שו״ת · מחברי זמננו · אגרות משה

אגרות משה אורח חיים א

הרב משה פיינשטיין

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אגרות משה אורח חיים א

הרב משה פיינשטיין

מקור הטקסט: ובלכתך בדרך

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אגרות-משה-אורח-חיים-א/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 7
סימן ב 11
סימן ג 12
סימן ד 23
סימן ה 25
סימן ו 27
סימן ז 31
סימן ח 32
סימן ט 34
סימן י 36
סימן יא 37
סימן יב 37
סימן יג 40
סימן יד 45
סימן טו 59
סימן טז 70
סימן יז 86
סימן יח 97
סימן יט 106
סימן כ 110
סימן כא 112
סימן כב 114
סימן כג 116
סימן כד 117
סימן כה 118
סימן כו 119
סימן כז 123
סימן כח 126
סימן כט 131
סימן ל 133
סימן לא 134
סימן לב 139
סימן לג 157
סימן לד 159
סימן לה 159
סימן לו 160
סימן לז 162
סימן לח 163
סימן לט 167
סימן מ 176
סימן מא 177
סימן מב 180
סימן מג 181
סימן מד 182
סימן מה 183
סימן מו 185
סימן מז 186
סימן מח 189
סימן מט 195
סימן נ 196
סימן נא 199
סימן נב 209
סימן נג 219
סימן נד 222
סימן נה 224
סימן נו 228
סימן נז 231
סימן נח 241
סימן נט 242
סימן ס 243
סימן סא 243
סימן סב 244

סימן סג 244
סימן סד 244
סימן סה 245
סימן סו 245
סימן סז 245
סימן סח 246
סימן סט 246
סימן ע 247
סימן עא 247
סימן עב 249
סימן עג 249
סימן עד 249
סימן עה 251
סימן עו 255
סימן עז 255
סימן עח 256
סימן עט 256
סימן פ 256
סימן פא 257
סימן פב 257
סימן פג 257
סימן פד 258
סימן פה 258
סימן פו 258
סימן פז 259
סימן פח 259
סימן פט 262
סימן צ 263
סימן צא 264
סימן צב 265
סימן צג 266
סימן צד 271
סימן צה 272
סימן צו 276
סימן צז 277
סימן צח 280
סימן צט 281
סימן ק 282
סימן קא 289
סימן קב 297
סימן קג 299
סימן קד 300
סימן קה 300
סימן קו 301
סימן קז 301
סימן קד 302
סימן קה 303
סימן קו 303
סימן קז 304
סימן קח 305
סימן קט 307
סימן קי 312
סימן קיא 314
סימן קיב 315
סימן קיג 315
סימן קיד 316
סימן קטו 316
סימן קטז 316
סימן קיז 321
סימן קיח 326
סימן קיט 330
סימן קכ 333
סימן קכא 335
סימן קכב 337

סימן קכג 363
סימן קכד 364
סימן קכה 365
סימן קכו 367
סימן קכז 389
סימן קכח 392
סימן קכט 393
סימן קל 394
סימן קלא 400
סימן קלב 401
סימן קלג 402
סימן קלד 402
סימן קלה 404
סימן קלו 405
סימן קלז 406
סימן קלח 408
סימן קלט 414
סימן קמ 431
סימן קמא 432
סימן קמב 435
סימן קמג 436
סימן קמד 438
סימן קמה 439
סימן קמו 440
סימן קמז 442
סימן קמח 465
סימן קמט 467
סימן קנ 468
סימן קנא 470
סימן קנב 474
סימן קנג 475
סימן קנד 476
סימן קנה 478
סימן קנו 489
סימן קנז 491
סימן קנח 492
סימן קנט 495
סימן קס 500
סימן קסא 501
סימן קסב 503
סימן קסג 506
סימן קסד 511
סימן קסה 513
סימן קסו 513
סימן קסז 516
סימן קסח 516
סימן קסט 517
סימן קע 518
סימן קעא 519
סימן קעב 520
סימן קעג 520
סימן קעד 522
סימן קעה 522
סימן קעו 524
סימן קעז 525
סימן קעח 526
סימן קעט 548
סימן קפ 552
סימן קפא 556
סימן קפב 557
סימן קפג 558
סימן קפד 559
סימן קפה 564
סימן קפו 566

סימן קפז 569
סימן קפח 572
סימן קפט 576
סימן קצ 581
סימן קצא 589
סימן קצב 596

סימן א

בכיסוי מקצת הראש לענין לילך ברחוב ולענין ברכה.

ו' אלול תשט"ז. מע"כ ידידי הרה"ג ר' משה זאב אספיס שליט"א.

הנה בדבר כיסה מקצת הראש כגון ביארמולקע [בכיפה] קטנה אם מותר לילך כך ברחוב כמו שרואה שרבים מיראי ה' נוהגים לילך כן ברחוב, אבל ראה כתר"ה תשובה מהגאון ר' שלמה קלוגער בס' האלף לך שלמה דבכיסוי מקצת מתיר רק בפחות מד' אמות ובגילוי כל הראש אוסר אף בפחות מד' אמות ורוצה כתר"ה לידע דעתי הקלושה איך להתנהג למעשה.

והנה דברי הגאון רש"ק תמוהים לכאורה מאד, כי איך אפשר לפרש מה שנאמר בגמ' קדושין דף ל"א רב הונא ברי' דר' יהושע לא מסגי ד' אמות בגילוי הראש וכן הוא בשבת דף קי"ח, שהוא לא בגילוי הראש ממש אלא שהיה מכוסה אבל רק מקצת הראש, דאף אם הי' לו איזה קושיא שהיתה מתורצת בפירוש כזה אין שייך לתרץ בדבר שהוא לא כמפורש שגילוי הראש פירושו מגולה ולא אם הוא בדוקא מכוסה אף משהו, ובפרט שאין שום הכרח לפרש פירוש כזה שעכ"פ הוא זר ודחוק.

וגם הא לבד הא דר"ה בד"ר יהושע כאן ובשבת לא נזכר בשום מקום שיש איסור ולא אף מדת חסידות אף בגילוי כל הראש ואדרבה בהרבה מקומות הוא כמפורש שאין בזה איסור כדהביא הגר"א [או"ח] בסי' ח' ס"ק ו' ואם כן מנליה דאסור בגילוי כל הראש אף בפחות מד' אמות אם במקום זה דרב הונא בריה דרב יהושע מפרש שהוא ד' אמות דוקא. בשלמא הב"ח שאוסר אף בפחות מד' אמות מצד מדת חסידות והובא במג"א [או"ח] סימן ב' סק"ו הוא משום שמפרש ד' אמות שבגמ' לאו דוקא מהטעם דכיון שהוא משום כבוד השכינה שלמעלה מראשו מה לי ד' אמות או פחות, ומש"כ המג"א ומדת חסידות אפילו בפחות מד' אמות ההכרח כדפי' במחצית השקל שגם המג"א אינו סובר שיש איסור בד' אמות מהא דמפורש במג"א [או"ח] סי' צ"א סק"ג שאף ד' אמות הוא רק מדת חסידות ורק להוציא הזכרה וליכנס לביהכ"נ אסור עיי"ש [ועיין ביד אפרים ודבריו דחוקים], אבל הגרש"ק שמפרש ד' אמות שבגמ' הוא דוקא אך פי' שאיירי בגילוי מקצת, מנא לי' לאסור בגילוי כולו אף בפחות הא לא הוזכר דין גילוי כל הראש כלל ואין לדון אף אם הוא חמור מגילוי מקצת, יותר ממה שמצינו בגילוי מקצת. דאם סובר מסברא דאינו כבוד השכינה אף בפחות מד' אמות כסברת הב"ח וסובר לפי פירושו שאף בגילוי מקצת נמי אינו כבוד השכינה ובזה איירי בגמ' הו"ל לאסור אף בגילוי מקצת גם בפחות

מד' אמות, אלא סובר שלא שייך כבוד השכינה כשיושב ואף במהלך פחות מד' אמות אין לאסור אף בגילוי כל הראש בפחות מד' אמות.

וצריך לומר לתרץ דבריו שסובר דבגילוי מקצת נמי אינו כבוד השכינה וסובר דד' אמות דוקא ולכן מפרש בגמ' שהוא אף בגילוי מקצת ואין חלוק מדינא דגמ' בין גילוי כולו לרק מקצת שבתרווייהו ליכא איסור אלא מדת חסידות, ורק בד' אמות, אבל האידנא שאיכא איסור מצד חוק עכו"ם כסברת הט"ז [או"ח] בסי' ח' סק"ג זה איכא אף ביושב וכדמשמע כן שם בט"ז וכן יש איסור אף בהולך פחות מד' אמות. ואיסור זה ליכא אף בכיסוי מקצת דכבר אינו כחק העכו"ם, וכדאיתא שם בט"ז שליכא אף בכיסוי היד על הראש דודאי די בזה לסלק חוקות העכו"ם כיון שהוא מורה בזה שאסור לו לישב בגילוי הראש עיי"ש, וכ"ש בכיסוי מקצת שאינו כחוק העכו"ם שאין לאסור וא"צ בזה לטעם הט"ז בכיסוי היד, ונמצא ממילא חלוק לדינא שבגילוי כל הראש אסור אף בפחות מד' אמות ואף בישיבה לבד, ובגילוי מקצת שליכא איסור זה אלא מדת חסידות שבגמ' שנאמר סתם גילוי הראש בזמנם שלא הי' זה חוק העכו"ם וסובר שהוא אף בגילוי מקצת הוא דוקא בד' אמות ונוגע לן דין הגמ' למעשה רק בגילוי מקצת.

ונצטרך לפרש בכוונת לשון הגרש"ק שהעתיק כתר"ה שמה דאמרי' דלא ילך ד"א בגילוי הראש דמשמע פחות מד' אמות מותר, היינו רק במקצת הראש בזה אסור רק ד' אמות תחת אויר הרקיע הא פחות מד' אמות מותר, אבל בגילוי כל הראש אסור אף פחות מד' אמות, אין כוונתו לפרש כן בלשון הגמ' דבגמ' שאינו לאיסור מצד חוקות העכו"ם שלא היה אז כן חוק העכו"ם אלא למדת חסידות מצד שהשכינה למעלה מראשו איירי אף בגילוי כל הראש כפשטות הלשון וגם דא"א לפרש כלל חלוקו מדין הגמ' כדבארתי, אלא כוונתו אולי על לשון הש"ע ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש דמוקים בגילוי רק מקצת משום דהאידנא אסור בגילוי כל הראש מדינא אף בפחות מד' אמות ואף בישיבה. ומסתבר יותר שגם אין כוונתו לפרש כן בש"ע שאיירי רק בגילוי מקצת כדהקשתי שא"א לפרש היפוך לשון גילוי הראש, אלא דהש"ע ודאי איירי אף בגילוי כל הראש משום דהש"ע אינו אוסר מטעם חוק העכו"ם וכדמוכרח כן גם להט"ז שכתב על הש"ע בסק"ה דרוכב ויושב בעגלה הוא כמהלך משמע דבישיבה מתיר לא רק בביתו אלא אף תחת אויר הרקיע, והא לטעמיה דיש בזה איסור דחוק העכו"ם אסור אף בישיבה ואף בבית וכמפורש בט"ז [או"ח] סי' ח', אלא צריך לומר דדין הש"ע שלא כתב שאסור ליל כמו שכתב לעיל מזה בדין קומה זקופה אלא כתב ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש שמשמע שהוא רק ממדת חסידות, וכדדייק כן גם בס' יד אפרים והוא רק במהלך ולא ביושב,

ע"ז חידש הט"ז שרכוב ויושב בעגלה הוא כמהלך מהא דקדושין דף ל"ג ויש גם בו המדת חסידות שבש"ע אבל בסי' ח' חידש שהאידנא איכא גם איסור מצד חוק עכו"ם שהוא אף בישיבה. ומה שלא אסר המחבר מטעם חוק העכו"ם הוא משום שדבר זה תלוי לפי המקומות שאם באותן מקומות אין העכו"ם נוהגין כן אין לאסור, והמחבר היה במקומות הערביים שאין נוהגין להסיר הכובע, וזהו גם כוונת הגרש"ק שהוא לדינא האידנא במקומותינו שהעכו"ם נוהגין להסיר הכובע ולא קאי על לשון הש"ע, ולשון דמה דאמרינן הוא פירושו מה שגם אנחנו לדינא אומרין כן, ונסתלקו קושיותינו מעליו. אבל עכ"פ תמוה לומר בלא ראיה חדוש כזה שאף בכיסוי מקצת יהיה אסור, וגם הא משמע מהאחרונים דלא כדבריו, מהא דבטעם שאין מועיל הנחת היד על הראש להזכיר השם להמחבר [או"ח] בסי' צ"א סעי' ד' וכן סובר הרמ"א [או"ח] בסי' ע"ד סעי' ב' דלא כמהרש"ל דמתיר, הוא רק מטעם דאין הגוף יכול לכסות עצמו, ומטעם זה אם אחר מניח ידו על ראשו מותר לברך וכן כשממשיך הבית יד של הבגד על היד של עצמו הוי כיסוי כדאיתא בב"ח הובא בבאה"ט [או"ח] סי' צ"א סק"ד עיי"ש, והא היד אינה מכסה אלא מקצת הראש ומותר אף לברך למהרש"ל ולהחולקים עליו הוא רק ביד של עצמו והט"ז מודה למהרש"ל בסי' ח' גם לענין המדת חסידות לישיבה ולהלוך ורק לברכה אוסר, ומש"כ הט"ז [או"ח] בסי' ע"ד סק"ב לענין שלא ישב או ילך בגילוי הראש באקראי קצת די בכיסוי ביד אין כוונתו שיהיה בזה האיסור דמדת חסידות אם הוא שלא באקראי, דלא מצינו חלוק לענין זה אלא בין ד' אמות לפחות ולא בין אקראי לשלא באקראי, אלא נקט בדהוה שבאקראי קצת מצוי זה. ונמצא שהוא כמפורש שאף לענין ברכה מותר גם בכיסוי מקצת וכ"ש לענין הליכה ד' אמות, ולכן דעת הגרש"ק היא שלא ככל האחרונים והוי דעתו דעת יחיד.

אך אף לדעת הגרש"ק נראה לע"ד שהוא רק בכיסוי פחות מרוב הראש דיסבור דרובו ככולו גם לדין זה וכשהרוב מגולה הוא כמגולה כולו אבל כשהרוב מכוסה גם לדידיה ליכא שום זהירות. ובמחצה מצומצם כיון שהאיסור נאמר על ראש מגולה ומחצה אינו כרוב אין להחשיב זה מגולה ואין לאסור אף לדעתו. אבל אולי אף בזה חושש לאסור משום דא"א לצמצם וצריך שיהיה הרוב מכוסה ואף שגם באיסור דרבנן הא מקילין במחצה אף שא"א לצמצם כדמצינו בעירובין מ"מ אולי החמיר לחוש כיון שלענין ברכה והזכרת השם הוא לכבוד השם לא רצה להקל אף שהוא ספק איסור דרבנן, וממילא חש להחמיר גם בהליכה אף שהוא רק ממדת חסידות כדי שלא לחלוק ולכן אולי מצריך

שיהיה הרוב מכוסה, ואיסור דחוק העכו"ם ודאי ליכא אף רק במיעוט מכוסה אם אך נחשב זה בעיני בני אדם לראש מכוסה.

ולכן למעשה הרוצה להחמיר ולחוש לדעת הגרש"ק צריך לכסות רוב ראשו שהוא ברוב הכובעים וביראמולקעס [ובכיפות] הגדולים. אבל לדינא אין מחוייבין לחוש לדעתו כיון שהיא דעת יחיד ובפרט שהוא רק באיסור ממדת חסידות אף שעתה שכבר נהגו ישראל יש לדון בזה כעין איסור, משום שלא היה המנהג להחמיר יותר מהראוי לפי הגמ' והש"ע ולכן אם אך מכוסה באופן שנקרא שראשו מכוסה רשאים לילך ברחוב ואף לברך וכמו שעושין כן הרבה ואין להחשיבם ח"ו לקלים.

ומצד דין נדר שנהג שלשה פעמים אין לאסור דכיון דהוזכר בגמ' ובש"ע שכן ראוי לנהוג לכל אדם עושה בסתמא רק לפי הדין שנאמר בזה דהוא רק למדה טובה שראוי לכל ישראל לנהוג במדת חסידות זה ולא נחשב זה לקבלת נדר דרק דבר שהוזכר שינהגו כן ת"ח ויראי ה' אם התחיל אחד לנהוג כן בסתמא אמרינן שהוא בג' פעמים לקבלת נדר אבל לענין גילוי הראש שבש"ע נאמר זה לכל ישראל שינהגו כן אף שהוא רק מצד מדת חסידות אין להסתפק כלל בנדר אלא ע"ד הש"ע עושה שהוא רק למדת חסידות.

ובסתירת דברי המג"א [או"ח] שבסי' צ"א כתב שאף לילך ד' אמות הוא רק ממדת חסידות ובסי' ב' [או"ח] כתב ומדת חסידות אפילו פחות מד' אמות שמשמע שלילך ד' אמות הוא איסור שדחקו במחצית השקל וביד אפרים לתרץ דבריו, היה נראה לע"ד דלילך ד' אמות אף שעיקר הדין הוא ממדת חסידות אבל כבר נהגו כל ישראל להתנהג במדת חסידות זה אפילו אנשים פשוטים אבל מדת חסידים להיחידם המתנהגים בחסידות וכן לכל ת"ח יש להחמיר שלא לילך בגילוי הראש אפילו בפחות מד' אמות. ולדינא יש לאסור אפילו בישיבה מצד חוק העכו"ם כהט"ז, והמג"א משמע שפליג על הט"ז וצ"ע בטעמו, ואולי בישיבה אף המג"א יודה דאסור משום חוק העכו"ם שכן עושין כשישבין לאכול או בחבורת אנשים בעלמא להסיר הכובע אבל בהלוך אין דרכם להסיר הכובע ולכן אין לאסור ההלוך משום חוקי העכו"ם, ואולי סובר דחוק העכו"ם נחשב רק בעת התפלה דרק אז הוא חוק שלהם להסיר הכובע אבל בישיבה אין מסירין מצד חוק העכו"ם אלא להקל בעלמא, והט"ז סובר שגם זה נחשב חוק כיון שנמשך להם רגילות זה מצד חוק העכו"ם שלהם שבלא כובע הוא יותר חשיבות, ולכן אף שלישיבה בעלמא אין להם חוק עכו"ם להסיר הכובע יש לזה דין חוק עכו"ם לאסור, ועדיין לא מבורר טעם המג"א לע"ד ויש לאסור כהט"ז. ידידו המברכו בכוח"ט, משה פיינשטיין.

סימן ב

בבגד של שאר מינים וכנפיה של צמר אם יצא בציצית של צמר גם למהר"מ מרוטנבורג.
כ"ב כסלו תשי"ז. מע"כ ידידי הרב ר' שלום הלוי קוגעלמאן שליט"א.
מה שנסתפק ידידי אולי אף לרבא שנפסק כן שסובר במנחות דף מ' בהיא של בגד וכנפיה של עור או איפכא אזלינן בתר עיקר הבגד. הוא רק לענין החיוב משום דכתיב בגדיהם כדאיתא בט"ז [או"ח] סי' י' סק"ה או כטעם מהרי"ק בשם הר' מנוח שהביא הכ"מ פ"ג מציצית ה"ד משום דכתיב אשר תכסה בה ואין אדם מתכסה אלא בעיקר הבגד אבל לא לענין מאיזה מין יעשה הציצית דאפשר צריך לעשות ממין הכנף כיון שדורש ציצית הכנף מין כנף, הנה לענ"ד אין בזה ספק אלא דצריך לעשות ממין הבגד מאחר דדין הציצית שאזלינן בתר עיקר הבגד והוא בא לפטור בהציצית את הבגד אינו יכול לפטור במין שלא היה פוטרו אם היו גם הכנפות ממנו, דהא לרבא אינו פוטר את הכנפות אלא את הבגד דהוא המתחייב באם יש לו כנפות אף ממין אחר ואותו צריך לפטור וא"כ איך יעשה ציצית ממין שלא היה פוטרו אי לאו הכנפות שממין אחר.
וגם הגע בעצמך בעיקר בגד של משי והכנפות הם צמר גפן הרי עיקר הבגד הוא חייב במשי והכנפות פטורות ממשי ולענין צמר גפן עיקר הבגד פטור מציצית של צמר גפן והכנפות הם בשל צמר גפן והוי זה כמו לענין חיוב ופטור ממש שאזלינן בתר עיקר הבגד, וגם אם הבגד הוא של משי וכנפיה של עור שחייב לרבא מן התורה הוא בציצית דמין כנף שהוא בהכרח מין הבגד דציצית של עור ודאי פסילי, וא"כ בהכרח פירוש מין כנף הוא מין הבגד כלשון רש"י שבת דף כ"ז. ואין לומר דבבגד של משי וכנפיה של עור יתחייב דוקא בשל צמר ופשתים לרבא, דהא בלאו קרא דצמר ופשתים היה דוקא מין כנף ואיך היה אפשר להיות זה דאיך היה עושה בכנפיה של עור, ולא משמע דדין זה שחייב בכנפיה של עור הוא רק אחר שנכתב קרא דצמר ופשתים דדרשינן שצמר ופשתים פוטרין אף שלא במינן, לכן ברור שאזלינן בתר עיקר גם לענין כנף דפירושו מין הבגד.
ולכן להרוצים להחמיר כמהר"מ מרוטנבורג שצמר אינו פוטר שאר מינים לא יועיל מה שיעשה הכנפים משל צמר אם עיקר הבגד הוא ממשי וצמר גפן, וכוונת המג"א [או"ח] בסי' ט' סק"ד בזה שכתב יעשה טלית קטן שכולו צמר מלמטה, הוא לא שיעשה למטה בכנפים מצמר שזה לא יועיל, אלא כוונתו שילבש מלמטה תחת בגדיו טלית קטן שכולו צמר, לצאת בו ובהטלית של משי יעשה ציצית של משי לגירסת מחצית השקל או

של צמר כגירסת רעק"א ויתנאה בו מלמעלה על בגדיו במקום טלית גדול וכדאיתא כן בעטרת זקנים.
ולמעשה לאלו שא"א להם לילך בקיץ בטלית קטן של צמר ולובשים טלית קטן משאר מינים יעשו ציצית מצמר במקום שליכא ציצית משאר מינים, שעיקר הדין הוא דלא כמהר"מ מרוטנבורג, כדאיתא במג"א [או"ח] סק"ג בשם תה"ד וכן איתא ברעק"א. אבל ודאי ראוי לבעלי נפש להחמיר ללבוש טלית קטן שכולו מצמר אם אפשר להם כדי לצאת כל הדעות. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן ג

באור הסוגיות בדרשת אשר תכסה ובקרא דוראיתם אותו בענין כסות לילה וכסות סומא לרש"י ולתוס' ובפסקי הרמב"ם ובמצוה דראיית ציצית.
ו' ניסן תרצ"ו, ליובאן. מע"כ דודי אהובי הגאון הגדול מרן מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א.
[ענף א']: מה שתירץ כ"ג דודי קושית שער המלך פ"ג מציצית על רש"י סוכה דף י"א ותוס' שבת דף קל"א שכתבו דלרבנן דר"ש ממעט מוראיתם אותו כסות סומא מהא דבמנחות דף מ"ג מקשה לרבנן האי וראיתם אותו מאי עבדי ליה ולא אמר למעט סומא, שכוונת קושית הגמ' הוא על לשון אותו ולא אותם דלר"ש שלילה פטור דריש כאחרים בירושלמי ברכות להתחלת זמן חיוב ציצית שהוא מראיית חברו רחוק ד' אמות ומכירו וקאי אותו על האדם העומד לנגדו כדפי' הפ"מ אבל לרבנן שגם לילה חייב אין שייך זה ולכן מקשה אותו ולא כתיב אותם מאי עבדי ליה, הוא תירוץ נכון וגם מוכרח לכו"ע כדאבאר לקמן. אבל הא עדיין קשה נהי שנימא שרבנן סברי סברא הפוכה מסברת הברייתא דמנחות לר"ש וסברי דכסות סומא יותר יש לפטור מכסות לילה מ"מ יצטרכו קרא דאשר תכסה לרבות כסות לילה כמו שצריך לר"ש לרבות כסות סומא וא"כ מאי מקשה שם במנחות [ל"ג] לרבנן האי אשר תכסה מאי עבדי ליה הא כמו שניחא לר"ש מה שצריך המעוט דוראיתם והרבוי דאשר תכסה כמו"ב ניחא לרבנן אך שר"ש ממעט כסות לילה ומרבה כסות סומא ומרבי כסות בברייתא ורבנן ממעטי כסות סומא ומרבי כסות לילה מאיזה טעם שסברי איפכא, וא"כ מוכרחין לומר כרש"י שם במנחות דלכו"ע יותר ראוי לפטור כסות לילה מכסות סומא כהברייתא לר"ש ואם היו סוברים שוראיתם ממעט מה שאינה בראיה רק שקרא דאשר תכסה מרבה חד מנהון היו סוברין כר"ש אלא מוכרחין לומר דלרבנן תרווייהו מחייבי דכיון שכסות לילה מחייבי כ"ש כסות סומא

ולא ממעטי כלום מוראיתם וא"צ קרא דאשר תכסה לרבות ולכן מקשה הגמ' שפיר אשר תכסה מאי עבדי ליה וגם וראיתם מאי עבדי ליה והיא קושיא גדולה על רש"י סוכה ותוס' שבת וכן הקשה במעשה חשב שעל השעה"מ, וגם צריך להבין לרש"י ותוספות טעמייהו במה פלי'גי בסברות הפוכות.

והנכון לענ"ד דבאמת יש סברא גדולה דכסות לילה נחשבת ישנה בראיה דהא אפשר לראות גם בלילה לאור הנר ולאור הלבנה, אך שצריך לומר דכיון שבלא אור המאיר אין רואין נחשבת אינה בראיה, ולכן מסבר לפרש שמעצמנו ודאי היינו מחשיבין כסות לילה לישנה בראיה, וכדחזינן שצריך קרא בראיית נגעים למעט אור הנר, והיינו ממעטין מוראיתם רק כסות סומא שאינה בראיה כלל לבעל הכסות, ונפרש וראיתם על בעל הכסות, אבל א"כ לא היה צריך קרא דאשר תכסה דלרבות כסות לילה אין צריך קרא כיון שישנה בראיה ולא היינו ממעטין אותה אף בלא ריבוי הקרא, ולכן מדכתיב אשר תכסה לרבות ולהוציא ממשמעות דוראיתם, הוא לרבות כסות סומא דגילה לנו בקרא זה דקרא וראיתם קאי גם על אחרים שזה ישנה גם בכסות סומא, וממילא שמעינן ג"כ שכסות לילה נחשבת אינה בראיה משום דבלא אור המאיר אין רואין שלא כמו שהיינו אומרין מעצמנו וע"ז קאי מיעוט דוראיתם שהיא אינה בראיה אף אצל אחרים, זהו פירוש הברייתא לר"ש.

וממילא לרבנן דקרא דאשר תכסה קאי לרבות בעלת חמש הרי אין לנו קרא לשנות ממה שהיינו אומרין מעצמנו ולכן קאי קרא דוראיתם למעט כסות סומא וקאי וראיתם על בעל הכסות וכסות לילה חייב אף בלא ריבויא דקרא משום דאין לנו במה למעטה, ולכן כשסברי רבנן דכסות לילה חייב צריך לומר שהוא מחמת דלא דרשי מאשר תכסה לרבות כסות סומא קאמר אשר תכסה מאי עבדי ליה לרבות בעלת חמש.

ומדויק לפ"ז מה שמתחלה הקשה במנחות שם [ל"ד] אשר תכסה מאי עבדי ולא אעיקר מחלקותם שלכאו' הוא בקרא דוראיתם להקשות מאי עבדי ליה, משום דוראיתם ידוע שתלוי בקרא דאשר תכסה דאם דרשי למלתא אחרינא אז קאי וראיתם למעט כסות סומא ואם לא דרשי למלתא אחרינא אלא להוציא ממשמעות דוראיתם אז בהכרח הוא לרבות כסות סומא וראיתם למעט כסות לילה, ונמצא שעיקר מחלוקתם הוא בקרא דאשר תכסה לכן מקשה רק אשר תכסה מאי עבדי ליה וממילא ידעינן גם מאי עבדי בקרא דוראיתם שהוא למעט כסות סומא, ואח"כ שמקשה לבסוף וראיתם אותו מאי עבדי הוא בהכרח כפי' כ"ג דודי שהוא ע"ז שכתוב אותו ולא אותם מאי עבדי ולכן הקשה זה לבסוף, זהו מה שצריך לפרש אליבא דרש"י סוכה ותוס' שבת.

אך דעת רש"י מנחות שסובר דאף בלא קרא עדיף לחייב כסות סומא מכסות לילה לכאורה תמוה שודאי יש גם סברא לומר איפכא כדבארתי והיא עוד עיקר בסברא, והנכון לע"ד דהא יש תימה גדולה להסוברין דיש מצות עשה להסתכל בציצית מקרא דוראיתם אותו ומונין זה לעשה במנין התרי"ג מצות כמו הסמ"ק שהובא בב"י [או"ח] סי' כ"ד וכן המרדכי בשם הירושלמי ס"פ לולב הגזול שהובא בב"י שם וברמ"א [או"ח] סוף סי' י"ז וכן איתא בהג"א דקטן היודע להתעטף הוא שיודע לאחוז הציצית בשעת ק"ש וא"כ מסתבר שסובר שהוא מצוה מן התורה דאל"כ לא היה שייך לשער בזה, וא"כ צריך קרא דוראיתם לגופיה למצות הראיה ואינו מיותר ואיך ממעטינן מיניה כסות לילה. ומצאתי שהרגיש בזה הרשב"ץ בספר זהר הרקיע נדפס גם בסוף ספר המצות להרמב"ם דפוס ווארשא, ומה שתירץ אינו מובן שכתב ולא תטעה לומר שזה נאמר לדברי חכמים אבל ר"ש שהוא דורש פרט לכסות לילה והלכה כדבריו לא ידרוש וראיתם למצוה אלא למיעוט שזה טעות שאע"פ שיש לר"ש בפסוק זה מיעוט לכסות לילה אבל עיקר הכתוב אינו יוצא ממשמעותו שהוא מצוה לראות ציצית עיי"ש, הא כיון שצריך לגופיה למצות ראיה מנא ליה לדרוש מזה גם מיעוט, וצ"ע בכוונתו.

ולכן מוכרחין לומר לדידהו שאף שודאי ליכא מיעוט בקרא דוראיתם כיון שאינו מיותר מ"מ ממעט מה שאינה בראיה מטעם כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת דמצינו זה בכמה דברים, דכיון שאמרה תורה בציצית גם מצוה ראיה מעכבת למצות ציצית אם אינו ראוי לראיה, שלטעם זה אין צריך קרא מיותר. וכעין זה מצינו ברמב"ן במלחמות בשבת דף כ"ה לענין תכלת דאפילו למ"ד אין מעכבין זא"ז מ"מ טלית שאסור בתכלת לא חייבתו תורה גם בלבן. וכן איתא בנמ"י הלכות ציצית עוד יותר דכתב דכיון שאסרו רבנן לסדין תכלת הוי כאילו אינה ראויה לתכלת ופטורה אף מן הלבן עיי"ש. ומסתבר שכוונתם היא מטעם כל שאינו ראוי לבילה מעכבת. אך ברמב"ן אפשר לומר שכוונתו משום דהוא כמפורש שבגדיהם האמור בציצית הוא רק של צמר הראוי לתכלת שנכתב בהקרא ולא איירי הקרא בשל פשתן ולא משום שאינה ראויה לתכלת מעכבת, וכן משמע מלשונו שם, אבל אם יזדמן בבגדים שחייבה תורה שלא יהיה ראוי לתכלת יתחייב לטעם זה בלבן כיון שתכלת אינו מעכב את הלבן. אבל להנ"י שאף הבגדים שראויין מדאורייתא לתכלת א"כ הם מן הבגדים שחייבה תורה בציצית ומ"מ כיון שאח"כ אסרו רבנן תכלת בסדין סובר שפטורה מן הלבן מטעם שאינה ראויה לתכלת, ודאי הוא רק מטעם כל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת, ומחדש עוד שגם מה שאינו ראוי מדרבנן נמי מעכב, כיון דעל כל פנים עכשיו אינו ראוי. ועיין בשאגת ארי' סימן

ל"א שמסיק דאינו ראוי לתכלת מעכב מטעם אינו ראוי לבילה, ומביא ראי' מהרב"ן, אך לפ"מ שבארתי ליכא ראי' מרמב"ן, אבל מהנ"י ודאי איכא ראי' ואף גם למה שאינו ראי רק מדרבנן. ופלא שאשתמיט דברי הנ"י מהשאגת ארי'. עכ"פ חזינן דשייך סברא זו וא"צ קרא מיותר ע"ז. וא"כ גם מצד מצות ראיה יש לומר סברא זו דאם אינה ראויה למצות ראיה מעכבת במצות ציצית וא"צ ע"ז קרא מיותר.

ולפ"ז אם כסות לילה היה מסתבר לנו שנחשבת ישנה בראיה מחמת שיכולין לראות ע"י דבר המאיר ורק כסות סומא היתה נחשבת אינה בראיה כהסברא שכתבתי אבל היינו מרבינן כסות סומא מאשר תכסה להוציא ממה שהיינו פוטרין מטעם שאינו ראוי לראיה לא היה הכרח שנמעט מחמת זה כסות לילה להחשיבה אינה בראיה ולפוטרה מציצת כיון דקרא דוראיתם אינו מיותר רק שבלא קרא דאשר תכסה היינו פוטרין כסות סומא מטעם שאינו ראוי למצות ראיה וחידש הקרא דאשר תכסה שמצות ראיה אינה מעכבת במצות ציצית או דגם כסות סומא נחשבת ישנה בראיה מחמת ראית אחרים וליכא כלל כסות שאינה ראוי [ראוי'] לראי', ואיזה הכרח לנו שנמצא בגד שאינו ראוי לראיה ולפוטרו שנחדש מחמת זה שכסות לילה נחשב אינה בראיה משום שבלא אור המאיר אין רואין אם מסברא לא היינו אומרין כן הא ליכא שום יתורא בקרא. ולכן מוכרחין לומר לפ"ז דמסברא אומר זה הברייתא לר"ש דמסתבר לו מעצמו בלא קרא שלילה שבלא אור המאיר אין רואין נחשב אינו בראיה דלא כדבארתי, ולכן ממעטו אף בלא קרא מיותר מטעם שכיון שאינו ראוי למצות ראיה מעכבת למצות ציצית וכן היה ממעט גם כסות סומא אך שנתרבה מקרא דאשר תכסה ולא מרבינן תרווייהו כיון שיכולין לרבות רק חדא מינייהו ולא להוציא לגמרי מכלל דכל שאינו ראוי לבילה בילה מעכבת ועדיף ליה לרבות כסות סומא מטעם שאמר מחמת שישנה בראיה אצל אחרים.

ומר"ש נשמע לרבנן שגם הם מחשבי כסות לילה אינה בראיה שבזה לא מסתבר שיפלגו כיון שסובר הברייתא דמסתבר כן ומ"מ מחייבי בכסות לילה א"כ כ"ש שמחייבי גם בכסות סומא שישנה בראית אחרים, וצריך לומר שלא סברי סברא דאינו ראוי לבילה מאיזה טעם ואף דאינו ראוי למצות ראיה אינו מעכב במצות ציצית וא"צ ממילא קרא לרבות כסות סומא ולכן מקשה אשר תכסה מאי עבדי וזוהי שיטת רש"י במנחות. וגם לפ"ז ניחא בפשיטות מה שמקשה מתחלה מאשר תכסה שאינו מעיקר מחלקותם משום שמוראיתם אין יכול להקשות כלום דהא אינו מיותר דאף ר"ש לא מיעט מיתורא ולכן מקשה רק מאשר תכסה שלדידהו א"צ לרבות. ומה שמקשה אח"כ וראיתם אותו מאי עבדי מוכרחין לומר כפי' כ"ג דודי שהקושיא היא ע"ז שכתוב אותו ולא אותם. נמצא

שלכו"ע אף לרש"י מנחות ובפרט להסוברין בפירוש שיש מצות ראיה בציצית מוכרחין לומר שהקושיא היא מאותו ולא אותם ולא מוראיתם.

[ענף ב']: והנה סברא דאינה ראויה למצות ראיה מעכבת בציצית כמו באין ראוי לבילה מסתבר שאין שייך זה חיוב האדם ולא על הזמן לומר דאם אינו יכול האדם להתחייב או לקיים מצות ראיה לא יתחייב גם בציצית וכן אין לומר דאם בזמן זה אינו יכול להתחייב או לקיים מצות ראיה יהיה פטור בזמן זה גם מציצית, דרק על הדבר שעושין בו המצוה שייך סברת אינו ראוי לבילה שאם יש בו חסרון שא"א לקיים בו מצוה אחת אמרינן שאין זה הדבר שצותה תורה לעשות בו המצוה כמו בבילה במנחות וקריאה דחליצה וקריאה דבכורים וכדומה כדמפרש זה הרשב"ם ב"ב דף פ"א אבל על האדם והזמן לא מסתבר לפוטרו מכל המצוה כשלא יכול לקיים איזה מצוה שבענין זה ובודאי שאין מעכבין זא"ז בכה"ג. ול"ד להא דמקשו התוס' בגיטין דף כ"ח על ערל וטמא דלא ישלחו קרבנותיהן מחמת שאין ראויין לסמוך משום דהתם הוא ממילא חסרון בהקרבן דכל קרבן שייך רק לבעליו ולכן כשבעליו אין יכול לסמוך הוא ממילא חסרון בהקרבן שהוא קרבן שאינו ראוי לסמיכה, ובאמת אם הוא טמא שיכול ליטהר אחר זמן כטמא מת וכדומה וכן ערל שיכול למול שאם ימתין מלהקריבו עד שימול ויטהר יכול לסמוך לא היו מקשין התוס' כלום דהא בכה"ג אין חסרון בהקרבן דהא ראוי לסמיכה כשימול ויטהר אלא בהאדם היום שאינו יכול לקיים מצות סמיכה שזה אינו מעכב בהקרבן ואף באם יעבור על בל תאחר כשימתין אין זה חסרון בהקרבן דבל תאחר אינו פוסל הקרבן, רק כל קושיתם היא על ערל שמתו אחיו מחמת מילה שאין לו תקנה להמתין וטמא כגון זב ומצורע שאין רפואתו תלוי בעצמו דבזה איירי הא דערל וטמא משלחין קרבנותיהן כדאוקמו התוס' לעיל משום קושיא אחריתי, והראיה מחגיגה מהא דהוצרך למעט טמא מראיה ש"מ דשאר קרבנות משלח אין לדחות דהוצרך בשביל טמאי מגע שיוכלו לסמוך אחר זמן ואין שם חסרון בהקרבן דמ"מ מעולת ראיה פטורין, משום דבראיה שזמנו קבוע ודאי הוא חסרון בהקרבן אם בעליו אין יכול לסמוך בזמן הקבוע המחוייב, וא"כ לא הי' צריך למעט ראיה מקרא אף בטמאי מגע אם בכה"ג שיש חסרון שאין יכולין לסמוך הוא עכוב בהקרבן אף בכל הקרבנות ואינו משלח אף בלא מיעוטא דקרא לכן ילפינן מזה שאינו ראוי לסמיכה אינו עכוב בהקרבן והוצרך למעט ראיה שפטור אף שבעולת ראיה הוא חסרון בהקרבן מה שאין הטמא אף דמגע יכול לסמוך, אבל בדבר שאין החסרון אלא בהאדם או בהזמן אין סברא כלל שיעכב. ועיין בשאגת ארי' סי' ל"א רוצה לומר בסדין דטומטום ואנדרוגינוס שפטור גם מלבן מחמת שאין ראוי לתכלת מצד ספק אשה אף

שהחסרון הוא בהאדם, וצריך לומר דכוונתו בכסות המיוחד לו שאז הוא חסרון בהכסות אבל אפשר דכיון שהכסות ראוי גם לשאר אנשים אין זה חסרון בהכסות רק בהאדם וא"כ אין לפוטרו מלבן דלא כהשאגת ארי' אבל יש גם מקום לומר כהשאגת ארי' במיוחד לטומטום ואנדרוגינוס אבל על חיוב האדם והזמן אין לומר שיעכב כלל.

ולכן צ"ל להפי' שבארתי בגמ' אליבא דרש"י והסוברין דיש מצוה בראיה, שפטור דר"ש הוא על הכסות המיוחד ללילה ואינו תלוי בזמן כמו שסובר ר"ת במנחות דף מ' ד"ה משום והרא"ש ברישׁ הלכות ציצית וכן סובר רש"י בעצמו בזבחים דף י"ח ד"ה פרט ובשבת דף כ"ז ד"ה לכסות וכן איתא בהגהות מיימוניות פ"ג מציצית ה"ז אות ז' בשם רש"י וכן יסבור רש"י כאן וכן יצטרכו לסבור הסוברים שיש מצות ראיה בציצית. ואולי מכאן הוא כוונת הגהות מיימוניות להכריע דעת רש"י כר"ת אף שמצינו גם שסובר רש"י שתלוי בזמן במנחות דף מ' ד"ה ה"ג וכדהרגיש בסתירה זו רעק"א בגליון הש"ס בזבחים דף י"ח וכן הקשה בשעה"מ ותירץ שסובר כהר"ן פ"א דקדושין דתרתי בעינן כסות המיוחד לראיה ובזמן ראיה שהוא לא כמו שכתב הגהות מיימוניות בשמו שכסות יום חייב בלילה, דמכאן לפ"מ שבארתי צריך לומר לרש"י שתלוי רק בכסות ולא בזמן כלל כדסובר ר"ת לכן הכריע שדעת רש"י כר"ת ולא השגיח על מקום אחד נגד תלתא מקומות.

והרמב"ם ודעימיה הסוברים דתלו בזמן ולא בכסות ואף להר"ן דתלוי בזמן ובכסות יצטרכו לפרש דוראיתם הוא מיעוט משום שיסברו שאין כלל מצוה בראיה דציצית כרב נטרונאי גאון שהובא בב"י וכדחזינן שלא כתב הרמב"ם כלל שיש מצוה להסתכל בציצית וקאי וראיתם רק למיעוט וא"כ יפרשו כדפירשתי אליבא דרש"י סוכה [י"א] ותוס' שבת, [קל"א] דהא אין הכרח לדידהו לפרש שגם מסברא אומר הברייתא דלילה אינה בראיה אלא דאומר זה אחרי שריבה כסות סומא מאשר תכסה כדבארתי. אך רש"י בסוכה אין הכרח שיסבור כהרמב"ם דתלוי בזמן, דאף שפליג על מה שפי' כאן וצריך לסבור דליכא מצוה בראיה וקרא דוראיתם הוא רק למיעוט מ"מ יכול לסבור דהמיעוט הוא בכסות ולא בזמן. אך יותר מסתבר דרש"י סוכה סובר שתלוי בזמן דהא אם הוא מיעוט יותר משמע למעט עצם לילה שפטורה מחיוב ציצית מלמעט הכסות דלילה. ואף שהר"ן כתב שמשמע מוראיתם למעט תרווייהו, הוא דחוק, ומסתבר שכוונת הר"ן דאף שהמיעוט הוא רק על עצם הלילה מ"מ יש לפטור גם כסות המיוחד ללילה משום דלכן לבישת היום הוא רק עראי שאינו מחייב בציצית בלבישה כזו רק כשיש עליו שם כסות, דמחמת זה מצרכינן שיתכסה בו הקטן ראשו ורובו ולא סגי בזה שהגדול הולך

בו ארעי משום דלא מקרי כסות בלבישת ארעי, א"כ גם בכסות לילה שמצד שמו אין לחייבו דהוא בשם שפטור מציצית ורק מחמת לבישת היום שייך לחייבו שלבישה זו היא רק עראי שאינו מחייב. זהו מסתבר לומר בכוונת הר"ן אבל משמעות הקרא הוא רק על עצם הלילה, וכ"ש שאין לומר איפכא למעט הכסות ולא עצם הלילה. ולכן משמע יותר שרש"י דסוכה יסבור כהרמב"ם דתלוי בזמן וכדסובר כן רש"י בדף מ' במנחות, ונרויח מזה למעט הסתירות ברש"י שלפ"ז הוא רק סתירה בדבר אחד כיון שתלוי זה בזה, דלרש"י דף מ' במנחות מוכרחין לפרש כרש"י סוכה ולרש"י זבחים ושבת מוכרחין לפרש כרש"י מנחות דף מ"ג שאינו ממעט אלא דהפטור הוא מטעם אינו ראוי למצות ראיה ששייך רק על כסות. והגהות מיימוניות שהכריע בדעת רש"י שהוא כר"ת הוא משום שהם תלתא נגד תרתי. ועוד יש ברש"י שבת דף כ"ה ד"ה ואינהו שג"כ כתב שרק כסות שמיוחד ללילות פטור שהוא כר"ת ונשמט זה מרעק"א ומשעה"מ. וגם מפורש שסובר גם דלא כר"ן דהא כתב רק שגזור משום כסות המיוחד ללילות ולא כתב שגזור שמא יתכסה בה בלילה דלא כשעה"מ [אך אולי אף שסובר כר"ן ופוטר גם כסות יום בלילה סובר רש"י דשם כתוס' חולין דף ק"י ד"ה טלית דבכסות יום אשתרי לגמרי כלאים אף בשעה שפטור מציצית ואף להציע תחתיו שפטור מציצית דלא כדסובר במנחות דף מ'], וא"כ הוא ארבע נגד תרתי. ותוס' שבת יהיה אליבא דר"י דסובר כהרמב"ם כמפורש בהגהות מיימוניות. ועיין בתוס' קדושין דף ל"ד שר"י סובר כר"ת ואולי יש טעות סופר באיזה מקום.

[ענף ג']: והנה בזבחים דף י"ח איתא דאם ליכא אלא חד ריבוי בקרא דאשר תכסה כגון למאן דלא דריש אשר מרבינן כסות סומא ולא בעלת חמש והוא ההיפוך מלרבנן אליבא דרש"י סוכה ותוס' שבת דמרבי בעלת חמש ולא כסות סומא, בשלמא לרש"י מנחות ניחא דלרבנן לא צריך קרא לרבות כסות סומא לדידיה ולכן מרבי בעלת חמש אבל לר"ש שצריך לרבות כסות סומא סובר הגמ' בזבחים שאם ליכא אלא חד קרא עדיף לרבות כסות סומא מבעלת חמש,. והטעם פשוט לפ"מ שבארתי לדידיה דוראיתם אינו מיותר רק שצריך לרבות כדי שלא נפטור מחמת דאינו ראוי למצות ראיה וא"כ כשמרבינן כסות סומא לא מפקיע כלום מקרא דוראיתם אבל כשמרבינן בעלת חמש מפקיע מקרא דעל ארבע דמשמע גם ולא חמש כיון שכמאן דאיתיה דמי לכן עדיף יותר לרבות כסות סומא שלא מפקיע משום קרא ובמנחות [מ"ג] שהוצרך לומר ור"ש מאשר נפקא שמשמע קצת דאם לא היה דורש אשר והיה רק חד קרא היה קשה לו מנא לו לרבות כסות סומא דמבעי ליה לרבות בעלת חמש דאם מחד קרא צריך לרבות כסות סומא מאי מקשה כיון דרק אם

ימצא שסובר ר"ש דחייב בעלת חמש יקשה שם מנא ליה הא צריך לרבות כסות סומא אבל כאן אין לו שום קושיא, וזהו כוונת ר"ת שמוחק תיבות ור"ש מאשר נפקא משום דלא קשה כלום כיון דהא אפשר שסובר דפטור כמ"ד כן בזבחים, אף שודאי גם ר"ת ידע דר"ש יכול לסבור שחייב בעלת חמש משום דידרוש אשר אבל כוונתו דעכ"פ לא הי"ל מה להקשות כאן כיון דבכל אופן ניחא מה שמרבה כסות סומא דאף אם לא דריש אשר וליכא אלא חד ריבויא היה מרבה כסות סומא רק שלא היה מרבה בעלת חמש כדאיתא בזבחים. אך מסקי התוס' דכיון דלהלכה חייבת כסות בעלת חמש והלכה כר"ש לכן מקשה אליבא דהלכה מנא ליה לר"ש לחייב בעלת חמש וגם יש לומר שהוצרך לומר כאן שר"ש יליף מאשר בעלת חמש כדי להקשות על רבנן מאי עבדי בקרא דאשר והיא קושיא אחת עד ורבנן ופירושו הא ר"ש יליף זה מאשר וא"כ קשה לרבנן, וניחא אליבא דרש"י מנחות הא דזבחים אבל לרש"י סוכה ותוס' שבת תמוה הא דזבחים מ"ט בליכא אלא חד ריבויא מרבה כסות סומא ולא בעלת חמש הא אדרבה יותר עדיף לרבות בעלת חמש מכסות סומא כיון דבהפקעה מקרא הם שוים דהא גם וראיתם בא למעט מה שאינו בראיה לדידהו ובכסות סומא עוד נוסף שצריך מחמת זה לחדש עוד שכסות לילה נחשבת אינו בראיה ומטעם זה מרבי רבנן בעלת חמש ולא כסות סומא ואיך אמר בזבחים להיפך וא"כ ראיה מכאן לשיטת רש"י מנחות ויקשה על רש"י דסוכה.

אך יש לומר שאם נרבה בעלת חמש הוא ודאי הפקעה מלשון ארבע וכשמרבינן כסות סומא אינו הפקעה אלא מגלה פירוש דוראיתם שלא קאי על בעל הכסות אלא גם על ראיית אחרים, ונמצא שאחרי שגילה לנו הפירוש אין שום הפקעה מקרא דוראיתם ולעומת זה אם נרבה כסות סומא צריך לחדש עוד דבר שכסות לילה נחשבת אינה בראיה כשמרבינן בעלת חמש לא נתחדש יותר ממה שמרבינן כלום ובזה פליגי דסוגיא דזבחים [י"ח] סוברת שלרבות כסות סומא שאינו הפקעה אף שצריך לחדש מזה עוד דבר עדיף מלרבות בעלת חמש שהוא הפקעה מלשון הקרא, ורבנן דר"ש וסוגיא דמנחות [מ"ג] סברי שלרבות בעלת חמש שלא מתחדש יותר מהריבוי אף שמפקיע מלשון הקרא עדיף מלרבות כסות סומא שצריך מחמת זה לחדש עוד דבר. זהו מה שצריך לתרץ הא דזבחים לשיטת רש"י דסוכה ותוס' שבת.

והנה בשבת דף כ"ז שעל מה שתירץ שאשר תכסה לאתויי כסות סומא הוא דאתא הקשה ואימא לרבות שאר בגדים ולא כסות סומא, ולפ"מ שבארתי לרש"י מנחות שריבוי דכסות סומא אינו הפקעה לא קשה כלום דהא אם נרבה שאר בגדים הוא הפקעה מסתם לשון בגד וכשמרבינן כסות סומא לא מפקיע משום קרא ולכן עדיף יותר לרבות כסות סומא

מלרבות שאר בגדים, וכמו שלא הקשה בזבחים שמרבה בעלת חמש ולא כסות סומא מהאי טעמא גופיה כדבארתי כ"כ לא הו"ל להקשות כאן. אבל לרש"י סוכה ותוס' שבת שגם ריבוי דכסות סומא הוא הפקעה מקרא דוראיתם כמו ריבוי דשאר בגדים מלשון בגד ועוד נוסף בכסות סומא שצריך מחמת זה לחדש עוד שכסות לילה נחשבת אינה בראיה מקשה שפיר דעדיף לרבות שאר בגדים מלרבות כסות סומא. ואף למה שבארתי לדידהו שריבוי דכסות סומא אינו הפקעה רק באור ופירוש דוראיתם מ"מ הא עדיף לרבות שאר בגדים אף שמפקיע כיון שלא מתחדש מזה יותר מהריבוי מלרבות כסות סומא שצריך לחדש מזה עוד דבר כמו שסברי כן רבנן דר"ש וסוגיא דמנחות.

וגם הא אף ריבוי דשאר בגדים יש לומר שאינו הפקעה מלשון בגדיהם אלא באור ופירוש בלשון בגדיהם שבכאן שהוא אף בשאר בגדים. דהא רק בגדים סתם הם צמר ופשתים ולא במקום שנכתב ריבוי שאז אינו כסתם אלא כמפורש שפירוש בגד שבכאן הוא אף שאר בגדים, דכן מוכרחין לומר לפרש"י שם לרב פפא בד"ה ה"ג שכתב דכיון דאיתרבו שאר בגדים לשרצים איתרבו לכל תורת צמר ופשתים בין לשלש בין לשלשה, שלא על זה א"ר ישמעאל דלא כרבא אלא שטעמו צריך לומר שהוא מחמת שסובר ר"פ שרק על בגדים סתם אמר רבי ישמעאל ולא על אלו שיש בהקרא ריבוי שהריבוי אינו שמרבה גם מה שאינו בלשון בגד אלא שמגלה שפירוש בגד שנאמר בכאן הוא אף שאר בגדים וא"כ ממילא הוא בכל הדינים שנאמרו שם בבגד, ורבא סובר שאף שם פירוש בגד הוא רק צמר ופשתים אך שהריבוי דאו בגד מרבה גם שאר בגדים שלא נאמרו בלשון בגד ולכן אמר דנתרבו רק לדבר אחד לשלשה על שלשה, אבל ר"פ סובר שאינו ריבוי לדבר חדש אלא ביאור ופירוש בלשון בגד ולכן ממילא הוא לכל הדינים, וכן סובר גם רנב"י כר"פ שאליביה קאי שם הקושיא ואימא לרבות שאר בגדים מאשר תכסה שנתגלה לנו באור בגדיהם דנאמר בציצית שהוא גם שאר בגדים וא"כ הוא שוה ממש לריבוי דכסות סומא שבתרווייהו אינו הפקעה גמורה רק הפקעה ממה שהיינו מפרשים בעצמנו, ובכסות סומא נוסף מה שצריך לחדש עוד דבר מזה לכן עדיף לרבות שאר בגדים מכסות סומא אף לסוגיא דזבחים. ותירץ שמ"מ מסתברא כיון שקאי בצמר ופשתים מרבה צמר ופשתים. וניחא הא דשבת אליבא דרש"י סוכה ותוס' שבת, אבל לרש"י מנחות שריבוי דכסות סומא אינו מפקיע כלום ואינו מחדש יותר ודאי עדיף לרבות כסות סומא מלרבות שאר בגדים ומה הוקשה לו.

ולכן מסוגיא דשבת [כ"ז] מוכרח לומר דוראיתם הוא מיעוט, וכן משמע מרש"י התם ומדוייק מה שרק כאן פי' רש"י זה משום דבזבחים מסתבר יותר לפרש שאינו מיותר

למיעוט, ולכן גם במנחות פי' כמו בזבחים אבל הכא שא"א לפרש כן מחמת דעדיף ליה לרבות שאר בגדים מלרבות כסות סומא, הוכרח לפרש שוראיתם הוא מיעוט ואליבא דסוגיא זו פי' בסוכה, שרש"י סובר שב' סוגיות אלו דשבת וזבחים פליגי ופ' בחד מקום כסוגיא דזבחים ובחד מקום כסוגיא דשבת ולא הוי סתירה כ"כ, ואף שלפ"ז מסתבר יותר שתלוי בזמן ולא בכסות כדסובר הרמב"ם כדבארתי מ"מ סובר רש"י אף לפ"ז שתלוי בכסות דהא גם כאן כתב בד"ה לכסות דהוא בכסות המיוחד ללילות כדרציתי לומר וצע"ק.

עכ"פ לסוגיא זו צריך לומר דוראיתם נכתב למיעוט וא"כ צריך לומר שליכא מצוה להסתכל בציצית, וזהו מקור רב נטרונאי גאון והרמב"ם ודעמם שסברי שליכא מצות ראיה בציצית, אף שבמדרש תהלים שהביא הב"י מפורש שיש מצוה בראיה שאיתא שם בעיני אני מקיים וראיתם אותו יד שמאלית בה אני קושר תפילין ובה אני אוחז ציצית בזמן ק"ש לראותן בעיני עיי"ש, וכדהקשה הרשב"ץ, וכן צריך לומר לירושלמי שהביא במרדכי משום דמסוגיא זו דשבת מוכרח לומר שליכא מצוה בזה דאם היתה מצוה הוא מקרא דוראיתם אותו ולא היה מיותר הקרא למיעוט לכן פסקו כהגמ' נגד המדרש תהלים, ומחמת סוגיא זו מפרשי אף בזבחים ומנחות כדבארתי אליבייהו. ומה שאמר במנחות ראיה מביאה לידי זכירה אין כוונתו למצות עשה כדכתב הריב"ש שהביא הב"י. אך אף אם נימא שהכוונה היא למצוה כדהביא מזה הרשב"ץ לראיה שהיא מצוה, מ"מ פסקו כסוגיא דשבת שאיירי בה ר' אחא בריה דרבא ור' אשי ונסתלקה תמיהת הרשב"ץ מהרמב"ם ע"ז שאין מונה ראית הציצית למצוה.

וכפ"מ שבארתי שמסתבר יותר שאם וראיתם הוא מיעוט תלוי בזמן ולא בכסות ניחא גם מה שפסקו הרמב"ם ודעמיה שתלוי בזמן אף שר"ת הביא מירושלמי ומספרי שתלוי בכסות משום דפסקו כגמ' דידן בסוגיא דשבת נגד הירושלמי והספרי.

ואחרי שמצינו שפליגי בזה חכמי הגמ' דמדרש תהלים וירושלמי וספרי סבירא להו דלא כרמב"ם ודעמיה רק שפסקו כסוגיא דשבת [כ"ז], לא נצטרך לדחוק בסוגיא דזבחים לתרצה גם אליבייהו כדתירצתי לעיל אלא שב' סוגיות אלו דזבחים ושבת פליגי כמו שכתבתי לרש"י, שסוגיא דזבחים [י"ח] סובר כמדרש תהלים וירושלמי שהביא המרדכי וכפ"מ שבארתי הוא גם כירושלמי וספרי דתלוי בכסות, וסוגיא דשבת פליגא ופסקו כסוגיא דשבת מחמת שהוא לרב אשי וגם משום שפשטות סוגיא דמנחות [מ"ג] נמי סובר כן.

ולפי מה שבארתי יש גם מקום לתרץ דברי הב"י [או"ח] בסי' י"ח שכתב שדעת רש"י הוא כהרמב"ם והביא כן מהגהות מיימוניות וגם בד"מ הסכים לו בדעת רש"י וכן הדברי חמודות בהלכות ציצית אות ג', ומה שבהגהות מיימוניות שלנו איתא איפכא שהקשה השעה"מ לא קשה שודאי היתה להם הגירסא בהגהות מיימוניות כמו שהביא הב"י דלא כגירסתנו. אבל הא קשה טובא איך הכריע בדעת רש"י שהוא כהרמב"ם הא אדרבה ביותר מקומות כתב רש"י כר"ת כדהקשה שעה"מ, דלפ"ז ניחא דהא מרש"י דשבת דף כ"ז משמע שמפרש שם כדמוכרח לפרש שם דוראיתם הוא מיעוט וסברי כמו שבארתי שלפ"ז תלוי בזמן ולא בכסות כהרמב"ם ולכן סברי שהוא ט"ס ברש"י דף כ"ז משום דמוכרח לסבור בדף כ"ז שתלוי בזמן וגרסי כן ברש"י שם וכן פי' בסוכה ובמנחות דף מ' אליבא דסוגיא זו, וסוגיא דזבחים פליגא ופי' במנחות דף מ"ג אליבא דסוגיא דזבחים ואין זה סתירה, והכריעו שלדינא סובר רש"י כסוגיא דשבת משום שמפירושו בזבחים ליכא ראיה לפסק הלכה דהא לסוגיא דשם מוכרח לפרש כן אבל ממה שפי' במקומות אחרים יש להכריע, ויש כפ"מ שבארתי תרתי הא דסוכה ומנחות דף מ' נגד חדא הא דמנחות דף מ"ג, וגם יש משמעות קצת ברש"י ברכות דף י"ד ד"ה הא כהרמב"ם, ומהא דשבת דף כ"ה דכתב כסות שמיוחד ללילות אין ראיה דאפשר סבר כאידך ר"ת דסובר במנחות דף מ' ד"ה תכלת ובחולין דף ק"י ד"ה טלית דאף שפטור שפטור מציצית בלילה מ"מ אין בה משום כלאים דטלית דאישתרי בכלאים דהיינו בתכלת מותר אף בזמן הפטור ובאופן שפטור מציצית. עיי"ש. והגהת צ"ק במנחות הוא טעות שלא מובן כלל הגהתו, ולכן פי' בשבת דף כ"ה שהגזירה היא רק משום כסות המיוחד ללילות משום דבלילה בכסות יום אף שפטור נמי מותר, ואולי מחמת זה לא הביאו שעה"מ ורעק"א גם מרש"י זה שסובר כר"ת. זהו מה שיש לומר טעם להכרעת הב"י בדעת רש"י ועדיין צ"ע.

והנה יש קצת קושיא בהא דמביא ר"ת ראיה מסוגיא דשבת שהלכה כר"ש מהא דלא אמר לאתויי בעלת חמש, שהרי ודאי סובר רב אשי כהלכתא דבעלת חמש חייבת מקרא דאשר תכסה וא"כ עדיין קשה מ"ט לא אמר שלאתויי בעלת חמש הוא דאתא. וצריך לומר דכל הקושיא היה מאשר, ותכסה ידע מהברייתא שקאי לרבות בעלת חמש וע"ז לא הוקשה לו שנימא לרבות שאר בגדים ולא בעלת חמש שכיון שהן שוין בהפקעה ידע שכיון שקאי בצמר ופשתים מכריע לרבות צמר ופשתים, וקושיתו היתה רק מאשר לכן הוכרח לתרץ דבא לרבות כסות סומא דאף שיותר עדיף לרבות שאר בגדים מכסות סומא שצריך לחדש עוד דבר מ"מ מסתברא שמכריע זה שקאי בצמר ופשתים לרבות כסות סומא שהוא בצמר ופשתים, וכיון שכל הקושיא היא רק אם דריש אשר שהוא רק

אם סבר כר"ש אין הכרח מזה שאמר לאתויי כסות סומא שהוא אליבא דר"ש שפוסק כר"ש דכיון שהקושיא היא רק אם סובר כר"ש תירץ כר"ש. אך אולי כוונת ר"ת היא מהא שפשוט להו שרבי ישמעאל סובר כר"ש שהוא משום שסבירא ליה לסתמא דגמ' דהלכה כר"ש לכן מתרץ אליביה.

זהו מה שנכון לע"ד בבאור הסוגיות אליבא דב' שיטות דרש"י ומה שחלוק זה גם לדינא ולתרץ פסקי הרמב"ם בדרך נכון וגם שנתברר שתירוץ כ"ז דודי מוכרח לפ"מ שבארתי לכל השיטות. ב"ג אוהבו, משה פיינשטיין.

סימן ד

בענין חולה במחלה מתדבקת שצריך לילך לבית חולים ששורפין שם כל מה שמביא אם מותר להביא תפילין לקיים שם המצוה.

כ' אדר תש"ד.

נשאלתי מהגאון הגר"י הוטנער שליט"א באחד חולה ל"ע במחלה מתדבקת וצריך לילך לבית החולים שאין מניחין משם להוציא מכל מה שהביא אלא שורפין הכל, ואם יביא התפילין לשם ישרפו גם התפילין, אם מותר ליקח לשם תפילין לקיים המצוה בזמן היותו שם, והוריתי לאיסור דהא זה ודאי שלא נדחה אף איסור דרבנן אף מצד מילה החמורה אם אינו מגדרי דיני דחיה כמו להביא את האיזמל באיסור כרמלית ואף מחצר שאינה מעורבת בשבת דף ק"ל, וכן מפורש בשופר של ר"ה שאין עוברין אף על שבות דרבנן בר"ה דף ל"ב, וזה ודאי שלהביא לשם תפילין הוא אסור אף אם נחשב רק גורם דהא לא גרע מנפלה דלקה שמחוייבין להציל אף שודאי אין להחשיבו יותר מגורם במה שלא הציל ובאמת אף גורם אין להחשיבו, וצריך לומר של"ד להא דאמר בשבת דף ק"כ גורם מותר במחיקת השם משום דכתבי הקודש חמורים משם בעלמא כמו התם דאיירי בשם שעל בשרו, או דרק התם התירו משום שלא אפשר לו, אבל באפשר אסרו מדרבנן אף בגורם, א"כ ודאי שלהביא למקום שנפל וגם שיפול דליקה אסור מכ"ש ממה שחייבין להציל, וכן אסור להביא לבית החולים זה תפילין וכתבי הקדש כיון שידוע שישרפום, וממילא אין לעבור איסור זה אף בשביל מצות תפילין דלמחר כמו שאין נדחין שאר איסורין אף בשביל מ"ע החמורה כמילה שדוחה שבת ונכרתו י"ג בריתות.

ורק עדיין יש להסתפק באם ילך לשם ביום מלובש בהתפילין אם רשאי מצד עשה דוחה ל"ת, אבל נראה ראיה ברורה מסוף סנהדרין דל"ת דאבוד כתבי הקודש לא נדחה בשביל שום עשה דלכן סובר ר"א בר"ש דאם איכא מזוזה לא נעשה עיר הנדחת אף דהוא עשה,

אלא צריך לומר משום שלא נדחה איסור דלא תעשון מפני עשה, ואף רבנן לא פליגי עליו בזה דלכן סברי דיגנזו. ופלא ראיתי במנחת חינוך שסובר דמה"ת דוחה ורק מדרבנן יגנזו, דמר"א בר"ש ראיה שלא נדחה ומיניה נשמע גם לרבנן שלא פליגי בזה. והמנ"ח נשאר בצ"ע על ר"א בר"ש וזה פלא שודאי ל"ק כלום.

ועוד אני אומר שלהביא שם הוא כמאבד בידם ממש ולא רק גרם בעלמא, דכי שרפה נאמר הא כל אבוד אסור והבאה לכאן הוא אבוד לתפילין כיון שסופן לישרף מצד זה. ועיין בשבת דף קט"ו שתניא כותבי ברכות כשורפי תורה שהוא רק מצד שמא תפול דלקה בשבת ויהיה אסור להצילם. ומשמע מלשון זה שנענשין גם על חטא זה דשורפי תורה אף שהוא עוד גורם רחוק מאד דהא לא מצוי כ"כ שתפול דלקה בשבת, ואפשר שלא יזדמן לעולם, והכא אינם בקדושת כתבי הקודש כמו בעל בשרו ומ"מ אסור. ולכן צריך לומר דזה שכתב על דבר שנפסק שאסור להציל כשיזדמן דלקה זה גופא נחשב כעשה מעשה אבוד שהרי בידים עשה להשמות שכתבן שיוכלו לבא לידי שרפה וזהו עצמו האבוד ואם היה ברור זה שתפול דלקה היה עובר ממש, אך מחמת שלא ברור שיאבד מזה דאפשר שלא תפול דלקה בשבת לעולם הוא רק כשורפי תורה. על כל פנים חזינן מזה דלסלק ממנו דין הצלה בידים נחשב עושה מעשה שאסור אף בשמות ופסוקים בעלמא שאינם בקדושת כתבי הקדש, א"כ כ"ש שאסור בידים להביאם במקום שדין המלכות ודין הרופאים לשורפן, ואף אם יהיה מותר לשורפן מחשש סכנה לדעת הרופאים מ"מ להביאם שם אסור ונחשב מעשה אבוד ממש שעושה בידים ולא נדחה האיסור מצד מצות תפילין.

ול"ד להא דסובר הרמב"ן שהובא בר"ן שבת דף קל"ד באישתפוך חמימי דלאחר מילה דשרי למימהליה אף שיצטרך אח"כ לחלל שבת מצד פקוח נפש משום שאין למצוה אלא שעתה, מתרי טעמי, חדא דהתם בהחיוב שעליו שהוא המילה הרי נתחייב למולו ולהכניסו גם בסכנה אף שמתיר לחלל שבת כשיצטרכו עבורו ואין החילול שבת ממעשה מצות המילה דאף מילה כזו שלא דחיא שבת כגון מילה בחמשי ובששי נמי מותר אף שישיה מסוכן גם בשבת שיהיה מותר לחלל שבת משום דזהו מצותו למולו אף להכניסו לסכנה ולא איכפת להמצוה כלל בדבר רפואתו רק אח"כ מאחר שנעשה ע"י המילה מסוכן מחוייבין לרפאותו ולחלל שבת מדין פקוח נפש, לכן נהי שמכשירין דאפשר מע"ש לא נדחו בשביל מילה הם רק מכשירי המצוה אבל מה שייך זה למכשירין דרפואה הא הם לא מצות המילה דוחה אותם דמצד מצות מילה א"צ לעשותם כלל אלא דהפ"נ הוא שידחה אותם והוא דוחה אף מה שהיה אפשר מע"ש, ורק להמנע ממילה

מחמת שיודע שיעשה בזה מסוכן ויצטרכו לחלל שבת כיון שלא הכינו אין צריך כמו שלא נמנעים בשביל עצם חלול שבת בלא אפשר אף שג"כ אינה מן המצוה וכמו שלא נמנע מלמול בחמישי ובששי ואף מילה שלא בזמנה, וזהו שאמר שאין למצוה אלא שעתה. ועוד מילה הא דוחה את השבת ולכן היא דוחה גם איסור זה שגורם לחלול שבת כיון שהוא בעת עשית המצוה, ול"ד למכשירין שאינו יכול עדיין לעשות המצוה כיון שלא נדחו, וטעם ראשון נראה שהיה סובר הרשב"א בטעם הרמב"ן ולכן מקשה משחיטת עוף ביו"ט אף שהוא דבר הרשות, והר"ן סובר כטעם הב' לכן דחה הראיה משחיטה.

והנה עוד נלע"ד פשוט שיש חלוק גדול דבשבת ודאי אין שייך איסור קודם שנעשה המלאכה אלא במה שנמצא שגרם שיעשו איסור אח"כ ולכן כיון שאח"כ יהיה היתר דיהיה חשש פ"נ הרי לא גרם איסור, ומסתבר שאף בדבר הרשות אם היה מציאות היה מותר כה"ג, ומחמת זה במי שלא נשתמר מצנה ונחלה באשתא צמירתא שמחללין השבת לא מצינו שיחשב שעבר גם על איסור חילול שבת ויצטרך כפרה ע"ז או באחד שהכה חברו באופן שיש חשש פ"נ והוכרחו לחלל שבת לא מצינו שיחשב עובר על חלול שבת, אבל בשרפת כתבי הקדש שכל אבוד וחסרון שמירה אסור ישנו האיסור ע"ז גופיה שהביאן למקום שמופקר להשרף ולהאבד, לכן יש לאסור אף באופן שיהיה מותר אח"כ להשרף דהא אינו מחמת שגורם לעבור איסורים אלא מחמת איסורו עתה שהביאו למקום מופקר שגם אם אחר שיביאנו יהיה מותר נמי הא הביאו למקום מופקר עוד מכ"ש. משה פיינשטיין.

סימן ה

עוד בענין הנ"ל מע"כ ידידי הרה"ג ר' דוד זינגער שליט"א. כ"ד אדר תש"ה.

במה שהעיר כתר"ה שלא הזכרתי מענין מה שלפעמים מותר למחוק לצורך תיקון, הנה מחמת שברור הדבר לאיסור אף לתיקון כמפורש בב"י [יו"ד] ס"ס רע"ו ובש"ך שם ס"ק י"ב ובט"ז שם סק"ז בתוך דבריו שהוכיח כן מגמ' גם בהנטפלים לשם עיי"ש. ובנ"ד אין נחשב זה גם תיקון כי השרפה אינה לתקן אלא השחתה ממש, ונהי שיש צורך להשחיתו מ"מ תיקון ליכא בזה ונשאר רק אם ידחה לצורך מצוה שזה הוכחתי שאינו כלום ולכן אסור לכו"ע. ומה שהביא כתר"ה מרמ"א בתשובה שלצורך מותר למחוק, הנה הרמ"א עצמו אוסר אף לצורך תקון השם [יו"ד סי' רע"ו] בסעי' י"א בנוגע רק מעט שקורין אותו ה' אף שהוא פסול מוחלט בנגיעתו להגג כדאיתא שם בט"ז, וממילא אינו

נוגע לנו לדינא כלל מה שכתב בתשובתו, ובכלל דברי תשובת רמ"א שהביא כתר"ה הם פלא, דהא מפורש בכ"מ שהוא כדי לעשות שלום בין איש לאשתו התירה התורה ואיך ילמוד הרמ"א מזה שליכא איסור לכל איזה צורך, הא גם לפ"נ נסתפק דוד המלך והוצרך אחיתופל ללמד מק"ו מעשית שלום בין איש לאשתו שמותר מטעם שגם זה נחשב עשיית שלום כמפורש בסוכה דף נ"ג אבל לא משום שאר צורך. וכן הא מוכרח גם בחולין דף קמ"א שרק משום עשית שלום בין איש לאשתו הוא ההיתר וכן יליף ר' יהודה בנדרים דף ס"ו שמותר ת"ח להתבזות בשביל עשית שלום בין איש לאשתו שודאי משום צורך אחר אף היותר גדול אסור לבזות ת"ח ולהתבזות, ולכן אין דבריו מובנים לי וכשיזדמן לי ס' תשובת הרמ"א אעיין בדבריו בל"נ.

וגם ברדב"ז סי' תקצ"ו שהביא כתר"ה מפורש שרק משום תקון השם גופי' מותר ולא משום תקון הס"ת אף שהוא ממילא גם תקון השם שלא יצטרכו לגונזו נמי אסור וכ"ש בנ"ד שאינו בשביל שום תקון רק בשביל קיום מצוה שהוא רק צורך דידיה שאסור אף שהוא למצוה. וגם החת"ס סי' רס"ד התיר רק לקדור ולא למחוק וגם זה הוא רק כשהשם גרם הפסול עיי"ש, וכ"ז אינו שייך בנ"ד ולכן אסור בפשיטות כדכתבתי.

ומה שהביא כתר"ה מס' ערוך לנר דכיון שכתבה תורה לא תעשון הוי שלל שמים, הוא טעות לע"ד דאם היה נחשב שלל שמים לא היה נאסר כלל כיון דלאו שללה הוא והא לרבנן נאסרו מחמת דשללה הוא אך אין נשרפין אלא נגנזין ודברי רש"י לר"א שהזכיר גם שהוא שלל שמים צ"ע אבל אינו מתורץ בדבריו ועוד חזון למועד בדבר זה.

וראייתי מסוף חולין היא ראיה גדולה ומש"כ כתר"ה דשם הוא המצוה המחיקה כוונתו דהוא הכשרו בכך הוא עוד יותר עדיף שלא ללמד מזה, עכ"פ כיון שהכשרו בכך מצינו רק באופן עשה דוחה ל"ת יש לנו לומר שאינו יותר מדין עשה דוחה ל"ת וא"כ איך הוכיח שדוחה גם עשה לכן צריך לומר שאין שום עשה דוחה ל"ת דאבוד כתבי הקדש.

וקושית כתר"ה איך נחלק לא קשה משום דהוא ענין חלול השם שנחשב מהחמורות והוא כעין לא תשא שנחשב מהחמורות לענין כפרה בסוף יומא לכן אולי הוא כמו חייבי כריתות שאין עשה דוחה אותם. וגם אפשר שלענין דחוי הוא עוד יותר חמור, ואולי הוא גם מריבויא כי שמעתי שנמצא דרשא מקרא לזה אך לא מצאתי עדיין.

והא דכתב כתר"ה סברא דאינו נדחה משום דאיכא גם עשה דאת ה' אלקיך תירא, הנה לא משמע שיחשב עשה ממש שלא לידחות מחמת זה, וראיה מהמנחת חנוך בעצמו שסובר שנדחית לכן צריך לומר דכיון שלא מצינו בגמ' שעל זה נאמרה לא נחשב עשה באמת, אבל מ"מ יש לעיין בזה כי לכאורה דברי כתר"ה נכונין בזה.

ובדבר שנים תותבות ששותה חלב רותח, הנה פשוט שמה שיכול להכניס לפיו לא נחשב רותח לבליעה דהוא פחות מיד סולדת ולכן אין לחוש לבליעה בהשיניים אלא להבעין שיש לחוש גם בשנים של עצמו וצריך הדחה וקנוח, ידידו. משה פיינשטיין.

סימן ו

עוד בענין הנ"ל. י"ט אייר תש"ה.

בהא דהקשה עלי הרב הגאון מהר"מ גיפטער שליט"א דאם הבאה למקום שישרפום נחשב זה עצמו מעשה האבוד מ"ט נחשב טובל בשם שעל בשרו רק גרמא אף שאיירי שודאי ימחק השם במים, תמיהני מאד ומה ניחא ליה לכתר"ה בלא דברי מ"ט נחשב זה גרמא כיון דודאי ימחק בזה ומה לנו באיזה אופן עושה המחיקה אם בסכין או במים וגם מפורש בשבת דף קט"ו דבטיט ומים נחשב מאבד בידים, ולכן צריך לומר דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטובל דמצד זה לא נחשב שעושה מעשה המחיקה, ואף שהוא פסיק רישיה נחשב רק כגורם. ואף לשיטת התוס' יומא דף ל"ד שפסיק רישיה נחשב כמתכוין מ"מ בלא ניחא ליה לא נחשב מתכוין דאף שיש שלא סברי בתוס' שם כהערוך כן הר"י בתוס' כתובות דף ו' פליג עליו, מ"מ הוא רק לענין איסור דרבנן אבל מדאורייתא מודו משום דאין שייך להחשיב מתכוין כיון שלא ניחא ליה, ועיין ברש"י שבת דף ע"ה לענין דם חלזון, וא"כ גם הכא הא לא ניחא ליה למחוק השם והוי אינו מתכוין אף שהוא פסיק רישיה, וגם אולי הוא מצד הקרא דילפינן דגרמא מותר אינו כלום מה שהוא פ"ר, עכ"פ הגרם הוא מחמת שאין כוונתו למחיקה אלא לטבילה ולכן לא קשה אף על דברי.

ומה שדחה ראייתי מכותבי ברכות כשורפי תורה משום דהכא אינו דוקא מצד השמות דבכל עניני תורה הוא כשורף דברי תורה, אינו מובן כלל, וכי רק על אזכרות נאמר איסור לא תעשון דודאי על כל דברי תורה נאמרו דגם בנתיצת מזבח ובתי כנסיות נאמר האיסור וכ"ש בעניני תורה אף בלא אזכרות שיש איסור שרפה ואבוד מלאו דלא תעשון. ומה שמשמע שכת"ר מחדש שיש ב' ענינים, איסור לא תעשון שהוא רק במעשה ולא בגרמא, ואיסור בזיון כתבי הקדש שזה יש אף בגרמא, וטעם זה הוא חיוב הצלה ובשם לבד ליכא איסור בזיון רק לא תעשון לכן מותר בגרמא וכן לצורך ליכא איסור בזיון, תמיהני מאד היכן מצא שיש איסור חדש בבזיון שאינו מלאו דלא תעשון דא"כ מנא ליה איסור זה ואם כוונתו שרבנן אסרו וכדצריך לומר בחיוב הצלה אחרי שגרמא מותר דמדאורייתא דוחק לחלק בין שם לבד לכתבי הקודש מ"מ ודאי הם בגדרי איסור לא תעשון, ובכלל

תמיהני אם יש ב' ענינים איך שייך לחייב הצלה מצד איסור בזיון הא לא נעשה ע"י שום אדם שלא שייך בזה בזיון דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם בסוף מועד קטן [כ"ו א'] אלא ודאי שמשום קדושת כה"ק חייבו בהצלה וכ"ש שאסור לגרום להם שיאבדו.

ומה שהקשה מתרגום כתובים שרשאי להניחן במקום התורפה אף שאסור לאבד בידים כמפורש בשבת דף קט"ו, לא ידוע לי איך מפרש כתר"ה כיון שודאי יתאבדו שם הא ודאי הוא כמשליך למים ובמה הוא עדיף מעריבה של טיט שמפורש שם שאסור לרבי משום שהוא אבוד בידים, אלא ברור שמקום התורפה שאמר אינו מקום שעושה שירקבו שם אלא שהמקום מצד עצמו אינו מגרע כלום אלא כיון שמונח במקום גלוי והפקר שלא ישמרום כמו שעושין לשאר ספרים שמניחין אותן במקום שמור ושומרין אותן שלא ירקבו בקריאה ובגלילה האמור בב"מ דף כ"ט וכדומה, אבל זה שמונח במקום גלוי והפקר הוא סימן שא"צ לשמרו וממילא ירקבו כשיגיע הזמן שספרים מרקיבין מעצמן כדרך הטבע בלא שמירה, אבל לא שהמקום יעשה שימהר לרקוב שזה היה נחשב אבוד בידים שאסור אף בלא חדושי, והגע בעצמך מה יעשו הסוברים דגרמא אסור כמו הנו"ב עם זה שהתירו להניח במקום התורפה. ודוחק לומר דגם סוגיא זו וגם רבי שהלכה כמותו יהיו דלא כהלכה להנו"ב, אלא ודאי כדבארתי, וא"כ לא קשה אף לדידי שהיה נחשב אבוד בידים. ודברי הב"א שהביא הפ"ת שהתיר בספק איסור מחיקה להניח גמי מלוחלח במים אינו מובן כלל איך מחשיב זה לגרמא, הא עריבה של טיט מפורש בגמרא שאסור משום שהוא אבוד בידים ואיזה עדיפות יש בגמי מלוחלח במים מטיט. וס' הב"א אין בידי לעיין בדבריו. ופירוש גרמא שבטבילה ברור שהוא כדבארתי, ובמכוין למחוק יהיה אסור מלא תעשון משום דהוא בידים. והרשב"א שמצריך בטבילה שלא יהיה באופן שהוא פסיק רישיה הוא מחמת דסובר דשפשוף אף שהוא לכוונת סלוק חציצה היה אסור משום דבעשיה ממש לא תסלק הכוונה משם מעשה לשם גורם, ורק כשעושה דבר אחר רק משום שהוא פסיק רישיה לעוד מעשה רוצים להחשיב כעושה גם מעשה השני זה נחשב רק גורם בלא מתכוין ולכן מקשה דנהי שאינו משפשף בשם גופיה הא עכ"פ נתינת ידו למים תחשב מעשה אף שהמים בעצמם ימחקו כדאשכחן בנתן מים בכלי שתחת הנר שנחשב מעשה ממש אף שהאש יתכבה מאליו בבואו להמים, דאל"כ הי' מותר ליתן מע"ש שבגרם לא אסרו כדאי' בסוף כירה, ובמעשה ממש הא אסור אף במכוין שלא להאיסור ולכן הוצרך לומר דרק כשודאי יתכבה נחשב מעשה ממש אף בנעשה מאליו אבל הכא שאפשר שלא ימחק לא נחשב מעשה ממש כשמכוין לדבר

אחר, אבל גם לדידיה הגרמא הוא מה שמכוין לדבר אחר ומדויק מה שכל קושיתו היא מכלי שתחת הנר ומנותן בצד הטלית שאחז בו האור.

ותשובת ב"א שהביא הפ"ת שמותר להניח גמי מלוחלח במים על מקום השם במקום ספק היתר מחיקה אין מובן כלל לא רק לדידי אלא אף לכו"ע דודאי הוא אסור דמעשה מחיקה ממש הוא לכו"ע וח"ו לסמוך עליו לא למעשה ולא להלכה וס' הב"א אין אצלי לעיין בדבריו, עכ"פ אין הקושיא לדידי דוקא ואיני יודע איך היה ניחא לכתר"ה בדבריו.

ומש"כ הרב הגאון ר' חיים מעדניק שליט"א לדחות ראייתי שלא נדחה שום איסור אף דרבנן בשביל עשה דאורייתא אף החמורה ביותר אם לא מגדרי דחיה, במה שהביא מהר"ן דהוא מחמת שהוא הכשר מצוה, הא עכ"פ ראיה שלא נדחה אם לא מדיני דחיה, וגם הא מודה לי כתר"ה שיש ראיה לזה שלהביא לו אסור ורק כשיבא מלובש בתפילין ליכא ראיה מחמת דאולי נדחה מדין עשה דוחה ל"ת וע"ז הבאתי שלא נדחה וממילא הוא אסור וכיון שיש איסור אף שהוא דרבנן הא איכא ראיה משם שלא נדחה בשביל קיום מצוה דאורייתא אף החמורה, ונמצא שאין דברי הר"ן שייך לדברי כלל.

וראייתי מכותבי ברכות הוא ממה שאמר שהן כשורפי תורה ובודאי לא לחנם אמר לשון זה אם היה מותר לשרוף כה"ג כיון שאינו אף גורם דגורם כדכתבתי, וכמו שאינו אסור לכתוב ס"ת מצד החשש דשמא תפול שרפה שלא יוכל להציל כמו"כ אין שייך לאסור מצד הגרם שמא תפול שרפה בשבת שלא יוכלו להציל בשביל האיסור, דמה לנו מאיזה טעם לא יוכלו להציל, ואם נימא שמה שס"ת מותר לכתוב ואין חוששין לתפול שרפה שלא יוכל להציל הוא מצד מצות כתיבה וברכות שאסור לכתוב יש בהו איסור גם מצד הגרם דתפול שרפה, הי"ל לרש"י לפרש שמא תפול דלקה באופן שלא יוכל להציל שהוא בכל אופן ולא לפרש מצד שלא יצילם בשבת, אלא ודאי כדבארתי שמצד הגרם אין שייך לאסור אף אם היה גרמא אסור שאין זה שייך אף לגרמא כלל, אלא הא דמסלק מהם דין היתר הצלה נחשב זה גופיה אבוד שזה שייך רק במה שיהיה אסור להציל בשבת וזהו ראיה גמורה. ומה שהבאתי מלשון גדול עונש האחרון הוא רק לרווחא דמילתא שלא נימא שעשאוהו רק כגורם ואסרו גורם לכן הבאתי ראי' מל' זה שלכאורה קשה שהוא פשיטא כדכתבתי שם, וע"ז יש להביא אף מדקדוק לשון קל כיון דאדרבה הדחוי לא מסתבר והראיה היא לדבר שנכון ומסתבר גם בלא זה.

ופירוש כתר"ה שאיירי שהצילן לכן נחשב רק מחשבה רעה, הנה לבד שהפירוש בעצם לא נכון כלל, ודאי שיש על מחשבה שעשאה במעשה אך שנבטל האיסור, עונש כגון באחד שהעמיד בשבת קדרה לבשל ובא עכו"ם וכבה האש ולא נתבשל או שסלק הקדרה

שנמצא שלא עבר על איסור בשול, ודאי יענש וכדיליף בגמ' מוה' יסלח לה בנזיר דף כ"ג בחשב לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה שנענש משום דהוא מחשבה שנעשה במעשה וחמור ממחשבה לבד, וא"כ כ"ש הכא שיש לו ליענש.

ומש"כ כתר"ה דכשיש שלל שמים ניצול כל העיר, לא נכון כלל, דא"כ לא הי"ל להזכיר לאו דלא תעשון אלא ודאי דאף שאין יכול לשרוף כל שללה כגון שיש שם שלל אנשים מעיר אחרת או תרומה ומע"ש וכן ס"ת הידועין שאין נשרפין לא יצילו העיר משום שיוציאום משם והשאר ישרפו, אבל כיון שלא ידוע משום דדבר קשה הוא לבדוק כל העיר ולמצא המזוזות וליטלם משם ובודאי יש שם מזוזה ונמצא שישרפוה בכלל שרפת העיר ויעברו ממילא על איסור לא תעשון לכן א"א לקיים העשה משום שאינה דוחה לאו דלא תעשון כדבארתי. והא דכתב כתר"ה דאם לא היו אזכרות נחשבין שלל שמים לא היה נאסר בלא תעשון כיון שאינם לה' ורק מחמת שאזכרות נחשבו שיש בהם חלק לה' וקדשי שמים לא נכון כלל דהאיסור ודאי שייך לעצם השם ואין שייך זה לחלוק הבעלות. ומה שהביא כתר"ה מרש"י דכל הנגנזים והנקברים הם רק מדרבנן, הנה רש"י לא כתב זה אלא על תרומה שאין בהם איסור לא תעשון מצד קדושתן אלא מצד חיוב שמירה דמשמרת תרומותי וכיון שהוא אסור באכילה היה נוטה שלא היה צריך שמירה כמו תרומת חמץ ששורפין אותה לכן כתב דלא מזלזלין בהו כולי האי, אבל על כתבי הקודש ודאי אסור מדאורייתא.

ומה שדחה כתר"ה ראייתי מסוף חולין מחמת שמצותה בכך והראיה היא רק מזה שאמרה תורה מצוה כזו, הנה ראייתי גדולה, דעכ"פ לא חזינן מזה גדלות יותר מדין עשה דוחה ל"ת, ואיך מביא שיהיה עוד יותר גם לדחות ל"ת ועשה, וזה פשוט.

ומהא דכפתו במקום דסוף חמה לבא בסנהדרין דף ע"ז שנחשב רק גורם אינו כלום לכאן שלא נאמר שרפה דוקא דכל אבוד אסור וציוי הרופאים לשרוף עצמו הוא האבוד, ולכן ל"ד להתם דדוקא ההריגה היא החיוב שזה עושה רק החמה, אך בכלל הוא מפורש בתוס' בכמה מקומות שדוקא בהיה שם וכפתו הוא גורם אבל להביאו לשם הוא מעשה ממש וחייב.

ומש"כ כתר"ה להקשות על חלוקי כה"ק משם בעלמא מחמת שעיקר קדושת ס"ת הוא בשביל האזכרות, תמיהני הא ודאי חלוק לענין הצלה ואיך עלה בדעת כתר"ה להקשות ע"ז, ועצם הדין הוא כמעט מפורש בב"ח ובש"ך [יו"ד] סי' רפ"ו לענין מזוזה במקום שבאים שם עכו"ם שמצוי שיקחו המזוזה ויבזוה ושם הוא ממש קיום המצוה מה שמונח שם ומ"מ אין יכולין לקיימה מצד ספק איסור אבוד כתבי הקודש והוא כ"ש לכאן שאינו

בשעת קיום המצוה ואף אם מלובש בתפילין אין ההבאה לשם עצם המצוה, ולראיה זו העירני ידידי הרה"ג ר' גרשון געלמאן שליט"א, וזה ברור לדינא. משה פיינשטיין.

סימן ז

עוד בענין הנ"ל. י' אדר תש"ז. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר חיים מעדניק שליט"א.

ובענין התפילין אין לי מה להוסיף כי איני רואה בדברי כתר"ה דברים חדשים, דודאי חלוקי מכפתו בסוף חמה לבא הוא ברור דהכא גם אבוד זה הוא עצמו האיסור מה שמופקר להאבד כדבארתי שם וזה הא הוא מעשה ממש. ומה שכתב כתר"ה למה יגרע מליתן כתבי הקדש למים שמותר, תמיהני הא ודאי אסור, כמפורש בשבת דף קט"ו בטומוס של ברכות ששקען במים ולהניח עליהן עריבה של טיט שנחשב מאבד בידים, וק"ו של כתר"ה מפטור דהשיך נחש מחמת דהארס אינו בעולם אינו כלום, דכי יסור כתר"ה שמותר להביא כתבי הקדש לפני עכו"ם ששורפן אף דודאי יפטר ממיתה בהביא אדם לפני רוצח בכפתו לפני ארי לפי' ב' דתוס' סנהדרין דף ע"ז, אלא מוכרחין לומר דהכא נחשב זה עצמו האבוד שאסור, ולפי' ראשון דתוס' שם שסברי דדוקא בכפתו שם במקום שהיה פטור ולא בהביאו לשם משמע שגם לפני ארי יתחייב בהביאו וכמפורש בתוס' ב"ק דף נ"ו ורק בארס שאני מטעם שאינו בעולם כלל פטור, וא"כ הכא שחוק בית החולים הוא לשורפן הרי נמצא שישנו דבר המאבד בעולם והוי ודאי כמאבד בידים.

ומה שמותר לטבול בשם שכתוב על בשרו בדיו לחה כבר בארתי יפה בתחלת דברי בתשובתי להגר"מ גיפטער שליט"א וכן בארתי שם דברי הרשב"א באופן נכון ולא קשה כלום משם.

וסברת כתר"ה מחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה שאיתא ביומא דף פ"ה אינו כלום להביא אף להציל מאיסורין וכ"ש בשביל קיום מ"ע, וחזינן אדרבה שהפקיעו מ"ע דשופר ולולב מכל ישראל בשביל חשש עברת אחד ולא אמרינן שכל המצות שיקיימו כל ישראל בכל השנים עדיפי מעברה של אחד באיזה פעם. ועיין באו"ח ס"ס ש"ו בט"ז ס"ק ה' דרק בשביל המרה הכריע שמחללין שבת, ובחדושי הארכתי, וכן נדחה מה שהביא כתר"ה מר"ן יומא לענין היתר שחיטה בשבת לחולה, דהוא רק באיסורין ולא במניעה מעשה.

ומה שדחה כתר"ה הראיה מהש"ך יו"ד גבי מזוזה בסי' רפ"ו סק"ז משום דבזיון גרוע משרפה אינו כלום דודאי שרפה וכל אבוד הוא בזיון גדול, ובדבר באורו במזוזה שמצלת

כל העיר בסוף סנהדרין לא ניתוסף בדברי כתר"ה עתה כלום כאשר יראה כתר"ה בעצמו שלא תירץ כלום על מה שהקשתי על דבריו. ידידו. משה פיינשטיין.

סימן ח

בענין יבשה ידו השמאלית למצות תפילין ובנחלה במחלת הפארליז [שיתוק]. מוצש"ק ג' חנוכה תש"ו.

מע"כ ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם בשמו ובחבוריו הנעלים מוהר"ר יעקב הכהן מעסקין שליט"א.

בדבר שכ"ג ידידי רוצה בענותנותו לידע דעתי בדבר יד שמאל שנחלה בפאראליז לענין הנחת תפילין, הנה ראיתי תשובתו בחבורו אבן יעקב סי' צ"ה ודברי כ"ג נכוחים באם יבש היד ממש שודאי נחשב כליכא יד כלל וכהא דיבשה גפה שמשמע מקידושין דף כ"ד שהוא מצד שנחשב מחוסר אבר וכדהביא כ"ג מרשב"א בשם הראב"ד שהוא יותר מפורש. וגם ברמב"ם רפ"ג מאיסורי מזבח מפורש בסוף דבריו שמה שפסול יבשה גפו בעוף הוא מצד שאין מקריבין חסר כלל, ומזה משמע שגם תחלת דבריו שכתב בד"א במומין קטנים עיי"ש שהיה נראה לכאורה דמה שמסיק שפסול עוף שיבש גפו הוא מחמת שהוא מום גדול ולא מחמת שנחשב חסר אבר ממש, אינו כן אלא שלחסר קורא הרמב"ם מום גדול אבל הפסול הוא מצד שנחשב חסר ממש כדמסיק.

ועוד מפורש בחולין דף מ"ו ברא"ש בשם בה"ג שיבש הכבד טרפה משום דכל יבש כנטול דמי, ומשמע לו זה מגמ' שם [חולין מ"ו] דמדמה דין יבש בריאה ליבש האזן דמום בבכור ואם לא היה מדין חסר לא היה שייך לדמות כ"כ. וכן כתב הרמב"ם פ"ח משחיטה ה"ז שיבש מקצת הריאה הוא מדין חסר עיי"ש. ולכן אף להרמב"ם מסתבר שיודה לבה"ג שגם ביבש הכבד טרפה וגם בכל האברים שמטריפין בחסר ונטול דמ"ש מריאה וכבד אף שלא נאמר בהו בפירוש. ולכן גם לענין הנחת תפילין על יד יבש כיון שלא נחשב יד אין שייך להניח שם כדכתב כ"ג ידידי. ודברי עמודי אש שהביא ידידי אינו כלום. ולענין אם יניח בימין תלוי להמג"א [או"ח] סי' כ"ז סק"ג במחלוקת תוס' והאו"ז ויש להניח בימין בלא ברכה ולהרמ"א בתשובה פטור לגמרי וכדכתב כ"ג ידידי.

והנה יש שרצו לדחות הראיה מלשון הראב"ד שהביא הרשב"א קידושין משום שמשמע להו ממה שכתב שם ביבש גפה דמחוסר אבר מיקרי כיון שכל כחו של עוף בכנפיו ויבשו, שהוא רק גבי גף ולא בשארי אברים, אבל פשוט לע"ד דלא ניתן זה להאמר כלל שביבש ברור דהוי כחסר האבר וכדבארתי ממה שהיא הבה"ג ראיה לדין יבש הכבד

מיבשה הריאה, וכוונת הראב"ד הוא לא על יבשה גפה דוקא דה"ה אם היה נקיט נקטעה גפה נמי היה אומר טעם זה דסובר דלא בכל האברים נפסל עוף למזבח בחסרון אלא בחסר מאברים שהם עיקר גופה וכחה. וגם לשון הרמב"ם משמע כן שהרי כתב בפ"ג מהלכות איסורי מזבח בד"א במומין הקטנים אבל עוף שיבש גפו או נסמית עינו או נקטעה רגלו אסור לגבי מזבח שאין מקריבין חסר כלל משמע דוקא שהוא במחוסר אבר כזה שיש להחשיבו מום גדול שהוא רק באברים העיקרים ולא במחוסר אבר כזה שאין לו צורך גדול להעוף שזה היה כשר. ולכן כתב הראב"ד טעם על מה שיבשה גפה וה"ה נקטעה גפה שנאסרה למזבח אף שכיון שאין אבר זה בשאר בעלי חיים היה מקום לומר דאינו מאברים העיקרים שיפסלוהו להעוף בחסרון, שהוא משום דבעוף הוא עיקר באבריו לפי שאין כח העוף אלא בכנפיו. וזה ברור.

אבל פשוט לע"ד שהוא רק ביבש לגמרי שהוא דוקא באם לא תוציא טפת דם כרבנן דבכורות דף ל"ז, שגם היד הוא כאזן דשליט בה זיקא עיין בחולין דף מ"ו. ואין לחלק דבאדם שהולך לבוש בבגדים לא נחשב שליט בה זיקא ויצטרך דוקא שיהיה נפרד בצפורן כהא דריאה, דאם גם כסוי בגדים מהני לזה לא היה נחשב גם באזן בכור מום קבוע לשחוט כ"ז שלא נפרך בצפורן מאחר דאפשר לרפאותו ע"י כסוי בגדים, דהא מצינו לענין מומין הקובעין שאם יכול להתרפא גם ע"י מעשה לא נחשב מום קבוע בבכורות דף ל"ח, ועיין בתוס' שם ד"ה וסימניך שאיכא תרי לישני שם אם מום שיכול להתרפאות ע"י מעשה דוקא נחשב מום עובר ועיין במהרי"ט אלגזי דמסיק דהתוס' סברי לדינא עיקר שנחשב רק מום עובר. עכ"פ לחד לישנא בתוס' ודאי איכא ראיה דע"י כסוי בגדים לא נחשב לא שליט בה זיקא ומלשון זה נשמע גם לכו"ע דלא יפלגו בזה. ולכן אם יבש אף רק באופן שלא תוציא טפת דם אף שלא נפרך בצפורן נמי כיון שהלכה כרבנן הוא כחסר היד.

אבל במחלת הפאראליז ברור שמוציא דם הרבה כמו ביד בריא לכן אין שייך זה כלל ליבש שעושהו כחסר דהא ברור שיבשה גפה דפסול בעוף למזבח לא עדיפא מיבשה האזן דבהמה דאינו מום בכגון הא דפאראליז. וגם אין ניכר בה שום יבשות כלל רק שהוא מחלה כזו שאינו מרגיש בהיד ואינו יכול להניעה וברוב הפעמים אין הסבה כלל בהיד אלא מצד מחלה שבמוח לכן אף שאינו יכול להשתמש בה לא הוי כחסר וממילא מחוייב בתפילין להניח עליה כעל כל יד שמאלית. וגם אולי ידוע כלפי שמיא שיש לזה רפואה אף שרופאים שלנו אין יודעים לזה רפואה. עכ"פ אין לנו להחשיב כחסר אלא מה שמצינו שהוא בשעור שתנקב ואינה מוציאה טפת דם שזה אינו במחלת הפאראליז

שודאי תוציא דם. וזכורני שאבא מארי הגאון זצ"ל שהיה ל"ע חולה שבעה חדשים האחרונים מחייו במחלת הפאראליז בצדו השמאלית הניח תפילין על ידו השמאלית שהיתה ג"כ פאראליזירטע [משותקת].

ולכן אף שאני מסכים וסובר כדברי כ"ג ידידי ביבש היד שמאלית שאין להניח תפילין עליה מ"מ בזה שכ"ג מדמה גם כשנחלה בפאראליז לדין יבש היד לא מודינא אלא שחייב להניח תפילין עליה משום שאינו בדין יבש כדלעיל. והנני ידיו מוקירו כרום גאונו, משה פיינשטיין.

סימן ט

עוד בענין הנ"ל כ"ח אדר תש"ז. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם כש"ת מוהר"ר מנחם צבי שליט"א אייכענשטיין הגאב"ד דסט' לואיס שלום וברכה כל הימים.

בדבר יבשה ידו השמאלית לענין תפילין, הנה הספרים קנאת סופרים להגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל ומנחת אלעזר ואבני נזר אינם בידי ולא הספר אמרי יושר ויישר כח דכתר"ה ידידי שכתב לי דעתם. אבל ברור שהצדק אתי ודברי הגאון רש"ק ז"ל במחילה מכבוד גאון כזה אינם כלום והאמת אהוב יותר מכולם דפשוט שגם מום גדול אינו פוסל בעוף למזבח מדין מום אלא מדין חסר כדמשמע מלשון הרמב"ם כדכתבתי בתשובתי להגר"י מעסקין. והיכן מצא שמומין פוסלין בעופות הא אמרינן אין תמות בעופות וא"כ אין שייך לחלק בין מומין קטנים לגדולים מדין מומין ובודאי הוא רק מדין חסר כדמסיק הרמב"ם שאין מקריבין חסר ואיך פשוט לו עוד שהוא מדין מומין.

ודברי הגאון מנחת אלעזר שהביא מירושלמי יומא פ"ב הל"ג שאיתא מעשה באחד שיבשה זרועו ולא הניחוהו להקטיר קטרת משום פועל ידיו תרצה ולא משום שנעשה בעל מום בזה כדפי' הפ"מ שלא נפסל לעבודה והוכיח מזה שלא הוי כניטלה ידו כיון דלא הוי אף מום ליפסל לעבודה ודאי פשוט שהוא טעות דמ"ש מיבש האזן שהוא מום וברור שהוא כדכתב הפ"מ שהיה באופן שלא נפסל לעבודה וגם לא באופן שאינו שוה בזרעו של אהרן דרק נחלשה ולא היה בו הרבה כח בזרועו ומ"מ לא הניחוהו להקטיר משום קרא דפועל ידיו תרצה.

אך יקשה מה שלא הביא הרמב"ם דין זה דהירושלמי שאף יבשות קצת שהחלישתו מלעבוד בכל הכח פסול להקטיר או אף רק שאין מניחין אותו להקטיר. ואולי לא פסק כן מחמת שלא נמצא זה בבבלי אבל זה דוחק מאחר שלא הוזכר גם להיפוך. והנכון לפרש כדמשמע מקרבן העדה שלא איירי הירושלמי לענין דינא אלא לענין הברכה שיש

לכהנים מעבודתם ומהקטרתם שכיון שיבשה זרועו ולא הניחה אותו ידו מלהקטיר אף שהיה אנוס דהא היה פסול להקטיר מדין בע"מ, מ"מ כיון שעכ"פ לא הקטיר לא היה אפשר לקיום ברכה זו דברך ה' חילו ולפירושו אייריי גם ביבשה באופן שנעשה בע"מ. וזה מפרש הרמב"ם ולכן אין כאן דין חדש ולא היה לו מה למינקט מכאן להלכה. עכ"פ לתפילין אין שייך הא דירושלמי בכל אופן שנפרש אבל לדינא פטור מתפילין מטעם שהוא כאין לו יד כדלעיל.

וכן מה שהבאתי מיבש הכבד שטרפה היא ראיה גדולה וכן מגמ' [חולין מ"ו] דמדמה לשיעור היבשות יבש בריאה ליבש האזן דמום היא ראיה גדולה דרק אם הוא מדין חסר שייך לדמות לשעור היבשות אבל אם לא נחשב חסר רק שהוא חולי בעלמא שלא יתרפא שג"כ הוא מום ואם כן לא שייך להחשיבו טרפה מהא דנחשב מום דאפשר אינו חולי המטריף אף דלא הדר בריא אלא שהוא דין שחידש רבא דחולי זה דיבשות הוא מטריף בריאה ולא מצד הראיה דיבשה האזן במום, א"כ אפשר דדוקא חולי גדול דיבשות שהוא רק בנפרך בצפורן ולא חולי הקטן דיבשות שהוא גם באינה מוציאה טפת דם שחולי זה אף דלא הדר בריא אפשר אינו מטריף. לכן צריך לומר שהוא מטעם דיבש נחשב חסר ומצד זה נחשב בע"מ ולכן הוי גם דינא דרבא שטריף בריאה שיבשה מצד מתני' דיבשה האזן הוא מום מאחר דחסר בריאה היא טרפה גם יבשה טרפה ולכן מקשה שפיר על ר' פפי משמיה דרבא דאמר כדי שתפרך בצפורן דלרבנן תהיה גם באינה מוציאה טפת דם דג"כ הוא כחסר לענין מום וזה היתה כוונתי בהראיה משם אף שלא בארתי באורך והיא ראיה גדולה.

ודברי האמרי יושר להגאון ר' מאיר אריק ז"ל אף אם נסכים לו שיש באבר יבש חיות מדלא מיסרח נמי לא קשה כלום דמ"מ הרי חזינן שמצד חיות זה נחשב חסר כדמוכח שהוא מדין חסר דמשום חיות קטן כזה שעושה רק שלא יסריח אינו מסלק שם חסר ממנו. וגם ביבש ליכא כלל הוכחה ממה שלא מסריח שיש בו חיות דאפשר שביבש אין שייך שוב להסריח אף שאין בו חיות כלל ולא רק ביבש דנפרך בצפורן אלא אף רק באינה מוציאה טפת דם אפשר אין שייך להסריח שוב. ול"ד כלל להא דביעי חשילתא דחולין דף צ"ג דאמר דמדלא קא מסרחן חיותא אית בהו דאינם יבשין ובשר לח אם אין בו חיות טבעו להסריח אבל הכא דהוא יבש אינו דבר ששייך להסריח אף בלא חיות. אך אם איתא זה במגיד מישרים להב"י דיבשה אית ביה חיותא מדלא מיסרחא מ"מ לא קשה כלום. ואני לא ראיתי דבריו כי עתה אין הספר מגיד מישרים אצלי שהוא תמוה

לכאורה וצ"ע. ולכן לדינא הוא כדכתבתי לפטור ביבש לגמרי שאינה מוציאה טפת דם כשתנקב. אבל מצד מחלת הפאראליז אין זה שייך ליבש וחייב בתפילין.
ידידי המברכו בחג כשר ושמח וגאולה שלימה, משה פיינשטיין.

סימן י

במי שהולך כל היום לעבודה מה יעשה בתפילין.
ז' כסלו תרצ"ב ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר שמעון טרעבניק שליט"א.
בדבר מי שהולך על כל היום לעבודה וא"א לו שם להניח תפילין בכל היום אם יש להתיר לו להניח תפילין קודם עמוד השחר, הנכון לע"ד שצריך להניח כיון שליכא כבר חשש שינה כמו במשכים לדרך בש"ע [או"ח] סי' ל' סעי' ג' שמניחם. אבל מסתבר שיש לסמוך בכגון זה על ר' פרץ שהביא הטור [או"ח] סי' ל' שיכול גם לברך דלהגירסא במנחות דף ל"ו שהוא גירסת רוב הראשונים וחשך והניח תפילין ליכא כלל גזירה שלא להניח בלילה אלא שאין מורין כן והזריז יכול להניח לכתחילה כדאיתא בנ"י ולכן יכול לומר וצונו, דאיסור חכמים שמונע מברכה הוא רק כשאסרו לכל כמו בשופר ולולב אבל הכא אין כאן איסור ממש ולכן בעובדא דידן שליכא חשש שינה שכבר קם משנתו יש להורות לו באונס כזה שא"א לו להניח ביום שגם יברך. ואף שבגמ' [מנחות ל"ו] איתא שמברך אח"כ כשיגיע זמנן ואף הש"ע פסק כן אף שהש"ע סובר דלילה זמן תפילין מדאורייתא הוא משום דסובר דלהניח לכתחלה בלילה אסרו מדרבנן דגריס וחשך ולא סליק תפילי כדאיתא בכ"מ פ"ד מתפילין הי"א להרמב"ם אבל הר' פרץ סובר דליכא כלל איסור אף להניח בתחלה אלא שאין מורין כן, כדבארתי לכן גם מברך ועיין בהגר"א שם ולכן אף שבמשכים לדרך שיכול לברך אח"כ יש לעשות כהש"ע אבל בעובדא דידן שלא יהיו עליו התפילין אח"כ יש לעשות כהר' פרץ שגם יברך, ואנוס ודאי יש להחשיבו דאין לחייבו להפסיד עבודתו שהוא הפסד יותר מחומש בשביל מצות עשה, וכ"ש במדינה זו שא"א להשיג עבודה אחרת כי הכל הוא בידם ולא יתנו לו, ולכן כדי שלא יפסיד מצוה חביבה זו יכול להניח אף בברכה כי להניח בלא ברכה לא יבין איש שאינו ת"ח ויבא להקל ולזלזל בהנחתם אך ת"ח יותר טוב שיניח בלא ברכה שספק ברכות להקל, וק"ש ותפלה יחכה על היום ויקרא כשיעסוק במלאכתו. ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין.

סימן יא

ביוד שדומה קצת לחית קטן י"ג ניסן תשי"ב. מע"כ הסופר הנכבד וירא"א לא ידעתי אכנהו.

בדבר יוד הראשון של השם דויהרג ה' שעוקץ השמאל התחתון הוא ארוך קצת וממילא נדמה קצת לחית קטן, הנה כיון שלפי המדידה הוא קצר מרגלו במקצת וגם צורתו שנוטה להלן לאורך הפרשה שאין זה בצורת חית לכן שם יוד עליו גם מדינא ולקריאת תינוק ודאי הוא יוד ויש להכשירו, אך טוב לתקנו להאריך משהו את רגל היוד ואין בזה פסול דשלא כסדרן כיון ששם יוד עליו וגם שהוא רק לרווחא דמילתא. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן יב

בענין הפסק דט' אותיות קטנות בין הפרשיות ט"ז אייר תשט"ז. מע"כ ידידי הרה"ג בסופר מוהר"ר חיים סאשיצקי שליט"א.

בדבר מה שכתבתי בסוף מכתבי הקודם דמספקא לי שמא ט' אותיות קטנות הוא שיעור הפסק רק להקל ולא להחמיר, היה טעמי דאם נימא שהוא גם להחמיר נמצא שהמצאת הט"ז [או"ח] בסי' ל"ב סקכ"ו לעשות והיה אם שמע סתומה לדברי הכל בזה שיניח פחות מט' אותיות בסוף פרשת שמע ופחות מט' אותיות קודם והיה אם שמע, הם בקטנות הרי בצרוף שניהם לא יהיו כשלשה אשר דהם לכה"פ כ"א אותיות קטנות והכא לא יהיו אלא ט"ז קטנות ויחסר השיעור דלכתחלה אף לשיטת הט"ז דצרוף החלק בשתי השיטות מהני, ונמצא שאף שירויח לצאת גם ידי הרא"ש שהוא רק דין לכתחלה, הרי יפסיד דין דלכתחלה בעי הפסק ט' גדולות שהם לא פחות מכ"א קטנות, ואם סובר הט"ז דלצאת ידי הרא"ש עדיף מדין הפסק ט' גדולות, היה לו עכ"פ להזכיר זה דודאי אין זה ברור בסברא כ"כ.

וגם הא בעצם אין כוונת הט"ז שיוצא בזה ממש שיטת הרא"ש דהא להרא"ש שסובר דג' אותיות הוא שיעור הפסק בסתומה כתב לעשות במזוזה פחות מג' אותיות בסוף השיטה שמסיים בה שמע ופחות מג' אותיות בראש השיטה שמתחיל והיה א"ש, משמע דאף דלהרא"ש צריך בפתוחה ט' אותיות מ"מ כיון שבסתומה סגי בשלש אותיות אם יניח שיעור זה בסופה או בראשה נחשבת כבר לפתוחה כיון דפתוחה מראשה פתוחה פתוחה מסופה פתוחה אף שחסר שיעור הריוח שצריך לפתוחה, ויסבור שתהיה פסולה לפרשה סתומה משום דיש גם קפידא בסתומה שהריוח שלה לא יהיה בראש שורה או

בסוף שורה מצד דין עצמה, אף שלא יאמרו עליה שהיא פתוחה מצד חסרון השיעור שצריך לפתוחה משום דאין הפסלות משום שנעשית פתוחה, אף שלשון הגמ' בשבת דף ק"ג הוא סתומה לא יעשנה פתוחה שלשון זה משמע דהפסול הוא משום שנעשית כפתוחה שלכן כיון שלהרא"ש יש חלוק בין פתוחה לסתומה גם בהשיעור של הריוח וכשהניח רק שיעור סתומה הרי לא נעשית כפתוחה ונתכשר אלא שסובר הרא"ש דלשון זה לאו דוקא דהפסול בסתומה הוא מצד עצמה כשלא עשאה כמו שצריך לעשות דהוא שהריוח לא יהיה בסוף שורה ובתחלת שורה, וגם יש לפרש לשון הגמ' דכיון שעשאה קצת כפתוחה נמי פסולה.

וכן מפורש בטור [יו"ד] סימן ער"ה באם לא הניח בפרשה סתומה בסוף השיטה כדי שיעור ג' אותיות ולכתוב תיבה יניח כל שיטה שתחתיה חלק ויתחיל בהתחלת שיטה ג', ואמאי לא יתחיל בראש השיטה הא לא הויא כפתוחה מצד שחסר שיעור דט' אותיות שצריך לפתוחה ושיעור סתומה יש בה בזה שהניח ג' אותיות אלמא דהוא קפידא לפסול בסתומה כשהריוח פתוח בתחלה או בסוף אף שאינה כפתוחה ממש מצד השיעור.

ועיין בדרישה שם שכתב בפירוש דברי הרא"ש אבל לא יניח ג' אותיות דזה מיקרי פתוחה ועכ"פ סתומה לא מיקרי עיי"ש, ופשוט שהם ב' פירושים דמה שכתב דזה מיקרי פתוחה הוא שסובר דג' אותיות הוא השיעור גם לפתוחה כדכתב לעיל מזה שדעתו של הרא"ש הוא ג' אותיות גם לפתוחה דלא כהטור בשמו, ואף שבראש איתא מתחלה בשם ר"ת דפתוחה הוא כשיעור ג' תיבות של ג' ג' אותיות סובר הדרישה דהעיקר לדינא סובר הרא"ש כדהביא הרא"ש אחר זה ממס' סופרים שאף בפתוחה הוא רק ג' אותיות, ואח"כ כתב פירוש אליבא דהטור שסובר שתחלה דברי הרא"ש הוא העיקר לדינא שבפתוחה צריך ריוח ט' אותיות, שמה שמצריך הרא"ש שלא יניח במזוזה ג' אותיות במקום אחד הוא משום דעכ"פ סתומה לא מיקרי והוא כדבארתי. ומהטור מוכרח רק כתירוץ זה דהא הוא סובר דבעי בפתוחה ט' אותיות ומ"מ סובר במזוזה דיניח פחות מג' אותיות במקום אחד אלמא משום דבריוח ג' אותיות בסוף ובתחלת שיטה שהיא פתוחה או מראשה או מסופה פסולה בסתומה אף שאינה כפתוחה בשיעור, ולכן תמוה דברי הדרישה שרצה להוכיח מזה דגם בפתוחה הוא רק ריוח ג' אותיות להרא"ש דהא להטור צריך לומר בע"כ כתירוץ הב' א"כ גם להרא"ש יש לומר כן.

עכ"פ איך שנימא סברי הרא"ש והטור דבג' אותיות במקום אחד פסולה בסתומה וא"כ כשיהיו ביחד אף רק ט' אותיות קטנות בצמצום נמי הוא בשעור ג' אותיות גדולות במקום אחד שהוא פסול בסתומה להרא"ש והטור, ונמצא שהמצאת הט"ז אינה להרא"ש

והטור ממש, אלא דצריך לומר שכוונתו רק להרא"ש אליבא דדינא שנהגו כהרמב"ם דגם בסתומה הוא שיעור ט' אותיות וא"כ ודאי מסתבר שעדיף לעשות הלכתחלה דט' גדולות מלעשות הלכתחלה לצאת גם ידי הרא"ש שהוא באמת שלא להרא"ש והטור וכמעט שלא מצינו שיטה מפורשת שיסבור כהרא"ש בצורת הפרשיות וכהרמב"ם שאף לסתומה צריך ט' אותיות אלא עצמו, ולכן מסתבר שכוונת הט"ז פחות מט' גדולות בסוף שמע ופחות מט' גדולות בתחלת והיה, שמ"מ תהיה סתומה להרא"ש ונמצא שלהרמב"ם עושה אף הלכתחלה ויועיל זה שיצא גם להרא"ש אליבא דדינא שנהגו בשיעור ט' אותיות אף בסתומה אף שאינו להרא"ש ממש, ונמצא שמוכרחין לומר להט"ז ששיעור ט' קטנות הוא רק להקל ולא להחמיר, ומה שכתבתי שמספקא לי הוא משום דהמ"ב פי' הא דהט"ז דוקא בפחות מט' קטנות ובשער הציון איתא שהוא מהפמ"ג לכן אף שלא מסתבר זה כלל לפרש בהטו"ז לע"ד נשאר אצלי ספק לדינא מצד שיטתם.

וכשיזדמן בס"ת שבכל פרשיותיה הם בהפסק ט' אותיות גדולות כדין הלכתחלה ובאיזה מקום שלא במקום פרשה אירע מאיזה טעות שנשאר שם הפסק ט' אותיות קטנות לא תיפסל למה שמסתבר לדעתי אך מדין ספק לחוש להמ"ב בשם הפמ"ג, אבל אם באיזה פרשה השאירו ריוח רק כט' קטנות כדין הדיעבד תהיה פסולה אף למה שמסתבר לדעתי משום דיהיו תרתי דסתרי דשם חשבינן הריוח כשיעור זה לפרשה וכאן נחשב שלא לפרשה, אך דבר כזה לא מצוי כלל למעשה.

ולכן הס"ת שבמקום סתומה איכא ח' אותיות ריוח בסוף השיטה וכמו ו' אותיות בראש השיטה היא כשרה להרמב"ם לשי' הט"ז שמצטרפין ריוח של ב' השיטות וכן כשרה להרא"ש אליבא דדינא שנהגו בט' אותיות להט"ז אבל לא להרא"ש והטור אליבא דעצמן שגם בג' אותיות במקום אחד פסולה, אבל הוא למה שמסתבר לדעתי דלהמ"ב בשם הפמ"ג שהוא בשיעור פרשה אף לחומרא הרי סוף השיטה מורה שהיא פתוחה ואף שהניח ריוח גם בתחלת השיטה שמורה שהיא סתומה הוא כסותר שלהט"ז איכא חסרון בזה לפ"מ שפי' הלבושי שרד אבל מ"מ כשרה בדיעבד אף לדידהו להרמב"ם שעכ"פ היא סתומה שלית לן ראיה לפסול מחמת זה דמרמב"ם שנקט שלא הניח כשיעור ולכתוב תיבה אחת הוא משום דאם יכול לכתוב תיבה אחת יש לו לעשות כן אבל אם לא עשה אלא התחיל באמצע שיטה שאחריה נמי אפשר כשרה לסתומה ורק מסברא בעמלא סובר כן שלכן מסתבר שאין לפסול בדיעבד.

והקופין שיש תג עב עליו בתיבת בחזק מסתבר שכיון שתינוק קורא קוף הוא כשר ולכן יכולין לגרור התג שעל גביו, ול"ד להא שכתב למד במקום קוף שפוסל המ"ב בגמר

רגל הקוף וגרר אח"כ את הצואר, דהתם קרא התינוק אותו למד אבל הכא שהתינוק קוראו קוף אף שהוא מצד שמכריע אותו רגל הקוף לקרוא כן ואם היו מכסין רגל הקוף היה קורא למד נמי הוא בשם קוף דא"צ לכסות אלא דנידון האות כמו שהוא איך נקרא. ומש"כ כתר"ה דבחסרון משום כתיבה תמה משמע בס' אחיעזר דליכא פסול חק תוכות יש לעיין טובא דלא מסתבר זה לכאורה כיון דילפינן מוכתבתם הרי יש לדרוש ולא וחקק כדדרשינן בגטין דף כ'. ומש"כ כתר"ה לצרף שיטת הסמ"ק דבנפסל אחר שנגמר האות יכול לגרור הוא צרוף נכון. ידידו. משה פיינשטיין.

סימן יג

במניח שני זוגות תפילין של רש"י ושל ר"ת בבת אחת תרע"ז אוזדא. מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א הגאב"ד שאצק.

בהא דכתב הרא"ש בהלכות תפילין סס"ו שירא שמים יעשה שני זוגות תפילין ויניח שניהם ויכוין לצאת באותן שהן כתיקנן ואין כאן בל תוסיף אלא בעושה ה' בתים ופי' במעדני יו"ט שהוא מגמ' דסנהדרין דבאינו מחובר עם הבתים האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי והראוי למצוה היא המצוה והעודף הוא כמי שאינו, והקשה מר"פ המוצא תפילין דאיכא בל תוסיף בב' זוגות אף שאינם מחוברים ונשאר בקושיא, ומה שתירץ בד"ח דחוק טובא. ובמג"א [או"ח] סי' ל"ד סק"ג תירץ דב' זוגות שאחד של רש"י ואחד של רבנו תם ליכא בל תוסיף שהרי ממ"נ אחד מהם פסול, אבל אם הניח ב' זוגות כשרים עובר על בל תוסיף וכתב שכן איתא בב"י [או"ח] ס"ס תרנ"א בשם המ"מ פ"ז מלולב ה"ז, והוא לתרץ שם משכ"כ הרמב"ם דאם הוסיף ולקח ב' לולבים או ב' אתרוגים עובר בבל תוסיף שהראב"ד הקשה הא הלכה כרבנן דלא שייך בלולב איסור תוספת ולא פסול בזה מאחר דא"צ אגד והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי כדאיתא בגמ' אף במין חמישי, ואף לר' יהודה דסובר דצריך אגד ושייך איסור ופסול תוספת היינו דוקא במין חמישי אבל במינו אמרינן בגמ' דאף לר' יהודה ליכא בל תוסיף ולכן יכולין לאגדו במינו וא"כ ליכא בב' לולבין איסור בל תוסיף, וקשה על הרמב"ם בתרתי, ותירץ המ"מ דשאני סיב ועיקרא דדיקלא שהנוטלן לא יצא ידי חובתו מב' לולבין כשרין שהוא כמו ב' זוגות תפילין שאיכא בל תוסיף. אבל לכאו' הוא חלוק בלא טעם בין בב' זוגות תפילין בין בב' לולבין. ובשלמא אם הי' סובר הרמב"ם כר' יהודה דצריך אגד היה מקום לחלק בין סיב ועיקרא דדיקלא לב' לולבין, משום דכיון דילפינן מקרא לקיחה מאגודת אזוב דבעי אגד בסוכה דף ל"ג הרי מפורש דבעי ד' מינים ואגד לבד מה שצריך ליקח מהם,

וכיון שלא הוזכר רק ד' מינים בהלקיחה ש"מ שהאגד יהיה ג"כ מהם דוקא שנוסף על המינים יקח עלה או סיב ועיקרא דדיקלא או ממין אתרוג והדס וערבה לאגד, לכן לא שייך בל תוסיף אם מאגד שהרי אדרבה זוהי המצוה, ורק אם אגד ממין אחר שלא הוזכר בקרא הוא הוספה ועובר, וא"כ בב' לולבין בתוך האגד שאין מצותו כן עובר כמו באגד מין אחר, אבל לרבנן דאף דאין מצותו כן לא שייך בל תוסיף משום לחודיה קאי, לא שייך נ"מ בין ב' לולבין למין אחר והוא רק חלוק בלא טעם. וגם אף לר' יהודה משמע מהמ"מ דאין החלוק מטעם דבארתי אלא משום דלא יצא י"ח בסיב ועיקרא דדיקלא, וזה לא מובן לכאורה. ועיין בלח"מ ודבריו דחוקים.

והנכון לע"ד דצריך להבין החלוקים שאיכא בבל תוסיף דבזמנו לא בעי כוונה לעבור על בל תוסיף ושלא בזמנו בלא כוונה אינו עובר ובכוונה עובר, כדאיתא בר"ה דף כ"ח ובעירובין דף צ"ו, דלכאורה מ"ש, אי איכא בל תוסיף שלא בזמנו יעבור אף בלא כוונה ואי ליכא אף בכוונה לא יעבור, וגם מה שבהאי לחודיה קאי ליכא בל תוסיף אף בכוונה צריך להבין. וצריך לומר שמסתבר שאם אחד יעשה דבר שלא שייך למצוה, כגון שישבור מקל בכל יום ויאמר שזה מצוה שנמצא שהוא מוסיף על התרי"ג מצות עוד מצוה, זה לא הוי באיסור בל תוסיף ואינו עובר עליו, ורק אם הוא מוסיף בהמצוה שעושה מצות התורה בהוספה, כגון בתפילין שצותה תורה בד' פרשיות והוא עושה בחמש זהו איסור הנאמר בבל תוסיף, דלא תוסיפו על הדבר כתיב והוספה במצוה היא הוספה על הדבר, אבל הוספה על התרי"ג אין כאן הוספה על הדבר מאחר שאינו שייך כלל לאיזה מצוה. והוספה כזו שהיא במעשה מצות התורה שייך אף בלא כוונה למצוה דהרי עכ"פ הוסיף בהמצוה שהניח תפילין בחמש פרשיות. אבל אין שייך זה שלא בזמנו, דאין שייך לומר דעשה המצוה שלא כהוגן, דמה שייך מה שהניח ביום שפטור מתפילין לימים הקודמים, וכן בסוכה מה שייך ישיבת יום שמיני בסוכה לשבעת הימים הקודמים לומר שעשה מצות סוכה בהוספה שלא כהוגן, ולכן בלא כוונה ליכא בל תוסיף שלא בזמנו. אבל בכוונה למצוה הוא עוד ענין הוספה בהדבר ואסור, דאף שלא הוסיף במעשה המצוה הרי הוסיף בדיני המצוה שבמצות סוכה הוי הדין לישב ז' ימים והוא אומר שהדין הוא לישב ח' ימים ומצות תפילין היא רק בימי החול והוא אומר שהיא גם בשבת, שזה ג"כ הוא הוספה בהדבר מצוה שצותה תורה והוי בכלל הלאו דלא תוסיפו על הדבר, אך לא שייך זה בלא כוונה דכיון שבעצם מעשה המצוה לא הוסיף שהרי כבר נעשית אתמול אלא בהדינים שלה וכשלא נתכוין להדינים הרי לא הוסיף כלום, ולכן לעבור שלא בזמנו צריך כוונה לשם מצוה דרק אז הוא מוסיף בהדינים. וגם ניחא מה שמשמע

שרק ביושב בשמיני לכוונת מצוה עובר בבל תוסיף ולא ביום אחר, שכיון שהופסק אין שייך כלל להחשיב ישיבתו למצות הסוכה שצותה תורה ובלא שייכות למצות התורה ליכא האיסור. וכן משמע לשון רש"י בעירובין שכתב ועוד הישן בשמיני בסוכה ילקה דמוסיף שמיני על השביעי, אלמא דכל האיסור הוא משום שהוא הוספה להשביעי שהוא רק בישן בשמיני ולא כשהופסק כבר וישן באיזה יום אחר לשם מצוה לא יעבור. ועיין בחכמת שלמה להגאון ר' שלמה קלוגער באו"ח סי' תרס"ח שהקשה על מה שאמר הישן בשמיני ולא הישן כל השנה בסוכה ילקה ומסיק דלא פריך מכל השנה דיש לומר דבאמת לוקה. ולא נכון כלל, אלא דבישן בכל השנה אף לכוונת מצוה ליכא בל תוסיף משום שלא שייך להחשיבו שהוא הוספה למצות סוכה שבתורה ורק מישן בשמיני שהוא סמוך שייך למצות סוכה, כדפרש"י שמוסיף שמיני על השביעי, ולדינא הוא רק בכוונה למצוה משום דבמעשה המצוה ליכא הוספה אף שהוא סמוך להשביעי כיון שעכ"פ הוא ביום אחר אבל בדיניה הוא הוספה שהוא רק בכוונה למצוה כדבארתי.

ואי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי אינו עובר בבל תוסיף כלל אפילו בכוונה למצוה דאין שייך בזה ב' הענינים דהוספה דבמעשה המצוה כיון שלא חברו להמצוה רק שהניח פרשה החמישית גבייהו בלא חבור לא שייכא כלל להארבע פרשיות וכן כשלקח מין חמישי לרבנן שלא צריך אגד או לר' יהודה שלקחו חוץ להאגד אין שייך להארבעה מינים, ונמצא שליכא הוספה דבמעשה המצוה והוספה דבדיני המצוה לומר שמוסיף שיהיה גם רמון או פריש בדין מצות ד' מינים נמי לא שייך כיון שהוא דבר חדש שלא שייך כלל להמצוה. דבשלמא אם היתה מצוה ליקח איזו ד' מינים שיהיו מכל המינים שבעולם היה שייך לומר בלוקח ה' מינים אף בלא אגד שמוסיף בהדינים ליקח ה' תחת ד' אבל כיון שנאמרו בהמצוה דוקא ד' מינים אלו שבקרא הוי כשלוקח פריש ורמון ענין אחר לגמרי שלא שייך להחשיב שהוא הוספה בהמצוה שבתורה אף לא לענין הדינים והוי רק כמוסיף מצוה חדשה על התרי"ג שליכא איסור בל תוסיף. וכן בתפילין כשלא חיבר בית החמישי שליכא הוספה במעשה שהמצוה שלחודיה קאי ליכא הוספה גם בהדינים, ל"מ בהוסיף פרשה חמישית כדפי' המג"א שאין שייך כלל לתפילין שג"כ שנאמרו רק ד' פרשיות אלו כדבארתי במצוה דד' מינים, אלא אף אם הוסיף בית חמישי בלא פרשה או שהניח בה מאלו הד' פרשיות נמי כיון שבית זה שינה מארבעה הבתים נמצא בהכרח שאינו עושה זה הוספה בדיני מצות התפילין לומר שמצות התפילין תהי' בד' מחוברות וא' בפני עצמו שאין מקום שיאמר כן אלא שהוא מוסיף מצוה חדשה על

התרי"ג ולומר שיש עוד מצוה שבשעה שמניח תפילין יניח עוד בית אצלם אבל מצות התורה דתפילין עושה בלא הוספה ועל הוספת מצוה חדשה ליכא לאו דבל תוסיף.

וא"כ לא שייך זה אלא במוסיף מין אחר או סיב ועיקרא דדיקלא, דכיון דאינו יכול לצאת בההוספה מצות לולב לא שייכי להמצוה דהמצוה עושה רק בלולב הכשר והמין האחר או הסיב ועיקרא דדיקלא שנוטל למצוה הוא מצוה חדשה שהוסיף שאין בזה לאו דבל תוסיף אבל בהוסיף עוד לולב כשר שהיה יכול לצאת גם בו מצות לולב הרי ודאי שייך להמצוה ואין זה הוספת דבר חדש אלא הוספה בהמצוה שעושה מצות לולב בשני לולבים שלכן לא רק שהוא הוספה בהדינים שאומר שהמצוה היא בב' לולבים להתחייב בכוונה אלא שהוא גם הוספה במעשה המצוה אף למ"ד א"צ אגד דלכן יעבור אף בלא כוונה למצוה כגון שיחשוב שהמצוה עושה בלולב א' והב' מחזיקו שלא למצוה הויא הוספה דהרי בהכרח עושה המצוה בשניהם דהי מינייהו מפקת, ולכן אף שלולב א"צ אגד עובר ולר' יהודה כשהם באגד יעבור. וזהו שיטת הרמב"ם דב' לולבין כשרים עובר אף בלא כוונה למצוה לרבנן דהיא הוספה בהמצוה אף שהאי לחודיה קאי, אבל בסיב ועיקרא דדיקלא ולולב פסול שהוסיף על הלולב הכשר ליכא בל תוסיף אף בכוונה למצוה דהאי לחודיה קאי והויא ההוספה כמוסיף מצוה חדשה. ולר' יהודה דצריך אגד ואגד ב' לולבין אף באחד מהן פסול יהי' בל תוסיף כיון שעשה האגודה בהוספה ורק סיב ועיקרא דדיקלא שזהו מן המצוה כדיליף מקרא כדבארתי לעיל. וזהו כוונת תירוץ המ"מ.

ולפ"ז גם בג' בדי ערבה כשרים יעבור בבל תוסיף להרמב"ם דהא עושה המצוה בג' בדים דהי מינייהו מפקת, כדסובר המ"מ וכהרמ"ה מתחלה כדהביא הכ"מ מר' ירוחם. אך למסקנא דהכ"מ חזר בו מטעם אחר, דבערבות ליכא כלל דין דיהיו רק שנים, דפירוש ערבי הוא לא פחות משנים אבל אף הרבה בכלל ערבי, עיי"ש.

ומתרץ המג"א אף בתפילין כן, דהא דבלא חבור ליכא בל תוסיף הוא דוקא באחד פסול כהא דבית אחד או אף ארבעה בתים אם הם בלא פרשיות או שנסדרו שלא כדין שפסולות כהא דרש"י ור"ת שכיון שהאי לחודיה קאי אין שייך להחשיב שעשה הוספה במעשה המצוה וליכא ענין הוספה דמעשה המצוה, ואפשר שאין כאן גם ענין הוספה בדיני המצוה כמו שליכא בהוספת בית אחד אף בפרשה מהד' מטעם דבארתי דמאחר שלא חיברם יחד כמו שחיבר הד' בתים הוא בהכרח עושה בההוספה מצוה אחרת, אבל אפשר דכיון דהם בכל הד' פרשיות אף שסדורים באופן אחר שייך לומר שהוא הוספה בהדינים דמצות תפילין דתורה שאומר שצריך במצות תפילין שני זוגות אחד סדורות באופן זה ואחד באופן האחר שסידר, ונ"מ בנתכוין לשם מצוה, שלצד הא' ליכא

בל תוסיף אף בנתכוין למצוה ולצד השני איכא בל תוסיף בנתכוין למצוה בב' זוגות של רש"י ושל ר"ת. וכיון שאיתא בראש"ש ובש"ע דיכוין דאלו שהם שלא כהלכתא הם כרצועות בעלמא משמע דבנתכוין למצוה על שניהן יעבור בבל תוסיף אף שאחד מהן פסול והוא כצד הב'. אך אפשר שמדרבנן הצריכו זה או לחומרא בעלמא, וע' בט"ז [או"ח סי' ל"ד] סק"ב שלטעמי' הוא נמי רק מדרבנן, וא"כ אפשר שגם למה דבארתי להמג"א הוא רק מדרבנן משום דנימא כצד הא' שאף בנתכוין למצוה ליכא בל תוסיף מה"ת. אבל בב' זוגות כשרים יש בו גם הוספה דענין הוספה במעשה המצוה דבהכרח עושה המצוה בשניהם דהי מינייהו מפקת אף שאינם מחוברין וכל חד לחודיה קאי, והביא כן מהב"י בשם המ"מ בשני לולבין שמפרש טעמו כדבארתי.

ועיין בלח"מ פ"ז מלולב שם שכתב דהוסיף בד אחד של ערבה יכשיר הרמב"ם דהוי כהניח בית אחד אצל הד' בתים דאינו עובר משום דהאי לחודיה קאי ורק בהוסיף שני בדים שההוספה ראוי לצאת בה בפני עצמה הו"ל כב' לולבים ולמה שבארתי הטעם דבכשרים עובר משום דהי מינייהו מפקת גם בהוסיף בד אחד עובר כמו בהוסיף שני בדים ול"ד לבית אחד אצל הד' בתים דהתם פסול הבית אחד שהוסיף ורק הד' הם כשרים משום דצריך שיהיו מחוברין יחד ואין בו אף הכשר דבית אחד, ואף בערבה אם היה הדין דצריך השני בדים שיהיו מחוברין דוקא ולקח ב' מחוברין ועוד אחד לבדו לא היה עובר דהוי עושה המצוה רק בהכשרים ולא בהפסול אבל כיון שא"צ שיהיו מחוברין נמצא דהנוסף כשר להכשר דבד אחד נמצא שעושה המצוה בג' הבדים דהי מינייהו מפקת ולכן עובר בהוסיף בד אחד כמו בהוסיף שנים וטעם הלח"מ לא מובן לי.

אך מש"כ המג"א דבהנחנקין איירי בהוסיף פרשה אחרת שלא שייכא לתפילין ועיין במחה"ש שמפרש שדוקא פרשה אחרת אבל בפרשה אחת מהד' יעבור על בל תוסיף, ולמה שבארתי גם בפרשה מהד' נמי לא יעבור. ועיין בפמ"ג דמפרש דלאו דוקא נקט המג"א פרשה אחרת אלא פרשה אחת לא הוי תפילין, ואולי מגיה במג"א אחת במקום אחרת ולהמחה"ש צריך לומר שרק בפרשה אחרת שהוא כפריש ורמון במצות ד' מינים אין זה הוספה בהמצוה כדבארתי שלא מבעיא בזה, אבל בהוסיף מאותן הפרשיות אף שלא חיברו יש לומר שהוא הוספה בהמצוה אף שהוא בשינוי מהד' בתים. אבל לא מסתבר כלל כדבריו אלא כדבארתי וכדסובר כן הפמ"ג, וזהו טעמו אף שלא ביאר הטעם. והנה הרמב"ם פוסק דלא מכניס בשבת רק זוג אחד בפי"ט משבת הכ"ג, שקשה הא סובר דשבת לאו זמן תפילין וא"כ יש להתיר להכניס שנים שנים כמפורש בעירובין, והתוי"ט נשאר בקושיא, והמג"א דחק בזה [או"ח] בסי' ש"א ס"ק נ"ד עיי"ש. ולמה שבארתי ניחא,

דיש להסתפק במניח בשבת תפילין בה' בתים בלא כוונה למצוה אם עובר על בל תוסיף, ותלוי לע"ד מאיזה טעם שבת לאו זמן תפילין, דלטעם המיעוט מושמרת לא הוו תפילין בשבת מעשה מצוה כלל, וא"כ לא שייך לומר שהוא מוסיף במצות התורה במעשיה והוי רק כמוסיף מצוה חדשה שאינו עובר ורק כשיתכוין למצוה יעבור משום שהוא הוספה בדיני מצות תפילין לומר שחייב גם בשבת ובה' בתים. אבל אם הטעם הוא משום דשבת א"צ לאות, נמצא דהפטור בשבת הוא דוקא מחמת שהם תפילין והם אות ושמם עלייהו, ולכן כשהוסיף בית ופרשה הוי מוסיף בהאות ועובר על בל תוסיף. וכן הוא במניח ב' זוגות כשרים בשבת דעושה האות בב' זוגות דהי מינייהו מפקת עובר לטעם דהפטור הוא שא"צ אות, דא"כ הוא אות גם בשבת, ונמצא שהוא הוספה במעשה המצוה אף בשבת ועובר אף בלא נתכוין למצוה ולכן הגמ' דאיירי למאן דיליף מושמרת גם בשני זוגות אינו עובר בלא כוונה ויכול להכניס גם שנים שנים כר"ג, אבל הרמב"ם שפוסק בפ"ד מתפילין ה"י שהפטור דשבת ויו"ט הוא מטעם שא"צ אות מחלק שפיר בין זוג אחד לשנים כחכמים אף שסובר שבת לאו זמן תפילין, ונכון מאד. ב"ג אוהבו וידידו, משה פיינשטיין.

סימן יד

בענין חדושי באיסור בל תוסיף ובמה שאין לוקין על בל תוסיף ונמשך מזה בענין לאו שבכללות תרע"ז אוזדא. מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א, הגאבד"ק שאצק.

[ענף א'] מה שרצה כ"ג דודי להביא ראיה מהא דאיתא בכמה דוכתי אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה שלא כדברי, הנה לדעתי אם נפרש כהבנת כ"ג שהא שאין נביא רשאי לחדש דבר הוא מטעם איסור בל תוסיף וכמו שמפרש כן גם הרמב"ן בפירוש החומש פ' ואתחנן שהביא כ"ג, אז לא רק שלא קשה על דברי דאדרבה הוא סיוע גדול לדברי, דהא לא מצינו שיפרוך הגמ' על מצות הדלקת נר חנוכה והלל ומקרא מגילה ומשלוח מנות מהא דאין נביא רשאי לחדש דבר, ורק בג' מקומות פריך הגמ', חדא לענין מנצפ"ך בשבת דף ק"ד ובריש מגילה והוא הוספה במצות כתיבת ס"ת שאם מן התורה לא היו אותיות מנצפ"ך כפולים היה צריך לכותבם בס"ת ותפילין ומזוזות בין באמצע תיבה בין בסוף תיבה בדמות אחד ואם היה כותב בדמות השני היו פסולין משום דלא כתבם כהלכה ולכן שייך זה לבל תוסיף ולבל תגרע, ולכן פריך שפיר נהי שצופים אמרום אבל מ"מ גם נביא אין רשאי לחדש דבר מעתה.

ושנית ביומא דף פ' לענין שעורים של עונשין שאחרים אומרים ב"ד של יעבץ תקנום פריך הגמ' והכתיב אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר, שג"כ הוא הוספה או גרעון בדיני המצוה ושייך כאן בל תוסיף ולכן פריך הגמ' מאלה המצות, והוצרך לזה משום שאפשר היה נביא, וא"כ חזינן דלא מקשי הגמ' רק במקומות שהוא הוספה או במצוה גופא או בדיניה, אבל לא במצות חנוכה והלל וכדומה שהם מצות חדשות ולא הוספה בשום מצוה שזה לא שייך לאיסור בל תוסיף כמו שכתבתי.

אך מה שיש לדקדק במקום השלישי שהוא בתמורה דף ט"ז בהלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה שאמרו לו לשמואל שאל אמר להם אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר ובהלכות שנשתכחו אפשר יש כמה הלכות שהם מצוה חדשה כדמצינו כזה כגון ערבה וניסוך המים וא"כ גם בהלכות שנשתכחו אפשר ישנן כאלו ועל כולם אמר שאין נביא רשאי לחדש דבר דאל"כ היה לו לשאול ויועיל מה שישיבו למצות החדשות אם היו שם ומדלא שאל ש"מ שאינו רשאי אף במצוה חדשה ואם הוא מטעם בל תוסיף יקשה משם על דברי, אבל באמת משמע התם שלא נשתכחו לגמרי אלא פרטי דינים כמו בחטאות המתות שניתנו להם ד' מהם למיתה וחד' לרעיא לריש לקיש או ד' לרעיה וחדא למיתה לר' נתן ושכחו איזו היא מהמתות ואיזו מהרועות, וכמו כן היתה שכחתם בכל ההלכות שלא נשכח מהם עיקרי ההלכות אלא רק פרטי דינים, וגם הוא מוכרח דאל"כ לא שייך להחזיר בפלפולא.

אבל בר מן דין הא אין לפרש כלל שם מצד איסור בל תוסיף דהא אף אם ישאל ויאמרו לו ההלכות שנשתכחו ויקבע אותם לדורות לא יעברו על בל תוסיף דהא כשאמרה תורה לא תוסיפו לא נתכוונה שלא יקיימו הלכות אלו דהא אדרבה הא נצטוו לקיימם וכל זמן שאין מקיימים אותם עוברים בשוגג על מ"ע ועל האיסורים שנאמרו בההלכות וא"כ איך נאמר שיעברו על בל תוסיף אם יקיימו מה שיאמר להם שמואל מפי ה' שאלו הן ההלכות שנשתכחו כבר דהא אינו אומר להם להוסיף מצוה או דין חדש מה שלא אמרה תורה אלא אדרבה לקיים מה שנצטוו מכבר, אלא ודאי שאין כוונת הגמ' כלל מטעם בל תוסיף אלא פירושו שאין מחוייבין לשמוע לדברי הנביא במה שיחדש בדברי התורה ע"פ נבואה אלא בפלפולא ככל חכם שהתורה העידה בזה שכתבה אלה המצות שאחרי משה לא ימסרו עוד דברי תורה לנביאים ושקר יהיה אם יאמר נביא שמסרו לו דברי תורה ואין מחוייבין ממילא לשמוע לו, והיא תשובה אחת עם מה שהשיב להם יהושע לא בשמים היא שודאי כך פירושו שלא יאמרו לו וכן הוא כוונת תשובת שמואל מאלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר שהוא שלא יאמרו לו שכבר העידה תורה בקרא

זה שלא ימסרו דברי תורה ע"פ נבואה לנביאים. ורק כשידאו מפלפולא כגון עתניאל בן קנז יהיו מחוייבין לקיים אבל אם יאמרו מנבואה הוא שקר ואין לשמוע להם. וזה ברור בלא ספק שזוהי תשובת שמואל וא"כ אין שייך כלל לבל תוסיף, והכא מוכרחין לומר שגם הרמב"ן יודה שאינו שייך לבל תוסיף אף שהוא מפרש בשאר דוכתי הא דאין הנביא רשאי לחדש דבר מטעם איסור בל תוסיף דהכא א"א לפרש מצד בל תוסיף ומשאר מקומות שיש לפרש כהרמב"ן כמו בשבת [ק"ד] וביומא [פ'] לא קשה כלל על דברי ואדרבה הוכחה גדולה מדלא פריך הגמ' בשאר דוכתי.

אבל באמת לא מובן מ"ט נפרש בשאר דוכתי מטעם בל תוסיף שא"א לפרש כן בתמורה [ט"ז] הא אפשר לפרש בכל מקום כמו בתמורה, שמקשה הגמ' [מגילה ב] איך כותבים ספר תורה תפילין ומזוזות במנצפ"ך כפולים ופוסלים בלאו הכי הא אין הנביא רשאי לחדש דבר שאין מוסרין דברי תורה אחרי משה לנביאים ע"פ נבואה, וא"כ בודאי הוא שקר ולא היה לן לעשות כמותם, ואף אם הוא רק לחומרא כגון אם מתחלה ג"כ היו מנצפ"ך כפולים רק שלא היה חלוק בין באמצע תיבה לבסוף ואמרו ע"פ נבואה חומרא שיהיה קביעות לכתוב בדוקא זה באמצע וזה בסוף מ"מ אינו כלום ואין צריכים להחמיר כמותם משום דאין הנביא רשאי לחדש שום דבר תורה ושקר הוא, וכן הוא קושית הגמ' [יומא פ] גבי שיעורין דהיה סבור שב"ד של יעבץ תקנום ועד יעבץ היו שיעורים אחרים וא"כ א"א לפרש בתקנה שלהן דבתקנה אין יכולים להפקיע דיני תורה, אלא ודאי בנבואה ומקשה הא גם בנבואה אין יכולין דאין נביא רשאי ושקר אמר, ותירץ שכחום וחזרו ויסדום והכוונה בפלפולא שיעבץ הוא עתניאל בן קנז, כדאיתא בתמורה שם, ואף בתירוץ הגמ' במנצפ"ך ששכחום וחזרו ויסדום אין לפרש בנבואה דלא יסתור הגמ' דתמורה שאף בשכחום אין נביא רשאי לחדש ומוכרחים לפרש ע"כ גם גבי מנצפ"ך שחזרו ויסדום בפלפולא ולא ע"פ נבואה, והא דא"ר ירמיה צופים אמרום אין כוונתו שאמרו בנבואה רק לסימן בעלמא מי היו האומרים הלכה דמנצפ"ך אבל אמרו זה בפלפולא.

עכ"פ הא דאין הנביא רשאי לחדש אין זה שייך לבל תוסיף בכל מקום שנאמר, וכן נצטרך לפרש הירושלמי פ"א דמגילה ה"ה שהביא הרמב"ן שאיתא שם ר' שמואל בן נחמן בש"ר יונתן שמונה וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה אמרו כתיב אלה המצות אשר צוה ה' אל משה אלו המצות שנצטוינו מפי משה כך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר לא זזו משם נו"ן בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו

אותה כתובה בתורה עיי"ש, דאין כוונת הירו' שאסור הדבר מטעם בל תוסיף רק שאיך יעשו חיוב על העולם במצות קריאת המגילה הא אין הנביא עתיד לחדש דבר דאלה המצות כתיב והיו סבורים שע"פ נבואה נתקן. ואולי אף מתקנה סובר הירושלמי דאין מחוייבין לקיים מצוה חדשה דלא ע"ז כתיב לא תסור ויפלוג בזה על גמ' דידן שלא פריך בשום דוכתא על מצות מגילה ונר חנוכה והלל וכדומה. ויותר נראה לפרש דגם הירושלמי סובר כגמ' דילן דמטעם תקנה יכולין ומטעם זה רצו מרדכי ואסתר לתקן אף שעדיין לא ידעו הדרש רק שהיה קשה לחכמים לתקן זאת דלא יהיה נראה לאינשי שהוא נגד נבואת משה שיחשבו שהנבואה דאלה המצות הוא גם שלא יתקנו שום מצוה ויבואו ע"ז ח"ו להכחיש בתורה ובנבואת משה, ומדוקדק לפי"ז ל' הירו' שהיו מצטערים על הדבר הזה שלכאו' קשה למה הצטערו לא יתקנו ולא יצטערו אלא ודאי היו יכולין לתקן משום שאינם מתקנים מפי הנבואה שיהיה כמדאורייתא רק מתקנת חכמים להיות מצוה רק מדרבנן ולכן אין יכולין למחות שלא יתקנו רק שהצטערו ע"י שיטעו אינשי שהוא הכחשת נבואת משה, ומדוייק גם מה שלא אמרו ואין נביא רשאי לחדש דבר אלא ואין נביא אחר עתיד לחדש משום שבודאי היו רשאים מרדכי ואסתר לתקן שיקראו המגילה אף בלא הרמז שמהקראי אבל הא אמר לנו משה שאין עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומצד זה שמרדכי ואסתר רוצים לתקן קריאת המגילה אף שהוא מתקנה שמותר דאין זה בכלל הלמוד מאלה המצות, הרי הוא כמבקשים לחדש לנו דבר, פי' שזה יגרום שיטעו אינשי וכשיקום אינש דלא מעלי ויאמר שהוא נביא ויחדש דבר בנבואה ויטעו אחריו להאמינו ולעשות כדבריו, עד שהאיר הקב"ה ומצאו רמז בתורה, שלכן אף שאין זה דרשא גמורה מ"מ עושה זה שאין לחוש שיטעו אינשי מזה להכחיש התורה ונבואת משה ח"ו.

ולפ"ז לא פליג הירושלמי על גמ' דידן דבגמ' לא הזכיר כלל הא דאין הנביא רשאי לחדש לענין קריאת המגילה ובודאי שסובר שלא נסתפקו כלל בההיתר לתקן, ומה שגם בגמ' דילן איתא [מגילה] בדף י"ד שכל הנביאים לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה, ואמר הגמ' ע"ז מאי דרוש, ליכא לפרש שקושית הגמ' הוא מצד הא דאין הנביא רשאי לחדש, חדא דלא הזכיר זה כמו שמקשה בשאר דוכתי מטעם זה, ועוד דאם הקושיא היא מטעם דאין הנביא רשאי לחדש ולשיטת הרמב"ן הוא עוד משום בל תוסיף אין עולה תירוץ הגמ' יפה, דהא אם נפרש שהק"ו דגמ' שא"ר חייא בר אבין א"ר יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש הוא ק"ו גמור ונמצא שלא חידשו כלום היה מקרא מגילה חיוב מדאורייתא דהא ק"ו

דאורייתא הוא והא ידוע שהוא רק מצוה מדרבנן אלא ודאי שהק"ו אינו גמור וא"כ אף אחר תירוץ הגמ' הויא קריאת המגילה חדוש, ואינו מתרץ בזה כלום, אלא ודאי שזה לא הקשה כלל הגמרא דודאי יכולין לתקן בתורת תקנה וקושית הגמ' היתה דהא איתא בברייתא שלא הותירו חוץ ממקרא מגילה משמע שאף שהיה טעם להוסיף לא הוסיפו דאל"כ מאי קמ"ל דמה"ת יותירו ויתקנו שלא לצורך ובודאי הוא דמאחר שלא מצאו רמז בתורה לא רצו לתקן כדי שלא יהיה מיחזי לאינשי כסתירה לנבואת משה ח"ו כדבארתי להירושלמי או שלא יראה להו כעוברים על בל תוסיף או מטעמים אחרים וא"כ הקשה מ"ט תקנו קריאת המגילה וע"ז תירץ שיש רמז לזה מק"ו שאף שאינו ק"ו גמור סגי לסלק הטעמים שמנעום מלתקן.

וכמעט מפורש בגמ' שלא הקפידו חכמים מצד הא דאין הנביא רשאי לחדש ומצד איסור בל תוסיף דבדף ז' [מגילה] איתא שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים שלישים ולא רבעים עד שמצאו לו מקרא כתוב בתורה, חזינן שלא הקפידו משום שאין הנביא רשאי לחדש רק משום הקרא דשלישים ולא רבעים אבל בלא הקרא היו כותבין בלא הדרש. אך שיש אולי לדחות דהכתיבה אינה הוספה דהא כל הנביאים והכתובים ניתוספו אחרי משה משום דלכתיבה בעלמא בלא שום עשית מצוה לא הוי מוסיף. אבל זה אינו דהא גם הנביאים והכתובים ניתנו למשה בסיני וליכא הוכחה מכל ספרי הנביאים שניתוספו ליכתב אחרי משה שלא שייך בל תוסיף בכתיבה, אבל אולי יש לדחות כן מסברא. עכ"פ מגמ' מוכח דאין שייך בל תוסיף בקריאת המגילה ובנר חנכה ולכן לא הקשו זה והא שמקשה מאי דרוש בע"כ הוא כדפרשתי, ואף זה לא הוזכר אלא בדברי אגדה שאין מביאין ראיה להלכה וא"כ מהתימה על הרמב"ן איך הביא מכאן ראיה לבדא מצוה חדשה שעובר בבל תוסיף דהא אדרבה מוכח מהכא דליכא בל תוסיף.

ואף שיש לדחות דהא דליכא בל תוסיף בקריאת מגילה משום שלא אמרו שהיא מצוה דאורייתא וכמו שאין שייך בל תוסיף בגזירות דרבנן שגזרו לסיג כיון שיודעין שהן מדרבנן, כדאיתא שם ברמב"ן גופיה, אלמא שאף שאם יעשה מה שתקנו לסיג משום שיאמר שהוא דאורייתא יעבור על בל תוסיף ומ"מ אם יודע שהוא מדרבנן אינו עובר, כמו"כ בכל מצוה דרבנן אם עושה זה בשביל דרבנן אין שייך בל תוסיף ולא נחלק מצות כאלו ממצות שהם מחמת סיג וליכא קושיא מגמ' על הרמב"ן אבל עכ"פ הוכחה לרמב"ן ודאי ליכא ובפרט לשיטתו שסובר דבמגילה אי לאו הרמז מהתורה היה בל תוסיף אף שהוא מצד התקנה קשה הא אדרבה מוכח דליכא בל תוסיף כדהוכחתי.

ואף אם בירושלמי יפרש מטעם בל תוסיף יקשה איך פוסק כירושלמי נגד גמ' דילן, ובפרט שברור שהא דאין הנביא רשאי לחדש אינו מטעם בל תוסיף כדהוכחתי מתמורה [ט"ז] שהיא הוכחה שאין עליה תשובה, וא"כ מאיזה טעם מפרש בירושלמי שהוא מטעם בל תוסיף ויפלוג על גמ' דילן ועוד יפסוק כירוש' דבפשטו' אין בזה מחלוקת ולכו"ע אינו שייך לבל תוסיף וליכא הוכחה לא מבבלי ולא מירו' כרמב"ן. איברא דגם לדברי ליכא הוכחה משום שבכל אלו לא שייך בל תוסיף מטעם שעושה מצד שהוא תקנה דרבנן ובדברים שעושם [שעושה] שלא מטעם שהוא מדאורייתא ליכא בל תוסיף אף במצות שלא לסיג דלא כסברת הרמב"ן, אבל שי' הרמב"ן מרפסן איגרי וצע"ג.

[ענף ב'] ומה שהביא כ"ג דודי עוד ראיה שלא כדברי מהרמב"ם שפוסק שאין לוקין על לאו דבל תוסיף דלא הזכיר בשום מקום שלוקה ולא מנאו בסך הלאוין הלוקין בפי"ט מסנהדרין, ועיין במנ"ח סוף מצוה תנ"ד, ומסתמא הוי הטעם משום לאו שבכללות, ובשלמא אם נימא דהוא גם על מצוה חדשה שבדא מלבו הוא לאו שבכללות, אבל אם בל תוסיף הוא רק כשהוסיף במצוה שבתורה לא הוי לאו שבכללות לשיטת הרמב"ם דלוקין באוכל קדשים שנפסלו משום לאו דלא תאכל כל תועבה בפי"ח מפסולי המוקדשין ה"ג והטעם משום דהוי כמו שנאמרה האזהרה אצל כל אחד מהפסולין בפרט וכ"כ הכא היה זה כאילו נכתב הלאו דבל תוסיף אצל כל מצוה ולא הי' זה לאו שבכללו' אלא ודאי שבל תוסיף הוי אף במצוה חדשה ולכן לא לקי, זהו תורף דברי כ"ג.

אבל לע"ד נראה בהיפוך ומזה יהיה הוכחה שדעת הרמב"ם הוא כדברי שליכא בל תוסיף במצוה חדשה. דהנה אם בל תוסיף שייך אף במצוה חדשה נמצא שגדר בל תוסיף הוא שאסור להוסיף על ציוויי התורה ולכן אף שבכלל האיסור הוא גם שלא יבדא חג מלבו לשם מצוה ולא יקח מקל לשם מצוה וכל דבר לא יעשה לשם מצוה לבד דיני התורה מ"מ לא הוי הלאו על המעשים בעצמן שנימא שיש לאו בתורה שלא יבדא חג ולא יקח מקל למצוה וכדומה שלכן יהיה לאו דבל תוסיף כולל דברים הרבה אלא דהלאו הוא רק שלא יוסיף שהוא רק ענין אחד ואין כאן שני דברים נכללים בלא אחד אף שיוצא מזה שיש איסור על כמה דברים, ויותר מזה חזינן דאוכל מבהמה טמאה לקי ומשרץ המים ושרץ העוף וכו' לקי אף שהרבה מינים נכללין בלאו דבהמה טמאה ושרץ המים ושרץ העוף, אלא ודאי דכיון דלא חלקתם התורה לענין האיסור לב' דברים אך שמ"מ כללם בלאו אחד אלא עשאתם לענין הלאו לדבר אחד דכל בהמה שאינה מפרסת פרסה לא תאכלו והוו כל מיני בהמות שאינן מפריסות פרסה כמין אחד לענין זה ולא הוו לענין

הלאו רק פרט אחד וכן כל מיני שרצי העוף הוו מין אחד לענין זה שהם שרץ העוף וליכא בהלאו רק פרט אחד דשרץ העוף לא יאכלו וכדומה בכל כה"ג.

ומטעם זה הוא מה שסברי התוס' במכות דף י"ח דלאו ובשר בשדה לא הוי לאו שבכללות אף שכולל כמה דברים משום שעכ"פ כולל רק ליוצא לבד ושם יוצא חדא הוא רק דהוי בכמה דרכים עיי"ש, אך בזה חולקים התוס' ביומא דף ל"ו וסברי דלענין בשר קדשים שיצאו חוץ למחיצתן ולענין הוציא העובר את ידו הוא לאו שבכללות משום דהם באמת שני מינים שאין שייכים זל"ז דאיסור יוצא חוץ לקלעים לא שייך כלל לאיסור יוצא חוץ לאמו שהוא מחמת חסרון שחיטה אבל בהא דנותר שהביאו התוס' ובבהמה טמאה ושרצים יודו גם הם שלא הוי לאו שבכללות אף שכולל מינים הרבה. והטעם משום שלענין גדר האיסור שוין הם שכל מיני שרץ העוף הם בשם שרץ העוף וכל מיני בהמות טמאות לא הוו מפריסי פרסה ואיסור התורה הא הוא משום שרץ העוף ומשום שאינה מפרסת פרסה ולכן הם כולן רק פרט אחד, ולכן גם לגבי בל תוסיף הוו כל מיני הוספות רק פרט אחד אם נימא שהאיסור הוא אף להוסיף מצוה חדשה שנמצא אז שגדר האיסור הוא ההוספה על ציוויי התורה שלזה שוין כל הוספות שכולן הן הוספה על ציוויי התורה וליכא בהלאו רק פרט אחד. והרמב"ם הא סובר דלוקין על לאו דובשר בשדה בבשר קדשים שיצאו חוץ למחיצתן בפי"א מהלכות מעשה הקרבנות ה"ו וכן סובר שלוקין בבשר מן החי על לאו דובשר בשדה בפ"ד ממ"א ה"י והוא משום שסובר כהתוס' מכות משום ששם יוצא חדא הוא שיצא חוץ למחיצה והיה במקום שלא היה צריך להיות ושם זה הא הוא בין ביצא חוץ לקלעים בק"ק בין בחוץ לירושלים בקדשים קלים בין בהוציא עובר את ידו חוץ לאמו ובין בבשר מן החי שג"כ פירש ממקומו, עי' ברש"י ותו' חולין דף ק"ב אף שהם בכמה דרכים ובטעמים אחרים [ומה שעדיין הא הוא לאו שבכללות משום שלאו אחד קאי על בשר בשדה שהוא יציאה ממחיצה ועל טרפה הנה מאחר שבשר בשדה וטרפה מפורשין הוא כמו נא ומבושל שלוקה להרמב"ם חדא כדאיתא בפ"ח מק"פ ה"ד וכ"כ הכא לקי חדא], א"כ כש"כ שבבל תוסיף היה לוקה ולא היה שייך ללאו שבכללות. אבל אם נסבור שעל מצוה חדשה ליכא בל תוסיף שנמצא שאין גדר האיסור משום שהוא הוספה על ציוויי התורה שהרי אף כשמוסיף איזה דבר למצוה ליכא האיסור דבל תוסיף אלא שגדר האיסור הוא על המעשה עצמה שמוסיף בכל מצוה ומצוה, היינו שיש כן ציווי שיעשה מצות ציצית כהלכתה ולא יוסיף בה עוד חוטין ויעשה מצות תפילין כהלכתה שלא יוסיף עוד פרשה ויעשה מצות ד' מינים כהלכתה

ולא יוסיף בה מין חמישי וכן בכל מצוה ומצוה לכן הוא לאו שבכללות דהוא לאו שכולל דברים הרבה ואין לוקין עליו.

והא שסובר הרמב"ם דלקי אלאו דלא תאכל כל תועבה באוכל מפסולי המוקדשין בפי"ח מפסולי המוקדשין ה"ג הוא לא כמש"כ כ"ג דודי משום דהוי כמו שנאמרה האזהרה אצל כל אחד מהפסולין, דא"כ היה לוקה גם על בל תוסיף אף אם הלאו לא הוי אלא על הוספה במצות גופייהו שהיה כאילו נכתב הלאו דבל תוסיף אצל כל מצוה, דסברא זו של כ"ג דודי קשה מאד דלבד שלא מצינו סברא כעין זו דאדרבה אנו רואין בכריתות דף ד' שכל זמן שליכא קראי לחלק הוי לאו שבכללות אף שנכתבו הדברים מפורשין וקאי הלא שנכתב בתחלה על כל דבר, בהא דחידש ר' אילא דאכל דגן תירוש ויצהר ובדף ה' בהא דחידש ר' יצחק בלחם קלי וכרמל, מאחר שעכ"פ בלאו אחד נכתבו, וכ"ש הכא שלא נכתב בפירוש רק אנו רוצים להחשיב שהוא כאילו נכתב דמ"מ מאחר שבלאו אחד נאמר הוא לאו שבכללות. ואף שאינה הוכחה גמורה דיש לומר דהכא נחשב גם כאילו נכתבו גם לאוין מחולקין אצל כל אחד, אבל מה"ת נימא כן בלא הוכחות מצד הכתובים כדמצרכינן התם. לבד זה יקשה מ"ט הוי לאו דלא יאכל כי קדש הוא שהוא לגמ' דילן לאו לפסולי המוקדשין דכל שבקדש פסול בא הכתוב ליתן ל"ת על אכילתו לאו שבכללות כמפורש בפסחים דף כ"ד ולא אמרינן שהוי כאילו נכתב הלאו אצל כל אחד מהפסולין ומ"ש לאו דלא תאכל כל תועבה להרמב"ם שזהו הלאו על פסולי המוקדשין שלא הוי לאו שבכללות מטעם דהוי כאילו נכתב אצל כל אחד מהפסולין, אלא ודאי שלא הוי טעם הרמב"ם בהא שלא הוי לאו דלא תאכל כל תועבה לאו שבכללות משום דהוא כנכתב אצל כ"א מהפסולין אלא מטעם אחר שמסיק שם הרמב"ם מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, וכוונתו בזה שכתב שאין הכתוב מזהיר אלא דלכאורה הי"ל לכתוב רק שהכתוב מזהיר בכאן על אכילת פסולי המוקדשין אבל הוא לאשמעינן הטעם שלוקין על לאו זה ולא הוי לאו שבכללות משום דלא קאי על אזהרות אחרות אלא על פסולי המוקדשין, ואף שגם בפסולי המוקדשין איכא הרבה מיני פסולין, מ"מ הם רק פרט אחד משום שכללם בלאו זה בשם אחד תועבה, וכמו שבארתי לעיל בלאו דובשר בשדה, דמה שנפסל הוי תועבה,. ולא כדמפרש רב אשי בחולין דף קי"ד שפירוש כל תועבה הוא כל שתיעבתי לך דא"כ היה קאי גם על איסור אכילת בשר בחלב כדסובר רב אשי, ועל צורם אזן בכור לאסרו באכילה כדסובר ר"א בספרי הובא בתוס' בכורות דף ל"ד ד"ה ומי וברש"י בפי' החומש, ועל כל איסורין שבתורה כדסובר ר"מ בע"ז דף ס"ו והיה זה לאו שבכללות דהם דברים אחרים ונכללו בלאו אחד,

דהרמב"ם לא פסק כוותייהו אלא דקאי רק לאסור פסולי המוקדשין באכילה משום שאין פי' תועבה שתיעבתי לך אלא שנעשה תועבה לה' שנפסלו מע"ג המזבח וממצות אכילה ואמרה תורה כאן שאיכא איסור לאו באכילתם וא"כ הוא רק פרט אחד שאלו שנעשו תועבה לה' מלהקרב ומלאכול לא יאכלו, והוי כמו לאו דשרץ העוף ולאו דבהמה טמאה וכדומה שלא הוי לאו שבכללות אף שהם מינים הרבה משום דכללתם התורה בעיקר אחד שאסרה בשביל זה דלכן הוו פרט אחד וכ"כ הכא הוא פרט אחד דאסרה כל דבר קדשים שנפסלו מהקרבה ומאכילה.

אבל לאו דלא יאכל כי קדש הוא שהלאו קאי על נותר דאיירי ביה אך כללה התורה בלאו זה שגם על כל פסולין יש לאו הוא לאו שבכללות מאחר שלא קראתם בשם אחד דהא עיקר הקרא קאי על נותר ונחלק ממילא בזה הפסוק משאר פסולין ואח"כ הוסיף דלאו דוקא נותר אלא על כל הפסולין עובר בלאו לכן הוא לאו שבכללות דהא הם ב' דברים ונכללו בלאו אחד.

וכמו"כ אמינא דאם היה נכתב אל תאכלו ממנו שלא צלי אש לא היה לאו שבכללות משום דאז היה הלאו רק פרט אחד מה שאינו צלי אש, אבל מאחר שחלקתם התורה דנאמר מתחלה אל תאכלו ממנו נא ומבושל הרי אינם פרט אחד בזה שאינם צלי אש אלא שנאסרו בקרא זה ג' דברים נא ומבושל וכל שאינו צלי אש הוי זה לאו שבכללות, וכן הוא בלאו דלא יאכל כי קדש אילו לא היה נכתב גבי נותר והיה כתוב לא יאכל קדש שנפסל לא היה לאו שבכללות, כמו להרמב"ם בלאו דתועבה, אבל מאחר שנכתב בנותר וחלקו משאר פסולין דעליה קאי עיקר הלאו ומה"ט לוקה על אכילת נותר כדאיתא במכות דף י"ג עיין בתוס' פסחים, אך שנאמר כי קדש הוא להוסיף שהלאו הוא גם בשאר פסולין הוא לאו שכולל הרבה דברים יוצא וטמא ושאר פסולין והוי לאו שבכללות.

והא שכתב הרמב"ם שם בה"ה וכן קדשים שהוטל בהם מום האוכל מהם כזית לוקה הרי הם בכלל כל תועבה, אינו מטעם אחר דא"כ היו ב' דברים חלוקים בלאו אחד והיה זה לאו שבכללות, וגם הא להרמב"ם אין פירוש תועבה כל שתיעבתי לך דא"כ היה גם אכילת בשר בחלב בכלל תועבד. אלא צריך לומר שהוא גדר אחד עם כל פסולי המוקדשין לאחר שחיטה משום שבעל מום הוא ג"כ פסול בקדש רק שאם לא הוטל המום בכוונה היה מותר אחר פדיון מצד הקראי אחריני שחדשו שמותר לאכול בהמת קרבן שנעשה בע"מ אחר שנפדה, ומוכח כן מלשון הרמב"ם בספר המצות שלו בל"ת ק"מ שכתב שהזהירנו מלאכול פסולי המוקדשין שאין מותר לאכלן וזהו כשנעשה המום בכוונה או שהיה אותו הקרבן נפסל אחר שחיטתו משמע מלשונו דגדר אחד הוא דכלל

המצוה הוא שאין לאכול דבר שנפסל ופרטי הדברים הוא דוקא כשנעשה המום בכוונה או שנפסל אחר שחיטתו.

ולפ"ז מסתבר שלא קאי הלאו על צורם אזן בכור דהא גדר האיסור הוא משום דנפסל מהקרבה ומאכילה ובכור שנעשה בע"מ לא נפסל מאכילה אלא מהקרבה לבד ולכן אינו בגדר תועבה ורק בפסולי המוקדשין שצריכין פדיה שנמצא שהמום אסרו גם מאכילה כל זמן שלא נפדה הוא בגדר תועבה ומאחר שנאסר אינו חוזר לכשרות בפדיה ורק בהוטל המום שלא בכוונה נתחדש שהותר בפדיה מקרא דוכל בהמה טמאה בבכורות דף ל"ז, וכמפורש החלוק ברמב"ם שבפ"ב מבכורות ה"ז כתב המטיל מום בבכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו ואינו נשחט על מום זה עד שיפול בו מום אחר מאליו ואם מת זה החוטא מותר לבנו לשחטו על מום שעשה אביו שלא קנסו בנו אחריו, הרי סובר דהוא רק מקנסא דרבנן שלא כדכתב בפסולי המוקדשין בפי"ח ה"ה ובספר המצות שבקדשים שהוטל מום בכוונה אסור מדאורייתא בלאו דתועבה, ועיין במל"מ פ"ד מבכורות ה"א ד"ה ודע שנשאר בקושיא על סתירת הרמב"ם, אבל למה שבארתי ל"ק כלום דהרמב"ם סובר דבבכור לא קאי לאו דתועבה משום דלא נפסל מאכילה בזה דהא א"צ פדיה ורק קדשים שנאסרו בהטלת המום עד שיפדה נאסרו בלאו דתועבה.

ויש ליתן טעם בחלוק האיסור בקדשים שהוא רק כשנעשה המום בכוונה אף שגם בנעשה שלא בכוונה נאסרו בהמום מהקרבה ומאכילה, משום דקדשים כיון שיש להם דין פדיה אם יפול בהם מום הרי מתחלה לכך הוקדש ועמדו לכך שאם יפול בהם מום יפדו ויאכלו ונמצא שלא נפסלו ממה שעמדו שלאכילה כזו שאחר הפדיה הרי עמדו שהרי נפל מום ולכן לא הוו תועבה אבל אם הטיל מום בכוונה שלא עמדו לכך שהרי אסור להטיל מום בקדשים וא"כ נמצא שהטלתו המום פסלן מהקרבה ומאכילה שעמדו לכך לכן הוו תועבה עד שיארע בהן מום אחר ממילא שאז יותרו בפדיה משום שנמצא שעמדו לכך מתחלה שהרי נפל בו מום והרי עמד לפדיה כשיארע כן ולא נפסל מאכילה.

עכ"פ זה שלוקה להרמב"ם אלאו דתועבה הוא משום שכולו רק פרט אחד כדבארתי והיה שייך זה גם בבל תוסיף אם היה הלאו גם על הוספת מצוה חדשה שהאיסור היה מלהוסיף על ציוויי התורה שכל ההוספות היו פרט אחד ומדחזינן שהרמב"ם סובר שאין לוקין צריך לומר שהלאו הוא רק בהוספה בהמצוה שהוא כולל דברים הרבה שמעשה זה הוא הוספה בציצית וזה הוא הוספה בלולב וכדומה. והא הוכחה לדברי. וכן משמע פשטות לשון הרמב"ם פ"ב מממרים ה"ט שהוא רק על הוספה במצוה ולא במצוה חדשה שכל הפרק שם איירי בגזירות וסייגים שאינם אלא במצות התורה, וכן הכיצד שכתב

מבשר עוף בחלב הוא במצות התורה. וכן משמע מרדב"ז שם שכתב שמצות לא תוסיף ולא תגרע קאי על כל מצות ה' בין מצות עשה ובין מצות ל"ת, וגם להראב"ד משמע כן שכתב שם ולא תמצא איסור מוסיף אלא במ"ע כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, אלמא דרק במצות התורה איכא איסור בל תוסיף ולא במוסיף מצוה חדשה ואין לעשות מחלוקת ביניהו בדבר שלא הוזכר ושיטת הרמב"ן היא דעת יחיד ומוקשה מאד וצע"ג. [ענף ג'] ומה שכתב כ"ג דודי בכוונת המג"א [או"ח] בסי' ל"ד ס"ק ג' דמפרש דע"כ איירי הגמ' בסנהדרין דף פ"ט דהבית החמישי הוא מדובק דבאינו מדובק לא שייך פסול דר"ז דבית חיצון שאינו רואה את האויר ואם במדובק יהיה פסול משום בל תוסיף לא הי"ל להתרצן להביא הא דר"ז אלא ודאי דאף במדובק לא נפסל משום בל תוסיף משום טעמא דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי כיון שמתחלה נעשה בהכשר ונחשב בית הנוסף כרצועה בעלמא ולא אמרינן כלל הסברא דהי מינייהו מפקת ויקשה דהוא נגד הגמ' דעירובין רפ"י [ריש פרק י'] ולכן הוצרך המג"א לחלק בין כתב פרשה אחרת לכתב פרשה מפרשיות התפילין ב' פעמים דאימתי לא נפסל כשהוסיף אחר שנעשה מתחלה בהכשר אלא כשהוסיף פרשה אחרת ולא כשהוסיף עוד פרשה מפרשיות התפילין דאף שהוסיף אח"כ נמי פסול כסוגיא דעירובין ואין חלוק אם החמישי מדובק להארבע או לא רק אם היא מאותן פרשיות פסול בכל ענין ואם פרשה אחרת כשר מצד בל תוסיף בכל ענין רק משום דר"ז פסול במדובק.

והנה לבד מה שהוא נגד הסברא לחלק באינו מדובק ולפסול בהוספה מאותן פרשיות מאחר דאין יכול לצאת בהוספה והאי לחודיה קאי ולא דמי להא דעירובין ששם יש בהוספה כל הפרשיות וכדבארתי בחדושי. אך אולי נימא דבאינו מדובק יודה גם המג"א דכשר אף באותה פרשה אבל הוצרך לתרץ דבסנהדרין איירי בפרשה אחרת משום דאיירי שם במדובק שאף בבית אחד נוסף אם הוא מאותן פרשיות יש לפסול מטעם הסברא דהי מינייהו מפקת, והוי כמו שני זוגות תפילין באינו מדובק שאיכא בל תוסיף ולכן הוצרך לאוקמי שאיירי בפרשה אחרת. והוא קצת שלא כדברי כ"ג. ואם כן אין כאן סתירה לעיקר דברי דגם המג"א יסבור הטעם דמה שפסול בשני זוגות הוא משום סברא דהי מינייהו מפקת, אך שהוסיף לחלק במדובקין שלא נפסל בפרשה אחרת והוא דלא כתירוצי על קושיתו שאין חלוק בין פרשה אחרת לאותה פרשה.

אבל האמת יורה דרכו דבמדובקין פסול אף בפרשה אחרת ולא שייך כלל סברא דהאי לחודיה קאי דהא חזינן בלולב למ"ד דצריך אגד נפסל בהוסיף מין חמישי ולא אמרינן האי לחודיה קאי מאחר שהם באגד אחד, ואף אם אגד מתחלה בהכשר ואח"כ הוסיף

ואגד עוד מין אחר פסול כמפורש בתוס' סנהדרין דף פ"ח, אלמא דאף במין אחר נפסל באיגוד אם צריך אגד, וא"כ בתפילין דצריך שיהיו מדובקין יש לפסול אם דיבק אף אח"כ בית חמישי אף מפרשה אחרת, אלא ודאי שצריך לחלק דבתפילין מאחר שצריכין להיות הבתים מעור אחד דוקא כדאי' במנחות דף ל"ד וכן דעת הרמב"ם בפ"ג מתפילין ה"ב והש"ע [או"ח] סי' ל"ב סעי' ל"ח והרבה סוברין שבדביקה ובתפירה לא נחשב עור אחד ופסול ומשמע מהמג"א [או"ח] ס"ק נ"ב דכן סברי הרמב"ם והש"ע,. ולכן כשידבק להתפילין עוד בית אינו שייך לד' הבתים דדבוק אינו כלום והוי כמפורד, וא"כ הוא כמו בא"צ אגד בלולב שאף באגדו אמרינן האי לחודיה קאי וכ"כ הכא דחבור דתפילין הוא רק כשעשאם מעור אחד ומה שדבק או תפר להם עוד בית לחודיה קאי ולכן פריך הגמ' שפיר דאם מתחלה עביד מעור אחד ארבעה בתי ואייתי אחריני ואנח גבייהו אף ע"י דבק ותפירה אינו כלום ולחודיה קאי ואי עביד ה' בתי מתחלה מעור אחד גרוע ועומד הוא, ולכן אף שבלולב אם יאגד עוד מין הוא חבור ופוסל בתפילין לא הוי חבור ואין לפסול מצד בל תוסיף וא"כ לא רק בפרשה אחרת אין לפסול אלא אף בפרשה מהד' פרשיות נמי אין לפסול כיון שלחודיה קאי וניכר שעושה המצוה בהפרשה שבהארבעה בתי שנעשו מעור האחד ולא בהפרשה שבבית הנוסף ולא שייך סברא דהי מינייהו מפקת ולא היה נפסל מצד בל תוסיף אלא מהא דר"ז דבית חיצון שאינו רואה את האויר פסול אף רק בדבוק ותפור להו כדאיתא ברמב"ם פ"ד מממרים ה"ג, אבל בעירובין שאיירי בב' זוגות כשרין דהי מינייהו מפקת יש לפסול מצד איסור בל תוסיף כמו שתירצתי, והוא נכון.

ומסתבר לע"ד דאף לס' התרומה שהביא הב"י שכשר בעשה הבתים מד' עורות שהן תפורין זה לזה ואין חלוק בין תפירה לדבק כדאיתא בח"א כלל י"ד סעי' ד' וכן הביא המ"ב ס"ק קע"ב מאו"ז ובבאור הלכה עיי"ש [וטעם החת"ס סי' ה' שרצה לחלק דאולי דבק גרוע הוא דחוק], שיקשה לפי"ז דיפסל בהוסיף בית חמישי בדבק מטעם איסור בל תוסיף ואף בפרשה אחרת כמו בלולב למ"ד דצריך אגד, דגם הוא מכשיר רק בדבק או תפר העורות ונעשו עור אחד עי"ז ואח"כ עשה התפילין מעור זה דנמצא דנעשו התפילין כל הד' בתים מעור אחד אבל כשעשה כל בית בפ"ע ואח"כ דבק או תפר גם לדידיה יהיה פסול, ולכן ניחא נמי כדלעיל שליכא בל תוסיף בהוסיף בית חמישי בדבק ובתפירה ורק משום דר"ז דאינו רואה את האויר פסול אף בדבק ותפירה.

ויש לפי"ז אולי מקום לתרץ הא דאיתא במס' כלים פי"ח מ"ח בתפילין שנטמאו התיר הקציצה הראשונה ותיקנה אלמא דנכשרו התפילין אף שהתקון הרי בהכרח הוא רק ע"י דבק או תפירה ועי' בחת"ס שם שהקשה ממתני' זו על הא דמצריך בגמ' מנחות [ל"ד]

מעור אחד והוכיח מזה דכשר בתפירה, אבל לפ"ז יש לומר דיהיה התקון לא כשיעשה בית שלם וידביק להג' שנשארו שלמים אלא שידביק עור לעור של השלמים ויעשה מעור זה שנעשה כבר אחד עם עור של השלמים הבית הרביעי, ויהיה ראיה מזה שא"צ לעשות התפילין דוקא באופן שציירו רש"י במנחות דף ל"ד והרמב"ם פ"ג מתפילין ה"ב שנעשו הד' בתים כאחת אלא אף שמעור האחד עושה כל בית בפ"ע זה אחר זה נמי כשרים, ולכן אף שהיה חסר בית אחד יש להכשיר בדבק עור להבתים שכבר נעשו ואח"כ עשה בית הרביעי, ובאופן זה איירי התקון שבמתני' דכלים, ואולי אף רש"י והרמב"ם שציירו באופן שנעשו כל הבתים בבת אחת אינו בדוקא אלא אף בזה אחר נמי יוכשרו אם הם מעור אחד, אך שכן יותר נקל לעשות, וא"כ אפשר גם לדידהו מותר בדבק כה"ג כדי שלא יקשה מתני' דכלים וצ"ע לדינא.

וחלוק המג"א בין פרשה אחרת לאחת מהפרשיות לא מובן מנא ליה דהא בסנהדרין עכ"פ צריך לפרש משום דדבק נחשב כמפורד ואין שייך להד' בתים דלחודיה קאי דאל"כ מ"ש מלולב למ"ד צריך אגד וצע"ג.

[ענף ד'] ומ"ש כ"ג דודי שחלוק המ"מ פ"ז מלולב ה"ז בין שני לולבין שאיכא בל תוסיף לקטיר בסיב ועיקרא דדיקלא שליכא בל תוסיף משום שהנוטלן לא יצא י"ח, דהוא פשוט לפי הסוגיא דעירובין דף צ"ה להפירוש שנראה לרש"י שלענין כוונה תליא דאם מצוות צריכות כוונה גם בל תוסיף אינו עובר בלא כוונה אלמא דאיסור בל תוסיף אינו אלא באופן שיש לקיים ולצאת בזה ידי חובת המצוה, ולכן יש חלוק ג"כ בין ב' לולבין כשרים שיכול לקיים בהם המצוה ובין סיב ועיקרא דדיקלא שאין יכולין לקיים בהם המצוה.

הנה לפי הסברא לא דמי כלל דלענין כוונה הא אף אם מצות א"צ כוונה לקיים נוטה הסברא שלעבור בבל תוסיף בעי כוונה וכדסובר כן ר"ג לחד תירוצא שם [עירובין] בדף צ"ו, דהא מאחר דלא מכוין למצוה הרי אינו מוסיף כלום במצות ה' דהא אינו עושה עתה בזה מעשה מצוה, והאיסור אינו שלא יטול אדם ה' מינין בידו אלא שלא יוסיף על מצות לולב וכשאינו מכוין למצוה אינו מוסיף וכן הוא באמת הדין לכו"ע בשלא בזמנו כדמסיק הגמ' שם, ורק בזמנו שעושה עתה קיום מצות לולב ולוקח אז עוד מין נמצא שאף בלא כוונה עושה מצות לולב בה' מינין או שמניח ב' זוגות תפילין בעת שצריך לקיים המצוה עובר אף בלא כוונה כיון שעושה עתה קיום המצוה בהוספה, אבל אינו שייך זה אלא כשלקיום המצוה א"צ כוונה אבל אם צריכות כוונה שנמצא שאינו עושה מעשה מצוה כיון שהוא בלא כוונה אין שייך שיעבור בלא כוונה כיון שכל הטעם שעובר למ"ד א"צ כוונה הוא משום שעושה עכ"פ המצוה בהוספה וכיון שצריכות כוונה לקיום

הרי כשלא נתכוין אינו עושה מעשה מצוה ואין כאן הוספה במצוה וא"כ לא שייך זה אלא לענין כוונה אבל לחלוק המ"מ אינו שייך זה ואין לזה טעם אלא כפ"מ שבארתי.
אך יש להקשות מהא דסנהדרין [פ"ט] גבי ציצית דאם קשר העליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי והא בעושה תשעה חוטין הי מינייהו מפקת ונמצא שעושה המצוה בט' חוטין ועובר בבל תוסיף כדבארתי בשלשה בדי ערבה שעובר משום דעושה המצוה בג' וא"כ ה"נ גבי ציצית אף אם האי לחודיה קאי מ"ט אינו עובר, ועיין בלח"מ שהקשה זה, ולדידי נשארה קושיתו.
ויש לתרץ דלכאורה קשה שם [סנהדרין פ"ט] בגמ' דהא לבד הקשר צריך שיהיה גדיל ובלא גדיל פסול דרבה בב"ח דסובר במנחות דף ל"ט או גדיל או פתיל לית הלכתא כוותיה כדאיתא ברמב"ם וש"ע, וא"כ אף אם קשר העליון לאו דאורייתא מ"מ מחוברין הן ע"י הגדיל ויש לפסול, ולכה"פ הי"ל לגמ' לומר אם בלא גדיל פסול גרוע ועומד הוא ואם בלא גדיל כשר אם קשר עליון דאורייתא נמי גרוע ועומד הוא ואם בלא גדיל כשר וגם קשר העליון לאו דאורייתא האי לחודיה קאי ולא לסתום דמשמע אם קשר העליון לאו דאורייתא לכו"ע האי לחודיה קאי וכשר, דלא הוי זה אלא לרבב"ח ולא אליבא דהלכתא, אלא ודאי שהגמ' הוא אף שצריך גדיל דלא כרבב"ח וכן משמע לישנא דקשר העליון שצריך גדיל כדאיתא ברש"י מנחות שם דלהכי קרי קשר העליון משום דאי לא עביד אלא חד קשר בסופו עביד לה שמקיים את הגדיל כולו, וא"כ הוא פסול וגרוע ועומד אם עשאם בגדיל אחד, ואין לומר כלל בשני צדדין אלא שודאי הוא גרוע ועומד כיון דמחוברין ע"י הגדיל. ולכן צריך לומר דמאחר שפשוט הוא וליכא כלל אופן לומר בדרך אחר לא הזכיר זאת הגמ' ואיירי בגמ' רק בהניח החוט היתר חוץ לגדיל שאינו מחובר עם הח' חוטין ולכן מצד הגדיל האי לחודיה קאי רק מ"מ תליא אם קשר העליון דאורייתא נעשו מחוברין יחד ע"י הקשר אף שאין מחוברין ע"י הגדיל ונפסלו, דכשהן מחוברין יש לפסול אף שניכר איזו היא ההוספה כמו בפרשה אחרת בתפילין שעשאם מתחלה בחמש פרשיות שפסול מטעם בל תוסיף, וכמו למ"ד לולב צריך אגד ואגד מין אחר שנפסל אף שאין שייך שיצאו בההוספה מצות לולב משום דכיון דהוא הוספה ממש בעצם המצוה נפסל בלא טעם דהי מינייהו מפקת כדבארתי, וא"כ ה"נ מאחר שהוא מחובר ע"י חבור הקשר שהוא חבור בציצית יש לפסול אף שניכר שהתשיעי שאינו בהגדיל הוא ההוספה כיון שהוא הוספה ממש בעצם הציצית, אבל אם קשר עליון לאו דאורייתא כשר מאחר שאינו בהגדיל ואינו מחובר לשמונת החוטים בשום דבר ולחודיה קאי.

ולרבה בב"ח שא"צ גדיל אפשר יפסל אף אם מונח חוץ לגדיל ואף אם קשר עליון לאו דאורייתא משום דגם בחוט הנוסף שאינו בהגדיל יכול לצאת בו ידי חוט של ציצית ונמצא שעושה המצוה בט' חוטין בשמונה שבהגדיל ובתשיעי הנוסף, ואף שניכר איזו היא למצוה אינו כלום מאחר דיכול לקיים גם בהנוסף, והוי כמו בנוטל שני לולבים ואומר שבזה הוא עושה המצוה והשני הוא הנוסף שמסתבר שאינו כלום ויהיה פסול להרמב"ם דהרי אינו מחלק והוא מטעם שעכ"פ הוא עושה בשניהם וגם הוא אינו יכול לברר זה, וכ"כ הכא אף שבירר בזה שעשה מח' חוטין גדיל והט' הניח חוץ לגדיל מ"מ אינו מועיל בירורו ויהיה פסול לרבה בב"ח בכל אופן.

אך יש לומר דגם לרבב"ח יהיה כשר, משום דאולי לרבה בב"ח אינו כשר אלא ציצית שכל החוטים הם או גדיל או פתיל אבל אם ממקצת חוטים עשה גדיל וממקצת עשה פתיל יפסול ונמצא כשהתשיעי הוא חוץ לגדיל אינו שייך להשמונה שבגדיל ובהפתיל הא אין שם ח' חוטין שיוכל לצאת בהם ולא שייך לומר שעושה המצוה בהט' כיון דלא היו מצטרפין כה"ג לקיום המצוה מאחר שאלו גדיל וזה פתיל, וא"כ הוי קיום המצוה בהשמונה שהם גדיל והתשיעי הפתיל הנוסף לחודיה קאי וכשר, ואם נימא שלקיום המצוה בשמונה חוטים כשר לרבה בב"ח כשעשה ממקצת גדיל וממקצת פתיל יהיה פסול בהוסיף תשיעי לרבה בב"ח בכל אופן כדלעיל, אך הגמ' לא איירי לרבה בב"ח אלא שצריך לקיום המצוה שיהיה גם גדיל ואיירי בהניח הנוסף חוץ לגדיל ולכן תליא באם קשר העליון דאו' או לא, אבל בג' בדי ערבה יהיה פסול משום דהי מינייהו מפקת והוי עושה המצוה בג' והוי בל תוסיף ונסתלקה קושית הלח"מ בטוב טעם.

משה פיינשטיין

סימן טו

תשובה שניה בענין חדושי בבל תוסיף אוזדא תרע"ז. מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א.

[ענף א'] מה שכתב כ"ג דודי לפרש שגם הגמ' דתמורה דף ט"ז בתשובת שמואל אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, הוי משום גדר בל תוסיף, משום שכ"ג מניח יסוד שבת קול לרבים אומרים להכריע וליחיד אין אומרין, וכל זה הוא בידוע הדין לאיזה חכמים, כגון במחלוקת ב"ש וב"ה שלצד אחד ידוע הדין אך שאנחנו אין יודעין למי ידוע בזה מועיל הבת קול משום דכשנעשה הדין נעשה מצד הקבלה דב"ה, ונביא אין יכול להכריע גם זה משום דאין אומרים זה לנביא ונביא שקר הוא, אבל כשנשכח

מכל אדם אין מועיל אף בת קול לרבים משום דהיה נמצא דנעשה הדין ע"פ הבת קול והוי כאן כמו בל תוסיף שמוסיף נבואה לקיים מצוה, ולכן אף שאמרו לו לשמואל שאל שיענו בבת קול לרבים, אמר להם שלא יועיל כיון שכבר נשכח מהכל ואין הנביא רשאי לחדש דבר שהוא מדין בל תוסיף, אבל במנצפ"ך הועיל דאיירי שלא נשכח מכל אדם, וכן יהושע לא השיב כשמואל משום דאם היו אומרין לו היה נזכר הקבלה והיו עושין ע"פ נבואת משה רבנו והוי כמו בהכרעה ולא שייך גדר אין הנביא רשאי לחדש דבר שהוא מדין בל תוסיף, ולכן השיב לא בשמים היא, ע"כ תורף דבריו.

והנה איני מבין דברי כ"ג דא"כ איך השיב יהושע לא בשמים היא, הא ע"פ בת קול לרבים אומרין הכרעה בהלכה אף שליחיד אין אומרין משום דלא בשמים היא כדאיתא ברמב"ם פ"ט מהלכות יסודי התורה ה"ד, וא"כ הוא משום דלא דרשינן קרא דלא בשמים היא לענין בת קול לרבים כיון שאח"כ יעשו ע"פ הקבלה וכ"כ ביהושע שיזכור מזה הקבלה מפי משה רבנו ויעשו אח"כ ע"פ הקבלה, ונהי שלו לעצמו לא יאמרו אף בכה"ג כמו שאין אומרין בהכרעה מ"מ מ"ט לא יאמרו ע"פ בת קול לרבים, ואיזה תירוץ הוא לא בשמים היא הא בשמים היא לענות לרבים לסברת כ"ג דודי. ואולי נתכוין כ"ג דודי לתרץ זה במה שמסיק שהכ"מ מפרש שתשובתם היה מן השמים שהרי כתב הכ"מ שם, גם אמרו על אותן הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה לא רצה הקב"ה ללמדם ליהושע ואמר לו אין נביא רשאי לחדש דבר, ומפרש כ"ג שאף שאם רצה היה יכול להשיב ע"י בת קול לרבים, אמר לו הקב"ה שלא יאמר להם, אבל הוא דוחק גדול לפרש כן, דאף אם נפרש שהקב"ה השיב להם, מ"מ פירוש לא בשמים היא הוא שאינו מועיל ואם ע"י בת קול לרבים מועיל והוא שאל שיאמר ע"י בת קול איזה תשובה היא, והי"ל לומר שלא יאמר להם, ולא להשיב בלשון לא בשמים היא שפירושו הוא שאינו מועיל דהא קאי ע"ז שלא יאמרו ליחיד. אלא ודאי שגם פי' תשובת יהושע הוא שלא יועיל משום דלא בשמים היא דאין מוסרין דברי תורה אחרי משה רבנו, ואף ע"י בת קול לרבים אין מוסרין, ול"ד להכרעה דהלכה כבית הלל דהתם היו הרבים והוא ככתוב בתורה כדאיתא בתוס' חולין דף מ"ד ד"ה ור' יהושע דבת קול דב"ה מסייע קרא, משמע שאילו היה הבת קול להיפוך דהלכה כב"ש לא היה מועיל משום דלא מסייע ליה קרא דבקרא איתא להיפוך, אף שיש לחלק דמשום דמחדדי טפי לא קאי קרא דאחרי רבים להטות ע"ז ואילו היו מסכימין כן החכמים מסברא היו פוסקין כן, וראיה שהרי עשו ב"ש כדבריהם מחמת טעם זה, מ"מ כיון דמדעתא דנפשייהו לא סמכו ע"ז אין יכולין לסמוך על הבת קול בסברא זו משום דהוא חדוש וליכא ראיה מהקרא אף שגם אין סותר לזה הקרא דהא יש לאוקמי

שאירי בשוין, ורק כשאמר הבת קול דהלכה כב"ה שמסייע הקרא רק שהיה מקום לטעות ולאוקמי הקרא בשוין סמכינן על הבת קול כיון שאינו חדוש דבר אך שמודיע לנו שלא נטעה, וכן צריך לפרש גם בכוונת תוס' ב"מ דף נ"ט ויבמות דף י"ד אף שלא הוזכר שם בפירוש כמו בחולין שכתבו דמסייע קרא, וגם הסברא הוא כן דאין להחשיב זה מסירת ד"ת מאחר שהוא רק שלא נטעה לומר היפוך דין המפורש בקרא.

ומסתבר שגם נביא יכול להכריע דבר כזה ואין חלוק כלל בין נביא לבת קול דלכן נשאר בצ"ע על הרמב"ם שסתם, שמשמע להכ"מ שאין מחלק הרמב"ם ואף בפסק הלכה כזה אין אומרין לנביא, מהא דקיי"ל כבת קול דהלכה כב"ה ואם היה מחלק בין נביא לבת קול לא היה קשה כלום. ובעצם אפשר שגם הרמב"ם סובר כתוס' דהא כתב רק שלומר הלכה כפלוני הוא נביא שקר, ולשון כפלוני משמע שהוא יחיד א"כ הוא כממעט שבאומר הלכה כרבים שמסייע הקרא אפשר לסמוך עליו והוא כתירוץ התוס' שלא קשה כלום לדידהו כדכתב בכ"מ. עכ"פ מהכ"מ שמעינן דאף ע"י בת קול אין מוסרין דברי תורה, ולכן השיב יהושע לא בשמים היא, ואם נימא כסברת כ"ג דודי שיש חלוק בין בת קול לרבים לנביא שצריך לומר כן אליבא דרמב"ם אם נפרש שלא מחלק בין מסייע קרא ללא מסייע וא"כ בכל הכרעות מוסרין ע"פ בת קול וכדצריך לומר אליבא דתירוץ האחר של התוס' והיה מועיל אם היה משיב ע"י בת קול, נצטרך לומר שלא שאלו שיענו להם ע"י בת קול לרבים שזה אולי אין שייך לשאול אלא שאלו שימסור להם ע"פ נבואה ולכן השיב לא בשמים היא. עכ"פ שמעינן מתשובת יהושע שלא היה מועיל אף אם יאמרו וא"כ מ"ט לא השיב להם גם שמואל כן דאף אם ליכא בל תוסיף לא יועיל מטעם לא בשמים היא.

וגם הא אין לומר כלל כפי' כ"ג ששאלו שיאמרו ע"י בת קול דהא בעל המאמר בתמורה הוא ר' יהודה אמר שמואל ושמואל סובר ביבמות שעשו ב"ש כדבריהם והוא לחד תירוצא משום שסובר כר' יהושע דאין משגיחין בבת קול, וא"כ ודאי אין חלוק לדידיה בין בת קול לנביא, ונסתר פי' כ"ג דודי מעיקרו וא"כ קשה מ"ט לא השיב שמואל כיהושע. אך אולי נימא דהשיב דעדיפא מיניה דאיכא גם בל תוסיף ויהושע לא השיב כשמואל משום דהיה נזכר הקבלה ולא היה בל תוסיף. אבל הוא דוחק דאיזה עדיפות הוא גדר דאין הנביא רשאי לחדש ואיכא בל תוסיף מהא שלא יאמרו לו ואם יאמר שה' אמר לו הוא נביא שקר. וגם בסברא קשה לומר שיעברו בבל תוסיף בדבר שהוא מצוה מפי ה' אף שנשכח. ומש"כ כ"ג לתרץ זה משום שכשם שאסור להוסיף מצוה כך אין להוסיף נבואה לקיים איזה מצוה לא מפני נבואת משה רבנו הוא דוחק גדול

דבנבואה הא לא שייך איסור הוספה דכמה נביאים עמדו אחרי משה רבנו ומצפים אנו שעוד יעמדו כשיבא מלך המשיח וכמפורש בקרא נביא אקים, וא"כ כל האיסור הוא רק מצד הוספת המצוה ואם מצד הוספת המצוה לא שייך איסור בדבר שנשכח איך יהיה איסור כשנודע ע"י נבואה. ועוד הא הנבואה לא חידשה כלום רק שגילתה הנשכחות והוא רק ברור בעלמא מצד שמאמינים אנחנו להנבואה שכך אמר הקב"ה למשה והויא העשיה אחר שגילתה לנו הנבואה לא מצד ציוי החדש של שמואל הנביא אלא מצד ציוי ה' למשה והוא כמו שנודענו מקבלה שהעשיה היא לא מצד שציוה לנו המקבל אלא מפני שנודענו ממנו שמשה מפי ה' ציוה לנו לעשות כך, ולכן אין שייך כאן בל תוסיף. וצריך לפרש שתשובת שמואל הוא כתשובת יהושע שאין מוסרין דברי תורה ע"פ נבואה אך זה אמר מקרא דלא בשמים וזה אמר מקרא דאלה המצות, וכוונה אחת היא. ועיין ברמב"ם שם ה"א שכתב הא דאין הנביא רשאי לחדש דבר מקרא דלא בשמים היא ועוד קראי ובגמ' ילפינן מאלה המצות, ועיין בלח"מ, אבל הוא משום שקרא דאלה המצות וקרא דלא בשמים היא כוונה אחת היא לגבי דבר זה, ולכן הזכיר הרמב"ם הקרא דמבואר יותר. אבל לדברי כ"ג הא יש חלוק גדול ביניהם בתרתי שמקרא דלא בשמים לא ידענו ששייך לבל תוסיף בדבר שנשכח וקרא דאלה המצות מחדש שאיכא איסור בל תוסיף, ונ"מ ג"כ לענין בת קול לרבים בדבר שנשכח דמקרא דלא בשמים היינו סומכין על הבת קול ומקרא דאלה המצות אין לסמוך על הבת קול, אלא ודאי שבל תוסיף אין שייך כלל בדבר שנשכח והא דאין הנביא רשאי לחדש דבר אינו מדין בל תוסיף אלא הוא גדר אחד עם קרא דלא בשמים היא, ולכן מאחר שליכא נפקותא לדינא נקט הקרא דמבואר יותר כדאיתא בלח"מ. ועיין במהרש"א שכתב ג"כ שתשובת יהושע הוא אותו הענין שהשיב שמואל ואין חלוק ביניהם, רק שמתרץ מ"ט לא אמר גם יהושע מהא דאין הנביא רשאי לחדש משום דהיה אפשר לטעות ולומר דמאחר ששמען כבר לא הוי חדוש כ"כ ובכלל אלה המצות הוא, ולכן הוצרך להביא קרא דלא בשמים, ובאמת הם ענין אחד. וכן מוכרח מהכ"מ שכתב שיהושע השיב מאין הנביא רשאי לחדש ובין אם נימא שהכ"מ גורס בגמ' איפכא בין אם גורס כגירסתנו אך שלא הקפיד לכתוב מה שאיתא בגמ' מקרא דלא בשמים כיון שכוונתם אחת. וגם מוכח שאינו מדין בל תוסיף דהא גבי יהושע ודאי לא היה בל תוסיף ומ"מ שייך גם לו התשובה דאין הנביא רשאי לחדש מהא דאלה המצות להכ"מ.

ובהא דמנצפ"ך איני מבין כלל מה שפי' כ"ג דיסדום בנבואה והועיל מחמת שעדיין לא נשכח מכל אדם, הא עכ"פ אין מוסרין לנביא כלל. ולפרש שהיה שם [מגילה ב'] בת קול

לרבים לא נמצא זה בשום מקום, אלא ודאי צריך לומר שיסדום מפלפולא כדבארתי או מקבלה שקבלו עדות הזוכרין איש מפי איש או שהם עצמם זכרו הקבלה ורק מההמון נשכח, ומה שאמר צופים אמרום הוא רק לסימנא בעלמא מי הוא האומר כהא דנביאים מסרוה לאנשי כנה"ג ברישׁ אבות שהכוונה שמסרוה בקבלה ולא בנבואה.

ודברי העיון יעקב לא מובן תירוצו הב' שכתב דכיון שלא רצה רק להזכירו מה שכבר שכח בהוייתו ממש אין זה דבר חדש ולא קאי ע"ז הקרא דאלה המצות, והביא הוכחה ממנצפ"ך שאף ששכחום מ"מ חזרו ויסדום בנבואה, אלמא דאין זה בכלל אין הנביא רשאי לחדש ולכן לא היה יכול יהושע לומר להם אין הנביא רשאי לחדש דהא רשאי הוא מאחר שהוא דברים כהוייתן ולכן השיב לא בשמים היא עיי"ש, הא עכ"פ השיב להם לא בשמים היא ואין מוסרין אף דברים כהוייתן לנביאים ונביא שקר הוא מי שאומר שמסרו לו, וא"כ עדיין קשה במנצפ"ך אף שהוא דברים כהוייתן הא אין מוסרין לנביאים, ומה תיקן בזה, אם לא שנפרש שבמנצפ"ך היה ע"י בת קול ובהא דיהושע איירי בנבואה, ולא בשמים הוא רק בנבואה ולא בבת קול ומעוט דאלה המצות הוא אף בבת קול כסברת כ"ג דודי, אך בזה שבמנצפ"ך לא שייך אלה המצות אמר חלוק אחר משום דהוא דברים כהוויתן, אבל א"א לומר כן דלא נמצא שבמנצפ"ך היה בת קול וגם לא היה אומר שצופים אמרום כיון שכולם שמעו וגם מה יעשה ר' יהושע עם מנצפ"ך ולכן אין מובן לי כוונתו וצע"ג. והחידושי גאונים אין אצלי לעיין בו.

עכ"פ מוכח שפירוש אין הנביא רשאי לחדש שבתמורה אין שייך לבל תוסיף וא"כ על הכלל כולו יצא שבכל מקום פירושו כמו בתמורה שלא ימסור הקב"ה דברי תורה לנביא ושקר הוא כשיאמר נביא שנמסרו לו בנבואה דברי תורה ואינו ענין לבל תוסיף כלל כדבארתי במכתבי הקודם.

ואם נימא כדמשמע מהכ"מ שתשובתם היתה מן השמים ניחא בפשיטות מה שלא השיבו בלשון אחד משום דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד כדאיתא בסנהדרין דף פ"ט, ולכן אף שבכוונה אחת אמרו בב' לשונות. ופנחס ואלעזר השיבו מעצמן והשיב זה תשובת יהושע וזה תשובת שמואל. וטוב לגרוס לפ"ז יהושע אלעזר פנחס שמואל כדאיכא חד לישנא ברש"י שגורס יאפ"ש, ואף ללישנא קמא הוא רק סדור הגמ' מחמת שר' יהודה אמר שמואל ידע רק מיהושע ושמואל ור' יצחק נפחא הוסיף אף פנחס ואלעזר אבל רק שנים הראשונים יהושע ואלעזר יש לפרש שהשיבו ע"פ נבואה כדמשמע מהכ"מ ולכן אמרו בב' סיגנונים והאחרונים פנחס ושמואל אמרו מעצמן זה תשובת יהושע וזה תשובת אלעזר, וא"כ שיהושע ואלעזר היו בדור אחד ושניהם קבלו ההלכות ממשה ומ"מ

השיב אלעזר אלה המצוות, חזינן מזה ג"כ דלא כסברת כ"ג דודי דהא אלעזר ג"כ היה נזכר ומ"מ שייך אלה המצות, אלא ודאי צריך לומר כדבארתי.

[ענף ב'] ומש"כ כ"ג לתרץ דברי הרמב"ן במה שהקשתי עליו מיניה וביה, מתרי טעמי חדא כמו שכתב החת"ס בשם רמב"ן דהק"ו הוא מדאורייתא לעשות זכר לנס אך שהרשות בידם לעשות איזה זכר שיהיה והם בחרו בקריאת המגילה, ועוד דגם הרמב"ן סובר שלא שייך התם בל תוסיף משום דעושין ע"פ התקנה כדמחלק הרמב"ן עצמו לענין שניות, ומטעם זה לא הקשה בגמ' על מצות נר חנוכה אך במגילה הקשה מאחר דהיו ביניהם כמה נביאים נראה כמוסיף ולא היו צריכין לתקן מטעם זה, ותירץ משום ק"ו ואף שאינו גמור די בזה כי מי שיחשוב שמפי הקב"ה הוא יחשוב שמטעם הק"ו הוא, ומזה מביא רמב"ן ראיה ששייך בל תוסיף במצוה חדשה ע"כ תורף דבריו.

והנה על טעם הראשון שהוא בשם החת"ס אני תמה איך אפשר לומר שהוא מדאורייתא לעשות זכר לנס באמירת דבר מה ק"ו מיציאת מצרים, הא גם התם אין חיוב לומר שירה בכל שנה ורק תיכף בשעת הנס אמרו שירה וההלל שאומרים בלילי פסח וכן ביום הוא רק מדרבנן וא"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון שלא יהו חייבים לעשות זכר לנס באמירת שירה רק בשעת הנס ולא בכל שנה. ולעשות ק"ו מהא שאמרה תורה לעשות חג ולאכול מצה ומרור בכל שנה לזכר הנס הא חזינן שלא אמרינן דהא לא תקנו לעשות חג בפורים דאם היו אומרין ק"ו זה לא היה סגי בקריאת המגילה ובסעודה לבד וגם לא אמרו בגמ' ק"ו זה, וק"ו דשירה הא אינו ק"ו כלל ולכן הוא טעם תמוה לע"ד. ועיינתי ברמב"ן בסה"מ בשורש השני לא הוזכר זה בפירוש שכך איתא התם אחר שהביא הגמ' דמגילה מ"ח נביאים עד אחר הק"ו ממות לחיים לא כ"ש, כתב למדו אותנו בזה כי כל התקנות והגזירות אינן תוספת אבל הם גדר וסיג לתורה אבל מקרא מגילה הוא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובה בק"ו הזה ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו כתב זאת זכרון בספר עיי"ש, ומפרש החת"ס בכוונת הרמב"ן שהוא ק"ו גמור, אף שכתב רק לשון שסמכו דמשמע שהוא רק אסמכתא בעלמא, משום דאל"כ היו עוברין בבל תוסיף לשיטת הרמב"ן שסובר שמקרא מגילה הוא תוספת. והוקשה להחת"ס הא דבר ידוע שהוא רק מדרבנן ותירץ חילוק זה דעיקר הדבר שיעשו איזה זכר לנס הוא מדאורייתא אך שיעשו הזכר דוקא בקריאת המגילה הוא מדרבנן, אבל לא תיקן כלום דהא ליכא ק"ו שיעשו זכר בכל שנה כדלעיל וא"כ צריך לומר שאינו ק"ו גמור וכפשטות הלשון דרמב"ן דהוא רק אסמכתא בעלמא ונשאר הקושיא מ"ט ליכא בזה בל תוסיף.

אך יש לתרץ דברי החת"ס אליבא דשיטת הרמב"ן בסה"מ בשורש א' שכתב שיש לומר שהלל דאכילת ושחיטת פסחים ונטילת לולב מדאורייתא והביא לזה הוכחה מפ' ערבי פסחים דא"ר יוסי אפשר שחטו ישראל את פסחיהם ונטלו לולביהן ולא אמרו הלל, ומהא דתענית דף כ"ח שאמר רבא זאת אומרת הלילא דריש ירחא לאו דאורייתא. ומברכות דף י"ד שמפורש הלל דרבנן לא כ"ש לענין מהו שיפסיק בהם, כתב שאפשר לפרש שקאי על הלל דחנוכה ור"ח עיי"ש. ולכן יש לעשות ק"ו מהלל דפסחים שהוא דאורייתא בכל שנה שיעשו גם זכר לנס פורים בכל שנה, וא"ש דברי החת"ס ומתורץ דברי הרמב"ן.

אבל עדיין קשה דהרמב"ן לא כתב שם לדבר ודאי ואם היה סובר דהק"ו הוא גמור הי"ל לסבור זה לדבר ודאי שהלל דאורייתא דאל"כ ליכא ק"ו, וגם הי"ל להזכיר ראי' זו, אלא משמע שגם הרמב"ן סובר שאינו ק"ו גמור ואף אם נימא שהלל דאורייתא אפשר שאין הטעם משום הנס אלא מטעם הקרבן פסח וכמו שאומרין הלל בשעת נטילת הלולב שלאורה אינו מטעם נס וא"כ ליכא ק"ו לפורים. אבל בגמ' ערכין דף י' נראה לע"ד דמשמע שכל הלל דאמרינן אף בכל יו"ט הוא מצד הנס דיציאת מצרים דהא אחר שתיר' מה שבפסח לא אמרינן כל יומא הלל ובחג אמרינן כל יומא שהוא משום דימי החג חלוקין בקרבנותיהן דפסח אין חלוקין בקרבנותיהן והקשה מחנוכה דלא הכי ולא הכי דאינה חלוקה בקרבנותיה וגם לא איקרי מועד ולא איקדישא בעשיית מלאכה ואמרינן הלל, ותירץ משום ניסא, ובפורים שלא אמרינן א"ר יצחק לפי שאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ, הקשה ר"נ בר יצחק והרי יציאת מצרים שנס שבחו"ל הוא ואמרינן הלל, שלכאורה תמוה מאד הא ההלל שאמרינן בלילי הפסח וביום הרי הוא בשביל שחלוקה קרבנותיה ככל יו"ט ומה שאמרינן גם בלילי הפסח מה שאין אומרים בכל יו"ט הוא משום קרבן הפסח שנאכל בלילה מה שאין זה בכל יו"ט, ודוחק לפרש שהקושיא היא משחיטת הפסח, דרנב"י שהיה זמן רב אחר הבית לא היה אומר על הלל דשחיטת הפסח לשון ואמרינן הלל אלא ואמרו הלל, וגם לא היה סותם אלא היה מפרש שמקשה מהלל שבשחיטת פסחים, וגם מסתבר שארבעה עשר זמן שחיטת הפסח איקרי מועד כיון דנאמר בפרשת חג המצות שבמועדות בפ' אמור ובפ' פינחס וגם אסור בעשיית מלאכה מדאורייתא כדאיתא בתוס' פסחים דף נ' ד"ה מקום דמשמע להו מירושלמי דבזמן הבית שהביאו הקרבן פסח היו אסורין במלאכה מדאורייתא וא"כ היה אז ליום י"ד אחר חצות כל התנאים שצריך לחיוב הלל כמו בכל יו"ט, וליכא קושיא אף מהלל דשחיטת פסחים. ואף שיש לחלק דכיון דאיסור המלאכה היה מצד הבאת הקרבן לא

מצד קדושת היום אינו איסור המלאכה שצריך לחיוב הלל אבל הוא דוחק דמנלן חלוק זה שיהיה ברור אף להקשות. ולכן הנכון בזה דלא סבר הגמ' דמצד הקרבן יאמרו הלל דמה שייך זה לקרבן, אלא דאמירת ההלל הוא רק בשביל ניסא, אבל כיון שנס דיציאת מצרים היה בשביל קבלת התורה כמפורש בקרא בפ' שמות בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה, ופרש"י שם דבר גדול יש לי על הוצאה זו שהרי עתידים לקבל התורה על ההר הזה, וסובר הגמ' דלא רק בשביל כל התרי"ג מצות היתה היציאה ממצרים אלא אף בשביל כל מצוה ומצוה לבד היתה היציאה, וכדאשכחן שאף בשביל מצוה אחת מהלאוין היתה היציאה בב"מ דף ס"א דתנא דבי ר' ישמעאל על הקרא המעלה אתכם מארץ מצרים דכתיב גבי שרצים אמר הקב"ה אלמלא העליתי את ישראל ממצרים אלא בשביל דבר זה שאין מיטמאין בשרצים די, שפשוט שכוונת הגמ' היא שאין מיטמאין אחר שנצטוו דקודם שנצטוו לא מצינו שלא אכלו שרצים וגם בעושין שלא מצד ציוי ה' איזה מעלה יש בזה. ואף שלפ"ז מאי מקשה ר' חנינא מסורא דפרת ומי נפיש אגרייהו טפי מריבית וציצית ומשקלות הא יש לומר שלרבותא נקט לשון המעלה דאף ששרצים מאיסי ואין יצרו תקיף עליו מ"מ היתה כדאי להוציאם ממצרים וכ"ש בריבית ומשקלות שיצרו תקפה עליו, וכן בציצית לפעמים יש קושי לקיים שכדאי היתה להוציאם, ואולי זהו תירוץ רבינא דמאיסי למיכלינהו שכוונתו דמ"מ אמר הקב"ה שבשביל זה לבד די להוציאם וכ"ש בעשין ולאוין אחריני. עכ"פ זה אמת שגם בשביל כל מצוה ומצוה לבדה מכל התרי"ג היתה כדאי היציאה ונמצא שכל מצוה חדשה הוא זכר ליציאת מצרים משום שבשביל זה לבד נמי היתה היציאה ממצרים ולכן ניחא מה שאמרינן בקידוש דשבת ויו"ט ובתפלה דיו"ט זכר ליציאת מצרים כדא"ר אחא בר יעקב בפסחים דף קי"ז וגם בתפלה דשבת איתא ברש"י שם שצריך להזכיר יציאת מצרים, וזהו הטעם שבחג שחלוקין הימים בקרבנותיהן שנמצא שהוא מצוה חדשה אומרין הלל בשביל הנס דיציאת מצרים להורות שבשביל מצוה זו נמי יצאנו ממצרים, אבל אף שהוא גם בשבת ובר"ח אין אומרים משום דצריך לזה שיהיה מועד ואסור במלאכה והקשה דהא חנוכה אף שהיה נס אבל הא לא הכי ולא הכי שאינו מועד ומותר במלאכה, ותירץ דיום הנס ממש א"צ לתנאים אלו ורק הלל שבשביל הזכר ליציאת מצרים אומרים בימים אחרים שלא היה בהם הנס צריך לאלו התנאים, והוקשה לו מפורים שהיה בו נס ואין אומרין ותירץ ר' יצחק שאין אומרים שירה על נס שבחו"ל, והקשה שפיר רנב"י דא"כ איך אומרין הלל על נס דיציאת מצרים בפסח ובכל המועדים והוצרך לתרץ דעד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה. נמצא לפ"ז שהלל אף דסוכות ושבועות

הוא בשביל ניסא דיציאת מצרים ואיכא ק"ו לפורים לא רק מהלל דשחיטת פסחים אלא אף מהלל שבכל יו"ט. אבל עכ"פ מרמב"ן שלא כתב זה לדבר ודאי משמע שסובר שאינו ק"ו גמור אולי שלא מפרש בערכין כדבארתי או מצד איזה פירכא אחרת וא"כ נשארה הקושיא בתקופה איך הועיל הק"ו לסלק איסור בל תוסיף כיון שאינו גמור.

[ענף ג'] וטעם הב' אף שיש מקום לומר כן אבל הרמב"ן אינו סובר זה, שהרי אינו מחלק בין אם יודעין שהוא מטעם גדר וסיג לחושב שמפי הקב"ה אלא בגזירות וסייגים אבל בתקנות סובר שהוא בל תוסיף אף שיודע שהוא מתקנה, דהא בפירוש החומש פ' ואתחנן כתב בסוף דבריו ומה שתקנו חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן זו היא מצוה מן התורה ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה, כוונתו להקשות מאחר שכתב תחלה דעל קריאת המגילה אי לאו הרמז מהתורה היתה המצוה הזו אסורה משום בל תוסיף א"כ איך גזרו על שניות לעריות הא אין להם רמז, ותירץ משום שזו היא מצוה מה"ת לעשות גדרים וסייגים בהקרא ושמרתם את משמרתי ודרשו עשו משמרת למשמרתי כדא"ר כהנא ביבמות דף כ"א, ונתנה התורה בזה רשות להב"ד שבכל דור לעשות גדרים וסייגים. ומפורש בהקדמת הרמב"ם לפי' המשנה שהוא מ"ע מה"ת לעשות סייגים שכתב והחלק הרביעי הם הגזירות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשותם סייג לתורה ועליהם צוה הקב"ה לעשותם והוא מה שאמר במאמר כללי ושמרתם את משמרתי ובאה בו הקבלה עשו משמרת למשמרתי עיין שם והביאו המגלת אסתר בשורש א' ועיי"ש שתירץ מה שמסיק הגמ' ביבמות שם [כ"א] אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, שהכוונה שהוא אסמכתא לזה שאמר שם שרמז לשניות מה"ת, אבל לענין שיש לגזור גזירות וסייגים הוא דרשא גמורה וכתב שם בזה הלשון אל תחשוב מפני שאמר שפסוק זה ושמרתם עשו משמרת למשמרתי הוא אסמכתא בעלמא, שיהיו א"כ החכמים המתקנים תקנות וגוזרי הגזירות עושין מדעתם מבלי שבא אליהם ציוי בתורה לעשות זה אינו ח"ו כי בודאי זה הפסוק היה עליהם לציוי שיגזרו גזירות עיי"ש, וכוונתו בזה שכתב ח"ו אולי הוא מטעם בל תוסיף כמו שסובר הרמב"ן, ולכן מאחר שהוא מצוה מה"ת לעשות סייגים ליכא בל תוסיף. אך הוסיף הרמב"ן דמ"מ אם יחשוב שאיסור השניות הוא מפי הקב"ה בתורה יעבור בבל תוסיף, א"כ חזינן שאם לא היה מצוה מה"ת לעשות סייגים היה עובר בבל תוסיף אף כשיודע שהוא רק מדרבנן שלכן לא היה אפשר לגזור, וא"כ במקרא מגילה שאין ע"ז מצוה מה"ת לעשות תקנות כיון שאינו גדר וסייג ואינו משמרת למשמרתי אי לאו הרמז מהתורה היה בזה איסור בל תוסיף אף שהיו יודעין שהוא תקנתא דרבנן.

ויותר מפורש הוא ברמב"ן בסה"מ שורש ב' שהבאתי לעיל שכתב ע"ז שאמרה הגמ' שכל הנביאים לא פחתו ולא הותירו חוץ ממקרא מגילה אף שכמה גזירות ותקנות תקנו וגזרו כמו שניות ונטילת ידים ועירובין ומוקצה ומעשרות פירות האילן וירק וכדומה הרבה, למדו אותנו בזה כי כל התקנות והגזירות אינן תוספת אבל הם גדר וסייג לתורה, וכוונתו בזה כמו שכתב בפירוש החומש משום שהוא מצוה מה"ת וכדלעיל, אבל מקרא מגילה הוא תוספת עיי"ש, חזינן שמחלק בין גזירות למקרא מגילה וא"כ בע"כ צריך לומר שאף אם ידעו שהוא מתקנה יעברו הם והמתקנין לדעת הרמב"ן דאל"כ אין חילוק בין גזירות למקרא מגילה שגם בגזירות יעבור אם יחשוב שהוא מפי הקב"ה, אלא ודאי שהחילוק הוא בידוע דהוא מדרבנן דמ"מ היו עוברין במקרא מגילה אי לאו הרמז שבתורה. ואין לומר שבמקרא מגילה שייך לחוש שמא יאמרו שהוא מפי הקב"ה מאחר שהיו נביאים ובגזירות אין לחוש, דהא הרבה גזירות יש שהיו שם גם נביאים בעת שגזרו כשניות ונט"י ומוקצה ועירובין ומעשרות פירות האילן וכדומה ולא חששו שם וא"כ למה חששו במקרא מגילה, אלא ברור שדעת הרמב"ן הוא מצד הדין דבגזירות ליכא בל תוסיף מפני שהוא מצוה מה"ת ובמקרא מגילה איכא בל תוסיף. ופלא על כ"ג דודי שלא הרגיש זה דלע"ד מפורש כן בדבריו בפי' החומש ובסה"מ וכמו שכתבתי במכתבי הקודם וא"כ נשארה קושיתי על הרמב"ן מיניה וביה.

אך לרמב"ן בסה"מ שהבאתי אולי יש לומר כסברת כ"ג דודי משום שנימא שלא יסבור כמו שפי' בפי' החומש שבגזירות ליכא בל תוסיף משום דהוא מה"ת אלא מפני שלא נכתבו בספר כבתורה ואף הדברים שנכתבו כגון מעשרות פירות האילן שהוא קרא בדה"י כדאיתא בנדרים דף נ"ה וכדומה מ"מ לא נכתבו בתורת ציוי, אבל מקרא מגילה שנכתבה בתורת ציוי והוקבעה חובה לדורות הוא תוספת כדמסיק הרמב"ן לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות עיי"ש, ועיקר כוונתו נימא שהוא משום שנכתב בתורת ציוי. וזה החילוק לא שייך לומר מצד הדין דאם מצד הדין היה בל תוסיף בתקנות מה לנו אם נכתב בתורת ציוי או לא, אלא שהוא רק מחשש שמא יאמרו שהוא מפי הקב"ה כמו כל הלאוין ואזהרות שבדברי הנביאים שהוא מדאורייתא כגון חיוב מיתה בפרועי ראש ועבודת ערל וכדומה שילפינן מקראי דיחזקאל, וכ"כ יש לטעות גם במקרא מגילה שהוא דמאורייתא מחמת שנאמר בתורת ציוי ויעברו בבל תוסיף, אבל מצד הדין לא שייך בל תוסיף אף במקרא מגילה מאחר שיודעין שהוא מתקנה כמו בגזירות וכמו שמפרש כ"ג דודי. אבל דוחק לומר שיפלוג בסה"מ על מה שפי' בפי' בחומש, ששם כתב הטעם בגזירות שאינו בבל תוסיף מחמת שהוא מה"ת ומשמע שבמקרא מגילה

שאינו מה"ת היה בל תוסיף וזה החילוק אינו אלא מדינא כדבארתי, וכ"כ צריך לפרש גם בדבריו בסה"מ.

וגם בל"ז אין לפרש שהוא מטעם חשש תוספת כפי' כ"ג מחמת דאולי יחשוב אחד שהוא מפי הקב"ה, דא"כ מה מהני הק"ו דאם יחשוב שהוא מדאורייתא מצד הק"ו ג"כ יעבור בבל תוסיף מאחר דבאמת אינו ק"ו ואינו מדאורייתא, דמה לנו אם חושב שהוא מדאורייתא מטעם אחר או מטעם הק"ו הא עכ"פ הוא מוסיף על מצות ה' ואם יש איסור בהוספת מצוה חדשה יעבור בבל תוסיף וא"כ אין מתקן הק"ו כלום, ולפרש לפי דעת כ"ג שכל האיסור הוא מטעם הוספת נבואה לקיים מצוה ובק"ו לא שייך זה, הוא דוחק גדול דהא ברמב"ן משמע שבבדא מצוה חדשה כירבעם שלא היה מפי נבואה עובר בבל תוסיף, ונסתר טעם הב' מעיקרו, וא"כ קשים מאד דברי הרמב"ן.

ואולי סובר הרמב"ן דבדבר שיש לסמוך על קרא לא מסתבר שהתורה אסרה בבל תוסיף, אבל לבד שהוא דוחק, יקשה דא"כ מה הקשה משניות הא גם שניות יש להם רמז בקרא וגם תרומת פירות האילן וירק ופאה ועוד ענינים נסמכו אקראי והובאו בהרבה מקומות בתוס', ולכן צריך לפרש כדפירשתי דליכא בל תוסיף בהוספת מצוה חדשה, אך שמ"מ חזינן שלא רצו לתקן בלא רמז מקרא אף שהיה להם טעמים לתקן דאל"כ מאי רבותא דלא הותירו והוא רק שלא יראה כמוסיף, ולא שיעברו ממש דהא ליכא בל תוסיף במצוה חדשה, אך שלא רצו שלא יטעו שיכולין להוסיף או שנראה כמכחיש נבואת משה. אבל כשמצאו רמז לא חששו דכיון דיש רמז לא יטעו לומר שמותר להוסיף דהא ליכא שם רמז דסתם בנ"א אין ראוים לדרוש ולא יסמכו על רמיזותיהם במקום שחז"ל לא דרשו וליכא למיגזר משום בל תוסיף דאף שיטעו שיכולין להוסיף כשיש רמז אף במצות התורה לא יעברו כלום, כיון דלא שמעו מחז"ל שיש בזה רמז. וכ"כ ק"ו אף שאדם דן ק"ו מעצמו מ"מ לא נמסר זה רק לחכמים גדולים שהם חז"ל ולא יטעו בנ"א לומר שמותר להוסיף במצוה מאחר שאין להוספתו רמז או ק"ו בדברי חז"ל. וכן לטעם שלא יראה כמכחיש נבואת משה כיון דאין זה הכחשה ממש דכוונת התורה בקרא דאלה המצות היא שלא יאמרו בנבואה אלא שהוא שלא יראה כמכחיש לכן כיון שיש רמז בתורה אין מה לחשוש.

ומה שהקשה כ"ג עלי ועשאני כטועה איני מבין הא אני אמרתי שגדר אין הנביא רשאי לחדש אינו איסור רק הודעה בעלמא מהקדוש ברוך הוא למשה בתורה שלא ימסור דברי תורה לנביא בנבואה, וממילא ידעינן שאם יאמר נביא מפי ה' להוסיף מצוה, הויא נבואתו שקר וחייב מיתה מצד שניבא שקר, וכמו שניבא שקר בדבר הרשות כגון חנניה

בן עזור, אבל איסור בל תוסיף ליכא רק איסור נבואת שקר איכא בנבואת שקר דדבר הרשות, ואין בנבואת שקר דמצוה איסור אחר אך שבמתנבא במצוה ידעינן תיכף שהוא נביא שקר בלא עדות מחבריו הנביאים. וכן פשוט לע"ד דאף אם יאמר הנביא בהוספה דמצוה כגון שיעשו ה' פרשיות בתפילין וכדומה ג"כ לא יעבור בבל תוסיף, דבל תוסיף הוא רק כשמוסיף במעשה ולא בדבורא אבל יעבור על נבואת שקר שחייב ע"ז מיתה. ואדרבה איני מבין כלל מ"ט נימא שהתורה חייבה בבל תוסיף הא כל היכא דליכא קראי יתירי לא אמרינן שהוא לשני לאוין, וכיון שהקרא צריך להודעה בעלמא שהוא נביא שקר אם ינבא להוסיף מצוה ולא יצטרכו לעדות חבריו הנביאים איך נימא שקאי לאיסור בל תוסיף אם לא שנימא שההודעה ידעינן מקרא דלא בשמים היא, אבל הגמ' הא לא הזכיר זה רק מקרא דאלה המצות מסתמא יש טעם שאין לידע משם, וא"כ ודאי שאינו לאיסור בל תוסיף אלא להודעה בעלמא שהוא נביא שקר, ובתקנה שלא מפי הנבואה ככל מצוה דרבנן ודאי רשאים, ומש"כ כ"ג דאין שייך מצוה בלא ציוי לא מובן כלל הא כל מצות דרבנן הוא כן וזה רשאין מאחר דאין אומרין מפי הנבואה, ומה שנמצא שנבואת משה מוכחשת חלילה היינו רק שיחשבו כן ומטעם זה לא רצו לתקן בלא רמז ומרדכי ואסתר לא חששו לזה, ולכן הצטערו שאין יכולין למחות שלא לתקן כיון דליכא איסור, עד שמצאו רמז. וזהו פי' הירושלמי ומדוקדק הלשון מאד. עכ"פ ב' הטעמים של כ"ג דודי אינם עולים יפה וקשים דברי הרמב"ן.

ב"ג מוקירו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן טז

תשובה שניה בענין לאו שבכללות הנמשך מענין שאין לוקין על בל תוסיף אוזדא תרע"ז.

מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א הגאב"ד שאצק.

[ענף א'] מה שהקשה כ"ג דודי בפסחים דף כ"ד אמאי לא משני אביי דלגופי' שילקו על נותר מקרא דלא תאכל כל תועבה ידעינן דהא לוקין על לאו זה לשיטת הרמב"ם, וע"כ החליט דר' פפא סובר שאין לוקין אלאו דתועבה משום דחושבו ללאו שבכללות כמו שסובר שאין לוקין אלאו דלא יאכל כי קדש הוא, וסוגיא דמכות דף י"ח דקאמר ולילקי משום דר' אלעזר דהוא אלאו דכי קדש הוא פליגא, ולדידיה לוקין גם אלאו דתועבה. והטעם כדאיתא לעיל מזה ברש"י ד"ה קרא דאם היה נכתב לא תוכל לאכלם בשעריך לא היה לאו שבכללות דהיה קאי אכל חד וחד וה"נ הוי כאילו נכתב אצל כל אחד בפרט, ופסק הרמב"ם כסוגיא דמכות, ע"כ תורף דבריו.

הנה קושית כ"ג על רב פפא אינה לע"ד דהא בע"כ צריך לומר דאביי ור"פ לא סברי דלאו דתועבה קאי אפסולי המוקדשין דהא אמר אביי דחטאת שהובא בפנים שהוא פסול ילפינן מקרא דכי קדש הוא מדר"א, ולא אמר מלאו דתועבה, ולכן לא שייך שיתרץ דלא איצטריך לגופיה למלקות משום דיש מלקות אלאו דתועבה דהא לא קאי ע"ז כלל ואף איסורא לא היינו יודעין. והא שהביא כ"ג שהתוס' בכורות דף ל"ד ד"ה ומי כתבו דגם הגמ' דילן סובר באחרים דקאי אפסולי המוקדשין וכוונת כ"ג להוכיח שא"כ גם אביי ור"פ סברי כאחרים, אינו כלום דהא רב אשי בחולין דף קי"ד פליג אאחרים דדריש לה לענין בשר בחלב ור"מ ור' יהודה בע"ז דף ס"ו דרשי לה לענין כל איסורין והוא ג"כ דלא כאחרים. והתוס' לא אמרי שכו"ע סברי כאחרים אלא שסוגיא דבכורות לא סברה כר' אליעזר דדריש הקרא דתועבה למטיל מום בבכור אלא או כאחרים או לענין בשר בחלב אבל ודאי שהרבה חולקין על זה. וכן אביי ור"פ כדכתבתי, וכן במכות לא פריך ולילקי משום לאו דתועבה רק משום לאו דכי קדש, ולכאורה הי"ל להקשות יותר משום לאו דתועבה דלא היה יכול לתרץ מה שמתרץ אלאו דכי קדש דמשום דקודם פסולו נמי לא חזי לא קאי עליה הלאו דכי קדש דהוא משום דהלאו נכתב גבי פסול נותר, ולכן לא מרבינן רק כנותר כדפרש"י, אבל לאו דתועבה מסתבר דקאי לאחרים גם על הפסולין דעולה דלא חזי גם קודם פסולן, אלא צריך לומר שלא סבר שם כאחרים ולא קאי כלל לאו דתועבה אפסולי המוקדשין וא"כ חזינן שגם סוגיא דמכות לא סבר כאחרים. אך אולי פליגא סוגיא דמכות על אחרים רק בזה שלאחרים קאי הלאו רק על פסולי המוקדשין וסוגיא דמכות סוברת שקאי על כל איסורין כר"מ ור' יהודה ולכן לא הקשה שילקה אלאו דתועבה משום שהוא לאו שבכללות, אבל אף לפ"ז לא קשה אר"פ שגם הוא אפשר יסבור כן ולא היה לוקה והיה צריך הקרא לגופיה ללקות, אבל זה דוחק והיותר נכון שפליגי לגמרי כדלעיל, עכ"פ איך שיהיה לא קשה קושית כ"ג על ר"פ כלל.

ומר' אלעזר אין להוכיח שלא סבר כאחרים מהא שדורש פסולו בקדש שאסור באכילה בל"ת מקרא דכי קדש ולא מקרא דתועבה, דהא מצינו ברמב"ם אף שסובר כאחרים בפי"ח מפסולי המוקדשין ה"ג שלאו דתועבה הוא על פסולי המוקדשין מ"מ סובר דרשת ר' אלעזר מלאו דכי קדש לנותר ופיגול לבד שם בה"י, ויותר לא יליף מקרא דכי קדש, וראיה מזה שלענין צירוף מצטרפין לכזית רק פיגול ונותר כדאיתא שם בהי"א ולא שאר פסולין דלא הזכירם וגם בגמ' דמעילה דף י"ז לא הוזכר רק פיגול ונותר, ואולי מזה הוא מקור הרמב"ם מה שלא פסק כסוגיא דפסחים ומכות שעל כל פסולין קאי הלאו דכי קדש משום שפסק כגמ' דמעילה.

והטעם שפיגול ונותר אינם בכלל לאו דתועבה הוא או מצד שהם חייבי כריתות או מצד שאין שייך לומר בנותר שהוא קרבן פסול שהרי לא נפסל הקרבן, ומהאי טעמא גם פסול יוצא לא נאסר בקרא דתועבה רק מובשר בשדה, וכן פיגול לא מיקרי קרבן פסול מאחר דנעשה עליו דין פיגול ובעינן ביה לענין שיעשה פיגול קרב המתיר כמצותו ככל הלכות קרבן כשר ולכן אינם בכלל קרא דתועבה. ובדברים דליכא דין פיגול כגון בהמתירין ילקה משום פסולי המוקדשין כדאיתא שם בה"ז שהוא מלאו דתועבה משום דפיגול הוא גם פסול דילפינן משלא לשמה כדאיתא בזבחים דף י"ד [ובנותר באופן שלא יהיה הלאו דנותר לא יהיה גם לאו דפסולי המוקדשין ועיין במל"מ שם בד"ה ויש שכתב שגם על נותר יש לאו דפסולי המוקדשין ולע"ד אינו כן וצ"ע], ויליף לפיגול ונותר מקרא דכי קדש, ושאר פסולין לא ילפינן משום דלא דמו לנותר לגמרי רק פיגול שדמי לנותר ממש שהוא מחשבת זמן וחייב כרת כנותר והקרא קראו נותר וגם הגמ' בזבחים דף כ"ג ועוד מקומות קראו נותר ולכן ילפינן מכי קדש דכתיב בנותר, וכהא דמתרץ במכות לענין זר שאכל מעולה קודם זריקה חוץ לחומה שלא ילפינן משום דלא דמי לנותר אך התם סובר שילפינן גם שאר פסולין דדמו עכ"פ בזה שהפסול אסרן, והרמב"ם שהוא אליבא דגמ' דמעילה סובר שלא ילפינן אלא פיגול דדמי ממש לנותר וגם נותר ממש הוצרך למילף מכי קדש ולא מזה שכתוב מפורש ושרפת את הנותר באש לא יאכל משום דהקרא איירי במלואים שהם קדשי שעה והוצרך למילף מכי קדש שילפינן מה שדמי ליה לגמרי. וכן משמע מלשון הרמב"ם בה"י ומפורש בדבריו בסה"מ מצות לא תעשה קל"א שהזהירנו מלאכול נותר ולא באה בתורה אזהרה בבאור ואולם האזהרה היא באמרו במלואים לא יאכל כי קדש הוא כולל לכל מה שנפסל שאין מותר לאכול כמו הנותר, והביא לשון הגמ' דמעילה לענין צירוף ומסיק לפיכך כל אחד מהשנים מוזהר מאכול אותו באמרו לא יאכל כי קדש הוא עיי"ש, חזינן שאף לנותר אין האזהרה בבאור והוא מטעם שלא כתוב אלא בנותר דמלואים שהוא קדשי שעה כדלעיל, וגם חזינן מהא דלא מביא אלא גמ' דמעילה משום דמזה הוא הוכחת הרמב"ם לשיטתו דקאי רק על פיגול ונותר לבד.
והא שלוקין על לאו זה ולא הוי לאו שבכללות הוא כדאיתא בתוד"ה הא בפסחים שם דעל נותר לוקין משום דלגבי דידיה מפורש בהדיא, ואף שבארתי שלא היינו יודעין שלא מרבויא דכי קדש מ"מ אחר שנתרבה גם קדשי דורות ונתגלה שאין חלוק לענין זה בין קדשי שעה לקדשי דורות נמצא שקאי הלאו המפורש גם על נותר דקדשי דורות ופיגול לוקין מג"ש עון עון. ואף שלפ"ז היה אפשר לומר שהקרא לא קאי אלא על נותר לבד, ופיגול ילפינן מג"ש גם האזהרה אבל הוא משום שהאמת שיש למילף מכי קדש כיון

שדמי לנותר לגמרי ולכן רק המלקות ילפינן מהג"ש משום דאזהרה דכי קדש הוא לאו שבכללות. והא שלוקין תרתי אם אכל פיגול ונותר אף שמקרא אחד ילפינן הוא מטעם דאף אם לא היה קאי ע"ז הקרא היינו למדין מהג"ש גם האזהרה והיה לוקה תרתי, לכן אף עתה שגם הקרא קאי ע"ז לא מגרע כח הג"ש אך שניתוסף בזה שקרא דנותר קאי גם אפיגול, שלוקה אף אם אין כזית מאחד אלא מתרווייהו ונסתלקה קושית התוס' חדשים במעילה פ"ד מ"ד.

עכ"פ חזינן שגם הרמב"ם סובר כר' אלעזר לענין פיגול ונותר ולכן מר' אלעזר לבד לא נוכל להוכיח שסובר דלא כאחרים משום דרק פיגול ונותר לא ילפינן מקרא דתועבה ולכן הוצרך לקרא דכי קדש, אבל שאר פסולין יליף שפיר מקרא דתועבה אבל הגמ' דפסחים ודמכות הוא דלא כאחרים דבפסחים איירי לענין פסול דחטאת שנכנס דמה בפנים, ובמכות לענין זר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה שהם שאר פסולין ומ"מ יליף הגמ' מקרא דכי קדש כדר' אלעזר ולא מקרא דתועבה כדהוכחתי לעיל. והרמב"ם שפוסק כאחרים ומפרש קרא דכי קדש רק לענין פיגול ונותר הוא מגמ' דמעילה שמשמע לו משם שרק פיגול ונותר מצטרפין ולא שאר פסולין. ואין לומר דמה שלא אמר שם שמצטרפין גם שאר פסולין הוא משום דאיירי לענין קרבן, דהא למלקות איירי דהא איתא בתוס' שבת דף ע"א שלקרבן לא מצטרפין, וכן מוכרח שם [שבת ע"א] בגמ' דהא דקאמר משני מינין פטור קאי אכל האיסורין שלעיל מזה שתנן שם חלב ודם ונותר ופיגול. [אך קשה מה דהקשה הגמ' שם מב' מינין צריכא למימר הא חדוש גדול הוא שאף שלענין מלקות מצטרפין מ"מ לקרבן לא מצטרפין, ואולי כיון שמסברא לא היו מצטרפין שהם שני מינים ורק מצד הקרא דכי קדש שנאמרו בקרא אחד והקרא לא קאי אלא ללאו ולא לכרת שהוא המחייב חטאת, ועדיין צ"ע] וכן משמע מרמב"ם פ"ו דשגגות שג"כ הזכיר מתחלה נותר ופיגול בתוך האיסורין ואח"כ כתב סתם שאין מצטרפין ולא הזכיר שיש חלוק ביניהם משמע שסובר ג"כ כתוס' שאף נותר ופיגול אין מצטרפין לקרבן, והא שכתב בפי"ח מפסולי המוקדשין שמצטרפין צריך לומר דהוא רק למלקות כמו שסברי התוס', ולא הוי לאו שבכללות משום דנותר מפורש בהדיא ופיגול מהגז"ש כתוס' פסחים וכתוס' ע"ז ד"ה כל דמאחר דהאיסורין מפורשין לא הוי מה שילפינן שמצטרפין לאו שבכללות וכ"כ הכי לקי גם אצירוף. עכ"פ לא איירי שם לענין קרבן וא"כ מ"ט לא אמר שכל הפסולין מצטרפין אלא ודאי שלא ילפינן כל הפסולין מקרא זה.

ואף אם נימא שהרמב"ם סובר דאף לענין קרבן מצטרפין מדכתב סתמא בפי"ח מפסולי המוקדשין, ומטעם זה נימא שדקדק לכתוב בפ"י משגגות ה"ז איסור חלב ודם שאין מצטרפין אבל פיגול ונותר יסבור שמצטרפין דאל"כ יותר הי"ל לצייר הדין באכל חצי זית פיגול וחצי זית נותר שאין מצטרפין והיינו יודעין מזה כל האיסורין מלכתוב חלב ודם שיש עדיין להסתפק בנותר ופיגול אלא משמע דנותר ופיגול סובר שמצטרפין אף לקרבן, והא דלא הזכיר זה בפירוש משום דסמך על הא דפי"ח מפסולי המוקדשין, והגמ' דמשני מינין פטור יפרש שלא קאי אנותר ופיגול משום דלא מיקרו לענין זה שני מינים מאחר שהם גם בלאו אחד, וא"כ אין לנו הוכחה מהא דמעילה שלא הזכיר שגם שאר פסולין מצטרפין לנותר ופיגול, דאף שמצטרפין לא הזכיר משום דלא שייך בשאר פסולין צירוף לקרבן, מ"מ יש להוכיח משום דעכ"פ הי"ל להזכיר שגם שאר פסולין מצטרפין והיינו יודעין שכל אחד כדינו וגם בל"ז הי"ל לכתוב בפירוש לאשמעינן דגם שאר פסולין מצטרפין, ולכן סובר הרמב"ם שהגמ' דמעילה פליג אגמ' דפסחים ומכות ופסק כגמ' דמעילה. אך שעדיין יש לדחות דהא דלא הזכיר הגמ' שגם שאר פסולין מצטרפין הוא משום דאין לוקין על צרוף דשאר פסולין משום דהוא לאו שבכללות לענין שאר פסולין, וצריך לומר משום דעכ"פ הי"ל לומר דמצטרפין ויהיה כל חד כדינו, שאר פסולין לענין איסור בעלמא ונותר ופיגול לענין מלקות או אף לענין הקרבן, דלענין איסורא בעלמא נמי צריך קרא לצרוף אף שחצי שיעור אסור מן התורה, דהא חזינן שהתוס' זבחים דף ע"ח מפרשי רק לענין איסורא בעלמא ומ"מ צריך קרא, והטעם משום דיש חלוקים הרבה בין איסור דחצי שיער לאיסור דצרוף דהכא הוא איסור גמור דלאו, רק שאין לוקין עליו משום דהוא לאו שבכללות, וחצי שיעור הוא רק איסורא בעלמא ונ"מ לענין שבועה דעל חצי שיעור חלה שבועה לפי' קמא דתוס' שבועות דף כ"ב וכן לרמב"ם פ"ה משבועות ה"ז ח' ואם היו מצטרפין לשיעור ודאי שלא חלה שבועה דיאכל או לא יאכל כזית מאיסורין שדינם שמצטרפין, וא"כ הי"ל לומר שמצטרפין כל הפסולין אף שהוא רק לאיסורא כיון שהיה ע"י צרוף דין זה אלא ודאי שסובר שאין מצטרפין משום שאינם בקרא אחד. וזהו הוכחת הרמב"ם לפסוק כאחרים אבל הגמ' דפסחים ומכות לא סברי כאחרים וא"כ ל"ק על ר"פ כלום.

ומר"פ שמעינן דלא הוי כאילו נכתב הלאו אצל כל אחד והוי לאו שבכללות, וא"כ גם לאו דתועבה לא הוי כאילו נכתב אצל כל אחד והיה צריך להיות לאו שבכללות אי לאו כדבארתי במכתבי הקודם. והא שכתב כ"ג שהרמב"ם דוחה סוגיא דפסחים מקמי סוגיא דמכות שפריך ולילקי כדר' אלעזר דסובר הרמב"ם שהוא מלקות ממש ולא ניחא

ליה כתירוץ התוס'. לע"ד אין כדאי לדחות מפני זה סוגיא ערוכה דפסחים, דהא למאי שאיתא בפסחים דף מ"א ומנחות דף נ"ח וב"מ דף קט"ו ותמורה דף ז' סובר רבא דלוקין על לאו שבכללות ובמכות הא פריך זה לרבא וא"כ יש לומר שגם סוגיא דמכות סברה שרבא סובר דלוקין, דהא הוא כמו איכא דאמרי כדאיתא בתוס' מנחות ולכן מקשה שפיר ולילקי מדר' אלעזר. אך להרמב"ם בסה"מ שגורס בכל מקום כמו בנזיר דף ל"ח שרבא אמר אין לוקין יקשה, ונצטרך לומר כתירוץ התוס' דעדיפא מיניה משני, והכוונה הוא דכיון דרבא אמר זה לר"ש ור"ש אולי סובר שלוקין דכמה תנאי הא סברי שלוקין, ברייתא דתמורה דף ז' לענין בל תקטירו כולו ובל תקטירו מקצתו וגם ר' יוסי בר' יהודה סובר כן דג"כ הוזכר בברייתא ולא פליג ע"ז רק שמוסיף עוד לאו אקבלת הדם, וא"כ אפשר גם ר"ש סובר כן ולכן תירץ דעדיפא מיניה.

[ענף ב'] ומה שהביא כ"ג ראיה שהלאו נחשב כאילו נכתב אצל כל אחד מהא דאיתא שם במכות [י"ח] לכתוב לא תוכל לאכלם ופרש"י שלא הוי לאו שבכללות משום דקאי אכל חד וחד וה"נ בלאו דכי קדש ובלאו דתועבה. הנה לא מובן שעד שמביא כ"ג הוכחה לדבריו מרש"י יקשה ע"ז מגמ' מפורשת בכריתות דף ד' ודף ה' לענין זה גופיה ובזה הלשון עצמו, דאיתא שם אכל מעשר דגן תירוש ויצהר לוקה שלש והא אין לוקין על לאו שבכללות ותירץ א"כ נימא קרא לא תוכל לאכלם מעשר דגנך תירשך ויצהרך למה לי לייחודי אכילה על כל חד וחד חזינן בפירוש שאילו היה כתוב לא תוכל לאכלם היה לאו שבכללות ובלא פרש"י לא היה קשה דאפשר היה לפרש במכות שקאי אליבא דר"ש דנימא שר"ש סובר שלוקין אלאו שבכללות ולכן הוו הקראי יתירי לדרשא דידיה. והיה ניחא שפיר גם מה שמקשה הגמ' אח"כ ולילקי מדר' אלעזר אבל לפרש"י קשה טובא. ועיין בתוס' ב"מ דף קט"ו ד"ה שנאמר ובמנחות דף נ"ח ד"ה אין לוקין שהביאו דברי רש"י לזה שסברי דעל שאור ודבש ועל נא ומבושל לוקין תרתי וכן סובר רש"י במנחות ופסחים והטעם הוא משום שהאיסורין מפורשין בפסוק קאי הלאו אכל חד וחד והביאו לזה הוכחה ממכות דפרש"י דאם היה כתוב לא תוכל לאכלם לא היה לאו שבכללות אע"ג דכולהו בחד לאו כתיבי משום דכיון דמפורשים בפסוק לא תוכל לאכלם אכולהו קאי, והקשו ע"ז מכריתות דחלב שור וכשב ועז, ולחם וקלי וכרמל, ומעשר דגן תירוש ויצהר הוו לאו שבכללות אי לאו קראי יתירי וחילקו בין זג וחרצן, ונא ומבושל, ושאור ודבש שהן ב' שמות תדע דכי אתי לאתרויי בהן צריך להזכיר כל אחד בשמו לחלב וחדש ומעשר שהם שם אחד, וכוונתם שבכריתות קאמר הגמ' שאם לוקה חדא אמעשר דגן תירוש ויצהר הו"ל לכתוב לא תוכל לאכלם, והיינו יודעין שלקי אכל הכתובים שם

לעיל ואמעשר שכתוב שם חדא על כל מיני מעשר, ומדכתב מעשר דגן תירוש ויצהר ש"מ לחלק גם בין המעשרות אף שהן שם אחד ובמכות יהיה הפירוש דלכתוב לא תוכל לאכלם ומעשר דגן תירוש ויצהר בפירוש אך ששאר הכתובים שם יכלול ביחד והיו לוקין אכולם משום דמפורשין לעיל בפסוק, וא"כ הוא רק לפרש"י ותוס' שסברי דעל שאור ודבש ונא ומבושל לוקה תרתי ומחלוקת אביי ורבא הוא רק לענין הלאו דכי אם צלי אש ועירובי דבש אבל אדברים המפורשין בקרא לוקה. וגם הוא דוקא במפורשין אצל הלאו כמו בשאור ודבש ונא ומבושל דשייך לומר דקאי הלאו שנכתב בתחלה על כל אחד בפרט, אבל סברא זו של כ"ג אף רש"י ותוס' אינם סוברין כלל דמה"ת נימא שיהא ככתוב אצל פסול טמא לא יאכל טמא ואצל פסול יוצא לא יאכל יוצא וכן אצל כל פסול דהא לא אמרו אלא דהוי כאילו כתוב מלת לא על כל דבר המפורש שם והוא באותו לשון ולא כאילו נכתב כל המקרא במקומות אחרים ובלשון אחר בכל מקום כפי השייך שם, דזה לא מצינו ואין שייך כלל להתם, דהא לא היה סגי שיהיה ככתוב אצל כל אחד לשון הכתוב עצמו דאז היו לאוין הרבה שכולן לאו שבכללות, אך דאם היה כתוב ממש היו לוקין באם אינו ענין אבל עתה שלא כתוב ממש ליכא אם אינו ענין, וא"כ אף לרש"י ותוס' הוא רק במפורשין בסמוך להלאו בין בתחלתו בין בסופו וכוונת הגמ' שיכתוב לא תוכל לאכלם בסמוך להם.

ואף זה הוא רק לרש"י ותוס' שסברי דעל שאור ודבש לוקה תרתי אבל להרמב"ם שסובר בפ"ה מאיסורי מזבח ובפ"ח מק"פ שאין לוקה אלא חדא אתרווייהו ובשורש ט' ביאר זה הרמב"ם בארוכה ולא מחלק בין דברים המפורשין למעשר דגן תירוש ויצהר, ולחם וקלי וכרמל דסובר שבכולן בלא רבויא דקראי אין לוקה אלא חדא ורק באיסורי נזיר סובר שלוקין חמש משום דכך היתה הקבלה שהם מחולקין אף שאין שם יתור, ועיין במגילת אסתר שם, הא ודאי אילו היה כתוב לא תוכל לאכלם היה לאו שבכללות אף אם היו מפורשין אצל הלאו דלא עדיף משאור ודבש וכדומה וכל הטעם שלוקה בחוץ לחומה אכל הדברים הוא מטעם שחזר ופירשן כדאיתא בכריתות, וקאי שם הגמ' אכולהו, וכן מפורש בדבריו במצות לא תעשה קמ"ג שבלא הרבוי לא היו לוקין אלא חדא אכל הכתובים שם בפסוק, וזה שלוקין אכל חדא וחדא הוא ממה דפרשם עוד הפעם והביא לזה גמ' דכריתות ודמכות וא"כ כ"ש שאם אינם מפורשין אצל הלאו שהוא לאו שבכללות.

והכא אם הוא לאו שבכללות אין לוקה כלל כמו בלא תאכלו על הדם מאחר שכמה דברים נכללו בקרא אחד, ול"ד לשאור ודבש שלוקה חדא משום דהתם לא נכללו בקרא

אחד דכל דבר מפורש לבדו רק שנכללו בתיבת לא אחד, ולכן יש לו כח לאו אחד, אבל הכא שנכללו בקרא אחד במלת כי קדש ובמלת כל תועבה בודאי שלא לקי כלל, דזהו החלוק בין לאו דלא תאכלו על הדם שאין לוקה כלל, ללאו דשאור ודבש שלוקה לכה"פ חדא כדמשמע בשורש ט' שמחלק גדר לאו שבכללות לב' מינין דלא תאכלו על הדם וכדומה הוא ממין א' דלאו שבכללות ושאור ודבש הם ממין הב' שקראם לאו אחד יאסור דברים רבים עטופים קצתם על קצתם עיי"ש, ולאו דכי קדש ולאו דתועבה ודאי הם ממין הא' כמו לא תאכלו על הדם דנכללו דברים הרבה בקרא אחד, וא"כ ודאי שאינו לוקה כלל לדעת הרמב"ם שאינו מחלק בין מפורשין ללא מפורשין דכולהו הוי לאו שבכללות. אך שצריך להבין פי' הגמ' דמכות להרמב"ם, ואין לומר דהרמב"ם יפרש שר"ש סובר שלוקין אלאו שבכללות ולכן הוו הקראי יתירי למידרש לאוי אחריתי, וגם יהיה ניחא מה שהקשה ולילקי מדר"א, דהיה ניחא זה רק בפירוש הגמ' אבל הרמב"ם הא פוסק גם להלכה כר"ש בפי"א מהלכות מעשה הקרבנות הא לענין אוכל מעולה שלוקה מלאו דלא תוכל לאכול ובה"ד לענין אוכל מקדשים קודם זריקה מלא תוכל לאכול ובה"ה לענין אוכל מקדשי קדשים חוץ לקלעים שלוקה מלא תוכל לאכול ובפ"א דבכורות הט"ז לענין זר שאוכל מבכור שלוקה מלא תוכל לאכול שהוא כר"ש דדריש הלאו דלא תוכל לאכול באם אינו ענין לדרשות אלו, ולהרמב"ם הא ליכא יתורא דהוצרך הקרא לפרוט כדי שילקו על כל אחד ולא יהיה לאו שבכללות, וא"כ איך פוסק כר"ש.

[ענף ג'] והנכון לע"ד דהנה חזינן דלאו שבכללות אף שאין לוקין עליו מ"מ סגי לאזהרה, דהא אזהרה לבן סורר ומורה הוא מלאו דלא תאכלו על הדם שהוא לאו שבכללות וסגי לענוש עליו אף שאין עונשין אא"ע מזהירין, ואם סגי לאזהרה לעונש מיתה ק"ו לעונש מלקות, ועוד דהלאו לבן סורר ומורה הוא גם באכילה ראשונה כדאיתא בתוס' סנהדרין דף ס"ג וחייבין עליה מלקות מחמת שמפורש העונש בקרא, ועיין ברמב"ן בסה"מ מצות לא תעשה קצ"ה מפורש כן. אך הא דאין לוקין אלאו שבכללות הוא מטעם שהעונש מלקות לא נאמר אלא אלאוין הדומין לחסימה שעלייהו יש אזהרה מצד הלאו ועונש מלקות שנאמר אצל חסימה, ולאו שבכללות שאינו דומיא דחסימה לא נאמר עליו עונש והוי באזהרה לבד, וא"כ אם על איזה לאו נילף מאיזה למוד שחייב מלקות ילקו עליו אף שהוא לאו שבכללות שאין חסרון בלאו שבכללות לומר שאינה אזהרה שראויה ליענש עליה דהא חזינן שעונשין על אזהרה כזו אף מיתה וכ"ש שראויה אזהרה כזו ליענש מלקות, אך שאין לוקין משום שלא כתוב עליו עונש מלקות ואין עונשין על אזהרה כשלא כתוב עונש ובכל לאוין נאמר עונש אצל לאו דחסימה ולא בלאו שבכללות שלא

דמי לחסימה ולכן אם יש ילפותא למלקות ממקום אחר הרי נאמר גם עונש ואיכא עונש ואזהרה וזה דבר פשוט.

ולכן אם נסבור עונשין מן הדין אך אין מזהירין מן הדין, אם תהיה האזהרה אף מלאו שבכללות יתחייב מלקות מן הדין ונמצא שאף אם היה כתוב לא תוכל לאוכלם והיה לאו שבכללות היה חייב מלקות מן הדין דמעשר דכוונת הגמ' שלא יכתוב שאר דברים אבל מעשר יכתוב כדאיתא בתוס', וזהו טעמא דר"ש שהוא סובר עונשין מן הדין. וניחא לפ"ז שאף להמסקנא הוצרך ר"ש להק"ו ולכן כשכתוב ונדבותיך ילפינן באם אינו ענין לאוכל מתודה ושלמים לפני זריקה. והא דלא הוי לאו שבכללות משום דדבר שילפינן באם אינו ענין נמסר כל כח הלאו כמו שהיה אם היינו דורשין לחוץ לחומה כגון שלא היה לנו ק"ו שהיינו אומרים דלא הוי לאו שבכללות משום הרבוי כדאיתא בכריתות, לכן אף שהקרא לא הוצרך לחוץ לחומה וקאי על אוכל לפני זריקה וללאו ההוא ליכא רבוי שילקו עליו דהא הוצרך ללאו בעלמא, מ"מ לוקין כיון דבקרא הוזכר רק דין חוץ לחומה שכפי שנכתב הוא מיותר למלקות נמסר כל מה שנכתב באם אינו ענין לאוכל קודם זריקה אף למלקות. וניחא עתה מה שהרמב"ם בסה"מ מצות לא תעשה קמ"ג הביא גם גמ' זו דמכות לזה שכתב שם שלא הוי לאו שבכללות מטעם היתורא שכתב לפי שזה הלאו שבזה הפסוק אינו לאו שבכללות שאין לוקין עליו, ואמנם הוא לחלק, ובבאור אמרו בגמ' כריתות אכל מעשר דגן והביא כל לשון הגמ' עד למ"ל למיהדר ולמיכתבינהו כולהו ובגמ' מכות אמרו מכדי כתיב ואכלת וכו' עד ל"ל למיהדר ולפושינהו לכולהו ש"מ לייחודי לאו לכל או"א הוא דאתא עיי"ש, חזינן מזה שמפרש שגם בגמ' דמכות הויא הכוונה לזה שלא הוי לאו שבכללות ולכאורה הוא דבר פלא ולמה שבארתי אתי שפיר. אך שיקשה לפ"ז קושית רש"י דאין למילף מלקות בכולהו אלא באוכל לפני זריקה דהא אין מזהירין מן הדין ומ"ט סובר שלוקה בזר שאוכל מבכור ובכולהו אחריני דיליף ר"ש. אבל לא קשה כלל דהא חזינן שמחד קרא יש למילף הרבה איסורים אם אך משמעות הכתוב יכול להיות כן כדילפינן מלא תאכלו על הדם כמה איסורין משום שמשמעות הקרא יכול לסבול בתוכו כל הענינים שילפינן ולכן אף שאין שם יתורא למדרש כל הני דרשינן, והטעם פשוט משום דהי מינייהו מפקת, וא"כ הכא שילפינן באם אינו ענין ג"כ הוו שקולין דמשמעות הקרא הא לא משמע לאוכל קודם זריקה יותר מלזר שאוכל מבכור, מאחר שהוא באם אינו ענין ולכן ילפינן תרווייהו אף שליכא יתורא לדרוש תרתי. וכן בחטאת ואשם הוו שקולין איסור אוכלן קודם זריקה ואיסור חוץ לקלעים ואיסור זר, ולכן ילפינן באם אינו ענין כל התלתא, ובעולה שיש ארבע ילפינן כל הארבע.

אך שעדיין יקשה דיהיה לפ"ז החסרון דלאו שבכללות דנהי דבאם אינו ענין נמסר כל כח הלאו למה שאנו דורשין, מ"מ אין שייך זה אלא אם ילפינן רק דבר אחד ולכן אם על מה שכתוב היו עונשין מלקות נמסר כח הזה גם למה שילפינן אף שנסתלק הטעם אבל אם ילפינן תרתי אין שייך לומר שילקו על ב' הדברים דהא גם מה שכתוב לא היה לו כח זה שילקה תרתי, ורבא קאמר בפירוש שלוקה בזר שאכל מן העולה לפני זריקה חוץ לחומה חמש, ולפ"ז לא היה לו ללקות רק תרתי על חוץ לחומה חדא, ועל כל שאר דברים חדא, וניחא רק מה שלוקה על כל מה שדרשינן כיון שנמסר למה שילפינן גם דין מלקות אבל עכ"פ גם על כולם לא היה צריך ללקות אלא חדא.

וצריך לומר שדין המלקות אף שלא יוכל להמסר שילקו על כל דבר שילפינן משום דאין שם דין ב' מלקיות מ"מ כיון שלדבר אחד יוכל להמסר, נמסר למה שלא ילפינן מק"ו, ולכן בבכור ילפינן מהאם אינו ענין שמוזהר על לפני זריקה ועל זר שאוכל אחר זריקה דשקולין הם ויש לנו אזהרה שלכן אם היה לנו ק"ו לענוש היה חייב מלקות ויש לנו גם חיוב מלקות ממסירת הלאו דחוץ לחומה, לכן כיון שיש ק"ו ללפני זריקה לענשו מלקות מתודה ושלמים נמסר חיוב המלקות לזר שאכל אחר זריקה. וכן בחטאת ואשם שילפינן תלתא לאזהרה הוי מסירת העונש לחוץ לקלעים שלא ילפינן מק"ו ובעולה הוי מסירת העונש לאוכל אחר זריקה אפי' כהן ואפילו בפנים והשאר ילפינן רק לאזהרה משום שיש להם ק"ו לעונש, והוא מעין שפירשו התוס' שהמלקות קאי לדבר החדש אך לא מטעמם.

ולרש"י אין לתרץ שילפינן כולהו משום דשקולין הן דעכ"פ היה לאו שבכללות מאחר דלא פירש שגם לפי המסקנא הוצרך ר"ש להק"ו, וסובר או דאין עונשין מן הדין או דלא מהני ק"ו לענוש מלקות על לאו שבכללות אף אם עונשין מה"ד משום דיסבור שעל לאו שבכללות אין עונשין מלקות, ול"ד למיתה שעונשין על לאו שבכללות דלא כדכתבתי. עכ"פ איך שיסבור אין לחייבו תרתי מלקות על מה שילפינן ולכן אמר שאין לוקה אלא תרתי, אך אף לרש"י יש לומר שילקה על כל מה שילפינן שלא בצירוף כגון במתני', ורק לרבא שאיירי בצירוף נצטרך לומר שחמשה איסורי קאמר, ורש"י שאף במתני' מפרש שאינו חייב מלקות על חוץ לקלעים משום לא תוכל יקשה ואולי סובר רש"י שאין לוקין על לאו שבכללות אף אם יש לחייבו מלמוד אחר כגון מק"ו ולכן אף הכא שיש לחייב מלקות מטעם אם אינו ענין מ"מ מאחר שהוא לאו שבכללות אין לוקין, אבל לפ"ז לא היה צריך ללקות אף באוכל קודם זריקה בבכור ובחטאת ואשם ועולה מאחר שהוא לאו שבכללות ורק בתודה ושלמים ילקה על אוכל קודם זריקה שלא הוי לאו שבכללות

וצע"ק, ואולי יש לומר דרש"י פליג על מה שבארתי טעם דשקולין הם אלא שבאם אינו ענין אין למילף רק חדא ולכן נשאר בקושיא, עכ"פ למה שבארתי אתי שפיר הכל, ואולי הוא כוונת הר"י בתוס' שלכאורה אין לו באור דמה"ת מהני היתור לחייב מלקות על כל מה שילפינן בק"ו דמאי שייך זל"ז דהיכן הוזכר ק"ו בקרא, ולמה שבארתי ניחא.

ולמדתי פי' זה מהכ"מ פ"ג מבכורים ה"ג שכתב דלפי שאין עונשין מן הדין כתב רבנו שלוקה מדכתיב לא תוכל, משמע שטעם ר"ש הוא משום שסובר דעונשין מן הדין, ולכאורה הוא תמוה הא לענין אזהרה הוא שכו"ע סברי דאין מזהירין מן הדין וטעמא דר"ש הוא מצד היתורא, ועיין בלח"מ פ"א מבכורות הט"ז שכתב דלא כהכ"מ שכתב בפ"ג מבכורים דטעמו של רבנו משום דאין מזהירין מה"ד אלא שכתב דרשה הפשוטה יותר, אבל באמת שגם טעם הרמב"ם הוא כר"ש מצד היתורא דהא גם לר"ש אינו מצד הדין דהא אין מזהירין מה"ד והוא תימה גדולה על הכ"מ, ואף שהזכיר הכ"מ אין עונשין מ"מ כתב בלח"מ שהכ"מ כתב אין מזהירין משום דסובר הלח"מ שלא דק בלישניה וכוונתו הוא מטעם אין מזהירין מה"ד שלכן הוא תימה גדולה דלכו"ע אין מזהירין ומ"מ דורש ר"ש מצד היתורא א"כ מ"ט לא כתב טעם זה גם הרמב"ם, אבל למה שבארתי א"ש דברי הכ"מ ודק בלישניה דהא אם אין עונשין מה"ד ליכא יתורא דצריך לגופיה ללקות על חוץ לחומה ואף אם יש יתורא לא היה לוקה על כל מה שילפינן בלא הדין וא"כ הוי טעם ר"ש רק משום דסובר דעונשין מה"ד ולכן הרמב"ם שסובר דאין עונשין מה"ד הוצרך לומר שלוקה על חוץ לחומה בבכורים מדכתיב לא תוכל וכן בבכור חוץ לחומה כתב שהמלקות הוא מקרא דלא תוכל.

[ענף ד'] אך שצריך להבין עתה מ"ט פוסק הרמב"ם בכולהו כר"ש שלוקה על זר שאכל בכור ועל אוכל מבשר עולה ועל אוכל מבשר חטאת ואשם חוץ לקלעים מטעם לא תוכל הא כיון דאין עונשין מה"ד איצטריך כדי ללקות אחוץ לחומה בכולהו דאי לאו יתורא היה לאו שבכללות כדאיתא בכריתות והובא ברמב"ם גופיה בסה"מ וא"כ מ"ט לוקין גם לרמב"ם בכולהו דרשות דר"ש.

והנכון לע"ד בזה דהנה בפסחים דף כ"ד מסיק ר"פ שהקישא הוא כל מה שנכתב בקרא דלא תוכל ולכן יליף מזה שאוכל בשר קדש טמא עובר בלאו מדהוקש למעשר עיי"ש, ובהיקש איתא ברש"י בסוכה דף ל"א דלא ניתן לידרש מעצמו, ואף שבגטין דף מ"א משמע מרש"י דהיקש אדם דן מעצמו דכתב בהא דג"ש עדיפא משום דאינו דן מעצמו ומטעם קושיא זו רצה המל"מ לומר בפ"ב מק"פ הי"ג והביא זה בשם ספר יבין שמועה שבסוכה לא אמר רש"י אלא לר' יהודה אבל לכו"ע אדם דן מעצמו אף לרש"י וזה דבר

שא"א כלל לומר לרש"י, ופלא גדול איך תירצו כן דהא בסנהדרין דף ע"ג מפורש ג"כ ברש"י דהא דעונשין מן ההיקש הוא מטעם שלא ניתן לידרש מעצמו, וכן במנחות דף פ"ב גבי זאת אומרת אין משיבין על ההיקש פרש"י משום דאין אדם דן גז"ש והיקש מעצמו ולכן לא פרכינן והתם הוא רב ששת ובברייתא ר"א ור"ע וא"כ ודאי שדעת רש"י דאין אדם דן היקש מעצמו ובגטין צריך לומר כתירוץ ב' דמל"מ שכוונתו הוא רק שגם ג"ש מסיני עיי"ש, ובע"כ צריך לפרש כן ברש"י דאם כוונתו הוא שלהכי עדיף ג"ש מהיקש משום דג"ש נתקבלה מסיני והיקש לא נתקבל א"כ איך יפרש הא דבזבחים דף מ"ח אמר בגמ' דכו"ע היקש עדיף. ועיין בתוס' גיטין [מ"א] ומנחות שם [פ"ב] מה שתירצו ולב' התירוצים שלהם אין שום מעלה בג"ש מהיקש ואם הג"ש נתקבלה ולא ההיקש יש להיות בכל מקום ג"ש עדיף אלא ודאי שכוונת רש"י כתירוץ הב' דנותן טעם שג"ש לא גרוע מהיקש שגם היא נתקבלה ולכן כשיש טעם לומר שהג"ש עדיף מטעם תירוצי התוס' אמרינן שהג"ש עדיף אבל אם הג"ש לא נתקבלה לא היה מהני טעמי התוס' להעדיפה מהיקש כשיכולים לקיים גם ההיקש דכיון שההיקש נתקבל ולא הג"ש יש לנו לומר אין היקש למחצה ואין לדחות כלל, ואף לתירוץ ב' דתוס' צריך לומר שנתקבלה והיותר נכון שרש"י יפרש כתירוץ א' דתוס', ואף שיש לומר דרש"י יסבור שבזבחים ובכריתות דף כ"ב דאמרו היקש עדיף הוא דוקא היקש דואו מוסיף על ענין ראשון, הוא דוחק כיון שלא נמצא בשום מקום חלוק זה והגמ' קרא זה היקש ודאי הוא כמו כל היקש ובפרט שמוכרחין לומר כן כדי שלא יקשה מרש"י סנהדרין ומנחות. והא שכתב רש"י בר"ה דף ל"ד דאי לאו ג"ש היה מביא הכל בהיקשא כלומר מעצמו, אין כוונתו להיקש גמור רק כיון שלא היה מה למיפרך היינו למדין אבל היקש דאין משיבין על ההיקש ועונשין עליו הוא רק כשנתקבל מסיני. וזה שמפרש רש"י שלא נתקבל ההיקש דבחדש השביעי מסיני הוא משום דאם נתקבל מסיני הי"ל לגמ' להקשות ואלא היקשא למה לי כדמקשה בריש פ' איזהו נשך ולכן מפרש דלא נתקבל והיה מהני רק אם לא היה מה למיפרך ולכן לא מקשה כלום, וכן בסנהדרין דף מ"ג דלא מקשה כלום הוא ג"כ משום דאינה ג"ש גמורה רק כעין מה מצינו כדמשמע התם וכמו"כ מפרש רש"י הכא ונסתלקה קושית רעק"א בגליון הש"ס בר"ה שם [ל"ד] שהקשה מזה על רש"י דסוכה.

עכ"פ מוכרחין לפרש ששיטת רש"י שאין דן היקש מעצמו, וא"ש לפ"ז מה שא"ר פפא ההיקש מקרא דלא תוכל אף שמאוחר בקרא ולא מקרא דוהבאתם המוקדם משום דנתקבל מסיני קרא דלא תוכל להיקש ולא קרא דוהבאתם, וכן נימא שסובר גם הרמב"ם ולכן אף שהקרא הוצרך לגופיה כדי שלא יהיה לאו שבכללות מ"מ איכא כאן יתורא,

ההיקש מאחר דהוא מסיני ולכן ילפינן מההיקש למעשר דין חוץ לחומה לאו ומלקות ומהלאו שנכתב בפירוש באם אינו ענין לאוכל קודם זריקה ובכור גם לזר אחר זריקה ובחטאת גם לחוץ לקלעים ובעולה גם לאוכל בפנים והטעם משום דשקולין הן וילפינן כולהו. [ואף שההיקש אינו מופנה דצריך לגופיה מ"מ ילפינן מיניה מלקות ואזהרה משום דהיקש א"צ שיהיה מופנה דלא מצינו בשום דוכתא בהיקש שיצטרך להיות מופנה ובסנהדרין דף ע"ג שכתב רש"י וכל היקש וג"ש המופנת, לא קאי תיבת המופנת אלא אגז"ש ולא אהיקש דהא לא כתב המופנים. אך שק"ק דבסנהדרין כתב רש"י דדוקא ג"ש המופנת הרי הוא כמפורש בקרא ועונשין ממנו לפי שלא ניתנה למידרש מעצמו משמע דג"ש שאינו מופנה אין עונשין אף אם לא יהיה מה למיפרך משום דג"ש כזו לא ניתנה מסיני ובגיטין דף מ"א איתא ברש"י שאף ג"ש דלא מופנה הוי מסיני אך שצריך שלא יהיה מה להשיב, וא"כ כשאין מה להשיב יש ללמד אף לענוש מג"ש כזו כיון דהוא מסיני וצ"ע]. ואף שנמצא שהוא לאו שבכללות לוקין כדבארתי לר"ש דבאם אינו ענין נמסר כל כח הלא שכתוב ועל הלאו שכתוב דהוא חוץ לחומה היו לוקין עליו מצד הקרא כיון דמיותר הוא ללקות עליו וכיון שאינו ענין לגופו מצד יתור ההיקש הוי כל כח הלאו שכתוב ענין למה שילפינן אף למלקות.

אך שלפ"ז יקשה דלא ילקה אכולהו בצירוף רק חדא משום דאין להלאו כח ב' מלקיות ולא שייך שימסור לכל מה שילפינן מיניה רק מלקות אחת והוי כמו בשר מן החי ובשר מן הטרפה דאינו חייב אלא אחת לר' יוחנן כיון דהם מחד קרא וכמו בנא ומבושל ושאור ודבש להרמב"ם שאף שלקי גם על כל דבר מ"מ בצרוף שניהן נמי לא לקי אלא חדא, דנהי דגדר לאו שבכללות כגון לא תאכלו על הדם שלא ילקה כלל ליכא כאן כיון דנלמדו באם אינו ענין מ"מ למילקי תרתי שיחשבו כלאוין חלוקין אין למילף והוא כמו לאו שבכללות דמין השני כנא ומבושל שלא לקי אלא חדא משום שהם בלאו אחד ובלא יתורא, והרמב"ם תולה אף מנין המצות בזה דאם לוקין תרתי הוו ב' מצות במנין המצות ולכן אינו מונה נא ומבושל וכדומה רק למצוה אחת, ומעשר דגן תירוש ויצהר וכן בלחם קלי וכרמל דחדש מונה לג' לאוין מאחר דמרבויא לוקה שלש הוו תלתא לאוין, וא"כ אף הכא מאחר שאינו אלא לאו אחד אין לו ללקות אלא חדא אכולהו ואם לא עבר אלא אחד מינייהו נמי ילקה כמו התם שכל מה דילפינן הוו כדבר אחד לענין המצות, אבל לר"ש שסובר דעונשין מן הדין שלכן קאי הענין דמלקות רק אדבר שלא ידעינן עונשו מק"ו יש לחייב אף בצרוף מלקות על כל דבר וימנה לר"ש כל דבר לבד במנין המצות כיון שחייב תרתי אף בצרוף יש למנותם לב' לאוין ובחטאת ימנו לג' ואף שכולם למדין מחד קרא כיון

שהעונשין מחולקין, להרמב"ם שתולה זה בזה. וכדמצינו כיוצא בזה שמונה הרמב"ם חמץ ותערובת חמץ לב' לאוין אף שהם מחד קרא מאחר שהם בעונשים אחרים, ומטעם זה הקשה הרמב"ן בל"ת מצוה קצ"ה מ"ט לא מנה הרמב"ם לאו דלא תאכלו על הדם לב' לאוין כיון דהוא לאו על אכילה ראשונה דבן סורר ועל אכילה אחרונה שמחולקין בעונשין כמו שמונה בחמץ ותע"ח ב' לאוין אך שם תירץ המגילת אסתר לפי שפועל האכילה אחת היא וכוונתו דל"ד לחמץ ותע"ח שהן ב' דברים חלוקין ולכן אף שכתובים בלאו אחד הוו ב' לאוין כיון שחלוקין בעונשין אבל באכילות דבן סורר שהן פעולה אחת לא מהני מה שחלוקין בעונשין למנותם לב' לאוין משום דרק מפני ששנה בחטא חייבתו תורה בעונש מיתה והוא כמו בלקה ושנה שמכניסין לכיפה ולא הוו מחמת זה ב' לאוין, עכ"פ שמעינן מזה שאף דברים שלמדין מקרא אחד יש למנותן לב' לאוין אם הם חלוקין לעונשין ולכן לר"ש שחייב מלקות על כל דבר בפרט מצד הק"ו נחשבין ב' מצות במנין המצות לשיטת הרמב"ם, אבל להרמב"ם שאין עונשין מה"ד ולא ידעינן עונש מלקות בקודם זריקה בבכור אי לאו האם אינו ענין והוא קאי גם אזר שאוכל אחר זריקה א"כ אין לחייבו ללקות תרתי.

ומטעם זה ניחא שאף שהרמב"ם פוסק כדרשות דר"ש מ"מ אינו לוקה להרמב"ם רק חדא בצרוף שלא כרבא כדאיתא בפ"א מבכורות הט"ז שזר שאוכל מבכור בין קודם זריקה ובין לאחר זריקה לוקה, משמע שאין שום חלוק ביניהם דאף בזר שאוכל מבכור קודם זריקה אינו לוקה אלא חדא אף שלר"ש לוקה תרתי, וכן בר"פ י"א מהלכות מעשה הקרבנות כתב כל האוכל מבשר העולה בין לפני זריקת דמה ובין לאחר זריקת דמה לוקה, ולא חילק לומר שלפני זריקת דמה ילקה תרתי אף שלר"ש לוקה תרתי, ותמוה שלא הקשה זה הלח"מ, ועוד יותר משמע מהרמב"ם שגם על צרוף חוץ לחומה וקודם זריקה אינו לוקה אלא חדא אף שחוץ לחומה הוא איסור כולל והיה לו ללקות תרתי [ותמוה איך אמר רבא שהאוכל מן העולה חוץ לחומה לוקה לר"ש על איסור חוץ לחומה הא ר"ש לית ליה איסור כולל כדאיתא בשבועות דף כ"ד וצע"ג] וכן באוכל חטאת חוץ לחומה הי"ל ללקות תרתי ולא הזכיר זה וא"כ משמע שאין לוקה תרתי, ובסה"מ משמע בפירוש שאין לוקה אלא חדא דלא מנה בבכור במצות לא תעשה קמ"ד רק מצוה אחת לאוכל חוץ לחומה ולזר שאוכל בין לפני זריקה ובין לאחר זריקה וכן בחטאת לא מנה במצוה קמ"ה רק לאו אחד וכן בעולה במצוה קמ"ו, וא"כ חזינן שסובר שאינו לוקה אלא אחת אכולהו בצרוף דאל"ה היה מונה אותם בב' לאוין לשיטתו שתלוי זב"ז. והטעם פשוט דמאחר דההיקש הוא בקרא דלא תוכל הוו כולם מקרא אחד, ואולי מטעם זה

נתקבל ההיקש בקרא זה ולא בקרא דוהבאתם משום שאז היה לוקה תרתי על חוץ לחומה בבכור שילפינן מההיקש שהוא מקרא אחרינא ועל שא"ד שילפינן מקרא דלא תוכל שאיתא שם ובכורות חדא וכן אכל דבר ודבר אבל השתא שההיקש הוא בקרא דלא תוכל אינו לוקה אלא חדא אף אם נצטרף להו גם איסור חוץ לחומה, וזהו שיטת הרמב"ם, ולכן כתב בכל דבר שלוקה מטעם לא תוכל בין בפ"א מבכורות ובין בפ"ג מבכורים ובין בפי"א ממעה"ק משום דלא פסק כר"ש רק בזה שכל אלו הדרשות חייב מלקות אבל חלוק גדול יש ביניהם דלר"ש לוקה מצד הק"ו ולכן לוקה על כל דבר אף בצרוף ולהרמב"ם שסובר דאין עונשין מה"ד ורק ההיקש גורם שניליף כל אלו ולכן לוקה על חוץ לחומה ועל כל דבר משום לא תוכל וממילא אינו לוקה רק חדא אף בצרוף. והוא כפירוש הכ"מ בפ"ג מבכורים שכתב שמחמת שהרמב"ם סובר דאין עונשין מה"ד לכן כתב שלוקה מלא תוכל וכוונתו כמו שבארתי [ופלא על הלח"מ פ"א מבכורות שכתב שפוסק כר"ש רק שכתב דרשא הפשוטה יותר וכתב בפי"א ממעה"ק דמפרש כפי' ר"י דלוקה חמש א"כ מ"ט לא חילק הרמב"ם באוכל מן העולה ומזר שאוכל מבכור בין לפני זריקה ללאחר זריקה], ור"ש שלא איצטריך ליה ההיקש לזה אולי איצטריך ליה ההיקש למלתא אחריתא או שמא לא גמר ההיקש מרבו, ור"פ לא אמר שהוא היקשא אליבא דר"ש דהא ר"ש סובר בדף כ"ב [פסחים] כר' אבהו, וזהו שיטת הרמב"ם בפי' הגמ' אליבא דר"ש ובפסק הלכה, ולרש"י צריך לפרש הגמ' כדבארתי אליביה מהא דתוס' ב"מ ומנחות, עכ"פ לתרווייהו אין שום הוכחה לסברת כ"ג, ולהרמב"ם חזינן מפורש שהוא לאו שבכללות דלא כסברת כ"ג וא"כ צריך להבין טעם הרמב"ם בלאו דתועבה שלוקין עליו וצריך לומר כדבארתי במכתבי הקודם שהוא מטעם שנכללו כל הפסולים בשם אחד והוי כמו לאו דשרץ העוף ולאו דובשר בשדה שלא הוי לאו שבכללות משום שכולם אסורין בגדר אחד, ובזה חלוק לאו דכי קדש מלאו דתועבה דלאו דכי קדש כתוב אצל נותר ובהכרח נחלקו לב' דברים ונכללו בלאו אחד ולכן הוא לאו שבכללות, אבל הכא נכללו בגדר אחד תועבה שאסרה תורה כאן דבר שנפסל מהקרבה ומאכילה, ולכן אינו בגדר האיסור בכור אף שהוי צורה אזן קדשים בגדר האיסור כדבארתי שם.

[ענף ה'] ומש"כ כ"ג דודי ע"ז שהם סברות כרסיות בלא שום מקור, הנה באמת לע"ד א"צ לזה מקור יותר ממה שהבאתי מלאו דבהמה טמאה ושרץ העוף ובשר בשדה, אך מ"מ חפשתי ומצאתי ברמב"ן בסה"מ שורש ט' שמפרש כעין זה במחלוקת אביי ורבא ותרתי לישני אליבא דמ"ד אין לוקין בנא ומבושל שמפרש דבאמת גם אביי סובר דאין לוקין על לאו שבכללות רק שהכא סובר אביי דמאחר דגדר האיסור דלא תאכלו כי אם צלי

אש הוא אחד הוי לאו אחד כמו במלאכה דיו"ט שלוקין עליו ולא הוי לאו שבכללות אף שהרבה מלאכות נכללין בו משום דכללתן התורה בשם אחד מלאכה לענין גדר האיסור וכמו"כ הכא אך בנא ומבושל הוסיף עוד מלקיות ורבא סובר שמטעם זה שנפרטו נא ומבושל הוי מה שאינו צלי אש לאו שבכללות והוי ללישנא בתרא לפי' ב' של הרמב"ן הטעם משום דמתחלה חלקן הכתוב לשמות אחרות והוי גדר האיסור מטעם נא ומבושל ולא משום שאינו צלי אש ל"ד ללאו דמלאכה ביו"ט שכל הנכללין בו הם בשם אחד והכא אף שנכללו אח"כ בגדר אחד דאינו צלי אש מ"מ הם דברים חלוקים ונכללו בלאו אחד ולכן הוא לאו שבכללות ואינו לוקה על לאו דכי אם צלי אש אף שהוא בשם אחד מאחר שנחלקו מתחלה עיי"ש, הרי מפורש ברמב"ן כסברתי. וכמו שציירתי שאם היה כתוב אל תאכלו שלא צלי אש לא היה זה לאו שבכללות אבל עתה שחלקתן התורה מתחלה הוא לאו שבכללות, אך הוא מפרש זה במחלוקת התרי לישני ולהרמב"ם א"א לפרש שיחלוקו בזה דהא הרמב"ם סובר שלב' לישני אין לוקין יותר מחדא אף על נא ומבושל בצרוף וללישנא ב' אין לוקין כלל וא"כ כו"ע סברי דהוא לאו שבכללות, וגם הוא מפרש שאביי סובר שלוקין אף אלאו שבכללות דלא תאכלו על הדם ואם כן לכולי עלמא להרמב"ם הוא לאו שבכללות, והטעם ששאני מלאו דמלאכה ביו"ט הוא משום שחלקן מתחלה ולכן סובר לישנא בתרא דלא לקי כלל ולישנא קמא סובר דלוקה חדא דלאו שבכללות כגון זה שהוא מין הב' לוקה חדא.

וכן איתא שם ברמב"ן לעיל מזה המין הראשון הוא הלאו הכולל דברים רבים אין ענינם וטעם איסורין שוה והכתוב אסרן בלאו א' ושם א' כגון לא תאכלו על הדם וכגון הלאו הנדרש כל שבקדש פסול ליתן ל"ת על אכילתו והכל מודים שלאו כזה אין לוקין עליו כלל כמו שהוזכר בפ"ב מפסחים, אלמא שאם טעם האיסור שוה אינו לאו שבכללות. ומטעם זה הק' הרמב"ן מ"ט המגפף והמנשק לע"ז ומכבד ומרבץ לפניה הוי לאו שבכללות, הא ג"כ נכללין בגדר אחד וכתב ואל תבין מהם מפני שהמעשים הללו משתנים, פי' ולכן הוא לאו שבכללו', שהרי שם אחד להם שכולם עבודה הם לה, וזה דומה ללאו דנבלה ולאו דלא תעשו כל מלאכה ביו"ט שהם מלאכות רבות משונות המעשה והענין ולוקין עליו כמפורש בתחלת משקין במו"ק והטעם לכל אלו מפני שכל הנכללין בלאו שם אחד להם וכן המגפף והמנשק והסך והמלביש והמנעיל וזולתם עבודה שמם אבל כוונתם באמרם שהוא לאו שבכללות מפני שהמניעה מהם בשלא כדרכה הוא מה שהזכיר יתברך לא תלכו אחרי אלהים אחרים שנכנסים תחתיו ענינים שאמר הכתוב את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע והזהיר שלא לילך

אחר ע"ז באלו ולא בזולתם שלא לירא ממנה ולא לעבדה בשום כבוד בעולם כגון הגפוף והנשוק וזולתם אפילו שלא כדרכה ולא להשבע וגם יכנס בו שלא ישאול את העתידות ממנה ואם שמענו אותם משמה שלא נלך אחר עצתם וכל זה לאו שבכללות הוא עיי"ש, חזינן שכל הטעם שהוא לאו שבכללות הוא מפני שנכלל בו עבודות כבוד בשלא כדרכה ואיסור שבועה בשמה ושלא לשאול את העתידות ממנה וכל מה שנכלל בקרא דאת ה' אלקיך תירא צונו כאן שלא נלך בזה אחרי עכו"ם, אבל בלא זה היו לוקין אגפוף ונשוק אף שנכללו הרבה דברים, ומזה הוא יסוד גדול לדברי. וקושיא זו של הרמב"ן ממנשק ומגפף היתה קשה לי מאד עד שמצאתי תירוץ לזה בהשגת הראב"ד בפ"ג מע"ז ה"ט אבל לדברי הרמב"ן ודאי א"ש. אבל מ"מ צריכין אנו לתירוץ הראב"ד אליבא דהרמב"ם ור"ש שילפי גפוף ונשוק מלא תעבדם. עכ"פ מדברי הרמב"ן יש יסוד גדול לדברי [ועיין בתוס' סנהדרין דף ס"ג ד"ה על דמשמע דפליגי ארמב"ן, אבל עכ"פ הרמב"ן סובר זה וא"כ ודאי יש לומר שגם הרמב"ם סובר כן].

ומש"כ כ"ג שאם בל תוסיף קאי גם על מצוה חדשה הוי גם לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד, לא מובן, דהא זה שחייב מיתה אינו מפני שעבר הלאו דבל תוסיף, רק מפני שידעינן מזה שאמר נבואת שקר שודאי לא נאמרה לו מהקב"ה נבואה זו ונבואת שקר אף בדבר הרשות ואף אם אמר לקיים מצות התורה ומוסר בעלמא אם אך אמר זה בשם ה' והוא שקר חייב מיתה אף שאין שם לאו דבל תוסיף, ולאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד שייך רק באם העונש הוא על שעבר הלאו ולא בזה שעשה רק שנודענו שצריך לענשו על איסור אחר. וגם אם סובר כ"ג שגם זה שייך לאזהרת מיתת ב"ד מ"ט לא שייך לומר זה אם נימא שאיסור בל תוסיף הוא רק בהוספה במצוה דהא אם יאמר הנביא שה' צוה על ידו להוסיף במצות תפילין עוד בית וכדומה הא חייב מיתה משום שהוא נביא השקר כדאיתא ג"כ מפורש ברמב"ם פ"ט מהלכות יסודי התורה ובהקדמתו לפי' המשנה, וא"כ מה שני ליה לכ"ג לענין אם שייך זה לאזהרת מיתת ב"ד בין אם בל תוסיף הוא רק בהוספה במצוה ובין אם הוא גם במצוה חדשה, והאמת שבכל אופן אינו שייך לאזהרת מיתת ב"ד כיון שאין החיוב מיתה בשביל הלאו כדכתבתי.

ב"ג מוקירו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן יז

תשובה בלאו דתועבה הנמשך מענין לאו שבכללות תרע"ז אוזדא. מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א הגאב"ד שאצק.

[ענף א'] מש"כ כ"ג דודי שא"א לומר דלאו דתועבה הוא רק לדברים שנעשו תועבה שנפסלו מאכילה ומהקרבה דהא דינא דרמב"ם הוא אליבא דאחרים דדרשי זה מג"ש תועבה מקרא דלא תזבח שאיירי שנעשה המום בבהמת חולין, משמע שכ"ג סובר דאף שנעשה המום קודם שהוקדש עובר בלאו דתועבה אם אכלו לדעת הרמב"ם. אבל אף שלאחרים שילפי מג"ש דקרא דלא תזבח היינו צריכין לומר כן אבל מה נעשה הא מפורש ברמב"ם שאין הלאו דתועבה אלא בנעשה המום בכוונה אחר שהוקדש, שכך לשונו בסה"מ מצות לא תעשה ק"מ שהזהירנו מלאכול פסולי המוקדשין שאין מותר לאכלן וזהו כשנעשה אנחנו המום בכוונה כמו שהתבאר בבכורות דף ל"ד או שהיה אותו הקרבן נפסל אחר שחיטתו בדרך מדרכי ההפסד שמנעו אכילתו והוא אמרו יתברך לא תאכל כל תועבה, ולשון ספרי בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר, ושם אמרו ר"א אומר מנין לצורם אזן בבכור ואכל ממנו שעובר בל"ת ת"ל לא תאכל כל תועבה ומי שאכל ממנו לוקה, הרי סובר דלא נאסר בלאו דתועבה אלא כשהטיל בהם המום בכוונה אחר שהוקדש כדאיתא בבכורות לענין בכור מטעם קנס דכן הוא לר"א אף שסובר שהוא מדאורייתא או בשאר קדשים לאחרים שהוא מדאורייתא שאינו אלא במטיל מום אחר שהוקדש דקודם שהוקדש אין שום חלוק בין עושה בכוונה לשלא בכוונה. ואולי מטעם זה הביא הרמב"ם הא דר"א אף שלא פסק כוותיה בפ"ב מבכורות כדי להורות דעתו שאיירי שם בספרי במטיל מום בכוונה אחר שהוקדש לאחרים כמו לר"א ולא פליגי רק בזה דר"א סובר שגם מטיל מום בבכור ואכלו עובר בלאו דתועבה ואחרים סברי דדוקא בקדשים ולא בבכור. עכ"פ איך שיהיה חזינן שהרמב"ם סובר דדוקא הטיל מום לאחר שהוקדש עובר בלאו ולא קודם שהוקדש. וטעמו פשוט מהא שאחרים לא אמרי רק שבפסולי המוקדשין הכתוב מדבר ובעל מום קודם שהוקדש אינו נקרא פסולי המוקדשין ואין לו דין פסולי המוקדשין כלל כדאיתא בבכורות דף מ"ד. והחלוק בין הטיל מום בכוונה להוטל מום אף שאינו מטעם כל שתיעבתי לך הוא כדבארתי במכתבי הקודם דבהוטל מאליו לא שייך לומר שנעשה תועבה שהרי מתחלה הוקדש לכך שאם יארע בהם מום יפדה ויוכשר באכילה אבל בהטיל בכוונה שלא עמד לכך שהרי אסור להטיל מום הוי תועבה וגם הוא מדרשא דקראי כדבארתי שם.

והטעם שילפינן מג"ש תועבה תועבה מקרא דלא תזבח פסולי המוקדשין, יש לומר לפי שיטת הרמב"ם דלאו דלא תזבח קאי רק על מום עובר כדמשמע מדבריו בפ"א מאיסורי מזבח ומפורש כן בסה"מ מצות לא תעשה צ"ד, ועיי"ש ברמב"ן מצות לא תעשה צ"ה, ונמצא כשלמדים תועבה תועבה בג"ש ילפינן שאיירי במום עובר אף שהיה בו

קודם שהקדישו ובמום עובר הוקדש קדושת הגוף גמורה ולא נפדה אם לא יפול בו מום קבוע וכשכתוב שלא תאכל היינו שאם שחטו קודם שנפל בו מום קבוע ואכלו עובר בלאו דתועבה הוי זה דבר שנפסל אחר הקדישו מהקרבה ומאכילה דהא היה כשר אחר שיתרפא להקרבה ולאכילה ונפסל מזה דכל חלות קדושת הגוף ביש לו מום עובר הוא משום דכמאן דליתיה דמי כדאיתא ברש"י בכורות דף י"ד וא"כ הוקדש להקרבה ולאכילה וכששחטו עשאו תועבה לזה שפסלו ולכן ממש דומה לזה כל פסולי המוקדשין דנשחט בלילה ונשפך הדם ופסולי מחשבה וכדומה וילפינן גם הם שאסורין בלאו זה, וגם מכיון ששחטו נעשה בע"מ קבוע, וא"כ למ"ד א"צ העמדה והערכה היה אפשר לפדותו, ואף למ"ד שצריך העמדה והערכה מ"מ כל זמן שמפרכת היה אפשר לפדותה כדאיתא בחולין דף ל' שכ"ז שהיא מפרכסת הרי היא כחיה לכל דבר אף לענין ששייך בה העמדה והערכה וא"כ צריך לומר דמה שנאסר מלאו דתועבה ואין יכולין לפדותו הוא משום דהטיל המום בכוונה שהרי שחטו בכוונה ולכן נעשה תועבה, לכן ילפינן מזה שכל מטיל מום בקדשים בכוונה שהוא דוקא אחר שהוקדשו אסור באכילה בלאו דתועבה. ונמצא שמהג"ש מקרא דלא תזבח דאירי במום עובר להרמב"ם ידעינן שקרא דתועבה הוא לאו על פסולי המוקדשין שנפסלו מהקרבה ומאכילה ונעשה קרבן פסול וידעינן מטיל מום בקדשים בכוונה שג"כ הוא מעין גדר זה שעתה נפסל לקרבן שהיה עומד לזה כדבארתי, אבל פסולין כגון יצא בשר שהקרבן לא נפסל אף דהבשר נפסל מהקרבה ומאכילה אינו בכלל לאו דתועבה אלא נאסר בקרא דובשר בשדה. וכן בכור שהטיל בו מום בכוונה שלא נפסל ממה שהיה עומד דדין בכור אינו דוקא לקרבן ומתחלה עמד לאכילה כמו להקרבה דא"צ פדיה וא"כ לא נפסל מכל דין בכור לכן אינו בכלל לאו דתועבה דרק פסולין שנפסלו מכל מה שהיו עומדין כאלו שנפסלו בשחיטה ובאחת מהעבודות שהרי עמדו לקרבן דוקא ונפסלו מזה הוו בכלל לאו דתועבה וכן קדשים שצריכין פדיה שעמדו להקרבה דוקא דכ"ז שלא הוטל בהן מום אין עומדין לפדיה הרי נפסלו ממה שעמדו להיות ורק כשהוטל ממילא בהן מום הוא כעמדו גם לזה כיון שכך דינם דאם יארע בהן מום יפדו אבל להטיל בהם מום לא עמדו לכך ולכן בהטלתו המום פסלן ממה שעמדו שהוא להקרבה דוקא שרק לזה הוקדשו, ולכן נאסרו בלאו דתועבה שאף אם יפדו יהיו אסורין באכילה. אך כשיפול בהן מום אחר אח"כ יתכשרו לפדותו ולאוכלו שהרי לזה ג"כ עמד בדין הקדש ולא נגרע במה שפסלן בהטלתו מתחלה בהן מום. ונמצא שכל מה שנאסרו בלאו דתועבה ענין אחד אף שהן הרבה דברים ולכן לוקה אלאו דתועבה כדבארתי במכתבי הקודם. וא"ש דברי הרמב"ם שפוסק

כאחרים דלאחרים שילפי לה מג"ש תועבה תועבה מקרא דלא תזבח ילפינן רק דדמי לה, פסולי המוקדשין שנפסל הקרבן וקדשים שצריכין פדיה שהטיל בהן מום בכוונה שאסורין עד שיפול בהם מום דהא במום עובר אם שחטו נעשה מום קבוע שאין לך מום גדול מזה ומ"מ אסור משום שהטיל מום בכוונה וכמו כן בכל קדשים כדלעיל.

ואף שקרא דלא תזבח איירי בכל קדשים ובכללם גם בכור וא"כ גם קרא דתועבה איירי בבכור שהיה בו מום עובר ששחטו שאסור באכילה אף שעתה הוא מום קבוע, וא"כ ניליף מזה לבכור שהטיל בו מום בכוונה שיהיה אסור באכילה מטעם לאו דתועבה כדסובר ר"א, ומ"ט פוסק שבכור אינו אלא מדרבנן מטעם קנס.

[ענף ב'] והנכון לע"ד דהנה יש להקשות לחולין דף ל' דאמר אביי בשחט ביה פורתא נהי דאידחי ליה מפסח מדמי פסח מי אידחי, אלמא דיכולין לפדות משום שנעשה בע"מ קבוע בהתחלת השחיטה כדפי' רש"י [ואין להקשות דהא מטיל מום בכוונה הוא שלא נפדה ונאסר באכילה, דיש לומר דמאחר דלא שחט בכוונה להטיל בו מום אלא כדי להקריבו לית בו דין לאו דתועבה אף שממילא נעשה בע"מ והוי זה בכלל הוטל מום ממילא שנפדה], וא"כ בשוחט בחוץ הוי רק תחלת השחיטה באיסור כרת וסוף השחיטה אינו באיסור כרת דהא נעשה בע"מ ושוחט בע"מ פטור מטעם דאינו ראוי לבא בפנים כדאיתא בר"פ פרת חטאת, וא"כ הניחא אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חייב אתחלת השחיטה ואע"ג דסוף השחיטה אינה מחייבת מ"מ הוי כמו שחט מקצת סימנים בחוץ וגמרן בפנים דחייב אליביה אבל אם אינה לשחיטה אלא בסוף מ"ט חייב כל שוחט בחוץ כיון דעל סוף השחיטה לא מתחייב כמו שפטור לדידיה בגמרן בפנים.

ובשלמא לפירוש התוס' התם [חולין] בדף כ"ט שר' יוסף סובר דאף למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף מ"מ אם ישחוט סימן אחד אף של בהמה בחוץ וסימן אחד בפנים יהיה חייב משום שוחט בחוץ מאחר שעשה בה מעשה חטאת העוף בחוץ, ניחא משום שאולי מום אינו אלא בשחט סימן אחד וא"כ כבר נתחייב מטעם שעשה בה מעשה חטאת העוף, וגם זה הוא דוחק דלשון כיון ששחט ביה פורתא משמע שאף בפורתא ממש אידחי ליה מפסח וע"ז אמר אביי דלא אידחי מדמי פסח, אבל אף אם נימא כן הוא רק לר' יוסף ואליבא דפי' התוס' אבל לרבא ולרש"י אף אליבא דר' יוסף שאינו חייב למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף אלא דוקא בשוחט ב' סימנין בחוץ יקשה מ"ט חייב כל שוחט בחוץ הא סוף השחיטה לא היתה באיסור שחוטי חוץ.

אך שיש לתרץ דבהכי חייביה רחמנא משום דאם היה עושה כל מעשה זה בפנים היה מתקבל בפנים נמצא שעשה בחוץ שחיטה שהיה ראוי בפנים ואף שבעשייתו נפסל כבר

מלבוא בפנים מ"מ כיון שע"י שחיטה בחוץ נעשה שלא יתקבל בפנים חייביה רחמנא בהכי ונחשב כמו שהיה ראוי לבוא בפנים, ול"ד לשאר מומין שאילו היה נעשה בפנים נמי לא היה ראוי לבוא בפנים. ואף שלשיטת הרמב"ם בפ"א מפסולי המוקדשין הי"ח דסובר שלמ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף היה גם כשר אם גמרן בפנים לא קשה כלום לכאורה דהא אף גמר השחיטה הוא ראוי בפנים ולכן חייב משום שוחט בחוץ, מ"מ יקשה באם הוא רחוק מעזרה באופן שלגמור בפנים היתה שהיה בשחיטה, וכן יקשה בשוחט עוף קדשים בחוץ שאינו ראוי שוב בפנים מאחר שהתחיל לשחוט אף מקצת סימן דאף שאין תמות בעופות היתה נפסלת מטעם טרפה בפנים שצריכה שם מליקה, ודוחק לומר דברייתא דזבחים דף ק"ז דמחייב משום שוחט חוץ בעופות וכן ר' יוסף כאן דמשמע שאם גמר בחוץ היה חייב אף למ"ד אינה לשחיטה אלא בסוף איירי דוקא בשחט הקנה שלא נאסר מטעם טרפה קודם ששחט הרוב ולכן אף אם שחטו מקצת היה ראוי לבוא לפנים למליקה ויש לחייבו משום שוחט חוץ, דהא סתמא קתני, ואף אם נדחוק לאוקמי כן יקשה לרבא שלא מחייב בשוחט בחוץ אליביה אלא בב' סימנין לפרש"י איך יחייב משום שוחט חוץ בעופות כיון שלא ראוי בפנים כששחט מקצת מטעם טרפה ומשמע שאם היה גומר חוץ היה חייב אף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף, אלא צריך לומר מטעם דבהכי חייביה רחמנא דהא נתרבה שחיטת עופות לחייב בשוחט בחוץ, מאחר דקודם שהתחיל לשחוט היה ראוי בפנים ושחיטתו בחוץ גרמה שלא יהיה ראוי בפנים לכן יש לזה דין דראוי לבוא בפנים, ול"ד לשאר פסולין שהשחיטה בחוץ לא גרמה הפסול. ואף שאין לומר בעופות כדבארתי תחלה בבהמה דאילו נעשה בפנים היה ג"כ נפסל, דעוף בפנים לא נכשר אלא במליקה מ"מ ל"ד לשאר פסולין משום דהכא השחיטה בחוץ גרמה הפסול, ודמי קצת למש"כ רש"י בחולין דף מ' דאף אם אמרינן שנאסר בשוחט סימן אחד לעכו"ם והוי כמחתך עפר בעלמא אח"כ מ"מ חייב משום עכו"ם דשחיטת עכו"ם היא עיי"ש, משמע שכוונתו משום דשחיטתו לשם עכו"ם גרמה שיהיה כמחתך עפר ולכן חייב משום דבהכי חייביה רחמנא. אך אולי לענין עכו"ם י"ל שכוונתו לטעם אחר דאף אם נחשב למחתך עפר בעלמא לא גרע משחט לה חגב בע"ז דף נ"א דג"כ חייב מטעם שהוא כעין זביחה כמו שבר מקל, ואף לחכמים שפטרי בשחט לה חגב אולי הכא שהוא בצואר בהמה ממש מודו, אך שלטעם זה לא היה זה אלא בע"ז שעובדין אותה בבהמה כמו התם דאינו חייב בשחיטת חגב אלא בע"ז שעובדין אותה בחגב כדאיתא התם בתוס' אבל במרקוליס שאין עובדין אותה בבהמה ואינו חייב שם אלא בזביחה הכשרה בפנים, היה לן לפטור אם נחשב כמחתך עפר בעלמא, ולכן

צריך לומר שכוונת רש"י הוא משום דשחיטתו לעכו"ם גרמה זה שיהיה כמחתך עפר לכן חייב דבהכי חייביה רחמנא דהא נתרבה מקראי שחיטת בהמה למרקוליס שחייב בע"ז שם. וכמו כן נפרש הכא שלכן חייב שוחט קדשים בחוץ משום שהשחיטה בחוץ גרמה זה הפסול. וכן איתא סברא כעין זו בתוס' ב"ק דף ע"ב אך התם הוא למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף דנתחייב גם אמקצת השחיטה אך שאם יארע פסול אף בסוף השחיטה איגלאי מילתא דלא הויא שחיטה ולכן אם לא אירע פסול אחר רק פסול דשוחט חוץ ופסול דחולין בעזרה גופיה אמרינן דבהכי חייביה רחמנא שפסול כזה לא יפקיע החיוב, אבל למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף שעדיין לא היה כלל בשם שחיטה ונפסל קודם שהיה שחיטה ליכא הוכחה מתוס' שיש לומר סברא זו, אבל מרש"י יש להוכיח שאמרינן סברא זו אף לדידיה, דרש"י איירי שם אף למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף כדאיתא במהרש"א שם. אך הוכחה גמורה ליכא, דהא שם איירי שכל הפסול הוא רק מזה שנשחט לשם עכו"ם, ובתוס' ב"ק הוי הפסול רק ממה שנשחט חולין בעזרה לכן אמרינן דבהכי חייביה רחמנא אבל הכא שאין הפסול משום שוחט חוץ רק משום שנעשה בע"מ שהוא פסול אחר כמו כל בע"מ רק שנעשה פסול האחר כאן ע"י השחיטה בחוץ אפשר ל"ד לסברא דרש"י ותוס' וליכא הוכחה לסברא זו אבל מ"מ מוכרחין לומר כן דאף כאן אמרינן סברא זו ולכן אין להוכיח מחיוב שוחט חוץ בעופות דישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף.

והנה כל זה לא שייך אלא בקדשים שצריכין פדיה שכ"ז שלא נפדו עדיין קדושתן עליהם ואסור לשוחטן והויא שחיטתן בחוץ באיסור דהא עדיין לא הותרו לשחיטה אך שיש כאן חסרון שאין ראוי לבוא בפנים מחמת שנעשה בע"מ בשחיטתו, אמרינן שעל בע"מ זה שנעשה בשחיטה בשעת החיוב חייביה רחמנא בהכי ומשגחינן לענין זה רק על תחלת המעשה שהיה אז ראוי לבוא בפנים, אבל בבכור שא"צ פדיה ואם הוא בע"מ הותר באכילה בלא פדיה א"כ כשהתחיל לשחוט ונעשה בע"מ הוי גמר השחיטה בהיתר גמור, יקשה דלא הו"ל להתחייב בשוחט בכור בחוץ מאחר דסוף השחיטה הוא בהיתר גמור, ובשלמא למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף חייב על תחלת השחיטה והוי כמו גמר בפנים דחייב אף שג"כ היה סוף השחיטה בהיתר גמור אבל למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף ופטור בגמרן בפנים מ"ט חייב משום שוחט בחוץ בבכור. ואף להרמב"ם שסובר דאף אם התחיל לשחוט בחוץ יכול לגומרו בפנים למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף וא"כ ראוי הבכור עדיין להקרבה אף שהוא בע"מ אם הוא קרוב לעזרה, מ"מ מ"ט לא יהיה מותר לגמור שחיטתו דהא כמו שיכול לפדות קדשים שהתחיל לשחוט אף שג"כ

לא נפסלו בזה ממזבח גם בבכור יש לו לשחוט ע"ז דהא בכור לענין אכילה בלא פדיה כקדשים לפדיה דמו, שבמום שהותרו קדשים לפדיה הותר בכור לאכילה בלא פדיה כדאיתא ברמב"ם רפ"ב מבכורות, וא"כ מאחר דחזינן שבהתחיל לשחוט אף שכשר לקרבן עדיין דאף שאינו כשר לפסח כשר הוא לשלמים ומ"מ יכולין לפדותו דמטעם זה לא אידחי מדמי פסח, מטעם דעכ"פ יש לו מום קבוע ועל מום קבוע פודין את הקדשים אף באופן כזה שעדיין ראוי לקרבן א"כ בבכור צריך להיות כה"ג מותר אף בלא פדיה אף שעדיין מותר למזבח, וא"כ מ"ט חייב משום שוחט חוץ, ובהדיא איתא בבכורות דף ל"ו שחייב על בכור משום שוחט בחוץ, עיי"ש ברש"י וברמב"ם פ"ב מבכורות הי"ח.

ועוד קשה דאף למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף הוא רק לחיוב שחיטת חוץ שחייב על תחלתה אבל מ"ט יהיה אסור באכילה הא שוחט בחוץ לא נאסר באכילה מטעם עצמו רק משום שהוא קדשים שלא הותר בהיתר עבודות שלהן שלא נזרק דמן כמפורש ברש"י קדושין דף נ"ז וא"כ בבכור נהי שנתחייב משום שוחט בחוץ על תחלת השחיטה מ"מ יהיה מותר באכילה מטעם שנעשה בע"מ בתחלת השחיטה דאף שעשה בכוונה מותר מדאורייתא באכילה ואף מדרבנן יהיה מותר לבנו דלא קנסו בנו אחריו כדמסיק התם.

ובפירוש מצינו דשוחט את הבכור אסור מדאורי' באכילה דהא שוחט את הבכור קודם שהראהו לחכם ומכרו ואכלו הלוקח מה שאכל אכל ומחזיר לו את הדמים כדאיתא ס"פ כל פסולי המוקדשין ודין זה אינו אלא במוכר דבר שאיסור אכילתו מדאורייתא כדאיתא בחו"מ סי' רל"ד סעיף ב' ג' ועיין בסמ"ע סק"א, ואמאי הא נעשה בע"מ בהתחלת שחיטה והוי רק כצורם אזן בכור דמותר מדאורייתא באכילה, ובזה שעבר על איסור שוחט בחוץ אין לפסול שחיטתו מטעם שחיטת מומר דמומר לדבר אחד לא נפסל לשחיטה, ודוחק לומר דנחשב מומר להכעיס וכשיטת מהרש"ל הובא בש"ך יו"ד סי' ב' ס"ק ט"ז דמומר להכעיס אפילו בפעם אחת נפסל ונימא עוד יותר שאף בשחיטה זו נפסל דלהכעיס עוד גרע משוחט לעכו"ם ומשוחט בשבת שלא נפסל לשחיטה זו כדאיתא בש"ך שם ס"ק י"ז ובלהכעיס נפסל אף לאותה שחיטה, או מטעם שנעשה כבר מומר בתחלת שחיטה שכבר עבר למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף והויא סוף השחיטה שחיטת מומר כדאיתא בפמ"ג בשפתי דעת ס"ק י"ז גם לענין שחיטת שבת, דלבד שדוחק גדול לומר כן דמה"ת נחשבהו שעושה להכעיס דמ"ט לא נימא שצריך להבשר וטירחא הוא לו לחכות עד שיקריבוהו ויזרקו דמו ובפרט בזה"ז ודאי סתמו לתיאבון משום תאות אכילה וממון דהא מכרו והש"ע בחו"מ איירי בזה"ז. הנה אף אם עושה להכעיס לעבור איסור שחיטת חוץ מסתבר שתהיה שחיטתו כשרה דהא אם לא ישחוט כראוי בכל הלכות

שחיטה לא יעבור בלאו דשוחט בחוץ דנתקלקלה בשחיטה לכו"ע אינה שחיטה ואינו חייב אף למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס כדאיתא בחולין דף כ"ט ובתוס' ב"ק דף ע"ב איתא זה לענין איסור שחוטי חוץ, וא"כ לטעם רש"י בדף ג' ששחיטת מומר להכעיס פסולה משום שמועד לנבל בידים א"כ כשרוצים לפסול שחיטתו משום שעבר בלאו דשוחט קדשים בחוץ הרי בהכרח עלינו לומר ששחט כהוגן דאל"ה הרי לא יעבור בלאו דשוחט בחוץ דנתקלקלה בשחיטה, ואף לשיטת התוס' התם שפסול מטעם שאינו בר זביחה שלכן אף אם שחט כהוגן פסולה שחיטתו א"כ לא יעבור כלל על איסור שחיטת חוץ מאחר דשחיטתו נבלה והוא ככל קלקול בשחיטה, ונמצא שאם נחשבהו כמומר להכעיס בהתחלת שחיטה והוי גמר שחיטתו נבלה לא עבר כלל על איסור שחיטת חוץ וממילא לא היה מומר בשחיטה זו ושחיטתו שחיטה ועבר על איסור שחיטת חוץ, ול"ד לשחיטת שבת שאיתא בפמ"ג דגמר שחיטתו היא שחיטת מומר משום דהכא עדיין לא עבר על איסור שחיטת חוץ כל זמן שלא גמר שחיטתו, וא"כ מ"ט נאסר מדאורייתא באכילה השוחט בכור תם בחוץ, ובשלמא בשאר קדשים אסור באכילה מטעם שלא נפדה ואף אם פדו אותו קודם גמר שחיטתה אסור באכילה מטעם תועבה אבל בכור הא לא נאסר מטעם תועבה מ"ט אסור.

אבל אולי יש לומר דשחיטה בחוץ הוא כמאן דחנקינון דאף בקדשי קדשים ששחטן בדרום רצה לומר הגמ' בריש מעילה דכמאן דחנקינון הוו ורק מפני שראוי לקדשים קלים לא הוו כמאן דחנקינון לענין מעילה אבל בחוץ שאין ראוי לשום קדשים הוי כמאן דחנקינון ולא הויא שחיטה אך לאיסור שחיטת חוץ נחשבה שחיטה משום דבהכי חייביה רחמנא אבל להתירו באכילה לא נחשב שחיטה והויא גם תחלת שחיטה כמאן דחנקינון ומום לא נעשה רק בהתחלת שחיטת הסימנין וא"כ לא נחשבה ההתחלה רק חניקה ולכן נאסרה מצד נקובת הושט, אבל א"כ בהתחיל לשחוט הקנה מ"ט אסור דלענין זה ודאי אין חילוק בין ושט לקנה ואף בקנה הוא מום ועדיין לא נאסר באכילה מדין טרפה היה צריך להיות מותר באכילה מדאורייתא ולא מצינו חלוק בזה. וגם קשה דבסברא זו דכמאן דחנקינון דמי לא שייך חלוק בין למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס למ"ד אינה אלא לבסוף דהא הטעם הוא דכיון דהקפידה תורה בקדשים שישחטו דוקא במקום זה הוא עכוב בשחיטה כמו כל הלכות שחיטה וא"כ אף אם אינה אלא לבסוף מ"מ כמו שצריך כל הלכות שחיטה גם בהתחלה ובלא זה הוא נבלה צריך גם דין המקום שהוא בקדשים כמהלכות שחיטה שיהיה זה גם בתחלתו ואל"כ יהיה כמאן דחנקינון, וברמב"ם איתא בפירוש בפ"א מפסולי המוקדשין שלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף

כשר הקרבן בשחט מקצת סימנין בחוץ וגמרן בפנים, ודוחק לומר דאיירי דווקא בשחט מקצת קנה וגמרו בפנים ולא במקצת הושט דהא הרמב"ם מפרש זה מסתמא בגמ' דגם לענין כשרות קמיפלגי ומסתמא מפרש כן גם לרבא דמפרש מחלקותם בסימן אחד בחוץ ואחד בפנים דכשר למ"ד אינה אלא לבסוף שזה אף בקנה היה פסול אם לא עשה בהלכות שחיטה ואם דין המקום בקדשים הוא כמהלכות שחיטה איך היה כשר, אלא ודאי שצריך לומר שאין שייך זה להלכות שחיטה ולא הוי כמאן דחנקינון לענין היתר שחיטה, והא דאמר הגמ' במעילה כמאן דחנקינון הוא רק לענין מעילה כיון דגם קד"ק ששחטן בדרום לא חזו לא לגבוה ולא להדיוט והולכין לאיבוד כקדשים שמתו לכן כמו שקדשים שמתו אין מועלין בהן משום שהולכין לאיבוד כמו"כ קד"ק בדרום, ומסיק שם הגמ' דלא הוו כמאן דחנקינון אף לענין מעילה מאחר דשחטן במקום שראוי לקק"ל, אבל היכא דשחטן בחוץ יהיו לענין מעילה כמאן דחנקינון משום שהולכין לאיבוד, אבל לענין היתר אכילה הויא שחיטה גמורה. וכן מפורש בזבחים דף ס"ט אמר רבא אם הועילה לו שחיטת חוץ לחייבו כרת לא תועיל לו לטהרה מידי נבילה עיי"ש, וא"כ נשארה הקושיא מ"ט אסור שוחט בכור תם בחוץ באכילה מדאורייתא.

וכן קשה בשוחט בכור תם בפנים מ"ט יהיה אסור באכילה בתורת בכור בע"מ למ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא, ואף למ"ד דאורייתא יהיה כשר אם יוציאנו באמצע השחיטה לחוץ ויגמור שם שחיטתו, דזה שעדיין הוא ראוי למזבח אף שיש בו מום זה דהתחלת שחיטה אין לו לעכב מלאוכלו בתורת בע"מ כמו שאינו מעכב בשאר קדשים מלפדות כדבארתי לעיל דהא בכור לאכילה הוא כמו שאר קדשים לפדיה, ובזה היה צריך להיות מותר אף מדרבנן דהא לא עשה המום באיסור ואין לנו לקנסו שהרי לא עבד איסורא וכדחזינן בשאר קדשים שאיכא לאו דתועבה דמטיל מום בכוונה ומ"מ במום דהתחלת שחיטה מותר וא"כ בבכור שאיסורו הוא מדרבנן כ"ש שהיה צריך להיות מותר, ונמצא שקשה לן בבכור ג' דברים [א] בהתחיל לשחטו בפנים והוציאו לחוץ וגמר שחיטתו היה צריך להיות מותר לכו"ע ולמ"ד חולין בעזרה לאו דאורייתא היה צריך להיות מותר אף אם כל השחיטה בפנים. [ב] בשחטו בחוץ היה צריך להיות מותר באכילה מדאורייתא לכו"ע אף למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס אף שכבר עבר על איסור שחיטת חוץ, [ג] למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לא שייך כלל איסור שוחט בחוץ בבכור מאחר שסוף השחיטה הוא היתר גמור מדאורייתא.

[ענף ג'] ולכן צ"ל שיש חלוק בין שאר קדשים לבכור במום דשחיטה עצמה דאף דבשאר קדשים יכולין לפדותו מ"מ בבכור לא הותר באכילה במום זה דשחיטה עצמה, והטעם

דבקדשים שהיתר אכילה שלהם הוא לאחר הפדיה שנעשו חולין לכן אף כשהן תמימים אם אך היו יכולין לפדותן היו יכולין לשחטם ולאוכלם ורק מטעם חדוש התורה שאין יכולין לפדותו דקדושת הגוף לא נפדה אסורים ולכן בשחיטה שנעשה בע"מ ויכולין לפדותו מותר ממילא לאוכלו, אבל בבכור דאף בשעת היתר האכילה הוא קדשים והיה צריך להיות עליו איסור שחיטה לעולם כמו בכל קדשים אך שבבכור התירה התורה לאוכלו כשנעשה בע"מ אף שהוא קדשים ולכן בשחיטה שלא התירה שהרי נצטוו שישחטו את הבכור ולאוכלו בתורת קדשים ולא לשוחטו ע"ד לאוכלו בתורת חולין, אסור משום משום דאין לו עדיין בבכור זה היתר אכילת חולין, דל"ד לשאר קדשים שבלא חדוש התורה שלא נפדין קדשי מזבח היו מותרין באכילה אחר שנפדו בלא שום חדוש כיון שלאחר הפדיה הן חולין והוי איסור שחיטה ואכילה בתורת חולין רק משום שהן קדשים לכן כיון שנעשו בע"מ ע"י השחיטה שלפדיה אין זה שנשחט כשעדיין לא נפדה חסרון דאין לנו יותר ממה שנתחדש שאין נפדין דהוא רק כשאין בהן מום ובשחיטה הרי נעשו עכ"פ בע"מ בהתחלת השחיטה לכן נפדין וממילא שייך להתיר באכילה מצד שחיטתה אף קודם הפדיה אף שהוא לחולין, אבל בכור שהוא קדשים שהרי לא נפדה רק שהוא חדוש שיכולין לשוחטו ולאוכלו כשנעשה בע"מ אין לנו יותר ממה שנתחדש להתירו באכילה שהוא רק כשנעשה בע"מ מצד אחר ולא מהשחיטה עצמה שהוא לדין הקרבתו ואכילתו בתורת קדשים לכן אין שחיטת קדשים שייך להתירו לאכילת חולין.

עכ"פ איך שיהיה חזינן שיש חלוק בין בכור לקדשים שצריכין פדיה במום הבא משחיטה עצמה דכל הקדשים נפדין ונאכלין ובכור אינו נאכל דשחיטתו כשלא הותר לאכילת חולין אינה מתירתו לאכילה דחולין ולכן בשחטו בחוץ חייב לכו"ע דכל השחיטה היא שחיטת קדשים בחוץ, ל"מ לשיטת הרמב"ם דעדיין היה ראוי לבוא בפנים, אלא אם אף אינו ראוי הרי בהכי חייביה רחמנא כמו בשאר קדשים מאחר דבקדושתו הוא והיתר לגמור לשחיטתו לאכילת חולין ליכא במום זה שעשה השחיטה עצמה, וכן בשחטו בפנים אף שכל הקדשים הותרו לפדיה מ"מ בכור לא הותר באכילה משום שמום זה שנעשה בהשחיטה אינו מתירו לגמור שחיטתו לאכילת חולין וא"כ בשוחט מום עובר בקדשים היו יכולין לפדותו מצד שנעשה בע"מ ולכן כשילפינן מג"ש דתועבה תועבה דאם שוחט בע"מ עובר אסור לאכלו בלאו דתועבה ידעינן מזה שכל מטיל מום בקדשים בכוונה אסור באכילה בלאו דתועבה, אבל בבכור בע"מ עובר ששחטו הא לא הותר באכילה גם שלא מטעם הלאו, דמום שעשה השחיטה עצמה אינו מתירו באכילה

והוי ככל פסולי המוקדשין שנפסלו אחר שחיטה ואינו ענין למטיל מום בבכור דאף אם מטיל מום בבכור יהיה מותר באכילה מ"מ בשחיטה אסור לכן אף שילפינן שהשוחט בכור בע"מ עובר אסור באכילה בלאו דתועבה אין למילף מזה מטיל מום בבכור אלא יש למילף מזה כל פסולי המוקדשין שנפסלו אחר שהוקדשו מהקרבה ומאכילה שעמדו לכך כדבארתי.

ואין למילף מטיל מום בבכור ממטיל מום בקדשים כיון שחלוק גדול ביניהם שכל הקרבנות נפסלו ממה שהיו עומדים שכל זמן שהן תמימים עמדו להקרבה דלזה הוקדשו ובכור לא נפסל בהטלת המום ממה שהיה עומד שמתחלה עמד לאכילה כמו להקרבה כדבארתי במכתבי הקודם, ונמצא שמהג"ש תועבה ילפינן רק פסולי המוקדשין כגון נשחטה בלילה ופסולי מחשבות וכדומה שפוסלין הקרבן וכן מטיל מום בקדשים שג"כ נפסלו מקרבן ולא פסול יוצא ונותר שלא נפסל הקרבן בזה ולא מטיל מום בבכור שאף שנפסלו מקרבן לא נפסל מכל מה שהיה עומד ולכן בכור שהטיל בו מום מותר מדאורייתא ונכונים פסקי הרמב"ם ולא קשה עליו מג"ש דאחרים ואדרבה זהו סייעתא לדבריו.

ומה שתמה כ"ג דודי על המל"מ שהקשה על הרמב"ם ולא על הגמ', הנה בגמ' יש לומר שסובר דקאי לאו דתועבה על בשר בחלב כדסובר רב אשי בחולין כתירוץ ב' של התוס' בכורות דף ל"ד ולא כאחרים ולא נחלק בין בכור לשאר קדשים, אך שהיה יכול להקשות גם על התוס' לתירוץ קמא דהגמ' סובר כאחרים וא"כ בע"כ צריך לחלק בין בכור לשאר קדשים, אבל א"כ לא קשה כ"כ דמאי אולמיה דתוס' מהרמב"ם, אך שעדיין יש להקשות דהא הביא המל"מ לעיל מזה דברי התוס' ומ"ט לא הקשה גם עליהם, ולפ"מ שבארתי א"ש בפשיטות דבלא הרמב"ם יש לומר דאחרים לא סברי בכל קדשים שיהיו נפדין במום שנעשה מהשחיטה עצמה דלא כגמ' חולין וא"כ ליכא שום הוכחה מג"ש דתועבה תועבה שאייר במטיל מום שאף אם גם מטיל מום בקדשים מותר באכילה אסור הכא מצד שהוא קרבן שנפסל משום דלא הוכשר לפדיה במום דמהשחיטה ואין למילף מהג"ש רק קדשים שנפסלו ולא מטיל מום בקדשים כדבארתי בבכור אליבא דהרמב"ם ולכן לא היה יכול להקשות על התוס' אבל על הרמב"ם שפיר מקשה שהוא מחלק בין קדשים לבכור אבל מתורץ כדבארתי.

ב"ג מוקירו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן יח

בענין חזקת שליח השייך לענין דלעיל תרע"ז אוזדא. מע"כ דודי הגאון הגדול מוה"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א הגאב"ד שאצק.

[ענף א'] . מה שהחליט כ"ג דודי לדבר פשוט דהא שמחלק רב נחמן בדין חזקת שליח בין דאורייתא לדרבנן שהוא ע"כ מטעם שנחשב לספק ולכן בדרבנן הוי ספיקא לקולא נראה מהחלטתו כאילו לא מצינו חלקים אחרים בין איסורא דאורייתא לדרבנן, והנה מצינו חלוקים הרבה בדין ברירה בביצה דף ל"ח שבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה לר' אושעיא ודין ברירה אף שדעת כ"ג דשייך לספק ויש שסברי כן אבל הרבה אין סוברין שהוא ענין ספק ומ"מ יש חלוק בין דאורייתא לדרבנן א"כ מצינו עוד חלוקים שהקלו בדרבנן. ואף שיש סוברין דבדרבנן יש ברירה בין לקולא בין לחומרא ובדאורייתא אין ברירה בין לקולא בין לחומרא א"כ אינו משום שהקלו בדרבנן רק משום טעמים אחרים שאין נוגע לענייננו, אבל התוס' בעירובין דף ל"ז ודאי לא סברי כן דכתבו דמעשר ירק שעיקרו מן התורה חשוב כמדאורייתא אלמא דמשום שהקלו בדרבנן אמרינן יש ברירה דאי מטעמים אחרים לא שייך לומר שכיון שעיקרו מדאורייתא יהיה כמדאורייתא דעכ"פ הוא רק מדרבנן אלא ודאי דסברי שמטעם שהקלו בדרבנן הוא ולכן כיון שעיקרו מדאורייתא החמירו בו שאין ברירה.

ומצינו עוד ביבמות דף פ"א שלריש לקיש שסובר כל שדרכו לימנות שנינו ואינו בטל מ"מ באיסור דרבנן בטל אף שדרכו לימנות גבי עיגול בעיגולין עולה וזה ג"כ אינו שייך לדין ספק.

וכן התם [יבמות] בדף פ"ב לר' שישא בריה דר' אידי שרבנן סברי לדידיה ג"כ כר' יהודה דמין במינו לא בטל רק שמחלקי בין איסור דאורייתא לדרבנן דבדרבנן סברי שבטל מין במינו חזינן עוד חלוקים שהקלו בדרבנן.

וכן מצינו לענין צירוף כל מה שנכנס בספק שדעת הרא"ה שלא מצטרף רק באיסור דרבנן ולא בדאורייתא הובא בש"ך יו"ד סי' קי"א סק"כ, וכן הוא דעת הפר"ח, וג"כ אינו שייך לספק.

וכן בנאמנות קטן לדברים שהם מדרבנן שלדעת המג"א [או"ח] סי' תל"ז סק"ח אף באיתחזק איסורא כגון טבילת כלים למ"ד מדרבנן משום שהוא בידו ולמ"ד שהוא מדאורייתא אינו נאמן ולא מהני מה שהיה ביד הקטן לשיטת המג"א אף שמהני מה שהיה בידו להאמינו בגדול ומ"מ מהני בדרבנן גם בקטן אלמא שהקלו בדין נאמנות בדרבנן אף שמטעם ספק לא היה בזה לקולא כיון דאיתחזק איסורא אף בדרבנן אלמא

דאיכא עוד דברים שהקלו בדרבנן, אך בזה אולי יש לומר דהיה ביד הקטן נחשב כע"א או כספק הרגיל ולכן מועיל בדרבנן אף נגד חזקה ובדאורייתא אין מועיל דוקא נגד חזקה אבל אם לא יהיה נגד חזקה יהיה נאמן הקטן כשהיה בידו אף בדאורייתא כסברת כ"ג לענין חזקת שליח, אבל זה אינו דבפמ"ג באשל אברהם שם איתא מפורש דאינו נאמן הקטן בדאורייתא אף בליכא חזקה והוא בידו ובדרבנן נאמן אף שאיכא חזקה כשהוא בידו, ומפרש הא דקטן היודע לשמור את ידיו אוכלין ע"י טהרות דוקא כשהוא בידו כדאיתא בריב"ש הובא בש"ך יו"ד סי' קכ"ז ס"ק ל"א ודוקא בטומאה דרבנן דבדאורייתא אינו נאמן להמג"א והפמ"ג אף כשהוא בידו וליכא חזקה, וא"כ חזינן שיש להיות שאף שנאמן בדרבנן גם נגד חזקה מ"מ בדאורייתא לא יהיה נאמן אף בליכא חזקה דלא כסברת כ"ג שהוא דבר שא"א לומר.

עוד מצינו במסיח לפי תומו שנאמן בדרבנן וגם נאמן לומר במסיח לפי תומו שהדיח הבשר [יו"ד] בסי' ס"ט סעיף י' אף שאיתחזק איסורא כיון שהוא מדרבנן, יעיין בנקודות הכסף שם שכתב דמטעם ספק לא היה לקולא משום שאיתחזק איסורא אבל מסל"ת מהני אף באיתחזק ובדאורייתא לא מהני מסל"ת אף בלא איתחזק כמפורש בש"ך [יו"ד] סי' צ"ח סק"ב, וג"כ חזינן דלא כסברת כ"ג, ואף שבאמת אינו נאמן מסל"ת באיתחזק איסורא אף בדרבנן להריב"ש הובא בש"ך שם ופסק כן המחבר [יו"ד] בסי' קל"ז סעי' ו' והא שנאמן כאן הוא מטעם צרוף דעכו"ם אמנקיותא קפדי כדאי' בש"ך כאן ס"ק מ"ב ובסי' קל"ז ס"ק י"ט וא"כ ליכא הוכחה שיכול להיות נאמן בדרבנן אף באיתחזק ובדאורייתא לא יהיה נאמן אף בלא איתחזק, מ"מ יש להוכיח מזה שלא הוצרך לתרץ שנצטרף טעם דאמנקיותא קפדי כדי שלא יקשה מ"ט אינו נאמן בדאורייתא בלא איתחזק אלא מצד קושיא אחרת שסותר למה שפסק בסי' קל"ז, וגם יש להוכיח אליבא דהר"ן שהובא בב"י [יו"ד] סי' קל"ז שפליג על הריב"ש וסובר שנאמן מסל"ת בדרבנן אף בהכשר כלי היין שאיתחזק איסורא ובדאורייתא לשיטת הש"ך גם הוא ודאי סובר שאינו נאמן אף בלא איתחזק דהא כתב הש"ך זה לדבר ודאי בסי' צ"ח. וגם יש להוכיח מזה גופא דהא חזינן שצרוף טעם דקפדי אמנקיותא לא היה מועיל להכשיר מטעם ספק דרבנן לקולא כדאיתא בנקה"כ משום דאיתחזק איסורא ומ"מ אינו כמדאורייתא בלא איתחזק דהא יש חלוק ביניהם לענין מסל"ת וא"כ גם בלא צרוף הטעם דאמנקיותא קפדי משמע שקילא איסורא דרבנן באיתחזק מדאורייתא בלא איתחזק רק שלענין מסל"ת אינו נאמן גם בדרבנן באיתחזק אבל אינו מזה שאינו נאמן בדאורייתא בלא איתחזק דלא היה ראיה לדרבנן באיתחזק דכל הטעם שסובר כ"ג שהן שוין הוא מזה ששוין לענין ספק והא חזינן

מכאן דאף ששוה לדאו' בדין ספק אף שיש צרוף טעם דקפדי אמנקיותא ומ"מ אינן שוין לענין מסל"ת, וכמו כן יש לומר בכל דרבנן דאיתחזק שמ"מ אינו דומה לדאורייתא.
וא"כ מכל אלו נסתר היסוד ונפל הבנין ויש להיות חלוק בין דאורייתא לדרבנן גם בחזקת שליח דבדרבנן סמכינן להקל והוי כודאי ובדאורייתא לא סמכינן ואף שבדרבנן יסמכו על חזקת שליח גם נגד חזקת איסור בדאורייתא לא יסמכו אף בלא חזקת איסור דלא כסברת כ"ג שהוכיח שסמכינן אחזקת שליח בלא איתחזק אף בדאורייתא מהא שסמכינן אחזקת שליח בדרבנן שאיתחזק.
ומעתה נסתלקה גם תמיהת כ"ג על המל"מ פ"ד דבכורות ה"א בד"ה והנני חוזר דאף שבספק דרבנן לקולא סובר שאין חלוק בין האיסורים דאף ביש לו עיקר מן התורה הוא לקולא מ"מ במקום שלא אמרינן ספק לקולא כגון להמל"מ שם בספק נעשה לו דבר המתירו וצריכין לסמוך אחזקת שליח מחלקינן דבעיקרו מה"ת לא סמכינן אחזקת שליח דהחמירו בו כשל תורה ולא סתרי כלל זה לזה מאחר שהם דברים חלוקים, וזה שלדין ספק לא עשו עיקרו מה"ת כמדאורייתא ובחזקת שליח עשו כמדאורייתא ולא עשו לשני הדינים בשוה, לא קשה כלל דהא להרבה דברים מצינו שלא עשו כמדאורייתא כמו לענין צרוף כל מה שנכנס בספק אליבא דהרא"ה שסובר דאין מצטרף רק באיסורין דרבנן מצטרף אף ביש לו עיקר מה"ת דהא מצטרף גם באיסור דאורייתא ושעור דרבנן דודאי הוי עיקרו מה"ת וגם עיקרא דדינא דצרוף הוא מתני' דתרומות פ"ד דאף אם נפרש כהרא"ה שאיירי בתרומה דרבנן כמו עובדא דר' יוסי דמייתי עלה דאיירי בתרומה של ירק מ"מ הוי עיקרו מה"ת כדאיתא בתוס' עירובין דף ל"ז א"כ חזינן שלא לכל הדברים עשו לעיקרו מה"ת כמדאורייתא, וכן הא דיבמות [פ"ב] לרבנן אליבא דר' שישא ברי' דר' אידי דמין במינו לא בטיל באיסורין דאורייתא ובדרבנן בטיל אף בדבר שיש לו עיקר מה"ת, דהא טומאת משקין חשיב ליה עיקר מה"ת בעירובין דף ל"ז. וכן מהא דלר"ל יש חלוק לענין כל שדרכו לימנות בין דאורייתא לדרבנן ובדרבנן הקלו אף ביש לו עיקר מה"ת דהא תרומה בזה"ז ג"כ נחשב לעיקרו מה"ת כדאיתא כאן במל"מ אליבא דרמב"ם ומוכרחין לומר כן כדאי' במל"מ, וכן במסיח לפי תומו אין חלוק דאף בעיקרו מדאורייתא נאמן דדם שמלחו ובשלו ודאי נחשב עיקרו מדאורייתא דכ"ש הוא מטומאת משקין שנחשב עיקרו מדאורייתא מחמת שעיקר טומאה הוא דאורייתא, ולכן לא קשה מה שגם לעינן [לענין] ספק לא חלקו ובכל איסורין דרבנן הוא לקולא והיכא שהוצרכנו לדין חזקת שליח דהוא במקום שלא היה ספקו לקולא חלקו דבעיקרו מה"ת לא סמכינן מאחר דהם דברים חלוקים, וזהו כוונת המל"מ דאף דתקנת שליח עושה לספק מ"מ

הא ספק לא מהני כאן מאחר שהוא ספק אם נעשה לו דבר המתירו שספק כזה הוא לחומרא אף בדרבנן ורק מטעם שסמכינן אחזקת שליח באיסורין דרבנן לדין ודאי מהני ולכן ביש לו עיקר מה"ת לא סמכינן להחשיבו כודאי ולא הוי אלא ספק שלא אמרינן בכאן ספק לקולא.

והק"ו שכתב כ"ג דמה לענין ספק לא עשו בעיקרו מה"ת כמדאורייתא אף שלכו"ע הוא לחומרא בדאורייתא כ"ש לענין חזקת שליח שיש סברא לומר דגם בדאורייתא סמכינן כדסובר ר' ששת שאין לעשות בזה כמדאורייתא, אינו כלום חדא דחזקת שליח לא מהני רק מטעם שעשו כודאי דהא מירי באופן שספקא לחומרא ומכיון שביש לו עיקר מה"ת לא עשו כודאי ממילא לא מהני משא"כ לר' ששת שסובר שהוא ודאי גמור, ועוד שלא שייך לומר ק"ו בתקנות דרבנן שבספק שהוא דין מצוי לא רצו להחמיר כ"כ באיסורין דרבנן אבל בחזקת שליח שלא מצוי החמירו, אך כל קושית כ"ג דודי הוא משום שסובר שהחלוק בין דרבנן לדאורייתא הוא מטעם שחזקת שליח עשה ספק ובדרבנן דין ספק הוא לקולא וא"כ כשסובר המל"מ שלא סמכינן בעיקרו מה"ת אחזקת שליח אין לומר גם ספקו לקולא לדידיה ונמצא שדברי המל"מ סותרים זא"ז מיניה וביה אבל מאחר שבארתי שהם דברים חלוקים ואין שייכים זה לזה לא קשה כלל ודברי המל"מ נכונים.

[ענף ב'] ויש להביא ראיה להמל"מ דספק לקולא אף ביש לו עיקר מה"ת מהא דאמרינן שאני אומר בתרומה דרבנן כדאיתא ביבמות דף פ"ב ובפסחים דף י', ותרומה דרבנן הוי עיקרו מה"ת דאף תרומה בזה"ז הוי עיקרו מה"ת כדאיתא במל"מ ומוכרחין לומר כן, וגם ביו"ד סי' קי"א משמע שבכל איסורין דרבנן אמרינן שאני אומר דאף באיסורי תורה ושיעורין דרבנן אמרינן שאני אומר וזה ודאי הוי עיקרו מה"ת, ודין שאני אומר הוא מטעם ספק דרבנן לקולא כדאיתא בש"ך סק"א. אך שיש לדחות דהא ע"כ צריך לומר דדין שאני אומר עדיף מספק בעלמא דהא חזינן בגבינה של עכו"ם דספקו לחומרא כדאיתא בש"ך [יו"ד ק"י] כללי ספק ספיקא סי' י"ח ומ"מ אמרינן שאני אומר, ועיין בפמ"ג שהקשה זה וכתב ואולי שאני אומר קיל טפי, אבל באמת קשה לומר כן דבש"ך משמע שהוא רק מטעם ספק לקולא כמפורש בסק"א ומשמע בסק"ד שהוא בדוקא ובסק"ו משמע דב' קדרות עוד גרוע מכל ספק דעלמא.

ומה שאמרינן גם בגבינה של עכו"ם שאני אומר אף שספק אם הוחלפה בגבינת עכו"ם אסור צריך לומר שלא החמירו רק בספק בגופו כיון שגם בלא גזירתם היה חשש איסור הועילה גזירתם להחשיב כודאי איסור אבל לענין שאני אומר שהוא לענין הקדרה לא החמירו מאחר דעל הקדרה לא היה כלל חשש איסור תורה עד עתה ולכן אף בגבינה

הוא לקולא בשאני אומר, וגם הפמ"ג לא אמר בהחלט שהוא גדר אחר רק בלשון ואולי ונשאר בצ"ע, וא"כ חזינן שספק בעיקרו מדאורייתא ג"כ לקולא, ואם נימא שגדר שאני אומר אינו מטעם ספק כדי לדחות הראיה תהיה עוד הוכחה שאין הכרח לומר שחזקת שליח הוא מדין ספק דכמו שמקילין אף בגבינה שספק לחומרא בקולא דשאני אומר אף שבדאורייתא אין מקילין גם בלא איתחזק א"כ יכול להיות שגם חזקת שליח הוא גדר אחר כדבארתי, אך האמת שהוא מטעם ספק לקולא ואף אם נצטרך לומר כהפמ"ג שאינו מטעם ספק עכ"פ לא מטעם זה, שהרבה משניות מפורשות דלא אמרי' ספק לקולא בתרומת תאנים שהביא כ"ג ולא כתב הפמ"ג שאינו מטעם ספק רק משום שהוקשה לו גבינות אבל בל"ז היה ניחא ליה לפרש גדר שאני אומר מטעם ספק לקולא. אך אולי סובר כ"ג שתרומה בזה"ז לא נחשב עיקרו מדאורייתא דלא כמל"מ ורק בתרומה בזה"ז אמרינן שאני אומר ומשניות דדמאי הוא בתרומת תאנים שהיה בזמן הבית ונחשב לעיקרו מדאורייתא וגם חזינן ביבמות דף פ"א חלוק בין תרומה בזה"ז לתרומת תאנים וא"כ גם בזה נימא שיש חלוק ביניהם ולא יסתרו משניות דדמאי פ"א ותרומות פ"ז זו את זו, אבל אינו כלום דהא הרמב"ם סובר בספ"א מתרומות שתו"מ בזמן הבית השני היו מדרבנן והובא כאן במל"מ ותקנת דמאי הוא תקנת יוחנן כ"ג שהיה בזמן בית שני שלא היה חיוב התרומה יותר מבזה"ז וא"כ מתני' דהקלין שבדמאי הוא בתרומה בזה"ז ומ"מ הוצרך הרמב"ם לפרש בתרי ספיקי ובספק א' היה אסור אף שהוא תרומה בזה"ז ולא אמרי' בהוא ספק לקולא כמו שהוכיח כ"ג דודי, ויקשה ממתני' דתרומות שאמרינן שאני אומר בתרומת תבלין שודאי הוא עיקרו מה"ת דלא גרע מתרומת ירק אלמא הוכחה גדולה להמשנה למלך שבכל איסור דרבנן אמרינן ספק לקולא וקושית כ"ג אינה על המל"מ אלא על המשניות דדמאי ותרומות שסותרין זא"ז.

והנה אליבא דהמל"מ לא קשה דהא לפוטרו מטעם ספק שמא עישרן הוא ספק אם נעשה בו דבר המתירו שספק זה לא הוי לקולא אף בדרבנן להמל"מ, וגם בלא זה לא קשה כלום דהא עיקר דמאי נתקנה על מעשרות דבזה"ז שהם מדרבנן ומתקנה צריכין לעשר ולא מספק, ואין להקשות להמל"מ מ"ט לא הוצרכו לעשר בלא התקנה, דהוא משום דרוב ע"ה מעשרין הן דכן מוכרחין לומר למאן דסברי דבזמן הבית היה תרומה דאורייתא דמ"מ הוצרכו להתקנה משום דרוב ע"ה מעשרין וגם אביי סובר כן כדאיתא בתוס' כתובות דף כ"ד ומאן דלית ליה במנחות דף ל"א משמע שסובר שמדינא צריך להפריש ולא הוצרכו לתקנה דלכן סובר שם דאין יכול להפריש מדמאי על טבל שנתערב

בחולין, עכ"פ לא קשה מעצם מה שמעשרין דמאי ולא אמרינן ספק לקולא דשמא עישר, וכל קושית כ"ג הוא רק בספק שמא בא מן ההפקר.

וצ"ל דספק שמא בא מן ההפקר ג"כ מיקרי ספק אם נעשה בו דבר המתיר שהופקר והותר בזה או לא הותר משום שלא הופקר, ואף שהכא הוי הספק אם נעשה בו דבר האוסר שהחזיק בו אדם או לא יש לומר דדבר האוסר נחשב שיש כאן ודאי מאחר דהוא בארץ ישראל שאין שום מקום בא"י שהוא ספק דהא כל א"י נחלק וליכא מקום מיוחד בא"י שפטור ממעשרות רק דמינים אלו מפקירין מפני גריעותן או מקומות אלו הפקירו מפני שהן מקום יערים לפי' התוס' בשבועות דף י"ב והר"ש כאן אבל בלא מעשה הפקר לא נפטרו כל מקומות שבא"י ממעשרות ונמצא שהספק אף במינים אלו הוא אם נעשה בו דבר המתירו שהפקירו אותו או את מקומו שגדל שם או לא וספק אם נעשה דבר המתיר הוא להמל"מ לחומרא אף בדרבנן, ולכן לא מהני ספק הפקר לבד, ואף של"ד לכאורה להא דהמל"מ דשם איירי בחזקת איסור דקודם שעירבו היה בחזקת איסור וכן בספק טבל שהביא הוי חזקת איסור אבל הא ספק עירוב דאיירי המל"מ שהוא בעירובי חצרות ליכא חזקת איסור דרק בעירובי תחומין שייך חזקת תחום ביתו, וכן משמע בפמ"ג [יו"ד ק"י] בכללי ספק ספיקא סימן כ' דליכא חזקה בעירובי חצרות דהא תלה התם מחלוקת הרשב"א שסובר דאף בדיעבד פסול עירוב בין השמשות בעירובי תחומין עם הרמב"ם ורש"י שסברי דבדיעבד כשר הוא בזה שהרשב"א פוסק כר' יוסי בטומאה שהוא כדעת הש"ך דלא אמרינן ספק לקולא בחזקת איסור אף באיסור דרבנן ולכן פוסל בבין השמשות שהוא ספק ולא הי"ל חזקת כשרות. והרמב"ם בשיטתו שפוסק כר"מ שספק לקולא בדרבנן אף באיתחזק ולכן סובר דעירוב ביה"ש כשר אף בעירובי תחומין, וא"כ בעירובי חצרות שאף הרשב"א מודה שמערבין לכתחלה בין השמשות אף שהוא ספק שלא הי"ל חזקת כשרות אף שסובר דבע"ת לא מהני, מוכח דבעירובי חצרות ליכא חזקת איסור לכן מהני דרק בע"ת שאיכא חזקת תחום ביתו לא מהני להרשב"א משום דסובר דלא הוי ספקו לקולא באיתחזק, וא"כ איכא הוכחה שליכא חזקת איסור בע"ח ומ"מ בספק הונח אסור אף בע"ח משום דספק הונח גרע טפי כדאיתא במג"א [או"ח] סי' שצ"ד סק"א, והטעם הוא מצד סברת המל"מ דספק אם נעשה בו דבר המתירו לא אמרינן ספקו לקולא, דאף דליכא חזקת איסור מ"מ דבר האוסרו יש כאן והספק הוא אם נעשה דבר המתירו שלא הוי ספקו לקולא, ואף אם נימא שגם בעירובי חצרות הוי חזקת איסור מ"מ הא המל"מ לא חלק בדרבנן בין יש בו חזקת איסור לאין בו חזקת איסור דהא כל הוכחת הש"ך דבאיתחזק לא הוי ספקו לקולא הוא מהא דכתב שקיי"ל

כר' יוסי דמחמיר בעירובין ד' ל"ו ללישנא בתרא אף באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אם יש לו חזקת איסור והמל"מ הא כתב כאן דלא קיי"ל כר' יוסי והביא מרמב"ם פ"י ממקואות שפוסק בפירוש כר"מ ומטעם זה הוכיח שספק לקולא בדרבנן אף בעיקרו מה"ת. וכמו כן יש להוכיח מזה שפוסק כר"מ שאף באיתחזק הוי ספק לקולא דלא כש"ך ועיין בפמ"ג שמסיק מטעם זה שהלכה כר"מ דלא כש"ך, וא"כ שהמל"מ לא מחלק וסובר שאף באיתחזק ספקו לקולא ומ"מ בספק אם נעשה דבר המתיר סובר שלא הוי לקולא, גם בלא איתחזק אם הספק הוא אם נעשה דבר המתיר לא הוי לקולא, דהא ליכא למימר דהא דבעי המל"מ שיעשה בו דבר המתירו בודאי והספק יהיה רק אם הועיל מעשה ההיתר שנעשה בו הוא כדי שיארע החזקה דהא בהניח עירוב ביה"ש לא מרע כלל החזקה דהספק הא הוא שמא לא נעשה בזמן המתירו ולא אורעה החזקה דבשלמא בטבל והספק הוא אם היה בו דבר החוצץ שייך לומר קצת שאירע החזקה כדמצינו בתוס' כתובות דף כ"ג בודאי זרק לה וספק אם היה קרוב לו או לה דאיתרע החזקה ולכן גם בטבילה שהיתה בזמן המועילה רק שהספק נעשה מצד אחר אם הועילה שייך לומר דאיתרע החזקה אבל היכא שהספק הוא על תחלת המעשה אם יכלו כלל לעשות לא איתרע כלל דהא מכח החזקה צריך לומר שלא יכלו כלל להרע לחזקה, אבל אף שלא איתרע החזקה הוי ספק לקולא ומ"מ בספק הונח הוא לחומרא, וא"כ אף בליכא חזקה אם אך הספק הוא אם נעשה דבר המתירו הוי לחומרא.

[ענף ג'] ובזה ניחא קושית הש"ך ביו"ד סי' ר"א ס"ק קמ"ד על הכ"מ דפ"י דמקואות ה"ג שכתב דלא הוכשרו מים שאובין מספק אלא כשהיה שם מקוה מים ונסתפק אם נפלו בו מים שאובין אבל אם היה ריקן ונמצא מלא אינו בכלל זה ובשלא היתה מכתשת בצדו שכשר הוא מטעם דמסיים בתוספתא שחזקת המקואות כשרות וכתב ע"ז הש"ך ולא נהירא דמה חלוק יש סוף סוף הכא והכא ספק הוא עיי"ש, ולשיטת המל"מ ניחא בפשיטות דהא גם הכ"מ סובר כהמל"מ דהא פוסק בספק הונח בעירובי חצרות שאסור ועיין במל"מ שהביא מזה ראיה ולכן בריקן ומצא מלא ויש להסתפק אם נעשה מלא ע"י המכתשת הוא ספק אם נעשה המתיר שספקו לחומרא, ואף אם נימא שאין כאן חזקת איסור דהא לא מספקינן עתה על הטמא שיהיה חזקת טמא והמקוה אין לה חזקות כלל, מ"מ הא מבואר שאף בלא חזקת איסור אם מסתפקים אנו על מעשה ההיתר אם נעשה כלל הוא לחומרא ולכן כאן שהספק הוא אם נעשה מקוה ע"י המכתשת או לא, שהוא ספק אם נעשה דבר המתיר הוא לחומרא אף בדרבנן אבל כשהיה שם רוב מים כשרים שהוי הספק אם נעשה בו דבר האוסרו שלהתירו אין צריך דאם רק נצטרפו לו דברים

המשלימין אף שאין עושין מהם מקוה לכתחלה כגון שבאו מים שאובים ע"י המשכה כשר כדאיתא בתמורה דף י"ב. וכן כל הדברים המפורטין בפ"ז ממקואות שמעלין ולא פוסלין דלרש"י בסוכה דף י"ט ולהרמב"ם אליבא דכ"מ בפ"ז ממקואות ה"ב הוא לבד משלג ולהש"ך [יו"ד] בסי' ר"א ס"ק ע"א אף שיטת הרמב"ם הוא כרש"י שאין עושין מהן מקוה ומ"מ משלימין, הוא ג"כ ברוב כשרין כמו השלמה דשאובין ע"י המשכה, נמצא שמקוה שיש בה רוב מים א"צ לעוד מים להכשר אלא לצרוף וא"כ כשהיתה מקוה של כ"א סאה היתה מקוה כשרה בתנאי שיצטרפו שם עוד מים ומאחר שעתה יש שם מ' סאה אם לא היה ספק שמא נפסלו המים הראשונים שהיו בו כשר אך שמסתפקין שמא נפסלו הראשונים ע"י שניתוספו בו המים ע"י המכתשת שפסלו גם הראשונים נמצא שהספק הוא אם נעשה בו דבר האוסר והפוסל שספקו לקולא בדרבנן, ולכן אף שבב' הספקות ליכא לא חזקת היתר ולא חזקת איסור מ"מ יש נ"מ אם הספק הוא אם נעשה דבר המתיר כגון בריקן או שהיו מעט מים הוי לחומרא ובהיו בו רוב כשרים דהוא ספק אם נעשה דבר האוסר הוי לקולא וזהו שיטת הכ"מ דיסבור כהמל"מ ומתורץ קושית הש"ך.

וראיית הר"י בתוס' ב"ב דף ס"ו מהא דמקוה שהניחו ריקן ומצאו מלא שכשר שכולו שאוב ג"כ מדרבנן נראה לע"ד שאינו משום שסובר שהא שכשר הוא מדין ספק דרבנן לקולא אלא מפני שסובר דלא היינו סומכין על חזקה שמסתמא עשה האדם שמילא כדין אם הוא מדאורייתא, ומוכיח זה ממה שמסיק בתוספתא מפני שזה ספק מים שאובין למקוה, משמע שהחזקה לא עשתה שיתחשב לודאי אינו שאוב ולכן אם היה מדאורייתא לא היתה מועילה החזקה, והוא כמו חזקת שליח שלא מועיל בדאורייתא, דאם כהרשב"א בתוס' שם שסובר דהיא חזקה גמורה שיש להועיל אף בדאורייתא לא הי"ל לומר שזה ספק מים שאובין ומזה מביא הר"י ראיה שכולו שאוב הוא מדרבנן ולכן מועילה החזקה, והא דצריכין להחזקה ולא סגי בספק לחוד כגון שהיתה שם מכתשת הוא מטעם סברת הכ"מ וכדבארתי דספק אם נעשה דבר המתיר הוא לחומרא אבל גם החזקה שמועילה אינה גמורה ולא היתה מועילה בדאורייתא וזה ברור שיטת הר"י, ואף שלשון התוס' בפסחים דף י"ז הוא משום דספק דרבנן לקולא מוכרחין לומר שאין כוונתם מטעם זה אלא מטעם החזקה אף שלא מועילה בדאורייתא משום שאינה ברורה ועדיין יש ספק דמ"מ בדרבנן אף שהוא ספק המתיר סמכינן על החזקה, ומטעם זה אחר שהרשב"א בתוס' ב"ב הביא ראיה מהא דמקוה ריקן להיפוך מזה שמסיק התוספתא דחזקת המקואות כשרות ומחלק בסיפא בדינא דמכתשת בין ריקן להיו בו רוב מים

כשרים שהוא לכאורה ראיה ברורה ותימה על הר"י איך הביא עוד ראיה מתוספתא זו שכולו שאוב מדרבנן, מסקי התוס' שראיות הרשב"א לא נראו לר"י ולא כתבו מאיזה טעם. ולמה שבארתי א"ש שהתוספתא מפרש הר"י כהכ"מ ולכן צריך להחזקה שמסיק בתוספתא ואין משם ראיה להרשב"א ועוד יש ראיה שכולו שאוב מדרבנן מהא שכתב התוספתא שהוא ספק, והרשב"א יפרש שאף בדאורייתא מועילה חזקה זו ולשון ספק שאיתא בתוספתא אין הכוונה שעדיין הוא ספק אלא שספק זה מותר מטעם החזקה, ועיין בר"ש פ"ב ממקואות שמפרש כן, וראייתו הוא או מפני שסובר שכל ספק דרבנן לקולא אף בספק שמא נעשה בו דבר המתירו דלא כהמל"מ ויפלוג על דין דספק הונח, או שסובר שכיון שכשרה מדאורייתא הוי שם מקוה עליה והוי כספק נפסלה ובסברא זו יפלוג על הכ"מ, עכ"פ השיטות שסברי שכולו שאוב מדרבנן ומביאין ראיה מהתוספתא דמקוה ריקן סברי כהכ"מ שאז איכא ראיה כדבארתי בראיית הר"י, ונסתלקה גם קו' הב' של הש"ך על הכ"מ מהא שכל הפוסקי' אינם סוברין כהכ"מ בין הפוסקים שהביאו ראיה מתוספתא זו דכולו שאוב מדרבנן ובין אלו שהביאו מכאן דכולו שאוב מדאורייתא אלמא שאין לחלק בהכי מכל הפוסקים, ולמה שבארתי הפוסקים שהביאו ראיה מכאן שכולו שאוב מדרבנן ודאי שסברי כהכ"מ ומוכרחין לומר כן כדבארתי.

עכ"פ יצא מזה דספק אם נעשה דבר המתיר הוי לחומרא אף בלא חזקת איסור ולכן אין מועיל ספק דהפקר מאחר שהספק הוא בהמתיר שהאוסר יש כאן דהא גדלו במקום איסור שכל א"י הוא מקום חיוב, אך שיש ספק שמא נעשה דבר המתיר שהפקירו אותו או מקומו ולכן הוי לחומרא, והוצרכנו להתירם או מחמת תרי ספיקי או מחמת חזקת הפקר אבל בספק לבד היינו מחייבין. אך אם נימא דלא כהמל"מ אלא שכל ספק הוי לקולא בדרבנן יקשה מ"ט לא סגי בספק הפקר לבד לפוטרו מן המעשרות, ונצטרך לומר שנחשב לחזקת איסור שחזקה על כל הגדל בא"י שהן חייבין במעשרות ונסבור כהש"ך שבחזקת איסור לא הוי ספקו לקולא, אבל אין צריכין לזה דלא מצאתי עדיין מי שחולק בזה דהא המל"מ כאן והמג"א [או"ח] בסי' שצ"ד סק"א והפמ"ג בכללי ס"ס סי' כ' סברי שספק אם נעשה דבר המתירו הוא לחומרא והכ"מ ג"כ מוכרח לסבור כן כדבארתי והטור והש"ע סברי ג"כ כמותם כדאיתא במל"מ ואף להשיטות שהביאו ראיה מהא שמקוה ריקן שכולו שאוב מדאורייתא והש"ך ג"כ אפשר סברי בכל מקום כגון בספק הונח וכדומה לחומרא אך במקוה פליגי משום דחשבי זה לנעשה דבר המתיר אם היה מקוה כשר מדאורייתא ולכן היה שם לקולא משום דנחשב לדידהו הספק אם נעשה דבר האוסר אבל בספק הונח וספק הפקר יודו שהוי לחומרא וא"ש מתני' דריש דמאי.

ב"ג מוקירו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן יט

בענין ברירה במקום שספק לקולא השייך לענין דלעיל תרע"ז אוזדא. מע"כ דודי הגאון הגדול מוהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א הגאב"ד שאצק.

מה שהחליט כ"ג דודי שדין ברירה לא שייך אלא בדבר שצריך שיהיה ודאי ואם ספק יהיה עדיין אסור ולכן אם אין ברירה אסור אבל בדבר שלא בעינן ודאי דגם ספק הוא לקולא אין שייך לברירה דאף אם לא אמרינן ברירה יהיה מותר ומטעם זה הקשה מפ"ז דדמאי מ"ה דגם בטבל של תאנים הוצרך לברירה וא"כ מוכח שספק בתאנים הוא לחומרא. הנה אף שהשאגת ארי' אליבא דתוס' ג"כ סובר כן מ"מ איני מבין איך יתכן לומר כן הא מצינו בב"ק דף נ"א דלמ"ד יש ברירה אינו חייב השני לשלם כל ההיזק אף שהניחו משתמש עד שימסור לו דליו ולמ"ד אין ברירה חייב השני לשלם כל ההיזק משהניחו משתמש, ואם דין דאין ברירה הוא ספק מ"ט חייב השני לשלם כל ההיזק הא ספק ממונא לקולא אלמא דאין שייך זה לדין ספק דאף שספק לקולא מ"מ אמרינן אין ברירה לחומרא, וכן בהאחין שחלקו שמחזירין זה לזה ביובל מטעם דאין ברירה ואם הוא ספק מ"ט מחזירין הא ספק ממונא לקולא דדין החזרה ביובל הוא מסתמא כדיני ממון שאזלינן בספקא לקולא כמו החזרת אונאה וגזל, ואף אם נימא שדינו כאיסור וקצת הוכחה לזה מגטין דף כ"ה דקאמר משום דלחומרא מ"מ לשיטת הרמב"ם דספק דאורייתא מן התורה לקולא לא היו צריכין להחזיר ביובל מדאורייתא דמספק א"צ להחזיר והדין דמחזירין זל"ז ביובל הוא מדאורייתא דהא מקשה הגמ' לר' יוחנן בגטין דף מ"ח דלא משכחת לדידיה דמייתי בכורים אלא חד בר חד עד יהושע בן נון ובתוס' שם הקשו שלא משכחת דין שדה אחוזה לר' יוחנן, ואף שיש לדחות דקושית הגמ' היא רק מקריאה דאף דאין מחזירין מ"מ הוא רק מספק ואין קורין מספק כדאיתא בב"ב דף פ"א [ועיין בשאגת ארי' שמתרץ כעין זה דברי הרמב"ם שפוסק דקנין פירות לאו כקנין הגוף ומ"מ פסק כר' יוחנן דמחזירין זל"ז ביובל], אבל אינו כלום דהא מאחר דאינו מחזיר אף אם חייב להחזיר יש לו לקרות דלא גרע מיובל ראשון. ואין לפרש דקושית הגמ' היא אחר התקנה דספק דאורייתא לחומרא ונעשה הדין דמחזירין זל"ז ביובל והוי עתה כיובל שני, דא"כ הי"ל לומר לא משכחת דמייתי בכורים אלא חד בר חד עד זמן התקנה.

וכן חזינן מפורש בגטין דף כ"ה דאין ברירה אף לקולא ואין שום ספק כלל דהא אין פוסל אף לכהונה למאן דלית ליה ברירה, וכן בבכורות דף נ"ו אמרינן אין ברירה אף

לקולא אף שספק הוא לחומרא אלא ודאי שאין שייך לספק דברירה ליכא ספק דאם יש ברירה הוא ודאי כשעת הברור ואם אין ברירה הוא ג"כ ודאי ולא ספק דהא עתה אינו ספק דודאי עומד לזה כמו לזה.

וגם בתחומין אמרינן אין ברירה אף שהוא מדרבנן וספקו לקולא. ומה שתירץ כ"ג משום דהוי דבר שיש לו מתירין הוא תירוץ רק לרב אשי בביצה דף ד' ולא לשאר אמוראי דסברי דספק לקולא אף ביש לו מתירין בדרבנן ואף רב אשי יסבור בתחומין דספק לקולא דהא ספק עירוב כשר אף בתחומין, ור"מ שסובר דאסור הוא משום דסובר תחומין דאורייתא, וזה הרגיש גם כ"ג בעצמו ותירץ שר' יהודה שסובר דאין ברירה בתחומין הוא משום שסובר תחומין דאורייתא דהא ג"כ סובר חמר גמל כמו ר"מ. והוא תמוה בעיני וכי לא ראה כ"ג [עירובין] בדף ל"ז שסובר ר"ש יש ברירה בעירובי תחומין ומקשה דר"ש אדר"ש ומפיך לה ר' יוסף שר"ש סובר אין ברירה ומקשה ודלמא כי לית ליה לר"ש ברירה בדאורייתא אבל בדרבנן אית ליה ותירץ קסבר רב יוסף דמאן דלית ליה ברירה ל"ש בדאורייתא ול"ש בדרבנן לית ליה, וא"כ חזינן שאיכא מ"ד דאף בעירובי תחומין שהוא דרבנן וספקו לקולא ולא אמרינן ברירה, וכן יכול לסבור גם ר' יהודה, אך שיש לדחות מהא דאיתא שם [עירובין ל"ז] דתנא דבי איו נמי סובר דאפילו בדרבנן לית ליה ברירה, ותנא דבי איו הוא אליבא דר' יהודה וא"כ סובר ר' יהודה תחומין דרבנן ומ"מ סובר חמר גמל דספקו לחומרא, ול"ק להו לגמ' מ"ט הוי לחומרא דכל הקושיא לר"מ היה מזה שסובר גבי טומאה קלה לקולא אבל לר' יהודה שלא מצינו בטומאה קלה אפשר שסובר גם שם לחומרא מטעם שעיקרו מה"ת, וה"נ בע"ת אולי סובר די"ב מיל הוא דאורייתא והוי עיקרו מה"ת, דאין לומר דיסבור מטעם חזקת איסור כדמפרש הש"ך דכן סובר תירוץ הב' דגמ' אליבא דר' יהודה דא"כ לא היה חמר גמל דהיה בחזקת ביתו, אבל יסבור מטעם עיקרו מה"ת ולכן ספקו לחומרא ולא אמרינן גם ברירה, וכן נימא שיסבור גם ר"ש חמר גמל אף שסובר דתחומין דרבנן כמו ר' יהודה ולכן סובר דאין ברירה, וא"כ אין הוכחה מדף ל"ז שיש להיות אין ברירה אף שספק לקולא.

אבל אין לפרש כן שיסברו דע"ת נחשב עיקרו מה"ת, דהא איתא בתוס' שם דמש"ה לא הביא מר' יוסי דאגודה של ירק משום דעיקרו מה"ת, א"כ מה שהביא מע"ת הוא משום דע"ת אין עיקרו מה"ת. אבל עדיין יש לדחות דהא בע"כ הא סובר ר' יהודה דספק בע"ת לחומרא אף שאין לו עיקר מה"ת, דהא אמר חמר גמל אף שאמר הגמ' אליביה דהוא מדרבנן שאין לו עיקר מה"ת כלל והוא או שסובר דספק דרבנן נמי לחומרא כדמצינו שסובר כן ר"א בנדרים דף י"ט, או דהכא החמירו אף בספק מאיזה טעם שיהיה, או

משום שהוא אסמכתא דאל"כ מאין נדע מתנא דבי איו דהוא אליבא דר' יהודה שסובר דבדרבנן לא אמרינן ברירה אלא ודאי שסובר הגמ' דר' יהודה סובר דתחומין דרבנן, וכן נימא שסובר ר"ש ולכן סברי דאין ברירה. אבל זה אינו דהא ר"ש סובר בפירוש במתני' דספק עירוב כשר כר' יוסי ומ"מ סובר דאין ברירה, וא"כ אף שתירץ כ"ג מהא דר' יהודה מה יתרץ מהא דר"ש, וכן מהא דר' יוחנן ור' הושעיא בביצה דף ל"ז דסברי שתחומין דרבנן ומסתמא סברי כר' יוסי דספק עירוב כשר דהא ר' יוחנן אמר בעירובין דף מ"ו דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי ומ"מ סובר דאין ברירה.

חזינן מכל זה שאף שספק לקולא אפשר לומר שאין ברירה דאין שייך זה לדיני ספק אלא כיון דעתה הא ודאי לא מבורר ועומד שיבוא מרוח זה כמו מזה אינו יכול לחול כלל, וכן חלק זה עמד ודאי מתחלה לזה כמו לזה ולא היה כלל ספק בזה אם לא אמרינן ברירה. ואף לפי' התוס' גיטין דף מ"ז שאם אין ברירה יש לומר שמא הגיע לו כל חלקו של עכו"ם או חציו וא"כ הוי ספק שמא הגיע לו חלקו האמתי מ"מ לא שייך לומר בספק כזה לקולא משום דכל היכא שאמרינן ספק לקולא הוא משום שאפשר להיות כן גם בודאי ולכן בדרבנן תלינן לקולא ואמרינן שהוא כן אבל בברירה שלא שייך עד החלוקה לומר על חלק אחד שזה הוא של ראובן והשני של שמעון דאדרבה ברור לכל שכל חלק אפשר שיפול לזה כמו לזה ואין שייך בזה ידיעה כלל, לכן אף לאחר החלוקה לא שייך לומר שנתלה אף מדין ספק לקולא שנפל לו חלקו באמת דאף דהיה שייך לומר כן בדבר שהיה מבורר ונשכח שהיה בזה ידיעה והיה אפשר לזכור וגם כשנתערב היה אפשר להכיר, לכן אף שנשכח ולא מכירין שייך לומר מדין ספק לקולא שנתלה כמכירין אנו ויודעין ודאי שזה שנפל לראובן הוא של ראובן באמת, אבל כשלא היה שייך ידיעה כלל אין שייך לתלות אף מדין ספק לקולא שהוא כן באמת כיון דהוא ברור לכל שאין לידע זה עד החלוקה בשום אופן ולכן אין שייך לתלות לקולא לומר דמאתמול חל תחום ראובן על חלק זה דמה"ת יחול ע"ז יותר מע"ז בביה"ש קודם החלוקה כיון דהיה אפשר להיות בהיפוך וכן מה"ת יחול עירוב דמזרח כשבא למחר החכם למזרח כיון דהיה אפשר שיבוא למערב ולא היה שייך ידיעה ע"ז וכן בכל ברירה.

ויש עוד להסביר דמאחר שעמד לזה כמו לזה שקולין הן וכשם שחל שם ראובן על חלק זה כ"כ חל על חלק זה וכן שם שמעון חל על ב' החלקים ולכן כל הדינים הבאים מצד ראובן וכן כל הדינים שמצד שמעון נעשו על ב' החלקים בודאי בלא שום ספק, וכן חל חיוב מעשרות מצד שם הישראל ופטור מעשרות מצד העכו"ם על כל החלקים. ואף שבאמת לא חלין רק החיוב על חצי והפטור על חצי, אבל מאחר ששקולים הן

ב' החצאים חל בין החיוב ובין הפטור על שניהם. ולכן סברי התוס' דאין תקנה לטבל זה מאחר דיש כאן חיוב ודאי ופטור ודאי שכשאנו דנין אודות חצי זה לפוטרו אמרינן דנעשה עליו החיוב והפטור שנעשה הוא על חצי הב' וכשרוצים לחייבו אמרינן דנעשה עליו הפטור והחיוב הוא על חצי הב' ולא מדין ספק דנעשה כודאי לאופן זה דזיל הכא מדחי ליה וזיל הכא מדחי ליה, וזו היא סברא עמוקה ונכונה. ולכן אינו יכול לעשר אף מיניה וביה כיון שיש לידון שממה שנטלו המעשר הוא פטור עם חלק ממה שנתנו להעכו"ם והשאר הוי חיוב וכן להיפוך, וזהו כוונת התוס' ולא שסברי התוס' דספק הוא באמת שמא הגיע לו חלקו האמתי, וכן בגט פסול בודאי ואף ריח גט אין בו דהוא כנכתב לשם שניהן בודאי באופן שזיל הכא מדחי ליה, דאם נרצה לומר שנכתב לשם לאה שבירר למחר אמרינן דהוא לשם לאה האחרת, כיון דשקולין הם וחל שם שניהם מספק לענין לדחות כל אחת את האחרת.

ועיין בשאגת ארי' סי' צ' שמפרש בכוונת התוס' שסברי שהוא ספק ויש לו דיני ספק, וא"א לומר כן כלל דמה יעשה עם גמ' דריש כל הגט ופלא שלא הרגיש זה, וכן מה שמפרש דבתחומין הוא משום דיש לו מתירין הוא תמוה ומוקשה כדלעיל, וזה הקשה גם כ"ג, וגם כל ההוכחות שהבאתי שאף אם ספק לקולא אמרינן דאין ברירה מהא דר"ש בעירובין דף ל"ז ומכל המקומות שהבאתי לעיל והוא לא הזכיר מזה, ופלא גדול עליו וצ"ע.

והצל"ח דביצה דף ל"ח לא אמר דדין ברירה שייך לספק רק למאן דמחלק בין דאורייתא לדרבנן ולדידיה לא קשה כלום מכל המקומות שהבאתי, דהם לא אזלי אליבא דמאן דמחלק דר' יוחנן שסובר דאין ברירה אף לקולא בדאורייתא בגיטין ובבכורות סובר שאין חלוק בין דאורייתא לדרבנן בביצה שם. אך שקשה ע"מ שמתחלה רצה הגמ' לומר שם דר' יוחנן מחלק בין דאורייתא לדרבנן וא"כ מ"ט לא הקשה עליו מהא דגיטין [כ"ה] ובכורות [נ"ו] דמשמע שבדאורייתא אין ברירה אף לקולא, וא"כ אין שייך לחלק בין דאורייתא לדרבנן לשיטת הצל"ח. וצריך לומר דעדיפא מיניה הקשה. והרמב"ם שפוסק כר' אושעיא שמחלק בין דאורייתא לדרבנן סובר באמת שהיא ספק מגורשת בפ"ג מגירושין ה"ד, ועיי"ש בכ"מ שמפרש כן דעת הרמב"ם כהצל"ח, ומה שעדיין קשה מהא דפ"ו דבכורות ה"י שפוסק כר' יוחנן דאין ברירה אף לקולא, נראה דהוא משום דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. ובב"ק דף נ"א ג"כ נפרש שקאי אליבא דמאן דלא מחלק וכן בכל הסוגיות דלעיל. אבל למאן דלא מחלקי יודה הצל"ח דדין ברירה לא שייך לדין ספק, וגם למאן דמחלק לא ברור כדעת הצל"ח שהרבה סוברים דבדאורייתא

בין לקולא בין לחומרא אין ברירה ובדרבנן לעולם יש ברירה ולפ"ז ודאי שלא הוי מטעם ספק. וא"כ לא קשה קושית כ"ג על המל"מ מהא דהוצרך לברירה בטבל של תאנים ומאן דלית ליה ברירה סובר אף טבל של תאנים אין ברירה דהוא משום דאין שייך ברירה לספק, ואף להצל"ח לא קשה דלמאן דלא מחלק גם להצל"ח אין שייך לספק וגם הא מוכרח כן דלכו"ע ספק לקולא בתרומת תאנים כדמוכח מהא דשאני אומר, וא"כ יקשה מזה ג"כ להאחרונים שסברי דכשספק לקולא יש ברירה, אך כבר הקשתי עליהם הרבה קושיות וצ"ע.

ב"ג מוקירו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן כ

באור בחלוק פרש"י ופי' ר' יונה בעל שלא ברכו בתורה תחלה ב' דחוהמ"פ תש"י. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר ישראל פורת שליט"א.

מה שהקשה כתר"ה על הר"ן נדרים דף פ"א שעל שלא ברכו בתורה תחלה הביא ממגילת סתרים של ר' יונה שזה היה משום שלא היתה התורה חשובה בעיניהם, והא גם רש"י בב"מ דף פ"ה פי' כן. נלע"ד שהם ב' פירושים ופליגי. דהא יש לפרש דמה שלא ברכו היה משום שסברו דלמוד התורה אינה מצוה מצד עצמה כשאר מצות אלא רק כדי שידעו איך לקיים המצות [ובחדושי בארתי בבאור למוד גדול שמביא לידי מעשה לתרץ סתירת דברי רש"י ב"ק מרש"י קידושין וקושית התוס'], ולכן לא ברכו עליה כיון שהוא רק כדי שיהיה האפשריות לקיים מצות ולא עדיף מעשית סוכה שאין מברכין כדאיתא במנחות דף מ"ב. ונענשו על זה משום שתורה היא מצוה ללומדה בעצם לא רק בשביל שמזה ידעו איך לקיים מצות אחרות והיא עוד מצוה עדיפא כדאיתא במתני' ריש פאה ותלמוד תורה כנגד כולם, ואולי העדיפות הוא רק מצד שמביא לידי מעשה ונמצאו שניהם בידו כרש"י קידושין דף מ', או גם בעצם היא עדיפא כדמוכרח לומר כן למ"ד בירושלמי שם אפי' כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה והובא בר"ש. עכ"פ זה שחשבו שלמוד התורה אינה מצוה בעצם אלא עצה וסבה לקיום מצות אחרות הוא חטא גדול שמבטל חשיבות וכבוד התורה שהוא יסוד בריאת וקיום העולם שלכן נענשו עליה. וזהו כוונת פרש"י דכיון דלא מברכי גליא דעתייהו דאינה מתנה חשובה להם פי' ענין עסק למוד התורה עצמה אלא רק קיום המצות הוא המתנה החשובה להם ולמוד התורה הוא רק עצה וסבה לקיום המצות. גם יש לפרש לפ"ז באור מלת חשובה שברש"י לא ענין חשיבות ומעלה אלא מלשון סברא ומחשבה שהכוונה שהם חושבין שאינה מתנה כלל

מצד עצמה דהא רק אז לא יהו מברכין דאם גם הם סברו שהוא מצוה מצד עצמה אך שאינה מצוה להעדיפה משאר מצות או אף שסברו שהיא קטנה משאר מצות נמי היה להו לברך ולכן צריך לומר שהם חשבו שאינה מצוה מצ"ע כלל כדלעיל.

אבל ר' יונה לא מפרש כן, דהא אם סברו כן היו שוגגין ולא היו חייבין עונש גדול כ"כ [וטעם רש"י אולי הוא משום שלת"ח שגגות נעשו כזדונות כדאיתא בב"מ דף ל"ג ובפרט בכבוד התורה שמביא לעזיבת התורה שחמור מאד] לכן פי' דידעו שלמוד התורה היא מצוה גדולה אך מ"מ חטאו במזיד שלא למדו התורה לשמה משום שלא היתה התורה חשובה בעיניהם ללומדה מצד חשיבותה דעניני ההבל כבוד ופרנסה היו יותר חשובין בעיניהם מצד חטאם שהחשיבו עניני ההבל יותר ולכן לא ברכו כיון שמצד חטאם הרע לא רצו ללמד מחמת המצוה. ואף שלדינא הא לכאורה היו צריכין לברך אף שלמדו שלא לשמה דהא גם שלא לשמה צריך אדם לעסוק בתורה כדאר"י אמר רב בכמה דוכתי. ונהי שלא קשה מה שלכאורה תמוה איך נתחייבו עונש ע"מ שלמדו שלא לשמה הא אדרבה גם שכר יש ללומדים אף שלא לשמה, ולא משמע שלמדו לקנטר דאם לקנטר היה זה דבר הניכר גם לחכמים ונביאים ולמה פי' שרק הקב"ה היודע עמקי הלב ידע זה, אלא משמע שרק שלא לשמה למדו אבל לא לקנטר שזה לא ניכר לבריות כוונת האדם, וא"כ איך נתחייבו עונש, דיש לומר דיסבור הר' יונה שרק מחמת שסופו לבא לשמה הוא מצוה כדמסיק שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ויפרש שהוא עיקר טעם בזה שנחשב מצוה ולכן באלו שבזמן החורבן ידע הקב"ה היודע עתידות ועמקי הלב שכ"כ היו שקועים במחשבתם הרעה שלא יבואו מזה לידי לשמה, אבל הם שלא ידעו זה הא אף שידעו שלומדים שלא לשמה היה להן לברך. אולי יש לפרש כוונת הר' יונה שלכן זלזלו בהברכה לא מצד שהם פטורין לפי מעשיהם אלא מחמת שלא היתה חשובה בעיניהם חטאו גם שלא לברך אך מצד הברכה לא היו נענשים כ"כ אם לא היה זה מצד שאינה חשובה בעיניהם ללמוד לשמה. ואולי סובר הר' יונה כדמשמע מרמב"ם פ"ג מת"ת ה"ה ובפ"י מתשובה ה"ה שלא גריס ובמצות ומשמע בפ"ג מת"ת שהוא דוקא, דהא על מה שתלמוד תורה גדול ממצות מסיק לפיכך יעסוק גם שלא לשמה עיי"ש. ואף שקשה טובא דעצם הראיה מקרבנות דבלק הוא רק ממצות וגם בפסחים דף נ' ובערכין דף ט"ז ובסוטה דף כ"ב איירי במצות, ואולי גריס בתורה ובמדות שהרגילות במדות מביא לידי לשמה, ויהיה ניחא הא דערכין דאיירי בענוה ובסוטה נוקים פרוש מיראה ג"כ במדות וכן נדחוק בפסחים, ועדיין לא מתורץ הא דבלק וצ"ע. עכ"פ כיון שהרמב"ם סובר כן אפשר גם הר' יונה סובר כן לכן אין לברך על מצוה שלא לשמה, וממילא אף על תורה

שלא לשמה אף שלכו"ע צריך ללמד מ"מ לענין ברכה לא עדיפא משאר מצות דנימא דהמעלה בת"ת היא רק מצד שמביא לידי מעשה שעל ענין זה לא מתחייבין בברכה. ורש"י פליג על הר' יונה או משום דגריס שיעסוק גם במצות שלא לשמה וממילא צריך לברך גם כשעושה המצוה שלא לשמה וא"כ אף שלמדו שלא לשמה נמי היה להו לברך, או אף אם לא יגרוס ובמצות כהרמב"ם וא"כ יודה שא"צ לברך בעושה שלא לשמה מ"מ בת"ת שעדיפא משאר מצות סובר שצריך לברך משום שיסבור שמעלת ת"ת הוא גם בעצם. ולפרש שזלזלו בהברכה אף שהיו חייבין גם לדידהו נראה לרש"י דוחק, או שסובר שגם על שלא לשמה כזה שידוע להקב"ה שלא יבואו לידי לשמה הוא ג"כ מצוה ויש ע"ז אדרבה שכר לכן מפרש כפי' א' והכריע הר"ן כפי' הר' יונה ולא כפרש"י. ולמה שחזינן בפסחים ובהוריות דף י' שרש"י גורס במצות מה שפליג על הר' יונה הוא מטעם א' שבכל המצות יש לו לברך אף שהוא שלא לשמה וכ"כ בת"ת כטעם א' שלא גרע מכל המצות, אך כ"ש ליכא לרש"י קידושין דף מ' שמשמע שהעדיפות הוא רק מחמת ששניהם בידו שמביא גם לידי מעשה. ונמצא שיש מחלוקת לדינא באחד שעושה מצוה שלא לשמה שלרש"י ורוב המפרשים יש לו לברך ולהרמב"ם אין לו לברך, והוא חדוש גדול לדינא.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן כא

בברכת אהבה רבה לענין לצאת ידי ברכת התורה עש"ק אחו"ק תש"ד. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מהר"ר ברוך גרינפעלד שליט"א.

מה שהקשה כתר"ה איך יוצאין באהבה רבה ידי ברכת התורה הא הוא רק לשון בקשה ורש"י ותוס' ברכות דף י"א כתבו שלא גרסינן למדני חקיך שאין זה ברכה והודאה על שעבר אלא לשון בקשה, הנכון לע"ד שהוא רק לענין חתימה דאין שייך לחתום בתפלה ובקשה שלבקש צריך באמצע הברכה, והחתימה היא, או להודאה על זה שמקוים אנחנו שיעשה בקשתנו ותקנו להודות ע"ז עוד מתחלה קודם שנעשה, והטעם משום דבידו לעשות בקשתנו שלכן ודאי יעשה כשנזכה, או לטעם על בקשתנו בהברכה משום שבידו היא כי הוא חונן הדעת והוא הרוצה בתשובה וכדומה. ולכן לא שייך שגם בהחתימה יהיה בלשון בקשה דא"כ במה נחלק מהברכה גופה. אבל לצאת ידי חיוב ברכה שצריך לקיום מצוה שייך לצאת אף בלשון תפלה ובקשה שממילא הוא כאמר בברכתו שנתן לנו התורה דאל"כ על מה מתפלל שיתן בלבו ללמוד וללמד.

ואף שלא אמר שצונו ללמוד נמי סגי להברכה לצאת, דהא למ"ד דמברך רק אשר בחר בנו יוצא בה אף שלא נאמר שם שצונו ללמוד. וגם לדינא עיין בהשגות הראב"ד ז"ל על בעה"מ שהיה יוצא לכו"ע באשר בחר שהיא מעולה שבברכות, אך שמ"מ תקנו לברך גם לעסוק והערב נא מצד התפלה שבה, וכוונתו נראה דבאשר בחר יוצא הכל ולא היה צריך לברך שוב לעסוק והערב, אבל בלעסוק והערב לא יצא לגמרי, שמצד חביבות הלמוד חייבו ברכה זו דאשר בחר שהיא מעולה, ולכן בשביל התפלה שלא יכשל שאנו צריכין לזה לא רצו להניחה ולא חשו שימצא שלעסוק והערב תהיה ברכה שאינה צריכה, כיון שהיא הקודמת שאז אינה עדיין לבטלה, וכיון שלא יצא בה ידי אשר בחר שהיא מעולה, צריך לברך גם אשר בחר. וניחא הלשון אין אנו רוצים שכתב הראב"ד. ואף שיש לפרש שכוונתו שתקנו בשביל זה מחדש, אבל מסתבר כפי' הראשון דיהיה ניחא מה שאשר בחר היא האחרונה דאם היה מברך תחלה לא היה יכול לברך לעסוק והערב.

וכה"ג מצינו לענין ברכת מתיר אסורים וזוקף כפופים שלכתחלה מברך תרווייהו מתחלה מתיר אסורים ואח"כ זוקף כפופים אף שאם קדם ובירך זוקף כפופים א"צ לברך מתיר אסורים כדאיתא [או"ח] בסי' מ"ו סעי' ה' ומ"מ לא נחשב כברכה שאינה צריכה כיון שברכה מתחלה שאז לא היתה לבטלה. וכ"כ הכא אף שנימא שאם מתחלה בירך אשר בחר אינו צריך לברך לעסוק והערב מ"מ ניחא מה שמברך מתחלה לעסוק והערב, וצ"ע לדינא.

עכ"פ חזינן שאין לשון וצונו עיקר בברכה ולכן יכול לצאת גם בלשון בקשה שבאהבה רבה וכוונת רש"י ותוס' הוא רק על החתימה.

ועוד יש לפרש דאף אם נימא כפשטות הלשון שברש"י ותוס' שבלשון בקשה אינו לשון ברכה גם בכל ברכה, מ"מ בברכת התורה שהוא מדאורייתא אינו מצד שצריך לברך על המצוה דהא מדאורייתא ליכא חיוב לברך על המצוה ולכן אף על התורה אינו מצד המצוה, אלא שחייבה לברך על נתינת התורה, ולכן אפשר שזה יוצא גם בתפלה משום שממילא הוא כמברך על נתינת התורה. ולפ"ז היה מקום לומר דלשון וצונו הוא עיקר בברכה על המצוה שתקנו רבנן ומצד זה צריך לברך וצונו לעסוק, דלא גרעה מצות תלמוד התורה משאר מצות, וברכת אשר בחר היא הברכה דצריך מדאורייתא, וא"כ לא היה לו לצאת באשר בחר לבד ואדרבה בברכת לעסוק והערב היה לו לצאת גם הדאורייתא משום דממילא הוא כבירך על נתינת התורה וכדברי ר' יהודה אמר שמואל ור' יוחנן, אך אולי להיכר שהוא מדאורייתא או משום שאשר בחר היא מעולה שבברכות תקנו שיברך גם אשר בחר, אבל באשר בחר לא יצא חיוב ברכה שמדרבנן מחמת שלא אמר

וצונו. ובספק שאין צריך לברך אלא אשר בחר לבד הוא משום שספק דרבנן לקולא ומצד חיוב הדאורייתא שהוא לחומרא יוצא באשר בחר. אך יקשה קצת לפ"ז דא"כ היה לו לברך לעסוק והערב שיוצא תרווייהו ואף שלא יצא מה שתקנו גם אשר בחר הוא רק מדרבנן שספק לקולא. וגם יקשה איך יוצא באהבה רבה, ולכן צריך לומר דאין וצונו עיקר בהברכה ולכן יוצא באהבה רבה כדלעיל אך לכתחלה תקנו שניהם. אך אפשר לדחוק דכיון שאיכא כאן ברכה מדאורייתא לא תקנו הברכה מדרבנן שצריך וצונו אלא לכתחלה ולכן יוצא באהבה רבה, וגם בספק עדיף לומר המעולה בברכות כיון שבדיעבד יוצא בה אבל מסתבר כדלעיל.

וכיון שאהבה רבה הוא בלשון תפלה, הוא גם כדבר בפני עצמו שהרי שייך להתפלל עתה שיתן בלבו להבין גם מה שילמוד לאחר הרבה זמן, ולכן ל"ד לברכת התורה שאין שייך בפ"ע אלא על הלמוד שאח"כ לכן היא ברכה בהכרח על הלמוד אך שדנין מצד הפסק בין הברכה למעשה המצוה שבזה נתנו טעם שבתורה ליכא חסרון בהפסק לבטל הברכה, אבל אהבה רבה ששייך גם בפ"ע לא קאי כלל על הלמוד דאח"כ אם הפסיק ולא שנה על אתר, ורק בשנה על אתר שקאי ודאי גם על הלמוד יוצא. ובק"ש פליגי הראשונים אם ממילא הוא כשנה על אתר.

וטעמך שבאהבה רבה כשלא למד על אתר לא נמשך הברכה על הלמוד משום דרק אם היה זה ברכה לבטלה נמשך הברכה אף על מה שילמוד אחר הפסק ולא באהבה רבה דלא יהיה לבטלה אף אם לא יתמשך על הלמוד, הוא דחוק דלא מתורץ להסוברים דגם ק"ש הוא על אתר והוי דין הירושלמי שלא יצא הוא בלא קרא גם ק"ש א"כ הא יהיה לבטלה גם אהבה רבה באם לא יהיה על הלמוד, וממילא יתמשך לדידך על הלמוד שאחר זמן. אך יש לתרץ כטעמך להסוברים דק"ש לא הוי על אתר ואיירי הירושלמי בקרא ק"ש אבל א"כ הוא תירוץ דחוק.

ידידך ורבך, משה פיינשטיין.

סימן כב

בהכרזת הדפים להודיע להמתפללים שאין יודעין המקום תענית י"ז בתמוז תשט"ו. מע"כ ידידי הנכבד מהר"ר יצחק לוי שליט"א.

בדבר להודיע להמתפללים הצריכין לזה באיזה דף נכתב התפלה משום שאין יודעין בעצמם, יש להחשיב זה צורך התפלה כהא דהכרזת השמש יעלה ויבא כדי להזכיר שלא ישכחו לומר יעלה ויבא בתפלה, ואף לדבר שאינו עכוב לחזור התפלה כשלא יאמרו,

כהא דעל הנסים נמי כתב המג"א [או"ח] בסי' רל"ו סק"א שנוהגין להכריז משום דעכ"פ הוא צורך תפלה כדאיתא במ"ב שם סק"ז, לכן אף הודעת הדף אף שיש דברים שאינם עכוב בתפלה נמי עכ"פ הם צורך תפלה. אבל הא לא התירו שם אלא בין קדיש לתפלת ערבית משום דתפלת ערבית רשות ולא בין הפרקים בברכות ק"ש וכ"ש שלא באמצע הפרקים, וגם בפסוקי דזמרה הא הדין כמו בק"ש וברכותיה כדאיתא [או"ח] בסי' נ"א סעי' ה', ונמצא שאין היתר אלא בין ישתבח ליוצר.

אבל הנכון לע"ד דכיון דמה שאסור להפסיק בפסוקי דזמרה אינו מצד עצמם אלא הוא מטעם הברכות חדא שברכת ברוך שאמר הוא על כל המזמורים, ואף שבשביל זה היה מקום להתיר אחר שאמר מזמור דאשרי להסוברים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק ביו"ד סי' י"ט סעי' ה', שהוא מטעם דכיון דאינו חובה דאי בעי שחיט אי בעי לא שחיט הוה כמו שח באמצע סעודה כדאיתא בט"ז סק"ט ונימא גם בפסוד"ז שאף שנוהגין לומר כל המזמורים אינם חובה כ"כ דהא כשאין לו פנאי אינו אומר כולם א"כ אולי הוא כאי בעי אמר אי בעי לא אמר ששיחה לא הוי הפסק, וכן להרא"ש פ' כסוי הדם דסובר בשחיטה שהפסיק בשיחה צריך לברך משום שגמר מצותה שבירך עליה ובשופר והלל ומגילה כיון דלא סגי דלא גמיר א"צ לחזור ולברך שהוא כסח באמצע הסעודה כדפי' במעדני יו"ט, א"כ בפסד"ז כיון דעכ"פ כל המזמורים מצוה אחת דכשיש לו פנאי צריך לאומרם כולם שלכן ודאי דעתו לגמור כולם לא הוי כגמר מצותו ולא יצטרך לחזור ולברך שאף שאסור לכתחלה לא הוי הפסק, וא"כ לצורך היה לן להתיר. אבל הא כתבו התוס' ברכות דף מ"ו טעם אחר שישתבח אינה פותחת בברוך משום שסמוכה לברוך שאמר, ולכך יש ליזהר שלא לספר ביניהם וכן איתא בהגר"א [או"ח] סי' נ"א סק"ד טעם זה, ואולי הוא גם כוונת המג"א סק"ג עיי"ש. ונצטרך לומר שהתוס' שהוצרכו לטעם זה סברי או כהסוברים דשיחה בין שחיטה לשחיטה לא הוי הפסק מטעם הט"ז או כהרא"ש בשופר ומגילה כדלעיל.

עכ"פ לצורך תפלה הא יש להתיר מאחר דאיסור השיחה אינו כמו בק"ש שהוא מצד עצמו אלא דהוא מצד הברכות שמצד הברכה הא מצינו שמותר להפסיק אחר ברכת המוציא קודם שאכל לצורך הסעודה כדאיתא [או"ח] בסי' קס"ז סעי' ו', וא"כ ה"נ יכול להפסיק אחר ברוך שאמר לצורך התפלה. וכ"כ אין זה חסרון לסמיכות דישתבח כמו שאין חסרון שאר הפסקים המותרים, ולכן בין מזמור למזמור יש מקום להתיר להכריז הדפים אבל משהתחיל יוצר אור אסור אף בין הפרקים עד אחר שמ"ע, ואם צריך הרב גם אז להכריז צריך להתפלל שחרית ביחידות בביתו. וטוב יותר לכתוב המספרים של

הדפים על נירות כל מספר על נייר אחר, ובעת שיצטרך להודיע יניח במקום הנראה לכל את הנייר שבמספר הדף שצריך אז.
ידידו, משה פיינשטיין.

סימן כג

אם לצרף בשעת הדחק מחללי שבתות לעשרה לקדיש וקדושה.
נשאלתי מתלמידי הרב ר' אברהם יוסף ראזענבערג שליט"א אם יש בשעת הדחק לצרף מחללי שבתות לעשרה, והשבתי דלמנהגנו שאף בשביל יחיד פורסין על שמע ואומרין קדושה כתלמידי רש"י בשם רש"י שהביאו תוס' במגילה דף כ"ג ואיפסק כן בש"ע או"ח סי' ס"ט יש לצרפם, דהא כיון שמקרא אחד ילפינן הדין בקדוש השם ליהרג בשאר עבירות שהוא בעשרה, והדין שאין אומרין דבר שבקדושה בפחות מעשרה, ולכן כשם שקדוש השם ליהרג הוא מחוייב אף לפני עשרה כופרים ומומרים אם אף הם מישראל כדמוכח כן מהא דסנהדרין דף ע"ד דפשיט בעית ר' ירמיה בתשעה ישראל ונכרי אחד שאינו מחוייב אלא בכולהו ישראל דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולהו ישראל כדפרש"י והתם הא היו כופרין בפרהסיא שגריעי ממחללי שבתות עיין בערכין דף ט"ו אלמא שלזה עדיפי מומרים מנכרים א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי.
אבל להסוברין דבעי לכה"פ רוב מנין אפשר שכיון דלא מקיימי יש להחשיבם כלא מתחייבי כדסברי התוס' כן לענין שחיטה שלא מיחשבי בר זביחה ולכן אפשר שלא יצטרפו כדסובר הפמ"ג וגם לדידהו יש לפקפק דאולי רק התם משום שמפרשין דמה שמצריך תורה שהשוחט יהיה בר זביחה שהוא מקרא דמוזבחת שילפינן מה שאתה זובח אתה אוכל יש בלשון הזה גם שיהיה זובח למעשה כמו שיש בלשון הזה שיהיה מחוייב בזביחה, וכן בגיטין דף מ"ה שממעט מוקשרתם כל שאינו בקשירה שפסול לכתיבת סת"מ אף מומר נמי משום שבלשון זה יש גם שיהיה קושר למעשה כמו שיש בלשון שיהיה מחוייב בקשירה, אבל לא משום שסברי דלא מקיימי הוא כלא מתחייבי במקום שלא נאמר לשון ששייך ע"ז גופא, ולכן אם אך עתה מתפללים יש מקום להתיר לצרפם אף לדידהו, אבל לדידן לברכו ולקדיש ולקדושה יש לצרפם. ואם ישמעו להש"ץ יכול לומר כל התפלה להוציאם דכיון שמחוייבין בתפלה יכול להוציאן אבל מעלת תפלה בצבור מסתבר שלא יחשב, אבל יש לעשות כן בשעת הדחק לצאת ידי קדיש וקדושה וברכו.

ולענין קריאת התורה שצריך דוקא שיהיהו כולם או רובן מחוייבין הוא ג"כ בספק זה שבארתי להסוברים דבעי רוב מנין הפריסת שמע, כי גם קה"ת שבעינן עשרה משמע במגילה שם שהוא מדין דבר שבקדושה לא יהיה בפחות מעשרה. משה פיינשטיין.

סימן כד

בענין זמן קריאת שמע א' דחנוכה תשי"ז. מע"כ ידידי מו"ה ר' שלום הלוי קוגעלמאן שליט"א.

בדבר זמן ק"ש בשחרית הנה מנהג רוב מקומות [שבמדינותינו] שבדינותינו רייסן וליטא וכן מנהג הישיבות היה עד שלש שעות מנץ החמה כשיטת הגר"א והגר"ז וכן הוא העיקר לדינא בכל הענינים ורק יחידים היו מחמירין לעצמן עד ג' שעות מעלות השחר, ובלוח יש לקבוע כעצם הדין. ומנחה אין להתפלל אחר שקיעה רק בשעת הדחק יכולין לסמוך על המקילים. עיין במ"ב סי' רל"ג. ולענין מוצאי שבת מפני החומר יש להחמיר כר"ת. וכן יראה ידידי בכל המקומות במ"ב שדעתו נוטה כהגר"א והרבה ראשונים סוברין כן. ולכן איני רוצה להכנס בפלפולא בענין זה כי מה אנחנו להכריע בין הרים גדולים אבל הגר"א הוא בתראה והסכימו עליו כל העולם שהוא גדול טובא וראוי להכריע וא"כ הלכה כבתראה ובפרט שגם הגרש"ז סובר כן. ומש"כ ידידי שלתינוק שנולד אחר שקיעה דסוף שבת שהיו נוהגין למול בשבת, ודאי הוא שלא כהראוי שהעיקר לדינא כהגר"א והגרש"ז שנמצא שהוא ספק איסור מלאכה והראוי לענין זה להחמיר כחומר ב' השיטות.

ומש"כ ידידי שהלוח של הישיבה אינו מדוקדק, הנה הוא בדיוק גדול ונכתב על דעתי. והטעם דהחצות של היום שהוא כשבא השמש באמצע הדרום שוה לעולם, אבל שני חצאי היום אינם שוים רק איזה ימים בשנה ולפעמים חצי הראשון גדול ולפעמים חצי האחרון. ולכן בין לקולא בין לחומרא מסתבר שנחלקו שש שעות עד חצות ושש שעות מחצות עד הערב. ולכן מש"כ ידידי שהוא שבשתא וטעות לא דבר נכונה שהוא אמת גמור וליכא ע"ז שום קושיא.

ומה שכותב ידידי ראיה מהרבה שמתפללין מנחה הרבה זמן אחר שקיעת החמה, ברור שהוא שלא כדין שהרי מתפללין גם אחר צאת הכוכבים אף לר"ת, כי גם לר"ת באופק דכאן הוא לכל היותר אינו מגיע לשעה, ורק להחמיר בעלמא מצד קדושת השבת שחמור מאד טוב להחמיר במוצאי שבת יותר מהדין ומטעם זה אין מקפידין להמתין כפי חשבון של שעה וחומש זמניות אבל ודאי מהראוי להחמיר וכמו שנוהגין אנו בהישיבה אבל אינו מהדין, ואיך אפשר להקל להתפלל מנחה אז, וגם מביא קלקול גדול שמקילין מצד

זה בהכנסת שבת, ולכן אין להביא ראיה מהם. ומה שהביא מספר מלמד להועיל לא נכון כלל.

ומה שכותב ידידי שאביו הרב שליט"א העיד שבעלי"ס איילאנד היה רואה הרקיע מזהיר הרבה יותר משעה וחומש אחר שקה"ח, אינו הוכחה שהוא קודם צאת הכוכבים, עיין בירושלמי ריש ברכות שאחר צה"כ עדיין יש אור גדול דקורא לזה חמה נתונה באמצע הרקיע. וגם בגמ' ריש ברכות אמר משעה שהעני נכנס לאכול פתו במלח, ועני וכהן חד שיעורא הוא שהוא צה"כ כדפרש"י, ופי' שם שנקט עני שהוא משום שאין לו נר להדליק, א"כ מפורש שאחר צה"כ עדיין יש אור שא"צ אז נר, ועיין בתוס' שם שהקשו שעני מתי יתפלל דהא זמן אכילתו היינו זמן ק"ש, וכיון שבא זמן ק"ש אסור להתחיל בסעודה עד שיתפלל, ותירצו דזמן ק"ש הוא קודם לזה בשיעור שיכול לקרות שמע ולהתפלל, ונמצא שאחר צה"כ יש עדיין אור עד אחר שיתפלל ויאכל שהוא ערך עשרים מינוט [דקות] שע"ז יש הכרח ואפשר שיש אור ליותר זמן. ובכלל קשה לבטל בזה מה שרואין אף מחוץ לעיר כוכבים הרבה בפחות משעה אחר שקיעה. אבל ודאי ראוי להחמיר במוצאי שבת כדלעיל.

ידידו, משה פיינשטיין

סימן כה

לתרץ קושיא על הכ"מ בדין זמן ק"ש א' דר"ח אלול תש"ו. מע"כ תלמידי ידידי הרה"ג ר' אברהם יוסף ראזענבערג שליט"א.

בדבר קושית הגר"י ברוכסאן שליט"א על הכ"מ סוף פ"א מק"ש דמחדש שבעצם אין חלוק בין פירוש בשכבך לפי' ובקמך ששניהם הוא כ"ז שעדיין שוכבים על מטתם וכ"ז שבנ"א קמים דהיינו כל היום ורק מדרבנן הוא הזמן לק"ש, והוכיח זה ממה שמכאן ואילך לא הפסיד הברכות ואלו לא היה זמן ק"ש כלל היו ברכותיו לבטלה, מהא דלר"א יש זמן גם לק"ש של ערבית מדאורייתא ומסתמא מודה דלא הפסיד הברכות מכאן ואילך דלא מצינו שפליג. הנה לכאורה היה שייך לומר להכ"מ שגם ר"א סובר שהוא מדרבנן מצד הרחקה אך סובר שתקנו הרחקה יתירה משום שעד אשמורה ראשונה כבר הלכו כולן לישן ולא כפרש"י שהוא משום שמפרש גם בפי' בשכבך כ"ז שהולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר. ואף שליכא ראיה להכ"מ מר"א שהשוה מדותיו ואפשר לומר כפרש"י דמפרש בתרווייהו כ"ז שהולכין לשכב וכ"ז שקמים ממטתם, אבל כיון שמדרבנן אית ליה ראיה נשמע מדרבנן לר"א כיון שלא מצינו שחולקים בזה. אבל זה

אינו נכון כדהקשת מהא דהקשה בגמ' [ברכות] בדף ד' חכמים כמאן ס"ל אי כר"א לימדו כר"א ואם גם טעמא דר"א הוא משום סייג א"כ הא ידע סברא דסייג מאי היה קשה לו ואם הוקשה לו דבשביל סייג הי"ל לומר כר"א רק עד האשמורה הראשונה מאי מתרץ. ולכן צריך לומר דהא מזה ששאלו בניו של ר"ג אם חייבין לקרות משמע שאם יש זמן לק"ש גם בלילה אין יכולין לקרות אח"כ דאם יכולין יתחייבו מצד חיוב הברכות שלא הפסידו. ודוחק לומר ששאלתם היתה רק אם יצאו חיוב ק"ש אף שמשמע כן קצת מלשון רש"י [ברכות] בדף ט' ד"ה א"ד דלשון התשובה חייבין אתם לקרות משמע ששאלה היתה לעצם החיוב. ולכן סובר הכ"מ דהוא מחמת שאם מדאורייתא הוא הזמן ק"ש הפסיד הברכות וממילא לא היו חייבין כלל וא"כ גם ביום אם היה זמן הק"ש דאורייתא היה מפסיד הברכות וכמפורש בדבריו. ולמה שבארתי לא אמר זה מסברא בעלמא, דודאי אינה סברא ברורה דהא רוב רבותינו הראשונים והאחרונים חולקים על הכ"מ ומודים שלא הפסיד הברכות, אבל סברת הכ"מ הוא מצד הראיה משאלת בניו של ר"ג כדבארתי שמהם מוכח דאם הזמן ק"ש הוא דאורייתא היה מפסיד גם הברכות. ולכן כיון שודאי אין לפרש להיפוך שפירוש בשכבך יהיה רק לזמן שהולכין לשכב זה קודם וזה מאוחר ופירוש ובקמך יהיה כל היום כ"ז שיושבין וא"כ הוי ודאי לר"א זמן ק"ש דאורייתא גם ביום וממילא להכ"מ לא יהיה בהכרח אליביה הא דלא הפסיד הברכות שתנן בסיפא אף שברישא איירי גם ר"א. ויפלגו ר"א ורבנן גם בזמן ק"ש אם הוא מדאורייתא להכ"מ. ואף שיש לחלק דביום אף שאינו מדאורייתא תקנו מדרבנן שלא הפסיד הברכות אבל בלילה שיש סייג שלא לתקן לא תקנו זה אבל הכ"מ יסבור כדלעיל. ובני הר"ר דוד נ"י תירץ על שאלת בניו של ר"ג למעשה דיש חלוק גדול לדינא דאם חייבין מדין מ"ע דק"ש צריכין לכוין ואם הוא כקורא בתורה והחיוב הוא רק בשביל חיוב הברכות שעליהם אינם צריכין לכוין, וכן נוגע אולי גם לענין איסור קריצה ורמיזה שיש בק"ש שחייב מצד העשה והוא נכון. ידידו,
משה פיינשטיין.

סימן כו

בדבר שמיעת קול זמר פנויה טהורה זאת חנוכה תשי"ח. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר יחזקאל גרובער שליט"א.
במה שכתב כתר"ה שא"א לו למחות שלא יבואו ההורים לשמוע בקול זמרת התינוקות בלא פרוד גדול ומחלוקת לכן רוצה לידע דעתי איך הוא עצם הדין בשמיעת קול זמר

פנויה טהורה, והאריך כתר"ה בזה להביא כמה מקומות שמשמע לאיסור ומ"מ מסתפק להיתר.

הנה בב"ש אה"ע סי' כ"א סק"ד מפורש שקול פנויה מותר שלא בשעת תפלה וכן איתא במג"א [או"ח] סי' ע"ה סק"ו דרק זמר של א"א לעולם אסור, ופשוט שכוונתו גם לכל ערוה וחייבי לאוין דהא הביא מעמד אנשי העיר סי' כ"א שמסיק שם ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין, וא"כ מה שמתירין בפנויה הוא דוקא כשאינה נדה, וכן איתא בפמ"ג במשבצות סוף סי' ע"ה שכתב שזמר בפנויה שלא בשעת ק"ש שרי ויראה פנויה נדה מכלל ערוה הויא עיי"ש. ועיין בבאה"ט אה"ע שם [כ"א] סק"ד שהביא שהבאר שבע כתב בין בתולה בין אלמנה אסור ולא שרי אלא קול אשתו שלא בשעת תפלה, וכוונתו משמע שהוא אף בבתולה טהורה כיון דמסיק דלא שרי אלא קול אשתו ופליג אב"ש, אבל לדינא רבו המתירין ובאו"ח לא הביא הבה"ט הא דפליג הבאר שבע, משמע דלא חשש לו לדינא מאחר שלא מצא עוד הסוברים כמותו, וכן במ"ב שם [ע"ה] ס"ק י"ז פסק שמותר בפנויה טהורה שלא בשעת ק"ש.

ולא קשה כלום ממה שהביא כתר"ה מע"ז דף כ' שהקשה הגמ' על רשב"ג דראה נכרית נאה ביותר וכן על ר"ע שראה אשת טורנוסרופוס הרשע ולאיסתכולי מי שרי, אף אם נימא שזימרא הוא כהסתכלות, דנכרית כיון דאסורה בלאו באם הוא דרך חתנות ובפרהסיא היא עליו בקנאין פוגעין בו ובכרת מדברי קבלה ואף בצנעא היא בד' איסורים לכן יש לה דין ערוה וכמפורש כן בפמ"ג שם שלכן זמר של נכרית אסור כשל ערוה עיי"ש. ועיין במ"מ פכ"א מהלכות איסורי ביאה ה"ג שאף להסתכל בפנויה מותרין דכתב מהא דאמר אביי דהאי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא לידבר ע"ה בהדיה בב"ב דף קס"ח, דליכא איסור להסתכל בפנויה דאילו היה איסור בהסתכלות כדי לבדקה לא היו אומרים לע"ה עמוד וחטא בשביל שיזכה חברך, וא"כ מוכרחין לומר שנכרית שאני דיש לה דין ערוה כהפמ"ג.

והא דהביא כתר"ה מהא דאסור להשתמש אף בקטנה בקידושין דף ע' ואיפסק כן ברמב"ם ובש"ע, אין שייך לכאן לא לרמב"ם והש"ע ולא לרש"י, דלרמב"ם והש"ע הא לא אסור אלא תשמישי חיבה שאין עושין זה אלא באשתו, וזמר הא לא הוי בכלל זה דהרי הש"ע מתיר קול פנויה טהורה. ולרש"י שאסור בכל תשמישין משום הטעם שלא ילמדנה להיות רגילה בין האנשים, נמי הוא רק כשמשמשת לאנשים לבד, אבל בכה"ג שאין זה ביחוד לאנשים אלא שממילא שומעין גם האנשים אין שייך להחשיב זה שמשמשת להאנשים דלא תהיה רגילה בזה בין האנשים אחרי שכל מעשיה לזמר צריכה גם בשביל

הנשים לבד. וגם בלא זה הא נוהגין להקל בהשתמשות בנשים אף עם גדולות כדאיתא ברמ"א [אה"ע] סי' כ"א סק"ה ובד"מ אות ג', ובקטנות אולי מודו גם הב"י והב"ח.

אך מה שיש לחוש הוא למש"כ המ"ב על זמר פנויה שמותר אך שלא יכוין ליהנות מזה כדי שלא יבא לידי הרהור, וא"כ אפשר שימצאו מאלו שיבואו לשמוע שיכוונו ליהנות שאסורין. אבל הא לכאורה יקשה על המ"ב מהא דלידבר ע"ה בהדיה שהוכיח המ"מ דליכא איסור בהסתכלות כדי לבודקה משום דאם היה איסור לא היו אומרים לע"ה עמוד וחטא בשביל שיזכה חברך, ומ"ט לא חוששין שמא הע"ה יכוין ליהנות מיופיה, אלא משמע דגם בכוונה ליהנות ליכא איסור כיון שהיא פנויה טהורה וליכא חטא להע"ה. וכדי לבדקה שכתב המ"מ הוא משום דשלא לצורך ודאי אין לומר להע"ה שיסתכל אף בפנויה דהוא כאומר לו שיהנה מזה שודאי הוא פריצות לומר זה. וכיון שרשאי גם ליהנות בהסתכלות, גם ליהנות מקולה דפנויה טהורה אין לאסור, דהסתכלות משמע מלשון הרמב"ם בה"ב שגרע משמיעת קולה עיי"ש. וצריך לומר להמ"ב דאוסר להתכוין ליהנות מקול פנויה טהורה, דמה שמותר ליקח ע"ה שיסתכל בהפנויה הוא משום שאין חוששין שיכוין ליהנות, וא"כ גם הכא אין לחוש שיכוונו ליהנות, דאף אם יש להם הנאה משמיעת קול שירה אין להחשיב זה הנאה מהאשה דכ"כ אם היה מזמר איש נמי היה להם הנאה דשמיעת שירה. וכוונת המ"ב הוא שיתכוין ליהנות משמיעת קול אשה שזה דמי למסתכל בפני האשה ליהנות מיופיה שרק בזה שייך לחוש להרהור שכתב המ"ב, וכדאיתא ברמב"ם ובש"כ בפנויה שלא יסתכל דרך זנות, ובשמיעת קול שייך זה רק במתכוין ליהנות דוקא משמיעת קול אשה ולא משמיעת קול שירה בעלמא, ולזה אין לחוש כמו שלא חיישינן התם.

ובעצם משמע מלשון הרמב"ם והש"ע דבעריות כתבו והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוין ליהנות כמו שנסתכל במקום התורף, וע"ז כתבו והדברים האלו אסורין גם בחייבי לאוין ובפנויה כתבו אבל לא יסתכל דרך זנות, שהם שני ענינים דאם אינו דרך זנות אף שמתכוין ליהנות אינו אסור בפנויה ואין חוששין שיבא מזה לידי הרהור, דלא מכל דבר חוששין להרהור, וראיה דהא הרהור אסור אפילו בפנויה מדאורייתא כדאיתא בב"ש שם [אה"ע כ"א] סק"ב ומ"מ להביט ביופיה כתב הב"ש שלהרמב"ם הוא רק איסור מדרבנן אפילו בא"א, ובפנויה לכו"ע מדברי קבלה מקרא דאיוב, אלמא דאין חוששין שיבא מזה להרהור וא"כ גם במתכוין ליהנות סברי שאין לחוש להרהור אך מ"מ בעריות וחייבי לאוין אסור מצד איסור הנאה מערוה שדבר זה עצמו אסור ולא אסרו זה בפנויה טהורה. אבל עכ"פ יש גם לומר כהמ"ב שגם בפנויה אסור ואף שהוא שינוי בלשון מ"מ

אולי הכוונה אחד, דלשם זנות הוא ליהנות וכן מפרש המ"ב אף שהוא דוחק. ולכן יש להחמיר למעשה כהמ"ב שלא להתכוין ליהנות אף מזמר פנויה טהורה אבל אין לחוש שמא יכוונו ליהנות כדהוכחתי שכן מוכרח לומר להמ"ב.

ואף להמ"ב נראה דכיון שאין האיסור מצד זה עצמו דנהנה מפנויה טהורה, רק משום חשש שמא יבא לידי הרהור, אין זה אלא בפנויה גדולה שהיא טהורה אבל בקטנות אין לחוש להרהור כי אין מצוי שיתאווה אף מהפרוצים ואף נכרים לקטנות לתשמיש, וממילא אין שייך שיהרהר בעבירה ע"י שיסתכל בה או שישמע קולה אף כשיכוין ליהנות ממנה, כיון דאין בזה בקטנות שום קירוב לתאות תשמיש שיבא להרהר ע"י זה.

ומה שאמר רבינא בע"ז דף ל"ז דגזרו טומאה בתינוקת נכרית מבת ג' ויום אחד הואיל וראויה לביאה ואמר בגמ' ע"ז דמהו דתימא הא לא ידעה לארגולי קמ"ל, אין הפירוש דקמ"ל שגם בת ג' שנים ידעה לארגולי, אלא הפירוש דאף דלא ידעה לארגולי נמי גזרו טומאה וכמפורש כן בפי' הר"ח. ומוכרח כן דהא תינוקת שיודעת טעם ביאה היא גדולה מבת ג' שנים ואינה מוסרת עצמה לביאה שלכן היא משמרת מאיסור יחוד כדאיתא בקידושין דף פ"א ועיין בב"ח [אה"ע] סימן כ"ב דהוא עד שתהיה בת ט' שנים ויום אחד, ומקורו נראה דהוא מרש"י ע"ז שם [דף ל"ז] שכתב דלא ידעה לארגולי עד שתהא בת ט' ומ"מ גזרו טומאה על בת ג' שנים ויום אחד משראויה לביאה, והטעם דאולי בשביל המיעוט שאונסין גם קטנות גזרו טומאה, או דלא פלוג כיון שראויה לביאה. אך נראה שיש להקל אף ביותר מבנות ט' דרק לשמירה מיחוד יש לחוש לבת ט' שגם היא תתפתה משום שיש לה קצת יצר הרע ובשביל רצונו לזנות עם הגדולה יפתה גם את הקטנה בת ט', אבל ודאי לא מצוי שיתאוה אף לבת ט' ולכן אין לחוש אף במכוין ליהנות לשמא יבא לידי הרהור אף בבת ט'. וכ"ש שאין לחוש לשמא יכוין שאף בגדולה פנויה טהורה הרי יותר נוטה שאין לחוש לשמא יכוין ליהנות כדהוכחתי לעיל.

והא דגזרו לישב שבעה נקיים משום חשש חימוד גם בקטנה בנדה דף ס"ו, משום דקטנה נמי מחמדא, שהביא כתר"ה נראה פשוט שאינו משום שיש לקטנה תאוה ויצר, דהא אף בקטנה בת ג' שנים ויום אחד נמי חוששין לחימוד אף שאינה מוסרת עצמה לביאה משום שעדיין לא לבשה יצר, אלא הטעם דכיון שיש עכ"פ קטנות שיש להם חימוד כגון יותר מבת ט' גזרו גם על כל קטנה הראויה לביאה אף שאין לה חימוד, ולכן אף שגם בת ט' אין לה יצר ותאוה כ"כ נמי כיון שיש גם שחומדות גזרו על כל הקטנות.

לכן נראה למעשה כיון שכתר"ה כותב שא"א להחמיר יותר מכפי הדין כפי הראוי לאנשי מעשה, יש להתיר כשיהיו המזמרות קטנות לא יותר מבנות י"א שנה. וגדולות מבנות

י"א אף כשידוע שעדיין לא ראו דם אף שמדינא הוכחתי שיש להקל מ"מ יש להחמיר כי מאחר שכבר יש בשנים אלו עתה שרואות דם אין לחלק ביניהם, ובלא צורך אין להתיר כלל כי בדברים כאלו המחמיר קדוש יאמר לו.

ומה שהביא כתר"ה מסוכה דף כ"ו דאיתא הילדים לעולם חולצין מפני שרגילין בטומאה, נראה פשוט דאינו משום שעל ילדים יש לחוש שיהרהרו מדברים שבעצם אין לחוש שלכן נימא שיהיו אסורין אף בשמיעת זמרת קטנות פנויות, דשם הא איירי רק בנכנסין לישן וכאוקים אביי דוקא בנשותיהן עמהן, אבל בלא נכנסין לישן אך בנשותיהן עמהן אין לחוש אף בילדים ובלא נשותיהם עמהן אף בנכנסין לישן אין לחוש. ובש"ע ובמג"א [או"ח] סי' ל"ח לא נאמר שילדים ח"ו חשודים לעבור על איסור הרהור, דא"כ היה נמצא שילדים אסורים להניח תפילין וזה לא מצינו אף לענין הנחה בכל היום. אבל בש"ע נאמר ברמ"א רק שאם א"א לו בלא הרהורים מוטב שלא להניחם, והקשה הב"י הא לפרש"י להמקשן אסור בנכנס לישן ביום לילדים לר' יוסי משום שמא יראו קרי ע"י שהרהור בשינה מצוי בהן אלמא דבשביל ההרהור מותר, ותירץ הב"י דהר"מ מפרש דהמקשן היה סבור שאף לילדים אין לחוש להרהור שהוא איסור רק שהיה סבור שאסורין שילדים רגילין יותר בתשמיש עם נשותיהן והוו בעלי קריין, ויהיה לפ"ז לר' יוסי אסורין אף בלא נכנסין לישן אלא כשעדיין לא טבל מקריו שבלילה. וע"ז הקשה המג"א דלהתרצן שאיירי בנכנסין לישן ביום ונשותיהן עמהן מצד החשש של הרגל דבר, אף ביום בהאפלת טלית הרי יהיו אסורין מצד ההרהור שא"א להרגל דבר בלא הרהור, והי"ל לומר שמא יבואו לידי הרהור אף כשימלכו שלא לשמש, [ופירוש מחצית השקל לא נכון כלל דבגמ' לא הוזכר ק"ש אלא איירי שם באלו שמניחין תפילין כל היום וצ"ע בכוונתו], ופי' הלב"ש נראה שהוא כדבארתי. ובעצם לא קשה כ"כ על הב"י דלכן אמר שמא יבואו להרגל דבר משום שבלא הרגל דבר כגון שא"א להאפיל אין לחוש שיהרהרו באיסור.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן כז

בענין עמוד דמי רגלים ובחולה שהמי רגלים יוצאים דרך קנה של ראבער [גומי] ז' שבט תשי"ח. מע"כ ידידי הרב מוהר"ר אריה ליב היימאן שליט"א.

בדבר קושיתו על הרשב"א ברכות דף כ"ב שכתב דמי רגלים אינו אסור דאורייתא אלא כנגד עמוד ומדכתיב ולא יראה בך ערות דבר, הא קרא זה קאי על ערוה ואין שייך זה למי

רגלים. הנכון לע"ד דהוקשה לרשב"א אם איסור התורה נגד העמוד הוא משום דעמוד דמי רגלים מאוס כצואה ומדין צואה הוא איזה טעם יש להתיר כשנפול לארעא בלא כסוי, דאף אם נימא דעל הקרקע אולי כיון שעומדין ליבלע נחשבו כבלועין או שנבטלו להקרקע אבל הא גם כשהם בכלי שאין עומדין ליבלע ואין שייך שיבטלו נמי אינו אסור מדאורייתא באם לא נאסר הכלי מדין עביט, ולכן פי' שמה שאסור כנגד העמוד הוא מצד שנחשב העמוד כהערוה מצד החבור להערוה.

והוצרך הרשב"א לטעם זה למה שהוכיח כאן שאינו צריך להרחיק בעומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו הד' אמות, שתניא בצואה לעיל מזה ואם היה איסור כנגד העמוד מדין צואה אך שלא נחשבו מדאורייתא כצואה כשנפלו לארעא היה לן להצריכו להרחיק ד' אמות גם מצד האיסור דרבנן שיש אף בנפלו לארעא, דכיון שעיקרו דמי רגלים מדין צואה הוא דאורייתא כשאסרו מדרבנן גם בנפול לארעא כעין דאורייתא תקון, ויש להרחיק כמו מצואה דאורייתא. ולכן כתב שאיסור כנגד העמוד דאורייתא אינו מדין צואה שמי רגלים לא החשיבה תורה כצואה כלל אלא שהוא מדין ערוה שאין שייך זה בנפול לארעא והוי מה שאסרו מדרבנן מדין צואה איסור דרבנן שאין עיקרו מדאורייתא לכן אין זה כעין דאורייתא והקלו בעומד בתפלה.

וזה נראה בטעם מחלקותם באם צריך להרחיק שהגהות מימוניות פ"ד מתפלה הי"ג סובר שכשחוזר להתפלל צריך להרחיק, וכן מביא הב"י [או"ח] סוף סי' צ' מרוקח שרש"י יצא מביהכ"נ באמצע תפלתו כשהשתין תינוק שם דהם סברי דכנגד העמוד שאסור מדאורייתא הוא מדין צואה, והוי אף האיסור דרבנן בנפלו לארעא חמיר שיש להצריך להרחיק כעין דאורייתא, והרשב"א שסובר שא"צ להרחיק הוא מטעם דסובר דבמ"ר ליכא מדאורייתא איסור צואה כלל אלא מדין ערוה, ולכן אף שרבנן אסרו מדין צואה אין זה כעין דאורייתא ולכן הקלו בעומד בתפלה.

ולפ"ז איכא חומרא להרשב"א ברואה דרך זכוכית של החלונות העמוד של מי רגלים דיהיה אסור כמו ערוה בעששית וחמור לענין זה מצואה שמותר, ולרש"י והגמיי' יהיה מותר דהוא כצואה שמותר בעששית.

ולהרשב"א צריך לפרש הא דמים שותתין על ברכיו דהוא באופן שנראה העמוד ואף שנראה רק לחלוחית המים מהעמוד דהוא ג"כ כהעמוד דמחובר לו אבל כשמכוסה העמוד והלחלוחית בהבגדים לא יצטרך לפסוק. ואולי מדוייק לפ"ז מה שנקט על ברכיו ולא סתם מים שותתין שהוא לכל מקום שהוא, משום דעל ברכיו הוא מקום הנראה

שהרבה בזמנם לא היו מכסים ברכיהם. ולרש"י והגמיי' צריך לומר דהוא לאו דוקא דאף בלא נראה אסור.

והנה הב"י [או"ח] בסי' ע"ח הביא דברי הרשב"א והשמיט הא דכתב ומדכתיב ולא יראה בך ערות דבר, ומסיק שנקטינן להלכה כהרשב"א, אם כן סובר דהוא מדין צואה ומ"מ מאחר שהוא רק מדרבנן הקלו שלא להרחיק כשעומד בתפלה. ולטעמו ניחא מה שתירץ הלבוש שהביא בדברי חמודות פ"ג אות ע"ד סתירת הב"י ממה שפסק בס"ס צ' כהרוקח בשם רש"י שיצא כשהשתין תינוק, דבשותתין על ברכיו ובגדיו לא תועיל הרחקתו משא"כ כשהתינוק השתין עיי"ש, שלכאו' הרי יכול לפשוט בגדיו וללבוש נקיים ולקנח הניצוצות שעל ברכיו, וצריך לומר כהפמ"ג באשל אברהם [או"ח] סי' ע"ח סק"א שלהפסק גדול ומלאכה חששו והתירו לו לגמור תפלתו כיון שהוא רק מדרבנן, ובהליכה דאינו הפסק כ"כ לא התירו אף שהוא רק מדרבנן. והטעם משום דבעצם אף שהוא רק איסור מדרבנן, נמי כיון שיש גם מדאורייתא ענין זה הרי הוא דבר איסור ואין שייך לומר שלא תקנו לאסור בכה"ג, אלא דכיון דלהפסיק באמצע התפלה נמי הוא דבר איסור רואין איזה איסור חמור שידחה השני, והכריעו שהפסק גדול הוא איסור יותר חמור מלהתפלל בד' אמות דמי רגלים והפסק קטן דהליכה הוא איסור קיל מאיסור תפלה בד' אמות דמ"ר. אבל אם נימא כדבארתי להרשב"א שמה שהקלו הוא משום דמ"ר אין שייכים כלל מדאורייתא לצואה, והוא ענין חדש מדרבנן להחשיב מי רגלים לצואה שייך לומר שלא אסרו בכה"ג שהוא להפסיק בתפלה ואינו ענין הכרעת שיקול האיסורים, ולכן אין לחלק בין הליכה להפסק גדול ואין להפסיק אף להליכה כדסובר הרשב"א. והוא להרשב"א ממש כהטעם בעומד בתפלה ונזכר שהוא בעל קרי שלא יפסיק שהוא מטעם שלא גזרו לאסור להפסיק התפלה כיון שהוא איסור שאין דוגמתו באורייתא.

ובחולה שנתנו הרופאים קנה חלול דרך האמה והשתן יוצא דרך הקנה לכלי זכוכית ודאי ליכא דין נגד העמוד אף להסוברין דהוא מדין צואה, דהיה מקום לאסור כצואה שעל בשרו להאוסרין [או"ח] בסי' ע"ו סעי' ד' שפוסקין כר' חסדא [ברכות] בדף כ"ה, וגם במקומה הא אסור לכו"ע כדאיתא ביומא דף ל' ואיפסק שם בסעי' ה', אבל הא לא נגע כלל בגופו בחוץ והמים והצואה שבתוך הגוף ודאי אינו כלום שכל אדם הוא כן עיין בתוספתא סוף ידים לבאור הגר"א, וא"כ אין לאסור מצד קלוח העמוד, וכ"ש שאין לאסור להרשב"א שהוא מדין ערוה שהרי הוא מכוסה בהקנה. ונשאר רק מצד המ"ר שהם כבר בהכלי שכיון שהוא סתום ליכא איסור לרוב הפוסקים בזכוכית ורק להט"ז

[או"ח] סי' פ"ז שסובר שיש לחוש להסוברים דכלי זכוכית הרי הוא כחרס ולהאוסרים בכלי חרס אף בכפאו על פיו יש לחוש לכתחלה אם אפשר לכסות הכלי. והקנה שהוא מראבער אפשר שהוא ככלי עץ שלהאוסרים אף בכפאו על פיו שהלכה כמותם כדפסק המחבר [או"ח פ"ז] בסעי' ז' צריך לכסות מדינא. ונמצא שלכתחלה צריך לכסות גם הכלי ואם א"א לכסות הכלי יכול להתפלל אף כשאינו מכוסה אבל הקנה של ראבער מוכרחין לכסות. ואם הקנה הוא מפלאסטיק אפשר עדיף מראבער ומ"מ טוב לכסותו.

והנה בהכניסו קנה קטנה ויוצא הקלוח לחוץ שהוא מגולה נגד העמוד, אפשר אסור גם מדאורייתא, ול"ד לרואה דם בשפופרת שטהור משום דחוצץ מכותלי בית הרחם כדאיתא ברש"י נדה דף כ"א, דהכא לא שייך זה דאם הוא מדין צואה אין מקום לחלק בין יצא דרך האמה או דרך הקנה דעכ"פ הרי הוא כצואה, אבל למה שבארתי להרשב"א שהוא מדין ערוה מסתבר שכיון שבא דרך הקנה אף שהקנה הוא דרך האמה אין להחשיבו לקלוח כערוה ואין לאסור אף בלא כסוי. אבל למעשה יש לאסור כשאינו מכוסה גם מדאורייתא כרוב הראשונים שהוא מדין צואה, ובמכוסה ברור שמותר כדלעיל.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן כח

בענין אם סגי ברובן שלא התפללו להחשב במעלת תפלה בצבור בצרוף אלו שכבר התפללו כ"ח אלול תשי"ב. מע"כ ידידי הרב המופלג מוהר"ר מרדכי שפיעלמאן שליט"א.

הנה בדבר מעלת תפלה בצבור ששמע שאמרתי 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 וכדחזינן 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 נפטרו אין יכולים אף שיש כאן צבור, בזה שייך דין רובו ככולו שכיון שהרוב מחוייבין נידון כמו שכולן חייבין ויכולין לומר.

וכדמשמע זה בלשון הרמב"ן שהביא הר"ן במגילה דף ה' שכתב דכל אותם דקא חשיב התם במתני' דאין פורסין בדף כ"ג חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובם מחוייבין בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו עיי"ש, משמע דאין יכולין לומר אלא כששייך חיוב על הצבור וחשיבות חיוב שייך על הצבור אף רק בחיוב רובן, ואף שאין לומר שאף שאלו שכבר יצאו מתחייבים ממש בשביל היותם לרגע יחד עם החייבים מ"מ שייך שם חשיבות חיוב עלייהו להתירם לומר שזה סגי מצד אסמכתא דהקרא דבפרוע פרעות במס' סופרים שהביאו התוס' בדף כ"ג שם [מגילה]. וגם אפשר שבעת שהם יחד מתחייבין ממש כדין 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.

ויש חלוק לדינא בין הטעמים 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 יתרצו ארבעה מהפטורים להתחבר להששה להיות במנין העשרה ולהפרד משאר בנ"א הנמצאים שם. אך למעשה אינו נוגע זה לענין פריסת שמע שנוהגין כתלמידי רש"י בשמו דאפילו בשביל אחד שלא שמע יכולים לפרוס על שמע משום דא"צ כלל שיהיה חיוב הצבור לומר קדיש וברכו דרשאי אף אחד לומר דבר שבקדושה אם אך יש שם עשרה וכדכתב הרא"ש במגילה שם, וסברא גדולה היא, דלמה לא יצטרפו תשעה ששמעו עם היחיד שלא שמע שיאמר הוא דבר שבקדושה הרי הוא מקדש השם בעשרה עיי"ש ואיפסק כן [או"ח] בסי' ס"ט. אבל נוגע זה לענין קריאת התורה דבזה לכו"ע הוא חובת הצבור והיה מקום לומר דיצטרכו שכל העשרה יהיו חייבין אך מ"מ סגי ברובן חייבין מטעם הר"ן בשם הרמב"ן שנקט זה גם על קריאת התורה שכתב זה על כל אותם דקא חשיב התם חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובם מחוייבים בדבר, ולכן אם נימא שבקה"ת כו"ע מודו לרמב"ן שסגי ברובן חייבין יהיה זה מטעם הרמב"ן ויהיה ספק ב' הטעמים שכתבתי

ויהיה נכון להחמיר כשיש רבים פטורין יותר מהששה והשבעה החייבין שיפרישו מהם רק שלשה וארבעה להתחבר להם בשביל טעם הב'.

אבל בעצם יש להסתפק טובא למה שאיפסק כתלמידי רש"י בשמו שלפרוס על שמע יכולין גם בשביל אחד א"כ אפשר לא סבירא לן כלל סברת הר"ן בשם הרמב"ן דהיכא שהוא חובת צבור יסגי כשרק רובן חייבין מאחר דלא מצינו זה, דבמס' סופרים שמשם הוא מקור דין זה אפשר לא קאי לדידהו הא דרבותינו שבמערב אומרים בשבעה וי"א בששה רק על פריסת שמע כהא דמה שאיתא שם אח"ז ובמקום שיש ט' או י' ששמעו עומד אחד ויאמר ברכו או קדיש שהוא המ"ד שסובר כתלמידי רש"י בשמו שפליג על רבותינו שבמערב והי"א כדאיתא ברא"ש ועיין בב"י ובב"ח שודאי הוא רק על פריסת שמע, א"כ גם הא דרבותינו שבמערב והי"א הוא רק על פריסת שמע ויהיה מחלקותם רק מצד האסמכתא דקרא לחומרא כמו שיש שיטה בתוס' גם בחמשה ושלשה מצד קרא זה לחומרא שבאחד לא יוכלו משום שמדין לחייב הצבור כסברת הר"ן בשם הרמב"ן ודאי אין שייך בחמשה ושלשה, אלא שצריך לומר דשיטות אלו סברי מדינא כתלמידי רש"י בשמו שאין שייך זה לחובות הצבור אלא שמ"מ אין יכולין בפחות מה' או מג' מצד הקרא דהוא לחומרא, וא"כ אפשר שגם הא דאמרי רבותינו שבמערב והי"א בז' ובו' נמי אינו משום שהוא חובת צבור דאפשר חובת צבור הוא דוקא בכולן ורק שפריסת שמע אינו דין צבור אך שמ"מ סברי מצד הקרא דדוקא בז' או בו'. ואף אם נפרש שרבותינו שבמערב והי"א סברי שהוא חובת צבור ומ"מ סגי ברוב חייבין אפשר שמ"ד אח"כ שסגי באחד ופליג עלייהו פליג אעיקר סברתם דסגי בחובת צבור ברובן חייבין אלא מצריך כולן ומה שיכולין לומר ז' או בו' מהקרא הוא רק משום שאין זה חובת צבור וממילא אף אחד יכול לומר והקרא חידש רק שאין בזה דין חובת צבור. וא"כ בקה"ת שודאי הוא חובת צבור אפשר לדידהו שאיפסק כותייהו, שצריך דוקא עשרה כולן מחוייבין. אך אפשר שקאי הא דרבותינו שבמערב והי"א על כל האמור שם אף על אין מפטירין בנביא דבשבעה וששה מפטירין וע"ז לא פליג תנא בתרא אלא על פריסת שמע וא"כ שמעינן שגם בקה"ת נמי יכולין לקרא ברובן חייבין והוא מטעם הר"ן בשם הרמב"ן כדבארתי בב' הטעמים דלעיל. ומכיון שלא מצינו מי שפליג בפירוש על הרמב"ן אולי יש לסמוך ע"ז למעשה כשא"א להשיג עשרה מחוייבין אבל בשביל ספק טעם ב' כשיש הרבה אנשים שאינם מחוייבין צריך להפריש מהם רק מה שצריכין להשלים שיהיו המעוט מהחייבין כדלעיל.

וניחא לפ"ז מה שהח"א נסתפק בכלל ל"א סעי' י"א בקה"ת אם דוקא כשכולן חייבין בקריאה עיי"ש וכתב בבאור הלכה סי' קמ"ג שהראה לו גדול אחד שמפורש בר"ן ריש פרק קמא דמגילה דברובן שלא קראו סגי והוא הר"ן בשם הרמב"ן שהבאתי לעיל. אבל למה שבארתי אף שראה דברי הר"ן בשם הרמב"ן נמי שפיר מסתפק למה דפסקינן כתלמידי רש"י בשמו שלפרוס על שמע הוא אפילו בשביל יחיד דלכן לא דמי לפריסת שמע דאינו חובת צבור לדידהו וקה"ת הוא חובת צבור שזהו חלוקו והספק הוא מטעם דבארתי.

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. ואף שלאמירת דבר שבקדושה יש שיטת מקצת רבותינו הצרפתים שהביא הר"ן במגילה דף כ"ג שמפרשי לרבותינו שבמערב והי"א שסגי בשבעה וששה בלא צרוף ופליגי על מתני' ג"כ לא מצינו שפליגי בחשיבות צבור דהוא רק התם מצד הקרא דבפרוע פרעות ולא מדין רובו ככולו וגם בזה מודו שאין הלכה כמותם אלא כגמ' דידן בסתם מתני' וגם רוב המפרשים לא מפרשי כמותם וליכא שום מ"ד שיסבור דסגי בפחות מעשרה אלא ע"י צרוף וכדלעיל.

ועיין בד"מ [או"ח] סי' ס"ט בשם מהר"י מינץ דאם התפללו כבר בביהכ"נ ובאו אח"כ עשרה שלא התפללו יכולין לחזור ולהתפלל ולהעמיד חזן כראשונים אף שהראשונים עדיין בביהכ"נ ודייק הד"מ דמשמע מדבריו דבעינן דוקא שיהיו כל העשרה שלא התפללו דמה שא"צ עשרה הוא רק בפריסת שמע והוא פלי"ג ע"ז משום דג"ז הוא מדין דבר שבקדושה ואין לחלק ביניהם, וכוונתו שאפילו בשביל אחד מתפללין כל התפלה כדאיתא במג"א [או"ח] סק"ד למה שנוהגין כתלמידי רש"י בשמו, עכ"פ חזינן שאיכא שיטת מהר"י מינץ שבתפלה ליכא דין זה משום דסובר דתפלה בקול רם לא נתקן כשהוא רק בשביל קדושה ומודים שהיה לנו לומר שהוא גם דין יחיד כמו שאמרו בקדיש וברכו שלכן יש לאומרו גם בשביל יחיד כמו בפריסת שמע אלא שנתקן בשביל עצם התפלה שהש"ץ צריך לחזור התפלה להוציא את שאינו בקי ועשו זה לתקנה קבועה, אף שכל הקהל בקיאים ואף שכבר התפללו כדאיתא בב"י [או"ח] סי' קכ"ד בשם הרד"א מתשובת הרמב"ם, וזהו רק חובת צבור שרק לצבור היתה התקנה, וגם יש שסוברים שבתפלה אינו מוציא אפילו את האינו בקי כ"א בצבור כדאיתא בב"י שם בריש הסימן בשם הרי"צ גיאת ור' שרירא גאון והביאם הטור [או"ח] בסי' תקצ"ד, ומשמע שפוסק כן, וכן אולי

סובר גם מהר"י מינץ, ואף אם סובר כהר"ן סוף ר"ה שהביא שם הב"י שסובר דמוציא את האינו בקי אפילו ביחיד מ"מ התקנה כשלא ידוע לנו שיש אינו בקי הא הוא ודאי רק בצבור, ומכיון שהוא חובת צבור סובר דבעי שיהיו כולן מחוייבין דלא כר"ן בשם הרמב"ן. אך ע"ז פליגי הד"מ והמג"א שיש גם לתפלה בקול רם חיוב לכל יחיד לשמוע מצד הקדושה וממילא גם זה הוא דבר שבקדושה שיכולין לומר אפילו בשביל אחד. [ואם היה חובת צבור אין ראיה איך היה סובר הד"מ אם היה מודה למהר"י מינץ שהיה מצריך דוקא כולן או דגם אז היה פליג משום דהיה סובר כהר"ן בשם הרמב"ן דאף בחובת צבור סגי ברובן וזה שהוצרך לומר דהכל הוא דבר שבקדושה הוא כדי להתיר להתפלל גם בשביל יחיד וכן יותר מסתבר]. עכ"פ שיטת מהר"י מינץ מתורץ שפיר, וא"כ אף החולקין עליו הוא רק בשביל הקדושה מטעמים דלעיל אבל לענין מעלת תפלה בצבור שליכא הטעמים, כו"ע יודו שהוא דוקא כשכל העשרה מתפללין כדלעיל.

ומה שחילק המג"א בסק"ד דבדאיכא ששה שלא התפללו מתפלל הש"ץ בלחש ובליכא ששה יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדושה, אין כוונתו דבדאיכא ששה יצטרך בלחש משום דין תפלה בצבור בלחש, דזה ליכא כלל כיון שאין שם י' מתפללין וגם בלא זה הא לא בשביל זה צריך הש"ץ להתפלל בלחש דמה שמתפלל בקול רם הוא נמי במעלת תפלה בצבור כיון שהוא מתקנות התפלה בצבור והוי אף שמתפלל לבדו כמתפללין כולם ורק כדי להסדיר תפלתו צריך להתפלל בלחש כדאיתא בסוף ר"ה וכן איתא במג"א [או"ח] סי' קכ"ד סק"ג אף לדינא. ואף שלעיל מזה כתב המג"א טעם אחר דכתב בשצריך לעבור לפני התבה לאלתר ואין בזה משום קטני אמנה או משמיע קולו בתפלתו כיון דע"י הדחק הוא עושה כן משמע שבלא שעת הדחק תיקנו בשביל זה שיתפלל גם בלחש, אבל משמע שדחה זה מהא דסוף ר"ה אף שאמר זה בשם ר"ג דאם יש גם טעם בשביל קטני אמנה לא היו מקשים לר"ג כלום דמ"ש ר"ג מלדידהו לענין תפלת הש"ץ בלחש, וגם תמוה עיקר טעם זה הא כיון שמוכרח להתפלל בקול רם אף אם הוא רק בשביל קדושה אין שייך להחשיב קטני אמנה, עכ"פ בשביל שיהיה לו מעלת תפלה בצבור לא היה צריך להתפלל בלחש וא"כ א"א לפרש שזהו טעם חלוק המג"א, אלא טעם חלוקו דכשיש ששה יש חובת צבור בצרוף עד עשרה לחזרת הש"ץ מתקנה הקבועה לצבור בשביל אין בקיאים ולכן חייבוהו לסדר ג"כ, אבל בליכא ששה שליכא דין חזרת הש"ץ רק שבשביל קדושה של יחידים רשאי להתפלל בקול רם לא מסתבר שיחייבוהו לסדר עוד מתחלה, כיון דאין זה לחובת רבים אלא בשביל יחידים.

והנה ברמב"ם לא מצינו מבואר מעלת תפלה בצבור להתפלל יחד בלחש בעשרה, ולכאורה משמע שסובר שעיקר מעלת תפלה בצבור הוא רק חזרת הש"ץ שכן איתא בדבריו בפ"ח מתפלה אחר שכתב מעלת תפלת הצבור שנשמעת תמיד ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הצבור, והדין שהחכמים לא היו מתפללין אלא במקום שהיו עוסקין שם בתורה והוא שיתפלל שם תפלת הצבור, כתב בה"ד וכיצד היא תפלת הצבור יחיד אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים, ולא הזכיר כאן כלל הא דצריכים להתפלל ביחד בלחש אלא בפ"ט ה"ב הזכיר מה שמתפללין הכל בלחש שלא משמע שזה העיקר אלא שכן הוא הסדר מאחר שכל הצבור שם. אבל א"א לומר כן דהא בתשובת הרמב"ם שהביא הב"י [או"ח] סי' קכ"ד מהרד"א שהבאתי מפורש שחזרת הש"ץ נתקנה עיקרה כדי להוציא את שאינו בקי, אך בשביל זה תקנו שתהיה קבועה לעולם אף כשכולם בקיאים כמו שתיקנו הקידוש בביהכ"נ שעיקרה נתקנה בשביל אורחים ונתחייבו אף כשאין אורחים וכן בברכת מעין שבע עיי"ש, וא"כ א"א לומר שמה שתקנו רק להוציא את שאינו בקי והבקי אינו יוצא בזה כדפסק בפ"ח ה"ט דלא כר"ג תהיה מעלת תפלה בצבור שנשמעת ביותר, ולכן מוכרחין לומר שהם ב' ענינים שמש"כ מתחלה שנשמעת תמיד ולא יתפלל יחיד כ"ז שיכול להתפלל עם הצבור הוא בשביל התפלה בלחש שמתפללין ביחד עשרה בנ"א ורק בשביל זה עדיפא תפלת הצבור עוד יותר מהמעלה להתפלל במקום שלומדים לשיטתו שם, ואח"כ כתב עוד דבר שניתוסף בתפלת הצבור שיחיד מתפלל בקול רם והכל שומעין שנתקן זה בשביל האינם בקיאין ושדין זה איכא גם ברוב מחוייבין מהעשרה שסובר כשיטת הר"ן בשם הרמב"ן שחובת צבור הוא גם רק ברוב חייבין וחייבו גם את הבקיאין לעמוד ולשמוע כדכתב אח"כ בפ"ט ה"ג. ואף שלשונו דחוק מוכרחין לפרש כן שלא יסתור דברי תשובתו וא"כ לא הוזכר גם ברמב"ם הדין דסגי ברוב מחוייבין אלא בדין חזרת הש"ץ ולא בדין תפלה בלחש שבזה מסתבר שצריך שיתפללו כולן כדלעיל.

ידידו בלו"נ מברכו בכוח"ט, משה פיינשטיין.

סימן כט

עוד בענין הנ"ל ב' דר"ח מרחשון תשי"ג. מע"כ ידידי הרב המופלג מוהר"ר מרדכי שפיעלמאן שליט"א.

הנה מה שהעיר כתר"ה במכתבו השני שאפשר לפרש בכוונת החיי אדם 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 בדבריו אף בדוחק משום דא"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 הח"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 הח"א דאף שאומר זה הח"א צריך לראיות ולטעמים אלא הוא ממה שבארתי באורך בראיות וטעם וא"כ ודאי זהו כוונת הח"א.

והנה מעלת תפלה בצבור אינו מצד נצב בעדת הנאמר בברכות דף ו' בעשרה שמתפללין ששכינה עמהם דהא מעלה דנצב בעדת איכא גם בבית הכנסת כדאיתא שם אף בלא עשרה, ומ"מ למעלת תפלה בצבור צריך צבור דוקא אף בביהכ"נ, אלמא דמעלת צבור הוא מטעם אחר הנאמר בדף ח' [ברכות] שהוא עת רצון בשעה שהצבור מתפללין ואין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים כדדריש מקראי שם, וממילא אין ראיה משכנה"ג שהביא השע"ת [או"ח] סימן קכ"ד סק"ה שנחשב נצב בעדת אף שמקצתן התפללו, שלכן יהיה לזה מעלת תפלה בצבור, דנצב בעדת אינו ענין מעלת תפלה בצבור.

וכוונת השכנה"ג הוא בכלל ענין אחר דלענין דברים הצריכין צבור כגון אמירת דבר שבקדושה לא מצינו שיהיה עכוב שיענו התשעה אמן והא דעת המחבר [או"ח] בסי' נ"ה סעיף ו' שאף ישן מצטרף ואף להט"ז שם סק"ד שפליג לא יצריך שיענה דוקא אמן. אך הוא אולי סובר דבר חדש שיש חלוק לענין פריסת שמע בין בביהכ"נ למקום חול, דבבית הכנסת שאף בלא עשרה יש מעלת נצב בעדת יכולין לפרוס על שמע אף בשביל אחד אם רק יש עשרה שיכולים לומר דבר שבקדושה אבל במקום חול שרק כשיש עשרה שמתפללין יש מעלת נצב בעדת, אין יכולין לפרוס על שמע בשביל אחד, ורק כשיש תשעה שיענו אחר המברך אמן והרוב מהם מתפללין יש בהו מעלת נצב בעדת ויכולין לפרוס על שמע כיון שיש להם חשיבות צבור לתפלה וכל העשרה עסוקין בזה לכל הפחות בענית אמן, והוא מסברא בעלמא או שיש לו ראיה כי אין הספר אצלי לעיין בו. עכ"פ איך שנימא הוא ענין אחר לגמרי ואין ראיה משם כלום, ואדרבה מהא שרק בענו כולם אמן יש מעלת נצב בעדת חזינן שיש דברים שבעינן כל העשרה דוקא.

ומה ששמע כתר"ה בשם הגאון רי"ז מבריסק שליט"א שסובר שגם אין לחזור התפלה לש"צ בליכא עשרה שהתפללו, אולי סובר כמהר"י מינץ שסובר כן ומטעם כדבארתי. אבל אפשר שלא דייקו בעדותן שהוא פלא שיעשה דלא כד"מ והמג"א.
ידידו דוש"ת באהבה, משה פיינשטיין.

סימן ל

עוד בענין הנ"ל כ"ד כסלו תשי"ב. מע"כ ידידי הרב המופלג מהר"ר נח ברייער שליט"א בספרינג וואלי.
בדבר אם להחשב תפלה בצבור סגי בששה שלא התפללו וארבעה שהתפללו. הנה לכאורה אין להחשיב זה לתפלה בצבור דלזה בעינן שתהיה תפלת הצבור ששייך זה רק כשכל הצבור מתפללין שהם כל העשרה. ואף לר' אחא בר"ח שיליף בברכות דף ח' מקרא דכי ברבים, שא"כ הא מצינו שרבים הם שלשה בגיטין דף מ"ו ואיפסק כן בש"ע יו"ד סי' רכ"ח סעי' כ"א מ"מ לענין בצבור הא ילפינן מנצב בעדת [ברכות] בדף ו' לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שזהו מעלת תפלת רבים ועדה הם עשרה, לכן רבים לגבי תפלה הם עשרה אף לר"א בר"ח שלא פליג עלייהו בזה. ורק לענין אמירת קדיש וקדושה שהעשרה שצריכין הוא רק משום שדבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה סגי בזה שיהיו שם עשרה אף שארבעה כבר שמעו, ולרש"י אף שתשעה מהם שמעו נמי יכולין לומר בשבילו קדיש וקדושה וכן איפסק [או"ח] בסי' ס"ט, ורק לכתחלה צריך לחזור אחר ששה שלא שמעו עיי"ש ובמגילה דף כ"ג בתוס'. אך יש חלוק אף למה שפסקינן כרש"י דאם אין שם ששה שלא התפללו אינו מתפלל הש"ץ בלחש רק מתחיל מיד בקול רם וכשיש ששה שלא התפללו מתפלל מתחלה בלחש כדאיתא במג"א סק"ד.
ואין כוונת המג"א משום דבששה שלא התפללו נחשב תפלה בצבור אף שמשמע כן לכאורה מהא שכתב בטעם שבליכא ששה לא יתפלל בלחש רק יתחיל מיד בקול רם דהא עיקר הכוונה משום קדושה, משמע דביש ששה הוי הכוונה גם בשביל התפלה עצמה שנחשב בצבור, אבל לא מסתבר זה אלא הטעם הוא דהא לכתחלה הא פסק הש"ע שם [או"ח ס"ט] דצריך לחזור אחר ששה לכן אין לו להתפלל בלחש כשאין שם ששה ויעשה כהדיעבד כיון שיכול בשביל הקדושה להתחיל תיכף בקול רם אבל כשיש ששה דלכו"ע יכול להתפלל בשבילם, דאף דאיכא שיטה בתוס' דבעי שבעה מ"מ הא לא חש הש"ע לשיטה זו לכן יכול להתפלל בלחש וגם צריך כדי להסדיר את תפלתו וזהו נראה גם בכוונת המג"א.

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, ורק הקרא דבפרוע פרעות שהנידון הוא אם נמנה כל התיבות או רק עד ברכו אין שייך לזה טעם רובו ככולו. וא"כ משמע דקאי על עצם הדין דתפלה בצבור כפשטות לשון הרמב"ם ושייך ע"ז הטעם דרובו ככולו. אבל אינו כלשון הגמ' [ברכות] בדף ו' דאמר לעשרה שמתפללין וצ"ע.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן לא

בענין אם רשאין להתפלל במקום שקבוע לפריצות והוללות ערב סוכות תשי"ב.

מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם כש"ת מוהר"ר מנחם צבי אייכענשטיין שליט"א הגאב"ד סט' לואיס ומחבר ספר הנכבד פרי יהושע שלום וברכה כל הימים.

הנה בדבר לשכור מקום שעושין בו כל התועבות להתפלל שם בימים הנוראים יפה הורה כתר"ה לאיסור. וראיה גדולה מהא דמצוה להתפלל יותר בבית המדרש היכא דגרסי, ולתוס' ברכות דף ל' אף להתפלל ביחידות עדיף, ואף באין תורתו אומנתו כמפורש בתר"י [ברכות] דף ח'. ולשון הרמ"א [או"ח] בסי' צ' סעי' י"ח אינו מדוייק לכאורה שכתב וי"א דאפילו בלא עשרה עדיף להתפלל בבית המדרש הקבוע לו ודוקא מי שתורתו אומנתו ואינו מתבטל בלאו הכי דמשמע דלהי"א רק במי שתורתו אומנתו עדיף אף בלא עשרה והא זה אינו דהי"א הוא שיטת התוס' שלדידהו הוא אף למי שאין תורתו אומנתו דהא לא הוזכר בגמ' שהוא דוקא בתורתו אומנתו, וגם אם הוא דוקא בתורתו אומנתו לא היה צריך לזה שאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד [ברכות] בדף ח' אלא דהוא מטעם דגם התפלה עצמה היו מבטלין כ"ש שאין לו לבטלו מפני ההליכה כדכתב הר' יונה, אלא ודאי שאף לאין תורתו אומנתו סברי דבמקום שגרסי עדיף אף שלא בעשרה וכדאיתא כן שם בתר"י אלא דאף לשיטת הרמב"ם שהוא דעת המחבר שדוקא בעשרה עדיף חידש הר' יונה שיודה בתורתו אומנתו עיי"ש בתר"י. ועיין בהגר"א בס"ק כ"ז שעמד בזה.

וצריך לומר בכוונת הרמ"א שמש"כ ודוקא מי שתורתו אומנתו הוא דברי עצמו ולא שיטת הי"א, דקאי על מה שהמחבר כתב סתם והוא שיתפלל בעשרה ולא חלק שמי שתורתו אומנתו יתפלל אף ביחיד היכא דגריס שמשמע שפליג אף בזה ומצריכו ללילך

לבית הכנסת להתפלל מטעם שאין לנו דין תורתו אומנתו כדא"ר יוחנן בשבת דף י"א ואיפסק כן בש"ע [או"ח] סי' ק"ו סעי' ג' וע"ז פליג הרמ"א וסובר שלענין זה שי"א שגם לכל אדם עדיף להתפלל אף בלא עשרה יש להורות כן אף בזמננו לכה"פ למי שתורתו אומנתו.

וגם אפשר שאין כוונת הרמ"א בויש אומרים לשיטת התוס' אלא לשיטת הר' יונה אליבא דהרמב"ם ויפרש שגם ר' יונה אייריי בתורתו אומנתו שבזמננו, דבתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו פשיטא דהא מבטלין גם התפלה לגמרי אלא שמחדש דאף אלו שבזמננו נמי אף שאין לו דין תורתו אומנתו לבטל התפלה מ"מ יש לו דין תורתו אומנתו שלא יצטרך לילך לביהכ"נ להתפלל בעשרה. והכ"ש שכתב הר' יונה יפרש שלענין שלא ללכת להתפלל בעשרה אף לאלו שבזה"ז הוא כ"ש ממה שביטלו רשב"י וחבריו התפלה עצמה ואף שהוא דוחק אולי מפרש כן מפני ההכרח דאל"כ פשיטא ומה מחדש רבנו יונה.

עכ"פ חזינן דמה שעושין בהמקום מועיל למצות התפלה שכיון שהוא מקום דגרסי בו הוא עדיף להתפלל בו לכו"ע, להרמב"ם רק לגבי מעלת רוב עם ולתוס' אף לגבי חיוב בעשרה. וא"כ מכלל הן אתה שומע לאו שבמקום שנעשים בו דברים מתועבים אינו מקום הרצוי לתפלה כלל כיון שהוא מקום שנאוי להקב"ה והמקום לתפלה הא עדיף במקום שאהוב לו ביותר שהוא במקום דגרסי דאוהב ה' שערים המצויינים בהלכה ביותר, וגם הוא טוב בביהכ"נ שג"כ אהוב לו, ולכל הפחות בסתם בתי ישראל ומקומות בעלמא שאינם שנואים לו ותהיה השכינה עמהם ע"י התפלה גופה, עיין בברכות דף ו', אבל במקום עשיית תועבות ששנאוי לו אינו מקום רצוי לתפלה כלל ואף ע"י עשרה מתפללין לא תהיה שכינה עמהם. ולכן כיון שכל מעלת תפלה בצבור שהוא בעשרה איתא [ברכות] בדף ח' משום שהוא עת רצון ונשמעת התפלה שם ביותר כגירסת הרי"ף והרא"ש וכן הוא בטור [עיין במעדני יו"ט] וברמב"ם רפ"ח מתפלה, א"כ במקום עשיית תועבות שאינו רצוי אף שתהיה התפלה בעשרה אין שם מעלת תפלת בצבור כלל, וממילא עדיף להתפלל ביחיד אף בביתו שאף שאינו מקום המקודש מ"מ אינו מקום שנאוי וע"י תפלתו תתקדש לאותה שעה שתהיה השכינה שם ותשמע תפלתו, מלהתפלל במקום המתועב ושנאוי אף בעשרה שלא הוי רצון כלל.

ומסתבר לע"ד שאף להרמב"ם שלמעלת מקום דגרסי סובר שלא מדחה חיוב תפלה בעשרה יודה בכאן שעדיף להתפלל ביחידות אף בביתו ולא להתפלל במקום השנאוי אף בעשרה, דרק התם שמעלת עשרה יש גם במקום האחר ואף שלא בביהכ"נ סובר שעת רצון בעשרה שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים עדיף ממעלת מקום דגרסי שאף

שהמקום רצוי ביותר מ"מ לא הובטח שתתקבל תפלתו כיון שהוא יחיד. והתוס' סברי דמעלת עת רצון דעשרה הוא משום ששכינה עמהם ביותר שעוד קדמה ואתיא כדאיתא [ברכות] בדף ו', לכן במקום דגרסי שאין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה הויא השכינה שם עוד ביותר ממקום האחר אף בעשרה ועדיף להתפלל שם אף ביחידות.

ויש מקום לומר שתליא זה בטעמי האמוראים [ברכות] בדף ח' דלר' יוחנן משום רשב"י וכן לר' יוסי בר"ח שהוא מקרא דעת רצון שידעינן מזה רק שבצבור הוא עת רצון ולא הוזכר טעם, מסתבר שהוא מהמעלה שמצינו [ברכות] בדף ו' שדריש רבין ב"ר אדא א"ר יצחק מקרא דנצב בעדת שעשרה שמתפללין שכינה עמהם, ולר' אחא בר"ח שהוא יליף מקרא דכביר ולא ימאס ומקרא דפדה בשלום כי ברבים, הוא מצד שתפלת הרבים מובטח להשמע ולהתקבל כמפורש בברייתא דתניא כוותיה ר' נתן אומר מנין שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים, ולמה שבארתי יהיה בינייהו חלוק לדינא, דלר' יוחנן משום רשב"י ור' יוסי בר"ח עדיף מקום דגרסי מבעשרה במקום אחר כשיטת התוס' ולר' אחא בר"ח ור' נתן בברייתא עדיף בעשרה אף במקום אחר מבמקום דגרסי ביחידי כשיטת הרמב"ם. ועיין ברמב"ם רפ"ח מתפלה שהזכיר במעלת הצבור רק הא דר' נתן ור' אחא בר"ח שכתב תפלת צבור נשמעת תמיד ואפילו היו בהן חוטאין אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים ולא כתב הא דר' יוחנן משום רשב"י ור' יוסי בר"ח משום דסובר דפליגי ונוגע זה לדינא, ופסק כר' אחא בר"ח משום שאמר בגמ' לשון תניא נמי הכי מברייתא דר' נתן שלשון זה משמע שהוא הכרעת הגמ' לפסוק כן אף שגם טעם דעת רצון נאמר בשם תנא רשב"י. והתוס' פסקו כטעם דעת רצון משום ר' יוחנן ור' יוסי בר"ח עדיפי דהוו רבים נגד ר' אחא בר"ח, ונגד ר' נתן שהוא תנא הא איכא רשב"י. ולשון תניא נמי הכי לא משמע להו שהוא ענין הכרעה לפסוק הדין.

עכ"פ גם להרמב"ם שהוא מטעם שאין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים כר' אחא בר"ח ור' נתן הוא דוקא כשיש בהו המעלה גם לענין שתהיה השכינה עמהם כבדף ו' [ברכות], דכשאין השכינה עמהם אין שייך כלל שתהא תפלתם נשמעת ומקובלת, וגם משמע מדף ו' שרק מצד שהשכינה עמהם נשמעת התפלה שאמר אבא בנימין אין תפלה של אדם נשמעת אלא בביהכ"נ וסמיך לזה הא דרבין ב"ר אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בביהכ"נ ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, משמע שהוא הטעם על שנשמעת בביהכ"נ משום שהשכינה שם כיון שמצוי שם להיות עשרה דקדמה ואתיא כדפי' כן בהגהות הגרא"מ הורוויץ עייי"ש, וא"כ גם בעשרה שנשמעת הוא רק כששכינה עמהם. וכ"ש לגירסת ר"ת בתוס' ע"ז דף ד' ד"ה כיון אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור

שקאי מה דסמיך ששכינה עמהם לטעם על שנשמעת וזה הוא לכו"ע וחידש בכאן שמצד מה ששכינה שם לבד לא היה מובטח אלא בצירוף גם מחמת שאין מואס בתפלתן של רבים. ולכן במקום המתועב ושנאוי שאין השכינה עמהם אינו כלום מה שיתפללו שם בעשרה שלא יקובל ולא ישמע תפלתם וא"כ ליכא המעלה דבעשרה לכן עדיף להתפלל ביחידי אף בכל מקום אף שאינו מקודש אבל גם אינו שנאוי ולא להתפלל שם אף בעשרה אף להרמב"ם. ולתוס' הוא פשוט זה שהרי אף במקום מקודש כהיכא דגרסי עדיף מבעשרה מביהכ"נ אף שג"כ הוא מקום מקודש וכ"ש שעדיף ביחידי אף בביתו מלהתפלל במקום מתועב ושנאוי אף בעשרה.

והנה לכאורה היה מקום לפרש דמחלוקת הרמב"ם ותוס' היא אם תפלה בצבור הוא חיוב לכן בשביל עדיפות מעלה דהיכא דגרסי לא נדחה חיוב דתפלה בצבור, והתוס' סברי דגם תפלה בצבור הוא רק מעלה ולא חיוב לכן נדחית מפני מעלת היכא דגרסי. אבל ברמב"ם הוא מפורש שהוא רק משום שתפלתו בצבור נשמעת לפיכך לא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הצבור וא"כ אין שייך זה אלא ביש להצבור המעלה דנשמעת ולא בדאין להם כהא דמתפללין במקום מתועב ושנאוי כדבארתי.

והנה מלשון הרמ"א שכתב וי"א דאפילו בלא עשרה עדיף להתפלל בביהמ"ד הקבוע לו, ולא כתב בביהמ"ד סתם כלשון המחבר משמע שמודה להמחבר בביהמ"ד שקבוע ללמוד אבל הוא אינו לומד בו שצריך לילך להתפלל בעשרה, ורק כשהוא בעצמו לומד שם פליג שעדיף אף בלא עשרה. ואם נפרש שכוונתו לשיטת התוס' כדמשמע כן מהגר"א נמצא שאין זה מצד קדושת המקום ביותר דלענין קדושת המקום לא שייך לחלק בין שלומד שם בעצמו או לא כיון דעכ"פ הוא מקום קבוע ללמוד תורה, אלא דמצד קדושת המקום לא היה עדיף לדחות תפלה בצבור כדסובר המחבר ורק כשלומד בעצמו שם שנזכר זכות למודו שם הוא עדיף ממעלת תפלה בצבור. וא"כ יש קצת לדחות הראיה מכאן שהוכחתי שעדיף להתפלל ביחידי אף בביתו מלהתפלל בעשרה במקום המתועב ושנאוי שאפשר שכיון שהמתפללים אינם מאלו שעשו שם התועבות עדיף להו להתפלל בעשרה אף שם מלהתפלל ביחידות בביתם. אבל לא מסתבר כלל לפרש כן ברמ"א דהא בשיטת התוס' לא הוזכר שיהיה הביהמ"ד קבוע דוקא גם לו. ועיין בלשון הר' יונה שכתב בשיטתם פירשו רבני צרפת ז"ל שאפילו בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון להתפלל יחידי במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בביהכ"נ בציבור, א"כ הוא כמפורש שאינו מצד שלומד שם בעצמו אלא מצד קביעות התורה שם אף לאחרים. ולכן פשוט שהוא מצד קדושת המקום ונשארה הראיה

בתוקפה. וכוונת הרמ"א צריך לפרש כפי' שני שכתבתי שהיש אומרים הוא שיטת הר' יונה אליבא דהרמב"ם שהוא מצד תורתו אומנתו שלא יבטל למודו וא"כ הוא שייך רק כשהוא במקום שלומד בעצמו שלא יצטרך לילך משם לביהכ"נ אבל כשאינו לומד בעצמו שם וצריך בהכרח לילך ולהתפלל יש לו לילך לביהכ"נ להתפלל בעשרה דהא לא יתבטל מחמת זה יותר.

ועיין בבאה"ט [או"ח] סי' קנ"א סק"א בשם הרא"מ דאפי' נעשה בביהכ"נ עבירה שמצאו לשמש מתעולל עם נערה שמותר להתפלל שם וכל קדושת ביהכ"נ עליו, ומזה ראיה גדולה למה שבארתי שבמקום מתועב ושנאוי כהא שנעשה לתועבות אסור להתפלל לכן היה שייך לידון אם יאסר ביהכ"נ הקבוע לתפלה שכבר נתקדש במה שאחד עבר שם עבירה וע"ז פסק דלא נתבטלה קדושתו ומותר להתפלל שם. והוא מטעמים הרבה חדא דאינו שלו ואין יכול לאסור דבר שאינו שלו, ועוד אף אם היה שלו לא היה נאסר בעבירה באקראי שלא הוקבע המקום לזה, ועוד כיון שכבר נתקדש אין אף ביד הבעלים כח לסלק הקדושה בשום דבר דהוי כאינו שלו לענין זה, ועוד עדיין הוא נשאר קבוע לתפלה ולקדושת ביהכ"נ ובאופן זה לא נאסר אף בהועמד שם צורת ע"ז להמג"א [או"ח] סימן קנ"ד ס"ק י"ז מטעם דהיא באה בגבולה עיי"ש. אבל עכ"פ חזינן מזה דבמקום הקבוע לתועבות אסור להתפלל שם. וא"כ יש להתפלל אף ביחידי ובביתו ולא להתפלל שם אף בעשרה כדכתבתי לעיל, וכ"ש כשיש ביהכ"נ בעיר שיכולין להתפלל בעשרה במקום קדוש וגם ברוב עם שאסור להתפלל שם.

וכיון שנתבאר שהיה אסור לחברה צעירי ישראל להתפלל במקום המתועב ששכרו נמצא ממילא שגם טענת ביהמ"ד הגדול לעכבם בשביל גרמת הפסד ממון היא טענה דהריב"ש לא אמר אלא כשיש מצוה דבונין ביהכ"נ שיהיה בקדושת ביהכ"נ קבוע לתפלה, ובזה סובר שאין יכולין לעכב אף שמכיל את כולם שיהיה רוב עם משום דעכ"פ יש מצוה בבנין עוד ביהכ"נ, והטעם אולי משום דאפשר שיתוספו עוד אנשים שיבואו להתפלל על ידי שיהיה עוד ביהכ"נ, וגם אולי שייך גם בזה טעם קנאת סופרים. וגם אולי משום דכיון דרוצים בביהכ"נ אחר הוא ברוב הפעמים ע"י קטטה וכדומה שאם יעכבום אפשר לבוא לידי קטטה ומחלוקת ביותר שבזה יותר טוב ליפרד כדאיתא ברדב"ז הובא בפ"ת חו"מ סי' קס"ב סק"ו, או דסובר דבכל אופן הוא דבר מצוה לבנות עוד ביהכ"נ שמוסיפין קדושה בזה שיתפללו בשני מקומות ועדיף מבמקום אחד ומעלת רוב עם הוא רק להיחיד שטוב לפניו להתפלל בביהכ"נ שיש בו רוב עם מבביהכ"נ שיש בו רק עשרה אבל לציבור שרוצים להתפלל בעצמן בביהכ"נ קטן אפשר סובר שאין לפניהם

עדיפות לילך לביהכ"נ הגדול בשביל רוב עם דנגד זה הא יתפללו ויאמרו קדושה בשני מקומות והמג"א [או"ח] בס"ס קנ"ד בשם הרא"מ סובר דגם לציבור איכא מעלת רוב עם. אבל כשרוצים ליפרד ולהתפלל במקום מתועב ושנאוי שליכא מצוה מודה גם הריב"ש שיכולין לעכב גם מצד טענה שא"צ בכלל להפרד וגם מצד טענת גרמת הפסד ממון. אבל ודאי הוא רק לענין לעכבם שלא יתפללו שם שיכולין אף אם אין כוונתם בשביל האיסור להתפלל שם אלא בשביל הפסד הממון, אבל אחר שכבר התפללו שם ליכא תביעת ממון דגרמא בעלמא הוא. ולכן לא דק כתר"ה במה שכתב שטענתם זו אינה כלום מצד סברת הריב"ש דבנדון זה שליכא מצוה היא טענה גדולה.

והנה כל זה הוא בעובדא שכתב כתר"ה שהמקום היה קבוע למעשה תועבות ועדין הוא קבוע לזה ורק ששכרו לימים אלו להתפלל שזה אסור כדלעיל, אבל לקנות מקום כזה ולקבעו מהיום והלאה לבית הכנסת מסתבר שמותר. והתוס' במגילה דף ו' שכתבו שקשה לומר שאותן מקומות מטונפות יכול ללמוד שם תורה, אף שכוונת הגמ' הוא שיקבעו המקומות ללמוד תורה ברבים, הוא רק מחמת שמפרשים שהם בתי ע"ז שזה סברי שאסור למצוה אף אחר הבטול משום דמאיסי למצוה דלא כהרא"מ שהביא המג"א [או"ח] בסי' קנ"ד ס"ק י"ז שמתיר ועיין בדגמ"ר שכתב שמהתוס' משמע שאסור אבל בבתים לשאר עבירות ותועבות שאין שייך בהם איסור הנאה לא נאסרו אף למצוה. אך הוא רק כשקנו אותו וקבעוהו לביהכ"נ אבל כל זמן שלא נקבע לביהכ"נ ועדיין שם המתועב עליו שבזה מסתבר שאין להתיר להתפלל שם דהא אפשר שגם הקונה יעשהו לדברים המתועבים אף שאין האיסור בזה ברור. אבל בעובדא שכתב כתר"ה שעדיין המקום קבוע לדברים המתועבים רק ששכרו להתפלל שם אסור בברור כדפסק כתר"ה וכדהוכחתי לעיל.

ידידו מוקירו ומברכו בחג שמח, משה פיינשטיין.

סימן לב

בענינים הרבה בדברים שאומרים בלשון הקדש ובדברים שאומרים בכל לשון חמשה עשר באב תשי"ג. מע"כ ידידי ואהובי תלמידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

[ענף א'] . בדבר הספק שהבאת משו"ת חלקת יואב מה"ת סי' א' בדברים שצריכים לומר בלשון הקודש אם צריך לומר דוקא בנוסח הכתוב בתורה או שהקפידא היא רק שיאמר בלשון הקדש אבל יכול לומר גם בנוסח אחר. הנה לע"ד לא ידוע לי ספקו כלל דפשוט דבדברים שנאמר נוסח בתורה כברכת כהנים וקריאה דחליצה וקריאה דבכורים וקריאת

הפרשה דמלך ואמירה דמשוח מלחמה ואמירה דעגלה ערופה הוא בלשון הנאמר בתורה דוקא. ולבד דא"צ ע"ז ראיה דמה"ת נימא שיוכל לומר בנוסח אחר שלא אמרה תורה, דאף שהיינו אומרים דא"צ בלה"ק הוא משום דאין הכרח ממה שנכתב בתורה בלה"ק שיצטרך לומר בלשון זה דוקא, דמחמת שנכתבה כה"ת בלשון הקודש נאמר גם מה שצריך לומר בלשון הקדש אבל ה"ה שיכול לומר בלשון אחר אותו הנוסח שנאמר בתורה שיאמר, דלא לקפידא נאמר האמירה בלה"ק. וכ"ש אם כה"ת בכל לשון נאמרה שאין לומר שיצטרך דוקא בלה"ק, והוצרך לקרא לאשמועינן דבאלו יש קפידא שיהיה דוקא בלה"ק, אבל לענין הנוסח אין שייך להסתפק כלל דמאחר דהתורה אמרה נוסח זה איך אפשר לומר נוסח אחר, ואף אם נמצא תיבה אחרת שפירושה ממש כתיבה אחת שבנוסח התורה נמי כיון שבחרה תורה בתיבה זו איך נחליף מעצמנו על תיבה אחרת.

אבל יש גם ראיה דהא [סוטה ל"ג] לר' יהודה דיליף מחליצה שהוא בלה"ק מואמרה ככה, עד שתאמר בלשון הזה ודאי גם הנוסח יש למילף שלא יוכל לומר בנוסח אחר מכפי שנכתב, אף אם היה צריך ילפותא לזה. ולכן ברור שגם לרבנן שילפי מגז"ש דועונתה ואמרה נמי ל"פ בזה דהא לא מצינו שפליגי לדינא. וא"כ גם ועונו ואמרו דלוים נמי הוא דוקא בלשון הנוסח שנכתב דוקא, וגם בלוים גופייהו הרי מאותו גז"ש קול קול ממשה כמו שילפינן ללה"ק יש למילף גם לאותו הנוסח הנכתב דוקא, דיעננו בקול היתה באותו הנוסח הנכתב דוקא, א"כ גם מה שילפינן חליצה מגז"ש ועונתה ואמרה מלוים הוא אף על אותו הנוסח דוקא. ויש לנו ראיה מילפותא דרבנן עצמן אם צריכין ראיה, וא"כ גם מקרא בכורים ואמירה דעגלה ערופה שלמדין מעניה ואמירה מלוים נמי יש למילף גם על אותו הנוסח הנכתב דוקא, ואמירה דמשוח מלחמה שילפינן ודבר ממשה ידבר, ודאי יש למילף כמו שהתם היה הנוסח הנכתב דוקא.

וברכת כהנים נמי לר' יהודה שיליף מכה, עד שיאמר בלשון הזה ללה"ק הוא ממילא דוקא גם על הנוסח, ולרבנן נמי הא לא מצינו שפליגי לדינא. ואם צריכין ילפותא לזה יש למילף ממה שילפי מברכה דלוים לענין לה"ק הוא גם לענין שצריך שיהיה אותו הנוסח הכתוב בתורה דוקא. ואף שנוסח הברכה לכאורה לא נכתב בתורה הנה איתא בתוס' סוטה דף ל"ח לתרץ ע"מ שיליף ברכת כהנים מברכה דלוים ולא מוברכת דברכת המזון משום דברכה דלוים הברכות עצמן מפורשות בתורה שהוא היפוך הקללות המפורשות ולשון ברכת המזון אינה מפורשת. ואישתמיט תוס' זה ממך שלכן הבאת באות ט' ראי' שא"צ אותו הנוסח דוקא דהא ברכות דלוים לא נכתב הנוסח בתורה, דמפורש בתוס' שנחשב גם נוסח הברכות מפורש בתורה, ועצם תיבת ברוך שלא להחליפו בלשון אחר

כגון לומר אשרי האיש הוא ג"כ מפורש דהא כתיב יעמדו לברך. וכן פרשת המלך דהוא קריאת הפרשיות של התורה הא ודאי אסור לשנות אף תיבה אחת מכפי הכתוב בתורה ואפילו דקדוק אות אחת דמ"ש מכל קריאה אף של תקנת עזרא. וכ"ש קריאה זו שחייב מדאורייתא, ובפרט שצריך לקרות דוקא מתוך הכתב ואיך שייך שיקרא בשינוי בתיבות אחרות דהיה זה בעל פה כדאיתא במגילה דף י"ח, ועיין בתוס' סוטה דף ל"ג.

ובדברים שלא נאמר בהם נוסח, כברכות כ"ג על התורה ביו"כ וברכות המלך בהקהל עה"ת, ודאי פשוט שהוא רק שצריך שיאמרם בלה"ק והנוסח מאלו שתיקנו אנשי כנה"ג נוסח ברור יצטרך לומר אותו הנוסח דוקא דאסור לשנות ממטבע שטבעו בברכות. אך לא מצינו נוסח ברור בכל הברכה מאנשי כנה"ג רק בעיקרי הדברים, דהא יש כמה נוסחאות ברצה ומודים ואתה בחרתנו וסלח לנו, לכן ודאי יכול לומר בכל נוסח שרוצה אך שיהיה שם ענין הברכה, וכדאי' הלשון ברמב"ם ספ"ג מעבודת יוה"כ ומברך על המקדש יהיה ענינה שיעמוד המקדש ושכינה בתוכו, וכן הוא כוונתו בפ"ג מחגיגה והחתימות שמפורש איך יחתום ודאי אסור לשנות. וכן פשוט ששבועת הדיינים להר"י מיגאש שצריך לומר בלה"ק נמי יכול לומר בכל נוסח שירצה אך שיהיה בלשון שבועה או ארור שזהו ג"כ שבועה. ונמצא שאין בהדברים שום ספק כלל, [ופלא שהרמב"ם לא הזכיר שברכות כ"ג ביו"כ על קריאתו בתורה שהוא דוקא בלשון הקודש וצ"ע].

[ענף ב'] . ומה שהקשת מה שקריאת הפרשה דהמלך כתב הרמב"ם בפ"ג דחגיגה שיוצא אף מי שאינו מבין מ"ש מסוטה שכתב הרמב"ם שצריך להשביעה בלשון שהיא מכרת, ומלשונך באות א' משמע שאתה מקשה עוד מק"ו דסוטה שהיא קלה שמשביעה בכל לשון מ"מ צריך שתבין לשון השבועה, כ"ש בפרשת המלך שצריך דוקא בלה"ק שהיה לן להצריך שיבינו. הוא פשוט שבסוטה הא הילפותא מקרא שהוא בכל לשון הוא מזה שצריך להשביעה דוקא בלשון ששומעת כדפרש"י בסוטה דף ל"ב ה"ג ואמר אל האשה בכל לשון שהיא שומעת אל האשה משמע דברים הנכנסין בלבה שתהא מכרת בלשון עיי"ש, וא"כ אין חלוק בין כשישביעה בלה"ק בין בכל לשון צריכה שתבין הלשון שמשביעה, ומשמע מלשון רש"י שאם היה צריך דוקא לה"ק לא היה צריך שתבין, דאל"כ איך מוכיח מאל האשה שכיון שמשמע דברים הנכנסים בלבה שתהא מכרת בלשון, שמשביעה בכל לשון, דלמא הוא עוד דין דצריך שילמדנה תחלה פירוש לשון השבועה ותהא מכרת בהלשון אף שישביעה בלה"ק, אלא משמע דלא מסתבר לגמ' שנפרש שיש שתי קפידות אלא דאם צריך בלה"ק דוקא אלמא דאמירת התיבות הוא העיקר וא"כ לא היה צריך שתבין ומדצריך שתבין אלמא דהעיקר הוא ידיעתה וכוונתה בהשבועה,

שלכן אין לחלק בין לה"ק לשאר לשונות, ונמצא דאדרבה שהוא דלא כהק"ו שלך אלא שאדרבה הוא להיפוך.

והנה הרמב"ם בפי' המשנה גורס ואמר הכהן לאשה בכל לשון שהוא אומר, וא"כ לא נאמר בקרא דצריך שתבין, ויק' מנ"ל להרמב"ם פ"ג מסוטה ה"ז מקרא שתהא בלשון שמכרת, וצ"ל דסובר הרמב"ם דאם לא היתה צריכה שתבין לא היתה תורה מקילה בסוטה שיהיה בכל לשון, דהא בספרי אמרו הובא ברש"י דאי לא כתב קרא להתיר בכל לשון הוה אמינא דנגמר מיבמה מק"ו, ומה יבמה קלה לא עשה בה כל הלשונות כלה"ק, סוטה שהיא חמורה לא כ"ש, לכן סובר הרמב"ם דמה שהקלה תורה בסוטה החמורה שיהיה בכל לשון הוא משום החומר שבזה שצריך שתבין ותכיר הלשון, ואין הפירוש בכל לשון שהכהן רוצה אלא בלשון שהאשה מכרת, ולא רצתה תורה להחמיר ב' החומרות שגם יהיה בלה"ק. ולמד זה הרמב"ם דצריך שתבין מברייתא דמשמיעין אותה בכל לשון שהיא שומעת, דמשמע לו שקאי גם על השבועה. ועיין בכ"מ שהביא הא דפרש"י אל האשה משמע דברים הנכנסין בלבה, משמע שמפרש דגם הרמב"ם מפרש כן, אבל בפי' המשנה הא גורס קרא דואמר לאשה, וקצת תמוה דהכ"מ ג"כ גורס קרא דואמר לאשה ומביא פרש"י דאל האשה, ואינו מביא מה שרש"י פי' דל"ג קרא דואמר לאשה אלא קרא דאל האשה. ואולי מפרש הכ"מ גם לגירסא דואמר לאשה דמשמע הנכנסים בלבה כמו באל האשה אף שמפרש"י לא משמע כן, אבל יותר נראה דלא יפלגו בפי' הלשון וטעם הרמב"ם הוא כדבארתי, עכ"פ קושיתך מתורצת בפשיטות.

ולמה שבארתי בין לפרש"י בין להרמב"ם אין להצריך בחליצה שיבינו פירוש המלות דקריאתם, ובאמת לא הוזכר ברמב"ם ולא ברא"ש ואף לא בש"ע בהלכות חליצה, ורק בסדר חליצה סעי' נ' ובפי' סדר חליצה סעי' ס"ח בשם הקונדריסין איתא שצריך היבם להבין דברי היבמה ומה שהוא משיב עיי"ש. ולכן משמע שלרמב"ם ורא"ש א"צ שיבינו פי' המלות ואולי גם לקונדריסין ולהמחבר שהסכים לזה בסדר חליצה ובפי' הסדר הוא רק לחומרא בעלמא. וקצת משמע מדלא הוזכר אף לקונדריסין אלא שהיבם יבין מה שמשיב, ולא הזכירו גם ביבמה שתבין מה שקוראה ואם ההבנה הוא מדין הקריאה שלא נחשבה קריאה כשאין מבינין מה שקורין אין שייך לחלק בין היבם להיבמה, ולכן יש ראיה מזה שהוא לחומרא בעלמא, והחמירו ביבם משום שהיבום תלוי רק בו שמייבם גם בע"כ, ונמצא שרק מחמת שהוא אינו רוצה ליבם עושין מעשה החליצה, לכן החמירו בו ולא בה, כיון שאין תלוי בה כלל והוא רק מצות אמירה בעלמא שצריכה לקבול לפני

הדיינים בלה"ק ובנוסח הנכתב, לא החמירו שתבין אף לקונדריסין ולסדר חליצה של הש"ע, ועדיין צ"ע בזה לדינא.

ומה שגם בהוא רוצה ליבם והיא אינה רוצה והפצירו בו שיחלוץ וכן בחייבי עשה ולאוין ועשה שמ"מ צריכה היא לומר מאן יבמי והוא לא חפצתי, מפורש זה בב"י בשם הרמב"ן דגזה"כ הוא וכדהבאת מתשובת הרשב"א. וברור שאף הרא"ש שכתב בתשובתו בלשון לא פלוג חכמים אין כוונתו שהוא רק מדרבנן אלא כוונתו שלא פלגה התורה. והלשון מאן יבמי ולא חפצתי שייך אף שהוא מצד האיסור או מחמת שנתרצה לחלוץ כרצונה, ועיין בב"ש ס"ק כ"ט, ולכן ברור שגם בחייבי לאוין ועשה אם יהיה אלם לא יוכל לחלוץ אף שתשאר עגונה משום דהוא מדאורייתא.

[ענף ג'] . ומש"כ הרמ"א באו"ח סי' תל"ד סעי' ב' באמר כל חמירא בלה"ק כולל חמץ ושאור כוונתו דוקא ללשון חמירא ואף שהוא תרגום קוראו לשון הקדש מהטעמים דבארו המפרשים, אבל בלשון הקדש ממש אין בכלל חמץ גם שאור, ועיין בבאורי הגר"א שהקשה מהירושלמי שמבטל בלשון כל חמץ ומועיל אף שאין בלשון הזה גם שאור וכדאיתא ברמב"ם שיאמר כל חמץ ולא הזכיר גם שאור. והרמ"א אולי סובר שלשון הירושלמי לאו דוקא שסגי בזה אם יש לו גם שאור, ואין חלוק לגירסא זו בין לה"ק לכל לשון אלא דבלשונות שחמץ ושאור הם נכללים בתיבה אחת אומר רק אותה התיבה וכל לשון שהם בשתי תיבות צריך לומר שתיהן. ואם נפרש בטעם הרמ"א בלשון חמירא לא מפני שהוא כולל בפי' הלשון גם שאור אלא משום דהוא לשון שתקנו חכמים שהיתה כוונתם בתיבת חמירא גם על חמיעא שהוא שאור והוא משום שדעתו ככוונת חכמים בלשון זה שבכאן קראו גם לחמיעא בכלל חמירא ניחא הירושלמי דגם בלה"ק היתה התקנה בזמן ומקום ההוא אבל עתה במקומותינו שנהגו בלשון התרגום והוא יאמר כל חמץ בלה"ק יהי' רק חמץ לבד ולא שאור, וגם כשיאמר כל חמירא צריך לידע שגם חמיעא הוא בכלל חמירא שאמר, ואולי כיון שהלשון בכאן הוא גם שאור יחשב כדברים שבלב מה שהוא אומר שלא ידע, וצ"ע לדינא בזה.

אבל להגירסא ברמ"א [או"ח תל"ד] ואם אמרו בלה"ק יצא, שלפ"ז מפרשי שיש חלוק בין כל לשון שצריך דוקא שיבין מה שאומר, ללה"ק שמועיל אף באינו מבין שזהו דבר תמוה מה שייך לחלק לענין בטול בין לה"ק לשאר לשון שיועיל בלה"ק אף בלא מבין מה שאומר. לכן פי' המג"א [או"ח תל"ד] שודאי אף כשמבטל בלה"ק צריך שיבין שהוא מבטל בדבריו שלא יחשוב שאומר תחנה, והחלוק בין לה"ק לשאר לשונות שבשאר לשונות לא יועיל אף כשידע שבדברים אלו הוא מבטל אם לא יבין ממש פירוש המלות,

ובלה"ק מועיל זה. והטעם אולי משום שעל לה"ק וכן כל חמירא שמיוחד לבטול נחשב כל הלשון ענין אחד, והוא פירוש ביטול החמץ, לכן אין קפידא שיבין גם המלות. אבל בלשונות אחרים שלא נתייחדו להיות תיבות אלו לבטול אלא מחמת שפירוש התיבות הוא עכ"פ ענין הבטול לכן צריך שיבין פירוש המלות ממש. ולפ"ז במקומותינו שנהגו בלשון כל חמירא דתרגום ולא בלה"ק, רק בלשון כל חמירא יסגי ביודע רק שהוא ענין בטול אף שאינו יודע פירוש המלות ממש, ובלה"ק צריך שיבין פירוש המלות ממש כמו בשאר לשונות.

וגם יש לומר דלה"ק שהוא לשון בעצם נמצא שבהכרח יש באמירתו ענין בטול ורק משום שאמירה בלא נתכוין למה שאומר אינו מועיל שיתבטל לכן כיון שיודע שיש בדברים אלו ענין בטול נמצא שגם נתכוין, אבל בשאר לשונות שרק משום הסכמת כל אומה ואומה נחשבו לשונות כדאיתא בר"ן ריש נדרים שהוא רק משום הבנת המלות לאומה ואומה כלשונה שזהו ענין ההסכם שמתיבה זו יבינו זה ומתיבה זו יבינו זה שעשה זה ללשון לכן למי שאין מבין אינו לשון כלל כיון שרק מצד ההבנה הוא לשון, לכן אף שיודע שבאמירת תיבות אלו יש ענין בטול כיון שעכ"פ אינו מבין פירוש התיבות שאומר הוא כלא אמר כלום, ולכן אף שנתכוין לבטל, אבל הא עכ"פ לא ביטל ורצון לבטל בלא בטול אינו כלום. ואף להסוברים דמועיל בטול בלב צריך עכ"פ שיהיה מעשה הבטול בלב באופן שאם היה בפיו היה זה בטול, וכיון שלא הבין מה שאומר הרי אין כאן בטול אף בלב אלא שיש רצון לבטל שזה אינו כלום. ולפ"ז לא יצא בלא מבין פירוש המלות ממש אלא בלה"ק ממש אף במקומותינו, אבל בכל חמירא שהוא לשון תרגום הוא ככל לשון שבעינן שיבין פירוש המלות ממש אף במקומותינו. והוא חלוק גדול לדינא בין שני הטעמים. ואולי ב' הטעמים אמת לדינא, וא"כ יהיה במקומותינו בין בלה"ק בין בכל חמירא הדין שיצא אף בלא מבין פירוש המלות ממש אם אך יודע שהוא ענין בטול וצ"ע לדינא. ולכן יש להחמיר לכתחלה שיבין אף בלה"ק ואף בכל חמירא גם פירוש המלות ממש.

והירושלמי דפ"ב ה"ב מפסחים שאיתא רב אמר צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל, הוא חידש רק הדין שצריך לבטל והוא אותו הדין ממש שא"ר יהודה משמו בבבלי [פסחים] דף ו' הבודק צריך שיבטל ולא הוזכר כלל שיש קפידא שיאמר בלה"ק וגם הב"י לא אמר כלל שלהירושלמי צריך לומר בלה"ק, וגם מה שפי' בקה"ע צריך לומר בפה שהוא מבטל ולא מהני בטול בלב שהוא דלא כרש"י ודלא כרמב"ם אינו ברור, אף שאיתא בלשון צריך לומר, שאפשר לאו דוקא נקט לומר, אלא ה"ה שחושב

בלבו לשון זה נמי סגי. ואין ידוע לי היכן מצאת בב"י שמפרש בירושלמי שצריך לומר בלה"ק וכן אין צורך למש"כ דכוונת הירושלמי לחדש שיאמר בפה, דשפיר מחדש דצריך עצם הבטול אף שבדק כמו בבבלי.

ומה שכתבת דבמנחת חנוך מצוה תרי"ב איתא שפרשת המלך בהקהל לאו דוקא שצריך לשמוע מהמלך אלא כל אחד יכול לקרא פרשה זו. הנה דבר זה אין לומר כלל דהמצוה היא רק שהמלך יקרא וכל העם ישמעו כשאפשר להם ואם אי אפשר לו לשמוע מחמת רבוי העם שמוכרח להיות מרחוק נמי מחוייב להיות שם כל זמן הקריאה ולכוין לבו להקריאה כדאי' ברמב"ם ומשמע מלשון הרמב"ם שיוצא בזה שעיקר המצוה לכוין להכין לבם ולהקשיב אזנם להקריאה של המלך, וכיון שעשו זאת יצאו בין ששמעו בין שלא שמעו מצד הריחוק או משום שאין לו שמיעה טובה עיין בכ"מ. ולכן אין שייך שהמנ"ח יאמר מעצמו היפוך הרמב"ם ולא יזכיר איזה ראיה לזה, וגם רק דרך רהיטת הלשון כמו שאין בזה חדוש כלל, וברור שכונתו בלשון קריאה הוא לשמיעת הקריאה ולא דק בלשונו. ואין לטעות מלשון הגמ' חגיגה דף ג' אם אנשים באים ללמוד, דהכוונה דמשמיעתם דאנשים יבא שילמדו מזה גם בעצמן ובביתם ולנשים יבא שישמעו ויקיימו, אבל לא שילמדו שם הפרשה בעצמן דהא כתיב בקרא רק תקרא באזניהם שהמלך יקרא ולא שהם יקראו.

ומה שכתבת שהמג"א [או"ח] סי' קצ"ג סק"ב סובר דבאינו מבין יוצא בברכת המזון ששומע אם אומר מלה במלה עם המברך, הנה אין זה כוונת המג"א דבאומר מלה במלה הרי אומר בעצמו ואף באומר אחר קטן מלה במלה הוא יוצא כמפורש בסוכה דף ל"ח, אלא משום שיש מחלוקת בין הראשונים אם האינו מבין יוצא בברכות דף מ"ה. עיין בתוס' ורא"ש, אבל המנהג הוא להקל כשיטת רש"י דיוצאים אע"פ שאינם מבינים, ע"ז כתב המג"א שאם אפשר להם לומר מלה במלה טוב להחמיר כשיטת התוס' והש"ע שאין יוצאין בשמיעה, ולכן טוב שיאמרו מלה במלה שאז יוצאין לכו"ע משום דהוו אומרין בעצמן שיוצאין אף להמחבר אף שאין מבין.

[ענף ד'] ומה שפשוט לך דבסוטה לא יהיה כלום אם היא תשבע בעצמה באמירתה נוסח השבועה אלא צריך דוקא שהכהן ישביעה והיא רק תאמר אמן. לדידי לא פשוט כ"כ דלכאורה משמע שכשתשבע בעצמה נמי מועיל דאם היה צריך דוקא בהשבעת הכהן והיא תאמר אמן, איך יליף מזה שמואל בשבועות דף כ"ט דכל העונה אמן כמוציא שבועה מפיו דמי, הא בסוטה אינו מטעם דהיא כמוציאה שבועה מפיה בזה שאמרה אמן, דהא מוציאה שבועה מפיה לא מהני וא"כ הוא דין אחר שאין שייך למילף למקום

אחר שעיקר הדין שם שצריך להוציא בשפתיו שיסגי שם גם באמירת אמן, לכן משמע מזה שאמירת שבועה בעצמה נמי מהני, וחזינן שמהני נמי אמירתה אמן, וילפינן שפיר לכל השבועות. ואין לומר משום דילפינן משם דאמן הוא קבלת דברים וזה אמרינן מסברא דקבלת דברים של שבועה הוא כמוציא שבועה מפיו, דהא [שבועות] בדף ל"ו אריב"ח אמן בו שבועה דכתיב ואמרה אמן אמן, בו קבלת דברים דכתיב ואמר כל העם אמן אלמא דהם שני דברים, ואף שידעינן כבר שהוא קבלת דברים לא היינו יודעין שהוא כמוציא שבועה מפיו אם לא מהא דאמרה אמן דסוטה, ולכן מסתפקא לי הדבר טובא ויותר נוטה שמהני שבועת עצמה, ואף אם נימא שבעי גם השבעת הכהן בדוקא נמי עכ"פ אם במקום אמן תשבע בעצמה מסתבר ודאי שמהני וצ"ע לדינא, אבל אף שתשבע בעצמה לא יהיה כלום כשלא תבין כדכתבתי לעיל שהוא מילפותא דקרא.

וחלוק התוס' סוטה דף ל"ב שהביא המג"א [או"ח] סי' ס"ב לדינא שקידוש וברכת הפירות והמצות והלל יוצאין בכל לשון אף באינן מבינים הלשון דלא כק"ש ותפלה וכל השנוין במתני' דהוא רק בלשון שמבינים אינו ברור לי הטעם, דדוחק לומר דכיון שהם מדרבנן הקלו בהם דהא קידוש של שבת הוא דאורייתא, ותפלה כתבו התוס' דהוא דרבנן ואף אם על ק"ש שכתבו דהוא דרבנן לאו דוקא עיין במהרש"ל, מ"מ תפלה הוא דוקא. אלא צריך לומר דק"ש הוא משום הקרא שמע ישראל בכל לשון שאתה שומע, וכן בשבועת העדות הא נאמר ושמעה בכל לשון שהיא שומעת וא"כ לא נתרבה כל לשון אלא לשון השומע. ושבועת הפקדון ילפינן תחטא תחטא משבועת העדות, ותפלה הוא משום דרחמי כל היכא דבעי מצלי ששייך זה רק בלשון שמבין למבעי רחמי ביה. אך ברכת המזון דפי' רש"י [סוטה] בדף ל"ג בכל לשון שאתה מברך לא קבע לו הכתוב לשון עיי"ש, לא ידוע לי טעם ברור מ"ש מקידוש. אבל התוס' אולי הוא לטעמייהו דפירשו שהוא למוד מקרא והביאו מירושלמי וברכת כדי שיהא יודע למי מברך ניחא גם ברכת המזון. ובקידוש אינו שייך זה. ומסתבר שיצטרך עכ"פ לידע שהוא אומר קידוש היום. ובשאר ברכות צריך לומר שלא רצו להחמיר לתקן כעין דאורייתא. אבל לפרש"י צ"ע מ"ש קידוש מברכת המזון. ואם נימא שאה"נ שאין חלוק לדידיה יקשה אמאי שיירם.

ובהא שמפרש מהרש"ל בכוונת התוס' ב"ב דף קס"ד דבלה"ק כשנודר בנזיר הוא נזיר אף כשאינו מבין ובלשון נכרים צריך להבין ולשון דיגון למספר שנים וטריגון לשלשה הוא לשון חכמים שהוא כלה"ק, ודאי תמוה לכאורה דמסתבר דכשאינו מבין אף בלה"ק אין לו להיות נזיר כיון דלא נתכוין לנזירות. ואולי טעמו הוא דבלה"ק שיש לנו לתלות שמבין מה שאומר וכן בלשון שבדו חכמים שהרוב יודעין זה הוי כדברים שבלב

מה שאומר שלא ידע מה שאומר ופטומי מילי בעלמא אמרן, וכמו במי שמבין הלשון ונדר אך אומר שרק לפטומי מילי אמרן שודאי הוא דברים שבלב דזה הוי הכחשה למה שאומר, עיין בתוס' שבועות דף כ"ו ד"ה גמר דרק בגמר לפת חטים והוציא פת סתם אזלינן בתר הלב שאין הפה מכחיש או משום דשייך התם איתקל מילוליה כדפי' הר"ן נדרים דף כ"ח, שטעם זה משמע שסובר גם הרמב"ם שכתב בפ"ב משבועות הי"א גם בנתכוין לראובן והוציא בפיו שמעון שהפה מכחיש את הלב ומ"מ לא נאסר משום שלא גמר בלבו והוא מטעם ששייך איתקל מילוליה אבל לומר שאמרן לפטומי מילי בעלמא הוא דברים שבלב דהפה מכחיש ולא שייך איתקל מילוליה, ולכן גם באומר שאינו מבין ולפטומי מילי אמרן הוו נמי דברים שבלב.

ואף שודאי יש לחלק בסברא דכשידע מה שאומר הרי אף לפי דבריו היו הדברים דברי שבועות ונדרים אך שאומר שבלבו נתכוין שאומרם רק לפטומי מילי בעלמא שלכן כיון שכל השומע דבריו יאמר שנשבע ונדר הויא מחשבתו שהוא לפטומי מילי רק דברים שבלב שאינם כלום, אבל באומר שלא ידע מה שאומר שלפי דבריו אינם כלל דברי שבועות ונדרים ובהכרח הם פטומי מילי בעלמא ומצד נאמנות הא ודאי יש לנו להאמינו כדחזינן שנאמן בנדר בחרם לומר שהוא בחרמו של ים בנדרים דף כ', לכן אף שכל השומע יאמר שנשבע ונדר הוא רק מצד טעותם שחושבים שיודע מה שאומר ואין עושה זה לדברים כיון שבאמת לא ידע מה שאומר ולא היו דברים כלל.

אבל יש גם טעם שלא לחלק אלא כיון שכל השומע אין לו להסתפק כלל שמא אינו יודע מה שאומר והם פטומי מילי הוו דברי שבועות ונדרים בהכרח אף שהאמת שלא ידע ורק שהיה לן לבטל הדברים דמאחר שלא ידע מה שאומר הרי היתה מחשבתו רק לפטומי מילי שזה אינו כלום משום דהוו דברים שבלב. ול"ד לנדר בחרם ואמר שהוא בחרמו של ים שאיכא ממש בהלשון גם חרמו של ים ומה שהשומעים יאמרו שהוא בחרם האוסר הוא רק משום שאין תולין שיאמר דברי הבל וכדי לרמות וכדומה, שזה לא יפקיע חרמו של ים מלשונו לכן כשאומר שנתכוין לחרמו של ים אין כאן נדר גם מצד דברים שבפיו, אבל בדברים שאין להם פירוש אחר כשאין להסתפק שמא אינו מבין במה שאומר יש בדבריו בהכרח דברי שבועה ונדר, וזה סובר מהרש"ל לתוס' ב"ב.

וכן מוכרח לתוס' ריש נזיר שכתבו אבל מהני לישנא דמתני' כי אמר נזרו באחד מן שלש לשונות הללו חייל עליה נזירות נמי כי אין מתכוין משום דדמי טפי ללשון תורה מלשונות אחרים עיי"ש, שתמוה מאד לכאורה וכי איזה חשיבות הוא ללשונות אלו בזה שדמו ללשון תורה עכ"פ הם רק לשונות נכרים. אבל לפ"ז ניחא דכיון שלשונות אלו דמו

לשל תורה יש לתלות שודאי ידע שיש בלשון זה קבלת נזירות ולכן מה שחשב שהוא אומר לפטומי מילי בעלמא אף בלא ידע הוא כדברים שבלב כמו בלה"ק. וזה ודאי גם כוונת הר"י בתוס' ריש נדרים [ב'] שכתבו והני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון ה"ה נדר, ולא כתבו שום טעם, הוא ג"כ מטעם שדמו ללשון תורה כדכתבו בנזיר.

והנה זה שכתב מהרש"ל ע"מ שכתב שהתוס' סוברים דנ"מ בין לשון עכו"ם ובין לשון חכמים דבלשון עכו"ם צריכין להבין הלשון לאפוקי בלשון שבדו חכמים הוי דינו כלה"ק דכן משמע בתחלת נדרים בתוס' תמוה דהא שא"צ להבין לר"ל שהוא לשון שבדו חכמים לא הוזכר כלל בתוס' לא בנדרים ולא בנזיר, ואפשר שמצרכי דוקא שיבין שהוא לשון נדרים ונזירות ומה שהזכירו שא"צ שיבין הוא אדרבה לר' יוחנן שסובר לשונות נכרים הן שעליו הקשו מ"ש הני לשונות דנקט משאר לישני לימא בכל הלשונות הוא נדר, ותירץ הר"י משום דהני דמתני' שאני משאר לשונות דהוא נדר אפי' לא יבינו ואיך הביא משם להיפוך. וצריך לפרש בכוונת מהרש"ל שמפרש כדבארתי שמעלת לה"ק שא"צ שיבינו הוא מצד שתולין שידע מה שאומר שלכן גם בהני לשונות דמתני' אף שהן לשונות נכרים נמי כיון שדמו ללשון תורה תלינן שידע, וא"כ סובר מסברא דכ"ש לר"ל שהם לשונות שבדו חכמים שא"צ שיבינו שיש יותר לתלות שידע שהוא לשון נדרים כיון שהנהיגו חכמים לידור כן. ולכן יצא ממילא חלוק בלשון שאינו דומה כלל ללשון תורה, בין לשון נכרים ללשון חכמים דבלשון נכרים צריכין להבין ובלשון חכמים אף בלא יבינו יהיה נדר שאף שאינו דומה ללה"ק יש בהו אותו הטעם שיש בלה"ק. ולשון דיגון למספר שנים וטריגון לשלשה דאיירי בהן אינו דומה כלל ללה"ק, לכן כשחידשו התוס' [בבא בתרא קס"ד] דסומכוס השמיענו שאף בלא יודע הוא נזיר בדיגון שתים ובטריגון שלש הוצרכו התוס' לומר דהוא לשון חכמים. ומסקי וכה"ג מצינו שאיכא לשון חכמים ובכאן אפילו לר' יוחנן צריך לומר שהוא לשון חכמים, וזהו פי' מהרש"ל בתוס' והוכיח שפיר מתוס' נדרים.

ולמה שבארתי אף בלשון לעז במקום שמדברים כולם באותו לשון שלכן יש לתלות שיודע גם הוא שהוא לשון נדר ושבועה מה שאמר באותו הלשון יהי' נדר ושבועה אף שאינו מבין דיהיה כדברים שבלב כאותו הטעם שיש בלה"ק. ויהיה ניחא לפ"ז מש"כ הרמב"ם בפ"א מנדרים הט"ז בענין הכנויים יש מקומות שאנשיהם עלגים ומפסידין את הלשון ומכנין על דבר בדבר אחר, הולכין שם אחר הכנוי, ומסיק וכן כל כיוצא בזה הולכין אחר לשון כל העם באותו מקום ובאותו זמן, וכן כתב בפ"א מנזירות ה"ח כל כנויי נזירות כנזירות כיצד מקומות העלגים שמשנים את הדבור ואמר שם הריני נזיק

נזיח פזיך [פזיח] ה"ז נזיר, מפורש דבמקמות אחרים שאין רגילין בלשונות אלו אינו נדר ואינו נזיר, וכן הוא כוונתו גם בפ"ב משבועות ה"ה שכתב כגון שהיו אנשי אותו המקום. משום דבמקומות אחרים אינה שבועה וכן מפורש בש"ע יו"ד סי' רל"ג סעי' י'. ולכאורה כיון שמתכוין לנדור ולישבע בזה ויודע שהוא לשון נדר ושבועה באיזה מקום ואף שעתה אינו בשום מקום, אבל הא רוצה לידור בהלשון שדברו בזמן הגמ' מ"ט לא יהיה נדר ושבועה הא נאמרין בכל לשון. ולפ"ז יש לפרש דאיירי באומר שלא הבין מה שאומר שבמקומות שרגילין בלשונות אלו שתולין שודאי ידע מה שאומר הוי נדר ושבועה ונזיר, משום דהוי כדברים שבלב. והרמב"ם אינו מחלק כתוס' דהני לשונות עדיפי מטעם דדמו לשל תורה אלא מפרש שנקט הני כדפי' הר"ן בשם ר' יהודה בר' חסדאי שאף שהן לשונות שנשתבשו נמי הוא ככל הלשונות אבל בכל הלשונות סובר דבאותו מקום ואותו זמן מהני אף כשאינו מבין והוא מטעם דבארתי.

אבל מלשון הרמ"א [יו"ד] סי' ר"ז שכתב וכן אם אינו מכיר אלו הלשונות שדברו בהם חכמים אכ"פ שנדר בהם לאו כלום הוא וציין שכן נראה מרמב"ם פ"א דנדרים ונזירות ופ"ב דשבועות, חזינן שמפרש ברמב"ם דלא כדבארתי אלא שאיירי במכיר הלשון, ומ"מ צריך דוקא שיהיה באותו מקום ובאותו זמן ובאינו מכיר אף שם לא מהני. וצריך לומר דהני לשונות כיון שהם מחמת שנשתבשו מצד העלגים אינו לשון כלל בשאר מקומות וזמנים ואף שמתכוין לנדור אינו כלום כיון שאינו לשון כדאשכחן בכנויי כנויים שאינו כלום אף שרוצה לנדור בזה, ול"ד לשאר לשונות של נכרים שעצם הלשון הוא כן שבזה יכול לנדור בכל מקום וזמן אם מכיר בהלשון. ורק בהמקומות שמדברין בהני לשונות הוא נחשב כלשון ומהני, אבל רק כשמכיר דבכל לשון נמי צריך שיכיר, ודלא כתוס' שבהני לשונות א"צ שיכיר. ואולי הרמב"ם סובר דאף בלה"ק צריך שיכיר, וא"כ הוא דלא כדבארתי ברמב"ם, אבל לדעת התוס' ומהרש"ל הוא כדבארתי.

ומה שכתבת שמעלת הינא ודיגון הוא משום שהוא לשון יונית שיש לו חשיבות כדאמר במגילה דף י"ח לרשב"ג ולרב ושמואל, הנה אין לומר זה כלל לבד שרבנן פליגי עליה שם [מגילה] בדף ט', דאין זה שייך לחשיבות הלשונות כי אין שום סברא לזה, אלא הוא מטעם דבארתי.

[ענף ה'] ובענין שבועת הדיינים שהלח"מ כתב שלהרמב"ם אף לכתחלה יכולין להשביע בכל לשון שמכיר, ולרבותיו נמי בדיעבד נפטר בשבועה דכל לשון, תמוה לכאורה דכיון דפי' בטעם רבותיו דסברי דבעי ילפותא מקרא לכל לשון ובשבועת העדות איכא ילפותא דושמעה ושבועת הפקדון מג"ש, ולכן בשבועת הדיינים שליכא קרא הוא בלה"ק, א"כ

מנלן שיפטר אף בדיעבד. וצריך לומר דהא מוכרחין לומר שנפטר בכל לשון מטעם דכתב הרמב"ם דשבועת הדיינים היא שבועת הפקדון עצמה דהא אינו חייב קרבן שבועה על שבועת הפקדון אלא כשנפטר בה, ולכן הוצרך ר"פ לומר בשבועות דף ל"ז בממון שיש עליו עדים דעבידי דמייתי וכדפי' הרמב"ם בסוף פ"ח דשבועות שכתב ואע"פ שכשיבואו העדים יתחייב לשלם ונמצא שלא הועילה לו כפירתו הרי הועילה בעתה ושמא לא יבואו העדים עיי"ש. וא"כ מוכרחין לומר שנפטר בשבועתו בכל לשון מאחר דילפינן מתחטא תחטא שחייב ק"ש בכל לשון. ובודאי לא עדיף קפץ ונשבע שנפטר בכל לשון מנשבע אחר שחייבוהו ב"ד. ולכן מוכרחין לומר שמה שלא נאמר בשבועת הדיינים שהיא בכל לשון שלכן היא דוקא בלה"ק, הוא רק לענין לכתחלה. ולרב הונא א"ר בב"ק דף ק"ו שנשבע אחר שחייבוהו ב"ד נפטר מלשלם אף כשיבואו עדים יהיה להר"י מיגאש דוקא כשנשבע בלה"ק. ומה שלא תירץ ר"נ הא דעדים מעידים אותו שאכלו משלם קרן אף שכבר נשבע ע"פ חיוב ב"ד דהא אמר שם דבטוען טענת גנב משלם כפל, שאיירי בנשבע בשאר לשונות הוא משום דדוחק לאוקמי שלא עשו הדיינים כדצריכים לעשות לכתחלה. ואולי זהו טעם הלח"מ אף שלא פי' דבריו.

אבל בכ"מ שם הי"ד מפרש שהרמב"ם סובר בדעת רבותיו שאף בדיעבד לא נפטר ולכאורה הא א"א לומר כן מדחייב ק"ש בשבועת הפקדון שבכל לשון. וצריך לומר שסובר הכ"מ שצריך רק שהכפירה תהיה באופן שתועיל לו אבל השבועה א"צ שתועיל דכיון דעכ"פ נשבע על כפירתו חייב, לכן אף שלא נפטר בשבועתו בשאר לשונות ויצטרך לישבע שבועה אחרת חייב. וקצת ראיה מהא דחייב קרבן שבועה אף בכופר הכל אף קודם שתקנו היסת, כדחזינן במתני' דפ' שבועת הפקדון ובפ' ארבעה שומרין עיי"ש. ויותר מזה מהא דהשביע עליו חמשה פעמים בין בפני ב"ד ובין שלא בפני ב"ד חייב על כל אחת ואחת מטעם שאר"ש שיכול לחזור ולהודות בשבועות דף ל"ו, והא עכ"פ כיון שכבר נפטר בשבועה ראשונה אין מועילות שוב שבועות האחרונות לפוטרו דרק הכפירה לבדה סגי לפוטרו ומ"מ חייב דנחשבה שבועה דכפירת ממון כיון דהוצרך להכפירה ועשה זה בשבועה חייב קרבן שבועה. ודוחק לאוקמי שתבעו בכל פעם בפני ב"ד אחר שלא ידעו שנשבע שנמצא שבכל פעם נפטר רק בהשבועה, שלא הוזכר זה בגמ' ולא ברמב"ם פ"ז ה"ט, ולכן משמע קצת דתלוי רק בכפירה שיפטור עצמו שזה יש בכל כפירה וכפירה כיון שיכול לחזור ולהודות, ולכן אף לאידך גיסא כשלא נפטר בשבועתו משום שנשבע שלא כדין דהוא בשאר לשונות לרבותיו נמי חייב ק"ש, כיון שעכ"פ כפר

דבר שמועילה כפירתו כשישבע כדין וכפר זה בשבועה אף באופן שהשבועה לא הועילה יש לחייבו.

וראיה גדולה יש מהא דחייב קרבן שבועה אף בנשבע אבל נקיטת חפץ, אף שאמר רבא בשבועות דף ל"ח דדיינא דאשבע בלא נק"ח נעשה כמי שטעה בדבר משנה וחוזר, ומשמע שהוא כלא נשבע שאם לא ירצה לישבע עוד הפעם בנק"ח יתחייב לשלם, וכן משמע ברמ"א [חו"מ] סי' פ"ז סעי' י"ג שהחוזר הוא גם לענין תשלומין, ולע"ד הוא תלוי במחלוקת תוס' ולישנא בתרא דהרא"ש שם [שבועות ל"ח], דלתוס' שהוא מדאורייתא בנק"ח דהא מקשי שניליף גם לשבועת העדות וביטוי ופקדון דליבעי אנקוטי חפצא, עדיין הוא חייב השבועה דאורייתא שהדין דלא רצה לישבע שנחתינן לנכסיה. וללי"ב דהרא"ש שהוא רק תק"ח להטיל אימה על הנשבע וא"כ נפטר מדאורייתא וחייב מעתה רק שבועה מדרבנן שבלא רצה לישבע לא נחתינן לנכסיה, רק משמתינן לו ל' יום ונגדינן לו ושבקינן לו כדאיתא בשבועות דף מ"א בחלוק בין שבועה דאורייתא לשד"ר. עכ"פ לתוס' לא נפטר בלא נק"ח ומ"מ חייב ק"ש, א"כ אפשר שלא נפטר גם בשבועה דשאר לשונות להר"י מיגאש, ומ"מ ניחא מה שחייב ק"ש, וזהו שיטת הכ"מ.

ובטעם הלח"מ למה שבארתי צריך לומר שסובר דא"א לומר כן להרמב"ם שכתב ששבועת הדיינים היא שבועת הפקדון בעצמה, ואם יש אופן שלא נפטר בשבועת הפקדון ומ"מ יתחייב בק"ש אין זה שבועת הדיינים שהוא דוקא לפוטרו בהשבועה. ולכן צריך לומר שהרמב"ם סובר שאינו חייב ק"ש אלא כשנפטר בשבועתו ויסבור דנפטר גם בלא נק"ח, ומה שאמר רבא דחוזר הוא רק שחייב להשביעו עוד הפעם ואם לא ירצה לישבע לא יתחייב לשלם כדכתבתי להרא"ש לל"ב, ומה שחייב ק"ש גם בכופר הכל שהי' פטור גם בלא השבועה וכן בהשביע חמשה פעמים, יסבור שאין להוכיח מזה שיתחייב גם בהוצרך להשבועה במודה במקצת ובשומרין שכפירתו עדיין לא הועילה לו ליפטר שיתחייב על שבועה שג"כ לא הועילה לו ליפטר דנמצא דעדיין אין כאן כפירת ממון לא בהכפירה ולא בהשבועה. ואולי גם הכ"מ סובר כן בדעת הרמב"ם בעצמו, אבל לדעת רבותיו משמע לו שסובר הרמב"ם דלא נפטר כלל ואין שבועת הפקדון גם שבועת הדיינים כדסברי התוס'. ולהלח"מ לא משמע לו שגם בזה פליג עם רבותיו מדלא נקט הרמב"ם הא ששבועת הדיינים היא שבועת הפקדון בעצמה מתחלה לטעם על מה שכתב ואין ראוי לסמוך על הוראה זו משום ששבועת הדיינים היא שבועת הפקדון בעצמה, אלמא דגם לרבותיו סובר כן, לכן פי' הלח"מ דרק לכתחלה מצרכי רבותיו שיהיה בלשון הקדש ומדאורייתא כדלעיל.

והנה להלח"מ מוכרחין לומר דלהרמב"ם אף לכתחלה לא צריך שיהיה בלה"ק דהא פליג על רבותיו וכמפורש בדבריו, ולכאורה תמוה מאד הא מפורש ברמב"ם בהי"ב בת"ח לכתחלה משביעין אותו מיושב ותפילין בידו ונשבע בלה"ק, וזה כתב הרמב"ם סתמא לא בשם רבותיו וא"כ סובר גם בעצמו שלכתחלה צריך בלה"ק. וצריך לומר דיש חלוק גדול דהלכתחלה שסברי רבותיו הוא מדין התורה ממה שלא נכתב איזה רבוי וילפותא שהוא אף בכל לשון, אך בדיעבד שמהני הוא ממה ששבועת הפקדון שחייב עליה ק"ש היא בכל לשון ונפטר בה, וא"כ הוא חיוב ומצוה על הדיינים להשביעו בלה"ק. אבל הלכתחלה שסובר הרמב"ם הוא רק מצד המנהג שכתב בהי"ד שנהגו בכל ב"ד להשבע בלה"ק, וטעם המנהג נראה שהוא מעניני האיום שבלה"ק הוא חמירא לאינשי לישבע בו לשקר כיון שהוא לשון התורה, ובכמה דברים הקפידה תורה שיהיה דוקא בלה"ק. ומדויק מש"כ הרמב"ם בהלכה זו ואף שבועת היסת נהגו כל העם להשביע אותה בלה"ק, שהרבותא הוא אף שבשבועת היסת אין מאיימין האיום שבברייתא שנקטה הרמב"ם בהט"ז כדאיתא בהי"ט, מ"מ איום זה שישבע בלה"ק נוהגין גם בהיסת. ולכן נקט שאף בת"ח נשבע בלה"ק מצד המנהג לאיים ולא אמרינן שת"ח יודע שגם בכל לשון יש כל חומר השבועה שלכן אין חלוק, ואף לכתחלה יניחו לו לישבע בכל לשון, אלא שגם לת"ח חמיר להשבע לשקר בלשון הקדש שניתנה בה התורה ועושה בה כל מצות הדבור כתפלות וברכות. וגם אולי דוקא לת"ח שמכיר בלה"ק שלומד בה כמו בלשון שרגיל בה לדבר וגם חמור לו טובא בלה"ק יותר, וגם מחמת שהקלו עליו שישבע בישיבה ורק בתפילין יש יותר קפידא שישבע מצד האיום בלה"ק. אבל סתם אדם שאף אחר שיסבירו לו פירוש לשון השבועה עד שיהא מכיר לשון השבועה אינו מכיר בה כ"כ היטב כמו בלשון שרגיל לדבר בה וגם אינו חמור לו כ"כ לה"ק כיון שאינו לומד בה, סובר הרמב"ם שלא הי"ל להקפיד שיהיה בלה"ק. ולכן אם דיין השביעו בלשון שהנשבע מכיר ה"ז כמצותה שהוא לכתחלה להלח"מ. ויהיה לפ"ז אף לכתחלה ממש כי ההכרה ביותר עדיף יותר מהאיום שיש לסתם אדם מלה"ק, אע"פ שנהגו להשביע בלשון הקדש אף לסתם אדם, כיון שיש גם מעלה בלשון שמדבר שמכירו ביותר לא הוי כעובר על המנהג, אבל זהו רק בסתם אדם אבל בת"ח צריכים להשביעו לכתחלה מצד האיום דוקא בלה"ק וכשישביעוהו בלשון אחר יהיו כעוברים על המנהג, וניחא שיטת הלח"מ ברמב"ם. ומסתבר שגם להכ"מ מה שצריך לכתחלה להרמב"ם בלה"ק הוא רק מצד המנהג ומטעם איום כדבארתי, אך לרבותיו משמע לו שאף בדיעבד לא נפטר דלא מסתבר לו שיהיה חלוק בדאורייתא בין לכתחלה לדיעבד. וגם ברמב"ם מפרש שאין חלוק בין ת"ח לסתם

אדם ואף בסתם אדם הם כעוברים על המנהג כדיוקו מלשון שהשביעו ובת"ח נקט לרבותא כפי' ראשון.

ומה שמשמע מדבריך בסוף דלשיטת ר"ת שהביא הר"ן ריש נדרים דמושבע מפי עצמו ממש לא בעי שם ומפי אחרים אף בעונה אמן בעי שם, יהיה חלוק גם בשבועת הדיינים דכשישבע בעצמו לא יצטרך שם אלא כשישביעוהו הדיינים והוא עונה אמן צריך שם.

הנה פשוט וברור שבשבועת הדיינים אף כשנשבע בעצמו צריך לישבע בשם או בכנוי כמפורש בגמ' [שבועות ל"ח] מקרא דואשביעך באלקי השמים וכדאיתא ברמב"ם פי"א משבועות ובש"ע [חו"מ] סי' פ"ז, ואף הר"ן שהוא סובר שאף מושבע מפי אחרים ובשבועת העדות לא בעיא שם, נמי סובר דבשבועת הדיינים בעי שם, ואף בשבועת היסת מצריך בשם דלא כהלא הודו לו בש"ע שם [חו"מ פ"ז] סעי' י"ח, ולשון הגמ' היכי משבעינן ליה אינו מחמת דאחרים משביעין אלא דהכוונה היכי מצוין אנו אותו להשבע.

וכן מה שאיתא שם [שבועות ל"ח] בתוס' בקושיתם דבשבועת העדות וביטוי ופקדון כשהוא מושבע מפי אחרים דהוי דומיא דשבועת הדיינים ליבעי בהו אנקוטי חפצא, נמי אין כוונתם דהוא כשמשביעין אותו הב"ד ולא כשנשבע בעצמו, דהא אף בנשבע בעצמו צריך לאנקוטי חפצא ולית מאן דפליג עלה, וגם הא בעובדא דקניא דרבא שאישתבע בעצמו כפשטות לשון הגמ' בנדרים דף כ"ה, וגם הא צריך לפרש דאירי בקפץ ונשבע כדפי' התוס' בשבועות דף כ"ט מטעם דכתבו דרבא היה יודע הברייתא והיה משביעו ע"ד המקום וע"ד ב"ד עיי"ש, ומ"מ הוצרך ליקח ס"ת. ועיין בר"ן בנדרים שם שבדין לקח הס"ת משום דהיה מודה מקצת, והש"ך [חו"מ פ"ז] בס"ק ל"ח הוכיח מזה דאף בהיסת צריך נק"ח עיי"ש. ועיין במ"ע בפי"א משבועות הי"ג שהוכיח ג"כ מקניא דרבא שהיסת צריך נק"ח ודחה דההוא רמאה לפנים משוה"ד הוא דבעא, וא"כ יש קצת לומר שהתוס' יסברו תירוץ זה גם בשביל מה שסוברים דנשבע בעצמו א"צ נק"ח, אבל לבד שהוא דוחק אין נראה כלל שהתוס' יפלגו על כל הפוסקים וגם שהרא"ש שכתב כתוס' יפלוג גם אמהר"מ רבו שהביא הש"ך שם דתקיעת כפו דמתחלה לא פטרו משבועה משום שהיה בלא נק"ח עיי"ש. אלא כוונת התוס' והרא"ש דנשבע אף בעצו אבל ע"י ציוי אחרים היה לן למילף אף בעדות וביטוי ופקדון שיצטרך לנק"ח כיון שנשבע שלא מרצונו אולי לא חמיר לו כמו בנשבע ברצון של עצמו. אבל בעצם שבועת הדיינים הוא שבועת עצמו אף היכא שמשביעין אותו כיון שצריך לומר אמן כדכתב הר"ן ריש נדרים.

[ענף ו'] . וסברת הרשב"א בתשובה סי' תתמ"ב שכתב שבסוטה כל הלשון אפשר לומר בלשון חול חוץ מן השם שצריך לומר בלשון הקדש, הוא פשוט דודאי אף ששבועת

סוטה נאמרה בכל לשון צריך לאומרה דוקא תיבות אלו שבנוסח התורה אך שיכול לתרגם תיבות האלו בכל לשון, וסובר הרשב"א דהשם אי אפשר לנו לתרגמו. ואף שפשוט שאף שבקרא נכתב בשם הויה מ"מ ודאי אף לר"ח בר אידי לא היו משביעין אותה אלא בשם אד' כמו שהוא נקרא, דאף אם נימא שהכהן עמד בעת שהשביעה בעזרה אף שהיא עמדה בשער נקנור שלא נתקדש שאינו מקדש ששם הוא מקום שרשאין לומר בברכת כהנים את השם ככתבו, מ"מ הא חזינן שהוצרך בסוטה דף ל"ח לרבות מקרא דיברכו ברכת כהנים בעזרה בשם ככתבו, וא"כ בסוטה שליכא קרא אף אם הוא בעזרה אין לומר השם ככתבו, וגם אפשר הכהן היה עומד ג"כ בשער נקנור שודאי אין לומר השם ככתבו, לכן ודאי כוונת שם המיוחד זה הוא בשם אד' שהוא כקריאתו. אבל רק בשם אד' היה משביעה אף לרבנן ולא בשאר כנויים אף בהאינם נמחקין כיון דרק שם זה נכתב כדאיתא בתוס' שם [סוטה ל"ח] על או אינו אלא בכנוי שדחו פי' רבנו הלל בספרי שהוא אף שאר כנויים, דהיכי תיסק אדעתין לשבושי קרא, וסברא זו שייך גם בסוטה, אף ששאני מברכת כהנים לענין בכל לשון דהא לא דחו פירושו מטעם שצריך לומר בלה"ק אלא משום דאין לומר נוסח אחר, ולענין הנוסח אף שבסוטה נאמרה בכל לשון מ"מ הוא דוקא אותו הנוסח. אבל כיון שבסוטה הוא בכל לשון היה לן לומר דיכול לתרגם את שם זה להלשון שמשביעה, אבל סובר הרשב"א שאי אפשר לתרגמו אף שהוא לשון אדנות ששייך לתרגמו אבל לא יתרגמוהו בלשון אחר מסתם אדון או מכפי שהיה נקרא בחיריק תחת הנון ולכן מוכרחין לומר את השם בלשון הקדש כקריאתו.

והנה טעם רבנו הלל בספרי שהביאו התוס' דאם לאו ככתבו היינו אומרים אף בשאר שמות כמו באד' שתמוה לכאורה מאד, נראה לע"ד דטעמו דכיון דגם שם אד' אינו ככתבו לא איכפת לן באיזה שם יאמר דאמרינן דבהכרח הוצא תיבת השם משאר התיבות דאותו צריך להחליף ולאמרו בשם אחר, משום דסובר דשם אד' במקום הויה לא דמי לכתיב וקרי הנמצאים בתורה לומר ששם הויה הוא הכתיב ושם אד' הוא הקרי כיון שלפעמים נקרא גם ככתבו, אלא הוא דין דכאן לא יאמר מה שנכתב וגם מה שנקרא אלא ממש שם אחר שלא הוזכר כאן לא בכתיבה ולא בקריאה. ואף שאיתא בקידושין דף ע"א ובפסחים דף נ' נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא אני באל"ף דל"ת מפרש שאינו כקרי דעלמא אלא מדין אחר דכיון דהוא חלוף שם הויה שהוא שם המיוחד צריך להחליף בשם היותר מיוחד אחר שם הויה שהוא שם אד'. ועיין בתוס' שבועות דף ל"ה שכתבו לטעם על גירסת פר"ח אד' מן השם אינו נמחק משום דשם המיוחד הוא יש להחמיר בו יותר. ולכן מטעם זה נקרא באד' אבל אינו מצד ההלכה מסיני דקריין וכתיבן שאמרו בנדרים דף ל"ז. ולכן

אף שעכ"פ צריך לקרא בשם אד' אין זה מכלל הנוסח הכתוב בתורה שא"א לשנות. ולכן מפרש דאו אינו אלא בכנוי הוא גם בשאר השמות. ונוגע זה גם לדינא בגבולין שאין יכולין לומר ככתבו שלר' הלל אף שלכתחלה צריכין לומר בשם אד' מ"מ בדיעבד יצאו גם בשאר שמות, וא"כ לר' הלל בסוטה נמי כיון שאינו יכול להשביעה בהשם ככתבו יכול להשביעה גם בשאר השמות. ומוכרחין לפרש לר' הלל הא שבשבועות דף ל"ח משמע שבסוטה משביעה בשם המיוחד הוא רק בכוונתו דכהן שאומר השם יתכוין שהוא חלוף לשם הויה המיוחד שבקרא ולהתכוין גם בו, כהא דאיתא באו"ח סי' ה'. ולפ"ז נהי שאין יכולין לתרגם שם אד' מ"מ איך שיתרגם הוא כנוי שיכול להשביעה בזה. וא"כ אפשר סובר הרמב"ם כר' הלל ולכן סתם שמשביעה בלשון שמכרת ולא הזכיר שהוא חוץ מהשם, שמשמע שאף השם מתרגם ואומר לה בלשון שמכרת דלא כהרשב"א. ואף שבברכת כהנים גם לר' הלל צריכין לכתחלה בשם אד' מ"מ בסוטה כיון שעכ"פ מהני גם בשאר שמות עדיף יותר בלשון שמכרת ואף שיסבירו לה עד שתדע שהוא שם ה' אין ההכרה כ"כ כמו בלשון המכרת שמדברת בו כדלעיל.

אך יקשה דאם הרמב"ם סובר כרבנו הלל הי"ל לכתוב בפי"ד מתפלה ה"י שכתב שם ובמדינה אומרים אותו בכינוייו והוא באד' שהוא רק לכתחלה ובדיעבד אם אמרו גם בשאר שמות יצא, משמע דפליג על ר' הלל וסובר כתוס' דאד' הוא מן הנוסח ככל קרי וכתיב. אבל יש לומר דאף שפליג הרמב"ם על ר' הלל בהא דברכת כהנים אינו מטעם התוס' משום שאינו כנוסח הקרא, דגם הוא סובר כר' הלל דאף שם אד' הוא שם אחר ואינו כקרי דעלמא, אך מ"מ לא יצאו בברכת כהנים בשמות אחרות מטעם אחר דכיון דיכול לברך בשם אד' שהוא יותר מיוחד, דמטעם זה נקרא באד' כדלעיל, אם יברכו בשמות אחרות הוא כמו מעוט בהברכות שאסור משום בל תגרע. וטעם זה אינו שייך אלא בברכת כהנים שלפעמים במקדש מברכין בשם הויה ככתבו נמצא שנצטוו לברך בהשם היותר גדול שאפשר לכן אף כשא"א בשם הויה מחוייבין לברך באד' שהוא הגדול משאר השמות. אבל בהשבעת סוטה שליכא מציאות שישביע אותה בשם הויה הנכתב, ואף שאר"נ בר יצחק בפסחים דף נ' דלעולם הבא כולו אחד נכתב ביו"ד ה"י ונקרא ביו"ד ה"י לבד שאין זה נוגע לעולם הזה, הנה אז לא יהיו סוטות בעולם שכולם יהיו צדיקים, עיין בתוס' ובתו"י יומא דף י"ג ד"ה הלכה מש"כ בשם ר"ח כהן, נמצא שעיקר החיוב נאמר שיהיה דוקא רק בשם אחר אך בכוונת שם הויה וכיון שמצד ההלכה לא הוי אד' הקרי כל השמות שוין שיכול להשביע בהן בכוונה שהוא חלוף שם הנכתב וכדלעיל.

והנה למה שבארתי בטעם מחלוקת רבנו הלל בספרי והתוס' שהוא אם שם אד' נחשב קרי של הכתיב הויה או שאינו כקרי אלא שאומרין שם אחר תחתיו, נראה לע"ד שיש חלוק גדול בדינא בנטף שעוה על שם הויה ואין נראין האותיות והוא בשבת שאין יכולין להסיר, שאם אירע זה בתיבות אחרות צריך להוציא אחרת משום שאסור לקרא על פה, ומסתבר דהוא הדין בקרי וכתיב כגון על תיבת ישגלנה נמי יצטרך להוציא אחרת משום שבהלכה נאמר שתיבת ישגלנה בכאן יקרא ישכבנה ולא שיקרא תיבת ישכבנה בע"פ. אבל בנטף על שם הויה תלוי במחלקותם דלתוס' ששם אד' הוא הקרי של שם הויה הכתיב ככל קרי וכתיב יצטרך להוציא אחרת דהא אותיות אלו דהויה הוא צריך לקרא שם אד' שהוא קריאה בכתב ולא בע"פ, ולרבנו הלל שאין שם אד' קרי דשם הויה הנכתב אלא שהוא קריאה בע"פ בשם אחר מחמת שאסור לקרא השם הנכתב לא יצטרך להוציא אחרת מאחר דבכל אופן הוא קורא על פה. ואף הרמב"ם למה שבארתי שאף שפליג על ר' הלל בברכת כהנים סובר כר' הלל בעיקר הדבר שאין שם אד' כקרי דהויה הנכתב נמי יש לו לסבור דלא יוציאו אחרת.

ומש"כ הרמב"ם שלכתוב פרשת סוטה הוא בלה"ק בפ"ג ה"ח מסוטה שדחקת למצא מקור לזה, ולע"ד הוא פשוט דהא חזינן דמצריך גמ' קרא לאמירה להאשה שהוא בכל לשון וממילא לכתיבה שליכא קרא יש להיות בלה"ק דוקא. אבל לכאורה הוא רק להטעם שצריך לקרא הוא מה שהביא רש"י מספרי שבלא קרא היינו למדין מחליצה דיבמה בק"ו שיהיה דוקא בלה"ק שלכן מה שלא למדנו מהקרא נשאר כהק"ו שיהיה בלה"ק ומיתוקם קרא ומיתוקם ק"ו. אבל לטעם הראשון שכתב רש"י דהיינו אומרים דצריך לאומרה בלה"ק כדרך שנכתב, בשלמא אם כל התורה בלה"ק נאמרה ניחא שכוונתו כדרך שנכתב בתורה כדחזינן שאם בלה"ק נאמרה היה קריאת שמע דוקא בלה"ק בלא קרא דשמע, ולכן בסוטה נמי היינו אומרין מזה דבין האמירה ובין הכתיבה הם בלה"ק, ולכן רק אמירה שלמדנו מקרא הוא בכל לשון, אבל כתיבה שליכא קרא נשאר שהוא בלה"ק, אבל אם כה"ת בכל לשון נאמרה לא היה לן לומר אף על הכתיבה שיהיה בלה"ק, דהא על תפילין ומזוזות שצריכין לכתוב דוקא בלה"ק הוצרך לקרא דוהיו למ"ד זה, כדאיתא במגילה דף ט', וא"כ בסוטה שליכא קרא מנלן שצריך לכתוב בלה"ק. ואולי כוונת רש"י בטעם הראשון דוקא למ"ד כה"ת בלה"ק נאמרה וטעם שני שהביא מהספרי הוא למ"ד בכל לשון נאמרה. אבל נראה דגם בכתיבת פרשת סוטה איכא קרא דיכתבו בלה"ק דהא כתיב וכתב האלות האלה שילפינן מיניה בסוטה דף י"ז דכתבה למפרע פסולה דכתיב האלה כי דכתיבא, ומהאי קרא יש למילף נמי דיהיה בלה"ק. ומה

שבק"ש לא דרשי מהאלה שיהיה בלה"ק הוא משום דאין בזה כדאי להוציא מדרשא דשמע בכל לשון שאתה שומע, אבל בכתיבה דסוטה דליכא קרא גם לכל לשון יש למילף מהאלה גם שיהיה בלה"ק. ולהרמב"ם א"צ לזה דהרמב"ם הא פסק כרשב"ג בפ"א מתפילין הי"ט דאין כותבין ספרים אלא אשורית שהוא גם בלה"ק אך התירו ביונית שהיה בזמנם שעתה אינו בעולם עיי"ש, וגם פסק בפכ"ג משבת הכ"ו שכתובים בכל לשון או בכתב אחר לא ניתנו לקרות בהן ואין מצילין אותן, וא"כ סובר דרק בלה"ק ניתנה ולכן כשליכא קרא להכשיר בכל לשון הוא פסול וצריך לה"ק ואשורית דוקא.
ידידו ואוהבו, משה פיינשטיין.

סימן לג

בדבר מחללי שבת בפרהסיא לענין נשיאת כפים כ"ח מרחשון תש"י. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שלמה יהודה ליב הלוי לעוויטאן שליט"א הגאב"ד ראק איילאנד.
הנה מכתב כתר"ה בדבר מחללי שבת בפרהסיא לנשיאת כפים קבלתי ומה שלא השבתי כי הוא מהדברים שקשה לדבר בזה, אבל כאשר קבלתי מכתבו השני שמפציר בי להשיב אני משיב שלא יחשדני כמזלזל ח"ו בכבוד תורתו.
והנה מדינא אף שמחלל שבת בפרהסיא הוא כמומר לעכו"ם ומטעם זה סברי האחרונים דפסול לנשיאת כפים וכדאיתא במ"ב [או"ח סי' קכ"ח] ס"ק קל"ד, אבל יש לפקפק בזה טובא כי לא כללא הוא לכל הדברים, ואין עתותי עתה בידי להאריך, אך איך שנימא הא לשיטת הרמב"ם שעובד ע"ז פסול אפילו עשה תשובה וכי יפסלו גם במחללי שבת ששבו בתשובה, זה ודאי לא ניתן להאמר כלל וא"כ חזינן שלענין נשיאת כפים אינו כעובד עכו"ם. והטעם הוא פשוט דהא אף לע"ז גופיה חזינן חלוקים בסוף מנחות דבשחיטה לעכו"ם אף שחייב מיתה כזריקה ואוסר הבהמה מ"מ כיון דלא הוי שירות לא מיפסיל לרב נחמן ואף רב ששת שאוסר הוא דוקא במזיד משום שנעשה משרת לעכו"ם ומטעם זה מודה רב ששת בשחט בשוגג, וכן פסק הרמב"ם פ"ט מביאת מקדש הי"ג, וטעם זה לא שייך בשבת, שכל ענין הדמיון שבת לעכו"ם הוא מצד שנראה ככופר כדפי' רש"י בחולין דף ה' שזה הוי אף בשוחט לע"ז כמו בזורק אך מ"מ אם לא היה נחשב כומר לא היה נפסל, וא"כ בשבת שלא שייך להחשיבו כומר אין לפוסלו. ולכן כ"ש שלנ"כ אין לפוסלו. ואף שלא הזכיר הרמב"ם חלוק בנ"כ בין שחיטה לזריקה מוכרחין לומר שסומך על הא דכתב שם וברכה כעבודה היא כדאיתא בלח"מ פט"ו מתפלה ה"ג. ומהרמב"ם

נשמע שגם לכו"ע אינו כעובד עכו"ם לענין נ"כ. וממילא יש להכשירו לנ"כ אף אם לא שב כמו שכשר בעבר שאר עברות חמורות שאף קודם ששב הוא כשר לנ"כ, וכמעט שלע"ד זה ברור לדינא אף שהוא נגד דעת רבותינו האחרונים.

וגם בחדושי בארתי בטעם החלוק בשבת להחשיבו כעכו"ם בין צנעא לפרהסיא שלכאורה אינו מובן הא גם בצנעא הוא באותו החומר עצמו שיש בפרהסיא מצד שבת ולענין כפירה אדרבה בצנעא יש קצת יותר כפירה כדאיתא בב"ק דף ע"ט בהחלוק בין גנב לגזלן, ובארתי שכיון שהדמיון לעובד ע"ז הוא מצד שנראה ככופר שייך זה רק באם מצד זה מחלל שבת אבל אם הוא מצד שאינו עומד בנסיון דהרוחת ממון או למלאות תאותו אין להחשיבו ככופר, ולכן בצנעא יכול לומר שהוא רק למלא תאותו ואף אם לא אמר כלום תלינן מצד חזקת כשרות שרק למלא תאותו ולא מצד כופר, דחזינן שאף אוכל נבלות לתיאבון יש לו חזקת כשרות שלא יאכל להכעיס משום דהחשוד לקל לא חשוד לחמור, אבל בפרהסיא הרי מחשבתו וכוונותיו הם דברים שבלב שלא ידוע להרואים והרואים יאמרו שעושה זה מצד שהוא כופר נמצא שעשה מעשה כפירה בכל אופן אף אם בלבו הוא מאמין בה' ועושה רק מצד תאותו דכיון שעשה לעיני רואים בהכרח הוא כאופן שהרואים יפרשו מעשיו שהם ידינוהו ככופר. וא"כ בפה שידוע שרוב מחללי שבת הם בשביל תאות הממון ויש הרבה שהולכים לביהכ"נ להתפלל ואח"כ הולכים לבית מסחרם אפשר גם שהוא בפרהסיא נידון כבצנעא שלא יאמרו הרואים כלל שהוא מעשה כפירה רק שהוא עושה עברה דחלול שבת בשביל תאוה שא"כ גם לכל דבר אינו כעובד עכו"ם וכ"ש לנ"כ.

נמצא שלדינא אין לפוסלו, אבל למעשה אפשר יש בזה משום מיגדר מלתא וראוי יותר שלא להניחם לישא כפיהם כדנהג כתר"ה כל הימים שהוא שם, ואף אם ליכא כהן אחר דלמגדר ודאי רשאים הב"ד, דהרי אין בזה הפקעת עשה דכשלא אמרו לו אינו עובר בעשה אבל אם אמרו לו שיעלה באופן שיעבור בעשה מסתבר שצריך לישא כפיו דאף שרשאין הב"ד לעקור עשה למיגדר מילתא אבל הא לא מצינו בגמ' שהפקיעו זה הב"ד וגם לא הגאונים דאח"כ וגם עכשיו לא היה קבוץ ב"ד לתקן זה, אבל יותר טוב שלא יאמרו לו אף בליכא כהן אחר אף שלא יתקיים מצות נ"כ כמו שעשה כתר"ה. אך למחות ביד חזקה באלו עירות שמניחים אותם לישא כפיהם אף שאין רוח חכמים נוחה מזה מסתבר שאין מחוייבין. ידידו. משה פיינשטיין.

סימן לד

אם רשאין ליקח ס"ת לבית החתן.
בש"ק תולדת תרפ"ד רצו ליקח ס"ת לבית החתן והוריתי שרשאין שסמכתי ע"ז שנוהגין בשמחת תורה ליקח ס"ת למקום אחר לקרא מחמת שרוצין כל אחד לעלות לתורה ובביהכ"נ הוא טרחא גדולה לצבורא ולכן גם הכא שרוצים כל קרובי החתן והכלה לעלות לתורה כנהוג ג"כ רשאין דזה נחשב ג"כ לכבוד התורה שכל אחד רוצה לעלות לתורה ביום שמחה ובביהכ"נ הוא טרחא גדולה לצבורא, ואף שנהגו לקרות לתורה כל המחותנים בביהכ"נ ולא קפדי אטרחא דצבורא הוא משום הכנסת ביהכ"נ ולא קפדי אבל בעובדא זו שהיו עניים ולא תהיה הכנסה מזה ואדרבה עוד יהיה הפסד אם יקראו להמחותנים מה שהיו אחרים קונים ודאי קפדי. וגם בכל חתונה אף שתהיה הכנסה לביהכ"נ מזה יש לפקפק על ההיתר לעשות טרחא דצבורא גדולה, אך כבר נהגו כן ומוחלין ע"ז. וגם סמכתי דמחמת שחתן דומה למלך נחשב אדם חשוב דשרי לדידיה כדאיתא באו"ח סוף סי' קל"ה.
ואף שיש לפקפק כי גם ע"ז שבשמחת תורה לוקחין ס"ת למקום אחר אין דעת חכמים נוחה מזה וא"כ אפשר הבו דלא לוסיף עלה, אבל במ"ב ס"ק מ"ח הביא שאף בר"ה ויו"כ כשרוצים הרבה לעלות לתורה ומוכרין המצות שמתרבה עי"ז הכנסה של צדקה מסתברא שאין להחמיר עיי"ש, א"כ גם הכא אין להחמיר.
ועל הטעם שדומה למלך הוא נחשב אדם חשוב יש לפקפק שדעת הגר"א שם דדוקא לחשוב בתורה מותר ולכן אין להחשיב חתן לאדם חשוב, דאף שלמלך רשאין אף שאינו גדול בתורה כדמשמע בפ' אלו נאמרין ודאי הוא דוקא מלך ממש דהא גם לריש גלותא מקשה בירושלמי יומא. אבל עיין בבאור הלכה שהשתב"ץ [שהתשב"ץ] סובר דאף אדם חשוב מצד עשירותו נמי הוא חשוב לענין זה, וכן משמע קצת גם דעת הרמ"א כדהוכיח בבאור הלכה שם ולכן אין להחמיר וכ"ש שאין למחות. וה' יושיענו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה לעולם.
משה פיינשטיין.

סימן לה

בקרא רק שני פסוקים והם פסוקים גדולים.
בש"ק במנחה דפ' תזריע טעה הקורא וקרא ללוי רק ב' פסוקים קרא דאת הצפר וקרא דוהזה וברך כבר ברכה שלאחריו, והוריתי שיקרא לישראל שהוא השלישי מאת הצפר

בחזרה ואח"כ לקרות לעוד ישראל מוביום השמיני. ואף שבאחרונים איתא שיותר טוב בטעות כזה לקרא עוד הפעם לאותו שקרא הב' פסוקים, עיין במג"א [או"ח] סי' קל"ז סק"ח ובט"ז סק"ד, נראה לע"ד שיש חלוק בין פסוקים קטנים לגדולים, דבפסוקים קטנים שאי אפשר לחלקם לג' פסוקים יותר טוב לקרא לאותו עצמו כיון שהקריאה שכבר קרא אינו כלום ואף שכבר בירך היו הברכות בודאי לבטלה ולכן מ"ט נפסידו זכות קריאתו., וגם במנחה בשבת ובשני וחמישי יש עוד טעם שלא יטעו שיכולים להוסיף עוד רביעי, ובלוי וכהן יש עוד טעם שהרי ימצא שלא קרא לוי וכהן, אבל בפסוקים גדולים שיש לחלקם לשלשה שודאי הוא ספק אצלינו שמא הם שלשה, וכ"ש מחצי השניה של הס"ת שאחר והתגלח שמפורש בגמ' בקידושין דף ל' שהוא חצי התורה בפסוקים ואצלינו החצי הוא ויאפד לו בו בפרשת צו שהוא ק"ס פסוקים קודם והתגלח שנמצא שהאמת הוא שצריך לחלק הפסוקים מוהתגלח עד סוף התורה עוד לק"ס פסוקים וגם אצלינו יש ה' אלפים ותתמ"ה פסוקים בכל התורה ובגמ' שם [קידושין ל'] איתא ה' אלפים ותתפ"ח שצריך לחלק כל התורה עוד למ"ג פסוקים, וא"כ אפשר שיש באמת בשני פסוקים גדולים אלו שלשה פסוקים שנחשבו קריאה, וא"כ אין ראוי שאותו הקורא יקרא עוד פעם דרק כשא"א בענין אחר קורא עוד פעם, כגון בכהן שקורא פעם ב' כשליכא לוי וכן כשליכא רק אחד שיודע לקרות בסוף סימן קמ"ג [או"ח] ולכן אף שצריך לקרא עוד הפעם משום דשמא אינם רק ב' פסוקים יקראו אחר ואף שאם הם ג' פסוקים ימצא שקראו ד', הא חסרון זה הוא אף כשיקרא הוא עצמו אם הם ג' פסוקים, וזה שימצא אם אינם רק ב' פסוקים שלא קרא לוי ג"כ אינו כלום דטעם אנצויי לא שייך בכאן כיון שכבר קראוהו ולכן לע"ד בפסוקים גדולים שלא מפורש בגמ' שהם רק שני פסוקים יש להורות לקרא אחר וכ"ש בהפרשיות של אחר והתגלח שיש להורות כן.
משה פיינשטיין.

סימן לו

בהפטרת פ' קדשים כשברך כשהיה פתוח בהפטרת התשפט ביחזקאל.
בשבת פ' קדושים טעו וגללו הנביא ביחזקאל בהפטרת התפשט וברך כבר, ואמרתי שיש לחלק בין כשקורין ההפטרה בחומשים ובספרא דאפטרתא ובין כשקורין בנביא, משום שלפי מנהגנו הוא דבר שלא מצוי כלל שיפטירו בהתשפט, והוא מטעם דכיון שלר"א אין להפטיר בזה כמו שסובר במגילה דף כ"ה שאין מפטירין בהודע את ירושלים את תועבותיה מאותו הטעם עצמו אין להפטיר גם בהתשפט שג"כ נאמר שם את תועבות

אבותם הודיעם, ואף שהתי"ט כתב דרק בהודע אין מפטירין דהוא משום שכתיב בה אח"כ אביך האמרי ואמך חתית ולא משום לשון תועבותיה ושחושב שם התועבות, ומשמע שם שבהתשפט גם לר"א מפטירין אבל לע"ד א"א לומר כן דהא משמע מגמ' שהוא ממה שמגנה את ירושלים כפי' הרע"ב שהרי אמר לו עד שאתה בודק בתועבות ירושלים צא ובדוק בתועבות אמך כדכתב התי"ט עצמו שמשמע כן, וגם הרמב"ם מפרש כן בפירוש המשנה וא"כ גם התשפט אין להפטיר ומה שאנו מפטירין הוא משום שאין הלכה כר"א. ולכן נהגו שרק מדוחק עושין דלא כר"א והוא כשצריכין לשתי הפטרות לפ' אחרי ולפ' קדשים שיותר שייכין לפרשיות אלו כבני כושיים והתשפט מפטירין גם בהתשפט אף שהוא דלא כר"א שלפי מנהגנו שמפטירין וערבה בכל שבת הגדול בין כשחל ערב פסח בין כשחל מקודם נמצא שמפטירין בהתשפט רק כשקביעות השנה הוא זח"ג במעוברת שאז קורין אחרי בשבת שחל כ"ו ניסן ופ' קדשים בשבת שחל ג' אייר אבל בקביעות אחרת כמו בה"ח וה"ש הרי מפטירין באחרי וערבה וצריכין רק להפטרה אחת שלכן קורין כבני כושיים, ובקביעות ב"ח וז"ש שחל ר"ח אייר בשבת שקורין אז בקדשים הרי מפטירין השמים כסאי וא"צ אלא הפטרה אחת לאחרי שקורין כבני כושיים, וכשהקביעות הוא בב"ש וג"כ שר"ח אייר הוא ביום א' שקורין אחרי בער"ח ומפטירין במחר חדש א"צ אלא הפטרה אחת לקדשים שקורין כבני כשיים, וקביעות זח"ג במעוברת הוא דבר שלא מצוי שיש שמזדמן אחת לכ"ז ואחת לכ"א ואחת לכ"ד וגם אחת למ"ד שנה שהוא דבר רחוק מאד שכמעט הוא נעלם מסתם אדם, אף שלפעמים רחוקים אירע גם אחת לשלש שנים, וממילא יש לתלות שידע בעת הברכה שצריך לקרא כבני כשיים והיתה הברכה על כבני כשיים אף שהיה פתוח במקום התשפט, וכבר הוריתי בשבת מקץ בחנכה תר"פ שהיה הס"ת נגלל בפ' וישלח וברך, שלא יברך פעם ב' כיון דידוע לכל שבשבת חנוכה הוא בפ' מקץ אך היה סבור שהוא נגלל על מקץ ואף שפתח ברור שלא ראה ונמצא שהברכה היתה על מקץ והגלילה אינה הפסק. וכן יש להורות בכל שבת כשאומר שידע איזה פרשה צריך לקרא שאין לו לברך פעם ב' דדוקא בחשב שצריך לקרות כאן במקום שהיה פתוח צריך לברך פעם ב', ועיין בפמ"ג בא"א סי' ק"מ בסופו שכתב כן והוא נכון דכן מסיק במג"א שם [או"ח ק"מ] דאינו מצד הפסק אלא משום דלא היה דעתיה עלויה עי"ש. וא"כ גם הכא היתה דעתו על הפטרת כבני כשיים שזה מצוי כמעט בכל שנה, ולכן כשקורין בחומשין ובספרא דאפטרתא ששניהם בספר אחד יקרא כבני כשיים, אבל כשקורין בנביא שצריך להביא ספר אחר שהוא נביא של תרי עשר שאף שהיתה דעתו על כבני כשיים יצטרך לברך כיון שהוא בספר אחר

לר"ל ביומא דף ע' ופסק כן המג"א [או"ח] בסי' קמ"ג סק"ד וכן הגר"א שם סק"ה, יש להן להפטיר בהתשפט כיון שאין הלכה כר"א. משה פיינשטיין.

סימן לז

אם מותר להניח היד של כסף בתוך הס"ת לסימן שלא יטעו חמשה עשר באב תשט"ז.
מע"כ ידידי הר"ר שרגא פייוול פלאטקין שליט"א.
הנה בדבר שהנהיג מע"כ להניח את היד של כסף בתוך הס"ת במקום סיום קריאת הראשון כדי שהעולה אחריו ימצא את המקום שצריך להתחיל ולא יכשל בברכה לבטלה כשיטעה על עמוד אחר וערערו עליו אחדים מהקהל באמרם שהוא מנהג בזיון ח"ו להס"ת ושלח לי מע"כ העתקה מתשובת הרב הגאון ר' אברהם בנימין זילבערבערג שליט"א מפיטסבורג איך שהסכים להנהגת מע"כ וכתב שהוא תקון גדול אבל רצון מע"כ והמערערים לידע דעתי העניה בזה.
והנה אחרי שנשאלתי מוכרח אני לומר הנכון לע"ד למעשה שאסור לעשות כן דהא אסור להניח אף נביאים ע"ג ס"ת וכ"ש היד שקדושתו קטנה שמצד תשמישו פחותה קדושתו אף מקדושת ביהכ"נ כמפורש ברמ"א [או"ח] סי' קנ"ד סעי' ו' ואף עכשיו שנוהגין לתלותן על הס"ת לנוי כדכתב המג"א ס"ק י"ד הוא רק כקדושת תשמישי קדושה, שודאי אסור להניח על הס"ת. ול"ד למה שמכסין הס"ת כשהוא מונח על השלחן פתוח בהמטפחת שזה נעשה לכבוד להס"ת שאין כבודו להיות בלא מכסה וכמו שצריך להלבישו במפה ומעיל מפני הכבוד. וא"כ צריך טעם גדול להכריע לומר שהנחת היד בתוכו יהיה מותר.
וטעם זה שחושש מע"כ שאולי בלא זה יטעה לברך על עמוד אחר ויהיה ברכה לבטלה, אינו טעם, דלא כל מה שרוצה אדם לחוש נחשב חשש אלא מה שמצינו או ראינו שחששו לזה הגדולים שלפנינו, משום דלחשש רחוק אין לחוש, והטעות באופן שיצטרך לחזור ולברך הוא חשש רחוק טובא כדחזינן בכל הקהלות שלא אירע כזה אלא אולי פעם אחת בהרבה שנים ובהרבה קהלות לא אירע כזה לעולם, שאין להחשיב זה חשש שצריכין לחוש לזה אף אם לא היה נידון להכריע דבר איסור וכ"ש הכא שהוא להכריע דבר האסור בעצם שאין להחשיב זה לחשש.
וגם כיון שביד הקורא או איש אחר להשגיח ע"ז להראות להעולה מקום הקריאה אין שייך להתיר אף אם היה זה חשש גדול כיון דיש לתקן זה ע"י השגחת הקורא או השגחת איש אחר, ולחוש שמא יטעה המשגיח בעצמו ודאי הוא כמעט שלא יארע בעולם דכיון

דרמיא עליה הוא פשיעה כשיטעה ולא חשידי אינשי לפשוע דאטו ברשיעי עסקינן, ולכן אין מקום להתיר בשביל תקון זה אף אם היינו אומרים שהיה מותר בשביל תקונים כאלו. אבל האמת נראה לע"ד שאף אם היה חשש גדול לא היה מותר להניח בתוך הס"ת שהוא זלזול בעצם, דמה שמתירין לפעמים זלזול בשביל תקון הוא רק כשהוא תיקון בהס"ת גופה ולא בכגון זה שהוא רק תקון להגברא שלא יכשל כשלא יזדהר בעון ברכה לבטלה, וכדמצינו בכעין זה בחת"ס יו"ד סי' רס"ב וסי' ער"ב שקדירת השם כשהוא יתיר שהוא גורם הפסול לכמה שמות שבס"ת מותר שזהו כבודו שלא יגרום פסול ואם הפסול הוא בפתוחות וסתומות ויוכלין לתקן ע"י קדירת השם אסור אף שהוא תקון גדול וברור והובא בפ"ת סי' ער"ה סק"ד עיי"ש, ולכן כ"ש בכאן כיון שאין זה לתקון הס"ת אלא לתקן הגברא אין שייך לומר זהו כבודו ואסור, וכ"ש למה שנתבאר שאינו בגדר תקון כלל שאסור, וצדקו המערערים בזה ויבטל מע"כ מנהגו זה. ידידו,
משה פיינשטיין.

סימן לח

באין מי שיחזיק ס"ת השניה כיצד יעשו ד' סיון תשט"ז. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שלמה יהודה ליב הלוי לעוויטאן שליט"א הגאב"ד דראק איילאנד.
בדבר ביהכ"נ שאין שם מי שרוצה להחזיק הס"ת השניה עד אחר קריאת הראשונה, ורוצים לעשות נקבים באיזה ספסל שיעמידו שם העמודים של הס"ת הנקראים עצי חיים ותעמוד הס"ת סמוכה לכותל של הספסל אם רשאים לעשות כן.
לע"ד נראה לאסור, דהנה איתא ביו"ד ר"ס רפ"ב שחייב אדם לנהוג כבוד גדול בס"ת ומטעם זה הוא הדין שמסיק שם ומצוה לייחד לו מקום, ודין הכבוד פשוט שהוא אף בזמן הקצר שהוציאו אותה מהארון ובכלל הכבוד הוא שתהיה במקום משומר ומכובד, ולכן אף אם יהיה בספסל העומד במקום מכובד שהוא לפני הבימה ולא אחורי הבימה שהוא אחורי האנשים נמי הא אינו משומר שכיון שהוא במקום נמוך ומקום גלוי שנקל לכל למשמש בה אין זה שמור, ואף אם אין שם מי שימשמש בה כגון שאין שם תינוקות נמי אין זה כבוד כיון שאינו שמור בעצם, ועיין ריש תמיד שאיכא כבוד בשמירה שאין מסיחין דעת כדאיתא בפי' הרא"ש שם, וברור שזהו גם טעם הגדולה וכבוד שכ' הרע"ב והרמב"ם בפירושו ובפ"ח מהלכות בית הבחירה ה"א. ואף אם אחד ישגיח מרחוק אם לא ניכרת השגחתו אין זה כבוד. אך מצד זה אולי יש עצה להעמיד אדם אחד בר דעת שישמרנה כל זמן היותה על הספסל.

ועוד הא בסעי' ג' שם [יו"ד רפב] איתא בהולך ממקום למקום וס"ת עמו לא יניחנה ע"ג החמור אלא בחיקו כנגד לבו. ואף התוס' ברכות דף י"ח דסברי לגירסת מהרש"א דמותר להניחה על החמור אפילו מפשילו לאחוריו, מסתבר שהוא רק ברוכב על החמור שכן הוא דרך הבאה ממקום למקום שקשה הדבר מאד להרוכב להניחה בחיקו ולכן אין זה בזיון שניכר זה לכל שמצד זה מניחה על החמור אבל בעובדא דידן שהוא דבר קל להחזיקה בחיקו וכדנהגו כל העת ומה שמניחים אותה על הספסל אדרבה ניכר שהוא מצד שאין חוששין לכבודה והוא להם כחפץ בעלמא שלכן מתעצלין אף לטרוח קצת בשבילה אפשר שגם התוס' יודו שאסור. וגם הגר"א שם ס"ק י"ב כתב שהתוס' נסתפקו בס"ת דלא כגירסת מהרש"א. ולדינא הא עכ"פ איפסק בש"ע כרי"ף לפי' הר' יונה וכהרמב"ם סוף הל' ס"ת שבלא שעת הסכנה אסור להניח על החמור.

ואין לומר דהתם הוא משום שגם הוא יושב עליה ואסור לישב על המטה שס"ת עליה, דבשביל זה מסתבר שאם הוא לצורך הס"ת היה מותר דהא חזינן שלישב על המטה שס"ת עליה אין זה בזיון כ"כ דרבה בב"ח א"ר יוחנן סובר במנחות דף ל"ב שמותר והתוס' שם פסקו כוותיה ולכן אף רב הונא שאוסר שפסקו כן הרמב"ם והש"ע שם [יו"ד רפב] סעי' ז' הוא רק כשהס"ת שם לצורך האדם שילמוד בו אבל בהבאה ממקום למקום שמניחה על החמור הוא יושב שם גם לצורכה להביאה למקום השני המשומר, גם לדידהו ליכא בזה איסור, אלא צריך לומר דהאיסור הוא על עצם ההנחה שלא במקומה כשאפשר לו להחזיקה ולהניחה בחיקו וא"כ כ"ש להניחה על הספסל בשביל עצלות להחזיקה שיש לאסור.

ועיין בסדור ר' יעקב עמדין שמשמע שיותר ראוי שהמוציא יחזיקה עד אחר שיקראו בראשונה אך כתב שרשאי גם למוסרה לאחר אם הוא בן דעת אפילו אינו ראוי לכך כשרואה שהתורה חביבה עליו וירא אלקים שיש להקהל לחנכו בחיבוב המצוה, הרי מפורש שהוא חשיבות וכבוד להחזיק הס"ת וא"כ כשמבעטים בכבוד זה בשביל עצלותם הוא ודאי זלזול להס"ת.

וגם מסתבר דכשיעמידו כן הס"ת יצטרכו כל העם לעמוד דהא אף על הבימה כשס"ת עומד צריכין לעמוד כדאיתא בתוס' מנחות דף ל"ג סד"ה הא שכן הוא מעשים בכל יום ולכן רק כשיושב האדם המחזיקו אף שהוא עומד בחיקו נחשב כיושב בישיבת האדם אבל עמידתו בהספסל ודאי הוא עמידה לחייב להעם לעמוד. ולהשכיבו על הספסל שמשמע מר"ת שם שא"צ לעמוד שהרי מוכיח ממה שש"צ מושיבו הכל יושבין, שהוא הישיבה על השלחן לקרות בו, שלכן גם בארון צריכה להיות מושכב אלמא דאינו מפרש

שטעם שהכל יושבין הוא משום ששם מקומו לקרות בו אלא משום שהוא מושכב, וא"כ אף מושכב על הספסל אין להעם לעמוד לר"ת, מ"מ הא רוב הראשונים פוסקים כרש"י, עיין [יו"ד] בסי' רפ"ט סעי' ו' שרק המדקדקים יוצאין ידי שניהם וכתב הגר"א ס"ק י"ד דלענין דינא קיי"ל כרש"י וכמו שנפסק באו"ח לענין תפילין וכן עושין בס"ת עיי"ש, א"כ אין יכולין להשכיבה על הספסל רק על השלחן משכיבין כשהוא לצורך הקריאה, ולהעמידה בשפוע כמו שעושין במזוזה מסתבר שלא יועיל לפטור מעמידה, ולכן אין לעשות כן.

אבל אם אחר ידיעת דבר זה נמי לא ימצאו אנשים שירצו להחזיק הס"ת, לא יוציאו אלא ס"ת אחת וכשיגמרו קריאת ראשונה יוציאו השניה וביום שיש בו ג' ס"ת יוציאו השלישית אחר שיגמרו קריאת השניה, שבעצם הא הירושלמי בג' מקומות ביומא פ"ז ה"א ובמגילה פ' הקורא עומד ה"ה ובסוטה פ"ז ה"ו סובר כד אינון תרתי תי מייבל חדא ומייתי חדא ולא יוציאו שניהן כאחת, והמג"א [או"ח] סי' קמ"ז ס"ק י"א נשאר בקושיא מ"ט לא עבדינן כירושלמי ומס' סופרים. ומה שתירץ קרה"ע ביומא בשירי קרבן ד"ה כד דהטעם משום שאין זה כבוד הצבור שיהיו מצפין ודוממין עד שמביאין השניה ור' יוסה סובר שאין חוששין לזה ודאי הוא תירוץ דחוק ובמה"פ בסוטה ד"ה והא הוכיח שגם ר' יוסה סובר טעם דכבוד הצבור ומ"מ סובר דלא יוציאו השניה עד אחר שיכניסו הראשונה להארון, והפ"מ שם כתב טעם כדי להראות ולפרסם כבוד היום שנתחייב בו להוציא ב' ס"ת וזהו טעם קלוש דכשמוציאין בבת אחת ומחזיקין אותם עד שיגמרו כל הקריאות הוא יותר פרסום דהא כינר [ניכר] זה כל הזמן ואף להנכנסין והיוצאין שלא היו בביהכ"נ כל העת. אבל הטעם פשוט משום שסובר ר' יוסה שעמידה בארון הוא יותר כבוד להס"ת ממה שמחזיקים אותה וכבוד התורה עדיף מכבוד הצבור, ולכן נהי שמנהגנו הוא שלא כהירו' אלא מוציאין אותן בבת אחת שחזינן מזה שאיכא מאן דפליג על הירושלמי ונהגו כוותיה, אמינא שהוא משום שסובר דכשמחזיקים אותה אין זה זלזול להס"ת ולכן בשביל כבוד הצבור צריך להוציאם בבת אחת אבל כשאין רוצים להחזיק אותה שהוא זלזול להס"ת לא נדחה כבוד הס"ת מפני כבוד הצבור דבזה לא ראינו ממנהגנו שיש מי שפליג על הירושלמי ולסבור שכבוד הצבור עדיף. וגם אולי לפ"ז לא פליגין כלל על הירושלמי, דהירושלמי איירי דלא היה מי שיחזיק שצריכין להעמידה על ספסל שלכן צוה ר' יוסה שלא יוציאו השניה עד אחר שיכניסו הראשונה, וכשיש מי שיחזיק כמו שנהגינן גם ר' יוסה יודה שצריך להוציא שניהם בב"א משום שלהחזיקה ביד הוא בדרך כבוד כמו בארון ולכן משום כבוד הצבור צריך להוציאם בבת

אחת. ואף אם נימא שהוא גרוע קצת מכפי שהוא בארון מ"מ כיון שהוא רק קצת גרוע מכריע כבוד הצבור להוציאם בבת אחת. ולכן צריך לעשות כר' יוסה בירושלמי שלא יוציאו השניה עד אחר שיכניסו הראשונה להארון כשלא יהיה מי שיחזיקנה.

ואף אם נימא שמנהגנו להוציא שניהן בב"א הוא משום שפליגין על ר' יוסה בירושלמי ונימא שלכו"ע עמידה בארון הוא יותר כבוד להס"ת ממה שמחזיקין אותה וטעם אלו שפליגין שנהגינן כוותיה הוא דסברי דכבוד הצבור עדיף, נמי הוא רק במה שנהגו להחזיקה בידו שאף שאין זה כבוד כעמידה בארון מ"מ אין זה זלזול כ"כ, אבל כשהוא עוד גרוע מהחזקה ביד הא לא נהגו ומנלן לפלוג על הירושלמי גם בזה.

אבל מצינו בב"י [יו"ד] סי' רפ"ב שמפרש כורסיא דבמגילה דף כ"ו שהוא כסא שהכינו להניח עליו ס"ת ביום שמוציאין שתי תורות, וכן איתא שם בפרישה, אלמא דהיו מקומות שלא היו מחזיקין בידים אלא מניחין אותה על כסא שהכינו לכך וגם שהיה בשכיבה שזהו סתם לשון להניח. והנה ברש"י שם [מגילה כ"ו] משמע דהוא השלחן שקוראין עליו וקורא לזה בימה של עץ ומפורש כן במ"ב סי' קנ"ד סק"י וכמעט שמוכרח כן בגמ' דאמר רבא מריש הו"א האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא ושרי כיון דחזינא שמותבי עלויה ס"ת אמינא דתשמיש קדושה הוא, ופרש"י דלפעמי' מניחין בלא מפה, וכן הוא בכל המפרשים, ועי' בשעה"צ אות ח' דגם בזמננו שאין מצוי להניח בלא מטפחת פעמים שנשמט קצת המטפחת מתחתיה והשלחן משמש לס"ת וזה אין שייך בהכסא שמניחין עליו רק עד שיצטרכו לקרות בו ששם אין פותחין אותה כלל והס"ת מעוטפת בהמעילין, ואף אם נימא שהמעילין בטלין להס"ת ונחשב המטפחת משמש להס"ת אף שהוא מלובש בהמעילין, מ"מ הא אין שייך לחוש להשמטת המטפחת רק בהס"ת שקורין בה משום שעוסקים בה להעביר העמודין בכל רגע ולא בהס"ת שמניחין אותה ואין מטלטלין אותה שם עד שלוקחים אותה משם. ולכן לא מובן מה שפי' הב"י שהוא הכסא שמניחין עליו עד שיגמרו בראשונה. ובאו"ח לא פי' כן. והמג"א ודאי לא מפרש כן דאם כורסיא הוא כסא ששם מניחין את הס"ת השניה הרי מפורש דלא כירושלמי ומאי הוקשה לו על מה שאין עושין כירוש' ומס' סופרים הא מפורש בגמ' דידן שהלכה כמותו נגד הירושלמי שמוציאין בב"א ומניחין אותה על כסא המוכן לזה, וא"כ מוכרחין לומר שהמג"א פליג על הב"י. ומדלא הביאו לא המג"א ולא מחצה"ש את הב"י והפרישה משמע קצת שלא היה זה בגירסתם. עכ"פ מכיון שלא נמצא זה אלא בב"י ופרישה ביו"ד ולא בעיקר המקום שהוא באו"ח והמג"א פליג, ומירושלמי ודאי קשה ע"ז וצע"ג דברי הב"י והפרישה אין לעשותם למעשה ובפרט במקומותינו שלעולם נהגו שמחזיקים את

הס"ת בידים בישיבה. ואם לא ימצאו מי שיחזיק יעשו כר' יוסה בירושלמי שלא יוציאו השניה עד שיכניסו הראשונה. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן לט

בענין המחיצה שצריך להיות בביהכ"נ בין אנשים לנשים ושיעור גובהה כ"ב טבת תש"ו.
מע"כ ידידי הנכבד מאד הרה"ג מוהר"ר דוד שטערן מנהל ישיבת תורה ודעת.
בהא דשאילנא לבאר ענין המחיצה שצריך להיות בין אנשים לנשים בביהכ"נ וכמה הוא שיעור גובהה אליבא דהלכתא משום שיש מקמות במדינתנו זו שהתחילו לפרוץ בענין המחיצה שבין אנשים לנשים בביהכ"נ שנשאר לנו למקדש מעט ואפשר שאין חשודים שיעברו אדינא אלא מחסרון ידיעת חומר האיסור ולכן רוצה כתר"ה שאבאר מקור הדין וחומר האיסור ושיעור גובה המחוייב.
והנה עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה הוא לע"ד דינא דאורייתא. וראיה מסוכה דף נ"א שהקשה בגמ' על הגזוזטרא שעשו בעזרת נשים במוצאי יו"ט הראשון של חג כדי להושיב הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה, הכתיב הכל בכתב, שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה ותירץ רב דקרא אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים כדפרש"י עיי"ש. ופשוט שכוונת התירוץ הוא שלכן הוא כמפורש שצריך לעשות הזיזין והגזוזטרא ולא הוצרך להאמר זה ע"י גד החוזה ונתן הנביא שהודיעו להם ע"פ ה' מלאכת התבנית והוי ג"ז ממילא בכלל הכל בכתב ואם היה זה רק איסור דרבנן לא היה שייך למימר שהוא ממילא בכלל הכל בכתב כיון שא"צ זה מדאורייתא ולדחות ודאי לא שייך שידחה את האיסור דהכל בכתב אף אם היה איסור מדאורייתא וכ"ש איסור שהוא מדרבנן לא ידחה איסור הכל בכתב שהוא מדאורייתא וכמפורש בחולין דמצד איסור הכל בכתב ידעינן דלא בעינן כסוי הדם במוקדשין. אלא צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא ולכן הוא ממילא כמפורש שצריך לעשות זיזין וגזוזטראות אף שלא נאמר זה ע"י הנביאים בהכל בכתב.
וכן הוא בירושלמי סוכה פ"ה ה"ב שאמרו ע"ז שעשו התיקון בהוספה על הבנין ממי למדו מדבר תורה עיי"ש אלמא שהוא נקרא דבר תורה. ואף שאינו אלא קרא בדברי קבלה יש למילף שפיר שהרי לא בא הקרא לחדש איסורין שנימא לא ילפינן משם אלא שנאמר בקרא דדברי קבלה שיספידו כדין התורה אנשים לבד ונשים לבד. והוא כמו שלמדנו כמה דינים ממעשיהם של הנביאים והשופטים והמלכים שהוזכרו בקראי דדברי קבלה.

ועיין בתוס' זבחים דף ל"ג שמפורש בדבריהם, שבשביל איסור דרבנן היה איסור להוסיף שכתבו ליעבד פשפש כדי לקיים סמיכה באשם מצורע שסובר שהוא מדאורייתא ולא יצטרכו לבטל דין תיכף לסמיכה שחיטה מצד גזירה שמא ירבה בפסיעות, א"א משום דירבה בפסיעות גזירה דרבנן בעלמא היא וקרי כאן הכל בכתב עיי"ש, וא"כ גם הכא אם היה זה רק מדרבנן לא היה אפשר להוסיף אלא ודאי שהוצרכו לעשות הגזוזטרא מדאורייתא שממילא הוא בכלל הכל בכתב כדלעיל.

אמנם יש לעיין בזה שכתב מהרש"א בחדושי אגדות טעם אחר על תירוץ הגמ' [סוכה נ"א] דקרא אשכחו, דלפי שזה התיקון לא היה צורך עבודת המקדש אלא לאפרושי מאיסורא דערוה לא הוה בכלל הכל בכתב וכוונתו היא לכאורה שהכל בכתב נאמר רק על דברים שעושין לצורך עבודת המקדש ולא על דברים שעושין בשביל שאר ענינים. ויש לכאורה ראיה לדבריו מהא דפי' הרא"ש במדות פ"ב ה"ג והובא בכ"מ פ"ה מבית הבחירה ה"ג בצורך הסורג שהוא להתיר איסור טלטול בשבת משום שהיקף הר הבית לא מהני דהוי הוקף ולבסוף פתח עיי"ש, וא"כ קשה הא הכל בכתב ואיך יכלו לעשות הסורג בשביל זה, וכאן אין לומר דכיון שצריך לטלטל הוא כמפורש שצריך לעשות הסורג דהא מדאורייתא ליכא שום איסור לטלטל כיון שעכ"פ הוא מוקף ולכן משמע לכאורה דכיון שאינו בשביל העבודה אלא משום איסור שבת לא הוה בכלל הכל בכתב כסברת מהרש"א. וא"כ אין ראיה שהוא איסור דאורייתא שהרי אף אם הוא רק מדרבנן ליכא בזה איסור דהכל בכתב.

אבל א"א לומר כן שהרי גם להוסיף בשביל כסוי הדם אינו לצורך העבודה ומ"מ אמרו בגמ' שבשביל איסור הכל בכתב ליכא מצות כסוי הדם במוקדשין. ועוד דלפ"ז למה הוצרך רב לתרץ משום דקרא אשכחו הא גם בלא קרא היה להם לעשות את התיקון כמו שעשו את הסורג בשביל היתר טלטול אף שליכא קרא, ולעצם איסור קלות ראש עם הנשים לא צריך למקרא זה להשמיענו שאסור מיהא ודאי מדרבנן שסגי לכאן וגם הא בשאר מקומות שהוזכר איסור קלות ראש עם נשים לא הביא קרא זה אלא ודאי שצריך לומר כדבארתי שמקרא זה ידעינן שהוא כמפורש שצריך להבדיל בין אנשים לנשים במחיצה גם מדאורייתא וא"כ ממילא הוא כנאמר לגד החוזה ולנתן הנביא לעשות הגזוזטרא. ואין להקשות מנלן מן התורה שיהיו כלל שם נשים, דהא בהקהל ודאי היו צריכין להיות שם אנשים ונשים וא"כ צריכים היו לעשות הגזוזטרא בשביל הקהל וממילא מותרין גם בכל חג לעשות כן בשביל שמחת בית השואבה. ועיין בהגהות הריעב"ץ שכל הקושיא דהכל בכתב היה בשביל הזיזין שהם קבועים וממילא היה זה

לכל חג ומצד הגזוזטרא עצמה אין איסור. אך אף אם נאמר דלא כהריעב"ץ שאיסור מצד הכל בכתב הוא אף שלא בקביעות וכדמשמע מהא דר"פ כסוי הדם, נמי ניחא דכיון שהוא כנאמר שרשאין לעשות תוספת זה לא שייך לחלק בין הימים ויש להתיר בכל עת. וכדי שלא יקשה להרא"ש איך היה מותר לעשות סורג להתיר איסור טלטול שהוא רק מדרבנן כיון שבכל אופן אסור להוסיף מצד הכל בכתב, צריך לומר דבר חדש שהאיסור להוסיף מצד הכל בכתב הוא בהר הבית רק בעזרת נשים ולא בחיל ושאר הר הבית לכן היה מותר לעשות את הסורג להתיר הטלטול אבל בעזרת נשים שישנו האיסור דהכל בכתב כמפורש בגמ' הוצרך רב לומר משום הקרא שהוא כמפורש.

וראיה גדולה שיש לחלק בין עזרת נשים לחיל ושאר הר הבית אף שלכאורה דין אחד להם מדאורייתא, הוא מזה שמצינו שחלוקין לענין איסור בנין עץ להרבה ראשונים שהרי שיטת הרמב"ם פ"א מביה"ב ה"ט כפי שסובר הראב"ד בשיטתו שאסור אפילו בעזרת נשים וכן סובר הראב"ד בעצמו בסוף פ"ו מע"ז שהרי תירץ על בימה של עץ שעשו למלך בעזרת נשים כמפורש בסוטה דף מ"א שהיה מותר מחמת שלשעתה היתה וכן בגזוזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה לשעתה היתה דלא כדסובר בהלכות ביה"ב, וכן הביא הראב"ד בפירושו לתמיד פ"א דף כ"ז בשם תוס' צרפת בשם הר' אלחנן בה"ר יצחק ור' יצחק אביו וגם הוא עצמו סובר כן שם שיש איסור בנין של עץ אף בעזרת נשים דהא ג"כ הוצרך לתירוצים לעשיית הבימה של עץ למלך שתירץ דרק אהל דומיא דנטיעה שיושבין בצלו אסור עיי"ש, וא"כ קשה טובא על תוס' צרפת בש"ר אלחנן ור' יצחק אביו ועל הרמב"ם ועל הראב"ד שבהלכות ע"ז מהסורג שהיה מעץ כמו שפרש"י ביומא דף ט"ז וכן הר' שמעיה והרע"ב במדות פ"ב מ"ג והכ"מ בפ"ה מביה"ב ה"ג ולא מצינו מאן דפליג ורק על הראב"ד לתירוצו בתמיד לא קשה, והוא היה בקביעות ולא הקשה עלייהו הראב"ד שם. ולכן מוכרחין לומר שרק עזרת נשים חמורה לאיסור עץ ולא החיל ושאר הר הבית ולכן יכלו לעשות הסורג מעץ שהיה בשאר הר הבית. ולכן גם לענין הכל בכתב יש לומר שרק בעזרת נשים בעי הכל בכתב ולא בשאר הר הבית. ואף שלענין איסור עץ יש לתרץ כהראב"ד בפירושו לתמיד דרק אהל אסור אבל מהרמב"ם שלא סבר כן שכתב ואין בונין בו עץ בולט וכן הראב"ד בהשגותיו בב' המקומות לא סבר כן ולא הכ"מ ולא תוס' צרפת מוכרחין לומר שמחלקי בין עזרת נשים לשאר הר הבית נשמע שגם הראב"ד יסבור כן שאף איסור אהל לא יהיה אלא בעזרת נשים ולא בשאר הר הבית שהרי היה ניחא ליה אלייהו מסורג א"כ גם לדין הכל בכתב הוא רק בעזרת נשים ולא בשאר הר הבית ולכן יכלו לעשות הסורג אף שלא היה מהכל בכתב. וא"כ

אף אם נימא שיסבור הרא"ש כהראב"ד בפירושו לתמיד שלפ"ז אין ראיה מעץ ג"כ יכול לסבור שחלוק עזרת נשים לענין הכל בכתב.

ועיין בהגהות הריעב"ץ בסוכה שם שדימה דין איסור עץ לאיסור הכל בכתב שלכן כתב שקושית הגמ' מהכל בכתב הוא מהזיזין הקבועין ולא מהגזוזטראות שהיו רק לפי שעה כמו שמותר מצד איסור עץ, וכוונתו לתירוץ הראב"ד בהלכות ע"ז וא"כ גם לענין המקום יש לדמות. ואף שלהראב"ד דבהלכות ביה"ב שמתרץ בהא דבימה וגזוזטרא שבעזרת נשים נמי ליכא איסור עץ ומ"מ הרי מפורש שיש איסור הכל בכתב מ"מ לשאר הראשונים שחלוק עזרת נשים משאר הר הבית לענין איסור עץ מסתבר שחלוק גם לענין איסור הכל בכתב ששני הדינים שוין לדידהו גם לענין המקום כמו ששוין לענין הקביעות להריעב"ץ. ואף להראב"ד דביה"ב אפשר יודה לענין הכל בכתב שחלוק עזרת נשים משאר הר הבית אך שבאיסור עץ סובר שליכא אף בעזרת נשים משום דכתיב באיסורו לא תטע אצל מזבח שהוא רק בעזרה כדאיתא בדבריו וקצת יש לדייק מלשונו שכתב אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר אלמא שיש באיזה איסור חלוק בין עזרת נשים להר הבית ורק בכאן לאיסור עץ סובר שליכא חלוק ולכן הזכיר שבתרוייהו מותר מצד הקרא דאצל מזבח ה'.

וטעם החלוק הוא משום דקדושת עזרת נשים חמורה משאר הר הבית כדאיתא בפ"א מכלים מ"ח. ואף שלענין הדין המוזכר שם שאין טבול יום נכנס לשם הוא רק מדרבנן כדאיתא ביבמות דף ז' מ"מ מסתבר שעצם המעלה לקדושה שיש בה הוא מדאורייתא רק שאינו נוגע לדינא דשלוח טמאים מדאורייתא משום שטמא מת נשלח רק ממחנה שכינה וזב גם מכל הר הבית ונמצא שלענין שלוח שוה עזרת נשים אף שיש בה יותר קדושה לשאר הר הבית משום שעכ"פ אינו מחנה שכינה וכל הר הבית הוא עכ"פ מחנה לויה. ומוכרח כן לרש"י יומא דף מ"ד שפי' על מה שאר"א בר אהבה ש"מ מעלות דאורייתא שהוא גם על כל המעלות שתנן בפ"א דכלים וחשיב שם גם מה שהחיל מקודש מהר הבית ועזרת נשים מן החיל, אף שאיסור טבו"י בעזרת נשים הוא רק מדרבנן, ואיסור טמא מת בחיל נמי הוא רק מדרבנן [ואף שהרמב"ם פ"ז מביה"ב הט"ז לא נקט שהוא רק מדרבנן כמו שנקט בהי"ז לענין איסור טבו"י בעזרת נשים וכן לא נקט בפ"ג מביאת מקדש ה"ה בטמא מת בחיל שהוא מדרבנן אף שנקט בה"ו בטבו"י בעזרת נשים שהוא מדרבנן וא"כ משמע לכאורה שסובר שטמא מת בחיל הוא מדאורייתא, אבל עיין בכ"מ ה"ט שמשמע שגם הרמב"ם לא פליג וכן מוכרח דהא מפורש בנזיר דף מ"ה שבשער נקנור מותר טמא מת ליכנס מדאורייתא אף שהוא מעזרת נשים שעוד עדיף

מחיל וכן בסוטה דף כ' עיי"ש, ולכן פשוט שמה שכתב הרמב"ם בטבו"י דבעזרת נשים שהוא מד"ס לומר שאף שהוא מקרא הוא רק מד"ס להוציא מלשון הברייתא כדהוצרך ר' יוחנן לאשמועינן וכ"ש טמא מת בחיל שליכא רמז בקראי]. וא"כ איך כתב רש"י על מעלת החיל ומעלת עזרת נשים שהן מדאורייתא ועיין בתו"י שהקשו עליו. ולכן צריך לומר כדפרשתי שעצם המעלה שקדושתו חמורה הוא דאורייתא אף שאינו נוגע לדינא דשילוח. וכן מדוייק לשון רש"י בסוטה שכתב על מה שהקשה בגמ' [סוטה כ] למימרא דמת אסור במחנה לויה, אף שאיירי שם בשער נקנור, דהא עזרת נשים וגם שערי נקנור לא נתקדשו בקדושת עזרה והרי הן כשאר הר הבית עיי"ש משמע שיש בעצם טעם להחמיר מחמת שקדושתו יתירה אבל כיון שלא נתקדשו בקדושת עזרה הרי הוא לענין מת כשאר הר הבית משום שלא נאסר מת אלא במחנה שכינה כדבארתי. וכן משמע שגם הרמב"ם סובר כן שרק על הדין שאסור לטבו"י כתב שהוא מד"ס ולא על עצם הקדושה. ולכן מאחר שקדושת עזרת נשים חמורה אין להוכיח ממה שמצינו שבעזרת נשים יש איסור בנין עץ ואיסור הכל בכתב שגם בכל הר הבית יהיה כן. לכן ניחא זה שבסורג היה של עץ ומה שלהרא"ש לא היה זה באיסור הכל בכתב. וזה שאנו יודעים שגם בעזרת נשים יש איסור עץ הוא משום שנקרא עזרה במשנה וחצר בקרא עיין בתוס' פסחים דף צ"ב והאיסור בברייתא דתמיד דף כ"ח נאמר בעזרה.

ולפ"ז לא מצינו כלל סברא זו של מהרש"א וא"כ מה"ת נימא שהכל בכתב הוא רק בדבר שהוא צורך המקדש ולכן צריך לומר כדפירשתי משום שהוא כמפורש שיעשו הגזוזטרא. ואולי גם כוונת מהרש"א כדבארתי אלא שנתן טעם על מה שלא נאמר ביחוד בציוי הבנין משום דלא הוצרך לומר אלא מה שנתחדש לבנות מדין המקדש ולא מה שאסור גם מכבר בלא הבנין. וגם שאם היה מצורך המקדש היה נאמר אף אם היה ידוע שצריך לבנות.

וממילא חזינן מסוגיא דסוכה [נ"א] דאף אם היתה מחיצה אבל כזו שאפשר לבא לידי קלות ראש יש עדין אותו האיסור מדאורייתא, דהא אף בראשונה שהיו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ פרש"י שהנשים היו בעזרת נשים והאנשים היו ברחבה של הר הבית ובחיל, שהיתה מחיצה גדולה ביניהם בדין מחיצה אבל כיון שהוצרכו לעמוד נגד השערים הפתוחים כדי לראות את השמחה ראו שבאו לידי קלות ראש ולא הועילה המחיצה וא"כ היה עדיין אסור מדאורייתא שלכן הותר לעשות הגזוזטרא שמזה ראיה שהוא מדאורייתא כדבארתי. ואין לומר שהאיסור היה מדין יחוד שהוא מדאורייתא שמא יכנס איש לפנים, חדא דא"כ איפכא הוא לר' כהנא בקידושין דף פ"א שיותר עדיף

נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, וגם לא כברייתא דתנא איפכא ונימא שברייתא דכאן היא המתניתא דבקדושין, דהא ברייתא דהתם [קידושין פ"א] מתיר אנשים מבפנים ונשים בחוץ והכא [סוכה נ"א] אוסר למסקנא בתרוייהו וגם אין שייך למיפלג על מעשה רב. וגם בנשים הרבה כאלו שהיו בשמחת בית השואבה אין לחוש ליחוד בין לרמב"ם בין לרש"י, שלרמב"ם שאוסר אף עם נשים הרבה אינו אוסר מצד שמא יפרוש אלא דוקא בפירש כדאיתא בפכ"ב מאי"ב ה"ח ולרש"י שאוסר שמא יפרוש הא אינו אוסר עם הרבה נשים, עיין בח"מ אה"ע סי' כ"ב סק"י. ועוד שלא היה שייך יחוד כלל התם דב' המקומות היו פתוחין והולכין דרך שם בכל עת אל מחוץ להר הבית ולחיל ולעזרת נשים ולעזרה וכן מעזרה ולחוץ ועדיף מבית שפתחו פתוח לר"ה. ולכן צריך לומר שהאיסור הוא רק משום קלות ראש, וחשבו מתחלה שמה שבאו לידי קלות ראש היה מחמת שהאנשים הוצרכו לראות דוקא דרך הנשים שהרי שניהם הסתכלו למקום אחד באו לידי קלות ראש, שאף שמצד ההסתכלות עצמה חזינן שלא היתה הקפידא דהא זה ידעו גם מתחלה, וא"כ היה באופן המותר שלא נראו מקומות המכוסים ולא חששו שיסתכלו בכוונה ליהנות שזה אסור אף במקומות המגולים ולכן התירו כשלא ידעו שיבאו לידי קלות ראש, אבל כשראו שבאו מזה לידי קלות ראש שהוא להרבות שיחה ביניהם ולנגיעה בידיהם וכדומה, התקינו להחליף שהנשים יהיו מבחוץ אחורי האנשים שבזה יש מעלה שאין הכרח שיסתכלו בהן עיין בתוס' סנהדרין דף כ'. אבל עדיין באו לידי קלות ראש שכיון שלא היתה מחיצה במקום השערים היה בא הקלות ראש מצד הנשים שראו דרך האנשים ולפיכך אף שלכל דבר הצריך מחיצה הרי הוא מחיצה גמורה מ"מ לענין הבדלת אנשים ונשים אינה כלום שעדיין הם כמעורבין ובאין לקלות ראש. ונתברר שצריכים מדאורייתא לעשות גזוזטרא שיהיו הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה שרק אז אינם כמעורבין, וכלשון המשנה במדות והקיפוה כצוצטרא שהנשים רואות מלמעלן והאנשים מלמטן כדי שלא יהיו מעורבין. וכן פסק הרמב"ם פ"ה מביה"ב ה"ט. אלמא שבתחלה אף שהיו מובדלין בדין מחיצה שמועילה לשאר דברים שצריכין מחיצה לא הועילה לזה ונחשבו כמעורבין ואסור מדאורייתא והוי כמפורש שיעשו גזוזטרא.

היוצא מזה גם בבתי כנסיות שמתקבצין שם אנשים ונשים להתפלל טוב יותר לעשות גזוזטרא שהנשים יהיו למעלה, ואם מאיזה טעם קשה לעשות גזוזטרא צריכים לעשות מחיצה ממש כזו שתמנע מלבוא לידי קלות ראש ולא סגי במה שנחשבה מחיצה לכל דבר כגון בשערים פתוחים כמו שראינו שלא הועילה במקדש והיה אסור מדאורייתא. ולכן לא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן הקרקע שאינה כלום לענין קלות ראש

שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בידיהם ואין לך קלות ראש גדולה מזו ונחשבו כמעורבין ממש ואסור מדאורייתא שגרועה היא ממחיצה שהבדילה בין עזרת נשים לחיל במקדש שלא הועילה אף שהיתה יותר ניכר, אלא צריכים לעשות מחיצה גבוהה במדה כזו שלא יבואו לידי קלות ראש.

אבל מסתבר לע"ד שסגי במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים, דהרי חזינן שהמחיצה אינה מצד איסור הסתכלות כדכתבתי לעיל שזה הרי ידעו גם מתחלה ומ"מ התירו ולא חשו לזה. ואף אחר התיקון הגדול לא נזכר שהיתה שם רק גזוזטרא שהיא מקרשים מונחים על הזיזין הבולטים וסתם גזוזטרא אינה במחיצה עיין עירובין דף פ"ז ובתוס' דף פ"ו ובפי' המשנה להרמב"ם שם ונמצא שנראו הנשים כיון שלא הקיפו את הגזוזטרא במחיצה ולא חשו לזה, ואף שלא נראו להאנשים שעמדו תחת הגזוזטרא מ"מ הרי נראו להאנשים העומדים באמצע.

ואף שהרמב"ם לפירושו למשנה סוכה שם כתב כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים עיי"ש, בע"כ אין לפרש מצד איסור ההסתכלות כדלעיל וגם שהרי אף כשהן למעלה הן נראות מכיון שלא הוזכר שהיתה מחיצה להגזוזטרא כדלעיל. ודוחק לומר שמכיון שלא נראו אלא להעומדים באמצע ונימא ששם היו רק המרקדים בשמחת בית השואבה שהם היו רק חסידים ואנשי מעשה שלהם אין קפידא בהסתכלות כלרב גידל ברכות דף כ', שהרי לא בכל חסידים ואנשי מעשה מצינו מעלה זו דרב גידל דהא רבנן דרב גידל וכן רבנן דר' אחא בכתובות דף י"ז היו ג"כ חסידים ואנשי מעשה ולא היתה להם מעלה זו. ואדרבה אמר אביי בסוכה דף נ"ב ובת"ח יותר מכולם ובסוף קידושין מצינו בר"מ ור' טרפון שעוד החמירו על עצמן גם בדברים שאנשים פשוטים לא נחשדו עליהם ולא סמכו על חסידותם ותורתם. וגם ודאי שהיו באמצע גם מהעם הבאים לראות שלא נזכרו בשום מקום שלא הניחו להרואים לעמוד במקום המרקדים.

ומלשון הרמב"ם בפירושו משמע שמקום האנשים לא היה למטה תחת הגזוזטרא שכתב שהיו מתקנים מקום לאנשים ומקום לנשים ומקום הנשים למעלה ממקום האנשים ולא כתב כלשון הרע"ב שהיו מושיבין הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה, שהיה משמע תחת הגזוזטרא, אלא משמע שלא היו האנשים למטה מן הנשים אלא מקום האנשים היה למטה על הרצפה ומקום הנשים היה למעלה במקום גבוה וכן משמע גם מלשונו בפ"ח מלולב הי"ב.

ובזה מובן פירושו במדות פ"ב מ"ה שכתב שהקיפו אותה בשקופין אטומים ועשו בהם כמין מעלות כדי שיביטו מהן הנשים בשעת כניסת ישראל לשמחת בית השואבה עיי"ש

וכוונתו שלא היו זיזין יוצאין מהכותלים להניח שם גזוזטרא כפרש"י דלפירושו לא היה שם כותל אלא שעשו הגזוזטרא אטומה עד הקרקע ושקופים הוא מלשון השקפה, ונעשו כמעלות לצד העזרה שיעמדו עליהן להביט משם. ונמצא שלא היה כלל מקום תחת הגזוזטרא לא כפרש"י וא"כ נמצא שנראו הנשים לכל האנשים לפירושו של הרמב"ם. ומוכרחין לומר שכוונתו בפירושו לסוכה להסתכלות כזאת שיכולה להביא לידי קלות ראש שהוא רק כשעומדות הנשים למטה בלא מחיצה או אף במחיצה נמוכה שהן כמעורבין. וכתב זה מחמת שסובר שההסתכלות מביאה לקלות ראש כמו שכתב התי"ט ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביאה לידי קלות ראש, אבל עכ"פ רק כשאפשר לבא מזה לקלות ראש שייך לאסור וכשהן למעלה אף בלא מחיצה ולמטה במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שאין שייך לחוש לקלות ראש לא איכפת לן בהסתכלות אף להרמב"ם בפירושו לסוכה. ואף אם נסתפק בכוונתו בפירושו לדינא אין לנו אלא מש"כ הרמב"ם בהלכותיו פ"ה מביה"ב ה"ט שהוא כדי שלא יהיו מעורבבין וכן בפ"ח מלולב הי"ב שכתב כדי שלא יתערבו אלו עם אלו והוא כמו שבארתי שבלא מחיצה גבוהה יחשבו כמעורבבין כיון שבאין מזה לקלות ראש אבל מצד הסתכלות עצמה אין לחוש.

ואין לטעות לפרש בלשון שקופין אטומים שכתב הרמב"ם בפירושו למדות שהיו שם חלונות שקופים אטומים וכמו בחלונות המקדש שפרש"י במנחות דף פ"ו שהיו רחבות מבפנים וצרים מבחוץ וכאן יהיה להיפוך שבאופן זה נאמר שהן רואות ואין נראות כ"כ, ונפרש בפירושו בסוכה שהוא מצד ההסתכלות לבד, שהרי לא אמר שעשו חלונות שקופים אטומים אלא שהקיפו בשקופין אטומים ואין בלשון הזה חלונות כלל, ולכן צריך לפרש כמו שפירשתי.

ולכן במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שמסתבר שאין לבוא לידי קלות ראש יש להתיר. והוא גובה ג' אמות שהן י"ח טפחים כדאיתא בשבת דף צ"ב עיין ברש"י ותוס' שם ובתוס' עירובין דף מ"ח ותוס' ב"ב דף ק'. ואף שלרשב"ם שם שעם הראש הוא ג' אמות יש להקל בי"ז טפחים שפחות מי"ז ושליש א"א כדי שלא יקשה עליו מהא דשבת שמפורש שם שלכה"פ קרוב לי"ז הוו עד הכתפים, מ"מ יש להצריך י"ח טפחים כתוס' שפי' הרשב"ם תמוה. ואף שנראים הראשים אף בי"ח טפחים כשעומדות, לא יבא מזה לידי קלות ראש. והמחמירין להגביה המחיצה עד שלא יתראו גם ראשיהן תבוא עליהן ברכה. ובפרט שהרבה נשים במדינה זו אינן נזהרות בכסוי הראש. אבל לדינא יש להתיר גם בגבוהה רק י"ח טפחים ואם שנמצאות שם גם פרועי ראש כבר הורה זקן בעל ערוך השולחן שבזה"ז שבעוה"ר יש הרבה כמותן מותר להתפלל כנגדן ולכן אין למחות אבל בפחות

מי"ח טפחים אסור וצריך למחות בכל התוקף כי אף אם היה אסור רק מדרבנן צריך למחות כ"ש שלע"ד הוא מדאורייתא כדהוכחתי לעיל.

והנה יש מקום לומר שרק במקדש היה אסור מדאורייתא משום דין יראה דומקדשי תיראו שאם הוא בקלות ראש אינו ביראה וא"כ בביהכ"נ הוא רק מדרבנן שאסרו גם בהם קלות ראש ולא מהני גם תנאי עיין במגילה דף כ"ח ובש"ע או"ח סי' קנ"א סעי' י"א וכ"ש לקלות ראש של איסור שאין מועיל בה תנאי. אבל בשעת התפלה וכשמזכירין שם שמים ודברי תורה וקדושה מסתבר שהוא דאורייתא שהלא הקדושה שתיקנו בביהכ"נ כתב הר"ן במגילה דף כ"ו שהוא משום שעיקרו עשוי לומר בו דבר שבקדושה עיי"ש ואם דברי הקדושה עצמן אין בהם דיני הקדושה לא היה שייך לתקן קדושה על ביהכ"נ בשבילם, ולכן משמע שבעת התפלה הרי הוא בדיני קדושה מדאורייתא ויהיה אסור לנהוג בו קלות ראש בתפלה מדאורייתא. אבל מוכרחין קצת לומר שדין זה הוא מדאורייתא בכל מקום קבוץ שהרי ההספד שלעתיד שלמדין משם לא מצאנו בו שיהיה במקדש ואם שם לא נאסר מדאורייתא אלא לצניעות בעלמא איך שייך למילף מזה איסור דאורייתא למקדש אלא משמע שהוא איסור בכל מקום שצריכין להקבץ בו אנשים ונשים שאסורין להיות בלא הבדלת מחיצה ביניהם כדי שלא יבואו לידי קלות ראש. אך אולי אף שבהספד יהיה לצניעות בעלמא הוא עכ"פ ראיה שיש בזה ענין קלות ראש שלכן יש לאסור במקדש מדאורייתא משום מצות יראה ויהיה בביהכ"נ מדרבנן ובשעת התפלה דאורייתא אבל יותר מסתבר שהוא מדאורייתא בכ"מ קבוץ.

ובלא צורך קבוץ אף במקדש מותר שהרי חנה התפללה סמוך לעלי הכהן וכהא דדחקה ונכנסה בקידושין דף נ"ב ותוספות שם מותרות נשים ליכנס בעזרה גם בלא דוחק עיין שם אף שנמצאים שם הרבה אנשים אבל במקום שצריכין להתקבץ כהא דשמחת בית השואבה וכהא דיתקבצו להספיד לעתיד הרי הוא דין מדאורייתא שצריך מחיצה להבדיל ביניהם. ולפיכך גם בבתי כנסיות שלנו שמתקבצים להתפלל צריך שתהיה מחיצה ודוקא מחיצה כזו שלא יבואו מתוכה לידי קלות ראש, שהוא או בגזוזטרא שהנשים למעלה והאנשים למטה אף כשנראות משם או במחיצה גבוהה עד אחר הכתפים שהוא י"ח טפחים.

ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן מ

בענין איסור הסתכלות בנשים כ"ז מרחשון תשט"ו. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם בחבוריו צבי חמד מהר"ר צבי הירש פריעדמאן שליט"א.

הנה בדבר אשר הראני מה שכתב כתר"ה בספרו חלקנו בתורתך בס"פ שלח דברים ראוים בדבר איסור הסתכלות בנשים וגם מה שהביא מס' יערות דבש. הוא ודאי דין ברור ומפורש בכמה דוכתי בגמ' בע"ז דף כ' מקרא דונשמרת שלא יסתכל באשה נאה אפילו פנויה ובא"א אפילו מכוערת ובכתובות דף י"ז שנפסק דאסור להסתכל בפני כלה אף בשביל לחבבה על בעלה ובשבת דף ס"ד א"ר ששת מפני מה מנה הכתוב תכשיטין שבחוץ עם תכשיטין שבפנים לומר לך כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה וכ"ה גם בברכות דף כ"ד. ונפסק כן ברמב"ם פכ"א מאיסורי ביאה ה"ב ובאה"ע סי' כ"א.

וקצת יש ראיה מע"ז שם [כ] דאפילו בלא כוונה ליהנות אסור להסתכל דהא הקשה על רשב"ג שראה נכרית אחת נאה ביותר מהא דאסור להסתכל ולא תירץ שרשב"ג לא נתכוין ליהנות אלמא דבכל אופן אסור ויקשה על הרמב"ם וש"ע דכתבו ונתכוין ליהנות ומשמע שלא רק על אצבע קטנה כתבו זה אלא אף על כל מקום שדרכן להיות מגולות דאל"כ אין חלוק בין מקומות המכוסים למקומות המגולין ואיך כתב שם הש"ע [אה"ע כ"א] באותו הסעיף וברמב"ם שם הכ"א הדין שאסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה, שהוא משום שמגלות השוק כדאיתא ברשב"ם ב"ב דף נ"ז הא אף במקומות שהדרך להיות מגולות אסור. ולכן משמע שבמקומות המגולות אסור דוקא כשמכוין ליהנות ובמקומות שדרכן להיות מכוסות אסור בכל אופן וא"כ קשה מהא דע"ז. וצריך לומר דכיון שהתפעל רשב"ג מיופיה עד שאמר עליה מה רבו מעשיך ה' נחשב זה הנאה והקשה שפיר ותירץ דקרן זוית הואי ולא הספיק לעצום עיניו כדפרש"י ונהנה לאונסו.

עכ"פ ודאי אסור להסתכל באשה אפילו במקומות שדרכן להיות מגולות כשמתכוין לראותה ועיין בב"ח או"ח סי' ע"ה סעי' א' וזה אסור בכל מקום אפילו ברחובות ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק אך לא באופן שיהיה פרוש קיזאי שיהיה מקיז דם לכותלים עיין בסוטה דף כ"ב וברש"י שם ד"ה מקיז. וכן כשבאה אשה לשאול להרב שאלה בעניני איסור והיתר מחוייב להשתדל שלא להביט בפניה כדי שלא יבא ליהנות ח"ו מהראיה וכן בכל מקום שפוגע בנשים. אבל לא בשביל זה הוא ענין חיוב המחיצה בבהכ"נ ובכל מקום שמתאספים שמחוייבין לעשות מחיצה בין אנשים לנשים כי בשביל איסור ההסתכלות הוא כמו בכל מקום שהוא דין על האנשים

שלא יסתכלו בהן כמו ברחובות ואם יש מי שיעבור ויסתכל בכוונה לראות ליהנות אין אנו אחראין להם וכדהוכחתי בתשובתי בראיות ברורות ואין מה להוסיף. והטעם פשוט דזה לא ניכר לאחרים, ורק בשביל קלות ראש הוא חיוב המחיצה שזה ניכר לאחרים ובאין ממילא גם הם לקלות ראש ולידי הרהור ח"ו שלזה סגי בגובה י"ח טפחים.

אבל ודאי שראוי לבעלי נפש להחמיר לעשות כשאפשר גבוהה יותר מראשיהן ואף כשהן למעלה שלא יתראו וכדכתבתי בתשובתי ואפריון נמטייה לידידי כתר"ה אשר כוונתו היא לשם שמים שרוצה להדפיס ספר בשם כח הקדושה והטהרה להסביר איך שראוי להחמיר כי ודאי רצוננו שיוכשר דרא ויחמירו כראוי לבעלי נפש ולירא ה'. אבל כתר"ה יודע שגם מה שבררתי הדין והשעור להלכה היתה לשם שמים וב"ה שהיה מזה תועלת גדולה.

ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן מא

בענין המחיצה בין אנשים לנשים בהערותיו על תשובתי בזה כ"ח מרחשון תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון ר' שמואל טובי' שטערן רב בקענזעס סיטי שליט"א.

מה שמסיק כתר"ה בתשובתו שבזמן שהעזרת נשים היא על רצפה אחת עם של אנשים סגי במחיצה כל דהו כגון ד' טפחים רוחב וי' אורך, לא נראה כלל, אלא עדיין הוא איסור גמור מדאורייתא שזה נחשב מעורבין. ובכלל איני מבין כוונת כתר"ה בד' טפחים רוחב ועשרה אורך, ובכל אופן שהוא כוונתו בין אם רוחב הוא במשך וי"ט אורך הוא בגובה בין אם הרוחב הוא בגובה והאורך הוא במשך הוא אסור אלא שצריך לעשות במשך כל מקום ישיבת הנשים מחיצה גבוהה י"ח טפחים, ואם הנשים הן בגובה שעור זה א"צ למחיצה מעצם דין זה אלא מדין מעקה שלא יפלו.

וכן לא נראה לע"ד מש"כ כתר"ה שבגמ' סוכה [נ"א] בברייתא שאיתא שלא יבואו לידי קלות ראש ובירוש' שאיתא שלא יהיו מעורבין פליגי, הנה בתוספתא איתא שהיו באין לידי קלות ראש ומסיק שלא יהיו מעורבין, ופשוט שהוא המברייתא [מהברייתא] שבגמ', וא"כ הוא טעם אחד, וכמפורש במתני' דמדות שלא יהו מעורבין ולא יפלגו ע"ז אלא שהוא טעם אחד דמה שבאו לידי קלות ראש הוא נחשב מעורבין כדבארתי. וגם מש"כ כתר"ה לטעמו שהם ב' טעמים יש חלוק לדינא, דלטעם קלות ראש הוא מצד הסתכלות וצריך גבוהה שלא יהיו נראות כלל ולטעם שלא יהו מעורבין סגי במחיצה כ"ד, הנה הוא דבר שא"א לומר כלל, דלא שייך זה להסתכלות כדבארתי שאף

מהגזוזטרא היו נראות וקלות ראש הוא מה שנקל להם לדבר זה עם זו וליגע זה בזו כדבארתי, ואף לטעם שלא יהיו מעורבין צריך שתהיה גבוהה י"ח טפחים וזה סגי שלא יהיה קלות ראש.

ומה שפי' כתר"ה בשקופים אטומים לא נכון לע"ד אלא כדפירשתי שלא היתה כלל מחיצה על הגזוזטרא ומנין לקח כתר"ה שהיתה שם מחיצה, אלא היתה הגזוזטרא אטומה עד הקרקע וכדי שיראו כל הנשים עשו מעלות מעלות, וההיתר הי' משום שהיו במקום גבוה כדבארתי, וכיון שעל הגזוזטרא לא היה חיוב לעשות מחיצה וא"כ אולי לא עשו כלל שהרי לא הוזכרה ואם עשו היה זה רק לשמירה בעלמא, אין חלוק בין הגירסא יושבות לרואות, דלכו"ע יוכלו לראות גם כשהן יושבות ועשו כמו שרוצות, ואם נימא שיש חלוק הוא רק לענין אם עשו מחיצה לשמירה דאם יושבות לא היה חשש נפילה ולא הוצרכו לעשות מחיצה ואם עומדות הוצרכו למחיצה מצד חשש נפילה. אך יותר מסתבר שאין חלוק בין הגרסאות.

ומה שרצה כתר"ה לחדש דבשעת התפלה עדיף שאין לחוש כלל לקלות ראש ואין כאן איסור מעורבין זב"ז וא"כ א"צ למחיצה כלל, ועוד יותר שלפ"ז יוכלו לישב ממש מעורבין, הנה ח"ו לומר כן, ושרא ליה מריה לכתר"ה, דהא במקדש אין נכנסין שם אלא ביראה וא"כ לא היו נכנסין שם אלא לצורך מצוה שהוא לעשות בעצמן איזה מצוה או לראות כהנים בעבודתם שג"כ הוא מצוה, עיין ביומא דף ע', ומ"מ היה אסור, חזינן שאין שום קולא במה שעושין אז מצוה, וכ"ש בבית הכנסת שאף בשעת התפלה אין חיוב היראה כ"כ כמו במקדש שמפורש בקרא שיש לחוש לקלות ראש. ואדרבה היה מקום קצת לומר דהאיסור שלא יהיו מעורבין הוא במקדש מצד חיוב היראה שאם הוא באופן שיכולין לבא לידי ק"ר אין זה ביראה, וא"כ יהיה בביהכ"נ רק מדרבנן שאסרו גם בהו ק"ר ולא מהני בזה גם תנאי, ובשעת התפלה ממש אפשר גם לפ"ז הוא מדאורייתא כיון שמזכירין אז שם שמים ודברי תורה וקדושה. אבל מהספד דלעתיד לבא שלמדין משם משמע דהוא איסור מקום שמתקבצין שם לאיזה חיוב להתקבץ ובלא צורך חיוב קבוץ אף במקדש מותר כהא דחנה שהתפללה במקדש אצל עלי והכא [והיכא] דדחקה ונכנסה בקדושין דף נ"ב, ולתוס' שם מותרות ליכנס בעזרה.

ותמיהני על כתר"ה שכתב שהנשים היו באות להקריב הפסח דמשמע שסובר כתר"ה שיש חיוב על כל החבורה להיות בעזרה, והא פשוט שלא היו באות לעזרה בערב הפסח אף לתוס' שהיו מותרות ליכנס בעזרה, אלא איש מהחבורה הי' שוחט הפסח דסגי אף לכתחלה שיהיה רק אחד מהחבורה ולכן לא הזכירו התוס' רק מסוטה ונזירה. ולכן

נראה שבע"פ היו אסורות משום שלא היה אפשר לעשות מחיצה בעזרה והיה אז חיוב קבוץ דפסח בא בכנופיא. ולמ"ד שיש לעשות חבורה של נשים לבדן אולי עשוי [עשו] שליח לאיש לשחוט, וגם על אשה יחידה ליכא האיסור, דדין הבדלה שלא יהיו מעורבין הוא ההיפוך מאיסור יחוד שבהרבה אנשים ונשים שנקבצו הוא עיקר האיסור.

ובמקום קבוץ לדברי הרשות ואף בחתונות מסופקני אם יש האיסור זה באופן שליכא חשש יחוד ויותר נוטה שליכא לאיסור זה דהא אשכחן באכילת הפסח שהיו אוכלין האנשים והנשים בבית אחד, והיו שם כמה משפחות שאין לך כל פסח ופסח שלא נמנו עליו יותר מעשרה כדאיתא בפסחים דף ס"ד, ובמדרש רבה איכה איתא תני ר"ח אפילו מ' ואפילו נ', בר קפרא אמר אפילו ק', דלר"ש אין הפסח נאכל בשתי חבורות ואם יעשו מחיצה ביניהם הרי יחשבו כשתי חבורות כדאיתא בפסחים דף פ"ו ומדר"ש נשמע שגם לר' יהודה אף שנאכל בשתי חבורות לא חייבו שהנשים יאכלו בחבורה אחרת. וגם בדף צ"א [פסחים] תנן ואין עושין חבורת נשים ועבדים וקטנים אף למאי שמפרש רבא שאין עושין נשים ועבדים בחבורה אחת משום תפלות משמע שנשים עם אנשים ישראלים מותר, ולמה דהיה סבור ר' עוקבא בר חנינא לא עבדינן לנשים לבדן אלא דוקא עם אנשים עיי"ש. חזינן שגם לר' יהודה דאיירי אליביה רשאין לאכול בחבורה אחת שהוא בלא מחיצה. וגם הא דהכלה הופכת פניה שפרש"י ע"מ שארחב"א א"ר יוחנן מפני שהוא בושה לאכול לעיני האנשים ע"י שמסתכלין בה שאין שייך בפני אביה ואחיה אלא בפני אנשים אחרים, א"כ מפורש שלא היה מחיצה ביניהם. אבל בביהכ"נ ובשעת התפלה הוא איסור ברור ומדאורייתא וצריך שתהיה מחיצה של י"ח טפחים ביניהם או שיהיו הנשים למעלה והאנשים למטה כדבארתי.

ומש"כ כתר"ה שאני פירשתי הקושיא על הזיזין ולא על הגזוזטראות, הנה כתבתי זה בשם הריעב"ץ בהגהותיו, ואני אדרבה הקשתי עליו מר"פ כסוי הדם. אך מה שמקשה כתר"ה דלפ"ד למה לא מקשינן משום איסור לא תטע, הנה פשוט שהזיזין היו של מתכות אך הגזוזטראות סוברים שהיו של עץ. ועיין בהגהת הריעב"ץ שם שאדרבה מזה שלא הקשה מלא תטע הוכיח זה שמפרש שהקושיא לא היתה על הגזוזטראות שלא היו קבועין אלא על הזיזין שהיו קבועים, וכוונתו שעל הזיזין ניחא משום שהיו של מתכות, אבל משום הכל בכתב גם במתכות אסור, ידידו, משה פיינשטיין.

סימן מב

בדבר מחיצה בין נשים לאנשים בבית הכנסת ובענין הבימה כ"ה תמוז תשט"ו. מע"כ ידידי הר"ר מרדכי קאהן שליט"א.

הנה בדבר מחיצה שבין הנשים לאנשים ודאי מן הראוי כשאפשר טוב לעשות גבוהה שלא יתראו הנשים כלל ובפרט במדינה זו שהרבה נשים הולכות פרועי ראש וגם בזרועות מגולות גם כשהולכות לביהכ"נ ובעוה"ר אין כח למחות בידן. אבל כשאי אפשר כבר בארתי בתשובה שנדפסה זה הרבה שנים שצריכה להיות גבוהה עד אחר הכתפים שהוא לבינוניות ערך ח"י טפחים שזהו השיעור מדין המחיצה וגם אם יהיו בזרועות מגולות לא יתראו. ובדבר השער כיון שהוא שעת הדחק שאין מניחין באופן אחר יש לסמוך על המקילין הרי"ף והרמב"ם שאין השער ערוה לענין ק"ש ודברי תורה. ובזמננו שבעוה"ר רוב הנשים הולכות פרועות ראש אף שהוא באיסור כתב בערוך השלחן סי' ע"ה שאף להאוסרין נמי יש להקל מאחר דעכ"פ הא אין דרכן לכסות, וערוה לאיסור ק"ש ודברי תורה תלוי בדרכן לכסותו ממש ולא שהאיסור מחשיב למקום מכוסה. ולע"ד נראה ראיה גדולה מהא דהוצרך רב ששת בברכות דף כ"ד להוכיח דשער באשה ערוה מקרא דשערך כעדר העזים שהוא קרא דדברי קבלה ורק מסברא בעלמא שהוא מדמשבח לה קרא בגוה כדפרש"י, ואמאי לא הביא הקרא דופרע ראש האשה שילפינן מזה דאסור לילך בגילוי הראש ומצד זה הוא מקום מכוסה שעושה להשער דין ערוה, אלא ודאי שהאיסור לילך מגולה לא היה עושה את השער בדין ערוה, ולכן הוצרך להביא קרא דמשבח לה בגוה שמזה ש"מ תאוה היא כדפרש"י, וא"כ מאחר שאף דמשבח קרא בגוה לא נאסר לקרות ק"ש כנגד שער פנויות שדרכן לילך פרועות כמפורש בש"ע, אלמא דטעם זה אינו אוסר כשדרכן לילך פרועות, לכן כיון שעתה הורגלו לילך אף הנשואות פרועות אף שהוא באיסור אינו ערוה לגבי ק"ש ודברי תורה. ולכן בשעת הדחק יש לסמוך ע"ז. ויראי ה' יש להם להחמיר להפוך פניהם לצד אחד [אחר] כשאומרים קריאת שמע וכל סדר התפלה וכשא"א יסגרו עיניהם דכיון שלעצמן יכולין להחמיר אין זה שעת הדחק לפניהם.

מה שרוצים לצרף יריעה מעשה רשת אם נראות בזה זרועות המגולות אינו כלום אבל אם היא יריעה כזו שנראות באופן שאין להכיר המקומות שהן מגולות נחשב כסוי כיון שלא נראה גלוי הבשר רק נראות כצל בעלמא.

כשהנשים הן על הבאלקאני [מרפסת] יוצאין בזה מצד דין מחיצה אף שהמחיצה נמוכה מאחר שהן בגובה. אבל מאחר שהולכות בזרועות מגולות צריך להוסיף יריעה עד שלא

יתראו זרועותיהן, ואם אפשר טוב להוסיף עד שלא יראו גם את השער שלהן, אבל הבתי כנסיות כשיש להם באלקאני אין מקפידין שוב ואיני יודע טעם ובודאי הוא משום שאין יכולין לעשות כלום שלא ישמעו להם, וצריכים יראי ה' להפוך פניהם לצד אחר כשמתפללין.

בדבר הבימה אין קפידא שיהיה באמצע בית הכנסת ממש, וכמעט שעוד עדיף שיהיה קרוב יותר לפנים דברוב פעמים אין המתפללין ממלאין כל ביהכ"נ ועומדים רובם יותר קרוב לפנים וממילא צריכה הבימה להיות באמצע עמידת המתפללין כיון שעיקר הטעם הוא כדי שישמעו העם קה"ת. ואם אין מניחין מטעם הפסד מקומות וכדומה צריך עכ"פ ריוח גדול להיות בין העמוד להבימה לכה"פ כדי שיוכלו להקיף את הבימה כטעם החת"ס.

בענין עמוד ודאי צריך לעשות דהוא צריך להיות שלא במקום גבוה כדאמרי בכ"מ יורד לפני התיבה, אבל כיון שאינו מפורש זה שהוא הכרח לביהכ"נ, אם אין מניחין אין מחוייבין לעשות מריבה ומחלוקת בשביל העמוד, אבל ודאי צריך להשתדל להשפיע שיעשו כראוי וכהוגן בכל דבר. והנה בעירכם סקרענטאן יש הגרא"צ גוטערמאן שליט"א שהוא רב מובהק ותתיישבו עמו בכל דבר להורות למעשה. ידידו. משה פיינשטיין.

סימן מג

בענין מחיצה בביהכ"נ בין העז"נ שעשו חלק שלמעלה מזכוכית ערב ר"ה תשט"ז. מע"כ ידידי מהר"ר אפרים אשר הלוי ראטענבערג שליט"א רב בלאס אנדזשעלעס.

בדבר המחיצה שעשה חלק ממנה מזכוכית בערך שליש מלמעלה, הנה יפה כתב כתר"ה שמדין המחיצה ליכא חסרון. אבל מצד אחר שאולי ילכו בלבושי פריצות שנראה בשרן כמו שהן רגילות ללכת בעוה"ר הרבה נשים במדינתנו וא"כ יהיה אסור להמתפללין כשפניהן לצד עזרת הנשים להתפלל ולומר דברי תורה, אם לא שתראו להזהיר שיהיו מלובשות בצניעות כשבאות לביהכ"נ וגם לידע שיקיימו האזהרה.

דרק בשערות המגולות שנתפרצו רוב הנשים בעוה"ר אין לאסור לקרות ק"ש כנגדן מטעם שלהרי"ף והרמב"ם לא נאמר זה לענין ק"ש וד"ת, ואף להמחבר [או"ח] בסי' ע"ה סעי' ד' ודעימיה שאוסרין נמי כתב בערוך השלחן שכיון שנתפרצו בזה הרבה נשים אף שהוא באיסור אין זה שוב בדין ערוה לק"ש וד"ת. ויש לע"ד ראיה גדולה לדבריו מהא דהוצרך רב ששת בברכות דף כ"ד להוכיח דשער באשה ערוה מקרא דשה"ש שנאמר שערך כעדר העזים שלא נאמר לענין זה אלא מסברא בעלמא מדמשבח לה קרא בגוה

אלמא דיש לחוש שיבא להרהור, ואמאי לא הביא הקרא דופרע ראש האשה שמזה ילפי' שאסורות לילך פרועות ראש מדאורייתא כדתנא דבר"י בכתובות דף ע"ב, אלמא דאין תלוי דין חשיבות לערוה להדין שצריכין לכסות ראשן ולכך הוצרך להסברא מדמשבח קרא בגוה ש"מ שיש לחוש להרהור. וא"כ מאחר דחזינן שזה בעצמו אינו עושה שיהיו בדין ערוה כדחזינן מהא דלא הוו שערות בתולה בדין ערוה אלמא דבעינן תרתי שיהיה דרכן לכסות ושיהיה זה דבר שיש לחוש להרהור, ולכן אם דרך רוב הנשים ללכת מגולות אף שהוא באיסור אין להחשיבן לערוה לק"ש וד"ת ותלוי רק בהמציאות. ולכן אף שמן הראוי להחמיר אין למחות מלקרות כנגדן. אבל אם נראה בשרן במקום שצריך להיות מכוסה אף שהולכות מגולות מצד פריצות יש לאסור מלקרות ק"ש ואמירת ד"ת כנגדן. לכן אם רוצים דוקא בזכוכית יראה כתר"ה להזהיר שיבואו לביהכ"נ מלובשות בצניעות. ואם יארע לפעמים שתבוא אחת מלובשת שלא כראוי ולא יהיה באפשרי למחות בידה יצטרכו להזהר מלהתפלל ולומר ד"ת לצד ההוא, אבל לסמוך ע"ז בקביעות אין יכולין. ושמעתי כי יש זכוכית שרק מצד אחד יכולין לראות וטוב לעשות בזכוכית כזו שהנשים יוכלו לראות והאנשים לא יוכלו לראות. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

סימן מד

במקום שפרצו באיסור המחיצה שבין אנשים ונשים ורוצים איזה אנשים להסיתם שישבו מעורבים ממש י"ט סיון תשי"ד. מע"כ ידידי מהר"ר בן ציון לפידות שליט"א רב בדייטאן, אהיא.

בדבר הענין שדבר כתר"ה עמי ע"י הטעלעפאן [הטלפון] אודות ביהכ"נ אחד שמתפללין שם אנשים ונשים בלא מחיצה ביניהם אבל אינם מעורבין אלא אנשים בצד אחד ונשים בצד אחר ובאו איזה אנשים עם הראבאי שלהם ואמרו להם שכיון שבלא מחיצה נמי אסור לכן רוצים שישבו מעורבין ממש זה אצל זה ונשאל כתר"ה משופטי המדינה אם יש ממש בטענתם.

הנה פשוט שאין ממש בטענתם מאחר דבישיבת מעורבין ממש הוא הרבה יותר חמור מלישב בצד אחר בלא מחיצה, וכשעוברין עברה קלה אסור להסיתם לעבור עברה חמורה. ואדרבה במקום שיושבין מעורבים ממש יש להשפיע עליהם אם אפשר שלכל הפחות ישבו מפורדין בצד אחר כדי שתהיה העברה באופן קל. וראיה לזה מגמ' סוטה דף מ"ח דא"ר יוסף זמרי גברי ועני נשי פריצותא זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת, למאי נ"מ לבטולי הא מקמי הא, ופרש"י אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם נקדים לבטל את

זה שהוא כאש בנעורת, עיי"ש. חזינן מפורש דמחוייבין ב"ד וכל אדם אף באופן שאין בידם לבטל האיסור לגמרי, שיבטלו לכל הפחות מה שבידם שלא יעשו האיסור בכאש בנעורת שחמור יותר אלא באופן שהוא פריצותא שקל מזה אף שג"כ אסור. וא"כ ודאי כשאחד יסיתם לעושין האיסור באופן קל שיעשו באופן החמור הוא חוטא ומחטיא את הרבים. וממש כן הוא בענין זה שאם רואים אנחנו מקום שיושבין מעורבין וא"א לנו לעשות שיתפרדו ויעשו שם גם מחיצה ביניהם כמו שהוא הדין מחוייבין אנחנו לעשות מה שבידינו אם ישמעו לכל הפחות שיתפרדו הנשים לצד אחר אף שעדיין יעשו איסור אבל לא באופן החמור יותר. וא"כ בעובדא זו שיושבין מפורדין אך בלא מחיצה ודאי אלו האנשים והראבאי שלהם שרוצים לעשות שיהיו מעורבין ממש הם מחטיאין את הרבים. ידידו,
משה פיינשטיין.

סימן מה

בענין סומא שהרגילו כלב להוליכו אם יכול ליכנס לביהכ"נ לתפלה יום א' כ"ג שבט תשי"ג. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר פינחס מרדכי טייץ הגאב"ד עליזאבעט שליט"א, שלו' וברכה.
הנה בדבר הסומא אשר למדו לכלב להוליכו ומוכרח הכלב להיות תמיד אצלו אם יכול ליכנס לביה"כ להתפלל בצבור ולשמוע קדיש וקדושה וקה"ת וקריאת המגילה וכדומה אף שהכלב מוכרח ליכנס עמו או שיש בזה בזיון להכניס בע"ח לביה"כ שהוא מקדש מעט.
והנה איתא בירושלמי פ' בני העיר ה"ג ר' אימי מפקיד לספריא אם אתא ברנש גביכון מלכלך באורייתא לגבכון תיהוון מקבלין ליה ולחמריה ולמנוי, והוא משום דסובר כר"י בן לוי דאמר שם לעיל מזה בתי כנסיות ובתי מדרשות לחכמים ולתלמידיהם, וכדאיתא גם בגמ' דידן [מגילה] בדף כ"ח אמר רבא חכמים ותלמידיהן מותרין דאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן, ולכן אמר ר' אימי לספריא שאף אם הוא רק קצת בן תורה נמי נחשב כבן תורה לגבי זה ומותר כשהוא אורח להיות שם עם חמורו וכל כליו והובא בר"ן במגילה שם. וא"כ חזינן דהכנסת חמור לביהכ"נ אינו קלות ראש ובזיון יותר מאכילה ושתיה ושינה דאם היה יותר מזה לא היה ניתר לת"ח דאטו ת"ח אינו מוזהר על מורא דמקדש כדאיתא במג"א [או"ח] סי' קנ"א סק"ב, ודייק גם מלשון הטור וש"ע דאינך מילי אסור, וגם המג"א הביא שם ירושלמי זה ברמז שכתב וכן הוא בירושלמי שת"ח מותר

להתאכסן בביהכ"נ עיי"ש, והוא ירושלמי זה שמפורש שגם רשאי להכניס שם החמור, וגם הגר"א בסק"ה הביא לשון הירושלמי, וא"כ פוסקין כן.

וכיון שהוא רק כאכילה ושתיה הרי לזה מהני תנאי בבתי כנסיות שבחו"ל לאכול שם בשעת הדחק אף לכל אדם כדאיתא בר"ן שם בשם הרמב"ן שמהני התנאי אפילו בישובן לענין שאם הוצרכו אנשי העיר להאכיל בהן עניים או להשכיבם שם והביאו הב"י [או"ח] בסי' קנ"א. ואף שבש"ע [או"ח] סעי' י"א משמע שפסק דלא מהני תנאי כלל בישובן לענין אכילה ושתיה, עיין במג"א ס"ק י"ד, אבל בסק"ב הביא גם שיטת הג"א בשם או"ז שעל תנאי שרי אפילו בישובן לאכול ולשתות לכל אדם ואף שלא מדוחק. והגר"א בסק"ה הביא הר"ן בשם הרמב"ן שעל תנאי מותר לכל אדם מדוחק ומשמע שפוסק כן ולכן שפיר פסק המ"ב בבאור הלכה ד"ה אבל שיש לסמוך על הרמב"ן שכן סברי גם הר"ן והרשב"א להתיר אפילו בישובן לכה"פ בשעת הדחק. וכמדומני שבהרבה מקומות נוהגין להקל אף שלא בשעת הדחק. ולצורך מצוה קצת כגון לאכול סעודה שלישית בשבת אף שאין צורך גדול שהרי יכול כל אחד לאכול בביתו נוהגין כמעט בכל המקומות להתיר. ואף לעשות משתה בקריאת החתן או בר מצוה נוהגין להקל, אף שאין ברור שיש בזה ענין מצוה. והחסידים נוהגין בכל בתי כנסיות שלהן להתיר אף בדבר הרשות ממש כהא דאכילה ושתיה ביום היא"צ. א"כ מוכרחין לומר שנוהגין כרש"י והג"א בשם או"ז שמותר על תנאי אפילו בישובן לאכילה ושתיה וכה"ג אף בלא דוחק. ונמצא שנפסק עתה כן להלכה אף אם אולי רק בדורות האחרונים התחילו לנהוג כן. כמפורש ברש"י בשבת דף י' אף במנהג כדעת יחיד במילי דאורייתא לענין מתנות שכתב וכי היכי דאחזו במנהג בראשית הגז בימי ר"נ ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה השתא דנהוג אף במתנות לא משנינן מנהגא עיי"ש, וכ"ש במילי דרבנן כהא דאיסורי אכילה ושתיה בביהכ"נ. אך אף אם לא נימא כחדושא דרש"י דאולי החולקים על רש"י וסוברים דמתנות נוהגות בחו"ל שהוא הרמב"ם ושיטה ראשונה בש"ע יו"ד סי' ס"א סעי' כ"א פליגי על רש"י גם בחדוש זה, מ"מ בשעת הדחק ודאי יש לפסוק להתיר שבזה הא מתירין גם הרמב"ן והרשב"א והר"ן וכדפסק המ"ב בבאור הלכה.

ולכן כיון שבהכנסת חמור חזינן שלא גרע מאכילה ושתיה ושינה יש להתיר בבכ"נ שלנו שעל תנאי הן עשויות אם הוא בשעת הדחק לפסק המ"ב בבאור הלכה. ובודאי שכלב לא גרע מחמור ואין לנו שעת הדחק גדול מזה שאם לא נתירנו יתבטל כל ימיו מתפלה בצבור וקה"ת וקריאת המגילה בצבור וגם יש ימים שהעגמת נפש גדולה מאד כגון בימים נוראים וכה"ג שרבים מתאספים עיין ברמ"א [או"ח] ס"ס פ"ח, שלכן ראיה

גדולה שיש להתיר להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד, ליכנס לביהכ"נ להתפלל ולשמוע קה"ת וכדומה. אך טוב שישב סמוך להפתח שלא לבלבל את הצבור. וגם יש להסתפק דאולי בכלל ליכא שום בזיון וקלות ראש בכניסת בהמה אלא כשהכניסה היא שלא לצורך תפלה אלא לצורך התאכסנות כעובדא דירוש' אבל כשהכניסה היא לצורך תפלה של בעליו אפשר אין זה דבר בזיון וקלות ראש כלל, ויהיה ניחא מה שלא הזכירו זה לחדוש דין משום דאין בזה אלא משום ההתאכסנות שהזכיר המג"א בטק"ב, ונוגע זה בביהכ"נ של א"י שאינו על תנאי שג"כ לפ"ז יש להתירו אבל אין זה ראיה ברורה ועדיין יש לעיין בבתי כנסיות של א"י אבל בב"כ שלנו היא ראיה ברורה לע"ד שיש להתיר.

ועיין בברכות דף ס"ב שפרש"י בהא דאביי מרביא ליה אמרא מגדלת לו שה ומלמדתו שהולך עמו תמיד, והא אביי היה כמעט כל היום בביהמ"ד וא"כ משמע קצת שהלך עמו גם לביהמ"ד דאל"כ אלא על המעט מהיום שהיה הולך לעסקיו היה הולך עמו לא היה שייך לשון תמיד. וגם הטעם שפירש"י כן הוא דאם לא היה עמו תמיד לא היה הולך עמו לבית הכסא ובמעט היום לא היה מתרגל ונמצא שגם מגמ' דידן יש ראיה קצת, אך אין זה ראיה ברורה, אבל מהירושלמי הוא ראיה ברורה כדלעיל.

ידידו ואוהבו בלונ"ח, משה פיינשטיין

סימן מו

בענין ביהכ"נ שהועמדו שם הדגלים מאה"ב וממדינת ישראל שבשביל זה אין רוצים אחדים להתפלל שם אם יש בזה ממש י"ט תמוז תשי"ז. מע"כ ידידי הרב הגה"צ מוהר"ר ישכר בעריש היילפערן שליט"א הנקרא אדמו"ר מריישא ובייטש.

הנה בדבר ביהכ"נ שנבנה כדין לקדושת ביהכ"נ וכבר התפללו בו הוא בקדושתו אף אם נעשה שם עבירה ממש ועניני קלון, כמפורש במג"א בההיא עובדא שמצאו שהשמש עשה בביהכ"נ עבירת זנות שמ"מ לא נתחללה קדושת ביהכ"נ בכך. ומוכרחין לומר שאף בשעת העבירה לא ירדה מקדושתה, דאם ירדה מי הקדישה אח"כ דהא הנידון היה תיכף כשנעשתה העבירה אם יתפללו שם כבמעלת קדושת ביהכ"נ, אלא ודאי דהקדושה שנעשה בביהכ"נ אינה יורדת שוב אף שלא מתנהגים שם בקדושה ואף כשעושים שם עבירות ועניני קלון. וא"כ אף אם נימא דהעמדת הדגלים בביהכ"נ הוא דבר איסור לא נתחללה הקדושה בכך ועדיף להתפלל שם מלעשות מנין במקום חול כמו בכל ביהכ"נ.

ובעצם לא מובן איזה איסור ממש יש בהעמדת הדגלים הא ליכא איסור להכניס דברים שהם חולין אף שאין בהן שום צורך להביהכ"נ אף בנבנו בלא תנאי וכל שכן בנבנו על תנאי כבתי כנסיות שלנו, ואף שאלו שעשו זה לדגל וסימן למדינת ישראל היו רשעים, מכל מקום הא לא החזיקו זה לדבר קדוש, שנימא שיהיה חשש גרירה דעבודה זרה, וידוע לכל שעשו זה לסימן בעלמא והוי זה ככל דבר חול. וגם דגל אה"ב שהוא ג"כ שם מוכיח שלא הכניסו זה בשביל שמחשיבין זה לדבר קדוש אלא שהוא לסימן על מנהלי ביהכ"נ שמחבבין מדינה זו ומדינת ישראל וחפצו להראות זה במקום רואים. ולכן אף שודאי לא מן הראוי הוא להכניס בביהכ"נ שהוא מקום קדושה וכ"ש שאין להניחו שם בקביעות וכ"ש לא אצל ארון הקודש, אבל איסור ממש לא שייך לומר ע"ז אלא שהוא ענין הבל ושטות, ואם אפשר באופן של שלום לסלקם מביהכ"נ היה זה דבר טוב אבל לעשות מחלוקת בשביל זה אסור. ואם היה כח בלא מחלוקת לעקור ענין הדגל כדי שלא יהיה זכרון למעשה הרשעים היה ג"כ אולי נכון לעשות, אבל ח"ו לעשות מחלוקת בזה. ולכן אלו שרוצים לעשות בשביל זה מנין במקום אחר וחושבים שעושים בזה דבר גדול אין עושים כהוגן ורק הוא ענין פוליטיקא [פוליטיקה] מצד כח היצר והשטן אשר בעוה"ר מרקד בינן עד אשר ירחם ה' וישלח לנו הגואל צדק ויערה עלינו רוח ממרום ללכת בדרך התורה והאמת לבלי לנטות ימין ושמאל. ידידו,
משה פיינשטיין

סימן מז

בענין ביהכ"נ אשר בית הסמוך לה נמכר לבית תיפלה לע"ז אם יש חשש מלהתפלל שם יום א' י"ד שבט תשי"ב. מע"כ האלופים והנכבדים מנהלי ומתפללי בית הכנסת רעים אהובים בברוקלין ובתוכם גם רבנים וגאונים החביבים מאד כ"א לפי מהללו יהלל.
בדבר ביהכ"נ רעים אהובים אשר הוא מקום מקדש מעט הנשאר לנו בזה"ז כראוי וכהגון זה הרבה שנים ערך ל"ה שנה במתפללים יראי ה' והרבה לומדי תורה וגם גדולי תורה ולומדים שם שעורים קבועים וגם הרבה יחידים שקבעו שם למודם וראוי שיקבע לעתיד בבוא הגואל במהרה בא"י. ועתה נמכר הבית הסמוך לה במזרחה לבית תיפלה לעו"א ורק כותל החוצץ הוא המפסיק ביניהם ורוצים מע"כ לידע דעתי הקלושה אם יש איזה חשש מלהתפלל וללמוד שם.
והנה לע"ד איני רואה בזה שום חשש לדינא. דהנה בהיה ביתו סמוך לעכו"ם בע"ז דף מ"ז רק בנפל צריך לכנוס לתוך שלו ארבע אמות לגירסת רש"י והרא"ש ופסק כן הש"ך

[יו"ד] סי' קמ"ג סק"ב, אבל בעודו קיים היה מותר לדור בביתו. ואף להגירסא מי שהיה כותלו נמי פירושו כותל ביתו דכן מוכרח דהא רישא איירי שכל הכותל היה של הע"ז ואם הוא כותל לחצר ולגינה בעלמא הרי יכול עתה להניח ד' אמות כמו אחר שנפל, אלא ודאי דאיירי בכותל ביתו שקודם שנפל מותר לדור שם אף שנמצא שהוא נהנה ממש מע"ז דאיירי שם בנעבד הכותל עצמו כמפורש ברש"י דלכן אבניו ועציו ועפרו מטמאין, והטעם הוא משום דכיון שהיה הכותל של הע"ז משועבד לשמש לכותל גם לבית הישראל קודם שנעבד כדאיתא בר"ן בשם הירושלמי אין בידם לאסור זכותו של הישראל דאין אוסר דבר שאינו שלו אף בזכות תשמיש לבד. ואף שאסורי הנאה מפקיעין מידי שעבוד נצטרך לומר שהוא עדיף משעבוד, וכ"ש שהיה מותר לדור שם בסתם כותל שבינתים שהוי מחצה למחצה עצם הכותל שמתחלה נבנה משל שניהם שזהו דין הסיפא שלו ושל עכו"ם שבאופן זה לא נאסר כלל המחצה שסמוך לביתו שאין בזה ענין איסור כלל. ובאם בעת הסמיכה היה הכותל כולו של אחד לא איירי במתני' אלא הוא בדין אחר שתניא בתוספתא פ"ז מע"ז ה"ב שאם סמך ביתו לבית ע"ז כולו מטמא בביאה וכן יהיה אסור לדור שם, ובסמכו הע"ז לכותל שלו יהיה אסור המחצה שלצד הע"ז עיי"ש, וצריך לפרש או שהניח הישראל להעכו"ם ברצונו לסמוך הע"ז לכותלו ומ"מ לא נאסר אלא המחצה שרק זה נחשב שנתן להם דהא גם ביתו צריכה להכותל או שאיירי בע"כ אך שעשו מעשה שבזה יכולין לאסור אף שאינו שלהם כר"ה וכעולא אר"י בחולין דף מ', ומ"מ לא הועילה המעשה אלא לאסור רק המחצה שלצד הע"ז. ובנפל ובנאו שהיה אסור לבנותו תניא בתוספתא שם חזר לתחלתו פי' שכל הכותל נאסר אף שהוא ברשות שלו כיון שעשה כותל לע"ז וכל ביתו מטמא בביאה ואסור לדור שם מצד אה"נ. ואם בנאוהו הן, בע"כ נידון מחצה למחצה, וא"כ מותר לדור שם, עיי"ש בתוספתא, ופלא שלא ראיתי דינים אלו מבוארין בפוסקים. עכ"פ בעובדא דידן אם היה בית הדיוט היה מותר לדור שם והכותל נידון מחצה למחצה אף באופן שהכותל עצמו היה נעבד וכ"ש בבית תיפלה של הנכרים במקומותינו שאין עובדין להבית שיש שאין אוסרין אף לבנות כשנפל, עיין בש"ך סימן קמ"ג סק"א בשם הב"ח שודאי בקיים אין לאסור אף להש"ך.

וא"כ גם ביהכ"נ מה"ת נימא שיהיה אסור, הא אדרבה מצד איסורי הנאה קיל ביהכ"נ מבית הדיוט שיש בזה גם מצוה שלהרבה שיטות לא ליהנות ניתנו אף כשיש גם הנאת הגוף, ואף שלא נסמוך עלייהו בדבר האסור בהנאה מ"מ בדבר המותר בהנאה גם להדיוט ודאי עדיף בזה שיש מצוה. וגם שום אדם אין יכול ליתן רשות להעכו"ם ולאסור בשביל זה דאף הז' טובי העיר מסתבר שלא יוכלו ליתן רשות באופן האוסר דלאסור לא

נתמנו לז' טובי העיר, ואם הוא ביהכ"נ של רבים אף כולם לא יוכלו לאסור, וא"כ אף אם יחשדום שהיה כל הכותל שלהם ונתנו רשות אינו כלום, ואף אם היה רשותם אוסר הא בארתי מהתוספתא שלא נאסר אלא המחצה שלצד הע"ז ובכלל אין מקום לחשוד זה שידוע לכל שכותל המפסיק בין הבתים בנאו בשותפות.

ולכן אין מקום לאסור מצד הנאה אף אם נימא שיש איזה הנאה גם מחצי שלצד הע"ז שאסורה בהנאה כגון שהוא כותל דק שהחצי ממנו לא היה עומד, דהא אף אם היה כולו של הע"ז לא היה נאסר אף להדיוט וכ"ש ביהכ"נ, ורק אם היה כולו דע"ז רק שלא היה נאסר להדיוט משום שאין יכול לאסור את של הישראל אף זכות בעלמא שיש להישראל בשלו דהאוסר היה אסור לביהכ"נ משני טעמים: [א] משום דע"ז היא כצואה והיה אסור בתפלה ובתורה. [ב] דמאוס למצוה אף שמותר בהנאה כמו ע"ז שבטלה והשתחוה לאילן באופן שמותר להדיוט והמשתחוה לבהמה שבעי בדף מ"ז [ע"ז] למצוה מהו שמא מאוס ואיפסק כן בסי' קל"ט סעי' י"ג ביו"ד ובסי' קנ"ד סעי' י"א באו"ח ובסי' י"א סעי' ח' ע"ש, וא"כ אפשר שאף באופן זה שמותר להדיוט מאוס למצוה, ולכן אף אם יכסו בבגד באופן שלא יאסר מטעם צואה יאסר מצד טעם ב' שמאוס למצוה, אבל בשלו ושל ע"ז שהמחצה שלצד ביהכ"נ אינו שייך להע"ז ליכא גם טעם ב' דמאוס למצוה אף אם גורם חזוק לכותל ביהכ"נ שהוא רק המחצה שלצד ביהכ"נ כיון שהמצוה עצמה לא נעשה בו רק שגורם בעלמא להמצוה שזה אין להחשיב מאוס להמצוה. ולבד שמסתבר כן הנה יש ראיה מזה שלא נאסר הצמר של משתחוה לבהמה לעשות גם הבגד של ד' הכנפות אף שבלא הבגד ליכא מצות ציצית משום דאינו אלא גורם למצוה. ומה שאסור לתקן טליתות במעילי הכומרים כדאיתא [יו"ד] בסי' קל"ט שם הוא דוקא טליתות המיוחדות לתפלה שנחשב הטלית עצמה כדבר מצוה כנרות של ביהכ"נ שג"כ לא הוו חובה ומ"מ נחשבו דבר מצוה לענין שמאוס אבל בגד של ד' כנפות בעלמא לא מצינו לאסור וא"כ כ"ש בכאן שאין לאסור, דמאוס שייך רק במעשה המצוה עצמה.

אך יש לדון במה שהוא במזרח שמתפללין לאותו הצד אולי שייך איסור מראית העין, כהא דישב לו קוץ בפני ע"ז לא ישחה ויטלנה מפני שנראה כמשתחוה לעכו"ם ובנתפזרו לו מעותיו שאסור. אבל פשוט שאין שייך זה כאן כיון שאדרבה ניכר לכל שמשתחוה ומתפלל להקב"ה כבכל בתי כנסיות שהרי רואין שהוא ביהכ"נ בהארון והספרים ובכל דבר, ובכלל אין שייך לאסור אלא כשעכו"ם היו משתחוים במקום ההוא להע"ז, כהא דישב קוץ ונתפזרו מעותיו בפני ע"ז ששם הוא המקום שעובדיה משתחוים, אבל במקום שאין עובדיה משתחוים כגון בבית אחר אף לצד הע"ז לא אסרו משום דלא שייך מראית

העין כיון שאינו במקום שמשתחוים העובדים, ולכן כיון שודאי העכו"ם לא יכנסו לביהכ"נ להתפלל להע"ז שלהם אף להצד של בית הע"ז כי רק בבית הע"ז פנימה הם מתפללים אין שייך לאסור מצד מראית העין.

ובדבר שנשמע לפעמים קול שמזמרין לע"ז אם הוא שיר שאם ישמעו שייך ליהנות מזה והוא מכלי שיר צריך לעשות מה שאפשר שלא ישמעו דשמא יתכוין א' מהמתפללין ליהנות, ואם הוא רק קול שיר של אדם אם אינו של נשים לא מצינו שיהיה איסור הנאה, ולכן אף שודאי אין להתכוין לשמוע מ"מ הא לרוב בנ"א הוא מאוס מלשמוע לזמרה שלהם ואיסור ליכא בזה אין לחוש שמא יתכוין אחד לשמוע. ואם הוא קול של נשים ודאי יש לראות שלא ישמע בביהכ"נ. ואם נשמע רק כעין הברה בעלמא אינו כלום. וכיון שרק בעת פתיחת החלונות אומרים שנשמע יראו לסתום החלונות בעת שיש לחוש שיהיה קול מכלי שיר או קול זמר אשה.

והמקום שבחוץ אשר כותל חדר הפרוזדור של בית התיפלה שלהם סמוך לשם אין לאסור מלהתפלל שם ולברך ברכת הלבנה משום דרק החדרים שקבועים להעמיד שם הע"ז ולהתפלל לפניה נאסר מדין תשמיש ע"ז אבל הפרוזדור שנעשה להלוך בעלמא או לתשמיש אנשים ההולכים לשם אין זה אף תשמיש דתשמיש דאינו תשמיש לבית הע"ז אלא להאנשים. וגדולה מזו מצינו שאף מה שמיוחד להכומרים מלבושים כשנכנסים לבית אלילים סברי התוס' בע"ז דף נ' שאין נאסרין משום דנוי שלהם הוא אלמא דצורך ונוי האדם אף שהוא לצורך עבודתם לא נאסרו כ"ש בדבר שנעשה רק לצורך האדם בעלמא שאין בהם איסור. ואף שיטה השניה [יו"ד] בסי' קל"ט סעי' י"א שהוא המרדכי האוסר באם הוא רק בבית תיפלתם יודה בזה דהא בכל מקום כניסה אף שלא לע"ז היו עושין פרוזדור לצרכיהם וממילא לא שייך בזה ענין מאוס למצוה, ואין בו ג"כ לא משום צואה, ומותר להתפלל שם.

ידידם מוקירם, משה פיינשטיין

סימן מח

עוד בענין הנ"ל יום ג' כ"א שבט תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון הגדול המפורסם מוהר"ר יונתן שטייף שליט"א שלו' וברכה כה"י.

הנה קבלתי אתמול את מכתב הדר"ג במה שהעיר לדון בענין בית הכנסת רעים אהובים דשאילנא שדנתי להיתרא. והנה בהא דכתב הדר"ג באות א' דהמה"פ בירושלמי כתב שהירושלמי אינו מחלק וגם הרמב"ם לא חילק שפסק כירושלמי, אינו מובן כוונת הדר"ג

דא"כ אדרבה עוד קולא יותר דלהירושלמי לפי הפ"מ ומה"פ אף בסמך ביתו לבית ע"ז שסמך באיסור נמי רק בנפל אסור לבנותו אבל קודם שנפל היה מותר לדור שם. ונמצא שאין זה השגה ע"מ שהוריתי להיתר. ורק אולי כוונת הדר"ג לתרץ מה שתמהתי שלא נמצא בפוסקים שהוא מחמת שפוסקים כהירושלמי שמיקל ביותר אף בסמך באיסור לבית הע"ז.

אבל הא לא מסתבר כלל להתיר בסמך לבית הע"ז שאסורה בהנאה אף בלא נעבד הבית עצמו מטעם משמשי ע"ז. דאף שפרש"י [ע"ז] בדף מ"ז בבית שבנאו מתחלה לעכו"ם ה"ז אסור שאיירי לעבוד הבית עצמו, וכן כתב הרמב"ם בפ"ח מע"ז ה"ד הוא רק כדי לאוסרו מיד אף קודם שנעבד כמפורש בתוס' שם, [ע"ז] וכ"כ הש"ך [יו"ד] סי' קמ"ה סק"ט גם בכוונת הרמב"ם והש"ע וכן ציין הגר"א בסק"ו לתוס' זה, אבל לאחר שנשתמש לבית ע"ז אסור בהנאה לעולם, וכ"ז שהע"ז שם הא אסור בהנאה אף שלא הקצהו לתשמיש עכו"ם אלא לפי שעה כדאיתא ברש"י ובש"ע שם, [יו"ד קמ"ה] וכ"ש במתני' שאיירי שהבית עצמו נעבד ואיך יהיה מותר לדור בו בסמך [בסמוך] לבית הע"ז. אך אולי צריך לפרש בכוונת הפ"מ ומה"פ שלא נשתמש בכותל בית הע"ז אלא שעשה עוד כותל סמוך לכותל הע"ז ונעשה ככותל אחד עב ביניהם שאינו נהנה מכותל בית הע"ז רק שעבר על דין דהרחקת ד' אמות, וסובר שלא אסרוהו כשעבר ובנה, וזה קורא מחצה למחצה. והוא דחוק דא"כ תלוי איזו עובי עשה לכותלו אם שוה לכותל הע"ז או דקה ועבה ממנה ואיך אמר מחצה למחצה שמשמע שהן שוין, אלא משמע שבנו בשותפות או שסמך לבית הנבנה מכבר ואיירי בשסמך בהיתר וכמפורש בר"ן בשם הירושלמי וא"כ אינו חולק כלל על התוספתא ויש לפסוק לדינא ככל חלוקי התוספתא. אך לענין דידן אין זה נוגע כלל דהכותל נבנה בהיתר ורשאי לדור שם ההדיוט וכן ביהכ"נ כדבארתי. [ועיין בהגהות חו"י על הרי"ף שמפרש שהיה הבית נעבד לפני שזה קנה בית הסמוך לו ומ"מ היה מותר לדור קודם שנפל והוא כפי' הפ"מ אבל א"א לומר כן כדלעיל].

והנה ענין היא באה בגבולי שא"ר גמליאל בע"ז דף מ"ד, אין שייך לעובדא דידן ולכן לא הזכרתיו. כי המרחץ הא היתה של העכו"ם ויש בידם לאסור את שלהן אף רק בהכניסו לתוכו ע"ז לפי שעה וכ"ש שמשמע שהעמידו בתוכו לקביעות, ואיך שייך בזה היתר דגוזלת את הרבים. אלא היא תשובה ע"מ שנהנה מנכסי הע"ז שהקצו להרוחה ולהכיר טובה או גם שלא בטובה וכמפורש בגמ' [ע"ז מ"ד] שאמר אביי גנובתה מהכא וכי בא בגבולה מאי הוי והתנן עכו"ם שיש לה מרחץ או גינה נהנין מהן שלא בטובה, ותירץ שלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים דמיא וכן מפורש בריטב"א והביא פרש"י שלכן פי'

שלא היתה כלל הע"ז במרחץ והוא משום שלא היה הנידון בתשובה ראשונה אלא מצד שנהנה ממרחץ השייך להע"ז שרחיצת ר"ג הוא כבטובה וא"כ אין צורך לפרש שהעמידוה במרחץ גופה. ואף שתשובה השניה והשלישית שייכים אף כשע"ז בתוכו פרש"י כן בשביל תשובה ראשונה וגם ממה שאמר בגמ' [ע"ז מ"ד] רבה בר עולא וכי נעשה מרחץ נוי מאי הוי ואם היתה בתוכו היה ודאי נאסר אם היה נוי כ"ז שהע"ז שם עיי"ש בריטב"א. וא"כ אף אם נפרש שהיתה הע"ז בתוכו כהראב"ד שהביא בריטב"א נמי תשובה דהיא באה בגבולי אינו לסלק איסור שנעשה ממה שהכניסו לתוכו ע"ז שודאי יכולין לאוסרו אף שהמרחץ קדם אלא מפני שהיו כאן ב' נידונין, אחד משום נהנה ממרחץ השייך להע"ז, ושני משום האיסור הנאה דבית שהכניסו לתוכה ע"ז, ותירץ על איסור נהנה ממרחץ השייך להע"ז שאין נהנין בטובה שהיא באה בגבולי ועל איסור הנאה דהכניסו לתוכו ע"ז דאין אומרים נעשה המרחץ נוי שאינו דבר נוי. וניחא לפ"ז מה שלא אמר על תירוץ השני ג"כ בלשון דבר אחר אין אומרים כמו שאמר על תירוץ השלישי ועיין בריטב"א שעמד בזה. אבל הוא משום דהוצרך ר"ג לב' התשובות דוקא למה שהיה מותר משום דהם על ב' האיסורים דאף שהיא באה בגבולו היה אסור מצד אה"נ דהכניס לתוכו ע"ז ואף שאין המרחץ נוי היה אסור מצד נהנה ממרחץ שיש לה ע"ז, ולכן אין שייך לומר ביניהם לשון דבר אחר, אבל תירוץ הג' שלא נאסר כלל משום שאינו נוהג בו משום אלוה הוא תירוץ להתיר מצד ב' האיסורים דגם איסור נהנה ממרחץ שלה ליכא כיון דאינם עובדים לה אלא אדרבה מבזין אותה לכן אמר לשון דבר אחר. והריטב"א שדחק בזה הוא משום דמפרש כפרש"י שלא היתה הע"ז עומדת במרחץ וא"כ היה סגי בתירוץ הראשון היא באה בגבולי גם אם היתה מעשה הרחיצה ענין נוי כדמותר בצל והיה שייך לומר דבר אחר גם על תירוץ השני. ואף שבתירוץ השני לבדו לא סגי דעכ"פ היה אסור משום נהנה ממרחץ שיש להע"ז, והוא תירוץ רק על הנידון דעושה נוי מ"מ כיון שתירוץ הראשון הוא על ב' האסורים היה שייך לשון דבר אחר, והוצרך לדחוק וכתב ומיהו לפי ששניהם בענין אחד לא אמר דבר אחר כדאמרינן באידך טעמא, וכוונתו למה שפירשתי הוא דמאחר דתירוץ השני עכ"פ צריך לראשון לא אמר לשון דבר אחר אף שהיה שייך גם לשון זה.

עכ"פ לכו"ע תשובת היא באה בגבולי הוא תירוץ רק על האיסור נהנה ממרחץ שיש להע"ז שכיון שבאה הע"ז אחר שכבר נעשה המרחץ לכל הבא לרחוץ לא נאסרו אף אחר שייחדו שיהיה של הע"ז באיסור זה דאין נהנין מהן בטובה. ואין כוונת רש"י בלשון גוזלת את הרבים מטעם אין אוסר דבר שאינו שלו דאין שייך זה בכאן ששלו הוא ויכול

לאסור, אלא כוונתו דהוא גזל והפסד לרבים שמתחלה היו רוחצים שם אף שהוא מרחץ של הנכרים דהא עשאום לזה שירחצו הכל, לאו כל הימנה דע"ז באיסור זה לגוזלם ולהפסידם מהנאה זו כיון שאינו איסור הנאה ממש שבקרא דלא ידבק אלא איסור בעלמא. ולפ"ז פשוט מה שבדין מרחץ שיש בה עכו"ם מותר לרחוץ לא הזכירו הרמב"ם והש"ע טעם הראשון דהיא באה בגבולי לבד דלא קשה כלום דהרי בשביל הטעמים דאינו לנוי ואין נוהגין בה מנהג אלהות מותר אף בקדם הע"ז, הנה לא שייך להזכיר טעם זה שאינו טעם להתיר איסור הנאה דבית שהכניסו בה ע"ז כדלעיל. אך שעדיין יקשה מ"ט השמיטו עכ"פ חדוש זה דע"ז שיש לה מרחץ או גינה שאם היו מתחלה מרחץ וגינה ואח"כ ייחדום שיהיו של הע"ז מותר ליהנות אף בטובה.

ולכן הנכון לע"ד שהרמב"ם סובר שגם איסור זה לא הותר מצד שהיא באה אח"כ כיון שהוא של הנכרים שיכולים לאסור ורק בהא דר"ג שרחץ שלא בטובה אך שלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים דמי הועיל הא דהיא באה בגבולי שלא יאסר יותר משאר אנשים כיון שלא מחזיק להם טובה רק שבע"כ בלא מתכוין הוא כבטובה להם והוי לא אפשר ולא מיכוין דשרי לכו"ע בפסחים דף כ"ה ולא היה לו מרחץ אחר שלא בטורח שזה נחשב לא אפשר כדאיתא בתוס', ואף שהוא פסיק רישיה שלתוס' והרא"ש שם [פסחים כ"ה] אסור דכמתכוין דמי, הא מפורש שם שרק באיסורי דאורייתא אסור ואיסור ליהנות בטובה לא משמע שיהיה דאורייתא, וא"כ היה מותר מן הדין רק שהי"ל להחמיר, וגם אפשר שעצם הסברא שמה שלא בטובת ר"ג כבטובת אחרים דמיא אינה אלא שהי"ל להחמיר ולא מדינא. ולכן כיון שמותר היה מה"ד אין לו להחמיר כיון שהיא באה בגבולו. ולשמא ירחצו שם גם אחרים כשיראו שר"ג רחץ לא חש משום שהיה מותר מצד טעמים האחרים וא"כ נמצא שטעם זה אינו שייך לדינא לאחרים אלא היה זה טעם לר"ג לבדו שאין לו להחמיר ולכן לא כתבו זה הרמב"ם והש"ע משום שטעם זה אינו מתיר מה שאסור מדינא לדידהו.

והא דצל אשרה ולעבור תחתיה בגוזלת הרבים שמותר בליכא דירכא אחרינא, נמי אינו שייך לעובדא דידן דג"כ לא שייך שם הא דאין אוסר דבר שאינו שלו, דהא האשרה הוא של הנכרים שנאסרה בודאי וא"כ יש לאסור ליהנות ממנה אף הנאה שברשות אחרים שיש שם ממנה, ורק משום דהם רק איסורים דרבנן לא אסרו רבנן בגוזלת ומפסדת הרבים ולכן רק בליכא דירכא אחרינא התירו ודוקא ברץ לגירסת הרי"ף והרמב"ם וגם לשאר הראשונים החמירו לכה"פ לאדם חשוב שיעבור אף בליכא דירכא אחרינא דוקא בריצה [ופלא על חדר"ג [הדר"ג] שכתב שמגמ' משמע שאדם חשוב אסור אף בליכא

דירכא אחרינא הא מותר גם לאדם חשוב רק שהצריכוהו לרוץ כמפורש בגמ'. ונמצא למה שבארתי שהא דר"ג בטעם היא באה בגבולי אינו שייך לדין לעבור תחת האשרה אף לפרש"י ואין להקשות מזה על זה ולומר שדחה הרמב"ם בשביל הדין דצל אשרה. ואף לסברת הדר"ג הא בליכא דירכא אחרינא מותר גם לאדם חשוב ובמרחץ אין שייך לשנות בריצה, א"כ אין קושיא כלל לסברת הדר"ג. ובפירוש הגמ' והרמב"ם הוא מוכרח כדבארתי וא"כ לא שייכים כלל לעובדא דידן לא להוכיח היתר ולא להוכיח איסור אף לאדם חשוב ואף באיכא כמה בתים לדור לכן בעובדא דידן אף שיש כמה בתי כנסיות ואף לאדם חשוב מותר לכתחלה כי בעובדא דידן הוא מטעם אין אוסר דבר שאינו שלו שזה לא נאסר כלל ורק בנפל החמירו להתרחק ד' אמות אף בלא נעבד הבית כדמשמע להש"ך אבל קודם שנפל ליכא שום איסור כדבארתי.

ומה שכתבתי דמאוס לא שייך אלא במה שנעשה המצוה ממש דהוא רק בחצי השייך לביהכ"נ וכיון שהוא דבר המותר וראוי למצוה אין לאסור מצד החצי השני כיון שמצד הנאת החזוק שיש לו מזה מותר אינו כלום מה שמאוס למצוה, כיון דהוא רק גורם החזוק, הוא דבר המסתבר אף בלא ראיה, אך מטלית יש גם ראיה דאף שאינו מעשה המצוה עכ"פ גורם למצוה ודאי הוי ומ"מ מותר. ומש"כ הדר"ג באות ה' שהמחצה של הכותל אסור בהנאה אפילו להדיוט אינו מובן, הא לענין זה שנהנה בחזוק הכותל עיד"ז מותר מצד שאינו אוסר זכות הישראל כדלעיל.

ומש"כ הדר"ג באות ו' שמה שאין רואין הע"ז אינו דומה לאינו נראה שבקוץ הנזכר בע"ז דף י"ב שמותר. הנה אני לא הבאתי מהתם כלום שא"צ ע"ז ראיה דדבר פשוט הוא שבנראה להיפוך שמתפלל ומשתחוה להקב"ה אין שייך איסור מראית העין. וגם הוספתי שאין שייך לאסור מצד מראית העין במקום שעובדיה לא ישתחוו שם כבעובדא דידן שהמקום הוא ביהכ"נ ככל בתי כנסיות שהעכו"ם לא יתפללו ולא ישתחוו בכאן להע"ז, וניכר לכל שרק להקב"ה מתפללים ומשתחוים כאן אין שום חשש מראית העין בזה. ומה שהביא הדר"ג שהש"ך יו"ד סי' ק"נ החמיר בזה, אינו מובן הא הש"ך כתב שם שלשחות ליטול הקוץ והמעות אסור לפני הע"ז אף שאין אדם רואהו מדין דכ"ד שאסור משום מראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור אף שאין אדם רואה שם, אבל ודאי הוא רק באופן ששייך המ"ע שהוא רק לפני הע"ז כמפורש בלשון הגמ' ובלשון הש"ע ששם משתחוים עובדיה להע"ז שאסור אף שלא היה שם אדם כיון שאם היה שם אדם היה מ"ע, אבל בחדרי חדרים ממש לא שייך כאן משום שאינו לפני הע"ז ולא רק בחדרי חדרים אלא אף בבית מלא אנשים מותר משום ששם אין נראה כמשתחוה כלל וזה ברור

ופשוט. ומש"כ הש"ך בסק"ב והמחמיר אפי' שלא בפני אלילים תע"ב הוא רק להניח פיו ע"פ הפרצופות לשתות שזה ניכר קצת כמנשק לאלילים אף שלא בפני אלילים משום שהפרצוף עצמו נראה כאליל אבל בישב לו קוץ ליכא שום מעלה שלא לשחות שלא בפני אלילים.

ומה שחושב הדר"ג אולי בעת השתחואה יהרהר אחד מהמתפללים להשתו"ע אשר אחורי הכותל, ח"ו לחשוש זה על ישראל קדושים אשר יהרהרו בע"ז אשר הוא מאוס ומשוקץ בכל עת ובפרט בעת תפלתם להקב"ה. ולכן מסתבר שהביהכ"נ בקדושתו קאי ואין שום מקום לחוש לזה ואין לשנות אה"ק ממקומו. ול"ד כלל למה שאסרו איזה אחרונים להתפלל כנגד החלון כשרואין משם הע"ז ואדרבה משם ראיה דבלא כנגד החלון אף שהוא כנגד הע"ז ליכא איסור ואף שם לא ברור האיסור כ"כ.

ומש"כ הדר"ג שמסתפק לאסור מצד רוצה בקיומו, הנה הא מפורש במתני' [ע"ז מ"ז] שמותר אף שהוא כותל ביתו שרוצה בקיומו וברמב"ם וש"ע ובטור איתא ביתו, ואף להגירסא כותלו נמי מוכרח לפרש שהוא כותל ביתו כדכתבתי בתשובתי וכן משמע בר"ן שפי' שהיה אחד מכותליו בית עכו"ם, ולשון זה שייך רק בבית שיש לו ד' כותלים ופשוט שכן צריך לגרוס ברש"י כדאי' ברש"י שעל הרי"ף וכן מפורש בריטב"א שמביא שם בשם מורו הרא"ה דד"א לאו דוקא דהא סתם בית ד"א וא"כ מאי כונסו לתוך ביתו אלא הכל כפ"מ שהוא, ואם ביתו גדול מצוה הוא להרחיק ד' אמות עיי"ש. ואף אם נימא שהוא כותל גינה וחצר נמי ודאי רוצה בקיומו שהרי צריך לכותל, אך אין שייך גם איסור זה משום דלא נאסר זכותו גם מדין רוצה בקיומו ולכן אין לחוש לזה כלל.

וידע הדר"ג שלבטל ביהכ"נ החשוב הזה לבד הוצאה המרובה לבנות ביהכ"נ אחר שיכול לעלות ערך מאה אלף דולר, הוא בכלל לא חומרא אלא קולא, וח"ו לן להקל בקדושת ביהכ"נ חשוב הזה ולבטלו למכרו לדירת הדיוט ואולי יבא עוד מזה להמכר ח"ו לבית תיפלה, לכן ברור שהחומרא בזה שלא כדין רק מצד יראת הוראה וענוה אתי לקולא יתירה בקדושת ביהכ"נ ולהפסד הרבים וגם להפסד ממון רב של ישראל בחנם שע"ז יש יותר להיות מיראי הוראה משום שיהיה קולא שלא כדין, וזהו הנראה לע"ד ברור למעשה.

ידידו דוש"ת באהבה, משה פיינשטיין

סימן מט

בדבר בית תיפלה של עכו"ם שנחרב אם מותר לקנותו לתקנו לביהכ"נ ט' מרחשון תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הנכבד מוהר"ר שמעון האנאווער שליט"א.

בדבר בית תיפלה של נוצרים קתולים שנחרב ע"י שרפה זה יותר מכ"ו שנה, ואח"כ תקנו אותה לבית ספר, ולפני ג' שנים נחרב עוד הפעם ונשארו רק הכותלים שהם מלבנים וצריך גם לתקן הכותלים שאין ראוין כמו שהן וכן בנין שהיה סמוך נחרב גם הוא, ולא ניכר שם שום דבר מעניני הע"ז אם יש להתיר לקנותם לעשות מהבנינים בית הכנסת אחרי שיתקנום לזה.

והנה בעצם מה שנהגו בפה אמעֶריקא [אמריקה] לעשות מבית תיפלה שלהם לבית הכנסת כאשר ראיתי בהרבה בתי כנסיות והוא מחמת שסומכים על המג"א [או"ח] בשם הרא"מ בסי' קנ"ד ס"ק י"ז, וכן ראיתי במ"ב שם ס"ק מ"ה שכתב וכמדומה שהעולם נוהגין להקל עיי"ש. אין דעתי נוחה מזה דפשוט שמאוס זה למצוה וכן מבאר שם בבאור הלכה שבאלו שהעמידו שם אליליהם יש לאסור. ולכן אף שלא באתי לאסור את אלו בתי כנסיות שכבר נעשו ע"פ הוראת חכמים, וגם בכלל בדיעבד אין לאסור כדחזינן בלולב שיצא בדיעבד אחר בטול, אלמא דטעם מאיס למצוה הוא רק דין דלכתחלה וא"כ אפשר שאחרי שהוציאו כבר הוצאה גדולה ועשוהו לביהכ"נ נחשב כדיעבד גם להתפלל בו לכתחלה אח"כ, אבל עכ"פ מפי לא תצא היתר לזה. אבל בעובדא זו שכבר נחרב ואף הכותלים הנשארים לא ישארו כמו שהן שצריכים תקון הרבה ויהיה פנים חדשות להבנין יש מקום להתיר. דהא איתא [או"ח] בסימן י"א סעי' ח' חלוק בין המשתחוה לבהמה שצמרה פסול לציצית למשתחוה לפשתן נטוע שכשר לציצית מטעם שהרי נשתנה. והוא שיטת הרמב"ם מהא דאיפשיטא בעיא דרב"ח לפירושו בע"ז דף מ"ז שהמשתחווה לקמת חטים מותר למנחות עיי"ש במהר"מ ובכ"מ פ"א מציצית הי"א ובמג"א ובבאורי הגר"א שם [או"ח] בסי' י"א. וא"כ גם הכא יש לדמות שיהיה מותר לעשות ביהכ"נ אחר שישתנה כשיתקנוהו שלא יהיה ניכר כלל מה שנשאר מהבית תיפלה. ואף שיש לחלק דהלבנים שנשארו לא ישתנו הן בעצמן ול"ד לחטים ונעשו קמח שנשתנה כולו ואין אף מקצת שלא נשתנה וכן בפשתן נשתנה כולו מ"מ כיון שמסתבר שהוא רק איסור דרבנן יש לסמוך שגם זה נחשב שינוי ובפרט שהרבה מקילין בכל אופן.

אבל נראה דבעת הבנין עד שישתנה לא יקדישוהו לבית הכנסת אלא לבנין חולין בעלמא ורק אחר שיתקנוהו וישתנה יקדישוהו לביהכ"נ. דהא מוכרח כן בהא דדוקא המשתחוה לחטים מותר הקמח למנחות מצד השינוי אבל המשתחוה לקמח משמע שאסור אף

שג"כ ישתנה לרוב המנחות שהקמיצה היא לאחר אפיה, אלא ודאי דכיון שנתקדש למנחה קודם השינוי אסור לכן אף שהבנין יהיה לצורך ביהכ"נ מ"מ לא יזמינוהו ויקדישוהו לביהכ"נ עד אחר התקון שישתנה.
ידידו, משה פיינשטיין

סימן נ

במכירת בית הכנסת כשיצאו היהודים ממקום ההוא והוא ביהכ"נ של כרכים ואם הקונים ישמשו לבית תיפלה י"ב תמוז תשי"ז. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אליעזר שאהנפעלד שליט"א.
בדבר ביהכ"נ שהוא במקום שהיהודים יצאו משם למקומות אחרים וצריכים לבנות ביהכ"נ אחר במקום שנתיישבו שם יהודים ואין להם הסך הצריך לבנין ביהכ"נ אם לא שימכרו ביהכ"נ זה לנכרים והם ישמשו שם לבית תיפלה שלהם והנכרים הם נוצרים מהכת שמחזיקים את יום השבת ליום קדוש שהם אין עושין צלמים ותמונות אבל עכ"פ מאמינים באותו האיש ומתפללים לו ונמצא שאף בלא הכנסת צלמים ותמונות יעבדו שם ע"ז בתפלתם, אם יש איזה עצה ותקנה שיבא למכירה זו.
והנה תחלה צריך לדון אם אפשר בכלל למכור דאולי נידון כביהכ"נ של כרכים. ויש להתיר למה שכתב המג"א [או"ח] בסי' קנ"ג ס"ק י"ב דאם אינם מתפללים בו אפילו של כרכים יכולים למוכרו, ומשמע שהוא לכו"ע, והטעם נראה דאף לתוס' מגילה דף כ"ו דאסרי אף שמעלמא לא נתנו כלום לבנינו דמשום שנעשה לדעת אותן רבים חמורה קדושתו מ"מ כיון דודאי היו מסכימים כולם למכירה זו לא עדיף מאילו כל אלו שאירע לפעמים שהתפללו ויתפללו היו מבני העיר ממש שהיו יכולים למוכרה דאין לנו חלוק כמה דיורין יש בעיר, וחומר הקדושה הוא משום שנעשה ליותר אנשים ממה שיש ביושבי העיר ולפי רוב האנשים המתפללין הוא חומר הקדושה כדמשמע [מגילה] בדף כ"ז ולכן אין יכולין בני העיר המועטין שבשבילם היתה קלה מעט הקדושה לסלק קדושה החמורה, אבל כשידוע שגם כל האנשים שהיו באין לכאן היו מסכימים להמכירה הרי הסכימו כל האנשים שעשו חומר הקדושה והוי זה כדרו כאן ממש שהיתה העיר בכפלי כפלים דיורין מכפי שהן עתה שהיד [שהיה] הביהכ"נ בקדושה החמורה זו ואולי עוד חמורה יותר מחמת שהיו מתפללין בקביעות כאן שמ"מ היו יכולים למוכרה.
אבל א"כ הוא דוקא כשכבר אין באין לשם עשרה להתפלל דכל זמן שיש שם עשרה להתפלל הרי אפשר שיבואו גם שם מעלמא להתפלל שעדיין הקדושה חמורה ואין לנו

ודאי שיסכימו. ולכן רק אחר שיפסיקו מלהתפלל שם יהיה כח ביד מנהלי ביהכ"נ למכור כי לא מצוי כלל שמעלמא יבואו עשרה להתפלל כאן אף כשכבר אין מתפללין אנשי העיר, ואף אם נמצאו יחידים שמתפללים אבל הפסיקו מלהתפלל בצבור מחמת שלא מתקבץ עשרה נמי כבר לא מצוי שמעלמא יבואו לכאן להתפלל ביחידות ולא יחשבו שיצטרפו לעשרה ולא יבואו לביהכ"נ זה. וכן אף אם יש עשרה ויותר שאחרי שביהכ"נ פתוח מתפללין שם אבל אין בכח מתפללין המעטים לכלכל את ההוצאות שיש בביהכ"נ ומחמת זה מוכרחין להסגירו ולא להתפלל בו נמי כיון שעכ"פ יהיה סגור ואין מתפללין בו נמי יהיו רשאין למוכרו כי הוא כודאי הסכימו גם המעלמא למכור שהם הרי אין משתתפין ולא ישתתפו בהוצאת ביהכ"נ.

והנה אם יש משכונא לבאנק [לבנק] שקורין מארגעדזש על הבית הכנסת פשוט שאף שהוא בדין בית הכנסת של כרכים אין חיוב על אלו המעטים שבכאן לשלם מכיסם להבאנק כדי שלא ימכור את הבית הכנסת, שאין בזה ענין צדקה והשבת אבדה לאלו הרוצים להתפלל דוקא כאן, ומה שעשו אותו למשכונא מתחלה הרי עשו זה קודם שנעשה ביהכ"נ ולא עברו על הא דאמר רבא דאסור למשכן ביכ"נ בדף כ"ו [מגילה]. דאם משכנו אחר שהיה ביהכ"נ שהיה אסור למשכנו באופן שיוכלו להשתמש בו לחול אפשר יש לחייבם לשלם כדי לעקור האיסור שעשו, אבל היה זה רק על אלו שמשכנו בשליחותם ובידיעתם, דאלו שלא ידעו ממה שמשכנו מנהלי בית הכנסת או ידעו ולא הסכימו אין לחייבם שלא עשו איסור דבסתמא לא נעשו המנהלים שלוחיהם לעשות דבר איסור, אבל כיון שנעשה זה קודם שנעשה ביהכ"נ לא נעשה כלל איסור ואין שום חיוב עליהם אף לא על אלו שמשכנו.

וגם מסתברא שלא היה בכח הקהל להקדישו לביהכ"נ באופן שיפקע זכות הבאנק שלכן אף בשעבוד לבד למלוה רשאי המלוה אף אם הוא ישראל למכרו כחולין ממש, דהא אף מהקדש גמור יכול המלוה לגבות מדין שעבוד מדינא בלא פדיון ורק משום דר' אבהו שלא יאמרו הקדש יוצא בלא פדיון בערכין דף כ"ג ולתוס' שם אף ממטלטלין שליכא שעבוד נמי גבי ולא חל ההקדש מדינא עיי"ש. ולומר שקדושת ביהכ"נ שהוא קדושת הגוף לקדושה זו יפקיע השעבוד כמו שמפקיע קדושת הגוף דקרבנות לא מצינו זה ובלא ראיה אין להפקיע זכות המלוה, וא"כ כ"ש שלא נפקע זכות הבאנק שעדיף משעבוד שהוא כאפותיקי, וגם אולי יש להבאנק קנין משכון מדינא דמלכותא שבאופן כזה לא היה מפקיע שעבוד אף קדושת הגוף, עיין בפסחים דף ל"א וברש"י ב"ק דף צ' לענין חמץ שמפקיע כקדושת הגוף שלא היה מפקיע אם נכרי היה קונה משכון, ונמצא לפ"ז

שלא חלה כלל קדושת ביהכ"נ על זכות הבאנק ורשאי הבאנק למכרו אף אם היה של ישראל וכ"ש שאין חיוב על אנשי ביהכ"נ למנוע לבאנק של נכרים מלמכור.
ומכיון שלא נפקע זכות הבאנק רשאי הבאנק למוכרו אפילו לארבעה דברים, וכ"ש שאין חיוב על אנשי ביהכ"נ למנעו מזה שאף אם היתה חלה הקדושה אין לחייבם למנוע את הבאנק. אך שאם היתה חלה הקדושה היה מסתבר שהיה אסור לגרום ולסייע בהמכירה להד' דברים אבל מכיון שלא חלה הקדושה לענין זכות הבאנק רשאין גם לסייע בהמכירה כדי שימכרו ביוקר וישארו יותר דמים עבור הקהל.
עכ"פ למעשה יחכו עד שיפסיקו להתפלל שם ומכיון שהמעטים המתפללים שם אין יכולין לכלכל את ההוצאות ואחרים אין מחוייבין לסייען בזה, הרי יפסיקו תיכף, שאז יש גם טעם הראשון שיכולין למכור אף שהוא של כרכים. וגם שבזה שיפסיקו מלהתפלל תפקע הקדושה להרמב"ן שהובא בר"ן מגילה שם ואני בארתי בתשובה אחת שאף אם היתה קדושה ממש כדסובר הר"ן נמי נפקעת הקדושה כשאין צריכין הקהל לא להביהכ"נ זה ולא להדמים לדבר קדושה, ואף שהכא הרי צריכים להדמים לבנות ביהכ"נ אחר ולא נפקעה הקדושה בכדי ולא יוכלו למכור להד' דברים, מ"מ הרי נקלשה הקדושה, שודאי אין לזה רק קדושת דמים, ויש לסמוך יותר על טעם האחרון שאין קדושת בית הכנסת חלה על זכות הבאנק וממילא רשאין אף לסייע בהמכירה שתעשה הבאנק בכח המארגעדזש שלה כדלעיל.
ואם ישיגו הלואה על ערבות איזה אנשים באופן שלא יהיה שום חיוב על הביהכ"נ שיהיה נמצא שאין להקהל שום צורך בהדמים לבנין ביהכ"נ האחר שהרי יש להם מעות בלא שום התחייבות על הקהל, אף שערבותם יהיה מצד שידעו שאחר שימכרו ביהכ"נ יחזירו להם הדמים שערבו, דכיון שיהיה זה בלא חיוב שלא יוכלו לתבוע בדין הוא רק כרוצים הקהל ליתן מתנה עבור ההנאה דהו"ל מינייהו שזהו טעם להתיר גם מטעם הפקעת קדושה למה שבארתי בתשובה אף למכור להד' דברים אף בלא היתר שע"י הבאנק. ויעשו המכירה ע"י הבאנק שיהיו ב' טעמים להיתר אבל אם א"א להשיג זה יש לסמוך על ההיתר מטעם מכירת הבאנק לבד כדכתבתי.
ומה שהקונים לא יכניסו שם צלמים ותמונות, ודאי עדיף מלמכור לאלו שמכניסין, אבל גם זה נחשב דבר מאוס כמו הד' דברים ורק מטעמים שבארתי יכולין למכור וג"כ אין להתיר אלא בשביל צורך הגדול הזה. ידידו,
משה פיינשטיין

סימן נא

בענין לעשות מקוה בעזרת נשים של בית הכנסת ז' כסלו תרצ"ב ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שמעון טרעבניק שליט"א.

[ענף א] בדבר אם יש להתיר לעשות מקוה בעזרת נשים של ביהכ"נ ואם מהני מכירה לזה. והנה ספקת כתר"ה הוא רק מחמת שא"א לעשות במכירת ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר שמפורש ברא"ש פ"ז דמגילה סי' א' ואיפסק בשו"ע או"ח סי' קנ"ג ס"ט שמותר ובלא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר מפורש במשנה [מגילה] דף כ"ז לרבנן שאסור לעשות בית הטבילה ואיפסק כן שם בש"ע [או"ח קנ"ג] ולא כתבת צדדי הספק, כי ההכרח להסיר תקלה ומניעת פו"ר הביא הספק, משום שא"א לעשות במקום אחר שאין נותנין מהממשלה רשות לעשות במק"א.

והנכון לע"ד להתיר בכגון זה בג' טעמים, חדא דאף אם נימא שאין שום צד היתר לסלק הקדושה אבל הלא האיסור הוא משום כבוד ה' משום שהמקום הוא מקום מקודש לתפלה ולתורה וגם הוא רק איסור מדרבנן כדאיתא בר"ן מגילה שם, [כ"ז] וא"כ הא מצינו גדולה מזו שהתירה תורה למחות שמו הגדול שנכתב בקדושה שהוא יותר זלזול בכבוד ה' והוא איסור דאורייתא, כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, וגם עומדת בעזרה בראש פרוע ולב מגולה, וא"כ כ"ש שיש ללמוד מזה שמותר לזלזל בקדושת ביהכ"נ לעשות מקוה שהוא ג"כ לעשות שלום בין איש לאשתו ונוסף לזה לסלק מניעת פו"ר והסרת תקלה לא רק לאחד אלא לקהל גדול.

וחזינן שהוא ק"ו גמור וליכא למידחי דהתם הכשרו בכך דהא אחיתופל למד מזה שמותר לכתוב שם אחספא ומישדא בתהומא במכות דף י"א, וכן בנדרים דף ס"ו להתיר זלזול בכבוד ת"ח כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. ואף ר"ש שפליג התם [נדרים ס"ו] הוא מטעם שפירש הרא"ש שם דל"ד להשקאת סוטה שקינא לה בעלה לשם שמים על שראה בה שהיתה עוברת על דת יהודית והכא הדירה שלא לשם שמים ואין כדאי לדחות מפני השלום שביניהם כבוד ת"ח כיון שהוא גרם לזה ויגרשנה ותנשא לאחר, אבל הכא ודאי יש ללמוד מהשקאת סוטה לר"ש. והכא הוא עוד כ"ש דהכא הא לא יועיל אף גירושין לינשא לאחר. ויותר מזה מצינו בחולין דף קמ"א שמצריך קרא מטעם זה שלא ידחה עשה דמצורע את העשה דשלוח הקן אף שבכ"מ אין עשה דוחה עשה משום שגדול השלום בין איש לאשתו מזה שאמרה תורה בסוטה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים ומצורע אסור בתשמיש המטה אף שבמצורע הוא רק זמן קצר עד שישיג אחרים עכ"ז היה מקום ללמד עד שהוצרך קרא ע"ז שלא ידחה העשה דשלוח הקן א"כ כ"ש

בעובדא דידן שיש ללמד להתיר איסור כבוד ביהכ"נ לעשות שלום כיון שא"א להשיג מקום אחר, ולכן הוא טעם ברור להתיר אף אם לא היה עצה לסלק קדושת ביהכ"נ.
ועוד יש להתיר בשעת הדחק כזה באם ימכרו אף בלא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר סתם דיש לסמוך אר' יהודה במגילה דף כ"ז דסובר מוכרין אותה לשם חצר והלוקח מה שירצה יעשה דכיון דלא איפסק בגמ' הלכה כחכמים בפירוש רק משום שהלכה כרבים כדאי הוא היחיד לסמוך עליו בשעת הדחק באיסור דרבנן כמפורש בש"ך יו"ד ס"ס רמ"ב בהנהגות הוראת או"ה. ואין לומר דהפסק שבפוסקים הוא כאיפסק בפירוש דהא הפוסקים לא הכריעו מצד עצמם שהלכה כחכמים דאין להם כח להכריע בין התנאים והאמוראים רק שהעתיקו הדין כחכמים מהכלל הלכה כרבים. ול"ד לנפסק בגמ' בפירוש שהתם הכריעו חכמי הגמ' שדברי השני אינם כלום ואין לסמוך עליו אף במקום הדחק אבל פסקי הגאונים במחלוקת חכמי הגמ' אינם הכרעה והוא כלא איתמר הלכתא רק מצד שהלכה כרבים פסקו שמצד זה הא יש לסמוך על היחיד בשעת הדחק.
וכמפורש היתר כזה בט"ז [יו"ד] סי' רצ"ג לענין חדש, והש"ך בנקה"כ לא פליג עליה אלא משום דהוא סובר דרק באיסור דרבנן סומכין על היחיד בשעת הדחק אבל באיסור דרבנן מודה, כמפורש בדבריו בהנהגות או"ה. ובהא דידן הוא רק איסור דרבנן, כדאיתא בר"ן, ולכן יש לסמוך אר' יהודה בשעת הדחק אף להש"ך.
אבל באמת יש להתיר אף לדינא. דהנה רש"י [מגילה] בדף כ"ו ד"ה לא שנו סובר דבלא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אין מורידין הדמים מקדושתן ואף ביהכ"נ בקדושתו עומד אף ביד לוקח ובז' טובי העיר במעמד אנשי העיר פקעה קדושתה מן ביהכ"נ ומן הדמים. והקשה ע"ז רעק"א בגליון הש"ס שסותר דברי עצמו בדף כ"ז שכתב דכיון דשקיל דמי ומעלי להו בקדושה מעולה כל דבעי לוקח עביד חוץ מד' דברים, הא דין זה ליכא כלל לרש"י שבמעמד אנשי העיר תרווייהו חולין ובלא מעמד אנשי העיר תרווייהו קודש ונשאר בצע"ג. ועוד קשה מהא דאמר רבא [מגילה כ"ו] חלופי וזבוני שרי אוזפינהו אסור דאין על מה לחול הקדושה וכדאיתא ברש"י ד"ה חלופי חלה קדושתו על החלוף והוא יצא מן הקדושה להשתמש בו, והא לרש"י ליכא דין כזה. וצע"ק על רעק"א שלא הקשה גם מזה.
[ענף ב] והנכון לע"ד, דהנה הקשה הרמב"ן הובא בר"ן דכיון דביהכ"נ יש בו קדושה הרי היא קדושת הגוף ואיך נפדה. ועיי"ש שרצה לחדש דהוא רק כתשמישי מצוה. והוא דחוק מאד, וגם הר"ן הקשה עליו וגם שיטת הר"ן דחוק מאד בגדרי הדינים. ולכן צריך לומר דודאי הטילו בו חכמים קדושה כהר"ן, אבל הא גם בקדושה דאורייתא חזינן

דכשהדבר נעשה אינו ראוי להקדושה פקעה הקדושה, דבהמה שהוקדשה קדושת הגוף אין בה דין פדיה, וכשהוממה שאינה ראויה עוד לגופה נפקע ממנה חומרת קדושת הגוף. אך מחמת שלדמים עדיין הוא ראוי נשאר בה קדושת דמים שהיתה בכלל קדושת הגוף דיש בכלל מאתים מנה ולכן צריכין ויכולין לפדותו. ואם אינו ראוי גם לדמים כגון קדשים שמתו או חטאות המתות נפקע גם קדושת הדמים ומותר מן התורה בהנאה כמפורש ברש"י מעילה דף ג' ד"ה לא נהנין דרק מדרבנן לא נהנין. וכן ברש"י תמורה דף כ"ב במשנה וברע"ב שם שכתב אזלא קדושתה וברש"י נזיר דף כ"ח ובתוס' נזיר דף כ"ד. וכן פסק הרמב"ם פ"א ממעילה ה"ו שכל לא נהנין הוא רק מדברי סופרים וכוונתו שהוא רק מדרבנן כדאיתא בכ"מ שם.

[והמיתה צריך לומר לפ"ז שהוא רק מצוה שימותו ושהמעות ילכו לים המלח אבל עכ"פ מותר בהנאה מן התורה. וכן מה שאין פודין קדשים להאכילן לכלבים שהוא מדאורייתא צריך לומר שרק לפדות לזה אסור אבל ליתנם לכלב מותר מן התורה, דאל"כ איזה הנאה יהיה מותר מדאורייתא, דהא לכלב לאו דוקא דגם לכל הנאות אין פודין כמפורש בתוס' פסחים דף כ"ט. ולכן צריך לומר דרק הפדיה שלא לאכילה אסרה תורה דהוא בזיון קדשים אבל ההנאה בלא פדיה מותר ממילא שכיון שאין פודין או מצד העמדה והערכה או מצד שאין פודין לכלבים לא שוה כלום ואין ראוי אף לדמים ממילא פקעה אף קדושת דמים כיון שאין ראוי אף לזה, וממילא מאחר שנפקע הקדושה מותר ליהנות וליתנם לכלבים דשוב אינה קדושה ואין כאן בזיון קדשים. ואף שממילא שוה עתה דמים אין שייך זה להקדש דהא כשהיה הקדש לא היה בו שיוי זה רק אח"כ נעשה בו השיוי, והיא סברא עמוקה. וגם אפשר שהאכילה לכלב אינו גנאי, דהא סברי התוס' פסחים שם [כ"ט] ובזבחים דף ע"א שמותר להאכיל לכלב כשפדה בשביל אדם וכ"כ אינו גנאי גם בלא פדיה. אך יותר נכון כסברא הראשונה. עכ"פ סברי רש"י ותוס' ורמב"ם ורע"ב דמותר בהנאה מה"ת].

וחזינן ג"כ שאף שבהוממה נפקע קדושת הגוף מחמת שאינה ראויה לזה מ"מ נשאר בה קצת קדושה בגופה שאין מועיל ע"ז פדיון כמו איסור גיזה ועבודה ועדיפא משאר קדושת דמים שמועילה הפדיה לגמרי, אף שאם אינה ראויה גם לדמים נפקע כל הקדושה ונעשה מה"ת כחולין גמורין וכשאינה ראויה לקדושת הגוף לא נפקע לגמרי להיות כקדושת דמים. וצריך לומר דכיון דקדושת הדמים נמשך מצד קדושת הגוף ולא מצד שהקדיש לזה הויא קדושת דמיו שיור בגופו דחדשה תורה שאם אינו יכול להקריבו לקרבן בעצמו יעשו ממנו מה שיכולין דהוא לפדותו ולהקריב אחר במקומו, והוי זה ג"כ מדין קרבן

ולכן יש עליו דיני קדושת הגוף עד החלול ואף כשנתחלל הוי עליו קצת קדושה מעין שירים דקרבן דעדיין שם הקרבן עליו [ועי' ברש"י תמורה דף כ"ד ד"ה יוצא], כיון דרק מחמת זה היה עליו קדושת הדמים, ול"ד לכל קדושת דמים שרק מחמת שהם נכסי הקדש אסורין בדיני הקדש ולכן כשנפדו ששוב אינן נכסי הקדש הוו חולין גמורין.

והנה ממש כעין הדאורייתא בקדשים גמורין תקנו רבנן בקדושת ביהכ"נ, רק שהחומרות דרבנן לא תקנו בביהכ"נ שכל הקדושה הוא רק מדרבנן. אך ממילא יש חלוק, דבקדשים כל זמן שראויין לא פקעה דמה"ת יפקע כיון דהוא ראוי ואין יכולין לחזור מההקדש דלעולם יש צורך בו דאף המותר דחטאת ואשם הלא הצריכה תורה להקריב עולות, וא"כ יש צורך בהן דאינו תלוי בדעת הבעלים. אבל בביהכ"נ כשהחליטו בני העיר שלא לשהתמש [להשתמש] בו שוב לביהכ"נ לעולם ששוב אין בו צורך הוי כאינו ראוי, דהא אין מחוייבין להתפלל דוקא בביהכ"נ זה. ואף שאין שום חסרון בביהכ"נ אינו כלום, דאף בקדשים אם אין צורך נפקעה הקדושה אף שמצד הבהמה עדיין היה ראוי. וראיה מחטאות המתות שבמתו בעליה אין חסרון מצד הבהמה אבל כיון שעכ"פ אין בה צורך נפקעה הקדושה ומותר ליהנות מהם מן התורה. רק שבקדשים אין מציאות באופן שלא ירצו הבעלים אם אך כשרין להקרבה או לדמיהן כשיוממו דאין תלוי בדעתם, אבל בביהכ"נ שיש במציאות דכשלא ישתמשו בו איך בו צורך אף בלא חסרון הוי כאינו ראוי.

אבל כיון שאפשר שלאחר זמן יחזרו וישתמשו בו לכן לא נפקעה הקדושה אף שאין משתמשין בו עתה מצד שאפשר שישתמשו בו אח"כ, ואף אם נשאר רק הקרקע הרי אפשר שיבנו עוד הפעם על מקום זה, ולכן צריך שימכרוהו שאז א"א להם שוב להשתמש בו לביהכ"נ דאינו שלהם אלא של הלוקח שקנאהו לצרכו והוי זה מעשה ששוב לא ישתמשו בו לביהכ"נ, ומאחר שידוע שלא ישתמשו בו לעולם הרי אין בו צורך והוי כאינו ראוי שנפקעה הקדושה. ואיסור ליכא בזה דהא אין חיוב שיתפללו וילמדו דוקא במקום זה, ואם היה ידוע שלעולם לא ישתמשו בו היה נפקע אף בלא מכירה, אבל א"א זה לידע ובהמכירה הוחלט זה.

ולכן תליא אם אין צריכין לא לביהכ"נ זה ולא לאחר במקומו וגם לא לקדושה אחרת אז נפקעה כל הקדושה ממנו דאין בו אף קדושת דמים והוי חולין גמורין ומותר הלוקח אף לעשות הד' דברים כמו דמצינו בקדשים שמתו וחטאות המתות שנפקעה הקדושה לגמרי מה"ת כיון שאין ראוין אף לדמים, והאיסור דרבנן שאסרו בקדשים לא גזרו בביהכ"נ. ואם צריכים להדמים לבנות ביהכ"נ אחר או לקדושה אחרת אז נשארה עליו קדושת דמים והוי מחמת זה עדיין קדושה בגופו שצריך חלול שיחול קדושתו על החלוף,

ואף אחר שיתחלל ישאר עליו קצת קדושה באיסור הד' דברים וכדומה כמו דמצינו בקדשים שהוממו.

והנה בלא מעמד אנשי העיר א"א לידע בהחלט שאין חושבין להשתמש בו לעולם דדילמא יש אנשים שרוצים להשתמש בו עתה או לאחר זמן. ועיין ברמב"ן שהובא בר"ן שלענין הדמים כתב ג"כ דשלא במעמד אנשי העיר אין בני העיר רוצים מן הסתם שתכחש מצותן לגמרי אלא שתחול קדושת ביהכ"נ על הדמים, וסברא זו ודאי יש לומר גם על ביהכ"נ גופיה כי דוחק גדול לחלק שלביהכ"נ גופיה יסכימו לז' טובי העיר ולענין הדמים לא יסכימו, ואין מובן לי כלל איזה חלוק ודברי הרמב"ן צ"ע. ולכן אמינא שאה"נ שגם על קדושת ביהכ"נ א"א לידע החלט אנשי העיר דאולי רוצים איזה אנשים עתה או אח"ז להשתמש בו לביהכ"נ וא"כ לא נפקעה קדושתו כיון שיש עדיין צורך בו. אך יש לדון מטעם אחר דכיון דזה ודאי דמצד דיני ממון יש לז' טובי העיר כח למכור כל מה שנראה בעיניהם מנכסי הקהל לצרכם כי עליהם סמכו דעתם וגם ביהכ"נ בכלל זה דלא עדיף משאר נכסי הקהל, וממילא אחר שימכרו ששוב לא יהיה אפשר להם להשתמש בו לביהכ"נ אף אם ירצו מאחר שלא יהיה שלהם אלא של הלוקח א"כ שוב אין צורך בו לביהכ"נ ונפקעה ממילא קדושתו.

[ענף ג'] וזה יהיה מחלוקת רש"י והפוסקים, דרש"י סובר שאין להם לז' טובי העיר רשות למכור להפקיע בזה הקדושה, ל"מ למכור שלא לעלויי דהוי כסותר דבר מביהכ"נ שלא לתקן שמפורש ברמ"א [או"ח] סי' קנ"ב בשם המרדכי דאסור, ולא נתנו להם רשות לעשות איסורין, ועיין בפמ"ג בא"א דמעכב לבנות ביהכ"נ הוא בכלל נתיצה וא"כ מאחר שהמכירה עשתה להפקיע הקדושה הרי הוא כסותר כיון שאינו לתקן, אלא אף אם מכרו לעלויי בהדמים דהשתא אין איסור בהדמים כיון שהוא ע"מ לתקן מ"מ סובר דאין להם רשות ע"ז, דאולי יש שאין רוצים להפקיע הקדושה, ול"ד למה שיש להם רשות מצד דיני ממון דלאפקועי קדושה אינו בכלל הרשות שנתנו להז' טובי העיר. ולכן אין להם רשות רק למוכרו כמכירת ס"ת דישאר ביהכ"נ בקדושתו וגם הדמים. ורק במעמד אנשי העיר יכולין למוכרו אף למישתא ביה שכרא משום דכיון דכולם הסכימו שלא להשתמש בו עוד לביהכ"נ שע"ז אין שום איסור דאין מחוייבין להתפלל דוקא בביהכ"נ זה, ואם היה ידוע שלעולם ישאר כהחלטתם היה נפקע ממילא הקדושה כיון ששוב אין צורך בו והויא המכירה רק מעשה כהגילוי דעת שישאר החלטתם לעולם, ולא הפקיעה המכירה כלום ולכן אין איסור בהמכירה אף שאינו לתקן. וכ"ז אם אין צריכין להדמים לדבר קדושה אבל אם צריכים לדבר קדושה אז יש עליו קדושת דמים כיון דעדיין יש

בו צורך לקדושת דמים, וצריך שיתחלל קדושתו על דבר אחר ואף לאחר החלול נשאר עליו קדושה קצת לענין הד' דברים וכדומה כדבארתי.
ושאר הפוסקים סברי דז' טובי העיר לבד נמי יכולין למכור אם נשארו הדמים בקדושתו דאז אין איסור בהמכירה דהוא ע"מ לתקן דלא עדיף זה מכל דין ממון, וממילא כשמכרו שוב לא ישתמשו בו לביהכ"נ לעולם ואין צורך בו לקדושה ונפקעה קדושתו אף בלא מעמד אנשי העיר אף שיש אולי מי שרוצים להשתמש בו. אבל למישתא ביה שיכרא אין יכולין למכור דהא אסור למכור לזה כיון שמפקיעין הקדושה בהמכירה שלא לתקן ולא היו בני העיר מסכימין לז' טובי העיר לעשות איסורין ואינם שלוחים ע"ז. ואולי המכירה לא בטלה אלא שהדמים ישארו בקדושתן שלא ככוונת הז' טובי העיר ולמה להם לבטל המכירה, אבל הלוקח יכול לבטל בודאי שיאמר אדעתא דיהי' אסור בהד' דברים לא קנה. והוי הדין להפוסקים דבלא מעמד אנשי העיר צריך שיתחלל קדושתו על דבר ואף אחר החלול נשאר בקדושתו להד' דברים וכדומה, ובמעמד אנשי העיר נפקעה קדושתו לגמרי כדבארתי אם א"צ לקדושה אחרת, ואם צריכים להדמים לקדושה אז ג"כ צריך לחלל דוקא ואסור בד' דברים. והוי במעמד אנשי העיר ב' הדינים לכו"ע, ולא קשה עתה כלום קושית רעק"א על רש"י דהא גם לרש"י איכא דין דנפקעה קדושת ביהכ"נ והדמים בקדושתן ואם לא חללו הקדושה על הדמים שמכרו למישתא ביה שכרא בעת שצריכין לקדושת הדמים לא נפקעה הקדושה מביהכ"נ. ולכן כתב רש"י [מגילה] בדף כ"ז דכיון דשקיל דמי ומעלי להו בקדושה מעולה כל דבעי לוקח עביד דאיירי במעמד אנשי העיר וצריכין לקדושת הדמים.
ולפ"ז ניחא סוגיא דמתנה [מגילה כ"ו] שתמוה דאם איירי במעמד אנשי העיר כהרי"ף ורא"ש מ"ט דמאן דאסר ולמה לן שיהיה הנאה מיניה הא גם לשכרא מותר כדהקשו הר"ן ורשב"א, ואם בלא מעמד אנשי העיר כהרשב"א מ"ט דמאן דמתיר הא אין על מה לחול הקדושה כקושית הרמב"ן, ופי' הר"ן ורמב"ן דחוק.
ויש לפרש בב' דרכים, [א] דאיירי במעמד אנשי העיר ויש שמשתמשין עדיין בביהכ"נ או שצריכין לאיזה קדושה וא"כ היה צריך חלול לכה"פ אבל מחמת שהם רוצים לתת לאחד הכריע אותם יותר לתת לו מלהחזיקו לביהכ"נ או למוכרו על דמים אף שצריכין להקדושה, ונמצא שרצון המתנה עשה שלא יתפללו בו ויפקיעו קדושתו, ולכן סובר חד מ"ד דאסור דכיון שצריכין בעצם להקדושה במאי תפקע קדושתה בין שצריכין לביהכ"נ בין להדמים, וזה שלא יתפללו בו אינו עושה שאין בו צורך כיון דהמתנה עשה זה דבלא זה היו מתפללין שם וכשאוסרים ליתן הלא יתפללו בו ויהיה בו צורך או ימכרו ויהיה

צורך בדמים, ולכן נחשב שיש בו צורך וא"א להפקיע קדושתה בכדי ואף בדמים יהיה אסור לדידיה אם צריכין לביהכ"נ, ורק בשביל טובת הלוקח מוכרין לו.

ואידך סובר דעכ"פ עתה רצונם שלא להשתמש בו לביהכ"נ ולא בדמיו יהיה מאיזה טעם שיהיה ובמה שיתנו יהיה כן לעולם וממילא אין שוב בו צורך לביהכ"נ נפקעה ממילא הקדושה דדנין רק על החלטתם עתה. וזה שמצריך שיהיה להו הנאה ממנו, ועיין במג"א [או"ח] סי' קנ"ג ס"ק כ"ו בשם הריב"ש שהוא בדוקא, הוא מחמת שבלא הנאה אסור להם להחליט זה, דדמי לסותר בלא תקון כיון שבלא זה היו משתמשין בו, אבל כיון שהיה להם הנאה ממנו אף הנאה של חול נחשב כחייבין לו מתנה שמחוייבין לשלם שחוב גמור הא ודאי יכול לגבות אף מבית הכנסת ולכן כשהיה להם הנאה כזו ממנו שצריכים ליתן לו מתנה רשאין להחשיבו לחוב, ואין איסור על החלטתם וממילא נפקעה קדושתו דהדר הו"ל מתנה כזביני שכיון שמכרו או נתנו נשאר כהחלטתם לעולם. [ומסתבר שבדיעבד אם נתנו במעמד אנשי העיר אף בלא הנאה מיניה נמי נפקעה קדושתו דעכ"פ מעתה לא יתפללו בו ואין שוב צורך בו לקדושה רק שעברו על האיסור. ולמאן דאוסר מסתבר שאף בדיעבד לא נפקעה קדושתו משום דלדידיה דנין על הצורך בעצם].

[ב] דאיירי גם בלא מעמד אנשי העיר דכיון שהו"ל הנאה מיניה אמדינן דודאי היו מתרצין כולם ליתן לו כיון שכבר לקחו ממנו הנאה ומתחשבין כמחוייבין לו והו"ל מתנה כזביני שרשאין להוציא לגמרי לחולין אם מסכימין כל בני העיר כגון במעמד אנשי העיר, והכא אף בלא מעמד אנשי העיר אמדינן שמסכימין לזה כיון שהוה להו הנאה מיניה. דכל הטעם שבעי מעמד אנשי העיר משום דלא נוכל לידע דעתם והכא הוא כידעינן. והרי"ף והרא"ש לא סברי כפי' ב' משום דאינה אומדנא גמורה ולכן מפרשי שאיירי במעמד אנשי העיר ויפרשו כפי' א' והרשב"א והש"ע יפרשו כפי' ב'. אבל במכירה יכולין הרי"ף ורא"ש לפרש שיצא ביהכ"נ לחולין אף בלא מעמד אנשי העיר שלא כרש"י ובמתנה יכול רש"י לפרש כפי' ב' דאיירי בלא מעמד אנשי העיר.

ואף במעמד אנשי העיר אסור למשכנן ולהשכירן ולהשאילן דכיון שלא מכרו לגמרי ונשאר ברשותן אפשר שעוד ישתמשו בו לביהכ"נ וא"כ יש עדיין צורך בו ולא נפקעה הקדושה. ואף להלות הלבנים שהוא שהלוה יצטרך ליתן אחרים נמי אסור דכיון שמקפידין שיחזיר דוקא לבנים נראה שחושבין עוד לבנות ביהכ"נ אחר, וא"כ יש להם עוד צורך בהקדושה יש עליו קדושת דמים ולא נפקעה הקדושה בלא חלול, דבמעמד אנשי העיר נמי אין יכולין להפקיע קדושה כשצריכין לה אף שהסכימו להפקיע, דכל הטעם שמועיל מעמד אנשי העיר משום שאז ידוע שלא יצטרכו עוד לביהכ"נ זה, ולא

לדמיו לקדושה אחרת ונפקעה ממילא הקדושה כיון שאין עוד צורך בה כמוקדשים שמתו כדבארתי, אבל כשיש להם צורך או שנשאר ברשותן שעוד יוכלו כשירצו להשתמש בו לביהכ"נ אין להם כח להפקיע ל"מ כשצריכים עדיין לביהכ"נ שהוא קדושת הגוף שלא מתחלל, אלא אף לבנים שהן רק קדושת דמים נמי הא צריך חלול, ולכן למשכן ולהלות ולהשאיל ולהשכיר אסור אף במעמד אנשי העיר לכו"ע, זהו מה שנראה לע"ד בבאור הסוגיא.

[ויש מקום לפרש שהמכירה לא נחשבה כסותר בזה דנפקעה הקדושה, רק דעל הדמים אין יכולין להפקיע בלא מעמד אנשי העיר משום דהדמים ישנם בעין ויכולין לעשות מהן עדיין דבר שבקדושה ולכן במתנה יכולין דאין כאן דמים וטעם ההנאה שצריך הוא ע"ז שרשאין מצד דיני ממון ליתן שבלא זה לא היו שלוחים ליתן ובטלה מתנתם. אבל יותר מסתבר דהמכירה כשהיא מפקעת קדושה הוא כסותר כדלעיל].

[ענף ד'] והנה לפ"ז בדברים שרשאין למכור כמו להספקת תלמידים ולפדיון שבוים ולישא אשה וכ"כ לעשות מקוה כשא"א במקום אחר כי זהו בכלל לישא אשה ועוד עדיף שהוא לכל העיר וגם להסרת תקלה, שודאי אף אם היו נמצאים מוחים היה זה שלא כדין יש לתלות שכולם מסכימים שלא להשתמש בו לביהכ"נ אלא למוכרו לצורך מה שמחוייבין אף שאינו דבר קדושה, ולכן סגי בז' טובי העיר ורב העיר לבד דהא כל צורך מעמד אנשי העיר הוא לידע החלטתם והכא הוא החלט מוכרח שאף שצריכים גם לביהכ"נ ולדבר קדושה הוא מכריע זה שיחליטו מצד הדין למכור בשביל המקוה ות"ת ופדיון שבוים ולא להחזיקו לביהכ"נ.

ועוד נראה דהכא אף אם היו אחדים מוחים ממש שלא כדין אין להשגיח בהם, של"ד למאי דמשמע דאף המעוט יכולין למחות, משום דכיון שיש אף מעוט שרוצין להחזיקו לביהכ"נ הרי יש עכ"פ צורך להקדושה בשביל המעוט ולא נפקעה עדיין קדושתו אלא כשימכרו אם חלה המכירה תפקע שזה אסור דהוא כסותר שלא לתקן כדבארתי, אבל הכא שמחוייבין למכור לזה ואין איסור בהמכירה ואחר המכירה לא יוכלו שוב להתפלל בו נפקעה ממילא הקדושה רק שצריך הסכם בני העיר מדיני ממון משום שהם הבעלים, א"כ תליא רק ברוב בני העיר ולא משגחינן בהמעוט כלל כבכל צרכי העיר.

ואמינא עוד יותר דלא בעינן כלל אומדנא שמסכימין רק כשנדע בודאי שהרוב אין רוצים יהיה אסור דכ"ז שלא ידעינן הוא ככל צרכי העיר מטעם שכבר סמכו עליהם כיון דליכא איסור בהמכירה, ואף לרש"י שאין יכולין אף לצורך קדושה אחרת אף שאין איסור, דהוא משום שעכ"פ אין חיוב למכור בשביל קדושה אחרת, ולכן סובר דלא נעשו שלוחים

לאפקועי קדושה אבל הכא שמחוייבין למכור ודאי שהוא בכלל הרשות שנתנו להם לפקח בצרכי הצבור. אך א"צ לזה דודאי יש לסמוך על האומדנא שכולם ולכה"פ רובם יסכימו, ולא מבעיא לפי' ב' דמתנה שיש ראיה לזה ממתנה מכ"ש אלא אף להרי"ף והרא"ש דלא סברי כפי' ב' הוא משום דאינה אומדנא גדולה כיון דעכ"פ אין מחוייבין ליתן לו אבל הכא דהיא אומדנא גדולה ודאי אנן סהדי שמתרצין ויודו כו"ע ששרי בלא מעמד אנשי העיר.

ולכן בעובדא דידן שהוא לעשות מקוה וא"א במק"א רשאין ז' טובי העיר למכור אף בלא מעמד אנשי העיר וגם ליתן לאחד ויפקע קדושתו לגמרי ויוכלו לעשות שם מקוה וזה מותר אף מדינא. אך בלא מכירה ונתינה לא נפקעה הקדושה בהחלטתם לבד משום דאולי לאחר זמן יצטרכו לו כדבארתי. ולכן טוב יותר אם אפשר לעשות מכירה או מתנה אף בלא מעמד אנשי העיר רק המתעסקים שסמכו עליהם בני העיר כמו הרב והגבאים ולהתנות שמוכרים שלא לדבר קדושה אלא לצורך מקוה ויהיה חולין גמורין גם מדינא. אך קצת יש לפקפק אולי ליכא אנן סהדי שמסכימים שאולי יחשבו בני העיר שהלוקח לא יעשה אח"כ את המקוה שם אלא צורך עצמו שלא יאמינו לשום אדם. ולכן טוב להתנות עם הלוקח שע"מ כן מוכרין או נותנין לו באם יעשה באיזה מקום מקוה ואז יהיה אנן סהדי גמור אבל לא יתנו עמו שדוקא בביהכ"נ יעשה המקוה שאז יתבטל טעם ב' דמדברי ר' יהודה משמע שדוקא ימכרו סתם ולא להזכיר שיעשה הד' דברים. ואף שמרמב"ם פי"א מתפלה הי"ז משמע שיותר טוב אדרבה שיתנו בפירוש שיעשה גם הד' דברים, הוא דוקא במעמד אנשי העיר משום שצריך לפרש לדידיה בדרך אחר שעדיין לא מבורר לי בעניותי וצ"ע בשיטתו והש"ע לא הביאו ולכן אין לחוש לזה. ובלא מעמד אנשי העיר שהוא כדבארתי יותר טוב שלא להזכיר בפירוש כדי שיהיה גם טעם שסומכין על ר' יהודה בשעת הדחק, אך יתנו שיעשה באיזה מקום כדי שיהיה הא"ס ברור, והוא רק לרוחא דמלתא שאם זה קשה לעשות יוכלו לעשות בכל אופן מטעם הראשון שהוא ג"כ ברור ונכון.

ולמה שבארתי שעיקר הפקעה בז' טובי העיר במעמד אנשי העיר הוא משום החלטתם שלא יתפללו בו לעולם שע"ז אין איסור והמכירה היא רק כדי שלא יוכלו לחזור, ניחא תשובת הרא"ש שהביא המג"א [או"ח] בס"ק כ"ג שפסק דז' טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולין לשנות לדברי הרשות והקשה עליו המג"א דהאיך תפקע קדושתו בכדי, ותירוצו אינו כדאיתא בערוך השלחן סעי' ל"ג דמפורש בתשובה שבנו עליות לביהמ"ד ואח"כ נתיישבו שילמדו בביהכ"נ והשכירו העליות לדירות והשיב הרא"ש

שרשאין לשנות לדבר הרשות אף שאין שם שום חליפין, והקשה עוד דמפורש בגמ' דאסור להשכיר והרא"ש עצמו כתב הטעם דאין על מה לחול הקדושה, ולכן כתב דאין למדין מהתשובה.

ואני עיינתי בהתשובה ריש כלל ה' ונכון מאד לפ"מ שבארתי. ששם היה העובדא שהחרימו לעשות דבר זה שיחזור הרב ללמוד בביהכ"נ ולא בעליות, וא"כ הוי מחמת החרם החלטה עולמית שלא ללמד בעליות אלא בביהכ"נ וא"כ לא צריך מכירה, דהא אף המכירה אינה היא המפקעת אלא מה שע"י זה הוא החלט גמור שלא יוכלו לחזור וא"כ גם החרם עושה שלא יוכלו לחזור, ואף שיש לחלק דבחרם יכולין להתיר כשירצו מ"מ אינו עומד להתיר, וזה סובר הרא"ש מסברא. וע"ז הביא ממה שז' טובי העיר במעמד אנשי העיר יכולין למכור אף לשכרא אף שאין מתחלל קדושתו על שום דבר וא"כ אין שום מעלה בהמכירה, ומוכרחין לומר מטעם דשוב אין צורך להקדושה כיון שלא יתפללו בו, א"כ גם בלא מכירה יכולין לשנותו אם רק הוא החלט גמור לעולם כמו בעובדא דידיה שעשו חרם. וניחא עתה מה שעשו חרם ע"ז ובכוונה הזכיר זה הרא"ש דרק זה עשה ההיתר, דאל"כ לא הי"ל להזכיר זה כיון שבהתשובה לא דיבר בזה והוא ראיה לדברי.

ומצאתי בשע"ת [או"ח] סי' קנ"ב סק"ה שמח"ב בשם זרע אמת כתב שתיבות ישנות בביהכ"נ שאין ראוין לתשמישן פקעה קדושתן ועל צד היותר טוב למכרם לעצים להסקה ובעד הדמים יקחו חדשים עיי"ש. ולמה שבארתי יש לפקפק קצת כיון שצריכי לחדשים, והישנות שוין איזה מטבע א"כ יהיה בהו קדושת דמים שצריך חלול ואסור לעשות בהישנות דבר גנאי כהד' דברים וזריעה, וא"כ שרפה הוא דבר מגונה עוד יותר מהד' דברים ואיך מותר. אבל נראה דכיון שאין ראוין אלא להסקה אם נימא שנשארו בקדושתן קצת ואסור לשורפן אף אחר החלול לא ישוו כלום, ואין ראוין אף לקדושת דמים וממילא פקעה קדושתן לגמרי אף בלא חלול ומותר לשורפן. ואף שממילא שוה עתה דמים אינו שייך זה להקדש דהא אח"כ נעשה בו השיוי כדכתבתי סברא זו לעיל בקדשים שמתו שאין פודין לכלבים מה"ת, וממילא מותר ליתנם מה"ת לכלבים אף בלא פדיה וכ"כ ממש הוא בבית הכנסת ישן ותיבות ישנות שאין ראוין העצים אלא להסקה שרשאין להסקה אף בלא חלול שלא כצד היותר טוב שכתב השע"ת אלא פקעה קדושתן לגמרי. ולמה שבארתי ניחא מה שהוכיח הגמ' במגילה דף כ"ז מר' יהושע בן לוי שאסור לשנות מבי רבנן לבי כנישתא אף שלא הזכיר אלא שמותר מביהכ"נ לעשות בית המדרש, וא"כ אפשר ששוין ורשאין לשנות מזה לזה. אבל הוא מחמת דכל הטעם של רב פפא הוא

מחמת שקדושת ביהכ"נ אוסרת יותר מקדושת ביהמ"ד לאיזה דברים ולכן אם מותר לעשות מביהמ"ד ביהכ"נ היה אסור כדי שלא יקלו בדינים האסורים בביהכ"נ ומותרים בביהמ"ד, ולכן צריך לומר שאוסר מביהמ"ד לעשות ביהכ"נ ממילא נפקעה קדושת ביהכ"נ.

ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין

סימן נב

בענין ספר תורה שנתן סתם לביהכ"נ י"א מרחשון תרפ"ז ליובאן. מע"כ ידידי מחו' הרב הגאון מוהר"ר אליהו שחור שליט"א הגאב"ד פהאסט.

[ענף א'] בדבר ס"ת שנתן אחד סתם לביהכ"נ ולא פירש כלום בעת הנתינה אם לחלוטין או רק לקריאה בעלמא שבש"ע או"ח סי' קנ"ג סעי' כ' איתא שאין הצבור יכולין להחזיק בו, והוא מתשובת מהרי"ק סי' ע', והט"ז והעט"ז הביאו תשובת מהרש"ל שהוא של הצבור.

מסתבר לע"ד כמהרי"ק מאחר שכל יחיד הכותב ס"ת רוצה שיקראו בו רבים א"כ מה"ת נימא שנתנה לחלוטין מזה שנתנה לביהכ"נ מאחר שיש לומר שנתנה רק לקריאה כמו שהיתה כוונתו מתחלה בעת שכתב ואיך נוציא מחזקת מ"ק בלא ראיה כמפורש זה במהרי"ק.

ואני מוסיף עוד יותר דהא כשיתן הס"ת לבית הכנסת לחלוטין ביטל בזה מצות עשה דידיה דכתיבת ס"ת, כדאיתא בחדושי רעק"א ביו"ד סי' ע"ר בשם הת"ח, וא"כ איך נימא שהוא שוטה כזה שכ"כ טרח והוציא ממון רב לקיים מ"ע דכתיבת ס"ת ולבסוף יאבד המצוה בידים במה שיתן לביהכ"נ, ונתינה לביהכ"נ הא אינה מצוה גדולה כ"כ אף כשאין להם ס"ת אחרת דהא יכולין לקרא אף בשל יחיד וכ"ש כשיש להם הרבה ס"ת בלא זו וא"כ ודאי אנן סהדי שלא נתן לביהכ"נ אלא לקריאה בעלמא בס"ת שלו. ואף אם הוא ע"ה ולא ידע שיאבד מצותו בזה שיתן לביהכ"נ ואולי עוד היה סבור שיותר יש מצוה כשיקדישנה לביהכ"נ, וא"כ אפשר היתה כוונתו להקדישה לביהכ"נ לחלוטין, פשוט לע"ד דהוא הקדש טעות דברור אם היה יודע שיאבד מצותו בזה לא היה מקדישה, ונהי שאין לסמוך ע"ז כשהקדיש בפירוש משום דאפשר שיודע שאבד מצותו ומ"מ הקדישה אבל עכ"פ כשלא פירש ממ"נ אינו הקדש, דאם יודע הדין אנן סהדי שלא הקדישה, ואם אינו יודע הוא הקדש טעות. ולכן ברור לע"ד כמהרי"ק וכדמסיק הט"ז וכן משמע שסברי המג"א והגר"א. ודברי מרש"ל לכאורה תמוהין, וצריך לומר שסובר מהרש"ל שלא אבד

מצותו בנתינתו לביהכ"נ ועיין בפ"ת ביו"ד שם סק"ג בשם ס' פרדס דוד ובעל ק"נ שפליגי על הת"ח וסברי שיצא והוכיחו כן מרמב"ם וכן סובר גם מהרש"ל.

והנה אין אצלי ספרים אלו ולא ידוע לי הוכחתם. ואולי הוא מהא דבפ"ג ממלכים ה"א כתב הרמב"ם אם לא הניחו לו אבותיו או שנאבד כותב שני ס"ת עיי"ש, ומשמע להו דקאי או שנאבד אשל אבותיו דאם נאבד מחוייב לכתוב אחרת אבל אם בעצמו כתב ונאבד אינו מחוייב לכתוב אחרת דאל"כ הי"ל לכתוב דין זה גם בנאבדה אותה שכתב בעצמו. אבל אינו מוכרח וגם לא מסתבר כלל לחלק, דהא המלך יוצא בשל אבותיו במצות ס"ת שמחוייב גם ההדיוט לשיטת הרמב"ם שם מטעם שכותב הכ"מ שמאחר שכותב ס"ת שחייב מדין מלך סגי בהכי עיי"ש, ומ"מ כשנאבדה חייב לכתוב אחרת ולא יצא במה שהי"ל איזה זמן ס"ת, א"כ גם כשכתב בעצמו ונאבדה נמי צריך לכתוב אחרת. דאין לומר דיוצא בכתיבה לבד דא"כ נצטרך לומר דהמצוה היא רק שיכתוב משלו ולא שיהיה לו ס"ת, וא"כ במלך שכותב בלא"ה ויוצא בזה ידי כתיבה לתירוץ הכ"מ בדעת הרמב"ם מ"ט צריך שיהיה לו עוד ס"ת לצאת ידי מצות ס"ת דהדיוט. וגם מה מועיל לו מה שירש הא לא כתבו והמצוה היא רק הכתיבה. אלא ודאי שעיקר המצוה היא שיהיה לו ס"ת רק שיש עוד דין שהקפידה תורה שיכתוב משלו בזה סובר הרמב"ם דבמלך שעכ"פ כותב ס"ת דמלך אין עליו שוב חיוב במצות ס"ת שיש גם בהדיוט רק שיהיה לו ס"ת ולא שיכתוב דוקא, דרק שיהיו לו שני ס"ת. איכא במלך יותר על ההדיוט ולא גם בכתיבה דבזה הוא מלך כהדיוט שחייב רק באחד ולכן יוצא בשל אבותיו. וכיון שעיקר המצוה הוא לו ס"ת א"כ בנאבד הא אין לו. ולכן בין בירש מאבותיו ובין בכתב בעצמו כשנאבדה צריך לכתוב אחרת מאחר שאין מועיל זה שהיה לו בחייו פעם אחת ס"ת דא"כ היה יוצא אף בנאבדה של אבותיו אחר שכבר ירש דהא ודאי איירי הרמב"ם בנאבדה אחר שירש דאי קודם שירש היינו לא הניחו לו אבותיו, ולכן צריך לכתוב אחרת גם בכתב בעצמו ואף ההדיוט. והרמב"ם מחמת שחידש כאן דיוצא בשל אבותיו ואיירי בזה נקט גם דין דנאבד בשל אבותיו אבל ה"ה בנאבד של עצמו נמי צריך לכתוב אחרת ואין שום חלוק בזה, ואדרבה אם היה סובר שיש חלוק בזה היה מזכיר זה בפירוש.

וראיה גדולה יש שאיבד המצוה כהת"ח מהא דכתב המרדכי בהלכות קטנות סי' תתקנ"ז שאם הגיה בו אות א' שהוי כאילו כתבו הוי הטעם משום שעתה לא חיסר מצוה מחברו דאדרבה עברה היתה בידו וזכה בקנייתו ובהגבהתו וזיכה חברו עיי"ש, והוא באור על דברי התוס' מנחות דף ל' ד"ה אם והביאו הד"מ, משמע מזה שהטעם דקונה ס"ת מחברו כחוטף מצוה משום שחיסר מצוה מחברו וכן מפורש בדרישה בשם י"מ והוא לדעת

המרדכי, וא"כ מפורש שהמוכר ס"ת שלו איבד מצותו וא"כ גם הקדיש לביהכ"נ ודאי שאיבד מצותו דמ"ל מכרו להדיוט מ"ל מכרו לביהכ"נ. ולכן אף שבפירוש חוטף מצוה יש שחולקין ע"ז עיי"ש בדרישה משום דאין שייך בזה גזל כיון שחברו מכרו לו מרצונו הטוב, וגם מסתמא מכר לו באופן המותר דלאו ברשיעי עסקינן וגם י"א דיחיד מותר למכור ס"ת באו"ח סי' קנ"ג סעי' י"ח, ולכן אף שחיסר לו מצוה בזה אין לקראו חוטף מצוה. [ועיין בפ"ת סק"ח בשם משנת חכמים שרוצה לומר דבמוכר באופן המותר לא הוי כחוטף וצריך לאוקמי הגמ' דוקא במוכר באיסור והוא דחוק ולא מסתבר זה להחולקין], מ"מ בזה שסובר המרדכי דחסר להמוכר המצוה בזה שמכר לא מצינו מי שחולק עליו וכו"ע מודו בזה. איברא דאם נאבדה או נגנבה יש להסתפק כיון ששלו היא רק אינה ברשותו אם צריך לכתוב אחרת. אך מסתימת לשון הרמב"ם שנאבד משמע בכל אופן אף שישנו בעולם כיון שאינו ברשותו צריך לכתוב אחרת דלא כס' בני יונה שהובא בפ"ת שם. ואולי הפשיטא שכתב התו"ח הוא מסתימת לשון הרמב"ם, ועדיין צ"ע בזה, אבל בנתנה והקדישה אין ספק לע"ד בזה, ואינו יוצא כהתו"ח ורעק"א.

[ענף ב'] והנה הא"ר הובא בערוך השלחן הקשה דסתרי דברי הש"ע [או"ח קנ"ג] אהדדי דבסעיף י"ח פסק בכלי כסף שנהגו להביאם תמיד לביהכ"נ בחגים יכולים לתפשם שישארו בחזקת הקדש אחר מיתת המקדיש ומ"ש מס"ת דאין יכולין להחזיק בו. ועוד ק"ו הדברים דהכלי כסף היו תמיד בביתו ורק בחגים היה מביאם לביהכ"נ ומ"מ הוא של הקהל כ"ש בס"ת שעמדה תמיד בביהכ"נ.

ולע"ד לא קשה כלום, לא מבעיא למה שבארתי דבס"ת אם יקדיש יאבד מצותו דאין שייך זה בכלי כסף, אלא אף אם נימא כהסוברים דלא איבד מצותו יש לחלק דבכלי כסף מאחר שאין יכול להוציאן לתשמישי חולין שלו ואין לו בהן רק טובת הנאה בעלמא ליתנם לביהכ"נ זה או זה דהא אין לו ס"ת בביתו דאם היה לו ודאי לא היה חולצן מס"ת שלו, לכן מאחר שכבר נתנם לביהכ"נ זה תלינן שנתנן לחלוטין דאין טעם שלא יתנם לחלוטין מאחר דאין יכול להשתמש לעצמו, ומצד המצוה אחת היא אם יתנם לביהכ"נ זה או זה. ואף שהיה יכול למכור ללמד תורה ולישא אשה כשיצטרך הוא מלתא דלא שכיחא ולא אסיק אדעתיה שיצטרך לזה, ולכן כ"ז שלא פירש שלא נתן לחלוטין הוא של הקהל, ורק אם היה הדין דרשאי להוציאן לחולין היינו אומרין דלא נתנם לחלוטין רק ליפות הס"ת בשלו כדי שיוכל להוציאן לחולין כשיצטרך שהוא דבר המצוי אבל מאחר שאינו יכול להוציאן לחולין ואין לו שוב בו הנאה של כלום תלינן שנתנם להקהל ותלוי דין איסור הוצאה לחולין ודין שישאר להקדש זה בזה, ועיינתי במהרי"ק סי' קס"א אות

ג' משמע כן קצת. אבל בס"ת שתשמישו הוא קיום המצוה וזה יש לו מהס"ת וגם יכול ללמד בהס"ת שזהו תשמישו ולחזור הפרשה בס"ת שיש הדור בזה עיין בט"ז [או"ח] סי' רפ"ה סק"ב ובמג"א סק"א, וגם יכול להשאילו במקום שאין ס"ת שזהו מצוה רבה לכן יש לתלות שלא הקדישו אלא נתנו לביהכ"נ כדי שיקראו בו בצבור בשלו, וכ"ש למה שבארתי שיאבד מצותו כשיתן וזה פשוט וברור.

והנה בס' ערוך השלחן מסיק מחמת קושיא זו דבסתמא אמרינן שנתן לחלוטין לצבור בין בס"ת בין בכלי כסף כמו שסובר מהרש"ל דלא כט"ז שכתב שפליגי בזה ובסעי' כ' אירי בהוחזק אף לאחר הנתינה שהיתה של אבותיו שידוע שלא נתן לחלוטין רק לקריאה בעלמא וטענו שאח"כ נתן לחלוטין עיי"ש, ודבריו תמוהין לסתור דברי הט"ז וסברא גדולה מוכרחת כזו שבארתי. וגם אם כפירושו היה הש"ע מפרש דבר כזה בפירוש ולא לסתום וגם במהרי"ק בסי' ע' הובא לשונו בט"ז לא משמע כן דאם איירי בהוחזק אף אחר שנתן לביהכ"נ שרק לקריאה נתן למה הוצרך מהרי"ק ליתן טעם שלא שייך חזקה בס"ת העשוי מתחלתו ע"מ כן שיקראו בו הרבים ושיהיה תמיד מונח בביהכ"נ, הא אף בלא זה ליכא חזקה כשידוע שבא לשם בתורת שאלה ופקדון אלא ודאי שלא ידוע איך נתן וטוענין הקהל שנתן לחלוטין ע"ז הוצרך לומר שאף לזה אין חזקה מאחר דידוע שהיה מתחלה קודם שבא ליד הקהל, של אביו, דעשוי ע"מ כן שיקראו בו רבים ושיהיה בביהכ"נ, וא"כ מפורש שלא כעה"ש, והסתירה מסעי' י"ח לא קשה כדבארתי. ולכן לדינא כיון שהמחבר והרמ"א הסכימו למהרי"ק וגם הט"ז מסיק כן הוי דעת מהרש"ל דעת יחיד ובפרט שמוכרח כמותם כדבארתי, ולכן בנתן סתם הוא של הבעלים כפסק הש"ע.

והנה בירש מאביו ס"ת שאיתא בסנהדרין דף כ"א שמצוה לכתוב משלו ומשמע שם דאינו יוצא בשל אבותיו ולא שהוא רק מצוה מן המובחר דאל"כ איך מקשה אביי מלך אין הדיוט לא, דלמא מלך אינו יוצא בשל אבותיו והדיוט הוא רק מצוה מן המובחר. וא"כ ביורש ס"ת שנתנה סתם לביהכ"נ ליכא האנן סהדי שלא נתן לחלוטין דהא לא איבד מצותו דאף כשהיתה שלו לא קיים המצוה, וא"כ אפשר שדמי לכלי כסף דהא ג"כ אין לו בו רק טובת הנאה בעלמא למ"ד דאף יחיד אין יכול למכור ס"ת שלו אלא ללמוד תורה ולישא אשה שהוא מלתא דלא שכיחא, וזה שיכול ללמוד בו ולחזור בו הפרשה הרי אנו רואין שרוצה יותר שיהיה בביהכ"נ ויקראו בו ברבים, וא"כ אפשר יודה אף הש"ע ביורש שנתן סתם שהוא של ביהכ"נ כמו בכלי כסף, אף שיותר מסתבר של"ד

לכלי כסף דהא עכ"פ חזי ללמוד בו כשירצה או להשאילו למקום שאין ס"ת שהוא מצוה גדולה להשאיל ספרים.

אבל באמת אינו ברור דין זה שאינו יוצא בשל אבותיו. דהא קשה טובא לשיטת רש"י [מנחות ל] בקונה ס"ת שסובר שיוצא וכן הסכימו הט"ז והגר"א, מ"ש מיורש. ואף שבפ"ת [יו"ד] סי' ע"ר סק"ז כתב שמחמת שבא לו בלא טורח ובלא כסף אינו יוצא ובקנה יוצא משום דקנה בכסף הוא דבר תמוה מאד לחלק בזה אף בסברא וגם אין שייך כלל לומר זה דאם יורש אינו יוצא הוא מצד הקרא דכתבו כדאיתא ברמב"ן במלחמות סוכה דף ט', ולכן בעינן שיכתוב הוא או שלוחו או שנימא שסגי שיעסוק בזה א"כ גם בקנה לא יצא, וא"כ לרש"י שסובר דיצא בקנה ואינו סובר דכתבו דקרא הוא דוקא מ"ט לא יצא בירש, ועוד עדיף לדעת המרדכי שבקנה הוא כחוטף מחמת שחיסר בזה מצוה לחברו אבל ביורש לא שייך זה. ולכן צריך לומר שלרש"י יצא גם ביורש ומדוקדק לשון מצוה שאמר רבה ולא חייב, שרק מצוה מן המובחר הוא כטעם הנ"י כדי שיטרח בה וקרא אסמכתא בעלמא הוא, וזה שמקשה ממלך הוא משום דמשמע לאביי שגם במלך הוא רק למצוה מן המובחר ואסמכתא בעלמא הוא, ואף שהוא דוחק מ"מ צריך לומר כן מצד חומר הקושיא.

איברא דיש לומר דהא זה משמע שלא בעי שליחות לכתיבת ס"ת שלא מצינו מי שמחמיר בזה, וגם הא גדולה מזה חזינן שאף בגט דכתיב וכתב לה סברי בתוס' בגיטין דף כ"ב ועוד הרבה ראשונים שלא בעי שליחות וכ"ש בס"ת. ועוד הא בס"ת אם הכתיבה היא המצוה היה זה מצוה שבגופו שלא מהני שליחות, וא"כ צריך להבין איך הוא גדר מצות כתיבה דס"ת שילפינן מכתבו שאינו יוצא בשל אבותיו, וצריך לומר דקפידת התורה היא שתהיה כתיבה מיוחדת לכל קיום מצוה דס"ת ולא יצאו שנים בכתיבה אחת ולכן בירש שאבותיו כבר יצאו בס"ת זאת ידי המצוה אין יכול גם בנו לצאת בו דא"כ נמצא שיצאו שנים בכתיבה אחת אבל בקנה שבקנייתו חיסר המצוה מהמוכר ונמצא שהכתיבה היתה רק לקיום מצוה דאחד לכן יוצא הקונה רק שנקרא חוטף מצוה מחברו מאחר שרק בזה שחיסר המצוה מחברו יצא הוא. ואף אם יוצאין בשל שותפות מ"מ הוא בפעם אחד אבל ביורש שהם בשתי פעמים שבעת שקיים אביו לא קיים בנו אינו יוצא דצריך שתהיה כתיבה לכל קיום מצוה. זהו מה שיש לתרץ ולחלק בין קונה ליורש ולומר שאף רש"י יודה ביורש שאינו יוצא כדמשמע יותר בגמ' אבל הוא דחוק מאד, ולכן יותר מסתבר שאין לחלק בין יורש לקונה.

והנה נלע"ד ומוכרחין לומר כן להרמב"ם לתירוץ הכ"מ ע"ז שהמלך יוצא בשל אבותיו בס"ת שחייב גם ההדיוט, שיש שתי מצות, חדא שיהיה לו ס"ת, והב' שגם יכתוב הס"ת, ולכן במלך סובר הרמב"ם שלא נתחדש לו רק שיהיה לו שני ס"ת אבל מצות כתיבה סגי באחד, וחדשה תורה שדוקא בשניה כתירוץ הכ"מ. וא"כ א"ש דאין חלוק בין יורש לקונה דבתרווייהו יצא ידי המצוה שיהיה לו הס"ת אבל לא יצא ידי מצות הכתיבה וזה חידש רבה בסנהדרין [כ"א]. ובמנחות דף ל' חידש ר' יהושע בר אבא א"ר גידל אמר רב בקונה שיש חסרון דהוא כחוטף מצוה מן השוק וזה ליכא ביורש לסברת המרדכי, אבל עכ"פ גם בקונה קיים המצוה דיהיה לו ס"ת ולא קיים מצות הכתיבה, וזהו תירוץ נכון מאד וגם לא נצטרך לומר שרמ"א [יו"ד] בסי' ע"ר שכתב דאינו יוצא בזה פליג על רש"י דכוונת רמ"א הוא שלא נפטר מלכתוב אחרת משום דעכ"פ צריך לכתוב בשביל מצות הכתיבה ורש"י שכתב ומצוה עבד כוונתו המצוה שיהיה לו ס"ת. אך אף להט"ז שלא סבר כן דכתב [יו"ד ע"ר] בסוף סק"א שרש"י פליג ארמ"א וגם כתב שמ"כ בקונה ס"ת מיד עכו"ם שלקח מישראל לאו כחוטף מצוה אלא כאילו כתבה ע"ש, חזינן מדבריו שכיון שאינו כחוטף יוצא גם בכתיבה אף שלא כתב ולא הגיה כלום, שא"כ ביורש יקשה מ"ט לא יצא ונצטרך לומר לדידיה כתירוץ הראשון, עכ"פ לדינא גם לדידיה יש לומר כתירוץ ב' דיצא היורש במ"ע שיהיה לו ס"ת ורק במצות הכתיבה לא יצא כדמוכרחין לומר כן להרמב"ם לתירוץ הכ"מ כדבארתי, אך שבקונה יסבור שיצא גם ידי מצות הכתיבה, וא"כ אף ביורש שנתן סתם אנן סהדי דלא נתן לחלוטין דלא יאבד מצוה שלו דכ"ז שאין לו אחרת הרי עכ"פ מקיים מצוה שיהיה לו ס"ת וכשהקדיש איבד מצוה זו.

[ענף ג'] ומה שנסתפק כתר"ה בנתן ס"ת פסולה שא"א לקרות בה אם אמרינן שמסתמא נתן לחלוטין או דיכול לומר שנתן לשמירה בביהכ"נ מחמת שבביתו אין מקום מכובד לס"ת. הנה גם זה מסתבר שיכול לטעון דמאחר שיש להסתפק אין יכולין להוציא מידו דהא ודאי כשאין בביתו מקום מכובד יכול להניחו בביהכ"נ ומסתבר לע"ד שאין יכולין למחות בו דהא כבוד ס"ת אף של יחיד מוטל על כל העולם, וא"כ כשאין מקום מכובד בבית הבעלים מחוייבין כל אדם לראות שיהיה במקום המכובד דמ"ש ממצאה בשוק, ומאחר שביהכ"נ הוא מקום מכובד ומשומר מחוייבין הקהל ליתן לו רשות להניח שם וממילא א"צ ליטול מהם רשות כלל. ולכן אין ראיה מזה שהניח בביהכ"נ שנתנה להקהל ואין חזקה מזה כלל. וטענה זו יכול כל אדם לטעון דבכל בית אין מצוי כ"כ מקום מכובד דהא כל הבית משתמשין ומצויין שם נשים וקטנים וכ"ש שנאמן איש נגלה ממקום אחר שאין לו דירה הגונה שטענה אמתית היא.

אך האנן סהדי שכתבתי לכאורה אין שייך בס"ת פסולה שאף בלא נתינתו אבד מצותו ולא יפסיד כלום בנתינתו. וגם עוד יתקן בזה דכשהוא שלו יש עליו איסור להשהות ספר שאינו מוגה וכשנתן לביהכ"נ נסתלק ממנו איסור זה. אבל יש לומר גם לאידך גיסא דעכ"פ הפסיד דהיה נקל לו לקיים המצוה כשיש לו ס"ת פסולה שאפשר לתקנה ואם יקדישנה שוב לא יוכל לקיים בקל דיצטרך להוציא הרבה הוצאות ולטרוח הרבה עד שרוב בנ"א הרי חזינן שאין יכולין לקיים המצוה, ולכן אף בזה יש אנן סהדי שלא נתן לחלוטין כדי שיוכל בנקל לקיים המצוה. וגם הא ס"ת פסולה רשאי למוכרה כדאיתא ביו"ד סי' רפ"ב סעי' י"ח, וא"כ הוא לו הפסד ממון ולכן כ"ז שאין לנו הוכחה ברורה שנתן אין לנו לומר כן כיון דמהנתינה לא מוכח כלל. ואולי בכגון זה שאין לו מקום מכובד בביתו גם מהרש"ל יודה שיכול לומר לשמירה הנחתי בביהכ"נ דדוקא אם יש לו מקום מכובד ובשביל זה לא היה לו להניחו בביהכ"נ, וא"כ הרי נתנו לביהכ"נ רק שאומר שנתנו רק לקריאה בעלמא בזה סובר מהרש"ל שאינו נאמן לטעון נגד סתם נתינה כ"ז שלא התנה, אבל כשאין בביתו מקום מכובד וטוען שלא נתנו כלל רק הניחו לשמירה בעלמא יודה גם מהרש"ל שנאמן ואין להוציא מחזקת מ"ק. ואף שנתן רשות לקרא בו ודאי אין זו נתינה דכל אדם נותן רשות לקרות בשלו ורק הבאתו לביהכ"נ הוא שייך לנתינה וכיון שהבאתו היתה לשמירה אז הרשות לקרות בו אין שייך לנתינה, ועל הבאתו ודאי יכול לומר שלשמירה הנחתיו כדבארתי. ואף אם נימא דהקהל יכלו למחות בידו מלהניח שם נמי היה נאמן דהא ידוע שלא קפדי הקהל בשום מקום בזה ולכן מסתבר שאף מהרש"ל יודה באם אומר שלשמירה הניח שם וכ"ש בס"ת פסולה שלא קראו בה.

ואף אם נימר שמהרש"ל פליג ע"ז מ"מ הא המהרי"ק סובר בודאי דהוא לבעלים דהא הוצרך בכלי כסף לזה שאסור להוציאן לחולין וכדמשמע כן בש"ע שתלוי זב"ז דהא בחד דינא נקטינהו, וכן משמע בהגר"א ס"ק מ"ו עיי"ש, ולכן כשאין שייך טעם זה כגון בס"ת פסולה דהא יכול למוכרן ואף אם לא ימכור צריך הוא לעצמו כדי שיוכל לקיים המצוה בקל לא אמרינן שנתן לחלוטין מאחר שיש לומר שנתן שם לשמירה. ובפסולה ודאי אין חלוק ביורש דהא אף יורש שהגיה אות א' הוא ככתבו כולו כדאיתא ברמב"ם פ"ז מס"ת ה"א, דהא הרמב"ם לא הזכיר כלל דין קנה רק יורש, וע"ז מסיק דאם הגיה אות אחת הוא כאילו כתבו כולו, [ועיין בשאגת ארי' סי' ל"ז שכתב שלא יצא ביורש אף בכתב בעצמו כל התורה חוץ מאות אחת שהניח לו אביו, ותמוה מאד מנא ליה דבר כזה וגם הא ברמב"ם מפורש שיצא אף בהגיה אות אחת, ולע"ד ברור שאף מלך יצא בהגהת

אות אחת מאחר דנחשב ככתב כולו, ולכן הקשה אביי שפיר ונסתלקה קושית השאגת ארי' וזה ברור, וצע"ג בדעת השאגת ארי'], ואף התוס' ומרדכי שכתבו דאיירי בלקוח אין כוונתם למעט יורש דלא היו סותמין דבריהם אם כוונתם למעט דבר שלא הוזכר כלל בסוגיא זו, אלא כוונתם שלא נימא דהוא מילתא בפ"ע שסובר רב ששת שיש מעלה כשיכתוב בעצמו מע"י סופר, וע"ז א"ר ששת שאם הגיה בעצמו אות אחת הוא כאילו כתבו בעצמו את כולו, אלא דאין שום מעלה לכתוב בעצמו יותר מע"י סופר ורק אלקח קאי רב ששת שאם הגיה אות אחת הוא כאילו כתבו ואינו כחוטף ול"ש הגיה בעצמו או ע"י סופר וזה ברור. וא"כ אף יורש שהגיה אות אחת הוא ככתבו כולו לכו"ע. ולכן אף אם נימא דלא יצא היורש כלל שלא כדבארתי וא"כ ליכא אנן סהדי ביורש מ"מ בס"ת פסולה שיכולין להכשירה איכא אנן סהדי גם ביורש. ומזה שלא תיקן עד עתה ליכא הוכחה דאין רוצה לקיים המצוה דאולי לא היה לו אז באפשרי ולכן מאחר שמהרי"ק והמחבר והרמ"א והט"ז סברי דלא הוי של הקהל צריך לדון כמותם נגד מהרש"ל, ובפרט שמסתבר שגם מהרש"ל מודה כדלעיל.

אך מה שנתן עוד יריעות ואמר להקהל שבנקל תוכלו להחליף ולהכשיר ס"ת הקרועה יש הוכחה קצת שנתן לחלוטין כמו שכתב כתר"ה, דאל"כ מה"ת יטפלו בה להכשירה. אבל אין כדאי בהוכחה זו להוציא מחזקתו דאולי חשב דכיון שעכ"פ תעמוד בביהכ"נ הרבה זמן ויוכלו לקרות בו אם יכשירוהו יטפלו בזה מאחר שבקל יוכלו להכשירו כדי שיקראו בו זמן רב, ואדרבה קצת ראיה מזה שאמר להם שבקל יוכלו להחליף שהוא כדי שיתרצו לתקנו אף שאינו שלהם לחלוטין אך יש גם לומר שאמר זה להגדיל מתנתו והוי הדבר ספק שאין יכולין להוציא מחזקתו. ואין לומר דעליו היה להתנות בעת שנתן כיון שיש להסתפק במתנתו, דמאחר דרק בדידיה תלוי דהא נותן בחנם א"צ להתנות כדאיתא בתוס' כתובות דף מ"ז, ואף שיש לחלק דהכא מאחר שאמר להם לתקן תליא גם בדעתייהו דאפשר שלא היו מתקנים אם לא היה נותן לחלוטין אבל זה אינו, דהא לא צוה להם דוקא שיתקנו רק אמר להם שקל לתקן וא"כ אין הוכחה ממה שלא התנה אף שהזכיר אודות התקון ולכן אף שיש ספק אין להוציא דודאי הוא מיקרי מוחזק מצד חזקת מרא קמא והקהל לא הוו מוחזקין משום שיש רשות אף להיחיד להניח ס"ת שלו בבית הכנסת שהוא יותר מקום מכובד ומשומר וגם לא קפדי בזה כדבארתי.

[ענף ד'] והנה אף אם נימא דהוא הוכחה הא לא ידעינן זה אלא מעדותו של השמש שהוא מבני העיר. איברא דלדעת הסמ"ע [חו"מ] בסי' ל"ז ס"ק ל"ג לא בעי סלוק בס"ת כשיש ס"ת כשרה בביהכ"נ, אבל לדעת התומים בעי סלוק ומסתבר כדבריו דבעי שיסלק באם

שיצטרכו למכור לאופן המותר יתן חלקו. ובלא טעם דידיה מסתבר לכאורה שיצטרך סלוק דהא בע"ד פסול אף אם אינו נוגע בדבר ובלא סלוק הוא בע"ד דהא גם לדידיה יש בו חלק. אך בזה יש לומר דלא נחשב כממונו ממש, ואינו בע"ד דהחלק שיש לכל אחד בביהכ"נ ובכל עניני הקהל אינו שלו ממש כמו בשל שותפות ולכן דוקא כשיש לו הנאה מזה פסול מצד נוגע בדבר. ונדחה לפ"ז ראיית רעק"א ביו"ד סי' ע"ר דאינו יוצא בס"ת בשותפות מהא שאבד מצותו כשהקדיש ס"ת לצבור, דבשל שותפות יש בו חלק ממש ובשל צבור אין לו חלק ממש.

וראיה לזה דהרבה סוברין דהקדש ביהכ"נ הוא כהקדש לענין דאמירה כמסירה, ואם הוא מתנה להצבור שיש לכל אחד מהם חלק ממש, ודאי שהיה להם רק דין הדיוט שבעי קנין דוקא, וכיון שאין שם חלק ממש לכל אחד ואחד לכן אם אין לו הנאה כשר לעדות כהסמ"ע, אבל בשביל שנוגע לו כשיהיו רשאין למכרו צריך להסתלק כהתומים. ואין להוכיח מנדרים דף מ"ח שיכול לאסור חלקו בביהכ"נ וספרים שהוא שלו וצריך להסתלק בכל אופן, דיש לומר דנדרים שאני דעכ"פ הזכות שיש לו יכול לאסור אף שאינו דין ממון. ובשל כרכים ודאי אין לו חלק ממש דהא הר"ן מפרש שם משום שיכולין למוכרן, וא"כ בשל כרכים שאין יכולין למכור אין יכולין לאסור משום שאינו חלק ממש, ועכ"פ נדחה ראיית רעק"א, דהתו"ח אפשר דאיירי בכרכים אבל יותר מסתבר דאף בשל כפרים אינו שלו ממש רק בנדרים שאני, וצ"ע בזה לדינא.

והנה אף כשיסתלק הא אין כאן רק עד אחד ואשה שאינן נאמנים. ומש"כ הרמ"א דאפילו עד מפי עד מפי הקבלה נאמן, הוא רק בחזקת הישוב וכדומה, אבל לא להעיד שראובן הקדיש נכסיו לביהכ"נ ולעניים דאל"כ לא שבקת חיי לכל בריה דהרוצה להזיק לחברו ילך ויעיד שפלוני הקדיש נכסיו אלא ודאי שאינו נאמן. וגם מה"ת יעשו תקנה כזו דרק בחזקת ישוב שאין דנין שם דין גמור וגם הם רק תקנות בעלמא ויש צורך בזה תקנו להאמין לע"א ועד מפי עד ולא בכגון זה שהם עניני ממון ממש. ובהא דידן שהאיש לא היה מבני העיר רק גולה ממקומו ודר כאן לפי שעה עד שיוכל לשוב לביתו ובפרט שהיורשין דרים עתה במקום אחר, לא שייך כלל מה שנהגו לקבל עדים מבני העיר, עיין בפ"ת [חו"מ] סי' ז' ס"ק כ"ו. ואף אם היו ב' עדים וסלקו עצמן הוא דבר קשה מאד לסמוך על זה כי איש פשוט לא יבין ענין הסתלקות, וגם הא בכל אופן יותר נוטה בעובדא דידן שהוא של הבעלים כדבארתי ולכן לע"ד אין להוציא מהיורשין.

והנה בעובדא דידן שחצי ס"ת לא היתה שלו יש לעיין אף אם בפירוש הקדיש לביהכ"נ אם הוא של ביהכ"נ, דהא הקדיש כולה ויש לדון כאן בדין נדר שהותר מקצתו הותר כולו

בספק שהובא בשער המלך פי"ב מנדרים הי"ב בשם ס' קול יעקב והובא גם בפ"ת יו"ד סי' רכ"ט סק"א, והתם איירי בהקדיש ולא עדיף הקדש לביהכ"נ מהקדש גמור ושייך בו הותר מקצתו הותר כולו אם נסבור שאף אם מעיקרו אין מקום לחול על מקצתו ג"כ הותר כולו, עיי"ש שכתב שבזה פליגי הריטב"א והר"ן. ואף אם נימא שהיה כאן גם דין קנין משיכה או הגבהה במה שנטל השמש יש ג"כ להסתפק מחמת שבקנין אחד הקנה דבר שאינו שלו שלא חל הקנין, אם עכ"פ מועיל לשלו, דלהי"א בחו"מ סי' ר"ג סעי' י' שהחליף מעות ומטלטלין לא קנה גם המטלטלין, מסתבר שגם בכגון זה אינו מכור. אך הסמ"ע מסיק שם [חו"מ ר"ג] לדינא שלא נבטל לענין מה שמועיל הקנין. ובכעין הא דידן איתא מפורש בשט"מ ב"ק דף פ"ח בשם המאירי שמכר האב מכירה גמורה מ"מ הויא מכירה לענין קנין הפירות שיש לו, ועיין בהגהות אמרי ברוך שציין להשט"מ. אבל באמת לא היה כאן קנין דמה שלקח השמש לא היה אדעתא דקנין דלא חשב אודות זה כלל, וההעמדה בביהכ"נ אינו כמובא ליד גבאי מאחר דאף של היחיד צריך לעמוד שם, ונמצא שרק האמירה יש כאן דמועילה כמו בהקדש ולכן לא עדיף מהקדש ממש, וכמו שבהקדש אמרינן דהותר כולו אף אם גם מעיקרו אין מקום לחול על מקצתו להריטב"א שהובא בשעה"מ כ"כ יש להיות הכא. אך לדינא אין אנו צריכין לזה דבל"ז נמי אין יכולין להוציא מחזקת הבעלים ויורשיו כדבארתי.

ומה שטענו גבאי ביהכ"נ שישלם לפי דמי שמירה אינו כלום כדבארתי שכיון שאצל היחיד אין מקום מכובד מחוייבין לקבלו בביהכ"נ שהוא מקום מכובד ומשומר, שבכבוד ס"ת אף של יחיד מחוייבין כו"ע. ולבד זה הא אין מקפידין בשום מקום ע"ז, וגם הוא זה נהנה וזה לא חסר. ולבד זה הא נהגו בכל המקומות שס"ת של יחידים מונחין בארון הקדש שבביהכ"נ ולכן אין יכולין לתבוע כלום.

ותביעת גבאי החברא קדישא שלקחו סך מועט בעד מקום הקבר משום שחשבו שנתן ס"ת להצבור, תליא אם בעצם היו צריכין ליקח יותר באופן שאף רוח חכמים נוחה מהם וגם אמרו בפירוש שמחמת נתינת ס"ת אין לוקחין יכולין לתבוע, אבל אם לא הזכירו כלום ואף בהזכירו אך היו רוצים ליקח הרבה דמים שידוע שאין רוח חכמים נוחה מזה רק שא"א למחות בידם, אין יכולין לתבוע דהא בטעותם עשו כהוגן ומה יתבעו. זהו הנלע"ד להלכה.

והנה עיינתי במנחת חנוך מצוה תרי"ג ומצאתי שהקשה ג"כ מסנהדרין [כ"א] ביורש אמנחות [ל] בקונה ונשאר בקושיא ולדברי א"ש. וביורש שהגיה אות אחת כתב ג"כ שדעת הרמב"ם שיוצא ותמה ג"כ על השאגת ארי' שכתב שלא יצא. אך מש"כ דלתוס'

אין מועיל הגיה אות אחת רק בקנה דמצוה קעביד אף בלא הגיה ולא ביורש, אין נראה כלל כמו שבארתי. וגם מה"ת נעשה מחלוקת בחנם, ומאחר שברמב"ם מבואר שיצא ולא מצינו מי שחולק עליו ודאי כו"ע מודו בזה, וגם הא גם הרמב"ם בסה"מ מ"ע י"ח הובא בשאגת ארי' פוסק שיצא בקנה ומ"מ פסק שהגיה מועיל ביורש, וא"כ אפשר שגם התוס' סברי כן דלא כסברת המנ"ח. ובהקדיש ונאבדה גם המנ"ח מסכים להתו"ח דלא יצא, ומתחלה הביא ראיה מהא דנאבד במלך שלא יצא ברמב"ם הל' מלכים, ומה שרצה לחלק בסופו בין מלך להדיוט אין מובן כלל והוא תמוה והנכון כדבארתי. גם מש"כ שזה שמועיל כתיבת אחר הוא מטעם שליחות אינו נכון כמו דבארתי. וגם המנ"ח מסתפק בגזל ולא נתייאשו הבעלים אם יצאו הבעלים מאחר שהוא שלו אף שאינו ברשותו כדנסתפקתי.
ידידו. משה פיינשטיין

סימן נג

בדבר נאמן לרבו כבי תרי לומר על אחד שראה בו דבר ערוה כ"ב אדר תשט"ז. מע"כ בני אהובי מר שלו' ראובן נ"י.
הנה מש"כ בס' חפץ חיים כלל ד' סעי' ה' שיכול אחד שיודע בחברו דבר ערוה לומר לרבו שמאמין אותו כבי תרי ומותר רבו לשנא אותו ולהתרחק מחברתו עד אשר יודע לו ששב מדרכו הרעה, והוא מגמ' פסחים דף קי"ג, נראה פשוט שהוא לא שמאמין לו כבי תרי משום שהוא שומר תורה ומדקדק במצות ומתנהג בחסידות, דבשביל זה אף שהוא גדול מאד אין זה אלא מדין חזקה שהוא כשר לעדות שמצד חזקה זו יש לו נאמנות רק כדין עד אחד ולא יותר ואסור להאמין לו מה שאומר על חברו. אלא הוא איש שיודע בידיעה גמורה שניסה לו בנסיונות וכדומה שהיה עמו יחד כמה שנים וראה שאינו משקר בשום אופן את זה רשאי להאמין כבי תרי שהוא ידיעה ברורה לו שאינו משקר ועדיף זה מחזקה בעלמא.
וראיה גדולה לזה מכתובות דף פ"ה שרבא ע"פ עדותה של אשתו בת רב חסדא שהאיתתא דאיחייבא השבועה היא חשודה אשבועה אפכה לשבועה אשכנגדה, וזימנא אחרינא העיד ר"פ על שטרא דפריעה הוא, אמר לו רבא אע"ג דאיכא מר עד אחד לאו כלום הוא והקשה ר' אדא בר מתנא ולא יהא ר"פ כבת ר"ח, והשיב רבא בת ר"ח קים לי בגווה דלא משקרא מר לא קים לי בגוויה, והא זה ברור דר"פ היה גם רבא סובר שהוא גדול טובא מבת רב חסדא, דאם רבא היה סובר שבת ר"ח גדולה מר"פ לא היה מקשה ר'

אדא בר מתנא בדרך תימה ולא יהא ר"פ כבת ר"ח, ואף אם היה שייך להסתפק לא היה מקשה בלשון זה אלא בלשון וכי בת ר"ח גדולה מר"פ, אלא ודאי משמע דזה היה ברור לכו"ע אף לרבא שאינה שייכת למדרגת ר"פ ומ"מ אמר רבא דר"פ לא קים לי בגוויה ובת ר"ח קים לי בגווה. והטעם הוא כדבארתי דמה שמכיר רבא שהוא ת"ח גדול והוא מהאמוראים הגדולים שהוא ירא שמים ויש בו כל המעלות ומדות טובות מ"מ כיון שלא מכיר אותו בנסיון הוא רק מדין חזקת כשרות שאיש כר"פ לא ישקר ולכן הוא כדין חזקה שיש על כל אדם כשר שהאמינה תורה רק בדין עד אחד, אבל בת ר"ח שמכיר אותה רבא בידיעה ברורה ע"י כמה נסיונות שנזדמן לו שלא משקרא אין זה מדין חזקה אלא ידיעה ודאית שלכן רשאי להאמינה כבי תרי, וזהו גם מה שאמר ר"פ על אבא מר בריה דקים ליה בגוויה.

ולכן גם כאן רק כשמאמין לו רבו כבי תרי באופן זה שיש לו ידיעה ברורה שלא משקר רשאי להאמין לו לשנאתו ולהתרחק מחברתו וממילא רשאי הוא לומר לרבו אבל לא כשמאמין לו כבי תרי משום דהוא ת"ח ויר"ש שזהו עכ"פ רק מדין חזקה שנאמן רק כדין עד אחד שאינו נאמן להעיד על אדם שעבר עבירות לפוסלו ולשנאתו.

והנה התם בכתובות [פ"ה] א"ר פפא כגון אבא מר ברי דקים ליה בגוויה קרענא שטרא אפומיה ומקשה קרענא ס"ד אלא מרענא שטרא, פרש"י ולא אזדקק לגבות באותו שטר ולמקרע נמי לא קרענא, והטעם בזה פשוט דנהי שר"פ יודע שאבא מר בריה לא משקר בידיעה ברורה, מ"מ הא ב"ד אחר שאין מכירין בידיעה ברורה לא את ר"פ ולא את אבא מר בריה אין רשאין להאמין להם אלא מדין חזקה שהוא רק בדין ע"א שאינו כלום אף להרע השטר והיו גובין ע"פ השטר, לכן אי אפשר לו לקרוע השטר, ורק שר"פ שיודע בו שאינו משקר שהוא כיודע בעצמו שהוא פרוע אינו יכול להזדקק לגבות בהשטר כיון שיודע שהוא דין מרומה.

וא"כ יש ללמד מזה דאף שהרב האמין לו כשני עדים אינו יכול לפסוק עליו שהוא רשע ופסול מאחר דידיעתו הוא רק מידיעת עצמו שלכל העולם הרי גם הוא אינו נאמן יותר מעד אחד.

אך מה שכתב בבאר מים חיים דרבו אסור לגלות אח"כ למי שמאמין לו כדברי שני עדים משום דודאי כשיתודע להשני שלא ראה בעצמו רק ששמע מאחר לא יאמין לו תו כדברי שני עדים על עצם המעשה מטעם שהמספר הראשון אינו נאמן לו כ"כ, אינו דין מוחלט, דאם המאמין להרב כשני עדים היה מאמין לו גם על זה שתלמידו פלוני הוא נאמן כבי תרי יכול לומר ורק אם לזה לא היה מאמין להרב כבי תרי משום שחושב שהרב

אפשר לו לטעות בזה אסור לו לומר כסברתו בבאר מים חיים. ועיין בבאר מים חיים בכלל ז' בסעי' ח' שכתב הטעם דדבר זה אינו תלוי רק בהשערה ואינו מצוי שהשומע הזה יהיה קים ליה טובא בהשערתו של המספר הזה שלא יפול בו טעות בשום אופן הרי גם הוא כתב משום שלזה אינו מאמין לו כבי תרי. אבל הכוונה במה שכתב שהוא רק בהשערה אינה בהשערה מצד צדקתו וחסידותו אלא שגם זה שמכיר אותו בידיעה ברורה שאינו משקר הוא ג"כ רק השערה דיש לפעמים לחלק דבר מידיעתו שלא שיקר לו בדברים אחרים. אך זה שרשאי הרב לסמוך על זה הוא כענין הוראה שג"כ הוא בדמיון מלתא למלתא ולכן גם אחרים רשאין לסמוך על הרב שהשערתו אמת כמו שסומך על הוראותיו אבל אולי רשאי גם שלא לסמוך על השערתו והוראתו בזה כסברתו בבאר מים חיים. ולע"ד מסתבר לחלק בין אדם שהגיע להוראה לאנשים אחרים ובין הגיע להוראה לרבו שמחוייב לסמוך על הוראתו, דבסתם אנשים שלא הגיעו להוראה אין השערתם ודמיונם ראוי לסמוך, ולכן אף שמאמין לו כבי תרי אסור לו לספר להמאמינו, וניחא מה שאמר בגמ' דמהימן לרביה כבי תרי לימא לו ולא נצטרך לומר דה"ה לכל אדם, רק אורחיה דמלתא נקט או לומר שנקט רביה משום דצריך שיהיה המאמין לו איש סוד וצנוע כדכתב בבאר מים חיים בכלל ד', אלא משום דלסתם אדם שלא הגיע להוראה אין השערתו ודמיונו ראוי לסמוך ואין האמנתו כדין לכן אסור להגיד לו רק לרבו וכן לכל חכם שהגיע להוראה שיש לסמוך על הוראתו ודמיונו מותר להגיד כשמאמין לו כבי תרי.
אבל יש חלוק בין סתם חכם שהגיע להוראה לרבו ממש, לענין אחרים שאין מכירין את המספר ומכירין את החכם שנאמן כבי תרי שאחרים שאין מחוייבין לסמוך על הוראתו אפשר אף אם סומך עליו גם בזה אסור, כיון דאם היה אחד מסביר לו שאין לדמות לשאר דברים שלא כסברת החכם לא היה סומך עליו ולכן אין סמיכתו בזה כלום וממילא אסור להגיד לו. אבל ברביה שסמך עליו משום שנאמן לו כבי תרי רשאי לומר לתלמידו אחר שלו שמאמין לרביה כבי תרי אף שאינו מכיר להמספר משום שהוא מחוייב לסמוך על הוראת רבו במה שמדמה לשאר דברים שיודע בו שאינו משקר, ולענין עצם הגדתו הא נאמן לו כבי תרי, ועדיין צ"ע למעשה בזה.
עכ"פ כשמאמין לו כבי תרי באופן שכתבתי שרשאי היה להאמין לו והאמת היה ששיקר לו משום שנתקלקל מכפי שהיה מכיר אותו רבו יהיה נידון כאנוס על קבלת לה"ר ועל שעבר על לא תשנא מאחר שעשה כדין שלא היה מחוייב לחוש לזה.
ומה שאמרתי שאם אחד מתחסד ואינו סומך על סתם חזקת כשרות כדין התורה אלא סומך על איזה אנשים שבחר בעצמו לא מצד שיודע ומכיר אותם בברור, אלא מצד

טעמים קלושים שנדמה לו שהוא יותר נאמן ונמצא שרימוהו יתחשב קצת כמזיד, הוא ג"כ דבר אמת, דכיון שאינו בדרך קים לי בגוויה אלא מצד שנדמה לו שמתנהג בחסידות יותר שהוא ג"כ רק מדין חזקה ואין חלוק בינו לאחרים שג"כ נאמנים מדין חזקה, והוא הא לא סמך על דין התורה איך שייך להחשיבו אנוס על מה שסמך על סברת עצמו, דבשלמא כשעשה כדין התורה שאמרה לסמוך על חזקה ולהאמין לעד אחד על איסורין לא עבר כלום אף שכלפי שמיא גליא דהיה איסור והעד שיקר לו, אבל זה שלא סמך על דין התורה אלא על סברת עצמו אין להחשיבו אנוס, וליכא סתירה כלל לשני הדינים.
אביך אוהבך, משה פיינשטיין

סימן נד

בענין ת"ח שאינו קשה כברזל לפי' הרבינו גרשום מאור הגולה י"א מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מוה"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.
מה שהקשה ידידי על פירוש רבינו גרשום מאור הגולה בתענית דף ד' בהא דא"ר אשי כל ת"ח שאינו קשה כברזל אינו ת"ח, שהוא שאינו קשה לרצות מהא דתנן בפ"ה מאבות מי"א שחסיד הוא קשה לכעוס ונוח לרצות. הנכון לע"ד דהם שני ענינים, דבתענית איירי שיהיה קשה כברזל להיות עומד על דעתו כשהוא סובר זה לאמת לפי הדין וההלכה, שבזה אם כעס על אלו שלא רצו לעשות כדעתו, אם יהיה נוח לרצות הרי יאמרו שמה שנוח לרצות אינו מצד מעלת מדותיו אלא מחמת שמתחלה לא היה לו לכעוס שיודע בלבו שאין האמת כדעתו אך שאינו רוצה להודות בפירוש שטעה, ויבא מזה מכשול בדין זה וגם בדינים אחרים שלא יחושו להוראותיו שיאמרו שאינו ת"ח הראוי לסמוך עליו.
ומדויק לפ"ז לשון רב אשי שאומר שאינו ת"ח, דלכאורה מה שייך זה לחכמתו והיה לו לומר שלא טוב עושה, אבל הוא משום שזהו הטעם שבזה יעשה שיאמרו עליו שאינו ת"ח ואין לסמוך על הוראותיו והנהגותיו ולא יהיה התועלת שיש בעיר מת"ח, ונמצא שבאמת הוא לגבי זה כאינו ת"ח. וכן ניחא מה שא"ר אבא לרב אשי אתון מהתם מתניתו לה אנן מהכא מתנינן לה אבניה ברזל אל תקרי אבניה אלא בוניה, שלשון זה משמע שהוא ממש כמו שאמר רב אשי ורק שדורש מקרא אחר, והא לכאורה הוא ענין אחר לא שאינו ת"ח אלא שדרש מהקרא דאבניה ברזל שת"ח צריך להיות כברזל וידעינן רק שאם אינו כברזל אינו עושה כראוי. דבשלמא קרא דדריש רב אשי מוכפטיש יפוצץ סלע שייך לדרוש דאינו ת"ח, דהא מצייר הת"ח שהוא כפטיש משמע שאם אינו כפטיש אינו בציור ת"ח, אבל קרא דאבניה ברזל נאמר רק שהת"ח שלה מתנהגים כברזל, שמשמע רק

שהוא חסרון בהנהגת הת"ח ולא שבזה מתבטל ממנו שם ת"ח. אבל הוא כדבארתי, שמה שא"ר אשי שאינו ת"ח הוא לענין התועלת לגבי עלמא שילמדו ממנו אינו כת"ח שיטעו מזה להחשיבו שאומר ומתחרט בלבו ולא בפיו ואין לסמוך עליו, וזהו גם מה שא"ר אבא דת"ח שנחשבו בונים הוא שיודעים מהם העולם איך להתנהג בדרך התורה, וזהו שפרש"י ת"ח מקיימי עולם בבנייניהו, וכשלא יקשו כברזל ויהיו נוחין לרצות להעוברין על דעתן שיטעו לחשוב שהוא מפני שהתחרט בלבו הרי לא יבנה שוב שלא יסמכו עליו להתנהג כמותו. ונמצא שאומרים תרוויהו דבר אחד אך משני פסוקים.

ומתני' דאבות מיירי בכעס על דבר שעשו שלא כהוגן שהוא מפורסם וידוע גם לעלמא וגם להעושה שהוא מעשה רע שלא יטעו כשיהיה נוח לרצות שהוא מתחרט בלבו אלא יבינו שהוא ממדה הטובה שמתנהג משום שצריך להתנהג ברצון ונחת עם הבריות. ועיין ברבנו יונה שם שכתב שלא אמר שלא יכעוס כלל לעולם כי לפעמים צריך האדם לכעוס לקנאת ה' כפינחס לכן אמר קשה לכעוס שיש לו לכעוס אך בקושי הפעמים וג"כ טוב להתרצות מיד בעוד כעסו עליו ולא אחר שיסור כעסו מעליו אלא בשעת הכעס ממש הוא נוח לרצות, כי זוהי ממדת החסידות וטוב לבב עיי"ש. הרי פי' שהכעס של החסיד הוא לקנאת ה' כפינחס ומ"מ מתרצה מיד בשעת הכעס, והוא משום שהוא דבר מפורסם למעשה רע וליכא שום חשש במה שיתרצה מיד שיבינו הכל שהוא ממדת החסידות וטוב לבב, אבל אם הדבר אינו מפורסם לדבר רע כהא דמעשה פינחס אף שהוא ג"כ לצורך שיתנהגו בדרך הטוב, אין לו להתרצות מיד משום שאפשר אדרבה יצא מזה מכשול שלא יחושו לדבריו כמו שלא הי' ת"ח כדלעיל.

וניחא מה שמסיק רבינא בתענית [ד] אפ"ה מיבעי ליה לאינש למילף נפשיה בניחותא שנאמר והסר כעס מלבך, שמשמע שלא פליג על רב אשי, משום דכיון דאיירי ברוצה להנהיגם בדבר טוב שלא ידעו מעצמם ודאי אם כבר כעס אין לו להתרצות בקל כמו שא"ר אשי מטעם דבארתי אבל מתחלה צריך למילף נפשי' בניחותא היינו שיבקש דרך איך להורותם ולהנהיגם בניחותא שנא' והסר כעס מלבך, שהוא עצה שיעץ קהלת לת"ח שאף כשיש תועלת מכעסם יראו איך שאפשר להסר הכעס ולבקש דרכים אחרים להורותם בניחותא, שאם יעשו בדרך הכעס הרי לא יוכלו להסירו תיכף כדי שלא יטעו לומר שנתחרטו בלבם, ואם הי' הכעס לקנאת ה' לדברים מפורסמים כהא דפינחס הרי צריך לעשות זה דוקא בכעס להראות שצריך להתרגש לכבוד ה'.

ועיין ברמב"ם מה שלכאורה יש סתירה ממש"כ בפ"א מדעות ה"ד על הא דכתב בפ"ב ה"ג בענין הכעס והלח"מ עמד בזה. ולע"ד בפ"ב נקט הא דרבינא שכתב וילמד עצמו

שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו, והוא כדפירשתי שלא פליג על רב אשי ובעצם ראוי לכעוס עליו שהוא לש"ש, אבל מ"מ ילמד עצמו לבקש דרכים אחרים אם אפשר והם בדברים שאין מפורסמים להעומדים שם שהוא דבר שצריך לכעוס עליו ורק שממה שכועס על זה ילמדו שיש בזה צורך. אבל בדברים המפורסמים שהוא דבר רע, הוא דבר גדול שראוי לכעוס עליו שכתב בפ"א שע"ז ג"כ לא יהיה נוח לכעוס אם אפשר שלא להרגיש שעשה בזה דבר רע אף שהוא הרגיש ויכול להסביר שהוא דבר רע דכיון דאפשר שאחרים לא הרגישו לא יאמרו שעשה זה לש"ש אבל בזה לא יהיה כמת שאינו מרגיש כלל דכיון דהרבה ירגישו יאמרו שא"צ למחות, אלא יתנהג באופן בינוני, שאם האומדנא הוא שהרבה ירגישו שראוי לכעוס עליו צריך לכעוס.

ומה שהקשה ידידי על מעדני יו"ט הלכות מקואות סי' כ"ח שכתב כי אין לך מלבוש מהודק כ"כ על הגוף והש"ך [יו"ד] בסי' קצ"ח ס"ק נ"ו הביא מרמב"ן דדוקא בבגדים רחבים ולא בקצרים ודבוקים לבשר, הנה מה שלא ראה מעיו"ט דברי הרמב"ן לא קשה כ"כ, אך צריך להבין במאי פליגי.

ואולי יש לומר דכוונת מעיו"ט שלא מצוי בגדים דבוקים כ"כ שלא יכנסו המים ולכן לא גזרו רפויין אטו שאינן רפויין. וכוונת הש"ך בשם רמב"ן שבבגדים מהודקים אף שג"כ הרבה מהן אינם דבוקים כ"כ שלא יכנסו המים יש לאסור אטו אלו המהודקין ביותר ולכן בשל איש שהן קצרים וכן של אשה בזה"ז שהם קצרים אסור אף באלו שנכנסין המים אם אינם רחבין ממש. וזה נראה בכוונת דבריהם לע"ד. ולמעיו"ט לא גזרו אף בדבוקים כשנכנסין המים משום שלא מצוי דבוקים לגמרי אבל בדבוקים לגמרי גם המעיו"ט מודה שחוצצין. וגם זה לא הוצרך הרמב"ן לאשמעינן אלא הוא כדבארתי.

ודע שט"ס הוא מה שכתוב בש"ך ברמב"ן, וצריך להיות בראב"ן, וכן איתא בסד"ט ס"ק פ"ז. ידידו.

משה פיינשטיין

סימן נה

בבאור שיטת החינוך סימן ת"ל שאינו חוזר לראש בלא הזכיר שבת ויום טוב בברכת המזון ובאור בראב"ד פ"ב מברכות הי"ב ג' אייר תשי"א. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מוהר"ר נטע צבי גרינבלאט שליט"א.

הנה בדבר קושית כתר"ה ידידי החמורה מאד ששיטת החינוך דאין מחזירין בלא הזכיר קדושת היום בשבת ויום טוב בברכת המזון חוץ מליל א' של פסח ושל סוכות, דהוא

נגד גמ' מפורשת בברכות דף מ"ט דאמר שוי"ט דלא סגי דלא אכיל אי טעי הדר. הנה מחמת שא"א כלל לומר שיסבור דאין מחזירין כלל שהוא היפוך הגמ' אפשר יש לומר שכוונתו דבשויו"ט לא יצטרך להחזיר לראש אלא לברכת בונה ירושלים, ובליל א' של פסח ושל סוכות יצטרך להחזיר לראש שהוא גם לברכת הזן ויהיה פירוש הגמ' אי טעי הדר לבונה ירושלים.

והטעם בזה דהנה בפ"ב מברכות הי"ב על הא שפסק הרמב"ם שבלא הזכיר קדושת היום בשבתות וימים טובים ונזכר כשכבר התחיל בברכה רביעית חוזר לראש שהוא ברכת הזן, השיג הראב"ד דלא גרעה ברכה רביעית ממי שרגיל לומר תחנונים אחר תפלתו שאם לא הזכיר של ראש חודש אע"פ שסיים שים שלום חוזר לעבודה ולא לראש הלכך ה"נ פוסק וחוזר לתחלת בונה ירושלים עיי"ש. שלכאורה אף שסובר דאין חשובים כברכה אחת דלא כהרא"ש מ"מ מאי מייתי ממה שחוזר לעבודה ולא לראש דה"נ בברכת המזון יחזור רק לבונה ירושלים, הא הראיה משם הוא רק שהתחנונים אף שאין חובה לאומרם מ"מ אינם הפסק כיון שרגיל לאומרם, דאם היו הפסק היה צריך לחזור לראש התפלה ככל מפסיק באמצע תפלה וכמו כן כיון שאומרים הטוב והמטיב אחר השלש ברכות אף שמדאורייתא א"צ לאומרה אינה הפסק וא"צ לחזור לראש, וא"כ מיניה וביה הוא מופרך דאם הטוב והמטיב אינו הפסק אף להדאורייתא מ"ט אינו אומר ברוך שנתן כמו בלא פתח בהטוב והמטיב, וא"כ צריך לומר משום שהוא הפסק וברוך שנתן צריך שיאמרהו סמוך להשלש שמדאורייתא בלא הפסק ביניהו, וכיון שהוא הפסק הא יש לו לחזור לראש כדסובר הרמב"ם.

וצריך לומר דהראב"ד כיון שסובר שלא גרעה ברכה רביעית מתחנונים שאחר תפלה ומוכרחין לומר דאינה הפסק אמרינן במה שאינו יכול לומר ברוך שנתן שאף שאינו בדין הפסק בברכת המזון בכלל הוא הפסק עכ"פ מבונה ירושלים שלא יחשב כשיאמר עתה ברוך שנתן שהוא סמוך להשלש דמדאורייתא. [ואולי גם לענין תחנונים שאחר התפלה היה כן אם היה איזה מציאות לדינא שלא היו בדין הפסק בתפלה אבל עכ"פ היה הפסק משים שלום]. ולכן מוכרח לחזור לתחלת בונה ירושלים. ואפשר לפ"ז שאף אם יודה הראב"ד להרא"ש דנחשבו כל הג' ברכות כברכה אחת נמי סובר כיון שאינו הפסק בדין ברכת המזון הוא כעומד באמצע בונה ירושלים שבטעה באמצע היה סגי לחזור רק לתחלת בונה ירושלים ולא לברכת הזן. וכן אפשר סובר גם בג' ראשונות וג' אחרונות שבתפלה שרק בהתחיל ברכה האחרת חוזר לאבות ולעבודה אבל קודם שהתחיל אם לא יסבור כהראבי"ה שהביא הרא"ש ריש תענית דיכול לומר משיב הרוח ומוריד הגשם

אחר החתימה דהרבה ראשונים חולקים על זה מ"מ לא יצטרך לחזור לאבות אלא לאתה גבור. וכדמצינו בר' יונה בברכות דף כ"ט יותר מזה בשם רבנו הקדוש שאף בדברים שאין מחזירין אם עדיין לא התחיל ברכה האחרת חוזר לראש הברכה משום שלא נחשב עדיין סיום ממש וכאלו עומד באמצע הברכה דיינינן ליה, וכן איתא בראש"ש ובמרדכי שם בש"ר אלחנן ובשם ר' אבי העזרי, וכן איתא בתוס' [ברכות] דף ל' עיי"ש, וא"כ כ"ש בדברים שמחזירין שלא יצטרך לחזור לאבות ועבודה אלא לאותה הברכה. ולכן אף לר' יצחק הזקן דבדברים שאין מחזירין הביא ר' יונה בשמו דכיון שכבר סיים כל הברכה אין מחזירין אותו, וכן הוא בתוס' בשם ה"ר יצחק אפשר יודה דאינו סיום כ"כ שיצטרך בדברים שמחזירין לחזור לאבות ולעבודה. ועיין [או"ח] בסי' קי"ד סעי' ו' בבאור הלכה שמשמע דלהסוברים שצריך לחזור גם כשלא התחיל האחרת ואין יכול לומר במקומו דלא כהראבי"ה והש"ע סוברים דצריך לחזור לאבות מ"מ אין הכרח שכו"ע יסברו כן ואדרבה יותר מסתבר שיחזור רק לראש הברכה, וא"כ אפשר שהראב"ד יסבור כן.

ולע"ד יש ראיה גדולה מהא דהביאו התוס' והרא"ש [ברכות] דף ל"ד מירושלמי בטיטי אשתתיק באופנים אתון שיילון לר' בון א"ל בשם ריב"ל זה שעבר תחתיו יתחיל ממקום שפסק מכיון דעניתון קדושת השם כמי שהוא תחלת הברכה דמי עיי"ש. והא עכ"פ זה ודאי שהיא רק ברכה אחת כל ברכת יוצר אור עד יוצר המאורות, כמפורש במתני' [ברכות] דף י"א בשחר מברך שתים לפניה רק שמ"מ נחשב לא' ברוך גם כתחלת ברכה וא"כ ודאי לא עדיפא מעלת ג' ראשונות וג' אחרונות להחשב כברכה אחת יותר מברכת יוצר אור ולא' ברוך שהם ממש ברכה אחת ומ"מ אין להשני להתחיל מיוצר אור. וכמו כן מסתבר שלא יצטרך השני בנשתתק הראשון אחר אבות או בטעה באתה גבור שעדיין לא התחיל אתה קדוש לחזור לאבות אלא שסגי שיתחיל מהברכה דאתה גבור. והא דא"ר הונא טעה חוזר לראש ולעבודה צריך לפרש שהוא רק בטעה ודילג שהתחיל אתה קדוש ושים שלום ואין יכול לחזור למקומו. וכן אולי הוא בדיוק לשון הש"ע [או"ח] קכ"ו עיי"ש, ודלא כדהביא במ"ב ס"ק י"א בשם נש"א שהוא מטעם אין חולקין חדא ברכה לב' אנשים דלא מסתבר כלל שיהיה עדיף מיוצר אור שהוא ממש ברכה אחת. ועיין בבאור הלכה שהביא מפ"ת בשם תשובת בית יהודה בש"צ שנתעלף באתה גבור דדי שיחזור השני למקום שפסק הראשון ולא לראש, ולע"ד הנכון אתו, וכוונתו לתחלת אתה גבור.

וא"כ חזינן שקודם שהתחיל באחרת לא נחשב כסיים לגמרי לענין שיצטרך לחזור לאבות ולעבודה. וכן אפשר יסבור הראב"ד, ולכן אף אם יודה להרא"ש דגם ג' ברכות דברכת

המזון הם כאחד נמי א"צ לחזור לראש אלא לתחלת בונה ירושלים כיון שמחשיב ברכת הטוב והמטיב כתחנונים שלא הוי הפסק בדינא דברכת המזון רק שהוא הפסק שלא נחשב בסמוך לג' הברכות דאורייתא [והנה מהרא"ש נמצא מופרך סברת הנש"א שבג' ראשונות וג' אחרונות נחשבו כאחד גם לענין שאין לחלקם לשני אנשים כהדין בחדא ברכה, דהא להרא"ש גם שלש דברכת המזון הם כברכה אחת ומפורש בהו שנחלקין לשלשה אנשים לרי"ף ותוס' ורא"ש [ברכות] דף מ"ו וצ"ע].

וכיון שבארתי שפיר שיטת הראב"ד אפשר שגם דעת החינוך הוא כהראב"ד ולכן סובר שבטעה בשבתות וי"ט אינו חוזר לראש ברכת המזון אבל מודה דיחזור לבונה ירושלים ואי טעי הדר שבגמ' [ברכות מ"ט] יפרש לבונה ירושלים, וכן לשון אם טעה חוזר לראש שאמר שם בפתח הטוב והמטיב הוא לבונה ירושלים. וגם לשון אי טעי הדר יש לפרש כשכבר הפסיק אחר ברכת המזון שאז גם לראב"ד חוזר לתחלת ברהמ"ז. וכן יש לפרש הא דחוזר לראש דא"ר שילא אמר רב אבל חוזר לראש דרב מנשיא בר תחליפא אמר רב בפתח הטוב והמטיב הוא רק לבונה ירושלים וכדצריך לפרש כן להראב"ד.

אבל מחדש החינוך דהוא רק בשבתות וי"ט אבל בליל א' דפסח וסכות צריך לחזור לתחלת ברכת המזון. והטעם הוא דהא יש חלוק בין אכילת פת דשבת ויום טוב לאכילת מצה ופת דליל א' דפסח וסכות. דאכילת פת דשוי"ט הוא אכילה להנאת הגוף כאכילה שבחול דהמצוה היא שבשבת וי"ט צריך להתענג במאכל ועיקר אכילה הוא לחם וכן מי"ט מצד שמחה, כדאיתא בראש"ש דף מ"ט. ובמצטער ונהנה יותר בתענית פטור, כדאיתא [או"ח] בסי' רפ"ח סעי' ב' וג'. ואכילה דמצה בליל א' של פסח ופת בליל א' של סכות הוא חיוב אכילה בעלמא שאין שייך כלל להנאת הגוף. ולכן לכאורה קשה, דהא ברכת המזון נאמרה בקרא באכילה דהנאת הגוף ומנא לן שבאכילה דמצוה נצטרך לברך ברכת המזון. אך שיש מקום לומר דעכ"פ יש בזה ממילא גם אכילה דהנאת הגוף וצריך לברך מצד הנאת הגוף שיש בזה. אבל א"כ יקשה דאם ביו"ט א"צ לאכול פת ולא היה צריך לחזור בשביל אכילה דיו"ט מ"ט צריך לחזור בליל א' דפסח וסכות לתוס' סוכה דף כ"ז וליל"ק דרא"ש ברכות, הא הפת שאוכל אינו בשביל אכילה דהנאת הגוף המחייבת בברכת המזון ומצד שיש בזה ממילא גם הנאת הגוף שחייבתו בברכת המזון הא אי בעי לא אכיל. ודמי זה לשבת וראש חודש ששכח להזכיר של ראש חודש שאינו חוזר אף שמחוייב עתה לאכול פת, מטעם שאינו בשביל ר"ח כדאיתא [או"ח] בסימן קפ"ח סעי' ז', ועיין במג"א שם ס"ק י"ב שלכל הטעמים שכתב גם בכאן לא היה לו לחזור.

ולכן מוכרחין לומר דגם מצד אכילה דמצוה בעצמה צריך לברך ברכת המזון מק"ו דר' ישמעאל [ברכות] בדף מ"ח אם על חיי שעה מברך על חיי עולם לא כ"ש לענין ברכת התורה לאחריו, ואף שלענין ברכת התורה אינו ק"ו גמור והוא רק מדרבנן הוא מטעם שאיכא למיפרך מה למזון שכן נהנה כדאיתא [ברכות] בדף כ"א, וא"כ לענין אכילה דמצוה שהיא חיי עולם ואיכא הק"ו וגם הוא נהנה הנאת הגוף שלכן ליכא למיפרך ילפינן שפיר שחייב בברכת המזון מדאורייתא. וניחא לפ"ז מה שלכאורה כיון דמן התורה בעינן שביעה גמורה לרש"י ותוס' והרמב"ם ורוב הראשונים א"כ נמצא שמדאורייתא אף בליל א' דפסח וסכות ליכא חיוב ברכת המזון לענין חזרה מה"ת, דהא יותר מכזית אי בעי לא אכיל. ודוחק לומר שרק מצד הדרבנן הוא דין החזרה. אבל לפ"ז ניחא, דמצד הק"ו חייב מדאו' בברכת המזון אף שאכל רק כזית מצה ופת ולא רק לר"מ אלא אף לר' יהודה יתחייב בכזית לבד והויא החזרה בשביל הדאורייתא.

ונמצא לפ"ז שבשבתות וי"ט שאכילתם הוא אכילה דהנאת הגוף כאכילה דחול, דהמצוה היא ההנאה שמזה כדלעיל, הוי בעצם סתם ברכת המזון אף בלא הזכרה דקדושת היום ג"כ שייך להאכילה דשוי"ט וחסר רק מה שהיה צריך להזכיר ולא הזכיר, לכן סגי בחזרה שיוכל להזכיר בה שהוא אף רק כשיחזור לבונה ירושלים, ולכן כיון שלא הוי הפסק סברי דא"צ לחזור אלא לבונה ירושלים. אבל ברכת המזון בליל א' של פסח ושל סכות דהוא לאכילה דמצוה ג"כ שאינו ענין דברכת המזון דאכילה להנאת הגוף, נמצא כשלא הזכיר את של יו"ט היה ענין ברכת המזון אחר דהנאה ולא ברכת המזון דלמצוה והוי כלא ברך ע"ז כלל ולכן צריך לחזור לראש ממש שהוא לתחלת הזן ולא סגי במה שיחזור לבונה ירושלים. ואיירי החינוך במחזירין אותו כשלא הזכיר אף באופן שעדיין לא הפסיק לכן כתב שהוא רק בב' סעודות לבד לחזור להזן שהוא בליל א' דפסח וליל א' דסכות. ודעת קצת המפרשים שהביא הוא שיטת רש"י והרמב"ם דחוזר גם בשבתות וימים טובים לראש הזן. ואף שסתם החינוך דבריו מ"מ מוכרחין לפרש כוונתו בדרך זו שנכון הוא בעצם. ידידו מוקירו.

משה פיינשטיין

סימן נו

בדבר אלו שאין יכולין לחכות בסעודת החופה עד אחר שיברכו ברכת המזון ושבע ברכות אם יש עצה שיהיו רשאין ללכת בלא הז' ברכות מע"כ ידידי הרב הגאון

הצדיק מהר"ר שלו' יחזקאל שרגא רבין האלבערשטאם שליט"א הגאב"ד והאדמו"ר מציעשינאוו.

הנה ודאי צדק כתר"ה שחיוב השבע ברכות אחר הסעודה הוא על כל האוכלים מסעודת החופה ואף על אלו שאין רואין את החתן והכלה כמפורש [אה"ע] בסי' ס"ב סעי' י"א, ונמצא שאין רשאין לצאת קודם שמברכין הז' ברכות או שיברכו בפני עצמן בעשרה הז' ברכות כשאין להם פנאי לחכות עד אחר גמר הסעודה, אבל הא הוא דבר שא"א לכמה אנשים לחכות עד אחר גמר הסעודה שנמשך לפעמים עד אחר חצות הלילה כשתים ושלש שעות ועד שיבואו לביתם הוא עוד יותר משעה ומוכרחין לקום בהשכמה לצורך פרנסתם, ולברך בעצמן ז' ברכות לא ימצאו מי שיזדקק להם וגם בעלי החופה והחתן והכלה יקפידו וצריך לבקש עצה עבורם. ומה שכתב כתר"ה שהרוצה לילך קודם הז' ברכות לא יקבע סעודתו על הפת, הוא רק כשלא יאכל ממיני הסעודה אלא יטעום משהו, אבל כשיאכל ממיני הסעודה רק שבמקום הפת יאכל פת הבאה בכיסנין, הוא לע"ד כקבע סעודתו שיש לו לברך המוציא וברכת המזון אף שיאכל מעט ממנו ועיקר השביעה והקביעות ע"ז הוא רק משום הדגים והבשר והמטעמים שאוכלין הרבה בסעודת חתונה, וכמפורש כן במג"א [או"ח] סי' קס"ח סע"ק י"ג.

אבל לע"ד יש עצה קלה דאלו הרוצים שלא לחכות עד גמר הסעודה וז' ברכות יאמרו בפירוש קודם שישבו לאכול שאין מתכוונים להצטרף לקביעות עם שאר המסובין, שאז אף שיושבין בשלחן אחד לא מתחייב בזימון. וראיה לזה מרמ"א [או"ח] סי' קצ"ג סעי' ג' שכתב בטעם המנהג שלא לזמן בבית עכו"ם דאף שקבעו לאכול הוי כאילו אכלו בלא קבע דכיון שיש לחוש ולירא כשישנו בנוסח הברכה ולא יאמרו הרחמן יברך בעה"ב לכן מתחלה לא קבעו עצמן רק לברך כל אחד לבדו, אלמא דלא מהני קביעות אכילה אלא בסתם שהוא גם לברך ביחד אבל כשפירשו שאין קביעותן לענין הברכה לברך יחד אלא כל אחד לבדו לא מחייב קביעות כזה בזימון. ועיין במג"א [או"ח] סי' תקנ"ב סק"ט שמוכיח מדין זה דרמ"א דאף באכלו שלשה ביחד בקביעות סעודה המפסקת לא יזמנו מטעם דלא חשיב קביעות משום דאין דעתם לקבוע כהא דרמ"א סי' קצ"ג, וכוונתו משום דמוכח מרמ"א שלא סגי בקביעות האכילה יחד לבד אלא שצריך שתהיה קביעותם גם ע"מ לברך יחד אך בסתמא הוא כנקבעו גם לברך יחד כיון שיש מצות זימון וגם מעלת ברוב עם אבל כשיש טעם שלא יהיו רוצים לקבוע לברך יחד כמו בבית העכו"ם שיש יראת העכו"ם אמרינן אדרבה דמסתמא הוא כלא קבעו עצמן לברך יחד אלא לברך כל

אחד לעצמו, לכן גם בערב תשעה באב כיון דיותר טוב שלא לזמן לברך יחד הוי אף בנקבעו לאכול יחד שהוא רק לברך כל אחד בעצמו.

ולשון מחצית השקל לא מדוקדק שמשמע שמפרש שלא נחשב קביעות אף לאכילה בין בהא דרמ"א בדין בית העכו"ם בין דהא דערב ת"ב ולכן נקט רק תחלת לשון הרמ"א והטעם אולי הוא בגדר בטלה דעתו. אבל לבד שלא מסתבר זה דהא היראה בבית העכו"ם אינה על הקביעות לאכול יחד בשלחן אחד אלא מצד שלא יאמרו הרחמן יברך בעה"ב, וכן בערב ת"ב אין הקפידא על האכילה יחד אלא כדי שלא יתחייבו בזימון ע"י הקביעות, כמפורש בלשון הש"ע שם [או"ח תקנ"ב] סעי' ח', וא"כ איך נימא שיתבטל דעתם ולא יתחשב קביעות לאכילה. אלא צריך לומר דכוונת הרמ"א כדבארתי שאף שודאי הוא קביעות להאכילה מ"מ לא סגי בזה להתחייב בזימון אלא צריך שיקבעו גם לברך ביחד ותלינן זה אף בסתם קביעות, ובבית עכו"ם יש לתלות בסתמא שהוא קביעות רק לאכול יחד ולא לברך יחד כמפרש הרמ"א דבריו בסוף, והוא באור על דבריו שבתחלה. והוכיח מזה המג"א גם באכלו ביחד בערב ת"ב שאף שג"כ הוא קביעות לאכילה דאין מזמנין משום דבעי גם קביעות לברך יחד וזה ליכא בסתמא בערב ת"ב שליכא מעלה בזימון. וא"כ כ"ש בפירש שאינו רוצה לקבוע עמהן לברך יחד שלא יתחייב בזימון.

אחרי כתבי זאת נזדמן לידי א"ח שנדפס שם ס' חכמת שלמה מהגאון ר' שלמה קלוגער ז"ל שפוסק כן בפירוש ששלשה שישבו ע"ד שיהיו רשאין ליחלק שרשאין ליחלק ולברך כל אחד בעצמו בלא זימון. אבל ראיתו מסי' קצ"ה סעי' א' [או"ח] שלהמג"א אליבא דהש"ע לא מצטרפין אפילו בבית אחד אם לא נתכנסו מתחלה ע"ד להצטרף, ומחדש דבפירשו אף הב"י והט"ז יודו דאין מצטרפין בע"כ, אינו כלום דרק בב' מקומות בבית אחד אף שרואין אלו את אלו בעינן שיכנסו ע"ד להצטרף להמג"א אליבא דהמחבר אבל בשלחן אחד שהוא הקביעות לאכול יחד א"צ שיכנסו ע"ד להצטרף אף להמג"א וכמפורש שם [או"ח קצ"ה] במג"א שכתב ואף למש"כ בסי' קצ"ג סעי' ב' דלא בעינן קביעות בתחלת הסעודה מ"מ בעינן שיהיו קבועים בשלחן אחד בסוף הסעודה והכא כל חבורה היא בפ"ע לכן אין מצטרפין אא"כ נכנסו לכך עיי"ש, א"כ מפורש דבקבועים על שלחן אחד לא בעינן שיכנסו לכך, וא"כ אפשר אף פירשו לא מהני בקבועים על שלחן. אבל הראיה שכתבתי מהרמ"א [או"ח] דסי' קצ"ג וממג"א [או"ח] סי' תקנ"ב היא ראיה גדולה. ונהנתי שעכ"פ לדינא סובר גם הגרש"ק כדכתבתי.

וממילא לא יתחייב גם בז' ברכות מאחר דלא חייבו אלא לעשרה ואף אשר ברא לא חייבו אלא לשלשה ולכן כיון שלא מתחייב בזימון דעשרה ואף לא לשלשה לא מתחייב בהז' ברכות ולא באשר ברא.

איברא דלא ידוע לי בעניותי מקור להרמ"א מהגמ' דאולי סגי בקביעות אכילה לבד ולא יועיל מה שיפרשו שאין רוצים להצטרף לברך יחד. ואולי הוא מסברא דכמו שמועיל כוונה להצטרף אף שהם בעצם ב' חבורות שדין זה הוא בירושלמי דצריך שנכנסו מתחלה ע"ד להצטרף והובא ברא"ש סי' ל' לכן מסתבר לרמ"א דמועיל כוונה גם להיפוך דאף שהם בשלחן אחד אם נתכוונו בפירוש שלא להצטרף לא יצטרפו. ובעצם לפ"ז הא יש לפרש בהא דרבא דאצל ריש גלותא ברכו ג' ג' אינו שהותר להם ליחלק אף שנאסרו משום כבוד הריש גלותא, אלא שבשביל שיקפיד פירשו מתחלה שלא לקבוע לברך יחד אלא כל אחד בפ"ע. וא"כ אפשר שזהו מקור הרמ"א. אבל א"כ יקשה דהא המג"א סובר כהרמ"א ולמה כתב בסק"ו דהטעם משום זילותא דר"ג וגדול כבוד הבריות ולכן משמע שאף שנתחייבו בזימון דעשרה סובר שבשביל כבוד ר"ג מותרין להתחלק, וא"כ ליכא ראיה מזה להרמ"א. עכ"פ הרמ"א והמג"א סברי כן, ויש לסמוך ע"ז למעשה לע"ד כשיש לו צורך והכרח לצאת מחמת שמאחרין טובא והוא צריך להשכים.

ידידו, משה פיינשטיין

סימן נז

בענין פירות שלא נגמרו ונאכלין ע"י הדחק לענין ברכה ל"ג בעומר תשט"ו. מע"כ ידידי הרב הנכבד מהר"ר נפתלי האפנער שליט"א.

[ענף א'] הנה בדבר פירות שלא נגמרו ונאכלין ע"י הדחק דלהמחבר [או"ח] בסי' ר"ב סעי' ב' מברכין בורא פרי העץ יפה הקשה בנשמת אדם דאפילו בנגמר הפרי אם אין הדרך לאוכלן חיים מברך שהכל אף שגם כשהן חיין ראויין לאוכלן ע"י הדחק, דהא כתב המחבר [או"ח] בר"ס ר"ה בקרא וסילקא וכרוב שטובים מבושלים יותר מחיים כשהם חיים מברך שהכל. והטעם צריך לומר דבשביל זה אף שהן טובים ג"כ כשהן חיים, עושה שאין אוכלין אותן כשהן חיים רק בשעת הדחק שאין לו פנאי ואין לו מקום לבשלן כ"ש בלא נגמר הפרי כשאין ראויין לאוכלן שאין לברך אלא שהכל.

ויש לתרץ שיטת המחבר דהתם [או"ח ר"ה] שיכולים לתקנם ע"י האור הרי עומדים בסתם לאוכלן דוקא כשיתקנם ולכן בטלה דעת האוכלן בלא תיקון, דהא בטובים לאוכלן חיים גם בלא דחק ורק שטובים יותר כשהם מבושלין שרק בשביל זה אין אוכלין בלא

דחק שמברך נמי רק שהכל ודאי אין לומר דלא יתחשב אוכל בעצם אלא הוא משום דכיון דעכ"פ אין עומדין בסתם לאוכלן חיים אין לו החשיבות לברך ע"ז ברכה מפורטת דבטלה דעת האוכלן להחשיב אכילתו, וזה הטעם נימא שצריך גם באין טובים לאוכלם חיים ורק בשעת הדחק אוכלים אותם חיים שג"כ אפשר נחשב אוכל גם בזה מאחר שראוי עכ"פ לאכול אבל משום דיכולים לתקנן בבשול ואין עומדין לאוכלן חיים אין להם החשיבות לברך ברכה מפורטת, וא"כ הוא רק ביכולין עתה לתקנם בבשול וכדומה, אבל כשאין יכולים לתקנם כהא דלא נגמר הפרי שאיירי המחבר הוא שאף בבשול ובשום דבר לא יותקנו יותר מכשהן חיים רק שמאחר שאין ראויין לאוכלן כראוי אין תולשים אותן קודם שנגמרו אבל עכ"פ אחרי שכבר נתלשו אין להם אכילה אחרת אלא אכילה דשעת הדחק בין כשהן חיין בין כשיתבשלו ונמצא שעתה עומדין רק לאכילה דשעת הדחק, יש להן החשיבות לברך ע"ז ברכה המפורטת אף רק מצד אכילה זו כיון דלית להו אכילה טובה מזו. והוא כמו שמברכין על מיני פירות גרועים שיש מינים אחרים טובים מהם ברכה המפורטת, אף אם לא היו אוכלין אותם כשיהיו לו מינים הטובים, כיון דמינים אלו אין להם אכילה אחרת טובה יותר לא אבדו חשיבות הברכה המפורטת. וסובר הב"י שאף במין זה כשנעקר קודם שנגמר הפרי כיון שא"א לתקנו שיוטב אכילתו מכפי שהוא חי נמי מברכין עליו ברכה המפורטת, ול"ד למה שכשיש לתקנן ע"י בשול וכדומה שמברכין רק שהכל כשהן חיין כיון שאפשר אותו הפרי לתקנו. וזה ברור טעם המחבר. ובאם יוטבו ע"י בשול וכדומה ודאי גם המחבר מודה שמברכין כשהן חיין שהכל דלא עדיפי מנגמר הפרי באלו שטובים יותר מבושלים.

ונמצא לפ"ז שבדין שכתב החיי אדם שבשלן ומתקן באור שהוטבו מכפי שהיו חיים מודה גם המחבר שכשהן חיים מברך שהכל ואחר שבשלן ומתקן מברך ברכה המפורטת, ורק באלו שלא מיתתקנין ע"י בשול פליגי, דלהח"א גם בהו מברך רק שהכל בין חיים בין מבושלין כיון שעיקר אכילת הפרי הוא רק בנגמר הפרי אף שעתה שכבר נתלשו ליכא בהו אכילה טובה מזה, ולהמחבר מברך עלייהו בפה"ע כיון שעתה ליכא בהו אכילה אחרת. וכיון שהוא ספק דרבוואתא יש לברך שהכל באופן זה בין אחיים בין אמבושלים, ואם ע"י בשול מיתתקנים וטובים לאכול כמו אחר שנגמרו מברך אחר הבשול בפה"ע לתרוייהו. ואם מיתתקנים קצת שטובים יותר על ידי בשול מכפי שהם חיים אבל עכ"פ הם גרועים הרבה מפירות שנגמרו ג"כ יפלגו, דלהמחבר מברך רק כשהם חיים שהכל אבל מבושלין בפה"ע ולהח"א אף במבושלין שהכל. ולשון ואם

לא שבשלן או מתקן באור שכתב הח"א כוונתו שניתקנו כפירות גמורים או קרוב לזה. ולמעשה כיון שהוא ספק יש לברך שהכל.

והא דכתב הגר"א בס"ק ז' דיותר נראה שתלוי בזמן חיוב מעשר דהוי פירי אף לענין ברכה, מוכרחין לומר דלאו כלל גמור הוא. דהא בשקדים המרים כשהן קטנים מודה הגר"א בס"ק י"ב שאף שאינם פרי לענין מעשר מ"מ מברכין עלייהו בפה"ע שמסיק ומ"מ הדין אמת כמו בפוגלא, וכוונתו מטעם דנטעי אדעתא דהכי, כדהוכיח בה"ג שהביא הרא"ש מפוגלא דברכות דף ל"ו שאף שלא נגמר הפרי מברכין בורא פרי האדמה. ומה שפטור ממעשר הוא משום דבמעשר לא סגי במה שנטעי אדעתא דהכי דבעי גמר פרי ממש שיהיה ראוי להזריע ולצמוח, כמפורש ברמב"ם פ"ב ממעשר ה"ה. ונראה שמטעם זה חזר ונקט שם המרים פטורין לעולם אף שכבר נקט בפ"א ה"ט ששקדים המרים בין בגדלן בין בקטנן פטורין אבל הוא בשביל הטעם שבפ"א כתב לפי שאינן אוכל שזה הטעם ליכא בקטנן שכיון שנטעי אדעתא דהכי יש להחשיב אוכל כדחזינן לענין ברכה ולכן חזר ונקט בפ"ב שהקדים בראש ההלכה שלמעשרות צריך שיגיעו הפירות להזריע ולצמוח שזהו טעם פטור הקטנים. ועיין בנשמת אדם שהביא משם הר"א פאסוואלר דאין למילף ממעשר מסברא זו דבעי במעשר שיזרעו ויצמחו והוא כמו שמקשה על הגר"א ובאמת מוכרח החלוק מהגר"א גופיה מהא דשקדים כדבארתי.

וכן מסתבר שלא פליג הגר"א בשעור בוסר לברכה דבפה"ע שמפורש בתוס' וברא"ש ברכות דף ל"ו שהוא כפול הלבן וכדפסק המחבר, וכדהוכיח הגר"א בסק"ד מסוף פ"ז דכלאים שתנן שם במ"ז שנאסרין ענבים באיסור כלאי הכרם משיעשו כפול הלבן, ושבק להא דהוכיח הרא"ש משביעית דאין קוצצין משיגרעו וא"ר אסי שהוא כפול הלבן, משום דהגר"א לטעמיה בסק"ז שהקשה על הרא"ש דמה ענין לשביעית דהא אף בשביעית אסור לאכול עד שיבואו לעונת המעשרות. אבל מ"מ מודה דבבוסר לענין ברכה דבפה"ע הוא כפול הלבן כהרא"ש מהא דסוף פ"ז דכלאים שפי' הרמב"ם בפ"ה מכלאים הי"ג הטעם בחלוק התבואה וירק שנאסרין משישרישו לענבים שנאסרו דוקא בכפול הלבן משום שבתבואה וירק נאמר הזרע אשר תזרע שהוא משהושרשו ובכרם נאמר ותבואת הכרם עד שיהיה בשם תבואה וכן איתא בר"ש שם, [כלאים פ"ז] וכיון שנקרא בשם תבואה יש להחשיבם פרי גם לענין ברכה ואף שעדיין לא בא לעונת המעשרות משום דלמעשר בעינן שעור שיזריע ויצמיח ולענין ברכה סגי רק שנטעי גם אדעתא דהכי וזה כיון שנקרא בשם תבואה משמע שנטעי גם אדעתא דבוסר כשיהיה כפול הלבן. וזהו כוונת הגר"א במה שכתב ועיין בפ"ב דעירובין כ"ח ב' שלא מובן לכאורה מה שייך

להתם, אבל הוא דשם מפרש דלענין לברך ברכה המפורטת בעינן גמר פרי דא"כ הוא כעונת המעשרות, עיין ברמב"ם פ"ה משמיטה ויובל הי"ז בטעם שמותר לקוץ בשביעית לאחר שהגיעו הפירות לעונת המעשרות שהרי הוציא פירותיו משום שזה נחשב ככבר נגמר לגמרי אף שעדיין היו מתגדלין הרבה, אבל קודם לכן הא לא גמר פרי, ומ"מ מפורש שם בפוגלא שמברכין בורא פרי האדמה אף שהגמר פרי יהיה כשיתקשה מטעם דנטעי אינשי אדעתא דפוגלא ולכן אין להקשות ע"מ שבוסר כפול הלבן מברכין בפה"ע משום שג"כ נימא שנטעי אדעתא דהכי שמצד זה נקרא תבואה.

וניחא לפ"ז מה שלא הביא הגר"א מברכות דף ל"ו דג"כ נאמר דין פוגלא, משום דבברכות לא נאמר דבעי גמר פרי לברכה, והיה מקום לומר שאי"צ גמר פרי לברכה כלל אלא דבכל אופן שראוי לאכילה מברכין ברכה המפורטת אף שלא נטעי אדעתא דהכי, ומה שמצריך בפוגלא לטעם דנטעי אדעתא דפוגלא הוא רק בדבר שסופו להתקשות שלא יהיה אוכל שלכן הוא כעץ ולא נחשב פרי כלל כהא דקורא שלכן אינו בשם פרי אף כשהוא רך לשמואל משום שעומד להיות עץ ואיפסק כוותיה והוצרך לומר בצנון שג"כ סופו להתקשות שלא יהיה אוכל אלא כעץ בעלמא שמ"מ מברכין כשהוא רך שנקרא פוגלא דמשום דנטעי אדעתא דפוגלא נחשב פירא דזה שנטעי אדעתא דהכי מסלק ממנה שם עץ כ"ז שהוא רך, וא"כ בענבים שיהיה אוכל גם לכשיגמרו לא היו צריכין לבוסר כפול הלבן לטעם דנטעי גם לזה ולכן גם בפחות מכפול הלבן היינו אומרים שמברך בפה"ע דלא כתוס' והרא"ש דהא לא מפורש בגמ' ברכות [ל"ו] דהוא גם לענין ברכה, לכן הביא מגמ' דעירובין [כ"ח] דמצריך לענין ברכה מפורטת שיהיה גמר פרי ולא סגי במה שראוי לאכילה, שזה הא ליכא בפוגלא דאף דלא נחשיבהו לעץ בזה שסופו להתקשות מ"מ הא לא נגמר הפירא ויש בפוגלא חסרון מצד עצמו אלא משמע שמה שנטעי אדעתא דפוגלא מחשיב זה גם כפרי נגמר לענין ברכה לכן בבוסר כפול הלבן אף שלא נגמר פרי לענין מעשר מ"מ הוא כפרי נגמר לענין ברכה ומברכין בפה"ע וא"כ הוא דוקא כפול הלבן שנטעי אדעתא דהכי מדאיקרי תבואה כדאיתא סוף פ"ז דכלאים אבל לא בפחות מכפול הלבן שלא מיקרי תבואה. ומדויק מה שלענין שקדים המרים הביא רק הא דפוגלא שהוא גם בברכות ולענין בוסר כפול הלבן הוצרך להא דעירובין דוקא.

ונמצא שלענין שקדים המרים ולענין בוסר כפול הלבן גם הגר"א מודה דאינו כעונת מעשרות אלא כשיטת הרא"ש שפסק כן המחבר, דלא כבאור הלכה שכתב בד"ה ושאר שלהגר"א בעינן בענבים דוקא שיראו החרצנים מתוכן ולא סגי בכפול הלבן, ורק בשאר אילנות שלא מצינו שעור אחר פליג הגר"א דהוי כשעור שבמעשרות. ואם ידוע לנו גם

בשאר אילנות שנטעי גם אדעתא דפחות משעור של מעשרות גם להגר"א יהיה ברכת בפה"ע כמו בשקדים המרים קטנים וכמו בכפול הלבן בבוסר שמודה הגר"א מהאי טעמא.

ובזיתים אפשר יהיה להגר"א לענין בפה"ע משיביאו שליש ובחרובין משיראו בהן נקודות שחורות כדכתב בבאור הלכה, וכיון שהוא ספיקא דפלוגתא דרבוותא דלהמ"א השעור בחרובין משיראו בהן כמין שרשראות ובזיתים עד שיגדל הנץ ולהגר"א בחרובים הוא משיראו נקודות שחורות ובזיתים משיביאו שליש אין לנו לברך בפה"ע עד השעור של הגר"א.

[ענף ב'] ולמה שבארתי יש לתרץ שיטת הרא"ש דתלה דין ברכה דבפה"ע באיסור קציצת האילן בשביעית מקושיא החמורה של הגר"א והנשמת אדם מהא דאפילו בשביעית אסורין לאכול עד שיבואו לעונת המעשרות, דמקורן הוא מהא דבוסר כפול הלבן מברך עליו בפה"ע כדמוכח מהא דסוף פ"ז דכלאים שמטעם זה מודה גם הגר"א כדלעיל ושעור כפול הלבן נאמר גם לענין איסור קציצה בשביעית דא"ר אסי דשעור משיגרעו בגפנים שתנן באיסור קציצה בשביעית הוא בשעור פול הלבן, ולכן סובר שגם בחרובין וזיתים ושאר אילנות הוא לענין ברכה כמו שתנן לאיסור קציצה, ואינו כלום מה שאסור לאכול בשביעית דהא גם כפול הלבן אסור לאכול בשביעית ומ"מ מברך בפה"ע. והטעם דלענין איסור קציצה בשביעית שהוא מטעם לאכלה ולא להפסד צריך דוקא שיהיה גמר פרי שקודם לזה הרי הוא הפסד דפירא נגמרת עדיפא, דהא אף משהגיעו לעונת המעשרות תמוה קצת שהוא הפסד מה שקוצץ קודם שנגמרה כולה דהא נוספין עוד שני שלישים בזיתים וכדומה בכל אילן, אך שהטעם הוא כדכתב הרמב"ם שהרי הוציא פירותיו וכוונתו דכיון דגם זה הוא כגמר פרי לא חייבה תורה להחזיקם בקרקע עוד באם ירצה לתולשם דליכא שעור יותר מגמר פירא אבל קודם גמר פירא אף שראוי לאכול גם עתה וגם נטעי אדעתא דהכי מ"מ כיון שהוא הפסד אסור מלתולשם ולקצוץ עד גמר הפירא. ואף שכיון שמתורץ שיטת הרא"ש היה לן לפסוק כוותיה אבל עכ"פ כיון שהגר"א פליג יש להחשיב זה לספקא דדינא שלכן אין לנו לברך לכתחלה בפה"ע ואם בירך בפה"ע כהרא"ש יצא.

ולענין אם לברך שהכל או בורא פרי האדמה, הנה התוס' והרא"ש [ברכות] בדף ל"ו דעל בוסר פחות מכפול הלבן מברך בורא פרי האדמה וכן פסקו הטור והמחבר, וכתב הטור הטעם דכל דבר שגדל על האילן ואינו עיקר הפרי מברכין עליו בורא פרי האדמה, ועיין בראש שיליף זה מקפריסין דצלף לשיטת הבה"ג שכיון דלאו פירא נינהו אין

מברכין עליו בפה"ע ומ"מ מברכין עליו בורא פרי האדמה. ולכאורה ל"ד לקפריסין, שהתם הא נטעי אדעתא דקפריסין דאף אדעתא דעלין ותמרות נטעי כדתירץ ר"נ בר יצחק בגמ' [ברכות] דף ל"ו ורק משום דלאו פירא נינהו כדחזינן בערלה לא מברכינן בפה"ע לכן כיון שעכ"פ גדל מהאילן שהוא מהארץ מברכין בורא פרי האדמה, אבל על פחות מכפול הלבן שלא נטעי לזה דלכן אין מברכין בפה"ע א"כ גם בורא פרי האדמה לא היה לן לברך אלא שהכל, כדאשכחן בפירות הארץ דכשלא גמר פירא אין מברכין בורא פרי האדמה אלא שהכל כשלא נטעי אדעתא דהכי כגון בהא דחזיז בעירובין, אלמא דאף שעכ"פ גדל מהארץ כיון דלא גמר פירא אין לו חשיבות פירא אף לענין בורא פרי האדמה, וא"כ מ"ש בוסר פחות מכפול הלבן שמברכין בורא פרי האדמה אף שלא גמר פירא ולא נטעי לזה.

ועיין במג"א [או"ח] סי' ר"ד סק"ז שתירץ דמשום דלא גמר פירא נחית חד דרגא דלכן בפרי האדמה מברכין שהכל ובפרי העץ מברכין בורא פרי האדמה. אבל תמוה מנלן זה, דמסברא ודאי אין לומר דבר כזה ומקפריסין הא ליכא ראיה א"כ מ"ט לא יהיה כמו באין דרך לאוכלן חיים דאין חלוק בין פרי האדמה לפרי העץ שבכולן מברך שהכל. ועיין בנש"א אות ה' שהקשה ג"כ מנ"ל לחלק בין פה"א לפה"ע, והביא מש"ל בשם הגאונים דפירות שלא נגמרו בשולן כגון בוסר ופגים ובושלא כמרא מברכין שהכל, ורוצה לומר שגם הרמב"ם סובר כן דכתב בפ"ח מברכות ה"ח דנובלות שהן פגים מברכין שהכל והן פירות שלא נגמרו, ומשמע לו דה"ה בתלשן קודם שנגמרו נמי הוא שהכל רק משום דאין דרך לתלוש קודם בשולן.

אבל פשוט לע"ד דהב"י סובר דדוקא בנובלות שהם הפירות אשר נפלו מן האילנות פגים קודם שנתבשלו כדפי' לשון זה הרמב"ם בפירוש המשנה [ברכות] בדף מ' מברך שהכל ולא בתלשן בידים מחמת שרצונו לאוכלן עתה שאז אפשר שמברכין בורא פרי האדמה. והטעם דיש תרי עניני נטעי אדעתא דהכי, דהיכא דצריך להחשיבו לפירא ממש כנגמר צריך שיהיו נוטעין אדעתא לתלוש כשיתגדל בשעור כזה שהוא רק בבוסר כפול הלבן שאף שאינו פרי גמור דהא עדיין לא הגיע בזה לעונת המעשרות מ"מ עושה זה שהרבה תולשין אז ונוטעין גם אדעתא דהכי להחשיבו פירא לברכת בפה"ע. וכן בדבר שהגמר הוא כשיתקשה ולא יהיה ראוי לאכילה כמו צנון צריך שיהיו נוטעין גם אדעתא לתולשן כשהוא פוגלא, דאם אינו עומד כלל לתולשו בעת שראוי לאכילה אין שייך זה להתחשב אף פרי האדמה שמצד זריעתו וצמיחתו אינו עומד לאכילה והוי רק כנעשה עתה אחר שנתלש אוכל כיון שנהנה שע"ז אין לברך אלא שהכל. וזהו טעם הגמ' [ברכות ל"ו] דקורא

מברך רק שהכל ופוגלא מברך בורא פרי האדמה. אבל היכא שעומד לאכילה כשיגדל ויגמר הפרי וע"ז ניטע והוא ראוי לאכול גם קודם שנגמר אך לא בחשיבות הפרי דלכן לא מצוי שיתלשו אז והנידון הוא לענין בורא פרי האדמה סגי מה שעכ"פ ודאי ידע כשנטע שאם ירצה לאכול כשלא נגמר יתלשהו, דאף שזה אינו כנוטע אדעתא דהכי אבל לא הוי גם כלא נטע אדעתא דהכי שנימא שמחשבה ההיא תבטל תלישתו עתה, דלכן אף שפרי עץ לא נחשב כיון דעדיין אינו פרי דלא היה עומד ליתלש מ"מ פרי האדמה עכ"פ הוי, דהא תולשו עתה לאוכלו והחשיבו לפרי וזה הא מאדמה הוא דבעודו מחובר לאדמה החשיבו לפרי.

ומביא שפיר ראיה מקפריסין דאף דהתם נטעי אדעתא דקפריסין מ"מ הא בהכרח אינו הפרי של העץ מדחזינן דלא נאסר בערלה, ומ"מ פרי אדמה נחשב משום דלענין פרי אדמה אין צריך שיהיה דוקא פרי המיוחד להתגדל מזה דהם רק האביונות אלא דכל מה שנתגדל הראוי ועומד לאכילה הוא בברכת פרי האדמה, א"כ גם בבוסר פחות מכפול הלבן שאף שאין להחשיבו פרי העץ כיון שלא נטעי לתולשן בשעור כזה ואינו פרי המיוחד להעץ מ"מ כיון שבעודו מחובר לאדמה החשיבו לאוכלו שנעשה בתלישתו עומד לאכילה סגי להתחשב פרי האדמה, דכל מה שנתגדל באדמה הראוי ועומד לאכילה הוא בברכת פרי האדמה, אף שאינו עיקר הפרי כדכתב הטור.

וא"כ הוא רק בתלשן כשלא נגמרו מחמת שרוצה לאוכלן שנעשו עומדין לאכילה בעודן במחובר לאדמה אבל בנובלות שהן פירות שנפלו בעצמן כשהן פגים קודם שיתבשלו שלא תלשן ורק אחרי שכבר נתלשו רוצה לאוכלן הרי לא נעשו עומדין לאכילה אלא אחרי שאין שייכין שוב להאדמה, שלכן אין להחשיבם אף פרי האדמה, והוא טעם נכון, וזהו שיטת הב"י.

אך מ"מ הא לא הזכיר זה הרמב"ם בהלכותיו דין תלשן קודם שנגמרו איך דינם ואפשר שסובר דגם בתלשן הוא שהכל ונובלות אורחא דמלתא נקט כדרוצה לומר בנש"א. וגם אפשר סובר אדרבה שאף קודם שנגמרו אם אך ראוי לאכול הוא בברכת בפה"ע משום שנחשב ניטע גם לכל מה שירצה אף שרק יחידים רוצים בכך דלא כתוס' והרא"ש. ול"ד לקפריסין שאינו פרי אף כשנגמר. ורק בנובלות שנתלשו מעצמן שלא עמד לזה כתב שהוא רק שהכל. ולכן שפיר כתב הב"י שלא הזכיר הרמב"ם דין פירות קודם שנגמרו ולא ידוע שיטתו. ולדינא פסק כתוס' והרא"ש שמברכין בורא פרי האדמה בפחות מכפול הלבן, והוא מטעם נכון וכדבארתי בבאור ראיית הרא"ש מקפריסין.

וחזיז שמברך שהכל מטעם שלא גמר פירא אף שג"כ תלשן בידים והחשיבו לאוכל בעודו מחובר לאדמה, הוא מטעם המפורש בגמ' עירובין שם [כ"ח] מברייתא הפול והשעורה והתלתן שזרען לירק בטלה דעתו אצל כל אדם ואין מחשבתו לאוכלן כלום עד שאוכלן ממש שהוא אחר התלישה שאין שייכים שוב להאדמה שלכן אין להחשיבו אף פרי האדמה. ולא מיבעי להסוברין שבגנונייתא מברכין בורא פרי האדמה כדכתב העטרת זקנים בסי' ר"ד סק"ג שהוא מטעם דפרש"י דכו"ע אכלי להו שלכן מחשבתו לאוכלן עשאן לאוכל בעודו מחובר שודאי הטעם בדדברא משום שבטלה דעתו, אלא אף אם נימא שליכא חלוק דהא לא הוזכר בפוסקים נמי צריך לומר דהוא משום שסברי דאין הלכה כרב ואיך בדגנונייתא בטלה דעתו, וכן משמע שסובר הרמב"ם דפסק סתמא בפ"ב דתרומות ה"ז התבואה והקטניות שזרען לירק בטלה דעתו אצל כל אדם והירק שלהן פטור משמע מדסתם שאף בדגנונייתא בטלה דעתו, ולכן יסבור דאף בדגנונייתא אין מערבין ומברכין שהכל. ועיין במ"ב [או"ח] סי' ר"ד בשער הציון אות י"א בשם מגן גבורים שלדינא אין לחלק בזה, והוא לע"ד משום דאף בדגנונייתא בטלה דעתו כדמשמע מרמב"ם ולכן לא קשה כלום מחזיז. ואין צורך לטעם המג"א דנחית חד דרגא וטעמו דחוק וצ"ע.

וקורא נמי צריך לומר שבטלה דעתו מטעם דפרש"י בד"ה דקלא לא נטעי אינשי אדעתא לאכול את הקורא שהאוכלן ממעט ענפי האילן עיי"ש, דכיון שיש טעם שלא לתלוש את הקורא שלא ימעט הענפים שהוא עושה שלא כהראוי בטלה דעתו ולא נחשב אוכל מצד זה עד אחר התלישה שאינו שייך שוב להאדמה שלכן אין להחשיבו אף פרי האדמה ומברך שהכל.

[ענף ג'] וניחא למה שבארתי הא דלכאורה תמוה שמתחלה אמר בגמ' [ברכות ל"ו] שצלף לא נטעי אדעתא דעלין ותמרות דהא הקשה וכל היכא דלא נטעי אדעתא דהכי לא מברכין עליה והרי צלף שנטעי אינשי אדעתא דפרחא ותנן על העלין ועל התמרות אומר בורא פרי האדמה ותירץ ר"נ בר יצחק צלף נטעי אינשי אדעתא דשותא, וכי פליגי במציאות איך נטעי אינשי. אבל הוא כדבארתי שלענין בורא פרי האדמה סגי אף שלא הויא הנטיעה בשביל זה אבל שלא יהיה גם כאין נוטע אדעתא דהכי, דלכן כשיחשוב לתלוש יתחשב לאוכל בעודו מחובר ויהיה לזה חשיבות פרי האדמה. וזה הוי בצלף שאף שלא היה נוטע בשביל העלין והתמרות אבל לא היה קפידא עתה שנטע בשביל הפרחא שלא יתלשו את העלין והתמרות וידעו זה בעת שנטעו שאם ירצה בעלין ותמרות יתלשום

שהרי אינם ממעטים את האילן בכך אבל דקלא הוא כמתכוין שלא ליטע אדעתא דקורא שממעט ענפי האילן לכן בטלה מחשבתו לתולשו לאכילה כדבארתי.
והא דלולבי גפנים ושקדים מתוקים כשהם רכים שאוכלים קליפתם החיצונה שכתבו התוס' והרא"ש שמברכין שהכל מטעם דלא נטעי אדעתא דהכי וכן איפסק [או"ח] בר"ס ר"ד, נמי צריך לומר דיש מזה הפסד קצת ונחשב כהיה בכוונה ליטע שלא אדעתא דהכי דבטלה דעתו ולא נתחשב לאוכל בעודו במחובר והוא כמו קורא דלכן אין להחשיבו אף פרי האדמה.
וראיתי בתשובת הרשב"א סי' תכ"ח שכתב החלוק בין בוסר ומשיוציאו דאילנות לשקדים המתוקים בקוטנן דשאר כל האילנות וכן הבוסר מגוף הפרי שנוטעין אותן מחמתו הוא אוכל, אבל שקדים המתוקין בקוטנן אינו נהנה מגוף הפרי אלא מקליפתו החיצונה דאינו עיקר הפרי ואין נוטעין את השקד אדעתא דקליפת השקדים אלא אדעתא דגרעיניהם והוה להו כקורא עיי"ש. והוא כדבארתי שכל האילנות אותו הפרי הוא אוכל אף קודם שנגמר ולכן כיון שהוא טוב לאכול אם כבר יש הרבה אנשים שתולשין כזה הוא בברכת בפה"ע, ואם רק מעטים מברך בורא פרי האדמה דעכ"פ כשחשב לתולשו נעשה זה אוכל כשהוא עדיין מחובר לאדמה, אבל שקדים בקוטנן שאינו נהנה מגוף הפרי שניטע לזה אלא מהקליפה ולא יוכל שוב ליהנות מהפרי שניטע לזה הוא כבכוונה שנטע שלא אדעתא דהכי שאין מחשבתו עתה לאכול כלום כמו בקורא שלא נחשב מטעם זה אף פרי האדמה משום שנעשה אוכל רק אחר התלישה ומברך שהכל. ואף שברשב"א כתב החלוק בין הבוסר משיגרע ואילנות משיוציאו דמברכין בפה"ע, אבל לזה לא הי"ל להאריך אלא לומר דאינו עיקר הפרי והוא כמו בוסר הפחות מכפול הלבן אבל הוצרך לזה משום דעכ"פ היו מקשים מ"ט אינו מברך בורא פרי האדמה כבוסר הפחות מכפול הלבן, שלכן הוצרך לומר שהנאתו אינה בגוף הפרי בשקדים בקוטנן, וכן הביא המג"א [או"ח] ר"ד סק"ו החלוק מהרשב"א גם מבוסר פחות מכפול הלבן שמברכין בורא פרי האדמה ובשקדים מתוקין בקוטנן שהכל, משום שאף ברשב"א הוזכר לענין בפה"ע ושהכל אבל ממה שהוצרך לומר שאינו נהנה מגוף הפרי מוכרח שהוא גם לתרץ מה שאין מברכין בורא פרי האדמה.
ולמה שבארתי ניחא שיטת הט"ז [או"ח] בסי' ר"ד סק"ד שעל השרביטין של קטניות כשנזרעו בגנות יש לברך בורא פרי האדמה, ולא קשה כלום משה"ק בנש"א ובאבן העוזר שכיון שבפרי העץ כמו בקפריסין דצלף כיון שאינו עיקר הפרי נחית דרגא לברך בורא פרי האדמה יש לברך בשרביטין שהן פרי האדמה רק שהכל, דהט"ז לא סבר כלל

סברא דחוקה זו אלא כדבארתי דבחזיז בטלה דעתו אבל היכא שלא בטלה דעתו כהא דגנות שנזרעים ע"מ לאכול חיים בשרביטיהם הוא אוכל בעודו במחובר שיש לברך בורא פרי האדמה. ובשדות צריך לומר שסובר הט"ז דהוא כבכוונה שלא אדעתא דלחים והשרביטים נזרעו משום שאין רוצים שידרסו שם בנ"א ויפסידו השדה. ולכן לא קשה מה שהקשה עליו באבן העוזר מטעם הרשב"א שאוכלין הן עצמן וכן מה שהקשה דלא תלוי בדעתיה אלא כל דעבידי אינשי לנטוע אדעתא דהכי אף שבכאן אין נוטעין, והוכיח מענבים וזיתים במקום שנוטעין שדות שלמות כדי לעשות מהם יין ושמן ואפ"ה מברכין עלייהו בפה"ע, דהוא רק כשליכא קפידא גם כשיתלשו אבל היכא שאיכא קפידא שלא לתלוש אף שהוא בשביל שלא לדרוס בשדה נמי בטלה דעתו ומברך שהכל. וראיה מחלוק הגמ' אליבא דרב בחזיז בין בגנונייתא לדדברא דג"כ לא מסתבר לומר שבאלו שבגנות טובים יותר לאכילה מאלו שבדברא, אלא נמי הוא הטעם שאלו שבשדות מחמת רחוקן או כדי שלא ידרסו בשדה נוטעין אדעתא שלא יתלשו קודם שיגמרו ובגנות לא איכפת להו כ"כ ולכן סובר רב שלא בטלה דעתו. ואם גם בקטניות הוא כן הוא חלוק ברור כהט"ז. ודברי אהעו"ז צ"ע,

ולכן לדינא למעשה בבוסר פחות מכפול הלבן לכו"ע ובשאר אילנות קודם שהגיעו לעונת המעשרות להגר"א שיש לחוש למעשה לדבריו שלא לברך בפה"ע מדין ספק, יש לברך בורא פרי האדמה דגם הגר"א לא פליג בזה. ובאם אינם טובים לאכילה באלו שלא מיתתקנים בבשול וכדומה יש לברך שהכל מדין ספק, ואף במיתתקנים קצת אבל לא כגמורין נמי יברך רק שהכל. ואם ע"י בישול מיתתקנים וטובים לאכול כפירות גמורים שלהמחבר והח"א יש לברך בפה"ע ולהגר"א ברוב האילנות תלוי בעונת המעשרות יברך כשהן חיים שהכל ואחר הבשול בורא פרי האדמה, כדכתב המ"ב בשעה"צ ובבאור הלכה דלהגר"א והפמ"א אפילו מיתקן באור קודם שהגיע לעונת המעשרות מברך בורא פרי האדמה, וא"כ מספיקא דדינא אין לברך בפה"ע אלא בורא פרי האדמה ואם בירך בפה"ע יצא. אבל בבוסר כפול הלבן גם הגר"א מודה שמברך בפה"ע אף בחיים דלא כהמ"ב. וא"כ אף באילנות אחרות אם נדע בברור באיזה מינים שנוטעין גם לאכול קודם שהגיעו לעונת המעשרות גם להגר"א מברכין בפה"ע כמו בבוסר שהוא כפול הלבן. ומסתבר שדברים אלו משתנים לפי המקום ולפי הזמן, אבל בסתמא הוא עד שיגיעו לעונת המעשרות לבד מבוסר ששעורו כפול הלבן ולבד שקדים המרים בקטנותן שמברכין בפה"ע, ולענין שרביטי קטניות לע"ד יש להורות כהט"ז דבשל גנות מברכין בורא פרי האדמה ובשל שדות שהכל, דדבריו נכונים מאד דלא כהח"א ואבן העוזר.

ובקטניות לחים גופייהו דהיא הפרי עצמה בזה יש לברך בורא פרי האדמה כרוב האחרונים דלא כט"ז וכדהביא בשע"ת [או"ח] בר"ס ר"ד בשם היד אפרים שכן עמא דבר וכן כתב המ"ב שם בסק"ט.

סימן נח

בענין שמן זית כשאוכל לרפואה ואוכל עמו מעט פת שלא יזיקנו
ובשמן זית באכלו לרפואה ואוכל עמו מעט פת כדי שלא יזיקנו שהמג"א סובר [או"ח] בסי' ר"ב סק"ח שמברך על השמן דהפת הוא טפל והב"ח סובר בשביל הקושיא של הר' יונה על הרי"ף דכתב דאם אכיל ע"י פת הויא הפת עיקר ושמן טפל וכי איצטריך הכא לאשמועינן שהפת הוא עיקר ופוטר כל מיני מאכל, דהרי"ף סובר דאף בחושש בגרונו ואוכל שמן הרבה ופת מועט לא אמרינן דשמן עיקר, הנכון לע"ד אף שאיני כדאי שיש לעשות כהמג"א, דהא הב"ח עצמו נשאר בקושיא דמ"ש מאוכל מליח וא"צ לאכול הפת אלא כדי שלא יזיק שהפת טפל ונשאר בצ"ע. ואף שבסי' רי"ב [או"ח] תירץ הב"ח אליבא דרש"י והר' יונה שמפרשי בדף מ"ד [ברכות] דמברך על פירות גינוסר ופוטר את המליח והפת והוא משום דפירות גינוסר חשובים יותר מפת, אבל נגד שמן חשוב פת יותר לכן אפילו כשאוכל שלא יזיקנו השמן נמי הוא עיקר ומברך על הפת, עכ"פ אינו תירוץ לרוב הפוסקים שמברך על המליח שאינו חשוב כלל וכדנשאר שם בקושיא לתוס' והפוסקים, וכיון שודאי יש להורות כתוס' והפוסקים שהן מרובים ממילא גם הכא כיון שהפת הוא רק בשביל שלא יזיקנו השמן יש לו לברך על השמן. ואף שודאי בשביל קושיא לא נבטל שיטת הרי"ף, הא כל ראיית הב"ח מהרי"ף הוא רק בשביל קושיא וכיון שנשארה עכ"פ קושיא ועוד יותר גדולה דקשה אדינא איך נוכיח מקושיא זו שרק שהרי"ף לא היה לו לאשמעינן דין חדש ולעשות מזה קושיא אחרת יותר גדולה, ואדרבה יש לדחוק איזה תירוץ בהרי"ף ולא לחדש דין שיש עליו קושיא.
וגם מה שסובר הב"ח דלהר' יונה פירות גינוסר עדיפי מפת, לא הוזכר זה בר' יונה, ואדרבה פי' שם [ברכות מ"ד] להשמיענו שפעמים שאפילו הפת נמי טפילה שלא תאמר שלעולם אין פת טפילה מפני חשיבותו קמ"ל שפעמים היא טפילה שאין עיקר אכילתו בעבור הפת עיי"ש, משמע שזה לבד שאין עיקר אכילתו בעבור הפת עושה שהיא טפילה אף שחשוב יותר מהפירות, וא"כ גם מליח אם היה עיקר אכילתו יסבור הר' יונה שמברך על המליח ולא על הפת דמ"ש. ומה שמפרש שמברך על הפירות הוא משום שאינו מפרש שאכל ג' דברים פירות גינוסר ודג מליח ופת אלא רק שני דברים שהוזכרו

במשנה מליח ופת ומליח הוא הפירות דמחמת שהן מתוקים ביותר אינם נאכלים אלא עם מלח הרבה היינו שמפזר עליהם הרבה מלח כדמפרש כן המג"א [או"ח] בסי' רי"ב סק"ב בכוונת הר' יונה. וא"כ כשאוכל הפת אף בדברים אחרים רק כדי שלא יזיקנו מה שאוכל כהא דשמן זית וכן אם יהיה מציאות גם במליח שיהיה עיקר אכילתו והפת רק כדי שלא יזיק גם לר' יונה לא יברך על הפת אלא על השמן והמליח. וכן בפת אחר ששתה יי"ש שאוכל מעט כדי להפיג חריפות השתיה גם לר' יונה יהיה הפת טפילה כדסברי האחרונים שהביא המ"ב בסי' רי"ב סק"ה. וכן יודה בהא דהביא המג"א שם בשם השל"ה באוכל פת למתק השתיה שהפת טפל.

ולע"ד גם רש"י סובר דשמן לרפואה כשחושש בגרונו ואוכל קצת פת שלא יזיקנו השמן שהיה מברך על השמן אם יש דבר כזה, דהא על מה שאמר בגמ' [ברכות] בדף ל"ה אלא דקא אכיל ליה ע"י פת א"ה הויא ליה פת עיקר פרש"י ע"י הפת משום ליפתן ואם אף כשאוכל רק לרפואה שהפת הוא שלא יזיקנו מברך על הפת הי"ל לפרש ע"י הפת שלא יזיק לו או שלא לפרש כלום, והיינו מפרשים שהוא בכל אופן שכוונתו לאכול ומדמפרש שהוא משום ליפתן אלמא שסובר שדוקא כשהוא משום ליפתן הויא הפת עיקר אבל אם היה רק שלא יזיקנו ועיקר אכילתו הוא בשביל השמן לרפואה אינו מברך על הפת אלא על השמן בפה"ע, ומה שלא תירץ זה הגמ' משום דאין דרך רפואה בשמן אלא ע"י אניגרון כתירוץ המג"א.

ומה שפרש"י בפירות גינוסר שחשובים מן הפת הוא רק לטעם מה שאוכל אותם לעיקר דבשמן א"צ ליתן טעם אם היה לרפואה כיון שהשמן הוא הרפואה אף שאינו חשוב אבל בפירות גינוסר שהם לבריאים הוצרך ליתן טעם ע"מ שעושה עיקר אכילתו מהפירות ולא מהפת. ואולי סובר גם לדינא דאם לא היו חשובים לאכילה יותר מן הפת אף אם אחד היה עושה את הפירות עיקר היתה בטלה דעתו לכל אדם. נמצא שליכא אף שיטה אחת מהראשונים שיסבור דמברך על הפת כשעיקר אכילתו בשביל השמן לרפואה דלא כהב"ח ולכן יש להורות שיברך על השמן כהמג"א.

סימן נט

בענין העלין והתמרות דצלף

ובענין העלין והתמרות דצלף שבגמ' [ברכות ל"ו] איתא שמברך עלייהו בורא פרי האדמה וכן איפסק גם בש"ע סי' ר"ב סעי' ו' ובשער הציון אות מ"א הביא בשם ברכי יוסף דכהיום לא נטעי אינשי אדעתא דעלין ותמרות יש לברך עלייהו שהכל. הנה למה

שבארתי דלא פליגי המקשה ור"נ בר יצחק במציאות אלא שבעצם לא נטעו אדעתא דעלין ותמרות גם בזמן הגמ' כדאמר המקשה ור"נ בר יצחק מתרץ רק שאין קפידא לנוטע שיהיה דוקא שלא לאכול העלין והתמרות שכיון שאין ממעטין את האילן בכך לא איכפת לנוטע גם שיתלוש העלין והתמרות כשירצה לכן לא בטלה דעתו אח"כ כשיחשוב לתולשן לאוכלן ונחשב לאוכל בעודו מחובר שזה סגי לחשיבות פרי האדמה, אין מקום לחדוש הברכי יוסף, שגם בזמן הגמ' היה כן ומ"מ היה מברך בורא פרי האדמה שמחשבתו עתה לתולשם לאכילה מחשיבם לפרי האדמה לברכה ולכן יש להורות אף בזמננו שיברך בורא פרי האדמה כמו דאיפסק בגמ' ובש"ע.

סימן ס

ובדבר ערד עפל [תפוח אדמה] שהקשה ידידי שכיון שהם גדלים בשורש אין להחשיבם עיקר הפרי, איני רואה קו' דכיון דכל הנטיעה היא אדעתא דהכי הוא עיקר הפרי בכ"מ שהוא גדל אם בענף או בשורש. וכן בלפתות שג"כ הם בקרקע והם עיקר הפרי אף שגם אותן שאוכלין הירקות שלהן הגדלים מלמעלן כבוריקעס [סלק] וכדומה וכ"ש באלו שאין אוכלין הירקות שלהן שרק זה הוא הפרי ששפיר מברכין בורא פרי האדמה. ומסתבר דלר' יהודה שסובר דעל הירקות מברך בורא מיני דשאים ועל הפירות בורא פרי האדמה יברך בבוריקעס וכדומה שאוכלין השרשים והירקות על השרשים בורא פרי האדמה משום שהוא הפרי אף שהוא בקרקע ועל הירקות בורא מיני דשאים אבל לדינא הלכה כרבנן שעל תרווייהו בורא פרי האדמה.

סימן סא

ברוטב של געפרעגעלטע קארשן [דובדבנים מטוגנים].

על הרוטב של גיפרעגעלטע קארשן בהמדינות שעיקר אכילתן הם חיים אבל גם מבשלין אותן לעשות גיפרעגעלטע קארשן כדי שיעמדו כל השנה וגם בשביל שהן מוטעמים ביותר מסתבר שיש להחשיבם גם כניטעו אדעתא דבשול ויש לברך גם על הרוטב בפה"ע. וספקת הח"א בכלל נ"ב סעי' ד' הוא רק במדינה שגדלין מעט מזעיר שלא מסתפקין גם לבשלם אך מ"מ יש שאין אוכלין כשהן חיים מפני עניותן כדי לעשות געפרעגעלטע קארשן לצורך חלשים וזקנים כידוע בהעיירות שהייתי ברוסיא הלבנה, או מחמת שהרבה שמפני עניותן אין אוכלין אותן נשאר לעשירים גם לקנותם כדי לבשלן שנמצא שהבשול הוא שינוי מכפי הראוי היה לעשות במעט הקארשן שגדלים שם, בזה

מסתפק הח"א אולי לא נחשבו שנטעי אדעתא דהכי אבל ברוב מדינות אף שאין בהן לרוב שגם יעמדו להתייבש שאין ראויין אז אלא לבשול אבל יש בהן עכ"פ הרבה כדי לאכול חיים לכל האנשים ונשאר עוד כדי לבשלם לעשות געפרעגעלטע קארשן אין בזה שום ספק שיש להחשיב כניטעו גם אדעתא לבשלם וצריך לברך גם על הרוטב בפה"ע.

סימן סב

איך לברך על רעטאך [צנון].

על הצנון במדינתנו שהוא הרעטאך שהוא מר ואין דרך לאכול בלא פת שחידש הח"א שאין לברך אלא שהכל יש לעשות כן אף שהגר"ז פליג עליה, משום שעכ"פ הוא ספקא דרבוואתא, וטוב יותר שלא לאכול בלא פת לכתחלה.

סימן סג

טעם על היתר דבש דבורים והברכה עליו

ומה שהקשה ידידי בדבר דבש דבורים דכיון דאין טעם הפירות נרגש בהדבש כדאיתא במ"ב בשם הב"ח [או"ח] בסי' ר"ד סק"נ, מ"ט לא נאסר מדין דבר היוצא מן הטמא, איני רואה שום קושיא דאף שאין ממצות אותו מגופן כדאמר בטעם ההיתר דדבש בבכורות דף ז', מ"מ ע"י שהיו עכ"פ בגוף הדבורים נאבד טעם הפירות שמצצו מהן. וראיה גדולה דאף דנאבד הטעם ע"י שהיו בגוף אינו משום שנכנס שם איזה טעם בגופו דהא בגמ' שם [בכורות ז] איתא במי רגלים של חמור שאף שודאי אין לו טעם המשקין ששתה מהם וגם נוסף בהו ע"י שבאו מגוף החמור שמעלו לירקונא, ומ"מ אמר שם לחד טעמא שלאו מגופיה מימצי, ולכן גם בדבש דבורים אף שלכו"ע אין ממצות אותו מגופן עשה מה שהיו בגוף הדבורים לשנות טעם המי פירות. אך בכלל תמוה למה הוצרך לומר שאין טעם הפירות נרגש הא בכל מי פירות אף כשהן בעין מברך רק שהכל כדאיתא [או"ח] בסי' ר"ב סעי' ח' וא"כ אף אם היה נרגש טעם הפירות לא היה אלא שהכל, ואולי מדמה לפירות שבשלן להרא"ש אבל לא מסתבר כלל וצ"ע.

סימן סד

איך לברך על שומים ובצלים

ובדבר שומים ובצלים שבמדינותינו אין דרך לאכול אף כשהם רכים בלא פת יש להורות לברך שהכל על חיים בין רכים בין זקנים וכן במבושלין שמפורש בש"ע בשומים וה"ה בצלים לברך שהכל. ונמצא שלעולם מברך שהכל על שומים ובצלים בין חיים

בין מבושלין לבד מטיגן בצלים בשמן או בחמאה מברך בורא פרי האדמה שהוא כדי להשביח הבצלים כדאיתא במ"ב [או"ח] סי' ר"ה סק"ז, וכן איתא במ"ב סק"ו בנתבשלו בשול רב עד שמצטמקין ויפין לאכילה נמי מברך בורא פרי האדמה. ואם נתן בצלים לתוך שומן אוזים כשמטגנין אותן אף שמשתבחין כיון שאינם באים אלא להשביח השומן מברך שהכל כדאיתא בשעה"צ אות י"א.

סימן סה

בענין הברכה על רעטשענא קאשע

ומה שהקשה ידידי מרעטשנע קאשע שמברך בורא פרי האדמה אע"פ שנתמעך כדאיתא בשע"ת [או"ח] סי' ר"ה סק"ז, על הא דשומשמין שטחנן שמברך שהכל מפני שאין צורתן עליהם כלל, הנה הטעם הוא דברעטשנע קאשע הא הוא משום שכן דרכן לאכול כמפורש בשע"ת שם ובשומשמין אין דרך לאוכלן כך דהטחינה הוא לעשות שמן ולא בשביל אכילה ולכן כיון שאין צורתן עליהן מברך שהכל להמג"א. אבל לדינא הוא ספק, דאבן העוזר פליג וסובר דמברך גם בשומשמין שטחנן בורא פרי האדמה, ולכן טוב למנוע מלאכול שומשמין שטחנן בלא פת, ואם צריך לאכול יש לברך שהכל מספק.

סימן סו

איך לברך על מערן וריבן.

בדבר לפת מערין וריבן הנה במדינתנו אוכלים אוכלים [תיבת אוכלים כפולה במקור בטעות] אותם הרבה גם כשהם חיים ולכן יש לברך עלייהו אף כשהן חיים בורא פרי האדמה וכן כשהן מבושלין בורא פרי האדמה, וגם במדינה שבאתי משם, ג"כ היו מברכין עלייהו בין חיים בין מבושלים.

סימן סז

בהביאו פירות אחר שכלה אלו שהיו לפניו.

באם הביאו עוד פירות אחר שכלה מה שהיו לפניו יש לעשות כהמ"ב [או"ח] סי' ר"ו סקכ"ב שאם היה בסתמא שלא נתכוין לכלום אם ממין הראשון א"צ לברך ואם ממין אחר צריך לברך. ואם הביאו לו בעוד שלא כלה מה שהיו לפניו אף ממין אחר א"צ לברך, אבל לכתחלה צריך שיכוין על כל מה שיביאו לו, ואם הוא אורח בסתמא דעתו על כל מה שיביאו לו וא"צ לברך.

סימן סח

איך לברך על גרעינין שלמים שהוסרה קליפתן.

בדבר גרעינין שלמים שהוסרה קליפתן הוא ספק אם בורא מיני מזונות או בורא פרי האדמה כ"ז שלא נתדבקו וגם ממילא יש ספק איך לברך לאחריו כדאיתא [או"ח] בסי' ר"ח סעי' ד', לכן יש לאכלן דוקא בתוך הסעודה. ואם נתדבקו ע"י הבשול אפילו שלמים או שחלקן אף בלא נתדבקו מברך במ"מ ולאחריו על המחיה לכו"ע. ואם נתמעכו ע"י הבשול לגמרי אף אם היו בקליפתן מברך במ"מ כדאיתא במ"ב סק"ג ד' ט"ו. ואף בלא חלקן אבל הסיר מהם יותר מקליפתן פשוט שדינו כחלקן ומברך במ"מ והם הפערל גרויפן הדקים. וזהו מש"כ המ"ב בס"ק ט"ו ומצוי זה במין שקורין פערל גרויפן, משום דלא כל הפערל גרויפן שוין דהגסים הם רק שהוסרה קליפתן. ולאחריו על המחיה. ואם ספק נראה לע"ד שיש לברך במ"מ מאחר שאף בודאי הוסרה רק קליפתן לבד יש שסוברין דמברך במ"מ לכן כשיש ספק שמא גם הוסר יותר שלכו"ע הוא בברכת במ"מ יש להורות לברך במ"מ ולאחריו על המחיה.

סימן סט

איך לברך על גרויפן זופא.

בדבר גרויפן זופא שנתן הרבה מים שראוי רק לשתיה ועיקר כוונתו רק להזופא טוב לעשות כהח"א שיברך במ"מ על הגרויפן והלביבות ועל דבר אחר שהכל לצאת את המים, ואם אין לו דבר אחר יברך על המים של הזופא שהכל וטוב יותר לברך תחלה במ"מ ואח"כ שהכל על דבר אחר. ומה שכתב במ"ב שיברך תחלה על המים ואח"כ על הגרויפן וכן איתא בנש"א סוף כלל נ"ד בשם המג"א, הנה הנש"א שם הקשה עליו שהרי בכ"מ במ"מ קודם לשהכל. ומה שדחק לתרץ ואפשר משום דמספקא ליה דכשיברך תחלה במ"מ יפטור גם המים ולכן מברך על המים תחלה, יקשה קצת דא"כ איך יברך שהכל הא אפשר שצריך לברך במ"מ, ואם משום דעל כל דבר יצא בשהכל הרי יצא גם על הגרויפן, וצריך לומר דכוונתו דיכוין בברכתו שהכל שלא לצאת אלא את המים ולא את הגרויפן.

אבל האמת שצריך להגיה במג"א [או"ח] בסי' ר"ה סוף סק"ו להיפוך לברך על הלביבות תחלה ואח"כ על המים וכדהגיה כן בנתיב חיים וביד אפרים, ויש ספרי מג"א שנכתב כן במג"א גופא. ואף שגם ברעק"א סי' ר"ח איתא בשם מג"א תחלה על המים ואח"כ על

הלביבות אבל הוא תמוה ויותר נראה כנתיב חיים ויד אפרים. ואם יעשה כהח"א לברך על דבר אחר שהכל ודאי צריך לברך במ"מ על הגרויפן והלביבות תחלה.

סימן ע

בפת מקמח קטנית שמעורב עם קמח מה' מיני דגן.

בפת מקמח קטניות מעורב עם קמח מה' מיני דגן ואין בו כזית בכדי אכילת פרת יש להורות כהגר"א [או"ח] סי' ר"ח ס"ק ל"ד דבתחלה המוציא ולבסוף בורא נפשות והגיה כן גם בש"ע. ולע"ד יש למחות באלו שמברכין אחריו על המחיה דודאי ט"ס הוא בש"ע דמ"ש מבשלום בקדירה שבליכא כבא"פ [בכדי אכילת פרת] מדגן מברך רק בורא נפשות כדכתב הגר"א.

סימן עא

בפת כיסנין שמעורב בתבלין הרבה.

בדבר פת כיסנין שמעורב בתבלין הרבה כגון צוקער לעקאך שכתב המ"ב [או"ח] בסי' ר"ח ס"ק מ"ח שנוהגין העולם לברך לבסוף על המחיה אף רק בשעור כזית אף שהדגן שבו אין בו כזית, הוא תמוה קצת דאיך יצטרפו לדגן. ומה שתירץ שטעמם מפני שהתבלין באו להכשיר את האוכל מצטרף עם האוכל לכשעור והביא ראיה מהמג"א [או"ח] סי' ר"י וכוונתו להא שכתב שם המג"א בסק"א דאוכל ושותה אין מצטרפין, ומה שאמר ביומא דף פ' ציר שע"ג ירק מצטרף ולא אמרינן משקה הוא דכל אכשורי אוכלא אוכלא הוא, אין שייך לכאן. דהתם הוא רק שנתבטל שם משקה מינה כיון דאכשורי אוכלא הוא, וכן הא דפת השרוי במשקה או ביין שהביא המג"א שם מתוס' זבחים דף ק"ט ד"ה עולה בסופו דכתבו שם דדרך אכילה ששרה פתו ביין שעורו בכזית הוא ג"כ מה"ט שנתבטל שם משקה מיניה אבל אין ראיה משם דנחשב אותו האוכל דוקא באם היינו צריכין שיהיה דוקא אותו האוכל כגון הכא לענין ברכה דעל המחיה דצריך דוקא שיהיה דגן אין לנו ראיה משם דמצטרף. והמג"א איירי רק לענין בורא נפשות שעל כל דבר מברך ורק שאוכל ושותה אין מצטרפין ע"ז כתב שפיר שנחשב אוכל כיון דאכשורי אוכלא הוא, ולשון התוס' הוא דדרך אכילה, אבל להצטרף לעל המחיה שבעי דגן דוקא ליכא ראיה.

אך לכאורה יש להביא ראיה ממנחות דף נ"ד בכזית מן המת ונבלה וכן בכזית פגול וכזית חלב שנתמעטו והניחן בגשמים ותפחו טמאין וחייבין, הרי מצטרף המים לטמא

בטומאת מת ולחייב משום פגול וחלב אף שהתם בעינן דוקא בשר המת ודוקא בשר הפגול והחלב. ואף שהתם [מנחות נ"ד] אמר רבה דאם מתחלה לא היה בו כזית ונתפח הוא רק מדרבנן וכן איפסק ברמב"ם פי"ד ממאכלות אסורות ה"ד, פשוט לכאורה דאם היתה חתיכה גדולה של כמה זיתים כגון עשרה זיתים והניחן בגשמים ונתפחו ונעשו עשרים וחתך ממנה כזית חייב אף שאין שם מעצם האיסור אלא חצי זית, דהא הטעם של פחות מכזית בתחלה שנתפח שחלוק מהיה כזית ונתמעט וחזר ונתפח צריך לומר דהוא משום דלענין חיוב וטומאה הוא כאילו היה כבר דבר היתר ודבר טהור שאין שייך שיעשה איסור וטומאה אבל כשהיה בו כזית שהיה דבר חיוב וטמא אף שנתמעט לא נפקע ממנו שם איסור וטומאה מאחר שאפשר ליתפח ולחזור לקדמותו וא"כ בחתיכה של עשרה זיתים שהיה עליה שם איסור וטמא ונתפחה על עשרים יש לחייב ולטמא על כזית ממנה לבד. וא"כ יהיה חלוק גם לברכת המזון בין היה פת גדול ושראו במים ואכל רק כזית ממנו שיתחייב בברכת המזון להיה פת פחות מכזית ושראו במים שיהיה פטור. אבל כיון שאמר במנחות שם [נ"ד] דמדרבנן מטמא אף כשגם מעיקרא לא הוה ביה כזית ונתפח לכזית וכן איפסק ברמב"ם פ"ד מאה"ט הי"ג יש לחייב בברכת המזון לכה"פ מדרבנן אף בהיה מתחלה פחות מכזית ונתפח לכזית ואף שהוא תרי מדרבנן יש לחייבו.

ותמוה טובא הא דאיתא ברעק"א בסי' ר"י בשם ס' גן המלך דאם לא היה כזית ונתפח ונעשה כזית הוי ספק, הא כיון שהוא מטמא מדרבנן יש לו ודאי לברך אבל רק מדרבנן ונ"מ לענין ספק ברך שלא יצטרך לחזור ולברך ונמצא שהוא דין ברור שמדאורייתא א"צ לברך ומדרבנן צריך לברך וצ"ע.

אבל מ"מ נראה דהוא רק בשראו במים אבל בתבלין וצוקער הוא כמו קמח אחר שמעורב שהם העושין את הפת למין אחר לא דמו למים ומשקין ואף ביש שם הרבה זיתים ואכל רק כזית ממנו שאין שם כזית דגן היה מסתבר שלא יברך על המחיה, וכ"ש בלא היה בו מעיקרא כזית דגן. ולכן אף שהמ"ב כתב שנוהגין העולם לברך לבסוף על המחיה בכזית ממנו אף שאין שם כזית דגן תמוה לי מלתא ויש להחמיר לאכול כשעור שיהיה שם כזית דגן וכדמסיק גם במ"ב שטוב ליזהר, ולע"ד מוכרחין לעשות כן דמאחר שעכ"פ נוהגין לברך בכזית לבד על המחיה אין גם להקל לברך בורא נפשות נגד המנהג, ולעשות כהמנהג כיון שהוא דבר תמוה אולי נוהגין בטעות כי בפוסקים לא הוזכר מנהג זה וא"כ לא ידוע אם היה מנהג ברור. לכן מוכרח לאכול עד שישער שיש שם כזית מהדגן.

סימן עב

באכל תפוחים ושתה יין לענין ברכה אחרונה.

באכל תפוחים ושתה יין דעת המ"ב דכיון שאיכא מחלוקת האחרונים באם סיים בברכה אחרונה על הארץ ועל הפירות שג"כ יצא כדאיתא [או"ח] בסי' ר"ח סעי' י"א, אם יצא גם על התפוחים דהביא דיש מאחרונים שכתבו דאם סיים בברכה דעל היין על הפירות אפשר דיוצא גם על התפוחים דכן הביא הב"י בשם הרשב"א שאם חתם על הפירות יצא גם על התפוחים, והמג"א [או"ח ר"ח] בס"ק כ"א כתב שלא יצא כיון דבפתיחה לא הזכיר פירות וכדצריך לומר להמחבר שסתם בסעי' י"ג דצריך לברך על התפוחים בורא נפשות אף שסובר דיכול לחתום על היין גם על הפירות ולא הזכיר שיש חלוק לענין התפוחים איך חתם ולכן הוא ספקא דדינא וכן איתא בח"א כלל נ' סעי' ט' שהוא ספק. לכן שפיר מסיק דיש ליזהר או שיברך תחלה בורא נפשות על התפוחים ואז יוכל אף לחתום על הפירות אם רגיל בכך ואם מברך תחלה על היין שכן יותר ראוי לכתחלה יראה לסיים דוקא על פרי הגפן ואז יצטרך לברך לכו"ע בורא נפשות על התפוחים, ואם בירך תחלה על היין וסיים על הפירות הוא ספק אם יברך על התפוחים בורא נפשות, ומספק לא יברך וכן איתא בנש"א.

סימן עג

אם ברכת המזון פוטר מיני תבשילין מה' מיני דגן.

בברכת המזון אם פוטר דייסא ומיני תבשילין שהן מחמשת מיני דגן יש להורות שיצא דלא כהמחבר [או"ח] בסי' ר"ח סעי' י"ז, משום דרוב הראשונים סברי שיצא ובבאר הגולה רוצה לפרש אף בדעת ר' יונה כן.

סימן עד

בשתה יין פחות מרביעית אבל יותר מכזית.

מה שנסתפק המ"ב בשער הציון [או"ח] סי' ר"ח אות ע' בשתה יין פחות מרביעית אבל יותר מכזית או רוב רביעית דיש סוברין שצריך לברך אחריו מעין שלש וא"כ היה פוטר שאר המשקין ששתה לכן אף שמספק אינו מברך על היין אפשר אין לו לברך על שאר המשקין דכי משום שאין אנו יודעים לברר ההלכה יחוייב עי"ז לברך בורא נפשות רבות. לע"ד אינו נכון כלל דכי כששתה גם יין לא נתחייב לברך על המשקין ברכה אחרונה אלא דאף שנתחייב לברך עלייהו פוטרתן ברכה אחרונה דעל היין כמו שברכה ראשונה דיין

פוטרתן לשאר משקין, ואם כן הוא רק כשמברך על היין ולא בלא בירך אף שמה שלא בירך הוא מצד ספק להקל עכ"פ הא לא בירך ואיך יפטור שאר המשקין דודאי מחוייבין. ואם דעת המ"ב הוא דכיון שמה שיין פוטר מיני משקין הוא מדין טפל להיין וסובר דטפל לא מתחייב כלל בברכה לכן כיון שהן טפלין להיין לא נתחייבו כלל שאר המשקין לברך עלייהו וממילא אין לברך עלייהו בנפטר מלברך על היין, יקשה דא"כ אף אם היה ברור שאין לברך על פחות מרביעית נמי אין לו לברך על המשקין ולמה כתב דכי משום שאין אנו יודעים לברר ההלכה יחוייב לברך בנ"ר דמשמע דאם היה ברור שא"צ לברך היה צריך לברך בנ"ר על המשקין רק משום ספק דשמא צריך לברך מעין שלש אין יכול לברך מעין שלש אין יכול לברך בנ"ר מדין ספק להקל. וזה תמוה דאם טפל לא מתחייב כלל בברכה אין לו לברך מדין ברור אלא צריך לומר שסובר דטפל נמי חייב בברכה רק שנפטר בברכת העיקר ולכן אם היה פטור בברור מלברך מעין שלש על היין מודה שהיה חייב לברך בנ"ר על המשקין א"כ אף אם הדין הוא שחייב לברך אבל עכ"פ כיון שלנו הוא ספק ואינו מברך אין לו במה לפטור את המשקין מברכת בנ"ר ולכן יש להורות שצריך לברך על המשקין בורא נפשות.

אך אף לפ"ז יש להסתפק מה שמסתפק בשער הציון [או"ח] סי' ר"י סק"ד בחצי רביעית יין וחצי רביעית שכר אם מצטרפין לבורא נפשות מאחר דאפשר שעל חצי רביעית שהוא יותר מכזית מברך מעין ג' א"כ לא נפטר לדידהו בבורא נפשות ולכן אף שלא יברך עכ"פ מעין ג' מ"מ אפשר לא יוכל לברך גם בנ"ר שאפשר שלא נפטר והויא לבטלה. ומקום הספק הוא דמאחר דחזינן ששייך בנ"ר על כל דבר בעצם דהא אף פחות מכשעור פת ויין מצטרפין להתחייב בורא נפשות, א"כ שייך בעצם ברכת בנ"ר גם בשתה כשעור אך מאחר שיצטרך לברך אח"כ גם מעין שלש ימצא דבנ"ר היה לבטלה ששתי ברכות אינו יכול לברך, לכן בידוע שלא יברך מעין ג' כהא דשתה כזית ורוב רביעית, דאף אם הדין שחייב עכ"פ לא יברך כיון שלא מבורר לנו ולחוש שמא יבא חכם גדול ויברר לנו שצריך לברך ודאי אין לחוש מאחר שבדורנו אין מי שיכריע, ולחוש שמא יבא אליהו ויברר הדין שחייב לברך הרי נפסק כרבי בתענית דף י"ז שתקנתן קלקלתן ולא חיישינן לזמן קצר דאיזה שעות לשמא יבנה המקדש וכ"ש הכא דהוא רק שעה קלה הזמן שיוכל לברך מעין ג' אחר שתיתו שאין לחוש לשמא יבא אליהו ויברר הדין לכן יש לו לברך בורא נפשות. וזה נראה לע"ד להורות למעשה שיברך בנ"ר על חצי רביעית יין וחצי רביעית שאר משקין. וכן נראה לע"ד דאם הוא במקום שאין לו סדור ואינו יכול לברך בעל פה ברכת מעין שלש ועד שיוכל להשיג סדור יעבור הזמן שיוכל לברך אחריו יש לו לברך

בנ"ר אף על שעור שלם מיין. ולכתחלה ודאי אין לו לשתות יין כיון שאינו יכול לברך אחריו מעין שלש אבל בעבר ושתה יש לו לברך בנ"ר משום דבורא נפשות שייך גם על כשעור אם לא יברך מעין שלש שאינו לבטלה. וכן יהיה הדין במיני מזונות ופירות דז' המינים ואף בפת אם אין לו סדור ואינו יכול בעל פה לברך אף ברכת הזן אם עבר ואכל כשעור יצטרך לברך בורא נפשות.

סימן עה

באוכל ושותה לענין צירוף לבורא נפשות.

באוכל ושותה שכתב המג"א [או"ח] בסי' ר"י שאין מצטרפין אפילו לענין בורא נפשות והביא בשער הציון אות ה' שיש מפקפקים בזה משום דאולי הוא רק לענין יו"כ משום דקים להו לרבנן דלא מיתבא דעתיה, הנה יש טעם שלא יצטרפו משום שאין שוין בשעוריהן כדאיתא בשבת דף ע"ו ואפילו לקל שבהן לא מצטרף אם אין דבר שמשתוין בו וא"כ אוכל ושותה שאין שוין בשעורין שזה בכזית וזה ברביעית ואין דבר ששוין בו אין להם להצטרף ומפורש גם ביומא דף פ"א דהטעם דלא מיתבא דעתיה שאמרי רב ור' יוחנן הוא לרבנן החולקים על ר' יהושע וסברי דגם בלא שוין בשעורין מצטרפין לקל שבהן אבל לר' יהושע שבאין שוין בשעורין לא מצטרפין א"צ להאי טעמא דלכן אוקמו רב חסדא וריש לקיש שלא ידעו הטעם דלא מיתבא דעתיה הא דאוכל ושותה אין מצטרפין כר' יהושע עיי"ש. וא"כ כיון שהלכה כר' יהושע שסתם מתני' במעילה דף י"ז, וסוגיא דשבת [ע"ו] כותיה ואיפסק כן ברמב"ם פ"ד מטומאת אוכלין הי"א אין להם להצטרף לענין בנ"ר כדסובר המג"א.

והנה לענין יו"כ משמע מגמ' חולין דף ק"כ דלמסקנא שהוא לר"נ ור' יוחנן גם לר' יהושע מה שאין מצטרפין אוכל ושותה הוא משום דלא מיתבא דעתיה דלכן מסיק דאף דלענין יו"כ אמר ר"ל דציר שע"ג ירק מצטרף לככותבת אף שלא קריש לא מצטרף לענין טומאת אוכלין בלא קריש ופרש"י דלענין טומאה כיון דלא שוו בשעורייהו לא מצטרפין אבל ביו"כ תלוי במיתבא דעתיה והיו מצטרפין אף אוכל ושותה אם היה מיתבא דעתיה בצרוף אף שלא שוו בשעורייהו עיי"ש. ומשמע שאף לר"ל אמר זה דסובר שכששמע מר' יוחנן רבו הדר ביה דאל"כ הא צריך לומר שטעם ר"ל בציר שע"ג ירק הוא מטעם שנחשב אוכל, דהא גם ליו"כ אמר שבעינן שישוו בשעורייהו והוי ראיה מר"ל דגם לענין טומאת אוכלין מצטרף אף בלא קריש ומדר"ל נשמע לכו"ע. אלא ודאי צריך לומר שהגמ' דחולין סובר דר"ל שביומא הדר ביה לגבי ר' יוחנן ותלוי גם לדידיה ביו"כ רק במיתבא

דעתיה, לכן מדחי דלענין טומאת אוכלין שתלוי בשוין בשעורייהו אין מצטרפין משום שאף שהוא על הבשר לא נחשב אוכל כ"ז שלא קריש.

עכ"פ גם לגמ' חולין אף שלענין יו"כ מה שאין מצטרפין אוכל ושותה הוא משום דלא מיתבא דעתיה, מ"מ לכל דיני התורה אין מצטרפין משום דלא שוין בשעורייהו. וא"כ גם לענין ברכה דבנ"ר נמי אין מצטרפין אוכל ושותה כהמג"א, ותמוה הא דמביא המג"א ממה שציר שע"ג ירק מצטרף ביו"כ ולא אמרינן משקה הוא משום דכל אכשורי אוכלא אוכלא הוא, דאף שביומא דף פ' אמר זה בגמ' אבל הא בחולין [ק"כ] מסיק דלאו אוכלא הוא לכל דיני התורה רק ליו"כ לבד משום דמיתבא דעתיה וכדהביא בעצמו הא דחולין בסמוך וא"כ לענין ברכה אין להם להצטרף וצע"ג.

והנה בפת השרוי במשקה ויין שאיתא בתוס' זבחים דף ק"ט שמצטרפין משום דהוא דרך אכילה שעורו בכזית וציין להו המג"א ודימה זה לציר שע"ג ירק. הא מוכרחין לומר דאין כוונת התוס' דהוא נחשב לאוכל דהא בחולין מסיק דלא הוי אוכל בלא קריש אלא דמשקין בדרך אכילה נמי שעורו בכזית וא"כ אף שהוא משקה נמי כיון ששוה בהשעור להאוכל מצטרפין. ומה שאין מצטרפין לטומאת אוכלין לא יפרשו כפרש"י בחולין משום דלא שוו בשעורין, דהא הוא דרך אכילה שלדידהו הם שוין בשעור כזית אף שהוא משקה אלא יפרשו הטעם משום דהמשקה אין לו טומאה כלל דהא רק שבעה משקין מיטמאין והרוטב שהוא הציר היוצא מן הבשר אינה משבעת המשקין. ועיין בבכורות דף כ"ב בציר של דגים שלאו בר קבולי טומאה הוא ועיין בפי' הראב"ד בסוף עדיות ובפ"ז שם מ"ב, וה"ה לבשר שהציר טהור ואף שיש חלוק לענין איסור אכילה מדאורייתא בין ציר בשר לציר דגים, דשל בשר אסור מדאורייתא ושל דגים מותר מדאורייתא כדאיתא בתוס' חולין דף צ"ט ודף קי"ב, מ"מ לענין קבלת טומאה מסתבר שאין לחלק. [והא דסובר הרמב"ם בפט"ז מטו"א ה"ד דאף של חגבים טמאים מתטמא טומאת משקין, מוכרחין לומר דהוא ע"י מים דוקא וכמפורש ברא"ש פ"י דתרומות מ"ט. ומה שפי' במראה הפנים על ירושלמי כהא דתנן בפ"ו דמכשירין מ"ה דם השרץ מטמא ואינו מכשיר, הוא טעות דאינו ענין לכאן דהתם איתרבי דם השרץ כבשרו מוזה לכם הטמא כמפורש במעילה דף י"ז, וטמא מדין שרץ לא מדין משקין וציר חגבים אינו כהחגבים דאף של טמאין מותר והטומאה הוא מדין משקין כשיגעו בטומאה, ולכן צריך לפרש דוקא ע"י מים שבו]. ולכן כיון שמסיק שלא נעשה אוכל כ"ז שלא נקרש אף שהוא על הבשר אינו מצטרף ליטמא כיון שאין לו דין טומאה כלל.

עכ"פ לדידהו לענין ברכה דבנ"ר באוכל השרוי במשקה יש למילף שפיר שמצטרפין משום דשוו בשעורייהו וביו"כ לא היה מועיל זה אם לא היה מיתבא דעתיה וא"כ גם בציר שע"ג ירק יש למילף שמצטרף לבנ"ר כדסובר המג"א. אבל מחולין [ק"כ] לפרש"י שם אדרבה איכא ראיה שאין מצטרפין דלא כהמג"א ומסתבר שפליגי בזה רש"י ותוס' דלרש"י אין מצטרפין לא ציר שע"ג ירק ולא פת ואוכלין השרויין במשקה, ולתוס' מצטרפין ולא מטעם המג"א שנחשב אוכל כמפורש בחולין שלא נחשב אוכל אלא מטעם שהם שוין בשעור כזית.

ובטעם המג"א יש לומר משום דמשמע שהרמב"ם אינו פוסק כאביי בחולין דדוקא קריש מצטרף, דהא כתב בפ"ד מטו"א ה"ד סתם המרק מצטרף ולא כתב שדוקא קריש. ועיין בכ"מ שנשאר בקושיא שכתב ואיני יודע למה סתם רבנו והמרק ולא התנה שיהיה קרוש כדאמרינן בגמ'. וסובר המג"א שהוא משום דלא פסק כאביי אלא אף לח מצטרף כשהוא על הבשר, והטעם או משום דמשמע לו שרבא פליג ע"ז ואף שלא פסק גם כרבא דאמר שומנא מצד קושיית אביי דהוא עצמו יטמא טו"א, מ"מ למאי דסבר רבא שומנא הא הוא ודאי דוקא בלח, דחלב קרוש ודאי הוא אוכל בעצמו אך היה סבור דחלב מחוי אינו אוכל בעצמו ומ"מ מה שהוא על הבשר נחשב אוכל, כ"כ יסבור במרק גופיה שאף שאינו אוכל מ"מ מה שהוא על הבשר נחשב אוכל. ומה שאמר שומנא הוא לרבותא דאף השומן כשהוא לח אינו אוכל בעצמו אלא רק מצטרף אף כשהוא קרוש הוא אוכל בעצמו וכ"ש מרק שבכל אופן הוא רק מצטרף. ואביי פליג בתרתי חדא דבשומנא אף כשהוא לח הוא אוכל בעצמו וב' דהמרק אינו אוכל כשהוא לח אף כשהוא על הבשר ולא מצטרף אלא כשהוא קריש ועל הבשר דוקא מצטרף. ופסק הרמב"ם כרבא כהכלל דהלכה כרבא נגד אביי במרק שכשהוא על הבשר מצטרף אף כשהוא לח ובקריש ליכא מחלוקת לכן גם בקריש הוא רק מצטרף.

וגם יש לומר דסובר הרמב"ם דגמ' דיומא שלא הוזכר שחזר בו ר"ל פליג על אביי דחולין וסובר שלא חזר בו ואינו סובר ר"ל הטעם דמיתבא דעתיה ביו"כ, אלא שמתני' דאוכל ושותה אין מצטרפין הוא כר' יהושע דוקא משום דלא שוו בשעוריהן ומ"מ סובר דציר שע"ג ירק מצטרף אלמא דהוא משום דאכשורי אוכלא אוכלא הוא וכמפורש בטעמא דר"ל ביומא דף פ', וכדהיה סבור המקשה על אביי בחולין כדפרש"י דהיה סבור כיון דבהדי אוכל מיחבר אוכל הוא, ופשוט שכן מפרש רש"י בפי' אכשורי אוכלא שביומא, ולא נצטרך לדחוק שהטעם שאמר ביומא לר"ל הוא כשהיה סבור דר"ל לא חזר בו אבל אחר שאמר אביי שאינו אוכל לא נימא כגמ' דיומא בטעמא דר"ל אלא שפליגא סוגיא

דיומא [פ] אסוגיא דחולין [ק"כ] לאביי ופסק הרמב"ם כסוגיא שביומא שטעם ר"ל הוא משום דמה שמיחבר לאוכל אוכל הוא גם לכל דיני התורה שלא שייך מיתבא דעתיה, ולכן גם לענין ברכה מצטרפין כהמג"א.

[ויש תימה גדולה דביומא הא הקשה פשיטא דציר שע"ג ירק מצטרף שהוא אף בלא טעם מיתבא דעתיה, דאם הוא מטעם מיתבא דעתיה הרי הוא חדוש שאף שהוא משקה שלא מיתבא דעתיה במשהו אף כשהוא משלים לאוכל מ"מ כשהוא מיחבר בהאוכל מיתבא דעתיה. אלמא דהיה סבור שפשיטא שהוא אוכל מאחר שא"א לשתותו אלא לאוכלו, ותירץ דמ"מ אולי היו טועים לומר דהוא משקה לכן הוצרך להשמיענו. ובחולין אדרבה פליג אביי וסובר דהוא משקה גם לדינא לכל דיני התורה רק שמצטרף ליו"כ משום שמיתבא דעתיה וצ"ע].

עכ"פ הרמב"ם סובר כהמג"א. ותמוה על הכ"מ שכתב שאינו יודע למה לא התנה שצריך שיהיה קרוש הא פשוט שפסק כסוגיא דיומא שסובר שפליגא. וצריך לומר דלהכ"מ לא מסתבר שפליגי הסוגיות ומה שאמר ביומא משום אכשורי אוכלא אוכלא הוא, הוא רק לענין יו"כ מטעם מיתבא דעתיה, וכדאיתא כן בתוס' ישנים שם [יומא פ] שכתבו ואע"ג דלענין שא"ד משקה הוא מ"מ לענין יוהכ"פ כל דבר אכילה אוכלא הוא עיי"ש, וכוונתם משום מיתבא דעתיה, אבל מ"מ צריך לומר להרמב"ם שסובר שפליגי הסוגיות, וביומא סובר שהוא אוכלא לכל הדברים. וראיית התו"י מהא שטבולו במשקה צריך נטילת ידים אינה ראיה כ"כ, דאפשר הוא בשביל שעת הנגיעה שאז היתה משקה ונטמאו בנגיעה וחששו שמא יגע אז בהמשקה. וגם אפשר דליבטל מדין קבלת טומאה דמשקין להיות תחלה לא נבטל במה שהוא על האוכל ונחשב לאוכל דלא הוי זה כמעשה שיכול לבטל דין קבלת טומאה כ"ז שיש משקה טופח שיכולין המשקין לעבור מהאוכל על ידיו שיתבטל מה שיעבור על הידים מחשיבות האוכל ולכן אף שהוא נחשב לאוכל לכל הדברים לא נבטל ממנו חומרת משקין, וזה יסבור הרמב"ם אליבא דסוגיא דיומא שסובר לר"ל שאין חלוק בין יו"כ לשאר דברים ופסק כסוגיא זו וכן סובר המג"א.

ועיין בח"א כלל נ' סעי' י"ז שפליג על המג"א וסובר שציר שע"ג ירק ופת השרוי במשקה וביין אין מצטרפין משום דלכל דבר הוא בדין משקה, ולמה שבארתי הוא רק לרש"י חולין אבל לתוס' ולהרמב"ם מצטרפין לתוס' מטעם אחר ולהרמב"ם מטעם שכתב המג"א וא"כ יש להורות כהמג"א.

ולמה שבארתי שמה שאוכל ושותה אין מצטרפין הוא משום דלא שוו בשעורייהו אין מקום להסתפק גם ברוטב שמברכין עליו כמו על האוכל, דהא פשוט שאף שמברכין על

המים שבשלו בהם הירקות או כבשו בהן בורא פרי האדמה מ"מ לענין ברכה אחרונה שעורו ברביעית ועל האוכל שעורו בכזית שאין מצטרפין. וזה קשה על הח"א כלל נ' סעי' י"ח שמסתפק בזה והובא גם במ"ב וצ"ע ולדינא יש להורות שאין מצטרפין.

סימן עו

באבל מעט מעט ושהה יותר מכדי אכילת פרס אבל היה כדי שביעה.
ובאם אכל כל אכילתו מעט מעט ששהה יותר מכא"פ בין כל חצי זית לחצי זית ואכל כדי שביעה שמחדש הפמ"ג דחייב לברך דושבעת קרינן ביה, לכאורה הוא תמוה דדמי זה לחולה ששביעתו הוא בחצי זית שמ"מ אין חייב לברך ברכת המזון משום דאכילה עכ"פ צריך שאינו בפחות מכזית. ועיין בשע"ת [או"ח] סי' קצ"ז סק"ח בשם תשובת רדב"ז דמחדש בזקן וחולה שלהם בכזית הוא כדי שביעה שיכולין להוציא אחרים שאכלו הרבה כדי שביעה של כל אדם. והחדוש הוא משום שהיה מקום לומר שכיון שאינו דרך שביעה לרוב בנ"א לא נחשב שביעה או משום שאין השביעה מן הפת אלא מצד המחלה וחולשת הזקנה, והשמיענו דכיון שעכ"פ שבע מזה חייב מדאורייתא וכדכתב שם גם חדוש בשבע מהכזית מחמת שאכל מקודם דברים אחרים. ועיין בבאור הלכה [או"ח] ס"ס קפ"ד שהביא ג"כ תשובת הרדב"ז ומפרש כן. ואם גם בשבע פחות מכזית היה חייב היה משמיענו יותר חדוש דאף בפחות מכזית אם שבעו מזה חייבין לברך ומדאורייתא, אלא ודאי שבפחות מכזית פטור מלברך אף מדרבנן אף בשבע מזה משום דעכ"פ אכילה ג"כ צריך, וא"כ איך אפשר לחייב באכל הרבה ושבע מזה אם לא אכל כזית בכדי אכילת פרת שלא נחשב אכילה לאיסורי אכילה ולחיובי אכילה, וצ"ע בטעם הפמ"ג.
ולדינא ודאי צריך ליזהר שיאכל לכה"פ כזית אחד בכדי אכילת פרת, ואם אירע שא"א לו לאכול כזית בכדי אכילת פרת יש להורות שלא לברך ברכת המזון, ואף שבברכת המזון ספק לחומרא אבל כיון שיותר נוטה שהדין הוא שאין לו לברך אין זה בכלל ספק לחומרא, אך לכתחלה יראה שלא לבא לזה שלא יבא לעבור על סברת הפמ"ג.

סימן עז

באכל פחות מכזית והלך לחוץ וחזר אם מצטרף בכדי אכילת פרת.
ובאכל פחות מכזית והלך לחוץ וחזר שצריך לברך שנית בתחלה שנסתפק המג"א אם מצטרף באכל בכדי אכילת פרת עוד פחות מכזית, יש להורות דמצטרף כהמג"א במסקנתו, דמה לנו אם היה היסח הדעת בין האכילות לענין ברכת המזון מאחר דעכ"פ

אכל שעור אכילה שצריך לברך כמו שפשוט שחייב באיסורין. וגם בחיובי אכילה כגון מצה ומרור מסתבר שיצא אם היה בכדי אכילת פרת אף אם הסיח דעתו באמצע, אף שעדיין לא מצאתי ראיה לזה.

סימן עח

בפרי שהוא פחות מכזית.

בפרי כעין פלוימען [שזיפים] שאכל אחד שהוא פחות מכזית ואכל מה שבתוך הגרעין וזרק הקליפה הקשה שלהמג"א [או"ח] סי' ר"י סק"ד הוא בדין בריה, ושער הציון באות כ"ה הביא מס' מאמר מרדכי שמפקפק בזה, הנה לדינא שאין מברכין מצד ספק על בריה פחותה מכזית והנידון הוא רק לענין שלא יאכל לכתחלה פרי שלם שהוא פחות מכזית ודאי יש ליזהר גם בזה לכתחלה לאכול כזית כהמג"א שמיקרי בריה ואם אין לו יותר יזהר לכתחלה להשאיר קצת מן הפרי גופיה. ואם לא השאיר ואין לו יותר אף שהוא פרי שאוכלין כולו נמי אין מברך אחריו.

סימן עט

בכוונתו רק לטעום ובולע.

בכוונתו לטעום לידע אם צריך לתקן ואף רק לידע אם הוא טוב ובולע הוא ספקא דדינא ולא יברך דספק ברכות להקל. ואם כוונתו גם ליהנות יש לו לברך דהא זהו עצת הח"א בכלל מ"ט סעי' ה' לצאת מספק לכתחלה כשצריך לטעום ואין ספק של שעה"צ מוציא מודאי של הח"א.

סימן פ

בשיעור טעימה

בדבר טעימה בדבר אוכל יפה כתב המ"ב ס"ק י"ד בשם אחרונים שהוא עד כזית, דרביעית הוא רק שעור בתבשיל ואין שם מחלוקת כלל. ומש"כ המ"ב ודע דאף שבש"ע כתב א"צ לברך ממילא אסור לברך, לא קאי אדלעיל אלא הוא ענין אחר לפרש שכיון שא"צ לברך הוא גם אסור ממילא.

ידידו מוקירו, משה פיינשטיין

סימן פא

לחלק בין נתבשלו מתחלה הירקות עם בשר לנתבשלו בפ"ע ואח"כ נתבשל בהם בשר
ח' סיון תשי"ד. מע"כ ידידי הנכבד מהר"ר נפתלי האפנער שליט"א.
הסתירה שהקשה כתר"ה במ"ב [או"ח] סי' ר"ה מס"ק י"ב אס"ק י"ג, ל"ק כלום דמחלק דנתבשלו מתחלה הירקות עם בשר בהמים שהוא דינא דהש"ע דטעם הבשר שבמרק חשוב יותר ונעשה על המרק דין ברכת הבשר, אבל כשנתבשלו ירקות לבד שנעשה על המרק דין ברכת הירקות כמפורש בש"ע לא נסתלקה מהמרק דין הברכה שנעשה כבר עליו בזה שבשלו אח"כ במים אלו בשר ונקלט בהם גם טעם בשר, דאין סברא דבשביל שנשתבח הרוטב ע"י שקלט גם טעם הבשר יוגרע ברכתו כדאיתא טעם זה בשעה"צ סק"כ. ובט"ז כתב טעם אחר כיון שיש לו טעם שלו, וכוונתו דשוב לא נסתלק דין ברכתו מאחר שיש בו עכ"פ טעם עצמו שכבר קלט מתחלה קודם שבשל עם הבשר. וא"כ יש להורות כן לדינא, והרוצה להחמיר לברך מתחלה על דבר אחר בורא פרי האדמה ועל דבר אחר שהכל יש לו מקום. ומש"כ בשה"צ שם שיותר טוב שיברך בורא פרי האדמה על מעט ירק מתחלה לא מתוקן כלום עדיין אם לא יברך גם על בשר מתחלה שהכל, ואולי גם כוונת שעה"צ כן, אך הוא רק לחומרא בעלמא כי לדינא יש להורות כהט"ז כדהורה במ"ב.

סימן פב

במרקחת לרפואה ונהנין בו
ובדבר מרקחת שאין רגילין בו אלא לרפואה והוא דבר שנהנין בו יש להורות לברך ברכה הראויה לו כיון שהמג"א והגר"א סוברין כן [או"ח] בסי' ר"ד, ולהמג"א אפשר סובר כן גם הרמ"א עיי"ש בס"ק כ"ד, וכן משמע החלטת המ"ב.

סימן פג

בברכת השטעניל נוסל
ובדבר השטעניל נוסל כיון שאין ראוי לאכול אלא לאחר הבשול, וגדל על עצי יער שאין נוטעין יש לברך שהכל. ולא מובן הצ"ע שכתב המ"ב [או"ח] ר"ס ר"ג דמ"ש מפירות של אילני סרק ובני אסא שהוא שהכל, ועיין במ"ב שם סק"ה ואף אם הוא ספק נמי צריך לברך שהכל. ומהו השטעניל נוסל לא ידוע לי אך למעשה אין זה נוגע, דכל מין שאין ראוי לאכול לסתם בנ"א אלא אחר הבשול וגדל על עצי יער צריך לברך שהכל.

סימן פד

בבירך על ענבים בפה"ג

הסתירה שהקשה כתר"ה [או"ח] בסי' ר"ח מסעי' י"ד לסעי' ט"ו ל"ק כלום, דרק בבירך על היין בפה"ג לא פטר את הענבים ממילא כיון דלכתחלה צריך לברך עלייהו בפה"ע, אבל בבירך על הענבים בפה"ג יצא כיון דשייך עלייהו גם לשון פרי הגפן דהעץ קרוי גפן, ומטעם זה אף בבירך על היין בפה"ג ונתכוין להוציא גם הענבים כתבו המג"א והט"ז בשם הב"י דיצא, והוא ממש כדין ברכת בורא פרי האדמה על דבר שמברכין בפה"ע כמבואר [או"ח] בסי' ר"ו סעי' ב' וחלוק זה מפורש במ"ב ס"ק ס"ט, וכן יהיה הדין בברכת שהכל על כל דבר דהוא רק בנתכוין לפטור עיין במ"ב [או"ח] סי' ר"ו סק"ט.

סימן פה

בברכת יאגדעס שחורים

היאגדעס שחורים שכתב המ"ב [או"ח] בסי' ר"ג סק"ג שדעת המג"א ועוד אחרונים לברך בפה"ע ומ"מ נוהגין לברך בורא פרי האדמה הם רק אלו שגדלין באילנות קטנות שגובהן פחות מג' טפחים שהיו מצויין במדינותינו אבל היאגד"ש השחורים שבפה גדלים על אילנות גבוהות הרבה יותר מג"ט ועל אלו צריך לברך בפה"ע לכו"ע. וגם על יאגדש השחורים שבמדינותינו אף שהמ"ב כתב שהעולם נוהגין לברך בורא פרי האדמה, וכן איתא בח"א, לא היה מנהג זה בכל העולם דבהרבה מקומות וכן בסביבותינו היו מברכין בפה"ע כהמג"א, לכן במקום שלא ידוע המנהג יש לברך בפה"ע וכן כשיש ספק אם גדלים על אילנות פחותין מג"ט או גבוהין יש לברך בכ"מ בפה"ע.

סימן פו

בברכת זורעווינעס וברכת פאזימקעס וברכת ערפערט

הזורעווינעס הוא מין יאגדש אדום ואין ראוי הקליפה לאכילה לסתם בנ"א רק מוצצין השרף הכנוס בהם וטעם השרף הוא חמוץ מאד, ופירוש שלו בשפה המדוברת בכאן לא ידוע לי, ובודאי גם בפה נמצאים מינים כאלו ובאין מנהג ידוע יש לברך שהכל כהמג"א. הפאזימקעס הם כמו הסטראבערעס אך קטנים מהם וגדלים בתוך היערות על עשבים ומברכין עליהם ועל הסטראבערעס בורא פרי האדמה. ומין ערפערט לא ידוע לי, אבל בנשמת אדם כלל נ"א אות ז' תמה על המג"א בערפערט משום שהוא מין יאגדש האדומים הגדלים בעשבים שכתב המ"א לברך בורא פרי האדמה. והעיקר לדינא

כשמזדמן פרי מעץ כזה שהענף מתקיים וכי שקיל פרי הדר מאותו ענף עצמו אולי יש לברך בפה"ע כאגודה שהסכים לו המג"א. דהנשמת אדם סובר שכיון שהוא מחלוקת הפוסקים יש לברך בורא פרי האדמה, אבל המ"ב פסק כהמג"א.
המין מאוזיש שנזכר [או"ח] בסי' ר"ג סעי' ג' שמברכין בורא פרי האדמה לא ידוע לי פירושו, ולדינא תלוי בהכללים.
ידידו, משה פיינשטיין

סימן פז

בהרבה מיני פירות חדשים אם נפטר בשהחיינו אחת י"ט מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.
ושאלת ידידי בברכת שהחיינו במונח לפניו הרבה פירות חדשים אם יפטור הכל בברכה אחת או שיברך על כל אחד ואחד בפני עצמו, פשוט לע"ד שצריך לפטור כולם בברכת שהחיינו אחת דאין לגרום ברכה שאינה צריכה ובפרט שהיא ברכת הרשות ואף באינו רוצה לאכול עתה איזה מין מהן נמי הא נפטר בעצם כשבירך שהחיינו תיכף בראיה אף בלא אכילה, ולכן אף שנוהגין לחכות מלברך עד שיאכל מ"מ כיון שמברך בשביל אלו שאוכל מהם צריך לצאת גם מאותו הפרי שאינו אוכל. ואני מסופקני שאף אם יכוין שלא לצאת בברכת שהחיינו על איזה מין אם יועיל דהא עכ"פ כבר בירך על שהגיע לאותו זמן שראה הפירות והרי ראה גם אותו ובהכרח הוא גם הזמן שראה אותו הפרי נמי ואיך שייך שלא לצאת על מה שלא היה רוצה לברך עתה כיון דעכ"פ בירך על הגעת אותו זמן דהפרי הוא רק גרם להברכה ולא שהברכה היא עליה, וכן מסתבר לע"ד לכאורה כ"ז שאין לי ראיה שלא יצא. ידידו, משה פיינשטיין

סימן פח

בענין טהר יומא ובענין ק"ש עד חצות י"ג טבת תפר"ח ליובאן. מע"כ דודי הגאון הגדול מהר"ר יעקב קאנטראוויץ שליט"א.
מה שפי' כ"ג קושית הגמ' ריש ברכות דלמא ביאת אורו הוא וטהר גברא לפי' התוס' דהוא התחלת שקיעה הוא בודאי ולא בספק משום שלא מצינו במקומות אחרים אלא וטהר גברא, ובזה תירץ קושית רעק"א בס' דו"ח, הנה מה יעשה כ"ג בזה שבמערבא אף שלא ידעו הא דרבה בר' שילא בעו לה דלמא הוא טהר יומא.

והנכון לע"ד דהנה לכאורה תמוה בגמ' מ"ט תלי זב"ז דאם ביאת שמשו הוא אז וטהר יומא, ואם ביאת אורו הוא אז וטהר גברא, מדוע לא נוכל לפרש וטהר גברא גם אם ביאת שמשו הוא, ולפרש וטהר יומא אף אם ביאת אורו הוא. ואף שאם ביאת אורו דהוא התחלת שקיעה יש לומר שאין לפרש וטהר יומא דיש בינתים עוד זמן דהוא סוף שקיעה ולא היה מזכיר הקרא תחלת שקיעה שרחוק הרבה מטהר יומא ולכן צריך לומר וטהר גברא, אבל הוא דוחק דאם ובא השמש הוא פירוש ביאת אורו אין בקרא זמן אחר לומר שהשמיענו שכאן בעינן גם צאת הכוכבים ושייך וטהר יומא אף אם ביאת אורו. וטהר גברא ודאי שייך גם אם ביאת שמשו הוא ומנא לן צאת הכוכבים לביאת שמשו והי"ל להסתפק עוד ספק שלישי אם וטהר יומא שהוא צה"כ ואז אין חלוק בפירוש ובא השמש או הוא וטהר גברא ואז יש ספק אם אורו שהוא תחלת שקיעה או שמשו שהוא סוף שקיעה.

וצריך לומר משום דקרא דוטהר אם נפרש גברא כמו בכ"מ הוא מיותר דהא כתיב ואחר יאכל מן הקדשים שזה משמיענו כאן הקרא. ולכן אם ביאת אורו הוא אינו מיותר דהוצרך לאשמעינן קרא יתירא וטהר שנטהר תיכף בהתחלת שקיעה כדי שלא נפרש קרא דובא השמש לסוף שקיעה, אבל אם ובא השמש ביאת שמשו הוא לא היה צריך לכתוב קרא יתירא וטהר לאשמעינן דנטהר תיכף בתחלת שקיעה ולא בעי צה"כ דמה"ת נימא דבעי צה"כ דהא רק ובא השמש ואחר יאכל כתיב ואין להסתפק מזה יותר מהתחלת שקיעה, ולכן מוכרחין אז לפרש וטהר יומא דהוסיף הקרא שלא סגי בביאת השמש לבד אלא בעי גם צה"כ, ולכן אם ביאת אורו הוא שיש לפרש אגברא ליכא לפרש וטהר יומא משום דלא מצינו כן במקום אחר ואם ביאת שמשו הוא שאם אגברא הוא מיותר מוכרחין לפרש וטהר יומא. חזינן מזה שיותר צריך לפרש וטהר גברא כל זמן שליכא הכרח, וא"כ עדיין מ"ט מספקי במערבא דלמא ביאת שמשו וטהר יומא. ולכן צריך לומר משום דובא השמש כפשוטו הוא ביאת שמשו ממש וטהר בפשוטו קאי אגברא, וזה א"א דוטהר יהי' מיותר לפ"ז, ומוכרחין לשנות מפשוטו שהוא או לשנות פי' ובא השמש מפשוטו ולפרש שהוא ביאת אורו דהוא תחלת שקיעה ופירוש וטהר יהיה כפשוטו שהוא אגברא או לשנות פירוש וטהר לפרש שהוא טהר יומא ופירוש ובא השמש יהיה כפשוטו שהוא ביאת שמשו, ומספקי מה יכריח לשנות אם וטהר יכריח לשנות פי' ובא השמש או והא השמש יכריח לשנות פי' וטהר. ולכן לא היה יכול להקשות דודאי הוא וטהר גברא ולדחות פי' הפשוט דובא השמש אלא דהקשה מנא לן בודאי לדחות פשוטו של וטהר

וכמו שבמערבא לא החליטו מטעם שבארתי דטהר גברא, וא"כ מקשה רעק"א שפיר דמ"מ יהיו אסורין מספק.

ומה שהקשה כ"ג דאם הוא ספק השקול הלא צריך לדרוש כמו קולא וחומרא לחומרא מקשינן בודאי כמפורש ביבמות וקדושין, נראה לע"ד שכלל זה הוא רק במדות שנדרש כמו היקשא וק"ו ומה מצינו אבל לא בדרשות קראי יתירי, וכמדומני שיש למצא ראיות לזה וכן משמע בקצור כללים הנדפס בסוף ברכות שכתב כשם דגבי היקש וג"ש לחומרא מקשינן וכן הדין בק"ו, משמע דדוקא באלו שהן מדות לדרוש אבל לא בקראי יתירי [אך מש"כ כשם שגבי היקש וג"ש כן בק"ו, הנה ק"ו מפורש בע"ז דף מ"ו וג"ש לא מצינו בגמ' והי"ל לומר כשם שהיקש וק"ו דרשינן לחומרא כן בג"ש, וצ"ע].

אך לכאורה לא מובן מאי קשה לו לרעק"א, הא ודאי יש חלוק אם הוא איסור ודאי או ספק. וצריך לומר שקושיתו היא רק על קושית הגמ' דמנ"ל להקשות דלמא אה"נ, ומ"מ הוא סימן לזמן ק"ש שהוא מצה"כ כיון דאף אם הוא ספק אסורין עד צה"כ, וכן איך פשטו במערבא מברייתא דסימן לדבר צה"כ דאולי הוא רק מספק ולכן הוצרך לתרץ מה שתירץ.

וכן מש"כ כ"ג דמחמת קרא וטהר בערב משמע שטהור גם בעודנו יום ג"כ נסתר מזה שבמערבא לא החליטו לקולא.

ומה שהקשה כ"ג [ברכות] בדף ד' על פרכת הגמ' חכמים כמאן סבירא להו הא מפורש במתני' דר"ג אמר שרבנן כוותיה סברי, הנה בירושלמי סובר באמת שרבנן פליגי אר"ג וסברי דאין יכולין לקרות אחר חצות עד שתמה על ר"ג היכי עבד כוותיה והוצרך לתרץ משום שהוא לשינון ומפרש בספר חרדים על הירושלמי דמדאורייתא פליגי דסברי כל זמן שעסוקין בשכיבה כר"א רק שסברי דהוא עד חצות משום דמיעוט אין ישנים עד חצות עיי"ש. ומסתבר כפירושו שאם המחלוקת היא בהסייג שלחכמים אף בדיעבד עשו שלא יצא כדפי' הר' יונה לא היה שייך להקשות איך עבד כוותיה דמ"ט לא יחושו להא דר"ג לצאת הדאורייתא, דהא אדרבה יש לתמוה אחכמים איך עקרו מ"ע דאורייתא כדהקשה הר' יונה, וגם הא איפסק הלכתא מחמת זה כר"ג מאחר שמדאורייתא חייב, וא"כ ודאי שלא הי' ר"ג מבטל דעתו מאחר שחזינן שהלכה כמותו. ולכן צריך לומר כפירוש החרדים שהירושלמי סובר דרבנן פליגי עליה מדאו' וא"כ הלכה כרבנן כמו בכ"מ דיחיד ורבים הלכה כרבים, ולכן תמה איך עבד כוותיה. וכן משמע מגמ' דידן דרק אם פליגי מדאורייתא היו בניו עושין כרבנן דאל"כ מ"ט עשו עתה כר"ג הא פליגי עלי' לפי' הר' יונה שרבנן עשו סייג שאף בדיעבד אינו יוצא ומה תיקן במה שהשיבן

שרבנן כוותי סבירא להו מדאורייתא הא עכ"פ פליגי עליה, אלא ודאי משום שאם מדאורייתא חייבין מסתבר כר"ג וצריך לחוש לר"ג כדחזינן שפסק ר"י אמר שמואל כר"ג אף שרבנן פליגי עליה, וא"כ מאחר שהירושלמי הקשה איך עשו כר"ג צריך לומר דסובר דמדאורייתא פליגי עליה כפי' חרדים ועיי"ש איך שמפרש המשנה. ולכן הוצרך בגמ' להוכיח מהברייתא שסברי כר"ג מדאורייתא דלא כהירושלמי.

ומה שהקשה כ"ג מאי מקשה לימרו כר"א הא בני ר"ג נסתפקו שמא פליגי אר"ג רק בזה דזמן ששוכבין נמשך לדידהו עד חצות וכדסובר הירושלמי כן באמת, הוא פשוט לע"ד דגמ' [ברכות ד] דידן לא רצה לומר שיהיה בזה מחלוקת ובני ר"ג שנסתפקו אפשר שלא ידעו מר"א ולכן נסתפקו אולי סברי שזמן ששוכבין הוא עד חצות מאחר שלא ידעו שר"א חולק, אבל אחרי שידענו מר"א שזמן ששוכבין הוא רק עד אשמורה הראשונה לא מסתבר שיחלקו בזה, ולכן הקשה לימרו כר"א.

ב"ג אוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן פט

בלא אמר ברכת המעריב ערבים ונזכר אחר התפלה

נשאלתי מאחד שבטעות התחיל להתפלל ערבית בברכת אהבת עולם ונזכר אחר תפלת י"ח, אם צריך לברך ברכת המעריב ערבים. והשבתי שלע"ד נראה שצריך לברך כשנזכר ברכת המעריב ערבים. וראיה מברכות דף י"ב שאנשי משמר אמרו רק ברכת אהבה רבה ולאחר זמן אף שהפסיקו בהרבה דברים אמרו ברכת יוצר אור, ואין לומר שכך נתקן לאנשי משמר עיקר דינם, דהא מוכיח משם ר' זריקא א"ר אמי ארשב"ל דסדר ברכות אין מעכבות גם לדידן כדמסיק שם [ברכות יב] ואם לאנשי משמר הוא דין אחר לא היה ראיה לדידן אלא ודאי שדינם שוה לשלנו אלמא דצריך גם לדידן לברך יוצר אור בטעה ולא ברך מתחלה אף כשנזכר אחר שכבר קרא ק"ש וגם כבר התפלל. וזה פשוט שברכות ערבית הם כשל שחרית ולכן צריך לברך המעריב ערבים אף אחר שהתפלל ואף אחר זמן רב אם עדיין הוא לילה, ואולי גם עד הנץ כשלא נזכר קודם.

וזכורני שאמרו"ר הגאון זצ"ל הורה לאחד שטעה ולא אמר השכיבנו ונזכר אחר התפלה שצריך לומר אז השכיבנו. אבל פשוט שהשכיבנו אינו יכול לומר אלא עד עלות השחר כדאיתא בברכות דף ט'. משה פיינשטיין

סימן צ

בענין שותפות עם עכו"ם לענין שבת מע"כ ידידי הנכבד מהר"ר יעקב קורלאנד שליט"א.
בדבר אם מותר לישראל לעשות שותפות עם עכו"ם לכתחלה בתנאי המבואר [או"ח] בסי' רמ"ה, ודאי מותר אף לכתחלה ויתנה עמו שעל יום השבת ועל יום אחד קבוע מימי החול אינם שותפים אלא שיום ההשבת שייך להעכו"ם בין יהיה ריוח או הפסד ויום אחד קבוע מימי החול שייך להישראל. וצריך שיהיה מסחר כזה שיהיה האפשריות לידע כמה היה ביום השבת וכמה היה ביום הקבוע להישראל ואז אף אם בשעת חלוקה נתעצלו מלחשוב וחלקו בשוה משום האומדנא שמסתמא היה בשוה או שרצו למחול זה לזה מותר, אבל אם אי אפשר כלל לידע כמה יהיה ביום אחד ריוח או הפסד אסור בתנאי כזה כי הוא רק פטומי מילי בעלמא. ומה שאיתא במג"א [או"ח רמ"ה] סק"ב בשם מהר"ל חביב דלא נודע בכמה השכירו בשבת כגון בחנות, אין הכוונה דבחנות א"א המציאות לידע כלל דאז היה אסור אבל צריך לומר שעכ"פ אפשר אף בחנות לידע כשיטריחו אך שבחנות קשה לידע ולכן אירע פעמים שלא נודע כמה היה הריוח ולא נאסרו בשביל זה.
וכן יכול להתנות עם העכו"ם שמצדו אין מחוייבין לעסוק בשבת כלל אלא שיש רשות להעכו"ם אם ירצה לעסוק בשבת אף שהוא להרויח לשניהם ויהיה מותר לחלוק כל השכר בשוה דעכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד כדאיתא ברמ"א וכוונתו מוכרחין לפרש דהוא דוקא כשגם העכו"ם אינו מחוייב לעסוק בשבת, דאם העכו"ם מחוייב מצד תנאם אפילו כשלפעמים אינו רוצה מצד עצלות וכדומה הרי הוא כשלוחו לזה דעשייתו הוא בשביל חיובו מתנאי הישראל. אבל כשאינו מחוייב מצד תנאם אף שמבין העכו"ם שאם לא יעסוק בשבת לא יהיה דעת הישראל נוחה מזה ויראה להסתלק מהשותפות מותר דכיון שלא התנה הוא עכ"פ אדעתא דנפשיה. ואף שבהא דמכס בסוף [או"ח] סי' רמ"ד משמע דמותר אף כשמחוייב העכו"ם לקבל המכס בשבת, הא איתא בט"ז סק"ו ובש"ך ס"ק י"ח דהתירו משום פסידא עיי"ש וזה לא שייך בשותפות דלא נחשב זה הפסד לאדם כשלא יעשה שותפות עם העכו"ם ולא ירויח מהשבת.
ומה שיתנה עם העכו"ם בין כאופן א' בין כאופן ב' ודאי נכון יותר שיכתבו זה בשטר ואם יעשו השותפות בשטר של ערכאות ע"י לאֶיעֶר [עורך דין] ודאי צריך לעשות שטר שיהיו מפורשין התנאים שהתנו, דמה שידברו בע"פ אינו כלום דניכר שהוא רק להערמה, אך אם יעשו שטר מתחלה עם תנאים אלו יהיה מותר אף אם יש להם טעם לעשות השטר שע"י הלאֶיעֶר בסתם שותפות דיכול לסמוך דעיקר השותפות הוא ע"פ השטר דמתחלה

כמו שהתנו אף אם לא יהיה לו תוקף בערכאות כיון שהאמינו זה לזה. אבל אם יעשו השטר דסתם שותפות תחלה יהיה אסור כיון שלא בטלוהו עיין בסעי' ג'.
ושותפות הנקרא קארפארריישאן [חברה בע"מ] הוי ג"כ לענין שבת כסתם שותפות וצריך להתנות באחד מן הדרכים שנתבאר. ושטר מכירה לעכו"ם כדרך שנוהגין במכירת חמץ אין לעשות במדינותינו בכאן ואין למילף ממה שעשו ביוראפ [באירופה] בשדות וריחים בשטר מכירה לעכו"ם. ידידו,
משה פיינשטיין

סימן צא

בדבר שותפות עם ישראל מומר לחלל שבת ג' מרחשון תשי"ז. מע"כ ידידי הרב מהר"ר דוד סילווער שליט"א.
הנה בדבר שדחיקא ליה שעתא ורוצה אשתו להכנס בשותפות עם אחת שאינה שומרת שבת בבית כביסה אם יש בזה אופן שתהא מותרת, נראה לע"ד שלא כל הדברים שהתירו בישראל שעשה שותפות עם עכו"ם באו"ח סי' רמ"ה שייך להתיר בישראל אלא היתר זה לבד שיהיה שותף עמו רק לימות החול לבד וימי השבתות וימי י"ט לא יהיו שייך לו כלל לא לשכר ולא להפסד, וההוצאות שהם על כל השנה או החדש כגון שכירות המקום וכדומה יכולין להחשיב לפי חשבון הימים אף שלכאורה יהיה לו הנאה ממה שעושה שם שותפו בשבת דאם לא היה עושה בשבת היה כל השכירות וכדומה על חשבון השותפות דהיו משלמין כל השכירות בעד הששה ימים מ"מ אין לאסור זה כיון דעכ"פ השכירות הוא על כל הימים וא"כ מתחלה לא נתחייבו מהשותפות דמי שכירות רק כפי חלק הששה ימים.
וגם דוקא אם השותף שאינו שומר שבת א"צ להשותף השומר שבת שיכול לנהל העסק בעצמו או שיש לו שותפים אחרים, דאם בלעדיו לא יוכל לנהל העסק נמצא דבזה שנשתתף עמו גרם ששותפו יחלל שבת ואף שהוא ביום שאינו שותף של ישראל אסור.
והיתר שיש בשותפות עם עכו"ם שיתנו שלהעכו"ם יהיה שכר השבת ולהישראל יהיה שכר יום אחד כנגדו אין להתיר בישראל שמחלל שבת כיון שנהנה ממלאכת הישראל דעי"ז נתרצה שיהיה להשומר שבת יום אחד מימי החול. וכן ההיתר שכתב הרמ"א שם [או"ח רמ"ה] בשניהם עוסקים יחד בחול ובשבת עוסק העכו"ם לבדו שמותר לחלוק כל השכר מטעם דעכו"ם אדעתא דנפשיה עביד נמי אסור בישראל דהרי נהנה ממלאכת ישראל בשבת.

ומה שתעשה אשתו יותר מלאכה מכפי המוטל עליה מצד השותפות ובעבור זה תרצה האינה שומרת שבת ליתן לה מהריוח של יום השבת, הנה זה אסור כיון ששכירותה יהיה מריוח של השבת הרי נמצא ששייך גם לה העסק של השבת, אלא צריכה לקבוע לה שכירות עבור מלאכתה ולא יהיה נוגע לה כלל מה שתעשה השותף שלה בשבת.
ידידו, משה פיינשטיין

סימן צב

בדבר הנסיעה בספינות שמנהיגיה הם ישראלים ח' מנ"א תשט"ז. מע"כ ידידי הרה"צ הגאון המפורסם מוהרמ"מ שניאורסאן שליט"א האדמו"ר מליובאוויטש.
את מכתבו אלי והעתקת מכתבו להרבנים שבא"י קבלתי אבל ידע כ"ג שאין שייך כלל להוראתי, כי זה ברור ופשוט שאסור למנהיגי הספינה לחלל שבת אף אם יפליגו ביום א' כי ליכא שום סכנה בזה"ז להעמידה בים וגם ידוע לכל אף לאין יודע פרטיות הנהגת הספינה, שאף אם הולך ע"י אוטומאט נמי צריכין לאנשים שיעשו מלאכה, ולכן אין שום היתר לחלל שבת להוליך הספינה וגם ע"י עכו"ם יש לאסור וח"ו לפני להתיר, ואיך עלה זה על דעת הו"ג שאתיר דבר כזה, וגם ידוע ומפורסם לכל מה שאמרתי בזה בפירוש שאסור להם להוליך הספינה. אך שאלה זו לא נשאלה לפנינו כי אין שייך לשאול זה באמעֶריקא והרשעים אין שואלין שאלות.
והשאלה שבכאן היא רק לאיזה יחידים אם מותרין ליסע בספינה זו אף שהם לא יעשו מלאכה הא יעברו על הנאה ממלאכת שבת שעבר ישראל במזיד, שע"ז הוריתי שלא חמור זה ממלאכה ממש שאם הפליג באב"ג מותר אף בידוע שיהיה אח"כ פקוח נפש ויצטרך לעשות מלאכה ולהנוסע יהיה פ"נ דאין בידו להעמיד הספינה. והוא מותר עוד מכש"כ דאין עושה מעשה ובע"כ הוא נהנה, וגם יש שאינם נהנים כלל דלא איכפת להו כלל אם יהיו בדרך עוד יום.
אבל מ"מ אין להתיר אף בג' דקמי שבתא מטעם שנימא שיש מצוה בהנסיעה כהי"א שהביא המג"א ס"ק ט"ו, דהיתר מצוה כיון שהוא עכ"פ דבר איסור אין להתיר אלא באי אפשר ליסע באופן אחר שזה לא שייך בזמננו שיש ספינות אחרות של א"י מאמעֶריקא וממדינות אחרות. אבל ההיתר דקודם ג' ימים שהוא אינו מחוייב להזהר עתה מלהכנס לדבר שיהיה סכנה בשבת ויהיה מוכרח לעבור איזה איסור דשבת, שליכא איסור כלל דלכן אף שלא לצורך כלל מותר כגון רק לטייל בעלמא, יש להתיר אף שיכול גם ליסע בספינות של נכרים מאחר שיש לו רצון וצורך הנאה גופנית או טעם אחר ליסע יותר בזו

אף שאין בזה דבר מצוה. זהו מה שהוריתי וזהו טעמי ונימוקי. ובודאי היה מן הראוי אם אפשר לעשות תקנה לאסור לכל ישראל ליסע עמהן אולי ימנעו הרשעים מליסע בשבת אלא להעמידה באיזה נמל אבל זה אפשר רק לרבנות הראשית שבא"י, ועד שיתקנו שהנידון הוא רק לאיזה יחידים אין לאסור להם בג' ימים הראשונים.
והנה לא היה נוגע למעשה מכיון שהפליגה בע"ש שאסור, אבל אם היתה מפלגת באב"ג ודאי היה צריך להזהירם להרוצים ליסע מליהנות מהאור וכדומה שנעשים בשבת וגם אמרתי כן בפירוש וכדהעיר הו"ג.
ידידו מוקירו בלו"נ, משה פיינשטיין

סימן צג

בענין תנורי הגעֶז [הגז] שבמדינתנו בכסוי פח מתכות אם יש בזה דין כירה או תנור כ"ז אדר שני תשי"א. מע"כ ידידי הרב ר' בנימין זאב צוקער שליט"א מתלמידי הכולל דספרינג וואלי.
בדבר תנורי הגעֶז שבמדינתנו בכסוי פח של מתכות שהעולם נוהגין היתר להשהות שנסתפקת אם יש להן דין כירה או תנור. הנה חומרת תנור הוא משום שנקלט חומו לתוכו טפי מכירה כדפרש"י [שבת] בדף ל"ח ויכול להתבשל שם מצד עצם חומו אף כשיגרפו הגחלים ולכן ליכא היכרא ממה שגורף וקוטם שמסלק דעתו מלחתות בגחלים אף אם יצטרך למהר הבשול שזהו הטעם שמועיל בכירה גריפה וקטימה כדאיתא בר"ן בשם רב האי גאון ורב אפרים גאון והסכים להו הר"ן, וא"כ בתנור שכיון שרב חומו אפשר שהגריפה והקטימה שעושה הוא משום שירא שלא יקדיח תבשילו ברבוי האש ואינו היכר שהוא מחמת שמסלק דעתו מלחתות אף לכשיצטרך למהר הבשול ולכן אסור שמא יחתה כשיצטרך למהר הבשול. אך הוקשה להו דהניחא בקטימה אבל בגריפה נהי שאין היכר עכ"פ הא אין שייך כלל לחתות והוצרכו לומר שמחמת שרב חומו מיחזי כיש שם גחלים לוחשות ואתי לשהויי בכירה ולחתויי, עיי"ש בר"ן.
והרמב"ם לא ניחא ליה בתירוצם וכמו שלא ניחא ליה להר"ן שם, לכן תירץ בפ"ג משבת ה"ו משום שא"א לגרוף כל האש וא"א שלא תשאר ניצוץ אחת ובתנור שהבלו חם יש לחוש לחתוי אף בניצוצות וכירה שהבלה מועט לא תתחמם בניצוצות מועטים ומפני כך אין לחוש לחתוי כדאיתא שם במ"מ ה"ד.
וא"כ הוא שייך רק בתנור שדרך הבשול והאפיה הוא הרבה פעמים בקטימה וגריפה וליכא היכרא במה שגורף וקוטם שאין דעתו לחתות. אבל בתנורי הגעֶז שאין הדרך

כלל לבשל בכסוי פח מתכות אין לך היכר גדול מזה שמסלק דעתו מלחתות ואין לחוש לחתוי, ונמצא שלפי"ז יש לתנורי הגעֶז שכיסה בפח מתכות דין כירה קטומה.

אך לשיטת רש"י דבקטימה שמותר בכירה הוא משום דאינה מוספת הבל והוא כדפי' הר"ן דטעמו שאף שלשעתו מוסיף הבל מ"מ הם עוממות והולכות אין שייך זה בתנורי הגעֶז שלא נפחת אורו וא"כ הוא מוסיף הבל שיש לאסור לפ"ז. איברא דבעצם לולא דמסתפינא היה נראה לע"ד דגם רש"י סובר דגחלים קטומים נחשבו מוסיף הבל אך לא אסרו משום ההיכר שיש בהקטום שאין דעתו לחתות, דהא כן מפורש ברש"י [שבת] דף ל"ז שפי' שאני הכא דקטמה וגלי דעתיה דלא ניחא ליה בצמוקי עיי"ש, וזה שפי' במתני' שיתן אפר ע"ג גחלים לכסותם ולצננם, אין הכוונה דלא יוסיף הבל אלא דהוא גרוע מכפי שהיה בלא כסוי האפר וא"כ גלי דעתיה שלא ניחא ליה בצמוקי רק שיהיה חם לבד דבשביל זה לא אתי לחתויי דבלא החתוי יהיה חם דאם לא היה מגרע כלל לא היה מזה גלוי דעת דלא ניחא ליה בצמוקי. ולא יקשה לפי"ז על רש"י מה שהקשה הר"ן מהא דאסור להטמין ברמץ שגם לדידיה יהיה חלוק בין שהיה להטמנה, וכן לא יקשה קושיות התוס' עליו. ולפ"ז גם לרש"י יש להתיר בתנורי הגעֶז לכסות בפח של מתכות דג"כ הא ודאי הפחית החום מבלא הכסוי. אך מה נעשה שהתוס' והר"ן לא מפרשי כן בכוונת רש"י אלא דסובר שכירה קטומה לא נחשבה מוסיף הבל. וא"כ יש לאסור לדידיה בתנורי הגעֶז בכסוי הפחים. אבל לדינא כיון שרוב הפוסקים פליגי ארש"י, עיין בב"י [או"ח] סי' רנ"ג ובד"מ שם, וסוברין דכירה קטומה היא מוספת הבל ומ"מ מותר בשהיה מצד היכרא שאין דעתו לחתות א"כ גם בתנורי הגעֶז יש להתיר כשמכסין בפח המתכות כמו שנוהגין, ובפרט שגם לרש"י אינו ברור שיאסור.

והנה היה מקום לומר דמה שפרש"י בעל גבה בדף ל"ז [שבת] שהוא גם על כסוי שעל חללה הוא משום דאזיל לטעמיה דאם מוסיף הבל אסור וכדפי' התוס' ור"ן בשיטתו ולכן בכסוי שעל חללה שמוסיף הבל כיון שאין הגחלים קטומים אסור אבל לרוב הפוסקים שאף במוסיף הבל מתירין משום ההיכר יסברו שמותר בכסוי שעל גבה. אך יקשה ע"ז שהטור סובר ג"כ דלא כרש"י ומ"מ סובר שאסור בכסוי שעל גבה כרש"י. ולכן צריך לומר משום דהתם דרך הבשול הוא כך הרבה פעמים דאם האש גדול וירא שיקדיח שבעצים קשה לצמצם וגם הרבה פעמים שאש קטן לא ידלק ומוכרח לעשות אש גדול מניח כסוי על גבה ואופה ומבשל שם דהא גם על עובי שפתה יכול לבשל משום שהכירה בעצמה יש לה חום לבשל ולא יגרע על גבה שהוא על האש ולכן לא הוי היכר. וא"כ בגעֶז שלא נמצא אף אחד שיבשל בכסוי פח מתכות משום שיכול להקטין האש ולהגדילו בצמצום

כפי שצריך לכן אין היכר גדול מזה ומותר, וכמו שגם אתה חלקת. אבל הוא רק מטעם שבארתי שיש טעם לזה שבתנורי הגעֶז אין מכסין לעולם בשביל בשול יש לחלק ולהתיר ולומר שלא היה זה בכלל האיסור כיון שיש היכר ברור אחרי שאין בזה צורך להבשול, אבל אם לא היה טעם על זה שאין נוהגין לבשל בכסוי לא היה ניחא לחלק מצד שעכ"פ אין נוהגין לכסות להחשיב הכסוי להיכר דאם היה לפעמים איזה צורך לכסות בשביל הבשול כמו בכירה שלהם אפשר שאף שאחרים עכ"פ אין נוהגין לכסות אף שיש צורך מ"מ הוא עושה בשביל הצורך. וגם ממילא הא כבר היה זה בכלל האיסור ולא היה בידינו להתיר, אבל כיון שאין שום צורך לכסות בשביל הבשול ומחמת זה לא נמצא מי שמכסה לא היה זה בכלל האיסור ויש להתיר אף להטור.

והנה יש טעם גדול לומר דלא שייך כלל הגזרה בתנורי הגעֶז שלנו, דהא חזינן שרק לשלא יחתה בהגחלים גזרו ולא לשמא יביא עוד עצים כשיכלה האש, דאם היה שייך למיגזר זה היה לן לאסור גם בכירה שהסיקוה בקש וגבבא שלא שייך חשש חתוי שמא יתן עוד קש כשיתבער הקש שבכירה, דהא ליכא בזה היכר, אלא צריך לומר דזה לא גזרו. ואולי משום דלא גזרו אלא בחתוי בפיו שקילא לאינשי דלא חשיב להו מעשה כ"כ מלעשות בידים. וא"כ בתנורי הגעֶז שלא שייך חתוי בהגעֶז שכבר יש שם אלא אם רוצה להגדיל האש צריך שיתן עוד געֶז אחר שנותן ע"י שפותח יותר את נקבי הצינור שיורד משם הגעֶז, א"כ הוא כמו להביא עצים אחרים שלא גזרו דלא חששו שיעשה בידים. ואף אם נימא שהטעם שלא גזרו שמא יביא עצים וקש משום שרוב הפעמים אינם בסמוך להכירה שהוא דבר קשה להביאם מרחוק ויבא לזכור קודם שיביא העצים וממילא לא גזרו אף שנזדמן שהם בסמוך משום שלא שכיח כ"כ, וכדאיתא חלוק כעין זה בריש ביצה בגזרה שמא יקטום עיי"ש בתוס', וא"כ בתנורי הגעֶז שהוא דבר קל לפתוח יותר את נקבי הצינור להביא יותר געֶז יש לגזור, מ"מ כיון שעכ"פ לא גזרו אף בעצים וקש שסמוכים להכירה, לכן גם בגעֶז לא היה בכלל הגזרה אף שעתה נעשה באופן שלעולם הוא סמוך, כמו דברור שאף אם היה נעשה רגילות שלעולם יהיו קש ועצים סמוך להכירה שלא היה נאסר בשביל זה כיון שעכ"פ לא אסרו כ"כ הוא בגעֶז שהוא רק כנעשה הרגילות שהם לעולם בסמוך להכירה שלא היה בכלל הגזרה ואנן לא מחדשינן איסורין. וגם מסתבר שלעולם היה הרגילות שיהיו עצים וקש סמוך להכירה דרוב בנ"א לא היו מצמצמים להביא רק כפי הצורך ומ"מ לא גזרו בשביל זה שלא יבא ליתן קש ועצים אחרים, וא"כ הוא מטעם שלא חששו שמא יעשה בידים, וא"כ הוא עוד כמפורש שאין לגזור גם בתנורי הגעֶז שצריך לעשות בידים.

ולפ"ז אף בלא כסוי גם על הכפתורים שעל ידם מקטינים ומגדילים אלא שיכסה רק את האש לבד נמי אפשר יש להתיר דגם בכסוי על האש לבד הוא היכר גדול שאין דעתו לחתות ולהגדיל האש יותר וכמו שנוהגין הרבה. אך יותר טוב שהכסוי של פח המתכות יכסה גם את הכפתורים כדי שההיכר יהיה גם במקום החתוי כמו הקטום שיש אולי לחוש שלא ירגיש בהכסוי ויחתה. ואף שהוא דבר רחוק מ"מ כיון שהיתר ההיכר מצינו בהיכר שבמקום החתוי אולי הוא דוקא בהיתר כזה. אבל ודאי זה לבד שיכסה את הכפתורים ולא את האש לא יועיל שהעיקר הוא שצריך להראות שדעתו להפחית שזה נראה יותר בכסוי האש. אבל כיון ששם היו תרווייהו למעליותא שמפחית את החום והיה במקום החתוי אפשר הוא בדוקא ולכן יש להחמיר לכסות גם את הכפתורים, אבל כיון שיותר מסתבר שגם בלא כסוי הכפתורים הוא היכר חשוב יש להקל בשעת הדחק ואין למחות באלו הנוהגים היתר בכסוי האש לבד.

ומה שכתבת דהחזון איש מחדש דרק קדירה של חרס מתיר הש"ע [או"ח] בסי' רנ"ג סעי' ג' להניח ע"פ הכירה ולא של מתכות דיש לחוש לבשול המתכות שכתב הרמב"ם דהמחמם מתכות עד שנעשה גחלת ה"ז מבשל ואף שעדיין לא נעשה גחלת נראה דאסור, הנה הוא שייך רק באש גדול שיכול לעשות את המתכות לגחלת שדמי זה למניח קדרה ופת במקום שיתבשל ויאפה במשך זמן ודעתו היה לסלק קודם שיתבשל ויאפה שאסור כיון דעתה הוא עושה כל המעשה שצריך האדם לעשות במלאכת הבשול והאפיה שהוא להניחם במקום חם כזה שיתבשלו ויאפו שם, ולכן אף כשסלק אח"כ ונתבטלה המלאכה אסור לעשות מתחלה מלאכה על דעת שתתבטל אח"כ להרשב"א בתוס' שבת דף מ"ח ד"ה מאי ולהרא"ש בדף מ' החולקים על רש"י [שבת] בדף מ' שמתיר בדעתו ליקח משם קודם שיתבשל שכתב לא בשביל שיבשל שלא תניחנו שם כדי בשול שתהא היד סולדת בו, שמשמע מלשון שאם תניחנו יתבשל ותהא יד סולדת ומ"מ מותר דהתוס' והרא"ש סברי דכיון שהוא במקום שאם תניחנו יתבשל אפי' בכל היום אסור אף שדעתה ליקחנו משם קודם שתהא יד סולדת כמפורש בדבריהם, ולכן שייך לדידהו לאסור גם בשביל המתכות אף שבשביל התבשיל אין לאסור משום שכבר נתבשל, אבל באש קטן שא"א להמתכות להעשות גחלת אף אם יעמוד שם כל היום כהאי דכסוי הפח של מתכות שעל הגעֶזֶ אין שייך זה דהוי כמו נותן קיתון של מים במקום שאינו יכול להתחמם עד שהיד סולדת שהוא שעור הבשול שמותר אף לדידהו כדאיתא [שבת] בדף מ' ובש"ע [או"ח] סי' שי"ח סעי' י"ד, ובמתכות אין לאסור לפ"ז אלא באש גדול. וגם דוקא בקדרה בדבר יבש בלא מים אבל בקדרה שיש בו מים כרוב הקדרות שלהעשות גחלת צריך שיכלו מתחלה

המים אין לאסור אף שהיה נעשה כן אם היה עומד על האש כל היום דרק במה שהיה מתבשל אם היה עומד כל היום אסרו אף שדעתה לסלק קודם משום דהמעשה בעצם הוא מעשה בשול משום שכן עושין הרוצין לבשל לכן לא נתבטל חשיבות המלאכה ממעשיה עתה בשביל מחשבתה רק אחר שתסלק ממש וממילא אסור בתחלה לעשות זה על סמך מחשבתה, אבל בשביל המתכות שיעשה גחלת כשיעמוד כל היום אין שייך לאסור כשמעמידה הקדרה עם מים כדרך הבשול שהוא ההיפוך ממלאכת עשית גחלים ממתכות שדרך המלאכה הוא להעמידה דוקא בלא מים דאיך נחשוב מעשיה להיפוך ממה שעושה דלא מבעיא להרא"ש דמשמע דאין טעם האיסור משום שמא תשכח ותניח עד שיתבשל דנימא דאף בשביל הקדרה ניחוש שמא תשכח מלסלק עד שיכלו המים ותעשה הקדרה גחלת דודאי אין לחוש לזה, אלא הטעם משום דעתה הרי עושה מעשה בשול ממש לא משגחינן על מחשבתה לבטל שם המלאכה ממעשיה כ"ז שלא בטלה בסלוק ממש וממילא אסורה, וא"כ בקדרה לענין המתכות כשיש שם מים אין שייך זה כדלעיל. אלא אף להרשב"א בתוס' שכתב בטעם האיסור דלמא משתלי ואתי להניחן עד שיתבשל, מסתבר שאין לחוש לזה ביש שם מים שתשכח מליקח עד שיכלו ולא יהיה להם התבשיל לאכול היפוך כל כוונתה שהיא נתנה כדי לאכול ותניח עד שלא יהיה מה לאכול ואדרבה לטעם הרשב"א מסתבר שאף בקדרה בדבר יבש נמי אין לאסור דהא אין לחוש שתניח עד שישרף האוכל ורק לטעם הרא"ש אולי יש לאסור בדבר יבש אבל ביש בו מים וכל דבר לח אין מקום לאסור.

ובדבר תנור שאש של הגעֶזֹ מכוסה ויש נקבים שעולה מהם חום האש לתוך התנור אם יש להקל בפח מפסיק גם ליתן לכתחלה בשבת בנתבשל כל צרכו כהא דנגד המדורה בדף מ' [שבת] ונפסק בש"ע או"ח סי' שי"ח סעי' ט"ו שמותר ברחוק מן האש אף במקום שהיד סולדת, פשוט שאסור שהוא רק בדין כירה אף שמפסיק פח דהא הטעם שם הוא מטעם שכתב הרא"ש והובא במג"א [או"ח] ס"ק ל"ח משום דדמי לסמיכה בכירה דשרי, והכא הרי הוא על הכירה או בתוכה שאסור. ומה שכתבת אולי יש לעשות ב' פחים זע"ז, איני רואה בזה שום מעלה דאם מותר יש להתיר גם בפח אחד ואם היה אסור גם בב' פחים אין להתיר דאם מותר הוא מצד שבהיכר מותר אף במוסיף הבל גם בפח אחד יש היכר ואם אסור משום דכיון דמוסיף הבל אין מועיל היכר מה יועיל עוד היכר. ול"ד להא דהביא המג"א [או"ח] סי' רנ"ג ס"ק ל"א ממהרי"ל בדבר על התנורים שלנו שמפסקת מעזיבה שמ"מ צריך שיניח איזה דבר להפסיק להיכרא דהתם המעזיבה אינה היכרא דלא נעשית לזה דהיא מעצם התנור אבל הפח הרי אינו מהתנור והוא להיכרא.

ובדבר להקטין אש הגעֶז ביו"ט אם עדיף ממכבה לגמרי, איני רואה בזה טעם שיהיה עדיף דבהקטנה הוא ג"כ מכבה כמו מכבה לגמרי ויש אצלי חדוש גדול ואיני רוצה לכתוב זה בכתב.

והנה ערוי מבשל כדי קליפה מדאורייתא דהא פוטר מחלה בשביל זה כדאיתא בתוס' פסחים דף ל"ז, וגם הא ילפינן זה מקרא דתבושל בו כדאיתא בתוס' שם [פסחים לז] ובשבת וזבחים, ולכן יש לאסור לערות מתוך כלי ראשון רותחין לכלי שהדיחוהו במים קרים שלא נתבשלו ונשארו בו טפים שמתבשלים הטפות, ואף שלא ניחא ליה יש לאסור וצריך לנגבו. ומה שראית בשעה"צ בסי' שי"ח אות ה' דמשמע דהוא מדרבנן הוא על חתיכה שאם לא נצלה מב' הצדדין פטור אם הוא רק כמאכל בן דרוסאי ומשמע מאיזה אחרונים דכדי קליפה הוא רק כמאב"ד, והוקשה לו דהא הוא רק בצד אחד, לכן כתב דהוא רק מדרבנן אבל בליכא אלא כ"ק חייב מדאורייתא, אבל כיון שאין בזה שעור החיובא אף שעכ"פ אסור מדאורייתא משום דחצי שעור אסור מה"ת יש אולי להקל בהדיח במים קרים שהיו מבושלים ונצטננו כיון דיש סוברין דאין בשול אחר בשול אף בלח שנצטנן והוא גם פ"ר דלא ניחא ליה, אבל בלא נתבשלו לעולם יש לאסור. ולפתוח קענס [קופסת פח] ותיבת ניר של צוקער [סוכר] ומצות יש בזה פרטים הרבה ולכן יש לאסור למעשה. ידידו, משה פיינשטיין

סימן צד

בענין לחמם דבר יבש בשבת ב' ניסן תשי"ד. מע"כ ידידי הרה"ג מהר"ר משה יששכר גאלדבערג שליט"א.

הנה להחזיר מן המקרר על התנור דבר גוש שנתבשל לפני השבת אסור למקום שאפשר להתחמם עד שהיד סולדת אף רק ע"י זמן רב, דאף שביבש שאין בו מרק לא שייך בו בשול אחר בשול, מ"מ אסור להחזיר אף אם סלקו בשבת וכ"ש בסלקו מע"ש דאף דלא נצטנן אסור דהוא כנותן עתה מחדש שאסור מדין איסור החזקה שבריש כירה. אבל הוא רק למקום שאפשר להתחמם שיהיה היד סולדת דלמקום שאף אם יעמוד שם כל היום לא יהיה היד סולדת אלא יתחמם כפי הראוי לאכילה לבד לא אסרו כדאיתא ברמ"א [או"ח] סי' רנ"ג סוף סעי' ב' ובסעי' ד' ועיין במ"ב ס"ק ס"ח.

למקום שהיד סולדת שאסור לישראל להחזיר אסור לעשות זה גם ע"י נכרית כמפורש ברמ"א סעי' ה', ולכן ההיתר שעשו שחממו ע"י נכרית שטעמה מתחלה אינו כלום שזה

אסור ואף בדיעבד אסור לאכול כמפורש שם. ולמקום שאין היד סולדת גם ע"י ישראל מותר.
וממילא כיון שההיתר הוא רק למקום שלא אפשר לבא לידי יד סולדת מותר אף בדבר לח.
לתוך התנור פשוט שאסור ששם הוא ודאי חום גדול וגם האש מגולה וגם לפעמים הוא סמוך להדפנות באופן שהוא כעין הטמנה, ואם הוא תנור גדול ואין נראה בו האש כלל ואינו דרך בשול כבחול ולא יכול לבא לידי יד סולדת יש להתיר גם בתוך התנור אבל כמדומני שליכא אופן כזה כלל. ידידו, משה פיינשטיין

סימן צה

בכלי טערמאס [טרמוס] אם מותר ליתן תבשיל חם בשבת ח' תמוז תשט"ו. מע"כ ידידי הרה"ג ר' יוסף עליאש שליט"א.
הנה בדבר הטמנה בכלי טערמאס בשבת שדרכו רק להחזיק את החום אבל אינו מוסיף הבל אם מותר בשבת, שפיר כתב כתר"ה שכפי המבואר [או"ח] בסי' רנ"ז סעי' ה' בפינה התבשיל בשבת מקדירה שנתבשל בה לקדירה אחרת מותר להטמינו בדבר שאינו מוסיף הבל. אבל מטעם זה הוא פלוגתא דרבוואתא דהוא לשיטת הרמב"ם פ"ד משבת ה"ה שכתב שלא אסרו להטמין בשבת אלא דבר חם שהוא בכלי ראשון שנתבשל בו אבל אם פינהו מותר, וכדכתב כן הט"ז סק"ה והמג"א ס"ק י"ד, אבל רש"י פי' [שבת] בדף נ"א בטעם רשב"ג שאמר דין זה לא אסרו אלא אותו מיחם אבל פינה ממיחם למיחם מותר השתא אקורי קא מקיר לה ארתוחי קא מירתח לה שהוא משום דהשתא ליכא למיגזר שמא ירתיח דהשתא אקורי קא מיקר להו במתכוין ארתוחי מרתח להו בתמיה, והיה לן לאסור לרש"י דבנתינתו להטערמאס מתכוין להעמיד החום ולא לקרר.
ועיין בר"ן שרש"י הוכרח לפרש כן משום דסובר בלהטמין את הצונן שמותר הוא דוקא במטמין מפני החמה שלא יחמו שאשמועינן דלא גזרינן אטו הטמנה דכדי שיחמו, אבל להטמין צונן כדי שיחמו אסור אע"פ שמטמין בדבר שאינו מוסיף הבל, וכוונתו צריך לומר דאוסר אף במטמין שלא יצוננו יותר דלהחם ממש הא אין שייך בדבר שאינו מוסיף הבל וההיתר לרש"י הוא רק במתכוין להקר או שלא יתחמם. ואף שבפינה ממיחם למיחם לא מסתבר כלל שההטמנה יעשה כדי שלא יתחמם יותר ע"י החמה דרק בצונן אם יעמוד בחמה יתחממו אבל דבר חם אף שעירה מהכלי ראשון למיחם אחר עדיין הוא חם טובא שלא יתחמם יותר מזה ע"י החמה וא"כ משמע שההטמנה היא שלא יצוננו

יותר וישארו בחמימותם דכלי שני, שלרש"י היה לו לאסור, צריך לומר דכיון שהפינוי ממיחם הכלי ראשון למיחם השני היה כדי לקררן שאינו רוצה בחמימות דכלי ראשון אין לחוש לשמא ירתיח.

וזהו שכתב הר"ן דרש"י שסובר דלהטמין את הצונן כדי שתפוג את צינתו אסור הוצרך לפרש דמאי דשרינן פינן ממיחם למיחם, היינו כגון שפינן כדי לקררן ובכה"ג דוקא הוא דשרינן משום דליכא למיגזר בה, דהשתא אוקורי קא מיקר לה במתכוין אוחומי קא מיחם לה עיי"ש, וכוונתו דאף דעתה מטמין כדי שיחזיקו חומם ולא יצוננו, מ"מ מותר מאחר שפינן קודם שהטמין ממיחם למיחם במתכוין כדי לקררן מחום הגדול דכלי ראשון אין לגזור לשמא ירתיח, שפירושו שמא ימצא קדירתו שנצטננה כשירצה להטמינה וירתיחנה תחלה כדפרש"י [שבת] בדף ל"ד, כיון שאדרבה עשה מעשה להקר דרוצה רק בחום הקטן דכלי שני.

אבל אף לפי' הר"ן ברש"י אין להחשיב במטמין בכלי טערמאס [טרמוס] דמתכוין להקר מחום דכלי ראשון, דרק בפינה ממיחם הכלי ראשון למיחם אחר שיהיה רק בחום כלי שני הוא מעשה לכוונה להקר מחום הגדול משום דאם היה רוצה בחום הגדול היה מטמין את מיחם הראשון אבל הכא א"א לעשות הטמנה זו במיחם הראשון שהיה בחום כלי ראשון שאין בו מעלת טערמאס ויתקרר במשך הזמן גם לגמרי ומטעם זה פינה ממיחם הראשון להטערמאס, וא"כ אינו עושה בזה מעשה הקררה דאם היה אפשר לו בחום כלי ראשון היה ג"כ רוצה ואולי עוד יותר, וא"כ יש לחוש לשמא ירתיח שהוא לשמא ימצא קדירתו שנצטננה כשירצה ליתנה בהטערמאס וירתיחנה תחלה וא"כ היה לן לכאורה לאסור לרש"י.

והנה לפרש"י שלהטמין את הצונן שמותר הוא כדי שלא יחמו מפני החמה הוי בהכרח גם מה שאסר רבי להטמין את הצונן נמי הוא אף כדי שלא יחמו משום דגזר אטו הטמנה כדי שיחמו וכן מפורש ברש"י סנהדרין דף כ"ד וא"כ לא שייך לאקשויי על רבי וכי לא ידע מה שהתיר אביו רשב"ג בפינה ממיחם למיחם להטמין דהוא אף כדי שלא יתקררו מטעם דאין לחוש משום דמתכוין לאקורי ארתוחי מרתח להו בתמיה, אבל בצונן שאסור להחם שייך לאסור אף במטמין שלא יחמו אטו הטמנה כדי שיחמו. וא"כ בתו"י שהקשו וכי לא ידע רבי הא דאבוה דשרי בפינה ממיחם למיחם צריך לומר דמפרשי בלהטמין את הצונן שאיירי להטמין כדי שלא יצונן יותר דהוא כמו להחם כדפי' הר"ן והרמב"ם והגאונים ולכן הקשו שפיר דא"כ מ"ש מפינה ממיחם למיחם שהוא רק בחום כלי שני שמותר וכ"ש צונן שמותר. וע"ז תירצו דהכא דוקא דמוכח מלתא שנתכוין לצונן שפינהו

ממיחם למיחם אבל קיתון של מים דלא מוכח מידי יהא אסור להטמין וכוונתם דמה שמותר להטמין מה שהוא בחום כלי שני הוא רק כשמוכח מלתא שאינו רוצה בחום כלי ראשון שהרי נתכוין לצנן מחום הגדול דכלי ראשון שלזה פינהו ממיחם למיחם, אבל כשלא פינהו עתה כגון שנתן לכלי שני כדי לאכול ונמלך שלא לאכול עתה, אלא לאחר איזה שעות, והטמין כדי שלא יצוננו אסור, שהרי לא מוכח עתה בשעת הטמנה שאינו רוצה בחום דכלי ראשון, ודלא כדסובר הרמב"ם שלא אסרו הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל בחום שאינו בכלי ראשון, אלא דגם בחום דכלי שני נמי אסרו ולכן היה סבור רבי דגם להטמין את הצונן שלא יצוננו ביותר אסור וחזר בו רק אחר ששמע מר' ישמעאל בר' יוסי שר' יוסי התיר להטמין את הצונן כדי שלא יצוננו, והאיסור הוא רק כשהוא עכ"פ חם אף שהוא רק בחום דכלי שני.

ונמצא דלא תלוי פירוש זה דפרש"י בפינה ממיחם למיחם שההיתר הוא רק משום דאקורי קא מיקר להו במתכוין להא דפי' בלהטמין את הצונן שמותר דהוא רק בשלא יחמו, דהא התו"י מפרשי בלהטמין את הצונן שגם שלא יצוננו יותר מותר, ומ"מ מפרשי הכא כרש"י דרק כשמוכח שנתכוין לצנן מותר אבל בלא מוכח אסור להטמין אף בחם דכלי שני. וא"כ גם לתו"י יש לכאורה לאסור להטמין בטערמאס שלא מוכח שאינו רוצה בחום דכלי ראשון כדבארתי, ואולי גם בחום דכלי שלישי אוסר התו"י כל זמן שהוא חם.

וא"כ אין ראיה גם מלשון השו"ע [או"ח רנ"ז] שכתב אם פינה לקדירה אחרת מותר שאפשר ג"כ שהוא משום שמוכח עתה ולא באינו מוכח, ואף שמתיר בסעי' ו' להטמין צונן כדי שלא יצטנן ביותר אפשר שהוא משום שסובר כהתו"י. אבל הט"ז והמג"א עכ"פ מפרשים בכוונת הש"ע שסובר כהרמב"ם ור"ן דמותר להטמין כל חם שאינו מכלי ראשון אף בלא מוכח שאינו רוצה בחום דכלי ראשון משום שכן כתב בב"י שהעיקר כהרמב"ם.

ולשון הטור הוא כמפורש כהרמב"ם דכתב והא דאסור להטמין בשבת באינו מוסיף הבל היינו דוקא בקדירה שנתבשל בה עיי"ש. ולכן לדינא ודאי מותר כיון שרוב הראשונים והאחרונים הט"ז והמג"א סוברים כן גם בדעת הש"ע וכדפסק כן גם במ"ב ס"ק כ"ח.

אבל מ"מ היה מקום לבעלי נפש להחמיר כיון שלרש"י והתו"י יש לאסור, וקצת אדרבה יש לדייק גם מהש"ע שסובר כהתו"י, דאם היתר הטמנה בפינה ממיחם למיחם הוא כהרמב"ם שלא אסרו אלא בחם שבכלי ראשון ולא בחם פחות מזה שהוא בכלי שני שדינו כצונן שמותר להטמין כמפורש ברמב"ם איך נקט דין זה קודם שנקט הדין דמותר להטמין את הצונן שדין פינה לקדרה אחרת נקט בסעי' ה' ודין דמותר להטמין צונן נקט בסעי' ו'. וגם למה הוצרך כלל למינקט אח"כ דין דמותר להטמין את הצונן הא פשיטא

דאם גם דבר שחם טובא רק שהוא בכלי שני מותר משום שלא נחשב חם שאסרו כ"ש בצונן ממש שמותר. בשלמא הרמב"ם שנקט דין דצונן תחלה לא קשה כ"כ חדא דהוא לא זו אף זו, ועוד דזה שמותר להטמין צונן הוא הטעם והפירוש במה שמותר פינה ממיחם למיחם כדמפרש הרמב"ם משום שג"ז נחשב כצונן לענין זה. אבל הש"ע שנקט היתר הטמנת קדירה אחרת קודם שנקט היתר הטמנת צונן א"כ הוא כזו ואין צריך לומר זו שלא מצוי כעין זה בש"ע וגם אין לפרש שהוא כדי לידע טעם ההיתר דקדירה אחרת כיון שנקטו תחלה, ולכן משמע קצת שסובר הש"ע כהתו"י שגם להטמין חם בכלי שני אסור ורק כשמוכח שאין רצונו בחום דכלי ראשון שהוא בפינה בעת שרוצה להטמין לקדירה אחרת מותר כדכתבתי שאפשר לפרש כן בלשון הש"ע, ולכן היה מקום לאסור גם להטמין את הצונן והשמיענו אח"כ בסעי' ו' שאת הצונן עכ"פ מותר להטמין.

וא"כ אולי אף בטור שג"כ נקט דין היתר הטמנת צונן אח"כ נמי נימא שסובר כהתו"י ונדחוק שמה שכתב היינו דוקא בקדירה שנתבשל בה אבל אם פינה התבשיל לקדירה אחרת מותר הוא רק בפינה בעת שצריך להטמין שמוכח, ואף שא"כ מצינו שאסור גם בקדירה אחרת כשלא מוכח כגון שנמלך, נימא שכיון שלא שכיחא דבר כזה נקט כאורחא דמלתא שסתם בקדירה אחרת הוא מוכח, ואף שהוא דוחק אולי יש לפרש כן מפני הקושיא, אבל עכ"פ הט"ז והמג"א לא דייקי זה ומפרשי בטור ובש"ע שמתירין משום שהוא צונן כהרמב"ם, בטור מפני פשטות הלשון כדי שלא לדחוק, ובש"ע משום שכתב בב"י שהעיקר כהרמב"ם ואין רוצים לפרש שחזר בו בש"ע, אבל עכ"פ יש מקום להחמיר בחם בכלי שני כשלא מוכח לבעלי נפש, וממילא גם להחמיר מליתן לטערמאס.

אבל ליתן להטערמאָס נראה לע"ד שיש עוד טעם להתיר דהא במה שנותן התבשיל לתוך הטערמאס עדיין לא עדיפא מכלי אחר ורק במה שסותם אח"כ את פיה בהכסוי העומד לכך ובזה הא ליכא איסור דהא מותר לכסות הקדירה אף בשבת כיון שזהו דרך שמירת הדבר גם מכמה דברים כמו שלא ישפך ושלא יפול עפרורית וזבובים וכדומה שלכן אף שגם משמר החום מותר כדאיתא [או"ח] בסי' רנ"ז סעי' ב' שמותר לשום כלים על התבשיל כדי לשמרו מן העכברים או שלא יתטנף בעפרורית שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כסוי על הקדירה וכן הוא בר"ן וברשב"א שבת דף מ'. ואף שבמ"ב ס"ק י"ד כתב דשרי כיון שאינו מכוין לזה, נראה שהוצרך לזה רק בכיסה בדברים שלא נעשו לכך שלכן אם היה מתכוין כשמכסה בכלים אלו שמעמידין החום ולא כיסה בדברים אחרים ובכיסוי המיוחד בכוונה להעמיד החום היה אסור אבל בנותן הכיסוי המיוחד

להכלי מותר בכל אופן אף שכוונתו גם להעמיד החום כיון שעכ"פ צריך לכסותו גם בשביל שלא ישפך וכדומה.
ומדויק לשון הש"ע שכתב שאין זה כמטמין להחם אלא כשומר ונותן כיסוי על הקדירה, ואם אף בכיסוי מצריך שלא יתכוין להעמיד החום במה פשיטא ליה היתר כיסוי יותר מהיתר לשום הכלים, אלא הוא משום דלשום הכיסוי המיוחד להכלי מותר בכל אופן אף כשרוצה גם שיעמיד החום כיון שעכ"פ צריך לכסות גם בשביל שלא יפסד בעפרורית וכדומה וחידשו שלשום כלים אחרים במקום הכיסוי נמי מותר אם כוונתו כדי שלא יפסד בעפרורית אף שהוא פסיק רישא לענין העמדת החום שלא היה לן להתיר מטעם אין מתכוין שמותר בכל מקום, שהכא עכ"פ מותר בשום דהכוונה בשביל שלא יתטנף בעפרורית מחשיבו לכיסוי כמיוחד להקדירה שמותר בכל אופן.
וטעם זה הוא היתר גם לכו"ע, ולכן כיון שמעצם הדין הרי פסקו האחרונים כהרמב"ם והר"ן ומפרשים כן גם בדעת הטור והש"ע, שלכן ודאי מותר ליתן בהטערמאס שהוא רק בחום כלי שני אך שהיה לבעלי נפש להחמיר בשביל שיטת רש"י והתו"י לכן יש לסמוך על טעם השני שכתבתי מהא דהוא כיסוי המיוחד לו שיש להתיר אף במתכוין וגם בעלי נפש אין להם מה לחשוש. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן צו

בדבר נסיעה לאנשים בקאַר [במכונית] אחר הדלקת הנרות לביהמ"ד סמוך ערך שני מינוטין [דקות] לכל היותר אם יש איזה חשש איסור מע"כ ידידי יר"ש ר' משה מעצנער נ"י.
נהנתי מאד אשר מע"כ נזדרז לקיים מצות תוכחה לפי דעתו ותשואות חן חן למע"כ וח"ו לי להקפיד בזה, ואי"ה בלא נדר לא אסע עוד משעת הדלקת הנרות בקאר אף שאין בזה שמץ איסור אף לא משום מראית העין.
כי ידע ידידי אשר איסור מראית העין הוא רק בדבר שנעשה זה ברוב הפעמים באופן האסור והוא עושה זה באופן המותר אסרו מפני מראית העין, כגון לעשות ע"י עכו"ם בקבלנות מלאכה כזו שהרבה עושים בשכירי יום שהוא אופן האסור, לכן אסרו גם בקבלנות משום מראית העין, וכן בנשרו כליו במים אסרו משום מראית העין לשוטחן בחמה במקום שרואין בנ"א שיחשדו שכבסן. אבל לעשות דבר היתר מפורסם בשביל איזה אנשים שיטעו לחשוב שהוא דבר איסור לא אסרו. ועובדא זו שידוע לכל שנשים מקבלות שבת בהדלקת הנרות ואנשים מקבלים שבת בתוספת קטן כי זמן הדלקת הנרות

קבעו בעשרים מינוטין קודם השקיעה בכאן וברוב המקומות וא"כ הוא דבר מפורסם לכל אף לנשים שהאנשים עדיין מותרין במלאכה קרוב לי"ח מינוט אף לכתחלה אם לא יקבלו שבת, והשקיעה היתה בפ' ויצא [ארבע ושלשים ושתים] והיו עוד אחד עשר מינוטין מהרגע שישבתי בקאר שהיה [ארבע ותשע עשרה] עוד אחד עשר מינוטין למלאכה לכתחלה שאפשר בזה הזמן ליסע בקאר אף דרך רחוקה חמשה פעמים מהשיעור שעד הישיבה, ועוד ישארו איזה מינוטין לתוספת שבת. ורק אפשר יש איזה נשים טועות שחושבות שמזמן הדלקת הנרות אסור אף לאנשים לא שייך לאסור בזה משום מראית העין, דלא איכפת לן שיודעו האמת שלאנשים מותר כיון שעדיין לא קבלו שבת.

אבל מ"מ כיון שמע"כ כותב שיש ח"ו קלקול לאיזו נשים ואנשים שידמו שיש בזה זלזול לשבת קדש אראה בלא נדר שלא ליסע עוד בקאר משעת הדלקת הנרות.

ידידו המברכו בזכות מצות התוכחה שקיים לכבוד השי"ת ולכבוד השבת קדש לשפע ברכה שבא ע"י קיום שמירת השבת ולסוכת השלום, משה פיינשטיין.

סימן צז

בענין טבריא וציפורי להכנסת והוצאת שבת ז' מרחשון תשי"ג. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר בנימין זאב צוקער שליט"א שלו' וברכה.

הנה במקום שיושב כת"ר שהוא לא רחוק מנוא-יארק ומ"מ נשתנה השקיעה מפני ההר שבמערב ונראית השקיעה ערך עשרים מינוט קודם וגם בעירו גופה יש מקומות משתנים לפי העומק ולפי הקורבה להר איך לדון שם לענין שבת ויו"ט לכניסה וליציאה. ולכת"ר משמע מהא דטבריא וציפורי שהיו תוך תחום אחד ומ"מ היו מקדימין בטבריא ומאחרין בציפורי בין בכניסת השבת בין ביציאת השבת כמפו' בשבת דף קי"ח אלמא דמשתנה הדין אף שהוא בשביל עומק וגובה ההרים והמקומות סמוכים.

אבל עיי"ש ברש"י שכתב ממכניסי שבת בטבריא מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה וא"כ מפורש שרק סבורין שחשכה ולא שהאמת כן אלא דמדינא עדיין אף להם אינו שבת רק שמחמירין מחמת שסבורין שחשכה כדי שלא יבואו להקל כשחשכה ממש משום שלא ניכר כ"כ. אך לכאורה תמוה דא"כ במו"ש הי"ל להחמיר שלא יעשו מלאכה כזמן דציפורי, וגם עיין בפי' ר' נסים גאון שכתב דבטבריא שהיתה נמוכה היו יושביה מקבלין עליהם השבת משקה"ח אצלם ושקיעתה לשם קודם שקיעתה במקומות הגבוהים ומי שמקבל עליו באותה השעה הרי עשה סיג לעצמו

והוא משובח מן היושבין במקומות הגבוהים, א"כ מפורש ג"כ שהוא רק סיג להיושבים בטבריא והוא משובח מיושבי מקומות הגבוהין, ואיזה חשיבות שייך בזה הא לכל אחד עצם הדין כבמקומו, וכן איתא בדבריו גם למוצאי שבת בציפורי שמאחר שם פני המזרח להכסיף היו מקבלין עליהן שימור השבת עד שמכסיפין פני המזרח התחתון והעליון ולפיכך הן משובחין בזה הענין יותר מאנשי טבריא, משמע שהוא רק חומרא וסיג דאל"כ איזה שבח שייך בזה.

ולכן הנכון לע"ד דמדינא אינו כלום מה שבשביל שההר מסתיר השמש להחשיבה כנשקעה למקום הזה כמפורש ברש"י, אבל זהו רק לענין השקיעה שזה תלוי במה שנכנסת בעובי הרקיע עיין בפסחים דף צ"ד ובתוס' שבת דף ל"ה וזבחים דף נ"ו ולא לענין צאת הכוכבים דזה תלוי בראיית כוכבים וכיון דנראין באותו המקום ג' כוכבים בינונים הוי לילה אף שהוא מצד החשכה שבא בכאן מההר. ולכן לדינא היה צריך להיות בטבריא הכנסת שבת כמו בציפורי והוצאת שבת לענין השקיעה ג"כ כציפורי, אבל לענין צאת הכוכבים היה קודם תיכף כשנראו ג' כוכבים בינונים בטבריא אף שלא נראו עדיין בציפורי תרווייהו לקולא. אך הוא דוקא כשלא נמשך זמן השקיעה בציפורי יותר מראיית ג' כוכבים בינונים בטבריא, דאם היה נמשך יותר לא היה אפשר להחשיב לילה כיון דיום ממש הוא שעדיין לא נשקעה החמה אבל כיון שהשקיעה בציפורי היתה קודם ראיית הכוכבים בטבריא נחשב לילה בטבריא בראיית הכוכבים שם אף שהוא רק זמן קצר אחר חשיבות השקיעה לדינא שהוא אחר השקיעה דציפורי. אבל החמירו בטבריא להקדים מצד שסבורין שחשכה להכניס שבת מזמן ששקעה אצלם בשביל הסתרת ההרים ולא החמירו בהוצאת שבת כיון דבמקומם אין לחוש דהא כבר נראו כוכבים שם. ור' יוסי אמר שיש מעלה גם בטבריא לחכות בהוצאת שבת כמו בציפורי מטעם דכיון דהן סמוכין כדי שלא יבואו להקל בציפורי כשיראו שבטבריא הוא חול אף שידעו הטעם.

אף לפ"ז נמצא שבציפורי עשו כדין ור' יוסי אמר שיש מעלה גם בציפורי להקדים כמו בטבריא שלא יבואו להקל בטבריא כשיראו שבציפורי הוא חול, אף שהוא כגזרה לגזרה דהא מדינא גם בטבריא אין מחוייבין להקדים מ"מ יש מעלה בזה דהא לא אמר שאסור אלא שהוא מעלה ויש שכר לזה שגם בשביל חשש רחוק ודאי הוא מעלה. וזה היה פירוש נכון בכוונת רש"י לכן בהא דטבריא כתב וסבורין שחשכה ובהא דציפורי לא כתב שסבורין שהוא יום משמע שהוא מדינא. אבל בדברי רב נסים גאון הא משמע שגם

האחור במוצאי שבת בציפורי היה רק לסיג והוא מעלה ולא מדינא ולכאורה קשה טובא דהא עד שיכסיף התחתון והעליון הוא מדינא ולר' יוסי הוא עוד מעט יותר.

וצריך לומר שסובר דשני השעורים דהכסיף התחתון והעליון והא דג' כוכבים בינונים דתרווייהו אמרן רב יהודה אמר שמואל בדף ל"ד ובדף ל"ה בשבת שלכן כתב הכ"מ בפ"ה משבת ה"ד בשם הרמ"ך דש"מ שחד שעורא הוא ותירץ בזה מה שהרמב"ם לא נקט שעורא דהכסיף התחתון והעליון עיי"ש, שלכאורה יקשה דא"כ למה הוצרך לב' השעורים, וצריך לפרש דלאלו שקשה להם לראות הכוכבים או שלא בקיאי בכוכבים מי הם הבינונים ידעו זמן ביה"ש וזמן הלילה משעורים דהכסיף התחתון והעליון וכן איתא בהגר"א או"ח סי' רס"א ס"ק י"ב, וא"כ אין הכרח לומר דחד שעורא ממש הן אלא דהעיקר תלוי בכוכבים דכשיראו ג' כוכבים בינונים הוא לילה ושעורא דהכסיף העליון הוא לפעמי' יותר משעורא דג' כוכבים ותלוי זה בהמקומות ולעולם אינו קודם ג' הכוכבים ולכן לאלו שאין רואין או שאין בקיאין יש להם להחמיר עד שיכסיף העליון וזה סובר ר"נ גאון. ולכן בצפורי היה נמשך האדמת פני המזרח עד שהכסיף העליון מצד שהיא גבוהה טפי יותר מג' כוכבים בינונים והם היו בקיאין בכוכבים והיה להם מדינא להוציא השבת בראיית ג' הכוכבים אף שעדיין לא הכסיף העליון ואולי גם לא התחתון אך מ"מ החמירו לקבל עליהם שימור השבת עד שמכסיפין התחתון והעליון לסיג ולמעלה מחמת שעדיין הי' אור גדול ונדמה כיום, ור' יוסי אמר שלמע' הי' גם לאנשי טבריא להחמיר עד שיכסיף העליון גם בציפורי אף שהוא כגזרה לגזרה דמ"מ יש מעלה בזה כדלעיל.

ואולי גם כוונת רש"י כר"נ גאון שהוא רק לסיג ולמעלה גם בציפורי דמדברי ר"נ גאון המפורשים נלמד לדברי רש"י הסתומין לענין ציפורי ולא נעשה מחלוקת ביניהם. אך הרמב"ם שלא נקט שעורא דהכסיף משמע לתירוץ הרמ"ך שהביא הכסף משנה שהם ממש שעור אחד ויפלוג ע"מ שבארתי לדעת הר"נ גאון. דלמה שבארתי נוגע שעורא דהכסיף לדינא להאין בקיאין בכוכבים שאסורין עד אחר השעור דהכסיף אף במקומות שידוע שהג' כוכבים הם קודם כמו בציפורי שכיון שאינו מכיר בכוכבים אסור לו לסמוך על השערתו ויציאת הספק מלבו אלא לחכות עד אחר שהכסיף העליון ממש. ומה שבציפורי היה רק לסיג ולמעלה הוא משום שהיו בקיאים שמ"מ החמירו אבל להאינם בקיאין הוא מדינא מדין ספק וגם איסור מדרבנן אלאחר שיצא הספק מלבו שלא יסמוך ע"ז כיון שיכול לחכות עד אחר שיכסיף העליון. אבל אף אם נימא שממש שעור אחד הם יקשה קצת מה שלא נקט הרמב"ם שעורא דהכסיף שנוגע זה להאינם בקיאין בכוכבים

שאין אסורין אלא עד אחר הכספת העליון, ומאחר שבכל אופן קשה על השמטתו אין ראיה שפליג ע"מ שבארתי לדעת הר"נ גאון.

ולמה שבארתי ניחא דברי מהרי"ל וכפי שבארם המג"א [או"ח] בסי' רל"ג דהוא בעיר שיושבת בעמק דעד סמוך לצאת הכוכבים היה מתפלל בשעת הדחק מנחה אע"פ שנראה בעיר לילה, משום דלדינא עדיין יום הוא כיון דהוא רק מצד הסתרת ההרים אבל הוא רק קודם צה"כ באותה העיר [ולשון לילה שאמר הוא ביה"ש בהכרח דהא הוא קודם צה"כ], אבל אחר צה"כ באותה העיר אף שהוא מצד החשכת ההרים הוא לילה באותה העיר ולכן רק סמוך לצה"כ היה מתפלל בשעת הדחק, ושלא בשעת הדחק לא סמך ע"ז משום דלכתחילה יש להחמיר משום סיג ומעלה להחשיב כנשקעה. והביא הראיה מטבריא שמלשון יהא חלקי שא"ר יוסי משמע דאינו מדינא וגם לא איסור מדרבנן אלא שהוא למעלה ולסיג שעשו לעצמן שלשון יהא חלקי הוא ממש כלשון תיתי לי שדייקו התוס' מזה ריש בכורות שליכא איסור. וגם ראיה משם להחלוק שבין שקיעה לצה"כ. וגם ראיה שיש להחמיר לכתחילה לסיג ולמעלה ונכונים דבריו מאד. אך נראה דמש"כ המג"א שגם בעיר שבתיה גבוהין אמר מהרי"ל שזהו רק לענין עצם ההיתר להתפלל אז מנחה שהוא עוד מכ"ש וסובר המג"א דשלא בשעת הדחק יש להחמיר לכתחלה להחשיב כנשקעה החמה משום טעות בנ"א אבל מה שלאחר צה"כ הוא לילה לא מסתבר שבשביל הבתים שנעשו בידי אדם יחשב לילה במה שנראו עי"ז הכוכבים ומה שלא כתב המג"א שיש חלוק לענין זה בין עיר שבתיה גבוהין לעיר שיושבת בעמק הוא משום שלא שכיחי עירות שישתנה צאת הכוכבים בשביל בתיהם.

ולכן להלכה מדינא תלוי הכנסת השבת אף במקומות הנמוכים כמו על ההרים ולהוצאת שבת תלוי בצאת הכוכבים כפי המקום אף שהוא מצד הנמיכות ולמעשה יש להחמיר לסיג במקומות הנמוכים כפי שקיעתם אף שהוא בשביל ההרים כדהחמירו בטבריא, ולמעלה יתירה יש להחמיר גם ביציאה על צה"כ שבמקום ההרים כיון שהמקומות סמוכים אף שהוא סיג לסיג כמו שא"ר יוסי וכן ראוי לבעלי תורה להתנהג. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן צח

בע"ב שרוצים לעשות מנין עבור חינוך הילדים וברור שיבואו במאשינעס [במכוניות] בשבת י"ג תמוז תשט"ו. מע"כ ידידי הרב מהר"ר אריה משה אלי' קאפלאן שליט"א.

הנה בדבר רצון הבע"ב לעשות מנין עבור הילדים לחנכם שברור שיבואו במכוניות ויחללו השבת מצד רחוק המקום, פשוט וברור שאסור אף לקטנים שאינם בני מצוה, דכי חנוך תפלה עדיף מחנוך מצות שבת. וגם הא הוא כמצוים אותם לבוא להתפלל בהמנין אף באופן שיחללו שבת, ולכן ודאי ח"ו להסכים לדבר כזה שהוא לא לחנך למצות אלא אדרבה לחנכם להיפוך ח"ו. ואם הבע"ב לא ישמעו ויתקנו המנין שהוא אדרבה קלקול והעברה על דת באיסור שבת החמורה וכתר"ה אין בכחו להפר עצתם רק במחאה בדברים, איני רואה מה יכול כתר"ה לעשות עוד, אבל מ"מ צריך בכל העת לדבר בזה בחומר האיסור ואם יזדמן איזה עצה שיוכל להפר זה ודאי יתחייב להפר זה ולבטל את המנין שגורם חלול שבת. ובודאי כל זמן שיהיה המנין יש לכתר"ה לדבר עם כל אחד מהילדים ביחוד שיבאו ברגל אולי יועיל זה לאחדים מהם כי זהו מצות תוכחה ולמוד. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן צט

באור איסור שיש בהזמנת אנשים שיבואו להתפלל בביהכ"נ בשבת כשיודעין שיבואו במאשינעס מ' לעומר תשי"ג.

נשאלתי מהרב ר' נפתלי קארלבאך מדעטראיט אם יש איסור לפני עור להזמין אנשים שיבואו להתפלל בשבת לביהכ"נ כשיודע שיחללו השבת בנסיעה במאשינעס. והשבתי דלהזמין את הרחוקים באופן שאי אפשר שיבואו בלא חלול שבת ודאי אסור, והוא עוד גרוע מאיסור לפני עור שהרי הוא עוד באיסור מסית. ואף שאיסור מסית לחיוב סקילה הוא רק מסית לעבוד עכו"ם, מ"מ לענין האיסור ועונש כלפי שמיא בכל החומר שאין טוענין למסית יש בכל האיסורים כמפורש בסנהדרין דף כ"ט שיליף ר"ש בר נחמן א"ר יונתן מנין שאין טוענין למסית מנחש הקדמוני אף שלא היה חטא ע"ז אלא האיסור אכילה מעץ הדעת. חזינן שאיסור מסית יש לכל עבירה, אך שאין עונשין בדיני אדם רק על מסית לע"ז, אבל בדיני שמים יענש, ולא ילמדו עליו סנגוריא.

ואיסור לפני עור יש אף באינם רחוקים כ"כ כשידוע שיתעצלו לילך ברגלים ויסעו במאשינעס אבל איסור מסית ליכא באינם רחוקים. ואם אינה בלשון הזמנה אלא סתם הודעה שעושים מנין ונותנים פרסים להבאים להתפלל שהכוונה בעצם הוא רק לקרובים אבל ידוע שיבואו גם רחוקים במאשינעס מסתבר שאין בזה דין מסית ובדין לפני עור יש להסתפק. וצריכים לפרש שלא יתנו פרסים אלא לאלו שיבואו ברגליהם בהיתר.

ובדבר שרוצה להסתלק מלהיות מעמבער [חבר] בבית הכנסת שהרבה מהמתפללים שם אין מתנהגים כשורה, דעתי נוטה שאין להסתלק כדי שיהיה מי שימחה בידם, ואין להתייאש לומר שודאי לא ישמעו, כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החשך, ולכן אולי תועיל המחאה להרבה איסורים. אך הוא כ"ז שמתנהגים בביהכ"נ כשורה, אבל אם ישנו ח"ו מסדר ביהכ"נ כגון שיסלקו המחיצה שבין אנשים לנשים או שישנו אף במקצת סדר התפלה וקה"ת מחוייבין כל יראי ה' להסתלק מלהיות מעמבערס שם. משה פיינשטיין.

סימן ק

בענין שתית יין לחשיבות מקום סעודה לקידוש כ"ח מרחשון תרפ"ז ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר אריה ליב שיפמאן שליט"א הגאב"ד פוחאוויץ.

[ענף א'] מה שהקשה כתר"ה על הב"י או"ח סי' רע"ג שכתב שגם התוס' והרא"ש יכולין לסבור דשותה כוס יין מיקרי במקום סעודה לענין קידוש עיי"ש, הא התוס' והרא"ש סברי דיין אינו מדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן בפסחים דף ק"א, ואיך [וא"כ] איך מיקרי במקום סעודה הלא הא בהא תליא. וכוונת כתר"ה היא מהא דאיתא בדרישה ופרישה [או"ח] סי' רס"ט.

ולע"ד אדרבה תמוהין דברי הפרישה דהא הרי"ף פסק כרב ששת שם [פסחים קא] דאף בדברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומן נמי צריך לברך בשינוי מקום, וכן פסק הרמב"ם בפ"ד מברכות ה"ג והמחבר [או"ח] בסי' קע"ח סעי' א', וא"כ אף באוכל כזית פת ומיני דגן במקום שקידש ועיקר סעודתו הוא במקום אחר אין להחשיב מקום סעודה דהא אין שום צירוף לדידהו מה שאוכל כאן עם עיקר סעודתו ואין שייך טעם הפרישה. וליכא למימר משום דבהכזית שאכל כאן יצא ידי סעודת שבת, דהא בכזית אינו יוצא סעודת שבת אלא בכביצה כדאיתא [או"ח] בסי' רצ"א [וקשה לי טובא על המג"א סק"א שכתב בכביצה לאו דוקא אלא יותר מעט מכביצה דבכביצה מיקרי אכילת עראי והטעם כדאשכחן לענין סוכה דבכביצה היא אכילת עראי. וכן מפורש בהגר"א סק"ב דילפינן מסוכה אך פסק כגמ' יומא ולכן גם כביצה לא הוי עראי עיי"ש. והא מקור הדין דבעי בסעודת שבת בכביצה הוא מהר"ן כדאיתא בב"י, ומפורש בר"ן בסוכה דף כ"ז לתרץ מה שהקשה הא מצד יו"ט מחוייב לאכול פת, שמצד יו"ט סגי בכביצה שמותר לאכול חוץ לסוכה ומצד סוכה צריך לאכול יותר מכביצה מה שמחייבו בסוכה עיי"ש, א"כ מפורש שסעודת שבת ויו"ט סגי בכביצה אף שהוא עראי לענין סוכה. וצע"ג]. ובמיני דגן ודאי אינו יוצא סעודת שבת בלא פת כדאיתא [או"ח] בסי' רע"ד, והוא דוקא פת

שמברכין עליו ג' ברכות כדאיתא בברכות דף מ"ט בתוס', וכן פסקו הרמב"ם והמחבר דהא פסקו בטעה בברכת המזון ולא הזכיר של שבת ויו"ט שחוזר, עיין במג"א [או"ח] סי' קפ"ח סק"ט וגם בשבת הא כו"ע מודו דבעי פת שמברכין עליו ג' ברכות, דרק בי"ט פליגי התוס' בסוכה דף כ"ז. וא"כ איך נחשב מקום סעודה כשאוכל רק כזית פת ובאכל רק מיני דגן אפילו טובא מאחר שאין יוצא בהן ידי סעודה וגם אין להם צרוף לסעודת השבת שיאכל אח"כ במקום האחר להרי"ף והרמב"ם והמחבר שצריך לברך בשינוי מקום אף בפת. ואין לומר דאה"נ דלרי"ף ורמב"ם לא נחשב במקום סעודה אלא סעודה קבועה שיוצא בה ידי סעודת שבת, דהא המחבר פסק כהרי"ף ורמב"ם ופסק [או"ח] בסי' רע"ג סעי' ה' כהגאונים שהוי מקום סעודה באכל דבר מועט ושתה כוס יין שחייב עליו ברכה וא"כ צריך לומר שלא הצריכו לדין מקום סעודה שתהיה סעודה שיוצא בה ידי סעודת שבת ונצטרך לומר אז כטעם הפרישה שיהיה צרוף להסעודה שאינו שייך אלא באם א"צ לברך בשינוי מקום, אלא שהצריכו שתהיה בשם סעודה בעת הקידוש ולכן סגי בכל דבר הסועד, כדאיתא במג"א [או"ח] סי' רע"ג ס"ק י"א ובהגר"א ס"ק ט"ו. ומשמע מהמג"א דלא כל ז' המינים נחשבו מקום סעודה אף שצריך ברכה מעין ג' כמו יין מאחר דלא סעיד דהא המג"א מחדש שם רק דנראה לו דאוכל מיני תרגימא מה' המינים יצא ואם כל ז' המינים כן מאי רבותא. וגם משמע ממג"א דתלוי רק בסעיד דאם היה סעיד אף שלא היה צריך לברך אחריו מעין ג' נמי היה מיקרי מקום סעודה, דהא הוצרך לומר בשכר שלא הוי מקום סעודה משום דלא סעיד אף שברכתו שהכל כדאיתא [או"ח] בסי' ר"ד וא"כ לאחריו אינו מברך אלא בורא נפשות משום דתליא בסעיד ולא בברכה במקומן. וכן יסבור הב"י ולכן אף לתוס' ורא"ש דסברי דיין אינו טעון ברכה במקומו נמי הוא מקום סעודה מאחר דסעיד דלא כפרישה.

והנה יש מקום לומר כדינא דהפרישה דיהי' חלוק בין טעונין במקומן לאין טעונין לענין קידוש אך מטעם אחר. דהנה קשה טובא מה שהקשו התוס' פסחים דף ק"א על הרשב"ם דסובר דיין צריך ברכה במקומן דא"כ אמאי איתותב ר' יוחנן הא ר' יוחנן איירי ביין, דלכאורה לא קשה כלום דר' יוחנן לא איירי בשתה רביעית דהא קאמר יצאו בלשון רבים והשומעים לא שתו אלא מעט שלא צריכי כלל ברכה לאחריו וגרוע עוד מא"צ ברכה במקומן ולכן איתותב, ומצאתי באבן העוזר שתירץ זה לרשב"ם עיי"ש, אבל עכ"פ תמוה איך הקשו התוס' וגם הרשב"ם הקשה זה ותירץ בדוחק, והלא תירוץ אבן העוזר הוא תירוץ פשוט.

והנכון לע"ד דהנה יש להסתפק אם כל מה שאוכל אף בבליעות הרבה נחשבו אכילה אחת כ"ז שלא הסיח דעתו, או שהן הרבה אכילות וזה שנפטר בברכה אחת הוא דמאחר שלא היה היסח הדעת קיימא הברכה על כל האכילות וכמו דסגי בברכה אחת על הרבה מצות כגון בשחיטה של הרבה בהמות וציצית של הרבה טליתות אף שודאי אין שייך לומר שהן אחת וכ"כ סגי על כל האכילות בברכה אחת. וקצת יש להביא ראיה להסוברים בסח בין שחיטה לשחיטה א"צ לברך ביו"ד סי' י"ט סעי' ה' וכן בין טלית לטלית סברי דלא הוי הפסק כדאיתא במג"א [או"ח] סי' ח' ס"ק י"ד דמדמו זה לסח באמצע סעודה עיי"ש, ואם סעודתו נחשבה אכילה אחת הא ל"ד כלל לאמצע סעודה. אך אולי העיקר סמכו על הסברא דאי בעי לא ישחוט.

והנה הא דיש דברים הטעונין ברכה במקומן ויש שאינן טעונין במקומן יש לפרש בב' אופנים. [א] דבעצם אין קפידא באיזה מקום יברך דכל היכא דמברכת לרחמנא מברכת כדהיה סבור רבב"ח שיאמרו לו בברכות דף נ"ג, ולכן אם ענין הברכה היה רק דהאכילה גרמה לו חיוב הודאה בברכה אה"נ שלא היה קפידא בזה אלא צריך לומר שהברכה הוא דבר אחד עם האכילה דהתורה אמרה שיגמור אכילתו בברכה ולכן צריך שתהיה במקום האכילה דבמקום אחר לא נראה שהיא מהאכילה. אבל לפ"ז מוכרחין לומר שכל מה שאכל נחשב אכילה אחת כטעם א' דאל"כ לא שייך לומר דהברכה תהיה גמר אכילתו כיון שבכל בליעה הוא גומר ומתחיל אח"כ אכילה אחרת וא"כ כבר נגמרה האכילה בבליעתו ואיך נימא שלא נגמרה עד אחר שיברך ולכן צריך לומר דכל מה שאכל הוא אכילה אחת ונתחדש יותר שאף אחר שאכל הכל לא נגמרה האכילה עד אחר הברכה ולכן צריך שיברך במקומן.

ולפ"ז דברים שאין טעונין ברכה במקומן לכאורה קשה נהי שברכת בורא נפשות הוא מדרבנן מ"מ כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון וא"כ מ"ט לא תקנו שיברך גם בורא נפשות במקומן, וכ"ש שיקשה לשיטת התוס' והרא"ש דאף יין ושבעת המינים א"צ במקומן אף שהוא דאורייתא להרא"ש פ' כיצד מברכין סי' ט"ז והטור [או"ח] סי' ר"ט עיין בט"ז שם סק"ג ור' יונה בר"פ כיצד מברכין [ומה שהקשה בחדושי אנשי שם ממה שכתב ר' יונה [ברכות] בדף מ"ד שמעין ג' הוא מדרבנן ורצה מחמת זה לדחוק שלאו דוקא כתב ברה"פ לא קשה כלום דכוונת הר' יונה בדף מ"ד שנוסח הברכה שיהיה בה מעין שלש הוא רק מדרבנן דמדאורייתא סגי במעין הזן לבד כדהוכיח מזה שיצא בתמרי בברכת הזן לבד עיי"ש דרק על זה שייך להוכיח] ועוד הרבה ראשונים וא"כ תמוה מ"ש מברכת המזון דלחם.

וצריך לומר דבדברים שאין טעונין במקומן הוא מחמת דבאכילות אלו הויא כל בליעה אכילה אחרת ולכן אין שייך לומר שהברכה תהיה גמר האכילה דכבר נגמרה בבליעתו. והטעם הוא דבלחם שהוא יותר קביעות הוי כל מה שאוכל אכילה אחת ושייך גם לומר שהברכה תהיה גמר האכילה ויצטרך לברך במקומן, אבל שאר דברים אין אכילתן נחשב קביעות לכן כל בליעה ובליעה היא אכילה אחרת וממילא א"צ במקומן דאף שהאכילה גרמה שיברך אין שייך קפידא באיזה מקום יברך, ובשבעת המינים פליגי דמאן דסברי דצריך במקומן הוא משום דנחשב קצת קביעות ולהסוברין שהוא דאורייתא כברכת המזון דלחם אפשר לומר שתקנו שיהיו במקומן אטו ברכת המזון דלחם שהיא אכילה קבועה וצריך במקומן.

[ב] דאין חלוק בין טעונין במקומן לאין טעונין לענין צרוף האכילות ואין טעם במקומן כדי שיגמור בברכה דאפשר שכבר נגמרה בבליעתו בכל פעם כטעם ב' אך שהוא דין אחר שצריכה להיות ברכת המזון דוקא במקומן מאיזה טעם ולא הקפידו בבורא נפשות או אף לא במעין ג' לכל חד כדאית ליה מאיזה חלוק דחלוק שבארתי לא שייך לפ"ז.

[ענף ב'] והנה בטעם רב חסדא שמחלק שם בפסחים [ק"א] לענין שינוי מקום דדוקא דברים שאין טעונין במקומן צריך לברך אבל דברים הטעונין במקומן א"צ לברך, יש נ"מ בין ב' האופנים, דלאופן א' הוא פשוט דכ"ז שלא בירך הא לא גמר סעודתו אם לא הסיח דעתו דהא הסעודה יש לה קביעות שמצרף כל מה שיאכל לאכילה אחת עד אחר שיברך דהברכה היא גמר האכילה ולכן א"צ לברך בשינוי מקום אבל באין טעונין במקומן שכבר נגמרה האכילה רק שבאותו מקום קיימא הברכה על כל האכילות שאכל כאן ולכן כששינה מקומו צריך לחזור ולברך. ועיין ברשב"ם שכתב הואיל ולא בירך אחריהן והלך במקום אחר לסעוד על דעת קביעות הראשונה הלך וכן פרש"י עיי"ש והוא כטעם זה. אבל לאופן ב' שאין חלוק ביניהן לענין צרוף האכילות צריך לומר דטעם רב חסדא שאין קפידא בשינוי מקום באלו שטעונין במקומן כטעם הרא"ש שכיון שאם לא היה אוכל כאן היה צריך לחזור למקומו ולברך הוי כאלו עדיין במקומו עיי"ש. באור דבריו דזה שמאוגד מחמת הברכה מצרף האכילות שבשני המקומות לאכילה אחת ונחשב במקום השני רק כגומר סעודתו ואף שמצד עצמן הן הרבה אכילות מ"מ הברכה מאגדן. וגם יש לפרש שאינו מצרף את האכילות רק את המקומות דמאחר דמחוייב כאן לאכול כמו שעשה במקומו הראשון אם לא ירצה לחזור למקומו הוו לענין האכילה כמקום אחד. וגם יש לפרש שאף שאינו מצרף כלום מ"מ מאחר שמחוייב לחזור למקומו או לאכול במקום הב' קאי הברכה גם על מה שיאכל במקום הב' כ"ז שלא בירך ולא הסיח דעתו.

ויש חלוק לדינא בין למה שבארתי לאופן א' שהוא טעם הרשב"ם ובין לאופן ב' שהוא טעם הרא"ש איך שנפרש בדבריו, באכל במקום הראשון פחות מכשעור ודעתו היתה כשהתחיל, לאכול עוד בין במקום זה בין במקום אחר, דלאופן א' דצריך במקומן משום דהוא קביעות ולא נגמר עד שיברך לכן אף בפחות מכשעור הא קבע עצמו לאכול אכילה גדולה שלא יגמר עד אחר שיברך, ולכן אף ששינה מקומו קודם שאכל כשעור א"צ לברך לרב חסדא כמו בכשעור, דהתחלת אכילה ודאי נחשב מרגע שהתחיל אף שעדיין לא אכל כשעור מאחר שדעתו היתה לאכול אכילה גדולה והגמר לא הוי עד אחר שיברך וא"כ אוכל במקום השני ע"ד קביעות הראשונה כטעם הרשב"ם. וכן סברי גם התוס' [פסחים ק"א] ולכן מקשו שפיר על הרשב"ם אמאי איתותב ר' יוחנן הא איירי ביין דאף שלא שתה כשעור מ"מ א"צ לברך בשינוי מקום כיון שדעתו לשתות עוד הרבה בביתו ולא הוי גמר שתייתו עד אחר שיברך אם יין טעון ברכה במקומו, ובריתא איירי בדברים שאין טעונין במקומן כדאוקים רב חסדא. וגם הרשב"ם הקשה זה והוצרך לתרץ בדוחק. אבל לאופן ב' שהוא כטעם הרא"ש אין שייך זה אלא באכל ושתה שם כשעור שחייב ברכה שאז אם לא יאכל כאן יצטרך לחזור למקומו כדי לברך אבל בפחות מכשעור שא"צ לברך כלל ולא יצטרך לחזור למקומו אף אם לא יאכל כאן לכן הוי זה שינוי מקום וצריך לברך אף לרב חסדא ולא קשה כלום על הרשב"ם כתירוץ אבן העוזר דר' יוחנן איירי בפחות מכשעור ואיתותב שפיר. ולכן ניחא מה שהרא"ש לא הקשה על הרשב"ם אף שלא סבר כוותיה משום דלטעם הרא"ש לא קשה כלום. ועיין במרדכי שכתב ב' פירושים על לקיבעיה קמא הדר, פי' ראשון פי' הרשב"ם ופי' שני שהוא טעם הרא"ש וכתב שם בבגדי ישע בשם רש"ל שאין חלוק ביניהם אלא פירוש הלשון עיי"ש, והוא דוחק גדול. ולמה שבארתי חלוק גדול ביניהם, דלפי' י"מ אין להקשות על הרשב"ם ולפירוש קמא יש להקשות ונ"מ לדינא בפחות מכשעור כדבארתי.

אך יקשה למה שבארתי לדעת רשב"ם מה שכתב בדברים שאינן טעונין במקומן עמידתו זוהי גמר סעודתו וכן איתא ברש"י, הא אף במקום שאכל לא היה להם צרוף אלא שנפטרו בברכה אחת כמו שנפטרו ב' שחיטות וב' טליתות. וצריך לומר שכוונתם דנגמרו כל אכילותיו לענין הברכה שבירך דהיתה קיימא עלייהו וצריך לברך עתה ברכה אחרת. ובע"כ הא צריך לומר כן בשחיטה שצריך לברך בשינוי מקום דבעמידתו הוא גמר שחיטותיו לענין הברכה שקיימא עלייהו אף דגם במקום זה היו הרבה שחיטות ומ"מ נפטר בברכה אחת משום דקיימא הברכה על כל מה שישחוט כאן אבל כשהלך נגמרו שחיטותיו ששייכי להברכה וכ"כ נפרש כוונתם הכא דעמידתו הוא גמר סעודתו

ששייכא להברכה. ואף שהוא קצת דחוק מוכרחין לומר כן, חדא דכן הוא הפירוש בשחיטה ועוד דאיזה טעם הוא דסעודה אחריתי היא לחייב בברכה הא בשחיטה וטלית וכל המצות ודאי הם שני דברים אף במקום אחד ומ"מ נפטר בברכה אחת, אלא עיקר הטעם דשינוי מקום הוא כהיסח הדעת ולכן צריך לפרש כדבארתי בכוונתם.

נמצא דלאופן הא' דהטעונין ברכה במקומן הוא מחמת דאכילתן הוא יותר קביעות והוי כל מה שאוכל אכילה אחת והאינן טעונין הוא מחמת שאין אכילתן קביעות והויא כל בליעה אכילה אחרת, יש מקום לומר שלדין קדוש במקום סעודה יצטרך דוקא דברים הטעונין ברכה במקומן שזהו קביעות וצרוף לכל מה שיאכל ולא סגי בהאין טעונין במקומן שאין להם צרוף לסעודה. ואף להרמב"ם והמחבר שאין מועילין מה שטעונין ברכה במקומן שלא לברך בשינוי מקום יועילו להחשיב במקום סעודה אף שאין להם צרוף עם סעודה הקבועה שיאכל במקום האחר, כיון דגם כאן אכל עכ"פ סעודה שיש לה קביעות וסגי זה לענין קידוש אף שלא יצא סעודת שבת. והפרישה שלא אמר טעם זה הוא מחמת שסובר כטעם ב' דאין חלוק בקביעות ולכן נהי שמחמת הברכה מאוגד אם הלך לחזור למקומו או לאכול עוד במקום שהוא מ"מ הא אינו מחוייב לאכול דוקא במקום שהתחיל וא"כ אין זה קביעות להמקום יותר מאין טעונין במקומן דאדרבה באין טעונין במקומן עליו יותר לאכול במקום שהתחיל כדי שלא יצטרך לברך עוד הפעם. ולכן אין לחלק בין טעונין במקומן לאין טעונין מצד קביעות אלא מטעם הפרישה דהוי קביעות סעודה אחת עם מה שיאכל במקום האחר סעודת שבת. אבל א"כ קשה כדלעיל, וצריך לומר שאין חלוק ביניהם כלל רק צריך לענין קדוש שיהיה סעיד כטעם המג"א והגר"א. ואף לפ"מ שבארתי לאופן א' שיש לחלק מ"מ אין זה הכרח דיש לומר אף לאופן א' כהמג"א וכן יסבור הב"י. ודעת הפרישה צ"ע.

ועיין בחדושי רעק"א סי' רע"ג סעי' ה' שהביא ראיה להפרישה מהא דלהרא"ש שסובר דמדאו' אין קדוש אלא במקום סעודה מאי פריך ריש נזיר קדושא ואבדלתא מושבע ועומד הוא בתמיה כפי' התוס', הא משכחת דאין לו רק יין וצריך מדאורייתא לשתותו למיחשב למקום סעודה אע"כ דלהרא"ש לא מיקרי שתיית יין במקום סעודה. וכן הקשה בס' ישועות יעקב והוכיח מזה שבמקום סעודה אינו אלא מדרבנן ולהרא"ש נצטרך לומר שיפרש כהמפרש שם [ועיין בפי' הרא"ש לנזיר הנדפס בש"ס ווילנא שמסיק כר"ת שמפרש בתמיה והישועות יעקב לא ראהו]. ותמיהני מאד עליהם אם זהו קושיא מ"ט לא הקשו לכו"ע דהא אסור להתענות בשבת לכו"ע מדאורייתא עיין בסי' תק"ע באו"ח ובסי' רט"ו ביו"ד ובמג"א סי' רפ"ח סק"ז וא"כ משכחת יין מצוה באין לו רק יין וצריך

מדאורייתא לשתותו כדי שלא יתענה. ואין לומר דאם לא יוכל לקדש יהיה אסור לו לשתותו משום שאסור לטעום קודם שיקדש ולכן לא הקשו רק אם יהיה נחשב מקום סעודה ויכול לקדש, דהא איסור טעימה קודם קידוש ודאי הוא רק מדרבנן וא"כ ודאי אם אין יכול לקדש כגון שאין לו אלא ירקות מחוייב לאכול ולשתות כדי שלא יעבור על איסור תענית דשבת שאסור מדאורייתא דלא יתקנו רבנן לעבור אדאורייתא. ואף אם נימא שאסרו בכל אופן אף שממילא יעבור על איסור תענית דאורייתא דיש כח ביד חכמים לעקור בשב ואל תעשה, אף שלא מסתבר כלל לומר כן דמה"ת יתקנו זה הא כל תקנתם הוא בשביל כבוד שבת ואיך יתקנו שיתענה בשבת מצד תקנתם שעוד יגרעו בתקנתם. אך אף אם נתעקש לומר כן מ"מ הא מדאורייתא יכול לטעום קודם קדוש וא"כ כשאין לו רק יין היה מחוייב לשתות כדי שלא יעבור על איסור תענית כ"ז שלא אסרו לטעום בלא קדוש וצריך קרא לאסור בנזיר. וגם לרוב הפוסקים קדוש במקום סעודה הוא רק מדרבנן ומדאורייתא יצא בתפלה וא"כ היה מחוייב לשתות היין כדי שלא יתענה וא"כ מ"ט לא הקשו שלכו"ע היה יכול לומר דצריך קרא לאסור יין מצוה בכה"ג. אלא ודאי שאין זה קושיא כלל, חדא דאם לציין מציאות רחוק הא צייר שם בגמ' [נזיר] בשבועה שאשתה דהוא מציאות יותר קרוב מזה שכמעט אינו בנמצא, ועוד דמסתבר דעל מה שיזדמן לו אחר שנעשה נזיר שאין לו דבר אחר אלא יין לא צריך קרא לאסור יין מצוה כזו דהא כבר נעשה היין להנזיר ככל איסורי התורה וכמו שמצות סעודת שבת אינה דוחה שאר איסורי מאכלות כ"כ אינה דוחה איסור יין דנזיר דהא בעת שנדר שנאסר אז ביין לא היה עומד שיהיה לו שתיית יין מצוה. ורק אם היה קידוש על היין דאורייתא דקודם שנעשה נזיר היה שתיית יין דמצוה היה מקום לומר שלא יוכל לאסור בנדרו יין מצוה שמחוייב בו והוצרך לקרא לאסור גם יין מצוה אבל מאחר שעל היין אינו מדאורייתא ולא היה בעת שנדר שום יין מצוה ונאסר בכל אופן דלא היה אז מה שיעכב מלחול האיסור רק שאח"כ אירע שיהיה מצוה בשתיית יין מחמת שאין לו דבר אחר לאכול אין טעם להצריך קרא דמה"ת ידחה איסור נזיר מ"ש משאר איסורין. וזה נכון מאד. ונוגע זה גם לדינא בנשבע שלא לאכול איזה מין בשבת פלוני ואירע אח"כ שלא היה לו דבר אחר לאכול אלא מין דאסר שאם לא יאכל כשבועתו יתענה מחמת זה בשבת שהוא איסור מדאורייתא שמ"מ חלה השבועה כיון שבעת שנשבע לא היה אז אכילת מין זה מצוה ולא היתה שבועתו לעבור על דבר מצוה חלה בכל אופן ונאסר בשבועתו אף אם אח"כ אירע שנעשה זה דבר מצוה. ועיין בחו"מ סי' ע"ג סעי' ה' בראובן שנשבע שלא למכור משלו לפרוע שום חוב ואח"כ נשבע לפרוע לשמעון לזמן פלוני וכשהגיע

הזמן אין לו מעות שיש חלוק בין קדם חוב שמעון להשבועה שלא חלה השבועה ובין קדמה השבועה לחוב שמעון שחלה וכתב הסמ"ע שאף שנשבע שלא למכור לפרוע שום חוב שהוא לבטל המצוה מ"מ כיון דעדיין לא היה חייב חלה השבועה וא"כ מפורש שאף שנעשה אח"כ מצוה לא נפקעת השבועה כסברתי.

וא"כ אף אם קדוש במקום סעודה דאורייתא ויין הוי סעודה לענין זה לא קשה כלום מנזיר ויכול הרא"ש לסבור דיין הוא מקום סעודה כהב"י לדעתו. וצ"ע דעת רעק"א והישועות יעקב. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קא

בטעה הקורא בחול המועד פסח ואמר קדיש אחר קריאתו בס"ת ראשונה כ"ז ניסן תרצ"ג ליובאן. מע"כ ידידי הנכבדים מאד חשובי עדת קהל טימקאוויץ ובתוכם ידידי החשוב מאד ר' שלמה חיים קאנטראוויץ נ"י.

[ענף א'] בדבר מה שטעה הקורא בחוה"מ פסח אחר שגמר לקרא בס"ת הראשונה שהוא השלישי אם צריך לומר עוד הפעם קדיש אחר הרביעי. לכאורה תלוי זה במחלוקת הר"מ מרוטנבורג והרא"ש שהביא הטור באו"ח סי' רפ"ב בטעה ש"צ וסיים הפרשה עם הששי ואמר קדיש שאז עולה המפטיר למנין השבעה שדעת מהר"מ שצריך לומר אחריו עוד הפעם קדיש, והרא"ש סובר שאין לומר קדיש פעם אחרת, וא"כ גם בעובדא דידן יצטרך למהר"מ לומר פעם ב' קדיש אחר הרביעי ולהרא"ש לא יצטרך לומר פעם אחרת.

אבל הוא רק אם נפרש טעם הרא"ש שלא תקנו לומר שני פעמים קדיש מטעם טרחא דצבורא או משום דאין קפידא בקדיש שיהיה דוקא אחריו ונפטר גם קריאת השביעי בהקדיש שלפניו שטעמים אלו שייכי גם בעובדא דידן דהא הס"ת השניה היתה גם מונחת שם. אבל טעמים אלו דחוקים דהא מצינו בכל מקום שהקדיש תקנו לומר דוקא אחריו, דהא לפני תפלת י"ח יש קפידא שיאמרו קדיש לפניו, כדאיתא במג"א [או"ח] סי' רצ"ב סק"ב ומ"מ א"א לומר קדיש לפני י"ח בלא אמירת איזה דבר לפני הקדיש כמפורש שם חזינן דקדיש שייך רק אחריו ולא לפניו, וא"כ אין הקדיש שייך על השביעי שקרא אחריו. וגם טעם טרחא דצבורא הוא טעם קלוש מאד. ולכן מסתבר שרק התם שגמרו כל הפרשה שהוא חובת היום ויצאו כבר ידי חובת קריאת הפרשה שהוא עיקר חיוב קריאת התורה אך שעדיין צריכין לקרא עוד בשביל חובת שבעה קרואים שהוא ג"כ חיוב בשבת, הוי חיוב זה טפל לעיקר הקריאה ולא הצריכו לומר עוד קדיש בשביל זה דנפטר בקדיש של עיקר הקריאה דבטל להעיקר, וכדמצינו כעין זה בעוד ענינים.

וכדמוכח טעם זה בכל מפטיר שגם קריאתו בתורה וקריאת ההפטרה היה לנו להצריך שיאמר קדיש אחריו דהא בזמן החז"ל היו אומרין הקדיש אחר ההפטרה דהרי לא היו מפסיקין בקדיש בין שביעי למפטיר כמפורש בתוס' ורא"ש מגילה דף כ"ג. וליכא למימר דכוונתם דבזמן הש"ס לא היו אומרים כלל קדיש ורק אח"כ תקנו להפסיק בין שביעי למפטיר להודיע שאינו ממנין הז', דהם גם בר"ח ובב' וה' שאין מפטירין נמי אומרים קדיש אף שא"צ להפסיק כלום. אלא ודאי שעיקר הקדיש אחר קה"ת תקנו חז"ל אך שהיו אומרים אחר ההפטרה שנגמרה כל הקריאה בכל פרטיה. ועיין ברמב"ם פי"ב מתפלה ה"כ שיש מקומות שגם עתה נוהגין לומר הקדיש אחר ההפטרה, וא"כ חזינן מפורש שהקדיש הוא מעצם הדין ולא רק להפסיק המפטיר מהראשונים וכוונת התוס' והרא"ש הוא שאחר סדור הש"ס תקנו רק שהקדיש יאמרו אחר הז' קודם המפטיר כדי להפסיק ולהודיע שאינו ממנין השבעה. וא"כ יקשה כיון שהמפטיר צריך ג"כ לקדיש במה נפטר עתה אחרי ששינו מנהג הש"ס. וצריך לומר כיון שההפטרה הוא טפל לקה"ת שבלא קה"ת ליכא הפטרה והשם מוכיח ע"ז בטל להקריאה שהוא העיקר ואף קריאתו בתורה הוא רק טפל דהא רק מפני כבוד התורה קורא נבטלו לעיקר הקריאה ונפטרו בקדיש שעל העיקר. וכן מפורש בב"י שם [או"ח רפ"ב] שהביא שהשבלי הלקט בשם הראב"ד כתב שלפי שאין המפטיר עולה ממנין העולים שאין קורא בתורה אלא מפני כבוד התורה לפיכך די לו בקדיש שיאמר קודם ההפטרה ויתערב עם עולי הספר עיי"ש, כוונתו לתרץ בזה מה שהקשה במה נפטר המפטיר מקדיש ותירץ מטעם שהוא טפל נפטר בקדיש שעל העיקר שנתערב עמהם כדבארתי. וסברא זו עצמה סובר הרא"ש בגמר כל הפרשה עם הששי שעיקר חיוב קה"ת כבר יצאו וזה שצריך לקרא עוד לשביעי בשביל חובת שבעה קרואים הוא רק טפל לעיקר הקריאה ונפטר בקדיש של העיקר. ומהר"מ סובר שחובת שבעה קרואים הוא עיקר בפני עצמו כמו עצם קה"ת ולא נחשב טפל ולכן לא נפטר בקדיש שלפניו אף שהיה אחר הפרשה, וא"כ בעובדא דידן שהרביעי הוא ג"כ מעיקר הפרשה שצריך לקרא היום גם להרא"ש יצטרך לומר עוד קדיש אחר הרביעי.

אך יקשה להרא"ש דסובר שנחשב דין ז' קרואים לטפל מאחר שנגמרה קריאת הפרשה אף בששה א"כ ביום שיש בו ג' ס"ת כמו בשבת ר"ח טבת אדר ניסן שאומרים קדיש אחר השניה ומפורש כן ברא"ש פ"ג דמגילה סי' ה' דמשום שהשביעי קורא בשניה הוי לא נגמרה הפרשה וכתב עוד דאם השביעי היה קורא בשניה כשמוציאין שתים או בשלישית כשמוציאין שלש היה המפטיר צריך לכפול לפי שלא יאמרו קדיש עד שיגמרו הפרשה עיי"ש, הא לדידיה כיון שגמרו הפרשה אף בששי הוי נגמר עיקר הקריאה אף

שעדיין לא קראו ז' קרואים והיה לן לומר קדיש אחר הראשונה ואם מחשיב שלא נגמרה הפרשה משום שגם קריאת ר"ח הוא חובת היום כמו הפרשה עצמה ולא מחמת שעדיין לא קרא הזז' א"כ גם קריאת מפטיר בס"ת השלישית נמי הוא חובת היום כמו הפרשה עצמה ומ"ט אומרין קדיש לפני המפטיר אחר השניה. אלא ודאי דאין סובר חלוק בזה שהוא חובת היום אלא הוא משום שהוא קריאת השביעי וכמפורש בדבריו. וא"כ קשה הא לדידיה לא תליא כלל קדיש בקריאת ז' קרואים רק בהפרשה לבד אף שגמרו בששה והיה לן לומר קדיש אחר הראשונה.

והנכון לע"ד דהא צריך להבין כיון דודאי גם קריאת המפטיר כשמוציאין ב' וג' ס"ת היא מחובת היום ומ"ט אומר הקדיש לפניו. ועיין בב"י שם [או"ח רפ"ב] בשם הר' ישעיה שהקשה זה על שבת ר"ח וד' פרשיות ותירץ שקריאת המוספין ביו"ט אינה חובה שלא הוזכרה בתלמוד ולכן קוראם המפטיר שקריאתו אינה חובה, והוי ככל מפטיר שנפטר מטעם טפל. ובשבת ר"ח וד' פרשיות סובר שיקרא השביעי פרשה הנוספת ויאמר קדיש אחר השניה כשיש שתים ואחר השלישית כשיש שלש ס"ת ואח"כ יחזור המפטיר ויקרא כבכל שבת. והוא כמנהג ר' אליהו ור' משלם בתוס' ורא"ש במגילה שם [כג]. ור' ישעיה סובר כן רק בשבת ר"ח וד' פרשיות. ובשבלי הלקט בשם הראב"ד שהובא בב"י כתב שהמפטיר קורא בשניה כמו שאנו עושין אך לענין הקדיש סובר דאומר אחר המפטיר והוא ג"כ מטעם הר' ישעיה שהוא מחובת היום דהא בראש דבריו נתן טעם ע"ז שנפטר בכל שבת המפטיר בקדיש שלפניו משום שאין קריאתו אלא מפני כבוד התורה, וא"כ שמעינן מזה שאם קריאתו חיובית צריך לומר הקדיש אחריו וזהו טעמו. ומה שכתב טעם אחר שאם יקדיש על הראשון ויקרא המפטיר בשני בלא קדיש חוששין אנו לפגם ספר השני, שלכאורה קשה הא כבר אמר טעם יותר נכון משום שהיא חיובית ולא טפילה ולמה לו טעם זה. וצריך לומר שודאי על שבת שיש בו ב' ס"ת א"צ לטעם פגם, אך על יו"ט שקריאה דמוספין בשניה אינה חובה כדכתב הר' ישעיה ומ"מ סובר גם בזה הראב"ד דצריך לומר הקדיש אחר המפטיר אף שאין כאן טעמו הראשון לכן כתב שעכ"פ מחשש פגם צריך לומר הקדיש אחר המפטיר. ומדוקדק לפ"ז מה שלא ערבם לכתוב אבל ביום שיש בו ב' ס"ת דהיה נכלל בין שבת בין יו"ט אלא חלקם וכתב אבל בשבת שיש בו ב' ס"ת וכן ביו"ט וכו' משום דהם מתרי טעמי דבשבת שיש בו ב' ס"ת הוא מטעם שאמר מתחלה דהא היא קריאה חיובית וביו"ט לא שייך טעם זה דאינה חובה לכן אמר וכן ביו"ט לא יקדיש עד אחר המפטיר מטעם חדש שיש בו חשש פגם

זהו בואר דברי הראב"ד. אבל מנהגנו שסובר כן גם הרא"ש דאומרין קדיש אף בשבת ר"ח וד' פרשיות קודם המפטיר קשה קושית הר' ישעי'.

[ענף ב'] וצריך לומר דיש שני עניני קריאה חדא דחייבו ללמד התורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי ובמנחה בשבת, כמפורש בב"ק דף פ"ב מצד מצות למוד התורה. וכן ביו"ט הוא מצד מצות למוד התורה כדאיתא בסוף מגילה מוידבר משה מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו והוא רק למצות למוד בעלמא דלפרסם ולהודיע איך לקיים מצות החג אין שייך אחרי שרוב הלכות החג צריך להכין קודם החג ומחמת זה דורשין בהלכו' החג ל' יום קודם החג משום שצריך הכנה הרבה קודם. ומצד מצות למוד תקנו שילמדו סך מנין הקרואים בכל זמן כתקנתם וכל דיני קריאה. ונהגו לחובה לגמור מצד מצות למוד כל התורה בשבתות של כל שנה ושנה.

ויש עוד קריאה שתקנו לפרסם ולהודיע כמו שקלים ופרה וחדש כדאיתא ברש"י מגילה דף כ"ט וכן קריאת זכור הוא כדי לזכור בפה והוא עצם קיום המצוה דזכירה וא"כ אינם מצד מצות לימוד, וכן קריאה דתענית שהוא לעורר לתשובה וכן בחנכה ופורים שהוא לפרסומי ניסא, וכן קריאה דר"ח משמע שאינה בכלל תקנת משה מקרא דוידבר משה אף שר"ח איקרי מועד, דהא ילפינן מקרא זה נמי שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג ומשמע דר"ה ויו"כ לא ומפורש כן במהרש"א בחדושי אגדות, אלמא דלא כל מועדות נכללו באסמכתא דקרא זה אף שודאי נקראו מועדות, וכ"ש ר"ח שליכא בכלל תקנה זו. וא"כ אף לענין תקנת הקריאה שנשמע מקרא זה נמי יש לומר שלא נכללו כולם ואין ר"ח בכלל אף שבתקנה זו ודאי גם ר"ה ויו"כ בכלל. ולכן ניחא מה שבכל המועדות מפסיקין קריאת הפרשה וקורין אף בשבת רק בשל קריאת יו"ט לבד ובר"ח אין מפסיקין קריאת הפרשה רק שמוסיפין לקרא גם של ר"ח, משום דכל המועדות שילפינן מקרא דוידבר משה שצריך לקרות מענין היום מפסיקין וקורין כל הקריאה מענין היום וגם משום שגם קריאה דיו"ט היא מאותו ענין קריאה מצד מצות לימוד כמו הקריאה דכל שבת אבל בר"ח שלא ילפינן מקרא זה רק שהיא תקנה אחרת לקרא בר"ח והוא לא בשביל מצות למוד אלא כדי לפרסם שהוא ר"ח כדמצינו בסוכה סוף דף נ"ד שעשו עוד דברים לפרסם שהוא ר"ח אין מפסיקין קריאת הפרשה שהוא ללמוד רק שמוסיפין לקרא גם של ר"ח לפרסם [רק כשחל ר"ח בשני ובחמישי מצד בטול מלאכה מפסיקין קריאת היום וקורין רק בר"ח אף שהוא ענין קריאה אחרת משל בו"ה דהוא ללמוד ויצאו בזה ב' עניני הקריאות אבל בשבת שליכא

בטול מלאכה אין מפסיקין וקורין תרוייהו כיון שהם מב' עניני קריאה כדי שיהיה ניכר דשל שבת הוא ללמוד].

וקצת משמע כן ברמב"ם פי"ג מתפלה דדין קריאת ר"ח כתב קודם שכתב שמשה תיקן ורק אח"כ בה"ח כשהתחיל דיני קריאת המועדות וכתב בהו שמפסיקין וקוראין בענין המועד לא בסדר שבת כתב תיכף שמשה תיקן שהוא לתרץ בזה מ"ט מפסיקין מסדר שבת משום שהוא תקנת משה לקרא בכל מועד ענינו, וא"כ משמע שקריאת ר"ח שכתב תחלה וגם אין מפסיקין מסדר שבת אינה מתקנת משה מקרא דוידבר משה.

וראיה גדולה לזה ממגילה דף כ"ט דסובר רב יוסף שאין משגיחין בר"ח, ואם היה מתקנת משה כמו מועדות היה זה עיקר כמו מועדות, ומרב יוסף שלדידיה מוכרחין לומר שר"ח אינו בכלל התקנה דוידבר משה נשמע נמי לרבה שבזה לא פליגי רק שרבה סובר דר"ח יותר עיקר מקריאת חנכה אבל עכ"פ גם לדידיה תקנה אחרת היא וזוהי ראיה ברורה.

נמצא שקריאות אלו אינם מצד מצות למוד אך מ"מ כיון שהוצרכו לתקן הקריאה עשו ע"ז ממילא גם מצות למוד והצריכו שיקראום סך מנין אנשים ארבעה בר"ח ושלשה בשאר ימים. וניחא בזה טעם מ"ד בתענית דף כ"ט שבתשעה באב שחל בג' וד' קורא רק אחד משום שבעצם כיון שהקריאה אינה בשביל למוד רק לעורר בתשובה היה סגי רק בקריאת אחד רק שכיון שהצריכו לקרות מאיזה טעם שיהיה עשו ע"ז גם דין למוד והצריכו לקרות מנין אנשים וא"כ בת"ב שאסור הלמוד לא עשו ע"ז דין למוד וסגי בקריאת אחד ורק כשחל בשני ובחמישי שכבר היתה תקנה עוד ממשה ועזרא מצד למוד לא עקרו וצריך ג' אבל כשחל בג' וד' שרק מצד ת"ב היא אינה מצד למוד וסגי באחד. ור' יוסי סבר שמ"מ תקנו גם בו דין למוד כיון דעכ"פ תקנו לקרות והוא מדברים המותרים בת"ב וצריך שלשה. עכ"פ אף בקריאות שעיקרן הוא לקריאה בעלמא לפרסם או לטעמים אחרים שלא שייך לומר מצד זה כמה יקראו אבל תקנו ממילא גם דין למוד ששייך ע"ז דיני הקריאה וכמה יקראו.

והנה מצד קריאת הפסוקים לא היו מתקנים לומר קדיש דהיה סגי בהקדיש שאומרים אחר אשרי ויהיה קאי על כל הפסוקים שקראו קודם, ורק על קה"ת שמדין למוד תקנו קדיש בפני עצמה משום חשיבות מצות הלמוד או משום שהוא ענין אחר לגמרי. וזה שאומרים קדיש אף אחר קריאת ר"ח וחנכה ופורים ותענית משום שגם בהו נעשה גם דין למוד כדבארתי.

וא"כ בשבת ר"ח וד' פרשיות שדין למוד יצאו בפרשת השבת ורק שעכ"פ צריך לקרא של ר"ח וד' פרשיות לפרסם ולהודיע וממילא הוא גם בדין למוד, הוי דין למוד שלהן רק

טפל להקריאה כיון שעצם קריאתה אינה ללמוד. ומטעם זה לא איכפת לן מה שקורא זה המפטיר אף שקריאתו אינה לחובה רק לכבוד התורה כיון דעכ"פ איכא הפרסום מזה, וגם מצד כבוד התורה הוא קורא זה גם כדין למוד ממילא והויא אף קריאת המפטיר כתקנת קריאה זו בין לענין העיקר ובין לענין הטפל שבו. ולכן מאחר שדין למוד שבו שזה מצריכו שיאמרו לאחריו קדיש הוא רק טפל נמצא שהוא טפל לקריאת הפרשה שעיקרה ללמוד ככל מפטיר שג"כ קריאתו הוא כדין למוד אך מכיון שעיקרו אינו ללמוד אלא מפני כבוד התורה נחשב טפל לעיקר הקריאה, כ"כ קריאת ד' פרשיות ור"ח וחנכה שהלמוד שזה מצריכו לקדיש אינו עיקר הקריאה הוא טפל לעיקר הקריאה שהיא פרשת השבת ונפטר בהקדיש שלאחר הפרשה ככל מפטיר. ומתורץ קושית הר' ישעיה שהביא ב"י והוא מנהגנו ונכון מאד.

[ענף ג'] ונמצא לפ"ז שהקדיש תקנו לומר אחר שגמרו כל הקריאה שעיקרה ללמוד. וא"כ למה שבארתי שסך הקרואים הוא רק מדין למוד הוו פסוקי קריאת כל השבעה קרואים מדין למוד שתקנו שילמדו בשבת זו פרשה זו ולחלקה לשבעה קרואים. וא"כ בשבת ר"ח טבת אדר וניסן שיש ג' ס"ת דהוכרחו לתקן שיקרא אחד מהשבעה קרואים פרשת ר"ח דהא לא תקנו שיקראו יותר משבעה קרואים לחובה הוכרחו ממילא להחשיב גם פרשת ר"ח בשבת זו מפרשת היום שעיקרה ללמוד ונחשב שלא נגמר פרשת היום עד אחר שקרא השביעי פרשת ר"ח בס"ת השניה, דלכן אף שלרא"ש אם גמרו הפרשה בששי הויא קריאת השביעי רק טפל משום שגמרו בששה גם מה שהיה צריך השביעי לקרות וא"כ גמרו כל מה שתקנו ללמוד היום רק שלא למדו כהתקנה בשבעה ונמצא שעיקר הקריאה יצאו ודין שבעה קרואים הוא רק טפל אבל בשבת ר"ח וד' פרשיות שהשביעי קורא בשל ר"ח גם להרא"ש הוא מעיקר הפרשה שתקנו לקרות היום ללמוד דגם להרא"ש כל מה שתקנו לקרות להשבעה היא היא הפרשה שהצריכו היום ללמוד ולכן לא נחשבה נגמרה הפרשה עד שיקראו גם את של ר"ח. וכן אם היה המנהג שיקרא השביעי בשלישית היה נחשב שלא נגמרה הפרשה עד אחר כל הקריאות והמפטיר היה צריך לכפול.

ומדוקדק מאד לשון הרא"ש שכתב שלא יאמרו קדיש עד שיגמרו הפרשה ולא אמר עד אחר שיקראו שבעה קרואים משום שאין הקפידא לקדיש בקריאת שבעה רק שמה שצריך לקרא לשבעה קרואים הם הסימן עד כמה היא הפרשה ואין להפסיק באמצע בקדיש, וצריך לומר הקדיש אחר השניה למנהגנו שהשבעה קרואים נגמרו בשניה שבזה נחשב נגמרה הפרשה אף שגמרו הסדרה בראשונה. ואף בדיעבד שאמרו קדיש אחר

הראשונה יצטרכו לומר פעם שניה כמו באמרו באמצע הפרשה, ורק כשגמרו הפרשה שצריכין כל השבעה לקרות בששה ואמרו קדיש סובר הרא"ש שנפטר אף השביעי שיקרא אח"כ מטעם טפל כדאיתא בטור בשמו וליכא שום סתירה ושיטתו נכונה.

אך יש להסתפק ביום שיש בו ג' ס"ת וטעו וקרא הששי בשל ר"ח ואמרו קדיש שיקרא השביעי בשלישית אולי יודה הרא"ש שצריך לומר פעם שניה קדיש דאף לפי מנהגנו כבר גמרו הפרשה אבל כיון שיש מקומות שנהגו כר' אליהו ור' משלם תלוי במעשיו דכיון שקרא עתה רק לששה עשה כמנהג מקום אחר והוי לא נגמרה הפרשה עד אחר השלישית. ויותר מסתבר שלא תלוי במעשיו אלא במנהג המקום ובפרט שעשה זה בטעות דהא רצה לעשות כהמנהג ונחשב אף בזה שנגמרה הפרשה בשניה אף שקראו רק ששה ולא יצטרך לומר עוד קדיש פעם אחרת להרא"ש כמו בכל שבת כשגמרו בששה.

וגם מסתבר שאף אם קראו שבעה בראשונה מחמת שרצו להוסיף הוי כבאמצע הפרשה כיון דמצד החיוב נחשב של ר"ח מהפרשה בשבת זו לא נשתנה במה שהוסיפו והוי כמו קראו שבעה קרואים פחות מהפרשה שודאי אף להרא"ש צריך לומר עוד הפעם קדיש.

אך בשמחת תורה שבכל מקום מוסיפין לקרא הרבה לכאורה היה צריך שיאמרו קדיש אחר הראשונה דהא הפרשה כבר נגמרה. וזוהי קושית הר"ד אבודרהם בשם גאון שהובא בב"י ויהיה הקושיא דוקא בש"ת ולא בשאר ימים שיש בהם ג' ס"ת והוסיפו באיזה מקום כדבארתי. ועיי"ש שתירץ שני תירוצים א' שלא לחלק בימים שיש בהם ג' ס"ת בין זה לזה ועוד שלא ליתן פתחון פה לשטן לומר סיימו את התורה ואין חפצים לקרות. וכפי פשוטו דחוק מאד שיהיה פתחון פה לשטן ברגע שמקדישין. וגם תירוץ שלא לחלק דחוק כיון שמחולקים בהוספה והרבה שינויים נוהגין בש"ת. אבל למה שבארתי נכון מאד כוונת הרד"א בתירוצו הב' שכיון שקריאת בראשית אינה שייכת להיו"ט אלא הוא כדי שלא ליתן פ"פ לשטן לומר שאין חפצים עוד לקרות א"כ הוא מצד למוד כקריאת הפרשה והם ענין אחד שתקנו ללמוד היום פרשת ברכה ובראשית נחשבו ודאי כפרשה אחת שאין להפסיק ביניהם בקדיש כמו שאין להפסיק באמצע הפרשה. ובדיעבד יש להסתפק אם צריך לחזור ולומר עוד קדיש אחר בראשית כיון שלא הוזכר בגמ'. ויותר מסתבר שצריך לומר כיון שעכ"פ לפ"מ שנהגו הוא כבאמצע הפרשה ול"ד לקריאת המוספין שאינה מצד למוד.

ועיין בפמ"ג [או"ח] סי' תרפ"ד בא"א סק"ה שמסתפק בזה בקראו שבעה בראשונה ואמרו קדיש אם יצטרך לומר עוד הפעם אחר השניה. ומקום הספק צריך לומר דאולי אזלינן בתר עשייתו לענין דיעבד כיון שבעצם קריאת ר"ח אינה ללמוד רק מחמת שהשביעי

קוראו וכיון שהוסיפו לא נחשב שוב קריאתו ללמוד ויש לקריאתו דין טפל ונפטר בקדיש דלפניו דלא כהמסתבר שכתבתי או דלמא לא פלוג פי' שלא חלקו כשהוסיפו מלא הוסיפו ונחשב לעולם כבאמצע הפרשה כהמסתבר שכתבתי. ויפרש בהרד"א שהביא הב"י שנקט בש"ת משום דאורחא דמלתא ששם בכל מקום מוסיפין או שאף בש"ת מסיק שלא חלקו לתירוץ ראשון. אך הוא דחוק דהא טעם ב' לא שייך בשאר ימים. ואולי יפרש שהרד"א איירי לענין לכתחלה שבשאר ימים ודאי לכתחלה אזלינן בתר המנהג ונחשב באמצע הפרשה אף כשהוסיפו ורק בדיעבד מסתפק הפמ"ג. ואין לפרש בכוונת הפמ"ג דבהחלט סובר דמדינא אזלינן בתר מעשיו ולא היה צריך לומר קדיש פעם אחר רק מחמת לא פלוג משאר ימים בלא טעות שצריך לומר אחר השניה, דהא אדרבה נימא לא פלוג לאידך גיסא להרא"ש שלא יאמרו עוד פעם קדיש אם אמר אחר שנגמרה הפרשה. ואף למהר"מ שייך לומר לא פלוג שלא יאמרו ב' פעמים קדיש אחר שגמרו שבעה קרואים הפרשה. ובפרט שהפמ"ג סובר [או"ח] בסי' רפ"ב בא"א ס"ק י"ז כהרא"ש ולכן צריך לומר בכוונתו כדפירשתי שלא פלוג בין הוסיפו ללא הוסיפו. ולדינא מסתבר כן בהחלט וצריך לומר קדיש פעם ב' כדבארתי אף להרא"ש.

עכ"פ אף מהפמ"ג חזינן שלא בכל דוכתי א"צ לומר קדיש להרא"ש פעם שניה וא"כ הוא כדבארתי שרק בגמר כל הפרשה עם הששי שעיקר קה"ת כבר יצאו והוי זה שצריך לקרא בשביל חובת שבעה קרואים רק טפל לעיקר הקריאה סובר שא"צ לומר פעם אחר שנפטר בקדיש של העיקר אבל כשלא גמר כל מה שנהגו לקרא למנין הקרואים שצריך הוי זה כבאמצע פרשה וצריך אף לדידיה לומר קדיש עוד הפעם.

ולכן בחוה"מ פסח שאף אם נימא שכיון שלא הוזכר בגמ' קריאת והקרבתם שקורין לרביעי והיו קורין כל הארבעה בקריאת קדש בכספא פסל במדברא מ"מ עתה שנהגו שהרביעי קורא והקרבתם הוי גם והקרבתם מפרשת הקריאה ביום זה והוי כבאמצע פרשה שאף אם טעה ואמר קדיש צריך לומר עוד הפעם קדיש אף להרא"ש וכן צריך לעשות לדינא.

וכן הוא כמפורש במג"א [או"ח] סי' תרפ"ד סק"ד שכתב בטעו וקראו בשל ר"ח ד' שצריך לקרות חמישי בשל חנוכה משום פגם הספר שלכתחלה יאמר קדיש אחר החמישי ואם אמר אחר הרביעי לא יאמרנו אחר החמישי משמע שרק מחמת שקראו כבר ד' שקריאת החמישי בשל חנוכה הוא רק משום פגם הספר א"צ לומר עוד הפעם קדיש. וכן מפורש בפמ"ג שם שכתב על המג"א הואיל וכבר קראו ד' גברי משמע מפורש שאם טעו ואמרו קדיש אחר השלישי צריך לומר אחר הרביעי קדיש פעם אחר. וכן ודאי הוא גם בחוה"מ

פסח אף שוהקרבתם לא הוזכר בגמ' מאחר שקורא אותו הרביעי שהוא ממנין הקרואים הוי כבאמצע הפרשה כדבארתי ולכן אין חלוק בין ר"ח חנכה לחוה"מ פסח ובכולהו צריך לומר עוד הפעם אחר הרביעי קדיש לכו"ע. אוהבם ומוקירם, משה פיינשטיין.

סימן קב

בענין שני נערים שנעשים בעלי מצוה איך להתנהג בקריאת המפטיר כשרוצים שניהם בדוקא לקרות י"ט כסלו תשט"ו. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר משה ישכר גולדברג שליט"א.

בדבר שני נערים שנעשים בר מצוה ורוצים דוקא ששניהם ינגנו כל ההפטרה וכל הברכות. הנה לכאורה היה מקום לומר דכיון דרוצין כל הנמצאים בביה"כ לשמוע את שניהם יכולין לקרא תרוייהו כאחד וכהא דאיתא במגילה דף כ"א בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין מ"ט כיון דחביבה יהבי דעתייהו ושמעי ולכן גם הכא שחביב להו לשמוע את שניהם יהבי דעתייהו ושמעי ואין בזה משום תרי קלי לא משתמעי. אבל למעשה אין לסמוך על זה דכיון דאסרו לקרות שנים בתורה ובנביא יש לאסור בכל אופן אף אם הוא באופן דמשתמעי. וקצת ראיה דהא ודאי איירי אף ששמעו הקריאה אף שקראוה שנים דבלא שמעו הא לא יצאו אף בקרא אחד וא"כ לאיזה צורך אמרו שלא יקראו שנים וכי רק עצה טובה אמרו בזה, אלא משמע שהוא תקנה שלא יקראו שנים כיון שמצוי שלא ישמעו ויתרשלו מלחזור ולקרא וכיון שהוא תקנה יש לומר שלא פלוג ואף באופן שחביבה להו ויהבי דעתייהו נמי יש לאסור. אך ראיה גדולה ליכא דאפשר החידוש הוא שבקריאת שנים לא משתמעי כהוגן ורק הוא כקול הברה בעלמא אבל אם יהבי דעתייהו שהוי שמיעה ממש אף משנים אפשר לא אסרי אף בתורה ובנביא וא"כ הכא שחביב להו ויהבי דעתייהו שמעי שפיר ויוצאין.

והנה בתוס' ב"ב דף ט"ו משמע שיש מחלוקת אם רשאין לקרות שנים כשאחד יהיה בלחש שהר"י סובר שהסרסור שעומד אצלו היה מסייע לו בנחת והא דלא יקראו שנים היינו שניהם שוין בקול רם וכן איתא בטור או"ח סי' קמ"א בשם הרא"ש ולעיל מזה בשם ר"ת שהקשה על ר' משולם שסובר שבכל התורה לבד ח' פסוקים אחרונים היה קורא ביחד עם הש"ץ, מהא דקראו שנים בתורה לא יצאו ומפרש שהסרסור שהוא החזן העומד אצל הקורא לא יקרא עמו אלא יעמוד שם וישתוק משמע שסובר דאף אם אחד מהן בלחש אסור. ואם נימא כר"ת שאסור אף שיקרא אחד בלחש שלא שייך לא משתמעי אלמא דאסרו משום לא פלוג בכל אופן וא"כ כ"ש שאסור כששניהם בקול

רם אף שנזדמן שיהבי דעתייהו ושמעי כהא דהכא. אך להר"י יש להסתפק אם אסרו בכל אופן כששניהם בקול רם דבזה יודה שאסרו משום לא פלוג ורק באחד מהן בלחש סובר שלא היתה בכלל הגזירה כיון דלעולם לא שייך באופן כזה הא דלא משתמעי או שלדידיה לא גזרו כלל אלא שהשמיענו הדין דלא משתמעי כשמיעה ממש כטעם ב'. וא"כ למעשה כיון שלר"ת אסור בודאי ולהר"י ורא"ש נמי יש להסתפק בהא דהכא אין להם לקרא ביחד אף שלא שייך הטעם דלא משתמעי משום דיהבי דעתייהו ושמעי דעכ"פ לא פלוג.

אך תמוה טובא שיטת ר"ת דאם האיסור היה גם כשאחד מהן בלחש איך התירו עתה לנהוג לקרות שנים כדי שלא יתבייש. וכ"ש שקשה זה למאי דמשמע מתוס' ר"ה דף כ"ז ובר"ן מגילה דף כ"א דהאידנא קרו תרי אף בקול רם, דלא כתבו דהאידנא מסייע הש"ץ להקורא דהיה משמע דאינם שוים והיה שייך לפרש באחד מהן בלחש שכן אפשר לפרש בתוס' מנחות דף ל' עיי"ש אלא כתבו סתמא דהאידנא קרי תרי בלשון הר"ן ומה שנוהגין לקרות שנים בתורה בלשון התוס', משמע דרשאין גם לקרות שניהם בקול רם הא זה ממש הוא דין דלא משתמעי ואיך התירו בשביל שלא לבייש. ואולי אף שלא הזכירו וסתמו דבריהם צריך לומר שכוונתם שאחד מהם יקרא בלחש. אבל עכ"פ לר"ת יקשה דהא אוסר גם באחד מהן קורא בלחש. וצריך לומר דכדי שלא יתבייש עדיף מלגזור בשביל לא פלוג ולכן אף אחר שגזרו בזמן הגמ' התירו הגאונים כשראו שבא מזה לבייש איזה אנשים משום דסברי דבאופן כזה שיבא לידי ביוש לא תקנו לאסור גם כשאחד יקרא בלחש שהוא רק משום לא פלוג.

אבל לפ"ז נצטרך לומר שלא סגי לענין הברכה שלא תהיה לבטלה כשיקרא באופן שלא ישמיע לאזניו כדסובר הב"י [או"ח] בסי' קמ"א דאם היה סגי לא היה להם להתיר מה שאסרו שלא יקראו שנים אף באחד מהן בלחש דהא לא יבא מזה לבייש דאפשר להעולה שיקרא באופן שלא ישמיע לאזניו דזה ודאי לא היה בכלל הגזירה דלא שייך לא פלוג על קריאה כזו. ולכן צריך לומר שלר"ת לא סגי בזה דלא כב"י אלא שישמיע לאזניו דוקא שעל קריאה כזו שייך לגזור מטעם לא פלוג והיה אסור קודם שבאו לחשש ביוש לאיזה אנשים והוכרחו להתיר כשראו שבאו מזה לחשש ביוש כדלעיל.

עכ"פ למעשה אסור לשניהם לקרות ביחד. וצריכין באופן זה ששניהם רוצים בדוקא לקרות הכל שיצאו עשרה בנ"א אחר קה"ת קודם קריאת ההפטרה ואז יקרא השני בתורה תחלה ואח"כ ההפטרה ובודאי שיש בזה משום טרחא דצבורא אבל צריכין למחול ע"ז כדי שלא יבואו למחלוקת. וטוב שלא יגביהו ויגללו התורה אחר קריאת הראשון בתורה

אלא יכסוה ויקרא ההפטרה ואח"כ יכנסו העשרה שיצאו ויקרא השני בתורה ויגביהו ויגללו ויקרא את ההפטרה, כי מכיון שקריאת המפטיר בתורה אינו מחיוב הקריאה אלא בשביל כבוד התורה מסתבר שאין להוציא ס"ת בשביל זה ואחר שכבר יגביהו ויגללו אותה יש להחשיב הפתיחה מחדש כהוצאה ולכן יותר טוב שלא להגביה ולגלול אחר הראשון אלא יכסוה כדכתבתי. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קג

אם יש לקרא בשעת הדחק הפטרת ה' עזי בפ' בהר ט' אדר ב' תשי"ד. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר משה ישכר גאלדבערג שליט"א רב בנוא ארלינס.

מה שאירע ששני ילדים למדו הפטרת ה' עזי שנוהגין להפטיר בפ' בחקתי ואפשר לבא עי"ז למחלוקת בביהכ"נ והפסד להקהלה משום שאין רוצים ליחלק לשני מנינים ורוצה כתר"ה שלאחד יקראו בפ' בהר ויקרא ג"כ ה' עזי אם רשאין לעשות.

הנה אם היה מזדמן זה בשבת אחרת אין לנו לשנות לקרא הפטרה אחרת כי בעצמנו איננו יכולים לומר שהפטרה זו שייכת להפרשה שקורין בשבוע זו אף שנדמה לנו. אבל לקרא הפטרת ה' עזי בפ' בהר מכיון שלהרמב"ם ה' עזי היא הפטרת פ' בהר עיי"ש בסוף סדר התפלות שלו שנדפס בסוף הלכות מילה, יש לסמוך בשעת הדחק כזה על דעת הרמב"ם אף שהוא נגד מנהגנו, דלא גרע דעת הרמב"ם ומנהג מדינתו גם אצלינו במקומותינו שאין נוהגין כמותו, כיחיד נגד רבים שמוכרחין לעשות כהרבים ומ"מ בהפסד מרובה או בשעת הדחק סומכין גם על דעת יחיד בדברים שהם מדרבנן גם להש"ך כמפורש בש"ך בהנהגות או"ה ביו"ד סוף סי' רמ"ב. וכ"ש להב"ח שאפילו באיסור דאורייתא סובר כן וכן הוא גם דעת הט"ז [יו"ד] בסי' רצ"ג סק"ד לענין חדש בחוץ לארץ במדינותינו עיי"ש. והפטרה הוא ענין דרבנן שגם הש"ך יודה שיש לסמך ע"ד הרמב"ם לקרא בפ' בהר הפטרת ה' עזי.

ומה שגם בפ' בחקתי יקראו הפטרת ה' עזי אין זה כלום כיון שבפ' בחקתי הוא כמנהג דמדינותינו ומה לנו מה שעשו בשבת העברה שלא כמנהגנו. וגם הא חזינן לאלו שהיו נוהגין להפטיר בחתונה שוש אשיש כדאיתא [או"ח] בס"ס תכ"ח שהיו מפטירין גם כשיש חתנים בב' ובג' שבתות זו אחר זו שוש אשיש אלמא שאין קפידא בזה שיקראו הפטרה אחת אף בשבתות סמוכות. משה פיינשטיין.

סימן קד

בדבר בת מצוה י"א שבט תשט"ז. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מהר"ר ברוך אהרן פופקא שליט"א.

בדבר ענין החפצים להנהיג איזה סדר ושמחה בבנות כשנעשו בנות מצוה, הנה אין לעשות זה בבית הכנסת בשום אופן אף לא בלילה, כי בבית הכנסת אינו מקום לעשות דברי הרשות אף בנבנו על תנאי, והצערעמאניע [טקס] של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת. וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפארמער וקאנסערוואטיוועד [מהרפורמים וקונסרוטיבים]. ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחה של יום הולדת בעלמא. ואי איישר חילי הייתי מבטל במדינתנו גם סדר הבר מצוה של הבנים שכידוע לא הביא זה שום איש לקרבו לתורה ולמצות ואף לא את הבר מצוה אף לא לשעה אחת, ואדרבה בהרבה מקומות מביא זה לחלול שבת ועוד איסורים. עכ"פ מה שכבר הונהג בפה וגם בא זה ממקור מצוה קשה לבטל, אבל לחדש זה בבנות שהוא בלא מקור מצוה כלל, אף בבית ודאי הי' יותר טוב למנוע אף שליכא איסור, אבל לעשות בביהכ"נ אף בלילה בשעה שאין מתפללין אסור.

ובדבר הכלי החדשה לרחץ את הכלים שנקרא בשם דיש וואשער [מכונה לשטיפת כלים] אם יכולין לרחוץ שם כלי בשר וכלי חלב זה אחר זה. הנה צריך שמה שבתוכו שהוא על מה שמניחין הכלים, שיהיה לכלי בשר אחרים ולכלי חלב אחרים, ועצם הדיש וואשער שמשימין בתוכו הדבר שמניחין עליו הכלים שהוא רק הדפנות שסביבותם יכולין להשתמש בו לשניהם בזה אחר זה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קה

בענין להתפלל על החולה ביו"ט

ביו"ט אחרון של פסח ביקש חולה שיתפללו בעדו והיה מסוכן אבל לא היה סכנת היום ואמרו מזמורי תהלים והתפלה עבורו, ושאלוני אם עשו כדין, ואמרתי שיפה עשו דכיון שבעצמו ביקש שיתפללו ויאמרו תהלים והוא מסוכן יש לחוש לטריפת דעתו אם לא יעשו כדבריו, וכדמצינו שהתירו איסור דרבנן כמו קנין משכ"מ בב"ב דף קנ"ו, וגם מה שהתירו לגרש בגיטין דף ע"ז, כתבו התוס' בב"ב שם ובעירובין דף ע"א שהוא כדי שלא תטרוף דעתו וכן הוא בתוס' ביצה דף י"ז ע"ש, והתוס' גיטין שכתבו דהתירו לגרש כדי שלא תפול קמי יבם מסתבר שמודו דהיה מותר גם משום שלא תטרוף דעתו, אך

שבגירושין סברי דמותר גם משום שלא תפול קמי יבם ונ"מ שמותר לדידהו אף שהוא לא התחיל בגירושין רק היא בקשה ואין לחוש שיצטער מזה שמ"מ מתירין בגיטין ולתוס' דמקומות האחרים אפשר אסור בכה"ג. ורואה אני שכ"ש שיש להתיר להתפלל עבורו כשביקש מחשש טירוף הדעת ואף בשבת יש להתיר וכשלא ביקש בעצמו אלא אחרים ביקשו אסור. משה פיינשטיין.

סימן קו

אם לברך את המתענים בה"ב בשחרית כשיש חתן

בשבת ו' מרחשון שנת תרפ"ג היה חתן בביהמ"ד ושאלו אם לברך מי שיתענו תענית בה"ב כמנהג. ואמרתי שיכולין לברך כי לכאורה אין בזה שום טעם למנוע מלברך את המתענים דאין זה ענין אבלות ואף סליחות אומרים כשיש חתן ואומרים הסליחה דתענית צבור קבעו [קבוע], אך מ"מ כתב המג"א [או"ח] סי' תצ"ב שנוהגין כשיש מילה או חתונה לברך במנחה משום מהיות טוב, ולכן אמינא שבמקומותינו יש לברך בשחרית דהא לכאורה תמוה טובא בשלמא כשיש ברית מילה יש תקנה לברך במנחה שאין נוהגין שמחה במנחה אף כשהיה ברית מילה בשחרית שאומרין אף תחנון ולכן מחמת מהיות טוב דוחין למנחה אף שאין טעם נכון לדחות זה אבל בחתונה מה יתקנו בזה שידחו למנחה דהא אף במנחה כשיהיה החתן בביהמ"ד נוהגין שאין אומרין תחנון כל שבעת ימי המשתה ואיך שייך מהיות טוב בזה שידחו למנחה, ולדחות לגמרי משמע ממג"א שאין דוחין. וצריך לומר שטעם המג"א הוא משום שהיו מפטירין בזמנו במקומות מדינתו בשוש אשיש ולכן לא נאה להזכיר אז שם תענית מאחר שמזכיר לשון שמחה ולכן מהיות טוב דוחין למנחה שאין מזכירין שמחה. וא"כ במקומותינו שאין מפטירין שוש אשיש הרי מנחה הוא כמו שחרית ואין לדחות למנחה כי מאחר שלא יתקנו כלום למה ישנו מכל השנים. ולא מסתבר לומר דמה שקורין החתן לתורה הוא ג"כ הזכרת שמחה וכ"ש במקום שמזמרין אותו ואלים לדחות אבל לא מסתבר זה כלל לע"ד והנכון למעשה כהוראתי, וה' יורנו דרך האמת אף במנהגי ישראל הקדושים. משה פיינשטיין.

סימן קז

באם מותר לתחוב בתוך הקאלנער [הצוארון] של כתנת וכדומה כדי שלא יתקמט ולצאת בזה בשבת י"ח סיון תשי"ז. מע"כ ידידי הרה"ג ר' משה זאב אספיס שליט"א.

בדבר שאלת כתר"ה אם מותר לתחוב בתוך הצוארון הוא הקאלנער של הכתנת כדי שקצות הצוארון לא יתקמטו ולצאת בזה בשבת לרה"ר דמשמע לו דתכשיט שלא נחשב בדרך מלבוש אסור, וגם כיון שדבר שהוא תכשיט בין לאיש ובין לאשה אסור גם לאיש וגם הנשים משתמשות בזה בצוארון של בגדיהם. הנה פשוט שמותר לכתחלה לצאת בזה דצורך הלבישה היא וכמו בירית שלובשת על בתי שוקיה להדקן כיון דצורך לבישה היא כדפרש"י [שבת] בדף ס"ג. ואין לומר דדוקא היכא שבל"ז מיגליא שוקיה הוי זה צורך לבישה שמותר ולא כשרק הוא ליפות הלבישה שאין להחשיב זה צורך לבישה, דהא התוס' פי' התם [שבת ס"ג] בד"ה בירית דאירי באופן דלא יתגלו שוקיה כשתטול הבירית וא"כ הוי זה ג"כ רק ליפות שבתי שוקיה לא יתקמטו וכדומה ומ"מ מותר משום דרך לבישה. וא"כ גם כאן מה שתוחב בהצוארון כדי שלא יתקמטו הקצוות הוא צורך לבישה וכמלבוש ממש הוא. וכן ראיה ממה שמותרת לצאת במוך שבסנדלה אף שאינו תכשיט משום שנחשב עכ"פ צורך לבישה.

וכן אין לאסור מצד גזירת תכשיט דהא אין זה דבר נוי ואין בזה חשש שלפה ומחויא ומותר גם לנשים וכ"ש שאין לאסור לאנשים.

והא דמשמע לכתר"ה דתכשיט אסור אם לא שהוא דרך מלבוש הוא טעות, דכמה תכשיטין מצינו שמותר אף שאין שייך עלייהו לבישה ולא צורך לבישה כגון צלוחית של פלייטון שאין בזה דרך לבישה דהא חזינן דבאין בה בושם חייבת חטאת בדף ס"ב [שבת] והבושם שיש שם ודאי לא יעשה חשיבות לבישה אלא ודאי

סימן קד

בדבר בת מצוה י"א שבט תשט"ז. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מהר"ר ברוך אהרן פופקא שליט"א.

בדבר ענין החפצים להנהיג איזה סדר ושמחה בבנות כשנעשו בנות מצוה, הנה אין לעשות זה בבית הכנסת בשום אופן אף לא בלילה, כי בבית הכנסת אינו מקום לעשות דברי הרשות אף בנבנו על תנאי, והצערעמאניע [טקס] של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת. וכ"ש בזה שהמקור בא מהרעפארמער וקאנסערוואטיוועד [מהרפורמים וקונסרוטיבים]. ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחה של יום הולדת בעלמא. ואי איישר חילי הייתי מבטל במדינתנו גם סדר הבר מצוה של הבנים שכידוע לא הביא זה שום איש לקרבו לתורה

ולמצות ואף לא את הבר מצוה אף לא לשעה אחת, ואדרבה בהרבה מקומות מביא זה לחלול שבת ועוד איסורים. עכ"פ מה שכבר הונהג בפה וגם בא זה ממקור מצוה קשה לבטל, אבל לחדש זה בבנות שהוא בלא מקור מצוה כלל, אף בבית ודאי הי' יותר טוב למנוע אף שליכא איסור, אבל לעשות בביהכ"נ אף בלילה בשעה שאין מתפללין אסור. ובדבר הכלי החדשה לרחץ את הכלים שנקרא בשם דיש וואשער [מכונה לשטיפת כלים] אם יכולין לרחוץ שם כלי בשר וכלי חלב זה אחר זה. הנה צריך שמה שבתוכו שהוא על מה שמניחין הכלים, שיהיה לכלי בשר אחרים ולכלי חלב אחרים, ועצם הדיש וואשער שמשימין בתוכו הדבר שמניחין עליו הכלים שהוא רק הדפנות שסביבותם יכולין להשתמש בו לשניהם בזה אחר זה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קה

בענין להתפלל על החולה ביו"ט

ביו"ט אחרון של פסח ביקש חולה שיתפללו בעדו והיה מסוכן אבל לא היה סכנת היום ואמרו מזמורי תהלים והתפלה עבורו, ושאלוני אם עשו כדין, ואמרתי שיפה עשו דכיון שבעצמו ביקש שיתפללו ויאמרו תהלים והוא מסוכן יש לחוש לטריפת דעתו אם לא יעשו כדבריו, וכדמצינו שהתירו איסור דרבנן כמו קנין משכ"מ בב"ב דף קנ"ו, וגם מה שהתירו לגרש בגיטין דף ע"ז, כתבו התוס' בב"ב שם ובעירובין דף ע"א שהוא כדי שלא תטרוף דעתו וכן הוא בתוס' ביצה דף י"ז עיי"ש, והתוס' גיטין שכתבו דהתירו לגרש כדי שלא תפול קמי יבם מסתבר שמודו דהיה מותר גם משום שלא תטרוף דעתו, אך שבגירושין סברי דמותר גם משום שלא תפול קמי יבם ונ"מ שמותר לדידהו אף שהוא לא התחיל בגירושין רק היא בקשה ואין לחוש שיצטער מזה שמ"מ מתירין בגיטין ולתוס' דמקומות האחרים אפשר אסור בכה"ג. ורואה אני שכ"ש שיש להתיר להתפלל עבורו כשביקש מחשש טירוף הדעת ואף בשבת יש להתיר וכשלא ביקש בעצמו אלא אחרים ביקשו אסור. משה פיינשטיין.

סימן קו

אם לברך את המתענים בה"ב בשחרית כשיש חתן

בשבת ו' מרחשון שנת תרפ"ג היה חתן בביהמ"ד ושאלו אם לברך מי שיתענו תענית בה"ב כמנהג. ואמרתי שיכולין לברך כי לכאורה אין בזה שום טעם למנוע מלברך את המתענים דאין זה ענין אבלות ואף סליחות אומרים כשיש חתן ואומרים הסליחה

דתענית צבור קבעו [קבוע], אך מ"מ כתב המג"א [או"ח] סי' תצ"ב שנוהגין כשיש מילה או חתונה לברך במנחה משום מהיות טוב, ולכן אמינא שבמקומותינו יש לברך בשחרית דהא לכאורה תמוה טובא בשלמא כשיש ברית מילה יש תקנה לברך במנחה שאין נוהגין שמחה במנחה אף כשהיה ברית מילה בשחרית שאומרין אף תחנון ולכן מחמת מהיות טוב דוחין למנחה אף שאין טעם נכון לדחות זה אבל בחתונה מה יתקנו בזה שידחו למנחה דהא אף במנחה כשיהיה החתן בביהמ"ד נוהגין שאין אומרין תחנון כל שבעת ימי המשתה ואיך שייך מהיות טוב בזה שידחו למנחה, ולדחות לגמרי משמע ממג"א שאין דוחין. וצריך לומר שטעם המג"א הוא משום שהיו מפטירין בזמנו במקומות מדינתו בשוש אשיש ולכן לא נאה להזכיר אז שם תענית מאחר שמזכיר לשון שמחה ולכן מהיות טוב דוחין למנחה שאין מזכירין שמחה. וא"כ במקומותינו שאין מפטירין שוש אשיש הרי מנחה הוא כמו שחרית ואין לדחות למנחה כי מאחר שלא יתקנו כלום למה ישנו מכל השנים. ולא מסתבר לומר דמה שקורין החתן לתורה הוא ג"כ הזכרת שמחה וכ"ש במקום שמזמרין אותו ואלים לדחות אבל לא מסתבר זה כלל לע"ד והנכון למעשה כהוראתי, וה' יורנו דרך האמת אף במנהגי ישראל הקדושים. משה פיינשטיין.

סימן קז

באם מותר לתחוב בתוך הקאלנער [הצוארון] של כתנת וכדומה כדי שלא יתקמט ולצאת בזה בשבת י"ח סיון תשי"ז. מע"כ ידידי הרה"ג ר' משה זאב אספיס שליט"א.

בדבר שאלת כתר"ה אם מותר לתחוב בתוך הצוארון הוא הקאלנער של הכתנת כדי שקצות הצוארון לא יתקמטו ולצאת בזה בשבת לרה"ר דמשמע לו דתכשיט שלא נחשב בדרך מלבוש אסור, וגם כיון שדבר שהוא תכשיט בין לאיש ובין לאשה אסור גם לאיש וגם הנשים משתמשות בזה בצוארון של בגדיהם. הנה פשוט שמותר לכתחלה לצאת בזה דצורך הלבישה היא וכמו בירית שלובשת על בתי שוקיה להדקן כיון דצורך לבישה היא כדפרש"י [שבת] בדף ס"ג. ואין לומר דדוקא היכא שבל"ז מיגליא שוקיה הוי זה צורך לבישה שמותר ולא כשרק הוא ליפות הלבישה שאין להחשיב זה צורך לבישה, דהא התוס' פי' התם [שבת ס"ג] בד"ה בירית דאיירי באופן דלא יתגלו שוקיה כשתטול הבירית וא"כ הוי זה ג"כ רק ליפות שבתי שוקיה לא יתקמטו וכדומה ומ"מ מותר משום דרך לבישה. וא"כ גם כאן מה שתוחב בהצוארון כדי שלא יתקמטו הקצוות הוא צורך לבישה וכמלבוש ממש הוא. וכן ראיה ממה שמותרת לצאת במוך שבסנדלה אף שאינו תכשיט משום שנחשב עכ"פ צורך לבישה.

וכן אין לאסור מצד גזירת תכשיט דהא אין זה דבר נוי ואין בזה חשש שלפה ומחויא ומותר גם לנשים וכ"ש שאין לאסור לאנשים.

והא דמשמע לכתר"ה דתכשיט אסור אם לא שהוא דרך מלבוש הוא טעות, דכמה תכשיטין מצינו שמותר אף שאין שייך עלייהו לבישה ולא צורך לבישה כגון צלוחית של פלייטון שאין בזה דרך לבישה דהא חזינן דבאין בה בושם חייבת חטאת בדף ס"ב [שבת] והבושם שיש שם ודאי לא יעשה חשיבות לבישה אלא ודאי דתכשיט מותר מצד עצמו וכיון שיש בה בושם הוא תכשיט למי שריחה רע, כדאיתא ברש"י שם [שבת ס"ב]. וכן יוצאה בפלפל ובגלגל מלח שנותנת בפיה כשריחה רע אף שודאי אינו דרך לבישה משום דהוא תכשיט למי שריח פיה רע.

ומש"כ רש"י בשריון ובקסדא ובגפיים דכולהו מין מלבושין הן במלחמה בדף ס' [שבת] וכן איתא ברמב"ם ר"פ י"ט אם היו כלים שהן דרך מלבוש כגון שריון וכובע ומגפיים ה"ז פטור, הוא פשוט דהא הלכה כרבנן דכלי המלחמה אינם תכשיטין ולכן הוצרכו לפטור בכלים אלו משום שהן דרך מלבוש דוקא. ואדרבה הא לר"א שסובר שכלי המלחמה הם תכשיטין מותר לצאת בסיף וקשת ותריס ואלה ורומח אף שאינן דרך מלבוש ורבנן לא פליגי עליה אלא משום דאינם תכשיטין כמפורש בגמ' וא"כ מפורש שמה שהוא תכשיט מותר אף באינם דרך מלבוש. ורק שאסרו חכמים באופן שיש לחוש בנשים לשלופי ולאחויי ואסרו גם באנשים באותו תכשיט שהוא בין לאיש בין לאשה, אבל בדבר שתוחבין שלא יתקמטו קצות הצוארון שאינו דבר של נוי אין שייך חשש זה ומותר.

ויש להתיר גם לתחוב לכתחלה שם בשבת שאין נראה כמערים להוציא אלא בדבר שנותנת לתוך פיה אבל במוך שבסנדלה מותרת ליתן לכתחלה עיין בלב"ש [או"ח סי' ש"ג] בסעי' ט"ו ובמ"ב ס"ק מ"ח והטעם משום שידוע לכל שיש לו צורך בזה אף בכאן וכ"ש הכא שאין להדבר צורך אחר שאין שייך חשש זה. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קח

בענין המכסה מפלאסטיק [מפלסטיק] שמשימין על הכובע אם מותר לצאת בשבת י"ד כסלו תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם הצדיק מוהר"ר שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם האדמו"ר טשעשינאוו שליט"א.

בדבר המכסה על הכובע שהוא מדבר דק פלאסטיק המתוח על הכובע כמדתו להגן מפני הגשמים כבר ראה כתר"ה כל הדברים בזה. והנה מברייתא דנדרים דף נ"ה שאיתא שם יוצאין בשק עבה ובסגוס עבה וביריעה ובחמילה מפני הגשמים, אין ראיה דהתם הא

מתעטף בו כדרך מלבוש דזה ודאי מותר אף שכוונתו רק לאצולי מטינוף, דחלוק זה הא מפורש בש"ע [או"ח] סי' ש"א סעי' י"ג באשה נדה שקושרת בגד לפניה שלא תתלכלך אסורה לצאת ואם עשוי כעין מלבוש מותר, וכן בסעי' י"ד שכתב הרמ"א דאסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים כתב הט"ז בסק"י דנראה דזהו על הצעיף לחוד, אבל אם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש דשרי, וכן כתבו המג"א [או"ח ש"א] ס"ק כ"ג בשם מהרי"ל שאפילו חתיכת בגד פשתן כל שמתעטפת בו כדרך מלבוש שרי, וכוונתו ג"כ אף בעטוף על מקצת הגוף שרי, אבל על הצעיף לחוד אינו כדרך מלבוש. וא"כ הוא הדין באנשים דעל הכובע לחוד לא דמי לשק ויריעה וחמילה שמתעטפים בהם גם הגוף או מקצתו.

וכן הא דכתב הרמ"א שם [או"ח ש"א] שמותר ללבוש כובע על ראשו מפני הגשמים שפירושו כדכתב במשנה ברורה ס"ק נ"ב שלובש מלמעלה כובע גדולה על כובעו כדי שלא יטנף עיי"ש, והוא מהב"י סוף הסימן שכתב שפשט המנהג באלו הארצות לשום האנשים כובע גדול של לבד ע"ג המצנפת מפני הגשמים עיי"ש, נמי הוא רק באופן שהכובע הגדולה מכסה יותר מגוף ראשו מכובע הקטנה והמצנפת, שזהו ג"כ נחשב דרך מלבוש כיון שמכסה יותר. וכן מוכרח מלשון הב"י שכתב מתחלה דבר שהוא דרך מלבוש אפילו אינו אלא משום אצולי טינוף שרי דלא גרע מסדינין שמביאין הבלנים שמותר להביאם דרך מלבוש, וההיא דיוצאים בשקים מפני הגשמים כיון דדרך מלבוש הוא, והא דאסר בהגמ"ר לנשים לישא מכסה על ראשן היינו שלא כדרך מלבוש דוקא, אבל אם הוא דרך מלבוש שרי, ועפ"ז אפשר שפשט המנהג לשום האנשים כובע גדול של לבד על המצנפת עיי"ש, מפורש דהיתר האנשים הוא רק משום שהוא דרך מלבוש. ומה זה דרך מלבוש הא מפורש בט"ז ובמג"א שהוא כשמתעטף בו קצת מהגוף שהוא יותר מהצעיף לחוד ועפ"ז הוא היתר האנשים דוקא שהוא כשמכסה בכובע הגדולה יותר מבכובע הקטנה. ומדויק לשון הרמ"א שכתב כובע על ראשו שלכאורה לא נכון לשון זה דהא אירי שיש לו כובע על ראשו והוה לו למינקט כובע על כובעו, אבל הוא משום שאינו מתיר אלא כשהכובע הגדולה מכסה קצת מראשו במקום שהיה גלוי מכובע הקטנה התחתונה, וא"כ אדרבה ראיה מכאן שאסור.

ומה שכתב הרמ"א [או"ח ש"א] בסעי' ל"ו ומותר ללבוש שני כובעים זה על זה הוא ענין אחר, עיין באו"ז ששם הוא מקור הרמ"א מפורש שם בהלכות שבת סי' פ"ד אות ו' שהוא דוקא בכובעים שכן דרך כל בני אדם ללובשם, והוא או לנוי או לחמום ומחלק שם משתי חגורות דאין דרך בנ"א לחגור בו ובטלה דעתו אצל כל בני אדם, והוא אף

באופן שיש לו צורך בהן כקמרא עלוי המיינא שבשבת דף נ"ט שהתחתון הוא לתשמיש לחגור בו והעליון הוא לתכשיט לנוי שמ"מ בטלה דעתו, ובכובעים כו"ע דרכן כן ובלא צורך ודאי לא היה דרך בנ"א ללבוש לבטלה. ומסיק שם האו"ז וכן מותר ליתן אלמונק על הראש ולהשים עליו הכובע שכן נוהגין בנ"א גם בחול, פירוש דבריו שכן נוהגין בנ"א בשביל הקור להשים אלמונק שהוא בלשוננו פאטשיילא [מטפחת] על הראש ועליו הכובע שהוא לנוי או ג"כ לחמום ביותר, וכתב וכן על זה משום שהוא טעם אחד על היתר דשני כובעים זע"ז. ובימי הרמ"א מסתמא היו ג"כ נוהגין ללבוש שני כובעים זע"ז לנוי או לחמום.

ומסתבר לע"ד שאם הוא לחמום יש להתיר אף שאין דרך בנ"א כן דלא שייך בטלה דעתו לזה דזהו עיקר לבישה להתחמם ורק אם הוא לנוי בעלמא כקמרא עלוי המיינא שייך לומר בטלה דעתו.

עכ"פ רק בכובעים שדרך בנ"א ללבוש כן איירי הרמ"א במה שמתיר בסעי' ל"ו אבל כובע הדק שעל הכובע שאינו מחמם יותר וגם אינו לנוי דאין בזה שום נוי ואדרבה הוא להיפוך שמגרע הנוי אלא הוא רק לאצולי טינוף כהא דעובדא דידן לא שייך להא דרמ"א ויש לאסור.

ול"ד לקאלאשן שמותר שהם גם מחממין, וגם הקאלאשן [הערדלים] הם לא רק להגן על המנעלים אלא גם להגן על הגוף שלא יצטער ממה שנרטבין המנעלים בהמים ומרגיש בגופו רטיבות וצינון כידוע, ושלא להצטער הא מותר כמו במוך שהתקינה לנדתה שלא להצטער שמותר כדאיתא בתוס' שבת דף ס"ד ובש"ע [או"ח ש"א] סעי' י"ג. ואיני יודע מה שהסתפקו הגדולים שהביא כתר"ה בזה. ולכן לע"ד אין להתיר לכסות הכובע בזה וכן אני מורה לאיסור לכל אלו ששואלים ממני. ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין.

סימן קט

עוד בענין הנ"ל ה' אדר תשי"ב. מע"כ ידידי הנכבד הרב הגאון מו"ה ר' מנשה קליין שליט"א שלום וברכה.

הנה מה שמתנצל כתר"ה במה שחלוק עלי בדבר הלכה הוא למותר כי כן דרך התורה שצריך לברר האמת וח"ו מלשתוק מי שסובר שאינו כן בין לקולא בין לחומרא. ומצד לא תענה על רב עיין בנ"י סנהדרין דף ל"ו בשם המפרשים לאו למימרא דאסור לענות על רב דאדרבה אסור לו לשתוק אלא הכי אמר קרא שראוי לעשות בענין שלא יצטרכו לענות על רב כלומר שידברו הם תחלה ולא מפני כבודו אלא שיש לחוש שמא לא ירצה

התלמיד אח"כ לחלוק על הרב עיי"ש, וכן משמע מפרש"י במתני' [סנהדרין] דף ל"ב שכתב שמא יחייבנו הגדול ולא ירצו לחלוק על דבריו משמע שודאי רשאין לחלוק וגם מחוייבין כדסובר הנ"י אך שחוששין שמא לא ירצו. ולתוס' [סנהדרין] דף ל"ו שסברי שאסור לחלוק עיין במהרש"א ומהר"מ הא סברי בלשון אחד שלא נאמר האיסור אלא בדיני נפשות ואף לפי' הראשון יכולין דרך שאלה. והרמב"ם אף שבפירוש המשנה כתב אסור לנשארים לחלוק עליו מ"מ בהלכותיו בפי"א מסנהדרין ה"ו לא כתב בלשון שאסור משמע שסובר בחבורו כפי' הנ"י. ולבד זה אין דין זה אלא בעמידה למנין ולא באמר הגדול הדין דרך למוד או אף דרך תשובה למעשה ולא היה בצרוף למנין וכדאשכחן כמה פעמים שהקשו התלמידים לרבם על פסק דינם והוראתם ואף שאפשר הוא מטעם התוס' משום שהוא דרך שאלה או משום שאינו בד"נ הי"ל לתוס' להביא ראיה מכאן אלא פשוט שהוא מטעם דלא נצטרפו למנין. וגם מסתבר שאין בזה"ז דין גדול ומופלא לגבי דין זה שלא לחלוק עליו. ואף שהרמ"א בחו"מ סי' י"ח כתב דטוב להתחיל מן הקטן הוא משום דלכתחלה יש עכ"פ להחמיר. ואף שזה שהוא רק לכתחלה הוא משום דאיירי בד"מ כדאיתא בסמ"ע מ"מ כיון שהוא רק דין דלכתחלה סובר דיש להחמיר גם בזה"ז שליכא דין גדול ומופלא. לכן אף אם יחשוב אותי כתר"ה לגדול רשאי לחלוק וממילא מחוייב לומר דעתו ואין מן הצורך להתנצל. אבל עכ"פ בעצם השאלה האמת כדכתבתי לאיסור.

ותחלה אני אומר דמה שכתב כתר"ה דיש כאן תרי דרבנן שהיא הוצאה כלאחר יד אף אם נאסור ועוד שאין לנו רה"ר. הנה מפורש בגמ' שבת דף י"ב שמסיק שהזב שיוצא בכיסו לאצולי בגדיו מטינוף חייב חטאת משום דבשביל אצולי מטינוף דרך הוצאה היא כן ורק שנחשב מלאכה שא"צ לגופה ותלוי במחלוקת ר' יהודה ור"ש. ולכן אף אם נימא שגם באצולי מטינוף גשמים נחשב א"צ לגופה הא חייב לר"י. וגם יש סברא גדולה לומר כיון דהא"צ לגופה שבכאן אינו מפני שאין לו צורך ממש לגוף ההוצאה אלא מפני שא"צ להזיבה שעל ידה בא הכיס הזה כדפרש"י אפשר אין שייך זה בגשמים שצריכין לעולם ויש צורך בהן. ורק לטעם התוס' [שבת] בדף צ"ד גם לאצולי מטינוף גשמים נמי יש להחשיב א"צ לגופה שהרי בשביל שלא יטנף בגדיו יכול לישב בביתו עיי"ש. אך אף לתוס' שהיא מלאכה שא"צ לגופה הא שיטת הרמב"ם בפ"א משבת ה"ז ועוד ראשונים שא"צ לגופה חייב ולהרמב"ם ועוד ראשונים יש לנו רה"ר ונמצא שלדידהו הוי הנידון באיסור דאורייתא וחיוב חטאת. איברא דלענין רה"ר כבר נהגו כרש"י ותוס' המקילין שאין לנו דין רה"ר אבל לדין א"צ לגופה אין שייך מנהג אצלינו דהא לכו"ע אסור ונוהגין

איסור שאין ניכר אם הוא דאורייתא או דרבנן וא"כ הוא ספק דדינא. וגם יש עוד ספק שמא נחשב צריכה לגופה כדלעיל לרש"י. וא"כ אין בזה בברור אלא חד דרבנן. וגם הא בנוא-יארק וברוקלין יש אולי מקומות שהם רה"ר דאורייתא שהולכין שם ששים רבוא ואם בנוא-יארק אפשר שאינו דאורייתא מצד היקף המחיצה לבד הגשרים מ"מ בברוקלין אפשר יש מקומות שהם רה"ר וישאר רק חד ספק דרבנן ספק דאורייתא מטעם א"צ לגופה. ובכלל הם איסורים דרבנן שראוי להחמיר בהן מצד הרמב"ם ודעימיה שלדידהו הוא דאורייתא ולכן אם מצד הדין נוטה לאסור אין להקל מצד הצירוף שהם תרי דרבנן. ועתה נבא לעיקר הדין הנה במתעטף דרך מלבוש אף שכוונתו רק לאצולי מטינוף מותר וזהו ענין הברייתא דנדרים. ואם הוא להציל מצער הגוף מותר אפילו לבשו שלא בדרך מלבוש כמפורש בטור וש"ע [או"ח] סי' ש"א סעי' י"ג י"ד וכדכתבתי בתשובה הנדפסה. אבל יש חלוק גדול דכשהוא דרך מלבוש הוי ההיתר בכל זמן אף שאין לו שום צורך כגון שלא בזמן גשמים כמפורש ברא"ש נדרים בפירושו והוא מוכרח דהא לאצולי מטינוף נמי הוא כלא צורך לענין ההיתר ומ"מ מותר מצד שהוא דרך מלבוש. והרוקח שהביא הב"י שמשמע דאוסר בשק כשליכא גשמים אולי הוא רק שמא יתבייש ויסיר השק ויביאנו בידו. וגם הש"ג לא יאסור בדרך מלבוש אף שכוונתו לאצולי מטינוף שלא יחלוק על הטור והש"ע וגם הא אף הרוקח שמחמיר מתיר בזמן גשמים אף שכוונתו רק לאצולי מטינוף ואיך אפשר שיפלוג אכולהו ולא היה מזכירם כלל. אבל שלא בדרך מלבוש שמותר אם הוא להציל מצער הגוף שההיתר הוא לא שהותרה הוצאה בשביל צער הגוף אלא מפני שצער הגוף שניצול בזה עושה זה למלבוש אף שלא בלבישה גמורה כמוך לנדתה לכן הוא מלבוש רק במציל מן הצער אבל באם אינה מצטערת ולובשתו רק לאצולי מטינוף אסור דאינו מלבוש אף שלפעמים היא ניצולת בלבישה זו מצער. ולכן המוך לנדתה אם קושרתו לאצולי בגדיה מטינוף אף שהרבה פעמים קושרתו כדי שלא תצטער אסורה ותלוי ההיתר לאיזה כוונה לובשתו. ול"ד כלל לשק וחמילה דרועים שהוא דרך לבישה ממש רק שאין רגילים שאר אנשים ללך בזה שלא בשעת גשמים ואף אם אין רגילין ללך כלל בזה כיון שעכ"פ הוא בדרך לבישה אין שייך לאסור בשביל כוונתו שהוא לאצולי מטינוף או אף שלא לצורך כלל. ופשוט שזהו לבישת הקאפילי שבש"ג שתולה ההיתר בהכוונה שלא היה זה לבישה ממש אלא רק על הכובע ושם לבישה דנקט משום שצריך שיהיה מהודק שפיר כדי שלא יוכל ליפול שזהו ענין לבישה אך אינה לבישה על הגוף אלא על הכובע לבד כמו המכסה שלנו שבזה אף שהרבה פעמים לובשו להנצל מצער וצינה שמותר מ"מ אסור בהפעם שלובשו

לאצולי רק מטינוף מטעם שבארתי דכיון שבעצם אינו דרך מלבוש רק שמפני שניצול בזה מצער הגוף נעשה גם זה בשם מלבוש לכן לא הותר אלא דוקא כשהכוונה היא להנצל מן הצער. ולכן במכסה שלנו שגם הכובע שלנו בעצמו הוא קשה שמגין שפיר על הגוף ואינו מצטער כלום והוא רק לאצולי מטינוף כידוע רוב המכסים בזה אסור. ואף שמזדמן לפעמים רחוקים בגשם גדול וחזק שהכובע הקשה שלנו ג"כ לא יציל מצער הגוף וצריך להמכסה להציל מהצער שאז יחשב מלבוש כמוך לנדתה שלא להצטער מ"מ ברובא דרובא פעמים שאינו כן שהכובע בעצמו מציל מצער הגוף אסור. וראיה גדולה היא מהש"ג עוד מכ"ש דהקאפילי משמע שברוב הפעמים הציל מצער הגוף משום שכובעיהם היו רכים ומ"מ לא הותר בשביל זה גם בהפעם שלובשו רק לאצולי מטינוף כ"ש מכסה דידן שרוב הפעמים הוא רק לאצולי מטינוף שלא יותר בשביל איזה פעמים של אצולי מצער.

ומה שכתבתי בתשובתי הנדפסה דלבישה שנחשבה דרך מלבוש הוא שמתעטף בו קצת מהגוף יותר מהצעיף לחוד לא היתה כוונתי הגוף דוקא אלא אף מקצת מהראש יותר וכדכתבתי בסמוך על הרמ"א שאינו מתיר אלא כשהכובע הגדול מכסה קצת מראשו במקום שלא כיסה הכובע הקטן התחתון. דהעיקר הוא שיכסה יותר מהראשון בין מהגוף בין מהראש. וסברת הפמ"ג שמצריך מקצת הגוף והח"א כלל נ"ו שמצריך עוד רוב הגוף תמוה ושפיר הקשה בשער הציון מנין לו ויש להקשות זה גם על הפמ"ג שפשוט שהראש הוא כגוף לענין שם מלבוש. וכוונת הט"ז שכתב מכסה גם הגוף כוונתו גם להראש אך שיהיה יותר מהצעיף כמדויק מתחלת דבריו. וממילא כל דברי כתר"ה בזה הוא למותר. וכן מה שחידש כתר"ה בדברי הט"ז שיש חלוק בין דרך עיטוף שבזה גם בראשה בלבד מודה דשרי לנתינה בעלמא שמיקל הט"ז דבמכסה גם גופה עכ"פ שרי, הוא נכון רק אם נפרש שכוונת הט"ז הוא גוף ממש. אבל האמת שאין טעם לחלק בין ראש לבד לגם מקצת הגוף וכוונת הט"ז בלשון גוף הוא אף להראש לבד שיותר מהצעיף. ומסתבר שבתרוייהו בעינן שיהיה בעיטוף וכדחזינן בסינר עשוי כעין מלבוש שכתב המג"א בסק"כ דהוא מלפניה ומאחריה אבל מאחריה בלבד וקושרתו ברצועות לפניה אסור וה"ה לפניה בלבד אסור כדאיתא במ"ב אף שמכסה מקצת מהגוף אבל הוא משום דליכא עיטוף. ולא מסתבר שהט"ז יפלוג ע"ז דהא כן מפורש בהגמ"ר ר"פ במה אשה בשם ס' התרומה וכן הביאו בהגהות מיימוניות פי"ט משבת הכ"ב. אבל בעיטוף מותר אף שהוא רק מקצת מהראש שג"ז הוא בכלל הגוף ואין חלוק בין ראש לגוף כלל.

ומה שכתבתי דהרמ"א שמתיר בשני כובעים זע"ז הוא ענין אחר ולא פירשתי שהעליון מכסה יותר מהתחתון הוא משום דאם היה מכסה יותר לא היה שייך למנקט זה אצל דין דאסור שתי חגורות דל"ק כלום משום שבחגורות הא לא מכסה כלום מהגוף דהם על הבגדים ושם מלבוש שלהם הוא רק מפני הצורך לחגור שבחגורה השניה אין שום צורך אבל בכובעים אם הגדולה מכסה יותר מהראש הוא בגד ממש והיה מותר אף באין דרך הכל ללובשם. וגם הא כבר נקט זה הרמ"א בסעי' י"ד. לכן הוכרחתי לכתוב שהוא ענין אחר שמותר אף באופן שלא מכסה יותר וע"ז הוקשה משתי חגורות דמסתבר להאו"ז לדמות יותר לשתי חגורות מלשני בגדים ממש שהוא לבישה ממש על חלק גדול מהגוף וידוע לכל שלובשים הרבה בגדים זע"ז לחמום ולנוי כדאיתא בתוס' שבת דף נ"ט ותירץ שגם בשני כובעים זע"ז מותר משום שגם בכובעים היה דרך כל בנ"א ללובשם בזמן האו"ז וכן בזמן הרמ"א ומסתמא היה זה לחמום ואף לנוי מותר דל"ד לקמרא עלוי המיינא להאוסרין שרק יחידים לבשו כן לנוי ובטלה דעתם כדבארתי שם.

והחלוק שכתבתי מגאלאשן [מערדלים] הוא פשוט שדבר המחמם יותר שזהו לבישה ממש אין שייך לאסור מחמת שמזיק לו החמום ולובש לכוונה אחרת דבגד גמור מותר בכל אופן כמו שמותר ללבוש בקיץ בגד עליון של חורף דעכ"פ בגד הוא ובגדים מותרין אף שמזיקין לו וזה אין שייך בהמכסה על הכובע הקשה שלנו שאינו עושה כלום ואף אם היה מכסה עב לא היה מחמם יותר ואין להחשיבו מלבוש אלא מפני הצורך להנצל מצער שזה אינו מועיל אלא כשלובשו ממש להנצל מן הצער ולא כרובא דרובא פעמים שלובשין רק לאצולי מטינוף כדבארתי ומוכרח זה להש"ג שהביא כתר"ה. ומה שהביא בשם רש"ש דאפשר להציל מפני הדלקה אסור שתי חגורות משום דהוא להערים אבל כשמכוין ללבוש אפשר שרי אף שלא שייך לענייננו לא מסתבר כלל דאם גם שתי חגורות הם כשני בגדים זע"ז מ"ש שבבגדים התירו ובחגורות אסרו ואין בזה לדחות דברי רש"י. ולהתיר הגאלאשן אין צורך לזה כדלעיל. וגם בגאלאשן יש לי עוד טעם במה שמותר שאין שייך בהמכסה דכובע ואין הצורך להאריך.

ומה שהביא כתר"ה תשובת מהרשד"מ שמתיר בכובע של לבד שלובשים על המצנפת מפני הגשמים לאצולי טינוף לא ידוע לנו איך היו הכובעים והמצנפת בזמנו ולכן צריך לאוקמי באופן שהכובע של לבד מכסה מהראש יותר שרק בזה מתיר אף שכוונתו היתה רק לאצולי מטינוף או שהיה באופן שמחמם יותר שאז אף בלא מכסה יותר מותר כבגד על בגד וכב' כובעים דרמ"א [או"ח ש"א] בסעי' ל"ו ולכן אף שהוא לבשם רק לאצולי מטינוף מותר כיון שהוא מלבוש ממש ולנשים אוסר אף זה מהטעם דיש לחוש דיסירו

המכסה מעל ראשן כשיפסקו הגשמים. משום דמהרשד"מ מפרש הא דאסור לנשים ליתן בגד על צעיפיהן מפני הגשמים הוא אף באופן שמכסה יותר גם מהגוף דלא כהט"ז וכדמשמע לשונו שכתב בשם המרדכי נשאלתי אם מותר לנשים לשאת מכסה על ראשן בימות הגשמים לביהכ"נ שלא ירדו הגשמים על צעיפיהן כדהעתיק כתר"ה הנה נקט מכסה על ראשם שהוא כרוב המכסאות שמכסה גם חלק מהגוף אך הצורך שלהן הוא בשביל שלא ירדו על צעיפיהן. ובזה פליג הט"ז שמפרש שאיירי דמכסה רק הצעיף לבד וא"כ אין ראיה לחלק נשים מאנשים וגם בנשים מותר אם מכסה גם מהגוף, וזה מוכרח דאם מטעם שמא יסירו כשיפסקו הגשמים הי"ל לאסור אף אם כוונתן להנצל מצער וצע"ג אליבא דמהרשד"מ. עכ"פ נלע"ד שבמכסה שלנו גם מהרשד"מ לא היה מתיר. והנני ידידו דוש"ת, משה פיינשטיין.

סימן קי

עוד בענין הנ"ל פורים תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר מנחם מענדל רובין שליט"א שלום וברכה.

הנה מה שהקשה כתר"ה מ"ש דבעטוף ע"ג עטוף אפילו אין מוסיף לכסות מהגוף יותר שרי ובכובע ע"ג כובע כתבתי שאסור כשלא מכסה יותר מהראש מכפי כובע התחתון. הנה יראה כתר"ה שכובע ע"ג כובע דימה האו"ז לב' חגורות זע"ז שסובר כרש"י לאיסור והוכרח לתרץ מחמת שבכובעין דרך כל בנ"א ללובשן והוא כדכתבתי שם או לנוי או לחמום שכן היה הדרך אצלם באופן כובעים שלהם ולא הוקשה לו גם על שני בגדים זע"ז מ"ש משתי חגורות. ועיין בתוס' שבת דף נ"ט שכתבו שהחלוק ממלבושים הוא שאדם לובשם בשביל הקור אבל תרי המייני מה הנאה יש עיי"ש וצריך לומר בכוונת התוס' שבשביל שהדרך ללבוש בשביל הקור כמה מלבושים נעשה כל לבישה ועיטוף בשם בגד ומלבוש אף שאינו על בשרו אלא על בגדיו ואף שבגד זה אינו מועיל לחמם כגון שהוא דק מאד או שא"צ להחמום. דלא מסתבר שהתוס' יסברו שאסור אף במלבוש ממש ללבוש זע"ז דהא בדף קמ"ז [שבת] בסכניתא פי' התוס' שהוא בגד דק מאד ומ"מ שרי אף שאין מועיל כלום לחמום. ועיין בבאורי הגר"א [או"ח] בסי' ש"א ס"ק פ"ה שכתב כן בפירוש לתוס'. אבל הוא כדבארתי שהדרך ללבוש לחמום נעשה מצד זה כל לבישה ועיטוף ממש בשם בגד ומלבוש אף שאינו על הגוף ממש. ומה שאסורים לבדים הקשים אף דרך עיטוף מהא דבי סדיא בדף קמ"ו [שבת] כדאיתא בסעי' ל"ה והוא משום דאין מחממין כדמשמע מרש"י שם שעל רכין דשרי פי' שדרכן להתחמם בהם א"כ בקשין

דאסור הוא משום שאין מחממין צריך לומר דבשביל זה אין הדרך להתעטף בהם והוו כתיבה וקופה ומחצלת שאסורין כדאיתא בנדרים דף נ"ה ופי' הרא"ש שם דלאו דרך מלבוש הוא אלא משאוי. ואף שודאי איירי שהיו בדרך עיטוף ולבישה דבלא דרך מלבוש אסור אף בבגד כדאיתא [או"ח ש"א] בסעי' י"ד אלמא דאף דרך עיטוף ולבישה כיון שהם דברים שאין מתעטפין ולובשין בהן הוא משאוי אף בדרך עיטוף ולבישה ואסור. ולכן גם הלבדים הקשים שאין מחממין אין הדרך להתעטף בהם והוו משאוי אף בדרך עיטוף ולבישה. אבל בדקין טובא כסכניתא שהדרך להתעטף בהם אף שאין מחממין מותר מאחר דהוא מקום לבישה ועיטוף אף שהחמום עשה זה למקום לבישה ועיטוף. עכ"פ בתרי המייני שליכא הנאה ורק מפני הצורך לובשים זה לא נחשב בגד אלא חגורה אחת שלזה יש צורך ולא מחשיב זה שיהיה דרך לבישה בזה גם בלא צורך ולהתיר עוד חגורה. ולכן גם שני כובעין מדמה האו"ז שהי"ל לאסור שג"כ רק מפני הצורך הוא הלבישה והוצרך לומר שמותר משום שדרך כל בנ"א ללובשן. וא"כ הוא רק באופן כובעין שלהם ולא בהמכסה שלנו.

ומה שהביא כתר"ה מתפילין שהוא דרך מלבוש בדף ס"א [שבת] אף שאין בהם עיטוף הגוף אין שייך לכאן דודאי כל שהדרך ללובשן על הגוף הוא דרך מלבוש אף שהוא רק משהו על הגוף. אך כשהוא רק לאצולי מטינוף, ודרך הלבישה צריך להתיר לו מצינו שאין מועיל מה שהוא על הגוף רק שיהיה מוקף כל הגוף כמפורש במג"א [או"ח ש"א] סק"כ בסינר עשוי כעין מלבוש שמותר אף לאצולי טינוף מדם נדותה שהוא רק כשהוא מלפניה ומלאחריה, אבל תפילין הוא דרך מלבוש משום שהדרך ללובשן בחול אף שהוא רק בשביל המצוה מ"מ עשה זה להחשיב דרך לבישה אף בזמן שליכא מצוה כדאיתא כן בתוס' עירובין דף צ"ו שכתבו דהיינו דוקא לאיש משום דרגיל ללובשן בחול וכן בדף צ"ה כתבו דלא מיקרי מלבוש אלא במקום שרגיל להניחו בחול.

והנה לרש"י שפי' טעם אחר במה שאסור שלא במקום תפילין משום שבולטין יותר מדאי והוי כמשאוי מסתבר שיפלוג על המג"א וסובר דכיון דהוא עכ"פ על הגוף ממש הוא דרך לבישה בכל אופן וא"כ גם בסינר מאחריה לבד יש להתיר לרש"י כיון שהוא על גופה ממש והמג"א הוא כתוס' בזה. ויש לתרץ בזה שיטת רש"י דפי' במוך שהתקינה לנדתה בדף ס"ד [שבת] שהוא שלא לטנף בגדיה שהקשו התוס' דאצולי טינוף הא אסור דמשאוי הוא כדאיתא בדף י"א. דרש"י סובר דכיון דהמוך דבוק לגופה נחשב דרך מלבוש ול"ד לכיס הזב שאסור להיות דבוק לגופו שהוא להאמה מצד איסור הוצאת זרע לבטלה כדאיתא בנדה דף י"ג אלא היה רחוק מהגוף לכן כיון שלא נוגע בגופו אינו דרך מלבוש

ואם יעשה של נחשת דמשמע קצת דמותר אף סמוך להאמה אין זה בגד אלא כתיבה וקופה שלכן אסור. אבל התוס' סברי דאף בנוגע בגוף אם אינו מקיף הגוף סביב אינו דרך מלבוש לכן אסור במוך לנדתה אף שנוגע בגופה אלא בסינר שמלפניה ומאחריה כדכתב המג"א. ונמצא שעל הבגדים כמכסה דידן גם לרש"י יש לאסור אם הוא רק לאצולי טינוף דעל הבגדים גם רש"י מודה.

ומה שהביא כתר"ה מרש"י [שבת] דף ק"כ שמעפורת הוא לעטוף ראשו אף שחשיב שם גם כובע פשוט שהמעפורת איירי שמכסה יותר דהכובע הוא רק מקצת מראשו ובהמעפורת מעטף כל ראשו ועיטוף הראש הוא כעיטוף הגוף, ואף שבלשון הט"ז סק"י [או"ח סי' ש"א] כתב נראה דזה על הצעיף לחוד אבל אם מכסה גם הגוף הוה דרך מלבוש פשוט שכוונתו יותר מהצעיף אף שמכסה רק הראש ולא מהגוף כלל נמי הוה דרך מלבוש דהראש בכלל הגוף לענין זה. ותמוה לע"ד מה שהפמ"ג מפרש שיהיה קצת מגופה והח"א מצריך שיהיה רוב גופה מנא להם זה. ועיין במ"ב בשער הציון אות נ"ז שהקשה רק על הח"א אבל היא קושיא גם על הפמ"ג וגם על עצמו שבט"ז מפרש ג"כ שהוא דוקא קצת מגופה ופשוט שכוונת הט"ז במכסה גם הגוף שהוא גם הראש בכלל [ואולי מפרש שאיירי שהצעיף הוא מחזיק כל הראש ואין מה לכסות יותר מהראש וסובר בעצמו דדרך עיטוף מותר להמג"א גם בצעיף לבד אבל הוא דוחק]. ומעולם לא היתה כוונתי שיצטרך לעטוף גם קצת מהגוף כדמשמע ממכתב השני של כתר"ה ובפירוש כתבתי שמותר במכסה יותר מכובע התחתון אף שהוא ג"כ רק מהראש אבל המכסה שלנו שאינו מכסה יותר מהתחתון ואינו מציל מצער הגוף אלא מטינוף יש לאסור. רק אם כובע התחתון הוא כזה שירטב מהגשמים ויהיה לו צער הגוף היה שייך להתיר אבל הכובעים שלנו שהם קשים והם עצמם מגינים על הגוף והוי זה רק לאצולי טינוף יש לאסור. ידידו מוקירו דוש"ת, משה פיינשטיין.

סימן קיא

בשעון שלובש על גוף ידו אם יש לחוש להוצאה בשבת ח' תשרי תשי"ז. מע"כ הנכבד מוה' [מו"ה] ר"י גארדאן שליט"א.

ובדבר אם מותר לאיש ללבוש שעון על ידו בשבת, הנה השעונים שנושאין בכיס פשוט שאסור, ואף כשנושאין על הבגדים מבחוץ אפשר אינו בדין תכשיט כיון שאינו לובשו כשעומד, עיין במ"ב [או"ח] סי' ש"א ס"ק מ"ה ובבאור הלכה שם. אבל כשלובשו על גוף היד ממש יותר נוטה שנחשב לבישה ממש. וראיה מטבעת שיש עליה חותם לאיש שאין

עליו איסור הוצאה אף שתשמישו הוא למלאכה שאסורה בשבת וכשיתקלקל החותם לא ילבישנו ומ"מ מותר, משום דכיון דהוא על גופו ממש הוא לבישה שאין בה איסור הוצאה אף שאינו תכשיט כלל ועיקר עשייתו הוא לתשמיש. וכן בי"ח כלים בשבת דף ק"כ נחשב סודר שבצוארו ופרש"י ותלויין ראשיו לפניו לקנח בו פיו ועיניו, וכוונת רש"י הוא שעיקר הלבישה לכך, דאם עיקרו לחמום לא היה נאסר אף שתלויין ראשיו שהם בטלין לעיקר הבגד אלא מפרש שעיקר הלבישה היא לתשמיש זה שיקנח פיו ועיניו בראשין התלויין ומ"מ כיון שנלבש על צוארו היא לבישה שמותר. ולכן אף בשעון כשמלבישו על בשרו ממש הוא לבישה שיש להתיר אף שעיקר הלבישה הוא לתשמיש. אבל מ"מ אף שמטעם זה אין למחות באלו שנושאין אותו כשהוא לבוש על ידו ממש, ראוי לכל בן תורה וירא שמים שלא ללובשו בשבת כדי שלא יבואו להקל בכל שעון ושלא יבואו להקל בשעון זה להלבישו על הכתנת שהרבה לא ידעו להפריש וכן אני מצוה לתלמידי.

סימן קיב

לנקות שניים בשבת ויו"ט

ובדבר לנקות שנים בשבת ויו"ט עם טוט פעיסט [משחת שיניים] פשוט שאסור שהוא ממחק. ובלא טוט פעיסט בהבראש [במברשת] המיוחד לזה מותר שהוא כמו רחיצת שאר אבר אחד אבל ישטוף רק בצונן. ואת הבראש טוב שלא ללחלח במים קודם הניקוי מחשש סחיטה בשער. ואחר הניקוי לא ירחץ את הבראש אף שלא בשפשוף שאין שם סחיטה משום שאין לו צורך שוב היום ואין לרחוץ בשביל מחר.

סימן קיג

להתרחץ עם בורית לח

ובדבר להתרחץ עם בורית בשבת ויו"ט, הנה פשוט שאסור משום ממחק. ואף בבורית שהוא לח כמים אף שהרבה נוהגין להתיר אין ברור לי כ"כ ההיתר מכיון שנעשה מזה המולינעס ומתפשט הרבה יותר מכפי שהוא ע"י הרחיצה וא"כ ניכר שעדיין יש בזה קצת ממחק לא כשאר דברים לחים כמים ושמן. אף שאפשר שבדבר לח ליכא איסור ממחק. לכן אין נוהגין בביתי היתר זה וכן ראוי להחמיר.

ולהושיט יד לאשה כדרך הנותנים שלום בהפגשם, פשוט שאסור אף לפנויה שהרי הן נדות וכ"ש לאשת איש.

סימן קיד

להתקשט לאשה בליפסטיק [באודם]

ובדבר אם מותר לאשה להתקשט בליפסטיק, הנה אסורה משני טעמים מאיסור ממחק ומאיסור צביעה ואם הוא לח שליכא ממחק יש עכ"פ איסור צביעה. וכן אסור לאשה לצבוע את פניה מדין צביעה אבל לזרוק את הפאודער [האבקה] לבן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה.

סימן קטו

בענין להדליק את הגאָז [הגז] מהפיילאָט לייט ולהקטין את האש ביו"ט

בדבר להדליק את הגאָז ביו"ט מהפיילאָט לייט, פשוט שמותר כי אין בזה חשש מוליד אש אלא הוא הדלקה מאש הדולק כבר ולא דמי לְעלעקטרי שיש חשש הולדת אש שלכן אסור להדליק.

ובדבר להקטין את האש ביו"ט, הנה כשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה מותר ואף אם יכול להניח אש זה הגדול ולהדליק אש אחר שיהיה קטן יכול להקטין אש זה ולא להדליק אש אחר כי כשהוא לצורך התבשיל אין חלוק בין הדלקה לכבוי כיון שגם כבוי מותר לצורך אוכל נפש כמו בבשרא אגומרי כמפורש בביצה דף כ"ג. ולהקטין שלא לצורך בשול אלא משום הפסד הגאָז הוא כמו כבוי הגאָז לגמרי ואם כבוי לגמרי אסור אסור גם להקטין. ידידו מברכו בגח"ט, משה פיינשטיין.

סימן קטז

בענין התירו לרדות ענף א כ' מרחשון תרפ"ז ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שמעון טרעבניק שליט"א הגאב"ד האדיאץ.

בדבר מה שהקשה כתר"ה בתוס' שבת דף ד' שהביאו מהא דערל הזאה ואיזמל העמידו דבריהם במקום כרת שאינו חייב כרת הואיל ורבנן אסרו לו שכ"כ מאחר שאסרוהו לרדות יפטר מסקילה, הא שם הוא אנוס עכ"פ מחמת האיסור דרבנן אבל הכא כבר עשה מעשה העבירה ואם יחלה אח"כ ודאי היה חייב.

הנכון לע"ד דראייתם היא מהא דאסור הזאה בכל אופן אף שכבר היה יכול ליהזות וליטהר קודם ערב הפסח ולא הזה במזיד שלא חש למצות פסח שחייב כרת כה"ג כדאיתא בפסחים דף ס"ט וא"כ איך אסרו רבנן כשחזר בו בע"פ שחל בשבת ורצה ליהזות

וליטהר ולהקריב פסחו הא יתחייב כרת. בשלמא כשחל שביעי שלו בע"פ ניחא מה שלא יתחייב כרת דהוא אנוס כיון שאסרוהו אבל כשחל שמיני שלו בע"פ ועבר אתמול במזיד ולא הזה שעתה אין לפוטרו מחמת אנוס דהא אתמול לא היה אנוס ומ"מ אסרו רבנן משום דכיון שעכ"פ נמנע עתה מחמת האיסור דרבנן לא יתחייב כרת. איברא דלדעת הרמב"ם פ"ו מק"פ ה"ו אין ראיה מזה דהוא סובר שאף בחול שחל שמיני שלו בע"פ ולא הזה קודם לא יועיל מה שיזה ויטהר ע"פ דעכ"פ לא יוכל להקריב הפסח וא"כ לא יפטר מכרת אף אם יתירו לו. אבל תוס' לשיטתייהו בפסחים דף צ' ודף צ"ב דאף בשביעי ע"פ אם יזה ויטהר חייב להביא פסח ואם לא יטהר חייב כרת לכן מוכיחין שפיר מזה שלא התירו בשמיני ע"פ כדי להצילו מכרת שאף בכה"ג נפטר מכרת. ולהרמב"ם נמי יש להוכיח מזה שלא התירו הזאה בשמיני שחל בי"ג שחל בשבת להצילו מכרת אם במזיד לא הזה בשביעי. וכן יש להוכיח מאיזמל שאסרו אף אם במזיד לא הכין איזמל. ולפי"ז יש להוכיח לפשוט מה שנסתפק כתר"ה בכוונת התוס' בהא שכתב שלא ישמע לנו אם הוא גם מותר לכתחלה כדי להנצל מסקילה, דהא הזאה הוא ע"י אחרים ומ"מ אם לא היה נפטר מכרת סברי התוס' שלא היו אוסרין כדי להצילו מכרת וא"כ גם הכא מותרין אף אחרים כדי להצילו מסקילה. אך הוא רק לפירוש לשון לא ישמע שבקושית התוס' דאיירי בחזר בו ורוצה לתקן שלא יעבור על איסור אפיה, אז כדי להנצל מסקילה מותרין אף אחרים לרדות מצד פ"נ כמו שסברי התוס' שהיו מותרין אחרים להזות עליו כדי להצילו מכרת. אבל אם אינו רוצה אף אח"כ לרדות שרוצה שיאפה אף שיתחייב סקילה אין להוכיח כלום משם דהתם הרי חזר בו אבל הכא שעדיין עברין הוא ולא איכפת ליה שיסקלוהו אפשר אין מחוייבין אחרים להצילו וא"כ אסור להם לרדות שהוא חלול שבת כדי שינצל מסקילה.

והנה הב"י באו"ח סי' ש"ו הביא שדעת הרשב"א שאסור לחלל שבת כדי להציל מעבירות אף אם אח"כ כשיפחידוה ותמר דתה תעבור במזיד, ואף לשיטת התוס' שסברי שמותר כדמסיק שם [או"ח ש"ן] הב"י הוא דוקא בלא פשעה אבל בפשעה לכו"ע אסור. וא"כ מפורש שהיכא שעבר במזיד אסור לאחרים לרדות כדי להצילו מאיסור סקילה וכרת. וא"כ מוכרחין לחלק מהא שסברי התוס' דהיה מותר להזות כדי להצילו מכרת משום שהתם חזר בו ורוצה לקיים מצות ק"פ ולא להתחייב כרת אבל הכא שבמזיד רוצה לעבור עדיין אין מחוייבין להצילו מכרת מצד פ"נ ולכן אסור לחלל שבת ע"ז. וא"כ אף אם התרו בו שהוא פ"נ ממש דהא יהרגוהו ב"ד נמי אין מחללין כדי להצילו. דהא לשיטת התוס' גם להצילו מכרת נחשב פ"נ דאל"כ מ"ט סברי דאם לא היה נפטר מכרת באיסורם היה

מותר להזות כדבארתי הא פשע ואין אומרין לאדם חטא כדי שיזכה חברך בפשע, וגם אם אומרין אף בנפטר היו אומרין כדי לזכותו אלא ודאי שהיה מותר מצד פ"נ משום דעונש כרת הוא גם למות בקוצר ימים, ומ"מ כתב הב"י שאף לתוס' דוקא בלא פשעה אבל בפשעה שרוצה להמר מרצונה הטוב אין לחלל שבת להצילה מכרת, וא"כ גם בהתרו בו שיסקלוהו אין לחלל שבת להצילו מאחר שרוצה בכך, דלתוס' כך לי כרת כמו סקילה. ולכן אף אם נימא שאף בפשעה וברחה להמר מחללין שבת להצילה עיין בערוך השלחן שכתב שצ"ע בפושעת הוא רק מטעם שבחלול שבת מצד פ"נ יש עוד טעם שיחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות דכל ימי חייה, וזה הטעם שייך אף בפושעת, אבל לא שייך זה אלא התם שאם לא יניחוה להמר לתאותה עתה תשמור אח"כ כל דיני התורה כמו שאירע הרבה מעשים כאלו אבל הכא שחילל שבת ועדיין רוצה לחלל לא שייך כ"כ טעם זה דיותר קרוב שגם בשבתות האחרות יחלל וא"כ אדרבה נקלקלהו. ולכן אף אם נסתפק בברחה להמר אין להסתפק הכא כלל ואסור לחלל שבת לשיטת התוס'. אבל להרשב"א שסובר דאף בהוציאו בתו בחזקה ויש לחוש שיפחדוה להמר אין מחללין שבת להצילה וא"כ צ"ל דסובר דאין שייך בזה פקוח נפש אף שתתחייב כרת, יש להסתפק בהתרו בו שחייב סקילה דהוא פ"נ ממש אולי מותר ככל פ"נ דעלמא. ולדידיה אין להוכיח מהזאה ואיזמל דהא אף אם לא יפטר מכרת באיסורם יהיה אסור לחלל שבת. וסברת ריב"א שכיון שאסרוהו נפטר מסקילה סובר הרשב"א רק מסברא בעלמא כמפורש בחדושיו [שבת] דף ג' ד"ה הא.

ונמצא למה שבארתי ששיטת התוס' דגם כרת הוא פ"נ, אף אם יש לחוש שיסיתוה רק לעבור פעם אחת חלול שבת במזיד או זנות דאשת איש שהוא איסור כרת רשאין לחלל אף איסור שבת כמו שמחללין לכל פ"נ דעלמא. דהא לא משום שלא יעבור עבירה בעולם מחללין דאז היה נצרך שיהיה חלול המצילין איסורא זוטא לגבי עבירת חברו, אלא משום פ"נ של חברו כדי שלא יתחייב כרת ויקצרו ימיו ולכן הוא ככל פ"נ שמחללין אף במלאכה גמורה ואף בכמה מלאכות. והוא דלא כדמשמע בב"י שם [או"ח שו] דנתן טעם למה שמותר לחלל שבת אף באיסור דאורייתא משום שהוא איסור זוטא לגבי המרה וחלול שבת דכל ימיה, דלפ"מ שבארתי לדעת התוס' א"צ לזה דאף אם אין לחוש רק שתעבור עברה אחת דכרת במזיד הוא פ"נ ומחללין שבת לתוס'. וצריך לומר שהב"י לא סבר כתוס' בזה אלא כהרשב"א דלא נחשב פ"נ ולכן הוצרך לומר שהוא איסורא זוטא לגבי כל הימים ואם אין לחוש רק לעברה אחת אסור לחלל אבל דעת התוס' הוא כדבארתי.

[ענף ב'] והנה בחזר בו ורוצה לרדות ולא יספיק בעצמו לרדות כל הככרות קודם שתאפה אחת מהן שלכן אחר שהתירו לרדות כמסקנא דגמ' יתחייב סקילה וכרת אם לא ירדה, לתוס' יהיו מותרין גם אחרים לרדות כדי להצילו מסקילה וכרת כדסברי דהיו מותרין להזות כדי להצילו מכרת מאחר דחזר בו. ולהרשב"א בלא התרו בו אסור דהא לדידיה לא נחשב כרת פ"נ כדסובר בהוציאו בתו בחזקה שאין מחללין. ובהתרו בו יש להסתפק דהא אף שחזר בו אם לא יספיק לרדות קודם שתאפה מסתבר שחייב סקילה דהוא כמו חזר בו אחר שכבר נאפה דלא מהניא תשובה ליפטר ממיתת בי"ד כדאיתא במכות דף י"ג וא"כ אף שחזר בו קודם שנאפה אם היה סמוך כ"כ שא"א לו לרדות קודם שתאפה נמי הוא כחזר בו לאחר שנאפה וחייב סקילה ולכן אם ע"י אחרים יספיק לרדות יש להסתפק להרשב"א אם יש לו דין פ"נ מאחר דהוא פ"נ ממש דאם לא ירדו יהרג בב"ד או דלהצילו ממיתת ב"ד אין דין פ"נ אף בחזר. ומסתבר דבחזר גם להרשב"א מחללין ובלא חזר אין מחללין דהא לתוס' מוכרחין לומר כן ולא מצינו שהרשב"א יפלוג בזה ומה"ת נפיש פלוגתא ויפלגו רק בלא התרו דלתוס' יש גם לכרת דין פ"נ ולכן בהוציאו בתו בחזקה ויש לחוש שיסיתוה לעבור במזיד אף רק פעם אחת על איסור אחד מחיי"כ מחללין שבת להצילה וכן בהדביק פת במזיד וחזר בו שבעצמו לא יספיק רק ע"י אחרים מותרין אף האחרים אף בלא התרו אבל בהתרו לא יפלגו.

ואין לומר למה שבארתי שהב"י לא סבר כתוס' גם התוס' לא סברי כהב"י בזה שמחלק בין פשעה ללא פשעה להציל מהמרה ונימא דמאחר דסברי דכרת נחשב פ"נ מחללין אף בפשעה ולא חזרה ודלא כהב"י לדידהו, דהא טבל הוא איסור מיתה דג"כ הוא בקצור ימים וא"כ לתוס' יש להחשיב זה לפקוח נפש ומ"מ רק איסור זוטא מותר לחבר ליעבד כדי שלא יאכל הע"ה טבל שהוא במיתה וגם זה הוא רק כדי שלא יאכל הע"ה טבל על ידו כדאיתא בתוס' ורשב"ג פליג אף בזה ואם אף בפשע מחללין מצד פ"נ א"כ אף שלא ע"י חבר וגם איסורא רבה הי"ל להתיר לחבר ליעביד כמו בכל פ"נ דעלמא. ואף דאיירי התם בעירובין דף ל"ב בתאנים שהוא רק טבל מדרבנן מ"מ ודאי שכן הדין גם בטבל דאורייתא באופן שחייב בלקוח דלא מצינו חלוק בזה שבטבל דאורייתא גם רשב"ג יודה מצד פ"נ. אלא ודאי מוכרחין לומר שגם לתוס' יש חלוק בין פשע ללא פשע כהב"י דהתם שרוצה הע"ה לעבור במזיד על איסור מיתה דטבל אסור לחלל שבת כדי להצילו.

ועיין במג"א [או"ח] סי' ש"ו ס"ק כ"ט שדחה דברי הב"ח שתירץ דבש"ו איירי שהפחידוה שתמר ובסי' שכ"ח [או"ח] איירי שרוצים לאונסה, דאדרבה כשאונסין אותה אומרים לאדם חטא בשבילו עיי"ש. ולפ"מ שבארתי נכונים דברי הב"ח מאד דבמחלוקת התוס'

עם הרשב"א אם אומרין לאדם חטא כדי שיזכה חברו פוסקים כהרשב"א לחומרא שדוקא היכא דעביד איסורא ע"י של חבר ולא בענין אחר דלא כתוס' דבכ"מ שלא פשע אומרין. אבל באם יש לחוש שיפחידוה שתמר ותעבור אח"כ ברצון חייבי כריתות ומיתות ב"ד מחללין שבת מצד פ"נ כשיטת התוס' בזה. ואין סותרין שני הדינים אהדדי כחלוק הב"ח. ואם אף בעובדא דסי' שכ"ח היה חשש שמא ע"י שנשים דעתן קלות יסיתוה ותעבור ברצון על אחת מחיי"כ היו מותרין לחלל שבת אף שיותר חמורה כדי להצילה מכרת שהוא פ"נ מאחר דעתה אינה רוצה לעבור ולא פשעה, אבל מאחר ששם איירי באונס אין שייך פ"נ דאינה נענשת ע"ז דאונס רחמנא פטריה ולכן אין מחללין אף באיסורא זוטא דפסק כהרשב"א.

אך באמת דברי הש"ע אין לתרץ בזה, דהא הב"י לא סבר כתוס' ולא נחשב כרת פ"נ לדידיה וא"כ צריך גם כאן שיהיה איסורא זוטא ומטעם דאומרין לאדם חטא בשביל שיזכה חברו ודלא כהרשב"א וא"כ קשה מסי' שכ"ח דאין אומרין לאדם חטא אף באיסורא זוטא. ואף שלכאורה לא קשה דבסי' שכ"ח הוא הגהת הרמ"א ואפשר שפוסק כתוס' שכרת נחשב פ"נ וכרשב"א שאין אומרין חטא כדתירצתי ולא השיג בסי' ש"ו משום דלדידיה מחללין מטעם התוס' אבל מזה שלא השיג בד"מ על הב"י משמע קצת שסובר כב"י ויקשה. אבל בעצם נכונים דברי הב"ח אף להב"י דהא בעי שיהיה איסורא זוטא מהאיסור שיעבור חברו ובאונס ודאי שאף עבירה היותר חמורה היא זוטא אף לגבי איסור דרבנן במזיד דאונס רחמנא פטריה ושרי. ורק ביש לחוש שתעבור במזיד ע"י שיפחידוה או בחציה שפחה וחציה בת חורין שממציאה עצמה לזנות שתסית אחרים שיעברו במזיד ועתה לא פשעו שבלא הסתה לא יעברו עוברין איסורא זוטא בשבילן להצילן מאיסורא רבא דאף שיעברו ע"י הסתה הם מזידין וחייבין בעונשי התורה. ובעשה דהשלמה איירי נמי שלא היה אנוס רק שכח להביא קודם התמיד. ולא מצינו בתוס' שאף לגבי לעבור באונס אומרין חטא. ובעבד שהוא אנוס ואין יכול לקיים מצות פו"ר ומ"מ אומרין חטא הוא רק מטעם ששבת מצוה רבא כדאיתא בתוס' ב"ב דף י"ג. והנה בתוס' שם איתא שאף פסח הוא מצוה רבה ולפ"ז אף בהיה אנוס גמור קודם התמיד ולא היה יכול להביא כפרתו נמי עוברין עשה דהשלמה בשבילו ול"ד לאונסין אותו לעבור עבירת כרת דאין עוברין אף איסורא זוטא, משום דקיום מצוה שאני דעכ"פ יחסר לו מצוה רבה דפסח. זהו מה שנראה בכוונת הב"ח. אך מש"כ הב"ח דבזו אנו רואין דברי הרשב"א להחמיר משמע שהתוס' פליגי אף בזה. וכן מש"כ המג"א דאדרבה

כשאונסין אותו אומרין לאדם חטא כמש"ל בשם התוס' תמוה היכן מצאו זה בתוס' וצ"ע בזה לע"ע.

ואגב אזכיר מה שתמוה טובא בתוס' גיטין דף מ"א ועירובין דף ל"ב שכתבו דפשע שהדביק סמוך לחשיכה וכן העתיק הב"י דבריהם הא ר' ביבי איירי בשבת דאם לא ירדה יהיה חייב חטאת ובסמוך לחשיכה הוא רק איסור דרבנן. ומצאתי ברש"ש שמפרש דזה היתה טעותו שהיה סבור דעדיין יום הוא ובאמת כבר חשכה וא"כ אף לפי טעותו פשע שאף לדידיה עכ"פ היה סמוך לחשיכה ולא הי"ל ליכנס לבית הספק ועוד דמדרבנן אסור עיי"ש. ותמוה דא"כ נמצא שבסבור שהוא יום חול שלפי שגגתו לא פשע ושפיר עבד מותרין אחרים לרדותו קודם שיבא לידי איסור חטאת וא"כ מאי הקשה ר' ששת וכי אומרין לאדם חטא דלמא איירי ר' ביבי בשוגג כזה שהיה סבור שהוא יום חול או שמלאכת אפיה מותרת שלפי טעותו לא פשע ולכן אומרין חטא, אלא ודאי שהשגגה עצמה היא פשיעה וכן מפורש בתוס' עירובין שכתבו ואע"ג דהוי שוגג איבעי ליה לאסוקי אדעתיה, וכוונתם דבשוגג הוא ג"כ פשיעה דאינו אנוס דהו"ל לאסוקי אדעתיה דמטעם זה חייב חטאת וזה ברור ותמוהין מאד דברי הרש"ש. ולכן כוונת התוס' בזה שכתבו סמוך לחשיכה צע"ג. זהו שנראה בענין זה לפום ריהטא. אוהבך ב"לונ, משה פיינשטיין.

סימן קיז

עוד בענין הנ"ל י"א טבת תרפ"ז ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שמעון טרעבניק שליט"א הגאב"ד האדיאץ.

[ענף א'] קבלתי הערות כתר"ה על דברי. ומה שהקשה כתר"ה על תירוצי בתוס' שבת דף ד' ניחזי אנן אם היה יכול להזות בי"ג ודחה הזאתו למחרתו ואירע לו אונס ודאי פטור מכרת. תמיהני איך שייך לכאן הא הכא ידע שבשבת אסור להזות ונמצא שכל הזמן שיכול להזות הוא רק היום וכשלא הזה במזיד איך יתחשב לאנוס הא לא הזה כל הזמן שיכול וא"כ יתחייב כרת. ואף לשיטה הראשונה ביו"ד סי' רל"ב סעי' י"ב שסובר דנחשב אנוס בדחה למחר ואח"כ שכח יודה הכא. ועיין בחו"מ סי' ע"ג סעי' ז' מפורש בכעין זה בחל יום האחרון בשבת שחייב לפרוע קודם השבת.

אך מה שהקשה כתר"ה מרש"י פסחים דף ס"ט דמשמע שם דהחיוב כרת הוא דוקא אם יכול לתקן משש שעות דאז רמיא חיובא דפסח עליה אבל מקמי הכי לא רמיא חיובא עליה ופטור אף שהיה אפשר לתקן מתחלה וחילק בזה רש"י מהיה בדרך רחוקה עיי"ש

וא"כ אף שחל ע"פ בשבת נמי פטור מכרת על שלא הזה ונטהר ביי"ג ערב שבת משום דעדין לא רמיא חיובא עליה זהו קשה לכאורה אבל א"א לומר דכו"ע סברי כרש"י דהא להרמב"ם שסובר דטמא מת שחל שביעי שלו בע"פ והווזה וטבל נמי אין שוחטין עליו בע"כ איירי מחלוקת ר"א ור"ע בהזאה אם דוחה שבת רק ביי"ג שחל בשבת כדאיתא בלח"מ פ"ו מק"פ ה"ו, א"כ קשה מאי הקשה אביי מערל שלא מל הא התם יכול לתקן אחר שש שעות שרמיא חיובא עליה והכא איירי ביי"ג שעדיין לא רמיא חיובא עליה ולכן אינו דוחה. וכן מתחלה למה הוצרכו לומר שהיכא דגברא לא חזי לא רמי חיובא עליה אף אחר זמן החיוב והוכיחו מזה רבה ורבא דאם אינו ראוי למול בלא חמין אין מחמין בשבת להברותו ולמולו אף לר"א, הא יכלו לומר שדוקא בעת החיוב סובר ר"א דמכשירי מצוה דוחין ולא ביי"ג שעדיין לא רמיא חיובא עליה וכמו שסובר כן הרמב"ם באמת שמחמת זה העמידו דבריהם בהזאה במקום כרת עיי"ש בפ"ו ה"ו. אלא ודאי שסובר הגמ' שאין חלוק כלל בזה דאם אך רמי חיובא עליה אף שגברא לא חזי היה חל עליו החיוב ליטהר ולהכין עצמו שיוכל להקריב הפסח בעת האחרונה שאפשר אף שעדיין לא חל עליו חיוב דפסח ואם לא נטהר אז חייב כרת ולכן היה דוחה שבת לר"א דמכשירי מצוה ג"כ דוחין והוצרך לומר דהיכא דגברא לא חזי לא רמי חיובא עליה אף אחר שש שעות ומקשה שפיר מערל שלא מל. ואף שהרמב"ם אמר טעם זה ע"מ שהעמידו במקום כרת, הוא רק טעם לתקנת רבנן לדינא דאין מכשירי מצוה דוחין שבת ורק מחמת דהוא רק איסור דרבנן לא היו צריכין לאסור במקום כרת כמו שלא העמידו באונן וכדומה ע"ז אמר הטעם משום שאינו זמן הקרבן. אבל לר"א שמדינא דוחין מכשירין את השבת סובר הגמ' שלא מסתבר לחלק. ולא שייך להקשות דאינו בעידנא דהא כל מכשירי מצוה אינן בעידנא ומ"מ סובר ר"א שדוחין שבת משום דלענין הכשר מצוה הוא בעידנא וא"כ אף ביי"ג תדחה הזאה שבת כיון דהוא זמן האחרון שיכול ליטהר להקריב פסח. עכ"פ שמעינן מזה דאין חלוק בין יכול לתקן אחר שש לקודם שם [שש] לענין כרת להרמב"ם. ואין לומר דדוקא לר"א אין מחלקין מאחר דמחשיב מכשירי מצוה כמצוה עצמה, דמה שייך זה לחיוב המצוה דאם המצוה לא חלה עליו עדיין אין שייך כאן חיוב מכשירי מצוה. וגם לרבנן זה שאין דוחין הוא מחמת שלא נכתב ע"ז במועדו ולכן ודאי שאף לרבנן חייב כרת אם לא נטהר כדסובר הגמ' לר"א ודלא כרש"י.

ואף שלמסקנא סובר ר"א שעל טמא מת בשביעי שלו שוחטין וזורקין דלא כהרמב"ם וא"כ איירי בשביעי ביי"ד שחל בשבת ויש לדחות מה שהוכחתי דרמב"ם לא סבר בזה כרש"י. אבל זה אינו כלום דאם סובר כרש"י מאי דוחקייהו לאוקמי ר"א דלא כהלכתא

ולהקשות מתחלה הא היה יכול לומר דר"א סובר כהלכתא דטמא מת אף בשביעי בי"ד נדחה לפסח שני ומ"מ אינה דוחה הזאה שבת משום דהוא בי"ג שלא רמיא חיובא עליה, וערל שלא מל בי"ד אחר שש שרמיא חיובא עליה חייב כרת ולא היה קשה כלום ומדלא אמר הכי ש"מ שלא מסתבר לגמ' שיהיה חלוק בזה [דאין לומר שבפירוש אר"א שהזאה בי"ד אינה דוחה שבת דמנא ליה ובפרט שכוונת ר"ע הוא בי"ג כדאיתא בלח"מ שא"א שגם ר"ע הוא דלא כהלכתא], ולכן הוצרך מתחלה לחלק שהיכא דגברא לא חזי לא רמיא חיובא עליה והקשה מערל ומברייתא דענוש כרת טמא על שלא נטהר והוצרך לתרץ דר"א סובר שוחטין וזורקין על טמא מת בשביעי שלו דלא כהלכתא ויהיה בע"כ כוונת ר"א בי"ד דלא ככוונת ר"ע וא"כ מוכח מסוגית הגמ' להרמב"ם דאין חלוק בין קודם שש לאחר שש לענין כרת.

ואף שמצינו חלוק בפסחים דף צ"ח ובזבחים דף ק' לענין אנינות בין קודם חצות לאחר חצות, ל"ד לכאן משום דאף דלא נתחייב עדיין בפסח מ"מ נתחייב להכין עצמו שיהיה ראוי לפסח דבזה מחוייב לעולם ואם לא הכין עצמו בזמן האחרון שאפשר להכין חייב כרת. ולא קשה מדרך רחוקה שהיה יכול לתקן קודם שש לצאת מביתו בזמן שהיה יכול לבוא ומ"מ פטור כשלא היה יכול לבא אם היה יוצא מביתו אחר חצות, דהתם הוא גזה"כ דוקא בטהור שראוי להקריב הפסח רק שמחוסר ביאתו לעזרה שזהו שיעור דרך רחוקה וכדאמרינן בדף צ"ד [פסחים] דרך רחוקה לטהור ואין דרך רחוקה לטמא ואף לרבא דפליג התם מסתבר לע"ד שהוא משום שסובר דגם לטמא יש דין דרך רחוקה ולא גרע במה שהוא גם טמא כקושית התוס' שם [פסחים צד] בד"ה ואין אבל אם הוא במקום קרוב ולא נטהר חייב כרת אף שביום י"ג היה צריך ליטהר.

וא"ש לפ"ז מה שאמר רבא שם [פסחים צד] תנאי היא דת"ק אליבא דר"א סובר דדרך רחוקה הוא חוץ לירושלים וא"כ עדיין יש להקשות מ"ט לא אמרינן ליה קום עייל ועיין ברש"י ותוס' שם שדחקו מחמת זה לפרש דכ"כ אפשר שיש עוד תנא שלישי אליביה מאחר דמצינו דפליגי תנאי אליביה והוא דוחק גדול. אבל למה שבארתי א"ש דרבא סובר רק שלא גרע בזה שהוא גם ערל ולכן אם דרך רחוקה הוא מאסקופת העזרה ולחוץ מ"ט חייב כרת ערל שלא מל הא אינו בעזרה דערל אסור לבא בעזרה כטמא כדאיתא ברמב"ם פ"ב מחגיגה אבל לת"ק אליבא דר"א א"ש דאיירי בערל שבירושלים שלא נפטר מטעם דרך רחוקה ולכן חייב כרת מטעם ערל והוא פירוש נכון מאד.

ובע"כ צריך לומר כן להרמב"ם דהא הרמב"ם סובר דשעור ט"ו מיל דדרך רחוקה מתחיל עם עלות השמש עד התחלת זמן הפסח וא"כ חזינן מפורש שאף שעדיין לא רמיא חיובא

דפסח עליה דהא הוא קודם חצות מ"מ חייב להכין עצמו לפסח ואם לא הכין חייב כרת. וא"כ מוכרחין לומר דמה שנפטר בהיה מהלך יום ויותר אף שעכ"פ היה יכול להכין עצמו כשיוצא מביתו קודם, שודאי לא מסתבר לחלק בין י"ד קודם חצות לימים הקודמים, דהוא גזה"כ בדרך רחוקה שפטור ונתנה תורה שעור כמה הוא דרך רחוקה שפטור מלהטריח לבא לירושלים שהוא ט"ו מיל שאם ירצה לבא להתחלת זמן הפסח יצטרך לצאת מביתו ביום הקודם שמאחר דסתמה תורה הוי בכל אופן דרך רחוקה רק הפחות שהוא באותו יום. וא"כ בטמא שיכול ליטהר שע"ז ליכא גזה"כ ודאי אף די"ג הוא יום האחרון נמי חייב ליטהר ואם לא נטהר חייב כרת דהא כך לו קודם חצות כמו י"ג. וא"כ מוכרחין לומר שרבא נמי סובר כן וכוונתו כדבארתי. וא"כ אף אם לא נסבור בזה כהרמב"ם יש לפרש כן שהוא שעור לדרך רחוקה דלרש"י שהשעור הוא עד אחר זמן הפסח שהוא עד השקיעה הוי הפחות מחצות שהוא זמן החיוב אבל בטמא חייב אף בי"ג.

[ענף ב'] וכן יסברו התוס' דשבת [ד] דאין חלוק בין י"ג לי"ד אחר חצות לענין כרת דלא כרש"י ולכן הוכיחו שפיר מהזאה כדבארתי. אך שקשה קצת מהא דבדף צ"ד [פסחים] פירשו התוס' כרש"י דרבא סובר דתנא דערל שלא מל מוכרח לסבור גם בדרך רחוקה ששעורו מן המודיעים וא"כ מדמה רבא דין טמא וערל לדרך רחוקה, ולא מטעם שהערל הוא בדרך רחוקה אלא דאף שהוא בירושלים פטור להכין עצמו למ"ד לא אמרינן ליה קום עייל מחוץ לירושלים, וא"כ זה שלמ"ד מן המודיעים חייב כרת ערל שלא מל הוא מחמת דכמו שאמרינן לו קום עייל כ"כ אמרינן קום מול וא"כ כמו שהתם לא אמרינן קום עייל רק מחצות כ"כ לא אמרינן קום מול רק מחצות כרש"י דדף ס"ט וא"כ קשה אתוס' שבת מתוס' דפסחים. ויש לומר דאף לפירוש זה יש לפרש דסברי דרבא סובר דזה שהקלה תורה בדרך רחוקה הוא שאין מחוייבין אף הרחוקים לילך ולהקריב קודם שמחוייבין הקרובים לילך שהתורה שותה החיוב על כל העולם בשוה ולא שהקלה תורה עוד יותר לרחוקים. ולכן אם אמרינן שדרך רחוקה היא מאסקופת העזרה או אף חוץ לירושלים שיכול להגיע ומ"מ לא אמרינן ליה קום עייל מוכרחין לומר שלא חייבה תורה כלל להכין עצמו וא"כ כ"ש בלא חזי אף בקרוב נמי אין מחוייב להכין עצמו דלא מסתבר לו לומר שהקלה תורה בדרך רחוקה יותר ברחוק מבקרוב ולכן אמרינן לכל אדם שאפשר להגיע קום עייל ולא יפטר מטעם דרך רחוקה אלא שמחויב לילך ולהקריב. ולכן אפשר לסבור שגם בערל וטמא צריכין להכין עצמן. וממילא יש לחלק בין דרך רחוקה לטמא דטמא חייב אף אם לא נטהר בי"ג אם הוא זמן האחרון שאפשר לו ליטהר דדוקא

בדרך רחוקה הוא גזה"כ שהקלה על הרחוקים שלא להחמיר עליהם יותר מהקרובים ולא יתחייב לילך ולהקריב קודם שש אבל להכין עצמן מחוייבין אף קודם וכן יסברו התוס' דשבת דלא כרש"י.

ומה שכתב כתר"ה מסברתו שבהזאה הפקיעו החיוב ולכן אף שהזיד בי"ג הוי זדון בלא חיוב ג"כ נדחה ממילא, דהא מוכח מסוגיא דדף ס"ט [פסחים] להרמב"ם אם לא נטהר בי"ג חייב כרת אף שבי"ד ודאי אין עליו חיוב דהא אז הוא טמא שנדחה לפסח שני אף שנטהר לדעת הרמב"ם, אלא ודאי דזדון שודאי יבוא לידי עבירת כרת אף שאח"כ יסתלק החיוב נמי חייב כרת וא"כ גם לתוס' ולכו"ע יש להיות כן. וגם עצם הסברא אינה מוכרחת דמה"ת יפקיעו החיוב יותר מבכ"מ כמו באיזמל וחתיכת יבלתו וכדומה שודאי אין שייך לומר שהפקיעו החיוב וכ"כ מסתבר שהוא גם בהזאה. וא"כ אף היכא שהזיד בי"ג מה"ת יפקיעו החיוב הא בתקנה אחת אסרו להזות בשבת בין שלא היה יכול מתחלה בין שהיה יכול. וזה שהקשה כתר"ה דא"כ למה פטור מכרת, הא זה בארתי שהוא הוכחת התוס' שכיון שנמנע מצד תק"ח פטור מכרת כמו שפטור מסקילה ואם לא חזר בו אף בי"ד וקמי שמיא הא גליא יתחייב ודאי כרת כיון שהזיד בי"ג וידע שלמחר הוא שבת שלא יוכל להזות. וזהו שיטת התוס'.

ומה שהקשה כתר"ה איך אפשר לומר דלהציל מכרת נחשב פ"נ הא בדידיה תלוי לתקן ע"י תשובה, אין זה כלום דהא על כריתות אינה מועילה תשובה לבד אלא גם יסורין כדאיתא ביומא דף פ"ו ולהנצל מן היסורין אפשר ג"כ שהוא פ"נ כי מי יודע איזה יסורין יהיו וגם אם לא יהיו לו יסורין מחשבונות השי"ת שנעלמו ממנו הרי לא יפטר מכרת, דפירוש תולין אין הכוונה דמגין מן המיתה והיסורין כהא דריש שבועות ביש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף ששעיר הנעשה בפנים ויוה"כ תולה שפרש"י שהוא להגין עליו מן היסורין, דהא בכאן אמר בגמ' שיסורין ממרקין וא"כ לא תגין התשובה ויוה"כ מהיסורין וכ"כ אין מגינין מן המיתה וכרת דמעוה"ז ואין להקשות דא"כ למאי תולין, דהא בחלול השם נמי הוזכר תולין אף שאינן מגינין לא מיסורין ולא ממיתה אלא ודאי שכוונת תולין הוא שתולין הכפרה משום דגם התשובה צריכה להכפרה.

ומה שתמה כתר"ה הא תלוי בדידה שיכולה שלא לעבור, אינו כלום דכיון שהיא עתה אנוסה ויש לחוש שיפחידוה ויסיתוה ותעשה אז ברצון ע"י ההסתה אין שייך לומר שתלוי בדידה דלא נחשבה פושעת ורוצית לעבור, שלא נצילה מחמת זה כמו בעושית במזיד אלא דנחשבת כאנוסה אף שלענין עונשין נחשבת כמזידה וכדאיתא בתוס' גבי חציה שפחה וחציה בת חורין שמשום שהיתה מחזרת עצמה לזנות דומין לאנוסין לענין

שאומרין חטא אף שודאי הם מזידין לענין עונשין א"כ גם להצילו לשיטת התוס' דהוי פ"נ מצילין מאחר דעתה היא אנוסה כדבארתי. והב"ח שפסק דאחרים אסורין לרדות בהדביק במזיד הוא מחמת שלא פסק כתוס' בזה.

וגם י"ל שהב"ח סובר דאם לא התירו לאחרים מחמת דפשע לא יתחייב בסקילה כסברת התוס' אם לא אפשר לו בעצמו, דאף דלעצמו לא העמידו במקום כרת מ"מ כשהוא צריך לאחרים העמידו במקום כרת שאין אומרין חטא בשביל שיזכה חברך וממילא נפטר מסקילה כיון שאם לא אסרו היו אחרים מרדין והיה נפטר א"א לחייבו סקילה דא"כ לא היה אפשר לאסור מצד פ"נ. ואף שיש לחלק לגבי אחרים מסברת התוס' שכתבו לגבי עצמו מ"מ יש לומר כן דכשחזר בו אף בעת שלא יספיק בעצמו לרדות קודם שתאפה ויש כאן אחרים שאם נתיר להם יספיקו אין לחייבו סקילה אף שאסרו לאחרים כמו שאם היו אוסרין גם לו שהיה פטור מסקילה אם היה מספיק לרדות. וכן נפרש בדעת הב"ח אם נימא שסובר כתוס' דכרת הוי פ"נ. ויהיה לפ"ז אף בהתרו בו שלכו"ע מסתבר שנחשב פ"נ בחזר בו כדבארתי יהיו אסורין לרדות אף כשהוא לא יספיק בעצמו והוא יפטר מסקילה להב"ח דלא כדכתבתי במכתבי הקודם. ומתוס' עצמן אין ראיה דאחרים אסורין ויש לומר לדידהו דמטעם פ"נ מותרין דמאחר דלא העמידו כאן במקום כרת והתירו לרדות, יתחייב כרת וסקילה אם לא ירדו ולכן מותרין גם אחרים לרדות מטעם פ"נ כדכתבתי שם. ידידו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן קיח

עוד בענין הנ"ל כ"ח שבט תרפ"ז ליובאן. להנ"ל.

קבלתי הערות כתר"ה על תשובתי השניה. והנה דין דחו"מ סי' ע"ג סעי' ז' בנשבע ליתן ביום פלוני ואירע בשבת עיינתי בגוף התשובה ומשמע שבכל אופן עובר על השבועה. מתחילה השיב הרא"ש שרואה את דברי שמעון כי כוונת שניהם היתה שיהיה שמעון פרוע בז' בניסן כמועתק בטור וא"כ הוא ממש דין דאגודה כמו שכתבת. ויהיה הוכחה דאם ידוע שמחר לא יכול לקיים לא הוי אנוס לכו"ע דהא ע"ז לא פליגא דעה הראשונה דלא הוזכר בחו"מ שם [עג] מחלוקת בזה. ואח"כ השיב ועוד אני אומר שאם לא פרע ראובן קודם ז' בניסן צריך ראובן ליתן משכון ביום השבת. ושוב אמרו לי שנשבע לפרוע מעות, כוונתו בזה אף אם נימא דשבועתו היא דוקא על יום ההוא כטענת ראובן ג"כ אינו יכול ליפטר משבועתו דצריך ליתן משכון ואף אם נשבע מעות דוקא מ"מ חלה שבועה וממילא צריך לפרוע קודם. ומוכרח כן בדבריו לפרש דאם לא היתה שבועתו

דוקא על יום ההוא א"כ מה כתב שוב אמרו לי שנשבע דוקא מעות איזה קפידא יש בזה מאחר ששבועתו לא היתה דוקא על יום ההוא שהוא שבת ולמה הוצרך הרא"ש לומר ששבועתו חלה מאחר שלא ידע שיהיה שבת אין זה נשבע לבטל את המצוה הא אף בידע שהוא שבת מ"ט לא יחול הא שבועתו אינה על יום השבת אלא ודאי שסוף דבריו הוא אף אם נימא ששבועתו היא דוקא על יום ההוא ואז סובר הרא"ש דלא חלה בנשבע לפרוע דוקא מעות אם היה יודע שאותו היום הוא שבת דהוי נשבע לבטל את המצוה ורק מחמת שלא ידע שיהיה שבת חלה שבועתו. וא"כ יש להקשות דהא זה ודאי מסתבר שאם ישבע לעבור על איסור דרבנן שאסור לעבור האיסור כדי לקיים שבועתו דודאי העמידו דבריהם נגד שבועה שלו דאל"כ היה יכול כל אדם לעבור על איסורין דרבנן, ויש כח בידם לעקור בשב ואל תעשה, וכמפורש בתשובת הר"ן שהביא הב"י ביו"ד סי' רל"ט לענין ריבית מדבריהם עיי"ש וכן מסיק הב"ח שם אליבא דכו"ע. ואף שהש"ך ביו"ד שם [רלט] סק"כ כתב רק דכופין אותו לשאול על נדרו מ"מ ודאי שאף אם לא ישאל יהיה אסור לעבור על האיסור דרבנן וכן מפורש בהגר"א ס"ק י"ח עיי"ש. ועיין בד"מ חו"מ שם [עג] אות ד' שנסתפק הרשב"א אם מותר לפרוע מעות שפרעון הוא רק דרבנן ושבועה דאורייתא אבל למעשה גם הוא מחמיר וכהב"ח אליביה. ולהרא"ש שסובר בתשובה זו דשבועה לא חלה לעבור על איסור דרבנן ודאי מסתבר שאף באופן שחלה השבועה יהיה אסור לעבור האיסור כדי לקיים השבועה. ואולי זהו טעם המחבר שפסק שם [יו"ד רלט] בסעיף ו' דנשבע לעבור על ל"ת דרבנן לא חלה עליו שבועה דכיון דאף אחר שנשבע אסור לו לקיים שבועתו ממילא אינה חלה דהוי כמו אי אפשר לקיימה והויא שבועת שוא והחולקים ע"ז כדאיתא בש"ך יסברו דלא נחשב מה שאסור כאי אפשר לקיים דאם יעבור על האיסור יקיים שבועתו וכמו אם לא היה נתמעט מקרא נשבע לעבור על איסורי תורה שודאי מסתבר שמ"מ לא היה נדחה הלאו מפני שבועתו דמאי אולמיה לאו דשבועה מלאו אחר אך שמ"מ היתה חלה השבועה לענין דאם עבר על הלאו קיים שבועתו ואם לא עבר הלאו עבר שבועתו ולכן באיסור דרבנן שלא נתמעט חלה השבועה לענין זה אף שאסור לקיים שבועתו.

ומאחר שאסור לו לעבור על האיסור אף שחלה השבועה א"כ בלא ידע שיהיה שבת נהי שחלה השבועה עכ"פ אסור לו לקיים שבועתו והוי אז אנוס וא"כ מ"ט עובר על השבועה. אלא ודאי דמאחר דיודע בע"ש שמחר הוא שבת ואסור לפרוע מחוייב הוא לפרוע בע"ש וכשלא פרע עבר על השבועה אף שביום חיוב השבועה הוא אנוס מצד

איסור דרבנן דכיון דהיה יכול לתקן אף קודם החיוב לא נחשב אנוס וזהו הוכחתי מהא דחו"מ סי' ע"ג והיא הוכחה גדולה לע"ד.

[ויש סתירה גדולה בתשובות הרא"ש דמתשובה זה שהיא בכלל ח' הא מוכח דסובר דלעבור על ל"ת דרבנן לא חלה השבועה דהא הפרעון אף במעות הוא רק איסור דרבנן ומ"מ לא חלה בידע שהוא שבת דהא כתב רק דכיון דבשעה שנשבע לא ידע דז' בניסן יהיה בשבת אין זה כנשבע לבטל את המצוה וכן העתיק לשונו בטור חו"מ. וגם משמע דלא כש"ך והגר"א דמפרשי שהשבועה חלה רק שאסור לו לקיים שבועתו ולעבור על האיסור דרבנן דא"כ בידע שהוא שבת נמי לא היה נפטר מן השבועה והיה צריך לפרוע קודם השבת כדי שלא לעבור על השבועה אלא ודאי משמע דסובר הרא"ש שלא חלה כלל והיא שבועת שוא מטעם שבארתי או כטעם הש"ך בשם מהרלב"ח שם ולכן אם היה יודע שהוא שבת לטענת ראובן שהשבועה היתה דוקא על יום ההוא לא היתה חלה כלל ולא היה עליו שום חיוב מצד השבועה ככל נשבע לבטל את המצוה והוצרך הרא"ש לומר שהיא חלה ולא נפטר מן השבועה משום דלא ידע שיהיה ז' בניסן בשבת.

ובתשובה בכלל י"א הובא בב"י יו"ד סי' רל"ט כתב דשבועה חלה לבטל מצוה דרבנן ואסור לעשות וכן נמי חלה לעבור על איסור דרבנן עיי"ש והוא סותר לתשובה שבכלל ח'. איברא דהטור ביו"ד לא העתיק סוף תשובת הרא"ש דכלל י"א שכן נמי חלה לעבור איסור דרבנן ולכן אולי לא גריס זה בהתשובה ויסבור הרא"ש כהמחבר שרק שלא לקיים מצוה דרבנן חלה השבועה אבל לעבור אינה חלה ולמה שבארתי הטעם דכיון שאסור לו לקיים שבועתו הוא כמו א"א לקיימה דלא חלה החלוק פשוט דרק לעבור על איסור העמידו דבריהם שהוא לעקור בשב ואל תעשה כדכתב הר"ן בתשובתו שהביא הב"י אבל לעבור על עשה דרבנן שהוא בקום עשה לא העמידו דבריהם וממילא חלה דהא אפשר לקיימה אבל לטעם מהרלב"ח שאיסור מדרבנן דאיכא לאו דלא תסור הוא כשל תורה ממש לענין שלא חלה השבועה לכאורה גם בנשבע שלא לקיים מצוה דרבנן לא הי"ל לחול והא פסקו שנשבע שלא לקיים מצוה דרבנן חלה וצ"ע לטעמו. אבל הב"י הא גורס בתשו' הרא"ש דכן נמי עבירה דרבנן וא"כ סתרי ב' התשובות אהדדי וצע"ג ולא ראיתי לע"ע מי שהרגיש בזה].

איברא דצדק כתר"ה בידע שהוא שבת להסוברים שחלה שבועה לעבור על איסור דרבנן, דאף בהיה אנוס כל העת ועתה הא הוא אנוס מצד האיסור דרבנן נחשב עובר על השבועה מאחר דהא ידע בעת השבועה מאונס זה דיהיה אסור מדרבנן ומ"מ נשבע שיעבור, ומ"מ יהיה אסור לעבור האיסור דרבנן כדי שלא לעבור השבועה כדלעיל. אבל

בלא ידע שהוא יהיה שבת א"כ לא היה מזיד ועתה שנודע שהוא שבת הרי הוא אנוס ומ"ט נחשב עובר על השבועה אלא ודאי מאחר שיכול לתקן אף קודם החיוב ולא תיקן עובר אם ידע שלמחר לא יוכל לתקן.

ומה שהוכיח כתר"ה דאף לר"א לא נדחה שבת בשביל מצות מחר, מהא דאמר דאכילת פסחים לא מעכבא ולכן אין מזין בשבת, והא עכ"פ אכילת פסחים היא מ"ע שדוחה שבת היא ומכשיריה לר"א כמו במצה וא"כ מ"ט אין מזין כדי שיוכל לקיים מצות אכילת פסח בלילה. הנה קושיא זו אינה דוקא עלי דהא מה שבארתי מוכרח כן לפי' הלח"מ ופי' המשנה להרמב"ם בעצמו שמפרשים דר"ע איירי בהזאה די"ג בשבת. ומה שרצה כתר"ה לדחוק דהזאה דטומאות שאין הנזיר מגלח שהוא בי"ד אסרו משום הזאה די"ג בשבת ולר"א אין שייך לגזור משום הזאה די"ג מאחר דאף מלאכה דאורייתא דוחה, הוא דחוק מאד דאם יש טעם לגזור גם ר"א יודה שיכולין לגזור דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה. וגם ודאי הא ברור שר"א מודה לגזירה דאין תוקעין בשבת דהא לא יפלוג ארבן יוחנן ב"ז רבו וכל דורות הראשונים שלא תקעו בגבולין בשבת אלא ודאי מאחר שאיכא טעם לגזור גוזרין אף לר"א. וזה שלא קשה וליעבריה לר"א צריך לומר משום דלמוד התקיעה וכן הלמוד איך נוטלין לולב לא נחשבו אף הכשר מצוה ורק בהזאה מקשה הגמ' וניעבריה לר"א משום דבהזאה אין ההעברה להתלמד איך להזות רק שמא יהיה באופן שמוכרח להעביר ד' אמות ברה"ר או מרשות לרשות.

ולכן מצד חומר הקושיא צריך לומר דלר"א אכילת פסחים לא מעכבא כלל דאין בזה חיוב עשה מיוחדת כמו מצה אלא רק דין אכילה של שאר אכילת קדשים שלא מוטל החיוב על כל אדם בעצמו. ובע"כ צ"ל כן דאל"כ מאחר שאסרו הזאה ולא יוכל לאכול הפסח איך מותר לו להביא הפסח ולעקור מ"ע בידים הא אם לא יביא יקיים מצות פסח שני ועתה לא יוכל לקיים כי יפטר בזה שהביא עתה. אלא ודאי שסובר שאין על האדם חיוב כלל רק אם יוכל יתחייב לאכול כמו בכל אכילת קדשים ולכן מאחר שיוכל להקריב אף שלא יוכל לאכול אין קפידא ולכן אין דוחה שבת [ומצאתי כן בס' אור חדש שמפרש בדף ע"ח [פסחים] שסובר כן ר' נתן ומוכיח מהא דיליף מקרא שכל ישראל יוצאין בפסח אחד אף שלא יהיה כזית לכל אחד ותירוץ דאי ממשכי נדחה והקרא איירי אף לכתחלה עיי"ש].

ומה שהקשה כתר"ה מ"ט לא פירשו בטומאות שאין הנזיר מגלח היא קושיא גדולה. ואולי סובר הרמב"ם שבטומאות שאין הנזיר מגלח דההזאה בי"ד תועיל להקריב ידחה שבת משום דלא שייך טעמו. ועיין בירושלמי שר' אושעיא מוקים למתני' בי"ג שחל

בשבת ומפרש במה"פ דסובר כהרמב"ם ולכן יליף מזה דדוקא בי"ג אינו דוחה אבל בי"ד שחל בשבת דוחה אם היתה מועילה ההזאה כגון בטומאות שאין הנזיר מגלח, ועדיין צ"ע בזה.

ומה שדחה כתר"ה תירוצי בפסחים דף צ"ד דסוגיין קאי כר"א דאינו סובר דערל כטמא וכתב כתר"ה שגם ברמב"ם נסתפק הלח"מ שאפשר סובר כר"א, הנה אינו מובן דאדרבה לפ"מ שהחליט הלח"מ שהרמב"ם סובר כר"א א"כ גם ר"א סובר דערל אסור ליכנס לעזרה ומאיס הוא איסור גמור וא"כ אף לר"א הוי הערל חוץ לעזרה כמו שבארתי.

ומה שדחה כתר"ה דלולא העמידו דבריהם במקום כרת היה מותר גם לאחרים מטעם דאומרין חטא כדי שיזכה חברך אף בפשעו בשב ואל תעשה, לא ידוע לי כוונת כתר"ה מה שייך זה לדברי דעכ"פ הא העמידו דבריהם ואסור להזות והוקשה לתוס' בהיה יכול להזות בע"ש ולא הזה במזיד שחייב כרת מ"ט לא התירו מטעם פ"נ דסברי מסברא שכרת הוא פ"נ ולכן הוכיחו שנפטר מכרת אף בכהאי גוונא. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קיט

עוד בענין הנ"ל ח' אדר ראשון תרפ"ז ליובאן. להנ"ל.

קבלתי הערות כתר"ה על מכתבי השלישי. ומה שתמה כתר"ה ע"מ שכתבתי שלר"א [פסחים] בדף ס"ט דאכילת פסחים לא מעכבא אין בפסח חיוב עשה מיוחדת לאכול כמו במצה אלא כמו שאר אכילת קדשים וכתב כתר"ה שלא שמענו זה, הנה עיין בזבחים דף ק' במת אחר ששחטו וזרקו עליו שאין דוחה מצות אכילת פסחים איסור אנינות לילה דרבנן רק למ"ד אכילת פסחים מעכבא לפי' הקונטרס שהובא בתוס' שם [זבחים ק] משום דאין עליו יותר חיוב מכל אכילת קדשים. ואף שלגירסת הצ"ק שם בגליון ליכא פירוש זה מ"מ בתוס' שלפנינו וכן בשט"מ גריס כן בתוס', הרי שמענו דבר זה מגדולי הראשונים ואדרבה ר' אדא בר מתנה היה סובר דלכו"ע הוא רק ככל הקדשים דהא לא יסבור כר' נתן, וגם א"כ מ"ט לא אמר מעכבא מרבנן דר' נתן אלא ודאי דסובר דאף לרבנן אין העכוב אלא להכשיר הפסח דהקפידה תורה שיהיה ראוי לאכילה כמו שאף לר' נתן יש קפידא בהכשר הפסח שיהיה גברא ראוי לאכילה ולרבנן יש קפידא נמי שיהיה הפסח ראוי לאכילה אבל אם אחר כך אירע פסול בבעלים שהפסח כבר הוכשר אין חיוב האכילה יותר מכל קדשים ולכן הקשה מאי דהוה הוה לכו"ע, אך רבינא תירץ והוכיח רק מרבה ב"ר הונא שיש חיוב אכילה יותר לכה"פ למ"ד שמעכבא. ולכן אף לר"א יש לומר כן ואין כאן שום תימה.

[ואף לתוס' שכתבו שם [זבחים ק] דאף לר' נתן דוחה איסור אינות דרבנן אפשר שהוא משום דסברי דעכ"פ יש יותר קפידא באכילת פסחים מבכל קדשים מאחר דתלוי בה הכשר הקרבן אף לר' נתן דבעינן גברא ראוי לאכילה, או מחמת דמוטלת עליו מצות האכילה יותר מעל אחריני דהא אינו נאכל אלא למנויו לא העמידו דבריהם ודחיא אינות דרבנן אף שאכילת שאר קדשים אין דוחין אבל עכ"פ לר' נתן גם לדידהו אפשר הוא רק חיוב העשה דאכילה כמו בשאר קדשים ולכן אף לכתחלה יוצאין כל ישראל בפסח אחד לדידיה כדהוכיח מזה האור חדש. וזה שאיתא בתוס' [פסחים] דף ע"ח ד"ה ולר' נתן דדוקא דיעבד הוא רק מדרבנן ועיין בתוס' [פסחים] דף פ' ד"ה נזרק].

וכמעט שמוכרח לפרש כן דהא בר"א איירי שהחסרון הוא בגברא שאף לר' נתן מעכבא אך שמ"מ לא מעכבא משום דמיחזי חזי ויכול לתקן עצמו א"כ מה הוצרך לומר לא מעכבא ועוד אף לרבנן נימא כן וליכא למימר דאה"נ דהא לישנא דאכילת פסחים לא מעכבא אמרינן רק לר' נתן. אלא ודאי שהכוונה היא דלא מעכבא כלל דאין בזה יותר חיוב מכל אכילת קדשים, ובזה תליא גם מחלוקת ר' נתן ורבנן דרבנן סברי שיש חיוב אכילת כזית מבשר הפסח לכל אחד ביחוד ומטעם זה בעינן גברא דחזי לאכילה ולכן הפסח בעינן שיהיה ראוי לאכילה ור' נתן סובר שהוא ככל אכילת קדשים רק שהקפידה תורה בפסח בגזה"כ שיהיה גברא דחזי לאכילה ולכן לא ילפינן מזה שיהיה גם הפסח ראוי לאכילה. וכן סובר ר"א אבל אם היה מעכבא היה דוחה איסור הזאה כדבארתי.

ומה שדחה כתר"ה הוכחה שלי דמותר להביא הפסח אף שאסרו ההזאה ולא יוכל לאכול ויעקור מצות עשה דאכילת פסח בידים, מטעם דמאחר דשני דברים הם איך ידחה מצות הקרבה מצד שלא יוכל לקיים מצות אכילה, הנה אף שלכאורה צדק כתר"ה אבל הא יש לדקדק דרשאי לדחות לפסח שני כדי לקיים מצות אכילה דהא בנטמא בשר וחלב קיים שאין זורק את הדם ואם זרק הורצה לר' נתן ור' יהושע וא"כ בודאי אין יכול להביא עתה פסח אחר דהא אחר שחיטה א"א לו לימשך ממנו כשהקרבן כשר ואף אם לא יזרוק הדם לא יפסל עד עיבור צורה וידחה לפסח שני אף שמצות הקרבה יכול לקיים עתה דהא אם זרק הורצה, ומכל מקום אסור לכתחלה לזרוק הדם ולקיים מצות הקרבה משום דלא יוכל לקיים מצות אכילה דכשלא יזרוק וידחה לפסח שני יקיים גם מצות אכילה. ואין לומר משום דלמצוה בעינן במצות הקרבה שיהיה ראוי לאכילה דהא הקרא דלפי אכלו קאי לר' נתן רק דבעינן גברא דחזי לאכילה אבל הפסח לא איכפת לן דהא ליכא קרא ע"ז כדאיתא ברש"י. ואף שמתוס' [פסחים] דף ע"ח ד"ה ולר' נתן משמע קצת דלמצוה בעי לפי' החכמת שלמה בדבריהם מ"מ מרש"י משמע שלא בעי כלל אף למצוה. וא"כ

מוכרחין לומר שזה שאין זורקין הוא כדי לקיים מצות אכילה. וחזינן מזה שרשאי שלא לקיים מצות הקרבה כדי שלא להפסיד מצות אכילה וגם עוד אסור הוא להקריב.

ואף שלפי' הקונטרס בתוס' זבחים אין עליו יותר חיוב מכל אכילת קדשים מ"מ מאחר שכל הקרבתו הוא לאכילה דלא בא לכפרה דהא לא יפלוג ר' נתן על מתני' דפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחלתו אלא לאכילה דא רישא דמתני' סובר כר' נתן, רק שסובר דאין כאן מצוה חדשה שכל אחד יתחייב לאכול כזית אלא כשאר אכילות קדשים שמחוייבין לאכול הבשר, והפסח בא למצוה זו. ולכן לא מעכבא מן התורה כמו בכל קדשים מאחר שמצד עבודות הקרבן הותר לאכילה אך שנפסל מחמת טומאה אבל מדרבנן אסרו לזרוק כדי שיוכל לקיים מצות אכילה שבשביל זה בא הפסח. וכן מפורש בתוס' [פסחים] דף פ' דהוא מדרבנן וא"כ אין שייך לומר דמדרבנן יהיה קפידא בהקרבה שיהיה ראוי לאכילה דמה"ת יתקנו זה ומוכרחין לומר שהוא כדי שלא יתבטל מצות האכילה. וכ"ש אם נימא שלא כפי' הקונטרס דאף לר' נתן יש מצוה מיוחדת לאכול כזית פסח שודאי יש לאסור להקריבו לכתחלה באופן שלא יוכל לקיים מצות אכילה. וא"כ הקשתי שפיר איך מותר להביא הפסח מאחר שאסרו ההזאה ולא יוכל לאכול. ולכן צריך לומר כמו שכתבתי שלר"א אין עליו יותר חיוב מכל אכילות קדשים כמו לר' נתן לפי' הקונטרס ולכן צריך להביא לקיים מצות הקרבה אף שלא יוכל לאכול. ואף שבנטמא בשר וחלב קיים אסור לזרוק אף לר' נתן הוא רק מדרבנן ולכן אינו שייך הכא שאם יאסרוהו רבנן להביא מאחר שאסרו ההזאה יוכרחו להתיר ההזאה כדי שיוכל להקריב הפסח ולכן העמידו על דברי תורה שאין קפידא אף אם לא יוכל לקיים אח"כ מצות אכילה.

וכיון שמצות אכילת הפסח לר"א הוא רק ככל אכילת קדשים שרק אם יכולים לאכלם יש עליו המצוה ל"ד למצה שהיא מצוה הכרחית ולכן אף לר"א אין אכילתו דוחה שבת. והנה אף אם נסכים לתמיהת כתר"ה שלכו"ע יש מצוה מיוחדת על כל אחד לאכול כזית מבשר הפסח כמו במצה מ"מ מסתבר לע"ד שר"א מודה במצות אכילת פסח שאין דוחה שבת אף שמצות מצה דוחה. וכעין ראיה יש מהא דלא מצינו שר"א יסבור שאם לא הספיקו לצלות הפסח בע"פ שחל בע"ש שצלייתו תדחה שבת וגם במשנה שפליג ר"א בריש אלו דברים לא פליג אצלייתו שמפורש שם שאינו דוחה שבת. ואף שיש לדחוק דמתני' איירי רק בע"פ שחל בשבת ולכן לא פליג ר"א אצלייתו דאפשר משתחשך ואין זה מצות היום עכ"פ הו"ל לפלוגי ולומר בד"א בע"פ שחל בשבת אבל בחל בע"ש דוחה צלייתו שבת כשלא הספיק לצלותו קודם שבת ואף בהספיק הא לר"א אף באפשר מע"ש

דוחה את השבת ולכן אף שאין זה ראיה גמורה זכר לדבר איכא דר"א מודה במצות אכילת פסח שאינו דוחה שבת.

ויש לי טעם גדול אף אם נימא דר"א נמי סובר דיש מצוה מיוחדת בפסח שיאכל כל אחד כזית, דהא ליכא קרא באכילתו שידחה שבת ובהמצות שדוחין איכא קראי, ועיין בתוס' שבת דף קל"א ד"ה ושוין, רק שנצטרך למילף מאלו שדוחין וא"כ יש לומר שר"א סובר כר"ש בפסחים דף צ"א שנשים פטורות מאכילת פסח ובמצה חייבות ולכן אין למילף ממצה דאיכא למיפרך מה למצה שכן נוהגת בנשים כאנשים ומעומר ושתי הלחם שכן צורך גבוה ומלולב שכן טעון ד' מינים ומסוכה שכן נוהג בלילות כבימים ומשופר של ר"ה שכן מכנסת זכרונות של ישראל לאביהן שבשמים ומשופר של יוה"כ שחשיבא דנפטרו עבדים ושדות חוזרות כפירכת הגמ' שם [שבת קלא] ואף שבתוס' שם ד"ה אי לתירוץ א"נ כתבו דיש למילף במה הצד אבל לתירוץ הר' פורת וכן לתוס' ד"ה ושוין לא ילפינן במה הצד.

ובזה יש ליישב קצת מה שתמוה טובא ברש"י פסחים דף נ"ח שכתב צליית פסח אינו דוחה שבת מפני שצורך הדיוט הוא ויכול לצלות מבעוד יום, איזה טעם הוא זה שצורך הדיוט הוא הא כל מצוה שזמנה קבוע דוחה שבת אף שהוא צורך הדיוט כמו מילה, ומחמת שיכול לצלותו מבע"י אין דוחה אף צורך גבוה כמו הקטרת אימורין שאין דוחין שבת ויו"ט וא"כ למה הוצרך לזה שצורך הדיוט הוא [ואף בע"פ שחל בשבת שיש חלוק בין הקטרת אימורין שדוחה שבת מחמת שחביבה מצוה בשעתה וצלייתו אינה דוחה שבת מחמת שאפשר משתחשך נמי א"צ לטעם שצורך הדיוט הוא אלא משום שהצליה בעצמה אינה מצוה ואין שייך לומר שחביבה בשעתה]. ולפי מה שכתבתי ניחא דהוצרך לטעם זה לר"א שאם היה צורך גבוה היינו למדין לדידיה מעומר ושתי הלחם שמכשירין דוחין שבת וא"כ ה"נ ידחה צלייתו שבת ולכן כתב שצורך הדיוט הוא דלכן אף לר"א אין דוחה דאיכא למיפרך מה לעומר ושתי הלחם שכן צורך גבוה וזה ברור לע"ד. ולכן נסתלקה הוכחת כתר"ה אף אם נסכים לתמיהתו שמ"מ חלוק אכילת פסח ממצה לענין דחיית שבת לר"א. ידידו ואוהבו, משה פיינשטיין.

סימן קכ

עוד בענין הנ"ל י' אייר תרפ"ז ליובאן. להנ"ל.

קבלתי הערות כתר"ה על מכתבי הרביעי. ומש"כ כתר"ה דכמו לדידי ניחא מה שאין דוחין בשביל האכילה לפסח שני אף שבנטמא בשר וחלב קיים אינו זורק ונדחה

לשני בשביל האכילה משום דאם נדחהו לשני יצטרכו להתיר ההזאה כמו"כ לכתר"ה ניחא, הנה לע"ד מסתבר שלכתר"ה שהיא מצוה חיובית על האדם מדאורייתא א"כ זה שמצינו בנטמא בשר וחלב קיים אין זורק את הדם כדי שיקיים מצות אכילה בשני הוא מדאורייתא, וא"כ אף הכא כיון שלא יוכל לקיים מצות אכילה צריך לדחותו לשני, ולכן נהי שמחמת זה יצטרכו להתיר ההזאה כדי לקיים מצות הקרבה מה בכך הא מצות הקרבה דוחה שבת וא"כ מה"ת נדחה מצות אכילה נהי בשביל האכילה לא ניתנה שבת לידחות הא האכילה הוא רק גורם שידחה בשביל ההקרבה. בשלמא לדידי שאין זה מצוה חיובית על האדם א"כ ודאי זה שאין זורק את הדם בנטמא בשר הוא רק מדרבנן ולכן לא החמירו במקום שיגרום להתיר ההזאה. ואף אם נימא גם לכתר"ה שזה שאין זורק את הדם בנטמא בשר הוא רק מדרבנן כתוס' [פסחים] דף פ' דמדאורייתא אף שהיא מצוה חיובית לא נדחה בשביל זה לשני, מ"מ מאחר שרבנן דחוהו לשני כדי שיקיים מצות אכילה דאורייתא מה"ת ימנעו מזה מחמת שיגרום לעבור איסור הזאה שהוא דרבנן הא עכ"פ זה עדיף שיקיים מצוה דאורייתא ובפרט לר"א שסובר שעשה אלים שיש בה כח לדחות אף איסור דאורייתא דשבת. ונהי שהכא לא ניתנה לידחות מחמת שזמנה אח"כ מ"מ הא כאן גורם שידחה מחמת הקרבה שזמנה היום, רק שיכולין אנו לעבור על איסור דרבנן שאסרו להקריב באופן שיבטל מצות אכילה ואז לא תהיה עשה שזמנה היום ולא תדחה שבת אף באיסור דרבנן, אדרבה נימא דלא נעבור על איסור זה דרבנן ויקיים עשה דאורייתא דהוא עדיף ותהיה עשה שזמנה היום ותדחה הזאה שהוא רק איסור דרבנן לבד. אבל לדידי ניחא דתרוייהו רק דרבנן וזהו כוונתי בתשובתי הקודמת שקצרתי בזה. אך מ"מ בדוחק יש לדחות ראייתי כמו שכתב כתר"ה דגם לדידיה הוא רק דרבנן כתוס' דף פ' ואיסור שבת עדיף.

ומה שדחה כתר"ה ראייתי מזבחים דף ק' איני מבין שאני הוכחתי מפי' הקונטרס שבתוס' שם כגירסא שלפינו [שלפנינו] דדוקא לרבנן דחי אנינות ולא לר' נתן ואיירי שם במת אחר ששחטו וזרקו דגם לרבנן יצאו כבר ידי מצות הקרבה אף שיהיה אסור לאכול דמאי דהוה הוה, ומחמת זה הקשה ר' אדא בר מתנה דסבור דגם לרבנן הוא רק ככל קדשים ואמר לו רבינא דיש חיוב אכילה מיוחדת למ"ד דמעכבא ולכן דוחה אנינות דמצות אכילת פסח שהיא מצוה המוטלת עליו בחיוב דוחה אנינות אבל לר' נתן הוא רק ככל קדשים ולכן אינו דוחה. והיא ראיה ברורה ודברי כתר"ה תמוהים מאד.

ובאם אירע פסול בדם ובבעלים ודאי יצטרך להביא פסח אחר מאחר שהוא פסול ואין שייך כלל לדין עבור צורה אך אני כתבתי לר' נתן דאם זרק הורצה נהי שאסור לזרוק מ"מ

הדם הא כשר ליזרק עד שיפסל בשקה"ח א"כ פסח כשר הוא ואינו יכול לימשך ממנו ולהביא אחר וממילא ידחה לשני ואף שאין לי ראיה לדין זה מ"מ כך מסתבר. ומש"כ כתר"ה דאפשר שיכול לפסול הדם ביציאה אף שלטמאות אסור, איני רואה חלוק בזה, הא חזינן בפסול בדם ובבעלים שבעי עבור צורה מ"ט לא יוציאו הבשר לחוץ ולשרפו בו ביום אלא ודאי שאסור וק"ו מתרומה שאסור להפסיד בידים בכל אופן כדאיתא בספ"ק דפסחים אף בנולד ספק טומאה. ואף שיש מקום לומר דבשביל קיום מצות פסח יהיה רשאי להפסיד בידים לר' יהושע שמתיר לטמא בידים משום הפסד חולין כשתטמא בלא זה וא"כ יהיה רשאי הכא גם לטמא הדם בידים, אבל לא מסתבר לומר כן מאחר שמדאורייתא הוא כשר וצריך לזורקו ורק מדרבנן אסרוהו איך נתיר לטמא ולפסול ולשפוך הדם בידים ולכן ודאי שהוא אסור וא"כ ידחה לשני. אבל מה שלטמא פשיטא לכתר"ה לאיסור ולהוציא מסתפק לא מצינו חלוק בזה. ועיין ברש"י בזבחים דף פ"ב שהקשה ליפסלינהו לחצונים להכשיר פנימיים ותירץ למיפסלינהו בידים אסור, א"כ מפורש שאסור לפסול בידים בכל עניני פסול אף בהכנסת פנים שאינו של גנאי וכ"ש ביציאה שהוא גנאי כדאיתא בתוס' מנחות דף ט'. ואין לומר דדוקא לר"א שאזיל לטעמיה בספ"ק דפסחים אמר זה רש"י דלרבנן בלא זה פסול משום שלא סברי רואין דהיה לו לרש"י להזכיר זה וא"כ משמע ברור שלכו"ע אסור.

ומה שהקשה כתר"ה מתוס' [פסחים] דף ס"ח ד"ה ומה שחיטה בסופו דכתבו איכא למיפרך מה להנך שכן בשעת דחייתו מיד יכול לקיים מצותן אבל פסח אינו נאכל אלא בלילה, א"כ כ"ש ששבת של י"ג לא ידחה בשביל הקרבה די"ד. הנה התוס' נשארו בקושיא וא"כ אליבא דאמת סברי התוס' שעכ"פ ילפינן משום דהגמ' אינו סובר סברא זו כיון דעתה הוא זמן האחרון או כתירוץ מלא הרועים עיי"ש וגם כתר"ה הזכירו. ולכן אף שסברי דכל הקרבת הפסח נחשב מכשירי מצות אכילה דט"ו ומ"מ דוחה אף מכשירי הפסח כ"כ דוחה אף בי"ג והוי אדרבה ראיה לדברי מהתוס'. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קכא

בענין מלאכה בשבת משום פחד מיתה י"ג תמוז תש"ד. מע"כ הרב הגאון המפורסם מוהר"ר יעקב הכהן מעסקין שליט"א.

עיינתי במהרי"ק סי' קל"ז דמחדש דעובדא דנכרי שאמר לישראל קטול לי אספסתא ושדי לחיואי ובשל לי קדרה בשבת ואי לא קטלינא לך ביבמות דף קכ"א היה לר"ש רק

איסור מדרבנן מטעם שהיא מלאכה שא"צ לגופה כמו הריגת מזיקין. ולכאורה תמוה דהא בין טעם רש"י ובין טעם תוס' בשבת דף צ"ד אין שייך בכאן דטעם התוס' דצריכה לגופה הוא לצורך שהיה במשכן והריגת מזיקין א"צ להם ובמשכן היו צריכים לעורות, הרי הכא צריך שיתבשל לצורך אכילת אדם ולקטול אספסתא לצורך אכילה דבהמה ומה לנו מה שלא היה עושה המלאכה לצורך זה בלא פחד מיתה עכ"פ עתה עושה לצורך אכילה שזהו צורך גופה הצריך במלאכה דשבת. ואף טעם רש"י דאינה אלא לסלקה מעליו ג"כ הוא רק לענין עצם המלאכה שצריך שיהיה לתכלית איזה צורך ותועלת ולא לתכלית שאינו צורך ותועלת בעצם וא"כ אף בבשל וקצר לצורך עכו"ם מפני פחד מיתה נמי הא עצם המלאכה עשה לצורך ומה לנו מצד איזה טעם רוצה לעשות המלאכה ומ"ש מעשית רפואה לצורל חולה דנחשב צריך לגופה אף שברצונו לא היה רוצה בזה משום דמ"מ אחרי שנחלה וצריך לרפואה נחשב הבשול ושחיקת הסמנים צריכה לגופה. ועיין בחדושי הרמב"ן בשבת שם לענין תופר יריעה שנפל בה דרנא דנחשב צריכה לגופה אף שברצונו לא היתה נופלת שם דרנא דמ"מ כיון שנפלה צריך הוא לגופה של תפירה ונהנה בה עיי"ש, וה"נ ברפואה וא"כ גם בבשל וקצר מצד פחד העכו"ם עכ"פ אחרי שצריך מצד הפחד הרי הוא לאכילה שהיא צורך המלאכה.

וצריך לומר דכוונתו דכיון שהוא מצד פחד העכו"ם אין נוגע לו כלל מחשבת העכו"ם שהוא לאכילה דמחשבתו היא להנצל מהפחד במה שיעשה הבשול והקצירה והוי זה כמבשל וקוצר שלא לצורך כלל אלא לזרוק לים שיש להחשיב א"צ לגופה דלדידיה אינו כלום צורך האחר כשאינו רוצה בצורכו ול"ד לעושה לצורך אכילת אחר שרוצה בהנאתו שודאי נחשב צריכה לגופה משום דאכילת האחר שרוצה בזה הא הוא צורכו אבל הכא אין אכילת העכו"ם צורכו אלא סלוק הפחד צורכו שזה הא הוא רק בהמעשה שעושה אף בלא תכלית שיאכל העכו"ם.

וא"כ אין שייך כלל למילף מכאן לעושה מצד ציוי אב שיחשב שלא לגופה דהא לבד שעיקר המצוה בכבוד אב הוא להאכילו א"כ צריך הוא ממש לאכילה דאביו. ואף אם היתה המצוה רק על השמיעה לדברי אביו שהוא מעשה הבשול נמי יש לו צורך לגופה דבשול במה שהוא עושה בזה מצוה שלא היה לו המצוה בלא ציויו ומה לנו אם הוא צורך לאכילה או צורך לעצם המעשה. ואף בלא מצוה אם יש לו איזה רצון לעשות ציוי חברו נמי הוא צורך לגופה של המלאכה מה שלא היה זה בלא ציויו אבל במה שניצול מפחד מיתה שזה היה עוד יותר כשלא היה העכו"ם מצוהו כלל סובר מהרי"ק שנחשב א"צ לגופה כמו בהריגת מזיקין שלא יוזק שזה היה גם כשלא היה המזיק כלל כאן וכמו

הוצאת מת שהצורך הוא שלא יהיה כאן שזה היה גם כשלא היה מת כלל שלא נחשב צורך לגופה. ומה שהוא לצורך אכילה סובר מהרי"ק שאינו כלום דמחשבת עכו"ם אינה שייכת לעושה המלאכה כדבארתי. ולכן על מהרי"ק ל"ק כלום רק דברי הספר שהביא כתר"ה שיליף גם לעושה מצד כבוד אב אינו כלום והם דברים בטלים ממש. והורג מזיקין איירי באין רצין אחריו שליכא פקוח נפש אלא הוא מטעם מלאכה שא"צ לגופה כמפורש בגמ' [שבת] דף קכ"א. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קכב

בענין קריעת שק תפור ושל ניר שבו צוקער [סוכר] וכדומה ופתיחת תיבת שפראטן וכדומה כל מיני קענס ח' מרחשון תרצ"ו ליובאן. מע"כ גיסי כאחי אהובי הרב הגאון מוהר"ר נחמיה הכהן שליט"א הגאב"ד טאלידא.

[ענף א'] בדבר אם יש להתיר לקרוע ולחתוך השק תפור שמונח בו הצוקער כשצריך להם בשבת, וכן כשהוא שק של ניר חתום אם מותר לקורעו ליקח הצוקער, וכן אם מותר לפתוח תיבה מטסי מתכת סתומה שיש בו דגים קטנים שנקראו שפראטן ולפתוח כל מיני קענס מכל מיני מאכל ומשקים כשצריך ליקחם לאכול בשבת, באשר שהוא ענין עמוק מאד בהרבה דברים מוקשים אבאר הענין באורך לבאר דברי רבותינו הראשונים ושיטתם בזה לפי ענ"ד והמסקנא להלכה ואיך לנהוג למעשה, וה' יעזרנו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

הנה בשבת דף קמ"ו תנן שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ופרש"י משום דאין במקלקל שום איסור בשבת, ואף הר"ן שם שהקשה על רש"י דהא יש איסור מדרבנן במקלקל מסיק דמ"מ בהיתר דכאן הוא כרש"י דכיון שמקלקל פטור ואיסורו הוא רק מדרבנן התירו משום צורך שבת אף לכתחלה. אבל קשה טובא כדהקשה הפמ"ג במשבצות סי' שי"ד סק"א דא"כ איך מחלק הר"ן שם מחמת הקושיא מעירובין דף ל"ד דלא שרינן לשבר את המגדל דבכלי גדול אסור דהוי כאהל דשייך בו בנין וסתירה, הא אף בסותר בבנין ממש שבקרקע נמי פטור מקלקל ורק מדרבנן שייך לאסור, וא"כ גם בכלי גדול הי"ל להתיר לצורך שבת מהאי טעמא גופיה. וכן הביא קושיא זו במחצית השקל בשם עו"ש שרמז המג"א בסק"א ומפרש שע"ז תירץ המג"א שהר"ן פליג על רש"י והומיהו כי שריא דוקא בכלי קטן דלא שייך ביה בנין וסתירה, אבל בכלי גדול לא שכתב הר"ן לא קאי אפירוש ראשון שהוא אליבא דפרש"י אלא הוא שיטה אחרת, אבל הוא פירוש דחוק מאד כדכתב הפמ"ג ונשאר בצ"ע. ואף אם נימא מחמת קושיא זו שהר"ן

אין סובר כן מה נתרץ על רש"י דג"כ קשה זה עוד ביותר, דהרי הביא הר"ן שגם רש"י סובר דבמגדל גדול אסור מטעם סתירה ורש"י הא סובר דבמקלקל ליכא איסור כלל ואף באהל שבקרקע ממש הוא מקלקל בהשבירה. ומה שהלב"ש כתב דלרש"י אה"נ שמותר גם בכלי גדול ודאי א"א כלל לומר כן להכחיש את הר"ן בעדותו לרש"י, ובפירוש איתא ברש"י עירובין דף ל"ה דלמיפסקיה בידיה היה מותר להפסיק המיתנא שקשור בו המנעול אף שהוא אהל משום דאינו סותר ממש אלא רק מיחזי כסותר דפתיחת דלת בעלמא הוא, וא"כ הרי מפורש דלשבור את המגדל שהוא סתירת בנין ממש אסור, וגם בפסיקת המיתנא שהוא רק מיחזי כסותר כתב רש"י שם [עירובין לה] רק שהיה מותר משום דבשבות לא גזרו בין השמשות ולא משום שהוא לצורך שבת שאף בשבת היה לו להתיר, אך זה הוא משום דלרש"י שכתב דאין במקלקל שום איסור לא מצינו שהתירו שום איסור לצורך שבת, ולכן במגדל גדול שהוא אהל ויש בו איסור סותר היה אסור בשבת אף רק להפסיק המיתנא שהוא רק מיחזי כסותר והוצרך לומר שהיה מותר משום דלא גזרו בשבות ביה"ש, אבל קשה הא מקלקל אף בסתירת אהל אין להיות לרש"י שום איסור ואף בשבת יהיה מותר לא רק במיחזי כסותר אלא אף בשבירת המגדל שהוא סותר ממש.

ועיין ברשב"א שג"כ כתב דבמגדל גדול אסור ורק בחבית שרי, אבל לדידיה ניחא שהוא דחה שם טעמא דמקלקל וסובר דמטעם מקלקל היה אסור מדרבנן רק שמותר מטעם דאין בנין וסתירה בכלים, ולכן בכלי גדול שהוא כאהל ששייך בו בנין וסתירה אסור אף שהוא מקלקל, אבל להר"ן שכתב החלוק בין כלי קטן לגדול אף לטעם ההיתר בקטן מחמת מקלקל קשה טובא וכ"ש שקשה לרש"י, ושם בעירובין [לה] באותו הדבור עצמו תמוה דברי רש"י דכתב דלמיפסקיה בידיה שפיר דמי אפילו לר' אליעזר דאין חתיכה אסורה אלא במחובר אבל הכא מקלקל הוא ושרי, הא כיון שמקלקל הוא אף אם חתיכה היתה אסורה גם בתלוש נמי היה מותר ואם החתיכה היא בתלוש שליכא איסור גם אם היה מתקן היה לן להתיר ולמה מצריך שהחתיכה היא בתלוש ושהוא מקלקל.

והנכון לע"ד דהא באמת עכשיו שצריך ליקח משם הגרוגרות ואין יכול לפותחה אלא בשבירה הוא עתה תיקון ולא קלקול, ומה שנחשב מקלקל הוא משום דכיון דבהכלי עצמה אין שבירה תיקון אלא קלקול הוא בדין מקלקל אף שעתה ברגע זו הוא לו תיקון לענין הגרוגרות שרוצה דוקא עתה ליקחם משום דצריך שהתיקון יהיה במה שעשה, ל"מ לר"ש דפרש"י בשבת דף ק"ו דס"ל דתקון אצל אחרים אינו כלום להחשיבו מתקן, אלא אף לר' יהודה דס"ל דנחשב מתקן לפרש"י שם הוא רק במבעיר לאפרו או לבשל קדרתו

שהאפר ובשול הקדרה א"א להו להיות בלא הבערה וניכר בהאפר ובקדרה הבשולה שהיה הבערה לכן מחשיב זה תיקון ההבערה אף שהם דברים אחרים לא ההבערה עצמה מאחר דתקון אחרים זה נעשה רק בהבערה ובהכרח הם מהתיקונים שיש בהבערה רק שלר"ש לא חשיבי מחמת שבשביל תיקון זה א"צ לגופה, ולכן לר' יהודה שמחייב בא"צ לגופה הוא גם מתקן, אבל שבירת החבית לגבי הגרוגרות אין תיקון זה כלל מתיקוני השבירה דהא אין הכרח לגרוגרות שיהיה שבירת החבית שאף שעתה שצריך לגרוגרות אלו הוכרח לשבירת החבית לא ניכר זה כלל בהם דכל הגרוגרות לוקחים אותם בלא שבירת חבית, לכן אין להחשיב מה שנזדמן עתה שבהשבירה לקחם תיקון במה שעשה אלא תיקון בעלמא לו שלא שייך להמלאכה ולכן נחשב מקלקל.

והנה במלאכת סותר הא סגי תיקון כזה שאינו ניכר במה שעשה לכו"ע אף לר"ש דהא א"א לצייר בסותר שיהיה תיקון בהסתירה גופה דאם לא היה נבנה מעולם נמי היה יכול לבנות עתה, וא"כ חזינן שבסותר סגי בתיקון כזה שיש לו רק עתה אחרי שכבר בנוי ושאני סותר משאר מלאכות, וכמפורש בתוס' [שבת] דף ל"א מהאי טעמא שסותר שאני שאף ר"ש מודה בסותר שאף שאין מתקן בסתירה זו יותר משלא היה בנוי שם מעולם נחשב מתקן וחייב עיי"ש, וכ"כ מחולק סותר משאר מלאכות גם לזה שבסותר אין צריך שיהיה ניכר שהתקון הוא מהסתירה אף שבשאר מלאכות צריך שיהיה התיקון ניכר מהמלאכה שעושה, ולכן במגדל גדול ששייך בו סתירה אסור לשוברו ליקח מה שבתוכו דאף שהוא מקלקל לגבי המגדל כיון שעכ"פ עתה הוא תיקון לו משום שאינו יכול ליקח מה שבתוכו אלא בשבירה הוה מתקן בסותר וחייב, ורק במגדל קטן שאין בו מלאכת סותר רק מלאכה אחרת פטור מטעם מקלקל שבכל מלאכות צריך שיהיה תיקון הניכר בעצם המלאכה שעושה, זהו מה שצריך לומר לדעת רש"י והר"ן.

[ענף ב'] אבל עדיין קשה איזה מלאכה הוא במגדל קטן שהוצרכו להתיר רק מחמת מקלקל הא כיון שאין בו סתירה מחמת דאין בנין וסתירה בכלים יש להתיר מטעם זה לבד כדפי' הרשב"א, וזה שאסור כשמתכוין לעשות כלי, הוא משום דכשנוקבה לעשות בפתח נאה יש לחייבו מטעם מכה בפטיש כבכל גמר כלים כבריש הבונה לשמואל במעייל שופתא בקופינא דמרא וכדאיתא ברש"י [שבת] דף מ"ז במחזיר מטה של טרסיים בד"ה חייב חטאת עיי"ש, אבל בשבירה בעלמא ודאי אין כאן גמר מלאכה שאין זה כמעשה האומנים ואין שייך לחייבו מטעם מכה בפטיש ולכן כיון שאין בנין וסתירה בכלים יש להתיר מטעם זה לבד, ולמה הוצרכו לזה שהוא מקלקל.

והנכון לע"ד דלכאורה תמוה דבמסתת שחייב לשמואל משום מכה בפטיש בדף ק"ב [שבת] פרש"י גמר מלאכה הוא שהמקום שחרץ חריץ זה לא יחרוץ עוד עיי"ש, אף שעוד צריך לחרוץ הרבה עד שיוכל ליקח האבן למקום שצריך, וכן משמע מלשון הרמב"ם בפ"י משבת ה"ח שכתב המסתת כ"ש חייב משום מכה בפטיש, ולא כתב משהו אחרון, וכן בהט"ז כתב הצר בכלי צורה אפילו מקצת הצורה, ולא כתב דוקא מקצת האחרון שבהצורה וא"כ מ"ט בעבד חביתא בדף ע"ד [שבת] כתב רש"י בד"ה תנור דליכא משום מכה בפטיש משום דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור הא עכ"פ מה שנעשה לא יעשה עוד ויש להחשיב מה שעשה גמר מלאכה ויתחייב משום מכה בפטיש אף שעדיין מחוסר גמר מלאכה בתנור, ולכן צריך לומר שאין פירוש גמר מלאכה דחייב משום מכה בפטיש שיהיה סוף המלאכה שלא יצטרך יותר לעשות, אלא פירושו שבמעשיו נגמר מה שנעשה דענין מכה בפטיש הוא לא מצד העשיה שבעצם אין בזה חשיבות מלאכה אלא מצד מה שנעשה בזה דגומר במה שעושה עתה להחשיב מה שכבר נעשה לדבר גמור, כגון הא שפרש"י שלאחר שחצב את האבן סביב ומבדיל מן ההר קצת הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, שודאי אין במעשיו שום חשיבות מלאכה שהרי הוא כבר אבן תלוש המונח שם, אבל מכיון שכן עושין חוצבי אבן ואין מחשיבין מלאכתן לגמורה בלא זה הרי נעשה בהכאה זו גמר על מה שנעשה כבר להחשיבה מלאכה שנגמרה, היא מלאכה בפני עצמה מלאכת מכה בפטיש. וכן הוא הא דפי' ר"י בתוס' שהוא המכוש האחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה שבכלי לא הועיל כלום שגם בלא מכוש זה הוא כלי אבל כיון שהאומנים לא מחשיבין הכלי לגמור מחמת איזה עקמימות משהו להשוותו כדאיתא בר"ן בשם פר"ח בדף ע"ג עד שיכו גם מכוש האחרון הרי עשה במכוש זה חשיבות מלאכה שנגמרה על מה שנעשה כבר, אבל לא שעשיית סוף המלאכה היא המלאכה דמכה בפטיש, ואף שבאלו יש עוד לומר שעשיית סוף מלאכה הוא המלאכה שמכה בפטיש, אבל פי' ב' דר"ח שהביא הר"ן שמכה על האבן שבבנין להשוותה לחברותיה הא הוא באמצע הבנין דא"א להשוות אחר שנגמר הבנין בהכאה ומ"מ הוא גמר מלאכה לענין מכה בפטיש, וא"כ הוא רק כדבארתי דלא בעינן סוף מלאכה אלא מה שמחשיב את מה שנעשה לגמור כיון שדרך הבונים אחר שבנו מקצת להשוות את האבנים קודם שנתייבשו ואין מחשיבין מה שעשו לגמור המקצת שבנו כשלא השוו אף שאין בהשואה זו חשיבות מלאכת בונה דהוא רק ליפוי בעלמא, של"ד למשוה גומות בקרקע הבית שחייב משום בונה דהתם יותר ראוי להשתמש כשהקרקע שוה אבל בכותלים הוא רק ליפוי שאין שייך זה לבונה, אבל מאחר שאין

מחשיבין הבונים מלאכתם לנגמר אף המקצת שבנו בלא השואה הרי עשו בהשואה זו חשיבות גמר מלאכה להמקצת בנין שעשו הוא מלאכה דמכה בפטיש, וא"כ אף לרש"י ותוס' הוא כן רק שציירו מכה בפטיש באופן אחד.

וכיון שמלאכת מכה בפטיש הוא על זה שהחשיב במה שעושה עתה גמר מלאכה על מה שנעשה אף שאינו גמר ממש אם אך המקצת שנעשה נגמר בזה, כ"ש כשבמעשיו נעשה דבר גמור בהכרח שא"א להתבטל אף שהוא רק מקצת ותחלת הדבר שחושב לעשות שהוא חייב במלאכת מכה בפטיש, ומדוקדק לפ"ז לשון הגמ' [שבת] בדף ע"ה רבה ור' זירא דאמרי תרוייהו כל מידי דאית ביה משום גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש, ולא אמרו כל מידי דהוא גמר מלאכה, משום דאין הכוונה דיהיה גמר מלאכה שעושה אלא דמה שעשה הוא דבר נגמר וקיים בין מחמת שבהכרח הוא דבר קיים שא"א לבטלו בין מחמת שנחשב במעשיו לנגמר, וזהו לשון דאית ביה פי' דאף שהוא תחלת מלאכה אבל יש בו גם גמר מלאכה בזה שסך מלאכה שעשה כבר הוא דבר קיים וא"צ לעוד דבר לעשות להחזיקו, חייב משום מכה בפטיש אף שאין בו גדר מלאכה דזה עצמו שנעשה דבר גמור היא מלאכה.

ולכן מסתת אף בכ"ש הרי חריץ שעשה אף שצריך לחרוץ עוד הרבה חייב משום מכה בפטיש משום דמה שחרץ הוא דבר גמור שלא יחרוץ עוד וכן בצר מקצת הצורה, אבל בעביד חביתא שכ"ז שלא הוסק בתנור אין מה שעשה דבר קיים דרק התנור יחזיק ויקיים מה שעשה לא הוו מעשיו גמר מלאכה ואין בו משום מכה בפטיש.

ואף שגם במלאכת בונה בעינן שתהא מלאכתו מתקיימת אבל הוא אף ביכול להתבטל מה שעשה כיון שאפשר גם להתקיים כשלא יבטלו היא מלאכה דבונה שהרי תיקן בזה דלא יצטרך שוב לעשות זה, אבל מכה בפטיש שהוא להחשיב מה שנעשה לגמור הוא שייך רק כשא"א להתבטל אם עדיין לא נגמר המלאכה ממש כהא דמסתת ובאם הוא נגמר ממש אף כשיכול להתבטל כיון דגמר בזה מה שעשה מכבר אף רק מקצת כהא דהשואת האבנים לחברותיה, אבל קודם שהשוה אין כאן גמר כיון דמצד עצם המלאכה הרי אפשר לבטלו ומצד מחשבתו הרי עוד צריך לעשות להשוות, ולכן בחביתא אם יש בנין בכלים חייב משום בונה אף דעדיין צריך להחזיק שלא יוכלו לבטלו להסקה בתנור משום דהרי אפשר גם להתקיים אבל כיון שאין בנין בכלים אין לחייבו משום מכה בפטיש דעדיין לא מחשיבין לגמור כיון שאפשר שיתבטל בלא הסקה בתנור.

ואין להקשות לפ"ז מאי מקשה הגמ' לשמואל בדף ק"ג [שבת] מקודח דלאו גמר מלאכה הוא, הא עכ"פ הנקב שעשה הוא דבר גמור וקיים בהכרח שא"א להתבטל כמו במסתת

כל שהוא שחייב משום מכה בפטיש, דל"ק כלום דבקודח הא לא התחיל עדיין כלום במלאכתו שצריך לעשות דהנקב שעשה אין בו שום צורך רק תקיעת היתד הוא הצורך וזהו מלאכתו שעושה ולכן אין שייך לחייבו משום מכה בפטיש שהוא בזה שנעשה איזה דבר והרי בהנקב שקדח עדיין לא נעשה כלום, ורק לרב דהוא משום בונה יש לחייבו משום שעכ"פ הוא ממעשה הבנין, ופריך שפיר לשמואל דקודח לאו גמר מלאכה הוא ואין לחייבו.

[ענף ג'] נמצא לפ"מ שבארתי כשעושה דבר שא"א לבטל מה שעשה דהוא בהכרח דבר קיים חייב מטעם מכה בפטיש אף שאינו בגדר מלאכה מצד עצמו ל"מ לשמואל דמסתת שהלכה כמותו כדפסיק הרמב"ם בפ"י הי"ח אלא אף רב לא פליג בזה דמה שפליג במסתת הוא מטעם אחר כדבארתי בחדושי [נדפס בספרי דברות משה על ב"ק סי' כ"ג ענף י"ב], ואם עושה לגמר חייב מטעם מכה בפטיש אף באפשר לבטל ג"כ בליכא גדר מלאכה מצד עצמו, ולכן כשחותך החבל אף שהוא תלוש ואין כאן גדר מלאכה במעשיו בעצם, יתחייב מטעם מכה בפטיש שהרי הוא דבר גמור בהכרח אם הוא מתקן וכ"ש בהא דאיירי בעירובין שחותך בשביל לפתוח המגדל שהוא למעשה גמר שיהיה פתוח שודאי יש לחייבו משום מכה בפטיש, ולכן הוצרך רש"י לומר אף אחר שכתב דאין חתיכה אסורה אלא במחובר ואינו מלאכה בעצם גם זה שהוא מקלקל דבמתקן היה חייב מטעם [מכה] בפטיש, וכן הוא בשבירת חבית קטן אף שאין בו איסור בנין וסתירה לרש"י והר"ן מ"מ אם היה מתקן בהשבירה היה חייב מטעם מכה בפטיש מטעם זה שבארתי, אף שעדיין אינו גמר דעוד יתקננו אחר השבת להיות נקב יפה כפי האפשר לו, מאחר דכל עשייתו הוא דבר גמור בהכרח מחמת שא"א לבטל מעשה השבירה שעשה ולכן הוצרכו לטעם מקלקל.

ומש"כ רש"י עירובין [לה] שאין חתיכה אסורה אלא במחובר דמשמע דאם היה במחובר היה אסור והא לשון במחובר לא משמע שהוא בנין שיהיה מדין מלאכת סותר ששייך התירוץ שכתבתי על קושית הפמ"ג והעו"ש על הר"ן ועל מה שקשה ברש"י דסוף הדבור אלא משמע שהוא במחובר ממש דהוא מדין מלאכת תולש שהוא ככל המלאכות שבעי מתקן בעצם המלאכה וכיון שהוצרך לומר שהוא מקלקל כדי שלא יתחייב מטעם מכה בפטיש, א"כ גם בחתיכה ממחובר שהיה תולש נמי היה פטור במקלקל, ונראה דרש"י סובר כשיטתו בב"ק דף ל"ה דבמקלקל נמי הוא בגדר מלאכה דהא פוטר שם מתשלומין בהזיק בשבת בהבערה כשלא צריך גם לאפרו שהוא מקלקל שהתוס' שם [ב"ק לה] הקשו עליו של"ד לשוגג שיש בו איסור מלאכה ובמקלקל אין כאן איסור מלאכה, וצריך לומר

דרש"י סובר דמקלקל נמי הוא בגדר מלאכה אך שנתחדש לפוטרו מחיובים [וכדבארתי בספרי דברות משה סי' כ"ג טעמו עיי"ש], ולכן אף מדאורייתא יש איסור במקלקל אבל הוא דוקא בשאר אבות מלאכות שעצם המעשה הוא המלאכה שזה הא ישנו גם במקלקל אבל במכה בפטיש שבעצם המעשה ליכא גדר מלאכה רק מצד מה שנעשה ממעשיו חשיבות דבר גמור היא המלאכה אין שייך זה במקלקל שאין שום חשיבות מזה וממילא ליכא במקלקל דמלאכת מכה בפטיש שום איסור. ולכן כתב רש"י דבחתיכה ממחובר שהוא תולש היה אסור משום שאף במקלקל הוא איסור מדאורייתא אף שאין מתחייבין ולא היה שייך להתיר גם בבין השמשות, אבל כיון שהוא תלוש שאין האיסור אלא מצד מכה בפטיש לכן כיון שהוא מקלקל שרי לגמרי וכן בשבירת חבית קטן שהוא רק מדין מכה בפטיש כתב שפיר רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת, ולפ"ז מתורץ גם קושית העו"ש והפמ"ג מאיסור דמגדל גדול אף בלא תירוצי דלעיל משום דבמגדל גדול שיש בו מלאכת סותר אם היה בשבירת המגדל בעצמו שהיה זה סותר ממש היה אסור לרש"י אף במקלקל ממש בלא שום תיקון גם מדאורייתא ולא היה ניתר בביה"ש, ואולי יהיה ניחא לפ"ז מה שהיה ניחא להמג"א אליבא דרש"י דלכן כשתירץ דברי הר"ן אף שעל רש"י ליכא תירוץ זה היה ניחא שתמוה מאד כדהקשתי עליו, דלפ"ז על רש"י לא קשה משום דסובר בשאר מלאכות שגם מקלקל הוא איסור מדאורייתא אך שלא מתחייבין ורק במכה בפטיש סובר שליכא איסור, אבל על הר"ן הקשה שפיר דהר"ן הא סובר דבמקלקל גם בכל מלאכות ליכא איסור מדאורייתא כמו במכה בפטיש, אך שאסרו מדרבנן בין בשאר מלאכות בין במכה בפטיש, והתירו לצורך שבת, דא"כ גם במגדל גדול הי"ל להתיר, אך גם על הר"ן לא קשה כתירוץ הראשון שכתבתי שסותר שאני, ונתבאר שיטת רש"י והר"ן בטוב בלי פקפוק.

ואחרי שתירצתי שיטת רש"י ור"ן בהיתר שבירת החבית, נחזור לדינא שלדידהו מותר לקרוע השק ליקח הצוקער וכן לקרוע שק של בגד וכן לפתוח בשבירה תיבת השפראטן וכל הקענס אף שהם של מתכת, כיון דהוא מקלקל בעצם המלאכה אף שהוא מתקן לענין ליקח האוכלין מאחר שהם כלים קטנים דלית בהו משום מלאכת סותר, ולהרשב"א והריטב"א כאן והמרדכי פ' הבונה בשם הרא"מ מותר משום שאין בנין וסתירה בכלים, ואף לדידהו מסתבר שההיתר הוא רק לצורך שבת, ועיין בחדושי אנשי שם שעל המרדכי שם, וכן הוא לתירוץ ראשון של התוס' בעירובין דף ל"ד ד"ה ואמאי, וכן הביאו התוס' שם וכאן מירושלמי, וכן מסיק הגר"א בסי' שי"ד סק"ג. אבל התוס' כאן ובעירובין בתירוץ ב'

והרא"ש סברי דדוקא בחבית של מוסתקי דהיא חבית שבורה שמדובקין שבריה בזפת מותר אבל בחבית שלימה אסור עיי"ש.

[ענף ד'] והנה לתוס' שבת [קמ"ו] משמע שהוא רק מדרבנן דהא הביאו מביצה דף ל"ג שמוקים הגמ' הא דשובר את החבית במוסתקי משום דמקשה לר"א שאוסר לקטום להריח גזירה שמא יקטמנו לחצוץ שיניו שחייב חטאת מ"ט לא אסרו לשבור את החבית לאכול הגרוגרות שמא יתכוין לעשות כלי, וסברי שהקושיא היא אף לרבנן משום דאף דלא אסרו לקטום להריח הוא משום דאף לחצוץ שיניו סברי שאין בו איסור דאורייתא אבל בשובר את החבית שבמתכוין לעשות כלי הוא איסור דאורייתא יש לגזור כמו לר"א, ולכן גם לדידהו צריך לאוקמי במוסתקי שלא שייך לגזור בהו דמחמת גריעותו לא חייס עליה וליכא למיחש שמא יתכוין לעשות כלי, ולפ"ז יש ג"כ להתיר בשק של ניר שלא יחוס עליה דגרוע הוא מחבית של מוסתקי וליכא למיגזר שמא יתכוין לעשות כלי, אבל לקרוע שק של בגד יש לאסור דאפשר שיחוס עליה ויש לגזור שמא יתכוין לעשות כלי. ולשבור תיבת שפראטן וכל הקענס יש לידע דרך המדינה, דאם דרכם להשליכם לאשפה ואין חסים עליו אף עניים יש להתיר, ואם יש אנשים שחסים עליו ומשתמשין בו לאיזה דבר יש לאסור מצד גזירה שמא יתכוין לעשות כלי, ואף לעשירים יש לאסור באותן מקומות.

ובתוס' ביצה שם [ל"ג] ד"ה כי תניא פירשו בטעם אחר דמחמת שבמוסתקי היא חבית רעועה יחוס עליה דלק יקלקל ויעשה נקב לכל הפחות שיוכל עיי"ש וכוונתם צריך לפרש דלא יסמוך על מה שיתקן אותם אחר שישברהו לעשות בפתח נאה דירא שמא יקלקלהו לגמרי וישמור מתחלה לעשות הנקב לכל הפחות שיוכל וישאר בנקב שיעשה בלא תיקון יותר וזה עצמו לא הוי תיקון דעכ"פ נתקלקל מבתחלה, ולפ"ז אין להתיר אף בשק של ניר ותיבות הקענס אף במקומות שמשליכין שהרי הם בריאין ולא שייך טעם זה, אבל מסתבר שאם אינו חס עליה כלל כמו של ניר ודאי אין לחוש לכוונת עשיית כלי כסברת התוס' והרא"ש דשבת ורק בחבית של מוסתקי סברי בביצה שחס עליה ולכן פירשו טעם שמחמת זה אין לחוש אבל כשודאי לא חס אין לחוש גם לדידהו כטעם תוס' והרא"ש שבת.

אבל התוס' עירובין [לה] בתירוץ ב' סברי דבחבית שלימה אסור מדאורייתא מחמת דיש בנין וסתירה גמורה אף בכלים ובמוסתקי מותר שכיון שהם רק חתיכות מדובקות לא הוה בנין וסתירה גמורה ואינו בכלים וזהו גם כוונת הר' יצחק בתוס' עירובין וכן כתב הרא"ש בעירובין. ותמוה שם ברא"ש שכתב גם טעם רש"י שלא גזרו שמא יתכוין

לעשות כלי מחמת גריעותו, הא בלא זה ליכא למיגזר משום שאף אם יתכוין הוא רק מדרבנן דאין בנין כזה בכלים דאם היה מדאורייתא בנין כזה היה גם סתירה מדאורייתא והיה אסור גם במוסתקי מצד עצמו מדינא כמו בשלימה לדידיה, ובתוס' לא הזכירו בעירובין טעם רש"י וכן הוא כמפורש בתוס' ביצה שלתוס' עירובין א"צ לטעם רש"י, וזה שכתבו שם דכיון שהם מדובקים בזפת ואין החתיכות שלימות לא הוי שום תיקון כלי, כוונתם מדאורייתא דהא מפורש תנן שלא יתכוין לעשות כלי אלא דכיון דאינו תיקון כלי מדאורייתא רק מדרבנן אין לגזור ולאסור לשבור, אבל הרא"ש שכתב כתוס' והזכיר גם טעם רש"י הוא תמוה.

וצריך לומר שסובר הרא"ש דאף במוסתקי אם יתכוין לעשות כלי אף שאינו בונה יתחייב מטעם מכה בפטיש דעכ"פ גמר מלאכה הוא, והוי להרא"ש במוסתקי כמו לרש"י בכלי שלם שאף שסובר שאין בנין בכלים כלל מ"מ חייב מטעם מכה בפטיש מחמת גמר מלאכה, ואף במוסתקי חייב לרש"י מטעם מכה בפטיש דהא מוקים למתני' במוסתקי ומ"מ חייב במתכוין לעשות כלי, וכן הוא להרא"ש במוסתקי לבד וא"כ עדיין יקשה מ"ט לא גזרו שמא יתכוין לעשות כלי ולכן צריך לטעם רש"י שאין לגזור מחמת שלא יחוס מצד גריעותו אבל שלא במוסתקי אסור מצד עצמו מחמת שיש סתירה בכלים ולמלאכת סותר סגי בתיקון שהוא לאכול עתה כדלעיל. והתוס' סברי דבמוסתקי ליכא אף מכה בפטיש משום שאין בזה שום חשיבות על מה שנעשה, רק מדרבנן אסרו מטעם בונה לכוין לעשות כלי ולשבור לא אסרו משום צורך שבת לכן לא הוצרכו לטעם רש"י.

עכ"פ לתוס' עירובין והרא"ש שם אסור לשבור כלי שלם מדין סתירה שלזה מה שצריך להגרוגרות שבו לאוכלם עתה הוא נחשב תיקון ואסור מדאורייתא, וא"כ אסור לדידהו לקרוע השק ליטול הצוקער ולשבור תיבות השפראטן וכל הקענס מדין סותר מדאורייתא וכן פסקו גם הטור והשו"ע [או"ח] בר"ס שי"ד שבחבית שלימה אסור מדינא מטעם שיש סתירה בכלים ורק בחבית מוסתקי מותר, והרמ"א מצריך שיהיה גם כלי קטן שלא מחזיק ארבעים סאה משום דסובר דבנין רעוע הוה אף במוסתקי ובקרקע הוה אף בזה בנין ולכן כשמחזיק מ' סאה שהוא כאהל שבקרקע לרש"י ור"ן והרבה ראשונים דאף דאמרו רבה ורב יוסף בעירובין שם [לה] טעם זה רק לר"א אבל לאביי הא פרש"י שלכו"ע הוא אהל. ולכן סובר הרמ"א שלא יפלגו בזה אף המתרצים הא דעירובין מטעם שיש בנין וסתירה בכלים דאף שיכלו לתרץ דאיירי במגדל גדול מ"מ תירצו מטעם שיש סתירה גם בכלים משום דסברי דכן האמת מהא דשופתא בקופינא, וא"צ לאוקמי במגדל גדול דוקא, וכן מפורש בתוס' עירובין דלא מחמת הקושיא חידשו זה שיש בנין וסתירה

בכלים אלא דאף שיש לתרץ דאיירי במגדל גדול תירצו מחמת שיש סתירה גם בכלים מהא דשופתא בקופינא וממילא יש להם תירוץ גם אם איירי בכלי קטן ולא חזרו כלל מחדוש דתירוץ ראשון דמגדל גדול הוי כאהל ושייך בו גם בנין וסתירה הרעוע אף שאינו בכלים, ופסק הרמ"א כמותם. וכן מפורש בב"י שזה שלא סמכו על תירוץ ראשון דאיירי במגדל גדול הוא מחמת הא דשופתא בקופינא דגם בכלי קטן יש בו בנין וסתירה גמורה וא"כ אין הכרח שיחזרו מהא דגדול יש לו דין אהל. וכן משמע גם שיטת הב"י דהא הוא פוסק דדוקא במוסתקי שרי וא"כ בהכרח שגם הא דמותר להתיז ראש החבית בסיף איירי נמי במוסתקי כדאיתא במג"א סק"ז ומ"מ הביא הב"י מתה"ד בשם או"ז דאיירי בקטנה דאינה מחזקת יותר ממ' סאה אבל מחזקת אסור ומשמע שסובר גם הוא כן להלכה אף שלדידיה איירי במוסתקי דוקא א"כ חזינן שגם הוא סובר כהרמ"א. וצע"ק על שלא כתב זה בש"ע. עכ"פ שיטת הרמ"א נכונה ומקורה מתוס' ומוכרח כן גם דעת הב"י, ולא קשה כלום קושית ערוך השלחן עליו בסעי' ח' שכיון שפוסק חלוק דבין גדול לקטן הו"ל לפסוק שמותר לשבור גם שלימה כיון שנסתלקה הקושיא מעירובין, דהא לא משום קושיא זו פסקו כן אלא מהא דשופתא בקופינא.

ועיין ברשב"א ביצה שם [ל"ג] שהקשה על שיטת התוס' עירובין קושיא גדולה דהא לר' אחא בר יעקב שם לא איירי מתני' דשובר אדם את החבית במוסתקי ולא נאסר מחמת סתירה וכן הקשה הגר"א בסק"ד בסופו שמביצה מהמקשה אדרבה מוכח שמותר אף בשלימה מצד סתירה דהא כל קושיתו היא רק משום גזירה והיא קושיא גדולה מאד. ולפ"מ שכתבתי להרא"ש שאף במוסתקי חייב בנתכוין לעשות כלי מטעם מכה בפטיש יש לומר שגם ר' אחא בר יעקב ידע שאיירי במוסתקי ומ"מ הקשה שהי"ל לאסור לשבור דלמא יתכוין לעשות כלי ותירץ ר' אשי דכיון שתניא ההיא במוסתקי שאני שאין לחוש שיתכוין לכלי מחמת גריעותו, ואף שהוא קצת דוחק מ"מ צריך לפרש כן לדידהו.

[ענף ה'] והנה הרמב"ם פסק דיש בנין בכלים בפ"י משבת הי"ג בעבד חביתא ובשופתא דקופינא ומ"מ פוסק בחבית דמותר לשוברה ליקח הגרוגרות בפכ"ג ה"ב ומדסתם משמע דאף בחבית שלימה מתיר וכן איתא בק"נ פ' חבית. ועיין בש"ג שכתב שמוכרחין לומר שהרמב"ם סובר כתוס' דדוקא במוסתקי שרי אף שסתם כיון שסובר דיש בנין בכלים אבל לא נכון כלל דודאי היה מפרש אם היה מתיר רק במוסתקי ולא היה סותם שיטעו להקל שלא כדין, וכן הרי"ף סתם והשמיט אוקימתת רב אשי דאיירי במוסתקי והוכיח מזה הרשב"א בביצה שסובר דמותר לשבור אף שלימה וכן ברור שסובר גם הרמב"ם. ולכאו' הוא תמוה טובא. ומש"כ הק"נ דהרמב"ם סובר כהר"ן ביצה שם דלרבנן דר"א

דסברי דקוטם לחצוץ בו את שיניו אינו אלא משום שבות הוא מטעם דסברי דעשיית כלי בקטימה ולא בסכין שהוא שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן, ולכן גם בעושה כלי ע"י שבירה שהוא שלא כדרכו לא מיתסר אלא מדרבנן אף כשמכוין לעשות כלי ומש"ה כי לא מיכוין שרי אף לכתחלה עיי"ש, אינו תירוץ כלל על הרמב"ם דסובר דיש בנין בכלים, דהא הוא טעם רק אם השבירה בעצם היה מותר מצד שאין סתירה בכלים רק שהיה לן לגזור דלמא יתכוין לעשות כלי שאסור היה זה טעם נכון דכיון שאף כשיכוין לכלי אינו אסור לרבנן אלא מדרבנן מחמת שהוא עשיית כלי שלא כדרכו אין לגזור בלא מתכוין לכלי, אבל להרמב"ם שיש בנין בכלים הא יש גם סתירה בכלים וא"כ כשם שאסרו מדרבנן הבנין שלא כדרכו כ"כ ודאי אסרו הסתירה שלא כדרכו ככל מלאכה שלאחר יד שאסרו מדרבנן דמ"ש סתירה מבנין, וגם הא בסתירה מסתבר שלא שייך שיהיה סתירה שלא כדרכו וגם בשבירת החבית הוא סתירה כדרכו וא"כ יהיה אסור לשבור מצד עצמו לא רק מדרבנן אלא גם מדאורייתא. וצע"ג בכוונת הק"נ שאין תירוצו כלום.

ועיין בערוך השלחן [או"ח סי' שי"ד] סעי' ה' שכתב שהרמב"ם סובר מחמת דמקלקל הוא ואיסורו רק מדרבנן בזה הקלו בכלים לומר שאין סתירה בכלים, וזה ודאי הוא מלתא בלא טעם לומר שיקילו רבנן בכלים יותר אם האיסור שוה ולא משמע כן מכל הראשונים, אלא מה שמחלקי להקל בכלים שדוקא בבנין גמור יש בנין הוא מדאורייתא אבל אם מדאורייתא שוין באיסור אין מקום לומר שיקילו רבנן בכלים, וגם מתוס' ורא"ש שהוצרכו לומר מחמת דסברי דיש סתירה בכלים דאיירי במוסתקי חזינן בפירוש שאין חלוק בזה דאף שמקלקל יש סתירה בכלים לדידהו כמו בקרקע ולא הקלו בכלים יותר מבקרקע, ופלא שהביא עוד מדברי התוס' ראיה לדבריו בעת שאדרבה הם סותרים לדבריו, אך אולי יש לומר בשיטת הרמב"ם כדבריו מטעם מקלקל אבל יהיה מותר גם בכלי גדול ואף בקרקע ובעירובין איירי בשל אבן כירושלמי שאינו יכול לשוברה ויהיה דלא כהר"ן שאף לטעם זה מסיק דדוקא בכלי קטן מטעם דבארתי שלפ"ז להרמב"ם שיש סתירה גם בכלים היה לו לאסור ונצטרך לומר שפליג הרמב"ם על הר"ן בזה והוא דוחק דלמה שבארתי טעם הר"ן הוא נכון מאד.

והנכון לע"ד דהא גם על הר"ן קשה דגם הוא סובר דיש בנין בכלים כדאיתא בדבריו ר"פ הבונה א"כ איך מותר בכלי קטן הא אוסר בכלי גדול מטעם דיש סתירה א"כ גם בקטן הרי כיון שיש בנין יש סתירה ואיך כתב בכאן דאין סתירה בקטן וסותר דברי עצמו ועיין בב"י שהקשה זה ותירץ שהר"ן מחלק בפ' הבונה דבעושה כלי מתחלתו או כלי שנתפרק וצריך אומן בחזרתו לא מיקרי בנין בכלים אלא עושה כלי מיקרי ומיחייב משום בונה

אבל בכלי שנתפרק וא"צ אומן בחזרתו אין בנין בכלים והביא כן גם מהמ"מ פ"י הי"ג. ולכאורה אינו מובן במה מחולקין דברי הר"ן מדברי התוס' שלהתוס' א"א לחלק בין גדול לקטן בשלם ולהר"ן יש לחלק, וצריך לומר בכוונתו שהר"ן אינו מחלק בין בנין גמור וסתירה גמורה לבנין וסתירה גרועה, אלא רק בין אם הוא כבר כלי לעשיית כלי, דמפרש שמה שאמרו אין בנין בכלים הוא בדוקא אחר שכבר הוא בשם כלי כגון בנתפרקו וא"צ אומן דעדיין שם כלי עליו וה"ה אם מוסיף בו אינו חייב משום בונה דכיון דהוא כלי נמצא שעשייתו הוא בכלים וע"ז אמרו אין בנין בכלים אבל בעושה כלי מתחלתו הרי אינו עושה בכלי דהא עדיין ליכא כלי לא מיקרי בנין בכלים אלא הוא בונה כלי וחייב משום בונה וזהו כמעט מפורש בדברי הר"ן שם ויותר מפורש זה בדברי המ"מ שכתב אבל העושה כלי מתחלתו אין לך בנין גדול מזה ואין נקרא זה בנין בכלים שהרי אינו כלי אלא עושה כלי עיי"ש, והטעם אולי משום דבקרקע יש חשיבות מלאכה דבונה בכל משהו שעושה שמדבר המיטלטל מחברו להיות קבוע, וכן הוא בכלי גדול שנחשב אהל ודבר קבוע מחמת גודלו הוי כל משהו שמוסיף בנין וכשנוטל הוא סותר בכל משהו שסותר הקביעות שעשה אבל בכלים קטנים שאין קבועין אין שום חשיבות מלאכה על מה שמוסיף אף שנקבע לכלי שלא נתחדש איזה חשיבות על הדבר שהרי הוא מיטלטל כמתחלה וגם אין חשיבות מלאכה על מעשיו מאחר שבלא מעשיו נמי היה בשם כלי,. אבל היכא שבמעשיו נעשה בשם כלי כגון בעשה כלי מתחלתו או שנתפרק באופן שצריך אומן להחזירו שבטל מתורת כלי הרי יש כאן חשיבות מלאכה גדולה על מעשיו שהרי ממעשיו נעשה כלי ואין לך בנין גדול מזה, עכ"פ איך שנימא בטעם הדבר הא סברי הר"ן והמ"מ שרק בונה בכלים שישנם כבר בשם כלים אמרינן דאין בנין בכלים אבל בעושה בשם כלי במעשיו עתה יש בנין.

ומוכרח כן להרמב"ם דבפ"י הי"ב פסק שהבונה ע"ג כלים פטור והוא מירושלמי ר"פ הבונה כדאיתא במ"מ אף שודאי הוא בנין גמור דהא בירושלמי מפורש שבנין כמשכן אם היו בונים ע"ג כלים היה פטור דאמר אדנים כקרקע הן אבל אם היו ככלים לא היה חייב משום בונה אף שהוא בנין גמור, וא"כ מאי טעמא מחייב בהי"ג עושה תנור וחביתא ושופתא בקופינא משום בונה, ולכן מוכרחין לומר דסובר הרמב"ם כהר"ן והמ"מ אליביה שבונה בכלים אף בנין גמור אינו בנין אבל עשית כלי מתחלה שעדיין לא היה בשם כלי ובמעשיו נעשה כלי הוי בונה שמפרש לשון הגמרא אין בנין בכלים בדוקא.

ולפ"ז הוא רק בבונה אבל בסתירה ליכא כלל אופן שיחייב בסתירת כלים דהא בעת שסותר היה כלי ונמצא שסתירתו היתה בכלים ואין סתירה בכלים, וגם להטעם

שכתבתי אין שייך בסתירה דבהדבר ודאי אין חשיבות מלאכה דהוא מקלקל וכל חיוב במלאכה דסותר הוא משום שצריך לו לבנות כלי אחר וכדומה שג"כ אינו חשיבות על מעשיו מה שנעשה סתור מזה לכן אין בסותר כלי מלאכת סותר. עכ"פ איך שיהיה בטעם הדבר הא סברי דהלשון מדוייק דבכלים אין סתירה וכל סתירת כלים הרי הוא בכלי וא"כ נמצא שאף שבעושה כלי יש בנין מ"מ בסותר כלי אין סתירה. ול"ד להא דאמר [שבת] בדף קכ"ב אי יש בנין בכלים יש סתירה בכלים, דודאי אי אמרינן דיש בנין גם בכלים דהפירוש הוא שאף שהוא כבר בשם כלי יש בנין במה שהוסיף בהו בחזרת הדלת דאיירי שם יש גם סתירה בנטילת הדלת דמלאכות בונה וסותר תלויין זה בזה אבל כשאמרינן אין בנין בכלים הרי אין גם סתירה אך שבעשיית כלי יש בנין משום דעדיין אינו בכלים אין שייך זה בסתירה דהרי הוא בכלים, וזה פשוט לשיטת הר"ן והמ"מ.

ולכן ניחא מה שמותר לשבור החבית אף שלימה אם היא קטנה ואין כאן מלאכת סותר כדכתב הר"ן בשבת, אבל לנקוב יפה שיהא לפתח אף שבונה לא יהיה מחמת דבכלי הוא מ"מ יהיה אסור מצד מכה בפטיש והיה לן לגזור לאסור גם לשבור לר"א ואוקים ר' אשי לר"א במוסתקי דבשלימה יהיה אסור מדרבנן אבל לרבנן הוא עשיית כלי כלאחר יד ואסור רק מדרבנן אף שיתכוין לנקב יפה ולכן לא גזרו אף בשלימה כדכתב הר"ן בביצה, זהו שיטת הר"ן והוא כוונת הב"י שלכאורה לא מובן כלל מה תירץ בזה ולמה שבארתי הוא נכון מאד.

וכן מוכרח גם שיטת הרמב"ם כדכתב המ"מ אליביה וכדבארתי, ולכן גם לדידיה אף שיש בנין בעושה כלי מ"מ אין סתירה בסותר כלי, לכן פסק דמותר לשבור אף חבית שלימה, [והרמב"ם שסתם משמע שסובר עוד יותר שגם כלי גדול יותר ממ' סאה מותר לשבור דאינו סובר שנחשב כאהל והמשנה דעירובין יתרץ כירושלמי בשל אבן שאינו יכול לשוברה, אבל בפמ"ג בא"א סק"ג כתב שגם להרמב"ם יש בנין בכלי של מ' סאה].

וניחא לפ"ז מה שנקט הרמב"ם דין דשובר את החבית בדיני מכה בפטיש בפכ"ג משום שאף כשיתכוין לנוקבו יפה אינו ממלאכת בונה רק משום מכה בפטיש, וגם ניחא מה שלא הזכיר בדיני סותר בהט"ו דסותר גבינה או מסיר יד הקרדום חייב משום סותר משום דליכא בזה משום סותר. וזה שכתב שם שפרק עץ תקוע ה"ז תולדת סותר צריך לומר שהוא עץ תקוע מאהל הקבוע שלעיל מזה ולא מכלים.

ולפ"ז ניחא מה שמנפח בכלי זכוכית אין בו משום בונה שנשארו התוס' [שבת] בדף ע"ד בקושיא לשיטתם, משום דהנפוח שעושה משמע שהוא אחר שכבר נעשה בצורת

כלי ע"י הדפוס דלכן אמר לשון מנפח בכלי ולא אמר מנפח כלי זכוכית ואין בנין בכלים כשכבר הם בשם כלי.
ונמצא שיש לנו גם דעת הרי"ף והרמב"ם להתיר אף בחבית שלימה אבל עכ"פ מאחר שרבותינו בעלי השו"ע אסרי בכלי שלם יש לאסור.
[ענף ו'] והנה בבגדים לא מצינו שיהיה שייך בנין וסתירה, משמע דלא שייך רק בכלים של עץ ומתכות וחרס שהחלל שלהם עומד כבנין ואהל, אבל בבגדים שמתקפלים ואינם כבנין אין בהם מלאכת בונה וסותר, וא"כ לקרוע שק אולי יש להתיר גם לשיטת התוס' והרא"ש והטור והש"ע דכיון דאין בו בנין אין בו סתירה.
ואף שלכאורה יש לומר לאידך גיסא דלכו"ע יהיה אסור, דהא קורע הוא ג"כ מלאכה ומלאכת קורע הוא אף בבגד קטן וא"כ כמו שאסור לשבור בכלי גדול או בבנין דיש סותר מטעם דבסותר נחשב מתקן גם בזה שצריך עתה להאוכלין שבו אף שאינו תיקון בגוף המלאכה, כ"כ יהיה אסור בשק אף בקטן משום קורע דג"כ סגי רק בתיקון כזה שבסותר. אבל הא איתא בתוספתא פי"ז דשבת ה"ט ופ"ג דביצה ה"ט הובא בב"י ובמג"א [או"ח סי' שי"ד] ס"ק י"ד קורע אדם את העור שע"פ החבית של יין ושל מורייס, ופי' במנחת בכורים משום הא דאמרינן שובר את החבית לאכול גרוגרות עיי"ש. וגם בתוס' שבת דף מ"ח משמע דמה שפותח בית הצואר אסור הוא מחמת שמכוין לפתחא אבל אם לעין יפה מכוין היה מותר כמו בחבית וא"כ הרי מפורש דקורע מותר כדי ליקח האוכלין שבו, ולכאורה הא יש לאסור כמו בסותר.
וצריך לומר דבקורע לא נחשב זה שצריך ליקח האוכלין שבו למתקן דאף שבסותר בארתי לרש"י והר"ן שהוה מתקן, הוא מחמת שבסותר כל תיקונו לעולם לא ניכר בשום דבר דאף שיש לו מחמת הסתירה המקום או העצים והאבנים שצריך להם אבל הא אין הכרח להמקום והעצים והאבנים שצריך להם שיהיו מבנין ולא ניכר בהם זה כלל, שלא כמבעיר לבשול קדרה ולאפר שא"א להו להיות בלא הבערה וניכר בהם שהיה הבערה שלכן אף שהתיקון הוא לא בעצם ההבערה אלא לגבי דברים אחרים נחשב זה כתיקון ההבערה עצמה דבמקום ועצים ואבנים לא ניכר שהיה סתירה משום שאין הכרח לזה ולכן אף שלמקום זה ועצים אבנים [ואבנים] אלו שהיו בבנין היו מוכרחין לסתירה לא ניכר זה ואין שייך להחשיב תיקון הוייתם מהסתירה, ומ"מ חייב בסותר אלמא דבסותר סגי בתיקון כזה ובהכי חייבה רחמנא כדאיתא בתוס' [שבת] דף ל"א, אבל בקורע לא מבעיא כשצריך לתפירתו לעשותו לשתי חתיכות שכל תפירת בגד הוא כן אלא אף אם רק במקום קטן קורע מחמת דעביד כי כיסתא ולתפור אח"כ כהוגן שרק בדרך מקרה

מחמת שקלקלו באריגה או בתפירה הוצרך לזה, מ"מ אחרי שכבר הוצרך לזה ניכר לעולם שהתיקון בהתפירה נעשה בקריעה לכן יש להחשיב תיקונו שהוא בהקריעה, והוא כמו הבערה לבשול קדרה, וכיון שמצינו בו תיקון ממש הניכר שהוא רק מהקריעה הוא ככל מלאכות שלא סגי בהתיקון במה שצריך עתה למה שמקלקל בקריעה ליקח האוכלין שאין ניכר בהם שום תיקון שאין התיקון רק לו עתה ולא במה שעשה ואין להחשיבו מתקן. ולכן תניא בתוספתא שמותר לקרוע ליקח היין והמורייס, וא"כ אף התוס' והרא"ש והטור והש"ע מסתבר שיודו בזה משום דבבגד ושק אף לדידהו ליכא משום בנין וסתירה אלא משום תופר וקורע ובקורע פטור מצד מקלקל ולכן מותר לצורך שבת, דרק בכלי עץ וחרס ומתכות וזכוכית וכדומה אסור לדידהו דסברי דיש סתירה בכלים ובסותר סגי גם בתיקון זה כדבארתי.

ויש ראיה גדולה מהא דבפותח בית הצואר שא"ר יהודה אמר רב שחייב חטאת [שבת] בדף מ"ח, פרש"י דהוא משום מכה בפטיש, וכתב הב"י [או"ח] בסי' שי"ז שזה שאינו חייב משום קורע הוא משום דלא מיחייב משום קורע אלא בקורע ע"מ לתפור, וכן כתב הריטב"א במכות דף ג' הובא בכ"מ פ"י ה"י עיי"ש והוא תמוה כדהקשה העו"ש שרמז המג"א בסק"י והביא אותו הפמ"ג בא"א שם ובמחה"ש מהא דחייב אף בקורע בחמתו לר' יהודה דמחייב במלאכה שא"צ לגופה כמפורש בגמ' [שבת] דף ק"ה והכא היא צריכה לגופה ויתחייב גם לר"ש מטעם קורע וכתב המחה"ש שלא מצא תירוץ לקושית העו"ש ופלא על המג"א שלא חש לקושיא זו וכתב דלא כעו"ש בלא שום טעם, בשלמא בהיה פתוח וחזר ותפרו שכתב הרמ"א, שג"כ החיוב בפתחו הוא מטעם מכה בפטיש ולא משום קורע כדכתב הריטב"א והכ"מ לפי' ר"ת, יש לתרץ בדוחק כדתירץ הפמ"ג בא"א שם אות י"א דקורע אינו אלא בבגד גופיה ולא בתפירות כמו במשכן שהיו קורעין ביריעה גופה, אבל לרש"י שקורע בבגד גופיה מ"ט לא יתחייב משום קורע.

ולכן הנכון לע"ד שצריך לומר דרוב בנ"א תופרין באופן שאין צורך לקרוע כדי לפתוח בית הצואר אלא שמתחלה הוא נעשה בבית הצואר פתוח כמו שתופרין בזמננו רק שאירע שטעה ותפר באופן שהיה סתום והוצרך עתה לקרוע כדי לפתוח בית הצואר נמצא שאין פתיחת בית הצואר תיקון המוכרח לקריעה ואף אחר שהוצרך לזה לא ניכר שהוא נעשה ע"י קריעה ואין להחשיב תיקון זה מתקן למלאכת קריעה ונשאר עצם הקריעה בלא תיקון שהוא כמו דין מקלקל ופטור מצד קורע, ול"ד לקורע על מתו ובחמתו שהרי הוא תיקון הקריעה ממש בעצם, ולכן הוצרך רש"י לומר שהוא מטעם מכה בפטיש, והוא ראיה גדולה למה שבארתי דבמלאכת קורע צריך שיהיה תיקונו

ניכר שהוא מקריעה, וא"כ כ"ש ליקח אוכלין שאין להחשיבו מתקן למלאכת קורע שיש להתיר לצורך יו"ט.

ולמה שבארתי כ"ש לפר"ת שכבר היה פתוח שודאי אין הפתיחה מתיקוני מלאכת קורע שלא היה הכרח שיסתמו וא"כ ודאי שלא ניכר שהיה קריעה וא"צ לטעם הפמ"ג שהוא דוחק.

אך מלשון הרמב"ם שנקט לדין פותח בית הצואר בדיני קורע משמע שמחייב מטעם קורע וכן כתב בערוך השלחן סי' שי"ז סעי' כ"א להרמב"ם, וצריך לומר בטעמו שסובר דרק כשאין התיקון בהקריעה עצמה אלא לגבי דברים אחרים בעינן שיהיה ניכר שהוא מהקריעה אבל בפותח בית הצואר שהקריעה עצמה הוא התיקון אחרי שהיה סתום א"צ שיהיה ניכר שהיה זה ע"י קריעה, ורש"י ודעימיה סברי גם בזה דעכ"פ כיון שאין עושין פתיחת בית הצואר בקריעה רק שבמקרה נזדמן זה לא נחשב זה מעיקר מלאכת קריעה אלא כמתקן לגבי אחריני שצריך שיהיה ניכר שהיה בקריעה דוקא לתקונו, כמו בקורע ע"מ לתפור שזהו עיקר מלאכת קריעה שיש בה צורך קבוע או שהוא ניכר וזה היה במשכן שהתיקון היה ניכר שהוא מקריעה ויש למילף מזה רק דוגמתה שהתיקון יהיה ניכר מקריעה אף אם אפשר לתקנו גם שלא בקריעה וכ"ש כשא"א תיקונו אלא בקריעה כמו קורע על מתו ובחמתו שיש למילף אבל פתיחת בית הצואר שלתיקונו כדרך האומנים א"צ לקריעה ואף אחר שנזדמן במקרה שצריך לקריעה לא ניכר זה לא נוכל למילף שיחשב מתיקוני הקריעה והוי כעושה קריעה בלא תיקון שאינה מלאכה ואף שגם אינו מקלקל בקריעה זו, מ"מ הא לגדר מלאכה בעינן שיהיה מתקן דוקא דאם אינו מתקן יש לו דין מקלקל.

[ענף ז'] וזהו לע"ד כוונת רש"י [שבת] בדף ע"ג שכתב אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן דלכאורה קשה טובא אף אם נימא שסובר דבעינן דוקא ע"מ לתפור שלא כסוגיא דקורע על מתו [שבת] בדף ק"ה דאיזה טעם הוא וכי בעינן שיהיה אותו התיקון עצמו שהיה במשכן הא ילפינן בכל אבות כמה תולדות שאינם שייכים כלל למה שהיה במשכן ולהתיקונים שהיו שם ומ"ט לא נילף מקורע ע"מ לתפור שהיה במשכן, גם קורע לתיקון אחר כהא דעל מתו ובחמתו למאן דמחייב מלאכה שא"צ לגופה דהוא תיקון השייך להקריעה עוד יותר מע"מ לתפור ומ"ש האי תיקון מהאי תיקון. אבל לפ"ז ניחא דרש"י מפרש דמה שאמר ע"מ לתפור בא להוציא באם הקריעה אינה לדבר שמוכרח לזה בעצם וגם אינו ניכר שייכותו לזה, שאינו בכלל מלאכת קריעה אלא מה שניכר שהוא מקריעה, משום דבמשכן אף שהקריעה היתה לצורך מה שנזדמן במקרה שנפל דרנא בהיריעה

אבל היתה ע"מ לתפור שניכר שהתיקון בא מהקריעה ואין למילף מזה דבר שלא ניכר, ויש למעט מזה רק פתיחת בית הצואר וכדומה שרק אצלו נזדמן שצריך לקרוע שאינו ניכר שאינו בכלל מלאכת קריעה, אבל קורע על מתו ובחמתו שתיקונו מוכרח לקריעה ודאי ילפינן מקורע ע"מ לתפור שהיה במשכן עוד מכ"ש להמחייב א"צ לגופה כמפורש בדף ק"ה.

וזה יש לפרש גם בכוונת התוס' [שבת] בדף ע"ג ד"ה וצריך שכתבו דאפילו לר' יהודה דמחייב במלאכה שא"צ לגופה בעינן בזומר שיהיה צריך לעצים להתחייב משום קוצר דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע ע"מ לתפור, שלכאורה קשה כדהקשה רעק"א בגליון הש"ס שם מהא דקורע על מתו חייב, ועוד הקשה דבניחא ליה בעצים להשתמש בהם אלא דעתה אינו עושה בשביל זה מיקרי צריכה לגופה כהא דבתולש עולשין בארעא דיליה שחייב בכל שהוא מצד שמייפה את הקרקע אף שלא נתכוין ליפוי הקרקע ולא עשה בשביל זה, ונשאר בקושיא עיי"ש ובס' דרוש וחדוש. אבל למה שבארתי ניחא דכוונתם דמקורע ע"מ לתפור שמצריך במתני' ולא סגי בתיקון שאינו ניכר שהוא בא מקריעה אף שעכ"פ עתה הוצרך לקריעה דוקא, שמעינן דלא עצם המעשה לבד היא המלאכה והתיקון הוא רק פרט ותנאי בדין החיוב, שצריך שגם יתקן בהמלאכה שעושה דא"כ היה סגי בכל תיקון שיהיה אף שלא ניכר, כיון שעכ"פ עשה עצם המלאכה והיה בתיקון, אלא ודאי דגם התיקון הוא שייך לעצם המלאכה, דהמעשה עם התיקון יחד הוא המלאכה ולכן כיון שהתיקון אינו ניכר שהוא מהקריעה אינו שייך לו להצטרף ונשאר רק מעשה הקריעה לבד דאינה חשובה מלאכה, וא"כ הוכיחו מזה שגם בזומר להצמיח האילן וא"צ לעצים אף שהמעשה שעושה הוא מעשה קוצר והי"ל להתחייב גם משום קוצר ואף שצריך שיהיה תיקון הרי יש כאן תיקון שנצמח מזה האילן דמ"ש תיקון דצריך לעצים או תיקון דצמיחת האילן, ואף שגם משום נוטע חייב דמעשה זו דזמירה בגפנים הוא מצמיח היה לו להתחייב תרתי אף בא"צ לעצים כלל כגון שמשליכם לאבוד או שאינם ראוין לעצים, משום תיקון זה דצמיחת האילן לבד. ובשלמא לר"ש דבעי צריכה לגופה ניחא שאין לחייבו משום קוצר דהא אם לא היה נצמח שם ענפים מרובים ולא היה צריך לזימור נמי היה ניחא לו, ולכן אין לחייבו על המעשה רק מצד הצמיחה שלכוונה זו עשה בזמירתו שהוא רק חדא משום נוטע, אבל לר' יהודה דמחייב בא"צ לגופה מ"ט לא מחייב תרתי גם משום קוצר כיון שעשה מעשה הקצירה והוא מתקן בזה לענין צמיחה ולא מקלקל, אבל מכיון שמקורע שמצריך ע"מ לתפור ולא סגי בתיקון שאינו ניכר שמעינן שהתיקון הוא מהמלאכה גופה שהמעשה

יחד עם התיקון הוא המלאכה לכן כיון שהתיקון הוא לצמיחה אינו שייך זה למלאכת קוצר אלא למלאכת נוטע ולכן אינו חייב אלא חדא משום נוטע. ורק בצריך לעצים שיש בכאן ב' תיקוני' תיקון מה שצריך לעצים ששייך למלאכת קוצר ותיקון הצמיחה ששייך לנוטע חייב תרתי, וכן הוכיחו מהא דכבשים ושלקות שסחטן לגופן שמותר אף שלמימיהן חייב חטאת לר' יוחנן שלא נחשב תיקון מה שסוחט שלא יהיו שם המים אף לר' יהודה שמחייב בא"צ לגופה, משום שכיון שהתיקון הוא מהמלאכה גופה שאין שייך זה בתיקון זה שלא יהיו שם מים שלא שייך למלאכת דישה דאין דרך דישה בכך והוי כמעשה בלא תיקון שחסר עדיין עיקר המלאכה, וזהו פירוש נכון ואמת בתוס' ומתורצים קושיות רעק"א דודאי סברי גם התוס' דקורע בחמתו ועל מתו שחייב, וכשראויין לעצים להשתמש בהם נחשב צריך לעצים וחייב תרתי בין לר' יהודה בין לר"ש וכוונת התוס' כשודאי א"צ לעצים כגון באין ראוין לעצים או במשליכן כדבארתי בדבריהם.

ואף להרמב"ם דסובר דפותח בית הצואר חייב משום קורע שבארתי שסובר דכיון שהקריעה עצמה הוא התיקון לא בעינן שיהא ניכר ואף רק מה שבמקרה נזדמן שהיה צריך להקריעה, נמי יכול לתרץ כתוס' וכדבארתי משום שגם לדידיה הוי התיקון מהמלאכה גופה אך אף בלא ניכר סובר ששייך להקריעה כיון שעתה אחרי שהיה סתום הויא הקריעה עצמה התיקון והוו ביחד המלאכה דקריעה, כמו בתיקון דע"מ לתפור, אבל אם התיקון אינו שייך להמעשה גם להרמב"ם חסר עיקר המלאכה עדיין, ולכן בזומר כשא"צ לעצים שתיקון הצמיחה אינו שייך לקוצר אלא לנוטע פטור משום קוצר, אך לדידיה אין להביא ראיה מע"מ לתפור אלא מכבשים ושלקות שסחטן לגופן, אבל עכ"פ תירוץ התוס' יש לתרץ גם לדידיה, ולכן לא קשה עליו קושית התוס' אף שסובר דלא בעינן ע"מ לתפור וסובר דמלאכה שא"צ לגופה חייב ומ"מ פוסק דדוקא בצריך לעצים חייב משום קוצר, ועיין במ"ב [או"ח] בבאור הלכה ס"ס ש"מ שעמד בזה ולפ"מ שבארתי א"ש. ומש"כ שם בבאור הלכה לתרץ קושית רעק"א דחוק מאד והנכון כדבארתי. זהו מה שנראה במחלוקת רש"י והרמב"ם בפתיחת בית הצואר אם יש בו משום קורע אבל בקורע ליקח אוכלין שודאי הוא תיקון רק לדבר אחר גם הרמב"ם יודה דפטור משום קורע מטעם דבארתי דבזה לא יפלוג ארש"י ודעימיה, ולכן מותר לצורך שבת כמפורש בתוספתא.

והמחבר בב"י שכתב כרש"י שאין בפתיחת בית הצואר משום קורע אלא משום מכה בפטיש, והביאו המג"א [או"ח שי"ז] בסק"ו ובסי' ש"מ בסופו פסק דהמפרק ניירות דבוקים ה"ז תולדת קורע והוא סותר לכאורה הא דסי' שי"ז, ועיין בנשמת אדם כלל כ"ט

שהקשה זה ונשאר בצ"ע, ובמ"ב בבאור הלכה שם כתב דחזר בו [או"ח] בסי' ש"מ מהא דסי' שי"ז, וזה לא נכון כלל דהא את הש"ע חיבר אחר שחיבר כל ספר הב"י ואם כבר כשחיבר ספר הב"י חזר בו בסי' ש"מ איך כתב אח"כ כשחיבר ספר הש"ע בסי' שי"ז עוד הפעם כרש"י דהא לא הזכיר משום קורע אלא כתב שמתקן מנא הוא, משמע דזה עצמו הוא המלאכה משום שתיקן בזה המנא שגמרו וכדפי' במ"ב, ואח"כ עוד הפעם חזר בו ולכן א"א לומר כן כלל, וגם בכלל לא מצינו בחבורו שיחזור בו ויסתור את עצמו וא"כ קשה טובא. ולפ"מ שבארתי יש ליישב דבמפרק ניירות דבוקים ניכר שהיו דבוקים ונתפרקו כידוע ברוב הפעמים וא"כ ניכר שהיה התיקון דוקא מקריעה אחרי שהיו כבר דבוקים והוי כמו קורע ע"מ לתפור שהיה במשכן אחרי שנפל דרנא ביריעה שהיתה מלאכה מחמת שניכר שהוא מהקריעה וגם נחשב צריכה לגופה וחייב אף לר"ש, וכן ממש הוא מפרק ניירות דבוקים שניכר שהיו דבוקים ונתפרקו שחייב מחמת קורע ואף לר"ש, ולכן אף שפסק הש"ע בפתיחת בית הצואר כרש"י שאין בו משום קורע שהוא מחמת דהתם אין ניכר שתיקונו בא מהקריעה ואין שייך למעשה הקריעה כדבארתי שפיר פסק במפרק ניירות דבוקים שחייב משום קורע דבזה גם לרש"י והריטב"א יש בו משום קורע משום שניכר שנתפרקו ושייך תקונו למעשה הקריעה כדבארתי, וכן הוא גם בעורות דבוקים שמחייב הש"ע שהוא משום שגם בעורות ניכר שהיו דבוקים ונתפרקו, ואף להפוסקים כר"ש שפוטר במלאכה שא"צ לגופה מחייבי הכא כיון דהוא ממש כמו הקורע בנפל דרנא ומתורץ קושית הנשמת אדם והמ"ב.

ועיין בבאור הלכה שכתב טעם אחר בזה שאין משום קורע בפתיחת בית הצואר לרש"י דמלאכת קורע הוא דוקא כשמקלקל בעת הפעולה אלא שמכוין בשביל איזה תיקון ולא בפותח בית הצואר דמשוי ליה מנא ע"י הקריעה עצמה, ואינו נכון כלל והוא בלא טעם ובלא מקור מגמ', ואף שבמשכן היה מלאכת קורע בנפילת דרנא ביריעה שהיה קלקול ע"מ לתקן יש ודאי למילף לחייב כשהקריעה עצמה עושה התיקון עוד מכ"ש, אלא טעם רש"י הוא כדכתב הריטב"א וכן סובר הש"ע והמג"א ולא קשה כלום מקורע בחמתו ועל מתו כדבארתי ואין לדחות דברי רבותינו הראשונים בחנם, וא"כ ראיה גדולה שלקרוע ליקח אוכלין מותר כמפורש בתוספתא ולא יפלוג גם הרמב"ם.

[ענף ח'] ולפ"מ שבארתי נמצא שלקרוע אגרת חתום ליכא איסור דאורייתא, דלא כהפר"ח וספר הזכרונות שהובא בנשמת אדם שם בכלל כ"ט ובמ"ב [או"ח] סי' ש"מ סעי' י"ג בבאור הלכה עיי"ש בד"ה הנייר, ורק מדרבנן אסור שאף שליקח אוכלין בארתי שמותר וכדאיתא בתוספתא הוא מחמת שלצורך שבת התירו אבל באגרת חתום שלא

שייך צורך שבת לא התירו ואסור מדרבנן, וגם הנשמת אדם מסיק שהוא רק מדרבנן אך מטעם אחר, וכן סובר החכ"צ שהובא בבאור הלכה שם ולא כתב טעם ובבאור הלכה הקשה עלייהו ופקפק בזה עיי"ש ולפ"מ שבארתי מוכרח כן מהא דתוספתא שאין בזה איסור דאורייתא דאל"כ לא היה שייך להתיר ליקח אוכלין ולכן ברור שהאיסור הוא רק מדרבנן.

ומה שרצה בנשמת אדם לומר שלא שייך קורע בעורות שלכן מתיר בתוספתא שקורע את העור שע"פ חבית של יין תניא שם, לא נכון כלל והנשמת אדם בעצמו דחה זה מירושלמי שמפורש שיש קריעה בעורות, וכן דחה זה בביאור הלכה שם ד"ה אין שוברין וברור שאין בזה חלוק, ולכן כשהתיר בעור יש להתיר גם בשק ובגד ונייר.

והנה סותר שהיה במשכן שהוצרכו לבנות במקום האחר שיחנו דוקא מאותן הקרשים עצמן שכבר הוקמו והיו במשכן שא"א זה בלא סתירה וא"כ ודאי ניכר שהיה סתירה, וא"כ לפ"מ שבארתי היה תיקונו בהסתירה שלא ככל סותר שבעולם, ויקשה איך ילפינן משם מלאכת סותר שאין תיקונו ניכר שהוא מסתירה. וצריך לומר משום שא"כ לא יצוייר כלל מלאכת סותר ולכן בע"כ מאחר שבהכרח יש למילף גם מלאכת סותר דהיתה במשכן מוכרחין למילף אף שאינו דומה בזה למשכן כיון שעכ"פ דומה לאותן שלא ידעו ציוי ה' שאז הוא ככל סותר שלא ניכר תיקונו שבא מסתירה אך שיהיה עכ"פ מתקן.

ובזה ניחא מה שאמר עולא [שבת] בדף ל"א דקסבר ר' יוסי דבעי שיהיה סותר ע"מ לבנות במקומו דוקא, ובמשכן שהיה ע"פ ה' הוא כע"מ לבנות במקומו דמי, שלכאורה אינו מובן החלוק והתירוץ בזה. אבל הוא משום דמאחר שבעצם לא היה לן למילף כלל מלאכת סותר ששייך להיות עתה ממשכן מחמת שהתם היה התיקון ניכר כיון שמוכרחין דוקא לאותן הקרשים שא"א בלא סתירה, רק מחמת שמוכרחין למילף גם מלאכת סותר ילפינן אף שאין דומה כ"כ, לכן סובר דילפינן מה שעכ"פ יותר דומה למשכן דהוא ע"מ לבנות במקומו מחמת שצריך להמקום לבנות באופן אחר שזה ניכר קצת כיון שהמקום הוא דבר קבוע והיה ידוע לכל אדם שהיו בסביבות מקום ההוא שהיה שם בנין ועתה שיראו שם בנין אחר ניכר להם שע"י סתירה נבנה כאן בנין הנמצא עתה שתיקונו היה רק בהסתירה דבנין הראשון, אבל לבנות שלא במקומו שמצד ידיעת המקום הרי הוא מקלקל שנשאר המקום בלא בנין ועל העצים והאבנים שנבנה מהם במקום אחר לא ניכר כלל שלקחם מאיזה בנין שסתרו ואין שייכים להסתירה לשום אדם לא ילפינן זה ממשכן. ואף שגם לבנות במקומו אינו כבמשכן שהתם ידעו כל ישראל, והכא רק אחדים שהם יודעי המקום, מ"מ כיון שמוכרחין למילף ילפינן מה שלכה"פ

יותר דמי למשכן. ורבה שהקשה ממשכן לא הבין כוונתו וחשב שהוא מטעם אחר ולכן הקשה דגם במשכן היה ע"מ לבנות שלא במקומו, ותירץ עולא כיון שע"פ ה' יחנו כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי, משום דהטעם הוא כדי שיהיה ניכר שהיה סתירה וכיון שע"פ ה' סתרי כדי לבנות דוקא מאותן הקרשים הוי אף במקום אחר כבמקומו דניכר שהיה סתירה לכל היודעים ציוי ה' שהם היו כל ישראל שהוא יותר מבכל סותר אף לבנות במקומו, ומחמת זה מצריך ר' יוסי שיהיה ע"מ לבנות במקומו. ולת"ק החולק ע"ז, הוא מטעם שכיון שג"ז לא דמי לגמרי ילפינן גם כל סותר דסלקינן היכר שמידיעה חיצונית שלא ניכר בעצם הדבר שאז דומה כל סותר למשכן וילפינן שסגי בסותר שיהיה רק מתקן עכ"פ, והוא באור נכון בסוגיא זו לע"ד שלכאורה אינה מובנה.

[ענף ט'] . והנה בתיבות של שפראטן וקענס של מיני אוכלין יש בהרבה מהם היתר מטעם אחר, דהנה בדין חותלות של גרוגרות ושל תמרים שתניא [שבת] בדף קמ"ו שמתיר ומפקיע וחותך, איתא בש"ע [או"ח] סי' שי"ד סעי' ח' טעם חדש מטעם שכל זה הוא כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם ולכן מותר אף לחתוך גופן של חותלות, פי' שהחותלות נבטלו להתמרים וגרוגרות ונחשבו כמו קליפת הפרי, והטעם בזה כתב הפמ"ג בא"א ס"ק י"ג דכיון דע"י כך מתבשלים התמרים רעים כדאיתא ברש"י ונמצא שנעשו החותלות לא לבית קבול כשאר כלים אלא לגומרם שיהיו ראוין לאכול לכן נחשבים כשומר הפרי ומחמת טעם זה הוקשה לו בס"ק י"ד על גרוגרות דהם א"צ להתבשל בכלים ואין צריכין להכלים אלא לבית קבול ומ"ט גם של גרוגרות מותרין ולכן דחק שבגרוגרות הוא מטעם אחר שעשוין מחתיכות קטנות ודמו למוסתקי. והוא תמוה מאד דהא בש"ע נקט תמרים וגרוגרות בחדא מחתא ואתרוייהו מסיק הטעם שהוא כמו ששובר אגוזים, וגם א"כ יש חלוק לדינא בכלי שלם שבתמרים רעים שמתבשלים שם יהיה מותר ובגרוגרות יהיה אסור וכמפורש כן בפמ"ג שכלים גמורים שאין עשוין מחתיכות קטנות אסור אם אין עשוין להתבשל שם תמרים עיי"ש [ותיבת אבל שבפמ"ג הוא ט"ס וצריך להיות אם] וא"כ איך עירבן הש"ע.

ולכן הנכון לע"ד שחותלות הם כלים שעשוין רק לתמרים וגרוגרות אלו שאחרי שאוכלין אותם זורקין הכלים לאשפה ואין משמרין אותם להניח בהם תמרים וגרוגרות אחרים או להשתמש בהם לדברים אחרים, ולכן אינם בשם כלים כיון דעשוין שישתמשו רק לתמרים וגרוגרות אלו אלא נבטלו להתמרים וגרוגרות שבהם ונחשבו כמו קליפת אגוזים דהוי רק כמו שעשו קליפה להם כיון דשייכין רק להם ויותר לא ישתמשו בהם ומ"ל קליפה שבידי שמים או שנעשה בידי אדם, ואין נוגע לנו מאיזה טעם עושין זה כיון

דעכ"פ נעשה הכלי רק לפירות אלו הוא רק כקליפה ואינו בשם כלי. איברא דבתמרים עושין זה להתבשל שם אבל לא בשביל זה הוא כקליפה, ואין כוונת רש"י בזה שכתב שמתבשלים שם שזהו ההיתר שדוקא מחמת זה נחשב כקליפה דהא א"כ יקשה גרוגרות שלא כתב ע"ז רש"י כלום, וגם לא משמע לשון רש"י שהוא לטעם על ההיתר, וגם הא לרש"י מותר אף בכלי שלם העשויה לקבל ובודאי לא היה צריך לטעם זה, אלא הוא פירוש בעלמא שנקט האמת על מה עושין חותלות בתמרים אבל אינו לטעם, דטעם ההיתר לרש"י הוא כטעם היתר שבירת חבית וכל כלים שמותר לדידיה, ולהש"ע שאוסר בכל כלים הוי ההיתר בחותלות מטעם שהוא כקליפה אבל לא מחמת שמתבשלין בו הוא כקליפה דאם היו משתמשין בו אח"כ לבשל בו תמרים אחרים או לדברים אחרים היה זה בשם כלי אף שמתבשלים שם, אלא שהוא מחמת דרך העולם שזורקין אותו לאבוד וא"כ נעשה רק לתמרים אלו שלכן הוא כקליפה, ולכן אף חותלות של גרוגרות שאין מתבשלין שם נמי הוא כקליפה כיון דדרך העולם שזורקין אותו לאבוד אחר שאוכלין הגרוגרות ונמצא שנעשה רק לגרוגרות אלו. וזהו פירוש טעם הש"ע שנתן טעם על מה שמותר לקרוע החותלות אף שהוא כלי שלם שאסור לדידיה משום שבחותלות הוו כקליפת אגוזים מחמת שנעשו רק לפירות אלו כמו קליפה דבידי שמים. וזהו פירוש אמת ונכון לע"ד בדברי הש"ע.

וא"כ יש למילף מזה גם לכל כלי שנעשה כה"ג כמו שיש בהרבה קענס ותיבות שפראטן שנעשין הכלים רק בשביל אוכלין אלו ואחר שאוכלין אותן זורקין את הקענס לאשפה וכ"ש כשמתקלקלין ואין ראוין כלל להשתמש בהם עוד הפעם שיש להתיר משום שהקענס הם כקליפה להאוכלין שבהם. אבל טעם היתר זה הוא רק כשידוע שבני המדינה זורקין אותם אחר שאוכלין לאשפה, אבל אם יש בנ"א שמשתמשים בהם לאיזה דברים אחרים ליכא היתר זה. ובצוקער שנמכרין חבילות כרוכין בנייר ובשק של נייר, כשהן רק לצוקער אלו הוי כקליפה שידוע שמשליכין את שק הנייר ונייר הנכרך בו לאשפה, יש להחשיבם כקליפה ומותר לכו"ע מטעם הש"ע שפי' בהיתר חותלות.

והנה המג"א בס"ק י"ג כתב שמשמע דוקא הני דלאו כלים גמורים דאינם עשוים אלא שיתבשלו התמרים בתוכם, אבל כלי גמור פשיטא דאסור, והוא תמוה מאד דאם כוונתו כהפמ"ג שמחמת שעשוין להתבשל בתוכו הוי כשומר לפרי קשה משה"ק הפמ"ג בס"ק י"ד על מש"כ שכלי גמור אסור דמשמע אף שנעשה להתבשל תמרים הוא בשם כלי וההיתר הוא רק בשאינו גמור א"כ גם בנעשה לכלי מותר כמו חבית דנעשה ממוסתקי ונשאר הפמ"ג בצ"ע שמרכיב שני הדברים, ואם כוונתו כדמפרש בערוך השלחן סעי'

י"ט דההיתר הוא מחמת דחותלות אינם כלים גמורים שמלאים נקבים ומדברים חלושים שנוחין לינתק וליסתר ומותר כמו כלי ממוסתקי שאין בהם חשיבות בנין וסתירה, וזה שכתב דאינם עשוין אלא שיתבשלו התמרים הוא לא לטעם ההיתר אלא להוכחה שאינם כלים גמורים משום שע"ז א"צ לכלים גמורים, קשה טובא דא"כ למה הוצרך הש"ע לטעם דהוא כשובר אגוזים כיון דההיתר הוא רק מחמת שאינו כלי גמור כבסעי' א' [או"ח סי' שי"ד]. ופלא על בעל ערוך השלחן שלא הרגיש בזה וגם בעצמו הזכיר טעם שהוא כשובר אגוזים ושקדים בג' מקומות בסעי' ט"ו בסלים ושקים שיש בהם פירות וקשורים פיותיהם בחבלים שהם חותמות שבכלים, ובסעי' י"ט בחותלות של תמרים, ובסעי' כ' בקשרי השפוד שקושרים בטלה או בעוף צלוים עיי"ש, והא לדידיה אין זה שום היתר ולאיזה צורך כתב זה וצע"ג בכוונתו. והאמת הוא בכוונת הש"ע כדבארתי והוא טעם להתיר בחותלות אף בכלי שלם שאסור להש"ע ושייך זה רק בחותלות של תמרים ושל גרוגרות וכה"ג שעשוין רק לפירות אלו, ובסלים ושקים שיש בהם פירות אין שייך כלל טעם זה, וכן אין שייך טעם זה בקשרי השפוד שהוא מה שקושר הטלה להשפוד דלא כערוך השלחן שהזכיר טעם זה גם בהו בסעי' ט"ו ובסעי' כ'. ורק במה שהזכיר בערוך השלחן מה שקושר העוף והדקין כשממלא אותן שייך גם טעם זה אבל על קשרי השפוד אין שייך זה וההיתר דשם הוא מטעם שהוא פסיקת תלוש בלא תיקון ובלא סתירת כלי כדכתב המג"א [או"ח שי"ד] בס"ק י"ד וטעם זה הוא גם לחתוך החבל שקושר הסל והשק כמפורש ברש"י עירובין דף ל"ה, אבל טעם כשובר אגוזים לא שייך כלל בסלים ושקים וקשרי השפוד, [ובמה שקושר העוף והדקין כשממלא אותן שכתבתי ששייך הטעם דכשבירת אגוזים מסופקני אם יש להתיר כיון שאין בזה כלל צורך שבת דהא יכולין לחתוך העוף והדקין גופייהו ולא החוט, אך אם יש צורך בזה יש להתיר].

ובכוונת המג"א אפשר לפרש דפליג על טעם הש"ע דהוא כשבירת אגוזים שסובר שקליפה שנעשה ע"י אדם אין למילף מקליפה דבידי שמים דאגוזים אלא כתב דמשמע מגמ' דהיתר חותלות הוא דוקא מחמת דאינם כלים גמורים אבל כלי גמור אסור כהא דסעי' א'. ולא קאי המשמע שכתב המג"א על הש"ע אלא על הגמ', וכוונת משמעותו הוא מהא דהביא הגמ' דין דחותלות בסוגיא דעל מתני' [שבת קמו] דשובר אדם את החבית משמע דמטעם היתר שבירת חבית הוא שהוא רק במוסתקי כאוקימתת רב אשי לשיטת התוס' והש"ע ולא מטעם חדש ששייך אף בשלם, ומחמת שמשמעות זו אינה מוכרחת דאפשר שאף שהוא מטעם חדש נקט לה בסוגיא זו משום דאיירי בדיני היתר שבירה ליקח אוכלין, נקט נמי דין חותלות להשמיענו שיש עוד היתר ששייך אף בכלי

שלם מטעם שהוא כשבירת קליפת אגוזים כדסובר הש"ע לכן הביא המג"א שכן משמע מירושלמי דהתם מפורש משמעות זו, דאיתא בירושלמי פ' כלל גדול ה"ב תני ר' הושעיא חותל של תמרים ופטיליא של תמרים קורע ומתיר, ופריך ואין זו סתירה ומשני נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות דמותר, וא"כ מפורש שמטעם היתר שבירת החבית מותר בחותלות שהוא רק במוסתקי ולא בכלי גמור לשיטת התוס' והש"ע, וכן כתב בשירי קרבן ד"ה ואין שזה כוונת ראיית המג"א מירושלמי, וא"כ יש לפרש שזהו גם כוונת המג"א במשמע הראשון שכתב שקאי על הגמ' דבבלי דנקט זה בסוגיא דחבית ומירושלמי הוא כמפורש, וכוונתו להקשות ולדחות טעם החדש שבש"ע על חותלות דהוא כשבירת אגוזים ומותר מחמת זה גם בשלם דא"כ אינו כחבית.

ולהש"ע צריך לפרש שמה שמתרץ בירושלמי נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות הוא שמביא מחבית כמו דמותר לשבור חבית ממוסתקי אף שנעשה ככלי מטעם שאינו בשם כלי כיון שאינו כלי גמור לא נחשב סתירה, כ"כ מותר בחותלות אף בשלם שג"כ אינו בשם כלי אף שנעשה ככלי מטעם שהוא נחשב כקליפה אין להחשיבו סתירה, דבלא מתני' דחבית היינו אומרים שכיון שנעשה ככלי יש בו סתירה אף שאינו בשם כלי ולכן הביא ממתני' דחבית דמותר כשאינו בשם כלי. ואף שגם אם היה אסור בחבית אף דמוסתקי היה אפשר להתיר בחותלות אף בשלם לטעם הש"ע משום דכיון דהוא כקליפה הוה שם האוכל עליו והוי כחותך האוכל ועדיפא מאינו בשם כלי, אבל גם שם אוכל אין עליו, מ"מ כיון שע"ז ליכא מתני' הביא ממתני' דחבית דכיון שבחבית מותר מחמת שאינו בשם כלי כ"ש שאין שייך סתירה בחותלות ומותר שלבד שאינו בשם כלי אף בשלם כמו בחבית של מוסתקי הוו חותלות עוד בשם אוכל, וזהו פירוש נכון בירושלמי אליבא דהש"ע ולא קשה קושית המג"א.

ויותר מסתבר שגם המג"א סובר כן וקאי המשמע שכתב על הש"ע וכוונתו לפרש דדוקא בכלים שדרך העולם לעשותם רק לתמרים שיתבשלו בתוכם וכה"ג שעומדים להקרע ולהזרק לאשפה ולא להשתמש בהם לדבר אחר אבל כלי הראוי להשתמש בו גם לדברים אחרים אף שהוא עשאו רק להתבשל בהם התמרים אסור דבעינן דהכלי יהיה באופן שמיוחד רק לזה ולא להשתמש בו עוד, ולכן אם הוא כלי חשוב יותר שראוי גם להשתמש בו אחר שיקח משם התמרים בדברים אחרים לא נתבטל ממנו שם כלי במה שייחדו עתה לתמרים וגם חושב שלא להשתמש בו יותר, ולשון לאו כלים גמורים וכלי גמור שכתב המג"א אין כוונתו לשלם ושבור אלא לעשוים רק לתמרים או שראויין גם אחר שיקחו התמרים לשאר דברים. והוכחתו מהירושלמי הוא אליבא דפירשתי להש"ע

כוונת הירושלמי דמוכיח משם שאם אינו בשם כלי מותר שלכן גם בחותלות אף שלם כיון שאינו בשם כלי מותר, א"כ הוא רק באינו ראוי לתשמיש אחר שלא נעשה עליו שם כלי בשביל התמרים שבתוכו שאדרבה זה עושהו בשם אוכל ולא בשם כלי אבל בכלים שראוין גם לדברים אחרים לא יתבטל שם כלי ממנו ביחודו לתמרים ואף בנעשו מתחלה לתמרים כיון דראוין גם לתשמישין אחרים אחר שיקחו התמרים ממנו נעשה ממילא גם בשם כלי, בשביל שאר התשמישין ואסור וכדכתבתי לעיל לטעם היתר זה שהוא רק כשבני המדינה זורקין אותם אחר שאוכלין לאשפה אבל אם יש שמשתמשין בהם ליכא היתר זה. וזה יש לפרש בכוונת המג"א ולא פליג על הש"ע אלא שמפרש דבריו שהוא כדבארתי. ובשילת תמרים שכתב הא ודאי לאו דוקא דהא איתא בגמ' ובש"ע גם גרוגרות, אלא כוונתו שנעשה רק לצורך פירות אלו כדבארתי אך מחמת שבתמרים נעשה זה בשביל שיתבשלו נקט זה.

[ענף י'] נמצא לדינא שאלו הקענס ותיבות השפראטנס וכן צוקער וכה"ג שאר מיני אוכלין שנמכרין חבילות כרוכין בשק של נייר שנעשו רק בשביל אלו המונחים שם וגם ידוע שאחר שלוקחין משם האוכלין זורקין אותם בני המדינה לאשפה יש להתיר לכו"ע לשוברם ולקורעם מטעם הש"ע שדמי לשובר אגוזים שכתב בחותלות, וכל שכן באלו שרובן נשברין ומתקלקלין בפתיחה עד שאין ראוין כלל לשום דבר שמותר מטעם הש"ע דהוי כשבירת אגוזים.

ובצוקער ומיני אוכלין שבשק של בגד שראוין לתשמיש אחר וכן אלו הקענס שיש מבני המדינה שמשתמשין בהם אחר שלוקחין האוכלין שבו לדברים אחרים ליכא טעם היתר זה. וכן אף בשקים מנייר אם לא נעשו דוקא לאוכלין אלו ליכא טעם היתר זה דהוא כשבירת אגוזים. אבל בשקים של בגד ושל נייר יש להתיר לקרוע אף להש"ע מהא דהתוספתא ומטעם שבארתי שסתירה לא שייך בשל בגד ונייר רק קורע וקורע שאני מסותר דלא סגי בתיקון כזה דלקיחת האוכלין ואם השק אינו תפור רק קשור בחבל מותר ודאי לחתוך החבל לכו"ע שהוא דין חותמות שבכלים שבעירובין.

ולשבור הקענס שהם ממתכות באלו שיש שמשתמשין בהם אחר שלוקחין האוכלין לדברים אחרים וכן כלי עץ וכלי חרס וכלי זכוכית וממיני [פלסטיק] פלאסטיק, הם בפלוגתא דרבוותא שרש"י והרי"ף והרמב"ם ור"ן ורשב"א וריטב"א והרא"מ ותירוץ ראשון דתוס' עירובין והגר"א מתירין אף בשלם, ולתוס' שבת אסור מדרבנן בכלי שלם שחס עליו שמא יתכוין לעשות כלי ורק במוסתקי שלא חס וליכא למיגזר מותר ולדידהו יש להתיר בשק של נייר וקענס כאלו שודאי אין חסים עלייהו כגון קטנים ביותר שליכא

למיגזר. ולתוס' עירובין בתירוץ ב' ולהרא"ש והטור והש"ע אסור בכלי שלם מטעם שיש סתירה בכלים ולכן יש לאסור כיון שרבותינו בעלי הש"ע המחבר והרמ"א הכריעו לאסור. אך אולי באלו הנוהגין היתר בזה ע"פ הוראה מחכם אין למחות וכן כתב בערוך השלחן סי' שי"ד סעי' ח' שאין למחות.

ובכלי גדול שמחזיק ארבעים סאה, אסור לכו"ע ואף במוסתקי אסור בכלי גדול כהרמ"א. ובארון שבבנין אסור אף כשהוא קטן ואף לחתוך החבל אסור בהו לכו"ע.

וכל זה מדינא אבל למעשה אין להתיר כיון שבני תורה מועטין בעוה"ר עיין בשבת דף קל"ט שבמקום שאינן בני תורה יש דברים שאין להתיר כדי שלא יבואו להקל, ורואה אני שכ"ש בזה וכ"ש בדור ובמקום פרוץ כבזמננו ומקומותינו שצריך להחמיר ואין לקרוע לא שק של בגד ולא של נייר ולא לשבור הקענס ותיבות השפראטן ואף לא לחתוך ולקרוע החבל שקשור בו השק אף בדברים שהם יותר צורך שבת וכ"ש בדברים שאין בהם צורך שבת כ"כ רק שהוא לכבוד ועונג שהמניעה אף רק מחמת יראה מחשש חלול שבת זהו כבוד שבת היותר גדול.

אך אם יש צורך גדול כגון בסעודת נישואין או שהזמין אורחים ויהיה לו בושת יקרע וישבור ע"י עכו"ם ואם ליכא עכו"ם אם הוא ת"ח ובצנעא יש להתיר לו בצורך גדול כזה שיהיה לו בושת אבל רק בדברים שכתבתי שמותרין מדינא, אבל לשבור כלי שלם אין להתיר אף בצורך גדול כזה אף לא לת"ח בצנעא אלא ע"י עכו"ם יש להתיר אף בהו במקום צורך גדול.

ולענין יו"ט כשלא היה אפשר לו לפתוח מערב יו"ט שמעצם הדין מותר כדאיתא במג"א [או"ח] סי' תק"ט ס"ק י"ג אף לעשות נקב חדש אף שהוא חמור משבירה, עיין בחדושי רעק"א סי' שי"ד רק שהיה הדין דאין מורין כן לרבים כדאיתא במ"ב ס"ק כ"ח להרמ"א בסעי' א' שהוא כן בכל מכשירין שא"א לעשותו מעיו"ט לכן לשבור אף כלי שלם שגם בשבת הרבה ראשונים מתירין יש ביו"ט גם להורות וכ"ש באלו שמדינא מותרין לכו"ע אף שכתבתי שאין להתיר זה בזמננו שיש ודאי להתיר ביו"ט גם להורות לרבים, אבל בכלי גדול שמחזיק מ' סאה יש לאסור אף ביו"ט.

ובאלו אוכלין שבקענס שיתקלקלו כשיפתחו אותם בעריו"ט נראה לע"ד דאף אם היה אסור כהא דנקב חדש נמי הוא מותר דמסתבר בפשיטות שהא שכתב הרמ"א שאין מורין כן לרבים הוא רק בדברים שבעצם יכולין לעשות מעיו"ט רק משום שנשבר ביו"ט הוצרכו לעשות ביו"ט ע"ז אמר שאין מורין זה לרבים שלא יבואו לתקן ג"כ בנשבר מעיו"ט כמפרש הטעם בשפוד שנשבר ביו"ט אבל בדברים שטבען להתקלקל כשיעשו

אותם בערב יו"ט שאין שייך גזירה זו יש להורות שמותר גם לרבים ולכן כיון שמותר לעשות אף נקב חדש כשא"א לעשות מעריו"ט וכ"ש שמותר לשבור מדינא אין שייך להחמיר מלהורות לרבים אלא בדברים שאין מתקלקלין והאי אפשר לעשות מעיו"ט היה משום שלא היה לו בעיו"ט אבל כשמתקלקלין שבעצם אין יכולין לעשות מעיו"ט יש ודאי להורות גם לרבים שמותר.

ובעצם יש טעם גדול להחשיב פתיחת הקענס כמלאכה בהאוכלין ממש ולא שהוא רק מלאכה במכשירין להש"ע שסובר [או"ח] בסי' שי"ד בחותלות דנחשבו כקליפת אגוזים ובאוכלין הא להמחבר [או"ח] בסי' תצ"ה סעי' א' מותר אף כשאפשר לעשות מעיו"ט ואף להרמ"א הא מתיר ע"י שינוי והשבירה ודאי הוא שינוי, אבל מ"מ למעשה אין להתיר באפשר לעשותן מעיו"ט אלא באי אפשר לעשותן מעיו"ט כדלעיל. גיסו אוהבו, משה פיינשטיין.

סימן קכג

אם צריך לצאת מן הבית כשישראל עושה הסטים להחם בבית עצמו ומתחמם בזה גם ביתו.

נשאלתי מידידי הגאון ר' יצחק הוטנער שליט"א באשר שעושה הסטים בהבית אשר גם הוא דר שם הוא ישראל, אם מותר להיות שם בשבת. והשבתי להיתר במקום צורך גדול זה של צנה, דהא לא אפשר הוא ואף אם מיכוין הא הוא איסור דרבנן ולרש"י פסחים דף כ"ו משמע שבאיסור דרבנן לא אסרו אף לרבא ומעשה שבת הא אסור רק מדרבנן לר' יהודה לכו"ע. ואף לתוס' שם [פסחים כו] ד"ה ותסברא דלרבא אסור אף באיסור דרבנן מ"מ הא לצורך גם הם סברי דאין לאסור ואף שהצורך שבתוס' שם הוא במקום מצוה לתקן בית קדשי הקדשים מ"מ ודאי צורך גדול נחשב ג"כ צורך כמו בצורך למצוה ולכן לא כתבו בלשון תירוצם כשהוא לצורך מצוה כגון לתקן בית קדשי הקדשים אלא כתבו כשהוא לצורך כגון לתקן בית קדשי הקדשים משמע שבכל צורך גדול סברי שלא אסרו, ואין לנו צורך יותר גדול מצנה דהכל חולין אצל צנה דהתירו מחמת זה אמירה לעכו"ם להסיק התנור להחם הבית [או"ח] בס"ס ער"ו. ולכן יש להתיר שלא יצטרכו לצאת מביתם בשבת.

ואף שיכולים לסגור את מקום הכנסת החום אינו כלום, דכל לא אפשר וקא מיכוין יש לו עצה שלא ללכת שם אבל כיון שאין עושה מעשה לכוונתו מותר וכ"כ הכא אינו מחוייב לסגור.

וגם אני מסתפק אולי נחשב הנאת חום דבר שאין בו ממש שהוא עוד דרבנן כקול מראה וריח מחמת שאין בו ממש. אבל עיין בט"ז יו"ד סי' קמ"ב סק"ג שכתב שאסור לחמם נגד שלהבת כשקשורה בגחלת של ע"ז ומדאורייתא הוא כדכתב בסק"ב וא"כ גם הסטים כיון שבא משלהבת שקשור בשמן אף שהוא בלא פתילה נמי נחשב קשור בדבר שיש בו ממש. ואף שבשייפיה מנא משחא ואיתלי ביה נורא אמר אביי בביצה דף ל"ט דלא נחשב יש בו ממש מ"מ אולי בשמן טובא שהוא בכלי אפשר הוא כיש בו ממש שלהט"ז יש לאסור מדאורייתא באיסורי הנאה וממילא בשבת הוא רק חד דרבנן וצ"ע בזה לדינא דלכאורה מ"ש חום ממראה נגד אש שמשמן ופתילה של הקדש שהביאו התוס' בפסחים דף כ"ו מירושלמי על בוררת אשה חטים לאור בית השואבה משום דמראה אין בה משום מעילה עכ"פ להט"ז משמע דאסור מדאורייתא [ומה שכתוב ברעק"א על הט"ז, כ"כ להדיא הרא"ש ביצה דף ל"ט איני יודע כוונתו דלא הוזכר שם לענין חמום ובכלל לא הוסיף הרא"ש כלום על לשון הגמ' וצ"ע בכוונת רעק"א] אבל מ"מ יש להתיר כדלעיל.
משה פיינשטיין.

סימן קכד

בענין בורר לאכול לאלתר בכף ומזלג כ"ד כסלו תשי"ב. מע"כ ידידי הרה"ג ר' נח ברייער שליט"א בספרינג וואלע.
בדבר בורר בשבת לאכול לאלתר אוכל מתוך פסולת ע"י מזלג וכף אם נחשב כבורר בכלי שאסור. הנה פשוט לע"ד דאם ע"י המזלג והכף נברר בנקל מבידו שנמצא שמסייעים למעשה הברירה יש להחשיב זה בורר בכלי ויש לאסור כמו בקנון ותמחוי אבל אם אין עושים להברירה כלום יותר מבידו אלא מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו או מחמת שהוא מרחוק ואינו יכול להגיע שם בידו או מחמת שהוא דבר לח ואינו יכול ליקח בידו וכדומה הוא רק כבורר בידו שמותר לאלתר באוכל מתוך פסולת. דהא פירוש קנון איתא ברש"י שבת דף ע"ד שהוא צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו ונותן קטנית במקום הרחב ומנענעו והקטנית מתגלגל ויורד דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בכלי והובא [או"ח] בסי' שי"ט סעי' ד'. וא"כ הוא כלי שמתברר בנקל עי"ז אף שאין עיקר הברירה בכלי זה אלא בנפה וכברה ופטור דהוא כלאחר יד מ"מ אסרו מדרבנן כיון שדמי לברירה מאחר דג"כ ע"י הכלי נברר כדפרש"י שם [שבת עד], וא"כ אף בתמחוי שפרש"י בביצה דף י"ב שהוא קערה גדולה נמי הוא באופן שע"י הקערה מתברר ביותר קלות ע"י ההתפשטות בהקערה ונפרד האוכל מהפסולת ובהו נאמר פטור אבל אסור ונילף מזה לכל כה"ג

בכלים שמסייעין להברור. אבל כשהמזלג והכף לא מסייעין להברור אלא משום שאינו רוצה ללכלך ידו או שרחוק ממנו אין לאסור.

וראיה גדולה מהא שלקלוף שומים ובצלים ולהמג"א אף לקלוף תפוחים אסור משום בורר כדאיתא [או"ח] ס"ס שכ"א ומ"מ מפורש שם דרק להניח אסור אבל לאכול לאלתר שרי אף שסתם קליפת שומים ובצלים הוא בסכין ותפוחים א"א כלל לקלוף ביד. אלא צריך לומר כיון דלעצם הברירה אין הסכין מברר ביותר באם היה עושה זה ביד ומה שעושה בסכין הוא מחמת שא"א לו לעשות החתיכה ביד או אף שאפשר לו בדוחק ובקושי אבל קל הוא לעשות ע"י סכין ולא מסייע לענין הברור כלום הוא כבורר ביד שמותר לאכול לאלתר.

ומה שקשה הא בקליפת שומים ובצלים הוא פסולת מתוך אוכל עיין בבאור הלכה שם שתירץ דכיון דא"א בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מיקרי פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך והוא נכון.

ובדבר הכשר התנורים של הגעז [הגז] דבמדינתנו אין כ"כ קפידא כי לדינא אין צריכין הכשר כלל כי אין משתמשין עליהם אלא בקדרות שהוו כשני כלים שנגעו זב"ז, ובפרט שעבר מעל"ע שאף אם היה משתמש עליו ממש לא היה נאסר ורק לחומרא בעלמא צריך להכשיר במה שאפשר. אך לנקות צריך מדינא אולי יש איזה בעין. ולימות הפסח צריך ללבן את המקומות שמעמידין הקדרות ג"כ מצד חומרא שהחמירו בחצובה לימות הפסח או לכסות בפח של מתכות אבל לכל השנה אין צריך. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קכה

בענין פירוק אגוזים, ובפירות מלוכלכים אם מותר לרוחצן בשבת י"ב תשרי תשי"ג.

מע"כ ידידי הרה"ג ר' בנימין זאב צוקער מישיבת בית מדרש עליון בספרינג וואלי.

הנה מה שאסור לפרק אגוזים מתוך קליפתן הירוקה אינו מטעם שכיון שיש שם ב' קליפות יהיה על העליונה דין מפרק כדכתב ידידי, אלא משום דקליפה הירוקה אינה עשויה להשאר עם האגוז ולכן הוא כמו הדגן מן השבלים שאין דרכן להשאירן עם הדגן וכמפורש זה בח"א כלל י"ד סעי' א' עיי"ש. ולכן הקליפות שדרכן להשאר עם הפרי אין בהם מפרק וכן מפורש במ"ב ס"ק כ"ד שמותר לשבר הקליפה הקשה ולקלוף גם הקליפה הדקה שעל האגוז גופא עיי"ש.

ובפירות מלוכלכין באבק אם יש איסור לרוחצן מדין בורר כמו שאסור לשרות הכרשינין במים להסיר הפסולת וכתב במ"ב שה"ה תפוחי אדמה וכה"ג שכתב ידידי שכמדומה

שאין העולם נוהגין כן, הנה האיסור בורר אף שהוא ברירת הפסולת שאסור אפילו לאלתר פשוט שכיון שא"א ליקח האוכל ודרך אכילה הוא לרחוץ הפסולת מותר כדי לאכול לאלתר כמו דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר כדכתב בבאור הלכה [או"ח] בס"ס שכ"א עיי"ש. ומה שרוחצין העולם פירות הוא רק בכה"ג כשמביאין הפירות לאוכלם תיכף. וגם ברוב הפעמים רחיצת הפירות הוא רק ליתרון בעלמא דהרבה בנ"א אוכלין אותם גם בלא רחיצה ואז ליכא איסור כמו יין ומים צלולין שיש בהן קצת קיסמין דקין שראויין לשתות בלא"ה שמותר אף במשמרת אף שהוא דרך בורר לשיטה הא' בסעי' י' שהלכה כן. ועיין במ"ב שהוא מחמת שראוי לרוב בנ"א וכוונתו אף שלמפונקין אין ראויין. ואף הרמב"ם שאוסר במשמרת יודה בכאן דטעמו הוא שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול כדאיתא במ"ב ס"ק מ"א וברחיצה לא שייך זה. ותפוחי אדמה הם מלאים אבק ועפר שלרוב בנ"א ואולי לכולם אין ראוין בלא רחיצה לכן אסור כיון שאינו לאכול לאלתר. וה"ה כה"ג אם הוא באופן שאין ראוין לרוב בנ"א יהיו אסורין אם לא יהיה לאכול לאלתר.

וקצת היה נראה לע"ד דרק ליתן לתוך כלי שיש בו מים כדאיתא בכרשינין שזה הוא מעשה בורר כהא דמדיח ושולה בביצה דף י"ד וכדכתב איסור זה במג"א סק"ט ובח"א כלל ט"ז סעי' ו' שאסור ליתן לתוך המים אבל ליתן עליהם מים ואינו נותנם בהמים הוא דרך רחיצה ולא דרך בורר, ורחיצה לא נאסר בפירות כמו שלא נאסר בכלים. וקצת ראיה לזה למה שסברי האחרונים דגם בכל דבר שייך בורר והביאו ראיה מברירת קנים לעשות חלתא ברש"י שבת דף ע"ד עיין בח"א סעי' ה', ומ"מ הא מפורש בשבת דף קי"ח דמותר להדיח קערות כשאפשר שיצטרך להם אף מערבית לשחרית אלמא דרחיצת כלים מהלכלוכים שעליהם אין זה שייך לבורר וא"כ ה"ה רחיצת פירות אין להיות שייך לבורר. ופשוט שבקערות אף שאין ראוין לכל אדם מותרין להדיחן. לכן אפשר הוא מטעם דבארתי דרק ליתן במים הוא מעשה בורר ולא ליתן עליהם מים. וצ"ע לדינא אבל מה שראוי לרוב בנ"א אף שהוא משחרית לאחר המנחה, ומה שאינו ראוי אבל הוא לאכול לאלתר מותר לרוחצם בכל אופן בברור ורק בזה נוהגין לרחוץ.

ובדין קרואים בבית בעה"ב לאכול מיני פירות שפסק המחבר באו"ח סי' קע"ט סעי' ה' דא"צ לברך אלא על הראשון. הנה משמע דאף החולקים [או"ח] בסי' ר"ו בברך בסתמא על פירות שלפניו והביאו לו ממין אחר אחר שכלה הראשון שצריך לברך הכא מודו משום דהוא כדעתו על כל מה שיתן בעה"ב, לבד הט"ז שפליג מטעם שמצריך שיהיה לו ודאי שיביאו ובקרואים ליכא ודאי, והאחרונים הכריעו כהש"ע דלא כהט"ז. ועיין

במ"ב שהוא משום דיודעים דדרך בעה"ב להביא הרבה מינים זא"ז. ולכן מסתבר שדוקא בנקראו לכבדם בפירות, דאם רק נקלעו לשם ונתן להם הבעה"ב מצד דרך ארץ פירות לכבדם אין שייך לומר שיודעים דדרכו להביא הרבה שנימא שסמכו ע"ז ולכן צריכין לברך ע"מ שיביא להם אח"כ. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קכו

עש"ק כ"א טבת תרצ"ג, ליובאן. בענין חממו המקוה בשבת ע"י ישראל אם מותר לטבול בה.

[ענף א'] בעירנו ליובאן אחרי שעלה בידנו בחסד השי"ת לתקן מקוה בימי הגזרה בבית המרחץ של המושלים באופן שלא הכירו שהוא מקוה כשרה אירע שהתחילו להחם המרחץ רק בשבת והבלן היה ישראל וממילא גם המקוה הוחמה בתערובות חמין שהוחמו בשבת ע"י ישראל ונשאלתי אם רשאות הנשים לטבול בה והוא שעת הדחק גדול שאין מקום אחר לטבול שם.

והנה אברר תחלה איסור רחיצה בחמין שהוחמו בשבת בהיתר שחידש המג"א [או"ח] סי' שכ"ו סק"ו דאסור לרחוץ בהם אפילו ידיו ואפילו רק בפושרין אף שבשל ע"ש מותר בפושרין אפילו כל גופו עיין בנו"ב תנינא סי' כ"ד, ופניו ידיו ורגליו אף בחמין. ובנו"ב שם משמע דבפושרין מותר אפילו בשל שבת בהיתר דתירץ הא דאסור במתחמם נגד המדורה אחר שנשתטף בצונן אף שהוא רק פושרין משום דדומה כרוחץ בחמין כדאיתא בתוס' שבת דף מ' משום דמתחמם נגד המדורה בהמים שעליו אבל ברחיצה ממש בפושרין מותר אף דהתם הא הוחמו בשבת. ופלא על הנו"ב שלא הביא דברי המג"א שאוסר בשל שבת. ואף שבמה שמיירי שם בשל ערב שבת גם המג"א מודה הי"ל לומר דלהמג"א לא קשה כלל מהא דמתחמם דבשל שבת אסור אף בפושרין אך הוא מחדש שבעלמא גם בשל שבת מותר בפושרין ורק במתחמם אסור משום דיותר דומה לרוחץ בחמין וצע"ק. עכ"פ להנו"ב מותר בפושרין אף בשל שבת. אך תירוצו תמוה דמה"ת נראה במתחמם שהוא בפושרין יותר כרוחץ בחמין מרחיצה ממש בפושרין, וכוונת דברי ריב"א בתוס' שבת שם [מ] אינו דכאן יותר דומה לרוחץ בחמין אלא דכאן נמי דומה לרוחץ בחמין וזהו טעם האיסור והשמיענו שלא נימא טעם האיסור במתחמם אחר ששטף בצונן הוא משום מבשל דהא משמע בכולה שמעתא דהפשירן לא זהו בישולן כדאיתא בתוס'. וא"כ הוא כהמג"א דהא הכא הוא רק מפשיר ומ"מ מחמת שדומה לרוחץ בחמין אסור אלמא דבפושרין נמי אסור בשל שבת.

ועיין בערוך השלחן שג"כ סובר דפושרין מותר ותמה על המג"א דפושרין מעולם לא נאסרו וכ"ש ברחיצה כזו דמתחמם שאינה בגדר רחיצה כלל ולכן פי' דאיירי דוקא במקום שהיד סולדת שנעשו חמים והוכיח כן מרש"י שם [שבת מ] דכתב מפשר מחמם וזה נכון ומוכרח. וזה שאין אסור משום מבשל צריך לומר או משום דהוא כלאחר יד כמו לרשב"ג בסכה שמן או משום דא"א שיהיה אצל האש עד שתהיה היד סולדת ממש אבל עכ"פ נעשו חמין הרבה קרוב ליד סולדת ושייך בו גזירת רחיצה בחמין אם הוא דומה לרוחץ. וכן צריך לומר בכוונת התוס' שלענין איסור מבשל הו"ל דין מפשר דאינו בשול במים כיון שאין היד סולדת אף שהן חמין הרבה אבל לענין איסור רחיצה בחמין שאסרו בדרך רחיצה שהוא בחמין הרבה אף שאין היד סולדת הוי זה חמין ואסור להרא"ש בזה גם בידיו לבד.

נמצא שלנו"ב ועה"ש מותר כל גופו בפושרין אף בהוחמו בשבת בהיתר אבל בחמין אסור אף ידיו לבד. ואף להרמב"ם דמתיר בפניו ידיו ורגליו לחמם אחר שנטלם נגד המדורה כבסעיף ד' הוא מטעם שכתב המג"א סק"ה משום שסובר שאין זה רחיצה גמורה אבל ברחיצה ממש גם להרמב"ם אסור אף אבר אחד ומפורש כן בעה"ש סעי' ב' שאפי' הוחמו ע"י עכו"ם לצורך עצמו אסור אפי' ידיו לבד דאין האיסור מפני המלאכה אלא מפני עצם הרחיצה שכן גזרו חכמים עיי"ש. אבל תמיהני מאד מ"ט יהיה חמור רחיצת פניו ידיו ורגליו המותרת בשבת מכל תשמישין שאין חלוק בין נעשה בע"ש לנעשה בשבת באופן המותר. ומה שדימה המג"א ליו"ט שאסור רחיצת כל הגוף בהוחמו ביו"ט אף בהיתר אף שבשל עיו"ט מותר, ל"ד כלל דהתם שמותר להחם ביו"ט למה ששוה לכל נפש ורק לרחיצת כל הגוף אסור להחם גזרו שלא לרחוץ במים שהוחמו ביו"ט כל גופו כדי שלא יבואו להחם גם לרחיצת כל הגוף דלא בקיאי כו"ע בדינא. ומה שב"ש דאסרי להחם גם לצורך פניו ידיו ורגליו ביו"ט ומ"מ לא אסרו לרחוץ פניו ידיו ורגליו מגזירה זו דלא בקיאי כו"ע בדינא וכל גופו אסרו, הוא משום דלדידהו גזרו מטעם אחר שהבלנים חשודים להחם עיקרן לרחיצה משום פרנסתן כדאיתא [שבת] בדף מ' שחשודין לעשות באיסור וטעם זה אין שייך בפניו ידיו ורגליו שכל אחד רוחץ בביתו ואינו הולך למרחץ וגם א"צ ע"ז מים הרבה. וזה שלא גזרו בית שמאי בפיו"ר מצד שלא בקיאי כו"ע בדינא אף שהרבה פעמים גזרו מטעם זה, הוא משום דלב"ש שסברי דאסור לעשות ביו"ט רק לצורך אוכל נפש לבד ליכא למיגזר מחמת שלא בקיאי דכו"ע ידעי זה שהוא כפשטות הקרא. ולכן רק בכל גופו גזרו מחשד הבלנים. אבל לב"ה שסברי דמותר לעשות ביו"ט לכל מה ששוה לכל נפש ובזה ודאי לא בקיאי כו"ע איזה דבר נחשב שוה לכל נפש

ואיזה אינו שוה יש לומר שמחמת זה גזרו שלא לרחוץ כל גופו בהוחמו ביו"ט אף בהיתר לשתיה כדי שלא יבואו להחם בטעות לרחיצת כל גופו.

ולכן ניחא שהתוס' כתבו בד"ה אלא [שבת] בדף ל"ט טעם דחשד בלנים משום דלב"ה לא צריכי לזה דניחא בפשיטות. ולהרמב"ם והמחבר לא שייך כלל טעם זה דחשד בלנים לאסור הרחיצה בביתו, דהא מחלקי [או"ח] בסי' תקי"א סעי' ב' בשל עיו"ט שמותר לדידהו בביתו אפי' כל גופו ובמרחץ אסור והוא מטעם חשד הבלנים כבדף מ' ומ"מ לא אסרו מחמת זה בביתו. וא"כ גם בשל יו"ט בהיתר מ"ט אסרו אף בביתו הא מטעם חשד בלנים אינו אסור לדידהו אלא במרחץ, ולכן מוכרחין לומר דהוא מטעם שלא בקיאי בדינא. ומה שלב"ש לא שייך טעם זה והוי הגזירה לדידהו רק משום חשד בלנים ומ"מ גזרו אף בביתו צריך לומר להרמב"ם והמחבר שב"ש סברי שלא פלוג ובכל מקום אסרו משום חשד בלנים ויהיה אסור לב"ש אף בשל עיו"ט גם בביתו כמו במרחץ כדסברי התוס' והרא"ש לדינא. והחלוק של הרמב"ם והמחבר בשל עיו"ט דרק במרחץ אסרו ולא בביתו הוא רק לב"ה והוי לדידהו עוד מחלוקת בין ב"ש לב"ה.

וא"כ לא שייך זה אלא ביו"ט אבל בשבת שאסור לעשות מלאכה בכל אופן וכו"ע ידעי זה מ"ט אסרו לרחוץ בשל שבת בהיתר יותר מבשל ע"ש ומ"ש משתיה וכל הדברים שמותר בנעשה בהיתר כגון בעכו"ם שעשה לצורך עצמו, ומחמת חשד בלנים הא אין שייך על פיו"ר לבד שכל אחד רוחץ בביתו דאל"כ היה אסור גם בשל ע"ש כמו שאסרו מטעם זה כל גופו אף משל ע"ש. וגם להרמב"ם והמחבר הא לא נאסרו ביו"ט מטעם חשד בלנים אלא במרחץ. אך בזה יש לומר דבשבת גזרו גם בביתו משום מרחץ כמפורש כן ברמב"ם פכ"ב משבת ה"ב אף שביו"ט לא גזרו בביתו משום דלא חמיר איסורו. ועיין בר"ן שבת שם שכתב דסבר דביו"ט מותר להחם מדאורייתא גם לכל גופו ולכן לא גזרו ביו"ט גם בביתו אטו מרחץ ויש גם לומר שאף אם מדאורייתא אסור לכל גופו נמי לא גזרו בביתו אטו מרחץ בשל עיו"ט משום שלא חמיר איסורו אבל בשבת שחמיר גזרו גם בביתו אף שהוא גזירה לגזירה. אבל פיו"ר קשה מ"ט גזרו כיון שלא שייך גזירת בלנים ומ"ש מבשל ע"ש שמותר.

[ענף ב'] ולכן מסתבר כיון דברמב"ם לא מצינו שאסור פניו ידיו ורגליו בהוחמו בשבת בהיתר סובר באמת דשרי ואין חלוק בין של ע"ש לשל שבת בהיתר דכל גופו אסור בתרוייהו אטו מרחץ ששם אסרו מטעם חשד בלנים ופיו"ר מותר בתרוייהו דלא כמג"א. ורק ביו"ט יש חלוק בין עיו"ט לשל יו"ט בהיתר מטעם דלא בקיאי. וראיית המג"א מדף קל"ד [שבת] לפי' מחצית השקל מהא דמתקיף ר' יוסף ולא שני לך בין חמין שהוחמו

בשבת לשל ע"ש דבמכה שרי רק של ע"ש ובמילה מותר אף בשל שבת, דע"כ כוונתו בהוחמו בהיתר ואסור לרבנן דאי באיסור החמום שרבנן אסרו להחם הו"ל לומר ראב"ע אומר מחמין כיון דברחיצה גם רבנן מודים, ג"כ לא מוכרח ויש עוד ראיה להיפוך דהא קשה טובא לפירושו איך יפרש אתקפתא דרב דימי וממאי דהכא בחמין שהוחמו בשבת פליגי דלמא בחמין שהוחמו בע"ש פליגי, ויהיה הוכחת ר' יעקב הוכחה דאיירי בכל גופו אדרבה יקשה מנא ליה לר' יעקב להוכיח זה דלמא איירי בשל שבת ואז ליכא הוכחה. וליכא למימר דר' דימי סובר באמת דאסור בשל שבת בין בימים ראשונים לרבנן ובין בשלישי לראב"ע, דהא ודאי יודה שהוא כחולה שנפל למשכב לכה"פ שאף שאין בו סכנה מותר לדעה הראשונה [או"ח] בסי' שכ"ח סעי' י"ז שהיא שיטת הרמב"ם להטור וגם לדעה האחרונה שהיא שיטת הרמב"ם לב"י יש להתיר דאיסור רחיצה מסתבר שאינו נסמך למלאכה רק גזירה בעלמא משום חשד בלנים שאינו שייך בבית רק משום לא פלוג וא"כ ודאי שמותר אף בשל שבת בהיתר אף אם אינה סכנה וגם לומר לעכו"ם להחם בשביל זה. וא"כ נצטרך לומר דקושית ר' דימי היא דלמא איירי מתני' בשל ע"ש דג"כ אסור מדרבנן אך ממילא ילפינן מזה גם שמותר בשל שבת דג"כ רק מדרבנן הוא ויהיה מזה הוכחה שמותר הרחצת כל גופו דאל"כ מי גרע מחמין ע"ג מכה, וזה לא קשה כלל דאדרבה מה"ת נימא דאיירי בשל ע"ש ולהוכיח דאיירי בכל גופו נימא דאיירי בשל שבת בהיתר או ע"י עכו"ם וליכא הוכחה כלום, ומה שנקט מרחיצין נמי ניחא משום דלהחם ע"י עכו"ם ודאי מותר וקמ"ל שהרחיצה אף ע"י ישראל מותר כיון שהוא חולה אף שאין בו סכנה לדעת הרמב"ם. ואם נימא דר' דימי סובר דגרע מחולה שנפל למשכב ורק רחיצה בשל ע"ש התירו שהוא איסור קיל משאר דרבנן, לבד שהוא דוחק הו"ל לר' יוסף לתרץ רק שהוא חולה ולמה לו לומר על קושית ר' דימי עליו מפני שסכנה הוא לו [אך אולי האמת נקט].

ולכן מסתבר שר' יוסף סובר דאיירי מתני' [שבת קל"ד] לא רק בהיתר הרחיצה לבד אלא גם בהיתר החמום לצורך זה משום שסובר שהיא סכנה בימים הראשונים לכו"ע ובשלישי לראב"ע וזה שנקט מרחיצין ולא מחמין משום דנקט בזה טעם ההיתר דכיון שצריך לרחוץ מותר גם להחם דהצורך הוא בשביל סכנה. ור' יעקב סובר דנקט מרחיצין משום שאיירי רק בהיתר רחיצה ולכן דייק דאיירי בכל גופו דבאבר אחד מי גרע ממכה. וע"ז א"ר יוסף דבהוחמו בשבת איירי, היינו להחם בשבת דבעי סכנה וא"כ אפשר דהסכנה היא רק בהרחצת מילה. והקשה ר' דימי מנא לך דילמא בהוחמו בע"ש פליגי דכן משמע לשון מרחיצין דמתיר רק איסור רחיצה ואין כוונתו דוקא בשל ע"ש דה"ה

בשל שבת בהיתר דדין אחד להם ותירץ ר' יוסף דא"א לומר כן דהא סכנה היא לו וא"כ מותר ודאי גם להחם ומוכרחין לומר דאף דנקט מרחיצין כוונתו גם על החמום, אך נקט מרחיצין משום שזהו טעם ההיתר [וגם אולי נקט מרחיצין לאשמועינן דגם רחיצה אסורה בהוחמו באיסור ע"י ישראל שלא במקום סכנה וגרע משאר איסורין דרבנן שמותר בחולה. וטעם גדול יש דכיון שאסור לישראל לעשות זה להחולה ועבר ועשה שייך לקנסו שלא יהנה ממנו דהא לא היה אפשר לעשות הרפואה בלא איסור דאורייתא הוי בהקנס כלא עשה אף ששאר איסורין דרבנן התירו לחולה משום שלא הוצרכו לעבור אדאורייתא ולדינא צ"ע] וא"כ לא לבד שליכא הוכחה להמג"א יש אדרבה ראיה מקושית ר' דימי שאין חלוק.

אך מה שהביא מהרא"ש שכתב מפני שמפשיר לכך צריך אדם ליזהר אחר שנטל ידיו שלא יחמם נגד המדורה עד שינגבם תחלה, אף שהוא רק להפשיר הוא ראיה קצת אף שיש ג"כ לדחות דכוונתו שמא יעשו חמין שהיד סולדת ומטעם בשול דהא לא הזכיר טעם אבל יותר משמע דהוא מטעם רחיצה. אבל להרמב"ם משמע דאין חלוק. וכן משמע דעת הר"ן שכתב הלכך נקטינן משמעתין דחמין שהוחמו בשבת אסורין בהנאה ליומן אפילו לשתיה כדתנן אסורין ברחיצה ושתיה אבל הוחמו מע"ש מותר פיו"ר עיי"ש משמע שאין מחלק הוחמו בשבת מבשל ע"ש בדין רחיצה אלא באלו שאסורין בהנאה ליומן אפילו לשתיה והוו דין רחיצת פיו"ר ודין שתיה שוין, וא"כ הוא רק בהוחמו באיסור ע"י ישראל או ע"י עכו"ם לצורך ישראל אבל לא בהוחמו בהיתר כמו עכו"ם לצורך עצמו וכדומה שאז יש לו דין של ע"ש. ונמצא שדין המג"א אינו ברור ומוסכם מכל הפוסקים דהרמב"ם והר"ן לא סברי זה וא"כ אפשר שכו"ע יסברו כן ורק להרא"ש משמע קצת כהמג"א. ולדעה הראשונה והאחרונה [או"ח] שבסי' שכ"ח סעי' י"ז יש ראיה דלא כמג"א מסוגיא [שבת] דדף קל"ד כדלעיל.

וטעם המג"א עכ"פ צריך להבין מ"ט אסור ברחיצה יותר מכל הדברים. וצריך לומר דזה ודאי שלא גזרו דלמא יחמו בשבת כמו שלא גזרו שלא יאכלו וישתו בשבת דברים מבושלים מחשש שמא יבשל בשבת דלא נחשדו ישראל ע"ז כדהקשה הר"ן והרשב"א אלא יש לחוש שיטעו בדינא כדהביאו הר"ן והרשב"א מירושלמי דהבלנים יתנו שם עצים סמוך לחשיכה והם מתבערים כל השבת שזה אסור שמא יחתה בגחלים. ולכן נהי שמחשד בלנים אין לאסור פיו"ר מטעם שכל אחד רוחץ בביתו כדחזינן שלא אסרו בשל ע"ש וגם אפשר שלא גזרו כלל מחשד בלנים בביתו כמו להרמב"ם ביו"ט מ"מ יש טעות אחר בדינא ששייך לטעות בזה כל אדם כדפרש"י [שבת] בדף ל"ט ד"ה בכלי

דאתי להחם בשבת כגון נותן צונן בחמין, והוא מטעם שלא בקיאי בדינא להחשיב גם זה לבשול. ומה שבשתיה לא גזרו מחשש זה הוא משום דלא שכיח לערב צונן וחמין לשתיה וגם רובן כלי שני אבל לרחיצה שהכל מערבין וגם הם חמין הרבה עיין ברש"י [שבת] דף מ"ב גזרו שלא לרחוץ בהוחמו בשבת כלל כדי שלא יבואו להחם בשבת אף בדרך זה. וטעם זה שייך אף בפיו"ר. ובשל ע"ש לא גזרו אף שגם בשל ע"ש מוכרחין לערב בהם צונן כמפורש [שבת] בדף מ"ב עיי"ש ברש"י ד"ה אלא, הוא משום דכוונתו שם רק לצנן החמין ולא להחם הצונן ולכן לא יטעו מזה שמותר להחם, וגם אין לחוש דיעשה איפכא ליתן צונן לתוך החמין דלמה יעשה איפכא כיון שכוונתו לצנן, וגם אף אם יעשה איפכא לא יעבור על איסור דאורייתא דהא לא לבד שלא ניחא ליה בהבשול אדרבה רוצה שיתקררו החמין ודמי זה להא [שבת] דדף ע"ה גבי חלזון שפטור על נטילת נשמה מטעם דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה ורק מדרבנן אסור לכן לא גזרו. וגם אולי א"א לגזור דאם נגזור יצטרכו לגזור גם בשתיה שלא יערבו בו חם וצונן ואפשר אין יכולין לעמוד בה או מצד מניעת עונג שבת וממילא אין שייך לגזור דלרחיצה יהיה אסור לערב.

ולכן אין שייך לגזור שלא לרחוץ פיו"ר בשל ע"ש כיון דלא הוחמו בשבת דאף אם יראו שמערב החמין בצונן לקרר לא יטעו מזה להחם בנתינת צונן בחמין דהא אף אם מותר כטעותו יהיה אסור לרחוץ בהם כיון דהוחמו בשבת. אך כל גופו אסרו משום דיחשבו שהיום הוחמו כיון שהם מרובין דיאמרו שלא הכין כ"כ מע"ש אלא פחות מזה רותחין והיום הוסיף צונן בהם כדי להחם הרבה כפי מה שצריך לחמין, דמסתבר דכוונת להחם הוא כשחסר לו מים חמין כפי צורכו וצריך להחם עוד מים אף שכוונתו גם לקרר הרותחין, וכוונת לקרר הוא כשיש לו מים חמין כל צורכו וצריך לערב בצונן כדי לקררם. ולכן יטעו שהיום הוסיף להחם ע"י שנתן בהם צונן עד כדי צורכו ויאמרו שמותר להחם בכגון צונן בחמין אבל בפיו"ר שהם מועטין לא יטעו וידעו שהכין מערב שבת. וניחא לשון רש"י בדף ל"ט דיחשוב שהיום הוחמו ויטעה ליתן צונן בחמין כדי להחם, דאם לא יחשוב שהיום הוחמו לא יטעו. וגם ניחא פרש"י שם [שבת לט] דבקרקע מותר דבטלי להו מתורת חמין שלכאורה קשה איזה טעם הוא שלא לגזור. ואין לפרש דיאמרו שהם חמי טבריא דא"כ היה חלוק בין מקום שמצוי שם מעינות חמין לשארי מקומות. אבל לפ"ז ניחא דאמבטאות שבקרקע ודאי נעשו להחם שם כשהמים באמבטי שבזה האופן מחמין הרבה בפעם אחת ולא יטעו לומר שהוחמו היום דזה ודאי שלא נחשדו להחם בדרך אסור הידוע וידעו שהוחמו בע"ש ולא יבואו להקל. אך מ"מ היה מקום לאסור

משום דיהיה בכלל גזרת חמין ונימא לא פלוג ע"ז פרש"י שאינו בכלל הגזרה משום דבטלי להו מתורת חמין כיון דהחמום היה בקרקע כמו מעין חם.

זהו מה שנראה לע"ד טעם לשיטת המג"א במה שאוסר אף רחיצת אבר אחד בשל שבת אף בהיתר וחמור מכל הדברים. אך עכ"ז אין הכרח לפרש כן לרש"י שיש לומר שפיו"ר לא גזרו בהוחמו בהיתר אף בשבת דאין הגזרה שלא ירחצו בשל שבת כדי שיועיל שלא יחמו לרחיצה אף לפי טעותם שמותר להחם בדרך זה אלא דהוא גזירה שלא ירחצו מחמת שיאמרו שהוחמו בשבת שנתנו צונן בחמין ויטעו שמותר להחם באופן זה ולכן עשו לזה דין הוחמו בשבת באיסור שאסור וידעו מזה דאסור להחם בדרך זה ועל פיו"ר לא גזרו כדבארתי דמשום שהן מים מועטין לא יאמרו שהוסיף מים והוחמו בשבת ובאיסור ידוע לא יחשדו שעשה ולכן נשארו כדין הוחמו בע"ש שמותר. וא"כ גם בהוחמו בשבת בהיתר נמי מותר פיו"ר כיון שלא יאמרו שהוסיף מים ובאיסור ידוע לא יחשדוהו ולא יבואו לטעות ונשארו בדינם שהוחמו בהיתר ומותר. ולחוש דיאמרו שע"פ צואתו החם הנכרי לא גזרו כמו שלא גזרו בכל הדברים והטעם או משום דלא שכיחא או משום דאמירה לעכו"ם הוא רק מדרבנן ולא גזרו גזירה לגזירה. עכ"פ כמו שלא גזרו בכ"מ כ"כ לא גזרו ברחיצה. וזה מסתבר יותר לפרש ברש"י וא"כ גם רש"י יכול לסבור דלא כמג"א רק שלטעם רש"י יש דרך לפרש טעם המג"א. ובעכו"ם שהחם לצורך עצמו מסתבר שאף להמג"א מותר דכיון שאינו שייך להלכות שבת הוי כמו בשל ע"ש אף שערוך השלחן לא כתב כן.

נמצא שמסתבר לדינא שאין דין רחיצה חמיר בשל שבת בהיתר ומותר לרחוץ פיו"ר אף בחמין וכל גופו בפושרין וא"כ בעכו"ם שהחם מים בשבת שלא לצורך ישראל והחמו בהם מקוה ונעשו פושרין יש להתיר לטבול בהם אף שהוא כל גופו דהא אף רחיצה מותר כמו בשל ע"ש דלא כמג"א. אבל בחמין אף ע"י עכו"ם שהחם לצורך עצמו יש לן לאסור לכאורה דהא ברחיצה אסור בחמין כל גופו אף בשל ע"ש. ובישראל שהחם במזיד אף לצורך עצמו או לצורך עכו"ם יש עוד איסור אחר שאסור ליהנות בו ביום ממעשה שבת אף לאחרים. ולענין איסור זה ודאי גם מה שנעשו פושרין הוי זה הנאה ממעשה שבת ואסור.

[ענף ג'] אבל נראה לע"ד דבר חדש דהא לר' יוחנן הסנדלר הוי מעשה שבת מגדרי איסורי הנאה כדילפינן מקדש ואף למ"ד שהוא רק מדרבנן בב"ק דף ע"א הוא מגדר זה דעשו כאיסורי הנאה מאסמכתא לקדש. וא"כ לא עדיף מכל איסורי הנאה שאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ולכן אף לר' יהודה שאסור רק ביומו ומותר במוצאי שבת נמי לא חמיר

מלר' יוחנן הסנדלר ויש לו בו ביום רק כדין איסורי הנאה וכלשון הר"ן שאסורין בהנאה ליומן וא"כ גם לר' יהודה מותר לדבר מצוה דלאו ליהנות ניתנו וא"כ מותר לטבול טבילה של מצוה אף שהוחם ע"י ישראל.

אך יש לעיין מהא דר"ה דף כ"ח דהנודר ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים ולא בימות החמה משום שיש לו גם הנאת הגוף. אבל הא הרשב"א בנדרים דף ט"ו סובר דאף ביש לו הנאה בעת קיום המצוה נמי מותר. דגם בהנאת תשמישך עלי מקשה דמחמת מצות עונה יהיה מותר דלאו ליהנות ניתנו. ומחליט לדינא באם אסר תשמיש כל הנשים מותר משום מצות פריה ורביה דלאו ליהנות ניתנו אף שיש לו גם הנאת הגוף. ועיין בשער המלך פ"ח הלכות לולב שהביא כן גם בשם המאירי דיש פירוש אחר במצות לאו ליהנות ניתנו שאע"פ שבשעת קיום המצות איכא הנאה לגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשית המצוה, ומודר הנאה ממעין שאסור לטבול בימות החמה מתרץ משום שגזרו שמא ישהא ויהנה אחר עשית המצוה ומטעם זה כתב בשם ר' שמואל דמותר לסכך באיסורי הנאה אף שיש גם הנאה לגוף משום דהוא בשעת קיום המצוה. ועוד כתב השעה"מ שאף הרז"ה סובר כן במצוה דאורייתא, ולכן מחלק דבתעניות אסור לתקוע מודר הנאה משום דסובר דתקיעה הוא גם הנאה לגוף דיש נהנים בתקיעתם ומ"מ מותר בר"ה שהוא דאורייתא מטעם דלאו ליהנות ניתנו אף כשיש לו הנאה בשעת קיום המצוה ובמצוה דרבנן אסור רק בכגון זה שיש לו הנאת הגוף ובליכא הנאת הגוף אף בדרבנן לאו ליהנות ניתנו מצד הנאת המצוה גופה עוד מכ"ש כמפורש ברז"ה גבי לולב ביו"ט שני והיא הוכחה גדולה.

ועיין בנ"י בנדרים שם שג"כ הביא שיש סוברין כהרשב"א דאף שיש הנאת הגוף בשעת קיום המצוה מותר דסוברין דתקיעה ג"כ איכא הנאת הגוף וכן הביא שסוברין רבותיו של הריטב"א אך שהריטב"א חולק על רבותיו וסובר דבהנאת הגוף אסור ובשופר ליכא הנאה. ומשמע שם שלהנ"י מסתבר יותר כרבותיו של הריטב"א שמותר וגם לשון רבותיו משמע שהם רבים. ומה שאסור בטבילה בימות החמה כתב שאין מצות טבילה במעין ובימות החמה כמצות שופר ותשמיש של מצוה, ולא כתב טעם ע"ז. ואין לומר שסובר דטבילה אינה נחשבת מצוה, דהא על טבילה אמרו מצות לאו ליהנות ניתנו וגם איזה טעם הוא שלא תחשב מצוה כתשמיש לפו"ר. ולכן צריך לומר דכוונתו ג"כ שמא ישהא אחר קיום המצוה שזה אין שייך לחוש בתשמיש שכל התשמיש מצוה ואין שייך שם שיהוי ודלמא ישמש גם אחר שיקיים המצוה זה לא חיישינן וכן בשופר לא שייך שיהוי בתקיעה זו עצמה רק לפעם אחר שע"ז לא חיישינן. ואף שיכול לצאת בתקיעות קצרות

רק כשיעור תקיעה ויש לחוש שיעשה תקיעות ארוכות אינו כלום משום דכל התקיעה בין קצרה בין ארוכה היא מעשה המצוה ממש כל התקיעה שלא מתחלקת ולכן כולה לאו ליהנות ניתנה.

ומסתבר שגם התוס' סברי כן בר"ה דף כ"ח שכתבו דאם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כדמחלק גבי סוכה אם לא נחלק דגבי סוכה בלא מצוה יש הנאה בישיבה ובשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה ולכאורה לא מובן כוונתם. וצריך לפרש דהא הר"ן הקשה בנדרים דף ט"ז דאפילו אמר ישיבת סוכה למה נאסר בישיבה של מצוה דכיון דלאו ליהנות ניתנו הרי אינו נהנה מן הסוכה דסבר בקושיתו שאין שייך נדר שלא על הנאה והביא בשם התוס' ששייך נדר אף על זריקת צרור עיי"ש. ובזה מסתפקי התוס' הכא דמתחלה אמרו דכ"כ אם יאסור עליו התקיעה יהיה אסור וכן החליט הר"ן לדינא. ואח"כ אמרו שאפשר לחלק דגבי סוכה יש הנאה בישיבה ושייך ע"ז נדר ומה שמותר באומר הנאת סוכה עלי משום שרק ההנאה אסורה עליו ולכן המצוה שלאו ליהנות ניתנה מותר אף שיש לו גם הנאת הגוף כיון שכוונתו העיקרית היא למצוה ומה שממילא יש לו גם הנאה הוא רק כאנוס וכהנאה הבאה לאדם על כרחו בלא אפשר ולא מיכוין ששרי לכו"ע אבל כשאסר הישיבה אסור גם בישיבת מצוה כיון שעכ"פ יש גם הנאת הגוף בהמצוה ושייך ע"ז איסור נדר אבל תקיעה שבלא מיכוין לשיר ליכא כלל הנאה הוא רק כזריקת צרור לים דאין שייך ע"ז ענין נדר. וזהו כוונת התוס' חזינן מפורש דאף שסברי התוס' שיש הנאה בישיבה בסוכה מ"מ מותר בישיבה דמצוה באוסר ההנאה מחמת שלאו ליהנות ניתנו אף שיש לו גם הנאת הגוף. והיא ראיה ברורה וכן כתבו גם המרדכי והג"א בר"ה שם וכן כתב באו"ז הגדול הל' ר"ה סי' ר"ס.

אך לכאורה סותר למה שבתוס' שבועות דף מ"ד הקשו מ"ט מותר מודר הנאה לתקוע ולטבול הא מיתהני פרוטה דר' יוסף הא לתוס' ר"ה מותר אף בנהנה בשעת קיום המצוה, והנאה דפרוטה דרב יוסף גם כן הוא רק בשעת קיום המצוה. ועיין בטעם המלך שהביא ראיה מתוספות זה דלא כרשב"א אבל אם כן הוא סותר לתוספות ר"ה שצריך לומר לדידהו שסברי כרשב"א. וגם קשה ארשב"א מסוגיא דנדרים דף ל"ג דמחמת שנהנה פרוטה דר' יוסף אסור המודר להחזיר אבדה למדיר אף שלאו ליהנות ניתנו. אך בזה יש קצת לתרץ דכיון דאם המדיר לא היה רוצה שישיב לו ליכא מצוה נחשב כנהנה ממנו שלא במצוה אבל הוא דוחק.

והנכון לע"ד דרק בהנאה של המעשה גופה כגון תשמיש וטבילה ותקיעה אמרינן לאו ליהנות ניתנו אף שיש לו גם הנאה כיון דמעשה זה חייבה רחמנא והוא עושה החיוב נחשבה ההנאה כבא לו ממילא מהמצוה ולא מהדבר אבל פרוטה דר' יוסף שאינה הנאת מעשה המצוה גופה אלא שמחמת המצוה יש לו עוד הנאה אחרת והוו המצוה וההנאה שני דברים ונמצא שאיסור הנאה עשה לו ב' דברים מצוה והנאת פרוטה לכן נהי שמצד המצוה ליכא איסור דלאו ליהנות ניתנו מ"מ איכא איסור שע"י המצוה יש גם עוד דבר הנאת פרוטה שאינה מצוה וגם זה עשה האיסור הנאה לכן אסור דהוי כמו אם היה שכר מצוה בהאי עלמא תיכף שודאי היה אסור דהא אז היתה המצוה ניתנה גם ליהנות ממנה כיון דמשלמין לו בעד זה, וכ"כ הוא מה שמשתכר פרוטה דר' יוסף אבל זה שנהנה ממעשה המצוה גופה אינו כלום כיון דבהנאה זו עושה המצוה וזהו חיובו שעושה, והוא נכון. ולכן המודר אסור להחזיר אבדה מצד הנאת פרוטה דר' יוסף. וגם ניחא מה שהקשו התוס' בשבועות מזה שמיתהני פרוטה דר' יוסף אף שסברי כהרשב"א.

[ענף ד'] והנה ברמב"ם פ"א משופר ה"ג איתא וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לאו ליהנות ניתנו, והקשה בלח"מ הא בגמ' איתא שמעל ותירוצו דחוק דלא מצינו מחלוקת בזה וגם שרבא יסבור דלא כהלכתא. ועוד הקשה א"כ מה הקשה הרמב"ם והלא נהנה הא כבר תירץ דאין בקול דין מעילה ותירץ משום דעכ"פ מדרבנן אסור וכעין דאורייתא תקון עיי"ש אבל הא יותר קשה למה הוצרך לומר שאין בקול דין מעילה ולא הסתפק במה שלאו ליהנות ניתנו דהא מודה הרמב"ם דגם באיסורי הנאה דאורייתא לאו ליהנות ניתנו דהא מסיק לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה וזה תימה גדולה. ועיין בטעם המלך שפי' דהרמב"ם סובר כהר"ן דאם יש לו גם הנאת הגוף לא אמרינן לאו ליהנות ניתנו ולא היה יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה ולכן הוצרך לומר דאין מעילה בקול וע"ז הקשה וא"ת והלא נהנה בשמיעת הקול פי' בזה שמקיים המצוה לזה תירץ מצות לאו ליהנות ניתנו, והוא תמוה מאד שיסתום דבריו והלא נהנה ותהיה כוונתו על הנאה דקיום המצוה שאין זה בסתם לשון נהנה והי"ל לפרש והלא נהנה בקיום המצוה. גם מה שתירץ הא דבגמ' אמר שמעל אף שקול אין בו מעילה דהוא בהנאת קיום המצוה לר' יהודה דסבר מצות ליהנות ניתנו לא מובן לע"ד דהא כשם שהנאתו מהקול אין בו מעילה אף שודאי הוא הנאה אבל הוא משום שאין בו ממש כדפי' רש"י בפסחים דף כ"ו א"כ אף ההנאה שיש לו בקיום המצוה ע"י הקול נמי אין בהנאה זו ממש ואין להיות להנאה זו ג"כ דין מעילה דמ"ש הנאת הגוף שיש לו מהקול מהנאת מצוה שיש לו

מהקול הא תרוייהו הוא רק ע"י הקול שאין בו ממש ואם כוונתו מטעם שהם ב' הנאות ע"י הקול נמי לא מסתבר שיהיה עדיפות לב' הנאות מהנאה אחת וזה ברור ופשוט. ומה שכתב שיש לו סיוע מרשב"א יבמות דף ק"ג שכוונתו למש"כ הרשב"א שם דכיון דלא יצא לא נהנה ולא עבד איסורא אמרינן דלא יצא שיקשה והלא עדין אף שלא יצא יהיה לו הנאה מהקול וא"כ משמע מהרשב"א דאיירי בהנאת המצוה ויועיל בלא יצא שלא יהיה מעילה, אינו כלום דהא עכ"פ יקשה מה מועיל בשלמים אם נימא שלא יצא ואף דאיירי התם בהנאת מצוה מ"מ הלא יש גם הנאה בהקול אלא ע"כ צריך לומר דהרשב"א סובר שליכא הנאה בקול שופר כשאינו מתכוין לשיר וא"כ ליכא משם הוכחה של כלום.

והנכון לע"ד דהנה המל"מ בפ"ח מכלי המקדש ה"ו כתב דהא דקול ומראה וריח אינו אסור כ"א מדרבנן היינו דוקא היכא דהודלקה בהיתר אז הנהנה מאותו האור אין בו מעילה דאין בו ממש אבל הלוקח פתילה של הקדש ומדליקה פשיטא שאין לך מועל גדול מזה. והוא נכון מאד דודאי הוא רק כששומע קול השיר של הלוים אינו מועל או כשרואה לאור הקדש אינו מועל אבל כשהדליק לעצמו ודאי מעל, וכ"כ כשלקח הכלי שיר ושר לעצמו ודאי יש בו מעילה ככל תשמיש בכלי הקדש כשיפגם ויהנה שו"פ. והשומע ממנו או הרואה לאור שהדליק אחר באיסור נמי לא ימעול דעיקר חלוק המל"מ הוא בין המדליק והמשורר להרואה והשומע. וא"כ גם שופר של עולה שתקע בו בעצמו מעל התוקע דהא הוא משתמש בו ופגמו דהא זהו תשמישו, ועיין במג"א [או"ח] סי' תקפ"ו שמפורש דשופר הוא דבר הנפגם ואם אינו דבר הנפגם מעל התוקע בהנאה שו"פ כיון דזהו תשמישו והוא יש בו ממש, ורק השומע לא ימעול משום דאין בו ממש. וניחא מה שבגמ' איתא שמעל אף שקול אין בו מעילה.

והנה לפ"ז היה צריך להיות שלא יצא אף שמצות לאו ליהנות ניתנו משום דעכ"פ מעל בתשמישו ופגמו כדרך הנאה וכן בשלמים הא אסור והויא מצוה הבאה בעבירה. ותירץ ע"ז הרמב"ם שאין בקול דין מעילה וכוונתו כדכתב הרמב"ם לעיל מזה גבי שופר הגזול דאין בקול דין גזל שפי' המ"מ שבא לתרץ דכיון דמצות שופר היא השמיעה שאין שייך בה גזל דהא אין נוגע בו כלל לכן אף התוקע יוצא דאף שהתוקע ודאי עבר על גזל במה שלקחו ותקע בו מ"מ לא הויא מצוה הבאה בעבירה משום דהמצוה היא כמו דבר אחר לא מהגזל והוי כמו אחר השומע. ותירוץ זה ממש מתרץ הרמב"ם גם בשופר של עולה דאף שהתוקע מעל בתשמישו ופגמו לא הויא מצוה הבאה בעבירה משום שהשומע ודאי יצא שאין בקול דין מעילה לכן אף התוקע בעצמו יצא בשמיעתו כמו אחר. ואח"כ הקשה דעכ"פ הא נהנה משמיעת הקול דסובר דיש הנאה בתקיעה או גם בשמיעה והויא

הקושיא על כל שומע מצד איסורא דרבנן כהלח"מ ועל התוקע בעצמו גם מדאורייתא דהא התוקע מעל מחמת הנאתו בתקיעתו שזהו תשמישו, ויותר נראה שהקושיא היא רק על התוקע. וע"ז תירץ דמצות לאו ליהנות ניתנו וא"כ ליכא איסור הנאה בשל הקדש. אך בשוגג ימעול משום דנשתמש בו ופגמו ונהנה בתקיעתו כדרך תשמישו דע"ג [דע"כ] גם בקול יש מעילה כהמל"מ אבל מ"מ אף שאסור למעול במזיד יוצא בו כיון שהמצוה בשמיעה שאין בה דין מעילה להשומע ולכן יוצא גם התוקע וזהו פירוש דברי הרמב"ם ונסתלקו הקושיות ונכון מאד.

וא"כ מפורש שהרמב"ם סובר כהרשב"א דאף ביש לו הנאת הגוף בשעת קיום המצוה נמי לאו ליהנות ניתנו דהא סובר דיש לו הנאה בתקיעתו ומ"מ תירץ דלאו ליהנות ניתנו ומותר והוא דלא כטעם המלך שכתב להיפוך וא"א לומר כלל כדבריו. וגם בשעה"מ כתב שמשמע מפשט דברי הרמב"ם דאיכא הנאה בתקיעה וכן הביא מפ"ח שכתב כן בדעת הרמב"ם. ונמצא שיש לנו גם שיטת הרמב"ם כהרשב"א. וא"כ הוו שיטת הר"ן והריטב"א והכל בו כיחידים לגבי הרמב"ם והתוס' והרז"ה והאור זרוע והרשב"א והמרדכי והג"א והמאירי והר' שמואל שהביא ורבותיו של הריטב"א והנ"י. ואף שגם לשון רש"י בר"ה שם [כ"ח] שכתב שאין כאן אלא הנאת קיום המצוה אבל לא בימות החמה דאיכא הנאת הגוף משמע כהר"ן מ"מ הוו המתירין מרובין. ואפשר שכוונת רש"י הוא רק מצד הגזירה שמא ישהה שלכן לא כתב באיסור שבימות החמה דאיכא נמי הנאת הגוף שהיה משמע דזה עצמו שיש גם הנאת הגוף עם קיום המצוה הוא האיסור כדסובר הר"ן אלא כתב דאיכא הנאת הגוף שמשמע שאין זה עצמו האיסור בשביל ההנאה שיש לו בשעת קיום המצוה אלא שבשביל דאיכא הנאת הגוף אסרו שמא ישהה אחר קיום המצוה ליהנות שאז תהיה הנאת הגוף לבד ומתחלה בימות הגשמים שכתב שאין כאן אלא הנאת קיום המצוה כוונתו שלכן אין לגזור שמא ישהה ולכן לא ברור לן שיטת רש"י דיש גם משמעות דלא כר"ן.

והנה ברמב"ם לא הוזכר דין מודר הנאה ממעין כלל ואם היה מקום לומר דמתיר גם בימות החמה היה ניחא משום שהוא כמו בתקיעה ממש שמתיר אף שסובר דיש לו הנאה בתקיעתו ולכן אין שום חדוש ושינוי דין במעין ולא הוצרך להזכירו. אבל קשה לומר כן דלא מצינו בגמ' חולק ע"ז וגם הא רבא בעצמו שהתיר בתקיעה הוא האוסר במעין בימות החמה לטבול אף שלהרמב"ם גם בתקיעה יש לו הנאה וא"כ ודאי לא יחלוק והטעם שמא ישהה וצ"ע בהשמטתו.

ולכן מסתבר לדידהו שגם במעשה שבת נמי מותר לטבול טבילה של מצוה כיון דלאו ליהנות ניתנו דלא עדיף מעשה שבת מכל איסורי הנאה ואף שיש לו הנאה בשעת קיום המצוה נמי מותר. ושמא ישהה מסתבר שאין לגזור כיון שהוא רק איסור הנאה דרבנן וכ"ש שהוא שעת הדחק כזה שהוא מניעה מפו"ר ושלום בית.

ולפ"ז יש טעם גדול ונכון למה שכתב הקרבן נתנאל בפ' במה מדליקין סוף סי' כ"ב שטבילה במי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות ועיין בנו"ב תנינא שנתן טעם קלוש וגם אינו שייך אלא תיכף בכניסת ליל שבת ובהוחמו ע"י נתינת חמין ולא כשהוחמו בסאמאוואר וכדומה או כשגם החמין כשרין למקוה. אבל לפ"ז יש טעם נכון בכל האופנים דכיון שאף בהוחמו בשבת באיסור נמי מותר לטבול משום דלאו ליהנות ניתנו, אין מקום לאסור הטבילה בגזירת רחיצה אף שיש טעם לגזור כדי שלא יבואו להחם בשבת, דרק רחיצה שאסור בשל שבת באיסור אסרו בכל אופן כיון דיש לטעות שהוחמו באיסור כשרוחץ כל גופו נתנו להם דין הוחמו באיסור אבל טבילה שמותר בכל אופן גם בהוחמו באיסור שלכן אף למה שיטעו שהוחמו בשבת נמי מותר אינה שייכת להיות בכלל גזרת מרחצאות, אם לא דיגזרו מחדש ביחוד לאסור הטבילה בהוחמו בשבת בין באיסור בין בהיתר וזה לא מצינו שאסרו ומעצמנו לא נאסור דאולי לא רצו לתקן איסור למנוע הטבילה. ול"ד לאם היתה גם טבילה בכלל גזירת מרחצאות שהיו צריכין אם לא היו רוצים לאסור הטבילה לפרש שלא אסרו הטבילה למצוה אף שהיה לה להיות בכלל אבל כיון שאינה בכלל הגזירה לא הוצרכו לפרש שלא אסרו. ולכן אף למחר ביום ואף בהוחמו בסאמאוואר ואף כשגם החמין כשרין למקוה נמי מותר.

ואף להמג"א שאוסר ברחיצה גם בהוחמו בהיתר נמי מסתבר שאין שייך לאסור אלא מחמת שיש עכ"פ רחיצה אסורה כמו בהוחמו באיסור החמירו ברחיצה אף בשל היתר מהטעמים שיש לגזור בהם כדבארתי אבל אם לא היה כלל רחיצה האסורה מדינא לא היה מקום לאסור ולכן בטבילה שליכא טבילה האסורה כיון שלאו ליהנות ניתנו אין מקום לאסור אך אף אם נפקפק אליבא דהמג"א מ"מ יש להתיר כיון שהרבה חולקין עליו ומסתבר כדבריהם כדבארתי.

[ענף ה'] והנה יש עוד טעם גדול להתיר בעובדא דידן דהרי"ף פסק בשבת דף קל"ד שמרחיצין אותו כדרכו בין לפני המילה בין לאחר המילה אף בחמין שהוחמו בשבת. ואף שהר"ן כתב בדעת הרי"ף שדוקא בהוחמו בע"ש שרי קודם המילה ודחק לפרש דהוחמו בשבת קאי רק אלאחר מילה הוא דוחק גדול ובראי"ש מפורש בדעת הרי"ף וכן סובר גם בעצמו שאף בחמין שהוחמו בשבת וע"י ישראל נמי מרחיצין אפילו קודם

המילה. וכן כתב הרשב"א והקשה מ"ט מותר קודם המילה הא רחיצה בשבת אסורה בחמין ובשל איסור הא איכא עוד איסורא דמעשה שבת ומכשירי מילה אין דוחין שבת ותירץ דמעשה שבת אינו אסור אלא משום קנס ובמקום מצוה לא קנסו וכן הרחצת כל גופו לאו מלאכה היא אלא שאסרוה מפני גזירה לא גזרו במקום מילה וכוונתו צריך לומר שהוא במקום מצוה לא גזרו דאם מילה דוקא גם במה שלא קנסו מ"ט אמר במקום מצוה אולי ג"כ מילה דוקא אלא ודאי שאין סובר שיהיה חלוק בין מילה לכל מצוה. וכן הביא בשם ר' יונה. א"כ מפורש שבמקום מצוה לא גזרו איסור רחיצה ולא קנסו איסור מעשה שבת.

וכן הוא ודאי כוונת הרא"ש שכתב אע"פ שאסרו רחיצת כל גופו בחמין אפי' מע"ש לצורך מילה שרי עיי"ש ואיירי אפילו עבר ישראל והחם בשבת כמפורש שם והוא מטעם שלצורך מצוה לא אסרו ולא קנסו דהא הרא"ש אין סובר חלוק בין מילה לשאר מצוה לענין אמירה לנכרי וא"כ גם לענין היתר רחיצה ומעשה שבת אין חלוק ובכל מצוה לא גזרו ולא קנסו, וכמפורש ברשב"א במקום מצוה לא קנסו. איברא דברשב"א איכא תירוץ ב' ששייך רק במילה דתירץ דכיון דהוצרכו להתיר שבות דרחיצה לגבי מילה אחר המילה משום סכנה לא רצו לאסור לפני המילה דהוי כחוכא. אבל טעם זה אין לומר בכוונת הרא"ש דהיה מפרש טעם כזה אלא ודאי דכוונתו משום דלצורך מצוה לא גזרו וזה הטעם הוא מפורש בדבריו דלצורך מילה שרי והוא משום שהוא מצוה.

וכן פסק הטור באו"ח ס"ס של"א שמותר לרחוץ לפני המילה במים שעבר ישראל וחימם בשבת ולא אסרו איסור רחיצה בכל הגוף לצורך מצות מילה וכן כתב ביו"ד סי' רס"ו. וכן מפורש במ"מ פ"ב משבת הי"ד שאף שאסור לומר לנכרי להחם מים לצורך מילה מ"מ בעבר ואמר לנכרי ואף בעבר ישראל וחממן בעצמו מותר לרחוץ לפני המילה משום שכל אלו מותרין מה"ת אפילו לבריא ואין בהם אלא משום גזירת מרחצאות ובמקום מצוה לא העמידו גזירתם ומפורש שבכל מצוה לא העמידו ופי' כן בדעת הרי"ף והרמב"ם.

אך לפי התשובה שהביא הכ"מ בפ"ב ממילה ה"ח שהשיב הרמב"ם לחכמי לוניל משמע שהרמב"ם אין סובר כן אלא אוסר בהוחמו באיסור דהשיב דרק על יום ג' קאי מש"כ בהוחמו בשבת אבל עכ"פ דעת המ"מ בעצמו שמותר ושגם הרמב"ם סובר כן דלא כבהתשובה. ואף לפי התשובה אפשר שכוונתו רק שאסור להחם ולא משכחת לה אבל בעבר וחממן אף ישראל אולי סובר דמותר להחם כהמ"מ בשמו.

ואף דעת הראב"ד משמע שמותר בעבר וחימם דהא כתב בהשגתו פ"ב ממילה ה"ח אבל לפני המילה לא משכחת לה אלא שחממן עכו"ם ואין אומר לו שחממן מעצמו

עיי"ש משמע מלשון זה שעכ"פ חמם לצורך התינוק רק שלא אמרו לו וזה הא אסור לדבר הרשות כיון שעשה לצורך ישראל חזינן שגם הוא סובר שלא גזרו לאסור לצורך מצוה א"כ מנלן לחלק שבעבר וצוה לנכרי או שעבר ישראל וחימם יהיה אסור גם למצוה כיון שגם זה הוא רק קנס דרבנן ומצד גזירת מרחצאות ודאי אין חלוק. ולכן מסתבר שגם הראב"ד סובר שמותר בעבר וחימם וליכא לא גזירת מרחצאות ולא איסור מעשה שבת לצורך מצוה. וא"כ מסתבר שגם חכמי לוניל והרז"ה ותשובת הרמב"ם יסברו כן רק הקשו דלא משכחת זה בהיתר ולא הי"ל לסתום שמרחיצין לפני המילה שמשמע שמחמין לצורך זה אבל בעבר וחימם מודו שמותר. וכן משמע יותר בהשגת הראב"ד שהביא המ"מ שם בהל' שבת שכתב רק שאין מחמין לו חמין ולא השיג שאין מרחיצין. וא"כ יש לנו שיטת הרשב"א בתירוץ ראשון ור' יונה והמ"מ והרא"ש והטור והרי"ף והרמב"ם לדידהו שליכא איסור רחיצה ולא איסור מעשה שבת לצורך מצוה וכן נוטה שסובר גם הראב"ד. ולכן אף שהר"ן לא סבר כן אלא דאסור בהוחמו באיסור אף לצורך מצוה ואולי גם חכמי לוניל והרז"ה ותשובת הרמב"ם מ"מ הם המעוט ובפרט שדעת חכמי לוניל והרז"ה ותשובת הרמב"ם אינו מוכרע ויותר מסתבר שמודו שמותר והוי דעת הר"ן רק דעת יחיד.

[ובש"ג יש ט"ס שמתחלה כתב דמותר לרחוץ במים שעבר ישראל וחממן ותיכף אח"ז כתב אבל במים שהוחמו בשבת אסור לרחוץ וסותר תיכף דברי עצמו ולכן צריך למחוק תיבות במים שהוחמו בשבת אסור לרחוץ ואות ד' מתיבת דאין וצריך לגרוס אבל אין היתר לחמם].

וכטעם ב' של הרשב"א ששייך רק במילה לא משמע מכל המפרשים דמכולהו משמע שלצורך מצוה לא קנסו ולא גזרו וכמפורש במ"מ. וא"כ אף לטבול טבילת מצוה לא גזרו גזירת מרחצאות ולא קנסו איסור מעשה שבת ומותר לטבול אף בחמין שהוחמו בשבת ע"י ישראל. ועוד כ"ש הוא דבמילה הוא רק מכשירי מצוה ובטבילה היא המצוה גופה. וגם הוא בשם אחר טבילה ולא רחיצה. ולטעם זה תהיה מותרת לרחוץ במים חמין גם המקומות שנעשה בהן דבר חוצץ מעת החפיפה דע"ש כיון שהוא לצורך מצוה אם אי אפשר לה בצונן. וזה שכתב הש"ך יו"ד סי' קצ"ט ס"ק י"ב שדוקא בחמין של ע"ש מותרת לרחוץ בית הסתרים צריך לומר שהוא מחמת שאין הכרח כ"כ לרחוץ בית הסתרים כיון שכבר רחצה בעת החפיפה ורק לחומרא בעלמא רוחצת עוד הפעם לכן אסורה בשל הוחמו בשבת אבל כשנעשה שם דבר חוצץ שהוא עכוב לטבילה הוא הכשר מצוה שג"כ

לא גזרו ולא קנסו לטעם זה. ולפ"ז ניחא בפשיטות מש"כ הק"נ שטבילת מי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות שהוא כמעט לכל הפוסקים חוץ להר"ן.

ולכן מהלין טעמי נראה לע"ד למעשה להתיר לטבול בשבת אף בהוחמו בנתינת מים חמין שחמם ישראל בשבת במקום שאי אפשר לטבול ביום אחר כבעובדא דידן דכדאי רוב הפוסקים לסמוך עליהם נגד הר"ן אף שכנראה גם הב"י הסכים לו. ואף בלא דוחק גדול היה אפשר לסמוך עליהם וכ"ש בשעת הדחק גדול כזה שבלא זה יבטלו בנות ישראל מפו"ר לגמרי וגם יש לחוש שח"ו יבואו לידי מכשול שאף על דעת יחיד היו יכולין לסמוך בשעת הדחק גדול כזה כמפורש בגמ' ובפוסקים וכ"ש שהמתירין הם רובא דרובא וגם הוא במלתא דרבנן שאזלינן לקולא. אך צריכה ליתן החמין אחר שכבר יהיו שם הצוננין במקוה ולא חיישינן שתעשה להיפוך אם גם החמין כשרין למקוה כמו שלא גזרו בשתיה וכ"ש שהוא לצורך מצוה. ואם אפשר לה בפושרין תראה שיהיו רק פושרין ואם קשה לה מותרת גם בחמין.

והנה יש כאן עוד שאלה דהטבילה אי אפשר לה רק ביום ויהיו תרי קולות הרחקת חפיפה מטבילה וסרך בתה שר"ת אוסר בתוס' נדה דף ס"ז ואיפסק כן בש"ע יו"ד סי' קצ"ט סעי' ז'. אבל נראה לע"ד שבשעת הדחק גדול כזה אין לחוש לזה כלל וכדאי הר' משלם לסמוך עליו ובפרט שבסברא אין מקום לחומרא זו כיון שהם ב' עניני קולא ולכן מסתבר שאף ר"ת לא החמיר אלא כשתצטרך לדחות יום אחד או שנים אבל להרבה ימים לא יפלוג ר"ת וכ"ש בעובדא דידן שאם לא עכשיו לא תוכל לטבול כלל ודאי שאין בסברא זו כדאי לדחות בנ"י לגמרי מפו"ר ולבא ח"ו לידי מכשול ולעגן בנות ישראל שמצינו שהקלו לתקנת עגנות לא רק תרי קולי אלא כהנה וכהנה וכ"ש שהוא לא רק לאחת אלא לכל בנות העיר ברור שאין לחוש לזה כלל ומותרת לטבול אף ביום השבת ואף בהוחמו ע"י ישראל בשבת. וה' יושיענו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

[ענף ו'] אך עדיין יש לעיין דכיון דרק טבילה שרי מחמת מצוה והרחיצה אסורה א"כ תהיה אסורה משום מתקן בשבת דלא שייך נראה כמיקר. ועיין בנוב"ת סי' כ"ו לענין מה שלא מיחה בנשים הטובלות בחמין בליל שבת משום שיש לומר שלא גזרו בטבילה משום חמין כהק"נ, שג"כ עמד ע"ז דא"כ תהיה אסורה משום מתקן ותירץ דרק לענין מים רעים שהיה מצוי הטבילה בהם כמו ביפים ואולי עוד יותר הקשה בגמ' דהיה צריך לאסור הטבילה בהו בשביל מתקן והוצרך לומר דגם ברעים נראה כמיקר בביצה דף י"ח אבל לאחר דמשני נראה כמיקר שוב לא אסרו הטבילה כלל אף במקום שנזדמן שלא נראה כמיקר כדמצינו ביום הכפורים שמותר מצד הואיל ובשבת שרי גם ביוה"כ

שרי בביצה שם [י"ח] וכ"כ אמרינן הואיל ובצונן שרי גם בחמין שרי. וצריך להוסיף שאף בזה"ז שרוב הטבילות הם בחמין מ"מ כיון שהם לא אסרו אנן לא אסרינן וגם אולי רוב הטבילות הם בפושרין שליכא איסור רחיצה אף בשל שבת להשיטות שבארתי דלא סברי כהמג"א וממילא מותר גם בחמין. ואף להמג"א יש להתיר משום דרובן הם בפושרין דע"ש. אבל הוא טעם דחוק.

ובעובדא דידן יש לע"ד עוד טעם להיתר דהמרדכי סוף הלכות נדה הביא בשם בה"ג ותשובת הגאונים דאם טבילה בזמנה מצוה מותרת לטבול בשבת והביאו הב"י וכוונתו אף בלא טעם שנראה כמיקר כגון בזה"ז, והוא דלא כתוס' שבת דף קי"א שסברי דלא היו מתירין איסור מיחזי כמתקן בשביל מצות טבילה בזמנה, ומה שמקשה הגמ' בביצה שם [י"ח] מברייתא דחייבי טבילות טובלין כדרכן צריך לומר לדידהו כתירוץ ב' דתוס' שם ובביצה דמשמע שאף אם אין טבילה בזמנה מצוה נמי טובלין כדרכן אם רוצין. וא"כ לדידהו אף שלא בזמנה אם ביום אחר א"א לה לטבול נמי לא גזרו מצד מיחזי כמתקן לדחות מצות פו"ר ועוד הוא כ"ש דמצות פו"ר ושבת מצוה רבה ובפרט כשיש לחוש למכשול. וגם אם בשביל טבילה בזמנה לא גזרו כ"ש כשתתבטל הטבילה לגמרי ולא תוכל ליטהר לבעלה לא גזרו. ואולי אף התוס' דפליגי הוא רק בשביל טבילה בזמנה סברי שלא הוי שרינן איסור מיחזי כמתקן אבל לבטל לגמרי מצות טבילה גם לדידהו אפשר הוי שרינן ולכן דקדקו בלשונם וכתבו משום דטבילה בזמנה מצוה לא הוה שרינן ולא כתבו סתם משום מצוה לא הוה שרינן משמע דרק משום מצוה זו לא שרינן אבל משום מצוה רבה כמו פו"ר ושבת שרינן.

ולולי דמסתפינא היה נראה לע"ד דבזה"ז שטבילת נדה לא נטהרה אלא לבעלה דאין לנו טהרות וגם לא נטהרה לטהרות דכלנו טמאי מתים אין שייך כלל גזירת מתקן דהא לכאורה קשה טובא דהכא בביצה מקשה מ"ט אסור להטביל כלי בשבת ואמרו בה רבה ורי יוסף ור' ביבי טעמים אחרים והרי"ף פסק עוד לדינא דלא כרבא, והא ביבמות דף מ"ו מקשה על ר' יוסי דאמר אין מטבילין פשיטא דכיון דא"ר יוסי תרתי בעינן תקוני גברא בשבת לא מתקנינן וא"כ הוי סתמא דגמ' כטעם רבא, ועוד מקשה פשיטא ולא צריך להשמיענו כלל והכא בביצה לענין כלי מקשה מ"ט דאסור ואומרים טעמים אחרים והרי"ף פוסק לדינא דלא נאסר משום מתקן.

וצריך לומר דלא כל הענינים שוים דגרות ודאי הוא תקון גמור שנעשה בזה ישראל ואולי א"צ לומר דמיחזי כמתקן אלא דהוא מתקן גמור, ואף שמדאו' ודאי אין איסור דאף אם מתקן מה בכך דעכ"פ אינה מלאכה אבל מדרבנן אסרו כיון דמתקן ממש הוא ודמי

למלאכה כמו מתקן כלי. וע"ז מקשה פשיטא דתקוני גברא לא מתקנינן. אבל הא דביצה שהוא רק לטהר מטומאתו אינו תקון בעצם דלא נעשה דבר חדש ולא נשתנה מכפי שהיה רק שנסתלקה טומאתו, שמתחלה היתה הטומאה עליו רק עד שיטהר וא"כ לא ניתקן בעצם, בזה סובר הגמ' של"ד למתקן ולכן הקשה מ"ט אסור להטביל ותירצו רבה ור' יוסף ור' ביבי טעמים אחרים והרי"ף פסק כן דלא הוי כמתקן ורק רבא סובר דמ"מ נראה כמתקן כלי כיון דמתחלה היה טמא ולא היה יכול להשתמש בו לטהרות ועתה יכול להשתמש בו.

וחפשתי ומצאתי בריטב"א יבמות שאומר ג"כ סברא זו שבארתי, לתרץ קושית התוס' התם [יבמות מו] ע"ז דאמר תקוני גברא בשבתא לא מתקנינן הא לענין טומאה שרי לטבול בשבת משום דנראה כמיקר ותירץ הריטב"א דשאני הכא שהוא תקון גמור להכניסו תחת כנפי השכינה ויש בו משום שבות אבל התם דלא הוי תקון גמור שריא מטעם דנראה כמיקר עיי"ש וכוונתו צריך לומר כדבארתי שגבי גר הוא תקון גמור בעצם ולכן אסור מצד עצמו שדמי למלאכה ולא רק משום שמיחזי כמתקן ולכן אף שנראה כמיקר נמי אסור כיון דמצ"ע הוא אסור דכי יהיה מותר לעשות מלאכה כזו שהרואים לא יבינו שהיא מלאכה. אבל טבילת כלים מטומאה לטהרה אינו תקון בעצם רק מחמת שנראה כמתקן ויבואו להקל גם בתקוני מנא ולכן באדם שנראה כמיקר ולא נראה כמתקן, מותר ואף שהוא עצמו יודע דכוונתו לטבילה לא איכפת לן כיון דלא מינכר ממעשיו. א"כ חזינן מהריטב"א שיש חלוק בין תקוני הטבילות. וצע"ק שלא הקשה קושיתי שהיא יותר גדולה דעל קושיתו הא יש לתרץ גם כתוס'. עכ"פ לתירוצו מתורץ גם קושיתי כדבארתי.

ואף התוס' יבמות שתירצו תירוץ אחר על מה שלא אמרינן בטבילת גר נראה כמיקר משום דבעינן שני ת"ח עומדין בשעת טבילה נמי יסברו דיש חלוק בין התקונים דטבילת גרות הוא תקון גמור בעצם ולכן אסור לכו"ע משום מתקן ופשיטא הוא, ומטומאה לטהרה אינו תקון גמור ולכן לא סברי זה המקשה ורבה ור' יוסף ור' ביבי ורק רבא סובר דמיחזי כמתקן. אבל לא נראה להו לתרץ בזה מה שלא אמרינן בגר נראה כמיקר, משום דמפרשי בנראה כמיקר לא משום דהרואים יחשבו שהוא מיקר דעכ"פ הא הוא עצמו יודע שכוונתו לטבילה ובפרט בדברים הצריכים כוונה לטבילה וגם התירוץ על מים רעים וימות הגשמים דחוק דהרואה ודאי לא יתלה במה שאירע לפעמים רחוקים שבא בשרב ומלוכלך בטיט ובצואה אלא יאמר כפי האמת שהוא לטבילה. אלא מפרשי דכיון שעושה לתקונו רק מעשה שעושה גם להנאתו אין בזה ענין מלאכה ולא יבא להקל

מחמת זה לתקן כלי שהוא מעשה ממש. והוא כמו שתנן בשבת דף ק"ט כל האוכלין אוכל אדם לרפואה ולא גזרו לשחיקת סממנים דג"כ אין פירושו שלא ידעו הרואים שאוכלם לרפואה אלא שכיון שעושה לרפואה רק מעשה שעושה גם לאכילתו אין בזה גדר מלאכה ולא יבא להקל מחמת זה לעשות רפואה גם במלאכה. וכן צריך לפרש בשבת דף נ"ג דבהמה שאחזה דם אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן גזירה משום שחיקת סממנים ואדם מותר משום שנראה כמיקר דג"כ פירושו דכיון שעושה לרפואה מעשה שעושה גם להנאתו לא יבואו להקל מחמת זה לשחוק סממנים שהיא מלאכה. וזהו פירוש נכון מאד.

וניחא לפ"ז מה שיכול לטבול אף לתרומה וקדשים שצריך כוונה. וכן מה שיכולה לברך על הטבילה דלפ"ז א"צ להסתיר מבני אדם שעושה לטבילה דההיתר הוא רק מה שעושה לתקונו מעשה שעושה גם להנאתו למיקר ולא יגרע מה שמעשה זה הוא גם תקונו. ורק לטבול כלים שמעשה כזה אינו עושה שלא לתקון מיחזי כמתקן שיבא להקל לתקן גם בדברים שהם מלאכה כיון שגם עתה תיקן בדברים שהם רק לתקן. אבל אדם אף בימות הגשמים ובמים רעים כיון שאירע לפעמים שרוחץ שם כשבא בשרב ומלוכלך בטיט א"כ עושה מעשה זו אף להנאתו במים אלו אף שהוא לפעמים רחוקים מ"מ כיון שאירע שעושה זה לא מיקרי שעושה מעשה תקון אלא מתקן במעשה הנאה.

ולכן הקשו שפיר דגם בטבילת גר מ"ט אסור לטבול כיון דתקונו הוא רק במעשה שעושה גם להנאתו ולא גרע במה שהוא גם תקון אף שהוא תקון גמור. לכן הוצרכו לתרץ דכיון דבעי שני ת"ח לעמוד שם בשעת טבילה להודיעו המצות שבאופן חדש כזה אין עושין להנאה הויא גם הרחיצה כמעשה חדש שרק לתקון הוא ואסור. אבל גם הם יודו שיש חלוק בין התקונים כדמוכרח כן לתרץ קושיתי.

[ענף ז'] ולמה שבארתי לתוס' דנראה כמיקר אינו משום שיטעו הרואין שכוונתו להקר אלא דאין לאסור דבר שעושין להקר דאין שייך לעשות ע"ז גדר מלאכה, ניחא מה שהרמב"ם פי"ג מאיסורי ביאה ה"ו כתב בהא דאין מטבילין גר בשבת משום שהדבר צריך ב"ד וכוונתו שהוא בכלל גזירת אין דנין בשבת שתמוה מאד הא בגמ' מפורש שהוא משום דתקוני גברא בשבת לא מתקנינן. ומש"כ הכ"מ שלא כתב טעם הגמ' מצד קושית התוס' מהא דשרי לטבול מטומאה משום שנראה כמיקר ולא ניחא ליה תירוץ התוס' לא נכון כלל לדחות סוגית סתמא דגמ' וגם שאמר בגמ' ע"ז פשיטא בשביל קושיא.

אבל כיון שלפ"ז דחוק תירוץ התוס' דעכ"פ הא עושה רק מעשה שעושין להקר, וגם יש עוד להקשות איך שייך לאסור הטבילה דגר הא קודם שטבל הוא נכרי שאין עליו

איסור שבת ואחר הטבילה הרי שוב אינו עושה כלום. לכן מפרש הרמב"ם שאין כוונת הגמ' בתקוני גברא לא מתקנינן על הטבילה דע"ז ליכא איסור אלא הוא על ישיבת הב"ד לעשותו גר שהוא בכלל גזירה דאין דנין ומפרש הטעם דאסרו גם להזדקק לגרות בשבת שהוא מטעם תקוני גברא לא מתקנינן דטעם שמפורש בביצה דף ל"ז שמא יכתוב אין שייך בגרות וכדמצינו דבדיני נפשות ומלקות שאין דנין הוצרך לומר בסנהדרין דף ל"ה טעם אחר משום עינוי הדין דאין דוחה שבת משמע דלא היה נאסר משום שמא יכתוב דשייך רק בדיני ממונות לתירוץ א' דתוס' ביצה וסתם התוס' בסנהדרין עיי"ש ולכן הוצרך בגמ' לומר בגרות משום שבדין זה דגרות מתקנין גברא ולכן הוי גם ישיבת ב"ד לעשות גר בכלל גזירה דאין דנין בשבת. ונקט הרמב"ם רק הא דאין דנין משום דגדר האיסור הוא מצד איסור דאין דנין אך הטעם שהוא בכלל האיסור אמר בגמ' מצד תקוני גברא אבל אינו גדר האיסור ונקט האיסור ולא הטעם.

ואחרי שיש לחלק בין התקונים כדבארתי לעיל מסתבר שיש לחלק עוד דדוקא מטומאה לטהרה או טבילת כלים חדשים שהוא תקון לכל העולם דמתחלה היה טמא ואסור לכל העולם ובהטבילה הותר ונטהר לכל העולם שהוא תקון הניכר לכל ואף שאינו תקון בעצם שלא נשתנה מכפי שהיה מ"מ לתשמישין הוא תקון גמור לכל העולם וכן היתה טבילת נדה בזמן שהיו טהרות אבל בזה"ז שהטבילה היא רק לבעלה שלעלמא היא אסורה אחר הטבילה כמתחלה מאיסור א"א וכן לטהרות היא כמתחלה אין זה מתקן כ"כ כיון שנוגע רק לאחד ולא מצינו שאסרו הטבילה באופן כזה מטעם מתקן ולכן לא צריך בטבילת נדה בזה"ז לטעם שנראה כמיקר. ולכן אף שעתה נוהגין במקומותינו איסור בשבת ברחיצה בנהר וכן במים חמין שאסור מדינא ברחיצה ורק לטבול מותרת לא נאסרה מטעם מיחזי כמתקן כיון שהוא רק לבעלה.

וסמך גדול לסברא זו יש מהמ"מ פ"ד מיו"ט הי"ח שכתב שבטבילת כלים חדשים אסור מטעם מתקן לכו"ע ואף אם טבילתן הוא רק מדרבנן כיון שהוא תקון גמור שמתחלה היה אסור לכל ועתה הותר לכל ורק בטבילת טומאה שאף קודם טבילה היה הכלי ראוי להשתמש בו לטמא ולמי שאין אוכל חולין בטהרה יש שלא חשבי הטבילה תקון ובטומאה דדבריהם לכו"ע אינו תקון עיי"ש, וא"כ מאחר שיש סברא זו לחלק בין תקון לכל העולם לטהורין לבד אף שעכ"פ הוא תועלת לכל העולם כשיטהרו כ"ש שיש לחלק בין תועלת לטהורין שהוא עכ"פ לכל העולם כשיטהרו לנדה בזה"ז שהוא רק לבעלה ולכו"ע אין זה תקון כלל. ולכן אף לרבא דסובר טעם מתקן מטומאה לטהרה יודה שטבילת נדה לבעלה לא נחשב תקון וא"צ לטעם דנראה דמיקר רק בזמן טהרות

והיה התקון בטבילתה לכל העולם. [ולפ"ז גם טבילת בע"ק לתפלה אף אם היה חוב גמור אינו נחשב תקון לאסור בשבת משום דהוא רק לו לבד. אך אולי בבע"ק יש תקון גם לכל העולם בזה שנטהר ללמד תורה לאחרים ולהצטרף לעשרה ולכן הוצרכו לזה שאינו חיוב אלא חומרא בעלמא או מחמת שהוא רק דרבנן]. ואף שיש קצת לחלק מהא דהמ"מ דבטומאה לא נאסר מתחלה לכל העולם שהיה מותר להם כי הטמאים יכלו להשתמש בו לכן לא הוי תקון גמור בזה שהותר גם לטהורין אבל הכא שכל ההיתר שלה בטהרתה הוא רק לבעלה ובנדתה נאסרה גם לו ובטבילתה הותרה לו שהוא לכל ההיתר שאפשר לה אולי הוא מתקן, אבל לא מסתבר לחלק דפשוט משמע כוונת המ"מ משום שאינו לכל העולם וא"כ כ"ש נדה שאינו אלא ליחיד שלא נחשב תקון ומותרת גם בלא נראה כמיקר.

ואולי זה שהמרדכי מתיר מחמת שטבילה בזמנה מצוה לא פליג אתוס' שבת דלא מהני טבילה בזמנה מצוה להתיר איסור מתקן אלא משום דבזה"ז דהוא רק לבעלה ליכא איסור מתקן אך מ"מ כיון שקצת מתקן הוי מחמיר לאסור אם לא היה טבז"מ. ולכן ניחא שלא בעי טבילה בזמנה של תורה רק בזמנה שנהגו האידנא משום מצות עונה כדאיתא ברמ"א [יו"ד] סי' קצ"ז. ור"ת במרדכי שאוסר בנשים שלנו כיון שאין טובלות בזמנה של תורה לטבול בשבת אולי אינו מטעם מתקן אלא מטעם איסור רחיצה שנהגו בשבת אפילו בצונן. וא"כ בעובדא דידן שאם לא תטבול בשבת לא תוכל לטבול כלל או שידחה להרבה ימים עדיפא ממצות טבז"מ ומותרת לטבול בשבת אף לר"ת. וא"כ אין סתירה מהראשונים לדברי אך מהאחרונים לא משמע כן ולכן הייתי מסתפינא לחדש זה אך מ"מ לסניף ודאי יש לצרף זה. ובפרט שכבר נהגו הנשים לטבול בשבת אף בחמין ואיני מחדש דין חדש בסברא זו רק שאני מתרץ המנהג בסברתי שלא נצטרך לתרץ בדחוקי האחרונים ודאי יש לומר כתירוצי שנכון מאד לע"ד ואם אינן נביאות בנות נביאות הן ועושות כדין ובכזה אני אומר שמקום הניחו לי להתגדר בו.

והנה המג"א [או"ח] סי' שכ"ג ס"ק י"ג כתב על הא דכתב הרמ"א שאם הוא כלי שראוי למלאות בו מים ימלאנו מים מן המקוה ועלתה לו טבילה, דלא יברך כדי שלא יהיה מוכח שעושה לשם טבילה עיי"ש. ולמה שבארתי לתוס' יבמות [דף מו] ולרמב"ם פירוש דנראה כמיקר שכיון שעושה לתקונו מעשה שעושה גם להנאתו אין לחוש למתקן אף שיפרסם שעושה לטבילה דאינו בגדר מלאכה, היה יכול לברך כמו שכתבתי דמטעם זה יכול אדם לברך על הטבילה.

אבל יש לחלק דבכלי אם ישאב שלא לצורך ודאי אסור בשבת ויו"ט משום טרחא יתירא וא"כ לא הוי כשמטביל מעשה שעושה להנאתו דמעשה כזה שהוא רק להטביל או לדלות שלא לצורך אינו עושה להנאתו כי להנאתו אינו הטבילה והדליה אלא מה שלוקח המים לביתו והוי מעשה שלו רק שלוקח מים אלא שא"א בלא דליה. וכשצריך לטובלה הוי עיקר עשיתו טבילת הדלי ולכן היא נחשבת מעשה אחרת מכפי שעושה להנאתו. רק שמכל מקום מתירין משום שמדלה באמת מים לצרכו כדמשמע בהגמ"י פרק כ"ג משבת ה"ח וממילא הויא טבילה שעתה נמצא שעושה ממש מעשה הנאתו שהוא לקיחת המים. ואם כן כשמברך על טבילת כלים נמצא שעושה מעשה הטבילה אך שממילא לוקח אח"כ כשנדלה בזה מים את המים לביתו אחר שכבר נעשה מעשה הטבילה ודמי כמו שהיה נמלך אח"כ ליקח המים לכן מיחזי כמתקן דהרי עושה מעשה שלא היה עושה בלא צורך לטבילה ולכן לא יברך. אבל באדם שגם להקר עושה רק מעשה זו עצמה שעושה בטבילה שאין נוטל ברחיצתו כלום לביתו יכול גם לברך דלא גרע מה שמעשה זה הוא גם תקונו ואף אם היה מברך קודם לעשיתו נמי היה מותר.

ועיין בישועות יעקב סי' שכ"ג סק"ה דמחלק בין טבילת כלים דהברכה היא קודם, לטבילת אדם דמברך אח"כ, ומטעם זה כתב בסי' שכ"ג סק"ג שלתרומה דבעי כוונה לא יוכל לברך דיהיה מוכח מזה דנתכוין לטבילה. ולמה שבארתי לתוס' יבמות [דף מו] ולרמב"ם יכול לברך אף לטבילה לתרומה. ואף קודם הטבילה היה יכול לברך. ורק בכלים אינו יכול לברך מטעם דבארתי. אך להריטב"א ופשטות לשון רש"י דנראה כמיקר הוא מחמת שאין ניכר לכל, צריך לתרץ כהישועות יעקב אך מ"מ אף לדידהו בנדה בזה"ז לפ"מ שבארתי יכולה גם לברך.

מכל זה נראה לדינא למעשה שאם אי אפשר לה ביום אחר לטבול כעובדא דידן שיכולה לטבול אף ביום השבת סך הטבילות שנוהגות בחול כדי שתהיה טבילה בלא פקפוק, ולברך בין הטבילות. ובפושרין ואם קשה לה מותרת אף בחמין ואף בהוחמו ע"י ישראל במזיד אך לא תשהא שם להנאתה. וכן רשאה לרחוץ מקום שנזדמן שנעשה חציצה מאחר החפיפה דע"ש, גם בפושרין ולא תשפוך החמין רק אחר שיהיה שם צונן אבל לא תאמר אפילו לעכו"ם שיחם לה אלא אם יש שם חמין שחממו מעצמן כדרכן תערבם לטבול זהו הנראה לע"ד למעשה בשעת הדחק גדול כזה עד שירחם השי"ת ויבטלו הגזרות בקרוב. משה פיינשטיין.

סימן קכז

בענין פקוח נפש שהביא על עצמו בפשיעה אם דוחה שבת ל"ג בעומר תרפ"ז ליובאן.
מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר חיים הכהן כץ שליט"א הגאב"ד מסטיסלאוו.
מה שנסתפק ידידי אם כשהסכנה הביא האדם על עצמו בפשיעתו דשמא אסור לחלל שבת עליו, והביא כתר"ה ראיה מהמג"א [או"ח] סי' רמ"ח ס"ק י"ד דסובר דאין מחללין. הנה לע"ד א"א לומר זה כלל דלא נזכר בשום דוכתא חלוק בזה, וגם מצינו מפורש בבעה"מ שבת דף י"ט והובא בר"ן ובריטב"א שמחללין שהוא מפרש איסור דאין מפליגין משום דמקום סכנה הוא וג' ימים קמי שבתא מיקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת מפני שאין לך דבר שעומד בפני פ"נ, משמע מזה שאם לא היה פ"נ דוחה שבת היה מותר ואם כשפשע בהבאת הסכנה אין דוחה שבת מ"ט אסור להפליג, והי"ל רק לומר דאם יפליג פחות מג' ימים קודם השבת לא ידחה שבת, וגם לענין דחוי שבת אם נימא בפשע אין דוחה אין סברא לחלק בין קודם ג' לאחר ג' דהחלוק בזה הוא רק מדרבנן ומדאורייתא מותר בכל אופן כדמשמע לכל הפירושים באיסור הפלגה [לבד לפירוש הרי"ף אפשר שהוא דאורייתא], וא"כ אף אם יפליג מיום א' יהיה אסור לחלל וא"כ איזה חלוק יש לענין הפלגה לטעם בעה"מ. ולא מצינו מי שחולק על בעה"מ בזה. וגם מצינו בנדה דף ח' חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהן אלא ברביעי שלא יבואו נשותיהן לידי חלול שבת, ופרש"י שלא תלד בשבת ויצטרכו לחלל עליה את השבת, ואם כשבא הפ"נ בפשיעה אין מחללין שבת היה לן לאסור מדינא לכו"ע לשמש קודם רביעי דיפשעו בהבאת הסכנה בשבת ולא יוכלו לחלל עליה שבת. וגם מאי קאמר שלא יבואו לידי חלול שבת הא לא יבואו דהא אסור אלא הי"ל לומר כדי שלא תבוא לידי סכנה כשילדו בשבת ולא יוכלו להצילן. אלא ודאי שיהיה מותר לחלל שבת דלא יפלגו על משנה מפורשת בפ' מפנין שמחללין שבת על יולדת אף שהם פושעים בזה לחסידים הראשונים ולשמואל, ולכן מדינא מותר לעשות בחול כל דבר הצריך אף שיגרום אח"כ שיהיה סכנה בשבת ויצטרכו לחלל שבת ומדרבנן אסרו פחות מג' ימים בהפלגה בספינה וכדומה, ולכן מותר לשמש בכל יום ורק מצד מדת חסידות לא שמשו חסידים הראשונים עד רביעי. וא"כ מוכח שפ"נ דוחה שבת אף שהביא עליו בפשיעתו, והוא ברור.
ומה שכתב הריב"ל שהביא המג"א שם [או"ח רמח] דכיון דיודע בודאי שיחלל שבת אסור, הוא רק אסור להפליג אפילו ביום אב"ג אבל אם הפליג והיה אח"כ חשש סכנה גם לדידיה יהיה מותר לחלל שבת, דאם נפרש דאסור גם לחלל שבת בעבר והפליג מ"ש ודאי מספק, דהא היה צריך לומר דהוא מדאורייתא דלא מסתבר דרבנן יאסרו בפ"נ מה

שמן התורה מותר, גם אולי אין כח ביד חכמים לגזור שלא להציל בפ"נ במקום שמותר מה"ת. אלא ודאי שלא קאי הריב"ל אלא לענין להפליג שאוסר אף ביום אב"ג, ומדין התורה גם הוא סובר כהש"ע שמותר ואולי גם כל ימי החול משום דבחול מותר לעשות כל דבר הצריך לו אף שיגרום שיהיה לו סכנה מזה בשבת אם לא יעשה אז מלאכה ורק מדרבנן סובר שאסרו אם ידוע בודאי שיצטרך לחלל שבת דהוה כמתנה לחלל שבת ובספק לא אסרו בג' ימים הראשונים של השבוע כמו בכל ספק דרבנן ובפחות מג' ימים סובר הריב"ל שהחמירו אף בספק דכיון דהוא קמי שבתא מיחזי כמתנה לחלל שבת אף בספק משום דצריך כבר לחשוב אודות שבת. זהו מה שנראה מוכרח בדעת הריב"ל.

אבל אם עבר והפליג או יצא בשיירא אפילו בע"ש אף כשודאי יצטרך לחלל שבת יהיה מותר אף לדידיה. וגם אל"כ לא היה שייך איסור להפליג ולצאת בשיירא מצד שבת אלא היה להריב"ל לומר דיהיה אסור לחלל שבת ולכן אסור לילך מטעם סכנה, אלא ודאי שגם הוא סובר כהרז"ה שמותר לחלל שבת ואין כאן סכנה אלא שאסור מטעם חלול שבת והוי רק איסור דרבנן.

ומש"כ המג"א ועפ"ז סומכין עכשיו שמסתכנין בעצמן שלא לחלל שבת נראה דלא איירי ביש חשש סכנה ממש שהמחמיר בזה הוא מתחייב בנפשו, אלא דיש דברים שתלוי בטבע האדם שאיש שטבעו אמיץ לב אין חושב זה לסכנה שאינו ירא להשאר לבדו, אך יש אנשים מוגי הלב וחושבים זה לסכנה ומותרין לחלל אם יצטרכו בכה"ג בשבת שהרי אין יכולין לערב להם שלא יהיה סכנה. ודבר זה תלוי בדעת כל אחד בעצמו, ולכן מאחר שאסור לילך בשיירא אם יהיו מוגי הלב ויצטרכו לחלל שבת הם מחליטים בעצמם להבליג על דעתם שלא לחוש לדבר שהרבה אנשים אין חושבין זה לסכנה ולא יצטרכו לחלל שבת ומותרין לילך. וזהו כוונת המג"א במה שכתב שמסתכנין עצמן שאף שבאם היה מותר לילך בשיירא היה חושב זה מצד טבעו לסכנה והיה מחלל שבת ע"ז אבל מאחר שא"כ יהי אסור לילך מחליט בדעתו שלא להיות מוג לב ולא יחלל שבת ע"ז ויהיה מותר לילך. ובע"כ צריך לומר כן, דאל"כ איך היו מותרין להסתכן בעצמן הא סכנתא חמירא מאיסורא, אלא ודאי כדבארתי.

והספק שבתוס' שבת דף ד' הוא אם להנצל ממיתת ב"ד יש לו דין פקוח נפש להתיר לחלל שבת ובזה ודאי יש להסתפק.

ומה שרצה כתר"ה לומר דגדר יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא מצד דחיה לא מסתבר כלל דהא בעי קרא בכל דבר שדוחה כהא דעשה דוחה ל"ת. וגם אין שייך כלל לענין דחיה אף אם היה איסור תורה, דהא אין איסור הזאה ואיזמל צריך לדחות

פסח ומילה אלא דהפסח צריך לדחות איסור הזאה ואם היה איסור הזאה דאורייתא לא היה יכול לדחות לר"ע דהוא רק מכשירי מצוה ואין לפסח כח לדחות זה וממילא נפטר מפסח מטעם שאינו יכול לקיים כיון שהוא אסור ליטהר, ואף שאם עבר והיזה הרי היה יכול לקיים מ"מ מאחר שאסור הוא כמו אנוס וא"כ אף אם היה האיסור מדאורייתא לא היה מדין דחיה אלא מטעם אנוס ואיך שייך לומר כשהאיסור הוא מדרבנן משום שיש כח בידם להעמיד דבריהם שיהיה מגדר דחיה אלא שהוא ג"כ משום שלא התירו איסורם וממילא אינו יכול לקיים ופטור מדין אנוס.

ומה שכתב כתר"ה שלא מסתבר להחשיבו אנוס ולפוטרו מקרא דולנערה מחמת איסור דרבנן, אלא היכא שאונסין אותו בפועל ממש בעונשי הגוף, לא מובן לי טעם כתר"ה, דמ"ט לא יחשב אנוס, והא כשאיסור דאורייתא שלא נדחה לא היה מניחו להקריב ודאי הוא מטעם אנוס ולא מחמת שהאיסור דוחה לעשה דפסח דאף אם לא ידחה איך יקריב ויעבור בקום ועשה, אלא בע"כ שממילא נדחה כיון שאינו יכול להקריב מצד האיסור והוי אנוס וא"כ גם באיסור דרבנן ודאי יש לפוטרו מטעם שהוא אנוס בשביל האיסור. ועיין בריש כתובות דמשמע דתקנת חכמים הוא אונס דיליף מינה ר' יוסף לחלה שהוא אנוס ממש ואם תקנתא דרבנן לא נחשב אונס לפוטרו היה צריך לומר בע"כ באנוס מטעם תקנת שקדו טעם אחר משום שנחשב כלא הגיע הזמן שאין שייך זה בחלה, אלא ודאי שמעובב מחמת תק"ח נחשב אנוס להפטר ולכן סובר ר' יוסף שמטעם אונס אינו מעלה לה מזונות ויליף מזה גם אונס גופני כחלה וחלתה, והוא ברור ופשוט.

ומה שתירץ כתר"ה דכיון דמלאכת האפיה לא נגמרה עד אחר שתאפה הוי המשך המלאכה כל עת האפיה וכשרדה קודם הוא מפסיק שלא תגמר המלאכה ולכן כשהיה אנוס ברגע האחרונה ולא רדה נחשבה המלאכה שנעשית באונס, הוא דוחק גדול, דהא עכ"פ החיוב הוא רק על מעשיו שהוא הדבקתו בתנור שאח"כ אינו עושה כלום וכל מה שנעשה אח"כ הוא בכלל מעשיו דמתחלה ונמצא שכבר עשה הכל מאחר דלא היה בדעתו לרדות וצריך אח"כ לעשות מעשה להפסיק המלאכה ותתבטל, וא"כ כל שלא עשה כלום אח"כ ולא נתבטלה האפיה ונאפה אף שמה שלא עשה לבטל האפיה היה באונס הויא האפיה בכלל מעשיו בהדבקתו שע"ז היה דעתו ולא היה לן לפוטרו. ול"ד להא דסי' רל"ב סעי' י"ב ביו"ד, דהתם עדיין לא עשה כלום לעבור על שבועתו ומצד השבועה יש לו רשות להניח על יום האחרון, אבל הכא הרי כבר עשה כל מה שבידו לעשות במלאכת האפיה רק שיכול לבטל המלאכה והרי עכ"פ לא ביטל.

[ובעצם חידוש המנחת חנוך שמדביק פת בתנור סמוך לחשיכה של מוצאי שבת שלא יספיק להאפות עד אחר השבת יהיה פטור, יש לפקפק, דיש גם לומר דכל המלאכה נעשה בהדבקתו דהא אח"כ אינו עושה כלום ורק זהו כל מלאכת האפיה שביד האדם, דרק על מעשה האדם חייבה התורה, אך אם לא תאפה כגון אם מרדה אח"כ קודם שתאפה או אף אם בדרך נס לא תאפה איגלאי מילתא דלא היתה מעשה הדבקתו מלאכה אבל כשנאפה איגלאי דהיתה הדבקתו מלאכה, וא"כ אף שנאפה במוצאי שבת נמי הרי עשה כל מלאכת האפיה שביד האדם בשבת ויש לחייבו, ול"ד לזה שברדה קודם שנאפה פטור.

וא"כ נסתלקה הוכחתו שזורע שאני ואפשר שגם זורע הוא כמבשל. ולכאורה מתוס' שבת דף נ' ד"ה מקצת שתירצו על קושית הערוך דבלא השרישו איירי, משמע דלא כמנחת חנוך דאף בזורע בעי השרשה, דהא איירי שם לענין זורע כלאים דמותר להטמין ואינו חושש לאיסור זורע כלאים, אך מ"מ חייב אף שההשרשה הוא בחול משום דכל מעשה האדם במלאכת זורע הוא רק הזריעה וע"ז חייבה תורה אם נשרש אח"כ דאיגלאי דהוא זריעה, אבל בלא נשרש איגלאי דלא הויא זריעה כדבארתי במבשל. וצ"ע בתוס' אליבא דהמנחת חנוך].

אך בכלל איני יודע מה צורך לבקש סברות לזה שפטור מסקילה דהוא פשוט שכיון שרבנן אסרוהו אין לחייבו אף שבכל אונס יהיה חייב, דאל"כ לא היו אוסרין חכמים. רק שקשה ראייתם מערל הזאה ואיזמל כקושית ידידנו הגאון ר' שמעון טרעבניק שליט"א הגאב"ד האדיאץ ועל זה לא תירץ כתר"ה כלום, ואני בתשובתי אליו בארתי אל נכון בעה"י. ידידו משה פיינשטיין.

סימן קכח

בדבר מדידת החום בשבת ויו"ט כ"ד כסלו תשי"ב. מע"כ ידידי מהר"ר נח ברייער שליט"א הלומד בבית מדרש עליון בספרינג וואלי.

בדבר מדידת החום ע"י טערמאמעטער [מודד חום] בשבת ויו"ט אם אסור ואם הוא מדאורייתא. דע שאיסור מדידה בכלל אינה מדאורייתא אלא במחתך כשמכוין וקפיד אמדה כמפורש בשבת דף ע"ד בסלית סילתא א"ר אשי אי קפיד אמשחתא חייב משום מחתך עיי"ש בפרש"י וכן פסק הרמב"ם פי"א משבת ה"ז אבל זולת זה הוא רק מדרבנן במקח וממכר ואף בשאלה כדאיתא בשבת דף קמ"ט וביצה דף כ"ט ואיפסק ברמב"ם פ"ד מיו"ט הכ"א ובש"ע או"ח סי' שכ"ג. וכן אסרו אף למדוד בביתו כמו למדוד שעורים

ליתן לפני בהמתו ולמדוד קמח ביו"ט ללישת עיסה בביצה שם [כט] וברמב"ם שם הכ"ב ובש"ע [או"ח] ס"ס תקי"ז ור"ס תק"ו. ועיי"ש ברש"י שפי' מטעם שנראה כמודד למכור. ובתוס' שבת דף קכ"ו כתבו באיסור מדידה דלא הוי איסור כ"כ אלא משום דהוי כעובדא דחול עיי"ש ופשוט לכאורה שכוונתם על מדידה זו של צרכי הבית ורק במדידה כזו התירו לצורך מצוה ופליגי אטעמא דרש"י. ועיין במג"א [או"ח] סי' ש"ו ס"ק ט"ו שהביא דברי התוס' להלכה. וא"כ נמצא שאין שייך אף דרבנן במדידת החום שע"י טערמאמעטער שאינו ענין כלל למדידה האסורה אך הוא חומרא בעלמא שיש מעלה להחמיר והרוצה להקל אין למחות בו.

ואם הוא למדוד איש חולה אף באופן שאינו סכנה פשוט שמותר אף מדידה גמורה כשאין בה משום מחתך כמפורש בש"ע [או"ח] סי' ש"ו סעי' ז' במדידת אזור דלא הוזכר שאיירי ביש בו סכנה וגם אף אם יש סכנה לא הותר ברפואה דלחשים אם אין הרפואה ברורה כמו בקמיע שצריך דוקא למומחה שריפא ג"פ ואם נוקים באופן כזה לא היה צריך להתיר משום שלא נאסר מדידה של מצוה דאף מלאכה דאורייתא היה מותר אלא ודאי דאיירי אף בליכא סכנה ואין ברור הרפואה שמ"מ נחשבת מדידה של מצוה מטעם דלרפאות הגוף מצוה היא אף בליכא סכנה. ועיין במ"ב שם ס"ק ל"ו וכ"ש שאסור להחמיר במדידת טערמאמעטער שאין בה חשש איסור ממש. וגזרת שחיקת סמנים לא שייך בזה שאין המדידה עצמה הרפואה. ובמדידת אזור החולה ללחוש עליו שהיא עצמה מעשה הרפואה אולי כיון שהוא רק רפואה דלחשים לא הוי בכלל הגזרה דשחיקת סממנים.

ובדבר פתיחת הפרעזעדירער [המקרר] איני רוצה להשיב כי יש טעמים לכאן ולכאן ועיין בס' היובל של עז"ת להגרי"א הענקין שליט"א. וכן איני רוצה להשיב בכתב בדבר סגירת הגעֶז ביו"ט. אך אם הקטנת האש של הגעֶז הוא לצורך הבשול כדי שלא ישרף ויתבשל בטוב אז פשוט שמותר כבשרא אגומרי. ואם אפשר להשיג מאשינקע [מכונה] שעושה שלא יהיה שום חשש בפתיחת הפרעזעדירער טוב לתקנה בהפרעזעדירער.

משה פיינשטיין.

סימן קכט

בענין שיעור קדחת חם ביותר להיתר חלול שבת מע"כ ידידי מהר"ר אהרן דזייקאבס שליט"א.

הנה בדבר קדחת חם ביותר שמחללין עליו את השבת כדאיתא באו"ח סי' שכ"ח סעי' ז' ששאל ידידי כמה היא מדת החום, הנה אין בזה דבר ברור אבל אין צריך שיהיה ברור שהוא סכנה דעל ספק נמי מחללין וכל שהאדם חושש לזה שמא הוא חם ביותר מחללין ורק מה שתופס שהוא רק מעט חום בברור, אין מחללין. וסתם בני אדם חוששין כשהוא קרוב למדת מאה ושנים שהוא חם ביותר ולכן על מדה זו מחללין ואין רשאין להחמיר. ואם אחד חושש גם בקרוב למאה ואחד ורוצה שיחללו עליו נמי מחללין דלא גרע ממכה שאינה של חלל שאם החולה אמר שצריך לחלול שמחללין. ובתינוק שאין שייך זה אם רואין שמצטער ביותר וכדומה לזה מה שניכר שהוא חולה אף שהחום הוא קטן רק יותר ממאה מחללין. סוף דבר אם רק לא ברור להו להחשיב שהוא מעט חום מחללין.

עוד נראה לע"ד ברור שאם החום בא ממחלה שבריאה או ממחלת שאר אברים פנימיים הוא מכה של חלל ומחללין אף אם הוא רק חום קטן. וכל הנידון בקדחת הוא בצינון בעלמא שלא בא מאבר מיוחד רק שזה גופיה שנצטנן הביא עליו חום או שבא החום ממחלה באבר שמבחוץ כגון מידו ורגלו צריך שיהיה חם ביותר והשיעור הוא כדבארתי. וכן הוא כשמרגיש הצינון בחוטם ואף אם הוא מהצואר אף שהוא של חלל כיון שהוא צינון המצוי אם הוא חום מעט אין מחללין וכדבארתי השיעור. משה פיינשטיין.

סימן קל

בבאור התרי לישני דאביי בטעם כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת כ"ח מנ"א תשט"ז בעטעלהיים. מע"כ בני אהובי הרה"ג ר' דוד שליט"א.

הנה בפי' התרי לישני דאביי בברכ*ות ל"ח שבלישנא קמא אמר כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת משום דגברא לאכילה קא מכוין ובלישנא אחרינא אמר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא שלכאורה תמוה במה פליגי ופירשת דל"ק סובר בשותה מי דקלים לצמאו שבשבת דף ק"ט שהוא דוקא אם אינו חולה כפרש"י שם ול"ב סובר דאף חולה מותר במכוין לצמאו כהחולקים עליו הוא פי' נכון אם נפרש שקושית אביי על ר' יוסף לא היתה מכל האוכלין שאוכל לרפואה דזה הא מותר גם לרפואה ואולי שתיתא רכה שעיקרו לרפואה אסור אלא הקשה מהסיפא דמתני' דכל האוכלין שמסיים חוץ ממי דקלים אבל שותה מי דקלים לצמאו ואליבא דר' יוסף התם שתנא חוץ ממי דקרים ופי' שהוא זיתום המצרי שמותר רק כשמכוין לצמאו שכה"ג נמי איירי הא דבוחשין את השתות בשבת דתנא בהדי ושותין זיתום המצרי שהוא נמי דוקא במכוין לאכילה כדפירש כן הגרא"מ הורוויץ בהגהותיו אך לא כדפירש בטעם

ל"ב דמי דקרים לאו היינו זיתום המצרי כגירסת רבינו תם דלכן זיתום המצרי מותר גם בצריך לרפואה כדהקשת דאין שייך שיסתפק הגמרא איך הגירסא וגם דוחק לומר של"ב הוא כשאר אמוראי בשבת דפליגי אר' יוסף דהא איירי כאן אליבא דר' יוסף לכן פירשת של"ב סובר כהחולקים על רש"י דמותר במי דקרים שהוא זיתום המצרי אף בחולה כששותה לצמאו וכן הוא בבוחשין את השתות שנקט בהדי זיתום המצרי שמותר אף בחולה אבל דוקא במכוין לאכילה והוא נכון. אבל לפי' התוס' דקושית אביי היא מל' כל האוכלין שמדייק דמותר אף בדבר שעיקרו לרפואה [ומי דקלים שאסור צריך לומר דהוא משום שקשה למרה כדאי' בשבת דף ק"י שהם דוקרים את המרה ואין דרך כלל לשתות שלא לרפואה ול"ד לאוכלין ומשקין שהם מאכל בריאים שכתב הש"ע [או"ח] בסימן שכ"ח סעיף ל"ז שמותר לאוכלן לרפואה אף על פי שקשים לקצת דברים עיין שם, שהתם עומדים למאכל בריאים שהרוב אין חוששין במה שקשים להקצת דברים רק מעט נזהרים מלאוכלם אבל מי דקלים אין עומד לבריאים משום שקשה טובא למרה ולכן אסור בסתמא אלא רק כשמכוין לצמאו דוקא] א"כ אין לפרש כן דהא מותר אף בצריך לרפואה ועיקר כוונתו היא בשביל הרפואה וא"כ צריך להבין באור ב' הלשונות שהוצרך לומר דלאכילה קא מכוין ובמאי פליגי שהוסיף בל"ב הא דרפואה ממילא קא הויא וכדכתבת בעצמך ונשארת בקושיא לתוס'.

והנכון לע"ד דהנה תמוה לכאורה לאיזה צורך מסיק אביי כלל להני לישני דאיך שנימא בטעם היתר לאכול אוכלין לרפואה בשבת נדחה קושית ר' יוסף דהא הוא אותו הדבר עצמו ולא שייך לשון אלא מה אית לך למימר הכא נמי. ולכן צריך לומר דר' יוסף נמי ידע הא דתנן כל האוכלין אוכל אדם לרפואה בשבת אבל היה סבור דדבר שאין רגילות לעשותו לצורך אכילה משום שעיקרו לרפואה אבל הוא טוב לאכילה יש חלוק בין האכילה עצמה ובין לתקן שיהיה ראוי לאכילה כהא דבחישת שתיתא דלאוכלו כשכבר הוא מתוקן כיון שטוב לאכילה עומד הוא אחר שכבר נתקן גם לאכילה דבריאים כשאין בו שוב צורך להחולים ולכן מותר גם לחולה לרפואה כיון דעתה שכבר נעשה הוא גם מאכל בריאים שלא לרפואה. אבל לתקן שיהיה הדבר ראוי לאכילה כהא דבחישת שתיתא שאין רגילות לעשות מתחלה לבריאים יש לאסור דידוע שעושה זה לרפואה ולכן מקשה כיון דלאכילה אין עושין שתיתא רכה אין להתיר הבחישה בשבת אף שכשהוא כבר עשוי אוכלין אותו גם בריאים, אלא האכילה לבד כשכבר עשוי יש להתיר. ומזה שאין מברך על שתיתא רכה אלא שהכל לרב ושמואל ראיה שאין רגילות לעשות כן

לאכילה ואין עומד לכך ולכן נתבטלה חשיבותו, וא"כ קשה לדידהו ממתני' שבוחשין את השתות בשבת.

ודחה אביי דלדידך דמה שאין רגילות לעשות אף שראוי לעשות גם לאכילה וא"כ אפשר שימצאו איזה אנשים שיעשו זה גם לאכילה שמ"מ נחשב שהוא היכר שעושה לרפואה ואסור לעשות ולאכילה שמותר לדידך הוא מפני שאחר שכבר נעשה הוא רגילות שיאכלו גם בריאים ולא יניחוהו עבור חולים שיזדמנו, נמצא דאם אין רגילות גם לאוכלו אף שטוב לאכילה משום דהוא דבר שלא מתקלקל ודמיו יקרים שעומד יותר להניחו עבור חולים שיזדמנו יש לאסור גם האכילה, והא תנן כל האוכלים דמשמע אפי' שעיקרו לרפואה גם אחר שכבר נעשה דמחזיקין אותו רק לרפואה מותר לאכול אף חולה לרפואה. ובודאי צריך טעם ע"ז דלכאורה היה מסתבר לאסור בזה כסברת ר' יוסף בבחישת שתיתא ואמר אביי ע"ז בתרי לישני בל"ק אמר הטעם דמאחר שראוי לאכילה שיש ודאי איזה אנשים שיאכלו אותו לאכילה, לא נחשב שהוא היכר שאוכל לרפואה ומותר משום שיתלו שהוא לכוונת אכילה שהוא מהאנשים היחידים שרצונם לאכול זה להנאתם ולא להניח דוקא עבור חולים ולא יתלו שמה שאוכל הוא משום שהוא חולה ואוכל לרפואה. כי חולים הם מעוטא. וא"כ הוכיח דהכא נמי לענין לתקן שיהיה ראוי לאכילה כהא דבחישת שתיתא רכה יש להתיר דאף שאין רגילות לבחוש לאכילה שתהיה רכה מ"מ יתלו שהוא מהאנשים היחידים הרוצים לאכילתם ברכה ולא יתלו שהוא חולה ועושה זה לרפואה כיון שחולים מעוטא ודלא כסברת ר' יוסף. ולפ"ז בידוע שהוא חולה היה אסור.

ובל"ב סובר דאף אם נימא כסברת ר' יוסף שיתלו שעושה לרפואה נמי מותר דאף ביותר מזה כגון בידוע שהוא חולה נמי יש להתיר אף שידוע שבשביל רפואה הוא אוכל מטעם דכיון שראוי לאכילה גם לבריאים רק שלא רגילי לאוכלו מצד שלא מצוי ואף אם הוא משום שלאכילה היו אוכלין דברים שיותר מוטעמים ויותר משביעין, מ"מ מותר דלא איכפת לן מאיזה טעם וסבה רוצה לאכול דבר זה דאף שהרפואה גרמה שירצה לאכול דבר זה הוא כמו סבה אחרת שהיתה גורמת לו לאכול זה דמאחר שהוא דבר מאכל בעצם הרי יש כמה סבות וטעמים שהיו גורמים שירצו לאכול זה, הויא גם הרפואה רק סבה וטעם הגורמת לו שיאכל זה אבל עצם מעשה האכילה הוא לכוונת אכילה בעצם כאכילת כל אדם וכאכילתו בשאר מינים, וכשאוכל דבר זה לא יאכל שאר דברים וזהו שאמר גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא פי' שבשביל הרפואה בחר לאכילתו דבר זה. ולכן מסיק דכשם שמוכרח לומר כאחד משתי הלשונות בהיתר

אכילה בדברים שאין רגילות לאוכלן שלא לכוונת רפואה כיון שהן ראוין לאכילה הכא נמי יש להתיר לתקן דבר מאכל לרפואה כהא דבוחשין את השתות שאיירי ברכה אף שאין רגילות לעשות כן לאכילה דיאמרו שהוא מהיחידים שעושין כן לאכילה ולא יתלו שהוא לרפואה ללישנא קמא. וכן יש להחשיב זה כנתכוין לאכילה והרפואה הוא רק גורם שירצה לתקן לאכילתו דבר זה.

ורב יוסף אולי לא מדייק לשון כל האוכלין שבמשנה וסובר אף באכילה לאיסור. אבל יותר מסתבר שבאכילה מודה כדיוק אביי מלשון כל דאיירי אף באין רגילות לאכול ומחלק בין האכילה להתקון משום דהאכילה אף ברפואה ממש לא שייך גדר איסור אלא גזירה משום השחיקה לעשות אותה הרפואה שצריכה שחיקה, שבאכילה של דברים הראוין לאוכלן לא שייך לאסור משום שמא יבשל אותם דהא לא אסרו במיני אכילה הצריכים בשול שלא לאוכלן שמא יבשל וממילא אין לאסור בשביל זה אף לחולה. אלא שייך לאוסרן משום דאם נתיר אכילת רפואה זו יבואו לאכול מין רפואה שצריכה שחיקה כמו שאסרו אף רפואות שאין צורך לשוחקן ולבשלן שהוא רק מטעם זה והוא כחדא גזירה משום דאי לא הא לא קיימא הא. שלכן הקלו בדברים שראוין לאכילה כיון שיש לומר אף בדבר רחוק שאין כוונתו לרפואה ולא יבואו להקל בשביל זה בשאר רפואות. אבל לתקן ששייך בזה הגזירה ממש שאם נתיר לתקן זה לרפואה יבואו לתקן רפואה אחרת שצריכה שחיקה שהוא מלאכה יש לאסור כיון שלתלות שמתקן לאכילה הוא דבר רחוק מאחר שאין רגילין לתקן זה לאכילה. ודחה אביי שאין לחלק משום דאם אין לתלות בלאכילה משום שלא מצוי היה זה בהכרח בכלל האיסור כשאר רפואה אף באלו שאין צריכין לשחיקה ולמלאכה אלא מה אית לך למימר משום דיתלו יותר שהוא לכוונת אכילה משום שחולים הם מעוטא א"כ ה"נ יש להתיר התקון כיון שיתלו שהוא לאכילה. ובל"ב סובר שאף שהאמת שלא יתלו שכוונתו הוא לאכילה כסברת ר' יוסף מותר משום דהוא ממש נחשב לאכילה מטעם דהרפואה הוא רק גורם שירצה באכילה זו כדלעיל ולכן אין לחלק בין אכילה לתקון וגם לתקון כבחישת שתיתא יש להתיר.

והנה למה שבארתי היה שייך לאסור אף ללישנא אחרינא כשאין שייך כלל להתכוין לאכילה דהוא באכל כבר כל צרכו שלא היה שוב שום צורך לאכילתו וא"כ אין שייך לומר שהרפואה הוא רק גרם שירצה לאכול זה אלא עיקר האכילה הוא רק לכוונת רפואה והיה לן לאסור בכה"ג. וצריך לומר שהוא משום דזה הא אין ניכר כלל דאין שייך לאחרים לידע דבר זה דאפשר במה שאכל שהוא עדיין לצרכו והוי הרפואה רק גרם שיאכל דבר זה ולא דברים אחרים שנחשב עיקר כוונתו לאכילה ולכן מותר בשבת בכל

אופן. אבל א"כ הוא רק לענין רפואה ולא לענין ברכה שזה תלוי בידיעתו לבד ולכן אף שהיכא שהוא צריך עדיין לאכול איזה דבר אכילה ובשביל הרפואה בחר לאכול דבר זה פשיטא שיש לחייבו בברכה ואף אם אין לחייבו בשתיתא רכה בברכת בורא מיני מזונות משום שאין רגילות לעשות כן והוי כאין עומד לכך מ"מ שהכל ודאי יש לחייבו לברך דלא גרע מכל דבר אכילה שאף שאין עומד לזה, שמברך שהכל. אבל היכא שכבר אכל כל צרכו ולא היה אוכל שום דבר דלכתחלה לרפואה קא מכוין פי' דאף עצם האכילה ידוע לו שהוא לרפואה קא מכוין אימא לא ליבריך עלויה כלל קמ"ל כיון דאית ליה הנאה בעי ברוכי.

וניחא לפ"ז האריכות אף בלא סברתך שידעינן ממתני' גופיה דצריך לברך באפשר שגם לאכילה מכוין, אלא דמאותו הטעם עצמו שהרפואה הוא רק גורם שירצה לאכול דבר זה שמצד זה מותר בשבת כדתנן במתני' הוא גם טעם לברך. ולכן הוצרך לומר דעכ"פ בלכתחלה לרפואה קא מכוין לא היינו יודעין שצריך לברוכי כיון דאינו אוכלו לכוונת אכילה ול"ד למה שמותר בשבת דהוא מטעם דלא ניכר שלא שייך זה לברכה. והשמיענו שצריך לברך עכ"פ אף שאינו לאכילה דמשום דאית ליה הנאה בעי ברוכי. אבל גם פירושך נכון מאד דבאופן שאיכא למימר דכוונתו לאכילה הוא כמפורש במתני' שצריך לברך דאל"כ היה אסור בשבת דמדלא מברך ניכר שהוא לרפואה. אך למה שבארתי אין צורך לזה דאף אם נפקפק בסברתך משום דנימא שמה שלא מברך אין זה היכר כיון שאינו במעשה ויש להרואין לומר שכבר בירך על דבר אחר ונפטר גם מזה או שבירך בלחש או ששכח מלברך, מ"מ הוצרך להאריך משום שהיכא שהוא צריך לאכילה איזה דבר והרפואה גרמה לו שבחר בזה אף דלא מפורש שצריך לברך ידעינן מצד אותה הסברא עצמה שמותר בשבת כדבארתי.

אבל סברתך לע"ד טובה משום דאף דלהרואין לא ניכר שהוא לא בירך שלכן ליכא היכר להו שהוא לרפואה ואין לאסור מצד האחרים מ"מ היה לן לאסור מצד עצמו שלו ניכר שעיקרו הוא לרפואה מדפטרינן לו מלברך אלא משמע שצריך לברך משום דאמרינן דנחשב זה ממש עיקרו לאכילה מטעם דבארתי דהרפואה נחשבת רק כגורם. ומה שמותר בשבת גם כשלא היה אוכל שום דבר עתה והוי אף עיקרו האכילה לרפואה מטעם שכתבתי דלא ניכר כלל דאין שייך לאחרים לידע דבר זה ולא אסרינן מצד ידיעת עצמו הוא מטעם שהתם שהוא רק ידיעה שבלב לא אסרו בשביל זה ואף אם היה פטור מלברך לא היה שייך לאסור כיון שעיקרו מידיעה בלב. אבל אם היה אסור אף במתכוין גם לאכילה אם לא היה אוכל זה שלא מצד הרפואה הרי היה זה ניכר ממש בכל חולה

כשיש דברים מוטעמים יותר לאכילה או מטעם אחר שאין רגילות לאכול דבר זה היה זה כידיעה גלויה ממש והיה לן לאסור. ולכן הוצרך לומר שכיון שצריך לאכול איזה דבר הוא נחשב כוונתו לאכילה והרפואה הוא רק כגורם שיבחר זה לאכילתו, וממילא מותר גם כשלא היה אוכל כלום עתה שהוי גם עיקרו לרפואה משום שזה הוי רק ידיעה שבלב כדבארתי.

ופירושך בהא דמוכיח רבנאי משמיה דאביי מדקתני ירקות דומיא דפת מה פת שנשתנה ע"י האור אף ירקות נמי נשתנו ע"י האור דזאת אומרת שלקות מברכין עליהן בורא פרי האדמה שהקשו התוס' [ברכות לח] דלא הוי ירקות דומיא דפת שהרי פת אישתני לעלויא וירקות יש שאין משתנות לעלויא שפי' מהרש"א דמשמע לתוס' שדייק ממתני' בכל שלקות אפי' בתומי וכרתי דלא משתנין לעלויא וא"כ לא הוו דומיא דפת שקשה טובא מאי מתרצי ופירשת דהלמוד הוא מפת שבשלו ופרוסות קיימות דאישתנו לגריעותא ולא מגרע את הברכה, הנה יקשה דהא לא הוזכר זה במתני' אלא בהברייתא [ברכות] בדף ל"ז ושם לא הוזכרו ירקות ואיך מדייק זה ממתני'. וצריך לומר לפירושך משום דהטעם דפרוסות קיימות שמברך המוציא הוא משום דעדיין הוא בשם לחם ופת וא"כ גם פת שבשלו הוא בכלל פת שבמתני' ונמצא שמפורש במתני' גם דין פת שנתבשל ויליף שכן הוא גם בירקות שקתני דומיא דפת. אבל יקשה דא"כ אף בלא דומיא דפת, מירקות עצמן שתנן סתמא יש למילף אף שלקות דג"כ הן בשם ירקות דלא נשתנה שמייהו בהבשול אלא משמע שאין למילף מדתנן סתמא דיש לאוקמי דאיירי בדרך רוב אכילתן שהוא בלא נתבשלו א"כ גם בפת יש לאוקמי כן אלא צריך לומר דהלמוד הוא מעצם פת דנעשה ע"י אור וא"כ יקשה דיש למילף רק בנשתנו לעלויא.

ונראה לע"ד דירקות ופת תרוייהו מלמדין זה על זה דכמו דפת בעצם הוא דבר שנשתנה ונעשה פת ע"י האור כן איירי בירקות גם בנשתנו ע"י האור. וחוזר ירקות ומלמד על פת דכמו שירקות נשתנו ע"י האור אחר שכבר היו בשם ירקות ובברכת בורא פרי האדמה כן איירי גם בפת אף שנשתנה ע"י האור כשכבר היה בשם פת ובברכת המוציא ובפת שנתבשל הוא שינוי לגריעותא ומ"מ לא מגרע הברכה כ"כ אף בירקות שנשתנו לגריעותא שמ"מ במלתייהו קיימי. והוא ג"כ כפירושך שהלמוד גם לגריעותא הוא מפת שנתבשל אבל הידיעה שאיירי במתני' גם בפת שנתבשל הוא משום דחוזרין ירקות ללמד על הפת. וניחא לפ"ז מש"כ התוס' כלומר מה הפת אין בשול מגרע את הברכה אף הירקות נמי במלתייהו קיימי שלכאורה תמוה כיון שאין יכולין למילף שיהיה כפת שנעשה בו עדיפות מבתחלה שצריך לברך המוציא שזה הא לא שייך בירקות אין למילף

גם שיהיו קיימין במלתייהו. אבל כיון שהלמוד הוא מפת שנתבשל ילפינן שפיר. אך מה שאיירי בפת שנתבשל הוא כדבארתי. אביך אוהבך, משה פיינשטיין.

סימן קלא

ברופא אם מותר ליסע לבית החולים הרחוק ממנו בשבת ויו"ט כ"א מרחשון תשט"ו.
מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר שמעון האנאוער שליט"א.
בדבר הרופא שמשמרתו הוא בבית החולים שרחוק הרבה מדירתו שאי אפשר לו לבא ברגליו אם מותר לו ליסע לשם בשבתות וימים טובים באויטא [באוטו, מכונית] שלו באשר שתמיד יש לדאוג שם לספק פקוח נפש.
הנה פשוט שאף אם יש שם ודאי חולה מסוכן ורוצה דוקא ברופא זה שאם הוא כבר בביתו מותר לו ליסע לשם ולחלל שבת בכל הצריך למהר ביאתו לשם, מ"מ כשיודע הרופא מזה ערב שבת מחוייב הרופא להשאר ללון באיזה בית הסמוך לבית החולים שודאי אפשר להשיג מקום ללון ואף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה אין להתיר לו לבא לביתו שיביאנו זה לחלל שבת למחר ליסע לבית החולים. ואף אם אין מקום סביבות בית החולים ללון שם הרי יכול ללון בבית החולים גופיה ואף שלא יהיה לו שם יין לקדוש וסעודה חשובה לכבוד השבת נמי היה צריך להשאר שם דמצות סעודת שבת וקדוש לא תדחה איסור מלאכה דשבת.
אך אף כשאין מקום ללון סביבות בית החולים ובבית החולים אין מניחים ללון, ולהשאר כל הלילה בחוץ נימא שאי אפשר משום שצריך הרופא כדי לידע איך לרפאות לישן בלילה במנוחה דלא גרע ממלמד שאסור לו להיות נעור בלילה משום שלא יוכל ללמד היטב כדאיתא ברמ"א יו"ד סי' רמ"ה וכ"ש שיש לחוש זה ברופא שנוגע לפקוח נפש וא"כ היה מוכרח לבא הביתה שלכן הרי יש להתיר לו ליסע אף שמחלל שבת כיון שאי אפשר לו לבא ברגליו וגם כדי למהר ביאתו לשם, מ"מ הוא רק כשיש שם חולה שרוצה דוקא שרופא זה ירפאנו ואף אם אין החולה מקפיד איזה רופא אבל נזדמן שקראו לרופא זה שיבא לרפאותו, שאז מותר אף כשיש רופא אחר שירפאנו מטעם שאיתא בר"ן וברא"ש נדרים דף מ"א בשם ירושלמי לפי שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות, וכדאיפסק בשו"ע יו"ד סי' של"ו סעי' א' שהמונע עצמו מלרפאות ה"ז שופך דמים ואפילו יש לו מי שירפאנו שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות וממילא פשוט שמחוייב גם לחלל שבת כשקראו לו. אבל כשיש רופא אחר ואין קפידא להחולה איזה רופא ירפאנו וגם לא קראו לו ודאי

אסור לו לחלל שבת דמנא ליה שממנו יזכה להתרפאות ולא מרופא אחר דאדרבה אולי דוקא מרופא אחר ואין נכנס זה בכלל ספק כיון דאין טעם ידוע שהוא עדיף.
ולכן כיון שבבית החולים יש הרבה רופאים ורובא דרובא דהחולים אין מקפידין מי יהיה הרופא וגם אין קוראין לו ביחוד לכן לא רק שאסור לו ליסע אלא אף אם היה סמוך לשם אסור לו לעבוד שם בשבת ויו"ט וצריך הוא להשתדל שיעבוד ביום אחר תחת יום השבת. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קלב

בדבר האשה שצריכה ליסע בשבת בטעקסי [במונית] להאספיטאל [לבית חולים] כדי ללדת ומפחדת ליסע בעצמה סיון תשי"ב. מע"כ ידידי הרה"ג ר' צבי גערצולין שליט"א.
בדבר האשה כשצריכה בשבת ליסע בטעקסי להאספיטאל כדי ללדת והיא רוצה שגם הבעל או אמה יסעו עמה משום שבזה יש לה יתובי דעתא אם יש להתיר כמו הדלקת נר שמותר אף כשאין צורך בעצם רק משום יתובי דעתא בשבת דף קך. והשבתי דלכאורה ל"ד להתם דדרך כל האדם להתפחד שמא לא יראו מה שצריכה דאף שהמילדת אומרת שבקיאה לידע גם בלא נר ודאי רשאה שלא להאמין לה ובדין קאמרה וכדחזינן שהמג"א [או"ח] בסי' ש"ל סק"ב נשאר בקושיא למה לן טעמא דמייתבא דעתא הלא צריכים להדלקת הנר לראות מה שצריכה עיי"ש. ואף שברמב"ם פ"ב משבת הי"א מפורש שהדלקת הנר איירי קודם שהתחיל הדם להיות שותת שכתב בשעה שהיא צועקת בחבליה שהוא אף זמן רב קודם, ומה שהשמיט זה בש"ע פשוט שלא יפלוג בזה דאחר ששותת הדם לא מסתבר שיש בקיאים שיוכלו לידע בחשך מה שצריך אלא דאיירי קודם לזה בשעה שהיא צועקת בחבליה, ועיין בבאור הלכה שמשמע מלשונו שהם חולקים ולא מסתבר כלל. אך מ"מ מקשה המג"א משום שמסתבר לו שגם מתחלה כשכבר יש לה חבלי לידה יש כבר בעצם לחוש שמא יראו בכל רגע סימני פתיחת הקבר דשתיתת הדם וכיוצא שע"ז צריך להדליק נר ואין להמילדת לסמוך על בקיאותה. ולכן אף שלדינא היתה אולי רשאה המילדת לסמוך על בקיאותה מ"מ כשהיולדת מפחדת שמא תטעה ולא תדע מה לעשות אף שבקיאה, שפיר קאמרה שלא תתיישב דעתה בלא נר. אבל בעובדא דידן שאין לה מה להתפחד ויודעת שאין שום צורך ותועלת בנסיעת הבעל והאם אתה ורק תונבא בעלמא הוא מה שמתפחדת ליסע בעצמה אולי פחד כזה אינו גדול כ"כ שיביא לסכנה כיון שאין שום טעם לפחדה.

אבל מ"מ לדינא כיון דמצינו ביולדת שעלולה להסתכן מחמת פחד מי הוא שיכול לסמוך על חילוקים בחשש פקוח נפש ולכן אם אומרת שהיא מתפחדת אף אחרי שמסבירין לה שאין מה לפחד ליסע בעצמה יש בזה חשש פקוח נפש וצריך הבעל או האם ליסע עמה. ואף אם נוסעת להאספיטאל כשעדיין אינה צועקת בחבליה אם הוא במקום רחוק יש לו ג"כ ליסע עמה דאף שעתה לא תסתכן אבל הא אפשר באמצע הדרך יתוספו לה החבלי לידה עד השיעור שתצעק בחבליה שאז יש לחוש לשמא תסתכן מחמת פחדותה. ובכלל בנסיעה בקאר שלא שייך שמא ירבה בשבילו דהוא שוה לאחד ולהרבה אין בזה בעצם שום חלול שבת להנוסע עמה כיון שמותר הנסיעה בשבילה ואיני יודע בזה איסור ברור אף מדרבנן אם ההאספיטאל הוא בעיר או בתוך התחום אך אולי משום מראית העין ולכן יש להתיר אם תצטער מזה אף שלא יבא לידי סכנה. משה פיינשטיין.

סימן קלג

אם מותר לרחוץ זקנו בשבת מע"כ ידידי הרה"ג ר' שרגא קאלמאנאוויץ שליט"א.
בדבר שאלתו אם צריך ליזהר בשבת שלא לרחוץ את זקנו מצד חשש סחיטה. הנה ביו"ד סי' קצ"ט הביא הב"י מהכל בו שתמה איך מותר לטבול בשבת הא יש חשש סחיטה בשער, ותירץ הב"י דכיון דהרמב"ם פסק דאין סחיטה בשער אלמא דר' אשי לא פליג ארבה ור' יוסף בשבת דף קכ"ח לכן אין לחוש עיי"ש. ולכאורה תמוה הא עכ"פ אסור מדרבנן כדאיתא במ"מ פ"ט משבת והביאו הב"י והמג"א [או"ח] סי' ש"ל, וצריך לומר בכוונת תירוץ הב"י דכיון שהוא רק איסור דרבנן מותר באינו מתכוין אף אם הוא בדרך פסיק רישיה, וגם כיון שפשוט שסחיטה דשער הוא רק מדין מפרק שלבון אינו שייך בגוף והשער הוא בדין הגוף שאינו שייך לבון ולכן כיון שהוא הולך לאבוד הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה שודאי לכו"ע מותר באינו מתכוין כיון שהוא רק איסור דרבנן ולכן אינו מחוייב ליזהר. ולצורך מותר גם להתכוין לרחוץ אם יש שם עפרורית כיון שעל הסחיטה אינו מתכוין ולא ניחא ליה. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קלד

בטעם הט"ז על מה שלא אסרו מילה בשבת כ"א אדר א' תשי"א. מע"כ ידידי הרה"ג ר' אברהם ווינפעלד שליט"א.
בדבר שהקשה כתר"ה על תירוץ הט"ז או"ח סי' תקפ"ח סק"ה דמה שלא גזרו במילה לאסור בשבת מגזרת שמא יעבירנו ד' אמות ברה"ר הוא משום דהתורה ריבתה בפירוש

וביום השמיני אפי' בשבת לא רצו לעקור דברי תורה בפירוש משום גזרה, דא"כ כיון שמה"ת מחללין שבת על כל החדשים כדיליף בר"ה דף כ"א מבמועדם מ"ט אסרו בשאר חדשים מדרבנן. ואף שהקרא נאמר בניסן ותשרי ושאר חדשים הוא רבוי מדאיקרי ר"ח מועד כדכתבו התוס' מ"מ הא גם מילה דילפינן מביום אפילו בשבת הוא רק רבוי ומ"ש הך דרשא מהך דרשא. הנה הנכון לע"ד דודאי כוונתו הוא רק על דבר המפורש בתורה לא ע"מ שדורשין מרבוי כדמצינו הרבה דברים שאסרו מה שמותר מה"ת אף שהם מדרשות הקראי ורק קרא דביום השמיני שאני דהא מפורש בסנהדרין דף נ"ט שכל הקרא נאמר רק למישרי שבת משום דלמצות מילה בשמיני הא נאמר לאברהם וכשלא היה נשנית בסיני היה זה כדין שרק לישראל ולא לב"נ ואדרבה כשנשנית גם בסיני היה זה גם לב"נ שלא כדין וא"כ הוא רק משום שלא נאמר הקרא לעצם מצות מילה לא נחשבה לנשנית בסיני והוי החיוב מילה בעצם רק בשביל הציוי לאברהם וקרא דוביום השמיני הוא רק למישרי שבת לכן נחשב שהיתר שבת במילה הוא מפורש בתורה ולא רק שהוא מדרשא כיון דרק ע"ז נאמר.

ותירוץ כתר"ה מחמת דלא נעקר לגמרי הרבוי דבמועדם דבניסן ותשרי מחללין יש מקום לתרץ זה אף שלא מסתבר ועיין בחת"ס סי' ק"ט מתרץ כעין זה קושית החו"י מריבית דנכרי אך שדוקא אם הוא בשביל שלא ללמוד ממעשיהם דאם מחמת דאתי למיסרך באיסור ריבית לא היה מועיל מה שהתירו בכדי חייו עיי"ש ולדבריו לא שייך תירוץ כתר"ה במה שאסרו לחלל שבת לקדוש שאר ר"ח אבל עכ"פ אפשר לתרץ כן אף שהוא דלא כהחת"ס. אך קצת ראיה מהט"ז יו"ד סי' קי"ז שאמר זה על תוס' סוכה דף ל"ט שכתבו שהאיסור סחורה הוא רק לקנות להרויח מהא דבהדיא שרי רחמנא למכור נבלה עיי"ש דלכאורה יקשה על התוס' הא בנזדמנו מותר ואין לפרש שזהו כוונת התוס' דאין לאסור אף בנזדמנו דהא לא כתבו זה על מתני' דנזדמנו מותר ועיין בר"ש פ"ז דשביעית מ"ג וברא"ש על מ"ד שכתבו זה להוכחה שבנזדמנו מותר אבל התוס' לא כתבו זה אלא להוכחה שמתני' אירי בקנה להרויח וע"ז הא לא הוצרכו להקרא דמפורש שם במתני' הסמוכה ועיין בחו"י שהקשה עלייהו. ולכן צריך לומר שכוונת התוס' דאין לפרש שאסור לאחרים למכור אף שלא קנו להרויח דרק למי שנזדמן לבד מותר למכור ולא לאחרים הרוצים להטריח עבורו מטעם שמא יבא לאכול ורק לו בעצמו לא אסרו מפני הפסדו. וע"ז כתבו שאין לומר כן כיון דהתורה התירה בהדיא למכור וא"כ מה לנו הוא מ"ל אחרים. ופי' הט"ז בכוונתם דלכן אין לאסור גם מדרבנן ועיין בחת"ס סי' ק"ח ד"ה ובתוס'. ולהט"ז אין לאסור אף כשמרויח האחר המוכר בשבילו. וא"כ חזינן שאין לאסור נגד מה

שמפורש להיתר אף אם רק במקצת אסרי דהא הוכיחו מזה שאין לאסור אף לאחרים אף שישאירו ההיתר לו לעצמו. לכן תירוץ כתר"ה לא נכון כ"כ אבל מה שתירצתי הוא נכון ואמת בכוונת הט"ז.

וקושית החו"י סי' קמ"ב מריבית דנכרי שאסרו לא ידענא דהא כתבו התוס' ב"מ דף ע' דזהו קושית הגמ' שאיתיביה רבא איך אסרו חכמים נגד קרא מפורש וכשמתרץ הגמ' דהקרא יש לפרש תשיך כפשטות הלשון שהוא ליתן לנכרי ריבית לאפוקי אחיך דלא לעבור עליו בעשה ול"ת שוב לא הוי כמפורש אף להסוברים דאיכא מצוה ליקח ריבית מהנכרי כשמלוהו כיון דקאי גם על ליתן וגם פשטות הקרא הוא כן ונמצא שהמצוה דליקח ריבית מנכרי הוא רק כמדרשא ששייך לאסור. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קלה

בהעמדת אותיות כתובים כל אחד בניר אחר זה אצל זה בשבת אם יש בזה משום כותב ט"ו סיון תשט"ו. מע"כ ידידי הנכבד הרב ר' יצחק נוסבוים שליט"א.

הנה בדבר אם מותר להעמיד נאמבערס [מספרים] כתובים בנירות מיוחדות כל אחד בניר אחר זה אצל זה כדי שידעו הצבור באיזה דף הם צריכים עתה מחשש כתיבה וכן לסתור מחשש מחיקה. הנכון לע"ד דאם אינו מחבר את האות אלא העמדה בעלמא אין בזה שום חשש, דהא אף בחבור כה"ג באותיות של כסף בפרוכת שמחדש המג"א [או"ח] בסי' ש"מ סק"ו שאסור אינו דין ברור עיין בנשמת אדם כלל ל"ז אות ב' שלכל הפוסקים לא הוי כתב ולרש"י נמי מסתפק אולי דוקא במעשה רוקם סובר שהוא כותב ולא בתחיבת אותיות כסף. עכ"פ בחבור אוסר המג"א ויש להחמיר כדפסק גם הח"א וכן במ"ב ס"ק כ"ב. אבל בלא חבור כלל משמע שאין מקום לאסור דמסתבר שגרוע מלכתוב במשקין שאין מתקיימין שעכ"פ לרגע שהן מתקיימין הוא בחבור אבל הכא שלא מחובר כלל אינו ענין כתיבה כלל.

ומה שלכתוב באפר ובאבק דרכים אסור שפרש"י בשבת דף ק"ד בלשון אחר ששרט באצבעו כמו אותיות בעפר נגוב שמשמע אף בעפר תיחוח שאין שום חבור להאותיות [אף שלשון שרט אינו מדוייק על עפר שאינו מדובק מ"מ משמע שאסור אף בתיחוח] צריך לומר משום שעושה עכ"פ כמעשה כתיבה גזרו בו אף בלא חבור. וכ"כ אסור להמג"א חבור אותיות כסף אף שאינו בדרך כתיבה כיון שהוא מחובר ככתב. דגם המג"א אינו סובר שיש בזה מלאכת כתיבה ממש דהא לא אמר וא"כ אפשר דחייב בשבת אלא אפשר דאסור לעשותו בשבת משום דגם הוא סובר דרש"י בגיטין דף כ'

שכתב באנדוכתרי שאינו כתב משום שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד וב' ראשיו תחובין שמדייק הב"י באה"ע סוף סי' קכ"ה שאם הוא קבוע כגון בארוג או מרוקם כמו שרוקמין הנשים אצלנו שהוא קבוע הוא כתב עיי"ש הוא רק ברקימה שעושה מעשה בהאות גופיה ולא באותיות של כסף שכבר נגמרו רק שמחברן שבזה גם לרש"י אינו כתב אף בחבור קבוע כדכתב הנש"א [ומה שכתב הנש"א שם דמה"ט חק תוכות לא מיקרי כתב אין שייך לכאן דלענין שבת חייב נמי בחק תוכות וצ"ע] וגם חלוק השני שכתב הנש"א דאף אם הוא כתב לגבי גט אין להוכיח שיהיה כתיבה גם לחיוב שבת וכוונתו דדומיא דמשכן בעינן הוא חלוק נכון אך כוונת המג"א דלרש"י שברקימה קבועה הוא כתב לענין כתיבת גט יש לאסור מדרבנן בשבת אף בתחיבת אותיות כסף כיון שלדידיה איכא ע"ז שייכות כתב מאחר שהוא מחובר ככתב. אבל כשליכא תרוייהו שאינו מחובר ככתב ואינו בדרך כתיבה גם לדידיה מותר.

ועיין בח"א סעי' ו' שהוא כמפורש שבהעמדה לבד ליכא שום איסור דהא כתב דיחברם ע"י מחט דרך ב' נקבים לבד דלא הוי חבור דלא יתקיים וגם יעשה ביד שמאל, ואם גם העמדה לבד אסור מה יועיל זה שאינו חבור טוב מ"מ הא עשה הכתיבה בהעמדה לבד ואף שאינו מתקיים לזמן רב הא ג"כ אסור מדרבנן אלא ודאי שבלא חבור אינה כתיבה כלל ולא אסרו ולכן מסתבר להח"א שאף בחבור אם אינו חבור טוב לא אסרו.

ולכן לדינא תליא אם יש איזה חבור דקובען הגבאי שלא יזוזו ממקומן יש לאסור כהמג"א ואם אין שום חבור רק שהעמידן אות זה אצל זה לבד אין לאסור לא מצד כותב ולא מצד מוחק. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קלו

בדבר שיעור האצבע והאמה לפי מדת האינטשעס שבמדינה זו ערב חנוכה תשי"ז. מע"כ ידידי מוהר"ר שלום הלוי קוגעלמאן שליט"א.

מה שרוצה ידידי לידע שיעור האצבעות על האינטשעס שבמדינתנו מפני שרבו הדעות. הנה אני בעצמי איני מבין מה שייך מחלוקת בזה שהאחרונים שקלין וטריין וזה אומר בכה וזה בכה, כי שיעור אצבע הוא כפי מדת אדם בינוני ברוחב האצבע באמצע פרק הראשון מהאגודל, וכפי שאני מדדתי הרבה פעמים נמצא אמה של תורה שהוא כ"ד אצבעות מדת כ"א אינטשעס ורביע. ויש אולי להחמיר במקום שהוא לחומרא עד כ"ג אינטשעס האמה ועל יותר לע"ד אין מקום להחמיר. אך מ"מ לשיעור מקוה מהראוי להחמיר להחשיב כ"ד אינטשעס האמה. ובעצם הדין מדת כ"א אינטשעס ורביע האמה

היא מדה הנכונה בין לקולא בין לחומרא. ומה שמצינו בשם הח"ס שהוא יותר על מדה זו שמדדתי אולי מדות מדינתו אז היו שלא כמדות שהן עתה אף במדינתו. וגם אולי בזמנו שכבר עברו מאה ועשרים שנה בערך היו האצבעות של אדם בינוני מעט עבות מבזמננו. ועיין בחת"ס או"ח סי' קכ"ז שהביא מה שכתב בתשובה אחרת שהאצבע היא כפי כל דור ודור והביא כן מהגאון חות יאיר ולכן ודאי לא שייך להביא מה ששיערו כל אחד בזמנו במדות מדינתו שהוי אז אלא צריך למדוד עתה ולכן הוא לדינא בזמננו עתה כדכתבתי.

ובדבר מדת הרביעית ידוע שיטת הצל"ח שהשיעורים לפי האצבעות ולפי הביצים שבזמן הגמ' היו שוין ובזמננו שיעור האצבעות גדול משיעור הביצים ערך כפלים ועיין בחת"ס שם מש"כ ע"ז עכ"פ גם החת"ס מסכים שהרביעית הוא כלי המחזיק מים הנופלים משלש ביצים וכן צריך לנהוג למעשה. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קלז

לתרץ הערתו על לשון איצטבא שא"ר זירא ער"ח תמוז תש"ח. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר ישראל פורת שליט"א.

מה שהקשה כתר"ה על לשון איצטבא שאר"ז א"ר יהודה בשבת דף ז' והא ר"ז שיבח לרחבא לפרש"י ברכות דף ל"ג על שאמר לשון סטיו ולא איצטבא משום שדקדק בלשון רבו וא"כ מ"ט לא אמר גם ר"ז סטיו. ואף שודאי הוא מחמת שגם ר' יהודה אמר שם [שבת ז] לשון איצטבא כוונת כתר"ה היא להקשות על ר' יהודה מה ששינה בלשונו. וכן הקשה כתר"ה מקידושין דף ע' שר' יהודה אמר דהי"ל לר"נ לומר ליתיב אאיצטבא כדאמרי אינשי ולא הזכיר שהיה לו לומר גם סטיו. הנה לע"ד משמע מלשון רש"י שבת דף ה' ודף צ"א שפירוש סטיו אינו האיצטבא עצמה אלא מקום האיצטבאות, ולכן בקידושין שאיירי לענין האיצטבא עצמה שאמר לו ר"נ שישב על הקרפיטא אמר שנקראת איצטבא ולא סטיו. וכן בהא דר"ז א"ר יהודה באיצטבא שלפני העמודים שאיירי באמצע רה"ר שהיו שם העמודים לתלות הפרגמטיא ואיצטבאות לפניהם שבא למעט ולחייב בין האיצטבאות כמו שממעט בין העמודים מטעם דזימנין דדרסי רבים וא"כ איירי דוקא באיצטבא עצמה לכן אין לקראו סטיו אלא איצטבא. ובברייתא [שבת] דדף ה' במחנות לפלטיא דרך סטיו דאיירי באיצטבאות שלפני החנויות כאיסטוונית בברייתא [שבת] דף ו' ופטור אף בין האיצטבאות מחמת שהוא מקום האיצטבאות קרי לזה סטיו.

ונמצא שיש חלוק בבין האיצטבאות שבאמצע רה"ר לסמוך לרשות היחיד ומדויק כן מרש"י בפירוש סטיו. אך לכאורה מהמ"מ פי"ד משבת ה"ו וקצת גם מהט"ו משמע שאינו מחלק שהוכיח שהלכה כרב יהודה בבין העמודים מברייתא דאיסטוונית והא ברייתא דאיסטוונית איירי בסמוך לרה"י שפטור גם בין האיצטבאות כר' יהודה שאיירי באמצע רה"ר ומחייב בין האיצטבאות, וא"כ משמע ששוה להמ"מ סמוך לרה"י לבאמצע רה"ר וגם בברייתא אינו פוטר אלא על האיצטבאות ואין חלוק בין לשון סטיו לאיצטבא. אבל עיין ברשב"א שבת שם דההוכחה היא ממה שלא חשיב בברייתא גם בין העמודים וא"כ ניחא דאף שלא חשיב גם איצטבא דבאמצע רה"ר דמודה ר' יהודה, הוא משום דזה ודאי ידעינן מאיסטוונית דסמוך לרה"י דחשיב בברייתא דלענין האיצטבא עצמה אין לחלק בין סמוך לרה"י לבאמצע רה"ר דאם גם האיצטבא עצמה היתה רה"ר משום דהיתה נבטלת לרה"ר גם בסמוך לרה"י היתה נבטלת. ורק אם האיצטבא עצמה אף באמצע רה"ר היא כרמלית משום דלא נבטלת יש ממילא חלוק לענין בין האיצטבאות בין באמצע רה"ר לסמוך לרה"י שבסמוך לרה"י לא שייך כ"כ זימנין דדרסי רבים וניחא תשמישתיה כמו באמצע רה"ר.

ועיין ברשב"א שהקשה על רב יהודה מאי קמ"ל הא בהדיא קתני והאיסטוונית והוא כדבארתי שדין על האיצטבא שפיר יש למילף באמצע רה"ר מסמוך לרה"י. ואף שמר' יהודה שמעינן דדוקא על האיצטבא ולא בין העמודים ולא בין האיצטבאות שהוא חדוש דהא פליג בזה על ר' דימי א"ר יוחנן, מ"מ מקשה דלענין האיצטבא שהוא כרמלית שמעינן שפיר ולא רצה לדחוק שקמ"ל רק הדיוקא דדוקא על האיצטבא ולא הבינים דמשמע ליה מל' הגמ' דעיקר דין דגופיה מחדש ר' יהודה וממילא שמעינן הדיוק דבין העמודים הוא רה"ר וכן גם בין האיצטבאות.

ובהר הבית איירי נמי במקום האיצטבאות שהשמיענו שכל מה שהיה שם היה כפול שהרי מקום האיצטבאות היה גם מקורה וגם הקרוי היה כפול ולכן אמר סטיו, שהמקום קרוי סטיו וידעינן מזה שכל מה שהיה במקום ההוא בין האיצטבאות בין הקרוי היה כפול סטיו לפנים מסטיו ולא שכל הבית היה מקורה. וכן משמע קצת בפסחים דף י"ג שקרי ליה גג האיצטבא ואם כל הר הבית היה מקורה לא שייך לקראו על שם האיצטבא. ועיין בירושלמי תענית פ"ג ה"ט על עלו להר הבית מפני הגשמים דהא אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפנים מסטיו היה שלכאורה תמוה דהא ותני כן הוא תניא נמי הכי כדאיתא בקה"ע ואיזה הוכחה היא מזה שהיה מקורה והמפרשים לא ביארו כלום. ולכן אמינא שהוא מפורש כדבארתי שפי' סטיו אינו האיצטבא עצמה אלא מקום

האיצטבא וא"כ יקשה מ"ט נקט הברייתא לשון סטיו אם לא היה מקורה ואין במקום ההוא אלא האיצטבאות והי"ל לומר איצטבא לפנים מאיצטבא היה, אלא צריך לומר משום דהיה גם מקורה אבל רק מקום האיצטבאות לכן אמר לשון סטיו דקאי על המקום דאיצטבאות שהוא לכלול גם הקרוי שעליהם כדפרשתי.

ולכן ברור שמה שכתב הרמב"ם רפ"ה מבית הבחירה וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו, שכוונתו דכל הר הבית היה מקורה באופן זה סטיו לפנים מסטיו, ולא שכולו ממש היה מקורה, וסטיו לפנים מסטיו הוא ענין חדש לגמרי, אלא שכולו היה מקורה שכתב נמשך לסטיו לפנים מסטיו שכתב בתר הכי כפשטות הלשון וכדמוכרח כן מירושלמי. ובמל"מ שהביא רק תחלת דברי הירושלמי משמע קצת שמפרש שכולו ממש היה מקורה אבל א"א לומר כן ומוכרח כדבארתי.

והנה לענין שצריך לדייק לומר בלשון רבו הא מפורש זה במתני' דעדיות פ"א מ"ג ובלשון חייב ויקשה למה הביא מרחבה, אלא משום שבשביל זה צריך לומר דלא היה משנה לשון המשנה דיותר עדיף דהא גם רבו היה צריך לומר בלשונה אלא שהביא שרחבא היה מדקדק בלשון רבו לומר שלא לחינם שינה רב יהודה מלשון המשנה משום דדיבר על תרוייהו על האיצטבאות ועל הקרוי ומתני' בין דפסחים ובין דסוכה איירי רק באיצטבא גופה לבד או בקרוי שהוא גגה לבד לכן לא נקט סטיו אלא איצטבא כטעם דבארתי.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קלח

בענין אם אפשר לעשות תיקון עירוב בברוקלין בע"ה ערב חג השבועות תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם יר"א באמת ובתמים כש"ת מוהר"ר יצבי הירש אייזענשטאט שליט"א.

אחדש"ט באהבה וכבוד הראוי לידידי כתר"ה. הנה בחוהמ"פ הבטחתי אחרי שדברתי עם כתר"ה בע"פ מה שנראה לע"ד בענין תקוני העירוב בברוקלין ובמאנהעטן להלכה אך ידע נא ידידי כתר"ה שאין עתותי בידי כלל אף לשעה קלה ואני משיב תיכף רק בדברים לנוגעים למעשה שא"א לדחותם ולכן נדחה כתיבתי בזה עד היום ועתה באתי לקיים הבטחתי ולכתוב הנראה לע"ד בעה"י.

והנה מה שרוצה הרב הגאון ר' רפאל בער ווייסמאנדעל שליט"א והאריך בקונטרסו לדון על העלעוואטאר בדין פי תקרה יורד וסותם להחשיב חלק גדול מעיר ברוקלין כמוקף מחיצות משום שבג' רוחות כותב שמוקפת ים ונהר וגידודי הים והנהר נעשו בבנין ע"י

אדם ולא מבטלי רבים המחיצות ונשאר רק רוח אחד שאמרינן פי תקרה לדינא שהלכה כרב אף בב' רוחות כמין גאם, ועוד מחדש שפי תקרה עדיף עוד ממחיצות גמורות שלכן אף להסוברין דרבים מבטלי מחיצתא אף במחיצות גמורות לא יבטלו מחיצות הנעשות מדין דפי תקרה.

ולע"ד אין לדון בזה דין פי תקרה להחשיב מחיצה מכמה טעמים. חדא מהא דמסיק הגמרא בעירובין דף צ"ה ובסוכה דף י"ט דרבא אמר ע"כ לא קאמר רב התם אלא דהני מחיצות לאכסדרה עבידי אבל הכא דהני מחיצות לאו לסוכה עבידי לא. ופרש"י בסוכה ואילו מחיצה מעלייתא היא הוה סמכינן עלה אבל לאכשורי ע"י גוד אחית לא דכי אגמריה רחמנא למשה גוד אחית במחיצה העשויה לחלל שלה אגמריה ולא לחוצה לה עיי"ש. ופשוט שגם רש"י בעירובין שכתב אע"ג דלא בעי מחיצות לשמן כולי האי מיהא לא מקילינן עיי"ש, אין כוונתו שלא רצו חכמים להקל אלא מדאורייתא לא מקילינן למילף מפי תקרה שנאמר בהלכה גם ללא נעשה לזה כמו שאין חלוק במחיצות גמורים אם נעשה לזה או לא, דכיון דהוא חדוש להקל אין לנו אלא מה שנאמר בההלכה דהוא דוקא כשנעשה לזה, דלא מסתבר לומר שיפלגו דבורי רש"י אהדדי.

וא"כ פשוט שהעלעווטאר שלא נעשה להרה"ר אינה מחיצה להרה"ר מדין פי תקרה אף אם היה נחשב מחיצה לתחת העלעוואטאר מדין פי תקרה לרבא שהלכה כמותו כמו התם שהוא מחיצה לגבי האכסדרה ואינה מחיצה לגבי הסוכה.

ומדוייק לפ"ז מה שפרש"י בעירובין סוף דף צ"ד בהא דא"ר יהודה קורה ארבעה מתיר בחורבה חורבה הפרוצה ברה"ר ונאסרה בטלטול ויש בה קורה ראשיה נתונים על שני יתדות מותר לטלטל תחתיה דארבע פיותיה יורדין וסותמין ב' בצדיה וב' בראשיה עיי"ש, ולא פי' שמתיר לכל החורבה כגון שנפרצה רק להרה"ר ומתיר מצד פי תקרה לכל החורבה, ואין לתרץ משום דא"כ היה סגי גם בקורה טפח כדדייקו התוס' [עירובין] בדף פ"ו מפרש"י דעדיין יקשה על ר' יהודה מ"ט נקט קורה ארבעה ובאופן דנפרצה גם בשאר רוחות יאמר דינו בלא נפרצה אלא לצד רה"ר ונשאר שם קורה ואף בלא רוחב ארבעה אמרינן פי תקרה ומתרת לכל החורבה. לכן צריך לומר דאף דלא נפרצה בשאר רוחות נמי כיון שלא עבידא לחוצה ממנה לא אמרינן פי תקרה דהלכה כרבא. ולכן לגבי כל החורבה לא נימא פי תקרה אף שאמרינן לגבי תחתיו דקורה ואייר בכל אופן אף שלא נפרצה לשאר רוחות דלא תתיר אלא תחת הקורה ולכן בעינן שתהיה רחבה ארבעה כדי שיהיו מחיצות לארבעה דלפחות אינה מחיצה וצריך לדין פי תקרה לד' פיותיה בכל אופן. ודיוק התוס' שרש"י סובר דא"צ ארבעה רוחב לדין פי תקרה יהיה זה באם

נעשה להתיר החצר כגון הקורה למבוי שנעשה לכל המבוי שבזה משמע להו שסובר דאמרינן פי תקרה גם בפחות מרוחב ד' דאל"כ לא היה צריך רש"י לפרש במה שמצריך ר' יהודה רוחב ד' מטעם דבעינן מחיצה לרוחב ד', הא בלא זה צריך רוחב ארבעה דבפחות לא נימא פי תקרה. אך הקשו ע"ז מקורה ד' מתרת במים שנעשה להתיר שהוא נעשה לכל החצרות ומ"מ מצריך רוחב ד' וכן מקורה שהוא רק משום היכר אף שנעשה להתיר שהוא לכל המבוי. ועוד מסתבר שכיון שמצריך רבא לדין פי תקרה שתהיה התקרה עבידא לזה שכמו שלא אמרינן בשטח אורך ורוחב כ"כ לא נימא בגובה ולכן העלעווטאר שלא נעשה לסכך כלל אין לומר אף לתחתיו דין פי תקרה. ול"ד לעליה ע"ג ב' בתים ולגשרים המפולשין בעירובין דף צ"ה שסובר ר' יהודה דאמרינן פי תקרה, דהתם מצד המחיצות שבצדדין הוא כנעשה התקרה גם בשביל דין המחיצות שתחתיו. ומוכרח זה מהא שדוקא בגשרים המפולשין שפרש"י שיש להם מחיצות מלמטה בשני הצדדין השמיענו ר' יהודה שאמרינן פי תקרה שלכאורה תמוה טובא לרש"י דסובר שגם בלא מחיצות כלל אמרינן פי תקרה [לרבא] לרב ואביי ובשלש רוחות אמרינן לכו"ע א"כ הי"ל לר' יהודה לומר אף דליכא מחיצות כגון דהגשרים הן רק ע"ג עמודים אמרינן פי תקרה וגם נרויח שיהיה נוגע זה גם לדינא דעתה שאומר זה ר' יהודה ביש ב' מחיצות אינו נוגע לדינא כלל דהא הוא רה"י לדידיה מטעם שסובר ב' מחיצות דאו' ודין פי תקרה שמעינן שסובר רק מצד יתורא דסיפא והא הי"ל לומר באופן דליכא מחיצות והיה מוכרח שהוא רק מצד פי תקרה דהא זה רצה ר' יהודה להשמיענו בדין הראשון, ולכן מוכרחין לומר שבעצם כיון שלא נעשו העליה והגשרים לתחתיהן אין לומר פי תקרה ורק מצד שני המחיצות שבצדדין שנעשו שם נחשב כנעשה גם התקרה של העליה והגשרים גם לתחתיהן שבין המחיצות ואמרינן פי תקרה.

ומה שאף לאביי הוצרך לומר ר' יהודה ביש ב' מחיצות אף שאביי הא סובר דאף שלא נעשה לסוכה אמרינן פי תקרה, צ"ל אליבא דרש"י דגם אביי אפשר מודה לרבא בלא נעשה התקרה לתחתיו שלא אמרינן פי תקרה ורק בסוכה ע"ג אכסדרה שאין לה פצימין פלי"ג דסובר דכיון שאמרינן בהו פי תקרה לאכסדרה אמרינן ממילא גם להסוכה דלא יהיו כסתרי אבל במטה ומעלה כהא דעליה וגשרים שלמעלה לא שייך ענין פי תקרה לא אמרינן נמי אלמטה גם לאביי כשלא נעשה בשביל למטה. ואם כן נמצא שאף לתחת העלעווטאר לא נימא פי תקרה ולא רק לרבא אלא אף לאביי, דלא מצינו מי שיפלוג על רש"י בזה ולכן אף שלהסוברים דלא אמרינן פי תקרה כשליכא ב' מחיצות ליכא הכרח לסברא זו, ובפרט לזה שגם אביי מודה, מ"מ כיון שלרש"י מוכרח לומר כן ולא מצינו

חולקים עליו בזה מסתבר שגם התוס' וכל המפרשים סוברים כן משום דהוא מלתא דמסתבר ומוכרח זה גם מסברא.

ונמצא למה שבארתי שאם היה מציאות תקרה שנעשה שלא בידי אדם לא נימא פי תקרה לא רק לרבא שהלכה כמותו אלא אף לאביי כיון שלא עבידא גם לתחתיה דהא לא עבידא לשום דבר.

ועוד הא לשי' רש"י בסוכה י"ח בהא דאמר אביי מודינא לך בההיא דהו"ל כמבוי המפולש דלא אמרינן פי תקרה אף שסובר כרב שאף בלא מחיצות כלל אמרינן פי תקרה הוא מטעם דכיון דאויר פתוח לנגדו דמיא למבוי מפולש ועשוי לקפנדריא לבקעת הרבים עיי"ש בפרש"י, א"כ מפורש שסובר רש"י דבבקעי רבים ל"א פי תקרה ולכן אף באויר שהוא פתוח רק לחצר שדמיא למפולש וכנעשה לבקיעת רבים פסלו בסוכה. ואולי כוונתו שגם מדאורייתא פסול בסוכה דלענין סוכה גם עשוי רק לבקיעת בני החצר נחשב נעשה לבקיעת רבים שלא אמרינן פי תקרה משום דלסוכה הא צריך דופן מיוחד לו אף שהוא עומד בחצר. אך במפולש לאכסדרה ולא לאויר החצר נחשב כלא נעשה לבקיעה כלל ואמרינן פי תקרה אף בכל המחיצות והטעם אינו ברור כ"כ דגם במפולש לאכסדרה שייך קצת לומר שנעשה לבקיעת בני הבתים דהא צריך גם בזה דופן מיוחד להסוכה. ואולי זהו כוונת התוס' שם שכתבו דסברא משונה היא עי"ש, ולכן יותר מסתבר דרק מדרבנן פסלו בסוכה לרש"י משום שדמיא למפולש ולכן לא נראה הדמיון אלא שמפולש לאויר החצר ולא לאכסדרה ולא הויא סברא משונה, וא"כ פשוט שהעלעווטאר שעשוי ממש תחתיו לבקיעת רבים הרבה מאד אין לומר בו לרש"י פי תקרה אף אם היה נעשה גם לסכך על מה שתחתיה. והוא מדאורייתא דאם בבקיעת רבים ממש היו אומרים פי תקרה לא היה מקום לפסול בסוכה בחצר מצד דדמיא.

אך על טעם זה משמע שפליגי התוס' דהא לדידהו אין חלוק בין מפולש לאויר או לאכסדרה וכן לאויר בקעה לענין שבת שבכולהו בזה כנגד זה לא אמרינן פי תקרה ובכמין גאם אמרינן פי תקרה, וא"כ אינו מטעם בקיעת רבים אלא משום מצרכי דיהיו שתי מחיצות דעדיפי דהוא בשתים דעריבן שעדיפי משתים דלא עריבן עיין בסוכה דף ז' ועיין במאירי עירובין דף כ"ה ודף צ' שכתב לשון זה. דאם היו סוברין טעם בקיעת רבים לא היו יכולין להוכיח שלא נימא אף בבקעה במפולש לכן אף שאין זה ראיה גדולה דאפשר דמודו עכ"פ שבבקיעת רבים אין אומרים פי תקרה אך סוברים דבחצר אף לענין סוכה לא נחשב בקיעת רבים ומ"מ פסולה אלמא שמעינן גם זה דלא אמרינן אלא במחיצות דעריבן מ"מ משמע יותר שפליגי דהא ליכא ראיה לפירושם שלא נימא

פי תקרה וא"כ מה"ת נימא בעצמנו חדוש זה. עכ"פ לרש"י לא אמרינן פי תקרה בבקיעת רבים ולתוס' לא שמעינן בהדיא שפליגי, וא"כ ודאי ראוי להחמיר.

ועוד הא לשיטת הרמב"ם פי"ז משבת הל' ל"ה באכסדרה בבקעה שיש לה ג' מחיצות וברביעית אמרינן פי תקרה ומותר לטלטל שמ"מ לא הוי רה"י והזורק מרה"ר לתוכה פטור כזורק למבוי סתום שיש לו קורה עיי"ש, ואף שבקורה הוא מטעם שהוא רק משום היכר כמפורש גם ברמב"ם שם ה"ט והכא הוא מדין פי תקרה מ"מ בתרווייהו סובר שאינו רה"י וכדכתב המ"מ שהרמב"ם סובר שבג' מחיצות אינו רה"י גמור רק שאף שהוא כרמלית הא מותר מן התורה ולא אסרו בקורה שאיכא היכרא וכן באופן שיש דין פי תקרה אף שליכא היכרא בזה כגון שאינה בריאה לקבל אריח או שהיא למעלה מעשרים או שהוא רחב מעשר אמות או אולי כיון שהוא קירוי ורחב הרבה סובר שאינו היכר כקורה או שאינו במבוי אלא בחצר וכהא דאכסדרה שנמי אינו כמבוי וקורה לא מהני אלא במבוי לא אסרו כיון שיש לו מחיצה דדין פי תקרה ואינו כשאר כרמלית. על כל פנים כיון שפי תקרה אינו עושה לרשות היחיד לא מסתבר שתחשב מחיצה לחצות ברה"ר ובמקום שרבים בוקעין. אך בזה הרבה חולקים עליו. ועוד הא שיטת התוס' בערובין דף צ"ד דפי תקרה הוא מדין פתח ולכן סברי שלא אמרינן פי תקרה בקרן זוית משום דפתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי דלא כפרש"י שם [עירובין צד] וכן סובר גם הרא"ש שם ופסק כן גם הטור [או"ח] בסי' שס"א וכן גם הש"ע שם שם בסעי' ב' פסק כן עיין במג"א סק"ד וכן סובר הרמב"ם בפי"ז הל"ה לפי' הכ"מ על הא דכתב והוא שלא תהיה באלכסון עיי"ש ובב"י [או"ח] סי' שס"א. וא"כ אף אם היה העלעווטער באופן שאמרינן פי תקרה היה זה רק במקום שהולך בשוה ולא בהמקומות הרבות שהולך באלכסון.

ונמצא מסקנת הדברים שלרש"י והרמב"ם אין לומר כלל פי תקרה בהעלעווטער בכל אופן שהיה נעשה ובאופן שהוא נעשה עתה אליבא דרבא שהלכה כמותו אין לומר פי תקרה לגבי רה"ר לכל המפרשים וממילא אין לומר גם לא לתחת העלעוואטאר אף רק לטעם א' משום דנמצא שהוא מד' רוחות שלא אמרינן פי תקרה אליבא דתוס' ורוב הפוסקים. וגם מסתבר כטעם הב' שגם לתחתיו אין לומר כלל פי תקרה ולא רק לרבא אלא אף לאביי אין לומר כדבארתי. וא"כ אינו כלום היתר של פי תקרה מהעלעוואטאר.

והנה למה שבארתי יש מקום לתרץ דברי רש"י [עירובין] בדף פ"ו התמוהין מאד שכתב בהא דר' יהודה דקורה ארבעה מתרת בחורבה משום שסובר שמחיצה תלויה מתרת כר' ישמעאל בר' יוסי שהקשו התוס' הא הוא מדין פי תקרה ואשכחן רב דסובר דמחיצה

תלויה אינה מתרת אלא במים ומ"מ סובר פי תקרה. עיי"ש. דרש"י מחלק בין היכא שנעשה להתיר את כל החצר והחורבה וכן כגון בהא דאכסדרה בבקעה שבזה אמרינן פי תקרה ולא נחשב כמחיצה תלויה שהרי נחשבת כמגעת עד הקרקע והגדים שבוקעין הוא כבוקעין דרך פתח וליכא שום חסרון בהמחיצה שלא סותר לה שום דבר לומר שאינה מחיצה. ובין הקורה ארבעה שאף שיש להחורבה שאר המחיצות לא מתרת את כל החורבה כיון שלא עבידא לה אף שמתרת את המקום שתחתיה שעבידא לזה ונמצא שהוא חסרון בהמחיצה שמה שלא הותרה החורבה כולה הוא סותר ואומר שאינה מחיצה. שלכן סובר רש"י שאף למקום שתחתיה תלוי בדין מחיצה תלויה דלמ"ד אינה מתרת מצד בקיעת גדיים שהטעם משמע משום שבקיעתן סותר להמחיצה שכיון שהוא מחיצה ולא פתח הרי בקיעתן מראה שאינה מחיצה, ומטעם זה הוא רק בבקיעת גדיים שנראה הסתירה ולא בבקיעת דגים שאינן נראין כדפרש"י בשבת ק"א. לכן גם בפי תקרה דקורה ארבעה אין להתיר אף לתחתיה לא מצד בקיעת הגדיים שאינה סתירה בפי תקרה ל"מ לתוס' שהוא מדין פתח אלא אף לרש"י יודה שיש לו מעלת פתח אבל הדין שאינה מתרת כל החורבה הוא הסותר ואומר שאינה מחיצה וגם זה הוא נראה ומה לנו אם נסתר כח המחיצה מצד שנראה מבקיעת גדיים או מצד שנראה מאיסור החורבה. ולמ"ד מחיצה תלויה מתרת אף שגדיים בוקעין ואינו חושש כלום להסתירה לבטל כח המחיצה גם הקורה ארבעה אף שאינה מתרת את כל החורבה מתרת מיהא לתחתיה ואינו כלום מה שסותר לבטל כח המחיצה ולכן פי' שר' יהודה סובר שמחיצה תלויה מתרת. והנה הרב הגאון ר' רפאל בער ווייסמאנדל שליט"א בסוף קונטרסו מוכיח שפי תקרה עדיף ממחיצות גמורות שלא בטלי בבקיעת רבים אף למ"ד דבטלי רבים מחיצתא גמורות מהא דלהרשב"א שסרטיא ופלטיא הוא רה"ר אפילו בדלתות מדינה נעולות יקשה מ"ט לא הוי כל ביהכ"נ רה"ר דבשביל מה שהוא גם מקורה לא יעשה יותר רה"י אלא שמצד הקירוי אמרינן פי תקרה שעדיף שלא אמרינן רבים מבטלי מחיצתא ונתן טעם על זה. אבל ודאי אין לומר כן ואף באופן שלא שייך פי תקרה מצד הקירוי הוא רה"י אף להרשב"א וגם הא בעזרה לא היה פי תקרה שלא היה מקורה והיה רה"י לשבת. וקושיתו אינה כלום דגם הרשב"א מודה שאם הרבים צריכים להיות במקום מוקף מחיצות דוקא כמו בביהכ"נ ועזרה דמקדש הוא רה"י וכן בכל קבוץ רבים באופן שרק מצד המחיצות נקבצים שם ורק בסרטיא ופלטיא שהרבים הנקבצים אינם צריכים להמחיצות אך שמ"מ עשו שם מחיצות מאיזה טעם סובר שלא מהני לסלק דין רה"ר

ולהשיטה שבתה"ד סי' ע"ג אין בו דין רה"ר משום שעכ"פ לא דמו לדגלי מדבר אבל לא נעשה רה"י כמו במקורה וזה פשוט וברור.

סימן קלט

בענין אם אפשר לעשות תיקון עירוב במאנהעטן שהוא נוא-יארק.

[ענף א'] ובדבר מאנהעטן. הנה המחיצה שנבנה משטח המים עד הקרקע שלמעלה שגבוהה יותר מעשרה טפחים שמקפת כל העיר ודאי היא מחיצה גמורה וגם נעשית לדירה שהרי היה המקום נמוך ומשופע והגביהו ועשאוהו חזק בהבנין ומקום ישר כדי שיוכלו לילך ולטייל שם ולישב שם על האיצטבאות שקבעו שם ולהביא לשם את הילדים הקטנים ליישנם שם שזהו עניני דירה ממש ולכן הוא מוקף לדירה ממש כל המחיצה שמשטח המים עד הקרקע ואף אם יש איזה מקומות שלא נעשה המחיצה לזה מ"מ בהרבה מקומות נעשה לזה וממילא מתרת כל ההיקף. ואף אם כל מחיצה זו לא היתה נעשית לדירה הא בחלק גדול נבנתה מחיצה של גובה עשרה טפחים למעלה וזהו רק לדירה. ואף שהיא מחיצה ע"ג מחיצה שאין מועיל לעשותו מוקף לדירה הא מפורש בעירובין דף כ"ה ומודה ר' ששת שאם עשה מחיצה על התל שהועיל מ"ט הואיל ובאויר מחיצות העליונות הוא דר ומה שאמר אביי [עירובין] בדף כ"ד גם במחיצה אגודא דנהרא אין עושין מחיצה ע"ג מחיצה הא אוקמא התוס' שהיה שם תל גבוה עשר מן השביל או שהיה זה מעבר הנהר שלא היה רחב יותר מעשר והיו שם גידודין גבוהים עשרה ומצד השביל היה נמוך ע"ש. אך א"צ לזה כי גם מחיצה שעד הקרקע היא נעשית לדירה כדלעיל.

ובדבר הגשרים העוברים לברוקלין ולדזורזי סיטי נלע"ד דתליא בהשלש שיטות שפליגי בגג שבולט חוץ למחיצות הבית בעירובין דף פ"ט שלהר"י בתוס' כל הגג שבין המחיצות של הבית הוא מדינא רה"י ורק מקום הבולט לרה"ר הוא כרמלית באם הוא באופן שלא אמרינן פי תקרה כגון דעבידי כי אורזילא ומצד גוד אחית לא אמרינן משום בקיעת גדיים משום דמקום פטור אף בגבוה עשרה לא הוי כשהוא ברוחב ארבעה אך ממילא נאסר כל הגג משום דנפרץ במלואו למקום האסור דכרמלית ואם אין הבליטה ארבעה שהוא מקום פטור יהיה מותר להר"י. וטעם שהגג הוא רה"י לא מבואר בתוס' שלכאורה תמוה דהא לא מינכרא מהיצתא [מחיצתא] שלא אמרינן גוד אסיק ותירץ מהרש"א דכיון שהי"ל לומר גוד אחית רק שמצד גדיים בוקעין לא אמרינן גוד אחית לכן סילק דין מחיצה רק ממקום שהגדיים בוקעין שהוא ממקום הבליטה ולא מכל גג שכנגד המחיצות שא"א

לגדיים לבקוע עייש. והוא תמוה דעכ"פ כיון שבמקום ששייך לומר גוד אחית לא אמרינן מצד בקיעת גדיים ממילא אין כאן מחיצה גם על הגג שכנגד המחיצות דהא אין שייך גוד אחית באמצע הקירוי אלא בסוף הקירוי כמפורש בסוכה דף ד' לענין גוד אסיק שלא אמרינן באמצע הגג וה"ה לענין גוד אחית. וצריך לומר בכוונת מהרש"א שנחשב מצד גוד אחית מחיצה אף שהגדיים בוקעין אך שלא מועילה על מקום בקיעת הגדיים ולכן על המקום שכנגד המחיצות שליכא בקיעת הגדיים מועילה. והוא דחוק לומר זה בלא ראיה מוכרחת. אבל לע"ד סובר הר"י בתוס' דאף בלא מחיצות נמי הוא רה"י דזה שרה"י עולה עד לרקיע לא יפרש מטעם גוד אסיק אלא שהוא דין ברה"י שאף שהמחיצות הם רק עד עשרה כמו שמגיעין ולא יותר תופס דינו דרשות היחיד עד לרקיע ומדויק לפי זה שלא נאמר מחיצות דעשרה עולין עד לרקיע אלא רה"י עולה ולכן לא איכפת לן מה שלא ניכרין המחיצות וליכא גוד אסיק דמ"מ הוא בדין רה"י. אך כיון שליכא מחיצות משום דלא אמרינן גוד אסיק מחמת שאין ניכרין הרי הוא נפרץ במלואו להבליטה ואם הוא ברוחב ארבעה ה"ה כרמלית ואוסר את כל הגג. ול"ד למערה שע"ג הוא רה"ר כדמשמע [עירובין] בדף ס"א ואף רק בנתכסה החפירה בקרשים הוא רה"ר דלא מצינו חלוק בזה דהתם לא ניכר כלל שיש רה"י תחתיו שאף שמכוסה רק בקרשים אפשר מונחים על הקרקע אבל בגג הא נראה שתחתיו הוא רה"י ואף שאין נראה מתחתיו ממש אלא מן הצדדין נחשב ניכר. ועיין במג"א [או"ח] סי' שמ"ה סק"י והוא מהמ"מ פי"ד משבת הכ"ג בהחלוק בגומא בין מלאה מים שהזורק לתוכה חייב למלאה פירות שהזורק לתוכה פטור שאמר אביי בשבת דף ק' מטעם שבמלאה מים וכל הדברים הלחים נראין המחיצות ובמלאה פירות אינן ניכרות עייש ולכן דין עולה עד לרקיע נמי אפשר יש חלוק בין נראה הרה"י לאינו נראה דבמערה לא נראה ובגג הוא נראה כדבארתי.

אבל הרא"ש בדף צ"ב לא חילק בין מקום הבליטה לכנגד המחיצות אלא כתב דכיון דלא אמרינן גוד אסיק בלא מינכר מחיצתא הוי כל הגג כרמלית ולדידיה אף בבליטה משהו נמי אסור כל הגג כיון דהוא בעצמו כרמלית וכדאיתא כן בקרבן נתנאל להרא"ש עייש. וצריך לומר דהרא"ש סובר דמה שרה"י עולה עד לרקיע הוא מטעם שהמחיצות עולות עד לרקיע מדין גוד אסיק וכיון שאין ניכרות שלא אמרינן גוד אסיק אינו רה"י וכדהביא בסוף דבריו לשון רש"י [עירובין] בדף צ"ב שגדול נמי אסור שאין לו שום מחיצה וכל שאין לו מחיצות אינו רה"י. וכן לא יסבור טעם מהרש"א.

אך יהיה חלוק לדינא בין הטעם שבארתי לטעם מהרש"א. דלטעם מהרש"א יש לכאורה לומר בבולט מהגג רק חצי טפח ואולי גם טפח אחד לרה"ר גוד אחית דהא מצינו בשבת

דף ק"א דעל חצי טפח ואולי גם על טפח ליכא חסרון דבקיעת גדיים עיי"ש ברש"י ותוס' גבי עמוד ברה"ר גבוה עשרה ורחב ד' ואין בעיקרו ד' ויש בקצר שלו שלשה שמפרשי התוס' שעובי הקצר שלו שלשה טפחים ולמעלה ארבעה שליכא ברוחב כזה בקיעת גדיים ואם עובי הקצר הוא באמצע הוא רק על חצי טפח ואם הוא מצד אחד הוא גם בטפח. וקצת משמע שמפרשי שעומד באמצע ורק בחצי טפח ליכא חסרון דבקיעת גדיים דאם עומד מן הצד ונימא שגם בטפח ליכא חסרון דבקיעת גדיים היה סגי שיהיה בקצר שלו שנים ויהיה באמצע ויהיה רק טפח מכל צד וא"כ משמע שרק בחצי טפח ליכא בקיעת גדיים ואיירי שעומד הקצר של שלשה באמצע אבל ראיה גדולה ליכא שאולי רצה למינקט באופן שאיך שיעמוד הקצר לא יהיה החסרון דבקיעת גדיים וא"כ אפשר שגם בטפח לא יהיה החסרון. ולרש"י משמע שגם ביותר מטפח ליכא חסרון דבקיעת גדיים דאין דרך להתחכך. אך לא נאמר שעור לרש"י דדק הרבה אי אפשר דהוא כמו קנה ובראשו טרסקל דמבטלי בקיעת גדיים גוד אחית כדהקשו התוס'. וא"כ יהיה מותר הגג לתוס' בבולט חצי טפח ואולי גם בטפח ולרש"י אף ביותר מעט אך לא ידוע כמה. וקצת מסתבר שהוא טפח ומחצה דכיון שסתם כמה העובי ועובי הא בהכרח יש לו מסתבר שהוא על הפחות שבמדה הנזכרת שהם בטפחים ויהיה עוביו בקצר שלו טפח אחד ובאמצע נמצא שמכל צד הוא בולט למעלה טפח ומחצה דהא רש"י גם בטרסקל פי' בעירובין דף ל"ג שהיה הקנה תחוב באמצעיתו והתם מבטלי בקיעת גדיים משום דבולט קרוב לשני טפחים מכל צד שהקנה הוא דק הרבה וא"כ הכא איירי נמי שהקצר הוא באמצעיתו אבל כיון שעביו טפח הרי בולט רק טפח ומחצה מכל צד ובשעור כזה סובר שלא מבטלי בקיעת גדיים משום דאין דרך להתחכך וכוונתו שאף שלפעמים בוקעין גדיים אבל כיון שאין הדרך להתכחך [להתחכך] לא נחשבה בקיעה בזה שאירע לפעמים שמתחככין ובוקעין. אבל לטעם שבארתי אף בזה יהיה כל הגג כרמלית דגוד אסיק הא לא אמרינן כיון דלא מינכר מחיצתא וגוד אחית לא אמרינן אף שליכא בקיעת גדיים בשעור מועט כזה דהא לא הדרן מחיצתא שאיתא בעירובין דף ל"ג והובא בתוס' כאן דאף לר"י בר' יהודה לא אמרינן גוד אחית בלא הדרן מחיצתא אף שלא סבר כלל חסרון דבקיעת גדיים ולכן גם לרבנן בבולט בגג שעור המועט שגם לדידהו ליכא חסרון דבקיעת גדיים נמי כיון שלא הדרן מחיצתא אין לומר גוד אחית. ולמהרש"א צריך לדחוק דמפרש במה דמודה ר"י ב"ר יהודה בלא הדרן מחיצתא שיש לחוש לבקיעת גדיים ולכן באם ליכא בקיעת גדיים כגון על כל הגג למהרש"א אליבא דתוס' שאין אז חסרון דבקיעת גדיים אמרינן גוד אחית. וא"כ בבולט הגג לרה"ר שעור

המועט שליכא חסרון דבקיעת גדיים אף למקום הבולט גם להרא"ש יהיה הגג רה"י. אבל הוא פירוש דחוק דאיזה חלוק יש להיות בבקיעת גדיים דין הדרן מחיצתא או לא ומסתבר לפרש כדלעיל ויש לאסור להרא"ש את הגג אף בבולט שעור המועט כדבארתי. [ענף ב'] ומסקנת התוס' מירושלמי דכיון שהוא למעלה מעשרה הוא מקום פטור אף שרחב טובא ולענין הגג שכנגד המחיצות לתרוייהו בין להתוס' בין להרא"ש יש להתיר אך הטעמים תליא אף להירושלמי במחלוקת הר"י בתוס' והרא"ש שלהר"י בתוס' שהוא רה"י הוא מותר מטעם שהוא רה"י ולא נפרץ למקום האסור כיון שהבליטה הוא מקום פטור אף שבולט יותר מארבעה, ולהרא"ש אינו רה"י אך הוא מותר מטעם שכל הגג הוא מקום פטור.

ואולי יש חלוק בינייהו לדינא באם הוא יתר על בית סאתים דלהרא"ש שכל הגג הוא מקום פטור אין לאסור גם בבית סאתים כיון דזה שהוא מקום פטור הוא מטעם שהוא למעלה מעשרה אין לאסור גם בבית סאתים דהא גם כן אינו חמור מכרמלית שאינו תופס ביותר מעשרה כדאיתא ברש"י שבת דף ז' עיי"ש, ולהר"י בתוס' שכנגד המחיצות הוא רה"י יש לאסור בבית סאתים גם על הגג דלא עדיף למעלה על הגג כשהוא רה"י מלמטה בארץ וכיון שביותר מבית סאתים עשאו כרמלית ה"ה על הגג כשהוא רה"י אך לא יתפוס יותר מעשרה מגובה הגג. וניחא לפ"ז מה שהתוס' והרא"ש פליגי שהתוס' מפרשי שגם גמ' דידן יכול לסבור כירושלמי והא שאסור הגג לרב אף בגג יחידי בלא מינכרא מחיצתא כדאיתא [עירובין] בדף צ' בהא דפריך קשיא דרב אדרב מפרשי משום דידע שפיר דאיירי ביותר מבית סאתים, והרא"ש כתב מיהו לפום גמ' דידן משמע דגג הוי כרמלית היכא דלא מינכרא מחיצתא והוא מהא דקשיא דרב אדרב ולא ניחא ליה לפרש כתוס' אף שהאמת שאיירי התם ביותר מבית סאתים כדמוכרח לומר בהא דשמואל שאיירי בזה וא"כ ודאי אפשר שגם המקשה ידע זה וקושיתו היתה כפי' התוס' ולא נעשה מחלוקת בין הירושלמי לגמ' דידן שלכאורה תמוה אבל הוא משום דתלוי בשיטתייהו דלהתוס' שהוא רה"י כנגד המחיצות יש לאסור בבית סאתים גם על הגג ולכן כיון שאיירי ביותר מבית סאתים כדמוכרח לאוקמי לשמואל ניחא מה שיש לאסור לרב והקשה שפיר אף שגם גמ' דידן סובר כהירושלמי והוצרך לתרץ דאיירי במינכרא מחיצתא ונחשב גם על הגג מוקף לדירה. ולהרא"ש שאינו רה"י וא"כ הוא מקום פטור להירושלמי שאין לאסור גם בבית סאתים כדבארתי לכן מה שהקשה בגמ' דידן שלרב הוא אסור מוכרחין לומר דפליג אירושלמי וסובר שאף למעלה מעשרה הוא כרמלית ברחב ארבעה. והנה שיטת הרמב"ן בחידושיו לשבת דף צ"ט והובא ברשב"א שם דכי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע

ה"מ רה"י גמורה במחיצות כגון חצר אבל עמוד לא עיי"ש דלא כרש"י והרמב"ם פי"ד משבת ה"ג לא חילק וכן הוא בטור וש"ע [או"ח] סי' שמ"ה סעי' ה' בלא חלוק. נמצא דהלרמב"ן ודאי הא דרה"י עולה עד לרקיע הוא מטעם שהמחיצות עולות עד לרקיע מדין גוד אסיק כדכתבתי להרא"ש. אבל הרא"ש אין הכרח שיסבור כהרמב"ן בעמוד דמסתבר שלא יפלוג עליו הטור דפליג ארמב"ן וסובר גם ברה"י דעמוד שעולה עד לרקיע, דהוא משום שסובר דגם בעמוד נחשבו מחיצות ואמרינן גוד אסיק. וכן מוכרח להרא"ש שכתב הא דפרש"י דכל שאין לו מחיצות אינו רה"י וא"כ הא דעמוד גבוה י' הוא רה"י הוא משום שנחשב שיש לו מחיצות. והרמב"ן סובר דעמוד גבוה י' לא נחשב שיש לו מחיצות אך שמ"מ כיון שגבוה י' ורחב ד' הוא רה"י וכיון שהוא בלא מחיצות אינו עולה למעלה דלא כדבארתי להר"י בתוספות. אבל לכאורה עכ"פ נמצא שגם להרמב"ן יש להיות להגג במקום שבין כותלי הבית שאין הגדיים בוקעין דין רה"י לא מצד עליית רה"י דהבית אלא מצד עצמו שהרי הוא גבוה י' ורחב ארבעה ורק מקום הבולט לרה"י שגדיים בוקעין תחתיו הוא או מקום פטור אף ברחב ד' אם סובר כהירושלמי או ברחב ד' הוא כרמלית אם סובר שלא מצינו רחב ד' שיהיה מקום פטור כהר"י וכהרא"ש ויאסר אז הגג מטעם נפרץ במלואו לכרמלית כסברת הר"י. אך כשנעיין יש להסתפק דאפשר שלהרמב"ן אינו בדין רה"י, דהא פשוט שלאו דוקא אמרינן בקיעת גדיים דה"ה בקעת מינים אחרים מבטלין כמו גדיים כדהקשה ר"א בריה דרבא בשבת דף ק"א שגם בקיעת דגים תבטל ותירץ רב אשי שבקיעת דגים לא שמה בקיעה ופרש"י לפי שאינן נראין וא"כ במינים אחרים הנראין שמה בקיעה. וא"כ גם בקיעת האנשים שתחת הגג יש לבטל שם רה"י דהגג כמו שמבטלין בקיעת גדיים שתחת מקום הבולט ולכן רק במינכרא מחיצתא שאמרינן גוד אסיק שיש מחיצות ממש שעולה רה"י עד לרקיע הוי הגג רה"י וכן להר"י שאף שבלא מינכרא מחיצתא עולה כח ושם רה"י עד לרקיע הוי הגג רה"י אבל להרמב"ן שאין עולה הרה"י דהבית למעלה ורק שרוצים אנו לעשותו רה"י להרמב"ן מצד עצמו מחמת שגבוה עשרה שלהרמב"ן נעשה רה"י אף בלא מחיצות הא לזה צריך שלא יהיו גדיים ושום מינים בוקעין ולכן אף שגדיים אין בוקעין מצד מחיצות הבית מ"מ הא אנשים בוקעין שם שזה ג"כ נחשב בקיעה ומבטל שלא יחשב רה"י. ולכן אפשר שלהרמב"ן אם סובר כהירושלמי יהיה כל הגג כרמלית ואם סובר כסברת הר"י והרא"ש הוא מקום פטור. אבל אפשר דכיון דביתא כמאן דמליא דמיא אין להחשיב הליכת האנשים שם כבקיעה. ואף שבשבת דף ה' משמע דכמאן דמלי דמיא הוא מצד הקירוי לבד דהא אמר שם וכ"ת ה"נ במקורה התינח ברה"י מקורה ברה"ר מקורה מי חייב משמע דאם היה

חייב גם ברה"ר מקורה היה ניחא גם רה"ר דעני מה שחייב אף שליכא עקירה והנחה ע"ג מקום ד' משום דהיה נחשב כמאן דמליא מצד הקירוי. ומ"מ חזינן שמבטלין בקיעת גדיים שלא יהיה רה"י על מקום הגג שבולט להרה"ר אלמא שלא מהני מה שנחשב כמאן דמליא לסלק הבקיעה. אך אולי בלא מחיצות לא אמרינן כמאן דמליא דמי אף במקורה דתרוייהו בעינן דהא פירש"י בשבת דף צ"ז בטעם כמאן דמלי מתוך שהוא חשך ומלא הבלא עיי"ש דטעם זה לא שייך אלא כשאיכא תרוייהו מחיצות ומקורה. ואה"נ שהיה יכול למיפרך דברה"ר מקורה לא שייך כמאן דמליא כיון שליכא מחיצות אך דעדיפא פריך שליכא חיוב כלל ברה"ר מקורה וגם שהוא ממימרא מפורשת ולא מסברא. ובל"ז הא צריך לומר כן דאף אם גם במקורה בלא מחיצות נימא כמאן דמליא לא היה שייך לומר כן ברה"ר דאם כמאן דמליא שפרש"י דבר סתום מכל צד הוי כמלא חפצים עד גגו דאין אוירו חשוב אויר, איך יהיה רה"ר ואיך נימא לחייבו בשני דברים הסותרים זא"ז דאם נחשבהו כעשה הנחה ע"ג מקום ד' משום דכמלא חפצים דמי ואין בו אויר אין שייך להחשיבו רה"ר ואם הוא רה"ר מחמת שבאמת אין שם כלום איך נחשבהו כהניח על דבר שנמלא ונסתם וא"כ מוכרחין לומר שפריך מעדיפא מזה וממימרא מפורשת. וא"כ אפשר כדמסתבר דאף שאינו רה"ר לא אמרינן כמאן דמליא דמי אלא בדאיכא תרוייהו מחיצות ומקורה כדמשמע מטעם רש"י [עירובין] בדף צ"ז וגם מלשונו בדף ה' שכתב דבר סתום מכל צד שכוונתו למעלה ומהצדדין שהם מחיצות וקירוי לגירסת הב"ח שהפירוש מתחיל מתיבות דבר סתום וכן מוכרח ממש"כ הוי כמלא חפצים ולא כתב והוי עיי"ש. ולכן אף שבקיעת גדיים שתחת הגג הבולט מבטלין שלא יהיה רה"י על מקום הגג לא מתבטל מקום הגג שכנגד הבית שכמלא דמי אף להרמב"ן שצריכין לעשותו לרה"י מצד עצמו מחמת שגבוה עשרה בלא מחיצות הבית וחלוק זה הא צריך לומר גם למהרש"א שהבאתי לעיל.

ויהיה חדוש לדינא למה שבארתי דצריך תרתי להחשיב כמאן דמליא מחיצות ומקורה שאם יהיה עליה ע"ג תקרה שע"ג עמודים בלא מחיצות והם של שני בנ"א ולול פתוח ממטה להעליה שלא יוכלו לערב זע"ז אלא בקביעות סולם דהא מה שא"צ סולם להתיר לערב בלול פתוח מן בית לעליה איתא בעירובין דף ע"ו משום דביתא כמאן דמלי דמי שלא אמרינן זה בלא מחיצות. ואם נפרש שמש"כ רש"י דבר סתום מכל צד שהוא בדוקא לא יוכלו לערב בלא סולם קבוע אף אם יהיו למטה ג' מחיצות דדוקא בבית גמורה כדרך הבתים שיש להם מחיצות מכל הצדדין אמרינן כמאן דמליא אך אולי לאו דוקא נקט

לשון מכל צד וצ"ע לדינא אבל בלא מחיצות כלל מסתבר שודאי לא אמרינן כמאן דמלי ולא יוכלו לערב בלא סולם קבוע.

[ענף ג'] וא"כ בהגשרים שהולכין ממאנהעטן שיש תחתיהן מחיצה גמורה להר"י בתוס' הוא רה"י עד כנגד המחיצה מדין רה"י עולה עד לרקיע אבל מ"מ אסור מטעם דפרוץ במלואו לחלק הגשר שאחר המחיצה שהוא על הנהר. ולהרא"ש לכאורה כולו כרמלית ולמסקנת התוס' שמסקי כהירושלמי הוי הגשר שאחר המחיצה מקום פטור והוי נפרץ למקום המותר. ולהרא"ש להירושלמי כולו מקום פטור לכאורה ומטעם קרקף [קרפף] אין לאסור מקום הגשר שהוא רה"י להר"י דגם הגשרים נחשבו מוקף לדירה שיש שם גם איצטבאות לישב שם ומקומות לטיול אך האיסור הוא מטעם שנפרץ במלואו למקום שאחר המחיצה כדלעיל להר"י. וכיון שהוא רק מטעם פרוץ במלואו לכרמלית יש להתיר שם בצורת הפתח אם אף אם עוברים שם ס' רבוא. ולמסקנת התוס' כירושלמי יש להתיר בלא שום תקון אבל להרא"ש שכיון שלא מינכרא מחיצתא אין על הגשרים דין רה"י אפשר יש לדונו גם לרה"ר אם עוברים שם ס' רבוא אם עולה בשפוע יותר מד' אמות עד עשרה בגובה דאף שאין רה"ר עולה למעלה מעשרה מ"מ כיון שעולה בשפוע כזה שאם היתה ארעא סמיכתא היה רה"ר אפשר נידון כארעא סמיכתא אף שתחתיו רה"י וא"כ כשעוברין ס' רבוא הוא רה"ר דצריך דלתות ולהשיטות דלא מצרכי ס' רבוא הוא רה"ר בכל אופן כיון שרחב ט"ז אמה ובעי דלתות, ואף אם נימא להרא"ש דהוא כרמלית כיון שגבוהה עשרה ול"ד לארעא סמיכתא כיון שנראה ונרגש לכל שהוא באויר, מ"מ אפשר צריך דלתות, כיון שמה שצריך דלתות אינו משום שהוא בדין רשות הרבים דאם הוא רשות הרבים ממש אין מועילין גם דלתות אלא דוקא כשהן ננעלות ממש בלילה לכו"ע. וזה שמועילין דלתות שרק הראויות לנעול אע"פ שאינן ננעלות הוא רק כשאינו בדין רה"ר, להרי"ף והרא"ש הוא רק במבואות המפולשין ולשמואל דפסק כחנניה אליבא דב"ה שאף שאינו רה"ר מצריך שיהיה דלת בצד אחד ולדידהו לא משכחת זה אליבא דדינא דהלכה כרב באיסורי שפסק כת"ק שסגי במבואות המפולשין לרה"ר בצורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן וברה"ר הא פסקי כר' יוחנן שגם דלתות לא מהני אלא דוקא כשננעלות בלילה כמבואר בריי"ף ורא"ש בעירובין דף ו'. ולהרשב"א שהובא במ"מ ובכ"מ בפי"ז משבת ה"י שפסק כשמואל דהלכה כחנניה משכחת זה לדינא במבואות המפולשין אבל ברה"ר מצריך ננעלות ממש כר' יוחנן אך סגי בדלת אחת הננעלת כמפורש בדבריו עיי"ש במ"מ והובא גם במג"א [או"ח] סי' שס"ד סק"ב. ולהרמב"ם שם דסגי ברה"ר בדלתות מכאן ומכאן הא מפורש במ"מ שם שפסק שכחן של מחיצות יפה

דרבים לא מבטלו ליה וכדעת מי שאמר כן פ' עושין פסין בדף כ"ב וכן מפורש בלשון הרשב"א שהביא הכ"מ שהרמב"ם סובר שאין הלכה כר' יוחנן אלא כר"א תלמידו דאמר בעושין פסין כאן הודיעוך כחן של מחיצות וסבירא ליה עיי"ש. וכוונתו דמה שאמר שם אלא כאן ולא סבירא ליה הוא רק לר' יוחנן שמצריך בירושלים שיהיו ננעלות בלילה אבל לר"א סבירא ליה ופסק כן. ואם כן צריך לומר שהוא דוקא ביש שם מחיצות שלר"א דרבים לא מבטלו ליה סובר שמועילין דלתות הראויות לנעול אף בלא ננעלות שהוא רק כדפי' בתוס' [עירובין] בדף כ"ב שהיה לירושלים צורת הפתח דחשיב כמחיצה אין הרבים דבקעי מבטלין המחיצה לר"א. ואף שלא הוזכר זה ברמב"ם שרק ביש צורת הפתח מותר גם בלא ננעלות מוכרחין לומר כן דמצד הדלתות לבד כשהן פתוחות לגמרי תמיד וברוחב ט"ז אמה אין מקום להחשיבם למחיצות דבשלמא כשננעלות בלילה כיון שנעשו לזה שייך טעם הרשב"א שבמ"מ ובמג"א שאין רה"ר אלא המסור לרבים בכל עת הואיל ויש לזה דלת ננעלת בלילה וחוסמת היא את העוברים שם בלילה אין זה רה"ר עיי"ש אבל כשהן פתוחות תמיד אין שום טעם להחשיבם למחיצות. וגם טעם הרשב"א מסתבר שהוא רק כשיש צורת הפתח כסתם שערים שמדינא הוא מחיצה רק שסובר כר' יוחנן דרבים מבטלי מחיצתא לכן סובר שרק במסור לרבים בכל עת מבטלי מחיצתא ולא בננעלות בלילה שיש זמן דחוסמת היא את העוברים שלא חשוב בקיעתן כזו לבטל המחיצה אבל בלא צורת הפתח שרק הדלתות הן המחיצות א"כ כשנפתחו הרי ליכא מחיצות כלל ומ"ל מה שבלילה ננעלות עכ"פ בעת שהן פתוחות ליכא מחיצות ומ"ש מנפרץ פרצה ט"ז שהוא רה"ר אף שג"כ עומד לתקן. ולכן גם טעם הרשב"א אין שייך בלא צורת הפתח וכ"ש שלהרמב"ם שמתיר בפתוחות תמיד שאינו כלום בלא צורת הפתח. ומה שלא הזכיר זה הרמב"ם הוא משום דסתם דלתות הם לצורת הפתח וכמו דמשמע מלשון התוס' שלא כתבו בתירוצם דהיה לירושלים צורת הפתח אלא לשון הואיל והיה לירושלים צורת הפתח דמשמע שברור להם שהיה צורת הפתח ומנא להו זה אלא ודאי משום שכן דרך השערים והדלתות שהם לצורת הפתח.

וא"כ שזה שמועילין דלתות שאינן ננעלות הוא דוקא משום שאינו בדין רה"ר צריך לומר שמה שהחמירו להצריך דלתות להרמב"ם ברה"ר שי"ל צורת הפתח משום שעכ"פ בקעי ביה רבים כמו בדרך רה"ר החמירו שלא יועילו צורת הפתח ולחי וקורה אף שלא מבטלי המחיצות אלא דלתות. מסתבר שאף אם נדון הגשרים לכרמלית כיון שנראה ונרגש שהוא באויר שלא כארעא סמיכתא מ"מ כיון דבקעי ביה רבים כמו בדרך רה"ר הוא בכלל החומרא שצריך דלתות. וכן להרשב"א בשם הר"ח שפסק כשמואל דהלכה

כחנניה דגם במבואות המפולשין לרה"ר צריך דלת מצד אחד מסתבר שכ"ש ברה"ר שי"ל צורת הפתח אף לר' אלעזר שלא מבטלי מחיצתא יודה להרמב"ם שלא יותר בלא דלתות. ואפשר יסבור שגם לר"א יצטרך להתיר שתהיה דוקא ננעלת בלילה וכדמשמע כן מלשונו שהובא בכ"מ שאף אחר שכתב שהרמב"ם סובר כר"א הקשה עליו דמשמע מהסוגיא דלאו ברה"ר גמורה היא מתניתא אלא במבואות המפולשין לסרטיא מכאן ומכאן עיי"ש אלמא דאף לר"א שאין לזה דין רה"ר מ"מ סובר דצריך דוקא ננעלת בלילה, אלמא דבקיעת רבים אף שלא מבטלי המחיצות חמור להחמיר שצריך דלתות ואולי גם ננעלות. וא"כ אפשר שגם להרי"ף והרא"ש יצטרכו אף לר"א להתיר דוקא בדלתות ננעלות בלילה. ואף שלדידהו אפשר שלת"ק שליכא חומרא דדלתות במבואות המפולשין ליכא החומרא בכל דרבנן אף ברה"ר לר"א ויסגי אף להתיר בצורת הפתח לא מסתבר להרבות במחלוקת אלא יסברו כהרשב"א שאף לר"א לענין להתיר גם לדידיה צריך שיהיו ננעלות. וא"כ על הגשרים כיון שבקעי רבים אף אם הוא כרמלית יש להצריך לדידהו דלתות וגם שיהיו ננעלות בלילה. ועיין בתוס' עירובין דף ס"ב שמצריך ר"י לאותן ישראלים הדרים יחידים בכרכים המוקפים חומה דשרי לטלטל בכולה שיהיו דלתותיהן ננעלות בלילה אף שלתוס' ליכא בזה"ז רה"ר כמפורש בתוס' שבת דף ס"ד ומהר"ם מרוטנבורג במרדכי שם פליג וכתב דאפילו מאן דמצריך נעילה בלילה ה"מ ברה"ר עצמו או במבואות המפולשין אבל לדידן שלית לן רה"ר לא בעו נעילה והובאו דבריהם בד"מ [או"ח] סי' שס"ד. ופשוט שכוונת מהר"מ הוא שא"צ גם דלתות כלל דהא במבואות המפולשין לרה"ר ליכא מ"ד דבעו נעילה אבל עכ"פ משמע דפליג מהר"מ רק לדידן דלית לן רה"ר אבל בכרמלית בזמן שהיה מצוי רה"ר גם הוא מודה דיש דבעי דלתות דאם לא היה שום כרמלית בעי דלתות רק במבואות המפולשין לחד מ"ד הי"ל לומר אבל כרמלית לא ולכן לדידן לא בעו נעילה משמע דיש גם כרמלית בזמן הגמ' שהיה צריך דלתות וכן משמע ממה דמסיק דאפילו בסרטיא מכאן ובקעה מכאן אמרינן ד"ה עושה צורת הפתח דהוצרך להוסיף זה שלא נימא דכמו שמצינו שהחמירו לחד מ"ד במבואות המפולשין אף שאינו רה"ר כ"כ יש להחמיר גם בזה"ז באופן שכתב הר"י שהוא בכרכים דיש רוב עם ובקעי טובא אף שליכא ס' רבוא דמיחזי יותר כרה"ר דמסתבר שרק בזה סובר הר"י שבעי דלתות ולא בדרכים בעירות קטנות שליכא רוב עם לכן הביא ממבוי המפולש לסרטיא שהוא רה"ר גמור מכאן ולבקעה מכאן שג"כ מיחזי עוד יותר דבצד אחד מפולש לרה"ר גמור ולא החמירו כ"ש לדידן דידוע שהוא רק כרמלית שאין להחמיר. וא"כ בגשרים באופן שבקעי רבים כרה"ר גמור ורק שהוא כרמלית מחמת

שהוא למעלה מעשרה גם למהר"מ יש להצריך דלתות ואולי גם ננעלות כדסובר הר"י. וא"כ יש אולי להחמיר שיצטרכו דוקא דלתות ננעלות בלילה שאף שבד"מ כתב שכיון דהמ"מ והטור כתבו דדברי הרמב"ם עיקר אין לזוז מדבריהם מ"מ בש"ע [או"ח] סי' שס"ד סעי"ב לא הגיה לומר שהי"א שהוא כהרמב"ם עיקר משמע דחזר בו וסובר דיש להחמיר דבעי ננעלות כדאי' בפמ"ג וכ"כ במ"ב בשעה"צ אות ט' ולמה שבארתי תלוי זה בבקיעת רבים כברה"ר גמור אף שאינו בדין רה"ר מאיזה טעם. ונמצא שלהרא"ש אף אם נימא שהגשרים הם רק בדין כרמלית אם בוקעין רבים כברה"ר גמור שהוא למאי דס"ל שצריך ס' רבוא יצטרכו דלתות וגם יש להחמיר שיהיו ננעלות בלילה.

אבל להר"י בתוס' שעד כנגד המחיצה הוא רה"י רק שאסור מטעם דנפרץ למקום האסור לחלק הגשר אחר המחיצה שהוא כרמלית אין להצריך דלתות אף שבקעי שם רבים דס' רבוא כיון דהוא רק תקון הרה"י. ול"ד למה שהחמירו בתקון הרה"ר שבהצורת הפתח רוצים לעשותו לרה"י וכן לחנניה שהחמירו במבואות המפולשין שבזה צריך להעשות רה"י החמירו שלא יעשה בדין רה"י בצורת הפתח אלא בדלתות אבל כשהוא כבר רה"י אף שבקעי רבים רק שנאסר בפרצה אין למילף שגם בזה החמירו שלא יועיל צורת הפתח לתקן הפרצה וממילא יש לנו לומר דמועיל צורת הפתח כדינו כבל [בכל] מקום שהוא מחיצה. ולמסקנת התוס' כירושלמי א"צ שום תקון כדלעיל.

[ענף ד'] והנה המג"א [או"ח] בסי' שע"ד סק"ה הביא הא דהר"י בתוס' שדוקא מה שבולט לרה"ר אם הוא רחב ד' הוא כרמלית ואוסר גם שאר הגג מצד נפרץ במלואו וכתב וכן משמע ברא"ש חזינן שמפרש גם ברא"ש שהוא כהר"י בתוס' ובקרבן נתנאל הקשה עליו שברא"ש משמע שאף כשאין בולט ד' לרה"ר אסור משום שכל הגג הוא בעצמו כרמלית מטעם שהביא מרש"י דכל שאין לו מחיצה אינו רה"י עיי"ש. אבל נראה שהמג"א הוכיח זה מתוס' שכתבו על פרש"י שהוא כרה"י אף שג"כ הביאו לשון רש"י שכתב שכל שאין לו מחיצה אינו רה"י א"כ משמע להמג"א שגם הרא"ש שהביא מרש"י זה הוכחה לפירושו הוא פירוש אחד וכוונת רש"י מפרשי התוס' שאין לו מחיצה אף בעיקרו לא רק במקום זה משום דסברי שגם לרש"י הרה"י עולה ולא המחיצות ולכן מפרש המג"א זה גם בכוונת הרא"ש אף שסתם דבריו. ונמצא שלהמג"א ליכא מחלוקת בזה שנגד המחיצות הוא רה"י והאיסור הוא מטעם פרצה לחלק הגשר שאחר המחיצה שהוא כרמלית וא"כ יש להתיר בצורת הפתח כדכתבתי להר"י אף כשעוברין עליו רבים דס' רבוא. אך להחולקים על המג"א דהם הפמ"ג והק"נ שאסרי אליבא דהרא"ש אף בבליטה משהו וכדמשמע פשטות לשון הרא"ש. וכן פוסקין לחומרא מסתימת הפוסקים ולכן אף

אם שם נוטה שיש להקל מטעם שכתב בבאור הלכה [או"ח] בסי' שמ"ה בסעיף ט"ז שיש לצרף שיטת מסקנת התוס' שלמעלה מעשרה הוא מקום פטור אף ברוחבו ד' והגר"א שם בס"ק מ"ג הביא שכן דעת הרמב"ם ורשב"א וגם דעת רש"י ותוס' בדף צ"ח [עירובין] גבי זיז ארבעה למעלה מעשרה ומשמע שכן פוסק הגר"א וכן הביא המ"ב בשם הא"ר עיי"ש. מ"מ על הגשרים שעולים יותר מד' אמות בגובה עשרה טפחים ורחבים ט"ז ורבים של ס' רבוא בוקעין אפשר הוא רה"ר דבזה אפשר סברי כהרא"ש שהוכיח מרש"י להחולקים על המג"א שאין הרה"י עולה אלא המחיצות וכדסובר כן הרמב"ן שהבאתי לעיל וכיון שאין ניכרות אין עולין וא"כ אפשר הוא גם רה"ר. אך אפשר שגם לשיטתם בהרא"ש אינו רה"ר דל"ד לארעא סמיכתא כיון שנראה לכל שעומד באויר למעלה מעשרה וא"כ יהיה להשיטות שהביא הגר"א שאף במקום ד' הוא מקום פטור למעלה מעשרה יהיה מקום פטור. ולהרא"ש יהיה זה רק כרמלית אבל יצטרך דלתות כדלעיל.

ועיין בנוב"ת סי' מ"ב שבגשר אוסר מטעם פרצה והוא כדבארתי להר"י ואף להירושלמי אפשר היה שם בעובדא דידיה סמוך להמים בתוך עשרה שהוי כרמלית. וכן משמע שסובר גם שמתבטלין המחיצות ע"י בקיעת הרבים אך משום שלא היו ס' רבוא לא מתבטלין כדהביא מהמג"א ולהרמב"ם הוא משום שגם מחיצות דבידי שמים לא מתבטלין עיין שם ולא כתב שאין שם המחיצות משום שלא ניכרין המחיצות אם כן ראיה מהנו"ב שגם בלא ניכרין הוא רה"י בעצם ונאסר רק מדין פרצה לכרמלית וא"כ הוא כהר"י בתוס' ואולי סובר שגם הרא"ש סובר כן כדכתב המג"א. וכיון שהוא מטעם פרצה יש להתיר בצורת הפתח אף אם בוקעין ס' רבוא כדכתבתי לעיל.

אבל למעשה אם בוקעין ס' רבוא יש להחמיר כיון דיותר נוטה בדעת הרא"ש כהחולקים על המג"א וא"כ אפשר שהוא גם רה"ר ואף אם הוא כרמלית כיון שבקעי ביה רבים כמו ברה"ר הא בארתי שצריך דלתות וגם יש להחמיר שיהיו ננעלות בלילה. אבל הא פשוט שלפי החשבון אין בכל גשר ס' רבוא עוברים בכל יום דכשנחלק העוברים ושבים על כל הי"ג גשרים שיש במאנהעטן ועוד דרכים של החפירות הנקראים טונעלס לא יהיו ס' רבוא עו"ש בכל גשר ואפילו בגשרים היותר בעו"ש עליו. וא"כ למאי דנהגינן להקל כהשיטות שמצרכי ס' רבוא לחשיבות רה"ר יש להתיר בצורת הפתח על הגשרים אף אם נימא בדעת הרא"ש כהחולקים על המג"א.

[ענף ה'] אבל בענין הס' רבוא נלע"ד דבר חדש והוא נכון ומוכרח דהא לכאורה תמוה טובא מה שהמחבר [או"ח] בסי' שמ"ה סעיף ז' כתב בשיטת הי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר הא לא נמצא לשון זה בדברי בעלי שיטה זו אלא

שיהיו שם בעיר ששים רבוא כדאיתא ברש"י עירובין דף ו' שכתב רה"ר משמע רחב ט"ז אמה ועיר שמצויין בה ס' רבוא וכן הוא בראש"ש שם וגם בדף נ"ט [עירובין] כתב רש"י סך הס' רבוא רק על העיר עיי"ש. ואף שלענין ירושלים כתב רש"י בדף ו' [עירובין] ויש בה דריסת ס' רבוא ג"כ צריך לפרש על העיר לא על כל רחוב ורחוב, איברא דבלשון התוס' שבת דף ס"ד איתא דאין מבואות שלנו רחבות ט"ז אמה ולא ס' רבוא בוקעין בו ובר"ן שם בשם ס' התרומה איכא ממש שיהו ס' רבוא עוברים שם בכל יום כלשון הש"ע, אבל הנה בלשון התוס' אדרבה משמע שקאי על העיר שלכן כתבו בלשון יחיד בוקעין בו ולא כתבו בלשון רבים בוקעין בהן כמו שכתבו בלשון רבים דאין מבואות רחבות וא"כ הוא כמוכרח שהס' רבוא קאי על העיר דאם היה בעיר ס' רבוא בוקעין אף שלא בכל מבוי ומבוי הוו כל המבואות הרחבות ט"ז אמה רה"ר. וא"כ אפשר שגם כוונת ס' התרומה נמי הוא על העיר דמתוס' נשמע גם לס' התרומה. וגם הוא תמוה טובא דהא הילפותא הוא מדגלי מדבר שמסתבר שלא היו עוברין כל הששים רבוא בכל רחוב ורחוב אלא שהיו במחנה שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל ששים רבוא ויש למילף שבעיר שהיא ג"כ בשטח כזה וכ"ש בפחות בשטח זה שיש בה ששים רבוא אף שאין עוברין ששים רבוא בכל רחוב ורחוב נמי הוא רה"ר. ומסברא נדמה שאף עיר שאין בה תושבים ס' רבוא אבל בצרוף עם הנכנסים בתוכה בכל יום יש ס' רבוא נמי הוי רה"ר דמאי שנא. וזהו כוונת רש"י [עירובין] בדף נ"ט במש"כ שלא היו נכנסין בה תמיד ס' רבוא של בנ"א עיי"ש שהשמיענו דא"צ שיהיו התושבים שלה דוקא ס' רבוא אלא דאף עם צרוף הנכנסים הם ס' רבוא נמי הוא רה"ר. אבל מנא לן למילף שיצטרכו הס' רבוא לעבור בכל יום בכל רחוב ורחוב. ואף זה שיהיו בחוצות בצרוף הרחובות כולם ס' רבוא נמי אולי אין למילף דאולי לא היו במדבר כל הס' רבוא ביחד בחוצות דאולי היו הרבה מהן באהלים ויש למילף רק שיהיו בעיר יחד עם אלו שנמצאו בבתים ס' רבוא שיש האפשריות שיהיו גם בחוצות יחד נמי יהיה רה"ר. אך בזה אולי כיון שלא מסתבר לצרף אלו שבאהלים ילפינן השעור של ס' רבוא שיהיו בחוצות וגם אולי אמדו שמהסך שהיו במדבר יחד עם הטף ונשים היו בחוצות ס' רבוא אבל למילף שיעברו בכל רחוב ורחוב זה ודאי אין למילף. ואף שרש"י בשבת דף צ"ו כתב על מה שאיתא שם ומחנה לויה רה"ר הואי פי' שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו נמי לא מסתבר שהיו בכל יום הס' רבוא אצל משה דלא בכל יום הקהילו את העם כ"א בעת הצורך ע"י חצוצרות ואם בכל יום היו שם כל העדה לא היו צריכים לחצוצרות. וגם הא משמע שכל מחנה ישראל היו רה"ר דבכ"מ הוזכר שרה"ר מדמין לדגלי מדבר והדגלים היו במחנה ישראל ולא במחנה לויה וא"כ צריך

לפרש בכוונת רש"י שמפרש טעם ע"ז שאומר שמשה הוה יתיב במחנה לויה שהוא בחוץ מקום שהוא רה"ר ולא באהלו שהוא רה"י שהוא מטעם שהיו הכל מצויין אצל משה רבינו ולא היה אפשר זה בבית אלא בחוץ שהוא מקום מרווח וא"כ אין הרה"ר של מחנה לויה אלא מאותו הטעם שכל המחנה היה רה"ר וא"כ אין למילף שיצטרכו לעבור בכל רחוב ורחוב ס' רבוא.

ולכן אני אומר שודאי סגי בזה שישנם בעיר ולכל היותר שישנם ברחובות כל העיר ס' רבוא שזה הוי כמו במדבר במחנה אבל ממילא יש חלוק בין רה"ר דעיר לרה"ר דדרכים דבדרכים אם אין עוברין שם ששים רבוא הרי ממילא ליכא שם ס' רבוא לכן בהכרח שיעברו שם ס' רבוא, ויהיה מה שמצריך הש"ע להי"א שיהיו ס' רבוא עוברין בו בדרכים דוקא, ובאם הוא ברחובות העיר שאיירי בריש הסעיף יהיה הפירוש עוברין בו בעיר לא בכל רחוב ורחוב ומה שנקט הש"ע לשון כזה שיותר משמע שיהיו עוברין בו באותו מקום לבדו כל הס' רבוא הוא בשביל דרכים שמחוץ לעיר ששם צריך שיהיו עוברין בו באותו הדרך לכן לא חש למינקט לשון זה כיון שיש לפרש לשון זה ברחובות העיר על העיר אף שהוא בדוחק כיון שהוא לשון מרווח על הדרכים.

וא"כ יש להסתפק בהגשרים שהולכים ממאנהעטן לברוקלין אם יש להחשיבם שאינם מהעיר משום שהם חוץ לעיר או יש להחשיבם מהעיר מפני שהוא גם לתשמישי העיר שיש שם איצטבאות לישב שם ומקומות לטיול ואם הם מהעיר נחשבו כיש שם ס' רבוא בזה שבכל העיר יש ששים רבוא במאנהעטן, ואם נחשבו שאינם מהעיר הרי צריך חשבון הששים רבוא בכל אחד לבדו כמו בדרכים שאין שייך לצרף להם אלו שבעיר, וזה הא ליכא לפי החשבון כדלעיל. ואם נחשבו מהעיר שא"כ הוא כיש שם ששים רבוא יש לנו להחמיר שיצטרך דלתות וגם ננעלות בלילה כדבארתי לדעת הרא"ש אליבא דהחולקים על המג"א. אך כיון שאפשר שאין להחשיבם מהעיר שאז אף להרא"ש אליבא דהחולקים על המג"א סגי בצורת הפתח ולהר"י בתוס' לכו"ע סגי בצורת הפתח אף שיש שם ס' רבוא ולהמג"א גם להרא"ש סגי בצורת הפתח אף ביש שם ס' רבוא וכן הוא לנו"ב, ולהתוס' במסקנא שהוא כירושלמי מותר אף בלא תקון לכן היה מקום להקל שיסגי בצורת הפתח על הגשרים להתיר במאנהעטן אף שיש שיטה גדולה לאסור.

וראיה גדולה למה שבארתי דלא בכ"מ צריך שיעברו שם ס' רבוא דהא בעירובין דף כ"ב איתא ואפילו במעלות בית מרון הוא רה"ר ופרש"י שמהלכין בה בזא"ז ולא שנים יחד וא"כ אף אם ילכו בלא הפסק כל הכ"ד שעות של המעת לעת לא יעברו ס' רבוא ומ"מ הוא רה"ר וחייבין עליו אף שרש"י הא מצריך שיהיו ס' רבוא. ולכן צריך לומר

כדבארתי שבעיר סגי בזה שיש ס' רבוא בכל העיר ונימא שמעלות בית מרון היה בעיר. ואף שבר"ה דף י"ח פרש"י הדרך קצר ואין שנים יכולין לילך זה בצד זה שהעמק עמוק משני צידי הדרך עיי"ש צריך לומר דלא דק שם כ"כ כיון שאין נוגע שם וקראו דרך אף שהוא מרחובי העיר וגם בל"ז הא מוכרח לפרש שהיה מרחובי העיר דהא רה"ר צריך שיהיה ברוחב ט"ז אמה ואם היה דרך בעלמא כיון שקצר כ"כ לא היה שייך להיות רה"ר ולכן צריך לומר שהיה מרחובי העיר והיה רוחב הרחוב שהוא בין החצרות והבתים שמשני הצדדין ט"ז אמה והיה מקום ההלוך רק קצר מאד באמצע הרחוב ומשני הצדדין עד החצרות והבתים עמק עמוק וזה ג"כ הוא בדין רה"ר דאולי היה ראוי קצת לתשמיש להעוברים במשאות ואף שאלו הצריכים להרוחב דט"ז הם מועטים מ"מ הוא רה"ר בצרוף הס' רבוא של כל העיר כדבארתי, אבל אם היה בדרך ודאי אין להחשיבו שהוא רוחב ט"ז בשביל המועטין שמשתמשים שם].

אך הנה לעומת זה שכתבתי שיש מקום להקל הא איכא שיטת הרשב"א הובא בבה"ט [או"ח] סי' שמ"ה סק"ז שסרטיא ופלטיא הוא רה"ר אף בעיר שמוקפת מחיצות ודלתותיה נעולות וכן איתא בבעה"מ בעירובין דף כ"ב בשם הר' אפרים דרה"ר לא מיערבא אפילו בדלתות נועלות ויש סוברין שאף שאינו רה"ר הוא עכ"פ כרמלית כדהובא בתה"ד סי' ע"ג ואף שהתרה"ד עצמו סובר שהוא רה"י מ"מ יש שיטה האוסרת ומשמע שכן סובר גם רש"י בדף ק"א [עירובין] שכתב לענין ירושלים אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות לאו רה"ר שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה עיי"ש ולשון זה משמע שאינו רה"י דהא רק מחמת שאינה דומה לדגלי מדבר הוא הפטור שזה עושה רק שלא יתחייב בדין רה"ר כדאשכחן לשון זה ברה"ר מקורה אבל לא יעשה מה שאינה דומה לדגלי מדבר בדין רשות היחיד. איברא דלשון רש"י דלעיל מזה שכתב שהיא כולה כחצר של רבים שלא עירבו דהואיל ודלתותיה ננעלות בלילה מערבין את כולה משמע שהוא רק משום חסרון עירוב וביותר מפורש הוא ברש"י [עירובין] דף ו' שכ' אבל נעילת דלתות משויא לה כחצר של רבים ומערבין את כולה וכ"ז שלא עירבו הויא כרמלית עיי"ש כדהוכיח התה"ד מרש"י אבל עכ"פ מרש"י של דבור זה שכתב דל"ד לדגלי מדבר משמע שהוא כרמלית ולא מהני עירוב. וצריך לומר שהם שתי לשונות ברש"י.

ולכאורה מוכרח שבירושלים לא היה מועיל עירוב דאם היה מועיל עירוב מ"ט לא עירבו בירושלים הא משמע [עירובין] בדף ס"ח שיש לעשות עירוב ומוטל זה על חכמי העיר ודוחק טובא לומר דידוע היה שבאותה שעה שהביאו חכמים ממעשה בשוק של פטמים שהיה ברושלים [בירושלים] שהיו נועלין ומניחין את המפתח בחלון שע"ג הפתח לא

היה עירוב מצד איזה אונס. וא"כ אולי יש לנו להחמיר כיון שלהרשב"א ור' אפרים שבבעה"מ הוא גם רה"ר ולהגדולים שהביא התה"ד וכן הביא ממרדכי בש"ר אפרים מרעגענשבורג הוא עכ"פ אסור מדין כרמלית וכן הא הוכחתי שגם רש"י בחד לישנא סובר שהוא כרמלית וגם הא איכא ראיה גדולה לשיטה זו. ומה שעשו תיקונים לעיירות שביוראפ [שבארופה] ולא החמירו בסרטיא ופלטיא לשיטות אלו אין ראיה דלא חיישינן להו אלא דהוא משום שנהגינן להקל שצריך ס' רבוא ובעיירות הא לא היו ס' רבוא גם בסרטיא ופלטיא ולכן אף שנחמיר כהרשב"א ור' אפרים שאין מועיל לרה"ר אף מחיצות גמורות לא היה שייך להחמיר בהו. וכן לא היו אף כרמלית לשיטות הגדולים שבתה"ד ולשון אחד שברש"י דרק ברה"ר של ששים רבוא שהוקף במחיצות סברי שאף שאינו בדין רשות הרבים הוא בדין כרמלית כמו בירושלים דגם הם סברי כהרשב"א שרה"ר אף כשהוקף במחיצות לא נעשה רה"י רק שפטורין משום דל"ד לדגלי מדבר וא"כ הוא כרמלית כדאיתא ברש"י וא"כ בפחות מס' רבוא שאינו רה"ר מועילין המחיצות וגם רק צורת הפתח לעשות לרה"י. אבל בעיר גדולה שס' רבוא מצויין בסרטיא ופלטיא שלו שזה לא היה כלל בעיירות שביוראפ שעשו התקונים כמפורש בכל הראשונים והפוסקים אין לנו מנהג להקל בזה וא"כ יש לנו להחמיר כיון שמצינו הרבה ראשונים שאוסרין ויש ראיה גדולה לדבריהם כדלעיל.

וגם הא אף לפי' ראשון דרש"י שכן סובר התה"ד שבמוקף מחיצות ליכא שום איסור והוא בדין רה"י אף בעיר שס' רבוא בוקעין בה נמי הא מוכרחין לומר שירושלים עכ"פ היתה אסורה משום שלא עירבו שתמוה טובא מ"ט לא עירבו כדהקשתי שדוחק לומר שאותה שעה לא היה דאף על שעה אחת תמוה מ"ט לא עירבו. ולכן אולי מכיון שבאין לירושלים מכל המקומות ברגלים וגם בכל השנה להקריב קרבנות ולאכול מע"ש חששו לשמא יראו אנשים ממקומות שלא יהיו מתוקנים במחיצות כמו ירושלים ויטלטלו גם שם לפיכך לא עירבו כדי שיהיו אסורים גם בירושלים דכ"ז שלא עירבו הרי גם חצר אסור ככרמלית. ואם כן גם במאנהעטן שהוא עיר שבאין ממקומות הרבה שא"א שם לתקן וגם סמוכים לה בתוך התחום מקומות שלא יוכלו לתקן, אין לתקן ולא לערב גם במאנהעטן כדי שיהיו אסורים גם במאנהעטן ולא יבואו לטלטל גם במקומות שאי אפשר לתקן. ונמצא שאף לדידהו משמע שאין לתקן להתיר במאנהעטן אף אם יכולין לתקן.

[ענף ו'] והנה יש עוד שיטת הריטב"א בשם הרמב"ן שאיכא שעור בגודל רה"י במשך האורך והרוחב שהוא כל שאין המחיצות נראות לעומד באמצע. אך למה שרוצה המ"ב [או"ח] סי' שמ"ו סעי' ג' בבאור הלכה לפרש דברי הרמב"ן שהוא רק במחיצות שלא

נעשו בידי אדם ליכא חשש זה. אבל הא ברשב"א בדף כ"ב מפורש שיש שעור לגודל רה"י וא"כ הוא גם במחיצות שנעשו בידי אדם וכן משמע שהריטב"א מפרש כן ברמב"ן. אך מסתבר לע"ד שיש בזה שעור ידוע מגמ' בכורות דף נ"ד שמעשר בהמה מצטרף כמלא רגל בהמה רועה וכמה הוא רגל בהמה רועה ט"ז מיל ומפרש בגמ' דקים להו לרבנן דשיתסר מילי קא שלטא ביה עינא דרועה עיי"ש וא"כ מש"כ הרמב"ן שיהיה ניכר לעומד באמצע הוא ל"ב מיל ושטח כזה אולי ליכא במאנהעטן וא"כ הוא רה"י גם לשיטה זו ואף שלא נראו המחיצות מצד הבתים מסתבר שלא יתבטל בזה הרה"י שנעשה מהמחיצות. ואף שהרשב"א משמע דלא מפרש שעור שנראין דלכן אסיק בצ"ע כמה הוא השעור אין ספקו מוציא מידי פשיטותא דרמב"ן וריטב"א שהוא בשעור שנראין. אבל הריטב"א לא הזכיר לשון לעומד באמצע רק לשון תוך המחיצות משמע שאף בעומד אצל המחיצות מצד אחד צריך שיראה צד השני וא"כ הם רק ט"ז מיל וכדי שלא יהיה סתירה מלשון הריטב"א בשם הרמב"ן ללשון הנמצא בחדושי הרמב"ן גופיה מסתבר שכן מפרש הריטב"א לשון שעומד באמצע שכתב הרמב"ן שכוונתו רק לתוך המחיצות ולאו דוקא באמצע ממש אלא שכל תוך המחיצות קרא לשון באמצע. אבל אפשר שבאמצע דוקא שהם ל"ב מיל וכן הא מסתבר דכיון דלעומדין באמצע נראין המחיצות יש להחשיב להו מקום בין המחיצות לרה"י וממילא גם לכו"ע הוא רה"י דאין שייך להתחלק בדיניו לאלו מלאלו ולכן אף שסתם הריטב"א וכתב לשון תוך המחיצות כוונתו לעומדין באמצע ולא כתב בפירוש משום שמובן זה מאליו. ולכן אם ליכא ל"ב מיל הוא רה"י גם לשיטה זו. אבל אם איכא ל"ב מיל יש אולי לחוש גם לשיטה זו ביש ס' רבוא בעיר ובזה לא שייך שנהגו להקל שלא כשיטה זו מתרי טעמי חדא שלא היו בעיירות שלנו ס' רבוא ועוד שלא היתה עיר של ל"ב מיל וממילא יש לחוש גם לשיטה זו, ועיין במ"ב [או"ח] סי' שס"ג בשער הציון אות צ"ד שהביא מס' גאון יעקב שהסכים לשיטה זו. ולמה שבארתי שהוא שעור ל"ב מיל נמצא שאלף כורים הוא הרבה פחות ויהיה רה"י אף לשיטה זו ונצטרך לפרש בלשון התוס' [עירובין] בדף כ"ב שנקטו הגוזמא וה"ה לאלף כורים דמה שעור יהיה עיי"ש שהוא מחמת שלא אסקי אדעתייהו שעור דמחיצות נראין לכן גם אלף כורין הוא הגוזמא לפרש מזה שאפילו שעור היותר גדול הוא רה"י אבל הרמב"ן והריטב"א שסברי שעור דנראין המחיצות אין מאלף כורין שום הוכחה שאין לזה שעור דאלף כורין ויותר מזה עד ל"ב מיל הוא רה"י ורק יותר מל"ב מיל אינו רה"י.

ומה שרוצה כתר"ה לומר שאולי אין להכניס בחשבון הס' רבוא את הנכרים ולא הנשים וטף הנה בתוס' עירובין דף ו' מפורש שלא גמרינן אלא מלתא דכתיבא במספרם. וזה

מוכרח דאל"כ ליכא שעור מבורר נהי שמצד הנשים וטף יש לשער אבל מערב רב ליכא לשער דלא ידוע כמה היו. ועיין במכילתא שלר' ישמעאל היו ק"כ רבוא שהם כפלים מס' רבו [רבוא] ולר"ע מאתים וארבעים רבוא שהם ד' פעמים ס' רבוא, ולר' נתן לגירסת הגר"א היו ש"ס רבוא שהם ששה פעמים ס' רבוא ולכל מאן דאמר לא נאמר זה מפורש בתורה ולא מסתבר שיהיה הדין הנאמר בתורה בלא קצבה. אך אפשר דכוונת התוספות שמלתא דכתיבא במספרם עושה זה לבד רה"ר אבל עכ"פ גמרינן שיהיו ס' רבוא מישראל וזכרים מבני עשרים ומעלה דוקא ויהיה רה"ר בין אם הם עצמן שם בין אם יש גם נכרים ונשים וטף שלא יחשבו אותם. אבל לבד שלא מסתבר כן ודי לן למילף רק החדוש שהוזכר בראשונים דצריך מספר ס' רבוא, הנה בלשון מהר"מ שבמרדכי ר"פ הדר כתב על היהודים היחידים הדרים בכרכים המוקפין מחיצות שמצריך הר"י שיהיו דלתותיהן נעולות שא"צ זה לדידן דלית לן רה"ר שכוונתו משום דלית לן כרכים הבוקעין שם ס' רבוא שזהו הטעם שליתא לדידן רה"ר והא בעיר כזו שכולה של עכו"ם אף בזמן שהיו הערים גדולות ביותר נמי לא היה רה"ר כיון שאין דרים שם ישראלים א"כ משמע דבכל ס' רבוא אף נכרים נמי הוא רה"ר וא"כ גם נשים ופחותים מבני עשרים מצטרפים לסך ס' רבוא לעשות רה"ר. והטעם פשוט שאין שייך למילף שיהיו דוקא ישראלים וזכרים וגדולים אף שבדגלי מדבר היו כן דהא ילפינן מכל אבות גם דברים הדומים להאבות שהיו במשכן שהם התולדות שחייבום עליהם כמו על האבות ולכן יש למילף שפיר שיהיה רה"ר גם מס' רבוא דנכרים ממה שהיה רה"ר מס' רבוא מישראל וכן יש למילף גם נשים ופחותים מבני עשרים דאין מקום לחלק ביניהם ורק סך פחות מס' רבוא אין למילף דודאי רשות הרבים דס' רבוא הוא רשות של רבים ביותר מרה"ר של פחות מס' רבוא ולכן הקשו התוספות שפיר שאף בס' רבוא לא היה לנו לחייב דבמדבר היתה של הרבה יותר מס' רבוא לאין מספר והוצרכו לתרץ דלא גמרינן ממשכן אלא מלתא דכתיבא במספרם אבל סך הזה ודאי ילפינן גם אם הם מנכרים ונשים ופחותים מבני עשרים ואין להסתפק בזה כלל.

ומש"כ להקל מצד שנוסעים במאשינעס שהם רשות לעצמן לא מסתבר כלל.

היוצא מזה לדינא שיש שיטות גדולות שאף אם היו הדלתות ננעלות היו מאנהעטן וכן ברוקלין רה"ר. וכן יש הסוברין אף שלא היו רה"ר אסורין בדין כרמלית. ומנהג נגד שיטתם אין לנו וא"כ מהראוי להחמיר. ונוסף ע"ז שאף אם נחלוק ע"ז הא יש סברא להחשיב רה"ר מצד הגשרים אך מצד זה היה יותר נוטה להקל כדלעיל, אך מ"מ לצרף להחמיר ודאי היא ראויה. ונוסף לזה אף אם לא היה שום חששות בהתקונים לא היו

צריכים לערב ולהתיר ל"מ אם לא יוכלו להתיר בתקונים בברוקלין הסמוך בתוך התחום אלא אף אם גם בברוקלין היו יכולים לתקן אבל הא יש מקומות שלא יוכלו לתקן או שלא יתקנו אף שיכולין ובשבילם נמי לא היו צריכים לערב ולהתיר במאנהעטן ואולי גם לא בברוקלין כדהוכחתי לשיטתם מהא דלא עירבו בירושלים.

עיינתי גם בקונטרס הגר"מ פאלאק שליט"א ויש בו דברים שכיוונו שנינו לדעה אחת אבל לדינא ולמעשה נלע"ד כדבארתי הנ"ל.

והנני ידידו מוקירו בלב ונפש ומברכו בחג שמח ובקבלת תורה בלב שלם ולזכות בחג הבע"ל לקיים מצות ראיה חגיגה ושמחה בבית הבחירה שיבנה במהרה ע"י הג"צ, משה פיינשטיין.

סימן קמ

עוד בענין הנ"ל ה' שלח תשי"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם בתורה ובגדולה מהר"ר צבי הירש אייזענשטאט שליט"א.

הנה במה שהעיר כתר"ה ע"ז שלא דברתי כלום בדבר שאין השערים מכוונים אף שעיקר יסודו של כתר"ה להתיר היה בשביל זה, הנה לא נעלם ממני זה אבל למה שבארתי שצורך דלתות אינו דוקא כשהוא בדיני רה"ר אלא אף שלענין הדינים הוא כרמלית אם אך בקעי ביה רבים כברה"ר גמור והוא רחב ט"ז אמה צריך דלתות ויש גם להחמיר שיהיו ננעלות כדהוכחתי ובארתי באורך ולכן אף זה שאין השערים מכוונים אינו כלום שעכ"פ כרמלית ודאי הוי וכיון שבקעי רבים יש להצריך דלתות.

אבל מה שלא הזכרתי זה כלל אף לפלפולא ולברורא הוא מטעם שבעניותי אני נבוך בעיקר דין זה שמנלן שצריך שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה דמש"כ הרא"ש שיהא פלושו דומה לדגלי מדבר, תמוה דמנלן שבדגלי מדבר היו מכוונים. ומלשון רש"י באמת אין ראיה שלא כתב שהשערים מכוונים אלא כתב רה"ר שלה מכוון משער לשער וא"כ אפשר שהולך אף באופן עקלתון ואין השערים מכוונים נמי הוא רה"ר ובא למעט אם מפסיק באמצע מבואות שאין רחבים ט"ז אמה או שמפסיק מקום שאין בו דריסת ששים רבוא או שמפסיק מקום מקורה שזה יש למילף מדגלי מדבר שכל הרחובות היו רחבין בשוה ט"ז אמה ולא היו מקורות ודריסתן שוה. וכן יש לפרש בלשון הרא"ש שכתב רק שיהא רה"ר שלה מפולש משער לשער, היינו שמשער זה לשער זה היה רה"ר בלא הפסק דבר המבטל מדיני רה"ר. וכן יש לפרש לשון הגהות מרדכי שכתב רחובות שלה מפולשות משער לשער, שאין הכוונה על השערים שיהיו מכוונים. אך במג"א [או"ח]

סי' שמ"ה סק"ח כתב על לשון הש"ע מפולשים משער לשער פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין רה"ר עיי"ש וזה תמוה מנ"ל שיהיו השערים מכוונים. איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות דף כ"ב שכתב חייבין עליה משום רה"ר לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראיה מגמ' והא אין ללמוד מדגלי מדבר שגם שם מנא ליה שהיו מכוונות.

ועיין בהגר"א [או"ח סי' שמ"ה] ס"ק ט"ו שלא ציין לרש"י דף ו' אלא לרש"י [עירובין] דף נ"ט ד"ה ואין לה אלא פתח אחד ולאו מפולשת היא, אלמא שמפרש הגר"א שא"צ שיהיו השערים מכוונים אלא שיהיו שני פתחים כדי שתהיה מפולשת אבל אף באינם מכוונים הוא רה"ר.

ומש"כ התוס' [עירובין] דף כ"ב דירושלים היתה מפולשת מד' צדדין וחייבין משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש הוא רק לר' יהודה דב' מחיצות דאורייתא אבל לרבנן אף בלא מכוונים השערים אפשר מחייבי. ולכן צע"ג דבר זה ולא רציתי לכתוב במה שאין לי ברור דברים. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמא

בענין כלי שכור אם נחשב תפיסת יד למשכיר לענין טלטול בשבת י"ב טבת תש"ח.

מע"כ ידידי הר"ר חיים וועג שליט"א שלום וברכה.

הנה מה שרוצה כתר"ה לומר שצריך שיהיה לו רשות להניח בפנה מיוחדת איזה כלי שירצה היום זו ומחר אחרת ולכן במקום תנור הגעֶז שאין ביכלתו להניח במקומו כלי אחר לא נחשב תפיסת יד. הנה פשוט וברור שאף אם יש לו רשות להניח רק דבר אחד כגון יתד של מחרישה לבד נמי הוא תפיסת יד. דהא לרש"י לפשטות לשונו בעירובין דף פ"ו שכתב בניטל בשבת אינו תפ"י דאי בעי שקיל ושדי ליה לבראי איירי שאין למשכיר רשות כלל להניח שם רק שהניח שם בעצמו ויש רשות לשוכר להשליכם לחוץ נמי מותר אם לא יוכל להשליכם מצד הכובד או מצד מוקצה וכדמפרשי כן הב"ח והק"נ בכוונתו. ודאי הוא רק על מה שהניח. וא"כ אף להחולקים וסוברים דבעי שיהיה לו רשות [וכדמשמע כן גם בלשון רש"י [עירובין] במשנה דף פ"ה שכתב שיש לבעה"ב מקום בדירתו של זה שנותן שם כליו להצניע עיי"ש שלשון זה משמע שיש לו רשות וצ"ע סתירת דברי רש"י אהדדי, ועיין בתוי"ט שמפרש דכוונתו דעתה יש לו מקום שלא הקפיד והוא דוחק. ואולי סובר רש"י דתרוייהו לקולא שאם יש לו רשות להניח כליו לא

איכפת לן אף אם יש שם כלים קלים ומותרין לטלטלם ואם יש שם כלי שהיא מוקצה או כלי כבד שקשה לטלטלו אף שהניח שלא ברשות נמי הוא תפיסת יד ודלא כהטור דאף ביש לו רשות מצריך שיהיה מוקצה או דבר כבד], לא נעשה פלוגתייהו רחוקה שיצריכו להניח שם כל מה שירצה. אלא ודאי שאף שאין לו רשות רק ליתד של מחרישה נמי הוא תפ"י לכו"ע אחרי שלא הוזכר שפליגי בזה. וגם בכלל איך נימא בלא ראיה שזה לא יחשב תפ"י.

ומש"כ כתר"ה שיש פוסקים שצריך שלא ישכיר פנה מיוחדת, הנה לא עיין בב"י דמפורש שם שפנה מיוחדת הוא חסרון דמקשה שם מעכו"ם שהשכיר לעכו"ם שרק ביש לו תפ"י בכל הבית יכולין לשכור מהמשכיר כמפורש [או"ח] בסי' שפ"ב סעי' י"ג ותירץ משום דהכא בעי שיהיה שם גם כלי שלו סגי גם בפנה אבל לא שיש מעלה בפנה מיוחדת דבכל הבית עדיף אם יש לו רשות להניח איזה חפץ בכל הבית בלא יחוד מקום אף שודאי השכיר להבית שהשוכר ישתמש בו דכיון שיש גם לו רשות לאיזה חפץ הוא תפ"י. וכ"כ הוא גם בפנה מיוחדת אף שהיא ג"כ שכורה לתשמישי השוכר אבל גם לו יש רשות שם להניח איזה חפץ סגי להחשיב תפ"י.

ובעצם דין דרש"י אף שמסיק החיי אדם כלל ע"ג סעי' ג' דבעי שיהיה לו רשות דלא כרש"י ורצה עוד לדחוק ברש"י היפוך כל המפרשים דאף התוי"ט הא פי' ברש"י אשוכר אף לפי' הדוחק שלו שודאי דחוק טובא ומפני זה לא נראה זה להח"א אבל פי' הח"א ודאי נבטל נגד כל מפרשי שיטת רש"י. וגם הח"א בעצמו בנשמת אדם כתב שמרמב"ם וטור וש"ע משמע שלא בעי שיהיה לו רשות. אך שמסיק שכיון שאין לנו בהדיא מי שיחלוק על המרדכי ומהרי"ק ותוי"ט צריך לדחוק שגם כוונתם הוא דיש לו רשות. אבל פשוט לע"ד שלא נכון כלל דהא הב"י כבר הביא לשון מהרי"ק ומ"מ סתם בש"ע ולא הזכיר ששייר לו רשות אלא ויש לו שהוא רק בדרך מקרה מחמת שלא נטלם עדיין וגם הרמ"א לא הזכיר א"כ הוא כמפורש שלא פסק בזה כמהרי"ק אלא כרמב"ם וטור ורא"ש שלא הזכירו. ופלא על הח"א שלא הרגיש זה ולכן ודאי יש לפסוק כרמב"ם וטור ורא"ש והש"ע נגד המרדכי ומהרי"ק דאף בהיו מועטים היה הלכה כדברי המיקל כ"ש שהם המרובים וגדולי הפוסקים. והמ"ב נמשך אחרי הח"א ואינו נכון כלל. [ובשער הציון אות ח' נפל טעות מפורש שכתב שהתוי"ט מפרש גם כוונת רש"י דאי בעי שקיל קאי אמשכיר, דבתוי"ט אף בפי' שדוחק ברש"י הוא אי בעי שקיל השוכר אך באיסור מצד דיני ממון מ"מ כיון שאינו מאיסור שבת חוששין לזה עיי"ש ופירוש שקאי אמשכיר הוא פי' הנשמת אדם] ומתרוייהו נלמד שב' הפירושים א"א לפרש ברש"י שפי' התוי"ט ודאי

דוחק בסברא ממש בלא טעם דמאי נ"מ אם הוא מאיסור שבת או מאיסור ממון כדכתב בעצמו מ"מ דחק לפרש כן משום שלשון רש"י משמע לו כמפורש שקאי אשוכר והנש"א דחק בלשונו משום שא"א לומר שלא כהסברא לכן ודאי יש לתלות שלא כתרוייהו אלא כהב"ח והק"נ.

ומה שהקשה בשער הציון שאו"ז כתב בין דברי הרמב"ם ובין דברי רש"י, הוא פשוט משום דסובר דבכל ענין אסור בין אם אין רשות לשוכר להוציאם כגון שיש רשות למשכיר להניח שם או אף באין רשות למשכיר אבל אין מקום משומר אחר שכשיוציא השוכר יזיק בידים אבל יש לחוש שהמשכיר יוציאם ובין אם אין לחוש שהמשכיר יוציאם כגון שאינו בכאן אבל אין לו רשות למשכיר ויש מקום משומר בחוץ או חפץ שאין לחוש להפסד וגנבה אף כשיהיה בחוץ שיש לחוש שהשוכר יוציאם אסור. ואין לומר דלשון הרמב"ם שקאי אמשכיר משמע דהשוכר אין יכול להוציאם וא"כ הוא מחמת שצריך שיהיה לו רשות כדדייק הנש"א מלשון הב"ח דאינו כלום חדא דהא לפעמים אין רשאי השוכר משום מזיק, ועוד דיהיה רק ראיה דג"ז אסור דבעי שיהיה שם דוקא חפציו בודאי ואין מועיל הרשות לבד כדסובר הב"י וגם לא במונחים שם כלים שאפשר שיטלם דלא כדכתבתי לעיל לרש"י. אבל רשות לא בעי דסגי ביש שם כליו דמשכיר לבד. וא"כ הוא כמפורש בש"ע שא"צ וכדרצה כן לומר מתחלה גם הח"א.

ולשון בקביעות שכתב הח"א ודאי אין לומר שבעינן שיהיה לו קביעות גם בימי החול דמה איכפת לן בזה דודאי אם יהיה לו רשות ליום השבת זה לבד נמי מותר ובריטב"א לא נקט זה לדינא אלא דכן היה בחצרו של בונייס אבל ברור שמותר גם לשבת זה בלבד.

אך בכלל אין דבר זה נוגע לחדושי שאמרתי שגם דברים השכורים נחשב תפ"י למשכיר דאף אם צריך רשות הא יש למשכיר רשות שהשוכר מוכרח להחזיק חפץ השכור של המשכיר מדין שומר ככל שוכר והכא לא יכול השוכר לחזור בו משכירותו דהא משלם לו בעד זה יותר ובודאי מחוייב להחזיקו כל הזמן שהתנו ואף שודאי רשאי שלא להשתמש ולהחזירו אך שישלם לו השכירות מ"מ כ"ז שלא החזיר מחוייב לשומרו כל ימי השכירות ואין רשאי להשליכו לחוץ כי רשות הנפקד קנוי למפקיד אף ברשות שוכר למשכיר שג"כ הוא מד' שומרין. ואף אם דבדינא דמלכותא ומנהג העיר פטור בגנבה ואבדה והוא בסתם כשכר ע"ד כך נמי הוא כשוכר שהתנה להיות פטור מגו"א שמ"מ הוא שומר למשכיר לענין הרשות שמחוייב להחזיקו בביתו וזה פשוט.

והסחורה ומיני פרקמטיא שכתבו הראשונים כוונתם לזה שהיה מוקצה וברמב"ם וטור וש"ע הוזכר כלים ואף יתד של מחרישה שאמר רבב"ח בגמ' אפשר שהשאילו לו ואין

כאן דיוק כלל. ולשון להצניעו שכתב הרע"ב וכן הוא ברש"י הוא פשוט שהשייכות לבעה"ב הוא זה שמצניע שם ושומר שם חפצו השכור כדבארתי שהשוכר משועבד ליתן לו מקום ואינו רשאי להשליכו לחוץ כשלא משתמש בו. ואיני יודע למה דייק יותר מרע"ב הא גם ברש"י איתא לשון זה ולא הוקשה לו עלי ופשוט שאינו כלום.

ומש"כ כתר"ה שתפ"י הוא דוקא שיש לו רשות לבא בעצמו בלא רשות השוכר, זה ודאי אינו כלום דאף אם יש לו רשות לשמור שם חפצו עד איזה זמן ולא יהיה רשות ליכנס כלל אלא שיוציא לו חפצו הוא תפ"י ורשות גמור ולא ניתן זה להאמר כלל לכן דיני ברור למעשה. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמב

בקדוש החודש אם היה מעומד י"ז מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מו"ה ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

מה שהקשה רעק"א על המג"א [או"ח] ר"ס תי"ז שכתב שנוהגין לעמוד בעת שמברכין החדש ואומר ר"ח פלוני ביום פלוני דוגמא קידוש החדש שהיה מעומד היכן מצינו זה, ודאי היא קושיא גדולה ועוד הקשה שברפ"ג דר"ה משמע שהיה מיושב. ואולי כשהיו צריכין לס"ת כהא דהביאו התוס' ברכות דף מ"ח מפרקי דר"א מביאין ס"ת ועושין עגולה ובשביל הס"ת שאינה במקומה עמדו כשאמרו מקודש החדש ולכן גם אנו שמחזיקין ס"ת כשאומרים ר"ח פלוני עומדים. ואולי לזכר זה מחזיקים הס"ת דאל"כ מאין מנהג זה להחזיק ס"ת בשעת ברכת החדש. אבל לא משמע שיהיה זה כוונת המג"א כיון שלא היה זה בקביעות.

והנכון לע"ד שהרי מפורש בר"ה דף כ"ד שמתחלה אומר ראש הב"ד מקודש ואח"כ עונין גם כל העם מקודש ובודאי העם שנמצא שם במקום מושב הב"ד לא ישבו אלא עמדו. ורמז לזה בחליצה שג"כ איכא עוד עם שם לבד הב"ד ואיכא מצוה עלייהו לומר חלוץ הנעל איתא הלשון ביבמות דף ק"ו ר' יהודה אומר מצוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל משמע דשאר העם שנמצאו בישיבת הב"ד הם עומדים, וכ"ש שהעם שנמצאו בישיבת ב"ד דקדוש החדש שהם סמוכין שלא ישבו אלא היו עומדים שם והיה הדין שיאמרו אחר אמירת הב"ד ג"כ מקודש מקודש כדילפינן מקראי.

ומשמע לע"ד שעיקר המצוה היא בעניית העם דאמירת ראש הב"ד הוא פסק הדין שפסקו אחר חקירתם את העדים שהחדש מקודש וזה הוא לעיכובא אף שכבר הדבר ברור משום שצריך שיהיה ע"פ פס"ד של הב"ד כמפורש בריש ראוהו ב"ד נחקרו העדים

ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה ה"ז מעובר. אבל אחר שפסקו הב"ד מצוה על העם לקדשה באמירת תרי זימני מקודש מקודש כדילפינן מקרא אשר תקראו אותם ומקרא דהם יאמרו מועדי. ולכן באמירת ראש הבי"ד שהוא לפסוק הדין תנן שאומר רק פעם אחת מקודש וכן הוא גם ברמב"ם פ"ב מקה"ח ה"ח משום שאמירתו הוא רק לפס"ד, ועניית העם היא המצוה דקדוש וע"ז נאמר שיאמרו ב' פעמים מקודש מקודש ומצוה זו היא למצוה ולא לעכובא. ומחלוקת רבנן ור"א ב"ר צדוק בלא נראה בזמנו הוא בעניית העם דפס"ד דב"ד מסתבר שגם לרבנן לא צריך דהא בהכרח הוא מעובר ואין שייכות בזה לעיונא דבי דינא אלא בעניית העם פליגי דרבנן סברי דכיון דהוא מצוה לקדש אף אחר שכבר נפסק הדין דהוא ר"ח א"כ אף כשר"ח ביום ל"א יש מצוה לקדשו דביום ל"א הוא רק ככבר נפסק הדין ור"א בר"צ סובר שא"צ משום שכבר קדשוהו שמים.

והנה הדוגמא לנו הוא רק מאמירת העם שהפס"ד כבר היה בב"ד האחרון של ר' הלל, וזה היה מעומד משום שהעם עמדו. וזה שבר"פ ראוהו ב"ד משמע דהיה בישיבה הוא על אמירת ראש הב"ד שזהו ככל פס"ד שצריך לאומרו בישיבה. וצריך לגרוס שם רק פעם אחת מקודש וכן מפורש הגירסא [ראש השנה] בדף כ"ד וכן הוא ברמב"ם שם אבל עניית העם שהיה בתרי זימנא היה בעמידה. וגם כיון שהוא מצוה לקדש היה זה ככל מעשה מצוה שצריך לכתחלה לעשותה מעומד כהלל לולב ושופר. ולכן אנו שמברכין החדש הוא דוגמא להעם צריכים לומר מעומד, ואולי גם הב"ד לא גריעי מהעם למצות הקדוש וענו גם הם עם העם אחר אמירה הראשונה לפס"ד תרי זימני מקודש למצות קידוש ועמדו אז כבעשיית כל מצוה. וזה נכון בכוונת המג"א. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמג

בדין ברכת הלבנה מעומד י"ט מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מו"ה ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

מה שהקשה ידידי על הא דציין המציין למה שכתב הרמ"א [או"ח] בסי' תכ"ו סעי' ב' שצריך לברר מעומד שהוא מהטור והא הוא גמ' מפורשת בסנהדרין דף מ"ב שאמר זה אביי וליכא חולק עליו היא קושיא גדולה. וגם תמוה טובא על מה שהשמיט המחבר דין זה המפורש בגמ' וברמב"ם ובטור.

והנכון לע"ד דמהרמב"ם משמע דרק בבירך בליל הראשון מברך מעומד שהוא כתב בפ"י דברכות הי"ז וצריך לברך ברכה זו מעומד שכל המברך על החדש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה ואחר זה כתב אם לא בירך בליל הראשון מברך עליה עד ט"ז יום

בחודש עיי"ש. מדנקט דין דמעומד וכאילו הקביל פני השכינה קודם שנקט הדין דעד ט"ז בחדש מברכין משמע דרק כשבירך בליל הראשון בדיוק בתחלת חדושה הוא כמקבל פני השכינה. וטעמו דהוא גורס בדברי ר' אסי א"ר יוחנן כל המברך על החדש בזמנו ומפרש מלשון זה דיש לכתחלה ודיעבד בברכה זו דלכתחלה צריך להשתדל לראותה בתחלת חדושה ולברך עליה ובדיעבד אם לא ראה אותה בליל הראשון שהוא תחלת חדושה מברך עד ט"ז שתתמלא פגימתה וא"ר אסי א"ר יוחנן שאם זכה לברך בזמנו שהוא בתחלת חדושה הוא כאילו מקבל פני השכינה, ומדויק הלמוד מהחדש הזה שאירי התם בתחלת חדושה. וע"ז דוקא אמר אביי הלכך נימרינהו מעומד וכמפורש ברמב"ם על טעם הדין דצריך לברך מעומד שכל המברך על החדש בזמנו כאילו הקביל פני השכינה. ויפרש שאף שבתנא דבר"י לא הוזכר בזמנו הכוונה על בזמנו דוקא כדפי' ר' אסי א"ר יוחנן. אבל בלא ראה בליל ראשון שמברך עד ט"ז שהוא דין הדיעבד אינו כמקבל פני שכינה וממילא א"צ לברך מעומד.

ולכן המחבר [או"ח תכו] שכתב בסעי' ד' שאין מברכין עד שיעברו שבעת ימים וטעמו צריך לומר שאף שסובר כהרמב"ם שרק בזמנו הוא כאילו הקביל פני השכינה וא"כ יש לכתחלה לברך בחדושה וכדהזכיר בסעי' א' וזה יותר טוב ממעלת לברך בעת שנהנין מאורה דלכן לא כתב זה המחבר שם [או"ח תכו], מ"מ מאחר שבזה"ז אין מי שיכול לצמצם ולברך בחדושה ובליל ראשון כתב שלכן עדיף לחכות עד שיעברו שבעת ימים ואז יש כבר מעלת נהנין מאורה ולא הוצרך לכותבה. ונמצא ממילא שבזמננו ליכא דין זה דמברך מעומד להמחבר ולכן השמיט דין דמעומד משום שפוסק כהרמב"ם. אבל הטור לא סבר כלל שיש מעלה בליל הראשון אלא דדין שוה הוא עד ט"ז בחדש. ואף שכתב הטור א"ר יהודה הרואה לבנה בחדושה כוונתו לכל הט"ז הנקראת עדיין בחדושה דכן משמע מלשונו שלא הזכיר שזמן דט"ז הוא בתנאי אם לא ראה ליל הראשון אלא כתב אח"ז א"ר יוחנן עד מתי מברכין עד שתתמלא פגימתה וגם לא הזכיר תיבת בזמנו דכתב רק הא דתנא דבר"י שלא הוזכר שם בזמנו וע"ז כתב הא דאמר אביי הלכך מברכין מעומד. ואולי גם בהא דר' אסי א"ר יוחנן לא גריס תיבת בזמנו וכן איתא בר"ח בלא תיבת בזמנו ואף אם גריס אולי סובר דתנא דבר"י פליג וסובר דגם עד ט"ז הוא כמקבל פני השכינה. וכן פסק הרמ"א שליכא מעלה בליל הראשון ובכל עת שמברך הוא כמקבל פני השכינה וצריך לברך מעומד. ונמצא שמגמ' ליכא ראיה דאפשר לומר כהרמב"ם אלא מהטור הוא הראיה ולכן שפיר ציין להטור. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמד

בטעם שאין מקדשין הלבנה תחת הגג י"ט מנ"א תשי"ז. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מו"ה ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

מה שהקשה ידידי מה שהגר"א ציין [או"ח] בסי' תכ"ו סעי' ד' על הא דכתב הרמ"א ואין מקדשין הלבנה תחת הגג שהוא מהא דמרימר ומר זוטרא מכתפי אהדדי בסנהדרין דף מ"ב איזה ראיה היא משם. הנה הב"ח ג"כ כתב שלמדו מהתם משום שמפרש מכתפי אהדדי שלא היה עומד כל אחד בפני עצמו ומברך אלא נתחברו יחד כתפיהן להדדי ומברכין יחד שזהו דרך חשיבות להקביל פני השכינה ולכן אין מקדשין תחת הגג דאין זה דרך כבוד אלא יוצאין לתוך הרחוב כדרך שיוצאין לקבל פני המלך שיוצאין לקראתו עיי"ש, וא"כ אולי גם כוונת הגר"א הוא לזה שכמו שהקפידו לברך יחד משום שהוא דרך חשיבות כ"כ יש להקפיד שיקדשו ברחוב כיציאה לקראת המלך. אבל הוא דחוק לומר שיכוין הגר"א לזה בהציון לשם לבד בלא באור.

ולכן נראה שגם הוא מפרש כהב"ח בלשון מכתפי שהוא להתחבר יחד אבל לא משמע מלשון זה שהצריכו לברך בצבור או ברוב עם דלא הוזכר כאן עוד אנשים אלא הם שניהם לבד. וגם אם הוא להצריך צבור ורוב עם היה אומר לשון שמשמע יותר ברור לזה. אלא מפרש שלא היו מרימר ומר זוטרא מברכין בביתם אף שלא מצרכי צבור ורוב עם אלא היו יוצאים מביתם ונתחברו יחד וא"כ אינו משום שיש חשיבות בשנים יותר מבאחד דלא מצינו מעלה בשנים לברכה, אלא שהוא משום שאם היה יוצא מביתו לברך ביחיד לא היה זה דבר הניכר שהיה נראה רק כנזדמן לו ראיית הלבנה בחוץ ולכן נתחברו יחד שבזה ניכר שיצאו לחוץ בשביל זה. ונמצא שהראיה הוא ממש ממה שעשו מרימר ומר זוטרא. וגם שבשביל זה שיהיה ניכר יש מעלה בשנים יותר מביחידי.

ועיין ביד רמה שפי' במכתפי פירוש אחר שזקנים היו וכבדים ולא היו יכולין לעמוד והיו עבדיהן סומכין על כתפיהם ומברכין מעומד, ולפירושו אין משם ראיה לא כדפירשתי להגר"א ולא כהב"ח אלא הוא דין מעומד שאמר אביי שאף שהיה קשה להם החמירו בזה כיון שהוא כאילו מקבל פני השכינה. ומדויק זה קצת ממה שנקט בגמ' זה תיכף להא שאמר אביי שנימרינהו מעומד. ואולי תלוי זה בגירסת תיבת אהדדי דלהגורסין מכתפי אהדדי הוא כפירוש הב"ח והגר"א ולמהרש"ל שלא גריס אהדדי אלא מכתפי ומברכי הוא כפי' היד רמה.

וטעם מהרי"ל שהביא המג"א שלא יאהיל טומאה הוא טעם שלא ידוע לנו איזה קפידא שייך בזה לברכת הלבנה יותר מכל דבר מצוה ודברי קדושה. ובפרט בסתם בתים וגגות

שכהן מותר ליכנס לשם ואיך שייך לחשוש לטומאה לברכת הלבנה שהוא רק איזה חומרא וצ"ע. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמה

בענין פירורים שבטלי ממילא מע"כ ידידי מהר"ר אהרן דזייקאבס שליט"א.
ובדבר הפירורין מפורש בפסחים דף ו' בגמ' דלא חשיבי וא"צ בטול וכן אי' במג"א [או"ח] סי' תל"ד סק"ה להלכה והבטול הוא רק שמא ימצא גלוסקא. ורק פירורין דבצק צריך לבטל משום דמתכבדין יחד ונדבקין וחשיבי כדאיתא במג"א [או"ח] סי' ת"ס סק"ב בטעם מה שצריך לבטל הפירורין בלש אחר זמן איסור חמץ. ואיני רואה בהא דעכבר שנכנס למקום בדוק וככר בפיו שום משמעות שפירורים יצטרכו בדיקה ובטול. אבל ודאי אחר זמן איסורו לא מועיל מה שנפרר וצריך שרפה לכתחלה וכפי המנהג ויוצא גם בזריה לרוח או זורק לים ונהר בדיעבד כדאיתא בסי' תמ"ה. וביוצא לצורך עצמו שאינו חוזר בפחות מכביצה לר"מ וחכמים ובפחות מכזית לר' יהודה בפסחים דף מ"ט שהדין שמבטלו בלבו כדאיתא ברש"י ואיפסק כן [או"ח] בסי' תמ"ד סעי' ז' אלמא דאף בפחות מכזית לא חשיב פירורין וצריך בטול מדאורייתא דפירורין שא"צ בטול הוא בפירורין דקין ולא כשהן חתיכות קטנות אף שפחותות מכזית ואח"ז האיסור שאינו יכול לבטל פליגי המג"א ורעק"א דלהמג"א ס"ק י"ד א"צ לחזור ולרעק"א צריך לחזור מטעם שחצי שיעור נמי הוא איסור עיי"ש. ואף שלענין לאבדן ביד איתא בברכות דף נ"ב שפירורין שאין בהם כזית מותר לאבדן ביד ואיפסק כן [או"ח] בסי' ק"פ סעי' ג' מ"מ כיון שיש שמחשיבין פירורין כאלו שהן חתיכות קטנות בעו בטול. ואולי הא דצריך לבטל פחות מכזית איירי בהניחו במקום משומר לאוכלו ושכח לבערו קודם שיצא שהחשיבו וה"ה בפירורין אם קבצן שלא יאבדו משום שרצה לאוכלן לא יתבטלו ממילא כיון דהקפיד, דרק בסתמא לא חשיבי, וצריך בטול וא"כ גם בפירורין גדולים אם אך פחותין מכזית ולא חשב עליהן לאוכלן לא חשיבי ובטילי ממילא וצ"ע לדינא. ויש להחמיר לבטלן באינו בביתו אף בלא החשיבן כטעם הראשון. [ולענין בדיקת ספרים עיין הגדה של פסח, חזון עובדיה הל' בדיקת חמץ סעיף א' ס"ק ד]. משה פיינשטיין.

סימן קמו

בענין חבילות של חמץ שנשלח מכאן לארץ ישראל ומתעכבים עד אחר הפסח כ"א אדר תשט"ו. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם כש"ת מוהר"ר שלום יחזקאל שרגא רובין האלבערשטאם האדמו"ר מציעשינאוו שליט"א.

הנה בדבר החבילות של חמץ ששולחין מכאן להקרובים שבארץ ישראל ומתעכבים עד אחר הפסח שכתב כתר"ה דהיכא שהמשלח ימכרם לנכרי אין שום שאלה דהא כל היכא שנמצאים הם שלו, לע"ד הוא רק כשאם יחזור בו מהשלוח לקרובו יהיו מחוייבין מהבי דואר להחזיר לו וגם שיהיה סיפק בידו להודיע להבי דואר שחזר בו ולא יתנו למי שנשתלח לו שהוא כשהידיעה לבי דואר והחזרה לידו לא יעלה כסך שיוי החמץ. אבל כשלא יחזירו לו או אף במחוייבין להחזיר לו אבל יעלה הוצאת הידיעה להבי דואר והחזרה לידו כסך החמץ שודאי לא יעשה זה שום איש, שא"כ יצא כבר החמץ מרשותו והוי זה כשלו ואינו ברשותו שאינו יכול לא למכור ולא להפקיר כמפורש בב"ק דף ס"ט ודף ע' וא"כ גם בטולו לא יהני ויהיה עוד אסור מדאורייתא. והרבה פעמים שולחים החבילה לא רק מחמץ אלא חמץ יש שם מעט ושאר מינים מרובים וגם לפעמים שולחים גם בגדים שהבי דואר לא יחזירו החמץ לבד אלא כל החבילה שאז יהיה לו עוד הפסד לבקש שיחזירו לו וא"כ אין להועיל בזה מכירת ובטול המשלח.

וכיון שנימא שיש להמשלח דין דאינו ברשותו לא יועיל גם מכירת מי שנשתלחו לו שהביא כתר"ה משו"ת אמרי יושר שיכול מי שנשתלח לו למכור מה שבדרך שעדיין לא הגיע לידו מדין זכיה לדעת המג"א [או"ח] בסי' תל"ו ס"ק י"א שאף מי שאינו נפקד יכול למוכרו מטעם זכיה וגם אפשר יש להחשיב למי שנשלח לו כמו נפקד, דהא מדין זכיה אין יכולין לעשות מה שהבעלים אין יכולין דזכיה הוא מדין שליחות וכין [וכיון] שהבעלים לא מצו עבדי שליח לא מצי עביד. ושייך דין דהאמרי יושר רק היכא דהבעלים מצו מזבני כגון שבידו להחזיר כדלעיל רק שלא מכרו שאז יכול מי שנשתלח למכור מדין זכיה.

ובהא דאף להמצריכין נפקד דוקא כתב כתר"ה דכיון דהחמץ נשלח לו אף שלא זכה בו הוא כמו נפקד, אינו נכון שהטעם שמצריכין נפקד דוקא הוא משום שהנפקד הוא מחוייב מדיני שמירה למכור וא"כ הוא כהתנה עמו שגם ימכור ועדיף עוד משליח וכמפורש טעם זה באבני נזר סי' של"ז, ולא שייך זה במי שנשלח לו שעד שיבא לידו והוא עדיין של המשלח ויכול לחזור בו אין לו שום רשות כלל וא"כ הוא כאחר שלדידהו

שאחר אין יכול למכור מטעם זכיה גם הוא אינו יכול. אבל לדינא ודאי יכול למכור גם אחר מדין זכיה.

דמה שרוצה האבני נזר שם לומר שאף שהוא זכיה מ"מ עובר משום הואיל אי אמר לא בעינא דהא יכול למחות כשנודע וכן הביא כתר"ה משו"ת דובר מישרים [ופלא שכתר"ה שהביא תשובת האבני נזר לענין שמצריך נפקד דוקא שהוא רק מצד סברא דבאחר איכא טעם דהואיל כמפורש שם הביא סברא דהואיל רק משו"ת דובר מישרים] לע"ד ל"ד כלל להא דהואיל אי בעי מיתשיל עליה דפסחים דף מ"ו, דהתם אף אחר שכבר אינו שלו נשאר לו זכות שיהיה שלו ע"י שאלה וכן הא דכתב הר"ן פסחים דף ל"א במשכנו להחמץ אצל נכרי ואמר לו קני מעכשיו דהיה עובר מטעם הואיל ובידו לפדותו אי לאו דמחסרא ממונא משום שאף שנקנה להנכרי מ"מ הא רק על תנאי דאם לא יפדנה עד אחר הפסח נקנה לו ונמצא שהשאיר לו זכות בימי הפסח לפדותה לכן היה עובר אם לאו דמחסרא ממונא, אבל הכא שנמכר לנכרי מצד שזכות הוא לו רק שאם יאמר שאינו רוצה כשיתודע לו הרי נתגלה שלא היה זכות לו ולכן כיון שכלפי שמיא גליא שיתרצה הרי זכות הוא ונקנה להנכרי ולא נשאר לו ממילא שום זכות אחר שנקנה דאם היה אומר שאינו רוצה היה זה רק גלוי דעת שאינו זכות והרי לפי האמת שהוא זכות א"א להיות כלל שלא ירצה ואין שייך להחשיב שיש לו עדיין בהחמץ בזה שהואיל והיה יכול לשקר ולומר שאינו רוצה אע"פ שרוצה. וזה ברור. וגם האבני נזר הביא ראיה מתוס' שלא שייך כאן הואיל ולא כתב טעם אבל הוא פשוט מטעם דבארתי ואדרבה סברת הואיל שכתבו הוא טעות במח"כ הגדולים האבני נזר ודובר מישרים.

גם מה שכתבו האבני נזר ודובר מישרים לשיטתם שאמרינן בזה הואיל דמ"מ להפנ"י דהואיל לא חשיב יותר מגורם לממון וקבלת אחריות, הו"ל כמקבל אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי, לא נכון כלל דהחמץ שכבר היה בבית הישראל אף רק מה שהוא באחריותו ולא שלו חייב לבערו ואינו כלום מה שיניחהו בביתו של נכרי אף שהנכרי יקבל עליו אחריות כמפורש בסי' ת"מ להח"י סק"ה ועיין בדבריו בסק"ו. ואף להמג"א שסובר דבקבל הנכרי אחריות שרי הוא רק בשל נכרי שקבל הישראל עליו אחריות דכיון דנכרי השני קבל עליו אותן האחריות עצמן שמעתה הוא בעצם כאין על הישראל גם האחריות שקבל שהרי שוב לא יהיה לו שום הפסד ואין לו צורך בקיומן אבל היכא שהוא משום הואיל ולא משום אחריות כגון בחלה, דאדרבה אין עליו אחריות, לא שייך זה. וא"כ גם אם נימא שחייב מטעם הואיל ואי בעי לחזור שאינו מצד אחריות

נמי לא יועיל מה שהוא עתה ביד הנכרי אף להמג"א אבל האמת שאין שייך כאן הואיל כדבארתי לעיל.

נחזור לדינא שברוב הפעמים אין יכולין לא המשלח ולא מי שנשלח לו למכור לנכרי וגם לא לבטל וא"כ יש לכאורה לאסור. אבל אפשר דכיון שאינו ברשותו דהמשלח אינו עובר על בל יראה. ומה שגזלן עובר ונאסר החמץ אף שאינו שלו ולענין שאר דינים הא שוין שלו ואינו ברשותו לברשותו ואינו שלו הוא מטעם דין האחריות שעל הגזלן דחייב באונסין שג"כ מתחייב בשביל זה בבעור אבל הנגזל לא יעבור. ועיין ברא"ש פסחים דף ה' מה שהביא מהמכילתא שעל שלו ואינו ברשותו אינו עובר, רק בעובדא דהמכילתא דהוא במפקיד ונפקד לפי' יש מן הגאונים פליגי הר' יונה והרא"ש אבל בנגזל וגזלן יודו שהנגזל אינו עובר והגזלן עובר מדין אחריות. ולכן בעובדא דידן באופן שאין יכול המשלח למכור ולבטל משום שאינו ברשותו נמצא שאינו עובר בבל יראה, ומי שנשתלח לו הא לא קנה ואין עליו גם אחריות שודאי אינו עובר וממילא אין לאסור כיון ששום איש לא עבר עליו. אבל למעשה עדיין צריך לעיין בזה.

ולכתחלה כשבא אחד לשאול איך לעשות כשרוצה לשלח חמץ לקרובו, טוב לומר לו שיתן לנכרי המכירו במתנה גמורה את החמץ שישלח לקרובו ויקנה במשיכה כדאיתא בתוס' ע"ז דף ע"א ד"ה פרדשני דבמתנה דליכא כספא לכו"ע קונה נכרי במשיכה או בהגבהה או שימכור להנכרי ויקנה במשיכה ובכסף משום מחלוקת רש"י ור"ת כדאיתא [ע"ז עא] בתוס' ד"ה ר' אשי ויבקש את הנכרי שישלח זה לקרובו וא"כ הוא חמצו של עכו"ם ממש, ומי שנשלח לו הרי לא קנה וממילא לא יהיה שום חשש לאסור. אך כ"ז הוא כשיתקבל אחר הפסח דאם יתקבל בבי דואר שבארץ ישראל בימי הפסח שיש עליהם אחריות החבילה והם ישראלים הרי יעברו הממונים על הבי דואר מדין קבל אחריות ולזה כמדומני שליכא שום עצה דאף באופן שמועיל מכירת המשלח הרי יעברו כשיהיה בימי הפסח בבי דואר שבמדינת ישראל. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמז

בענין תרנגולות שאוכלות חמץ לשחיטה לצורך הפסח ובדבר חלב בהמה שאוכלת חמץ י"ט למב"י תרצ"ה ליובאן. מע"כ גיסי כאחי הרב הגאון המפורסם מהר"ר ראובן הלוי לוואוויץ שליט"א.

[ענף א'] בדבר תרנגולות שמפטמים אותם בחמץ בימי הפסח וכן בדבר חלב בהמות שאוכלות חמץ שיש בזה שיטות שונות באחרונים ורצונו לידע דעתי העניה בזה. ובאשר

שהוא ענין עמוק מאד ורבותינו האחרונים לא דקדקו בזה כל הצורך הנני לבאר ענין זה וליישב דברי רבותינו ולאסוקי הנכון לע"ד למעשה וה' יושיענו שלא נכשל ח"ו בדבר הלכה.

הנה דעת הרמ"א ביו"ד סי' ס' דבהמה שנתפטמה כל ימיה רק בדברים האסורים אסורה. והוא מתוס' תמורה דף ל"א ד"ה שינקה. והש"ך השיג דרק באיסורי הנאה יש לאסור אבל לא באיסורי אכילה כיון שאינו אוכל האיסור ומעוכל הוי כשרוף והתוס' כתבו רק בכרשיני עכו"ם שאסורין בהנאה עיי"ש שרק מסברא הקשה. ולע"ד הא תימה גדולה יש על הרמ"א משיטת התוס' מנחות דף ס"ט ד"ה דבלע והר"ש והרא"ש בפי"א מאהלות מ"ז והר"מ מפונטיזא שברא"ש בכורות דף ז' ור"ת בתוס' בכורות שם ד"ה דג דאין חלוק בין איסור לטומאה שאם אינם שלמים הוי עכול וניתרין גם לאכילה ולר"ת תלוי בזמן העכול. וגם יש שמתירין אף חטים שבתרנגולות שלא אסרי בפסח משום שהוו כמעוכלין. וא"כ איך שייך לאסור הבהמה שנתפטמה מאיסורין הא מה שנכנס לגוף הבהמה שמזה נעשה הבשר והשומן הוא עוד יותר כשרוף ואינו בעין, מהבעין שבמעים אחר שהתחיל להתעכל. דהא לא מחמת שאינו ראוי לאכילה הותר בעכול דהא אף בראוי לאכילה מתירין מחמת עכול דבלא ראוי אין צורך לזה ואין שייך בזה מחלוקת אלא הוא משום דהוי בעכול נחשב כשרוף ואינו בעולם וא"כ כ"ש שמה שנכנס לגוף שממש אינו בעין שהוי כשרוף. ועוד הא ודאי לא נכנס מהאיסור לגוף הבהמה להעשות בשר ושומן רק אחר שנתעכל ואז כבר אינו איסור וכדמותר מטעם זה אפרוח שנולד מביצת טריפה כדאיתא בתמורה דף ל"א.

ובשלמא לתירוץ רב האי גאון ולתוס' ורא"ש בכורות שם [ז] בתירוץ ראשון שמחלקין איסור מטומאה יש לפרש שסברי דאין מועיל כלל עכול לענין איסור כל זמן שראוי לאכילה דאף שנשתנה לדבר אחר נמי אסור כיון דנעשה מן האיסור וכמו שאסור צירן ורוטבן. וה"ז דומה לאם היה אפשר להוציא מהאיסור ע"י מכונות מה שמוציא הגוף מהאכילה ולהעשות איזה מאכל כמו שנעשה בשר ושומן בגוף שודאי היה אסור. וא"כ גם הגוף שהוא המכונה העושה בשר ושומן ממה שאוכל יש לאסור אם עשה מאיסורין מחמת שאכל דברים אסורים. וזה שלענין טומאה מועיל עכול הוא מטעם אחר. דהא לענין טומאה שוין בע"ח ומחובר לקרקע שאין בהם דין טומאה וא"כ מה שנעשה כבר בשר ושומן ודאי לא שייך בהו טומאה מצד שהוא חי ולכן אף בקצת עכול לבד ועדיין ישנה הנבלה בעין נמי נטהרה, דבמה שהותחלה להתעכל נתחברה בזה להגוף כיון דכבר שלט עליה כח הגוף לעשות ממנו בשר ושומן שהוא דבר חי ומחובר לחי טהור

כחי ודין זה ליתא באיסור. וכמו דמצינו חלוק זה לענין חבור לקרקע בפסחים דף ל"ד בשתילי תרומה שנטמאו ושתלן טהורין מלטמא אף שאין זרעו כלה ולזרים אסורים מדאורייתא כיון שאין זרעו כלה דחבור לקרקע מסלק דין טומאה ולא דין איסור וכ"כ הוא לענין חבור לחי שאף שסלק הטומאה לא סלק האיסור.

אכן מלשון רב האי גאון שכתב דשאני טומאה דאפושי טומאה לא מפשינן דהוא שייך רק בדרבנן כדאיתא בביצה דף ז' משמע שמן התורה גם לענין איסור מועיל עכול ורק מדרבנן אסרו באכילה שלא יועיל עכול או רק שלא יועיל עכול קצת ולענין טומאה לא גזרו דאפושי טומאה לא מפשינן. וא"כ גם לרב האי גאון יקשה על הרמ"א, דאף אם נימא שגזרו שלא יועיל עכול לגמרי מ"מ ודאי הוא רק על הבעין שניכר בו האיסור כדי שלא יבואו להקל באיסורין אבל לא על מה שנכנס לגוף ונעשה מזה בשר ושומן דאין ניכר האיסור. אך לתוס' ורא"ש בכורות שלא הזכירו זה רק כתבו סתם שיש לחלק איסור מטומאה משמע שמדינא מחלקין וא"כ אפשר שהוא כדבארתי שאין עכול מועיל כלל. אבל מטור משמע שאף לתירוץ זה דחלוק איסור מטומאה הוא רק כשהוא שלם דלענין טומאה כיון ששהה כדי עכול הוי כמעוכל וטהור ולענין איסור לא הוי כמעוכל ואסור אבל באינו שלם אז גם תירוץ זה מודה להר"מ מפונטיזא דהוי עכול אף לענין איסור ומותר כדכתב הש"ך כן אליבא דב"י בכוונת הטור ביו"ד סי' פ"ג ס"ק ל' כדי שלא יקשה סתירת הטור דבאו"ח ס"ס תס"ז כתב שהרא"ש הסכים שאין ללמד איסור מטומאה וביו"ד ס"ס פ"ג כתב שדג טהור שבלע דג טמא אסור דלא חשיב כמעוכל כיון שהוא שלם שכתב הב"י שהוא כהר"מ ולכן כתב שרק בשלם מחלק בין איסור לטומאה ואף לתירוץ ראשון דהש"ך דאין סובר כהר"מ לחלק בין בלעו שלם ללעסו אלא מחלק בין אם הוא כמו שבלעו שאז אינו כמעוכל לנתעכל קצת שאז הוא כמעוכל גם לענין איסור עכ"פ מודה דבעכול מקצת הוי כמעוכל לענין איסור.

וטעם חלוק איסור מטומאה לענין שלם צריך לומר דכיון שברוב הפעמים נתעכל בכדי שתפול לאור ותשרף או במעל"ע לכן כיון שעבר זמן זה נתחבר להגוף ויש לו דין הבע"ח שאינו מטמא. ואף שבקרקע אין מועיל זמן השרשה אם לא נשרש באמת מ"מ בחי נחשב מחובר כיון דכבר בחיותו הוחלט לנו שהוא מעוכל כרוב הפעמים אחרי שלא היה אפשר לנו לידע אז ונעשה כבר ע"ז שם מחובר לחי לא נתבטל שם חבורו אף כשרואין אחר שנשחט שלא נתעכל. אבל באיסור שלא ניתר בחבורו אסור כיון דעכ"פ הוא בעינו ולא נשתנה בעצם. ורק אם כבר התחיל להתעכל שכבר שלט עליו כח הגוף ושינהו בעצם מכפי שהיה הוי כנשרף האיסור שבלע ונעשה דבר אחר שהוא היתר. ועוד יש לומר

דכיון דעבר הזמן שצריך להתעכל ודאי כבר שלט כח הגוף עליו לשנותו אף שלא ניכר ולא שינה ממש עדיין ולכן בטומאה שחבור מטהר טהור דגם בזה יש להחשיבו מחובר אבל לענין איסור שחבור אינו מתיר אין מועיל מה שידעינן ששלט בו כח הגוף כ"ז שלא שינהו ממש מכפי שהיה שעדיין אינו כנשרף. עכ"פ חזינן שגם לענין איסור יש דין עכול אף להסוברים תירוץ שחלוק איסור מטומאה וא"כ גם לדידהו קשה על הרמ"א. אך אולי התוס' שהרמ"א קאמר לדידהו לא יסברו כהטור אלא דבאיסורים ליכא כלל דין עכול.

וגם מוכרח לפרש כן בהא"נ שבתוס' מנחות [סט] ובר"ש אהלות שכתבו נהי דאיפסל מתורת אוכל לענין טומאת אוכלין מ"מ לענין איסור לא ליהוי עכול מידי דהוה אחלב שבכפרים ונבלת בהמה טמאה בכ"מ שצריך מחשבה אע"ג דלענין איסורא לקי בלא שום מחשבה עיי"ש שלכאורה תמוה מאד כדהקשה הרש"ש דלענין טומאה חמורה טמא אף בנפסל מאכילה ולענין טומאת מת דאיירי כאן טמא עוד יותר אף בנפסל גם מכלב ואף בסרוח מעיקרו. ועוד הקשה דבבכורות דף כ"ג כתבו להיפוך לענין סרוחה מעיקרא דלאיסור אכילה לא צריך קרא להתיר בנבלה ולטומאה צריך קרא למעטה מטומאה. ועוד קשה הא כשהיה כבר אוכל אדם לא נטהר עד שיפסל מכלב כמפורש בטהרות פ"ח מ"ו והובא בפסחים דף מ"ה וא"כ יקשה אף אם היה איירי כאן בטומאת אוכלין.

והנכון לע"ד דמדברים שבעינן מחשבה לטומאת אוכלין מחמת שעדיין אינו אוכל ולענין איסורא לקי חזינן דלענין איסורא לא בעי שיהיה בשם אוכל אלא דדבר זה נאסר לאכילה בכל אופן שיעשה אף שלא יהיה בשם אוכל אם אך הוא ראוי לאכילה דכשאינו ראוי הוא רק עפרא בעלמא ואינו בשם איסור אכילה אבל כ"ז שהוא ראוי אף שאינו עומד לאכילה ואינו אוכל אסור ולוקה על אכילתו. אבל לטומאה בעי שיהיה דוקא בשם שטימאה התורה ולכן בעי לטומאת אוכלין שיהיה בשם אוכל כדכתיב מכל האכל. וא"כ יש למילף מזה גם לכל הטומאות שיהיה דוקא בשם שטימאה התורה נבלה ומת אבל אם נשתנו לשם אחר נטהרו דכבר ליתנהו בעולם זה שטימאה תורה.

והנה עכול אף שעדיין ראוי לאכילה ודאי שינה הדבר מכפי שהיה ואינו עתה בשם נבלה ומת ולכן נטהרו מטומאת נבלה ומת ואוכלין. אבל לענין איסורא אינו מועיל דעכ"פ נעשה זה מאיסור, ונהי שעתה הוא בשם אחר מ"מ לא ניתר בשום שינוי כ"ז שראוי לאכילה. והוא כדבארתי וניחא מאד ונסתלקו קושיות הרש"ש וקושיתי. ומסקי התוס' שזהו כתירוצו של רב האי גאון פי' שלא כדכתבו בדעתו תחלה משום דאפושי טומאה לא מפשינן אלא מטעם זה. אך דחו דאולי בעי גם לאיסורא שיהיה בשמו וזה שלוקה בלא מחשבה הוא משום דאין לך מחשבה גדולה מזה. וזהו כוונת הר"ש שכתב שאינו

דמיון לזה. אבל עכ"פ לא חזרו בהו משום דיש לומר זה גם בלא ראיה מהתם אלא מסברא בעלמא כדבארתי. וגם יש קצת ראיה מאכל במתעסק שחשב שרוק הוא ובלעו שחייב חטאת באיסורי כרת דאכילה אף שאין כאן מחשבה. וזה שלא הביאו התוס' זה משום דלא מצינו זה מפורש [ונצל ורקב הוא משם ודין אחר ולא מדין יוצא מבשר המת].

וא"כ א"ש שיטת הרמ"א לתוס' דאוסר בהמה שנתפטמה באיסורי אכילה. אבל למסקנת התוס' והר"ש ולהר"מ מפונטיזא שברא"ש ולרב האי גאון כפי שכתבו התוס' מתחלה ולהטור אף למאן דמחלקי איסור מטומאה שמועיל עכול להתיר איסורין ודאי אין מקום לאסור בהמה שנתפטמה באיסורי אכילה. וא"כ עדיין קשה איך פסק הרמ"א דלא כמסקנת התוס' והר"ש אלא כהא"נ. ומתוס' תמורה דאיירו בכרשיני ע"ז דאסירי בהנאה אין ראיה שיפלגו על מסקנות תוס' מנחות, ויאסרו גם באיסורי אכילה.

[ענף ב'] והנכון לע"ד דהרמ"א סובר שאם באיסורי אכילה היא מותרת לא היה מקום לאסור גם בנתפטמה באיה"נ דהא זה שאם נתיר לו לאכול הבהמה נמצא שיהיה לו הנאה מאיה"נ שאכלה מוכרחין לומר שזה לא נחשב הנאה מהאיסור אלא שהאיסור גרם לו הנאה צדדית שלא מגופה שאינו אסור דאל"כ מאי מהני זה וזה גורם להתיר אף באיה"נ ואף בע"ז כמפורש בע"ז דף מ"ט לר' יוסי וכן איפסק להלכה הא עכ"פ כיון שמתירין לו הרי נהנה מאיה"נ. ואף לטעם הר"ן שם דהיתר זה וזה גורם הוא מטעם בטול יקשה דאף על עצם בטול ברוב יקשה דכיון שמותר נמצא שנהנה. אלא ודאי צריך לומר שזה לא נחשב הנאה מגוף האיסור כיון שאינו בעולם רק שגרם לו הנאה במה שעל ידו נעשה דבר אחר שהוסק התנור ונזדבלה השדה ונתפטמה הבהמה וזה לא נאסר מצד האיה"נ שעל האיסור. וכן בנתבטל ברוב לא נחשב הנאה בגוף האיסור אחרי שנתבטל ונחשב לענין דיניו כאלו אינו והוי רק כגורם הנאה צדדית. ול"ד גם לדמים דע"ז דהתם הוא מחמת שתופס דמיו שאין שייך זה בדבר שבא מחמתו. וא"כ אף בגורם אחד כולו מאיסור אין לאסור מצד האיסור הנאה אלא שהוא דין אחר שכיון שבא מאיסור הוי כיוצא מאיסור ואסור אף שנשתנה לדבר אחר. ובזו"ז גורם מותר או מחמת בטול כהר"ן או מאחר שיש עוד גורם שהאיסור לבד לא היה יכול לעשותו לא הוי יוצא מהאיסור כיון שהוצרך להויתו גם להיתר. או שאין בכח האיסור לאסור היוצא ממנו יותר מהוא עצמו שיאסור עוד אף מה שאינו יכול להוציא בלא היתר. וזה יש לומר בטעם מחלוקת רש"י ותוס' בע"ז שם [מט] דלרש"י שאף אם הגורמים הם מב' ענינים הוי זו"ז גורם יסבור כטעם האחרון ולתוס' שבעי שיהיו ב' הגורמים מענין אחד יסברו כטעם הראשון שלא

הוי יוצא מהאיסור. וכיון שמה שאסור בגורם אחד הוא מצד יוצא מהאיסור שייך זה אף באיסורי אכילה.

אבל בשבח הבא בחי ע"י אכילה אפשר שאין שייך איסור זה דיוצא מהאיסור כגון להסוברין דעכול מתיר איסורין אף בזמן שראוין לאכילה משום דסברי דעכול שאני דכשאבד בהעכול שם הראשון לא נחשב בשם בפ"ע שיחשב יוצא מהאיסור אלא נתבטל לגמרי להחי שנמצא בתוכו והחי ודאי לא נקרא יוצא מהאיסור שאכל וממילא אף אחר שהקיא ואינו בהחי אין שייך שוב לאסור כיון דכבר נסתלק שם הראשון האוסרו והותר ממנו. ואף כשנתעכל במעי בהמה טמאה נמי אין לאסור כיון ששם הראשון נסתלק וכשהקיא או שנמצא במעיו שוב אינו בשם בהמה טמאה רק בשם פרש בעלמא ולכן מותר בעכול בכל אופן לדידהו. וא"כ אף באכל איה"נ אין שייך לאסור, דגם אלו שאסור גם אפרן הוא מחמת שנשאר עדיין עצם האיסור אבל עכול עדיף משרפה שהוי כלא נשאר כלום ממנו. דאל"כ היה אסור גם באיסורי אכילה כשעדיין ראוי לאכילה כדבארתי. וממילא לדידהו כ"ש שאין שייך לאסור בהמה שנתפטמה באיסורין אף באיה"נ. אבל להא"נ שבתוס' ור"ש דסובר שאין עכול מתיר איסורין דגם עכול נחשב יוצא מהאיסור אף שהוא בהחי א"כ אפשר שגם מה שנעשה מזה בשר ושומן אף שודאי הוא בשם החי ממש מ"מ הוא נחשב יוצא מהאיסור. וא"כ אף באיסורי אכילה אסורה הבהמה שנתפטמה מהם. אך יש גם לומר דאף שעצם הדבר שנתעכל אסור מ"מ מה שנעשה מזה בשר ושומן מותר משום דהבעין שנתעכל לא נתבטל להחי ונחשב יוצא מהאיסור אבל הבשר והשומן שהוא החי ממש לא נחשב יוצא מהאיסור כיון דהוא בשם החי המותר וא"כ מותר אף באה"נ. אבל לחלק איסורי אכילה מאיסורי הנאה אין בזה טעם. וא"כ לתוס' תמורה [לא] שאסרי בהמה שנתפטמה בכרשיני ע"ז ה"ה נמי שאסרי גם באיסורי אכילה וסברי כהא"נ שבתוס' מנחות וכאופן ראשון דגם הבעין שנתעכל הוא בשם החי ומכל מקום אסור דנחשב יוצא מהאיסור ולכן אסרי גם החי ממש, מחמת הבשר והשומן שבא מהפטום שנחשב יוצא מהאיסור אם עיקר גדילתו מהם דהוי חד גורם. וזהו שיטת הרמ"א לתוס' תמורה שמוכיח מהם לאסור אף באיסורי אכילה אף שאיירי בכרשיני ע"ז שהם איה"נ.

אך יקשה דלפ"ז מ"ט לא הוכיח הרמ"א מגמ' דע"ז דף מ"ט דתניא פרה שנתפטמה בכרשיני ע"ז תרזה ובחד גורם כו"ע סברי תרזה כמפורש שם. וגם יקשה לפ"ז על הסוברין שעכול מתיר כיון שסובר שאין חלוק בין איסורי אכילה לאיה"נ. וצריך לומר אף לרמ"א דאיסור ע"ז שאני מטעם והיית חרם כמוהו שכל שאתה מהוה ממנו ה"ה כמוהו ולכן

גם השומן שניתוסף ממנו אף שהוא בשם החי שלא נחשב יוצא מהאיסור אלא בשם עצמו מ"מ הרי עכ"פ נתהוה מע"ז, ובזו"ז גורם מותר אף בזה משום שלא הויא הויתו מע"ז כיון שלא היה נעשה השומן משל ע"ז לבד אף שגם משל היתר לבד לא היה נעשה השומן דמ"מ כיון שהוצרך גם להיתר הוי איסור ע"ז רק מסייע בעלמא. ולכן אינו יכול להוכיח משם לאסור נתפטמה בשאר איסורין.

אבל שייך זה רק אם הושבחה וניתוספה בשומן מחמת כרשיני ע"ז אבל אם לא הושבחה רק שמחמת הכרשיני ע"ז היא חיה כגון בעובדא דתמורה שינקה חלב רותח שחרית כל ימיה שמזה אינה יכולה להשביח רק שמחמת זה יכולה לעמוד ולהחזיק קיומה כמפורש שם. ואף שודאי מועיל גם להשמין בצרוף מה שאכלה בינתים מ"מ מחמת זה לא היה נאסר משום דהוי זו"ז גורם וכל האיסור הוא מחמת שעיקר חיותה הוא מהחלב היינו שלעצם חיותה וקיומה לא היתה צריכה לאכול יותר. ובאופן כזה איירו התוס' גם בכרשיני ע"ז כמפורש בש"ך שמצד השומן אין לאסור דהוי זו"ז גורם רק שאוסרין מחמת העמדת החיות שלה שהוא מחמת כרשיני ע"ז לבד. מסתבר בזה שאין שייך לומר שהויתה הוא מהחלב ומכרשיני ע"ז כיון שלא נתהוה שם דבר חדש רק שהעמידו הישן שתחיה מזה כבתחלה, וגדילתה הוא מחמת השנים. ומ"מ אסרי התוס' גם להדיוט א"כ מוכרחין לומר שסברי דהכח שיצא מהאיסור ונכנס בגוף החי שמזה הוא חי נשאר באיסורו לעולם אף ששם אחר עליו. והוא רק כהא"נ שבתוס' מנחות [סט] וכאופן א'. וא"כ אף בשאר איסורין ואף רק באיסורי אכילה לבד נמי אסור.

אבל הסוברין שעכול מתיר יסברו שרק השבח אסור ובלא הושבחה אף שכל חיותה היתה מכרשיני ע"ז אין לאסור ואם אכלה בינתים גם שא"ד מותר גם השומן. וניחא עתה מה שבע"ז אמר רק תרזה ואמאי לא נקט שבאם מלידתה אכלה כרשיני ע"ז אסורה לגמרי. דהוא משום דבכל אופן שתהיה מותרת כשתרזה דמצד העמדת החיות לא נאסרה דלא כתוס' תמורה. והתוס' תמורה [לא] ידחקו ויתרצו דמלתא דשכיחא נקט דברוב מתחילין לפטמה בכרשיני ע"ז בגדולתה אבל אם מתחלת לידתה או כשעדיין לא נתגדלה התחילו לפטמה תאסר לגמרי. ולכן ניחא מה שהוכיח הרמ"א דוקא מתוס' תמורה ולא מגמ' דע"ז. וגם ניחא מה שהתוס' בתמורה כתבו שזה רק לפום ריהטא שמשמע שמסתפקי להו ולא הביאו כלל הא דע"ז כדהקשה הש"ך דלפ"ז הוא נכון.

[ענף ג'] והנה רבנן דפליגי עליה דרחב"א בתמורה בדין כשרה שינקה מטרפה א"א לומר לתוס' תמורה דהוא משום דסברי דעכול מתיר או לכה"פ מה שנכנס לגוף החי מותר. דא"כ יקשה מה הוקשה לגמ' מכרשיני ע"ז שמותר הא כפשוטו ניחא, דרחב"א איירי

בינקה כל העת רק מטרפה כפשטות הלשון וזה היה כל אכילתה שבכרשיני ע"ז כה"ג דהוא חד גורם אסור. ואף אם היה נחשב זו"ז גורם לא היה קשה כ"כ דאולי יסבור רחב"א כמ"ד זו"ז גורם אסור. ומצאתי קושיא זו האחרונה בישועות יעקב או"ח סי' תמ"ח סק"ט. ותירוצו אף לפ"מ שמוכיח מזה דרק לגבוה פוסל רחב"א דלא כתוס' ובפסולי גבוה לבד לכו"ע מותר זו"ז גורם כתוס' תמורה דף ל' ד"ה אבל, לא נכון כלל דהא אין הכרח לזה רק שכן סובר ר"ה בר חיננא א"ר נחמן אליבא דר"א אבל רבא סובר שם [תמורה ל] דאסור לר"א בזו"ז גורם אף בפסולי גבוה וא"כ ודאי שאף לר"ה בר חיננא אר"נ אפשר שסובר כן רחב"א כרבא לר"א דאף בפסולי גבוה לבד אסרינן נמי זו"ז גורם וא"כ עדיין מאי מקשה. וגם לא מתורץ בזה קושיתי הראשונה דאמאי לא מוקי שינקה כל העת רק מטרפה כפשטות הלשון שהוא חד גורם ולמה הוצרך לאוקמי דוקא שהניקה חלב רותח משחרית לשחרית.

ולכן צריך לומר דאם כל אכילתה היתה מיניקת טרפה גם לרבנן היתה אסורה משום דגם הם מודו בכל אכילתה מכרשיני ע"ז שאסור. ואף אם הוא זו"ז גורם שיש שסברי שמותר, מ"מ או שמשמע להו שרחב"א פליג אר"א דמתני' וסובר זו"ז גורם מותר כת"ק דמתני' וא"כ איירי בחד גורם או שמשמע להו שגם ר"א פליג ארחב"א ומכשיר בינקה מטרפה אף שסובר זו"ז גורם אסור. ולכן מוכרחין לומר שאדרבה עיקר אכילתה הם מדברים אחרים ומ"מ פוסל רחב"א אף שבזה גם להאוסרים זו"ז גורם צריך להיות מותר ולכן הקשה מ"ט הא לכו"ע צריך להיות כשר גם למזבח אף שאכלה דברים אסורים כמו דמותר וכשר לכו"ע באכלה כרשיני ע"ז בלא מוקצה אם אין עיקר אכילתה מהם. ולכן הוצרך ר"ח טריטאה לאוקמי שהחלב הניקה משחרית לשחרית שזה אוסר רחב"א אף שעיקר אכילתה היתה משא"ד הואיל ויכולה לעמוד עליה מע"ל בלא אכילה אחרת הוי העמדת החיות רק ע"י החלב שהוא גורם אחד דאיסור בזה דדמי כמו שיש באיסור לבד כדי לחמץ ולכן אף שבשבח הבשר והשומן הוא ודאי זו"ז גורם או גם העיקר משאר אכילות דהיתר מ"מ נאסרה מחמת עצם העמדת החיות שהוא מהאיסור לבד אף שהוא מעוט האכילה. וע"ז פליגי רבנן וסברי שלא נחלק שבח הבשר ועצם החיות אלא שהם דבר אחד משום שהכל שייך לחיותה ובכולל הוי זו"ז גורם או עיקר מרוב אכילתה שהוא היתר אבל בהיתה אכילתה רק מכרשיני ע"ז או מחלב טרפה גם לרבנן אסורה לתוס' תמורה.

נמצא שאף שהגמ' דתמורה איירי לרחב"א מ"מ מוכרח שגם לרבנן אסורה בעיקר גדילתה מאיסור ונסתלקה קושית הש"ך מהא דלית הלכתא כרחב"א. וגם לפ"ז אי"צ

לדחוק כהש"ך דהתוס' מחדשי בתמורה מה שלא ידעינן מסוגיא דע"ז באכלה כרשיני ע"ז רק משחרית לשחרית שהוא דוחק גדול דלא הוזכר זה בתוס' ואדרבה כתבו אם אכלה כל ימיה דמשמע דכל או רוב אכילתה מהם, וגם מנא להו שגם בכרשינים יועיל אכילת שחרית למעל"ע יותר מאכילת צהרים דהא גם בחלב אמר רק חלב רותח ומשמע שלא כל חלב וא"כ לא כל המאכלים שוין בזה. ולפ"מ שבארתי הוא כפשוטו שאיירי באכלה רוב אכילתה מכרשיני ע"ז ומחדשי שאף שבע"ז אמר רק תרזה הוא מחמת דאיירי שם רק בנתפטמה בגדלותה בכרשיני ע"ז שרק השומן והשבח ניתוסף משל ע"ז לכן מועיל מה שתרזה ותהיה כבתחלה להתירה אבל אם כל ימיה מעת לידתה התחילו לפטמה בשל ע"ז תאסר לגמרי מחמת שגם עיקר גדילתה שהוא העמדת החיות שתתגדל היה משל ע"ז. ומה שמשמע מלשון לפום ריהטא שמסתפקי בזה הוא מחמת פשטות סוגיא דע"ז שמשמע בכל אופן שיועיל תרזה ולכן אולי רק למזבח מחמיר לפסול ולא להדיוט. ומ"מ הכריעו לאסור ויתרצו בע"ז דאיירי רק בנתפטמה בכרשיני ע"ז בגדלותה כדשכיחא יותר. וטעם הכרעתם נראה מזה שלא אוקים כפשוטו דכל אכילתה היתה מהיניקה שהוא מחמת שאז לא היו פליגי רבנן ואם רק למזבח פוסל רחב"א א"כ ודאי אפשר שיפלגו רבנן ולא יחמירו למזבח יותר מלהדיוט ואיך היה ברור שלא יפלגו. ולכן הכריעו שודאי דין אחד למזבח ולהדיוט וא"כ פשיטא שלא יפלגו רבנן כמו שמודו שתרזה והוצרך לאוקמי דוקא משחרית לשחרית שאז דוקא פליגי רבנן כדבארתי. וזהו שיטת הרמ"א לתוס' תמורה ונסתלקו כל קושיות הש"ך בזה.

והסוברין דעכול מתיר יפרשו בתמורה דרחב"א רק למזבח פוסל אך לא מחמת שלמזבח אין עכול מתיר דלכן יהיה אסור השבח שבא מזה דלענין זה אין חלוק כדהוכיח מהא שמותרת כשהאכילה כרשיני ע"ז. ואף ששם איירי שאכלה גם שא"ד דהוא זו"ז גורם או עוד יותר מהיתר מ"מ אם נימא שאין עכול מתיר למזבח אף שמתיר לטומאה ולאיסורין מחמת שבעכול נאבד שם הראשון לגמרי וכיון שהוא בהחי אין כאן אף יוצא ממנו א"כ זה שאין מתיר למזבח מוכרחין לומר דלמזבח דנין כלא נאבד בהעכול כמו אם היה נעשה זה במכונה שלא ע"י הגוף שהיה אסור כצירן ורוטבן. דאם נימא שהוא כנאבד ע"י העכול שם הראשון אין טעם לאוסרו למזבח ולהחשיבו כיוצא מהאיסור יותר מלהדיוט כיון דבשביל דהוא בשם החי לא הוי בשם יוצא מהאיסור לדידהו מאיזה טעם יהיה למזבח בשם יוצא מהאיסור. א"ו אם נחמיר למזבח נאמר דלא נחשב נאבד כלל בהעכול לגבי מזבח ועדיין הוא בשמו הראשון וא"כ הוא כצירו ורוטבו שאין שייך להתיר בזו"ז גורם, דודאי אם יתבשלו היתר ואיסור בקדרה אחת אסור הציר והרוטב שיצא מבשול

תערובות זה ואף אם יהיה הרוב מהיתר נמי יהיה אסור כ"ז שלא יהיה שעור בטול. ומדמפורש שבהמה שאכלה כרשיני ע"ז בלא מוקצה מותרת גם למזבח אף אם נימא שאיירי שאכלה גם דברים אחרים דהוי זה וזה גורם או אף באכלה רובו מהיתר נמי יש ראיה שהעכול נחשב כנאבד מהעולם גם למזבח ואין כאן איסור. וא"כ קשה מ"ט פוסל רחב"א ינקה מן הטרפה. ומסיק דמצד הפטום לא נאסרה אלא מצד גידולה דאיירי שהניקה משחרית לשחרית שזהו העמדת חיותה. ואף שלענין איסור עוד יותר מותר מהשבח דהא בכרשיני ע"ז אסור השבח ועצם הגידול מותר לדידהו, מ"מ למזבח גרע לרחב"א כיון שגרם הפסול עצם חיותה שבלעדי הפסול לא היה ראוי לקרבן משום שהיה מת ולא היה נתגדל דאף שהעכול עושה כנאבד מהעולם מ"מ גרם הוי לראויות הקרבן וגם זה פוסל מקרבן לרחב"א. ולענין הגרם אין לו עדיין שם חי שיתבטל להחי ולא יקרא שם הראשון עליו, אבל כשכבר גדלה וראויה לקרבן אין פוסלה מקרבן מה שהושבחה ע"י איסורים ופסולים כיון דהשבח והשומן אינם בשם בפ"ע אלא בשם החי שכבר יש עליו בלא גרם האיסור ולכן נתבטל אף שם הגרם מהשומן והשבח וכשר אף למזבח בשאר איסורין בכל אופן ובכרשיני ע"ז בזו"ז גורם. ונמצא דכרשיני ע"ז לענין הדיוט ושאר איסורין למזבח לרחב"א הם מהופכין דבע"ז להדיוט אסור השבח והשומן וכשר עצם הגידול משום דגרם מותר אף בע"ז, ולמזבח בשאר איסורין לרחב"א פסול עצם הגידול וכשר השבח והשומן ורבנן פליגי עליה ומכשרי גרם גם למזבח. וזה צריך לומר אם יפרשו כרש"י דפוסל לעולם מחמת שינקה כל ימיה.

אבל אפשר שיפרשו כהרמב"ם והרע"ב דרק לאותו היום בלבד פוסל רחב"א מחמת שעדיין לא נגמר עכולו ממעיה ואחר שכבר נתעכל ונעשה שבח ושומן כשרה אף לרחב"א אף בכרשיני ע"ז משום שעכול שכבר נכנס לגוף מתיר אף לקרבן ורק כ"ז שהוא עדיין במעים בעין מחמיר רחב"א שלמזבח נידון כישנו בעולם, אף שלאיסור הוי כעכול וניתר להרי"ף ס"פ כל הבשר ולרמב"ם פ"ד ממ"א הי"ט ובפ"ט הט"ו תיכף כשינקה אף שהוא עדיין חלב צלול דהא מתירין קבה שבשלה בחלבה וקבת כשרה שינקה מטרפה וקבת טמאה, מ"מ למזבח נידון כ"ז שישנו בעין בשמו הראשון. אך שתמוה איזה פסול שייך בזה כיון דמה שנכנס כבר לגוף הוכשר והאיסור הוא רק במה שהוא עדיין במעים וזה אינו שייך להקרבן. וצריך לומר דכ"ז שישנו הבעין שבמעים שנמשך ממנו מה שנכנס לגוף לא נתבטל להגוף אלא שייך להבעין שבמעים שיוצא ממנו כצירו ורוטבו וכיון שהבעין אינו כמעוכל למזבח ואסור אסור גם מה שנכנס לגוף ורק אחר שנתעכל לגמרי ואין הבעין בעולם כלל אז נתבטל מה שנכנס לגוף להגוף ואינו בשמו

הראשון וכשר. ויהיה פירוש הסוגיא שהוכיח שא"א לומר דטעם הפסול של רחב"א משום השבח דהא האכילה בכרשיני ע"ז מותרת כדבארתי לפי' ראשון אלא כדתני ר"ח טריטאה שינקה בשחרית ופסולה רק אותו היום. ובכרשיני ע"ז כשעדיין לא נתעכלו אולי ג"כ יסבור שפסול אך אין שם זמן מע"ל. ויותר מסתבר שבכרשינים גם רחב"א יודה משום שכ"ז שלא התחיל להתעכל לא נכנס לגוף כלום ואין שייך לאסור מה שבמעים וכשהתחיל להתעכל אין ראוי לכלום ואין שייך לאסור אף למזבח. ולכן רק בחלב פליג שתיכף נכנס ממנו לגוף כריאה ששואבת כל מיני משקין וראוי למי שדעתו יפה גם עד מעל"ע. ורבנן פליגי וסברי שאף למזבח הוי כמעוכל כמו להדיוט. ואף אם נסבור כרש"י חולין דף קט"ז שלא הוי החלב כמעוכל להדיוט מ"מ מה שנכנס לגוף אפשר לסבור שאין שייך שוב לו והוכשר כמו אחר העכול.

[ענף ד'] ולמה שבארתי מדוקדק מש"כ הרמב"ם בפ"ג מאיסורי מזבח הי"ד טעם ע"ז שבהמה שפטמה בכרשיני ע"ז מותרת למזבח שהרי נשתנו. דהוא הטעם שבארתי שכל ההיתר הוא מחמת העכול שנשתנה בזה ממה שהיה בשמו הראשון וכנאבד מן העולם. והוא כמפורש בפירושו למשנה והוא אותו הטעם עצמו שכתב בפ"ט ממ"א הט"ו להתיר קבה שבשלה בחלבה שהוא מצד העכול. וכאן שהוא למה שנכנס לגוף ונעשה בשר ושומן הוא עוד בכ"ש ואף להחולקים שם יודו בכאן. ובכל איסורין וכן בע"ז לענין עצם הגידול סגי טעם זה אף בגורם כגון שכל אכילתה היה רק מאיסור לבד. ובלא טעם זה שבעכול הוא כנאבד מן העולם היה אסור אף בזו"ז גורם דהיה זה נחשב כבשלו בקדרה אחת תערובות איסור והיתר כדבארתי. ורק באיסורי ע"ז ועל מה שהושבחה לבד צריכין גם לזו"ז גורם להתיר אף להדיוט כדי שלא יחשב הויתו מע"ז כדבארתי וכמפורש כן ברמב"ם פ"ז מעכו"ם הי"ד וביו"ד סי' קמ"ב סעי' י"א. אך משמע מרמב"ם וש"ע שבכל אופן אף אם פטמו רק בכרשיני ע"ז לבד הוי זו"ז גורם ומותר דלא כש"ך דהא סתמו שמותרת ולא חלקו שדוקא בנתפטמה גם בשל היתר וטעמם משום דכיון דסברי דלא בעינן שיהיו שני הגורמים מענין אחד דצל האשרה והקרקע נחשבים שני גורמים אף שאינם מענין אחד וכן מתירין נטע אגוז של ערלה בספ"י ממע"ש וביו"ד סי' רצ"ד סעי' י"ב, א"כ גם הכא הוו שני גורמים דעצם חיותה ובריאותה גורם ג"כ להשבח כידוע שיש בהמות אוכלין מדה אחת ומין אכילה אחד ואחת השבחה יותר מחברתה ויש גם שאינה משבחת כלל וא"כ חזינן דתלוי לא רק באכילה אלא גם בחיותה ובריאותה וא"כ הוי לעולם ובכל אופן זו"ז גורם ומותר.

וקצת צ"ע על רש"י שג"כ סובר דלא בעינן שיהיו שני הגורמים ממין אחד ומ"מ מצריך בע"ז דף מ"ט ד"ה מאי לאו שתתפטם גם בשל היתר להיות זו"ז גורם. ואולי סובר כהט"ז [יו"ד] סי' קמ"ב סק"ד שאם מוכרח להאיסור נחשב גורם אחד אף שיש עוד גורם באיסור ע"ז. וא"כ ה"נ מוכרח להאכילה ואף שהט"ז כתב שם [יו"ד קמב] גם להרמב"ם כן א"א לומר זה כפ"מ שבארתי. או שרש"י סובר דהחיות אינו עושה בהשבח רק הוא מקום שנעשה בו השבח ואף שחזינן שיש שאינם נשבחים כ"כ הוא רק שהוא גוף כזה שאינו ראוי להשתבח כ"כ אבל כשהוא ראוי משתבח שלא מחמת עשיתו. ודמי לתנור שהוסק שג"כ יש תנורים שאין ניסקין בטוב ומ"מ נחשב שבח ההסקה רק מעצים וכ"כ נחשב הכא השבח רק מהפטום. אבל הרמב"ם וש"ע סברי שבכל אופן הוי זו"ז גורם מצד סיוע החיות. ולכן לקרבן נמי סתים הרמב"ם שמותרת בהמה שפטמה בכרשיני ע"ז שמשמע אף בכל ימיה ומיום הולדה אף שבע"ז צריך שיהיה זו"ז גורם לענין השבח משום שסובר שבכל אופן הוי זו"ז גורם וסמיך על הא דבהלכות ע"ז מתיר להדיוט מטעם זו"ז גורם. אך הוצרך גם לטעם נשתנו דבל"ז היה אסור אף בזו"ז גורם כדבארתי. ואף שכבר נקט טעם זה בהלכות מ"א לענין קבה שבשלה בחלבה נקטו גם כאן שלא נימא שלקרבן חמיר ונחשב כבעין כדיש לטעות מדברי רחב"א. אך צע"ק מ"ט לא נקט גם דין ינקה מטרפה שכשרה גם בו ביום דלא כרחב"א כיון שלפירושו מודה גם רחב"א שכשרה אחד [אחר] העכול ואולי סובר דלרחב"א גם בכרשיני ע"ז פסולה כ"ז שלא נתעכל ולכן מדסתים שמותרת שמשמע אף תיכף והוא דלא כרחב"א ידעינן גם דין ינקה מטרפה או שכיון שלא נקט שפסולה הוא כפוסק שכשרה.

ועיין בפמ"ג [יו"ד] סי' ס' בש"ד סק"ה שכתב שלא הבין טעם נשתנו שכתב הרמב"ם ולמה שבארתי הוא טעם נכון ומדוקדק מאד. גם מה שהקשה הפמ"ג הא זו"ז גורם אסור לכתחלה ואיך כתב שמותרת שמשמע אף לכתחלה, ל"ק כלום לע"ד דהא כיון דלהדיוט מותר לכתחלה לאוכלה משום שהוא כדיעבד כיון שכבר נתפטמה א"כ הוא מן המותר לישראל ויכול ממילא גם להקדישה בתחלה דשוב אין כאן פסול. ועוד הא מוכרחין לומר דבפסולין אחרים שאינם איה"נ מותר זו"ז גורם גם לכתחלה דהא כל האסורין למזבח ולדותיהן מותרין מטעם זו"ז גורם לרבנן בתמורה דף ל' ולשון מותרין הוא אף לכתחלה. וא"כ אף בכרשיני ע"ז שהוא איה"נ אחרי שכבר הותרה בהנאה להדיוט מחמת שהוא כדיעבד וכטעם התוס' פסחים דף כ"ו גבי תנור אין שייך לאסור למזבח דמזה שנכשר גם למזבח לא ניתוסף לו הנאה ממנו וזהו ברור ופשוט.

והנה הפמ"ג הביא מכנה"ג שסובר דמעל"ע אחר שאכלה דבר איסור אסורה לאכול ואח"כ מותרת ומקורו מפי' הרמב"ם והרע"ב לרחב"א שאוסר רק באותו מעל"ע וכן הביא בבה"ט בשם ס' בית יעקב. ולכאורה אין לזה מקום כלל כדהקשה הפמ"ג דמה יועיל מעל"ע לאכילת כל ימיה, ומוכרח לסבור שמה שנכנס לגוף הותר א"כ גם בתוך מעל"ע איזה איסור שייך. בשלמא למזבח אסור דגנאי הוא אבל להדיוט איזה טעם יש לאסור. וגם הא מפורש בע"ז פרה תרזה ולא סגי במעל"ע. אבל למה שבארתי יש קצת מקום לדבריהם דהא מפי' הרמב"ם והרע"ב לרחב"א שמעינן דאם אין עכול מתיר מחמת שנחשב כישנו בעולם אף מה שנכנס לגוף לא נתבטל להגוף אלא שייך להבעין שבמעים שיוצא ממנו כצירו ורוטבו א"כ אם נסבור כהא"נ שבתוס' מנחות שעכול אינו מתיר איסורין והוי כבעין אך נסבור כאופן ב' שמה שנכנס לגוף ונעשה בשר ושומן גם לדידיה מותר דנתבטל להגוף ואינו בשם האיסור ולכן מותר לאחר שנתעכל אף שאכלה כל ימיה והשמינה בתכלית השומן מ"מ כ"ז שלא נתעכל שהוא איסור שייך לו אף מה שנכנס לגוף כצירו ורוטבו וג"כ אסור ויסברו של"ד חלב אלא כל דבר איסור כ"ז שלא נתעכל ומחמת שלא ידוע כמה הוא העכול החמירו עד מעל"ע כמו בחלב. וכמו בעופות ודגים לריב"ב ופרה שתרזה הוא דוקא בע"ז ודוקא בשומן כדבארתי. ונסתלקו קושיות הפמ"ג. [ומש"כ הפמ"ג גם לרמב"ם שבאכלה כל ימיה לא מהני מעל"ע לא מובן כלל דהא מפורש בדבריו שאחר העכול מותרת ואפי' השמינה בתכלית השומן מותרת ואכילת כל ימיה הוא לאחר העיכול ומותר לדידיה וצע"ג בכוונת הפמ"ג].

אך שקשה הא רחב"א אמר זה ואין הלכה כמותו כדפסק ברמב"ם ורע"ב. וצריך לומר שחוששין שמא פליגי רבנן רק בחלב אבל בדברים יבשים אפשר שלכו"ע לא הוי כמעוכל כהא"נ שבתוס' מנחות. ואולי סברי של"פ רבנן דלא כרמב"ם ורע"ב וכדאיתא בכו"פ סי' ס' בשם כנה"ג. וקושית הכו"פ לא שייך לשיטתו דרק מעל"ע אסורה. אבל א"א לומר כן כלל דא"כ אמאי נקט רחב"א למזבח כיון שגם להדיוט אסור ובשלמא אם רבנן פליגי ומכשרי אף לקרבן נקט להודיעך כח רבנן כדמתרץ בחולין דף נ"ח לר"א ואף שג"ז דוחק כיון שלא הוזכרו במשנה ובריייתא כדמקשה בפמ"ג מ"מ יש לומר כן אבל אם רבנן ל"פ ודאי א"א לומר כן ומוכרחין אז לומר דרק למזבח פסלי. ולכן צריך לומר לדידהו כתירוץ ראשון שרק בחלב פליגי. זהו מה שאפשר לתרץ דברי הכנה"ג והבי"ע. אבל ודאי שיטתם דחוק דמנ"ל לחלק בין חלב לדברים יבשים לענין עכול. וגם אף אם הוא איסור מה שנכנס לגוף באותו יום הוא רק מעט דמעט שנתבטל בששים או במאה. ואין לומר דהוא כיש לו מתירין מחמת דיותר אחר מעל"ע דהא אחר ששחטו שוב אין

לו מתירין ורק לכתחלה שייך לאסור מלשחוט אבל בדיעבד מ"ט אסור. בשלמא לקרבן אף שג"כ בטל מעט האיסור מ"מ שייך לאסור כיון דבעת השחיטה וקבלת הדם ישנו להאיסור שנמשך ממנו לגוף בעין במעים הוי כניכר האיסור שאינו נבטל ונמצא שבעת השחיטה וקבלת הדם שהם מדיני הקרבן נראה שעושה העבודות מאיסור אבל להדיוט אין שייך זה דהא בעת האכילה כבר אין האיסור בעין שאף אם ישנו בעולם אין שייך שוב להבשר וא"כ מ"ט לא יתבטל המעוט. וגם דחוק מאד לפרש מעצמנו שרבנן נמי אסרי בכרשינים ושא"ד יבשים של איסור ופליגי רק בחלב אחרי שלא מצינו שום רמז בגמ' ואדרבה יש טעם גדול לומר לאידך גיסא דבכרשיני ע"ז ודברים יבשים גם רחב"א מודה שמותר כדכתבתי לעיל וכדמשמע פשטות הלשון מגמ' אבל לא לפרש איפכא ולכן מסתבר לע"ד שאין לחוש לדבריהם לדינא.

[ענף ה'] וכפ"מ שבארתי להרמ"א אין שום חלוק בין אכלה איסורי אכילה או איסורי הנאה דלהאוסרין אסור אף באיסורי אכילה ולהמתירין מותר אף באיה"נ דלא כש"ך ורק בכרשיני ע"ז יש גם מהמתירין שאסרי השומן והשבח ומצריכין שתרזה.

ועיין בכו"פ שג"כ דעתו להתיר אף באכלה איה"נ לבד בכרשיני ע"ז אך כתב הטעם משום שלא הוי כדרך הנאתן ולכן בנתפטמה בכלאי הכרם ובשר בחלב שאסורין גם שלא כדרך הנאתן כדאיתא בפסחים דף כ"ד אסור לדידיה כמו בכרשיני ע"ז. וטעמו אינו מובן כ"כ מ"ט לא הוי זה כדרך הנאתן ומ"ש מאפר וגחלים של חמץ וכל איה"נ הנקברין דאסורין כדאיתא בסוף תמורה וברמב"ם ספ"ג מחמץ ובאו"ח סי' תמ"ה סעי' ב' שהרבה סוברין שהאיסור הוא מדאורייתא וכן משמע מתוס' סוף תמורה. ועיין בפמ"ג בא"א סק"א שכתב כן גם להב"ח, אף שודאי הוא שלא כדרך הנאתן של החמץ ומ"מ אסור. וצריך לומר שהוא משום שאחר שכבר נשרף ונעשה אפר וגחלים הוי עתה הנאת האפר והגחלים דרך הנאתן. וא"כ אף ההנאה מבשר ושומן הבהמה שבא מאיה"נ שאכלה נמי אחרי שנשאר מאה"נ רק זה שנעשה בשר ושומן יש להחשיב זה כדרך הנאתן.

אבל מצאתי במקור חיים סק"א שג"כ סובר שאפרן ופחמין הוי שלא כדרך הנאתן וחידש מחמת זה שרק באה"נ שאסורין גם שלא כדרך הנאתן אסור האפר מדאורייתא אבל בחמץ דמותר שלא כדרך הנאתו מותר אפרו מדאורייתא ורק מדרבנן אסרו. וא"כ אפשר שסובר כן גם הכו"פ שלא משגחינן על מה שהוא עתה דרך הנאתו דלא נאסר אלא דוקא דרך הנאה שבעת האיסור ולכן סובר דגם אכילת בשר הבהמה אינו דרך הנאת האה"נ שאכלה. ואף שבשרפה אסרו מדרבנן האפר והגחלים מ"מ אכילת בשר הבהמה לא מצינו שאסרו. אבל לע"ד מסתבר כדבארתי דמה נעשה עם הסוברין דהוא

מדאורייתא אף בחמץ. וא"כ הוי זה כדרך הנאתן כיון שעתה נשאר זה שלא כסברת הכו"פ. ואף הסוברין שאיסור האפר מדרבנן נמי אפשר שלא יפלגו בזה אלא שסברי דלא החמירה תורה בנקברין יותר מבנשרפין דמאלו שהצריכה תורה שרפה כערלה וכלאי הכרם שמותרין אחר שנשרפו ילפינן גם לכל אה"נ, אף לאלו שלא הצריכה תורה שרפה. וא"כ בבהמה שאכלה אה"נ היה מקום לאסור גם לדידהו אבל העיקר כטעם שבארתי דאם מתירין אכלה איסורי אכילה יש להתיר גם אכלה כל איה"נ אף אלו שאסורין גם שלא כדרך הנאתן לבד השבח מאיסורי ע"ז מטעם אחר אם לא אכלה דברים אחרים יש שאוסרין גם מהמתירין.

נמצא דלמתירין עכול מותרת הבהמה שנתפטמה אף מאיה"נ ואף מאלו שנקברין ואף מאלו שאסורין גם שלא כדרך הנאתם אף באותו היום. ורק בנתפטמה באיסורי ע"ז לבד אסור השבח והשומן לרש"י ותוס'. ואם אכלה גם דברים אחרים מותרת אף באיסורי ע"ז מטעם זו"ז גורם. ולהרמב"ם וש"ע מותרת אף בנתפטמה באיסורי ע"ז לבד מטעם זו"ז גורם. ולהאוסרין עכול וכאופן ראשון אסורה בנתפטמה מאיסורין לבד אף רק מאיסורי אכילה שמותרין בהנאה. ואם אכלה גם דברים אחרים מותרת מטעם זו"ז גורם והוא שיטת הרמ"א. ולכן לדינא אף שתירצתי שיטת הרמ"א בטור מ"מ הוא רק דעת יחיד שהוא רק לתוס' תמורה שהוא רק להא"נ שבתוס' מנחות ור"ש אהלות. וגם בתמורה מסתפקי בזה רק הכריעו שיותר נוטה לאסור אבל אינו החלט גמור. ודעת המתירין הם כל המתירין עכול שהם כמעט כל הראשונים, מסקנת התוס' מנחות והר"ש אהלות ור"ת בבכורות ורב האי גאון כפי שכתבו תחלה והר"מ מפונטיזא שברא"ש בכורות והטור והרמב"ם והש"ע. וגם הרי"ף ס"פ כל הבשר שמתיר חלב טריפה שבקבה מטעם עכול ורמב"ן שם וכן דעת הב"י [יו"ד] סי' פ"א. ואף ר"ת ובעה"מ ורשב"א והטור שאוסרין בצלול הוא מחמת שעדיין לא התחיל להתעכל דהא בקרוש מתירין מטעם עכול אף שראוי לאכילה עיי"ש ברמב"ן במלחמות. ואף רש"י שאוסר גם בקרוש הוא מחמת שסובר דעדיין אינו עכול דזה שנקרש אינו מחמת שהתחיל להתעכל אלא מצד החמימות והחמיצות דשם שכן טבע החלב בכ"מ גם שלא בגוף להתקרש מצד חמימות וחמיצות וא"כ כ"ז שהוא כמראה חלב קרוש כטבעו בכ"מ סובר שאינו עכול והוא כמו דג שלם הנמצא במעי דג אבל כשהתחיל להתעכל גם רש"י אפשר יודה שמותר. וברמב"ם מפורש בזה להיתר ולכן ודאי יש להורות כותייהו להיתר נגד ספק דעת יחיד תוס' דתמורה אף שהרמ"א החמיר כשיטה זו.

ואין מובן כלל מה שבדרכי תשובה [יו"ד] סי' ס' סקי"ג הביא מס' דע"ת שאף להמתירין נתפטמה באיסורין היינו דוקא שאינן של בשר דהוי שינוי אבל באיסורין של בשר נבלה וחזיר דמעיקרא בשר והשתא בשר יש לאסור, דאין לזה שום מקום לאסור שלא זו הדרך כלל אלא מטעם שעכול מתיר ולכן לא שייך כלל חלוק זה. ואף כשיש בהבשר טעם החלב שנתפטם נמי אין שום טעם לאסור להמתירין דלא כדהביא שם בשם ס' מזמור לדוד ומסגרת השולחן שלכו"ע אסור בזה, אלא שברור שמותר להמתירין אף בזה ולכן כיון שמסקינן דיש להורות כהמתירין מותר אף בזה.

אך צ"ע על הרמ"א שהרי פסק כר"ת להתיר חלב הקרוש [יו"ד] בסי' פ"א סעי' ו' א"כ מתיר גם הוא עכול לאיסורין וא"כ איך אוסר בהמה שנתפטמה באיסורין והש"ך הביא שם [יו"ד פא] בס"ק ט"ו שבתורת חטאת שהוא הרמ"א כתב גם בחלב שאסורה הכשרה שינקה כל ימיה מטרפה אף שמתיר החלב הקרוש מחמת שנתעכל ואף בדברים יבשים הביא בט"ז [יו"ד] סי' פ"ג ס"ק י"ד בשם הד"מ שהוא הרמ"א שמותר דג טמא שבמעים אם אינו שלם מחמת דחשיב כמעוכל. [וגם יש קצת ראיה ממה שמתיר באו"ח סי' תס"ז סעי' י"ב בחטה שבורה שבתרנגולים מטעם ס"ס שמא נתעכל ושמא עתה נפלה, דאף דאפשר דהס"ס הוא מחמת שמא הלכה כהמתירין עכול, אבל לפ"מ שאיתא בח"י שם סק"י בשם הש"ך דמחמת ס"ס דפלוגתא אין מתירין בחמץ צריך לומר דסובר הרמ"א בהחלט דאם נתעכל מותר אך הספק הוא שמא לא נתעכל והוי ס"ס דמעשה שמותר גם בחמץ. אך בחטה אפשר לע"ד שהוא מטעם אחר דבנתעכל אין בו שוב כח החמוץ וזה שדימו לעכול דאיסורין הוא רק בשלימה שודאי מחמיץ עדיין דאם דינו כנתעכל אף שמחמיץ היה מותר מאחר דאינו שוב דגן] וא"כ קשה טובא מ"ט אוסר בהמה שנתפטמה באיסורין.

וצריך לומר שהרמ"א סובר דכיון שזה שחלוק איסור מטומאה הוא להא"נ ולתוס' תמורה מחמת שאף שנשתנה לדבר אחר אסור משום שהוא יוצא מהאיסור א"כ עכ"פ אינו שיור איסור הראשון רק נולד ממנו איסור מחדש שהוי זה סרוח מעיקרו דהא אינו ראוי לאדם ומותר אף שלא נפסל מאכילת כלב. ואף שגם לאדם ראוי למי שדעתו יפה או למי שאינו יודע מ"מ נחשב סרוח מעיקרו כיון דכשידעו סתם בנ"א לא יוכלו לאוכלו אף שרק מחמת מאוס הוא. ורק קודם העכול שהוא עדיין האיסור ממש אמרינן בחולין דף ע"א שצריך שיפסל מגר אפי' שלא בפניו או ליפסל גם מכלב אבל בסרוח ומאוס מעיקרו כשם שסגי בנפסל רק מגר לכו"ע אף לר"מ שאוסר נו"ט לפגם בע"ז דף ס"ח כ"כ סגי רק בנפסל מגר מחמת מאיסותא. ולכן סובר הרמ"א שכיון שמטומאה חזינן ששם הראשון אין כאן רק דבר חדש שיצא מהאיסור לא נאסר מאחר שמאוס מעיקרא לסתם

בנ"א והמעוט בטלה דעתם. וא"כ לא שייך זה בהבשר והשומן שנעשה מהאיסור שאינו מאוס שלכן כיון שיוצא מהאיסור אסור.

ואף שעדיין יקשה הא עכ"פ כיון שכבר הותר בהעכול איך יאסר אח"כ. יש לומר או שאוסר דוקא באכלה דברים שלא נפסלו מאכילה כשהתחיל להתעכל ויצא משם הראשון דאז כיון שנאסר גם בשם החדש שלו לא הותר כ"ז שלא נפסל לגמרי מאכילת אדם או דוקא שיפסל גם מכלב, או שיסבור דלא הותר מה שיש שם מהראוי לאדם כשעומד להתקבץ משם ול"ד לאפרוח ביצת טרפה שמותרת מחמת שגדלה לכי מסרחא שכבר פקע איסורא דהתם לא מתקבץ כלום ונולדה ממה שלא ראוי לאכילה כמו שנולדין מש"ז שאין ראוי לכלום אבל באכילה יסבור שרק נתקבץ הראוי מהאינו ראוי. ואף שהוא דוחק צריך לומר כן להרמ"א כדי שלא יסתרו דבריו אהדדי. וטעם זה שייך רק באם יש חלוק בין איסור לטומאה שאז הוא בשם אחר ולכן אם בלע דבר שאינו ראוי לאכילה כגון שלעסו הותר גם מאיסורו שהוי סרוח מעיקרו. ובבלע דבר הראוי גם אחר זמן העכול כגון בבלע שלם יהיה אסור עד שיפסל לגמרי. ואפשר לומר זה בדעת הטור דמחלק בין איסור לטומאה ומ"מ מתיר דג שבמעים שאינו שלם ויהיה כוונתו דוקא שבלע אינו שלם כהר"מ מפונטיזא אליבא דהאגודה שהביא המג"א [או"ח] בסי' תס"ז ס"ק כ"ב עיי"ש במחצית השקל. אבל למסקנת התוס' שאין חלוק בין איסור לטומאה א"כ הוי ההיתר מחמת שאינו בעולם ולא סברי דיש לידון מצד יוצא מהאיסור דאל"כ איך מדמין איסור לטומאה ולכן ודאי שמה שנכנס לגוף שאינו בעין אינו כיוצא מהאיסור כדבארתי.

ויצא מזה רק שהטור והמתירין רק חלב קרוש יכולין לסבור כהרמ"א אבל תחלת ומסקנת התוס' מנחות והר"ש אהלות ור"ת בתוס' בכורות ור' האי גאון כפי שכתבו תחלה והמתירין חלב צלול שהם הרי"ף ורמב"ם ורמב"ן והב"י א"א להו לסבור כהרמ"א ומותר לדידהו בהמה שנתפטמה באיסורין. ועיין ברמב"ן במלחמות שם מפורש שאף קרוש לא נפסל מאכילת אדם שהרי מעמידין בו ולכן ודאי אף בקרוש דוחק גדול לפרש שהוא מטעם שאינו ראוי מחמת מאיסותא שהרי אינו מאוס ליתן בחלב ואף אם מאוס לאכלו בעינו לא יאבד שם אוכל כיון שאינו מאוס להעמיד בו. ולכן אף שמוכרחין לדחוק כן בדעת הרמ"א שיסבור שנחשב נפסל מאכילת אדם דלא כרמב"ן מ"מ ודאי יותר מסתבר כרמב"ן ובפרט שלא מצינו חולק עליו בזה שמחשיבו ראוי לאכילה וא"כ גם למתירין רק בקרוש נמי מותר לדידהו נתפטמה באיסורין דלא כרמ"א.

ולפ"ז יש גם מקום לחלוק הש"ך שאוסר באכלה אה"נ ומתיר באיסורי אכילה שסובר ג"כ כרמ"א שהוא מטעם סרוח מעיקרו ולכן מתיר מה שנכנס לגוף כיון שכבר הותר

דלא כרמ"א בזה. וא"כ באה"נ שאין שייך זה שגם סרוח מעיקרו אסור נאסר גם הנכנס לגוף דהוא יוצא מהאיסור אבל לדינא יש להתיר אף באה"נ כדבארתי שכן סברי רוב הראשונים. ובפרט שלרמב"ם וש"ע מפורש שגם בשל ע"ז מותר מטעם דלעולם הוי זו"ז גורם. ובחמץ בפסח יש גם שיטת רש"י בפירוש להיתר גם מטעם זה וזה גורם דהא כתב בע"ז דף מ"ט ד"ה מאי דהוי זה וזה גורם אף שעתה אכלה רק משל ע"ז מחמת שהיתה גדילה קודם לכן על ידי שאר אכילות. ואם כן בחמץ בפסח הוא לעולם זו"ז גורם אף שאכלה רק חמץ מחמת האכילה דקודם הפסח. אך לענין החלב אולי לא שייך טעם רש"י דאפשר שהחלב בא רק מאכילת אותו היום אבל לפ"מ שבארתי מותר גם החלב מבהמה שאכלה חמץ.

ולכן נלע"ד מדינא להתיר בהמות ועופות שאכלו חמץ ושאר איסורין בין הבשר ובין החלב. ובפרט שכן סברי גם הכו"פ ומהרי"ט וכן פסק בס' ערוך השלחן בסי' ס' ביו"ד ואם כי טעמייהו לא נראה לע"ד מ"מ הדין אמת וברור עוד יותר שמותרת גם באכלה אה"נ שאסורין גם שלא כדרך הנאתן כדבארתי.

[ענף ו'] והנה באו"ה הובא בט"ז סי' פ"א סק"ח ובפמ"ג [יו"ד] סי' ס' כתב שאף שמדינא מותרת בהמה שינקה מטמאה כמו תרנגולת שנתפטמה משרצים מ"מ אסור לקנותה לכתחלה אם הוא ידוע משום מראית עין והש"ך ג"כ הביאו שאוסר לכתחלה אך לא הזכיר שהוא משום מ"ע ואדרבה משמע מהש"ך מראש דבריו שטעמו משום שזו"ז גורם אסור לכתחלה וא"כ נמצא לאחר שמסקינן שמותר גם בחד גורם אין שייך לאסור לכתחלה. אבל זה א"א דהא כתב הש"ך דהאו"ה סובר ג"כ דאף עיקר גדילתה מהבהמה טמאה שהוא חד גורם מותר מחמת דמעוכל הוי כשרוף א"כ מ"ט אוסר לכתחלה ולכן צריך לומר שטעמו משום מ"ע כדהביא הט"ז ועיין בפמ"ג שכתב שהמ"ע הוא שיאמרו שאוכל איסור ואף אם אכלה גם דברים אחרים יאמרו שזו"ז גורם מותר לכתחלה. ותמוה מאד לע"ד מראית עין כזה דמה"ת יטעו לומר שאוכל איסור כיון שהוא דבר היתר גמור.

בשלמא קבת טרפה שינקה מכשרה שיש אוסרין [יו"ד] בסי' פ"א סעי' ו' ניחא כיון דכל הבהמה אסורה לא ירגישו שקבה שאני אבל בכשרה שינקה מטרפה אם מותר איזה מ"ע יש כאן הא כולו היתר ואין כאן שום איסור, והיכן מצינו מ"ע כזה לאסור דבר המותר מחמת שיש שיטעו שהוא איסור ומחמת זה נאסור ממש שלא כדין ונניח להם בטעותם. ול"ד למנהג איסור קטניות בפסח דהתם אתי לאיחלופי שלא יבחינו בין פת קטניות לפת דגן ובין מעשה קדרה דקטניות למעשה קדרה דדגן כיון שהם בשם אחד ומיני קטניות שלמים אסרו משום לא פלוג עיין בח"א ובמ"ב [או"ח] סי' תנ"ג סק"ו. ואף זה הוא רק

מנהג בעלמא במקומות שנוהגין בזה ולא איסור. וכ"ש הכא שאין שייך איחלופי ואין מנהג בזה שודאי אין לאסור.

אך אולי יש לדמות זה להא דאוסר או"ה אפרוח שנולד מביצת טרפה הובא ברמ"א [יו"ד] סי' פ"ו סעי' ז' אף שמפורש בגמ' להיתר ונימא ג"כ שטעמו משום מ"ע דיטעו ע"ה לדמותו ליוצא מן האיסור אף שנסרח קודם שנולד וא"כ גם הכא יטעו לדונו כיוצא מן האיסור ויהיה האו"ה לשיטתו. [ותימה גדולה על טעם שאילת יעב"ץ שהובא בפ"ת שם סק"ד ובגליון מהרש"א שם שכוונתו הוא שאסור להושיב תרנגולת על ביצת טרפה מחמת שאסור לבטל איסור לכתחלה הא מפורש בשבת דף י"ז שגזרו בגידולי תרומה שמא משהי לתרומה טמאה גביה עד זמן זריעה ואתי לידי תקלה א"כ מפורש שמותר לזרוע תרומה טמאה שהוא איסור אף שיתבטל מאיסורו דאם היה אסור לזרוע אין לחוש שמא יעשה איסורין וגם אם היו חוששין שיזרע באיסור היו גוזרים כדי שלא יעבור על איסור זריעה. ובכלל אין שייך למבטל איסור כיון שנעשה עפרא בעלמא ואיזה שייכות הוא למה שאסור לזרוע ערלה שהוא אה"נ. ומצאתי גם בספר ערוך השלחן שכתב שאין זה טעם]. אבל לבד שלא דמי גם לשם אף אם נימא התם כטעם זה דהתם יש קצת לטעות דהא ההיתר הוא חדוש וחריפות דהרי ר' הונא ורבא בתמורה דף ל"א רצו לאסור אבל הכא שאדרבה לאסור הוא חדוש וחריפות וההיתר פשוט מה"ת נחוש שיטעו בזה, הנה א"א כלל לומר כן דהא משמע מלשון או"ה שתרנגולת שנתפטמה משרצים מתיר לגמרי וליכא אף משום מ"ע דאל"כ מה פשוט לו יותר להיתר תרנגולת שנתפטמה משרצים מהיתר בהמה שינקה מטמאה דמביא ראיה מתרנגולת אלא ודאי דבתרנגולת ידוע להיתר ממעשים בכל יום שנוהגין היתר כדאיתא מפורש ראיה זו כן במרדכי יבמות פ' אלמנה לכ"ג וא"כ מ"ש ינקה מטמאה דאוסר משום מראית עין.

ולכן ברור לע"ד שבנתפטמה מאיסורין אף האו"ה אינו אוסר אף משום מ"ע ורק בינקה מטמאה אוסר משום מ"ע שיאמרו שנולדה מהטמאה משום דלא היתה מרחמא דלאו דידה ולא מינה כדאיתא בבכורות דף כ"ד שמסתפק הגמ' להתיר מחמת זה חזיר שכורך אחר רחל וא"כ ודאי אם לא היינו יודעין שנולדה מטהורה היינו אוסרין מחמת זה ולכן אף שאנו יודעין בברור שנולדה מטהורה אסורה מחמת מ"ע דהאינן יודעין יאמרו דכיון שיונקת מהטמאה מסתמא נולדה ממנה. וזהו מראית עין גמור ששייך לאסור מחמת זה אבל לא מחמת הפטום מאיסורין דבזה אין שייך כלל מ"ע. ובינקה מטרפה לא יאסור משום מ"ע משום דאף אם יטעו שנולדה מהטרפה נמי מותרת דולד טרפה הלכה כרבנן דר"א דמותרת וכדאיפסיק ביו"ד ס"ס ע"ט. וזהו פי' ברור באו"ה ודלא כהפמ"ג ואין

מחלוקת כלל בין או"ה להמרדכי דבעובדא דאו"ה שינקה מטמאה אפשר שגם המרדכי יודה שאסור משום מ"ע ובינקה מטרפה ברור שגם האו"ה מודה שליכא שום איסור אף לא משום מראית עין.

ועיין בכו"פ שהוכיח מהא דלא מתרץ בזבחים דף ע"ד דמשכחת נתערב בטרפה כגון שנתערבו עם מי שינקה מטרפה אלא ודאי שרבנן פליגי ארחב"א וזה קשה על הרמ"א אף למה שבארתי כיון דמודו כשרוב אכילתה היה רק מיניקת טרפה שאסורה. והנכון לע"ד דיסבור הרמ"א דכיון שזה שלא נבטל ברובא הוא מחמת כל שבמנין או כדמתרץ ר' אשי שם [זבחים] בדף ע"ג שבע"ח חשיבי ולא בטלי אין שייך זה אלא באיסור מצד עצמו כגון שנטרפה או ולד טרפה אבל בינקה מטרפה שאסורה מחמת שנעשה מחלב אסור לא עדיפא מהחלב עצמו שאסר אותה שהיה בטל ולכן אף שהוא בע"ח לא חמירא מהאוסרו. ולא קשה אף אם נימא כהפמ"ג במשבצות [יו"ד] סי' פ"א סק"ח להרמ"א שכן סובר גם הכו"פ אליביה שאסורה לעולם, משום דנבטל ברוב. והוא כעין דמצינו בחתיכה הראויה להתכבד שנבטלה באין איסורה מחמת עצמה. ואף שודאי יש לחלק משם מ"מ הוא סברא נכונה לתרץ דברי הרמ"א.

[ענף ז'] והנה בבאורי הגר"א סק"א הביא ראיה להרמ"א מספרי פ' ראה סי' ק"א שאיתא שם ועדיין לא ארבה ולד טרפה שינקה מבהמה טמאה עם הטהורה משמע אבל מטמאה לבדה אסור עיי"ש. ולע"ד א"א לפרש כן בספרי דאם מוסיף להתיר דוקא כשינקה גם מטהורה מצד זו"ז גורם הא כבר ריבה שם לעיל להתיר ולד טרפה שהוא מחמת זו"ז גורם ולמה לו לרבות עוד היתר בזוז"ג. ואין לומר דולד טרפה מרבה בנתערבה ואח"כ נטרפה שלא נאסרה מצד עובר ירך אמו כאחד מאבריה, דא"כ אין שייך זה לרבות מבבהמה דפירושו כיון שהיא בהמה טהורה תאכלו הא כל טרפה היא בהמה טהורה ואסורה ואדרבה הא כל איסור טרפה רק בטהורה ולא בטמאה ואם יש להטריפו מטעם ירך אמו ליכא אף רמז מקרא זה דמותר מחמת שיש לו סימני טהרה. אלא ודאי שצריך לומר דאיירי בנטרפה ולבסוף עיברה שיש רק לאוסרו מצד יוצא מן האיסור וריבה מקרא דכיון שהיא טהורה מותרת מטעם דיש כאן גם עוד גורם דהיתר. וא"כ יקשה למה לו לרבות עוד היתר דזו"ז גורם ביניקה. לכן יש לפרש שמרבה גם ינקה מטמאה לבד שמ"מ מותרת כיון שהיא בהמה טהורה ולא אזלינן בתר האכילה כלל מטעם דהוי כאינו בעולם כלל ואין כאן יוצא מהאיסור כיון שנבטל להחי שהוא בהמה טהורה. וצריך לגרוס מן בהמה טמאה ולמחוק תיבות עם הטהורה. ואף אם נגרוס כן נפרש כמו בין שפירושו שמרבה בכל אופן שינקה בין מטמאה בין מטהורה.

ויותר נלע"ד לפרש בדרך אחר דלפירוש זה שאירי באמו טרפה שהדרך הוא שינקה ממנה שג"כ הוא איסור יקשה למה שבק יניקה מטרפה ונקט מטמאה שלא שכיח כלל והא אין חדוש לדין זה בטמאה יותר מבטרפה. איברא שהגר"א בהגהותיו לספרי הגיה במקום טמאה עם הטהורה, כשרה עם טרפה, אבל קשה למחוק כל הספרים והוא עצמו כאן בבאוריו להש"ע נקט כגירסת הספרים. ולכן צריך לומר שלא איירי כלל באיסור פטום מאיסורין אלא בלא ידעינן ממי נולדה וראינוה יונקת לפעמים מטהורה ולפעמים מטמאה אין חוששין שמא נולדה מהטמאה, דאם ינקה מטמאה לבד ודאי היתה אסורה אף שיש לה סימני טהרה ומפורש כן בש"ך [יו"ד] סי' ע"ט סק"ז בשם עט"ז ומסיק הש"ך שהוא פשוט והניחה מעוברת שכתב ברור ופשוט שלאו דוקא ובכל אופן אסורה דיש לחוש דדלמא לא מרחמא שאינה מינה אם לא ילדתו, אבל כיון שינקה לפעמים גם מטהורה שגם על הטהורה יש חזקה דלא היתה מרחמא אא"כ ילדתו דאף שהוא מינה ג"כ יש חזקה דהלכה כרשב"ג בבכורות ולכן אף אם נימא שחזקה דלא מרחמא שאינה מינה היא יותר גדולה מכריע זה שיש לה סימני טהרה שלא מצוי להיות לולד שנולד מטמאה שזה בעצמו שקול כחזקה שאינה מרחמא שאינה מינה והיה זה ספק השקול אף בינקה מטמאה לבד כמפורש שם לכן מכיון שינקה גם מטהורה מכרעת גם חזקה הקטנה את הספק להחזיק שהיא טהורה אף לקולא ומותרת באכילה. וזה שייך לרבוי קרא זה דמרבה להתיר דמכיון שיש לה סימני טהרה כטהורה הוא הכרעה להיתר. ומה שאמר ולד טרפה הוא איידי מרישא או שיש למוחקם כמו שמוחק הגר"א בהגהותיו. וזהו פי' נכון ומדוקדק בספרי וא"כ ל"ק כלום על המתירין ולפי' ראשון אדרבה יש עוד ראיה להמתירין מהספרי.

והנה יש עוד טעם להתיר לשיטת הר' יונה בברכות דף מ"ג שאיסור שנפל לדבש מותר מחמת שדרך הדבש להחזיר מה שנפל לתוכו לדבש דיינינן ליה כדבש ומותר לדידיה דבש שידוע שעירבו בו סלת לפסח כדהביא הט"ז [או"ח] בסי' תס"ז סק"י והח"י ס"ק ט"ז בשם תשובת הרא"ש מחמת שטבעו להפך הסלת לדבש ובתר השתא אזלינן וא"כ גם בהמה שנתפטמה מאיסורין הרי ודאי נתהפך לדבר מותר לבהמה טהורה ולחלב טהור ובתר השתא אזלינן. ועיין במג"א [או"ח] סי' רט"ז סק"ג שהקשה מהא דאמר חלב חדוש הוא מחמת שבא מדם בבכורות דף ו' וכן מהא דהוצרך להתיר אפרוח שנולד מביצת טרפה מטעם דקודם שנולד נעשה עפר בעלמא בתמורה דף ל"א אלמא דבתר מעיקרא אזלינן. ועיין בח"י שם ותירוצו לא הוי אלא אדבש אבל ע"ז שמתיר הר' יונה גם המוסק שנעשה מדם המתקבץ בחטוטרת שבצואר איזה חיה לא מתורץ בתירוצו כלום. ומה

שדחק הח"י במוסק כדרצה לומר המג"א שלא הוי מאכל אין שייך זה למה שמוכיח מדבש דבתר השתא אזלינן. וכן מה שתירץ המקו"ח בסק"ד ג"כ אינו אמוסק ומה שדחק המקו"ח אינו שייך לדבש אלא לאפרוח שמביצת טרפה. ואין לומר בכוונת הר' יונה שגם בדבש כן כדאיתא סברא כזו בדבש שנתערבו בו איסורין בר"ן ע"ז דף ל"ט דאינו שייך זה לבתר השתא אזלינן שכתב הר' יונה.

ולכן הנכון לע"ד דהר' יונה ס"ל דאיסור שנשתנה לשם אחר הוי כנשרף ואינו בעולם כלל השם הראשון ואין כאן עתה רק השם השני שהוא היתר אך מ"מ יש לאסור מטעם שבארתי דהוי כיוצא מן האיסור ולכן לא הוי אלא כשנעשה השינוי מהאיסור עצמו ע"י איזה סיבה ומעשה כמו אפרוח מביצה וחלב מדם כיון דהלידה והחליבה והיניקה עשו רק שיתעכר הדם ואז נשתנה הדם בעצמו לחלב כלשון הגמ' דם נעכר ונעשה חלב ולכן אף שהוא דבר חדש מ"מ הא הוא יוצא מהאיסור וכ"ש באפרוח שע"י החמום נעשה מהביצה עצמה אפרוח שנמצא שגם שם זה החדש היה בהדם והביצה. ולכן הוצרך לחדוש התורה בחלב ולזה שכבר נעשה עפרא באפרוח. אבל באם השינוי עושה ממנו דבר אחר כגון בדבש שיש בו כח להפך כל הנתערב בו לדבש וא"כ הוי המעשה ע"ש הדבש ולא ע"ש המתערב שאינו עושה כלום רק גורם בעלמא שיהיה להדבש ממה לעשות אינו נחשב ליוצא מן האיסור כיון שהוא לא עשה כלום רק גורם בעלמא. וכן יסבור הר' יונה בטעם היתר עכול דכיון שהוא בשם פרש אינו בשם הראשון ורק שיש לאסור מטעם יוצא מאיסור לכן כיון שלא האוכל עשה העכול רק הגוף דיש בו כח לעכל כל אוכל שבא לגופו אין נחשב ליוצא מהאיסור כיון שאין הכח בהאוכל אלא בהגוף.

ולכן אף במוסק שנעשה דוקא בחטוטרת שבצוארה אף שעושה זה רק מדם שנקבץ שם נחשב עיקר המעשה ע"ש מקום הנעשה בו שהוי כזורע בקרקע דבר איסור שזרעו כלה שלא נחשב יוצא מהזרעים שהוא יוצא מהאיסור אלא ע"ש הקרקע והזרעים הם רק כגורמים ליתן במקום זה כח הצמיחה וכ"כ הוא הדם בחטוטרת שכיון שנשתנה כאן לדבר אחר הוי כזרעו כלה שאין המעשה נקרא על שמו אלא ע"ש המקום. ול"ד לאם היה השנוי נעשה ע"י מכונה שבידי אדם שודאי היה אסור דמשום שאינו טבעי נקרא השינוי ע"ש הטבעי כיון שלא היה מוכרח להשתנות ולהאבד ולכן אינו כאבוד בהשינוי אלא שהמכונה גרמה לו להתחלף אבל הכא שגם המקום שנעשה בו הוא דבר טבעי ומוכרח שיבא לשם להשתנות לדבר אחר הוי כזרעו כלה שהוא רק גורם בעלמא ולא נחשב יוצא ממנו אלא מהמקום. זהו מה שיש לי לומר לדעת הר' יונה לתרץ קושית המג"א.

עכ"פ איך שנימא מותרת בהמה שנתפטמה באיסורין לדעת הר' יונה דאף לתירוץ המקו"ח דמי זה לדבש דאף שדרכן להאכיל לבהמה ולהעשות בשר ושומן מ"מ ודאי לא אחשביה בזה, דלא ניכר השבח בשם המאכל דאיסור זה שאכל דהא מכל מאכל היה השבח ואין החשיבות בזה המאכל. ול"ד לאפרוח שמביצה זו שלא היה אפשר לה לצאת מביצה אחרת. וגם אפשר לומר החלוק של המקו"ח בדרך אחר דחלב ואפרוח שמביצה זו הוכרחו לבא מאיסור דוקא ולכן נקרא ע"ש האיסור אבל בדבש אין הכרח שיעשה מאיסור דאם היה נופל דבר היתר נמי היה נעשה דבש ולכן לא נקרא ע"ש האיסור. וא"כ באכילת בהמה ודאי היה נעשה השבח גם מאכילת היתר לכן לא נקרא ע"ש האיסור.

ולכאורה יש ראיה להיתר מהא שבהמה טמאה שאכלה רק היתר שכולו איסור ולוקה אף על כזית מצומצם ולא אמרינן דהיוצא מאכילת היתר ונעשה בשר ושומן בגופה יהיה היתר וא"כ גם להיפוך בטהורה שאכלה איסור ניזיל בתר הבהמה אבל אינו כלום דהתם היה האיסור אף אם היה נברא כולו מאוכלין היתר כמו התולעים שנתהוו מפירות. אך לדינא מותר מטעמים דלעיל.

היוצא מזה שבהמה ועופות שנתפטמו מחמץ בפסח וכל אה"נ אף בלא אכילות היתר כלל מותרות לאכילה בו ביום. וכן מותר גם החלב שלה אף מבהמת ישראל ואף שעבר על איסור בל יראה ואיסור הנאה מותרות דאיסורא דעבד עבד אבל הבשר והחלב לא נאסרו מזה.

ולענין להאכיל חמץ ודאי אסור אף אם ימכור הבהמות והעופות לנכרי משום דאף בהמת נכרי וחמץ של נכרי נמי אסור לישראל להאכיל דהא אף להשכיר החמור להוליך חמץ יש שאוסרין עיין בסי' ת"נ [או"ח] במ"ב ס"ק כ"ה ולהוליך בעצמו אסור לכו"ע וכן לפרוק חמץ של נכרי מבהמת נכרי אוסר המג"א אף בחנם. ורק במקום הפסד יש להתיר להאכיל ע"י עכו"ם כשימכור הבהמות והחמץ לנכרי ולכתוב בשטר המכירה שגם המאכיל יהיה על חשבון העכו"ם הקונה. אבל הבשר והחלב לא נאסרו אף שלא מכר אך זהו להורות לדינא אבל לבעלי נפש ודאי טוב שיחמיר לעצמו כיש אוסרין ולא לאכול החלב ולא לשחוט עוף שידוע שנתפטמה מחמץ לבד ובסתמא אין לחוש אף לבעלי נפש.

והנה בחלב של בהמת נכרי הביא בשע"ת גם דעת הב"א להתיר ובמ"ב [או"ח] בס"ס תמ"ח הביא שיש אוסרין גם בזה. וטעמם משום שגם מחמץ של נכרי אסור ליהנות או אולי מחמרי כהרמ"א לאסור גם באיסורי אכילה. אבל לע"ד מסתבר דבר חדש שאף שאסור ליהנות מחמץ של נכרי ל"ד לחמץ של ישראל דבשל ישראל אסורין אף הפחמין

ובשל נכרי פשוט שאם שרף הנכרי חמצו יהיו מותרין הפחמין בהנאה דהא חמץ של נכרי אף שעתה אסור בהנאה יותר אחה"פ וא"כ מה לנו אם עבר הפסח שאין עתה איסור חמץ או עבר החמץ דאחר שנשרף אין כאן חמץ וליכא איסור חמץ ולכן רק של ישראל אסור משום שאסור לעולם אף כשעבר הפסח וה"ה כשעבר החמץ. וא"כ גם כשהאכיל הנכרי החמץ לבהמתו כבר ליכא החמץ בעולם והוי כעבר הפסח שאין שוב מה לאסור ולכן אף להרמ"א שאוסר בהמה שאכלה גם רק איסורי אכילה ג"כ יהיה מותר חלב של בהמת נכרי בפסח כיון שעתה ליכא החמץ ואולי זהו טעם הב"א שמתיר חלב של בהמת נכרי שאכלה חמץ אף שמשמע מספרו יד אפרים ביו"ד סי' ס' שמחמיר כהרמ"א אף באיסורי אכילה.

ולפ"ז מסתבר עוד כיון דחמץ שעבר עליו הפסח אף של ישראל הוא רק מדרבנן דמדאורייתא מותר אחה"פ א"כ כששרף החמץ אף אחר זמן איסורו דאין כאן שוב החמץ הוי כעבר הפסח וליכא בהפחמין שום איסור מדאורייתא. ולכן אף להסוברין בכל הנקברין שאסור האפר מדאורייתא מ"מ בחמץ יהיו האפר והפחמין מותרין מדאורייתא ורק מדרבנן אסורין משום דמדרבנן הוי גם החמץ אה"נ לעולם ככל אה"נ. והוא לדינא כשיטת המקו"ח אך לא מטעמיה ומתורץ בזה קושית המג"א [או"ח] סי' תמ"ה סק"א ע"ז שמותר לשרוף חמץ הא בכל נקברין אסור לשרוף דכיון דבחמץ רק מדרבנן אסור האפר לא גזרו לחוש שמא יהנה מהאפר.

ונמצא לפי חדוש זה שחלב של בהמת נכרי שאכלה חמץ אין להחמיר אף לבעלי נפש כיון שאף להרמ"א אין מקום לאסור. זהו הנלע"ד בסוגיא זו להלכה וגם למעשה הכותב בימי עניו ומרודו ומצפה לישועת ה' גיסו כאחיו אוהבו, משה פיינשטיין.

סימן קמח

בענין קנה ישראל אחר החמץ מן העכו"ם אחר הפסח חמשה עשר באב תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מו"ה ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

מש"כ המג"א [או"ח] סי' תמ"ח סק"ד בטעם חדוש המשאת בנימין שאם קנה ישראל אחר החמץ מן העכו"ם אחר הפסח צריך להחזיר לבעלים דאמרינן אדעתא דעכו"ם אפקריה אדעתא דכו"ע לא אפקריה שהקשת דהפקר כי האי אינו כלום דבעינן שיפקיר לכל עיין במחצית השקל שהקשה זה. ושפיר תירץ דכוונת המג"א כמש"כ הט"ז סק"ו שיכול למכור לעכו"ם בשיור זה שאם ירצה העכו"ם אחר הפסח למוכרו יהיה מוכרח למכור רק לו ולא לשום אדם אחר ונמי לא יעבור בבל יראה ובל ימצא וגם כתב הט"ז

שלכן אפילו אם לא התנה בפירוש עם העכו"ם אנן סהדי שאדעתא דהכי יצא החמץ מרשותו וכן סובר המג"א דסתמא דמלתא הוי כאילו התנה כן עיי"ש, ולכן יש לפרש שהוכיח המג"א שאמרינן אנן סהדי כזה מהא דאמרינן בב"ק דף קט"ז דאמרינן אדעתא דאריה אפקריה אדעתא דכו"ע לא אפקריה וכ"כ אמרינן הכא אנן סהדי שהוא כהתנה שלא ימכור לאחרים אלא להחזיק העכו"ם לעצמו אבל אם ירצה למכור יצטרך למכור דוקא לו.

אבל תמוה לכאורה דהא אפשר שהעכו"ם לא היה מתרצה לקנות בשיור זה ומה מועיל האנן סהדי שמצדו הא תלוי זה גם בדעת העכו"ם הלוקח, וכמפורש בתוס' כתובות דף מ"ז שלא אמרינן אנן סהדי שלא ע"מ כן לקחה כיון שאיכא נמי דעת מקנה שאפשר שלא היה מקנה לו לדעתו, וכ"כ גם בכאן אין לומר אנן סהדי זה שרוצה לשייר זה שלא יוכל למכור לאחרים כיון שתלוי גם בדעת העכו"ם הלוקח שאולי לא היה רוצה לקנות בשיור זה. וצריך לומר שבחמץ סברי שאיכא אנן סהדי שהעכו"ם הלוקח כיון שיודע שכל מכירתו לו הוא רק בשביל שלא יעבור הישראל בבל יראה ודאי לא ימכור לו בסתמא יותר ממה שצריך לדין זה אלא כפי התנאים שסגי לו לזה ולכן בסתמא סומך על דעת המוכר שרוצה ודאי בתנאי זה שלא יוכל למכור לאחרים ואם העכו"ם אינו רוצה בשיור זה הי"ל להעכו"ם הלוקח להתנות שרוצה דוקא שיוכל למכור גם לאחרים. ואף שהעכו"ם אין יודע דינים מ"מ הא אינו יודע גם שלא יועיל שיור זה ולכן אם לא היה מסכים מספק לכל מה שירצה המוכר הי"ל להתנות בדבר שרוצה בדוקא שאף אם אינך צריך בשביל האיסור איני רוצה אלא באופן שאוכל למכור למי שארצה.

וטעם המשאת בנימין שהוא מתקנה כהא דמערופיא בחו"מ סי' קנ"ו סעי' ה' ברמ"א, הא הוא טעם רק לאיסורא בעלמא על ישראל האחר שהיה אסור לו לקנות אבל לא להוציא מידו כדאיתא התם.

וכן הא שמדמה לסקריקון שצריך להחזיר לבעלים הראשונים כשקנה תוך י"ב חדש כדאיתא בחו"מ סי' רל"ו סעי' ג' אף דהקנין קיים דאגב אונסיה גמר ומקני אלמא דעשו תקנה שיחזור לבעלים הראשונים מכיון שמכר באונס וה"נ בכאן הוא כמוכר באונס בשביל שלא יעבור על האיסור כדהביא המחצה"ש משמו, אינו מובן, חדא הא אדרבה מפורש בגיטין דף נ"ה דקמייתא ומציעתא כיון דקטלי אגב אונסיה גמר ומקני ולא דנו בה דין סיקריקון ופרש"י והלוקח ממנו מקחו קיים ורק בבתרייתא דכל דקטיל ליקטלוהו אף שעדיין היו מתפחדים לא היה ברור שמתפחד כ"כ עד שיקנה בלב שלם דחושב למחר תבענא ליה בדינא וגם יש שמתפחד ומקנה בלב שלם, בזה הושיב ב"ד ונמנו

שתלוי בשהיית י"ב חדש מטעם דפרש"י [גיטין] בדף נ"ח דגבי סיקריקון הוא דחזור ונמנו דכיון דגמר ואקני אגב אונס מיתה ואפילו בתר דגזור כל דקטיל ליקטליה מסתפי ליה מקמא דקמיה דאקטול וסופו הוכיח שהניחה בידו יב"ח ולא צעק אליו עיי"ש משמע דבתוך יב"ח לא אמרינן דגמר ומקני וגם אחר יב"ח הוא רק מתקנה ומדינא הי"ל להחזיר לבעלים לעולם. וגם בלא זה הא בסיקריקון הוא תליוה ויהיב שלא גמר ומקני כדאיתא בנה"מ שם סק"ג בשם הריב"ש והתקנה הוא לאידך גיסא שיקנה הלוקח ויתן לבעלים רביע. וא"כ לא נמצא כלל שם תקנה זו דאף שקנה העכו"ם מ"מ יצטרך ישראל הקונה ממנו להחזיר לבעלים.

ועוד אף אם נימא כהמשאת בנימין שהתם קנה העכו"ם ועשו התקנה להחזיר להבעלים נמי אינו ראיה לכאן דהתם גדר התקנה הוא שכיון שמכר רק באונס לא יהיה קנין כמפורש שם [גיטין נה] במתני' לקח מסיקריקון מקחו בטל שלשון זה משמע כפשוטו משום שמכר לו דבר שאינו שלו ולכן אף אם נפרש כהמ"ב שהוא מתקנה נמי היתה התקנה שלא קנה העכו"ם אבל הכא א"א לעשות תקנה כזו שלא יקנה העכו"ם דא"כ יעבור על ב"י וב"י ויאסר החמץ בהנאה ולא ישוה אף פרוטה אחת אלא שצריך לתקן שאף שקנה העכו"ם מ"מ כיון שהיתה המכירה מצד אונס האיסור לא יוכלו אחרים לקנות מהעכו"ם לא רק איסורא בעלמא אלא גם שתתבטל מכירתם ויצטרכו להחזיר לבעלים ותקנה כזו לא נמצא שם ולא בשום מקום אף אם נימא כשיטתו. ולכן דברי המ"ב כפי שהביא במחצה"ש צע"ג וס' מ"ב אין אצלי לעיין בו ופלא על מחצה"ש שניחא לו דברי המ"ב. ולכן פשוט שמפני זה הוצרכו הט"ז והמג"א לטעם אנן סהדי ששייר זכות זה שלא יוכל למכור לאחרים וזה סברי שסגי שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קמט

בחנונים חשודים לאיסור חמץ שמכרו חמצם לנכרי ע"י הרב כנהוג ה' אייר תשי"ז. מע"כ ידידי הרה"ג מהר"ר נחמן יוסף גאלדשטיין שליט"א.

בדבר החנונים שמוכרים חמצם ע"י הרב כנהוג והוא חשוד לעבור לסחור בחמץ בפסח ונוטל כל מה שצריך למכור בפסח מאלו החמץ שמכר ע"י הרב, פשוט שאין זה בטול על המכירה כי מצד תנאי המכירה להעכו"ם נכתב בשטר המכירה שמה שיטול יהיה כקונה אז מהעכו"ם ויצטרך לנכות מהסך שחייב לו העכו"ם וממילא אין כאן שום בטול על המכירה ומה שלא לקח הוא של העכו"ם.

ובלא זה אין שייך לבטל קנין שכבר נעשה ואינו שוב בעלים על זה אלא הוא או כקונה מחדש או כגוזל, שהוא ודאי עבר על בל יראה כיון שקנה בין למקח בין לגזל אבל רק על מה שלקח בידו וקנה ולא על מה שנשאר.

ואין לומר שאיגלאי מילתא שלא מכר בלב שלם אלא שהערים, דמה"ת נימא כן דאף שחשוד לעבור להנאתו כשאינו יכול בהיתר לא יעבור על מה שיכול לעשות בהיתר. ואף אם נימא שבזה"ז במדינה זו ליכא חזקה זו דבחולין דף ד', הוא רק שלא יחליף שהוא לבקש תחבולות להיתר אבל על מה שעשה בהיתר ממש, ודאי לא נימא שבלבו לא רצה בההיתר, ולכן ברור ופשוט שהמכירה קיימת וטוב עשה כתר"ה שהשתדל שימכרו חמצם. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנ

בדבר נוסח שטר מכירת חמץ ואיזה פקפוקים כ"ו טבת תש"י. מע"כ ידידי הרה"ג ר' אורי מאיר הכהן ר"מ בתורה ודעת שלו' וברכה.

הנה בדבר נוסח שטר מכירת חמץ מסתבר כשרק איש אחד מוכר כל חמצו לנכרו [לנכרי] אין להחשיב זה כמינו ידוע משום שיש במיני חמץ דבר זול ביותר כמו לחם וקמח ויש דבר היוקר כמו יי"ש וכדומה והוי זה כמכר כל מה שיש בתיבה ושק זה שלא קנה לשיטת הרמב"ם פכ"א ממכירה והש"ע [חו"מ] סימן ר"ט מטעם דאינו יודע הלוקח אם הוא תבן או זהב ומשמע שגם הטור מודה בדין זה משום דהוי כמשחק בקוביא ועיין בפרישה [חו"מ] סי' רמ"א סוף סעי' ו'. אבל כיון שמתנה כפי שישומו ג' בקיאים הביא הפ"ת [חו"מ] ר"ס ר"ט בשם תשובת באר יצחק שליכא חסרון דאינו מסוים דהא סמכא דעתיה דודאי לא ישומו לחייבו יותר משויו עיי"ש. אך קצת יש לפקפק בזה דהא באינו ידוע כמו בערמה זו של חטים שבסעי' א' שקנה פסקו הרמב"ם והש"ע דיש להם אונאה וא"כ אף אם היה קונה בהא דסעיף ב' בכל מה שבתבה ובשק לא היה עדיף ממינו ידוע דרישא שהיה אונאה ומ"מ פסקו שלא קנה אף שכיון שיהיה אונאה ממילא לא שייך לא סמכא דעתיה דהא בהכרח יהיה זה כפי השומא מצד דין אונאה. וא"כ משמע שהוא כמשחק בקוביא בעצם הקנין כיון שאינו יודע אם קונה דבר השוה רק פרוטות או שוה מאות דינרים ואף שלא יהיה לו הפסד מאיזה מין שיהיה שם דהוא עכ"פ רק מעשה שחוק בעלמא. וגם אולי היה סבור הלוקח שרק דבר קטן יש שם ולא נתכוין לקנות דבר הגדול עיי"ש בש"ך סק"ב שמשמע לע"ד שכוונתו לב' הטעמים בפירוש כמשחק בקוביא שטעמים אלו שייכים גם בלא יהיה לו הפסד. וצ"ע דברי הבאר יצחק.

אבל הוא רק ביחיד אבל ברבים שמכרו ע"י מורשה כפי הנהוג שודאי יש להרבים מכל מיני החמץ בין מהזולים בין מהיקרים שלכן הוא כידוע להנכרי הלוקח שקונה מכל המינים רק שלא ידוע לו המשקל והמדה והמנין שקונה אף להרמב"ם וכ"ש הכא שמתנים לפי המשקל והמדה והמנין שישקלו וימדדו וימנו וכפי השומא דבקיאים. ולכן טוב לפרוט בשטר המכירה כל המינים כדי שידע הנכרי הלוקח איזה מינים הוא קונה ויהיה מינו ידוע כי אולי אינו יודע איזה מינים שייכים לחמץ. אבל כשהמוכר המשלח מצוה להשליח הרב המורשה ממנו למכור א"צ שיפרוט דבשליח לא איכפת לן מה שלא ידע על איזה מין הוא שליח מחמת שיטעה באומד דעתו שיש להמוכר רק לחם ולא יי"ש דעכ"פ יועיל כשימכור מספק גם יי"ש וימצא שיש לו. ולכן הרב המורשה הרי מוכר מספק מכל מין ומין שיש אצל כל אחד אף אלו שאינו חושב באומדנא שלו שיש לו והנכרי הלוקח הרי ודאי קונה כל מין ומין הנפרט שלו לא איכפת אם הם של ראובן או של שמעון והויא מכירתו ברורה שסמכא דעתיה לכן אין בזה שום חשש. אבל אם יארע שרק יחיד או אף יותר אבל רק מקצת אנשים שאפשר יש לחשוב שאין להם אלא דברים זולים מסתבר לע"ד שיצטרכו לפרוט מה שיש להם מהמינים דחמץ ותערובת חמץ אף שיתנה כפי השומא דבקיאים.

ואם אירע שאחד מן המינים שנפרטו אין לשום איש מהמוכרים שחשש כתר"ה שיהיה טעות ממש וכוונתו שיתבטל המקח. הנה יש לכתוב בשטר המכירה שהותנה שאף אם יתבטל המקח לגבי דבר אחד לא יתבטל לגבי דברים האחרים ולא יהיה כקני את וחמור וכמדומני שכתוב כן בנוסחאות שטרי המכירה וגם צריך להתנות זה בפירוש עם הנכרי כמו שצריך שידע הנכרי מכל התנאים המבוארים בשטר. ובעצם הא מתנים ונכתב בהשטר שרשאים כל אחד מהמוכרים ליקח מה שרוצים ונאמנים ע"מ שלקחו וא"כ יהיה מה שהזכיר דבר שלא היה כמו בהיה ולקחו בחזרה. ולכן אין קפידא בזה גם אם יפרטו המוכרים ויטעו לכתוב דבר שאין להם. וכן גם אם ישכח מלרשום איזה דבר אינו כלום כי ודאי עושה את השליח למכור גם מה ששכח ופורט רק לרוחא דמילתא שזה ידוע לו ויש אפשר אצלו גם עוד דברים שנשכח ממנו בשעה זו שגם ע"ז עושהו שליח דמה"ת ירצה למכור חמץ שפרט וישאיר אצלו עוד חמץ לעבור בבל יראה הא כל מכירתו הוא בשביל האיסור ואין לך אומדנא גדולה מזו שעל כל חמץ שיש לו עושהו שליח למכור. ומי שנוהג שכל אחד מהמוכרים מפרטים מה שיש לו טוב שיכתוב בשטר המכירה שמוכר אף מה ששכחו לרשום וכן בשטר הרשאה יכתוב בפירוש שעושה

לשליח אף ע"מ ששכחו לרשום אם אך יש לו אבל הוא רק לרוחא דמילתא דבדיעבד אף אם לא יכתבו זה ליכא שום חשש בהמכירה כדלעיל.

ובדבר המקומות שצריך להשכיר מקום החמץ כדי שיקנה הא"י גם בתורת חצר הנה צריך לכתוב שמקום החצר שבדירתו שברחוב זה בנומבער [במספר] זה הוא משכיר לו וזה בעצמו עושה המקום למסוים. ובשעה שבא המוכר להרב לעשותו שליח צריך לומר בפירוש שעושהו שליח למכור החמץ ולהשכיר מקום החמץ וגם ליתן דריסת הרגל להנכרי בכל ביתו כדי שיוכל לילך אל מקום החמץ המושכר לו ליקח החמץ כשרוצה. ואם המוכר צריך להשתמש או לילך במקומות שהחמץ מונח שם צריך לכתוב שמשאיר לו תשמיש וזכות דרה"ר במקומות החמץ שנשכרו וכמדומני שבשטרי המכירה נכתבו תנאים אלו.

בהנוסחאות הנדפסים שראיתי יש איזה טעיות ואיני זוכר את של מי ראיתי כי אני בעצמי איני עוסק בזה במדינה זו. ובמדינותינו היו רוב רבנים כ"א עושה נוסח לעצמו או שקבלו מאבותיהן ורבותיהן או נוסח של רב גדול אחד ולא היה בזה נוסח קבוע. והיו מקומות שהיו עושין מקח קצוב על כל דבר אך רוב המקומות כתבו כפי שישומו ג' בקיאים שיבררו ב' הצדדים ויש שהתנו וכתבו שסומך על המורשה מי שיברור ויש שהיו מצוים לפרוט ויש שלא הקפידו ובכל אופן הוא טוב ואין לפקפק בהמכירה.

והנה יש להקפיד שהאו"ג יהיה לא פחות משיעור פרוטה לכל אחד מהמוכרים כגון אם היה מורשה מת"ק אנשים יהיה האו"ג חמשה דאלארן [דולרים] כי אף שסענט של מדינתנו הוא יותר מפרוטה אבל כיון שהיא מטבע הפחותה במדינתנו צריך לכה"פ סענט אחד במקום פרוטה לכל אחד. כי משמע לע"ד מריש קידושין בתוס' ומדף י"ב בגמ' דכשהאיסרין מתזיילין אחד מששה, והא לא משמע שהאיסרין הוקטנו ממשקלם שהיו ד' שעורות כסף אך מ"מ כיון שהוזלו הרי נמצא שמטבע הפחותה היא רק אחד משה אף שיתירה משיוי חצי שעורה ואף שיש קצת לדחות מסתבר יותר כן ויש לחוש לדינא. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קנא

בענין הכשר ניקור הרחים לפסח וכיבוס השקים ח' אדר ראשון תרפ"ז ליובאן. מע"כ הרב הגאון מהר"ר אליהו שחור שליט"א הגאב"ד פאהאסט.

בדבר מה שרצה כתר"ה לדון מאחר שברחים שבמדינותינו אין מכבסין החטים כלל א"צ מדינא לנקר הרחים ורק זריזות בעלמא הוא, דהא אין לחשוש שמא כבסן הנכרי כמו

שמותר ליקח חטים מנכרים, הנה לע"ד ל"ד כלל משני טעמים חדא דודאי יש נכרים שלותתין החטים ליפותן כידוע באם נמצא בהחטים סאזע מכבסין לנקותן מהסאזע וכדומה, וגם יש שהחטים שהכין לעצמו לותת כדי שיהיה קמח משובח. אך מ"מ מותר לקנות מהם חטים דאזלינן בתר רובא. וחשש דקבוע ליכא דאין ניכר במקומו כדאיתא בתוס' בכמה דוכתי וגם הם ניידי ברוב הפעמים עיין בח"י סי' תנ"ג ס"ק ט"ז ולכן תלינן שמה שקונה אינם מכובסין. וגם יש לדון מטעם חזקה דנעמידם בחזקתן שאינן מכובסין וכשרים לפסח כי תיכף כשנקצרו לא נכבסו. אבל כשאנו דנין על הרחים הא ודאי גם החטים שנכבסו נטחנו שם, ובשלמא אם יש בעיר שני רחים יש לומר על כל אחד דניזיל בתר רובא שכל מה שנטחן ברחים זה היה מרוב החטים שאינם מכובסין אבל כשאין בעיר רק רחים אחד שיש בו [פעטעלאוו וולסין] לעשות סלת דחטים א"כ ודאי גם המעוט הנכבסין נטחנו ברחים זה ולכן צריך לנקר מדינא כמנהג דש"ע.

שנית דידוע דרוב נכרים כשטוחנין חטים לסלת לותתין החטים קודם הטחינה ורק לקנות מהן שרי דכשמוכרין חטים לאחרים אינם מכבסין דלמה להם זה ולחוש דלמא נמלך אחר שלתתן למכור הוא רק מעוט וחשש בעלמא ואזלינן בתר רובא וא"כ אדרבה נמצא שהרוב שטחנו בהרחים שהם נכרים כבסו החטים. וטעם זה הוא אף ביש שני רחים בעיר. וגם טוחנין למאלץ שהוא חמץ גמור ולכן אף כשיש שני רחים צריך לנקרם. ואף שידיעתי הוא רק מעירי אבל חושב אני שגם בעיר כתר"ה הוא כן.

אך לענין להצריך כיס חדש זהו ודאי חומרא יתירה. דהנה הא יש לדון מטעם אחר דלא יצטרכו לכאורה לנקר הרחים דהא קמח בקמח הוא בדין לח בלח ואינו חוזר וניעור ומטעם זה מותר אם יש ששים נגד הדגן שצמח כדאיתא [או"ח] בסי' תנ"ג סעי' ג' וא"כ נהי שזימנין טחנו תבואה לתותה מ"מ הא מה שנתערב מהאבק שעל הרחים הוא רק משהו שבטל ואינו חוזר וניעור, ולא הוי מבטל איסור לכתחלה דהא אין כוונתו לערב דלא ניתוסף לו כלום בזה אלא כוונתו רק לטחון וקשה מ"ט צריך לנקר הרחים. ואין לומר דהוא מחמת שנעשה סביבות הרחים עיסה כידוע, דהא אם באנו לחוש לבצק זה לא היה שום תקנה דזה נעשה בשעה אחת וא"כ היה צריך לנקר הרחים בכל שעה ואין מי שחש לזה אלא ודאי משום דבצק זה נעשה מזיעת הרחים מחמת חמימות העבודה שזה אינו מחמיץ לכו"ע אף להיש אוסרין [או"ח] בסי' תס"ו סעי' ג' דלא שייך כאן טעם המג"א שם סק"ה משום דזיעת הרחים הוא רק חום העבודה. וגם בל"ז הסכימו האחרונים להלכה שזיעת החומה מותר כדעה הראשונה עיין במ"ב שם סק"ח. וא"כ אף לבצק שיש שם קודם הנקור לא היה צריך לחוש.

וצריך לומר משום דאם נטחן שם תבואה לתותה נעשה הבצק שסביבות הרחים גם מקמח תבואה הלתותה מחמת זיעת הרחים וכשנתערב פרור מבצק זה חוזר וניעור דהא הפירור היה חמץ משום שהוא מקמח תבואה לתותה שהיה חמץ עוד בעודו קמח, ומעלת קמח שבטל כמו לח בלח ליכא דהא הוא פרור דלא נבטל אף אם נידוק טובא כדאיתא [או"ח] בסי' תס"ו סעי' ד' ועיין במג"א ובח"י שם. ולענין חומרת פרור ודאי אין חלוק אם נעשה ממים או מדברים שאין מחמיצין דעכ"פ הוא פרור שלא מתערב יפה. וזהו מה שנראה לע"ד טעם גדול למנהג ניקור הרחים.

וא"כ לא שייך זה אלא במקום שיש בצק מחום עבודת הרחים אבל בנפה של הפיטעל לא נמצא בצק מעולם, ואף אם נמצא בדרך מקרה שם בצק לא נכנס לתוכו דאינו מתפרר דהא לא נטחן שם, ורק אבק הקמח יש שם דיש לו דין לח בלח שבטל. ולכן א"צ לנקותו מדינא רק לזריזות בעלמא ומחמת שקשה לנקותו כתבו שנכון לעשות חדשה אבל כשקשה להשיג חדשה אלא בהוצאה מרובה טובא וכ"ש בשנים אלו שאי אפשר זה כלל במדינתנו אין להקפיד בזה ויש להכשיר אף בלא פיטעל חדש רק צריך לנקות כפי האפשר נפת הפיטעל בבערשטל וגם זה הוא רק לזריזות בעלמא.

ואף שיש קצת לחוש שבאבק הקמח שיש על הפיטעל יש גם מבצק תבואה הלתותה שנתערב עם הקמח שנפרשו להפיטעל שיש לו דין פרור, אינו כלום דהא כל דפריש מרובא פריש אמרינן נמי בחמץ כדאיתא בתוס' פסחים דף ט' ד"ה היינו וא"כ כל מה שנפרש להפיטעל אמרינן דמרובא פריש ואין שם מבצק כלום. והכא שאינו ניכר דהא גם בהבצק יש שאינו חמץ דאינו מלתותים וגם אולי הרוב אינו חמץ ולכן אף אם נימא שנחשב הפרישה להפיטעל כגרם הפרישה בידים אמרינן מרובא פריש כמו ניכבשינהו ונייידינהו בזבחים דף ע"ג כתירוץ התוס' שם וא"כ דייניין שאין בהפיטעל מהפירורים כלום רק אבק קמח בעלמא שנבטל. אבל מ"מ אין להתיר מחמת זה קמח הפיטעל בלא נקור רחים כלל דגזירה שמא יקח מן הקבוע היינו מקמח שנטחן לבד ולא נפרש להפיטעל.

ולע"ד יש עוד טעם להתיר הפיטעל אף אם נימא שודאי נתערב שם פירור מהבצק שמחטים לתותים, דהא נקבי נפת הפיטעל דקים מאד כבגד והוי כסינון דבר לח שנפל בו פת שמועיל להמג"א [או"ח] סי' תמ"ז ס"ק י"ג והח"י ס"ק י"ז וכן הסכימו האחרונים דלא כט"ז עיין במ"ב שם ס"ק ל"ו. וא"כ נפת הפיטעל שהוא כבגד הוי כסינון שמועיל אף בפירור דאף אם נכנס מעט מהפירור דרך נקב קטן כזה יש לו ג"כ דין לח בלח כסברת הח"י. ולסברא זו יש מקום להתיר קמח פיטעל אף בלא נקור רחים. אבל אולי

גם לסברא זו יש לגזור שמא יכשירו גם קמח הנטחן לבד שלא ידעו טעם החלוק בזה. עכ"פ אם ניקרו הרחים יש להכשיר לכתחלה אף בלא כיס חדש אם קשה להשיג בלא הוצאה מרובה פיטעל חדש ורק צריך לנקות כפי האפשר בבערשטל וכדומה. וכמדומה לי שכן נוהגין.

וענין השמירה אחר הניקור הוא שלא יטחנו תבואה לתותה, ולא יניחו שקים עם קמח זה על זה וכדומה. וגם בשביל דין לשמה. והנה זה שהחמירו בשמירת קטן מצד חששת החימוץ לא מובן מה שאין הקטן נאמן דהא אף אם ודאי טחנו בה תבואה לתותה הוא רק דרבנן וגם רק ספק דאפשר לא נתחמץ, ולמה שבארתי יש עוד ספק שמא לא נתערב כלום דהא הקמח מתבואה הלתותה שודאי נתערב בטל דהא הוא לח בלח וכל החשש הוא שמא נתערב פרור מהבצק שנעשה מהלתותה שהוא רק ספק וא"כ מ"ט לא יהיה קטן נאמן דהא נאמן בדרבנן וכ"ש בספק דרבנן. ולכן צריך לומר שמה שמחמירין בקטן הוא רק מצד הדין דלשמה. וזה אין מעכב כי עיקר הדין הוא שמירה משעת לישה וכן משמע במ"ב בשעה"צ אות ס"ט עיי"ש. וגם אפשר שהחמירו לכתחלה שלא יושיבו קטן אלא גדול היודע קצת בדינים כדי שידע להזהיר שלא יבואו לידי מכשול אבל בדיעבד שהושיבו קטן נאמן. אבל בלא שומר יש לחוש שמא טחנו אז לתותה. ואם א"א הדבר להושיב שומר כל העת כמו בשבתות יש עכ"פ להכשיר בקמח פיטעל שבעצם אין מקום לאוסרם רק מצד גזירה שמא יכשירו גם את קמח הנטחן לבד ואף בנטחן הם כמה ספקות ובפרט הכא שבזמן מועט הוא שיש ספק שמא לא טחנו ביום זה לתותה וגם יש להעמיד הרחים בחזקת כשרות לפסח. ולכן על הזמן שאפשר להושיב שומר צריך להושיבו ועל מה שא"א אין להקפיד על קמח הפיטעל בשעת הדחק כבימינו במדינתנו.

ובדבר השקים ודאי בלא כבוס א"א להתיר דרוב השקים יש בהם בצק ממים ממש שהוליכום בגשמים במשך כל השנה שהיה בהן קמח או נשפך עליהן מים דהא לא שמרום כמו שראיתי בעיני הרבה שקים דבוק עליהם בצק והוא חמץ דנעשה הבצק ממים ובודאי נפרך ויתערב בהקמח וחוזר וניעור ולכן הם גרועים מהרחים שלא ניקרו שיש שם ספקות הרבה דהכא הוא כודאי. [ולכן הזהרתי לאותם שהקלו בשנים אלו ליקח קמח מסלוצק אשר הוא קמח מן השוק ולא היה בידי כח לאוסרם מחמת שבסלוצק התירו שלא היה אפשר להם להשיג קמח אחר ולכן אף בעירי היו הרבה שהקלו ליקח קמח מסלוצק, אשר ישגיחו ליקח רק משק חדש שאין בו בצק]. ואף השקים שבדקו ואין בהם חמץ יש להחמיר לכתחלה כמו ברחים דשמא היה בהם קמח ממקום שמכבסים החטים, ואף שהוא בטל דהוא קמח בקמח שיש לו דין לח בלח מ"מ יש להחמיר לזריזות

בעלמא אם אפשר כמו בהפיטעל. אבל רוב השקים יש להם בצק מבפנים או בחוץ ואסור מדינא. אבל כבוס מהני בהתרת התפירות ובמים חמין ואפר שקורין לויג וחביטה.
ומה שהקשה כתר"ה איך הנשים נאמנות הא הוא דבר שיש בו טורח, הוא פשוט לע"ד משום דהוא רק איסור משהו דרבנן שנאמנות נשים אף בדבר שיש בו טורח כדאיתא בפסחים דף ד' לענין בדיקת חמץ ועיי"ש בתוס' ד"ה הימנוהו. ומש"כ כתר"ה שהכובסות חשודות להקל הנה יש למצוא נשים כשרות שיכבסו ואם ליכא יתנה עמהן שיבדוק אח"כ את השקים לראות אם נכבסו בטוב ומירתתי ויועיל אף אם ישכח אח"כ לבודקם. ואף שהט"ז כתב שאסור לכבס כבר הסכימו האחרונים שמותר וכן נהגו בכ"מ אף שלא בשעת הדחק ורק המהדרין יש שהחמירו לעצמן. ועיין בח"י שתירץ היטב ראיית הט"ז וכתב שכן עמא דבר להקל ולכן אין להחמיר בזה.
ובדבר הכשר מאליראוועגע כלים נוהגין אנו להחמיר שלא תועיל הגעלה. ורק כשאירע רק ספק איסור ויש הפסד יש להקל ע"י הגעלה ג' פעמים.
ובדבר הבוטילקעס של זכוכית אלו המיוחדין לשכר אנו מורין לאיסור כהח"א. ושאין מיוחדין לשכר רק שלפי שעה היה שם שכר אף שנשתהה שם יותר ממעל"ע יש להקל בעירוי במקום שנהגו היתר אם נראה שהוא נקי. ואם שם יי"ש אף לפי שעה נוהגין אנו לאסור אף בפחות ממעל"ע. ובסטראבין וכן בהרבה מקומות ראיתי שנוהגין איסור שלא יועיל עירוי בכל כלי זכוכית שיש עליהם שם כלים חמוצים. ובפה נוהגין היתר בכלי זכוכית בעירוי בנשתמשו בהם בצונן אף בכבוש אף שהיה חמץ גמור ואם רק בחשש חמץ אף בנשתמשו בחמין. ובשכר וי"ש נוהגין כמו שכתבתי. ומשה"ק כתר"ה על הח"א מדוע לא נסמוך על מראית העין שהוא נקי, אולי הוא מצד לא פלוג שרובן קשה לנקותן, ולכן אין שייך זה באין מיוחדין לשכר ומטעם זה אולי נהגו לחלק בזה.
ידידו ואוהבו בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן קנב

בהא דכתב הרי"ף בימות הפסח אסור למילש ולמיפא יותר מה' רבעים ט' תמוז תש"ז.
מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר גרשון האגער שליט"א.
מה שרוצה כתר"ה לתרץ מש"כ הרי"ף פסחים דף ל"ז אבל בימות הפסח אסור למילש ולמיפא יותר מה' רבעים שהקשו עליו הר"ן והרא"ש ובעה"מ דלמיפא אין חלוק בפסח משאר יו"ט דהא שצריך רק קבא מלוגנאה לפסחא הוא מצד הלישה, שהרי"ף יסבור כחכמי צרפת שאסור אף בדיעבד בלש יותר משעור חלה ולכן הויא האפיה שלא לצורך.

הנה הר"ן ובעה"מ לא סברי כחכמי צרפת ואולי לא ידעו שיטתם כלל דהרי לא הביאו שיטה זו ואף הרא"ש שהביא שיטה זו לא רצה לפרש דברי הרי"ף כמותם אחרי שתמה על מה שעלה בדעתם לאסור כמפורש בדבריו.

אבל לבד זה א"א לפרש זה בלשון הרי"ף שכתב אבל בימות הפסח אסור למילש ולמיפא יותר מה' רבעים וא"כ מפורש דבכל ימות הפסח אסור דאל"כ הי"ל לומר אבל ביו"ט של פסח וגם הא איסור למילש ודאי הוא בכל ימות הפסח א"כ גם איסור למיפא הוא על כל ימות הפסח דלא מסתבר לחלק בין הדבקים לפרש למילש גם על חוה"מ ולמיפא נפרש שקאי רק על יו"ט. ואין גם לומר דכיון דנאסרה בלישה אסור לאפות גם בחוה"מ מצד האיסור לעסוק בחמץ דהא אם מחשבי חכמי צרפת כחמץ גמור או כשיאור לא רק למיפא אסור אלא אף להשהות אסור אלא צריך לומר דהוא רק חשש בעלמא לאכילה ולא לשהיה וא"כ מסתבר שגם לא להנאה ויהיה אף לחכמי צרפת מותר ליתן לכלבו וממילא צריך לאפות בחוה"מ כדי שלא יתחמץ. ואף לשיטת ר' ירוחם שהביא הב"י [או"ח] סי' תנ"ו שבמזיד בלש יותר מכשעור קנסוהו לכו"ע עיי"ש נמי מסתבר שלא קנסוהו גם בהנאה. ולכן אם נימא שדוקא נקט למיפא יהיה הפירוש שאף בעת האפיה יש לחוש שמתחמץ פת שהוא גדול מה' רבעים ואסור לכתחלה כמו שאסור בלישה וזה לא מסתבר להו ולכן כתבו שלישנא בעלמא נקט כדמתרצי הר"ן וכן הרמב"ן במלחמות.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנג

לאפות מצה על טסי ברזל הנתונין על אש הגעֶז [הגז]. כ"ג אדר שני תשי"ז. מע"כ ידידי הרב ר' דוד משה ריס שליט"א.

הנה בדבר האיש שאפה מצות על טסי ברזל שהעמיד על גבי האש של הגעֶז והרתיח את הטסי ברזל קודם שהדביק את המצות והרבה ערערו עליו ולא הזכיר טעם המערערין ורוצה לידע דעתי בזה.

והנה פשוט שאם הרתיח את הטסי ברזל שהיה חם מאד עד שנשרף קש ואם היה נוגע בידו היה נכוה, חמום כזה הוא אופה ולא מחמיץ וכשר. אבל בפחות מזה אף שהיד סולדת בו מסתבר שיש לחוש שמחמיץ ואינו אופה מיד, דכיון שהרבה דברים אין מתבשלין בחום כזה אולי מחמיץ ואף שנאפה במשך זמן אולי הספיק להחמיץ עד שלא נאפה. דהא לשון הטור [או"ח] בסי' תס"א בשם ר' נטרונאי גאון ולשון הש"ע מרתח רתח והפת נאפית מיד ואינו בא לידי חמוץ, משמע דאם לא נאפית מיד אף שתאפה

לאחר זמן יש לחוש שתחמיץ קודם שתאפה. ואין הכוונה שנגמרה האפיה מיד דזה ליכא ברוב התנורים ואולי גם לא בכל העולם, אלא הכוונה שהתחיל ליאפות מיד ואם אין החום גדול אינו מתחיל ליאפות אלא עד שמתחמם הפת ויש לחוש שיתחמץ קודם שהתחיל ליאפות.

ולכן מסתבר שרק בחום שנשרף קש ונכוה ידו בנגיעה מתחלת המצה ליאפות מיד אבל בחום פחות מזה לא מתחלת ליאפות מיד ויש לחוש שתתחמץ קודם. ולא ידוע לי היכן מצא כתר"ה שביד סולדת בו אופה ולא מחמיץ דבחזון איש סי' י"ט שהביא כתר"ה אין כוונתו שהתנור חם כשיעור יד סולדת אלא על המצה שכשהיא חמה שהיד סולדת בה לא תתחמץ. ואף זה לא ידוע לי מקור לדבריו אבל בתנור חם רק כשיעור יד סולדת מסתבר לע"ד שיש לאסור. ואם רוצה לאפות מצה על הטסי ברזל יראה להסיק אש הגעֶז עד שישרוף קש על הטס. וגם נראה שלא תהיה מגולה לאויר כי אף שמתחתיו הוא חם בשיעור שיאפה מ"מ למעלה האויר מקרר ואפשר שתתחמץ עד שלא תתחיל ליאפות גם למעלה לכן צריך שיעשה גם גג וכותלים, וע"ג קרקע שהוזכר בטור בשם בה"ג איירי שהוא בקרקע הכירה דזהו טרוקנין שפרש"י בברכות דף ל"ז ד"ה כובא דארעא שעושה מקום חלל בכירה וכן הוא בש"ע [או"ח] סי' קס"ח סעי' ט"ו ובמ"ב סק"ט כאן איתא שהוא טרוקנין שבסי' קס"ח וא"כ אינו מגולה לאויר וכן יש לפרש בטפקא.

זהו ברור הלכה זו למעשה וכדכתב הח"א בכלל קכ"ח סעי' כ"ז שצריך שיהיה חם מאד וכן הוא פירוש מרתח רתח שבטור וש"ע שזהו חום שיותר גדול מיד סולדת כמו במים רותחין שהוא חם יותר הרבה מיד סולדת דהוא מעלה רתיחות. ולכן אם האיש ההוא הסיק עד שהיו הטסי ברזל חם טובא עד שנשרף קש ועשה מהטסי ברזל כמין תבה בגג וכותלים שלא היתה המצה מגולה לאויר שפיר עביד ואם לא היה חם כ"כ או שהיתה המצה מגולה לאויר לא עשה כהוגן ושפיר ערערו עליו. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנד

בענין מי פירות אין מחמיצין ח' אלול תשי"א. מע"כ ידידי הרה"ג ר' יעקב ליב מאינישטער שליט"א.

בהערותיו עלי בענין מי פירות אין מחמיצין שבארתי לאיסור ונדפס בספר היובל של הפרדס. הנה לא כתבתי שעיסה שנילושה במי פירות הוא באיסור חמץ דכרת כי זה לכו"ע ליכא כי שיטת רש"י והראב"ד והר"ש שכתבתי הוא שהוא נוקשה ועוברים בלאו דמחמצת או מדרבנן כמחלוקת התנאים ר"מ ור' יהודה וכדכתבתי מפורש בכל רוחב

הענין. ולשון ואסור כחמץ גמור שכתבתי הוא שאין להקל בזה לחולה וזקן כי הוא מדינא איסור גמור לכל ולא רק מנהג חומרא בעלמא שהתירו לזקן ולחולה.

ומש"כ כתר"ה דאף שהם ג' עמודי עולם מ"מ הא רוב הראשונים מתירין. הנה כתבתי שאף שרוב הראשונים פליגי עלייהו אבל כיון שנהגו בכל המקומות כוותייהו הוא כנפסקה ההלכה כמותם ולא מהני התרה שאין בדורותינו מי שיכול להכריע כדהבאתי מחיי אדם כלל קכ"ז וזה הוי אף ביחיד נגד רבים. וכדחזינן יותר מזה שאף לקולא נחשב פסק הלכה במנהג מהא דנהגו כר' אילעי בראשית הגז וכר' יאשיה בכלאים אף שהיה כדעת יחיד וא"כ כ"ש שיש לחוש לזה כשנהגו לחומרא כדעת יחיד שיהיה נחשב כפסק הלכה. ואף שיש סברא לומר דדוקא בנהגו לקולא הוא כפסק הלכה משום שלהקל א"א אם לא דפוסקין ומורין כן אבל בנהגו לחומרא הא אף בלא הוראה שאסור יש להחמיר עיין ברש"י כתובות דף ז' ד"ה ומי איכא וא"כ אפשר שהוא רק מנהג להחמיר בעלמא ולא כפסק הלכה שלכן היה מקום לומר ששייך ע"ז התרה אבל מ"מ יותר מסתבר שנעשה כהוראה וכמפורש בח"א ולכה"פ לדין ספק. ולכן ל"ק כלום ממה שבכמה מקומות פוסקין להקל כדעת הרבים ואין חוששין לדעת יחידים אף שהם עמודי עולם כי כאן הוא מצד שנהגו כהיחידים.

ומה שהביא כתר"ה מס' מגן האלף ומפר"ח שגם לרש"י כתבו דסובר דמי פירות אין מחמיצין. הנה ודאי אינו כלום לדחוק ברש"י למה שבארתי שליכא קושיא עליו ואדרבה עוד הרבה ראיות שכתבו התוס' כדכתבתי באורך וכדסברי הראשונים בשיטת רש"י.

ומש"כ כתר"ה שלא ברור שיטת הראב"ד משום שהפר"ח הביא שהראב"ד סובר שאין מחמיצין. פשוט שאין לומר כן ולמיתלי בוקי סריקי בראב"ד שיסבור דקטניות אסורין מדינא מדין חמץ נוקשה נגד המפורש בכ"מ כדהקשה ע"ז בח"י סי' תנ"ג ופשוט שהוא כדפי' המ"מ שקאי על מי פירות. ומה שרוצה לתרץ בקובץ תמוה. ובכלל איך נימא מחלוקת חדשה כשאפשר לומר שסובר כרש"י ולכן אין לחוש לזה כלל. וברור שסובר כרש"י שהוי חמץ נוקשה בעיסה שנילושה במ"פ. ובקטניות מותרין גם להראב"ד מדינא. ומה שלא הביאו הטור וב"י והב"ח משיטת הראב"ד שג"כ סובר כרש"י לא יתורץ כלום בזה שנימא שסברי שקאי על קטניות דאדרבה יקשה ביותר חדא שעכ"פ הב"י והב"ח שראו דברי המ"מ היה להו להביא ולחלוק עליו ועוד שהי"ל להביא מחלוקת הראב"ד בקטניות ואדרבה מפורש בב"י [או"ח] סי' תנ"ג בשם הגהות מיימוניות שאף תינוקות של בית רבן יודעין שמותר מטעם חמוץ ואם הראב"ד אוסר איך יודעין תינוקות של בית רבן שמותר נגד הראב"ד. ועיין בתוס' גיטין דף מ"ה שאין שייך אדם יודע כשאיכא

מחלוקת. וגם מהא שמסיק הב"י ולית דחש לדברים הללו זולתי האשכנזים משמע דבספרד בכל המקומות נהגו היתר בקטניות ואם הראב"ד אוסר עוד מדינא והוא היה מחכמי ספרד ודאי היו מקומות שהיו נוהגין כהראב"ד שהיה רב מובהק ומפורסם טובא והרבה נשמעין לו. ולכן ברור שגם הראב"ד מתיר קטניות וגם אכל בעצמו ככל הספרדים והשגתו היא על מי פירות כפי' המ"מ. ומה שלא הביאוהו משום שאינו נוגע שיטתו להכריע הדין כיון שעכ"פ הרבים מתירין ולהביא שיש מי שאוסר הא הביאו מרש"י.

ומה שהוצרכו לטעמים האחרים הקלושים הוא להמנהג שאין אוכלין מצה עשירה היינו שנאפה בשימור כמצה שהלכה כחכמים דאפשר לשומרה שלא תחמיץ ורק בזה מותר לחולה וזקן כדבארתי. וכל דברי מדוקדקין להלכה ולא הפרזתי על המדה כלל. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנה

בענין איסור אכילת מצה בערב פסח ואיך יעשו אלו שאין רוצים להשאיר חמץ לשתי הסעודות דשבת שחל בע"פ ה' אדר שני תשי"ד. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר שמחה עלבערג שליט"א עורך הפרדס.

מה שרוצה כתר"ה לידע דעתי הקלושה בדבר איך יעשו אלו שאין רצונם להשאיר חמץ לסעודת השבת שחל שנה זו בערב הפסח בחיוב הפת ולחם משנה שצריכים לשתי הסעודות, אבאר מתחלה עצם איסור מצה בערב פסח שפליגי הראשונים בזמן האיסור וממילא יתבאר גם למעשה.

הנה רבותינו הראשונים פליגי אם איסור מצה הוא כל היום דע"פ או רק מזמן איסור חמץ, שדעת בעה"מ והרא"ש בפסחים דף מ"ט שהוא רק מזמן איסור חמץ והרמב"ן סובר שם שהוא אסור בכל היום. והביא הרמב"ן ראיה מירושלמי ר"פ ערבי פסחים מדרצה שם לומר על רבי שהיה מתענה בע"פ שלא היה אוכל לא חמץ ולא מצה, לא מצה מן הדא דר' לוי דאמר האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, ותענית הרי הוא בכל היום עיי"ש. ולכאורה ראייתו תמוה כדהקשה עליו שם הר"ן דאולי רק למה שרצה מתחלה לומר על מה שלא אכל חמץ שהוא מן הדא דר' יהודה בן בתירא שאוסר בחמץ כל היום משום שמכשיר בפסח ששחטו שחרית, שפיר היה סובר שהיה אסור גם במצה כל היום מן דר' לוי אבל למאי דמסיק דרבי לא סבר כריב"ב ולא איתסר חמץ אלא מחצות מדאורייתא ומסוף ד' שעות מדרבנן גם איסור מצה אפשר לא מיתסרא אלא מהאי זימנא ואילך עיי"ש.

והנכון לע"ד דמשמע מפשטות לשון הירושלמי שר' לוי וריב"ב פליגי באיסור אכילת מצה אם הוא תלוי באיסור אכילת חמץ, דריב"ב סובר שתלוי באיסור אכילת חמץ שהרי תני ר"י בן בתירה אומר בין חמץ בין מצה אסור, ולכן אף שלדידיה גופיה נמצא שאסור כל היום משום שמכשיר בפסח ששחטו שחרית ואסור מחמת זה בחמץ כל היום משום לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים ולכן אסור לאכול גם מצה כל היום, וא"כ אליבא דרבנן שפוסלין בפסח ששחטו שחרית שלכן לא איתסר בחמץ אלא מחצות גם במצה לא איתסר אלא מחצות. אבל ר' לוי סובר שאין תלוי איסור אכילת מצה באיסור אכילת חמץ אלא אף לרבנן שאיסור חמץ הוא מחצות נמי אסור במצה כל היום. ומשמע זה להירושלמי ממה שלא הזכירו לא ריב"ב ולא ר' לוי שהוא משש שעות ולמעלה, דהא צריך לומר דרק מזה יודע הירושלמי גם בריב"ב שאוסר בכל היום כדכתב הרמב"ן בהא דריב"ב אוסר בין בחמץ בין במצה שפירושו שאסור בכל היום דכן הוא ודאי מדלא קאמר בהדיא משש שעות ולמעלה, וכוונתו שמזה הוא הוכחת הירושלמי דהא צריך ע"ז הוכחה גדולה שהרי הוא דלא כמסקנת הגמ' בזבחים דף י"ב שא"ר יוחנן דגם בן בתירא פוסל בפסח ששחטו שחרית וא"כ הרי היה לן לפרש שמה שתני שאוסר ריב"ב בין חמץ בין מצה שהוא רק מחצות, ואיך רצה לומר שרבי שהיה מתענה כל היום היה משום דריב"ב, ולכן פי' הרמב"ן שהירושלמי פליג על ר' יוחנן דגמ' בבבלי והוכחתו הוא מדלא קאמר בהדיא משש שעות ולמעלה, וא"כ גם בר' לוי בהכרח סובר הירושלמי שהוא אוסר במצה כל היום מהוכחה זו עצמה מדלא אמר בהדיא משש שעות ולמעלה, ור' לוי לא תלה בחמץ דהא לא הזכיר איסור חמץ כלל, וגם הא ודאי לא סבר כריב"ב שהוא יחידאה אלא כרבנן שלא הוכשר הפסח אלא מחצות שלכן לא איתסר בחמץ אלא מחצות, ומ"מ אוסר במצה כל היום. ולכן ניחא שאף למה שהיה סבור מתחלה שמה שלא אכיל רבי חמץ הוא מן הדא דריב"ב, לא אמר גם על מה שלא אכל מצה שהוא נמי משום דריב"ב אף שריב"ב אמר איסור שניהם בברייתא, אלא אמר על מצה שלא אכיל מן דר' לוי שלא תלוי באיסור חמץ שאף לרבנן אסור במצה, והטעם פשוט דהא בעצם אין הלכה כריב"ב רק שיש שהחמירו לחומרא בעלמא ולכן גם מתחלה היה סבור שלא שייך להחמיר אלא בחמץ שהוא איסור דאורייתא ולא במצה שהוא רק איסור דרבנן והוצרך לומר שהוא מן הדא דר' לוי שלדידיה אסור במצה כל היום אף לרבנן מדינא.

וזהו ברור פירוש דברי הרמב"ן במש"כ לפיכך היה אומר על רבי שהיה מתענה בערב פסח שלא היה אוכל מצה מן דר' לוי, שלכאורה הם דברים מיותרין שכבר ביאר הוכחתו שהרי כתב לעיל מזה ואתה למד ממנה שכל היום אסור לאכול מצה כדקתני עלה בבן

בתירא בין בחמץ בין במצה אסור שפירושו אסור כל היום, ולמה הוצרך לאסוקי עוד הלפיכך היה אומר על רבי, אבל הוא משום שמריב"ב ליכא ראיה דאפשר שהוא משום דבן בתירא לטעמיה כקושית הר"ן ולכן מסיק לפיכך שגם לר' לוי הוא כל היום שהוא גם לרבנן, היה שייך לומר על רבי שהיה מתענה ולא אכיל מצה מן דר' לוי ולא מן דריב"ב שלהחמיר במצה שלא כדינא לא היה שייך לומר כלל.

וניחא גם מה שהאריך הרמב"ן בפירוש קושית הירושלמי שרבי לא היה תלמידו דריב"ב, שלכאורה אין בזה צורך להוכחה דאסור כל היום, שהוא אדרבה מדרצה לומר שסובר כריב"ב, אבל הוא להוכיח דגם בתחלה ידע שרק להחמיר אמר שעשה כריב"ב ולא שהיה סבור לרבי שהלכה כריב"ב, דאם היה סבור שסובר רבי הלכה כריב"ב לא היה קשה כלום ממה שאינו תלמידו דכי רק כרבו צריך למיסבר הא מצינו כמה פעמים שחולק רבי על רשב"ג אביו שהיה גם רבו כמפורש בהקדמת הרמב"ם, ובפרט שלא ידע איך היה סבור רבו ר' יעקב בר קורשיפי. אלא צריך לומר שאף מתחלה ידע שאינו סובר כריב"ב מטעם שחלוקין עליו חבריו והלכה כרבנן, ורק שהיה סבור שמ"מ החמיר על עצמו כריב"ב ולכן הקשה שפיר דאין להחמיר להסוברין שלא כמותו אלא תלמידיו ורבי לא היה תלמידו אלא תלמיד של ר' יעקב בר קורשיפי, ולכן כיון שגם מתחלה ידע שהוא רק להחמיר לא היה שייך זה אלא לאיסור דאורייתא ולא לאיסור מצה דרבנן והוצרך לומר שהוא מן הדא דר' לוי.

נמצא שמהירושלמי איכא ראיה גדולה להרמב"ן וזהו אולי כוונת הגר"א [או"ח] בסי' תע"א ס"ק ט' שכתב על קושית הר"ן דמירושלמי אין הכרח דכל היום אסור, דאין דבריו מוכרחין והעתיק לשון הירושלמי עיי"ש, שלכאורה לא כתב שום תירוץ, אבל הוא משום דמלשון הירושלמי שהעתיק הוא ההכרח של הרמב"ן שאסור כל היום לר' לוי אף לרבנן כדבארתי. ולהר"ן נצטרך לומר דמה שאמר בירושלמי מן דר' לוי ולא מן דריב"ב הוא מחמת שר' לוי אמר טעם האיסור דמצה לכן אף שגם ריב"ב אמר שאסור נקט מן דר' לוי משום הטעם, ונפרש לפ"ז שגם מה שעל שלא אכיל חמץ אמר משום דריב"ב, הוא בשביל הטעם דמכשיר בפסח ששחטו שחרית דהא להר"ן גם לר' לוי תלוי באיסור חמץ וסובר כריב"ב אם אוסר כל היום אלא הוא בשביל הטעם שבר' לוי הוזכר לאיסור מצה וכריב"ב לאיסור חמץ. ומה שעדיין יש להוכיח ממה שהקשה בירושלמי דלא היה רבי תלמידו של ריב"ב שלא קשה כלום דודאי יכול תלמיד לפסוק כחכם אחר שאינו רבו אף שג"כ הוא יחיד וכ"ש כשרבים חולקים עליו שגם התלמיד מוכרח לפסוק כהרבים, וגם הא באמת סובר רבי כריב"ב בזבחים דף י"ב לענין לפסול שלא לשמו ומוכרחין לומר

שידע דלא פסק כריב"ב להכשיר אף להירושלמי דסובר לריב"ב שגם מכשיר אך יפרש הר"ן שהיה סבור שהחמיר גם באיסור דרבנן כריב"ב, וזה ודאי הוא דוחק וכוונת הר"ן הוא דמ"מ אפשר לדחות.

וניחא לפ"ז מה שבעה"מ הוצרך למה שמחדש שהאיסור לאכול מצה הוא רק משש שעות ולמעלה להסברא שכתב ודיקא נמי דמדמי ליה לארוסה שרק מחמת זה שסובר דלא שייך לדמות לארוסה קודם שש שעות הוא מפרש בירושלמי שהוא משש שעות ולמעלה שהוא כדבארתי שפשטות הירושלמי הוא אדרבה כהרמב"ן שאסור כל היום אבל כיון שסובר שאין שייך לדמות לארוסה קודם שש שעות הוא מוכרח לדחוק ולפרש בירושלמי אחר שש כהר"ן, והרמב"ן סובר ששייך לדמות לארוסה גם בכל היום, וצריך להבין במאי פליגי.

והנכון לע"ד שפליגי בטעם דאסרו ארוסתו, אם הוא משום דעדיין אינה קנויה לו לגמרי החשיבו לה לגביה כקודם הקידושין שהיה אסור בה באיסור פנויה, או דכיון שבאירוסין אין עליו עדיין חיוב עונה ואחר הנישואין הא יהיה עליו בה חיוב עונה אסרו רבנן להתחיל בביאת רשות, דאף שאחר הנישואין התירו אף שלא בזמן עונה שהוא רשות [ועיין בפסחים דף ע"ב שמשמע שליכא ביאה באשתו שאינה מצוה, ודאי אי אפשר לומר כן דהא איכא שלא בשעת עונתה ובעת שאשתו לא מתאוית לו אלא הוא מתאווה לה, וגם ברש"י שם [פסחים עב] מפורש שמה שאמר שם חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה הוא דוקא אם רואה שמתאוית לו, וכן מפורש בש"ע או"ח סי' ר"מ סעי' א', ועיין בס' בעלי הנפש להראב"ד בשער הקדושה כי ביאה שלהנאת עצמו כשאינו צריך לולד ולא לתיקון הולד ולא לשמחת האשה כי אמרה שאינה צריכה לו אין לו שכר של כלום. וצע"ג מה שלא תירץ שם בפסחים [ע"ב] דאיירי הא דא"ר יוחנן אשתו נדה בעל חייב משום דלא עביד מצוה בשלא בשעת עונתה ולא היתה מתאוה לו], מ"מ אסרו להתחיל ביאות אשתו בביאה שאינה של מצוה. ועיין ברש"י כתובות דף ז' שכתב ואסר לנו את הארוסות מדרבנן שגזרו על היחוד של פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה, משמע דהוא מצד איסור פנויה דקודם הקידושין וכדפי' בחדושי אנשי שם והוא משום דעדיין אינה קנויה לגמרי כטעם הא'. וכן משמע בטור אה"ע סי' נ"ה שכתב האשה משנתארסה אע"פ שהוא כא"א לחייב הבא עליה אינה חשובה כאשתו שהרי אסור לו לבא עליה עיי"ש, אבל להסוברים דליכא כלל איסור בפילגש המיוחדת לו כדכתב הב"ש [אה"ע] סי' כ"ו סק"ב להרא"ש אף לא איסור מדרבנן א"א לומר בטעם איסור ארוסה מחסרון קנין גמור, דהא אין לך מיוחדת לו יותר מארוסה ומ"מ אסורה אף שליכא איסור

כזה מצד חסרון קנין אלא הוא איסור שנאמר דוקא בארוסה כדכתב שם הב"ש בשם הרמב"ן שדוקא באשה שרוצה לישא שתהא קנויה לו אסרו כשהיא ארוסה עיי"ש, וא"כ לא שייך כלל לומר שהוא מדין פנויה שהרי בפנויה כה"ג ליכא איסור, ולכן מוכרחין לומר לדידהו שהוא כטעם ב' דבאשה שנושאה בקנין שיהיה לו בה חיוב מצות עונה אסרו לו לבא עליה כשעדיין ליכא עליו החיוב דעונה שלא יתחיל בביאה שאינה של מצוה.

ולהרמב"ם שסובר דבלא קידושין אסור מן התורה בלאו דקדשה, יש להסתפק משום שלדידיה יש לומר כב' הטעמים דאפשר שגזרו אטו פנויה כיון שאינה קנויה לו לגמרי או כטעם הב' שאסרו להתחיל בביאת הרשות. ומסתבר שבזה נחלקו ב' הלשונות שבמ"מ רפ"ו מאישות שעל מש"כ הרמב"ם דאפילו אם קדשה בביאה אסור לו לבא ביאה שניה בבית אביה כתב בלישנא קמא דהוא אף אם ביאה נישואין עושה מדלא אמרו נ"מ אם מותר לבא עליה, ובלישנא בתרא כתב דהוא מחמת דהרמב"ם סובר דאע"ג דבעיא לא איפשיטא בהדיא משמע דאביי ורבא סבירא להו דאירוסין עושה עיי"ש, דל"ק סובר כטעם ב' ולכן כיון דזה ודאי שאף למ"ד נישואין עושה אינו מתחייב בשאר כסות ועונה, דאם היה מתחייב גם בהם הרי היא כנשואה גמורה ולא היה לו לאסוקי כלל הנ"מ בינייהו דהא ידוע החלוקים הרבים שבין נשואה לארוסה, אבל כיון שלהחיובים פשיטא ליה דאינה בדין נשואה הוצרך לומר שהנ"מ הוא ליורשה ומיטמא לה ומיפר נדריה, ולכן כיון דאיסור ביאה בארוסתו הוא משום שאסרו כשעדיין לא נתחייב בעונה יש לאסור אף בקידשה בביאה אף שנישואין עושה כיון שעל כל פנים לא נתחייב עדיין בעונה כמו שאסרו בכל ארוסה, אבל לטעם א' שאסרו ארוסה באיסור פנויה מאחר שעדיין אינה קנויה לגמרי, מסתבר להמ"מ דכיון דכנשואה היא להקרא שארו שהרי יורשה ומיטמא לה ומיפר נדריה כאשתו הנשואה אין מקום לאוסרה עליו בדין פנויה אף שחסר עדיין קנין להחיובים דשאר כסות ועונה, דרק ארוסה כזו שלגבי דידיה ליכא שום דיני אישות שייך לאוסרה אף שלגבי אחריני היא א"א כדמשמע לשון הטור, אבל כיון שאיכא דיני אישות לאיזה דברים גם לגבי דידיה שיורשה ומיטמא לה ומיפר נדריה אין שייך להחשיבה לו כפנויה אף שחסר עדיין קנין לאיזה חיובי אישות, וזה סובר לישנא בתרא, ולכן אם נישואין עושה היה מותר לבועלה והוצרך לומר בלישנא בתרא שסובר הרמב"ם דאירוסין עושה.

והנה לטעם א' שהוא מצד איסור פנויה אין שייך כלל דמיון מצה בערב פסח לאיסור ארוסה בבית חמיו דהא בכל השנה ליכא איסור מלאכול מצה, ואיך שייך שיהיה איסור

בערב פסח בשביל כל השנה ונצטרך לפרש דאין הכוונה לדמיון ולמשל אלא שהוא לענין המציאות שנמצא שאף שכבר יש עליו דיני פסח במקצת אסור במצה שלא כבימי הפסח ממש שכן הוא גם בארוסה שאף שכבר יש עליה דיני אישות אסורה לבעלה, אף שלענין הטעמים הם מהופכין דבארוסה הוא משום דעדיין אינה קנויה לגמרי ולכן היא באיסורה הראשון דקודם האירוסין, ובמצה ערב פסח אדרבה מה שכבר יש עליו קצת דיני הפסח עשה האיסור דקודם שהיו עליו כלל דיני פסח שהוא בכל השנה לא היה שום איסור. אבל נקט הא דכבא על ארוסתו רק משום שעכ"פ שוו לענין מציאות זה דהם מקורבין כבר זה לאישות וזה לדיני פסח ואסורין, וא"כ אינו שייך זה אלא לאחר חצות שכבר יש עליו דיני פסח במה שנאסר בחמץ, דעד חצות ליכא עדיין שום דין מדיני פסח, דאף שיש דין בדיקת חמץ והשבתה ל"ד לארוסה שנאסרה לעלמא שהוא דין אישות ממש, וכ"כ הכא הוא רק מה שנאסר בחמץ שהוא מדין תוך הפסח ממש וזה ליכא אלא מחצות. וזהו שיטת בעה"מ שכתב שדמיון ארוסה לא שייך אלא משש שעות ולמעלה שנאסר בחמץ.

אבל לטעם הב' שהאיסור בארוסה הוא דוקא מחמת שכבר קנויה לו אסרו קודם שנעשה עליו חיוב מצות העונה, הוא ממש איסור מצה בערב פסח ענין אחד ודמיון ממש לארוסה, שגם במצה אסרו להתחיל באכילה דרשות קודם שנעשה עליו חיוב מצות אכילת מצה, וא"כ אפשר לאסור גם קודם חצות, שאף שליכא עדיין דיני פסח ממש מ"מ כיון שכבר הוא זמן ההכנה לפסח שייך לאסור. ובעצם היה שייך לאסור לפ"ז גם משלשים יום קוה"פ משעה שמתחילין לדרוש בהלכות הפסח שאז עליו להזהר בצרכי הפסח כדאיתא [פסחים] בדף ו' עיי"ש ברש"י, אך לא רצו לאסור כ"כ, אבל עכ"פ אין תלוי באיסור החמץ. ולכן כיון שפשטות הירושלמי משמע שאסרו כל היום יש לאסור בכל היום ואין לדחוק כהבעה"מ והר"ן. ובזה פליגי בעה"מ והרמב"ן.

ונמצא לפ"מ שבארתי שהשני לשונות שבמ"מ אליבא דהרמב"ם באם יש איסור ארוסה למקדש בביאה למ"ד נישואין עושה, פליגי נמי בדין מצה בערב פסח אם הוא מחצות או כל היום, דללישנא קמא שאף אם ביאה נישואין עושה אסור שהוא כטעם ב' יש לאסור מצה בערב פסח כל היום, וללישנא בתרא דאם נישואין עושה לא היה אסור שהוא כטעם א' אין לאסור אלא מחצות. וא"כ נמצא שלמש"כ המ"מ פ"ו מחמץ ומצה הי"ב שמשמע מהרמב"ם שאיסור מצה הוא כל היום יש להוכיח שאף למ"ד נישואין עושה אסור לבועלה להרמב"ם כלישנא קמא דהמ"מ, אך אולי יש מקום לומר דאף לטעם ב' לא אסרו למ"ד נשואין עושה כיון שכבר היה ביאת מצוה דקידושין, דאף שמנגיד רב

על מאן דמקדש בביאה מ"מ מעשה מצוה היא, והוי זה כמו אחר הנישואין שלא אסרו אף ביאות הרשות מאחר שהתחיל בביאה דמצוה, וכשקידש בביאה הרי כבר התחיל בביאה דמצוה, ולכן רק למ"ד אירוסין עושה הוא בכלל איסור ארוסה מטעם לא פלוג, וזה אפשר לומר בטעם לישנא בתרא דהמ"מ, ולישנא קמא סובר דכיון דמנגדין על מאן דמקדש בביאה אין להחשיב שהתחיל בביאה דמצוה, ולכן יש לאסור אף למ"ד נישואין עושה, וא"כ אף שסובר הרמב"ם דאיסור אכילת מצה בערב פסח הוא כל היום אפשר שיסבור כלישנא בתרא דהמ"מ כיון שגם לדידיה אפשר לומר כטעם ב'.

והנה למה שבארתי יקשה להרא"ש אליבא דהב"ש שמתיר פלגש שלכן איסור ארוסה הוא מטעם ב' ומ"מ סובר שאיסור אכילת מצה הוא דוקא מזמן איסור חמץ ואילך הא לפ"ז אין לדחוק בירושלמי ויש לפרש כפשטות המשמעות שאסור בכל היום כדסובר הרמב"ן, ואולי מצד זה יש לדחוק בהרא"ש כתובות דלא כהב"ש אלא כהקרבן נתנאל בפ"א סי' י"ב דלא שמתיר הרא"ש ליקח פלגש אלא שכוונתו אם עבר על איסור פלגש והוליד בנים ממנה קיים מצות פריה ורביה עיי"ש, אבל נראה אליבא דהב"ש שזה יותר משמע להרא"ש שם דסובר הרא"ש דכיון שלטעם ב' היה שייך לאסור במצה גם משלשים יום קודם הפסח ולא רצו לאסור כ"כ וגם משמע לו מירושלמי דלא אסרו גם בליל י"ד אף שכבר נתחייב בבדיקה, דהא לריב"ב שתלוי בחמץ אין לאסור בלילה ולכן גם לר' לוי לא אסר בלילה דהא לא הוזכר שפליגי בזה ולכן אין טעם שיקבעו האיסור מעה"ש שאין שום חדוש בדינים אלא מחצות שאז נשתנה בזה שישנם כבר קצת דיני פסח, ומצד זה דחיק לפרש בירושלמי כהר"ן שהוא רק מחצות ואילך.

ומסתבר לפ"ז שהרא"ש ובעה"מ אף שתרוייהו סברי דאסור רק מזמן איסור חמץ ואילך, פליגי בהטעמים דבעה"מ היה מודה שלטעם ב' דאיסור ארוסה היה אסור כל היום דהא הוא פי' טעמו דקודם חצות לא שייך לדמות לארוסה ולטעם ב' הא ודאי שייך להחשיבו כארוסה גם מתחלה, דהא מהב"ש משמע שלאו דוקא ארוסה אסרו אף להמתירין פלגש אלא אף משודכת לו שישאנה לאשה בקנין ובכתיבת תנאים כנהוג אסרו, דהא כתב התירוץ בשם הרמב"ן דדוקא כשרוצה לישא אשה שתהיה קנויה לו לכל דבר ותהיה אסורה לכל אדם אמרה תורה שיקדש אותה ויכנוס אותה לחופה ויברך ז' ברכות, אבל פלגש א"צ ברכה וקידושין עיי"ש, נמצא שהאיסור הוא אף באינה מקודשת אם אך רוצה לישאנה בקנין אישות, וא"כ ודאי יש לדמות לזה במצה אף קודם שנאסר ממש בדיני פסח אלא גם בשעה שיש עליו חיוב הכנה שהיה שייך אף משלשים יום קודם הפסח ואיך כתב שלא שייך לדמות לארוסה אלא משש שעות ולמעלה, לכן צריך לומר לדידיה

שסובר כטעם א' כדלעיל. והרא"ש שלא כתב טעם במה שנראה לו דהוא רק מזמן איסור חמץ ואילך אפשר לומר שהוא מטעם אחר, ולכן כיון שלהב"ש סובר הרא"ש כטעם ב' שלפ"ז שייך לדמות לארוסה אף קודם זמן איסור חמץ צריך לומר בטעמו כדתירצתי שהוא מטעם דכיון שהיה מצד הטעם שייך לאסור עוד מקודם עד שלשים יום ולא אסרו אין טעם שיקבעו שוב מעלות השחר אלא מאחר זמן איסור החמץ כדבארתי. ולהק"נ שסובר שהרא"ש אוסר פלגש וכדמשמע שסובר כן הטור מדמפרש בטעם איסור ארוסה משום שלגביה ליכא בה עדיין דיני אישות שא"כ בפנויה ודאי אסור לדידיה, גם להרא"ש הוא מטעם שסובר כטעם א' כדבארתי לבעה"מ. [ותמוה מש"כ הב"ש שגם להטור נראה לו שסובר שאין איסור בפלגש ומה שכופין אותו להוציאה מביתו הוא משום דבושה מלטבול, דהטור הא ודאי סובר דאסורה כדמוכח מסי' נ"ה בטעם איסור ארוסה שכתב, וצ"ע בדעת הב"ש שכנראה אישתמיטתיה הא דסי' נ"ה].

ולכן אף שאיסור מצה בע"פ הוא רק מדרבנן שלכללי הוראה שכתב הרמ"א בחו"מ סי' כ"ה סעי' ב' היה לן להורות כהמקילין שהוא רק מזמן איסור חמץ ואילך, מ"מ כיון שנתבאר שפשטות משמעות הירושלמי הוא כפירוש הרמב"ן שאסור כל היום דפירוש בעה"מ והר"ן הוא דוחק לכן יש להחמיר כרמב"ן והרמב"ם להמ"מ ועוד ראשונים שאסרי כל היום, וכמו שנוהגין במדינותינו.

ולמה שבארתי יש מקום למה שנהגו הרבה שאין אוכלין מצה מר"ח ניסן כדהביא הח"י סי' תע"א סק"ז משכנה"ג דכיון דלטעם בי שמטעם זה אסרו כל היום היה שייך בעצם לאסור עוד משלשים יום קודם לרבנן ומשתי שבתות לרשב"ג, אך לא רצו חכמים להטריח כ"כ על הצבור לכן שייך שיחידים יחמירו על עצמם גם משלשים לרבנן ומשתי שבתות לרשב"ג, ומכיון שאינו מדינא החמירו רק שתי שבתות כלרשב"ג, ויש גם יחידים שמחמירין גם בזה לנהוג איסור במצה כל שלשים יום קודם.

ויש גם מקום לשיטת המג"א שכתב בסק"ו ומשמע דביום י"ג מותרין לאכול מצה, שמדייק הח"י שסובר שאסור גם בליל י"ד והוא מטעם שאז יש שינוי מימים הקודמים שנתחייב בבדיקה וכיון שאיכא ראיה מהירושלמי שאסור כל היום סובר מסברא שהוא גם בלילה, ויפרש שיחלוקו בזה ר' לוי וריב"ב, שלריב"ב שתלוי באיסור חמץ הוא רק ביום אף לדידיה ולר' לוי שאינו תלוי באיסור חמץ אסור גם בלילה וליכא קושיא עליו מירושלמי. וא"כ אולי יש לחוש לדברי המג"א דמסתבר טעמיה ולאסור מדינא לאכול מצה בליל י"ד.

והנה מהרמב"ן משמע לע"ד דבר חדש, שאם רוצה לבער את הכל מלפני השבת ולא להניח כלום מחמץ על סעודות השבת נאסר במצה גם בלילה מכיון שכבר אי אפשר לו לאכול חמץ, דהא כתב בסוף דבריו טעם על מה שהרי"ף כתב הירושלמי הזה בכאן, ס"פ אלו עוברין על מתני' די"ד שחל בשבת ולא במקומו שהוא בר"פ ערבי פסחים, לומר שאם בא לבער הכל בלא שיור לאכול הימנו, והטעם לזה שכיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו עיי"ש, וכוונתו שאף שמדינא הוי איסור אכילת המצה מעלות השחר, הוא רק כשיכול לאכול חמץ דהוא כשחל בחול או אף בשבת כשהניח חמץ שלכן אף שלפי טעם הב' שכן סובר הרמב"ן היה לן לאסור עוד הרבה קודם הפסח אבל כיון שלא רצו לאסור כ"כ לא אסרו אף ליל י"ד אלא מעלות השחר שכבר עליו החיוב להכין לפסח, אבל כשחל בשבת וכבר ביער הכל קודם השבת בלא שיור שא"א לו עוד לאכול חמץ שבהכרח חלוק לו גם הלילה די"ד בשבת מימים הקודמים נעשית לו מצה כארוסה בבית חמיו אף שלא נעשית כארוסה לאחריני שהניחו חמץ, וכ"ש אליבא דר"מ שמדינא מבערין הכל מלפני השבת. והנה יש מקום לפרש שסובר כהמג"א דאף בחול אסור וכוונת הרי"ף דאין לו לבער הכל בלא שיור לאכול הימנו אלא מוכרח להניח חמץ לסעודות השבת משום דלא יוכל שוב לאכול סעודות השבת משום דמצה אסור, ומש"כ והטעם לזה שכיון שביעור חמץ בלילה נעשית לו מצה כארוסה, הוא לטעם על מה שחלוק ליל כל י"ד מימים הקודמים ואולי מפרש כן המג"א אבל הוא דחוק לפ"ז לשון נעשית לו דהיה לו לומר נעשית מצה כיון דלכו"ע הוא כן, ולכן משמע כדכתבתי אך לא מצאתי חדוש זה בפוסקים.

נמצא שלמעשה בסעודת שחרית אף קודם ד' שעות אסור לאכול מצה כיון שלהרמב"ם ורמב"ן ועוד הרבה ראשונים אסור כל היום, ובסעודת ערבית כיון שלרוב הפוסקים ליכא איסור בליל י"ד אין למחות באלו שבשביל מצות סעודת שבת יאכלו מצה, אבל מהראוי להחמיר כיון שלהמג"א אסור גם בליל י"ד ולמה שבארתי ליכא קושיא עליו מהירושלמי ואפשר שמפרש כן גם ברמב"ן, וגם כשביער הכל מלפני השבת הא בארתי שמשמע מרמב"ן שנאסר הוא במצה גם בלילה, ולכן ודאי שמהראוי להחמיר שאף שלא נמצא חדוש זה בפוסקים מ"מ הא לא מצינו גם שחולקין בפירוש על הרמב"ן.

ולכן טוב לאלו שאין רוצים להניח חמץ על יום השבת משום שחוששין למכשולים שאפשר לבא מזה יקיימו מצות שתי הסעודות במצה עשירה שכיון שקובע עלייהו סעודות השבת יצטרך לברך המוציא וברכת המזון, וכמפורש כן בב"י [או"ח] סי' תמ"ד שנכון לעשות כן שכתב ואין להקשות יבער הכל מלפני השבת ולא ישייר כלום ובשבת

יאכל מצה עשירה דכיון שאין סיפוק בידי כל אדם לעשות מצה עשירה לכל הג' סעודות לא אטרחו רבנן עיי"ש, חזינן שהיה ראוי לתקן ולהנהיג לבער הכל מלפני השבת כדי שלא יבואו לידי תקלה באם ישאר מהחמץ ולקיים מצות הסעודות במצה עשירה אך שלא אטרחו רבנן, ולכן לאלו הרוצים ואפשר להם להטריח ולאפות מצה עשירה לשתי הסעודות הוא עדיף, אף שסעודת שבת הא צריכים לפת שמברכין עליו המוציא וברכת המזון, אלא משום דכיון שאוכל אותם לסעודות שבת המחוייבין בפת אין לך קביעות גדולה מזה.

ועי' בשע"ת [או"ח] סי' קס"ח סק"ט שיש מי שסובר דאף כל מה שאוכל בשבת נחשב קבע כמו שמצינו למעשר ומברך המוציא וג' ברכות אך מסיק שאין חלוק, אבל הוא רק כשאוכל שלא לסעודות המחוייבות אבל לסעודות המחוייבות לכו"ע הוא קביעות סעודה, ובפרט שיש סוברים דבנילוש בביצים ושאר מי פירות חוץ מדבש ושמן וחלב ויש הסוברים שגם בדבש ושמן וחלב לחם גמור הוא ומברך המוציא עיין במג"א [או"ח] סי' קס"ח סעי' ט"ז ובאבן העוזר שם, ואף שאין הלכה כמותן שלא בקביעות סעודה מ"מ בקביעות סעודה כהא דסעודת שבת המחוייבות ודאי צריך לברך המוציא וג' ברכות וכמפורש שכן ראוי לעשות. ואף שיש הסוברין דבנילוש במי ביצים לא חשיב מי פירות עיין בתוס' [פסחים] דף ל"ה שרש"י נסתפק בזה ולהרמב"ם פ"ו מחו"מ ה"ה יוצאין במצה שלשה במי פירות ידי חובת מצה בלילה, וא"כ יש לאסור לדידהו לאוכלו בערב פסח, אבל רוב הראשונים הא סוברין דאף מי ביצים הוא בדין מי פירות וכן איפסק בש"ע [או"ח] סי' תס"ב סעי' ד' וכן נוהגין במדינותינו וברי"ס תס"ב איפסק שבכל מי פירות אין יוצאין י"ח מצה בלילה משום שהוא מצה עשירה, והוכיח המג"א [או"ח] בסי' תע"א סק"ה שאף בתערובות מים הוא מצה עשירה ואין יוצאין בה ידי חובת אכילת מצה דאל"כ לא היה צריך להא דהיא מצה עשירה דפשיטא דאין יוצאין בה משום דמי פירות אין מחמיצין עיי"ש, והסכים לו הח"י בסי' תס"ב סק"ב עיי"ש וממילא ליכא איסור מלאכול בע"פ. ואף אם היו מוזכרין ב' השיטות בש"ע בלא הכרעה היה לנו להקל לכללא דהוראה שכתב ברמ"א כיון שהוא רק איסור מדרבנן, וגם הא כמה ראשונים סברי שאיסור אכילת מצה הוא רק מזמן איסור חמץ ואילך ואין מקום להחמיר תרי חומרות באיסור דרבנן, ולכן פשוט שטוב לאכול בב' הסעודות מצה עשירה אף הנילוש בביצים אבל לאכול רק עד הזמן שרשאין לאכול חמץ למנהגנו שאין אוכלין מצה עשירה בפסח וגם לא בערב פסח אחר זמן היתר אכילת חמץ להרמ"א [או"ח] סי' תמ"ד.

והנה שמעתי שרב גדול אחד אמר שלאכול מצה בסעודת ליל שבת יש בזה משום בל תוסיף, אבל הא מפורש בבעה"מ לר"מ שמבערין את הכל מלפני השבת שיאכלו סעודות שבת מן המצה, וכוונתו במצה הכשרה לצאת מצות מצה דהא הקשה ע"ז ממה שאסור לאכול מצה בערב פסח ותירץ דהאיסור הוא רק משש שעות ולמעלה ובמצה עשירה הא ליכא איסור. וכן מפורש במ"מ פ"ג מחו"מ ה"ג שכתב ויש שהיו מחמירין שלא לשייר כלל אלא לאכול מצה עשירה או מצה כתקנה קודם חצות לפי דעת קצת מפרשים עיי"ש, והיינו להסוברים דמותר לאכול מצה עד חצות, וכן הביאו הסוברים להתיר מצה עד חצות מתוספתא שתניא ואופה לו מצה מע"ש שמפרשים שהוא לאכילה דב' סעודות של שבת כדמשמע בר"ן [פסחים] דף י"ג ומפורש זה בהשגת הראב"ד על בה"מ שם בשם הר' יצחק אבן גיאת ובמאירי שם וכן הביא הב"ח [או"ח] בסי' תמ"ד בשם הרוקח שמפרש כן בתוספתא שהוא אופה המצה לאכול ב' הסעודות וא"כ הוא במצה גמורה שיוצאין בה ידי חובת מצה בליל פסח, א"כ מפורש שמותר לאכול בליל שבת שחל בי"ד וליכא בזה משום בל תוסיף. ובהגהות מיימוניות שם אות ב' שמפרש שכוונת התוספתא הוא מצה עשירה, הוא משום דגורס ואופה לו מצה בע"ש לצורך מנחה שאסור במצה שאינה עשירה, וכן אולי יפרשו הסוברים דאסור בכל היום או שיפרשו כהר"ן והראב"ד והמאירי שהוא שלא יניח לאפות המצה שצריך לפסח למוצאי שבת עיי"ש, אבל עכ"פ בזה שליכא משום בל תוסיף כו"ע מודו.

והטעם פשוט דהא לעבור שלא בזמנו לכו"ע בעי כוונה למצוה כדמסיק בעירובין דף צ"ו, ומה שעושה זה למצות דסעודת שבת כיון שאינו למצוה דאכילת מצה אלא לאכילת סעודת שבת שהוא לאכילת פת איזה שהוא אין זה מתכוין למצוה דמצה.

וגם נראה דאף למ"ד דגם לעבור שלא בזמנו לא בעי כוונה נמי בכה"ג דהוא למצוה אחרת מודה שליכא בל תוסיף, דהא אף למאי דהיה סבור בעירובין לומר אליבא דת"ק שגם לעבור שלא בזמנו לא בעי כוונה הקשה מהישן בשמיני בסוכה שאין זה במשנה ובברייתא ומ"ט לא הקשה ממשנה מפורשת בשני מקומות בר"ה ובסוכה שהתקין ריב"ז משחרב ביהמ"ק שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, אלא הוא משום דרק שלא בכוונה כלל סובר דאיכא בל תוסיף אבל בכוונה למצוה אחרת גם הוא מודה שאין בזה משום בל תוסיף, ול"ד לישן בשמיני בסוכה שהקשה שילקה לדידיה, דשינה בשמיני הוא מצד שינה דשביעי שהוא ממצות סוכה דשבעה ימים ואין זה לכוונת מצוה אחרת, ולכן אף שתקנו לחוש לספק היה לן לאסור לדידיה מצד בל תוסיף כיון שסובר שא"צ כוונה שלא יועיל אף כשיכוין שאם הוא שמיני לא יהיה לכוונת מצוה דהוי כלא נתכוין שאסור

לדידיה, ולכן מסיק מזה שבעי כוונה מפרש רש"י בעירובין [צו] דיתבינן בתנאי דאם הוא שמיני לא מכוין למצות סוכה ואף שבנ"א יושבין בסתם ויש גם אלו שאין יודעין כלל הדין צריך לומר שכיון שעושין על דעת החכמים נחשבו כנתכוונו לכוונת החכמים, אבל בלולב שבימים האחרים היא מצוה אחרת של זכר למקדש עדיף מלא נתכוין כלום, ומודה אף למה שהיה סבור לת"ק שאין בזה משום בל תוסיף. וא"כ כ"ש בעושה זה למצוה דאכילת סעודות שבת שהיא לגמרי מצוה אחרת וגם ענין אחר שליכא בזה משום בל תוסיף אף למאי דרצה לומר אליבא דת"ק שעובר גם בלא כוונה למצוה, ולמסקנא הא ודאי לא שייך זה.

אבל אף שליכא בל תוסיף מהראוי להחמיר מלאכול מצה גמורה אף בסעודת ליל שבת מצד הסוברים דאסור לאכול מצה כל היום שסובר המג"א שאסור גם בלילה, ולמה שבארתי בטעמו יש לחוש לשיטתו ולמה שבארתי להרמב"ן דאלו שביערו הכל מלפני השבת אסורין גם בלילה, אלא יאכלו שתי הסעודות במצה עשירה ולאוכלם רק בזמן היתר אכילת חמץ. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנו

בענין אכילת הביצה שהיא למנהגנו בשני התבשילין בליל הפסח פורים תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

הנה בדבר הביצה שהיא באה בסדר ליל פסח בחשבון השני תבשילין מפורש בגמ' [פסחים] דף קי"ד שהב' תבשילין הוא אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה ואף שאמר זה רב יוסף שמצריך ב' מיני בשר דוקא מ"מ משמע שליכא מאן דפליג בזה ואף ר' הונא וחזקיה ורבינא שלא מצרכי שני מיני בשר הוא זכר לחגיגה דהא מר' הונא וחזקיה שלא מצרכי בשר כלל חזינן דאף שאחד מהן ודאי הוא לפסח ומ"מ הוא גם בתבשיל אחר לדידהו א"כ אף לרבינא שמצריך גרמא שהוא בשר כפרש"י ורשב"ם נמי הבשולא הוא כנגד החגיגה אף שאינו בשר, וגם הא לא שייך לאבלות. וכן מפורש בר"ן שם שכתב כולהו אמוראי מודו דטעמא דב' תבשילין משום הכי הוא. ומה שהב"י [או"ח תעג] בשם הכל בו כתב שהוא זכר לאבלות בית המקדש הוא רק טעם על מה שבחרו בביצה ולא החמירו לעשות שני מיני בשר שהוא לצאת ידי כו"ע וגם מחמת שהרמב"ם בפ"ח מחו"מ ה"א פסק כר' יוסף ועיין בב"ח שעמד בזה, ותירץ הכל בו שהוא משום שאיכא עוד טעם משום אבלות אף שלא תקנו חכמים בשביל זה מ"מ הוא טעם להכריע להנהיג שתהיה ביצה, אחד משני התבשילין, כי לא רצו להנהיג להוסיף בשביל זה על תקנת חכמים

להצריך ג' תבשילין וזה ברור ולא כדמשמע מדבריך שפליגי בטעם תקנת תבשיל שני אם הוא בשביל זכר לחגיגה או בשביל אבלות דליכא בזה פלוגתא דלכו"ע טעם אבלות אינו טעם מדינא אלא מנהג בעלמא שלכן נהגו בביצה.

והנה לענין אכילה הא בב"ח וט"ז שם [או"ח תעג] איתא שמנהג אשכנז היה שלא לאוכלם משום שנהגו לצלותם ואין אוכלין צלי אפילו ביצה צלויה אבל מהרש"ל סובר שמדינא דגמ' צריך לאוכלם מכיון שהוא לזכר אכילת פסח וחגיגה והט"ז אף שהסכים למנהג אשכנז לענין הזרוע שהוא זכר לפסח שלא יאמרו שהקדיש לפסח שהוא כ"ש מהגבהה כשאוכל ואומר זכר לפסח שיש לחוש אף כשהוא מבושל, הסכים שהביצה נאכלת כיון שהוא גם סימן לאבלות וכוונתו שלכן לא יאמרו שהקדיש לחגיגה כדחששו בזרוע, דאין לפרש שרק מצד זה יש לאכול דהא משום זכר לחגיגה היה לן להצריך לאכול אבל מפני שהיה קצת חשש אף בביצה שאין שייך לקרבן כיון שהובאה בשביל זכר לחגיגה אבל כיון שיש עוד טעם בשביל אבלות לא ניכר כ"כ שהוא לחגיגה ואין לחוש.

ועיין בהגר"א [או"ח] סי' תע"ו סק"ו שכתב שהאכילה שצריך משום שהוא זכר לחגיגה, דסובר דכיון דאינו ראוי לקרבן אין שייך החשש דיאמרו דהקדיש וגם הזרוע סובר שאם היה מבושל היו אוכלין מטעם שהוא זכר לפסח ויסבור דהא דאמר רבא דבשר אסור להגביה הוא ג"כ משום דנהגו בצלי כפר"ח ודלא כט"ז שאף במבושל אסור להגביה.

ויהיה ניחא דהא רבא היה מהדר אסילקא וארוזא ואמר רק שבשר אסור להגביה שהוא לאלו שעושין התבשיל דזכר לפסח בשר ולא במה שהוא עשה משום דבסילקא וארוזא שלא שייך לקרבן ליכא איסור להגביה וא"כ גם בביצה לא שייך האיסור לאכול מצד חשש דהקדיש לחגיגה וא"צ למה שיש עוד טעם דאבלות וא"כ ברור שגם החיי אדם סובר שצריך לאכול הביצה שאין דרכו של הח"א לפלוג על הגר"א. ואף שכתב רק ומותר לאכול הביצה בסעי' ו', הוא משום דאירי שם בצלויה ואוסר שם בבשר ששכח וצלה ביו"ט לאכול בלילה נקט בביצה שמותר וכיון שמותר צריך לאוכלה. ואולי כיון שיש מקומות שנוהגין כאנשי אשכנז שאין אוכלין לכן כתב מותר מפני שאין זה חובה כ"כ.

ומה שכתב בסעיף ט' שאין בזה שום מצוה הוא על מה שנהגו לאכול הרבה ביצים בליל הסדר זכר לחורבן כמו שמפרש הט"ז [או"ח] בדברי הרמ"א דסי' תע"ו, ע"ז כתב הח"א שאין בזה שום מצוה מטעם דכן סובר הגר"א שם שכתב ע"ז ולי נראה הטעם מפני שעושין אותו זכר לחגיגה שלכאורה הא הוא רק על הביצה דשני התבשילין ומה שייך להרמ"א אבל כוונתו לחלוק על המנהג הזה דבא זה ממה שאוכלין הביצה דמהשני תבשילין שהיו סבורים שהוא מטעם האבלות כדסובר הט"ז והח"י ולכן אכלו בשביל

זה הרבה ביצים וכמפורש זה בד"מ אות י' שמזה נשתרבב המנהג לאכול ביצים בליל פסח ולכן כתב ולי נראה שאין האכילה דהביצה בשביל טעם האבלות דלא מצינו זה בגמ' אלא דהוא בשביל שהוא זכר לחגיגה וא"כ אין מקום למה שנהגו לאכול ביצים הרבה ואין בזה שום מצוה. וכן סובר הח"א אבל הביצה שמהשני תבשילין גם להח"א יש קצת מצוה לאוכלה. ועיי"ש בח"א סעי' ו' שכתב טעם אחר במה שבחרו בביצה דבלשון תרגום היא ביעא ורוצה לומר דבעי רחמנא ופרקינן ולא כתב כלל טעם אבלות, משום דמשמע ליה שהגר"א חולק גם על עיקר הטעם דאבלות אף שכתב זה הב"י בשם הכל בו. עכ"פ גם הח"א סובר שיש מצוה קצת להנוהגין לאוכלה ורק בביצים אחרים ליכא שום מצוה אף במקום שנוהגין ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנז

בדבר סיום למוד ספר מקרא אם נחשב סעודת מצוה ר"ח שבט תשט"ו. מע"כ ידידי הרה"ג הנכבד מוהר"ר משה ישששכר גאלדבערג שליט"א.

בדבר אם יש להחשיב סעודת מצוה לפטור הבכורים מהתענית ערב פסח ולאכול בשר מר"ח אב עד התענית גם כשמסיימין בחבורה שלומדים מקרא בעיון והרב דורש לפניהם מדרשות חז"ל על הפסוקים, שדעת כתר"ה שגם זה נחשב סעודת מצוה כסיום מסכת וכהא דחזינן שעושין סעודה לגמרה של תורה בקריאת התורה בשמחת תורה כדאיתא בטור וברמ"א [או"ח] סי' תרס"ט והב"י הביא ממדרש שה"ש אסמכתא מקרא דויעש משתה דשלמה א"ר יצחק מכאן שעושין סעודה לגמרה של תורה, א"כ משמע דלאו דוקא תורה שבע"פ אלא אפילו תורה שבכתב. הנה אף שודאי אין זה ראיה ברורה דקה"ת שהוא קביעות לכל ישראל אפשר שאני.

אבל מ"מ נראה לע"ד שהדין אמת דאף למוד בעיון הספרים של תורה שבכתב נמי יש להחשיב הסיום סעודת מצוה דהא מצינו דלאו דוקא סיום מסכת ללמד אלא כל מצוה שנמשכה משך זמן נמי יש שמחה בסיומה כדאיתא ברשב"ם ב"ב דף קכ"א בטעם רבה ור' יוסף דיו"ט של חמשה עשר באב הוא משום שפוסקין בו מלכרות עצים למערכה לפי שבאותו יום היו משלימין מצוה גדולה כזאת. ואף שלא מצינו חיוב ומצוה לעשות סעודה בחמשה עשר באב ומסתבר דאף בזמנם שגמרו ממש המצוה נמי לא עשו סעודה רק יו"ט בעלמא שלא להתענות, הוא משום דלא היו אנשים מיוחדים שהם עשו כל המצוה אלא זה מעט וזה מעט עד שגמרו והוי הגמר לכלל ישראל בכולל ולא לכל אחד בפרט ולכן לא חייבו בסעודה אלא לעשות יו"ט בעלמא לכל ישראל.

אבל עכ"פ יש ללמד מזה שיש לעשות שמחה לגמר כל מצוה ולכן באנשים מיוחדים שעושין מצוה משך זמן יש להן לעשות סעודה לשמחתם כי שמחה אחרת כמו לעשות את היום ליו"ט לא שייך ביחידים אבל סעודה הא מצינו שעושין יחידים לגמר מצותם בסיום מסכת וכ"כ הוא לגמר מצוה אחרת מאחר שחזינן שיש לעשות שמחה בגמר כל מצוה. ועוד אפשר שאף שלא חייבו בסעודה בגמר מצות כריתת עצים מ"מ אם עשו סעודה היתה סעודת מצוה.

ועיין בהגר"א יו"ד סוף סי' רמ"ו ס"ק ע"ו שהוכיח מהרשב"ם לזה שבסיום מסכת צריך לשמוח ונקראת סעודת מצוה. ומפורש בנ"י ב"ב שם [קכ"א] סתם בכל מצוה שכשהשלימה עושין שמחה ומשתה ויו"ט עיי"ש. וא"כ ודאי יש ללמד מזה שגם למוד מקרא בחבורה שנמשך איזה זמן שלא גרע מכל מצוה שיש לעשות שמחה ומשתה והיא נחשבת סעודת מצוה כשגומרין איזה ספר כשלמדו בעיון. אבל פשוט שהוא רק כשלמדו כפי פירוש אמת שהוא כאחד מפירושי רבותינו הראשונים ולא בפירושים מאנשים דעלמא שרובן בדואים ואינם אמת והרבה יש גם כעין מגלה פנים בתורה שלא כהלכה.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנח

באיש ואשה שהם ממדינות חלוקות איך ינהגו במנהגים החלוקים ט"ו תמוז תשט"ו.

מע"כ ידידי הרב הנכבד מהר"ר יעקב מיכאל דזיקאבס שליט"א.

הנה איש ואשה שהם ממדינות חלוקות אשר כל מדינה יש לה מנהגים חלוקים נגד מדינה האחרת להחמיר ולהקל ונישאו זה לזו בנוא-יארק שהמנהגים עדיין חלוקים מדין שני בתי דינים בעיר אחת, איך יתנהגו אם ישאר כל אחד במנהג מדינתו או שיהיו שניהם שוים להחמיר כחומרות שתי המדינות או האשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל או הבעל כמנהג האשה.

הנכון לע"ד דהאשה צריכה להתנהג כמנהג הבעל בין לחומרא בין לקולא. דהא דין מנהג בהולך ממקום למקום כשאין דעתו לחזור למקומו הראשון נוהג כמנהג המקום שבא לשם בין לקולא בין לחומרא כמפורש ביו"ד סי' רי"ד. והוא מגמ' דחולין דף י"ח דמסיק רב אשי דר' זירא שאכל כשסליק לא"י מוגרמת דרב ושמואל משום דר"ז אין דעתו לחזור הוה. ולהמג"א [או"ח] בסי' תס"ח סק"ט סובר שגם הרמב"ם סובר כן. אך אף להש"ך יו"ד שם [רי"ד] סק"ח שלהרמב"ם אף באין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם מסיק שלהלכה הוא כהרא"ש והר"ן פסחים דף נ"א שבאין דעתו לחזור נוהג גם

להקל כמקום שבא לשם וכן פסק גם החק יעקב בסק"ט. וכן פסק במ"ב ס"ק י"ט ועיי"ש בבאור הלכה.

והנה באשה לאחר נישואה שנחשבת בכל מקום נכנסה לרשות הבעל, הוא משום שמקומה להיות אצל הבעל מדאורייתא שזהו עיקר הנישואין שנמסרה להבעל להיות בביתו כדאיתא בכתובות דף מ"ח והוא מטעם דדין נשואה הוא שתהיה בבית הבעל והוא מדאורייתא, שלכן איתא בקידושין דף ל' שאשה אין סיפק בידה לקיים מצות כבוד אב ואם מפני שרשות אחרים עליה שלכאורה תמוה טובא הא שעבוד מלאכה דאשה לבעלה הוא רק מדרבנן ואיך אמר זה על הקרא דנאמר איש, ועיין בתו"י כתובות דף ל"ט שדחו בזה פי' ר"י שהוכיח מזה דאין סיפק בידה שנישואין מוציאין מרשות אב הא מדרבנן הוא, אלא צריך לומר משום דאף שמן התורה ליכא דין שעבוד מלאכה על האשה מ"מ איכא דין על האשה שתהיה אצל בעלה שזהו עיקר נישואין וא"כ אין סיפק בידה לילך אצל אביה להאכילו ולהשקותו ולעשות כל עניני כבוד. ומה שכתב בש"ע יו"ד סי' ר"מ סעי' י"ז שהאשה אין בידה לעשות שהיא משועבדת לבעלה צריך לפרש שאין הכוונה דמשועבדת למלאכה דהא אף מדאורייתא היתה פטורה אלא שמשועבדת לבעלה להיות בביתו וכלשון הקרא ואם בית אישה נדרה ובגירושין נאמר ושלחה מביתו ובפרשת בכורים קורא אותה ולביתך כמפורש בגיטין דף מ"ז והוא משום דהיא צריכה להיות בביתו דבעל.

ולכן בהנישואין אין לך הולכת ממקום למקום גדול מזו. והוא אדעתא שלא לחזור בהכרח שאין יכולה אף לחזור בה ואם במחשבה בעלמא שלא לחזור נעשה בדיני המקום שבא לשם כ"ש באשה שניסת שהוא במעשה שאין בידה לחזור שיש לה להיות בדיני המקום שהלכה לשם. ולכן אם יש חלוקי מנהגים בין בית אביה לבית בעלה יש לה לנהוג כמנהג בית בעלה בין לקולא בין לחומרא.

ויש מקום לומר שאף להרמב"ם אליבא דהש"ך שסובר דאף באין דעתו לחזור נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם נמי הוא רק באין דעתו לחזור שהוא רק במחשבה בעלמא שבידו בכל עת שרוצה לחזור ממחשבתו ולהמלך לחזור למקום שיצא משם, משום שנפרש שטעם הרמב"ם הוא משום שמחשבה אינה מוציאה מידי ודאי נתחייב אבל בנישואין שהוא מעשה שלא לחזור שוב למקומה הראשון דבית אביה אפשר מודה שאף לקולא היא בדיני מקום בעלה שבאת לשם. ולפ"ז אם יהיה אופן שעשה שלא יוכל לחזור למקומו הראשון כגון ברוצח שגלה לערי מקלט שאין בידו לחזור נמי אף להרמב"ם אליבא דהש"ך יהיה במנהג העיר שגלה לשם אף לקולא.

אך בחק יעקב שם כתב בטעם הרמב"ם דעיקר דין מנהג חל על האדם כמקום שיצא משם וכן משמע גם בהגר"א סק"ח א"כ אין להסתלק החיוב אף כשא"א לו לחזור כהא דרוצח שגלה לערי מקלט וכהא דנישואין לדעת הרמב"ם לדידהו. אבל אף לדידהו יש טעם גדול שבאשה שעומדת להנשא שתהיה מוכרחת לצאת למקום בעלה גם מנחלה אין להחשיבה לקבועה במקום הזה שיחולו עליה תקנות ומנהגי המקום שנולדה ושהיתה שם גם לכשתצא משם. ול"ד לאנשים שלא עמדו לצאת משם ואף ברוצח שגלה לערי מקלט ישארו חומרי המקום שיצא משם משום שלא עמד להיות רוצח ולגלות משם אבל באשה שעומדת לזה אפשר אינה בכלל תקנות ומנהגי המקום שנעשו על יושביה באם ניסת למקום אחר. ולכן אף שבאנשים אף כשנעשה יציאתו באופן שלא יוכל לחזור נמי יש עליו חומרי המקום שיצא משם לטעם הח"י והגר"א בדעת הרמב"ם, מ"מ באשה שניסת למקום אחר גם לדידהו אפשר גם להרמב"ם יש לה לנהוג כמקום בעלה גם לקולא. אך לפ"ז יהיה זה רק בבתולה שניסת אבל בהיתה נשואה ונתגרשה או נתאלמנה ואח"כ ניסת למקום אחר לא יסתלקו ממנה חומרי המקום שיצאת משם כיון שלא עמדה להתגרש ולהתאלמן כשהיתה נשואה לראשון.

עכ"פ יש גם מקום גדול שגם הרמב"ם אף לטעם הח"י והגר"א יודה בבתולה שניסת שאף לקולא היא כמקום בעלה. ולהש"ך שלא כתב טעם אפשר גם באלמנה וגרושה שניסת לבעל שממקום אחר שאף לקולא היא כמקום בעלה השני ואף באנשים אם יהיה באופן שלא יוכל לחזור. ולדינא אין נוגע זה משום שהש"ך וכל האחרונים הא פסקו כהרא"ש דבכל אין דעתו לחזור אין עליו חומרי המקום שיצא משם. ולכן כיון שאף שבין הבעל ובין האשה הם בנוא-יארק יש עכ"פ חלוקי מנהגים ביניהם משום שבפה נוא-יארק נשאר כל אחד במנהגי עירו שביוראפ [שבאירופה] בין לקולא בין לחומרא מטעם שהם כב' ב"ד בעיר אחת נחשב ממילא לגבי האשה שניסת לבעל שמנהגיו אחרים ממנהגי בית אביה כיצאה ממקום בית אביה ובאה למקום בעלה שצריכה להתנהג במנהגי בעלה בין לקולא בין לחומרא בין בדברים שאין נוגעים לאיסורים בין בדברים הנוגעים לאיסורים. ואין צריך התרת נדרים. ואם היה צריך לא היה מועיל להרבה שיטות עיין [יו"ד] בסי' רכ"ח סעי' ל' ובש"ך שם ס"ק פ"ו ופ"ח. ואף בדברים שיכולים קהל להתיר בלא שאלה צריך התרת הקהל כולו ולא יחיד בלבד.

והנה הקשה בני הרה"ג ר' דוד נ"י מהא דעירובין אר"א ב"ר צדוק אני מבני סנאב בן בנימין פעם אחת חל תשעה באב בשבת ודחינוהו לאחר השבת והתענינו בו ולא השלמנו מפני שיו"ט שלנו היה והא ראבר"צ היה כהן ורק אמו היתה מבני סנאב כתירוץ א' דתוס'

שם ואם האשה יש לה מנהגי הבעל גם להקל גם האם לא היה לה היו"ט של קרבן העצים שהיו לבני סנאב ואיך יהיה יו"ט לבנה ר' אלעזר אלמא דאף אחר נישואיה נשארה בחומרי בית אביה ונתחייב גם בנה כמותה כמו שמתחייב אדם במנהגי בית אביו. אבל מאחר שמסתבר שהיא צריכה לנהוג במנהגי בעלה כדלעיל וגם אם היה חלוקי מנהגים בין האב להאם מסתבר שהבן היה עליו להתנהג במנהגי אביו לכן הנכון לע"ד שמה שכתבו התוס' אחר תירוץ השני או חתנם היה והיה עמהם בסייעתם קאי גם על תירוץ הראשון דאמו היתה מבני בנימין שג"כ בעצם לא היה מתחייב בהיו"ט של בני סנאב רק משום שהיה עמהם בסייעתם והיה לו היו"ט מצד עצמו. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קנט

בדבר הנישואין בימי הספירה בכאן נוא-יארק וברוקלין י"ח אדר תשי"ח. מע"כ ידידי הרה"ג ר' יהושע אפעלבוים שליט"א נשיא ועד הרבנים דפלעטבוש ולכל החברים הרבנים החשובים מועה"ר שליט"א.

בדבר הנישואין בימי הספירה בכאן נוא-יארק וברוקלין שנתקבצו אנשים מכל המקומות אשר היו המנהגים משונים שבעצם יש לכל אחד לעשות כמנהג המקום שבא משם משום דהוי כשני ב"ד בעיר אחת שליכא משום לא תתגודדו וגם מהרבה מקומות נשכחו מנהגם ורוצים כתר"ה לידע דעתי העניה איך להתנהג.

והנה מצינו בענין זה הרבה מנהגים חלוקים דהמחבר [או"ח] בסי' תצ"ג סעי' ב' כתב שאין להסתפר עד ל"ד בבקר. ויש נוהגין כפי שמשמע מרמ"א שלא להסתפר רק עד ל"ג בבקר. ויש נוהגין להסתפר עד אחר ר"ח אייר ואח"כ אין מסתפרין עד ערב שבועות חוץ מל"ג בעומר כדאיתא ברמ"א סעי' ג' ובמג"א סק"ה. ויש שמסתפרין עד א' דר"ח אייר ואוסרין מא' דר"ח אייר עד ראשון של ימי הגבלה בבקר כדאיתא במג"א. ויש שהיו אוסרין מאחר אסרו חג דפסח עד ר"ח אייר ומסתפרין בב' ימים דר"ח אייר ובל"ג בעומר ושאר ימי חדש אייר אוסרין ומסתפרין מר"ח סיון ואילך כדאיתא במ"ב ס"ק ט"ו מסדור דרך החיים. ויש שאסרו כל הימים מפסח עד שבועות לבד ימי ר"ח דאייר וסיון כדאיתא במג"א שם. והנה טעם שני מנהגים ראשונים שהוא עד ל"ד בבקר או רק עד ל"ג בבקר הוא שסברי תרוייהו דאסור להסתפר עד יום שפסקו מלמות אבל פליגי מתי פסקו דהמחבר סובר שפסקו ביום ל"ד משום שמתו עד פרוס העצרת שהוא ט"ו יום קודם עצרת נשארו ל"ד יום ומקצת יום ל"ד ככולו כדאיתא בב"י ובב"ח ובבאורי הגר"א סק"ו. והסוברין דרק עד ל"ג בבקר סוברין שפסקו ביום ל"ג כדאיתא בבאורי הגר"א סק"ט

על זה שכתב הרמ"א שביום ל"ג בעומר מרבין במדינות אלו קצת שמחה שהמקור לזה מסוף תענית מחמשה עשר באב שמרבים בו שמחה משום שפסקו מתי מדבר נמצא דטעם שני המנהגים שוה שהוא שאסרו כל הימים שמתו. וכן הוא טעם מנהג האחרון שאסרו כל הימים לבד מר"ח שג"כ אוסר הימים שמתו בהם אבל סובר שמתו כל הימים שמימי הספירה אבל לא בהימים שאין אומרים בהם תחנון מדינא שהם ז' ימי הפסח וששה שבתות ושלשה ימי ר"ח דאייר וסיון ולכן אוסרין כל הימים לבד מר"ח. אבל טעם שלשה המנהגים האחרים הוא שאין מדקדקין לאסור כל הימים שמתו בהם אלא מאחר שמתו רק בל"ג יום דכשמנכין ז' ימי הפסח וששה שבתות ושלשה ימי ר"ח שהם ט"ז יום נשארו ל"ג יום וכנגד זה נהגו למנות ל"ג ימים אף עם השבתות דימי הספירה להתאבל קצת וממילא יש ימים שרשאין להסתפר בהן אבל יש שהתחילו למנות מאחר ר"ח אייר שיש כ"ח מאייר וה' מסיון שהם ל"ג שאסרו ויש שהתחילו למנות מא' דר"ח אייר שהם ל' מאייר וג' מסיון שהם ל"ג שאסרו חוץ מל"ג בעומר שהתירו מאיזה טעם אחר משום שהוא הלולא דרשב"י כדאיתא בעט"ז ויש שמונין בהפסקות שהוא מאחר א"ח פסח עד א' דר"ח אייר שהם ששה ימים וכל אייר לבד מר"ח ול"ג בעומר שהם כ"ז ימים הרי הם ל"ג שלימים ולכן מתירין מר"ח סיון. [ותמוה מאד מש"כ בשער הציון על מנהג זה באות י"ג שלא ידע בברור מאין מצא המנהג להקל ביום ב' של סיון, הא איכא ל"ג שלימים אף אם מסתפרין בא"ח פסח וגם הם שלימים שלא מקילין לומר ביום אחד מהן מקצת ככולו ואף אם נימא שהיו מסתפרין גם בער"ח סיון מטעם מקצת היום ככולו או שהיו מסתפרין גם ביום ל"ב בעומר לעת ערב כדי לעשות ביום אחד מקצת היום ככולו נמי לא נגרע ממספר הל"ג יום מלשני המנהגים האחרים ואם מחמירין להיות ל"ג שלימים הוא עוד עדיף ואם לא היו מסתפרין גם באח"פ הרי הם ל"ד יום והי"ל להקשות לאידך גיסא ואיך מקשה להיפוך וצ"ע בכוונת שהע"צ [שעה"צ]].

והנה לדינא מנהג המחבר הוכרע לדינא במקומותינו דלא כמותו לענין יום הל"ג בעומר שהרי אין אנו אומרים בו תחנון ומרבים בו קצת שמחה כהרמ"א וכמדומני שעתה בכל העולם אף הספרדים נוהגין בו שמחה. וכן המנהג דאוסרין בכל הימים לבד מר"ח כתב המג"א מדהשמיט הרמ"א זה ש"מ שלא ס"ל הכי ונשאר לנו רק המנהג שאוסרין רק עד ל"ג בקר ואח"כ מתירין ושלשה מנהגים האחרים שמשונים בחשבון הל"ג ימים איזה לאוסרם. ולכן אמינא דבר חדש ששלשה המנהגים הם נחשבין למנהג אחד דעיקר המנהג הוא שצריך להתאבל ל"ג ימים עם השבתות שביניהם ואין חלוק איזו ל"ג ימים מאלו הג' מנהגים ורשאין לשנות ממנהג זה לחשבון הל"ג יום למנהג אחר מהם אך

שיהיה באופן שכל בני העיר ינהגו כן מפני המחלוקת ולא משום לא תתגודדו כיון שכל ג' המנהגים הם מדין אחד ורק המנהג דרק עד ל"ג הוא מנהג אחר ויהיה אסור לשנותו ככל דין מנהג ובזה כתב הרמ"א שאיכא משום לא תתגודדו שהוא שאחדים ינהגו כמנהג המחבר ואחדים כהמנהג לחשבון הל"ג ימים אבל ג' המנהגים שכולם הם בחשבון הל"ג ימים ליכא משום לא תתגודדו רק משום טעם מחלוקת יש לאסור. ולכן בנוא-יארק וברוקלין וכדומה שכל המנהגים מכל העולם איתנהו וא"כ לא שייך מחלוקת שידוע זה לכל שיש בכאן כמה מנהגים יכול כל אחד לשנות מל"ג אלו לל"ג אחרים אך לא בשנה אחת שאז הרי לא יהיה לו חשבון ל"ג. אבל אין רשאין לשנות ממנהג חשבון ל"ג ימים ולאסור עד ל"ג ולהתיר מל"ג ואילך שהוא מנהג מטעם אחר.

אבל זהו לשיטת הגר"א, דלהב"ח גם אלו שנוהגין רק עד ל"ג בקר ומשם ואילך מתירין אינו משום שסברי דפסקו מלמות ביום ל"ג אלא דסברי ג"כ כטעם התוס' שמתו בכל הימים לבד הט"ז ימים שאין אומרים בהם תחנון מדינא רק שעושין הזכר לאבלות לג [ל"ג] ימים מא' דספירה עד ל"ג וחושבין גם ימי הפסח בכלל ונמצא דגם מנהג זה דעד ל"ג בקר הוא מנהג מדין אחד עם שלשה המנהגים וא"כ יכולין לשנות למה שבארתי גם למנהג זה. וכיון שבדברים אלו הולכין להקל כדאיתא בח"י סק"ב יש מקום להקל לשנות גם למנהג זה כלשיטת הב"ח אף שלשיטת הגר"א יש לאסור מלשנות למנהג זה.

והנה מסתבר לע"ד שאין להחשיב תרתי דסתרי מתספורת לנישואין, דנישואין של בחור שהתירו לישא אף בימי אבלו משום פו"ר וכן למי שיש לו בנים קטנים, ודאי אם לא היה מנהג מיוחד לאסור מלישא בימי הספירה לא היינו למדין מאיסור תספורת ואף למי שקיים מצות פו"ר ובניו גדולים נמי עכ"פ יש מצוה בנישואין ולא היינו למדין מאיסור תספורת. ולכן אף שנהגו גם לאסור נישואין אין להחשיב תרתי דסתרי מתספורת לנישואין והיה שייך להנהיג באיזה מקום היתר לנישואין כשצריכין עד אחר ר"ח אייר או להתיר מר"ח סיון ולאסור תספורת בימים אלו. ומצאתי מפורש כן בחת"ס חלק או"ח סימן קמ"ב דמתספורת לנישואין אין סתירה זל"ז וליכא משום לא תתגודדו ומטעם זה מתיר בעיר קטנה שלא יזדמן בשנה זו עוד חתונה בימי הספירה שיהיה סתירה לחתונה זו ואף במקומו פרעשבורג שהיתה עיר גדולה לא היו מקפידין תחלה והיו מתירין בנישואין אף שבכל שנה היה תרתי דסתרי עד שבא הגאון ר' משולם והנהיג לאסור עיי"ש. וטעם שהתירו נראה דכיון שבנישואין לאיש זה לא יהיה סתירה מנישואין אחרים ומתספורת לא נחשב סתירה ומצד מנהג העיר הרי כל המנהגים מחשבון הל"ג ימים שוין ולא נחשב שינוי ולא איסור לא תתגודדות משום דעיקר המנהג הוא חשבון

ל"ג ימים בכל אופן שהם כדבארתי ולמחלוקת נמי לא חששו שהכל יבינו חלוק בין נישואין לתספורת ולא יאמרו שחולק על כולנו. אך מ"מ אסר זה הגאון ר' משולם משום שעכ"פ נמצא שבעיר ליכא איסור לנישואין אלא כ"ט יום. וא"כ לא שייך זה אלא בעיר שכולם זקוקים רק לרב אחד וצריך לעשות מצד העיר זמן אחד שלא יהיה מצד תקנת העיר תרתי דסתרי אבל בעיר כנוא-יארק וברוקלין שנקבצו משם מכל המקומות ואין צורך מצד העיר לעשות מנהג אחד דהרי יש תרי והרבה ב"ד לכן אף להגאון ר' משולם משגחינן רק על איש זה וכיון שאצלו ליכא תרתי דסתרי בנישואין יש להתיר בכל הימים שיש מנהג להתיר באחד משלשה המנהגים להגר"א ולהב"ח יש להתיר אף מל"ג בעומר ואילך כדבארתי.

ולשון החת"ס משמע שלא ברור לו איסור הגאון ר' משולם שכתב והרי קמן דעד הגאון הקילו פה בנישואין אפילו בתרתי דסתרי אהדדי וכן בכמה ורוב מקומות ובתספורת החמירו עיי"ש חזינן מלשון זה דלא ברור לו לדינא כאיסור של הגאון ר' משולם כיון שכתב שרוב מקומות לא סברי כותיה. ולכן אפשר שגם הגאון ר' משולם תיקן בעירו רק לחומרא בעלמא. ולכן ודאי שבנוא-יארק וברוקלין וכדומה שנקבצו שם מכל המקומות אין מקום להחמיר כלל.

והנה החת"ס שם בתחלה כתב אלא לפי"ז לא יהיה המסדר קידושין או אחד מבני החופה מאותן שהיו בחופה אחרת בזו השנה באופן שהוא תרתי דסתרי אף לא בעיר אחרת עיי"ש. והוא תמוה דודאי המסדר קידושין וכל הקרואים רשאים להיות בחופה של מנהג המחבר ובחופה של מנהג הרמ"א כי אין האיסור על הקרואין השמחים בהנישואין, דהא עושין סעודות נישואין בכל ז' הימים כשנשא בר"ח אייר ובל"ג בעומר אף שהן בימי הספירה ונהי שעל החתן והכלה אין לאסור משום שהוא יו"ט שלהם ואיכא חיוב שמחה אבל על האחרים שאינו יו"ט שלהם וליכא עליהם חיוב שמחה איך שמחים בסעודות הנישואין בימי הספירה אלא ודאי שהאיסור הוא רק על החתן והכלה לבד וכשהן מותרין ליכא ממילא שום איסור על המסדר קידושין והקרואים. ומשמע שאף בעבר ונשא שרשאין הקרואים לשמח עמו דהא איתא בש"ע סעי' א' שאם קפץ וכנס שאין עונשין אותו ואם יהיה אסור לילך אל הסעודות ולשמחו אין לך עונש גדול מזה. וממילא כיון שבעיר זה הותר משום שליכא לחתן וכלה תרתי דסתרי לעשות החופה בר"ח אייר ובעיר האחרת הותר לעשות בימי הגבלה משום שליכא שם תרתי דסתרי אין מקום לאסור להמסדר קידושין ולהקרואים להיות על שתי החופות. ולכן צריך לומר שגם החת"ס לא אמר זה למסקנא לדינא אלא רק בתחלה שכתב בטעם שיש להתיר

בעיר קטנה משום שזה האיש שנושא לא סתר עצמו ואיסורו רק משום לא תתגודדו דפלג מורין וזה לא שייך שהרי השתא הכא ליכא מי שהורה כך ולכן אם הוא אותו המסדר קידושין עצמו ואותן הקרואים הרי הורו להיפוך ממה שעושה זה ואיכא לא תתגודדו דאף שהוראתם היה לחתן וכלה שבעיר אחרת מ"מ כיון שבעצם הרי איכא לא תתגודדו אף כאן מתספורת לנישואין ורק שהיה סבור עתה שאיסור לא תתגודדו הוא רק באותה המעשה ולא כשיש סתירה ממעשה אחרת שתלוי באותו טעם שהוי זה רק סתירה בטעמים ולא בהמעשה ולכן כיון שבעצם איכא לא תתגודדו רק שחסר שיהיה זה ניכר גם במעשה לאין יודעין הטעמים ע"ז סובר החת"ס שכיון שאותו המסדר קידושין והקרואים היו על חופה אחרת הסותרת לזו גם במעשה אף שעליהם ליכא איסור והוראתם היה לעיר אחרת עכ"פ מוכיח זה להכיר בסתירת הטעמים שיש גם בעיר זו מתספורת לנישואין. אבל למסקנתו סובר שמתספורת לנישואין ליכא גם בעצם לא תתגודדו ולכן אינו כלום מה שהמסדר קידושין והקרואים יהיו על ב' החופות כיון שלהם ליכא איסור והוראתם הוא לעיר אחרת ואין שום הוכחה על מקום זה. ויהיו מותרין להיות על שתי החופות.

ופירוש זה מוכרח בדבריו שכתב אחר זה אך מלשון הגאון נראה דמהתספורת לא הוה קשה לו מידי ואפשר משום דנישואין הוה מצוה ולפעמים הזמן דחוק, שלכאורה לא מובן כוונתו דהא כבר כתב כל זה כתבתי לפי מש"כ פר"מ שבנה ספיקו על איסור הגאון ר' משולם ושם לא הזכיר רק שסותרים אהדדי בנישואין ומשם יש ללמד דתספורת ונישואין אין סתירה זה לזה, ושם לא נתן הטעם דנישואין הוה מצוה ומה זה שכתב אח"כ אך מלשון הגאון מה הוסיף בזה וגם מלשון אך משמע שהוא אומר עתה דלא כמתחלה. אבל כוונתו כדבארתי דמתחלה היה סבור שמה שמתספורת לנישואין ליכא לא תתגודדו הוא משום שבמעשה אין סתירה מזה לזה כיון שהם מעשים חלוקים אף שיש סתירה מזה לזה בטעמים משום דנחדש דאיסור לא תתגודדו הוא רק כשחלוקין באותה המעשה שניכר גם לאין יודעין הטעמים. אבל טעם זה הוא חדוש גדול והוקשה להחת"ס דהי"ל להגאון לכה"פ להקשות ולתרץ ומלשון הגאון נראה דמסתפורת לא הוה קשה לו מידי ולכן דחה מש"כ תחלה שאין סתירה מזה לזה שהוא משום דאין המעשים שוין אלא שהוא משום דנישואין הוה מצוה ולפעמים הזמן דחוק שלכן לא ילפינן נישואין מתספורת שכל אחד הוא מנהג בפני עצמו ולכן ליכא משום לא תתגודדו. ומדויקין דבריו דכתב על כן היה נראה דמסתפורת לנישואין ליכא משום לא תתגודדו והרי כבר אמר שאין סתירה זה לזה וא"כ ליכא לא תתגודדו ומה חידש עתה בהעל כן. אבל הוא משום

דלטעם דלעיל הרי איכא בעצם לא תתגודדו רק שהוא דין באיסור לא תתגודדו שאין עוברין עליו אלא אם הם אגודות חלוקות באותו המעשה ממש ולא בשני דברים אף שהוא סתירה מזה בהטעמים אבל למסקנא דנישואין שאני משום דהוה מצוה ולפעמים הזמן דחוק מסיק דעל כן היה נראה שליכא גם בעצם משום לא תתגודדו מאחר שאף שאיכא הטעם לאסור לא אסרו. ונוגע זה משום דלטעם זה שליכא גם בעצם לא תתגודדו ורק משום הנישואין דעיר אחרת שהיו שם אותו המסדר קידושין ואותן הקרואים איכא סתירה ע"ז שפיר יש לומר דלא הוי לא תתגודדו מצד זה מאחר דהוראתם היה רק להעיר אחרת, שבשני עיירות ליכא איסור לא תתגודדו ועליהן בעצמן הא ליכא איסור. וזהו כל כוונת החת"ס מכל זה כתבתי עד סוף דבריו היינו שמש"כ דלפ"ז לא יהיה המסדר קידושין או אחד מבני החופה מאותן שהיו בחופה אחרת בזה השנה שסותר לחופה זו הוא רק לפי מש"כ פר"מ שהוא כדבארתי שבעצם יש לא תתגודדו אך שצריך שיהיה ניכר גם לאין יודעין הטעמים שלכן היה מסתבר לאסור כשהיו בב' החופות אך מלשון הגאון נר' דנישואין אין למילף כלל מתספורת שע"כ היה נראה דליכא אף בעצם לא תתגודדו רק משום סתירה בנישואין שא"כ שפיר כיון שבאותה השנה לא היה נישואין אחרים באותו העיר שיסתור לחופה זו יש להקל זהו באור דברי החת"ס שלכאורה אין להם באור ונמצא שאף הוא מתיר למסקנתו גם לאותו המסדר קידושין ולאותן הקרואים להיות בשתי החופות. ונמצא בשנוא [שבנוא] יארק וכדומה שמותרין לעשות נישואין אף באופן שהם תרתי דסתרי דהם כשתי עירות שאין להחמיר אף להגאון ר' משולם רשאין גם אותו המסדר קידושין ואותן הקרואים להיות בשתיהן.

ולכן למעשה יש להתיר לכתחלה לעשות נישואין עד אחר ר"ח אייר. וכן בל"ג בעומר בלילה וביום דזה שמחמיר הא"ר הובא במ"ב ס"ק י"א לא מסתבר כלל דנישואין ודאי קילי מתספורת כדכתב החת"ס והוכחת הא"ר מלא ראיתי שמקילין אינה ראיה דאדרבה על נישואין צריך מנהג מיוחד וברור שהנהיגו לאסור וזה לא ידוע ממה שלא ראה. וכן מותר מר"ח סיון ואילך. ואף שכתבתי שלהב"ח יש להתיר גם מל"ג בעומר ואילך מ"מ לכתחלה אין להתיר נגד שיטת הגר"א רק להספרדים הנוהגים כהמחבר. ובשעת הדחק גדול יש גם לאשכנזים להתיר מל"ג בעומר ואילך כהב"ח. והנני ידידם, משה פיינשטיין.

סימן קס

בטעם הרמ"א באכילת מאכל חלב בשבועות חמשה עשר באב תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מו"ה ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

מש"כ הרמ"א [או"ח] בסי' תצ"ד סעי' ג' שמה שאוכלין מאכלי חלב בשבועות שהוא כמו השני תבשילין שלוקחין בליל פסח זכר לפסח וזכר לחגיגה כן אוכלין מאכל חלב ואח"כ אוכלין מאכל בשר, פשוט שאין כוונתו שגם בכאן צריך שני תבשילין דיקשה דא"כ יסגי כמו התם, אלא הוא להוכיח שעושין זכר להקרבנות דהרי תקנו להביא בליל פסח שני תבשילין כדאיתא במתני' דפסחים דף קי"ד לכן שפיר יש לנהוג גם בשבועות זכר לשתי הלחם שהוא לאכול שני לחמים וע"י זה שאוכלין מאכל חלב ומאכל בשר שאין לאוכלם מלחם אחד הרי יאכלו מב' לחמים. וזהו מה שמסיק הרמ"א וצריכים להביא עמהם ב' לחם על השלחן דהוא מסקנת דברים כדמשמע ממג"א ומפורש כן במחצה"ש. ומה שלא תקנו חז"ל גם בשבועות כמו שתקנו בליל פסח הוא משום דשתי הלחם לא היה נאכל אלא לכהנים ולפנים מן הקלעים ולא היה ניכר זה אף בזמן הבית בכל בתי ישראל לכן לא תקנו לעשות זכר שלא היה זה בבתים מעולם. אבל עכ"פ יש ללמוד משם דטוב לנהוג כן.

ומה שאין המנהג דוקא בסעודה אחת הוא משום דחלב ובשר אף אם אוכל החלב קודם יש שאין אוכלין בסעודה אחת ולכן לא רצו להנהיג שיעשו דוקא בסעודה אחת וגם יש לחוש שלפעמים ישכחו ויאכלו הבשר תחלה לכן יותר טוב לנהוג לברך אחר אכילת החלב עיין בפמ"ג במשבצות סק"ג ובש"ד סק"ו. ועיין בח"י שיש שאוכלין בשבועות בסעודה אחת אבל מסיק שיותר טוב ליזהר כמו בכל השנה עיי"ש אלמא דמצד ענין המנהג היה יותר טוב בסעודה אחת אבל בשביל שלא לבא לחשש איסור לא רצו להנהיג כן. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסא

בענין פירות הנושרין ז' מרחשון תרפ"ג, ליובאן. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר אליעזר שך שליט"א בישיבת סלוצק.

בדבר קושית ידידי בביצה דף ג' בתוס' ד"ה גזירה, היא קושיא אלימתא, ועיין במהר"מ שיף שהקשה זה ותירץ דביצה היא עכ"פ בכלל פירות הנושרין דנושר הוא, ומידי דבעי מרא וחצינא אינו בכלל פירות הנושרין דאינו נושר וכן איתא בגליון מהרש"א וכן הוא מוכרח לתרץ, אבל עדיין קשה עכ"פ מ"ט גזרו על הנושרין אף באלו שאין שייך הטעם דשמא יתלוש יותר מעל דבר שנתלש ע"י עכו"ם בשבת דיש להיות בכללם אף אלו דבעי מרא וחצינא אף שאין שייך גזירה דשמא יתלוש בעצמו ומ"ט בנשרו מעצמן אין מחלקין וגזרו אף בדבר שאין שייך הגזירה כמו ביצה, ובנתלש ע"י עכו"ם מחלקין וצריך

לטעם אחר לאסור במידי דלא שייך הגזירה דתלישה נימא איפכא וכדמסתבר יותר או שבתרוייהו לא נחלק.

והנכון לע"ד דהנה בחדושי בארתי שאף שיש צורך לתקן לאסור איזה דבר לסייג ולגדר לא אסרו רבנן אלא באופן ששייך בזה גדר מדינא ודין קבוע, והוכחתי זה מהתלת מילי שנקראו הלכתא בלא טעמא אף שטעם יש כדאיתא בתוס' גיטין דף י"ד משום דאף שיש שם טעם לצורך התקנה אבל אינם טעמים למה שמועיל ולא תקנו מחמת הצורך דבר שאין לו שום גדר מדינא ורק בהני תלת מילי עשו אף בלא טעמא, וא"כ אף הכא שהיה צורך לתקן לסייג שלא יתלוש לגזור שלא לאכול לא היה שייך לתקן לאסור היכא דאיכא החשש ולהתיר היכא שליכא החשש אלא דהצורך לתקן בשביל הסייג שלא לתלוש גרם שיתקנו דבר קבוע שיש לזה גדר מדינא.

והנה היה שייך לגזור שלא יהנו ממלאכת שבת בשבת, והטעם לדינא שהרי אסור מעשה שבת בעשה במזיד, ויאסרו אף מה שנעשה בשבת ממילא או ע"י עכו"ם. אך א"כ היה אסור בכל המלאכות שזה לא רצו חכמים לגזור מאחר שאין צורך לזה לכן לא גזרו בגדר זה. והיה מקום לומר שגזרו בגדר זה שכל דבר שנעשה ממילא נחשב כנעשה בשביל האוכלו ולוקחו אחר כך ולכן אסור כמו בעשה עכו"ם מלאכה בשביל ישראל, ואיסור זה לא שייך בעשה עכו"ם אדעתא דנפשיה דאין שייך להחשיב שעשה עבור הישראל ולשנות דעתו, וא"כ אין שייך האיסור אלא בנשרו ממילא ואף בביצה שנולדה דג"כ היא מלאכה אם היה עושה הישראל בעצמו דהוא עוקר דבר מגידולו כדאיתא בשבת דף ק"ז לענין דלדל עובר שבמעי בהמה, והרי נחשב מצד הגזירה כנעשה בשביל ישראל האוכלו ואסור, אבל בעכו"ם שתלש לעצמו אין שייך זה, ולכן הוצרך שם לטעם מוקצה. אבל טעם זה אין לומר לתוס' דא"כ אף בדבר דלא בעי מרא וחצינא נמי צריך לטעם מוקצה בעכו"ם שתלש לצורך עצמו.

וצריך לומר דטעם הגזירה דשמא יתלוש שייך גם בעכו"ם שתלש וא"כ הי"ל לגזור גם על מה שעכו"ם תלש דהוא לאסור שלא ליהנות מכל מה שנעשה בשבת, אבל כדי שלא יכלול דברים שלא שייך בהו הגזירה גזרו רק כדבארתי, דדבר שנעשה ממילא הוא כנעשה בשביל האוכלו אח"כ, אך נוסף שלאו דוקא נתלש ממילא אלא אף אם תלש עכו"ם אם אך הוא דבר שאפשר שיתלש מעצמו כגון פירות הנושרין דנחשב כנתלש מעצמו ולא נחשב עשיית העכו"ם כלום. וסמך לזה יש להביא מרשב"א ס"פ כל כתבי שכתב דבפירות הנושרין דממילא קא אתו אי שריית ליה אתי למעבד איהו בידים דמיחלף ליה וכן אסירי בתלשן עכו"ם דאי שריית ליה אתי למיכל אפילו כשנשרו

מעצמן, וכולה חדא גזירה היא, והביאו בדרוש וחדוש רעק"א בביצה דבמידי דאתיא ממילא אפילו נעשה ע"י נכרי אסור והוא מטעם דבארתי דהוא ג"כ גדר אחד קבוע בתקנה דפירות הנושרין דדבר שנשר ממילא נחשב כנעשה בשביל האוכלו ואף אם לא נשרו מעצמן אלא תלשן עכו"ם אם אך הם פירות שאפשר לינשר מעצמן נחשבין כנשרו לענין שלא יועיל תלישת העכו"ם להתירן, אבל פירות שאין שייך שינשרו מעצמן אינם בכלל הגזירה דרק עשיית העכו"ם שייך בהו ולא גזרו על עשית העכו"ם דאדעתא דנפשיה עביד.

והנה כל זה הוא מחמת שאין שייך גזירה דשמא יתלוש בדבר שבעי מרא וחצינא מחמת טרחא או כטעם השני שבתוס' משום דאינו מתאוה ולכן גזרו בגדר שבארתי משום דסגי בזה, אבל אם היה שייך הגזירה אף באלו היו מוכרחין לגזור בגדר אחר כדי לכלול גם אלו והיו צריכין לגזור על כל דבר שנעשה בשבת שנחשבת מעשה שבת והיה נאסר ממילא כל דבר הנעשה בשבת ע"י עכו"ם אף שאין שייך שם הגזירה, ולכן הוצרכו התוס' לומר שלא שייך גזירה דשמא יתלוש בדבר שבעי מרא וחצינא או דאינו מתאוה, והוכיחו זה ממה שמותר מעשה העכו"ם בנר, זהו מה שנראה בדעת התוס' מצד חומר הקושיא אף שעדיין הוא דחוק וצ"ע עדיין. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסב

באור דברי התוס' ריש מו"ק ד"ה חייב לענין חיוב מלקות במלאכת יו"ט מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג ר' אברהם יוסף ראזענבערג שליט"א.

בדבר קושיתך על התוס' ריש מו"ק ד"ה חייב דהא אין חלוק מלאכות ביו"ט כדאיתא במכות דף כ"א, וא"כ איך מפרשי לענין מלקות דהוא רק ליו"ט, וצריך להוסיף בקושיתך דדוחק לפרש דכוונתם בשבת והתרו למלקות ולא למיתה ולמ"ד במכות דף י"ג דלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד לוקין עליו ונימא שהחלוק מלאכות בשבת הוא אף למלקות ממילא. וקצת ראיה דהא לר' נתן שהחלוק מלאכות לחטאות ילפינן מהבערה דסובר לחלק יצאת, בשבת דף ע', ודאי הוא ילפותא גם למלקות למ"ד דלוקין ומדר' נתן נשמע גם לטעם ר' יוסי ולשמואל התם דמ"מ ממילא הוא החלוק אף למלקות כדי שלא נעשה מחלוקת ביניהם. דודאי דוחק לפרש שלא אליבא דהלכתא, וממילא גם תירוצך דחוק דהא הלכתא כרבה דאין חלוק מלאכות ביו"ט ולא מסתבר שאביי פליג לדינא אלא דרק הקשה עליו מהברייתא דהמבשל גיד דחשיב בשול והבערה בתרתי אבל ודאי קבל תירוצו, וכדמשמע בפסחים דף מ"ח [ופלא על הריטב"א דכתב דהקשיא שאמר בגמ' הוא

משום דסבר יש חלוק מלאכות ביו"ט ואף דרבה לא סבר כן וגם ר' יוסף אזיל בשיטתיה מ"מ היא קשיא מהא דהמבשל גיד הנשה ביו"ט דצריך רבה לדחוקי הא עכ"פ כיון שסברי דאין חלוק מלאכות ליכא קושיא דכאן ובריייתא דמבשל גה"נ ביו"ט לא הזכיר כלל, ואדרבה בפסחים ומכות שהקשה מברייתא דגה"נ ביו"ט לא אמר קשיא וצ"ע. ועוד הקשית הא משניות מפורשות הן דלוקין ב' מלקיות אמעשה אחת, ולמה הוצרכו התוס' להביא מהא דאביי דלוקה ארבע בפוטיתא.

והנכון לע"ד דהנה זה ודאי שהשעורים דהמלאכות הם אף ליו"ט כמו לשבת ולא יצטרפו חצי שיעור דמלאכה אחת עם ח"ש דמלאכה אחרת ומשום דחצי שעור לא נחשב שעשה מלאכה ההיא ונמצא שלא עשה לא זו ולא זו ומלאכה עכ"פ הא צריך לעשות גם ביו"ט, וזה הא ודאי שזמור למלאכת נוטע חייב בכל שהו וכן מפורש ברמב"ם פ"ח משבת ה"ב וזמור למלאכת קוצר שהוא מחמת שצריך לעצים הא שעורו כדי לבשל ביצה קלה כמפורש במלקט עצים בשבת דף ק"ג וברמב"ם שם ה"ה. וא"כ יש לצייר בהוצרך לשעור בשול ביצה קלה לזמור שני פעמים דמלאכת נוטע נגמרה בראשון ועל השני חייב מצד שעתה השלים מלאכת קוצר, ואייריי בעשה גם זמור השני תכ"ד להתראתו, ולכן יש לחייבו שתי מלקיות משום שהתראות מחלקות, ואף אם לא יועילו שתי התראות מתחלה לחייבו שתים על שני שעורים שילקוהו על כל שעור אלא צריך שיתרהו התראה שניה אחר שעבר כשעור על התראה ראשונה, דלא כדסובר הירושלמי בפ"ו דנזיר ה"ד שבהתרהו שכשישתה צלוחית יין זה שיש בה עשרה זיתים ותתחייב עשרה מלקיות מקבל התרייה בדעת הזאת וכן פי' הרמב"ם במשנה דמכות פ"ג והרע"ב שם, אלא כדסברי התוס' בנזיר דף מ"ב דצריך התראה אחר כל שעור ושעור, מ"מ בשתי מלאכות שהם ממש ב' ענינים ורק לענין הלאו הם אחד יועילו ההתראות לחלקם באם הם בזא"ז אף שהתרה מתחלה, משום דשעורים שאני כיון שגם הרבה שעורים הוא ענין אחד וכ"ז שלא מתחלקי בב' התראות בינתים הם כשעור אחד אבל ב' מלאכות שהם ממש ב' ענינים ורק שהלאו עשאן לאחד מתחלקי בב' התראות דמתחלה כיון דהתראות מחלקי הלאו לחייבו שתים.

ואף שלפ"ז היה יכול רבה לתרץ דמעשה הבשול ומעשה הבערה עשה בזא"ז כגון שהבעיר קודם שהעמיד הקדרה, ולכן חייב בב' ההתראות שמתחלה על הבשול ועל ההבערה אף שאין חלוק מלאכות ביו"ט, אבל הוא מחמת שמשמע לו דאיירי אף בעשה שתיהן במעשה אחת דהבערה. וראיה לזה קצת מהא דבפסחים [מז] הקשה אביי לרבה שפוטר מצד הואיל מזה שמחייב בברייתא על הבערה במבשל גה"נ והיה ניחא ליה מזה

שסובר רבה דאין חלוק מלאכות ביו"ט ורק כשתירץ לו בשביל קושיא דהואיל דעייל עצי מוקצה הקשה הא את הוא דאמרת אין חלוק מלאכות ליו"ט ואיך מחייבת לו תרתי משום מוקצה ומשום מבשל גיד עיי"ש בפרש"י, והוא תמוה מאד דאף כשהוא הבערה ממש יקשה זה ועיין בתוס' שעמדו בזה, אבל נראה מדבריהם שבעצם לא קשה ורק הביאו שבמכות אמר אפיק הבערה בלא הא דהואיל, והא לכאורה היא קושיא עצומה בכאן גופה מ"ש מוקצה מהבערה. אבל למה שבארתי ניחא דהא על הבערה יש עכ"פ לדחוק ולתרץ דאיירי בעשה הבשול וההבערה בב' מעשים בזא"ז אבל בעצי מוקצה שהאיסור הוא משום הכנה דשייך רק באם מבשל בהו לשבת ולא בהבערתן בעלמא או שלא לשבת, עיין בריש ביצה, ונמצא שהאיסור דעצי מוקצה הוא רק בעת הבשול והוו במעשה אחת שמבשל בעצי מוקצה לכן הקשה מאין חלוק מלאכות ליו"ט, ונמצא שבעצם לא קשה כלום ורק הביאו התוס' שבמכות לא רצה לתרץ כן אלא אמר אפיק הבערה גם מצד אין חלוק מלאכות לבד בלא הא דהואיל משום דמשמע יותר שאיירי במעשה אחת כדלעיל.

והנה גם במנכש ומשקה מים לזרעים אף שמשמע שהשעור בתרוייהו הוא כל שהו אבל אף שמועיל לזריעה אף הכ"ש מסתבר שבנכוש רק עשב אחד כשיש עוד הרבה אין מועיל לצמיחה כלום ולרפויי ארעא הוא גם כשנשארו הרבה מועיל לכ"ש, ובמשקה מסתבר שלרפויי ארעא צריך שיהיו מים שיכנסו בעומק קצת ולזריעה מועיל לכ"ש אף רק על הזרעים ואצל הזרעים אף שלא היה כדי לרפויי הקרקע, ולכן אם עשה זה בב' מעשים יש לחייב שתים אף ביו"ט מצד חלוק ההתראות אף שבתחלה, וכיון שפליגי בהתראה שהוא למזיד שבשבת אין שייך תרתי משמע לתוס' שקושית אביי הוא שלענין יו"ט יש לתרוייהו לחייב שתים, ואולי לא גרסי התוס' תיבת בשבת.

והוקשה להו למה שבארתי שפיר שזה ודאי לא קשה כלל על דבר המפורש פעמים אין מספר בש"ס שלוקין ב' מלקיות מהא דרשעה אחת אתה מחייבו דהא ליכא בדרבא מיניה, אבל הכא שעל זמור ענף הראשון חייב מלקות על נוטע ורוצים לצרפו לשעור בשול ביצה קלה שנשלם בזמור השני לחייבו גם על קוצר הקשו דהא חיוב ממש הוא בדרבה מיניה נגד צרוף למלקות וא"כ יצטרך דוקא שעור שלם לבד הזמור שחייבוהו משום נוטע, ואולי גם שעור שלם לא יועיל כיון שמתחייב היה על כל אחד לבד המלקות בשביל נוטע הוא רבא מיניה לגבי חיוב דקוצר לריש לקיש שפוטר גם בחייבי מלקות שוגגין ודבר אחר. והוכיחו התוס' בתירוצם דמ"מ אינה פוטרת מצרוף למלקות דכל שם מלקות חד רשעה הוא, מהא דריסק ט' נמלים והביא אחד חי והשלימן לכזית דחייב

גם משום נבלה ומשמע בכל אופן אף אם אכל את החי תחלה ואין המלקות דעליו לבד פוטרין מלהצטרף להט' לשעור כזית לחיוב נבלה, והוי כוונת התוס' בלשון וכו' בסוגיא דאמר אביי וכוונתם למכות ולא לפסחים, ותיבות במס' פסחים פ' כל שעה הוא הוספת המרשים מראה מקומות ולא מלשון התוס', ואף שהוא דוחק בלשון מוכרחין לפרש זה בשיטת התוס' שמוקשין לכאורה מאד. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסג

בענין תספורת הזקן בחוה"מ בזה"ז במדינתנו א"ח סכות, תש"ח. מע"כ ידידי הרב מוה"ר אברהם זעליג קראהן שליט"א.

הנה לאלו שנחוץ להם לגלח הזקן במספרים בחוה"מ יש להתיר בזה"ז במדינתנו שכל אלו הרגילים בתספורת הזקן מסתפרים בכל יום ולכן אין שייך טעם החולקין על ר"ת שהביא הטור [או"ח] בסי' תקל"א שמתיר במי שגלח קודם המועד לגלח במועד, מטעם דאמרו כל הסריקין אסורין סריקי בייתוס מותרין שהוא הטעם שאסור באבדה לו אבידה ערב הרגל כדאמר אביי במו"ק דף י"ד דהוא משום דלא מיגליא לכו"ע אונסיה כדפרש"י, וכן הכא מי יודע אם גילח קודם המועד כדכ' שם הטור, וא"כ במדינה שכל המסתפרין מסתפרין בכ"י ואף אם רק רוב מהמסתפרין שידוע שאף שנסתפר בערב יו"ט מסתפר עתה ואין שייך חשש זה יש להתיר לכו"ע אף להטור וכל החולקים.

ומה שהוכיח עוד הטור מהא דלא חשיב זה במתני' באלו מגלחין, הנה אם הקושיא היא מהא דלא חשיב במתני' כדאיתא בהג"א ובהגמ"י שהביא הב"י לא קשה כ"כ כמפורש [מועד קטן] בתוס' דף י"ז ד"ה ותנא, שתנא ושייר כדמוכרח מהא דלא פשיט בעיית ר"ז באבדה לו אבידה מהא דלא תני לה עיי"ש. וכן מפורש בריטב"א שם שמניינא דמתני' לאו דוקא, ומה שמשמע דמה שחשיב בסיפא דאלו מכבסין הוא דוקא מדהקשה [מועד קטן] בדף י"ח ר' ירמיה על ר' אסי א"ר יוחנן במי שאין לו אלא חלוק אחד שמותר לכבסו בחולו של מועד ממתני' דלא חשיב לה, וכן הקשה רבא על ר' יצחק בר יעקב בר גיורי משמיה דר' יוחנן שאמר בכלי פשתן שמותר לכבסן בחולו של מועד ממתני' דלא חשיב לה, כבר עמד בזה הריטב"א ותירץ דרק בסיפא דאלו מכבסין הוא דוקא משום דקתני לישנא יתירא הרי אלו מותרין ושאר כל אדם אסורין דמפרש דקאי רק אסיפא עיי"ש.

ועוד שמעינן [מועד קטן] מתוס' דף י"ח תירוץ אחר אף אם נפרש דגם רישא דאלו מגלחין הוא דוקא, משום דמתני' נימא שאיירי להתיר אף בלא גילח קודם הרגל שהם רק אלו דחשיב ובגילח קודם הרגל שכו"ע מותרין לא איירי, דהא מוכיחין [תוספות מו"ק יח]

בד"ה אע"ג מדלא משני הב"ע בשלא כיבסו לפני הרגל, פי' דהיה לו לתרץ קושית ר' ירמיה דמתני' איירי בלא כיבסו קודם הרגל שהתם אסורין כו"ע אף מי שאין לו אלא חלוק אחד ובכבסו לפני הרגל שמותר שם מי שאין לו אלא חלוק אחד לא איירי, דמוכרחין לומר שאף בפשע ולא כיבסו לפני הרגל שרי באין לו אלא חלוק אחד עיי"ש. חזינן דאף דבסיפא הא הוא דוקא מ"מ לא היה קשה אם נוקים דאיירי רק בגוונא חד דהוא בלא כיבסו לפני הרגל משום שבגוונא ההוא יהיה בדוקא, וכדמוכרח כן מתירוץ ר' יעקב לר' ירמיה בגמ' דמוקים דאיירי באית ליה תרי ומטנפי, וכן מתרץ אביי קושית רבא דאיירי מתני' בשאר מיני דלאו פשתן משום דבגוונא זה הוא דוקא, א"כ אף אם אלו מגלחין נמי הוא דוקא יש לאוקמי דאיירי רק בלא גילח קודם הרגל והכא עוד עדיף מתירוצם בכיבוס דהכא כו"ע מותרין ובכיבוס הא אסור למי שיש לו הרבה אף אם כבסן לפני הרגל, ונמצא שלא קשה כלום על ר"ת מהא דלא חשיב במתני' מתרי טעמי.

אך מהטור משמע דלא מקשה ממה שלא חשיב במתני' אלא מהא דלא אמר זה בגמ' כי היכי דאמר גבי כיבוס שמותר באין לו אלא חלוק אחד, ודין זה הא לא נזכר במתני' אלא בגמ', אלמא דקושיתו היא מהא שלא נקט בגמ'. ואף שיש לתרץ גם קושיא זו אליבא דתוס' וריטב"א דרק זה הוצרך לומר משום דבבא דסיפא הוא דוקא השמיענו דמ"מ מותר באין לו אלא חלוק אחד אף שמחמת זה צריך לאוקמי מתני' באוקימתא כדהקשה ותירץ בגמ', אבל מה שמותר בגלוח בגילח קודם הרגל לא הוצרך למינקט בגמ' כיון שהסברא מכריח זה וליכא קושיא ע"ז ממתני' דרישא הא לאו דוקא. וצריך לומר דהטור פליג על התוס' וסובר דבפשע ולא כיבס קודם הרגל אסור לכבס אף כשאין לו אלא חלוק אחד ורק בכיבס קודם הרגל מותר ששייך בו ממש גם אותו הטעם עצמו שיש במי שגילח קודם הרגל ולכן מסתבר להטור שאם מותר גם בגילוח הי"ל לגמ' להביא מדין זה ראי' לדין הכיבוס עוד מכ"ש, ולכן הוכיח דאסור לגלח דלא כר"ת. וא"כ שייך ראיה זו אלא דלא כר"ת שמתיר אף כשרק הוא עצמו רוצה לגלח עוד הפעם בחוה"מ אף כשגילח ערב הרגל אף שכל בני המדינה אין מגלחין כ"כ בסמוך, אבל אם ההיתר הוא רק במקום שכל בני המדינה רגילין להסתפר בסמוך כמו בכל יום או אחת בשני ימים או בשלשה לא קשה כלל ממה שלא הוכיח להתיר גם בכיבוס דהא בכיבוס אינו כה"ג דהא כל בני המדינה יש להן הרבה חלוקים וגם בכלל לא היה שייך להוכיח מהיתר זה שאולי לא הי' בזמנם מקום שכל בני המדינה מסתפרין בכל יום ואף לא בשנים ושלשה ימים. ולהשמיענו עצם הדין דאם יארע מקום כזה יהיו מותרין הוא דבר שפשיטא כיון שהסברא מכריח זה.

ואף אם נימא דרישא נמי כיון שכתיב אלו הוא דוקא וכדאיתא באשכול וגם לא נימא שכיון שנוקים בחד גוונא לא יקשה משום שזה גופיה נחשב כלאו דוקא דלא כדפירשתי לתוס', והא דמתרץ מתני' אע"ג דאית ליה תרי ומיטנפי ואפי' דשאר מיני נפרש שאינו אוקימתא, אלא דנקט רק אלו שמותרין בכל גווני אע"ג דאית ליה תרי ומיטנפי ולא מה שמותר דוקא באם אין לו אלא חלוק אחד וכן נקט רק דברים שמותרין בכל המינים ולא מה שמותר דוקא ממין אחד דפשתן, וכן משמע קצת מלשון אע"ג דאית ליה תרי ומלשון אפילו דשאר מיני, דזה אינו שייך לתרץ במה שלא נקט גילח ערב הרגל דג"כ הוא מותר בכל גווני. והוא דלא כתוס' דלפ"ז לא יקשה דיתרץ הב"ע בלא כיבסו קודם הרגל דא"כ הא איירי גם באין לו אלא חלוק אחד אף שלא שוה בכל הגווני והי"ל למינקט הגוונא שמותר. וכן צריך לפרש להסוברין דרק בכבס לפני הרגל מותר בחלוק אחד כדי שלא יקשה עלייהו קושית התוס'. אבל גם לפ"ז לא יהיה הקושיא מהא דלא נקט במתני' אלא על ר"ת שמתיר גם באירע רק שיחיד גלח ערב הרגל אבל להא שמותר בזמננו במדינתנו מחמת שכולם מסתפרין בכל יום לא קשה כלום, דהא מוכרחין לומר לפ"ז מה שלא פשיט הא דאבדה אבידה ממתני' שלא נקיט לה דהוא משום דלא שכיחא שיאבד ולא יהיה לו פנאי לגלח כדמתרץ כן הנחל אשכול. וא"כ ודאי לא קשה מה שלא נקיט באם כל בני המדינה מסתפרין בכל יום שאולי היה אז מלתא דלא שכיחא, ואפשר שלא היה במציאות כלל, אך אפשר שבאבדה אם מותר הוא כמו יוצא מבית האסורים שהוא מטעם שהיה אנוס, אבל מ"מ יש לתרץ דדבר שלא היה מצוי אז לא רצה למינקט.

אך מה שיש לעיין הוא דאולי כיון שרק מחמת שכל בני המדינה מסתפרין בכל יום רוצים אנו להתיר, ואם באופן כזה לא היה בזמן התנאים וב"ד הגדול שהתירו הא דחשיב במתני' ממילא לא היה זה בכלל ההיתר ונשאר באיסור המלאכה שיש בעצם על גלוח, ועיין בנחל אשכול שכתב דכאן אין האיסור חדוש אלא ההיתר דמלאכה ולכן אסור אף שליכא הגזירה דשמא יכנס מנוול דעכ"פ הא לא התירו ואף אם ברור שאם היה ב"ד הגדול היו מתירין להם נתנה תורה רשות ולא לנו עיי"ש. וגם הנו"ב קמא סי' י"ג כתב דאף לר"ת שמתיר בגילח ערב הרגל הוא רק מצד האיסור שלא יכנס לרגל מנוול אבל עכ"פ יודה שאסור משום מלאכה ויועיל זה רק להתיר ע"י פועל שאין לו מה יאכל עיי"ש. אבל פשוט לע"ד דכיון שהוא לצורך המועד לקשוט וליפוי אין בזה שום איסור מדין מלאכה אלא משום הגזירה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין, כדמוכרח לומר כן לתוס' [מועד קטן] דף י"ד דכתבו ג' שיטות בגלוח הראש, דמתחלה כתבו דגלוח הראש נמי אסור במועד מצד הגזירה שלא יכנסו מנוולים דגם בראש אין לך ניוול גדול מזה,

ולפ"ז מותרין אלו השנויין במתני' להיתר גלוח במועד גם בגלוח הראש. ואח"כ כתבו ושמא לא קאי טעמא בגמ' אלא אשארא אבל גילוח של ראשו אסור משום מלאכה אפילו במקום אונס ורק שאר גילוח דהוא של יפוי הקשה דהוה לך למישרי לצורך המועד אע"פ שהיא מלאכה, ותירץ שהוא משום שלא יכנסו מנוולים. ואח"כ כתבו ועוד יש לפרש שנראה שמותר לגלח ראשו במועד וכוונתם דליכא שום איסור בגילוח הראש אף לכל אדם, דהא הקשו ע"ז מאי קמ"ל נזיר ומצורע ואם כוונתם הוא רק להשנויין במשנה אין כאן קושיא דהא צריך למיתני שהם מותרין אף שכל אדם אסורין, ואין לפרש שהקושיא היא דפשיטא להתיר בנזיר ומצורע מכ"ש מאונסין דבא ממדה"י דהא בנזיר ומצורע מותרין אף בהיה להם פנאי כדפשיט בגמ' וכהפשיטותא איירו התוס' מתחלה ולכן ברור שהקושיא היא רק להעוד יש לפרש שאף כל אדם מותרין בגילוח הראש א"כ מאי קמ"ל נזיר שהוא רק גילוח הראש, ומצורע צריך לומר שנקטו אגב אורחא משום שנקטם ביחד במתני' אבל הקושיא היא רק מנזיר. ועיין בתוס' רעק"א שמפרש שגם לעוד יש לפרש הוא רק לאלו השנויין, ופירוש הקושיא דהוא רק פשיטא מכ"ש דבאים ממדה"י ולכן נשאר בצ"ע על קושיתם הא קמ"ל דאף שהיה להם פנאי עיי"ש, אבל ברור שסברי בהעוד יש לפרש דמותר גילוח הראש לכל אדם ולכן הקשו שפיר, ומצאתי ברש"ש שמפרש כדברי. וגם בלא זה מוכרח כן דאם רק לאלו השנויין במתני' הא כבר כתבו שיטה כזו.

ונמצא שיש ג' שיטות והוי המחלוקת אם יש בגילוח הראש ענין יפוי משום דיש הרבה שאדרבה אין מגלחין הראש בשביל יפוי, כדאיתא בנדרים דף ט' בעובדא דשמעון הצדיק שאמר להנזיר מה ראית להשחית שערך הנאה, ועיין ברמב"ם ספ"א מביאת המקדש, ולכן אף להרוצה לגלח ראשו אין חשוב צורך המועד ואסור ממילא משום מלאכה, וזהו סברת שיטה השניה שבגילוח הראש אסורים אף אלו השנויין במתני'. ואח"כ כתבו שיש לפרש שמותר כל אדם לגלח את ראשו משום דלאלו שמסתפרין נחשב יפוי והוי צורך המועד שליכא איסור מלאכה, וכיון שבראש יש אדרבה שמתייפין בגידול שער סברי דלכן לא נחשב גידול שער הראש ניוול אף לאלו שמסתפרין וממילא ליכא גם הגזירה שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין ומותר לכל אדם כיון דעכ"פ הגילוח הוא יפוי לו עתה אף שאינו ניוול גם כשלא יגלח. ושיטה ראשונה סוברת דנחשב לאלו שנאה להם יותר בגילוח ניוול כשלא יתגלחו ולכן אסור לכל אדם ומותר להשנויין במשנה. זהו פירוש ג' השיטות שבתוס'.

ומפורש דמה שהוא לצורך יפוי ליכא איסור מלאכה אף שהוא מלאכה בעצם דלכן מותר גילוח הראש לכל אדם לעוד יש לפרש, ולכן מותר מדינא שאר גילוח אף שהוא מלאכה

משום דמה שהוא לצורך המועד להתייפות לא היו צריכים להתיר שאינו בכלל איסור מלאכה שנאמר בחוה"מ, ולכן פשוט שאף אחר שאסרו חכמים לא נעשה איסור מלאכה אלא הוא רק האיסור שלא יכנסו מנוולין, ולא מסתבר כלל לומר דכיון שיש לחוש שלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין נמצא שצורך המועד הוא אדרבה שלא להתגלח אף שישאר מנוול, דהא בשביל ימים הבאים דרגל הוא ודאי צורך המועד להתגלח והיתר המלאכה בצורך המועד פשוט שהוא רק בשביל צורך המועד זה ועל ימים הבאים לא בשביל מועדים אחרים ולא בשביל ימים שכבר עברו ולכן מה שהוא צורך מועדים אחרים וימים שעברו אינם כלום לשנות חשיבות צורך המועד לומר שיהיה זה ממילא באיסור מלאכה, וכן משמע מכל הראשונים שלא הזכירו רק הא דלא יכנסו לרגל כשהן מנוולין ולא איסור מלאכה, ורק גילוח הראש לשיטה שניה דתוס' אסור משום מלאכה משום דלא נחשב צורך המועד מטעם שבארתי לדידיה.

והנה יש שיטה רביעית בתוס' [מועד קטן יד] ד"ה ושאר, דגילוח הזקן אינו כלל מלאכה לענין חוה"מ משום שאין בו טורח כ"כ, והיה מותר אף בלא צורך כלל ורק גילוח הראש שיש בו טרחה נחשב מלאכה אבל משום צורך המועד מ"מ היה מותר אי לאו הגזירה דיכנסו כשהן מנוולין עיי"ש. ומשמע דשאר גילוח מותר ממש ולא גזרו כלל. ואולי מדמין זה למעברת סכין על פניה של מטה דמותרת בכל אופן כדאיתא [מו"ק] בדף ט', ורק אגילוח הראש גזרו. וא"כ צריך לומר הטעם דאף שהגזירה הא שייך בכל גילוח מ"מ אין שייך לאסור כיון שליכא בהו גדר מלאכה לענין חוה"מ ורק גילוח הראש שייך לאסור מצד הגזירה משום דאיכא ביה גדר מלאכה אף לענין חוה"מ משום טירחא, ונמצא שלשיטה זו יש בגילוח הראש איסור מלאכה. אבל אף לשיטה זו כיון שהתירו להשנויין במתני' חזינן דלא אמרו בזה לא פלוג ורק באופן שישנה הגזירה אסרו משום מלאכה לכן אף בגילוח ערב הרגל שליכא הגזירה לר"ת אין לאסור משום מלאכה כעצם הדין, וכן להחולקים על ר"ת מ"מ אם יהיה מדינה שכל בני המדינה מתגלחין בכל יום או ביומים ושלשה ימים אין לאסור משום מלאכה למה שבארתי דבזה לכו"ע ליכא הגזירה. ועיין באור גדול על משניות דפי' קושית הגמ' ושאר כל אדם מ"ט אסורין אף שהיה יכול לגלח קודם משום דיפוי דמיא לאוכל נפש לענין חוה"מ כמו שכתב הרמב"ן והריטב"א, ובאוכל נפש הא מותר אפילו כיוון מלאכתו במועד עיי"ש, וא"כ אין שייך בזה איסור מלאכה כמו שאין שייך באוכל נפש, דלא כהנו"ב והנחל אשכול, ולכן אף להחולקים על ר"ת ביחיד ששינה מדרך כל אדם שאף שגילח בערב הרגל רוצה להתגלח בחוה"מ וסברי שאסור הוא רק מטעם שלא מינכרא אחר שגילח כדכתב הטור אבל באם כל

אדם עושין כן לכו"ע יהיה מותר וליכא איסור מלאכה, וא"צ לב"ד הגדול להתיר משום שמעולם לא היה זה בכלל איסור.

ומש"כ התוס' [מו"ק] בדף י"ג משום דקתני באידך פירקין דברים שעושין לצורך המועד כמו מוכרי פירות דנעשים כדין קתני נמי ואלו נעשים שלא כדין לצורך המועד, הוא מחמת דמשונין מכל אדם שרק הם מותרין ולכן נחשב שעושין שלא כדין משום דאינו כדין כל אדם.

ומש"כ הנו"ב דאולי שיערו חכמים שאין נחוץ כ"כ להתיר בגלוח איסור מלאכה במועד שאין כ"כ צורך המועד, פשוט לע"ד שאין שייך זה רק ביחיד שבטלה דעתו, אבל אם כל אדם ממדינה זו מקפיד ע"ז אין שייך סברא זו כלל דעניני יפוי שייך רק בדעת בנ"א והוא דבר המשתנה בכל עת ומקום לפי מנהג בנ"א שבמדינה ההיא.

ומה שמשמע מנו"ב, ובנחל אשכול הוא מפורש שאסור גילוח מדאורייתא בכל אדם כיון שלא התירו עיין במ"מ רפ"ז מיו"ט בשם רמב"ן ורשב"א והביאום גם הנ"י ריש מו"ק והב"י [או"ח] בסי' תק"ל שלצורך המועד אף מלאכת אומן שאסרו אינו מן התורה, וא"כ כ"ש עניני יפוי שהוא כאוכל נפש שאינו שייך לאיסור תורה ובזה יודו כו"ע ולכן דבריהם צ"ע שלא נכון כלל.

ולכן ברור לע"ד דבזמננו במדינתנו שנוהגין אלו הרגילין בתספורת הזקן להסתפר בכל יום ואף אם ביום אחר יום או אחת לשלשה ימים, ליכא שום איסור. ואולי גם הנו"ב יודה בכזה דמשמע שם בסוף התשובה שרק יחידים היו רגילין להסתפר בכל עת בזמנו ובמקומו.

אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו כי מעצם הדין הוא מותר לע"ד.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסד

במת ביו"ט ונקבר בחוה"מ לענין קריעה כ"ג סיון, תשט"ו. מע"כ ידידי הרב הנכבד מהר"ר יצחק אייזיק צין שליט"א.

מה שמסתפק כתר"ה על מת ביו"ט ונקבר בחוה"מ אם יקרע בחוה"מ, משום שבמג"א [או"ח] סי' תקמ"ז סק"ג כתב אם נקבר ביום טוב אין לקרוע עד אחר יו"ט דההיא שעתא לאו שעת חימום ולאו שעת שמועה היא, משמע הא נקבר בחוה"מ קורע בשעת קבורה שנחשב ג"כ כשעת חימום, ובמשנה ברורה ס"ק י"א איתא אם מת ביו"ט אין לקרוע

במועד עד אחר יו"ט משמע דאם מת ביו"ט אף שנקבר בחוה"מ נמי אין קורעין לכן מסתפק כתר"ה איך להורות למעשה.

הנה פשוט לע"ד להורות שצריך לקרוע משום שמשעת מיתה עד הקבורה נחשב שעת חימום דלכן על אדם כשר שאינו גדול בתורה סוברים הרבה ראשונים שקורעין גם אלו שנודעו אחר מיתה וקודם הקבורה אף שלא בפניו, והרמב"ן שמצריך בפניו ג"כ הוא אף שלא היה בשעת מיתה ואחר הקבורה אין קורעין, עיין בטור [יו"ד] סי' ש"מ, והטעם הוא כדמשמע ברא"ש מו"ק דף כ"ה דאחר הקבורה לאו שעת חימום הוא, אלמא דעד הקבורה נחשב שעת חימום.

ועוד איתא שם בסוף והא דתניא באבל רבתי חכם שמת כל העומדין בשעת מיתתו קורעין, נראה דשבוש הוא, ואדם כשר שמת צריך להיות, ועיין בב"י שם [יו"ד ש"מ] שמזה ראיה דסובר גם הרא"ש כרמב"ן דבעי שיהיה בפניו והכוונה הוא כדפי' בתפארת שמואל דכל שעומדין בשעת מיתתו רצה לומר בפניו בין מיתה לקבורה. והוא מוכרח דהא זהו לשון הראב"ד ברא"ש שם שכתב בתחלת דבריו דהעומדין בין מיתה לקבורה חייבין באדם כשר, ומ"מ כתב שיש לגרוס אדם כשר כל שעומדין בשעת מיתתו קורעין, אלמא דבין מיתה לקבורה נקראו עומדין בשעת מיתה, וסובר הב"י דשייך זה לכה"פ כשהם בפניו אבל שלא בפניו אף שהוא קודם הקבורה עכ"פ אין שייך לקוראם עומדין בשעת מיתה כיון שאינם כלל שם, אלמא דהוא נחשב עוד כבשעת מיתה. ולהטור אליבא דהרא"ש שמחייב בין מיתה לקבורה אף שלא בפניו הא צריך לומר דנחשבו אף שלא בפניו כעומדין בשעת מיתה, א"כ ודאי הוא גם שעת חימום.

ואף הרמ"א שם סעי' ו' שכתב שא"צ לקרוע על אדם כשר שאינו חכם אא"כ עמד בשעת יציאת נשמה, אינו משום שחולק וסובר דלאו שעת חימום הוא, אלא דסובר דגם בשעת חימום א"צ לקרוע על אדם כשר שאינו חכם אלא בשעת יציאת נשמה שדומה לס"ת שנשרפה, והיתרון בין אדם כשר לסתם אדם הוא רק לענין חיוב הבכיה כשיטה אחת שבר"ן שבת דף ק"ה, אבל מודה דשעת חימום נחשב עד הקבורה.

ולכן כיון שכל הטעם דאין קורעין בחוה"מ במת ביו"ט הוא משום שאינו שעת חימום כדכתב גם המ"ב, יש לחייב אף במת ביו"ט אם נקבר בחוה"מ וכמפורש במג"א. ונראה שגם המ"ב סובר כן וכוונתו מת ונקבר, ואולי נשמט תיבת ונקבר דאם היה פליג על המג"א היה מזכיר עכ"פ שיטת המג"א. ועיין במל"מ פי"א מאבל ה"א שבתחלת דבריו כתב רק אם מת ביו"ט אינו יכול לקרוע בחוה"מ, ולבסוף דבריו איתא אבל מת ונקבר ביו"ט, א"כ ברור דגם בתחלת דבריו אף שכתב רק מת היתה כוונתו שגם נקבר ביו"ט,

וא"כ גם במ"ב יש לפרש כן וליכא מחלוקת בזה, ולכו"ע בנקבר בחוה"מ צריך לקרוע.
ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסה

אם האבל בעצמו מותר להספיד מתו בחול המועד.
נשאלתי אם האבל עצמו מותר להספיד מתו בחוה"מ. והשבתי שלע"ד נוטה להתיר משום שהוא מחוייב בבכי שלשה ימים ועצם הבכי מצינו שאף לאחרים התירו דנשים במועד מענות שהוא באופן שכולן עונות, ולכן באבל עצמו המחוייב בכבודו אף לעורר אחרים שיבכו מסתבר שיכול אף להספיד. ועדיין צ"ע לדינא. אבל אמרו לי שיש באיזה ספרים שאונן מותר להספיד מטעם שאינו מחוייב בשמחה דהא אונן פטור מכל המצות, וזה טעות לע"ד דאיסור הספד אינו משום חיוב שמחה דהא בר"ח וחנוכה ליכא חיוב שמחה ומ"מ אין מספידין וא כלא [וא"כ לא] גרע חוה"מ מינייהו שיש בו איסור להספיד אף שלא מצד מצות שמחה ובאיסורים הא גם האונן אסור. אך אולי יש להתיר כדנוטה הדעת שכתבתי. משה פיינשטיין.

סימן קסו

בענין איסור זמרא בזה"ז ד' תמוז תשי"ח. מע"כ ידידי הנכבד מר מלך פרעס שליט"א.
בדבר איסור שמיעת קול זמר משחרב ביהמ"ק, הנה בגיטין דף ז' משמע דאין חלוק בין זמרא דמנא לזמרא דפומא, אבל האיסור פרש"י שהוא לשורר בבית המשתאות, וכן כתבו התוס' שם [גיטין ז] מטעם דכן משמע בגמ' שם מדקאמר ולישלח ליה מהכא בשיר לא ישתו וכן הוא לשון המשנה בסוטה דף מ"ח משבטלה סנהדרין בטל שיר בבית המשתאות. אך הוסיפו דראוי להחמיר בכיוצא דההוא בירושלמי דהוה קאים ודמיך בזמרא שמתענג ביותר, וזהו כוונת הטור או"ח סי' תק"ס שכתב ופרש"י כגון לשורר בבית המשתה והתוס' מפרשים דאפילו בלא משתה נמי ודוקא למי שרגיל בכך. ונראה פשוט שלא פליגי דכן משמע לשון התוס' דראוי להחמיר בכיוצא כוונתם בכה"ג, דלמי שרגיל בכך שמתענג ביותר דמי לבית המשתאות לכל אדם אף שאינם רגילין דג"כ הוא תענוג ביותר. וכן איתא ברמ"א סעי' ג' שכתב ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה ופי' במג"א [או"ח תק"ס] סק"ח דבבית המשתה אסור אפילו למי שאינו רגיל בהם, והוא משום דטעם אחד להם וחזינן שמפרש שלא פליגי רש"י ותוס'.

אבל שיטת הרמב"ם בפ"ה מתעניות הי"ד שמחלק דבכלי שיר אסור בכל מקום אפילו שלא בבית המשתאות וא"כ הוא גם לכל אדם אפילו לאינו רגיל ובשירה בפה אסור רק על היין וכן הביא שם הטור [או"ח תק"ס] בשם הרמב"ם בחבורו וכן פסק המחבר בש"ע וזה תמוה מנא להו חלוק בין כלי שיר לזמרא בפומא שלכאורה הוא דלא כגמ' דגיטין. והנכון לע"ד דהרמב"ם מפרש דמה שמקרא דאל תשמח אל גיל כעמים ידעינן דהוא אסור אף בפומא, אינו משום דאל גיל הוא משמע גם פומא כמו בכלי שיר יותר מקרא דבשיר לא ישתו, משום דשיר הוא משמע יותר בכלי מבפומא. אלא דגם בשיר משמע גם בפומא כמו בכלי, ואולי סתם שיר הוא יותר משמע פומא. וקצת ראיה ממה ששירת הלוים על הקרבן הוא העיקר בפה כדמסיק בסוכה דף נ"א ובערכין דף י"א וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מכלי המקדש ה"ג, אף שנקרא שירה שבהרבה קראי שבערכין שם שילפינן מצות שירה נאמר לשון שירה או לשון שמחה. אבל מפרש שמחד קרא היינו אוסרין רק זמרא דמנא דכן היינו מוקמינן הקרא משום שהיא שמחה ותענוג ביותר, שהיה מסתבר שרק בזה אסרו חכמים ולא בזמרא דפומא, משום שיש לפרש לקולא באיסור דרבנן, אבל מכיון שנכתב עוד קרא דרשינן מקרא השני שאסור גם זמרא דפומא.

והנה בקרא דאל תשמח ישראל אל גיל לא נאמר שהוא בבית משתה ומפרש הרמב"ם שהוא בכל מקום כסתם הקרא וקרא דבשיר לא ישתו יין הרי נאמר שהוא דוקא בבית משתה. ונמצא שעל האיסור דכל מקום נאמר רק חד קרא שלכן יש לאוקמי דהוא דוקא בזמרא דמנא כמפורש בגמ' שמחד קרא היינו אוסרין רק זמרא דמנא ובבית המשתה שנאמר עוד קרא דבשיר לא ישתו יין אסור אף זמרא דפומא. והוי הפירוש בגמ' שהקשה על מר עוקבא דלישלח להו מקרא דבשיר לא ישתו שקרא זה נאמר במתני' דסוטה בטעם האיסור בבית משתאות ותירץ דבלא קרא דאל תשמח אל גיל שהיה קרא דבשיר לא ישתו רק חד קרא הו"א דרק זמרא דמנא אסור לכן הזכיר הקרא דאל תשמח אל גיל שלא הוזכר במתני' שמזה ידעינן דזמרא דמנא אסור גם בכל מקום א"כ למה נאמר בשיר לא ישתו יין דהא גם בלא שתיה אסור אלא שהוא לאסור בבית משתה אף זמרא דפומא. ומסתבר שכל השאל היתה בזמרא דפומא, דהא כיון דידעו שזמרא אסור הרי ידעו המשנה דסוטה א"כ הרי מפורש שם גם הקרא ולמה שאלו ממר עוקבא מנלן, ודוחק לומר שהיו השואלים אנשים פשוטים שלא ידעו המשנה ומה שידעו איסור זמרא הוא ממה שראו מנהג העולם. אלא דודאי ידעו זה מהמשנה וממילא ידעו גם הקרא דבשיר לא ישתו אבל שלאו מנלן דאסור גם בפומא וע"ז השיב הקרא דאל תשמח אל גיל שמזה ידעינן לאסור גם בכל מקום א"כ קרא דבשיר לא ישתו בע"כ הוא לאסור בבית משתה

גם בפומא. ובעצם הו"ל לגמ' להקשות גם על השואלים הא מתני' היא מקרא דבשיר לא ישתו אבל הקשה על מר עוקבא משום דעליו ניחא לגמ' יותר להקשות דודאי ידע המשנה אבל בעצם היא קושיא גם על השואלים דמסתמא היו ג"כ ת"ח וידעו המשנה. ונמצא שגם להרמב"ם פירוש השאלה למר עוקבא והתשובה היתה בזמרא שאסור בבית המשתאות כפי' רש"י שכן מוכרח כדכתבו התוס' מדקאמר ולישלח להו מבשיר לא ישתו, אבל ממילא ידעינן מתשובת מר עוקבא שאיכא איסור גם בכל מקום בזמרא דמנא כדבארתי. ועיין בדברי חמודות בר"פ אין עומדין דמשמע שמפרש דהרמב"ם סובר דהשאלה למר עוקבא והתשובה היתה באיסור דשלא בבית המשתה, אבל לא נכון כלל דהא מוכרח לפרש כרש"י כדהוכיחו התוס', וגם הא א"א כלל לפרש כן דא"כ מנא ליה לרמב"ם לחלק בזמרא דפומא בין בית משתה לבכל מקום והי"ל לאסור גם בכל מקום אף בפומא. איברא שכן הביא הטור משמו בתשובה, אבל הא בהלכות אינו סובר כן וכדפסק המחבר. ולכן מוכרחין לומר שדוקא מחמת שמפרש כרש"י שאירי הגמ' לענין איסור זמרא בבית משתה למד הרמב"ם חלוקו שבבית משתה אסור אפילו בפומא ובזמרא דמנא אסור גם בכל מקום. וא"כ יש מקום לומר שגם רש"י יסבור כן אך משום שבפי' הגמ' אינו נוגע זה לא הזכיר מה שבמנא אסור בכל מקום. ואין כוונת הטור שהרמב"ם חולק על רש"י אלא שמרש"י אין לידע זה דאפשר שמפרש דתרוייהו קראי איירו בבית משתה ואף שלא הוזכר בקרא דאל תשמח אל גיל שתיית יין מפרש כן משום שנכתב אל גיל כעמים שדרכם לשמח בשירה בשתיית יין, אבל ודאי אפשר שלא פליג וגם רש"י אוסר בזמרא דמנא בכל מקום דלא כד"ח שכתב שלרש"י אף בכלי שיר לא אסור אלא בבית המשתה. אבל מרמ"א שנקט הוי"א דוקא מי שרגיל בהם או בבית משתה על דין דכלי שיר משמע שסובר דלרש"י ותוס' ליכא כל האיסור אלא בבית משתה או למי שרגיל בהם כדסובר הד"ח.

היוצא מזה דבפומא אין לאסור שלא בבית משתה ולמי שאינו רגיל משום דכמעט כל הראשונים מתירין רק הרמב"ם בתשובתו נגד עצמו בהלכותיו. ולא קשה מזמרא דגרדאי שאסור שהקשה מזה הב"ח, דהוא משום דכיון שלעולם מזמרין בעת מלאכתן לשחוק הוא כרגיל בכך בשעת שכיבה וקימה שאסור דמ"ש באיזה זמן הוא הרגילות. אבל ודאי מהראוי לבעל נפש להחמיר כהרמב"ם בתשובתו והב"ח פסק כותיה אף שראייתו אינה כלום מ"מ ראוי להחמיר. ובזמרא דמנא אסור בכל מקום שכן סובר הרמב"ם והמחבר, ולמה שבארתי אפשר שגם רש"י ותוס' לא פליגי לכן אף שהרמ"א והד"ח סברי שפליגי ומתירין שלא בבית משתה ואינו רגיל יש להחמיר אף שהוא איסור דרבנן. ואם הוא

לדבר מצוה משמע מתוס' ומרמ"א שמותר אף שאינו לשמחת חתן וכלה דהא נקטו כגון בבית חתן וכלה הכל שרי משמע דחתן וכלה שנקטו הוא רק לציור וה"ה לכל דבר מצוה. אבל ה"בענקעטס" שעושין לצורך צדקה מסופקני אם הוא בכלל היתר דבר מצוה מאחר שהסעודה והשמחה אינה מצוה בעצם רק שהוא לאסוף עי"ז הרבה אנשים שיתנדבו אבל אפשר יש להחשיב שהוא לדבר מצוה כיון שהוא לכבוד מקיימי מצות צדקה ולכן טוב להחמיר אם אפשר ואין למחות באלו המקילין. וע"י הרדיאָ אם נשמע זמרא דפומא מותר ואם בכלי זמר אסור. ובימי ספירה יש לאסור בזמרא דמנא אף להמתירין. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קסז

בחתונה שבליל י"ב טבת אם צריכין החתן והכלה להתענות בי"א אף שהתענו בעשרה בטבת.

נשאלתי ממחותני הרב הגאון ר' יצחק אייזק טענדלער שליט"א בחתונה שבליל י"ב טבת שזמן התענית של החתן והכלה הוא בי"א אם יכולין לצאת בתענית דעשרה בטבת אף שהוא ביום אחד קודם לטעם שהוא לכפרה שהוא עיקר לדינא. והשבתי שאין יוצאין וצריכים להתענות בי"א ג"כ. וראיה מהמג"א [או"ח] סי' תקע"ג סק"א שכתב דבימים שבין יו"כ לסוכות אף שהם מהימים שאין מתענין מ"מ מתענה חתן כיון שאינו מהגמ' ומשמע שאף למחרת יו"כ אף שהתענה אתמול ביו"כ ועדיף משאר תעניות שנתכפר בו ממש. ובאמת תמוה לכאורה מהא דבבא בן בוטא שהיה מביא אשם תלוי בכל יום חוץ ממחרת יוה"כ וא"כ גם החתן מ"ט מתענה. וצריך לומר דבחתן חוששין אולי עבר במזיד איזה חטא ושם באשם תלוי הוא רק על הספק ולכן צריך להמתין עד שיכנס לבית הספק. וא"כ כ"ש עשרה בטבת שלא נתכפר בו שצריך להתענות בי"א. ואין לומר דכוונת המג"א הוא רק על ג' ימים האחרים ולא על מחרת יוה"כ, דאם לא היה צריך להתענות במחרת יוה"כ הי' אסור להתענות דהא מימים שאסור להתענות בהם הוא והי"ל להמג"א לומר שבמחרת יוה"כ אסור ולא לסתום אלא ודאי שצריך להתענות. משה פיינשטיין.

סימן קסח

אם רשאין לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז.

נשאלתי מידידי הגאון ר' מנחם פאלאק זצ"ל בשנת תש"י שחל שבעה עשר בתמוז ביום א' אם יש לעשות נישואין בליל מוצאי ש"ק אור לי"ז בתמוז. והשבתי שלצורך יש להתיר.

דלכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים אם התענית מתחיל בלילה ואומרים עננו באור התענית דלבעל המאור תענית דף י"א שאין אומרים משום שהתענית מתחיל מבקר, גם דיני בין המצרים אין מתחילין אלא מהבקר.

ויש לע"ד ראיה גדולה לדבריו מריש פסחים דאמר ראב"י לדידי אשכחנא דקא פלגי רבנן בין יממא לליליא גבי תענית צבור, אלמא דהלילה לא נחשב מהתענית כלל דאם הוא מהתענית רק שאיסור האכילה מתחיל מהבקר לא הוי זה פלגותא בין יממא לליליא אלא דדיני היום הוא רק להתענות ביום ולא בלילה והיה זה כהרבה דינים בכל יו"ט שיש שאינם אלא ביום ומ"מ נחשב גם הלילה בשם היום וכן באיסור אכילה דהוא רק ביום לא היה זה נחשב פלגותא מהלילה ולכן משמע כבעה"מ שהלילה לא נחשב כלל מהתענית. אבל ודאי אין בידינו להכריע בין הראשונים בשביל קושיא, מכל מקום לענין זה שמדינא לא היה לן לאסור כלל אלא שהוא מנהג בעלמא משום אבלות דרבים ולא מסמנא מלתא אפשר גם הרי"ף ורש"י ורמב"ן הסוברים דהתענית מתחיל מבערב יודו שלענין זה הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלין שהוא מהבקר שמתחילין להתענות. וגם לבד זה במנהג יש לילך אחר המיקל ולכן יש להתיר לצורך ובאופן זה שחל י"ז בתמוז ביום א' שהוא דבר שאינו מצוי לא שייך לחקור איך נהגו דבדבר שלא מצוי לא שייך מנהג ולכן יש להקל.

אבל בי"ז בתמוז שחל בש"ק ונדחה ליום א' פשוט לע"ד שיש לאסור משום דדיני בין המצרים חלו עוד בשבת דיש מהם שנוהגין גם בשבת. משה פיינשטיין.

סימן קסט

במה שאין נוהגין לתקוע בתענית צבור ב' דר"ח מרחשון תשי"ג. מע"כ ידידי הרה"ג המופלג מוהר"ר מרדכי שפיעלמאן שליט"א.

מה שהקשה כתר"ה על מה שכתב הריטב"א שלפי הסברא שצריך חצוצרות בתענית נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית צבור כיון שאין לנו חצוצרות, וכי אין אנו יכולים לעשות חצוצרות של כסף, הנה לע"ד משמע שלהסוברים שהתקיעה היא בחצוצרות צריך דוקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש דוקא. דלכן ניחא מה שכלל הרמב"ם למצוה אחת התקיעות שבשעת הקרבנות והתקיעות שבעתות הצרות בספר המצות מ"ע נ"ט ובמנין המצות בתחלת החבור של היד החזקה והמ"מ בריש הלכות תעניות הקשה עליו עיי"ש. אבל הוא משום דצריך דוקא חצוצרות שבמקדש לכן מפרש שהויא המצוה מה לעשות בחצוצרות שציותה תורה לעשות שהוא ממילא

מצוה אחת כל מה שתוקעין בהן. וזהו אולי כוונת המ"מ בתירוצו שהמצוה היא אחת כללית לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות ובעת הצרות בין במקדש בין בגבולין ואין ראוי למנותן בשתי מצות עיי"ש ושייך זה רק כשצריך לתקוע באותן החצוצרות דמקדש דוקא אבל אם היה הדין בכל חצוצרות שאין שייך שתהיה המצוה מה לעשות בחצוצרות אלא שהוא על מעשה התקיעה ודאי הי"ל לחושבם לשתי מצות כמו שחושב תקיעת שופר דר"ה ותקיעת שופר דיוה"כ דיובל בשתי מצות במצוה קל"ז ובמצוה ק"ע. וזה סובר הריטב"א אליבא דמנהג צרפת שסברי שהתקיעה בתעניות היא בחצוצרות כדעת הרמב"ם א"כ הוא דוקא בחצוצרות דמקדש לכן לא נהגו לתקוע לעולם דהרי אין לנו החצוצרות.

ומה שהקשה כתר"ה שנשמט מהמג"א ומהאחרונים מקור המנהג שאין תוקעין דברי הריטב"א ל"ק כלום דהמג"א כתב לעיל מזה הא דכתב המ"מ שהמחוור כדברי הרשב"א או שופר או חצוצרות לכן הקשה דלמה אין נוהגין לתקוע בשופר והוצרכו האחרונים לתרץ מה שתירצו כי מצד מנהג צרפת לא היה לנו לנהוג כן כיון שסובר דהמצוה היא גם בשופר. ידידו דוש"ת באהבה, משה פיינשטיין.

סימן קע

באם לא אמר המלך הקדוש בליל ראש השנה תרפ"ט ליובאן.

הנה בתר"י פ' תפלת השחר ד"ה שאין מקדשין כתוב ואית דמפרשי ביו"ט של ר"ה כיון שתלוי בר"ח אם טעה ולא הזכיר של יו"ט בערבית אין מחזירין אותו והוא פליג שאע"פ שתלוי בר"ח כיון שהוא יו"ט ומצות יו"ט אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה יש לנו לדון אותו כמו יו"ט ואם לא הזכיר בערבית מעין יו"ט מחזירין אותו עיי"ש ולע"ד יש להוכיח עוד מזה שביו"ט שני של גליות מתפללין של יו"ט ומחזירין אותו אם לא הזכיר כדי דלא ליתי לזלזולי בו וטעם זה יש אף בערבית של ר"ה. ויקשה מזה לכאורה על מש"כ הח"א כלל כ"ד סעי' י' בשם הגאון ר' אבלי פאסווועלער שאם טעה בערבית של ר"ה ולא אמר המלך הקדוש אינו חוזר כדין ר"ח בערבית וכתב הח"א שהוא דין מחודש, הא הוא כשיטת האית דמפרשי ולדינא אינו כן כדמסיק הר' יונה ומוכרח כן כדהוכחתי. ודוחק לומר דרק ביו"ט שני שהוא מדרבנן חששו דלא ליתי לזלזולי ואלמוהו רבנן אבל בערבית דר"ה שהוא דאורייתא או אף ספק דאורייתא לא יזלזלו ולכן לא אלמוהו, דאף אם היה אפשר לומר כן אם היה מבואר הדין אבל מנא לו חדוש זה ולכנוס בדחוקים ובפרט שהוא נגד הר' יונה בפירוש דמחזירין.

והנכון לע"ד דודאי בלא הזכיר של יו"ט בערבית יסברו גם הר"א פאסווועלער והח"א כהר' יונה שמחזירין אך בהזכיר של יו"ט ולא אמר המלך הקדוש בזה חידשו דאין מחזירין כמו בר"ח. והטעם דהא איתא בר"ה דף ח' מלמד שאין ב"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ קידשו ב"ד של מטה את החדש ולכן מאחר שאין מקדשין את החדש אלא ביום אין נכנסין לדין אלא ביום למחר, וזה שאמרינן בעשי"ת המלך הקדוש איתא ברש"י ברכות דף י"ב לפי שבימים אלו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם, וא"כ לא שייך זה אלא למחר שנכנסין אז לדין ולהלן כל י' הימים אף בלילות אבל בליל א' של ר"ה שעדיין לא נכנסו לדין דהא לא קידשו החדש עדיין אין צורך בעצם לומר המלך הקדוש ורק לכתחלה אומרים כמו שמזכירין בר"ח ערבית את של ר"ח כדי שלא לשנות הלילה מהיום וחשו לזה רק לכתחלה ולא להחזירו בשכח ולא הזכיר וכן הוא בר"ה ערבית לענין המלך הקדוש. וזהו דין מחודש ממש שלא הוזכר בתר"י והוא נכון ונמצא לדינא שאם לא הזכיר של יו"ט בערבית ר"ה חוזר כהר' יונה ואם הזכיר של יו"ט רק לא אמר המלך הקדוש אינו חוזר.

ובערבית דליל ב' היה מסתבר שחוזר דלא גרע מכל עשי"ת אך אפשר שאם נצריכו לחזור יהיה זה זלזול דיו"ט שני שהיה מוכח דאינו יו"ט אבל יותר נוטה שמצד דבר דלא שכיח ליכא זלזול ולכן יש להחזירו. והח"א סתם בזה משמע קצת שאינו מחלק בין ליל א' דר"ה לליל שני אבל הנכון דבליל שני יש להחזירו כדכתבתי.

ולמה שבארתי נמצא דבמתפלל שחרית ר"ה קודם הנץ ושכח לומר המלך הקדוש לא יחזור דל"ד לר"ח שחוזר משום דבדיעבד אם קדשו משעלה ע"ה קודם הנץ נמי מקודש אבל כיון דלכתחילה צריך לקדש החדש דוקא אחר הנץ ככל דבר שצריך ביום ודאי לא קדשו מעולם קודם הנץ א"כ ממילא לא נכנסו ב"ד של מעלה לדין עד אחר הנץ. אבל מ"מ מסתבר שחוזר דאין לחלק משאר היום כיון שהוא בדין יום גם קודם הנץ. וצע"ק לדינא. משה פיינשטיין.

סימן קעא

בענין סדר מלכיות זכרונות שופרות מע"כ ידידי מהר"ר אהרן דזייקאבס שליט"א.

ובדבר ברכות מלכיות זכרונות שופרות שאיתא במג"א [או"ח] סי' תקצ"ג סק"ד דאם הקדים זכרונות למלכיות לא יצא ונמצא לדידיה באמר זכרונות או שופרות קודם שיחזור לאתה בחרתנו שכולל בה מלכיות ואומר על הסדר. אבל עצם דברי המג"א הוא רק לפי' שני של הר"ן אבל לפי' ראשון שהעכוב דברכות הוא שאם אינו יודע כולן לא יאמר אף

אותן שיודע וכן מפרשי הרא"ש והטור אין לנו דין זה שיעכב גם הסדר וא"כ תמוה קצת מה שהכריע המג"א למעשה כפי' שני של הר"ן אך הוא משום שמשמע לו כן מלשון הרמ"א שמש"כ ואם התפלל קודם שתקע יצא הוא פירוש על סדרן אינו מעכב. אבל צריך טעם ואולי הוא משום שאם לא יחזור ויאמר מלכיות אחר זכרונות הרי הוא ספק לבטלה וגם ספק לא יצא וגם יהיה ממילא כל ה"ט [הט'] ברכות ספק לבטלה ואם יחזור ויאמר על הסדר יצא בודאי וישאר רק ספק ברכה זו לבד לבטלה.

אך אם מטעם זה היה לן לומר באחד שטעה ואמר כבר כולן שלא על הסדר שלא יחזור כיון דאפשר שיצא ואין כאן ברכה לבטלה ואיך יחזור ויהיה ספק ברכה לבטלה ולכן משמע שסובר הרמ"א והמג"א בהחלט כפי' ב' של הר"ן שכן מסתבר להו יותר ואולי זהו מש"כ בס' לקט יושר לר' יוסף בר' משה תלמידו של בעל תה"ד שהביא ידידי משום שמדמה הברכות לתקיעות ובתקיעות חוזר בהקדים תרועה לתקיעה שאין זה כסדרן. ולכן מפרשין גם עכוב דתקיעות שמעכב הסדר וכן משמע מהמג"א עיי"ש. עכ"פ לדינא יש להורות כהמג"א וכן סובר גם הגר"א וכן במשנה ברורה שצריך לחזור למלכיות שהוא לאתה בחרתנו ולומר על הסדר. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קעב

באם מחוייב להכנס בחולי בשביל קיום מצות עשה דשופר וכדומה.

נשאלתי באחד שהיה חולה במחלת שטות והוא בבית החולים ונרפא אבל הרופאים אומרים שצ"ל שם עוד איזה שבועות תחת השגחתם כדי שלא יתקלקל ח"ו, אם צריכים להוציאו משם כדי שיקיים מצות שופר שבבית החולים אי אפשר. והשבתי שלע"ד אין צריכים להוציאו כי על עשה גם אונס ממון יותר מחומש נחשב אונס לפוטרו ואולי גם בפחות מחומש עיין בסי' תרנ"ו במג"א [או"ח] סק"ז ובספרי דברות משה על ב"ק סי' פ"ט הערה כ"ח, וא"כ כ"ש זה שעדיף להאדם אף מחומש ממון ויותר שהיה מוציא להתרפא אף כל ממונו שנחשב אנוס ממצות עשה דשופר ופטור. משה פיינשטיין.

סימן קעג

באלו התוקעין בתפלת לחש ומפסיקין באמצע הברכה לשמוע התקיעות כ"ז אלול תש"ז.

מע"כ בני מר דוד שליט"א.

במה שהקשת לאלו הנוהגין לתקוע כשמתפללין בלחש ויש שעומדין אז באמצע הברכה ומפסיקין לשמוע התקיעות מ"ט לא יהיה זה הפסק להחולקים על רש"י בשמיעת

קדושה שהוי הפסק בתוס' ברכות דף כ"א בשם ר"ת ותוס' סוכה דף ל"ה [לח] ד"ה שמע. הנכון לע"ד שרק התם שיוצא רק מחמת שהוא כעונה סברי שהוי הפסק אבל בעצם סברת רש"י ששמיעה לא הוי הפסק לא פליגי עליה ולכן בתקיעות שהשמיעה לבד היא המצוה ואינו מחמת שהוא כתוקע בעצמו גם לדידהו לא הוי הפסק. ויש להוכיח מזה שגם קריאת התורה שבארתי בתשובה אחת שאינו מצד שהוא כעונה דהא עונה אדרבה לא יצא דהא בעינן דוקא סך קרואים, ג"כ לא יהיה הפסק לכו"ע ואם הוא באופן שלא יהיה הפסק מצד השתיקה צריך להפסיק ולשמע קה"ת.

ויש עוד טעם לומר דאף באמצע הברכה הוא מקום התקיעות כמו בסוף הברכה ולכן לא הוי הפסק דמצותו בכך וא"כ לא יהיה ראיה לקריאת התורה אבל לא מסתבר כן אלא כדלעיל שבעצם סברת רש"י לא פליגי.

והנה המנ"ח הביא מס' יום תרועה דגם התקיעה היא מצוה וכתב דיוצא בתקיעת אחרים מדין שליחות וזה ודאי פלא דמ"ש משאר מצות. אך אולי כוונתו מדין שומע כעונה וא"כ יש להיות הפסק להחולקים על רש"י. אבל דבריו תמוהין לבד שברמב"ם מפורש שרק השמיעה היא מצוה, דהא יקשה מר"ה דף כ"ח דהקשה ארבא משמע קול שופר או קול מגילה אם כיוון יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כיוון לצאת לא לשמוע לשמוע והא שמע ותירץ סבור חמור בעלמא הוא שתמוה דעל מגילה לא שייך לתרץ זה והטו"א נשאר בקושיא ואף תירוץ הרש"ש שאיירי בלועז ששמע אשורית הא לא תירץ זה הגמ'. ולכן צריך לומר דבמגילה שהוא מטעם שומע כעונה לא הוקשה לו דגם לרבא ודאי צריך כוונה דבלא כוונה אין שייך לו מעשה האחר ואין שייך זה כלל להא דמצות א"צ כוונה דהוא רק כשעושה בעצמו אבל בשופר שרק השמיעה היא המצוה שזה עושה בעצמו א"כ לרבא מ"ט בעי כוונה ולכן תירץ רק על שופר. וא"כ מוכח דלא כהמנ"ח בשם יום תרועה.

והנה מה שקשה טובא דא"כ מ"ט בעי בר חיובא וכוונה להוציא לר' זירא נלע"ד דהוא מחמת שצריך שישמע קול שופר של מצוה ולכן סובר ר"ז דשכלא נתכוין להוציא והוי רק מצוה דידיה הוי זה לגבי האחר כתקיעה שלא למצוה דמה שייך לו מצוה של האחרים והוי לגביה דידיה כתוקע לשיר. ועיין ברמב"ן במלחמות שג"כ כתב דבעי שישמע תקיעה דמצוה ולכן אמינא שא"כ לא רחוק לומר שמצוה של אחרים לא נחשב מעשה מצוה לדידיה לר"ז. ורבא שגם בתוקע לשיר סובר דיצא יסבור שא"צ להתכוין להוציא דלא גרע מתקיעה לשיר וכדסברי כמעט כל הראשונים שר"ז פליג ארבא. והתוס' [ר"ה כח] בד"ה אבל שסברי דאף רבא מודה לדר"ז צריך לומר שסברי כהמנ"ח בשם היום

תרועה ולכן גם בשופר הוא מדין שומע כעונה שבזה הא בארתי שמודה גם רבא לכן הוצרכו לומר משום שברייתא זו סוברת דלא בעי כוונה להוציא ונצטרך לומר שלא גרסי מגילה בברייתא זו כדי שלא יקשה ממגילה כדלעיל. אך יקשה דא"כ מ"ט הוקשה לגמ' דכמו שלא פליג אמשמיע באם אינו עושה בעצמו אפשר שלא פליג נמי אשומע דכיון שאינו עושה בעצמו אין שייך לו מעשה של אחרים. ואולי כיון שהוא מדין ערבות שייך לו אם אך נתכוין לו שהוא לערבותו ולכן תלוי כוונת השומע רק בדין מצות צריכות כוונה דלרבא לא צריך ועדיין צ"ע. אבל לכל הראשונים ודאי מסתבר כדלעיל. אביך, משה פיינשטיין.

סימן קעד

בפסוקי מיכה ויואל בהפטרת שבת שובה.

בשבת שובה תרפ"ד הפטירו בנביא ורצו לומר גם פסוקי דסוף מיכה קודם פסוקי יואל כמו שנדפס בחומשים אבל הא אין יכולים לומר בנביא כי אין לדלג למפרע אח"כ לפסוקי יואל רצו לומר זה בחומש ולא הנחתי. ואמרתי להפטיר תיכף אחרי פסוקי הושע פסוקי יואל וגם אחרי פסוקי יואל לא הנחתי לדלג עד סוף מיכה שהוא רחוק, וגם אין שום צורך לזה כי גם ביואל נגמר בדבר טוב ולמה לן עוד, דמסתבר לע"ד שרק בשביל לסיים בדבר טוב הצריכו לסיים או בפסוקי מיכה או בפסוקי יואל והמדפיסים הדפיסו בטעות תרוייהו ולא סיימו שאו זה או זה. והעיקר הוא כדשקורין בחומש או בספר אפטרתא סגי בפסוקי מיכה משום טרחא דצבורא וכשקורין בנביא שא"א במיכה מחמת שהוא רחוק מסיימין בפסוקי יואל וממילא מתחילין בפסוקי דתשובה אף שהוא הרבה וגם לגמור שיעור כ"א פסוקים כיון שחד ענינא הוא. ועיין בדגול מרבבה שכתב באופן אחר שהוא דחוק לחלק בין שהוא בפ' וילך לאם הוא בפ' האזינו אבל מסתבר לע"ד כדברי והוא גם מוכרח. משה פיינשטיין.

סימן קעה

בשכחו האיש והאשה שהוא שעת וסת ושמשו ולא ראתה דם בדבר התשובה והכפרה ד' שבט תשי"ז. מע"כ ידידי הנכבד מו"ה ר' אהרן יעקבס שליט"א.

והנה בשכחו האיש והאשה שהוא שעת הוסת ושמשו ולא ראתה דם שיש דסברי דהפרישה היא מדאורייתא עיין בנו"ב קמא סי' נ"ה ד"ה והנה כבר, ויש דסברי שהוא מדרבנן למ"ד וסתות דרבנן עיין בתורת השלמים סי' קפ"ד סק"ג עכ"פ צריכים לעשות

תשובה שאף על איסור דרבנן בשוגג צריכים לשוב בתשובה על אשר לא נזהרו ולא אסיק אדעתייהו דהוא יום הוסת. אבל הוא בעיקר דיני התשובה שהוא להצטער על זה שאירע להם חטא זה ולהתוודות בפה בצנעא ולקבל להזהר ביותר שלא יארע עוד זה החטא. אבל שאר עניני תשובה שאינו חיוב גמור אין ראוי להחמיר בדורנו שהם תשושי כח. דהא אף אם הוא איסור דאורייתא אינו ענוש כרת ומלקות על איסור זה, וא"כ משמע שהוא כעבר על עשה לענין חלוקי כפרה שתשובה מועילה תיכף, שלא זז משם עד שמוחלין לו. דהא עולה מכפרת גם על לא תעשה שניתק לעשה שהוא לאו שאין לוקין עליו כדאיתא ביומא דף ל"ו ואמר רבא בזבחים דף ז' עולה דורון הוא משום דבלא תשובה הוא זבח רשעים ובתשובה הא לא זז משם עד שמוחלין לו ואם על לאו אף שאין לוקין עליו לא נמחל בתשובה לבד הא צריך על זה עולה ואיך אמר שהוא דורון. ולרש"י הא לאו דוקא נקט ל"ת שניתק לעשה דה"ה בכל לאו שאין לוקין עליו א"כ אף אם איסור דבשעת הוסת דאורייתא עכ"פ הא אין לוקין עליו ולא זז משם עד שמוחלין לו בעשה תשובה. אך לתוס' שם [זבחים ז] שדוקא נקט ל"ת שניתק לעשה משום שעולה מכפרת דוקא על ניתק לעשה משום שיש לו תקנה עי"ש וא"כ ליכא ראי' דבשאר ל"ת שאין לוקין עלייהו שנמי לא זז משם עד שמוחלין לו ואפשר שצריך גם ליו"כ כחלוק הב' מכפרה. אבל מסתבר שלענין זה אין לחלק דלא חמור שאר ל"ת שאין לוקין עלייהו מניתק לעשה ואדרבה הרי ניתק לעשה חמור שאפשר גם לבוא לחיוב מלקות בלא קיימו או בביטלו, ורק לענין כפרת עולה סברי התוס' דדוקא על ניתק לעשה מכפרת מצד קרא דונרצה לו דמשמע שיש לו תקנה וריצוי במקום אחר. אבל לענין תשובה שמוחלין לו, גם לדידהו יש למילף מניתק לעשה לכל ל"ת שאין לוקין עלייהו. ולכן אין להחמיר להתענות הרבה וכ"ש להסוברים שהוא רק איסור מדרבנן.

אבל מ"מ מהראוי להתענות תענית אחד כשלא קשה לו תענית כ"כ שזה נלע"ד שהוא כעין חיוב. דהא מצינו בכה"ג בהא דהתענה בשבת תענית חלום שצריך למיתב תעניתא לתעניתא בברכות דף ל"א ובתענית דף י"ב ואיפסק כן ברמב"ם פ"א מתעניות הי"ב על שביטל עונג שבת ואיתא שם בהגהות מיימוניות אות ט' דה"ה בהתענה בשוגג בשבת צריך למיתב תענית לתעניתו דאין נראה לחלק בין שוגג לתענית חלום עיי"ש. וא"כ ה"ה על עשה ול"ת אחרים אף באופן שאין צריך תעניות הרבה ולא זז עד שמוחלין לו כשעשה תשובה שיש לו עכ"פ להתענות תענית אחד לכפרה אף שבהתשובה עצמה מוחלין לו. ועיין בט"ז או"ח סי' רפ"ח סק"ג בסופו שאיתא שם דחייב להתענות על עשה

ול"ת. אך שם אפשר איירי בעבר במזיד ובהגהות מיימוניות בשם הר' אלחנן מפורש דאפילו בשוגג. ודוחק לחלק בין מצות עונג שבת לשאר עשה ול"ת.
ואם לא קשה לפניהם התענית יש להם דוקא להתענות ולא לפדות בממון לצדקה ולהפטר מהתענית. אבל ודאי טוב להרבות בצדקה כי צדקה ודאי הוא כפרה וכמפורש ברמב"ם פ"ב מתשובה ה"ד שהוא מדרכי התשובה. והצדקה שנותנים בשביל זה לכפרתו לא יהיה מדמי מעשר אם הוא נוהג כהראוי ליראי ה' להפריש מעשה כספים. ושיעור הצדקה אין שייך לקבוע באופן מוחלט דהא תלוי לפי דעת האדם וגם לפי כחו. אבל לע"ד אין להחמיר על השבים ויש לקבוע באופן זה שיתן לצדקה באם אינו עשיר לא פחות מכפי שיעלה לו שתי סעודות שהיה אוכל עם דמי הטירחא להכין הסעודות, שהוא לא כפי שהיה עולה לו בביתו שאשתו או הוא עצמו טורחין אלא כפי שמשלמין ברעסטאראן [במסעדה] במה שרגיל לאכול. ואין לחייבו אף כשהוא עשיר אלא החצי מכפי מקחו של כבשה שמינה. והטעם משום שהאיסור הוא מחמת שאפשר היה לבא לידי חיוב חטאת ואם הי' האיסור ממש הי' חייב חטאת שהוא כבשה או שעירה שאי' במג"א [או"ח] סי' של"ד ס"ק ל"ד דצריך ליתן כפי מה שקונים הפחות שבכבשים באותו זמן, והוא לעני דלעשיר יש ליתן כפי כבשה שמינה כדכתב ר' ישמעאל בן אלישע על פנקסו בשבת דף י"ב, וזה שנכנס לספק בשוגג ונשאר רק בחטא זה שלא ראתה דם יש לו ליתן כשהוא עשיר החצי מדמי כבשה שמינה. ובעבור אשתו נמי יתן כן כי הבעל מחוייב בכפרת אשתו כדאיתא בחת"ס ס"ס קנ"ד.
ובדבר אם צריך האיש להודיע לאשתו איך ששגגו ושמשו באיסור כדי שתשוב, הנה בריש שבועות חזינן שאף שלא ידע כלל צריך כפרה בטומאת מקדש וקדשיו ושעירי רגלים וראשי חדשים היו מכפרין על זה. ואיתא שם [שבועות] בדף ט' אף באין סופו להודע כלל צריך כפרה עיי"ש ופשוט שכן הוא בכל המצות שצריך כפרה וא"כ טוב להודיע לאשתו כדי שתשוב ותתכפר. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

סימן קעו

בספק גדולה והיתה חולה בהפסק בין השתיות.
ילדה ספק בת י"ב או בת י"א והיא חולה צדדתי להתירה לשתות ביו"כ מה שצריכה רק בהפסק קטן כדי שתית רביעית בין השתיות דפחות מכדי לוגמה, דהא שיטת הרמב"ם דרק כדי שתית רביעית מצטרפין ואף שהמ"מ הביא שיטה שחולקת וסוברת דגם בשתיה הוא בכדי אכילת פרס אבל העיקר כהרמב"ם. ועיין בר"ן יומא שרק מחומרא כתב שצריך

לחוש להא דכריתות והביא תוספתא מפורשת כהרמב"ם, והמ"מ מתרץ הא דכריתות. ואף אם נימא דהוא ספק יש להתיר בעובדא זו משום דהוי ס"ס ספק כהרמב"ם ואף אם מצטרפין בכדי אכילת פרת דלא כהרמב"ם שמא היא קטנה והוא ס"ס המתהפך.
ומצד זה יש להקל בבת י"ב ויום א' שאין לה סימנים אבל יש לה חזקה דרבא שאינו ודאי דהא אין סומכין ע"ז בדאורייתא יש ג"כ לחשבו ס"ס. ואף אם לא נחשיב כס"ס גמור משום דחזקה דרבא עדיפא מספק יש עכ"פ להתיר כיון שהעיקר כהרמב"ם ורק שמחמירין והוי גם צד ההיתר עדיף מספק ולכן כיון שאינו ודאי גדול יש להקל בשתיה כדי הפסק שתית רביעית, משה פיינשטיין.

סימן קעז

בהווילונות של עץ שעל החלונות אם כשרים לסכך כשיתסרם י"ג תשרי תש"א. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר זעליג הכהן פארטמאן שליט"א שהיה הגאב"ד אסיפאוויטש.
הנה אחרי שדברתי בטעלעפאן [בטלפון] נפל ברעיוני שאולי היתה כוונת כתר"ה על הווילונות של עץ שאחדים תולין בחלונותיהן שהמעמיד את המקלות הדקים הוא אריג שמיטמא בכל שהוא כדאיתא בשבת דף ס"ג. ואף לתוס' שם שיש קצת שיעור כדי לכוף ולקפל וליקח בו מרגלית או מחט, מ"מ ודאי הוא פחות משלש אצבעות וא"כ יש בהן השיעור. וברמב"ם ר"פ כ"ב מכלים משמע שכ"ש ממש מיטמא. ומפורש בכמה מקומות שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שאל היה טמא מצד עצמו עיין בפ"ג מעדיות מ"ה גבי קלע שבית קבול שלה ארוג טמאה אף לר' דוסא בן הרכינס שבשל עור מטהר משום שאין להקלע טומאה מצד עצמה עיין בפי' הראב"ד שם דמ"מ בשביל האריג טמא הכל.
ובפכ"ג מכלים מ"ה החרם טמא מפני הזוטו שהוא אריג עיי"ש ברע"ב ובתפא"י [ומש"כ בתו"ח שם דבעינן שיהיה ג' על ג' תמוה]. ובביצה דף כ"ג ברחים של פלפלין האמצעית טמא משום כלי כברה ולפרש"י התם טמא כל הרחים בשבילה עיי"ש. וא"כ גם הוילון של עץ שהוא רק פשוטי כלי עץ יטמא מפני האריג המחזיק העצים. וממילא פסולים לסכך מדינא ואף אחרי שיסתרם כמו בלאי כלים שפסולין לסכך.
ובעת שדברתי חשבתי שהוא מעץ לבד שהוא רק פשוטי כלי עץ ואמרתי ג"כ שפסול אבל רק מדרבנן משום שבדבר רחב טמא אף לתוס' סוכה דף ה' והביאם המג"א [או"ח] להלכה בסי' תרכ"ט ס"ק י"א וכ"ש להרמב"ם פ"א מכלים ה"י שלא חלק בפירוש וצ"ע בדעתו כי גם הוא סובר שיש כלי עץ פשוטים שאינם מקבלים טומאה אפילו מדרבנן

כדאיתא בכ"מ אבל מהב"י משמע שמטמא כל פשוטי כלי עץ מדרבנן דהא מפרש בשפודין שפסולין לסכך שהן של עץ והובא במג"א [או"ח] ר"ס תרכ"ט. אבל היה קצת ספק בעת שדברתי אם הוא תשמיש לקרקע אך היה נראה לי שנחשב תשמיש אדם וטמא כמו שאמרתי אז בדברי עם כתר"ה אבל אם הוא אריג אין שייך להסתפק כלל וברור שפסול גם מדינא. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קעח

בענין בשחבטן ובדין אויר וסכך פסול והדמיון לטיט הנרוק וסוגיא דלבוד באמצע כ"ז אלול תרצ"א ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר שלמה לנדא שליט"א הגאב"ד סטראבין.

[ענף א] מה שהקשה כתר"ה בפ"א מ"א דשקלים דפי' התפארת ישראל הטעם דמחובר לא בטיל משום דהוי קבוע, מהא דסוכה דף ט' בעושה סוכתו תחת האילן שחמתו מרובה מצלתו שכשר שהקשה הגמ' הא קא מצטרף סכך פסול בהדי סכך כשר מתרץ ר' פפא בשחבטן ופרש"י דסכך כשר רבה עליו ומבטלה דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא אלמא דאף מחובר בטל ברוב. ועיין ברש"ש שם שהוכיח מזה שבאילן שצלתו מרובה מחמתו לא מהני חבטן שמחובר לא בטיל משום דחשיב ובחמתו מרובה אין צלו חשוב ובטיל שפיר אבל לטעם התפא"י שהוא מטעם קבוע אין לחלק לכאורה דגם בחמתו מרובה הוא קבוע. ועיין בחו"ד סי' ק"י סק"ו שג"כ כתב מטעם קבוע [ומלשון החו"ד שם אפשר לטעות דרש"י כתב טעם דהו"ל קבוע אבל ברש"י גיטין שהביא מדף נ"ד בנטיעה של ערלה לא כתב טעם אלא דכל זמן שהיא במקומה כמחובר חשיבא ולא בטלה ותיבות דהו"ל קבוע הוא טעם עצמו של החו"ד ולא דק בלשונו] וקשה מ"ט בטל בחבטן.

והנכון לע"ד דכיון דעיקר מצות סוכה הוא מה שיושב בצל סוכה כמפורש ברא"ש ור"ן [סוכה] בדף כ"ב לפרש"י ור"ח והרי"ף בטעם דפסלי בחמתה וצלתה כי הדדי אף שפרוץ כעומד מותר משום דלמטה חמת האויר נראית רחבה מן הצל של סכך עיי"ש, רק שיש דינים מאיזה דבר יהיה הצל לכן כשנעשה הצל מתערובות כשר ופסול לא דיינינן על הסכך אלא על הצל והצל ממעוט הפסול הוא מעורב ולא ניכר שאין בזה דין קבוע כדאיתא בתוס' ב"מ דף ו' ובכמה דוכתי, ורק אם היינו דנין על הסכך היה לזה דין קבוע אף שאין ניכר דהא גבי נטיעה של ערלה ושל כלה"כ שנתערבו בנטיעות אחרות שלא בטלה נמי אינו ניכר שמפרשי שמחובר נחשב קבוע אף בלא ניכר.

והטעם צריך לומר משום דבעצם הא אין שייך בקרקע תערובות שהוא דבר הקבוע וניכר במקומו והספק הוא רק מחמת שנשכח לא נבטל הקביעות בשכחתו להחשב מעורב ועדיין נחשב כניכר במקום קביעותו רק שהוא אינו יודע ויש לו דין קבוע. וזה נראה בכוונת המעיו"ט פגה"נ סי' כ' אות ע' שכתב על הרא"ש שג"כ כתב דבעינן שיהיה האיסור ניכר במקומו דבט' ישראל ועכו"ם אחד אין לך ניכר במקומו גדול מזה שכל אחד הוא בן דעת ובפני עצמו עומד ולא שייך לומר שהן מעורבין משא"כ שאר בע"ח דמחשבינן להו דבר המעורב, דכוונתו דאף שאין מכירין מי הוא הישראל מ"מ כיון שהם בני דעת א"א להתערב דכשישאלו מהם וירצו להשיב היו ידועין וניכרין לכן נחשבו בעצם כל אחד קבוע וידוע אף להאין יודעין משום דהדבר הוא כידוע בעצם לכל כיון שהי' אפשר לידע הוי זה כידעו ושכחו שאין להתבטל מעלת הקביעות.

ואין ראיה מזה למה שמחדש הכרו"פ הובא בחו"ד שם דאף אם רק אחד בסוף העולם יודע נחשב מינכר האיסור ויש לו דין קבוע אף שאנחנו אין יודעין ואף שאין ידוע לנו מי הוא הישראל היודע דלזה אין טעם כלל וגם החוו"ד שם הקשה ע"ז מאמר לשלוחו צא וקדש לי אשה שלהתוס' רק מדרבנן אסור משום קנס ולא הוי קבוע אף שהאשה והשליח יודעין ודאי מזה אלא ודאי שצריך שגם אצלו יהיו ידועין במקומן [וכן הקשה הפמ"ג בש"ד שם ס"ק י"ד ד"ה ואני עיי"ש שהוא ג"כ סובר לדינא שהוי קבוע ומביא זה מפר"ח ופ"ת אך נשאר בצ"ע אבל החוו"ד מדחה זה וכתב שא"א לומר כן מצד קושיא זו ועוד עיי"ש] דהכא שאני משום דגם הוא היה יכול להודע לכן נחשב כהיו ניכרין גם לו ושכח אח"כ אבל התם שלא היה יכול להודע הוי אצלו תערובות גמור שאין ניכרין אף שיש בעולם מי שיודע. והרמב"ן והרשב"א שסברי דבאמר לשלוחו אסור מדינא בכל הנשים והוא מטעם קבוע כדאיתא בחו"ד סק"ג, ג"כ מסתבר שאינו משום דיודע אחד בסוף העולם אלא דסברי דאף דעדיין לא היה אפשר לו לידע מ"מ כיון דעמד להתברר וגם אפשר שעוד יתברר ע"י עדי הקידושין נחשב נמי כדבר מבורר ושכח אח"כ. וגם אפשר דסברי כדאיתא שם בחו"ד כיון דהספק הוא בין אנשים לא שייך בטול והו"ל קבוע והטעם משום דספק בין אנשים אינו ספק בעצם דהא הדבר בעצמו מכריח לומר שבעצם הוא דבר ידוע וניכר כיון דהוא בבני דעת, ולכן אף לאלו שאין יודעין נחשב כניכר וקבוע כיון שהוא בהכרח דבר הניכר בעצם ואין מגרע מה שאיננו יודעין חשיבות הקביעות להחשיבו מעורב. אבל אם הספק הוא שלא באנשים שמצד המציאות אפשר שיהיה ספק לכל אדם לכן אף שיש איזה איש באיזה מקום שיודע ומכיר לא מחשיב זה להחשיבו קבוע גם לאלו שאין יודעין כיון דלדידהו הוא מעורב גמור שהרי אין הכרח

שידעו מזה ולכן בטיל. וזה צריך לומר בכוונת החו"ד ולכן אח"כ בסק"ו הקשה על הכרו"פ מתוס' ועוד קושיות ולא הוכיח אדרבה ראיה מרמב"ן ורשב"א. וגם לא הקשה ארמב"ן ורשב"א קושית הועוד שלו משום דאף לרמב"ן ורשב"א יש לומר שרק בספק בין אנשים שמוכרח שיש יודעין הוא קבוע כדבארתי ועיין בבינת אדם שער הקבוע סי' ב' שג"כ מתרץ כעין זה.

וסברא זו דמעיו"ט באנשים יש לומר גם בקרקע דג"כ אין שייך ספק תערובות בעצם אלא ע"י שכחה ואף לאלו שלא היו שם היו יכולין להודע מאלו שהיו שם. ולרמב"ן ורשב"א כיון שבעצם הוא דבר המוכרח להיות ידוע וניכר גם לכל העולם נחשב כקבוע ודאי גם בקרקע שייך זה. ואף שלהתוס' שסברי דגם באנשים בהא דאמר לשלוחו צא וקדש אשה אינו בדין קבוע שא"כ מה שבט' ישראל ועכו"ם אחד הוא קבוע הוא משום שגם הוא היה יכול להודע כדלעיל, א"כ יש לחלק דרק התם שהיה יכול להודע בעת הספק אבל בקרקע הא עתה שהוא עת הספק אינו יכול להודע. מ"מ לא מסתבר לחלק דרק באנשים, שלנו בעצם מעורב ואינו ניכר ורק מחמת שיכולין לשאול ולהודע היה לנו להחשיב כניכר וכנשכח לכן אין שייך זה אלא בט' ישראל ועכו"ם אחד ולא באמר לשלוחו שלא היה אפשר להודע אבל בקרקע שבעצם הוא דבר שלא היה יכול להתערב לכן אף לאחרים שלא ידעו מעולם הוא רק כנשכח והוי בקביעותו.

גם יש להסביר שעיקר הדבר הוא דניכר עושה שלא נחשב דבר המעורב, וא"כ בט' ישראל ועכו"ם אחד שהוא ג"כ ניכר עושה שלא הוו מעורבין ורק באומר לשלוחו צא וקדש דלאלו שבכאן לא ניכר סברי התוס' דהוי כמעורב ולרמב"ן ורשב"א גם בזה הוא ניכר כיון דידוע גם לאלו שבכאן ההיכר בזה. וא"כ בקרקע שודאי היה ניכר ולא הוי דבר המתערב הוי בדין קבוע אף אחר שנשכח ואף לאחרים כדלעיל.

ולכן אם היה הנידון על הסכך לא היה נבטל מחובר אף שלהיושב בהסוכה לא ניכר. אבל מאחר שדנין על הצל שהוא מעורב ואינו ניכר בעצם אין לו דין קבוע ובטל. וזה שבצלת האילן מרובה אינו מועיל רוב כשר לבטל ג"כ יש לומר מטעם דתלוי בצל וכשכבר איכא מאילן צלתו מרובה בלא הכשר נמצא שהכשר לא הועיל להצל אף שמצד העובי של הסכך הוי רוב הסכך מהכשר דמ"מ רוב הצל הוא מהפסול דלענין הצל כך לי סכך דק כמעובה. אבל אם היה תלוי בסכך אז מכיון שהרוב הוא מסכך כשר היה נבטל הפסול והיה כאילו כולו סכך כשר אף בצלת האילן מרובה. ועיין בר"ן [סוכה] דף ט' שכתב שבצלתו מרובה לא מיבטל ברובה כיון שאין סכך הכשר מועיל בסוכה, וצריך להוסיף לדבריו שדין הסוכה תלוי בצל דאל"כ אין זה טעם של כלום.

[ואולי נפרש כן כוונת הרמב"ם בפ"ה מסוכה הי"ג שכתב עירב דבר שמסככין בו בדבר שאין מסככין בו וסיכך בשניהם אע"פ שהכשר יתר על הפסול פסול דתמוה מ"ט לא בטל ברוב מ"ש מבכל התורה כולה. ואף אם בפסול דמחובר יש לתרץ מ"מ הא כלל כל הפסולין בחדא מחתא ואף אלו שאין ניכרין. וגם קשה מ"ש מסוכי תאנים ובהם תאנים וכיוצא שמפורש [סוכה] בדף י"ג שאם פסולת מרובה על האוכלין כשרה ואיפסק כן גם ברמב"ם פ"ה ה"ג. ולכן אולי נימא דעירוב סכך פסול בכשר שפסול איירי באופן שאפשר שגם בהפסול היה צלתה מרובה או לכה"פ בג' בד' טפחים צלתה מרובה מסכך הפסול שאז במקום ההוא אין מועיל הכשר בסוכה והוו ד' טפחים סכך פסול ולא נבטל ברוב אבל אם ידוע שנתערב באופן שלא הוי מהפסול צלתה מרובה בלא הכשר על משך ג' ד' טפחים בטל הפסול וכשר לסכך ומצטרף להשלים. וזהו דין דסוכי תאנים וקשין ובהן שבלין דבכל מקום מהסוכה לא הוי צלתה מרובה מסכך הפסול לכן מצטרף גם הפסול להכשיר. ונקט הרמב"ם סתם פסול משום דברוב הפעמים יש לחוש שיהיה במקום אחד כג' וד"ט צלתה מרובה גם משל הפסול לבד דהא אין מסככין בצמצום והדין באופן שבטל שהוא כשאין לחוש שיהיה במקום אחד צלתה מרובה משל הפסול לבד סמך על הא דסוכי תאנים שבה"ג. ועדיין צ"ע בזה].

[ענף ב] והנה בהא דכאן מלמעלה כאן מלמטה [סוכה] בדף כ"ב שלפרש"י והרי"ף בשוין למטה כשר הניחא לר"פ דסובר פרוץ כעומד כשר אבל לר"ה בדר"י מ"ט כשר כיון שאזלינן בתר הצל והוא סובר שפרוץ כעומד פסול. ואף שר"פ איירי שם מ"מ הא גם לר"ה בדר"י צריך לתרץ כן כדי שלא יקשה עליו מסתירת המשניות. ומש"כ הרש"ש דלכן מסיק רש"י בידוע שהקנים רחבים מן האויר דלר"פ א"צ לזה הוא אליבא דר"ה בדר"י שהוא יסבור דבתר מעלה אזלינן, הוא דבר תמוה דיפלגו ר"פ ור"ה בדר"י בזה שלא מצינו. ומלשון רש"י לא מוכח כלום דמסיק זה לתרץ לשון המשנה דאמר צלתה מרובה. ועיין בר"ן שכתב דלר"ה בדר"י נמי תני ליה בכי הדדי מלמטה משום דלמעלה עומד מרובה ומלמטה נמי הוו כי הדדי עומד מרובה על הפרוץ מחשיב ליה. ולכאורה אינו מובן כיון דבצל תליא דין סוכה מה יועיל הרבוי דלמעלה להחשיבו עומד מרובה, אף שלמטה הם רק שוין.

והנכון לע"ד דיש שני דינים בסכך אחד מטעם מחיצה כמו הדפנות ובלא זה אינה סוכה ושני מטעם צל שבעינן שיושב בצל סוכה. ומוכרח זה מהא דאויר פחות מג' טפחים מצטרף להשלים שעור סוכה ואין ישנים תחתיו דלכאורה כיון שאין ישנים תחתיו מה שייך להסוכה להצטרף. ואין לומר דשעור ז' טפחים נאמר רק על רוחב החדר, והסכוך

עליו צריך להיות רק על ד' טפחים שהוא שעור חשוב, חדא דמנא לן זה ועוד א"כ מ"ט פסולה באויר ג' בסוכה של ד' דפנות בסוכה קטנה בשלמא בג' דפנות יש לומר משום שאין שייך מקום הסכך להדפנות כיון דיצא מתורת לבוד אבל בד' הלא עדיין יש ג' דפנות. אך אולי יש לדחוק דהדופן שנמשך יותר מהסכך לא נחשב דופן. אבל עדיין מ"ט פסולה במיעטו בשפודין כדאמר אביי [סוכה] בדף י"ח ופשוט שהוא בכל סוכה קטנה אף ביש לה ד' דפנות. וזה ודאי אין סברא לומר דההלכה נאמרה דצריך לסכך בסכך כשר ד' ומשהו דעל ד' יש עוד מקום לומר משום שהוא שעור חשוב אבל על משהו יותר מד' ולא כל הסוכה אין סברא כלל לומר.

ולכן אמינא דיש ב' דינים בהסכך דין מחיצה כהדפנות דבל"ז אינה סוכה ודין צל. ומצד דין מחיצה אומרין לבוד כבכל מחיצות אבל חסר דין הצל. ודין שעור ז' טפחים הוא רק לדין מחיצה אבל לדין צל ליכא כלל דין שעור אם אך נחשב צל סוכה דהיינו שלא נבטל הצל בהחמה שהוא כשצלתה מרובה הוי יושב בצל סוכה. אך בחסר השעור פסולה מדין המחיצה שצריכה להיות ז' טפחים. ולכן באויר פחות מג' דיש לו דין מחיצה ז' מדין לבוד כשר במקום הצל שהרי יש כאן מחיצה ז' וגם יושב בצל סוכה, אבל במקום האויר אין ישנים דאף דישן במחיצה ז' דסוכה אבל לא בצל סוכה, וכשיש שלשה פסולה דנהי דצל סוכה יש כאן אבל חסר מחיצה ז' למעלה.

והנה סכך פסול בסוכה קטנה היה צריך להיות לפ"ז גרוע מאויר ולא יצטרף להשלים דהא מחיצה זו דהגג הצריכה תורה דוקא שתהיה מסכך כשר, ובשלמא באויר יש דין לבוד אבל בסכך פסול אין שייך לבוד כדאיתא בתוס' [סוכה] דף י"ט. ול"ד למה שנאמרה ההלכה שכשרה בפחות מד' בגדולה דהתם לא חסר מהשעור שיש לה דין סוכה ולכן כל זמן שאין בהסכך פסול ד' טפחים שאינו מקום חשוב בפ"ע נבטל להסוכה וכדאיתא בט"ז [או"ח] סי' תרל"ב סק"ג, וממילא הוא גם צל סוכה וישנים תחתיו דהא צל יש מזה כמו מכשר ולכן מאחר שנבטל להסוכה הוא גם צל סוכה. אבל בקטנה שחסר השעור דמחיצה שצריכה להיות מסכך כשר לא היה לו להסכך פסול להשלים. וצריך לומר במה שמשלים דהוא מחמת שכבר כשהיה אויר דהוא קודם שסיכך בהפסול היה נשלם מחיצה ז' ע"י הלבוד, לא מגרע מה שסיכך אח"כ בסכך פסול. ואף בהיה סכך פסול קודם או שנעשו בב"א נמי לא גרע מאויר דסכך פסול הוא רק כלא סיכך אחרי שאמרה תורה דצריך לסכך בפסולת גורן ויקב וממילא אין לפסול יותר מבלא סיכך כלל, דאם היה נכתב בקרא שפסול לסכך על מינים הפסולין ודאי היה גרע מאויר כיון דאין שייך בו לבוד אבל מאחר שלא נכתב פסול על הפסולין רק שיסככו בהכשר אין על הפסול

רק דין שלא סיכך בהכשר ולא שייך שיגרע מלא סיכך כלל דדל סכך פסול מהכא היה אז אויר והיתה נחשבת מחיצה ז' מדין לבוד גם עתה אין לפוסלו.

אבל א"כ היה לנו לומר דאף דבגדולה ישנים בסכך פסול פחות מארבעה מ"מ בקטנה פחות משלשה אין ישנים כיון שכל הכשרו הוא משום דהוא כאויר ואיך יהיה עדיף מאויר. ול"ד לגדולה דשם הוא ככשר ממש כיון דנבטל להסוכה שלכן גם הוא צל סוכה אבל הכא אם היה נחשב סכך, הוא פסול ולא היה מצטרף להשלים שעור הסוכה וא"כ מ"ט ישנים תחתיו. ולכן הוצרך ר' אושעיא לומר שהוא מטעם פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה שאף שיוצא באמת מתורת סוכה דהא הכשרו הוא רק משום שנידון כאויר מ"מ נידון כסוכה וישנים תחתיו משום דעכ"פ הוא פסל שאיכא ממנו צל ועדיף מאויר שאין צל מזה ואינו יושב בצל סוכה שלכן אינו גם בהכשר פסל היוצא מן הסוכה. ומדויק לפ"ז מה שעל זה אמר בגמ' [סוכה יט] ומאי יוצא יוצא מתורת סוכה ולא אמר יוצא מהכשר סוכה דרבה בב"ח א"ר יוחנן במעוטה חמתה מרובה מצלתה ומה דפירש"י שאפי' מין כשר אינו דחוק קצת. אבל לפ"ז ניחא שהתם ליכא סתירה בעצם הכשרות שלו בכאן רק מדינא דעיקר הסוכה שפסולה בחמתה מרובה לכן הוא רק יציאה מהכשר עיקר הסוכה אבל אין שייך לומר שהוא יציאה גם מתורת סוכה דאחרי שהכשירה תורה בכאן אין כאן יציאה מתורת סוכה דכן הוא תורת סוכה להכשיר בכאן. אבל בסכך פסול פחות מג' בסוכה קטנה שהכשרו כאן הוא רק משום שנידון כאויר שא"כ הא יש להיות פסול לישן תחתיו אף בכאן ומ"מ ישנים תחתיו נמצא שיצא גם מתורת סוכה דאף בכאן שהוכשר הוא רק מתורת הכשר אויר שאין ישנים תחתיו ומ"מ עדיף מאויר ממש שזהו הכשרו שבסכך פסול ישנים תחתיו אף שסותר לעיקר הכשרו מטעם שעכ"פ איכא צל כדלעיל לכן אמר בזה שכשר אף שיוצא גם מתורת סוכה.

וניחא לפ"ז מה שהקשו התוס' אמאי נקט ר' אושעיא סוכה קטנה דגם בגדולה איצטריך לאשמועינן דישנים תחתיו, דלא קשה כלל דבגדולה הוי הכשרות דוקא משום שהוא סכך דהא אויר יותר מג' פסול ואם היה נידון כאויר היה פסול וא"כ צריך לומר דהתורה הכשירה לסכך פסול כשהוא פחות מד' שאינו מקום חשוב בפ"ע דנבטל להסוכה כשהיא כבר סוכה וממילא הוא גם צל סוכה ופשוט שישנים תחתיו ואינו בשם פסל היוצא מן הסוכה אלא הוא סוכה ממש דהא כל הכשרו הוא מחמת שהיא סוכה ממש בזה שנבטל. אבל בקטנה אף בפחות מג' שכל הכשר הוא רק מחמת שנידון כאויר דאל"כ לא היה מצטרף ולא היה שם סוכה שיתבטל לגבה לכן הוצרך לחדש דמ"מ ישנים מטעם דין פסל היוצא אף שסותר לעיקר טעם הכשרו. וזה נכון מאד.

ולכן יש חלוק גם לענין צרוף דבגדולה אין מצטרפין אויר וסכך פסול משום דסכך פסול נבטל להסוכה והוא כסכך כשר ובקטנה מצטרפין לפסול בג' משום דגם הסכך פסול הוא מצד שנחשב כאויר. דהא הטעם שלא שוו השיעורין להדדי ליכא אליבא דרבנן דבי רב כדהקשה רבה עלייהו דכיון דהוא משום הפלגה מה לי איתפלג בסכך פסול מה לי איתפלג בסכך פסול ואויר אבל הוא מטעם דבארתי דסברי דכשליכא ד' טפחים שאין לו חשיבות מקום נבטל להסוכה והוא עצמו נעשה סכך כשר. וא"כ מ"ט מצטרפין בקטנה אלא הוא כדבארתי משום דבקטנה שעדיין אינה סוכה אין שייך שיתבטל להתכשר וכל כשרותו הוא מחמת שנידון כאויר ולכן מצטרפין. וזהו כוונת רש"י [סוכה] בדף י"ח ד"ה בשפודין לא הוי מעוט דכיון דאיכא ג' טפחים דנפקי מהכשר סוכה חשיבי באפי נפשייהו ולא מצטרפין בהדה לאשלומה לשעורא וליתיה לשעורא דסוכה, שלכאורה הא בפחות מד' ליכא חשיבות מקום אבל הוא משום דחשיב כאויר שלא יהיה דין לבוד והוי באפי נפשיה לכן אף שמיעט בשפודין נמי הוא בהפסול דעדיין הוא חשוב באפי נפשיה דליכא שם סוכה עדיין שיבטל הסכך פסול לגביה. ועיין בב"ח [או"ח] ס"ס תרל"ב שכתב וה"ט כיון דנפיק מתורת לבוד חשיב למעט שיעורה דסוכה לעולם בין כשהוא ג' טפחים אויר לחוד ובין כשהוא ג"ט עם הסכך פסול ביחד והוא כטעם דבארתי דאל"כ לא שייך המעלה דנפיק מתורת לבוד לגבי סכך פסול.

[ענף ג] ולמה שבארתי דבקטנה לא נבטל הסכך פסול להסוכה משום דעדיין אינה סוכה א"כ אף בגדולה שלא הוכשרה כגון שסיכך בסכך פסול וכשר ופסול וכשר באופן שצריך לצרוף הפסול משום דאין ז' טפחים מסכך כשר במקום אחד נמי לא ישלים הסכך פסול בפחות מד' כדין סכך פסול אלא כשהוא פחות משלשה דהיה נכשר גם באויר דלא נגרע בזה שנסכך בסכך פסול וממילא עדיפא דגם ישנים תחתיו מדין פסל יוצא שא"ר אושעיא כמו בקטנה. וזה יש לפרש בכוונת הרמב"ם בפ"ה הט"ז שכתב סיכך בדבר פסול ודבר כשר זה בצד זה ואין במקום אחד מסכך הפסול רוחב ג"ט אלא פחות אם היה כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך הפסול כשר ואם היה זה כמו זה בצמצום אע"פ שאין במקום אחד שלשה ה"ז פסולה מפני שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב, שאין לפרש שכוונתו משום דבעינן שיהיה הכשר יותר משום דסובר כר"ה בדר"י דפרוץ כעומד אסור דהא נפסקה ההלכה כר"פ דפרוץ כעומד מותר בעירובין דף ט"ז והרמב"ם עצמו פסק כן בפט"ז משבת הט"ז כדהקשה המ"מ אלא כוונתו שבכאן אין להסכך פסול מעלת סכך פסול אלא הוא כדין אויר דכפרוץ נחשב ולכן הוא נידון לענין הכשר הסוכה כמו שהיה במקום הסכך פסול אויר שאז אם היה בצמצום צלתה וחמתה כהדדי פסולה

משום שלמטה חמתה מרובה כדפרש"י שכן פוסק גם הרמב"ם בהי"ט לכן אף בסכך פסול כיון שבכאן נידון כאויר פסולה. וזהו כוונת תירוץ המ"מ ולכן פוסל בשוין בצמצום מטעם דהוא כחמתה מרובה למטה עיי"ש. ואף שעתה ליכא חמה למטה ונמצא שהצל שלמטה הם שוין מהכשר ומהפסול דרק חמה מאויר הוא מרובה מצל סכך השוה אבל בסכך פסול וכשר השוין גם הצל שלמטה שוה מהכשר כמו מהפסול ואין שייך טעם הפסול באויר וסכך שוין, מכל מקום כיון שלהכשיר הסוכה צריך לצרוף הפסול לא מצטרף דכיון דבלעדיו לא היתה כשרה הסוכה ליכא כאן טעם הכשר סכך פסול שהוא מטעם דנבטל להסוכה וטעם הכשר אויר דהוא מדין לבוד נמי לא שייך בסכך פסול וכל ההכשר הוא משום דלא גרע מהאויר שהיה שם לולא הסכך פסול לכן יש לפסול אף בשוין כיון שבאויר היה זה פסול אף שלא שייך הטעם דאויר.

ויש טעם גדול לומר דבשוין ממש אף שפסול באויר משום שלמטה חמתה מרובה יוכשר בסכך פסול דליכא טעם זה ואף שכל הכשרו הוא מדין אויר ובאויר כה"ג היה פסול מ"מ כיון שהטעם שהיה פסול באויר ליכא כאן נשאר בכאן רק המעלה דאויר דהיה מכשיר מדין לבוד וחסרון דהאויר שלא היה צל שוה כהחמה ליכא כאן דבכה"ג אם היה המציאות גם כשהיה אויר נמי היה כשר ונמצא שהסכך פסול עשה רק המציאות שבדין אויר שנידון הוא בהכרח הצל מסכך הכשר שוה לחמת האויר שנידון עתה שלכן יש להכשיר כיון שהלכה שפרוץ כעומד כשר והוא כשיטת הר"ן. והרמב"ם שפוסל בשוין בצמצום סכך כשר ופסול הוא משום שא"א לצמצם ולמלאות כל הריוח שסיכך בסכך כשר באופן שלא יהא בו אויר כלל כדכתב הכ"מ ולכן כיון שנידון הסכך פסול כאן כאויר הרי היה זה חמתה מרובה. וא"כ יכול לסבור הרמב"ם כהר"ן דמחלק בין סכך פסול לאויר דלא כהכ"מ שכתב דהרמב"ם אינו סובר כהר"ן דטעם הכ"מ הוא משום דסובר כדבארתי להמ"מ שמאחר שכל הכשרו דהסכך פסול בכאן הוא משום שנידון כאויר לא עדיף מאויר אף בשוין אף שאין כאן הטעם דאויר ולכן כתב דכיון דכתב הרמב"ם שסכך פסול כפרוץ הוא נחשב אינו סובר כהר"ן אבל לא מוכרח זה דאפשר סובר כהר"ן משום דאף שהכשרו הוא משום דנידון כאויר ואין להעדיפו מאויר מ"מ הכא עדיף משום שבמציאות כזה שבהכרח נעשה ע"י הסכך פסול גם אם היה אויר היה כשר כדבארתי. וניחא לפ"ז מה שקשה טובא ברמב"ם דלמה נקט שאין במקום אחד מסכך פסול רוחב ג"ט אלא פחות אם היה כל הסכך הכשר יותר על כל הסכך פסול כשר, הא הו"ל למיתני פחות מד' טפחים דהא איירי בגדולה ששעורו בד'. ועיין בב"י [או"ח] סי' תרל"א שעל הטור לגירסתו שג"כ הוא ואין בהן ג' כתב שאיירי בקטנה וכן הוא בב"ח ובפרישה

לגירסא זו אבל על הרמב"ם דוחק לומר כן דמשמע דאיירי בגדולה שסליק מיניה ובראב"ד מפורש שאיירי בגדולה. אבל למה שבארתי ניחא דהא כשהסכך כשר אינו במקום אחד ז' טפחים צריך לצרוף והפסול אינו מצטרף מצד עצמו אלא מצד שנחשב כאויר ולכן כשהוא ג' טפחים או יותר דאם היה אויר לא היה מצטרף גם בסכך פסול אינו מצטרף וא"כ בהכרח צריך לאוקמי מתני' דהמקרה סוכתו בשפודין אם יש ריוח ביניהן כשרה שהוא רק בפחות משלשה כדכתב הרמב"ם ואם גם בטור גרסינן ג' סובר גם הטור כן.

אך שיש להקשות לכאורה מהא דבין נסר לנסר כמלא נסר בני ד' טפחים כשר לרב דאמר גם באמצע בד' אמות [סוכה] בדף י"ח עי"ש ברש"י וכן מפורש בתוס' דף י"ד ד"ה ומודה בסופו שלרב כשר אף בלא ב' פסלין באמצע ולהרמב"ם מ"ט כשר הא לא מצטרפי ביותר מג' להשלים שעור סוכה. וצריך לומר דיש חלוק בין מ"ד שבאמצע פוסל בד' טפחים למ"ד בד' אמות, דלמ"ד בד' אמות אינו מטעם שנבטל הסכך פסול בפחות מד' אמות להסוכה דהא שעור גדול הוא יותר מחשיבות מקום ויותר מכל שעור סוכה. וגם הא חזינן שלא נבטל דהא אף לרב אינו ישן תחת הסכך פסול ביותר מארבעה טפחים כמפורש במתני' [סוכה] דף י"ד בנתן נסר שהוא רחב ד"ט כשרה ולא יישן תחתיו ומפורש בגמ' שם שניחא זה גם לרב. אבל הוא משום דגם סכך פסול יש שעור שלא מפסיק לפסול סכך הכשר כשהופסק מהסוכה בפחות מד' אמות אף שמקום סכך הפסול הוא בפסולו ואין ישנים תחתיו. ולכן אמר בגמ' עוד יותר שגם לא מפסיק מלהצטרף שני פסלים הכשרים שכל אחד אין בו כשעור אף שאם היה אויר היה הפסק ולא היו מצטרפין משום דסכך פסול עדיפא דהתורה נתנה בו שעור גדול עד ד' אמות. ובסוכה קטנה גם לדידי' נימא שמצד הסכך פסול לא היה משלים השעור דהא זה ליכא בדין סוכה גדולה שהוא רק מצרף פסלים הכשרים שעשית הסכך פסול הוא רק שלא להפסיק ולכן בקטנה מה שגם משלים הוא מטעם שנידון כאויר שמשלים מטעם לבוד כדבארתי. וזהו מה שאמר רבה לדידי דאמינא ד' אמות משום שעורא הוא ובקטנה שהוא בשלשה אמר לאו משום דשוו שיעורייהו להדדי אלא משום דליתיה לשיעורא דסוכה דהוא משום שלהשלים בלא סכך כשר אינו יכול אלא משום דנידון כאויר אבל בגדולה שהוא לענין שלא יפסיק הוא משום שעורא מדין עצמו של הסכך פסול. ולכן אינו מפסיק גם בנסר ופסל מלהצטרף להתכשר. אבל למ"ד בד' טפחים שלדידיה ליכא כלל דין דסכך פסול כשהוא נשאר בפסולו שלא יפסיק סכך הכשר דזה שבפחות מד' שכשר הוא מחמת שגם מקום הסכך פסול כשר וישנים תחתיו דנבטל להסוכה, ולכן כשגם בגדולה צריכה הסוכה לסכך

הפסול להכשירו משום שהפסלים רחוקים זה מזה אינו יכול רק בפחות משלשה מטעם שנידון כאויר משום דכל זמן שאין הסוכה כשרה בלעדיו לא שייך שיתבטל וכיון שנשאר בפסולו הוא גם מפסיק. ולכן סובר הרמב"ם דבכשר ופסול אינה כשרה אלא כשהוא פחות מג'.

[ענף ד] ונמצא שלהרמב"ם אף בנסרים פחותים מארבעה לר"מ שפוסל לסכך בהם נמי הוצרך ר"ה בדר"י לאוקמי בב' פסלין באמצע ומתורץ לדידיה קושית הרשב"א דאמאי לא תירץ לשמואל דבאמצע בד' דומודה ר' מאיר שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר שמניח פסל ביניהם וכשרה איירי אסיפא אנסרים שאין בהן ד'. ומה שתירץ משום דסתמא א"ר מאיר וא"כ איירי אף בנסרים שיש בהן ד' הוא דחוק דאדרבה מדלא אמר ומודה ר' יהודה אלא ומודה ר"מ משמע דאיירי במה שפליגי ועיין ברש"י ותוס' [סוכה] בדף י"ד שהקשו מ"ט לא אמר ומודה ר' יהודה והוצרכו לדחוק בזה וא"כ יותר משמע דאיירי בפחותים מד' ובתוס' מפורש שם דעיקר ומודה קאי על פחותים מד'. ונצטרך לדחוק דהומודה הוא בתרי אנפי דעל פחותים מד' כשר אף בלא ב' פסלין באמצע ובד' דוקא בב' פסלין באמצע. ולהרמב"ם ניחא דבין בד' ובין בפחותין מד' הוצרך ר"ה בדר"י לאוקמי לשמואל דסכך פסול פוסל באמצע בארבעה דוקא בב' פסלין באמצע. ובפחותין משלשה שכשר אף בלא ב' פסלין באמצע אף אם היה סכך פסול לא היה יכול לאוקמי דהא נסרים פחותים מג' הם סכך כשר גם לר"מ ובהכרח איירי בנסרים שהן יותר משלשה שאף שהן פחותים מד' יקשה על מ"ד דבד' טפחים והוצרך לאוקמי בב' פסלין באמצע אך יהיה חלוק דבפחותים מד"ט כיון שיש ב' פסלין שהן ז' טפחים כולה כשרה דלסוכה כשרה נבטל סכך פסול פחות מד' ובד' לא יוכשר אלא במקום ב' הפסלין.

אך שעדיין יקשה דבנסרים פחותים מג' וחצי אבל יותר משלשה שאף בב' פסלין באמצע יחסר משיעור סוכה כקושית רש"י שע"ז תירץ רש"י משום שבפחות מד' כולה כשרה ואף תחת הנסרים וכוונתו שגם בלא ב' פסלין באמצע ולהרמב"ם יקשה. וצריך לומר דהרמב"ם סובר דלר"מ שפסול בנסרים יותר מג' מטעם גזירת תקרה אינו משום שגם בנסרים של שלשה יש בהם גזירת תקרה מצד עצמן אלא משום שנפקי מתורת לבוד כמו נסרים שיש בהן ארבעה לא פלוג וגזרו גם בהו גזירת תקרה כדי שלא יבואו לטעות בהו. ור' יהודה סבר כיון דמחולק מד' בזה שאין לו שיעור מקום לא גזרו דלא יבואו לטעות להשוותם דהרי מחולקין באיזה דבר לא שייך לא פלוג. וזהו פירוש הגמ' מר סבר כיון דליתנהו שיעור מקום לא גזרינן ומר סבר כיון דנפקי להו מתורת לבוד גזרינן ששייך זה רק באם מצד עצמן אין טעם לגזור ואולי זהו כוונת רש"י [סוכה י"ד] בד"ה כיון שכתב

חשיבי להיות דומות לתקרה וגזרינן, דאינן כתקרה ממש אבל דומות לתקרה שהם נסרים של ד' בזה ששוין שגם בשלשה אם היה אויר במקומם לא היה דין לבוד. ואף שמתחלה בדברי שמואל פרש"י [סוכה י"ד] בד"ה בשאין שר"מ חייש למעוט העושין תקרה מהן הוא לדעת המקשה שהיה סבור שאפילו בפחות משלשה נמי פוסל ר"מ לשמואל היה בהכרח מצד שר"מ חושש למעוטא גם לגזור בשבילם אבל לאחר שהקשה ע"ז שבפחות משלשה קנים בעלמא נינהו וא"א שיגזור ר"מ אף שיש מעוט העושין תקרה מהם ואף שר"מ חייש למעוטא מ"מ כיון דמדאורייתא כשר אף בכולן עושין תקרה מהן מאחר שעתה עושה לשם סוכה ורק מדרבנן גזרו, גם ר"מ מודה שאין לגזור בשביל המעוט וא"כ גם בשלשה אין לגזור ולכן א"ר פפא שטעם ר"מ משום דשוין לענין לבוד גזרו גם בהו מטעם לא פלוג ור' יהודה סובר כיון שמחולקין מד' שאין בהן שעור מקום לא שייך לא פלוג ועיין במהר"מ שג"כ פי' דר"פ אינו סובר דגזרו לר"מ בשביל המעוט. ועיין בר"ן ורשב"א שהקשו מה שייך טעם לבוד ושעור מקום להגזירה דהוא מחמת שעושין או אין עושין תקרה מהן ולפ"ז ניחא וזה מפרש הרמב"ם.

ולכן סובר הרמב"ם דכיון שכל האיסור לר"מ בנסרים של שלשה הוא בשביל נסרים של ד' אין לאסור בהן יותר מאלו שיש בהן ד' וכיון שבד' כשר בשני פסלין באמצע אין לפסול גם בנסרים פחותין משלשה ומחצה כשיש שני פסלין באמצע, אף שבסכך פסול באופן כזה בב' פסלין כשרין באמצע גרע בפחות מג' וחצי משום שלא יהיה בב' הכשרין שיעור הכשר סוכה מ"מ בנסרים כשר משום דאין למיגזר יותר מנסרים דארבעה שרק בשבילם נאסרו שלכן נידונים כמו בהיו נסרים ארבעה שהיה כשר. וממילא עדיפי דכשיש ב' פסלין והוכשר כשר גם במקום הנסרים שנבטלו להסוכה דהא גם סכך פסול ממש נבטל לסוכה כשרה כשהוא פחות מארבעה. זהו שיטת הרמב"ם והוכחתו הוא מזה שלא יקשה קושית הרשב"א כדבארתי.

ולהראב"ד שהביא הר"ן ולהרשב"א שסברי דרק בסכך פסול פחות מג' ישנים תחתיו אבל בג"ט אין ישנים תחתיו ומ"מ שעורו בסוכה גדולה בארבעה א"כ צריך לומר דאף למ"ד בד"ט יש דין שיעור בסכך פסול שלא להפסיק בין סכך הכשר אף שהוא נשאר בפסולו וכן גם לענין להצטרף שני הפסלין הכשרין שלא יפסיק בפחות מד', ורק בקטנה ליכא דין זה משום שהוא צריך להשלים לשעור הכשר סוכה שלזה ליכא כח בסכך פסול מצ"ע אלא מטעם שנידון כאויר. ועיין ברשב"א שכתב דבי רב דלא הדרי תשובה הוא משום דג"כ סברי דסכך פסול משום שיעורא ואויר משום הפלגה ולכן אין מצטרפין או שאף שתרוייהו משום הפלגה מ"מ כיון דלא שוו בשיעורייהו אין מצטרפין אף דשוו

בטעמייהו. ולמה שבארתי לא היה צריך לזה דהא סכך פסול נבטל להסוכה ונשאר רק האויר בלבד כדבארתי, אבל הוא מטעם שהרשב"א לטעמיה שסובר דאין ישנים בסכך פסול בשלשה מוכרחין לומר לדידיה שגם סכך פסול יש לו שיעור שלא להפסיק ולכן הוצרך לתרץ כתירוציו. ולשיטתם היה יכול ר"ה בדר"י לתרץ אליבא דשמואל בנסרים פחותים מד' ואז כשר בלא ב' פסלין כמו למ"ד בד' אמות כדמקשה הרשב"א והוצרך לדחוק במה שתירץ.

אבל לרש"י ותוס' והרז"ה והרא"ש ורוב הפוסקים שסברי דסכך פסול פחות מד' ישנים תחתיו וכדאיפסק כן בטור וש"ע [או"ח] ר"ס תרל"ב, שא"כ מסתבר לומר כדבארתי להרמב"ם שסכך פסול אין בו דין שיעור שלא להפסיק וצרוף כשנשאר בפסולו דהא אין לנו הוכחה לזה דכשאינו ד' הוא נבטל בסוכה כשרה דהא גם ישנים תחתיו ומ"מ סברי דנסר ופסל ונסר ופסל פחות מד' כשר אף בלא ב' פסלין. ולכאורה בג' ויותר מ"ש מסוכה קטנה שאינו משלים שכ"כ הי"ל גם להפסיק. וצריך לומר דסברי דכיון שאם הי' ג' סכך כשר ופחות מג' אויר ואח"כ סכך פסול משהו עד שעור הכשר ואח"כ עוד סכך כשר ואויר פחות מג' אצלו ואח"כ סכך פסול משהו עד שעור הכשר היו אומרים לבוד והי' נחשב כיש לו מחיצה ז' אך שחסר צל סוכה וא"כ כשסיכך אח"כ מקום האויר בסכך פסול לא נגרע בזה ונידון כאויר עד השלמת שעור סוכה והיותר נידון כסכך פסול כמו שהוא ונחשב גם עתה שיש כאן מחיצה ז' של הכשר סוכה וממילא הויא סוכה גדולה דהא עתה אין לה הפסק בשעור כשרותה מדין מחיצה וממילא נבטל הסכך פסול לגבה כיון שהוא פחות מד', דלענין להחשיבה סוכה גדולה תלוי רק במשך המחיצה ולא בהצל שזה אינו דין על הסוכה רק על הישיבה, ומאחר שנבטל כשר בכל משך הסוכה אף תחת הפסול גם לישן דכיון שנבטל הרי יושב בצל סוכה. נמצא לשיטתם דהמקרה סוכתו בשפודין ויש ריוח ביניהן כמותן שכשרה הוא בכל אופן בפחות מד' אף ביותר מג' והוא מטעם שנחשב עד שיעור השלמה לז' כאויר והיותר סכך פסול. והרמב"ם סובר דלא מחלקינן הסכך פסול להחשיב מעט כאויר ומעט כסכך פסול ולכן סובר דאינו כשר בשלשה אלא בפחות.

עכ"פ נמצא דיש ב' דינים בסוכה דין מחיצה ז' כדפנות אך שצריך שיהיה מסכך כשר ולבוד מהני לזה. ודין שיושב בצל סוכה כשרה. וחמתה מרובה שפסולה אף שיש שם לבוד משום שנבטל הצל והוא כליכא צל. ואם סיכך ע"ז בסכך פסול נמי פסולה משום שיושב בצל סכך פסול וכשנתערב כשר בפסול והרוב הוא מהכשר אף שבלא הפסול היתה חמתה מרובה שנמצא שהפסול עושה הכשר נמי כשר מטעם דמחיצה כשרה

היתה גם מהכשר לבד מטעם לבוד ונשאר הנידון רק על הצל שכיון שאינו ניכר ממי הוא הצל נבטל צל הפסול ברוב הכשר אף במחובר ואין לו דין קבוע כדלעיל.

והנה חזינן בפירוש שאם הצל לא נבטל בהחמה אז אף שיושב במקום שחמתה מרובה נקרא שיושב בצל סוכה. דהא [סוכה] בדף י"ט בהא דרבה בב"ח א"ר יוחנן ברובה צלתה מרובה מחמתה ומעוטה חמתה מרובה כשרה אף לישב במקום שחמתה מרובה כדאיתא בר"ן ועיין בט"ז [או"ח] ר"ס תרל"א. וא"כ חזינן דמיקרי יושב בצל סוכה אף שבמקום ישיבתו הוא צל מועט אם אך לא נבטל הצל שיושב בה בהחמה כגון התם שיש לה צרוף רבוי הצל של שאר הסוכה במקום שאינו יושב. א"כ כשיש לו צל וחמה מחצה על מחצה שודאי לא נבטל הצל בהחמה דהא לא תיבטל במע"מ והוא ודאי צל סוכה יש להיות אף לר"ה בדר"י שאוסר בפרוץ כעומד כשר בכאן. דרק לענין מחיצה של הסוכה מצריך שיגדור רובא וגם ברוב סכך כשר אבל כשגדר רובא למעלה א"כ יש בה דין מחיצה כשרה רק למטה החמה והצל שוין יש להכשיר דהא לענין ישיבה בצל סוכה לא בעינן שישב ברוב צל רק שישב אף במעוט צל אך בצל שלא נבטל שיהיה על הצל שם צל סוכה ובמע"מ הרי ודאי לא נבטל הצל ולכן אף לר"ה בדר"י יש להכשיר באם למעלה צלתה מרובה אף שלמטה הן שוין. ואולי זהו גם כוונת הר"ן שהבאתי. ואף שיש קצת לחלק דבמעוט חמתה מרובה נבטלה החמה ברוב הצל ובמע"מ נהי שהצל לא נבטל אבל גם החמה לא נבטלה וא"כ יושב גם בחמה. אבל זה אינו שהחמה לא נבטל לעולם כמו שלא מהני שום דין להחשיבו שאין שם חמה כהא דלבוד ורוב סכך אינו עושה מקום האויר אף שהוא פחות מג' כנבטל החמה אף שסכך פסול נבטל והכשרות הוא משום דהצל שעליו הוא בשם צל וא"כ גם במע"מ שלא נבטל הצל יש להכשיר.

[ענף ה] והנה למה שבארתי שמה שאויר מצטרף ואין ישנים תחתיו הוא מטעם שיש ב' דינים בסוכה ולדין מחיצה מהני לבוד אבל מ"מ אין יושב בצל סוכה, ניחא דמיון הגמ' לטיט הנרוק אף לרש"י שסובר שטיט הנרוק בעת שמצטרף טובלין בו והכא אין ישנים תחתיו אף שמצטרף שהקשו עליו התוס' דאין זה יוכיח כיון דל"ד לאויר. דהא קושית הגמ' ומי איכא מידי שאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר הוא דכיון דהשיעור דז' טפחים הוא בשביל ראויות הישיבה כדי ראשו ורובו ושלחנו והישיבה הא צריכה להיות בצל איך אפשר לומר שהשיעור הוא בשביל דין המחיצה וסגי בלבוד אף שאין ראוי לישן שם. וע"ז מביא ראיה מטיט הנרוק שג"כ שיעור מקוה ארבעים סאה הוא כדי שיוכל אדם בינוני לטבול בהם כדאיתא בפסחים דף ק"ט מים שכל גופו עולה בהן וא"כ היה צריך להיות כל הארבעים סאה ממים שיוכל לטבול בהן והא טיט הנרוק הוא ממה שמעורב

מים ועפר וכשמצטרף טיט הנרוק גם העפר שמעורב בו מצטרף להשלים שיעור המקוה והוא דבר שאין שייך בו טבילה ונמצא שחסר השעור מדבר הראוי לטבילה. ולכן נהי שבתערובות המים הוי שם מים גם על העפר שאינו מתחלק העפר מהמים ונחשב שיש כאן מ' סאה מים, מ"מ מים שראוין לטבילה אין כאן מ' סאה דאף שהעפר נעשה בשם מים אין ראוי לטבילה והטבילה שנעשה שם הוא רק מצד המים דשם. וא"כ חזינן שאף שהשיעור הוא בשביל יכולת הטבילה מ"מ על הטבילה אין שעור שאם יכול לטבול סגי והשיעור הוא רק בדין המים שבעינן מ' סאה ויש ב' דינים א' שיהיה בהמקוה מים ומצד דין זה סגי שיהיו רק בשם מים ב' שיוכל לטבול וע"ז אין שיעור. והטעם פשוט דאין לומר שההלכה נאמרה בכמה מים מתכסה כל גופו דלמה לן זה אחר שנאמר שצריך שיתכסה כל גופו יראה בעצמו אם נתכסה כל גופו וגם הא אף השעור מ' סאה תליא לפי רוחב ואורך ועומק הגומא וגם תליא בגודל האדם והכלי אלא ודאי שהשיעור נאמר כמה מים צריך להיות בהמקוה שהוא בשיעור שאדם בינוני היה יכול לטבול כל גופו אם היה גומא כזו שהוא אמה על אמה ועומק ג' אמות שיש שם מ' סאה ואז רשאי לטבול מי שמתכסה בהם כל גופו. ואף שודאי היה יכול לטבול כל גופו אף אם יהיו שם מים פחותים וימלאו לשיעור הג' אמות בעצים ואבנים ועפר סביבות הרגלים להגביה עליו המים אבל מדלא נאמר שיהיה שם גם מינים אחרים אלא ורחץ במים ש"מ שכל עומק הג' אמות צריך להיות דוקא במים שכשיטבול שם המים בעצמם יכסו כל גופו. וא"כ מוכרחין גם מזה לומר שהשיעור אינו בשביל יכולת הטבילה לבינוני שרק במקוה שראוי לבינוני הוכשר לכל שהרי ברור שיכול בינוני לטבול בפחות ע"י הגבהת עצים ואבנים אלא שהוא שיעור לסך המים שהצריכה תורה שיהיה במקוה ולסימן בעלמא נאמר כל בשרו שכל גופו עולה בהן ולא שבשביל זה נאמר השיעור. ולכן כיון שיש ב' דינים אין הכרח שכל הסך יהיה ממה שראוי לטבילה אלא מצד דין המים שעל מים דקרא נאמרה ההלכה מים שכל גופו עולה בהן ולכן כשר כשהארבעים סאה כולן הם משם מים אף שאין כולן ראוין לטבילה כמו טיט הנרוק כדלעיל.

וכ"כ הוא לענין סוכה שאף שהשיעור נאמר כדי ראשו ורובו ושלחנו מ"מ הוא רק לסימן ולא שבשביל זה נאמר השיעור דעל השינה והישיבה לא שייך לומר שיעור רק לומר שצריך שיהיה שם ראשו ורובו ושלחנו ואם לא יהיה לו שם מקום לזה לא יצא במצות סוכה. וגם לטעם הירושלמי שהובא בראש"ש שהשלחן הוא רק טפח וא"כ היה סגי מצד זה גם בו' על ז' ורק שצריך שיוכל לישב ולהעמיד השלחן לכל מקום שירצה כדאיתא בפני משה פ' הישן ה"ח עיין שם ולכן מסתבר שהשיעור אינו שייך להישיבה והשינה בסוכה

אלא דהוא שיעור לדין מחיצה ורק שהוא סימן להשעור. אבל הקשה ע"ז מי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא אינו כשר דהא כאן יש לומר דהשיעור הוא בשביל הישיבה דהקפידה תורה שיוכל לישב ישיבת קבע בהסוכה שהוא בכל צד שירצה וגם מסובין כשירצה ועיין [סוכה] בדף ז' שאמר ע"ז שמצרכי ב"ש שיהיה גם שלחנו שהוא משום דדירת קבע בעינן. ולכן לא היה סגי להקשות והא בעינן שיהיה ראשו ורובו ושלחנו בסוכה דודאי איירי באדם זוטר ובעמידה שאוכל במקום הסכך וגם בסוכה גדולה א"צ שיהיה גם שלחנו בסוכה וכן ברור שא"צ ליכנס באדם זוטר שיהיה אף ששה טפחים בסוכה גדולה ורק לשעור נאמר זה שאפשר שהוא רק לסימן אבל הקשה דבלא ראיה יש לנו לומר שהשיעור הוא על כשרות הסוכה שיהיה מקום שכשר לישיבה לאדם בינוני כפי ראשו ורובו ושלחנו ושיעור זה הוא לכל אדם אף לזוטר דמי איכא מידי דמצטרף להשלים והוא אינו כשר דכ"ז שלא מצינו בכה"ג באיזה מקום אין לומר כן. וע"ז הוכיח ר' יצחק בן אלישיב מטיט הנרוק שהוא מתני' שמצטרף לשיעור מ' סאה אף שלטבול בו כשכולו טיט הנרוק לא עלתה לו טבילה משום שהט,,, [שהטיט] אינו ראוי לטבילה וא"כ מ"ט מצטרף להשלים הא שיעור המ' סאה הוא כדי שיהא כל גופו עולה בה [בהן] והעפר שבו אינו ראוי לטבילה אלא שאמרינן דהשיעור הוא רק לדין סך המים ויכולת הטבילה הוא רק לסימן בעלמא א"כ מצינו בכה"ג. ואף שהתם מוכרח יותר לומר כן כדבארתי, מ"מ גם התם אפשר שלתרוייהו בעינן שיעור שכל גופו עולה בהן בין על סך המים בין על ראויות הטבילה ולא אמרינן כן דאין למדין מחידוש דין רק על שנאמרה שהוא על מים דהקרא. ולכן גם בסוכה אמרינן כדמסתבר דעצם הישיבה והשינה אין להן שעור אלא הוא שיעור לדין המחיצה וראשו ורובו ושלחנו שהוא מענין הישיבה הוא רק סימן להשיעור ומדין מחיצה הא אמרינן לבוד באויר כבכל מחיצה אך שאין ישנים מצד דין השני שצריך לישב בצל סוכה. ונמצא אף ששם בטיט הנרוק מצטרף וגם טובלין שם הוי מעשה ותועלת הטבילה רק מהמים דשם ולא מצד העפר שיש בהטיט שמשלים דאין שייך לטבילה ולא הוצרך רש"י לפרש זה כי אם היה שייך בו טבילה היה מועיל אף בכולו טיט הנרוק מאחר ששם מים עליו כדחזינן מהא שמצטרף ולכן ל"ק עליו קושית התוס'.

וזה שלא כתב רש"י מהא דהמים מצד אחד דאין מטבילין בטיט ומ"מ מצטרף כפי' התוס' נראה דרש"י סובר דהתם לא איירי בטיט הנרוק ולא יקשה קושית התוס' מזבחים דף כ"ב דאמר שם דטיט הנרוק שמשלים למקוה הוא כשפרה שוחה ושותה ממנו דלא כהשיעורים דכל התנאים במקואות פ"ב בדין דמצד אחד אין מטבילין בטיט אלא דטיט

הנרוק שמשלים למקוה שתנן ברפ"ז דמקואות הוא רך מאד ושם מים עליו כזה שפרה שוחה ושותה ממנו כדאמר בזבחים ולכן מצטרף אף העפר שבו אבל טיט דפ"ב דמקואות לא איירי שם לענין צרוף ואינו מצטרף העפר שבטיט רק המים שבו. ואף אם נימא שמחדש שם במתני' גם דין הצרוף הוא רק על המים שבו שמצטרפין למי מקוה שג"ז הוא חדוש אבל הטיט לא מצטרף משום שהוא יותר עב משעור פרה שוחה ושותה. ואף שרש"י כאן ובזבחים שם [כב] פי' שראוי להריקו מכלי אל כלי אין פירושו כשיעור היורד בפי חבית שא"ר אלייעזר במתני' בפ"ב דמקואות בהא דטיט אלא דהוא יותר דק ורך וכוונתו שהורק לגמרי מכלי אל כלי ולא נשאר כלום בכלי הראשון ויורד בפי החבית הוא יותר עב שרק יורד בפי חבית אבל כלי הראשון לא מתרוקן לגמרי שנשאר שם מעט מן הטיט בדופניו ובשוליו. וגם אף בטיט שהורק לגמרי מכלי אל כלי לא כולם הוא בדין טיט הנרוק שמשלים למקוה דלא כולם פרה שוחה ושותה דהא אמר עלה אי דפרה שוחה ושותה אי דאין פרה שוחה ושותה אלמא דאף באלו שהורק מכלי אל כלי נמי יש שהוא עב כזה שאין פרה שוחה ושותה ואין לו דין טיט הנרוק שמצטרף אף הטיט. ועיקר כוונת המשנה בפ"ב בטיט הוא לאשמועינן מחלוקת ר"א ור' יהושע שלר' יהושע מטבילין במים צפין על גביו מטעם שהמים מקדימין לא הויא חציצה ור"א סובר שחוצץ ובמן הצד לכו"ע אין מטבילין משום דחוצץ דאין שם מים מקדימין. וגם אם פרה שותה אין שייך שידבק לגופו עד שיחצוץ ולא היה אומר ר"א שאין מטבילין במים צפין ע"ג. ולכן לא הביא רש"י מפ"ב [מקואות] דשם אין העפר שבהטיט מצטרף להשלים שיעור מ' סאה ואין ראיה לכאן אלא הביא מטיה"נ דפ"ז דשם מצטרף אף העפר ואיירי שם בפרה שוחה ושותה בגמרא זבחים. וזהו פי' נכון בסוגיא ובפרש"י.

ועיין בתפא"י שג"כ רוצה לומר דבפ"ב דמקואות לא איירי לענין צרוף. ועיי"ש במשנה אחרונה שרצה לומר בכוונת רש"י כאן ובזבחים שהוא שיעור היורד בפי חבית ולכן הקשה עליו מ"ט לא נקט כשאר תנאי ולא דק דשעור שראוי להריקו מכלי אל כלי דפרש"י הוא שיעור אחר שיותר רך משיעורים דתנאי בפ"ב והוא ברור ופשוט.

והנה בטיט הנרוק שפרה שוחה ושותה מסתבר למה שבארתי לרש"י שגם מן הצד טובלין דכיון שנכנס לשם מתערבים המים מחמת רכותו כמו כל מים שמתערב ושייך גם שם טבילה כיון דהמים באין לשם וחציצה אינו שייך בטיט כזה דלא נדבק לגופו, אבל בטיט דפ"ב [מקואות] אין טובלין מן הצד אף שג"כ באים לשם מים משום דאין מקדימין להטיט ונדבק הטיט לגופו וחוצץ. ור"א סובר שאף במים מקדימין חוצץ שנדבק טיט לגופו יפה אך כשהקדימו המים.

ועיין בשט"מ זבחים שם [כב] בשם תוס' חיצוניות דג"כ מחלקי לתרץ קושית התוס' דבמתני' דפ"ב דמקואות נאמרו שיעורים אחרים ולא פרה שוחה ושותה, משום דבהטבלה במים סגי אף בקנה יורד ואינך חלוקים דמפרש התם לכל חד כדאית ליה אבל לטבול בטיט עצמו מצריך הגמ' בזבחים דוקא שתהא פרה שוחה ושותה, ומוכרחין לומר לדידהו כדבארתי לרש"י שבמתני' דפ"ב [מקואות] אינו טיט הנרוק דרפ"ז שמצטרף משום דזה שמצטרף גם טובלין בו, ובפ"ב לא מצטרף העפר שבטיט או שגם המים שבו לא מצטרפי דלא איירי שם בצרוף אלא בדין חציצה דאם נימא שגם הטיט שבפ"ב מצטרף מנ"ל לגמ' זבחים דין דטובלין גם בטיט בשיעור דפרה שוחה ושותה, ואם הוא מסברא משום שהוא מים ממש כיון שראוי לשתיית פרה מנא ליה שרק משלים. וגם מנ"ל לגמ' שריש לקיש איירי לענין לטבול גם בהטיט הא אפשר רק לענין השלמה להשיעור והטבילה היא בהמים שלרביעית אינו משלים. אלא ודאי שלפי' זה צריך לומר דאם אך מצטרף להשלים טובלין גם בהטיט וכשאין טובלין רק בהמים כהא דטיט דפ"ב אין מצטרף גם להשלים לטבול בהמים. וא"כ בהכרח טיט הנרוק דפ"ז דמקואות שמצטרף הוא טיט אחר מהא דפ"ב ומפרש הגמ' דזבחים דהוא בשיעור פרה שוחה ושותה וזהו כדבארתי בשיטת רש"י דסוכה והוי שיטת רש"י ושיטת תוס' חיצוניות שבשט"מ בדרך אחד.

ועיין בש"ע יו"ד סי' ר"א סעי' ל"ב שנקט שיעור פרה שוחה ושותה ומ"מ אין טובלין כשהוא מן הצד אלא בהמים והוא כשיטת התוס' דגם בטיט דפ"ב [מקואות] דפליגי הוא טיה"נ דשיעורו בפרה שוחה ושותה והמחלוקת הוא באיזה שיעור נחשב שותה אבל רש"י ותוס' חיצוניות לא סברי כן ומש"כ הב"י שכן הוא משמע גם מרמב"ם וכן כתב בבאה"ג אינו מוכרח דאולי מהא דחלקם בב' הלכות דבפ"ח ממקואות ה"ט בדין דנמדד עם המקוה נקט שיעור דפרה שוחה ושותה ובה"י בדין שאין מטבילין בהטיט אלא בהמים כשהטיט מצד אחד נקט סתם טיט רך משמע קצת שאינו בשיעור דפרה שוחה ושותה דה"ט וצ"ע בשיטתו.

[ענף ו'] והנה [סוכה] בדף י"ח פליגי ר' אחא ורבינא באויר באמצע שחד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע והביא ראיה ממתני' דרפ"י דאהלות בארובה שטומאה כנגד ארובה כל הבית כולו טהור אלמא דאין לבוד באמצע. ותמוה מאד איך אפשר להביא ראיה משם הא שם אף סמוך לדופן נמי לא אמרינן לבוד דלא הוזכר חלוק בין אם הארובה היא באמצע או סמוך לדופן. ועוד קשה הא ודאי ההוכחה היא מפחות מפ"ט כדאיתא ברשב"א משום דפחות מטפח גבי טומאה הוא כפחות מג"ט גבי שאר

דברים ומוכרח זה דהא בטומאה לא אמרינן לבוד בטפח אף בכותלים ולא היה שייך להביא משם לכאן אלא ודאי דהוכחתו היא מהסיפא מאין בארובה פ"ט דאף בטומאה אמרינן לבוד ומ"מ לא אמרינן בארובה. וא"כ הא ודאי אמרינן לבוד באם הטומאה היא בבית שכל מה שבעליה טהור ואין יוצאה הטומאה דרך ארובה פחותה מטפח אף שהוא באמצע וא"כ מוכרחין לומר שמה שהטומאה כנגד ארובה טהור מה שבבית אינו משום דאין לבוד באמצע אלא מטעם שאין שייך לכאן והיא סוגיא תמוה מאד.

והנכון לע"ד דלמה שבארתי שיש ב' דינים בסוכה דין מחיצה שע"ז בעינן שיעור ז' טפחים ודין שצריך לישב בצל סוכה ניחא. דהנה יש להסתפק בהלכה דלבוד אם נאמרה דנחשב כסתום, או דאינו כסתום אך נאמרה דא"צ לגדור יותר דיש דין מחיצה כשאין בהחור ג' טפחים. ואם נחשב כסתום אז אף בסכך יש לומר לבוד לדין מחיצה אף שאין יכולין לישן שם מצד דין הב' דצריך לישב בצל סוכה. אבל אם לא נחשב כסתום רק שא"צ לגדור יותר אז בסכך שצריך לסכך הכל מטעם דין הצל א"א ממילא לומר שהתורה לא הצריכה לסכך יותר וממילא לא שייך לבוד בסכך אף לדין מחיצה דלא נאמר ב' עניני סכוך לב' הדינים שיש בסכך. אך כל זה הוא באמצע אבל סמוך לדופן אף לטעם הב' שא"צ לגדור יותר נמי יש לומר לבוד מצד הדופן דהוא מהסוכה כדאמרינן בכל מקום וממילא יש כאן מחיצה של ז' טפחים.

וזהו מחלוקת ר' אחא ורבינא אם אמרינן לבוד באמצע בהסכך. ומוכיח דלבוד אין נחשב כסתום דזהו הטעם של מ"ד אין לבוד באמצע בהסכך, מארובה שאין בה פ"ט שאמרינן לבוד גם בטומאה לענין שאם הטומאה בבית אינה יוצאה מחור פחות מטפח לא בכותל ולא בגג לבית אחר ולעליה ומ"מ באם הטומאה נגד הארובה בוקעת ועולה אף בפחות מטפח ולא נטמא מה שבבית או כשהכלים נגד הארובה לא נטמאו מטומאה שבבית ואם דין לבוד הוא שנחשב כסתום היה צריך להיות דין נגד הארובה כהבית ולא היתה נבקעת הטומאה דרך חור הארובה שפחות מטפח וכן מטומאה שבבית היתה נמשכת טומאה על הכלים שכנגד הארובה שפחותה מטפח. אלא ודאי דלא נחשב לבוד כסתום רק שא"צ לגדור יותר ולכן אין שייך זה אלא בשהטומאה היא בבית שכל המשכת הטומאה יותר מכנגד הטומאה הוא מחמת המחיצה של האהל, וכיון שאין שם פ"ט הרי הוא נידון כמחיצה ואינה יוצאה הטומאה דרך שם אבל באם הטומאה כנגד הארובה אין שייך כלל לידון עליה בדיני מחיצה של האהל שסביבותיו מהבית כיון דאינה מונחת שם לומר שכיון שנגדר שם באהל א"צ לגדור שוב על מקום זה דהא במקום שישנה הטומאה שם לא התחיל לגדור כלל וליכא עליו כלל מחיצה וממילא נבקעת הטומאה כנגדו כיון שאין

שם מה לחצוץ. וכן אם הכלים מונחים כנגד הארובה אין שייכים להמחיצה דאהל הבית וממילא לא נטמאו דלגבי דידהו אין שייך אהל של הבית דנימא שא"צ לגדור יותר דלמה ששייך לדידהו לא התחיל כלל לגדור. וכן ממילא לא נמשכה טומאה בבית שנסדק מצד זה לצד זה אף בכל שהו כדאיתא בר"פ י"א דאהלות דמאחר דכנגד הסדק טהור אין שייך שיטמא בבית האחר דהא מפסיק טהרה ופסקה המשכת הטומאה. ונשאר דין לבוד רק בטומאה בבית שאינה יוצאה דרך חור פחות מטפח לעליה מאחר דצריכין להביא בכאן טומאה מצד מחיצת האהל שעל הטומאה לכן נידון בדיני מחיצה שא"צ לגדור חור פחות מטפח.

וניחא לפ"ז מה שבנתן רגלו מלמעלן ואח"כ באה לשם טומאה תחת הארובה שסברי חכמים שם [אהלות פ"י] במ"ב דרגלו קדמה את הטומאה טהור משום דבעת שנתן רגלו שלא היתה שם טומאה תחת הארובה היה נידון מקום זה בדיני מחיצות אהל של הבית משום שא"צ לגדור גם חור פחות מטפח לכן אף אחר שבאת לשם הטומאה לא נעשה על מקום זה דין אחר לגבי רגל איש זה שסתם שכבר נעשה לגביה בדין מחיצה של הבית. וגם יש לפרש לפ"ז עוד טעם דכיון דהיה שם רגלו והיה ממש סתום כל האהל אף נגד הטומאה שלכן הויא הטומאה שייכת לאהל הבית דמחמת זה נטמא כל מה שבבית נידון ממילא בדיני מחיצה של הבית ואינה יוצאה ממילא גם לטמא את האיש שסתם ברגלו. אך בטעם זה יש לפקפק דאולי כיון דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה הוא כפתוח לגבי הטומאה לצאת שלענין זה לא שייכת הטומאה לאהל הבית ורק להביא את הטומאה שייכת למחיצת אהל הבית ואולי פליגי בזה חכמים ור"ש שם בשתי רגלים זו ע"ג זו שקדמו את הטומאה ומשך הראשון את רגלו ונמצא רגלו של שני שם שלר"ש טהור ולחכמים טמא דר"ש סובר טעם הב' שהוא מצד הטומאה שנעשה עליה דין מחיצת אהל הבית שלכן גם השני טהור וחכמים לא סברי טעם זה משום שסברי דהיה מתחלק דין היציאה מדין ההבאה ורק מצד שלרגל זה שסתם קודם שבאת הטומאה לשם נעשה מקום זה בדין מחיצת אהל הבית לכן הוא לאיש זה ולא לרגל השני שהוא האהיל על הטומאה אחר הגעת הטומאה לשם.

והנה במקצתה בבית ומקצתה כנגד ארובה פליגי שם [אהלות פ"י] במ"ג דלר"מ גם כנגד הטומאה טמא ולר' יהודה כנגד הטומאה טהור ולר' יוסי אם יש בטומאה כדי שתחלק ותטמא את הבית ותטמא כנגד הטומאה טמא ואם לאו הבית טמא כנגד הטומאה טהור שלכאורה טעם ר' יהודה ור' יוסי תמוה. אבל הוא משום דסובר ר' יהודה שכיון שמקצתה בבית הרי שייך לטומאה זו מחיצת אהל של הבית להביא הטומאה להבית ממילא נידון

מקום זה מאהל הבית אף שהוא פתוח ואינה יוצאה. ול"מ אם יסבור כר"ש בשתי רגלים שלא מתחלק דין היציאה מדין ההבאה אלא אף אם יסבור כחכמים דמתחלקים ונידון כל אחד בפ"ע הוא רק התם משום דכולה היא תחת הרגל שנידון כפתוח לגבי יציאה ולכן אף לגבי הבאה היה נידון רק מדין אהל דדבר המק"ט ולא מתחלק לדונו לענין הבאה לבית שעשאה שייך לבית בדיני אהל הבית אבל כשהטומאה שייכת ודאי לאהל הבית מצד המקצת שבבית לא מתחלק ונידון בדין אהל הבית ואינה יוצאה. וכן סובר גם ר' יוסי אך מחדש שאם יש בחתיכת הטומאה שני שיעורים ושיעור ממנה הוא בבית ושיעור ממנה הוא כנגד הטומאה נחשב כל חלק בפ"ע אף שהם חתיכה אחת וממילא מה שכנגד הארובה לא נידון בדיני מחיצת אהל הבית ור' יהודה סובר שלא מתחלקת החתיכה ממילא הוא כיש רק שיעור אחד שגם לר' יוסי נידון מאהל הבית. ור"מ סובר שמתחלק ב' הדינים דכשדנין על היציאה מהארובה לא נידון בדיני מחיצת אהל הבית ומה שמטמא בנתן רגלו מלמעלן אף בקדם להטומאה הוא משום דסובר דקודם שבאה הטומאה לשם שאינו נוגע למעשה אין שייך לדון כלל אם מקום הארובה נחשב ממחיצת אהל הבית או לא וכל הנידון נעשה רק אחר שבאה הטומאה לכן מטמא אף בקדמה רגלו את הטומאה כמו בקדמה הטומאה.

עכ"פ הוא רק אם לא נחשב כסתום בדין לבוד אבל אם ההלכה היא דנחשב כסתום מדין לבוד ובטומאה דין לבוד הוא בפחות מטפח, לא היה מקום לחלק והי"ל להארובה דין כסתום מצד אהל הבית אף כשהיא נגד הארובה בכל אופן, וממילא ראיה מכאן לסוכה דאין לבוד באמצע הסכך כדבארתי דבסוכה תלוי בזה רק באמצע ולא אצל הדופן אף שבטומאה הוא גם אצל הדופן, והוצרך לדחות דשאני הלכות טומאה דהכי גמירי להו, פי' שאינו כסתום אבל בכל לבוד הוא כסתום וממילא יש לבוד אף בסכך גם באמצע. ולשון רש"י דהכי גמירי להו מסיני דאין לבוד באמצע לא מובן, דבטומאה אין חלוק בין באמצע לאצל הדופן, ואולי טעות סופר הוא, או שיטפא דלישנא דגמ' דסוכה שם נקט אבל כוונתו או דאין דין לבוד כלל בטומאה או דאינו כסתום כדבארתי.

[ענף ז'] והנה למה שבארתי שרק בסוכה שייך לחלק בלבוד בין באמצע לסמוך לדופן, צריך להבין ראיית מ"ד יש לבוד באמצע משתי קורות שאינן נוגעות זו בזו שאמרינן לבוד, הא שם אין שייך לחלק. וצריך לומר דהא טעם מ"ד יש לבוד באמצע הוא משום שסובר דדין לבוד הוא שנחשב כסתום כדבארתי הוכיח משם שפיר דדין לבוד הוא שעושה כסתום וממילא אמרינן גם בסכך לבוד אף באמצע, דהנה בעירובין דף ח' סובר ר' חסדא בנעץ ב' יתדות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן שלדברי המתיר

להשתמש תחת הקורה מטעם דחודו החיצון יורד וסותם אסור, ופרש"י דאין הסתימה מחוברת לכתלים ויש אויר ביניהם, והכא לאו מחיצה ממש היא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן ע"י לבוד עיי"ש, חזינן דלדין לבוד בעינן מחיצה ממש. וא"כ בשלמא אם דין לבוד הוא שנחשב כסתום ניחא מה שבשתי קורות שאין נוגעות אמרינן לבוד בפחות משלשה משום דהרי הוא כסתום למעלה דבמקום הקורות למעלה הרי הם ממש וממילא סותם גם למטה, אבל אם דין לבוד אינו כסתום רק שא"צ לגדור יותר א"כ גם למטה נחשב כן דלא יחשב למטה יותר סתום מלמעלה, ולמטה הרי אינו מחיצה ממש ואין לומר לבוד. ולכן מוכרחין לומר שדין לבוד הוא שנחשב כסתום וא"כ למעלה ששם הוא ממש שאמרינן לבוד נחשב כסתום וממילא הוא כסתום גם למטה דהא למטה אין מחדשין עתה כלום מדין לבוד, אלא הסתימה שנעשה למעלה בהקורה יורד וסותם גם למטה, ומאחר שחזינן משם שדין לבוד הוא שנחשב כסתום ראיה שאף בסכך יש לבוד גם באמצע כדלעיל.

אך שיקשה לכאורה שלפי' זה יש להביא הראיה גם מרישא מקורה היוצאה מכותל זה ואינה נוגעת בכותל אחר שדין לבוד הוא שנחשב כסתום, דאל"כ לא היו אומרין לבוד למטה, וברש"י מפורש דהראיה היא רק מהסיפא מדין ב' קורות שאינן נוגעות זו בזו שהוא באמצע, דכתב וכן ב' קורות וע"כ באמצע אויר פחות מג' שלא בסמוך לדופן עיי"ש. וצריך לומר דארישא היה אפשר לומר דכיון שיש דין לבוד לא היה צריך להתחיל לגדור אם היה עושה גדר ממש רק סמוך לשלשה להכותלים דהם הא קבועים ממש שהיה דין לבוד להגדר, לכן אף קורה שתקנו שיועיל במקום הגדר לא הצריכו רק במשך הזה אף שעתה לא שייך שנימא לבוד משום שליכא מחיצה ממש למטה, משום שלא הצריכו לתקן בקורה שיהיה יותר ארוך מכפי שצריך בגדר, ולכן לא היה ראיה משם שלבוד הוא כסתום, אבל בשתי קורות שאינן נוגעות זו בזו שהאויר הוא באמצע שלא בסמוך לדופן שהוא המשך שצריך לתקן בגדר, וא"כ ודאי על משך זה תקנו שיהיה הקורה, ומ"מ אמרינן לבוד מוכיח שפיר דלבוד נחשב כסתום דאם אינו כסתום לא היה מועיל בקורה משום שלמטה לא נימא הלבוד, כיון דאינו מחיצה ממש אלא ע"י חודו יורד וסותם, ול"ד לאם היה מתקן בגדר ממש והיה מניח פחות משלשה ששם היתה מחיצה ממש שאמרינן לבוד, אלא ודאי שהוא כסתום וא"כ ראיה דאמרינן בסכך באמצע נמי לבוד, ודחי דשאני קורות דרבנן הקלו דיחשב כסתום אבל בעלמא לא הוי לבוד כסתום, ולכן בסכך אין לבוד באמצע. וזהו פי' נכון ואמת לע"ד בסוגיא החמורה והמתמיה מאד בעה"י.

והנה שם בעירובין [דף ח] הקשה ר' אדא בר מתנה לרבא שאמר לדברי האוסר להשתמש תחת הקורה דאמרינן חודו הפנימי יורד וסותם נמי אסור משום דבעינן קורה ע"ג מבוי וליכא, מהא דתניא היתה קורתו משוכה פחות מג' שכשרה והיה סבור שמשוכה הוא מבחוץ שנמשכה לתוך רה"ר והא אינה ע"ג מבוי, ואיתא בגליון בשם ת"י שגם לר' חסדא פריך, וכוונתו דהא גם הוא אוסר במשוכה לחוץ דהא מחמת זה אוסר בקורה דבוקה לכותלי המבוי מבחוץ לדברי המתיר, משום דכיון דחודו החיצון יורד וסותם היא כמשוכה לחוץ ולא אמרינן לבוד, וא"כ במשוכה לחוץ ממש גם לדברי האוסר יהיה אסור אף לר' חסדא. אבל נראה לע"ד דכיון שלבוד נחשב כסתום א"כ נחשב למעלה שיש שם מחיצה ממש כסתום עד כותלי המבוי, וא"כ למ"ד חודו הפנימי סותם נחשב סותם חודו של הלבוד שהוא סמוך לכותלי המבוי גם למטה, דרק למ"ד חודו חיצון יורד וסותם הוא רחוק מהכותלים וא"כ אין לומר לבוד למטה משום שאינו מחיצה ממש, דהא למ"ד זה אף בקורה שהוא דבוק ממש סובר שרק חודו החיצון סותם וכ"ש שלא יועיל במשוכה שרק ע"י לבוד נעשה דבוק, אבל לדברי האוסר שחודו הפנימי סותם יוכשר לר' חסדא אף במשוכה, ויהיה הברייתא במשוכה כדברי האוסר שהוא גם ר' שמעון ברבי שהוא תנא ולכן הקשה רק לרבא.

והנה לר"ת בתוס' [סוכה] דף כ"ב שסובר דאם מלמעלה שוין אף שלמטה חמתה מרובה כשרה דנחשב פרוץ כעומד משום דתלוי רק בהסכך ולא בהצל, יקשה קושית כתר"ה מ"ט בטיל בשחבטן הא מחובר לא בטיל. וצריך לומר או דיסבור כפי' הר"ן דלא מטעם בטול כשר בחבטן עיי"ש, או דיסבור דמחובר נמי בטיל באינו ניכר דהא כן סברי התוס' ב"ב דף צ"ד ד"ה סאה, דמפרשי הא דכל סאה שיש בה רובע ממין אחר ימעט במחוברים לקרקע ומ"מ בטיל בפחות מרובע, ועיין ברש"ש ריש שקלים שהוכיח כן מתוס'. ומה שנטיעה של ערלה לא בטלה יפרשו מטעם שנטיעה הוא דבר חשוב ולא בטיל, או דסובר דצל בחמה שניכר לא בטיל, והא שחמתה מרובה מצלתה שפסולה אינו מטעם שבטל הצל ברוב כדפרש"י ריש סוכה אלא משום שכיון שהסכך הוא לעשות צל לא נחשב סכך וסוכה בדבר שאין עושה צל, ולכן בעי שיסכך הרבה ולא סגי בלבוד. אבל במע"מ סגי דפרוץ כעומד כשר ונחשב סכך וסוכה, וכיון שלא נבטל הצל נחשב שיושב בצל סוכה אף שהוא צל מועט כדהוכחתי לעיל ממעוטה חמתה מרובה ורובה צלתה מרובה, אבל צל בצל שלא ניכר בטיל שפיר ולכן גם לדידיה יש לתרץ כמו שתירצתי שכיון שאנו דנין על הצל אין לו דין קבוע.

וכוונת רש"י שבטיל הצל המועט ברוב החמה אף שניכר, נראה שאין כוונתו מדין תערובות אלא שנבטל המועט לגבי רוב החמה ולא להקרא שיש צל במקום זה, והתוס' יסברו דהצל חשוב יותר ולא נבטל. ידידו ואוהבו, משה פיינשטיין.

סימן קעט

בענין סיכך ע"ג מבוא [מבוי] שיש לו לחי וע"ג פסי ביראות כ' מנ"א תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מהר"ר ניסן ליפא אלפערט שליט"א.

הנה בדבר קושיתך אליבא דדינא שהוצאה שלא לצורך היום אסור ביו"ט מ"ט לא מכשירין סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי וע"ג פסי ביראות גם ביום ראשון שהוא יו"ט, דהא מהני לגבי יו"ט להתיר מה שאינו לצורך ואיכא מיגו להכשיר גם לסוכה. הנכון לע"ד מה שתירץ בני שלו' ראובן נ"י שלא אמרינן המיגו להכשיר לסוכה אלא כשהותר בהמחיצה דלחי ופסין לטלטל מה שצריך לטלטל בהסוכה שהם לצורך אכילה וכל הדברים הצריכים לישיבה וטיול בסוכה ולכל דברים אלו אין צריכים להלחי ופסין ביו"ט שהם דברים המותרים ביו"ט בלא זה משום שהם לאוכל נפש וצורך היום, ומה שעשו היתר לדברים שאינם לצורך ישיבת הסוכה אין זה מיגו להכשירם לסוכה.

והטעם דהא חזינן שלא אמרינן מיגו דמהני לחי לאיסור שבת מהני זה נמי להכשר סוכה, דהא לא מהני לחי בחצר אף בשבת כי אם במבוי משום שרק כשמתירין ממש אמרינן המיגו כדאיתא ברמ"א [או"ח] סי' תר"ל סעי' ז'. והוא כמפורש גם בתוס' דלשיטתם שבמפולש לא הוכשר לסוכה משום דלא הוכשר גם לשבת אלא מיירי במבוי סתום מג' רוחות וסיכך לצד הלחי, ואם המיגו הוא לענין הדינים הרי מפולש הוא לענין הסוכה ומה לנו לענין הסוכה מה שסתום המבוי רחוק מהסוכה, אלא ודאי שהמיגו הוא לענין ההיתר ממש ולכן כיון שלחי זה הוא עתה מחיצה להתיר הטלטול במבוי זה שסתום מג' רוחות, הוא מחיצה נמי להכשיר הסוכה להחשיבה לדופן שלישי אף שהסוכה הוא מפולש. וממילא יש למילף מזה שרק במקום שמתיר ממש לשבת מכשיר הסוכה, וא"כ ודאי יש לומר דאף שמתיר לדברים אחרים שלא שייך להסוכה, נמי אינו כלום, אלא דוקא במה שהוא מתיר לשבת לדברים השייכים להסוכה ולכן ביו"ט שלדברים השייכים בסוכה א"צ למחיצות, נמצא שהלחי לא התיר כלום לי"ט ליכא מיגו להכשיר הסוכה.

ואף שודאי יש לחלק דכיון שעכ"פ מתיר לענין איסור הוצאה דיו"ט היום שייך לומר המיגו, ול"ד ללחי בחצר שלא מתיר כלום לשבת, מ"מ אחרי שחזינן דבעינן שיתיר

ממש למעשה יש גם מקום שפיר לומר דלא אמרינן המיגו אלא כשמתיר דוקא לדברים שצריכים להביאם בסוכה שליכא זה ביו"ט.

אבל יקשה לראבי"ה שהביא הרא"ש בפסי ביראות שכתב ובחצר אם עשה כיוצא בו רפיא בידי אם היתה כשרה להצד שגם בחצר כשרה, נמצא שא"צ שיתיר ממש רק שיש לו כח להתיר, א"כ גם ביו"ט הא יש לו כח להתיר, דהרי מתיר להדברים שאינם לצורך ושייך לומר המיגו. ואולי טעם הראבי"ה דאף בחצר נחשב מתיר משום דאם היו נוטלין מחיצות החצר היו הפסין מתירין ולכן נחשבו מתירין ממש גם למעשה, וכן רצה חתני הרה"ג ר' אליהו משה שליט"א לפרש בטעם ספקו אם נחשב גם מצד זה שמועילין כשינטלו מחיצות החצר לומר המיגו או כיון שעכ"פ עתה שישנן מחיצות החצר לא נחשבו הפסין כמתירין ולא אמרינן המיגו.

ולע"ד יש ראיה לפי' זה מלשון הב"י בהטעם שנותן להחלוק במה ששרי ראבי"ה אע"פ שאין שם בור ובחצר פסולה שכתב איכא למימר דהתם הבור הוא הדבר הצריך להם והכא הויא הסוכה דבר הצריך להם, אבל מאחר שלא התירו שם ע"י פסי ביראות אפילו בבור שהוא דבר הצריך להם אלא במקום שאינו מוקף מחיצות, ה"נ לא מכשירינן אלא במקום שאינו מוקף מחיצות עיי"ש, שלשון זה לא מובן הא במקום המוקף מחיצות לא צריך להיתר של הפסין ואיך כתב שלא התירו, והי"ל לומר שבמקום שמוקף מחיצות אינם מתירים עתה כיון שבלא הם מותרין לטלטל שם והמיגו לא אמרינן אלא כשמתיר עתה ממש. ולכן צריך לומר דסובר הב"י לראבי"ה דאף שיש היתר אחר נמי יש להחשיב הפסין למתירין מטעם דאם לא היו מחיצות החצר היו הפסין מתירין ומטעם זה מסתפק ראבי"ה להתיר גם בחצר. ולכן כתב הב"י דאין זה בפסין שלא התירו אלא במקום שאינו מוקף מחיצות שליכא היתר אחר אבל כשהבאר הוא במקום המוקף מחיצות לא התירו לסלק המחיצות ולעשות פסין משום דרק מדוחק התירו, וכיון שבכאן איכא מחיצות כדין לא התירו לסמוך על הפסין, וא"כ נמצא שבמקום המוקף מחיצות אין להם כח להתיר כלל ורק המחיצות ממש הם המתירים ולכן ליכא מיגו ואין להכשיר הסוכה בחצר ע"י הפסין.

ונמצא לפ"ז שגם הראבי"ה מצריך להמיגו שיתיר ממש לשבת אך שבצד שמתיר בפסין אף בחצר סובר שאף שאין צורך להם עתה מ"מ נחשבו שמתירין גם עתה כיון שאם ינטלו המחיצות היה מותר בשבילם. וא"כ אין שייך זה אלא בשבת ולא ביו"ט שלדברים הצריכים להסוכה אין צורך לשום היתר כמו בחול ושייך התירוץ דלעיל גם להצד שמתיר אף בחצר.

ולמה שבארתי דברי הב"י נמצא שבלחי יתיר אף בחצר לראבי"ה דהא בלחי רשאין לכתחלה לסלק המחיצות ולסמוך על הלחי ונמצא לראבי"ה שנחשב מתיר גם עתה לומר מיגו להכשיר הסוכה, ודלא כרמ"א דגם בלחי לא מכשיר כשהוא בחצר, דלרמ"א צריך שיהיה ההיתר עתה רק מהלחי שרק אז אמרינן המיגו שלכן הוא רק כשהוא במבוי כדאיתא במג"א.

והנה חתני הרה"ג רא"מ שליט"א הקשה הא למאי דמצריכין שיתיר הלחי ממש נמצא בכרמלית שהוא רק לענין איסור דרבנן דמדאורייתא ליכא איסור הוצאה וטלטול אלא ברה"ר ואיך אמרינן מיגו להכשיר הסוכה אף כשפסולה מן התורה כמו בלחי פחות מטפח דהא לכל הפוסקים איירי בלחי משהו, ואף התוס' שכתבו דמיירי בלחי טפח הוא רק משום דמפרשי במבוי סתום מג' רוחות, אבל במבוי מפולש אם היה מועיל לחי להתיר לשבת כגון לר' יהודה היה ניחא להו מה שנכשרה הסוכה אף בלחי משהו והא גם מבוי מפולש שמועיל לחי אינו רה"ר, דרה"ר לא ניתר בלחי עיין בעירובין דף ו' וברמב"ם פי"ז משבת ה"י, וא"כ לא נמצא מן התורה שיתיר לחי לטלטול ואיך אמרינן מיגו להכשיר הסוכה בפסול דאורייתא. ומשמע בפשיטות דמה שאין מועיל לחי ברה"ר הוא גם מדאורייתא אף למ"ד לחי משום מחיצה דהרמב"ם לא נקט דהכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב אלא בה"ט במבוי שהוא כרמלית ולא בה"י כשכתב שלחי אינו מועיל בהכשר רה"ר לא כתב שמ"מ הזורק לתוכו חייב משמע דאף מדאורייתא אין מועיל לחי לרה"ר, ואף רש"י שבהא דא"ר יהודה מבוי שאינו ראוי לשיתוף הכשירו בלחי הזורק לתוכו חייב פי' שהוא מפולש וכן פי' הרא"ש בסוכה ולא כתבו שה"ה רה"ר, אלמא דברה"ר לא יועיל לחי אף לחייב להזורק לתוכו, וא"כ קשה טובא קושית חתני שליט"א אף בזמן שהיה גם רה"ר, וכ"ש בזה"ז להמחבר והרמ"א שכתבו באיזה מקומות שכל רה"ר שלנו הם כרמלית, עיין בסי' ש"ג הי"ח ובס"ס שנ"ז [או"ח] שלא הי"ל כלל לכתוב דין המיגו להכשיר הסוכה בלחי משהו שהוא פסול דאורייתא, וכן הקשה בפסין שבכרמלית שמדאורייתא מותר בלא זה איך אמרינן המיגו, שהמחבר והרמ"א הא איירו בכרמלית דלדידהו ליכא רה"ר בזה"ז וגם מפורש במג"א והפסין בשדה אף ששדה הוא כרמלית לכו"ע, ועיין בהגר"א שכתב דוקא כשהפסין ברה"ר ועיין מג"א, ואולי כוונתו לחלוק על המג"א ולהכשיר דוקא ברה"ר ולא בשדה, אבל א"א לומר כן דמה יעשה הגר"א בלחי שג"כ אינו מתיר מדאורייתא.

ולכן מצד חומר הקושיא נראה לומר דהמיגו הוא מזה שמדאורייתא מהני הלחי והפסין לעשותו רשות היחיד יש בעצם לומר מיגו שיהיה לו חשיבות מחיצה גם להכשיר

הסוכה, אבל כיון שלדין זה שנחשב רה"י ע"י הלחי והפסין לא ניכר זה למעשה לא מבעיא כשהם בכרמלית ואין רה"ר סמוך לו שלא יצוייר חיוב כלל, אלא אף אם הוא סמוך לרה"ר לא שכיח כלל שיעברו ויתחייבו מיתה או חטאת ואין ניכר מצד דין החיוב שהלחי והפסין נחשבו מחיצה. אך אולי מצד איסור הוצאה שנעשה ע"י הלחי והפסין לרה"ר שמעתה אסור להוציא מהמבוי ומתוך הפסין לרה"ר ומרה"ר לתוכן הוא דבר הניכר ותועיל להכשיר הסוכה באם סמוך לרה"ר. ואפשר גם זה לא נחשב ניכר שאף קודם שנעשה רה"י לא היה מצוי להוציא מהמבוי לרה"ר כיון שברה"ר אסור להעביר ד' אמות לא מזדמן כ"כ להוציא לשם ולהיפוך כי אם במקרה רחוק, ולכן לא אמרינן המיגו משום דהמיגו הוא שלא יסתרו מעשי הדינים דשבת וסוכה זה לזה וכשלא ניכר למעשה ליכא סתירה, ולכן אחר שאסרו רבנן לטלטל ד' אמות בכרמלית שעתה נמצא שניכר דין התורה מה שנעשה המבוי ע"י הלחי ותוך הפסין רה"י שהרי עשו שם היתר טלטול מה שעתה ליכא היתר זה שלא ברה"י אמרינן עתה המיגו. ואף שההיכר הוא ע"י דיני חכמים עכ"פ הרי ניכר עתה בזה דין הדאורייתא שנעשה ר"ה ושייך המיגו אף לדאורייתא דאי לא נימא המיגו, הרי יסתור זה לדאורייתא בדין השבת.

והנה לא שייך תירוץ זה אלא אם נפרש טעם המיגו שהוא דין דכשנראה שסותרין דיני שבת ודיני סוכה נחשב בדין מחיצה לתרוייהו אבל אם נפרש טעם המיגו שהוא מדאחשבה תורה עתה למחיצה לדין אחד יש לה דין חשיבות מחיצה גם לדין השני אך שהחשיבות צריך להיות למעשה דוקא לא היה שייך שיועיל מה שהלמעשה הוא רק מדיני רבנן גם לדאורייתא דעכ"פ הא מדאורייתא לא אחשבה למעשה.

אבל יש להוכיח דאינו מצד אחשבה מהא דהקשה הר"ן הובא בב"י אמאי אמרינן מיגו כה"ג לקולא נימא איפכא לחומרא דמיגו דלא הוי דופן לשבת לא הוי דופן לסוכה בדין הראשון דרבא, ומיגו דלא הוי דופן לסוכה לא הוי דופן לשבת בדין השני והשלישי, ודחק לתרץ זה ואם המיגו הוא מטעם אחשבה לא שייך להקשות כלל, ולכן משמע שהוא מטעם שלא יסתרו אהדדי מקילין בהמיגו, ומקשה שפיר דאדרבה נימא מטעם זה לחומרא בהמיגו שג"כ לא יסתרו אהדדי והוצרך לדחוק לתרץ, וכיון שהוא מטעם שלא יסתרו אהדדי שייך שפיר התירוץ שאף שהסתירה למעשה נעשה ע"י דיני רבנן מ"מ כיון שעתה נראה סתירה בדין הדאורייתא יש דין המיגו להקל.

וניחא לפ"ז מה שמתרץ הר"ן דכיון שהתורה פירשה מחיצותיה של הסוכה וא"א לז' ימים בלא שבת הרי הכשירה גם לשבת, שלכאורה תמוה הא אין הכרח שיטלטלו בהסוכה בשבת שאפשר להביא שם קודם השבת אבל כיון שהמיגו הוא כדי שלא יסתרו הדינים

למעשה וא"כ א"א שתהיה הסוכה כשרה לסוכה בשבת ויהיה אסור לטלטל בה בשבת דהרי יסתרו זה לזה, אלא או שיהיה מותר גם לטלטל או שתהיה פסולה לשבת גם לדין סוכה וכיון שא"א לז' ימים בלא שבת הרי הכשירה תורה שלישית אפילו טפח לדין סוכה גם לשבת ממילא ידעינן מצד זה גם שמותר לטלטל אף שבשאר שבתות אסור לטלטל, וכן לא קשה שהא לא נאמר שיעשו הסוכה ברה"ר דבשאר מקומות ליכא איסור טלטול דמאחר שפירשה תורה דיני מחיצות של סוכה ולא אמרה שלשבת יעשו הסוכה דוקא במקום שליכא איסור טלטול משמע דכשר גם לשבת אף ברה"ר ואף סוכה גדולה. אך מה שקשה טובא תירוץ הר"ן הוא מש"כ ומעתה אפילו בסוכה שאסור לטלטל בה מדאורייתא כגון שפרוץ שלה מרובה על העומד או שאחד ממחיצותיה ארוכה הרבה אף שלענין שבת אסור לטלטל מדאורייתא להלן מן הדופן הקצר בשבת דעלמא, אפ"ה בשבת דסוכה שרי משום מיגו עיי"ש, הא בסוכה מותר לטלטל מדאורייתא גם בשבת דעלמא אף בלא מחיצות כלל משום דהוא רה"ר מקורה כדאיתא בשבת דף ד' ודף צ"ח ואיפסק כן ברמב"ם ובטור וש"ע ולית מאן דחולק ע"ז, וא"כ ליכא שום ראיה ממה שכשרה גם לשבת שאמרינן המיגו לקולא וצע"ג. ידידך ואוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן קפ

בבאור התוס' סוכה דסברי דלרבא מטמא לקרובים ע"פ אחר חצות כ"ד מנ"א תשט"ו.
מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מהר"ר ניסן ליפא אלפערט שליט"א.
מה שהקשת על התוס' סוכה בדף כ"ה שהקשו לרבא בזבחים דף ק' דאף במת לאחר חצות אם לא שחטו וזרקו עליו אין שוחטין וזורקין עליו, אלמא מטמא לקרובים אפילו היכא דמטא זמן חיובא דפסח והא אין למילף מחתן דפטור מק"ש דשאני ק"ש דלית ביה כרת, והא פרש"י שם [זבחים ק] דהוא משום דאית ליה לר"ש דרחמנא דחייה מקרא דשלמים קרבנו דכל קרבנותיו לא יביא אלא כשהוא שלם וממילא אין שייך דידחה הפסח מצות הקבורה והטומאה מדין עוסק במצוה דפסח מאחר דאסור להביא פסחו משום דאינו שלם אף בלא טומאה, היא קושיא גדולה דלא מצינו פירוש אחר וגם בתוס' התם [זבחים] דף צ"ט מפורש כפרש"י.
והנכון לע"ד דהתוס' סוכה לא מפרשי הא דרבא דהתם מצד דין אנינות משום דקשיא להו דרבא בפסחים דף צ"ח מחלק נמי בין קודם חצות לאחר חצות לענין אנינות כהמקשה התם דמית האב אימת אילימא קודם חצות בנו ממונה עמו יביאנו לשם פסח הא חלה אנינות עילויה מעיקרא אלא דמית אחר חצות, וניחא בבנו ממונה עליו דמביא לפסח

משום דחיילא עליה דין פסח ולא דחיא ליה אנינות, אין בנו ממונה עמו יביאנו לשם שלמים הא קבעתיה חצות, ותירץ רבא לעולם קודם חצות ויביאנו לפסח שני, משמע דלאחר חצות מסכים להמקשה דבנו ממונה מביאו עתה לפסח ראשון וא"כ סובר גם רבא כתירוץ אביי.

ועיין בכ"מ פ"ו מק"פ ה"ט שכתב דמשמע להרמב"ם שאביי ורבא לא פליגי לענין דינא ולכן פסק שם דבמת אחר חצות שכבר נתחייב בק"פ שוחטין עליו ואוכל כתירוץ אביי, ובמת קודם חצות אין שוחטין עליו ואם שחטו וזרקו עליו אוכל כתירוץ רבא שהוא מפרש לא כפרש"י שמת אחר ששחטו וזרקו עליו אלא דמת קודם ועברו ושחטו עליו וזרקו הדם טובל ואוכל לערב משום שבדיעבד כשר אף שחל עליו אנינות ולא היה שלם. וכתב הלח"מ שאין לפרש כוונת הכ"מ שבכאן גופיה משמע להרמב"ם שלא פליגי לענין דינא, דע"כ הא פליגי, דהא לאביי כשמת אחר חצות יביא אף לכתחלה ולרבא הא אפילו במת לאחר חצות לא יביא לכתחלה דהא אמר אידי ואידי לאחר חצות, וגם יש להקשות יותר דמשמע מזה שלא אמר רבא אידי ואידי בין קודם חצות בין לאחר חצות כאן קודם ששחטו וזרקו עליו כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו, דבקודם חצות אף בדיעבד שעברו ושחטו וזרקו עליו פסול דלא כרמב"ם שבקודם חצות נמי פוסק דבדיעבד ששחטו וזרקו עליו כשר, אך אולי לא מקשה זה הלח"מ משום שיש לפרש אידי ואידי אף אחר חצות אף שהוא דוחק, ולכן הקשה רק מה שעכ"פ פליגי בלכתחלה במת אחר חצות, אלא מפרש כוונת הכ"מ שלדינא לא פליגי הוא מהא דרבא בפסחים דסובר נמי חלוק דאביי בין קודם חצות לאחר חצות אף לענין לכתחלה [ומכאן חזינן דמה שהגיה בגליון הגמ' בפסחים שצ"ל רבה הוא טעות אלא הגירסא שאצלינו רבא הוא הנכון] וזהו לדינא, ובזבחים פליגי אליבא דר"ש שלאביי גם לר"ש שוחטין עליו אחר חצות לכתחלה, ולרבא סובר ר"ש שאסור לכתחלה אף אחר חצות, וכוונתו דמאחר חצות לר"ש אליבא דרבא דבדיעבד כשר שמעינן דה"ה קודם חצות לכו"ע, שאף שאסור לכתחלה בדיעבד כשר., ואולי לר"ש סובר רבא שקודם חצות אף בדיעבד פסול ולרבנן קודם חצות הוא כאחר חצות לר"ש ולכן אמר רבא אידי ואידי אחר חצות ויהיה בדוקא, וסוגיא דפסחים הוא לרבנן דר"ש, ודברי הלח"מ תמוהין דמנ"ל מחלוקת כזה בין ר"ש לרבנן לענין אחר חצות דאם פליגי על הא דר"ש שאוסר לאונן להביא קרבן, א"כ ליכא כלל דין זה לרבנן ואף בקודם חצות אם לא יטמא יכולין לשחוט עליו, ואם לא פליגי כדמשמע במו"ק דף ט"ו גם לר"ש אחר חצות יש לשחוט עליו לכתחלה כדסובר בפסחים, וגם הא לאביי גם לר"ש שוחטין לכתחלה במת לאחר חצות וא"כ לא פליגי רבנן ור"ש בזה, ומנ"ל לרבא לחלוק

עליו אליבא דר"ש, ועוד תמוה מה שמפרש כן כוונת הכ"מ דלפ"ז שאליבא דר"ש פליגי שלרבא פליג ר"ש על רבנן ומחמיר אף באחר חצות, א"כ היה יכול גם לפרש כפרש"י שמת לאחר ששחטו וזרקו עליו וסובר דאף בדיעבד פסול ומנ"ל מזה שמודה רבא לאביי בפסחים אליבא דרבנן שבדיעבד כשר אחר חצות לר"ש שידחוק לפרש שעברו ושחטו ודלא כרש"י, ואולי שכיון של"פ לדינא מסתבר להקטין מחלקותם אף במה שפליגי לר"ש, והוא דוחק גדול.

ולכן צריך לומר בכוונת הכ"מ שכיון שחזינן שרבא מודה לאביי בפסחים דלאחר חצות אף לכתחלה שוחטין עליו מוכרחין לגרוס בתירוץ רבא אידי ואידי קודם חצות, ואף שבכ"מ גופיה איתא הגירסא אחר חצות צריך לומר דלאחר שכתב ומשמע לרבנו דאביי ורבא ל"פ כוונתו גם לגרוס קודם חצות דלא כדכתב תחלה. עכ"פ חזינן דבשביל קושיא זו דחקו להרמב"ם לפרש בהא דרבא פי' דחוק וגם לגרוס שלא כבכל הספרים, ולא רצו התוס' לפרש כן כיון שהוא דוחק וגם צריך לשנות הגירסא.

וכן לא מסתבר לתוס' לפרש כפי' ראשון דברש"י פסחים שם [צח] דאינו מדין אנינות דר"ש דכשהוא שלם מביא ולא כשהוא אונן אלא דרק בבנו ממונה עליו לבדו מחלק בין קודם חצות לאחר חצות, דקודם חצות חוששין שמא יבא לידי פסול ממתני' דאין שוחטין על האונן בפני עצמו ואחר חצות אין לחוש דמזהר זהיר משום חובת פסח דחייל מעיקרא, וצריך לומר לפי' זה דהסוגיא דפסחים אינו סובר כלל הא דר"ש שיש איסור באנינות אף בקודם חצות ובזבחים קאי רבא אליבא דר"ש, שודאי דוחק גדול לומר לפרש כן בעת שמצינו איסור הקרבה באנינות מהא דר"ש ושיש חלוק אליביה בין חצות לאחר חצות בתירוץ אביי ולא מצינו מפורש שרבנן פליגי עליה דר"ש, ובמו"ק אדרבה משמע שלא פליגי ואיך נימא שסתמא דגמ' יהי' דלא כר"ש, וג"כ חלוק בין קודם חצות לאחר חצות מטעם דחוק. וברור שרק מצד קושיא זו דרבא פסחים אדרבא זבחים הוכרח רש"י לפרש כן, ולכן לא מסתבר להו לתוס' פירוש זה.

אלא מפרשי שרבא סובר כאביי ממש דזהו החלוק גם בפסחים לרבא, ואה"נ דמצד אנינות כשמת אחר חצות היו יכולים לשחוט ולזרוק עליו כדמתרץ אביי, אבל סובר דמצד מ"ע דקבורה וטומאה שעליו נדחה ממצות הפסח ופליג על אביי בדין זה שאמר שברייתא דהלך לשחוט את פסחו אינו מיטמא לאחותו הוא גם לר"ע דסבר לה יטמא חובה משום דרישא דההיא ר"ע קתני לה, אלא סובר כהמקשן דלר"ע אף לאחר חצות מיטמא לקרוביו וסיפא דברייתא לאו ר"ע,. או שסובר רבא דדוקא בכ"ג ונזיר איירי שהולך לשחוט את פסחו דמרבה מולאחותו שאף שניתוסף גם זה שהולך לשחוט את

פסחו מיטמא למת מצוה כדפרש"י כאן ובסנהדרין דף ל"ה ולא סבר כסברת השר מקוצי בתוס' ברכות דף כ' וכן בתוס' סנהדרין שם דלא צריך קרא להולך גם לעשות פסחו בכ"ג ונזיר ליטמא למת מצוה אם הולך לעשות פסחו לבד מיטמא לקרובים, ובזה פליג רבא על אביי דאביי הוכיח לחלוקו לענין אנינות דאסור להביא קרבן מהא דר"ש בין אחר חצות לקודם חצות מהא דאיכא חלוק זה לענין מ"ע דקבורה וטומאה לקרובים מסתירת הברייתות דיוסף הכהן ולאחותו, ורבא סובר כהמקשן לענין מ"ע דטומאה וקבורה והחלוק לענין אנינות שסובר בפסחים הוא מסברתו בלא ראיה וכדפשוט כן לגמ' בפסחים, ולכן מתרץ רבא דקודם חצות אין שוחטין עליו אף כשידוע שלא יטמא להמת, מדין אנינות דר"ש אבל אף לאחר חצות אין שוחטין עליו משום המצוה שצריך ליטמא למתו, והא דאונן טובל ואוכל פסחו איירי שמת אחר ששחטו וזרקו עליו דכיון שכבר שחטו וזרקו עליו אין לו ליטמא לקרוביו משום דהוי כעסוק ממש במצות הפסח או משום הפסד קדשים, זהו פי' הא דרבא בזבחים [ק] לתוס' סוכה [כה] ומקשים שפיר. והנה לפ"ז יש לדרוש מולאחותו שלאחותו אינו מיטמא במת אחר שכבר שחטו וזרקו עליו, אבל למת מצוה מיטמא אף אחר שכבר שחטו וזרקו עליו, ורק שלשון הברייתא הוא הרי שהלך לשחוט את פסחו שג"כ לא מיטמא לאחותו, וא"כ לא קשה כ"כ אם נימא שלשון הזה אינו כר"ע מאחר שעצם דרשת הלמוד מולאחותו לשוחט פסחו הוא גם כר"ע שקתני ברישא, דההיא לא איכפת לתנא מה שנקט הלשון אליבא דר' ישמעאל כשסבר כמותו אף שהוא דרשת ר"ע.

ועיין ברש"י זבחים שם [ק] ד"ה דלמא שכתב ואפילו מת לאחר חצות נמי קאמר ר"ע יטמא משום דקסבר מצוה ואין לה תשלומין הלכך מטמאינן ליה וממילא אזל ליה כרת דהו"ל טמא ופסח יש לו תשלומין בשני, והסכימו לו גם התוס' התם והוא תירוץ על קושית התוס' דסוכה. ולא קשה על רש"י מהא דעושה צריכותא מפסח אף דלא מטא זמן חיובא משום דאיכא כרת, וא"כ מפורש שאיכא מעלת כרת אף שמצות הקבורה אין לה תשלומין ופסח אית ליה תשלומין וא"כ במטא זמן חיובא מנלן, דהא האנשים שבקרא שנטמאו לא ידעו עדיין שאיכא תשלומין לפסח שני ומ"מ נטמאו אף שאיכא כרת בפסח, וע"ז אמר משום דלא מטא זמן חיובא, וכרת דפסח אף שג"כ נאמר רק בפרשה זו מ"מ ודאי נאמר תיכף ככל הלכות הפסח שנאמרו במצרים ובסיני, וכן כמה מצות ואזהרות ועונשין שנאמרו בסיני ונכתבו בלשון שהיה משמע שנאמרו אח"כ, ורק דין פסח שני לא נאמר תחלה עד ששאלוהו אותן האנשים שנטמאו כמפורש בקרא וכדאיתא ברש"י

בפי' החומש שם וראויה היתה פרשה זו להאמר ע"י משה כשאר כה"ת כולה אלא שזכו אלו שתאמר על ידיהן כהא דפרשת נחלות, ולכן אמר בהצריכותא שהיה כרת.
ובכה"ג במטא זמן חיובא אה"נ דלא היה מיטמא לקרוביו אף להמקשן ולרבא לתוס', אבל לא יצוייר זה אחרי שנאמרה דין פסח שני אלא בשגג ונאנס בראשון ומת אחד מקרוביו בי"ד אייר אחר חצות שהוא לרבי פסחים דף צ"ג וכן פסק הרמב"ם פ"ה מק"פ ה"ב שגם על פסח שני חייב כרת ואין לו שוב תשלומין שבכה"ג לא יטמא אף לדידהו אף שסוברין דבפסח ראשון מיטמא לקרוביו, ובמילה גם לדידהו לא יטמא לרש"י דהא כשימול אף אחר זמן ליכא כרת וגם בלא זה על האב ליכא כרת, ונמצא שברש"י זבחים מצינו תירוץ על קושית התוס' סוכה.
אבל לדינא הא פירשו רש"י ותוס' בכ"מ שהולך לשחוט את פסחו לבד לא מיטמא לקרוביו, וכן בהולך למול את בנו מטעם דפרש"י בברכות דף י"ט דהם מצות חמורות ששייך בהן כרת והוא כאביי שאף לר"ע דיטמא מצוה לא מיטמא דברייתא דולאחותו ר"ע קתני לה.
והנה הרמב"ם לא הזכיר דין זה דלשחוט את פסחו ולמול את בנו אינו רשאי ליטמא לקרוביו רק שכתב החלוק בין קודם חצות לאחר חצות באינו עתיד ליטמא להם אלא מצד דין אנינות שהוא דין דר"ש שפסק הרמב"ם כותיה בפ"ב מב"מ הי"א אבל כשאפשר לו ליטמא לא הזכיר. אך אולי ממילא משמע גם שאינו מיטמא דהא בסתמא אפשר לו ליטמא, וכתב סתם שאחר חצות שוחטין עליו, אלמא דנדחה מצות הטומאה לקרוביו אחר חצות שכבר יש עליו חיוב הפסח כברייתא דולאחותו. אבל מה שלא נמצא ברמב"ם דין דלמול את בנו לא יטמא לקרוביו צ"ע. ידידך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן קפא

בדין מסכך ברה"ר לר"א כ"ה מנ"א תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מהר"ר ניסן ליפא אלפערט שליט"א.
במה שפסול לר"א מסכך ברה"ר בסוכה דף ל"א שהקשת הא עצם הסוכה היא שלו ורק מקום העמידה שהוא הרצפה אינה שלו והא לא מצינו שהרצפה היא מעיקר המצוה כהסכך ודפנות רק משום שא"א המציאות בלא רצפה ואם בשביל זה נמי הוא בכלל מצות הסוכה שלכן הוא בכלל הלמוד לך משלך תאסר להרמב"ם גם הרצפה בהנאה כמו הסכך והדפנות ואם לא נאסרה משום דאין הרצפה מכלל הסוכה אין להצריך שתהיה שלו.

הנכון לע"ד בזה דאף שאינה ממצות הסוכה כיון שבלא הקרקע אין שייך מציאות הסוכה כלל אין לך מעמיד גדול מזה, ונמצא שכל עשית הסוכה הוא בגזל ושאלה דעיקר העשיה הוא בהמעמיד, ולכן הוא ודאי בכלל הקרא דתעשה לך משלך דבהכרח הוא מהעשיה שע"ז נמי נאמר לך משלך, ולכן נראה דאם לא יוכלו הנסרים של הדפנות לעמוד בלא מסמרים והמסמרים יהיו גזולים תהיה פסולה לכו"ע דכיון דהם מעמידים את הסוכה הרי עשית הסוכה גם מהמסמרים והעשיה צריכה להיות משלך.

אך עדיין קשה קושיתך על הרא"ש דאוסר בהנאה רק הסכך ולא הדפנות דמאי דדרשינן מחג הסוכות הוא דוקא בסכך, א"כ אמאי לא נימא דהמעוט של חג הסכות תעשה לך נמי יהיה רק אסכך ולא אדפנות דהדפנות כשאינם מעמידין את הסכך מ"ט הם בכלל המעוט, ואולי אה"נ להרא"ש דלא מצינו בו מפורש איך סובר בדפנות גזולות, וברוב הפעמים הם מעמידין את הסכך ואז ודאי הם בכלל המעוט כדלעיל.

אך מה שברור לך שלרמב"ם מותרת הרצפה כוונתך מדין עצי סוכה, אבל מדין נויי סוכה ודאי אסורין, אך לי לא ברור הדבר דיותר נוטה שאם הוא במקום שמוכרחין לעשות רצפה כגון שא"א להיות על הקרקע ממש יהיה אסור להרמב"ם מדין עצי סוכה, ואם אפשר גם על הקרקע רק שעשה רצפה לנוי הוא בדין נויי סוכה, והקרקע עצמה לא נאסרה משום דקרקע עולם לא נאסר גם בדין עצי סוכה, וצ"ע עדיין לדינא. ידידך ואוהבך, משה פיינשטיין.

סימן קפב

בסוכה שלמעלה צלתה מרובה ולמטה חמתה מרובה ד' שבט תשי"ז. מע"כ ידידי הנכבד מו"ה ר' אהרן יעקבס שליט"א.

בדבר הסוכה שלמעלה צלתה מרובה ולמטה חמתה מרובה, הנה אם היה נמצא כזה היתה פסולה לשיטת רש"י ורמב"ם דפסולה כששוין מלמעלה אף שפרוץ כעומד מותר כדהקשה ר"ת [סוכה] בדף כ"ב ותירצו הרא"ש והר"ן דבסכך ואויר ניתנה הלכה שיהא הצל מרובה א"כ תלוי במקום הצל שהוא מלמטה. ואף הרמב"ם שגם בסכך כשר ופסול פוסק דפסולה ואינו מחלק כהרא"ש והר"ן הוא משום דסובר דנידון מקום סכך הפסול כמאן דליתא שהיה אויר כדתירץ כן המ"מ בפ"ה מסוכה הט"ז. ותירוץ זה דחוק קצת דהא לא חשבינן לסכך פסול כמאן דליתא דהרי דיניהם חלוקין דסכך פסול פוסל בארבעה ואויר פוסל בשלשה. ומשמע לי שגם המ"מ הרגיש בזה לכן כתב דסכך פסול לענין זה כפרוץ הוא נחשב עיי"ש שמשמע מלשון זה שרק לזה לבד הוא נידון כפרוץ

אבל לא מובן לכאורה החלוק. ועיין בכ"מ שתירץ משום שמצטרף לסכך הפסול גם האויר שיש במקום סכך הכשר וכן כתב בש"ע [או"ח] סי' תרל"א סעי' ד' נמצא שגם להרמב"ם הוא משום דתלוי בסוכה בצל דלמטה לב' התירוצים. ולר"ת היתה סוכה כשרה דתלוי לדידיה רק בהסכך. וא"כ היה לן לפסול סוכה כזו דרוב השיטות ובש"ע סברי כרש"י והרמב"ם.

אבל משמע בגמ' שליכא מציאות כזה דהא תנן ושצלתה מרובה מחמתה כשרה דמשמע הא כי הדדי פסולה ומוקים ר"פ דלמעלה קאי, ותנן שצלתה מרובה מחמתה כשרה סתם דהוא אף במשהו מרובה נמי כשר משום שאז הוא למטה שוין. ובודאי עדותן אמת, ומה שכותב ידידי שנראה בחוש למטה שחמתה מרובה אולי הוא משום סבה אחרת כגון שהקנים היו עגולים שלכן הוא חמתה מרובה והסוכה כשרה דהוא כקנה עולה וקנה יורד בסוכה דף כ"ב ולכן אין לחשוש לדינא אם אך ידוע שלמעלה צלתה מרובה מחמתה דאין להרהר אחר דברי הגמ'. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קפג

אם לברך על סוכה שיצאו מצד תקנת מריש.

נשאלתי בסוכה שכיסוה בסכך של אחרים שלא ברשותם שמתקנת מריש יצאו בה, אם מברכין עליה, שהרי כתב המג"א [או"ח] בסי' תרל"ז בס"ק ג' דאין לברך בסוכה שעשו ברשות הרבים מטעם שהעכו"ם שגם להם יש חלק לא מחלי אף שיצאו בה עיי"ש, ואולי גם זה יש לדמות להא דהמג"א. והשבתי שצריך לברך דהא חזינן שהמג"א שם [או"ח תרל"ז] בסק"ד הוכיח מעובדא דריש גלותא דמותר לישב לכתחלה בסוכה דגזלו העצים משום תקנת מריש והוא משום דמפרש דהיה להם סוכה אחרת ומ"מ ישבו בזו, ש"מ דמותרין אפילו לכתחלה דאם לא היה להם סוכה אחרת לא היה ראיה שמותרין לכתחלה, וא"כ מוכרחין לומר שגם ברכו עליה דאל"כ היה אסור לכתחלה לישב שם מצד הברכה כדמצינו בתרומות פ"א מ"ו שאלו שאין יכולין לברך אסור להם לתרום לכתחלה מצד מניעת הברכה.

אבל תמוה לכאורה דהא בשינוי שקונה מדאורייתא אין מברך כדאיתא [או"ח] בסי' תרמ"ט סעי' א' ואיך עדיף תקנת השבים דבמריש מבקנין דאורייתא וצ"ע, אבל עכ"פ לדינא מברך, וכן איתא במשנה ברורה ס"ק ט"ו. משה פיינשטיין.

סימן קפד

בענין לולב דשנה העברה [שעברה] עש"ק שובה תרצ"ג ליובאן. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר אליהו שחור שליט"א הגאב"ד פאהאסט.

בדבר לולב דאשתקד שהעירו כתר"ה וגיסו הר"ר אברהם שליט"א בזה דמשך החג דאשתקד כבר נתנוהו לתינוקות לברך, הנה איברא דבמ"ב [או"ח] סי' תרנ"ח ס"ק כ"ב איתא שלא לברך על לולב דאשתקד אם זוכר שנתנו במתנה לקטן, אבל בעובדא דידן נראה לע"ד שיכולין לברך עליו דהא זה ברור שבמצוה אחרת כגון אם היה נותן שופרו לקטן לתקוע בו ודאי אין אף קצת ספק שיעשה בזה השופר של הקטן, דמה"ת נימא שנתנו במתנה להקטן כיון שאין צורך בזה לקיום המצוה דהא יוצא גם בשאול ואיך נימא שנתן לו במתנה בסתמא כל זמן שלא אמר לו בפירוש שנותן לו ככל מתנה שצריך להקנות בפירוש. ולכן ברור שבשאר הימים שיוצאין בשאול לא הוי בסתם כשנתנו לקטן לברך עליו אלא רק בשאלה ולא במתנה אף אם היה להם כמה אתרוגים שאין צריך להם דכשאפשר לומר שהוא רק משאילו לא נימא שהוא במתנה, וכ"ש כשאין לו רק אחד דצריך לו בעצמו למחר שא"א לו ליתן במתנה גמורה לאחר שיוכל לאוכלו אלא ליתן ע"מ להחזיר או לכה"פ שיהיה בטוח שיתן לו למחר בחזרה וא"כ למה לו כל העסק הזה הרי יכול רק להשאילו. ולכן אם יודעין שאשתקד נתנו להקטנים רק בשאר הימים אין כאן בית מיחוש לחשוש שמא קנה הקטן במתנה ונעשה של הקטן.

רק ביש לחוש שנתנו להקטן ביו"ט ראשון דאין יוצאין בשאול ולכן כשנותן לקטן לצאת בו מוכרח ליתן לו במתנה ואמרינן בסתמא שנתן לו במתנה ולכן פסקו דלא יתננו לקטן קודם שיצא הוא בעצמו אף בסתמא, ומוכח מזה כהסוברים שאין יוצא האב בחינוך בנו באתרוג שאול כשיטה הראשונה במ"ב שם ס"ק כ"ח ומפורש בפמ"ג בא"א שם אות ח', וכן משמע מהרא"ש דאם כשיטה הב' שאף בשאול יוצא האב במצות חינוך אין כאן אנן סהדי שנתן לו במתנה דלגבי קטן אף יו"ט ראשון הוא כשאר הימים כיון שיוצא בשאול וכ"ש באין לו רק אתרוג אחד שאיכא אנן סהדי להיפוך כיון שצריך, ולשיטה הב' נצטרך לאוקמי דאיירי ביש לו הרבה אתרוגים שאין לו צורך בהם, ולכן אמרינן דמסתמא עבד כהרגלו בגדול או שמסתמא רוצה שהקטן יצא בהמצוה באמת ולא רק לחינוך בעלמא, אבל באין לו רק אתרוג אחד שמוכרח ליתן לו רק ע"מ להחזיר שזה אינו מועיל בקטן כדאיתא בר"ן והוי אנן סהדי שלא נתן לו לא הוי זה מתנה. ובגמ' יפרש שזה מחדש ר"ז שלא ליקני לקטן באין לו רק אחד אלא יתנהו בשאלה דג"כ יוצא בחינוך, ונמצא שהחשש הוא רק לשיטה הראשונה שלכאורה יותר מסתבר לדינא. אבל ניחזי

אנן מנהגנו שנותנין לקטן ביום הראשון אף שצריך שיהיה שלו גם ביום שני מטעם ספיקא דיומא, ומטעם זה מצריך הפמ"ג לקנות לולב אחר ביום ב' עיי"ש, אבל אנו אין נוהגין כן אף בעת שהיו מצוין וא"כ חזינן שנהגו כשיטה הב' שיוצא בחינוך אף בשאול ולכן לא הוי מסתמא כנתן במתנה, ואולי מחמת הדוחק נהגו כן דמה יעשה כשיש לו שני בנים קטנים.

אך אף אם לא נימא כן אלא דמסתמא נתן לו במתנה כשיטה הא' ואף שאין יכול לקיים עם בנו השני ומ"מ נתן גם לשני וא"כ עשה רק כשיטה הב' וליכא שוב אנן סהדי על מתנת הראשון, נימא דמה שיכול לתקן עשה כראוי שהוא לבנו הראשון נתן במתנה וכשאינו יכול שהוא עם בנו השני עשה לכה"פ כשיטה הב'. ומה שלא יוכל בעצמו לברך ביום שני לא חש לזה ואולי פסול דאינו שלו שאני או שנהגו דלא כר"ן וש"ע לענין פסול שלו, וכן משמע פשטות לשון הגמ' ביו"ט שני שלא היה קורא לחוה"מ בשם יו"ט וזה צע"ק על הר"ן, וא"כ יש לחוש שמא נתן לקטן הראשון במתנה כדי שיוכל לקיים בו מצות חינוך כהוגן, אבל הוא שייך רק כשהוא של האב לבד אבל באתרוג הקהל שמה שיוצאין הגדולים צריכים לטעם דהוי כאילו פירשו שכל הקהל נותנים חלקם לכל מי שנוטלו לצאת בו ע"מ שיחזירוהו להם כדאיתא [או"ח] בסי' תרנ"ח סעי' ט' וא"כ לענין קטנים שירצו ליקח האתרוג הוי אדרבה כאילו פירשו שלא מקנים לקטן וממילא לא הוי כפירושו להקנות לקטן אף אם יקח באחרונה שלא יהיה עוד ספק שמא יש עוד גדול שצריך לצאת כי כיון שרק קטן אחד יכול לצאת מה איכפת להו להאחרים שיתחשב כאילו פירשו לענין שיצא בו קטן אחד שאינו שלהם. ומאחר שלא הוי כפירשו לענין קטנים, אף אם יתן אחד לבנו קטן בפירוש לשם מתנה אינו כלום. וגם בל"ז מה"ת נימא שהוי כפירשו לתת גם לקטן שהוא מתנה גמורה בלא תנאי שאולי לא יניח הקטן לאחרים לצאת למחר ולא לקטנים אחרים גם היום, ולכן לע"ד אין כאן בית מיחוש, וכ"ש בשנה זו שיום ראשון הוא שבת והוא ליו"ט שני שהרבה סוברים דלא כר"ן, וגם הוא רק ספק דאפשר שביום ראשון דאשתקד לא נתנו לקטנים משום דעד הלילה חשבו שאולי יצטרך עוד גדול לצאת כיון שלא היה אלא אתרוג ולולב אחד בעיר, ומה שנתנו בשאר הימים אינו כלום כדבארתי. ולכן ברור שיכולין לברך על לולב דאשתקד בלא ספק, וגם אני מוכרח לצאת בשנה זו בלולב דאשתקד, וזכורני שגם א"מ הגאון זצללה"ה ברך פעם אחת על לולב של אשתקד.

ועוד יש טעם להתיר אף אם קנה הקטן ממש דהא איתא [סוכה] בדף מ"ה מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן ופרש"י שהגדולים שומטין מהקטנים ואין בזה

משום גזל שכך נהגו משום שמחה, ולכאורה תמוה מה מועיל מנהג ליקח מהתינוקות שלאו בני מחילה נינהו בשלמא מגדולים דבני מחילה נינהו היה ניחא שכיון שנהגו אינו גזל דודאי מחלי אהדדי ואפילו עומד וצוח לאו כל כמיניה אבל ליקח מקטנים שלאו בני מחילה נינהו מאי אהני מנהג. וצריך לומר מזה דבר חדש דאם הקטן השליך דבר במקום הפקר ואבדון משום שאין רוצה בו שוב ואין לו צורך בזה ואין חושב שוב כלל אודותו נעשה הפקר, דאף שקטן אינו יכול להפקיר הוא רק שדבריו והסכמתו אינו כלום ולכן אם אינו במקום הפקר ממש ורוצים שיהיה הפקר מצד דברי הקטן שהפקירו אינו כלום אבל אם הוא ממש במקום הפקר שאפשר להאבד ע"י שיתקלקל או ע"י שיגנב שם אז הוא הפקר אף שהיה של קטן. והטעם דכיון דהוא אבוד ואינו תחת שמירתו ורשותו וגם אינו חושב שיהיה עוד ברשותו ועבורו נפקע השלו מדינא, וכמדומני ששמעתי ממו"ר הגר"פ פרוסקין סברא כזו באבידה שמה שאבוד ממנו היה מפקיע השלו רק מצד מצות השבת אבידה עושה שלא הופקע משום שמשתמר ממילא עבורו וביאוש נסתלק דין השבה וממילא הופקע השלו.

ולע"ד תלוי זה במחלוקת אביי ורבא ביאוש שלא מדעת דלרבא צריך לומר סברא זו וכשהדבר עומד להתייאש לא אמרה תורה דין השבה דדין השבה הוא רק כשיחפשנה ויתבענה כמו שמלה ובדבר שאין בו סימן שיתייאש כשידע שאבד הרי לא יתבענה לעולם דקודם שידע לא יתבענה מחמת שחושב שהיא אצלו ואחר שידע לא יתבענה מחמת שיתייאש לכן ליכא דין השבה וממילא נפקע השלו בזה שהוא אבוד ממנו דאף שהוא אינו יודע וחושב שהוא תחת שמירתו ורשותו מ"מ הא באמת הוא אבוד ונפקע השלו אף עתה והוה של המוצא כמו אחר שנתייאש.

ולפ"ז הוא שייך רק באם ידע שאבוד יתייאש תיכף מחמת שאין בו סימן אבל בראה שנפל משנים שלא יתייאש כשימשמש ולא ימצא ויתבע איזה ימים ושעות עד שידע שחברו לא לקחה יתחייב להחזיר אף שודאי יודע אחר זמן ויתייאש כי עכ"פ הרי עדיין לא התייאש ותובעה יש דין השבה ולא נפקע עדיין השלו. ולא נצטרך לומר שלא יתייאש לעולם כפשטות לשון התוס' ב"מ דף כ"ו דזה לא מסתבר כלל אך נפרש כוונתם שלעולם אינו מתייאש תיכף כשנודע שאבד אף שידע שאבד קודם שמצא זה ולא החזיר לו חברו דעדיין סובר שיחזיר לו כשיתבענו ברבים, ואף שאח"כ יתייאש אינו כלום כיון דעתה עכ"פ תובע והוי כשמלה ויש בו דין השבה. ולרש"י שסובר שם [ב"מ כו] שלרבא הוי יאוש גם שם צריך לומר דסובר שזה שתובע רק מחברו מצד טעותו שחברו גנב לא נחשב תובעין לענין השבה כיון דאינו תובע מכל אדם שמא מצא כמו בשמלה שהתביעה

היא מכל אדם אם מצא שרק בזה חייבה תורה להשיב, אבל הכא שמכל אדם אם היה מסתפק ששייך לתבוע מהם משום שאבד, היה מתייאש ולא היה תובע כלל דהא אין בו סימן וכל תביעתו הוא רק מחברו לבד לא נחשב זה תובעין לענין שיתחייבו גם אחרים בהשבה ולכן מוקים שהוא דוקא לאביי, אבל לתוס' נצטרך לומר כטעם ראשון, ולעולם שכתבו הוא לאו דוקא אלא כוונתם כדבארתי.

אבל לאביי דסובר לא הוי יאוש צריך לומר שיסבור או דלא נפקע השלו באבוד ומטעם זה חייב בהשבה וביאוש שא"צ להחזיר הוא משום דהוא כהפקר ומהני רק כשאינו ברשותו משום דאינו הפקר ממש, או דאף הוא סובר דנפקע השלו אך לא באבוד לבד כל זמן שדעתו עליו שחושב שהוא תחת שמירתו וברשותו או שעדיין מחפש אחריה דאף שהוא בטעות משום שאינו יודע שאבד מ"מ עדיין לא סילק דעתו ממנו דאף באין בו יאוש אם היינו יודעין שלא נתייאש ודעתו עליה היה שלו אך שאין נאמן שלא נתייאש שאמדינן דודאי התייאש כרוב בנ"א וסילק דעתו ממנו וא"כ הוא רק בידע אבל בלא ידע הרי ודאי לא סילק דעתו ממנו ולכן הוא עדיין שלו, ואף שבזוטו של ים שריא רחמנא אף בלא ידע, הוא משום דהתם הוא אבוד ממש ואין שייך עליו בעלות דכיון דאבוד מכל אדם הוא ממילא סלוק בעלות בעצם מחפץ זה דלענין בעלות הוא כמו נשרף ממש דאף דאפשר שיבא לידי אחד בהצלה באופן רחוק או שלא בכוונה מ"מ הא עצם הבעלות הוא מיואש מזה דכל הרואה מתייאש מהצלה שיהיה בעלים עליו ולכן הוי לענין בעלות כנשרף ממש ואינו בעולם, אבל באבוד רק ממנו שיכול עוד לבא אצלו ע"י שימצא הוא בעצמו או שאחרים ישיבו לו לא נחשב אבוד גמור אפילו ממנו כ"ז שלא נתייאש.

ויותר מסתבר דכיון שאינו אבוד מכל אדם ושייך עליו עצם ענין בעלות דלא הוי כנשרף לא נפקע ממילא בעליו הראשון ממנו אבל יאוש מהני שכיון שסילק דעתו ממנו הוי לענין שיהיה הוא הבעלים עליו כאבוד וכנשרף ממש דכמו שמצינו שיאוש דכל אדם מסלק ענין עצם הבעלות כיון שאין דעת שום אדם עליו כ"כ יאוש של הבעלים מסלק בעלותם ממנו כיון שאין דעתו עליו [וזהו אולי כוונת הירושלמי שהביאו התוס' [ב"מ] בדף כ"ז ד"ה מה דיליף דין יאוש מזוטו של ים], ולכן בעי ידיעה דהוי יאוש ממש אבל בלא ידע שלא נתייאש ועדיין דעתו עליו אין במה להסתלק ממנו בעלותו, והלמוד משמלה הוא שלא נימא שאף אחר היאוש יתחייב בהשבה להחזירו לבעלותו ול"ד לזוטו של ים דאין על מי לחייב בהשבה כיון שאבוד מכל אדם אבל במצויה אצל כל אדם נעשה חיוב אף קודם שנמצא דכשימצא מי שהוא יתחייב להשיב מאחר דעומד לזה, וילפינן משמלה דאינו חייב אלא כשלא נתייאש דעדיין הוא שלו, או דלא נימא שלא נסמוך

שנתייאש באין בו סימן וילפינן משמלה שסמכינן שנתייאש, ואין לומר בטעם אביי שגם הוא סובר דאבוד לבד מפקיע השלו רק שסובר דחייב בהשבה כ"ז שלא נתייאש ממש דמנא ליה זה הא שמלה כתיב שיש לה תובעין ולכן צריך לומר שסובר דהוי שלו ולכן חייב בהשבה בהכרח קודם שידע אף של"ד לשמלה וילפינן משמלה רק שפטור אחר היאוש.

ולפ"ז ניחא מה שהקושיא מיתמי [ב"מ] בדף כ"ב אינו לרבא משום דלרבא אף ביתמי הוא כיאוש כדכתבו התוס', דהא גם של יתמי הוי אבוד ונפקע השלו דיתמי ואין תובעין ופטור מהשבה. אך לכאורה גם לאביי לא קשה דעכ"פ הרי הוא אבוד וכנשרף ממש לענין בעלות היתומים כיון שכל אדם היה מסלק דעתו מהם וממילא נפקע השלו כיון דהוא ברור כ"כ שאף אם עומד וצוח אינו נאמן ונהי שלאו בני דעת נינהו ואין יכולין להפקיר דבר שברשותם אבל דבר שאבוד מהם ורק מחמת שדעתו עליו עדיין לא נפקע בעלותו ובזה הרי עכ"פ אין דעתם עליו כמו כל אדם ויש להיות ככל אדם שנפקע בעלותו, וצריך לומר דבתמרי דזיקא אין היאוש עושה כאבוד להחשיב שמסלק דעתו מהנופלים דהרי אפשר בכל עת שיבא בעצמו לעיין באילנותיו כדרך בעה"ב וילקט גם את הנופלים דהא בשדהו הם, וגם לא מהני יאוש ברשות וכוונת היאוש הוא שאינו מקפיד ע"ז ומפקירם כיון דיודע שאיכא שקצים ורמשים דקא אכלי להו ולכן לא איכפת ליה גם שאדם יאכלם וא"כ הוא מטעם מחילה שלא מהני ביתמי. [וגם אולי כל אדם מחוייב להיות אפוטרופוס שלהם במקום שליכא אחר וא"כ הוי כעומד בעצמו שם שלא הוי יאוש דכשרואה שלא נאכלו ע"י השקצים לא היה מתייאש ול"ד לכל אדם שאינו כאן והחיוב על אחרים הוא רק מחמת דין השבה שזה ליכא אחר היאוש אך זה לא מסתבר כ"כ], ויותר מסתבר דלאביי הא הוי היאוש קודם שנפלו בעודם על האילן שאינם אבודים כלשון הגמ' מעיקרא דאם אחר שנפלו הא לא ידע דנפל מיניה וא"כ אינו מטעם יאוש אלא מחמת הפקר שאינו מקפיד על הנופלים שזה לא מועיל ביתמי אבל באבידה ממש ואין בו סימן אף שיודע שהוא של יתומים הרי אלו שלו אף לאביי מטעם שנפקע בעלותם כיון שעכ"פ נתייאשו ואין דעתם עלייהו ולכן ניחא מה שלא הקשה מכל אבידה ולא מצינו חלוק באבידה שאין בה סימן בין גדולים לקטנים אף שהלכה כאביי והוא נכון.

וא"כ למדנו מזה דאם השליך הקטן בידים למקום הפקר ואבדון הוא הפקר לכו"ע שנפקע השלו, כיון שאינו חושב עוד שיהיה תחת בעלותו, רק בהשליך במקום רואים אז מכיון שאין בו דעת מחוייב כל אדם מטעם השבת אבידה לשמור עבור הקטן במקום משומר עד שיגדל כיון דהוא דבר שא"צ להפקירו רק מחמת חסרון דעת הוא מפקיר ואם היה

גדול לא היה מפקיר, אבל בהשליך שלא במקום רואים שכבר נעשה אבוד כיון שהוא במקום הפקר ואבדון או שהוא אף במקום רואין אם הוא דבר שכל אדם היה משליך ומפקיר הוי הפקר אף שהוא יודע שהוא של קטן וא"צ להשיב והרי היא שלו.

ולכן ניחא מה שהגדולים שומטין מהקטנים כיון ששום אדם אינו מקפיד מחמת שנהגו מצד שמחה שחוטף מי שיכול וכל אדם מתייאש מזה שלכן גם הקטנים מתייאשין ואין מקפידין שהרי גם הגדולים מפקירין הוי זה כאבוד ממנו ונפקע השלו, ולכן ליכא דין גזל אף מקטנים.

וא"כ אף אם הקנה בשנה העברה לקטן והקטן אחר שיצא ידי המצוה ביום השביעי ששוב אין צורך לו בהלולב הניחו לגמרי על מנת שלא ליקח אותו עוד ולא חשב כלל אודותיו הוי כמשליך במקום הפקר ממש וכל אדם היה עושה כן שלא הורגלו בני אדם להטמין הלולב לצורך שנה הבאה וגם לא היה שוה אז פרוטה ולא כלום, לכן אין מחוייבין בהשבה ונפקע בעלותו אף של הקטן, ולכן אף שאחד לקחו להטמינו זכה מן ההפקר ונעשה שלו אף שכבר היה קנוי לקטן, ודין שכתב המ"ב אינו אלא במקום שדרכן להטמין לשנה הבאה. וזה ג"כ טעם נכון להכשיר לברך על לולב דאשתקד ואף בהקנה ודאי לקטן וכ"ש בסתמא שאין לחוש לזה בשנה זו שלא מצוי לנו במדינתנו לולבים.

ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קפה

בענין אתרוג שנקרש בקור גדול ט"ז כסלו תשי"ז. מע"כ ידידי מו"ה ר' מיכאל קאסטעל שליט"א.

בדבר האתרוג שהניחו אשתקד בפריזער [בתא הקפאה] ונקרש מהקור והיה טוב ונאה בתחלת ימי הסוכות ואחר שמונה ימים משהוציאוהו מהפריזער נתעפש ונפסל אם הוא הוכחה שגם תחלה היה מקולקל או שיש חשש כבוש.

הנה פשוט שכבוש הוא רק כשמונח בתוך מים אבל מה שנקרש מקור גדול אין זה כבוש, וראיה שבשר שנקרש לא נאסר אף שהיה קרוש יותר מעל"ע, ואף בבשר שהיה במים ונקרש הבשר עם המים פליגי אחרונים דהמנ"י סובר דקרח לא חשיב כמים והובא בבאה"ט [יו"ד] סי' ס"ט סק"ח והפ"ת הביא מתשובת דבר שמואל שהוא כמים ואוסר במעל"ע מדין כבוש, והפמ"ג בש"ד ס"ק ס' הביא עוד אחרונים שפליגי על המנ"י אבל מסיק כהמנ"י לדינא להיתר ומ"מ מחמיר למעשה עיי"ש, אבל בנקרש בלא מים פשוט שלכו"ע אין זה כבוש, ובנקרש ג' ימים נמי אינו כבוש דאין חלוק בכבוש בין מעל"ע

אחת לכמה ימים אך שיאסר מדין שהה ג' ימים בלא מליחה כדאיתא בפמ"ג שם, וא"כ גם באתרוג שנקרש אף כמה ימים לא יפסל מדין כבוש כשנקרש בעצמו בלא מים לכו"ע ואף אם נקרש במים להמנ"י שהסכים לו הפמ"ג לדינא.

אבל יש לעיין דהרי ידוע שהרבה פירות מתקלקלין בקרישה כמו התפוחים שנשתנה לטעם אחר ולמראה אחרת ואין מתקיימין כלל וכן הרבה פירות וגם תפוחי אדמה משתנים לטעם אחר ואין מתקיימין וכן מיני קישואין כמו אוגערקעס [מלפפונים] וכדומה, ולכן אפשר שגם אתרוג משתנה ע"י הקרישות ומצד זה אין מתקיים וזהו הסיבה שנתעפש אחר ח' ימים משהוציאוהו מהפריזער א"כ אולי נעשה ע"י השינוי אף קודם שנתעפש כתפח וסרח שפסול, ואף שעדיין לא נתפח ונסרח אולי כיון שכבר היתה בהאתרוג הסיבה שיתפח ויסרח יש לפסול אף קודם שנתפח ונסרח, או שכיון שעכ"פ עדיין לא נתפח ונסרח כשר.

והנכון לע"ד דתלוי בהבעיא דרבא בסוכה דף ל"ו בנולד באתרוג סימני טרפה שהוא בנימוח וקיימי סימפונהא דהיינו חדרי הזרע כדפרש"י שם. שטעם הבעיא איתא שם [סוכה לו] דלמא התם הוא דלא שליט בה אוירא הדר בריא אבל הכא דשליט בה אוירא סרוחי מסרחת א"ד לא שנא, שפשוט שאין הכונה באו דלמא לא שנא שאף דשליט בה אוירא הדר בריא דלא מסתבר שיהיה ספק לגמ' בהמציאות אם הדר בריא או לא, אלא הפירוש הוא דאף שלא הדר בריא וסרוחי מסרחת מ"מ לא שנא וכשר כל זמן שלא נסרחה, וא"כ גם באתרוג הנקרש שהיא הסיבה שיסרח ויתפח תלוי בבעיא זו. והראשונים פליגי בבעיא זו שלא נפשטה דלהרי"ף אליבא דהטור והב"י [או"ח] בסי' תרמ"ח הוא לקולא וכשר והטור פוסק לחומרא ובש"ע סעי' ד' הביא שתי השיטות ולכן גם בזה יפלגו ב' השיטות ויש להחמיר כי לדעת הב"ח גם להרי"ף והרמב"ם אפשר שסוברין לחומרא עיי"ש, ולכן אף בליכא אתרוג אחר יש ליטול בלא ברכה. ועיין במ"ב ס"ק י"ז שכתב ויש להחמיר בדבר זה במקום שאפשר, משמע שבליכא אחר יכול לסמוך על שיטה ראשונה שבש"ע שהוא כדעת המכשירין אף ליטול בברכה, אבל לע"ד דמאחר שגם שיטת הרי"ף והרמב"ם אינו ברור דלהב"ח גם הם מחמירים וליכא כלל שיטה בראשונים המכשרת מסתבר שיש לו ליטול בלא ברכה אבל כשיש אתרוג גם להמ"ב אין ליטול אתרוג זה.

אבל יש לבדוק עוד איזה פעמים כי מפעם אחד אין לידע בברור שאולי היתה סיבה אחרת במה שנתקלקל ויראה מע"כ כשיגיע סמוך לחג הסוכות לבדוק בהרבה אתרוגים שיניחם בפריזער עד שיקרשו ואח"כ יוציאם ויראה אם יתקלקלו במשך שמונה ועשרה ימים

ויהיה בדיקה ברורה ויכול לבדוק גם באתרוגים פסולים מצד חזזית וכדומה ויודיעני אז אי"ה ועד שלא נדע שאין מתקלקלים יש לאסור. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קפו

בענין אתרוגי שמיטה ערב סוכות תשי"ג.

בדבר האתרוגים שהביאו מא"י בשנה זו סוף שנת תשי"ב שהיא שנת שמיטה ע"פ הוראת ב"ד הראשית שעשו כתקנתם ע"י מכירה לנכרי שהרבה אין סוברין היתר זה אם יש להמחמירין איזה חשש מלצאת י"ח המצוה ומלברך עליהם הנה כל החשש שייך רק לשיטת ר"ת סוף יבמות ובסוכה דף ל"ט ששמור אסור באכילה וממילא יש לפסול מדין אין בו היתר אכילה בסוכה דף ל"ה, אבל הא רוב הפוסקים חולקים עליו כדאבאר.

רש"י סוף יבמות וכן בסוכה שם [לט] דהא מפרש שמה שצריך לקנות בהבלעה ולא ליתן להדיא הוא אף שאין האתרוג שוה ג' סעודות משום דאיירי במן המשומר שאסור למסור לע"ה דמי שביעית אפי' משהו כיון שחשוד בודאי עיי"ש, א"כ מפורש שהאתרוג מותר באכילה וכשר, וכן סובר הרמב"ם בפ"ח משמיטה הי"ב כרש"י דאיירי הא דצריך לקנות בהבלעה בלוקח מן השמור. וכן הר"ש בפ"ח משביעית מ"ו מפרש שמה שתנן שצריך לשנות בהבצירה ובהדריכה הוא בשמור דבמופקר בוצר כדרכו עיי"ש, ומוכיח כן מהירושלמי א"כ מותרין באכילה, וכן מסיק הרשב"א בסוכה שמותר והביא כן גם בשם רבנו הגדול שהוא הרמב"ן ומפורש כן ברמב"ן בפירושו על התורה פ' בהר ותלו זה במחלוקת ב"ש וב"ה בשדה שנטייבה בשביעית בפ"ד משביעית מ"ב שבה"א אוכלין והלכה כב"ה וכן הוא ברשב"א סוף יבמות עיי"ש.

וכן הוא גם דעת הראב"ד דלבד הראיה ממה שלא השיג על הרמב"ם בפ"ח משמיטה הוא מפורש בפירושו לספרא שמפרש בפ' בהר בה"ה אידך מחלוקת דב"ש וב"ה לגירסתו שבש"א אוכלין פירות שביעית שלא מן הטובה ובה"א בטובה ושלא בטובה דהוא לענין שמור דשלא מן הטובה הוא מן השבות ובטובה הוא מן השמור, ור' יהודה סבר חלוף הדברים דהוא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, וא"כ הלכה כת"ק אליבא דב"ה דמן השמור מותר, ואף שלעיל מזה במחלוקת שדה שנטייבה שלב"ש אין אוכלים ולב"ה אוכלין מפרש בפירוש ראשון שב"ה אין דנין אותה כשמור וכוונתו משום דמפרש דאיירי שהפקיר אותה אחר שטייבה, הנה בפירוש שני מפרש שאף השמור סברי ב"ה שמותר, וממה שמסיק שפליגי בזה במחלוקת השניה דסיפא באכילה בטובה הוא הכרעה

שהעיקר כפירוש שני וכן איתא בדבריו בה"ג שמן השמור אסור אליבא דב"ה לר' יהודה שהוא כפי' שני, וא"כ לת"ק סברי ב"ה שמותר.

ומסתבר לע"ד שב' הפירושים הם לא ב' שיטות בראב"ד אלא שמפרש הב' פירושים בהכרח שת"ק יפרש כפי' ב' דהא סובר לב"ה ששמור מותר ור' יהודה שסובר לב"ה דשמור אסור מוכרח לפרש כפי' א'. אך נמצא שב"ש וב"ה סברותיהם הפוכות דלב"ש נטייבה גרועה משמור ולב"ה שמור גרוע מנטייבה אליבא דר' יהודה דהא לא מחליף אלא מחלוקת דבטובה ולא מחלוקת דנטייבה. אך לשון הראב"ד בפי' ראשון אליבא דב"ש שכתב בנטייבה דהו"ל כשומר יקשה דהא לר' יהודה צריך לומר שסברי ב"ש שגרועה נטייבה משמור וא"כ משמע שמפרש זה אליבא דת"ק, והא לת"ק סברי ב"ה דשמור מותר כפי' שני. וצריך לומר שבהא דב"ש מפרש כת"ק ובהא דב"ה מפרש פירוש הב' שיהיה פירוש אחד גם אליבא דר' יהודה ומעצמנו נבין שלר' יהודה צריך לפרש לב"ש שגרועה נטייבה משמור, ואף שהוא דוחק מוכרחין לפרש כן. וא"כ ליכא אלא שיטה אחת בראב"ד שלת"ק אליבא דב"ה מותר בשמור וכדחזינן מהא דלא השיג על הרמב"ם, ולכן מש"כ הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ סוכה שלא אסרה תורה אלא המשומר ביד ישראל ולא המשומר ביד עכו"ם צריך לומר שלא הוא סובר כן אלא שאף לשיטת הצרפתי מקשה שאין לאסור שמור ביד עכו"ם.

וכן סתם התוס' דסוכה נשארו בקושיא על ר"ת ומוכיחין כן מתו"כ ומהסוגיא דשם שמותרין לאכילה, ונמצא שיש לנו רוב הראשונים נגד ר"ת ורבותיו של רש"י ובעה"מ שאסרי ויש לסמוך עלייהו אף ביו"ט ראשון שצריך לכם מדאורייתא.

וכ"ש בשנה הזאת שיום ראשון חל בשבת שליכא דין דלכם מדאורייתא שלתוס' [סוכה] דף ל"ה שאיסור אכילה אינו פוסל אלא ביום ראשון הוא כשר לכו"ע, ורק לענין הברכה לבד יש ספק משום דביו"ט שני להמחבר נוטלין ולא מברכין בפסולי יום ראשון [או"ח] בסי' תרמ"ט סעי' ה' שנמצא שהוא ספק על דרבנן שודאי יש לסמוך על המתירין ולברך דהא יש גם הרבה ראשונים ובתוכם הרמב"ם שסברי שמברכין ביו"ט שני כמו בשאר הימים, עיין במ"מ פ"ח מלולב ה"ט, ואף שלרמב"ם אליבא דהמג"א שם סק"כ אתרוג שפסול באכילה פסול לכל ז' וכן לש"ע שם [או"ח תרמ"ט], וכתב המג"א שאף שהוא רק משום לכם ראו חז"ל לאוסרו כיון שהפסול הוא בגוף האתרוג מ"מ הא אף המג"א מודה שרש"י ותוס' וכל בו מכשירין ויש לסמוך עליהם בהרבה דברים כמו בערלת חו"ל ובנאסר מבליעת איסור עיי"ש, וא"כ אף להמג"א יש לסמוך עלייהו בזה שאין איסור אכילה שלו ברור. ולבד זה עיין בהגר"א ס"ק כ"ח שליכא כלל שום פוסק שיסבור דמה

שאסור באכילה יהיה אסור כל ז'. והרמב"ם והש"ע איירו בדברים הצריכים שרפה כמפורש בר"ן ורשב"א והמג"א לא עיין שם, וגם רעק"א נשאר בצ"ע על טעם המג"א מהא דאף יבש מכשירין אף שפסולו בגופו א"כ לית להו טעם התוס' דפסולו בגופו גרע אף ביבש כ"ש שלית להו טעם זה באסור באכילה שאף התוס' לא אמרו הטעם בי' ומכשרי, ולכן בודאי אין להחמיר כהמג"א בהא דשמור בשמיטה שאין איסור אכילה שלו ברור, ונמצא שבשנה זו אין שייך להחמיר כלל שלא לצאת באתרוגי א"י.

והנה בחדושי בארתי שאם אזלינן באתרוג בתר לקיטה כירק הוי זמן הבעור בר"ה משום שאחר ר"ה ליכא במחובר פירות של שביעית להסוברים דהוא לקיטה ממש לא כתוס' ר"ה דף י"ג שלקיטה הוא גמר פירי ואתרוגים תלושין מסתבר שלא מצוי בשדות וא"כ היה להרמב"ם שסובר שאחר הבעור אסור באכילה פסול ביום ראשון ולהמג"א גם בכל הז', ולמה שבארתי אף להמג"א כשר בשאר הימים כיון שאין האיסור ברור דבאתרוג הוא רק ספק אם בתר לקיטה או בתר חנטה כדאיפסק ברמב"ם פ"ד משמיטה הי"ב ועיי"ש בכ"מ, דיש לסמוך על המכשירין כדלעיל, אבל לבד זה הא מסיק הכ"מ בפ"ז ה"ג דלהלכה סומכין על הראשונים שמתירין לאכול אחר שהפקיר וזכה בהו מחדש, ולכן טוב להוציאם לחוץ ולהפקירם ולחזור ולזכות בהם מספק מצות בעור, אך אם לא עשה כן מסתבר שאין לפסול האתרוג אף ליום ראשון כיון דבידו להפקיר כמו שכשר של טבל כדאיתא בר"ן וברשב"א בשם הרמב"ן אף שקודם שתיקן הוא איסור אכילה ונהי שאין עליו דין שותפות מכיון שיכול להפריש עליו ממק"א כדהוכיח הרמב"ן מפ' יש נוחלין אבל הא כולו אסור באכילה אלמא דכיון דבידו לתקן ולהתירו באכילה לא נחשב איסור אכילה לכן גם אחר הבעור כיון שבידו להתיר ע"י הפקר אין לפוסלו.

ואף שהבעור הוא בחו"ל הא נפסק דלא כרשב"א בפסחים דף נ"ב, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ז הי"ב, ומצד איסור אין מוציאין מא"י לחו"ל הא לא נאסרו הפירות כלל, וגם לשיטה אחת בתוס' פסחים שם [נב] מותר להוציא שלא לאכילה עיי"ש, ולחד שיטה בר"ש פ"ו מ"ה תלוי זה במחלוקת רשב"א ורבנן לענין בעור בארץ וסתמא כרשב"א וא"כ ליכא כלל איסור זה, אך לשיטה הב' שבתוס' ור"ש איכא איסור זה, אבל לא נאסרו באכילה. וממה שהמוכרים עברו ולקחו לסחורה בא"י והביאו כאן לא נאסרו באכילה, ואנחנו כאן צריכים לקנות מהם בהבלעה ע"י הלולב כעצת הגמ' וזה מועיל אף שלא להחשיב מסייע ידי עוברי עבירה כדאיתא ברשב"א שמה שבשמור אפילו בכחצי איסר אסור הוא קנסא דנראה כמסייע ידי עוברי עבירה שמשמר פירותיו ומ"מ התירו בהבלעה, וגם פשוט שכיון שהם עושין ע"פ הוראה ליכא איסור לפני עור ולא איסור מסייע ידי עו"ע שהעושה

ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו כ"ז שלא עמדו למנין בקבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם כמו שלא חטאו מקומו של ריה"ג כלום בזה שאכלו בשר עוף בחלב והעושין כר"א עוד קבלו שכר על עשית סכין למול בשבת אף שהאמת לדינא שהוא עוד בחיוב סקילה ולכן אין שייך כאן קנסא ולא סיוע ידי עו"ע כלל, ומה שפי' הרשב"א בשל עזיקה שהוא חופר וגדר למלוי עפר שקנסו לאסור הפירות כנוטע בשביעית יעקור, פשוט שהוא רק בנטיעה שבלא זה לא היה גדל כלל ולא בעבודות אחרות דהא בנטייבה ב"ה מתירין כדהביא בעצמו.

ולכן אין לחוש למה שאסרם גאון אחד ליקחם ולצאת בהם, ומה שהפריז אותו גאון עוד לומר שהמוכר וקונה אותם הוא ככופר במעשה בראשית ואם בפרהסיא הוא כמחלל שבת בפרהסיא שהוא כמומר וחשוד על כל התורה הוא טעות בדבר משנה בכורות דף ל' החשוד על השביעית א"ח על המעשרות, וגם בשבת גופה הוא רק בחשוד על ל"ת ולא על עשה ואיסור סחורה הוא רק עשה, ובגיטין דף נ"ד איתא נחשדו ישראל על השביעית, אף לעבוד, ומ"מ ודאי לא היו חשודין על כל התורה. משה פיינשטיין.

סימן קפז

בהערתו על תוס' ר"פ לולב הגזול בענין הדר ער"ח אלול תשי"ג. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג ר' ניסן ליפא אלפערט שליט"א שלו' לך ולתורתך.

הנה כוונת התוס' סוכה דף כ"ט שתקון בשאר יומי בהדר משום הדור מצוה, אינו כהדור דכל המצות מטעם ואנוהו, שבשביל ואנוהו א"צ לתקן דהוא דין על כל המצות בין דאורייתא בין דרבנן שצריך לעשות בהדור, ויותר מזה מצינו ברש"י ב"ק דף ט' מקרא ואנוהו גם לעשות טלית נאה ציצית נאה ומשמע שגורס כן בברייתא דשבת דף קל"ג, וכיון שנקט ציצית נאה בפ"ע א"כ טלית הוא על הבגד גופיה שעושין בו הציצית ואין שייך שיצטרך בכל בגדיו שלובש שיהיו נאים דהא הם היו לובשים כל בגדיהם של ארבע כנפות כדמשמע בתוס' ברכות דף י"ח וב"ב דף ע"ד ומה יעשו העניים, אלא הכוונה הוא בהטלית שלובשין בשעת התפלה [וכן בזמננו שלובשין בגד של ד' כנפות רק לקיום המצוה] אף שזהו רק מנהג בעלמא ולא מצוה אף מדרבנן, אלא הוא כיון דעכ"פ הוא דבר העושה לכבוד שמים יש עליו מצוה שיעשה בהדור מקרא דואנוהו, והוא גם מדאורייתא אף שעצם המעשה אינו דאורייתא אבל אחרי שעושה זה לקיום איזה מצוה ומנהג שהוא נחשב לכבוד שמים הוא קפידת התורה שיהיה בואנוהו, וא"כ אין צורך לתקן בזה, אבל התקנה הוא מדין הדר שנאמר במצוה דד' מינים דבעינן הדר לעכובא שתקנו זה גם

בשאר יומי שהם מדרבנן אך הטעם שתקנו זה אף שלא תקנו בדברים אחרים הוא משום דכיון דלכתחלה יש דין הדר מצד ואנוהו כמו לכל המצות תקנו שיהיה פסול גם בדיעבד מדין הדר. ונמצא שאין עצם הדין משום ואנוהו שזה הא אינו לפסול וגם אינו מדיני מצוה זו אלא שזה הוא רק גורם למה שתקנו דין הדר, ולכן הקשו התוס' שפיר על רש"י דכתב בגדר פסול יבש דבעינן ואנוהו דמשמע דזה הוא גדר הפסול שזה אינו אף בשאר יומי רק דזה גרם שיתקנו דין הדר שנאמר בעיקר מצוה זו ביום ראשון שהוא דאורייתא. ולא מתורץ כתירוצך ע"פ דברי התוס' אלא הרש"י [סוכה כט] ד"ה בשלמא יבש פסול בדרבנן נמי כיון דמצוה הוא משום זכר למקדש בעינן הדור מצוה, שלשון זה יש לפרש שהוא רק לטעם שעשה שיתקנו הפסול וגם שהתם צריך ליתן טעם ע"מ שניחא ליה ביבש והוקשה ליה בגזול, אבל במתני' שהוא מפרש עיקר הדין דחוק לפרש שנקט אף אם כוונתו בשביל שאר יומי רק הטעם שגרם לתקן ולא נקט טעם מה שתקנו.

והנכון לע"ד בדעת רש"י שודאי גם הוא לא יפלוג אהא דמפורש בגמ' שהוא מצד קרא דהדר שנכתב באתרוג וכמפורש גם ברש"י [סוכה] בדף ל"א שפי' מה אתרוג בעי הדר כדכתיב ביה, וכן פי' בד"ה אבל והוסיף שם שלא דרשינן ליה אידור לשון יווני כדדריש בן עזאי אלמא שצריך עוד שיהיה קרא דהדר מיותר רק לזה שיהיה הדר. [ואף שלא מסתבר שלבן עזאי לא יצטרך הדר אף באתרוג דא"כ אף לרבי ור' אבוה דדרשי נמי מהדר לידע מזה שהוא אתרוג יפלגו אמתני' ואיך יפלוג ר' אבוה שהוא אמורא אסתמא דמתני' וגם רבי דוחק לומר שיפלוג אמה שסתים במתני' שיבש פסול וכן חזזית שפסול שהוא לתוס' [סוכה] דף כ"ט משום הדר, וצריך לומר דתרתי יש למידרש מהדר. אך בכאן הוצרך רש"י לומר שלא דריש ר' יהודה אידור כבן עזאי משום דאם היה דריש אידור כבן עזאי לא היה ברור לרבא שר' יהודה שמכשיר ביבש הוא רק בלולב ולא באתרוג דהא אפשר שלא דריש תרתי, אבל בן עזאי ורבי ור' אבוה שלא מצינו שפליגי אמתני' בפסול יבש הוא ודאי משום דדרשי תרתי].

אבל רש"י סובר דהפסול דהדר אינו פסול בעיקר המצוה דאתרוג לומר שלא זה האתרוג נאמר במצות אתרוג אלא הוא עוד דין דצריך לקיים מצות אתרוג בהדר וא"כ הוא מאותו הדין עצמו שהצריכה תורה ואנוהו בכל המצות שאינו דין בעצם המצוה אך באתרוג נתחדש בקרא דהדר, שהוא גם פסול בדיעבד. ויש חלוק גדול לדינא בין אם פסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג או שהוא פסול אחר שצריך לקיימה בהדר, אם הוא שעת הדחק שאין שם אלא יבש דאם הוא בעיקר מצות אתרוג שלא נאמר המצוה אלא בהדר פסול שהוא כמו פריש ורמון אבל אם הוא דין אחר מדין שצריך ואנוהו במצות, אך שנתחדש

שפסול גם בדיעבד אינו שייך אלא כשיש גם לח שכשנוטל יבש עובר על ואנוהו פסלה תורה באתרוג לגמרי אבל בליכא לח שליכא יפה ונוי מזה הרי אינו עובר על ואנוהו ואפשר נחשב גם מקיים ואנוהו כיון שליכא דעדיף מיניה אין שייך גם הפסול שנתחדש בקרא דהדר.

והנה מצינו מחלוקת בין הראשונים בהא שאמרו רבנן [סוכה] בדף ל"א בלולב היבש אין שעת הדחק ראיה, שהראב"ד בחזרתו הביאו הרא"ש בסי' י"ד סובר שפסול אפילו במקום הדחק, ומה שאמרו אין שעת הדחק ראיה הוא רק ליטלו כדי שלא תשתכח מהן תורת לולב ואתרוג ולא מברכין עלייהו, וכן איתא בהשגות פ"ח מלולב ה"א, אבל הר' ישעיה דטראני וכן הראב"ד מתחלה סברי שבשעת הדחק הכשירו רבנן וכן מסיק הרא"ש שיוצאין בהם ומברכין עליהם כיון שא"א בענין אחר אף דשלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא. ופליגי בזה שכתבתי דהראב"ד בחזרתו סובר שפסול הדר הוא מעיקר מצות אתרוג לכן הוא כמו פריש ורמון שאין חלוק שאף כשליכא אתרוג פסולין דאין שייכין להמצוה ולכן הוכרח לפרש דהוא רק שלא תשתכח מינייהו תורת אתרוג ולולב, ורק לענין זה עדיפי מפריש ורמון שאין נוטלין אף בשביל שלא תשתכח דלמא אתי למיסרך ויבש אין לחוש כדאיתא בהרא"ש בדברי הראב"ד, והר"י דטראני והראב"ד מתחלה והרא"ש סברי דהוא דין אחר מדין ואנוהו שבאתרוג ומיניו נתחדש לפסול שלכן כשליכא לח הוא כשר מה"ת ויוצאין בו ממש אף ביום ראשון ומברכין עליהם.

וניחא מש"כ הרא"ש דכל הני פסולי מסרן הכתוב לחכמים והם אמרו שלא בשעת הדחק אפילו בדיעבד לא יצא אבל במקום הדחק הכשירום כיון שא"א בענין אחר שהקרבן נתנאל דחק בטעם זה ולכן פי' שהוא רק בשאר יומי שהם מדרבנן או שגם ביו"ט ראשון תקנו ליקח מדרבנן, וא"א לפרש כלל כן ברא"ש שכתב מסרן הכתוב לחכמים, אבל כוונתו למה שבארתי שהפסולים אלו שמטעם הדר שהוא מדין ואנוהו לא אמרינן שיוכשר רק הנאה ביותר כשיש הרבה כדין הלכתחלה דאנוהו שא"כ לא הי"ל למתני' למינקט פרטי דינים בזה, אלא שמסרן הכתוב לחכמים לענין הפסול לומר מה נקרא שאינו הדר כשיש הרבה לענין שפסול אף בדיעבד, אך לשון כדי שיזהרו ישראל במצות הוא דחוק כיון שהוא דין התורה, ואולי הוא ליתן טעם ע"מ שהחמירה תורה בכאן באותו דין דואנוהו שהוא כדי שמכאן ילמדו להזהר בכל המצות שיהיה בהדור כיון שחזינן שיש מצוה שהקפידה תורה גם לעכב, ויהיה לפ"ז ניחא דיוק לשונו שלא כתב שיזהרו במצות אתרוג ומיניו אלא סתם שיזהרו ישראל במצות שמשמע בכל המצות.

והנה בזה פליגי לרש"י ר' יהודה ורבנן דר' יהודה שמביא ראיה מבני כרכין שהיה שעת הדחק שכשר לולב יבש גם בלא שעת הדחק סובר דהדר שכתוב באתרוג הוא מעיקר מצות האתרוג, ולכן אם נקיש לולב לאתרוג היה ג"כ מעיקר מצות הלולב שגם בשעת הדחק היה פסול ומדהכשירו ש"מ שלא מקשינן לולב לאתרוג ולא בעי הדר לעכובא בלולב, ורבנן סברי דהוא פסול דין אחר מדין ואנוהו שנתחדש באתרוג לפסול שלכן אף שמקשינן לולב לאתרוג הוא כשר בשעת הדחק. ולפ"ז יש לפרש במש"כ רש"י ולא דרשינן לר' יהודה אידור לשון יווני כדדריש בן עזאי אף שבן עזאי דריש תרתי מהדר כדלעיל, דאם אינו מיותר לגמרי סובר רש"י שאף שדרשינן תרתי מטעם דשקולין הן היה זה רק שדין ואנוהו שיש גם בלא קרא זה חידש בקרא זה דפסול בכאן אבל לא דין חדש לגמרי שאם אינו הדר לא יהיה שייך להמצוה כלל כפריש ורמון שלדרשא כזה אינו שקול כהא דאידור ולא היה דריש תרתי לכן הוצרך לומר דר' יהודה לרבא דדריש הדר לאתרוג צריך לומר דסובר דלא דריש אידור כבן עזאי.

ושיטת הרמב"ם דמכשיר בשעת הדחק רק בלולב יבש ולא בשאר המינים ואף הגהות מיימוניות שמכשיר גם בהדס יבש אבל לא בשאר מינים וכן לא מכשרי בשאר פסולין דהדר צ"ע איך סברי בחדוש דהדר דאם הוא מעיקר מצות אתרוג אך בלולב אין יבש חסרון כ"כ היה לו להכשיר גם שלא בשעת הדחק בדיעבד, ואם הוא דין אחר מדין ואנוהו שלכן יש חלוק בשעת הדחק מ"ש לולב משאר מינים ומ"ש יבש מחזזית. ואולי סברי שב' הענינים אנו למדים מהדר דדבר שהוא אינו הדר בעצם אף בליכא עדיפי ממנו הוא פסול מעיקר מצות אתרוג שלכן אף בשעת הדחק פסול והם כל הפסולין מטעם הדר ויבש דשאר מינים, ודבר שמה שאינו הדר הוא משום שיש דעדיפי מיניה כגון יבש דלולב ולהגהות מיימוניות גם יבש דהדס אין ללמד שהוא פסול בעצם המצוה אלא שמ"מ למדין אנו גם בזה שדין ואנוהו הוא בכאן גם לפסול, ועדיין צ"ע בשיטתם.

סימן קפח

בהערתו על התוס' בענין מצוה הבאה בעבירה.

ולשון דתקון שכתבו התוס' [סוכה כט] בגזול בשאר יומי לר' יוחנן משום מצוה הבאה בעבירה, שהקשת שזה יש לפסול אף בלא תקנה, הנה אפשר אין הכוונה דתקון שיהיה פסול כמו שפסול ביום ראשון כהא דלעיל מזה בד' מינין ולקיחה לכל אחד והדר, שזה הא ודאי לא תקנו, דביום ראשון הוא מדין לכם משלכם ובשאר יומי הא לא תקנו זה, אלא הוא משום דהתוס' סברי דכל פסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן כדאיתא

[סוכה] בדף ט' בתוס' בתירוצם והוי פירוש דתקון על עצם הדין בין בשאר יומי בין ביום ראשון. אבל יותר נלע"ד לפרש אף אם מהב"ע הוא כר"ת בתוס' שם [סוכה ט] שהוא מדאורייתא אבל במצוה דרבנן גם ר' יוחנן סובר דלא תקנו לחוש למהב"ע אך סובר שהכא תקנו לפסול גזול גם בשאר יומי שהוא מדרבנן כעין דאורייתא ביום ראשון שאיכא בגזול גם פסול זה, והוי פי' דתקון שכתבו גם בגזול כהא דלעיל מזה. ור' יצחק בר נחמני אמר שמואל סובר שגם בדרבנן זה דלולב דשאר יומי לא תקנו לחוש למהב"ע. וניחא לפ"ז מה שהוצרך לומר מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול שהוא לתרץ מ"ש גזול משא"ד שתקנו כשיש בהן טעם לתקן לפסול כעין דאורייתא דיום ראשון, משום דביום ראשון לא ניכר למעשה הפסול דמהב"ע דהא בלא זה פסול משום שאינו שלכם דאף בשאול פסול, ובאופן שקנה כגון ביאוש למ"ד שקונה או ביאוש ושינוי השם או שינוי רשות כשר גם משום מהב"ע כדאיתא בתוס' [סוכה] דף ל' ד"ה הא עיי"ש דמסקי אפילו קנה הגזלה ביו"ט וממילא ה"ה בקנה בשינוי הרשות דלקיחה זו שנטל לקיים מצות לולב דהא אין שעור לאחיזתו לקיום המצוה וא"כ ברגע ראשון שלקח יקנה וברגע השניה שעדיין אוחז יקיים המצוה שהוא כבר אחר שקנה, ולכן במה שיתקנו לפסול גזול גם בשאר יומי לא יהיה ניכר שהוא כעין דאורייתא כיון שלא פסלו שאול דרק טעם שפסול גם בשאול ניכר ביום ראשון גם בפסול דגזול וימצא שבשאר יומי אם נפסל גזול הוא מטעם עצמו שמהב"ע פסול שזה ליכא במצוה דרבנן.

והכ"ש שכתבת דמה אם חיוב מה"ת לא יצא בבאה בעברה כ"ש במצוה דרבנן דחיובו קטן, איני רואה בזה כ"ש דכי דבר מוכרח הוא מסברא שלא להכשיר ושלא יוצא במהב"ע דהא חזינן שצריך ע"ז קרא ותוס' [סוכה] בדף ט' סברי שהוא רק מדרבנן, ולכן אפשר שרק במצוה דאורייתא שחיובה גדול הקפידה תורה או שתקנו רבנן שלא יצא כשעשה בזה עברה, אבל במצוה דרבנן לא ראו להחמיר בזה וממילא נפטר בכל אופן, ולא הוזכר בר' יצחק ב"נ אמר שמואל שהוא תקנה שיוצא אף בגזול אלא שלא תקון שלא יוצא וממילא יוצא.

והגירסא דבאשרה פסול מטעם מהב"ע שהביאו התוס' היא גירסת הרמב"ם להמ"מ מטעם שנטיעת האילן מתחלה היתה להיות נעבד עיי"ש, ובעיר הנדחת ודאי צדקת שאין שייך והוא רק משום מיכתת שעוריה. וקושית התוס' היא רק על אשרה ולא על עיר הנדחת, אך הביאו עיר הנדחת אגב גררא דהוזכרו בגמ' בטעם אחר וזה פשוט.

והנה למה דכתבו התוס' [סוכה ל'] בד"ה הא קנייה דכיון שקנה קודם מעשה המצוה לא חשוב מהב"ע גם במעילה אחר שמעל ויצא לחולין ליכא שוב מהב"ע, אך שיקשה לרב

יהודה דסובר דיצא משום שמעל בתקיעתו ויצא לחולין בשופר של עולה בר"ה דף כ"ח, הא נמצא שבמעשה המצוה נעשה העברה שיצא אז מרשות הקדש ומ"ט יצא, וא"כ היה מקום לפרש דזהו קושית רבא דאימת מעל לבתר דתקע כי קא תקע באיסורא קא תקע שלכאורה החסרון הוא משום מהב"ע. אבל לע"ד נראה דההוצאה לחולין אינו איסור כלל דהא מותר להוציאו לחולין ע"י פדיון וא"כ גם בדרך מעילה אין ההוצאה לחולין האיסור רק שההנאה הוא האיסור, ופליגי ר' יהודה ורבא בענין ההוצאה לחולין שנעשה ע"י המעילה דלרב יהודה היציאה לחולין כשנהנה הוא למפרע עוד קודם שנהנה, וטעמו דאם מעשה ההנאה היתה בשל הקדש במה יצא לחולין אח"כ הא שוב אינו עושה כלום בההקדש ומ"ט לא נשאר בהקדשו, ורבא סובר דהיציאה לחולין הוא אחר שנהנה דבזה שנתחייב להקדש בעד מעילתו בהנאתו נתחדש שהוא כפדיה בההתחייבות וא"כ הוא רק אחר הנאתו ונמצא שהתקיעה היתה באיסורא, ורק זה היא קושית רבא כמפורש בדבריו, ונמצא שאף לרב יהודה לא קשה כלום. ותירוץ חותנו הרה"ג שליט"א למה שבארתי שהקושיא היא ע"מ שנעשה מצות התקיעה בעברה דהנאה והיציאה מהקדש אינו, דעכ"פ הא נעשה בעברה דרק ע"מ שתקע אחר שיצא כבר לחולין אם נימא דג"כ נחשב מהב"ע משום שבאה מעברה היה שייך תירוצו אבל כיון שזה הא לא קשה כלל לתוס' אלא על מה שנעשה התקיעה בעברה ממש לא מתורץ בתירוצו, אבל העיקר הוא כדבארתי שנכון מאד.

והנה בהא דר' אליעזר ששחרר עבדו להצטרף לעשרה שהקשה בגמ' ברכות דף מ"ז מהב"ע היא, תמוה טובא למאי דסברי התוס' דאחרי שכבר נעשה האיסור קודם המצוה שכבר קנה קודם שלקחו למצוה לא נחשב מהב"ע, שהשחרור הא נעשה קודם שנעשה המצוה דאחר השחרור הא התפללו ואמרו הדבר שבקדושה, והתפלה והדבר שבקדושה לא עשו כלום במעשה השחרור, ואף אם לא נימא כתוס' אלא כיון שגרמה העברה להמצוה נמי הוא נחשב מהב"ע, אין שייך שם דכי היה סבור שעבד שנשתחרר באיסור שעבר רבו ושחררו לא יצטרף לעשרה לעולם ואף לדינא נימא שהוא כן דרק כשמשחרר בשביל המצוה דרבים מתרץ שהיה מותר אבל כששחרר באיסור נמצא שלא יצטרף וזה דבר שלא ניתן להאמר דודאי נעשה בקדושת ישראל אף כשנשתחרר באיסור ומצטרף לכל דבר שבקדושה, ואין לומר דצריך גם שהמצוה תגרום להעברה, חדא דמנלן לפ"ז לומר כן ועוד הא המצוה גרמה רק לעשות רצון לר"א שירצה לשחרר אבל לא גרמה אף במשהו לעצם השחרור.

ולכן ברור לע"ד שאין הכוונה בקושית הגמ' כבכל מקום בלשון מהב"ע שהוא לענין שלא יצאו בדבר הצריך עשרה שעשו אז אלא שהוא ע"מ שתירץ לדבר מצוה שאני דודאי אין לפרש הכוונה שהדבר מצוה דחה איסור עשה דלעולם תעבודו, דלבד שאין עשה דוחה עשה הא הוא רק מצוה דרבנן ואיך תדחה הדאורייתא, אלא הוא מטעם סברת הר"ן, דכיון דעושה זה בשביל רצונו לקיים תפלה בצבור ולשמוע דבר שבקדושה אין כאן איסור כמו במשחרר לצורך אחר שלו. וע"ז הקשה דל"ד לצורך איזה הרוחה והנאה שלו משום דכיון שאין בזה אלא כדי לקיים מצות ה' הא מצות ה' היא שלא ישחרר ומצד מצות ה' ברור שהוא אף כשיקיים עיד"ז מצוה אחרת ונמצא שאין עושה בזה רצון ומצות ה' כיון דנגד המצוה שיקיים ע"י השחרור עושה העבירה דשחרור וממילא אין כאן שום צורך לו שיש לאסור. ותירץ מצוה דרבים שאני ויש לפרש בשני דרכים: [א] דכיון דהוא מצוה דרבים יקיימו ע"י השחרור נמצא דיהיה זה ריוח דנגד האיסור שיעשה הוא בעצמו יקיימו הרבים מצוה, ולכן אף שודאי גם זה לא היה דוחה עשה דשחרור מדיני דחיה אבל כיון שהוא לצורך עצמו והרבים ליכא האיסור שחרור כלל כסברת הר"ן. [ב] דחשיבות מצוה דרבים אף דרבנן עדיפא לענין להחשיב צורך שלכן אף שלא שייך שידחה עשה דשחרור דאורייתא מדיני דחיה מ"מ כיון שלצורך הבעלים ליכא האיסור כסברת הר"ן יש להחשיב זה צורך שלו גם מצד עצמו. ובשני דרכים אלו פליגי התוס' והבה"ג דהתוס' מפרשי כדרך הב' שכן משמע קצת יותר הלשון מצוה דרבים שהוא על חשיבותה ולא אמר מצוה שרבים מקיימים שאני שהיה משמע לא מצד חשיבות המצוה אלא מצד ריבוי המקיימים כדרך הא', ולכן הקשו על הבה"ג דכיון שאשכחן שמצוה דרבים יש חשיבות להמצוה גופה אף שהיא דרבנן, א"כ גם מצות יו"ט שהוא מצוה דרבים יש לה חשיבות יותר וא"כ הי"ל ליו"ט האחרון אף שהוא דרבנן כיון שהיא חשובה ועדיפא לדחות האבלות אף שהיא דאורייתא ביום ראשון כיון שהוא בשב ואל תעשה שיש כח ביד חכמים לעקור שלכן מסתבר להו שתלוי בחשיבות ועדיפות והקשו שפיר, והבה"ג מפרש כדרך הא' שהעדיפות בכאן משום שהן רבים המקיימים ולכן ל"ד לאבלות שגם מצות יו"ט הוא רק להיחיד ולכן כיון שהוא רק מדרבנן אין בכחה לדחות אבלות שמדאורייתא אף שהוא בשב ואל תעשה. ועיין בהגהות הגרא"מ מפינסק שמשמע שמפרש כפשוטו ולא נכון כלל.

וסברתך ופירושך נראים דחוקים מאד. ובדבר קושית המנחת חנוך איך יוצא בממזר ידי פו"ר הא הוא מהב"ע בארתי בפשיטות שמצות פו"ר שיוצא בבן ובת אינו כשאר קיום מצוה שיוצא בהן דהא קיום המצוה אינו תלוי בו דאינו בידו והמצוה על האדם שייך

רק על הנישואין והביאות שזה הוי בידו ונמצא שבן ובת הוא רק הזמן שנפטר מנישואין וביאה וע"ז אין שייך ענין מהב"ע דכיון דעכ"פ יש לו בן ובת אין לחייבו יותר. ומטעם זה ניחא הא דנפטר לר' יוחנן בבנים שהיו לו כשהיה עכו"ם ביבמות דף ס"ב אף שלא היה אז בר חיובא וכ"כ בבנים שהיו לאדם כשהיה שוטה ונתפקח שגם לר"ל נפטר בהם אף שלא היה בר חיובא שבשאר מצות כה"ג שעשה בשטותו לא יצא וצריך לחזור ולעשותם כשנתפקח כשעוד אפשר ליה לקיים דבפו"ר כיון שבן ובת הוא רק שלאיש כזה לא חייבה תורה בנישואין וביאות הרי עכ"פ יש לו בן ובת ואין לחייבו אף שבאו לו שלא בקיום מצוה. והנני אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

סימן קפט

בענין מצות הרבה דמברך על המצות ובענין אין עושין מצות חבילות ד' מנ"א תש"ח כפר טענענבוים. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מהר"ר משה בלעך שליט"א.

במה שהקשה כתר"ה על התנא קמא בסוכה דף מ"ו בהיו לפניו מצות הרבה דמברך על המצות, הא אין עושין מצות חבילות חבילות, ורצה כתר"ה לתרץ מטעם שברכת כל המצות הוא ענין אחד, אפשר לתרץ זה. ואיני רואה מה שחזר בו כתר"ה מצד פי' הר"ן פסחים דף ק"ב שמשמע לכתר"ה מזה שכתב הר"ן משום דתרוייהו עיולי יומא נינהו, הוא משום דכיון דאמר בין קדש לקדש הוא באמת קדוש היום להבא, הא בר"ן א"א לפרש כוונה זו דא"כ לא היה לו להר"ן לאסוקי דברכת המזון וקדושא תרתי מילי נינהו דברכת המזון למפרע על מזונו וקדושא להבא עיולי יומא הוא, הא אף אם היה גם ברכת המזון להבא נמי אין בו שייכות לענין קדושא, אלא חזינן דהר"ן סובר דבעצם קדושא ואבדלתא הם ב' דברים, דהקדוש הוא בשביל קדושת יו"ט והבדלה הוא בשביל קדושת השבת, אך מ"מ כיון ששוים בזה שתרוייהו עשה עיולי יומא נחשבו חדא מלתא לענין שלא להחשיב זה לחבילות, וא"כ גם בברכה על המצות שבין על ציצית ובין על תפילין מברך רק משום ציוי התורה לעשותם יש להחשיבם חדא מלתא וכנוסח הברכה שהוא על שקדשנו במצותיו וצונו לעשות שזה שוה בכל המצות.

ואדרבה אם יש לפקפק בתירוץ כתר"ה הוא אליבא דרש"י ורשב"ם שם [פסחים] בדף ק"ב דמלשונם שמסקי ובהבדלה עצמה מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קדש לקדש קא מברך, משמע משום דזה עושה שגם ההבדלה אף שעיקרה באה בשביל השבת והיה לן למיחשבינהו חבילות אף שתרוייהו בשביל עיולי יומא משום דעכ"פ הם שני דברים דלא כסברת הר"ן מ"מ אחרי שתקנו להזכיר בה גם של יו"ט משום כבודה שתהיה גם

לקדושת יו"ט, נמצא שגם ההבדלה היא משום קדושת יו"ט והוו ממש דבר אחד וטעם זה הא ליכא בברכה על המצות. אבל עכ"פ אף שראיה ליכא יש לומר תירוץ זה מסברא, דאף שלא נראה להו לפרש כהר"ן שיחשבו כחדא מלתא אף שהם ב' דברים בשביל שהשוו בזה שתרוייהו עיולי יומא נינהו משום שמה שיש להם סיבה אחת לחיובם לא יחשיב ב' דברים נפרדים כחדא אבל במצות לרבנן שלא מדמו כל דבר ודבר לכל יום ויום סברי שהציוי אינו רק סיבה בעלמא להברכה אלא כל עיקר הברכה הוא על הציוי שממש שוין לזה כל המצות, והוא תירוץ נכון.

ותירוץ כתר"ה השני מחמת שהוא במעשה אחת שמברך ברכה אחת אין שייך לאין עושין חבילות, ול"ד לאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד שעושה שני מעשים שהם שתי ברכות על כוס אחד נחשב זה חבילות, לכאורה אינו שייך תירוץ זה לטעם שלא יהא נראה כמשאוי דמסתבר שטעם זה כו"ע סברי כדפירשו רש"י ורשב"ם בפסחים שם [קב], ורק שבמקום שלא שייך טעם נראה כמשאוי סברי התוס' עוד טעם במו"ק דף ח' כדאבאר בסמוך. ומה שהביא כתר"ה ראיה ממנחות דף צ"ט שיוצא לר' יוחנן משום רשב"י מצות תלמוד תורה בק"ש שחרית וערבית ליכא אף שמץ ראיה, לא רק משום שהוא רק בדיעבד אינה ראיה דבשביל זה היה קצת ראיה ממה שלא הוזכר שגם בשביל שלא יעשו מצות חבילות צריך ללמד עוד פרק משמע שזה לא שייך כלל התם, אבל הוא משום דבהכרח כיון שיש בזה שתי המצות הוא יוצא בשתיהן שהרי אינו תלוי בו לומר שעליו שלא לעשות חבילות, דהא התורה עשאן חבילות דהרי הוא דבר שיש בו ממילא שתי מצות והוא ככמה דברים שיש תרי עשה בעשייתן שאין שייך לדין שיעשה שלא יהיו חבילות.

אבל אבאר הנכון לע"ד ויתקיים תירוץ זה. דלכאורה תמוה טובא בהא דאין נושאין נשים במועד שאמרו בגמ' מו"ק דף ח' אמוראי כמה טעמים, יש שהוא מדאורייתא ויש שהוא מדרבנן הא דאין מערבין שמחה בשמחה והא דושמחת בחגך בחגך ולא באשתך שהוא מדאורייתא והוא גם טעם רבה בר"ה דמניח שמחת הרגל ועוסק בשמחת אשתו כדאמר אבי, והא דמפני הטורח והא דמפני בטול פו"ר שהוא מדרבנן, ואמאי לא אמרו שנאסר גם מדין אין עושין מצות חבילות, ולא מבעיא להסוברים הטעמים שהם רק מדרבנן שהם עולא ור' יצחק נפחא שודאי הי"ל לומר גם טעם דאין עושין מצות חבילות, אלא אף להסוברים הטעם שהם מדאורייתא נמי יש להקשות מה שלא הזכירו גם איסור זה, וכדאמר באין משקין שתי סוטות כאחת בברייתא דסוטה דף ח' מטעם שאין עושין מצות חבילות אף שאיכא גם קרא משום שעכ"פ איכא גם טעם זה אף שהוא רק איסור

מדרבנן משום שנוגע לעוד דברים, וא"כ ה"נ הי"ל להזכיר גם טעם זה אף שאיכא גם קראי לאסור מדאורייתא, ואף שהתם אפשר אמר טעם זה משום שסובר כת"ק שהוא ר"ש דמצד הקרא משקין ברותתת לכן הוצרך לומר טעם דאין עושין מצות חבילות, מ"מ גם הכא הי"ל להזכיר טעם זה כיון שנוגע עכ"פ לדברים אחרים.

ויש מקום לומר דליכא איסור זה בנשיאת נשים במועד משום דהטעם שלא יהא נראה כמשאוי לא שייך כ"כ לחוש בדבר שמחה כדחזינן שהתוס' שכתבו שהוא כמו שאין עושין מצות חבילות לא כתבו טעם זה אלא כתבו טעם אחר דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וטעם זה אינו טעם גמור לאסור מצד זה בעצמם, דלכן בסוטה שם [ח] לא כתבו התוס' טעם זה אלא טעם דמיחזי עליה כמשאוי, וראייתם מאין עושין חבילות הוא רק שעכ"פ יש גם טעם זה בהא דאין עושין מצות חבילות כדאשכחן בברכות דף מ"ט דאין חותמין בשתים דהתם אין שייך טעם דנראה עליה כמשאוי דאין שייך זה אלא באם יעשה שתי המצות בכל אופן, כהא דשתי סוטות שני מצורעין שני עבדים שתי עגלות אסרו שיעשה אותן כאחת אלא בזה אחר זה, אבל למיחתם בתרתי במושיע ישראל ובונה ירושלים שכשאסרו עליו יחתום רק בחדא ולא יעשה השני כלל אין שייך לאסור ולומר שמוטב גם שלא יעשה כלל לכן מוכרחין לומר שיש גם טעם שיהא לבו פנוי למצוה אחת דבשביל זה ניחא ומסתבר מה שראו חכמים שעדיפא אף שלא יעשה השני כלל, ומדוייק מה שעל הגליון בברכות שם [מט] ציין במסורת הש"ס רק טעם תוס' מו"ק דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה ולא טעם רש"י ותוס' בסוטה [ח] ורש"י ורשב"ם בפסחים שם [קב] אלא הוא משום דטעם נראה כמשאוי לא שייך בברכות אלא טעם תוס' מו"ק, וכן בתוס' מו"ק [ח] ציין בגליון על הא דהביאו התוס' דאין עושין מצות חבילות לברכות דף מ"ט ולא לעיקר הדין שהוא בסוטה משום דראיית התוס' לטעם זה הוא רק מברכות. וגם מדוייק מה שרש"י בברכות כתב רק שדומין לעושין מצות חבילות, משום שאין שייך שם טעם נראה כמשאוי שהוא עיקר האיסור לכן כתב רק שדומין לחבילות משום טעם שיהא לבו פנוי ששייך גם בזה.

אבל מטעם זה שייך לאסור רק בחתימה שכיון שלא החשיבו למעלה גדולה לחתום בשתים ממילא אסור שאינו כמטבע שטבעו חכמים משום שרצו שיהא לבו פנוי למצוה אחת, אבל מטעם זה לבד לא היו אוסרין לעשות שתי מצות כאחת בעצמם בלא ראיה מקרא שיש קפידא בזה ולכן להא דאין נושאין נשים במועד הוצרך לגזה"כ מהקרא, ולא

היה נאסר מדין אין עושין מצות חבילות, אך הוכיחו התוס' מברכות שיש בזה קצת טעם ולכן אפשר בשמחה הקפידה תורה לטעם זה ביותר ולאסור מצד זה.
אבל עכ"פ עדיין היה להו לתוס' לומר הא דאין עושין מצות חבילות לא רק למשל לכאן אלא לקרא שם האיסור מדין אין עושין מצות חבילות דהא הגמ' בברכות [מט] אמר גם על הא דאין חותמין בשתים לפי שאין עושין מצות חבילות אף שהוא רק מטעם שיהא לבו פנוי למצוה אחת, א"כ גם האיסור דאין נושאין נשים במועד ואין מערבין שמחה בשמחה שנתחדש בהגזה"כ מקראי כיון שהתוס' כתבו שהוא מטעם שיהא לבו פנוי היה להו לקרא להאיסור בשם אין עושין חבילות אף שהוא מדאורייתא מהקראי.
ולכן צריך לומר דהיכא דעושה מעשה אחת שמחוייב לעשותה מצד שתי מצות כגון השמחה כשנשא במועד שמחוייב לעשותה בין מצד החג בין מצד הנישואין לא שייך לאסור מצד אין עושין מצות חבילות כיון דכולה יכולה להחשב לכל מצוה ביחוד ומקיים כל מצוה בשלמותה, ואין כאן חשש דנראה כמשאוי במה שעשה שיקיים עוד מצוה בהמעשה שעושה דרק כשצריך לעשות שני מעשים לשתי המצות ועושה באמצע עסקו במצוה אחת עוד מצוה אחרת, נראה שהדבר עליו כמשאוי שלכן עושה שני המעשים ביחד מה שאין עושה כן אף בעניני חול אלא כשאין לו פנאי וממהר לפרק משאו אבל כשעושה שיהיה לו ב' מצות במעשה אחת שעושה לא נראה מהירות להפטר מהמצות.
וכן אין כאן טעם שיהא לבו פנוי למצות אחת ולא יפנה עצמו הימנה כיון דבהכרח הא לבו פנוי להמעשה שעושה להמצות דהרי עושה רק מעשה אחת ואינו נפנה מהמעשה למעשה אחר, ממילא לבו פנוי לכל מצוה מהם כיון דכולה הוא קיום לכל מצוה מהם ביחוד. ועל כוונה דמחשבה בעלמא אין שייך הטעם, לא מבעיא אם מצות א"צ כוונה אלא אף שצריכות כוונה הוא כוונה לצאת וע"ז יכול לכוין לצאת גם ידי שתי מצות, ולכן אינו שייך בעירוב שמחה בשמחה דין דאין עושין מצות חבילות, ולא יכלו התוס' להזכיר בשם איסור זה. אך שמ"מ הוכיחו למשל מהא דברכות שיש בדין אין עושין מצות חבילות גם טעם שלא יפנה מהמצוה, א"כ יש לומר שבשמחה הקפידה תורה שיהא לבו פנוי בשמחה רק בשביל דבר אחד אף שלא היה וגם לא נראה מזה שום חסרון במעשה המצוה, ונמצא שתירוץ השני של כתר"ה מתקיים שפיר לשני הטעמים ויש גם כמו ראיה לזה והוא תירוץ נכון, שכיון שמעשה אחת היא ברכה דעל המצות אין שייך לאיסור אין עושין מצות חבילות.
והנה יש לכאורה קושיא גדולה מה שמותר לכתחלה לשחוט שתי בהמות בבת אחת בסכין דג' צוארין מ"ט לא יאסר מדין חבילות ואף ששחיטה היא רק מצוה דרשות הא גם

רציעה דעבדים הוא רק מצוה דרשות דאם רוצה שיעבדהו יותר מחוייב לרצוע אבל ליכא שום מצוה שירצה האדון שיעבדהו ומ"מ יש איסור דחבילות, א"כ מ"ש שחיטה דמותר. וגם בקדשים שהוא מצוה חיובית לא הוזכר שכשישחוט ב' זבחים בב"א יהיה אסור גם מאיסור אין עושין מצות חבילות, ואף שקרא דתזבחהו הוצרך לאסור מדאורייתא מ"מ הי"ל להזכיר בשום דוכתא שיש גם איסור זה, והתוס' בסוטה [ח] שהקשו משחיטת קדשים הקשו רק ממה שמותר להביא עולה השניה כשעדיין לא נשחטה הראשונה, אך אולי עדיפא מינה הקשו התוס' וקצת משמע כן בלשונם.

והנה בשחיטת חולין יש מקום לתרץ לומר דהמצוה הוא על הבשר שרוצה לאכול בעצמו או להאכיל לאחרים שצריך להכשירם לאכילה ע"י מעשה השחיטה, ולענין הבשר הוו אף כמה בהמות בשם בשר אחד, ויש כאן רק מצוה אחת לשחוט כדי להכשיר אפילו אלף חתיכות אף שהם מכמה בהמות ולכן יכול לעשות במעשה אחת, אבל בקדשים שודאי שחיטה של כל קרבן היא מצוה בפ"ע שהיא מכפרת בלא שום קפידא כמה אימורין ובשר יש לה ותלוי זה רק בהבהמה אין לתרץ זה. ולכן צריך לומר דגם זה נחשב מעשה אחת כיון דנשחטים בסכין אחד שאין בזה משום חבילות כדלעיל, וכן מוכרח לומר נמי בהא דמותר לכתחלה לשחוט הרבה חיות ועופות במקום אחד ולכסותן בכסוי אחד ולא נאסר מדין אין עושין מצות חבילות משום שהוא במעשה אחת.

ויש מקום לחדש דבעבודה שבמקדש ליכא איסור דחבילות משום דהכהנים עושים מצד שעליהם לעבוד עבודת המקדש לא מצד מצוה בעלמא שיש על הכהנים אלא מצד עבדות להמקדש שהדבר מוכרח להעשות במקדש ולכן אדרבה יש להם לעשות בזריזות היותר אפשרי כדי שיהיה הדבר עשוי במקדש, דהא לענין המקדש באמת הוא כמשאוי דהיינו שהדבר צריך להעשות וזה מוטל על הכהנים, ורק בהשקאת סוטות שאינו מעבודות המקדש וכן בטהרת מצורעין שהוא ענין הצפורין שאינו מעבודת המקדש וכן ברציעה דעבדים והבאת עגלה ערופה שהם מצוות בעלמא יש בהם איסור זה.

ומדוייק מה שדין זה דאין מטהרין שני מצורעין כאחת כתב הרמב"ם רק בדין הצפורין וסדר הטהרה שבחוץ בפי"א מט"צ ה"ו ולא נקט גם בדין הקרבנות שאח"כ בשמיני שהוא גמר טהרתו משום שאז הוא מעבודות המקדש שליכא דין זה.

ולפ"ז מתורץ גם קושית התוס' סוטה [ח] ממה שמותר להביא שתי עולות וחטאות בעזרה כאחת, משום שבמקדש ליכא דין זה מחמת שאחרי שנתקדש הוא דין עבודה שיעשה הדבר שלזה זריזות עדיף, ועדיין צ"ע בזה כי אני כותב רק לפום ריהטא. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קצ

בענין מדליק נר חנוכה ע"י שליח עש"ק שמות תרפ"ו ליובאן. מע"כ גיסי אהובי הרה"ג ר' נחמיה הכהן שליט"א.

בדבר קושיתך על מה שאיתא במשנה ברורה [או"ח] בסי' תרע"ה סק"ט בשם הפמ"ג שאם אחר מדליק צריך בעה"ב לעמוד שם ולשמוע הברכה, הא בחנוכה יכולין לעשות שליח וא"כ יברך השליח כמו בהפרשת תרומה וכדומה שמברך השליח אף שבעה"ב איננו שם ועיין בב"ח, זהו כוונת קושיתך אך שלא נתבאר היטב בדבריך ונסתלקה בזה תירוצך דעכ"פ מ"ש מתרומה. והנה מה שכתבת בשם הרב מריגא לתרץ זה שצריך לשמוע בשביל ברכת הראיה וזמן דמחוייב לראות, אינו תירוץ נכון דהרבה ראשונים חולקים ע"ז, ובש"ע [או"ח] סי' תרע"ו סעי' ג' ובט"ז ובמג"א שם פסקו דא"צ לברך ברכת הראיה וזמן אם הדליקו עליו בתוך ביתו אף שלא ראה ולא שמע, ואף שבב"ח איתא כדברי הרב מריגא, הוא מחמת שהב"ח סובר כהמרדכי עיין [או"ח תרעו] במג"א ובפמ"ג שם סק"ב, אבל להש"ע א"צ. וזה שאיתא [או"ח] בסי' תרע"ז סעי' ג' שבמקום שאין בו ישראל מדליק בברכות ועיין במ"ב שכתב שהוא סותר לסי' תרע"ו סעי' ג', הנה לע"ד לא קשה כלום כי בודאי אם רוצה להדליק במקום שהוא שם יכול להדליק בברכות לכו"ע דלא גרע ממהדרין, ולכן כתב המחבר שי"א הוא המרדכי ודעימיה שצריך להדליק כי נכון להדר לצאת שיטת המרדכי מאחר שלכו"ע אין שם ברכה לבטלה, ואדרבה הוא מהמהדרין ולהמרדכי מוכרח להדליק לכן הביא שיטתו שנכון לעשות כן, אבל [או"ח] בסי' תרע"ו לענין רואה בלא מדליק לא הביא שיטתו כי ספק ברכות להקל ובפרט שרוב הראשונים סברי שאין לברך והויא ברכה לבטלה, ואף שגם להדליק לא נהגו שאשתו תדליק אף למהדרין מטעם דאשתו כגופו עיין בפמ"ג [או"ח] סי' תרע"א במ"ז סק"א, וא"כ ה"ה כשאשתו הדליקה שאין לו להדליק, מ"מ אם רוצה שלא לצאת זה בשל זו ולהדליק כל אחד בפני עצמו רשאין כדאיתא ברמ"א [או"ח] סי' תרע"ז סעי' ג' ובט"ז סק"א ובמג"א סק"א בשם מהרי"ל, ואף שמהרש"ל פליג ע"ז הובא בט"ז שם סק"א מ"מ לא פסקו כותיה, ואף שגם הב"י כתב שאין לסמוך על תה"ד לברך ברכה שאינה צריכה, מ"מ במקום שאין ישראל רואה הנרות דלהמרדכי מוכרח להדליק סומך על תה"ד שלא הויא ברכה לבטלה.

ובלא זה יש לומר דהא שלא מסתבר להב"י טעם תה"ד עיין בפמ"ג שהוא מטעם שלא מצינו הדור זה בגמ' שידליקו הוא ואשתו בפני עצמן דכגופו דמיא, וא"כ אין שייך זה אלא ברואה הנרות שההדור הוא רק מצד הדלקה כל אחד בעצמו בזה לא מצינו שיהיה

הדור גם ליחלק הוא מאשתו אבל באין רואה נרות אשתו שעתה ודאי יש הדור, דהא לכו"ע יש הדור לראות הנרות, דאל"כ לא היה שייך ברכה ע"ז אף בלא הדליקו עליו, אלא ודאי יש הדור לראות הנרות רק שסברי דמאחר שיצא בעיקר המצוה א"א שיתחייב לברך על הראיה כדאיתא בר"ן שבת דף כ"ג עיי"ש, אבל מצוה ודאי יש לראותם ועיין בפמ"ג [או"ח] בא"א סק"ט סי' תרע"ז שכתב כן בפירוש, ואף שהמג"א [או"ח] בסי' תרע"ו סק"א כתב שמתוס' מוכח שליכא מצוה בראי' מ"מ מאחר שנתקנה ברכה ע"ז ודאי גם לתוס' יש לכל הפחות הדור לראות וגם לתירוץ ראשון דתוס' מסתבר שאיכא מצוה. וגם מסתבר לפרש דזה גופיה קושית התוס' דמ"ט בחנוכה תקנו מצוה וברכה על הראיה, ונסתלקה הוכחת המג"א, דדוחק לומר שיברכו ע"ז ולא יהיה אף הדור מצוה בראיה, ואף אם נפרש כן בדעת התוס' מ"מ הב"י לא יסבור כן אלא דלכו"ע יש מצוה בראיה רק שאין מברכין אם כבר יצא בעיקר המצוה, ולכן כשאין שם ישראל שעתה ודאי יש הדור להדליק כדי לראות הנרות איכא הדור ליחלק הוא מאשתו ולא תהיה ברכתו לבטלה אף להר"ן דיהיה מהמהדרין, ולכן מאחר שלהמרדכי מוכרח להדליק פסק שם הב"י [או"ח תרעז] כהמרדכי.

וראיית הפמ"ג למהרש"ל מר' זירא בשבת דף כ"ג תמוה לע"ד, דהא ע"כ לא עשה כהמהדרין דנשתתף בפריטי והמהדרין מדליקין לעצמן עיין במ"ב סק"ג, ואולי גם מהרש"ל יסבור כהב"י במקום שאין ישראל ואולי זהו כוונת הפמ"ג בתירוצו סק"ט, דאל"כ אין מקום לתירוצו להב"י דנהי שמצוה לראות מ"מ איך יברך. שוב מצאתי בשו"ת הרמ"א סי' צ"א משמע כן מדבריו, וא"כ נמצא שתירוץ הרב דריגא אינו אליבא דפסק הש"ע דאין חיוב ברכה לרואה שיצא במצות הדלקה, וא"כ גם בשלוחו שהדליק עבורו יצא, וא"צ לברך שוב על הראיה ורק לכתחלה צריך לחוש גם להמרדכי, אבל מלשון הפמ"ג משמע שהוא עכוב להברכות אם לא ישמע הברכות, ולכן עדיין קשה קושיתך בשלמא הב"ח סובר כהמרדכי אבל על הפמ"ג קשה.

והנכון לע"ד דהנה יש לעיין בכל מקום מ"ט מברך השליח, הא השליח אינו מחוייב בהמצוה אלא הבעה"ב מקיימה במעשה השליח, וא"כ יש על בעה"ב לברך ולא על השליח, ונהי שאין הבעה"ב שם וא"א לו לברך דהא אינו יודע מתי יעשה השליח מ"מ גם השליח לא היה לו לברך, והא מוכרח ממשנה מפורשת שמברך השליח דאל"כ היה אסור לכתחלה לתרום ע"י שליח כמו שאסור לאלם ולערום ולבעל קרי במ"ו פ"א דתרומות. ועיין במג"א [או"ח] סי' תל"ב סק"ו שמקשה זה לענין ברכת בעור חמץ שמברך השליח, ותירץ דמ"מ מצוה קעביד עיי"ש, ואף שראייתו ממילא תמוה דהתם

הוי החיוב גם על כל אדם, וכן ראיית הח"י מקידושין תמוה דהתם לא נתקנה הברכה שדוקא המקדש יברך ולכן אף שאין החתן שומע הברכה כגון שהוא חרש יכולין לברך אף להב"י, ותמיהני טובא מ"ט לא הביאו מהא דתרומות וצ"ע. עכ"פ צריך לומר כטעם המג"א משום דהשליח עושה מעשה המצוה, וא"כ לא עדיף מאם היה הוא בעצמו מחוייב להדליק ב' פעמים שלא היה מברך על פעם הב' רק ברכת להדליק שהיא ברכה על מעשה המצוה אבל ברכת הנס וזמן לא היה מברך בפעם הב' דהא חזינן עתה שמיום השני אין מברך זמן, ונס שמברך הוא מחמת שבכל יום היה נס חדש כדאיתא בשבת דף כ"ג, אבל אם הדלקת כל הימים היה על נס אחד לא היה מברך בשאר הימים רק ברכת להדליק לבד, וא"כ באם היה חייב להדליק ב' פעמים ביום אחד לא היה מברך בפעם הב' ברכת הנס שהרי ביום אחד הם על נס אחד.

ויש לצייר זה גם להלכה כגון להרד"א בשם הרמב"ם שהובא במג"א [או"ח] סי' תרנ"א ס"ק כ"ה בסופו שאם לא היה לו רק נר אחד ובירך והדליק ואח"כ נזדמנו לו עוד נרות מברך כשמדליקם אף שאינו אלא למהדרין, מסתבר לע"ד ברור שא"צ לברך אלא ברכת להדליק דהא ב' ההדלקות הם על נס אחד וכבר בירך על אותו הנס, ותמוה מאד מה שהביא השע"ת [או"ח] סי' תרע"א ס"ק י"א בשם מח"ב וזרע אמת שאם הדליק קודם בביהכ"נ לא יחזור לומר בביתו שהחיינו אם לא שמדליק להוציא ג"כ את אשתו וב"ב עיי"ש. דלפ"ז לא יברך בביתו גם ברכת שעשה נסים כדהוכחתי מגמ' כיון דעל נס אחד הוא, וכיון שסובר שמברך שעשה נסים משום דבירך שלא בעת קיום המצוה שלא כתקון חכמים כיון דאינו יוצא בהדלקתו בביהכ"נ, ורק מנהג בעלמא הוא לפרסומי ניסא ומה שמברכין הוא כמו על הלל דר"ח כדאיתא בבאר הגולה, אבל מדינא אינו כלום והוי כבירך שלא בשעת ההדלקה שלא יצא ולכן מברך בביתו ברכת הנס א"כ גם שהחיינו הי"ל לברך.

וצריך לומר שהמח"ב והזרע אמת סוברין דברכת זמן הוא על היום כמו ביו"ט ולכן כשבירך זמן אף בלא הדלקה יוצא כמו שיוצא ביו"ט בברכת זמן אפילו בשוק, אבל זה אינו דלא הוזכר זה בגמ' לענין חנוכה דאמר [שבת כג] הרואה מברך שתים אבל אם גם אינו רואה משמע שלא מברך כלום, דאל"כ לא היה תולה זמן בראיה וגם הו"ל לאסוקי ואם אינו גם רואה מברך אחת אלא ודאי שלא נתקן בחנוכה ובפורים זמן על היום כיון שאין בהימים קדושה ורק על מצוה דהדלקה וראיה נתקן גם ברכת זמן כמו על כל המצות שבאין מזמן לזמן, ולכן כשבירך שלא בעת קיום המצוה אינו כלום, וא"כ מאחר שסברי דמברך ברכת הנס בביתו אף שבירך בהדלקתו בביהכ"נ, אלמא שהדלקתו בבית הכנסת

אינו כלום, כיון שהוא רק מצד המנהג גם זמן יש לו לברך, ואף אם נימא שנתקן זמן גם בשביל היום מ"מ גם בשביל המצוה צריך לברך זמן כמו בשופר וסוכה אם לא ישב בלילה צריך לברך ביום עוד הפעם זמן על הסוכה, וא"כ אף אם כשבירך זמן שלא בשעת הדלקה יצא זמן דהיום מ"מ זמן דהדלקה לא יצא, ומאחר שהדלקה דביהכ"נ אינו מצוה לא יצא כדמוכח מברכת נס. אך א"צ לזה דמסתבר דלא נתקן זמן על היום שלית בהו קדושה לא בחנוכה ולא בפורים, ועיין [או"ח] בסי' תרצ"ב במ"ב סק"א ובבאור הלכה שם בשם המאירי שיש לברך זמן על היום כמו ביו"ט אף בלא ראיית נרות, ומס' מור וקציעה הביא לענין פורים שיברך זמן אף כשאין לו מגילה, אבל המאירי סובר שגם נס צריך לברך, וא"כ עדיין אין לחלק, אבל הביא מברכי יוסף בשם הר"י מלכו שמחלק דנס לא יברך וזמן יברך, ואולי המח"ב וזרע אמת סברי כן. אבל לא מסתבר כלל אלא כדמסיק הברכ"י בשם האחרונים שגם שהחיינו אין לברך על היום והוא מוכרח מגמ' שאמר דוקא הרואה מברך כדלעיל, וכן אין לפטור מי שהדליק בביהכ"נ מברכת זמן מחמת שבעת הדלקתו ראה הנרות דמאחר דלא חשיבי נרות דמצוה מכיון שאינו אלא מנהג לא נחשב זה גם לראיה, וכמו דמחייבי אח"כ אותו בברכת הנס, ויתחדש מזה דכשאינו עתיד להדליק שצריך לברך על הראיה לא יברך על ראיית נרות דביהכ"נ. אך אולי לתירוץ ראשון שבתוס' סוכה דף מ"ו שתקנו משום חביבות הנס שייך גם בראיית נרות ביהכ"נ דג"כ לפרסומי ניסא הודלקו, ומ"מ לא יצא המדליק בביהכ"נ משום דלא הותקן ברכה לרואה אלא באינו עתיד להדליק וגם לפ"ז גם זמן לא יצא. סוף דבר אין שום סברא לחלק בין ברכת נס לברכת זמן, וא"כ צע"ג דינא דהמח"ב וזרע אמת, ומסתבר שצריך לברך בביתו גם זמן שהדלקתו בביהכ"נ אינו כלום, אבל אם היה צריך להדליק ב' פעמים כגון להרד"א בשם הרמב"ם שיצוייר זה גם לדינא ודאי א"צ לברך בפעם ב' לא זמן ולא נס רק להדליק לבד.

וא"כ זה שהשליח מברך כטעם המג"א משום דמ"מ מצוה קעביד לא עדיף מאם היה הוא בעצמו מחוייב להדליק שני פעמים, ולכן אם בירך תחלה על שלו אין לו לברך עתה כשמדליק לאחר ברכת נס וזמן, ואם בירך לאחר קודם לא יוכל אח"כ על שלו לברך ברכת נס וזמן, וימצא שהדליקו נרות רק בברכה אחת, וחז"ל תקנו ג' ברכות או שתים, ולכן אסור לו להדליק אם אין בעה"ב עומד אצלו, אבל אם בעה"ב עומד אצלו יכול לברך להוציא הבעה"ב דנחשב כמו שמברך בעה"ב בעצמו ואף אם ידליק להאחר קודם יוכל לכוין שלא לצאת בעצמו גם בברכות נס וזמן רק שמברך להוציא את בעה"ב השומע, ויוכל לברך גם בביתו אח"כ נס וזמן כתקנת חז"ל אבל באינו עומד שיחסר בהדלקה

אחת ב' ברכות שחייבו חכמים לכל הדלקה אסור זה לעשות כמו שאסרו לאלם וערום לתרום מצד חסרון הברכה.

עוד יש לתרץ בדבר חדש שגם ברכת להדליק לא יוכל לברך בדינא דהפמ"ג דאיירי באשה עבור איש ואיש עבור אשה, ויהיה נכון מה שקשה קצת מ"ט נקטו באיש עבור אשה ולהיפוך ולא נקטו הדין בשני אנשים.

ואקדים לזה דהנה ברא"ש וברבנו יונה ברכות דף כ' איתא דנשים אין להם ערבות, והישועות יעקב או"ח סי' קפ"ו סק"ג הוסיף שאף אנשים אין להם ערבות דנשים. והנה תירוץ המג"א [או"ח] בסי' תל"ב דזה שהשליח מברך משום דמ"מ מצוה קעביד מסתבר לומר שהוא מטעם דכל ישראל ערבין זה בזה ונחשב גם למצוה דיליה. ולפ"ז א"ש קצת הראיה ממילה שמביא ראיה לתירוצו דכמו שהתם ג"כ הוי עיקר המצוה על אבי הבן ומ"מ יש מצוה גם על אחרים, וסובר המג"א שהתם במילה נמי הוא מדין מעין ערבות, ואף ששם איתרבו מקרא הוא כדי לחייבם אף למול קטנים יתומים אף שעדיין אינם מצוים, אבל מ"מ לאו מצוה דידהו היא, דאל"כ היו נאסרין באכילת פסח כמו האב מחמת זכריו, אלא ודאי דעל הב"ד וכל ישראל מוטל רק שיראו שיקויים מצות מילה בכל ישראל אבל לא שהוא מצוה דידהו, וא"כ הוא מעין דין ערבות אך במילה הקפידה תורה יותר שאף על הקטנים יתומים צריכים לראות שיקויים בהם מצות מילה, ומ"מ מאחר שעכ"פ יש עלייהו מצוה צריכין לברך כשמלין כ"כ בכל מצוה כשעושה בשליחות בעה"ב צריך השליח לברך דהא מטעם ערבות מוטל גם עליו שיקיימו גם אחרים ונחשב גם לענין ברכה כמוטל עליו המצוה, כמו במילה שג"כ חיוב מילת אחרים שעליו ג"כ אינו חיוב בעצם שלו רק לראות שיקיימו האחרים כדהוכחתי ומ"מ צריך לברך, וזהו הוכחת המג"א ממילה משום שסובר שמה שמברך הוא משום שמוטל עליו המצוה מדין ערבות, וא"כ לשיטת הרא"ש ור' יונה ולהוספת הישועות יעקב אין שייך זה באיש עבור אשה ולהיפוך, דאין בהם ערבות ולא יוכל השליח לברך, ולכן הכא שאיירי במדליק איש עבור אשה ולהיפוך סובר שפיר הפמ"ג דאין יכול השליח לברך אלא כשבעה"ב ישמע הברכות והוי כמו שמברך בעה"ב בעצמו דשומע כעונה.

והנה יש לתמוה דא"כ מ"ט יכולין להוציא האשה הא זה שאם יצא מוציא הוא מטעם ערבות כדאיתא ברש"י ובר"ן בר"ה דף כ"ט וכן בנשים שאין להן ערבות איך יכולות להוציא אף נשים אחרות, בשלמא בביתה יכולה להדליק ולהוציא אף את בעלה וכל בני הבית בברכת נס וזמן להמרדכי דחייב בזה כל אדם, משום דעדיין לא יצאה בעצמה ובלא יצא מוציא אף שלא מטעם ערבות כמו שמוציאות אנשים בברכת המזון אם הן חייבות

מדאורייתא כדאיתא בברכות דף כ', אבל במדלקת בעד איש אחר בביתו שהיא לא יצאה בזה בין אם הדליקה כבר בביתה או לא וכן איש בעד אשה בביתה שהוא אינו יוצא בזה איך יכולין להוציא מאחר שליכא דין ערבות, ובב"ח איתא בפירוש הובא בבה"ט שאדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך אם עומדת אצלו בשעת הברכה, וקושיא זו היא אף בלא דברי, ותימה שלא הרגישו בזה האחרונים.

והנכון לע"ד בזה דבר חדש, דהנה יש לדקדק בר"ה דף כ"ח [כט] דתניא בברייתא ובהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא, מ"ט פרט הלל ומגילה הא כל הברכות אע"פ שיצא מוציא, ועוד הא דומיא דרישא דאיירי בברכת הנהנין היה לו לאסוקי כותיה ברכות המצות ומ"ש דשבק למיתני בדידיה ותני הלל ומגילה, ותמיהני שלא מצאתי מי שהרגיש בזה. ולכן צריך לומר דחידשה הברייתא שבהלל ומגילה אף באופן שליכא ערבות כגון אנשים עבור נשים נמי מוציא אף ביצא, והטעם דכיון דהם מצות על נס דנפרש דהלל איירי בהלל דלילי פסחים שכתבו התוס' בסוכה דף ל"ח ד"ה מי דעל הנס בא, וכן בהלל דחנוכה [ואני בארתי במק"א דגם הלל דיו"ט אף דשבועות וסוכות הוא על נס דיציאת מצרים, והוכחתי זה בראיה נכונה, ואין כאן המקום להאריך אבל התוס' הא לא סברי כן ונוקים דאיירי בהלל דלילי פסחים וחנוכה, וגם למה שבארתי צריך לאוקמי כן דהא בהלל דיו"ט פטורות נשים כדאיתא במשנה שם], ולכן כל מה שקורין הוא פרסומי ניסא ופרסומי ניסא הוא חיוב על כל אדם, ולכן אף שכבר יצא במצות קריאת המגילה וההלל יש עדיין עליו מצוה לפרסם הנס במה שיכול וממילא נחשב שעדיין שייך הוא להמצוה ויכול להוציא אף שאין עליו ערבות, מאחר שבקריאה זו מפרסם הנס עוד. וסברא זו מוכרחת להישועות יעקב, דהנה כתב שם שנסתפק אם במצות דרבנן יש ערבות, ורצה להוכיח מתוס' דליכא ערבות ורק מחמת שלא מצא בקדמונים חלוק בזה כתב שאין חלוק ויש ערבות אף בדרבנן אבל ראיה מפורשת לא מצא, וקשה טובא הא ברייתא מפורשת היא דבהלל ומגילה אע"פ שיצא מוציא והוא רק מטעם ערבות אף שהם מצות דרבנן, ולכן צריך לומר שסובר כדברי דבהלל ומגילה מוציא אף בלא ערבות, כדמוכרח לומר כן בברייתא מהא דלא תני בדידיה דהוא בברכת המצות דאם יצא מוציא, אבל מאחר שבהלל ומגילה אף בלא ערבות מוציא ניחא דתני ג"כ בדידיה משום דכל הברייתא איירי בלא ערבות דרישא בברכת הנהנין ליכא ערבות, ולכן אינו מוציא, ואשמעינן בסיפא דבהלל ומגילה אף בלא ערבות מוציא, וגם הוא חדוש גדול ולכן תני הלל ומגילה ולא תני ברכת המצות דאינו חדוש גדול מאחר דאיכא ערבות, וגם שמעינן זה מרישא דפרט דוקא ברכת הנהנין ולא תני סתמא לא יברך אדם לחברו אא"כ צריך לאותה ברכה ש"מ

שדוקא ברכת הנהנין אבל שאר ברכות שאיכא ערבות מוציא והלל ומגילה לא היינו יודעין שמוציא אף בלא ערבות, לכן תני הלל ומגילה ולכן היה מקום לומר שבמצות דרבנן ליכא ערבות והיה עוד הוכחה מהברייתא, אבל באמת שאיכא ערבות אף במצות דרבנן, וכוונת הברייתא שא"צ בהלל ומגילה לטעם ערבות ונ"מ שאף בנשים מוציא ולכן לא הוכיח מזה הישועות יעקב כלום.

יצא לנו מזה דבהלל ומגילה שהם על נס מוציא אף ביצא שלא מטעם ערבות, לכן גם בברכות נרות חנוכה נמי לא צריך לטעם ערבות דג"כ הוא על נס ולכן מוציא אף נשים וכן נשים מוציאות אנשים אף ביצא. וזהו טעם נכון ומוכרח כדי שלא יקשה מהרא"ש ור' יונה וכן הסכימו כל הפוסקים.

והנה טעם זה דפרסומי ניסא לא מהני אלא לענין שיחשב שייך בברכה ומחוייב בדבר שיוכל להוציא ולא יהיה כמי שאינו מחוייב בדבר מאחר דחייב הוא עכ"פ בפרסומי ניסא, ואף שלא תקנו שיקרא עוד הפעם מ"מ מאחר ששייך הוא קצת נחשב שומע מפי המחוייב בדבר ויצא דשומע כעונה, אבל לענין שיוכל לברך בעצמו אין מועיל טעם זה דיש עליו מצוה לפרסם הנס, דהא עכ"פ לא חייבוהו מחמת זה לא להדליק ולא לברך עוד הפעם, דבשלמא טעם ערבות מועיל גם לענין זה דהא מחוייב הוא לראות שיקיים חברו את המצוה, ולכן כשעושה הוא המעשה חייב גם בברכה דסגי לענין ברכה חיוב כזה, כדהוכיח המג"א ממילה מאחר דהחיוב הוא על אותה המצוה, אבל מטעם חיוב דפרסומי ניסא הא עכ"פ לא חייבוהו שיעשה ויברך עוד הפעם ולכן אינו יכול לברך בעצמו, ורק כשהמשלח עומד ושומע הברכות ונחשבו לברכות המשלח דשומע כעונה רק שיש דין דצריך שישמע מפי המחוייב בדבר לענין זה נחשב מחוייב בדבר ושייך באותה מצוה קצת כדבארתי. ולכן אם מדליק איש עבור אשה ולהיפוך ואשה עבור אשה אין יכול השליח לברך אף ברכת להדליק אם אינו עומד המשלח ואסור להדליק בלא ברכה כמו שאסורין אלם וערום לתרום, אבל בעומד המשלח ושומע הברכות דהוו ברכות המשלח יכול להדליק ולברך, וא"ש דינא דהב"ח ופמ"ג אף לענין ברכת להדליק דהא איירו באיש עבור אשה ולהיפוך וזה תירוץ נכון.

ולענין דינא נראה דב' התירוצים אמת, ונמצא דאיש עבור אשה ולהיפוך אין יכול השליח לברך כלל באין עומד המשלח אף ברכת להדליק ואיש עבור איש יכול לברך ברכת להדליק, אבל ברכת הנס וזמן לא יוכל לברך באינו עומד אצלו כדבארתי בתירוץ ראשון, ולכן אסור לשליח להדליק בכל אופן אם אינו עומד המשלח מצד חסרון הברכות.

ומה שנשארתי בתימה על השע"ת בשם מח"ב וזרע אמת עלה בדעתי שיש לתרץ בדוחק דסברי דברכת נס שייך לברך בכל פעם שעושה מעשה לזכרון הנס, וקצת ראיה לזה מברכת שעשה נסים בפורים שמברך אף ביום שתרוייהו על נס אחד, ואף שהרמב"ם סובר דזמן אינו מברך בפ"א ממגילה ה"ג, ומ"מ שעשה נסים מברך עיי"ש, אבל הוא דוחק גדול וכמעט שא"א לומר כן, דהא בגמ' איתא דזה שמברך כל יומא נס הוא מטעם דנס כל יומי איתא ופרש"י דהדליקו בו שמונה ימים, משמע דבלא זה לא היה מברך רק פעם אחת אף דמדליק לזכרון הנס בשמונת הימים, ודוחק לומר דבגמ' אמר זה רק לרוחא דמלתא.

וזה שבפורים מברך גם ביום על הנס אף שאינו מברך זמן להרמב"ם צריך לומר דלענין ברכת הנס כו"ע מודו דלילה לא נחשב כלום לגבי יממא והוי כבירך שלא בשעת פרסום הנס כסברת התוס' והרא"ש במגילה דף ד', ורק לענין זמן פליג הרמב"ם וסובר דמ"מ הא בירך בשעת התחלת המצוה ולא גרע מבירך זמן בחול בשעת עשיית הסוכה דיוצא ידי זמן דסוכה, וא"כ ה"נ הא בירך בשעת עסקו במצות מגילה אף שאינה עדיין עיקר המצוה, וזהו סברת הרמב"ם בפורים, אבל ודאי שאינו מברך על נס אחד ב' פעמים שעשה נסים אף שעושה ב' מעשים לזכרון הנס כפשטות הגמ' דשבת והובא גם בט"ז [או"ח] ריש סי' תרע"ו, אלמא דסובר דדוקא קתני בגמ', וא"כ הכא ממ"נ אם הדלקה דביהכ"נ נחשב מברך בשעת קיום המצוה גם נס אין לו לברך עוד הפעם, ואם מאחר שמדינא אין לו להדליק בביהכ"נ לא נחשב לכלום גם זמן יש לו לברך בביתו, ול"ד לפורים שאינו מברך זמן להרמב"ם ביום דהתם עכ"פ בירך בשעת קיום מצוה מדינא אבל הכא בביהכ"נ אינה מצוה דהרי לא חייבו רבנן כלל.

אך אף אם נימא שהמח"ב וזרע אמת מדמין זה להרמב"ם בפורים משום דכיון דמצד המנהג הדליק הוי נמי כבירך בשעת עסקו במצוה, מ"מ לדינא לא היה להם לפסוק כן דהא נהגו במדינותינו כתוס' והרא"ש שמברכין בפורים זמן גם ביום מאחר דאז הוא עיקר המצוה דל"ד לסוכה דהתם העשיה הוא בשביל הישיבה וגורם לה והוי שייכות למצוה זו, אבל קריאה דלילה אינה בשביל קריאה דיום ואינה גורמת לקריאת היום ולכן מאחר שהיא עיקרית מברך גם עליה זמן, וא"כ כ"ש שבברכתו בביהכ"נ לא יצא על מה שבביתו שהוא העיקר, ולכן עדיין תמוה לי דברי המח"ב וזרע אמת ומסתבר לדינא כמו שבארתי לעיל, זהו מה שיש לי בענין זה לפום ריהטא. גיסך הדוש"ת אוהבך, משה פיינשטיין.

סימן קצא

בענין הדלקת נר חנוכה בשמן שאסור בהנאה כשיש לו מעות לקנות שמן מותר ד' מנחם אב תשי"ז. מע"כ ידידי הרב הגאון המפורסם מוהר"ר טוביה גאלדשטיין שליט"א.

מה שהקשה כתר"ה על השער אפרים שהובא בבאה"ט [או"ח] סי' תרע"ג סק"א שהתיר להדליק נר חנוכה בשמן חמאה או שומן שנאסרו בהנאה מדין בשר בחלב מטעם דאסור להשתמש לאורה ומצד הנאת המצוה לאו ליהנות ניתנו מרוב הראשונים שמפרשים בע"ז דף י"ג שבמניח העטרה נמצא נהנה ואסור שהוא מהנאה דמניחין לו המכס אלמא דאף מה שמרויח במה שנשארו מעות שלו בידו בהנחת העטרה ואין נוטלין ממנו המכס נחשב נהנה מע"ז שאסור, א"כ גם הכא באם יש לו מעות לקנות נר חנוכה שהיה ודאי מוציא מעותיו כפי שמחוייב ומרויח ע"י שקיים המצוה בשמן האסור בהנאה יש להחשיב הנאה שאסור, והם רוב ראשונים הר"ח והר"ן בפירוש שני והריטב"א והמאירי והטור והרמ"א יו"ד סי' קמ"ט סעי' ג', לכאורה היא קושיא גדולה.

והנכון לע"ד דרק היכא שהחיוב שעליו הוא ליקח ממנו המעות שלו כהא דחיוב המכס, ואיסור הנאה דע"ז וכדומה עשה שישארו מעותיו בידו ולא יקחו ממנו סברי ראשונים אלו שאסור גם הנאה זו מאה"נ כיון דעכ"פ הרויח ממון ממנו אבל מצוה שאין החיוב שעליו להוציא ממון כחנוכה ושופר וסוכה וכדומה רק שכיון שמחוייב להדליק הנר ולתקוע בשופר ולישב בסוכה ואין לו נר להדליק ולא שופר לתקוע בו ולא סוכה לישב בה ואונס ממון אינו אונס להפטר נעשה עליו בהכרח חיוב להשיג הנר והשופר והסוכה אף שצריך להוציא מעותיו עלייהו, ולכן כשיש לו שמן דאה"נ ושופר ועצים דאה"נ הרי יש לו לקיים המצוה בלא הוצאת מעותיו ולא נעשה עליו חיוב כלל להוציא ממון ולא שנפטר ע"י האה"נ מלהוציא מעותיו אלא שנגרם על ידם שלא נעשה עליו חיוב כלל והנאה זו ודאי הוא רק גרם בעלמא שלכו"ע אין שייך לאסור ונשאר רק מה שהוא נהנה מקיום המצוה שעל זה הא לאו ליהנות ניתנו.

ולפ"ז לא קשה גם מה שהקשה כתר"ה ממה שאסור להמודר להחזיר אבדה להמדיר משום שמרויח פרוטה דרב יוסף, דבצדקה הא כל החיוב הוא עליו שיוציא ממונו דוקא שיתן פרוטה וריפתא שלו להעני וע"י החזרת האבדה להמדיר נפטר ומרויח הפרוטה והריפתא דאף שההנאה היא שנשאר שלו בידו נמי הוא הרוחה מהמדיר שאסור, ול"ד לנר חנוכה ושופר וסוכה וכדומה שאין החיוב שעליו הוצאת הממון כדלעיל.

ומתורץ בזה מה שקשה טובא מ"ש הנאה דפרוטה דרב יוסף שנפטר מפורע חובו ושוקל את שקלו שמותר במודר הנאה, ועיין בתוס' נדרים דף ל"ג שהקשו זה, ומה שתירצו

משום דהוא כנוטל בעצמו מהמדיר ופורע חובו דחוק קצת דהא אין כוונתו ליפטר מהפרוטה לעני אלא לקיים מצות השבה להמדיר והתורה פטרתו. אבל לפ"ז ניחא דהוא משום דחיוב דפריעת חוב הוא ככל המצות משום שהחיוב הוא שיסולק תביעת הבע"ח ממנו באיזה אופן שיהיה שהוא אף במחילה דהמלוה ואף בפריעת אחרים עבור סלוק החוב ולא בהוצאת ממונו דוקא לכן נחשב זה רק הנאה דהברחת ארי, ואף מצות נתינת השקל שא"א לו להפטר במחילה נמי עכ"פ אין החיוב עליו שיתן הוא ומשלו, דהא אף אחר יכול ליתן בעדו גם בלא הקנאה לו במתנה מתחלה, וראי' מפ"א משקלים מ"ז דתנן השוקל ע"י עני וע"י שכנו וע"י בן עירו פטור מקלבון, ואם היה צריך להקנות להם במתנה אין שייך לפוטרם מקלבון דאיזה חלוק יש בנתינת השקל מאיזה מעות שלו הוא נותן אם השיגם ע"י שהרויח בפעולה ומסחר או ע"י מתנה מאחר שעכ"פ נותן עתה משלו, אלא פשוט דאיירי שלא הקנה להם אלא שהאחר שקל עבורם לפוטרם בשל מעות האחר שלכן פטור מקלבון כיון דנפטרים בשל האחר.

ומש"כ הרע"ב פטור כיון שנותן להם במתנה וכן איתא ברמב"ם פ"ג משקלים ה"ג, אין הכוונה שנתן להם מתנה בקנין אלא שנתן השקל להקדש עבור העני ושכנו ובן עירו לפוטרם בשלו באופן שלא יתחייבו לו כלום כמתנה דאם נתן להקדש באופן שמתחייבים שהוא בהלואה ע"פ בקשתם והתחייבותם לו אף שלא נתן לידם נמי הוא כנתנו בעצמם משלהם שחייבים בקלבון. וניחא קצת לפ"ז טעם הרמב"ם שמסיק שם שהרי נתן חצי שקל מתנה כדי להרבות בשקלים עיי"ש, שכוונתו לחלק מהקנה להם והם נתנו שחייבין בקלבון שהרי כששקל משלו עבור האחרים לפוטרן הרי עיקר נתינתו כדי להרבות בשקלים אך משום שא"א לו באופן אחר להרבות בשקלים משום העשיר לא ירבה הוכרח ליתנם עבור האחרים לפוטרן ולכן לא חייבוהו בקלבון כיון שהוא נותן יותר מחיובו, אבל כשנתן להם מתנה בקנין והם נותנים הרי אין שום אחד מהן נותן יותר מחיובו וחייבין בקלבון, וכן כשמתחייבין להחזיר לו הרי אין נותן משלו יותר מחיובו ולכן חייב, [ומסתבר שגם שלא מדעתו יכול אחר לשקול על ידו ויפטר מחיובו כמו בפרעון חוב אם אך לא ימחה כשנודע].

וכיון שנפטר גם בנתינת אחרים הרי החיוב עליו הוא לא הוצאת ממונו דוקא אלא שיבא להקדש שקל על ידו, לכן הוא ככל המצות דהוצאת ממונו הוא רק משום שלא נמצא אופן אחר שיבא השקל להקדש אלא בהוצאת ממונו אבל כשנמצא מי ששקל עבורו הוא רק כסלק חיוב הוצאת ממונו למצוה זו ונחשב מבריח ארי שהוא רק גורם בעלמא להשאיר את שלו בידו שמותר במודר הנאה, אבל חיוב צדקה ליתן פרוטה לעני הוא

חיוב שיתן משלו דוקא דאם אחר נתן הוא מצות האחר ולא נתקיים בזה מצוה שעליו ולא נפטר מחיובו, לכן במה שבהשבת האבדה למדיר נפטר מליתן פרוטה לעני הוא הרוחה מהמודר שאסור אף שההרוחה היא שנשאר שלו בידו דעכ"פ ממש הרוחה מהמדיר הוא.

והנה התוס' דנדרים [לג] שגם בצדקה סברי דהוא כפורע חובו שהיה לן להתיר במה שנפטר מצדקה ע"י השבת אבדה להמדיר, צריך לומר לפ"ז דהוא משום דסברי דמה שמרויח שנשאר שלו בידו ונהנה משל עצמו אף שהמדיר עשה לו זה הוא רק גורם לו שיהנה ממה שיש לו כבר ולא נחשב שנהנה מהמדיר, והוא כהטעם שאיתא בתוס' כתובות סוף דף ק"ז לענין שפטור מלשלם למי שפירנס את אשתו לחנן דל"ד ליורד לשדה של חברו שלא ברשות דנותן לו מה שההנהו דהתם השבח בעין הוא, אבל הכא לא השביח לו שום שבח אלא שהצילו מגביית בעל חובו ולא מידי יהיב ליה, והוה כמבריח ארי דאע"ג דמהנה אותו לא מתחייב מידי עיי"ש. ומה שמצרכי התוס' הכא להטעם דמצי למימר מפייסנא ליה לפיכך לא ברי היזקא, הוא משום דאם היה ברי היזקא היה נחשב ככבר נגבה ואין לו סך החוב, וכדמצינו אף במציל מן הארי שבאין יכול להציל שברי היזקא נחשב כבר כאינו שלו והרי הוא של המציל לכן גם בחוב אם לא היה אפשר לו להפטר מן החוב אלא דוקא בגביה ממנו היה נחשב כנותן לו המדיר בפריעתו להבע"ח דבר חדש שאסור. ובצדקה יש טעם גדול לפ"ז להחשיב כמבריח ארי אף אם היה ברי שהיה נותן להעני דאין להחשיב ככבר ניתן להעני ואין לו סך זה מאחר דהוא רק מצוה בעלמא שלא נגבה בדיינים אם לא היה רוצה ליתן צדקה וממילא אף שידוע שהיה נותן וע"י השבת האבדה לא יתן הוא רק גורם לו שיהנה משל עצמו ולא כנתינת דבר חדש, אבל בתוס' כתבו גם בפרוטה שאינה מצויה כ"כ וכוונתם שלא ברי היזקא, ואולי לרוחא דמלתא כתבו זה התוס', ויותר נראה שהתוס' סברי דלענין איסור הנאה מהמדיר אם היה ברי שיתן להעני מצד קיום המצוה שעליו היה נחשב לענין איסורא ככבר נתן דחיוב המצוה נמי הוא כמכריח כמו הגביה דב"ד אף שלענין חיוב תשלומין היה מסתבר שלא היה שייך להחשיב כנותן דבר חדש אם היה שייך זה בצדקה כיון שלא נגבה בב"ד, דלענין איסור יש עכ"פ להחשיב כנותן דבר חדש ולכן הוצרכו בקושיתם לומר דבפרוטה דרב יוסף נמי לא ברי שיתן והקשו שפיר והוצרכו לדחוק כתירוצם.

עכ"פ לתוס' מה שמרויח ע"י המדיר שנשאר שלו בידו מותר והוא כשיטתם בע"ז דף י"ג שמצד הנאת פטור המכס היה מותר להניח העטרה דלא נחשב נהנה מע"ז כיון שעצם ההנאה היא שנשאר שלו בידו. ואף שבמכס הוא ברי היזקא שבאופן כזה הא סברי

התוס' בנדרים [לג] שיש להחשיב כהשיג דבר חדש ע"י האיסור הנאה, אולי מטעם זה כתב בחדושי אנשי שם שבמכס קבוע אסור דזה נחשב כגבוי וכנחסר כבר, ורק במכס של גזלה שרשאי להבריח את המכס ולבקש תחבולות כשחד וכדומה שלא יקחו, לא נחשב כחסר כבר ולא הוי כהשגת דבר חדש מהע"ז. אבל מסתבר שאף במכס קבוע כיון שמאלו שמניחין העטרה אין נוטלין המכס זה גופא עושה שלא יתחשב כחסר כבר עד שנטלו ממנו ממש, וממילא אינו כנותן דבר חדש, אך הוא כהטעם שכתבתי שבצדקה היה נחשב כמבריח ארי אף בהיה ברי שהיה נותן להעני כיון שלא היו גובין ממנו אם לא היה רוצה ליתן דלכן גם הכא כיון שאם היה מניח את העטרה לא היו גובין ממנו אין להחשיב כחסר אף שידוע שמצד האיסור לא יניח את העטרה ויגבו ממנו דלכן לא היה כנהנה בדבר חדש מהע"ז, אבל למאי דכתבתי שהתוס' נדרים סברי דלענין איסורא יש להחשיב ככבר נתן מצד חיוב המצוה כ"ש דיש להחשיב ככבר נגבה מצד שלא יעבור על איסור נהנה מע"ז והיה לן לאסור. אך אולי כיון שגם ליתן המכס יש איסור מטעם מהנה לא הוי כנגבה, וגם אפשר שתוס' דע"ז פליגי אתוס' נדרים בסברא זו.

והנה לתירוץ התוס' נדרים [לג] שבמחזיר אבדה להמדיר נחשב כנוטל בעצמו מכיסו של המדיר שאף שהוא מבריח ארי אסור, יקשה דבמניח עטרה נמי הרי עושה בעצמו להשיאר המכס שיש לאסור אף שהוא מבריח ארי להשאיר שלו בידו, וצריך לומר דאה"נ שתוס' נדרים פליגי בזה אתוס' ע"ז ויפרשו שם שהאיסור הוא משום נהנה דנפטר מהמכס כהר"ח והר"ן בפי' שני, אף שסברי כתוס' ע"ז לענין זה שהרוחה מה שנשאר שלו בידו לא נחשב הנאה מהאה"נ, והתוס' ע"ז סברי דגם כשנוטל בעצמו להשאיר שלו בידו אין לאסור כיון דעכ"פ הנאתו בעצם הוא רק משל עצמו והאיסור הנאה הוא רק גורם לו הנאה מדבר המותר, ומה שבנוטל הלוה משל המדיר ונותן להמלוה אסור הוא מטעם דכיון שלא פרע המדיר להמלוה אלא נתן להלוה הרי בהכרח יש לו להתחייב כיון שנטל בידו ואף בלא נטל בידו אם המדיר פרע ע"פ בקשת הלוה המודר יש לו להתחייב בהכרח וא"כ כשנותן לו המדיר ע"מ שלא יתחייב היא הנאה גמורה משל המדיר שנתן לו מתנה דהרי הוא כזכה הוא עצמו אף אם התנה ע"מ שאין לו רשות אלא לפרוע החוב, וכן הוא אם ע"פ ציויו להבריח המדיר את הארי יש לאסור דהרי יש לו להתחייב כפועל והוא נותן לו פעולתו בחנם ולכן רק בעושה מעצמו אמרינן דהוא מודה ואין מן הצורך דההתראה בזה שייכות התחייבות על הנחתו העטרה ונשאר רק מה שנהנה בזה שנשאר שלו בידו אינו כלום כיון שעצם ההנאה הוא משל עצמו.

אבל א"כ יקשה על תוס' ע"ז [י"ג] מ"ט אסור להחזיר אבדה להמדיר מצד הרוחת פרוטה דר' יוסף כדהקשו תוס' בנדרים כיון שלא סברי תירוץ תוס' דנדרים וגם לא סברי כתירוצי דבצדקה שהחיוב הוא להוציא ממונו דוקא אסור כשמרויח מאה"נ להפטר, דהא במכס נמי הוא כהחיוב שיוציא ממונו דאף שלא איכפת להו שאחרים ישלמו עבורו הא לא אפשר לשלם משל אחרים דאסורים גם הם מלהנות לע"ז וגם אם נכרים ירצו לשלם עבורו אסור כמו בממונו ובהמכס מרויח שיפטר שהי"ל לאסור כמו בצדקה, אלא ע"כ סברי דכיון דעכ"פ נהנה בעצם רק משל עצמו מותר כתוס' נדרים בזה וכטעם תוס' כתובות וא"כ יקשה קושית תוס' נדרים. וצריך לומר כהחדושי אנשי שם דדוקא במכס של גזלה שלא הוי ברי היזקא שלא נחשב כגבוי ואבוד כבר ממנו פליגי להתיר, ואולי גם במכס קבוע דכיון שאסור גם ליתן המכס אולי רשאי לבקש תחבולות כשחד וכדומה להבריח אף שמדינא היה לו שלא ליקח שם כלל דעכ"פ אם עבר ולקח אולי רשאי, ולכן סברי דנחשב ההנאה רק משל עצמו, אבל בפרוטה דרב יוסף אף שלא הוי כגבוי מ"מ כיון שההנאה היא שלא יתחייב להוציא שזהו חיוב צדקה נחשב הנאה מהאה"נ אף שהוא להשאיר שלו בידו, דרק במכס שאין עליו חיוב מדינא שרשאי להבריח רק מצד שידוע שיפסיד לא נחשב כנותן לו דבר חדש בסלוק החיוב אלא מצד שנחשב כחסר כבר שזה לא הוי אלא בברי היזקא ובמכס של גזלה לא הוי עדיין כחסר, ואולי גם במכס קבוע כזה שאסור ליתן לא נחשב כחסר כדלעיל, אבל בצדקה שהוא חיוב עליו להוציא ממונו אף שלא ברי כ"כ, עכ"פ מה שמסלק החיוב הוא נחשב הנאה מהאה"נ, ול"ד לפורע חובו ושוקל שקלו שאין החיוב להוציא ממונו דוקא, ונמצא שאף לתוס' ע"ז הוי החלוק בצדקה מפורע חובו כמו להחולקים עליהם, ורק במכס אסרי החולקים דסברי שאף שהוא חיוב של גזלה נחשב חיוב שהסלוק נחשב כנהנה והוי כסלוק חיוב של צדקה שאסור.

והנה לתוס' נדרים שמה שנוטל בעצמו להבריח הארי אסור לכאורה יש לאסור ליקח שמן האסור בהנאה לנר חנוכה וכן שופר האסור בהנאה וכדומה דהא נוטל בעצמו להשאיר מעות שלו בידו שלא יצטרך להוציאם למצותו, ואולי גם לדידהו יש לחלק נר חנוכה ושופר וכדומה שלא נאמר בהו כלל ענין הוצאת ממונו בחיוב המצוה שלא יתחשב אף הברחת ארי, דעשה שלא יתחייב כלל בהוצאת ממון כיון שיש לו במה לקיים המצוה בלא הוצאת ממון שזה מותר, אף שלוקח בידים בעצמו האה"נ לקיים המצוה, ורק בפורע חובו ושוקל שקלו שיש עליו חיוב הפרעון שהוא רק בנתינת ממון להמלוה ולהקדש, נמצא שהארי ישנו בכאן ורק שיש עצות במה להבריחו ע"י מחילה ופריעת

אחרים בעדו, בזה סברי שכיון שלקח בעצמו הנאת הברחת הארי מאיסור הנאה אסור ואין חלוק לתירוצם בין פורע חובו לפרוטה דרב יוסף, אבל בינם לנר חנוכה ושופר וכדומה יש טעם לחלק ולהתיר.

ונמצא שבנר חנוכה ושופר וכדומה לכו"ע יש להתיר, ובצדקה לכו"ע אסור, ובלפרוע חובו ולשקול את שקלו לתוס' נדרים [לג] אסור ולתוס' ע"ז [יג] וגם להחולקים עליהם מותר אם אך הוא דבר המותר בהנאה לאחרים, ובמכס של גזלה שמותר להבריח, ואולי גם במכס קבוע כשאסור ליתנו לרש"י ולתוס' ע"ז מותר, ולהחולקים עליהם שהם רוב המפרשים אסור.

ומה שהביא כתר"ה מהירושלמי סוף תרומות שר' ניסא אומר שרק באין לו שמן של חולין מדליק בשמן שרפה לנר חנוכה וכן פסק הרמב"ם בפי"א מתרומות הי"ח, להוכיח דכשיש לו אסור אף דמצות לאו ליהנות ניתנו משום דעכ"פ משתרשי באה"נ, הנה גם כתר"ה מסיק שאין ראיה משם אבל נשאר בקושיא שלא ברור לו טעם האיסור. ולע"ד ודאי אין שייך לכאן דתרומה טמאה אינה מאיסורי הנאה ואף שאסור בהנאה של כילוי אין הרוחת השמן שבביתו הנאה של כילוי האסור לזרים וגם קיום המצוה אף אם ליהנות ניתנו אולי אין להחשיב זה הנאה של כילוי כיון שאין ההנאה מעצם הכילוי כדכתב כתר"ה. אבל היא הנותנת לאסור גם להדליק נר חנוכה אף שלאו ליהנות ניתנו, דכי מצד הנאתו אסור בהנאה של כילוי הא אין זה איסור הנאה אלא הוא מצד חדוש התורה שגם תרומה טמאה נאסרה לזר שהוא לתשמישין העושין בתרומה טמאה שהם רק בכילוי דשרפה להסקה והדלקה, וא"כ אף הדלקה דמצוה אף שאינה ענין הנאה מ"מ תשמיש האדם ודאי הוי, והתורה אסרה לזר להשתמש בתשמישי תרומה טמאה שהוא בין שעושה להנאה בין שעושין למצוה בהכילוי, [וכן יהיה אסור להדליק נר חנוכה בטבל שג"כ נאסר בקרא גם בטמאה אלא משעת הרמה ואילך כדאיתא בתוס' פסחים דף ט' וכמו שאסור בהנאה של כילוי כ"כ אסור בתשמיש מצוה של כילוי]. וזהו טעם גדול למה שאסור להדליק נר חנוכה בשמן שרפה לזר.

אך יקשה לפ"ז מ"ט מותר כשאין לו שמן אחר וכי מצות נר חנוכה ידחה איסור זרות דאורייתא, ועיין במל"מ פ"ב מתרומות הי"ד שהקשה זה והוכיח מכאן שאיסור זרות בתרומה טמאה להסקה והדלקה הוא רק מדרבנן כדסובר הר"ש ובמקום מצוה לא גזור. וניחא מה שלכאורה תמוה שם במל"מ שכתב דאין לומר משום דמצות לאו ליהנות ניתנו כדסובר השער אפרים באיסורי הנאה, משום דמדקאמר מי שאין לו שמן חולין משמע דבדוחק התירו דמדינא אסור, וכוונתו דאם מטעם לאו ליהנות ניתנו היה מותר אף שלא

מדוחק, ונהי שהוכיח שאין ההיתר מטעם זה יקשה דמ"מ יהיה מותר גם מטעם זה שלכן יהיה מותר אף ביש לו שמן אחר, אלא צריך לומר שמזה שאסור ביש לו שמן משמע דאין כאן היתר דלאו ליהנות ניתנו והטעם כדבארתי משום דאין האיסור על ההנאה אלא על התשמיש שזה איכא אף במצוה, ומה שמותר באין לו שמן הוא משום דאין האיסור אלא מדרבנן ולא גזרו במקום מצוה. ור' ינאי שמתיר אף ביש לו שמן של חולין אולי סובר דכיון שלא גזרו לצורך מצוה לא גזרו אף בלא דוחק ולא אסרו אלא לצורכו שהוא להנאתו דוקא, אך אם נימא שהוא איסור לזר מדאורייתא כדרצה לומר המל"מ לתוס' יקשה איך התירו כשאין לו שמן אחר, וצ"ע עדיין.

והא דאיתא בנה"מ סי' ער"ה דהא דבכברי עלי מערבין הוא דוקא בעירב למצוה שלא מחוייב בדבר שלא היה מוכרח לקנות במעותיו דאם היה מחוייב לקנות הרי נהנה, צריך לומר דהוא משום דעירובי תחומין צריך להיות דוקא משלו כדמסיק בעירובין דף פ' דצריך לזכות, וכן איפסק ברמב"ם ובש"ע [או"ח] סי' תי"ג ונמצא שמרויח מזה ממש כמו בצדקה שאסור, ולכן הוצרך לאוקמי דאיירי דוקא בלא היה מחוייב לקנות.

ודברי המחנה אפרים דמי שאסר נכסיו יכול ליתן מהם לצדקה מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו, שתמוהין מאד כדהקשה בנה"מ שם בתרתי, חדא דהא אית ביה נמי הנאת הגוף דהעני יחזיק לו טובה, ועוד דהא פוטר עצמו מפרוטה דידיה ועדיף מפרוטה דרב יוסף דהכא הוא ודאי עיי"ש, הנכון לע"ד דלרש"י ר"ה דף כ"ח שפי' בטעם לאו ליהנות ניתנו משום דלא ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו, הרי משמע דאין זה משום דרק הנאה גופנית היא הנאה ולא הנאת הנפש ושכר המצוה, אלא דאף שנחשב זה הנאה דמטעם זה אסר ר' יהודה שם [ר"ה כ"ח] לקיים מצוה באה"נ, מ"מ כיון שלא ניתנו להנאה ושכר זה אלא לעול שנקיים רצון ה' אין לאסור אף שנגרם מזה שיש לו על קיום רצון ה' הנאה ושכר היותר גדול בעולם כיון דהנאה והשכר הוא רק על קיום רצון ה' שיש בזה, ודעתו וכוונתו לעשות הרצון דלולא זה אין במעשה זה שום הנאה ושכר, ונמצא שהשופר האסור שעשה בו המצוה הוא רק גורם בעלמא ליהנות מענינים אחרים שזה מותר כמו בהלך לקבור האה"נ ומצא שם אוצר שמותר ליהנות מהאוצר וכדומה.

ומטעם זה נראה דאף מה שע"י קיום המצוה מכבדין אותו בנ"א לא נאסר מלקיים המצוה באיסורי הנאה, כמו שלא נאסר בשביל השכר שיש לו מקיום מצוה שהוא הרבה יותר, ול"ד למעין בימות החמה שיש לו הנאת הגוף מעצם המעשה.

ולכן סובר המחנ"א דכיון שנתינתו להעני הוא לעשות צדקה לא בשביל רעות וידידות שנמצא שאין החזקת הטובה של העני אלא על שקיים המצוה דהא ידוע להעני שלא היה נותן לו מתנות בעלמא אלא שהוא למצות צדקה לא עדיף מה שגם העני מחזיק לו טובה על קיום המצוה מהחזקת טובה והשכר שנותן לו השי"ת וממה שמכבדין אותו בנ"א בשביל המצוה שאין לאסור.

ומצד הרוחת פרוטה שמחוייב ליתן ודאי צריך לפרש שכוונת המחנ"א היא שיתן לו הפרוטה שהיה נותן לו משלו לבד מה שיתן לו מאלו שאסר עליו בהנאה. ועיין בב"ב דף מ"ג דשייך כה"ג אף להכשיר לעדות כשיתנו מה דקיץ להו, אך להאב"א לא נכשרין משום דיש לחוש שלא יתנו כיון דרוח להו, שזה שייך רק בהכשר עדות שעדיין נוגעין הם כדפי' רשב"ם וגם דוקא בעניי דרמו עלייהו אבל לענין איסור הנכסים שאסר עליו הרי בשביל האיסור ודאי יתן מה דהיה נותן משלו כדי שלא יעבור על האיסור ואין לחוש לכלום. ידידו, משה פיינשטיין.

סימן קצב

בענין להפסיק לומר שם רשעים ירקב כשקורין המן בקריאת המגילה בפורים פורים תשט"ו. מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א.

ומה שהקשת על הלבוש שסובר שאומרים שם רשעים ירקב כשאומר המן בשעת קריאת המגילה בפורים והובא במג"א [או"ח] סי' תר"צ ס"ק כ"א הא הוא הפסק ותירצת שאולי זה מענין קריאת המגילה, הנה איתא קושיא זו ותירוץ זה בשער הציון בס' משנה ברורה אות נ"ז. ועיי"ש שהביא ראיה מסוף סעי' י"ג שהוא מהא שבדורשה שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו אם כיוון לבו לצאת ידי חובתו יצא ולא יפסיק בה בענינים אחרים כשדורשה שאסור להפסיק בה בענינים אחרים אלמא דהוא אף לכתחלה אין מה שדורש הפסק דאם לבדיעבד הא אף בשח בינתים בדברים אחרים נמי יצא כדאיתא ברמ"א סעי' ו'.

אבל בני הר"ר דוד נ"י הקשה שמנלן שאף לכתחלה מותר לדרוש בתוך הקריאה הא מלשון המשנה היה כותבה דורשה ומגיהה אם כיון לבו יצא מוכרח שלא בירך לפניה כמפורש בתוס' ברכות דף י"ג על הא דהיה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיוון לבו יצא בשם הירושלמי דמוכיח מזה דברכות אינן מעכבות והראיה פשוט שהוא שאם בירך אין לך כוונה גדולה מזה וא"כ גם הכא מוכרח לומר מלשון אם כיוון לבו דאיירי בלא בירך לפניה ולכן ניחא מה שיכול לדרוש דבלא ברכה כתבו התוס' בברכות דף י"ד

לענין הלל דר"ח דאם אין מברכין אין שייך הפסקה וא"כ גם במגילה במי שלא בירך אין שייך הפסקה לתוס' וכן מפורש בטור [או"ח] סי' תרצ"ב שתלוי הפסקה בברכה. ועיין בב"י שם [או"ח תרצב] וא"כ מנלן דאף כשמברך כמו שצריכין נמי יהיה מותר לדרוש. ומ"ש מק"ש שפשוט שאסור לדרוש פירוש הפסוקים ומה שנדרש עליהם. וכן הוא בש"ע כיון שגם כן כתב אם כיוון לבו צריך לאוקמי בלא בירך ומשכחת לה בקרא עוד הפעם מחמת שנסתפק אם יצא בקריאה ראשונה דמספק א"צ לברך שאז מותר לדרוש, שמ"מ אסור להפסיק בענינים אחרים לכתחלה והטעם אולי משום שסובר המחבר כהר' יונה בברכות שם [י"ד] שאף בלא ברכה כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטלה וכ"כ במגילה אין לו להפסיק באמצע פרסום הנס בדברים אחרים שאין שייך זה בדרשת הפסוקים אבל בבירך גם בדרשות הפסוקים אפשר אסור. וא"כ אין ראיה משם להתיר לומר שם רשעים ירקב בקריאה שמברכין עליה וצ"ע. ואולי סובר הלבוש שמה שבירושלמי פ' בני העיר ה"ז איתא שר' יונתן הוה אמר כד מטי להאי פסוקא אשר הגלה נבוכדנצר אמר דבוכדנצר שחיק עצמות היה זה בשעת הקריאה וכן איתא בשירי קרבן שהר"ש בס' י"מ פי' על מה שרב אמר צריך לומר ארור המן הוא בעת הקריאה וא"כ מפורש שאינו הפסק וטוב לומר זה. אבל הא בראי"ש פ"א ה"ח מפורש שהוא אחר קריאת המגילה וכמו שאנו נוהגין ובהא דר' יונתן אפשר לפרש שהיה בעת למודו ולא בעת הקריאה. ולכן מספק אולי יותר טוב שלא לומר זה. ידידו, משה פיינשטיין.