"ט אלים מצות נ"ח שצריך להוציא ע"ז כל ממנו. [ואף להפמ"ג הנ"ל שאי"צ להוציא ע"ז כל ממנו³³⁹, מ"מ מודה הוא שיש לעשות כל טצדקי לקיים המצוה, וכפי שנפסק שצריך לשאול על הפתחים ולמכור כסותו. וצ"ע].

ובתשובות והנהגות ח"ב סי' שמב כתב ליישב וז"ל: 'ונראה שפרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל שעשה להם הקב"ה נס ולכן חמור אף ממ"ע דאורייתא דהוי כעין מצות פרעון חוב, דכיון דשורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם לחבירו דוקא בסתם מ"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותר מחומש ממנו וכ"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך וכו' זה בסתם מ"ע דכבד את ד' מהונך ממה שחננך ונתמעט שלא נתחייב בכעין אונס אבל בכגון פרעון חוב ששורש החיוב מפני חבירו שהלוהו אין סברה לפטור וכו' אף שמצטער הרבה (וכעין מצות ל"ת) וה"ג בפרסום הנס על חסדו שהצילנו וזיכנו לשמור תורתנו הקדושה חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמור טובא וכו' עכ"ל³⁴⁰.

ולפ"ז אולי י"ל דכיון דפרסומי ניסא דנ"ח הוא כעין חוב ממש, חמיר לדחות מצוה דאורייתא. וכדאשכחן כעין זה בס' חידושי רבינו שלמה (היימן זצ"ל) בקידושין סי' ג וז"ל: "וזה זמן רב וכו' הוזמנתי לפדיון הבן והיה הפדיון בערב והיה דעתם של כמה ת"ח דצריך לאחר את פדיון הבן עד אחר מעריב משום דתדיר קודם, ודנתי אז דנראה דמצוות פדיון הבן אינה נדחית מפני מצוה אחרת אף התדירה כיון שהיא חוב גמור על האב ולא מצוה, ובוודאי פשוט שאם אחד יתבע את חברו חוב שחייב לו לא יוכל לפטור את עצמו ולדחות התשלומים מפני שהלוה לא התפלל עדיין ותפילה היא מצוה תדירה והיא קודמת, דמה לו למלוה עם חיוב מצוותיו של הלוה הרי ממנו גביה ואם כן גם פדיון הבן כן, ואמרתי את הדברים לפני הגאון ר' שמחה זליג מבריסק ולאחר זמן אמר לי וכו' שהגאון ר' חיים מבריסק הסכים לזה". עכ"ל. והיינו דמצוות הטומנות בחובן ענין חוב בכוחן לדחות אף דין תדיר שפשטות דברי הראשונים הוא דין דאורייתא (כדלעיל).

[ואולי י"ל עוד באו"א בדוחק ע"פ מש"כ החת"ס בחידושי (שבת כב) לתרץ קושית תוס' שם אמאי תני גבי נ"ח שהניחה למעלה מכ"א פסולה הא לשון זה שייך בדאורייתא וחנוכה דרבנן הוא, ותירץ וז"ל: 'נ"ל דנקט לשון פסולה דשייך בדאורייתא וכו' דנהי דהדלקת נרות בעצם לאו דאורייתא מ"מ חנוכה גופיה וכל יום טוב הקבועין על ניסים דאורייתא נינהו כדעת בה"ג דהלל ומגילה וחנוכה מדאורייתא וכו', ולפע"ד לא יפלא לומר כלל דק"ו דילפינן פ"ק דמגילה דאורייתא היא, השתא משיעבוד לגאולה אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, נמצא

³³⁹ וכ"ד הבאר היטב שכתב - ע"ד השו"ע ששואל ומוכר כסותו - וז"ל: אבל אינו חייב להשכיר עצמו כמו בד' כוסות, עכ"ל. הרי דמבואר בדבריו דבני"ח לא הקפידו עכ"כ שישכיר עצמו. [וע"ע להמוע"ז ח"ז סי' קעח דחלוק ני"ח מד' כוסות, דדוקא במצות ד' כוסות מפורש בס' תעב דמחוייב להשכיר עצמו, משא"כ בני"ח לא מבואר שישכיר עצמו, וביאר שם דאולי ד' כוסות מעיקר הסדר בליל פסח שישודו דאורייתא לכן מחמירין בזה, עיי"ש]. וע"ע להשד"ח ח"ט (קיא ג) שתמה על ד' הביאר היטב הנ"ל דאינו חייב להשכיר עצמו וכו' דמני"ל הא עיי"ש. ובאמת כן דעת הגרע"א דמחוייב להוציא עבור ני"ח כל ממנו ול"א בזה אל יבזבז יותר מחומש. [וע"ע בס' דברי שלום מהדו"ת ח"א סי' יז].

ובמקור דבר זה דבני"ח שואל ומוכר כסותו, הנה במגיד משנה פ"ד מהל' חנוכה הי"ב כתב דילפי' מד' כוסות. וביבאר הגר"א תרע"א סי' מבואר דהוא נלמד מקידוש היום, היינו דבשבת כג ע"ב איתא דני"ח קודם לקידוש, וקידוש היום עדיף מכבוד היום, ולצורך כבוד היום צריך למכור ולשאול, ואם יש לו לחזור על הפתחים בשביל כבוד היום, כ"ש בשביל קידוש היום, וק"ו לני"ח דעדיף מקידוש. ע"כ. וע"י בצינוני מהרי"ם על הר"מ שם כעין זה, וסי"ל דמקור ד' הר"מ בזה הוא משי"ס דמגילה כז ע"ב שאלו תלמידיו את רבי זכאי וכו' ולא בטלתי קידוש היום, אמא זקנה היתה לי פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קידוש היום, ועוד איתא שם דר"ה משכן להמינא בשביל קידוש, ואי בקידוש הדין כן כ"ש ני"ח דעדיף מקידוש היום. והאריכו בזה עיונין בדבר"ש הנ"ל סי' טז.

³⁴⁰ **וקדמוהו** ביסוד זה רבינו החת"ס (א"ה). לא ראיתי כן בדבריו. אך כן שמעתי בשמו - טעם זה ממש בענין ני"ח - מהגר"י זלברשטיין ולא ציין מקורו). וכעני"ז ביאר החידושי הר"ם חובא בס' שיח שרפי קודש - חנוכה אות יג וז"ל שם: החי' הר"מ ז"ע אמר, מהמצוה יוכל לידע גודלה שהדין הוא ששואל ומוכר כסותו, ויותר מבכל מאווד, והוא משום פרסומי ניסא אשר הוא התגדלות כבוד שמים מנס שהוא גבוה מעל הטבע ופועל שיצטרך "ויוכל לעשות יותר מביכולתו וטבעו". ע"כ. וכן ראיתי שהביאו כעני"ז בשמו בפ"י הגדה של פסח, שכתב - דכיון שהנס נעשה חוץ לדרך הטבע לפיכך תקנו שגם אדם יתאמץ יותר מטבעו. ע"כ.

מ"ע דאורייתא לקבוע יום על כל נס, אלא שחכמים קבעו מה לעשות בו מעין המאורע, בזה לקרוא מגילה ולשלוח מנות ובזה לומר הלל ולהדליק נרות נמצא עיקרו דאורייתא ופירושו מדרבנן עכ"ל. ועייש"ע שביאר בזה הסמיכות להמימרא דר' תנחום והבור רק וכו' ע"כ.

והזר ע"ז בתשובה בח"ב יו"ד סי' רלג וז"ל: ולסיים בנחמה אומר מ"ש לעיל דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא ולפע"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נרו' או לעשות זכר אחר זהו דרבנן והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא אך העושה שום זכר יהי' מה שיהי' עכ"פ ביום א' מימי חנוכה ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאו' לומר שירה כמו שצויה בפסח לספר י"מ בפה ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וכו'. וכ"כ עוד באו"ח סי' רח ד"ה ומ"ש דפורים. [ואומנם יעויין בכלי חמדה פר' מקץ אות ד שכתב די"ל דכל ד' החת"ס דעיקרו דחנוכה מדאו' הוא דוקא בליל א' ולא בשאר הימים יעוייש"ע מילתא בטעמא. וי"ל]. ועי' בד' הרמב"ן ריש פר' בהעלותך. וע"ע בפירושו זרע אברהם על המדרש רבה פר' וישב פט"ז. (ויש להוסיף על כל זה ממה שהבאתי לעיל בשם העמק ברכה דפרסומי ניסא יש לה יסוד בדאו'. וע"ע בפ' הר"י פערלא סה"מ מצוה נט, ס. וקצרת). ובאמת ראיתי שכתבו מכח זה לדון בד' המשנ"ב תרעג סק"ב שנסתפק בשמן הגזול אי כשר למצות נ"ח. ועייש"ע בביאור"ל. וספיקו בזה אי במצוה דרבנן אמרי' מצהב"ע. ע"כ. ואולם לכל הנתבאר דבחנוכה אית ביה חומר כדברי קבלה י"ל דאמרי' ביה מצהב"ע. וכמו"כ דנו עוד לשאר ענינים כיוצא בזה].

אם צריך למכור היין דקידוש שיש לו בביתו בשביל נר חנוכה

א] בשו"ת שפת הים (להג"ר יחיאל מיכל וולפסון מבריסק) האו"ח סי' ד נסתפק - בהא דאיתא בשבת כג ע"ב דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום - אי היינו דוקא כשהנידון מה לקנות בער"ש אם יין או נ"ח, אבל כשיש לו כבר בביתו יין לקידוש בזה לא חייבוהו למוכרו ולקנות תמורתו נר חנוכה. או דילמא דלאו"ד כשהנידון מה לקנות בער"ש אלא אף כשיש לו יין מחוייב למכור היין לצורך נ"ח. והעלה דאסור למכור היין שיש לו בשביל נ"ח, ומשום דכל אלו הקדימות דקאמר בגמ' משום שלום ביתו ומשום פרסומי ניסא, הוא דוקא אם שניהם בקום ועשה בשווה, אבל אם לזה שב ואל תעשה ולזה קום ועשה לא מבטלינן האיך דקום ועשה. ולכן אם ימכור היין הרי יבטל להקידוש בקום ועשה, ומשא"כ נ"ח ונר ביתו יתבטלו בשב ואל תעשה, לכן קידוש היום עדיף ולא ימכור היין. והוכיח כן מל' הרמב"ם פ"ד מחנוכה הי"ג שכתב 'הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה על היין לקידוש היום וכו'. משמע דדוקא בכה"ג דמירי שיש לו מעות והנידון אם צריך לקנות זה או זה, בזה הוא דנ"ח קודם, אבל אי יש לו יין לקידוש אין צריך למוכרו בשביל נ"ח. ולהכי שינה הר"מ מלשון הגמרא ולא כתב סתם דנ"ח עדיף מקידוש היום. ועייש"ע שדן עוד ע"פ סברת השאג"א סי' יז דדבר המזומן למצוה קודם לתדיר ומקודש, וא"כ ה"נ היין שכבר יש לו בביתו לקידוש נידון כמזומן ועדיף מפרסומי ניסא ושלום ביתו. עייש"ע שהאריך בזה. ע"כ מדבריו.

ב] ואומנם, לכאו' אי"ז פשוט כלל לומר דאם ימכור היין הרי הוא מבטל להקידוש בקום ועשה וכו'. דהנה בעצם קושית הראשונים הנ"ל - (להשיטות דס"ל דקידוש דאורייתא) היאך דחינן מצוה דאורייתא דקידוש בשביל מצוה דרבנן - כתב בכתבי קהילות יעקב החדשים (שבת סי' יח) לתרץ בזה ותו"ד, דמצוה שקבוע לה זמן לעשותה כמצות ד' מינים והוא לא טרח קודם זמנו לקנותה ולהכינה למועדה ובזמן החיוב לא היה יכול להשיגה, אפה"כ אינו נידון כמבטל מצוה בידים אע"פ שלא טרח להשיגה מקודם לכן כיון דסו"ס בזמן החיוב אנוס הוא, אלא חשיב כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב. ומה"ט איתא בזבחים ק' ע"א דכהן שמתה אשתו ערב פסח קודם חצות מטמאין אותו בעל כורחו משום דעדיין לא מטא חיובא דפסח ובכה"ג לא חשוב מבטל מצוה בידים, ורק במת אחר חצות חיובא דפסח דוחה מצות טומאת קרובים ומשום דכבר הגיע זמן החיוב וחשוב מבטל מצוה בידים. ואם כן ה"נ הרי הנידון אי נ"ח קודם לקידוש היום הוא קודם זמן החיוב, היינו מבעוד יום מה עליו להכין אי נ"ח או יין לקידוש, דבכה"ג אפי' אי נמנע מלקנות לקידוש היום ומעדיף עליו נ"ח אינו כמבטל מצות עשה דאורייתא אלא כמכניס עצמו

לאונס קודם זמן החיוב, ושפיר יש כח ביד חכמים להורות שיקנה הנר שבת ונ"ח. "ובפרט שהחיוב שלהן חל קודם, שהרי מצות הדלקתן הוא סמוך לחשיכה קודם השבת. (ובאמת להסוברים דקידוש על היין מדרבנן צ"ע קצת למה לי טעמא דשלוש בית ופרסומי ניסא דלכאורה פשוט שהם קודמים משום שחיוב שלהן חל כבר ועדיין אינו חייב בקידוש היום) ע"כ.

ומתבאר, דאין זה נחשב כמבטל הקידוש בקום ועשה כשמוכר היין דקידוש שיש לו בביתו כדי להשיג בזה נר חנוכה (ונר ביתו) ומשום דאכתי לא מטא זמן חיובא. ולכה"פ חשיב רק כמכניס עצמו לאונס בעתיד ותו לא. וממילא יצא לפ"ז דהא דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום, הוא לאו"ד אם הנידון מה לקנות בער"ש, אלא ה"ה אם יש לו בביתו יין לקידוש יכול למוכרו לצורך נ"ח.

ג] ושו"ר בס"ד בשו"ת דברי מלכיאל ח"א סי' יז אות לו שכתב ג"כ כסברה זו דליכא בזה אין מעבירין עה"מ כיון שקודם הלילה לא חל עליו עדיין חובת קידוש וכו'. והכא אף כשיש לו יין נראה דצריך למוכרו וליקח נר משום שלום בית וליכא בזה אין מעבירין. כיון שקודם הלילה לא חל עליו עדיין חובת קידוש כלל, ואף דשרי לקדש מבעו"י. מ"מ עיקר החיוב אינו חל עד לילה. עיי"ש. הרי מבואר כדברינו דל"ש בזה כלל ענין דאין מעבירין עה"מ, ומשה"כ יש לו למכור היין בשביל נ"ח ונ"ש.

אלא דעדיין יל"ע מד' הרמב"ם דמוכר מדבריו לכאן דלא כן וכדלעיל. והצעתו תוה"ד הללו (דלכאן לד' הקה"י יהיה מותר למכור היין ומהרמב"ם מוכח שאסור) להגר"ח קנייבסקי והשיב לי ע"ז בזה"ל: איסור דאורייתא לכאן אין בזה וצ"ע ועי' סוכה כה ב. עכ"ל. וכוונתו לסוגיה דסוכה כה דפריך העוסק במצוה פטור וכו' מהתם נפקא ויהי אנשים וכו' רי"א טמאי מ"מ טומאת קרובים שחל ז' שלהן בע"פ וכו'. ופירש רש"י שמעי' מינה דעוסק במצוה פטור וכו' שהרי נטמאו וכו' אף שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא עכ"ל. ויל"ע בזה עוד.

ד] ויש לדון לשיטה זו - דאף שיש לו יין צריך למוכרו לנ"ח - אם ימכור היין גם בשביל נרות ההידור. והנה הרמב"ם פ"ד מחנוכה ה"א מנה את דרגות קיום מצות נ"ח וז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. עכ"ל. ואילו מרן בס"י תרע"א ס"ב התעלם לגמרי מכל דרגות קיום המצוה הנ"ל ופסק לחומרא וז"ל: כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל האחרון יהיו שמונה וכו'. ע"כ. ולכאן, מדוע התעלם מרן המחבר מכל דרגות החיוב שמנה הרמב"ם, ותפס לדינא את הדין של המהדרין מן המהדרין. ושמעתי לבאר, שמרן ס"ל דקיבלו עלייהו חובה להיות מהדרין מן המהדרין, ולכך כיון שהוא חובה גמורה, לא ראה מרן המחבר לטרוח ולמנות כדברי הרמב"ם. [ואין להקשות ממש"כ המשנ"ב שם ס"ק ו, שאם יש לו שמן בצמצום על כל השמנה ימים ולחבירו אין לו כלום, מוטב שידליק בכל לילה אחד ויתן גם לחבירו, דהא מדינא א"צ אלא אחד. ע"כ. ולכאן אם הוא כחיוב גמור, היאך יפקיע חיובו ע"י שיתן לחבירו. ואולם, י"ל בזה, דאדעתא דהכי לא קיבלו עלייהו (א"ה. יעויין היטב בשו"ת כתב סופר אורח חיים סימן קל"ג)]. ע"כ. הרי מבואר דענין נרות ההידור הינו כחובה גמורה, ומסתבר איפה, שיש למכור היין גם כדי להשיג נרות אלו.

ויש להוסיף בזה עוד מד' הכתב סופר בתשובה האו"ח סי' קל"ג, שהוכיח ופסק לדינא שנרות ההידור דחנוכה יש להם כל דין נרות החיוב, שאסור גם להשתמש לאורם, דין הידור מצוה כמצוה עצמה. והביאו בשו"ת שיח יצחק סי' קלה וצייין שכבר קדמו בזה בעל גן המלך אות מב בסו"ס גינת ורדים ח"א, והוכיח דין זה ממשנה ערוכה פ"ג דביכורים מ"י, תוספות הביכורים מין במינו וכו', הרי דין ההידור דביכורים כביכורים עצמם. ע"כ. וע"ע לו בס"י שדמ שהביא שוב דבריהם בענין מש"כ השו"ע בס"י תרע"ג ס"ג, דנר של חרס שהדליק בו לילה אחת נעשה ישן ואין מדליקים בו לילה אחרת, אלא לוקח חדשים בכל לילה. ובזה פשוט הספק אם גם בנרות ההידור נאמר כן. והוסיף דכ"מ מלשון השו"ע דגם בנרות הידור הדין כן, מדנקט לוקח חדשים בכל לילה, והול"ל לוקח חדש, ומשמע דמיירי דהנרות מובדלים, וצריך ליקח בכל לילה חדשים, בין לנר החיוב בין להידור. ע"כ.

עוד יש להוסיף בזה משו"ת הראב"ן סימן לה כתב וז"ל: אבל כל ברכה שהיא על מעשה שאינו בדבר אחד ואינו לפי שעה ולא נגמרה המצוה באותה עשייה, אינו מברך 'על' וכו'. וכן 'להדליק' נר של חנוכה, לפי שבכל הלילות לבד מלילה הראשון יש בו נרות להדליק ולא נגמרה המצוה עד שמדליק כל הנרות, להכי מברך להדליק דמשמע להדליק כל נר ונר, ולא חילקו ברכת לילה הראשון משאר לילות. עכ"ל. והו"ד בכלי חמדה בקונטרס המילואים לפר' מקץ. ויעוי"ש מש"כ ע"ד. וכבר דן מדבריו בשו"ת שבט הלוי חלק ג סימן פד לענין מי שהדליק נ"ה בשאר ימים ולא בירך על הדלקת נר ראשון ונזכר קודם שסיים שאר הנרות אם אפשר לו לברך עוד או לא. וציין שנשאל בזה הגרעק"א במהדו"ת סי' יג ובחידושו או"ח סי' תרעו, ויעוי"ש שדן בדבריו. ומ"מ נסתמך ע"ד הראב"ן הנ"ל דמבואר בדבריו דעיקר תקנת נוסח הברכה היתה בלשון המשתמע שכולל נמי נרות הנוספות הידור הרי שהם בכלל חיוב הברכה וא"כ יכול גם לברך עליהם. [ויעוי"ש עוד בשבה"ל בפרטי דין זה. וע"ע בקו' אמרי שפר עמ' קכה ואכ"מ]. הרי דנרות הידור הינם בכלל חיוב הברכה.

עוד ראיתי בס' מועדים וזמנים ח"ב עמ' סט שר"ל דהנידון אי הנרות הנוספים על הנר העיקרי הינם הידור בעלמא או חשיבי מגוף המצוה, תלוי בהטעמים שישנם בגמ' אי משום הימים היוצאין או משום דמעלין בקודש. דלהטעם להיכר הימים היוצאין, מעיקר הדין סגי באחד ואידך עיקרם להיכר ושפיר י"ל דלא חשיבי כ"כ כהנר העיקרי. אך להטעם דמעלין בקודש כולו כחידא חשיבי 'ומקיימין בכולהו גוף המצוה'. עיי"ש. ע"כ. [ובביאור הגר"א סי' תרעא ס"ב כתב בדעת הרמב"ם שלהלכה נקטינן כטעם זה של מעלין בקודש. והובא בבית הלוי עה"ת. יעוי"ש].

ובפרט לדעת האור שמה בפ"ד מחנוכה הי"ב דהאי דינא ששואל ומוכר כסותו אינו רק לנר העיקרי, אלא גם בשביל הידור והתוספת. הרי דמעלת וחומרת הידור של הנרות הנוספין חמירי טפי.

אך המשנ"ב סי' תרעא ס"ג כבר הביא מהאחרונים דכל האי דינא ששואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק, הוא רק בשביל נר אחד בכל לילה, ולא על נרות הידור. [ואכן, דברי האו"ש צ"ע ועי' הערה³⁴¹]. ויל"ע בזה

³⁴¹ **והנה** עצם דברי האו"ש הללו צ"ע טובא לכאן, וכמו שבס' מעשה איש ח"ה עמ' קעח הביא מרבינו הקה"י דברי האו"ש תמוהים דאיך יתכן שיהיה חייב לשאול ולמכור כסותו גם לנרות הידור. ע"כ. ואולי י"ל בזה בס"ד, דהנה מעיקרא יש להקי' מ"ט אלים כ"כ מצות נר חנוכה שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. הלא אפילו במצות עשה דאורייתא אי"צ לבזבז יותר מחומש, ומצות נ"ח אינה חמורה יותר ממצוה דאורייתא, וכדאשכחן בשבת כג ע"ב דנר חנוכה וקידוש היום נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא. והקי' שם הראשונים, דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותירצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר אריפתא. עיי"ש. ומשמע דבלא"ה קידוש היום דאורייתא עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. אם כן, במה נתיחדה מצות נר חנוכה. והנה בערוך השולחן סימן תרעא ס"ב עמד בזה וז"ל: ונראה דבנר חנוכה וד' כוסות אין שיעור להוצאתן דאע"ג דבכל המצות יש שיעור עד שליש במצוה כמ"ש בס"י תרנו לענין אתרוג או חומש כמ"ש שם, מ"מ אלו שהם פירסומי ניסא וחיובו לעני למכור כסותו שוב אין שיעור לדבר ויש מי שאומר דגם כאן אל יבזבז יותר מחומש (פמ"ג) ולא נראה כן (וכ"כ הגרע"א) רק באמת לא שכיח זה והוצאה קטנה בזה אך לדינא נראה כמ"ש. עכ"ל. הנה בא ליישב לנו דני"ח ענינו פרסומי ניסא לכך חמיר טפי, אך עדיין לא הונח לנו, דמה בכך שיעורו משום פרסומי ניסא, עדיין צ"ב מ"ט אלים מצות נ"ח שצריך להוציא ע"ז כל ממונו. [ואף להפמ"ג הנ"ל שאי"צ להוציא ע"ז כל ממונו [א"ה]. וכ"ד הבאר היטב שכתב - ע"ד השו"ע ששואל ומוכר כסותו - וז"ל: אבל אינו חייב להשכיר עצמו כמו בדי כוסות, עכ"ל. הרי דמבואר בדבריו דבני"ח לא הקפידו ע"כ שישכיר עצמו. [ועי'ע להמועו"ז ח"ז סי' קעח דחלוק נ"ח מדי כוסות, דדוקא במצות ד' כוסות מפורש בס"י תעב דמחוייב 'להשכיר עצמו', משא"כ בני"ח לא מבואר שישכיר עצמו, ובבאר שם דאולי ד' כוסות מעיקר הסדר בליל פסח שישודו דאורייתא לכן מחמירין בזה. עיי"ש]. ועי'ע להשד"ח ח"ט (קיא ג) שתמה על ד' הבאר היטב הנ"ל דאינו חייב להשכיר עצמו וכו' דמני"ל הא עיי"ש. ובאמת כן דעת הגרעק"א דמחוייב להוציא עבור נ"ח כל ממונו ולי"א בזה אל יבזבז יותר מחומש. [ועי'ע בס' דברי שלום מהדו"ת ח"א סי' יז], מ"מ מודה הוא שיש לעשות כל טעדיק לקיים המצוה, וכפי שנפסק שצריך לשאול על הפתחים ולמכור כסותו. וצ"ע.]

והנה הגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות ח"ב סי' שמב כתב לבאר וז"ל: ונראה שפרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל שעשה להם הקב"ה נס ולכן חמור אף ממ"ע דאורייתא דהוי כעין מצות פרעון חוב, דכיון דשורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם לחבירו דדוקא בסתם מ"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותר מחומש ממונו וכ"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך וכו' זה בסתם מ"ע דכבד את ד' מהונך ממה שחנך ונתמעט שלא נתחייב בכעין אונס אבל בכגון פרעון חוב ששורש החיוב מפני חבירו שהלוהו אין סברה לפטור וכו' אף שמצטער הרבה (וכעין מצות לית) וה"נ בפרסום הנס על חסדו שהצילו וזיכנו לשמור תורתנו הקדושה חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמור טובא וכו'. עכ"ל. [ועי'ע להלן בהערה הבאה].

ומעתה י"ל, דכיון שכל הטעם הוא כענין פרעון חוב יוצא מגדר הרגיל דלכן יש לו לאדם לעשות יותר מיכולתו וטבעו, אי"כ י"ל, דלכן החמירו באופן יוצא מן הכלל שיהיה שואל ומוכר כסותו אף לשאר הנרות, להראות חיבתנו שבאים אנו לקיים מצוה זו בשלימות גמורה. ובפרט לפמ"ש ביישוב קו' הפני יהושע במס' שבת כא ע"ב דהא קי"ל דטומאה הותרה בציבור והוי יכולין להדליק בשמן טמא. ותירצו, דבאו להראות שלא באים להסתמך על היתרים וקולות, אלא לעשות באופן שהינו לכתחילה ביותר, וכנודע. ויעוי"ן עוד במועו"ז ח"ב עמ' עג שמתתיהו ובניו דקדקו טפי אף בדרבנן, ולא רצו להשתמש בשמן טמא אפילו רק מדרבנן, וכן הוסיפו במצוה זו מהדרין ומהדרין מן המהדרין. כל זאת, לתקן חטאו של יוחנן כהן גדול (אביו של מתתיהו) שמעשה לבסוף צדוקי, והיינו שלא היה מן מצד עצמו ח"ו (דלא קאמר שלבסוף 'נהיה' צדוקי, אלא 'נעשה' היינו שחכמים פסקו עליו כן), אלא מרוב גדלותו דימה שאין זקוק לקבל עליו כל דברי חכמים, וגרם שהנמשכים אחריו פקרו טפי. ולזה באו לתקן ולהדר אף במצוה דרבנן, לעורר בנו חשיבות מצוה דרבנן לחבבה ולהדרה. עיי"ש. ועי'ע לו שם בעמ' עד בדי"ה ואם כנים הדברים. ע"כ. והי"נ י"ל על דרך זה דלכן מחמירים טפי אף בנרות הידור.

עוד. [כמו"כ יל"ע עוד, היאך הדין אם יש לו מעות כדי להדליק בנרות רגילים, אך רוצה הוא להדר ולקנות שמן לנ"ח, אם גם לזה צריך למכור היין, א"ד דכיון שיש לו להדליק בנרות, לא ימכור היין לקנות שמן]. ע"כ.

בענין והחוט המשולש וכו' - מזוזה מימין ונ"ח משמאל ובעה"ב בציציותיו דלכאו' הא לילה לאו זמן ציצית

בשבת כב א איתא: דנר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח משמאל, כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין³⁴². ובשאלות פ' וישלח סי' כו הוסיף דבעה"ב בטליתו המצויצת³⁴³, ואזי "החוט המשולש לא במהרה ינתק". וכ"כ המאירי בשבת שם וז"ל: ופרשו בהגדה ויבא בעל הבית בתפלו ובטלית מצוייצת ביניהם חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם. וכ"כ עוד ראשונים. ע"כ.

והקשו האח', הא הדלקת נ"ח בלילה, ולילה לאו זמן ציצית הוא, א"כ היאך חשיב מוקף במצוות גם מחמת מצות ציצית. והוכיחו מכאן כשיטת הרמב"ם דס"ל דמדליקין נ"ח עם השקיעה, וקיי"ל כר' יוסי בשבת לד לענין זמן צה"כ, אלא דלענין חומרא דשבת נקטינן כר' יהודה בגמ' שבת לה, וא"כ עדיין יום הוא ושפיר מקיים מצות ציצית. ע"כ.

ואולם הנה י"ל בזה בפשיטות, דאע"פ דמרחן הבית יוסף בסי' יח ס"ק ב פסק כהרמב"ם דחיובא דציצית תלוי בעצם היום, מ"מ הנה בשו"ע שם לא הכריע בזה והביא גם דעת הרא"ש דתלוי בהבגד, היינו דבגד של יום חייב בציצית גם בלילה. [ויש שכתבו דמרחן חזר בו ממה שהכריע בב"י כהר"מ. עי' בא"ח פ' לך לך סט"ז. וי"ל ואכמ"ל]. וא"כ א"ש דלדעת הרא"ש נמצא מוקף במצוות אף מחמת מצות ציצית. [ובפרט שמדליק מיד עם תחילת הלילה ולא מסתבר שכבר פשט הטלית של יום ולבש טלית דלילה. (וכבר ידוע מה שעוררו דלא לייחד טלית ללילה דנמצא מפסיד המצוה לדעת הרא"ש. והאריכו בזה הפוסקים ואכמ"ל)].

ובשו"ת דברי יציב חיו"ד סי' לא אות יז כתב ליישב, דאף דלילה לאו זמן ציצית, מ"מ כיון דמנהגינו ע"פ האריז"ל ללבוש אף בלילה (עי' מג"א סי' כא סק"ב) להגן מפני רוח"ר דשלטי בלילה, לכן חשיב מצוה אף בהיא שעתא.

נס פך השמן - סמל להידור במצוות, ורמז להארת פניו של הקב"ה

ישנם מקשים, מדוע ישנה התפעלות גדולה דוקא מ"נס פך השמן" שנעשה נס ודלק שמונה ימים, הלא נר המערבי דלק במקדש ג"כ באופן נס שנים ע"ז שנים, כדאיתא במס' שבת בפ' במה מדליקין שם, נר המערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מתחיל ובה היה מסיים. ופרש"י ז"ל: ממנה היה מדליק - הנרות בין הערבים. ובה היה המסיים - הטבת הנרות, שדולק כל היום ואינו מטיבו עד הערב. אבל שאר הנרות היה מטיב אותן בשחרית. והיינו דגם הוא דלק יותר שלא כפי דרך הטבע. ובכ"ז לא עשו זכר לזה. וא"כ מדוע עשו נס רק על פך השמן הטהור, ולא על נר מערבי?

[יש לזכור ליישב בזה עוד, לפי מה שהבאתי מהמוע"ז דלהטעם דמעלין בקודש כולו כחדא חשיבי "ומקיימין בכולהו גוף המצוה". עיי"ש. (וכבר הבאתי לעיל שבביאור הגר"א סי' תרעא סי"ב כתב בדעת הרמב"ם שלהלכה נקטינן כטעם זה של מעלין בקודש. והובא בבית הלוי עה"ת). ע"כ.]

³⁴² **בס'** שיח שרפי קודש - חנוכה אות כח הובא בשם הרה"ק הר"ר יצחק מאיר מגור, למה מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל. ואמר, דמזוזה הוא חובת הדר ע"כ הוא דרך ביאתו בימין. ונר חנוכה עיקר לפרסם הנס מצותו בחוץ ע"כ החיוב ג"כ דרך יציאתו לחוץ בימין ע"כ.

³⁴³ **בס'** מועד לכל חי להמהר"ח פלאגיי סי' כו סי' עה ז"ל: שפר קדמי דבשעה שבה להדליק נר חנוכה, בלילה הראשונה לפחות יבדוק הציציות בעת ההיא אם הם כשרים, כדי שיקויים בו והחוט המשולש לא במהרה ינתק, דהם מזוזה מימין, ונרות חנוכה משמאל, ובעל הבית באמצע בטלית מצוייצת, וכדכתב בספר שבולי הלקט, והאליה רבה וזוטא, כאשר יעוין שם. וכל זה אם הם כשרים, לכן ראוי לבדוק אותם לעתות כאלו כמו בברכת הלבנה. ע"כ. ועיי' בס' אמרי אמת חנוכה תרע"ט ליל ז'.

והנראה בזה בס"ד, דאה"נ, בנר המערבי נעשה ג"כ נס כזה, אך משה"כ עשו זכר לנס רק על פך השמן, כיון שכל ההדלקה באותו זמן היתה בהידור ובמסירות, וכמו שכתבו ביישוב קו' הפני יהושע במס' שבת כא ע"ב דהא קי"ל דטומאה הותרה בציבור והיו יכולין להדליק בשמן טמא. ותירצו, דבאו להראות שלא באים להסתמך על היתרים וקולות, אלא לעשות באופן שהינו לכתחילה ביותר, וכנודע. וזוהי התשובה ג"כ להקושיה מדוע לא לקחו את פך השמן הטהור, וטיפטפו לתוכו שמנים טמאים דקמא קמא בטיל. ויעויין עוד במועו"ז ח"ב עמ' עג שמתתיהו ובניו דקדקו טפי אף בדרבנן, ולא רצו להשתמש בשמן טמא אפילו רק מדרבנן, וכן הוסיפו במצוה זו מהדרין ומהדרין מן המהדרין. כל זאת, לתקן חטאו של יוחנן כהן גדול [אביו של מתתיהו]. (א"ה. יעויין בענ"ז בארוכה בשו"ת דברי יציב חלק אורח חיים סימן רפב) [[על שנעשה לבסוף צדוקי, והיינו שלא היה מין מצד עצמו ח"ו (דלא קאמר שלבסוף 'נהיה' צדוקי, אלא 'נעשה' היינו שחכמים פסקו עליו כן), אלא מרוב גדלותו דימה שאין זקוק לקבל עליו כל דברי חכמים, וגרם שהנמשכים אחריו פקרו טפי. ולזה באו לתקן ולהדר אף במצוה דרבנן, לעורר בנו חשיבות מצוה דרבנן לחבבה ולהדרה. עיי"ש. וע"ע לו שם בעמ' עד בד"ה ואם כנים הדברים. ע"כ. וכיון שכן הוא, לכן עשו דוקא זכר לדבר שעיקרו נעשה מתוך מסירות והידור כאמור. ע"כ.

ומצאתי לרבינו הנודע ביהודה בדרושי הצל"ח דרוש ל"ג לחנוכה וז"ל: בענין הנס של חנוכה נתקשו כל המפרשים למה יוגרע נס הזה מנס שבימי מרדכי ואסתר שהוא בימי הפורים, מלבד קריאת המגילה שהוא לפרסומי ניסא, נקבע ג"כ ימי משתה ושמחה ויו"ט להרבות בסעודה, ולמה לא קבעו ג"כ ימי חנוכה מלבד הדלקת נרות שהוא לפרסומי ניסא לימי משתה ושמחה.

ואני מדקדק עוד יותר, על עיקר הנס הלא כמו שטמאו כל השמנים, טמאו ג"כ שאר הדברים, ולא היה להם לא סולת טהור למנחות ולא יין לנסכים, ולמה לא נעשה להם נס שימצא להם מעט סולת טהור למנחה ויהיה הנס שיקריבו ממנו שמונה ימים, עדי יעשו בטהרה, וכמו כן יין לנסכים, ומדוע נעשה הנס הזה דוקא בשמן למאור.

ונראה כי עיקר כוונת היונים היה, כתבו לכם על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל, ורצו שלא תהא השכינה שורה בישראל, ובאמת באותו זמן שנעשה בית המקדש ע"ז שהרי שקצו אבני מזבח ועשו בו תקרובות ע"ג, מסתמא נסתלקה השכינה משם, כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה וגו', וא"א לשני רעים וכו', ובכל מקום ששורה הקליפה השכינה בורחת משם, וזה דרך הקדושה להיות כמלך עלוב ונדחה מפני הקליפה, והנה היה מקום להרהר מי יודע אם תחזור השכינה לשכון בבית הזה שנעשה בית ע"ג, וכמבואר בחדושי הרא"ם על הסמ"ג, והקב"ה ברחמיו ורוב חסדיו הראנו אות לטובה, כי עדיין חבת הקודש מכשרת הבית הזה, ושתחזור השכינה להיות שורה בבית הזה, והנה נרות המנורה הוא עדות לישראל שהשכינה שורה עמם וזה נר המערבי, וכמשארז"ל בפ' במה מדליקין ובפ' כל קרבנות הציבור (מנחות פ"ו ע"ב), על פסוק מחוץ לפרכות העדות יערוך אותו אהרן וגו', וכי לאורה הוא צריך והלא כל מ' שנה שהלכו ישראל במדבר לא הלכו אלא לאורו, אלא עדות הוא לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, ומהו עדות זה נר המערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מתחיל ובה היה מסיים, הרי שע"י דליקת הנר יתר על זמנו לפי דרך הטבע, היא עדות על השראת השכינה, וק"ו כאן שדלקו כל שמונת הנרות יתר על זמנן, לפי הטבע זמן מופלג כזה שנעשה נס והדליקו ממנו שמונת ימים.

ונמצא שהיה כאן שני ניסים כפולים, הנס האחד היא משיכת נר המערבי שהיה דולק יותר משאר הנרות, שהרי ממנו היה מתחיל וכו', ונס השני המשכת ההשפעה בפך הזה להוריק ממנו שמונת הימים, ואף שנס הראשון שנעשה בנר המערבי אין זה דבר חדש, שהרי זה דרכו כל הימים בימי שמעון הצדיק, מ"מ עתה כבר היה מקום להתיאש מזה, ולומר כבר נסתלקה השכינה ע"י שטמאו היונים הבה"מ הזה ועשו בו תקרובות ע"ג, וכיון שחזר הנס כדרכו זה סימן שעדיין לא זזה שכינה, ונס זה נעשה גם ביום הראשון, אבל הנס השני נעשה רק בשבעת הימים, אבל ביום הראשון אין כאן נס השני כלל, שהרי היה בפך הזה להדליק יום א'.

ובזה מתורץ קושיית הפוסקים שהקשו על שקבעו ימי חנוכה ח' ימים והיה להם לקבוע רק שבעה ימים שהרי ביום ראשון אין כאן נס, ולדידי ניחא דגם ביום הראשון ראוי לקבוע זכר לנס נר המערבי שחזר למקומו.

ומעתה מתורץ מה שהקשיתי, למה נעשה הנס דוקא בשמן למאור ולא ביין לנסכים או בסולת למנחות, לפי שכל עיקר המכוון בנס הזה להראות שלא היה בכח היוונים לסלק השראת השכינה מישראל ולכך נעשה הנס הזה במנורה שהיא עדות על זה, ולפי שבנס הזה ראו אור גדול השראת השכינה בישראל, כבר היו שבעים מזיו השכינה, מעין עוה"ב שאין בה לא אכילה ולא שתיה רק צדיקים יושבים כו', לא היה כאן מקום לקבוע ימי משתה ושמחה דברים גשמיים רק מאורי אור שהוא מעין עוה"ב משא"כ בימי מרדכי ואסתר לא היה זכר בנס ההוא להשראת שכינה בישראל, רק הצלה ממות לחיים חיי עוה"ז קבעו בו מעין הנאת עוה"ז שמחה ומשתה. עכ"ל.