שו״ת · מחברי זמננו · אגרות משה

# אגרות משה אורח חיים ד

הרב משה פיינשטיין

**ספריית אור ברסלב** · or-breslev.co.il

# אגרות משה אורח חיים ד

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-ד/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

# תוכן העניינים


סימן א ..... 6
סימן ב ..... 7
סימן ג ..... 8
סימן ד ..... 8
סימן ה ..... 9
סימן ו ..... 9
סימן ז ..... 19
סימן ח ..... 20
סימן ט ..... 26
סימן י ..... 30
סימן יא ..... 31
סימן יב ..... 46
סימן יג ..... 46
סימן יד ..... 47
סימן טו ..... 48
סימן טז ..... 56
סימן יז ..... 61
סימן יח ..... 63
סימן יט ..... 64
סימן כ ..... 65
סימן כא ..... 66
סימן כב ..... 77
סימן כג ..... 78
סימן כד ..... 80
סימן כה ..... 86
סימן כו ..... 89
סימן כז ..... 90
סימן כח ..... 90
סימן כט ..... 91
סימן ל ..... 91
סימן לא ..... 92
סימן לב ..... 93
סימן לג ..... 93
סימן לד ..... 94
סימן לה ..... 95
סימן לו ..... 96
סימן לז ..... 97
סימן לח ..... 97
סימן לט ..... 99
סימן מ ..... 123
סימן מא ..... 138
סימן מב ..... 143
סימן מג ..... 144
סימן מד ..... 145
סימן מה ..... 156
סימן מו ..... 157
סימן מז ..... 157
סימן מח ..... 158
סימן מט ..... 160
סימן נ ..... 162
סימן נא ..... 165
סימן נב ..... 167
סימן נג ..... 168
סימן נד ..... 171
סימן נה ..... 177
סימן נו ..... 178
סימן נז ..... 179
סימן נח ..... 179
סימן נט ..... 180
סימן ס ..... 181
סימן סא ..... 184
סימן סב ..... 185

**סימן סג** ..... 191
**סימן סד** ..... 226
**סימן סה** ..... 227
**סימן סו** ..... 228
**סימן סז** ..... 230
**סימן סח** ..... 231
**סימן סט** ..... 240
**סימן ע** ..... 251
**סימן עא** ..... 258
**סימן עב** ..... 259
**סימן עג** ..... 260
**סימן עד** ..... 263
**סימן עה** ..... 287
**סימן עו** ..... 298
**סימן עז** ..... 303
**סימן עח** ..... 309
**סימן עט** ..... 310
**סימן פ** ..... 313
**סימן פא** ..... 323
**סימן פב** ..... 326
**סימן פג** ..... 328
**סימן פד** ..... 328
**סימן פה** ..... 330
**סימן פו** ..... 331
**סימן פז** ..... 332
**סימן פח** ..... 334
**סימן פט** ..... 337
**סימן צ** ..... 338
**סימן צא** ..... 341
**סימן צב** ..... 344
**סימן צג** ..... 349
**סימן צד** ..... 350
**סימן צה** ..... 351
**סימן צו** ..... 352
**סימן צז** ..... 354
**סימן צח** ..... 355
**סימן צט** ..... 364
**סימן ק** ..... 368
**סימן קא** ..... 368
**סימן קב** ..... 373
**סימן קג** ..... 373
**סימן קד** ..... 376
**סימן קה** ..... 377
**סימן קו** ..... 386
**סימן קז** ..... 392
**סימן קח** ..... 395
**סימן קט** ..... 396
**סימן קי** ..... 397
**סימן קיא** ..... 398
**סימן קיב** ..... 400
**סימן קיג** ..... 401
**סימן קיד** ..... 402
**סימן קטו** ..... 403
**סימן קטז** ..... 406
**סימן קיז** ..... 408
**סימן קיח** ..... 410
**סימן קיט** ..... 412
**סימן קכ** ..... 414
**סימן קכא** ..... 415
**סימן קכב** ..... 416
**סימן קכג** ..... 419
**סימן קכד** ..... 422
**סימן קכה** ..... 423
**סימן קכו** ..... 424

**סימן קכז** ..... 424

# סימן א

הערות בפרשת הקרבנות.

א כ' הט"ז או"ח סי' א' סק"ז אם הוא חייב חטאת והקריאה נחשבת לחטאת דהיינו כאילו עושה ממש מעשה חטאת ככל חוקתו ומשפטו היאך יאמר ואם אינו חייב חטאת יהיה זה נדבה דהקריאה ההיא כבר נעשית כמשפט החטאת בכל פרטיו שקורא בו בתורה ע"כ אין לאמרו עכ"ל. ותימה מ"ט לא יוכל להתנות באמירה שאם לאו יהי' כקורא בתורה וצ"ע.

ב בנתיב חיים על מג"א סק"ח כתב ואם יאמר עולה אחר חטאת ואשם יאמר אח"כ פרשת נסכים א"כ פרשת נסכים קאי נמי אחטאת ואשם שאמר קודם וכו' ואי לא יאמר אח"כ פ' נסכים אין זבח בלא נסכים מש"ה יאמר עולה קודם לחטאת עכ"ל.

ולכאורה אינו נכון דהא בפ' נסכים מפורש שדוקא בא בנדר ובנדבה טעון נסכים דכתיב לפלא נדר או בנדבה כדאיתא בפ' ב' מדות (מנחות צ' ע"ב) וא"כ אף אם היה אומר אחר חטאת לא יטעו שקאי אחטאת ואשם דהוי כמפרש שרק על עולה ושלמים ותודה.

ג שם על מג"א ס"ק י"א כ' עי' בנדה דף ע' מפני שמביא קדשים לבית הפסול וע' פירש"י וזה אינו אלא כשהביא הקרבנות בפועל ונתותרו. אבל באמירה בלחוד חכמים ג"כ מודים שיכול להתנות על אשם בתנאי ואם לאו יהיה נדבה. עכ"ל. ואינו נכון לכאורה דהא כשקרא כבר שם שלמים אין יכול אח"כ להתנות שיהיה אשם וכן להפך כשקרא כבר שם אשם, ורק בתחילת ההקדש יכול להתנות, א"כ הטור שכתב ואחר אשם יאמר וכו' א"א לתרץ כן דאין יכול שוב להתנות מאחר שכבר קרא שם אשם ואף בתחילה אינו שייך זה באמירה שאומר כל לשון הפרשה וצע"ג.

ד שם בסופו כ' אך דברי הרמב"ם פ"ו מה' פסולי המוקדשין הל' י"ח לפי זה תמוהין שכתב מצא זכר בן שתי שנים אין לו תקנה שמא אשם הוא ועדיין לא כפרו בעליו, הלא יכול להביא בתנאי כמו שהקשו התוס' וצ"ע, עכ"ל. ולא קשה כלום דהרמב"ם פסק שם בהל' ט"ו כרבנן דאין מביאין קדשים לבית הפסול ולכן אין לו תקנה. דהתוס' שהוצרכו לפרש דאין להתנות אשם בשלמים שהרי שלמים טעונים נסכים ואשם אין טעון נסכים, הוא מחמת שכתבו שהברייתא סובר דמביאין קדשים לבית הפסול. אבל הרמב"ם שפסק שאין מביאין, פסק בפשיטות שאין לו תקנה וזה פשוט וצ"ע על בעל נתיב חיים שטעה בזה.

## סימן ב

אם מותר לילך בגלוי ראש לצורך פרנסתו ב' דר"ח אייר תשל"ד. מע"כ הנכבד מוה"ר הלל ארלנגער שליט"א.

הנה בדבר שצריך מע"כ להשיג משרה שצריך להפגש עם בעלי המשרד שאומרים לו שיצטרך שם להוריד כובעו מעל ראשו ולישב בגלוי הראש בלא כיפה שקורין יארמולקע שאם ילבש שם כיפה לא יקבלוהו לעבודה שם, והמשתדל עבורו אומר שיהיה היזק גם לו על זה שהשתדל עבור אדם כזה שלדעתם לא יהיה מסוגל, ואחר שיתקבל אומרים לו שיוכל לישב שם עם כיפה, והוא צריך להמשרה לפרנסתו שם בדענעווער שלא מצוי להשיג משרה אצל אינשי שלא יקפידו על זה אם מותר.

הנראה לע"ד דמותר דהא לדינא בגמ' ולרוב השיטות הוי גילוי הראש אף לילך בשוק רק מדת חסידות אבל כזו שכל אדם צריך להתנהג במדת חסידות עיין במג"א סימן צ"א ס"ק ג' והאריך במחצה"ש סימן ב' ס"ק ו' ומהרש"ל בתשובה שהביא הט"ז סימן ח' ס"ק ג' ובד"מ סימן ב' אות ב' שהביא כן מכלבו בשם הר"מ ואף להזכיר שם שמים בגילוי הראש כתב תה"ד בפסקים סימן ר"ג שאינו יודע כל כך איסור מפורש עיי"ש ובהגר"א סימן ח' סעיף ב' האריך ואסיק שאף להזכיר הזכרה בראש מגולה אינו מדינא עיי"ש, שלכן אף שכיון שכבר הנהיגו זה בכל ישראל לא גרע ממנהגי ישראל קדושים וודאי לא עדיף מעשה ממש דלהפסד גדול אינו מחוייב דאונס ממון הוא אונס לגבי מצות עשה עיין בסימן תרנ"ו שיותר מחומש א"צ לבזבז על מצוה ובמג"א ס"ק ז' כתב בשם הרי"ו דעד עישור נכסיו חייב וגם ע"ז מביא בשם הב"י שאינו יודע מנין לו, וא"כ כ"ש בגילוי הראש שאינו עשה דתורה ואף לא עשה דרבנן אלא מנהג טוב שאונס ממון הוא אונס, והשגת משרה שהוא לפרנסתו הוא הפסד גדול יותר אף מחומש שאינו מחוייב.

אבל שיטת הט"ז שם דאיכא איסור במקומותינו שהוא חוק העכו"ם שא"כ הוא לאו שאונס ממון אינו אונס שמן הראוי להחמיר כמותו אף שפליגי עליו דהא טעמו הוא טעם גדול ועיין באגרות משה ח"א דאו"ח סימן א' שדחקתי בטעם המג"א, מ"מ במקום הפסד גדול כזה יש לסמוך עלייהו, ובפרט במדינתנו בזה"ז שברור שלא מצד חוקיהם עושים זה אלא משום דכן נקל להו יותר, וכדחזינן ששום איש ממדינה זו הולך בכובע בשוק דשומרי תורה נמי אין הולכין בכובע אלא ביארמולקע דקה ואף בחורף שקר בחוץ לילך בלא כובע תיכף שבאין לבית חולצין הכובעים ומלבישין יארמולקע, וא"כ ודאי בשביל זה גם הנכרים אין הולכין בכובעים כשחם גם בחוץ ואף כשקר בחוץ ומוכרחין לילך בכובע בחוץ כשבאין הביתה פושטין הכובעים, וכיון שהם אינם צריכין לילך בכסוי

הראש יושבין בגילוי הראש, אבל לא שהם יושבים בגילוי ראש מצד קפידת איזה חוק דלכן ליכא בכאן סברא הט"ז ולכן לכו"ע הוא רק זהירות מצד המנהג הטוב והקדוש לנו שלא חמיר זה מעשה שהפסד ממון הוא אונס כדלעיל. והנני ידידו מברכו, משה פיינשטיין.

## סימן ג

ברכות השחר לניעור בלילה עש"ק י"ט מר חשון תשי"ג. לכבוד ידידי הרה"ג ר' בנימין זאב צוקער שליט"א.

בשאלתך כיצד פסק המ"ב גבי ניעור בלילה לא יברך בבוקר ברכות אלקי נשמה, ברכות התורה וברכת המעביר שינה והא ענין זה הוא מחלוקת הפוסקים, וכתבו האחרונים בריש ה' תפילין שכל מקום שיש מחלוקת הקבלה תכריע, והאר"י ז"ל כתב שיש לברך. הנה פשוט שהקבלה תכריע הוא ס' הזוהר והתקונים שהם דברי תנאים אבל כתבי האר"י ופע"ח אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה ולא לנו יתמי דיתמי לומר מי גדול ממי לכן אין דבריו מכריעין יותר מכל רבותינו וא"כ כיון שאיכא פלוגתא הא ספק ברכות להקל ולכן טוב לשמוע אותן מאחר ולכוין לצאת ואף שלא יצא לדעת הלבוש אין בזה עצה אחרת. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן ד

בדבר לבישת בגד שחייב בציצית ד' תמוז תשל"ג. מע"כ בני חביבי מוהר"ר דוד פיינשטיין שליט"א.

בדבר לבישת בגד שחייב בציצית, ודאי צדקת שאף שמדינא ליכא חיוב ללבוש בגד החייב בציצית אלא שאם לבש בגד כזה עובר בעשה אם אין שם ציצית, מ"מ כיון שנהגו כל ישראל ללבוש בגד החייב בציצית אסור לשום אדם לעבור על זה דלא גרע מכל מנהג אף שליכא בהו גם קיום מצוה שחייבין לקיים משום שמע בני וגו' ואל תטוש תורת אמך, וכ"ש מנהג זה שיש בה גם קיום מצוה, ובעצם לא חסר טעמים למנהג זה דהרי כמה ענינים איכא במצות ציצית כדאמרינן במנחות דף מ"ג ע"ב שקולה מצוה זו כנגד כל המצות כולן וראיה מביאה לידי זכירה וזכירה מביאה לידי עשיה ורשב"י אומר כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני השכינה וראב"י אומר שהוא חזוק שלא יחטא ומשמע שכל אלו הוא אף בלבן לבד בלא תכלת כבזמננו, אבל יפה הבאת מתוס' פסחים דף קי"ג ע"ב ד"ה ואין שיש לחזור ולהביא עצמו לידי חיוב והא שבעידן ריתחא ענשינן כדאמר

מלאכא לרב קטינא במנחות דף מ"א ע"א. ופלא איכא בתוס' פסחים שם דכתבו גם על מי שאין לו תפילין בראשו ובזרועו דהוא דוקא ביש לו ואינו מניחן א"נ אפילו אין לו יש לחזר ולהביא עצמו לידי חיוב, הא תפילין הוא חיוב על האדם להניח תפילין וא"כ הוא מחוייב לקנות תפילין ואם אין לו מעות מחוייב להשיג בשאלה ובכל טצדקי שאפשר לו להשיג תפילין ולהניחם ואם לא השיג תפילין עובר על העשה והיא גם עשה חמורה ביותר שנחשבו פושעי ישראל בגופן דהוא קרקפתא דלא מנח תפילין כדאיתא בר"ה דף י"ז ע"א (אך לשיטת הרי"ף שהוא בלא הניח תפילין מעולם כתב הר"ן דה"ה לשאר מצות עיי"ש) ורק כשהיה אנוס פטור שאז לא שייך לחזר, והטעם שצריכין גוף נקי הוא טעם לפטור מלהניח כל היום אף שהוא חיוב גמור כדאיתא בתוס' שבת דף מ"ט ע"א ד"ה כאלישע עיי"ש וצע"ג. והנני אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן ה

לתרץ דברי הרשב"א יבמות עש"ק האחרון דשנת תשל"ז. מע"כ ידידנו הנכבד מאד מחותננו הרה"ג מוהר"ר יצחק גפן שליט"א.

קושית כתר"ה על הרשב"א יבמות דף ד' ד"ה וחוטי דכתב ואם נפשך לומר יוציא חוטין מן הבגד בעצמו ויטיל בכנף שקשה דהא לא נטוו לשמה היא קושיא, ומש"כ כתר"ה דיכוין לשמה בשעת הוצאת החוטין הוא פשוט שאין זה כלום דלא שייך זה כלל למצות הציצית ולמעשה החוטין, וגם בכלל לא שייך שיתוקן מה שנטוה שלא לשמה. אבל צריך לומר או שהוא אליבא דרב דליכא דין לשמה אלא בתליית ציצית להבגד ולא בעשיית החוטין דהא גם רב מודה שדוחה עשה דציצית את הלאו דכלאים שיקשה לדידיה הא אפשר במינו. וגם אפשר לומר שכוונתו שיסתור את החוטין שיהיו כמו קודם שנטוו דאף שטויה לענין שינוי לקנין בגזל הוא שינוי דלא הדר לברייתו, מ"מ לענין ציצית לבטל חשיבות הלשמה שהיה עלייהו דהחוטין במעשה הטויה שנעשו חוטין הוא נחשב הדר לברייתו לשם צמר מאחר דנפסלו מכשרותם ויכול לחזור ולטוותם לשם ציצית ויוכשר גם לשמואל. ידידו מוקירו ומחותנו, משה פיינשטיין.

## סימן ו

בענין הקדמת זמן ציצית, תפילין, ק"ש ותפילה בשחרית כשהמדינה הקדימה זמן היום מחמת חוסר דלק ר"ח אדר תשל"ט. למע"כ חתני כבני הרה"ג ר' משה דוד טנדלר שליט"א בן מחותני האהוב הרה"ג ר' יצחק אייזיק שליט"א.

הנה בדבר ק"ש ותפלה דשחרית שנקבע מהמדינה להקדים זמן היום לשעה מחוסר שמן השרפה מצד המלחמה של הערביים ורובא דאינשי הרי צריכין להתחיל פעולתם ממילא בשעה קודם שלכן הוא שעת הדחק גדול שמפורש [שו"ע או"ח] בסימן נ"ח סעיף ג' שיכולין לקרות משעלה עמוד השחר וצריך לידע בדיוק מתי הוא התחלת הזמן לאלו שאנוסים, ואף שבש"ע נקט אנוס כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיה וליסטים או בבני שיירא שלא ימתינו לו הוא לאו דוקא שנים אלו דאלו שצריכין ללכת למלאכתן ודאי אין לך אונס גדול מזה.

ולכאורה הרי איתא בפסחים דף צ"ד ע"א שמסיק הגמ' שמעלות השחר עד הנץ הוא ארבעת מילין שכל מיל הוא י"ח מינוט כדאיתא בש"ך סימן ס"ט ס"ק כ"ה דהוא שליש פחות חלק ל' מן השעה עיין בפמ"ג בש"ד שם, אבל ברמב"ם בפירוש לפסחים פ' אלו עוברין למשנת בצק החרש שבדף מ"ו ע"א כתב ששיעור מיל הוא שני חומשי שעה שהם כ"ד מינוטן והוא מטעם שכתב התי"ט שם שהרמב"ם מחשב הי"ב שעות רק מנץ החמה עד השקיעה וגם פוסק כעולא דשלשים מילים הוא הלוך היום דכן הוא פוסק בפ"ה מק"פ ה"ט ונמצא דמתחלקים הי"ב שעות לשלשים מיל והוי מיל כ"ד מינוט, והוו לדידיה החמשת מילין דמעלות השחר עד הנץ שתי שעות, ועיין בח"י סימן תנ"ט סק"י שנראה לו מה שפוסק כעולא אף שבגמ' איתותב אבל לא ניחא לו לומר דהרמב"ם מחשיב היום מהנץ החמה עד שקיעת החמה אבל הוא תמוה, ועיין בביאורי הגר"א שדחה את הסוברים דהיום נחשב מעלות השחר עד צאת הכוכבים אלא דהיום נחשב מנה"ח עד שקה"ח כהתוי"ט אליבא דהרמב"ם אבל כיון שאיתותב עולא אין הלכה כמותו ונמצא שהיום הוא הלוך ל"ב מיל והוי מיל כ"ב וחצי מינוט ונמצא שמעלות השחר עד נץ החמה הם שעה ומחצה, ולהח"י לפירושו נמי משמע שהוא קצת יותר משיעור זה כדאיתא בתפארת ישראל בפירושו שלהח"י הוא כמעט כ"ג מינוטן ובהלכתא גבירתא כתב שלח"י הוא כ"ג מינוטן עיי"ש, ואף שלא כל המקומות והזמנים שוין אבל כפי ששמענו שכאן אף בימים הקטנים לדעת התוכנים הוא עוד קודם קצת ובשעת הדחק כזה יש לסמוך עלייהו.

והנה משמע לי ראיה גדולה מהקרבת התמיד שהוא לא פחות משיעור הגר"א והח"י, דהא מפורש ברש"י ריש תמיד נשחט שהיו שוהין שעה אחת בעשיית התמיד של בין הערבים וכן הוא ברע"ב ובמאירי, וא"כ גם בתמיד של שחרית היו שוהין שעה בעשייתו, והיו קורין ק"ש אחר שנתנו האברים של התמיד על הכבש בחציו ולמטה במערבו ומלחום כמפורש במתני' סוף פ"ד דתמיד והיה נשאר לגמור סדר התמיד רק עשיית

הפייסות דחדשים לקטרת ומי הוא המעלה אברים מן הכבש למזבח שמסתבר שהוא זמן קטן כעשרה מינוטן ולא יותר מחמשה עשר מינוטן, ומפורש ביומא דף ל"ז ע"ב הקורא את שמע עם אנשי משמר שחרית לא יצא, שהכוונה שמדרבנן לא יצא דהא זמן ק"ש הוא משיכיר את חבירו ד' אמות כאחרים בברייתא דברכות דף ט' ע"ב ואר"ה הלכה כאחרים וכמפורש כן ברמב"ן במלחמות ריש ברכות והובא במג"א סימן נ"ח סק"ו, ונמצא שאחרי עבור מ"ה מינוטן ואפשר שהיו חמשים מינוטן משחיטת התמיד שהיה אחר שעלה עמוד השחר שהוא כשאמר הרואה העומד על מקום הגבוה ברקאי ולמתיא בן שמואל כשהאיר קצת יותר עד שהגיע זמן הכרת חברו ד' אמות, וכפי שעיינתי הרבה פעמים בימים בהירים השערתי בעניותי שהוא ערך ל"ה ואולי ארבעים מינוטן קודם נץ החמה וא"כ הוא או שמונים מינוטן או פ"ה או צ' מינוטן קודם הנץ דחמה, ומאחר שמסתבר דאם היה רק זמן קטן לקרות מהכרת חברו ד' אמות כדין היו מחכין כדי שיקראו ק"ש כתקנת חכמים לכל אדם, דהא כל הטעם שהקדימו לקרות פרש"י ביומא שמא תמשך עליהן העבודה וימנעו לקרות, שאין כוונתו לשמא ישכחו דהא בסדר העבודה נאמר שיפסיקו מלעבוד כשיביאו האברים על הכבש ולא שייך ממילא שישכחו, אלא כוונתו דשמא תמשך העבודה עליהם ויפטרו מלקרות מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, שלכן היה מסתבר שלזמן משהו היו מחכין מלקרות ואם היה כהרמב"ם שפוסק כעולא שהוא חמש מילין שנמצא שהוא שתי שעות היה ודאי ניחא דהרי היה זמן גדול יותר משעה, אבל כיון שאיתותב עולא והשיעור הוא כהגר"א וגם להח"י הוא אפשר ערך קרוב לעשרה מינוטן נמי לא רצו להצריכם לחכות זמן כזה, אך אפשר שכיון שדין הכרת חברו בד' אמות תלוי ממש במציאות שאיכא חלוק בין יום בהיר ליום מעונן שהרבה ימים היו צריכין לחכות הרבה עד סמוך להנץ לא פלוג ולא הצריכום לחכות אפילו רגע. וראיתי בביאור הלכה בסימן נ"ח שכתב דיש להקשות על הרשב"א שהביא הב"י דהקורא בשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יכול לברך יוצר אור דמכיון שעלה עמוד השחר שפיר מיקרי יוצר אור וכאנשי משמר דלמא שם שאני שנשתהא בהרבה ענינים אחר השחיטה, ותירץ דאולי ס"ל דכהנים זריזין לא נתאחר אצלם עי"ז כ"א מעט מן המעט, ולפ"מ שכתבתי אין לומר כן דבהתמיד היו הכהנים משחיטתו עד גמר עבודתו שעה ועד שהביאו על הכבש ומלחום שנשאר רק מעט מעבודת התמיד שהניחום אלאחר שיקראו ק"ש הרי ודאי נשתהו קרוב לחמשים מינוט כדכתבתי, ולא שייך כאן לומר דכהנים זריזין דהא נאמר זה על הכהנים בעבודת התמיד, אבל לא קשה כלום דהא מפורש שקראו ק"ש קודם זמן שאמרו חכמים דהוא בהכרת חברו ד' אמות ולא יצאו אחרים ידי חובתן

בשביל זה, וצ"ע על מה שהקשה כלל דברשב"א עצמו איתא שקראו אנשי משמר קודם הזמן דלכתחלה אלא שבשעת הדחק מותרין לקרא כאנשי משמר וא"כ קראו קודם הכרת חברו ד' אמות, ומאחר שהיה קודם הכרת ד"א ומ"מ ברכו יוצר האור אין חלוק וגם תיכף משעלה עמוד השחר יכולין לברך יוצר אור.

ולענ"ד נראה שיניחו טלית ותפילין כדי שלא יתרגלו להתפלל בלא טלית ותפילין אף כשתעבור שעת הדחק שאז יהיו מחוייבין לקרא ק"ש ולהתפלל דוקא בטלית ותפילין, וגם בימים אלו יש לחוש שישכחו מלהניח אחר התפלה, אבל לא יברכו על הטלית אלא לאחר התפלה אם יהיה הכרת חברו ד"א ואם לא יהיה עדיין הכרת ד"א יצטרכו לחכות עד שיהיה הכרת ד"א, ואם יהיה מוכרח ללכת לפרנסתו יוכל ללכת דאין עליו חיוב כל כך מאחר שלובש טלית קטן ויברך עליו אח"כ בכל מקום שימצא בעת הכרת ד"א, ובדבר תפילין אם גם אחרי התפלה עדיין לא יהיה הכרת ד"א והלא יהיה מוכרח ללכת תיכף אחר התפלה לפרנסתו ולא יזדמן לו להיות במקום שיוכל להניח תפילין אפשר יש לו לברך ג"כ אף שהוא ת"ח שלא יבא לזלזל בהמצוה כשלא יברך, ולסתם אינשי גם בכל אופן יש לומר להם שיברכו דיש לסמוך על הר' פרץ שהביא הטור [או"ח] סימן ל' שיש לחוש שע"י שלא יברכו לא תהיה עצם המצוה חשובה כל כך, ועיין בפי' הר"ן נדרים דף פ"א בד"ה דבר בטעם ה"ר יונה על שלא ברכו בתורה תחלה, ובשעת הדחק הא יש לסמוך על דעת יחיד נגד רבים באיסור דרבנן אף להש"ך בהנהגת הוראת או"ה בסוף סימן רמ"ב ולהב"ח אף בדאורייתא סמכינן עיי"ש, ואף שכתב שם הש"ך דבעי שיהיה גם הפסד מרובה הנה חשש הזלזול שיש בהנחה בלא ברכה עדיף מהפסד מרובה דממון, וכדכתבתי בתשובה חאו"ח קמא סימן י'.

ומה שהכרעתי בציצית שלא לברך אף שברמ"א סימן י"ח סעיף ג' כתב דבלובש מעלות השחר י"א דמברך עליו וכן נוהגין, והוא מהמרדכי בשם הראבי"ה במגילה דף כ' דבציצית כיון דלא כתיב ביה יום בהדיא אלא וראיתם אותו בראיה תליא מלתא ומעלות השחר שרי לכתחלה, דחה הגר"א שם ומסיק דאדרבה משם מוכח להיפך, והוא מדדריש בירושלמי פ"א דברכות ה"ב וראיתם אותו מן הסמוך לו שהוא בין תכלת שבה ללבן שבה, שזמן ק"ש הוא משיכיר ולא מעמוד השחר, הרי מפורש שאם תליא בראיה הוא דוקא מזמן שיכיר ולא קודם ומשיכיר בין תכלת ללבן הוא זמן אחד עם הכרת חברו ברחוק ד' אמות כמפורש בירושלמי שם, ואיך שייך לפרש איפכא דמוראיתם שמשמע דתליא בראיה הוא מזמן עמה"ש שהוא קודם הרבה דעדיין לא נראה זה, וצע"ג בכוונת המרדכי בשם הראבי"ה, דלכאורה אם היה תלוי ביום ודאי מצותו הוא מעלות השחר

מדאורייתא ורק מדרבנן הצריכו להכרה דבין תכלת ולבן או הכרת חברו בד' אמות משום דיום מן התורה נקרא מעלות השחר כדדריש ר"ז מקרא במגילה דף כ' אבל אם תלוי בראיה הרי יש להצריך ראיה ממש, וזהו האיפכא דכתב הגר"א היינו לא רק דוראיתם אותו הוא על אחר ההכרה בראייתו אלא גם על זה דאמר הטעם שמשום דציצית לא כתיב ביה יום בהדיא, ובעצם אם נימא כהמרדכי בשם הראבי"ה יש להיות בציצית גם מדאורייתא דוקא מהכרה בין תכלת ללבן דמאחר דלא כתיב בו יום דנקרא גם מעה"ש אלא כתיב בו וראיתם אותו דהמיעוט דכסות לילה הוא משום דאינה בראיה שזה נחשב עד שיעור ההכרה, דדוקא לענין ק"ש דלא קאי הקרא דוראיתם אותו על זה ממש אלא ממאי דדריש במנחות דף מ"ג ע"ב וראיתם אותו וזכרתם ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בו ואיזו זו ק"ש הוא רק אסמכתא מדרבנן, וכן אף לאידך ברייתא התם דדריש כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל מצות כולן לפי' ראשון דרש"י דכיון שהאיר היום נתחייב בכל המצות דרוב מצות נוהגות נמי אפשר הוא רק אסמכתא אבל לענין ציצית שבו נאמר הקרא ומזה הוא המיעוט לכסות לילה לכאורה יש לנו לומר דהיא דרשא גמורה לראיה להכיר ממש, שלכן שפיר כתב הגר"א דדברי הרמב"ם והש"ע עיקר דאין לברך על הציצית בשחר אלא משיכיר בין תכלת שבה ללבן שבה שהוא שיעור אחד עם הכרת חברו ד' אמות.

אבל עדיין היה שייך לברך דהא לשיטת התוס' מנחות דף מ' ד"ה משום בשם ר"ת שכסות יום חייב אפילו בלילה, וכן מסיק הרא"ש לדינא בהלכות ציצית סימן א', אבל לבד שכתב הרמ"א דאין לברך עליו אלא כשלובש ביום והוא מיוחד ליום [שו"ע או"ח] בסימן י"ח סעיף א', הא איכא שיטת מהרי"א בב"י סוף הסימן דהטלית שלנו שאנו עושין לשם מצוה ולא לשם מלבוש ומטעם זה אנו חייבים לפשוט אותו בהכנסת בית הקברות אין בו חיוב ציצית בלילה, וטעמו נראה דהא כסות לילה שפטור מציצית אינו דוקא סדינים שישנים עליהם בלילה אלא אף בגדים שנעשו ללבישה ממש כאופן שלובשים ביום נמי פטורין, שנמצא שאינם שני מיני בגדים אלא שתלוי בכוונת קביעות הלבישה בשעת עשייתן וקנייתן, שלכן מסתבר דהלילה הוא זמן הפטור מציצית, אך שהבגדים שנעשו ללבישת היום ונתחייבו בציצית לא נפטרו מחיובם, וכן הבגדים שנעשו ללבישת הלילה שפטורין מצד עיקר לבישתן לא נתחייבו מצד לבישה שנזדמן ללובשם ביום, ואף שציצית חובת גברא הוא כדמסיק הגמ' במנחות דף מ"א ולא חובת טלית מ"מ הרבה דינים הוא בהטלית שלכן שייך שיהיה חיוב ופטור בהטלית גם מצד הקביעות שאם עיקרו הוקבע ללבישה ביום חייב ואם הוקבע ללילה פטור אף שלכאורה דין זה היה

שייך יותר להגברא, וכיון שהלילה הוא הפוטר בעצם מציצית דמצד זה נפטרו הבגדים שנעשו עיקרם ללבישת הלילה מציצית לא שייך לברך על כסות יום שלבשו בלילה שמצד הגברא הרי היה פטור וכל החיוב הוא רק מצד הכסות שלא נפטר מהחיוב שכבר נתחייב, דנמצא שאינו הזמן שחייב בהעשה דציצית אלא דהוא רק כעין איסור שנעשה ממילא דאסור ללבוש כסות יום גם בלילה בלא ציצית, ועל זה ליכא חיוב ברכה, ואולי אפשר לומר עוד יותר דבלילה ליכא קיום מצוה אלא איכא איסור עשה מללבוש כסות היום שכבר נתחייב בציצית שהיה ודאי ניחא.

והנה מהא דכתבו התוס' דהטעם דהוי ציצית מצות עשה שהזמן גרמא משום שהיום גורם לחיוב המלבוש ראיה שהלילה הוא הזמן הפטור מציצית ורק שהיום גרם שיהיה חיוב על המלבוש גם בלילה, שהוא או משום שלא נפטרו מחיובם או משום שליכא קיום מצוה בלילה, אבל הרא"ש כתב ואפ"ה חשיב מ"ע שהזמן גרמא כיון דכסות לילה פטור והשמיט הטעם שמסקי התוס' שהיום גורם לחייב המלבוש והמעיו"ט הרגיש בזה והביא לשון זה מהתוס' להסביר דברי הרא"ש דסובר כתוס' אך שלא נקט הטעם, אבל הוא דוחק גדול דודאי הרא"ש לא היה מקצר יותר מר"ת בתוס', אלא צריך לומר דהרא"ש אינו סובר טעם התוס' דיהיה שייך לומר ענין כזה דאם הלילה הוא זמן הפטור מציצית מצד הגברא לא היה שייך שיהיה חיוב מצד הבגדים, וגם לא שייך לומר דאף דליכא קיום מצוה יהיה איסור עשה מללבוש כסות היום שכבר נתחייב בציצית משום שליכא בחייבי עשה ענין איסור כלל אלא ענין חיוב העשה, ואם בלילה ליכא קיום עשה לא היה ממילא גם איסור מללבוש בלילה את כסות היום בלא ציצית, ולכך סובר שכסות יום איכא חיוב וגם קיום מצוה על הגברא כשלובשו שיהיו בו ציצית ובכסות לילה ליכא חיוב ולא קיום עשה אף לא ביום, ומה שהוא מ"ע שהזמן גרמא הוא בשביל זה גופא דחלוק דין הכסות בחיוב העשה דציצית תלוי בהזמן שנקבע העיקר ללבישתו אף שהכסות שחייב הוא חייב אף בלילה והכסות שפטור פטור אף ביום, והטעם דאף שאין למילף מתפילין לפטורא אין למילף גם ממורא לחיובא וגם לא מהמיעוט דשני כתובים הבאים כאחד ת"ת ופו"ר דהוא מיעוטא לחייב שלכן סובר שהוא פטור, עכ"פ איך שנימא בטעם הרא"ש במה שנחשב בשביל זה מ"ע שהזמן גרמא אינו מטעם התוס', דלכן שפיר סובר הרא"ש דמברכין על כסות יום בלילה וכדהביא עובדא מהריצב"א, אבל להתוס' דכתבו הטעם שהיום גורם לחיוב המלבוש מסתברא דאין לברך.

והנה המנ"ח במצוה שכ"ה חידש דבציצית וסוכה שחיובם הוא רק באם ילבש בגד של ד' כנפות שמחוייב לעשות ציצית וכשיאכל חייב לאכול בסוכה וכשאין לו בגד ואינו

אוכל אין עליו חיוב מצוה דציצית וסוכה, לא יעבור בהעשה כשילבש טלית גזולה ויאכל בסוכה גזולה כי אף שלא קיים המצוה דציצית ואכילה בסוכה מטעם דהוא מצוה הבאה בעבירה לא עבר עכ"פ על העשה כיון שהיו ציצית בהבגד ואכל בסוכה, שלכאורה הוא תמוה דמנא לו שאיכא שני ענינים קיום מצוה ואיסור ללבוש בגד של ד' כנפות בלא ציצית ואיסור אכילה שלא בסוכה דיותר היה נראה שליכא בחיובי עשה אלא קיום העשה ולא שום איסור אלא איסור זה עצמו שלא קיים העשה שלכן כיון שברוצה לאכול חייבתו תורה בחיוב עשה לאכול דוקא בסוכה וכשרוצה ללבוש בגד של ד' כנפות חייבתו תורה לעשות ציצית, שלכן נמצא שעבר העשה כשלבש בגד גזול אף שהיה שם ציצית ואכל בסוכה גזולה דהרי נתחייב אז בהמצוה ולא קיים.

אבל אולי מכסות יום בלילה לטעם התוס' הוא מקור סברתו שאיכא בציצית שני ענינים קיום מצוה ואיסור לבישה בלא ציצית משום משום שסובר כטעם הב' שבלילה ליכא קיום מצוה אבל איכא האיסור ללבשו בלא ציצית, שלכן מחלק שפיר שכשהיו ציצית בהבגד אך לא יצא המצוה מטעם מצוה הבאה בעבירה לא עבר עכ"פ על האיסור, ולמד מזה בסברתו דכן הוא במצות אכילה בסוכה שדמי לה ממש.

וכיון שהחיוב דכסות ביום בלילה הוא משום דבגד שנתחייב לא נפטרו מחיובם, סובר מהרי"א שלא שייך אלא בסתם מלבושים שנעשו לתשמישי לבישת האדם והתורה חייבה אותם בציצית לא נפטרו גם כשלובש אותם בלילה שליכא חיוב המצוה מצד הגברא, אבל בטליתות שלנו שלא נעשו לתשמישי לבישה אלא לשם המצוה שעל הגברא לא שייך שיתחייבו הטליתות מצדם יותר מהמצוה שנעשו לזה, דל"ד לסתם בגדים שלבישתן לצורך האדם נתחייבו בציצית והרי גם כשלובשן בלילה הוא לצורך האדם כמו הלבישה ביום שנתחייבו הבגדים ללבישה זו ולא נפטרו, אבל הטליתות שלנו שנעשו רק לשם מצוה דהגברא שזה ליכא בלילה לא היתה אופן לבישתו בלילה כלל בהחיוב, אבל היה אפשר לומר דאף שכוונת עשיית הטלית היתה למצוה אבל אחרי שעכ"פ נעשה הוא ממילא גם לתשמיש לבישתו לצורכו דהא מותר גם להשתמש בו לסתם לבישה דחמימות וכדומה שזה איכא גם בלילה, לכן הביא ראיה ממה שאנחנו חייבים לפשוט הטלית בהכנסת בית הקברות דסובר מהרי"א דאף דמחביא הציצית אסור בטליתות שלנו משום דכל הבגד נחשב לועג לרש, ואם לאחר שנעשה הטלית הוא ממילא גם לתשמיש לבישתו לצורכו לא היה לאסרו כשמחביא הציצית כמו בזמן הגמ'.

והב"י חולק עליו מטעם דאף שהכונה היא למצוה מ"מ מלבוש הוא, ואינו חושש לראית מהרי"א דלענין לועג לרש כיון שעכ"פ נעשה למצוה איכא ענין לועג לרש, וגם אולי הוא

מחמת שהב"י פליג גם בבית הקברות דהא כתב בש"ע [או"ח] סימן כ"ג סעיף א' וה"מ כשהציצית מגולין אבל אם הם מכוסים מותר, שמשמע שאף שהטלית מגולה מותר אף שבב"י מתחלה משמע שרק בהטלית קטן שלובשים אותו תחת בגדיו מותר דכל הבגד לא מיתחזיא, וכן מפורש בפמ"ג בטלית גדולה מיוחד לתפלה אף דהציצית מכוסים ג"כ אסור משום לועג לרש, והוא משום דהטלית עכ"פ נראה, ומשמע שלאו דוקא טלית גדול משום דמזכיר מצות התפלה דלא מסתבר לאסור בשביל זה אלא הוא משום דטלית גדול הוא על בגדיו וכל לבישתו הוא למצוות ציצית שלכן כיון שהטלית מגולה אף שהציצית מכוסים אסור דעכ"פ ניכר לכל שהוא לקיום מצות ציצית, וההיתר בטלית קטן משום שהוא תחת הבגדים, וכן הוא בעה"ש שמצריך שיהיה גם הטלית מכוסה, מ"מ בש"ע משמע שמתיר גם כשרק הציצית מכוסים, וגם בב"י אחר שכתב אלמא דתפילין בזרועו כיון דמכוסה לית בהו משום לועג לרש כתב ולפ"ז אם לובש הטלית על בגדיו נראה שמכניס הציצית תחת כסותו דכיון דלא מיתחזי תו ליכא משום לועג לרש, אף שלא מובן הראיה מתפילין שבזרועו שלא מיתחזי כלום עכ"פ סובר דסגי בכסה הציצית, ואולי הוא משום שנראה אדרבה כעובר על העשה מאחר שלא מיתחזי הציצית, שלכן לא מחלק ושייך לשון ולפ"ז, וכן פסק במ"ב סק"ג דהביא גם מסדור דרך החיים שסגי בכסוי הציצית ובתחובים בהכנפות, ולכן פשוט מה שלא חש לראית מהרי"א דלשיטתו לא רק שליכא ראיה לסברת מהרי"א אלא אדרבה איכא ראיה קצת להיפך דממילא הוא כמלבוש, שא"כ שייך לחייבו בציצית אף כשלובשו בלילה.

והנה לולא דמסתפינא הייתי אומר דבתפלה שכנגד תמידין תיקנו ליכא כלל השיעור דהכרת חברו ד' אמות וגם לא הדין דדבר שמצותו ביום הוא לכתחלה מאחר שתנץ החמה ורק בדיעבד יצא גם משעלה עמוד השחר ומטעם זה לא הוזכר תפלה במתני' דמגילה דף כ' ע"א וגם לא הוזכר בברכות דבעינן הכרה אלא בק"ש במתני' דף ט' ע"ב, אלא איכא בתפלה דין אחר שמצותו לכתחלה כותיקין דהוא עם הנץ החמה מקרא דר"ז ייראוך עם שמש והוא בצמצום גדול לא קודם כדמשמע בגמ' שם דבשביל זה זמן ק"ש מן המובחר הוא סמוך לנץ החמה כדא"ר יוחנן שם ותניא בברייתא דותיקין היו גומרין עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה, והוא לגירסת הכ"מ שמצא ברמב"ם פ"א מק"ש הי"א כמו עישור שעה קודם שתעלה השמש עיין במחצה"ש סימן נ"ח סק"ב שפי' בכוונת המג"א דהוא מהתחלת ק"ש עד הנץ החמה, ולא אחר זה כדמשמע שם בדף כ"ו ע"א שהקשה הגמ' על הא דתנן תפלת השחר עד חצות ורמינהו מצותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה לתפלה ומתרץ כי תניא ההיא לותיקין, הרי מפורש דפירוש

הברייתא עם הנץ החמה הוא דוקא אז ולא מאוחר מזה דלכן הקשה על מתני' דתנן דיכול לקרות עד חצות ותירץ שהברייתא הוא זמן המובחר שקורין הותיקין.

א"כ אפשר ששוין מעה"ש עד הנץ לענין תפלה כמו מאחר שיעור דמעם הנץ עד ג' שעות, שלכן כיון שלהתפלל עם הנץ החמה כותיקין כמעט שאי אפשר לפנינו, דהרי לרב ברונא איקלע רק חדא זימנא כדאיתא בברכות דף ט' ע"ב ומטעם זה רובא דעלמא אין משתדלין בזה כלל, וגם בש"ע שם כתב ומי שיוכל לכוין לעשות כן שכרו מרובה מאד, משמע דרובא דאינשי לא אפשר להם לכוין, ומטעם זה לא נזהרין ומתפללין לכתחלה כשעה ויותר אחר נץ א"כ שוה לזה להתפלל קודם הנץ גם מעלות השחר ועוד עדיף דהרי הוא עוד יותר זריז, ואין כאן החסרון דאלו שמאחרין שאיתא בסעיף ב' דאם לא קרא קודם הנץ יש לו להקדים לקרותה במהרה כל מה שאפשר דהטעם הוא משום דזריזין מקדימין כדאיתא במ"ב סק"י, דהוא שייך גם לענין תפלה, אבל בשביל ק"ש שתיקנו לחכות עד שיכיר והוא צריך לסמוך גאולה לתפלה אינו רשאי להקדים קודם הכרה, שלכן כמו שבשעת הדחק אף לא גדול כל כך אלא בשביל להתפלל בצבור שקורין ק"ש בלא ברכות ואח"כ מתפלל עם הצבור וקורא ק"ש בברכות דהברכות יש להם זמן תפלה עד ד' שעות דלא כק"ש דזמנה הוא רק עד ג' שעות, א"כ גם קודם הכרה דלתפלה הוא מעה"ש כתמידין יש להברכות ג"כ זמן התפלה ולא זמן ק"ש שמדרבנן הוא רק מזמן הכרה, ויהיו מותרין אף אלו שאין להם דחק גדול אלא שלא יוכלו להתפלל בצבור משום דאין בקהלה אלא מנין אחד שהם מוכרחין לילך למלאכתם שהוא שעת הדחק גדול שמותר להם להתפלל מעה"ש כדלעיל ואלו שיכולים לחכות עד זמן הראוי לכתחלה הם מועטין פחות מעשרה, שג"כ יוכלו להתפלל עמהם והתפלה וברכות הק"ש הרי הוא כמו בזמן והק"ש אף שהוא שלא בזמן יכולין לומר בשביל התפלה, וכמו במתפללין הצבור ערבית קודם זמן הראוי לקרות ק"ש שמ"מ קורין ק"ש ואומרין בברכות ק"ש בשביל התפלה וכשיגיע זמן ק"ש קורא ק"ש בלא ברכות כדאיתא בסימן רל"ה סעיף א', ויכוין שלא לצאת בק"ש אז ויקרא סמוך להנץ ק"ש בלא ברכות כדכתב במ"ב שם סק"ט, והכא ודאי צריכי לזה מאחר שבדיעבד כשקראה מעה"ש יצא אף קודם הכרה ונמצא שיעבור על הא דמדרבנן אין לקרות קודם הכרה דלכן צריך לכוין שלא לצאת, ורק אלו שהם אנוסים ולא יוכלו אח"כ לקרא ק"ש יכוונו לצאת גם בק"ש כיון דבדיעבד יצא, ואולי אף אם יוכלו לקרות אח"כ ק"ש בזמנה אבל לא יוכלו להניח תפילין נמי יותר טוב שיכוונו לצאת בק"ש דאולי מעלת ק"ש בתפילין עדיפי מלקרות בלא תפילין מאחר שבדיעבד יצא וגם הותר לו לקרא עתה בשביל האונס.

והא דאם היה אנוס רק על תפלה שלא יוכל להתפלל מעומד שמתפלל רק י"ח בלבד ואינו אומר ק"ש והברכות כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן פ"ט סעי' ח', ולא אמרינן שיאמר גם הברכות מחמת שזמן הברכות הוא כזמן התפלה, דהוא מאחר דעל הברכות ליכא אונס דהא אומרים גם מיושב עדיף לאומרם עם הברכות דעיקר תקנתם הא הוא לומר עם ק"ש דאחר שעה ג' אין לו שכר כקורא בזמנה אף שזמן הברכות עדיין איכא דהרי אז עדיין זמן תפלה הוא שהוא גם זמן הברכות דלכן עדיף לאומרם עם הברכות אח"כ להמחבר שפסק כאבוה דשמואל ולוי, אבל הכא שהותרו להתפלל עם הצבור אף היחידים שאינם אנוסים למלאכתן בשביל תפלה עם הצבור הם כהצבור גם לק"ש והברכות דהא כ"ש הוא מתפלת ערבית עם הצבור שאין חיובו לסמוך גאולה לתפלה חמור כמו בתפלת שחרית. והנה הרי"ף דסובר דלכל אינשי שאין יכולין לכוין ולמעבד כי הא מלתא ואפ"ה מצוה למיקרי קודם נץ החמה מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ שנמצא מתפלל ביום ואע"פ שאינו עם נץ החמה דוקא, נמי הוא משום שסובר דמעלה לתפלה איכא בשעת הנץ אך סובר דלאינם בקיאין כותיקין נמי איכא זמן זה דידקדקו להתחיל ק"ש שיוכלו לקרות קודם הנץ לכל הפחות פרשה ראשונה ושתהיה הנץ החמה מקריאת פרשה ראשונה עד גאל ישראל וכדפי' בתר"י, וא"כ אחר זמן ק"ש זה ג"כ מסתבר שלתפלה שוה אחר זמן זה עד ד' שעות כמו מעלות השחר כדלעיל, ושיטת הר' יונה עצמו הוא דאיכא דין בק"ש בזמנו לכתחלה עד הנץ ולא יותר והתפלה לכתחלה מאחר התחלת הנץ עד לאחר שנתפשט השמש בעולם כהא דדמדומי חמה לתפלת המנחה שהוא בעוד שהשמש על הארץ אבל הוא דוקא בסוף היום דהא בשביל זה לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי מנחה עם דמדומי חמה דלמא מיטרפא ליה שעתא, ברכות כ"ט ע"ב, וגם עצם פירוש דימדומי חמה הוא רק זמן קצת שהוא כשהיא אדומה כדפירש"י בשבת דף קי"ח ע"ב ד"ה דמדומי חמה וא"כ גם בבקר פירושו דהוא בהתחלת הנץ כל זמן שהיא אדומה והוא מפרש דעם שמש הוי פירושו כל זמן זה וזמן ק"ש לדידיה שלכתחלה הוא עד הנץ אינו בשביל סמיכות גאולה לתפלה דאדרבה הוא מוכיח מהא דיתכסה במים ויקרא ק"ש קודם הנץ אף שלא יוכל אז להתפלל עיי"ש, עכ"פ גם לשון הרע יונה מעלה דתפלה דעם שמש הוא רק התחלת הנץ כל זמן האדמימות שהוא זמן קצר מאד, ונמצא שמאחר האדמימות עד ד' שעות הוא שוה למעלות השחר עד הנץ, ולכן הוא מסתבר כדכתבתי, אבל למעשה מאחר שהוא חדוש גדול צ"ע, ונוגע זה רק לענין עדיפות להתפלל עם הצבור כשלא יהיה לו צבור שמתפללין אחרי הנץ שלאחר הנץ עדיף אף כשמתפלל ביחידי. זהו הנלע"ד בשעת הדחק גדול כזה, והנני חותנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן ז

בענין לבישת טלית ותפילין כשצריך להתפלל קודם שיאיר היום בע"ה. חמשה עשר באב תשל"ו. מע"כ בני חביבי הרה"ג מוהר"ר דוד פיינשטיין שליט"א.

הנכון למעשה כסברתך שכתבת דאין חלוק בין לא היה לו טלית ותפילין עד אחר ברוך שאמר ובין היו לו והניח קודם שראוי לברך שיברך אם האיר היום אחר ישתבח קודם הקדיש, דהא על הזמן דלהבא הוא עובר לעשייתן וממילא הוא כמו קודם שהניח שצריך לברך, ואין לומר דלא ימשמש ולא יברך הא מסתבר שאין המשמוש עכוב להברכה דהא ליכא ברכה על משמוש אף על תפילין דאיכא חיוב למשמש, דאף לרבנן דבי רב אשי בסוכה דף מ"ו דכל אימת דממשמשי בהו מברכי הא אף המפרשים דהיו מברכין על המשמוש הרי לא עבדינן כוותייהו דהא נסתפקו התוס' שם בד"ה דכל מה היו מברכין ומסקי דהוא לשמור חקיו ואם היו נוהגין כמותם לא היה שייך להסתפק כלל והר"ן דחה דבריהם ופי' שהיו מברכין לשמור את התפילין, וכתב מפורש שלא פסקו פוסקי ההלכות כמותם אף שהן בתראי מטעם דלא קים לן זמן החיוב למשמש אבל הא הרא"ש בה"ק הלכות תפילין סוף סימן י"ד הביא מהר"י דהיו מברכין דוקא אם נשמטו ממקום הנחתן והחזירום למקומן וכן הביא הר"ן בשם י"מ דלפ"ז כתב הב"י סימן כ"ה ד"ה וכל דהיא ברכת להניח וגם שליכא בזה חדוש אלא שסוברין שהלכה כרבי עייי"ש, וא"כ ודאי שגם המשמוש דהאיר היום נמי לא מחייב בברכה אלא שהברכה היא על מה שיהיו מונחין עליו בשביל מעשיו אחר הברכה וכמפורש כן בב"ח סימן ל' דאע"פ שהתירו לו להניחן קודם היום מפני הטורח לא התירו לו לברך קודם זמנן והוי שפיר עובר לעשייתם במה שיקיים המצוה לאחר שיברך כישיגיע הזמן, וכיון שהברכה הוא על מה שלבוש בהתפילין הרי אין המשמוש עושה כלום בחיוב הברכה, אלא שהוא היכר מעשה לקיום המצוה שמברך עליה, וניחא לפ"ז מש"כ התוס' מנחות דף ל"ו ד"ה וכשיגיע מכאן נראה דגם כשנתעטף בציצית קודם היום כשיאור היום א"צ להסיר טליתו דכיון שממשמש בו יכול לברך דאין נראה לחלק בין תפילין לציצית שהמשמוש מצוה, דלכאורה הא ליכא כלל ענין מעלה במשמוש בציצית, אבל הוא משום דגם בתפילין אין המשמוש עושה כלום להברכה אלא שהוא כדי שיהיה היכר מעשה לקיום המצוה בשעת הברכה לכן סגי לזה גם משמוש דהציצית, וגם הא מפורש במכות דף כ"א שא"ר אשי שחייב מלקות אף שלא פשט ולבש אלא ששהה כדי לפשוט וללבוש אלמא דכיון שבא עליו ממעשה לבישה נחשב מעשה אף מה שהוא לבוש שוב גם בלא מעשה כ"ש שיש להחשיבה מעשה לענין ברכה, אבל הוא רק שהצריכו שיהיה היכר לקיומו במעשה שא"כ מסתבר

שהוא למעלה ולא לעיכובא, ואפילו אם נימא שהוא לעיכובא כיון שחייב בברכה על מה שהוא לבוש יש לחייבו למשמש כדי לברך, ואין לומר כלל שלא יפסיד הברכה כיון שמברך אחר התפלה דא"כ לאיזה צורך יפסיק דהא חיוב הברכה הוא על כל רגע ורגע אך שנפטר בברכה אחת על כל המצות שמקיים כיון דליכא הפסק ואם לא יברך אלא אחר איזה זמן אף קצר טובא הרי נמצא שעבר על חיוב הברכה דלבישת הציצית דקודם שבירך, שודאי כשמקיים מצוה בלא ברכה עבר על חיוב מצות הברכה דרבנן דלכן צריך לברך אחר ישתבח קודם הקדיש.

אבל בהיה לו טלית ותפילין ונתעצל מלהניחם נראה שאסור לברך שכן משמע ממ"ב סימן נ"ג סק"ז ונראה שהוא כקנס על מה שנתכוין להפסיק בחנם. והנני אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן ח

שתי תשובות בדבר אם מותר להביא תפילין לחולה למקום שישרפום אח"ז.

כאשר נמצא אחר זמן רב מה שכתבתי עוד בענין זה שכבר הודפס בספרי או"ח ח"א סי' ד', ה', ו', שכתבתי כמה חדשים אח"כ, והוא ביתר ביאור ממה שנדפס שם ראיתי להדפיסו עתה בספרי אף שכבר נדפס בעיתון המסילה שיצא ע"י ועד הרבנים בשנת תש"ד, וכדי לא לכפול הדברים אני מדפיס עתה רק חלק ממה שהדפסתי בעיתון המסילה שיש בו תוספת ביאור יותר ממה שנדפס באו"ח ח"א. והנה אף שאין דרכי להדפיס בשביל לתרץ דברי כי אינני רואה צורך בזה כי האמת יורה דרכו להמעיינים בשום לב ובישוב הדעת כראוי למורי הוראה ות"ח, אבל מחמת שהוא נוגע למעשה ואפשר לבוא לידי מכשול שיש שיחשבו אם אשתוק שהודיתי וחזרתי בי, לכן הדפסתי בהמסילה תשובתי על דברי המשיגים וגם מורים להיפוך ואני אעתיק מה שהדפסתי לכאן.

א' תמוז תש"ג. הנה ראיתי בהמסלה חוברת י' משנה זו, מהרה"ג האגער שליט"א, בחולה במחלה המתדבקת ר"ל שנמצא בבית - החולים ורוצה שישלחו לו תפילין לשם, וע"פ חוקי הרופאים ישרפו כל מלבושיו וגם התפילין, והורה שרשאים לשלוח לו תפילין. ובאשר שעובדא כזו באה לידי באמצע החורף והורתי לאיסור, לכן מוכרח אני לבאר הדבר על בוריו וגם להדפיסו בהמסלה להוציא מפסק הנדפס כבר.

דהנה זה ברור שלא נדחה אף איסור דרבנן בשביל עשה דאורייתא, אם אינו מגדרי דיני דחיית עשה את לא תעשה, כמפורש לענין שופר בר"ה ל"ב. ואף בשביל מילה החמורה

לא נדחה להביא האיזמל באיסור כרמלית וחצר שאינה מעורבת, כמפורש בשבת ק"ל, וכן מפורש בפסחים ס"ה שלא נדחה איסור שבות דרבנן בשביל עשה דפסח, כיון שאינה באופן שהי' דוחה לא תעשה, וא"כ גם בשביל מצות תפילין ושארי עשה לא ידחו שום איסור אף איסור דרבנן אם אין שם גדרי דחי'. ולכן כיון שזה ודאי שלהביא שם תפילין ושאר כתבי הקודש בעלמא שלא למצוה הוא אסור, אף אם נימא שנחשב רק גורם, דהא לא גרע מנפלה דליקה שמחויב להציל אף שבודאי אין להחשיבו יותר מגורם במה שלא יציל, דהא אף גורם לא הוי ומ"מ מחויב הוא לעשות מעשה ולהציל דאם לא הי' מחויב לא הוי מתירין בשבת, ובפרט שהתירו להציל גם לחצר שאינה מעורבת, ולבן בתירא אף למפולש, כמפורש בשבת קט"ז. ולהירושלמי שם מותר אף לכבות בכדי להציל תפילין וכתבי הקודש למ"ד דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור. וא"כ ודאי מוכרחין לומר שמחויבין להציל (וצ"ל שלא דמי להא דאמר בשבת ק"כ לענין שם שעל בשרו שמתיר ר' יוסי לטבול כדרכו משום דגרמא מותר במחיקת השם מתרי טעמי, או משום דכתבי הקודש חמורים משם בעלמא, ואף שמשמע מרש"י שם קט"ו, שברכות וקמיעין שיש בהם אותיות של שם ועניני תורה מחויב להצילן בחול, דהא פי' מה שנחשבו כותבי ברכות כשורפי תורה שהרי לא יצילם בשבת, משמע דבחול יתחייבו להציל, דאל"כ גם בחול אפשר שלא יצילם אחרים שיוכלו להציל - דמצד הפסד ממון אין חיוב להציל, דהא איירי בזמן שהי' אסור לכתוב ברכות שצריכין לגנזם, כדאיתא שם באיוב תרגום שצוה ר"ג לגנוז. צריך לומר דמ"מ יש יותר קדושה בברכות ועניני תורה משם לבד שלכן חייבין להציל בחול דאינו איסור. ויהי' ניחא לפי"ז מה שרק בקמיעין שיש בהם פסוקים י"א שמצילין, באו"ח סי' של"ד סי"ד, ולא ביש בהם רק שמות לבד, או שאף בשם בעלמא אסרו אף גרמא וחייבו אף הצלה בחול ורק בשם שעל בשרו שלא אפשר לו התירו). וגם בגיטין מ"ה משמע שבכדי דמיהן מחויבין לקנות סת"מ מן העכו"ם, ומפורש כן ביו"ד סי' רפ"א סעיף א'. וכיון שמחויב להציל כ"ש שאסור להביא כתבי הקודש ותפילין למקום שיפול דליקה ולמקום של עובדא דידן לביה"ח, כשידוע שישרפום מצד חוקי הרופאים, וממילא אין לעבור על איסור זה אף בשביל מצות תפילין כמו שאין נדחין שאר איסורין דרבנן אף בשביל מ"ע היותר חמורות כפסח דהוי עשה שיש בה כרת וכמילה שנכרתו עליה י"ג בריתות ודוחין שבת, וכ"ש שאין נדחין בשביל עשה כתפילין ושאר מ"ע.

ועוד אני אומר שלהביא לשם אינו רק גרמא בעלמא אלא הוא כמאבד בידים ממש דכי שריפה נאמרה דוקא לאיסור בכתבי הקודש, הא כל אבוד אסור. והבאתו לכאן שנגזר בזה לשרפן הוא עצמו מעשה האבוד. וראי' לזה מהא דכותבי ברכות כשורפי תורה מצד

שמא תפול דליקה בשבת ויהי' אסור להצילם, כדפירש"י. ומשמע מלשון זה שנענשים גם על חטא זה כשורפי תורה, ולכאורה אין זה אף גורם ומאיזה טעם שייך לאסור אף מדרבנן מטעם זה, ובפרט אי נימא שברכות אינם ככתבי הקודש אלא כשם הכתוב על בשרו כתירוץ ב' שלא מסתבר שאסרו בגורם שכזה. ועיין בקרבן העדה על ירושלמי שפי' במעשה באחד שכתב ברכות, וכשראה את ר' ישמעאל זרקן במים, שאמר על זה ר' ישמעאל גדול עונש האחרון יותר מן הראשון, שמה שאיבדן במים הוא חטא יותר גדול מן הראשון שכתבן דהוי כשרפן אם תפול הדליקה. ואם נאמר בכתיבתו יחשב אף רק גורם פשיטא שהטלה במים בידים הוא חטא יותר גדול, וא"צ לחידוש ר' ישמעאל, וכ"ש שכתיבה לבדה אינו אף גורם. ולכן צ"ל דזה גופיה שכתב השמות במקום שנפסק שאסור להצילם כשיפול דליקה בשבת נחשב כאיבוד בידים שהרי עשה בידים אופן שיכול לבא השם לידי שריפה וזהו עצמו האיבוד, וא"כ הי' מקום לומר דתיכף כשכתבן חטא כהנחתו במים בידים ממש, וע"ז קמ"ל ר"י שחטא דהנחתו במים גדול מן הראשון, משום דכיון דאינו ברור שיביא לידי שריפה דהא אפשר שלא תפול דליקה בשבת לעולם הוא קיל מהנחה במים. עכ"פ חזינן מזה דלסלק ממנו דין הצלה נחשב עושה מעשה אבוד גופיה שאסור אף בשמות ופסוקים בעלמא שאינם בקדושת כתבי הקודש ותפילין, א"כ כ"ש שאסור בידים להביאם במקום שחוקי הרופאים והמלכות לשרפן. ונחשב מעשה איבוד ממש שעושה בידים ואסור מדאורייתא ופשיטא שלא נדחה אסור זה מצד מצות תפילין.

ולילך לשם מלובש בתפילין אם רשאי מדין עשה דוחה ל"ת הנה נראה קצת ראי' שלאו דמחיקת השם חמור משאר ל"ת שלא לידחות מצד עשה, דהא בחולין דף קמ"א מצריך קרא שלא נדחה לאו ועשה דשילוח הקן בשביל עשה דמצורע (ועיין תוס' נזיר נ"ח דלא כדמוכח לכאורה בסוגיא זו), שלא נימא מהא דגדול השלום שבין איש לאשתו שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה ימחה על המים, וכ"כ ידחה השלום שאיכא בעשה דמצורע לאו ועשה דשילוח הקן. דלכאורה תמוה הא בסוטה הוי עשה ול"ת ובדין הוא שידחה עשה את הל"ת אף בלא גדולת השלום ואיך אומר שהיינו אומרים מזה שדוחה גם ל"ת ועשה מצד מעלת השלום, הא לא מצינו בו שום מעלה, ואף אם נימא שכיון שאם לא רצה להשקותה או היא לא רצתה לשתות ליכא מצוה אין להעשה דסוטה לדחות לאו דמחיקת השם דנפרש בגדר לא בעינא שבכתובות דף מ' דלא כפרש"י ולא כתו"י אלא כפי' אחר שברשב"א דכיון שברשות אדם לבטלו הוא עשה דקיל ולא גלי רחמנא בכי האי עשה שידחה ל"ת, אבל מנא הי' לן לומר דעוד יותר

גדול מכל עשה שידחה גם ל"ת ועשה. ולכן צ"ל דלאו דמחיקת השם לא נדחה בשביל שום עשה מצד כיבוד השם שחמור מכל דבר ומ"מ אמרה תורה שימחה בשביל שלום שבין איש לאשתו א"כ חזינן שהוא רק מצד גדלות השלום לכן היינו אומרים שמצד גדול השלום דוחה גם ל"ת ועשה דשלוח הקן. וא"כ יש לנו ראי' מזה דלאו דמחיקת השם לא נדחה בשביל עשה לכן אף שילך לשם החולה מלובש בתפילין אסור.

ולכן ברור לענ"ד שאסור בעובדא דידן להביא לו תפילין וכן הוריתי למעשה בעה"י.

משה פיינשטיין.

ב' ר"ח מרחשון תש"ד. תחלה אזכיר שאפריון נמטייה להרה"ג ר' גרשון געלמאן שליט"א שהזכירני שהדין הוא כמפורש בב"ח וש"ך יו"ד סי' רפ"ו סק"ז לאיסור כמו שהוריתי דכתבו שבשערי רחובות אף שאין דרין שם אלא יהודים פטורין ממזוזה משום דעכו"ם יטלוה ויבזוה, וכן למדנו שאסור לעשות מזוזה בבית שהישראל מוכר יי"ש ורגילים העכו"ם הקונים ליקח המזוזות ונוהגים בהם בזיון אא"כ שהפתח הוא במקום שמור מן העכו"ם עיי"ש וכ"ש בנ"ד שהתם במזוזה הוא קיום המצוה ומחוייב ודוקא באותו מקום ומ"מ נדחה מצד שגורם בזיון לכתבי הקודש כ"ש בנ"ד שבעת שמביאין התפילין ליכא קיום מצוה כלל ואף אם ילך מלובש בתפילין הא רשאי כבר לחלוץ קודם שנכנס לשם בזה"ז שאין לובשין תפילין כל היום שבודאי אסור להביא לשם משום איסור כתבי הקודש במה שישרפום. אבל הם לא ביארו מקור הדין ובמה שכתבתי הוא מבורר בטוב טעם.

והא דהקשה עלי הרה"ג ר"מ גיפטער שליט"א בהמסלה שנה ט' חוברת י' - י"ב דאם הבאה למקום שישרפום נחשב הוא עצמו מעשה האבוד מ"ט נחשב טובל בשם על בשרו רק גרמא בשבת דף ק"כ אף שאיירי שודאי ימחק השם במים. תמיהני מאד ומה ניחא ליה לכת"ר בלא דברי מ"ט נחשב זה גרמא כיון דודאי ימחק בזה ומה לנו באיזה אופן עושה המחיקה אם בסכין או במים. וגם הא מפורש בשבת דף קט"ו דבטיט נחשב מאבד בידים. ולכן צריך לומר דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטבול דלכן לא נחשב שעושה מעשה מחיקה. 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 התם כערוך 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 שפסיק רישיה. עכ"פ הגרם הוא מחמת שאין כוונתו למחיקה אלא לטבילה. ולכן לא קשה כלום אף על דברי.

והרשב"א ג"כ סובר שהגרמא הוא מחמת שאינו עושה מעשה מחיקה כיון דאין כוונתו אלא לטבילה ומה שמצריך שלא יהיה פסיק רישיה הוא מחמת דזה ודאי דכשישפשף השם אף שהוא לכוונת סלוק חציצה כגון ביבש הוא אסור כמפורש ובלבד שלא ישפשף ומשמע בכל אופן אסור והטעם פשוט דהכוונה לדבר אחר לא תסלק משם מעשה לשם גורם ורק כשעושה ממש דבר אחר רק שמחמת שהוא פסיק רישיה לעוד מעשה רוצים להחשיב כעושה גם מעשה השני' זה נחשב רק גורם כשלא נתכוין לו. ולכן הקשה דנהי שאינו משפשף בשם גופיה הא עכ"פ נתינת ידו למים יחשב מעשה ממש אף שהמים בעצמם ימחקו כדאשכחן בנותן מים בכלי שתחת הנר שנחשב מעשה ממש אף שהאש יכבה מאליו דאל"כ היה מותר ליתן מערב שבת שבגרם לא אסרו כדאיתא בסוף כירה ובמעשה ממש הא אסור אף במכוין שלא להאיסור דהכוונה אינה מסלקת משם מעשה לשם גורם. ולכן הוצרך לומר דרק כשודאי תכבה נחשב מעשה ממש אף שנעשה מאליו והכא אפשר שלא ימחק ולכן לא נחשב מעשה ממש כשמכוין לדבר אחר. ולא קשה כלום משה"ק כת"ר דאם אינו פסיק רישיה אפילו גרמא אסור היה שרי משום דדבר שאינו מתכוין שרי בכל התורה כולה משום דהכא זה עצמו שעשה מעשה שהופקר השם אף למחיקה הוא האיסור ממש למה שבארתי. ולזה הוא פסיק רישיה שאסור בלא מתכוין מצד דין קולת דבר שאין מתכוין שבכה"ת ולכן הוצרך לחדוש שגרמא מותר שזה הוא אף בפסיק רישיה אם אך אינו מתכוין כשמעשיו ממש הוא לדבר אחר ורק אם היה פ"ר למחיקה היה גם המעשה ממש למחיקה שהכוונה לא תסלק המעשה אבל כיון שאינו פ"ר למחיקה אף שהוא פ"ר להפקר אין שייך להחשיב המעשה לזה רק לטבילתו שלכן הוא רק גורם. ולמה שבארתי מדוייק מה שכל קושית הרשב"א הוא מכלי שתחת הנר ומנותן מים בצד הטלית שאחז בה האור. והחולקים על הרשב"א יסברו של"ד למשפשף שהכוונה אינה מסלקת לשם גורם משום דממעשה הטבילה ניכרת כוונתו שהוא לטבילה ואינו למחיקה. עכ"פ לכו"ע מוכרחין לפרש שהגורם הוא מחמת שאין עושה מחיקה אלא מעשה טבילה וא"א לומר כלל דנתינת מים על השם וכ"ש לכוונת מחיקה שיחשב רק גורם.

ומה שהקשה הרמ"ג עלי מהא דשבת דף קט"ו שהתירו לרבי להניח תרגום כתובים במקום התורפה אף שאסור לאבד בידים, לא ידוע לי איך מפרש כת"ר דכיון שודאי יתאבדו שם הא ודאי הוא כמשליך למים ובמה הוא עדיף מעריבה של טיט שסובר רבי

לאיסור, אלא ברור לע"ד שמקום התורפה שאמר אינו מקום שעושה שירקב שם שזה ודאי אסור אלא שהמקום אינו מגרע כלום רק כיון שמונח במקום גלוי והפקר כדפרש"י שם ולא ישמרום מחמת זה כמו שעושין לשאר ספרים המונחים במקום שמור ששומרין אותן שלא ירקבו בגלילה האמור בב"מ דף כ"ט וכדומה דכיון שמונח במקום גלוי והפקר הוא סימן שא"צ לשומרו וממילא ירקבו כשיגיע הזמן שספרים מרקיבין מעצמם כדרך הטבע בלא שמירה. אבל לא שבמקום ההוא ימהרו לרקוב שזה ודאי היה נחשב אבוד בידים בברור אף בלא חדושי שאסור. והגע עצמך מה יעשו הסוברים דגרמא אסור כמו לבן הנו"ב במה"ת סי' י"ז והובא בפ"ת רע"ו סק"ט עם זה שהתירו במקום התורפה דודאי דוחק לומר שיפרש שגם סוגיא זו וגם רבי שהלכה כמותו יהי' דלא כהלכה לבן הנו"ב אלא ודאי כדבארתי וא"כ לא קשה כלום אף לדידי שודאי היה נחשב אבוד בידים.

ולמה שבארתי ניחא פרש"י ביומא דף ח' ודף פ"ח שפי' בהא דלא ירחץ בשם כתוב על בשרו משום איסור מחיקה בלאו דלא תעשון שקשה ממסקנת הגמרא בשבת דף ק"כ שגם רבנן מודו דמותר גרמא כדהקשה בתו"י שם. דרש"י סובר שברחיצה שהוא כדי להסיר הלכלוך מבשרו נמצא ממילא שהוא עושה ממש מעשה העברת השם מבשרו שע"ז לא יועיל כוונה לרחיצה בעלמא ולא איכפת ליה שישאר השם לסלק משם מעשה לשם גורם ולכן אוסר בנתינת מים לשם ואף אם לא יהי' פסיק רישיה כדכתב הרשב"א מטעם דבארתי שזה שהופקר השם בזה למחיקה נמי הוא האיסור ממש כדבארתי לעיל ורק בטבילה מותר משום שאינו עושה כלל מעשה העברת הלכלוך אחרי שאין חוצץ מעל בשרו לכן נחשב שעושה מעשה אחרת שזה נחשב גרמא כדלעיל. וגם ר' יוסי יסבור רש"י שלא יפלוג ברחיצה שאסור משום מחיקה דבזה לא פליגי. ומסתבר שגם התו"י לא פליגי אלא משום דסברי דגם רחיצה הוא מעשה אחרת כשאינו רוצה להעביר דיו של השם רק לכלוך אחר או רק להתקרר אבל בעיקר פירוש גרמא לא פליגי (ודברי התו"י צ"ע דכתב פירוש רחיצה הוא דוקא כל גופו שהוא עומד ערום הא סתם לא ירחץ נאמר שהוא אף ברחיצת ידיו ורגליו לבד שאינו עומד ערום ומ"מ אסור אם השם נכתב שם וא"כ הוא רק כפרש"י וצ"ע). ומה שמשמע שכת"ר מוכיח מתו"י דיומא דכתבי הקודש חמירי משם הנכתב לבדו איני רואה משם שום ראיה דלא חידש שם יותר ממה שמפורש בגמ' שבת אלא מה שגם באיסור לא ירחץ הוא מצד עמידת ערום ולא מצד מחיקה כמו בטבילה לרבנן וא"כ יש גם לומר כתירוץ הב' שרק בשם על בשרו שלא אפשר התירו אבל ודאי מסתבר שכתבי הקודש חמירי כדהחמירו בהו בענין הצלה אבל אין זה שייך להתו"י. משה פיינשטיין.

## סימן ט

בעניין הנחת תפילין של ר"ת בע"ה עש"ק שקלים תש"מ מע"כ הוד כ"ק הגאון הצדיק מוהרמ"מ שליט"א שניאורסאן האדמו"ר מליובאוויטש. שלום וברכה לעולם.
כאשר הודיעו לי בדבר שהוכ"ק גאונו מתענין בדבר קיום מצות תפילין אליבא דר"ת שעלי מצאתי לנחוץ לכתוב תודתי וגם טעמי ונמוקי.
הנה בהיותי בליובאן היו לי תפילין דר"ת מהודרין אשר נהגתי ללובשן אחר התפלה אבל התנתי בלא נדר, וכן כאשר באתי לכאן ברחמי שמים לבשתי הרבה שנים כשמצאתי טובים לפי דעתי. והענין הוא דיש חלוק גדול בין תפילין דרש"י שמחוייבין שאף שצריך להדר ביותר שיהיו מהודרין, הא כשליכא אלא תפילין כשרין ואף רק בדוחק מחוייבין ללובשן, ולכן במשך הזמן שהרבה הרפתקאות עדו עלן בעוה"ר וגם נתמעטו סופרים ואח"כ הרבה שנים לא היו כלל סופרין וגם לא קלף כשר והוצרכו לקיים מצות תפילין רק באלו שכבר היו משנים הרבה, אף שכבר גם המהודרין ביותר נתקלקלו ויש שהיו עלייהו שאלות קיימו באלו שהיו. אבל תפילין דר"ת מאחר שליכא חיוב אף דספק כלל, דהא נפסק כרש"י וליכא בעלמא שום מקום דיסתפקו לדינא זה איזו מאות בשנים שאף שהיו חולקין בתחלה הודו לבסוף הם או תלמידיהם, ואף אלו שלא ידעו מתחלה שאיכא כלל שיטה כזו דרש"י, שהוא הר"י אברצלוני שהיה מרבותינו הראשונים כתב על מה שאיתא בשמושא רבא כשיטת רש"י כדהביאו התוס' מנחות דף ל"ד בד"ה והקורא בסופו, דהוא טעותא שמצינו בהאי שימושא שמזה הוכיח שאין לסמוך עליו כלל, ואילו ידע משיטה זו דרש"י שסבר כן בפשיטות שודאי הוא משום שכן סברו גם רבותיו ועוד הרבה לא היה כותב בשביל שהוא חולק ע"ז שהוא טעות, הרי ג"כ ודאי שתלמידיו במשך הזמן הודו, וכבר העיד הכ"מ דכבר פשט המנהג בכל מקום אשר שמענו שמעם כדברי רבינו ורש"י בסדר הפרשיות.
ורק שמ"מ כיון שהיו סוברין כן ר"ת והרבה מרבותינו הקדמונים, וגם סברו שכן סובר ר' האי גאון שכן הא כותב הראב"ד בהשגתו רבינו האי ז"ל אינו אומר כן וכן כתבו חכמי לוניל קבלנו מרבותינו שקבלו מהגאונים ורבינו האי בראשם דבעינן הויות באמצע, עד שהרמב"ם כתב בתשובתו להם שאינו כן ותפילין של רבינו האי גאון היו כסדר הרמב"ם ורש"י, וכתב שכן הרבה גאונים סוברין וכל אנשי ארץ הצבי הקדמונים חולקים ע"ז, שלכן כיון שהיו מתחלה הרבה מקומות שעשו כר"ת וגם מקומו של הרמב"ם נהגו כן תחלה, טוב לצאת גם שיטת ר"ת אף שכבר נפסק ונתפשט דלא כמותו, שלפי הגמ' דיבמות דף ק"ב אף אם יבא אליהו ויאמר דישנו לעשות כר"ת לא ישמעו לו בין לרבה

בין לר' יוסף, (ורק ב"ד הגדול של ע"א סנהדרין בלשכת הגזית אם יסברו כר"ת מסתבר שיוכלו למיפלג ולפסוק כר"ת), שלכן ניחא מה שלשאר השיטות דאיתא בתפילין לא חששו משום דמעולם היו רק יחידים שחלקו ואף למדת חסידות ליכא מעלה להתנהג גם לצאת כל השיטות אף של היחידים, אבל כשיטת ר"ת שנהגו למעשה הרבה קהלות גדולות טוב להתנהג לצאת גם ידי שיטתם, וכיון שהוא שלא מצד חיוב דספק ואיזו חומרא מדינא לא נהגתי אלא כשהיו התפילין ברור בכשרותם ובהדורם, אבל כשנעשו עלייהו חששות שלא ברור שאקיים בהו גם לר"ת לא נהגתי, שלכן מאחר שכבר נעשו חששות עלייהו לא הטרחתי להוציאם ממקומי מליובאן שהיה דבר קשה מאד והוכרחתי להניח שם עוד הרבה ספרים שלא הניחו ליקח עמי וגם כתבים שלי לא יכולתי להוציאם משם עמי.

וכשבאתי לכאן לא השגתי תפילין דר"ת מאלו המצוין שיהיו לפי דעתי אלא פעם אחד נזדמן לי להשיג תפילין דר"ת ישנים אבל טובים שלבשתים הרבה שנים עד שהוצרכתי לגונזם, ותפילין דרש"י המחוייבים השגתי שני פעמים ע"י אחד בא"י כפי מה שאמרתי שיעשו, אבל לא הטרחתי כל כך בשביל תפילין דר"ת דליכא חיוב ממש וגם לא חיוב דמנהג אף שאבא מארי זצ"ל הניח כל ימיו אבל לא נהג באופן שיתחייבו גם בניו מדין מנהג, וגם בשביל הוצאה גדולה כשכותבין ביחוד שבהרבה פעמים לא היה זה דבר נקל, וכיון שאינו חיוב בעצם וגם התנתי בלא נדר לא דחקתי עצמי בזה.

והענין הוא ממה שהסופרים עתה שרוב המניחין תפילין דר"ת הם מקהלות החסידים, ומאחר שחסידי חב"ד הם נוהגין לעשות כש"ע הרב נעשין התפילין כפי שסוברין שכן הוא דעת הרב זצ"ל, אבל הוא דבר תמוה דהנה בש"ע הרב בפנים סימן ל"ב סעי' נ"ב כתב מפורש בתפילין דרש"י דכיון שא"א לעשותה סתומה לדברי הכל לפרשת והיה אם שמע יעשה סתומה להרמב"ם שהוא דיזהר שלא להניח ריוח בסוף פרשת שמע ואם הניח ריוח יהיה בפחות מט' אותיות ויתחיל והיה אם שמע באמצע השיטה אחר שיעור ט' אותיות חלק, והוא כמפורש בדברי המחבר בש"ע [או"ח] שם סעי' ל"ו ובתפילין דר"ת בסימן ל"ד בסוף סעי' ג' כתב הרב למנהגנו שעושין סתומה שלא להניח חלק כדי ט' אותיות בסוף פרשת והיה כי יביאך ולהניח חלק כדי ט' אותיות בראש השיטה העליונה ולהתחיל והיה אם שמע אחר זה, והאריך בסימן ל"ב שם בטעם שאין להניח ט' אותיות חלק בסוף פרשת שמע דהא חלק זה הוא סימן שפרשת והיה אם שמע שלאחריה תהיה פתוחה וכשליכא חלק כדי ט' אותיות הוא סימן שתהיה סתומה, וכוונתו דלכן אין לעשות דבר הסותר אף אם נימא שאינו פוסל אם יתחיל עכ"פ באמצע שיטה וכן איתא

במ"ב סימן ל"ב בבאור הלכה בסעי' ל"ו ד"ה ואם מניחים, ולע"ד היה נראה מדמקפידין שלא יניח חלק כשיעור ט' אותיות בסוף פרשת שמע, הוא פסול בתפילין, דאף שלא פסיל זה בס"ת דכיון דבהיה זה דרך הזדמנות אין להחשיב זה להוכחה שהפרשה שאחריה תהיה פתוחה כיון שהוא בלא כוונה שלכן אף בכוונה מחמת שטעה וחשב שצריך לכתוב פרשה שאחריה פתוחה אינו כלום שהרי ממילא לא ניכר בזה כוונתו ואין לפסול מצד זה, ואף אם היה זה איזה פסול הרי בס"ת יכולין לתקן והוי זה שיתחיל לכתוב פרשה שאחריה באמצע שיטה תיקון ממילא דהרי כתבה באמצע שיטה ועשאה סתומה כמו שהיא צריכה להיות, אבל בתפילין שלא שייך שיהיה זה בהזדמנות שהרי אין לו אלא פרשה זו דוהיה אם שמע לפניו לכתוב וידוע לו הנידון איך לכותבה וגם נקל לפניו לצמצם באיזה מקום לסיים וכדכתב הרב שם שתפילין חלוק מס"ת לענין זה, שא"כ צמצם בכתיבתו להניח בכוונה שיעור ט' אותיות חלק שאין שום טעם אלא בשביל שכוונתו שתהיה פרשת והיה אם שמע פתוחה שאולי הוא כעשיית מעשה שתהיה פתוחה ובמה שהניח אח"כ חלק שיעור ט' אותיות והתחיל לכתוב והיה אם שמע הרי עשאה סתומה, ושני הדברים ניכרין שנמצא שהיא בשני השמות שזה הוי פסול כיון דהיא בשני השמות והכשר דפרשה הוא דוקא שתהיה בשם אחד פתוחה או סתומה, דהוא דוחק שיהיה קפידא שלא לעשות אם היה כשר. עכ"פ אף שלא נימא שהוא הוכחה לפסול מ"מ הרי הוא קפידא גדולה מדהצריכו שלא יהיה חלק בסוף שמע כשיעור ט' אותיות.

אבל בקונטרס אחרון אות י"ב איתא אמר הכותב ידוע ומפורסם לכל סופרים מובהקים דמדינתנו שהנהיג הרב להניח ריוח דוקא בסוף פרשת שמע כשיעור ט' אותיות גדולות וגם קודם התחלת פרשת והיה אם שמע להניח ריוח כשיעור ט' אותיות גדולות ונכתב במוקף וראיתי כתוב ע"ז אצלו פלפול עמוק וחריף באריכות גדול ונאבד, ובסוף נכתב ובשעה שכתב הש"ע שלו נמשך אחר דעת הב"י בש"ע שלו ואח"כ חזר בו, והוא תמוה לסמוך שחזר בו ע"י מה שהסופרים אמרו שציוה להם בעל פה ולא ציוה שיכתבו זה שחזר בו אלא שידפיסו בפנים כמתחלה שלא לעשות כן ובטעם נכון אך שמ"מ יעשו שלא כמו שכתב, וגם תמוה שיצוה זה רק להסופרים ולא לבניו הגאונים ולתלמידיו המפורסמים, וגם אם חזר בו בזקנותו הרי היה נמצא שהרב בעצמו ובניו הגאונים וכל תלמידיו לבשו כל הימים תפילין שלא כשיטתו באמת ולא יאמר להם שאין זה כדסובר עכשיו ואם ירצו לעשות תפילין הראוין ללובשן לכתחלה יכתבו פרשיות אחרות.

ולא שייך להביא מהא דשני הגרדיים משער האשפות בעדיות פ"א מ"ג שהעידו משמעיה ואבטליון דג' לוגין מים שאובין פוסלין המקוה אף שגם הלל דאמר שם מלא הין מים שאובין פוסלין נמי אמר זה משמיה דשמעיה ואבטליון כמפורש שם בפי' הרמב"ם בשם אביו שלכן אמר בלשון מלא הין וכן איתא ברש"י שבת דף ט"ו ד"ה שחייב ומוכרחין לומר דשיעור ג' לוגין אמרו אחר זמן שזה לא שמע הלל, התם היה זה בלמוד שמעיה ואבטליון שכל מי שהיה בא לשם היה שומע זה וכדמסיק בתוספתא לפי הגירסא שגריס רש"י בשבת למה הוזכר שם אומנותם ושם מקומם לומר שלא ימנע אדם עצמו מבית המדרש שהוא לומר שלכן הוצרכו לידע מהם מחמת שהם היו אז והלל ושמאי לא היו אז בבית המדרש, וגם הגרדיים היו ג"כ תנאים וגדולי עולם מתלמידים קבועים דשמעיה ואבטליון, ולא שייך לכאן שהיה זה ציווי מהרב להסופרים שודאי הי"ל יותר לצוות לבניו ותלמידיו הגאונים. וגם הא משמע שציוה להם בלא טעם לעשות שלא כהמחבר בב"י ובש"ע אך שראו כתוב ע"ז אצלו פלפול עמוק וחריף וסוברין ששם היה כתוב טעם אבל עכ"פ ליכא שום אדם שיודע הטעם שהיה כתוב שם ונמצא עושין עתה שלא כהמחבר והסכמת הרמ"א כדכתב המג"א שהיש מכשירין מודו דעדיף לעשות והיה אם שמע סתומה וכוונתו כדכתב המחבר והוא מהא דלא הגיה ע"ז הרמ"א והרב בעצמו בלא שום טעם רק ע"ז שיודעין שהי"ל טעם, ויקשה הא אף אם אמת כן אין להתלמידים לעשות כשאין יודעין טעם בעצמן כמפורש בב"ב דף ק"ל דא"ל רבא לר"פ ולר"ה בדר"י כי אתא פסקא דדינא דידי לקמייכו וחזיתו ביה פירכא לאחר מיתה לא מיקרע תקרעוניה דאי הואי התם דלמא הו"א לכו טעמא מגמר נמי לא תגמרו מניה דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות,

ואף שרבא אמר בלשון דלמא הוא רק מצד הענוה אבל הא ברור שהי"ל טעמא ואין משיבין את הארי לאחר מיתה אך שמ"מ אין להם לעשות כרבם רבא מאחר שעכ"פ הם אין יודעין הטעם, וכן הא מפורש בגיטין דף פ"ג דעל מה שא"ר יהושע להד' זקנים שהשיבו על דברי ר"א לאחר פטירתו אין משיבין את הארי לאח"מ הקשה הגמ' למימרא דר' יהושע כוותיה ס"ל והא איהו נמי מיפרך קפריך ומתרץ ה"ק להו לדידי נמי אית לי פירכא מיהו בין לדידי בין לדידכו אין משיבין את הארי לאח"מ, חזינן דאף דאין משיבין לאח"מ לבטל דבריו והם כדברי אלקים חיים ובמתיבתא דרקיעא ילמדו גם דבריו והקב"ה יאמר אליעזר בני כך הוא אומר מ"מ אין לפסוק כן דהא פליגו עליה ואין הלכה שם כר"א, וזהו שאמר להו רבא דאף שלא תקרעו אותו מ"מ לא תגמרו מיניה אלא תצטרכו לעשות כדעתכם משום דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומה שפי' רשב"ם

ושמא גם אתם תמצאו תירוץ לקושיתכם משום שהתם לא היתה מימרא דרבא בהלכה אלא פסקא דדינא למעשה שפסק ומסר לאדם להיות ראיה בידו שהיה להו לקרוע כיון שלא יעשו כפס"ד זה לכן הוצרך לפרש דשמא ימצאו תירוץ להקושיא, אבל מימרא בהלכה אין צורך לפרש זה משום דאף אם יפסקו שלא כמותו צריך ללמוד דבריו כמו שמחוייבין ללמוד אף דברים שכבר נפסק שאין הלכה כמותם כדאיתא בכל הש"ס במשנה ובגמ' והקב"ה ג"כ מחזר על דבריהם, ועיין בריש עדיות שתנן טעמים אחרים ובודאי צריך באור שהרי אף דברי ב"ש וכל מה שאמרו התנאים ואמוראים אף שאין הלכה כמותן הם דברי אלקים חיים כמפורש בעירובין דף י"ג והקב"ה מחזר על דבריהם ועוסקין במתיבתא דרקיעא גם בדבריהם ושפתותיהם דובבות בקבר כשלומדין תורתן, ופשוט שצריך לברך ברכת התורה גם כשיעסוק אז רק בדברי ב"ש ובדברי התנאים שלא נפסק כמותם, וצ"ע שם ויש להאריך טובא בזה ואין כאן המקום, עכ"פ אף אם האמת שחזר בו וכתב תשובה ובטעם נכון כיון שעכ"פ עכשיו אין יודעין זה אין לעשות כן למעשה מאחר שעכשיו אין יודעין זה בעלי הוראה חכמי הדור דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות כדאמר רבא, ולא רק בדיני ממונות אלא אף באיסור והיתר כמפורש שם ברשב"ם ריש דף קל"א מהא דברייתא דנדה דף כ', ולכן תמיהני מאד על זה וכיון שכן נוהגין הסופרים גם בתפילין דר"ת להניח חלק בסוף פרשת והיה כי יביאך כדי ט' אותיות ובתחלת פרשת והיה אם שמע חלק כדי ט' אותיות לא לקחתי מאלו התפילין דר"ת.

ועתה כאשר הודיעו לי בשם כ"ק הו"ג שליט"א שיש סופר מובהק אצלו שנכון לשלחו אלי ולצוותו שיכתוב עבורי פרשיות דתפילין דר"ת כרצוני הוא דבר גדול מאד, לבד מה שאוכל לקיים גם מצות הנחת תפילין דר"ת כפי מה שנהגתי, וענין הממון ב"ה שעזרני ויעזרני לשלם להסופר כפי אשר יבקש וישיג הסופר בתים טובים. ובודאי הסופר יכתוב גם ככתב הב"י, שאף שבארתי שבעצם כל הכתבים שאיכא הרבה שכותבין סת"מ שאיכא אצלינו שלש כתבים כולם הם מסיני, ורק א"א לכתוב פרשיות דתפילין ומזוזה אלא בכתב אחד משום שיהיה פסול מדין מנומר, אבל מ"מ אנו נוהגין שהכל יהיה בכתב הב"י בין מזוזות ותפילין ובין ס"ת בביהכ"נ שאני רגיל להתפלל, ויהיה כתבו נאה.

משה פיינשטיין.

## סימן י

אם לנשק התפילין כשמניחן.

ראיתי לחכם אחד שהביא ראי' מכריכת רצועת תפילין של יד שלא הוי הפסק בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שגם הנשיקה הואיל ומצוה שוב לא הוי הפסק בין תפילין של יד לשל ראש. והנה מהכריכות ראיה להיפוך דהא הטור כתב בסימן כ"ה בשם הרא"ש דיניח של ראש קודם שיכרוך סביב זרועו מטעם שהכריכה אינה מן המצוה, ופסק כן השו"ע בסעיף י"א, אף המג"א ס"ק י"ח כתב שהאר"י כרך קודם שהניח של ראש משום שסובר דהכריכה מצוה היא, ופירש במחצית השקל דלהרא"ש אינה ממצות הנחת תפילין דכן איתא בב"י בטעמו, והאר"י סובר דהכריכה היא ממצות הנחת תפילין, וא"כ נשיקה שודאי אינה ממצות הנחת תפילין לכו"ע אפשר הוא הפסק, אך מסברא נוטה שאינה הפסק כיון שאין בזה ענין שיהוי כלל.

## סימן יא

ברור הוראה בהנחת תפילין באיטר שחלוק הכתיבה משאר מלאכות שכן הייתי מורה ולא ידעו הרואים הטעם בברור בע"ה כ"ז שבט תש"מ לכבוד נכדי היקר חביבא דנפשאי הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א בברכת שלום וברכה.

[ענף א']. הנה אף שאינני שייך להכריע בדברי רבותינו איך לעשות למעשה בשום דבר, אבל הא איכא דברים שלא שייך לצאת ידי כל השיטות ומוכרחין להורות לאלו השואלים ואין יודעין למי לפנות אלא אלי, והוא דבר שלא ידוע גם המנהג שנהוג עכשיו, והוא באיטר יד להנחת תפילין שאף שהרמ"א [או"ח] בסימן כ"ז סעי' ו' כתב והכי נהוג כהי"א שהביא המחבר שהיד שכותב היא חשיבה לענין זה ומניח תפילין ביד שכנגדה, לא משמע כן מהד"מ אות ד' שכתב ומ"מ נראה לי לנהוג כדברי הטור וסמ"ק דבתראי אינון, ולא כתב שנהגו כהטור והסמ"ק בנתינת טעם מחמת דבתראי אינון ומשמע שגם צריך להגיה ברמ"א שעל הש"ע ולגרוס והכי יש לנהוג דהוא כמו שכתב בד"מ, ולכן רבו החולקין עליו דהב"ח פליג רק בחדא דהוא כשכותב בימין אף שעושה שאר מלאכות בשמאל הוא בשמאל כל אדם בשביל הכתיבה אבל כשכותב בשמאל אינו משנה בשביל הכתיבה להניח בימין כל אדם אלא כיון דשאר המלאכות עושה בימין הוא מניח בשמאל כל אדם, וסובר שגם הר' יחיאל שמחדש מעלת כתיבה הוא רק שהכתיבה בימין עושה שלא ישנה מדין כל אדם ולא לענין שהכתיבה עדיפא מכל המלאכות גם לשנותו מכל אדם דתרתי בעינן לשנותו מכל אדם, ומפרש הטעם שחשיבות יד כהה תלוי ברוב מלאכות וזהו הכרח להנחת תפילין בימין לאיטר שתהא היד כהה יד ימינו אך אף שהיא כהה אם כותב עכ"פ בה אינו מניח בה מצד חדוש התורה וכתבתם וקשרתם דצריך

שתהא הקשירה ביד שכותב בה שממילא הנחה בשמאל אף שאינה יד הכהה בו דהרי אינו יכול לעשות בה רוב המלאכות, ואולי דרשינן כן לפירוש משום דלא נבטל לגמרי שם יד כהה מיד השמאל דהאיטר מאחר דאצל כל אדם היא יד הכהה, ומה שמשמע למדרש כן מהקראי הוא משום דאם היה תלוי רק בכתיבה הרי היה נמצא דלא תלוי כלל ביד כהה וא"כ ידכה דכתב רחמנא למה לי ולהב"ח הא ודאי תלוי ביד כהה.

והגר"א סובר לגמרי כשיטה ראשונה בש"ע דיניח תפילין ביד שתש כח דבעינן יד כהה וליכא שום מעלה בכתיבה ואזלינן בתר רוב מלאכות שלכן אף אם נימא דהגירסא ברמ"א הוא והכי נהוג אף שהוא נגד לשונו בד"מ אין מנהג זה שוב עכשיו שהרבה עשו כהב"ח והרבה יש שנוהגין כהגר"א, ולהצריך לאיטר כזה להניח שני זוגות תפילין בזא"ז ולא יברך כלל על תפילין או להצריכו בשביל הברכה שיניח השני של יד בזה אחר זה בברכה קודם שיניח השל ראש וכשיהיה עליו של יד השני יניח גם של הראש ויחלוץ של יד השני ויניח של יד הראשון וימצא שגם בברכה קיים וגם שיהיה גם על של יד שיצא בו בודאי יחד עם השל ראש, לא מסתבר כלל שהוא טירחא גדולה מאד ולא מצינו בספרי רבותינו עצה כזה, ולכן הא מוכרחין אנו להכריע בזה למעשה איך להורות להשואלין אותי דבר ברור, מה שנראה לע"ד, שיש הרשות וגם הוא חיוב גם לחכמי דור הזה להורות למעשה לפי מה שנראה להם אחרי רוב עמל ויגיעה לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת כדבארתי בהקדמתי על ספרי אגרות משה.

הנה במנחות ריש דף ל"ז פליג ר' יוסי החורם על ת"ק שסתם יד הוא שמאל משום דמצינו שגם ימין נקרא יד, וכוונתו לכאורה פשוט דהוא משום דלא הי"ל לכתוב כלל יד אלא כי ישית אביו ימינו, ואין צורך למש"כ התוס' בד"ה יד דר' יוסי סמיך על מש"כ אחר זה ויתמוך יד אביו בלא ימינו, דכן הא צריך לומר לתוס' ריש עירובין ד"ה בין דעל הא דפריך לילפי מפתח שער החצר דמשני פתח שער איקרי פתח סתמא לא איקרי הקשו מהא דבפרשת במדבר מצינו דאיקרי נמי פתח סתמא כתבו דאין לחוש הואיל ובשאר מקומות איקרי פתח שער והביאו מהא דמתרצי בהקומץ יד ימין איקרי יד סתמא לא איקרי ואע"ג דבתר הכי כתיב ויתמוך יד אביו, שיקשה לכאורה דהא לא מצינו שיהיה מחלוקת דתנאי בשיעור רוחב דפתח שיהיה תנא דיסבור שילפינן מפתח שער העזרה דמשכן ולימא דר' יוסי החורם הוא דהוא לא סבר התירוץ דיד סתמא לא איקרי דה"נ אין לו לסבור התירוץ דפתח סתמא לא איקרי, דהוא משום דר' יוסי החורם יליף מזה שלא נאמר ימינו בלא יד וזה לא שייך להקשות דגם בפתח שער ליליף מזה דלא הי"ל לכתוב פתח אלא מסך שער החצר לבד דאולי הי"ל מה לדרוש מפתח שער החצר, ועיין בגליון

מסורת הש"ס ובגליון הש"ס דרעק"א שציינו להא דתוס' עירובין ואולי לכוונת הקושיא שהקשתי והיא מתורצת כדכתבתי.

ונמצא עכ"פ שלר' יוסי החורם לא ידעינן מלשון לאות על ידך דהוא שמאל דוקא ולכן הקשה מנ"ל לר' יוסי החורם דהנחת תפילין הוא דוקא בשמאל ותירץ דנפקא ליה מהיכא דנפקא לר' נתן דוקשרתם וכתבתם דילפינן קשירה בימין וכיון דקשירה בימין הנחה בשמאל היא, וה"ה דיכול לסבור כר' אשי דהוא מידכה יד כהה ואולי ר' אשי אמר זה אליבא דר' יוסי החורם, אבל צריך להבין דלכאורה נמצא לפ"ז שר' יוסי החורם לא פליג על ת"ק אלא על מה שיליף שהוא בשמאל מלשון ידך שאין למילף מזה וכן הא סובר גם ר' נתן דהרי יליף מהא דקשירה ככתיבה דבימין שא"כ הנחה בשמאל וגם ר' יוסי החורם יליף מזה, ולמה הוצרך ר' יוסי החורם לומר שא"א לומר כת"ק משום דגם ימין איקרי יד ור' נתן אמר רק שא"צ למילף כת"ק דאיכא ילפותא אחרת מדין הקשירה שהוקש לכתיבה דנאמר במזוזה וכתבתם, ונצ"ל דהיקש וקשרתם לוכתבתם אינו מיותר, והוא משום דהוצרך להא דתני ר' חיננא בריה דרבא מפשרניא במנחות דף מ"ב לפסול ספרים תפילין ומזוזות שכתבן עבד אשה וקטן ומומר משום דכל שאינו בקשירה ישנו בכתיבה, וכן הוא בגיטין דף מ"ה ולמסקנא דתוס' שם בגיטין ד"ה כל דהוא גזה"כ רק בכתיבת סתו"מ מהיקש זה, ואף לר"ת דיליף מזה גם לעשיית ציצית ולאגידת לולב דכיון דלא מיפקדא פסולה נמי אינו מסברא אלא דיליף מקרא זה דלא מיכשר לכתיבת סתו"מ אלא מי שמחוייב, והתוס' סברי דאין למילף מדהוצרך קרא לפסול עשיית עכו"ם בציצית הרי חזינן דלא ילפינן וממילא אשה כשרה, ונמצא דר' יוסי החורם פליג עם תרוייהו דלר' נתן יש גם למילף מלשון ידך דאינו אלא שמאל כדיליף ת"ק אך אין צריך למילף מזה משום דידעינן זה מוקשרתם וכתבתם ולר' יוסי החורם הוא רק מהיקשא דוקשרתם וכתבתם.

ור' אשי שלא יליף מהיקשא דוקשרתם וכתבתם כר' נתן, לכאורה הוא פשוט מאחר דלא מצינו שאיכא מעשה מצוה בקשירה דהוא ההידוק כמסקנת התוס' בד"ה משעת שבסוף דף ל"ו, דלא כר' אליהו שא"צ לעשות הקשר בכל יום אף לא בשל יד אלא הוא ההדוק, דהא גם לכתחלה יכולין אחרים לעשות מעשה ההידוק על ראשו ועל ידו, ואף נשים כמפורש בע"ז באשת חבר שהיתה קושרת לבעלה התפילין ולמסקנת התוס' הוא על ההידוק דהא א"צ לעשות הקשר הקבוע שהוא כצורת ד' בשל ראש וכמין יוד בשל יד בכל יום. ואדרבה מסתבר שכיון דהקשרים הם ממעשה עצם התפילין יש לפסול אשה כמו שפסולה בכתיבה, וכדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן ל"ט סעי' ב' כל שפסול לכותבן פסול בכל תיקון עשייתן ואפילו אם נימא כדמשמע מהט"ז ס"ק ב' שהוא משום השין

הא גם הדלית והיוד של תפילין הוא מהלכה מסיני לרש"י שסובר כן במנחות דף ל"ה ד"ה קשר ובכמה מקומות בגמ' וגם גורס כן בהדיא בשבת דף ס"ב ג' מימרות דאביי זא"ז על השין ועל הדלת ועל היוד שהם הלכה למשה מסיני, וכן סובר גם הרמב"ם פ"ג מתפילין ה"א לענין הקשר שהוא הלכה למשה מסיני בשל ראש כצורת דלת ובהי"ג בשל יד שהוא כמין יוד, וגם הנ"י סובר כן, וגם הטור סובר כרש"י כדכתב הב"י ואפילו לתוס' והרא"ש שסוברין דהדלת והיוד אינם מהלכה הם עכ"פ מדרבנן ויש לפסול מדרבנן,

אבל לר' אליהו שהוא ממעשה ההנחה הא כשרה גם באשה כדהביאו מתחלה ראיה מאשת החבר שהיתה קושרת לו תפילין על ידם שצריך לעשות הקשר בכל יום, דהוא משום דסובר הר' אליהו והתוס' מתחלה שהודו לו בשל יד והוא ר' שמשון כדאיתא ברא"ש שכיון שעושה בכל יום אינו ממעשה עצם התפילין אלא ממעשה ההנחה שבזה ליכא דינים מי יעשה, דהמצוה שעל האדם המניחם שיהיו תפילין על ראשו ועל זרועו דלכן יכול להניחן גם כשמשכים לצאת לדרך בעוד לילה אף למ"ד לילה לאו זמן תפילין במנחות דף ל"ו וא"צ לחולצן כשיאיר היום, ואף ר' אליהו הא לא יפלוג ע"ז, ואף שלכאורה כיון דמחוייב לעשותם בכל יום בשעת הנחה ולא יכול להניח תפילין כשהן כבר מקושרין הרי אין לו לצאת בהן כשהן מקושרין מתחלה שלא בשעת הנחתן בזמן החיוב, ובשלמא במה שכשרה אשה לקשור עליו וכן מסתמא כל הפסולין לכתיבה דהוא משום דלא נפסלו אלא להעשיה כעין הכתיבה שהוא דוקא בעשיית עצם התפילין ואין למילף מזה מעשה לבישת התפילין שלכן כיון שהדלת והיוד הלכתן לר' אליהו שהוא דוקא בשעת לבישת התפילין אין למילף זה מההיקש לכתיבה, אבל לעשות זה בלילה למ"ד דלילה לאו זמן תפילין דדין זה הוא עיקרו נאמר על מצות הנחתן על האדם וכיון שלר' אליהו צריך להניחן באופן שיקשור על גופו איך יכול לעשות זה בלילה. וצריך לומר שר' אליהו יסבור שגם לת"ק לילה זמן תפילין מדאורייתא אך שמחמיר מ"מ לחולצן משתשקע החמה וצ"ע עדיין.

עכ"פ כיון שלא נאמרו דינים על מעשה הקשירה הא לא שייך למילף שהקשירה תהא בימין, וכמו שגם לר' נתן ליכא דין על אלו שעושין מעשה הנחת תפילין כשהאדם בעצמו קשה לפניו להניח מאיזה טעם וליכא שום קפידא באיזה יד יעשו אף לא לענין לכתחלה, וכל היקשא דא"ר נתן הוא לענין המציאות דכשיניח בעצמו כדאירי הקרא ילפינן מהיקשא דלא יהיה מציאות הקשירה אלא בימין דידעינן מזה דהנחה בשמאל דמאחר דליכא מציאות לקשור ביד זו עצמה הרי נקבע ממילא הנחת התפילין ביד שמאלו. לכן לא נראה לר' אשי למילף כן, ואף שר' נתן שהוא תנא יליף כן סובר ר' אשי דהוא רק

מחמת שסובר ר' נתן כת"ק דידך זו שמאל, אך שהיה אפשר לומר דכ"ש דיכול לקשור על ימינו דעדיפא לכל המצות מיד השמאלי והקרא דנקט ידך שהוא שמאלי הוא להכשיר גם יד שמאל, שייך שפיר למילף לגילוי דעת שהוא דוקא על יד שמאל, אבל לר' יוסי החורם דידך הוא גם יד ימין שצריך קרא לאפוקי מקרא דידך סתם ולפסול הימנית לא מסתבר לר' אשי למילף מהיקש זה שאינו ממש ילפותא לדינים בקשירה שלכן הוצרך לומר שלר' יוסי החורם ילפינן שדוקא על יד שמאל הוא מידכה יד כהה. וניחא לפ"ז מה שמתחלה שהגמ' לא ידע הא דר' אשי הקשה הגמ' ור' יוסי החורם הנחה דבשמאל מנא ליה הא כיון שידע כבר דרשת ר' נתן מוקשרתם וכתבתם הא ליכא שום קושיא והיה לגמ' רק לומר כדי שלא נטעה שר' יוסי החורם פליג ומכשיר גם להניח בימין שר' יוסי החורם נפקא ליה כר' נתן ולא בלשון קושיא ותירוץ שהוא משני אמוראי שהמקשה לא ידע לתרץ ואמורא השני השיב שנפקא לי' כר' נתן שלכאורה תמוה איזו קושיא היה בזה, אבל לפ"ז ניחא שרק לר' נתן שסובר ג"כ כת"ק שסתם יד הוא יד שמאל אך כדי שלא נטעה לומר שהוא רק להכשיר גם שמאל שייך למילף מוקשרתם וכתבתם לגילוי דעתא שהוא שמאל דוקא, אבל לר' יוסי החורם שסתם יד הוא גם של ימין שצריך לדרשא גמורה לפסול יד ימין לא ניחא למילף מהא דר' נתן שלכן הקשה חד אמורא ותירץ אמורא אחר דאף דר' נתן עצמו דריש זה מחמת שלדידיה לא בעינן דרשא גמורה מ"מ שייך שיסבור ר' יוסי החורם שיש גם למילף מזה דרשא גמורה, ור' אשי סובר כהמקשה שלכן אמר שר' יוסי החורם יליף מידכה יד כהה. ונתבאר שאיכא ג' לישני בגמ' בהלמוד דהוא על יד שמאל טעם ר' נתן לעצמו טעם ר' יוסי החורם להמתרץ דהוא כר' נתן וטעם ר' אשי, וצריך לבאר הטעמים.

[ענף ב']. והנה לר' נתן שאינו לדרשא גמורה אלא לגילוי דעת דהא רק מחמת שסובר כת"ק דורש כן לא שייך ללמוד מזה אלא רק הגילוי דעתא דהוא דוקא בשמאל, שלזה הוי פירוש הלמוד דוכתבתם דעלמא דהוא רוב בני אדם הוא בימין כך וקשרתם דעלמא בתפילין יקשרו בימין משם שהנחה הוא בשמאל וידעינן מזה גילוי עצם הדין דתפילין הוא דוקא על השמאל והוא כפרש"י, ולא שייך כלל למילף מזה דין חדש באם הוא איטר שיהיה להיפוך דהא לשון ידך דאם הוא בסתם הוא רק יד השמאלי כת"ק שכן סובר גם ר' נתן לא שייך שישתנה באיטר שלכן אפשר שגם איטר יניח מצד הקרא דסתם ידך בשמאל של כל אדם, וממילא גם לר' נתן שייך לומר כן, ואם גם הם יסברו דאיטר מניח בימין כל אדם הוא מסברא בעלמא, אף שבתפילין ליכא סברא לכאורה שהרי בשמאל כל אדם הוא יותר שימה כנגד הלב, אולי לא יסבור כר' יצחק דלגובה שביד ידרוש כת"ק

או כר"א, ואף אם ידרוש כר' יצחק יסבור שכל גובה שביד הוא נחשב כנגד הלב, דהא מצומצם כנגד הלב משמע דלא בעינן, דהרי אמר בגמ' בדף ל"ז ר' אחא בריה דר' אויא מכוין ומנח ליה להדי ליביה, משמע דכו"ע לא צמצמו כל כך וכל גובה שביד אף שאינו מצומצם נחשב נגד הלב, שא"כ שייך להחשיב גם גובה שביד שמצד הימין נמי כנגד הלב. ועיין במרדכי שכתב בשם הר"י דלרש"י אליבא דר' נתן ואליבא דת"ק ליכא חלוק דאפילו איטר מניח בשמאל כל אדם, וגם שאולי משמע שגם ר' יצחק דיליף מושמתם שתהא שימה כנגד הלב סובר שגם איטר מניח בשמאל כל אדם ומסיק דלר' יצחק אין הכרח כדכתבתי עיי"ש, אבל אפשר גם לומר דמסברא אפשר דסברי דאיטר מניח בימין כל אדם כדלעיל.

אבל לר' יוסי החורם שהוא דרשא גמורה למ"ד דיליף מוקשרתם וכתבתם כר' נתן, מסתבר יותר לפרש דאינו מפקיע הדרשא מהיקש זה לגמרי מקרא דידך שפירושו הוא גם ימין כשמאל ולומר שהוא דוקא על השמאל, אלא שהוא יפרש דשני הידים ישמשו במצוה דביד שכותב יעשה הקשירה על יד השניה ששם יניחם, א"כ הוי פי' וכתבתם וקשרתם על האיש שמחוייב להניח תפילין מי שהוא שיקשור בידו שכותב בה על ידו השניה שנמצא בזה ציוי לסתם אינשי שיניחו התפילין בהשמאל ולהאיטרים שיניחו בימין. ואף שהקשירה אינו ממעשה המצוה דהא כשר גם באחרים אולי עכ"פ המצוה הא נצטוה כל אדם המניח תפילין שהוא יקשור התפילין דהא לא נצטוו שאר אינשי להניח תפילין בראשו של זה והוו ככל המצות שנצטוו ישראל שהוא בעצם רק על כל איש שיעשה בעצמו כהא דלהכין לשבת שרק כל איש נצטוה שהוא יכין לעצמו אף שגם אחרים יכולין להכין עבורו אבל הציוי הוא רק לכל איש לעצמו ואיכא בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו כדאיתא בקידושין דף מ"א ואף שלא בעינן גם שליחות שאחרים יעשו בעצמן עבורו נמי יוצא בזה, דהוא משום דעכ"פ הציוי נאמר לדידיה ולא לאחרים שיעשו עבורו שאף באינו יכול בעצמו הוא רק משום ענין גמ"ח בגופם ואם יכול בעצמו ליכא להאחרים שום מצוה בזה שאדרבה יותר עדיף שיניחוהו לעשות בעצמו דהא מצוה בו יותר מבשלוחו, אך שעשרה זהובים מסתבר שאין לחייבו במצות כאלו שאין זה עיקר המצוה דהא עיקר המצוה הוא האכילה והתענוג בשבת שזה הא יעשה בעצמו, וכן מסתבר דגם כשאחר יקשור בידו ובראשו התפילין לא יצטרך לשלם לו העשרה זהובים מאחר דעיקר המצוה מקיים עכ"פ בעצמו. אבל ודאי איכא דין מצוה בו יותר מבשלוחו בהנחת תפילין שהוא בעצמו יעשה גם מעשה הנחת תפילין, ועובדא דאשת החבר היתה קושרת לו תפילין היה זה בימי חליו ובימי זקנותו ביותר שלא היה יכול בעצמו וכדמצינו

בר"א בסנהדרין דף ס"ח שהורקנוס בנו היה חולץ תפיליו כשהיה בחוליו ובודאי גם הלבישו התפילין, ומחמת שלא מפורש שהיתה קושרת לו תפילין בימי חליו וזקנותו כתבו התוס' מתחלה דמשמע דתמיד היתה עושה כן והביאו ראיה שהשל יד צריך בכל הנחה לקשור כר' אליהו דאף לבריא אינו נוח לקשור ביד אחת, אבל לאחר שאסקו דאף בשל יד א"צ לעשות הקשר בשעת הנחה מוכרחין לומר דאף דלא מפורש היה זה בימי חוליו וימי זקנותו שלא היה יכול בעצמו, ומחמת שלחכמי הגמ' לא היה בזה ספק כלל לא הוצרך לפרש.

עכ"פ לר' יוסי החורם שהיא דרשא גמורה הוא לפרש שבידו שכותב בה דהם רובא דאינשי יקשרו בימינם על שמאלם שביד השמאל יניחו והאיטרים שכותבין בשמאל יקשרו בשמאלם על ימינם, ונאמר בפירוש גם דין האיטרים בקרא זה, ולפ"ז יש להיות תלוי רק בכתיבה כשיטת הר' יחיאל שהביא הטור והמחבר בשיטה שניה שהיד שכותב בה הוא נקרא ימין לפ"ז בין שהכתיבה היא בימין שצריך להניח בשמאל כל אדם אף שעושה שאר כל מעשיו בשמאל ובין שהכתיבה היא בשמאל שצריך להניח בימין כל אדם וכרמ"א שסובר כן בד"מ ובש"ע. וגם ניחא מה שמשמע שתלוי בכל כתיבה וכמפורש בבאור הלכה ד"ה וי"א אף שלכאורה ההיקש הא הוא לוכתבתם דכתיבת מזוזה שהוא דוקא כתב אשורית שעמד בזה שם בבאור הלכה ולא כתב טעם, וגם הא יש יותר להקשות אליבא דהרמ"א [או"ח] סימן ש"ו סעי' י"א דמשמע שסובר כהא"ז דכתב דנכרים אינו כתב מדאורייתא אף לא לענין מלאכה, ואף אם נימא כבאור הלכה שם ד"ה בכתב שלהם שרק לענין חומרא כתב זה רמ"א דלא יקילו בקונה בית בא"י בשבת בכתב אשורית אלא בכתב שלהם מ"מ הא איכא ספק להרמ"א דשמא הלכה כהאו"ז הרי לא היה לו לתלות בכתיבה בדין ודאי אלא בכתיבה דאשורית ולא בסתם כתיבה, אבל כיון דכתב אשורית רובא דאינשי לא רגילי למיכתב בו והיה נמצא דלא היה נאמר דין זה דתלוי בכתיבה אלא ליחידים שלא מסתבר זה כלל דלכן בהכרח הוא היקש לסתם כתיבה דאינשי שהוא שלא באשורית דבכל זמן היה כתב אשורית מיוחד רק לכתיבת סת"ם, וגם ניחא מה שאין זה בכתיבת סימנים בעלמא אף שחייב לענין שבת דאף שהיא מלאכה לענין שבת מדין תולדה לא שייך בלשון כתיבה דהוא רק באותיות.

ור' אשי אף לפ"ז לא ניחא ליה למידרש שבשביל שנדע על איזה יד צריך להניח דהוא על היד שאינו כותב יהיה הלמוד מהיקש קשירה לכתיבה שאין בקשירה דינים רק הכרח כשיעשה בעצמו מעשה הקשירה, והי"ל לכתוב הקראי על ענין ההנחה שהוא בהיד שאינו יכול לכתוב שזהו הדין והעצה איך שיעשה מעשה הקשירה דהוא ביד שכותב

כיון שאינו ענין דין כדלעיל, ולכן אמר דלר' יוסי החורם שידך הוא בין על הימין בין על השמאל יודע שהנחת התפילין הוא דוקא בשמאל מידכה יד כהה, ולא דריש כלל ההיקש דקשירה לכתיבה לזה, ונמי ידעינן שאיטר מניח בימינו שהוא שמאלו שהרי בשם ידך איתנהו תרוייהו וילפינן מידכה שביד כהה יניחם שהוא ברובא דאינשי ביד שמאל ובאיטרים על יד ימין. אבל לדידיה לא איירי הקרא בכתיבה.

ונמצא לפ"ז שתלוי דין האיטרין במחלוקת התנאים דלר' נתן שסובר כת"ק שידך הוא שמאל ומ"מ הוצרך להיקש דוקשרתם לוכתבתם לגילוי מלתא שלא נימא דאף שנאמר ידך שהוא שמאל יכול להניח גם על הימין מכ"ש אלא שהוא דוקא בשמאל, לא ידעינן איך סובר באיטר, דקרא ליכא ע"ז ואפשר שאה"נ שר' נתן ות"ק לא מחלקין וגם באיטר צריך להניח על שמאל דכל אדם כדכתב המרדכי אליבא דפרש"י לר' נתן ות"ק, אך כתבתי דאפשר מסברא אית להו דאיטר יניח בשמאלו שהוא ימין כל אדם, ולר' יוסי החורם למ"ד דהוא ג"כ מהיקשא דר' נתן וקשרתם לוכתבתם תלוי בכתיבה כר' יחיאל כפי שסובר המחבר והרמ"א, ולר' יוסי החורם אליבא דר' אשי הוא תלוי ביד כהה שאין לה כח לעשות מלאכות ואין שום חלוק מצד הכתיבה ופשוט דסגי ברוב מלאכות וכמפורש כן במ"ב ס"ק כ"ג. וא"כ צריך לומר שזה שסובר הר' יחיאל והטור ופסק כן הרמ"א דאזלינן בתר כתיבה הוא משום שסברי דאין הלכה כר' אשי מאחר דהוא רק כת"ק מברייתא ראשונה ואחרים פליגי עליה וסברי דהוא לרבות את הגידם כשנשאר הזרוע שהוא מקום הנחת התפילין שחייב וברוב מקומות משמע שהלכה כאחרים, וא"כ צריך לומר אליבא דר' יוסי החורם כתירוץ קמא דהוא מוקשרתם וכתבתם שלפ"מ שכתבתי יש לו לסבור דתלוי רק בכתיבה.

וקצת משמע שהגמ' מדחה הא דר' אשי דהרי אמר כתנאי על הא דר' אשי כדפרש"י שלכאורה כיון שהוא אליבא דר' יוסי החורם הוא אדרבה מסייע לר' אשי שהרי א"צ לר' אשי אלא למצא תנא דסובר דידכה הוא ללמד שיניח בשמאל שהיא יד כהה שהוא כר' יוסי החורם, ואף אם נימא דר' אשי לא קאי רק לר' יוסי החורם אלא שסובר בעצמו דאין לדרוש זה מהיקש דוקשרתם וכתבתם מטעם דלעיל אלא מידכה יד כהה ולא חש להא דר' נתן שהוא תנא, משום דרק ר' נתן שסובר כת"ק דידך זו שמאל וההיקש הוא רק לגילוי מלתא שייך לדרוש כן, ור' אשי משמע לו דת"ק הוא דעת יחיד וכולהו סבירא להו כר' יוסי החורם דסתם יד הוא גם ימין או אינו אלא ימין כר"ש במנחות דף י', וכדמשמע מתוס' ל"ז בד"ה יד דכתבו ונראה דר' יוסי נמי אההיא קא סמיך ומש"ה לא מייתי מיד הימנית דמצורע, משמע דהיה יכול להביא מידו הימנית דמצורע ואי משום דהתם יד

ממש והכא קיבורת בזרוע אינו כלום דהא דישית אביו יד ימינו נמי הא היה יד ממש, וכוונת התוס' בסוף דף ל"ו בד"ה ידך במה שכתבו דבשביל שהוא בקיבורת ל"ד ליד דמצורע הוא רק לענין למילף ממצורע דאייתר ליה שם קרא דיד הימנית דאמר רבא בדף י' שהוא לאגמורי איד דקמיצה דהוא בימין דוקא כמו במצורע תירצו זה אבל לענין דשם סתם יד הוא גם על יד הימני כמו על יד השמאלי יש למילף שפיר, ושייך למינקט כתנאי על הא דר' אשי אף שאין הכוונה לדיחוי מ"מ כיון שאחרים סברי דלא כר' אשי פסקו כהמתרץ דילפינן מהיקשא דוקשרתם וכתבתם כר' נתן.

[ענף ג']. אבל אף שיש טעם שלא לפסוק כאן כר' אשי ודאי שייך שיחלקו ע"ז הרבה מרבותינו דהרי ר' אשי הוא סוף הוראה יחד עם רבינא כדאיתא בב"מ דף פ"ו ולא נקל כל כך לדחות דבריו מהלכה, ור' אבא בעצם משמע שלא פליג אלא הקשה ואימא ידך שבכח ותירץ לו שפיר, ואף אם נימא שפליג כדמשמע קצת מבאורי הגר"א בסימן כ"ז סעי' א' ד"ה גידם שכתב על כתנאי רצה לומר דמלתיה דר' אשי ור' אבא הוא כתנאי, נמי יש לפסוק כר' אשי ולא כר' אבא זה שמשמע שהיה תלמידו מדלא אמר עליו בלשון מחלוקת אלא בלשון שאלה, אבל לבד שפי' הגר"א הוא שלא כרש"י כדכתב בעצמו הוא דוחק גדול, והגר"א בעצמו שם ואח"כ בסעי' ו' ד"ה וי"א נמי סובר כר' אשי לדינא, שלכן נקט הרי"ף אחר שנקט לשון ת"ק שבברייתא דידך הוא שמאל הא דר' אשי דידכה זו יד כהה דהוא משום דפסק כר' אשי, ומה שהביא דברי ת"ר אולי הוא כדכתבתי שאף שלת"ק הוא בשמאל מלשון סתם ידך נמי היה שייך לומר דהוא מכשיר גם בשמאל ואפשר דכ"ש בימין כדפירשתי שר' נתן סובר כת"ק ומ"מ יליף מהיקשא דוקשרתם לוכתבתם כדי שלא נכשיר ימין מכ"ש, שלכן כיון שסובר הרי"ף כר' אשי לא הביא כלל הא דר' נתן. וברא"ש נמי לא הביא הא דר' נתן משום שפוסק כר' אשי וברא"ש הא מפורש דהלכה כר' אשי והביא כן מבעל התרומה לענין דליכא שום מעלה בכתיבה אלא בתר רוב מעשיו ואסיק זה הכלל יניח תפילין ביד תשש כח כר' אשי דדריש ידכה יד כהה ולא אזלינן בתר כתיבה, וכן ודאי סובר הרי"ף שג"כ פסק כר' אשי, וגם הסמ"ג עשה כ"ב כתב ויניח ביד שמאל דכתיב ידכה יד כהה אך הוא כתב אחר זה גם הא דר' נתן שכתב ועוד כתיב וכתבתם וקשרתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, והוא משום שגם לקרא זה אינו סובר דיהיה מעלה מצד כתיבה משום דמפרש כפי' רש"י שהכוונה הוא על כתיבה וקשירה דרוב בני אדם שלכן כתב תרי הקראי בלא שום חלוק בינייהו שלכן מצד הקרא אין שום מעלה בכתיבה אלא כולהו מלאכות שוין שיש לנו למיזל בתר רוב המלאכות וכן הר"ץ שהביא המרדכי שכתב דבעיקר כח תליא מלתא הוא משום

דפוסק כר' אשי וכן מסיק המרדכי בשם הר"י דאין לדמותו לשולט בשתי ידיו אלא היכא שאין שוין בשתיהן לכח איטר גמור חשבינן ליה, והוא משום דפוסקין כר' אשי כברוב המקומות שהלכה כר' אשי. וכן פסק הגר"א שאזלינן בתר רוב מלאכות וליכא שום חלוק מצד הכתיבה דהעיקר הוא משום שהלכה כר' אשי.

אבל צריך להבין מש"כ התוס' בד"ה מה דיש להסתפק באדם הכותב בימינו ושאר רוב מעשיו בשמאלו באיזה מהן מניח תפילין, ופי' בשט"מ אי אזלינן בתר כתיבה הואיל דכתיב וקשרתם וכתבתם אי לא ולא ביארו טעם הספק, ומסקי ושמא יש לדמותו כשולט בשתי ידיו, ובמרדכי איתא ספק זה בשם הר' אלחנן דשאל את אביו הר"ף וביאר הטעם מי ניזיל בתר כתיבה וכן משמע קצת הכא דבידד שיכתוב יקשור או ניזיל בתר עיקר כחו דלא כהה הוי והשיב אביו דהו"ל כשולט בשתי ידיו ומניח בשמאל כל אדם, וביאר הר' אלחנן את ספקו אם יש לפסוק כמתרץ הראשון שר' יוסי החורם הוא מוקשרתם וכתבתם שא"כ יש למיזל בתר כתיבה דוקא או יש לפסוק כר' אשי וליכא שום מעלה בכתיבה אלא בתר שאר מלאכות, והשיב הר"ף אביו דהו"ל כשולט בשתי ידיו דהוא דלא כשתי סברותיו דהיתה פשיטא לר' אלחנן דאינו יד כהה כלל שמשמע אינו כשולט בשתי ידיו אלא כשולט רק בימין מאחר שרוב המלאכות עושה בימין אך שספקתו היתה מצד הקראי והוא השיב דאיכא מעלה בכתיבה אך לא מצד הקרא שלא תליא בכתיבה אלא משום דהכתיבה עושהו לשולט בשתי ידיו כסברת התוס' אך שהתוס' כתבו זה בשמא והר"ף סובר זה בהחלט, ולכאורה מנא להו לומר דיש עכ"פ איזה עדיפות בכתיבה לענין שאר מלאכות וגם צריך להבין מה שהר"ף פשיטא לו אף שהתוס' לא פשיטא להו, וגם מה שהר"ף לא פי' טעם על שמדחה כל דברי הר' אלחנן בנו וגם לא פירש לו שאינו כדבריך כלל אלא הוא כשולט בשתי ידיו שהוא תמוה לכאורה.

והנה יש שני עניני מלאכות, מלאכות הכבדות כמו לזרוק אבנים ולבקוע עצים וכדומה שצריכים לכח, ומלאכות הקלות שאין צריכים לכח ממש, אבל הם צריכים לדקדוק העשיה כמו כתיבה שאין צורך לשום כח לעשייתה אבל צריך שהיד יהיה בה אימון גדול בדקדוק כל שהו לסבב האצבעות האוחזות בעט לפי כתיבת האותיות שיכתבו כתיקונן כפי שרוצה כותב ויש אינשי שיש להם כח בידם לעשות מלאכות כבדות מאד ואין להם אימון היד למלאכת כתיבה ואיכא כה"ג עוד מלאכות כתפירת בגדים במחט שהיא מלאכה קלה שנעשית בלי כח שג"כ צריכה דקדוק גדול לעשות התפירות שוות ובצמצום. ושני עניני מלאכות אלו נעשין ברוב אינשי בימין וברוב איטרין בשמאל, אבל יש לפעמים שמתחלקין שני עניני מלאכות אלו שלמלאכות הצריכות לכח נעשים בימין

ומלאכות הצריכות לאימון היד עושין בשמאל או להיפוך, שבאיטר כזה נשתנה רק לענין מין כח אחד שלמין כח דגבורה נשאר בימין ככל אדם ונשתנה למין כח דאימון יד שבאדם זה הוא בשמאל, או שלמין כח דאימון יד נשאר בימין ככל אדם ונשתנה למין כח דגבורה שבאדם זה הוא בשמאל, ויש גם אינשי שנתחלקו המלאכות בלא טעם שאלו המלאכות שנעשים בכח נתחלקו כגון לזרוק אבנים הוא בשמאל ולבקוע עצים הוא בימין, וכן יש שנתחלקו המלאכות דאימון יד כגון לכתוב הוא בשמאל ולתפור הוא בימין וכן להיפוך שלזה אין טעם ושייך להסתפק איך דינו של אדם זה לתפילין היינו אם כל עניני המלאכות שוין לענין זה מאחר דכולן הא רובא דאינשי עושין בימין והוא שינוי באלו שעושין בשמאל איזו מלאכה שהיא ויש למיזל בתר רוב המלאכות שעושין שיניח תפילין ביד השניה, או שאיכא חלוקים בין המלאכות לחשיבות איטר לענין תפילין.

ומסתבר שמהיקש וקשרתם וכתבתם מה כתיבה בימין אף קשירה בימין שייך למילף זה שלכאורה תמוה הא כתיבה דבימין אין לנו קרא ע"ז אלא משום דכן הוא דרך רוב בנ"א כמפורש ברש"י מה מזוזה כתיבה בימין דרוב בנ"א כותבין בימין אף קשירה נמי עבד קשר בימין ומדקשר בימין מכלל דהנחה בשמאל, וא"כ למה הוצרך להקישו לכתיבה הא קשירה עצמה דרך רוב בנ"א לעשות בימין דכל המלאכות דרך רוב בנ"א לעשות בימין וממילא נדע מזה עצמו דכתיב וקשרתם דהדרך הוא לקשור בימין דהנחה הוא בשמאל, דבשלמא אם נימא כשיטה שניה וכרמ"א דתלוי בכתיבה ניחא דהא יליף מזה שביד שכותב הוא קושר התפילין בידו השניה אף שרוב המלאכות עושה בשמאל, אבל אם נימא שאין לפרש דיהיה תלוי בכתיבה וקרא זה הוא רק למוד שתפילין הוא בשמאל כדרך רוב בנ"א שעושין מעשה הקשירה בשמאל כדפרש"י הרי אין צורך להקישׁ לזה. ולכן נראה שזהו כוונת התוס' בטעם ספיקתם וכתבו רק הספק בלא שום החלטה אף לשמא שיהיה משמע שכן יותר נוטה דעתם אף שלא כתבו בפשיטות ודאית, אלא דפירשו טעם הספק אם ההיקש הוא למילף שאזלינן בתר כתיבה מגזה"כ אף ששאר מלאכות עושים בשמאל כשיטת הר' יחיאל, או שמא הוא למילף שהכתיבה והקשירה שוין אף שהכתיבה הוא מלאכה קלה וקושי שלה לעשות בשמאל הוא מצד אימון גדול בדקדוק אף במשהו והקשירה שאין עושין בשמאל הוא מצד כובד העשיה שצריכין לכח להדק התפילין על היד במקומו בקיבורת ובסיבוב הרצועה על היד והאצבע באופן שלא ינועו ממקומם, שלרובא דאינשי אינו נוגע זה דהא בכל עניני המלאכות עושין בימין אבל נוגע זה למיעוט אינשי שחלוקין בהמלאכות. ומה שהקדימו מה שבסמוך אמרינן דאיטר מניח תפילין בימינו שהוא שמאלו, הוא משום דאם כל האינשי היו שוין להניח בשמאל

דכל אדם דהוא בשמאל מציאות הגוף ולא להשגיח כלל על המלאכות, לא היה שייך להסתפק משום דמצד וקשרתם שהוא מעשה הקשירה לא היינו אומרים כלל שיהיה כוונת הקרא לענין מי שיעשה הקשירה אלא על אופן ההנחה על היד שזהו המצוה לענין קיום מצות תפילין שליכא שום דינים על הקשירה, כמו במצות סוכה ומצות לולב וכדומה שאין צורך לקיום המצוה שהוא עצמו יבנה הסוכה ויקצוץ הלולב ומיניו ממקום גידולם, ורק מצד ההיקש לוכתבתם אמרינן שפירוש וקשרתם הוא על המקיים מצות תפילין שהוא יהיה הקושר אף שאינו כן לענין עצם קיום מעשה המצוה הוא לענין שנדע מזה שההנחה הוא בשמאל, ואף שאין ההיקש מיותר מ"מ יש לנו לדרוש לברר מהיקש מה שיש להסתפק,

והיינו מפרשינן ההיקש לכתיבת רובא דאינשי וקשירת רובא דאינשי, אבל כיון שאמרינן בסמוך דאין כל האינשי שוין אלא דאיטר מניח בימין גופו דא"כ הוי פירוש קרא דוקשרתם על קשירת המניח עצמו דהוא יקשור על ידו השניה איך שהיא אם הוא מרוב עלמא הוא שיקשור בידו הימנית על ידו השמאלית ואם הוא איטר יקשור בידו השמאלית על ידו הימנית ולא שיוכל לעשות גם להיפוך להניח התפילין ביד הימין ובאיטר ביד השמאל ויעשה מעשה הקשירה בידו השמאלית אם יוכל או ע"י אחרים, מהיקש דלוכתבתם דבסתם אינשי עושה מעשה כתיבה בימין משום דכן הוא דרך סתם אינשי כמו כן יעשה המניח תפילין שיקשור בעצמו בהיד שדרכו לעשות מעשה קשירה שהוא בידו השניה שהיא השמאל ברוב אינשי שזה היה שייך לידע מוקשרתם לבד בלא היקש לוכתבתם, שלכן נסתפקו אם הוא למילף דאזלינן בתר כתיבה שבו יעשה הקשירה אף שהוא קושר להיפוך מכפי שהוא כותב על היד שאינו יכול לכתוב בה, או שהוא למילף שהכתיבה והקשירה שוין שלכן כיון שעושה מלאכת הכתיבה בזה ומלאכת הקשירה השניה הוא בדין שולט בשתי ידיו שמניח בשמאל כל אדם, ואף של"ד כל כך להא דשולט בשתי ידיו דבסמוך דהתם איירי דשולט בכל המלאכות בשתי ידיו בשוה והכא הוא בחלוק המלאכות שיש מלאכות שעושה בימין ויש שעושה בשמאל מ"מ סברי דאין חלוק וגם בשולט בשתי ידיו באופן זה דחלוק מלאכות נמי הוא כדין שולט בשתי ידיו שמניח בימין.

[ענף ד']. ונמצא שהתוס' נמי סברי דלא כר' אשי אלא כהמתרץ אבל אליבא דהמתרץ מהיקשא דוקשרתם לוכתבתם מספקא להו. וגם לא מבורר אליבא דתוס' להצד דילפינן דקשירה וכתיבה שוין אף שהן שני עניני מלאכות, אם שבשביל זה נמנה גם מלאכת כתיבה בין המלאכות שברובן נעשה בדין איטר והוא לאו דוקא כתיבה אלא עוד מלאכות

כה"ג כתפירה וכדומה, או שאף לפ"ז הוא חדוש בכתיבה שאף לבדה עושה להחשיבה שקולה ככל המלאכות להיות בדין שולט בשתי ידיו, והטעם דאולי מצד זה שכתיבה הוא ענין מלאכה אחרת וכן כל המלאכות הדומות לה לא היינו צריכין למילף מהיקשא דמסברא בעלמא נמי לא היינו מחלקינן מאחר דעכ"פ גם מלאכות אלו דרך רוב האינשי לעשות בימין, אבל הילפותא הוא שכתיבה יש בה עדיפות ששקולה ככל שאר מלאכות להחשיבו כשולט בשתי ידיו ולא יהיה בדין איטר אף כשכל המלאכות עושה בשמאל והכתיבה עושה בימין, ואולי מפני שאיכותה הקשה של מלאכת כתיבה עושה להצריך ימין יותר מפני כבדות המלאכה דשאר מלאכות ואיכות דתפירה וכדומה אין בהם כל כך להצריך ימין ולכן הן רק כמו כל המלאכות שרובם מכריע לעשותו בדין איטר, ומסברא לא היה שייך לאמוד כן והוצרך למילף מהיקשא.

והנה שאלת הר' אלחנן הא כתב שהוא אם הלכה כהמתרץ הראשון שלר' יוסי החורם נפקא ליה מהיקשא דר' נתן מוקשרתם לוכתבתם שאז פשיטא ליה דיש למיזל בתר כתיבה, והוסיף שכן משמע קצת דלמתרץ זה ביד שיכתוב יקשור, וכוונתו שאף שיש גם מקום להסתפק אף לדידיה משום דנימא דכיון שהם שני עניני מלאכות ששייך גם לחלק בינייהו באיזו סברות צריך למילף מהיקשא שלא יתחלקו וימנה גם מלאכת כתיבה בכלל המלאכות להצטרף לרוב המלאכות, אבל לא נראה לו שיצטרכו למילף זה מהיקשא אלא שהוא למוד דביד שכותב קושר התפילין בידו האחרת שלכן אם הלכה כמתרץ זה תלוי בכתיבה לבד דאם הוא איטר רק לענין כתיבה נמי יניח בימינו אף שיקשה לפניו לעשות בעצמו הקשירה, או שהלכה כר' אשי שנפקא הא דצריך להניח על יד השמאלית מידכה יד כהה וכיון שלשאר מלאכות אינו איטר אלא עושה בימין הא אין ימינו יד כהה שלו ויש לו להניח בשמאל דכל אדם. והשיב לו הר"ף אביו דין מוחלט דהוו"ל כשולט בשתי ידיו ולא משום דכן הוא סובר מסברא לפרש כן דלא כתוס' דמסברא בעלמא אין להכריע נגד התוס', אבל השיב זה מצד הקראי דהוא סובר כר' אשי דבעינן שיתחשב יד ככה אבל סובר דיש למילף גם מהיקשא דוקשרתם לוכתבתם אף שאינו היקש מיותר ואף שאינו היקשא לענין הדין בעצמו דקשירה ליכא בה דינים כדלעיל,

אבל לגלוי דעתא הא שייך למילף אף מהיקש זה גם לר' אשי דהא לא יפלוג אר' נתן שהוא תנא שיליף מהיקש זה מטעם שלדידיה שסובר כת"ר שסתם ידך הוא שמאל וההיקש הוא רק למילף גילוי דעתא שלא נימא שהוא כשר גם בימין ילפינן שפיר כדכתבתי לעיל, לכן סובר הר"ף שכיון שהלכה כר' אשי דבעינן יד כהה אבל נשאר לנו ספק במלאכות דאינם בכח דקלות הן בעצם אבל מצד אימון היד שצריך לדקדק בכל משהו אם גם

מלאכות אלו נחשבו בחשיבות כח, ואף אם נימא שמסתבר שגם זה שייך לכח אבל יש להסתפק דאולי יש לזה עדיפות, יש למילף שפיר מהיקשא זו גילוי דעת שהכתיבה יש לה עדיפות והיא שקולה כשאר כל המלאכות והוי ממילא כדין שולט בשתי ידיו דאם הוא כותב בימין אף ששאר כל המלאכות הוא עושה בשמאלו מניח בשמאל כל אדם בשביל הכתיבה שכותב בימין ככל אדם, ואם הוא כותב בשמאל לא נעשה בשביל זה בדין איטר כיון שעושה שאר המלאכות בימין ככל אדם, ולכן השיב זה בהחלט כיון שהוא מקראי מחמת שסובר כר' אשי וכר' נתן לדידיה שההיקשא הוא שפיר ילפותא לגילוי דעת לדבר ששייך להסתפק, וכיון שהגילוי דעת הוא רק בכתיבה אין בזה גילוי דעת למלאכות כה"ג כהא דתפירה וכדומה מאחר שלא מצינו זה בגמ' ובדברי רבותינו דאולי יש לחלק דאין הדקדוקים קשים כל כך בתפירה ומלאכות אחרות כה"ג שיצטרכו לזה ביותר שיעשה ממלאכות אחרות שלכן אין להו עדיפות משאר מלאכות להיות בדין שולט בשתי ידיו בשביל מלאכה אחת אלא הוא בדין שאר מלאכות להצטרף לרוב, וזהו טעם הר"ף וגם מבואר בטעם נכון המחלוקת שבינו ובין התוס' שלשיטתו ליכא ספקות אף שלתוס' הוא ספק ואיכא עוד ספקות שכתבתי.

ועיין בב"ח שכתב להר' יחיאל שכתב בלשונו הטור דנקט רק כותב בימינו ושאר מלאכות בשמאל דינו כשאר כל אדם הוא דוקא דכשהוא איפכא דכותב בשמאלו ושאר מלאכות בימינו דינו נמי כשאר כל אדם דתרוייהו בעינן שהימין תהא כהה דידכה כתיב והכתיבה תהא בשמאל כל אדם אז מניח בימין כל אדם דאע"פ שעושה קצת מלאכה בימין כל אדם מ"מ כיון שרוב מלאכתו בשמאל א"כ יד ימין היא כהה משא"כ בכותב בימינו דאע"פ דכהה היא גלי קרא דכשהכתיבה בימין גם הקשירה בימין והנחה בשמאל, נמצא שסובר כדכתבתי להר"ף שבמרדכי אבל לא מטעמיה דהר"ף סובר דהקרא השמיענו דכתיבה שקול כשאר מלאכות ודינו כשולט בשתי ידיו, ולהב"ח הוא בעצם לענין חשיבות המציאות ליכא עדיפות בכתיבה משאר מלאכות שיד כהה הוא דוקא היד שאינו עושה בה רוב המלאכות שא"כ יד הימין שאינו עושה בה רוב המלאכות היא היד הכהה אך מ"מ גזה"כ שיניח בשמאל ככל אדם מצד הכתיבה אף שאינו ביד כהה, אבל גזה"כ זה ליכא בכותב בשמאל שיניח בימין אם עושה שאר המלאכות בימין, שלכאורה ליכא טעם לחלוק זה אלא רק שנימא שיש לנו למעט חדוש גזה"כ שהוא רק כשמצד הגזה"כ יניח בשמאל דכל אדם ולא שמצד הגזה"כ ישתנה משאר כל אדם הוא דוחק גדול, וגם לכאורה תמוה לומר כן דמנ"ל לומר דבר כזה שסברינן תרוייהו להלכה בין טעם היקשא דוקשרתם לוכתבתם בין טעם ר' אשי דידכה יד כהה דאדרבה הא משמע

שפליגי והגמ' קאמר דטעם ר' אשי הוא כתנאי וכדכתבתי לעיל אליבא דר' יחיאל והטור וגם התוס' שלא סברי כר' אשי. ומה שאיתא בבאור הלכה סעי' ו' ד"ה והכי נהוג דלהב"ח הוא משום שנחשב כשולט בשתי ידיו תמוה דהא בב"ח מפורש דאף שכותב בימין כיון ששאר מלאכות בשמאל הוא יד ככה אך דאף שכהה היא גלי קרא דכשהכתיבה בימין יניח בשמאל שאינה כהה ולכן שפיר ניחא מה שלא חש המג"א לדבריו.

אבל טעם הר"ף שכתב שהוא כשולט בשתי ידיו וכדבארתי שהוא משני הקראי דהא בארתי שגם רש"י סובר שלגילוי דעת ילפינן שפיר מההיקשא כדיליף ר' נתן דלא יפלוג אר' נתן שהוא תנא ולכן לענין שמלאכת כתיבה עדיפא ושקולה ככל המלאכות להחשיבו שולט בשתי ידיו שפיר ילפינן וא"כ אפשר שהר' יחיאל כפי שמביאו הטור דנקט רק בכותב בימינו ושאר מלאכות בשמאלו דינו כשאר כל אדם הוא משום דסובר כהר"ף, אבל כפי שמביא הב"י לשון ר' יחיאל מהסמ"ק דעיקר תלוי בכתיבה משמע דאינו משום דנחשב שולט בשתי ידיו אלא דאזלינן בתר כתיבה כלשון הש"ע בי"א השני שהיד שכותב היא חשובה ימין לענין זה ומניח תפילין ביד שכנגדה אינו מחלק, אך אולי אפשר שהטור לא פסק כהר' יחיאל רק בכותב בימין ולא בכותב בשמאל וכן משמע קצת מהגהות מיימונית שלא הזכיר שהוא לשון הר' יחיאל אלא כתב שהוא לשון הטור על כל לשון הר' יחיאל שהביא הטור משום שכוונתו דזה הלשון בלא העתקת סוף הדברים דעיקר תלוי בכתיבה עד סופן דאיתא בסמ"ק בשם הר' יחיאל הוא לשון הטור כפי שסובר בעצמו ולא לשון הר' יחיאל.

ולמה שבארתי שלר' יוסי החורם צריך קרא לדרשא גמורה בקרא יתירה שהנחה בשמאל ולא סגי בגילוי דעת שלכן לא היה ניחא לו לר' אשי שיליף מהיקשא דר' נתן צריך לומר דהוא מטעם שר' יוסי החורני מביא ראייתו ממה שלא היה צריך הקרא למנקט כלל תיבת יד אלא ימינו בלבד שהוא הוכחה גדולה, ולא מתורץ כ"כ בזה שדחו דיד ימינו איקרי וכוונתם דמפרש הקרא יותר לפעמים דהוא דחוק, ולא כטעם התוס' שראיתו הוא ממה שאח"כ כתוב בקרא ויתמוך יד אביו בלא ימינו שאינו ראיה כ"כ דהוא משום שכבר פי' יד ימינו כדכתבו התוס' בעצמם.

ונתבארו היטב בעזה"י פירוש דברי הסוגיא ושיטות רבותינו, ולכן לדינא יש לנו להורות למעשה כשיטת הר"ף לפ"מ שבארתי דהא התוס' כבר חידשו עצם הסברא דשני עניני מלאכות הם שבשביל זה שייך להסתפק וכיון שהתוס' לא החליטו יש לנו לעשות כהר"ף שהכריע, וגם שהר"ף הא סובר כר' אשי דכן הא פסקו הרי"ף והרא"ש ובעל התרומה והסמ"ג והמרדכי בשם הר"י וכן הא יותר ראוי לפסוק שלכן לשיטת התוס' שאנן אזלינן

בתרייהו והר"ף והר' אלחנן בנו נמי הם בשיטתם והכריעו הספק בטעם גדול ונכון מאד יש לנו להורות כן למעשה אבל רק בכתיבה ולא בתפירה וכדומה שלא מצינו, וגם למעשה הוא גם כהב"ח אף שהוא מטעם אחר שלא נראה כדהקשתי והמג"א לא נראה לו אבל הא לא דחה לגמרי דבריו עיי"ש וארה"ח סובר לגמרי כוותיה לכן יש לעשות כן. וכדכתבו בשמי שכן הוריתי שזהו הטעם. זקניך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן יב

איך להתנהג בתפילין ומזוזות שיש ספק בכשרותן.

הנה בתפלין ומזוזות אם איכא ספק בכשרות האותיות ובכל ספק הא הוא ספק דאורייתא ופשיטא שאין להניחן אלא כשאין לו תפלין אחרים וגם אז לא יברך עליהם, ולכן אף שגניזה ודאי אינו כבוד מ"מ אם הוא באופן שאין לתקנן אין להניחן לא אצלו בבית ולא בביהכ"נ כדי שלא יבא לתקלה שמי שאין לו תפילין ילבשם וגם יברך עליהם ובאמת היה אסור לברך עליהם וגם ללבוש אותם לא היה יכול משום דאף במצות עשה דאורייתא הוי ספקא לחומרא ויצטרך להשיג תפילין כשרין בודאי ורק כשלא יוכל להשיג תפילין אחרים באותו יום בשום אופן יצטרך ללובשן בלא ברכה מאחר דיש ספק שמא כשרין, אך אם יחזיקם בביתו במקום מיוחד ויהיה כתוב במקום ההוא שהם תפילין מסופקים, היה יותר טוב, אבל אם יהיה באופן שלא יהיה זכור שהן ספק פסולין שאין להניחן מספק מוכרחין לגונזן, וכן הוא במזוזות.

## סימן יג

עניית אמן כשעומד בברוך שאמר וישתבח ר"ח תמוז תשל"ו.

הנה המג"א סימן נ"א סק"ג כתב לחלק בין ברכה שהוזכרה בגמ' לבין ברכה שלא הוזכרה ולכן התיר לענות אמן אף באמצע ברוך שאמר, ולע"ד אין שום טעם לחלק בין הברכות דכל ברכה מאחר שרשאין לאומרה לברכה הוא בחומר כל הברכות להפסיק בין שהוזכרה בגמ' בין לא הוזכרה בתלמוד כיון שתיקנו רבנן לומר ברכת ברוך שאמר קודם הזמירות וישתבח אחר הזמירות כמפורש בריי"ף פ' אין עומדין וכן ברמב"ם פ"ז הי"ב הרי היו ראוין הרבנן דתיקנו להטיל חיוב על הצבור לאומרם ודאי הוא ברכה כמו בתקנת אנשי כנה"ג, וכדכתב בנש"א בכלל כ' מה לנו אם נזכרה או לא כיון שהיא ברכה ומש"כ הנש"א שם דכוונת המג"א דכיון דלא הוזכר איסור הפסק אלא בריי"ף יש לסמוך על דעת הטור להרא"ש שאף בברכות ק"ש מותר להפסיק לכל דבר קדושה, לא נכון כלל

דהב"י מפרש שהטור להרא"ש אינו מתיר להפסיק אלא לקדיש וקדושה, ומש"כ דליכא איסור הפסק אינו כלום דאין שום צורך דמ"ש מברכות ק"ש והרי"ף לא הזכיר איסור הפסק בשביל אמצע הברכות אלא לאסור ההפסק גם בפסוקי דזמרה ולכן אין להפסיק אלא לדברים שמפסיקים באמצע הפרק בק"ש.

## סימן יד

ברכת אשר יצר כשעומד בין ברוך שאמר ושמונה עשרה בדבר אשר יצר בפסוקי דזמרה נחלקו הפוסקים ואין להכריע ומאן דעבד כי האי עבד ומאן דעבד כי האי עבד, דחשש שכ' בביה"ל שמא יטיל עוד הפעם בזמן קצר הוא חשש רחוק ובפרט שהוא רק מטעם שלא ליכנס לחיוב ספק ברכה שיהיה דינו להקל שאין זה חשש איסור רק מה שלשיטת המחבר לא יברך על פעם אחד ויעבור לדידיה על חיוב ברכה דרבנן, שאף אם היה ודאי חיוב דרבנן אינו מחוייב לחוש מספק שספק דרבנן לקולא, וכן אין לחוש מטעם זה לשכחה, ולכן רשאי לעשות כהח"א כלל כ' ס"ג להניחה לברך אחר התפלה - אבל רשאי לברך גם תיכף כדה"ח והמ"ב, אף שטעם שדברי הודאה שייך לומר בפסוקי דזמרה דאיתא בדה"ח ובמ"ב סימן נ"א סק"ח והוא משום דלא גריעי מכל שירות ותשבחות כמפורש בעה"ש, לענ"ד לא שייך כל כך בברכה אלא באמירת פסוקי הודאה ושבחים דשייך שהברכות דברוך שאמר וישתבח יהיו שייכין עלייהו, אבל על ברכות שלמות בעצמן לא שייך ברכות אחרות דב"ש וישתבח, והוי זה ממילא כהפסק, מ"מ כיון שהם לא חשו לזה רשאין לעשות גם כוותייהו, אבל אני בעצמי נוהג כהח"א לברך אחר התפלה.

ויש להעיר כי האמן שאחר ויקרב משיחיה לנוסח ספרד אין לענות באמצע פסוקי דזמרה מכיון שברמב"ם בסדר תפלות שלו שהוא נוסח ספרד לא הוזכר שעונין אמן אלמא דאין זה מדינא שלכן אף שעכשיו נוהגין שעונין אמן אין לענות אמן זה בפסוקי דזמרה והוא כמו אמן שיש שנוהגין לענות אחר אמירת הש"ץ ברכו שכתב בדה"ח שאין לענות, אבל אמן דאחר שמיה רבא אף שג"כ מסתבר דאינו כשאר אמן המחוייבים מ"מ כיון שהוזכר ברמב"ם שעונין יש לענות כיון שהוא מנהג כל ישראל והוא ענין שבח. ובדבר האמנים של אחר החצי קדיש שאינם מהקדיש אלא הוספת תפילות, הנה אחר תתקבל מסתבר שיש לענות בפסוקי דזמרה וכן אחר על ישראל ועל רבנן מקדיש דרבנן מסתבר שיש לענות אבל אחר יהא שלמא ואחר עושה שלום מסתבר שלא לענות בפסוקי דזמרה.

## סימן טו

קריאת שמע נגד שער אשה נכרית ושמיעת קול נכרית י"ב מנ"א תשל"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

[א'] הנה בדבר לקרות ק"ש נגד אשה נכרית כשגופה מכוסה כראוי אבל השערות אינן מכוסות, שתלה כתר"ה דאם הטעם שמא יבא לידי הרהור יש לאסור אף שהיא מותרת לילך בשערות מגולות שהרי אין זה משבע מצות דבני נח. אבל הא יקשה דהא נגד שער בתולות מותר לקרות כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן ע"ה סעי' ב'. אך אולי יחלק כתר"ה דהוא משום דבתולות שדרכן לילך פרועות הראש שלכן ליכא הרהור עי"ז והנידון שלו הוא כשהנכריות הם במקום שגם הן מכסות ראשן כשהן נשואות, וכדמפורש בסנהדרין דף נ"ח באשת איש דבני נח מאימת התרתה א"ר הונא משפרעה ראשה בשוק ופרש"י שהיו רגילות אף הנכריות הנשואות שלא לצאת בראש פרוע, וא"כ בזמננו שיוצאות בראש פרוע אין לאסור כמו בבתולות שהרי תצטרך לומר דכיון דבתולות אין רגילות לכסות ראשן ליכא הרהור ונכריות אף הנשואות כיון שדרכן לילך בזמננו פרועות ראש ליכא הרהור, אבל בזמן שהלכו מכוסות יש לאסור משום דאיכא הרהור. ובישראל נשואות במקום ובזמן שרוב הנשים פרוצות באיסור זה והולכין מגולות ראש אם נימא שאסור לקרות קריאת שמע כנגדן אף שכיון שרגילין בזה ליכא הרהור, הוא משום שהאיסור שצריכין לכסות שערותיהן עושה למקום השערות שבראש שהוא מקום המכוסה ויהיה זה מדין לא פלוג משאר מקום המכוסה אף שליכא הרהור בגילוי השערות שלהן מצד הרגילות.

איברא דבעה"ש מתיר לקרות ק"ש בזמן שרוב הנשים פרוצות באיסור זה דאינו סובר שיהיה שייך לא פלוג בזה, וכדחזינן מזה שהרמב"ם סובר דאף נגד שער נשים נשואות מותר לקרות ק"ש מעצם הדין אף שלענין הסתכלות הוא בדין ערוה כדאיתא בכ"מ פ"ג מק"ש הט"ז ולא אמרינן לא פלוג, לכן אף להש"ע שאוסר לקרות ק"ש כנגד שער נשים נשואות משום שדרכן לכסות אם עכ"פ לא מכסות אף שהוא באיסור אין לומר לא פלוג. ואני הבאתי ראיה לדבריו בתשובה בספרי אגרות משה חאו"ח סימן מ"ב עיי"ש, אבל כתבתי טעם לא פלוג אם נימא כדברי כתר"ה שהוא משום הרהור ומ"מ נימא דלא כעה"ש אלא שנימא דאסור לקרות ק"ש כנגדן אף שדרכן לילך פרועות ראש וליכא הרהור דהוא משום לא פלוג, אבל לא שייך זה בנכריות שמותרות מדינא וגם רגילות לילך פרועות ראש לא רק בזמננו אלא אף בימי רש"י כדמשמע מהלשון שכתב שהיו רגילות ולא כתב

שהן רגילות, שלכן ודאי יש להתיר לקרות ק"ש נגד שער נשים נכריות לא רק בבתולות אלא אף כשהן נשואות בזמננו.

אבל לע"ד מסתבר שאין הפירוש בדברי ר' ששת דאמר שער באשה ערוה בברכות דף כ"ד שהשער גרוע מהבשר, אלא שגם השער הוא כבשר שגם הוא ערוה כמו הבשר, וע"ז שפיר הוכיח מדמשבח קרא בגוה ש"מ תאוה היא, כדפירש"י בקול אשה וה"ה בשער שהוא מהוכחה זו, שלכן הוא כבשר דאם דרכן לכסות הוא כהבשר במקומות שדרכן לכסותן שהוא בדין ערוה שאסור ואם אין דרכן לכסות הוא כהבשר מהמקומות שדרכן להיות מגולות שאין להם דין ערוה, וזהו החלוק בין בתולות לנשואות, ומוכרח זה דהא הקרא משבח גם את העינים והשנים והשפתים והצואר והראש והאף ולפרש"י בשיר השירים כוונת האף שמשבח הקרא הוא על המצח, וכל אלו אינן ערוה ומותר לקרות ק"ש כנגדן מאחר דאין הדרך לכסות אברים אלו, ואף שלענין נוי ויופי ודאי הפנים והעינים הם העיקר וכלה שעיניה יפות אין גופה צריכה בדיקה, ומ"מ אינם בדין ערוה לק"ש משום דדרכן להיות מגולות, שלכן גם השער נתחדש בקרא שהוא כבשר האשה שבדרכן לכסות הוא בדין ערוה כהמקומות מהבשר שדרכן לכסות ובתולות שאין דרכן לכסות הוא כהמקומות מהבשר שאין דרכן לכסות. ומהאי טעמא נראה שאין אסור לקרות ק"ש כנגד שער של אשתו אלא במגולה טפח וכנגד שער אשה אחרת תלוי בהמחלוקת דבשר פחות מטפח ברמ"א שם [או"ח סי' ע"ה] סעי' א'.

ולפ"ז אין הטעם דאיסור לקרות ק"ש הוא משום ההרהור בשעת ק"ש דהרהור אסור בכל היום, וכשרואה אשה בלא כוונת תאוה לא חיישינן להרהור, וכשמסתכל לכוונת תאוה אסור להסתכל אפילו במקומות המגולין מצד איסור הרהור כמפורש בגמ' א"ר ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף, והוא דוקא כשנתכוין ליהנות כדאיתא ברמב"ם פכ"א מאי"ב ה"ב, ואין זה ענין לאיסור ק"ש, ובאשתו הא מותר להסתכל בה אפילו ליהנות מיופיה אפילו בימי נדתה כדאיתא ברמ"א יו"ד סימן קצ"ה סעי' ז' במקומות הגלוים, ואין חוששין להרהור דאם היו חוששין להרהור הא אסור אפילו באשתו ובימי טהרתה, שהרי איסור הרהור אינו איסור מצד עצמו אלא כדי שלא יבא לידי טומאה בלילה כדאיתא בכתובות דף מ"ו דדריש ר' פנחס בן יאיר מקרא דונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה, וזה שייך גם במהרהר באשתו בעניני תשמיש, ועי' בתשובתי בחאה"ע סימן ס"ט שאיכא עוד איסור הרהור מקרא דאחרי עיניכם, והוא ענין הרהור אחר שלא יהרהר לעשות עבירה דזנות, אבל לא שייך לחוש לזה בהסתכלות וכדומה אלא לענין חשש דהוצאת זרע עי"ז, הרי

בהכרח צריך לומר דלהסתכל באשתו אפילו ליהנות מיופיה אין לחוש שיביא לידי הוצאת זרע, ויותר מזה דאפילו בישן עם אשתו במטה אחת מותר בהחזרת פנים דשניהם לקרות ק"ש לר' יוסף אף דנוגע בבשר אשתו במקומות המכוסין מטעם דכיון דרגיל בה ליכא הרהור, והרמב"ם פסק כר' יוסף בפ"ג מק"ש הי"ח וכן הוא שיטה ראשונה בש"ע [או"ח] סימן ע"ג סעי' ב' שלכן בהסתכלות ודאי ליכא הרהור באשתו, ויקשה מ"ט אסור לקרות ק"ש נגד מקומות המכוסים מהבשר דאשתו ונגד שערה ובאשתו לא שייך לומר לא פלוג. אלא צריך לומר דבשביל שבראיית בשר אשה ממקומות המכוסים שייך שיבא לידי הרהור נחשב זה ערוה, ונגד ערוה הא אסור לקרות ק"ש אף דלא שייך שיבא לידי הרהור, מקרא דולא יראה בך ערות דבר לכן אסור לקרות אפילו שלא במתכוין להסתכל ואפילו כנגד בשר אשתו ושער אשתו כשהן מקומות המכוסות, ואפילו אשה אסורה לקרות כנגד טפח מגולה משערות אשה אחרת אף שלא שייך באשה ענין הרהור להרמ"א אליבא דהרא"ש שאוסר כנגד הבשר מאשה אחרת.

ועיין ברמב"ם פ"ג מק"ש הט"ז שכתב וכל גוף האשה ערוה לפיכך לא יסתכל בגוף האשה כשהוא קורא, וכתב הכ"מ דהייינו דוקא ממקום המכוסה שבה ולישנא דסיפא שכתב הרמב"ם ואם היה מגולה טפח מגופה לא יקרא כנגדה דייק הכי, כוונתו דלא שייך לשון ואם היה מגולה אלא על מקום שצריך להיות מכוסה, וא"כ צריך להבין מה שנקט הרמב"ם וכל גוף האשה ערוה דמשמעותו הוא אף מקום המגולה, ולפ"ז שבארתי ניחא דבעצם כיון דהרהור עושה שיתחשב ערוה הרי גם הפנים שהוא עיקר היופי באשה והקרא משבח לה בכל האברים שבהפנים והצואר יש להחשיבם ערוה, אבל זה שדרכן לגלות מסלק שם ערוה מהם ואינם בכלל ערוה דבקרא ולא יראה בך ערות דבר, ועיין ברש"י בפירוש החומש פ' מקץ על הקרא כי ערות הארץ פי' שהוא לשון גילוי הארץ, וכוונתו שהוא גילוי מקומות הטמונות, והביא לדמיון כמו את מקורה הערה שבפ' קדושים ושם פרש"י הערה גילה, ובשני המקומות כתב וכן כל לשון ערוה שבמקרא לשון גילוי הרי בהכרח אין לפרש ערות דבר על מקומות הגלוין, שלכן אף שהטעם דחשיבות ערוה בבשר האשה שהוא מטעם שמביא לידי הרהור איכא גם במקומות הגלוין אינם בכלל הקרא דאוסר בדברי תורה נגד ערוה אלא מקומות המכוסין שבאשה שדוקא עלייהו מועיל הטעם ולא במקומות הגלוין, ובלא טעם דמביא לידי הרהור לא היה שייך לקראם ערוה אף שהם מקומות מכוסים, ואם יזדמן שאחד יש לו הרהור ע"י ראייתו גם מקום המגולה יהיה אסור לקרות ק"ש כמו ביש לו הרהור בלא ראיית שום דבר דנמי אסור מלקרא עד שיסלק הרהוריו, ואם א"א לו לסלק מלהרהר כשרואה האשה

אסור לו לקרא כנגדה אף שהיא מכוסה ביותר, אבל לא מדין ערוה, וגם בלא ק"ש יהיה אסור מלעמוד כנגד מאיסור ההרהור.

עכ"פ לדינא נגד שער נכרית בזמננו שהולכות פרועות ראש ליכא איסור מלקרות ק"ש אם אין לו הרהור מצד זה אפילו כשהן נשואות, ואפילו בזמן הגמ' אפשר כיון שהן רק נוהגות מעצמן בלא שום ענין איסור שבכל יום ובכל מקום אפשר שישנו מנהג זה לא נעשה בזה חשיבות ערוה, ול"ד למה שדרכן לכסות מהגוף שהוא ערוה דהוא הדרך לכסות כל הנשים אפילו בתולות שעושה זה לפריצות, אבל השערות שרק לנשואות נוהגות ולא לבתולות שלא שייך ממילא בזה ענין פריצות לא נאסר משום ערוה אלא בנשואות ישראליות שמחוייבות מדין התורה לכסותן ולא לנכריות שאין להן שום איסור אלא הנהגת עצמן לסימן בעלמא, וכן היה מסתבר אף מ"מ צע"ק בזמן הגמ'.

[ב'] בענין קול זמר דנשים נכריות ואיזה חדוש הוא בישראל מבכהן דמשמע מהמ"ב ובענין קול זמר להסוברים דהא דאמר שמואל בברכות שם [דף כ"ד] קול באשה ערוה הוא גם לענין שאסור לקרות ק"ש כששומע קול זמר של אשה, אין לחלק בין ישראלית לנכרית, דהא אף כששומע קול של פנויה אסור לקרות ק"ש כדאיתא במג"א ס"ק ו', ואף להב"ש סימן כ"א ס"ק ד' דמתיר לשמוע קול זמר של פנויה, דהרי ציין המג"א להב"ש, משום דמפרש במש"כ הב"ש שם על הא דכתב המחבר ואסור לשמוע קול ערוה, אבל קול פנויה או קול אשתו מותר אלא בעת תפלה אסור, דקאי גם על קול פנויה, והטעם דל"ד זה לשערות דנגד שערות בתולות מותר ונגד שערות אשתו אסור, דהתם תלוי בדרכן לכסות שרק נשואות דרכן לכסות מצד האיסור, שלא שייך חלוק זה בקול זמר בין פנויות לנשואות, ולכן כשם שקול אשתו אוסר לקרות ק"ש אף שמותר לשמוע כמו כן קול פנויה אוסר לקרות ק"ש אף שמותר לשמוע. ופשוט שהוא בפנויה שאינה נדה דכשהיא נדה הא היא ערוה שאסור גם לשמוע דהא מסיק המחבר באה"ע שם ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין וכדכתבתי בתשובה בחאו"ח סימן כ"ו, וגם פשוט שאף כשלית לו הרהור עי"ז אסור לקרות ק"ש, מטעם שכתבתי שענין שייכות להיות הרהור עי"ז עושה להחשיב ערוה, ואף שלא מצוי שיהיה הרהור עי"ז, דאם היה מצוי היה אסור לשמוע קול פנויה, דמ"מ כיון דאיכא מציאות שיעשה הרהור עושה שיתחשב ערוה. עכ"פ כיון שקול פנויות אוסר לקרות ק"ש כ"ש קול נכריות שאוסר.

וקול נכריות אף פנויות שלא ראו דם אסור גם לשמוע דהן בדין ערוה אף כשאין לו הרהור מטעם שהיא ערוה, כדכתב המ"ב ובין כהן ובין ישראל. והוא פשוט דבכהן איכא לאו דזונה דהלכה כרבא בתמורה דף כ"ט דזונה נכרית נמי היא בלאו לכהן ולוקה עליה,

ואף כשלא נבעלה כלל דמה שאינה בת ישראל מחשיבה לזונה לא רק בגיורת אלא אף כשהיא נכרית להרמב"ם, דלא כתוס' יבמות דף ס"א סוף ד"ה אין זונה דכשהיא נכרית מודה רבא לאביי דלא מיתסרא משום זונה בלא נבעלה אלא כשהיא גיורת היא זונה אף בלא נבעלה, והוכיחו זה ממה שב"ד של חשמונאי גזרו משום נדה שפחה גויה זונהפ עיי"ש, דהא הרמב"ם כתב מפי השמועה למדנו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל שהוא אף בלא נבעלה עדיין בריש פי"ח מאי"ב, וכן כתב הב"ש סימן ו' ס"ק ט"ו לרמב"ם עכו"ם שלא זנתה היא זונה ולוקין להכהן הבא עליה מן התורה ובזה אייריי רישא דהרמב"ם וש"ע ובה"ג ברמב"ם וסיפא דהסעיף בש"ע כתבו שגם בגיורת ומשוחררת היא זונה אף שודאי לא נבעלו דנתגיירו ונשתחררו פחותות מבנות שלש, ומתרץ בזה קושית הח"מ בסק"ט על מה שכפלו הדברים דהא הוא דלא כתוס' ושאר פוסקים שמחלקי בלא נבעלה בין נכרית לגיורת עיי"ש.

ומוכרחין לומר להרמב"ם דאף שסובר דעל בעילה בלא קידושין אינו לוקה כהן על זונה בפי"ז מאי"ב ה"ב, מ"מ בנכרית כיון שלא תפסי בה קידושין לוקה על הבעילה, ומפורש ברמב"ם חלוק זה פי"ב מאי"ב ה"ג, שכתב אבל כהן הבא על הנכרית לוקה מן התורה משום זונה ובבעילה לבד לוקה שהרי אינה בת קידושין. אבל הא תמוה מנא ליה לרבא דבר כזה שיתחייב על זונה נכרית אף שכה"ג בזונה ישראלית פטור. וצריך לומר דהרמב"ם מפרש הא דאמר רבא תמורה כ"ט ע"ב וכהן הבא על הנכרית לוקה משום זונה מ"ט ילפי מהדדי מה זונה ישראלית בלאו אף זונה נכרית בלאו, דלא כפרש"י שהוא במה מצינו דאז אדרבה היה לן למילף להרמב"ם דלא ילקה דמה זונה ישראלית אין לוקה עליה אלא כשבעל אחר קידושין שכיון שליכא בנכרית קידושין אין לו ללקות עליה, אלא שסובר דהוא בג"ש, דכיון שבקרא דאתנן זונה נאמר שם זונה גם על נכרית מריבוי הקרא דכתיב תועבה וילפינן ג"ש מזונה דכתיב בלאו דישראלית זונה לכהן, שלכן ילפינן בהכרח אף ללקות על הבעילה דנכרית אף שאין לוקה כהאי גוונא בזונה ישראלית.

ואף שלוי דריש מתועבה לאסור אתנן דאשתו נדה שאינה זונה, וא"כ גם לאביי ולרבא דדרשי תועבה לאתנן דנכרית נימא נמי דלא קאי זונה דבקרא דאתנן על נכרית וליכא ג"ש, נראה דהוא רק ללוי דקרא דזונה קאי למעט כשהאשה נתנה אתנן להבועל שלא נאסר משום אתנן, אבל לרב דאביי ורבא סברי כוותיה שידעינן דלא נאסר באתנן מה שנתנה האשה להבועל מעצם פירוש תיבת אתנן מזכר לדבר מקרא דיחזקאל שלא נקרא זה בלשון אתנן, מפרשין הקרא דתועבה שהוא ריבוי שגם אתנן נכרית הוא בכלל איסור

זונה שבקרא, ונמצא שנכרית נקראת בקרא זה זונה, ושייך למילף ג"ש מזונה ישראלית דנאמר בלאו לכהן.

אבל עדיין יקשה דכיון שקרא דזונה קאי על כל עניני זונה גם דישראלית, אף שנימא דעכ"פ שייך להחשיב ג"ש מכאן שגם נכרית היא בכלל לשון זונה, הוי עכ"פ ג"ש שאינו מופנה דלמדין ומשיבין וא"כ אין לך פירכא גדולה מזו שבזונה הוא דוקא אחר שקידש, ובנכרית הוא ביאה בלא קידושין. וצריך לומר דזונה דגבי אתנן הוא קרא מיותר, דאם היה כתוב תועבה לבד נמי היו יודעין דאסור אתנן של כל אלו דלא תפסי בהו קידושין דכתיב בהו תועבה שהן חייבי כריתות ונכרית, ואף שהוצרך זונה לכדרב שדריש למעט אתנן אשתו נדה שאף שהיא תועבה מ"מ אין האתנן שלה אסור משום שאינה זונה, סובר הרמב"ם דרבי שאמר אין אתנן אסור אלא כל אתנן הבאות לו בעבירה אבל אתנן אשתו נדה ושנתן לה שכר להפקעתה ושנתנה לו באתננו מותרין, הוו כולהו ג' דברים רק ממשמעות לשון אתנן לבד בלא קראי אחריני, כמו שלהיתר נתן לה שכר להפקעתה אינו ממיעוט קרא אלא מסברא בעלמא שאין זה שייך לפירוש תיבת אתנן דהא לא הובא קרא ע"ז, וכן לא מצריך קרא לנתנה היא לו באתננו, אלא הוא מקרא דאתנן גופו שהביא זכר לדבר שהוא גילוי מלתא בעלמא, דלא שייך לשון אתנן על מה שהיא נותנת להבועל, דגילוי מלתא ילפינן גם מדברי קבלה כדאיתא בריש ב"ק, כמו כן מה שאמר רבי דאתנן אשתו מותר נמי הוא מסברא דלא שייך לשון אתנן כשנותן לאשתו אף בשעה שאסורה עליו כיון דמותרת לו לאחר זמן, ואף שרב נמי סבר לה כדרבי לענין הלמוד דנתנה לו באתננו מותר, ומ"מ מצריך קרא דזונה להתיר אתנן דאשתו נדה, רבא פליג עליו בזה וסובר שרבי על כולהו לא מצריך קרא כפשטות לשון רבי, ויותר מסתבר שבדברי רבי גם רב מודה שסובר שלא מצריך קרא לאשתו נדה אבל רב פליג על רבי בזה ומצריך קרא שרב תנא הוא ופליג, ורבא סובר כרבי. ונמצא שמה שנקט בדין האתנן זונה הוא קרא מיותר לג"ש לזונה ישראלית דנאמר לאסור לכהן בלאו וללקות עליה אף שבכה"ג בזונה ישראלית לא לקי, דכיון שהוא מופנה אין משיבין.

וקושית התוס' ממה שב"ד של חשמונאי גזרו בבא על הנכרית משום נשג"ז, מפורש ברמב"ם פי"ב ה"ב דעל בועל ישראל גזרו להלקותו משום נשג"ז, ואולי כוונתו משום לאו דקדשה דהא אף שסובר דבועל פנויה לוקה משום קדשה ליכא איסור זה בבועל נכרית כמפורש במ"מ פ"א מאישות ה"ד, ובאו ב"ד של חשמונאי וגזרו שיתחייב הישראל הבועל נכרית גם משום קדשה וקרו לה בלשון בנ"א זונה, ולא קשה עליו כלום והתוס' שלא סברי דאיכא לאו דקדשה בביאת פנויה, לכן פירשו דקאי לכהן שיבעול נכרית

דילקה מגזירתם גם משום זונה, ורבא מודה דבלא נבעלה ליכא בנכרית איסור זונה אלא בגיורת, ובתמורה שם ד"ה ורבא תירצו סובר כמ"ד משום נשג"א אף ששני התירוצים דחוקים.

עכ"פ להרמב"ם דאיכא לאו לכהן בנכרית הרי מפורש דאסור לשמוע קול זמר דחייבי לאוין ברמב"ם ובש"ע שגם היא מהם, אבל כתב דאף לישראל אסור לשמוע קול זמר מאחר דבפרהסיא איכא דין החמור דקנאים פוגעים בו להרגו, ובצנעא איכא כרת דדברי קבלה לכן יש להחמיר. וזהו מש"כ המ"ב בין כהן בין ישראל. ואיתא זה בפמ"ג במשב"ז סק"ב בכללא דמלתא שכתב וקול פנויה נכרית לכהן ודאי אסור לשמוע ואפילו ישראל בפרהסיא יש בו מיתה וכרת מדברי סופרים ובכלל עריות קרי לה. אך לא ביאר שמה שכתב דלכהן ודאי אסור הוא משום שהלכה כרבא דאיכא לאו וחיוב מלקות לכהן הבא על הנכרית משום הפשיטות לדינא, אף שיש להאריך בזה טובא מפני הרבה הדברים המוקשים על הרמב"ם לשיטתו כדכתבתי. וגם לא כתב שהתוס' חולקים וסוברים דבלא נבעלה אף לכהן ליכא לאו וליכא הודאי לכהן יותר מלישראל כי אין דרכו של הפמ"ג להאריך.

ולמה שבארתי דזונה שנאמר בקרא דאתנן הוא מיותר להג"ש להרמב"ם דאל"כ לא היה שייך לחייב מלקות לכהן הבא על הנכרית משום זונה, ניחא מה שפסק הרמב"ם באתנן פ"ד מאי"מ ה"ח דזונה בין נכרית בין ישראלית כשהיא ערוה עליו או מחייבי לאוין הוא אתנן דמשמע דדוקא כשבא עליה כהן שהוא ביאה אסורה ופסק כרב דאתנן אשתו נדה מותרת, שהקשה הכ"מ דכיון שפסק כרבא דזונה ישראלית אתננה אסור איך פסק כרב הא לרב קאי תועבה כדאביי שאין אתנן אסור אלא מאלו שלא תפסי קידושין, וכוונתו שלרבא דסובר דאתנן זונה ישראלית אף דתפסי קידושין אסור וסובר הרמב"ם שה"ה כל חייבי לאוין אתננה אסור אף שתפסי קידושין, אין לפרש תועבה כדאביי שהוא לאלו שלא תפסי קידושין, אלא קאי תועבה לרבות לאסור אתנן אשתו נדה כלוי והי"ל לפסוק כלוי. דלמה שבארתי אדרבה אף לרבא הוי פירש תועבה דקרא דאתנן דוקא לאלו שלא תפסי קדושין כדאמר אביי שלכן הוא כמפורש שאתנן נכרית מותר מקרא דתועבה, ולא היה צריך לכתוב זונה דמקרא דתועבה היינו יודעין חייבי כריתות ונכרית שאתננן אסור, אלא הוא מיותר לג"ש למילף שגם אתנן זונה ישראלית לכהן אסור אף שהוא רק חייבי לאוין ותפסי קידושין ואינה בשם תועבה נמי אסור, שלכן סובר הרמב"ם שה"ה כל חייבי לאוין אתננן אסור, דשם זונה סובר הרמב"ם מסברא דאינו כלום לאסור האתנן אם ליכא איסור לאו, וגם הא הג"ש הוא לזונה דבקרא דאוסר זונה לכהן דהוא באיסור

לאו. וכן הא מוכרח מהא דיליף רבא לחייב מלקות לכהן הבא על הנכרית שא"א זה כלל בלא ג"ש מופנית מקרא יתירה לזה, אך שצריך לומר דרבא אינו סובר כרב בזה שמצריך קרא לאתנן דאשתו נדה דהוא סובר שרבי לא מצריך קרא לזה. ורב אה"נ שסובר כאביי כיון דליכא ג"ש אליביה ופסק הרמב"ם כרבא דהוא בתרא. ודברי הלח"מ לא ברורין לי בעניותי.

עכ"פ לדינא אסור לשמוע זמר אשה נכרית בין כהן בין ישראל כדאיתא בפמ"ג ובמ"ב. אבל לשמוע קול זמר דבת גר תושב לישראל בזמן שהיה נוהג דין גר תושב לכאורה אין לאסור, דהרמב"ם דפי"ב מאי"ב ה"ה כתב שאין קנאין פוגעין בו, ומסתבר שגם הכרת דדברי קבלה ליכא דהא כתיב בהא קרא דמחייב כרת ובעל בת אל נכר שג"כ ליכא זה בבת גר תושב שאינו עובד ע"ז, אבל לכהן יהיה אסור דכיון שעכ"פ אינה בת ישראל היא בדין זונה לחייב בלאו ומלקות לכהן הבא עליה, אבל לא שייך זה בזמננו דאין גר תושב נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג כדפסק הרמב"ם בפי"ד מאי"ב ה"ח.

וראיית כתר"ה מהגמ' ברכות דף ל"א דיליף ר' המנונא מחנה שצריך להתפלל בלחש דמותר לשמוע קול דבור דאשה דאל"כ אולי לא השמיעה קולה כדי שלא ישמע עלי הכהן קול דבורה ראיה נכונה היא לכאורה, אף שעל דבור פשוט מסתבר שלא שייך לדון כלל דהא בקראי איכא כמה מעשים שדברו אנשים צדיקים עם נשים וגם בתורה איך שבאו בנות צלפחד לטעון בעצמן אצל משה ואלעזר והנשיאים, והנידון הוא רק לאשה שקול דבורה בעצם הוא קול נעים כהא דיעל בקולה במגילה דף ט"ו שמ"מ מותר לשמוע שא"כ אפשר ליכא ראיה דמדדיבר אליה עלי והיא השיבה משמע שהיה קול דבורה כסתם נשים ומ"מ התפללה בלחש איכא ראיה שהוא מצד שכן הוא דין התפלה להתפלל בלחש, אבל מ"מ ראיה היא דהא אפשר שהתפללה בלחש מחמת שהיה קולה נעים, אבל עלי סמך על רוב נשים שדבורן הוא קול פשוט בלא נעימות ומה שהשיבה היה מפני ההכרח כדי לסלק החשד מעליה כדיליף ר"א בברכות דף ל"א מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו, ומה שדברה לעלי אחר שחיטת הפר היה כדי להציל את שמואל מעונשו של עלי כדאיתא שם שלכן ראיה שאף כשיש לאשה קול דבור נעים אין בזה איסור מלשמוע. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן טז

אם מותר להפסיק בתפילה כדי להכריז לצורך תפילת אחרים, ודינים שונים בהלכות שבת בעה"י כ"ד מנ"א תשל"ג. מע"כ ידידי וחביבי הרה"ג אפרים גרינבלאט שליט"א שלום וברכה.

הנה בהא שנסתפק כתר"ה במקום שמותר להפסיק לצורך תפלה אם הוא דוקא לצורך תפלת עצמו או גם לצורך תפלת אחרים מותר, הנה פשוט שהכרזת השמש יעלה ויבא אינו לצורך תפלת עצמו דהוא כיון שזוכר עתה שצריך לומר יעלה ויבא הלא כבר יודע גם כשלא יכריז בפיו, אלא שהוא לצורך אחרים שמא אין יודעים להזכירם שידעו לומר יעלה ויבא ומ"מ מפורש [שו"ע או"ח] בסימן רל"ו שמכריז הש"צ בין קדיש לתפלת ערבית ולא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפלה, הרי שגם לצורך תפלת אחרים נמי הוא בדין צורך תפלה ומותר במקום שמותר להפסיק לצורך תפלה. אך אולי יש לחלק דהתם אם הצבור לא ידעו ולא יאמרו יעלה ויבא אולי לא תהיה תפלתו בחשיבות תפלה בצבור ונמצא שנוגע לתפלת עצמו, אבל לא מסתבר להחשיב תפלתם כלא התפללו כלל שלא יהיה תפלתו בחשיבות תפלה בצבור שלכן איכא ראיה דגם צורך תפלת אחרים נחשב צורך תפלה.

אבל מה שברור לכתר"ה שגם באמצע תפלת י"ח רשאי להפסיק לצורך תפלה אפילו בין ברכה לברכה שלא מקלקל את הברכות מאחר שבתפלה לא מצינו היתר להפסקה לשום דבר לבד מבמקום פקוח נפש, א"כ גם לצורך תפלה אפשר שאין להפסיק, אך אפשר שכיון שהוא לצורך תפלה לא נחשב הפסק כלל, דכן משמע קצת הלשון שבש"ע לא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפלה, שא"כ אינו בכלל איסור הפסק כיון דאינו הפסק כלל, אבל אין זה דקדוק מוכרח דשייך לשון זה גם על ההיתר להפסיק. ולכאורה נראה דהמחלוקת שבב"י בסימן קס"ז בשח אחר הברכה קודם האכילה בדברים שהם לצורך אכילה אבל לא שייכי להמוציא דהתוס' ברכות מ' ע"א ד"ה הבא סברי דדוקא דבר דשייך לברכות המוציא אבל אם לא שייך לברכת המוציא אף דשייך להסעודה הוא הפסק, והרמב"ם פ"א ברכות ה"ח סובר שכל שהשיחה הוא מענין אכילה לא הויא הפסק עיי"ש, פליגי בזה דאם הוא הפסק אך שמ"מ מותר, אין להתיר אלא מה שהוא לצורך ברכת המוציא דצורך השיחה הוא עתה ממש ואינו יכול להניחה עד אחר הטעימה כמו בהביאו מלח ולפתן בזמן הגמ' ולא בזמננו שכתבו התוס' דאין צריך משום דפת שלנו חשוב, וגם נצטרך לחדש שהחיוב ליתן לבהמתו קודם שיאכל הוא עצמו נמי שייך לפרוסת המוציא משום שהאיסור גם לטעום כדכתב הב"י לשיטה זו, וזהו שיטת התוס' ודעימייהו.

ואם לא הוי הפסק כלל יש להתיר גם לעניני הסעודה אף שאין צורך לברכת המוציא וזהו שיטת הרמב"ם, ולא נצטרך לחדש שאיכא איסור להקדים אף טעימה קודם אכילת בהמתו דאף אם אינו אסור אלא אכילה נמי רשאי לומר גביל לתורי, וכן אף בזמננו שהפת יפה וא"צ למלח ולפתן נמי רשאי לומר הביאו מלח ולפתן מאחר שהסעודה עכ"פ צריכה למלח ולפתן. ולהט"ז ס"ק ז' דמפרש דהתוס' לא כתבו לענין הפסק אלא לענין שאין חיוב להביא מלח ולפתן בזמננו שהפת יפה אבל אי ניחא ליה שיביאו לו מלח ודאי לא הוי הפסק, ליכא ממילא ראיה מתוס' שפליגי על הרמב"ם ולא מתירין אלא דוקא הצורך להמוציא, אבל שיטת רש"י משמע ודאי שפליג כדדייק הב"י מהא דנקט רש"י בלשונו הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא וכן בהביאו מלח כתב רש"י שאף זו צורך ברכה שתהא פרוסה של ברכה נאכל בטעם, ולא כתב צורך סעודה, ונמצא שעכ"פ איכא מחלוקת בזה.

וכיון שהמג"א בסימן רל"ו סק"א הוכיח מסימן קס"ז שהוא מדין זה דלא הוי הפסק מה שהוא לצורך האכילה דכמו כן מה שהוא צורך תפלה אינו הפסק, דלא כמהרש"ל שסובר דאין ההיתר להכרזת השמש משום צורך תפלה אלא משום דתפלת ערבית רשות שלכן כיון דהאידנא קבלנו עלינו חובה אסור להכריז אלא דעיקר הטעם הוא מפני שהוא צורך תפלה, תלוי בזה למה שכתבתי הדין בהפסק לצורך תפלה בין ברכה בתפלת י"ח, דלהסוברים שם שאין ההיתר אלא לצורך ברכת המוציא שכתבתי שסברי שהוא הפסק שמותר, כמו כן לצורך תפלה הוא ג"כ הפסק שמותר אין להתיר בתוך תפלת י"ח שכל הפסק נאסר, ולהסוברים דמותר שם אף לצורך סעודה אף שלא שייך לברכת המוציא שכתבתי שסברי שלא הוי הפסק כלל, כמו כן בלצורך תפלה לא הוי הפסק יש להתיר אף בתוך תפלת י"ח דאף דלא הותר שום הפסק בתפלת י"ח מ"מ הא זה לא הוי הפסק כלל. וכיון שכתב הב"י בסימן קס"ז דהוא ספק ונקטינן לקולא אפשר דבתפלה חמור משום שאין זה כבוד המלך מלכי המלכים להפסיק בתפלה כשמדברין עמו דלכן אפשר שהוא ממילא גם איסור דאורייתא שודאי יש להחמיר ואף אם הוא רק דרבנן אולי מהראוי להחמיר. ולהט"ז וכן הב"ח שלדידהו ליכא ראיה מתוס' שפליגי ואף שכתבתי דמוכרחין להודות שאיכא עכ"פ מחלוקת בזה דרש"י ודאי פליג וכן משמע שגם המרדכי סובר כרש"י, מ"מ הם פסקו לדינא שאף לצורך סעודה ולא לצורך המוציא נמי מותר כהרמב"ם, וכן פסק המג"א ס"ק י"ז, שלדידהו יש להקל גם בתפלה שלכן יש אולי להורות כן לדינא דאין ספקו של הב"י מוציא מודאי דהט"ז והב"ח, בשעת הדחק שהוא להציל להצבור מברכות לבטלה.

אבל כל זה הוא רק להפסיק בין ברכה לברכה שליכא קלקול בהברכה אלא איסור הפסק, אבל באמצע ברכה שהוא קלקול הברכה כדאיתא בט"ז סימן ק"ד ס"ק ג' פשוט שאין להפסיק, וכשעומד באמצע ברכות דעלמא כמו בברכת ק"ש אפשר כיון שיכול להפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן ס"ו סעי' א' ולא חיישינן לקלקול הברכה אולי צורך הברכה לא גרע משואל ומשיב מפני היראה והכבוד דאין לחוש לקלקול הברכה מזה, אבל בתפלה שלהפסיק לא הותר ורק משום שלצורך לא הוי הפסק לא שייך זה באמצע שודאי הוא הפסק כיון שמקלקל הברכה והפסק לא הותר בתפלה.

והנה מה שכתבתי לעיל שלא מסתבר להחשיב תפלת אלו שלא הזכירו מעין המאורע בתפלתם כלא התפללו כלל שלא יתחשב תפלת מי שהזכיר כהתפלל שלא בצבור התבוננתי ומשמע לי דאיכא מחלוקת בזה, דהמג"א בסימן רל"ו סק"א כתב אחר שהוכיח מסימן קס"ז דיכול השמש להכריז דאפשר דוקא בר"ח שהוא דאורייתא או בותן טל ומטר דמחזירין אותו אם לא אמרו משא"כ בחנוכה ופורים שאין מחזירין אותו אם לא אמרו אפשר שאין מכריזין ומ"מ המנהג להכריז, שלכאורה קשה הא זה שלצורך סעודה וצורך תפלה מפסיקין אין הכרח שיהיה צורך גדול דלא שייך לחלק בזה, וגם הא להט"ז והב"ח בסימן קס"ז נחשב צורך מה שאחד רוצה במלח ולפתן אף שאין צורך לזה בזמננו אף אם לא היה מותר אלא לצורך פרוסת המוציא עיי"ש, ולא מסתבר שיפלוג המג"א על זה דהב"י שמוכיח מזה דהתוס' לא מתירין אלא לצורך ברכת המוציא דמפרש שכוונת התוס' הוא לענין שאסור להפסיק בזמננו להבאת מלח ולפתן אינו משום שסובר דבעי צורך גדול, אלא דהוא משום דסובר דליכא בזה צורך כלל לרובא דאינשי לברכת המוציא כיון דפת יפה הוא ואין חומרא של יחידים יותר מהדין חשוב להחשיב זה צורך, אבל כשהוא צורך ברור לכו"ע אף שאינו צורך גדול ודאי לכו"ע מותר, וא"כ הא לומר על הנסים בחנוכה ופורים הוא צורך ברור לכו"ע והוא חיוב מדינא דגמ' להזכיר כמפורש בשבת שלכן נהי שלא תיקנו להחזיר כשלא הזכירו שממילא הוא צורך קטן מהזכרת יעלה ויבא בר"ח ובקשת טל ומטר בימות הגשמים שחייבו גם להחזיר, מ"מ הא ודאי הוא צורך ואין שום טעם לחלקן מהכרזה לר"ח ולטל ומטר שמותר מצד שהוא צורך תפלה.

ולכן אולי יש לפרש בטעם המג"א דלצורך תפלה שמותר להפסיק הוא דוקא לצורך תפלת עצמו ולא לצורך תפלת אחרים שלכן בר"ח ובתן טל ומטר שמחזירין אותו אם לא אמרו סובר שלא יתחשב זה לאלו שיזכירו תפלה בצבור שא"כ הויא ההכרזה צורך

עצמו שלכן מותר אבל על הנסים דחנוכה ופורים שאין מחזירין אותו אם לא אמרו הרי אף אם לא יזכירו על הנסים תהיה תפלה בצבור להמזכירים שנמצא שאין שום צורך לתפלת עצמו בהכרזתו לכן אין לו להכריז דיהיה הפסק. אבל מסיק דהמנהג להכריז גם בחנוכה ופורים אף שאין מחזירין והביא שכן כתב הרד"א, והטעם הוא כדכתבתי שגם לצורך תפלת אחרים הוא בחשיבות צורך תפלה שמותר, ואולי מה שנהגו כן דלא כסברת המג"א הוא משום דסברי דהוא בחשיבות תפלה בצבור אף שאיכא אלו שלא אמרו יעלה ויבא וטל ומטר שצריכין להחזיר, וממילא מוכרחין לומר דגם לצורך תפלת אחרים הוא צורך להחזיר. אבל קשה על פירוש זה מש"כ בר"ח שהוא דאורייתא ופי' במחצה"ש דרצה לומר בערבית דר"ח שאין מחזירין אותו דמ"מ יש להכריז משום דר"ח דאורייתא, ולמה דפירשתי הא ליכא שום חלוק בזה, וצריך לומר דאין כוונת המג"א כמחצה"ש בשביל יעלה ויבא דערבית דבשביל זה לסברא דהמג"א היה אסור להכריז, אבל הוא בשביל תפלת שחרית שמחזירין אותו ויהיה תפלתם כלא התפללו ולא יהיה להשמש תפלה בצבור שהוא צורך עצמו ועל סברתו שהוא כלא התפללו נקט כעין לא מבעיא דבר"ח שהוא דאורייתא שהוא יותר חיוב להזכיר (עיין בשבת דף כ"ד) שמסתבר לו שבלא הזכיר הוא כלא התפלל אלא אף בטל ומטר נמי מסתבר שהוא כלא התפלל וממילא הוא לצורך תפלת עצמו שתהיה תפלתו תפלה בצבור. ואף שהוא בשביל תפלת מחר נמי הוא צורך תפלה מאחר שצורך תפלה איכא גם עתה והוא נוגע לו לתפלה דמחר נחשב לצורך תפלת עצמו.

עכ"פ לדינא כיון שהמנהג הוא להכריז גם בחנוכה ופורים הרי נפסק דלא כסברת המג"א אלא שגם לצורך תפלת אחרים נחשב צורך תפלה שמותר, שלכן אם מותר לצורך תפלה להפסיק גם בתפלה בין ברכה לברכה יש להתיר גם לצורך תפלת אחרים שלכן מאחר שבארתי שהוא מחלוקת דרבוותא ושבשעת הדחק יש להקל היה מותר להשומע איך שטעה המכריז להקהל איזה דף יתפללו שהיו נכשלין ע"י זה בברכות לבטלה, להכריז דף האמיתי כדי שיתפללו כראוי, אבל בתוך הברכות ממש אסור אף לצורך תפלה ממש כדלעיל.

והנה הד"מ כתב בסימן קי"ט אות ב' דעל מש"כ הרשב"א בתשובה דמכריז הש"צ בליל ר"ח בין קדיש לתפלת ערבית משום דצורך תפלה הוא ואין בו משום הפסק, דלפ"ז נראה דאף בתפלת שחרית יכול להפסיק באלה מאחר שהוא צורך תפלה, שלכאורה הא ודאי חמור שחרית לענין הפסק מבערבית ואיך הוכיח ממה שמכריז בערבית שגם בשחרית היה יכול להפסיק, אבל למה שכתבתי ניחא דמשמע להד"מ מלשון הרשב"א

דלצורך תפלה לא הוי הפסק כלל שלכן גם בין גאולה לתפלה דשחרית שייך למילף דיהיה מותר להכריז. ולא מובן לכאורה מה שמסיק אמנם ב"י כתב לקמן סימן קי"ד דאסור לש"צ להכריז משיב הרוח בתפלת יוצר משום הפסק ולכן אין מתחילין עד מוסף דיוכל ש"צ להכריז. הא שם הוא על עצם קביעות חכמים להתחיל לומר משיב הרוח ומוריד הגשם במוסף והביא מירושלמי ר' חגי בש"ר פדת אסור ליחיד להזכיר עד שיזכיר ש"צ ומפרש הרא"ש שהוא לתרץ על הא דהקשה בפירכא תנינא ויזכיר בשחרית וקאמר שאין ליחיד להזכיר עד שיזכיר ש"צ והאי א"א בבקר לפי שאין יכול להפסיק בין גאולה לתפלה, ועצם קביעות חכמים שכן יעשו בכל השנים ודאי א"א מצד שצריך לסמוך גאולה לתפלה, דהא ודאי לא שייך איסור הפסק על ברכת השכיבנו שאדרבה חייבו חכמים לאומרו בין גאולה לתפלה ומ"מ הקשה הא לא קא סמך גאולה לתפלה בברכות דף ד' וכן הקשה על הא דא"ר יוחנן בתחלה אומר ה' שפתי תפתח הא לא קא סמך גאולה לתפלה והוצרך לתרץ דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא וה' שפתי תפתח כתפלה אריכתא דמיא, ולכן שפיר תירץ ר' חגי בש"ר פדת דא"א לתקן להתחיל בשחרית דהא אסור להזכיר עד שיזכיר ש"צ קודם התפלה משיב הרוח ומוריד הגשם וזה א"א לתקן דהא לא יהיה ממילא סמיכות גאולה לתפלה דלא שייך להחשיב הכרזה זו מהתפלה גופה לומר שכתפלה אריכתא דמיא.

שלכן אף שליכא ע"ז איסור הפסק עכ"פ הא אם יקבעו כן הא יעקרו מיום זה החיוב דסמיכות גאולה לתפלה שלכן לא קבעו כן כמו שלא היה אפשר לקבוע לומר ה' שפתי תפתח והשכיבנו אם לא היה אפשר להחשיב כגאולה וכתפלה אריכתא, והד"מ הא לא איירי מדין סמיכות גאולה לתפלה אלא מדין הפסק דאם היה זה מדין סמיכות גאולה לתפלה, לא היה שייך להוכיח מהכרזה שקודם תפלת ערבית, אלא משום דממילא איכא גם איסור הפסק דלא גרע מאיסור הפסק שאיכא בין ברכות ק"ש ובין הפרשיות מצד שייכותם זה לזה שלכן כיון שגם התפלה שייך להגאולה כדהביא רש"י ברכות שם בד"ה זה מירושלמי ומטעם זה הצריכו למיסמך גאולה לתפלה כ"ש דיש מטעם זה לאסור ההפסק, והחלוק בין החיוב למיסמך גאולה לתפלה ובין איסור הפסק דחיוב מיסמך גאולה לתפלה הוא מצוה ולא איסור והפסק הוא איסור, שמצד המצוה הרי שייך לומר שהיכא שאיכא דעדיפא יעשה העדיפא, וכדחזינן שבנזדמן לו תפילין מניח תפילין בין גאולה לתפלה כדי שיתפלל עם תפילין שכן עשה רב בברכות דף י"ד ונפסק כן בתוס' ורא"ש ותר"י ובש"ע [או"ח] סימן ס"ו סעי' ח', אבל מצד הפסק שהוא איסור אין להתיר כשליכא ענין דחיה, שלכן סובר הד"מ דכשנזדמן בדרך מקרה שצריך בשחרית להכריז

דמצד חיוב לסמוך גאולה לתפלה לא היה לן לאסור כיון שהוא להציל הרבים מברכות לבטלה ושיתפללו כהוגן, שזה עדיף מהמצוה לסמוך גאולה לתפלה, אבל עדיין הוצרך לראיה להתיר מצד איסור הפסק שע"ז הוכיח מלשון הרשב"א שמשמע לו דלצורך תפלה אינו הפסק כלל שלכן ליכא כלל איסור הפסק. וזהו פירוש המוכרח בכוונת הד"מ שא"כ לא מובן מש"כ שהב"י פליג ע"ז שהוא מביא הירושלמי ובאור הרא"ש שלא יכלו לקבוע בשחרית משום שא"א להכריז כדהקשתי.

וצריך לומר דהוא משום דלא כתב לחלק שאם נזדמן בדרך מקרה שצריכין להכריז בשחרית שמותר משמע שסובר שאסור ואף בדרך מקרה אוסר, וגם אולי מדלא כתבו בלשונם לפי שצריך לסמוך גאולה לתפלה אלא כתבו לפי שאינו יכול להפסיק, משמע שסברי הרא"ש והב"י שבשביל צורך הסמיכות גאולה לתפלה כיון שהוא רק פעם אחת בשנה היה זה כנזדמן מקרה בעלמא שלא היה שייך לאסור אלא שהוא בשביל איסור הפסק, ולכן ראיה דגם במקרה ממש הם אוסרין, ואף שהוא קצת דוחק מוכרחין לפרש כן בכוונת הד"מ.

ולהביא ביו"ט מפתח של המכונית (קאר) לביהכ"נ כדי שלא יצטרכו לילך דרך רחוק אחר תפלת ערבית של מוצאי יו"ט פשוט שאסור משני טעמים חדא מאיסור הוצאה ביו"ט דליכא צורך היום ועוד משום הכנה מיו"ט לחול, וכדכתב גם כתר"ה שאסור.

בדבר לחתוך אשכולית (גרייפרוכט) ולתת על מקום צוקער [סוכר] ולסחוט המשקה בכף אף שאוכל תיכף אסור משום סוחט דלא כל מלאכות מותר לאלתר אלא בבורר ביד וטוחן, אבל להכניס לפיו חתיכות חתיכות ולמוצצם בפה איכא מחלוקת בזה ברמ"א [או"ח] סימן ש"כ סעי' א' וכתב המג"א סק"ד דאפילו בשאר דברים אסרי היש אוסרין והט"ז ס"ק ב' מתיר עיי"ש ומן הראוי להחמיר.

ולטלטל בשבת ויו"ט הכלי עם דגים קטנים שנעשו לנוי ולקשט הבית נראה שאסור דבעלי חיים מוקצין הם אף בכה"ג דהם כגרוגרות וצימוקין כמפורש בתוס' שבת דף מ"ה ד"ה הב"ע שמסקי דלא כהר"ר יוסף והכא גם הכלי אסור דלא שייך להפריח. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן יז

בעניין שאלת טל ומטר מס' יום אחר תקופת שמואל בע"ה י"ג תשרי תשמ"א לרב אחד.

הנה אקדים תחלה כלל גדול אשר קורא לדבר שנוהגין כל ישראל בדבר טל ומטר בחו"ל שהוא מיום ס' לתקופה לפי חשבון של שמואל (עירובין נ"ו ע"א) ולא לפי חשבון של

ר' אדא שהוא שגגה ונמצא שכתר"ה חושב שהוא גדול יותר מכל רבותינו הראשונים והאחרונים ומכל גאוני זמננו שכולם שגגו בזה, והוא ראה שהוא שגגה, וימחול לי כתר"ה שהוא יהירותא יתרתא אף לחשוב כן וכ"ש שלא לומר ולכתוב כן. וידע כתר"ה כי כל מה שחזינן שעושין אף רק קהל גדול בישראל אינו דבר טעות שודאי נעשה זה ע"פ חכם מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים, אף אם שאר קהלות אין נוהגים כן אבל כיון שהוא קהל אחד אין לנהוג כמותם בצנעא ויש לעיין בכל דבר ודבר. אבל דבר שנהגו כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדין ואף שיש לו קושיא עלייהו ואינו יודע לתרץ אינו כלום. ועיין מה שכתבתי בדברות משה על שבת סימן י' שהארכתי בבאור דברי רש"י ורמב"ם בעניני חיובים ואיסורין שג"כ מצינו שפוסקין הלכתא כמנהג וכ"ש בעניני תפלה.

אבל בענין זה ליכא קושיא כלל. משום דבמחלוקת שמואל ור' אדא לא נפסק בברור וחזינן ברמב"ם פ"ט מקדוש החודש שבכל הפרק ביאר בפרטיות כל עניני התקופה ואיך לידע החשבון אליבא דשמואל ובפ"י ביאר בפרטיות אליבא דרב אדא, אלא דלא נבטלו דברי שמואל, אך בפ"י ה"ו כתב ונראין לו הדברים שעל חשבון תקופה היו סומכין לענין עיבור השנה בעת שב"ד הגדול היה מצוי ומסיק לפי שחשבון זה הוא האמת יותר מן הראשון והוא קרוב מן הדברים שנתבארו באצטגנינות יותר מן חשבון הראשון. הרי מפורש רק שהוא האמת יותר מן הראשון וקרוב באיצטגנינות יותר מן חשבון הראשון שלשון זה הוא רק שיותר נוטה כן אבל לא שחשבון הראשון בטל, ולכן תיכף בה"ז הזכיר שני הדעות שמשמע שצריך להתחשב אם אפשר לשני הדעות. ועיין בהפירוש בפ"ט ה"ג שהקשה אליבא דשמואל דיתחייב מזה שתהיה התקופה אחר שנים רבות באייר לפי שיתקבץ מכל מחזור שעה ותפ"ה, ומתרץ דנאמר דכן הדין אבל עד יבא מורה צדק ויודיענו מה יהיה הדין בזה העת המאוחר, הרי אף שהוקשה לא אמר על שמואל שטעה ושגג אלא שמ"מ אין לחוש לזה וגם שמואל ידע מזה ולא חש לזה שלא ידעינן כשיבא עת המאוחר, וא"כ הרי רואה כתר"ה שאין בזה שגיאה ושגגה וטעות. ולכן לענין טל ומטר שאין התחלת לומר טל ומטר הכרח דוקא ליום זה אלא שמשם ואילך טוב שירד מטר ברוב השנים לכן קבעו לומר טל ומטר מיום ההוא משום שאין לשנות בהשנים, וכיון שהתקופה לחשבון דשמואל היא יותר קלה מהחשבון דר' אדא וגם שמואל היה מריה דבבל יותר מר' אדא נהגו שם כשמואל, וגם כיון שלא הוזכר שרב פליג עליו משמע שגם רב היה נוהג כשמואל, ואנן דאמרינן נמי רק אחר ס' לתקופה אינו לפי צורך מדינותינו

אלא דאזלינן בתר בני בבל והם הא היו נוהגין מיום ס' לתקופת שמואל כמפורש ברש"י תענית דף י' גם אנו צריכין לנהוג כן. והנני מברכו באהבה לחג שמח, משה פיינשטיין.

## סימן יח

הטועה בתפלתו בשים שלום.

מי שהתחיל לומר שים שלום בתפלת ערבית במקום שלום רב אפילו עדיין לא חתם ולא אמר השמות שבה יגמור דבדיעבד יוצא ידי חובתו באיזה מהם שיאמר כמש"כ האחרונים סוף סימן קכ"ז, וה"ה בשחרית שאמר שלום רב יצא. אבל יש חלוק לכאורה בין ערבית לשחרית כדכתב בביאור הלכה בנזכר קודם שאמר בא"י דבשחרית שהחסיר איזה בקשות יחזור לומר שים שלום ובערב שהוסיף בקשות אינו חוזר, ואיכא עוד טעם לכאורה דעל שלום רב הא לנוסח הרמב"ם אין משנים וגם במנחה ומעריב אומרין שים שלום והג"מ כתב שגם ר' עמרם גאון לא חלק וכל שעה אומר שים שלום והביא שכן סובר מורי רבינו וכמדומני שהוא מהר"ם מרוטנבורג שלכן אולי אין קפידא כלל ואף לכתחילה היה רשאי לומר גם שים שלום, אבל בשחרית שלכו"ע אומרים שים שלום מטעם שמזכירין שש בקשות כנגד שש ברכות שבברכת כהנים כדפי' הגר"א אולי הוא קפידא ואף שאינו חוזר הוא קפידא לענין לכתחילה שלכן קודם שהזכיר את השם שבחתימה אולי צריך לחזור כמו בשכח לומר זכרנו ומי כמוך, אבל אפשר לומר דכיון דיצא ידי הברכה בשלום רב אין מקום שוב לחזור לומר עוד הפעם אותו דבר עצמו אף שאיכא שם הוספת עוד בקשות שאינם עיקרים בהברכה דאין לסלק מה שכבר אמר כמו שלא אמר מאחר דמה שאמר הוא מנוסח הברכה ול"ד להחסיר זכרנו שאף שג"כ איכא חזרה למה שכבר אמר הרי התם לענין הלכתחילה לא אמר הברכה כראוי שהרי לא הזכיר זכרנו במקום שצריך והוי לענין הלכתחלה כמו שלא אמר מלך עוזר עדיין דהא צריך להזכיר מעין החתימה סמוך לחתימה, אבל הכא ברכת השלום שזהו עיקר ענין הברכה הרי אף בשלום רב נאמרה כהוגן לכן אפשר אין לו לחזור לומר עוד פעם כיון שלא תיקנו לומר שני פעמים בקשת השלום, ועיין בסוכה דף ל"ח ע"א שאף באמירת הלל שהן פסוקים אין לכפול מה שלא תיקנו לכפול שהוא בשאר פסוקים חוץ מאודך ולמטה דהרי מהלכתא גבירתא דשמעינן ממנהגא דהלילא איתא הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והן אומרים אנא ה' הצליחה נא מכאן שאם בא לכפול כופל דהוא על הפוסקים שמאודך ולמטה משמע דבמקום שלא אמרו לכפול אסור לכפול וכ"ש בברכות שאסור לכפול. שלכן כיון שיצא בשלום רב אין לו לחזור, וזהו אולי האפשר שבביאור

הלכה שמשמע שמסתפק בזה, וא"כ ראוי יותר שלא לחזור. אבל אם נזכר קודם וטוב בעיניך נראה דצריך לומר ושים טובה וברכה דהרי אינו חוזר על ברכת השלום אלא שמשלים מה שתיקנו להוסיף השש בקשות בשחרית נגד השש ברכות שבברכת כהנים.

## סימן יט

עיון בספר בזמן חזרת הש"ץ עש"ק ד' אייר תשל"ד. מע"כ ידידי הנכבד מאד מו"ה ר' זלמן אריה הילזענראד שליט"א.

הנה בדבר עיון בספר בזמן חזרת הש"ץ, עיין במג"א סימן קכ"ד סק"ח שהביא מתשובת מ"ע דהאנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ התפלה אם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם, משמע שסובר דכל השתיקה היא רק כדי שיוכל לומר אמן שלזה סגי בכוונה לידע סוף הברכה על מה עונה אמן, שלכן סובר שליכא איסור ואין למחות בידם, אך מסיק דבספר ווי העמודים קרא תגר עליהם וציין [שו"ע או"ח] לסימן צ' סעי' י"ח שכתב שם הרמ"א לענין אחר דאפילו מי שתורתו אומנתו שמדינא יש לו להתפלל בבית המדרש שקבע ללמוד בו אפילו בלא עשרה דאפ"ה לא ירגיל עצמו לעשות כן שלא ילמדו עמי הארץ ממנו ויתבטלו מבית הכנסת וגם מסיק וכ"ש שלא יעסוק בתורה בבהכ"נ בזמן שהצבור אומרים סליחות ותחנונים ויליף משם גם ללמוד בזמן חזרת הש"ץ שאף שהוא עושה כדין מ"מ לא יעשה כן ומוחים בו כדי שלא ילמדו אחרים ממנו והם לא יכוונו גם לסוף הברכה, עיין במחצה"ש ובפמ"ג שפירשו כן כוונת המג"א.

אבל לע"ד נראה דהוא רק כשאיכא עשרה ששומעין חזרת הש"ץ ולא מפסיקין כלל שלהאחרים הם סוברים שמותר מדינא ללמוד לאלו שיוכלו לכוין לסוף הברכה לענות אמן אי לאו הא דילמדו אחרים ממנו, אבל כשליכא עשרה אסור מדינא, דהא תקנת חזרת הש"ץ היתה לאלו שהיה מוציא אותם בתפלת י"ח, ומפורש כן בסעיף ג' דכתב קהל שהתפללו וכולם בקיאין בתפלה אעפ"כ ירד ש"ץ וחוזר להתפלל כדי לקיים תקנת חכמים, והוא מתשובת הרמב"ם שהביא הב"י מהר"ד אבודרהם עיי"ש, וא"כ הרי צריך להיות ממש כפי התקנה שתיקנו להוציא את שאינו בקי דצריך דוקא שישמעו לכל מה שאומר הש"ץ וצריך שיהיו עשרה השומעין דוקא דהא תפלת י"ח אין יכול אחד להוציא את חברו כדאיתא בירושלמי פ"ג דברכות ה"ג ר' יוסי ור' אדא בן פזי הוו מתיבין אמרו לא מסתברא בק"ש שיהא כל אחד משנן בפיו לא מסתברא בתפלה שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו והובא בר"ן סוף ר"ה ד"ה יחיד, אבל בשביל האינם בקיאין

תיקנו ענין חדש דתפלה ע"י ש"ץ שהוא דוקא בעשרה ובתפלה זו יוצאין מצות תפלה האינם בקיאין, וחייבו זה לכל צבור, והארכתי בענין זה בחדושי בסוף ראש השנה, וזהו מש"כ הטור שם מתשובת הרא"ש דכשאין תשעה המכוונים בברכות ש"צ קרוב בעיני להיות ברכת ש"ץ לבטלה כי נתקנה ברכות ש"ץ לאומרם בעשרה, וזה שכתב קרוב אבל לא ממש עיין בדרישה בשם הב"י דהוא משום דאם התחילו בעשרה גומר הש"ץ אף כשיצאו מקצתן, משמע דבתחלה כשלא יכוונו עשרה לברכות הש"ץ יהיה ממש ברכה לבטלה, ואף אם לא יכוונו עשרה לשאר הברכות הרי הם ממילא לפ"ז כאילו יצאו שאיתא בירושלמי על היוצאין בפ"ד ממגילה ה"ד ועל כולם הוא אומר ועזבי ה' יכלו והובא ברי"ף וברא"ש שם, והוא דוקא כשלא הניחו עשרה כדאיתא ברמ"א [או"ח] סימן נ"ה סעי' ב' בשם המרדכי, וא"כ הטעם הוא על שגרם שיאמר הש"ץ שאר הברכות בלא עשרה, שממילא כיון שמי שאינו מכוין להש"ץ אינו נמנה מהעשרה ומה שאינו לבטלה הוא משום דגומר גם ביצא הרי א"כ גם לענין חשיבות ועזבי ה' נמי יש להחשיבו כיצא לכאורה. שלכן מוכרחין לומר דתשובת מ"ע הוא רק באיכא עשרה מכוונין להש"ץ סובר דאין למחות בידם אף שאין עושין כהוגן דהא כל אדם צריך לעשות עצמו כאילו אין ט' זולתו, ובמג"א מסיק בשם ווי העמודים דגם צריך למחות מטעם שילמדו ממנו, אבל כשליכא ט' אסור מדינא אף שיכול לכוין לסוף הברכה ולענות אמן ויקרא בשם ועזבי ה', ולכן אסור ללמוד בשעת חזרת הש"ץ בכל אופן יש מדינא ויש מטעם המג"א. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן כ

המתפלל תפילה אחרת אם מצטרף למנין ודינו גבי אמירת קדיש בע"ה תשכ"ט. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג ר' שלום יחיאל מענדעלאוויטש שליט"א.

בדבר אם מצטרפין למנין מי שמתפלל תפלה אחרת כגון שהצבור מתפללין שחרית ואחד מהן מתפלל מוסף, הנה מה שהביא כתר"ה מספר תולדות חיים שכתב באחד שעומד בשירה חדשה ושמע שהש"צ מתחיל תפלת מוסף שנשאל אם ימתין עד שיאמר הש"צ קדושה דמוסף ויאמר קדוש וברוך או יאמר עם הש"צ מלה במלה והשיב דתליא זה בפלוגתת המחבר והרמ"א [או"ח] בסימן ק"ט סעי' ב', לא מובן לי כי שם איירי שגם הש"צ מתפלל שחרית ולא זה היה הנידון שנשאל דאולי כשהש"צ אומר מוסף שאני אם הוא משום שלא יתחשב תפלה בצבור כשיאמר מלה במלה כשהוא מתכוין לשחרית והש"צ למוסף, וממילא טוב יותר שישתוק אף להמחבר בשביל אמן דברכת אתה קדוש

שלכתחלה מודה גם המחבר כדכתב המג"א בסימן ק"ט סק"ח דרק משום מעלת תפלת בצבור עדיף להמחבר מעניית האמן, או שמתחשב זה תפלה בצבור וממילא להמחבר טוב יותר שיתפלל עם הש"צ מלה במלה. או שהנידון הוא משום דאין נוסחאות הקדושות דשל שחרית ושל מוסף שוין וכל הספק הוא רק להמחבר דלהרמ"א ודאי שלא עדיף מאם הם בתפלה אחת ונמצא שלא השיב כלום על הספק.
והמתפלל מיושב באוירון אינו צריך לחזור ולהתפלל ואף לכתחילה אם קשה לו העמידה באוירון ויהיה טרוד בשביל זה יותר טוב לישב, ולעמוד קודם הכריעות כדאיתא ברמ"א [או"ח] סי' צ"ד סעיף ה' ועיין במג"א ס"ק י"ד. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן כא

בעניינים שונים דתפלה וברכות בע"ה ט"ו סיון תש"מ מע"כ ידידי וחביבי הרב הגאון מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א שלום וברכה לעולם.
[א'] נפילת אפיים כשס"ת בארון אחר ולא בארון הקודש בדבר מה שנהגו שאין נופלין על אפים כשליכא ס"ת כדאיתא ברמ"א [או"ח] סימן קל"א סעי' ב' הוא אף באופן שאין הס"ת בארון כמפורש בט"ז סק"ה שלכן פשוט כשנמצא הס"ת בבית המדרש אך שמפני הגניבה דשני ס"ת הניחו להס"ת בהארון שמונח שם היין ושאר צרכי בית המדרש מחמת שהוא סגור נמי כיון שהוא נמצא עכ"פ במקום שמתפללין איכא נפילת אפים. אך מפני כבוד הס"ת צריך לעשות מנעול חזק בארון המיוחד להס"ת שעומד במזרח שהוא למקום שמתפללין אבל כל זמן שליכא מנעול אסור להניח שם מאחר שהגנבים גנבו לבזותם להשליכם בנהר ואפילו אם גנבו למוכרם נמי אין להניחם באה"ק כשאינו מוסגר אבל צריך להזדרז לעשות שאה"ק יהיה מקום שמור שאף לגנוב בלא בזיון הוא בזיון גדול להס"ת שהקהל אין חוששין להם.
[ב'] עניית אמן אחר ברכת כהנים כשעומד בק"ש וברכותיה ולענין אם יש לענות אמן על ברכת כהנים בק"ש וברכותיה, הנה פשוט לכאורה שצריך לענות דהא מעצם הדין צריך גם הש"צ לענות אמן ורק שמפני הטירוף אמרו שלא יענה אמן כמפורש במתני' ברכות דף ל"ד וכדכתבו שם התוס' ד"ה לא דאף שהוא בתוך התפלה לא חשיב ליה הפסקה מאחר שצורך תפלה היא, ואף שאין כוונת התוס' לומר שבשביל שהוא צורך תפלה מותר להפסיק באמצע י"ח אלא כוונתם שצורך תפלה זו דברכת שים שלום היא דהא כאן בתפלה זו דוקא היא מצות ברכת כהנים כדכתב הט"ז סימן קכ"ח ס"ק י"ד פי' דבריהם דודאי בתפלה אסור להפסיק בד"א כגון לקדיש או לקדושה, כוונתו אף

דג"כ הם צרכי תפילה, מ"מ כאן דהוה העניית אמן מצוה המוטלת עליו בשעת תפלה זו דאמן שייך לברכה עצמה ע"כ אין זה הפסק, מ"מ כיון שחזינן שאמן זה שייך להברכה עצמה צריך להפסיק בק"ש וברכותיה שמחוייבין לענות שם אמן יהא שמיה רבא וגם אמן דהקל הקדוש ושומע תפלה, שאמן זה דאחר ברכת כהנים עדיפי לענין החיוב על הקהל לענות מאמנים ההם.

אבל לכאורה ראיה זו מדצריך היה מדינא אף הש"צ שהוא באמצע תפלתו לענות אמן ובאם הבטחתו שיענה אמן שלא יתבלבל דעתו הרבה סברי דיכול לענות אמן עיין בט"ז שם ובמג"א ס"ק כ"ט, אינה ראיה אליבא דהט"ז שם דמסיק דאף שהוא סובר דאמן דאחר ברכת כהנים לא יענה אף במובטח מ"מ האמן שעל מה שמברכין הכהנים אשר קדשנו לברך את עמו ישראל באהבה צריך לענות גם הש"צ משום דאין חשש טירוף דהא ודאי לא יתבלבל כיון שלא התחיל עדיין, ואמן זה הוא רק חיוב אמן דצריכין לברך על כל ברכה ששומעין, וא"כ הוא משום שסובר דלענין ברכת כהנים שדוקא בתפלה בברכת שים שלום הוא המקום לא שייך להחשיבו הפסק כלל למה ששייך לברכת כהנים, שלכן היה צריך שם לענות אמן על ברכת המצות שתיקנו לברך על כל מצוה שגם מצות ברכת כהנים בכלל זה וכדכתב הט"ז ע"כ יוכל הש"צ לענות אמן כיון דלא הוה הפסק כמש"כ התוס', ואין כוונת הט"ז לפ"ז במש"כ תחלה דאמן שייך לברכה עצמה משום שהאמן הוא מחיוב מצות נשיאת כפיים שישראל המתברכין יקבלו עלייהו בעניית אמן, אלא שהוא שייך עכ"פ למצות ברכת כהנים דלא הוי בדין הפסק, ואולי יש למילף מעצם הברכה דמברכי כהני אף שהברכה אינה מן התורה דצריך לברך אף כשהש"צ עצמו הוא כהן כמפורש בסעי' כ' שכ"כ צריך אף הש"צ לענות אמן מדינא, דהוא מטעם דכיון שמעשה המצוה דברכת כהנים הוא באמצע התפלה בשים שלום לא שייך שיתחשב ברכת כהנים וכל השייך למצוה ענין הפסק כלל. ואולי נימא דמה שר"א בן שמוע (סוטה ל"ט ע"א) אמר שהאריך ימים בזכות שלא נשא כפיו בלא ברכה שמפרש ר"ז אר"ח דהיא ברכת אשר קדשנו לברך שלכאורה תמוה מאד הא החיוב הוא לברך וכולי כהני מחוייבין לברך כמו על כל המצות ומה שפי' מהרש"א במגילה דף כ"ז בח"א דהו"א שאין זה המצוה אלא לטובתן של ישראל שתחול ברכת הקב"ה על ישראל כמו שנאמר ואני אברכם לא מובן כלל, דכל מה שציוה הקב"ה הוא מצות עשה אף שעיקר הברכה הוא ברכת הקב"ה על ידי ברכתם כדכתיב ואני אברכם וכל הקרבנות הם נחשבים מעשה מצוה אף שהקב"ה הוא המכפר ע"י הקרבנות ומברכין עלייהו ולא נחשב זה חדוש, ולכן אפשר שר"א בן שמוע אמר שהוא ברך אשר קדשנו לברך אף כשהיה שליח צבור ונשא כפיו שהוא

היה מובטח שלא יתבלבל וג"כ ברך דהיו כהני אחריני שלא היו מברכין מטעם הפסק והוא ברך מטעם שכיון שהוא מקום עשיית המצוה אינו הפסק גם להברכה שחייבו על עשיית המצות ומכיון שהלכה כמותו נתברך באריכות ימים מצד הוספת הברכות. וא"כ אפשר לפ"ז שבק"ש וברכותיה שאין זה מקום המצוה לא יפסיק.

אבל דברי הט"ז אלו תמוהין דמנא לו חדוש כזה שיוכל הש"צ שהוא בתוך התפלה לענות אמן אף דלא מצד בלבול דהא אסור להפסיק בתפלה לשום אמן אף לא לאיש"ר ולא שייך למילף מחיוב עצם הברכה דהש"צ כשהוא כהן באופן שנושא כפיו הוא גם מברך דחיוב לברך על המצות הוא תקנה קבועה בלא חלוקים מהמצוה גופה לענין הקיום לכתחלה ונחשבת כחלק ממעשה המצוה כדחזינן שמזכירין גם הברכה בוידוי דמעשר שני כמפורש בפ"ה ממע"ש מי"א, ופי' הר"ש שהן הברכות שעל המצות דהפרשת תרומה והפרשת מעשר ראשון והפרשת מעשר שני ומעשר עני ותרומת מעשר ועל מצות פדיון מע"ש והפרשת חלה, וכן הוא בפרש"י ברכות דף מ' שכתב מלברכך אשר קדשנו וצונו להפריש תרומה ומעשר ופשוט שכמו כן הוא על כל המצות כמו שכתב הר"ש דלא שייך לחלק בין הברכות שעל המצות אך קיצר ונקט חדא מיניהו, אבל לא הזכירו גם ברכות הנהנין דהמוציא ובורא מיני מזונות ובורא פרי הגפן ובורא פרי העץ ואף לא ברכת המזון דאורייתא, משום שהברכה שתיקנו על המצות הוא כחלק מהמצוה אבל ברכות הנהנין לא שייך להמצות דתמ"ע שלכן לא שייכי להוידוי, ולכן כיון שהברכה שתיקנו הוא כחלק מהמצוה מפסיק גם להברכה כמו שמפסיק להמצוה דנ"כ, אבל בעניית אמן שלא שייכת להמצוה דיכול לברך אף כשאין שם שומעין לענות אמן וגם יכול לברך בקול דק שלא ישמעו לענות אמן אין להעדיף האמן דעל ברכה זו שמברכין הכהנים על עשיית מצותן דנ"כ יותר מאמן דעל כל ברכות המצות שאין להפסיק בתפלה וצע"ג. ומצאתי במ"ב ס"ק ע"א שכתב ועל הברכה דאשר קדשנו יש מחמירין שבכל גווני לא יענה משום הפסק בתפלה, והוא נכון מאד ול"ד כלל לאמן שעל ברכת הכהנים גופא דהוא ממעשה המצוה ממש, דהא בביהכ"נ שכולה כהנים ויש שם יותר מעשרה עולים לדוכן רק היתרים מעשרה ועשרה נשארו לענות אמן ואם עניית אמן אינה שייכת להמצוה דנ"כ איך יבטלו העשרה כהנים את מצותן שהיו מקיימין גם כשיעלו כולם לדוכן ויברכו לאחיהם שבשדות אלא הוא מפני שהאמן ג"כ חלק מהמצוה, ואף כשליכא אלא י' שכולן עולין לדוכן שואל בירושלמי פ"ה מברכות ה"ד ומי עונה אחריהן אמן ומשני הנשים והטף וכן איפסק לדינא, ואף שהמ"ב ס"ק צ"ט כתב דאם ליכא שם נשים וקטנים נמי נושאין כפיהם משום דעניית אמן אינו מעכב את הברכה, מ"מ הא קא

חזינן דאמן הוא שייך לקיום המצוה ולכתחלה צריך ודאי להשתדל שיהיו עונים אמן, דלכן עדיפא זה אפילו מאיש"ר דמאחר דישראל המתברכין מחוייבין להפסיק ולבא נגד הכהנים ולשמוע ולקבל הברכה כדהביא המ"ב בבאור הלכה ריש הסימן מספר חרדים הם מחוייבים לענות אמן מדאורייתא וממילא כמו שמחוייבין אפילו כשנזדמן לישראל אחד שהוא באמצע ק"ש לשמוע ברכת כהנים מחוייב גם לענות אמן אחר כל ברכה אבל אחר ברכת אשר קדשנו אין לו לענות אמן כשהוא באמצע ק"ש. אבל כשהוא באמצע שמונה עשרה אף שיש לו להפסיק ולשמוע ברכת כהנים אינו יכול לענות אמן, וגם אינו רשאי לזוז ממקומו ולבא נגד הכהנים, וממילא פשוט שאסור לשום אדם להתחיל להתפלל שמ"ע כשלא יוכל לגמור קודם נ"כ.

[ג'] שכח להזכיר של שבת בתפילת שחרית ומוסף דחול המועד ובדבר אחד שהתפלל בשבת חול המועד בשחרית תפלת יום טוב ולא הזכיר של שבת, הנה מסתבר דבחול המועד שחרית לא שייך להתפלל תפלת יו"ט אלא דוקא י"ח הברכות כמו בחול ולא יצאו כשיתפללו בחול המועד בימי החול בתפלת יו"ט ממילא כשמתפלל בחול המועד שחל בשבת תפלת יו"ט לא יצא ולכן צריך להחזיר אף כשהזכיר שבת וכ"ש כשלא הזכיר של שבת, ובמוסף אם התפלל רק מוסף דיו"ט דצריך להתפלל בחול המועד ולא הזכיר של שבת אינו מועיל אף אם יזכיר בחתימה גם שבת כיון שלא הזכיר שבת באמצע הברכה, אבל אם הזכיר באמצע הברכה גם של שבת אך אמר ואת מוסף יום חג המצות הזה נעשה ונקריב בלא מוסף שבת, הנה אם לא הזכיר פסוקי הקרבנות גם לא של יו"ט דבדיעבד יצא דהא מנהגא בעלמא הוא מה שאנו אומרים פסוקי המוסף כדאיתא ברמ"א [או"ח] ס"ס תפ"ח ומפורש כן במ"ב ס"ק י"ג, נראה שיצא דכיון שאמר מוסף יום חג המצות הזה פירושו הוא על יום המצות הזה ממש שהוא גם שבת שקרבנותיו הוא שני כבשים דשבת ופרים שנים ואיל אחד וז' כבשים ושעיר חטאת, וכדאמר הגמ' בזבחים דף צ"א ע"א גבי ר"ח שחל בשבת אטו ר"ח למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני וכן הוא בשבת חול המועד פסח ושבת חול המועד סוכות אהני הא דחול המועד גם למוספי שבת, אבל אם הזכיר פסוקי קרבן של חול המועד ולא הזכיר של שבת מסתבר שצריך לחזור דמאחר שמזכיר פסוקי הקרבנות ולא הזכיר של שבת הרי הוא כאומר שלא הקריבו שני כבשים דשבת, ומה שהזכיר של שבת בהברכה אין פירושו על המוספין אלא על שבח היום שהוא גם שבת. ול"ד למש"כ החיי אדם בכלל כ"ח סעי' ט"ז בטעה והזכיר פסוקי יום אחר שהוא כנכשל בלשון שאם סיים הברכה א"צ לחזור והובא במ"ב שם, דהכא אינו ענין כשלון אלא אדרבה מפרש מה שהקריבו שא"כ מוסף דשבת שלא הזכיר הוא כאמר

שלא הקריבו ויש לו לחזור. ואף שלא ראיתי עדיין זה בספר שאין בכחי עתה לחפש בספרים מסתבר לע"ד להורות כן. ואם כתר"ה ימצא באיזה ספר שלא כדברי יודיעני לדון בזה.

[ד'] שמיעת קול זמר בבין המצרים ואכילת בשר בט' הימים במלווה מלכה ולקטנים בע"ש לאחר חצות ובדבר לשמוע מוסיקא בימי ספירה וימי בין המצרים הנה כתבתי בתשובה ונדפסה באג"מ ח"א דאו"ח סימן קס"ו שהארכתי באיסור זמרא בזה"ז בסוף התשובה ובימי ספירה יש לאסור בזמרא דמנא אף להמתירין עיי"ש ופשוט שה"ה שאסור אף בימי בין המצרים, ויש להחמיר גם לקטנים שהגיעו לחינוך מאחר שאבלות דרבים הוא.

ובדבר מי שנוהג לאכול בסעודת מלוה מלכה במוצאי שבת בשר שראוי לעשות כן למי שאפשר לו כדאיתא במג"א סימן ש' מסתבר שכיון שעכ"פ מאיזה טעם שיהיה נמצאו אף מיראי ה' וזריזין במצות שלא הקפידו לאכול בשר בסעודת מלוה מלכה אלא אפילו בדורות הקדמונים אין אפילו לאלו המקיימים אותה בכל שבת בבשר רשות לאכול בשר בסעודת מלוה מלכה זו ואפילו נהג כבר הרבה פעמים שיש חשש נדר מדין נהג ג' פעמים ולא התנה שיהא בלי נדר מסתבר שא"צ התרה דהא הנהגתו היתה במוצאי שבת דכל השנה שמותרין בבשר, דהא לא שייך לומר שמנהגו היה שלא נחשב גביה סעודה חשובה בלא בשר דנימא שלפי מנהגו לא יצא כלל חיוב מלוה מלכה, אלא שמנהגו להוסיף ליותר כבוד לכן מחמת המלוה מלכה שאוכל בכל מוצאי שבת בשר שליכא שום חשש באכילת בשר, אין בכלל מנהגו גם במלוה מלכה דבט' הימים שהמנהג הוא שלא לאכול בשר.

ובדבר להאכיל לקטנים בע"ש אחר חצות בשר בט' הימים אין שום טעם להתיר זה דמ"ש הם מגדולים בשביל כבוד שבת ואם מחנכין אותם באיסור אכילת בשר כדאיתא במ"ב בס"ק ע' שאף לתינוקות אין מאכילין בשר כהדגמ"ר ליכא טעם שיהיו מותרין להאכילם בע"ש אחר חצות, ורק אם עדיין לא הרגילום לחכות בימי הקיץ עד אחר מעריב אלא מאכילין אותן סעודת שבת בשעה או כשתי שעות קודם קבלת שבת יכולין אז להאכילן בשר.

[ה'] בענייני תקיעת שופר דאלול ובדבר המנהג שלנו שתוקעין שופר מר"ח אלול בשחרית אם אירע ששכחו לתקוע בשחרית ונזכרו במנחה אם צריכין אז לתקוע, הנה מכיון שאיתא ברמ"א [או"ח] סימן תקפ"א סעי' א' דיש מקומות שתוקעין ג"כ ערבית, והוא המנהג שכתב הטור שנוהגין באשכנז לתקוע בכל בקר וערב אחר התפלה, ומסתבר

דהערב נמי הוא כשהוא יום דוקא או דהיה זה אחר המנחה או אף אם נימא דהיה זה אחר מעריב הוא משום שהיו מתפללין ערבית בעוד היום גדול, דלא מסתבר שיתקעו בלילה שאינו עת רצון בתחלתה עד אחר חצות, ועיין בח"א כלל קל"ח סעי' א' מפורש שאותן הנוהגין לתקוע גם בערב הוא במנחה שלכן אף שאנו אין נוהגין לתקוע אלא בשחרית הוא טוב לתשלומין בערב, וגם שאפשר שהמנהג שלנו הוא עיקרו שרק פעם אחת תוקעין ולא שני פעמים וקבעו זה בשחרית שהכל מצוין בביהכ"נ ובמנחה אין הכל מצוין, וגם בשחרית שהוא קודם שיוצאין למלאכתן עדיף להתעורר לתשובה כדי להתנהג בדרך התורה בעסקיו, שלכן כששכחו ולא תקעו בערב הרי הוא מעצם מנהג התקיעה ולא רק תשלומין, עכ"פ כשלא תקעו בשחרית יש להם לתקוע במנחה.

ובדבר מתי התחיל לתקוע שופר אם מיום א' דר"ח אלול או מיום ב' דר"ח אלול, הנה מנהגנו הוא מיום ב' דר"ח, אבל יש מקומות שנוהגין להתחיל מיום א' דר"ח אלול ובח"א איתא שני המנהגים, ובמג"א סימן תקפ"א סק"ב הביא מהלבוש ושל"ה דסברי דצריך להתחיל מיום א' דר"ל אבל הוא דחה קושיתם ומסיק דאין לזוז מהמנהג שלנו שמתחילין מיום שני וכן איתא בסדור דה"ח שמתחילין מיום שני, ומח"א חזינן שהיו מקומות שמתחילין מיום ראשון, ולכן כשאינו יודע איך מנהגם יש להתחיל מיום שני ואם ידוע להם שבאים ממקום שנהגו להתחיל מיום ראשון דר"ח אין להם לשנות, וכן משמע בסדור הריעב"ץ שמתחילין לתקוע ביום ב' אבל במקום שנהגו להתחיל מיום א' דר"ח הוי מנהגא, הרי שסתמא הוא מיום ב' אבל במקום שידוע שמתחילין מיום א' הוא ג"כ מנהגא שאין להו לשנות כדכתבתי.

[ו'] ביאור מחלוקת הט"ז והמ"א בבדיקת ציצית קודם הברכה ובדבר בדיקת הציצית קודם הברכה שכתב הש"ע הא פליגי הט"ז והמג"א אם צריך לבדוק גם במקום חבורם להבגד שהט"ז בסימן ח' ס"ק ח' כתב גם צריך לעיין באותו חלק של ציצית שהוא בתוך נקב הטלית עד הקשירה שרגיל ג"כ להתקלקל, והמג"א ס"ק י"א כתב דלא נהגו לבדוק החוטין שלמעלה מן הגדיל שמונחין על הבגד משום שאין עשוין ליפסק, וקשה להבין מחלוקת במציאות דהט"ז כתב שצריך לבדוק גם למעלה מן הגדיל משום שרגיל ג"כ להתקלקל והמג"א כתב שא"צ לבדוק שם משום דאין עשוין ליפסק, ואולי מאחר דלכו"ע ליכא חשש גדול דהא מדינא אין לחוש דיש לאוקמי אחזקה דהא בסימן י"ג סעי' ב' מפורש ברמ"א לענין לצאת לרשות הרבים דא"צ לבדוק, ומשמע מדסתם הרמ"א שא"צ לבדוק אף כשלא בדקו כלל דהא לא כתב דמוקמינן אחזקתיה דבדקו בבקר קודם הברכה דעל זמן קטן לא חיישינן, אלא דהוא משום דמדינא א"צ לבדוק דסמכינן אחזקה דהיו

שלמין אלא דהוא חומרא לענין ברכה כדכתב הט"ז סק"ג דלענין ברכה מחמירים טפי, ועיין במ"ב סק"ז שכתב דהוא משום דבדקו כבר בבקר בשעת הברכה דעל זמן מועט לא חיישינן, ואף דהמ"ב עצמו כתב בסימן ח' ס"ק כ"ב דהוא רק משום חומר דלא תשא אולי הוא משום דהביא דהאחרונים סוברין דצריך לבדוק אף כמה בגדים משום דלא סמכינן אחזקה במקום דיכולין לבררו וגם דחזקה גרועה היא דעשויין ליפסק, דלכן הוצרך לתרץ דמה שמותר לצאת בשבת הוא משום דכבר בדק בבקר בשעת הברכה, ולדידיה אם אירע שלא בדק בבקר יהיה אסור לו לצאת לרשות הרבים בלא בדיקה דלא כדמשמע מסתימת הרמ"א.

אבל מש"כ המ"ב תירוץ זה בשם המג"א לא ברור לי כל כך, דהא המג"א כתב בסק"ה דשאני התם דאם לא יבדקו בשעת ברכה לא יבדקו לעולם ובודאי א"א לעולם לאוקמיה אחזקתו כיון דעשוי ליפסק אבל הכא שבדקו בשעת ברכה א"צ לבדקן בכל פעם שיוצא, הרי מפורש בכוונת תירוצו שאין זה מחמת שהיום בבקר בשעת ברכה בדק דהוא זמן קצר דשעות דהא רק אם לא בשעת ברכה לא יבדקו לעולם קבעו שיבדוק בשעת ברכה וממילא הוא בודק בכל יום דהא בכל יום הוא לובש מחדש וצריך לברך, אבל אם היה איזה מעשה נעשית רק פעם לשבוע לא היו קובעין בשעת ברכה אלא לבדוק למעשה ההיא שנעשית פעם בשבוע, וא"כ כששכח איזה יום ויומים מלברך נמי א"צ לבדוק בשבת קודם שיוצא לרשות הרבים משום דעדיין אין לחוש לשמא נפסקו מדין החזקה, וכן הוא בשכח בבקר לבדוק בלבישה ראשונה שברך עליה ונזדמן שיצא מבהכ"נ והסיר טליתו באופן שצריך לברך פעם שניה נמי לא יצטרך לבדוק משום דעדיין אין לחוש מדין החזקה ומצד הקביעות הא נקבעה בברכה המוכרח שהוא בלבישה ראשונה, והוי פירוש אבל הכא שבדקן בשעת ברכה לאו דוקא בברכה דהיום אלא אף רק בברכה דיום ויומים קודם כגון שנזדמן ששכח מלבדוק איזה יום ויומים נמי לא יצטרך לבדוק בשבת קודם שיוצא לרשות הרבים ולא כשהסיר טליתו באופן שצריך לברך בלבישה השניה, ומה שאיתא במחה"ש ובשעה מועטת אין הדרך לפסוק אין זה לשון המג"א אלא הוא פירושו שמפרש דברי המג"א אבל א"א לפרשו כלל בכוונת המג"א, ואולי כוונת מחה"ש הוא בלשון שעה מועטת לאו דווקא לזמן שמן הלבישה דבקר עד עתה שצריך לצאת לרשות הרבים אלא כמו שהיה כתוב זמן מועט דשעה שייך לומר גם על כוונת זמן שא"כ קראו זמן מועט אף על הזמן דאיזה ימים כשעדיין לא עבר זמן הגדול דכתב עליו המג"א דא"א לעולם לאוקמיה אחזקתיה אבל ודאי הוא דוחק לפרש כן במחה"ש אלא משמע שהיא על חלקי היום שנקראו שעות שא"כ אין זה כוונת המג"א, וצ"ע. וא"כ מה שציין

המ"ב על מש"כ מפורש דמה שא"צ לבדוק כשרוצה לצאת לרשות הרבים כיון שבדקו בבקר בעת שהיה מברך על הלבישה תו אין רגיל ליפסק בזמן מועט כזה, דהוא המג"א לכאורה לא נכון דלהמג"א אפילו שכח ולא בדק יום ויומים נמי א"צ לבדוק, וכ"ש שליכא ראיה דבשבת נמי צריך לבדוק הציצית שמסיק המ"ב דמכאן ראיה שצריך לבדוק גם בשבת דלא כאיכא אינשי דנזהרין שלא לבדוק דקצת אפשר הוא משמע מהמג"א שאין בודקין בשבת דלכן לא תירץ בפשיטות משום שהוא זמן קצר דשעות אלא שהאריך בטעם דמשמעותו דאף אם איזה ימים נזדמן שלא בדק את הציצית בבקר בשעת ברכה נמי א"צ לבדוק בשבת כשרוצה לצאת ברשות הרבים דהוא משום דסובר דאין לבדוק בשבת בשעת ברכה שא"כ הוא כבר כשייצא לרשות הרבים יותר איזה שעות ממעת לעת שמ"מ א"צ לבדוק מהטעם שחידש דמעצם הדין לא היה צורך לבדוק אלא לזמן ארוך כדלעיל וצ"ע כוונת המ"ב שציין להמג"א.

ומש"כ המ"ב אין רגיל ליפסק אפילו הסירו בינתיים לא מובן לכאורה דאיזה חשש פסיקה שייך יותר במה שהסיר טליתו דבשעה שמונח על איזה מקום שיפסק ואולי כוונתו שאין לחוש שמא תינוקות הפסיקו הציצית, אבל במג"א לא הוזכר דבמג"א שהוזכר ענין הסרת טלית הוא לדין חדש שאף כשיצטרך לברך כשיסר פעם שניה לא יצטרך לבדוק וצ"ע.

עכ"פ הא מה שהצריכו לבדוק הוא רק משום דאיכא איזה חשש שנפסקין שיש בזה חשש דממילא בלא מעשה לפסוק אלא מצד החוטין בעצם דאינו דבר הקיים להרבה שנים דמתקלקלין במשך הזמן מכל משמוש קל שאיכא ע"י החזקתם בידם בשעת הברכה ובשעת ק"ש לראותן ולהסתכל בהן כדאיתא בסימן כ"ד סעי' ב' וסעי' ג' ובמעשה הפרדתם כדאיתא בסימן ח' סעי' ז', וחשש דע"י סבה שנזדמן שנפסקו ע"י מעשה בכוונה ושלא בכוונה, וחשש דממילא הוא דבר המוכרח במשך הזמן ותלוי משך הזמן לפי חוזק החוטין ולפי כמות המשמוש וחשש דיפסקו ע"י מעשה שיזדמן אפשר שלא יזדמן זה כלל אבל אפשר שיזדמן זה גם בזמן קצר ותלוי לפי המקומות שהיה מונח. וסובר המג"א דבשביל החשש דיפסקו ע"י מעשה שאפשר שלא יארע לא הצריכו לבדוק וכדכתב בטעם הבדיקה בשעת הברכה דהא א"א לאוקמא אחזקה לעולם כיון דעשוי ליפסק היינו שהוא דבר המוכרח במשך הזמן וכשלא יבדקו בשעת ברכה לא יבדקו לעולם, שטעם זה לא שייך אלא בשביל דבר המוכרח שיפסקו ע"י עצם דרך המשמוש בהם וזה לא שייך למעלה מן הגדיל במקום חבורם להבגד שאין צורך למשמש שם, ובשביל מה שאירע שנפסקין ע"י מעשה סובר דמוקמינן אחזקה שלא אירע כן אף אחר שעבר זמן

רב אף שאפשר דע"י מעשה מצוי יותר נפסקין, מ"מ כיון שאפשר שלא יארע זה לעולם שייך להעמיד אחזקתייהו לעולם, ולא הנהיגו להחמיר יותר מן הדין כיון שלדינא ליכא צורך לעולם לבדוק ולכן סובר המג"א דלא נהגו לבדוק למעלה מן הגדיל משום דאין עשוין ליפסק, כוונתו לא שלא מצוי שיפסק וליכא אף מיעוט הראוי לחשוש לזה כלל, אלא כוונתו שלא מצוי ליפסק כלל ממילא אלא ע"י מעשה שבשביל חשש זה ששייך להעמיד על החזקה לעולם לא הנהיגו לבדוק כלל אף שג"כ הוא מיעוט מצוי, והט"ז סובר שבשביל חומר דברכה לבטלה הנהיגו להחמיר יותר מן הדין לחוש למיעוט המצוי שזה מצוי יותר ע"י מעשה פסיקה בידים ולא להעמיד על החזקה שזה שייך גם למעלה מן הגדיל שע"י מעשה הא גם שם רגיל להתקלקל. ולטעם המג"א שאם לא בשעת ברכה לא יבדקו לעולם דהא יכול לקבוע זמן לבודקם כפי מה שהיו משערין משך הזמן וכדמצינו במזוזה ותפילין והוא באור נכון ואמיתי במחלוקתם.

[ז'] בענין לולב קנרי ובדבר לולב מדקל שאינו עושה פירות, אם הוא האותו המין עצמו שעושה פירות אך שזה אינו עושה פירות מאיזה טעם כגון מזקנה או בקרקע גרועה ואפילו אם הוא דקל שאינו עושה פירות בלא הרכבה אבל בהרכבה מדקל אחר עושה פירות דאיכא דיקלי כאלו הוא כשר, ואם הוא מין כזה שאינו עושה פירות אם איכא מין כזה בעולם פסול דהא אינו מין כפת תמרים, וספר מעיל שמואל על פסחים לא ידוע לי ובל"נ אשתדל להשיגו ולעיין בו. ולולב הקנרי הוא פסול ובארתי בזה בתשובה אחרת לקמן סי' קכ"ב.

[ח'] מי שהלך באמצע הסעודה לסוכה אחרת ובדבר מי שהלך באמצע סעודתו לסוכת חברו, הנה המג"א בסוף סימן תרל"ט ס"ק י"ז מסיק שצריך לברך עוד הפעם משום דההליכה הוי הפסק ובלב"ש דאיכא חולקים דהליכה לא הוי הפסק אם היה בדעתו לילך לשם שלכן א"צ לברך מטעם ספק ברכות להקל, והמ"ב בשער הציון אות צ"ד הביא מספר בית מאיר דמשמע דסובר דאפילו לא היה דעתו בשעת ברכה לילך לשם א"צ לברך, ובודאי ראה כתר"ה כל זה אבל רצה לידע הכרעתי בזה ובעניותי מה אני להכריע למעשה, ולהלכה יש פנים לכאן ולכאן ויש להאריך בזה ולפי מצב בריאותי קשה לפני לעת עתה, וכשיעזרני השי"ת בל"נ אראה לעיין בזה ולמעשה נכון לברך ברכת המזון קודם שיוצא מסוכתו וגם לפרש שאינו מברך אלא על ישיבתו ואכילתו בסוכה זו.

[ט'] אשה אם תענה אמן אחר ברכת לישב בסוכה דקדוש ובאשה שיושבת חוץ לסוכה ותאכל שם אם יש לה לענות אמן על ברכת לישב בסוכה כשדעתה לשתות מן היין כרגיל ודימה כתר"ה לאמן על שהחיינו בקידוש יו"ט שהיא כבר ברכה שהחיינו בשעת

הדלקת הנרות שפשיטא לכתר"ה דלא עונה אמן, הנה כמדומני במה שפשיטא ליה לכתר"ה נמי אין המנהג כן, והוא קצת הכרח דאם לא היו יכולות הנשים לענות אמן לא היו מנהיגין להנשים שיברכו שהחיינו בשעת הדלקת הנרות ביו"ט כדי שלא יבואו להפסיק בעניית אמן דרובא דנשי לא ידעו לחלק בין ברכה זו לשאר ברכות הקידוש, ואף הריעב"ץ בסדרו ביו"ט של פסח כתב שלא היו צריכות לברך שהחיינו כתב ביו"ט של ראש השנה דמברכות שהחיינו בשעת הדלקת הנרות, וגם לא כתב שיזהירו להנשי שלא יענו אמן בשמיעת קידוש שא"כ מוכרח לומר דהיו מניחין להן שיענו אמן והטעם דהוא משום שמ"מ אין זה הפסק דמאחר דלבעלה שאומר הקידוש שמוציא אותה הוא מברכות הקידוש דהא תיקנו שיאמרו גם ברכת הזמן על הכוס אין זה הפסק אף לדידה אף שכבר אמרה ברכת שהחיינו, מאחר דעכ"פ שייכא אף לדידה גם ברכת שהחיינו להקידוש ששומעת, א"כ כ"ש שברכת לישב בסוכה ששייך גם לה אף שהיא חוץ לסוכה דהא אם רוצית לישב בסוכה רשאה גם לברך דהא מברכות נשי על מצות שהזמן גרמה אף שפטורות למנהגנו כשיטת ר"ת בתוס' קידושין דף ל"א ד"ה דלא ובתוס' ר"ה דף ל"ג ד"ה הא משמע דכן היא מסקנת התוס' כר"ת, ואף שהיא עתה חוץ לסוכה נמי יצאת ידי הברכה כשתרצה אח"כ לאכול בסוכה, שיש לה לענות אמן, ואף אם נימא שנשים אין עונות אמן על ברכת שהחיינו כשאמרה בשעת הדלקת הנרות יכולה לענות אמן על ברכת לישב בסוכה אף שדעתה לאכול חוץ לסוכה, אבל האמת שגם על ברכת שהחיינו צריכות לענות אמן.

ועיין ברש"י כתובות דף ח' ע"א בד"ה שמח תשמח שהביא מירושלמי בברכת בשמים וברכת האור רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ור"ח מכנסן והוא בירושלמי ברכות פ"א ה"ה, הרי שאינה ברכה לבטלה אף שכבר בירך וברכת האור הא לא שייך לברך שני פעמים וא"כ הוא בשביל מעלת לברך אותה על הכוס, ואף שאפשר ששם בירך על הכוס עוד הפעם להוציא את האחרים והחדוש היה על מה שבירך בעצמו תיכף כשנזדמן לו נר אף שידע דיברך עוד הפעם כשיבדיל על הכוס, אבל לא משמע כן מלשון וחוזר וסודרן על הכוס דמשמע דבשביל מעלת לברך על הכוס בשעה שמבדיל ברך עוד הפעם, שלכן אף אם נימא שר"ח פליג הוא רק לענין לברך עוד הפעם סובר ר"ח שאינו יכול בשביל מעלה זו דיהיה על הכוס, שאף שגם ר"ח סובר שיש בזה מעלה גדולה לברך על הכוס ושיהיה מברכות הבדלה אינו סובר שיוכל לברך ביחיד בשביל מעלה זו אף כשכבר ברך על האור, דלכן לענין האשה שהיא שומעת קידוש מבעלה שגם תשמע ברכת שהחיינו אין להחשיב ששומעת ברכה בעלמא דהא לכו"ע שייך ברכת שהחיינו לקידוש לברך על

הכוס בשעת עשיית קידוש כשלא היה איסור ברכה לבטלה, ולהאישה שהיא רק שומעת ולא תהא ברכה לבטלה גם לר"ח יש לה חיוב לשמוע גם ברכת שהחיינו שאומר בעלה על הכוס בשעת הקידוש וממילא מחוייבת לענות אמן וא"כ לא שייך כלל שיתחשב הפסק, ולטעם זה ליכא ראיה שתוכל לענות אמן לאחר ברכת לישב בסוכה שמברך בעלה בשעת הקידוש כשהיא חוץ לסוכה ואינה חושבת לאכול בסוכה, אבל האמת שגם על ברכת לישב בסוכה צריכה לענות אמן מאחר דלבעלה המברך היא מברכת הקידוש וגם משום שגם היא יוצאת כשתרצה לאכול אח"כ בסוכה.

[י] חתן אבל אם יכול להיות ש"ץ ובדבר חתן בז' ימי המשתה והוא אבל רח"ל אם יכול להתפלל לפני העמוד מאחר שהם ימי יו"ט לדידיה, מסתבר שיכול להתפלל דהקפידא הוא מצד הקהל שלא ימנו לאבל לש"צ ולא מצדו שלכן ביו"ט זה שלא שייך להקהל יכול להיות ש"ץ, ואף שלא ראיתי זה מפורש, דבלשון הרמ"א ביו"ד סוף סי' שע"ו שכתב והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויו"ט אבל לא נהגו להתפלל בשוי"ט ליכא שום משמעות, אבל כיון שמסיק הרמ"א אע"פ שאין איסור לדבר הרי א"כ יקשה מ"ט לא נהגו להתפלל, שלכן צריך לומר שהוא מטעם שהקהל אין מניחים להם כיון שאינו בשלום ושמחה כסתם אינשי, ובר"ה ויו"כ שכתב הש"ך בס"ק י"ד בשם מהרי"ל שנמי אין מתפללין האבלים וכן הוא במג"א סימן תקפ"א סק"ד, הנה המג"א כתב דהוא משום שגם ר"ה ויו"כ דינם כרגלים לכל מילי, וכוונתו דלכן גם לענין שמחה הוא משום שאנו בטוחים על השי"ת שיקבל התשובה דכלל ישראל ויכפר לכל עם ישראל שלכן אף שמתפללים בבכי מאימת הדין הוא רק מצד אימת הדין בלבד שבא לידי שמחה ולא אבלים דבעצם אינם בשמחה, וא"כ אפשר שגם להש"ך הוא מטעם זה, אבל מא"ר ס"ס תקפ"ב שהוצרך לומר שבימי סליחות וזכור ברית דהוא ערב ראש השנה ודאי מתפלל משמע שאיכא לר"ה ויו"כ טעם אחר דהוא משום דאירע בו מדת הדין שלכן היה מקום לומר דאף בימי הסליחות וזכור ברית נמי לא יתפללו והוצרך לומר שמתפללין, אבל א"כ מסתבר שמזה ראיה שאינו מטעם זה אלא כטעם המג"א שגם ר"ה ויו"כ דינם כרגלים לכל מילי שהוא גם לענין זה דאין להתפלל אלא מי ששרוי בשמחה בעצם ורק הוא באימה מצד שהם ימי הדין. והא דבלשון הש"ך וכן במג"א איכא לשון אסור אינו משום דפליגי על הרמ"א דכתב שאין איסור בדבר, אבל נקטו לשון אסור על מה שאין הקהל רשאין לשנות מהמנהג כשאיכא אחר, ואין איסור בדבר שכתב הרמ"א הוא שהמנהג לא נעשה מצד איסור שיש בדבר, והנני ידידו מוקירו משה פיינשטיין.

## סימן כב

עמידת העם בקריאת עשרת הדברות מע"כ בני חביבי הרה"ג מוהר"ר דוד פיינשטיין שליט"א.

הנה בדבר עמידת העם בשעת עשרת הדברות שנהגו שיש מפקפקים מהא דאיתא בברכות דף י"ב ע"א דאר"י אמר שמואל אף בגבולין בקשו לקרות עשרת הדברות בק"ש כמו במקדש אלא שכבר בטלום מפני תרעומת המינים ופרש"י שלא יאמרו לע"ה אין שאר תורה אמת ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני שלכן הרי כשעומדין בשעת עשרת הדברות ויושבין בשעת כל הקריאה ג"כ יבואו לומר כן, ואם היא קושיא אין התירוץ שהבאת מלקוטי מהרי"ח מחמת שאיכא טעם לעמוד לזכר ויעמדו מרחוק שהיתה בשעה זו, כלום דהא גם בקריאת עשרת הדברות איכא טעם גדול לאומרן בק"ש אבל חששו לאמירת המינים שאינו בשביל זה אלא שרק אלו לבד הוא אמת, ומה שכתב שמאחר שקורין ג"כ יתר התורה רק עומדים בעשרת הדברות ליכא כל כך חשש הוא טעם דחוק, דהא התם הרי קורין גם פרשיות דק"ש וציצית ושוין כמו עשרת הדברות בלא שום שינוי ומ"מ יאמרו דעשרת הדברות לבד אמת, כ"ש בקריאת התורה שעושין שינוי שיש לחוש שהשינוי הוא שיאמרו המינים דלכן מכבדין קריאה זו משום דרק עשרת הדברות הוא מן השמים והשאר משה בעצמו אמרן. אבל מה שאתה מתרץ מחמת שנהגו לעמוד גם בשירת הים בפ' בשלח ובשביעי של פסח שמזה רואין שאיכא עוד דברים שעומדים אף שלא שייך שם דברי המינים יבינו שהוא מטעם אחר הוא תירוץ נכון.

אבל לע"ד אין זה בכלל קושיא דבשביל חששא בעלמא שמא יאמרו המינים לע"ה לא היו אוסרין מלקרא עשרת הדברות דהוא דבר שלא בנקל יכולין להטעות אף לע"ה כי מובן הטעם מה שהיה ראוי לקראם בכל יום יותר משאר פרשיות כדכתב הרמב"ם בפירוש למשנה בתמיד רפ"ה לפי שהם עיקר הדת וראשיתו, שלכן חזינן שלא בטלו מלומר במקדש, משום שבמקדש שאיכא תמיד כהנים יראי ה' בעבודתם ולוים בדוכנם וישראל במעמדם שכולם יראי ה' וגם תמיד נמצאים שם הסנהדרין מג' בתי הדינים לא יוכלו המינים להטעותם כי יש להם לשאול תיכף ויבטלו דברי המינים, ורק במה שאמרו במקדש תחלה בברכה עד העולם ולא הזכירו עולם השני יכלו המינים להטעות לע"ה אף במקדש מהשמטת הזכרת עולם השני, אבל במה שקורין עשרת הדברות יותר אין מקום לטעות כלל שלכן לא יכלו להטעות במקדש, ומצד זה התקינו תחלה גם בגבולין עיין בתפא"י בתמיד שם דכך היתה התקנה אף בגבולין לקרות בכל יום עשרת הדברות

קודם ק"ש, אולי מקורו הוא מלשון שכבר בטלום דלא שייך לשון בטול על מה שלא היה כלל, ומפרש לשון אף בגבולין בקשו לקרות כן שהיה זה אחר זמן גדול משבטלום שרצו עוד הפעם להנהיג שראו שאין לחשוש בזה שוב, ואמר ר"י אמר שמואל שכיון שכבר בטלום מחמת שבגבולין היו מקומות שלא נמצאו ת"ח והטעו המינים את ע"ה אין להנהיג כהא דחוששין לשמא יחזרו לקלקולם, ולכן בעובדא זו שנהגו לעמוד בעת קריאה זו מפני שזה זכו כל ישראל בעצמן לשמוע מפי הקב"ה בעצמו שזה דבר היותר גדול לחשיבות ישראל דבשביל זה הוצרכו לכל הכונות דטהרה, שהוא דבר המובן לכל אדם אף שאפשר אולי לחוש לתרעומת המינים בסברא בעלמא אין להקפיד בשביל זה כל זמן שלא אירע שהמינים יטעו את הע"ה לומר כן, וכיון שזהו ענין אחר אינו בכלל מה שבטלו הקריאה דלפ"ז אין לדמות מלתא למלתא בסברות אלא אין לך בו אלא מה שנאסר כבר ולא למילף מזה דבר חדש, לכן נראה דאין לשנות מן המנהג, והוא ככל מנהג שאף אלו שבאים ממקום שלא נהגו כן אסור מדין אל ישנה אדם מפני המחלוקת שתנן בפסחים דף ע"ב וגם צדקת בזה שיחידים שיסברו שיש בזה דמיון להא דבטלו מלקרות לא יתקנו כלום במה שישבו דהרי אם גם בזה שייך חשש תרעומות המינים הרי יהיה זה מצד רוב העם ואם הוא שלא יהיה מסייע בזה אין לו עצה אלא לעמוד בשבת זו בכל הקריאה, אבל אדרבה לדינא אסור לשנות ממנהג הצבור כדלעיל וכדכתבתי. אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן כג

שומע שלא שמע כל הקריאה א' דר"ח אלול תשכ"ט. מע"כ ידידי הנכבד מהר"ר יעקב דרדק שליט"א.

בדבר קריאת התורה ודאי שצריך כל אדם לשמוע כל הקריאה שלא יחסר לו אף תיבה אחת שלא שמע, ובדיעבד אם חסר תיבה אחת ופסוק אחד, אם הקריאה הוא בשני וחמישי ומנחה בשבת ואף בקריאה דיו"ט, תלוי אם הוא רק בקריאה דג' פסוקים לא יצא, דהא אין פוחתין מג' פסוקים וכיון שהחסיר לשמוע אף תיבה אחת הרי חסר מג' הפסוקים והוי כמו שלא שמע אלא שני קרואים שלא יצא, ואם היא קריאה ביותר מג"פ אם שמע ג"פ שלימים יצא, אבל בקריאת הפרשה דשבת הרי לבד חיוב שמיעת ז' קרואים שמצד זה אם היו ז' קרואים אף במקצת מהפרשה הקבועה יצא, וממילא היה ג"כ חלוק בין קריאה דג"פ לקריאה דהרבה פסוקים, מ"מ הא יחסר לו הפסוק שדילג בו התיבה וכ"ש כשלא שמע פסוק שלם שאיכא דין מצד מנהג קבוע בכל העולם לגמור את התורה

בכל שנה ושנה. אך שאין לו עצה לזה דהצבור לא מטרחינן לחזור עוד הפעם בשביל יחידים, ואם יש מנין שלם שהחסירו לשמוע תיבות ופסוקים, יש להם אחר התפלה כשלא יהיה שוב טירחא לאלו ששמעו כל הקריאה לחזור ולקרא בברכה המקומות שהחסירו לשמוע, ומטעם זה שא"א לחזור צריך כל אחד להשתדל לשמוע כל הקריאה ולא יחסירו מלשמוע אף תיבה אחת.

אך שיש לעיין מהא דבמגילה דף כ"ב איתא בקריאה דמעמדות בפ' בראשית לשמואל דפוסק וקורא כל אחד רק שני פסוקים ומחצה אלמא דלא תיקנו שיקרא דוקא ג' פסוקים אלא שבעצם סגי ביותר משנים אך משום דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן מוכרח לקרא ג' פסוקים שלכן כיון שלא אפשר לפסוק, קורא ג' אע"ג דקריאה סגי ביותר משנים, ורב שפליג הוא משום דסובר דגם בלא אפשר לא פסקינן דל"ד ללא אפשר כלל כתינוקות של בית רבן שפסקינן משום דהכא אפשר לדלוג עיי"ש, ונמצא שמצד חיוב קריאה היה סגי גם לרב ביותר מתרתי, וא"כ השומע אף שחסר בשמיעתו איזה תיבות אם נשאר מה ששמע יותר מב' פסוקים נמי לכאורה יצא, דהא השומע אין עליו איסור דפסיקה באמצע פסוק דהקורא הא לא פסק שקרא כל הפסוק. ואולי אה"נ שיצא אם שמע יותר מתרי פסוקים כשהיה משמעות למה ששמע, אך אולי כיון דלרב ליכא מציאות לפחות מג"פ היתה ממילא התקנה לדידיה שיקרא לא פחות מג"פ וממילא גם השומע צריך לשמוע ג"פ שלימים וצ"ע לדינא בזה.

ולעניין הבחור הבר מצוה אם רוצה לקרא הפרשה לפני הקהל צריך לקרא בהברה אשכנזית כדרכה של הקהל המתפללים וגם הוא עצמו יוצא בזה כי כל הברות שאיכא כמה שינויי הברות בעולם בין בהברה אשכנזית גופה יש שינויים בין מדינה למדינה ובין בהברה ספרדית יש שינויים, ובכל הברה הוא בדין לשון הקדש כדביארתי בתשובה או"ח ח"ג סימן ה' בראיה גדולה מחליצה שצריך לקרא בלשון הקדש וכשאינה יכולה לקרא מעכבת הקריאה ופסולה החליצה, ואין אנחנו מלמדין להאשה היבמה כל ההברות שבעולם, אלמא בכולן נקראו לשון הקדש, ולכן יוצאין בכל הברה אבל אסור לשנות מהברת הקהל שנמצא וקורא לפניהם דלא גרע משינוי כל מנהג שאסור. אבל במה שמתפלל לעצמו יאמר בהברת אבותיו, ולכן כיון שכל בר מצוה קורא התורה יכול גם בנו לקרא בתורה.

וללמוד מסכת לגמור ביום הבר מצוה הוא דבר טוב וזה טוב להוסיף. ידידו המברכו בכוח"ט, משה פיינשטיין.

## סימן כד

בעניין מקרא סופרים ועיטור סופרים בע"ה כ"ב סיון תשל"ט. מע"כ ידידי הרה"ג ר' יהודה דוד שווימלער שליט"א.

הנה אקדים לבאר הא דר' יצחק בנדרים ל"ז דאמר מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתיבן וכתיבן ולא קריין הלכה למשה מסיני, שלכאורה תמוה דהא מעיקרי האמונה הוא שכל התורה לא כתב משה מעצמו אף לא אות אחת אלא כמפורש בב"ב דף ט"ו דהקב"ה אומר ומשה כותב, ואף שהוזכר זה בדבר ר"ש גם ר' יהודה ור' נחמיה לא פליגו עליו בזה, ומסתבר בפשיטות שאף שסברי שיהושע כתבו להשמונה פסוקים היתה הכתיבה דשמונה פסוקים ג"כ בדרך זה שהקב"ה אמר, דלא כספר יהושע שיהושע כתב ברוח הקודש והנבואה אבל לא ממש מפיו של הקב"ה על כל מלה ומלה, משום דהא לכו"ע הוו שמונה פסוקים אלו ג"כ הכתיבה מאותיות התורה שפסולה אף כשחסר רק אות אחת מהם וא"א שתהיה אף אות אחת כתובה שלא ככתיבת כל התורה, ורק שלר"ש מכיון שהם מגוף התורה א"א שתהא שלא בכתיבת משה, ולר' יהודה ור"נ היה שינוי רק בזה שיהושע כתבן שזה היה מוכרח לדידהו והרמב"ם כתב בפי"ג מתפלה ה"ו כר"ש שגם הח' פסוקים כיון שהם מגוף התורה א"א שתהיה אף אות אחת מהם כתובה שלא ע"י משה. עכ"פ כיון שכולן נכתבו מפי ה' ממש שאמר למשה כתוב תיבה זו באותיות אלו, איזה חדוש הוא דאמר שהוא הלכה מסיני, וגם קשה הא הוא יותר מלשון הלכה מסיני דהא היא התורה שבכתב עצמה והל"מ מסיני הא הוא מחשיבות תורה שבע"פ כהא דכל הלכות למשה מסיני שאיתא בגמ', ואיך שייך ע"ש לשון הלכה למשה מסיני. ולכן צריך לומר דלא זהו כוונת ר' יצחק דודאי דבר ברור מעיקרי האמונה דכל מה שכתוב הוא נכתב ע"פ ה' ממש וכל שאינו מאמין בזה הוא בדין כופר בתורה שכתב הרמב"ם פ"ג מתשובה ה"ח, וברור ופשוט שאף בלשון הרמב"ם שם שכתב אפילו תיבה אחת אם אמר משה אמרו מפי עצמו ה"ז כופר בתורה שהוא לאו דוקא ואף אם יאמר על אות אחד נמי הוא כופר בתורה דהקב"ה שהיה אומר לו לכתוב היה אומר לו גם איך לכתוב חסר או מלא, ועיין בקידושין דף ל' שהיה מספר לאותיות התורה והואו דגחון הוא חציין של האותיות רק אנן לא בקיאי בחסרות ויתרות לא נוכל למונאן וכן היה ידוע מספר התיבות ודרש דרש הוא חציין של תיבות וכמה דרשות נדרש מכל חסר ויתר, ופשוט שאסור להוסיף כל דבר בפנים אפילו רק נקודה אחת וכמפורש ביו"ד סימן ער"ד סעיף ז', וכבר כתבתי באיזו תשובות שאף במוסיף בכל צבע פסול דעל איסור ההוספה ליכא דינים איך לכתוב עיין באג"מ יו"ד ח"ב סימן ק"מ שכתבתי זה וגם הנקודות שנקד

עזרא הוא בין השיטין ובשורה היה אסור, וא"כ כל מה שנכתב הוא נכתב ע"פ ה' שהיה אומר למשה וכותב וכל מי שאינו מאמין בזה הוא בדין כופר בתורה שכתב הרמב"ם שא"כ לא שייך שר' יצחק יתכוין על לשון הקראי לא על הכתב ולא על המסורת לקריאה. אבל ר' יצחק בא להשמיענו שמקרא סופרים דארץ בסגול באמצע ענין וארץ בקמץ בסוף פסוק ואתנחתא וכה"ג בכל תיבות כה"ג כגון שמים מצרים ועוד הרבה לא נימא שהוא רק מדקדוקי הלשון אלא דמקרא סופרים זה שהוא בכל מקום לא רק בתורה אלא גם בברכות, הוא בעצם הל"מ מסיני שבמקום הפסק צריך לקרא בקמץ, ומזה קבעו גם בברכות לומר בקמץ בסוף ענין כסוף פסוק וכאתנחתא ולתוס' שם גם בזקף קטן דההלכה הא שייך רק לענין קריאה דבתורה, ואולי לא היה כן בלשון הקדש שדברו בו מבריאת העולם עד דור הפלגה שבה ניתנה תורה, שלכן לא אמרינן על עצם ההברות דפתח וקמץ חולם וצירי וחיריק וכדומה דהוא מהלכה מסיני דהרי היה זה מבריאת העולם, אבל שינוי הקריאה בסוף ענין מבאמצע שהיה ג"כ שייך לומר שהוא מעיקר הלשון שדברו בהן חידש ר' יצחק שהוא מהל"מ מסיני. וגם אפשר שהל"מ זו לא היתה רק על קריאה דתורה מצד חדוש דין בתורה אלא דהל"מ זו קבעה כן בעצם הלשון, שנ"מ לתפלה שאף שמדאורייתא היה כל אחד מתפלל בנוסח של עצמו היתה ההלכה כשיתפלל בלשון הקדש יחלק בלשונו בין באמצע ובין בסוף, ואף שמשמע שלא מעכב לחזור הקריאה וכ"ש שלא לחזור ולהתפלל הוא הלכה להקריאה דלכתחלה.

ובהא דעיטור סופרים דאחר תעבורו אחר תלך הוא הל"מ דלא נאמרו בקרא מחמת שכן אמר אברהם להמלאכים דהא כיון שאברהם חשב שהן ערביים הרי דבר להם בלשון הערביים ולא בלשון הקודש, ואף שאין המלאכים מכירים בלשון ארמי הנה פשוט כששולחים אותם לבני אדם שידברו להם בלשון אחר היו אז מבינים, וגם הא להי"א באו"ח סימן ק"א סעי' ד' מכירין המלאכים בכל לשון והוא הרא"ש ריש פ"ב דברכות והט"ז כתב כן גם בשם התוס' פ"ק דשבת, (אבל אצלינו אין זה בתוס' שם אלא דנשארו בקושיא), עכ"פ אברהם דבר להן בלשון ערבי מאחר שנדמו להם כערביים ובתורה נכתבו דבריו מתורגם ללשון הקודש כמו כל מה שדברו פרעה ואבימלך ובלק שנמצאו בתורה הרי דברו בלשונם ופרעה הא מפורש בגמ' סוטה דף ל"ו שלא הבין בלשון הקודש אבל ודאי כולן לא יכלו ובתורה תורגמו דבריהם, וכ"ש אחיה ואמה של רבקה לא דברו בלשון הקודש אלא בלשון ארמי, והשמיענו ר' יצחק דתיבת אחר שנאמר בקרא בדברי אברהם ותיבת אחר שנאמר בקרא בדברי אחיה ואמה של רבקה הוא מה שציוה הקב"ה למשה שיכתוב לתפארת הלשון אף שלא היה זו בדברי אברהם להמלאכים ובדברי

אחיה ואמה דרבקה משום דהוא הלכה דכן צריך לכתוב בכתבי הקודש לתפארת, ומהאי טעמא אמר הקב"ה ואחר תאסף בעובדא דמרים והוא הלכה מסיני לכתוב כן בכתבי הקודש דלכן כתב דוד המלך בתהלים קדמו שרים אחר נוגנים, וכן בכל מקום שנמצא לשון אחר בכתבי הקודש הוא מהל"מ זו, וילפינן מזה כה"ג בשאר לשון לתפארת כהא דצדקתך כהררי קל. ונמצא שאין הכוונה דמהל"מ מסיני נכתבו אחר תעבורו ואחר תלך דהא כל תיבות ואותיות התורה אמר הקב"ה תחלה למשה ומשה כתב כמו שואחר תאסף אמר הקב"ה ביחוד, אבל השמיענו שהוא מטעם אחד שהוא לתפארת וגילה זה ההלכה מסיני.

ולכן בהא דקרי וכתיב שבתורה לא שייך הא דר' יצחק וגם לא שייך לומר דהוא הלכה מסיני שהוא תורה שבע"פ דהא עיקר תורה שבכתב הוא, אבל כוונתו רק על הקרי וכתיב שבכתבי הקודש נביאים וכתובים כדקא חשיב ואזיל דכולן הם מכתבי הקודש ולא מהתורה, וזאת דהמצוה דהר"ן כתב שמצא כתוב באיזה פירוש שהוא בסדר ואתחנן וכן הוא בתוס' אבל הא הם כתבו שלא נמצא זה וא"כ הוא טעות וצריך למחוק כדמחק בהגר"א והוא מוכרח אף לר"ן ותוס' בזה שכתבו שלא נמצא זה בספרים שלנו שהרי כיון שלא נמצא כן הרי לא היה מעולם זה בתורה שמה שאין אנו בקיאין בחסרות ויתרות הוא באותיות דכן משמע בקידושין שם [דף ל'] דהא לא הוקשה לגמ' כלל על הא דדרש דרש חציין של תיבות, אבל בעצם היה צריך למחוק אף אם היה נמצא זה בתורה משום דכל אותיות ותיבות התורה בין בקרי בין בכתיב כולן הוא תורה שבכתב והקב"ה אמר תחלה למשה ומשה כתב. ואף דחשיב בגמ' רק קריין ולא כתיבן כלל היינו שליכא תחתיהן תיבות אחרות וכתיבן ולא קריין ליכא תחתיהן שום קריאה וזה הא ליכא כלל בתורה, אבל הא פשוט שר' יצחק נתכוין כל הקרי וכתיב דאף הם ודאי מהלכה מסיני אבל חשב אלו המועטין, דאל"כ כל הקרי וכתיב שבכתבי הקודש שמרובין הרבה מאד מי אמרן, ולחלק לומר שהקרי והכתיב על דברים הנכתבים הוא מנבואת הנביא עצמו איך לכתוב ורק על אלו שליכא אלא אחד מהן הוא הל"מ היה זה חדוש יותר גדול, והי"ל לר' יצחק לפרש שכל קרי וכתיב הוא מהנביא שכתבן בעצמו אבל אלו שרק אחד מהם נמצא או הקרי בלא שום דבר נכתב בקרא או הכתיב בלא שום קרי הוא מהל"מ, שלכן ודאי אין לומר כן אלא הכל הוא מהל"מ, שזה איכא הרבה בקראי דתורה, אבל על אלו שבתורה לא אמר ר' יצחק אלא רק על שבכתבי הקודש וכוונתו על כל קרי וכתיב אך חשיב המועט שרק אחד מהן איכא.

ומוכרחין לומר שבמש"כ הב"י בסוף סימן קמ"א בשם תשובת הרשב"א מגמ' זו דנדרים דא"ר יצחק קריין ולא כתיבן הל"מ, וכן כתב בש"ע סעי' ח' דהוא הל"מ והגר"א הביא מהא דנדרים דהוא מר' יצחק, לא משום דזהו מדינא דר' יצחק אלא דזהו עוד כ"ש מהא דר' יצחק אבל הא סגי לחומר הדין שאיתא בש"ע ולמה שתירץ הרשב"א שאין בזה משום קריאה שלא מן הכתב נקטו הא דר' יצחק שמפורש דין זה שכן צריך לקרות, ואף שעצם זה שנקרא מקרא ומסורת ידעינן שצריך לקרות שלא כהמסורת לכתוב צריך לומר שהשואל היה סבור שהקרי הוא רק ללמוד בבית המדרש לדרוש ולא הקריאה שנתקן בצבור כדי שלא יהיה קריאה דאיזה תיבות שלא מן הכתב, ותירץ דאף לקריאה בצבור היא ההלכה מסיני מדאיכא קריין ולא כתיבן כלל וכתיבן ולא קריין כלל. אבל זהו פירוש דחוק, ולכן אולי יש מקום לפרש דהשאלה להרשב"א היתה אם אלו תיבות שנקראין באופן אחר ממה שנכתב אם הם יוצאין מכלל דין זה דאלו נקראין בע"פ והשיב הרשב"א שנחשבו נקראין מתוך הכתב דכן צריך לקרא אותיות הנכתבין כדכתבתי שמסתבר כן, והביא מר' יצחק מדלא חשיב לקריין ולא כתיבן אלא אלו שנמצאים בכתבי הקודש שאין נכתב כלום תחתיהן, מכלל דהשאר דהם הרוב ואיתנהו גם בתורה הם נחשבין שנקרא מה שכתוב דוקא אף שהם אותיות אחרות או חסר או יתיר איזה אות, ומשמע להרשב"א דאף זה הוא מהל"מ שא"ר יצחק, לענין כתבי הקודש שחידש שאף זה מהל"מ ובתורה הוא דין זה מעצם תורה שבכתב שהקב"ה היה אומר ומשה כותב כדלעיל.

ועיין בלשון המחבר בש"ע שכתב כל תיבה שהיא קרי וכתיב הל"מ שתהא נכתבת כמו שהיא בתורה ונקרית בענין אחר, הרי הוא כמפורש שאותה התיבה שנכתבת בתורה נקרית כפי הקרי אף שהוא קריאה באותיות אחרות כדכתבתי שמסתבר כן, דאל"כ הי"ל לכתוב ובמקומה נקראת תיבה אחרת שלא כתובה שא"כ פשוט שיש לקרא דוקא כשמביט על תיבה הכתובה ואם נטף שעוה על התיבה יצטרך להוציא ס"ת אחרת, ופשוט שמפרש כן בכוונת הרשב"א דהא לא הביא בב"י בענין זה אלא תשובת הרשב"א. וכל אלו דברים מוכרחים ולא קשה כלל מהא דר' יצחק ולא מתשובת הרשב"א והגר"א, והוא ברור להלכה כמו שכתבתי. והנה בשם הויה שנקרא תמיד בגבולין בשם אד, שהוא מקרא מפורש זה שמי וזה זכרי והוא קרא המחייב כן לא רק בתורה, כי שם הרי היא אמירה למשה מפי הקב"ה בשעת הכתיבה דלא גריעי השמות מכל תיבות שבתורה, אבל הוא דין לעולם איסור להזכיר אף כשיכתבו אותו כמו בכתבי הקודש דנביאים וכתובים וכן מה שתיקנו חז"ל בנוסח הברכות הזכירו בשם אד, והוי זה מצוה מפורשת בקרא, וכיון שהוא מקרא מפורש ביחוד על זה שקריאתו יהיה בשינוי, כתבתי שפליגי

בזה דלרבינו הלל אין זה כקרי וכתיב דהוא קריאה על שם הנכתב אלא שהוא שם אחר לגמרי שנאמר שיקראו תחתיו, ולתוס' הוא קריאת שם הנכתב, ואולי אף אם בקרי וכתיב נימא שאינו קריאת תיבה הנכתבת דלא כמשמעות לשון הש"ע והמסתבר אלא דהוא קריאת תיבה אחרת לגמרי בעל פה, מ"מ בשם הויה שנקרא באד סוברין דהוא קריאת שם הנכתב, ולרבינו הלל אף אם בקרי וכתיב יסבור דהוא קריאת שם הנכתב, מ"מ יסבור בשם אד שהוא קריאת שם אד בע"פ. וטעם מחלקותם כי לתוס' קאי על השמות ולא על הקב"ה היינו דשני שמות אלו הם כאחד בכל מקום שנכתבים דהוא בכתבי הקודש ובתקנות נוסחי הברכות והתפלות, שלענין כתיבה ממש כמו בכתבי הקודש הוא באותיות הויה ולענין ברכות ונוסחי תפלות שמדינא לא ניתנו ליכתב הוא לענין הכוונה כמו שהיה נכתב בהויה, ולענין הקריאה הוא באד, שא"כ הוא קריאת שם הויה הנכתב, וניחא מה ששייך להתכוין לשם הויה משום דהרי אף שקורא באד הרי הוא קורא אותיות הויה הכתובות ושהיו נכתבים אם היה מותר לכתוב ברכות ותפלות, שלכן כשהתירו לכתוב תורה שבע"פ כותבין בסדר התפלות כל הברכות והתפלות בשם הויה, ומשמע שנעשה ברצון חכמים, ואף שאיתא ברמ"א יו"ד סימן רע"ו סעי' י' דבסידורין כותבין ב' יודין ווא"ו על גביהן מ"מ כנראה שהיה זה רק לעצה טובה שהרי בכל השנים אף אחר שנהגו בסימן זה דשני יודין ווא"ו על גביהן כתבו והדפיסו סידורים החשובים בשם הויה, ורק בסידורים שנותנין לתינוקות נהגו בזה מחמת שמצוי לקרוע ואין יכולין ליזהר להניחו במקום משומר אבל סדורים שבפירושים שהם לגדולים רובן נכתבין השמות ממש וגם יש שמחשיבין זה למעלה מטעם שרואה השם כתוב מתכוין ביותר, ולרבינו הלל קאי זה שמי וזה זכרי על הקב"ה כדפרש"י בקידושין דף ע"א שלמדו הקב"ה למשה שני שמות וא"ל זה שמי מיוחד ובזה השני אני נזכר דלכן מפרש רבינו הלל שאין שם הויה הכתוב נקרא באותיות ונקודות דשם אד אלא דהוא קריאה בע"פ דשם אד מחמת שאסור לקרא השם הנכתב, אבל מודה ר' הלל דנצטוו לקרות בכל מקום שנכתב דהוא בכתבי הקודש ובברכות ותפלות שתיקנו חז"ל בשם הויה שיאמרו בקריאה בשם אד. עכ"פ פליגי גם לדינא דלתוס' אם ינטף שעוה על שם הויה והוא בשבת צריך להוציא אחרת כי צריך לקרות בשם אד את הכתב דוקא ולר' הלל שהוא קריאה בע"פ לא יצטרכו להוציא אחרת כדכתבתי שם. ואף שכתבתי שר' הלל מפרש כרש"י קידושין אין הכרח שגם רש"י סובר כר' הלל, דהא הם גם שמות אחרות דהא שם אד הוא בהרבה גם שם הנכתב ושם הויה במקדש הרי הוא גם שם הנקרא, שלכן יכול רש"י לסבור כתוס' שבמקום שנכתב שם הויה נקרא אותו הכתב ממש בשם אד.

אבל לפ"מ שמסתבר דבכל קרי וכתיב צריך לקרא את תיבה הכתובה כפי הקרי וכמשמעות לשון הש"ע וכדפירשתי כן כוונת השאלה והתשובה שברשב"א שהביא הב"י נמצא שלדינא אליבא דתוס' הוה גם השמות הויה ואד' כדין כתיב וקרי אבל הוא מצד הקרא דזה שמי וזה זכרי, ואף שבתורה ליכא חלוק דהרי אמירה מיוחדת בכל תיבה בשעה שכתב משה, איכא חלוק בכתבי הקודש שנכתב ע"י הנביאים בעצמן אף שהיה ע"פ רוח הקודש גם הכתיבה וכן באיוב אף שמשה כתבו היתה זו כתיבת עצמו ברוח הקודש שעלייהו נאמר בקרא דזה שמי וזה זכרי שצריך לקרות שם הכתוב הויה בשם אד כדלעיל.

והנה בשם הויה שנמצאים בתורה ובכתבי הקודש שנקראים בשם אלקים ודאי ברור שאינו מהקרא דזה שמי וזה זכרי דהא מפורש בגמ' דקידושין דזה זכרי הוא שנקרא באד', אלא הוא ככל קרי וכתיב כדכתב הגאון הגרי"ז ז"ל מבריסק בר"פ ואתחנן, אבל לדינא אם נימא בכל קרי וכתיב כהמסתבר שכתבתי וכמשמעות הש"ע דקורין כן את תיבה הכתובה ליכא חלוק לדינא אליבא דתוס' שגם בכל שם הויה שנקרא בא"ד צריך לקרא כן את הכתב ואם נטף שעוה לא יוכל לקרא, אבל יהיה חלוק לעולם הבא שאיתא בפסחים דף נ' דארנב"י דלעוה"ב גם נקרא בשם הויה שהוא רק בכל השמות שנקראין באד מצד הקרא דזה שמי וזה זכרי אבל באלו שנקראין באלקים גם לעוה"ב יקראו באלקים דהא כל קרי וכתיב גם לעוה"ב יקראו כפי הקרי, דדוחק לומר דהקרי שבשמות הויה אלו אינו לענין הכתיב אלא לענין הקרי שתחת קריאת שם אד יקראו שם אלקים שא"כ הוא בעוה"ז שנקרא בשם אד ולא לעוה"ב, דכיון שהקרא דזה שמי וזה זכרי הוא נאמר לאיסור קריאת שם הויה וחיוב לקרא במקומו בשם אד בכ"מ שיהיה לא מסתבר שיהיו שמות אלו יוצאין מחיוב זה, שלכן יש לנו לומר שהוא ככל קרי שהוא על תיבה הנכתבת שיקראו כמו שהיה כתוב אלקים, וממילא אף לעוה"ב שכל שמות הויה שעתה קורין בשם אד יקראו בהויה יצטרכו לקרות אותן השמות דקרינן עתה בשם אלקים גם לעוה"ב יקראו בשם אלקים.

ואם נימא בקרי וכתיב דעלמא שהוא קריאה אחרת בעל פה דלא כמסתבר ומשמעות לשון הש"ע ורק בשם הויה שנקרא אד מהקרא סברי התוס' דהוא קריאת שם הויה הנכתב, יהיה חלוק לדינא דאלו שנקראים בשם אלקים שהוא כלל קרי וכתיב יוכל לקרא בע"פ ולא יצטרכו להוציא ספר אחר כשנטף שעוה על אותן השמות, אך לדינא הא מסתבר ואיכא משמעות הש"ע שיש ג"כ לקרא מהכתב וצריך להוציא אחרת בנטף שעוה וא"כ הוי חלוק לדינא רק לעוה"ב. ולרבינו הלל מסתבר שליכא חלוק לדינא אלא

לעוה"ב שאף שכל השמות דהויה יקראו כדכתיב מ"מ אלו שנקראו בשם אלקים יקראו אף לעוה"ב בשם אלקים, אבל בעוה"ז ליכא חלוק אף אם נימא שבסתם בקרי וכתיב קוראין התיבה הנכתבת וא"א לקרא כשנטף שעוה על הכתב מ"מ לא שייך זה בקריאת אלקים על שם הויה הנכתבת מאחר שאין קורין אותו לדידיה בכ"מ לא שייך שבאלו שהקרי הוא אלקים שיקראו אותו דהא אינו בקריאה כלל ובהכרח לר' הלל לא עדיפי שמות הויה שנקראו בשם אלקים משאר שמות הויה ולא יצטרכו להוציא אחרת אף שמכוסין בשעוה גם באלו ורק לעוה"ב שיקראו אותו כדכתיב ורק בשמות אלו יקראו אלקים כהקרי יצטרכו אז לקרא מהכתב וכשיהיו מכוסין בנטיפת שעוה יצטרכו להוציא אחרת.

זהו מה שאיכא חלוק בין שמות הויה דנקראו בשם אד ובין אלו הנקראים בשם אלקים לפי שיטת הגאון הגרי"ז ז"ל, אבל בזה שכתב שבקרי וכתיב היא קריאה אחרת לגמרי, אם כוונתו שנחשב קריאה בע"פ אף שאפשר לומר כן הא אין זה כמשמעות הש"ע ומה שנראה בכוונת תשובת הרשב"א ולא מסתבר כן לע"ד כדלעיל, אבל אפשר שאין כוונתו אלא לשמא בעלמא, עכ"פ איך שיהיה הנכון כדכתבתי. וכמדומני שבזה יסורו כל מה שהיה קשה על דברי בסוף תשובה ל"ב בח"א דאו"ח. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן כה

ביאור שאלת משה ואמרו לי מה שמו ותשובת הקב"ה בע"ה ח' טבת תש"מ.

הנה אף שודאי לא לפנינו לדרוש בענין השמות של הקב"ה, אבל התורה שבכתב שנתנה לכל אחד להתעסק בו ונתחייבנו ללמוד כל התורה - במשך כל שנה ושנה שללמוד עם תורה שבעל פה כדי להבין ולידע בבאור הברור כל דבר ודבר הלא אף גדולי עולם אפילו מדורות קדמוני הקדמונים לא יספיקו ללמוד אפילו בכמה שנים, ונמצא שנתחייבנו לידע התורה גם בבאור קל שאותו באור יכולים להבין כל בני ישראל ויכולין ללמדו גם בשנה אחת ואותו באור גם הגדולים מכל הדורות מחוייבין לידע וגם יש באור בזה גם בהשמות שמשה תבע שצריך להודיע לכל ישראל וזה יש לבאר, כי לכאורה לא מובן שעל בקשת משה ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם השיב השי"ת בשני מאמרות, מאמר ראשון אהי - ה אשר אהי - ה ובמאמר שני בפסוק זה עצמו כה תאמר לבני ישראל אהי - ה שלחני אליכם ויותר לא הוזכר שם זה בתורה, וגם לא הוזכר על הגאולה אלא על השליחות דהרי מיד כתוב ויאמר עוד אלקים כה תאמר ד' אלקי אבותיכם שלחני אליכם ולמדו איך נכתב ואיך נקרא וצוהו לאסוף את זקני ישראל ולומר להם עוד בשם ד' אלקי אבותיכם

פקוד פקדתי וכל ענין הגאולה ואח"כ כל התורה כולה, וצריך לומר דהנה זה ודאי שאף שכל יחיד ויחיד בכל מקום שנמצא הוא תחת השגחת השי"ת לפי מעשיו ועושה עמו כל הטובות שעושה עמו, אבל ענין הגאולה לא הי' זה רק ענין להטיב עמם להסיר מהם השעבוד וליתן להם מכל הטוב כי זה היה אפשר גם שיעשה השי"ת במצרים, שיתן דעה בלב פרעה ושריו שמעתה יתחילו אדרבה לכבדם כמו שהיו מכובדים ולא חסר להם כל דבר כל זמן שחי יוסף והשבטים ועוד יותר, אבל עיקר הגאולה הבינו כבר כל ישראל שצריך להגאל מכל דרך האומות שמתנהגים רק לפי תאותיהם ומדותיהם הרעים, אלא בדרך אחר לגמרי שילמדם השי"ת כאשר עשה תיכף בנתינת התורה שלזה אי אפשר להיות מעורב עם האומות אלא כאשר הבטיח השי"ת להאבות שנהי' לגוי אחד עובדי השי"ת ושומרי תורתו בקדושה במקום המקודש והנבחר לזה שנתן להם כבר, שלכן תיכף כשאמר למשה ששולח אותו להצילם מיד מצרים ולהעלותם משם אמר לו תיכף שהוא להעלותו אל ארץ טובה ורחבה לא להיות עם הכנעני אלא אל מקום הכנעני שהוא עם ישראל בעצמם שישבו תחתם אחרי שיכחידום מן העולם ושם יהיו עם סגולה וממלכת כהנים וגוי קדוש, שזה תהי' גאולה אמיתית להתנהג בדרך התורה וקיום המצות בלא קנאה ושנאה ומלחמות וגזל וחמס כעיקר התכלית שהבינו כל ישראל, אבל הא צריך לידע איך אפשר להיות זה כי אף שכל ישראל יקבלו התורה והמצות הרי בעניני התורה והמצות שייך שיהי' יותר חלוקי דעות מבכל עניני העולם הגשמי שבעצם אין שם אלא דבר אחד שיהי' קיום חיות הגשמי כפי הצורך שהוא בעצם שוה לכל אדם, שכל אחד הא צריך ורוצה ליהנות באותן הנאות עצמן ואיכא בעולם כפי הצורך לכל, ובידיעה אחת שהשי"ת הוא הזן ומפרנס לכל ומכין מזון לכל בריותיו לא שייך כלל שיהי' מחלוקת לא בין אדם לחבירו ולא בין האומות וכל הפרוד והמחלוקות והשנאה והקנאה והגזל והחמס היא מחסרון אמונה בה' אלקים אמת, אבל בעניני התורה והמצות הוא דוקא ע"י האמונה הגדולה והרצון הגדול שיש לכל אחד ואחד מישראל לידע ולהבין האמת ולא רק בעצמו אלא שגם ילמד לאחרים ולהשפיע עליהם שגם הם ידעו האמת ולעשות כרצון השי"ת בתוה"ק הא כמעט א"א שיהיו כולם בשיטה אחת ובדעה אחת שממילא יש לחוש שאף שלא יהיה להם חסרון אמונה ח"ו ולא יהיה מחלוקת בשביל תאוות הגשמיות לגזול ולחמוס ולעשות מלחמות כפי שיש אצל האומות, הא יש לחוש שיהי' מחלוקת בדיני התורה איך לקיימם ויהיו חבורות פרודות כל רב גדול ותלמידיו לבד וכדחזינן בכל הש"ס שאיכא כמעט בכל דיני התורה כמה פלוגתא דרבוותא וכן בכל זמן וזמן.

וזה כוונת השאלה שאמר משה שיאמרו לי מה שמו עיין ברמב"ן ואוה"ח שעמדו בזה כי לא יתכן שיהיה כלל שאלה בזאת שאם לא ידעו בו מתחלה לא יאמינו אף כשיאמר להם משה, אבל ודאי ידעו כל ישראל בקבלה מהאבות והשבטים וגם לא פסקה ישיבה מאבותינו במצרים וכמה זקנים וחכמים מכל השבטים וגם יאיר בן מנשה ומכיר בן מנשה היו כל העת במצרים וגם אפרים מהשבטים היה חי עד קרוב ליציאת מצרים כדאיתא בסנהדרין דף צ"ב אבל שאלתם מה שמו הוא ביחוד על ענין שליחות גאולה זו איך שתתקיים שתהיה גאולה זו גאולה אמיתית של שלום ושלוה אחוה ורעות, והשיבו השי"ת אהי - ה שלחני אליכם היינו שהשי"ת יהיה עם כל המתעסקים בתורה שרצו לדעת האמת ולא איכפת כל צד בנצוח אלא בידיעת האמת כמפורש ביבמות דף י"ד בברייתא על מחלוקת ב"ש וב"ה ללמדך שחיבה וריעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר האמת ושלום אהבו דאדרבה זה מרבה אהבה ושלום וחבה וריעות וכמו שדרשו על הקרא את והב בסופה בקידושין דף ל' אמר ר' חייא ב"ר אבא אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה לזה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים, זה את זה, וזהו האמירה השניה שאמר השי"ת למשה שיאמר זה לבני ישראל.

אבל איכא עוד ענין גדול שאף בתחלה השני דעות ולפעמים עוד יותר הם דברי תורה ממש כהא דאיתא בערובין דף י"ג על מחלוקת ב"ש וב"ה יצאה בת קול ואמרה אלו ואלו דברי אלקים חיים הן והלכה כב"ה, הרי אף שהלכה כב"ה מ"מ גם דעת ב"ש הם דברי אלקים חיים, ומטעם זה פשוט על מי שקם בבקר ויודע שבהזמן שעד התפלה ילמוד רק דברי ב"ש ולבאר דבריהם צריך לברך ברכת התורה משום שהם גם כן דברי תורה ממש ותורת אמת וכן הוא בכל המחלוקת שבמתני' ובריייתות ובשני התלמודים בבלי וירשלמי ואף דברי הגאונים, ואף בגדולים דבזמננו שייך זה שבחזקה דלומדים לשמה, וזה אמירה הראשונה אהי - ה אשר אהי - ה שב"ש ידעי שאהי - ה הוא גם עם ב"ה וב"ה ידעי דאהי - ה הוא גם עם ב"ש דלכן שנו ב"ה גם דברי ב"ש וברור שב"ש שנו גם דברי ב"ה אף בקביעות אך החלוק היה מה שב"ה היו מקדימין בלמודם דברי ב"ש לדבריהן כמו שב"ש הקדימו, ואמירה ראשונה אמר רק למשה שסתם אינשי לא יבינו דבר כזה ויהיה נדמה שהוא ענין סתירה שא"א להיות כלפי שמיא, אבל למשה אמר השי"ת שימסור זה ליהושע ולכל גדולי תורה עד לעולם שדברי שניהם הם דברי אלקים חיים שנמצא שגם מתחלה הוא אהבה ואחוה ורעות ולא היו אף לרגע כאויבים זה לזה ובעצם איכא תרווייהו דכשלומד אב ובנו רב ותלמידו שכשאחד גדול הרבה מחברו כועס לפעמים

האב על הבן והרב על תלמידו אבל לבסוף שרואה שגם דעת הבן וגם דעת התלמיד הם דברים נכונים ובאים להשואה ואף כשנשאר במחלוקתן אבל האב והרבה גדולים הכירו שדעת הבן ותלמיד ראוי גם כן להאמר נעשו אוהבים זה לזה כמו גדולי תורה גם מתחלתן היו באותה אהבה אף שחלוקין בדעותיהן אבל לענין מעשה נסים לגאולת מצרים היה בשם המפורש שאמר השי"ת באמירה השלישית כה תאמר אל בני ישראל וכן כל התורה כולה. משה פיינשטיין.

## סימן כו

מכירת ביהכ"נ שיש בו גם מקוה טהרה ונשארו בו עדיין מתפללים ב"ה כ' כסלו תשל"ה. הנה בדבר בית הכנסת באיזה עיר אשר רבים מהם מחמת שינוי האנשים הגרים בסביבות ביהכ"נ יצאו למקומות אחרים ועשו להם מנינים במקומות שנתיישבו שם שהוא בשני מקומות, ועדיין ישנם מתפללים מהדרים עדיין בסביבות ביהכ"נ יותר מארבעים איש, ואלו שיצאו למקומות האחרים שהם הרוב גדול רוצים למכור ביהכ"נ זה ולחלק בין שני המקומות לצורך בניני בתי כנסיות ולבנות כאן מקום קטן הראוי לפי סך המתפללים בכאן, ואלו שנשארו כאן ועוד איזה אנשים אין רוצים למכור, וגם המקוה טהרה הוא בכאן ויהיה זה קלקול גדול להמקוה להמעיט ח"ו הבאות להטביל ושאלו חות דעתי ואחרי ששמעתי כל הדברים משני הצדדין ואחר העיון יצא ממני שכל זמן שיש שם מתפללים בסך כזה ואפילו בפחות אין רשאין למכור ובפרט שנמצאת שם המקוה, ובדבר שטוענים שאי אפשר להשיג ההוצאות הגדולות שצריך להוציא על ביהכ"נ גדול כזה והם שיצאו משם אין מחוייבין לעזור בזה מאחר שהם אין נהנים מביהכ"נ זה, הנה אף שצדקו בזה שאין לחייבם בדין להוצאת כל מה שצריך להאפשרות להתפלל שם אבל הא איכא גם הוצאה שצריכין להוציא כדי שישמר הביהכ"נ שלא יתקלקל ושלא יחריבוהו המזיקים בראותם בית בלא תושבים לפי חשבון זה מאחר שרוצים בקיום הבנין צריכים לעזור גם מן הדין, ומצד החסד ודאי יש להם לעזור גם בכל ההוצאה וגם ליהוי ידוע שאף שכולם יסכימו למכור אין רשאין למכור לבית תפלה של נכרים, וממילא לא שייך לומר עתה שום דבר בענין חלוקת הכספים לכשימכר מאחר שאינו נמכר עתה. משה פיינשטיין.

## סימן כז

חיוב בניית ביהכ"נ חדש מהכסף שקבלו עבור ביהכ"נ הישן מע"כ מנהלי חברה פלונית ובראשם הפרעזדענט [הנשיא] שלו' וברכה כל הימים.

הנה כאשר נחוץ לבנות ביהכ"נ סביבות המקום אשר היה ביהכ"נ שלכם, מן הראוי שאף שהחברים (מעמבערס) הם פזורים בכל העיר, שמהכסף שקבלתם בעד הביהכ"נ תבנו ביהכ"נ אחר תחתיו כי מתחלה אף ביהכ"נ הראשון נבנה שכל היהודים שבהסביבה יתפללו שם לא רק עבור החברים ולכן כיון שב"ה יש שם יהודים הצריכים למקום תפלה כי רחוק עבורם ללכת לביהכ"נ אחר וממילא מתפללים בביתם ביחידות, דבר גדול הוא לבנות ביהכ"נ אחר במקומו, ואף שהכסף שיש לכם הוא פחות מהיכולת לבנות ביהכ"נ אחר, הרי שמעתי שיש עוד חברה שרוצים לבנות בהכסף שלקחו בעד ביהכ"נ הישן ביהכ"נ אחר אבל גם כן אין להם כל הצורך ובצרוף שניכם תוכלו לבנות ותזכו את הרבים בזה, זהו עצתי לפי דעת התורה ובזכות זה תתברכו לראות בבנין השי"ת את ירושלים ובית הבחירה במהרה כאשר אנו מצפים ומקוים לישועתו ע"י משיח צדקנו. ידידכם, משה פיינשטיין.

## סימן כח

חזקה שיש לחבורה פלונית בחדרים בבית הכנסת ער"ח מרחשון תשל"ה. מע"כ ידידי החשוב שליט"א.

הנה בדבר החבורה שעוסקים לקרב הילדים והנערים והבחורים לתורה ומצות אשר הוא דבר גדול וזה עשר שנים אשר יש להם בית תפלה במוסד ביה"כ בשני חדרים אחד לאנשים ואחד לנשים, והוא צורך גדול לזה לעבודה קדושה זו כמובן, ועתה רוצים הועד מביה"כ ליקח חדרים אלו מהחבורה פלוני ולעשות שם דברים אחרים שהן חול, הנה יש בכאן שאלת איסור והיתר ושאלת זכות ממון, דודאי כשהחזיקו עשר שנים הוא חזקה לקביעות שא"כ הוא ממילא מקום קבוע לתפלה ולשיעורי למוד התורה ואסור לבטלו ולהשתמש שם עניני חול אף אם ג"כ הם דברים נחוצים, ומה שאכלו שם וגם למדו שם עניני חול לא מסלק מקצת הקדושה בהשעות בחול וימי שבתות וימים טובים כיון שעל דעת כן נעשה מתחלה שבימי החול בשעות הקבועות ללמודי חול ולאכילה יהיה לחול ובשבתות וי"ט וגם באיזה שעות בחול יהיה לעניני קודש וביחוד לתפלה בשבתות ויו"ט ואסור להוריד מקדושה לעניני חול אף קדושה שקלה קדושתה מביהכ"נ ובית המדרש שאין עושין שם שום דבר חול, דהא עכ"פ קדוש הוא ואסור להוריד מקדש לחול.

וזכות ממון ודאי כיון שהחזיקו עשר שנים לעבודת חבורת פלוני והיה זה ברצון המנהלים דביה"כ לא רק שלא מיחו אלא שנתנו להם רשות לזה וקנו זה בקנין גמור בלא שום קביעות זמן, שאף במקום חול לא היו יכולין לחזור ולגרשם משם, ובפרט שכפי המשמעות בנין ביה"כ הוא שיעשה שם דברים כאלו לקרב בני ישראל לתורה ולמצות שלא היה בנתינת הרשות למנהלי חבורת פלוני שום שינוי ממעשה ביה"כ, שלכן פשוט וברור שאין מנהלי ביה"כ רשאין לקחת בחזרה מחבורת פלוני את שני החדרים שהחזיקו לתפלה וללמוד התורה, ובלא זה הא יראי השי"ת צריכין לעזור זה את זה בעבודתן לשם שמים ולא לסתור ומקוה אני שישרה השלום בין יראי השי"ת הרוצים לעסוק בהרבצת תורה ויראת שמים בין בני הנעורים ותהיה הצלחה במעשיהם.

ובזה אני גומר בברכה להרבצת תורה ויראת ה' טהורה. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן כט

שיעור מחיצה לעזרת נשים בעה"י י"ג טבת תשכ"ו. מע"כ ידידי הנכבד מאד ר' ירחמיאל פרידמאן שליט"א.

הנה בדבר המחיצה אשר רק חמשים אינצש'יס גובהה ולמעלה עוד י"ג אינצש'יס הם חלונות חלונות פתוחות ברוחב י"ג אינצש'יס, ודאי אין זה מן הנכון להתפלל שם אלא מוכרחין לעשות יריעה פרוסה על כל השטח ואף לעשות הי"ג אינצש'יס העליונים בקנים סמוכות זל"ז בג' אינצש'יס ופחות שיש מקילין בזה אין זה לפי רוח חכמים אך שאין מוחין בזה מצד המחלוקת שיש מזה, אבל בבהכ"נ זה מהמתפללים הרבה יראי השי"ת ובני תורה אין להם להקל אף בזה ויעשו יריעה פרוסה על כל השטח בגובה וברוחב. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן ל

עוד בשיעור מחיצה בעזרת נשים עש"ק, ב' דר"ח כסלו תשכ"ט. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

הנה בדבר המחיצה הרי כבר ביארתי בתשובה שצריכה להיות עד אחר הכתפים שלתוס' הוא י"ח טפחים ולרשב"ם הוא ערך י"ז טפחים אבל כפי הנראה בנשי דזה"ז הם בפחות מעט מזה, שלכן לכתחלה היה להם לעשות כמו שהיה בבית הכנסת הקודם דהא ודאי מעלה איכא בדברים כאלו להרחיק מה שאפשר ביותר, אבל לדינא הפחות שיש להקל בדוחק הוא לא פחות מששים אינטשעס גבוה מצד הנשים, וההפסק שעשו

בלא מחיצה שהנשים יתרחקו מקיר המחיצה שתי אמות ומחצה והאנשים יתרחקו שתי אמות ומחצה אינו כלום לענין זה, ולכן כאשר עשו מחיצה של נ"ד אינטשעס צריכין להוסיף ע"ז עוד ששה אינטשעס לכל הפחות.
ובתקותי שכל הקהל רוצים לעשות כדין התורה ושישרה השלום ביניכם אני גומר בברכה לכתר"ה וגם להקהל וביחוד להרב דביהכ"נ, ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן לא

עוד בשיעור מחיצה בעזרת נשים ג' כסלו תשכ"ט. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מהר"ר ארי' אבא לעווין שליט"א הרב בביהכ"נ אנשי ספרד במעמפיס.
קבלתי מכתבו אתמול במוצש"ק, והנה למעשה יראה כתר"ה את מה שכתבתי לידידי הרה"ג ר' אפרים גרינבלאט שליט"א, אך אני אשיב לכתר"ה ביחוד משום הכבוד וגם לתרץ מה שהקשה עלי מאין בא לי החשבון דסך י"ח טפחים, הנה כתבתי שם שכן הא מפורש בתוס' שבת דף צ"ב ע"א ד"ה אישתכח וכן הוא גם ברש"י שם ד"ה אשתכח, ורק שלרשב"ם ב"ב דף ק' ע"ב ד"ה והכוכין הוי גובה האדם עם הראש י"ח טפחים הרי מוכרחין לומר מהחשבון דגמ' דהארון היה כשנשאו על הכתפים למעלה מעשרה אפילו היה גובה הלוים רק ג' אמות כמונו הם לא פחות מט"ז טפחים ושני שלישים ודעת הרשב"א הוא יחידאה והתוס' דחו שיטתו שלכן היה ראוי להצריך י"ח טפחים, אבל מ"מ בשעת הדחק כגון שאין רוצין המתפללין יש להקל כהרשב"ם כי יש לסמוך בשעת הדחק על דעת יחיד וגם מצינו שהרמב"ן בחדושיו לב"ב סובר כהרשב"ם, גם אולי נשי' שלנו הם נמוכות מעט. והנה שיעור ג' אמות בגובה לפי שחושבין לענין מקוה הוא ע"ב אינטשעס ונמצא שאף כשיקילו כרשב"ם הוא יותר מס"ו אינטשעס, אבל יש שיעור פחות מזה שהוא ערך כ"ב אינטשעס דהי"ח טפחים הם ס"ו אינטשעס, ובדין זה אפשר שיש לילך להקל, לכן כתבתי שבשעת הדחק יש להקל על ששים אינטשעס, וכנראה שלא ראה כתר"ה מה שכתבתי שם.
ומש"כ כתר"ה שראה את המחיצה באיזה ביהכ"נ שרק מצד האנשים הוא ע' אינטשעס ומצד הנשים הוא רק ל' אינטשעס ידע כתר"ה שמה שהגביהו הנשים ודאי אינה ע"פ עצתי והרבה דברים אומרים בשמי מה שלא אמרתי כי ודאי יש להצריך שיהיה שיעור המחיצה ששים אינטשעס מצד הנשים, ושמעתי שיש בתי כנסיות שמגביהין מקום הנשים אבל לא נכון לעשות כן ואיני דן את הרבנים דשם לכף חוב אולי לא יכלו לעשות יותר והקלו בעצמן מצד נסיון הגדול דפרנסה ואולי קצת לשם שמים שחושבין שאם

יכלו משם יהפכו לקאנסערוואטיוון [לקונסרבטיבים] ח"ו. איני רוצה לכתוב בדבר שלא נשאלתי ע"ז. וביהכ"נ שלכם כנראה רוצין לעשות כראוי וליכא גם הנסיון וכ"ש שליכא החשבון דלשם שמים.
ומש"כ כתר"ה שאין יושבין בסמוך הוא ודאי דבר טוב לעשות גם זה להוספה אבל אינו שום טעם להקטין הגובה ממדת ששים אינטשעס.
והנני ידידו מוקירו המקוה שיעשו כתקונה לא פחות מששים אינטשעס כפי הדין ושישרה השלום תמיד וגומר בברכה, משה פיינשטיין.

## סימן לב

עוד בשיעור מחיצה לעזרת נשים כ"ב תמוז תשל"ו מע"כ ידידי הנכבד מאד הרב מוהר"ר יעקב ריינער שליט"א הרב בקהלת אוהב צדק.
הנני בזה בדבר אשר שלח אלי ידידנו החשוב מר ר' שלמה מאיר קליין שליט"א שתי טבלאות של עץ יפים והם עשוין לנוי וליופי נקבים נקבים אם הם ראוין לעשות בהן מחיצה המפסקת בין עזרת הנשים בבית הכנסת ובין מקום האנשים, וכנראה שהוא בשם כתר"ה באשר בקשני שאשיב זה לכתר"ה, ולכן הנני משיב לכתר"ה במכתב זה כי לע"ד הם ראוין לעשות מחיצה באשר דרך נקבים האלו אי אפשר לבא לידי קלות ראש, וגובה המחיצה ממקום שהנשים עומדות הוא לא פחות ששים אינטשעס.
וגם ישתדל להשפיע שינהיגו שלא יבואו לבית הכנסת נשים נשואות שהן פרועי ראש שאף שלא ישמעו להיות כן בביתן ודאי ישמעו להיות בבית הכנסת מכוסות ראש.
והנני ידידו המברכו שיוכל להשפיע על קהלתו לקרבם לאמונה וליראת ה' במה שאפשר יותר ויותר שזהו עיקר תכלית הרבנים בכל זמן ובכל מקום בפרט במקומנו ובזמננו.
משה פיינשטיין.

## סימן לג

צירוף הנוהגים להתפלל בנוסח אשכנז לביכ"נ שמתפללין בו נוסח ספרד כ"א תמוז תשל"ב. לרב אחד.
הנה בדבר בית כנסת שמתפללים בה נוסח ספרד וארבע משפחות שמתפללים נוסח אשכנז לעצמן בבית כנסת זה כי בבית כנסת זה הם שומרי תורה ויש גם רוח של תורה שלכן אין רוצים לילך למקום אחר שאינו טוב כזה, ורוצים להעשות חברים (מעמבערס) קבועים ככל המתפללים וגם שיהיו להם כל הזכויות שיש לחברים (למעמבערס) הקבועים גם להיות גבאים וכדומה, ברור ופשוט שרשאין ואין שינוי הנוסח מעכב לזה,

וממילא נראה שגם צריכין להעשות כי מצוה גדולה להתחבר לשומרי תורה כמאמר הקרא בתהלים חבר אני לכל אשר יראוך הרי דאיכא חיובא מקרא דדברי קבלה להתחבר לשומרי תורה, ועיין ברמב"ם ריש פ"ו מהלכות דעות שכתב דכך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר רעיו וחבריו לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ויתרחק מן הרשעים, ואין לומר דהוא דוקא לצדיקים ולחכמים גדולים ביותר דהא מדכתב צריך להתחבר לצדיקים ויתרחק מן הרשעים הרי מדנקט שני הקיצונות החיוב להתחבר הוא לצדיקים ולחכמים, והאיסור להתחבר הוא לרשעים הרי מובן שמאלו אינשי שהם ביני וביני נמי צריך להתחבר למי שיותר טוב ללמוד ממנו דברים טובים ולהתרחק ממי שאפשר ח"ו ללמוד דברים רעים אף אם אינם רשעים ממש, ולכן אף אם ליכא רחוק גדול בין שני בתי כנסיות ששייך להם להתחבר נמי יש להתחבר למי שעדיפי אף אם אינם צדיקים ממש, וכיון שחבור לשומרי תורה הוא מצוה ודאי יותר ראוי להיות כחבר ממש לא רק כגר ואורח שזה עצמו הוא כרחוק, שלכן אם האמת שבית כנסת זה אשר בחרו להתפלל שם וללמוד בהשיעורים שלומדים שם הוא מחמת העדיפות לתורה ויראת שמים שהן שומרי תורה ורוח של תורה יש להם להיות מעמבערס שוין לכל העניינים, ואין ענין הנוסחאות עושה חלוק בזה דכל הנוסחאות הם שוין לקיום מצות התפלה ולהקדושה ויש לכל נוסח מקור על כל תיבה ותיבה, בין ע"פ הנגלה בין ע"פ הנסתר ומטעם זה איתא בירושלמי אע"פ ששלחנו לכם סדר תפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם, ולכן בדברים שא"צ לומר בקול רם ואין הדרך לומר בקול רם יעשה כמנהגו ובדברים שנאמרים בקול רם בין מדינא בין מדרך העולם צריך להתפלל בנוסח הצבור, וכשהוא ש"צ צריך לומר כנוסח הצבור אף בתפלת הלחש שלו כיון שהוא להסדיר תפלתו.

והנה מתחלה כשהיו כלל ישראל מאות בשנים כל קהל וקהל במקומות מיוחדות היה ידוע כל מקום מנהגו ואם אחד העתיק מקומו להתיישב במקום אחר נעשה דינו כמנהג מקום האחר ממילא גם לנוסח התפלה, אבל עתה אחרי עקירת הקהלות בעוה"ר ונתקבצו למקום אחד בנוא יארק ובעוד ערים גדולות אנשים יחידים מכל קהל וקהל לא שייך שישתנה דינו לביהכ"נ שמתפלל שלכן צריך להתנהג כדכתבתי. והנני בזה ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן לד

איסור לשנות ממנהג המקום ז' כסלו תשל"ז. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מוהר"ר אברהם ד' גוטליב שליט"א הרב דק"ק אהל אברהם בפאריש צרפת..

הנה האיסור בביהכ"נ אחת לאיזה אינשי לשנות ממנהגי המקום בדברים הניכרים איכא שני איסורים חדא מלאו דלא תתגודדו שנדרש ביבמות דף י"ג ע"ב גם לענין דלא תעשו אגודות אגודות והוא מדאורייתא דאל"כ לא היה שייך להקשות דמבעי ליה להקרא לגופיה, וכן הוא מפורש ברמב"ם פי"ב מע"ז הי"ד שכתב ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג זה ובשביל זה שהוא דרשא גמורה מהקרא הקשה הכ"מ איך לוקה בגדידה הא הוא לאו שבכללות ואם היה רק מדרבנן ואסמכתא לא היה קשה כלום הרי בהכרח שהוא מדאורייתא. ושנית מהדין אל ישנה מפני המחלוקת דבפסחים דף נ' ודין זה הוא מדרבנן.

ודין זה הוא אף במנהגים שאיכא בהו איסורא קצת וכ"ש באיסורים גמורים כמו בתפילין בחול המועד שלהלובשין תפילין עובר בעשה כשאינו מניח ולהאין מניחין איכא אסור זלזול במועד, וכן הוא שינוי הנוסחאות שאיכא טעמים לכל נוסח ונוסח אסור אף שאולי איסור לא תתגודדו ליכא משום שליכא חלוקים בעיקרי נוסח הברכות והתפלות איסור השני שאל תשנה מפני המחלוקת ודאי איכא. ואם רוצה לומר וידוי קודם נפילת אפים הוא דוקא בלא שום היכרא לאחריני שהוא בלא הכאה על הלב, וגם אינו יכול לומר הי"ג מדות שלזה צריך דוקא עשרה שיאמרו עמו אף אם ימצא עשרה הרי זה השינוי בפרסום גדול. ורק מה שמניח תפילין גם בתפלת המנחה אין למחות בידו ואף שאיכא בזה משום יוהרא דמכיון דבא ממקום שנוהגין כן ליכא משום יוהרא. אבל על שאר השינוים צריך למחות בידו וגם לכופו בהתראה שיהיו מוכרחין לסלקו ממשרתו אם לא יעשה כהדין שלא ישנה כלום ממנהגי בית הכנסת כשהוא מתפלל בביהכ"נ אף שלא לפני התיבה, לבד הנחת תפילין בתפלת המנחה ואמירת וידוי בלא הכאה על הלב שלא ניכר. והנני גומר בברכה לשרות השלום ביניכם ובין כל ישראל, ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן לה

אולם למסיבות ליד בית הכנסת בע"ה. ב' אדר תשכ"ג. מע"כ ידידי הנכבד מ"ר ר' אליעזר בלאק שליט"א.

הנה בדבר חדר הנקרא אולם מסיבות (סאשל האל) שנבנה ג"כ תחת גג אחד עם חדר שנתייחד לביהכ"נ להתפלל שם, פשוט שאין עליו שם קדושה ומותרין לעשות שם דבר חול, אבל לשחק בקלפים (קארטן) ובינגא וכדומה אף שאין ע"ז איסור ברור הם דברים מכוערים בכל מקום שהוא וגם הוא כמושב לצים.

ובדבר ריקודים בחורים ובתולות בתערובות הוא דבר האסור אף עם פנויות טהורות וכ"ש שכל הפנויות הם נדות, וגם לא ימנעו מלרקד גם עם אשת איש. ולא שייך להתיר זה גם לפי טענת אחדים שאם לא יסדרו להם ריקודים בסאשל האל ילכו להמקום שמיוחד מהעיר לרקד שם, שירקדו שם גם עם נכריות והבתולות עם נכרים, שמה שהפרוצים עוברים איסורים כיון שאין ביד הקהל למחות לא מתחייבין כי מה בידם לעשות, אבל כשהקהל יסדרו עבורם מקום לרקד הרי נמצא שמתירין להם הרקידה כששניהם מישראל וא"א להתיר איסור אף בשביל תקנה ממש, וכ"ש שהוא רק דבר מרומה שאף כשיהיה להם מקום לעשות האיסור רקידה עם ישראליות לא ימנעו מלילך גם אל המקום שמרקדין שם נכרים, ולכן אם ביד מע"כ למחות בכל כחו ולמנוע מלבנות מקום לעבור שם איסור זה שאסור מצ"ע וגם מביא זה לידי עריות ממש. ומה שאיתא בסוטה דף מ"ח לבטולי הא מקמי הא הוא בלא מעשה המראה להתיר איסור אלא לעסוק לבטל את זה ולמנוע מלעסוק בבטול הקל קצת כשא"א לבטל שניהם אבל להתיר ממש אסור.
משה פיינשטיין.

## סימן לו

חגיגת בת מצווה בבית הכנסת ב' סיון תשי"ט. מע"כ הרב מאיר כהנא שליט"א רב בהוארד ביטש נוא יארק.
בדבר עצם חגיגת בת מצוה אין בזה ענין סעודת מצוה אלא הוא כשמחה של יום הולדת בעלמא שהוא רשות ולכן אין לעשות בביהכ"נ שסעודות הרשות אין להתיר בביהכ"נ אף כשנבנה על תנאי. אבל לעשות קידוש בביהכ"נ שנוהגין ברוב בתי כנסיות דמדינה זו לעשות בכל שמחה שיש להאדם לא גרעה שמחה זו משאר שמחות שעושין ורשאה גם לומר איזה מלים לכבוד שמחתה, וזה מסתבר שיסגי להתועלת שסובר כתר"ה שיש בזה אבל לא תאמר על הבימה אלא אצל השלחן שעושין הקידוש שם.
ובדבר הבת מצוה שכבר נקבעה אם יכול כתר"ה באופן שלא יהיה זילותא לכתר"ה וגם שלא יהיה מחלוקת לשנות שיהיה רק בעשיית קידוש יראה לשנות, ואם אפשר להיות מזה מחלוקת או זילותא לכתר"ה על שחוזר בו יניח כמו שהוקבע, אבל להבא ינהיג שיהיה רק בעשיית קידוש הרגיל לעשות בכל שמחה שיש לאדם.
והתועלת שכותב כתר"ה, לפי הנראה יוצא מזה אדרבה קלקולים בחלול שבת ועוד ואף בבנים לא ראינו תועלת מזה לקרבו לתורה ולמצות ואף אם באיזה בת יוצאת מן הכלל

ראה כתר"ה איזה תועלת ברובא דרובן הוא אדרבה קלקול ולכן יש לרחק ענין החדש דחגיגת בת מצוה ולא לקרב אבל בלא מחלוקת כדלעיל. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן לז

בדבר להשכיר ביהכ"נ לדברים המפריעים ללומדים שם ה' שבט תשל"ד. לרב אחד.
הנה באו בקובלנא לרב אחד מהחברה דשומעי הדף יומי בבית המדרש שלומדים שם בכל יום ויום בערב, איך שהתחילו להשכיר הרבה מקומות שבבנין בית המדרש להרבה דברים ואף לשעה האחת שלומדים הדף יומי, ועושים רעש גדול עד שאי אפשר בשום אופן ללמוד, ולכן באתי בזה להודיע שכשם שאסור לגרום להפריע התפלות, כך אסור להפריע זמן הלמוד שנקבע, כי כל עיקר בית המדרש הוא גם ללמוד התורה כמו להתפלות הקבועים, ובפרט למוד הדף יומי שנתייסד זה ע"י הגאון ר' מאיר זצ"ל הגאב"ד דלובלין והר"מ דישיבת חכמי לובלין בכנוס של אגודת ישראל העולמית. ולבד מה שאסור להפריע למוד התורה הקבוע בבית המדרש מצד עניני איסור דבטול תורה דרבים, איכא בזה גם איסור דעניני ממון דהרי כבר הוחזקו ללמוד הדף יומי ברבים בחבורה אחת.
לכן אי אפשר להשכיר לשעה זו שלומדים הדף יומי אלו המקומות שמגיע משם רעש להמקום שלומדים הדף יומי כדי שיוכלו ללמוד ולשמוע השיעור, אלא רק לאחר אותה שעה ולקודם אותה שעה אם הם דברים ששייך להיות מזה רעש להפרעת הלמוד כהא דעניני שמחה ועניני מסיבות (פארדיס) וכדומה. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן לח

ס"ת שבלה אם מותר להחזיקו במקום מכובד בביהכ"נ ג' סיון תשכ"ט מע"כ חתני כבני אהובי הרה"ג מהר"ר משה דוד שליט"א.
בדבר ס"ת שבלה כשרוצים להחזיקו במקום מכובד בביהכ"נ אם רשאים או שצריכים דוקא לגונזו בקרקע, יפה הורית שליכא שום חסרון כשיחזיקוהו במקום מכובד, ואולי עוד עדיף כדכתבת דכן יש להיות לטעם הר"ן במגילה דף כ"ו ע"ב שזה שמניחין בכלי חרס דעושין לו תקנה כמה שאפשר. וזה פשוט וברור כמפורש בערוך השלחן או"ח ס' קנ"ד סע' ח'. ולע"ד לית מאן דפליג זה ואין כוונת הפמ"ג בזה שכתב במשבצות סימן קנ"ד ס"ק ה' שהוא חובה לומר שהוא חובה לגונזו בקרקע ולא להחזיקו בביהכ"נ, אלא כוונתו שהוא חובה כשגונזין בקרקע דוקא בקבר ת"ח ולא סתם בקרקע, ומפורש כן בדבריו

שכתב ומ"מ בס"ת משמע דוקא בקבר ת"ח הא בקרקע כך לא, שפשוט שפירושו בקרקע שלא בקבר ת"ח לא, וגם מוכרח זה דהא קאי על מה שבמטפחות ס"ת שבלו כתב המחבר בסעי' ד' יכולין לעשות מהן תכריכין למת מצוה שפירושו שרשאין להשתמש בהן למת מצוה ולא שהוא חובה, שהתם הוא משום שלגנוז בקרקע יש טעם לומר שעדיף שאין משתמש בהן בכלום, ולעשותן תכריכין למת מצוה הוא תשמיש להדיוט, דכן מפורש בב"ח יו"ד סימן רפ"ב שכתב פי' דבר זה לעשות תכריכין למת מצוה אינו בזיון וזו היא נמי גניזתן אבל אם יגנוז אותם בדין גניזה, היינו לקוברם בקרקע, עדיף טפי, ומפרש בהלפיכך שבטור שקאי על מה שכתב כל תשמישי הספר שיש בהן קדושה אסור לנהוג בהן בזיון, לפיכך שהוא מצד איסור בזיון מותר לעשות תכריכין למת משום שאף שהוא משתמש בהם להדיוט ליכא עכ"פ בזיון עייש. וא"כ כשנדייק ממה שבס"ת שבלה לא כתב יכולין לגונזו בקבר ת"ח אלא כתב וגונזין אותו שהוא חובה כדיוק הפמ"ג, הרי הטעם הוא משום דבקבר ת"ח שאינו תשמיש להמת עדיף גניזה זו מבקרקע סתם שלא בקבר ת"ח, ולא נימא שלקוברו בעצמו בקרקע עדיף אלא דאצל ת"ח הוא יותר כבוד, וע"ז ג"כ כתב שאין נוהגין כן אלא קוברין אותן גם בקרקע בפני עצמן אך נשאר בצ"ע, אבל להחזיקו במקום מכובד שלא בקרקע ודאי גם הפמ"ג סובר שעדיף מלגנוז בקרקע אף בקבר ת"ח. וכן הובא הפמ"ג בבאור הלכה, ותמוה על עה"ש שמשמע לו שהפמ"ג סובר דבקרקע בקבר ת"ח עדיף ממקום מכובד בביהכ"נ שליכא זה בפמ"ג, ולכו"ע בביהכ"נ במקום מכובד עדיף.

אך אולי מה שמחזיקין את היריעה הנמצאת מס"ת קבורה בקרקע בגרמניא מפני הנאציס שנתבלה שם במקום מכובד אבל באופן שיראו אותה לזכרון רשעות הנאציס, הוא איזה בזיון, אבל מסתבר שאינו בזיון ואין לנו לבדות מלבנו לומר שהוא דבר בזיון. וקצת משמע במדות פ"א מ"ו והובא ביומא ריש דף ט"ז מזרחית צפונית בה גנזו בני חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון, שלכאורה הי"ל לגנוז בקרקע דהאבנים הא לא מתקלקלים בקרקע שהיא גניזה היותר טובה ובפרט שמדינא היו מותרין בהנאה מדין ובאו בה פריצים וחללוה ורק משום שכיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא כדאיתא בע"ז דף נ"ב ע"ב לא היה קפידא שיתקלקלו בקרקע, ולכן משמע שהוא כדי שיזכרו רשעות היונים ולהודות להשי"ת על שהצילנו מהם, אך מ"מ אם היה מותר להשתמש בהם לא היו גונזים אותם בשביל זה ולהפסידם והוכרח לומר שלא היו רשאין להשתמש בהם וצריכים גניזה שלכן גנזום באופן תועלת זה, וא"כ ראיה דאין זה בזיון מה שניכר שביזו אותם היונים הרשעים, דאם היה זה בזיון היה אסור

כיון דאשתמש בהו לגבוה. וכמו כן בכאן אין זה בזיון מה שמחזיקים במקום מכובד אף שהוא באופן שניכר מה שעשו בהם הנאציס הרשעים. והנה אף שניכר שהנאצים התעוללו בה בבזיון גדול ליכא חיוב קריעה דאין חיוב הקריעה אלא על הרואין בשעת הביזוי דהוא בשעה ששרף או קרע ומחק הרשע, אבל הרואין אחר המעשה איך שהס"ת שרופה וקרועה ומחוקה אף שידוע שנעשה זה ע"י רשעים ליכא חיוב קריעה והתיבות שכתב הכומר על הגויל העובדא איך שבא לידו והוסיף דרך שבח שאע"ג שהשמים והארץ יאבדו דבר ה' לעולם תקום, משמע יותר שנתכוין לשמים אחרי ראותו מפלת רשעי הנאציס שלכן אין צורך להסירם מן הגויל, אך אם יהיה ניכר שנתכוין לאמונתו צריכין להסירם. והנני חותנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן לט

ספרי קודש נדפסים שבלו אם מותר לתיתם לכלים שלוקחים אותם משם וטוחנים אותם ומוחקים אותם לעשות נייר חדש בע"ה כ"ב אדר תש"מ מע"כ נכסי חתן בתי האהוב לנו מאד הרב הגאון מוהר"ר שבתי אברהם הכהן שליט"א רפופורט.

הנה מתחלה יש לבאר הדין מספרים שבלו מאלו שנדפסים תורה שבכתב ותורה שבע"פ שכעת שמותר לכתוב תורה שבע"פ הוא הרבה מאד ומחדרי תינוקות של בית רבן כל הספרים והגמרות שלומדין בהן נקראין בזמן קצר וכן הסידורין לתפלה שהרבה מדפיסין גם בשמות הויה מפורשין, ומצד יוקר הכריכה וזול הדפוס ע"י הצילום מדפיסין ממש דברים שבלא שום צורך לעלמא בכל סדור כמו סליחות והגדה ויוצרות ותפלות דראש השנה ויום כפורים שלתינוקות קטנים היה סגי רק להדפיס אלף בית ושחרית וערבית של חול והיו צריכין לגנוז רק מעט ולבתי כנסיות להדפיס של חול בעצמן ותפלות ר"ה ויו"כ וסליחות ויוצרות בעצמן והיו הסדורין מתפלות ר"ה ויו"כ וכדומה יחזיקו בשלמותם אפילו מאה שנים והסדורים של שבת יחזיקו בהם עשרות בשנים ורק הסדורים דתפלות של חול היו נקרעין הרבה, והיה זה דבר גדול למעט ההוצאה כי יעלו סדורים לתינוקות דבר מועט וכן לבתי כנסיות ולענין הגניזה לא יצטרכו לגנוז חצאי סדורים וגם שלשה חלקים שמכל סדור שהם עדיין שלמים וראוין עוד הרבה שנים לתפלות ר"ה ויו"ה ולסליחות וליוצרות עוד לעשרות שנים וכשהן רק חלק מהסדורים מחשיבין אותן ג"כ מספרים הבלואים שזה מרבה הגניזה עד לאלפים פעמים, וכ"ש שאין שום צורך להדפיס גם התפלות בהחומשים שכמעט אין שום אדם משתמש בהם שנמצא שמתחלה נדפסו לאבוד ומזה נתרבו ספרים הקרועים לגניזה, וכן המלמדים

אם היו מונעין מלצות לתינוקות שיכתבו פסוקים שאין בזה שום צורך דיכולים לחזר על למודיהם בהספרים שלומדין בהם כמו שהיו לומדין המלמדים בחדרים שבדורות הקודמין וגם אנחנו למדנו כן אצל המלמדים בחדרים, הרי לא היו באין שום פסוקים לגניזה ואם הוא ללמוד הכתב הרי איכא כמה דברי חול לומר להם שיכתבו, אבל בזה הא לא יועיל והמדפיסים לא ימנעו מלהדפיס הסדורים במלואם וכן המלמדים לא יפסיקו מללמוד עם התינוקות כפי שהורגלו, ולכן הוא ודאי דבר שצריך לבקש עצה מה לעשות בהם ואם דורות שלפנינו שהוא כבר כמאות בשנים דאגו לזה כ"ש עתה בדורנו שמדפיסים פי מאה ואולי יותר מכל השנים שעברו כאשר כתבת, וכתבת קונטרס גדול על זה בדברים נכונים, אבל מתחלה אכתוב ואבאר מה שאני סובר להלכה לע"ד ואחר כך לשעשע בדבריך הנעימים.

והנה כבר בארתי בספרי אג"מ או"ח ח"א סימן ד' (ועיין גם לעיל סי' ח') דכיון דלא נאמר האיסור בכילוי כתבי קודש דוקא בשרפה אלא שאסור לאבד שהוא בכל עניני ואופני אבוד דהרי הוא מהקרא דלא תעשון דאחר אבד תאבדון הנאמר בע"ש וגם ניתוץ ושבירה נאמר אחר זה לא תעשון כן לה' ותניא בספרי שהוא אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה, ובגמ' במכות דף כ"ב בבישל בעצי הקדש שלוקה ואזהרתיה מואשריהם תשרפון באש לא תעשון כן לה' אלקיכם, והוא משום דהקרא דלא תעשון הוא על כל עניני אבוד דקראי דלעיל מזה, וגם ילפינן מיניה כל עניני אבוד כמחיקת השם אף שלא נאמרו בקראי, וגם שלא יצוייר כל כך שיוצאין בחיוב אבוד ע"ז במה שימחקו את שם ע"ז מהדבר שנכתב עליו אלא יתחייבו בשרפת כל הדבר אלא כשכתבו שם הע"ז על הרים וגבעות שלא נאסרו שמ"מ ודאי מחוייבין מדין אבד תאבדון במחיקת שם הע"ז והרמזים לע"ז, אך שמ"מ אף שאין מחיקת שם ע"ז בסתם הלשון דאבד תאבדון מאחר שלא מצוי שסגי בזה מ"מ ילפינן מכלל החיוב במקום שסגי זה דהוא בקרקעות, ולכן ילפינן מהקרא דלא תעשון גם מחיקת השם גם מהקרא עצמו מאחר דעכ"פ איכא החיוב בע"ז בעשה דאבד תאבדון שייך לפרש זה בקרא דלא תעשון ממש שמחיקת השם הוא יותר מצוי. עכ"פ איסור הלאו הוא על כל עניני אבוד, שלכן אף כשיביא כתבי הקודש למקום ששם ישרפו במשך זמן כהא דנשאלתי לחולה במחלה מתדבקת שצריך לילך לבית חולים שכל מה שיביא לא יניחו להוציא משם אלא ישרפו אם יביא תפילין עמו לקיים המצוה והשבתי שאסור להביא לשם מדאורייתא מטעם שהבאה עצמה לשם הוא האבוד שזה הא עושה בידים, והבאתי גם ראיה מהא דבשבת דף קט"ו שתניא כותבי ברכות כשורפי תורה שהוא רק מטעם שמא תפול דלקה בשבת ויהיה אסור להצילם

כדפרש"י שם שהרי לא יצילם בשבת אף שהוא גורם רחוק מאד שאין לאסור כלל מדין גורם אלא הוא משום דזה שכתב על דבר שנפסק שאסור להציל כשיזדמן דלקה בשבת נחשב כעשה מעשה אבוד אף שאינו מצוי כלל, ורק מאחר שלא מצוי דבר כזה שתפול דלקה ובשבת הוא כמעט שלא יארע כלל שיאבד אמר ע"ז דכותבי ברכות והן כשורפי תורה, אבל אם היה מצוי דבר כזה היה אומר ע"ז כותבי ברכות הן שורפי תורה ממש, הרי שסלוק דין הצלה נחשב עושה מעשה אבוד שא"כ כ"ש דלהביא כתבי הקודש למקום שודאי ישרפו אותם אף אחר זמן גדול הוא בדין עושה מעשה אבוד בידים ועובר על לאו דלא תעשון והארכתי שם ובשתי תשובות שאחריה וגם בירחון המסלה בשנת תש"ה הארכתי לסלק סברות אלו שרצו להתיר, אף שהיה זה לכוונת קיום מצות תפילין בימים שיהיה מוכרח להיות שם עיי"ש, וא"כ כ"ש שאסור להניח כתבי הקודש בהכלים המיוחדים ליטול מהם להמקום שמוחקים את כל הכתב שהם הפסוקים והשמות וכל דברי תורה שנכתבו שם, והוא נחשב מעשה ממש שעובר על הלאו דאורייתא.

ועוד כתבתי שם דמוכרחין לומר שבכתבי הקודש אסור לאבד גם בגרמא דמאחר דמחוייבין להצילם מפני הדלקה שודאי אין להחשיבו יותר מגורם ובעצם פשוט שאף גורם אין להחשיבו וכ"ש שלגרום אסור, וא"כ צריך לומר דהא דהתירו לטבול בשם כתוב על בשרו משום דלגרום שרי הוא רק בשם יחידי, וגם שהוא כתוב שלא במקום הראוי לכתיבה כלל עיין בערכין דף ו' ברש"י ד"ה שם ללישנא אחרינא ועל בשרו הוא אולי עוד גרע דאף השם עצמו לאו קדוש, או שהתירו אף בשם שעל בשרו רק התם משום דלא אפשר, אבל בכתבי הקודש שמחוייבין להציל ודאי אסור למחוק ולאבד אף באופן גרמא שא"כ אף אם נימא שהוא נחשב גורם נמי אסור ליתנם בכלים המיוחדים ליטול משם למקום שימחקו ויאבדו, ובזה"ז שהתירו לכתוב תורה שבע"פ היו מצילן מפני הדליקה גם ספרים דתורה שבע"פ דכתיבי אף על נייר ועל כל דבר כדאיתא בש"ע [או"ח] סימן של"ד סעי' י"ב דכתב כל כתבי הקודש מצילין האידנא מפני הדליקה, והוא אף תורה שבע"פ כמפורש בגמ"א ס"ק ט"ו ט"ז והוא מרא"ש ור"ן וליכא חולק בזה וא"כ כ"ש שאסור לגרום. אבל בעצם אין צורך לזה דהוא נחשב אבוד בידים כדלעיל.

אבל יש לעיין באין ראוין הספרים להשתמש בהם דבלו ונקרעו, דבס"ת הא איכא נמי אופן דנפקע הקדושה בנמחק ואין בו ללקט פ"ה אותיות, ואיתא בגמ' שבת דף קט"ז ע"א דמקום הכתב כי קדוש אגב כתב הוא דקדוש אזל כתב אזלא ליה קדושתיה, וצריך לומר דכי איכא פ"ה אותיות מפוזרות נחשב שאיכא כתב אף שלא שייך ללמוד מזה, ל"מ לר"ח דהוא אף באותיות מפוזרות דליכא אפילו תיבה אחת אלא אף לר"ה דהוא

דוקא בפ"ה אותיות מתיבות שלימות ונפסק כן שם בש"ע [או"ח סי' של"ד] סעי' י"ב נמי הא הוא בכל תיבות שאין ללמוד מהם כשליכא התיבות דלפניהם ואחריהם, דהוא משום דבס"ת שניתן ליכתב הוי הכתב בעצם דבר המקדש ואינו תלוי באם יקראו בו אלא אדרבה דמצות הלמוד כיון שהוא בקריאה בכתב הרי נאמרה הלמוד אחר שאיכא ס"ת כתובה, ואף שודאי לא נפטר מלמוד התורה שעליו כשאין לו ס"ת הוא משום דבשביל חיוב הלמוד בתורה איכא עליו החיוב לכתוב ס"ת כדי ללמוד בה, אף שלא מצד מצות כתיבה ס"ת מצד עצמה דחייב לכתוב ס"ת אף שיש לו ס"ת ללמוד ממנה כגון דמוצא מי שישאיל לו, וגם מצד הלמוד יכול גם בחומשין שבקלף בגלילה כדאיתא בגיטין דף ס' וכשלא היה אפשר לו במציאות להשיג ס"ת וחומש בקלף בגלילה היה אנוס מקיום למוד תורה שבכתב והוצרכו לתקן מכח עת לעשות לה' הפרו תורתך להתיר ללמוד תורה שבכתב בחומשין הנכתבין בנייר בדפים כרוכים, עכ"פ מצות הכתיבה הוא חיוב בעצם ולכן כשכתב ס"ת נקדשה מצד הכתיבה מצד עצמה אף שלא מצד מצות הלמוד, דלכן היה שייך שתתקדש גם בכתיבה מעט מהתורה אבל מגזה"כ אין בה קדושה דאיכא לס"ת אלא כשנכתבה כולה, שא"כ אחר שכבר נתקדשה בקדושת ס"ת היא בקדושה כל זמן שאיכא שם כתב אף שאירע שנמחקו מצד רבוי השנים וסבות אחרות כשנשאר שיעור פרשה דויהי בנסע שאיכא פ"ה אותיות אף מפוזרות שלא שייך ללמוד שום דבר. אבל הספרים ליכא שום מצוה מצד הכתיבה עצמה אלא מצד מצות הלמוד שתורה שבכתב שאיכא חיוב הלמוד דוקא בכתובים כדין ראו חכמים שהוא דבר שלא יוכלו הרוב ללמוד מס"ת והנביאים והכתובים שנכתבו כדין והתירו משום עת לעשות לה' לכתוב בספרים כרוכים על הניר ללמד בהם, וגם מצד מצות למוד תורה שבע"פ שכמעט לא היה אפשר לרוב היותר גדול בעל פה התירו לכתוב תורה שבע"פ, שנמצא שכל המצוה דכתיבת הספרים הוא רק בשביל הלמוד שבלא ענין הלמוד אדרבה היה זה דבר איסור תורה שבכתב שלא הוכשר אלא בכתב אשורית על הספר ובדיו ודוקא ספרים שלמים, ותורה שבע"פ לא הותר לכתוב כלל, ודוקא מצד הלמוד שהתירו לכתוב איכא ממילא מצוה גם בכתיבתן דהרי זה עושה שיוכל לקיים מצות הלמוד. וא"כ ודאי גם הקדושה שנעשה על ספרים אלו הוא נמי מצד שנעשו ללמוד בהם דוקא, וממילא כשלא שייך שוב ללמוד בהם הרי יש לנו לומר דאזלא קדושתיה, ולענין זה לא שייך מעלה אף בנשארו שורות שלימות דודאי למי שרוצה ללמוד לא שייך ללמוד במקצת דף וכ"ש שלא שייך ללמוד בנשאר חצי מדבור תוספת וחצי מדבור אחד מרשב"א ורמב"ן וכדומה. ויש גם לומר יותר מזה דאף באיכא דף שלם מהגמ' באופן ששייך שם ללמד אף סוגיא

שלימה ואיזה דבורים שלמים מתוס' ורשב"א וכדומה מאחר שעכ"פ לא ימצא שום אדם שיקח את הדף היחידי או שני דפים ללמוד בהם, אף שאם ח"ו לא היה שום גמ' אחרת היה לומד מאלו דפין היחידים אבל הא ב"ה שליכא מציאות כזה שא"כ נמצא שבדפים יחידים שהן שלמים כיון שאין להו להצטרף עם שאר הדפים שבגמ' והספר כי הם נקרעו הרי אזלא גם מהם הקדושה. ואולי גם כשאיכא כל מהרש"א מאיזו גמ' שנבלה ונקרעה אף שהוא ספר שלם בפני עצמו שלא היה הכרח שיודפס יחד עם הגמ' ומאות שנים היה שהיה מהרש"א לספר נדפס ונכרך בפ"ע וכן חכמת שלמה ומהר"ם ומהר"ם שיף היו נדפסים ונכרכים לספרים בפני עצמן ועד היום נמצאו ספרים ישנים מהם, מ"מ עתה שהורגלו בגמרות שאיכא שם בכל גמ' וגמ' מהרש"א וח"ש ומהר"ם ומהר"ם שיף על אותה המסכת לבד, לא ימצאו אינשי שיעיינו במהרש"א וח"ש ומהר"מ ומהר"ם שיף שנקרעו מן הגמ', וכ"ש הרא"ש שעוד יותר מאות בשנים שלא נדפס לספר בפני עצמו שלא ימצאו אינשי שיעיינו וילמדו ברא"ש כשהוא נקרא מהגמ' אף שהוא ספר הרא"ש שלם ממסכת זו, שא"כ ג"כ אזלא קדושתם.

שא"כ אף שהאידנא מצילין כל הספרים מדליקה אין להציל כל אלו, ורק בספרי תנ"כ שאיכא אזכרות יש להציל דהא בס"ת אף שאין בה פ"ה אותיות אם אך איכא אזכרה מצילין כדאיתא בגמ' ובש"ע שם. ואף שיש מקום לומר דכיון דקודם שהתירו לכתוב הא אף האזכרות אין מצילין דהא תניא הברכות והקמעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן הן ואזכרותיהן, שהרמב"ן סובר במלחמות שם שאף שברכות הותרו האידנא מטעם עת לעשות לה' לא הותרו קמיעין ולא פסוקי דרחמי, והר"ן תמה על מה שאוסר לכתוב פסוקי דרחמי דמ"ש ממה שפסק הרי"ף דהאידנא כותבין מגילה לתינוק להתלמד משום עת לעשות לה', ובקמיעין כתב הב"י דגם להר"ן אסור ובטור משמע שמתיר גם בקמיעין כדאיתא בש"ע סעי' י"ד שיש מתירין וכתב הב"י דאפשר ס"ל דכיון דאיתיהיב רשותא למיכתב ברכות ה"ה לקמיעין, וב"ח בשם מהרש"ל כתב דלענין קמיעין אע"פ שניתנו לכתוב מ"מ אינו דומה לכתבי הקודש ואין מצילין, וצריך לברר טעמי המחלוקת בזה.

והנה טעם הרמב"ן הוא דלא תקנו האידנא בשביל עת לעשות לה' אלא מה שמוכרחין, שלכן הותרו רק מה שצריך לסדר התפלה התירו בין לכתוב הנוסח דתפלה והברכות שהוא מתורה שבע"פ ובין לכתוב פסוקים מתורה שבכתב כמו פסוקי דזמרה והשירה והלל, אבל פסוקי דרחמי שאינו חיוב לומר אלא שאיזה האינשי רוצים לומר לא התירו, ואין כוונתו שיצטרך לומר הפסוקי דרחמי דוקא מספר שלם שנכתב בקלף בגלילה

כדינו שזה הא התירו האידנא לכל מי שרוצה ללמוד תורה שבכתב שיכתבו בנייר על שני צדי הנייר בכריכה, אבל כוונתו שעכ"פ לא התירו לכתוב פסוקים ואף פרשיות אלא ספר שלם ורק לתפלה שהוא צורך כולי עלמא התירו לכתוב בסדר התפלות כל מה שהצבור צריכים לומר, אבל לא התירו לכתוב פסוקי דרחמי שאינם חיוב ומנהג הצבור, וכשרוצים לומר פסוקי דרחמי בעלמא יצטרכו לומר בספר שלם דוקא, כגון אלו שאומרים פרקי תהלים לצורך חולה צריכים לומר דוקא בספר תהלים שלם מאלו הכתובים גם על נייר, דלא גרעי זה מאלו שרוצים ללמוד איזה פרקי תהלים שרשאין ללמוד מספרי תהלים הנכתבים ונדפסים על נייר.

והנה אביי ששאל מרבה בגיטין דף ס' מהו לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה, פשוט שהוא בין לעצם הדין וכדהיו נוהגין בזמן התנאים שלא הקלו כלום אם רשאין מדינא לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה וגם אחרי שהקלו דאם אסור דלמא לא הקלו אלא רק לכתוב על נייר וכתב בעלמא שלא בעי למומחין בכתב אשורית אבל לא לכתוב פחות מחומש שלם משום שאפשר ללמדם בע"פ, או שרשאין גם מדינא מחמת דמגילה מגילה ניתנה, ואין כוונתו כאן דאמר דכיון דלא אפשר שהוא מדרבנן שהקלו משום עת לעשות לה', אלא שהאיסור מדינא לא נאמר אלא שלא לצורך דהא מאחר שאיכא חיוב ללמד תורה לתינוקות אי אפשר שתאסור התורה לכתוב מגילה שצריך ללמד עם התינוק ולהצריך לכתוב לכל תינוק חומש שלם שסתם אינשי שאינם עשירים גדולים לא יוכלו ללמד לבניהם, וגם שהתינוקות הא ודאי יקלקלו בזמן קצר שאף לעשיר א"א בכל יום לתקן, ומה שביומא דף ל"ז היה ניחא לגמ' על מה שהילני אמו של מונבז המלך עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה למ"ד כותבין מגילה לתינוק להתלמד, צריך לומר שהוא אליבא דמ"ד תורה מגילה מגילה ניתנה אליבא דצד בעיית אביי לדידיה דכותבין שאז אף שג"כ משמע מלשון אביי דשלא לצורך אין כותבין, דהא לא בעי אביי אף לדידיה לכתוב מגילה לגדול דהוא משום דאין בזה צורך כל כך דהוא יכול ללמד גם בס"ת שלימה שלא יקלקל ואף אם הוא עני ישיג לשאול ס"ת מחברו וגם ליקח מביהכ"נ ס"ת של צבור שיקנו איזה ספרי תורה לצורך למוד עניים אבל ללמד עם התינוקות א"א לחייב את הצבור בהוצאה גדולה כל כך לקנות ספרי תורה שלימות לתינוקות שודאי יקלקלו ויצטרכו לתקן בכל יום ויום, אבל מ"מ ודאי יש חלוק לענין צורך אחר כהא דהטבלא של זהב לפרשת סוטה דלמ"ד מגילה מגילה ניתנה מותר אף לצורך כזה ולמ"ד תורה חתומה ניתנה יהיה אסור אף להצד דכיון דלא אפשר כתבינן.

ומסתבר שרבה שאסר לכתוב מגילה לתינוק להתלמד בה אף שודאי הא הוא אי אפשר לכתוב חומש שלם לתינוק דלא שייך לפלוגי בזה והא ודאי ליכא למימר שיסבור שליכא חיוב ומצוה ללמד לקטנים דהא משנה מפורשת באבות פ"ה מכ"ו בן חמש שנים למקרא, וגם בתקנת יהושע בן גמלא בבבא בתרא כ"א ע"א היו מושיבין מלמדי תינוקות מהצבור בכל עיר כדי שיוכלו ללמד לתינוקות מבן שש ואילך וגם אמר שם רב לר' שמואל בר שילת מבן שית ואילך קביל ואספי לי כתורא ולא אפשר כלל שיפלוג ע"ז רבה, אלא רבה סובר שהיו מלמדין עם התינוקות תורה שבכתב על פה וסובר רבה שזה עדיף מלכתוב מגילה מאיזה טעם, וגם הא איכא טעם פשוט שכתיבת מגילות הרי יצטרכו גדולים לכתוב שהם אסורים והלמוד על פה הרי ילמדו הקטנים שאין מחוייבין במצוות והרב שלומד עמהם שהוא גדול ילמוד בס"ת או בחומש שלם, ואביי שאמר דלא אפשר הוא בשביל שודאי איכא קטנים דקשה ללמוד עמהם בעל פה וגם יקשה להו לחזור על למודם בלא טעות.

אבל גם לאחר שהקלו לכתוב על נייר משני הצדדין בכריכה נמי שאל דאם אסור אולי לא התירו זה, ואף שודאי זה נמי היתה הוצאה גדולה כשהיו צריכין לכתוב ביד, וכדמשמע מגיטין דף ל"ה דספר תהלים ואיוב ומשלי בלואין נישמו בסך גדול אולי לא רצו להתיר כיון שאפשר ללמדם בעל פה, והשיב רבה שאין כותבין לא רק מדינא אלא גם שלא הקלו בזה. ולכן ניחא בפשיטות מה שפסק הרי"ף דכותבין מגילה לתינוק להתלמד בה דהא היה שייך לאסור רק בימי רבה דלא היו מתירין לכתוב כל תורה שבעל פה משום דעדיין היה הזכרון של האינשי גדולה והיו זוכרין תושב"פ דעניני הלכה ורק עניני הגדה היה אירע דהיו שוכחין והתירו זה ר' יוחנן ור"ל וגם זה היה עדיין חדוש. ועיין בתמורה דף י"ד דמקשה הגמ' על ר' דימי שאמר שאי אשכחיה אינש היה כותב איגרתא לר' יוסף להודיעו תירוץ לחלק בין נסכים דבאין עם הזבח דקרבין דוקא ביום לנסכים הבאין בפני עצמם דלא קדשו בשחיטת הזבח דקרבין אף בלילה והא א"ר אבא דרחב"א א"ר יוחנן כותבי הלכות כשורפי תורה, הרי מפורש דבימי ר' יוחנן לא התירו לכתוב, אלא מוכרחין לומר דרק דברי אגדתא התירו משום עת לעשות לה' שהיה קשה לזכור אותן אף לפני דורות ההם דר' יוחנן ור"ל מפני שאין עוסקין בהו כל כך כעניני הלכה וכמו כן הוכיח שם הגמ' שהתירו לכתוב מלתא חדתא כהחלוק ששמע מר' ירמיה בין נסכים הבאין עם הזבח לבאין בפ"ע עד דיחזרו עליה כמה פעמים ויקבע כבר בלבם שזה כבר תיקנו בימי ר' יוחנן.

והא דאיתא בב"מ דף צ"ב דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא ופרש"י לפי שהיה אסור לכתוב הלכות וכשהיה שומע דבר חדוש וירא לשוכחו היה כותבו ומסתיר מן העין, דהיה זה קודם שהתירו לכתוב אף ספרא דאגדתא והיה ממש אסור לכתוב, שחזינן מזה שאדם לעצמו היה רשאי גם קודם שהתירו כשהיה ירא לשוכחו משום דזה מעולם לא נאסר כשאינו כותב אלא לעצמו לזכרון, ובשבת דף ו' כתב רש"י בלשון רבים שהסתירוה מפני שלא ניתנה לכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבהמ"ד וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה, ולא שהוא סתירה משום שודאי אינו רק ליחיד אלא גם להרבה כשהן רק יחידים, אבל בשבת פרש"י הטעם דלמה חשש ר"ח לשכחה יותר מכל שמועות ששמע מחכמים יחידים דהיה זה משום שהוא דבר שלא נתקבל בבית המדרש אף לשנות כמו שלומדין בבית המדרש ובישיבות גם דברי ב"ש ודברי היחידים אף שאין הלכה כמותן מטעמים דאיתא בפ"א דעדיות מ"ה ומ"ו, משום שלא חשבו זה לדעה כלל אלא לטעות שלכן אפילו יראה אח"כ ב"ד אחר דברי יחיד זה נמי לא יהיה עדיף מלא אמר יחיד זה, דמסתבר דמה שנמצא בגמ' בכמה מקומות על דברי אמורא אחד בלשון דבדותא וטעותא וכדומה הוא בטול לגמרי שלא יוכלו ב"ד אחר לחלוק בשביל זה יותר מלא אמר האמורא זה, וכן סברו שאין לחוש שמא יאמר באיזה זמן אחד שיאמר כך מקובל אני שנצטרך לומר לו כדברי פלוני שמעת שיצטרכו בשביל זה להזכיר דברי היחיד כדא"ר יהודה שם, דלכן לא היו שונין דברי יחיד זה בבית המדרש והיה שייך שישתכחו אף שלא היה מצוי בהם השכחה, ור"ח שהיה סבור שדעת יחיד זה היא דעה חשובה ששייך לומר דבר כזה ואינם דברי טעות שא"כ אף שעכ"פ דברי יחיד הם שאין הלכה כמותו הא צריך ללמוד אותו ולהזכירו בין המרובין מהטעמים שנאמרו במתני' דעדיות, וכיון שלא קבלו ממנו להזכירם ולשנותן בבית המדרש שהיה שייך שישכח הוצרך לכותבם, וזה היה מותר מן הדין דדבר ששייך שישכחו אף בדורות ההם לא נאסרו כלל, דהאיסור הוא רק שלא לכותבן בין לחשיבות בעלמא ככתיבה דס"ת שאף אם ידע שלא ילמוד בו כלל משום שיש לו ס"ת של אבותיו ושל צבור ללמוד ונביאים וכתובים אף שליכא חיוב ומצוה על כל אחד לכתוב מ"מ רשאין לכתוב וגם מסתבר שהיה מצוה אף לחשיבות כתיבה בעלמא משום שיהיו כתבי הקודש בביתו אף שלא ילמוד בהו, ובתורה שבע"פ אסור לכתוב בעלמא מצד חשיבות זה, ובין לצורך למוד נאסרו לכתוב מגזה"כ מאיזה טעם שלאינשי לא ידוע, ואולי משום שצריך ללומדם בעל פה דוקא ולידע אותם תמיד דוקא מצד הלימוד ולא מחמת שילך ויעיין כשיצטרך לאיזה דין בהספרים שהיו נכתבים שהיה זה בטול למוד

תורה שהיא מצוה היותר גדולה ועליה קיים כל העולם ובשביל זה היה עיקר תכלית הבריאה כדמשמע מפסחים סוף דף ס"ח דאר"א אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, וקאי שם על תורה שבע"פ דלמוד חכמים גדולים כר' יוסף ור' ששת ור"א דהוא הגמ' וע"ז הוא עיקר כריתת הברית, ועיין בבעל הטורים על קרא דכי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית אלו דברים שבע"פ וכתב רמז מקהלת ואח"ז כתב רמז מגימטריא דסוף התיבות דהוא התלמוד שהוא הגמרא.

ועיין ברמב"ם פ"א מת"ת הי"ב דמשמע דמוכרח לומר כן דהא סובר שהא דישלש למודו שליש בתורה שבכתב ושליש בתורה שבע"פ ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה לדבר שהוא הנקרא גמרא שכתב בהלכה י"א הוא בתחלת למודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי השמועה ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד לפי רוחב שיש בלבו וייישוב דעתו, ופירוש דבריו שלתורה שבכתב הרי איכא שיעור דסך התורה הכתובה בספר התורה והנביאים והכתובים הם תורה שבכתב, וחלק תורה שבעל פה שהן ההלכות הקבועות שאין לחלוק עליהם שנסדר ע"י רבינו הקדוש במשנה שג"כ איכא שיעור שהרי הן ששה הסדרים, וחלק תורה שבע"פ שהוא להבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ולהוציא דבר מדבר ולדמות דבר לדבר ולהבין במצות שהתורה נדרשת בהן שעי"ז ידעו איך להבין ולידע דיני התורה בין למעשה בין להלכה ואף הדינים שנאמרו לזמן שג"כ הוא מחיוב מצות למוד התורה וחלק הזה אין לו שיעור שלכן סובר הרמב"ם לדינא שמה שאמרו שישלש הזמן הוא עד שיגמור תורה שבכתב וחלקו תורה שבע"פ שנכתב להלכה שהוא המשנה ששייך לגמרן דלכל דבר שיש שיעור שייך לגמור באורך הזמן לכל אחד לפי כשרונותיו, אבל אחר שגמרן ויודע אותן היטב דהוא אחר שחזר עליהן הרבה פעמים סגי להו עתים מזומנים כדי שלא ישכח ושאר הזמן יפנה לכל ימיו לחלק תורה שבע"פ השני שנקרא גמ' שללמוד זה ליכא שיעור. שלפ"ז נמצא שאיכא רוב הימים של ת"ח הגדולים רק בלימוד הגמ' ובלמוד המקרא ואף בלמוד המשנה לא למדו בכל יום רק בעתים מזומנים כדי שלא ישכח שמשמע שהוא גם לא בכל יום וא"כ נמצא בהכרח שעיקר קיום העולם הוא על גמ' כלשון בעל הטורים לכריתות הברית.

[ולפ"מ שבארתי דבריו שכן הא מוכרח בדבריו א"א לפרש כוונתו בהקדמתו שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה וא"צ לקרות

ספר אחר ביניהם שהוא כפשוטו, דהא חבור הטור והש"ע אינו אלא פסקי הלכות שהוא רק ענין למוד דמשנה כדכתב למעלה מזה שחבור זה מקבץ לתורה שבע"פ כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חבוריהם שחיברו אחר הגמ', אבל חלק תושבע"פ השני שהוא להבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ולהוציא דבר מדבר שהוא ענין למוד הגמ' ליכא בזה, ואף שאנו אין למדין מעצמנו בי"ג מדות שהתורה נדרשת חוץ מק"ו ובנין אב, מ"מ צריכין אנו ללמוד עצם הבנת הדברים שאיכא הרבה חלוקים בין הפירושים בחכמי צרפת ואשכנז ובין חכמי ספרד ואף בין חכמי צרפת ואשכנז עצמן כמה חלוקים ובין חכמי ספרד עצמן כמה חלוקים שודאי ידע מזה הרמב"ם, אלא בהכרח שכוונתו הוא רק לענין הלמוד דהלכות פסוקות שהוא המשנה אינו צריך לאחר לפ"מ שהוא סובר לדינא ולהסומכין עליו אבל לספרי הגמ' הבבלי והירושלמי וכל המפרשים שעלייהו שהוא חלק תושבע"פ השני שללמוד זה ליכא שיעור ודאי צריכין לעולם אף לאחר שנכתבו גם ספרי פסקי הלכות דהטור והש"ע עם דברי הרמ"א, והרמב"ם עצמו הא כתב פי' על משניות שיש אצלינו וגם חיבר פירוש על גמ' בתלתא סדרי מועד נשים ונזיקין וגם על חולין כמפורש בהקדמתו לפי' המשנה שלא נמצא בעולם, משום דלדברי הגמ' והמפרשים שעלייהו שהוא חלק תושבע"פ השני הוא למוד הכרחי שאין לו שיעור. וכבר אמרתי שמה שאיתא בברייתא בסוטה דף כ"ב התנאים מבלי עולם שפי' רבינא שהוא אלו שמורין הלכה מתוך משנתן ותניא כוותיה שא"ר יהושע וכי מבלי עולם הן והלא מיישבי עולם הן שנאמר הליכות עולם לו אלא שמורין הלכה מתוך משנתן, ופרש"י שמבלין עולם בהוראות טעות דכיון שאין יודעין טעמי המשנה פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה וביאר זה רש"י ביותר בב"מ דף ל"ג בד"ה שגגת תלמוד שכתב אם שגית בהוראה בשגגת תלמודך שלא ידעת טעם המשנה ונתת בה טעם אחר ומתוך כך דמית לה דין או הוראה שבא לידך ולמדת הימנה שלא כדת שאין הטעם כמו שהיית סבור שאילו ידעת טעם המשנה לא דמית לה מעשה הבא לידך, אין זה רק על המשניות ממש אלא גם על כל ספרי הלכות פסוקות כהרמב"ם והש"ע שג"כ אין כותבין ברוב דבריהם טעם, ואין להורות ולדון אלא דוקא בלמוד המפרשים שעלייהו הט"ז והש"ך והמג"א וב"ש וח"מ שביארו הטעמים וגם במפרשים שאחריהם ולעיין בעצמו כפי הדעת שחנן לו השי"ת.

וגם אמרתי שאף כשאיכא המפרשים הרבים שחברו גדולי עולם מכל הדורות שלפנינו צריך לרב גדול מובהק שילמד איך להבין ולהשכיל דברי רבותינו המפרשים והפוסקים

שיש חלוקים גדולים אף בבאור דברים שנכתבו איך להבינם שיצא מצד זה חלוקים גם לאסוקי הדין להלכה למעשה ולבאור האמתי בדברי הגמ' ורבותינו המפרשים והפוסקים, ואמרתי בדרשותי ברבים הרבה פעמים שמה שאיתא בקידושין דף ס"ו שאיש הרע ובליעל אלעזר בן פועירה שהיה צדוקי אמר לינאי המלך בשעה שכעס על חכמי ישראל אבל לא רצה לעשות להם מפני קיום התורה דתורה מה תהא עליה, שאין לו לחוש לזה דהא התורה מונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמוד יבא וילמוד משום שהסיתו לכפור בתורה שבע"פ, שלא יטעו ח"ו לומר שעתה בזמננו שתורה שבע"פ נמי התירו לכתוב שנכתב כבר הש"ס וגם ספרי הפוסקים וספרי המפרשים יש מקום לדברי הרשע שאין צורך בהישיבות וחכמי התורה שהרי כל הספרים מצוין ואפשר לכל עיר ועיר לקנות ספרים ולהניחם בקרן זוית וכל הרוצה יבא וילמוד, אלא שגם בזמננו מי שאומר כן הוא אפיקורס וצדוקי, משום שבלא חכמי התורה המרביצין תורה לתלמידיהם בהישיבות לא היו יודעין איך להבין תורה שבע"פ אף שכבר הם כתובין לא רק דברי הפוסקים שהם סתומים אלא אף דברי רבותינו המפרשים צריך רב גדול וגם שאותו הרב קבל מרבו ונמצא שגם עתה אחר שנכתבו תורה שבע"פ בספרים הרבה הוא תורה שבעל פה ממש וצריך לחכמי התורה ולתלמידי הישיבות, וכן יהיה לעולם אף כשיבא מלך המשיח ויחיו המתים ולא ישתכח שום דבר ממה שנתחדש עד עתה ויהיו משה ואהרן וכל הנביאים והזקנים והתנאים והאמוראים והגאונים עוד יהיה ממה ללמוד ולחדש עוד הרבה יותר.

וכיון שעדיין היה הזכרון גדול מאד אף לסתם אינשי דכל הדור ולא התירו לכתוב הכל, דאם היה הזכרון גדול רק להיחידים שנעשו גדולי העולם ודאי היו מתירין לכתוב הכל בשביל רובא דאינשי, ולכן היה שייך שילמדו עם התינוקות תורה שבכתב בעל פה ולא היה צורך להתיר לכתוב מגילות קטנות עבור התינוקות דהא יכולין ללמדם בע"פ, שזה סובר רבה שעדיף מלהתיר לכתוב מגילות קצרות שאינו ספר שלם כדלעיל, אבל האידנא שהשכחה מצוי לרובא דרובא דהאינשי והתירו לכתוב בשביל זה כל תורה שבע"פ התירו נמי לכתוב מגילות קצרות ללמוד להתינוקות משום דרובא דרובא דתינוקות ואולי לכל התינוקות לא יוכלו ללמדם בעל פה שלכן פסק הרי"ף בפשיטות שכותבין מגילה לתינוק להתלמד.

עכ"פ חזינן מהגמ' שבזמן האמוראי לא הותרו לכתוב משום דלא היה בזמנם צורך לרובא דרובא לכן סובר הרמב"ן דאף האידנא שהתירו לכתוב יותר אף מגילה לתינוק ואף ברכות וכל תורה שבע"פ שהוא משום שהצורך איכא לכתוב פסוקי דרחמי שאינם חיוב

ומנהג אלא כשרוצים להתפלל באמירת פסוקי דרחמי יצטרכו לומר דוקא בספר תהלים שלם שנכתב אף על נייר, וכן הוא כשרוצים גדולים ללמוד נמי יצטרכו ללמוד בספרים שלמים. ואולי הלמוד במגילות כיון שהותרו לקטנים אפשר גם גדולים הם ממילא בכלל ההיתר אבל לאמירת פרקי תהלים לצורך בקשת רחמים סובר הרמב"ן שאינו בכלל היתר זה, ואף שמסתבר שגם לאמירת תהלים לרחמים יודה הרמב"ן שמותר האידנא בספרי תהלים שנכתבין על הנייר ולא בעינן לומר דוקא מאלו שנכתבין על קלף כדין כתיבה, משום דהא התירו הכתיבה עבורם לא שייך לאסור שוב הקריאה בהו אף שאינו לצורך למוד אבל מגילות שאסרו לכתוב עבור צורך הגדולים אלא רק בשביל צורך הקטנים אף אם נימא שלא שייך שוב לאסור גם הגדולים מללמוד בהם שייך לאסור לומר שלא לכוונת למוד אף שהוא לצורך כאמירתם לרחמים מאחר שיכולין לומר לרחמי בספרי תהלים שלמים, וממגילות שנכתבו לגדול לקרות בהן שלא הותר כתיבת מגילות לגדולים כלל.

והטור [או"ח] בסי' של"ד שסובר דגם קמיעין מצילין מפני הדליקה כתב הב"י דסובר דכיון דאיתיהיב רשותא למיכתב ברכות ה"ה לקמיעין סובר דאין למילף מזמן הגמ' שלרוב דברים לא היה להם צורך להתירו לכן התירו רק מה שיש בהו צורך, אבל האידנא דלרוב הדברים איכא צורך להתיר דהוא לכתוב כל תורה שבע"פ אף הלכות וברכות וכל תורה שבכתב סובר דבשביל זה התירו לגמרי למיכתב הכל אף שמסתבר שלבטלה ממש לא הותר לכתוב לא כתבי הקודש ולא תורה שבע"פ אבל לצורך התירו כל צורך שהוא וכיון שלבטלה ממש ליכא כלל למיחש שיכתבו אינשי לא הוזכר זה כלל, שלכן מותר לכתוב פסוקים גם בקמיעין שג"כ עכ"פ לצורך הוא כותב שלכן סובר הטור שגם מצילין. וטעם הר"ן לפ"מ שסובר הב"י שמתיר לכתוב פסוקים לצורך אמירתם לעורר רחמי שמים כשמתפללין על החולים ועל כל צרה שלא תבא ואוסר לכתוב פסוקים בקמיעין, וכן פסק בש"ע [או"ח סי' של"ד] בסעי' י"ד בל"ק שאין מצילין אותם מפני הדליקה וביו"ד סימן קע"ט סעי' י"ב כתב שאסור לכתוב פסוקים בקמיעין אבל פסוקי דרחמי להתפלל על החולים ובעת צרה מתיר לכתוב וגם להצילן מפני הדליקה, נראה דהם סבירי להו דלא רק לצורך למוד התירו אלא לכל צורך התירו ואף לאמירתם לצורך לעורר רחמי שמים נמי התירו, וע"ז הביא ראיה מספרא דאפטרתא דהתירו אף שאין זה לכוונת למוד אלא לקיום מצות קריאת הפטרה שלכן גם לקיום חיוב תפלה על החולה ועל כל צרה שלא תבא נמי התירו ומה שהביא נמי ממה שהתיר הרי"ף כתיבת מגילה לתינוק להתלמד בה אף שהוא לצורך למוד שגם הרמב"ן סובר דהתירו האידנא לכתוב הכל

הוא משום דשם הא זה שאוסר רבה הוא משום שיכולין ללמוד עמהם בע"פ הוא משום דהר"ן תמה בשבת שם על הרי"ף שמתיר ולא היה ניחא לו לתרץ משום דהאידנא הא התירו לכתוב הכל מטעם שאף האידנא שייך ללמוד בדומה עם תינוקות בעל פה ואף שאולי יצטרכו לזה יותר זמן שיחזרו יותר פעמים וילמדו פחות אולי היה סבור שאין זה חסרון מחמת שטוב שהתינוקות יזכרו יותר וידעו מה שלומדים גם בעל פה, ומ"מ סובר הרי"ף שהתירו דמאחר שיש גם תועלת בלמוד יותר עמהם אף שלא יזכרו כל כך שידעו לומר גם בע"פ ואין להכריח ללמוד עם התינוקות דוקא באופן אחד, וזה לא מחשיב הר"ן שהוא היתר לצורך למוד שא"כ ראיה שלכל צורך התירו שלכן כיון שהאב והמלמד סוברין שיותר טוב לתינוקות שילמדו יותר אף שלא יזכרו לומר בעל פה אלא רק כשיקראו בספר התירו גם זה שא"כ יש למילף מזה שלכל צורך התירו, אבל בקמיעין שאין בזה שום אמירה שאין חלוק לענין זה כלל בזה"ז מבזמנם לא שייך לומר שיהיה זה בכלל ההיתר ולכן גם האידנא אסור לכתוב כמו בזמנם.

אבל עיין בב"ח סימן של"ד שכתב בשם מהרש"ל שקמיעין אף שניתנו לכתוב אין מצילין אותן אף האידנא, וטעמו צריך לומר דלענין איסור כתיבה סובר כהטור דהכל הותר, אבל אין זה הכרח לומר דגם מצילין אותן מפני הדליקה דאולי אין להחשיב בקמיעין כשורפי תורה מחמת איסור הצלה דהא לא מצוי שהקמיעין יהיו מונחין בבית דהא הדרך הוא שהאדם שנכתב לו הקמיע לובשן על גופו ובשביל מעט זמן שמונח בבית אין לחוש כל כך לשריפה, ומה שכתב הרמב"ן על הרי"ף דהברייתא שהביא הרי"ף אף שהאידנא מותר לכתוב ברכות ללמד על כותבי קמיעין כתבה שהכותבי קמיעין שלא הותר לכתוב פסוקין ושמות הם כשורפי תורה והב"י ביו"ד סימן קע"ט שכתב בשם הרשב"א שאסור לכתוב וכן כתב בש"ע שם סעי' י"ב והט"ז כתב בסק"ט שהאיסור הוא מטעם שאסור להצילם,] ובזה תמוה קצת ומסיק הט"ז כן כתב ב"י בשם רשב"א וזה ליכא בב"י בשם רשב"א אלא דהאיסור הוא משום שלא הותרו מהאיסור שמדינא אסור לכתוב פסוקים ופרקים אלא דוקא ספר שלם והוא כדסובר הרמב"ן במלחמות [, המהרש"ל פליג עלייהו אלא סובר כהטור שהתירו לכתוב לגמרי אך שמ"מ אין מצילין אותן ומ"מ לא הוי כשורפי תורה בקמיעין מטעם שכתבתי.

עכ"פ הא דהתירו לכתוב הוא רק לצורך הלמוד והתפלה לא רק לרמב"ן אלא אף להטור נמי אלא דסובר דכיון דהאידנא איכא הצורך להתיר בשביל הלמוד והתפלה התירו לגמרי למיכתב הכל כדכתב הב"י בטעמו, אבל לא שהקלו במצות כתיבת ס"ת לומר שיוצאין גם בכתיבה על ניר בשני הצדדין ובכריכה וגם בדפוס, ואף להפרישה יו"ד סימן

ע"ר אליבא דהרא"ש והטור שליכא האידנא מצוה בכתיבת ס"ת ממש כיון שאין לומדין בהם דהמצוה הוא רק כדי ללמוד משום דפליגי בעיקר מצות כתיבת ס"ת שליכא מצות כתיבת ס"ת קדושה בעלמא אלא הוא רק כדי ללמוד בה שלכן האידנא הוא המצוה לכתוב חומשין ומשנה וגמרא ופירושיהן להגות בהן וכן סובר הש"ך סק"ה וגם הגר"א בסק"ד כתב שכן עיקר, והוא משום דסברי דעיקר המצוה גם מתחלה ליכא אלא בכתיבת ספרים ללמוד בהם, ומה שלא יצא בכתיבת ס"ת פסולה אף שעדיין יש ללמוד הימנה הרבה הוא משום דבס"ת נאמר דינים איך לכתוב ואסור לשהות ס"ת פסולה שא"כ נמצא שאינו יכול ללמוד אלא בס"ת כשרה, שלכן לא קיים המצוה אלא בס"ת כשרה אף שאין בה שום חסרון אלא משום שנכתבה שלא לשמה או שנכתב שלא בקלף ושלא בדיו, ובחומשין שהיו מותרין ללמוד בהם כשנכתבו על קלף ובדיו ולשמה ובלא שום חסרון אף שפסולין לדין ס"ת ואין בהם קדושת ס"ת, נצטרך לומר דאה"נ שיצא לדידהו חיוב הכתיבה, ולכן האידנא שהתירו לכתוב תורה שבכתב אף על נייר ומותרין לכתוב תורה שבע"פ ורק בהם לומדין ולא בספרי תורה הכשרים שכתובים בדיני ס"ת ליכא המצוה בכתיבת ס"ת אלא בכתיבת ספרים על נייר ועל שני הצדדין, אף דליכא בהו קדושת ס"ת אף לא כקדושת ס"ת פסולה וחומשין שהמצוה לא שייך להקדושה אלא לספרים הראוין ללמוד בהם.

ומה שפשוט שהאידנא ליכא מצוה בכתיבה אלא לכתחלה יכול לקנות מהכותבין ספרים ומעת שנמצא בעולם ענין הדפוס יכולין לקנות לכתחלה ספרים הנדפסין, הוא משום שלא שייך כלל לשום אדם לכתוב כל הספרים שצריך להלמוד, ואף אם יהיה איש כזה הרי הוא בטול תורה ולא ילמוד כלום בכל ימי חייו, ופשוט שמחמת זה אסור לאדם לכתוב בידו החומשין וכל כתבי הקודש והש"ס וכל הפירושים דהא הוא בטול תורה היותר גדול מאחר שיכול להשיג הספרים מהדפוס בזמן קצר וגם בזול, שלכן ל"ד לס"ת שצריך לכתחלה לכותבה כשיכול בעצמו או ע"י סופר ששכרו שהיה שייך לקיים גם בכתיבה בעצמו או שלוחו הסופר, אבל האידנא שהמצוה היא גם בספרי תורה שבע"פ שליכא במציאות ליכא דין זה בעצם או ע"י שהקלו.

ולכן כשנקרעו ובלו באופן שלא שייך ללמוד בהן ואף אם שייך ללמוד בהן אבל שום אדם לא ילמוד בהם אזלא קדושתם ואין להציל אותן מפני הדליקה אבל הא נהי שאין להציל אותן בשבת הא צריך עכ"פ גניזה ואין לאבדן בידים ולמה שכתבתי הא הנחתן להכלים הללו שנעשו ביחוד להובילן למקום שימחקו אותן טוחנין אותן שהוא כליון בידים שיש עדיין לאסור.

אבל לכאורה הא מנלן לומר דיהיה קדושה על אלו שבלו ולא שייך שילמדו בהם, דהא מסתבר דקודם שהתירו לכתוב תורה שבע"פ לא היתה שום קדושה כשאחד עבר וכתב תורה שבע"פ, דל"ד כלל לכתבי הקודש שכתבן בלשונות אחרים אף למ"ד דלא ניתנו לקרות בהן דלר"ח גם מצילין מפני הדליקה ולר"ה עכ"פ גניזה בעי, דהוא משום דכתבי הקודש שניתנו דוקא לכתוב שייך זה גם בכל לשון ובכל כתב אלא שהוא מדיני הכתיבה שצריך לכתוב בלשון הקודש ובכתב אשורית ובדיו והוו דינים אלו ג"כ ככל פסולין שאיכא בכתיבת ס"ת שאף שהיא פסולה יש בה קדושה, אבל בתורה שבע"פ דליכא ענין כתיבה כלל שלא שייך ענין חלות על שום דבר לא שייך שתחול קדושה על הנייר והקלף שנכתבו עליו ולכן רק בזה שהתירו וגם חייבו למיכתב תורה שבע"פ האידנא שא"א ללמוד להאינשי בעל פה שממילא מסתבר דנעשה גם קדושה על הנייר והקלף שנכתבו עליו, אבל הוא רק קדושה דהאמירה מחמת שלומדין בהם ולא כשליכא ענין האמירה דהוא כשבלו ונקרעו ואין שייך שילמדו בהם, ואף אם שייך אבל ידוע שברור שלא ילמדו בהם אף שהוא דף שלם ואף שהוא מהרש"א שלם והרא"ש שלם דמאחר שברור ששום איש לא ילמד בזה אזלא קדושתו ואין לחייב אף גניזה.

אבל מלשון הגמ' שבת קט"ו ע"א באיוב תרגום שעל מה שאר"י בר' יהודה עריבה של טיט כפו עליו אמר רבי וכי מותר לאבדן ביד משמע שאיכא דבר קדושה שאף שאין צריך גניזה מ"מ אסור לאבדן ביד, ולא משמע שהוא מהא דדרשינן בדף ק"כ מואבדתם לא תעשון עשיה הוא דאסור גרמא שרי, וכוונת רבי בקושיתו דאף דאין לאסור בכתבי הקודש שנכתבו תרגום באיסורי איבוד בגרמא שהוא דרבנן משום דלא מסתבר לך שיאסרו גם בכתבי הקודש תרגום שהיה אסור לכתוב, מ"מ באבוד בידים שהוא אסור מדאורייתא פשיטא שאין להתיר, שהוא דוחק דלכאורה אין לחלק בין דאורייתא לדרבנן דאם האיסור מדאורייתא הוא אף על כתבי הקודש שלא ניתנו לקרות בהן משום שעכ"פ איכא קדושה גם מה שאסרו רבנן לאבד ע"י גרמא נמי הוא גם על כתבי הקודש תרגום, אך אולי שייך לחלק משום דרבנן לא גזרו במלתא דלא שכיחא וכתבי הקודש תרגום בזמן התנאים שהיה אסור לכתוב היה זה מלתא דלא שכיחא שלכן אף שמדאורייתא אסור מ"מ מה שתיקנו רבנן לאסור לאבד אף ע"י גרמא שייך לומר שלא אסרו בזה, אבל הוא דוחק דמלתא דלא שכיחא לא גזרו שייך כשרבנן צריכין לגזור ביחוד אבל כשהוסיפו לאסור על הדאורייתא שמה שאסרה תורה בעשיה הוא גם בגרמא למיגדר מלתא הרי הוא סתמא על כל מה שאסרה תורה כל זמן שלא פירשו בפירוש לחלק, ולחלק בפירוש נמי יש לנו לומר שבמלתא דלא שכיחא לא פירשו לחלק, ובשם שהיה כתוב על בשרו

לפ"מ שהיה סבור לומר דהוא מחמת דגרמא שרי מן התורה מותר לטבול, הוא מחמת שהוא דבר כללי על כל האיסורין דרבנן דלא אסרו כשהוא לצורך גדול כבמקום חולי ובמקום צערא ובמקום פסידא כדאיתא בכתובות דף ס', ובר"ן סוף תענית לענין חולה שאין בו סכנה א"צ אומד אלא מאכילין אותו דבמקום חולי לא גזרו רבנן ובטור או"ח סימן תקנ"ד הוא בשם רמב"ן, כמו כן היה סבור דגם לא במקום מצוה כשלא פירשו בפירוש לאסור, אבל בלא שכיחא לא שייך זה שלכן אף אם כתבי הקודש תרגום לא היה שכיחא נמי היה גם האיסור דרבנן ע"י גרמא כמו שאיכא האיסור דאורייתא לאבדן ביד. אלא משמע שהוא ענין חדש דאמר רבי דכתבי הקודש שאין קורין בהן אף באופן שלא הצריכו לגנוז אסור לאבד ביד, ואין זה מקרא מלאו דלא תעשון דהא לא הזכיר הקרא, אלא מסברא בפשיטות שא"א שיהיה דבר כזה מותר לכל דבר ששייך לקדושה אף שאין בה קדושה גמורה ואין צורך לקרא ע"ז, והסברא הוא אף על דבר שאינו בקדושה גמורה. ועיין בספרי על קרא זה שת"ק אומר מנין לנותץ אבן אחד מן ההיכל ומן המזבח ומן העזרות שהוא בל"ת ת"ל ונתצתם את מזבחותם לא תעשון כן לה' ור' ישמעאל אומר מנין למוחק אות אחת מן השם שהוא בל"ת שנאמר ואבדתם את שמם לא תעשון כן לה' רג"א וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין למזבחותיהם ח"ו אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונותיכם ומעשיכם הרעים למקדש אבותינו שיחרב, והובא בפרש"י על החומש בשינוי שכתב בלשון ת"ק תרוייהו אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח או מן העזרה ואחר זה הביא דברי ר"ג שאמר וכי תעלה על דעתך,] ואיתא בפירושי רש"י שהגירסא הוא א"ר ישמעאל וכן הוא בפי' רמב"ן בהעתקתו לשון רש"י אבל אחר זה הביא הרמב"ן לשון הספרי כדכתבתי לעיל שכן הוא בספרי ספרי שאצלנו [, והרמב"ן פי' שליכא שום מחלוקת שדברי ר"ג הוא סמך של אגדה ולענין הדרש להלכה הוא כת"ק ור' ישמעאל ולא פליגי משום דלא תעשון קאי אתרוייהו על ואשריהם תשרפון לא תעשון ועל ואבדתם את שמם לא תעשון, אבל שפיר כתב הר"א מזרחי דר' ישמעאל פליג על ת"ק דסובר בשביל קושית ר"ג וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את מזבחותיהם היינו שא"צ קרא לאסור זה שלכן סבר שלא קאי הלאו אלא על מוחק את השם שאף למחקו כשנכתב שלא במקומו שהוא לתקון הס"ת או כשהיה נכתב השם במקום שאינו כבודו כגון על כלים וקורה וכה"ג שנמצא שהוא לשם שמים נמי עובר בלאו עיי"ש, ואולי מפרש זה אליבא דרש"י ונקט תרוייהו היינו שקאי הלאו על תרוייהו או על אחד מהן ואח"כ מביא רש"י דברי ר"ג שהוא לדרשת האגדה שג"כ נדרש מזה.

אבל לכאורה איתא במכות דף כ"ב בבישל בעצי הקדש שלוקה משום ואשריהם תשרפון לא תעשון לה', שמסתבר שע"ז צריך קרא מאחר דאין בזה שום נתיצה דהא אף במקדש עמדו לשריפה זו ולא שייך להחשיב זה נתיצה כזו דכל איש יודע מסברא שהוא דבר המבזה קדשי שמים, והוצרך לקרא זה לחייב בלאו ואף כשאינו שוה פרוטה דליכא מעילה משום דהשריפה לצרכי הדיוט בעצים שהם של הקדש לומר דהוא נמי השחתה ובזיון לה', ויותר נראה שאף שליכא בהשחתה דשריפה זו כלל ענין בזוי נמי אסור בלאו זה כיון שהוא משחיתם שלא לצורך הקדש, דהא ברמב"ם פ"ו מיסוה"ת ה"ז אחר שכתב הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח לוקה הוסיף לכתוב וכן השורף עצי הקדש דרך השחתה לוקה וכתב הכ"מ שהכי מפורש בסוף מכות, והשחתה זו דשרפת העצים לבשול בעצים שעומדים לשורפם לבשול הקרבנות ולשרוף הנותר והפסולין הוא השחתת דבר הקדש אבל אין בזה בזיון, וזהו אולי החדוש שאיכא בשריפת עצי הקדש שליכא זה ברישא דסותר אבן מן המזבח והיכל ושאר העזרה, דבסותר אבן דברישא הוא גם בזיון ובשורף עצי הקדש ליכא בזיון אלא השחתה לבד, דהא לרמב"ם ליכא שום דבר שנעשו מעצים במקדש כדאיתא בפ"א מבית הבחירה ה"ט] עיין בראב"ד ובכ"מ שם ובפ"ו מע"ז ה"י [, וגם ניחא מה שהוצרכו לדרוש מהסמיכותא לתלתא קראי דאיסור נותץ אבן מן המזבח נדרש מסמיכות לא תעשון לונתצתם בספרי והאיסור דמבשל בעצי הקדש נדרש במכות מסמיכות לא תעשון לואשריהם תשרפון והאיסור דמחיקת השם נדרש מסמיכות לא תעשון לואבדתם את שמם, משום דבניתוץ הוא השחתה ובזיון ובשרפה לבשול בעצי הקדש איכא השחתה בלא בזיון ובמחיקת השם הוא אף שהוא אדרבה לכבוד שמים משום שהוא נכתב על קורות ואבנים דהוא שלא במקומו כהא דאיירי במכות דמחק את השם בהליכתו. ונמצא שקושית ר"ג וכי תעלה על דעתך הוא רק על ת"ק שדורש לאסור ניתוץ אבן מהמזבח ומהיכל אבל על דרשת ר' ישמעאל לאיסור מחיקת השם ולדרשת הגמ' מכות לבישל בעצי הקדש מודה, ודורש דברי האגדה ממה שקאי הסמיכות גם לונתצתם ולושברתם. וא"כ מה שמסיק הרא"מ אלא שעכ"ז היינו אף שהקשה ר"ג וכי תעלה על דעתך הלכה כת"ק מההיא דשלהי מכות שאמרו מי ששרף בעצי הקדש לוקה ואזהרתיה מואשריהם תשרפון באש לא תעשון לה', תמוה דלא דק כלל דבהא דמכות דבשלו בעצי הקדש מודים גם ר' ישמעאל ור"ג דנדרש סמיכות דלא תעשון לאיסור הלאו ורק על ת"ק דדריש גם הסמיכות דלא תעשון לונתצתם פליגי וצ"ע. אבל האמת הוא שהלכה כת"ק דהרי כן פסק הרמב"ם בפ"ו מיסוה"ת שלוקה מצד הסמיכות דלא תעשון לכי את מזבחותם תתוצון,] ופשוט שהוא ט"ס וצריך לגרוס

שנאמר בעכו"ם ונתצתם את מזבחותם וכתיב לא תעשון כן לה' דרק לקרא זה נסמך וכן הוא בספרי, וקרא בלשון כי את מזבחותם תתוצון ליכא כלל במשנה תורה אלא הוא בפרשת כי תשא, ובפרשת ואתחנן איכא קרא כעין זה דכתיב כי אם כה תעשו להם מזבחותיהם תתצו ולא נאמר שם הקרא דלא תעשון, ופלא שלא נמצא במפרשי הרמב"ם מי שהגיה זה [. ובעצם הא אף שלא הוצרך לקרא מקושית וכי תעלה על דעתך דמובן זה מסברא לכו"ע הא מצד זה לא היו לוקין שא"כ הוצרך הקרא לאסמוכי כדי לחייבו מלקות אך אולי הוא משום דבכלל האיסור הוא כל מחיקה וכל שריפה ושייך למילף גם לנתיצת אבן ממזבח ואף שמצד חדוש האיסור אוקימנא בליכא ענין בזיון.

עכ"פ מצינו בספרי שמסברא נמי יש לאסור בלא קרא לפי' הרא"מ שהוא הנכון, ולכן גם בהא דרבי הנכון לפרש דמה שאמר בקושיא וכי מותר לאבדן ביד הוא נמי מסברא וכהא שהקשה ר"ג בספרי, והסברא שלא שייך שיהיה מותר דבר כזה ואין צורך אף לקרא הוא על כל מה ששייך לכתבי הקודש אף שאינו בקדושה גמורה ואולי אף בליכא קדושה כלל וליכא חיוב גניזה שלכן ברור ופשוט שאסור היה לאבד ביד ספר איוב תרגום. וא"כ נראה דלרבי איסור מעשה בידים שנאמר בקרא דלא תעשון שהוא דוקא על מעשה בידים כמפורש בדף ק"כ הוא מעשה כזה שהוא הבאה והנחה למקום שיתאבדו שבארתי שהוא בחשיבות מעשה אבל ע"ז שייך להצריך קרא, משום דלאינשי סתם שייך שלא יחשבו זה למעשה, והוא מה שמסיק רבי מניחן במקום התורפה והן מרקיבין מאליהן שבזה מודי רבי לר"י בר' יהודה שהיה מותר בכתבי הקודש תרגום שליכא בהו קדושה מאחר שלא ניתנו ליכתב ולא לקרות בהן אף אחר שנכתבו. שלכן אף שמסתבר שליכא קדושה על הספרים מתורה שבע"פ כשבלו ונקרעו שברור שלא ילמדו בהם וליכא שם שמות כתובים ואין להצריך גניזה כדבארתי, אסור לאבדם ביד מהא דרבי, אבל כיון שליכא קדושה כלל שהאיסור הוא רק מסברא דרבי הוא רק באבוד בידים ממש שפשוט גם לסתם אינשי שהוא אבוד בידים, ולא בהבאה והנחה למקום שיתאבדו שאף שהוא ג"כ בחשיבות איסור בידים שאסור מן התורה בכתבי הקודש ממש אף בפסולין ובבלויין וכן בשמות אף שנכתבו שלא במקומן כדבארתי, ליכא איסור זה בספרים דתורה שבע"פ כשליכא שמות שהוא כמעט בכל הספרים אף במשניות וגמרות חוץ ממקומות ידועים שיהיה מותר להניחן בהכלים שנותנין שם הניירות שיקחו משם להמקום שימחקו ויאבדו שם את הכתב, אבל הסדורים וכן תורה שבכתב שאיכא שמות אסור.

כל זה כתבתי לפי שיטתי שהיא לדעתי מוכרחת שלהניח בכל מקום שיאבד אף אחר הרבה זמן ואף שהאבוד אחר זמן יהיה ע"י מעשה אחרים הוא מעשה בידים ממש, אך

איכא חלוק בדברים שליכא קדושה וא"צ אף גניזה שאיכא איסור חדש דרבי שהוא מסברא איכא חלוק בזה כדלעיל. ועתה נשתעשע בדבריך החביבים לי מאד.

והנה מה שדחית ראיית הגאון ר' אליהו אליעזר שהוא בספר אחיעזר ח"ב סי' מ"ח מקדשים פסולין שהוא דוקא בשרפה ולא בקבורה וכשנטמאו היה מקום לומר (בפסחים פ"ב ע"ב) דהואיל ואיתעביד ביה עובדין דחול לא תיבעי שריפה ותיסגי בקבורה שפרש"י שהוא משום דנתחללה והוזלה בקדושתה, שחזינן דקבורה בזיא מלתא טפי משריפה, שאפשר אינו כן אלא שבקדשים שאני מכתבי הקודש דקדשים דינם בכילוי שלכן הוא בשריפה דהוא כלוי תיכף ובכתבי הקודש אדרבה הקיום עדיף שלכן הוא דוקא בקבורה שאינה מעשה כלוי אלא מעשה סלוק מלפנינו רשאין משום דגם לא איכפת לנו במה שבמשך הזמן יתאבדו, ואף שלא ניתנו לקרות שא"כ אפשר שאסור להחזיקם במקום גלוי אבל ודאי רשאין להחזיקם גם באיזה בנין שלא שייך שיקחו משם לקרות בהם, וכ"ש בספרים שבלו שלא שייך לקרות בהן שלכן אסור לשרוף, ודאי הוא דיחוי ובטול דבריו לגמרי, ואין צורך לזה שהזכרת דאף כשהן אימורי קדשים הכשרים דינם בשריפה, אלא בזה עצמו הוא הדיחוי ובטול דבריו ממש דמצות נותר וכל פסולי קדשים הוא שישרפו באש דוקא, ואפילו לר' יהודה דיליף גם בעור חמץ דאינו אלא בשריפה מנותר שא"כ משמע דעיקרו של נותר וכל פסולין שלא יהיו בעולם ונתחדש שהוא דוקא ע"י שריפה, ואף לא בכילוי אחר כשריפה וכ"ש שלא שייך שיסגי בקבורה דליכא שום כילוי דעוד יתקיים הרבה זמן שהוא היפוך מה שהצריכה תורה, ולחיוב זה שחייבה תורה בנותר ובשאר פסולין שריפה שהוא כילוי מהעולם ודוקא בשריפה שהוא ממילא חשיבות מאחר דאיכא מצוה איך לעשות בהו אי לאו דהיה נכתב גם בקדשים שנטמאו באש ישרף אלא רק והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל היה מקום לומר דל"ד לשאר פסולין דליתנהו בחולין אמרה תורה בהו עשיית מצוה שצריך לעשות מעשה כילוי ודוקא בשריפה, אבל כשנטמא דלא נזהרו בהו כמו בבשר חולין נתחללה ויש לה רק דין כחולין שאסורין באכילה ובהנאה שליכא שום מצוה מה לעשות בהו אלא משום שצריך לראות שלא יכשלו בה בני אדם סגי לה בקבורה כרוב איסורי אוכלי חולין דאסורין גם בהנאה שליכא שום מצוה לעשות בהו ודינם שנקברין אינו שום חיוב מצוה אלא הצריכו רבנן לקברו כדי שלא יכשלו אינשי ליהנות מאיסורא, וזהו מה שהוצרך רש"י לפרש על ותיסגי לה בקבורה לגונזה מן העין שלא יאכלוה כלבים, היינו לפרש מה שאמר הגמ' ותיסגי ליה בקבורה דהוא חיוב לכבוד שם הקדש שעלייהו דליכא ענין כזה בבשר קדשים אלא אם צריך הוא דוקא בשריפה, שלכן הוצרך לפרש שאינו מענין מצוה אלא

להסיר תקלה שלא יכשלו להאכיל לכלבים, ואיך שייך לומר דתיסגי לה בקבורה הוא מצד ענין כבוד קדשים ולהוכיח מזה דרק בפסול דטומאה שהיינו אומרים דהקדושה נתחללה והוזלה סגי בגניזה דקבורה משום דשריפה הוא בנותר ושאר פסולין דליתנהו בחולין וחמירא קדושתן דבעיא דוקא כליון ע"י שריפה דלא בזיא, דהא ענין השריפה הוא חיוב מצוה שנאמרה בקדשים ולא שייך שיהיה בכילוי שלא ע"י שריפה וכ"ש שלא ע"י קבורה שאינו מכלה כלל דעוד יתקיים הרבה זמן וקבורה דנאמר אינו לשום קיום מצוה אלא כמפורש ברש"י שלא יהנו ע"י אכילת כלבים.] ואף שרש"י כתב במתני' דסוף תמורה בכל הנשרפין לא יקברו דלמא אתי אינש ואשכח להו ואכיל להו, פשוט שאיירי על איסורי הנאה דחולין דערלה וכלאים שרש"י סובר שכיון שהן חולין אין לומר דפן תוקדש פן תוקד אש נאמר לחיוב מצוה כדכתב רעק"א בגהש"ס אלא הוא רק לומר שאסור ההנאה בו רק עד שתשרף ולהתיר ההנאה דמאפר, שלכן מפרש שחיוב השרפה הוא רק כדי שלא יכשלו ליהנות מהם, וכיון שאחר השריפה מותר האפר יש לחוש שלא לקבור אף כשאינו רוצה לטרוח בשביל להרויח האפר, מחשש דשמא אתי אינש ואשכח להו ויהנה מהם להאכילן לכלבים, דלשון ואכיל להו שברש"י הוא ט"ס דכיון שנמצא קבורין הא ברור שהוא דבר האסור, אבל ליהנות מהם יש לחוש דאולי יקילו איזה אינש לחשוב שאף שמותר בהנאה קבר להו משום שלא היה לו שום צורך, אבל הנקברין שאפרן אסור לא חייבו להטריח לעשות תרוייהו לשרוף תחלה ולקבור האפר בשביל חשש רחוק זה ולכן לא ישרפו, אבל לא קאי רש"י על הקדשים שנשחטו חוץ לזמנן וחוץ למקומן דהשריפה הוא דאורייתא [. ופלא על גאון גדול כמותו שמביא זה לראיה. ורש"י בביצה דף כ"ז במתני' ד"ה חלה דאף שאר ביעורין הוא כשריפה הוא דוקא בתרומה וכפי' בתרא שלו בשבת דף כ"ה אבל לא בקדש דהא בפירוש כתב בשבת בפי' ראשון בטעם שאמר רב שמצוה לשרוף את התרומה שנטמאת דדמיא לקדש שלטעם זה הוא דוקא בשריפה, ומה שמסיק רש"י על מה שאינו יכול ליתן החלה שנטמאת לכלבו ביו"ט משום שהתורה אחשבה להבערה דקדשים שריפה דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה היא אף מה שמאכילה לכלבו הוא לענין האסמכתא דיליף רב בשבת מקדשים שנטמאו. ועיין בדב"מ שבת סימן ג' ענף ג' מה שבארתי בדברי רש"י אלו שבביצה החמורין מאד. גם מש"כ בתשובה דהגרא"א באחיעזר דמה שאיכא מעלה בגניזה בכתבי הקודש בקרקע הוא דוקא בכלי חרס דזה לא רק שמסיר הביזוי דאיכא בקבורה אלא אדרבה הוא ענין כבוד עדיף משריפה, הא מפורש במגילה דף כ"ו שכל מעלת כלי חרס שאר"א בר יעקב הוא רק משום שלא נמחק ולא נבלה מהר אלא עומד ימים רבים, שלא שייך זה כלל

בקדשים שנפסלו שהכילוי אינו חסרון אלא מעלה דהא דינם של פסולי קדשים הוא דוקא בשריפה שמכלה אותם וכיון שאין צורך וחשיבות בבשר קדשים לקיימם ליכא שום מעלה בהנחתם בכלי חרס. ועיין בר"ן במגילה שם דאע"פ שגונזין אותו עושין לו תקנה במה שאפשר לקיימו, ובלשון זה משמע שליכא שום מעלה בכ"ח עצמה אלא מצד שיתקיים יותר זמן, וכן כתב הט"ז באו"ח סימן קנ"ד סק"ד בכ"ח שיהיה לו קיום, ואין כוונתו שבזה יהיה לו קיום לעולם אלא שיהיה לו קיום להרבה יותר זמן וכלשון הגמ' מקרא דירמיה, וביו"ד סימן רפ"ב סק"ו כתב הט"ז בפירוש לימים רבים אבל בט"ז יו"ד כתב שיש לו קיום, והוא לכאורה חלוק גדול בין לשון שיש לו קיום ובין לשון שיהיה לו קיום, דלשון שיהיה לו קיום מפורש דהוא עוד דין דאף שגם בל"ז איכא ענין מעלת הגניזה בקרקע שזה אמר רבא ועוד איכא דין דצריך להניח הס"ת שבלה בכ"ח כדי שיהיה לו קיום לזמן גדול שזה הוסיף ר"א בר יעקב, דהוא כדכתב הר"ן בהא דראב"י שהוסיף שאף שגונזין עושין תקנה במה שאפשר שלכן צריך להניחם בכ"ח, ולשון שיש לו קיום שייך לפרש שר"א בר יעקב אינו מוסיף עוד דין אלא שהוא באור בדברי רבא דלא אמר רבא הא דיגנזו לס"ת שבלה בקרקע אצל ת"ח אלא דוקא בכ"ח, אבל כיון שודאי לא יסתור הט"ז את דבריו ודאי הוא לדינא כלשונו באו"ח שהוא עוד דין שאף שגונזין יש לתקן מה שאפשר וביו"ד לא דק כל כך בלשונו משום שסמך על הא דכתב באו"ח ומה שהוצרך לכתוב גם ביו"ד ולא סמך לגמרי על הא דכתב באו"ח הוא משום שהחסיר תיבות ימים רבים והיה שייך לומר דצריך למצא דוקא קרקע דטרשים וסלעים שהיא יבשה שבצרוף מה שיהיה בכ"ח יתקיים זמן היותר ארוך לכן כתב גם ביו"ד לפרש שהוא ימים רבים כפי מה שאפשר להתקיים בבית הקברות שבכל עיר ועיר וליכא חיוב להוליך לס"ת וכתבי הקודש בלואים למקום אחר. ועיין בפמ"ג במשב"ז שם שע"מ שכתב הט"ז בכ"ח שיהיה לו קיום ציין להר"ן מגילה הוא לפרש כדכתבתי שהט"ז מחדש בלשונו לדינא כפי' הר"ן. ועיין במחצה"ש סק"ט שמשמע נמי שמביא הא דכתב הר"ן לבאור הדין. עכ"פ מבואר בר"ן שהוא עוד דין וגניזה חשובה הוא אף בלא כ"ח אך שראב"י הוסיף להניח גם בכ"ח דמה שאפשר לתקן עוד צריך לתקן וכן סובר הט"ז וכל האחרונים דלא כתשובת הגרא"א באחיעזר וכן משמע יותר מגמ' דלעיל.

ומה שדחית ראיית הגרא"א בספר אחיעזר מהא דנקט בשבת קט"ז ע"א בספרי מינים כשם שאין מצילין מפני הדליקה כך אין מצילין מפני המפולת דהרבותא הוא משום דבזיא מלתא טפי משרפה, דהוא משום דהצלה מדליקה הוא מניעה שלא יתבזה אחר משהו זמן ובמפולת הוא הצלה ממה שכבר הוא מבוזה ממש נמי א"צ להצילם ולהוציאם

מהבזיון נמי הוא טעם נכון, ולענ"ד יש לומר החלוק בהסבר זה דבדליקה עד ממש רגע האחרונה שנאחז בו האש בכבודו עומד וכשכבר נאחז בו האש כבר הוא כאינו כלל דהרי מה שישאר יעמדו בבזיון שכמעט א"א להצילו שוב ספר שלם, ובמפולת הרי הוא קיים כולו בתוך המפולת שהוא בבזיון וכשיצילו במה שיוציאו אותו משם הרי יהיה כבתחלה שלכן היה מקום לומר דיש להצילו דמאחר דהוא קיים אין להניחו בבזיון מאחר שעכ"פ ספר תורה ושאר כתבי הקודש הוא. ויש גם לומר דהבזיון דשרפה הא ליכא בעצם כשהוא קיים דכ"ז שלא הגיע שם האש הא בכבודו עומד, ונמצא שכל הבזיון הוא מחמת שלא איכפת לן שלא יהיה בעולם, הרי זה ודאי אנו רוצים שלא יהיה ס"ת שכתבו מין קיים בעולם דהרי כו"ע מודים בטעם ר' טרפון וטעם ר' ישמעאל שיש צורך גדול שלא יהיו בעולם ספרי מינים דלא שייך לחלוק על זה, ומה שפליגי הוא משום שעכ"פ כיון שס"ת וכתבי קדש הן אסור לשורפן, שהרי מטעם זה הרמב"ם שפסק כר"ט ור' ישמעאל בפ"ו מיסוה"ת הא הוצרך להקדים דכיון שאינו מאמין האפיקורס בקדושת השם והוא אצלו כשאר הדברים לא נתקדש השם שלכן מצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם, אך שאין סוברין שליכא קדושה בהשמות כמפורש בגמ' שר' יוסי אומר בחול קודר את האזכרות ות"ק אולי סובר שגם בכל דברים הכתובים איכא קדושה שלכן סובר שאסור לשרוף בידים אף שאיכא צורך שלא יהיו בעולם אף שלהציל מלישרף מודו דאסור אף בחול, אבל להציל ממפולת וכדומה שהוא בבזיון כשהוא קיים היה מקום לומר שיש לנו להציל מהבזיון מצד הקדושה שעכ"פ אית בהו והוצרך לאשמועינן שאין להצילן אף מבזיון ואף לא בחול אף לת"ק.

והנה בעצם פליגי בזה ר"ט ור' ישמעאל דלר"ט משמע שליכא קדושה בכתבי הקודש שכתב מין ואף לא בהשמות ולכן לא הזכיר טעם בדבריו על ההיתר לשרוף דהרי אין צורך לטעם דכיון שאין קדושה בכתבי הקודש שכתבו אף לא בהאזכרות לא שייך לאסור אלא אמר טעם על החיוב לשורפן, ולר' ישמעאל איכא קדושה שלכן הוצרך לומר טעם על מה שמותר לשורפן מק"ו מסוטה והוא ממילא טעם גם לחייב לשרוף שהרי קיום מעשיהם הוא עשיית איבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, ופסק הרמב"ם כר"ט דליכא קדושה והרמב"ם הוצרך ליתן טעם לדברי ר"ט, דהא אף שלא הזכיר ר"ט טעם ודאי הא יש לו טעם אבל התנאים מקצרין דבריהם, וכתב הטעם דמפני שאינו מאמין בקדושת השם והוא בדעתו כשאר הדברים לא נתקדש, ואף שר"ט אמר שהן מכירין וכופרין והביא קרא דואחר הדלת שמת זכרונך שפרש"י זכרון הוא בידך ואינה שכחה לך אלא שהשלכת אותי אחורי הדלת, הוא עכ"פ ודאי כותב ככופר שאינו מאמין שלא

מתחשב כלל בהאזכרות יותר מסתם דברים, ור"ט עצמו נמי אמר עלייהו שהן מכירין וכופרין שלכאורה כיון שהן מכירין הא לא שייך שיכפרו, אבל פירושו דבכוונה רוצה לעקור הכרתו שלא להתחשב כלל שלכן מה שכתב הוא כסתם דברים שכתב, והללו היינו הנכרים מה שכופרין הוא מחמת שאין מכירין שלא למדום אבותם שלכן כששמע שישראל מאמינים בהשי"ת והתורה היא התורה שנתן להם מסתפק ומתחשב גם עם אמונת ישראל וכותב לשם הקדושה דשמע מישראל שתיבה זו הוא שם השי"ת שלכן אסור לשורפן וחייב לגונזן. ורק בשביל זה שלא נתקדשו מסיק דמצוה לשורפו, וטעם המצוה שג"כ לא מפורש טעם בהא דאר"ט דהם מכירין וכופרין אלא דלכן לא נתקדשו כדפי' הרמב"ם הטעם שמצד זה ליכא איסור לשורפן, אבל ליכא טעם שיהיה מצוה וחיוב לשורפן שלכן כתב הרמב"ם אחר שכתב שלא נתקדש וליכא איסור שממילא איכא גם מצוה לשורפו מטעם שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם. והוא טעם ר' ישמעאל כדכתבתי שקיום מעשיהם הוא הטלת קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים, ובודאי הוא גם טעם ר"ט, אבל אם היו נתקדשו לא היה מועיל טעם זה להתיר השריפה דפוסק שלא כר' ישמעאל בזה. והא דכתב הכ"מ על דינא דהרמב"ם דברי ר"ט ודברי ר' ישמעאל הוא משום שפסק הרמב"ם הוצרך לתרוייהו כדבארתי.

ומה שהביא הגרא"א בתשובתו באחיעזר מר"ח דמצילין מפני הדליקה ספרים שלא ניתנו לקרות דדינן בגניזה ואם הוא גניזה בלא שימה בכ"ח הא גניזה בזיא טפי משריפתן בדליקה דלכן הוכיח שאף אלו דאין קורין בהם צריך לשום אותם בכ"ח הא הוא ראיה רק לשיטתו, אבל כיון שבארתי שאינו כן ונדחה ראייתו הא גניזה בקרקע אף בלא כ"ח הוא הדין שנאמר בס"ת שבלו ליכא שום ראיה, ולא מובן מה שהביא זה לעוד ראיה.

ואף שדין ברור הוא וכן סובר הר"ן והאחרונים שגניזה הוא גם בלא כ"ח אף שהוסיף ראב"י עוד דין דמה שאפשר לתקן יתקנו, ובודאי אמר זה רבא מפי הקבלה וכדמצינו הרבה דברים בגמ' שאמרו האמוראים מפי הקבלה אף שלא מצינו זה במשנה, והוא כהחשיבות בחיוב קבורה למת שהוא דוקא בקבורה בקרקע כדאיתא בסנהדרין דף מ"ו ואיפסק ברמב"ם פי"ב מאבל ה"א ובטור וש"ע יו"ד סימן שס"ב סעי' א', והמצוה היא אף בלא ארון ואדרבה יותר טוב לקברו בקרקע ממש בלא ארון כמפורש בטור וש"ע שם והגר"א בסק"ג הביא מירושלמי שמפורש כן בצואתו של רבי, וא"כ חזינן שהחשיבה תורה קבורה בקרקע והשורף את מתו הוא עבר על חיוב ומצות התורה והוא גם גנאי היותר גדול, ומפורש בקרא דעמוס דנענש מואב על ששרף עצמות מלך אדום כמפורש ברש"י שם הרי שהוא גנאי גדול שאף על עכו"ם הקפיד השי"ת ועגשו, ובחשיבות זה

החשיבה תורה גם לגניזת ס"ת וכתבי הקודש שבקרקע הוא גניזה אף בלא ארון, אבל חידוש ר"א בר יעקב דיש עכ"פ חילוק בין קבורת מת לגניזה דס"ת דבמת שלא איכפת לן שיתעכל הבשר דהא עיכול הבשר היא כפרה כדאיתא בסנהדרין דף מ"ז ואפילו לר' אשי דהכפרה הוא מכי חזי צערא דקברא פורתא מסתבר דבעיכול הבשר הוא יותר כפרה לכן יותר טוב בקרקע ממש, אבל בס"ת שהיה יותר טוב שיתקיים לעולם יש לנו לתקן מה שאפשר דיקברו בכ"ח שמצינו שהוא מתקיים לימים רבים כדכתב הר"ן, והוא מסברא ופשוט שגם רבא לא פליג ע"ז דמה שאמרו התנאים והאמוראים מסברא הוא נמי דין ברור מדאורייתא, אבל מסתבר שאם ליכא מציאות להשיג כ"ח וליכא מקום להחזיק כתבי הקודש שצריכין גניזה אין כ"ח עיכובא וצריך לקוברם אף בכלי עץ שאינם מועילין לקיום ליותר כבוד. ועיין בפמ"ג במשב"ז סק"ה שכתב שהוא חובה לגנוז בקרקע דמשמע לו כן מלשון הרמב"ם והש"ע שא"כ הוא יותר עדיף מלהצניעם באיזה מקום בבנין ובערוך השלחן כתב ע"ז שקשה לומר כן, ואולי הטעם משום דבבנין אפשר שיארע כמה סיבות שיתבזו ע"י נכרים וגנבים וגם ע"י שריפות שלכן כיון שאין צורך להם לקריאה וללמוד טוב יותר לגונזן בקרקע והוא טעם גדול ולא מובן מש"כ שקשה לומר כן.

ודברי הרשב"א בשבת דף ק"כ ע"ב ד"ה לעיל ודאי מה שפי' הגרא"א באחיעזר שם שאף שודאי שימחק אבל לא באותו רגע אלא אחרי כן ודאי אינו כלום לדעתי, וגם אף אם היה זה חילוק הרי שם עושה בהחזקת ידו במים גם רגע השניה והי"ל להוציא ידו, ודוחק לומר שעל רגע שניה, הוא רק מצמצם ולא נתרבה לשאר איסורין, והוא עצמו כתב לעיל מזה שתמוה לומר שיהיה קולא באיסורין מחיוב מיתה ונמצא לכאורה שסותר עצמו וא"כ כוונתו שמ"מ צריך לומר שסובר כן הרשב"א אף שתמוה. אבל לא קשה כלום דבמשהו זמן ששוהה בטבילה ליכא ודאי שימחק, ודמיון הגמ' לכבוי הוא לעשיית מחיצה בכלים שמתבקעין אולי אינו ודאי כדמשמע קצת מלשון שדרכן להשתבר וכדסובר כן הרמ"ך בכ"מ פי"ב משבת ה"ו, ואף להרמב"ם שכתב בפי"ב בודאי מתבקעין ומכבים הוא משום דנחשב גרמא מטעם דכתבו התוס' בדף מ"ז ע"ב ד"ה מפני בשם ר"ת משום שאינו מכבה עד שיתבקעו הכלים שאף שהוא ודאי מ"מ כיון שמתחילה צריך עוד מעשה שיעשה ע"י האש נחשב זה גרם, עיין במ"מ שם ובב"י סי' של"ד ד"ה וטלית ובמג"א סי' רס"ה סק"י, וצריך לעיין הרבה בדברי הרשב"א מה שקשה לפני עתה השי"ת יחזקני, ומה שכתבת בדברי הרשב"א הוא לכאורה נכון.

ולענין מעשה הוא ברור אצלי כמו שכתבתי ויש לאסור בחומשים וספרי תנ"ך שבהם נמצאים שמות וכן סידורים מאלו שמדפיסים בשמות ממש, אבל מהספרים שבתורה

שבע"פ שהם משניות וגמ' משני התלמודים וכל ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים והספרים הנדפסים מחכמי הזמן וכל הירחונים כשנקרעו ולא שייך שילמדו ויעיינו בהם ואף ששייך שילמדו בהם לפעמים אך ברור שלא ילמדו ולא יעיינו בהם כאיזה דפים שלמים נמי מותר. אבל לעשות כן למעשה תדבר בזה עם עוד גדולי פוסקים בא"י וגם מגדולי ראשי ישיבה וגם עם גדולי תורה והוראה מעדה החרדית ומהספרדים. והנני זקנך, אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן מ

בדיני ברכות, כתיבת שלום באגרות, קריאת התורה, תפילה, נחום אבלים, דינים ומאמרי חז"ל שונים א' דהגבלה תשל"ט. מע"כ ידידי וחביבי הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

[א'] ברך מזונות על דבר שברכתו שהכל הנה בדבר אחד שבירך מזונות על דבר שברכתו שהכל הנה תלוי באיזה דברים דאם אינם בשם מזון כלל לא יצא אבל בדברים שאיקרו מזון דהם כל דברים שנאסרו בנודר מן המזון דהוא בכל דבר חוץ מן המים ומלח כדתנן בעירובין דף כ"ו יוצא בדיעבד כשברך בורא מיני מזונות אף שהברכה שתיקנו עליה הוא רק שהכל, וכדכתב בנש"א כלל נ"ח סימן ג' וכתב זה בבאור הכ"מ ומסתבר כדבריו שלכן יש להורות כן אף אם נמצא חולקים עליו. אבל מ"מ נראה לע"ד שלא יאכל על ברכה דמזונות אלא רק חתיכה קטנה שהדרך להניחה בפעם אחת לפיו ולא יותר דמאחר שהוא רק לבדיעבד שיצא וכל פעם הרי הוא חיוב אחר בהברכה ואין לו לאכול על מה שיצא רק בדיעבד, ולכן יש לו לחכות ולא לאכול יותר עד שיצא מרשות זה לרשות אחר ויתחייב בברכה אחרת ואז יברך ברכת שהכל הראויה לזה ויאכל השאר שרוצה. וגם מסתבר שאף בכוונה יכול לעשות שינוי מקום כדי שיתחייב בברכה ולא נחשב שגורם ברכה שאינה צריכה, דכיון דאינו יכול לאכול מחמת שרוצה לעשות כדין הלכתחלה שפיר עושה דהרי היא צריכה כדי שיוכל לאכול לכתחלה.

[ב'] עשיית מלאכה בשבת ע"י שעון ובדבר לעשות מלאכה בשבת ע"י שעון עלעקטרי [חשמלי] אמת שאסרתי וכתבתי לאחד תשובה בזה ונדפסה בעם התורה היוצא ע"י צעירי אגו"י חוברת ט' תשל"ט (והיא לקמן סימן ס') תעיין שם, ורק מה שכבר נהגו שהוא לכבות הנרות דעלעקטרי שהודלקו וגם שיוחזרו להדלק אח"כ באיזה זמן מהיום התרתי וגם נתתי טעם והבו דלא להוסיף עלה כמפורש שם.

[ג'] אם יש קפידא מלכתוב שלום במכתבים ובדבר כשכותבין מכתבי רעות אם יש קפידא מלכתוב תיבת שלום לגמרי או שצריך לחסר המ"ם ולעשות נקודה לסימן הנה ברמ"א יו"ד סימן רע"ו סעי' י"ג שיש נזהרין אבל הש"ך ס"ק ט"ז וכן בנקה"כ כתב דרוב העולם אין נזהרין בזה, והעיקר שיש שנזהרין הוא כשכותב תיבת שלום לברכה שהוא בתחלת המכתב ובסופו אבל כשכותב ספור דברים שיש שלום בין פלוני לפלוני לא שייך זה כלל כדאיתא בפ"ת ס"ק כ"ח בשם רדב"ז. ואני בעצמי ברוב מכתבי שהוא מה שאני משיב בדברי תורה אני גומר כתיבתו דהא מכתב זה יזהרו בהכרח לשמרו מחמת שהוא דברי תורה וממילא הרי יהיה גם זה שמור, ואף שם ממש היה שייך להתיר דכל הטעם הוא שלא לכתוב שמות באגרת כדי שלא יבא לידי בזיון ומכתב דבדברי תורה הא לא יבא לידי בזיון, אך שמ"מ בשם גמור כשנזדמן שצריך אני להזכיר באיזה מכתב אף של דבר תורה איני כותבו אלא בקוף במקום הה"א משום שעכ"פ אולי לא ישמרו כל כך אבל בתיבת שלום כיון שמעצם הדין מותר דהא רוב העולם אין נזהרין בזה אין שום טעם לחשוש בדבר שאף שם מותר לכתוב, והנה אף במכתבי רעות הוא טעם קלוש מאד דהא אף לכוונת ברכה הא לא שייך על מה שנכתב לברכה שיהא לו שלום לומר שהוא כותב זה לכוונת השם שהוא נותן הברכה, ובהכרח שכו"ע יבינו שתיבת שלום הוא הברכה שיהא שלום לו וסומך שיבין למי שכותב שלום לך או שכותב שלום וברכה שמתכוין לברכו שהשי"ת יתן שיהיה לך שלום או שיתן לו השי"ת שלום וברכה, ואין מקום לטעות כלל, שא"כ כמו שמותר לכתוב ספור דברים כשכותב שיש שלום בין פלוני ופלוני למש"כ הרדב"ז יש להתיר לכתוב תיבת שלום לכוונה שהשי"ת יברכהו שיהיה לו שלום, ורק לכתוב שלום עמך יש לאסור דשייך גם לפרש שהברכה הוא שהשי"ת הנקרא שלום יהיה עמך דמצינו ברכה כה"ג בבעז שאמר ברכתו ה' עמכם שזהו ברכה בעצם שהשי"ת יהיה עמו שא"כ יש לפרש כשיכתוב במכתבו שלום עמך שכוונתו על השם שיהיה עמו שייך לאסור אף שהוא נתכוין לברכה אחרת שהשי"ת יתן שיהיה שלום ושלוה עמו, ששייך להחמיר מאחר ששייך לפרש גם על ה' שנקרא שלום יהיה עמו, ולשון שלום עמך לא רגילין כלל למיכתב שלכן אין לאסור להרדב"ז ומאחר שמסתבר טעמו דרדב"ז הוא טעם גדול למה שמקילין רוב העולם ואין נזהרין בזה כדכתב הש"ך, ואין הטעם שאין נזהרין בזה מטעם דפליגי על תוס' סוטה דף י' וסברי דשלום אינו משמות שאין נמחקין כדמשמע מהש"ך שמביא מתשובת הרא"ש שהוא סובר שהשלום אינו מהשמות שאין נמחקין שהוא כמו חנון ורחום אלא דאף לתוס' אלו

שכותבין באגרות הוא נכתב לכוונת הברכה שמברך אותם שיהא לו שלום בכל אשר לו כדלעיל והוא מטעם סברת הרדב"ז שכתבתי שאין טעם לחלק.

אבל נראה דזהו כשכותבין בהאיגרות שלום לך ולביתך או כשכותבין שלום וברכה דהלשון מוכיח שהוא לכוונת ברכה אבל לא כשכותבין שלום לבד היינו שכותב בהאגרת לידידי פלוני שלום וכ"ש כשכותב בהאגרת כבוד ידידי פלוני שלום שזה הא הוא לשון סתום בכוונת ברכתו אם הוא שמברכו שיהא לו שלום וחיסר לאסוקי תיבת לך או שכוונתו בברכתו שה' ששמו שלום יהיה עמך וחיסר תיבת עמך, שבזה נמי שייך ליזהר וכמעט שהרוב כותבין כן, ואף שהוא ספק יש ליזהר, וגם כשכתב שלום לבד אף בלא עמך עוד ראוי יותר להחמיר דהא אפשר לפרש שעיקרו הוא להזכרת שם שמים בתחלת דבריו שלכן ניחא מה שהרא"ש בתשובתו שם בכלל ג' סימן ט"ו הביא ראיה ששלום אינו מהשמות שאין נמחקין מהא דבכל אגרות כתובין שלום וזורקין ונמחקין ולפ"מ שכתבתי דמשלום לך ומשלום וברכה לא שייך להחמיר כלל הא ליכא ראיה אלא הוא משום דהיו רגילין לכתוב באגרות לבד בהתחלה או בגמר תיבת שלום לבד דבזה אם שלום היה משמות שאין נמחקין היה ראוי ליזהר שלא לזורקו והעולם היו זורקין ומוחקין גם כשהיו כותבין בהאגרות שלום לבד שמזה מוכיח הרא"ש שהוא רק כמו חנון ורחום, והביא הש"ך מתשובת הרא"ש שהעולם אין נזהרין אף בזה וכן לא היו נזהרין אף בזמן הש"ך שא"כ הוא מצד תשובת הרא"ש שפליג על התוס'.

שלכן לדינא אם כותבין שלום לבד מאחר דהתוס' סברי שהוא אינו נמחק וראוי להחמיר כדבריהם שהרי הרא"ש כותב שיש להחמיר להסוברין שהוא משמות שאין נמחקין, ואף שהעיקר לדינא הוא כהרא"ש וגם רבי בתוס' היה פשיטא ליה שנמחק וכן סובר הגר"א ביו"ד שם ס"ק כ"ט, מ"מ מהראוי להחמיר כתוס', אבל כשכותבין שלום לך שלום לכם או שלום וברכה שלום וכל הטוב וכדומה אין בעצם צורך להזהר, אבל מ"מ הרבה נזהרין גם כשכותבין באופן זה, ואני בעצמי איני כותב לעולם תיבת שלום לבד אלא עם עוד ברכות, לכן איני מקפיד כל כך ואף שאני זהיר ברוב הפעמים אירע שלפעמים אני גומרו אבל אלו שכותבין לפעמים תיבת שלום לבד טוב שגם כשכותבין עם עוד תיבות לא יגמורו.

[ד'] בחיוב קריאת התורה על כל אחד חיוב קריאת התורה הוא על כל אחד לשמוע ג' קרואין בשני ובחמישי ובמנחה לשבת ובתענית צבור ובראש חודש וחול המועד ארבעה קרואין וביו"ט חמשה וביום הכפורים ששה ובשבת שבעה, ואף אם שמע בלא הברכות כגון שנכנס לביהכ"נ אחר שבירך הראשון נמי יצא ואין עליו לילך לחזור שמא ימצא

באיזה ביהכ"נ שישמע גם הברכות ואף אם נזדמן שלא שמע כל הברכות נמי אם שמע הקריאות ממנין הגברי יצא, שלכן פשוט שבחול המועד אף בא"י בסוכות שאותן פסוקין שקורא הראשון קורין כל הארבעה לא יצא עד שישמע אותה מכל הארבעה קרואים שהחיוב הוא לשמוע ד' גברי איך שכל אחד קרא לא פחות מתלתא פסוקי.

[ה'] בהחסיר השומע פסוק, וכשאחד הקרואים קרא רק ב' פסוקים ולענין אם החסיר ולא שמע איזה פסוק הנה ג' פסוקים מחוייב לשמוע מכל קורא ואם שמע פחות מג' פסוקים לא יצא, ואם שמע ג"פ מכל קורא בכל הקריאות יצא, אבל בשבת צריך לשמוע כל הקריאה לא פחות משבעה קרואים ואם הוסיפו מכל הקרואים שקראו, ואם אירע בשבת שהוסיפו להרבה קרואים ונזדמן שאחד מהנוספים לא קרא ג"פ אלא שנים לא יצאו כל השומעים מאלו השני פוסקים שקרא וצריכין לחזור ולקרא אותו הגברא שיקרא לו הב' פסוקים ובהוספת עוד פסוק, משום שאיכא חיוב על כל אחד לשמוע כל התורה במשך השנה משבת בראשית עד שמחת תורה שקורין ברכה ואף שהם דברים פשוטים וברורים לא ידועים להרבה אינשי.

[ו'] בענין בתו של אאע"ה ומה שראה כתר"ה בספרו של מהרי"ל דיסקין זצ"ל פ' חיי שרה שהבת שהיתה לאברהם לר' יהודה ולאחרים כדאיתא בב"ב דף ט"ז מתה ביום שמתה שרה אמנו, הנה לא ראיתי במדרשים שבידי אבל לא ראינו אינה ראיה, אבל הוא דבר שלכאורה הוא דבר שאי אפשר שאברהם אבינו יענש בעונש כזה היותר גדול ואפילו בעונש קטן כשלא מפורש בקראי לא שייך לומר זה, ובפרט שהם לומדין זה מקרא דוה' ברך את אברהם בכל ואיזה ברכה הוא, וגם איך שייך לומר שמתה ביום שמתה שרה הא קרא דוה' ברך נאמר אחר שמתה שרה, ולכן ברור שאיזה טעות הוא ואם יש איזה מקום הוא טעות שם וכדחזינן שלא נמצא בדברי רבותינו המפרשים הראשונים, ועד עכשיו לא ראיתי ספרו של מהרי"ל דיסקין על התורה ואשתדל בל"נ לראותו.

[ז'] אם הדחת העוף מבחוץ מועילה לחלקי הפנים כששהה ג' ימים. בדבר מקומות הגדולים לשחיטת עופות ואין מספיקים להוציא הקורקבן ובני מעים בערב שבת ומשאירין כן עד קרוב לשלשה ימים ומדיחין את העופות מבחוץ שאתה מסופק אם יש להועיל על מה שבפנים, הנה ביוּרַאָפּ בליוּבאָן כשהייתי רב שם היו שוחטין שם אוזים הרבה בימי החורף להוליכם למכור למינסק והיה מזדמן שהיה צריך להיות יותר מג' ימים היו עושין חתך גדול בגוף האוז באיזה מקום עד הפנים כדי שיכנסו שם מים גם בפנים, וכן ודאי מהראוי לעשות לכתחלה, אבל בדיעבד אפשר אין לאסור דלחות המים אשר מבחוץ אפשר מועיל גם לאברים הפנימיים שכולן דבוקין להבשר וכיון שהוא רק

חומרת הגאונים אין להחמיר, ולענין הכבד אין נוגע זה דהא נוהגין לאוכלו דוקא בצלי אש, אלא על הקורקבן, וכשיש שומן על המעים ורק מעט דאינו מודבק להגוף אבל כשיש שומן הרבה שמגיע עד גוף העוף הוא כחתיכה אחת שמועיל, אבל בכל אופן אין להחמיר בדיעבד.

[ח'] כתיבת קיצור השם בגט מה שהוקשה לך על מה שאיתא בשדה חמד מערכת גט סימן מ"ב אות כ"ב דמי שנקרא יעקב ומכנים אותו בשם יעקל א"צ לכתוב בגט המכונה יעקל וכן שמואל וקורין לו מואל א"צ לכתוב המכונה מואל, הוא פשוט משום קצור השם וידוע לכל שאף שקורין אותו יעקל הוא יעקב שנכתב בגט וכן הוא מואל לשמואל וכן נוהגין שאין כותבין קצור השם אלא כשצריך סימן משום שאיכא בעיר עוד אחד ששמו יעקב וגם שם האבות שוין כותבין קצור השם יעקל למי שקורין אותו בקצור שם זה אם להשני אין קורין בקצור שם זה, וכן אם קצור השם הוא שם במקום אחר כגון אלחנן וקורין לו חנן צריך לכתוב שניהם אף כשאינו לסימן, וכן איכא כמה פרטים בדין קצור השם. אבל מש"כ שם בשם ספר תשובת שמואל באחד שאין קורין לו בקצור השם כלל אלא בשמו המלא ובגט כתבו קצור שם בעלמא שלא נקרא שנמי כשר לא נראה כלל אלא כדכתב השד"ח מעצמו תחלה שהיה נראה לו פשוט שפסול עד שראה בספר זה שמכשיר ולא נראה זה כלל.

[ט'] פתיחת הכיור שנסתם בשבת וכשנסתם הכיור (סינק) בשבת אם מותר לקחת כיפת שאיבה (פלענגער) ולנקותו, נראה לע"ד דאם הוא דבר המצוי אין זה ענין קלקול ותיקון ויש להתיר גם בכיפת שאיבה, דהא מיוחד לכך והוי זה רק כהדחת כלים לצורך השבת, אבל אם אינו מצוי יש להחשיב זה כתיקון קצת אף אם אין צורך לאומן, שלכן בכיפת שאיבה אסור אף אם לא נסתם ממש שיוצאין המים מעט מעט שהרי אינו מיוחד שוב לשבת וגם יש להצריך לעשות שלא כדרך שמנקין ואם נסתם לגמרי שהוא תיקון ממש כעשיית פתח יש לאסור לגמרי אך אם יש צורך גדול יש להתיר ע"י נכרי.

[י'] בענין כתב ע"י צילום בדבר קושית כתר"ה מצילום ע"י פאטרגראפיע שפסול לכתיבת סת"ם ומ"מ היא ודאי מלאכה בשבת תמיהני על כתר"ה דהוקשה לו זה כלל דבשבת הא הוא ענין מלאכה ושכל דבר שעושה מלאכת הכתיבה ובכל אופן שעושה מלאכת הכתיבה הרי היא כתיבה דהרי יצא ממה שעשה שאיכא אותיות כתובים שרצה לעשות והוא גם כדרך המלאכה ולכן ודאי חייב אף אם יתרוהו בו משום איסור לעשות מלאכת כתיבה שהרי הוא דרך כתיבה דכמה דברים נכתבים ע"י הפאטאגראפיע ורוב הספרים נדפסין כעת ע"י הפאטאגראפיע, וגם לבד זה הא במלאכת שבת חייב גם הצר צורה

ולהרמב"ם פי"א משבת הי"ז הוא תולדה דכותב, ובכתיבת סת"מ לא שייך ענין מלאכה אלא צריך שהאדם יכתוב ולא שיגרום שיהיו כתובין שזהו חלוק אף מצד המעשה, לבד שבס"ת הא צריך שיכתוב דוקא בדיו ופאטאגראפיע אינו דיו, וצריך בס"ת ומזוזות שרטוט ולא שייך שרטוט כשליכא צורך לזה, ואף בתפילין לתוס' גיטין דף ו' צריך איזה שרטוט, וגם בתפילין ומזוזות צריך כסדרן והשמות הרבה מצריכין גם בס"ת שיהיה כסדרן ולא שייך בפאטאגראפיע ענין כסדרן ועוד הרבה דברים ולכן לא היה שייך לדמות ולהקשות כלל.

[יא'] ניחום אבלים ע"י הטעֶלעֶפאָן ובדבר אם מקיים מצות נחום אבלים ע"י הטעֶלעֶפאָן, הנה בנחום אבלים איכא תרתי ענינים חדא לטובת אבלים החיים שהם טרודים מאד בצערם מחוייבין לדבר על לבו ולנחמו שבשביל זה הרי ג"כ מחוייבין לילך לביתו למקום שהוא נמצא, ושנית לטובת המת כדאיתא בשבת דף קנ"ב א"ר יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין עשרה בני אדם ויושבין במקומו ומסיק עובדא דמת שאין לו מנחמין שבכל יומא הוה דבר ר' יהודה בי עשרה ותיתבי בדוכתיה ואיתחזי ליה בחלמו דר' יהודה וא"ל תנוח דעתך שהנחת את דעתי, הרי ממילא ידעינן דכשיש מנחמין איכא בזה גם טובת המת, ומטעם זה כתב הרמב"ם בפי"ד מאבל ה"ז יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים שנחום אבלים גמ"ח עם החיים ועם המתים, ופשוט שאיירי הרמב"ם כשידוע לו שיש שם מי שיעשה צרכי החולה דאל"כ אף שיש שם בנחמות אבלים תרתי ואפילו היה יותר מזה היה צריך לילך אל החולה דפקוח נפש דוחה כל המצות, ואף תלמוד תורה שא"ר יוסף במגילה דף ט"ז שגדול מהצלת נפשות מ"מ דוחין ת"ת ואפילו של רבים להציל נפש מישראל, אבל כוונת הרמב"ם הוא דמצד חשיבות המצות מצד עצמן הרי נחום אבלים קודם מבק"ח שאית בה תרתי שלכן כשליכא ענין פקוח נפש שיודע שיש שם מתעסקין שעכ"פ חייב כל אחד לבקר החולה צריך לילך לנחם האבלים ול"ק כלום מה שהקשה הרדב"ז מהא דבק"ח יש בו ענין פקוח נפש, ואולי סובר הרדב"ז דמאחר דאיכא לפעמים בבק"ח ענין פקוח נפש יש להאדם להקדים תמיד בק"ח קודם נחום אבלים כדי שלא יבא לטעות איזה פעם וגם אולי בלא זה אלא כדי שיתרגל לידע דחולה שהוא חי קודם ולא יצטרך לאמוד בכל פעם שיזדמן בזה. אבל משמע לי שהרדב"ז סובר שאף בידוע שיש שם מתעסקין בצרכי החולה מ"מ מצד מצות בק"ח לבד שמתפלל עליו שם שמתקבל יותר התפלה משום ששכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה, דהא אינו מביא הרדב"ז הא דר"ע אלא הא דרב דימי בנדרים דף מ' דאמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה ומפרש בגמ' הגרמא שיחיה הוא בזה שמבקש עליו

רחמים שיחיה הרי דזה שמתפלל עליו נחשב גורם שיחיה, אבל הרמב"ם אינו סובר שזה יכריע העדיפות דאיכא תרתי בנחום אבלים, ל"מ כשהוא רק קדימת זמן בעלמא אלא אפילו כשא"א לו לקיים אלא אחת מהן שנמצא כשילך לנחום האבלים לא יוכל לילך לבק"ח מ"מ הא אפשר להתפלל בביתו ועדיפות התפלה אצל החולה פשיטא לו שאין בזה להכריע התרתי דאיכא בנחום אבלים.

ומשמע לי שמצד האבל החי שייך לקיים גם ע"י הטעֶלעֶפאָן, אבל המצוה שמצד טובת המת לא שייך אלא דוקא כשיבא לשם במקום שמתנחמין או במקום שמת, ואף מצד האבל החי נמי ודאי עדיף כשבא לשם שהוא גם מכבדו שזה עצמו הוא ג"כ ענין תנחומין כלשון ר"ע במו"ק דף כ"א כשמתו בניו והספידום כל ישראל עמד ר"ע ואמר אחבנ"י שמעו אפילו שני בנים חתנים מנוחם הוא בשביל כבוד שעשיתם, וענין הכבוד לא שייך ע"י הטעֶלעֶפאָן, דלכן למעשה אם אפשר לו לילך לבית האבלים שהוא קיום מצוה שלמה לא שייך שיפטר בטעֶלעֶפאָן, אך קצת מצוה יש גם ע"י הטעֶלעֶפאָן שלכן אם א"א לו ללכת לבית האבלים כגון מחמת חולי או שהוא טרוד בטירדא דמצוה יש עליו חיוב לקיים מה שאפשר לו יש לו לנחם ע"י הטעֶלעֶפאָן דג"כ איכא בזה מצוה ולא יאמר כי מאחר שאינו יכול לילך לבית האבלים אין עליו שוב שום חיוב כלל. וכה"ג כתבתי בתשובה ביו"ד ח"א סימן רכ"ג לענין בקור חולים עיי"ש.

ולענין אם האבל מותר לדבר בטעֶלעֶפאָן פשוט שמה שצריך שהוא לצורך גופו וביתו שמוטל עליו וצורך המנין שמותר לו לדבר בביתו מותר גם ע"י טעֶלעֶפאָן וכן כשקוראין לו לנחמו נמי מותר ליגש אל הטעֶלעֶפאָן ולקבל דברי התנחומין, ודברים בעלמא וכ"ש לשאול בשלום חבריו ואפילו בניו אסור.

[י"ב] אם אמרו ישראל בהלל שעלו מן הים יברך את בית אהרן ומה שתירץ כתר"ה על קושית מהרש"א בח"א פסחים קי"ז איך אמרו הלל כשעלו מן הים איך אמרו יברך את בית אהרן וכן יאמרו נא בית אהרן הא עדיין לא ניתנה הכהונה לאהרן, שהוא ממה שאמר הקב"ה למשה כשסרב לילך לגאול את ישראל ממצרים הלא אהרן אחיך הלוי אני אמרתי שאתה כהן ועכשיו אתה לוי ואהרן יהיה כהן בזבחים דף ק"ב, אבל הוא זה רק אליבא דרשב"י ולא אליבא דריב"ק ואף אליבא דרשב"י משמע שמשה לא הודיע זה לישראל דהא עד העגל היו הבכורות כהנים ובזבחים דף קי"ב מפורש עד שלא הוקם המשכן עבודה בבכורות משהוקם המשכן עבודה בכהנים ולכן אין לתרץ זה אלא שלא אמרו בלשון זה אלא יברך את הכהנים וכן יאמרו נא הכהנים כמו שכתבת.

[י"ג] בתפלת ברוריא שישובו הרשעים בתשובה ומה שתירץ כתר"ה על תפלת ברוריא על הרשעים שישובו בתשובה שהקשה מהרש"א בברכות דף י' בח"א הא הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים דאולי ע"י תפלת האדם אין זה נקרא בידי"ש, הנה הוא דוחק גדול ולא מסתבר זה כלל דהא התפללה שהשי"ת יעשה שישובו בתשובה וזה הא תמוה מאחר דהוא בידי אדם, אבל צריך לומר שהתפלה היתה שלא יהא להם נסיונות וממילא ישובו שלא היו חוטאים אלא מחוסר פרנסה וכדומה, וגם שייך להתפלל שהשי"ת יזמין להם שישמעו דברי מוסר מאנשים צדיקים וישובו ע"ז בתשובה וזה יותר נכון.

[י"ד] מי שהתפלל בשוגג בגילוי ראש ובדבר אחד שהתפלל בשוגג בגילוי הראש, הנה לע"ד במדינותינו שהעכו"ם הולכין להתפלה דוקא בגלוי הראש וכן אומרים דברי תפלותם דוקא בגילוי הראש שאיסור גמור הוא מדאורייתא להתפלל בגילוי הראש דאף ששייך לפלוג על סברת הט"ז סימן ח' סק"ג שהוא איסור לאו אף הישיבה בעלמא בגילוי הראש דהוא ג"כ מנהג העכו"ם, משום דאפשר שאין עושין זה מצד איזה חק עכו"ם דהא גם הנכרים שאין עובדין ע"ז ג"כ הם הולכין ויושבין בגילוי הראש כידוע במדינות אלו שא"כ אין זה חק עכו"ם וליכא האיסור אלא המדת חסידות, אבל בשעת דברי תפלותם הוא חק להעכו"ם שלאן הוי לנו בלאו ממש להתפלל בגילוי הראש ואף ליכנס בביהכ"נ בלא כיסוי הראש שא"כ תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל כדאיתא גבי התפלל ומצא צואה במקומו בברכות דף כ"ב ואין לך תועבה גדולה מלהתפלל בגילוי הראש כחוק העכו"ם לתפלותם דהוא תועבה גם בעצם דכל עניני ע"ז נקראו תועבה בקראי וממילא גם החוקים איך לעבדם הוא תועבה לבד מה שהוא תועבה מצד זבח רשעים תועבה כמו בצואה מצד שחטא, דודאי הי"ל להתבונן אם כיסה ראשו דהא שייך ליארע דבר כזה רק אצל אלו שדרכן לילך כל היום בגילוי הראש שאינו חושש למדת החסידות מאיזה טעם שלא אפשר לו שאיש כזה היה לו לאסוקי אדעתא ולעיין היטב אם כיסה ראשו.

ויש מקום לומר דבהתפלל בגילוי הראש אף שהיה אונס גמור יצטרך לחזור ולהתפלל דרק במצא צואה שבעצם אין כאן דבר הנקרא תועבה ורק בשביל האיסור דעבר על והיה מחניך קדוש הוא תועבה מצד זבח רשעים תועבה כתבו התוס' בשם הר"י בד"ה והא דהוא דוקא במקום שהי"ל להסתפק ולתלות שיש שם צואה מטעם דהא בלא"ה אינו רשע אבל להתפלל בגילוי הראש שהוא תועבה בעצם אף כשלא הי"ל לאסוקי אדעתיה הרי בעצם היתה תפלתו תועבה שלא שייך לצאת בתפלת תועבה, ונוגע זה כשאירע לאחד שהיה מכוסה בטליתו על ראשו ונפלה טליתו ממנו ומשכה גם את הכיסוי הדק

שעל ראשו שקורין ירמילקא [כפה] שבשביל הטלית אינו רשאי להגביהו וללבושו אבל בשביל שאין לו כיסוי על ראשו יהיה צריך להפסיק ולהלביש איזה דבר על ראשו, דלכסות ראשו בידיו הא איתא ברמ"א [או"ח] סימן ע"ד סעי' ב' דלא מיקרי כיסוי הראש, ואף למהרש"ל שהביא הט"ז בסימן ח' סק"ג דבשעת הדחק יכול לברך ברכת הנהנין במה שמכסה ראשו בידו, מ"מ בתפלה מסתבר שיודה אף מהרש"ל שאינו רשאי, ואם גמר תפלתו בגילוי הראש יצטרך לחזור ולהתפלל מאחר שבעצם אף באונס הויא תפלה כזו תועבה וצ"ע לדינא.

[ט"ו] אם לומר מוריד הגשם בסגול או בקמץ בדבר מוריד הגשם צריך לומר בקמץ תחת הגימל כי סוף ענין הוא שצריך לומר בקמץ כדאיתא בנדרים דף ל"ז דא"ר יצחק דמקרא סופרים הוא הלכה למשה מסיני ופי' אח"כ דהוא ארץ ארץ ופי' הר"ן והרא"ש והתוס' דהוא שכשיש בו אתנחתא נקרא בקמץ, והוא כל כה"ג אף בהפסק דאתנחתא וכ"ש בהפסק דסוף פסוק, וברכה ארוכה היא בכמה הפסקים יותר גדולים אף כסוף פסוק וכ"ש אתנחתא, וכן צריך לקרא גם בברכות לא רק בקריאה דתורה שאינו ענין חדוש ששייך לומר שהוא חדוש רק בתורה אלא דמקרא סופרים הוא שכן צריך לקרות מצד עצם הקריאה דתיבות כאלו בסוף ענין, וזהו חדושא דר' יצחק הוא מהל"מ מסיני. וקריין ולא כתיבן כתיבן ולא קריין מה שנקט זה לחדוש אף שלא שייך זה לסופרים ולחכמים מצד סברת עצמן ואף לא בנבואה בעלמא, דהא כמה דינים נדרשו ממקרא ומסורת שא"כ הוא מעיקרי התורה שהוא דוקא ע"י משה רבינו, הוא משום דקאי על הקריין ועל הכתיבן דבנביאים וכתובים שמחדש ר' יצחק דהם ג"כ מהלכה מסיני ע"י משה שהרי לא חשיב כלל מאלו שבתורה אף שמרובין הרבה מאלו שבכתבי הקודש, ולכן פשוט שזאת דהמצוה אינו בתורה ומה שהר"ן והתוס' מצאו פירוש שהוא בפ' ואתחנן הוא טעות שלא חשיב מקראי דתורה אלא דכתבי הקודש, וכפי האמת שכתבו שליכא כלל זה בתורה וצריך למחוק זה כדמחקו הגר"א, משום דאלו שבתורה לא חשיב כאן משום דהוא מלתא דפשיטא ולא קאי עלייהו ר' יצחק.

[ט"ז] אבל בתוך ז' אם מותר ליל לחתונת בנו בדבר אבי החתן שהוא אבל ששמע כתר"ה שהוריתי שמותר ללכת לחתנות בנו, הנה מפורש זה בגליון מהרש"א סימן שצ"ב סק"ג דרשאי האב לכנוס לחופת בתו, ופשוט שה"ה לבנו והטעם פשוט דלהאב ולאם הוא להיות על חתונת בנם ובתם שוה למעשה כמה אלפים שהרי לבד שרובא דרובא פעמים עושה האב כל החתונה לבת וכן אם נזדמן עושה כל החתונה לבנו שהוא עולה הרבה הרי עצם להיות על החתונה הרי נוסעים מכאן לא"י ואיפכא אף אנשים של אמידי וגם

אינשי שאין מרויחין אלא בצמצום לפ"מ שצריכין וצריכין ללוות מאחרים, שמזה חזינן שהוא שוה להם הוצאות גדולות האלו שעולין לאלפים, וברור שאף אם היו ההוצאות יותר גדולים נמי היו נוסעים, וסך כזה אף לעשיר נחשב הפסד מרובה שהיו מתירין לו לעשות מלאכה אף בעצמו כשא"א לו ע"י אחרים אף בתוך ג' ימים הראשונים כדפסק הרמ"א [יו"ד] בסימן ש"פ סעי' ה', ואף שבמלאכה צריך לעשות בצנעא כדאיתא בש"ך סק"ו הוא מחמת שלא ידוע לעלמא שהוא דבר האבד לו ואף שידוע שהוא דבר האבד לא ידוע שא"א לו לעשות זה ע"י אחרים, אבל ללכת לחתונת בנו ובתו ידוע לכו"ע צורך הגדול שיש לאב ולהאם בזה ששוה לאלפים הרבה, וגם לא נישום זה בממון כלל שלכן הוא טעם ברור להתיר להם אף בג' ימים ראשונים, ומש"כ שם ובלבד שלא יאכל בסעודת החתן הא פשוט שאין הכוונה שאסור לו ליהנות מהסעודה דאיזה טעם יש בזה אלא פשוט שהכוונה הוא שלא יאכל בהסעודה באופן כבוד וגדולה כדרך העלמא שיושבין הורי החתן והכלה בראש ושם נותנין להם לאכול אלא יאכלו כשאר אינשי הנמצאין על החתונה, ואולי טוב להחמיר שלא יהיה להם מקום קבוע לאכילתם אלא איזה מאכל יאכלו על שלחן זה ומאכל אחר יאכלו על שלחן אחר, והעיקר שלא יהיה זה בדרך כבוד וגדולה והוא ברור שכן צריך להורות.

[י"ז] שימוש בדוד חימום חשמלי בשבת, והוצאת תקע הטעֶלעֶפאָן מהקיר בענין שמוש בשבת בלקיחת מים שגורם להאריך העלעקטרי וגם שידלק הוא לא רק במים אלא על כמה דברים ולא רק על העליונים אלא גם על התחתונים יש לשאול, וכבר הלא דנו בזה כמה גדולים ואין זה ענין לכתוב בזה לא ארוכים ולא קצרים והנח להם לישראל, וכשיהיה כתר"ה אצלי נדבר בזה.

בדבר להוציא את התקע של הטעֶלעֶפאָן מהכותל ומכל מקום חבורו בשבת אף בשעה שהוא כבוי אסור משום מוקצה, וכשירא שמא ישכח מי מבני הבית וידלקו שהוא צורך גדול יש להוציא באופן כלאחר יד אם ליכא נכרי.

[י"ח] מי שנקרח ראשו אם מותר להניח שערות זרות ודינם בענין חציצה בתפילין אני לא שמעתי ששייך דבר כזה שלמי שנקרחו שערותיו יהיה שייך שיצמחו שם שערות זרות שיניחו על הראש, ואם איכא דבר כזה היה זה דבר מותר לעשות, ולענין חציצה לתפילין קודם שנצמחו אין זה חציצה כיון שאי אפשר להסירם וכל מי שאין לו שערות לא יסירם, ואם ליכא דבר כזה אבל הוא רק דביקת השערות זרות להגוף ע"י דבק נמי כיון שכן ישאר לעולם ורוצה בזה לא יחצוץ לתפילין, ואם הוא פאה נכרית שיכול להסיר

בכל עת שרוצה אף שהוא לנאותו שהוא בוש מלגלות ראשו בבהכ"נ יניח את של ראש בלא ברכה וכשיבא לביתו יגלה ראשו ויניח תפילין בברכה.

[י"ט] מי שעושה טייפ מד"ת ואוסר להעתיקו בדבר אחד שעשה טייפ מדברי תורה וכותב שאוסר לעשות מטייפ שלו עוד טייפס ודאי אסור כי הוא ענין שוה כסף ועשה הטייפ להרויח מזה שאחרים שירצו יצטרכו לשלם לו שא"כ ליכא משום מדת סדום, וממילא כיון שהוא חפצו אין רשאין ליקח אותו להשתמש בו שלא ברשות, ואף כשלא שמעו ממנו שאינו נותן רשות אסור להעתיק ממנו בסתמא כל זמן שלא הרשה בפירוש, ואדרבה בעל הדברי תורה כיון שאמר זה ברבים שכל אחד יכול להעתיק על טייפ אין לו שום רשות למנוע מלעשות טייפס, אם לא כשאמר לכל אלו שבאו לשמוע שאינו אומר אלא כשיבטיחו לו שלא יעשו טייפס מזה מאיזה טעם שאינו רוצה לפרסם דאף שלא שייך איסור גזל על זה איכא עכ"פ איסור מלעבור על דעתו אף כשיודעין השומעין שאינו רוצה גם בלא התנה וכ"ש בהתנה שאסור שהרי הטריחוהו באופן שאמר שאינו רוצה והוי כעשו מלאכה באחד בעל כרחו. ואף שהוא דברי תורה שחייב הרב להשמיע יש הרבה שאינו ראוי לפרסם משום שאין למסור אותם לכו"ע ויש שאין מורין כן וכדאשכחן בגמ' טובא, ולפעמים מחמת שלא ברור להרב אם דבריו נכונים ובדעתו שעוד יעיין בדבר אם הם ראוין, ויש נמי רשות להרב לאסור בשביל זה שלא יעשו טייפס דשמא יראה אח"כ הרב שאין דבריו נכונים ויתבייש, אף שמסתבר דאין לו רשות לאסור על התלמידים דבר כדי שלא ישכחו וכדי שיוכלו לחזור עליהן דהא זהו ג"כ מצורכי הלמוד לתלמידים הוא אך שיצום שלא יפרסמו עד שיאמר להם שהוא ראוי גם לפרסם, אבל על טייפ שהוא נעשה על זמן רב וליתן גם לאחרים יכול לעכב שלא יעשו כלל, אבל עכ"פ הוא ענין איסור אחר ולא איסור גזלה, אבל לעשות טייפ אחר מטייפ אחד שלא ברשות הוא איסור גזל.

[כ'] כתיבת שם המשפחה בכתובה בכרכים גדולים ובדבר שכתבתי באג"מ אה"ע ח"א סימן קע"ח שבכרכים גדולים יש לכתוב בכתובה שם המשפחה מאחר דאין כותבין בכתובה כל השמות כמו בגט אפשר שאיכא עוד שם כזה, כתבתי בלשון שיש בזה מעלה ועדיפות ולא כתבתי שהוא לעיכובא, משום דעכ"פ כל זמן שלא נודע שאיכא עוד שם כזה אין לפסול, וגם בכתובה כיון שלא שייך להיות אלא מבעלה הרי לא שייך חשש אלא כשיש בעיר דוקא עוד איש אחד בשם זה שנשא אשה בשם זה נמי לא מצוי כל כך אף בכרך גדול ולא שייך לחוש גם לפסול כ"ז שלא נודע זה בודאי, וגם אף כשימצא זה אם הוא חלוק גדול בשנים שאחד הוא מבעל צעיר לצעירה שנישאו רק כשנה ושתים ושלש

ואחד הוא מבעל בן ארבעים לאשה ערך אלו שנישאו זה כט"ו וט"ז שנה ויותר וכדומה שנמי יהיה ידוע ממילא מי הם בעלי כתובה זאת וממי תובעת כתובה כשנתגרשה או נתאלמנה, שלכן בכתובה ודאי אין לחוש לעיכובא, אבל בשטרי מלוה שבין צעיר בין זקן שייך שילוו ממלוה איזה שהוא בין צעיר בין זקן ומכל אדם יש לחוש גם לעיכובא שלא לטרוף מלקוחות כשיש אף אחד מהן בין הלוה בין המלוה שנים השוין בשמותן, שנמצא שיצטרכו לבדוק בהכרך אם יש שם עוד אחד מהם בשם זה לכן שם המשפחה הוא ברוב הפעמים עיכובא. וגם העדים טוב יותר שיפרשו בשמות המשפחה אבל עיכובא לא שייך שהרי הכתב הוא משונה אף כשיש הרבה כשם זה בעיר והוא פשוט.

[כ"א] אם מותר לדרוש בשבת באמצע הקריאה ובדבר רב אחד שנוהג לדרוש בשבת באמצע הקריאה אחר כל שני קרואים, הנה לאו שפיר עביד וצריך למחות בידו דאף אם היה מפרש רק פירוש הפסוקים כהא דמתרגם בזמן הגמ' הרי איכא כמה דינין כדאיתא בגמ', ומשמע דאסור לתרגם רק בתרגום אונקלוס ואולי כדומה בתרגום אחר דמן התנאים שהוא תורת אמת, וראיה גדולה לזה דהא בש"ע [או"ח] סימן קמ"ה סעי' ג' כתב האידנא לא נהגו לתרגם משום דמה תועלת בתרגום כיון שאין מבינים אותו, והא היה לן לתרגם בעצמנו כל רב לעדתו, ואף אם לא נסמוך על תרגום עצמנו, נקח איזה פירוש מרבותינו כפרש"י ופירש רמב"ן ופי' ר' בחיי וכדומה שג"כ הם פירושים אמתיים, אלא חזינן דכיון שמצינו חולקים בהרבה דברים בין המפרשים אינו יכול להיות זה במקום תרגום בשעת הקריאה, אף שפרש"י חשוב כמו תרגום לענין שנים מקרא ואחד תרגום כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן רפ"ה סעי' ב' מ"מ לענין התרגום בשעת הקריאה אינו כתרגום, ומוכרחין לומר דבשעת הקריאה בצבור שתיקנו כעין קבלת התורה שצריך אחד לעמוד אצלו שיהיה כעין סרסור דכשם שניתנה תורה ע"י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור כדאיתא בסימן קמ"א סעי' ד' צריך שיהיה תרגום ופירוש שהכל מודים שלא שייך שום חולקין כתרגום אונקלוס ויונתן בן עוזיאל שהוא מהלכה למשה מסיני וע"פ התנאים ולכן כיון שתרגום לא מבינין אותו ליכא תועלת לא נהגו לתרגם והויא זה חיוב שליכא מציאות לנו לקיים, ונמצא שאף אם אותו הרב היה אומר רק פירוש הפסוקים היה אסור זה בתוך הקריאה, וכ"ש שודאי אומר כדרך דרשות הרבנים הצעירים שהעיקר שלהם לא שייכי לתורה כלל שאסור. ואין לומר שאולי בין גברא לגברא קילא, דא"כ לא היה לנו לבטל לגמרי חיוב התרגום אלא לתקן שיפרשו את כל הפרשה אחר שברך בסוף קודם שקראו להשני אלא ודאי שגם זה נקרא באמצע הקריאה שאינו ראוי בפירושים ותרגומים אלא רק התרגומים דאונקלוס ויב"ע וכדומה, ולכן

פשוט וברור שאסור. ומה שהולכין כל העומדים על הבימה אצל התורה להיות סמוך להרב הדורש במקומו אצל ארון הקודש הוא איסור אחר וצריך למחות אם שייך למחות שהוא רב המשתייך לשומרי התורה.

[כ"ב] פתיחת פרוכת, שמילה אחת כתובה בשני חצאיה, בשבת והפרוכת שעשו לארון הקודש בשני חצאים וכתוב עליו אני אעביר והאות עין הוא חצי על חצי הפרוכת דלצד מזרח וחציו השני על חציו הפרוכת שלצד מערב, יש קצת לחשוש להלבוש שהביא המג"א, אבל עיין באג"מ או"ח ח"א סימן קל"ה שבלא חבור כלל מסתבר שאין לאסור וכיון שהוא חלוק על שני חצאי הפרוכת שאינם מחוברין כלל ליכא איסור, אבל מ"מ יש אולי חשש קטן ולכתחלה טוב שירחקו מערב שבת שני החצאים זה מזה ובדיעבד ששכחו אין לחוש, ובכלל לכתחלה אין לעשות פרוכת כזה, ואף בלא אותיות אין לעשות כי הוא כעין שינוי ממנהג ישראל שמעולם היו עושין פרוכת אחת על כל רוחב הבנין שלכן גם בפרוכת שעושין לפני הארון היו עושין פרוכת אחת שלכן אף בלא אותיות אין לעשות שתים וצריכין לחברם להיות פרוכת אחת.

[כ"ג] זקן שקשה לו ללעוס, לענין קרבן הפסח ובדבר זקן שאין לו שינים וקשה לו ללעוס איך עושה בזמן המקדש באכילת קרבן פסח, פשוט שיכול לחתוך בסכין דק דק שיעור כזית מבשר הפסח ויוצא, דאף אם נימא שלסתם אינשי אין זה אכילה בלא לעיסה אף בדברים דקים וכתושים וטחונים דאינו מרגיש בזה טעם לדידיה הויא זה אכילה מאחר דא"א לא בלעיסה, אבל גם לסתם אינשי הא אמר רבא בפסחים דף קט"ו דבלע מצה יצא אלמא דחשיבא אכילה אף לסתם אינשי אף שאין בזה טעם לפ"מ שפרש"י, ואף שהתם פרשב"ם בלע מצה ולא לעסה יצא שהרי קיים בערב תאכלו מצות שהרי אכילה היא לו, משמע מלשון זה דאף שלא חשיבא אכילה בכה"ג לסתם אינשי מ"מ לאיש זה שאכלה בבליעה נחשבה אכילה דצריך לומר דהוא משום דאחשביה לחשיבות אכילה מאחר שכן רצה, שא"כ היה שייך לומר דלזקן שאינו יכול ללעוס והוא כסתם אינשי שאינו אוכל כשאין לו הנאה ובשביל זה אינו אוכל דבר שאינו יכול ללעוס אלא דברים שע"י מים הם רכים שיש לו טעם מהם מחמת ששוחקם בלשונו אבל דברים שלא נתרככו ע"י מים ורק מצד שהם חתוכים דק דק יכול לבלוע אינו אוכלם, שא"כ לא שייך גביה אחשביה בזה שאוכל לבשר הפסח באופן זה דבליעה בלא טעם שהרי מצד חיוב האכילה אוכלם, מ"מ מסתבר דלזקנים נחשב אכילה גם בבליעת דברים יבשים מאחר דאינו יכול לאכול באופן אחר כיון שהבליעה דרך פיו הוא ג"כ ממעשה האכילה דאינשי הוי בהכרח הבליעה עצמה מעשה אכילה לזקן ויצא בזה.

ולמה שכתבתי להרשב"ם שרק לו משום דאחשביה נחשבה בליעת מצה בלא לעיסה אכילה, נמצא דבתחב לו בע"כ אחד כזית מצה בתוך גרונו במקום שאינו יכול לחזור לא יצא אף שבלעו, ולרש"י שלא הזכיר זה יצא וצ"ע לדינא.

[כ"ד] נתינת שלום ליושב בגילוי ראש ובדבר ליתן שלום למי שהוא מסתבר שהוא בגילוי הראש, הנה כיון שהדרך שהוא משיב עליכם שלום אין ליתן לו שלום, ויש למילף זה מהא דא"ר המנונא משמיה דעולא בשבת דף י' שאסור לאדם שיתן שלום לחברו במרחץ וכדכתבת בשם השדי חמד, אף שהיה שייך לחלק דמה שאיכא איסור מלהזכיר שם שמים בשעה שמגולה הראש כשאינו בשעת תפלה הא אינו משום דאיכא איסור כזה מצד גילוי הראש דענין שצריכין לכסות הראש הוא מלתא דחסידותא אף כשמדבר דברי חול ואף בהליכה וגם בישיבה בעלמא, ומה שאיתא [שו"ע או"ח] בסימן צ"א סעי' ג' שאסור להוציא אזכרה בראש מגולה, הוא מטעם דכשהולך בגילוי הראש הוא נמצא בקלות ראש, וא"כ זה שהוא בגילוי הראש בשעת התספורת הרי מוכרח להיות בגילוי הראש, שא"כ אפשר שגילוי ראש כזה לא שייך לקלות ראש שא"כ הוא רק כעסוק במלאכה שליכא שום איסור להזכיר השם, אבל לא נראה לחלק דמלאכת תספורת שהוא דבר שנעשה בגילוי הראש הויא גם המלאכה שנעשית בו ענין דקלות ראש שאסור בהזכרת השם. אבל בעצם הא פשוט שרוב אמירת תיבת שלום בעלמא אף לכל אדם אין הכוונה על שם השי"ת, ואף הנכתב בכתבי הקודש הוא על מציאות השלום למעשה ששלום לו בגופו ושלום בעולם דהא אף הברכות בתיבת שלום הוא רק על שיהיה מציאות השלום כמו ונתתי שלום בארץ ולשון הברכות שים שלום והמברך את עמו ישראל בשלום ועושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום כולם הוי פירושו מציאות השלום, שא"כ כשאומר שלום עליכם הרי נמי יש לפרש שאין כוונתו לברכה היינו שיהא ה' ששמו שלום חל עליכם אלא לשאלה אם מעשה מציאות השלום הוא עליכם ואף אם הוא לברכה הוא שמברך בלא שם שמים שיהא מציאות השלום עליכם וכרוב ברכות שסתם אינשי מברך לחברו הוא מברכו בלא שם שמים אבל מובן לכל שכוונתו בלבו שהשי"ת יברך אותו, שלכן ודאי הא דא"ר המנונא משמיה דעולא הוא להחמיר מספק שכיון שאיכא בזה כבוד שמים אין למיזל בתר רובא, שא"כ אפשר אין להחמיר בגילוי הראש שהוא רק מצד קלות ראש שלא ברור האיסור כערוה וצואה, ובפרט שסתם אינשי אין כוונתם לברכה כלל אלא להמנהג שבפגישה אומרים לשון זה, שלכן מסתבר שאף שמהראוי להחמיר אם יש לחוש לקפידא אינו מחוייב להחמיר, אך לכאורה כשיתחיל בלשון אחר כמו בשאלה מה נשמע אצלך לא יהיה קפידא ויש להחמיר.

[כ"ה] מי שאין לו יין ופת אם יכול לקדש על דבר מאכל אחר והחדוש שראה כתר"ה בהגהות ריעב"ץ במס' פסחים דף קי"ד דאם אין לא יין ולא פת שמקדש על כל דבר שיאכל בסעודתו משום שכל סעודה קרויה לחם, הנה ודאי הוא חדוש גדול דאף שסברתו נכונה לענין שכל מאכל נחשב סעודת שבת לענין ליאסר לאכול בלא קידוש כדאיתא בדף ק"ה דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר כך שבת קובעת לקידוש, ופרש"י אלמא משחשיכה היא חשיבא סעודת שבת מאליה וקאי זה על כל דבר מאכל ושתיה, וכן הוא ברשב"ם, מ"מ לא מצינו לענין קידוש על זה, וכמדומני שרק בהגהות הריעב"ץ נמצא זה ולא בשום ספר מספרי רבותינו, וגם הריעב"ץ עצמו לא הזכיר זה למעשה בסדורו בהלכות קידוש, ולכן אין לעשות זה למעשה כשאם ח"ו אירע כזה בחולה שאסור לו לאכול פת והוא נמצא בביה"ח שאין שם מי שיעשה קדוש על יין או פת ובאחד שהוא בבית האסורין ח"ו ולא הניחו להביא לשם יין ופת, אלא יאכל בלא קידוש דלא גזרו שיתענה בשבת כשלית לו על מה לקדש ויותר משמע שהוא הוספה מאיזה תלמיד טועה כמו שתיבות וה"ה להבדלה הוא טעות שהרי אפילו על פת אין מבדילין ומה שאחד כתב שרצה לומר בהבדלה ממוצאי שבת ליו"ט הרי לא מתורץ בזה דאם כשר לקידוש פשיטא דכשר גם להבדלה דמשבת ליו"ט כמו בפת, וא"כ הרי ודאי לא כתב זה הריעב"ץ כמו כן מסתבר שכולו לא כתב זה וצ"ע.

[כ"ו] משחקי ילדים באולם השייך לתיפלה דעכו"ם ובדבר לשחוק ילדים בשחוק כדור באולם השייך לתיפלה דעכו"ם ודאי אסור אף שאין שם צורות דהרחק מעליה דרכך כתיב זו מינות בע"ז דף י"ז והמסיתים והמדיחים הא הם הרבה ונמצאים שם ביותר, ואדרבה יש ללמד להילדים שיתרחקו משם ושהוא מקום משוקץ ומתועב, ואף שצריך זה לאיזו ת"ת אין להתיר וביותר כסף ישיגו איזה מקום.

[כ"ז] אם יכול לברך בריך רחמנא לצאת מספק ברכה ועתה אכתוב דבר קצר למעשה. הנה ראיתי בערוך השלחן בסימן ר"ב סעי' ג' שיש תקנה מדינא להוציא עצמו מכל ספק ברכה אחרונה דיאמר בריך רחמנא מרא מלכא דעלמא בורא נפשות עד גמירא שאם חייב בברכה זו הרי יצא בזה ואם א"צ ברכה הרי לא הוציא שם שמים לבטלה דאין כאן הזכרת השם כלל, ולע"ד פשוט שאין לסמוך ע"ז כלל שהרי הוא תמוה מאד דברכה הא צריכה דוקא שם המפורש כמו שאמרינן בכל הברכות לפי מה שהותרנו לקרא בגבולין שם המפורש בשם אדנות, וכשיאמר ברוך אתה שקי או צבקות אלקינו אף שהם מהשמות שאין נמחקין לא יצא משום דתיקנו שיאמר דוקא שם המפורש, וכ"ש שלא שייך שיצא כשיאמר ברוך אתה רחום או חנון אלקינו שאינו שם כלל, וא"כ בהכרח

מה שבבריך רחמנא יצא הוא משום דכיון דמברך בכל לשון יצא ורחמנא בלשון ארמי הוא עיקר השם, שא"כ לא שייך לצאת אלא כשאומר כל הברכה בלשון ארמית כדאיתא כן בעובדא דגמ', ולא כשמברך בלשון הקודש רק שאמר על השם בלשון רחמנא וכי רחמנא בלשון הקודש עדיף מרחום שלא יצא.

ואף אם יאמר גם כל נוסח הברכה בלשון ארמי הרי שייך מה שחידש שאז ליכא חשש ברכה לבטלה, אם נימא כהש"ך יו"ד סימן קע"ט ס"ק י"א דגאט בלשון אשכנז ובוג בלשון פולין ורוסיא מותר למחוק, ונימא שכמו כן מותר גם להזכירו על חנם, שלפ"ז גם רחמנא שבלשון ארמי הוא עיקר השם מותר למחוק ולהזכיר על חנם ומ"מ יצא בהברכה, וצריך לומר שכן סובר עה"ש וכדכתב שם בעה"ש והא יכול לומר רחמנא מאה פעמים. אבל החו"י שהביא בגליון מהרש"א בסימן קע"ט ובפ"ת סימן ער"ו ס"ק י"א שאוסר למחוק הא מסתבר שאסור גם לומר בעלמא שלא לברכה, ועיין במ"ב סימן פ"ה סק"י דשם בלשון לע"ז כגון גאט בלשון אשכנז או בוגא בלשון פולין ורוסיא וכה"ג אף ששם זה אין בו קדושה באותיות כתיבתו ומותר למוחקו, (שהוא כהש"ך), מ"מ יש בו משום בזיון בהזכרתו במקום טינופת והוא מש"ע הגר"ז שם סעי' ג, הרי סוברין דאף להש"ך שמתיר למחוק שמות של לע"ז אסרי מלהזכירם במקום טינופת ולהזכירם לבטלה, וכן נוהגין שאין מזכירין לבטלה שמות השי"ת שבלשון לע"ז, שא"כ גם רחמנא שבלשון ארמי הוא עיקר על שם השי"ת אין להזכירו לבטלה כשמזכירו לכוונת השם וכשמזכיר זה בברכה הרי ודאי הוא לכוונת השם שא"כ אסור לש"ע הגר"ז ולהמ"ב וכ"ש שלהחו"י שאוסר למחוק שאוסר להזכירו לבטלה, שא"כ ליכא לתקנה זו במקום שיש לו ספק ברכה אף כשיאמר כל נוסח הברכה בארמית, ולכן למעשה אין לברך מספק בשם בריך רחמנא אף כשיאמר כל הברכה בלשון ארמית דלא כעה"ש. והעה"ש כתב שם וראיתי מי שכתב דגם זה הוי כברכה לבטלה ולא נראה לי כלל וכלל, ולפ"מ שכתבתי מהחו"י ומש"ע הגר"ז והמ"ב וגם שנוהגין כן נכון כמי שכתב דהוא ברכה לבטלה. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן מא

אכל פחות מכזית פת בסעודה גדולה לברכת המזון חמשה עשר באב תשל"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

הנה מי שאכל בסעודתו הרבה מינים ולא אכל אלא פחות מכזית פת אם מכיון שנשבע מזה הוא מחוייב לברך ברכת המזון או לא, פשוט שכיון דברכת המזון הוא דוקא על

אכילת פת, ועל שאר מינים אפילו היה כדי שביעה ואפילו אם הוא דרך אכילה ושביעה גם לכל אדם, כגון בזמננו במדינתנו שהרבה אינשי ממעטין באכילת פת בעצת הרופאים ונשבעין משאר מינים אין מברכין ברכת המזון, שלא יצטרך לברך ברכת המזון כשאכל פחות מכזית פת לא מדאורייתא ולא מדרבנן, דפחות מכזית הוא כלא אכל פת כלל. אבל אם אכל כזית פת אף ששביעתו היה בצרוף כל המינים שאכל חייב לברך ברכת המזון מדאורייתא, דהשביעה שצריך מן התורה לחייבו בברכת המזון על הפת אין צורך שיהיה דוקא מפת, דאל"כ היה נמצא שביו"ט שמחוייבין לאכול בשר חגיגה ושמחה שהיו אוכלין הרבה בשר וכ"ש בלילי פסח שמחוייבין לאכול בשר הפסח והיו אוכלין גם חגיגה שהיה בשר החגיגה חלק גדול מהשביעה, שהרי בשביל זה היו מביאין חגיגה כדי שיאכלו הרבה בשר מן החגיגה ויהיה אכילת הפסח שבחבורה מרובה היה בא לכל אחד רק כזית על השובע שנשבע מבשר החגיגה ואולי רוב השביעה היה מהבשר שהיו פטורין מלברך מן התורה, ובכלל לא היה נמצא חיוב ברכת המזון מדאורייתא אלא לעניים ולא לעשירים דהיו רגילין לאכול בשר גם בסעודות חול, אלא ודאי שמצטרפין כל מה שאוכלין מבשר ודגים וכל דבר לחייבו בברכת המזון מדאורייתא, אבל עכ"פ הוא דוקא כשאכל פת לא פחות מכזית, שרק על הפת נאמר בקרא ואכלת וברכת, אך שאיכא תנאי להחיוב דלא יהיה רעב אחר שאכל שלקיום תנאי זה סגי בכל מה שאכלו דהא שבעת לא קאי דוקא על הפירות שנאמרים בקרא אבל על שביעה בלא אכילת פת שהוא שיעור לא פחות מכזית לא נאמר העשה דברכת המזון.

ולמה שכתבתי יהיה מחלוקת ר"מ ור' יהודה בברכות דף מ"ט ע"ב בשיעור אכילה לברכת המזון גם לדין ברכת המזון דאורייתא, דהוא לענין כמה הוא שיעור הפת שצריך לאכול בתוך סעודתו להתחייב בברכת המזון כשנשבע בסעודתו ע"י צרוף הבשר והדגים וכל המינים, דלר"מ ואכלת דכתיב בקרא הוא בכזית כמו כל אכילה שנאמרו בתורה בחיובי עשה דאכילה כגון אכילת מצה ופסח ומרור ובחיוב מלקות באיסורי אכילה שהוא בכזית לכו"ע דלית מאן דחולק על זה, ושבעת דבקרא הוא רק להתנאי שצריך שיהיה גם שבע כשיברך, ור' יהודה סובר דאף דלכל התורה הויא אכילה בכזית לענין ברכת המזון הוא כביצה, משום דאף דגם לדידיה נדרש ושבעת לענין התנאי שיהיה שבע אחר שאכל, מ"מ סובר דקאי גם לפרש פירוש ואכלת שהוא דוקא כשיאכל פת שיעור שיהיה שייך בה גם שביעה קצת שהוא כביצה, וילפינן תרוייהו מקרא זה דושבעת, דאפשר לדרוש תרתי מקרא אחד מטעם דאמרינן כה"ג בכמה דוכתי דשקולין הן הי מינייהו מפקת, ור"מ לא מסתבר לו שנדרוש מקרא דושבעת גם לפרש פירוש דואכלת

מאחר שהוא הפקעה מלשון אכילה שבכל התורה, ובשביל זה אינם דרשות שקולין למילף תרוייהו, שלכן נדרש רק להתנאי שצריך שביעה לחיוב ברכת המזון.
ולענין הדאורייתא אין צורך לר"מ לומר ושבעת זו שתיה וגם א"א לומר זה דאין דרשא זו שקול כהלמוד שצריך תנאי דשביעה לחיוב ברכת המזון דהוא כפשטות הקרא ודרשא דשתיה הוא לדבר חדש שאינו בפשטות הקרא, ומאחר שאינו מיותר אין לדורשו לשתיה אלא דודאי לענין חיוב ברכת המזון דאורייתא אמרה תורה רק שני דברים אחד ואכלת דהוא שיעור אכילה מפת וזה עושה חיוב ברכת המזון, ושני ושבעת שיהיה גם שבע אחר שיאכל כשיברך. ומה שאמר ושבעת זו שתיה הוא לענין האסמכתא שעל ואכלת לבד שהוא אכילת פת חייבו לברך אף בלא תנאי השביעה נדרש ושבעת לענין שתיה, ולא שייך לענין ברכת המזון דעל הפת דהא מדרבנן חייב לברך על אכילת כזית פת גם בלא שתיה, אלא הוא נדרש לענין לברך על השתיה דיין שהוא מהמינים דנאמרו בפרשה שהוא ג"כ בשיעור קטן אף שאינו כפי רגילותו לחייבו במעין שלש אף ששתה רק רביעית או מלא לוגמיו ואף גם פחות כפי מחלוקות רבותינו הראשונים בזה שהוא כמו שדרשינן בואכלת שהוא באסמכתא לחיוב על אכילת כזית לבד אף שאינו שבע וכמו כן נדרש ושבעת לענין האסמכתא, ואף אם נימא דמעין שלש הוא רק מדרבנן שייך לדרוש באסמכתא למעין שלש דמדרבנן הא חייבו לכל המינים הנאמרין בפרשה לברך מעין שלש, דהא א"א לומר דהוא לענין הדאורייתא חדא כדכתבתי דמאחר דנדרש לשביעה שהוא כפשוטו אין לדרוש לשתיה שהוא דבר חדש, ואם היה שייך לדרוש תרתי לשביעה ממש וגם שבעי שתיה מ"ט לא אמרינן זה גם לר' יהודה שלכן מוכרחין לומר דהוא לענין האסמכתא שלא נדרש לשביעה שלכן נדרש לשתיה לענין ברכת מעין שלש. וזה פשוט שהוצרך לתרץ איך נדרש לענין האסמכתא כדי שלא יהיה סתירה להאסמכתא והיתה נבטלת חשיבות האסמכתא והיה זה רק תקנתא דרבנן בלא אסמכתא ותקנתא דרבנן באסמכתא משמע שחמירא. וגם אם לא היה אפשר לדרוש ושבעת לענין שתיה אלא לענין שבעינן שביעה לא היה אפשר לרבנן לאתקוני שיברכו בלא שביעה להתוס' ב"מ דף ס"ד ע"ב ד"ה ולא ודף ע' ע"ב ד"ה תשיך והט"ז יו"ד בסימן קי"ז ס"ק א' דכנגד דבר המפורש לא מתקני רבנן, שלכן כיון שאר"מ שחייבו לברך מדרבנן גם בלא שביעה הוצרך לומר שיש לפרש ושבעת על שתיה שג"כ חייב אף שלא כרגילותו אלא בשיעור קטן.
ומש"כ המרדכי בשם ספר יראים דמדאורייתא צריך דוקא גם לשתות ומי שאכל ולא שתה לא מצי להוציא אחרים שאכלו וגם שתו, פשוט שהוא מחמת שסובר דגם

מדאורייתא לא בעינן שביעה וחייב בכזית לר"מ ולר' יהודה בכביצה, שלדידיה בהכרח הוי פירוש הגמ' דר"מ דריש ושבעת לדין הדאורייתא שאיכא תנאי בחיוב ברכת המזון דגם ישתה, ולר' יהודה דדריש ושבעת לשיעור כביצה מפת ליכא קרא יתירא לא מצריך לשתות, ופליגי ממילא בתרתי דר"מ מחייב בכזית פת אבל דוקא עם שתיה ולר' יהודה אינו מחייב אלא בכביצה פת אבל לא מצריך לשתות, ומאחר דקיי"ל כר"מ לא מיחייב אלא בשתיה דתלוי זה בזה, ומפורש כן בדבריו וכן כתב בחדושי אנשי שם שם דלדידן דלא שבקינן כל הני רבוואתא דסברי דחיוב בכזית לר"מ וכביצה לר' יהודה הוא רק מדרבנן חייב מדאורייתא גם בלא שתיה כשהיתה שביעה גמורה, אבל לא כתב כלום בפירוש ושבעת זו שתיה שאמר הגמ' לר"מ וברור שהוא כדבארתי, וכן בשה"ג דף מ"ט משמע כן.

ולהמרדכי בשם יראים קשה דמנא לו לחייב אף מדרבנן בלא שתיה דכיון דמפרש הסוגיא בברכות דף מ"ט ע"ב דהכא בקראי פליגי דהוא מדאורייתא לחייב בלא שביעה וליכא ענין דרבנן מהאסמכתא כלל, ומכיון שהוכרח ר"מ לדרוש מושבעת דקרא שהוא תנאי לברכת המזון שגם ישתה א"כ גם מדרבנן אין לחייב בלא שתיה, ומהיכי תיתי נימא שלר' יהודה אין חלוק וגם מדרבנן פטור מלברך באכל פחות מכביצה אף שדריש זה מושבעת, ולר"מ מה שדריש מושבעת שהוא להצריך שישתה הוא רק לדאורייתא ומדרבנן חייבו גם בלא שתיה. ועוד יש להקשות עליו אם מושבעת נדרש שלברכת המזון דסעודה דפת צריך שגם ישתה מ"ט לא נימא שדוקא יין שהוא מגפן שהוזכר שם בקרא כמו דאמרינן דואכלת הוא דוקא מפת שהוזכר שם בקרא חטה ושעורה, ולא הזכיר המרדכי בשם היראים אלא סתם שתיה דמשמע שאף במים סגי. בשלמא מה שלהסוברים דבעינן שביעה גמורה מדאורייתא, שסגי בשביעה בכל דבר אף שלא מפת כדלעיל, דהוא משום דחלק הכתוב לשני דברים ואכלת ושבעת, ואם כל אכילתו עד שישבע הוא מפת לא היה לו לכתוב ואכלת כלל אלא ושבעת לבד שלכן צריך לומר שהם שני ענינים ואכלת שהוא דבר המחייב בברכת המזון הוא מפת דנאמר שם, אבל איכא עוד דין ושבעת היינו שהוא תנאי להחיוב שלא יהיה רעב כשמברך שלכן לא איכפת לן ממה הוא שבע כיון שלא השביעה עושה החיוב, וגם בלא זה כיון שנכתבו בתרי קראי צריך לפרש שהשביעה אינו דוקא מפת אף שלא ידעינן טעמא, אבל להמרדכי בשם יראים דדוקא על אכילה ושתיה יחד מברכין, לא מובן מה שמחלקינן דואכלת הוא מפת שבקרא והשבעת שהוא השתיה הוא גם מכל משקה, וצע"ג בשיטתו.

עכ"פ לדינא אם אכל אף כסעודת מלכים ולא אכל כזית מפת פטור מברכת המזון, ואם אכל מיני מזונות כאלו שאיכא עלייהו תוריתא דנהמא חייב בברכת המזון דהרי הוא קביעות סעודתו על הפת שצריך בסעודה זו, ואם אכל מיני מזונות מדברים שאין עלייהו תוריתא דנהמא צריך לברך על המחיה ואינו פוטר את הפירות ואף לא את הבשר ודגים והמשקין אלא יצטרך לברך עלייהו בורא נפשות. וגם צריך לידע שהזית פת צריך לאכול בכדי אכילת פרס דוקא. וצריך להחמיר בשיעור אכילת פרס דספר מרחשת שהוא פחות משלשה מינוטן [רגעים], דהשיעור של תשעה מינוטן אף שמחמירין למי שצריך לאכול ביו"כ הוא שיעור שלא מסתבר כלל ואף ביו"כ כשמצטער החולה לחכות הפסק דט' מינוטן יש להקל על החצי זמן מזה דהוא ד' מינוטן וחצי, אבל כשראיתי תשובת המרחשת סי' י"ד שהוא ערך שלשה מינוטן הוא מסתבר לי, ולכן יש להחמיר שיאכל הכזית פת בפחות מג' מינוטן כדי שיוכל לברך ברכת המזון.

וגם יש לידע דאם אכל פחות מכזית פת לא נפטרו כל המינים שיאכל מברכה ראשונה, עיין במג"א סימן קע"ז סק"א והוא מסתפק גם באכל כזית אם עיקר סעודתו הוא על הבשר והדגים ולא על הפת, אך שכתב וכ"ש אם אוכל פחות מכזית, עיין במחה"ש ובלב"ש ובפמ"ג. ולדינא נראה לע"ד דאם אוכל כזית פת בכדי אכילת פרס הוא עיקר הסעודה בהכרח שזה עושה חיוב ברכת המזון גם מדאורייתא והשביעה הוא רק תנאי להחיוב, שלכן נעשין בהכרח טפלה להסעודה שהעיקר הוא הפת ופוטר כל דברים הבאים להשביע כמיני דייסא וכן בשר ודגים וכל מיני קדרה שרגילין לבא בסעודה, דהא כן נפסק [שו"ע או"ח] בסימן קע"ז סעיף א' כתוס' דף מ"א ע"ב ד"ה הלכתא, ואין חלוק בכוונתו דאף דאין הלכה כר' חייא בפת על הדברים שבאים בלא סעודה הלכה כמותו בבאין מחמת הסעודה דפת פוטרתן דגם ר"פ סובר כמותו בסעודה. אבל כשאכל פחות מכזית אין זה נחשב סעודה כלל וכיון שאין הלכה כר' חייא בפת צריך לברך על כל דבר ברכתו השייך לו, ולכן אסור ליכנס לספק ויחליט תחלה אם יאכל כזית פת או לא כדי שידע אם צריך לברך על המינים שיאכל או שנפטרו בברכת הפת. וגם בשביל הברכה דעל נטילת ידים צריך להחליט דעל פחות מכזית אף שצריך ליטול ידיו כדאיתא בלב"ש ובמחצה"ש ובפמ"ג בסימן קנ"ח אליבא דהמג"א סק"ד אבל לא יברך, ועל כזית אף שהמחבר בסעיף ב' שם כתב בשם יש מי שאומר דג"כ יטול ולא יברך, הכריע הגר"א שם בסק"ז דשיעור נטילת ידים הוא על כזית פת, דמשמע שסובר שצריך גם לברך, על כן ודאי טוב לכתחלה שיאכל כביצה אבל אם אינו רוצה אלא לאכול כזית פת נמי צריך לברך ענט"י.

וכן מסתבר לע"ד דקביעות סעודה על פת הבא בכיסנין כשיש לו תוריתא דנהמא אם אוכל זה לבד הוא שיעור גדול שאפשר לשבוע מזה הרבה בני אדם, אבל אם אוכל גם בשר ודגים וכל המינים שאוכלין בסעודה הוי קביעות הסעודה במדת הפת שאוכל בסעודה כזו כמפורש במג"א סימן קס"ח ס"ק י"ג, שלכן באלו שאין רוצין לחכות בסעודת נישואין עד שיברכו ברכת המזון ואוכלין מיני מזונות ממיני אפיה וגם בשר ודגים כדי שלא יצטרכו לברך אינו כלום, דבמדינה זו שאוכלין מעט פת בסעודה הוי מעט הפת דמיני מזונות שיש עלייהו תוריתא דנהמא קביעות סעודה ויצטרך לברך ברכת המזון, ולכן יאכלו רק מיני האפיה או רק בשר ודגים ושאר המינים, וכבר ידוע דעתי בזה מרוב השואלים במדינה שאוכלין רק מעט פת בסעודה. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן מב

אכל עיקר פחות מכזית וטפל כזית י"ט מרחשון תשל"ה. מע"כ ידידי וחביבי הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

והנה בדבר אכל מליח פחות מכזית ופת אחר זה לטפל כזית אם יברך אחריו ברכת המזון או רק בורא נפשות רבות, ולא ביארת טעם הספק, אבל הוא משום דנהי שהפת טפל שיש לו ליפטר גם בברכה אחרונה דהמליח העיקר כמפורש בלשון המחבר ריש סימן רי"ב, דאף שלא מפורש זה ברמב"ם ובראב"ש, וראיית ב"י מדברים הבאים בתוך הסעודה מחמת הסעודה שאר"פ בברכות מ"א ע"ב דאינם טעונים ברכה גם לאחריהם, וראיית הד"מ מס"ס ר"ח דהוא ממה שיין פוטר כל מיני משקין גם מברכה דלאחריה לכאורה יש לעיין טובא בהו, מ"מ ודאי הלכתא כן מאחר דבין המחבר בין הרמ"א סוברין כן והב"י העיד שכן סוגיין דעלמא, אפשר שהוא רק כשאיכא חיוב ברכה לאחריה גם מצד העיקר, אבל כיון דלא אכל כזית מהעיקר וא"צ מצד העיקר לברכה אחריה שנמצא שלא יהיה מצד דין דמברך על העיקר ופוטר את הטפלה שום ברכה כלל, אולי ליכא בכלל זה מאחר שנאמר בהכלל לשון ופוטר את הטפלה שלשון זה משמע דגם על הטפלה איכא חיוב ברכה רק שנפטר בברכה דברך על העיקר, דהא לא נאמר מברך על העיקר וא"צ לברך על הטפל דהי' משמע דעל הטפל א"צ לברך כלל, שלכן כיון שכל העיקר א"צ לברך אחריו משום שהוא פחות משיעור צריך לברך על הטפל שאכל ממנו כשיעור הברכה שלו דכיון שהוא פת הוא ברכת המזון. ומה שכתבת להצד שלא יברך ברכת המזון דעכ"פ יברך בנ"ר הוא סברא בעלמא דשייך הטפל עכ"פ להצטרף להעיקר להשיעור.

לע"ד מסתבר שאין לברך ברכת המזון, דהא ברכת בנ"ר בפת לענין עצם חיוב ברכה דלאחריה הוא כלא בירך כלל דהא בפת מחוייב מדאורייתא בברכת המזון שהוא דוקא הג' ברכות ועל המליח הא ליכא שום ברכה מדאורייתא, ונמצא שהוא כנבטל הטפל גם לענין שלא יברך כלום דהדרבנן לגבי הדאורייתא הוא כלא בירך החיוב דאורייתא, ואף שמדאורייתא אינו חייב אלא בכדי שביעה מ"מ הא כעין דאורייתא תיקון ואין זה מענין תקנת חכמים ברכת בנ"ר לפירות ולכל דבר, שלכן כמו שנפטר פת מברכת המזון כשאוכל כשיעור מהמליח בברכת בנ"ר כמו כן נבטל לחצי שיעור שלא יצטרך לברך ברכת המזון על הפת, אבל בנ"ר צריך לברך משום דמצורף לשיעור המליח עכ"פ לברך בנ"ר. והנני ידידו מוקירו מאד ומכבדו, משה פיינשטיין.

## סימן מג

עיקר וטפל במיני מזונות תשל"ז.

חתיכה של מזונות נכרת וחשובה שראויה וחביבה לאכול בפני עצמה כגון כריכים דקים של גלידה (אייס קרים ווייפערס) או בצק דק ממולא פירות מתוקים (פיי - קראסט או שטרודל) ורצה לאכול אותן ראשון בפני עצמן יש לו רשות לברך בורא מיני מזונות תחלה ואח"כ על העיקר. והטעם דלהרבה בני אדם ואולי להרוב הוא גם דבר חביב בפני עצמה, שלכן יש לעשות לרוב בנ"א לברך תחלה על חתיכה קטנה ממזונות ואח"כ על הממולא שהכל או העץ כפי מה שהן, אבל אלו שאין רצונם אלא בהממולא אך שאוכלין אותן מחמת שהן עכ"פ שהם יברכו רק על הגלידה ועל הממולא ופטור מזונות הטפל להם.

דייסא של חמשת המינים אעפ"י שמוסיפים חלב ושאר מיני מתיקה ותבלין שמברכים במ"מ הנה חלב שנותנין בדייסות (סירעל) היבשות תלוי בכמות החלב בין אם הוא צמא או לא דאם הוא רק כדרך בנ"א הנותנין חלב להטעמת אכילת הדייסא ואף אם אינו לטעם אלא שביחד עם החלב נוח לאכול ולבלוע נמי הוא טפל בהכרח כיון שהוא מעורב ורק בשיעור הזה, שלכן אף שהוא צמא ונהנה גם מהחלב כשותה הוא רק כנסתלק צמאו באכילה, שלא היה שייך לברך עוד ברכה, ואם נתנו חלב הרבה יותר מהצורך להאכילה הוא גם כשתיה ממש וצריך לברך גם על החלב שהכל אף אם אינו צמא מאחר שעכ"פ נהנה מחלב מצד עצמו והוא נראה כבפני עצמו.

ואם יש שם פירות כמו בננות (באנאנעס) שהם חתיכות אין שייכים כלל לדייסא אף שנמצאו ביחד וצריך לברך עליהם בפני עצמם, ועל צוקער [סוכר] אין לברך כלל שהוא דבר הנמוח ובטל לכל דבר שנותנין שם צוקער.

מרק של תרנגול עם כופתאות (קניידלאך) וכדומה ממיני מזונות מברכין במ"מ על הכופתאות, ועל המרק אין צריך לברך אם לא כששותה המרק לבדו, אבל יותר טוב לאכול ביחד ולברך רק בורא מיני מזונות.

## סימן מד

ברכת דייסא של חטה תפוחה מכוסה בסוכר תשל"ז. מע"כ ידידי הרה"ג מוה"ר אלימלך בלוט שליט"א.

הנה ממש"כ הרמב"ם פ"ג מברכות ה"ב אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך לפניו בורא פרי האדמה משמע אפילו נתמעך דהא שלוק הוא בשול ביותר שנתמעך דכן מפורש ברש"י פסחים ריש דף ל"ט שלוקין מבושלין הרבה מאד עד שנימוכין, וכן פי' גם הר"ן שם אף שהוא פי' בנדרים דף מ"ט דשלוק הוא בשיל ולא בשיל דרק בנדרים מפרש כן כדכתב הר"ן שם דנהי דשלוק נמי משמע מבושל יותר מדאי כדאמרינן בכל הבשר קי"א הכבד אוסרת ואינה נאסרת שלוקה אוסרת ונאסרת שלוק דהכא בשיל ולא בשיל הוא דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ותבשיל שנתבשל ביותר וודאי בכלל מבושל הוא, שנמצא ששלוק אית לו שני פירושים, מ"מ מהא שפי' בפסחים דשלוקין הם מבושלין הרבה אף שיותר היה נראה שם לפרש דשלוקין הוא מבושל פחות מסתם בשול שהיה אז כסדר ממעט להרבה שנקט המשנה לא כבושין ולא שלוקין ולא מבושלין לגירסתנו שגורס כן גם הר"ן, ומ"מ פי' דשלוקין הוא יותר שנמצא שליכא סדר בהמשנה שנקט כבושין שהוא פחות מבשול ואח"כ שלוקין דהוא הבשול ביותר ואח"כ מבושלין שהוא סתם בשול, וגם לא מפרש דשלוקין כולל שני הפירושים שהוא בשיל ולא בשיל ומבושל ביותר אלמא משום דסתם בשול שנאמר בכל מקום הוא מבושל ביותר ורק בנדרים מצד ההכרח שמבושל יותר מדאי סובר הר"ן שנאסר הנודר מן המבושל דלא כרש"י והרא"ש כתב שמוכרח לפרש שם שהוא בשיל ולא בשיל, ומהר"ן נשמע שגם התוס' והנ"י והריטב"א דשלוק אינו מבושל כל צרכו הם מפרשים רק התם מטעם דסברי כהר"ן, וא"כ מסתמא גם הרמב"ם שלא מצינו איך מפרש הא דשליקה ג"כ מפרש שהוא מבושל ביותר שא"כ ודאי נתמעך, וברש"י ברכות דף ל"ח ע"ב ד"ה אבל לא כבושין משמע שסתם בשול נמי נמוח אבל שלוק הוא נמוח טפי, שא"כ דגן שלוק שכתב הרמב"ם הוא מבושל הרבה עד שודאי נתמעך ומ"מ כתב דמברך בורא פרי האדמה.

ואח"ז בה"ד כתב הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה כגון הריפות וגרש הכרמל הוא נקרא מעשה קדרה ומברך עליו בורא פרי מזונות, אף שהוא רק בסתם בשול וכ"ש

בשלוק שנתמעך טפי, וצריך להבין הטעם מאחר דלענין מיעוך ע"י הבשול שוין מ"ש דלגרעינין שלימין מברך רק בפה"א דהרמב"ם לא הזכיר כלל מעלת דביקת הגרעינין, וצריך לומר דהרמב"ם פי' הטעם דהא כתב כגון הריפות וגרש הכרמל וכיוצא בהן וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה שלכאורה הוא דבר מיותר, דהא לא כתב הרמב"ם תחלה דין כללי שעל מעשה קדרה מברך במ"מ ובהלכה א' פרט מה זה מעשה קדרה שהוא קמח שבשלו בקדרה בין לבדו בין שעירבו וכן הדגן שחלקו או כתשו ובשלו שהיה שייך לאסוקי וכל זה הוא הנקרא מעשה קדרה אבל כיון שלא כתב תחלה כלום לא שייך זה, ולפרש שהוא ציון המקור שלו להגמ' שבגמ' תניא בברייתא בדף ל"ז שעל מעשה קדרה מברך במ"מ הוא דוחק גדול שלא מצינו כעין זה ברמב"ם, דלכן נראה שהוא טעם הרמב"ם ע"ז שמברכין במ"מ משום שהן מעשה קדרה היינו שכן הוא הדרך לבשלם לאכילה בין קמח בין לבדו בין בתערובות עם דברים וכן דגן שחלקו אף עם הקליפה או כתשו שהסיר הקליפה אף שלא חלקו שאלו דרכן דאינשי לבשלם לאכילה למיזן בהם אבל דגן שלוק שהם גרעינין שלימין עם הקליפות אין דרכן דאינשי לבשלם לאכילה למיזן בהם שלכן אין עלייהו אלא בפה"א, ומפרש כן בכוונת הברייתא דעל מעשה קדרה דאין זה רק סימן לברכת במ"מ אלא טעם לזה שלכן נקט גם הרמב"ם טעם זה.

ומפורש טעם זה להרמב"ם בכ"מ בשביל קושיא מגמ' דעל אורז מבושל משמע מהא דקתני הכוסס את האורז מברך עליו בפה"א דהיינו דוקא חי אבל מבושל מברך במ"מ אף שהוא שלם ולא הוסר קליפתו דמתרץ דאורז דרכו לבשלו שלם אבל דגן אין דרכם לבשלם שלימין, ולפי"מ שכתבתי אין זה תירוץ בעלמא מסברא בשביל הקושיא מאורז, שמשמע לו מהברייתא והוא גם כמפורש ברמב"ם דבה"י באורז שבשלו שמברך עליו במ"מ כתב הרמב"ם סתם ולא כתב שיהיה חלוק או כתוש אף שלא הזכיר זה הב"י, אלא שמפורש טעם זה בהרמב"ם שמפרש כן גם בגמ' בהברייתא, וגם לפ"מ שכתבתי מפורש החלוק בין ארוז לדגן דהא תניא אלו הן מעשה קדרה חילקא טרגיס זריז וערסן ואורז, וחילקא וטרגיס זריז וערסן הם חטי דמתברי לתרתי ולתלת ולארבע ולחמש כדפרש"י וה"ה בכל דגן דכן משמע ממו"ק י"ג ע"ב שהביא רש"י הרי אורז הוא שלם וג"כ תניא שהוא מעשה קדרה שפירושו להרמב"ם שהוא דרך בשול.

ולפ"מ שכתבתי ליכא חלוק כלל להרמב"ם מצד המיעוך דבדגן כשהגרעינין שלימין עם הקליפות אפילו שלוק הוא רק בברכת בפה"א דלכן נקט בה"ב אכל דגן שלוק לרבותא שאפ"ה בפה"א וכ"ש כשהוא רק בסתם בשול, וחלקו או כתשו אפילו בלא נתמעך נמי מברך במ"מ דלכן נקט בה"ד בדגן שחלקו או כתשו שבשלו לאשמועינן דאף

כשלא נתמעך אם עכ"פ הוא מבושל כדרך אכילת האינשי מברך במ"מ, והוא מטעם שלהרמב"ם תלוי רק בדרך בשול ואין צורך כלל לנתמעך, ובאורז שהוא מעשה קדרה אף כשהוא שלם עם הקליפין נמי מברך במ"מ אף בלא נתמעך שלכן גם באורז בה"י כתב הרמב"ם סתם שבשלו שהוא לאשמועינן אף שלא נתמעך ובדיוק כתב הרמב"ם כל דבריו, ועיין בב"י דמסיק כן לבסוף בלשון ומיהו יש לחלק בין חטין לאורז שדרך האורז לבשלו כשהוא שלם בלא כתישה והלכך אף כשלא נתבשל הרבה לא תשתנה ברכתו משא"כ בחטין שאין דרך לבשלם אלא חלוקים או כתושים כגון הריפות והלכך כשמבשל אותם שלימים בלא כתישה הוי כאילו כוסס אותם חיים, והוא החלוק שכתב בכ"מ ובב"י הוסיף חלוק זה גם לענין דבאורז אפילו לא נתמעך נמי הוא במ"מ, ולמה שכתבתי ומדוייק הוא בלשון הרמב"ם הוא ברור כן להרמב"ם.

אבל הר' יונה כתב שלא יברך על הדייסא אלא כשנכתשו החטים ונדבקו ונעשו דומיא דחביץ קדרה, ומשמע לו זה משום דאמר חביץ קדרה וכן דייסא דכעין חביץ קדרה וחביץ קדרה הוא מאכל מדובק שנעשה עבה והוא נעשה מקמח, שליכא מציאות בלא דבקות הרבה קמח לחתיכה אחת, ודייסא שהוא מחטין שבורים כחילקא וטרגיס מפרש ממה שאמר דייסא דכעין חביץ קדרה שג"כ יודבקו זל"ז, ואף דבגמ' משמע שהוא רק לענין שנתנו שם דובשא דע"ז הא אמר כעין חביץ קדרה אבל על הא דאמר בדייסא גרידא כו"ע ל"פ דבמ"מ לא מצריך שיהיה כעין חביץ קדרה שאף שאינו מדובק נמי הוא במ"מ שא"כ משמע אדרבה להיפוך ממשמעות הר' יונה אלא בכל אופן דנתבשל שראוי לאכילה אף בלא נתמעך כלל ברכתו במ"מ לכו"ע, ולא מובן כלל הוכחת הר' יונה מזה שגם לענין במ"מ צריך שיהא כעין חביץ קדרה, בשלמא התוס' בדף ל"ז ד"ה הכוסס שמצרכי שיתמעכו הוא מלשון דייסא לבד שכתבו ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה אם לא נתמעכו יפה דהוו כמו דייסא, ולא הוכיחו מזה אלא הא דנתמעכו ולא הא דנדבקו דודאי איכא מציאות שיתמעכו ולא יתדבקו דבנתבשל במים הרבה כהוא דקורין זופ [מרק] בלע"ז, אבל הר' יונה לא הוכיח מדייסא לבד דאולי במקומו קרו לכל אופן שנתבשלו החטים החלוקות והכתושות בשם דייסא והוצרך להביא ממה שאמר הגמ' בדייסא כעין חביץ קדרה שהוא נעשה מקמח מדובק ונעשה עבה שא"כ הוי הראיה דוקא אם מפרש שקאי זה גם על דייסא גריסא שלא יברך במ"מ אא"כ הוא עב כחביץ קדרה שלא משמע זה כלל בגמ' וצ"ע בכוונתו ואולי הי"ל גירסא אחרת, עכ"פ הר' יונה סובר דאינו מברך במ"מ אלא כשנכתשו החטים ונדבקו ונעשו דומיא דחביץ קדרה שהוא עבה.

ולכאורה משמע דמצריך לברכת במ"מ שידבקו ויעשו עבה ממש, והיה זה מטעם דלית להו חשיבות לעילויא לברכת במ"מ, וכדמצינו בשתיתא שרכה מברך שהכל בדף ל"ח, ולהרמב"ם אינו מטעם דעיקרו לרפואה נעשית דלא הזכיר כלל זה שכתב בה"ג קמח ששלקוה וערבו במים או בשאר משקים אם היה עבה כדי שיהיה ראוי לאכילה וללועסו מברך במ"מ ואם היה רך כדי שיהיה ראוי לשתיה מברך שהכל וכן הוא גם בטור וש"ע סעיף ו', וגם הר' יונה כתב דנעשה לשתיה שהוא רכה כדרך שעושין לרפואה היינו אף שנעשה לשתיה ולא לרפואה עיי"ש, ור' יונה הוא לא סבר טעם התוס' דעל שתיה מברך שהכל בד"ה והא והביא ראיה משכר וכן כתבו לעיל מזה בד"ה האי בטעם השלישי, דהא בד"ה ומיא דשיבתא בטעם שמברכין על שכר של שעורים שהכל אף שמיא דכולהו שלקי כשלקי כתבו בטעם השני דכיון דיש להשעורים מעלה אחרת גדולה לעשות פת וגרעוהו במה שעשו שכר נגרע גם לענין הברכה ואין מברכין אלא שהכל, וטעם זה אפשר איתא בשתיתא רכה דהא גם בשתיתא צריך טעם על מה שמברך שהכל והוא כטעם השכר כדכתבו התוס' שטעם אחד להם, וא"כ לר' יונה הוא מטעם שגרעוהו לעשות ממנו רק הראוי לשתיה שלכן מברך עליה שהכל ולא מזונות ואף שלא הזכיר ר' יונה זה בשתיתא ודאי זהו הטעם לדידיה, וגם לטעם ראשון דמיא דכולהו שלקי דרך לאכול בהן הפת כמו בשלקות עצמן ולפיכך לא יצאו מתורת אוכל לגמרי אבל השכר יצא מתורת אוכל לגמרי שייך ג"כ בשתיתא רכה, וא"כ היה מסתבר דזהו טעמו גם בדייסא שלא נדבקו אף שנתמעכו והיה שייך שידבקו כשלא היה נשאר שם מים, מ"מ כשלא נדבקו מחמת שהיו שם מים הרבה שאף החילקא והטרגיס הם פרודין זה מזה מברך רק בפה"א משום דלית להו חשיבות דעוד נגרעו, וגם דבדייסא מברך בפה"א ובשתיתא שהכל הוא משום דהתם כיון שלא מברכינן במ"מ ה"ה כשאר ברכת הפירות דכיון שלא ניכר לא מברכינן אלא שהכל אבל בדייסא שניכרין החילוקא והטרגיס שהם מחטים ומשעורים אף שליכא עלייהו חשיבות הברכה דבמ"מ איכא עלייהו ברכת בפה"א דלא גרעו במה שנתבשלו ויותר ראוין לאכילה והן מוטעמים ביותר ודרך כולי אינשי לאוכלן דאין לגרעם מברכת בפה"א, ואין לתמוה על חדוש זה דהא איכא דסברי בשתיתא דאם אינה עבה כל כך שיצטרכו ללעוס נמי אינו מברך אלא שהכל מצד שכן הוא לשון הרמב"ם והש"ע ומשמע שהרמב"ם שמפרש דלועסו הוא לטחון אותו בפה סובר כן לדינא ומהמג"א סק"ח שכתב שמברכין במ"מ גם על שאינה עבה כל כך אפשר שהוא מחמת שבתוס' ורש"י ואגודה סוברין כן, אבל הגר"א דללועסו הוא לאו דוקא וכן הביא במ"ב ס"ק כ"ב בשם האחרונים סתם ואולי גם דעת המג"א כן מצד הסתירה רישא לסיפא

ברמב"ם וש"ע וזה מסתבר, עכ"פ איכא המצריכין בשתיתא עבדה עד צורך לעיסה לברכתו במ"מ, (אך אולי התם הוא להסוברים שהוא מטעם שנעשה עיקרו לרפואה שאיתא בב"י סימן ר"ד שמצא כתוב בשם הרא"ש שכל המרקחות שאינם מאכל בריאים אלא לרפואה מברך שהכל והרמב"ם והש"ע שלא מזכרי שנעשה לרפואה הוא בהכרח לאו דוקא) וא"כ ודאי אפשר לומר שאף שלא מצריך ר' יונה שתהיה הדייסא עבה ממש כחביץ קדרה יליף מזה למה שכתב שלכה"פ יהיו דבוקים ממש ולא במפורדין אף שהיה אפשר שידבקו.

אבל הר' יונה מסיק אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינין עומדין שלימים אינו מברך עליהם אלא בורא פרי האדמה כמו אם היה כוסס את החטה, שזה משמע דאם הם חלוקים כחילקא וטרגיס שמהם עושין הדייסא אפילו כשהן פרודין כגון שנבשלו בהרבה מים מברך במ"מ אף שאינו כחביץ קדרה, ולהמג"א משמע מזה שנקט הר' יונה החטים שלמים והגרעינין עומדים שלימים מברך בפה"א שפירושו דאם החטים הם בקליפתן שלכן עומדים הגרעינין שלמין שא"א שיודבקו מברך בפה"א, שנמצא להמג"א אליבא דהר' יונה דאם אך נחלקו החטים או אף לא נחלקו אבל הוסר קליפתן שאפשר שעל ידי בשול היטב יתמעכו ויתדבקו הם בברכת במ"מ שא"כ אף כשנתבשלו בהרבה מים שאף אחר שנתמעכו לא מתדבקין נמי הם בברכת במ"מ ויליף הר"י ממה שאמר הגמ' דייסא כעין חביץ קדרה שהוא עבה רק לענין שיוכל להיות עבה, אף שבחביץ קדרה עצמה שנעשה מקמח הא יש חלוק בין עבה ממש לרכה דזהו שתיתא שהוא מקמח שמתבשל דבהרבה מים שהוא רכה מברכין שהכל דר' יונה הא גם בשתיתא מפרש שהוא מכל קמח, לא רק מקמח קליות שפרש"י, מ"מ לא מצריך לדייסא שבעינן שתהא כעין חביץ קדרה אלא לענין האפשרות להיות עבה ולא שתהא עבה ממש, דלענין זה לא יליף משום דבקמח שנתבשל רק בהרבה מים הוא עדיין כולו רק מים אף שנעשו עבים קצת ונשתנו מראה המים קצת הם מים כאלו שאין לשנות ברכתו דהמים אלא מצד שיש בו טעם הקמח וכל שיש בו מחמשת המנים מברך עליה במ"מ, שמעלה זו ליכא בנעשה לשתיה, ומאחר שלא כתב הר' יונה טעם בשתיתא רכה לא נימא שהוא כהטעם שכתב בשכר של שעורים שהוא שינוי לגריעותא כדכתבתי לעיל, אלא דהוא משום דנחשב שניתן הקמח רק לתקן המים שיהיה להם איזה טעם ולא מחמת שרוצה לטעום ולאכול עתה מעט הקמח שניתן לשם, והוא מאותו טעם שאינו מברך במ"מ כשניתן הקמח לאיזה תבשיל לדבק שאף שאיכא בהכרח גם טעם הקמח אינו מברך

עליו במ"מ שכמו כן אולי גם טעם שתיתא הרכה הוא מטעם זה שלא ניתן לטעם טעם הקמח אלא לתקן המים,
ואולי היה ניחא מה שלהר' יונה מה שאר"ח רכה לרפואה עבדי לה הוא לענין שנעשה כדרך שעושין לרפואה אף שלכאורה כיון שטוב לשתיית בריאים עושין זה לשתיית בריאים יותר מלרפואה שמצוי יותר ולמה נתן הסימן שנעשה כמו שעושין לרפואה, שדוחק לומר שלרפואה היתה נעשית במדה מצומצת שלכן נקט זה להשמיענו שדוקא במדת הקמח שנותנין לרפואה לכמות המים דלוג ולא ביותר מעט דמלשון הרמב"ם דכתב ואם היה רק כדי שיהיה ראוי לשתיה אלמא דאינה מדה מצומצת כל כך מאחר דנמסר זה לכל אדם כפי שעושה זה לשתיה וגם לרפואה מסתבר שאינו בצמצום ממש, ולא מסתבר שהר' יונה יפלוג על זה, ולכן אפשר שמה שנקט לרפואה עבדי לה שפי' הר' יונה כדרך שעושין לרפואה הוא לענין שלא עבדי זה בשביל הרצון לטעום טעם הקמח כמו כשעושין לרפואה שאין נותנין הקמח בשביל הרצון לטעם הקמח דלרפואה לא מקפיד אינש על שום טעם אלא על הרפואה שבו, וכדרך זה עושה לשתיה שנעשה לשתות להנאה שעכ"פ הקמח לא ניתן לשם להרצון לטעם טעם הקמח אלא לתקן המים שיהא נהנה יותר משתייתו ולא היה איכפת לו איזה טעם שיהיה ניתן להמים, וטעם זה לא שייך בדייסא שאף כשניתן שם רק מעט מן הדגן הוא ניתן לאכול אותם שלכן גם ברכה ואף בלא נתדבקו כלל נמי מברך במ"מ והכעין חביץ קדרה הוא רק לענין שתהא הדייסא ראויה להתדבק, ומפרש הר' יונה מהו ראוין להתדבק דהוא כשהוסרו הקליפות או שנחלקו שמצד מקומות שאין עלייהו קליפות אפשר להו לידבק וכ"ש שמצריך שיהיו מבושלים היטב עד שנתמעכו, אבל עכ"פ מצריך הר' יונה להמג"א לא רק שיוכלו להתדבק מצד הבשול היטב עד שיתמעכו אלא דיהיה גם המציאות דלכן בחטים שלמים שלא הוסרו הקליפות אף שנתמעך היטב שמצד הבשול ראוי להתדבק אבל מאחר דמצד המציאות לא אפשר להתדבק שהקליפות חוצצין נמי אינו מברך במ"מ אלא בפה"א.
והתוס' בד"ה הכוסס ונכון להחמיר שאין לאכול קליות או חטים שלוקות אלא בתוך הסעודה שאז ברכת המוציא פוטרתן אם לא נתמעכו יפה דהוו כמו דייסא, פליגי על ר' יונה שלא מצרכי כלל שיהיה כעין חביץ קדרה דלית להו משמעות ר' יונה דקאי גם על דייסא גרידא כדכתבתי לעיל שמגמ' לגירסתנו לא מובן לנו כלל המשמעות מהגמ', אבל מ"מ מצרכי שנתמעך מלשון דייסא לבד שהוא פירוש לאוכל מדגן שנתמעכו ע"י הבשול היטב, ומשמע להו שעל פחות מדייסא אינו מברך במ"מ, והוא מטעם שבלא נתמעכו מחמת שלא נתבשלו היטב הוא ככוסס חטה, שודאי אף חטים חלוקות כחילקא וטרגיס

לא יברך אלא בפה"א כמו בחטים שלימות, ורק כשנתבשלו כדתניא דעל מעשה קדרה שהן חילקא טרגיס מברך במ"מ, אבל שנתמעכו יפה ע"י בשול אף שהן חטים שלמים בקליפתן משמע שלדידהו מברך במ"מ אף שליכא מציאות שיודבקו ויעשו לחתיכות עבות שתלוי רק בהמיעוך.

ועיין בב"י סימן ר"ח שכתב על מה שכתב הטור אם אכל אותם בעין ל"ש חיין ל"ש מבושלין מברך בפה"א דהוא כשלא נתמעכו יפה ולכן כתב דכן נראה מדברי התוס' והרא"ש, אף שהרא"ש לא הזכיר ענין מיעוך כלל והתוס' לא כתבו לשון בעינייהו, והיה יותר משמע דפליגי דלהרא"ש אינו תלוי במיעוך אלא דכשהן בעינייהו היינו חטים שלימות עם הקליפות הם בברכת בפה"א וכשהן חלוקין או שלימות שהוסרו הקליפות הם בברכת במ"מ אף בבשול שלא נתמעכו יפה שהוא כדכתבתי להרמב"ם, ולתוס' תלוי במיעוך יפה דאפילו קליות וחטים שלימות הם בברכת במ"מ וכשלא נתמעכו יפה אף בלא הקליפות ואף חילקא וטרגיס נמי הם בברכת בפה"א כדכתבתי לדידהו, אינו סובר כן הב"י אלא שלא פליגי ורק שכתבו כל אחד בלשון אחר בהתיבות אבל הם בכוונה אחת שבעינייהו שברא"ש הוא שלא נתמעכו יפה שכתבו התוס', אבל א"כ יסבור דגם להרא"ש גם בהוסרו הקליפות ואף בחילקא וטרגיס כשלא נתמעכו הם בברכת בפה"א, ונצטרך לומר דמש"כ הב"י וגם הר' יונה כתב שלא יברך על הדייסא במ"מ אלא כשנכתשו החטים ונדבקו אבל אם בישל החטים שלמים והגרעינין עומדין שלמים מברך בפה"א כמו כוסס חטה, דמפרש כוונת הר' יונה דלא כהמג"א אלא דג"כ ליכא חלוק אלא במיעוך, ומפרש הר' יונה שמיעוך יפה הוא כשאפשר להו כשנתבשלו חטים כתושות היינו שהוסרו הקליפות לידבק ולהעשות דומיא דחביץ קדרה, דמדת מיעוך כזה עושה שיברך במ"מ אף כשהן חטים שלימות עם הקליפות, אבל אם החטים שלימים היינו שהן שלימים כמו שהיו קודם הבשול שאף שנתבשלו ונתרככו לא באו למדת מיעוך יפה, וכן גרעינין עומדים שלימים היינו אף כשהן חטים כתושות בלא הקליפות ואף חילקא וטרגיס, שקורא אותן גרעינין דחטים לא שייך לקרא אלא לשלימות כמו שהן אחר הדישה, אבל כשנחלקו לשנים ושלש ויותר ואף שלימות אחר שהוכתשו והוסרו הקליפות שנשתנו שפעמים שלא ניכר שהוא מחטים קורא אותן גרעינין שהוא שם כולל על כל מיני זרעים ומיני תבואה שלכן שייך לקרא גרעינין גם על נכתשין וחצאין כשהן דברים מפורדין זה מזה, ושינה בשביל זה לכתוב עלייהו עומדין שלימין, משום שהחטים שהם שלימין ממש אין צורך להכרה שהם שלימין אבל הגרעינים שהוא על כתושין וחלוקין שאפשר שאף אחר שנתמעכו יפה עד שנחסר קצת מהן ע"י המיעוך לתוך המים

לא ניכר זה, מ"מ אם לנו נראה שעומדים שלימים כשהיו אין זה במדת המיעוך יפה דרק משהו שסמוך להמים נתמעך ולא בתוכו ולא היו נדבקין זה לזה להיות כחתיכה אחת עבה, ונמצא לפ"ז שהר' יונה סובר כתוס' אך שפי' כוונתם, שא"כ גם להר' יונה אם נתבשלו היטב עד שנתמעכו מיעוך יפה דהוא גם בתוכן אך לא נדבקו מצד איזה מניעה כחציצת הקליפות וכיוצא מאופן אחר יברך במ"מ, אבל מש"כ וכן כתב הרמב"ם אכל דגן שלוק כמו שהוא מברך בפה"א ואח"כ כתב הדגן שחלקו או כתשו ובשלו בקדרה מברך במ"מ, אין זה כמו שמפרש בכ"מ דהא בכ"מ פי' להרמב"ם שאין החלוק מצד הריכוך עד שיתמעך אלא אף ששוין בבשול איכא החלוק מטעם דרק על מעשה קדרה שהוא כדרך הבשול מברך במ"מ ואין הדרך לבשל שלימים ותירץ בזה דהא דאורז שאף כשבשלו שלם מברך במ"מ ולפ"מ שדקדקתי מלשון הרמב"ם אף כשהשלמים יותר נתמעכו והחלוקים והכתושים לא נתמעכו כלל אלא נתבשלו מברך על השלימין בפה"א ועל החלוקים והכתושים במ"מ, אלא מפרש כאן דאף שהרמב"ם לא הזכיר כלל ענין מיעוך מאחר שמחלק בין שלימין לכתושין וחלוקין הוא משום דהחלוקים וכתושים מתמעכים בבשול והשלימים אין מתמעכין בבשול, אבל הוא דוחק גדול מאד שאף בשביל למעט מחלוקת קשה לומר דבר כזה, ומטעם זה פי' בכ"מ שהוא מצד דרך בשול שהוא רק בכתושין ומחולקין ולא בשלימין שלא הוסר קליפתן, וזה גם מה שכתב שם לעיל מזה ומפרש רבינו דהכוסס את החטה היינו אפילו בשלם כיון שהם שלימים שלא הוסרה קליפתן לא מיקרי מבושל כיון שלא הוסרה קליפתו ולא חולק, היינו משום דאין דרך בשול בשלימין, ומש"כ שם וכן כתב הר' יונה הוא לנתינת טעם על מה שאין הדרך לבשלם שלימין משום דדרך בשול דדייסא הוא שיהיה שייך שיעשו כעין חביץ קדרה כשיתמעטו המים, שלכן אף שסלקם מעל האש קודם נמי מברך במ"מ, ואף אלו שגם מתחלה מתכוונין להסיר מעל האש קודם שיעשו כחביץ קדרה נמי עכ"פ אין דרכם אלא בכתושים וחלוקים שניתן מה שיצא מאתם דבר המדבקם זל"ז בהמים שמטעים ביותר שזה לא מצוי שדרך הקליפות נמי יהיה כן דלכן אין הדרך לבשל בקדרה חטים שלימין אף לא אלו שאין רוצים בדייסא עבה אלא ברך משום שרוצים גם בהמרק, וזה מפרש הכ"מ בדברי הר' יונה, ונצטרך לומר שאורז שהוא מעשה קדרה אף בשלימין, וגם הר' יונה כתב כן אף שגם להאורז א"א לידבק כשהוא בהקליפות וא"א להיות כעין חביץ קדרה, דהוא משום דהאורז אף דרך הקליפות נותן טעם טוב בהמים שמתבשל בו, שלכן מפרש הר' יונה שלא אמרו בגמ' כעין חביץ קדרה אלא בחטים וכל חמשת המינים ולא באורז דהדרך לבשל אותו גם כשהוא שלם שנותן טעם טוב גם ע"י הקליפות, ונמצא

שבכ"מ מפרש גם דברי הר' יונה כהרמב"ם שתלוי בדרך בשול אך שהר' יונה נתן טעם למה שדרך העולם הוא כן והרמב"ם לא נתן טעם, ויותר משמע שאינו סובר כלל הטעם מ"מ נקט הב"י וכ"כ הר' יונה שסובר שלדינא הן שוין, דלא כתוס' שתלוי ברכת מזונות באופן המיעוך וליכא חלוק בין שלימין לכתושין וחלוקין, והב"י מפרש כן בהרא"ש שלא כתב שלימין אלא בעינייהו שכוונתו לא לענין שלימות אלא לענין שלא נתמעכו יפה, ואולי יהיה נ"מ גם לדינא בזה שהרמב"ם לא כתב טעם והר' יונה כתב טעם.

עכ"פ הכ"מ והב"י פליגי אליבא דהרמב"ם והר' יונה, ובש"ע אם נגרוס בסעיף ב' חמשת מיני דגן שחלקן או כתשן כלשון הרמב"ם כגירסת הגר"א וכן באשל אברהם שבגליון כתב שהוא ט"ס וצריך להיות שחלקן והמ"ב סק"ב הביא מעוד אחרונים, היה נראה שסובר כדביארתי להרמב"ם וכטעם הכ"מ ובשלימין לא יברך במ"מ אלא בפה"א אף בנתמעטו יפה, ועיין במ"ב סק"ו דאף שכתב דצריך לומר שחלקן מסיק אכן אם נתמעכו ע"י הבשול אף שמתחלה נתנן בקדרה שלימים לגמרי דהיינו כשהם בקליפתן מ"מ מברך במ"מ אבל לא מסתבר דלגירסא זו הוא כהרמב"ם מטעם הכ"מ שהרמב"ם בעצמו כתב טעם זה לפ"מ שביארתי, דרק להג"א שגורס ששלקן או כתשן כהגירסא שלפנינו שהוא משמע דבשלקן אף בלא כתישה מברך במ"מ סובר הש"ע כן דלא כהטעם שכתב בכ"מ משום שאין דרך לבשל שלימין אלא שתלוי במיעוך כדסובר בב"י ובפמ"ג נמי כתב דהכ"מ עשה כלומר וירצה בזה דבלא הוסר קליפתו אף בשול רב הוא בפה"א ובש"ע פסיק דבלא הוסר קליפתו ונתמעכו יפה במ"מ כוונתו שבש"ע פסק דלא כדכתב בכ"מ אבל הוא להגירסא שלפנינו דהוא כהמג"א, אבל להמ"ב שכתב כהסוברין שהוא ט"ס וצ"ל שחלקן אינו סובר כן הש"ע אלא שבשלימין הוא בפה"א אף בנתמעך יפה, ומש"כ השעה"צ אות ו' דכן משמע בפמ"ג לדינא היינו להגירסא שלפנינו שסובר כן המג"א וכן סובר הפמ"ג.

ונמצא לדינא אחרי שנתבאר כל זה דבחטים שלימות שלא הוסר קליפתן להרמב"ם ולהר' יונה אליבא דהמג"א ברכתו בפה"א אף שנתמעכו היטב אבל משני טעמים, להרמב"ם הוא משום דאינו מעשה קדרה משום שאין הדרך לבשלם כן, ולהר' יונה הוא משום שליכא המציאות להתדבק, ולתוס' והרא"ש אליבא דהב"י וכן הר' יונה אליבא דהב"י ברכתו במ"מ, ואף שבב"י כתב דגם הרמב"ם הוא כתוס' אין לחוש לזה מאחר דהוא דוחק גדול והנכון בשיטת הרמב"ם כהכ"מ, ובכתושין שהוסר קליפתן ובחלוקין להרמב"ם ולהר' יונה אליבא דהכ"מ מברך במ"מ בכל בשול מאחר שהן מעשה קדרה היינו שדרך הבשול הוא בהן, ולהתוס' והרא"ש אליבא דהב"י וכן להר' יונה אליבא

דהב"י כל זמן שלא נתמעכו יפה מברך בפה"א ולהמג"א אליבא דר' יונה שיעור מיעוך יפה הוא אפשריות הדבקות, וגם אפשר לפרש בדברי הר' יונה שמצריך שיודבקו ממש כעין חביץ קדרה כדכתבי שיש לזה טעם, אבל כיון דבין להב"י אליביה ובין להמג"א אליביה לא מצריך דבקות ואף בנתבשל בהרבה מים שהן מפורדין אף שנתמעכו יפה, וגם שמוכרח זה מסוף דבריו אין לנו אליבא דהר' יונה אלא שתי שיטות הכ"מ ושיטת הב"י שהוא גם שיטת המג"א, וא"כ לדינא הוא ספק בין בגרעינין שלמין שלא הוסר קליפתן ונתמעכו יפה באופן שבלא חציצת הגרעינין היו גם נדבקין, ובין בכתושין שהוסר קליפתן וחלוקין שנתבשלו ולא נתמעכו יפה שהוא פחות משיעור הדבקות, ואולי זהו מש"כ הפמ"ג בא"א ובהוסר קליפתן ולא נדבקו כלל ג"כ יש לספק דהוא משום דלהרמב"ם הוא במ"מ ולתוס' ורא"ש הוא בפה"א, משום דבלא נדבקו הוא פחות ממדת מיעוך יפה, וכוונת לא נדבקו שכתב הפמ"ג הוא שיעור דבקות, ולשון ג"כ יש לספק משמע שכתב תחלה דין ספק אחר והוא בזה שכתב דלרמב"ם עשה הכ"מ כלומר דירצה בזה דבלא הוסר הקליפות אף בשול רב הוא בפה"א ובש"ע פסק דמברך במ"מ, שהם שני הספקות שכתבתי, ותמוה מש"כ בשעה"צ שהפמ"ג נקט לדינא בנתמעכו ע"י הבשול אפילו כשהן בקליפתן מברך במ"מ הא א"כ לא כתב שום ספק קודם ספק זה, גם מש"כ המ"ב בסק"ד דאיירי בכתשן שהסיר הקליפות דהש"ע פסק דמברך במ"מ דהאחרונים מצדדים דבעינן דוקא שיתדבק וכתב בשעה"צ שכן הוכיחו מתר"י, הרי הוא זה למה שרציתי לומר לעיל בשיטת הר' יונה, אבל הא הוא דלא כהב"י והמג"א וגם הוא דלא כסוף דבריו, וגם אפילו יסברו כן בדעת הר' יונה הא איכא דעת הרמב"ם שמברך במ"מ אף בכל בשול אף שלא נתמעך כלל, ואף לתוס' והרא"ש שמצרכי מיעוך יפה לא מצרכי שיתדבק אלא שייך לומר לדידהו ששיעור מיעוך יפה הוא שיוכל להתדבק שא"כ ודאי אין לפסוק בדין ודאי, ומש"כ בשעה"צ שהפמ"ג נשאר בספק כשלא נדבקו היה לכאורה נראה דכוונת הפמ"ג הוא אפשריות הדבקות ולא הדבקות ממש כדלעיל, אך אפשר מפרשי האחרונים שהביא המ"ב סוף דברי הר' יונה שלא כהמג"א מטעם שהוא כסתירה למש"כ תחלה דבעינן שנדבקו ונעשו כחביץ קדרה שהוא דבוק ממש וגם המחצה"ש עמד בזה ומש"כ הוא דחוק, שלכן מפרשי דחטים שלמים וגרעינין עומדין שלימין הם שני ענינים חטים שלימים הם בקליפתן וגרעינין הם חילקא וטרגיס וגם שלימין כתושין שהוסר קליפתן כדכתבתי להב"י, ונקט שני דברים שמצד המיעוך היה אפשר להתדבק אבל לענין המציאות לא מתדבקין חטים שלימות משום חציצת הקליפות, וגרעינין אם חזינן דעומדין שלימין עכ"פ דהוא כשבשלם במים הרבה שישארו שם המים למרק ועירב

בכף שלא הניחם לידבק שג"כ הוא בפה"א, וטעם לזה הא כתבתי לעיל, וניחא בזה מה שהפמ"ג מסתפק בזה לשעה"צ באות ח' ואות ט' שהוא בנדבק ממש והספק הוא מצד שיטת התוס' דתלוי רק במיעוך יפה, אבל הכרעת האחרונים שמביא במ"ב שהוא בפה"א עדיין צ"ע, ובאג"מ או"ח ח"א סימן ס"ח כתבתי שכ"ז שלא נתדבקו הוא ספק הוא כהפמ"ג לשעה"צ שלפ"מ שכתבתי הוי פירוש זה בדברי הר' יונה ניחא יותר, אבל מש"כ דבנתמעכו ע"י הבשול לגמרי אף אם היו בקליפתן מברך במ"מ דהוא לפמש"כ המ"ב בס"ג וחוזרני בזה מטעם דלהרמב"ם ולהכ"מ הוא גם אליבא דר' יונה הוא בפה"א וגם הא מהמג"א משמע שבקליפתן ליכא המציאות דיתדבקו כדכתב המחה"ש הרי דלא מחשיב זה לדבק כהא דחביץ קדרה דליכא מה שיחצוץ להדבקות, דלכן הוא ספקא וכדכתבתי שגם הפמ"ג סובר שהוא ספק.

ולפ"מ שבארתי נמצא במה שעתה עושין מחטים שלימים עם הקליפות ע"י בשול דבר מאכל שקורין אותו חטה תפוחה (שוגער קריספ) שהחטים נעשו נפוחות אבל לא נתמעכו ונראין ונכרין לכל שהם חטים, שכנראה עושין אותם באופן שלא יוכלו להתמעך דאולי משימין אותם ברותחין שמצמתי אפשר גם לזה שלכן לא רק להר' יונה אם נפרש דמצריך שיהיה נדבק גם במציאות דומיא דחביץ קדרה שהוא בפה"א, אלא אף לתוס' ולהר' יונה אליבא דהב"י דאין צורך לנדבק, דהא עכ"פ מיעוך צריך שיהיה ראוי כל כך עד שיהיה ראוי להתדבק דזהו מיעוך יפה, ומה שהוא ראוי וטוב לאכול הרי קלי נמי הוא דבר הטוב וחשוב לאכול ומ"מ אין מברכין אלא בפה"א משום דלא זהו העילויא דחטים דעוד גרעו מהעילויא כדכתב הר' יונה בטעם שעל שכר משעורים מברכין שהכל, ודייסא שאמרו הרי הוא דוקא בנתמעך מיעוך יפה ואין למילף מזה לאינם מתמעכים אף שטובים לאכול, ורק להרמב"ם שתלוי בדרך בשול מסתבר שכיון שנתחדש עתה שמבשלים באופן זה הרבה ומאכילין זה הרבה להקטנים וגם גדולים אוכלין יש להחשיב זה לדרך בשול, שלכן יש לברך במ"מ, אבל הוא רק להרמב"ם דלא נתן טעם אבל להר' יונה אליבא דהכ"מ דהוא כהרמב"ם אבל נתן טעם מחמת שהוא שיוכלו להעשות דייסא המתדבק שא"כ אפשר אין למילף מזה לטעם אחר שנתחדש שמבשלים בשביל זה דאולי דייסא יותר שייך למזון ולשביעה מטעם החדש שאינם למזון כל כך אלא לכוס לטעם בעלמא או מחלוק אחר, ולכן לדינא מאחר שלרוב הפוסקים הוא בפה"א אין להוציאו מברכת בפה"א לברכת במ"מ לכאורה, אבל יש לדון מהא דבסק"ה כתב המג"א טעם הכ"מ על מה שבאורז אף כשבשלו שלם מברך במ"מ משום דהדרך לבשלו שלם משא"כ בחטים, אף שהמג"א הא כתב בסק"ב דבחטים תלוי במיעוך, וכן הב"י אף שג"כ סובר

דתלוי רק במיעוך יפה כתב אח"כ באורז שאפשר יש לחלק בין חטים לאורז שדרך האורז לבשלו כשהוא שלם לא תשתנה ברכתו אף כשלא נתבשל הרבה, הרי משמע דסברי שג"ז הוא טעם לדידהו לברך במ"מ ואם היה גם בחטים היו ג"כ מצריכין לברך במ"מ, אף כשנתמעכו יפה מברך במ"מ אף באין הדרך לבשל, וידחקו לפרש בדברי הר' יונה דבנכתשו החטים ונדבקו פשיטא שהוא במ"מ דהרי תרתי הטעמי איכא, ובחטים שלימות פשיטא שהוא בפה"א, ונקט רק מלתא דהוא כן בכל מקום ובכל זמן, אבל בכתושין ונבשלו באופן שלא מתמעכין תלוי לפי המקום והזמן דאם הדרך לבשל כן הוא במ"מ ואם אין דרכם לבשל כן הוא בפה"א, ונצ"ל דבשלמין לא עלה אדעת הר' יונה שיהיה איזה זמן ומקום שיבשלום לחטים דלכן סתם דבחטים שלמים הוא בפה"א, ולפ"ז גם לדידהו אם יהיה הדרך לבשלם שלימין מחמת שנתחדש האופן שטוב לבשלם להשלמים אף כשלא יתמעכו יהיה במ"מ, ואפשר שזהו כוונת מחצה"ש, ונמצא שאיכא עוד שיטה שהוא גם הב"י והמג"א אבל הוא דוחק גדול ולכן נוטה דעתי לברך בפה"א, ולאחריו בורא נפשות רבות. ידידך, משה פיינשטיין.

## סימן מה

בירור הוראתי באג"מ או"ח ח"א גבי ברכה על גרעינים שלמים, ועוד בעניין דיסא של חטה תפוחה מכוסה בסוכר בע"ה כ"ז תמוז תשל"ח.

הנה בא"מ או"ח ח"א סימן ס"ח כתבתי ואם נתדבקו ע"י הבשול אפילו שלמים מברך בורא מיני מזונות ולאחריו על המחיה לכו"ע ומאחר שכמה הסתפקו בכוונת מילת שלמים, ראיתי להזכיר שפירושו אפילו עם קליפתו. דהא במ"א שם סימן ר"ח ס"ק ב' מפורש גבי שבישל חיטין שלימין כתבו תר"י שמברך בורא פרי האדמה הוא שכיון שלא הסיר הקליפות א"כ הגרעינין עומדין שלימין שאין נדבקין ע"י בשול, הרי אם היה המציאות שהיו נדבקין סובר דיש לברך במ"מ, וא"כ כשחזינן שנדבקו משום שע"י הבשול נסדקו הקליפות באיזה מקומות ועי"ז נדבקו, יש לברך במ"מ.

והנה בדייסא של חטה תפוחה מכוסה בסוכר (שוגר קריספ) שהגרעינים עדיין שלימים הם, אף שראוי לומר שברכתו האדמה, מ"מ מסברא היה מקום להסתפק מאחר דהוא נעשה למזון, אבל ודאי העילוי היותר גדול הוא ע"י בשול, אם גם נטעי אדעתא דעשיית שוגר קריספ, ולכן קשה להחליט, ומכיון שהוא ספק אין להוציאו מברכת בפה"א שהיה תחלה לברכת במ"מ אם רוצים לאכלו שלא בתוך הסעודה כדרך דברים אלו שאוכלים אותן שלא בתוך הסעודה, ומ"מ מאחר שעכ"פ הוא זן יכול גם לברך במ"מ דהא שיטת

הכ"מ בפ"ד מברכות ה"ו שבמ"מ פוטר כל מה דזן ועיין בנש"א כללי ברכות שהאריך בזה בשאר דברים ומשמע שלא נראה לו כן לדינא מ"מ בשוגר קריסף מסתבר כהכ"מ שלכן יכול לברך בין בפה"א בין במ"מ, אבל לאחריו יש לו לברך בורא נפשות רבות.
משה פיינשטיין.

## סימן מו

ברכת דייסא של נבט חטה תשל"ח.
דין נבט חטה (וויט דזערם) הנדבקין יחדיו ע"י עירוב דבש והם עבה שראויים לאכלן וללועסן נראה הי' לומר במבושלים מברכים בורא מיני מזונות ואחריו על המחיה דנחשב כמזונות כדאי' בסי' ר"ח סעי' ו' דקמח ופתיתין שאינן שלמים שעירבו במים ובשאר משקין מברכים במ"מ כל זמן שאינן רך כדי שיהא ראוין לשתיה.
ויש להסתפק בזה כי בסעי' ו' איתא קמח של אחד מה' מיני דגן ששלקו, והרמ"א כתב ע"ז פי' בשלו הרבה, עכ"פ אף אם נימא שלאו דוקא בשלו הרבה אלא שכן הוא דרך עשיות מאכל זה מ"מ לא שמעינן אלא בבשלו, וא"כ צריך לחקור איך עושים הנבט חטה דזער"ם אם ע"י בשול המים או באש דאם בבשול צריך לברך במ"מ ואם באש הוא האדמה אף שהודבקו בדבש.

## סימן מז

הנהגת אם עם בת שהיא בעלת מרה שחורה בע"ה. שבט תשל"ז. למרת קלרה תחיה ברכה ושלום וכל הטוב.
אף שאין דרכי לכתוב תשובות רק בעניני דברי תורה אשר מוקשים לאיזה אדם והוא חושב שאני יכול להשיב בחסד השי"ת שבזה אני מחוייב להשיב מה שבדעתי ולברר זה להשואל, אבל בעניני תפלה וברכה עבור חולה הרי יש יראי השי"ת בארץ ישראל הרבה אשר תפלתן ודאי רצויה להשי"ת ומה אני בזה, אבל מחמת שצערך גדול מאד אני משיב, כי אני חושב כפי שניכר מהמכתב שלך שאיניך מתנהגת עמה כפי הראוי לפניה כי צריכה את להתנהג עמה תמיד באופן שתרגיש חבת ואהבת האם ולדבר בנחת בלא תביעות וטענות עד שתהא לה אמון בך, ואז תדעי מה מעיק לה, ולא תראי אותך בבכי ובצער אלא בשמחה. ואני מצדי מברך את בתך שהשי"ת ירפאנה ויחלימנה ויחזיקנה וישלח לה זיווג נכון לפניה, וגם אותך אני מברך וכל המשפחה שעוד יהיה לכם נחת ועונג ממנה ומאחיותיה, והעיקר שתבטחי בהשי"ת ולקבל באהבה ובזכות זה ישלח

לכם כל הטוב והשלום לעולם ונחת גם מאסתר אתי. המברך אתכם מעומק הלב ומתפלל להשי"ת, משה פיינשטיין.

## סימן מח

אם לעשות ביטוח ואיזה סוג ביטוח יעשה כ"ח מנחם אב תשכ"ה. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מהר"ר יעקב משה ראטמאן שליט"א.

בדבר עצה בשני מיני ביטוח (אינשורענס) קטן שגם הוא עצמו יהנה בזקנותו וגדולה שרק אחרי מותו לאשתו ובניו וסך התשלומין שוה מה יקח.

הנה שאלת כתר"ה אף שהוא רק ענין עצה שבעוה"ר ניטלה עצה עד שירחם השי"ת וישיב יועצינו כבתחלה כאשר אנחנו מתפללים ומקוים לזה בכל עת ועונה, אבל עכ"ז אנסה לומר כפי הנראה מדברי חז"ל מה שיותר נכון.

והנה בעצם ענין ביטוח בארתי בספרי אגרות משה או"ח ח"ב סימן קי"א שליכא חסרון בטחון בהשי"ת אלא שהוא כשאר רווחים ופרנסות שהאדם רשאי וגם מחוייב לעסוק כי כך נגזר מהשי"ת שרק ע"י איזה עבודה ומסחר ישלח לו השי"ת פרנסתו לעצמו ולאשתו וב"ב, ולכן גם ביטוח הוא כאחד מהפרנסות שיהיה לו לעת זקנותו ולירושה, והבטחון הוא בזה שנתן לו עצה לעשות זה וע"ז שיוכל לשלם בכל שנה כפי שצריך וישלם בלא קושיים כשיצטרך לשלם עיי"ש שהארכתי בזה. אבל ממילא צריך לידע על מה הוא יותר מובטח ומחוייב שאין נחוץ כל כך לאינשורענס משום שבלא אינשורענס יהיה לו פרנסתו מדבר אחר, ועל מה יש לו לחוש יותר שטוב בשביל זה ליקח אינשורענס.

והנה בנדה דף ל"א א"ר יצחק א"ר אמי בא זכר בא ככרו בידו נקבה אין עמה כלום נקיה באה עד דאמרה מזוני לא יהבי לה, ופרש"י שיודעת להתפלל וכתב מהרש"א בח"א דלרש"י הוא לענין מזל דמזלה תלוי במזל הזכר והביא כן גם מתוס' סוטה, וא"כ כשצריכה בעצמה להתפרנס תלוי בתפלה כשיקבל השי"ת תפלתה עיי"ש, ונמצא לפירוש זה שהזכר כל זמן שהוא חי יש לו הבטחה לפרנסתו אף שלא יזכה שיקבלו תפלתו ולא רק לפרנסת עצמו אלא גם לפרנסת אשתו וב"ב המוטלים עליו מדינא וממנהגא וכדאמר רבא במו"ק דף כ"ח מזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא מלתא, ואם הוא במזל טוב הרי יהיה לו גם עשירות שיהיה ממילא גם לאשתו וב"ב, ואף כשיתן השי"ת לו ברכה מאיזה זכות יתן הברכה גם לאשתו כדאיתא בברכות דף נ"א דאמר עולא אין פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש וה"ה לכל הברכות שנאמרו בקרא ההוא שמתברך האיש וממילא מתברכת גם האשה, וכן מוכרח

דהא הכוס של ברכה הוא לברכה גם בזקנים שלא שייכין להוליד שוב והויא הברכה רק על ענינים האחרים כשלום הגוף ומזוני רויחי וכדומה, וגם ע"ז אמר עולא שא"צ לשלח כוס של ברכה להאשה משום שהיא מתברכת ע"י האיש. ואם ח"ו אינו במזל טוב עכ"פ יזמין לו השי"ת פרנסתו אף אם הוא באופן דחוק וע"י עבודה וטירחא גדולה ובמה שיזמין לו יהיה גם להאשה וב"ב.

ולכן כל זמן שיאריך השי"ת ימיו אף כשיזקין איכא הבטחה שככרו בידו ולרבא דתלוי במזלא כפי שהקציב הקב"ה יש שהוא באופן קל בלא טירחא וגם בשפע ברכה, ויש שבאופן קשה בטירחא גדולה וגם במזונות מצומצמים, אבל בכל אופן יהיה ממילא גם לאשתו וב"ב. אבל אחר שימות שאשתו תהיה אלמנה שתצטרך בעצמה להתפרנס, שאם לא יהיה לה זכות גדול שיקובל תפלתה הרי לא יהיה לה מזונות ואף אם בחסד השי"ת יהיה לה מזונות לא יהיה לה בהרוחה, ואף שבב"מ דף פ"ד א"ר יוחנן לאחתיה שאף שתהיה אלמנה לא יחסר לה מקרא ואלמנותיך עלי תבטחו, פשוט שהוא ברכה שלו לאחתיה שיקבל השי"ת תפלתה, וגם אפשר ידע שהיא ראויה שיקבל השי"ת תפלתה מצד צדקתה, וגם בזכות הבטחון הגדול שיהיה לאשה תזכה שהשי"ת ישלח לה פרנסתה בעדה ובעד זרעה שלא כל נשי זכיין לזה, עכ"פ האשה צריכה לזכות יותר גדול מכפי הצריך האיש, שיש לחוש שמא לא יהיה לה זכות הגדול שלכן אף שעל הבעל ליכא חיוב מזונות אלאחר מיתתו לזון אלמנתו ובניו, ואף שתיקנו חכמים מזונות לאלמנה וכן להבנות אלאחר מיתתו, מ"מ אין עליו חיוב לטרוח בחייו הרבה כדי להרויח מותר מצורכו בחיים כדי שישאר עבור מזונות האלמנה והבנות, והתקנת חכמים היא רק באם נשארו ממנו נכסים חייבין הבנים לזונם, מ"מ מאחר שאנו רואין שחכמים השתדלו לתקן שיהיה מזונות להאלמנה ולהבנות, מובן שגם הבעל והאב צריך להשתדל עבור זה שיהיה להם ממה לזון אחר מיתתו אף שלא הטילו עליו חובה. ולכן באשר שהבטחה ליכא לנשי וצריכה לזכותים גדולים מן הראוי כשרואה שבדרך פרנסתו לא יוכל להשאיר הרבה אלאחר מיתתו, שיקח אינשורענס שיהיה סך גדול ע"י שישלם בכל השנים שיחיה רק מעט בכל שנה לפי מה שאפשר לו, שעל מה שכבר ישאיר לאשתו וב"ב לא יצטרכו לזכותים גדולים שיהיה קיים להם, דאדרבה להפסיד להם ממה שכבר יש להם הוא רק באם ח"ו יתחייבו לעונשים שע"ז רוב נשים כשרות שומרי תורה הם בחזקת זכאות שיתקיים אצלם מה שנשאר להם.

וממילא מובן לפ"ז כשיש לו להשיג בעד סך ד' מאות לשנה שיכול לבזבז על ביטול שני מיני ביטוח, אחד הוא רק לסך ט"ו אלף ויש לו מעלה שכשיזכה להיות בן ס"ה שנים

בחסד השי"ת יתנו לו ביטוח איזה סך קצוב, ואחד הוא על סך חמשים אלף אבל לא יתנו כלום בחייו אלא רק לאחר מיתתו יתנו לאשתו ובניו, שיותר טוב שיקח ביטוח על חמשים אלף כדי שיהיה לאשתו ובניו יותר שיוכלו לזון ולהתפרנס בהרווחה. שהוא עצמו כשיאריך השי"ת שנותיו אין צורך לו כל כך לביטוח, שהרי מובטח מהשי"ת באיזה פרנסה גם בלא זכותים ויהיה גם לאשתו ובניו, ואם ח"ו יתענש שלא יאריך ימים כל כך הרי לא יהיה לאשתו וזרעו כשלא יהיה להם זכותים גדולים ונחוץ עבורם ביטוח כדלעיל. ולכן טוב שיקח החמשים אלף ביטוח אף שיהיה זה רק לאשתו ובניו. אבל באשר תמוהין לי איך אפשר שבעד סך קטן של ארבע מאות לשנה יתנו ביטוח חמשים אלף שהוא סך גדול, לכן אולי יש איזה תנאים לתשלומי החמשים אלפים שלא ידועים לי ואולי לפי התנאים אין ליעץ כן לכן אם יש איזה תנאים בהתשלומין יודיעני כתר"ה ונתיישב עוד בדבר. ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין.

## סימן מט

בענין התנועה החדשה של נשים השאננות והחשובות בע"ה. י"ח אלול תשל"ו. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"י קעלעמער שליט"א רב בבאסטאן בקהלה חשובה.

הנה בדבר הנשים השאננות והחשובות אשר בעניני הנהגות המדינות בעולם הן גם כן מהלוחמות יחד עם התנועה כזו עם הנשים הלוחמות בזה מכל העמים שבעולם, אבל נשים אלו שהן שומרות תורה רוצות להכניס מלחמתן גם במה שנוגע לכמה דיני התורה ויש מהן אשר מתפללות בטלית וכדומה בעוד דברים, ורוצה שאביע בזה דעתי בעצם הדבר ואיך שיתנהג כתר"ה.

והנה ראשית צריך לדעת כי מעיקרי האמונה הטהורה שלנו שכל התורה בין שבכתב בין שבעל פה ניתנה מהקב"ה בעצמו בהר סיני ע"י משה רבנו ע"ה ואי אפשר לשנות אפילו קוץ אחד לא להקל ולא להחמיר. אך נצטוינו שכשיש צורך לסיג ולגדר היה חיוב על הסנהדרין וחכמי התורה לתקן איזה תקנות לאסור איזה דברים וכן לחייב איזה דברים אך בהודעה מרבנן שהוא לתקנה ולסיג, ומזמן שנתפזרנו בכל הארצות לית לנו כח זה אלא שיש לחכמים לתקן כל מקום ומקום איזה תקנה רק למקומם ורק לזמן קצר. וממילא זה שהתורה פטרה ממצות עשה שהזמן גרמה הוא מן התורה וגם רבנן לא חייבום כי לא ראו בזה שום צורך לחייבן ואדרבה משמע שהצורך הוא לפוטרן דוקא מהטעמים שפטרתן תורה, ולבד טעמי התורה שלא ידוע לסתם אינשי אף לא לת"ח גדולים ואנו מחוייבין להאמין שאיכא טעמים גדולים לקב"ה נותן התורה איכא גם טעמים גלוים

לכל, כי סתם נשים בעולם אינם עשירות ועליהן מוטל גידול הילדים והילדות שהיא מלאכה היותר חשובה להשי"ת ולהתורה, וכן ברא השי"ת בטבע כל מין ומין דמבעלי חיים שהנקבות יגדלו את הולדות ואף את מין האדם לא הוציא מן הכלל בזה שגם טבע הנשים מסוגל יותר לגידול הילדים שמצד זה הקל עליהן שלא לחייבן בלמוד התורה, ובמצות עשה שהזמן גרמה, שלכן אף אם ישתנה סדור החיים בעולם גם לכל הנשים ולעשירות בכל הזמנים ואף כשאפשר למסור הגידול לאיזה אינשי ונשי כבמדינתנו לא נשתנה דין התורה ואף לא דין דרבנן, ולא תועיל שום מלחמה כי אין שום כח לשנות אפילו בהסכם כל העולם כולו שום דבר, והנשים שמתעקשות ורוצות ללחום ולשנות הן בחשיבות כופרות בתורה, עיין ברמב"ם פ"ג מתשובה ה"ח דשלשה הן הנקראין כופרין בתורה האומר אף על תיבה אחת שמשה אמרו מפי עצמו, והכופר בפירושה שהוא תורה שבעל פה, והאומר שהוחלף דבר אחד כל אחד משלשה אלו כופר בתורה ודינם שאין להם חלק לעוה"ב, ואף שלשון הרמב"ם הוא האומר שהבורא החליף מצוה זו, פשוט שהוא לרבותא דאף דאומר שהבורא החליף מצוה זו וכ"ש כשאומר שהרשות ביד האינשי להחליף, שג"כ הרי אומר בזה שאין התורה נצחית וכל הטעם הוא שהרי מכחיש כמה כתובים המורים שהתורה נצחית כדכתב הכ"מ.

איברא דאיכא רשות לכל אשה לקיים אף המצות שלא חייבתן תורה ויש להם מצוה ושכר על קיום מצות אלו וגם לשיטת התוס' רשאות גם לברך על המצות וכמנהגנו שמקיימות מצות שופר ולולב וגם מברכות שא"כ גם על ציצית שייך לאשה שתרצה ללבוש בגד שיהיה בצורה אחרת מבגדי אנשים אבל יהיה בד' כנפות ולהטיל בו ציצית ולקיים מצוה זו. ורק להניח תפילין כתבו התוס' עירובין דף צ"ו ע"א ד"ה מיכל דצריך למחות בידן משום דתפילין צריך זריזות מרובה בגוף נקי ובהיסח הדעת שמטעם זו אף אנשים שמחוייבין בתפילין נמנעין מלהניחם כל היום אלא רק זמן המועט דתפלה בשחרית, וכן איפסק ברמ"א או"ח סימן ל"ח סעי' ג', ובתרגום יונתן על קרא דלא יהיה כלי גבר על אשה איתא לא יהי גוליין דציצית ותפילין דהינון תיקוני גבר על איתא לא סבירא להו לתוס' זה, ופשוט שהתוס' סברי שאינו מתרגום יונתן. אבל פשוט שהוא רק בחשקה נפשה לקיים מצות אף כשלא נצטוותה, אבל מכיון שאינו לכוונה זו אלא מצד תורעמותה על השי"ת ועל תורתו אין זה מעשה מצוה כלל אלא אדרבה מעשה איסור שהאיסור דכפירה שחושבת דשייך שיהיה איזה חלוף בדיני התורה היא עושית גם במעשה שחמיר.

ושנית צריך לדעת כי אין זה בשביל שנשים פחותות במדרגת הקדושה מאנשים דלענין הקדושה שוות לאנשים לענין שייכות החיוב במצות שרק מצד הקדושה דאיכא בישראל הוא ציוי המצות וגם לנשים נאמרו כל הקראי דקדושה בין תחלת תנאי קבלת התורה והייתם לי סגולה ואתם תהיו לי גוי קדוש שנאמר לבית יעקב אלו הנשים ותגיד לבני ישראל אלו האנשים, ובין ואנשי קדש תהיון לי שבמשפטים והייתם קדשים דשמיני וקדשים תהיו והייתם קדשים שבפ' קדשים וכי עם קדוש אתה לה' שבפ' ראה ובכל מקום שנמצא ענין קדושה דישראל נאמר גם לנשים, ולכן גם הנשים מברכות בלשון אשר קדשנו במצותיו כמו האנשים אף על המצות שלא חייבתן תורה, ורק שהוא קולא מאיזה טעמי השי"ת שרצה להקל לנשים כדלעיל ולא מצד גריעותא ח"ו, ובהחיובים בין איש לאשתו איתא חיוב הכבוד על האיש לאשתו ועל האשה לבעלה בלא שום חלוק, והרבה מהנשים שהיו נביאות ויש להן כל דיני נביא שבאנשים, ובהרבה דברים נשתבחו בין בקראי בין בדברי חז"ל עוד יותר מלאנשים, וליכא שום זלזול בכבודן ובכל דבר בזה שנפטרו מלמוד התורה וממצות שהזמ"ג וליכא כלל שום סבה להתרעם כלל, וזה יש לכתר"ה להסביר בכל פעם ופעם ולהיות תקיף וחזק בדעתו שהוא כדיני התורה למחות באלו הנשי שאחר כל זה יעמדו בדעתן האולת והעקושה שלא לשנות שום דבר ממנהגי ישראל הקדושים.

ובזה אגמור בברכה לשלום אמת וכוח"ט לכתר"ה ולכל אשר אתו ולכל הקהל הקדוש האנשים והנשים והטף. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן נ

בענין זמן ק"ש בערבית בע"ה י"ז אדר תשל"ג.

[ענף א']. ראיתי לברר בזה קצת הענין בריש מס' ברכות בזמן ק"ש דערבית.

הנה אי' בריש ברכות מאימתי קורין את שמע בערבית משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן ואמר בגמ' שהוא מצאת הכוכבים ומלתא אגב אורחיה קמ"ל דכפרה לא מעכבא. והוא תמוה הא אף אם כפרה מעכבה נמי אין רשאין לאכול ביום כדאיתא בזבחים ר"פ טב"י (צ"ח ע"ב) טבול יום ומחוסר כפורים אינן חולקין בקדשים לאכול לערב וא"כ לא שמעינן ממתני' דכפרה לא מעכבא מזה שאז זמן ק"ש של ערבית דאולי כפרה מעכבא ובעי עוד הערב שמש אחר הכפרה כמתני' דזבחים לענין קדשים ונכנסין לאכול בתרומתן אחר הכפרה בזמן ק"ש של ערבית. ואף שא"א זה בתרומה דהאמת הוא דכפרה לא מעכבה כמתני' פי"ד מ"ג דנגעים עכ"פ הא לא שמעינן זה ממתני' דכאן. והנה

אם נימא בטעם שאסור מחוסר כפורים לאכול קדשים עד הערב משום דבעי טבילה מדרבנן בעי גם הערב שמש דכעין דאורייתא תקון כדרצו התוס' לומר שם ד"ה טב"י ובחגיגה דף כ"א ע"א ד"ה האונן ניחא משום דאינו שייך זה בתרומה דטבילת מחוסר כפורים הוא מטעם היסח הדעת שהוא מחומרי הקדש מתרומה וא"כ אף אם היתה כפרה מעכבא לתרומה מ"מ לא הי' בעי טבילה והי' מותר מיד אחר הכפרה ולכן כשתנן במתני' דזמן ק"ש ש"ע הוא בעת היתר אכילת תרומה ש"מ שכפרה לא מעכבא. אבל להטעם שמסקי התוס' מחמת דעדיין לא ידעי דהוקרב הקן עד הערב שאז בודאי הקריבו שחזקה שאין ב"ד של כהנים מתעצלין ואף לאחר הקרבת התמיד יש לחוש שמא עדיין לא הקריבו כיון שאין למזבח אלא דמה עיי"ש א"כ אף בתרומה הי' שייך זה וא"כ קשה איך שמעינן ממתני' דכפרה לא מעכבא.

עוד קשה ביותר דגם עיקר דין דזמן ק"ש לא ידעינן לפ"ז דהא לטעם התוס' מותר לאכול מחו"כ בקדשים משעת שקיעה דאחר שקיעה א"א להקריב דדם נפסל בתחלת שקיעה כדאיתא בזבחים דף נ"ו ע"א בתוד"ה מנין וא"כ אולי כפרה מעכבא ואסור לאכול תרומה עד שקיעת החמה של אחר כפרה והוי זמן ק"ש משקיעה ואולי כפרה לא מעכבא ואסור לאכול רק עד צאת הכוכבים קודם כפרה והוי זמן ק"ש מ צאת הכוכבים ונמצא שממתני' לא נוכל לידע לא הדין דכפרה לא מעכבא ולא דין דזמן ק"ש. וניחא לפ"ז הברייתא שמסקא סימן לדבר צאת הכוכבים דעתה ידעינן גם דכפרה לא מעכבא דאם מעכבא הא מותר לאכול תרומה משקיעה ומטעם זה הזכירה הברייתא צאת הכוכבים כדי שלא לטעות בתרוייהו כדהקשתי. אבל מתני' דלא הזכירה צאת הכוכבים קשה.

והנה בדף ח' ע"ב איתא תרי ברייתות אליבא דרשב"י שבברייתא ראשונה אמר שאחר עמוד השחר ליליא הוא ויוצא אז בק"ש של יום משום דאיכא אינשי דקיימי בההוא שעתא ופרש"י הלכך זמן ק"ש דיום הוא דגבי ק"ש ובקומך כתיב והא קיימי ובברייתא שני' אמר דאחר עמוד השחר יממא הוא ויוצא אז בק"ש של לילה משום דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא ופרש"י וקרינא בי' ובשכבך ועיין בתוס' שכתבו שפליגי דלל"ק אינו יוצא אחר עלות השחר בקריאת שמע דערבית אף שהוא לילה דמחמת דאיכא דקיימי קרינן ובקומך ולא ובשכבך ול"ב סובר דאינו יוצא של יום אף שהוא יום דמחמת דאיכא דגנו קרינן ובשכבך ולא ובקומך. וצריך להבין מחלקותם בזה דמאחר דאיכא אינשי דקיימי וגנו בההיא שעתא מ"ט אזיל ל"ק בתר אינשי דקיימי ול"ב בתר הני דגנו.

[ענף ב']. והנלע"ד דהנה הכ"מ בפ"א מק"ש הי"ג הקשה מ"ט ק"ש של ערבית זמנה כל הלילה דבשכבך פירושו כ"ז ששוכבים שהוא כל הלילה ושל שחרית זמנה רק עד ג'

שעות ולמה לא נאמר ובקומך כ"ז שבני אדם קמים שהוא כל היום ורוצה לומר דאה"נ מדאורייתא והזמן ק"ש הוא רק מדרבנן. אבל הט"ז בסי' נ"ח סק"ד והמג"א שם סק"ז תירצו דקימה לא שייך על כל היום רק אזמן שקמים ממטתם ואח"כ מקרי ישיבה או עמידה אבל שכיבה פירושו מה ששוכב על מיטתו והוא כל הלילה. ולפ"ז שחלוק פי' דשכיבה מפי' דקימה יש להבין מחלקותם דקימה ממטה שמקרי רק בעת שקמים הוא בעת שמתחילין לקום שזה שוכב וזה קם עד שנגמר הקימה לכל והוא רק עד ג' שעות מחמת שיש עוד מאחרין עד הנה כגון בני מלכים ולא נוכל לקרות שכבר גמר זמן הקימה מאחר שעדיין ישנם בטלנים ומפונקים שצריכין לקום אף שהן יחידים. ושכיבה שהוא ההיפוך שמקרי דוקא בעת ששוכבים כבר כפירוש ישיבה ועמידה ביום שייך לקרא כל העת שצריך לשכב ולכן מע"ה עד הנץ שאף שהרוב שוכבים עדיין ויש דקיימי סובר ל"ק דא"א לקרא שם שכיבה אף שהם הרוב דהא כבר מתחילין לקום דאף בקימת יחידים בהתחלה נקרא קימה כמו הגמר דנמשך עד ג"ש מחמת יחידים כיון דכל שם קימה הוא מחמת שזה קם וזה שוכב אין שייך להשגיח על הרוב. ושכיבה לא מקרי כיון שמתחילין לקום ואם הי' השוכב ניעור ג"כ הי' קם דעת קימה הוא ולכן לא מקרי שכיבה רק בעת שעדיין שוכבים כולם שאז צריך לשכב ואף אם הי' ניעור הי' שוכב אבל לא כשיש קמים שרואין אנו מזה שכבר צריך לקום. ול"ב סובר דמעוט הקמים אין משנים שם שכיבה מאחר דהרוב שוכבים עדיין ול"ד לגמר דנמשך עד ג"ש מחמת יחידים דהכא שם שכיבה מבטל עדיין שם קימה ולא נקרא קימה אלא כשיש דבר הניכר שקמים אף אם אינן הרוב אבל לא באיזה יחידים שקמים.

והנה מחלוקת התנאים בריש המס' אם קריאת שמע של ערבית זמנה משקיעה או מצאת הכוכבים צריך לומר ג"כ הטעם שמשקיעה עד צאת הכוכבים איכא דשכבי ולכן פליגי דזה אזיל בתר השוכבים וזה אזיל בתר היושבים עדיין. וכשנעיין איך ידברו הני תרי לישני דרשב"י בהתחלת זמן ק"ש ש"ע הנה לל"ק ודאי הוא מ צאת הכוכבים כיון דבשקיעה עדיין אין שוכבים כולם וכ"ש הוא מבבקר דהתם אף שכבר שוכבים והם הרוב נבטל בהקמים שם שכיבה כ"ש בערב דעדיין לא שכבו ולא הי' עדיין שם שכיבה עליהם וגם הם המעוט שאינו נקרא שכיבה והוי לדידיה זמן ק"ש מ צאת הכוכבים. וללי"ב יש להסתפק או מ צאת הכוכבים מחמת שאין הרוב שוכבים או משקיעה דאפשר שהוא סובר ההיפך דשכיבה מקרי אף במעוט שוכבים משום טעם הרמב"ן במלחמות כיון דאפקי' רחמנא בלשון יחיד עיי"ש, וכ"כ הוי בשם קימה בבקר ויוצא לל"ב תרוייהו קודם הנץ כלשון ב' דתוס'. או שיחלק דבבקר שיש תרוייהו משגחינן בתר הרוב ולא יצא

אלא בשל לילה ובערב שיש רק דערבית משגחינן בתר שכיבה לבד והוי זמנה משקיעה והנכון שאף לדידי' יהי' מ צאת הכוכבים.
והנה כ"ז לרבנן דזמן ק"ש ש"ע הוא כל הלילה אבל לר"א דסובר עד האשמורה הראשונה משום דסובר דבשכבך פירושו זמן התחלת שכיבה שבנ"א הולכים לשכב זה קודם וזה מאוחר כדפרש"י בדף ג' ע"א בד"ה לאו הוא להיפוך לל"ק משקיעה דהא שכיבה לר"א הוא כמו קימה לרבנן ומאחר שבקימה אף במעוט מקרי קימה כ"כ בשכיבה לר"א מקרי שכיבה אף במעוט שוכבים ונחשב התחלת זמן שהולכים לשכב. וליל"ב הוי לר"א מ צאת הכוכבים דבמעוט שוכבים לא הוי שם שכיבה אלא בדבר הניכר כמו קימה לרבנן שלדידי' הוא דוקא בקימה הניכרת ולא בשכיבת איזה בנ"א. ונמצא שלרבנן לל"ק מוכרח לומר מ צאת הכוכבים וגם לל"ב יותר נוטה מ צאת הכוכבים ולר"א הוי לל"ק משקיעה וליל"ב מ צאת הכוכבים. וי"ל שזהו ב' התירוצים שבגמ' ריש דף ג' דתירוץ תרי תנאי אליבא דר"א הוא אליבא דל"ב דמוכרח לומר לר"א דמתני' מ צאת הכוכבים דלא כר"א דברייתא וליל"ק מוכרח לומר כהאב"א שרישא לאו ר"א היא דאף ר"א דמתני' מוכרח לסבור משקיעה כר"ע דברייתא. נמצא לפ"מ שבארתי דמתני' דמסקא גם דין דסוף זמן ק"ש שלרבנן כל הלילה מוכרחין לומר לדידהו אליבא דל"ק דהתחלת זמן ק"ש מ צאת הכוכבים והוי כמפורש במתני' צאת הכוכבים ולר"א שבמתני' מוכרחין לומר לל"ב שהוא מ צאת הכוכבים. וא"כ שהוא כמפורש במתני' צאת הכוכבים שזה א"א לומר שהוא אחר הכפרה דאז היו אוכלין משקיעה א"כ בע"כ צ"ל שכפרה לא מעכבא ולכן הוי זמן אכילתן מ צאת הכוכבים והוי ההוכחה ממתני' כמו מברייתא שמפורש בה צאת הכוכבים כדבארתי והברייתא שלא נקטה סוף זמן ק"ש הוצרכה לכתוב צאת הכוכבים בפירוש. משה פיינשטיין.

## סימן נא

שכירת עכו"ם לעבוד במרחץ בשבת ו' אדר תשל"ד. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מוהר"ר שלמה אליהו מילער שליט"א ר"מ דכולל אברכים דטאראנטא.
והנה בדבר קושית כתר"ה ממה שסובר המג"א בסימן רמ"ג סק"ב דבמרחץ אסור מדינא לשכור לו עכו"ם לעבוד כל השנה ושיטול היהודי כל הריוח מכל השבתות דהא היהודי מרויח במה שהעכו"ם עושה בשבת וליכא למימר אדעתא דנפשיה עביד דהא אף אם לא יעשה העכו"ם בשבת יצטרך לשלם לו, ולמה שכתבתי שהיתר דאריסות הוא משום דהנכרי הוא הבעלים על המלאכה הרי יש להתיר גם במרחץ מדינא, הנה ודאי הוא

טעם גדול להתיר ומפני זה איכא חולקים על מהרי"א דהוא הטור להגירסא הילכך מותר בקבלנות כדפי' הב"י והב"ח פוסק כן, ולא חיישי למה שהישראל מרויח במרחץ ורחים שלכאורה יקשה הטעם בזה דמ"ש משכיר יום שאסור, אבל הוא מטעם דבארתי.

אבל המג"א דבמרחץ שהוא ריוח ממלאכה שנעשה דוקא מהיום שבאו רוחצים והם באים בשבת ולא שייך שיביאם קודם השבת ביום אחר, נמצא שליכא לישראל והשומר שבת בהכרח במסחר היסק מרחץ הריוח מכל אלו שהיו באין למרחץ זה לרחוץ אלא רק מאלו שבאין בימי החול שלכן גם מהבעלות של נכרי סובר שלא שייך שיהיה הריוח של הישראל שאיך יהיה לו ע"י בעלות הנכרי בהמלאכה יותר ריוח מכפי שהיה הוא בעצמן בעלים, דלכן בהכרח אם רוצה שיהיו לו גם הריוח ממה שירחצו בשבתות צריך שהנכרי יהא שלוחו של הישראל לעבוד עבורו גם בשבת, שזה הא אסור ואין היתר במרחץ אלא כשנוטל חלק בהריוח שאדעתא דנפשיה קאעביד והישראל ממילא נהנה. אבל בשדה שבעצם אפשר שלא יזדמן כלל שלא יוכלו לעבוד כל העבודות שצריך להשדה בשבת ונמצא שהפירות מהשדה שייך שיהיה להישראל, שלכן שייך שיהיו לו גם כשהנכרי הוא בעלים על העבודה ואף שנזדמן שהיתה איזה עבודה שלא היה אפשר לעשותה בחול מחמת ריבוי גשמים וכדומה הרי להנכרי בעל העבודה נזדמן זה ולא להישראל שאינו בעל העבודה, ואף אם נזדמן שהיה שנה דלכל סביבותיו לא היה אפשר לעבוד כל העבודות בימי החול, דרובא דרובא לא היה שייך לידע זה דלא כולי עלמא עובדין בזמן אחד שא"כ היה איזה יום שהיה אפשר לעבוד גם בימי החול, אבל אולי אפשר ליארע גם שנה כזו שהיה מקום לומר דאיגלאי שלהישראל לא היה אפשר שיצמחו לו הפירות שא"כ יהיה אסור ליקח הפירות שבא מעבודת הנכרי בשבת, דהא עכ"פ לא יתבטל בעלות המלאכות שנעשה על הנכרי בשביל דבר שלא מצוי כזה דכה"ג בעניני דיני ממון לא היה נתבטל הקנין, לא נבטל זה גם בעניני איסור לומר שאיגלא מלתא שלא היה יכול למסור בעלות המלאכה לצמיחת פירות להנכרי דכיון שנמסר להנכרי הבעלות בשעה שהיה לישראל בעלות לצמיחת פירות לא נתבטל בשביל אינו מצוי כזה, וגם הא אפשר דהגזירה להיות כן נעשה בשמים אחר שכבר נעשה הנכרי בעלים על המלאכה ולא איגלאי כלל שנגזר זה עוד קודם שנעשה הנכרי אריס, לכן מותר בשדה גם כששכרו במעות וכל הפירות יהיו של בעל השדה. ולשון שאם לא יעשה בשבת יעשה שכתב המג"א וכן הוא לשון מהרי"א שאע"פ שלא יעשה מלאכה בשבת ישלים ביום אחר אין הכוונה ליכולת הנכרי אלא לענין עצם המלאכה שבשדה שאפשר לא יצטרכו לעבוד בזה בשבת כדכתבתי לעיל לטעם זה.

וא"כ בעובדא זו שהישראל קונה העסק שהמלאכה הוא של הנכרים וכן נשאר אף אחר שיקנה והוא עסק שמצד המלאכה אפשר לסגור העסק ביום אחד בשבוע ורק שהנכרים שבעלות המלאכה הוא שלהם רוצים לעבוד בשבת ולסגור ביום אחר הרי ודאי ששייך להיות הריוח של כל העסק של הישראל שלכן שייך שימסור בעלות דהמלאכה לנכרי בעד שכר קצוב ולקבל כל ריוח כדכתבתי ועוד נראה דבאופן כזה שהעסק הוא של נכרי והנכרי מוכר לישראל באופן שהוא יעבוד גם אח"כ כמתחלה בעד שכר קצוב יש טעם גדול להתיר אף במרחץ מאחר דהישראל לא קנה כלל את המלאכה שיהיה הוא הבעלים, אלא בעלות על המלאכה נשאר להנכרי המוכר את המרחץ שלו.

ולכן בעסק זה שהוא של הנכרים ויהישראל קונה מאתם בתנאי להשאיר את כל מלאכת העסק להנכרים כמתחלה שבאופן כזה אף אם היה העסק כהא דמרחץ נמי היה טעם גדול להתיר.

ובזה אני גומר בברכה שיעשה לנו השי"ת נסים ונפלאות כאשר עשה לאבותינו בימים האלו ולחג כשר ושמח. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן נב

בניה בשבת ע"י מכירה לפועלים נכרים בשעת הדחק בע"ה יום ג' וישלח תשל"ב. לכבוד ידידי הרה"ג ר' נחמן יוסף גאלדשטיין שליט"א.

בדבר בעל מלון שבונה בנין גדול והסכים עם קבלן יהודי לבנות לו גג לבנין באחריות לעשרים שנה ולקבלן זה פועלים נכרים ורוצים לעבוד ללא הפסקה גם בשבת ואם לאו יבטלו האחריות כיון שאם יפסיקו לבנות ליום אחד עלול הגג ליפול, וכיון שהוא הפסד לקבלן שאל אם יכול למכור לפועליו החמרים והעבודה כדי שיוכלו לעבוד בשבת.

הנה לבנות בקבלנות ע"י מכירה לעכו"ם קשה לעשות בדור פרוץ כזה וגם מפורסם שהוא של ישראל אבל לאידך גיסא לגבי בעל המלון בפה שכמעט כו"ע נוהגין לבנות בקבולת ע"י קבלן (קאנטרקטער) אפשר אין לחשוש לכו"ע לשמא יאמרו שהם שכירי יום כיון דאף בחול אין עושין כן כמו שמותר מטעם זה בשדה דדברים אלו תלוי לפי מנהג המקום כדאיתא [שו"ע או"ח] בסי' רמ"ג סעי' ב'. ואף שהכא שהוא כדי למהר שיגמרו שלא יופסד נמצא שהוא לטובת הישראל שזה אסור מדינא אף בקבלנות עיין בט"ז ובמג"א ובמ"ב ס"ק י' מ"מ אם שובתים הפועלים העכו"ם ביום הראשון נמצא שמה שעובדין בשבת הוא רק אדעתא דנפשיה דאין לישראל שום טובה בזה שעובדים בשבת דמצדו הא יכולים לשבות בשבת ולעבוד ביום הראשון, ואם עובדים גם ביום הראשון שנמצא

שאם יעבדו גם בשבת יהי' זה לטובת הישראל אסור מדינא, אבל מסתמא שובתים ביום הראשון וא"כ ליכא איסור בקבלנות מדינא במדינתנו שהכל עושין בקבולת וא"כ אף שיש בדור פרוץ כזה להחמיר מ"מ במקום פסידא גדול אולי יש להקל אבל הוא רק לגבי בעל המלון אבל הא הקבלן הוא ג"כ יהודי והוא שוכר את הפועלים שכירי יום שאסור מדינא ואף אם הוא ישכרם ג"כ בקבלנות נמי אסור דלענין הקבלן דרכן לשכור גם במדינתנו שכירי יום וממילא אין היתר אלא ע"י עצה למכור לנכרי שזה קשה מאד לעשות, אך אם הוא איש כזה שיש לחוש שיעשה באיסור אולי יש לעשות במכירה לעכו"ם כדי להקטין האיסור. וכתבתי אופן המכירה של הקבלן שהם מטלטלין, וגם טוב שגם בעל המלון יעשה מכירה לרוחא דמלתא וכתבתי נוסח שטר מכירה.

והנה יותר טוב הי' לענין הקבלן שבעל המלון יפטרנו מהקאנטראקט ויעשה לקבלן את העכו"ם בתנאי שיקח את היהודי למנהל עבודה (מענעדזער) ואז לא יצטרך הקבלן למכור כלום שעל שביתת כלים הלכה כב"ה שאין מצוין אבל זה הרי לא ירצו לבטל החוזה (קאנטראקט) ולהשאירו בדיני המדינה ולבטל בדיני ישראל זה א"א. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן נג

שכירת עכו"ם לעבוד בבאַנק של יהודים ביו"ט במקום הפסד מרובה כ"ז מנ"א תשל"ח.

מע"כ ידידי מוהר"ר יעקב לעוויסאן שליט"א.

אמרתי לכתוב למע"כ ברור הדברים למה שהוריתי, וגם שיהיה ביד מע"כ תשובתי לחשיבותו הגדולה. הנה בדבר הבאַנק שלפי חוק מדינת ענגלאנד [אנגליה] דהטשעק שנכתב על איזה באַנק שישלמו לאיזה אדם איזה סך ממון, והובא לבאַנק אחר למשל ביום ב' ונשלח מבאַנק ההוא לבאַנק זה שצריך לשלם, אם לא הודיעו מבאַנק זה עד חצי היום דיום ג' שאין להאדם שכתב הטשעק אצלם שום ממון, רשאין לשלם הסך שכתוב בהטשעק למי שהביאו לשם, שא"כ יש חשש גדול דאינשי דלא מעלי יכתבו טשעקס על סך גדול ויובאו לאיזה באַנק ושישלחו מבאַנק ההוא לבאַנק זה ולא יוכלו להודיע ביום ג' שאין לבעל הטשעקס אצלם כלום מחמת שהוא יום ב' דיו"ט ולא יהיו בהבאַנק, ויהיה הפסד גדול דהרי באַנק ההוא ישלם כיון שלא היה לו ידיעה שלא ישלמו ויהיה באַנק זה מוכרח לשלם להם אף שאין בידם שום ממון של כותב הטשעקס, ויש לחוש לזה טובא באשר שהשכירים העובדים בהבאַנק הם נכרים ויודעים שבעלי הבאַנק שומרים שבת ויו"ט ולא יודיעו כלום יכתבו טשעקס על הבאַנק בעצמן או יודיעו זה לנכרים אחרים

והם יכתבו טשעקס על סך גדול אף לאלפי אלפים פונטים הרבה שנשאלתי ממע"כ אם יש איזה עצה לפי הדין להושיב בהבאַנק אחד או שנים משכירי הנכרים לפי הצורך לעבודה זו ביום ב' דיו"ט.

והנה לומר לפועל נכרי בשביל הצלה מהפסד שמצינו חלוקי דינים בזה, דבסימן של"ב סעי' ד' איתא אם אחזה דם והוא ספק שאם לא יקיז לה דם תמות מותר לומר לעכו"ם להקיזה, ובנפלה דליקה אסור לומר לנכרי כבה ורק לומר כל המכבה אינו מפסיד א"ר אמי דהתירו כדאיתא בשבת דף קכ"א, ורעק"א בחדושיו שם נשאר בצ"ע, ועיין בבאור הלכה דבמ"ב מה שתירץ בשם בנו ר' אברהם דבדליקה יש לחוש שיסייעהו ובהקזה ליכא חשש זה, וא"כ בעובדא זו ליכא חשש שהבעלים יבואו לסייעו דהא גם בחול עושין הנכרים השכירים בעצמן ואין שום צורך בסיוע הבעלים, ולטעם הר"ן ר"פ מי שהחשיך בחלוקו בין מי שהחשיך לו בדרך דהתירו לו ליתן לנכרי ובדליקה לא שרו משום דבהפסד שנופל פתאום יש לחוש יותר שמתוך בהילותו אי שריית לו אתי לכבויי בעצמו ולא במי שהחשיך לו שלא בהול כל כך, הרי בעובדא זו ודאי אינו בהול דהא יודע מזה כמה ימים קודם שיהיה חשש הפסד ביום ב' דיו"ט ויש לו גם נכרי מזומן דהוא השכיר שלו שאין לחוש לבהילות, ולכן לכאורה היה זה טעם להתיר אמירה לנכרי השכיר שלו שישב ביו"ט יום זה בהבאַנק לראות הטשעקס ולהודיע בכתב והטעֶלעֶפאָן כדרך שעושין, וגם אמרתי למע"כ שאיכא היתר זה. אבל הא היתר זה היה שייך רק כשכבר נכנס הישראל לעסק זה מחמת שלא עלה אדעתיה שיארע זה, וכשהגיע אח"כ יו"ט כזה וראה דאיכא חשש הפסד היה שייך להתיר ביום זה, אבל מתחלה היה אסור ליכנס לעסק זה דיצטרך לשכור נכרי אף רק על יו"ט שני, ואף כשלא עלה אדעתיה היה מוכרח למכור עסק זה שא"כ אין זה עצה, ולכן אמרתי עצה האחרת שהוא היתר אף ליכנס לכתחלה לעסק כזה.

דהנה איתא בש"ע [או"ח] סימן רמ"ד סעי' ו' בעסקים גדולים ביהודי שקנה מכס שיכול לשכור לו עכו"ם לקבל מכס בשבת בקבולת דהיינו שאומר לו לכשתגבה ק' דינרים אתן לך כך וכך, וכן כתב הרמ"א בישראל הממונה על מטבע של מלך, ובמג"א ס"ק י"ז כתב כן ביהודי ששכר המלח שהיו כולן בזמנם עסקים גדולים שהתירו אף ליכנס לכתחלה לעסקים כאלו, והיתר זה אף שהוא מטעם דאדעתא דנפשיה קעביד העכו"ם, אינו היתר ממש דהא קבלנות שמותר הוא באופן שלהישראל לא איכפת לו מתי יעשה העכו"ם המלאכה שיש לו המציאות לעשותה גם ביום חול, ואף כשלא יספיק לו היום יכול לעשות בלילות, שנמצא שמה שעושה בשבת אינו נוגע זה להישראל, דרק העכו"ם

לצורך עצמו מחמת שצריך לעשות מלאכות אחרות ובלילות רוצה לישן עושה זה בשבת, אבל כשהמלאכה מוכרח להעשות בשבת כהא דמכס דמאלו שבאין גם בשבת צריך ליקח מכס ואין בידו לעשות שיבואו בימות החול, וכן עשיית המטבע של מלך מוכרח להעשות בשעות שקבע המלך, וכן אירי בהא דמלח שהיה מוכרח להוציא כל מה שאפשר בהשבוע שלכן היה מוכרח לעשות גם בשבת אין בהו היתר ממש דקבולת, אבל מכיון דהחשיבו רבנן עסקים גדולים כהפסד ולא כמניעת ריוח משום שאיכא בהילות לעסקים כאלו התירו, ולהמג"א שם התירו אף באופן שאין לחוש שהישראל עצמו יעבור מצד בהילותו על איסור יותר גדול וכן משמע שמתיר גם במ"ב ס"ק ל"א, וכ"ש העסקים הגדולים כבאַנק וכדומה שהם בכלל היתר זה עוד מכ"ש, ובהיתר דע"י קבולת כזה התירו במקום הפסד ועסקים גדולים, מאחר דהנכרי יעשה עכ"פ לדעת עצמו, אף ליכנס לכתחלה לעסקים כאלו ואפילו בפרהסיא היינו שידוע שהעסק הוא של ישראל. לכן אמרתי למע"כ כשהיה אצלי שיאמר לשכירו הנכרי שיהיה בהבאַנק ביו"ט שיש חשש להפסדים כאלו ויתן לו על כל טשעק שיצטרך לכתוב ולהודיע בטעֶלעֶפאָן כפי דרך העבודה בזה כך וכך, ויתן לו זה לבד שכירותו שיש לו בלא זה שהרי אם ינכה לו זה משכירותו אין להעכו"ם מזה כלום ואין זה אדעתא דנפשיה.

והנה אף ביו"ט ראשון ואף בשבת אם היה הפסד נמי היה מותר בקבולת כזה, אבל כיון שכבר נכנס מע"כ לעסק זה באופן שיהיה הבאַנק סגור בשבתות ויו"ט ולא חש למניעת הריוח דהיה משבתות ויו"ט ולא היה לו שום ענין בהילות בשביל זה שהיה חשש לשמא יעשה הוא או אחד מן השותפין מלאכה בעצמו לכן אין להתיר אלא משום הפסד כהא דחל יו"ט ביום ב' וביום ג' או ביום ג' וביום ד' וכדומה שיש חשש הפסד ממון ואם יזדמן שיהיה חשש הפסד כזה גם ביו"ט ראשון וגם בשבת נמי יהיה מותר, אבל בשביל מניעת ריוח אסור בעסקים אלו למע"כ.

והנה אפשר שכיון שיהיה השכיר הנכרי בהבאַנק יעשה עוד מלאכות שצריכין לעשות ויעשם מעצמו על סמך זה שיהיה לו מזה אין למחות בידו, וגם מתחלה אין צורך לומר לו איזה מלאכות יעשה אלא לומר לו שיבא להבאַנק ויהיה שם כל הזמן או רק איזו שעות והוא יבין מעצמו שהוא לעשות המלאכה, ואולי קצת עדיפות יש בזה דכמפרט לו עשה מלאכה זו וזו הוא יותר משמע שהוא ציוי על המלאכות לעשות. וראיה מהרא"ש שבת דף קכ"א לענין דליקה שא"ר אמי שהתירו לומר כל המכבה אינו מפסיד שכתב ויראה שיכול לקרא הנכרי וכשיבא הנכרי ממילא יכבה ואיפסק כן בש"ע [או"ח] סימן של"ד סעי' כ"ו, ופשוט דשרי גם לומר לו שלא תפסיד בבואך, דהא כתב הב"י סו"ס של"ד בשם

מהר"י אבוהב דשרי לקרות לעכו"ם ולומר לפניו כל המכבה אינו מפסיד, ופשוט דלומר לו קודם שיבא שלא תפסיד דלא מזכיר לו כלל ענין המלאכה עדיף, ואף שע"ז ליכא ק"ו דהרא"ש דקריאתו מבעיא הרי חזינן מהב"י שאחרי שידעינן מהק"ו שלהביא עכו"ם באמירתו מותר שוב אמרינן בסברא דתרוייהו נמי מותר, עכ"פ חזינן דלקרא להנכרי שיבא ולא לומר לו שיעשה מלאכה עדיף, שא"כ גם הכא כשיאמר לשכירו הנכרי שיבא להבאַנק להיות שם ככל יום או איזה שעות ולא מזכיר לו עשיית מלאכה אף שמבין דהוא למלאכה עדיף, ויאמר לו כל מה שתעשה יהיה לך על כל דבר הצריך להעשות כך וכך ולא יפרש לו דוקא מלאכה דהטשעקס אפשר עדיף עכ"פ למחות בידו מסתבר שודאי אינו צריך.

והנה לפ"ז אם כל שכירותו של הנכרי לא יהיה אלא הקבולת נמי יש להתיר, אך לא אמרתי זה משום דהרי הוא כבר שכיר מקודם ונקבע שכירותו אף כשלא עבד ביו"ט ולא שייך שיתרצה מעתה לעבוד גם ביו"ט בשכר הראשון, וממילא יצטרך מע"כ להוסיף לו על שכירותו הראשון בקבולת ממה שיעשה ביו"ט ואין יכול לנכות זה מתשלומיו, ואם כוונתו לדבר עם שכירו לבטל מה שהתנו בשכר קבוע אלא לפי המלאכה בקבולת אם הנכרי יתרצה לזה רשאי, אבל אם ירצה שמע"כ יהיה ערב שלא יפחות אסור דא"כ הרי הוא כשכיר יום, ולכן מוכרח להוסיף לו בקבולת איזה סך ממה שיעשה הנכרי ביו"ט כדאמרתי למע"כ. והנני ידידו מוקירו ומברכו, משה פיינשטיין.

## סימן נד

אם מותר לקנות רוב המניות של חברה העובדת בשבת ה' שבט תשל"ד. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר שלמה אליהו מילער שליט"א ראש הכולל אברכים דטאראנטא.

קבלתי מכתב כתר"ה זה כבר, ויפה פתח כתר"ה בהיתרא דבש"ע [או"ח] סימן רמ"ה סעי' ד' וכפי שאבאר בהוספת באור הוא היתר ברור.

הנה בהא דכתב הרמב"ם בפ"ו משבת הי"ח הנותן מעות לנכרי להתעסק בהן אע"פ שהנכרי נושא ונותן בשבת חולק עמו בשכר בשוה ואיפסק גם בטור ובש"ע [או"ח] סימן רמ"ה סעי' ד' איתא בזה שני טעמים, שהמ"מ כתב סברת הגאונים נראית פשוטה שהרי אין המלאכה הזאת מוטלת על ישראל לעשותה שנאמר שהנכרי עושה שליחותו, והוא הטעם שאיתא בש"ע שם, והב"י הביא מהכל בו דכתב והטעם לפי שאין אותו שכר אלא שכר מעותיו והוא כשכירות כלים שאין לנו שביתת כלים, ומשמע שאיכא חלוק לדינא בינייהו דאם הוא באופן שלא שייך לומר שהוא שכר מעותיו אבל אין עליו

שום התעסקות לעשות דכל המלאכה הוא על הנכרי דלהמ"מ מותר ולהכל בו אסור, ומצויר זה בנתן מעות לנכרי שהוא יתעסק בו בעד שכר קצוב לשנה וכל הנשאר יהיו של הישראל, דאין הדרך באופן זה לשלם שכר מעותיו דגם על כלים לא שייך שכירות באופן כזה, דלהמ"מ יהיה מותר מאחר דהישראל אין עליו שום התעסקות ואין המלאכה שלו, ואין לומר דמכיון שהריוח של הישראל הוא בעצם בעל ההתעסקות והנכרי כיון שהוא נוטל שכר כפועל הוא בהכרח כשלוחו ושכיר יום של הישראל, ואין להשגיח על מה שדברו והתנו שההתעסקות הוא רק על הנכרי לומר דההתעסקות הוא של הנכרי ולא של הישראל דמה שהריוח והפסד הוא של הישראל והנכרי נוטל שכירות הוא סותר לדבריהם, דהא חזינן ממה שמותר לשכור נכרי לעשות מלאכת ישראל בקבלנות שאינו כן אלא דאפשר שהנכרי יהיה בעלים על המלאכה שמצד עצמה הוא של הישראל דהא עושה הבגד מצמר של ישראל ואין להנכרי שום רשות בו, לא מבעיא למ"ד אין אומן קונה בשבח כלי אלא אף אם אומן קונה בשבח כלי נמי אינו יכול לעכב לעצמו דמוכרח להחזיר אחר שגמר לבעה"ב וכל ענין קנין של האומן בהשבח הוא לענין הזיק ולענין שיש לו דמי שכירותו בעין ולא מלוה עיין בנה"מ סימן ש"ו ס"ק ג', ומ"מ מותר והוא משום דהנכרי הוא בעלים על המלאכה דשייך בעלות גם על זה לבד אף שהדבר שעושה בו הוא של הישראל, ואין הכרח לומר שמחמת שהמלאכה נעשית בדבר של הישראל עבור הישראל נחשב הנכרי פועל ושכיר יום דישראל, וא"כ גם בנתן לנכרי מעות שהוא יתעסק בו עבור הריוח לישראל בעד שכר קצוב לשנה נמי הויא המלאכה של הנכרי אף שהריוח וההפסד של הישראל ואין לאסור.

ועיין בבאור הגר"א ס"ק י"ג דכתב על הא דיכול הישראל ליתן לנכרי מעות להתעסק בהם ממ"ש אריסא אריסותיה קעביד דהוא ההיתר בקבלנות בשדה שהמלאכה הרי הוא לטובת ישראל יותר מלנכרי האריס שנוטל יותר ואפילו הוא למחצה דהם שוין הרי עכ"פ גם של הישראל היא ומ"מ מותר מאחר שהתנו דהמלאכה מוטלת רק על האריס שלכן אף שעושה בשדה של ישראל ועבור הישראל כיון שהויא המלאכה רק על הנכרי הוי הנכרי בעלים על המלאכה, שלכן גם כשנתן הישראל להנכרי מעות שיתעסק בהן עבורו הויא המלאכה של הנכרי ומותר.

וכן משמע בלשון תשובת הגאונים שהביא הב"י שהשיב רב שרירא גאון, וששאלת בבר ישראל דיהיב זוזי לעכו"ם בשותפות או מטלטלין כדי למכור אותן ולעשות בהם סחורה ושקיל וטרי בהו בשבת ובחול שרי לישראל למישקל מההוא רווחא או לא תשובה הכי שמיע לן מרבוותא דילן דכד הוו הנך זוזי מעיקרא ביד עכו"ם דעביד בהו כדחזי הוא

לבדו ולא שקיל ישראל וטרי בהדיה לא אשכחן בכי הא מלתא איסור דהא מותר לישראל להשכיר שדהו לעכו"ם ואע"ג דקא עביד בשבתא וש"מ דהיכא דזוזי דישראל בידא דעכו"ם ועביד עכו"ם כדחזי זבין ומזבין בדניחא ליה ולא צריך ישראל למעבד מדעם שעומד עכו"ם תחתיו בשבת ועביד מאי דהוה עביד ישראל ליכא איסורא בהכי עיי"ש, הרי לשון שעומד עכו"ם תחתיו בשבת ועביד מאי דהוה עביד ישראל משמע כמפורש שבעצם היה שייך שהישראל צריך למעבד משום שהעסק הוא שלו ולא של העכו"ם אבל כיון שהעמיד העכו"ם תחתיו שהוא יהיה הבעלים על המלאכה ועביד כל מה דהוה עביד ישראל, היינו לא על עשיית המלאכה עצמה שזהו עשיית פועל בשל אחרים שהוא כעושה הבעלים בעצמו, אלא הוא על ענין הבעלות על המלאכה היינו שיעשה בהעסק כדחזי הוא לבדו על דעת עצמו שהבעלים לא יאמרו לו כלום איך יעשה ואיך יתנהג בהעסק כדכתבו לעיל זה, ומסקי ולא שקיל ישראל וטרי בהדיה דלשון זה אינו על עצם עשיית המלאכה והעסק, אלא על הדעה איך לעשות ומתי לעשות דהבעלים לא יאמרו לו כלום, ליכא איסור משום דהמלאכה וההתעסקות בהעסק נמצא שהעכו"ם הוא בעלים על המלאכה וההתעסקות אף שעצם העסק הוא של הישראל, וזהו גם כוונת הלשון במה שמתירין בזוזי דישראל שיהב לעכו"ם להתעסק עבורו, דכתבו ועביד עכו"ם כדחזי זבין ומזבין בדניחא ליה ולא צריך ישראל למעבד מדעם, היינו נמי הפירוש שהעכו"ם עביד בדניחא לו והישראל א"צ למעבד לו אף לענין הניחא לו שהוא איך יעשה ומתי יעשה ולמי למכור שזהו ענין מלאכה ועסק השייך רק לבעלים, שזה ג"כ הוא רק על העכו"ם, שבאופן זה הוי העכו"ם בעלים על המלאכה והתעסקות בהעסק אף שהעסק הוא של הבעלים, שלכן מותר.

ולטעם זה מותר גם כשהנכרי הוא נוטל שכר כפועל ואין לו שום חלק בהעסק לא בהריוח ולא בהפסד כדכתבתי לטעם המ"מ שהוא טעם ר' שרירא גאון. אבל להכל בו שטעם ההיתר הוא משום ששכר מעותיו נוטל אסור באם נוטל שכר קצוב כפועל, והוא יפרש טעם היתר קבלנות לא בשביל שאין המלאכה של הישראל אלא של הנכרי, דהוא סובר דכיון דהדבר והעסק הוא של הבעלים בהכרח הוו המלאכות וההתעסקות של הבעלים ונכרי העושה המלאכה ומתעסק בהעסק הוא פועל אף שהוא קבלן ואף שלא יאמר לו איך לעשות ושם דעה באופן המלאכה והעסק, אלא ההיתר בקבלנות הוא בשביל שהישראל אינו נהנה ממה שעושה הנכרי בשבת, מאחר שבשביל הישראל היה יכול לעשות בהוספת שעות למלאכה בחול או ביום הראשון בשבת, שנמצא שרק הנכרי נהנה בזה שעשה בשבת משום שלו יותר ניחא לעבוד בשבת מביום הראשון

בשבת, ומלעבוד שעות יתירות בימות החול. וזה שמותר באריסות אף שהישראל נהנה דהא לפעמים היו מלאכות שלא היה אפשר לעשות בחול מפני גשמים וכדומה שג"כ מותר, וכן היה מותר גם מרחץ באריסות אם היה הדרך כן כמפורש בגמ' בע"ז דף כ"א ע"ב שודאי היה לו הנאה דביום אחר לא היה באים לרחוץ, הוא מטעם דבשביל חלקו הוא עובד בשבת והישראל נהנה ממילא, ומה שאסור בישראל ונכרי שותפין הוא משום דהוא עושה מלאכת הישראל דהא שניהם צריכין לעבוד בשוה כיון שהם שותפין שכל דבר צריך להיות מחצה על מחצה ובהכרח שהוא עושה עבודת הישראל כשלוחו במחצה, והחלוק מאריסות אף שג"כ הרי כיון שהריוח הוא של הישראל כפי החלק שנוטל הרי מה שעושה האריס כל המלאכה הוא גם בשביל הישראל מחמת שמשלם לו בהחלק שנתן לו כדי שיעבוד עבורו כל המלאכות, ואף שלא אמר להאריס שיעבוד גם בשבת דאם היה אומר לו שיעבוד בשבת אסור, ובמג"א איתא בסימן רמ"ג סק"ב בשדה שאם לא יעשה בשבת יעשה בחול ואין הישראל מרויח במלאכתו וכן הוא בלב"ש, ועיין במ"ב סק"ו מ"מ הא גם במרחץ מותר כשדרך המקום ליתן באריסות שודאי מרויח, ואף בשדה מזדמן שלא היא אפשר לו לעשות בימים אחרים ומ"מ מותר, ומשמע שאע"פ שבשביל זה לקח לאריס את הנכרי משום שיודע שיעבוד גם בשבת נמי מותר רק שאסור לו לפרש שיעבוד גם בשבת דהרי אז עושהו בפירוש שליח לעשות בשבת שלכן אפשר אסור גם מדינא, וא"כ מ"ט מותר כשלא פי' הא עכ"פ כשמזדמן לעשות בשבת וכ"ש במרחץ שבכל שבת הוא מסיק המרחץ, הא עושה המלאכה גם בשביל חלק הישראל שהישראל היה צריך לעשות ובעד השכר שנותן לו חלק בהריוח הוא עובד ומ"ש משותף ממש שאסור, וצריך לומר דכיון דאיכא ענין כזה דאריסות בעולם היינו שנעשה השותפות באופן שבעה"ב נותן השדה והאריס נותן המלאכה לא נחשב האריס כמו שלוחו של בעל השדה לעבוד גם בעד חלקו בשביל השכר דהחלק שנתן לו כמו בשכיר, כיון דכל שייכותו להיות שותף בהשדה הוא מצד המלאכה וכל עשייתו אף בחול כל המלאכות הוא אדעתא דנפשיה, היינו שבעושה מלאכה לעצמו בשדה חברו מרויח ממלאכתו מחצה או שליש או רביע כמנהג המקום, וגם בנכנס שלא ברשות בשדה העשויה לאריסות נוטל כאריס עיין בב"מ דף ק"א ע"א ביורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות באם הוא עשויה ליטע אומדין כמה אדם רוצה לנוטעה דהוא כשתלי העיר כמנהג המדינה וה"ה בשדה העשויה לאריסות, ובדף ל"ט ע"א תניא וכולן שמין להם כאריס, ונמצא שפיר שאין להחשיב שבעל השדה נותן להאריס בעד עבודתו כפי החלק הנהוג שיתחשב כשכירו וכשלוחו לעבוד עבורו, אלא שדין עצמו הוא נוטל בעד

עבודתו כפי מנהג המדינה. ונמצא שכל העבודה טורח לנפשו שיש לו מזה כפי חלקו, וטעם זה לא שייך בשותפין שכל אחד נתן מעות או שצריך ליתן מעות שכל אחד צריך לעבוד החצי וכפי חלקו וכשעובד הנכרי הוא עושה עבור הישראל והוי כשלוחו. וכן לא שייך זה בנותן לו שכר עבור עבודתו בהשדה, וגם לא שייך זה בקבלנות ממש דבכל אופן הוא שכיר של בעה"ב בין שהוא ליום בין שהוא להמלאכה וצריך לומר דמה שמותר בקבלנות משום שאינו מרויח כלום בזה דהרי היה יכול הנכרי לעשות בשעות מאוחרות בכל יום וביום הראשון ורק בשביל עצמו דרוצה לישן ולנוח בשעות המאוחרות וביום הראשון שהוא יום איד שלהן אינו רוצה לעבוד שנמצא שרק בשביל עצמו הוא עובד בשבת. זה נראה שצריך לומר אליבא דהכל בו.

עכ"פ נמצא חלוק לדינא בין טעם המ"מ ובין טעם הכל בו בנתן מעות לנכרי להתעסק רק הנכרי בהם לפי דעת עצמו בשכר קצוב לשנה דלהמ"מ מותר ולהכל בו אסור. ולכן כיון שהש"ע נקט רק טעם המ"מ ולא הוזכר טעם הכל בו גם בהנו"כ מפרשי הש"ע ובהגר"א ג"כ מפורש הטעם כן כדבארתי, יש לפסוק כן לדינא. והטעם שהמחבר אף שהביא בב"י גם טעם הכל בו ומ"מ לא חש לדבריו נראה פשוט שמאחר שכתב הרמב"ם וכן הורו כל הגאונים וגם הכל בו בעצמו העתיק לשון זה מהרמב"ם, וא"כ הרי כוונת הרמב"ם שהוא לפי טעם הגאונים, וטעמם הא הובא בב"י תשובת ר' שרירא גאון הא הוא כטעם המ"מ וכדבארתי ובהכרח צריך לומר שהכל בו לא ראה תשובת ר' שרירא וכדחזינן מהא שלא הביאה.

ולבד זה הא לטעם הכל בו צריך לומר על כל דבר שמותר לנכרי לעשות בדבר הנוגע לישראל טעם אחר, ולטעם המ"מ שהוא טעם הגאונים למה שבארתי ששייך ענין בעלות על מלאכה אף בדבר שאינו שלו ששייך כולו לאחר, שא"כ הוא טעם אחד להיתר קבלנות ולהיתר אריסות ולהיתר זה דנותן לעכו"ם להתעסק והוא נוטל חלק בשוה, שלכן מסתבר יותר שהם מטעם אחד, שהוא כטעם הגאונים והמ"מ שלכן פסק כן הש"ע וכן יש להורות למעשה כי נמצא שדעת הכל בו הוא דעת יחיד והש"ע וכל נו"כ פסקו כן ובפרט שכן הוא טעם הגאונים שהם הורו דין זה.

ולכן בעובדא זו שכתר"ה כותב שישראל כשר רוצה לקנות רוב המניות (סטאקס) של חברה (קאמפאני) אחת שיש לה שני מיני עסק בניית בתים, שזהו כוונת ישראל הקונה כדי שהחברה תסכים שהוא יהיה הקבלן לבנות בעדם שאף שהמנהלים (דירעקטארן) לא יהיו מחוייבין ליתן לו הוא בטוח שיתנו לו מחמת זה ולא יהיה בזה ממילא שום חלול שבת, ועסק נכסי דלא ניידי (ריל עסטייט קאמפאני) אשר הוא הישראל אינו

רוצה לטפל בה כלל ובזה יעסקו גם בשבת באופן זה שיש להם סוכנים (איידזענטס) שעובדים בקבלנות כל אחד לעצמו שמשמע דלא שייך זמן עבודתם לחברה שהרי כותב כתר"ה דאדעתא דנפשם קא עבדי, אבל איכא משרד (אפיס) שיהיה פתוח בשבת לצורך הסוכנים ושם יש שכירי יום עובדים, ודין כתר"ה שהוא דין זה דהרמב"ם בשם הגאונים ופסק כן הש"ע שהעסק שהנכרי מתעסק בהם במעות הישראל יכול הישראל ליקח חלקו, אבל כותב כתר"ה דהנהוג הוא שהמנהלים נוטלים שכירות קצוב לשנה בעד שכר טרחם שא"כ הוו שכירי יום שיש לאסור, וטעם שלא מקפיד אם יבטלו איזה יום ודאי אינו טעם דהא הוא משום דיכול לכתוב לו ביום אחר ואין הישראל מרויח כדאיתא במג"א סימן רמ"ד סקי"ד שלא שייך זה כאן, ובכלל הא אף שהמנהל בעצמו יש לו רשות לבטל איזה יום הרי ודאי הוא רק אחר שיראה שיעשה המלאכה שצריכה להעשות וכדכתב גם כתר"ה עצמו, וגם טעמים האחרים דחוקים, אבל למה שכתבתי מותר להגאונים שהוא כטעם המ"מ שנקט הש"ע אף בשכר קצוב לשנה מאחר שכל ההתעסקות הוא על הנכרי והישראל אינו אומר לו שום דעה איך להתעסק בהעסק כעובדא זו שהמנהלים עושין רק לפי דעתם כל זמן שהם מנהלים ואין צריכין לשמוע לו אם ירצה שיעשו באופן אחר, וגם אף אם יש לו רשות לצוות שיעשה הנכרי כמו שירצה נמי מותר כשמניח להנכרי שיעשה רק על דעתו דהא בנתן לנכרי מעות להתעסק בהם הרי בסתמא הוא יכול לצוות לו איך לעשות ומ"מ כיון שהעסק נעשה שרק הנכרי לבדו יתעסק בו לפי דעתו והישראל יקיים תנאי זה ולא יאמר כלום להנכרי מותר, מהטעם שהנכרי הוא הבעלים על המלאכה שזהו טעם היתר האריכות והקבלנות, שזה מותר.

אבל ודאי שצריך שלא יהיה ניכר שהוא לישראל דזהו הפירוש שמסיק הש"ע וכן אין העסק ניכר ממי הוא והוא לשון המ"מ, משום דאם ניכר שהוא של הישראל הרי איכא איסור דמראית עין שיאמרו שהישראל שהריוח מהעסק הוא שלו מחמת שנתן מעותיו הוא בעלים גם על המלאכה היינו שאף שהנכרי הוא מתעסק הוא עושה על דעת הישראל בעל המעות שא"כ הוי הנכרי רק כפועל ועושה בשליחות הישראל שאסור, כי לפ"מ שכתבתי שמותר אף שלוקחין שכירות קבועה לשנה ליכא המראית עין דאסרו בקבלנות שהוא שמא יאמרו שהוא שכיר יום, אבל איכא מראית עין זה דיאמרו שהנכרי עושה לדעת הישראל בעל המעות והעסק שזה אסור אבל מצד חשש דמראית עין זה אם ידוע דדרך החברות הוא שהמנהלים עושים הנהלת העסק רק על דעת עצמן ואין צריכין לשמוע כלום אף למי שיש לו רוב המניות, הרי נמצא שאף אם ידעו שרוב המניות הוא של הישראל נמי ידעו שנמסר להם ממנו לנהל העסק רק על דעתם, שלכן אף שמסתבר

שישמעו לו כשיאמר להם, הרי הוא כשמיעה לאיש אחר שנותן עצה טובה ולא כשמיעה לבעלים שזה אינו מגרע מבעלות המנהלים על המלאכה דהנהלת העסק, וגם לבד זה הא ניכר וידוע לכל מזה שבעצמו אינו מנהל שמאיזה טעם אינו רוצה להתערב באופן הנהלת העסק וסומך לגמרי על המנהלים שיעשו רק על דעתם דזה ג"כ מותר דהא בעובדא דרמב"ם והש"ע בשם הגאונים שהמעות הוא של הישראל ודאי הא ישמע לו הנכרי המתעסק ומ"מ מותר כדכתבתי לעיל, וגם כל קבלנות ואריסות כיון שעצם השדה הוא של הישראל הרי ודאי ישמע למה שיאמר לו בעה"ב משום שיודעים שסומכים בקבלנות ואריסות על הנכרי שאף אם ישמע הוא רק כשמיעה לעצה טובה של אחר לגמרי, וגם שברובא לא יאמר כלל כיון שסמך עליו, לכן גם בכאן הוא כידוע לכל שמאחר שאינו מנהל שסומך לגמרי על המנהלים ולא יאמר להם כלום, ואף אם יאמר הוא רק כעצה בעלמא שאחרים מייעצים. ולכן נראה לע"ד שיש להתיר וגם שהוא היתר ברור בלא שום חשש כיון שכן הוא שיטת כל הגאונים ומסקנת הש"ע והנו"כ, ומה שהעיר כתר"ה שכיון שהישראל איש חרד וזהיר מאד יש לו לחוש לחשד עוד יותר מדינא שלכן מייעץ כתר"ה שיקנה פחות ממחצה שאז אף המקורבים וסוחרים גדולים שאפשר שיתועדו כמה סטאקס לא ידעו שיש לו דיעה לומר כשירצה הוא טוב לרווחא דמלתא.

ולהשתתף עם מחלל שבת בעסק שיהיה פתוח בשבת אף שאותו העסק הוא בערבון מוגבל (קארפארייישן לימיטעד) ואין אחריות הפסד על השותף, אלא על הממון המשותף, מכל מקום אין מקום להתיר שותפות זו מטעם זה.

אבל אם הוא צורך גדול יכול לעשות כדין שותפות עם עכו"ם. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן נה

איך לעשות שטר מכירה בשביל היתר עבודה בשבת מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר גדליה פעלדער שליט"א שלו' וברכה כל הימים.

הנה בדבר לעשות שטרי מכירה בשביל היתר עבודה בשבת אין דעתי נוחה מזה אף כשהייתי ביוּרֶאָפּ כי הערמה גדולה מזה וגם ברוב הפעמים הוא שלא כדין דהא עכ"פ נשכר משבת באופן שאין הנכרי שייך שיעשה אדעתא דנפשיה ועושה באמת רק אדעתא דבעה"ב להרוחה שלהם שזה באמת אסור, וכ"ש במדינתנו כאן ששמירת שבת בעוה"ר אינו כראוי ויש הרבה פרוצים, ואם יתירו ב"ד מכירה לנכרי יתחלל השבת בפרהסיא שיתלו להקל כו"ע וישבו בחנויות להערים שישב שם רק להשגחה, ולכן בנדון הזה

של היהודי, הנכון שיום השבת וימי היו"ט יהיו שייכים רק להנכרי והקנין יהיה בכסף כי קרקע נקנה לעכו"ם לכו"ע בכסף וכל הריוח שיהיה מיום השבת יהיה של הנכרי ויהיה ניכר בהפנקסים כמה היה ריוח ביום השבת ויו"ט כדי שיהיה אפשר כשיקפידו לעשות חשבון מדויק, ומאחר שהנכרי הנמכר לו הוא עוסק אצלם בחול אם יהיה לו הריוח שמשבת ויו"ט די בעד עבודתו בכל ימות החול וליהודי אסור להרויח מהשבת וגם שהשבת הוא של הנכרי, אבל היהודי יקנה עבורו בעד מעותיו הרי צריך הנכרי ליתן לו ריבית וגם שכר בעד השכירות של הבנין והכלים שמשתמש בפועלים שלו, שבעד זה שייך לחייבו לעבוד בימי החול עבור היהודי ואם הוא פחות יתן לו עד דמי שכירותו. וצריך להשכיר לו הבנין והכלים בחצי שעה קודם השבת וחצי שעה אחר השבת כדי שיהיה בהבלעה. והחשבון של הריוח דשבת צריך שיהיה אפשר להיות מדויק אבל אם הנכרי יסמוך על אומדנא נמי מותר כמפורש בספ"ק דע"ז. וצריך לעשות זה בשטר כתוב בשפת אנגלית שיבין הנכרי. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן נו

נוסח שכתבתי לשטר שותפות עם נכרי להתר עבודה בשבת בעה"י.
אנחנו הח"מ מר וגברת יהודה ישראלי מצד אחד ומר נכרי מצד שני שאנחנו שותפים בקארפאריישן פלוני הנמצא בעיר פלונית ברחוב אלמוני שיש מזה למר וגברת יהודה ישראלי ע"ה אחוזים ולמר נכרי כ"ה אחוזים עשינו חוזה ביננו אשר כל השבתות וימים טובים שייכים רק למר נכרי ואין למר וגברת ישראלי שום שייכות בימים אלו בין לריוח בין להפסד ושלשה ימים הראשונים מהשבוע שייכים רק למר וגברת ישראלי ואחר יום טוב יהיו מימי החול כנגדם לפי החשבון למר וגברת ישראלי ושאר הימים הם שותפים כל אחד לפי חלקו. והותנה שאם ישאר איזה עבודה ממה שימכור מר נכרי בימי השבתות וימים טובים לגמור בהימים השייכים למר וגברת ישראלי יהיו מחוייבין לגמור בהמקח שיקבעו כפי המלאכה שצריכה להגמר ואם ישאר איזה עבודה ממה שימכרו בימים השייכים למר וגברת ישראלי ובימים שהם שותפים לגמור בימי השבת ויו"ט השייכים למר נכרי אינו מחוייב מר נכרי לעשות כשלא ירצה אבל באם ירצה יהיה רשאי לגמור ויתחשב השיוי כפי עבודת הגמר שסך זה יהיה שייך למר נכרי. והוצאות מפועלים ועלעקטרי [חשמל] וכל הדברים שבבנין ושכר תשמישי הכלים וכן שכר המקום יתחשב לפי כל יום ויום לכל אחד מה שישתמש בו.

## סימן נז

נוסח זכרון דברים שכתבתי להתר קבלת הזמנות עבודה בשבת.
זכרון דברים שהותנו בין מר יהודה ישראלי ובין מרת נכרית בדבר מה שמרת נכרית הנ"ל מקבלת מאנשים הזמנות (ארדערס) לנקיון ומוסרת למר יהודה ישראלי הנ"ל.
א שמר יהודה ישראלי הנ"ל נתן לה רשות בחנותו שתוכל לקבל שם ההזמנות שיתנו לה בשכר א' דולאַר לחדש וכבר שלמה בעד שנה.
ב שמרת נכרית הנ"ל אינה רשאה למסור ההזמנות שתקבל לשום אדם אלא למר יהודה ישראלי הנ"ל.
ג שמר יהודה ישראלי הנ"ל צריך ליתן לה בעד כל הזמנה ט"ו סענט.
ד מר יהודה ישראלי הנ"ל ערב לה שיהי' לה מזה לא פחות מחמשה דולאַרן לשבוע ובאם יהיה יותר שייך לה והחשבון יהי' בכל ארבעה שבועות שאם יהי' לה פחות מעשרים ישלים לה ואם יהיה יותר יהיה לה ולא יוכל להחשיבם לה על שבועות האחרים וכ"ז נעשה ברצון הטוב משני הצדדין ובתקיעת כף ובקנין גמור אגב סודר ביום... בשבת... בחדש... שנת... פה...

## סימן נח

נוסח שטר מכירה שכתבתי עבור משק חקלאי בשביל איסור שבת באופן ומקום שיכולים לעשות.
חתימת ידי דלמטה תעיד עלי כמאה עדים כשרים ונאמנים איך שמכרתי במכירה גמורה וחלוטה להא"י זר נכרי את הקרקע של המשק (פארם) שלי ערך שלש מאות אקער, לבד הבנינים שהם הבית שאני דר בו עם בני ביתי והרפתות לבהמות ועופות ולכלים ומקום הבנינים והחצר שביניהם וכן בנין הסקול (בית ספר) נשארו שלי, במקח עשרים אלף דולאַרן, וגם מכרתי לו את כל הכלים הנצרכים לעבודת הקרקע שהם הטראקטער [הטרקטור] וכל הצריכים לעבודה וגם השני סוסים שיש לי במקח שלשה אלפים דולאַרן ס"ה שלשה ועשרים אלף דולאַרן וגם נתתי לו זכות באסם (בארן) שלי להניח שם את התבואה והשחת שיקצור ונתן לי או"ג חמשה דולאַרן והמותר זקפתי עליו במלוה וישלם לי בעדם ארבעה אחוזים (פרעצענט) לריבית בעד שנה שהם ס"ה תשעה מאות ועשרים דולאַרן. וגם התחייב להחזיק אותי לעולם כל זמן שארצה שאהיה מנהל עסק המשק של הקרקע הנ"ל במקח ארבעה אלפים דולאַרן לשנה ויהיה מחוייב לי ס"ה עם הריבית ארבעה אלפים ותשע מאות ועשרים דולאַרן לשנה ואחרי שישלם לי את הכ"ג אלף

שחייב לי יהיה מחוייב לי רק בעד מלאכתי שאינו רשאי לסלקני סך ארבעה אלפים דולאַרן לשנה. גם התנתי עמו שמחוייב להניח את בהמותי כמה שיהיו לי לרעות בקרקע המשק הנ"ל שמכרתי לו. והקנתי לו הקרקע והמטלטלין הנ"ל בכסף האו"ג שנתן לי והמטלטלין גם אגב קרקע הנ"ל וגם בקנין גמור אגב סודר במנא דכשר לקמניא בי' וגם נעשה בינינו תקיעת כף על כל הנ"ל והרשות ביד הקונה הנ"ל להעתיק שטר זה בשפת המדינה ולהעלותו בערכאותיהם ע"פ חוקי המדינה על חשבונו ואהי' מחוייב לחתום עליו בלי שום דחוי וע"ז באתי עה"ח ביום... שנת... פה...

## סימן נט

רבית מבאַנק של גויים עבור שבת ויו"ט בע"ה. מע"כ בני חביבי הרב הגאון מוהר"ר דוד פיינשטיין שליט"א.

בדבר מה שנתחדש עכשיו שהבאַנק משלם ריבית לפי סך הימים שהיו המעות בהבאַנק, שא"כ הרי יש לאסור מליטול ריבית עבור ימי שבת וימים טובים מאיסור שכר שבת כדאיתא במג"א סימן ש"ו סק"ז, יפה כתבת דכיון דהם חושבין יום מחצות הלילה עד חצות הלילה שלכן הוו התשלומין דריבית עבור שעות דחול ג"כ שהוא בהבלעה דשעות של חול ממוצאי שבת עד חצות הלילה, אבל כששת ויו"ט סמוכין דהוא בין שיו"ט חל בערב שבת בין שיו"ט הוא במוצאי שבת יש לאסור מליטול בעד יום הראשון דמתחיל אצלם בחצות לילה ונמשך עד חצות לילה השני, דהרי בין השעות שהן משבת אסורין ובין השעות שהן מיו"ט אסורין, אבל הריבית בעד יום השני מותר דהרי איכא שעות אחרונות דהן חול. ובשני יו"ט של גליות מסתבר דכיון דעשו לדין יו"ט שני בדין ספק דהא ביצה שנולדה בזה מותרת בזה לרב בביצה דף ד' והלכה כמותו, א"כ לא שייך לאסור שכר יו"ט בפועל ששמר שני הימים אלא בעד יום אחד, וממילא בריבית של הבאַנק שהיום מתחיל מחצות הלילה ונגמר בחצות הלילה הרי ליכא שום איסור דאליבא דהודאי איכא ודאי גם שעות דחול ביום שמשלמין עבורו ריבית והוי בהבלעה שמותר. ובאיכא תלתא יומי כמו כשיו"ט הוא ביום ה' וע"ש או במוצאי שבת ויום ב' אסור מדין שכר שבת ויו"ט נמי רק יום אחד דהוא כשיו"ט ביום ה' וערב שבת אסור ליקח בעד יו"ט שני דבע"ש, ואם יו"ט הוא במוצאי שבת ויום ב' אסור בעד יום השבת (ובשני יו"ט של ר"ה אולי יש לאסור בעד יום אחד דהרי הם כיומא אריכתא לרוב הדינים וראוי להחמיר) זהו מה שנראה לע"ד.

ונראה דהשכר דיום האסור שלא שייך להניחו שם יתנהו לאיזה צדקה ובאופן שלא ידעו כלל ולא יהיה לו שום הנאה אף לא הכרת טובה משום אדם. והנני אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן ס

מלאכה הנעשית בשבת ע"י שעון שבת בעה"י כ' טבת תשל"ז. מע"כ נכדי אהובי וחביבי מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א.

הנה בדבר שע"י חשמל (ענין העלעקטרי) אפשר ע"י מורה שעות הנעשה לכך שיעמידנו בערב שבת באופן שיתחיל לבשל למחר ביום השבת כשעה לפני זמן האכילה, אשר אחיך נכדי היקר אהרן ברוך שליט"א שואל, הנה לענ"ד פשוט שאסור להתיר זה דהרי ע"י מורה שעות כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת ובכל בתי החרושת (פעקטעריס) ואין לך זלזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם, דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת הישראל וכ"ש מצד מעשה הישראל. ול"ד למה שמותר להעמיד קדרה ע"ג האש אפילו רגע אחת קודם השבת שיתבשל בשבת ולא אסרו רבנן כשליכא חשש חתוי בשבת דף י"ח ע"ב, דהוא משום דכל מלאכה דעושה האדם במלאכת בשול הוא העמדת הקדרה ע"ג האש דבעצם הבשול אינו עושה האדם, ולכן בהעמדתו הקדרה ע"ג האש בע"ש הוא כגמר האדם כל מעשיו במלאכה זו דבשול ולא שייך לאסור על מה שעושה שוב האש, אבל היכא שעדיין לא שייך להחשיב כנעשה המלאכה כהא דהעמיד בע"ש את המורה שעות שיותחל המלאכה דוקא בשעה פלונית בשבת זה הרי לא נעשה בהמלאכה עדיין כלום מבע"ש, שאין להתיר מצד זה.

ועיין בנ"י ב"ק דף כ"ב ע"א שתירץ על מה שהוקשה לו למ"ד אשו משום חציו היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכן מאחיזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת דהרי הוא לדידיה כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת, דהוא משום שחציו אינו שנחשב שאחר כך עושה אלא שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל והוי כמאן דאגמריה בידים בההוא עידנא שהדליק שהיה זה בע"ש, ושייך טעמו גם בהא דתניא בשבת דף י"ח ע"א פותקין מים לגינה ערב שבת עם חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו ומניחין מוגמר וגפרית, שתיכף הותחלה המלאכה להעשות, ואף כשהמים הם עדיין רחוקים מן הגינה אבל הא התחילו

המים לילך שבהלוך זה יבואו להגינה להשקותה, וכן היה מותר מדינא ליתן חטין לתוך הרחים של מים אי לאו גזירה דמשמעת קול דאמר רבה, אף דטחינת החטים שיוטחנו בשבת לא הותחלו מאחר דכח הגלגול להרחים שיעשו הטחינה על כל החטים שהונחו שם הותחל מע"ש, אבל לא שייך זה בהעמידו מורה שעות באופן שהעלעקטרי שעושה המלאכה יתחיל לעשות מלאכתו בשעה פלונית, שעל הליכת מורה השעות שזה נעשה מתחלה קודם שנתחבר העלעקטרי לא שייך להחשיב שעושה, ועל תחיבת העלעקטרי באופן שיתחבר בשעה פלונית בשבת הרי הוא כסוף חמה לבא דאין להחשיבו למעשיו עתה בע"ש כדאיתא בסנהדרין דף ע"ז דכה"ג לא נחשב מעשיו לחייבו דודאי לא שייך לדמות לכפתו והביאו במקום שסוף חמה לבא דהוא כמקרב הדבר אצל האש דנחשב חציו, דהא דומה זה לאישקיל עליה בדקא דמיא דרק בכח ראשון נחשב מעשיו, שא"כ אין להחשיבו ככבר נעשה בע"ש.

ומאחר שלא נחשב כנעשה מע"ש, הרי אף שלא שייך לחייבו ואף לא לאסור מדאורייתא אף לא להנ"י, דהא אין זה חציו, שלתירוץ הנ"י ענין חציו הוא דנחשב כנעשה תיכף וליכא כלל ענין חשיבות שהוא כעושה אז בשעת הדליקה, ואף אם נימא שלא כהנ"י משום דעצם סברת הנ"י לא מובן כל כך דאף אם נימא כהקושיא דנחשב מעשיו אח"כ בעת שנשרף גדישו של חבירו לא שייך זה לחיובי שבת, דלענין נזיקין הוא חייב מדין כחו כגופו דהא מפורש בגמ' דכשהכלב עשה האש הוא בדין צרורות דחייב רק חצי נזק, שלכן באדם שליכא חדושא דצרורות להקל מגופו חייב נזק שלם וכשהרג אדם חייב מיתה כדאיתא בדף כ"ב לר' יוחנן משום דגם על כח חייב, אבל לענין חיוב שבת לא מצינו שיהיה חייב על הכח כשבא ממעשה גופו שעשה קודם השבת, אף אם דין חציו הוא על זמן שנעשה בשבת וצ"ע דברי הנ"י, שודאי לא שייך לחייבו מדאורייתא, מ"מ מסתבר ששייך לאסור מאותו האיסור שאסרו מדרבנן אמירה לעכו"ם עוד מכ"ש דהא מה שבא מצד כחו עדיף ממה שבא מצד דבורו. ואף אם נימא דאיסור אמירה לעכו"ם הוא שאסרו מצד שליחות נמי כיון שליכא דין שליחות ממש אלא מתקנה מחמת שעושה מצד ציווי הישראל ודאי יש להחמיר על מה שנעשה בכחו דהישראל. אבל אף אם נימא שאין לאסור אלא מה שתיקנו חכמים ואין למילף מזה לאסור גם מה שבסברא הוא חמור כיון שעכ"פ לא אסרו אף שהיה זה מחמת שלא היה ענין זה בימי חז"ל אין לזה איסור ממש מ"מ אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי ליאסר.

אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר דהא זילותא דשבת ואף זילותא דיו"ט הא אסרו בכמה דברים וכיון שברור שאיכא זילותא דשבת הוא בכלל איסור זה ממילא אף שלא

אסרו זה ביחוד דכל ענין זילותא הוא האיסור. וגם פשוט לע"ד דעושה דבר שהוא זילותא לשבת הוא עובר בידים על חיוב הכבוד שמשמע שהוא ג"כ חיוב התורה שנתפרשו ע"י הנביאים שכתב הרמב"ם ריש פרק שלשים מהלכות שבת ד' דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן מפורשין ע"י הנביאים שלא כתב שתיקנו הנביאים משמע שהוא מדאורייתא ולשון מדברי סופרים הוא כדרך הרמב"ם שקרי לכל דבר שלא מפורש בתורה דברי סופרים אף שהוא מדאורייתא בין שהוא דבר הנלמד מג"ש ובין מה שנאמר הלכה למשה מסיני כדאיתא במ"מ ובכ"מ ריש פ"א מאישות שקידושי כסף הוא מדברי סופרים עיי"ש, והוא כדא"ר אשי על פרועי ראש דבמיתה ועל ערל לב וערל בשר שאר"ח דמתורת משה רבינו לא למדנו עד שבא יחזקאל ולימדנו דגמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואגמרה אקרא בסנהדרין דף כ"ב ע"ב ובעוד כמה מקומות, וכן הוא חיוב הכבוד לשבת שהוא מהלכה ונתפרשו ע"י הנביאים בקרא, והרמב"ם שם ה"ב פירש המעשים המחוייבים לעשות לכבוד השבת, וממילא מובן דהדברים שעשייתן הוא זילותא לשבת הוא ג"כ עובר על מצוה זו דכבוד שבת ועוד גרוע דהרי עובר זה במעשה, שלכן אף שנימא שאינו בכלל הגזירות דחכמים, אבל גם בלא צורך הוא עובר במעשה על חיוב כבוד השבת, וזה שהוא זילותא הוא דבר שמובן לכל, שלכן מסתבר לע"ד שאסור להעמיד בע"ש ע"י מורה שעות שיעשה העלעקטרי למחר מלאכה.

אבל עכ"פ מה שכבר נהגו להעמיד ע"י מורה שעות לכבות הנרות דעלעקטרי שהודלקו וגם שיחזרו להדלק אח"כ בסוף היום, אין לאסור מאחר דלכבוי הנרות של המנורות הגדולות שנקראו בלע"ז לאמפן שהיו דאש ממש נהגו בכל המקומות לכבותם ע"י עכו"ם והיו גם מקומות שהיו נוהגין לחזור ולהדליקם בבית המדרש לתפלת נעילה ביו"כ ונמשך מזה באיזה מקומות שגם בשבת לעת ערב הדליקו ע"י נכרי לאמירת המזמורים אף שכבר צוחו הרבה עיין בנוב"ק חאו"ח סימן ל"ג אבל נתן טעם להמתירין, והרמ"א [או"ח] בסימן רע"ו סעי' ב' שנהגו רבים להקל לצוות לעכו"ם להדליק לצורך סעודה בפרט בסעודת חתונה או מילה ומשמע שבמקום צורך גדול מתיר שלכן אף שמן הראוי להחמיר ובגבולנו ביוראָפּ החמירו, מ"מ כיון שיש רבוותא שהתירו ונהגו כן בהרבה מקומות, אין לאסור מה שכבר נהגו להקל בהעמדת העלעקטרי בע"ש ע"י מורה שעות שיכבה וגם שידליק בשבת להזמן שהעמידו, וגם ממילא ליכא זילותא לשבת בזה וליכא טעם האחרון לאסור כיון שהיו מקומות שנהגו בזה אדרבה למצות כבוד סעודת שבת, ונשאר רק טעם הראשון שיש ג"כ לסמוך להתיר, אבל הבו דלא לוסיף עלה להתיר גם לבשול ומלאכות אחרות ויש לאסור. זקנך אוהבך, בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן סא

דין חזרה במכסה שעל גבי תנור גז (בלעך) סיון תשכ"ט לרב אחד.

אם נטלו תבשיל מעל מכסה הפח שעל גבי תנור הגז אם מותר להחזיר בשבת, לכאורה תלוי במחלוקת הר"ן עם התוס' והרא"ש שכתב הרמ"א [או"ח] ס' רנ"ג ס"ב שנוהגין להקל אבל טוב להחמיר עיי"ש. ואם הניח הקדירה במקום על הפח שהיד סולדת בו אפילו אינו ע"ג האש ממש יכול להחזירה דכל זמן שהפח חם מחמת האש שייכת להאש ויכול להחזירה על האש, אבל בדהניחה על הפח במקום שאין היד סולדת בו נחשב כהיסח הדעת ואסור להחזירה דהוי כהניחה על גבי קרקע דאפילו דעתו להחזיר אסור כאו"ח שם, וכשהסיר בשבת מע"ג האש והניח במקום שאין היד סולדת תלוי גם זה במחלוקת הר"ן והתוס' והרא"ש, ואף שהתם כתב הרמ"א טוב להחמיר הכא עדיף.

ומקדירה שעדיין היא על האש אסור ליקח לטעום, דאסרו מדרבנן ליקח ממנה כשהיא על האש ממש אף במבושלת כל צרכה דשמא יטעה ויחשוב על אינה מבושלת דשמא היא מבושלת כל צרכה כדאיתא בתפא"ש בראש פרק כירה סימן י"א, וזהו מש"כ הרמ"א [או"ח] בסימן שי"ח סעי' י"ח ולכתחילה יש ליזהר אף בקדירה בכל ענין, אבל הרמ"א סובר דליכא בזה איסור אלא זהירות בעלמא אף בהיפוך שהוא בהגסה ממש ולכן כתב דבהוצאה בעלמא בלי שום היפוך בקדירה אין כאן זהירות אע"פ שבלא נתבשל כל צרכו אסור אפילו להוציא עיי"ש, ובק"נ פ"א סימן ל"ד אינו אוסר אלא בנתבשלה כמאכל בן דרוסאי אטו לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי אבל בנתבשל כל צרכו אינו אוסר, אבל יותר משמע ברמ"א שיש ליזהר אף במבושלת כל צרכה לכתחילה כהתפא"ש אבל רק לזהירות בעלמא להרחקה יתירא, אבל אפשר דהזהירות בעלמא שמשמע מהרמ"א הוא אחר שהעבירן מע"ג האור, וע"ז הקיל במ"ב ס"ק קי"ז עוד יותר דכתב דלא נהיגין להחמיר בזה ואף הרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל בנתבשלה כל צרכה ואינה על האש עיי"ש, אבל בעודה על האש אולי יודה להתפא"ש דהוא איסור מדרבנן, אבל לאחר שהוסר מן האש כתב שם התפא"ש דלא שייך בשול כלל בהגסה, וכוונתו מוכרחין לומר דהוא במבושל כל צרכו להרמב"ם ובמבושל כמאכל בן דרוסאי לרש"י, כמפורש ברמב"ם פ"ג הי"א ובש"ע שם, ולכן למעשה יסיר אותה למקום שהיד סולדת בו בפח ויקח ממנה ואח"כ יחזירנה לעל גבי האש. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן סב

זמני שקיעה, בין השמשות וצאת הכוכבים בע"ה כ"ה שבט תשל"ט. מע"כ חתני אהובי כבני הרב הגאון ר' משה דוד בן מחותני האהוב הגאון ר' יצחק אייזיק טענדלר שליט"א. הנה כאשר אנחנו לא שייך שיהיה לנו הכרעה בדברי רבותינו הראשונים אף כשיש קושיות על איזו שיטה לכן ודאי יש לנו להחמיר בענין זמני השקיעה וצאת הכוכבים כחומר שתי השיטות וכן היינו נוהגין במקומותינו, וכ"ש שיש להתנהג כן בכאן אמעריקא שנתקבצו כאן מכל המדינות ויש בכל עיר ועיר מערים הגדולות וכ"ש בנוא יארק וברוקלין שאיכא הרבה מכל מקום ומקום שמהראוי להחמיר, אף שנימא דליכא לא תתגודדו מטעם שהוא כשתי בתי דינים בעיר אחת, שמ"מ אפשר לבא תקלה מזה במדינה זו ביותר שהעניות בתורה הוא כמעט ברובא דרובא, ויש אפילו אצל ת"ח במדינה זו שלא שייכי לעניני הוראה אף לא לשאול אותם במסכתא דכלה וכדומה וכ"ש בענינים חמורים אלו, ודאי יש להחמיר כשתי השיטות, דהיינו דבערב שבת אסור לעשות מלאכה מתחלת השקיעה מדין ספק דאורייתא באיסור סקילה וגם נהגו להחמיר בשביל תוספת שבת ובשביל שיטת היראים שהג' רבעי מיל הוא קודם התחלת השקיעה שהביא בהמ"ר ס"פ במה מדליקין שלכן יש שנוהגין להדליק הנרות כרבע שעה ויש כשליש שעה ויש גם כחצי שעה כדאיתא במ"ב סימן רס"א ס"ק כ"ג, ובמקומותינו נהגו שליש שעה דג"כ כבר יצאו בזה כל השיטות שכתב בשה"צ אות כ"א דהוא אף כשנחשוב המיל כ"ד מינוט [רגעים] וגם תוספת שבת ע"ז, וכן ראוי להנהיג. ובמוצאי שבת צריך להמתין עד ע"ב מינוטן אחר השקיעה ולהמחמירין ביותר הוא עד צ"ו מינוטן כהסובר דכ"ד מינוט הוא שיעור מיל.

אבל הא לענין זה אין כל המקומות שוין דתלוי זה בהאופקים כדאיתא בהגר"א סימן רס"א ובמ"ב שם ובבאור הלכה ובעוד מקומות והוא בין לקולא בין לחומרא, ולכן בפה אמעריקא בעירנו נוא יארק וכן נוא דזוירזי וכל מקומות הקיץ בהרים שבאלו מקומות הייתי בעצמי, אבל כפי ששמעתי כמעט רוב ערי אמעריקא הוא כן, אשר כחמשים מינוט אחר שקיעה כבר כל השמים מלאים כוכבים והוא חשך כבאמצע הלילה ולא פחות מבמקומותינו ביוראָפּ אחר ע"ב מינוט ויותר, שא"כ לפי עצם הדין לענין המחלוקת דהגאונים צריך לחלק החמשים מינוט לט"ז חלקים כמספר ט"ז רבעי מיל שכל חלק הוא שלשה מינוט ושמינית, ויהיה תשעה מינוט הראשונים ויותר מעט בין השמשות דהוא ספק יום ספק לילה לשיטת הגאונים שסובר כן הגר"א, ותשעה מינוט האחרונים

ויותר מעט ביה"ש לר"ת ודעימיה שהוא ספק יום ספק לילה, ושלשים ואחד מינוט ויותר מעט הוא להגאונים לילה ודאי ולר"ת ודעימיה יום ודאי.

ולפ"ז יש להתיר במוצאי שבת לאחר חמשים מינוט לאלו שממהרין לאיזה צורך, ואף בלא צורך אין חיוב למחות, אבל לכתחלה מן הראוי לאחר יותר מן הדין אף שכבר מותר כדאיתא בב"ח ריש סימן רצ"ג ובפמ"ג במשבצות שם ובמ"ב סק"א, שלכן מהראוי גם כאן להמתין עד הע"ב מינוט. וכ"ש לבני תורה ויראי השי"ת יש להם לחכות ע"ב מינוט כמו שהורגלו במקומות דיוּראָפּ אף שכאן אין צורך לזה מדינא. אבל אף לבני תורה ויראי השי"ת אין להם להחמיר בכאן עד אחר צ"ו מינוט אף שביוּראָפּ נזהרו הרבה אף לאחר חשבון דהע"ב מינוט שהוצרכו להמתין מצד האופק דשם ומצד שעות זמניות משום שהחמירו כהסוברין דהמיל הוא כ"ד מינוט, דכיון שכאן מדינא כבר אין לחוש אחר חמשים מינוט כבר איכא חומרא גדולה לחכות הע"ב מינוט שלכן אין להחמיר אף להיחידים ביותר מזה.

ואף בשבת חנוכה כיון דמדליקין נר חנוכה קודם נר שבת אין לו לשנות בשביל נר חנוכה להדליק באחור זמן, דכיון דאף כשיאחר מעט יותר הרי לא תהיה הדלקת נר חנוכה בזמן הנקבע בחול, ובהכרח שלע"ש נתנו חכמים מתחלת תקנת חכמים למצות הדלקת הנרות זמן מוקדם מבימות החול אין חלוק בין סמוך מעט יותר לזמן שבחול או רחוק אלא שזמנו הוא סמוך לנרות השבת וקודם להם, ומסתבר דליכא שום חלוק דגם לכתחלה אם צריך מאיזה טעם לקבל שבת תיכף בהתחלה דאחר פלג המנחה או שכן דרכו בכל שבת אף שהוא שעה ורביע קודם השקיעה נמי אין שום צורך ושום מעלה לאחר בשביל נר חנוכה, דכיון דמוכרחין לומר דתיקנו זמן מיוחד לערב שבת אף שהוא קודם להתחלת הזמן דבחול אף להרמב"ם (פ"ד ה"ה מה' חנוכה) דבחול אין להקדים ולא יצא כלל אם הקדים מ"מ בע"ש הוא זמן אחר מתחלת התקנה דהוא ביום סמוך ללילה וכיון שלא נתפרש בגמ' הוא מפלג המנחה שכבר מצינו דשייך להדלקת נרות דשבת ואף להתפלל תפלת ערבית ועוד, הוא גם הזמן לנר חנוכה אך שיצטרך להדליק נר גדול שידליק אחר גמר הזמן דבחול.

וכן משמע במג"א סימן תרע"ט סק"ב דכתב על בעוד היום גדול שכתב הרמ"א שנ"ל דוקא אחר פלג המנחה משמע שכל פלג המנחה שוה, ואף שהמג"א סובר כהסוברין דפלג המנחה הוא סמוך ממש לשקיעה דכן הוא שיטת ר"ת, ודאי כן יסבור לשיטת הגאונים דמתחלת שקיעה הוא ביה"ש שכן סובר גם הרמב"ם דאין חלוק בזה דכל פלג המנחה שוה וגם המ"ב שם סק"ב לא חילק וכן בסדור דה"ח לא חילק והוא מטעם דבארתי. אבל

לדידי נראה שהזמן הוא קודם וסמוך לנרות שבת דאם אין דעתו להדליק נר של שבת אלא סמוך לסוף פלג המנחה לא יוכל להדליק נר חנוכה וזמן פלג המנחה הוא להמדליק נר של שבת, אבל מי שמדליק נרות שבת רק כרבע שעה או שליש שעה קודם שקיעה אין לו להדליק נר חנוכה בתחילת זמן פלג המנחה כי לא היה שום צורך שיתקנו שידליק נר חנוכה אף שדעתו עוד לעשות מלאכות הרבה, אבל מכיון שלא מצאתי זה בדברי רבותינו אין להצריך לכבות ולהדליק עוד הפעם סמוך לנרות של שבת אבל לכתחלה ודאי יש להחמיר שידליק סמוך ממש להנרות דשבת ופלא מה שהוכיח הר"ן בשבת כ"א: ד"ה מצותה דמותר להדליק קודם הזמן מערב שבת דמדליק קודם דהא מתחלת התקנה שבשמנה ימים איכא חד יום שבת וא"כ הוכרחו לקתן זמן אחר לשבת שידליקו קודם השבת וצ"ע.

וכן במוצאי שבת אסור להדליק נר חנוכה קודם החמשים מינוט ולאלו שממתינין בכל מוצאי שבת עד אחר ע"ב כפי הראוי לבני תורה ויראי השי"ת אין להם למהר גם בשביל נר חנוכה ואינו כלום אף כשנוהגין כהגר"א בכל דבר דגם בכל דבר אם הוא לקולא לא שייך ליחידים לנהוג דהא אינם תלמידיו שהורה להם, ותלמידיו לא היה להם רשות להורות לאחרים כמפורש בהא דחלב דאייתירא (פסחים נ"א ע"א) דרבב"ח שהיה תלמיד ר' יוחנן ושאל מר' יוחנן וראה איך שאכלו היה אוכל ג"כ דאייתירא, ולבנו אמר שאסור לו לאכול משום שהוא לא היה יכול להורות בזה אף לתלמידיו ולבניו כיון שלא היה יכול להכריע בעצמו וכדבארתי בספרי דב"מ בשבת סימן י' ענף ב', וכן הוא בכאן דתלמידי הגר"א כשלא הכריעו בעצמן אלא מחמת שהורה להם רבן הגר"א יכולין בעצמן לעשות אף לקולא אבל אין יכולין להורות לאחרים, ורק כשכבר נעשה מנהג באיזה עיר גם לקולא יש להורות כן במקום ההוא אבל היחיד אינו יכול לעשות לקולא כהגר"א במקום שנוהגין כשיטה האחרת, שלכן במוצאי שבת צריך להמתין עד אחר שיהא צאת הכוכבים גם לר"ת שהיה במקומותינו ביוראָפּ אחר ע"ב מינוט, ובכאן לא פחות מחמשים מינוט והממתינים גם כאן ע"ב מינוט אין להדליק גם נר חנוכה עד אותו זמן, וכ"ש אצלינו שגם בכל יום מדליקין גם בשעה מאוחרת בלילה מאחר שהיכר הפרסום הוא לבני הבית.

ולענין הקולא דבביה"ש שאיתא בסימן שמ"ב דדברים שהן אסורין מדברי סופרים לא גזרו עליהם ביה"ש וכ"ש אמירה לעכו"ם לצורך מצוה או בשעת הדחק נראה דיש להקל בזמן שהוא חול לר"ת דהא הוא ג"כ ספק יום וספק לילה ובספיקא דרבוותא לכאורה יש יותר להקל מספק בעצם, דהא בספקא דרבוותא הא מצינו קולא דבשעת הדחק סומכין

אפילו על דעת יחיד ולהב"ח הובא בש"ך יו"ד סוף סימן רמ"ב והט"ז בסימן רצ"ג סק"ד שהוא אף באיסורא דאורייתא והש"ך מודה באיסור דרבנן מה שלא מצינו כן בספק ממש כשהוא ספק קטן כהא דיחיד נגד רבים וכקטן נגד גדול שלא נחשב זה לספק, שלכן מסתבר שהם מותרין כל הזמן שהוא חול לר"ת שהוא עד ג' רבעי מיל האחרונים שלר"ת הוא ביה"ש דאז אסור משום שלשיטת הגאונים הוא ליל שבת ודאי ואף לר"ת הוא ספק ליל שבת, ולענין מוצאי שבת להמג"א שם הוא אסור משום דמספיקא לא פקע קדושה הוא אסור כל הזמן שהוא יום לר"ת וג' רבעי מיל האחרונים, ולהחולקין עליו עיין במ"ב סק"ב שמביא מבית מאיר ומברכי יוסף ובבאור הלכה כתב דהרמב"ם משמע דמתיר אך הוא מסיק שראוי להחמיר, ובעה"ש סע' ד' כתב דלרש"י ותוס' נמי אין חלוק ואפילו במוצאי שבת יש להתיר אחר ג' רבעי מיל הראשונים דהוא ספיקא דרבוותא אבל בג' רבעי מיל הראשונים אסור כיון דלר"ת הוא ודאי יום שהוא שבת ולהגאונים נמי הוא ספק יום, אבל כיון שהח"א מחמיר כהמג"א והמ"ב כתב שגם הב"מ מסיים דיש להחמיר אולי מהראוי להחמיר, אבל אין למחות באלו המקילין משום דיותר נוטה להקל כדסובר בעה"ש. ונמצא שלפ"מ שכתבתי דבכאן נוא יארק ובעוד מקומות שהם כמו נוא יארק הויא בחמשים מינוט צאת הכוכבים ממש כמו בע"ב מינוט ביוּרַאֶפּ, יהיה מותר באלו השבותים ובאמירה לעכו"ם לצורך מצוה ולצורך שעת הדחק עד ארבעים מינוט אחר השקיעה, ובמוצאי שבת להחולקין על המג"א יהיה מותר אחר קרוב לעשרה מינוט ולהמג"א ודעימיה יהיה אסור עד אחר ארבעים מינוט ויותר מעט.

ולענין אבלות שהלכה כדברי המיקל יש להקל כשיטת ר"ת אבל נראה שהוא רק עד ארבעים מינוט ויותר מעט בנוא יארק אם הספיקו לישב מעט על הקרקע או להסיר המנעלים עלה לו ליום ממספר השבעה, אבל תשעה מינוט ויותר האחרונים שלהגאונים הוא כבר ליל יום האחר בודאי ולר"ת הוא ג"כ ספק ליל יום האחר אין למנות אלא מיום השני.

ולענין מילה הנה בעצם כיון שיש עכ"פ ספק מתחלת השקיעה שמא הוא לילה דהא להגאונים הוא ביה"ש שהוא ספק לילה שהוא יום האחר מן הראוי למולו ליום השמיני מיום המחרת וכ"ש כשהיה זה אחר שקיעה דיום השבת שיש למולו באחד בשבת, אבל יש גם טעם בנולד בג' רבעי מיל ראשונים שלר"ת הוא ודאי יום שיש למול לדידיה בודאי לשמיני מיום הראשון ולהגאונים הוא נמי ספק יום, שאף שספק ספיקא גמור לא הוי משום שחד ספק הוא עכ"פ אם נולד ביום הראשון או נולד בלילה שהוא יום השני, הנה הש"ך בסימן ק"י בדיני ס"ס אות י"א הביא מתה"ד דהיכא דהספק הראשון מתיר יותר

מן השני הוא בדין ספק ספיקא וכך מסיק להלכה באות י"ב והביא ראיה לדבריו מסתם כלים של נכרים אינן בני יומן שאין אוסרין [שו"ע יו"ד] בסימן קכ"ב סעי' ו' שהוא מטעם ספק ספיקא ספק לא נשתמשו בו היום ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בדבר הפוגם או שאינו נותן טעם דקשיא דשם אחד הוא מטעם דנו"ט לפגם מותר אלא ודאי דה"ט דספק הראשון דשמא לא נשתמש בו היום הוא מתיר יותר דפוגם בכל תבשיל וספק השני שמא נשתמש בו בדבר שפוגם או אינו נו"ט לתבשיל זה, שא"כ חזינן דפסק הש"ך כמותו וכן פסק בכללי ספק ספיקא בקצרה, ומלשון תה"ד הוא כמפורש דלאו דוקא כשספק הראשון מתיר יותר דה"ה כשספק השני מתיר יותר, דהרי כתב והובא זה גם בש"ך ואף לפי דבריו ל"ד לספק ספיקא דידך דהתם הספק האחרון אינו מוסיף ומתיר כלום יותר מן הראשון וכן הראשון יותר מן האחרון, שלכן נראה שגם בש"ך הוא לאו דוקא, והרי גם הספק שמא הלכה כר"ת הרי הוא מתיר יותר דהוא יום ודאי עד משך זמן ג' מיל ורביע וספק דשמא ג' רבעי מיל הראשונים שהוא בין השמשות גם להגאונים הוא יום הוא מתיר פחות שלכן אף אם נתחיל מספק דביה"ש דג' רבעי מיל הראשונים הוא יום הוא ספק הראשון נמי הוא ספק ספיקא מטעם דספק השני דשמא הלכה כר"ת דהוא יום ממש עד אחר ג' מילין ורביע לפ"מ שכתבתי דליכא חלוק בזה, אבל בעצם ספק הראשון הוא שיטת ר"ת משום דלדידיה ליכא עדיין שינוי כלל שלכן מספק זה צריך להתחיל והוי זה גם ספק הראשון, ומה שלנו אין נוגע ב' הספקות אלא לילד זה, דבכה"ג משמע שהר' משה מוורמיזא סובר דילדה זכר ונקבה הוא בשם חד ספקא מאחר דאינו נוגע להנקבה אלא רק להזכר אף הספק דכבר ילדה,

ובהא אולי גם התה"ד יודה דהא הוא רק ילד אחד אף לא נקבה עמו דכיון דהספק איכא גם על הנקבה אף שאינו נוגע לדינא סובר התה"ד דלא נחשב שם אחד כדכתב השדך בטעם תה"ד, אינו כלום דהא ודאי נוגע זה לעוד ילדים שנולדו עתה בעולם בזמן מאוחר קצת שלהגאונים כבר הוא לילה דיום השני ולר"ת הוא עדיין יום ממש שהוא זמן שני מילין וחצי שיש לתלות שודאי איכא בעולם ואף אם נולדו רק נקבות סגי להחשיבו לתה"ד לספק שמא הלכה כר"ת שמתיר יותר מספק האחר, ואף שאנו לא ידעינן היכן הם מ"מ הספק דהלכה כר"ת הא מתיר עכ"פ גם אותן שיש להחשיב שספק זה הוא מתיר יותר שזה עושה שלא יתחשב לשם אחד לתה"ד והש"ך שפסק כמותו. וגם יש לצרף שיטת הרמב"ם פ"ג מא"ב ה"ב דסובר דגם קטנה נאסרה על בעלה, וכתב המ"מ דהוא מהא דבקיבל אביה קידושין כשהיתה פחותה מבת ג' נאסרה כשטוען הבעל פתח פתוח מצאתי אף כשבעל כשהיא גדולה דאיכא ספק ספיקא ספק זינתה כשהיא קטנה ואפילו

כשהיא גדולה שמא באונס, דאינו סובר תירוץ התוס' שהביא המ"מ מקצת מן המפרשים דשם אונס חד הוא, ונמצא שכל כך לא מסתבר להרמב"ם תירוץ זה אף לדחות בזה שני מקומות בגמ' דידן ביבמות דף ל"ג ע"ב ובדף ס"א ע"ב וירושלמי בפ"ב דסוטה ה"א דהוא מימרא דר' זעירא ר' יסא בש"ר יוחנן, והכ"מ בפ"ב דסוטה ה"ד כתב שהראיה שהביא המ"מ מפ"ק דכתובות ראיה טובה היא שהוא כדאי לפסוק בשביל זה דלא כהירושלמי אף ששם הוא דין מפורש להלכה ואין לומר דכתב המ"מ על הא דפ' ד' אחין דהוא רק לדחויא בעלמא וכן הא דרבא בדף ס"א ע"ב אפשר לומר דהוא אמר זה אליבא דר"א דמוכרח לסבור כן שאפשר לומר דרבנן פליגי עליה ועיין במל"מ פי"א מאישות ה"ח ד"ה הן אמת שלא ניחא לו לומר דאולי רבנן פליגי מאחר שלא מצינו שפליגי, מ"מ יש לומר עכ"פ דהרמב"ם מצד ראייתו סובר דרבנן פליגי עליה, ושסתם גמ' שלנו בכתובות פליגא על הא דירושלמי. שא"כ לשיטה זו דהרמב"ם גם משם אחד נחשב ספק ספיקא שלכן הוא לדידהו גם בהא דזמן ביה"ש להגאונים הוי בפשיטות ספק ספיקא שלכן יש למולו ביום הראשון.

והנה לדידי היה מסתבר שכיון שספק ביה"ש אם הוא יום או לילה ספק בהמציאות איך הוא שהא לא ידוע לשום אינשי, וספק בהג' מילין ורביע הוא ספק דפלוגתא דרבוותא בדינא יש להחשיב זה לספק ספיקא אף דספק פלוגתא דרבוואתא נמצא שהוא ג"כ אותו שם ספק, מאחר דלא מסבה אחת אנו מספקין אבל אפשר מסתבר לפרש כן הטעם דהרמב"ם בקטנה, דהא בקטנה דאין לה דעת ממש וכשנותנים לה איזה דבר היא מאמינה לו ועושה כל מה שרוצה לא מסתבר שיחלוק הרמב"ם אלא רק בקטנה שיש לה דעת, דודאי אנו רואים קטנים שיש להם דעת גדול דהא קטנים כבן ח' ט' איכא הרבה שלומדים גמ' גם עם תוס' שצריך הבנה גדולה, וגם מצינו בגמ' ינוקא בן שש שנים דתנא מס' ע"ז ושאלו מיניה שאלות בדיני יין נסך בע"ז דף נ"ו ע"ב וינוקא דר"ל היה כבר חכם בקטנותו ממש, וילדי האשה דאיתא בגיטין דף נ"ז ע"ב שהיו כולן קטנים וידעו להשיב לקיסר והבינו כל כך עד שמסרו נפשם להריגה ובמ"ר איכה פרשה א' סימן נ' איתא שבן השביעי עדיין הניקהו ושיערו חכמים שנותיו ונמצא בן שתי שנים ושנה חדשים ושש שעות ומחצה, ואף בדורות הקרובים מפורסם לכל שהגר"א כבן שש היה חכם גדול בתורה, וגם בכל דור רואים קטנים בעלי כשרונות גדולים, וכמו כן הא שייך להיות בקטנות, אבל גזה"כ הוא בכל קטנים אף באלו שיש להם דעת ואף כהגר"א ואף כינוקא דר"ל והינוקא שלמד ע"ז בשית שני והילדים של האשה שבהניזקין שיש להם הדין כאין להם דעת, וכן הוא הדין דפתוי קטנה אונס גם בכל קטנות אף שיש להן דעת גדול שמ"מ

מגזה"כ נחשבו לאינן בנות דעת שדינן כאנוסות שלא נאסרו לבעליהן, ובקטנות כאלו סובר הרמב"ם דאף שהוא ספק ספיקא משם אחד דאונס היה זה בדין ספק ספיקא מאחר דפתוי קטנה אונס הוא רק מחדוש התורה נחשבו כאנוסות אין להחשיב זה משם אחד, שלכן מוכרחין לומר דסוגיא דכתובות פליג על הסוגיות יבמות והירושלמי סוטה. שא"כ נמצא שלתוס' גם זה הוא ספק ספיקא משם אחד וצריכין אנו לומר לתוס' שאינו משם אחד מטעם תה"ד שפסק הש"ך כמותו כדלעיל. אבל יש לצרף עכ"פ שיטת הרמב"ם להורות שהוא כספק ספיקא.

אבל מ"מ לענין למול בשבת אולי משום חומרא דשבת יש להחמיר שלא למול בשבת משום שהגר"א והגר"ז הסכימו לשיטת הגאונים והם בתראין, אבל עכ"פ אלו הרוצים לסמוך ע"ז אף בשבת אין למחות בידם.

ולענין הפסק טהרה אם היתה אנוסה ולא יכלה לעשות בדיקת הפסק טהרה עד אחר השקיעה יכולה בג' רבעי מיל הראשונים מטעם הספק ספיקא שלכן בכאן נוא יארק וכדומה הוא רק עד תשעה מינוט מתחלת השקיעה.

לענין גמר תעניות דרבנן יש להקל למי שקשה לפניו להתענות שיאכל אחר ג' מילי ורביע שהוא בכאן אחר מ"א מינוט, ויתפלל ערבית קודם ואם הצבור חוששין לשמא יש מי שקשה לפניהם התענית יתחילו להתפלל ערבית באופן שיגמרו אחר מ"א מינוט ואז מי שלא קשה לפניהם התענית יחכו עד חמשים מינוט ומי שקשה לפניו יאכל אחר מ"א מינוט וקריאת המגילה יתחילו אחר חמשים מינוט ומי שקשה לפניו כשהוא בחול שהתענו יאכל מעט קודם קריאת המגילה.

חצי היום קבלתי מאבי מורי הגאון זצ"ל דלעולם הוא שוה כדכתבתי בתשובה באג"מ או"ח סימן כ"ד והארכתי יותר בח"ב סימן כ' שהבאתי שמוכרח כן לרש"י עירובין דף נ"ו ע"א ד"ה זהו פני צפון וכמדומני שכן סובר גם הגר"א אבל חצאי היום אינם שוים ודיני בקר כק"ש ותפלה בחשבון אורך וקוצר השעות בחצי הראשון של היום ודיני ערב כמנחה וחשבון פלג המנחה הוא בחשבון אורך וקוצר חצי השני של היום. חותנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן סג

קידוש במקום סעודה אייר תשל"א מע"כ בני חביבי הרה"ג ר' שלום ראובן שליט"א אמרתי לכתוב לך בירור שטתי בענין זה.

[ענף א']. הנה בפסחים דף קא ע"א סבור מינה ה"מ מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא א"ל ר' ענן בר תחליפא זימנין סגיאין הוה קאימנא קמיה דשמואל ונחית מאיגרא לארעא והדר מקדש, וכתבו התוס' לעיל בדף ק' ד"ה ידי קידוש ומיהו ממקום למקום בבית אחד כגון מאיגרא לארעא נראה דמודה שמואל אם קידש באיגרא כדי לאכול בארעא דחשיב קידוש במקום סעודה, אף שלעיל מזה כתבו דמבית לבית סובר שמואל דלא מהני מה שקידש על דעת שרוצה לאכול במקום האחר, והוכיחו זה מהא דפריך ולשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא ואם היה מועיל על דעת לאכול במקום אחר לא היה קשה כלום דהרי כל השומעים נתכוונו לצאת על דעת לאכול בביתם. וצריך להבין מאחר דגם מאיגרא לארעא לא נחשב במקום סעודה כמו במבית לבית מ"ש דלענין על דעת לאכול במקום האחר איכא חלוק דמבית לבית לא מועיל ומאיגרא לארעא מועיל, והביאו מירושלמי סוכה פ"ד ה"ה דאיתא שם ר' יעקב בר אחא בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לוכל בבית אחר צריך לקדש ר' אחא בר חיננא בשם רב מי שסוכתו ערבה עליו מקדש בלילי יו"ט האחרון בתוך ביתו ועולה ואוכל בתוך סוכתו, (ובתוס' הגירסא א"ר אחא בשם ר' אושעיא אמר רב), א"ר אבין ולא פליגין מה דאמר רב בשלא היה בדעתו לוכל בבית אחר מה דאמר שמואל בשהיה בדעתו לוכל בבית אחר, וכדי שלא נימא שפליגי הירושלמי עם הש"ס שלנו מפרשי שהירושלמי איירי ממקום למקום בבית אחד, וכן מסיק הרא"ש דיש לתרץ דלא פליג אגמ' דידן משום דהירושלמי איירי מבית לסוכה דהוא כמו מארעא לאיגרא. אבל צריך להבין הטעם בחלוקם. ועיין בר"ן שכתב שלא נהירא לאפלוגי' בינייהו שלכן מסיק דגמ' דידן פליג על הירושלמי.

והרא"ש הביא מר' נסים גאון דכתב במגילת סתרים דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו היכא שהיה בדעתו מתחלה לאכול במקום הקידוש ושוב נמלך ואכל במקום אחר אבל אם מתחלה קידש אדעתא דהכי לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש, והביא ראיה מירושלמי זה, והקשה עליו הרא"ש מהא דלא אמר דלשמואל מקדשין להוציא כל מי מבני העיר שדעתם לאכול בביתם, ותירץ דיש לפרש דכיון דרובא דרובא מקדשין בביתם כדי להוציא בניו ובני ביתו כדהקשה הגמ' על רב למה ליה לקדושי בביתו משמע דעושין כן, ומי שאין לו אשה ובנים הם מעטים אתי למטעי ונפיק מיניה חורבא שיאמרו שיש קידוש שלא במקום סעודה ומשני דלא אתי למטעי שיבינו הכל שהוא להוציא האורחים, ולא מובן כלל לנו בעניותנו דאיזה טעות שייך להיות דהא כו"ע עושין בכל אופן קידוש בבית ואם לא יעלה על לבם דהוא להוציא מי שאין לו בני בית ודעתו לאכול בביתו, אף אם יש קידוש שלא במקום סעודה לא הוה להם לקדש בבי כנישתא, ואיזה חלוק הוא

לענין זה בין אם קידש במקום סעודה או אף שלא במקום סעודה דאף לרב יש להקשות זה דכיון דעכ"פ עושין קידוש בבית להוציא בני ביתו למה מקדשין בבי כנישתא, ואם לרב ידע לאיזה צורך מקדשין בבי כנישתא ניחא גם לשמואל דהא גם שמואל מודה דאלו שאין להם בני בית יוצאין בקידוש דבי כנישתא מחמת שדעתם לאכול בביתם ולא מובן לכאורה דברי הרא"ש. ועיין בסמ"ג עשין כ"ט שפסק כר' נסים גאון.

והמרדכי הקשה ממאי דאמר רבה לתלמידיו טעימו מידי והלא היה בדעתם של התלמידים לאכול בביתם, והובא במהרש"א ועיין בק"נ שתירץ דמפרש הר"נ גאון דבלא שרגא לא ירצו לאכול דלא כמחשבתם כפי' רש"י והרשב"ם וכן תירץ בקרני ראם והמרדכי שהקשה הוא משום דמפרש דלא יוכלו לקדש בלא נר אבל יאכלו בלא נר דכן סובר המרדכי לעיל מזה כהיש רוצים שבראש, אבל הא ודאי ראה המרדכי פירוש רש"י ורשב"ם וא"כ לא הי"ל להקשות כלום.

עוד קשה מה שפירשו התוס' דהירושלמי איירי ממקום למקום בחד בית דבזה לא פליגי דגם לשמואל מהני בדעתו לאכול במקום האחר, וכשאמר לא פליגי הרי דרב מצריך ג"כ שיהיה בדעתו לאכול במקום האחר, וכמפורש בירושלמי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש, ונמצא לתוס' שגם גמ' דידן סובר כן לרב, ונמצא שגם רב מצריך במקום סעודה בנמלך ורק בדעתו לאכול במקום האחר פליגי שרב לא מחלק ומועיל לדידיה גם בבית אחר ושמואל מחלק שמבית לבית לא מהני ומקום למקום בחד ביתא מהני, וכן מפורש בראש"ש דכתב דלירושלמי דמועיל תנאי לשמואל היינו ממקום למקום כמו מארעא לאיגרא דהכי איירי בירושלמי מבית לסוכה אבל מבית לבית פליגי דלשמואל לא מהני תנאי ולרב מהני תנאי אפילו מבית לבית, וא"כ מה הקשה לרב למה ליה לקדושי בביתיה ומשני כדי להוציא בניו ובני ביתו, והא כיון דגם רב סובר דבעי קידוש במקום סעודה, מסתבר דאף שמועיל תנאי לאכול במקום האחר הוא רק דיעבד דגם זה נחשב במקום סעודה אבל לכתחלה עדיף לקדש במקום סעודה ממש, ולכן אלו שהיה להם יין ודאי רצו לעשות כמו שצריך לעשות לכתחלה ואף לעצמו לא ירצה לצאת בקידושא דבי כנישתא, והצורך לקדש בביהכ"נ היה בשביל אלו שאין להם יין. ועיין בצל"ח שג"כ הקשה זה אבל משמע שהצל"ח סובר דאף אם נצריך לרב שיהא דעתו לאכול במקום האחר שייך שיהיה זה גם לכתחלה, ולכן לא הקשה אלא אחר שמחדש ששמואל שממקום למקום בחד ביתא סובר דמהני תנאי לאכול במקום האחר הוא רק בדיעבד מטעם שהקשה דאיך נמלך שמואל לאכול מאיגרא לארעא ולחזור ולקדש הא הוא ברכה לבטלה שהוצרך לפרש דלא קידש באיגרא והוקשה לו דלמה נחית והלא

יכול לקדש באיגרא על דעת לאכול בארעא שלכן חידש דעל תנאי הוא רק בדיעבד, דא"כ מאחר שלא פליגי בממקום למקום בחד ביתא גם לרב הוא רק בדיעבד וא"כ כ"ש במבית לבית שהוא רק בדיעבד, שלכן הקשה דא"כ גם לעצמן היו רוצין לקדש בבית כדי שיהיה לכתחלה, אבל בעצם אף בלא ראייתו כיון דצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה אף שמועיל תנאי לאכול במקום האחר מסתבר שלכתחלה יש להצריך במקום סעודה ממש, וכ"ש שמבית לבית אין לקדש לכתחילה ויש להקשות לתוס' והרא"ש דרב מצריך תנאי לאכול בבית האחר א"כ גם הוא סובר דבעי במקום סעודה הרי הוא דוקא בדיעבד והיה ניחא מה שמקדשין גם בבית אלו שיש להם יין אף לעצמן.

ומה שכתב הצל"ח דמתחלה לא אסיק אדעתיה שיש חלוק בין מבית לבית לממקום למקום בחד ביתא להכי אקשי לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, ורק אחר שתירץ דהוא לאפוקי אורחים דאכלי בבי כנישתא שא"א לומר דאכלו בבי כנישתא ממש מצד קושית התוס' דאסור לאכול בביהכ"נ אלא בחדרים הסמוכין שהוא ממקום למקום בחד בית שאלו יוצאין אף לשמואל, שוב היה סבור מינה דממקום למקום בחד ביתא לא אמר שמואל כלל דבעי במקום סעודה וא"ל ר' ענן בר תחליפא דאינו כן אלא דגם ממקום למקום צריך שיהא קידוש במקום סעודה ומה שיצאו האורחים הוא משום דממקום למקום בחד ביתא מועיל תנאי כסברת התוס', הנה מה יעשה לתירוץ התוס' הראשון שהיו שומעין בחדרים שהיו בשעת הקידוש שאכלו שם ממש ולתירץ הר"ן דהאורחין היו מותרין לאכול שם, שאדרבה חזינן שמסברא בעלמא היה סבור מינה לחלק דממקום למקום לא בעינן במקום סעודה ור' ענן בר תחליפא אמר שאף ממקום למקום צריך במקום סעודה וא"כ אין ראיה לחלוק התוס'. וחזינן שהתוס' לא הביאו ראיה מכאן אלא מהירושלמי כדי שלא נימא שפליג הירושלמי על ש"ס דילן.

והנה הט"ז סימן ער"ג ס"ק ב' פי' דרבה שאמר לתלמידיו טעימו מידי היה זה אחר הקידוש והיה דעתם בשעת הקידוש לאכול בביתם ומ"מ אמר להו שיטעמו כאן, דלכן הוכיח מזה למש"כ הרמ"א בסעי' ב' בשם הב"י דאם היה בדעתו שלא לאכול שם מיד ונמלך ואכל יצא, משום דתלמידי רבה הא נמי לא חשבו לאכול ומ"מ היה מותר להם לימלך ולאכול עיי"ש, והקשה עליו בנתיב חיים דהא מוכרחין לומר שרבה אמר לתלמידיו קודם הקידוש שיתכוונו לצאת בקידוש שלו ולכוון בדעתם לטעום שם כדי שיהיה קידוש במקום סעודה, דליכא למימר דאמר להם לאחר הקידוש דמאחר דבהכרח צריך לומר דנתכוונו לצאת בקידוש דרבה דהא קיי"ל דצריך דעת שומע ומשמיע ונצטרך לומר שהם היו סוברין כרב דלא בעינן קידוש במקום סעודה ואמר להם רבה דהלכה

כשמואל דבעינן קידוש במקום סעודה ואף שלא חשבו לאכול אם יאכלו כאן יצאו כפסק הרמ"א, קשה למה הוצרך לומר דלמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא שרגא ובקידושא דהכא לא נפקיתו, הא בלא זה הרי הם כיוונו לצאת בהקידוש שבכאן ויאכלו בביתם והיה לו לומר להם שטועים בזה שאם לא יטעמו כאן יצטרכו לעשות קידוש אחר בביתם אלא ע"כ דרבה אמר להם קודם הקידוש דלא כהט"ז, ומה שתירץ הצל"ח דהם נתכוונו על תנאי דאם יתעקר שרגא יצאו בקידוש זה ואם יהיה הנר דלוק יקדשו בביתם, הוא תירוץ דוקא אם רב לא אמר דיש קידוש שלא במקום סעודה אלא בדיעבד אבל לכתחלה גם רב מצריך במקום סעודה דוקא כדכתב הצל"ח לעיל מזה לכן הוצרכו להתכוין לצאת דוקא על תנאי אם יתעקר שרגא, אבל כשנימא דגם לכתחלה לא מצריך במקום סעודה לאיזה צורך יעשו תנאי, וסובר הנתיב חיים דגם לכתחלה לא מצריך רב שיהא במקום סעודה דלכן הקשה שפיר, ובכל אופן ניחא מה שהב"י כתב זה מסברא דנפשיה ולא היתה ההוראה ברורה אצלו משום דאולי היה מסופק הב"י דשמא גם לכתחלה לא מצריך רב דא"כ מוכרחין לומר דאמר רבה קודם הקידוש וליכא ראיה ואם דוקא בדיעבד אמר רב שא"כ נתכוונו רק על תנאי דיתעקר שרגא איכא ראיה לכן לא היה ברור לו, וגם אם הט"ז פי' דהיתה כוונתם על תנאי הרי הוא דוקא משום דרב דוקא בדיעבד לא מצריך במקום סעודה והי"ל להט"ז להזכיר בראייתו זה ולברר זה דהא אין זה דבר פשוט שהרי לשון הירושלמי הוא שאף לכתחלה לא מצריך במקום סעודה, ולכן אין תירוץ הצל"ח ברור. (ופלא שהצל"ח כתב דבגמ' לא אמר שרבה סבר כשמואל אלא דרבה סבר אין קידוש אלא במקום סעודה ואפשר שאף רב סובר כן, והא הגמ' הקשה איך עביד כשמואל הא אמר אביי כל מילי דמר עביד כרב לבר מהני תלת והוצרך לתרץ דכקולי דרב לא הוה עביד הרי מפורש דרב פליג על זה דעביד רבה. וצע"ג).

עוד הקשה הצל"ח דר"ה דאיתעקרא ליה שרגא אחר שקידש הרי לא היה דעתו לאכול בבי גנניה דרבה בריה וא"כ להירושלמי גם לרב הוצרך לקדש במקום האחר ואיך מביא מר"ה שסובר כשמואל, ועל התוס' תירץ דאולי רק אליבא דשמואל כתבו שלא פליגי אבל אליבא דרב פליגי, אבל על הרא"ש שכתב דלרב מהני תנאי אפילו מבית לבית משמע דגם אליבא דרב מפרש דלא פליגי קשה, ומה שתירץ דהגמ' לא אמר ואף ר"ה סבר כשמואל אלא דסבר אין קידוש אלא במקום סעודה ואפשר דהוא דוקא באופן שגם רב מודה דהוא בלא היה דעתו לאכול ומש"כ דהלכה כשמואל כיון דהנהו אמוראי סברי כוותיה הוא רק לרבה ואביי, לא נכון כלל דאביי הא לא פסק בעצמו אלא אמר שכן סובר רבה, וגם הא כתב סתם להנהו אמוראי הרי הוא לכל האמוראים שהזכיר, וגם לבר

מזה דכיון שרב לא פליג כלל באין דעתו לאכול במקום האחר הרי ליכא שום אמורא דסובר כן ולא הוצרך לומר ואף ר"ה סובר אין קידוש אלא במקום סעודה כיון דליכא חולק על זה.

[ענף ב']. והנכון לע"ד דהנה בטעם דאין קידוש אלא במקום סעודה איתא ברשב"ם ובתוס' משום דכתיב וקראת לשבת עונג במקום שאתה קורא לשבת כלומר קריאה דקידוש שם תהא עונג, וכתב ע"ז הרשב"ם ומדרש הוא, ופשוט שמדרש לא היה דורש בעצמו אלא שראה כן באיזה מקום, ולשון הרא"ש משמע דאמר שמואל בעצמו מדרשת קרא זה דכן היתה גירסתו, ובר"ן איתא דכן כתב ר' אחא, ולשון הרשב"ם והתוס' והר"ן בשם רב אחא הוא במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג משמע שהוא דין על הסעודה שתהא במקום הקריאה דקידוש ואינו דין על הקידוש שיהיה במקום הסעודה, אך ממילא נמצא שצריך שתהא הקידוש במקום הסעודה כלשון דאמר שמואל, ולשון הרא"ש דכתיב וקראת לשבת עונג במקום עונג שם תהא קריאה משמע שהוא דין במצות הקידוש שיהיה דוקא במקום סעודה והוא מדויק כלשון הגמ'. והוא משום דיש לפרש שני אופנים בדין זה.

א דהא קידוש בעצם הוא מצות עשה מן התורה מקרא דזכור את יום השבת זכרהו בכניסתו כדאיתא בדף ק"ו, והוא דין שיהיה על היין שלכן לא סגי במה שקידש היום בתפלה ולחד שיטה בתוס' שם ד"ה זוכרהו הוא מדרבנן ואסמכתא היא על הקרא, וכן הוא שיטת הרמב"ם בפכ"ט משבת ה"ו, ולשיטה הב' הוא דאורייתא רק השתיה הוא מדרבנן, ואיכא הסוברים שגם השתיה הוא מדאורייתא, ונמצא שעצם ענין הקידוש לא שייך לאכילה, וממילא גם זה שצריך לקדש על היין לא שייך לאכילה אלא שהוא פרט מדיני הקידוש דזכירה חשובה יותר כשהוא על היין דכן נזכר בקראי זכירה ביין כדכתבו התוס' שם, ובספר החינוך בשרשי המצוה נתן טעם נכון ששייך לתקן להסוברין דהוא מדרבנן. ועיין בעירובין דף מ' דאף ביום כפור היה שייך להצריך כוס לברכת הזמן שהוא כקידוש היום אי לאו דהמברך צריך שיטעום דהא על ברכת הזמן דעלמא שמברכין אין שום צורך לכוס אלא משום דזמן זה דיו"כ הוא שייך לקדושת היום לכן היה צורך לכוס, אף שלא שייך ענין אכילה ביו"כ. שלכן הא דנאמר וקראת לשבת עונג שהעונג דהוא האכילה שייך להקידוש וצריך לקדש ולאכול בחד מקום הוא דין בהסעודה, דמצות העונג דהיא הסעודה צריכה להיות דוקא במקום קריאת הקידוש, דהא למצות הקידוש אין צורך כלל בסעודה אלא מצות הסעודה צריכה לקידוש.

ב דקידוש שעל היין הוא ענין קידוש אחר ולא שהוא רק פרט ממצות הקידוש, דאם אמרינן דהוא פרט במצות הקידוש כדרך הא', הרי יקשה לכאורה דלמה הצריכו לקדש שני פעמים חד בתפלה וחד אחר התפלה על היין, כיון דחד מצוה הוא משום דלא הוזכר בתורה אלא חד זכירה בכניסתו, ונצטרך לומר שכיון שצריך כוס וא"כ להצריך כוס בתפלה שאסור לו להחזיק כוס בתפלה משום שיסיח דעתו מהתפלה דאף שבסוכה דף מ"א אמר מר בר אמימר דאבא צלויי קא מצלי ביה באחיזת הלולב ואתרוג בידיו מטעם דל"ד לאחיזת תפילין בידו דתניא דאסור ולאחיזת סכין וקערה ככר ומעות דאמר שמואל שאסור משום דלולב מצוה הוא ולא טריד מצד חביבות המצוה כדפרש"י, אפשר דאחיזת כוס מלא שצריך לקידוש אף שמצוה הוא איכא טירדא, וממילא צריך לקדש פעם שני אחר התפלה משום דכוס הוא עיכוב בהמצוה, והוא טעם על מה שצריך לקדש אחר התפלה. ובתפלה נצטרך לומר למה הצריכו לקדש גם בתפלה אף שלא יצא מצות הקידוש מאחר דכוס מעכב דהוא מצד מצות תפלה עצמה, דהוא שתיקנו אנשי כה"ג במקום ברכות האמצעיות שהוא שאלת צרכי האדם שהוא עיקר בתפלה כדאיתא ברמב"ם פ"א מתפלה ה"ב, שבשבת אסור לבקש צרכיו בתפלה תיקנו להזכיר ענין קדושת היום ולהתפלל על עניני השבת שממילא הוא גם ענין קידוש בשביל מצות התפלה, ואולי בשביל זה לא תיקנו להזכיר יציאת מצרים בברכת התפלה בשבת שמשמע שהוא עכוב בקידוש כדא"ר אחא בר יעקב לקמן דף קי"ז מגז"ש משום דהוא רק ענין תפלה ולא מצות הקידוש, (ועיין ברשב"ם שם שפי' דהא דאראב"י וצריך שיזכור יציאת מצרים בקידוש היום, שכוונתו בברכת קידוש היום שהוא בין בכוס בין בתפלה, אבל הא חזינן דאין עושין כהרשב"ם דבכל הנוסחאות לא נמצא יציאת מצרים בתפלות שבת, ואולי גם הרשב"ם עצמו לא הזכיר יציאת מצרים בתפלות דשבת דפשוט שנוסח רבותינו בעלי התוס' היה כנוסח שאנו אומרין היום בלא שום שינוי וצריך לומר שאף שפי' כן בהא דאראב"י סובר שאין הלכה כמותו אלא בקידוש שעל הכוס ולא בברכת הקידוש שבתפלה), והוא משום דרק למצות קידוש הוא צורך להזכיר יצ"מ מגז"ש ולא בתפלה וברכת קידוש היום דתפלה הוא רק נוסח התפלה במקום ברכות האמצעיות ולא ענין קידוש, ובתפלות יו"ט דמזכירין יצ"מ משום שכל יו"ט הוא עיקרו מצד יצ"מ לכן גם נוסח התפלה של יו"ט הוא בזכירת יצ"מ ולא מצד הא דא"ר אחא בר יעקב. והוא דוחק קצת.

ולכן יש לומר דהוא ענין קידוש אחר דלבד הזכירה בדברים בעלמא שלא על היין איכא חיוב מן התורה או מדרבנן לקדש על היין והם שתי מצות, ואף שרק זכירה אחת

נאמרה בתורה, ואף שלא קשה זה להסוברים דהוא רק מדרבנן יקשה להסוברין דהוא מדאורייתא ונצטרך לומר לדידהו דאיכא איזה דרשא להצריך עוד קידוש אחר על היין, ואולי הוא מריבויא דאת יום השבת, ואולי הוא מלקדשו דנאמר בסוף הקרא, ונימא שבתפלה הוא רק ענין זכרון דברים שזה למדין מן קרא דזכור לבד, ולקדשו הוא על קידוש דעל היין שאחר התפלה, ואחר שכתבתי זה ראיתי בסמ"ג מ"ע כ"ט שכתב ושני מקראות יש זכור בלוחות ראשונות וזכרת באחרונות להשמיעינו שתי זכירות אחת בתפלה ואחת על הכוס.

ועיין ברמב"ם ריש פכ"ט שכתב מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים ונקט בה"ב נוסח הקידוש שאנו אומרים על היין, ולכאורה תמוה דהא עדיין לא נקט הדין דמצוה לקדש על היין משום דבריש הפרק נקט דין הקידוש דאורייתא והוא סובר דעל היין הוא רק מדרבנן שזה נקט בה"ו, וא"כ למה נקט נוסח הקידוש דאומרין על היין, ולא נקט הנוסח דאומרין בתפלה, ולכן צריך לומר דקידוש מן התורה אף שאינו על יין דוקא אין זה הברכה שבתפלה דהוא בשביל תפלה ולא בשביל מצות קידוש, ולכן נקט הברכה שנתקנה למצות קידוש דהוא כמו שאומרים על היין, דהברכה שבתפלה נתקנה לתפלה שהוא דוקא באמירת ג' ברכות לפניה וג' ברכות לאחריה, ומסתבר שאם יאמר אחת מברכות האמצעיות שבתפלות בהקידוש על היין יהיה משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא יצא ויצטרך לחזור ולברך הנוסח שתיקנו, ולכן סובר הרמב"ם דהקידוש שמן התורה שהוא גם בלא יין קודם שתיקנו על היין היה צריך לומר ברכת הקידוש שאנו אומרין על היין ולא ברכות התפלה.

ואולי יש לתרץ בזה דברי הט"ז בסימן ער"א ס"ק י"ט שכתב בעשה קידוש על כוס שהיה סבור שהוא יין והיה מים דרצה לומר דכיון דכבר יצא ידי המצוה מה"ת לא הצריכו בשביל היין לעשות קידוש מחדש שהקשה הדג"מ דמדאורייתא הא כבר יצא בתפלה כדכתב המג"א בסק"א, ועיין במנ"ח מצוה ל"א שאדרבה תמה על המג"א ודגמ"ר וכל האחרונים דהא בתפלה לא מזכרינן יציאת מצרים שאראב"י דצריך להזכיר בקידוש וא"כ לא יצא בברכה שאמר בתפלה כדסובר הט"ז, שלכן רק מה שבטעותו שהוא יין שאמר נוסח הקידוש דעל היין שהזכיר יצ"מ יצא מן התורה ולא בתפלה, הנה אף שמשמע דהוא עיכוב מדדריש זה בגז"ש מוכרחין לומר דסברי דאינה גז"ש גמורה והוא רק דין דלכתחלה שלכן אמר רק לשון וצריך שמשמעותו אפשר לומר דהוא רק דין דלכתחלה, אבל יש לתרץ דברי הט"ז למה שכתבתי אליבא דהרמב"ם דלבד תפלה מצוה עליו לקדש מן התורה אחר התפלה והוא אף בלא יין דעל היין הוא רק דרבנן ונוסח הקידוש הוא

דוקא בנוסח שאומרין בקידוש דעל היין ולא בנוסח התפלה כי זה נחשב משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות שאינו יוצא, אבל אפשר ליכא הכרח מהרמב"ם דאף אם יסבור דיצא מה"ת במצות קדוש בתפלה הוא דוקא כשאמר הברכה בתפלה בג' לפניה ובג' לאחריה וקדושת היום באמצע שהוא מטבע שטבעו חכמים ואף שטבעו זה בתפלה מ"מ מהני זה גם לצאת ידי קידוש מן התורה, אבל באמר ברכה דתפלה לבדה לשם מצות קידוש שלא באופן תפלה אין זה כמטבע שטבעו ולא יצא אף ידי קידוש התורה. ולכן שפיר נקט ברכה דאמרינן בקידוש על יין שמדאורייתא שיצא אף בלא יין הוא דוקא בנוסח זה ולא בנוסח התפלה שבברכה ההיא לא יצא אם אמרה לקידוש בלא תפלה כדכתבתי, אך יותר משמע שלהרמב"ם אינו יוצא בתפלה כדסובר הט"ז. ואולי טעם הרמב"ם שלא יצא מדאורייתא אלא דוקא בברכה זו דאומרין על היין משום דיצ"מ הוא עכוב כפשטות המשמעות דדריש מג"ש וכדסובר המנ"ח.

עכ"פ יש טעם גדול לומר דהם שני ענינים כדרך הב' ואף אם הוא דוחק קצת להסוברין דעל היין הוא דאורייתא מ"מ להסוברין שהוא דרבנן ודאי ניחא לומר דרך זה יותר כדכתבתי, והסוברין דהוא רק מדרבנן הם רוב השיטות.

[ענף ג']. והנה לדרך הא' דליכא בקידוש אלא מצוה אחת ורק מחמת שבתפלה א"א לאומרה על הכוס מוכרח לקדש עוד הפעם על היין, ומחמת זה לא תיקנו בתפלה להזכיר יצ"מ מאחר שיצטרך לעשות עוד הפעם בשביל לקדש על היין שאז יזכיר יצ"מ כדלעיל.

לא שייך שדין במקום סעודה יהיה דין בהקידוש אלא הוא דין בהסעודה שצריכה לעשותה במקום הקידוש. ולדרך הב' שהם שתי מצות שייך לומר שמצוה הב' שהוא לקדש על היין תיקנו שיעשנה במקום סעודה כדכתב הרא"ש. אבל ליכא הכרח לדרך הב' דאפשר דאף שעל היין הוא ענין מצוה אחרת נמי יש לומר דאינה שייכת להסעודה כדחזינן שיש לברך כל הברכות דשירות ותשבחות על היין כדהבאתי מעירובין, וכלשון הגמ' בדף ק"ז דאמר רבי על השיכרא בת תליסתר מגני ששדר ליה לוי דכגון זה ראוי לקדש עליו ולומר כל שירות ותישבחות שבעולם, הרי חזינן שאמירת שירה ושבח להקב"ה הוא עדיף לאמרו על היין כטעם החינוך שמתעורר האדם בטבעו יותר להתפעל אל הדברים עיי"ש, וא"כ אפשר שאף שהיא מצוה אחרת לא שייכא להסעודה אלא דהוא דין בהסעודה כלשון הרשב"ם ודעימיה, אבל לדרך הא' דהוא מצוה אחת לכאורה אין לומר דיהיה במקום הסעודה דין בהקידוש אלא דין בהסעודה.

ולטעם השני שפי' הרשב"ם דסברא היא מדאיקבע קידוש על היין מסתמא על היין שבשעת סעודה הוקבע דחשיב, לא תלוי כלל בשני הדרכים דצריך לקדש על היין דאף

לדרך הא' הוא דין בהקידוש שנקבע על היין דחשיב לשתות דהוא על היין שבשעת סעודה. ולפי טעם זה דהסברא הוא לכאורה ודאי דין בהקידוש ולא דין בהסעודה, וא"כ נמצא ששתי הלשונות שברשב"ם לפ"מ שהרשב"ם פי' המדרש דבמקום קריאה דקידוש שם תהא העונג דהיא הסעודה פליגי לא רק במקור התקנה אם ממדרש הקרא או מסברא, אלא גם באופן הדין דלישנא קמא דהוא ממדרש הקרא הוא דין בהסעודה, ולישנא בתרא דהוא מסברא הוא דין בהקידוש.

והנה הא דממקום למקום בחד ביתא שסבור מינה דהוא כבמקום סעודה ורב ענן בר תחליפא העיד שהוא שלא במקום סעודה, לכאורה תלוי במי נאמר דין קידוש במקום סעודה, דאם הוא דין בהקידוש שצריך לעשותו במקום הסעודה, יש מקום לומר דגם הרבה מקומות כשכולן הם בבית אחד נחשבו כולן במקום הסעודה, משום דכיון ששני המקומות הם בבית זה ואפשר לפניו לעשות הסעודה בכל מקום מבית זה שירצה יש להחשיב דעשיית הקידוש אף שהיה בהאיגרא ולבסוף אכלו בבית וכן מחדר לחדר שהוא כעשה במקום הסעודה דאפשרות האכילה בכל המקומות הוא כמקום אכילה לגבי הקידוש שלא יהיה חסרון בהקידוש, דהא פשוט דכוונת ממקום למקום בחד ביתא הוא כששני המקומות הם של עושה הקידוש שיכול לאכול בכל המקומות, דבזה היה סבור מינה דנחשב במקום סעודה אבל כשמקום האחר דבההוא ביתא הוא של בעלים אחרים דאין לו רשות לאכול שם הוא כבית אחר, וכן מסתבר דאף שהן שלו אם הוא טירחא ביותר שלא מצוי כלל מפני הטירחא שיאכלו במקום ההוא לא יתחשב כבמקום סעודה, ואין חלוק בין אם מקום שקשה שם לאכול הוא מצד הטירחא ובין מצד שהמקום אינו שלו, ובין אם הוא מקום הקידוש ובין שהוא מקום האכילה הוא חסרון בהקידוש, אבל כששני המקומות שוין דתרוייהו הם שלו ובתרוייהו ליכא טירחא גדולה מלאכול שם אין שום חסרון בהקידוש אבל יש גם לומר דמה שיכולין לאכול בשני המקומות לא מחשיב כמקום אחד אף לגבי הקידוש כיון שעכ"פ הוא מקום אחר ונמצא דאם אכלו במקום אחר שלא היה הקידוש שם הוא חסרון בהקידוש שלא עשאו במקום הסעודה שהצריכו לעשות הקידוש, אבל עכ"פ היה טעם וסברא להסבור מינה אך שר' ענן בר תחליפא העיד שמ"מ אין זה נחשב מקום סעודה.

ואם הוא דין בהסעודה שצריך לעשותה במקום שקידש, לכאורה אין מקום כלל להחשיב שאוכל במקום שקידש דהרי עכ"פ קידש במקום אחר, דבשלמא לענין הקידוש שייך לומר דכיון דהיה אפשריות לאכול במקום שקידש ובכל המקומות שבבית בלא טירחא אינו חסרון בהקידוש שהצריכה תורה שיהיה במקום העונג, אבל כיון שהוא

דין בהסעודה יש לדון על אכילתו באיזה מקום הוא, ולענין האכילה הא ודאי הם שני מקומות כמו דהוא שינוי מקום לדין ברכה בסמוך. ונצטרך לפרש לפ"ז שהיה סבור מינה דהוא דין בהקידוש שלכן ממקום למקום בחד ביתא הוא כבמקום סעודה ואמר ר' ענן בר תחליפא דממקום למקום נמי לא נחשב במקום סעודה משום דהוא דין בהסעודה.

ואם נימא דהוא דין בהקידוש אבל לא מטעם דכן הוא פירוש המדרש דוקראת לשבת עונג, אלא דכל ענין במקום סעודה שצריך אינו מהמדרש אלא מסברא כל"ב דרשב"ם דהוקבע על היין דחשיב יותר לשתות דהוא היין שבשעת סעודה, יש נמי מקום לומר דבשני מקומות בחד ביתא הוא כבמקום סעודה, אבל לא מטעם דכיון שאפשרות האכילה הוא על כל המקומות שבבית זה הוא כמקום אחד, דעכ"פ שעת סעודה אין להחשיב אלא מקום האכילה ממש, אבל הוא מטעם דלפי מחשבתו לאכול במקום שקידש הרי היה זה על היין דחשיב לשתות ולא יתבטל חשיבותו בזה שאח"כ נזדמן שלא אכלו שם, אם לא דנימא דהחשיבות תלוי כמו שנראה לעין וכיון שאכלו אח"כ במקום אחר הרי לא ניכר שהיה הקידוש במקום החשיבות, ואולי זהו טעם שמואל דאף מאיגרא לארעא הדר מקדש משום שלא ניכר החשיבות, אף שגם הוא סובר דמן הסברא הוא דין דבעי קידוש במקום סעודה. או שטעם שמואל משום דסובר דהוא ממדרש הקרא דלכן סובר כהפירוש שהוא דין בהסעודה אף שאף שהוא דין בהקידוש לא נחשבו כמקום אחד כדלעיל. ולפ"ז להסבור מינה אינו דוקא כשהיו שני המקומות של עושה הקידוש דבידו היה לאכול בשניהם אלא אף כשהיה מקום אחד של איש אחר שאחר הקידוש נתן לו רשות לאכול במקום ההוא מ"מ כיון שבשעת הקידוש חשב לאכול במקום שקידש הרי נמצא דהיה הקידוש על יין החשוב לשתות.

והנה רש"י ורשב"ם והתוס' גרסי דסבור מינה ממקום למקום לא וע"ז א"ר ענן בר תחליפא דשמואל הדר קדיש גם מאיגרא לארעא שהוא ממקום למקום אבל מפינה לפינה במקום אחד יש קידוש כי היכי דלא חשיב שינוי מקום בסמוך לענין ברכה וכן הוא ברא"ש, אבל הרי"ף גורס דהיה סבור מינה אבל מפינה לפינה לא כהיש גורסין שהביאו התוס', ופי' הר"ן דהביא ר' ענן בר תחליפא ראיה מזה דשמואל הדר קדיש כשנחית מאיגרא לארעא אף שהם שני מקומות דגם מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש דכיון דמבית לבית לאו דוקא אלמא אין הקביעות תלוי בבית אלא במקום סעודה ומעתה אפילו מפינה לפינה, וכתב אח"כ בד"ה אבל מפינה לפינה לא ואע"ג דלעיל גבי אין קידוש אלא במקום סעודה מסקינן דאפילו מפינה לפינה אין זה מקום סעודה היינו טעמא משום דקביעות סעודה לא הוי אלא במקום סעודה ממש שאין דרך בנ"א לקבוע מקום סעודה בתוך כל הבית,

כוונתו אף במקום אחד כשהוא גדול, אבל גבי שתיית יין אין אדם מייחד מקום מיוחד בבית לשתייתו, כוונתו אין מייחד פינה מיוחדת באותו מקום, ונמצא דכל המקום נחשב כמיוחד וצריך להבין במאי פליגי, והרמב"ם פכ"ט ה"ח פסק כתוס' והרא"ש דמפינה לפינה באותו מקום הוא כבמקום סעודה וכן המחבר והרמ"א [או"ח] בריש סימן ער"ג אך המג"א בסק"א כתב דלכתחלה לא יעשה כן דהא יש אוסרין דהיא הרי"ף והר"ן עיי"ש. דלא מסתבר שיחלקו בהמציאות דודאי אין הדרך לאכול בכל המקום הגדול אלא בפינה אחת, ול"ד לשתיה כדכתב ר"ן.

ונראה דתלוי איך נפרש המחלוקת דסבור מינה ור' ענן בר תחליפא, דאם נפרש שתרוייהו סוברין דהוא דין בהקידוש דלכן היו סבורין הסבור מינה דליכא חסרון לענין הקידוש מאחר דבכל המקומות איכא האפשריות לאכול שהם לגבי הקידוש כמקום אחד, ור' ענן ב"ת סובר דמ"מ נחשב מקום אחר דזה שיכולין לאכול בשני המקומות לא מחשיבם כמקום אחד אף לגבי הקידוש, מסתבר שתלוי זה בשינוי מקום לדין הברכה בדברים שאין להם קביעות, דהרי בשעת הקידוש שעדיין לא נקבע המקום שיאכלו מאלו המקומות שבבית זה ואפשר להם שיקבעו באיזה מקום שהוא הוא כדברים שאין להם קביעות, דמ"מ דין שינוי מקום איכא ממקום למקום כששתה יין במקום אחד שאף שלא נקבע לשתות דוקא שם הוא עכ"פ מקום אחר שמחלק בין השתיות בהכרח אף בלא קביעות האינשי במחשבתם, לכן כיון שעשה קידוש במקום זה נחלקו ממילא מקומות האחרים אף שלא נחלק מצד קביעותם מאחר דהיו יכולין לקבוע לאכול גם במקום הקידוש והיו כל המקומות שוין לקביעותם משום דשינוי המקום מחלק בהכרח שאר המקומות ממקום הקידוש, אבל מפינה לפינה במקום אחד דאף שאמת שדרך סעודה שהוא במקום קבוע תהיה קביעותם רק בפינה אחת מהמקום, מ"מ בשעת קידוש דלא נקבע עדיין ויכולין לקבוע סעודתן באיזה פינה שהוא ממקום ההוא ואף במקום אחר בבית ההוא, ונהי שמקומות האחרים נחלקו בהכרח מצד שינוי המקום מ"מ באותו מקום הא לא נחלקו דמפינה לפינה לא נחשב שינוי מקום, ולכן כיון שעדיין לא היה קביעות ויכולין לקבוע בכל פינה ממקום ההוא נחשב כמקום הקידוש כשיטת התוס' והרמב"ם והרא"ש.

ואם נפרש שמה שר' ענן ב"ת סובר דממקום למקום בחד ביתא לא נחשב מקום סעודה הוא משום דסובר דהוא דין בהסעודה שצריך לעשותה במקום הקידוש שלכן לא שייך להחשיב שאוכל במקום שקידש כיון דקביעות הסעודה אינו עכ"פ במקום שקידש לכן גם מפינה לפינה במקום אחד גדול שהקביעות הוא רק בפינה אחת אם הוא שלא במקום

הקידוש הוא כבמקום אחר ול"ד למה שלא נחשב שינוי מקום בשתיית יין שאין הדרך לקבוע מקום לשתיה כסברת הר"ן. ומפרש הר"ן מה שהביא ר' ענן ב"ת ראיה ממקום למקום כהא דמאיגרא לארעא שגם מפינה לפינה צריך לחזור ולקדש, משום דסברא לא פליג ר' ענן ב"ת על הסבור מינה דאם הוא דין בהקידוש שפיר סברי דכיון דהיה שייך שיקבעו מקום האכילה באיזה מקום מהמקומות היו כולן נחשבים מקום סעודה לגבי הקידוש, ואף שהוא שינוי מקום לענין ברכה דשתיית יין ל"ד לדין קידוש במקום סעודה משום דאין זה חסרון בהקידוש מה שלא קבעו אכילתן אח"כ במקום שקידש כיון שהיה אפשר גם שיקבעו שם, ול"ד למבית לבית ממש שלא הוה שייך שיקבעו שם אכילתם משום שאינו במקום שנמצא הפת ומיני אכילה שלו והוא טירחא להביא לשם אף שגם בית השני הוא שלו או שהוא של אדם אחר אף באותו בית כדלעיל, ומה שפליג הוא משום דסובר שהוא דין בהסעודה, שלכן אינו כלום מה שהקביעות סעודה יהיה עכ"פ בבית זה שנקל לפניו גם בכל מקום הבית אלא תלוי במקום סעודה ממש שלכן לפ"ז גם מפינה לפינה כיון שהדרך לקבוע במקום גדול רק בפינה אחת ולא כל המקום נמי אין זה מקום סעודה כשקבעו אח"כ סעודתן בפינה אחרת, וזהו באור הראיה ממקום למקום בחד ביתא גם למפינה לפינה במקום אחד שלא יתחשב מקום סעודה שכתב הר"ן.

אבל נמצא לפ"ז דהתוס' צריכין לסבור דהוא דין בהקידוש והוא דלא כפשטות לשונם דכתבו ג"כ כלשון הר"ן במקום קריאת קידוש שם תהא עונג דהסעודה דלשון זה משמע דהוא דין בהסעודה, וניחא מה שכתבתי בבאור מחלקותם להרא"ש שהוא כתב במקום עונג שם תהא קריאה וגם להרמב"ם ניחא שלא הוזכר בדבריו שום רמז בענין הדין דאין קידוש אלא במקום סעודה ויש לפרש שהוא סובר שהוא דין בהקידוש כדסובר הרא"ש, אבל לתוס' שלשונם משמע שהוא דין בהסעודה יקשה מ"ט מחלקי בין ממקום למקום למפינה לפינה שלכאורה טעם הר"ן בחלוקו מדין שינוי מקום נכון.

[ענף ד']. והנה במקדש כאן ודעתו לאכול במקום האחר ליכא שום טעם להחשיב מבית לבית במקום סעודה בין לטעם המדרש מוקראת לשבת עונג איך שנימא בין אם הוא דין בקידוש בין אם הוא דין בהסעודה, ובין לטעם הסברא שברשב"ם שהוקבע על יין דחשיב דהוא בשעת הסעודה, אלא אם נפרש דוקראת לשבת עונג לא דרשינן על המקום דהא לא הוזכר מקום בקרא, אלא על עצם קידוש וסעודה היינו דאיכא קפידא בשבת שיהיה קריאה שהוא קידוש ועונג שהיא הסעודה דהוא ענין אחד שחייבו בשבת שנעשה משני דברים הקידוש תחלה ואח"כ העונג, וא"כ לא איכפת לן בכל מקום שהוא, ולפ"ז לא שייך לדון אם הוא דין בקידוש או דין בהסעודה אלא הוא ענין אחד הקידוש והסעודה

שהם דברים המעכבים זה את זה שאם אין קידוש אין סעודה ואם אין סעודה אין קידוש, וכעין מצות ארבעה מינים שמעכבין זא"ז כדתנן במנחות דף כ"ז שלא שייך לומר על אחד מהן שהוא עושה הצורך לכולהו.

ועיין [שו"ע או"ח] בסימן רפ"ט סעי' ב' שכתב המחבר ואם אין לו אפילו שכר ושאר משקין אוכל בלא קידוש, וכתב המג"א בסק"ד דאם אין לו פת אוכל דברים אחרים בלא קידוש וה"ה בקידוש הלילה אם אין לו פת אוכל בלא קידוש, והביא מהגמי"י פכ"ט אות ס' בסופו שכתב ולא אמרינן בת טוות אלא להבדלה ושאני אפוקי יומא מעיולי יומא, וכוונתו דבאפוקי יומא ליכא חיוב אכילה ובעיולי יומא איכא חיוב אכילה, והיא סברא גדולה דהא להתענות בשבת הוא איסור מן התורה ולאיזה צורך יעקרו איסור דאורייתא בשביל מצות קידוש על היין דרבנן ואף אם מצות קידוש על היין דאורייתא הא עכ"פ איסור האכילה בלא קידוש הוא דרבנן.

והמציאות דקיום מצות סעודה בשבת בלא קידוש ליכא לדידן דסעודת שבת הוא בפת דוקא כדכתבו התוס' בסוגיין ד"ה טעימו מידי דהיינו טעימת לחם דוקא וכן הוא ברא"ש, והוא מברכות דף מ"ט דשבתות וי"ט צריך להחזיר ברכת המזון כשלא הזכיר של שבת וי"ט משום דלא סגי דלא אכיל פת, והוא דלא כתוס' סוכה דף כ"ז ד"ה אי בעי אלא כתוס' ברכות שם ד"ה אי בעי עייש, וכן איפסק בש"ע [או"ח] סימן ער"ד סעי' ד' דהא איפסק דמקדשין על הפת ברמב"ם הל' ט' ובש"ע [או"ח] סימן רע"א סעי' ד' וסעי' י"ב וכן נהגו כו"ע דבליכא יין מקדשין על הפת, וא"כ ליכא מציאות דהא כשיקיים מצות הסעודה דיש לו פת הרי יכול לקיים גם מצות קידוש בין יש לו יין שיקדש על היין ובין כשאין לו יין שיקדש על הפת וא"כ אפשר שמעכבין ממש דין הקידוש ודין הסעודה זא"ז, ורק שלא אסרו לאכול בלא קידוש דברים אחרים שלא שייכי לקיום מצות סעודה בלא קידוש שלא עקרו איסור תענית בשבת בשביל שאינו יכול לקיים מצות קידוש, אף שבשב ואל תעשה אפשר שיעקרו חכמים כשהוא לסייג דליכא בזה ענין סייג, דלכן שפיר כתב הגמי"י דליכא בת טוות בעיולי יומא, ואף שלא יהיה תענית ממש באם יהיה למחר יין ופת הא גם צערא בשבת אסור, ואולי גם בשביל עונג בעלמא שהוא ג"כ מצוה לא רצו לאסור כשלא יהיה לו יין ופת לקדש עליהם, אבל הסעודה דפת והקידוש אפשר מעכבין, אבל מצוייר זה לר"ת דסובר בדף ק"ו בתוס' ד"ה מקדש אין מקדשין על הפת שנמצא שאם אין לו יין אוכל בלא קידוש ומ"מ מקיים מצות הסעודה, וכן שייך באורחין דאכלי בחדרים דבבי כנישתא כשהן עצמן אין יכולין לעשות קידוש וצריך הש"צ דבביהכ"נ להוציאן ואין שם יין דא"א לקדש בביהכ"נ על הפת דאין שם אדם שנטל ידיו לאכול

לאלתר, ג"כ נמצא דיאכלו האורחין פת בלא קידוש וגם יקיימו מצות הסעודה, דמר"ת לשיטתיה דיליף לדידן בכה"ג, וכן אפשר לצייר באיש שנזדמן ששבת בדרך לבדו ואין בידו סידור ובעל פה אינו יכול לומר ברכת הקידוש שיהיה מותר לאכול פת כשיש לו אף שלא יקדש.

(ומה שהביא המג"א ראיה ממה שהביאו התוס' הירושלמי ברכות פ"ח ה"א א"ר יוסי בר' בון נהיגין תמן מקום שאין יין ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע, הוא משום דסובר שברכה מעין שבע אינו במקום הקידוש שחייבין לעשות אחר התפלה על היין, אלא במקום תפלה משום דמחמת שתפלת ערבית רשות לא תיקנו חזרת ש"צ בערבית כמפורש ברמב"ם פ"ט מתפלה ה"ט, אבל בערבית דשבת הא איכא קידוש דהוא חיוב מן התורה אבל במקומות שמצוי יין היו מקדשין על היין והיו יוצאין בו, ששוב התפלה הוא בשביל תפלה והוי כמו בחול שלא תיקנו להחזיר התפלה משום שתפלת ערבית רשות, אבל כשליכא יין הוכרחו להנהיג שיאמר הש"צ תפלת מעין שבע להוציאם בקידוש דזכירה בדברים לא בדין הקידוש שאחר התפלה שהוא צריך דוקא ליין או לפת, וכדפי' כן בהגמי"י שלכן שפיר הביא ראיה שמה שאכלו היה בלא קידוש דהא הוא רק כקידוש דתפלה שלא הותרו לאכול בקידוש דבתפלה, וכדמסיק המג"א ע"ז א"כ כל אדם נמי יוצא בזה במה שמקדש בתפלה, היינו דליכא שום עדיפות במעין שבע מבתפלה והיתר אכילתם הוא משום דאם לא היה קידוש מותרין לאכול הסעודה אף דפת בלא קידוש.

אבל מתוס' שהוא אליבא דר"ת ליכא ראיה דר"ת הא לא מפרש דאירי דאומר מעין שבע בשביל האורחין אלא דבמקומות שלא מצוי יין תיקנו שיאמר הש"צ בביהכ"נ מעין שבע כדי להוציא את כל אלו שאין להם יין משום דאין מקדשין על הפת אף היכולין לקדש, דהא ר"ת הוכיח מירושלמי זה דאין מקדשין על הפת, ואם משיטת ר"ת עצמו לית לו ראיה משום דידחוק לומר דלא יאכלו פת א"כ מה ניתוסף להמג"א מהירושלמי יותר משיטת ר"ת בעצמו, אלא הוא ראיה מהירושלמי דוקא שלא אליבא דר"ת אלא כפי' הרא"ש בירושלמי שהוא כפי' הגמי"י דהירושלמי איירי רק כשיש אורחין שכל אכילתן הוא פת שלא היו מוציאין אותן אלא בקידוש דתפלה שאינה מתרת לאכול שלכן הוא ראיה שמ"מ מותרין לאכול משום שלא אסרו בלא קידוש כשא"א להו לקדש מטעם דכתב הב"י דלא תיקנו לבטל עונג שבת בשביל קידוש, וטוב למחוק תיבת ובתוס' וראייתו הוא רק מהרא"ש ולא מהתוס'). (ומשמע לי שלהירושלמי תקנת מעין שבע נתקנה בשביל זה ולא מטעם סכנה שאיתא בגמ' שבת דף כ"ד, אבל ביפה עינים בשבת

שם כתב דגם להירושלמי הוא בשבת משום סכנה אף שמוסיף שגם ביו"ט במקום שאין יין אומר מעין שבע ודוחק במה שאיתא בירושלמי שחותם בשבת ולא הזכיר יו"ט, ולשון תמן נהיגין משמע שהנהיגו כן בבבל משום דבבבל איכא הרבה מקומות שאין שם יין, ואף שבפ"מ מפרש תמן בבבל עשו כן במקום שאין יין דלשון זה משמע דאין טעם לחלק בין בבל לא"י אלא שבבבל עשו כן ולא בא"י, והוא כמו מחלוקת בזה והי"ל לומר טעם להמחלוקת, שלכן ניחא יותר לפרש דתמן בבבל שבהרבה מקומות לא מצוי יין הנהיגו כן בכל בבל ועיין בפירוש החרדים שמשמע שמפרש כן).

ונמצא שלדין הש"ע שהוא כדכתב המג"א שכשא"א לקדש מאיזה טעם שיהיה רשאי וגם מחוייב לאכול בלא קידוש גם פת אין שניהם מעכבין זה את זה אלא הסעודה מעכבת את הקידוש שאם אין סעודה ליכא קידוש, והקידוש אינו מעכב את הסעודה שאפילו בלא קידוש אוכל הסעודה, וכדמצינו כעין זה בכבשים ושתי הלחם במנחות דף מ"ה ומ"מ כשבאין שניהם נחשבו מצוה אחת ולא הותר הלחם אלא בשחיטת וזריקת הכבשים אף דבבאין בפני עצמן נאכל הלחם לר"ע אליבא דרבה ורבא במנחות שם בדף מ"ו ע"ש, והכא אפשר לומר גם דהם בדין מעכבין זא"ז כשאיכא על מה לקדש משום שמה שלא מעכב את הסעודה כשליכא על מה לקדש או כשאין יודע לקדש הוא משום שלא תיקנו אז דין הקידוש, אבל כשאפשר לקדש שתיקנו לעשות קידוש אז מעכבין זה את זה, דהרי אז אסור לאכול קודם הקידוש.

וכן משמע קצת מתוס' ד"ה ידי יין בדף ק' ע"ב דכתבו דאם אין קידוש שלא במקום סעודה שהקידוש שייך להסעודה, היה ניחא להו במה שיצאו ידי היין שבתוך הסעודה אף אם נימא דבירך על היין שקודם הסעודה אינו פוטר היין שבתוך הסעודה, הרי שייך זה אם נימא דהקידוש נחשב נמי שהוא מהסעודה, אבל אם אין הקידוש מהסעודה אלא ענין אחר רק שהוא דין בעלמא דמקום המצוה דקידוש היא במקום הסעודה איזה עדיפות שייך לברכת יין זה דעל יין הקידוש מברכה דסתם יין ששותה קודם המזון, ומלמ"ד יש קידוש שלא במקום סעודה, ואם הוא מצד שיין הקידוש התיר האכילה הרי ניחא זה להעדיפו על יין הרשות ולא להעדיפו מלמ"ד יש קידוש שלא במקום סעודה דהא לאיסור אכילה קודם קידוש שוין.

ולפ"ז מה שצריך לחזור ולקדש הוא דוקא בעשה קידוש שלא ע"ד לאכול כלל עתה וכ"ש בלא חשב לאכול כלל שאף שאח"כ נמלך ואכל לא שייך הקידוש להסעודה, אבל קידש ע"ד לאכול אף דלא היה ידוע לו מקום האכילה הרי יש להועיל הקידוש.

אבל אפשר דכיון דאכילה הוא דבר שקובעין לזה מקום כדאיתא בר"ן כל זמן שלא נקבע המקום הוא כליכא ענין האכילה עדיין כלל ונמצא בהכרח שהקידוש מחולק מהסעודה ולא שייך לה, ואינו כלום מה שודאי יאכלו דהוא רק כהידיעה בעלמא שיש לכל אדם שיאכל אחר כך שזה ודאי לא מחשיב כלום במעשה האכילה שזהו רק שאוכל עתה, אבל בקבע מקום לאכילתו ומקדש כאן על דעת לאכול במקום שקבע שייך שיתחשב הקידוש להסעודה שהרי כבר איכא ענין הסעודה, וסגי בזה להעיכובא שיש לקידוש שיהיה סעודה דהרי כבר איכא סעודה אף שאינו במקום זה, וכעין זה מצינו במצות ארבעה מינים דלולב שא"ר חנן בר רבא במנחות דף כ"ז דביש לו אין מעכבין שיטלם כאחד אלא אפילו אי נטל חד חד לחודיה שפיר דמי כדפירשו שם התוס' ד"ה ל"ש בשם בה"ג והוא שיטת כל הפוסקים דלא כר"ת בתוס' שם ולדעת הרמב"ן שהביא הב"י בסימן תרנ"א שאף שלא היו ברשותו כיון שישנם כולן ויודע שיקח את כולן יוצא דזה סגי לענין שתנן במתני' שארבעה מינים שבלולב מעכבין זא"ז, ואף הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ו) שמצריך שיהיו ארבעתן מצוין אצלו משמע דלא איכפת לן שיהיו דוקא במקום אחד אלא דיהיו מצוים אצלו שיוכל ליקחם בודאי, ואולי כוונתו דיהיו כבר שלו ביום הראשון דבעי משלכם דאם לא קנה אותם עדיין הרי אין לו לענין המצוה אף שיודע שודאי יכול לקנותם אחר כך, ומש"כ הרא"ש והטור שיהיו לפניו מפרש המג"א (ס"ק כ"ד) שלא יצטרך להפסיק ביניהם ומפרש הפמ"ג משום הברכה, והטעם דכיון דהוא משום שמעכבים זא"ז סגי במה שישנם אצלו, וכן בכאן שהסעודה הוא עיכובא להקידוש סגי שתהיה כבר אצלו ענין הסעודה דהוא כשקבע מקום האכילה אף שקידש במקום אחר ודעתו בהקידוש ע"ד לאכול שם. וזהו טעם רב אליבא דהירושלמי דמהני התנאי דדעתו לאכול שם אפילו מבית לבית ולהרא"ש הוא גם לגמ' דידן, היינו דגם הוא סובר שהקידוש שייך להסעודה ובלא סעודה ליכא קידוש אבל בשביל שייכותם זל"ז סגי כשתהיה כבר קביעות הסעודה בשעה שקידש ותהיה דעתו לאכול שם במקום שקבע. ואין לחלק בין מבית למבית ובין ממקום למקום בחד ביתא.

[ענף ה']. והנה יש לומר ששני הענינים איכא בקידוש, חדא מצות הקידוש בעצם אך איכא דין דיהיה במקום סעודה אם הוא מצד דין הסעודה אם מצד דין הקידוש כדלעיל, תנינא דקידוש והסעודה מעכבים זא"ז כדכתבתי לסוף ותרוייהו אולי ידעינן מוקראת לשבת עונג משום דאיכא שני המשמעות בקרא זה ותיקנו תרוייהו. וא"כ נימא דיש בזה מה שאין בזה ויש בזה מה שאין בזה, דמצד מצות הקידוש דצריך להיות במקום הסעודה הוא רק מבית לבית אבל ממקום למקום בחד ביתא לא, כדהיו סבורין הסבור

מינה והוא דין אמת מצד דין זה, לא מבעיא אם הוא דין בהקידוש ששייך לומר כן כדכתבתי לעיל בטעם הסבור מינה דכיון דאיכא אפשריות האכילה בכל המקומות דבית זה מחמת שכולן שלו וגם הם בלא טירחא יתירה הרבה באחד מבהשאר ליכא שוב חסרון בהקידוש, אלא אף אם הוא דין בהסעודה שלכאורה אין להחשיב שאוכל במקום שקידש דהרי עכ"פ היה הקידוש במקום אחר כדכתבתי לעיל דטעמו של שמואל נראה שהוא רק מחדר לחדר שלא נראה ממקום שקידש מקום הסעודה וכן אף מפינה לפינה אם הוא חדר גדול כל כך שלא נראה המקום שקידש, אבל כשנראה המקום שקידש יש להחשיב כמקום אחד כדהביא הר"ן שיטה זו, והוא שיטת רב שר שלום כדכתב הטור [או"ח] סימן ער"ג משמו, והמ"מ הביא זה מספרי הגאונים עיי"ש, וכן הא צריך לומר אליבא דהר"ן שגם במפינה לפינה לא מחשיב במקום סעודה ומחלק מדין שינוי מקום, שהוא מטעם שסובר דהוא דין בסעודה, ומ"מ משמע שמסכים לשיטת רב שר שלום וספרי הגאונים דהא כתב בלשון מיהו איכא למ"ד דהיכא דחזו ליה דוכתא דקדיש ביה לא צריך דלשון זה משמע דסובר שסברא נכונה היא, ובכל אופן משמע שאין זה סתירה לפירושו דממקום למקום איכא ראיה דגם מפינה לפינה בחדר אחד לא נחשב כמקום סעודה, והוא כדפרישית שברואה מקום שקידש נחשבו כמקום אחד ממש כדכתב הר"ן שמדמי לשתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד שמצטרפין לזימון אם רואין אלו את אלו שהטעם דנחשבו כאוכלין כאחד מאחר דרואין אלו את אלו, וה"נ נחשב ברואין מקום הקידוש שהוא כמקום אחד.

(אך הדמיון שכתב המג"א ער"ג סק"ג גם לרואה מקצת מקומות לכאורה אין זה דמיון כל כך דבזימון שהוא ראיית האנשים שייך אף במקצת כיון דרואין מקצת החבורה וכן אף בשמש אחד לשתיהן מצרפן משום דעי"ז נחשבו כחבורה אחת, אבל בראיית מקום הקידוש שיתחשב למקום אחד מה יועיל מקצת המקום אם לא נראה מקום הקידוש דהא אין להעדיף מפינה לפינה כשלא נראה מקום הקידוש, ומקום האחר מקום שיצא בו ידי קידוש דהוי כקידש בעצמו במקום ההוא כדחזינן מהאורחין שיצאו בשמיעתן בחדרם שאוכלין מהש"צ דקידש בביה"כ שנחשב מקום סעודתן מצד שמיעתן שם וצ"ע סברת המג"א בדמיונו). עכ"פ אם הוא דין בהקידוש אפשר שלסברת הסבור מינה מודה גם שמואל דבחד ביתא גם ממקום למקום הוא כבמקום סעודה, ואם הוא דין בהסעודה שאין לומר כהסבור מינה עכ"פ ברואין מקום הקידוש יש להחשיב כבמקום סעודה כסברת ר' שר שלום וספרי הגאונים והסכים הר"ן, אבל מצד הדין דהקידוש והסעודה הם כענין אחד שמעכבין זא"ז הרי בארתי שמה שקבעו אחר הקידוש לאכול במקום האחר מחלק

בהכרח מקום הסעודה ממקום הקידוש וחסרון זה איכא גם ממקום למקום בחד ביתא, וגם לתוס' שלא הביאו חלוק דרואים מקום הקידוש שהוא כבמקום אחד שמחלק ר' שר שלום וספרי הגאונים ומשמע שלא סברי חלוק זה, הוא רק מצד ענין השני שהקביעות סעודה דאחר הקידוש כשנקבע במקום האחר מחלק הקידוש מהסעודה אף ברואין את מקום קידוש לדידהו אבל מודים דלענין הראשון שצריך לקבוע הסעודה במקום הקידוש נחשב כבמקום אחד להאמר שבמקום קריאת הקידוש עשה את הסעודה כסברת רב שר שלום וספרי הגאונים. זהו מה שהוא חסרון בענין השני מבענין הראשון.

ומצד ענין השני יש להועיל מה שהיה דעתו לאכול בבית אחר שקבע להיות סעודתו שם כדכתבתי בטעם הירושלמי אליבא דרב, ואינו מועיל זה מצד ענין הראשון שמחשבתו ודעתו אינו עושה שני המקומות למקום אחד, לא מבעיא אם גם בדין שינוי מקום לברכה נימא שלא מועיל דעתו מתחלה לאכול במקום השני, כדמשמע שסובר כן הרמב"ם שבשני הדינים לא נקט שמועיל דעתו לאכול במקום אחר לא בדין שינוי מקום לברכה בפ"ד מברכות ה"ג וה"ה ולא בדין קידוש בפכ"ט משבת ה"ח, דמשמע שסובר שפליג גמ' דידן על הירושלמי ואינו מחלק כדסובר הר"ן, אלא אף אם נימא שבדין שינוי מקום לברכה מהני מה שדעתו לאכול במקום האחר, כדסובר הראב"ד בפ"ד מברכות ה"ה שעל מש"כ הרמב"ם אכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לחזור ולברך כתב הראב"ד והוא שלא היה דעתו מתחלה לכך, נראה שאין טעמו משום שמחשבתו ודעתו עושה שנחשבו כבמקום אחד דאין שום טעם בזה, אלא שטעם הראב"ד שאף שהם שני מקומות אין צריך לחזור ולברך דדין שינוי מקום שצריך לברך הוא רק כשאין דעתו מתחלה לאכול במקום השני אבל כשדעתו מתחלה לאכול במקום השני א"צ לברך אף שהוא שינוי מקום, ולכן לא השיג הראב"ד על הרמב"ם בפכ"ט משבת לענין קידוש דבדעתו מתחלה לאכול במקום השני יכול לאכול במקום השני ואף אם הראב"ד יסבור כתוס' דרק בממקום למקום בחד ביתא מועיל דעתו מתחלה לכך דנפרש דהמשמעות לכאורה כלשון הכ"מ בברכות שם דרק במזרחה ומערבה של תאנה מחלק זה הראב"ד דכתב אבל אם כשבירך בתחלה היה בדעתו לגמור סעודתו במערבה לית לן לאחשובי לגמרי כמבית לבית וא"צ לחזור ולברך, דמשמע דמבית לבית אחר ממש גם הראב"ד לא מחלק, מ"מ היה לו להראב"ד להשיג בפכ"ט משבת דממקום למקום יועיל דעתו לאכול במקום השני דבבית זה, אלמא דלענין קידוש לא מחלק דהוא משום דדעתו ומחשבתו אינו עושה שני המקומות למקום אחד, ורק לענין ברכות סובר שאף שהן שני מקומות והוא שינוי מקום א"צ לברך בדעתו מתחלה לכך.

ומהמחבר [או"ח] משמע לכאורה איפכא דבסימן ער"ג ס"א לענין קידוש הביא די"א שמועיל דעתו לאכול במקום האחר כשהן בבית אחד כהתוס' והרא"ש ובסימן קע"ח ס"א לענין שינוי מקום בברכה לא נקט דאיכא יש אומרים דבדעתו לכך לא יברך משמע שסובר דאף שלקידוש הוא מצד דעתו לכך כבמקום סעודה בממקום למקום בחד ביתא להי"א מ"מ לענין ברכה גם לדידהו הוא בדין שינוי מקום, דלא כהרמ"א [או"ח] שגם בסימן קע"ח כתב דלא מיקרי שינוי מקום כששני המקומות הם בבית אחד, וכתב הגר"א משום דדין שינוי מקום שוה לשניהם, הרי סובר המחבר איפכא מהראב"ד דלראב"ד לענין ברכה מדין שינוי מקום א"צ לברך ובקידוש אינו במקום סעודה ולהמחבר הוא בדין שינוי מקום לענין ברכה ולענין קידוש להי"א הוא במקום סעודה. ועיין בב"י סימן קע"ח שכתב להראב"ד שהוא סובר כהר' נסים גאון דנחשב מצד דעתו לאכול במקום האחר במקום סעודה שלכן סובר כן גם שאינו בדין שינוי מקום לברכה וא"כ הי"ל לכתוב בסימן קע"ח ג"כ די"א שבדעתו לכך א"צ לחזור ולברך, ועיין בסעיף ג' שכתב המחבר יש מי שאומר שאם היה בגן ורוצה לאכול מפירות כל אילן ואילן כיון שבירך על אילן אחד א"צ לברך על האחרים והוא שבשעה שבירך היה דעתו לאכול מאותן האחרים ופי' הגר"א שהוא שיטת הראב"ד דהוא כהרמ"א בסעיף א' דלא מיקרי שינוי מקום בדעתו לכך וכמו בקידוש, וגם בבאר הגולה שכתב על הא דהעתיק המחבר לשון הרמב"ם באכל במזרחה של תאנה ובא לאכול במערבה צריך לברך, והוא שלא היה דעתו מתחלה לכך כהראב"ד וכדלקמן סעיף ג' אלמא דגם הוא מפרש שבסעיף ג' נקט שיטת הראב"ד שא"כ הוא כדכתב הרמ"א ודינו כמו בקידוש ונמצא שגם המחבר סובר כהרמ"א שאין חלוק להי"א בין קידוש לשינוי מקום לברכה, אבל הוא דוחק דלמה לא נקט המחבר דין זה בסעי' א' במקום שכתב הרמ"א וגם לא בסעי' ב' במקום שנקט דין מזרחה ומערבה של תאנה שלכן מפרש המג"א סק"ט שבס"ג איירי במוקף מחיצות, ואין זה אוקימתא אלא שהרי נקט בסעי' ג' היה בגן וגן סתמו מוקף מחיצות וגם מדמסיק אבל מגן לגן אפילו הן סמוכים צריך לברך ואם לא היו מחיצות מ"ט מחשיבם מגן לגן, דודאי אין לומר שמגן לגן הוא אף בלא מחיצות מחמת שהיו של שני בעלים ואיירי בנתנו לו שתי הבעלים רשות לאכול, דלבד הדוחק הגדול באוקימתא כזו הנה אם היה כן נמי אין להחשיב זה שינוי מקום דמה שייך שינוי הבעלים להחשיב שני מקומות, אלא משמע דהוא בשביל המחיצה המפסקת ביניהן שלכן אף שהן של אדם אחד נמי הם כשני מקומות הרי דברישא בגן אחד משני אילנות איירי נמי במוקף מחיצות ויש בו הרבה אילנות כהמג"א, הוא כדמחלק הכ"מ להרמב"ם בין מזרחה ומערבה של תאנה דהוא

שינוי מקום למזוית לזוית שאינו שינוי מקום דשאני התם שכותלי הבית מקיפים לשתי הזויות, ומה שצריך שיהיה דעתו לאכול גם משאר האילנות אף שמזוית לזוית אינו צריך לברך כיון שהוא חד מקום, כתב בלב"ש דבפירות האילן אם לא היה דעתו לאכול גם מאילנות האחרים היה זה נמלך דצריך לברך אפילו במקום אחד עיי"ש, לפ"ז לא הביא המחבר שיטת הי"א גם הכא משום דסובר דאף להי"א שבקידש נחשב כמקום סעודה לענין ברכה הוא שינוי מקום, ורק להראב"ד כתב בב"י שסובר דאינו בדין שינוי מקום כמו בקידוש להי"א, ולא חש על מה שלא השיג גם בדין קידוש ואולי משום דאפשר דסמך על מה שהשיג בהלכות ברכות, אבל יותר משמע שהראב"ד מחלק בהדין ברכה מקידוש דאף שהוא שינוי מקום דדעתו ומחשבתו אינו עושה אותם למקום אחד מ"מ א"צ לחזור ולברך בהיה דעתו לאכול במקום האחר, אבל בקידוש שבעי שיהיה במקום הסעודה אינו מועיל מה שהיה דעתו לאכול במקום האחר כיון דעכ"פ הוא מקום אחר ממקום שעשה בו הקידוש כדלעיל.

ולכן נראה שהתוס' סברי דאיכא שני הענינים בקידוש ובממקום למקום בחד ביתא ליכא חסרון מצד ענין הראשון משום דהם מקום אחד כהסבור מינה, ורק מצד ענין השני הוא החסרון, שלענין זה הא מועיל מה שיהיה דעתו לאכול במקום השני, כדחזינן מהירושלמי אליבא דרב דאינו סובר אלא כענין השני שלכן סובר דבהיה דעתו לאכול בבית האחר שיכול לקדש במקום האחר דלכן בממקום למקום בחד ביתא דגם לשמואל ליכא אלא ענין השני גם שמואל מודה דמועיל דעתו לאכול במקום השני, ונמצא שפיר שבממקום למקום בחד ביתא לא פליגי רב ושמואל. ואם הוא דין בהסעודה שגם בשני מקומות בחד ביתא איכא חסרון גם מצד ענין השני, הוא רק כשאין רואה מקום הקידוש אבל כשרואה מקום הקידוש גם לפ"ז ליכא חסרון דענין הא' אבל חסרון דענין הב' איכא דלא כרב שר שלום וספרי הגאונים דהתוס' שלא הביאו זה משמע שלא מחלקי, אבל בשביל חסרון זה הא מועיל דעתו לאכול שם, ושמואל הא היה מאיגרא לארעא שהם מקומות הנראין וע"ז א"ר ענן בר תחליפא דגם ממקום למקום אף באופן זה שרואין שנמי צריך לחזור ולקדש, ובכה"ג סברי התוס' דבדעתו לכך א"צ לחזור ולברך. ואם הוא דין בקידוש אפשר לתוס' לסבור גם כרב שר שלום וספרי הגאונים שליכא שום חסרון משום דנחשב ממש חד מקום ומה שצריך ומועיל לשמואל דעתו לאכול הוא בממקום למקום בחד ביתא באין רואין את המקום שקידש, דברואין המקום הא א"צ שיהיה דעתו לאכול שם ובמבית לבית הא אין מועיל מה שדעתו לאכול במקום האחר, ומתורץ שיטת התוס' מקושית הר"ן.

ולמה שבארתי טעם רב להירושלמי שאינו משום שמחשיב מה שדעתו לאכול במקום האחר כמקום סעודה, אלא משום דהוא סובר רק ענין הב' דהקידוש והסעודה הם שייכים זל"ז לקיומם דלכן צריך שלא יתחלק הקידוש מהסעודה שלזה סגי בדעתו לאכול במקום האחר, אין שום טעם להצריך לכתחלה לאכול במקום הסעודה, ולכן שפיר הקשה למה ליה לקדושי בביתא מאחר דאף לכתחלה יכולין לצאת בקידושא דביהכ"נ, וכן לשמואל בממקום למקום בחד ביתא לתוס' שמועיל גם לשמואל דעתו לאכול במקום שקידש דלא כהצל"ח, והיה יכול אף לכתחלה לקדש באיגרא ולאכול בארעא, ומוכרחין לומר דשמואל לא היה בדעתו בשעה שקידש לאכול בארעא לכן הוצרך לחזור ולקדש. ולפ"ז אין לתרץ כהצל"ח קושית הנתיב חיים על הט"ז דהם נתכוונו לצאת על תנאי אם לא איתעקרא שרגא דהא יכלו לצאת בכל אופן שלא על תנאי מאחר דגם לכתחלה יכולין לצאת כשחשבו לאכול בביתם, ולא הי"ל לרבה לומר אלא דאם אתם רוצים לצאת בקידוש שלו כאן צריכים למיטעם ולא לומר להו דלמא אדאזילתא לאושפיזא מתעקרא שרגא, אלא דוקא אם אמר להם קודם הקידוש דלא כהט"ז.

[ענף ו']. והנה למאי דבארתי אליבא דהירושלמי לרב, וכן לשמואל אליבא דתוס' והרא"ש בממקום למקום בחד ביתא, שבזה לא פליגי דמועיל מה שהיה דעתו לאכול במקום האחר, דהוא משום דהקידוש והסעודה הם ענין אחד שמעכבין זא"ז דלכן צריך לקדש דוקא כשאיכא כבר ענין האכילה דהוא קביעות מקום, וכשקבע מקום לאכילתו סגי בזה להתחשב הקידוש להסעודה שהרי כבר איכא ענין הסעודה, הרי יש טעם גדול שאם היתה קביעות סעודתו במקום הקידוש ואיתעקרא ליה שרגא או אונס אחר שא"א לו לאכול שם ומוכרח לאכול במקום אחר, והוא באופן שודאי יקבע מקום אחר ולא ידחה סעודתו למחר מחמת שיש לו מקום אחר בלא טירחא גדולה שיהיה ספק בשביל זה שמא ימנע מלקיים הסעודה בלילה, או שהוא זהיר וזריז לקיים הסעודה בלילה דוקא כדצריכין לעשות לכתחלה ובשביל איסור הצער דרעבון בשבת שאף בשביל טירחא גדולה לא ימנע מלקיים הסעודה בלילה, לא נתבטל בעקירת השרגא ואונסין אחרים שא"א לו לאכול במקום זה שקבע עצם ענין קביעות האכילה שצריך לזה יחוד מקום, דהרי ודאי יקבע תיכף מקום אחר ויאכל שם כמו שעשה בשעה שקידש שקבע מקום לאכילתו, שלכן לא נתבטל ענין הסעודה שהיא בשעה שקידש שהקידוש היה התחלת המצוה דקריאה לשבת עונג מאחר שודאי יקבע מקום אחר שידוע לו שיכול לאכול שם. ונמצא שלרב היה יכול לאכול במקום האחר על סמך קידוש זה שעשה קודם דאיתעקרא השרגא ואונסין אחרים שהיה מוכן לאכול במקום הקידוש, גם במקום האחר אף שהוא

בבית אחר, אבל לשמואל היה צריך לחזור ולקדש בשביל ענין הראשון דאיכא ג"כ בקידוש שמצריך שיהיה במקום הסעודה, ובממקום למקום בחד ביתא שליכא חסרון דמקום סעודה אבל איכא חסרון דענין השני דמעכבין זא"ז, גם לשמואל כשאיתעקרא שרגא או אונסין אחרים שלא היה יכול לאכול במקום שקידש יוכל לאכול במקום האחר אם ידוע שודאי לא ימנע מלאכול סעודתו בלילה כדלעיל.

וא"כ ר"ה שקדיש בביתו על דעת לאכול שם ואיתעקרא ליה שרגא אחר הקידוש אם היה סובר כרב לא היה צריך לחזור ולקדש כשעיילי ליה למניה לבי גנניה דרבה בריה, דהא ודאי מאחר שקבע מקום לאכול ובשביל זה עשה הקידוש יקבע מקום אחר תיכף שליכא שוב חסרון אלא אליבא דשמואל דאיכא גם ענין הראשון דצריך שיהיה במקום הסעודה דוקא, ואולי הזכיר דעיילי למניה לבי גנניה דרבה בריה דלא היה לו טירחא כל כך או שהיה לו רצון להיות שם ולא היה נמנע מפני טירחא וגם לא היה ספק אם יתן לו רשות דרק מזה איכא ראיה דסובר כשמואל, דאם היה למקום אחר שהיה טירחא או ספק שיתנו לו רשות לא היה ראיה דסובר כשמואל, דאף לרב נמי היה לחזור ולקדש משום דלמקום אחר כזה לא היה ברור בשעה שקידש אם היה אוכל שם שאפשר לא היה אוכל בלילה והיה מקיים הג' סעודות למחר ביום. ומתורץ קושית הצל"ח.

אבל יקשה מהירושלמי א"ר בון ולא פליגי מאי דאמר רב בשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש, דמשמע דאם היה בדעתו לאכול בבית שקידש ואח"כ נמלך לאכול בסוכתו, היה מודה רב דצריך לחזור ולקדש, אף שעשה הקידוש בקביעות סעודה, וכן ממה שאמר ומאי דאמר שמואל בשהיה בדעתו לאכול בבית שקידש ואח"כ נמלך לאכול במקום אחר דרב נמי מודה בזה והא למאי דבארתי פליג רב בזה מאחר שקידש כשהיתה קביעות סעודה. וצריך לומר דמה שכתבתי שמועיל לרב כשקידש במקום שקבע לאכול שם ואכל אח"כ במקום אחר, הוא רק באיתעקרא שרגא וכה"ג באונסין אחרים שאינו יכול לאכול שם שלא נתבטלה קביעות אכילתו דהיה בשעה שקידש אלא המקום דהרי אדרבה כיון שקבע לאכול אז אף שהיה במקום ההוא הרי ברור וידוע מזה שאונס שיארע במקום זה יעשה שיקבע במקום אחר שאפשר לו בלא טירחא גדולה ולא יהיה לו מניעה מצד הרשות וכדומה, אבל בנמלך בלא שום אונס שלא לאכול במקום שקידש אף שקבע לאכול שם נתבטלה כל קביעותו דמתחלה ונמצא כקידש כשעדיין לא קבע כלל מקום לאכול דליכא ענין הסעודה כלל אף שידוע היה שודאי יאכלו שלא מחשיב זה לקביעות אכילה תיכף עתה כדלעיל, ולכן בהא דירושלמי דאמר ר' יעקב בשם שמואל קידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ולא אמר ונאנס מלאכול שם דמשמע שלא היה לו אונס

שהיה יכול לאכול שם כמחשבתו בקביעותו תחלה לאכול שם אך נמלך בעלמא מאיזה טעם קלוש, הרי נבטל בזה כל קביעות אכילתו והוא כמו שהיה בשעת הקידוש מסופק באיזה מקום יאכלו דהיה זה כליכא ענין האכילה כלל, דלא היה שייך לקדש דהא נמלך ונתחרט על קביעותו אז, והוי כלא קבע אז שום מקום דצריך לחזור ולקדש כשלא אכל שם במקום שקידש אפילו לרב, וכן היה במאי דא"ר אחא בש"ר אושעיא אמר רב בסוכתו עריבה עליו וקידש בביתו שמקדש בביתו יו"ט האחרון ואוכל בסוכתו, הוא דוקא כשלא היה בדעתו לאכול בבית שקידש אלא מתחלה חשב לאכול בסוכתו שעריבה עליו, אבל אם בתחלה היה בדעתו לאכול בביתו ואח"כ נמלך לאכול בסוכתו מפני שעריבה עליו כיון שאין זה אונס שנזדמן אחר שקידש שלא יכול לאכול בבית אלא דמתחלה לא חש לעריבות זה הוא בטול על עצם הקביעות אכילה דהיה לו מתחלה, והוי כלא נקבע אז שום מקום לאכילה דאין הקידוש מועיל דהוא כקידש כשעדיין ליכא ענין סעודה דאף לרב אינו מועיל, וכן הוא לשמואל בממקום למקום בחד ביתא.

והנה לכאורה כיון דבנמלך לאכול במקום אחר בלא אונס נבטל הקביעות, יקשה דאף אם חזר ממה שנמלך ורוצה לאכול כאן במקום הקידוש כמו דחשב תחלה נמי יצטרך לחזור ולקדש דהרי נמצא שקידש בלא קביעות לאכילה כלל, ולא משמע מגמ' אלא דבמקום האחר הדר קדיש שמואל, וכן ר"ה אבל במקום זה לא היו צריכין לחזור ולקדש, דהי"ל להגמ' לאשמועינן חדוש יותר גדול דאף כשחזר אחר שנמלך ואכל במקום הקידוש נמי צריך לחזור ולקדש, ואף אם לא נזדמן לר' ענן בר תחליפא שיראה זה בשמואל הי"ל להזכיר בעצמו דא"כ אף כשחזר ואכל כאן נמי יש לחזור ולקדש, וצריך לומר דבמקום שקידש אף שלא היה כלל דעתו לאכול בשעה שקידש ונמלך ואכל או שהיה דעתו לאכול בבית אחר שלא יצא לשמואל ונמלך ואכל כאן יצא כדכתב הב"י דנראה לו כן, ולכן אף שבלא אונס נבטלה קביעות מקום לאכול דמתחלה כשנמלך לאכול במקום אחר א"צ לחזור ולקדש אלא כשעשה כהמלכתו ואכל ממש במקום האחר, אבל כשחזר בו מהמלכתו ורוצה לאכול במקום שקידש א"צ לחזור ולקדש, וזה נראה בסברת הב"י שהוצרך לחדש זה ומקורו מסברתו, ולא כתב זה לראיה ברורה משום שהוא רק משמעות דהא אפשר שלא אמר זה ר' ענן בר תחליפא משום דלא נזדמן לו לראות עובדא משמואל בזה ולא רצה להוסיף מעצמו כלום או שסמך שהכל יבינו שאין חלוק בין מקום האחר למקום זה אחר שנמלך, אבל סובר הב"י דודאי היה לו לפרש דבר כזה דיותר נוטה להב"י בסברתו דבמקום הקידוש לא יצטרך לחזור ולקדש משום דבמקום הקידוש מסתבר לו שיש להועיל אף שלא היה בדעתו כלל לאכול ואף שהיה בדעתו לאכול במקום אחר

שלכן אם ר' ענן בר תחליפא לא היה סובר סברא זו הי"ל לפרש ומשמע שגם הוא סובר כסברת הב"י ומשמעותו זה הוא ממילא כראיה שיש לסמוך על זה.

וטעם הב"י נראה דמעשה הקידוש כיון שאין קידוש אלא במקום סעודה הרי הוא כנעשה מעשה לאכול כאן ואין מועילה מחשבה להוציא מידי מעשה, וזהו הכוונה במה שמסיק הב"י דלא חיישינן למה שהיה בדעתו, שלכאורה מה הוסיף בזה הלא כבר כתב הדין דהוי במקום סעודה, אבל הוא לטעם על הדין דהוא משום דלא חיישינן למה שהיה בדעתו נגד המעשה דקידוש דהוי זה כעין דברים שבלב שלא מקליש את המעשה, ומצד המחשבה שעכ"פ איכא דהא מועילה כשדעתו לאכול בשעת קידוש במקום אחר בחד ביתא, הוא רק להועיל שיוכל לאכול גם שם אבל לא מועילה להוציא מידי מעשה דקידוש, כהכלל שנאמר במחשבה במתני' דכלים פכ"ה מ"ט והובאה בקידושין דף נ"ט. ומסתבר דאף דבור לא יועיל להוציא מידי מעשה הקידוש אלא שיועיל להוסיף דיוכל לאכול גם במקום האחר ולא לאסור לאכול כאן ולא נימא שהועיל הדבור להחשיב שכל מעשה הקידוש נעשה דוקא לאכילה דמקום האחר ולא בכאן, וניחא שלא נצטרך לדחוק ולחלק בין הדעת לאכול במקום או שלא לאכול כלל הוא בין מחשבה ובין דבור.

ולפ"ז לרב שלדידיה ליכא הדין דהקידוש יהיה במקום הסעודה אלא שיהיה קביעות מקום לאכול, לא שייך להחשיב הקידוש למעשה לענין שיאכל שם, דהא כך הוא לענין הקידוש במקום זה או במקום אחר, ואף הקביעות שקבע בדעתו לאכול בשעת הקידוש הוא רק מחשבה דמחשבה אחרת מוציאה ממחשבה ראשונה בכל מקום חוץ מבטומאה דכי מעשה דמו כדאיתא בקידושין שם, ואף לר"ל דלא אתי דבור ומבטל דבור הא ללישנא קמא דוקא התם דנתינת מעות ליד אשה כי מעשה דמי לדידיה, וללישנא בתרא דר' זביד הא איתותב ר"ל, ונמצא שלרב איכא חומרא בדבר זה לגבי שמואל, דלשמואל אם עשה קידוש סתם ואף בחשב שלא לאכול או בחשב לאכול במקום אחר, אם נמלך ואכל במקום הקידוש יצא וא"צ לחזור ולקדש שם כחדוש הב"י ופסק כן הרמ"א ס"ג, ולרב לא יצא בעשה הקידוש אדעתא שלא לאכול כלל אף שאח"כ נמלך ואכל במקום שקידש. אבל כיון שהלכה כשמואל שפיר פסקו כן.

ולפ"ז ניחא הראיה מרבה שסבר כשמואל אף לפרש"י ורשב"ם וללי"ק דתוס' ד"ה ובקידושא דאם מתעקרא להו שרגא באושפיזא לא יאכלו כלל עד למחר גם להירושלמי שאף רב מודה דאין קידוש כשלא יאכלו כלל, בשלמא לרש"י ורשב"ם אפשר סברי דגמ' דידן פליג אירושלמי וסובר דלרב יוצאין בקידוש אף שאין אוכלין כלל, אבל להתוס' שמפרשי דלא פליג ואף לגמ' דידן דוקא כשדעתו לאכול במקום האחר יצא ידי קידוש

א"כ הא ליכא ראיה דסובר כשמואל דכיון שלא יאכלו כלל הא גם לרב לא יצאו בהקידוש כשלא יטעמו בבית רבה, ורק לל"ב דתוס' דיאכלו במקום שיש נר ואין יין איכא ראיה, (ועיין בצל"ח שמפרש הראיה רק לל"ב דתוס', אבל הא תמוה מאד דמה יעשה אליבא דל"ק דתוס', ואולי ידחוק לומר דל"ק דתוס' יסבור דגמ' דידן פליג על הירושלמי דלא כדסברי לעיל שודאי הוא דוחק גדול), אבל למה שבארתי ניחא דאין הראיה ממה שאמר להו דלא נפקיתו בקידושא דהכא דגם לרב לא יצאו כשלא יאכלו, אבל הראי' הוא ממה שאמר להו טעימו מידי, דלרב מאחר שבשעה שקידש רבה לא חשבו לאכול אלא באושפיזא לא היו יוצאין בקידושא דרבה אף אם יטעמו, אלא יצטרכו לעשות קידוש אחר, והא לא אמר להו שיקדשו ויטעמו אלא טעימי מידי לבד משום דכשיטעמו כאן אף שלא חשבו מתחלה לאכול כאן יצאו בקידושא דרבה, שזהו רק לשמואל ולא לרב. וא"כ מוכרחין לומר כהט"ז דאמר להו אחר שקידש שיטעמו שאז יצאו מצד סברת הב"י, ושפיר הוכיח הט"ז דאיכא ראיה מעובדא דרבה לסברת הב"י ופסק הרמ"א.

ומה שהקשה הנתיב חיים דלמה לא אמר להו רבה בלא חשש דעקירת שרגא מאחר שידע שמכוונין לצאת בקידוש רבה ולאכול באושפיזא דלא יצאו משום דהוא סובר דהלכה כשמואל, צריך לומר בהכרח שרבה לא הקפיד על תלמידיו אם סוברין כרב כמו הכללא בכל מקום דהלכה כרב באיסורי דאין להחשיב זה לטעות שיקפיד ע"ז ובודאי היו הרבה אמוראי בזמן רבה שהיו סוברין כרב דעדיין לא איפסק הדין ברוב כשמואל שלכן אף שהיו תלמידיו לא היה מקפיד עלייהו במה שהיו מתכוונין לצאת בקידוש שלו ודעתם לאכול בביתם, אבל אמר להם דיטעמו מידי שהוא מורה להם שהלכה כשמואל דאין קידוש אלא במקום סעודה ממש בשביל שהוא צורך להם עתה לידע דהלכה כשמואל מטעם דדלמא אדאזליתו לאושפיזא מתעקרא לכו שרגא ותצאו במה שטעמו כאן דלרב לא תצאו במה שטעמו כאן, ואף שהוא לקולא בעובדא זו כשאין לסמוך על רב בהוראתו אף קודם שנפסקה ההלכה כשמואל.

והנה ר' נסים גאון שמפרש דלשמואל אליבא דירושלמי אף מבית לבית אם היה דעתו לאכול בבית האחר א"צ לחזור ולקדש, והוא אף לגמ' דידן דהא פסק כן ולא היה פוסק כירושלמי כשגמ' דידן פליג עליו, מוכרחין לומר שאליבא דרב פליגי דגמ' דידן שנקט דינא דרב ודינא דשמואל בחד עובדא לענין שיצאו בקידוש דעושין בביהכ"נ שרב אומר יצאו ידי קידוש ושמואל אומר לא יצאו בהכרח שפליגי שהרי בחד עובדא הוא שזה אומר יצאו וזה אומר לא יצאו ול"ד להא דבירושלמי שאיירי בתרי עובדי שמואל אמר דינו שצריך לקדש בקידש בבית זה ונמלך לאכול בבית אחר ורב אמר דינו שמקדש גם

במקום אחר במי שסוכתו עריבה עליו ומקדש בביתו על דעת לאכול בסוכה שבזה שייך לומר שלא פליגי וגם שאין זה אוקימתא שמפורש החלוק בדברי עצמן, דשמואל לא אמר אלא בנמלך הרי משמע דאם מתחלה היה על דעת כן א"צ לחזור ולקדש, ורב הא אמר בדעתו לאכול בסוכה, דהוא כמעט הכרח לומר שלא פליגי, אבל בגמ' דידן שאיירו תרוייהו בחד עובדא ובפרט שהוא בקידוש דביהכ"נ שהעובדא הוא שכל אדם מקדש בביתו ובהכרח הוא בשביל אלו שלא מקדשין בעצמן שרב אמר שיצאו ושמואל אמר שלא יצאו הרי פליג גמ' דידן על הירושלמי שסובר דרב ושמואל לא פליגי דגמ' דידן סובר שפליגי. וזה נראה במש"כ הרא"ש אחר שהביא הא דר' נסים גאון ומה שמתרץ דבריו, מהא דבגמ' דידן משמע שלשמואל אינו מוציא אלא את האורחין, ומיהו בהא פליגי אגמ' דידן דמשמע התם דרב ושמואל לא פליגי אהדדי, דכוונתו שכן הוא בהכרח אליבא דר' נסים גאון ובודאי מפרש כן הר' נסים גאון שא"כ אפשר לומר דפליגי גם אליבא דשמואל כדפי' בק"נ כוונת הרא"ש עיי"ש.

עכ"פ מפורש ברא"ש דר' נסים גאון סובר דאליבא דרב פליגי הירושלמי והבבלי ורק אליבא דשמואל סובר שלא פליגי דבדבר שאין הכרח לומר שפליגי יש לנו לומר שלא פליגי, שלכן מפרש דלשמואל גם לגמ' דידן כשדעתו לאכול בביתו יצא ידי קידוש ורק בנמלך סובר שמואל דצריך לחזור ולקדש כדסובר הירושלמי. ונמצא לגמ' דידן שרב סובר שקידוש הוא אף בלא סעודה כלל ויוצאין כל השומעין בקידוש זה ואין שום צורך לקדש בבית אלא להוציא בניו וב"ב, ושמואל סובר דאין יוצאין בקידוש זה אלא אלו שדעתן לאכול ויש להם קביעות מקום לאכול אף שהמקום הוא בביתו שאינו במקום הקידוש כענין האחרון שכתבתי, וממילא אלו דצריכין לקדש בבית דלא סגי להו במה ששמעו קידוש בביהכ"נ שיכולין לצאת בו מאחר דהיה דעתם לאכול בביתם שהוא מקום קביעותם לסעודתם משום דיש להם אשה ובנים שצריך להוציאם אין דעתן לצאת כלל ידי קידוש כששמעו בביהכ"נ, דרק לרב שהקידוש אינו שייך כלל להסעודה ואין לו צורך לאכול בשביל הקידוש יש לנו לומר דבסתמא דעתו לצאת בביהכ"נ דיש לו תועלת באם לא יאכלו תיכף אלא לאחר איזה שעות שיוכל לטעום ולשתות, ואף שיצטרך לחזור ולקדש בביתו כדי להוציא בניו וב"ב מה בכך הרי ידוע לכל שאף מי שיצא מוציא, אבל לשמואל דהקידוש שייך להסעודה שהם מצוה אחת דקריאת עונג שהוא משני דברים קריאה ועונג ומעכבין זא"ז ומוכרח לאכול בשביל הקידוש אין לומר בסתמא דדעתו יהיה לצאת בקידוש דבביהכ"נ אף דרשאי גם לצאת דמאחר דיהיה מוכרח מצד הקידוש לאכול סעודה בפת בביתו וגם יהיה מוכרח לקדש בשביל בניו וב"ב וגם אלו שאין להם

ב"ב נמי הרי יוכל לקדש בביתו אלו שיש להם יין, דהרי אין לו שום תועלת במה שיצא בקידוש בביהכ"נ דהא תיכף כשיבא לביתו מוכרח לאכול ואם לא ימצא ב"ב בבית שיהיו מוכנים לאכול הא לא יצא ולא יוכל גם הוא לטעום כלום, ולכן הקשה למה לי לקדושי בבי כנישתא. אבל הא קשה דהא אפשר איכא מי שאין לו ב"ב וגם אין לו יין, שבשביל אנשים כאלו הרי יש לעשות הקידוש והם יצאו גם לשמואל כשדעתם לאכול תיכף כשיבאו לביתם, ע"ז תירץ הרא"ש שפיר דאתי למיטעי משום דלא יעלה על לבם דבר שאינו מצוי כזה שיהיה מי שאין לו ב"ב ואוכל לבדו בביתו שאינו הולך גם לבית אחר למכיריו לאכול שם לכבוד השבת בצוותא ויאמרו דהקידוש לא שייך כלל להסעודה, שלכן מקדשין בביהכ"נ כיון שהכל יוצאין בקידוש זה שלכן אף שג"כ יצטרכו לקדש בבית להוציא בניו וב"ב אפשר לא ימצא את ב"ב בבית שיהיו מוכנים לאכול תיכף אלא לאחר שעות ויהיה לו תועלת שיוכל לטעום איזה דבר כדלעיל והוצרך לתרץ שמקדשין בשביל האורחים, שלכן לא אתי למיטעי וממילא יועיל הקידוש גם לאלו שירצו מאלו שאין להם ב"ב כשירצה לאכול תיכף בביתו, וניחא שפיר תירוץ הרא"ש.

ולמאי דכתבתי דהראיה מרבה הוא מהא דהיו רשאין לטעום דהוא רק אם הדין הוא דצריך לאכול דוקא במקום הסעודה כענין הראשון דמצריך שמואל במקום סעודה ממש, אבל לרב אליבא דהירושלמי דכן סובר שמואל לגמ' דידן להר' נסים גאון אם יטעמו יצטרכו לחזור ולקדש מאחר שבשעת קידוש חשבו לאכול באושפיזא, הקשה המרדכי שפיר מהא דאמר רבה טעימו מידי אחר שכבר קידש דלר' נסים גאון אם יאכלו באושפיזא הא יוצאין בקידוש של רבה ואם לא יוכלו לאכול משום דאתעקרא שרגא אף בכאן לא יוכלו לטעום בלא קידוש אחר וליכא שוב תירוץ הק"נ והקרני ראם, אבל יש לתרץ דר' נסים גאון יפרש דרבה אמר להו קודם קידוש כדמפרש הנתיב חיים, דהא לדידיה לגמ' דידן סובר רב דיוצאין בקידוש בלא סעודה כלל ואם לא היה איכפת לו כשיעשו כרב לא היה לו לומר כלום, אלא דרצה שיעשו כמו שהוא סובר ולכן הוצרך לומר להם קודם קידוש דאם רוצין לצאת בקידוש שלו יטעמו.

[ענף ז']. ונשאר לנו לתרץ מה שקשה איך לא חשש שמואל לברכה לבטלה ונחית מאיגרא לארעא אחר שקידש שהקשה הצל"ח מאחר דלמה שבארתי דמותר אף לכתחלה לרב לקדש כאן על דעת לאכול במקום האחר, וכן לשמואל לתוס' בממקום למקום בחד ביתא הוא אף לכתחלה וא"כ מוכרחין לפרש דנחית אחר שקידש וחזר וקידש דקודם שקידש היה יכול לקדש על דעת לאכול בארעא, וגם בלא זה דוחק גדול לפרש דהיה זה קודם שקידש, דא"כ הא ליכא מראיית ר' ענן בר תחליפא שום הוכחה לדין זה, דכיון

שנמלך קודם קידוש לאכול בארעא איזה צורך היה לו לקדש באיגרא, ואין לפרש דכך אמר לו שמואל דאינו עושה באיגרא קידוש משום דאין קידוש אלא במקום סעודה אף בכה"ג דהוא בחד ביתא דא"כ היה אומר בפירוש אמר שמואל דאין זה במקום סעודה וכל העובדא שסיפר הוא למותר ממש, וא"כ משמע שלא אמר לו שמואל בפירוש כלום אלא מהעובדא שעשה כן שמואל יודע דסובר שמואל דאין זה במקום סעודה, והא אין לידע כלום מעובדא זו, ונצטרך לדחוק דר' ענן בר תחליפא העיד שיודע בברור גמור שמאיזה טעם רצה שמואל לעשות קידוש באיגרא ומ"מ לא עשה הקידוש באיגרא אלא בארעא נגד רצונו שלכן ודאי הוא משום דלא היה יוצא בקידוש ההוא, דא"כ חסר העיקר בגמ', ולכן צריך לפרש דהמלכתו למיחת מאיגרא לארעא היה זה אחר שקידש והדר קדיש בארעא פעם שניה, וא"כ קשה איך היה מותר לשמואל לגרום שיהיה ברכת קידוש הראשון ברכה לבטלה כדהקשה הצל"ח.

ולכן היה נראה לומר דבר חדש דהא חזינן שאמר רבא בביצה ל"ד ע"ב מקרא ודקראת לשבת עונג ששבת קובעת למעשר שהוא גם על פירות ועל שתיה דכל אכילה דבשבת הוא קביעות כדפרש"י שם ולקמן דף ק"ה כתב הרשב"ם פי' אכילת עראי דשבת חשבי אותה קבע למעשר במס' ביצה משום דהוי עונג אפילו סעודת כל שהוא דידה קבע היא, ונמצא לפ"ז דהא דדרשינן במקום קריאה דקידוש שם תהא עונג הוא אף בעונג דכל אכילה ושתיה אף בפירות ואף בכל שהוא, ובתוס' הא מפורש דטעימו מידי הוא טעימת לחם שיוצא בה ידי סעודת שבת ולא במיני תרגימא, ואף הגאונים שהביא הטור שסגי בשתיית כוס יין כתב דפירות לא מהני, וכן הוא בש"ע סעי' ה', ועיי"ש במג"א ס"ק י"א שהביא משה"ג דכתב דאף בפירות דיו מהאי טעמא שכתבתי דכל סעודת שבת נחשבת קבע אבל צריך להבין הטעם דפירות לא מהני וכ"ש שיטת התוס' והרא"ש דמצרכי דוקא לחם.

ותמוה לי דברי הב"י שכתב אין להוכיח שהתוס' והרא"ש חולקים על סברא זו מדכתבו דטעימו מידי שאמר רבה היינו טעימת לחם דוקא דאיכא למימר דלא כתבו כן משום דבשתיית כוס לא ליפקו מידי קידוש אלא משום דלא נפקי ידי סעודה אלא בפת וכדמשמע מסוף לשונם אבל אפשר דמודו לדברי גאונים הללו דלענין קידוש במקום סעודה שפיר מיקרי מקום סעודה במקום ששותה כוס יין שחייב עליו ברכה, הא בתוס' מפורש שלא הקפיד רבה על מה שלא יאכלו ולא יקיימו חיוב הסעודה משום שיוכלו לעשות למחר שלש סעודות אלא על מה שלא יקיימו חיוב הקידוש בלילה. (וצריך לומר דאף שאמר רבא בדף ק"ז דמי שלא קידש בע"ש מקדש והולך כל היום כולו עד מוצאי

שבת הוא רק כשנאנס ולא קידש בלילה אבל עיקר חיוב הקידוש בלילה וכמפורש בדף ק"ו דעל מה שתניא בברייתא אין לי אלא ביום בלילה מנין הקשה הגמ' אדרבה עיקר קידושא בלילה הוא קדיש דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי, וכן כתב הרמב"ם פכ"ט ה"ד עיקר הקידוש בלילה ופשוט שאינו רק מדין זריזין מקדימין אלא שכן הוא מעיקר המצוה לקדש בלילה דוקא, וכלשון הטור והש"ע [או"ח] בסימן ער"א אם לא קידש יש לו תשלומין למחר כל היום וכדכתב הרמב"ם בה"א שנקט שם עצם המצוה וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, ונראה דבשביל זה נקט זה הרמב"ם דדין הזריזות במצוה לקיים בהקדם הוא דין כללי בכל מצות התורה ופשוט שאף בלילה יש לזרז להקדים כל מה שאפשר והי"ל להרמב"ם למינקט מצות הקידוש כל השבת והיינו יודעין דיש לעשות בלילה מדין זריזין מקדימין, דבגמ' הא לא נקט זה לחדוש דין אלא להקשות על הלשון אין לי אלא ביום בלילה מנין שלכן אפשר שאף שלענין עצם המצוה שוה ביום ובלילה הקשה דא"צ קרא לרבות הלילה שהוא אדרבה תחלת יומא, אבל הרמב"ם הא נקט זה לדינא ואם הוא רק מענין זריזות ליכא בזה חדוש, אבל הוא שמשמיענו שעיקר המצוה הוא דוקא בלילה אך באם נזדמן שלא קידש בלילה מקדש כל היום, והוא כענין תשלומין שכתבו הטור וש"ע וידע זה ממה דאמר בגמ' המקשן בטעמו דכי קדיש תחלת יומא בעי לקידושי דהוא טעם ששיכות הקידוש הא הוא בתחלת יומא, ונ"מ לדינא שאף בשביל צורך גדול אין לדחותו מבלילה להיום דאם היה זה רק בשביל זריזות היה רשאי לדחותו למחר בשביל צורך). ובשביל זה כתבו דמוכרחין לומר דאמר להם לאכול לחם משום דהקידוש צריך לעשות דוקא במקום הסעודה שיוצא בה בלילה דהוא דוקא בלחם, וכן הוא כוונת הרא"ש, ואף בלא זה הא אם היתה צורך הטעימה בשביל לצאת הסעודה לא היה ראיה מרבה דאין קידוש אלא במקום סעודה וצ"ע בכוונת הב"י.

וי"ל דהתוס' והרא"ש סברי דאף שאה"נ דשייך לקדש גם על כל אכילה ושתיה דהם בלשון עונג עיקר העונג הוא הסעודה דאכילת לחם כדכתבו בטעם שאין יוצאין סעודת ערבית ושחרית אלא בלחם שהם עיקר כבוד שבת דלכן כשרוצה לשתות יין ולאכול פירות וכל דבר צריך נמי לקדש דהא הם נמי ענין עונג שבקרא שנאמר שצריך לאוכלם במקום קריאה דקידוש, אבל לא נפטר בקידוש זה שעושה כשרוצה לשתות יין ולאכול פירות, גם כשיאכל אח"כ הסעודה החשובה שיש בזה יותר כבוד שבת שהוא עיקר העונג שמטעם זה לא נפטר מחיוב הסעודה דערבית ושחרית באכילות אחרות אלא בלחם והקידוש שעשה כשאכל הפירות אינו על עיקר העונג ויהיה מחוייב לעשות עוד הפעם קידוש כשיאכל הסעודה דלחם, ויותר היה נראה לפרש כן אליבא דהרא"ש שפי'

במקום עונג שם תהא קריאה, שללשון זה איכא המשמעות דהעונג מחייב הקריאה דקידוש, שלכן שייך גם לפרש שעל כל עונג יצטרך לעשות קידוש במקום ההוא אבל מסתבר שאם יעשה קידוש על עיקר העונג שיפטר מזה על שאר עניני העונג ואף בדומה לו, שלכן כשקידש בשעה שאכל פירות ושתה יין לא נפטר מקידוש כשיאכל אח"כ סעודה דלחם שהוא עיקר העונג ואף לא מפירות ויין הדומין לו כשיאכל במקום אחר, אבל כשקידש כשאכל לחם נפטר מקידוש על כל עונג שיעשה שוב בכל מקום שיהיה, ולכן שמואל באיגרא כשעשה קידוש הרי שתה הכוס שבשביל זה נמי רשאי לעשות קידוש אבל לא נפטר מזה ממה שיאכל בארעא אף יין ופירות וכ"ש שלא נפטר מאכילת לחם שיאכל בארעא, ונמצא שאף לכתחלה כשרצה לשתות יין באיגרא ולאכול פירות וכל דבר היה רשאי לעשות קידוש בשביל עונג זה, ואח"כ כשיאכל סעודתו בלחם בארעא לעשות קידוש עוד הפעם ולא היה זה לבטלה, לכן אף כשחשב בשעת הקידוש לאכול באיגרא הסעודה דלחם כחיוב הסעודה בערבית ליכא ברכה לבטלה על שנמלך אחר הקידוש לאכול סעודתו דלחם בארעא שהוצרך לחזור ולקדש דמ"ש מבתחלה שהיה רשאי לעשות כן, דהא ודאי אף שנמלך מלאכול שם הסעודה דפת שתה עכ"פ שם היין דהא היה מחוייב לשתות תיכף היין במקום ההוא דבשינוי מקום היה צריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן שזה ודאי היה לבטלה.

אבל אף ללשון הרשב"ם והתוס' ד"ה אף ידי דבמקום קריאה דקידוש שם תהא עונג שלשון זה הא לא משמע דהעונג הוא מחייב קריאה דקידוש אלא דהעונג יהיה במקום הקידוש ולא הותר לו לעשות במקום אחר, אבל ממילא הא כשיעשה עונג במקום אחר יצטרך לעשות קידוש מחדש שם דהרי לא יוכלו לקיים העונג שם, ונמצא שלא יוכל לאכול שום דבר במקום אחר אלא רק שם שודאי לא מסתבר שהקידוש יעשה מניעה מחיוב ומצות העונג שלא יוכל ליהנות בשום מקום אלא דוקא במקום שעשה הקידוש, שלכן ברור לגמ' שלא כל סעודה צריך להעשות במקום הקידוש אלא רק סעודה הראשונה והותר בזה לאכול שוב בכל מקום, וא"כ נמי שייך לומר בעונג אחר דאכילת ושתיית כל דבר נמי יתיר עונג האחרונות ונצטרך ג"כ לומר דלא ניתר עונג היותר גדול בהקידוש שנעשה בו עונג הקטן, ואולי אף לא עונג קטן כמוהו ורק כשניתר עונג הגדול ניתר גם עונג גדול כמוהו וכ"ש עונג הקטן ממנו, אבל לפ"ז היה לן לאסור לעשות קידוש אלא במקום הסעודה דלחם ויקשה על שמואל, וצריך לומר דכיון דהוא דין בהסעודה יש לנו לומר שהוא מצד ענין זה דאיכא בקידוש דיהיה במקום הסעודה שהקידוש הוא דבר המתיר הסעודה, שג"כ הוא בחשיבות מצוה כהפרשת תרומות ומעשרות שמתיר

מטבל ושחיטה שמתיר הבהמה לאכילה וטבילה שמטהר מטומאה, שלכן גם בקידוש ענין זה דמקום סעודה הוא להתיר העונג, (ולפ"ז יהיה הדין איסור אכילה לפני קידוש אסמכתא מקרא זה דוקראת לשבת עונג מה שאין זה באיסור אכילה דקודם כל מצוה שא"כ אין הכרח שיהיה ככל המצות שאם התחיל אין מפסיקין דלא כדכתבתי בסימן הקודם וצע"ק), ששייך ג"כ לומר דרק כשהותר עונג הגדול דהוא האכילה הותר הכל, אבל מ"מ יהיה מותר גם לעשות קידוש להתיר עונג שרוצה לעשות מפירות ויין וכדומה אך קידוש זה לא יתיר עונג דבמקום וזמן אחר וכ"ש שלא יתיר עונג הגדול דסעודה בלחם. ויהיה פירוש אין קידוש אלא במקום סעודה שהוא סעודת לחם לתוס' והרא"ש, היינו שהקידוש שפוטר מחיוב הקידוש הוא דוקא כשעשה הקידוש במקום הסעודה אבל כשעשה הקידוש שלא במקום סעודת לחם לא נפטר עדיין דאח"כ כשיאכל הסעודה דלחם יצטרך לקדש פעם אחר, ואף כשירצה לעשות עונג אחר מפירות ויין וכדומה במקום אחר יצטרך לקדש פעם אחר, שלכן ניחא הא דשמואל שאחר הקידוש ששתה היין נחית לארעא לאכול סעודתו והדר קדיש.

[ענף ח']. אבל שיטת הגאונים לכאורה תמוה דהא ודאי מודו שבשתיית יין לא יצא ידי חובת הסעודה, וא"כ הוא משום דסברי דכיון דלא נאמר אלא וקראת לשבת עונג יוצא בקידוש גם בעונג דיין שהוא בכלל עונג דקרא זה כדילפינן מזה לקביעות מעשר שהוא גם ביין, שא"כ מ"ט אינו יוצא לדידהו בפירות שג"כ נקבעו למעשר בשבת ועיין במג"א ס"ק י"א דמשמע דהוא משום דחמרא סעיד ומטעם זה כתב דאוכל מיני תרגימא מחמשת מינים נמי הוא מקום סעודה ויצא דחשיבי טפי לסעודת שבת, היינו מהא דסעודה שלישית אינו יוצא ביין לכו"ע ויוצא במיני תרגימא דה' מינים כדפי' במחצה"ש וכן הוא בפמ"ג בא"א, ומטעם זה כתב דגם תמרים דסעדי וזייני יש לומר דהוה קידוש במקום סעודה, אבל צריך מקור וטעם שיהיה מעלת סעיד שייך לחשיבות מקום סעודה לקידוש דמסברא בעלמא אין לומר כן.

ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דאין כוונת הגאונים דיצא ידי קידוש לגמרי שיוכל לאכול מעתה אף במקום אחר ולאחר איזו שעות דלזה גם הם סברי כתוס' והרא"ש דהוא דוקא באכילת לחם, אבל הוא רק לענין ההיתר לשתות שם יין גם בלא אכילת לחם, וגם לאכול שם פירות וכל דבר דבשתיית יין יצא שם בהקידוש ולא יתחשב לבטלה, ומקורם הוא מהא דשמואל דנחית מאיגרא אחר שעשה קידוש לארעא והדר קדיש, הרי דלא היה ברכת הקידוש שלו לבטלה והוא משום דשתה היין מכוס הקידוש כפי הדין והותר לו שמה לאכול כל דבר אף אחר שנמלך שלא יאכל שם סעודתו דבלחם, וה"ה שמתחלה

היה יכול לעשות קידוש על דעת שלא לאכול שם לחם אלא לשתות היין דקידוש, אבל לא פטר לו קידוש זה לגמרי דכשיאכל סעודתו בלחם אח"כ במקום אחר ובזמן מאוחר יצטרך לקדש מחדש וה"ה לשתות יין במקום אחר כדכתבתי לתוס' והרא"ש, אך פליגי באם לא ישתה יין כהשיעור דלמה שכתבתי תחלה לתוס' ורא"ש לא יהיה לבטלה אף כשיאכל פירות, ולהגאונים יהיה זה לבטלה אלא דוקא בשתיית יין, משום דהראיה מעובדא דשמואל היא רק על שתיית יין דיין הא ודאי שתה דכן היא דינו דהמקדש, אבל לא שמעינן מזה שגם באכילת פירות בלא שתיית יין היה מותר.

וטעם החלוק נראה דאף שגם פירות נקרא עונג שמטעם זה גם אכילת פירות הוא בדין קבע למעשר, מ"מ מסתבר להו דלענין שיתחשב סעודה לענין קידוש לא סגי במה שדין אכילת השבת קראו עונג אלא בעינן דבר שהוא עונג בעצם, דהא חזינן דעל קרא זה דוקראת לשבת עונג שמחייב אותנו לענג את השבת שאל בגמ' שבת דף קי"ח ע"ב במה מענגו ואמר רב יהודה בריה דר' שמואל בר שילת משמיה דרב בתבשיל של תרדין ודגים גדולים ור"ח בר אשי אמר רב אפילו דבר מועט ולכבוד שבת עשאו ה"ז עונג ואר"פ דהוא כסא דהרסנא, ועיין בט"ז רמ"ב חלוקי הדינים בזה, עכ"פ לא היה סגי בסתם אכילה דבכל יום דזה נקרא בשבת עונג ונשמע מזה רק שמחוייב לאכול ולשתות לכבוד שבת וכל מה שיאכל וישתה הוא העונג בשבת, אלא ודאי שבקרא זה איכא כמה ענינים חדא דכל מה שאוכל בשבת נחשב לעונג שלכן הוא קבע ושנית דיוסיף ממש על אכילתו בדברים המענגים להאדם יותר מצד המציאות דיש בהם יותר הנאה והוא לכל אחד כפי יכלתו שזהו כסא דהרסנא להעני ותבשיל של תרדין ודגים גדולים לעשיר, ולענין זה הוו מינים אלו עדיפי מלחם שאוכל בכל יום, וגם איכא בקרא זה אכילת הלחם בסעודה שהוא חיוב שלש הסעודות בשבת דאף שהוא לחם דרגילין לאכול בכל יום מ"מ הוא דבר היותר חשוב, שלכן מסתבר להו שלענין קידוש צריך דבר שהוא עונג בעצם וחשוב דהוא יין דאף שאינו חשוב זה לחשיבות עונג דסעודה דאיתא בהאי קרא חשוב זה עכ"פ לקיום מצות עונג שניתוסף בקרא שצריך לענגו באכילה ושתיה יותר על מה שדרכו לאכול בחול כהא דדגים גדולים וכסא דהרסנא והוא גם עדיף מינייהו דביין איכא שמחה, ולכן כיון שכל הראיה היא מעובדא דשמואל אין למילף אלא שתיית יין שזה ודאי ששתה מכוס הקידוש ולא פירות ואפילו לא דגים גדולים ובשר דאולי גריעי מיין, וזה נראה בכוונת המג"א שאף שהביא הא דשה"ג דאף בפירות דיו משום דכל סעודת שבת נחשבת קבע כתב ודעת הטור וש"ע עיקר, ולא כתב טעם לדחות טעם שה"ג, דהוא משום הא דכתבתי דכיון שאיכא בקרא זה גם חיוב עונג בעצם מסתבר כהגאונים שדין

קידוש במקום סעודה שילפינן ג"כ מקרא זה הוא דוקא סעודת דבר שהוא עונג גם בעצם שלכן לא הוצרך לבאר זה.

והנה לפ"ז ראיה שסגי בשתיה דצריך לשתות מכוס הקידוש, דהוא לרב עמרם גאון ורב צמח גאון ברביעית דוקא כדהובא בראי"ש לקמן דף ק"ז (סי' י"ח) ולהרא"ש וכמעט כל הפוסקים סגי בכמלא לוגמיו שהוא פחות מרביעית, וכדסובר כן הב"י רע"ג שכתב על הא דכתוב בהגהות פכ"ט סק"פ בשם הר"מ דכוס מילה בשבת יתננו לתינוק דלפי דברי הגאונים שפיר דמי שישתה המוהל עצמו כשיעור שחייב עליו ברכה וכן פסק הרמ"א בסעיף ה', משום דאין מקום לפ"ז להצריך שישתה עוד רביעית לבד מה שהוצרך לשתות מכוס הקידוש כדהצריכו הלבוש והב"ח, ומה שהקשה הט"ז דא"כ כל קידוש לא יצטרך להיות במקום סעודה דהא מצריך לשתות כמלא לוגמיו, לא קשה כלום למה שכתבתי דאין יוצא ידי קידוש לגמרי אלא לענין שמותר לאכול בכאן פירות וכל דבר אף שלא יאכל לחם ולענין שלא היתה ברכת הקידוש לבטלה והיה מותר לשתות היין, וגם בלא זה לא קשה כלום דהא נוגע זה לענין השומעין שלא שתו כלל ואף לאלו שלא שתו אלא משהו דהא כמלא לוגמיו א"צ לשתות אלא המקדש או אחד מהן. ואף שהכרח ששתה שמואל הוא רק בכמלא לוגמיו מ"מ כתבו דהוא בשיעור שחייב עליו ברכה אחרונה דהוא ברביעית כדכתב המג"א בס"ק ח' הוא דמסתבר להו שלא חשוב פחות מכשיעור להקרא עונג בעצם, אף דקרוי עונג לענין קביעות מעשר אף למשהו דאסור לאכול כשלא מעושר אף שלא ראה פני הבית דעכ"פ אינו עונג בעצם ושמואל כשנחית סברי דודאי שתה כשיעור.

והנה לפ"ז בקידוש דבבהכ"נ שברכת הקידוש אינה לבטלה משום דהאורחים יוצאין בזה ויכול המקדש לשתות יכול הוא לשתות אפילו לא ירצה לשתות רביעית ואף לא כמלא לוגמיו דהא לענין היתר השתיה בביהכ"נ דהוא מקום הקידוש הותר לשתות אף שלא יצא ידי הקידוש לגמרי, ול"ד למה שמצריכין שישתה רביעית דהוא מאחר שאין בכאן מי שיוצא בהקידוש וכל הקידוש עושה בשביל עצמו משום שרוצה לאכול בכאן פירות וכדומה הרי יהיה ברכת הקידוש לבטלה שלא הותר לעשות הקידוש אלא במקום עונג שהוא עונג בעצם דהוא דוקא כשישתה יין כשיעור רביעית, וימצא שגם שתייתו פחות מכשיעור היה באיסור, אבל כשהקידוש עושה בשביל האורחין שאינו לבטלה יש להתיר לו ולכל מי שרוצה מהשומעין לשתות מכוס הקידוש אף פחות מרביעית, ולתוס' והרא"ש למה שבארתי הא ודאי יש להתיר.

ועיין במג"א בס"ק ח' שמסיק על מש"כ דהגאונים מצריכין שישתה רביעית וכן משמע מפסחים ק"א שכתבו התוס' בד"ה ור' יוחנן ששתו בביהכ"נ ואפ"ה לא יצאו ידי קידוש, ופי' בלב"ש שראייתו היא מהא דשמואל פליג וס"ל דאפילו ידי קידוש לא יצאו דבעינן במקום סעודה וכוותיה קיי"ל, ולכאורה תמוה דלשמואל כיון שלא יצאו הא אסור להם לשתות ונצטרך לפרש כיון שלא יצאו לשמואל דגם לא שתו ורק ר' יוחנן דסובר כרב דיש קידוש שלא במקום סעודה היו רשאין לשתות אף משהו, וא"כ אפשר איירי הגמ' דלענין השומעין דלא אפשר להו למיטעם רק משהו דהא אין עושין קידוש על כוס גדול המחזיק אף עשר כמלא לוגמיו שהוא לצבור המוכרח דבעשרה וכ"ש רוב בתי כנסיות שהוא צבור גדול, וגם הא השומעין אין צריכין כלל לטעום אלא משהו, שלר' יוחנן דסובר דשינוי מקום א"צ לברך יצאו גם ידי יין אף בשתיית משהו, ולענין המקדש עצמו אפשר דאה"נ שיצא גם לשמואל כיון שטעם מלא לוגמיו. ולמה שכתבתי דרשאין לשתות אף לשמואל גם בפחות מרביעית כיון שברכת הקידוש אינה לבטלה דהא האורחין יוצאין בקידוש, הרי גם לשמואל שתו כל הקהל והמקדש שתה מלא לוגמיו ומ"מ אמר שמואל על כולם שלא יצאו הרי ראיה שבפחות מרביעית לא יצאו. אבל למה שפירשתי גם בשתיית רביעית לא יצא לשמואל לגמרי אלא באכילת פת כתוס' והרא"ש, והמג"א הא סובר דבשתיית רביעית יצא להגאונים לגמרי דלא כדבארתי וא"כ צריך להבין טעם הגאונים לשיטתו.

וצריך לומר דמפרש דהגאונים סברי דעונג הוא על היין כמו על הלחם, ואולי עוד עדיף דהא ילפינן מהאי קרא דאינו יוצא מצות עונג בלחם שאוכל גם בחול אלא בתבשיל של תרדין ודגים גדולים והעני לכה"פ בכסא דהרסנא, ונמצא שאדרבה בקרא זה דילפינן גם דקריאת הקידוש תהיה במקום הסעודה הוא גם על הסעודה דיין, ואף שלפ"ז גם דגים גדולים ובשר ועוד מינים חשובים כאלו שיוצא בהם מצות עונג יש להחשיב מקום סעודה דמ"ש מיין, אולי מסתבר להו דכיון דלא סעדי ולא זייני הם רק עונג כשאוכלם בתוך הסעודה דפת שמהפת הוא נסעד וניזון או אחר שאכל פת שהוא שבע ולא יצטרך לדבר הסועד ומיזן, והקידוש הא רוצה לעשות בלא אכילת פת, לכן סברי שרק על דבר עונג שגם סעיד ומיזן נאמר שבמקום שיעשה עונג זה יעשה קריאה דקידוש. וניחא לפ"ז מה שכתב המג"א דיוצא לדידהו גם במיני תרגימא מחמשת המינים דחשיבי טפי לסעודת שבת והם סעדי וזייני, וגם שפיר כתב הפמ"ג דגם תמרים דזייני נמי הוא במקום סעודה לדידהו. אבל לענין היתר לעשות קידוש הוא גם כשרוצה כל דבר מאחר דכל דבר הוא ג"כ בשבת בחשיבות עונג כדכתבתי להתוס' אבל לא נפטר מקידוש כשיאכל

במקום אחר אלא כשישתה יין ושאר דברים דזייני ולכן שמואל שלא שתה רביעית ולא אכל באיגרא דברים דסעדי וזייני הוצרך לקדש עוד הפעם כשנחית לארעא לאכול שם.
והוכיח המג"א להא דמצרכי הגאונים דוקא שתיית רביעית שמברכין עליו ברכה אחרונה ולא סגי בכמלא לוגמיו אף שג"כ סעיד וזן פורתא דהא בשביל זה חייב כרת ביום כפור בכמלא לוגמין, מהא דשמואל אמר דלא יצאו בקידוש דבהכ"נ שמשמע אף לא המקדש דשתה כמלא לוגמיו כדינו דמאחר דמותרין לשתות הא גם לשמואל שתו כולם אלמא דצריך רביעית דוקא, ורביעית מסתמא לא שתה מאחר דיצטרך לעשות עוד הפעם קידוש שלכן ישתה רק מה שצריך לכתחלה דהוא כמלא לוגמיו וניחא ראייתו גם לדידיה אליבא דהגאונים, וגם ניחא עובדא דשמואל דהיה מותר לעשות כן.
ולמה שבארתי שיטת הגאונים מתחלה דלא כהמג"א ניחא מש"כ הב"י דאפשר דלא פליג התוס' על הגאונים דכוונתו דגם התוס' דההיתר לעשות קידוש אינו אלא כשרוצה לשתות יין ומה שפירשו טעימי מידי הוא דוקא בפת הוא לענין ליפטר לגמרי במצות קידוש דזהו דוקא בסעודה דנפיק בה ידי חובתו בדין סעודת שבת דהוא בפת דוקא, אבל אין כוונתו שרבה אמר טעימו בשביל הסעודה דהא אדרבה מפורש שלא הקפיד על מצות הסעודה אלא על מצות הקידוש כדהקשתי.
ומה שבסימן רס"ט כתב המחבר דלא יטעום המקדש מכוס הקידוש דבבהכ"נ נראה דהוא רק בזמננו שליכא אורחים שהוי ממש שלא במקום סעודה ואין זה קידוש כלל שלכן אסורין לטעום, אבל כשאיכא אורחים שהוא קידוש מותרין לטעום למה שבארתי בין לפי הפירוש דבתחלה בין אליבא דהמג"א והוא מוכרח דאל"כ הי"ל לגמ' לשאול לשמואל איך עושין בבהכ"נ עם היין משמע דגם לשמואל היו רשאין לשתות בביהכ"נ אף שלא יצאו ידי קידוש ליפטר אף במקום אכילתם ורק בזמננו שליכא אורחים שאינו קידוש כלל כתבו דיתנו לתינוקות.
ויש טעם להא דהלבוש והב"ח ושכן הסכימו הט"ז והמג"א דמשמע להו דקריאת הקידוש צריך להיות לבד העונג ולכן צריך לשתות יין להעונג לבד מה שצריך לשתות מכוס הקידוש, אבל אינו מוכרח זה כלל.
וראיתי בהמאירי דברים שצריכין עדיין באור ולא מבואר לי בעניותי וה' יאיר עיני להבין כל דברי רבותינו. אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן סד

שימוש בחשמל בשבת מע"כ ידידי הנכבד הר"ר שמחה קליין שליט"א.

הנה מצד מחלתי ל"ע לא יכלתי לדבר עם ידידי אלא רק מינוטן שלא הספיק לדבר בדבר החשמל (עלעקטרי) ונמסר לי שאלתך בכתב, ואכתוב בקצור הדין בלא טעמים.

א שלהשתמש בחשמל אף שלא להבעיר כמו לעלות ולירד אל העליות הגבוהות אסור, וכן אף לקרר הפריזידער [מקרר חשמלי] אסור וכדומה. וכ"ש שאסור להבעיר נרות החשמל.

ב להשתמש במה שנעשה בחשמל מערב שבת מותר.

ג להשתמש במה שעשו נכרים בשבת מכיון שבחשמל ממש אף בנכרים מועטים הרי צריכין לתקן כל מכונת החשמל שבעיר אף רק בשביל בית אחד כמו לכל העיר אין לאסור לישראלים אף שהם המרובים וכ"ש כשהנכרים מרובים כמו בערי מדינתנו אמעריקא.

ד בארץ ישראל שהרוב ישראלים ויש לחוש שגם הפועלים הם ישראלים לא שייך היתר זה ומ"מ רובא דאינשי אף מת"ח ויראי השי"ת ואף בבתי כנסיות וגם בישיבות נוהגין היתר, ורק מיעוטא דגדולי תורה ויראה נוהגין בבתיהן איסור, לא ידוע לי עיקר הטעם אבל שמעתי כי הכל מכינים לא רק בערב שבת אלא כל הימים שהחשמל יעבוד בעצם שלא ע"י אנשים ורק שמוכנים שם אנשים לתקן כשיתקלקל, ולכן סומכין שלא נתקלקל ולא הוצרכו לתקן שהוא כמין חזקה, וגם יש גם פועלים נכרים לתקן כשיתקלקל, שאז לא היה אסור מטעם שיש גם בתי נכרים כדלעיל, שלכן איכא גם ספק ספיקא שמא לא נתקלקל ואף אם נתקלקל שמא תיקנו נכרים לכן נוהגין להתיר. עכ"פ אם אשתך אינה רוצה להחמיר אין לך למחות בידה אף שאתה רוצה להיות מן המחמירין ובפרט שקרוב הדבר שיביא זה לידי מריבות בבית, ואף אתה בעצמך אם קשה לפניך להחמיר מאחר שרוב ת"ח שבא"י מקילין בזה, (ועי' בתשובה בהשמטה בסוף הספר). ידידו, משה פיינשטיין

## סימן סה

נער בר מצוה שהתחנך בהברה ספרדית ורוצה לקרות בתורה או להיות ש"ץ בביכנ"ס שנהגו בו בהברה אשכנזית בע"ה עש"ק י"ג תמוז תש"מ מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר יוסף הכהן אופנהיימר שליט"א רב ואב"ד דקהלת אחדות ישראל דארגענטינא

הנה ודאי צדק כתר"ה שמדינא אין לשנות הנוסח וההברה וכדכתבתי באג"מ ח"ג דאו"ח סימן ה' שלכן צריך ללמד עם התלמידים במדינותינו בהברה אשכנזית, אבל עתה מחמת שזה כמה שנים בבתי הספר ובישיבה התיכונית מלמדין אותן בהברה ספרדית,

יש הרבה שכאשר יש להם בן שנעשה בר מצוה אין רוצים להטריח לבניהם שילמדו גם לקרוא בהברה אשכנזית והולכים בשבת שנעשה בר מצוה לביהכ"נ אחר וגם יש שהולכים לביהכ"נ קונסרוויטיווים והוא הפסד גדול לביהכ"נ אחדות ישראל בין בממון בין במתפללים, שלכן רוצים אנשי הועד של הקהלה שכתר"ה יתן רשות שקראו נערים כאלו בהברה ספרדית, הנה באלו הנערים אשר הם קורים רק את פסוקי התורה שמחזיר המפטיר והפטרה, ליכא שום קפידא שהרי מקילין בהפטרה ברוב המקומות וקורין אותו גם מתוך חומש שנדפס שם רק הפטרה אחת ואין זה אף ספרא דאפטרתא, לבד מה שהוא בנייר, ואיכא הרבה מקומות שאומרין כל הקהל ואין שומעין כלל לקריאת מי שנקרא למפטיר; אף שאני סובר שהוא שלא כדין אבל כבר הרבה דורות שלא מיחו בזה ולכן הוא עניין של קורא היחיד שלא שייך לשינוי מנהג ביהכ"נ. אבל כשיש נער הרוצה לקרות כל הקריאה שהוא ענין של הצבור, הנה יש להנהיג מפני השלום שיקרא הנער בבית הכנסת ויקראו פרשת השבוע בהברה אשכנזית כמנהגם תמיד בחדר שני אף שיהיו רק מנין מצומצם שם וזה אם ליכא מנין ראשון, דאם איכא מנין ראשון בביהכ"נ אז סגי במנין הראשון כמנהג ביהכ"נ. ובנער שרוצה להיות ש"צ מכיון שאנחנו אין יוצאין בתפלת הש"ץ אלא הוא בשביל קדושה ועניית אמן ומודים אין להקפיד כל כך על הזדמנות איזה פעמים בשנה. וגם יש לעיין אם בארגענטינא שנקבצו מכל המדינות ולא כל כך בריבוי שיתיישבו במקום ביהכ"נ אחד יהודים שבאו ממקום אחד שנוהגים מנהג אחד ומדברים בהברה אחת שיוכלו לקבוע מנהג דאף אם מעט הראשונים היו הרוב ממקום אחד הרי ידעו ובנו ביהכ"נ גם אדעתא דאלו שיבואו אח"כ שאפשר שיהיו מרובין. עכ"פ יש להתנהג כדכתבתי. והנני ידידו משה פיינשטיין.

## סימן סו

אם לשנות שם לעז לשם בלשון הקודש שקורא לבתו ע"ש אמו בע"ה י"ג כסלו תש"מ לאברך אחד.

הנה בדבר שמות של לעז שכתבתי שאף שהוא דבר מגונה אינו איסור שלכן חזינן שכמה שמות של לעז מכל מדינה ומדינה נעשו במשך הזמן דגלות הארוך שנתחלפו המדינות, שאף שמסתמא צווחו מתחלה נשתקעו השמות בין ישראל עד שנקראו כבר לשמות ישראל ובשמות נשים הם ביותר אצלינו שאנו מבני אשכנז הם משמות אשכנז ומגולי ספרד הרבה שמות משל ספרד וגם גאוני עולם מגדולי הראשונים כבעל המ"מ ששמו היה רבינו ווידאל וכמה גאונים כדמשכחינן בתשובות ראשונים וגם שם מיימון אביו

של הרמב"ם כנראה שהוא שם לעז, שלכן ח"ו לנו לומר שלא עשו כהוגן דאחרי שכבר נתרגלו ישראל באלו השמות אין בזה שייכות לטעם הגנאי ואין לשנות לקרא שם בנו או שם בתו על שמות הזקנים והזקנות שנקראו בשמות לעז שהוא ענין כבוד המשפחה אף שהם מדור הקודם שעכ"פ איכא עליו לכבדם וכ"ש כשיש עליו לקרא על שם הוריו ממש שחייב בכבודם וגם בדברי חז"ל במדרשים איתא שקורין עכשיו הבנים והבנות ע"ש דורות הקודמים צריך לקרא כפי השם שנקראו אף שהוא שם לעז בלא שינוי. ולכן כשתלד אשתך תחי' בשעה טובה ומוצלחת והולד תהיה בת תקרא אותה על שם אמך ע"ה. אבל מכיון שאמך ע"ה מתה צעירה בימים וגם שלא כדרך סתם מתים יהיה כדאי לקרא משמות אמך רק שם גיטל, כי שם דריזל בהוספת הדלת לא ידוע לי איזו שם הוא ובלא שום מובן, ולהוסיף עוד שם משמות הצדקניות שבקראי שלדעתי היה טוב אם אפשר בשם חנה ותקרא גיטל חנה, וגם יש לקרא גם חנה גיטל, ואין קפידא בזה.

ומה שמשמע ממכתבך ששם צפרה הוא מלשון צפור לא מסתבר אלא יותר נוטה שהוא מלשון השקפה ומלשון נהורא אך שאיכא גם רמז לצפור, וגם שם פיגא אינו שייך לפיגל אלא כשהוא קצור לשם פיגל אבל כשנקראת פיגא אינו ענין לשם פיגל והוא מכוונה אחרת שלא ידוע לנו מקור שם זה.

ובאם ליכא שום טעם לשום שם יש ודאי לבחור בשם אחד מהנביאים והצדיקים שבקראי או למי שהכרנוהו בדור זה לצדיק וגאון ואף כשהוא חי.

והנה בעצם הא מצינו הרבה שמות של אמוראים שנקראו בשם דארמית כגון ר' פפא ור' זביד ומר זוטרא ומר קשישא ומר ינוקא ועוד הרבה ומהגאונים רובם נקראו בשם ארמית, אך אולי יש לומר דארמית שאני כדאיתא בירו' סוטה פ"ז ה"ב לא תהא לשון ארמי קלה בעיניך שהרי הוא נמצא בתורה ובנביאים ובכתובים, וגם עיקר הגמ' דבבלי וירושלמי הוא בארמית ותרגום אונקלוס הוא בארמית והקדיש הוא בארמית שלכן אולי גם השמות עדיפי, וגם הרבה שמות דארמית היו בעולי בבל ושמות אנשי כנסת הגדולה היו רובן דארמית ואף שאיתא במדרשות שלא היו שמותיהן נאים לא משמע שהוא בשביל שהיו ארמית וגם לא נאמר שם בלשון גנאי אלא לומר שם לענין המעשים שהיו טובים שזה מיפה את הכל.

והנה יש מקום לומר דזה ששיבחו חז"ל ויק"ר ל"ב בגלות מצרים שלא שינו את שמותן הוא לקודם מתן תורה שלא היה היכר גדול בשביל קיום המצות דבני נח ובפרט שחלק גדול מישראל עבדו ג"כ ע"ז ורובן לא מלו את בניהם עד סמוך להגאולה כשהיו צריכין לאכול הפסח שמל אותן יהושע ומשמע שהיה רוב גדול לבד שבט לוי שהם מלו את

בניהם כדכתיב ובריתך ינצורו בברכת משה ואף שפרש"י על אלו שנולדו במדבר היה זה גם במצרים כמפורש במדרשות, שלכן בשביל האמונה שיגאלו ורצו שיהיו ניכרין שהם ישראל הנהיגו להקפיד שלא ישנו את שמם ולא ישנו את לשונם ומטעם זה שייך זה להגאולה משום שבשביל אמונת הגאולה הקפידו על זה, אבל אחר מתן תורה אין לנו חיוב מדינא וגם לא מעניני זהירות ומוסר אלא מה שנצטוינו התרי"ג מצות לדורות והמצות שנצטוו לשעה וכפי שנאמרו בתורה שבעל פה ולכן לא הקפידו ע"ז רבותינו דהא אף עניני זהירות ומוסר ומעלה נמי נאמרו מסיני עיין בריש פרקי אבות ברע"ב ולא היה זה בקבלה שכן איכא מעלה גם אלאחר מתן תורה אלא שבזכות זה נגאלו אבותינו שאפשר לפרש שהיה מעלה ודבר טוב רק אצלם כדלעיל ולא אחר מתן תורה. ואף שמסתבר כן מסתפינא לומר זה בלא ראיות גדולות. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן סז

נוסח מי שברך ליולדת ולבתה מע"כ נכדי היקר הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א.
זהו הנוסח שאמרתי כשקראתי השם לבתך נכדתי היקרה לאה תחי' וכתבתיו מאחר שאינו הנוסח הרגיל, מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה הוא יברך את האשה היולדת פלונית בת פלונית עם בתה הנולדה לה למזל טוב בעבור שבעלה עלה לתורה בשכר זה הקב"ה ימלא רחמים עליה להחלימה ולרפאותה ולהחזיקה ולהחיותה וישלח לה מהרה רפואה שלימה מן השמים לכל אבריה וגידיה בתוך שאר חולי ישראל רפואת הנפש ורפואת הגוף השתא בעגלא ובזמן קריב, ואת בתה הנולדה לה למזל טוב לאורך ימים ושנים יקרא שמה בישראל פלונית בת פלוני ויזכו אביה ואמה לגדלה לחופה ולמעשים טובים ונאמר אמן.
נוסח זה הוא מדויק בעה"י כי הם שתי ברכות, מתחלה תפלת הרפואה להיולדת כי נחשבה חולה וצריך להתפלל עליה, ואחר זה קריאת השם להילדה ומאחר שקורין לה שם, מצוה לברך אותה ואת אביה ואמה שיזכו לגדלה לחופה ולמעשים טובים, שלכן לא שייך להפסיק בקריאת השם באמצע התפלה לרפואת האם, ונוסח הנדפס לא נכון גם בלא זה כי מה שייך בעבור שבעלה נדר לצדקה על קריאת השם אבל הוא משובש והנכון כהנוסח שאמרתי וכתבתי. והרוצה יוכל להוסיף יזכו אביה ואמה לגדלה לתורה ולבן תורה לחופה ולמעשים טובים. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן סח

אם להקדים תפילת מוסף לשחרית כדי לאמרה בצבור בע"ה. כ"ח מרחשון תש"מ לכבוד נכדי היקר חביבא דנפשאי הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א.

הנה באחד שבא לביהכ"נ כשהצבור כבר התפללו שחרית ויש עדיין הרבה זמן לק"ש ולתפלת שחרית, שנסתפק אם יתפלל עתה מוסף עם הצבור כדי שתפלת מוסף יתפלל עם הצבור ואחר מוסף יתחיל מפסוקי דזמרה עד אחר תפלת שחרית שימצא שיעבור על דין דתדיר בשביל מעלה דתפלה בצבור, או שצריך להתפלל תחלה שחרית כדי שיקיים הא דתדיר קודם שהם ק"ש ותפלת שחרית אף שגם תפלת מוסף יתפלל ביחיד.

והנה בהא דעולת התמיד דקודם הא איכא כמה קראי הא דתניא בפסחים דף נ"ח ע"ב מנין שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר ת"ל וערך עליה העולה ואמר רבא העולה עולה ראשונה ופרש"י העולה החשובה האמורה תחלה לכל העולות והיינו עולת התמיד דפרשת קרבנות בפ' פינחס והובא בכמה מקומות בש"ס, וגם משמע שהוא ענין אחד עם זה דאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים, דהא בסיפא דהאי ברייתא קתני ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים ת"ל והקטיר עליה חלבי השלמים ואמר רבא עליה השלם כל הקרבנות כולן, שהוא למוד גם מחד קרא, דלכן משמע שאין זה מדין תדיר קודם אלא ענין אחר שעבודת המזבח אסור להתחיל בקרבן אחר אלא בקרבן תמיד של שחר וצריך להשלים דוקא בתמיד דבין הערבים. ואיכא קרא דבמתני' זבחים דף פ"ט ע"א דתנן התמידין קודמין למוספין שנאמר מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה וקרא זה מפורש במתני' שהוא משום דתדיר קודם כמפורש במתני' שהתחיל בהא דכל התדיר מחברו קודם את חברו ולמד מזה גם מוספי שבת קודמין למוספי ראש חודש ומוספי ר"ח קודמין למוספי ראש השנה. ואיכא למילף גם דבעולת התמיד כתיב בבקר ובמוספין כתיב ביום כדכתבו התוס'. ואף שתירצו התוס' דקרא דמלבד הוא לשחיטה וזריקת הדם דעולת התמיד וקרא דהעולה ראשונה הוא להקטרת האברים ולר' חיים בתוס' זבחים ד"ה כל הוא לאקדומה לחביתין, עכ"פ ודאי דין זה דנאמר בהקטרה אינו מדין תדיר וכמפורש שילפינן מקרא זה שנקטר גם קודם מנחת חביתין אף שג"כ הוא תדיר כמו התמידין ביומא דף ל"ד ע"א, וגם אף שתירצו גם את זה דצריך קרא דמלבד אף שאיכא הטעם דיוקדם מה שנאמר בבקר למה שנאמר ביום במנחות דף מ"ט ע"א ד"ה ת"ל, מ"מ איכא גם דין זה שנמצא שאיכא ג' דינים בקדימת התמיד למוספין.

וא"כ כשתיקנו תפלת שחרית כנגד התמיד מסתבר דתיקנו כנגד כל ג' הדינים ואף שהקטרה שהוא מקרא דעולה ראשונה לא שייך זמן דארבע שעות לכאורה, לא רצו

להאריך הזמן יותר מד' שעות בשביל שהוא גם כנגד שחיטה וזריקת הדם, וגם אפשר שזה שהקטרת עולת התמיד תהיה הראשונה ואסור להקטיר קודם אברי עולת התמיד הוא רק בזמן הקרבת עולת התמיד שהוא עד ד' שעות, אבל אם מאיזה סבה לא הקריבו האברים בזמן זה אין להם שום חשיבות דאברי התמיד אלא אברים שניתותרו, שאם נימא כן גם בשביל הקטרת האברים נמי הוא התקנה והזמן דד' שעות.

ולכן מסתבר שאף אם נימא דמעלת תפלה בצבור עדיפא מתמיד מאיזה טעם אין להקדים לשל שחרית אפילו בשביל תפלה בצבור משום דמטעם קרא דוערך עליה העולה שהוא איסור להקטיר תחלה לא מצינו דתפלת צבור עדיפא ולכן אף שבדיעבד יצא נמי מסתבר דלכתחלה לא יתפלל מוסף קודם שחרית אף בשביל תפלה בצבור. אבל באמת גם מצד ענין תדיר נראה שאין להתפלל אפילו בשביל תפלה בצבור מוסף קודם לשחרית דהא איתא בטור [או"ח] סוף סימן רפ"ו ביום הכפורים כשהצבור אחרו בתפלת יוצר עד לאחר שש שעות ומחצה שהתוס' כתבו שיקדימו תפלת המנחה לתפלת המוספין, (והוא בברכות דף כ"ח ע"א ד"ה הלכה), והרמב"ם כתב יש מי שהורה שאין עושין כן בצבור כדי שלא יטעו, וא"א ז"ל היה נוהג ביוה"כ להתפלל תפלת מוסף ביחיד כדי להתפלל אותה בזמנה עכ"ל הטור, שפירושו שהצבור היו עושין כהרמב"ם שאף שנזדמן דהגיע זמן המנחה קודם שהתחילו מוסף היו מתפללין מוסף קודם ואח"כ מנחה כדי שלא יטעו, והיה אז הרא"ש מתפלל תפלת מוסף ביחיד כשהגיעו שש שעות בזמן שהצבור היו עדיין עסוקין בתפלת שחרית בהפיוטים כדי שהוא עצמו יתפלל מוסף בזמנה ואח"כ מנחה עם הצבור כשיגמרו מוסף ולא יעבור על דין התדיר שהיה צריך להתפלל מנחה קודם, הרי מפורש שהרא"ש סובר דמעלת תדיר עדיף ממעלת תפלה בצבור אף התדיר שפליגי בה רבותינו דהוא הי"א שבטור שהיא שיטת הר"י בתוס' והרא"ש עצמו הביא שיטה זו וגם הביא מירושלמי שהוא רק כשהגיע זמן מנחה קטנה, ומשמע שם שאף שמסיק דלא כירושלמי דהרי כתב ומיהו גמ' דידן לא סבר הכי אבל הא דהוא דוקא כשהוא צריך עתה להתפלל שהוא שיטת הר"י שמביא בשם י"מ בסוף דבריו אף שאין הכרח שסובר כן, משמע עכ"פ שאינו דוחה אותה מהלכה וכדחזינן שגם בקיצור פסקי הרא"ש נקט שתי השיטות שא"כ מספקא ליה, ומ"מ נהג למעשה להתפלל מוסף ביחיד אף שהוא ספק אם איכא בזה דין התדיר, ואף שלכאורה תמוה שבשביל ספק דין התדיר נמי יהא עדיפא מתפלה בצבור, ועיין בד"מ סימן תר"כ שג"כ הביא הטור שם הא דהרא"ש כשהיה רואה שהיו מתאחרין היה מתפלל מוסף יחיד כדי להתפלל בזמנה, שכתב באות ב' אבל הר' יונה כתב דא"צ להקדים מנחה רק כשיגיע מנחה קטנה אבל בלא"ה א"צ להקדים מנחה

אם לא שרוצה להתפלל מנחה מיד וכ"כ המרדכי, ואולי הוא כקושיא על הרא"ש שלא נאמר כלל זה דצריך להקדים מנחה בשש ומחצה אלא כשיש לו צורך אז גם להתפלל מנחה וא"כ לא הי"ל להרא"ש להתפלל ביחיד, אבל לא קשה כל כך משום דהרא"ש פסק בפירוש דלא כירושלמי וכטעם הי"מ דהוא דוקא כשצריך להתפלל מנחה נמי לא כתב זה בלשון החלט אלא בלשון י"מ שמשמע שמספקא ליה בזה, וכן הא גם הטור לא פסק כוותייהו בהחלט, אלא שהביא בסימן רפ"ו גם שיטתם, אך שמ"מ תמוה מנהג הרא"ש שבשביל ספק נמי יתפלל בעצמו, ואולי משמע לשון הטור שכתב אחר שהביא שיטת הי"א בלשון והתוס' אינם מחלקים ואח"ז הא דהרמב"ם הורה שאין עושין כן בצבור כדי שלא יטעו שמשמע נמי שהוא דבר המצוי ושייך לחוש שלא יטעו שהוא רק בשש שעות ומחצה שביו"כ מצוי כמעט בכל המקומות אבל אם הוא רק כשאחרו עד אחר מנחה קטנה שברור שלא מצוי כלל ואולי לא שייך שיארע דבר זה כלל בעולם אם לא שהיה אונס דלא יכלו להתפלל איזו שעות, שאז לא שייך לחוש שמא יטעו, שא"כ משמע שסובר הרמב"ם גם דלא כהי"א דא"כ הרי מדינא צריכין להתפלל מוסף קודם דהא ביו"כ לא צריכי להתפלל מנחה לשום דבר כיון שאסור באכילה ובמלאכה אלא סובר כתוס' שלא מחלקין, ולכן אף שלא פסק הרא"ש בפירוש דלא כהי"מ מ"מ כיון שלשיטה הראשונה ברא"ש הוא דצריך להקדים תפלת המנחה כשהגיעו שש שעות ומחצה משמע שסובר כן שלכן התפלל תפלת מוסף ביחידי אף שהצבור הקדימו מוסף מטעם שלא יטעו כהרמב"ם.

הרי מפורש שהרא"ש סובר ועשה למעשה שבשביל שלא יעבור על מעלת תדיר לא חש להא דתפלה בצבור, וא"כ כ"ש שלענין שחרית שצריך להתפלל שאף בשביל טעם תדיר לבד אין להקדים תפלת המוסף בשביל שיהיה לו תפלת מוסף בצבור, דהתדיר שלו עדיף מהתדיר דמנחה כשהגיע זמן דשש שעות ומחצה דתפלת השחרית הוא בזמנו ותפלת המנחה אינו בזמנו, וגם שבמנחה הא הדין אינו ברור כל כך, דהא הרבה פליגי ע"ז בין באמוראי דהא הירושלמי פליג וסובר דהוא במנחה קטנה ובין במפרשים ופוסקים דאיכא דסברי דהוא דוקא כשצריך להתפלל שלא שייך זה ביו"כ, ואף הרא"ש דפוסק דלא כירושלמי ודלא כהי"מ מ"מ הא יודע שאיכא דפליגי ולא איפסיקא הלכתא ושייך לומר שאם יבואו למנין היה רובא דחכמי דורו סברי דלא כוותיה ולא יאמר עלייהו שהם טועים אלא שהוא רק הכרעה בעלמא שנוטה דעתו לומר שצריך להתפלל מנחה קודם ומ"מ התפלל ביחידי והוא מטעם שהא דתדיר קודם הוא דאורייתא אף שהוא למצוה ולא לעכובא והא דצריך להתפלל בצבור הוא רק מדרבנן.

וע"ז לא מצינו שפליגי על הרא"ש ואף שלא עשו כהרא"ש וגם הטור לא כתב שצריך לעשות כהרא"ש, הוא משום שלא רצו לשנות מהקהל שלא יהיה מיחזי כיוהרא, וכיון שהותר להקהל כדי שלא יטעו לא רצו להחמיר שהוא כאומר שהוא עדיף מהקהל שאין לו לחוש לשמא יטעה, וגם לא היה להם מקום בביהכ"נ לצאת לשם להתפלל ביחידי ובביהכ"נ גופיה אסור להקדים תפלתו לתפלת הצבור והיו אולי סוברין דאפילו כשהשעה עוברת שרי, דהא בב"י סימן צ' מסתפק בזה לדעת הרא"ש ורק מלשון ר' יונה משמע לו דגם בבהכ"נ שרי, ולצאת מביהכ"נ לילך לביתו היה זה טירחא גדולה שהיו רחוקים מביהכ"נ, וגם א"צ לזה דהא אין זה כשעה עוברת דהא התירו להקהל להתפלל מוסף תחלה אף אחר שיגיע זמן המנחה ול"ד זה לשעה עוברת שהקהל יתפללו שחרית אחר ד' שעות ויתפללו מנחה אחר שקיעה שלכן כיון שלא יכלו לילך לבתיהם היו מתפללין עם הצבור והרא"ש הי"ל מקום לצאת ולהתפלל ביחידי או שהיה סובר דאפילו בשביל שעה עוברת כזו נמי מותר להתפלל בבהכ"נ ולא חש ליוהרא כיון שהיה ידוע להקהל שהוא גדול העולם (ותמוה קצת מה שהב"י מדמה שעה עוברת זו דמותר להקהל וגם שהרבה סוברין דהדין הוא לכתחלה לעשות כהקהל לשעה עוברת ברור כתפלת שחרית קודם ד' שעות). וא"כ לכו"ע דין התדיר עדיפא ממעלת תפלה בצבור שלכן ברור שבמי שבא לביהכ"נ אחר שהתפללו הצבור שחרית שאינו רשאי להתפלל עם הצבור מוסף קודם שהוא התפלל שחרית אלא שצריך להתפלל תחלה שחרית כפי שנתקן ואח"כ מוסף אף שגם מוסף יתפלל שלא עם הצבור אף מצד טעם דתדיר לבד, וכ"ש שיש עוד שני טעמים לשחרית שיהיה קודם למוסף מצד דבתמיד כתיב בבקר ובמוסף כתיב ביום שכתבו התוס', ומצד שהתמיד קודם אף לתדירין כמותו מקרא דוערך עליה העולה דברייתא שבפסחים כדלעיל.

ואולי יש לתרץ דאף דהוא ספק להרא"ש אם יש מעלת תדיר למנחה כשאין צורך להתפלל מנחה כסברת הי"מ כדמשמע ממה שלא הכריע בספרו ולא הוזכר גם בקצור פסקי הרא"ש שכתבן הטור שהכריע הרא"ש בדין זה אבל אף מספק שמא יש בזה דין תדיר נמי התפלל מוסף ביחיד, מטעם דדין התדיר הא הוא דין בהרבה עניני התורה כשמזדמן לפניו קיום שתי מצות שהדין הוא דתדיר קודם, ודין תפלה בצבור הוא רק בתפלה שלענין ילפותא מצות התורה זמ"ז מצינו שנחשב שבמצוה זו שהיא שייכת בכמה ענינים איכא חומר ואין למילף ממנה למצוה שאינה אלא בדבר אחד, שלכן סובר למעשה שכיון שלדינא הוא ספק שמא יש בזה דין תדיר נמי יש לו לקיים דין תדיר ולא

לחוש למעלת תפלה בצבור. ולפ"ז ודאי הוא כ"ש בשחרית ומוסף שאיכא דין תדיר ברור שצריך להתפלל קודם מוסף אף שיצטרך להתפלל גם תפלת מוסף ביחיד.

והנה אחר שכתבתי זה ראיתי שבערוך השלחן סימן רפ"ו סעי' ז' שהביא מש"כ הרמ"א סעי' א' דיצא בדיעבד כשהתפלל מוסף קודם שחרית והקשה עליו אליבא דתוס' דביום משמע לאחר שא"כ גם בדיעבד לא יצא לדידהו שא"כ יש להיות עכובא גם לתפלה שלא יצא כשמתפלל מוסף קודם שחרית, אבל הא הוא עצמו הביא בס"י שהתוס' בפסחים ומנחות סברי דכשר, והתוספתא דפסחים דתניא דכל הקדשים שהקריבן קודם תמיד של שחר פסולין הוא מדרבנן וממילא לא קשה על הרמ"א דלא תיקנו שגם לתפלה יהיה עכובא לדיעבד, ואף שהיה שייך לומר גם שתיקנו שלא יצא מאחר שפסול מדרבנן, ליכא עכ"פ הכרח לזה, וגם הא להרמב"ם ליכא שום פסול אף לא מדרבנן עיין במל"מ פ"א דמתו"מ ה"ג בסופו שכתב בפירוש ודע דרבינו לא כתב פסול כלל לא בקודם תמיד של שחר ולא באחר תמיד הערב לא מדרבנן ולא מן התורה וא"כ ודאי לא שייך להקשות על מה שפסק דאם התפלל מוסף קודם שחרית יצא, ובפרט שהב"י הביא מהרשב"א רפ"ד דברכות שיצא וכן מצוין בש"ע לדברי הרמ"א ולא מצינו מי שפליג עליו, והוא ברשב"א ברכות דף כ"ח ד"ה ת"ר שכתב וגדולה מזו נראה מן התוספתא דהקדים של מוספין לשל שחר יצא דהא קיי"ל דתפלות כנגד תמידין תקנוה וקתני בתוספתא המתפלל תפלת המוספין בין משקרב תמיד של שחר בין שלא קרב תמיד של שחר יצא, ומפרש שהוא בזמן התמיד קודם שהקריבו שלכן גם בזמננו שליכא קרבנות נמי כשהתפלל מוסף קודם שחרית יצא, וכדפירש במנחת בכורים פרק ג' הלכה ב' והאידנא נמי עד שלא התפלל תפלת השחר, ומה שכתב הרשב"א רק בלשון נראה מן התוספתא ולא בלשון מפורש בתוספתא אולי הוא משום דהא התוספתא איירי בזמן המקדש והיה מקום לפרש דהתפלל מוסף כשמצד איזה אונס לא הקריבו התמיד ועבר הזמן אבל כשהוא עדיין זמן התמיד והתפלל מוסף קודם שהקריבו התמיד לא יצא לכן כתב שנראה שהפירוש בתוספתא הוא בזמן התמיד שודאי יקריבוהו שמ"מ יצא, אבל הוא דוחק דהא לשון התוספתא הוא בין עד שלא קרב תמיד של שחר שלשון זה הא משמע דהוא כשודאי יקריבוהו אך שעבר והקדים להתפלל מוסף קודם שהקריבוהו, אבל מה שלא כתב שהוא מפורש הוא משום דהיה מקום לומר דבזמן המקדש שהיו קרבין הקרבנות כסדרן לא הקפידו כל כך על התפלות שיהיו ג"כ כסדרן אבל בזמננו שליכא קרבנות הקפידו שיהיה דוקא מוסף אחר התמיד, או שהיה שייך לומר דאף בזמן המקדש היו זמני התפלה לחוד ואיירי התוספתא דהתפלל שחרית קודם המוסף אבל שניהם התפלל

קודם הקרבת התמיד, שלכן לא כתב שמפורש אלא לשון נראה היינו שלהרשב"א נראה לפרש דמדלא נקט המתפלל תפלות שחר ומוסף קודם שהקריב התמיד יצא אלא כתב המתפלל תפלת המוספין משמע דתפלת שחרית עדיין לא התפלל כדינו דהיו מתפללין אחר שהעלו אברי דתמיד לכבש שא"כ איירי בהתפלל קודם שחרית. עכ"פ ברשב"א מפורש דבהתפלל מוסף קודם שחרית יצא כפסק הרמ"א, ופלא על מש"כ בעה"ש בס"ט דלא מצא זה ברשב"א לא בחדושיו ולא בתשובותיו ואף אם מאיזו סבה לא מצא הא לא ראינוה אינה ראיה ולא היה שייך להכחיש הב"י וספר אהל מועד שכתבו שכתב כן הרשב"א, ולכן הדין ברור שיצא כהרמ"א ואף התוס' יודו בזה אחרי דלא מצינו בזה חולק על הרשב"א, אבל לענין לכתחלה ברור שאינו רשאי להתפלל מוסף קודם שחרית אף כשהמוסף יהיה בצבור כדכתבתי.

והנה הראו לי שהגאון ר' יצחק אלחנן בספר באר יצחק סימן כ' נשאל ממש בשאלה זו והעלה דצריך להתפלל מוסף בצבור קודם שחרית מטעם שמה שיתפלל מוסף בצבור נחשב מקודש, ובעיקר הדין אישתמיט ליה הטור בשני מקומות בסימן רפ"ו ובסימן תר"כ, שאף תדיר דמנחה עדיפא מתפלת מוסף בצבור כ"ש תדיר דתפלת שחרית אף ביחיד עדיפא מתפלת מוסף אף בצבור ואין שוב מה לדון בזה למעשה. אבל צריך לראות שלא יהיה קושיא מהוכחותיו של הגרי"א בספרו.

והנה מהא דמדין תדיר קודם מתפלל מנחה קודם מוסף הא לכאורה ראיה איפכא שתדיר עדיפא אף דמנחה שלענין קרבנות מקריבין מוסף קודם התמיד ובתפלה מאחרין מוסף משום תדיר דמנחה כ"ש שיש לאחר המוסף בשביל תדיר דשחרית וכמו שהדין כן, אבל כוונתו הוא רק מחמת שמסיק דתפלה בצבור הוא נחשב מקודש, ומקודש הוא כמו דין תדיר דבעיא דלא איפשיטא היא וכדפסק הרמב"ם בפ"ט מתו"מ ה"ב שלכן כמו שבשביל מעלת תדיר אין חוששין למה שיהיה מוסף אחר מנחה כמו כן בשביל מעלת מקודש שהוא שוה למעלת תדיר אין לחוש למה שיהיה מוסף קודם שחרית מצד הדין דאין לך דבר קרב קודם תמיד של שחר, וממילא כיון דבהאי גוונא התדיר לא יבטל לגמרי אלא מהקדימה והמקודש ידחה לגמרי ממעלתו דהא תפלה בצבור דעושה אותו מקודש יבטל אם לא יקדים מוסף עדיף המקודש שלכן צריך להתפלל מוסף בצבור תחלה עיי"ש, ואין דבריו מוכרחין חדא הא דבשביל שיהיה תפלת המוסף בצבור סובר שנחשב התפלה מקודש לא ידוע מנא ליה, דמה שכתב מהא שמחוייב לילך לפניו עד ד' מילין ולאחריו עד מיל לתפלת צבור וממה שהמג"א מתיר לערב והחו"י מתיר לקנות שביתה כדי לילך למנין, וכי החיוב לקיום המצוה ביותר טירחא הוא מטעם ענין קדושה ביותר

ממצוה דלא חייבוהו טירחא כל כך, הא מעלת תפלה בצבור הוא משום דמתקבלת יותר כמפורש בברכות ריש דף ח' כדא"ר אחא בר"ח דכתיב כביר ולא ימאס ופרש"י תפלת הרבים לא ימאס ומקרא כי ברבים היו עמדי ופרש"י שהתפללו עמי, ונראה דהוא טעם למה שאמרו ר' יוחנן משום רשב"י וריב"ח דעת רצון הוא בשעה שהצבור מתפללין דהוא משום דנאמר בקראי דכביר לא ימאס וכי ברבים היו עמדי, דהא בקראי אלו לא הוזכר שאז יש להתפלל אלא שמתקבלת יותר ובקרא דואני תפלתי נאמר שבעת הרצון להתקבל יש להתפלל, ומטעם זה א"ר יצחק שאיכא חיוב להתפלל בצבור ולא שהוא רק עצה טובה להמתפלל שרוצה שתתקבל תפלתו.

ונראה דהוא מטעם שתפלה שלא שייך שתתקבל הרי מצינו שלא יצא בתפלה כזו, דהא בברכות דף כ"ב ע"ב איתא היה מתפלל ומצא צואה במקומו אמר רבא הואיל וחטא אע"פ שהתפלל תפלתו תועבה ופי' הר"י בתוס' ד"ה אע"פ דיחזור ויתפלל וכן פירשו הרי"ף והרא"ש וחזינן מזה דכיון דלא מתקבלת התפלה משום דזבח רשעים תועבה לא יצא בתפלתו, דהא בקרא לא הוזכר לענין הדין אלא שהוא תועבה וממילא לא שייך שתתקבל תפלה כזו שלכן הא סובר פי' ראשון דתוס' דהוי מעוות לא יוכל לתקן וע"ז פליג הר"י וכן הרי"ף והרא"ש וכל הפוסקים וסברי דצריך לחזור ולהתפלל ממילא דכיון דמקרא ידעינן דכיון שחטא במעשה תפלתו אינה מתקבלת ידעינן ממילא דלא יצא וצריך לחזור ולהתפלל, וא"כ שמעינן מזה דבתפלה שברור שלא תתקבל לא יצאו, והוא משום דתפלה להשי"ת לא שייך להחשיב אלא לתפלה כזו שאפשר שתקבל ולא כשא"א לה להתקבל, שלכן כל מה שהוא מתפלל באופן שיותר ראויה להתקבל היא תפלה עדיפא לקיום מצוה דתפלה מאחר דאפשרות התקבלות הוא שייכות לקיום המצוה, וכיון שמצינו בקראי שבשעה שהצבור מתפללין הוא עת רצון להתקבל יותר איכא ממילא חיוב להאדם להשתדל להתפלל בצבור ואם לא אפשר לו יתפלל בביתו בעידנא דמצלי ציבורא, ושייך לפ"ז ללמוד הכל מהאי קרא שיש עליו להשתדל באופן שיהיה עדיף. ולפ"ז הוו כל מעלות אלו מדאורייתא שקיום המצוה בצבור עדיפא והיא מהודרת ואיכא בזה משום ואנוהו, אך החיוב להשתדל ולטרוח בזה הוא מדרבנן ומטעם זה חייבוהו בטירחא ליל לפניו ד' מילין ולאחריו מיל, דכמו במצוה שהדור שלה עולה בדמים חייבוהו להדור מצוה בהוספת שליש השיוי בדמים כמו כן במצוה זו דתפלה דההדור לא שייך לדמים אלא בטירחא חייבוהו להדור שלו בטירחא זו, וכמו כן כיון שהוא הדור מצוה כזו שהוא קיום מצוה דאורייתא בהידור התירו לערב ולקנות שביתה אף שלענין

חיוב הוא מדרבנן כיון שקיום מצוה עדיפא שנעשית בהדור איכא מדאורייתא, שא"כ לא משום חשיבות מקודש יותר הוא.

וגם מסתבר בפשיטות שתפלת שחרית הוא כנגד התמיד בכל ג' הדינים כדכתבתי שאיכא שני דברים להקדמתה לבד ענין תדיר ול"ד כלל להא דתפלת המנחה דלא תקינו שתהא האחרונה דוקא דהיה נמצא שיהיו תפילות שלא יוכלו להתפלל כלל שהיה נמצא שלא היה שייך לתקן תפלת נעילה בתעניות וביו"כ, וגם לא השלמה למי ששכח ולא התפלל שחרית, וגם הוא כנגד הא דא"ר יוחנן בברכות כ"א ע"א ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ולהרי"ף ורמב"ם פ"א מתפלה ה"ט הוא אפילו בודאי התפלל ולהרי"ף אליבא דהר' יונה הוא אף בלא חדוש וכן סובר הראב"ד שם. ובעצם נראה לפרש לשון ר' יוחנן ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו שלכאורה תמוה מה כוונתו בלשון ולואי, ובפרט לתוס' שאף ר' יוחנן לא אמר זה אלא בספק התפלל כדכתבו בד"ה ור' יוחנן בשם הר"י אבל ודאי התפלל לא דהא מסתמא לא פליג אהא דא"ר יהודה אמר שמואל שם ונזכר שהתפלל פוסק וכן משמע מלשונם בדף כ"ט ע"א ד"ה מפני, שא"כ גם ר' יוחנן מודה שאין להתפלל יותר מג' פעמים שהוא סותר הלואי שאמר, שכוונתו הוא ליתן טעם על מה שחוזר ומתפלל, דהוא מטעם דבעצם הא לא שייך לאסור בשום שעה מלהתפלל רק משום שאין יכולין רובא דאינשי להתכוין בתפלותיהם אסור, דמה דשלא בכוונה בכל התפלה אלא רק בברכת אבות יצא נראה דהוא אחרי שאיכא חיוב להתפלל לכל אדם וכמעט שא"א זה לרובא דרובא אינשי הוכרחו לתקן שיוצאין אף בלא כוונה, שלכן להתפלל יותר מהג"פ ודאי לא הותר בלא כוונה בכל התפלות כולן בכל הברכות אסרו זה ממילא לכל אדם, שלכן כיון שיש ספק שמא לא התפלל אין לפוטרו מצד שהוא ספק דרבנן מאחר דיכול להתפלל בעצם אף אם האמת הוא שכבר התפלל וכיון שלא שייך לפוטרו הוכרחו להקל דיתפלל אף שלא יוכל לכוין יותר מברכת אבות. וממילא הוא זה טעם גדול על מה שלא היה שייך לתקן שיהא מנחה כדין התמיד שתהא דוקא תפלה אחרונה דהא א"א זה דהלואי שיתפלל כל היום כולו.

ומה שכתב והוא כ"ש מהא דהב"י ותה"ד בהבדלה ונר חנוכה דחנוכה קודם משום מעלת אפוקי יומא והא במעלת אפוקי יומא אין שום חיוב דהא אינו מחוייב לאחר לקדושת שבת אלא שיעור תוספת ולא יותר ואפ"ה דחינן למעלת התדיר מפני זה כ"ש במעלת תפלה בצבור שחיובו גדול עד לילך ד' מיל מבלי ספק דוחה תדיר, לא מובן דכי איכא שום אחור לאפוקי יומא בעשיית הבדלה אחר הדלקת נר חנוכה הא הוא להיפוך דבהדלקת נר חנוכה הפקיע היום ממש בעשיית מלאכה דבהבערה והבדלה

הא הוא אמירה ויכול מדינא לעשותו גם כשעדיין הוא שבת כדאיתא בברכות דף כ"ז ע"ב א"ר יהודה אמר שמואל מתפלל אדם של מוצאי שבת בשבת ואומר הבדלה על הכוס, ועיין במג"א רצ"ג סק"ד, אלא שהוא ענין כבוד להשבת דמאחרינן להזכיר אפוקי יומא, וגם עיקר מעלת אפוקי יומא דאמר בגמ' שהוא בפסחים דף ק"ה ע"ב הא איירי שכבר הבדיל בתפלתו במוצאי שבת ובא לביתו ואכל כבר דכבר הוא מאוחר טובא ומ"מ מבדיל באחרונה משום אחור אפוקי יומא, וברשב"ם איתא זה בדף ק"ב ע"ב לעצם נוסח קידוש ביו"ט שחל במוצאי שבת ד"ה רב אמר יין קדוש נר הבדלה מטעם דכי מבדיל ברישא מיחזי דהוי עליה קדושת היום כמשוי הא כבר קידש ועשאו יו"ט שהוא במוצאי שבת, אלא שהוא ענין כבוד לשבת שמאחרינן להזכיר האפוקי אף שכבר עשה ממש מעשה ופרסם במעשיו שהוא חול וגם אמר בהקידוש שכבר הוא יו"ט שא"כ אינו שבת שמ"מ הוא כבוד לשבת לאחר באמירת הבדלה, וכבוד שבת איכא בזה שכבר הזמן הוא חול ועדיפא טובא שחיוב כבוד שבת הוא גם בחול לכו"ע.

ומש"כ מהא דלר' יהודה מתפלל של מוסף תחלה משום שמוסף היא מצוה עוברת דזמנה הוא רק עוד חצי שעה ומנחה יש לה זמן עד י"א שעות חסר רביע ורק לרבנן שמוספין כל היום שגם מוסף אינה עוברת מתפלל מנחה דתדיר קודם, א"כ מאחר דתפלה בצבור הוא חיוב בפ"ע עליו יש להקדימה לשחרית אף דהוי ביה מעלת תדיר, לא מובן כלל דהא תדיר נמי מצוה וחיוב בפ"ע הוא על כל אדם לקיים את התדיר תחלה בכל מקום שנזדמן לפניו לקיים שתי מצות ואדרבה קדימת תדיר הוא חיוב מצוה עליו מדאורייתא ותפלה בצבור אף שמעלה איכא לפ"מ שבארתי גם מדאורייתא חיוב השתדלות בזה הוא רק מדרבנן וצע"ג בכוונתו שלכאורה אין דבריו כלום. וכן לא מובן מש"כ אח"כ דבנ"ד הוא מכ"ש מתפלת מנחה ומוסף דהא תמיד של בין הערבים הוי מאוחר מן עליה השלם ואפ"ה משום מעלת תדיר מקדמינן למנחה, הא בתמיד של שחר איכא האיסור דאין לך דבר קרב קודם שא"כ גם הוא היה מודה שמקודש דמוסף בצבור לא היה דוחה תרתי וכל מה שסובר דמוסף בצבור שמקודש לדידיה הוא ממה שכתב דבתפלה לא תיקנו מאחר שאינו מעכב והוכיח זה ממה שלא תיקנו שמנחה יהא מאוחר ואיך כותב עתה דבמנחה איכא דין דעליה השלם ובשחר ליכא הא דאין דבר קרב קודם התמיד אלא רק מעלת התדיר שלכן מוסף בצבור דמקודש קודם, שלבד שהוא סתירה בדבריו אין לכאורה בדבריו אלו לבד כלום וצע"ג. והנכון הוא שבשחרית תקינו גם משום זה ובמנחה לא תקנו כנגד זה כדלעיל.

והנה הירושלמי מפ' תפלת השחר ה"ו שהביא בענף ב' ודאי משמע דמתפלל שחרית ולא מוסף עם הצבור וכן מפרש הפ"מ ומה שהקשה דא"כ גם בשביל כל אמנים הא יש להצריך להמתין צריך לומר שיש לו צורך גדול, ועיין בסימן ק"ט בשע"ת סק"א דהביא מהרשב"א שהורה לו הרמב"ן דאם יוצא להתפלל בעזרה יתפלל ולא יצטרך להמתין אף לא לקדיש ולקדושה וכן כתב במ"ב סק"א, ומוכרחין לומר דיש לו צורך גדול שמ"מ אם הוא בביהכ"נ מוכרח להמתין לקדיש ולקדושה ולאמנים אלו ול"ק כלום, ומה שפי' הגרי"א שם בשביל זה דהירושלמי סובר דאימתי צריך להתפלל מוסף קודם שחרית בשביל שיתפלל המוסף בצבור אלא דוקא כשיוכל לענות שני אמנים אלו דאתה קדוש ושומע תפלה אבל אם לא יוכל לענות שני אמנם אלו שימצא שידחה תרתי מעלות תדיר ועניין אמנם אלו דאינו מקודש כל כך ע"י שיתפלל בציבור לדחות תרתי, והוא דוחק גדול מאד עד שלא מסתבר כלל לפרש כן ובפרט חדוש גדול כזה לדינא שהוא בלא טעם ולא יזכירו זה רבותינו המפרשים והפוסקים. והנכון לדינא ולפירושא כדכתבתי ובארתי. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן סט

שתית כוס שבע ברכות בסעודה שלישית, תענית בכורות שהוקדם ליום ה' מתי לעשות הסיום ליפטר, ועניינים שונים ער"ח אלול תשל"ה. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א מחבר ספר חשוב בשם רבבות אפרים.

[א'] הנה ידוע ומפורסם איך שאני אומר לעשות כי החתן והכלה ישתו והמברך יותר ראוי שלא ישתה ואם רוצה לשתות המברך מצד שעליו איכא ג"כ תחלת החיוב אין לעכבו. והטעם דהא אלו שמחמירין להצריך כוס בברכת המזון מחוייבין לשתות אף שאינם השייכין להכריע הדין שצריך כוס לבה"מ אלא רק שמחמירין לחוש להסוברין שבה"מ טעונה כוס נמי צריך לשתות דממילא נעשה שתיית הכוס מכלל הסעודה שא"צ להפסיק סעודתו בשביל מצות וחיוב דהבדלה אבל אנן שלא נהגינן להצריך כוס לבה"מ משום דסבירא לן כהרי"ף ורמב"ם פ"ז ברכות הט"ו דברכת המזון אינה טעונה כוס ואין מחמירין לחוש לשיטת הרא"ש לא שייך שבפעם זה יחשבהו להכוס מן הסעודה כיון דלא עשאו חובה מצד שחושש לדינא, וכדאיתא במחה"ש רצ"ט ס"ק ז' בטעם המג"א דאע"ג דגם במי שאינו נזהר מ"מ מצוה איכא כיון דלדידיה לאו חובה הוא ליכא למימר דכוס ברכת המזון שייך לסעודה להתיר לו לשתות, וכוונתו דאם היה חובה ממש כהרא"ש שטעונה כוס אף שלכו"ע עכ"פ לא מעכבא דכשאין לו יין מברך בלא יין ואף

במזיד כשהיה לו יין ובירך בלא כוס יצא, מ"מ כשבירך על הכוס היה צריך לשתות שהרי בהכרח הוא שייך להסעודה שלכן אף אם לא היה מברך על הכוס אלא רק בפעם זה נמי היה צריך לשתות, אבל כיון שאינה חובה אלא מצוה להדור וכבוד הברכה בעלמא אין זה שייך להסעודה רק כשנזהר בכל השנה לברך על כוס שמסתמא הוא לא משום דרוצה לעשות ההדור בעלמא כל השנה, אלא הוא משום דחושש לשיטת הרא"ש דהכוס הוא חובה לברכת המזון אף שהוא רק להחמיר מספקא דדינא עשאו עכ"פ בזה חובה והחשיבו מן הסעודה.

והיה מקום לפרש שגם אם היה נזהר רק בשביל המצוה בעלמא להדור הברכה היה נחשב זה מן הסעודה והיה צריך לשתות אף שאינו חושש לשיטת הרא"ש שסובר שהוא חובה, אבל כיון שאינו נזהר בכל השנה במצוה זו שבשביל כל דבר קטן ועצלות בעלמא אינו מביא כוס אינו רשאי בשבת אחר שחשיכה שיש איסור על השתיה מצד חיוב הבדלה לקיים הדור הברכה שלכן אף שהביא כוס ובירך עליו ברכת המזון נחשב כלא שייך הכוס לברכת המזון, והיה שייך לפרש זה גם בלשון המג"א דמי שאינו נזהר בכל השנה לברך על כוס אלא במקרים כשאין לו שום דבר להמנע מהבאת כוס ונמנע בשביל כל דבר קטן, שהוא מחמת דסובר כמ"ד דאינה טעונה כוס בפשיטות שאינו חושש להחמיר מצד הדין שלכן רק כשאין לו שום דבר להמנע מקיים הדור הברכה, גם עתה אסור לשתות ממנו, היינו שיש לו להמנע גם עתה מלברך על הכוס בשביל איסור השתיה שלכן מה שאחז הכוס בברכת המזון לא נחשב לברכת המזון, שאם היה חובה אף שלא היה נזהר בכל השנה רק עתה היה מותר כדלעיל, שלפ"ז לא היינו צריכין לומר דמה שעשה חובה לעצמו נחשב נמי השתיה מהכוס להסעודה שלא מסתבר כל כך, אלא דהיה מותר לשתות משום דמצד המצוה להדור הברכה שאיכא לכו"ע נמי היה מותר לשתות, אבל משמע למחצה"ש דאין זה כוונת המג"א דלא היה לו לומר דסבירא ליה כמ"ד דאין טעון כוס, דכי אם הוא סובר דצריך כוס ומה שלא נזהר היה מצד זלזולו במצות אף החובות היה שייך שיתירו לו לשתות במקומנו שפסקינן כהרי"ף והרמב"ם שאינה טעונה כוס, והי"ל לומר דמי שאינו נזהר בכל השנה לקיים המצוה שאיכא גם לדידן להדור הברכה כיון שסבירא לן כמ"ד דאין טעון כוס גם עתה שרוצה לקיים המצוה אסור לשתות ממנו, והיה זה מהטעם שאינו רשאי עתה לקיים מצוה זו ונחשב גם עתה כבירך בלא כוס, ולכן מפרש מחה"ש שלהסוברין שהוא רק מצוה בעלמא להדור הברכה היה אסור לשתות אף אם היה נזהר כל השנה להדר דעכ"פ אין להחשיב זה מכלל הסעודה אבל אף אם אינו סובר שודאי הוא חובה אלא הוא חושש

לשיטת המחייבין בכוס שעשאו ממילא לחובה נמי נחשב ממילא מן הסעודה ומותר לשתות, ובסתמא תלינן למי שנזהר כל השנה דהוא מחמת שחושש להסוברין שהוא חובה, וזהו כוונתו דהמג"א לדיוקא דאם היה נזהר כל השנה אף במדינותינו שהיה זה מחמת דס"ל להחמיר כמ"ד שהוא חובה היה מותר לשתות אבל אינו מוכרח ויש לפרש גם כפירוש השני שכתבתי ולב' הפירושים נכון שיטת המג"א, והתו"ש שהביא בשעה"צ אות כ"ד לא נחית לטעמים אלו שלכן כתב לחלוק על המג"א מטעם דמצוה מן המובחר עכ"פ מיהא איכא לברך על הכוס דשיטת המג"א נכון מאד.

ויש חלוק בטעם היתר השתיה דלפי' א' שהוא מצד שהוא חובה ממש ואף כשעשאו לחובה מחמת שמחמיר כמ"ד שהוא חובה שייך לומר דנחשב מכלל הסעודה כדכתב מחה"ש, ולפי' ב' דאם נזהר כל השנה בשביל המצוה להדור הברכה לא מסתבר שיתחשב מכלל הסעודה אלא שההיתר הוא שלא אסרו בשביל הבדלה השתיה שאינו לצורכו אלא לכבוד הברכה משום שבלא שתיה אין זה נחשב כמברך על הכוס ונסתלק ההדור וכבוד הברכה.

וממילא איכא חלוק לדינא דלפירוש א' שהוא מכלל הסעודה יכולים כל המסובין שנזקקו לברכת המזון לשתות כיון שאיכא מצוה על כל אחד ואחד לטעום מכוס של ברכה אף שאינו מעכב הוי כשטועמין כפי המצוה שעליהם ג"כ מכלל הסעודה ולא היו נאסרין, ולפירוש ב' דהוא משום דבלא השתיה נבטל חשיבות ברכה על הכוס שלכן אין זה שתיית צרכו אלא שתיה דכבוד הברכה, אין להתיר אלא שתיית אחד משום שבזה נחשב כבר ברכה על הכוס ואם מצטרפין שנים לכשיעור השתיה דהוא מלא לוגמיו יוכלו גם שנים לשתות בין שניהם כשיעור, אבל שאר המסובין אף שאיכא מצוה לשתות מכוס של ברכה יהיו אסורין מאחר דאחר שתיית השיעור הוא שתיה דצורך עצמו דאף שהוא שתיה דמצוה אין להתיר קודם הבדלה.

והנה לשני הטעמים אליבא דהמג"א בברכת חתנים בסעודה שאיכא חיוב כוס הרי יכולים וצריכים לשתות, אבל תלוי דלפירוש א' שהיתר השתייה הוא משום דהוא מכלל האכילה יכולין כל המסובין לשתות, ולפירוש ב' אין יכולין לשתות אלא כהשיעור שצריך להכוס שהוא רק אחד כשיעור אם הדין הוא שאין מצטרפין ואם מצטרפין יכולין לשתות אף שנים ושלשה כשכל אחד לא שתה כשיעור, והוי זה ספק שיש להחמיר, ואף שהוא איסור דרבנן לטעום קודם הבדלה כיון שעונשו חמור כדאיתא בפסחים דף ק"ה יש להחמיר בספק, וגם לפירוש א' שהוא פירוש מחה"ש שהשתיה דכוס של ברכת המזון הוא מכלל הסעודה יקשה קצת דהא הרא"ש כתב סברא כזו בפרק כיצד

מברכין סימן כ"ז לטעם על בה"ג שסובר שא"צ לברך אחר שתיית כוס של ברכה על הגפן דשמא חשבו דבא מחמת סעודה אע"פ שהפסיק בברכת המזון, וחלק עליו וכן חלקו כל הפוסקים עיין בטור [או"ח] סימן ק"צ, וי"ל שמחלק דלענין הברכה אף שאה"נ שנחשב מכלל הסעודה לא שייך שיפטור ברכת המזון על מה שאכלו אחר כך, אבל שייך זה לסלק איסור האכילה קודם הבדלה שהדין הוא שאם התחילו בסעודת שבת מבעוד יום לא יפסיקו מטעם שכתב הרשב"ם דזהו כבוד שבת שיהא גומר סעודתו אף לאחר שהחשיך כדפי' הרשב"ם שם שא"כ שייך שיתחשב גם הכוס השייך להסעודה אף שהוא לאחר הסעודה מכבוד השבת, ולפי' השני הוא פשוט ואין צורך לחלוקים דגם לענין היתר השתיה אינו מטעם שהוא מכלל הסעודה וליכא קושיא כלל, דלכן יש להחמיר כפירוש הב'.

והנה בדין אם מצטרפין שנים לשיעור מלא לוגמיו אף שבסימן ק"צ סעי' ד' כתב המחבר ואין שתיית שנים מצטרפת הנה הרמ"א כתב ועיין לקמן סימן רע"א [או"ח] סעי' י"ד שהוא דשם איתא וי"א דכיון שבין כולם טעמו כמלא לוגמיו יצאו דשתיית כולם מצטרפות כדכתב המ"ב ס"ק י"ח שזהו כוונת הרמ"א, וכמדומני שנוהגין להקל שמצטרפין ובערוך השלחן סימן רע"א סעי' ל"ו מכריע כן להלכה, ומש"כ בבא"ה סי' רע"א דהמג"א כתב דהוא רק בדיעבד אינו מוכרח דאפשר מש"כ בס"ק ל' ומיהו מי שיש לו יין מעט מוטב שיטעום אחר כשיעור ויניח השאר למחר ואע"ג די"א דשתיית שנים מצטרפין היינו בדיעבד אבל לכתחלה צריך שיטעום המקדש כשיעור, משמע מהפמ"ג דכוונתו שלכתחלה צריך לטעום המקדש שחושש לשיטת הגאונים וממילא צריך המקדש לשתות כל השיעור, דשתיית השני כיון שהוא אחר לא שייך שיהיה במקום המקדש אבל כשאחרים הם השותים אפשר מודה דשתיית שנים שוה לשתיית אחד ולא דק בתחלת דבריו שכתב אחד היינו האחד המחוייב דהוא המקדש וחדושו הוא שאף שאיכא מצוה שכל המסובין ישתו מ"מ כשא"א לקיים שניהם שתיית המקדש מלא לוגמיו וטעימת כל המסובין עדיף שתיית המקדש מלא לוגמיו מטעימת כל המסובין מטעם דהגאונים סברי דאם לא טעם המקדש לא יצא,

וא"כ בכוס של ברכה שגם הגאונים מודים שסגי בטעימת אחר לא חזינן מהמג"א שלכתחלה יש לחוש להסוברין דאין מצטרפין, וא"כ גם מדרך החיים ליכא ראיה. ומה שהקשה על הריטב"א שכתב בשם התוס' דשתיית שנים מצטרפין מתוס' יומא פ' ומסיק שבשביל זה מוכרחין לומר שכוונת הריטב"א אינו על תוס' שלפנינו שהוא דוחק ותמוה, דעכ"פ יש לנו לתרץ מה שאפשר שלא יהיה סתירה מתוס' שלפנינו על התוס' שראה

הריטב"א עירובין ע"ט שאינו אצלינו והוא דר"ת הא בא שם בתוס' לומר דלשון אם טעם מלא לוגמיו הוא רק כמלא לוגמיו כמו ביוה"כ, דאיכא אז טעם דשתיה חשובה מכוס הוא כמלא לוגמיו דאיכא בזה יתובי דעתא ושייך ע"ז חשיבות שם שתיה מהכוס, דאם מלא לוגמיו דוקא ליכא טעם אף אם היה הכוס גדול מאחר דהוא יותר מרביעית שהוא שיעור התורה במשקין לאיסורין ולשיעור כוס במקום שצריך וכ"ש שא"צ שיהיה כוס גדול מרביעית, אבל כמלא לוגמיו מכיון שהוא יתובי דעתא בשתיה לאיש אחד נחשב כששתו סך זה מהכוס שתיה חשובה אף ששתו זה שנים ושלשה ויותר, וגם הא המקדשים לא התענו ולא שייך ענין יתובי דעתא להם, והנאה בעלמא הא איכא גם בפחות מכמלא לוגמיו כדכתב עה"ש, אלא כוונת ר"ת שבשביל זה הוא שיעור חשוב בשתיה, וליכא סתירה על הריטב"א בשם התוס' מתוס' דלפנינו, ואף להמ"ב יוצאין בדיעבד בצירוף שנים ושלשה ויותר. וגם לע"ד דכשישתו רביעית מצטרפין לכו"ע.

והנה זה מאות בשנים שתחת החופה שותין החתן והכלה בעצמן מהכוס ואף לא המברך אף שלא נמצא זה בדברי הפוסקים, וכבר הוזכר זה בפנ"י בקונטרס אחרון מכתובות סימן כ"א במה שהוקשה לו על מנהג זה והובא בפ"ת אה"ע סימן ל"ד סק"ה וא"כ ודאי היה זה עוד מאות בשנים לפני הפנ"י, הרי ודאי יש טעם לזה מה שהחשיבו שתתיתם יותר משתיית המברך, וא"כ ודאי גם המנהג ששותין תחת החופה מכוס הנישואין החתן והכלה ולא המברך נמי הוא מאות בשנים כמו המנהג דשתיית כוס ברכת אירוסין ומפורש איתא שם בפני יהושע גם המנהג על ברכת נישואין שכתב שבברכת נישואין ניחא לו עיי"ש, ואולי הטעם שהחתן והכלה הם שחייבו הברכות שבשביל זה בא הכוס, וא"כ אצלינו שאין נוהגין בכוס על ברכת המזון ובא הכוס לחובה אף לברכת המזון רק בשביל החתן והכלה שחייבו לברך ז' ברכות דוקא אחר הסעודה שמברכין ברכת המזון כלשון הש"ע [יו"ד] סימן ס"ב סעי' ה' מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברכת המזון בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם, וכן הוא לשון הרמב"ם פ"ב מברכות ה"ט שכתב מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם עיין בכ"מ שכתב ומפרש רבינו דכל הנך מברכין היינו בשעת סעודה ומביא שהרמ"ך כתב לפי סוגית ההלכה ברכות חתנים בסעודה נתקנו, עכ"פ ברור ופשוט שרק בסעודה שמברכין ד' ברכות דברכת המזון מברכין הז' ברכות והגר"א בסימן ס"ב ס"ק י"ד כ' שהוא ממה שתירץ הגמ' כתו' ח' דהברייי' דחתנים ואבלים מן המנין תניא בברכת המזון ואף שמתרץ זה בשביל אבלים הרי ממילא גם ברכת חתנים איירי בזה ואף שלרש"י ליכא ראיה שלא איירי לדידיה כלל בברכת חתנים איכא ראיה מר' יצחק א"ר יוחנן דאיירי

בסעודה ברחבה שהוא בהסעודה, ממילא גם חתנים איירי בסעודה עכ"פ איך שיהיה הוא דוקא בסעודה, וחייבו בשביל זה בכוס לא רק על הז' ברכות אלא אדרבה עיקרו על ברכת המזון דהרי אף להסוברין דבעינן שני כוסות כמנהג דידן מברך בורא פרי הגפן על כוס של ברכת המזון כמפורש בש"ע, שם סעי' ט', ובפ"ת ס"ק י"ז הביא ראיה מהא דלוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר"ש בריה בריך חמש ור' אסי איקלע לבי ר' אשי בהלוליה דמר בריה בריך שית ולא אמר בלוי בריך שית ובר' אסי בריך שבע שהוא משום דבפה"ג מברך מי שבירך על המזון, ואף שהיא ראיה קלושה דהכוונה היא מהברכות דנאמרו בברייתא שהם בעניני הנישואין כוונתו שהוא עכ"פ רמז לזה.

עכ"פ האמת הוא שעיקר הכוס הוא על ברכת המזון אף שבא מצד הכוס בשביל החתן והכלה שבשבילם מברכין ברכות חתנים, ואולי הוא כהא דמצינו בארבע כוסות בליל הפסח דכיון שתיקנו כוסות תיקנו כוס השלישי על ברכת המזון שהוא אף להסוברים דברכת המזון אינה טעונה כוס, ולא תיקנו על דבר שיהיה ניכר יותר שהוא בשביל חיוב הפסח דהיינו לחלק הלל הגדול מהלל לאומרם על שתי כוסות, דבברכת המזון ליכא שום היכר דהוא בשביל פסח אלא בזה שליכא חיובא שלא בפסח, ולהסוברין דברכה טעונה כוס גם היכר זה ליכא, אך שלדידהו אפשר שהוא מטעם דלא רצו לתקן לחובה יותר מארבע כוסות ולתוס' פסחים דף קי"ז ד"ה רביעי ולרש"י ורשב"ם דף קי"ח ד"ה ה"ג אף לא רשות ובהכרח החשיבו גם את כוס ברכת המזון ממנין הד' כוסות, ובגמ' דף ק"ט אמר רבא כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה הרי דנקרא כוס של ברכת המזון אף שלמ"ד ברכה אינה טעונה כוס הרי הוא בשביל פסח, וא"כ צריך לומר שבשביל פסח דנתקיימו ארבע לשונות הגאולה תיקנו על ארבעה דברי מצוה לומר כל דבר על כוס מיוחד שנמצא שד' לשונות הגאולה הם טעמים והתקנה הוא על דבר המצוה ולכן הוי כוס שלישי כוס של ברכה. ורבינא שתירץ ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חרות כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא שלכן אין מצטרפין זה לזה כדכתבו רש"י ורשב"ם, שלכאורה תמוה כיון דארבעה כסי תקינו הרי אדרבה הוא תקנה אחת שהיה שייך שיצטרפו, ודוחק לפרש דדרך חרות דאמר רבינא שיתחשב בכל אחד ואחד כנמלך ועושה בעצמו כבן חורין דהא אדרבה צריך לשתות הד' כוסות לשום מצוה שחייבוהו חכמים, ולכן צריך לומר דדרך חרות שאמר רבינא הוא שאומר דהוא הטעם לתקן ולא התקנה עצמה, דהתקנה עצמה הוא על כל דבר מצוה ביחוד שרק ע"ז שייך לתקן וממילא כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא, וגם רבא הא סובר כן כדכתבתי אבל הוא סובר דמ"מ מאחר שנקבצו ארבע כסי בלילה היה שייך לחוש והוצרך לומר שכוס של ברכה אינו

מצטרף. וכה"ג אפשר הוא הכוס שבא לבה"מ בנישואין שהברכות לא חייבו לברך בכל יום בלא שום מעשה השייך לנישואין אלא באכילה שהוא חיוב מדין שמחה שחייבו בנישואין כל שבעת ימים לכן נעשה עיקר החיוב דהכוס על בה"מ דהסעודה.

וגם איכא הכרח דהא לא מסתבר שהחיוב הוא לברך ברכת חתנים ומחמת שא"א לברך בלא סעודה נעשה חיוב אכילה, אלא דחיוב אכילה הוא חיוב בעצם מדין שמחת חתן וכלה שחייבו חכמים ונקראו בברייתא כתובות דף ד' שבעת ימי המשתה לא שבעת ימי הברכות, וכיון שהוא אכילה המחוייבת מדין משתה ושמחה תיקנו כוס לבה"מ דאכילה זו מאחר דראויה בעצם ברכת המזון לכוס דהרי אף שלא חייבו איכא הדור וכבוד לברכת המזון לכוס וכמה דינים נאמרו בכוס של ברכה כשמברכין על הכוס, דלכן כשיש להצריך כוס בשביל חיוב הברכות שנעשו ע"י האכילה הצריכו על ברכת המזון שראויה לזה. ועיין ברמ"א שם (ס"ב ט') שכ' וי"א דאפילו לאשר ברא לחוד בעינן שתי כוסות וכתב הב"ש דבד"מ כתב לא ראיתי נוהגין כן, אבל כוס אחד הא מביאין וא"כ משמע דהוא בשביל ברכת המזון לבד דאם הוא בשביל אשר ברא היה לן ודאי להצריך שתי כוסות גם לאשר ברא להמצריכין שתי כוסות לז' הברכות דמ"ש ברכה אחת מז' ברכות, דהא עיקר הדין דאין אומרין שתי קדושות על כוס אחד אר"ה א"ר ששת בפסחים דף ק"ב ע"ז שאין אומרים לר' יוסי בבני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום דאין מפסיקין אלא גומרין סעודתן ומ"מ מביאין שתי כוסות על הראשון מברך ברכת המזון ועל השני קדוש היום אף שקידוש היום הוא רק ברכה אחת, אלא צריך לומר דהוא משום דסברי דאשר ברא לבד א"צ לכוס והכוס בא רק בשביל ברכת המזון, דהוא משום דאשר ברא אינו מברכת חתנים וא"צ עשרה כדכתב הר"ן כתובות דף ח' ואיפסק כן בש"ע [יו"ד] סימן ס"ב סעי' ד'. הרי חזינן דבחופה תיקנו בחיוב לברך ברכת המזון על הכוס ומסתבר שאף שלא יהיה בהמסובין מי שיוכל לומר ברכה דאשר ברא דג"כ יתחייבו לברך על הכוס.

וחזינן דג"כ נותנין לחתן ולכלה לשתות והוא ג"כ מאות בשנים כהמנהג שתחת החופה והוא מאותו הטעם עצמו שהחתן והכלה שותים מכוס של אירוסין ומכוס של ברכת נישואין תחת החופה, ושתייתם עדיפא משתיית המברך מאחר דג"כ בא הכוס מחמת החתן והכלה מאחר דאנן לא נהיגינן לברך ברכת המזון על הכוס, אבל איכא חלוק לענין שתיית המברך דברכת המזון אף שאינה טעונה כוס איכא עכ"פ מעלה גדולה וגם מצוה איכא כשמברך על הכוס, לכן אף שהחיוב הוא בשביל הנישואין מ"מ אחרי שמברכינן

על הכוס שייך זה גם להמברך ושאר המסובין, שותה גם המברך וממילא הוא שותה תחלה ואח"כ החתן והכלה.

ונמצא לפ"ז בז' ברכות שעל כוס ברכת המזון בסעודה שלישית על החתן והכלה איכא יותר חיוב לשתות מעל המברך דהחיוב הא הוא בשביל החתן והכלה, ולכן כיון שאסיקנא שיש להחמיר כפירוש הב' בהיתר השתיה למי שנזהר לברך ברכת המזון על הכוס בכל השנה גם מכוס ברכת המזון שבסעודה שלישית קודם הבדלה שאין להתיר אלא לאחד שישתה כמלא לוגמיו וגם לשנים מאחר שנוהגין שמצטרפין לכמלא לוגמיו ולא ליותר הרי החתן והכלה עדיפי מהמברך לכן צריכין החתן והכלה לשתות וישתו בין שניהן כמלא לוגמא של אחד כיון שהדין הוא שמצטרפין ואסור שוב להמברך לשתות. וליכא מעלה שישתו בין שלשתן כמלא לוגמא דבשתיית דכוס בה"מ גם להגאונים סגי בשתיית אחר כדאיתא בש"ע או"ח סימן רע"א סעי' י"ד ובמג"א סימן ק"צ ס"ק ו'. זהו טעמי ונמוקי וכן צריך לעשות דהחתן והכלה ישתו בין שניהם והמברך יותר ראוי שלא ישתה דהרי שיעור דמלא לוגמא בזה"ז הוא פחות הרבה מבזמן הגמ' ולענין חולה ביו"כ מחמרינן לכן אף שלהחתן והכלה שצריכין לשתות אין להחמיר אף להכלה שהיא שותה אחרי החתן שתחוש שמא שתה החתן כמלא לוגמא, מ"מ יש להחמיר להמברך לחוש דאולי ישתו החתן והכלה אחריו כהשיעור וימצא שלא הי"ל לשתות, אבל אם רוצה לשתות מחמת שהוא שותה בתחלה שעדיין לא שתו החתן והכלה אין לעכבו אבל יצטרך לטעום רק מעט ממש כדי שיהיו עוד להחתן והכלה מה לשתות עד השיעור, אבל יותר טוב וראוי שהמברך לא ישתה אלא החתן והכלה לבדם.

ולמה שבארתי אין מקום כלל לדברי הגאון רש"ק בחכמת שלמה (רצ"ט) שהוא מחלק בין כוס של ברכת המזון שאין לשתות ממנו לפי מנהגינו כמג"א ומכוס של נישואין היה מתיר אבל אתי לזלזולי בכוס של ברכת המזון לכן לא ישתו כלל עיי"ש, שברור שאינו כן שגם כוס של ברכת המזון הוא כוס דנישואין לחיובא כדבארתי. וכן כל הסברות שהביא שם ידידי כתר"ה אינן מדויקות כלל ואין לזוז ממה שכתבתי למעשה.

[ב'] בענין השקה כשפופרת הנאד ובענין השקה להכשיר מקוה אם להכשיר מקוה חסר וכן כולו ואף רק רובו שאוב צריך שיתמלא כל הנקב דכשפופרת הנאד במים כשיטת הר"י בתוס' גיטין דף ט"ז ע"א ד"ה הנצוק והר"ש בסוף פ"ח דטהרות וכן הוא ברמ"א [יו"ד] סימן ר"א סעי' נ"ב, ובפסול שאיבה דרבנן סגי בהשקה עיין בש"ך ס"ק קט"ו וס"ק קי"ז ועיין בכל המקומות שהביא הגר"א בס"ק צ"ח.

[ג] אם י"ל ברכה מעין שבע בליל שבת במקום שאין ס"ת. וביהכ"נ קבוע לתפלת מעריב בשבת ואף מקום קבוע בבית אחד צריך לומר ברכת מעין שבע, ואף שבמחה"ש רס"ט ס"ק י"ג ובפמ"ג מש"ז ס"ק ח' מסתפק באין שם ס"ת, שא"כ אין לומר לדידיה על קביעות דמעריב לבדו אין נוהגין כן אלא אומרין, והתליה בס"ת לא מובן וצ"ע טעמו, ובפרט שאינו דין ברור דהמג"א בס"ק י"ד הביא מרדב"ז ורלב"ח דיש מקומות שנוהגין לאומרה גם בבית חתנים ואבלים ואין למחות בידם והפמ"ג הקשה דהוא ספק ברכה לבטלה, אבל פשוט שהם סברי שאפשר שבשביל החשש שהיה בבתי כנסיות קבועים בשביל בני אדם מאחרין עשו זה דבר קבוע לכל צבור בכל מקום שמתפללין, וגם התוס' פסחים דף ק"ו ע"ב ד"ה מקדש הביאו מירושלמי ברכות דתיקנו זה במקום שאין יין מצוי לקידוש ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע ומזה נעשה המנהג בכל מקום משום שלא היה כל כך יין מצוי לכולי אינשי וא"כ אפשר נוהגין שם בשביל זה.

[ד] תענית בכורים כשחל ע"פ בשבת ובדבר ערב פסח שחל בשבת, הנה לענין לצום הא מפורש [שו"ע או"ח] בסימן ת"ע ס"ב שבע"ש פשיטא שאין מתענין והמחלוקת הוא דלהי"א אין מתענים כלל ולי"א הראשון מתענים ביום ה' והרמ"א כתב שנוהגין כסברא הראשונה, היינו שמתענים ביום ה' ולא ראיתי מחלוקת בזה, שלכן אלו הנוהגין לצום פשיטא שצריכים לצום ביום ה'. אבל במדינותינו שרובא דרובא אינשי מצד חולשת הדורות אין מתענין אלא עושין סיום מסכת שבזה יש להסתפק אם נעקר לגמרי ענין התענית מע"ש וחל על יום ה' מתחלת התקנה כמו שלא היו מתקנין כלל בערב פסח שלכן לא שייך גם הפטור מצד הסיום במה שיעשה ע"ש, או שעדיין עיקר החיוב הוא על ערב פסח אף שלמעשה אין מתענין בו אבל מה שמתענין ביום ה' הוא משום דא"א ליפטר מהחיוב שנעשה עליו בלא תשלומים ביום אחר, שא"כ שייך הסיום גם בערב שבת ליפטר מעיקר החיוב ולא שייך לחייבו שוב להתענות ביום האחר.

אבל לכאורה העירני נכדי החו"ש מר מרדכי נ"י דהא יום הע"ש אינו היום שנתחייב אלא השבת דהוא ע"פ הוא היום שנתחייב ונמצא שלא שייך כלל יום הע"ש דהוא י"ג בניסן להתענית, אבל מצינו כה"ג בתענית אסתר כשפורים חל באחד בשבת שאיתא [שו"ע או"ח] בסימן תרפ"ו סעי' ב' ברמ"א דאם חל ברית מילה ביום ה' מותרין לאכול על המילה ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים, הרי חזינן דבנדחה משבת על יום ה' הוא דחיה בעצם גם על ע"ש ולא ביחוד על יום ה', והוא משום דהדחיה הוא רק על יום הסמוך להתענית, וכדחזינן מזה גופא שאמר שיתענו למחר ביום ו' ולא ביום ד' הקודם כשידעו שיש להם ברית מילה למחר ביום ה' שמתענין, וגם חזינן שבט' באב שחל בשבת שנדחה ליום א'

שבעל ברית אינו משלים תעניתו כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן תקנ"ט סעי' ט' לא הוזכר שיתחייב להתענות למחר ביום י"א באב, והוא פשוט דלא שייך להתחייב להתענות בשביל תענית המחוייב שהתירוהו לו אלא ביום הסמוך שלכן רק ביום עשירי באב שייך להתענות כשלא יכלו מחמת שהיה בשבת ולא בי"א וכן לא בעשירי דאדר, וא"כ מה שמתענין ביום ה' שאינו סמוך לשבת שהוא יום התענית צריך לומר שהחשיבוהו כסמוך מחמת דיום ע"ש אינו ראוי כל כך להתענות, ומחמת שאירע זה הרבה פעמים ולא רצו שתהיה שנה בלא תענית זה ולחייב בע"ש לכל ישראל לא רצו הוכרחו להחשיב גם את יום ע"ש מעיקר החיוב לענין זה שאם יהיה י"ג באדר בשבת יוכלו לדחותו ליום ה', וממילא כיון שיום ע"ש הוא מעצם החיוב נהי שלכל ישראל לא רצו לקבוע למעשה יום ע"ש לתענית וקבעו ביום ה' מ"מ יחידים שהתירום שלא להתענות ביום שהתענו כל ישראל חייבין להתענות בע"ש שהוא ג"כ יום החיוב בעצם ויחידים רשאין להתענות בו, אבל ביום ד' הקודם וכן בי"א באב שאינו יום הסמוך לא שייך להתענות אז, דמה שחייבום למי שהתירו לאכול מצד הברית מילה לא היה זה כהא דלוה תעניתו שליכא זה בתעניות שחייבו חכמים בשביל הדברים שאירעו בהן דבימים האחרים הא לא היה זה אלא שאת יום הסמוך החשיבו ששייך לזה, שנמצא כשמתענים היחידים בע"ש הוא ביום החייב בעצם ומתענים בדינא לא לתשלומי פרעון שזה ליכא.

וא"כ גם בתענית בכורים כשחל ע"פ בשבת להסוברים דמתענין ביום ה' נמי צריך לומר דגם ע"ש החשיבו כמו מעיקר החיוב לענין זה שיוכלו לדחות התענית ליום ה' משום שיתחשב סמוך ליום החייב. ונוגע זה לכאורה לענין אם נפטר בעשיית סיום גם כשיעשה בששי ול"ד לעשה סיום בשבת שהוא ודאי עיקר החיוב שלא יפטר משום שלא יתוסף כלום מצד הסיום בשבת על חיוב האכילה מצד שבת ואף סעודת ברית מילה בשבת אינו מוסיף כלום ולא שייך ליפטר בשביל זה מאחר שלא פטרו בשביל שבת עצמו, אבל בע"ש שליכא חיובי אכילה כשנעשה חיוב אכילה מצד מצוה כברית מילה וסיום מסכת שייך שיפטור מעצם החיוב. או שבתענית בכורים ליכא לכלל זה דאין זה מכלל תענית צבור ושייך לומר שהע"ש לא שייך כלל להתענית אלא שתיקנו כשחל ע"פ בשבת גם עיקר התענית על יום ה' שלכן לא שייך הפטור מצד הסיום בע"ש, וזהו הספק שכתבתי ששייך להסתפק.

אבל כשנעיין לא שייך להסתפק דהא לא מסתבר לפוטרו ביום ה' כשמתענין כל הבכורים שהוא יום הקודם מחמת שלמחר יהיה לו סיום ואף בברית מילה שודאי יהיה לו למחר לא מסתבר לפוטרו מאחר שהיום מתענין למעשה וגם הוא הרי מותר להתענות

ואם שייך להסתפק הוא דאולי לא יועיל סיום אחד ביום ה' לבד דאם נדמה לתענית אסתר הרי כשהיה ברית מילה ביום ה' כשמתענים כל ישראל צריכים אלו דאכלו להתענות למחר ביום ו'. וא"כ לא יפטרו אלא כשיהיה להם סיום בשני הימים ביום ה' וביום ע"ש וזה היה נראה יותר לכאורה, אבל למעשה אין להחמיר בזה כיון שעצם החיוב הוא רק ממנהגא ואיכא י"א שאינם מתענים כלל כשחל ע"פ בשבת לכן יש להקל בעשיית סיום יום אחד אבל דוקא ביום החמישי יום שהבכורים מתענים לי"א הראשון שנוהגין כן.

[ה'] אם מותר לישב בסוכה שנבנית בשבת בסוכה שבנאה אחד בשבת אסור לישב בה ואף אם בבית שבנה ישראל נימא שמותר וקיל מעכו"ם שבנאו לישראל שאם היה באיסור גמור דהיו שכירי יום אסור ליכנס שם מדינא וגם בקבלנות נכון להחמיר שלא יכנסו בו כדאיתא בש"ע [או"ח] סימן רמ"ד סעי' ג' עיין במג"א ס"ק י"א ובמ"ב ס"ק י"ט, משום דלא חשידי לומר לישראל שיעשה עבורו מלאכה כמו שקי"ל במבשל בשבת שלמוצאי שבת מותר מיד ולא בעינן בכדי שיעשו כדאיתא ר"ס שי"ח, אף שבבית שהוא מילתא דפרהסיא יש להחמיר גם בישראל כמו שהחמירו בעכו"ם שבנה לישראל אף אחר כדי שיעשה דהא אחר שיעשה גם כשעכו"ם בנה אין טעם לאסור דהא אין לחוש שיאמר לעכו"ם דאופן זה שאין לו הנאה ומ"מ אסרו שא"כ גם בישראל שבנה יש לאסור עוד מכ"ש וצ"ע לדינא, מ"מ לקיום מצות סוכה ודאי אין ליכנס ואפילו אין לו סוכה אחרת מסתבר שאין לו ליכנס.

[ו'] מי שהצטרף לסעודה שלישית אחר השקיעה בשוגג אם מצטרף למנין י' לזימון בדבר התשעה שאכלו בסעודה שלישית ונכנס עשירי עשרים מינוטן [רגעים] אחר שקיעה ונתנו לו יין להצטרף למנין הנה באחד שאכל במזיד בשעה שאסור מצד איסור קודם הבדלה אף של"ד לאכל דבר איסור ממש דסימן קצ"ו מאחר שהוא בעצם דבר היתר שלכן אפשר שמברך עליו אחר ששתה שכבר נהנה ואולי גם קודם מ"מ לזמן עליו מסתבר שאין לזמן ובפרט לצרפו להזכיר השם בשביל עבירה שעשה, אבל איש הזה שנתנו לו התשעה לשתות כדי שיצורף לעשרה הרי ודאי לא חשידי התשעה לעבור אלפני עור ולומר לו שישתה היין אלא שחשבו שהוא מותר הרי הנכנס ששתה ודאי הוא שוגג מאחר שנתנו לו סמך עלייהו שמסתמא מותר וכיון שהיה שוגג יש לזמן עליו, דהרי באכילת איסור ממש נמי סובר הט"ז שם ס"ק א' דכמו דמברכין באכל במקום סכנה כן מזמנין על מי שאכל איסור בשוגג כ"ש בזה.

והנה דעת המ"ב בסימן רצ"ט ס"ק א' שיש להקל להתחיל לאכול סעודה שלישית עד חצי שעה קודם צאת הכוכבים אף שתמוה לי דבר זה להתחיל לאכול סעודה שלישית

בשעת שלשיטת הגאונים והגר"א הוא כבר לילה גמורה, עכ"פ אין לומר על מי שעשה כמותו שהוא עבריין וכאוכל איסור ובודאי יש לזמן עליו, ורק שהמ"ב אינו מיקל אלא בלא אכל סעודה שלישית ולא לשתות יין, אבל מ"מ שייך שיטעו בשביל זה ויש לדונו כשוגג אבל אם ידע שאסור ולא חש להאיסור אין לזמן עליו.

[ז'] והנה בגמ' בברכות דף נ"ד ע"א בשני הפעמים וברא"ש ובש"ע [או"ח] סימן רי"ח סעיף א' וכן ודאי בכל מקום נאמר אבן שבקש לזרוק ולכן פשוט שברש"י ד"ה אבן שזרק עוג הוא טעות סופר וצריך נמי להיות ואבן שבקש לזרוק.

[ח'] בהא דלקח ר"י כ"ג את רשב"ג בידיו לאחר שנהרג והא דטימא עצמו ר' ישמעאל כהן גדול ליקח רשב"ג בידו צריך לומר דהא דאמר (כתובות ק"ג ע"ב) במיתת רבי שבטלה כהונה ור"ח כהן אמר שהיה מיטמא לר"ת מטעם זה משום דלא רק לקבורה מיטמאין כהנים למת מצוה אלא גם לכל הכבוד שצריך מדינא לעשות למת זה מיטמאין ורבי אף בעיר לא היה סגי לו מדינא כל הכבוד מכל ישראל אף אם היו הרבה יותר מכפי שהיו ישראל אז ולכן היו מיטמאין מדינא דנטמאין כהנים למת מצוה כל כהנים לכבוד רבי, וכן סובר ר"ח כהן על ר"ת דכל הכבוד לא סגי ליה והיה מיטמא מדין שמטמאין כהנים למת מצוה. ולכן רשב"ג שהיה הנשיא וגדול העולם ולא היה יכול לעשות לו שם במקום ההריגה אלא כבוד זה לבד ליטול ראשו מהקרקע ולומר איך עתה לוחכת את העפר אף שלא היה להחזיק הרבה זמן אלא רק זמן קצר עד שהרגו אותו נמי היה כבוד המחוייבין לעשות לרשב"ג שאף כהנים מחוייבין.

[ט'] עבד של שני שותפים כהנים לענין תרומה ומה שהקשה כתר"ה על הזית רענן פ' אמור אות כ"ד דעבד של שני שותפין אינו אוכל בתרומה אפילו שני השותפין כהנים מהא דיבמות דף ס"ז דמפורש דעבד של יורשין הרבה בנים או אחים אוכלים בתרומה, נראה דיסבור דהוא דוקא כשהוא עדיין תפוסת הבית קודם חלוקה דלא נחשב זה של שותפות אלא כאילו עדיין אביהם קיים כמו לענין שחייבין במעשר בהמה לפרש"י בבכורות דף נ"ו ע"ש. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן ע

בהפסקה בדיבור ליוצאים בהבדלה קודם ששתה המבדיל, הדלקת נר חנוכה לבני ישיבה, ודינים שונים בתפילה ובהלכות שבת כ"ז אדר תשל"ט. מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

א' בדבר שהשומעים איך שאחד מבדיל שממהרים לדבר קודם שתיית המבדיל מלא לוגמיו, ודאי הוא שלא כהראוי לעשות לכתחלה מאחר דהשתיה מהכוס חזינן שהוא חיובא לחשיבות כוס של ברכה, דהא עושה זה להחשיב שתיית כוס של ברכת המזון מסעודה לענין שצריך לשתות ממנו גם קודם הבדלה כדאיתא במג"א סימן רצ"ט סק"ז, ומה שמסיק דאין לשתות הוא דוקא מטעם שמנהג דידן הוא שסוברין אנן כהסוברין שברכת המזון אינה טעונה כוס כהרי"ף ורמב"ם, וא"כ גם כל כוס שנתקן לברכה כמו כוס קידוש והבדלה הויא השתיה נמי שייכת להכוס, ואף שחיוב השתיה כתב רש"י בעירובין דף מ' ע"ב ד"ה ליתביה לינוקא שהוא רק משום דגנאי לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר שתהא ברכת היין שלא לצורך, צריך לומר דמ"מ כיון שלא אפשר לברך על הכוס בלא שתיה ממנו נחשבה השתיה בהכרח ג"כ ממעשה הקידוש והבדלה וכל ברכות שטעונין כוס מאחר דבלי זה א"א היה לעשות קידוש והבדלה על הכוס, וכדחזינן שמטעם זה הא לא תיקנו שיברך זמן על הכוס בליל יום הכפורים כמפורש שם, ומתחלה היה סבור שם דלא אמרינן זמן בליל יוה"כ בשביל שא"א לומר על הכוס מחמת שאסור לשתותו, ולכן לא קשה מה שסברי הגאונים שהובא בטור וש"ע [או"ח] סימן רע"א סעי' י"ד שאם לא טעם המקדש לא יצא, והב"י הביא מא"ח דאם לא טעים ליה אף אחריני או שלא במקום סעודה קידש צריך למיהדר ולקדושי, והוא לחזור ולקדש כמו קידוש שלא במקום סעודה. והמג"א ס"ק ל"ב הקשה דהב"י סותר דברי עצמו שכתב לעיל מזה דאם נשפך הכוס א"צ לחזור לקדש וגם שכן כתב בא"ח להדיא ותיכף אחר זה הביא מא"ח דצריך לחזור ולקדש, ומשמע לי שמתרץ הסתירה דבלא שתה כלל אף לא מכוס אחר צריך לחזור ולקדש ואם הביאו כוס אחר לפניו וטעם ממנו יצא ידי הקידוש דכמו שהמסובין יכולין לשתות מכוס אחר גם המקדש יכול לשתות מכוס אחר, ומש"כ המג"א דחזר בו בש"ע ממש"כ בב"י היינו מזה דבב"י סתם דבנשפך הכוס לא יצא הוא רק שלא יצא כתיקנה ולא כתב לחלק דהוא דוקא בטעם מכוס אחר, אבל בלא טעם עד שקם מההיא דוכתא צריך לחזור ולקדש שלפ"מ שכתב שם איכא סתירה אבל הכא בש"ע חזר בו ומחלק דבנשפך ולא שתה צריך לחזור ולקדש אבל אם שתה אף מכוס אחר שהביאו לפניו יצא.

עכ"פ חזינן שגם השתיה הוא שייכת למצות הכוס, ואף שלהגאונים שסוברין שהוא עיכוב שהמקדש דוקא ישתה אינו אלא בקידוש כדאיתא שם בש"ע ואף אם נימא שגם לענין עצם טעימה שהוא עיכוב הוא ג"כ רק לקידוש נמי עכ"פ הוא שייך להבדלה ולכל הדברים הנעשים על היין שלכן אסור להפסיק בדבור לכל מי שיוצא בהבדלה קודם

שישתה אחד מהשומעין שהרי נמצא שהוא כהבדיל בעצמו על הכוס ונשפך הכוס או שהפסיק בדבור שלא יצא להבדלה כתקונה לכו"ע וגם אפשר שלא יצא כלל, ולכן יש להזהיר להשומעין שלא יפסיקו אפילו באמירת שבוע טוב לכתחלה.

ב' ניקוי שלחן שאכלו עליו סעודה שלישית קודם מעריב לענין מה שמנקין השלחן שאכלו עליו ג' סעודות בביהכ"נ קודם מעריב אם אין צורך להשלחן להמתפללין מעריב להניח שם הסידורין וגם אינו במקום מעריב, אבל אם צריכין להשלחן או שאינו דרך כבוד יכולין לנקות.

ג' מקום הדלקת נ"ח לבני ישיבה לענין הבחורים שלומדים בישיבה ויש מקום אכילה שהוא לכל התלמידים ביחד ויש להם מקום לינה שהוא בכל חדר מקום לישון לשלשה או גם ליותר, צריכין להדליק במקום הלינה משום שמקום הלינה הוא מיוחד יותר ממקום האכילה שאינו מיוחד כלל לשום פרטי וגם אף מקום קבוע בשעת האכילה אין להחשיב אף שכל אחד החזיק לו מקום לישב שם כל ימי היותו בישיבה שודאי ליכא שום קפידא לא לו ולא למנהלים היכן הוא יושב אבל מקום הלינה הוא מקום שנקבע לכל אחד באיזה חדר הוא ילין וגם כל חפציו שיש לו מניח שם, וגם בחדר ההוא עצמו יש לכל אחד מטה קבועה שעומדת במקום אחד כל הזמן שלכן מקום הלינה הוא נחשב מקום מיוחד ושם צריך להדליק נר חנוכה, ואם היה שייך שיברך כל אחד במקום המיוחד רק לו דהוא במקום הסמוך למטתו שרק הוא המשתמש שם היה עדיף אבל אין זה קפידא מאחר שכל אחד משתמש באיזה דברים גם בכל החדר, שלכן כיון שטוב יותר להדליק אצל החלון ולא לכולן יש חלון אצל מטתו יכול כל אחד להדליק אצל חלון שבחדרו אף שאינו אצל מטתו.

ד' אם יכול אדם לסדר תפלה לעצמו בלשון שמבין ומה שהכריז רב אחד שמי שאינו מבין התפלה בלשון הקודש שנסדר לנו מאנשי כנסת הגדולה, יסדר בעצמו תפלה כפי שהוא מבין בלשונו הרגיל שהוא באנגלית, הוא דבר הבל שאף חיוב תפלה דאורייתא לא יצא בזה, דהא איכא אף מדאורייתא שבתחלת תפלתו יגיד שבחו של הקב"ה ובסוף תפלתו יתן שבח והודיה להשי"ת על הטובה שהשפיע לו ובאמצע יבקש מה שצריך בלשון בקשה ותחנה כמפורש ברמב"ם פ"א מתפלה ה"ב, וזה ודאי אינם יכולין רובא דרובא מאינשי דזה"ז, וליקח נוסח מנכרים הוא בחשש ע"ז ותיפלות ושנוי לפני המקום, אלא שעד שילמוד בלשון הקודש יאמר נוסח התפלה באנגלית שנדפסו וטוב למצא תרגום לאנגלית ממה שתירגם מי שידוע לשומר תורה ומצות ביותר.

ה' אם מותר שאשה תאמר תפלה באנגלית לפני האנשים ומה שאותו הרב הנהיג שבאמצע התפלה יורדת אשה מעזרת נשים לביהכ"נ ואומרת תפלה באנגלית לפני כל האנשים ופשוט שהוא דבר אסור ופלא על רב ארטאדאקסי שיעשה דבר כזה, והרי אתה כותב שכבר אמר לך הגאון ר' יעקב יצחק רודערמאן שאסור והוא פשוט וברור שאסור, ולא מובן אף על רב זה אם ראה איזה נחיצות שיתרגמו תפלה אחת באנגלית ולומר לפני הקהל וכי לא מצא מי שיכול לתרגם איזה תפלה באנגלית לומר לפני האנשים שבחר באשה שודאי אינו מביא זה שבחר באשה ענין יראת שמים אלא להיפוך שזה גופא הוא דבר אסור.

ו' העמדת שעון מעורר בערב שבת שיצלצל בשבת ולענין להעמיד שעון שיש בו דבר המצלצל לפני שבת על הזמן שיצלצל שבת בבקר כדי שיעירו לזמן התפלה, הנה אם הוא קול כזה שלא נשמע אלא בחדרו שהוא לעצמו אין בזה איסור אבל אם נשמע גם חוץ מחדרו שנשמע להרבה הלנים בביתו וכ"ש כשנשמע לחוץ אסור מצד גזירת השמעת קול דנתינת חטין לתוך רחים של מים כשיטחנו בשבת כדאמר רבה הטעם בשבת דף י"ח ע"א דאושא מלתא, ואיפסק ברמ"א [או"ח] סימן רנ"ב ס"ה ומסיק טעם למה שמותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגער [שעון] בע"ש אע"פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת כי הכל יודעין שדרכן להעמידו מאתמול וכן הביא הב"י ס"ס של"ח מהאגור, הרי אף שהוא קול הנעשה בבית ואינו גדול כל כך כקול רחים בשבת נמי היה אסור אי לאו הטעם דהדרך הוא להעמיד אף בחול פעם אחת במעת לעת ולא יחשדו שעשה זאת בשבת, שא"כ הוא כמפורש שהעמדת השעון להקיץ בבקר הוא דבר שעושין בחול דוקא בלילה בעת שהולך לישן הרי אם נשמע לחוץ או אף בבית בשאר החדרים כשיש שם עוד אינשי דהא אף קול הודעת השעות הזייגער לא נשמע יותר מזה והיה אסור אי לאו שידוע לכל אשר מעמידין רק פעם אחת במעל"ע.

ז' אם בעינן דוקא כלונסאות לחופה לענין אם לא הכינו כלונסאות לפרוס עליהם היריעה שנקבע לחופה כדאנו נוהגין כדכתב הרמ"א [יו"ד] בסימן נ"ה סעי' א' אם אפשר בזה שיאחזו ד' אנשים היריעה, הנה בעצם מכיון שאף הכלונסאות א"א להם לעמוד בעצמן אלא צריכין לאחיזת אנשים אין לחלק ושייך שהאנשים עצמן יחזיקו היריעה, אבל כיון שהוא ענין מנהג אין לשנות מן המנהג ובעינן דוקא כלונסאות, אבל כשאירע איזה פעם שליכא כלונסאות אין לדחות החופה בשביל זה ויכולין ד' אנשים להחזיקה בעצמן, אבל לא מצאתי זה בהספרים שידוע לי ולכן יש לסמוך ע"ז שכתבתי בשעה שליכא כלונסאות.

ח' בענין ג' פסיעות לאחר תפלת הש"ץ בלחש הנה ג' הפסיעות הוא חיוב להתפלה וכיון שתיקנו שהש"צ יתפלל גם בלחש אף שהוא רק כדי להסדיר את תפלתו כדאיתא בר"ה דף ל"ד ע"ב שלענין זה לא שייך להפסיעות, מ"מ לא שייך תפלה בלא ג' הפסיעות וכמו שצריך הכריעות, שלכן מוכרח גם הש"צ אחר תפלתו בלחש לפסוע הג' פסיעות כדכתב הרמב"ם בפ"ט מתפלה ה"ג ופשוט שזהו טעמו אף שלא הוזכר בכ"מ מקור לזה, ועיין בלשון הש"ע שכתב זה בלשון חדוש דין שכתב [שו"ע או"ח] בסימן קכ"ג סעי' ה' גם ש"צ צריך לפסוע ג' פסיעות כשמתפלל בלחש שהוא משום שצריך טעם לזה, וגם משום שבב"י הביא מספר אהל מועד לשיטה ראשונה שהש"צ אף אחר תפלת הלחש אינו פוסע אלא בסוף כל התפלה בסוף הקדיש וטעמו הוא כדכתבתי מאחר שאינו אלא לסדר תפלתו שלא שייך לזה ענין הפסיעות דלא כהרמב"ם, עכ"פ לדינא הלכה כהרמב"ם כדמסיק הב"י ובש"ע וכן המנהג מהטעם שכתבתי דכיון שתיקנו עכ"פ שיתפלל בלחש הוא כדין התפלה שצריך לפסוע ג' והוא הכריעות שגם בלחש כורע הש"צ ובזה לא מצינו חולק. שלכן פשוט מה שהש"צ לא פסע ג' פסיעות אחר תפלתו בלחש ואמר תיכף אחר תפלתו בלחש חזרת התפלה בקול רם עשה איסור, אבל מ"מ יצאו בחזרת הש"צ וקדושה ומודים.

ועיין במג"א ס"ק י"ג שהביא מלבוש טעם על מה שכתב הרמ"א בשם אבודרהם דאם לא התפלל בלחש יפסע ג' פסיעות אחר תפלתו בקול רם דהוא משום אלקי נצור שלא יאמר בחזרתו התפלה שא"כ הא יש לומר דאף כשהתפלל בלחש כפי הדין שפוסע אחר תפלתו בלחש הוא רק בשביל אלקי נצור דבשביל התפלה בעצם כיון שהוא רק להסדיר את תפלתו לא היה צריך, וא"כ אפשר ששתי השיטות דבספר אהל מועד דפליגי בזה הוא מחלוקת אם בשביל אלקי נצור צריך הג' פסיעות, אבל א"א לומר זה כלל דהא הרמב"ם לא הזכיר לא בהלכות ולא בסדר התפלה שאומרים תפילה זו, שלכן אף לכו"ע הוא מנהג בעלמא שנהגינן לומר תפלת מר בריה דרבינא וגם ברא"ש ורי"ף לא הוזכרו אף שהרא"ש ודאי נהג לומר דהא בטור איתא זה בסימן קכ"ב ועוד בהוספת דברים מסתמא אמר זה הרא"ש, אבל ודאי אין זה שום חובה אף להנוהגין לומר כדכתב המג"א בשם הרשב"א בסימן קכ"ב סק"ב, שא"כ לא מסתבר כלל להצריך לפסוע ג' פסיעות בשביל זה אם אין לו צורך בשביל התפלה עצמה לפסוע, וצ"ע טעם זה ועיין בא"ז שעל הלבוש שכתב על טעם הלבוש שהוא דחוק והב"י אינו סובר טעם זה, אבל הוא טעם תמוה ומוקשה.

ט' אם י"ל בריך שמיה דוקא לאחר הוצאת הספר בענין זמן דאמירת בריך שמיה לפי לשון הזוהר אר"ש כד מפקין ס"ת בצבורא משמע קצת דהוא לאחר שהוציאו הס"ת,

אבל לא היה זה ראיה גדולה דשייך למינקט לשון כד מפקין על שעת ההוצאה אף שהוא גם קודם ובש"ע הא לא הובא שנדע זה, אבל בשערי אפרים הלכות קה"ת שער י' סעי' א' איתא בעת שפותחין הארון להוציא הס"ת אומרים הקהל ויהי בנסוע ובשעת הוצאת הס"ת מתחילין הקהל לומר בריך שמיה הרי מפורש שאומרין אותו בשעת הוצאת הס"ת מהארון ממש, ומכיון שלא מצינו מי שחולק ע"ז צריך לעשות כן, אבל כמדומני שאין מדקדקין בדבר וכיון שלא מצינו זה כלל בדברי רבותינו הראשונים לא שייך למחות איך שעושין אבל כשאחד שואל צריך לומר לו שיאמר אחר שהוציאו מן הארון שלכן מה שיש שהנהיגו לומר דוקא קודם הוצאת הס"ת הוא שלא כהראוי להנהיג.

י' אם לז' ברכות צריך כוס מלא דוקא טוב עשה כתר"ה מה שלא רצה לברך אחת מהברכות שכבדוהו מהז' ברכות כשראה שנשפך מהכוס עד שמלאוהו כי כל הברכות צריך לברך על הכוס, דהא אף ברכות שבעצם לא היו צריכין לכוס כהא דעל הבשמים ועל האור במוצאי שבת כיון שאיכא כוס בשביל ברכת הבדלה הצריכו לאמרן כולן על הכוס כדאיתא בפסחים דף נ"ד ע"א רבי מפזרן וחוזר וסודרן על הכוס ור"ח מכנסן, ומטעם זה כתב רש"י בכתובות דף ח' ע"א ד"ה שמח תשמח שגם ברכת שהכל ברא לכבודו שנתקנה לאסיפת העם שראויה היתה לברך משעת אסיפה הזקיקוה לסדרה על הכוס, וכיון שסדרו על הכוס הוא בכל דיני כוס שא"כ צריך שיהא כוס מלא, וכ"ש הש ברכות מיוצר האדם עד אחר אשר ברא שעיקר תקנתם היה שיברכו על הכוס שודאי צריך שיהא הכוס מלא ובכל דיני כוס של ברכה בכל ברכה וברכה שלכן טוב עשה כתר"ה שלא רצה לברך הברכה שכבדוהו עד שמילאוהו.

י"א אם יש לקרוע היום על ראיית ירושלים ואלו הנוסעים לארץ ישראל מסתבר שאף שעדיין לא נגאלנו בעוה"ר אין לקרוע בראיית ירושלים מאחר שהיא בחסד השי"ת בנויה לתפארת ואינה עכ"פ ברשות אומות עכו"ם, וצריך לברך רק בראותו מקום המקדש אף כשרואים אותו מרחוק וכ"ש כשבאים לכותל, וכשרואין ערי יהודה שהם ברשות האומות וכן אם איכא חלק מירושלים ברשות האומות אף אם נבנו יפה צריך לקרוע.

י"ב בענין ג' על ג' שנחלק שטהור ממגע מדרס לא מובן קושית כתר"ה בחולין דף ע"ב ע"ב בשלשה על שלשה שנחלק שטהור מן המדרס, וגם טהור ממגע מדרס משום שהנגיעה היא מגע בית הסתרים, דהא הנגיעה בשעה שנחלק הוא רק במקום החבור שרק שם נגע בעת שנקרע והוא פשוט ששם לא היה גלוי.

י"ג ש"ץ ששכח לומר ויכולו וברכה מעין ז' ונזכר באמצע הקדיש איך יגמור הקדיש ביו"ט שחל בשבת שהש"צ שכח לומר ויכולו וברכת מעין שבע ובאמצע הקדיש אחרי

עניית הקהל אמן יהא שמיה רבא נזכר ודאי יש לו לגמור קדיש זה בלא תתקבל וגם רק חצי קדיש שהוא לגמור בדאמרן בעלמא ואמרו אמן כמו שעושין בחול שאומרין חצי קדיש אחרי שמונה עשרה כשאין אומרין תחנון וכשאומרין תחנון אחר תחנון רק חצי קדיש ואחר קריאת התורה רק חצי קדיש דהוא מטעם דלא נגמר סדר התפלה שהוא אחר ובא לציון, והכא נמי הא לא נגמר סדר התפלה עוד מכ"ש דהא אף בקדיש לא הי"ל להפסיק, שלכן שפיר הורה כתר"ה בזה. אבל אם נזכר קודם בעגלא ובזמן קריב שעדיין לא נתחייבו הקהל לענות אמן יש"ר נראה לע"ד דכיון דליכא הזכרת שם שמים יש לו להפסיק תיכף כשנזכר לא רק לאלו שאין אומרים ויצמח פורקניה שעדיין לא גמרו שום ענין ממש דהא אף למחזור וויטרי שהביאו התוס' ברכות דף ג' ע"א ד"ה ועונין שביהא שמיה רבא פי' דזו תפלה שיהא שם י"ה רבא דהוא שימחה בקרוב זרעו של עמלק ע"י מלך המשיח, לא מפרש כן בריש ביתגדל ויתקדש שמיה רבא אלא הוא תפלה אחת עם בעלמא די ברא, ומה שעונין אמן אחר שמיה רבא הוא משום דכיון דמובן דכוונת התפלה דיתגדל ויתקדש הוא בעלמא די ברא דרק בעולם שברא שייך שיתגדל ויתקדש יותר לכן שייך גם כאן לומר אמן, (ומסתבר לי שאין חיוב ממש לענות אמן זה מהאי טעמא דמאחר דגמר התפלה הוא אחר בעגלא ובזמן קריב הרי יענו ע"ז אמן, והיה מקום לומר בשביל זה שאין להפסיק באמן זה בפסוקי דזמרה כדאמרתי זה כבר שהיה מקום לומר כן והוא טעם גדול, אבל למעשה כיון שברמב"ם הוזכר שכל העם עונין אמן וגם כל ישראל נוהגין כן אמרתי שיש לענות אף שלטעמא יותר היה נראה שאין לענות מפני שאין זה חיוב ממש), אלא אפילו לאלו שאומרין ויצמח פורקניה שאיכא איזה גמר ענין גם בויקרב משיחיה, נמי אין זה הגמר ממש דלכן כיון שאין בזה הזכרת שמות לבטלה יש לו להפסיק לומר ויכולו וברכת מעין שבע ולומר קדיש דתתקבל. ואם נזכר אחר שכבר גמר כל הקדיש נראה דאחר שיאמר ויכולו וברכת מעין שבע יאמר עוד הפעם קדיש שלם דתתקבל מאחר דברכת מעין שבע הוא תפלת צבור, ואף שיש לחלק מאחר דהקהל הא לא אמרו אותו וגם לא יצאו בו אולי שאני מ"מ כיון שליכא הזכרת שם יש להצריך לומר קדיש דתתקבל עוד הפעם.

י"ד מפטיר ביו"ט שחל בשבת ששכח להזכיר בברכתו אחד מהם ובטעה המפטיר ביו"ט שחל בשבת ואמר בברכת על התורה רק של שבת או להיפוך יש לו לחזור ברכת על התורה ולהזכיר שניהם, ובדיעבד אם אמר בחזרתו רק מה שחסר נמי יצא, אבל לכתחלה יאמר שניהם וכדכתב כתר"ה. וכן באחד שטעה ואמר תפלת שבת, וחזר והתפלל תפלת יו"ט ולא הזכיר של שבת נמי מסתבר שיצא. וכן הוריתי בליובאן כשחטפו אנשים

והושיבום בבית האסורים כדי שיתן כסף של זהב להמדינה כפי הסך שאמדו שיש לו והיה אז שבת ור"ח שבט ולא הניחוהו להביא סדור ולא היה בקי בתפילת מוסף של שבת ור"ח, שיאמר תפלת מוסף דשבת שבקי לאומרה בעל פה כי אין מוספי ר"ח מעכבין את מוספי שבת שלכן אין מעכבין גם בתפלות, ואם יוציאו אותו לחפשי אח"כ בו ביום יתפלל מוסף של ר"ח, ובמוסף אולי טוב יותר לומר של ר"ח לבד מאחר שכבר יצא של שבת אבל בתפלות דיו"ט ושבת בשחרית ומנחה טוב יותר לומר שניהם בחזרתו אבל יצא גם כשאמר רק התפלה שחסר בלא הזכרת שניהם.

ט"ו בטעו בר"ח שתיכף אחרי קריאת התורה התפללו מוסף ולא אמרו אשרי ובא לציון פשוט לע"ד שאחר חזרת הש"צ תפלת מוסף יאמרו אשרי ובא לציון ואח"כ יאמרו קדיש תתקבל על התפלה.

ט"ז ומה שהביא כתר"ה משלחן שלמה דאסור להשתין בשלג דהם נעשין כמין אותיות והוא גם פסיק רישיה אינו נכון כלל לדינא אף אם היה כן אבל האמת שאינו כן שבלא כוונה לעשות אותיות לא נעשין בשום אופן אותיות, ולהתכוין לעשות אותיות אף בחול אסור מצד האיסור לאחוז באמתו בלא צורך אף בנשוי. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן עא

לימוד ילדים בשבת כשמגיעים ברכב למקום הלימוד בע"ה. ז' שבט תשכ"ד. לרב אחד. הנה יפה עשתה אשתו שלא דברה עם הילדים לעוררם לבא להמנין בשבת כיון שיש לחוש שיבואו ברכב שהוא חלול שבת כדבארתי בספרי על או"ח ח"א סימן צ"ח שאסור. ובמה שרוצים שתלמד את הילדים איזה תכנית לאיזה שמחה שתהיה בשבת ושתאמר להם מתי תהיה התכנית, ושואלת אם הלמוד להם נמי אסור כיון שעי"ז יבא לחלל שבת, הנה אם אינו נוגע זה למשרתה ודאי יש להתרחק מזה, אבל אם תפסיד משרתה אפשר מכיון שלפני עוור ליכא כאן דכיון שרוצים שילמדו התכנית ישיגו מי שילמד אותם, אבל עדיין נשאר האיסור דרבנן מלהיות מסייע ידי עוברי עבירה שאיתא בתוס' שבת דף ג' ד"ה בבא שלזה כיון שהוא רק הלמוד לידע התכנית שאינו סמוך לשבת ההוא וגם אולי לא ברור שיחללו שבת שהרי יש גם שלא יסעו ברכב אלא ברגל אינה מחוייבת להפסיד משרתה בשביל זה. ולענין להודיע אני חושב כי למעשה אינו נוגע זה כי ודאי ידעו גם בלא הודעתה להם אין בזה גם מסייע. אך צריכה להשתדל לדבר עמהם שלא יבוא ברכב אלא ברגלם. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן עב

המניח דבר מוקצה ע"ג ספר קודם השבת ניסן תשל"ג לרב אחד.

הנה בדבר מי שהניח דבר מוקצה ע"ג ספר קודם השבת ולא ידע שאסור להניחו שם דאינו נוהג כבוד לדברי תורה (כיו"ד סימן רפ"ב), הנה מסתבר שאף שאיכא קדושה לספרים שלנו הנדפסים ואסור להניח עליהם דבר חול, מאחר שעכ"פ הוא לא ידע והניח עליו דבר מוקצה נעשה בסיס ואסור לטלטלו בשבת, כמו בהניח על דבר חול שנעשה בסיס לדבר האסור ואסור לטלטלו אפילו אם אח"כ ניטל משם כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן ש"ט סעיף ד', אבל נראה דבהיה דעתו ליטול בשבת ע"י ניעור או ע"י נכרי שפליגי בזה רש"י ותוס' בשבת דף נ"א ע"א. ובש"ע שם [או"ח סי' ש"ט] הביא ב' השיטות ופסק המג"א דבמקום פסידא יש לסמוך על שיטת התוס' להקל שמותר לנערו גם בזה מותר לנער דלא גרע כבוד הספרים מבמקום הפסד. וכן בהניח באקראי מחמת שלא היה לו מקום ריוח כל כך שאיכא מחלוקת בזה ודעת המג"א סק"ו להקל, ובמ"ב ס"ק י"ח כתב דבמקום הצורך יש להקל כהמג"א, נמי יש להקל מפני קדושת הספרים שלא גרע מצורך. ובאם הניח איזה מוקצה על ס"ת כהא שנמצא שאיכא לפעמים ס"ת בבית אחד ממושבי הקיץ ואין שם ארון מיוחד להס"ת אלא בארון שמניחים שם חפצים אחרים ונזדמן שהניחו על הס"ת דבר מוקצה מסתבר שלא נעשה בסיס דאין בידו לאסור הס"ת בדין בסיס שהוא בזיון גדול להס"ת לא רק ההנחה עליו שאסור אף בדברים קדושים כחומשים בגלילה ונביאים בקלף אלא זה שהס"ת יהיה בסיס לדבר חול הוא בזיון גדול שהוא נגד הקדושה של הס"ת, שלכך דומה זה להא דאם הניח מוקצה ע"ג דבר של חבירו דלא נעשה בסיס מטעם דאין אדם אוסר של חברו שלא מדעתו כדכתב הרמ"א שם שלכן לעשות דבר שהוא נגד הקדושה הוא כעושה על דבר שאינו שלו שאין לו רשות לענין מה שנוגע להקדושה, ועיין ברמב"ם פ"י מס"ת ה"ב שמשמע דהא דאסור למכור ס"ת אפילו אין לו מה יאכל הוא מצד הקדושה, והוא מוכרח מהא דאסור למכור אפילו יש לו ס"ת אחרת כדאיתא שם ברמב"ם וכן ברש"י מגילה דף כ"ז ע"א דפי' על הא דלא ימכור אדם ס"ת אע"פ שא"צ לו דהוא ביש לו אחר, שזה לא שייך אלא מצד קדושה, והוא כסלוק בעלות מענין הקדושה שבו, ואף להרא"ש ריש הלכות ס"ת דהאידנא מצוה לכתוב ולקנות ספרים כתנ"ך וגמ' ופירושיהן ולא ימכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה ודאי אין זה מצד הקדושה דאין בספרים קדושה כל כך אלא הוא משום דצריך לעצמו הספרים שלא יתבטל הוא מלמוד התורה ופשוט שאם יש לו ספרים אחרים מותר למכור, שלכאורה טעם שאין מוכרין אינו סלוק בעלות קצת מצד הקדושה דא"כ מנליה

שגם ספרים לא יוכל למכור, מ"מ מודה שמה שנוגע להקדושה הוא כאינו בעלים, שלכן אינו יכול לעשות הס"ת בסיס להמוקצה.
ולכן צריך להזהר שלא ליתן ניירות המיוחדות לכתיבה בין דפי הספרים קודם השבת אף באופן דליכא איסור על הנחתן שם משום דהכינן לכתוב עליהן באורים בספר דשפיר מקרי אותן הניירות מוקצה מחמת חסרון כיס כמו שכתבו הפוסקים, ואפילו בזמן הזה, דלא מצינו בר דעת שמאבד ניירות שיכול לכתוב עליהם וכיון שנותנים ניירות בספר שיהא מוכנין לכתוב עליהם הוו הנחתן שם בספר באופן שיתישבו שם בטוב כמש"כ המג"א שם ונעשה הספר בסיס לדבר אסור.
ניירות שכתבו עליהם חידושי תורה מותר לקרות מהן בשבת ואין שייך איסור קריאה דאיכא באגרות של שאלות שלום כדעת רש"י ושאר מפרשים דהתם משום ממצוא חפציך וגו' שלא יעשה כמעשה חול אבל בדברי תורה אדרבה מחוייבין לקרות. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן עג

בהערות עלי גבי שכחו להניח החלות על השולחן קודם בין השמשות בע"ה עש"ק שירה י"ד שבט תש"מ מע"כ ידידי תלמידי הרה"ג מוהר"ר יצחק דוד פרענקל שליט"א שלום וברכה כל הימים.
הנה ודאי מה שכתבתי באג"מ או"ח ח"ג סי' נ"א אף שהלייכטער [שהפמוט] היו על טס נעשה גם השלחן בסיס כשלא הניחו החלות על השלחן קודם ביה"ש הוא נכון כדהבאתי מגמ' ומרש"י שאף כמה דברים נעשו בסיס, והא שכתב כתר"ה דדמי למש"כ המ"ב בסימן ש"ט ס"ק י"ח ששפיר הוא מה שנוהגין להסיר המפה העליונה מעל השלחן אחר שמסיר הנכרי המנורה שא"כ נעשה השלחן בסיס לשלהבת ובסיס להמפה והשלהבת והמפה שניהם עניני מצוה ושקולין לחשיבותן במצוה ויכריע מה שהמפה שוה יותר בדמים אך מצד שהשלחן הוא בסיס גם להמנורה דהיא שוה יותר מהמפה יהיה עכ"פ מותר לצורך גופו ומקומו, זהו תוכן דברי כתר"ה, אבל אין שייכין כלל למה שכתבתי בהתשובה שהוא לענין הטס שהשלחן הוא עכ"פ בסיס להלייכטער אף כשהלייכטער הם על הטס כמו בעומדין הלייכטער על השלחן עצמו בלא טס, אך שכתר"ה אומר היתר גם כשעומדין הלייכטער על השלחן המכוסה במפה כדרך סתם בתי ישראל בשבת שנמי לא יהא השלחן בסיס להאיסור אף כשלא הניחו את החלות קודם משום דגם המפה הוא דבר המותר.

אבל הנה כשיעיין כתר"ה יראה שהמ"ב כתב זה במפה העליונה שהיה דרכן לפרוש מפה על השלחן לכבוד שבת שהוא היה פרוש על השלחן כל השבת ועוד מפה שניה לכסות את החלות וג"כ היה פרוש על כל השלחן ואחר הקידוש היו מסלקין מפה זו מעל הלחם ומעל כל המקום מהשלחן שצריכין לאכול שם עד הנרות ולמחר כשהיה בא נכרי ומסלק הלייכטער מעל השלחן היו מסלקין מפה זו לגמרי מעל השלחן, שהט"ז תמה על אלו שמסלקין בין בליל שבת אחר הקידוש מהחלות וממקום שאוכלין עד הלייכטער וכ"כ על מה שמסלקין למחר אחר שהנכרי נטל הלייכטער ופסק בזה המ"ב כהמג"א להקל משום שלא היה להו צורך שהלייכטער יהיו על המפה אלא שלא חששו לפנות המפה בשביל זה שלכן לא נעשית המפה בסיס להלייכטער, אבל המפה התחתונה שהיא פרושה על השלחן לכבוד השבת לא שייך היתר דהא מקפידין שכל השלחן יהיה מכוסה וא"כ בהכרח שהלייכטער שהן על השלחן ג"כ לכבוד שבת יהיו על המפה דוקא וממילא גם המפה תהיה בסיס להלייכטער וכמפורש בסדור דרך החיים בכללי מוקצה סעי' ל"ה דהשלחן והמפה אסורין בדין בסיס כשלא היה עלייהו ביה"ש גם החלות, ואף דבמ"ב שם במוקף איתא ובמפה התחתונה א"צ לכל זה דהלא בזמננו הדרך להניח עליה הלחם ביה"ש דמשמע לכאורה דאיכא גם זה שכתב במפה עליונה ונוגע זה לאם שכח להניח החלות ברור שלא דק בלשונו, אבל האמת שבמפה תחתונה ליכא הטעם שכתב במפה עליונה אלא רק הטעם מה שמניחין החלות קודם ביה"ש שלכן בלא הניחו החלות הוא בסיס להלייכטער ולהנרות ואסורין בטלטול לכו"ע כדאיתא בדה"ח. וברוב הבתים במדינה זו ליכא אלא מפה תחתונה כי ברוב הבתים איכא מפה קטנה לכסות רק החלות לבד ואין עומדין הלייכטער אלא על מפה האחת שעל כל השלחן שמונח שם כל השבת שלכן הוא בסיס.

ופשוט שהלייכטער מדין בסיס להשלהבת אסור לטלטל אפילו לצורך גופו ומקומו כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן רע"ט סעי' ב', דשיטת המתיר כתב המחבר שלא נראו דבריו וכן הוא במ"ב סק"ד ובבאור הלכה ד"ה אפילו, ומה שכתב כתר"ה דבשביל שהשלחן הוא בסיס גם להמנורה הרי מותר עכ"פ לטלטל לצורך גופו ומקומו, משמע שכוונת כתר"ה הוא למש"כ דהמפה מותרת שנמצא שהשלחן הוא בסיס גם להמפה כמו להשלהבת וחשיבות המפה עדיף מהשלהבת שמצד המצוה שוין שגם המפה מצוה דגם היא מונחת לכבוד שבת והיה מכריע חשיבות הדמים שהמפה שוה יותר דמים אבל כנגד זה שיוי המנורה שהוא הלייכטער הוא הרבה יותר שלכן הוא בסיס מצד הלייכטער דהוא המנורה עצמה שמצד עצמה הרי היא כלי שמלאכתו לאיסור, הנה

צירוף זה לא נכון אף אליבא דכתר"ה דמדין בסיס נעשה המנורה מוקצה מצד עצמה באותו הדין שהיתה ביה"ש בשעה שהיתה השלהבת שהיה אסור לטלטל אף לצורך גופו ומקומו גם לכל השבת, ולא שבשביל ביה"ש נעשה לכל השבת רק בדין כלי שמלאכתו לאיסור דזה הוא טעם השייך לומר ליש מי שהתיר דהוא המרדכי דכתב בס"פ כירה בסימן שט"ו על מסר הגדול שלדידיה הוא כדין כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לצורך גופו ומקומו וה"ה לנר שהדליקו בו באותו שבת כדאיתא בב"י, דע"ז הא כתב ולא נראו דבריו, אלא דאיסור בסיס הוא מוקצה מצד עצמו ודינו באותו הדין שהיה בביה"ש, וכיון שביה"ש היה אסור לטלטלו בשביל השלהבת בין מצד החשש שלא תכבה ובין לר"ש דהוא משום דהשלהבת אינו כלי אף לצורך גופו ומקומו אסור כן בכל השבת, שלכן השלחן שהוא גם בסיס להלייכטער הוא נמי בסיס למוקצה דאסור אפילו לצורך גופו ומקומו, ולמה שכתבתי דמפה התחתונה שהיא בעצמה בסיס לא שייך כלל דודאי אף דבר חשוב ושוה הרבה נעשה בסיס לדבר האסור בטלטול אף ששוה משהו דהא נאסר חבית בטלטול בשביל האבן שהניח עליו, ול"ד למש"כ הח"א בכלל ס"ז סעי' י' דאם יש בבגד ובתיבה רק איזה פרוטות בטלים לגבי הבגד דאין אדם מבטל בגדו ושלחנו בשביל איזה פרוטות והובא במ"ב סימן ש"י ס"ק ל"א דהתם הטעם דהוי בהכרח רק כשכח שלא אסיק אדעתיה דבשביל זה יאסר הבגד והשלחן אבל באבן לא שייך זה דהא הנחת האבן היה מפני שהיה צריך לו.

וטעם השני שהמוקצה משמש להההיתר שהבאת מכלכלת שבת להתפא"י כללי מוקצה אות ז' דכשהמוקצה משמש להההיתר אינו נעשה בסיס, לא מובן כלל דכי הלייכטער משמש להמפה, ומצד זה שהמפה משמשת להשלחן הוא שייך לומר שיהיה מחמת זה טפל להשלחן שמייפהו שכתבת סברא זו שלכן יש להמפה להיות בדיני השלחן אבל לא להיפוך שיהיה השלחן בסיס להמפה.

ומה שראה כתר"ה שאני אומר דלעשות כלילא דפרחים ליופי להעמיד בבית וכדומה אסור משום דהוא כמתקן שכתבת שהוא תמוה דמ"ש מאגד דלולב עם הדסים והערבות שלא נחשב מתקן אפילו לא במעשה האגד, לא קשה כלל דבלולב שהוא נאגד רק מצד המצוה לכן כיון שלא צריך אגד אין בהאיגוד שום תיקון ואף שאיכא בהאיגוד משום ואנוהו כדאיתא בסוכה דף ל"ג אין ענין הנוי להמצוה בחשיבות מתקן דמלאכה, ולמ"ד דלולב צריך אגד אה"נ דיהיה אסור לאוגדן ביו"ט אפילו שלא מצד איסור קשירה, כגון אם היה תנא דסובר כר' יהודה דצריך אגד וסובר דעניבה לאו קשירה לחיוב מלאכה יהיה אסור בעניבה משום מתקן כמו שאסור למעט הענבים כשמרובין מעליו ביו"ט

משום מתקן כמפורש בגמ' שם [סוכה דף ל"ג], אבל עשיית כלילא דפרחים שכל עשייתו הוא ליופי דרצון האינשי בזה ומתענגין מהיופי ודאי מה שהדרך דאינשי לעשות ליופי זה דפרחים שהוא דוקא בקבוץ איזה מינים מהפרחים אף שלא באיגוד הוי קבוץ זה דממיני פרחים עד שנעשה ראוי ליפוי זה שדרך האינשי לעשות כן הוא איסור מדין איסור עשיות כלים שאף למ"ד דאין בנין בכלים איכא בעשיית כלי כשגמרו משום מכה בפטיש כדכתב רש"י בשבת דף מ"ז ד"ה חייב חטאת ודף קכ"ב ד"ה גזירה עיי"ש שא"כ בגמר עשיית קבוץ הפרחים דהוא להניחם בכלי העשוי לזה או באיגוד הראוי לעשיה זו איכא בזה משום מתקן אך מסתבר שבפרחים הוא דבר שאינו מתקיים שאין בזה חיוב מלאכה כהכלל דתנן בר"פ הבונה אבל איסור מדרבנן ודאי איכא והוא דין אמת.

ומש"כ הרה"ג ר' שמעון אייזער שליט"א בשם ספר בדי השלחן דעושה קבוץ הפרחים השונים לפי דרך היופי הוא חייב מצד מלאכת מעמר לא ברור זה לע"ד דמלאכת קבוץ הרבה שבלים לערימה אבל קבוץ הפרחים אינו ענין קבוץ ערימה מפרחים אלא הוא קבוץ פרחים שונים שיתאימו לזה אינו כלל ענין מלאכה זו וצ"ע. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן עד

תשובות קצרות בענייני הטמנה, בישול, ברירה, טחינה, לישה ורחיצה בשבת בע"ה אלול תשל"ה. מצאתי לנחוץ להעתיק מה שהשבתי תשובות קצרות נחוצות למעשה לידידי הרה"ג שמעון אייזער שליט"א בעניני שבת המצויין, וכדי שלא אצטרך להאריך בתוכן השאלות אכתוב תוכן דברי ידידי מהרש"א.

[הטמנה] (א) כ' המחבר [או"ח] (רנ"ז ס"א) אבל בספק חשיכה טומנין בו, עד מתי אחר השקיעה אפשר להקל בזה.

תשובה: אין נוגע לדינא כי הנשים העוסקות בהטמנה מקבלין שבת בהדלקת הנרות, ואחר קבלת שבת מפורש [או"ח] בסימן רס"א סעיף ד' דאין טומנין. ואם נזדמן שאיש שלא קבל עדיין שבת שלא אמר מזמור שיר הוא עד חצי שעה אחר שקיעה כי באיסור דרבנן יש להקל כשיטת ר"ת אבל כמעט שליכא בנמצא שאלה כזו כי הכל מקבלין שבת עוד קודם שקיעה ונמצא שדין זה אינו למעשה.

ב האם מותר להטמין בערב שבת בבוקר בדבר המוסיף הבל לצורך שבת.

תשובה: לא מצינו שיהא מותר בדבר המוסיף הבל אפילו בזמן מוקדם טובא. ורק להי"א ברמ"א [או"ח] סי' רנ"ז סעיף א' שלצורך מחר מותר להטמין בדבר המוסיף הבל א"כ

יש להתיר גם לצורך לילה אם הטמין בבקר. אבל הוא דעת יחיד כדאיתא בעה"ש סעיף ח' ואין לעשות זה והבדיעבד הוא לענין שמותר כשעבר ועשה, ולכן אסור אף בבקר להטמין בדבר המוסיף הבל.

ג האם מותר לכרוך בשבת דבר גוש מבושל צונן בניר אלומיניום (אלומינום פאיל) ולחממו בהפסק קדירה.

תשובה: דבר צונן מותר להטמין בין שלא יחום בין שלא יצטנן יותר ואפילו שתפוג צינתם מעט נמי מותר, ובמוסיף הבל אסור כמפורש בסי' רנ"ז בסעיף ו'. ובהפסק קדרה נמי הוא מוסיף הבל ואסור בהטמנה ולכורכם בניר אלומיניום נמי הוא הטמנה.

ד האם לעולם כשמשהו מן הקדירה אינו מכוסה לא יחשב טמון.

תשובה: הטמנה מקרי כשהוא מכוסה למעלה ומן הצדדין, אבל מסתבר שמקום פנוי מהקדרה שאין שם התבשיל אם הוא רק מקצת שלא היה מכוסה אותו מקום נמי יתחשב טמון. וזהו עובדא דסילון דאנשי טבריא שבת ל"ח ע"ב דכל מקום המים היה טמון בחמין דמי טבריא.

[בישול] (א) האם מותר לחמם דבר לח שנתבשל כדי יד סולדת, ונצטנן קצת, ואף להרתיחו.

תשובה: לאחר שהוא יד סולדת אמת שהוא כבר נחשב בשול, ואולי אין זה אף בחשיבות מצטמק ויפה לו, דאם היה זה כמצטמק ויפה לו אפשר לאסור מדרבנן עיין בעה"ש סי' שי"ח סעיף י"ט, ולדידיה יהיה אסור להעמיד במקום שאפשר לבא ליד העלאת רתיחות אלא במקום שיבא רק לידי יד סולדת אבל יותר מסתבר שכיון שאיכא דעדיפי להו שלא יהיה יותר מיד סולדת לא נחשב מצטמק ויפה לו. עכ"פ מש"ע הגר"ז סי' שי"ח ס"ט שמתיר אפילו להרתיח מים שהיד סולדת בהן, ואף שאיירי בנצטנן הרי איירי אליבא דסוברין יש בשול אחר בשול בלח אף לחייב כשלא היה יד סולדת ובשלו עד שנעשה יד סולדת דלא כקולת הרמ"א, א"כ או דסובר דלא כעה"ש שבמצטמק ויפה לו אסור מדרבנן, או שסובר דלא נחשב מצטמק ויפה לו כהטעם שכתבתי, עכ"פ יש לסמוך ע"ז ויש להתיר דבר לח שנתבשל ליד סולדת כשנצטנן קצת שעדיין חם הוא וראוי לאכול מחמת חמימותו להעמיד אף במקום שירתיח, כדעת כתר"ה.

ב מהו טעם הרמ"א [או"ח] (שי"ח סט"ו) בדבר שיש בו מרק שכ' ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי, ומהו שיעור זה.

תשובה: טעם הרמ"א משום שסובר לדינא כהרמב"ם והרשב"א דאין בשול אחר בשול גם בלח אבל מחמירין כשנצטנן לגמרי. ושיעור החמימות שצריך להיות בלח להרמ"א הוא שראוי לאכול לאלו שרוצין לאכול חמין כדכתב בש"ע הגר"ז ס"ט.

ומה שהביא כתר"ה מאג"ט ס"ק י"ד דכשראוי עדיין לקצת בני אדם לאכול מחמת חמימותו כבר יצאנו מחשש איסור דאורייתא ובדרבנן סמכינן על הפוסקים דלא מחלקין בין לח ויבש, לא מובן כלל דבלא נתבשל מתחלה אלא פחות מיד סולדת אף שהוא בחום גדול הראוי לאכילת חמין חייב כשישלים לבשל עד שיהיה יד סולדת. וממילא להסוברים דיש בשול אחר בשול בלח כשנצטנן חייב אף אם נצטנן קצת שנעשה פחות מיד סולדת אף שהוא עדיין חם טובא כראוי ועוד יותר מאכילת בנ"א חמין חייב, וא"כ איך כתב דבראוי לאכול מחמת חמימותו לקצת בנ"א הוא רק בשול מדרבנן וצ"ע בכוונתו.

**ג** מהו שיעור החום שיש לחוש בו לחומרא ליד סולדת בו, ובאיזה שיעור הוי ודאי יד סולדת בו.

תשובה: מהראוי להחמיר כמדומני בשיעור ק"י (מ"ג מעלות צלסיוס) הוא כבר חום גדול שיש לחוש ליד סולדת כפי מה שבדקנו בעצמנו. והספק יש לחוש עד ק"ס (ע"א מעלות צ') כי מדת ק"ס הוא ודאי יד סולדת אף לקולא.

**ד** האם יש לחוש לדעת הח"א דכלי שני מבשל ביד נכוית בו לכ"ע והאם יש לחוש ליד נכוית בו אף בכלי שלישי.

תשובה: לא שייך לידע מנהג בזה משום דמחמירין אנו בכלי שני בכל דבר משום דיש דברים שמתבשלין גם בכלי שני ולא ידוע לנו שלכן החלוק ביד נכוית לא מצוי שיהיה נוגע לנו לדינא. וליד נכוית בכלי שלישי שהוא נוגע לכל הדברים נוהגין שאין מחלקין דבכל כלי שלישי מקילין. אבל אין ללמוד ממנהג זה להקל גם בכלי שני דאפשר אף להח"א ליכא איסור בכלי שלישי אף בנכוית ואולי ליכא כלל מציאות זה.

**ה** האם מותר ליתן קעטשאפ בשבת על בשר רותח הנמצא בכלי שני, דיש כאן ב' חומרות א' לחוש לדעת מהרש"ל (בש"ך יו"ד סי' צ"ד ס"ק ל' ומ"א סי' שי"ח ס"ק מ"ה) שדבר גוש חם חשב כלי ראשון. ב' לחוש שיש בישול אחר בישול בדבר לח (עי' רמ"א [או"ח] סי' שי"ח סעי' ט"ו).

ועוד אולי הקעטשאפ לא חשיב משקה כיון שהוא עב ביותר.

וכן האם מותר ליתן מלח שלא נתבשל על דבר גוש חם בכלי שני, דהא מדינא אפי' בכ"ר שרי (עי' רמ"א סעי' ט' ומ"ב ס"ק ע"א).

תשובה: נראה לדינא כדעת כתר"ה דרשאין ליתן קעטשאפ על בשר רותח שניתן לכלי שני דאף אם נחמיר גם שתי חומרות הוא בשתי חומרות שהוא ספק ממש כל חומרא שאף שהוא ספק ספיקא אולי יש להחמיר בשבת משום חומרתו. אבל הכא חומרא דיש בשול אחר בשול בדבר לח הוא חומרא בעלמא שגדולי הפוסקים סברי דגם בלח אין בשול אחר בשול וכן הוא הכרעת הרמ"א ונוהגין כן דרק שבנצטנן לגמרי מחמיר. וגם החומרא בדבר גוש שאף בכלי שני הוא עדיין כרותח, הא פליגי הרבה על זה ובתוכם הרמ"א (יו"ד צ"ב ס"ז) אשר הוא עיקר גדול בהוראה והט"ז שם ס"ק י"ד מחמיר רק מצד דוחקא דסכינא שלא שייך כאן בהנחת הקעטשאפ, והח"ס הובא בפ"ת סק"ז מקיל כהרמ"א בהפסד מרובה וכן כתב שהורה כן גם מורו הגאון להקל בדבר גוש בעת הצורך וא"כ גם דין זה אף דהש"ך בסימן ק"ה סק"ח פוסק כמהרש"ל וכן המג"א בס"ק מ"ה אין להחשיבו כספק השקול אלא שכיון שלא ברור להיתר מחמירין, לכן צדק כתר"ה דאין להחמיר שתי החומרות אלו אף באיסורי שבת.

ומה שנסתפקת בקעטשאפ שמא הוא אוכל מחמת שהוא עב אף שנירוק ע"י שפיכה מסתבר שלא תלוי זה בדין אוכל או משקה לגבי טומאה, אלא באם הוא דבר הזב או דבר שהוא חתיכה העומדת ומדובקת יחד אף בלא כלי המעמידן ומדבקן שלכן יש להחשיבו כלח.

ומלח פשיטא שמותר ליתן על בשר חם בכלי שני כדעת כתר"ה דהא לדינא אפילו בכ"ר אינו מתבשל ורק שהוא טוב להחמיר לכן בדבר גוש שהרבה חולקין אין להחמיר אבל על בשר בכלי ראשון טוב להחמיר.

**ו** האם מותר ליתן חמאה על דבר גוש חם בכלי שני.

תשובה: הנה חמאה במדינה זו שנעשה מחלב שמבשלין תחלה שנקרא פעסטערייזער [פיסטור] אם היה במדת יד סולדת הרי נעשה החמאה מחלב מבושל ומכיון שנקרש הוא כדבר יבש שאין בו משום בשול שוב, כמפורש במג"א סק"מ לענין שומן שנקרש דנעשה עתה יבש ואין בו שוב משום בשול ואף שנמוח ונעשה לח לא איכפת לן כדפי' בלבו"ש וכן הוא במ"ב ס"ק ק', וממש כן הוא החמאה במדינה זו. אבל אם הוא פחות מיד סולדת יש לאסור דהא לא נתבשל מעולם, ומכיון שכפי הנשמע איכא מי שהחום הוא מדת ק"ס או מדת קס"ח, הנה לפ"מ שבדקנו בעצמנו מדת ק"ס הוא ודאי יד סולדת ומותר (עי' לעיל ס"ק ג') ואם נמצא גם פחות מק"ס הוא ספק.

**ז** אוכל שרובו יבש ומיעוטו לח האם יש להחמיר שיש בו בישול אחר בישול אם נצטנן לגמרי.

תשובה: הנה לא מובן חלוק בין רוב לח למיעוט לח מאחר דמיעוט הלח יתבשל כשהוא צונן, אשר על כן הוא הכרח לפרש כמשמעות הפמ"ג בסימן רנ"ג במשב"ז סקי"ג דברוב הוא מצטמק ויפה לו ובמיעוט הוא מצטמק ורע לו, שלכן יש לאסור כיון דרבים פליגי על הרמ"א [או"ח] סימן שי"ח סעיף ד' דכ' דדווקא במצטמק ויפה לו יש בישול אחר בישול. אבל בא"א רנ"ג ס"ק מ"א במערה מים מכלי ראשון על טיי וקאווע [תה וקפה] שעירו עליהם מערב שבת שכבר נתבשלו ליבש אין בו בשול אחר בשול ואף שנשאר קצת מים קרים הולכין אחר הרוב, הרי סובר דגם מצד לח ויבש הולכין אחר הרוב, ובסימן רנ"ט במש"ס סק"ג כתב להוכיח מכ"ש דהולכין אחר הרוב בדבר לח ויבש, שגם לענין מצטמק ויפה לו ומצטמק ורע לו כשהן יחד בקדרה הולכין אחר הרוב, שא"כ אינו כהמשמעות בפמ"ג דלעיל ומתיר במיעוט לח, ואולי הוא מטעם דמעצם הדין גם בלח אין בשול אחר בשול, שלכן אין דין זה ברור ומהראוי להחמיר. ובשעת הדחק הגדול אולי יש להתיר.

**ח** באם יש לחוש למה שהביא המ"א (שי"ח ס"ק מ"ב) בשם הכל בו דמגיס חייב משום מבשל אפי' בקדרה מבושלת כ"ז שהיא על האש. והוצאת אוכלים בכף מתחתית הקדרה האם נחשב כהגסה.

תשובה: הגסה בנתבשל כל צרכו כשאינה על האש ליכא איסור כלל וכדאיתא בבאור הלכה בסימן שי"ח בסעיף י"ח ובמ"ב ס"ק קי"ז ובשעה"צ אות קמ"ח, אבל בעודה על האש איכא איסור מדרבנן כדכתב הטעם בתפא"ש על הרא"ש פ' כירה סימן י"א דשמא יטעה ויראה לו שהיא מבושלת כל צרכה ויבא לחיוב סקילה, ומשמע דהוא עלול לטעות בזה כשהוא על האש ואיכא קצת ספק והמדרבנן שכתב הוא משום דמדאורייתא היה שייך למיזל בתר רובא שאין טועין. דלכן כתב שאסרו מדרבנן גם להכניס הכף מחשש הגסה ולא הויא גזירה לגזירה מאחר דאיכא עכ"פ קצת ספק, אבל לאחר שהוסר מן האש משמע דליכא למיטעי דלכן ליכא אף בהגסה ממש איסור, אבל עכ"פ משמע שמעלה היא להחמיר להגיס ממש אף כשהורידוהו מן האש, וזהו שכתב במ"ב ס"ק קי"ז והרוצה להחמיר יחמיר בהגסה ממש כוונתו שאין בזה משום יוהרא, אבל להוציא בכף אין להחמיר כלל, כוונתו דאין בזה שום מעלה.

ולהוציא בכף מתחתית הקדרה מאחר שלדינא ליכא איסור כשהורידו מן האש אף להגיס ורק מעלה בעלמא אין להחמיר אף למעלה אף בהוצאת כף כזה.

**ט** כשהקדרה כבדה וקשה להסירה מן האש האם מותר להוציא בכף במבושל כל צרכו.

תשובה: אם הקדרה כבדה אם הוא על האש שאיכא איסור מדרבנן אסור אפילו להוציא בכף, ול"ד להא שכתב המ"א בס"ק מ"ד דנהגו היתר במיני קטניות שמוציאין אותן בכף

אף שהוא סובר דאיכא איסור גם אחר שהורידו מן האש, דמ"מ כשהוא על האש דאיכא טעם לאסור כדכתב התפא"ש ואיכא גם דעת הכל בו שהוא אסור מדאורייתא אף שלא מובן הדבר, ואיכא קצת טעם לע"ד דאף שהקדרה הוא מבושל כל צרכו, סובר שאירע הרבה פעמים שאיכא קרטין דלא נתבשלו כל צרכן אף שהן ראוין לאכול דהוא אגב רובא דרובא מהקדרה שהוא מבושל כל צרכו, והגסה שמערב כשהוא על האש עושה שיתבשל גם הם, לכן חמור ויש לאסור אף בקדרה כבדה, אבל כשסלקן מן האש אין להחמיר בקדרה כבדה כבמג"א.

**י** האם מותר לכסות בשבת קדרה שנתבשלה כ"צ, דמשמע משו"ע הגר"ז סי' רנ"ד ס"ד דשרי, ונחלקו האחרונים בזה.

תשובה: שימת כסוי על הקדרה שהמאירי (שבת ע"ג) כתב שחייב הוא כסוי על קדרה פתוחה ממש מלמעלה, והכסוי שנזכר בש"ע הגר"ז סימן רנ"ד סעיף ד' הוא הכסוי על הכסוי דהקדרה בהטמנה שחיוב ודאי ליכא שלא ברור אם מתבשל בזה, אבל מ"מ אוסר בלא נתבשלו כל צרכן מחשש בעלמא אף שהמג"א בסימן רנ"ז ס"ק י"ג מתיר בדבר שאינו מוסיף הבל, דאולי סובר כהחולקים עליו שהביא בבאור הלכה סימן רנ"ז ד"ה גורם מטעם נכון עיי"ש, אבל ראיתי שהגר"ז בסימן רנ"ז סעיף ח' בסופו סובר כהמג"א ולכן צריך לומר דהוא בשביל הפירות שלא נתבשלו כל צרכן שהניחם אצל קדרה חמה המכוסה בגדים דלגבייהו הוא כקדרה ע"ג גחלים וצ"ע עדיין, עכ"פ הוא ענין כסוי אחר. ולדינא מאחר שמבושלת כל צרכה הא ליכא איסור בשול והכל בו מסתבר שמחייב רק בהגסה מהטעם שכתבתי בשביל הקרטין שלא שייך זה בשימת כסוי אף על קדרה פתוחה ממש, וגם לדינא הגסה על האש הא הוא רק מדרבנן והיה לן להתיר, אבל לטעם התפא"ש שהחמירו בהגסה בעודו על האש משום שאפשר לטעות יש לאסור גם בכאן בכסוי דעל קדרה פתוחה ולא בהטמנה.

**יא** מה טעם מרן שליט"א במה ששמעתי ממנו לחלק לעניין הגסה בקדרה המונחת ע"ג הבלעך [הפח המכסה את הכיריים] שאם הוא ע"ג האש ממש אסור, ואם אינו ע"ג האש אף שיד סולדת בו מותר.

תשובה: הטעם פשוט לפי טעם התפא"ש (עיין לעיל ס"ק ח' וט') שעל האש יש לטעות וכשהורידו מן האש והיד סולדת אין לטעות, ולכן גם על הבלעך במקום שהקדרה אינה על האש אלא רק יד סולדת דתחלת הבשול לא היה מתבשל שם אין לטעות. ואף אם יש מקום לחלק אין יכולין להחמיר בשביל חשש טעות יותר ממה שמצינו. ואם מקצת על האש ואף בסמוך ממש להאש יש להחמיר.

**יב** האם מותר להחזיר דבר המבושל הנמצא ע"ג הבלעך שלא ע"ג האש, למקום שהוא ממש ע"ג האש.

תשובה: מכיון שהוא על הבלעך שעל התנור לא נחשב חזרה ואם הוא עדיין חם שליכא דין בשול אחר בשול מותר להעמידה גם ע"ג מקום שע"ג האש.

**יג** האם מותר להוסיף מים שנתבשלו ליד סולדת בו, ואח"כ נצטננו קצת לפחות מיד סולדת בו, לתבשיל שמקדיח כשמסירו מהבלעך מע"ג האש למקום על הבלעך שהיד סולדת בו, ומגיסו שם, ואח"כ מחזירו ע"ג האש.

תשובה: יש להקל במים חמים שהיו מבושלים אך שנצטננו מעט שהוא פחות מיד סולדת באופן שהרמ"א [או"ח] סי' שי"ח סעי' ט"ו הכריע שאין בזה משום בשול אחר בשול.

**יד** קדרה ובה מים העומדת ע"ג האש האם מותר להוציא ממנה בכף כדכ' האבני נזר או"ח ס"ס נ"ט בשם הר"י מקוטנא דבמים לבד אין משום מגיס, וכן אם נותרו בכף מעט מים האם מותר להחזירם לקדרה דלא נצטננו לגמרי וגם משום חזרה ליכא דעודם בידו ודעתו להחזירם.

תשובה: סברת האבני נזר בשם הרה"ג מקוטנא נכונה דבין למה שכתבתי להכל בו (לעיל ס"ק ט') משום דאיכא קרטין שלא מתבשלים ובין לטעם התפא"ש שיש מקום לטעות ליכא במים אם כבר נרתחו ממש, דאם רק יד סולדת איכא למטעי טובא אבל כשהעלה רתיחות ליכא שוב למטעי. אבל מצוי שבכף מצטנן בזמן קצר וצריך לראות שעדיין הוא חם שיעור שראוי להרוצים חמין שאז ליכא משום מבשל ומותר להחזירו אף שהוא על האש כיון שליכא איסור הגסה מזה.

**טו** הנה עלי הטיי [עלי התה] אינם מבושלים בעשייתם אלא רק מיובשים בחום. האם מותר להכין טיי בכלי שלישי בשבת.

תשובה: לע"ד לא נראה כלל לומר דאיכא דברים שמתבשלים בכלי שלישי. דלא מצינו אלא שבכלי שני יש דברים המתבשלין וממילא מאחר שאין אנו יודעין יש לאסור כל דבר, ובכלי שלישי לא מצינו, ומש"כ בעה"ש סימן שי"ח סעיף כ"ח דעינינו רואות שֶטֶיי מתבשל גם בכלי שלישי לא מובן זה ומה שרואין אנו בעינינו שמתאדמין המים זה אינו ענין בשול דאף בקרים ממש מתאדמין במשך זמן וכ"ש בחמין כשאין היד סולדת ולא זהו ענין בשול, הגע עצמך דמה שעינינו רואות אינו כלום דהא מלח רואין אנו שבחם קצת מרגישין טעם המלח כמו בשמו אותו בחמין שהיד סולדת ומ"מ הלכה כר"נ (שבת מ"ב ע"ב) דאפילו ראשון לא בשלה ואף לר' יוסף לא בשלה אלא בכלי ראשון אף שאין

אנו מרגישין שום חלוק בטעם בין מלח בכלי ראשון ובין בכלי שני ואף לל"ק דאביי דתר"ח דבכלי שני נמי בשלה משמע דהוא דוקא בכ"ש ולא בפחות, אלמא דבשול הוא ענין אחר דהוא תועלת שאיכא במלח ע"י הבשול יותר מהרגשת טעם מלוח שזה איכא אף בצונן גמור דמלח שאינו מבושל נמי נותן טעם מלח כידוע ממליחת בשר והמליחה עצמה בצונן הא עושה לענין איסור והיתר כמבושל, ומ"מ אין בזה תועלת הבשול ואמדו חז"ל שהוא דוקא בחום גדול מאד עד שלהלכה הוא דוקא כבשרא דתורא. וכן הוא בעלי הטיי שמה שנצבע המים בחום קטן אינו ענין בשול, שלכן אפשר שהוא מקושי הבשול וא"כ אין לנו לומר מעצמנו כלום אלא מקבלה וממילא הוא ככל סתם דברים דהוא בכלי שני ספק ובכלי שלישי יש להתיר.

**טז** בעשיית קפה נמס (איסטענט קאפע) מבשלים את הקפה ואח"כ מיבשים אותו באויר חם ביותר. האם משום זה יש להחשיבו כמבושל כל צורכו, או שמא משום שאין טעמו כשנימוח בקרים דומה לטעמו כשנימוח בחמין י"ל שהוא כמש"נ בערה"ש סי' שי"ח סכ"ח גבי טיי שאף אם מבשלין אותו אין הבישול לבשלו אלא רק לעשותו פירא כדי שיהי' ראוי לבשלו, ומשום כך שייך בו בישול.

תשובה: פשוט שאם האמת שקפה נמס נתבשל במים אחר שקלו גרעיני הקפה הוא דבר מבושל אם בשלו כל צרכו. ומסתבר שהוא אמת מדנמוח הקפה ונמס לגמרי וגם החום של שמונה מאות שבשביל זה ניתבש כל כך שנעשה אבק הוא ג"כ בשול, וממילא אין בשול אחר בשול דהא יבש הוא, ומה שמרגישים טעם אחר בקפה שנמוח במים קרים מקפה שנמוח במים רותחים אינו כלום כדהוכחתי ממלח (לעיל ט"ו), מה שנסתפקת ע"פ מש"כ בעה"ש בסעיף כ"ח דאפילו אם האמת דנתבשל הטיי הוא רק בשול לעשותו פירא, לא מובן כוונתו דאם אך היה בהטיי מעשה בשול ממש ודאי הוא בשול אף שהיה לעשות פירא, ואולי כוונתו שחזינן מזה שעלי הטיי לא סגי להו בבשול ההוא אלא הועיל בשול הראשון שמעתה יוכלו לבשל גם בבשול הזה שכל אחד עושה בביתו, וכתורמוס (שבת ע"ד) שמבשלין אותו ז' פעמים שלא נחשב מבושל כל צרכו עד שיתבשל כל מה שצריך, וזה ליכא בהקפה שנתבשל לגמרי. ומה שהביא השע"ת (שי"ח ס"ק כ') ממח"ב בשם זרע אמת שאסור לערות מכלי ראשון על צוקער [סוכר] אף שמבשלין אותו אינו מטעם דאין הדרך לאכול בעיניה שמה בכך וגם ודאי הדרך גם לאכול בעיניה לתינוקות וגם לגדולים, רק שהוא מחמת שאין רוצים לאכול דבר מתוק הרבה דגם דבש אין אוכלין הרבה כדאיתא בקראי וכ"ש צוקער שעוד יותר מתוק, וא"כ בהכרח הוא מטעם אחר אולי נסתפק דשמא אינו מבושל או מחמת שלא ידוע לאינשי, וקפה נמס ידוע להאינשי

שהוא מבושל, וגם כמדומני שנוהגין להיתר בצוקער כהפמ"א שמביא שע"ת שם. וכן משמע ממ"ב ס"ק ע"א.
איברא דאני מחמיר לעצמי בין בקפה נמס ובין בצוקער ליתן בכלי שלישי אבל לדינא אין להחמיר.

**יז** האם מותר לתת מלח שאינו מבושל בכלי שלישי.

תשובה: לע"ד הא כתבתי לעיל ס"ק ט"ו דבכלי שלישי לא מצינו שאיכא דברים שמתבשלין, ובמלח הא מפורש בגמ' להלישנא דאמר אביי תני ר' חייא מלח לחומרא דבכלי שני נמי בשלה וא"כ ודאי לא שייך להחמיר מכלי שלישי ובפרט שהעיקר לדינא דמלח מותר אף בכלי ראשון.

**יח** האם מותר ליתן בצלים או לימונים בכלי שני כתבלין.

תשובה: בצלים מפורש בעה"ש סעיף מ"ד דהוא כתבלין שמותר בכלי שני, והט"ז ס"ק י"ד אוסר בבצלים אבל ראייתו ממה שמתמתקין ממרירותם אינה ראיה כדכתב בעה"ש שהוא מפני הרוטב והשומן ולמה שכתבתי לעיל ס"ק ט"ו בכלל אין ראיה מזה. אך אולי אין בצלים בכלל תבלין דהא חייבין במעשרות ועיין בתוס' נדה דף נ' ע"א ד"ה כל שחייב דשומין ובצלים הוא נמי תבלין ואף שראויין לאכילה בפני עצמן ולכן חייבים במעשר עבידן נמי לטעמא, וג"כ אפשר שתבלין דמתני' דשבת איירי כשהוא תבלין לטעמא לבד ולא בצלים ושומים הראוין לאכילה ולכן יש להחמיר כהט"ז אבל לא מטעמיה, אלא משום דיש דברים שמתבשלין בכלי שני ולא ידוע לנו, אבל בכלי שלישי מותר. ולימונים יש לאסור בכלי שני ומותר בכלי שלישי.

ועל קאפע [קפה] אינו מבושל וכן קאקאו שאין נאכלין והוא רק לתבלין לכאורה הם ודאי בכלל סתם תבלין וא"כ מפורש במתני' שבכלי שני אינם מתבשלין ומותר ליתן לכתחלה, ותמוה על מה שעה"ש מחמיר בכלי שני וגם בכלי שלישי לדעתו, וכן משמע ממ"ב ס"ק ל"ט שאוסר גם קאווי [קפה] שהוא קפה בכלי שני מטעם דיש דברים המתבשלים בכלי שני הא בתבלין מפורש שאין מתבשלין בכלי שני. בשלמא בעלי טיי אפשר לא נחשבו בכלל תבלין דהם לא ניתנו לטעמא אלא למראה ואינם בכלל תבלין שבמתני' ושייך לאיסתפוקי בהו אבל קפה וקאקאו שהן תבלין בודאי הרי הם בכלל תבלין שבמתני' וליכא ספק וצ"ע. ולמעשה צריך עכ"פ להחמיר בכלי שני ומותר בכלי שלישי.

**יט** האם מותר לערות מים מכ"ר לכלי שנותרו בו טיפי מים שנתבשלו ונצטננו.

תשובה: הנה יש חלוק בין טפות מים שלא מיתוסף בזה שום הנאה אף לא בכמות שאף במים קרים שהוא בשול דאורייתא אין בזה איסור להערוך והרבה פוסקים דפסיק רישא

דלא ניחא לו שרי אף לכתחלה, ובטפות מים שהוא פחות מכשיעור אפשר אין להחמיר, אבל מ"מ כתבתי באג"מ ח"א ס"ס צ"ג שיש לאסור. שלכן בהיו מים רותחין שנצטננו שמעצם הדין אין בשול אחר בשול דכן סוברין רוב הפוסקים ודאי לא שייך להחמיר בהטפות. ואם יש מים הרבה מבושלים שנצטננו יש לאסור לערות עלייהו הרבה מים רותחין באופן שגם המים הצוננין יעשו רותחין כיון דהוא פסיק רישא דניחא לו.

כ אם עירו מים מכ"ר לכלי שיש בו טיפי מים קרים שלא נתבשלו קודם האם מותר בדיעבד דכ' התפא"י (כלכלת שבת סוף הל' חמום) דהמים שנתבשלו אינם בטלים.

תשובה: ובהדיחו כוס במים שלא נתבשלו כלל שנשארו טפות שכתבתי שיש לאסור פשוט שמותר מאחר דאינו איסור ברור כדלעיל, וסברת התפא"י דלא בטל בס' הוא בהיו הרבה מים שאיכא הנאה מהם ע"י ריבוי הכמות שהוא נאסר לא הותר ע"י בטול ברוב מטעם יש לו מתירין.

כא אי' במ"ב ססי' שי"ח בשם ס' תוספות ירושלים בסי' רנ"ג דמוליאר שאינו גרוף אין שותין ממנו בשבת מפני שהוא עשוי פרקים מתיירא שמא יתאכל פירוקו והוא מוסיף מים, וכ' שלכן סאמאוואר [מיחם] אסור ליטול ממנו מים בשבת כשאינו גרוף מן הגחלים. שמעתי ממרן שליט"א שבדוד מים חשמלי שלנו מותר ורציתי לדעת טעמו.

תשובה: פשוט משום שליכא חשש זה בשלנו.

כב דוד חמום מים חשמלי שא"א להגביר חומו האם צריך בלעך בשבת לשהיה.

תשובה: אם עומד שלא על התנור לא שייך להצריך בלעך ואם העמידוהו על התנור אף אם מצדו אין צורך צריך בלעך שלא לשנות משאר כלים אך לא מובן מדוע יעמידוהו על התנור.

כג דוד חמום מים חשמלי שא"א להגביר חומו האם מותר לתת בו מים קרים ולחברו לחשמל סמוך לשבת כיוון שאין לחוש שמא יחתה, או שמ"מ יש לחוש שע"י הוצאת חלק מהמים יקרב את בישול השאר.

תשובה: מסתבר שיש לאסור אם לא יכול להיות רותחין קודם השקיעה.

כד מהו שיעור מאכל בן דרוסאי גבי מים, דהנה בשו"ע הגרש"ז סי' רנ"ד סעי' ד כ' שהוא כדי חצי חמום, וכיצד משערים שיעור זה.

תשובה: הנה לא מובן כל כך מה זה כוונה דחצי חמום ושליש חמום במים להחשיב זה מאכל בן דרוסאי, דאם נמדוד בהמדה שמודדין חמימות בזמננו שנקרא טערמאמעטער [מד חום] הרי שליש החמום כמעט צונן ממש ואף חצי חמום הוא רק חם קצת, וכדי מאכל בן דרוסאי הא הוא מבושל כל כך דלשיטת הרא"ש פרק כירה סימן י"א ליכא

שוב איסור בשול, ומוכרחין לומר דיד סולדת הוא שיעור מאכל בן דרוסאי וזהו שליש בשול מדרך חשיבות אינשי להחשיב למים מים מבושלין שהוא דוקא כשיעלו רתיחות הרבה ומ"ד חצי בשול גם למאכל בן דרוסאי צריך יותר מעט מיד סולדת.

כה בתנורי געֶז שלנו כשברז הגעֶז פתוח לגמרי וא"א עוד להגדיל האש האם צריך בלעך לשהיה, דמוכח דלשמא יכבה לא חיישינן גבי מבושל וגבי בשר גדי ועוף.

תשובה: יש להצריך בלעך גם כשפתוח הגעֶז לגמרי חדא דאף אם ליכא שום חשש צריך מטעם לא פלוג. ועוד דאף שלכבות אש של עצים שצריך לזה מים לא גזרו אבל לכבות אש הגעֶז שהוא בקל יש לחוש, עיין בתוס' ביצה דף ג' ע"א ד"ה גזרה כה"ג. ואף אם נימא דליכא כבוי כלל בגעֶז, ומ"מ איכא למיחש שמא יקטין הגעֶז ואח"כ יחתה, שלכן יש להצריך בלעך בכל אופן.

כו מה דין תנורים שלנו לשהות בתוכם, די"ל דדינם ככירה א' מדכ' המאירי בשבת ל"ו ע"ב דהיכן דהאויר שולט הוי ככירה, וב' יש בהם טערמוסטאַט שאינו מניח להם להתחמם ביותר.

תשובה: סברת כתר"ה נכונה שיש גם בתוכם דין כירה, שמותר לשהות ולא להחזיר.

כז האם תועיל קופסא של ד' דפנות בתוך תנור שלנו כבלעך ע"ג התנור כדי שיהיה מותר להחזיר לתוכו בשבת.

תשובה: בלעך כקופסא שעשוי מד' דפנות מסתבר שמותר גם להחזיר כדעת כתר"ה.

כח תנורים שיש בהם טערמוסטאט האם מותר לפתוח דלת התנור בשבת, כשהאש אינה דולקת, דנראה שאינו פסיק רישא כיוון שאפשר לפתוח דלת התנור והאש לא תדלק, וא"כ הוי דבר שאינו מתכוין.

תשובה: כפי הנראה אין בזה פסיק רישא והוא דבר שאין מתכוין ואין לאסור.

כט אם שכח להניח הבלעך בע"ש, או שנפל, האם מותר לשומו בשבת דנראה דכן מוכח מסי' רנ"ג ס"ג, כשאין לחשוש שמתכת הבלעך תיעשה גחלת (כדכ' מרן שליט"א באג"מ או"ח ח"א סי' צ"ג ד"ה ומה שכתבת).

תשובה: מותר כראיית כתר"ה מסעיף ג', ואש של הגעֶז הוא קטן לגבי החשש להעשות גחלת, דהרי חזינן שלא נעשה גחלת בכל שבת אף שהוא יותר ממעת לעת, שלכן אין לחוש לאסור בשביל זה.

ל אם נפל הבלעך בשבת האם מותר להחזיר בלעדיו כדאי' ל"ז ע"א קטמה ונתלבתה וכו' ומחזירין לה, וגם מה טעם הדין הא סו"ס מיחזי כמבשל.

תשובה: מסתבר דבקטמה אף שנתלבתה איכא קצת היכר איך שקטמה דאף דמתחלה לא סגי בלא כיסה כל הגחלים כיון שקטם כולה והובערו הגחלים המקוטמים לא נאסר כיון שגילה דעתו דלא בעי לגחלים, אבל כשהוסר האפר שקטם בהן שלא ניכר כלל גילוי דעתו דמתחילה, לא מסתבר להתיר. ולכן בנפל הבלעך אם כולו אין להתיר ואם מקצתו יש להתיר.

**לא** כ' המ"א בסי' רנ"ג ס"ק ל"ו דגם באוכל יבש בעינן שיהא חם קצת כדי שיהא מותר להחזירו והגר"א חולק עליו בזה, מה דעת מרן שליט"א למעשה.

תשובה: יש להחמיר כהמג"א דבצונן אפילו דבר יבש אסור להחזיר ורק בחם קצת מותר ביבש להחזיר והשיעור שיהיה ראוי לאכול מחמת חמימותו.

**לב** היכן מותר להניח על הבלעך בשבת דבר יבש המבושל כל צרכו והוא צונן לגמרי.

תשובה: דוקא על מקום שא"א לבא לידי יד סולדת אפילו כשיהיו שם כל היום מותר אבל על מקום שאם יהיו שם זמן גדול יהיה היד סולדת אסור דבנצטנן לגמרי אסור חזרה אף ביבש כהמג"א ס"ק ל"ו. ובבתי מלון (האטעלן) אין להתיר כלל אפילו לאנשים הכשרים.

**לג** הניח הקדרה ע"ג קרקע ועדיין הוא אוחז בה בבית יד האם מותר להחזירה, דבפיהמ"ש כ' הרמב"ם דמותר להחזיר בתנאי שלא תונח הקדירה על דבר אלא שתהי' באויר וכו'.

תשובה: יש להקל, דמדאפיק (גמ' ל"ח ע"ב ושו"ע [או"ח] רנ"ג סעי' ב') בלשון הניחה ולא בלשון העמידה ע"ג קרקע משמע שהניחה ממש לבדה ולא אחוז בה כלל, וברמב"ם פ"ג משבת ה"י לא הזכיר שתהיה באויר, משמע שאף הרמב"ם מתיר.

**לד** האם מותר לחמם ע"ג הרדיאטור קדרה שנתבשלה, והיא עדיין חמה קצת, גם בלא הפסק קדרה, כיון שאין דרך בישול בכך.

תשובה: להעמיד קדרה שהיא חמה קצת כשיעור שראוי לאוכלו מחמת חמימותו מותר על הראדיאטור.

**לה** האם מותר לחמם קדרה שנתבשלה והיא חמה קצת ע"ג מכשירים שנועדו לחימום ולא לבישול, כפלטה חשמלית (האט פלייט והאט טרייי) או שולחן מחומם באדים (סטים טייבל), גם בלא הפסק קדרה, דאין דרך בישול בכך.

תשובה: על פלטה חשמלית אם א"א להתבשל שם אז מותר להעמיד קדרה חמה אם אין שם אלא מדה אחת להחום ואם יש שתי מדות אסור, והוא שלא יהיה באופן הטמנה שאז יהיה הטמנה בדבר המוסיף הבל שאסור. ועל שולחן המחומם באדים כמדומה שאפשר

להתבשל שם וא"כ הוא ממילא דרך בישול אך אף אם א"א להתבשל שם כמדומה שהוא בדרך הטמנה ואז אסור, ואם אינו דרך הטמנה כגון שאינה מכוסה כולה מותר.

**לו** מדברי הב"י בסי' שי"ח ד"ה מותר ליתן קיתון משמע שלדעת הר"י מקום שהיד סולדת היינו שיד האדם סולדת במקום זה, וכ' שדעת הרא"ש שאסור דוקא אם הקדרה עשויה להגיע לחום שיד סולדת בו, וכדעת הרא"ש כ' במ"ב סי' רנ"ג ס"ק ס"ח. מה דעת מרן שליט"א בזה.

תשובה: מקום שהיד סולדת הוא מקום שע"י החום תהיה מה שבקדרה יד סולדת כמפורש במ"ב, ולא משמע מהב"י שהר"י פליג ע"ז וסובר דתלוי בחום המקום אלא כתב דאף דמפשט לשון הר"י היה נראה כן הדבר ברור כהרא"ש, שלכן צריך לומר גם שכוונת הר"י כן.

**לז** האם דין חזרה דווקא ע"ג מקום שאין יד סולדת בו אמור גם לגבי אוכל יבש.

תשובה: מאחר שכבר נתבשל תלוי גם דבר יבש בחימום דאין חילוק בין האינשי לאכילה דהא גם צונן לגמרי כבר הוא ראוי לאכילה לכל ורק שרוצים לאכול חם א"כ תלוי בחמום.

**לח** תבשיל מבושל כ"צ שהי' מונח ע"ג הבלעך וכבתה האש בשבת ונצטנן אלא שעדיין חם קצת, האם מותר להחזירו לכירה אחרת גרופה וקטומה, וגם האם יש חילוק בין כבתה האש בשבת לכבתה קודם השבת.

תשובה: יש להתיר דדמי זה כמו שעומדת על בלעך דתנור שהניח במקום רחוק קצת שמותר להעמידה במקום יותר חם כשעדיין היה חם קצת שראוי לאוכלו אבל הוא דוקא כשנכבה מאליו ע"י איזה סבה אבל אם כבו בכוונה בע"ש אסור דהא בטלו בכוונה שהייה ראשונה.

**לט** כשכבתה אש הגעֶז בשבת האם מותר לסגור את ברז הגעֶז.

תשובה: כל האיסור הוא רק מוקצה דרבנן, וגם איכא חשש סכנה ועכ"פ צער גדול שיצטרכו לצאת מן הבית ולכן מותר, אך אם אפשר בקל ע"י שינוי יש לעשות בשינוי.

**מ** קיי"ל (בסי' שמ"ב) שאמירה לגוי בבין השמשות שרי במקום מצוה. עד כמה זמן אחרי השקיעה אפשר לומר לנכרי להדליק אש שנכבתה תחת הקדרה לצורך סעודת שבת.

תשובה: אף שכיון שהוא איסור דרבנן יש להקל כשיטת ר"ת מ"מ במקומנו לא ידוע בברור דאפשר גם לר"ת הוא רק ארבעים מינוט [דקות] אחר שקיעה דלכן אין להקל לומר לנכרי שידליק האש אלא רק עד חצי שעה אחר השקיעה.

**מא** האם מותר לקחת בשבת תבשיל מבושל כ"צ, ועדיין חם קצת, מתוך תנור שלנו שכבה ולתתו ע"ג הבלעך, דאולי דומה למתוכה לעל גבה.

תשובה: תנור שכבה אין תוכו חשוב כתוכה שבתנור דתנור קר הוא כמקום אחר ורק אם חומו גדול דיד סולדת בו מותר להוציא ולהניח על הבלעך.

מב האם יש ע"ב הבלעך מקום שדינו כמו נגד המדורה דסי' שי"ח סט"ו שמותר להניח שם דבר יבש מבושל כ"צ.

תשובה: מדורה שאני שהוא רק כסמיכה כדאיתא במג"א ס"ק ל"ח מהרא"ש והיכרא איכא מחמת שהצריכו להתרחק קצת, ובתנורים שלנו לא שייך זה והוא בדין חזרה.

[בורר] (א) אוכל ומשקה המעורבין ביחד האם מותר להחזיק כסוי הכלי ולהריק המשקה כדי לאכול האוכל לאלתר דאולי הוי כמין אחד שהתיר הרמ"א בראוי לאכילה ([או"ח] סי' שי"ט ס"ג). ועוד האם מותר לסנן במשמרת כיון שרוב בני אדם אינם מקפידים על זה (כט"ז סי' שי"ט ס"ק ו' בשם הר"ן).

תשובה: הנה מאכל עם משקה אף שהוא מאותו המין הוא כב' מינים דהא גם בשר צלי ומבושל הם שני מינים וכ"ש אוכל ומשקה, אבל פשוט שאם מניח מעט מהמרק אין זה בורר מאחר דעדיין אוכל ומשקה מעורבין אך מסיר את רבוי המרק אין זה בורר, ורשאין להחזיק כסוי הכלי על הכלי ולהניח פתח קטן להסיר את רבוי המרק אבל לא כל המרק. וכן כשרוצה דוקא בהמרק יעשה באופן שאפשר שיפלו משם גם מהאוכל אך לא בריבוי שזה יש להתיר.

וממילא לפ"מ שכתבתי דאוכלין ומשקין הם שני מינים לכן כשאחד מקפיד לאכול דוקא או לשתות דוקא לא שייך בטלה דעתו ואסור במשמרת, ואף לא במשמרת אסור כשיסתנן כולו כדלעיל.

ב הנה בספר שביתת השבת הוכיח מפי' הר"ח בדף ק"ט ע"א גבי שריקא טויא דהם מים של מימי אבטיחים שמסננין במשמרת ושותין אותן לבדן, דברוטב ירקות וכדומה הראוי לרוב בני אדם מותר לסנן.

תשובה: לע"ד נראה כדלעיל דאחד הרוצה דוקא בהאוכל ולא בהרוטב או להיפוך הוא בורר כשמסנן ואין בזה בטלה דעתו ורק להסיר הריבוי מותר, ושריקא טויא לפי' הר"ח שהם מים שמסננים ממעי אבטיח ושותים לרפואה שמותר כיון דמיתכיל הכי לאו מידי קעביד, הנה התוס' בדף ק"ט ד"ה שריקא לא גרסי בפירוש הר"ח תיבות ושותין אותן לבדן והוא משום דהרפואה היא אף באכילת המעי אבטיח ביחד בלא סינון אך אינו רוצה לאכול מהאבטיח הרבה רק מה שצריך לרפואה שלכן הוא רק ממעט המאכל לאכול ממנו לרפואה רק את המים, ונמצא שאין קפידתו משום שאינו רוצה אלא בשתיה ולא באכילה אלא שהוא רק למעט, דהא נמצא אף לדידיה הוא מין אחד שלכן מותר אף

שע"י משמרת אפשר שיצאו כל המים כיון דאינו משום שאינו רוצה בהאוכל שבו יש לאסור במקפיד להוציא כל המים.

ג האם מותר לסנן חתיכות קטנות של תפוח זהב מן המיץ, וגם גרעינים קטנים (שנראה שנאכלים ע"י הדחק) לסנן בסודר.

תשובה: זה יש להתיר כשאינו איסטניס מספק של הפמ"ג במשב"ז ס"ק ו'.

ד האם מותר לזרוק שאריות אוכל לקערת המטבח (סינק) שהרי בפי הקערה מונחת מסננת שנועדה להפריד את המים היורדים לביוב מהחתיכות העלולות לסתום את הביוב.

תשובה: להשליך בקערה כל הנשאר מהאוכל איני רואה איסור דמהם לא יצא כלום דרך נקבים הקטנים ומה שיתנו שם מים ויזובו שם הרי מהמים לא נשאר כלום ולא נעשה שום מעשה סינון, עיין במ"ב ס"ק ל"ג דמתיר כה"ג והכא עדיפא, ואיני רואה בזה שום נידון כלל ולא מובן לי מש"כ כתר"ה זה לשאלה.

ו האם יש חילוק בין הסרת הקרום שע"ג החלב שנתבשל, לבין הסרת שומן הצף ע"ג החלב שכשיגיע סמוך לחלב שכ' המ"א בסי' תק"י ס"ק י"ג להניחו.

תשובה: פשוט שלהסיר הקרום מותר דהוא נפרד מהחלב לגמרי, ועדיף מקליפת שומים ובצלים דס"ס שכ"א שהוא גם אוכל, ואינו דומה להסמעטענע [לשמנת] שכתב המ"א שהוא דבר לח שנקפה קצת כמו הזויער מילך [חלב חמוץ, לבן] שתחתיו, והשומן מעט שעל כל חלב הוא לח כמו החלב שתחתיו שודאי כשרוצה לברור גם בסוף הוא בורר, וצריך לשייר מה שסמוך כהמג"א.

ז האם אפשר להתיר להסיר העצמות מהדג כשא"א להסיר הבשר, ע"פ מש"כ הפמ"ג בא"א ס"ס שכ"א דהיכא שא"א בעניין אחר לא חשיב פסולת מאוכל, ולכן כשמכינים הדג לקטנים יהי' מותר לעשות כן. וכן באבטיחים האם יש להתיר להסיר את הגרעינים, ומה הדין באבטיחים צהובים (קאנטעלופ, מלון) שהגרעינים באמצע הפרי.

תשובה: בהכנת דג לקטנים יש להתיר ע"פ הפמ"ג בא"א סימן שכ"א, וגם במ"ב (שם) פסק כן, ולכן כשמכין לקטנים הוא כא"א אבל לגדולים הא אפשר לאכול בפיו ולזרוק מפיו את העצם ואם יארע אופן שא"א שלא ירגיש בלעיסתו יש להתיר אבל סמוך מיד לפה.

ובאבטיחים אם אפשר לו ע"י אכילה ולזרוק מפיו יש לו לעשות כן ואם קשה לפניו זה וכ"ש בא"א לו כלל כמו ליתן לתינוק יכול גם ליטול בידים אלו שאין ניתזין בנענוע היד בכח.

גם אבטיחים צהובים שהזכרת יש לעשות ע"י התזה ואם א"א יכול ליקחם אם אינו יכול ע"י זריקה מפיו כשיאכל, ואם יכול ע"י זריקה מפיו באכילתו יעשה דוקא כן.

ח בס"ס שכ"א אסר המ"א לקלוף תפוחים להניח, והפמ"ג הקשה דהרי הקליפה ראויה לרוב בני אדם, איך יש לנהוג למעשה, וכן איך לנהוג בעור של עוף ודג הראויים לאכילה וקליפת ביצים ועטיפת נקניק וכדומה האם מותר לקלוף להניח.

תשובה: הפמ"ג רק מקשה ולא חולק לדינא וכן פסק במ"ב סימן שכ"א ס"ק פ"ד שאינו מותר אלא לאכול לאלתר ורק בשעה"צ אות צ"ז מביא שהפמ"ג הקשה ע"ז ובעצם לא קשה דכיון דאינו רוצה לאכול הקליפים אלא משליכם כפסולת ליכא מעלה במה שראוין לאכילה כיון דהוא עושה אותם כפסולת ולכן שפיר אוסר המג"א כשאינו לאכול התפוחים תיכף. ובעור של העוף שראוי לאכילה הוא דבר אחד ממש עם הבשר והוא כחותך קצת מחתיכה גדולה של בשר שלא שייך בורר ואף להניח אין לאסור.

ולקלוף ביצים ונייר שע"ג נקניק וכדומה רק לאכול לאלתר מותר.

ט שערות קטנות הנשארות על העוף לדעת הגר"א (פ"א טהרות מ"ב) הוו אוכל, דלדעת התפא"י הוי אוכל ע"י הדחק, וא"כ שרי להוציאן כדי לאכול לאלתר כקליפת שומין ובצלים דס"ס שכ"א. וכן הנוצות הנשארות על העוף לאחר שנתבשל האם יש לחוש בהן לגוזז כשמסירן כדעת כמה אחרונים, והאם מותר להסירם סמוך לאכילה וקליפי שומים.

תשובה: צדקת דמצד בורר יש להתיר לאכול לאלתר.

איברא דגוזז הוא אף לאחר מיתה ואף מעוף דכן הוא בתוספתא רפ"ט משבת, ועיין במחצה"ש סימן תצ"ח ס"ק כ"ד שאף בעוף איכא איסור מריטה אף לאחר שחיטה וכן משמע בתוספתא אף שברמב"ם פ"ט משבת ה"ז לא מבואר בפירוש בעוף אם גם לאחר מיתה חייב. מ"מ לאחר הבשול הוא כמרוטים ועומדים, ובפרט שליכא ענין מלאכה דאין ראוין לשום דבר ומשליכן, ולכן אם אפשר להשליכן מפיו באכילתו הבשר יעשה כן ואם א"א יכול ליטלם קודם אכילתו לאלתר.

י כתבו האחרונים דיש בורר בבגדים, האם אנפילאות מב' צבעים חשובות לב' מינים.

תשובה: ודאי אנפילאות מני מיני צבעונין הם שני מינים כיון דמקפידין על זה איזה ללבש אם מצבע זה או זה, אף של"ד למיני פירות וויינקשיל דהפמ"ג בא"א סי' שי"ט ס"ק ה' דהתם בעצם שתי מינים.

יא האם מותר לברר כפות ומזלגות ע"י שיזרקם קודם על השולחן ויפרדו (כי הא דשבת ע"ד ע"א ושדא קמייהו וברש"י שם).

תשובה: היא עצה טובה.

יב כיצד אפשר לחפש ספר הצריך לו לאחר זמן ומעורב בין ספרים אחרים שאין שמו כתוב מאחריו או שיש שם חושך.
תשובה: כבר אמרתי עצה ליקח כל ספר ופותחו וכשרואה שאינו הספר שצריך יניחהו שמאחר שרשאין לטלטל ספרים ממקום למקום גם בלא צורך שרוצה בהתעסקות בעלמא ולא יאסר בשביל כוונתו שעושה התעסקות זה בשביל למצא הספר שצריך מאחר דהוא מעשה התעסקות אבל לא יעשה באופן שהוא מעשה בורר דהיינו בעוד שהוא עומד יפתח רק מה שאפשר שהוא מעט ויכיר עי"ז שאינו הספר שצריך שזהו מעשה בורר, וכן בבגדים יכול לעשות עצה זו היינו ליקחהו מהקלאזעט דרך התעסקות עד שימצא את הבגד שצריך אבל לא באופן הניכר כוונתו לברור.

יג אי' בהגהות מרדכי ובמאירי (ביצה י"ד ע"ב) דלהניח לאחר שעה הוי כבורר לאוצר וכן הוא בשו"ע הגר"ז ואג"ט האם פחות משעה של ס' מינוט חשיב כבורר לאכול לאלתר.
תשובה: אין שעה זו של שיעור שעה אלא הזמן שהדרך הוא לאשה זו שמסדרת האוכלין להסעודה וקודם לזה אפילו שעה קטנה אסור.
[טוחן] (א) האם מותר לחתוך ירקות דק דק בהאק מעסער לאכול לאלתר דכ' בערה"ש (סי' שכ"א ס"ט) דיש מפקפקין לאסור ודעתו להתיר שהרי זהו ג"כ סכין.
תשובה: מותר כדסובר בערוך השלחן שצדק מאד, אבל מן הראוי להחמיר בלא צורך גדול.

ב האם מותר למעוך ולרסק בננות.
תשובה: הנה פשטות לשון הרמ"א (ס' שכ"א סע' י"ב) במחתך גרוגרות וחרובין לפני זקנים שאוסר בתוספתא הוא דוקא בחותך ומניח אבל לאכלו מיד הכל שרי מטעם דמחתך בסכין אפילו דק דק לאכול לאלתר אינו בשם טחינה אלא בשם חתיכה לאכילה כדכתב המג"א בסימן ש"כ סק"ז ומפורש בפמ"ג בא"א סימן שכ"א ס"ק י"ד שלפני זקנים שתניא שאסור הוא להניח לאחר זמן. ואף שהמ"א כתב בס"ק ט"ו שבש"ג מפקפק על היתר דלאכול מיד וגם שהב"י כתב ליזהר לחתוך לחתיכות גדולות קצת מסיק שבמדינתנו נהגו לחתוך הצנון דק דק מאד סמוך לסעודה, ועל מש"כ המג"א ומשמע דלפני מי שיכול ללועסו כך שרי כתב הפמ"ג נמי דהוא להתיר אף להניח לאחר זמן עיי"ש, וכן פסק בש"ע הרב בסעיף י' ובעה"ש כתב בסעיף י"א ופשוט הוא דקודם אכילה מותר לפני הזקנים עכ"פ הרמ"א וכל הפוסקים אחריו פסקו כהרשב"א והר"ן שלאכול לאלתר מותר וכתבו שכן נהגו אף המג"א שהביא הש"ג שמפקפק בדבר וגם לפני זקנים מותר קודם ולא חשו להלשון לפני זקנים שאסר בתוספתא לומר שהמשמעות הוא כשהן

מסובין לאכול, ואף הגר"א בסעי' י"ב סבור כן דהביא מקום לזה שמתיר הרמ"א באם הוא לאכלו מיד מהא דתנן דאין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין בדף קנ"ה פי' בגמ' משום דמטרח באוכלא הא לא"ה מותר והוא משום דלאכילת בהמות לאלתר הוא, ונמצא שהחזון איש בהלכות שבת סימן נ"ז שהמשמעות לשון לפני זקנים סובר דהוא מתפרש שהן מסובין לאכול ופליג מטעם זה ואוסר אף בכדי לאכול לאלתר הוא נגד הרמ"א והמג"א והפמ"ג והגר"א וגם הגר"ז והמ"ב ועה"ש ואף שרוצה לדחוק אליבא דהמג"א, ונגד המנהג להיתר שהעיד המג"א שלכן שיטת החזו"א הוא דעת יחיד וגם נגד המנהג ואין לאסור, אלא שאולי לבעל נפש ראוי להחמיר שלא לעשות דק דק כדכתבו המ"ב ובש"ע הרב אבל לצורך גדול אין להחמיר כיון שהרמ"א אינו חושש לשיטת הש"ג וגם מהפמ"ג והגר"א שאין חוששין ובעה"ש מפורש בס"ט דכל לאותה סעודה אין חשש, לכן לצורך אין להחמיר אפילו לבע"נ.

ולכן לא שייך לאסור ריסוק בננות כדי להאכיל להתינוקות סמוך לאכילתם, אבל בריסוק הבננות נראה שאין לאסור אף לשיטת החזון איש דאין להתיר אף סמוך לאכילה בדק דק כטחינה ממש דענין טחינה הוא כשנעשו פירורין ורסיסין דקין כטחינת קמח וכדומה וזה א"א לעשות ע"י מזלג וכף אלא דנשאר רק חתיכה אחת אך שנעשה רך מאד בלחות הרבה וגם המראה לא נשתנה, והחזו"א בעצמו בד"ה ולהאמור כתב שכעין זה לא הוי טחינה דכתב דמירי שאינן נפרכין לרסיסים אלא נעשין רכין ואין זה טחינה, וכן מסתבר בפשיטות שלכן לא שייך טחינה כלל בריסוק בננות, ולכן לא מובן מש"כ החזו"א דבשחיקת בננות לפני התינוקות בשבת איכא איסור טחינה, ומה שכתב אחר זה לענין חיוב טוחן אין נפקותא בין דבר יבש שמתפרד לרסיסים נפרדים ובין דבר רטוב שמתדבק בטחינתו לגוש עב שהרי דבלה וגרוגרות שנכתשין מתדבקים לגוש ומ"מ יש בהן משום טוחן, דל"ד כלל דגרוגרות הא הם תאנים יבשים שנטחן לרסיסים אך מפני שיש בהגרוגרות דבר המדביק נדבקים הרסיסים זה לזה ואף אחר שנדבקו ניכרין שהם רסיסים שנדבקו זה לזה לכן הוא טחינה וכן הוא שחיקת הריפות בקדרה לעולם ניכרין שהם דברים מפורדין שנתדבקו. ואינו כן שחיקת בננות שא"א ע"י שחיקה לעשותן רסיסין אלא הוא בכל שחיקה שיהיה לא מתפרדין לפירורין אלא שהוא דבר אחד כמתחלה אלא שנעשה רך מאד בלחות הרבה כידוע וגם בדקנו בעצמנו ששחקנו גרוגרות ושחקנו בננה על ריב אייזין [מגררת] וראינו שהוא כן. ולכן יש להתיר לשחוק בננות לתינוקות סמוך לאכילתן גם במזלג כדרך שהנשים שוחקות להתינוקות.

והנה גם החזו"א מתיר שם בשינוי והשינוי כתב שהוא בקתא דסכינא או קתא דכף ומזלג, ולכאורה כף עצמו והכתא דכף שוין לענין קושי השחיקה וכמדומני שבכף שהוא עגול מתחתיו קשה יותר לשחוק בו מבהקתא ומ"ט מחשיב הקתא לשינוי ואולי משום שהוא שינוי בעצם מלאכות דעושין בכף ולא בקתא עדיף ליה. ולכן למעשה אם אפשר לשחוק שיהיה טוב להתינוקות גם בקתא טוב לעשות כן לצאת גם שיטת החזו"א אבל אם הוא דבר קשה לפניה מותרת לשחוק גם במזלג. [וק"ק להחזו"א דמשמע דאיכא איסור דאורייתא לשחוק בננות כדרך הנשים בחול איך מתיר בשינוי הא מדרבנן אסרו כל מלאכה בשינוי וצע"ק].

ולגבי לישה מסתבר שאין בזה כיון דלא היה כאן נתינת משקה כדרך לישה אלא שהוא דבוק בעלמא ע"י הליחות שבו.

ג האם איסור טחינה בירקות הוא דווקא כשחותך דק דק באורך וברוחב כטחינת קמח או גם כשחותך באורך לבד או ברוחב לבד כמו שעושים בגזר, מלפפונים ועגבניות.

תשובה: לע"ד פשוט שרק לעשות בקנים לעשיית חלתא (ע"ד ע"ב) הוי טוחן בעשיית מקנה אחת שתים או שלש שהכוונה דשתים או שלש לפי עובי הקנה שיש ממנה לעשות לצורך החלתא שצריכה בדקות משום שרק טחינה כזו שייך שם אבל לא באוכלין. דאי לא כן הרי ליכא גבול לזה דיהיה אסור לחתוך ככר לחם לחתיכות קטנות אם לא היה היתר שאין טוחן אחר טוחן ופרי גדול כתפוח לג' וד' חלקים, אלא פשוט שבאוכלין שייך טוחן דוקא דק דק כלשון השו"ע בירק (סי' שכ"א סעי' י"ב).

ד הריב"ש סי' קפ"ד, אסר לגרור גבינה במורג חרוץ בעל פיפיות משום עובדא דחול (ונפסק בשו"ע [או"ח] סי' שכ"א סעי' י') האם מותר לחתוך גבינה או ביצים בכלים המיוחדים לכך, ובכלל מה הכללים של עובדא דחול.

תשובה: לפ"מ שכתבתי ליכא שום איסור דהרי זהו רק חתיכה לחלקים ולא דק דק. ומטעם עובדא דחול לא מובן וכי מה שעושין להקל המלאכה יתחשב עובדא דחול, דגם בשבת יש צורך ורצון להקל, ועובדא דחול שכתב הריב"ש שעושה טחינה דקה כמו שעושין בחול שמותר במלאכה וכן לברור בקינון ותמחוי היא מלאכה כזו שעושין בחול שלא ניכר ע"ז מלאכה עראית אלא קבועה וגם משמע שהריב"ש דחה טעם זה משום דאין דרך לגרוד אלא מה שצריך ואוסר רק מטעם ראשון עיי"ש.

ועובדא דחול הוא כדכתבתי שהמלאכה נעשית עי"ז טובה כמלאכה קבועה דעושין בחול ולא ניכר ענין עשיית עראי שנעשית בלא קפידא כל כך על המלאכה שתעשה יפה. ולקיטת פירות בסי' של"ה ס"ה ודאי זהו המלאכה שעושין בלקיטת פירות להטמינן

שמלקטן לסל וקופה וגם מן השדות עושין כן. ולכלי קטן שמונחין גם בשבת להאכילה ודאי מותר. והטעם דעובדא דחול מפורש זה בהברייתא שבת דף קמ"ג.
ולבקע עצים ביו"ט שאסור (ועי' ס' שי"ד במ"ב ס"ק מ"א) בקרדום ובמגרה ומגל פרש"י בביצה דף ל"א דהן כלי אומן ונראה כעושה בו מלאכה עיי"ש, וזהו עובדא דחול דליו"ט יש לו לעשות באופן הניכר שהוא עראי לצורך עתה.
ולכבד הבית במכבדות העשוים מקסמים שמשתברין קסמיהן אף שהוא באופן שלאו פסיק רישא הוא עובדא דחול כדכתב הב"ח סי' של"ז, הוא דעצם הכבוד הוא עובדא דחול שבערב שבת צריך לנקות הבית לכבוד שבת ורק כשנעשה ע"י האכילה שהתינוקות לכלכו הרצפה שמותר מטעם דהו"ל כגרף של רעי שאין לזה צורך אלא בכבוד שאינו מוסיף עוד דברים לכבדם וע"י שישברו הקיסמין הרי יוסיף זה מלאכה שבחול לא איכפת כיון שעי"ז יעשה מלאכה יפה כשיגמור שלכן הוא עובדא דחול דאינו חושש למה שיעשה יותר מלאכה מאחר דתהיה יפה ביותר.
והא דאין מגרדין בכלי העשוי לכך בסימן שכ"ז ס"ג, הא מגרדת הוא כלי לנקות כשהוא מלוכלך כדחזינן שזה אמר רשב"ג שמותר ואיפסק כן. ולנקות עצמו מחוייב כל אדם בע"ש לכבוד שבת ולכן אינו יכול לנקות עצמו במגרדת כשהוא רק מלוכלך מעט אף שבחול לוקח זה אף כשאינו מלוכלך כל כך אסור בשבת שהרי הוא ממש עובדא דחול, אבל לא אסרו כשאירע שנתלכלך אולי משום דלא שכיחא או שהנקוי עדיף.
ורדיית הפת בשכח פת בתנור שלא ירדה אפילו הג' סעודות במרדה אלא בסכין כדאיתא בשבת דף קי"ז, הרי זה ממש מעשה המלאכה, אבל שם א"צ לאסור מצד עובדא דחול דהא יש לאסור כדרך המלאכה בלא זה ולהתיר רק בשינוי, וזהו כוונת רש"י שם.

**ה** האם מותר לרסק תפוחי אדמה שנתבשלו, דהתפא"י אסר אלא בהיו מרוסקים קצת (כבסי' שכ"א סעי' י"ט) ומה הגדר בדברים אלה.

תשובה: מכיון שהתם הוא דוקא בנעשו כבר ריסוק ודיכה ואין מחוסרין אלא שחיקה מותר, שזה לא שייך בתפוחי אדמה וצריך לומר בטעם המחבר שמתיר לגמור שחיקת הריפות בעץ פרור בשבת אחר שמורידין מעל האש דהוא כדכתב הב"י בשם תשובת הרמב"ם משום שנתבשלו כל צרכן ואינן מחוסרין אלא מעט שחיקה, כי מש"כ גם שדכו אותם במדוכה כל צרכן לא מובן שזה עשיית הריפות שעדיין ליכא בזה טחינה וצ"ע, עכ"פ הבשול הועיל בריפות שהם בזה לבד כשחוקין הרבה ואין מחוסרין אלא מעט שחיקה ובתפוחי אדמה שהוא אחר שנתבשלו אולי מצד שנתרככו בזה טובא דמי להריפות, וג"כ שצריך שיהיו מרוסקין הרבה שלא יחסרו אלא מעט שחיקה ותמוה

לשון התפא"י שמתיר במרוסקין קצת, ובננות שאינם מבושלים אף שהם רכין בעצמן ליכא מעלת בשול שאינו דומה הריכוך דבשול דנעשה מזה גם ריסוק ע"י שנסדקו והן ניפוחין ע"י הבשול במים שליכא זה בריכוך הבננות שלכן אין להתיר בתפוחי אדמה אלא כשכבר מרוסק היטב אך לאיזה תינוק רוצה יותר לשחוק.

[לש] (א) אבקות נמסות כקַקַאוֹ שלפעמים שוקעות ונעשות גוש שכשבוחשין אותו נמס, האם מותר לבחשן כך בשבת.

תשובה: מסתבר שמותר כמו שימת צועקר [סוכר] ועיקר ההיתר הוא כנתינת שלג למים וסיוע שלו בהעירוב אין לאסור.

ב אי' במשבצות זהב (סי' שכ"א ס"ק י"ב) דלש בדבש חייב, האם זהו דווקא כשלחלוחית הדבש מדבקת העיסה או אף כשאין בו לחלוחית אבל מ"מ יש בו כוח מדבק שנראה שבזה אין משום לישה.

תשובה: שאלה מוזרה היא דדבש ודאי מדברים שלשים בו עיין בפסחים דף ל"ו, דזהו כדרך דבש דהוא מדברים הלחים. ושאלה זו הוא שייך כשתמצא דבש שהוא דבר גוש שא"א ללוש בו שכמעט ליכא דבר כזה, אבל אם יזדמן דבש קרוש כזה שהוא דבר גוש ממש ולא שייך ללוש לא יהיה זה מלאכה דלישה אבל מ"מ אסור לעשות זה בקמח אלא בפרוסות.

ג איך לנהוג למעשה בנתינת משקים לקמח מצה ודייסה (סירימל) של תינוק ובחישתם.

תשובה: הנה יש להקל בבלילה רכה שהוא דרבנן כהרוב החולקין על הט"ז בסי' שכ"א ס"ק י"א ומתירין בשינוי שאיכא בגמ' דנותנין תחלה המאכל תחלה ואח"כ המשקה אם לא ידוע לו אבל הוא רק לצורך גדול כגון להאכיל לתינוק אבל בלא צורך גדול יש לאסור כהט"ז.

ט ישנם ג' שינוים הנאמרים בלישה: (א) על יד על יד (קנ"ו ע"א) הנאמר בקמח קלי, (ב) שתי וערב הנאמר במורסן, (ג) שינוי דנותן את הקמח ואח"כ נותן את החומץ. האם יש להתיר בשאר מילי דלאו קלי במעט מעט. וכן האם יש להתיר בחישת שתי וערב לערב קמח מצה או דייסא לקטנים.

וכן האם יש להתיר בשינוי דשתי וערב אף בכף.

תשובה: הנה השינוי דגיבול מורסן דהוא בשתי וערב הרי בגמ' דף קנ"ו מפורש שלא מתערב שפיר ודאי הוא שינוי היותר טוב כיון שלא נעשה הגיבול כראוי, וגם מה שהתירו שם לנער בכלי כדי שיתערב נמי מסתבר שאין הגיבול בטוב, שלכן כה"ג שבשינוי לא נעשה כראוי יהיה בכל הדברים שמתירין בשינוי מותר בשינוי כזה.

והנה רש"י פי' שם דרק פעם אחת מוליך שתי ופעם אחת ערב, אבל ברמב"ם פכ"א הל' ל"ד לא הוזכר פעם אחת משמע שמתירין אפילו הרבה פעמים, ומצאתי בעה"ש סימן שכ"ד שהביא שפליגי. וכן לשון הגמ' א"ר יהודה מנערו לכלי משמע רק פעם אחת, ואף לשון הש"ע ומנערו מכלי אל כלי כדי שיתערב נמי משמע כן וכתב מכלי אל כלי משום דכן הוא המציאות דהרי עשה שתי וערב בכלי אבל לשון הרמב"ם אם לא נתערב מנערו מכלי אל כלי עד שיתערב משמע דיכול ליתן אפילו פעמים הרבה עד שיתערב ולמעשה יש להקל להוליך שתי וערב אפילו איזה פעמים, דכן משמע גם בש"ע, דאוסר רק לסבב התרוד, אבל להריק מכלי אל כלי יש להחמיר שרק פעם אחת ולא יותר.

אבל השינוי דגיבול מעט מעט שליכא חסרון בעצם הגיבול לכאורה לא היה לן להתיר בגיבול מורסן שלא הוזכר שינוי זה, אבל המג"א בסק"א בשם הרמב"ן מתיר גם שינוי דמעט מעט במורסן, וצריך לומר דסובר הרמב"ן דמה שנקט הגמ' במורסן שינוי דשתי וערב הוא משום דמעט מעט אינו עצה טובה במורסן לבהמות שצריך הרבה ויאריך הזמן הרבה כדתירץ בעה"ש. אך א"כ גם בשביל זה היה שייך לאסור כיון דמפשא במעשה כהא דביצה דף ל' דמפשא בהלוכא ע"ש וצ"ע, שלכן אין להתיר זה וכדאוסר זה במ"ב סק"ו ובבאור הלכה ד"ה מורסן שדחה דברי המ"א במה שהביא מרמב"ן שמותר דרק לאכילת אדם התירו במעט מעט כדכתב הק"נ ומפורש כן בחדושי הרמב"ן.

ושינוי דנתינת קמח ואח"כ המים משמע דגרוע מהשינוי דמעט מעט דהרי מעט מעט מותר בשתיתא עבה ומשמע גם כדרכו וברך מותר הרבה בשינוי דנותן השתיתא ואח"כ החומץ ולכן אין להתיר שינוי זה במקום שהוזכר שינוי אחר דהוא בקלי אבל בעה"ש מצריך שינוי דנתינת קמח תחלה אף בעבה דמעט מעט, ולא ידוע מנא ליה. דבגמ' משמע שהוא הרבה צריך שינוי דקמח תחלה ובעבה אסור וכיון שמתירין גם בעבה כמו בקלי יש להתיר אף במים תחלה אבל טוב להחמיר.

ובשינוי דשתי וערב מותר אף בכף דהא במורסן הוא מוליך במקל דהוא כמו בכף ובשחלים ובחרדל מערב היטב אך לא יטרוף לכך אוסר הרמ"א (סכ"א סעי' ט"ז) בכף, ופשוט לע"ד דהוא מלשון רש"י דף ק"מ ד"ה ולא יטרוף, שכתב שדרך שטורפין ביצים בקערה בכף דרך טריפה שמכה בכח הרי שמפרש זה בכוונת לא יטרוף, שנמצא שזהו השינוי דלא יערב בכף שהוא דרך טריפה ואף שאפשר בכף רק לערב בקלות ולא בכח אסר הרמ"א לגמרי בכף שהוא דרך טריפה. ועיין בהגר"א על הא דבסעיף ט"ו בחרדל שאיתא הלשון לערבו בכך שהגיה שצריך לומר בכף וכתב וכן הוא ברש"י הרי פי'

כדכתבתי דהוא משום דכף הוא דרך טריפה בכח וא"כ גם בשחלים ושום הוא כן. ולכן הוא דוקא כשזהו כל השינוי אבל כשאיכא שינוי אחר רשאי גם בכף.

ועיין במג"א ס"ק כ"ד על הרמ"א שכתב ואם נתן האוכל תחלה ואח"כ החומץ או היין ומערבו באצבעו שרי דהוי שינוי, ודוקא ברכה אבל בעבה לא מהני שינוי ולכן כתב רמ"א כמו בשתיתא וגם כתב באצבעו כלומר ולא בכף, נראה שכוונת המג"א בזה לתרץ מה שאף שעשה השינוי ליתן את האוכל ואח"כ החומץ ומ"מ הצריך שיהיה דוקא באצבע ולא בכף דהוא משום דגרע משתיתא דבשחלים ושום אינו שינוי כל כך בנתינת השחלים והשום תחלה ולכן מצריך גם השינוי דבאצבע ולא בכף.

**י** כ' החזו"א (נ"ח ע"ב) דאפשר בהתר שתי וערב הוא דווקא כשמוציא התרווד בין השתי לערב דאל"כ הרי יש כאן סיבוב ואפשר דחוזר באמצעיתו, כיצד יש לנהוג למעשה בזה.

תשובה: הנה ודאי לדינא אם יזהר רק פעם שתי ופעם ערב יהיה מותר אף בלא הוצאת התרווד, אבל החזון איש חושש שמא לא יזהר מלעשות סבוב, ובשביל זה כתב בלשון ואפשר. שלכן טוב להוציא את התרווד אבל אם אשה זהירה היא וכשיאמרו לה יש לסמוך עליה שלא תוציא את התרווד יש להקל, כדעת כתר"ה.

**יא** היכא דבעי שינוי בערבוב האם ערבוב בסכין, בידית הכף, בידית המזלג או ביד הוו שינוי כעין הא דקתא דסכינא גבי טחינה.

תשובה: פשוט שהוא שינוי.

**יב** האם מותר להכין תמחית תפוחי אדמה מאבקה נמסה (אינסטנט פאטייטא) או פודינג מאבקה נמסה (אינסטנט פודינג) ע"י שינוי דנתינת המים אח"כ ושינוי בערבוב.

תשובה: אבקה נמסה של תפוחי אדמה אסור בכל אופן, ואבקה נמסה של פודינג בבלילה רכה מותר בנותן את המים אח"כ ולערב בשינוי, ובלילה עבה אסור בכל אופן.

**יג** האם שייך לישה בדברים שאינם גדולי קרקע כגון הוספת שמן נמי וכדומה לביצים, כבד או דגים המרוסקים דק דק דאולי נימא דלא שייך בזה לישה כמו שלא שייך בהם טחינה, וגם דברים אלה לא עבדו רירי ואולי הוי רק כמדבק החלקים בדבק. וכן האם יש משום לישה בהוספת שמנת (סמעזענע) לגבינה רכה.

תשובה: בלש הרי משמע דלא אמרינן אין לישה אלא בגדולי קרקע דהרי עפר יש בו משום לישה כדאיתא בשבת דף י"ח וברש"י דף ע"ד בז' חטאות דאמר רבא בעבד חביתא כתב מגבל הטיט דהיינו לש. ואף שעל מש"כ דבטוחן הרגבים חייב משום טוחן וע"ז פליגי עליה בסימן שכ"א סעיף ט' דמותר לחתוך דק דק וכתב במג"א סק"י בחד טעם דאין טוחן אלא בגדולי קרקע, מ"מ בלש לא אשכחן דפליגי עליה דהא מפורש בגמ'.

והחלוק פשוט דטוחן הוא ממלאכות הקרקע עיין בבאורי הגר"א שם ולישה לא נחשב ממלאכת הקרקע.
ובמים ודבש ושמן וחלב ודאי הוא לישה כדאיתא בפרק כל שעה (דף ל"ו) ועיקר לישה נאמר בהו בקמח שלא עבדי רירי, ולכן בכבד והערינג [ודג מלוח] וכדומה שנרסקו דק דק צריך לעשות בשינוי.
ובנתינת שמנת וכדומה בקאטעד"ז טשיז [גבינת קוטג'] או בגבינה שמנה (פאט טשיז) ליכא לישה ומותר.

יד במשב"ז (סי' שכ"א ס"ק כ"ג) כ' שכשחל פסח בשבת ועושה החרוסת בשבת צריך לעשות דווקא בלילה רכה, האם יש להתיר ע"י שינוי דנתינת המשקה אח"כ ושתי וערב אף בבלילתה עבה.
תשובה: מהפמ"ג ראיה שאסור אף בשינוי מדהצריך לעשות רכה אף שמצותה בעבה שאף לתירוץ שער הציון ס"ק פ"ו הוה יותר ראוי לעשותה עבה, אבל הוא משום שאוסר לעשות אף בשינוי כדאיתא בגמ' דף קנ"ו בשתית.
[רחיצה] (א) מהו שיעור החום במים שאסור לרחוץ בהם בשבת (סי' שכ"ו ס"א).
תשובה: שיעור החום דמים חמין שאסור לרחוץ הוא אף חום קטן דהא אף בחול אין רוחצין בחום גדול. ואם הוא פחות ממדת החום שדרך סתם בני אדם לרחוץ בחול יש להתיר, ואף אם אחד יכול לסבול יותר חום אסור דבטלה דעתו.

ב האם בכלל איסור בחמין גם טבילה במקוה.
תשובה: גם לטבול לקרי ולתוספת קדושה שנוהגין להקל בשבת בצוננין אסור בחמין, ואף שנמצאין כמה אנשים דטובלין במים חמין אין זה כהוגן.
ואשה שבאה למקוה וראתה כי המים חמין כהרגלה בחול צריכה לטבול דאולי לנשי אחריני הוא פחות מכפי הרגלן ויש למיזל בתר סתם נשי ובאיסור דרבנן יש להקל ובפרט שהוא לצורך מצוה ושעבודה לבעלה.

ג מנהג מדינותנו שלא לרחוץ בשבת אפי' בצונן, האם אין להתקלח בצוננין גם ביום שרב.
תשובה: בלא צער יש להחמיר אף שלא מצינו בספרי רבותינו מנהג זה. אבל כשמצטער מחום היום רשאי להקל.

ד כלים מלוכלכים מסעודת שבת האם מותר להניחם במדיח הכלים (דישוואשער) לרחצם לאחר השבת, וכן האם מותר לסדרם כפי שצריך להדחתם.

תשובה: מותר ואין בזה משום הכנה שבשביל היום טוב לאנשי הבית שלא יתראו בבית במקום שבאים לשם כלים מלוכלכים וטוב יותר להניחם שם מלכסותם. אבל לסדרם בכוונה אסור מצד הכנה ולפעמים גם משום בורר ובלא כוונה אלא שמתחלה לסלקן מעל השלחן היה נקל לסלק גדולים עם גדולים וקטנים עם קטנים מותר.

## סימן עה

בענין להתקלח בשבת בצונן, ובדברי מהרי"ל ותה"ד בטבילה בשבת כשהיה אפשר לה לטבול בחול, ובעניין נשיאת נשק לנשים, בישובים הסמוכים לערבים, להגן על עצמן בע"ה א' דהגבלה ג' סיון תש"מ. מע"כ נכדי אהובי וחביבי הרב הגאון מוהר"ר שבתי אברהם הכהן רפופורט שליט"א שלום וברכה לעולם.

[א'] הנה מה שהשבתי בסימן דלעיל, רחיצה אות ג' שלא מצינו בספרי רבותינו מנהג לאסור להתקלח במים קרים בשבת הוא אמת, דהמנהג שאיתא בתה"ד סימן רנ"ה ורנ"ו שנוהגין איסור בנהרות ובמקואות הוא רק כשנכנס לתוכו אבל לא שנהגו לאסור גם ברחיצה דשפיכת מים על גופו כעובדא דלהתקלח שהוא עומד תחת המקלחת שבאים משם מים עליו דראשו וגופו. וכן מהרי"ל שהובא במג"א סימן שכ"ו סק"ח נמי הוא בנהרות, שהרי כתב משום שנושא מים שעליו ד' אמות בכרמלית ומשום שיטת גופו, ולכן גם מה שכתב משום סחיטה לא קאי על רחיצה באופן ששופך מכלי על גופו, ואף אם נימא שטעם סחיטה שייך גם ברחיצה כזו בביתו, מ"מ מה שלא נהגו ממש לא ילפינן אף שאיכא אותו הטעם ממש, וגם שאפשר שבשביל חשש סחיטה לחוד לא היו נוהגין איסור, דהא מדינא על הנגוב באלונטית לא גזרו לכו"ע בשביל חשש סחיטה אלא בהבאה בידים מהנהר עד הבית פליגי שמא יסחוט כמפורש בשבת דף קמ"ז, אלא דוקא בשביל צרוף כל הטעמים נהגו, ולכן ברחיצה ובפרט בבית שליכא אלא טעם זה אין למילף. וא"כ לא מצינו כלל שאיכא גם מנהג כזה לאסור ליתן על גבי ראשו וגופו מים קרים להקר בשבת שהוא ענין להתקלח מהמקלחת (שאור) שאיכא בכל בית שבפה. אבל מ"מ ידוע שרובא דאינשי מעצמן בלא הוראה אין מתקלחין בשבת, ולא ידוע אם הוא מטעם שברוב השנה הא מתקלחין במים חמין מהמקלחת, שלבד איסור רחיצה בחמין אפילו מהוחמו מערב שבת כל גופו כדאיתא בשבת דף ל"ט הרי מים החמין שבכל בתי ערים הגדולות שבמדינתנו אמעריקא הם חמין שהוחמו בשבת שאסורין ברחיצה ובשתיה אף שהוחמו מעצמן כדתנן בסילון שעשו אנשי טבריא בדף ל"ח, וגם בהוצאת מים החמים הוא מכניס תחתיהן מים צוננין להתחמם שהוא מלאכה דאורייתא, ומצד

זה נמנעו אף מלהתקלח בשבת בימות הקיץ החמים להקר אף שהוא רק במים צוננין, ואולי הוא מצד שהחשיבו זה לעובדא דחול שאם הוא מניעה מטעמים אלו יש להחשיב אולי זה למנהג. אבל אפשר שהוא גם מחסרון ידיעה לחלק שא"כ אינו בחשיבות מנהג כלל דהוא כמנהג בטעות.

ועיין בש"ע [או"ח] סימן שכ"ו סעי' ד' שאיתא דמותר להשתטף בצונן אחר שנתחמם גופו אצל האש, שהוא אייריי בכל גופו כברישא ולא הזכיר המ"ב שלמנהגנו שאסור לרחוץ בנהרות ובאמבטיאות אף שהוא בצונן אסור אף להשתטף כל גופו בכל אופן אף כשאינו מחומם מחמום אצל האש משמע דלא ידע המ"ב כלל ממנהג כזה, וכן לא נמצא בשאר ספרי חכמי דורות אחרונים הידועים לי, הרי לא היה במדינותינו ביוראָפּ כלל מנהג לאסור להשתטף בצונן, אבל במדינתנו כאן באמעריקא שאיכא המקלחות חזינן שאין מתקלחין בשבת אף בצונן, ולכן אף שלא מצינו בספרים שהיה מנהג כזה שא"כ אפשר שמה שאין מתקלחין בשבת ע"י המקלחת להקר הוא בלא כוונת מנהג לאסור אלא מחסרון ידיעה מ"מ יש להחמיר בלא צער משום דאולי הוא בכוונת מנהג מטעמים דלעיל אבל כשמצטער יש להקל כדכתבתי.

[ב'] ומה שכתב כת"ר נכדי שאיכא חלוק בין מהרי"ל לתה"ד בטעם איסור טבילה כשהיה אפשר לה לטבול קודם שבת, הוא נכון אף שהמג"א לא הזכיר שום חלוק, ואולי מחמת שליכא חלוק לדינא לכאורה וגם אתה לא הזכרת חלוק לדינא, אבל אני אבאר מחלקותם בטעם נכון לתרווייהו ואפשר שיהיה נוגע גם לדינא. דהנה כתבתי באג"מ או"ח ח"א סימן קכ"ו ענף ו' בד"ה ואף התוס', אליבא דתוס' יבמות דף מ"ו ד"ה תקוני שהתוס' הוצרכו לתרץ על מה שבטבילת גרים הקשה הגמ' פשיטא לדר' יוסי כיון דתרתי בעינן תקוני גברא בשבתא לא מתקנינן אע"ג דלענין טומאה שרי לטבול בשבת משום דנראה כמיקר מטעם דשאני הכא דבעי שני ת"ח לעמוד שם בשעת טבילה, ולא מתרצי בפשיטות דתיקון דטהרה מטומאה אינו תיקון ממש אלא נראה כמתקן, כדמוכרח זה מהא דלענין טבילה מטומאה הוקשה לגמ' בביצה דף י"ח מ"ט אסור להטביל ורבה ור' יוסף ור' ביבי הוצרכו לטעמים אחרים ורק רבא אמר טעם דנראה כמתקן כלי והרי"ף פסק דלא כרבא, ובטבילת גר ברור לגמ' שאיכא טעם תקוני גברא לאסור הטבילה עד שהקשה פשיטא, וכדמתרץ הריטב"א ביבמות שם גם קושית התוס' דכיון שהוא תיקון ממש לא שייך להתיר בשביל שנראה כמיקר, ובארתי שהתוס' סברי דאף בטבילת אדם אינו כלום מה שהרואים שטובל יחשבו שהוא מיקר דעכ"פ הא הוא עצמו יודע שכוונתו לטבילה, וגם התירוץ במים רעים ובימות הגשמים דחוק דכל רואה ודאי לא יתלה במה שאירע

לפעמים רחוקים שבא בשרב ומלוכלך בטיט ובצואה ובודאי יאמרו שהוא לטבילה כפי האמת שמצוי טובא, שלכן מפרשי התוס' דכיון שעושה לתקונו רק מעשה שעושה גם להנאתו אין בזה ענין מלאכה ולא יבואו להקל מחמת זה לתקן כלי שהוא מעשה ממש. וכתבתי שהוא כהא דכל האוכלין אוכל אדם לרפואה (שבת ק"ט) ולא גזרו לשחיקת סממנים, דג"כ אין פירושו שלא ידעו הרואים שאוכלם לרפואה אלא כיון שעושה לרפואה רק מעשה שעושה גם לאכילתו אין בזה שייכות מלאכה, שלכן כיון שאף במים רעים ובימה"ג אירע לפעמים שרוחץ אדם שם להנאתו לא מיקרי שעושה מעשה תיקון גברא אלא מתקן במעשה הנאה. והוא פירוש נכון מאד שניחא מה שמותר לטבול אף לתרומה וקדשים שצריך כוונה וגם מה שיכול לברך על הטבילה. שלפ"ז אף בטבילת גרים שהוא תיקון גמור לא היה שייך לאסור, והוצרכו לתרץ דכיון דבעי שני ת"ח לעמוד שם בשעת טבילה, הוא באופן שלא שייך לעשות כן להנאה הויא רחיצה זו רק לתיקון הגברא להעשות גר ואסור עיי"ש, וכן כתבתי זה גם להרמב"ם (פי"ג איס"ב ה"ו).

והנה לפ"ז אף לאחר שנהגו לאסור רחיצה בצונן בשבת לא מסתלק טעם זה שתיקונו הוא במעשה רחיצה להנאה שאין בזה שייכות מלאכה, דהרי אם היה אדם שלא היה חייש לאיסור זה כשהיה מתאוה מאד ליהנות לא היה שייך להחשיב זה איסור דמלאכה כשרוחץ לטבילה דהוא רק דהטבילה שצריך גרם שיהיה לו רצון גדול ליהנות מרחיצה, וממילא הוא היתר ממש לטבול דלא נהגו לאסור ליהנות מהרחיצה כשהוא לצורך טבילה. ומסתבר דבהא דכל האוכלין אוכל אדם לרפואה, שלא יהיה לפ"ז איסור בשבת אף אם יהיה על האוכל איזה איסור דרבנן כזה שלא גזרו במקום חולי לא יעשה איסור מצד איסור רפואה בשבת דאיסור זה דרפואה הא אסרו דוקא לחולים, והרי עכ"פ חשיבות מלאכה לא שייך ברפואה באכילת הנאה ולא גזרו איסור האכילה במקום חולי.

והנה היה מקום לומר דאף כשאיכא איסור גמור מלרחוץ נמי לא היה שייך שיתחשב בשביל זה כשרוחץ לטבילה איסור מלאכה כיון שעושה הטבילה במעשה הנאה, שהרי אם היה עבריין על איסור ההוא או שהיה שוגג מהאיסור והיה סבור שמותר לרחוץ להנאה לא היה זה בחשיבות מלאכה. ונפרש שזהו טעם רבא בביצה שם שתירץ על מה שהקשה תינח בשבת ביוה"כ מאי איכא למימר, דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור אלא הואיל ובשבת שרי ביום הכפורים נמי שרי, ופרש"י ואע"ג דלא נראה כמיקר שלא תחמיר לענין מלאכה ביוה"כ משבת, דלכאורה לא מובן דהא גם בשבת היה אסור אם לא היה נראה כמיקר וביו"כ הא לא נראה כמיקר מאחר שאיכא איסור ברחיצה להנאה, אבל הוא מטעם דכיון שאיכא גם טבילה דלא שייך לומר שהיא מלאכה מאחר

דהוא מעשה הנאה לא שייך אף כשאירע זה ביו"כ לומר דעשה בטבילתו מלאכה אלא שעבר על איסור עינוי, דבשלמא אם גם בשבת לא היה מותר רחיצה לא היה שייך לומר שנתלה שעבר על איסור אחר דודאי היה התליה על מלאכה, אבל כיון שבשבת מותר רחיצה שא"כ לא שייך ענין מלאכה ורק ביו"כ שאיסור רחיצה מדין עינוי אין טעם שנחשיב שהוא מקיים מצות עינוי ברחיצה ועבר על איסור מלאכה שיותר יש לן לומר שעובר על איסור עינוי ואין זה ממילא מלאכה, ומכיון שאינו ענין מלאכה לא חיישינן למה שיאמרו הרואין שעובר על איסור עינוי כיון דאיכא רחיצות המותרות, ולזה שיש לחוש שיאמרו שעבר על איזה איסור והוא עבריין אך שאין יודעין אם על איסור מלאכה או על איסור עינוי, ע"ז אמר רבא דכיון דבשביל עינוי לבד לא שייך לאסור בלא צרוף איסור מלאכה, ואיסור כזה הא ליכא בעצם אף לא ביו"כ אלא שביו"כ שייך לומר שיהיה טבילה דבר אסור בלא שם איסור, הוא בהכרח איסור חדש שצריך לתקן מחדש ולא שייך זה למה שאסור דבר תיקון כלי וגברא בשבת שידוע מה אסרו, להוציא מזה ממילא איסור חדש ביו"כ, שלכן הואיל דבשבת אין בזה ענין מלאכה לא מצטרף לגרום איסור ביו"כ מדין עינוי, דהא נשאר רק שאיכא טעם לאסור ולא שאיכא איסור, דאף שאיכא טעם לאסור ביו"כ הא עכ"פ לא נמנו ע"ז לאסור דהא אין זה בכלל מה שאסרו,

והמקשה היה סבור שנראה כמתקן כלי אינו רק טעם לאסור אלא זהו עיקר מה שאסרו דאסרו כל דבר שנראה כמתקן שלכן אף שבשבת ליכא בטבילת אדם שנראה דוקא כמתקן מ"מ ביו"כ שעכ"פ עושה איסור דאם מתענה עובר על איסור מלאכה הוא ממילא אסור ממ"נ אם מצד חיוב העינוי אם מצד תיקון גברא. והוכיח מהא דרבא מחלק בחושש בשיניו בין קודם טבול לאחר טבול דסובר שמה שניכר שהוא לרפואה הוא האיסור דלכן שייך לחלק דאם האיסור משום דהרפואה מצד הגזירה היא המלאכה וברפואה באכילתו לא שייך להחשיב מלאכה לא שייך לחלק דאף שכבר אכל ושבע לא שייך לאסור מלאכול עוד מחשיבות מלאכה והוצרך לומר דהדר ביה רבא מההיא ומתיר לגמוע ולבלוע גם כל היום, ומתחלה היה סבור רבא דהנראה כמתקן ומה שנראה שהוא לרפואה הוא עצם האיסור וכ"כ מה שנראה כמתקן הוא האיסור שלכן יש לחלק בחושש בשיניו לגמוע חומץ ולבלוע בין קודם טבול לאחר טבול ובטבילה בין שבת ליו"כ, וחזר בו אח"כ וסובר שנראה כמתקן הוא רק טעם לאסור וכן מה שנראה שהוא לרפואה הוא רק טעם לאיסור אבל האיסור הוא הטבילה עצמה והרפואה עצמה לכן לא שייך לחלק.

אבל הריטב"א יבמות מפרש כפשוטו דנראה כמתקן זהו גופא דהאיסור, ובשביל דנראה כמיקר לא מיחזי כל כך כמתקן היינו דהרבה רואין יבינו דאין להחשיב זה שנטהרו

לתיקון כיון דדבר מצוי ורגילות הוא ליטמא וליטהר בין כלים בין גברא, ואף אלו שמחזיקין זה לתיקון הא אפשר לא ידעו שהוא טובל דיחשבו שהוא נכנס להמים להקר שלכן מותר משום שלא נראה כמתקן, וכן משמע שמפרש כן גם רש"י דהא מפרש במי איכא מידי דבשבת שרי וביו"כ אסור דאמר רבא דאף דביו"כ ידעו הכל שהוא לטבילה שהוא תקוני גברא משום שברור להו שמתענה לא אפשר למיסר דלא שייך להחמיר לאיסור מלאכה ביו"כ משבת שלכן אע"ג דלא נראה כמיקר ביוה"כ שלא תחמיר לענין מלאכה ביוה"כ משבת, שפירוש זה צריך לפרש כשיפרש כהריטב"א שהנראה כמתקן הוא עצמו האיסור. ולפ"ז בזמננו שנוהגין לאסור הרחיצה בצונן בנהרות ובמקואות כדי להקר ולשאר הנאות והצורכים הרי כשטובל בהם נראה לכל שהוא ליטהר שהוא תקוני גברא הרי היה לנו לאסור, אבל כיון שלא נאסר מדינא אלא שנהגו לאסור הקלו לטבול למצוה שלכן כשהיה אפשר לה לטבול קודם השבת ואיחרה בשביל שקל לה למצוא רחיצה וכדומה אין להקל, וכן כשאין בעלה בעיר כיון דאין טבילה בזמנה מצוה אין להקל.

ובזה נראה שפליגי מהרי"ל ותה"ד, דמהרי"ל סובר כפי' התוס' שלכן לא שייך לאסור כל טבילה אפילו שלא בזמנה ואפילו אין בעלה בעיר, והוצרך לומר בטעם שנהגו שלא לטבול כשהיה אפשר לטבול מקודם בימי החול משום חשש האיסורין שאפשר לחוש בטבילה בשבת משום סחיטה ומשום שנושא מים שעליו ד' אמות בכרמלית ומשום שיטת גופו וקסמים וכתב דמהאי טעמא נהגו גם שלא לרחוץ אף בצונן, משום דטעם נראה כמתקן ליכא כלל, אבל כיון שלא חששו בגמ' לזה והוא חומרא בעלמא שאחר זמן טובא התחילו לנהוג איסור בשביל חששות אלו לא הנהיגו איסור זה כשזמן טבילתה אירע בשבת שלא היה אפשר לה קודם השבת, ותה"ד סובר כפי' הריטב"א וכדמשמע שמפרש כן גם רש"י שהנראה כמתקן הוא האיסור בטבילה שלכן לאחר שהתחילו לנהוג שלא לרחוץ אף בצונן שנסתלק טעם דנראה כמיקר אסור מדינא דנראה כמתקן לטבול אף באינשי כמו שאסרו בטבילת כלים, שמ"מ כיון שאין איסור הרחיצה מדינא אלא ממנהגא בעלמא לא נהגו לאסור בשביל זה טבילה המחוייבת, ואף שלכאורה הא חומרא מוכרחת היא מדינא דהאיסור ממש מאחר שעכ"פ ידעו הרואין דרק בשביל טבילה נכנס למים ולא בשביל רחיצה להקר, נראה דהתה"ד סובר דאף שמה שיראו כמתקן הוא האיסור, נמי הוא דוקא כשיאמרו שהוא בשביל תיקון הטבילה לבד ולא כשיאמרו דכוונתו גם ליהנות מהרחיצה דזה יהיה מובן להם מה שמותר ולא יבואו להקל גם לתקן כלי שהוא רק לתיקון הכלי שליכא מציאות לעשות גם להנאה, ולכן כיון שבעצם מותר

לרחוץ כדי להקר ורק שנהגו לא הנהיגו איסור רחיצה להנאה להקר וכדומה כשיש לו צורך לטבול דבשביל צורך הגדול לא החמירו לאסור לרחוץ אז גם להנאתו להקר כיון שהוא צורך גדול, וכמו שודאי לא נהגו איסור הרחיצה כשאם לא ירחוץ להקר יחלה אף בחולי של צער בלא סכנה משום דצורך גדול כזה לא הנהיגו לאסור, וגם לירד להקר בשביל צורך הטבילה נמי הוא צורך גדול, אבל טבילה שהיתה כבר זמנה בחול אלא שבשביל איזו ניחותא שקל לה למצוא רחיצה בלילי שבת או מפני שלא היה לה כח הרבה לא טבלה והמתינה עד לילי שבת אין זה צורך גדול לה והחמירו גם בזה.

ומה שלא אסרו לתה"ד בטבילה שהיה אפשר לה בחול בשביל חששות האיסורים שהנהיגו שלא לרחוץ להקר הוא פשוט שלא מסתבר לו שיאסרו טבילה בשביל דברים שלא חשו רבנן לאסור, ורק רחיצה שהוא דבר הרשות שייך שיחמירו עלייהו יותר מדינא, ולכן הוצרך לומר שמה שנהגו לאסור גם טבילה הוא בהכרח משום דבשביל מה שנהגו להחמיר עלייהו ברחיצה דרשות יש להיות ממילא איסור ממש דרבנן שאסרו להטביל מצד מתקן מאחר שנוהגין איסור לרחוץ להקר, וזהו הטעם דאסור לטבול בשבת כשהיה אפשר לה לטבול בחול והי"ל לאסור גם טבילה שזמנה בשבת אבל נהגו בזה היתר מטעם שבארתי. ואין הכרח לומר שיפלוג על מהרי"ל אף ברחיצת הרשות שאינו מצד חששת האיסורין דאין לאפושי פלוגתא בלא צורך, וגם הטעם שכתב כתר"ה משום סרך רחיצה בחמין הוא דוחק מאחר דבהכרח איכא חלוק בין רחיצת חמין לרחיצה בצונן ברחיצה דפניו ידיו ורגליו כדאיתא בריש סימן שכ"ו אבל מחלקותם הוא כדבארתי. וכיון שפליגי במחלוקת התוס' והריטב"א איכא כמה חלוקים לדינא כדחזינן שם בתשובתי.

והנה אגב יש להעיר דהא דכתב בתה"ד דבעלה בעיר שרי משום מצות קיום עונה ואפילו שלא בשעת עונה חשבינן מצוה מה שהאיש משמח את אשתו לא דק בלשונו, דמצות וחיוב עונה שעל הבעל לאשתו וכן לשמח אשתו פשוט שהוא רק כשטובלת ורוצית בתשמיש שאיכא לאו דלא תגרע ועצם החיוב והמצוה, אבל כשהיא אינה טובלת מאיזה טעם שהוא ליכא שום חיוב על הבעל לזרזה ללכת לטבול בשביל קיום עונה ושמחת אשתו, ועליה הוא חיוב מצד שעבוד האשה להבעל שיוכל לבועלה בזמן העונה שקבעו חכמים, ומסתבר כשאיכא צער להבעל אף שלא בזמן עונה איכא עליה שעבוד להבעל והוא מלבד שזמני העונה נקבעו לפי כח וזמן שיש להאיש, אף שפשוט שבזמן שקשה לפניה לקבל תשמיש היא פטורה, ומה שהוצרכה דביתהו דשמואל (בכתובות כ"ב ע"ב תוד"ה ואפילו) שלא היה לה כח לתשמיש לומר לו שהיא טמאה ולא אמרה האמת שאין לה כח, הוא משום שלא רצתה לצערו על שאין לה כח להתקרב לבעלה, שהיה מגדולי

האמוראים וגדול אף מר' יוחנן כדאיתא בחולין דף צ"ה וחשוב בעלמא דרקיעא טובא כדאיתא בברכות דף י"ח, שהיה זה זכות גדול לה דהרי רחל אמנו נענשה על שזלזלה במשכב הצדיק כדאיתא בפרש"י על החומש על קרא דלכן ישכב עמך הלילה והוא במ"ר ובילקוט, והיה יודע שמואל שהיא נחלשה טובא והיה מצטער שלכן הוצרכה לומר שהיא טמאה, ואולי ניחא בזה מה שנסתפק שמואל אם מועיל אמתלא שתמוה לכאורה אם מועיל אמתלא באיסור דא"א כ"ש שיש להועיל באיסורא דנדה ועיין בר"ן שעמד בזה, ומה שתירץ דאע"ג דבידה לתקן סמכינן אאמתלא ולא אמרינן הא מיא בנהרא זילי טבילי לא מובן תירוצו דהא שייך זה רק כשעברו ז' ימים ששייך שתטהר בטבילה אבל בעובדא דשמואל לא עברו לה ימים שתוכל ליטהר בטבילה כמפורש בלשון הירושלמי שהביאו התוס' והר"ן שאמר לה אתמול טמאה יומא דין טהורה, וכן מש"כ בחדא"ש לא מובן לי בעניותי, אבל לפ"ז הוא פשוט דהא אין טעם כל כך למה שהיה עדיף לה לומר טמאה מלומר דאין לה כח דודאי רוב האינשי לא יכופו נשותיהן אף לא בדברים כשהיו אומרות שאין להן כח וכ"ש בעל כשמואל והשיב לו רב שמ"מ מועיל אמתלא מטעם שכתבתי דיש לתלות שהוא משום שלא רצתה לצערו או טעמים אחרים כה"ג.

ומסתבר דמה שהחמיר שמואל, ומלשון הר"ן שכתב ובהאי עובדא אמרינן בגמ' דלא עבד שמואל עובדא בנפשיה ואפ"ה משמע דקיי"ל כרב דלא חייש לה, משמע קצת דשייך לפרש דשמואל פליג על רב ובק"נ מפורש ששייך לפרש כן, הוא רק באמתלא זו דלא היה לה כח דאין בזה טעם גדול על מה שלא אמרה זה ואף שכתבתי טעם נכון אולי לא שייך זה בסתם אינשי שלכן החמיר שמואל גם בנפשיה כיון שלאחרים אין זה אמתלא ואם פליג נימא שבזה פליג שיש למיזל בתר רובא דאינשי ולרובא דאינשי אין זה אמתלא דלא היו מצטערין לחשוב שהיא חולה בזה שלא היה לה כח לתשמיש אותה לילה שליכא הטעם שכתבתי אבל באמתלא אחרת ודאי גם שמואל לא היה פליג וגם אפשר לא היה מחמיר. ומשמע שכן סובר הרמב"ם שכתב בפ"ד מאי"ב ה"י לא האמתלא שמפורש בגמ' דירושלמי דאמרה אתמול לא הוות בי חילא אלא אמתלאות אחרות שכתב כיצד תבעה בעלה ואחותו או אמו עמה בחצר ואמרה טמאה אני ואח"כ חזרה ואמרה טהורה אני ולא אמרתי לך טמאה אלא מפני אחותך ואמך שמא יראו אותנו ה"ז נאמנת וכן כל כיוצא בזה, שלכאורה הוא דבר תמוה ששבק מלכתוב האמתלא המפורש בגמ' בירושלמי ולומר שכללה לזה בוכן כל כיוצא בזה, כדמשמע שמפרש כן בהגמי"י שכתב וכן אם אמרה מחמת שלא היה בי כח לתשמיש בעת ההיא ה"ז אמתלא כדאיתא בירושל' בשמואל ואשתו, שהרי הוא כתלה תניא בדלא תניא, שלכן משמע שהרמב"ם מפרש

דשמואל פליג על רב באמתלא דלא הוות בי חילא דאינה ברורה שלרוב האינשי לא היו הנשי נמנעות מלומר שאין להן כח בשביל שלא לצערן ופסק כשמואל אבל באמתלאות אחרות גם שמואל מודה שלכן נקט האמתלא דאחותו או אמו עמה שסובר שזו היא אמתלא ברורה דחשבה שהבעל לא חש לזה מדתבעה לתשמיש אף שגם הוא יודע שהן עמה בחצר או משום שהן אחותו ואמו או משום שיראו אותם לכן היא אמתלא ברורה שלכו"ע היא אמתלא, ומה שלא כתב בפירוש שלא הוות בי חילא אינה אמתלא ואסורה, אולי הוא משום דלא ברור לו לומר שלכולי אינשי אינה אמתלא אלא איכא אינשי שלהן הוא אמתלא שיודעין שלא היו חוששין למה שתאמר דאין לה כח כי ירבה לדבר אליה שלא תתייגע מזה ואדרבה הוא טוב לפניה, שלכן לא הזכיר אמתלא זו משום דליכא דבר ברור אלא תלוי בכל איש ואשה בפרט, ולכן הניח זה בכלל וכן כל כיוצא בזה שכתב משום שצריך החכם לדון לפי מה שיודע לו אחרי שאלותיו להם איך הוא טבע האיש שהוצרכה לומר שהיא טמאה, וכן משמע ממה שהרמב"ם לא כתב שראוי להחמיר ממדת חסידות שהוא משום שמפרש שפליג כדפירשתי אבל מפרש שרק באמתלא זו פליג ולא בשאר אמתלאות.

ולפ"מ שכתבתי אף לאלו שסוברים דשמואל לא פליג אלא שהחמיר על עצמו לא החמיר אלא באמתלא זו דלא הוות בי חילא ולא בשאר אמתלאות דליכא טעם להחמיר באיסור נדה יותר מבאיסור אשת איש הוא דלא כהב"י סי' קפ"ה שמשמע שבכל אמתלא יש להחמיר בנדה וכן משמע ברמ"א ס"ג שעל כל אמתלאות איכא מדת חסידות והוא דבר תמוה לע"ד וצ"ע.

עכ"פ אף שבזמן שקשה לפניה לקבל תשמיש היא פטורה משעבודה מ"מ קביעות חיוב העונה נקבעו לפי כח וזמן שיש להאיש, וכן הוא לשון הרמב"ם ר"פ י"ד מאישות עונה האמורה בתורה לכל איש ואיש כפי כחו וכפי מלאכתו וכן הוא לשון הטור וש"ע ריש סימן ע"ו שלכן משמע שהאשה משועבדת להבעל לתשמיש בכל זמן שרוצה אף שלא בזמן העונה אם היא בבריאותה, והבעל אינו מחוייב אלא בימי העונה שקבעו חכמים ובליל טבילה ובשעה שיוצא לדרך וכן כשהוא מכיר בה שהיא משדלתו ומרצה אותו ומקשטת עצמה לפניו כדאיתא באו"ח סימן ר"מ, שלכן כשהבעל לא מקפיד ודחתה טבילתה מימי החול ללילי שבת לא היה שייך להתיר בשביל חיוב הבעל לה דבשביל זה היה לה לטבול בחול תיכף, ואף כשאירע זמנה בלילי שבת אם לא היה לן להתיר בשביל הנאת ושמחת הרשות שלה לא היה שייך להתיר בשביל מצות עונה ושמחת אשתו שעל הבעל דהרי יכולה שלא לרצות בהנאת ושמחת תשמיש ולא יהיה שוב מצוה עליו, אלא

צריך לומר דההיתר לטבול הוא משום שעבודה להבעל דלא הנהיגו לחייב את הבעל למחול שעבודו כדי שלא תצטרך לטבול אבל כשלא הקפיד הבעל שתטבול ביום החול שאירע טבילתה בשביל שנקל לה למצוא רחיצה בלילי שבת אין לו שוב רשות להקפיד שתטבול גם בשביל המנהג שלא לרחוץ בשבת. ואולי סובר דאם לא היה להבעל מעשה מצוה בתשמיש אלא מעשה הנאה בלא מצוה לא היו נוהגין היתר לטבול בשבת, ונוגע גם למעשה כשיודעת שלא יבעלנה אלא שלא כדרכה אף שמשועבדת לבעלה גם לזה כדמשמע בנדרים דף כ' אבל מצוה ודאי ליכא דתהיה אסורה לטבול בשבת, דההיתר הוא רק כשתהא בעילתו מצוה דאף שעיקר ההיתר הוא שעבודה לבעלה הוא עכ"פ כשיעשה בבעילתו מעשה מצוה דהא אחר שתטבול בשביל שעבודה לבעלה היא רשאה להתאוות לתשמיש שיקיים בזה מצות עונה ושמחת אשתו דלכן כתב שההיתר הוא משום מצות עונה משום דגם זה צריך להההיתר ולמעוטי כשלא יהיה מצוה כהא דשלא כדרכה.

ומש"כ כת"ר אליבא דמהרי"ל דסובר דליכא מצוה בטבילה כיון שאם לא תטבול ליכא מצות עונה ואין מצוה לטבול כדי ליכנס בחיוב עונה או פריה ורביה הנה ערל שלא מל ענוש כרת על שלא הביא פסח בפסחים דף צ"ב ע"א וכן הוא גם טבילה לפו"ר אך שייך לומר משום דהיא אינה מחוייבת אבל על הבעל איכא לכופה מצד פו"ר ועונה כדלעיל שהחיוב עליה משום שעבודה.

ג' ובהא דבישוב גוש עציון ובעוד ישובים כאלה שהם סמוכים לערבים שיש בהם הרבה שונאי ישראל ורוצחים ימ"ש שנחוץ לכל אחד מישראל כשיוצא לדרך לשאת עמו נשק, אם יש להתיר גם להנשים שמצד איסור הלאו דכלי גבר על אשה אסור להם לישא כלי נשק כדאר"א בן יעקב בנזיר דף נ"ט, במצב כזה לישא כלי נשק קטן הנקרא אקדח, ומפרש כת"ר נכדי דבמקום דאיכא חשש פקו"נ פשיטא שמותר, אבל שהאינשי חשבי שאין בזה סכנה מטעם שעכ"פ יד ישראל תקיפה, וגם אפשר להם שלא לצאת ממקום הישוב ואם נחוץ לנסוע לאיזה מקום יסעו רק עם אנשים הנושאים נשק, אבל מאחר שהוא דבר קשה לפניהן להתנהג שלא כדהורגלו אם יש להתיר להם באופן זה, וכתב טעמים להתיר מזה שבט"ז סימן קפ"ב סק"ד כתב דרך נוי וקשוט אסור אבל אם עושה כן מפני החמה והצנה וגשמים ליכא איסור וכן כתב הש"ך בשם הב"ח וכלי נשק זה אינו כלל דרך קשוט ונוי אלא להגן על עצמן, וגם שאין בזה ענין יציאה למלחמה דאין כאן ענין מלחמה שהוא בצבור אלא שעושות למקרה בעלמא כשנוסעות בדרך, וגם שאין דרך הצבא במלחמה בכלי נשק קטן כזה אלא בכלי נשק גדולים, הנה מצד טעם הט"ז והש"ך

בשם הב"ח דדרך נוי וקשוט אסור, הוא רק בבגדים וקשוטים והעברת שער, אבל הלאו דאיכא ללבוש כלי זיין ולצאת למלחמה אין זה כלל ענין נוי וקשוט אלא שהוא איסור אחר שאיכא ג"כ בכלל לאו זה משום דגם לבישת כלי זין ויציאה למלחמה הוא ג"כ רק כלי גבר הן שאיסור זה אינו נוגע ליפוי כלל אבל לבישה זו ויציאה זו היא רק כלי גבר ואסור לאשה ללובשם, ובתרגום יונתן על החומש תרגם שאסור לאשה ללבוש ציצית ותפילין משום שהם תיקוני גבר אף שג"כ לא שייך לנוי וקשוט משום דכל ענין כלי גבר אסורין על אשה, אך באלו שהם מצד לבישה על הגוף למטרת לבישה הוא שייך לנוי וקשוט ושייך לחלק בהן שבאופן מקרה שחם ביותר או קר ביותר אין זה סתם לבישה הנאסר דרך נוי וקשוט, אבל בהא דכלי נשק ובגדי מצוה כציצית ותפילין אף שלא שייכי לנוי וקשוט אסירי.

ואדרבה יש מקום לומר דאיסור לבישת כלי זין לנוי וקשוט יהיה מותר אם עצם הכלי זין יהיה דבר שהוא נוי, דר"א וחכמים שפליגי בשבת דף ס"ג שלר"א הם תכשיטין ולחכמים אינן אלא לגנאי הוא לענין שלבישת כלי זין להראות כאיש חיל וגבור הראוי לילך למלחמה יתחשבו תכשיטין שר"א סובר שהוא בחשיבות תכשיטין שמתפארין בזה שהוא איש גבור הראוי למלחמה וחכמים סוברין שהוא גנאי, וראיה לזה מהא דעל מה שהשיב ר"א מהא דהקשו לו חכמים וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח השיב לפי שאינן צריכין שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב והקשה הגמ' ותהוי לנוי בעלמא והשיב אביי מידי דהוה אשרגא בטיהרא, ואם עצם כלי זין הם דבר נוי להחשב תכשיטין לא היה זה שום תירוץ, אלא הוא משום דעצם הכלי זין אינן דבר נוי וקשוט אלא מה שנראה בהם איש חיל וגבור הראוי למלחמה הוא הנוי והקשוט, שלכן כיון שבימות המשיח לא יהיו מלחמות ולא יהיה שום צורך בגבורת אדם אין בענין גבורה שום התפארות כמו שאין שום חשיבות לשרגא בטיהרא. אבל כשיהיה איזה דבר מכלי זין דבר שהוא יפה הראוי להתיפות ולהתקשט בו מצד החפץ לא מצד ראיית גבורה בזה לא פליגי ולכו"ע הוא תכשיט, אף שאיכא סברא לומר דכיון דראוי גם למלחמה הוא לחכמים דבר גנאי אף שהוא יפה ונוי להתייפות מצד נוי ויופי דהחפץ דכיון דניכר שהוא מכלי זין דמלחמה הוא גנאי גדול מהנוי ויופי שבו ונתבטלה הנוי והיופי שבו בראיית דבר הגנאי שבו, לא מסתבר לעשות פלוגתא רחוקה כזה ואם יהיה דבר נוי ויופי לכו"ע הוא תכשיט, שלכן כשתלבש אשה כלי זין כזה שהוא דבר נוי ויופי להתקשט ולהתייפות בו ככוונתה בלבישת שאר תכשיטין היתה מותרת משום דאיסור לבישת כלי גבר דאמר ראב"י על כלי זין הוא כשלובשת למלחמה וכה"ג דמלחמה דוקא כשרוצה

להתראות כגבר היוצא למלחמה, וזהו אפשר פירוש למלחמה שאיכא בברייתא בנזיר בלשון ראב"י.

ומוכרח לכאורה לפרש זה דהא הרמב"ם בפי"ב מע"כ ה"י כתב באיסור דלא תעדה אשה עדי האיש גם שלא תלבש שריון וכתב הכ"מ שהוא משום דפסק כראב"י שמשנתו קב ונקי והשמיט הא דראב"י לא תצא למלחמה וכן הוא בש"ע יו"ד סימן קפ"ב סעי' ה', שא"כ לא מפרשי כלל הא דאמר ראב"י למלחמה בכלום ומה שכת"ר נכדי כותב שיציאה למלחמה עצמה הוא ג"כ מכלל לאו זה דלא יהיה כלי גבר לא הוזכר זה ברמב"ם ובש"ע, אבל ודאי הא נשי לאו בני מלחמה נינהו כדאיתא בריש קידושין והאיסור דבקרא שנכתב סתם הוא רק על לבישת כלי זין לא מסתבר כלל שיהיה נאמר הלאו דלבישת כלי זין דוקא באם יארע שאשה תצא למלחמה ולכן מוכרח להרמב"ם דהוא לפרש שאיסור לבישת זין מקרא דלא יהיה כלי גבר הוא דוקא בלבישה בביתו בשעת שלום כצורך ודרך הלבישה דאנשי צבא במלחמה שהוא להגן כשיפול איזה גזלן ורוצח בבית ובדרך שאף בעת שלום שייך זה, שאשה אסורה ללבוש מאיסור כלי גבר אבל אם הוא לנוי וקשוט מחמת שכלי הזין הוא דבר יפה ליכא משום כלי גבר בכלי זין.

ונמצא דסתם בגדים שהם נוי ויופי להגוף אסור כשלובשת לנוי וקשוט ליופי ומותרת כדי להגן מפני החמה והצנה וכלי זיין אסור כשלובשת להגן מגזלן ורוצח ומותרת לנוי וקשוט אם שייך זה מצד הכלי, דאם הנוי הוא מחמת שתראה כאיש חיל בכח תהיה אסורה. והרמב"ם והש"ע לא נקטו החלוקים משום שלא נקטו החלוקים מאיזה טעם דהט"ז והש"ך בשם הב"ח לא כתבי שהם פליגי אלא שמפרשי שכן הוא גם להרמב"ם והש"ע ובט"ז מפורש שסובר כן הש"ע דהא כתב על לשון לא תעדה שהוא דוקא לנוי וקשוט וגם כתב שהוא פשוט, וכמו כן אמינא שהחלוק בשריון וכלי זין שהוא להיפוך נמי פשוט. וא"כ מה שאין הנשק דאקדח ענין נוי וקשוט אינו טעם להקל אלא אדרבה טעם להחמיר לאסור. אבל זה שאין דרך הצבא בכלי נשק קטן כזה אלא כלי נשק גדול הוא טעם להתיר.

אבל בעצם לדינא פשוט שבמקומות שקרוב להערביים הרוצחים שאין יראין מהממשלה כמעשים בכל יום מותרות הנשים לישא כלי זיין לא רק להצלה מהריגה ממש אלא אף להנצל מהכאות בעלמא שבמלחמות קטנות אלו הא נמצאות הנשים כאנשים בהכרח שלכן לא שייך חלוק בין גברי לנשי במה שצריכין ליקח להנצל דיש ליקח מה שיותר עדיף לזה וכל עניני נשק יש להחשיב דרכן דתרוייהו בין גברי בין נשי בזה אף אם לענין המציאות לא ניסו הנשים בזה מפני חולשתן ויראתן ואין יכולות להציל עצמן משום

דכן צריך להיות ולא שייך לעשות חלוקים בזה, וגם פשוט שהוא גם ענין פקוח נפש ולא שייך לחייב בשביל זה הנשים שלא יסעו למקום שרוצות, ואפילו אם תקח גברא יש לתרוייהו ליקח נשק שהרי יותר טוב להנצל וגם אפשר שיפלו תרתי, ורק לצאת למלחמה אין דרך נשי וגם אסורות וכן בסתם מקומות שבחזקת שלום אסורות.

והא דאיתא בפרש"י נזיר נ"ט דיעל הרגתה לסיסרא ביתד ולא בכלי זין מצד איסור כלי גבר, והוא מתרגום יונתן בשופטים ואיתא גם בילקוט שופטים רמז נ"ו כדציין רעק"א בגהש"ס, הוא להרוג אחר שהיה כבר ככפות מצד העייפות והתרדמה שהפיל עליו ה' והיה לה זמן לבקש יתד להרגו ומוכרח כן דהא עברה ברצון על איסור אשת איש ז"פ שליכא היתר זה אלא להצלת ישראל וכ"ש שלא היה שייך לחוש מלאו דכלי גבר אלא משום שהיה ככפות ויכלה להרגו גם ביתד, וזה ברור ופשוט. ומ"מ צריכות ללמוד איך להשתמש בהאקדח שזה יותר נחוץ לפניהן. ולישא אותו במקום שיותר קל להוציאו.

זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן עו

עצמות העוף שבטשאָלנט [שבחמין] שבליל שבת אין מגיעות למאכל בן דרוסאי ובעניין קניית כרטיסי הגרלה של מוסדות מכסף מעשר בע"ה ט"ו כסלו תש"מ מע"כ בחורים החשובים בתורה וביראת ה' טהורה תלמידי ישיבה הקדושה דריזין שליט"א שלו' וברכה לעולם.

[א'] הנה בדבר הטשאָלנט שיש שם בשר עוף ובאשר שכבר נגמר הבשול בע"ש לוקחים מעט מקדרה זו לסעודת ליל שבת והשאר נשאר עד למחר סעודת יום שבת, ועצמות העוף ביום שבת מבשול הרב נעשים רכים עד שנפרכים בקלות ומועיל זה למצוץ את המוח והטעם שבעצמות יותר מבתחלה כשהיה כשלקחו משם לסעודת ליל שבת ויש גם שאוכלים העצמות כשנעשו רך ביום, ונמצא שבליל שבת לא הגיעו עדיין לכדי בשול אפילו כמאכל בן דרוסאי והיה אסור להחזיר הקדרה בליל שבת משום דהוא על העצמות בשול גמור ואיכא בירושלים מבעלי הוראה אוסרין ומתירין ורוצים לדעת דעתי העניה בזה.

והנה עד עתה לא שמעתי מי שנתעורר לזה ואולי משום שאצל בע"ב בין ביוראָפּ בין בכאן לא היו רגילין ליקח בליל שבת שביוראָפּ היה דבר קשה מאד לפתוח את התנור וכשהיו פותחים לא היה אפשר לחזור ולסתום ולא היה חם כל כך ביום וגם בפה לא מצוי כלל כפי ששמעתי ליקח מקדרת הטשאָלנט בלילה, וגם אולי מפני שרובא דרובא

מניחין בקדרת הטשאָלנט בשר שור שהעצמות קשים ולא שייך שיתרככו אפילו בבשול מעת לעת ויותר שלכן אין לידע מזה ממנהג ישראל קדושים וצריך לדון בזה כהלכתא חדתא מדעת עצמנו לפ"מ שחנן השי"ת דעת ובינה.

והנה מתחלה יש לדון אם שייך בשול בעצמות דאינן ראוין לאכילה וגם אין מתבשלין ממש דאף שמפורש בשבת דף ע"ד דאיכא בשול בעשיית חביתא דפרש"י בד"ה שבע חטאות דמה שמשימו בכבשן לצרפו הוא מחיוב מבשל, וברמב"ם פ"ט ה"ו משבת מסיק כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך ה"ז מבשל והוא מהא דארתח כופרא ושדי סיכתא לאתונא דחייב משום מבשל בשבת שם כדאיתא במ"מ, מ"מ אפשר דדבר שאינו אוכל והבשול הוא לאכילה אין בו בשול ברפוי בעלמא ואולי אף בנעשה רך ממש כאוכל אם אינו עומד לאכילה אף שאיכא איזה אינשי דאכלי זה, דהא פשוט וברור שלא נעשו העצמות בדין אוכלין בשביל אכילתן אף שהן רכין, ואף שאין ראיה מביצה דף ז' דתניא האוכל מנבלת עוף טהור מן העצמות שטהור אף דאפשר שהוא ראוי לאכילה מאחר שהן רכין, עיין ברמב"ם פ"ג מאה"ט ה"י שכתב מפורש מן העצמות הרכין ופי' הכ"מ משום דאל"כ פשיטא דלאו בני אכילה נינהו כלל, דהא אפשר שהוא ממיעוטא דקרא בנבלתה ולא בעצמות ואמר רבב"ח לא נצרכה אלא שעשאן ציקי קדרה בחולין דף ע"ז, אבל הא עכ"פ כתב הרמב"ם בפ"ד ממאכ"א הי"ח אע"פ שהוא אסור ה"ז פטור מפני שאלו אין ראוין לאכילה, וצריך לומר דהוא משום דטעמא דקרא סובר שהוא משום שאין ראוין לאכילה וראיה מהא דאיכא (הכ"א) מי שעורותיהן כבשרן ואף בבהמה שאין עורה כבשרה איכא חלקים שהוא כבשר כמו עור הפרסות ועור בית הבושת ועור שתחת האליה, ואף שעור הפרסות הוא בדין עור לענין הפשט בעולה מ"מ הוא באיסור נבלה ובטומאת נבלה הרי בהכרח שמיעוטא דהקרא הוא מטעם שאינם ראוין לאכילה, והרמב"ם אף שבעור הפרסות סובר דהוא כעור מטעם שבחולין דף נ"ה ע"ב א"ר יוחנן גם על עור הפרסות שבלשון יחיד אני שונה אותה כמו על עור הראש של עגל הרך, ואף של"ד לכאורה דבעור הראש של עגל הרך הוא מטעם שסופו להקשות דהא יליף הגמ' גידין שסופן להקשות מעור הראש של עגל הרך בפסחים דף פ"ד אבל עור הפרסות הא גם של שור גדול נמי ראוי לאכילה, אולי הוא משום דאית בה גישתא כעור ממש, אבל הא מודה בעור של תחת האליה ועור בית הבושת שהן כבשרן הרי דהמיעוט דקרא הוא מטעם שאינו ראוי, וא"כ הוא ראיה מרמב"ם דעצמות אף אחר שנתבשלו והן רכין לאוכלן לא נחשבו דבר אוכל משום דעכ"פ אין הדרך לאוכלן ובטלה דעתו ונחשבו כבלע דבר בעלמא שלא נחשב אכילה, שלכן ל"ד להבשול דחביתא ובשול

דארתח כופרא ובשול דשדי סיכתא לאתונא דלמלאכתן הוא בשול אבל הכא דהוא לאכילה אין זה בשול.

והנה יש מקום לומר להרמב"ם במה שגם בעור הפרסות סובר דהוא כעור הוא מקרא דריבה עור דהפרסות להפשט (תמיד פ"ד מ"ב) שלכן הוא בדין עור גם לענין שאינו כבשר לענין טומאה והוו הטעמים דעור הראש של עגל הרך שאינו כבשר ודעור הפרסות משני טעמים, טעם דעור הראש של עגל הרך הוא משום שסופו להקשות שלכן ילפינן מיניה גם גידין שסופן להקשות דאין נמנין עלייהו בפסח ואין מצטרפין לבשר לחפוי רוב עצם הנשבר, וטעם דעור הפרסות הוא משום ריבויא דקרא לגבי הפשט בעולה ולא ילפינן מיניה כלום, ועור האליה אדרבה אף לר"ה בזבחים דף כ"ח דאיתמעט מהקטרה בשלמים מקרא דחלבו האליה ולא עור האליה כדאמר רבא הרי הוא כמפורש דבעולה נקטרת כבשר שא"כ הוא כריבויא מקרא שלכן הוא מקראי שני הדינים מה שעור הפרסות הוא בדין עור מהא שנפשטת ובעור האליה שהוא בשר מהא שאינה נפשטת בעולה אלא נקטרת ועור בית הבושת ילפינן שהוא כבשר מעור האליה, שא"כ להרמב"ם אפשר דהוא הכל מקראי עצמות הרכין ממיעוטא בנבלתה ולא בעצמות עור הפרסות מריבויא להפשט בעולה ועור האליה שהוא כבשר מדאיתרבי להקטרה בעולה, וא"כ אין ראיה מעצם הדינים שלא נחשבו אוכל דהוא מצד הקראי שלכן כיון שלענין המציאות הוא ראוי לאכילה היה שייך להחשיב זה לבשול. ואף שבעצם לא נמצא ברמב"ם הא דצריך להפשיט עור הפרסות בעולה, אבל מסתבר שודאי לא פליג ע"ז אלא דהוא משום דלשיטתו אין זה חדוש כלל דהא עור הפרסות הוא כעור לכל דבר מאחר דר' יוחנן חזר בו משום דשונה זה כיחידאה.

אבל א"כ גם זה שעור הפרסות הוא כעור שאינו מקרא אלא משום דנמי נחשב אינו ראוי לאכילה, ואף שע"י בשול נעשה ראוי לאכילה אינו עושה שעי"ז יתחשב אוכל גם קודם שנתבשל ודמי זה לעור דכל גוף הבהמה דאחרי ששלקו מטמא טומאת אוכלין ומ"מ אינו אוכל קודם ששלקו, ומשמע אף שהוא חישב עליו דהא תניא בחולין דף ע"ז ע"ב עור ששלקו והשליא שחישב עליה מטמאין טומאת אוכלים הרי בעור שחישב עליו אינו כלום, משום דאינו אוכל כלל ורק אחרי ששלקו ונעשה ראוי לאכילה מטמא טו"א, ומפורש כן ברש"י עירובין דף כ"ח ע"ב ד"ה עור שכתב עור ששלקו מטמא אבל במחשבה גרידא לא, וכן סובר הרמב"ם גם בעור הפרסות דקודם שבשלו אינו אוכל ולא תועיל מחשבה ורק אחרי שבשלו נעשה אוכל ואולי שהיא צריכה יותר בשול מהבשר אף שהוא הרבה פחות משליקה דעור, ומה שידוע דעור הפרסות של עגלים

א"צ יותר בשול הרי הוא בדין שסופו להתקשות, ואיכא ראיה שאף שהוצרך קרא למעט עור מאיסור נבילה מ"מ טעם מיעוטא דקרא משום שאינו ראוי לאכילה כטעם שכתב הרמב"ם בפ"ד ממאכ"א הי"ח, שא"כ גם עצמות שנתמעטו מקרא הוא מטעם שאינם ראוין לאכילה כלשון הרמב"ם. אבל ממילא אף שנתבשלו וראוין לאכילה דכל אדם ואף כשעומדין אחר הבשול לאכילה לא נעשו שוב באיסור לאו דנבלה ובדין טומאה דנבלה וכדאמר רבב"ח בחולין שם ורק לטו"א שכל מה שאפשר לאכול ודרכן לאכול הוא טמא בדין טו"א. שא"כ אף בעצמות אם ע"י בשול נעשה דבר הראוי לאכילה היה זה בדין אוכל לטמא טו"א וממילא היה גם באיסור בשול, אבל הא עצמות הרכין ביותר לא נעשו בשביל הבשול שלהם אף הרבה ראוי לאכילה ואין מקבלים טומאה כשהן בעצמן אלא כשהן עם אוכל (פ"א מאה"ט ה"ז) מטעם יד או שומר ולא בעצמן, והבליעה שיש איזה אינשי דבולעין אותו הוא כבולעין עצמות בעלמא שאין ע"ז שם אכילה דהא אינם אוכלין לשום דבר, ומצד מציצת הטעם שיש בהעצמות הא אף בדין יד ושומר ליכא בשביל מציצת הטעם אף לר' יוחנן דסובר דיש שומר לפחות מכפול בחולין דף קי"ח מאחר שאין הטעם בעין שלכן ליכא בבשול זה בשול דאכילה, דאף בבשל כדי מאכל בן דרוסאי חייב משום דזהו שיעור הבשול דראוי ע"פ הדחק גם לכל אדם.

אך אולי אין להצריך כאן בשול דאכילה מאחר דהעצמות לא יעשו אוכל, אלא יש להצריך בשול הראוי לעצמות דהוא לרכותו עד שיוכל לשוברו ויוכל למצוץ וכמו שבכלי חרס הוי הבשול כדי שיעור לצרף ובעץ לח עד שיתקשה ובהכופרא עד שיעשה רפוי מאחר דיש בשול גם בדברים שלא שייכים לאכילה, אבל א"כ לא שייך זה למלאכת בשול אלא למלאכת תקון כלי דע"י מה שנעשה רך ע"י הבשול יכול ליקח מה שבתוכו אם יש שם מוח בעין או למצוץ הרוטב והטעם שבתוכו דבשול לא הוי אלא כשהוא לצורך הדבר עצמו כבשול לאכול ובשול התכת מתכות שיוכלו לעשות ממנו מה שרוצים ומבשל כלי אדמה להתקשות ולהעשות חרס ואף שאינו כלי אלא לשרוף הלבנים שנעשו מטיט שיתקשו ויעשו לבנים, שכל אלו הם לצורך עצמן אבל כשיעשו פתח ע"י אש וכדומה הוא ענין בנין ועשיית כלי, וזה הא מותר בעצמות לשוברן בין בפה בין בכלי כדי ליקח המוח שבתוכו ולמצוץ הרוטב והטעם שלכן לא שייך לאסור גם ע"י הנחתן ברותחין איזה זמן בין קצר או ארוך. וכן מסתבר בסתמו צלוחית של משקין שמשתמש בו בדבק באופן שאין לאסור משום עשיית פתח שאין לאסור אם יקשה לו להסיר בסכין שיוכל לרכך הדבק ע"י מים חמין ולא יאסר משום בשול כממסס את הדונג ואת החלב משום דאין בזה משום בשול שהרי אין צורך לו בהדבק אלא להסירו מעל פי הצלוחית כדי

שיוכל ליקח מה שבתוכו שהוא ענין עשיית פתח להאסר משום בונה ותקון כלי וכיון שהוא באופן שליכא איסור דעשיית פתח אין לאסור אף ע"י שיהיה הרבה זמן במים על האש. ונמצא שאין בבשול זה לא בשול דאכילה דאין מציצה זו אכילה דהעצמות דהא לא נחשבו העצמות לאוכלין אף כשיתרככו כדלעיל, ולא בשול דכופרא ומתכת וכדומה אין לאסור לכאורה.

אבל כיון שראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה בפ"א בסעי' י"ח בדין החזרה על האש שכתב בתנאי ד' שכתב תבשיל מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב בשול הן מתרככות וראויות לאכילה יש להקפיד שגם הן תהיינה מבושלות כל צורכן וראויות לאכילה, ומצויין באות נ"ו כך שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א, אם כוונתו שראויות ממש לאכילה היה זה ודאי אסור כשליקת עור לאכילה ולא היה שייך לומר בלשון יש להקפיד דהיה זה איסור מלאכה ממש, אבל דבר כזה ליכא במציאות כלל, שלכן ודאי כוונתו על ענין כזה שעי"ז נעשה רך מסתם עצמות ונקל עי"ז לשוברו בשיניו וליקח המוח ולמצוץ הרוטב והטעם שבזה הוא חדוש לאסור ולא הי"ל ברור לאסור שלכן כתב רק בלשון יש להקפיד, ולכן אף שאין זה הוראה על דבר מיוחד שאסור לחכם אחר להורות להתיר לו אלא הוא רק דין שכתב חכם אחד בחדושיו דעתו שרשאין חכמים אחרים לחלוק, מ"מ מאחר שהגאון הרש"ז אויערבאך שליט"א שהוא בעל הוראה גדול סובר להחמיר היה טוב להראות לו תשובתי זו ולהודיע דעתו בזה.

[ב'] והא דהגרלה דנעשית ממוסד איזו צדקה אם רשאים לקנות כרטיסי הגרלה מכספי מעשר, הנה בעצם תלוי איזה מין הגרלה הוא אם יש לזה שיוי ממון או אין להם שום שיוי, היינו דהגרלה שיש לה קצבה להכרטיסים כגון שלהרויח אלף דולאַר עושין למשל רק חמשה אלפים כרטיסים שנמצא שהוא ספק ידוע דאחד מחמשת אלפים ירויח ושייך לשום כמה שוה ספק זה דאחד מחמשת אלפים ירויח סך אלף דולאַר והוא כדמצינו בגמ' (מכות ג' ע"א) מכירה דטובת הנאה בכתובה שנישום לפי סך הכתובה ואיכות הספק דמיתה וגירושין שתלוי בבריאות הבעל והאשה ובאופן חייהם אם בשלום גמור או כשאיכא לפעמים קטטה ואם יש נכסים להבעל, וכן כל מכירת שטר שלבד ענין המתנת הזמן איכא ספק קצת לפי מצב הלוה בנכסים ולפי נאמנותו, וכן הוא שייך שומא לשיוי שומת ספק זה בקטנו וגדלו, ואיכא הגרלה דאין לה קצבה כגון שמוסד הצדקה מוכרת כרטיסים בלא מספר ומוכרים כפי שיוכלו למכור משך זמן גדול שאפשר שיהיו אף עשרת אלפים וגם כמה עשרות אלפים לא שייך לשום שיוי ספק כזה שא"כ אין לספק כזה שום שיוי, שלכן אם הוא הגרלה דיש לה שיוי והשיוי שהעמידו הגבאים אינו

גדול ביותר שייך שיקנו אף אינשי שאין בכוונתם לצדקה צריך שיקנה ממעות שלו, ואם הוא הגרלה דאין לה שיוי הרי כל מי שלוקח הוא לנתינת צדקה ויכול ליקח זה ממעות מעשר. ואם נזדמן לאחד שגורלו הרויח מעצם הדין הוא שלו דהא כיון שאין להספק ענין שיוי הוא בהכרח מה שעושין כן הוא למתנה לאחד מהנותנין משום הזריזות לקנות כרטיסי הגרלה לצדקה שעי"ז הדרך שמוכרין הרבה יותר ונתקבץ לצדקה הרבה יותר מכפי שמבקשין שיתנו צדקה ואיכא רוחא לצדקה עי"ז שלכן הרשות ביד הגבאים ליתן מתנה זו, אבל מ"מ מן הראוי שבאם גורלו הרויח יחזיר למעשר הדמים ששילם בעד כרטיס הגורל, וגם המעשר שצריך ליתן מריוח זה לצדקה דלא גרע משאר ריוח ויתן זה למוסד זה.

ולא מובן מה שנכתב בהשאלה אם רשאים מטעם טובת הנאה דבעלים או גם אלו המעשים לצדקה אף דלא שייך להם טוה"נ, דמכסף שכבר נקבע עלייהו שם איזו צדקה אינו יכול לשנות לצדקה אחרת גם הבעלים ורק במעות מעשר אף שהופרש ליקח משם לכל צדקה שיזדמן לו יכול לקנות כרטיס מהגרלה שאין לה שיוי, וממילא לא שייך למי שמונח בידו מעות צדקה ליקח מהן כרטיס הגרלה אף שמעות הצדקה הם של אותו המוסד, ולא מובן מה שנכתב בהשאלה כיון דהצדקה אינה מפסדת דאף ליתן לאותה הצדקה אינו יכול ליתן מכספם, ואם יש בזה איזו כוונה לשאלה אחרת יכתבו מה כוונתם ונעיין. והנני ידידם מוקירם ומברכם, משה פיינשטיין.

## סימן עז

עוד בעניין עצמות העוף שבטשאָלנט [שבחמין] אם כשלא הגיעו למאכל בן דרוסאי נאסר להחזיר הקדירה בשבת מחמת שמבשלן בע"ה ט' תמוז תש"מ מע"כ ידידי הגאון הגדול מפורסם מחכמי א"י כש"ת מוהר"ר שלמה זלמן אויערבאך שליט"א.

הנה נהניתי מאד אשר ידידי הדר"ג כתב לי דעתו בזה ובאשר שהוא כחלוק במציאות השתדלתי למצא מי שמניחין גם בפה בשר תרנגולין בטשאלענט ואין יודעין חלוק לענין הבשול, דמה שאוכלין מהעצמות הוא הסחוסים שבראשי העצמות שמראיהן משונה מהעצמות ממש אף שהם ג"כ קשים אבל לא כהעצמות ממש וכן עצם קטן שבראשי הכנפים, אבל מי שאוכל אותם אוכלם גם בבשול גדול דבחול, אשר מזמן שמניחין הטשאלענט לפ"מ שדרכן בכאן הוא כבר מבושל עד אמצע סעודת הלילה וכבר הם ראוין לאכילה. והעצמות דחוליות הגרגרת אין אוכלין אף אחר שהיה בשול גדול משעה שהניחו הטשאלענט עד סעודת הצהרים שהוא יותר מט"ו שעה, ואם יש מי שאוכלן

הוא רק בליעה בעלמא בלא טעם שזה אפשר אחר בשול גדול אף דבחול שכבר נוחין להתפרק, אבל הא הדר"ג כותב שאוכלין אותן בא"י כשנתבשלו בבשול זמן ארוך דהטשאלענט מוכרחין לומר דבמדינתנו ארה"ב שרגילין הכל אפילו עניים בהרבה בשר וכולן מניחין בטשאלענט בשר בהמה, וגם בשר עוף יש להם הרבה, אין טועמין שום טעם הנאה בלעיסת עצמות אף של הגרגרת וכדומה ואף הסחוסים לא הכל אוכלין, ובא"י שאינו מצוי כל כך בשר ועיקר אכילת בשר הוא של עוף ולעניים אף לשבת אין להם בשר בהמה אלא בשר עוף, וג"כ לא בריבוי כל כך, אוכלין מה שאפשר אף שהוא בדוחק גדול ובלא הנאה גדולה ולא קשה חלוק המציאות.

אבל א"כ מסתבר שאף בא"י הרוב בע"ב אף שאינם עשירים משיגים בשר בהמה לשבת לכה"פ להניח בטשאלענט ולא יניחו בשר עוף בטשאלענט, שידוע שבשר עוף בבשול רב אף של חול לא כל כך מוטעם משום שנימוח הבשר, ואלו שצריכין ללפת את הפת בבשר כמעט שאינו ראוי וחושבים זה להפסד. והעשירים שבא"י הרי ודאי נוהגין כמו בכאן, ורק העניים ביותר שאין להם בשר אף לשבת ובישיבות נמי מאחר שהן דחוקין נמי אין להם אלא בשר עוף, שהם מניחין בטשאלענט בשר עוף, שא"כ הוא רק מיעוט קטן אף בא"י שמסתבר שלא נחשב דבר אוכל. וכשיש בקדרה גם דבר שאינו אוכל והבשול הוא לאכילה לא מסתבר שיתחשב בשול בשביל אכילת המעט שאוכלים בעצמות, דהא מצינו במלאכות דשבת נמי הא דבטלה דעתם כדאשכחן בהוצאה באנשי הוצל בשבת דף צ"ב ע"ב ובסחיטה בדף קמ"ד ע"ב גבי מנשיא בר מנחם, ול"ד לעור ששלקו דאף שאינו עומד לאכילה מ"מ ודאי חייב על הבשול מאחר דנעשה אוכל אחר הבשול שכו"ע אוכלין זה, דמה שהעלמא לא היו מבשלין זה שמטעם אין מטמא טומאת אוכלים אף כשחישב לאכלו כדתנא בעירובין דף כ"ח ע"ב אינו משום דאינו ראוי לאכילה אלא משום הטירחא הגדולה שאיכא בזה וגם בשביל שיש צורך אחר בעורות לא יבשלו עור לאכילה ואף בחישב לאכילה תולין שודאי יחזור בו, שלכן כשבישל ממש שהוא אוכל ודאי, שטוב לכו"ע, יש לחייבו על מה שבישל שהרי לפ"מ שנעשה אוכל הא היה צריך לבשלו, אבל בעצמות הרכים אלו כגרגרת וכדומה שהרוב אין אוכלין אף שאחר שבישל הרבה ודאי יש לומר דבטלה דעתם ולא נחשב אוכל בשביל זה, שלכן מסתבר שאין על יתרון הבשול חיוב דבשול, ולכן כתבתי דאם הן עצמות שמתרככות וראויות לאכילה ממש היה זה ודאי אסור אבל הוא ליכא במציאות, דאלו שאיכא במציאות שהם הסחוסים ועצמות קטנות שבראשי הכנפים א"צ יותר בשול, ואלו שצריכין יותר בשול

שהם חוליות הגרגרת שרק מיעוט קטן איכא דאוכלין אותן אין להם חשיבות אוכל ואין לחייב על היתרון בשול מבשר בחשיבות בשול.

וענין בשול בשר בחלב הנה מצד ענין טעם איכא גם בעצמות בשר אבל מ"מ נתמעטו העצמות, כדאיתא בחולין קי"ד ע"א, אף שבאיסור בשר בחלב הטעם הוא עיקר בהאיסור, דדרך בישול אסרה תורה כדאמר רבא בחולין דף ק"ח ע"א ואביי הודה לו כמפורש שם בתוס' ד"ה מבב"ח, והוא משום דאף שהוא טעם בשר הא לא נאסר אלא בשר שנותן טעם בחלב דרך בשול ולא עצמות שנתנו טעם שלהם דרך בשול אף שהוא ג"כ טעם בשר, ואף שלא מצינו בגמ' חולין דף קי"ד שם ולא בדברי רבותינו המפרשים והפוסקים שום למוד ע"ז, ורק על דם ושליא איתא בדף קי"ג ע"ב טעם מתחלה אמר אליבא דשמואל דהוא מגדי להוציא את הדם גדי להוציא את השליא ולבסוף אמר דלאו מקרא אלא נמעט ממשמעותא בין אם היה כתוב גדי בין אם היה כתוב בשר, דלאו בשר הוא כדאיתא בתוס' שם ד"ה דם, ושליא דהוא פירשא בעלמא, אבל על העצמות והגידים והקרנים והטלפים שבשלן בחלב שתניא שפטור לא מצינו לא קרא ולא טעם, ואף שהרמב"ם פ"ט ה"ז ממאכ"א שהוסיף גם עור שבשלו בחלב פטור וכתב המ"מ דהוא מסברא דהוא כמו עצמות ודעימייהו שאיתא בברייתא וה"ה ודאי לעור, וכוונתו דאף שלשליא ודאי לא דמו דשליא פירשא בעלמא מ"מ דמי לעצמות, הרי עכ"פ משמע שהוא סובר דבב"ח דמי לנבלה וטרפה ובהמה טמאה שבפ"ד ממאכ"א הי"ח דאיתמעטו מקרא בנבלתה בחולין דף ע"ז, וכן הוא בהגר"א סימן פ"ז סק"כ, ואף שלכאורה הוא תמוה דבבב"ח לא נאמר בשר וגם לא אכילה אלא גדי מ"מ משמע שסוברין דגם בבב"ח הוא מאותו הטעם דאיתמעטו בלאוין דנבלה ובהמה טמאה. אבל אפשר לומר דהוא מטעם דנאמר לא תבשל גדי בחלב שלכן יש להצריך שיהיה עיקר בבשול הגדי שהוא עצמו יהיה ניתן להתבשל בחלב שבשול כזה ליכא בעצמות שהם כשמתבשלים הוא ליתן טעם בהחלב, דהעצמות הא אין אוכלין, שלכן אף שדרך בשול בכך בשביל להטעים החלב לא נאסר בבשול, ואף שודאי אם יבשל בשר בחלב לכוונת הטעמת החלב נמי חייב משום דעכ"פ איכא בזה גם בשול הבשר ולא שייך להפטר בשביל כוונה.

ואיכא חלוק לדינא לענין עצמות הרכים שאיכא דאכלי להו שאם הוא מהלמוד דשאר איסורים הרי גם עצמות הרכים נתמעטו כמפורש ברמב"ם לענין טומאה בפ"ג מאה"ט ה"י וכתב הכ"מ משום דאל"כ פשיטא דלאו בני אכילה כלל וכן הוא מיעוט לענין איסור כמפורש במ"מ פ"ד ממאכ"א הי"ח, וגם עיקר טעם הכ"מ לא שייך אלא לענין איסור, וכדכתב במ"מ שמביא לענין איסור הא דליכא בהו טומאת נבלות ומסיק והטעם מפני

שאין בהם לאו של נבלה, וכוונתו שדין אחד להו לאיסור ולטומאה, שלכן גם לענין בב"ח לא נאסרו גם עצמות הרכים מלבשל בחלב, וכדסובר בשלחן גבוה, ואם בב"ח שאני שלא שייך למילף משאר איסורין אלא הוא מטעם שלא נאסר כשלא אפשר להיות עיקר הבשול בשביל הבשר, יש לאסור בשול עצמות הרכים שיש שאוכלין אותן כשנתבשלו וממילא שייך לבשלן בחלב לצורכן כדכ' בשלחן גבוה. ואולי כיון שברמב"ם במאכ"א כתב טעם למה שהאוכל מעצמות ודעימייהו פטור מפני שאלו אינן ראוין לאכילה מפני שרובא דאינשי אין אוכלין זה, ולכן שייך למילף גם לבב"ח שלא יתחייב עלייהו משום בשול, משום שהדרך להניחם בקדרה לבשלם הוא לרובא דאינשי בשביל להטעים את הקדרה שא"כ אף בעצמות הרכים הוא כמו עצמות הקשים שמה שנתן אותם בהחלב הוא להטעים את החלב שלא נאסר בלאו דבשול. ונמצא ששייך דינא דכתב בשלחן גבוה גם אליבא דטעם שני.

והנה עור הא ליתא בברייתא דבגמ' לענין בשר בחלב שיפטור אבל סובר הרמב"ם זה מסברא כדכתב המ"מ והוא משום דדמי לעצמות כדלעיל, והא לכאורה כיון דבבב"ח ליכא מיעוט והוא רק משום שאין דרך לאוכלן הוי הבשול שלהן שלא לצורך עצמן אלא לצורך החלב והא בעור כשמבשלו הוא ודאי לצורך עצמו דע"י שליקה ראוי לאכילה דהא עור ששלקו מטמא טו"א א"כ הוי בשולו כשמבשלו בחלב נמי בשביל אכילת העור עצמו והי"ל לחייב באיסור בשול בחלב, ולכן צריך לומר דהרמב"ם מדמה גם איסור בשול דבב"ח לאיסור נבלה ובהמה טמאה כטעם א'. עכ"פ להרמב"ם צריך לומר דגם בעצמות הרכים ליכא איסור בשול כהשלחן גבוה, ומדרבנן ודאי אסור לא רק בעצמות הרכים אלא אף בעצמות הקשים, אבל הא דבשול בשר בחלב איך שנימא לא שייך לאיסור בשול בשבת והארכתי קצת לבאר הא דבשול בב"ח אגב דהזכיר זה הדר"ג ובמשמעות דבריו דדברי בעל שלחן גבוה הם מופרכים אשר לע"ד להרמב"ם איך שנימא בטעמיה יש לו לסבור כבעל שלחן גבוה שא"כ שיטתו עיקר לדינא.

אבל לדינא דבשול בשבת אם איכא עצמות רכים דנאכלין לסתם אינשי אחר בשול הרבה כהא דבשול הטשאלענט יש ודאי לאסור להחזיר על התנור באיסור ברור דאורייתא לא רק בקפידא בעלמא, אבל לפ"מ שנתברר שאלו עצמות הרכין והסחוסין שאוכלין הרבה אינשי א"צ יותר בשול מבשול טוב דהבשר ואלו העצמות דלא מתבשלין בבשול דהבשר אין אוכלין סתם אינשי אפילו בבשול דטשאלענט אלא רק מיעוט קטן שייך בזה בטלה דעתם אף אם נחשוב בתי התבשיל של המוסדות בא"י לאתרא כהא דאנשי הוצל בשבת

דף צ"ב עיין שם בתוד"ה ואת"ל, אבל אם בא"י ידוע דאוכלין אותן רובא דאינשי אז יש לאסור כדסובר הדר"ג.

ומה שהקשה הדר"ג על מה שכתבתי דלהרמב"ם עצמות הרכין לא נחשבו דבר אוכל דהא מה שנתמעטו מנבלה הוא משום שאינם בכלל בשר ממיעוטא דקרא לא מובן דהא מפורש כן ברמב"ם פ"ד ממאכ"א הי"ח דהוא מפני שאלו אינן ראוין לאכילה, וכדבארתי שמזה שאיכא חלקים מעור שהן כבשר מסתבר להרמב"ם דאין זה גזה"כ בעלמא אלא שנתמעטו משום דאין ראוין כל כך דרוב בני אדם אין אוכלין עור אף שבשליקה הרבה הוא ראוי לאכילה לכו"ע אבל אין הדרך לשולקן לאכילה, ומה שהרמב"ם פוסק דגם עור בית הפרסות הוא כעור הוא מטעם דאית בה גישתא כעור ממש, וכמו כן סובר בעצמות דהא גם עצמות הרכים אינם באיסור וטומאת נבלה והוא ממיעוטא דקרא שג"כ הוא מטעמא שאין ראוין לאכילה אף דאיכא דאכלי אותם דהא מטמאין טומאת אוכלין במחשבה, ובכשרות שחוטות אפשר שגם בלא מחשבה, מ"מ מטומאת נבלות שנתמעטו הוא מטעם שאין ראוין לאכילה דהוא משום דרובא דאינשי אין אוכלין אותם, והשליא הא נמי אין דרך סתם אינשי לאוכלה כמפורש במתני' חולין דף ע"ז ע"ב דאינה מטמאה אף לא טו"א בלא מחשבה ולכן נקט שליא ביחד בהי"ח עם עור ועצמות שמסיק שהוא מפני שאינן ראוין לאכילה משום שגם טעם זה יש בשליא, ואולי טעם שאינה בשר שכתב בה"ה הוא משום שאינה ראויה לאכילה, ועיין בפ"ה ממאכ"א הי"ג דהראב"ד כתב בפירוש בטעם שליא דאינו אוכל משום דפירשא בעלמא היא אף שלא השיג על הרמב"ם בפ"ד ה"ה שכתב הרמב"ם טעם שאינה בשר אלמא דהראב"ד מפרש כוונת שאינה בשר שהוא מחמת שאינה ראויה לאכילה, וגם בפירוש המשנה פ"ד מ"ז כתב השליא הזאת והוא הכיס שבתוכו יהיה עובר חשוב כזבלין וכמותרות, ולא מובן כל כך דכזבלין משמע משום דאינו ראוי לאכילה וכמותרות שייך לומר על כל דבר שלא שייך להבשר, אבל הא לא אפשר כלל לומר דבשביל דשליא אינה בשר אינה בדין אבר מן החי דהא חלב ודאי לא הוי בשר ומ"מ הוא חדוש מה שאינו באיסור אמה"ח כדאיתא בבכורות דף ו', ובמימי חלב יש מי שאוסר [שו"ע יו"ד] בסימן פ"א סעי' ה' משום אמה"ח והובא שיטה זו ברא"ש חולין דף קי"ד בשם הרמב"ן לגירסת מעיו"ט, והטור בסימן פ"א הביא זה בשם הר' אליעזר, ונמצא שמה ששליא אינו בשר אינו טעם כלל לא בדין אמה"ח וגם לא בדין בהמה טמאה מצד יוצא מן הטמא, אלא בהכרח שכוונת הרמב"ם הוא משום שאינה ראויה לאכילה כדאיתא בראב"ד, וא"כ אדרבה ראיה גם מזה שנקט בהדייהו גם שליא דהוא מטעם שאינה ראויה לאכילה. ומה שאיתא במ"מ שהרמב"ם סובר דכיון

דבחשב עליה לאוכלה מטמאה טו"א אין זה כפרש גמור הוא רק לענין האיסור בעלמא מדרבנן אבל לענין שליכא איסור מדאורייתא גם להרמב"ם הוא כפרשא בעלמא כלשון הראב"ד שכתב מכדי קיי"ל דשליא אינו אוכל דפירשא בעלמא הוא משמע שהוא דבר ידוע וליכא מאן דפליג ע"ז. עכ"פ ברמב"ם מפורש בין בעור בין בעצמות והוא אף הרכין מדמה שאינם לא בטומאת נבלות ולא באיסור נבלה וטרפה ובהמה משום דלאו בני אכילה נינהו כדכתבתי בתשובתי.

והא דבעור ששלקו כתבתי שיתחייב על בשול בשבת, הוא פשוט משום דאחר ששלקו הוא ראוי לאכילה לכו"ע דזה שאין הדרך לשלוק עורות לאכילה אינם משום דאינם טובים לאכילה אלא משום דהטירחא גדולה מאד וגם ברוב הפעמים העור עדיף לשאר דברים דעושין מעורות מלשולקן לאכילה ששום אדם בעולם לא היה שולק עורות לאכילה דהרי היה זה פסידא גדולה ולכן אין העור מטמא טו"א ואפילו חישב אינו כלום, ואפילו באופן שנקרע העור באופן שלא יהיה ראוי למלאכה נמי רובא דאינשי לא היו שולקין בשביל הטירחא גדולה וגם הפסד דמי עצים שצריך הרבה, שלכן באם אירע שאחד לא חש על טירחתו ודמי העצים ואף אם ראוי למלאכה לא חש להפסד ושלקו שעתה ראוי לאכילה לכו"ע יש לחייבו על הבשול דהרי נמצא זה בשול למה שדרך אינשי הוא לבשל, אבל בשול עצמות ושליא מדברים שאין ראוין לאכילה לרובא דאינשי אף אחר הבשול מסתבר שבטלה דעתן דמעט האוכלין, ולא יתחייב אף כשיבשל אחד לאכילה כדאשכחן בטלה דעתו גם לענין מלאכות דשבת בהא דהוצאה דאנשי הוצל.

ומה שהעיר הדר"ג על תחלת דברי שבכאן לא נתעורר משום אדם שאלה זו שאולי הוא משום שלא מצוי כלל ליקח מקדרת הטשאלענט בלילה, שכתב דהא איכא נשי מסירין את הקדרה בבקר לראות אם נתבשל יפה ויתכן שיש עצמות אשר רק עד הצהרים הם מתרככים ומתבשלים הנה רובא דנשי ואולי כולהו הם מבשלים הכל וגם את הטשאלענט למעלה על הבלעך שכיסו בו את כל התנור וכשרוצות הנשים לעיין בהקדרה בבקר אינן מסירות את הקדרה אלא פותחין את הכסוי, ורק בבתי מלון (האטעלן) נותנין גם בתוך התנור אבל בבתי מלון אין מניחין בטשאלענט אלא בשר בהמה וכן הוא גם ברובא דרובא בע"ב, וגם נתברר שאף אלו שנותנין גם בשר עוף אין אוכלין העצמות אף הרכים דאומרות שאין ראויות לאכילה כלל כדכתבתי לעיל.

ובדבר מה שמתרככים ע"י האש כדי שיוכלו למצוץ את המוח ולמצוץ ע"י לחץ את הטעם שיש בהעצמות הא בארתי בטוב טעם שאין בזה ענין בשול אלא ענין תיקון כלי שלא שייך בהעצמות שמשליכין אותן, ולא מובן הא דהדר"ג כתב להא דבביאור הלכה

סי' ש"מ הביא מפר"ח דקורע מעטפה ליקח האגרת חייב חטאת מצד קורע דמלאכת קורע אינו ענין תיקון כלי אלא בעי שיהיה תקון במלאכת קורע.
ולרכך באש דלת של ברזל כדי שיוכלו לעשות שם חור הצריך פשוט שחייב משום מבשל כמו בריכך ברזל באש לעשות כלי דזה הא הוא עיקר בשול במתכות. אבל להסיר מכסה של נייר הדבוק בדבק על צלוחית באופן שליכא משום עשיית פתח לא יאסר משום בשול כשיניחו במים חמין לרכך הדבק כיון שהוא ענין תיקון הדבר ולא תיקון הדבק ורק בהמסיס דבר להדביק בו איזה דבר הוא חייב משום מבשל כדכתבתי.
הארכתי בזה לבאר דעתי לדינא אבל חס לו להקל בא"י לאלו שאוכלין אותן כיון שהדר"ג הורה כן ויודע יותר דרך תושבי א"י. והנני ידידו מוקירו מאד משה פיינשטיין.

## סימן עח

בענין עשיית פתח בקופסאות חלב.
קופסות חלב הנמצאות אצלנו שדבוקים שני צידי הקופסא למעלה ע"י דבק ולפותחו צריך להפרידם צד ימין לימין וצד שמאל לשמאל ואח"כ מושך אליו פי הקופה הנקמטה לאחור ואפילו אין אותה קמיטה דבוקה בדבק, אסור לפותחו בשבת דע"י הדבק שלמעלה נסתם פי הקופה וכשפותחו שוב עושה פתח בכלי והוא בעצם פתח גדול ששייך גם להכניס ואם היה נעשה גם להכניס הרי היה זה פתח שנעשה להכניס ולהוציא שהיה גם חייב כדאיתא בשבת דף קמ"ו ע"א, אבל אף שאירע לפעמים שגם מכניסין כשנשאר מעט חלב בקופסא אחת ומזו כבר לקחו מעט נותנין הנשאר בזו, מ"מ כיון שאין זה מצוי נחשב אולי כלא נעשה לכך והוי כנעשה רק להוצאה לבד שג"כ עכ"פ אסור מדרבנן כדאיתא שם בגמ' ואיפסק ברמב"ם ריש פכ"ג משבת העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא וכו' הרי זה חייב משום מכה בפטיש לפיכך גזרו על כל נקב וכו', ואע"ג דבקופסות חלב הוו משום נקב ישן מ"מ מדנסתם הפתח יפה יפה בטל הפתח הראשון והעושה נקב כעושה נקב חדש, וכן הובא באו"ח סי' שי"ד ס"ב והיא מימרא דר"י אמר שמואל שם דף קמ"ו ע"ב דכל נקב למטה מן השמרים מכיון דכל כובד היין עליו צריך סתימה מעליא וחשוב כפותח מחדש, ולקופסות חלב צריכים סתימה מעליא שלא ישפך החלב כשנתהפכו הקופות דעינינו רואות שא"א להפריד הדיבוק בקל אלא על ידי מעט כח.

## סימן עט

הנהגת רופא בשבת י"ז אדר תשל"ט. מע"כ ידידי מוה"ר מנחם דוד זעמבא שליט"א.
הנה כאשר מע"כ גמר למודו לרופא יצליחהו השי"ת להיות שלוחא דרחמנא לרפאות החולים שיבואו ורוצה אתה לדעת איך להתנהג בכמה דברים הנוגע להלכה, ואכתוב בזה קצת גם ליותר ממה שנשאלתי מאחר שזהו עיקר גדול לענין זה.
הנה הרמב"ם רפ"ב משבת כתב דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצות, וכתב הכ"מ דכוונתו דהיא דחויה ולא הותרה שלכאורה תמוה דבשבת לחולה הא אף כשאפשר לעשות ע"י נכרים שהוא בהיתר נמי מותר ואדרבה הא כתב הרמב"ם דאף כשאיכא נכרי לפנינו אין עושין דברים אלו ע"י נכרים וע"י קטנים ופי' הכ"מ שמא יאמרו הרואין בקושי התירו ויבא הדבר דלא ירצו לחלל שבת ע"י ישראל גדולים וגם מחמת שאינם זריזים כל כך כדהביא הכ"מ מרמ"ך, וא"כ לאיזה דבר נוגע מה שהיא דחויה ולא הותרה דהא ל"ד לטומאה שהותרה בצבור שלר' ששת שהיא רק דחויה מהדרינן להביא טהורין אפילו מבית אב אחר כדאיתא ביומא דף ו' ע"ב, וצריך לומר שאף שאינו נוגע למעשה לענין השתדלותו אהדורי בתר היתרא יש לנו לידע אם עשיית מלאכה בשבת לפקוח נפש הוא מעשה איסור אך שמ"מ נדחו ומחוייבין לעבור האיסור דשבת וכן שאר איסורין לפקוח נפש, או שאינם מעשה איסור כלל כשהוא לפקוח נפש, ואף שאינו נוגע זה למעשה כשכבר בא החולה לידו איכא חלוק לענין הרופא שאם הוא במקום שאיכא עוד רופאים אין לו להמציא עצמו שיהיה נקל למצא אותו אלא צריך לסגור המשרד שלו, ומספר הטעֶלעֶפאָן שיוכלו למצא אותו לא יהיה רשום בפנקסי הטעֶלעֶפאָן מביתו אלא מהמשרד, כדי שלא יוכלו למצא אותו אלא המכירין אותו בלבד אף אם היה נוגע זה לחולים ישראל, וכן לא ישא עמו בשבת טעֶלעֶפאָן ששומע כל מי שקורא אותו, דמאחר דאיכא עוד רופאים אין עליו שום חיוב רק לאלו שבאו אצלו מטעם דלא מכל אדם זוכה להרפא אבל הרופא יש עליו חיוב שישתדל שלא יבואו אליו מאחר שיש רופאים אחרים וגם נכרים שילך אליו החולה אף שהם ישראלים, אבל אם הוא רק רופא אחד בעיר מוכרח להיות במקום שאם איכא חולה יוכל לבא אליו.
ואם הוא במקום שהרוב עכו"ם ומעט ישראלים שדרים שם מכירים אותו ויודעין לבא אליו כשיצטרכו לרופא במקום סכנה, אז לענין העכו"ם יעשה כדיני המדינה שודאי יש לרופא להיות לו יום חפשי שכיון שהרופא הוא שומר שבת הרי קבע לו יום השבת ליום חפשי שלו שיכול ליסע מביתו ליום ההוא וכן יצטרך לעשות או באופן אחר שלא ימצאהו. ואף שלדין זה ולרוב הדינים אינו נוגע מה שדחויה יותר מהותרה מ"מ זריזות

איכא להרופא שיודע שהוא דבר איסור אך שהותרה לפקוח נפש שיזהר ביותר לחלק בין מה שמותר ובין מה שאסור.

ועתה כשהקדמתי מה שצריך הרופא לידע ואין לחוש שיבא לזלזל בשבת מצד מה שצריך לפעמים בשביל חולה לעשות עבור החולה גם מלאכה בשבת אשיב על שאלת מע"כ בדבר עכו"ם, דהא ברור ופשוט שהתירוץ אמר אביי בע"ז דף כ"ו ע"א דיכולין לומר דידן דמנטרי שבתא מחללינן עלייהו דידהו דלא מנטרי שבתא לא מחללינן לא תתקבל תשובה כזו במדינות שלנו לא אצל החולים וקרוביהן ולא לראשי המדינה, שלכן ודאי אם הוא בבית חולים ויאמר תירוץ זה לא רק שלא יועיל כלום דכשלא יהיה שם רופא אחר ולא ירצה לרפא ודאי לא ישגיחו על דבריו ואם לא יהיה שם רופא אחר ודאי ידונו אותו כפושע ורוצח אם ח"ו יהיה איזה סבה, שלכן לענין שמוש בבית חולים הרי ודאי בכל בית חולים יש הרבה רופאים וגם הרבה שעדיין צריכין שימוש והרוב הרי רוצים יותר כשלא יצטרכו להיות שם ביום הראשון לשבוע יכולין הרופאים שומרי תורה להחליף שזמנם יהיה לעולם ביום הראשון לשבת ורופאים הנכרים יהיו ביום השבת ואני יודע שהרבה רופאים שומרי תורה עשו כן. ובעצם אף עם רופאים יהודים שאינם שומרי תורה שרוצים ג"כ יותר להיות שם שבת מיום ראשון יש אופן המותר ממש היינו שרופא השומר תורה ישתדל אצל הממונים על זה בבית החולים שאותו ירשום תמיד ליום א' בשבת שאף שבשביל זה יהיה מוכרח באם ליכא הרבה נכרים שירשום זמנו ליום השבת יהודי אחר אף שגם האחרים הם שומרי תורה שהוא רק כלפני דלפני דלא מפקדינן וכ"ש כשאיכא גם רופאים נכרים שלכן אף כל שומרי תורה יכולין להשתדל שלא ירשמו אותן להיות שם בשבת אף שעי"ז ירשמו אף את היהודים שאינן שומרי תורה שיהיו שם בשבת, אבל אף שלא נעשה כן ונרשם שומר תורה על יום השבת יש לו להחליף הזמן עם נכרים, ויש גם טעם גדול להתיר אף עם יהודים שאינם שומרי תורה שגם שכשישארו בביתם יחללו שבת במזיד בכל מלאכות שיזדמן לא פחות מהמלאכות שיעשה בבית החולים באיסור שא"כ אין בזה לפ"ע בזה שהוחלפו להו מלאכות במלאכות, ויותר נוטה שהופחתו כי יש הרבה חולים שמותר וגם הרבה הוא רק מדרבנן ומה שעושה בביתו רובן הם מדאורייתא.

אבל כשנזדמן שהוא מוכרח להיות שבת בבית החולים או כשהוא כבר רופא קבוע שאף שהמשרד שלו סגור בשבת בא דוקא אליו נכרי חולה בדבר שהוא סכנה הוא מוכרח להזדקק לו אף בחלול שבת באיסור דאורייתא, וכ"ש כשנזדמן איזה אסון סמוך לביתו שקורין לרופא הסמוך יותר מאחר דלא מתקבל במדינותינו הדחוים שאמר אביי הוא

סכנה ממש גם בעצם לגופו ממש מקרובי החולה, וגם אם הוא אינו חושש שתהא סכנה לו בעצמו יש לחוש לאיבה גדולה כל כך מצד אנשי המדינה וגם מהממשלה שיש ודאי לחוש גם לעניני סכנה מתוצאות זה, ואף שהתוס' שם ד"ה סבר תמהין איך אפשר להתיר משום איבה איסורא דאורייתא, כפי המצב במדינותינו בזמן הזה איכא מצד איבה סכנה גדולה אף במדינות שהרשות לכל אדם מישראל להתנהג בדיני התורה, שהוא עכ"פ שלא כשע"י זה לא ירצה להציל נפשות. ופלא על הגאון הח"ח (מ"ב סי' ש"ל ס"ק ח') שכתב דהא הרופאים אפילו היותר כשרים נוסעים כמה פרסאות לרפאות עכו"ם ושוחקין סממנים בעצמן ומסיק דמחללי שבת גמורים הם במזיד אף שיהיה איבה מזה, הא ברוסלאנד [ברוסיה] בעיירות הקטנות שהיה רק רופא אחד לכל הסביבה הרי ודאי ברור אם לא היה הולך לרפאות את העכו"ם היה ברור שהיו הורגין אותו בטענתם שגרם מיתה לבנם ובתם וכדומה וגם שופטי המדינה לא היו מענישין אותם כל כך או לגמרי לא היו מענישין את העכו"ם שהיה הורגו ואפילו באופן שהשופטין היו מענישין באיזה עונש קל הא היה שייך לחוש שיהרגהו בצנעא, וגם הא חזינן שחשש לזה פן יעשה איבה מזה שלכן הדפיס למטה הגה על זה שכוונתו הוא רק במדינת אַנְדַיָא [הודו] ואם לא היה זה חשש סכנה לכלל ישראל לא היה צריך להגיד זה, וכיון שאיכא עכ"פ ספק הא אף בשביל ספק קטן הוא לקולא בפקוח נפש.

ועיין בחת"ס חיו"ד סימן קל"א שכתב בפירוש ואם יש באיבה זו חשש סכנת נפשות יש להתיר אפילו מלאכה דאורייתא. ולשון הדברי חיים (ח"ב או"ח סי' כ"ה) אחר שכתב דמשום איבה לא מחללינן שבת באיסור דאורייתא שמסיק, אך המנהג ברופאים שמקילין ושמעתי שהוא מתקנות ארצות להתיר להם, שלכאורה לא מובן איזה תקנה שייך בזה, וצריך לומר שכוונתו שאף שסובר בעצמו דאין לחוש לסכנה בשביל איבה, מ"מ לא אמר למחות בהרופאים שמקילין דהוא משום דלא ברור לו שליכא חשש סכנה מהטעם דאומדנא שלו שאין לחוש לסכנה הא היה זה רק על מקומו שאולי היה במקומו והסביבה הרבה רופאים ולא היה איכפת להו כל כך שאף שודאי ניתוסף שנאה יותר בשביל זה הוא שנאה בעלמא כסתם שמעולם מעכו"ם לישראלים שיש שונאים ביותר שמ"מ אין בזה ענין סכנה, אבל ידע שודאי איכא מקומות שלא מצוי רופאים שיש שם חשש סכנה, אבל כתב שנוהגין הרופאים להקל גם במקומו ואינו מוחה בהם כי שמע שאיכא תקנה להתיר להם בכל מקום מטעם שלא יטעו להחמיר אף במקומות שהאיבה יביא לסכנה, כהא דמצינו בט"ז סימן שכ"ח סק"ה שאף במזומן נכרי יעשו גדולי ישראל ומביא מהא דנמצא הרבה פעמים בגמ' נמצאת מכשילם לעתיד לבא, וכ"ש בזה שאיכא

כשלון גם תיכף משום שמצוי חולי עכו"ם מסוכנים בכל מקום וזהו טעם תקנת הארצות ואין זה ענין תקנה אלא מעיקר הדין לדידהו ולשון תקנה הוא על שיפרסמו זה, (עיין במנחות דף ס"ח ע"ב איכא לשון התקין לכוונה זו). והדברי חיים בעצמו אולי היה סבור דממקום למקום לא יבואו למילף עכ"פ לא מיחה אף במקומו שלא היה חשש סכנה, אבל בזמננו יש לחוש לסכנה כמדומני בכל מקום, וגם מצד פרסום הידיעות ע"י העתונים תיכף מה שנעשה בכל העולם איכא המכשול למילף ממקום למקום וגם הסתה להגדיל השנאה עד לרציחה גדול עי"ז לכן פשוט שבזמננו יש לדון זה כסכנה ממש, ויש להתיר כשנזדמן זה.

מה ששמע בשם האדמו"ר מקלויזענבורג שליט"א שלא יקחו שכר עבור הריפוי ודאי אסור להרויח מחלול שבת אלא שצריך לעשות רק מדין הצלה, וגם הוא עצה טובה שלא יבא לטעות ולומר שיש בזה חשש סכנה אבל לומר שעי"ז יהא מלאכה הצריכה לגופה אין זה נכון לע"ד, וסברת טהרת המים דבשביל פקוח נפש הוא מלאכה שא"צ לגופה היא סברת מהרי"ק (סי' קל"ז) עיין בתשובותי אג"מ ח"א דאו"ח סימן קכ"א. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן פ

יצאו להציל מתי מותרין לחזור למקומן סוף חדש סיון תשל"ח. מע"כ נכדי היקר הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א.

הנה בדבר אלו שנתאגדו בנוא יארק וברוקלין לחבורה להצלת נפשות באשר שכמה פעמים אירע בכאן שאוכלוסי ישראל בחסד השי"ת הם מרובין, שאדם אחד בין בבית בין ברחובות פוסק מלנשום וכשמביאין לו שמה תיכף מיכל חמצן (אקסעדזען טענק) ועוד מיני כלים מדברים המועילין תיכף ממש הוא הצלה גדולה ויש שיותר לא צריך ויש שמועיל עד שיוכלו להביאו לרופאים באיזה בית חולים שבענין זה הוא ממש הזריזות אף לרגעים נחוץ מאד לקיום נפשו, ובלא זה עד שיבואו רופאים מבית החולים ומבתיהם נמשך זמן עד שכבר אין תועלת, ודאי דבר גדול הוא ויישר חילם וכוחם ויתברכו מהשי"ת כל החברים שנתאגדו לעשיית עניני הצלה אלו לשם שמים להצליח במעשי הצלתם ולהתברך בכל.

וכשאירע זה בשבת ויום טוב ומצוי גם שיארעו שנים ושלשה במשך השבת בלילו ויומו הרי ודאי לילך עם מיכל החמצן למקום שנמצא החולה תיכף בין למקום קרוב מאד שהצורך הוא שהחבר שנודע ראשון ילך תיכף למקום שנמצא עם המיכל בידו שהוא

הוצאה והכנסה לכרמלית ואף לרשות הרבים ועוד מלאכות הצריכין לכך שהוא בעניני חשמל (עלעקטרי) וכדומה ובין למקום רחוק אף במקצת שאם ילך ברכב (מאשין) יהיה זה אף רק במשהו זמן קודם אף שניתוסף הרבה מלאכות בהולכת הרכב בהבערת הגעז ובכבוי הא ליכא שום ספק דאפילו כמה מלאכות נדחין בשבת לפקוח נפש אפילו לספק רחוק וכ"ש בזה שהקדימה הוא עיקר גדול בהצלה זו, ואף אם בריצה יבא אף בלא רכב בקרוב הרי יהיה עיף ולא יוכל לעשות מה שצריך, אך אם הוא ביום שמצוי נכרים ובאופן שמכיר שאין לחוש לשמא הוא חשוד לגזילה ולרציחה ודאי טוב שיקח את הנכרי שיוליך את הרכב אבל כשהוא בלילה ואף ביום כשאינו רואה נכרי שמכירו ודאי אין לו לבקש נכרי שיש לחוש שישתהא איזה זמן, ואע"ג דאיתא ביומא דף פ"ד ע"ב אין עושין דברים הללו ע"י נכרים מ"מ אם יש להשיג תיכף נכרי להוליך את הרכב אף שהט"ז סימן שכ"ח סק"ה פליג על הרמ"א וסובר שאף שאפשר ע"י נכרי נמי בלא אחור כלל נמי יעשה הישראל בעצמו מחשש שמא אתה מכשילן לעתיד לבא ולבסוף מסיק שיש לחוש גם שלא יעשנה בזריזות כל כך, מ"מ לענין הולכת רכב כשיש צורך שאינו ענין ההצלה ממש ואיכא בזה חלול שבת אף שאין צורך להחולה כגון לענין העמדת הרכב במקום שיניחוהו יותר מצד הנהלת העיר, שענין המחשבה איך לעשות להקל האיסור נמי הוא שיהוי קצת ולא ירגיש בשיהוי זה וגם בעצם הולכת הרכב לא שייך ענין שיהוי דכל מוליך רכב מוליך במהירות האפשרי, טוב יותר ע"י נכרי כשמצוי ליקחנו תיכף בלא איחור אבל כשיש קצת שיהוי א"צ לחכות אף רגע אלא יוליך בעצמו את הרכב.

אבל עיקר מה שיש לדון הוא לענין החזרה לביתו ממקום החולה כשהוא במקום רחוק וא"א לילך רגלי ואף אם אינו רחוק כל כך אבל הוא בלילה שיש לחוש לילך רגלי מצד הרוצחים שמצוין עתה ולהשאר שם כל השבת ואף רק זמן גדול כעד היום ואף באם כשיצטרך לשהות בזה זמן גדול יש לחוש שבני ביתו לא יניחוהו בפעם אחר וגם שהוא עצמו יתרשל, אם יש להתיר לבא בחזרה בנסיעה ברכב. וזה פשוט שבמקום ריבוי האוכלוסין שמצוי שאפשר ליארע לעוד אינשי שיש צורך גם למיכל כי לא הכינו עוד מיכל שיש צורך גדול להביא המיכל בחזרה ברכב אבל הנידון הוא כשיש עוד מיכל בהמקום שנמצאים חברי אגודת הצלה זו וגם יש עוד חברים מאגודת הצלה זו שהוא רק לענין איש זה אם רשאי לחזור בנסיעה ברכב בכלל וגם אם ליכא נכרי שאפשר לסמוך עליו מצד חשש ההתרשלות. הנה מפורש בתוס' עירובין דף מ"ד ד"ה כל שכתבו הא דלא חשיב ליה בפ"ק דביצה (יא ע"ב) גבי הנך ג' דהתירו סופן משום תחלתן דזה אינו חדוש

וכל הנהו צריכי, ופשוט שכוונת התוס' בזה שפשיטא להו דהוא משום דהתירו סופן משום תחלתן אף דבגמ' אמר דלמא להציל שאני דהוא דוקא להציל מאויבים עכו"ם שנפלו על ישראל שיש לחוש שמא ירדפו אחריהם וכעובדא דמייתי שבאותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיין וכדפרש"י דרישא מי שיצא ברשות איירי בעדות החדש ובחכמה הבא ליילד, והוא משום דלתוס' דגם סיפא דכל היוצאין להציל איירי גם בחכמה הבאה ליילד והתירו אפילו לחזור למקומה אף שליכא חשש סכנה כשתשאר שם שהוא רק משום דהתירו סופן משום תחלתן, וכן מפורש בחדושי הרשב"א בביצה דף י"א ע"ב ד"ה בפלוגתא שכתב בפירוש בהקושיא אמאי לא חשיב הא דתנן בעירובין כל היוצאין חוזרין למקומן חכמה הבאה ליילד והוי טעמא דהנך נמי משום דהתירו סופן משום תחלתן, ותירץ דהתם פשיטא דהא תנינן להו וליכא למיתלינהו אלא בהתירו סופן משום תחלתן ומאי קמ"ל, היינו שפשיטא להו דכל היוצאין להציל שהוא סתם הצלות אינו דוקא בלהציל מן הגייס שבאים להלחם על איזה עיר שהוא הצלת רבים ולא מצוי כל כך שאינו ברוב הצלות שהוא גם בהצלת יחיד והם מצוין ביותר כחכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הנהר ומן המפולת ומן הדליקה וגם מן הגייס מצוי יותר בעת שלום שאיזה גזלן אחד או שנים נפלו על איזה איש אחד או שנים שכשבאו להציל הרגו את הגזלנים הרוצחים שאין לחוש כלל לשמא יבואו עוד עכו"ם לנקום בישראל נקמת הגזלנים שהרגו ולא אוקמי דאיירי דוקא בבאו גייס גדול של עכו"ם להלחם בכל העיר שלזה יש לחשוש שאף אם נצחו אותם והצילו את ישראל מבני עיר זה יש לחוש שיחזרו לרדוף אחריהם, ולכן פשיטא להו לתוס' ולרשב"א שאיירי ברוב ענייני הצלה ובשעת שלום והוא גם בהצלת יחיד שנמי חוזרין למקומן שהוא רק מטעם התירו סופן משום תחלתן.

עכ"פ מפורש בתוס' ורשב"א שמותר לחזור אף רק משום חשש התרשלות דזהו ענין התירו סופן משום תחלתן, והתוס' כתבו דאין בזה חדוש כלל, ומלשון הרשב"א משמע שהפשיטא הוא לא מצד שלא צריך להשמיענו דין זה אלא דפשיטא זה ממתני' דעירובין משום דליכא למיתלינהו אלא בהתירו סופן משום תחלתן, ויותר נראה דגם זה אינו חדוש דכתבו התוס' הוא כדכתב הרשב"א שאינו חדוש לפרש טעם זה במתני' דהא מסקי וכל הנהו צריכי כדאמרינן התם שהוא רק לענין שטעם המשנה הוא משום דהתירו סופן משום תחלתן דאמר שם בביצה על כל מתני' דהקשה שם על עולא דאמר ג' דברים התירו סופן משום תחלתן עור לפני הדורסן ותריסי חנויות וחזרת רטיה במקדש מאי קמ"ל עולא הא תנינא כולהו ותירץ משום דיש גם לפרש מטעם אחר קמ"ל עולא שהוא

משום דהתירו סופן משום תחלתן וכן הקשה על רחבא א"ר יהודה דמוסיף פותח חביתו ומתחיל בעיסתו על גב הרגל מאי קמ"ל תנינא ותירץ משום דאפשר לפרש מטעם אחר קמ"ל דהוא מטעם התירו סופן משום תחלתן הרי הא דאמרינן התם הוא כהרשב"א שא"כ גם בתוס' צריך לומר דזה אינו חדוש לפרש כן במתני' אף שבעצם הדין הוא חדוש. וצריך לפרש לדידהו סוגיית הגמ' דמקשה על הא דוכל היוצאין להציל חוזרין למקומן ואפילו טובא כשביתן רחוק יותר מאלפים והא אמרת רישא אלפים ותו לא וע"ז אמר הגמ' ומאי קושיא דלמא להציל שאני דרישא ביצא ברשות לעדות החדש שדוחין את השבת על מהלך לילה ויום שלא שייך להתיר להם איסורין שאינו בדין דחיה שהוא לאחר שבאו, ורק נתנו להם מתקנת ר"ג אלפים אמה לכל רוח שאיסור דרבנן זה לא אסרו להם, ול"ד לאיסור לצאת חוץ לאלפים אמה שאף שהוא ג"כ מדרבנן דהוא איסור מהיותר חמורים דאית לו אסמכתא בקראי.

וגם מסתבר לע"ד שאין תקנת ר"ג בבאין להעיד על עדות החדש שידחה איסור זה דרבנן אף שלשאר מצות דאורייתא אף למצות מילה לא נדחה שום איסור דרבנן מאלו שאין הכרח לדחייתם במצות מילה דהיה אפשר לעשותן מערב שבת, אלא שהתקין להחשיב כלא נאסר כלל להם דהתקין שיתחשב להם שכן היה תחלת הדין, דהא לכאורה קשה מאד לשון המשנה ולא אלו בלבד אמרו אלא אף חכמה הבא לילד והבא להציל מן הגייס ומן הנהר ומן המפולת ומן הדלקה הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים אמה לכל רוח, הא ודאי חכמה הבא ליילד והמציל מן הגייס וכדומה עדיפי מלילך לעדות החדש ואם נזדמן למי שראה את החדש שצריך לילך להציל נפש ולרפאה ממחלה מסוכנת ודאי מוכרח לילך להציל נפשות אף שלא יהיה שום עד לעדות החדש ואם התקין לבאין להעיד לעדות החדש כ"ש שיש לו להתיר להולכין להציל נפשות, ואף שיש אולי לדחוק דיש לחוש יותר שיתרשלו מלילך להעיד לעדות החדש משיתרשלו לילך להציל נפשות, לא מסתבר דהרי לעומת זה החשש דשמא יתרשלו לילך לפקוח נפש אף שהוא חשש קטן ראוי לחוש לו יותר דהרי מחללין שבת לפקוח נפש אף על חשש קטן טובא כדאיתא במתני' דיומא דף פ"ג ע"א שנמצא שחשש התרשלות הקטן להציל נפשות עדיף לחוש לו מחשש גדול לעדות החדש.

ולכן נראה לפרש שכוונת המשנה הוא להוכיח שזה שביצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות לא היה זה איסור קבוע ומוחלט בכל אופן כהא דעצם איסור לצאת חוץ לאלפים אמה וכהוצאה לכרמלית וכדומה רוב איסורין דרבנן, ומה שמותר לילך להצלת נפשות הוא מחמת שפקוח נפש דוחה את השבת אף איסורין דאורייתא, שלכן אחר שבא לשם

ואין לו צורך לענין הצלתו מה שיאסר לילך חוץ לד' אמות היה אסור, אלא אמרו חכמים שהיו עוד מלפני ר"ג מתחלת התקנה לאסור למי שיצא חוץ לתחום לצאת מד' אמותיו שלהיוצאין לפקוח נפש יש להם אלפים לכל רוח, שלכן התקין ר"ג שגם ליצאו ברשות לעדות החדש משום שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת דנמי יהיה כלא אסרו מעולם שרק בשביל זה יהיה להם אלפים לכל רוח במקום שבאו דאיסור ממש אפילו דרבנן אין להתיר כשליכא ענין הדחוי, ואם לא היה באיסור זה יוצא מן הכלל מתחלת התקנה לא היה שייך להתיר יצא ברשות אף למצות עדות החדש אף שהיה זה צורך גדול כדי שלא ימנעו מלבא כשיזדמן בשבת. והוי פירוש לשון ולא אלו בלבד דיצאו לעדות החדש היינו שר"ג התקין להתיר אלא אף חכמה הבאה לילד והבאין להציל שיש בהם ענין פקוח נפש שאמרו חכמים הראשונים להתיר נמי אף שבשבילן לא היו צריכין חכמים להוציאן מכלל תקנת האיסור, דאף אם היה תקנת האיסור שליצא מהתחום שאין לו אלא ד' אמות בסתם נמי היו מותרין לילך אלפין לכל רוח כאנשי העיר שבאו לשם מצד החשש דשמא יתרשלו לבוא לעתיד לבוא מאחר דהוא ענין פקוח נפש, מ"מ אמר ר"ג שלא עשו כן אלא אמרו חכמים שהתקינו שלאלו לא התקינו איסור זה כלל אלא מתחלה אמרו שהם כאנשי העיר, ואף שנזדמן שכבר נעשה מעשה שנמצא שכלפי שמיא היה גלוי שלא הוצרכו לילך כלל שלילך יותר אחר שנודעו שנעשה מעשה אין להתיר אף שנמצאים רחוק מן העיר כשליכא סכנה מלהיות שם עד מוצאי שבת, ולחוש שמא ימנעו בשביל זה מתחלה לצאת מביתם משמע שכיון שזה אינו מצוי כלל שבאמצע הדרך יודעו בברור מאיש נאמן שנעשה מעשה, דהא אף כשיש רק קצת ספק מחוייבין עדיין לילך למקום המעשה, ובשבת לא מצוי שיהיה שם אנשים נאמנים בדרכים, אין לחוש לשמא ימנעו לעתיד בשביל חשש רחוק זה, דמ"מ ליכא עלייהו האיסור דכשיצא מתחומו אפילו באונס אין לו אלא ד' אמות מאחר דבתחלת תקנת איסור זה אמרו חכמים שתיקנו איסור זה שליכא על היוצאין ברשות התורה אלא שיש להם אלפים לכל רוח כאנשי העיר שממילא איכא בכלל זה גם שאם נודעו באמצע הדרך אחרי שכבר יצאו מתחומם יש להם אלפים לכל רוח ממקום שנאמר להם. וממילא היה שייך מה שהתקין ר"ג שאף כשיצאו ברשות לעדות החדש שאיכא ענין דחיית איסורין יותר ממה שמוכרח להמצוה דהוא רק ההליכה לשם שנמי הם בכלל אלו שלא אסרו עלייהו דאף שחכמים דמתחלה שתיקנו לא הוציאום מן הכלל התקין שיתחשב זה כהיסח הדעת ושגגה שלא הוציאו גם זה מכלל האיסור אלא גם זה הוא בכלל יצא ברשות שיש לו אלפים לכל רוח. והוא פירוש נכון וברור.

וניחא לפ"ז מה דלא חשיב להא דר"ג התיר שיהיו מהלכין אלפים אמה לכל רוח בפ"ק דביצה בהדי הני דהתירו סופן משום תחלתן משום דבנתינת אלפים לכל רוח שהתקין ר"ג לא התיר איסור אלא שבשביל סופן אמר שאין זה ענין דחיית איסור לדידהו אלא שליכא איסור אבל איסור הא לא התיר להן, ובעירובין אה"נ דלא הקשו מדין זה שיש להן אלפים לכל רוח כלל אלא מהסיפא דכל היוצאין להציל חוזרין למקומן דרק זה דהתירו לחזור למקומן אפילו טובא הקשו משום דאיסור תחומין דאלפים הוא איסור קבוע ומוחלט לכל בכל אופן אלא שהתירו לדחות מחשש התרשלות גם החזרה הוא שייך להחשיב בכלל אלו שהתירו סופן משום תחלתן אבל מרישא לא הקשו והוא מטעם דכתבתי, והתוס' דר"ה כ"ג ע"ב אולי מאחר שמה שלא תיקנו מתחלה היה זה משום תחלתן נמי ניחא להו יותר לומר דהוא משום דפשיטא דבשביל טעם זה דמשום תחלתן הוא.

אבל אמר בגמ' בעירובין שהקושיא היתה מהצלה על הצלה דר"ג הא הוכיח מחכמה הבאה לילד והבא להציל מן הגייס שג"כ לא התירו להם איסור דחוץ לאלפים אחר שהצילו אלא רק שלא תיקנו לאסור עלייהו האיסור דיוצא חוץ לאלפים אין לו אלא ד' אמות והכא תנן דיוצאין להציל דהוא חכמה הבאה לילד אף לחזור למקומן אף שהוא טובא יותר מב' אלפים. ואף שבעצם לא קשה דהא ודאי איכא חלוק ביוצאין להציל דבאלו הצלות שלא ידוע כמה זמן שייך שימשך כגון חכמה הבאה לילד שלא ידוע כמה זמן הוא דלפעמים נמשך משעה שהתחילו חבלי לידה גם יותר ממעת לעת והחכמה יודעת זה הרי באה מתחלה אף לישב שם יותר מיום השבת, וכן הבא להציל מן הגייס ומן הנהר נמי לא שייך שידעו כמה זמן ימשך זה, ואף מן המפולת ומן הדליקה הרבה פעמים אין ידועין דאם נפלו עליו גל גדול הרי אפשר לימשך ג"כ יותר מיום השבת, ואף בדליקה אפשר שתעשה דליקה גדולה שימשך יותר מיום השבת שאלו כיון שידעו מזה ומ"מ באו כחיוב התורה להצלת נפשות ולא נתרשלו, לא שייך לחוש לשמא יתרשלו כשיעזור להם השי"ת ונגמרה מלאכת ההצלה בזמן קצר אם יהיו נאסרין לחזור למקומם דהרשלנין הרי גם כשנתירם לחזור יתרשלו ולא יצאו כלל מחמת דידעו שאפשר שתמשך זמן גדול ויראי ה' שבאו אף שידעו דהוא מלאכה קשה ואפשר שתמשך זמן גדול הרי לא יתרשלו גם כשיהיו אסורין מלחזור כשנגמרה מלאכת ההצלה בזמן קצר דהוא עוד נקל מלעשות מלאכה, שלכן רק מה שיש להקל עלייהו בלא איסור שיוכלו לצאת מהד' אמות שהוא ג"כ צער בלא צורך דהוא בזה שלא תיקנו מתחלה עלייהו דיצאו ברשות האיסור יציאה מד' אמותם הקלו לעושי מצוה, אבל לא שייך להתיר להם לעבור איסור

יציאה חוץ לאלפים שזה הא נאסר בכל אופן ורק שנדחה בשביל פקוח נפש שלחזור שאינו שוב פקוח נפש לא שייך שידחה.

וגם אפשר שלצאת חוץ מד' אמות אף כשיצטרכו להיות שם כל יום השבת איכא זמנים קטנים שלא יצטרכו לעבוד במעשה הצלתם וכשיהיו אסורין לצאת מד' אמותם הוא הוספת צער על עבודתם שבאו, לזה איכא אולי גם חשש קטן דהתרשלות לא אסרו מתחלה עלייהו יציאה מד' אמות אלא נתנו להם אלפים כאנשי העיר ואם הוא בדרך שיהיה להם אלפים לכל רוח במקום שנמצאין. ואם הוא הצלה כזו שידוע היה שהוא רק לזמן קצר כגון רופא שבא לראות את החולה ולעשות סמי רפואה שידוע שכל צורך ביאתו להפקוח נפש הוא זמן קצר, וכן לפייס איזה ממונה מהשלטון שכעס על איזה ישראל ורוצה לדונו בהריגה שדרך הפיוס הוא במתנה חשובה שיביא לו או ע"י מכירו שיועילו בקשותיו שהוא רק לזמן קצר, וכדומה הרבה אופני הצלות שידוע שהוא רק זמן קצר אם נאסור לחזור למקומו יש לחוש להתרשלות שבזה התירו סופן משום תחלתן.

וצריך לומר דהוא משום דסתמא תנן במתני' דכל היוצאין להציל דמשמע דאיכא דבר שכולן שוין מטעם לא פלוג ולא יהיה דבר זה תלוי באומדנא דאינשי, וע"ז א"ר יהודה אמר רב שלענין חזרה בכלי זיינן שוין דאסור להניח הכלי זיין בשום מקום ולא לסמוך על אומדנא דאינשי שאין שוב מה לחשוש, אבל לענין חזרה לביתם שהוא יותר מאלפים תלוי אם הוא הצלה כזו שהיו סוברין שאפשר שיצטרכו לשהות שם יותר מיום השבת אסורין לחזור לבתיהן ואם הוא הצלה כזו שהיא רק לזמן קצר יהיו מותרין, ומה שחוזרין בכלי זיין שנאמר בלשון תקנה הוא דאסרו בתקנתם לסמוך על האומדנא שאין מה לחוש דהא ודאי בראשונה שהיו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה הא נמי ידעו דאף בשביל חשש קטן מותר לחלל שבת שא"כ ודאי היו מניחין שם אחרי שהיה ברור להם שאין מה לחוש אבל כיון שאירע פעם אחת שהכירו בהן אויבים שלא כמו שחשבו באומדנא שלהם גזרו בתקנתם שאסור לסמוך על שום אומדנא הברורה שממילא נחשב כל הנחת כלי זיין מידם אפילו אחר שכבר הצילו לסכנה שמותר ממילא לחלל שבת, כן נראה מוכרח הפירוש אליבא דתוס' עירובין והרשב"א.

ולכאורה פירוש זה מוכרח בגמ' דלפרש דלמא להציל שאני כפרש"י דהבא להציל שאני הוא דיש לחוש שמא אויבים ירדפו אחריו הלכך אפילו טובא יכנסו לעיר, לא מובן מאי כוונתו אם הוא לעיר שנלחמו עליה ואיירי שבני העיר הוכרחו לצאת מהעיר לרדוף יותר מאלפים מחוץ לעיר ונצחו אותם שם שהיה רחוק מהעיר והתיר להם ליכנס להעיר שהוא יותר בטוח מלהשאר חוץ לעיר הוא דחוק שכמעט אינו כהמציאות דאין יוצאין

מחוץ לעיר להלחם ואם אירע שיצאו פשיטא שהוא סכנה ומאי קמ"ל, וברש"י ודאי אין לפרש כן דהא כתב בלשון יחיד שמא אויבים ירדפו אחריו הרי משמע דבני העיר לא יצאו מעירם אלא לגרשם מהעיר. ואם הוא להעיר שיצאו משם, הא אדרבה אם יש לחוש שמא האויבים ירדפו אחריהם כשיראו שיוצאין מן העיר הרי עדיין לא היתה הצלה גמורה, וצ"ע כוונת רש"י, ואולי כוונתו דלזה שבא להציל והציל יש לחוש שאותו ירדפו אויבים העכו"ם ביותר למסור אף נפשם עליו להורגו וכשיהיה כאן יש לחוש שאף שכבר ייראו העכו"ם להלחם על העיר יארבו אחריו לבד בסתר והוא לא יחוש כל כך ליזהר לכן טוב לפניו יותר כשיחזור לביתו שרחוק מהם ולא ידוע להם היטב לעשות בסתר שלא ירגישו בם שלכן מותר לחזור לביתו אף שהוא יותר מאלפים, אבל הוא דוחק דאם יש לחוש לזה פשיטא ומאי קמ"ל דבשלמא בחזרה בכלי זיין הוא חדוש גדול דאף שברי לפי האומדנא גזרו שלא לסמוך על האומדנא ואסור להם להניח כלי זיינם מידם וגם שאין צריכין בשביל זה להשאר במקום שנלחמו אלא שמותרין לחזור להעיר אם יצאו משם לצורך ההצלה אף שיעברו על איסור הוצאה והכנסה וטלטול ד' אמות ברשות הרבים אף שלפי האומדנא ליכא סכנה כשישארו שם, אבל לחזור לביתו שהוא חוץ לאלפים לא נאמר בגמ' תקנה כזו שמסתבר שאם ברור שאין מה לחוש אסור מצד פקוח נפש אם ליכא היתר מעצם החזרה לפ"מ דסובר רש"י לדחוי הגמ' אלא דאיירי שיש לחוש שא"כ פשיטא, וצ"ע.

וכן מה שפי' בתירוץ רנב"י דכאן בנצחו ישראל אלפים ותו לא ובנצחו אומות העולם חוזרין למקומן ואפילו טובא לא מובן דאם אומות העולם נצחו וא"א לעמוד כנגדם הרי כל אנשי העיר צריכים לברוח ולא שייך לחלק בין אנשי העיר להבאים להציל ולא שייך לקבוע מקום, וגם פשיטא הוא ומאי קמ"ל, וגם הא משמע דהבאין להציל הצילו ולא כשלא הצילו. ולפ"מ שפירשתי לתוס' והרשב"א נראה לפרש דודאי איירי בהצילו אותם אבל החלוק הוא דבנצחו ישראל ממש היינו שיד ישראל תקיפה לא רק בזמן שתקיפה ממש היינו בזמן הבית ובזמן שלום ואירע שבאיזה מקום נפלו נכרים על איזה עיר ובאו ממקום אחר והצילום אלא אף כשנמצאים ישראל תחת יד מלכי אומות העולם אבל תחת מלך חסד שאינו מניח להעכו"ם להלחם עם ישראל אך אירע באיזה מקום נפלו נכרים ובאו ממקום אחר והצילום חוזרין למקומן אף שרחוק, משום שבאופן כזו ידעו שלא יצטרכו להיות שם הרבה כי הרי יראים לשהות וגם אפשר שהיו סבורין שיותר קרוב שלא יצטרכו לשהות ולכן מותרין לחזור לביתם אפילו טובא, וכאן איירי כשנצחו אומות העולם דיושבין במדינה שאין המלך מקפיד על זה שהנכרים נופלים על ערי ישראל אף

שאינו מסייע אותן אבל לא יענישם שאין הנכרים שנפלו יראים שא"כ הרי יותר היה להם לחשוב שיצטרכו לשהות הרבה דלכן אסור לחזור למקומן כשהשי"ת עזר להם והצילו בזמן קצר אין חוזרין למקומן אלא נותנין להם אלפים לכל רוח, וזהו פירוש נכון. עכ"פ לתוס' עירובין והרשב"א ביצה ברור שבענין הצלה שא"צ לשהות התירו לחזור אף באיסור דאורייתא דתחומין י"ב מיל ואף שיצטרך להוציא ולהכניס ולהעביר ד' אמות דכלי הזיין, שא"כ גם בהצלה זו שברוב הפעמים הצורך לשהות יש להתיר לחזור עם הרכב כשאין יכול להשיג נכרי שיוליכנו ברכב אף רק בשביל זה שיש לחדש לסופן משום תחלתן, וכ"ש כשא"א לו להשאר שם מפני חשש ליסטים ורוצחים שמצוי בשנים אלו במדינתנו וגם כ"ש כשצריכין שמיכל החמצן יהיה בחזרה כדלעיל.

והנה הרמב"ם פ"ב משבת הכ"ג כתב על מי שיצאו לעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד העכו"ם בשבת וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבא והוא כשיטת התוס' והרשב"א, וסובר כן בהלכו לעזור להם כשצרו על איזה עיר שהוא ענין מלחמה עם הרבה עכו"ם שודאי היה להו ספק דשמא יצטרכו להיות שם יותר מיום השבת דעכ"פ יש לחוש להתרשלות כשלא יניחום לחזור לבתיהם כשיעזור להם השי"ת שיצילו בזמן קצר. אבל קשה לכאורה ממש"כ הרמב"ם פכ"ז הי"ז דכל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם או מן הנהר או מן המפולת יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, שמשמע שאסור להם לחזור לבתיהן, ורק אם היתה יד עכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו בו הרי אלו חוזרין בשבת למקומן ובכלי זיינן, ומש"כ בהגהות יד איתן בפ"ב דקיצר רבינו כאן וסמך אמה שכתב בס"פ כ"ז דהיינו דוקא כשהן מתפחדים לישב במקומן שהצילו בו לבד שהוא דוחק גדול לא נכון כלל, דהא איכא הרבה חלוקים מש"כ בפ"ב ולא כתב בפכ"ז ומש"כ בפכ"ז ולא כתב בפ"ב, דבפ"ב לא כתב שלחזור למקומן הוא דוקא כשיד העכו"ם תקיפה ולא כתב כשהיו מפחדים, וכתב טעם שהוא כדי שלא להכשילן לעתיד לבא, ובפכ"ז כתב אם היתה יד העכו"ם תקיפה וכתב והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו, ולא כתב טעם כדי שלא להכשילן, וגם עצם מעשה ההצלה הוא אחרת דבפ"ב הוא בעכו"ם שצרו על עיר ישראל ובפכ"ז ביוצאין להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם. ובכלל לא מובן דאם איירי גם בפ"ב במתפחדין לשבות במקום שהצילו הרי הוא סכנה להשאר שם לשבות ולמה הוצרך לטעם שלא תהא מכשילן שהוא טעם להתיר אף בליכא שום חשש סכנה, וגם לא מפני התקנה בשביל המעשה שהיה שאין צורך לשום תקנה בזה, דהתקנה היה לזה שאסרו לשום אינשי לסמוך על האומדנא שלהם ולהניח הכלי זיין

מידיהם כמפורש בלשון הברייתא שגם מתחלה לא היו מניחין הכלי זיין כשלא אמדו שליכא שום חשש דגם דורות הראשונים ידעו שנדחה שבת בשביל ספק נפשות וגם הא איירי בעובדא שחללו שבת להצלת ישראל, אלא כשאמדו בדעתם שאין שוב מה לחוש הטמינו הכלי זיין, ואירע פעם זה האחת שטעו באומדתן שאין מה לחוש, שלדינא היה מקום לומר שאין לחוש בשביל פעם אחת שטעו כיון דמשמע שמתחלה כבר נזדמן איזה פעמים שלא נאמר בפעם השני הכירו בהן אויבים אלא פעם אחת דמשמע שכבר אירעו הרבה פעמים שהיתה אומדנא שלהם נכונה שא"כ אף שאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב אפשר היה לן להתיר מאחר שמה שאירע היה משום טעות שאפשר אין לחוש לטעות כשיאמרו שברי להם שאין מה לחוש משום שדעתן יותר גדול, והתקינו שאסור לשום אדם אפילו הם רבים לסמוך על אומדנתם שאין מה לחוש ולהניח הכלי זיין מידם, ותקנה זו לא היתה אלא רק על הכלי זיין שלהיכן שילכו יהיה הכלי זיין אצלם, אבל לא שייך תקנה זו שיחזרו למקומם הרחוק יותר מאלפים, דהא אדרבה בשביל זה דיש לחוש שעדיין לא עברה הסכנה מאנשי העיר שהיו בסכנה הרי יש להם להיות כאן ולא שילכו מכאן לבתיהם, ואיך שייך להתיר להם עוד איסורים וכמפורש ברש"י בכלי זיינן למקומן הוא רק האלפים דשרי להו, עכ"פ לא מתורץ כלום בדברי היד איתן לבד שכל דבריו מוקשין.

וגם באליהו רבא סימן ת"ז לא ראיתי שום תירוץ על הרמב"ם, וגם עצם דבריו מוקשין דהוא מפרש נצחו אומות העולם הוא במקום זה שהלכו להציל ולא יכלו להציל ונשאר עוד בקושיא על לשון הרמב"ם פכ"ז שכתב ואם היתה יד העכו"ם תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו שהוא סתירת דברים ועל הלבוש דפסק בנצחו כותים והצילו ישראל חוזרין למקומן עיי"ש, דהא ודאי איירי דנצחו ישראל במקום זה דאם נצחו כותים איך רשאין לחזור למקומן הא צריכין להיות פה לעוזרם ואם א"א לעזור הרי גם אנשי העיר צריכין לברוח ומ"ש הם מאנשי העיר, וגם מה שייך איסור תחומין אף בלא חזרה למקומן הא צריכין לברוח למקום בטוח אפילו יותר מי"ב מיל אם ליכא מקום בטוח, שלכן בהכרח איירי שבמקום זה הצילו ישראל אך כיון שבעצם הם בגלות תחת מלכי עכו"ם שאף שלא יסייעום מ"מ לא איכפת להו שיהרגו מישראל מתפחדים לישב שם וצ"ע דבריו לנו בעניותנו.

והנכון בשיטת הרמב"ם דבעכו"ם שצרו על איזה עיר הרי אלו שבאין להציל צריכין לגרש את העכו"ם שהם מחוץ לעיר וכשבאו לשם אנשים בכלי זיין שבכחם בעזר השי"ת להרגם ולגרשם הוא זמן קצר ברוב הפעמים, וכשיראו שבאין לעזרה לא יבואו שוב שלכן

יש יותר לתלות שידעו שעל זמן קצר הלכו לשם דלכן רשאין לחזור לבתיהם אפילו יותר מאלפים ויותר מי"ב מיל מטעם כדי שלא להכשילן לעתיד לבא ואף אם נימא שהיה להן ספק שמא יצטרכו לשהות סובר נמי דיש לחוש להתרשלות כדלעיל, ובכלי זיין שמותר הוא מצד התקנה. ובפכ"ז לא הזכיר עכו"ם שצרו אלא כל היוצאין להציל נפשות ישראל מיד עכו"ם שלשון זה משמע שכבר נלחמים בעיר שאיכא שם כמה מקומות דכל בית ובית הוא מקום בפני עצמו ויכולין להתחבא והמצילין צריכים לחפש בכל הבתים והחצרות ובכל המחבואות שאפשר ואי אפשר להם לידע איך שניצולו עד זמן גדול שלכן אף שאירע שנודעו שכל העכו"ם כבר הלכו מהעיר בזמן קצר לא התירו להם לחזור לבתיהם שליכא חשש התרשלות מאחר שבתחלה הלכו על דעת כך כדלעיל. ובהא דרנב"י מפרש הרמב"ם כרש"י דבנצחו ישראל יש להם אלפים והוא מטעם דבארתי דליכא היתר דסופן משום תחלתן משום דידעו שיותר נוטה שיצטרכו לשהות עד אחר השבת. אבל בנצחו אומות העולם היינו שהמלך לא איכפת ליה שיפלו על ערי ישראל אף שאינו מסייען דיש לחוש שיחזורו אבל אנשי העיר בשביל חששא כזו לא יברחו מבתיהם שהוא דבר קשה מאד לפניהם אבל אנשי העיר האחרת שאין להם צורך להיות בכאן דאדרבה הם דרים בעיר האחרת הרחוקה אשר אין שכניהם העכו"ם רשעים מתפחדים מאחר דיש לחוש שיבואו עוד הפעם אין לחייבן להשאר שם מאחר שלפי שעה הצילם ובשביל שלא יבואו עוד הפעם הא אין לחייבן דהא אין לחשש זה סוף שלכן גם בני העיר אין יכולין לחייב את אלו שבאו מעיר אחרת שיהיו שם יותר אלא צריכין לצאת מן העיר, שלכן הם רשאין בשביל חשש קטן לילך לבתיהם אף שבני העיר רשאין להשאר בעירם, שזהו חדוש גדול דאיכא חשש פקוח נפש שאלו שקשה להם לילך מכאן מפני שהוא מקום דירתם רשאין להשאר בעיר ואלו שבאו ממקום אחר להצילם והצילו בפעם זה רשאים לחלל שבת ולחזור לבתיהם משום החשש שיחזרו, ודין זה הוא דין בעצם לא מענין תקנות וחששות דהתרשלות דלכן אם גם הם אינם מפחדים לשבות שם משום דליכא חשש אסור להם לחזור אלא יש להם אלפים לכל רוח וזהו באור מוכרח וגם נכון ברמב"ם, וא"כ גם להרמב"ם ברור שבעובדא דידן מותרין לחזור כדי שלא להכשילן לעתיד לבא. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן פא

יציאה בשבת במכשיר קשר קטן הנצרך להצלת נפשות ב' דר"ח אדר תשל"ט. מע"כ נכדי היקר והחביב לי מאד הרה"ג מוהר"ר מרדכי טענדלער שליט"א.

בדבר העוסקים בעניני הצלה שהוא ענין גדול של פקוח נפש בערים גדולות כנוא יארק וברוקלין וכדומה שלובשין על בגדיהם מכשיר קשר (ראדיא) קטן שבזה שומע מה שמצוין אותו מהמשרד (האפיס) של חברת הצלה לאיזה מקום שצריך לילך להציל כדי שיוכל תיכף בלא שום שהיות ליקח מה שצריך להצלת הנפש שנשאלת ע"י חברך ר' זאב שמואל יעקב פייערשטיין שליט"א, אם יכול לצאת שהוא דבר קשה מאד לפני חברי ההצלה שביום השבת לא יצאו כל היום מהבית וימנעו בשביל זה הרבה מלהיות מחברי ההצלה.

והנה מהא דתנן לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת בשבת דף ס"ג ע"א תנן שם הטעם שפליגי על ר"א שסובר דנחשבו לתכשיטין דאמרו חכמים משום שאינן אלא לגנאי, אלמא דאף שהן דברים שאינם עניני הלבשת הגוף וגם אינם קישוטין שמייפין את האדם דאינם מזהב וכסף אלא ממינים שאין מייפין כלל כברזל ועצים, נעשו בחשיבות תכשיטין מאחר דזה מראה חשיבות האדם שהוא גבור שהוא חשוב לעלמא וצריכין ליה לעניני הצלה כשבאין עכו"ם בגייסות על ערי ישראל, ולמד ר"א זה מקרא דכתיב חגור חרבך על ירך גבור שמסיק הקרא הודך והדרך, היינו דלכן הוא הודך והדרך, דהוא משום דבזה נראה גבור דהוא חשיבות ומעלה אף שלא בשעת מלחמה.

והנה פליגי שם אמוראי אליבא דר"א מה השיב לרבנן על מה שהקשו לו וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח דלחד לישנא השיב בברייתא לפי שאינן צריכין שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב והקשה הגמ' ותיהוי לנוי בעלמא ותירץ אביי מידי דהוה אשרגא בטיהרא, ולאיכא דאמרי השיב דאף לימות המשיח אינן בטלין כשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד גליות לבד, ולכאורה תמוה הא עכ"פ גם שמואל מודה דעל ישראל לא יבא שום גוי למלחמה דהא אמר שבימות המשיח לא יהיה שעבוד גליות שדוחק לומר דכוונת שמואל שיהיו מלחמות גם על ישראל וילחמו הגבורים בכלי זין אבל אומר שבכל המלחמות ינצחו ישראל ולא יהיו משועבדים לשום עם בעולם ומאחר שיהיו מלחמות יצטרכו לכלי זין, דהא מפורש בעירובין דף מ"ג ע"ב אליהו לא אתי במעלי שבתא משיח אתי דכיון דאתי משיחא הכל עבדים הן לישראל והוא מהפחד הגדול שזה אינו מצד היראה מהכלי זין, וכמה מלחמות למלכים הצדיקים היה בלא כלי זין כמו ליהונתן ולדוד עם גלית ולאסא וליהושפט ולחזקיה שנצחו בלא כלי זין שא"כ ודאי מלך המשיח לא יצטרך לכלי זין, וברמב"ם אף שכתב בפי"א ממלכים ה"ד שמלך המשיח ילחם מלחמות ה' שיש מקום לומר שיהיה בכלי זין הרי כתב אח"ז בפי"ב ה"ב שרק מלחמת גוג ומגוג יהיה בתחלת ימות המשיח

שמשמע שאח"כ לא תהיה עוד מלחמה בימות המשיח, ובקראי דיחזקאל לא הוזכר כי מלך המשיח וישראל ילחמו בכלי זין אלא השי"ת יהרגם בדבר ובדם וגשם ואבני אלגביש ואש וגפרית, והכלי זין שהביאו גוג ומגוג לא יקחום להיות אצלם לצורכי מלחמות אלא בערו בהם אש, הרי שלא יצטרכו ישראל לכלי זין בימות המשיח, ולכן כתב הרדב"ז בפי"ב ה"א לתרץ קושית הראב"ד מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם כפשוטם בארץ ישראל אבל בשאר ארצות יהיו מלחמות, וכן כתב מהרש"א שבת שם בח"א ע"ז דאמר שמואל דלא יהיה לישראל שעבוד מלכיות אבל באומות העולם יהיו מלחמות וקרא דגם גוי אל גוי לא ישא חרב יהיה רק לעוה"ב והוא כרדב"ז, וא"כ אף לשמואל הרי לא יהיה צורך בישראל לכלי זין. וצריך לומר דכיון שבאומות העולם הא יהיו מלחמות הרי יהיה שם מעלה לגבור שבשביל זה הוו כלי זין ענין נוי בזה שנראה עי"ז שהוא גבור אף שבכאן בא"י אין צורך לגבורים וניתוסף נמי שבח להשי"ת אשר נתן פחדו על כל הגוים אשר אין צריכין לגבורים וכלי זין, אבל להסוברין דלימות המשיח כבר לא יהיו מלחמות בעולם כלל אף לא באומות העולם שנמצא שאין בגבורים שום צורך אין זה שום נוי ולא שום שבח למקום בשביל העבר שהיה חשיבות ומעלה בגבורים מאחר שימות המשיח הא עדיפי וחשיבי שכולן יהיו צדיקים ולמה להו להתנאות בדבר שרק כשאיכא רשעים בעולם היה לזה צורך, ומסתבר שמה שאמר אביי מידי דהוה אשרגא בטיהרא הוא ג"כ אלעתיד שגם בלילה לא יהיה חשך דאור הלבנה יהיה כאור החמה שלשרגא לא יהיה שום צורך דבעוה"ז שהלילה הוא חשך וצריכים לשרגא הרי גם ביום הוא ענין נוי וכבוד כדנוהגין שבסעודה חשובה כפורים וסעודת נישואין מדליקין נרות לכבוד ולברית מילה מפורש בסנהדרין דף ל"ב ע"ב באור הנר בברור חיל משתה שם שפרש"י שהוא אור הנר ביום לכבוד ברית מילה וכן בתוס' בד"ה אור שכתבו מכאן נהגו להדליק נר במילה, אלא צריך לומר שכוונתו לעתיד שגם בלילה יהיה באור גדול לא יהיה אור הנר ענין נוי וכבוד משום דליכא צורך אף בלילה.

ועיין במהרש"א בח"א שכתב דאין להקשות מעוה"ב דהוא לאחר תחיית המתים דאז הא לא ישא גוי אל גוי חרב דאם לא קיימי הקראי על ימות המשיח הא עכ"פ קיימי על זמן התחייה שיהיו אכילה ושתיה וכל צורכי חיים הגשמיים אבל לא יהיו אז מלחמות בעולם ויקשה לרבנן על ר"א אחרי שהשיב להם לל"ב דלא יבטלו לימות המשיח מהזמן של אחר תחיית המתים, דאיכא למימר כדלעיל לפי שאינן צריכין, שא"כ נמצא שליכא שום מחלוקת בין הני תרי לישנא לענין התירוץ דר"א דהעיקר הוא לפי שאינן צריכין ורק לענין מה ששאלו מימות המשיח איכא מחלוקת איך השיב להם ואולי צריך לומר דלא"ד

ודאי שאלו אחר שתירץ דאף לימות המשיח אינן בטלין מעוה"ב ותירץ ר"א לפי שאינן צריכין, אך לא מסיק זה הגמ' משום דמוכרחין לומר כן. ונמצא לפ"ז שרבנן דפליגי הוא מחמת שלא סבירא להו טעם דאין צריכין לסלק בשביל זה קושיתם דמ"מ כיון שאיכא חשיבות בגבורים שייך שיהיו כלי זין דמראין חשיבות האדם שהוא גבור ענין נוי מחמת שכן הלכו הגבורים מלפנים, אבל מה שאדרבה פליגי על ר"א הוא מטעם דאינן אלא לגנאי ענין צורך זה שהוא מחמת שיש רוצחים בעולם ושבשביל החטאים באו גם חיילות מאומות העולם על ישראל וגם באים להצר על ערי ישראל ולא היה הזכות להנצל מהם בלא ענין כלי זין שלכן הוא גם זכרון חטאי ישראל שמטעם זה הוא גנאי לא רק לעתיד אלא גם בזה"ז ובערי גליות שצריכין לזה הוא גנאי מה שבחטאינו צריכין לזה ומטעם זה אינם תכשיטין.

וא"כ נמצא שבדברים שליכא גנאי אף שלא יהיה זה לעתיד הוא לרבנן תכשיט מה שמראה על מעלת האדם ועל מעשיו הטובים ואדרבה שלדידהו עוד יהיה זה תכשיט גם לעתיד, אף שלר"א משמע שלא יהיה תכשיט לעתיד מטעם דלעתיד יהיו הכל בריאים ולא יצטרכו לרופאים וא"כ אין לזה צורך דהוא כשרגא בטיהרא, ולרבנן שמה שלא צריכין אינו טעם לסלק הנוי מזה גם לעתיד יהיה זה נוי, אבל בזה"ז שעדיין צריכין העלמא לרופאים ולמתעסקים בהצלת נפשות הוו הדברים לצאת לבושים בהם בחשיבות תכשיטים לכו"ע בין לרבנן בין לר"א. ולכן מכשיר קשר קטן שלובשים כדי שישמעו בכל מקום שיהיו לאיזה מקום צריך לילך להציל מותרין לצאת בהם אף בשעה שאין צריכין לזה גם בשבת משום שהוא בחשיבות בגד, וכ"ש בשעה שצריכין שהוא כמעט תמיד שודאי אמת שהוא דבר קשה מאד שלא יצאו מבית כל השבת שאיכא בזה גם משום חשש דימנעו הרבה מלהיות מחברי ההצלה, ולא שייך להכין נכרים ליום השבת דצריך לזה זריזות יתירא והנכרים שלא איכפת להו בפקוח נפש אף שלוקחים שכר אינם זריזים כלל וכמפורש ביומא דף פ"ד ע"ב דאין עושין כל ענין פקוח נפש ע"י נכרים וכ"ש בחברי ההצלה שצריך זריזות ביותר שאיכא גם היתר זה. והנני זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן פב

ביאור הדברים האסורים משום חשד ומראית העין ר"ח מנחם אב תשי"ט. מע"כ בני אהובי הרה"ג ר' שלו' ראובן שליט"א.

בדבר תירוצך על הקושיא הגדולה ששאלת מה מועיל עדים בנושא סכין המילה בשבת בשעת הסכנה שלא יחשדוהו שנושא חפציו (שבת ק"ל ע"א) מ"ש מכל מקום שאסרו בשביל חשדא שאין מועיל עדים הנה יש מקום לתרץ כתירוצך שאין שייך לאסור על מה שיאמרו שעושה דבר אחר ממש שאין שייך כלל למה שעושה אבל מה שדמית למה שכתבתי אג"מ א"ח ח"א סי' צ"ו בהולך בקאר [במכונית] אחר הדלקת הנרות ל"ד דהתם שהחשש הוא רק מה שלא ידעו הדין אמרינן דאין לחוש לזה דאדרבה ילמדו מזה הדין האמת אבל הכא הרי יש ממש מקום לחשוד שנושא דבר אחר כיון שכן הוא רוב הדברים שנושאין ואין להחשיב להחושדין אותו לטועין יש אולי לאסור, וכדחזינן שהצריכו עדים מטעם זה. ומה שכתבת שהוא כדי שלא יפסלוהו לעדות הוא טעם דחוק דהא יוכל להביא את המוהל ואלו שהיו בשעת הברית שהביא איזמל וגם בעצמו כשיטעון שהיה איזמל למילה או שהוציא דבר לפקוח נפש מסתבר שלא יפסל לעדות אף שהוא מלתא דלא שכיחא כיון שהוא בחזקת כשרות.

וגם בלא זה מסתבר לע"ד שאיסור חשדא שילפינן בשקלים פ"ג מ"ב מקרא דוהייתם נקיים מה' ומישראל הוא איסור מדאורייתא מצד עצמו שמחוייב שלא לעשות דברים שיחשדוהו וגם אחד מהטעמים שצריך להניח פאה בסוף שדהו משום חשדא בשבת דף כ"ג ע"א וא"כ א"צ לחקור איזה גדר איסור שייך להיות בזה דזה עצמו הוא האיסור. ויש שני עניני מראית עין דהיכא דלא שייך חשד שהוא עושה דבר היתר והכל רואים מה שעושה רק שיבואו לדמות דכשם שזה מותר כ"כ מותר גם דבר שמדמין לזה הוא ודאי רק מדרבנן וצריך לאיזה גדר שיוכלו לאסור. וכן יש מראית עין כהא דעכו"ם בקבלנות י"ז ע"ב תוד"ה אין שמצד חשדא דאורייתא אין לאסור דכיון דאיכא גם אופן ההיתר אף שהוא באופן שאינו טוב להבעלים כשכיר יום מ"מ אין לחשוד דכמה מצות ואיסורין הוא בקושי להאדם ולא יחשדו כלל שהוא עובר עליהן ואם אחד חושד הוא אדרבה עושה איסור דחושד בכשרים, אך מ"מ אסרו שלא יהיה מקום לבעלי לשון הרע לדבר עליו או שהרוצים להקל יאמרו בכוונה שגם הוא עושה בשכירי יום כמו שטוב להדבר, הוא רק איסור דרבנן מטעם מראית עין ולא משום איסור חשד וצריך גדר לאסור. ובטעם זה הוא דין מי שנשרו כליו בדרך שוטחן בחמה וכדומה ולא הוזכר שם חשד בגמ' אלא רש"י כתב שיחשדוהו שכבסן בדף קמ"ו ע"ב לטעם על המ"ע אבל לא שהחשד הוא האיסור, הוא נמי רק מדרבנן אבל היכא שאמר בגמ' מפני החשד הוא מדאורייתא מאיסור והייתם נקיים מישראל ומהא דפאה ולכן א"צ גדר אחר להאיסור דזה עצמו הוא האיסור ולפ"ז אין שייך תירוצך. ולכן הנכון לפרש כדבארתי שהשנים יהיו בכל הדרך ותרי לא חשידי.

ובאורך בהלמודים דר"א בדף קל"א הוא נכון, וצריך להוסיף קצת דזה ודאי שהכלל לקולא ולחומרא לחומרא אזלינן הוא בכל הלמודים אף שבגמ' נאמר בהיקש אבל כן הוא בג"ש וכן יהיה בשני ג"ש שאינן מופנים שחד לקולא וחד לחומרא אבל באם מה מצינו הוא לחומרא וג"ש שמופנה מצד אחד הוא לקולא אף ששוין לענין שבשניהם משיבין כשיש להשיב מ"מ הג"ש עדיפא שאף לקולא אזלינן בתרה ואולי זהו כוונתך.
ובאורך בחלוק התוס' מכיבוד וכן לתרץ הגימגום דברש"י הוא נכון.
והנני אביך אוהבך בלו"נ ומצפה לראות גדולות ממך. משה פיינשטיין.

## סימן פג

שימוש במד - קול בשבת, ותקיעת שופר במַייקראָפאָן. בע"ה עש"ק שפטים ג' אלול תשי"ג מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר ניסן וואקסמאן שליט"א.
והנה בדבר המכונה סאונדמיטטער [מד קול] המודד הקול שאינה דבוקה לעלעקטרע [לחשמל] אלא ע"י באטעריס [בטריות] של עצמה חקרתי אודותה אצל חתני הרמ"ד טענדלער אשר יודע אותה ואמר כי אינה מגבהת ומשנית הקול ואין שם חשש אש וכדומה משאר מלאכות ולכן איננו רואים בזה איסור להשתמש בה, אם אינה עלולה להתקלקל וקלה לתקן שאז יש חשש שמא יתקן.
ובדבר לתקוע שופר אצל מַייקראָפאָן איננו רואים בזה היתר דהטעמים שאסרנו מַייקראָפאָן בשבת הוא גם ביום טוב ולכן אין לתקוע לפני המַייקראָפאָן ואם יש חולים שרוצים לשמוע שופר צריך לתקוע לפניהם במקום ששוכבים. ואקוה כשחתנו הנכבד נ"י יאמר למנהלי המושב זקנים שאסור ישמעו לקולו ולא יכפוהו לתקוע במַייקראָפאָן.
ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן פד

טעמי האיסור לדבר במַייקראָפאָן בשבת ויו"ט י"ד מנ"א תשכ"ט. מע"כ ידידי מהר"ר יצחק סידעלסקי שליט"א.
בדבר לדבר בשבת ע"י מַייקראָפאָן פשוט שאסור וכבר פרסמו אגודת הרבנים שהוא אסור, ואף שאיכא אינשי שלא ידוע להם הטעמים מחוייבים לשמוע להוראת חכמים, ואותן שהקלו לא עשו כהוגן אף אם הם רבנים ואף אם אומרים שהן גדולים בתורה.
ואבאר בקיצור את הטעמים שהם שנים שיש בהם חשש איסור מדאורייתא ושנים שהם איסורים ודאים מדרבנן, (א) דיש לידע שקול הנשמע מהמַייקראָפאָן איננו קול האדם

עצמו אלא כשמדבר נעשה רושם של הברותיו שם ומה שנשמע הוא קול ההברה, וזהו חשש איסור דאורייתא במה שבדבורו נעשה רושם באיזה מקום בהמַייקראָפאָן, ואף שאין זה כתיבה שאינם אותיות יש עכ"פ איזה חשש מלאכה מאחר שנתחדש איזה דבר שעי"ז נשמע קול רם ומרחוק אולי מכה בפטיש ואולי בונה, וצריך לעיין בברור איזו מלאכה, עכ"פ טעם זה הוא לחוש לאיסור דאורייתא, אף שלא ברור האיסור.

ב שלפי מדת הקול נגדל הוצאת כח העלעקטרי [החשמלי] ונמצא שבדבורו הוא מגדיל ומקטין את העלעקטרי, ורואין זה בחוש כשמחברין עוד מכונה בחשמל המודדת הדבור בהמַייקראָפאָן למי שרוצה להשוות את קולו, שלכן אף כשלא מחברין מכונה כזו יודעין אנחנו שמשתמש בדבורו בהעלעקטרי יותר ממה שהמַייקראָפאָן בחבורו משתמש בעצמו בלא דבורו, וכשמדבר בקול רם משתמש בעוד יותר, והשתמשות בכחות העלעקטרי יש חשש איסור דאורייתא אף בלא הבערה ויש לעיין בזה טובא למעשה.

ג כיון שבחול הדרך לחבר המַייקראָפאָן להעלעקטרי רק בשעה שצריכין לדבר ולא קודם, לכן אף אם לא היה שום איסור בעצם הדבור אסור זה מדרבנן, מהא שאסרו ליתן חטין לתוך ריחים של מים בערב שבת אלא כדי שיטחנו בשבת כדאיתא בשבת דף י"ח, ומפורש בב"י ס"ס של"ח ד"ה כתב האגור שמטעם זה היה לן למיסר להכין ולערוך זוג המקשקש לשעות עשוי' ע"י משקלות, (שהם הזייגערס [השעונים] הגדולים שהיו בדורות הקודמים ובילדותנו השתמשו עוד בהרבה בתים בזייגערס כאלו), אבל כיון שאף בימי החול רגילים לתקנו על יום שלם מותר גם בע"ש שאין לגזור שמא יאמרו שעתה בשבת הערים אותו כיון שבכל יום מכינין מיום שעבר, הרי מפורש שאם אין עושין כן בחול אסור, ולכן כיון דבימי החול מחברין את המַייקראָפאָן רק כשצריך לדבר, אסור לחברו בע"ש על כל השבת כדי שידברו בו בשבת דהרי אפשר לומר שהיום קודם הדרשא וקודם התפלה חברוהו להעלעקטרי. ומטעם זה אסור להעמיד בע"ש רעדיא וטעלעוויזן כדי לראות ולשמוע בשבת.

ד דאיכא בזה גם איסור כלי שיר שאסרו מטעם שמא יתקן, דאף את המַייקראָפאָן יכולין כמעט רוב בנ"א לתקן כשמתקלקל בתוך הדבור וזה אירע הרבה פעמים, ואיסור זה הוא ג"כ איסור ברור דרבנן, ואין מועיל מה שיסגרו באופן שלא יוכלו לתקן דמה שנאסר מדרבנן אסרו בכל אופן אף כשעשו עצה שלא יתקנו.

ולכן ברור שהמַייקראָפאָן אסור להשתמש בו בשבת ויו"ט ואין להקל אף לצורך גדול ולכן אסור למע"כ לקבל משרה כזו שיצטרך לדבר ע"י מַייקראָפאָן בשבת ויו"ט. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן פה

שימוש במכשיר שמיעה לחרש בשבת כ"ב מנ"א תשכ"ט. מע"כ ידידי מהר"ר ברוך יצחקי שליט"א.

הנה בדבר מכונת השמיעה לחרשים אם יש בזה האיסור דיש בדבור ע"י מַייקראָפאָן, נוהגין אנו כאן להקל אף שאנו אוסרין בדבור במַייקראָפאָן מארבעה טעמים, שני טעמים שהם לחשש איסור מלאכה אבל אין האיסור ברור, ושני טעמים שברור איסורם אבל הם מדרבנן, מהטעם שאבאר.

והנה הטעם שאסור במַייקראָפאָן משום שבחול הדרך של בנ"א לחברו להעלעקטרי רק בשעה שצריכין לדבר ולא קודם, הרי איסור זה הוא דוקא בדבר שמשמיע קול לרבים, כהא דנתינת חטים לתוך רחים של מים בע"ש כדי שיטחנו בשבת כדאיתא בשבת דף י"ח, משום שיאמרו שנתן החטים בשבת ובכל כה"ג שאוושא מילתא, שהוא שייך במַייקראָפאָן שהוא נשמע לרבים, ולא במכונה זו שהוא ענין שלא נשמע כלל לאחרים שאינו בכלל איסור זה, עיין בב"י סוף סימן של"ח וברמ"א [או"ח] סי' רנ"ב סעי' ה' בסופו ובמ"ב שם ס"ק מ"ח.

והטעם דכיון דהכל יכולים לתקן הוא ג"כ בכלל איסור כלי שיר, דהא מצוי שמתקלקל ויבואו לתקנו, נמי אין לאסור כיון דהוא רק לחרשים שיש להחשיב זה מילתא דלא שכיחא שלא גזרו, וגם שהוא צורך גדול מאד לאלו הצריכין לזה שבלא זה יש חשש פקוח נפש כשירצה לילך החוצה שלא ישמע נסיעת המכוניות (קארס) שיש לומר שלא גזרו כה"ג, וכדי שלא יבא לחשש שיתקן צריך לדבק איזה דבר במקום ששייך התקון, ואילו היה זה בכלל הגזירה לא היה מועיל זה אבל כיון שאינו בכלל הגזירה מועיל זה לענין עצם החשש שלא ישכח ויתקן. ונמצא שמאלו איסורים הברורים שאיכא במַייקראָפאָן ליתנהו במכונת השמיעה.

והחששות שהם מענין מלאכה שהאחד הוא בזה שקול הנשמע מהמַייקראָפאָן אינו קול האדם המדבר עצמו אלא שנעשה שם רושם של הברותיו ומה שנשמע הוא קול ההברה שנעשה שם, הנה אף אם נימא שגם במכונת שמיעה זו נעשה כן, הא מכיון שלא ברור לן האיסור בזה דלאיזו מלאכה נדמה זה שלכן אין בידנו לאסור לחולה ולצורך גדול כזה מאחר שלא ברור לן האיסור, ובפרט שלכאורה במכונה זו לא מסתבר שהוא קול אחר הנעשה שם דהא לא נעשה הקול יותר רם מכפי שנשמע מהאדם ומה שנשמע להחרש ע"י זה הוא משום משיכת הקול לתוך האזן ממש וליכא הפסק בינתים או שמגדיל כח

שמיעתו שיש לו מעט, ואין לידע דבר ברור גם מהמומחים בזה, ונמצא שיתוסף עוד ספק בזה.

וחשש השני שמשתמש בכח העלעקטרי בדבורו כדחזינן מהא שאיכא חלוק בין מדבר בקול רם למדבר בקול נמוך שאיכא אולי חשש מלאכה בהשתמשות בכחות העלעקטרי אף בלא הבערה, נמי אינו איסור ברור ואף לא ספק ברור, וכמדומני שבמכונה ליכא חלוק בהדבורים וממילא ליכא חשש זה כלל, ולכן גם בשביל חשש זה שאינו ברור אין לאסור לחולה ולצורך גדול כזה כדלעיל.

והנה לבד זה הא החרש שבאזנו מונח המכונה אינו עושה שום מלאכה והנידון הוא על המדברים, שלכן על אותן שאין מדברין ביחוד להחרש אלא בכלל לעלמא הרי אינם מתכוונים ודבר שאין מתכוין מותר ואין זה פסיק רישא דהא כמה פעמים שאף עם המכונה אינו שומע, ורק על אלו שמדברין ביחוד להחרש הוא מתכוין, וגם הרבה פעמים כשמדברין ביחוד להחרש הוא שומע והוי גם פ"ר ואף בלא פ"ר הא כשמתכוין אסור, ולכן כשאפשר טוב שלא ידברו ביחוד להחרש ותועיל המכונה לרוב הדברים שצריך לשמוע שהוא למה שמדברין בכלל לעלמא כגון מה שצריך לשמוע כשהוא נמצא ברחוב ובביהכ"נ ועל הדברים ששואל ישיבו לו שלא בדבור אלא ברמיזה, ואם א"א כעובדא זו שהיא קטנה בת שש שמוכרחין להשיב לה ולפעמים דוקא בדבור אין לאסור. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן פו

הכשר העירוב בקיו גארדענס הילס ט' ניסן תשל"ד. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר פרץ שטיינבערג שליט"א.

הנה בדבר העירוב אשר תיקן כתר"ה סביבות קיו גארדענס הילס והיה זה בהסכם כל הרבנים אשר בקיו גארדענס הילס ונעשה זה באופן שלא נכנס הדרך הכבושה לרבים הנקרא היי וויי וגם נעשה באופן שהחששות ליפסל ע"י איזה קלקול הם רחוקים מאד וגם העמידו משגיח שיראה בכל ערב שבת קדש, הנני רואה בזה תועלת גדולה והצלה ממכשול בשוגג ובמזיד, ואין דומה כלל לנוא יארק שלא היה זה ברצוננו ורצון הגאון ר' אהרן זצ"ל ועוד גדולי תורה מאגוד"ר כי נוא יארק עיר גדולה מאד וכדבארתי בתשובה בספרי א"מ אבל קיו גארדענס הילס היא קטנה לענינים אלו וליכא הטעמים שכתבתי שם דלכן הוא טובה גדולה ותועלת לשמירת שבת ואני אומר שיפה עשיתם. והנני ידידו מוקירו מאד, משה פיינשטיין.

## סימן פז

דין עירוב בפלעטבוש ט"ו בשבט תשל"ח. מע"כ הרבנים הגדולים וידידי החשובים אשר מועד הרבנים דפלעטבוש כל אחד לפי מהללו יהולל שליט"א. והיו"ר ידידי הרה"ג מוהר"ר ישראל פאליעוו שליט"א.

הנה כשהיו אצלי הרבנים החשובים הרה"ג מוהרש"ז שארפמאן שליט"א והרה"ג מוהר"נ שרייער שליט"א בדבר תיקון עירוב בפלעטבוש ואמרתי שאיני רוצה להתערב בזה כי הרי כמה שיטות איכא בפירוש מה זה רשות הרבים ובפירוש דלתות נעולות וספרי הש"ע מצוים, אבל מאחר שיצא קול שאני הוא מתיר בעצם מצד לשון זה שאמרתי מוכרח אני לבא בזה לברר בקיצור מה שאני בעצמי סובר, והוא מפורש באורך בכל פרט ופרט בח"א מאו"ח בספרי אג"מ סימן קל"ט שהשבתי להרה"ג ר' צבי הירש אייזנשטייט ז"ל, כי אני הסברתי מה שנראה לע"ד בדבר הששים רבוא שחידשו רש"י והתוס' וכן נהגו להקל כמותם, והוא נכון ומוכרח שאיכא שני ענינים בדרכים צריך שיעברו ששים רבוא בכל יום כלשון המחבר סימן שמ"ה סעי' ז' להי"א אבל בעיר הוא רשות הרבים בזה שישנם בעיר ששים רבוא, ויש להקל שהוא שיהיו ברחובות כל העיר כל העת שדרכן של אינשי לצאת מבתיהן כשצריכין לאיזו דבר ששים רבוא אף שבכל רחוב ורחוב לא נמצאו אלא פחות הרבה ואף שאין עוברין כלל אלא שנמצאו ברחובות הוא רשות הרבים אם במשך כל הרחובות הם בסך ס' רבוא, דכן היה בדגלי מדבר בשעה שנחו שזה היה רובא דרובא של כל הזמן דהמסעות שהיו עוברין ממקום למקום היה במשך כל הארבעים שנה רק ימים מועטים וכל הזמן היו נחים במ"ב המסעות כדכתבתי שם בענף ה' וברור שלא היו עוברין הרבה אינשי מרחוב לרחוב כי לא היה להם שום צורך בזה ואף אם היה צורך כמו בעיירות דבזה"ז שכל אדם עושה מלאכה ומסחר נמצאים רובא דרובא בבתים שעושים המלאכה והחנויות והעברה ברחובות העיר הוא רק בשעה שהולכין למלאכתן ולמסחרם וכדומה, אבל אינשי ברחובות כל אחד בשכונתו נמצאו בערים הגדולות טובא גם ששים ריבוא וזהו הרשות הרבים דבערים, וצריך לאמוד כמה תושבים יהיו נמצאים בעיר שיהיו מהם ברחובות דכל העיר ששים רבוא ואפשר כדמסתבר שלא כל הערים שוין לענין זה. אבל יש להוסיף דהוא בשטח עיר די"ב מיל על י"ב מיל כיון דילפינן הכל מדגלי מדבר, ולכן בברוקלין שהוא עיר אחת מלאה אוכלוסין אבל אפשר שהיא יותר מי"ב מיל על י"ב מיל, צריך לאמוד למשל פלעטבוש שנמשכת יחד עם ברוקלין י"ב מיל מהם אם נמצאו סך אינשי שם הרבה כל כך שנמצאו בכל רחובות דאלו הי"ב מיל ס' ריבוא הוא רשות הרבים גמורה אף להמצריכין ס' רבוא ונוהגין כמותן והוא אולי אחד

מארבעה או אחד מחמשה אינשי נמצאו ברחובות שסך כזה היו במדבר שהרי מספר ס' הריבוא היו מבן עשרים ומעלה ולגמ' ב"ב דף קכ"א ע"ב לא נמנו אלא עד ששים שנה עיי"ש ברשב"ם ד"ה כפחות מכ', שאז הוא רשות הרבים גם לרש"י ותוס' אף שליכא רחוב שעוברין שם ס' רבוא, וכשאיכא רחוב שהולכין שם ס' ריבוא הוא רשות הרבים אותו הדרך אף שאין בעיר ס' ריבוא.

ופשוט שאם בשטח קטן שפחות מי"ב מיל על י"ב מיל נמצאים ששים ריבוא הוא ודאי רשות הרבים, אבל הוא קולא דאם בשיעור די"ב מיל על י"ב מיל לא יהיו סך דיורין שמהן תהיה האומדנא דבחוצות ימצאו ס' ריבוא אינו רשות הרבים, אבל בנוא יארק וברוקלין שאיכא בתים גדולים שבבית אחד ישנם הרבה דיורין שהוא בשטח קטן מאד על הארץ ואיכא בתים שנמצאו דיורים אפילו יותר מד' מאות משפחות הרי בשטח קטן טובא אפשר שיהיו הסך ס' ריבוא שנמצא בחוצות שצריך לרש"י ותוס', דבדגלי מדבר הא היו רק אוהלים שטוחים על פני הארץ שלכן היה זה בסך גדול די"ב מיל על י"ב מיל. ואם היו ששים ריבוא בשטח החשבון די"ב על י"ב מיל אבל בארכו כפלים על רחבו כגון ששה מיל על אורך כ"ד מיל יש להסתפק ובסברא נוטה להקל לדידהו.

ובעיר שיש בה הרבה נכנסין צריך להתחשב גם עם אלו הנכנסים מערים אחרות דאם איכא הס' ריבוא בצירוף הנכנסים ממקומות אחרים נמי הוא רשות הרבים כדהבאתי מרש"י עירובין דף נ"ט ע"א ד"ה עיר של יחיד ואף שנסתפקתי שם דאולי סגי ביש בעיר ס' ריבוא ביחד עם הנמצאים בהבתים, יותר מסתבר דאין להחשיב בכלל הס' ריבוא אלא אלו הנמצאים בחוצות דהרי במדבר היו שם בהמחנה יחד עם אלו שבבתים פי ארבע או חמש מס' ריבוא, שלכן מכיון שנמצאו כרכים גדולים דתיקנו בהן עירובין משמע שהקלו בזה.

ואף שמקטין לפ"מ שכתבתי קושית תוס' בעירובין דף ו' ע"א ד"ה כיצד מזה שהיו בדגלי מדבר טף ונשים לאין מספר דאפשר דמסך זה אמדו דהיו בחוצות ס' ריבוא. וכוונת קושית התוס' הוא דמנלן דהיה האומד כך כיון שלא הוזכר מספר עלייהו, וגם הקושיא מערב רב שהיו הרבה ולא נאמר מספר שע"ז ליכא תירוץ האומד לכן לא תירצו זה. ובעצם נראה לתרץ קושית התוס' דהשיעור נאמר על מחנה ישראל ממש דהערב רב לא היו מעורבין אלא שחנו חוץ למחנה ישראל סמוך להם וראיה דהא אף לבן המצרי שהיה בן אשה ישראלית לא הניחוהו ליטע אהלו בתוך מחנה דן כ"ש שהערב רב לא היו בתוך מחנה ישראל והשיעור נאמר על מחנה ישראל, דדוחק לומר דשיעור זה היה עם הערב רב שהרי איכא ג' מחלוקות במכילתא פ' י"ד ר' ישמעאל ור"ע ור' נתן כמה היו הערב רב

לר' ישמעאל כפלים, לר"ע ד' פעמים ולר' נתן ששה פעמים וא"א שלכולן לא היה אלא השיעור דמבית הישימות עד אבל השטים שרבב"ח ראה אותו מקום והיה י"ב מיל על י"ב מיל כדאיתא בעירובין דף נ"ה ע"ב, שלכן משמע שבמקום זה חנו רק ישראל שנמנו ולא הערב רב וזה עצמו היה רשות הרבים בלא מקום הערב רב, וצ"ע מה שהתוס' לא תירצו כן.

עכ"פ אני סובר לדינא כדכתבתי אבל לא רציתי לומר זה לפס"ד ברור מאחר שלא הוזכר זה בפירוש בדברי רבותינו האחרונים ובעה"ש משמע שודאי לא נחית לזה עיי"ש בסעיף י"ט וסעי' כ', אף שלע"ד אינו נכון כלל כדבריו שודאי היה כל מחנה ישראל רשות הרבים לא רק מקומו של משה כדהוכחתי בתשובתי שם, וגם הביא נכדי הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א מהא דבריש הזורק (דף צ"ו ע"ב) אמרו ר' יאשיה ור"ח שזורק ד"א ברשות הרבים היה במקדש באורגי יריעות שהיו זורקין המחטין זל"ז ובוכיאר ביריעה ולשואליהן, הרי עשו מלאכת אריגת היריעות ברשות הרבים ולא היה זה אצל משה דהא אחר שגמרו מלאכתן הביאו אל משה יריעות גמורות להמשכן ולהאהל כמפורש בקרא בפ' פקודי. וענין סרטיא ופלטיא שמביא דבכל הערים היה רק מקום אחד לצאת חוץ לעיר שזהו סרטיא וכן היה רק מקום אחד שמתקבצים לסחורה לא מסתבר זה כלל שבעיר גדולה שצריך ללכת דרך רחוק לא יהיה אלא מקום אחד לקנות מה שצריך ואין שום טעם לדחוק, וענין סרטיא ופלטיא הא סובר הרשב"א בעבה"ק ש"ג דאפילו בעיר שמוקפת מחיצות הוא רשות הרבים ועוד שיטות איכא שסברי כן, ואף להחולקים עלייהו יש לפרש שהסרטיא ופלטיא הוא לענין רשות הרבים דדרך ולענין להחשיב בדין רשות הרבים גם המבואות המפולשין לה, בכל אופן לא נראה כלל דרך העה"ש, אבל בזה טעם שלא אמרתי למה שאני סובר לרבנים חשובים לפס"ד ברור. אבל מאחר שיצא קול שאני הוא המתיר שהוא בעצם נגד מה שכתבתי ונגד מה שאני סובר כן לדינא הוכרחתי לכתוב מכתבי זה שהוא ברור דעתי במה שכתבתי וגם במה שהוספתי עוד פרטים בין לקולא בין לחומרא מה ששם בתשובתי לא כתבתי שלא היה אז נחוץ. והנני ידידם מוקירם ומכבדם, משה פיינשטיין.

## סימן פח

עוד בדין עירוב בפלעטבוש ד' שבט תשל"ט. מע"כ הרבנים הגדולים וידידי החשובים מועד הרבנים דפלעטבוש כל אחד לפי מהללו מהולל והיו"ר ידידי הרה"ג מוהר"ר ישראל פאליעוו שליט"א.

הנה כבר בארתי בעל פה הטעם שאני סובר דאין לעשות תיקון עירובין בברוקלין אפילו בחלק אחד כהא דפלעטבוש, אף אם נימא שמשך י"ב מיל על י"ב מיל כשיתחילו למדוד מאיזה צד דתחלת העיר דברוקלין אין שם סך גדול כמספר בני ישראל שהיו במדבר על משך כזה, דהאומדנא היתה שנמצאים ברחובות בחוץ ס' ריבוא, משום דכיון דעיר גדולה כברוקלין צריך לברר מי שאומר שאין שם סך ס' ריבוא כשרוצה להתיר, דהא הרבה אינשי הם באומדנא שיש בברוקלין בכל חלק כזה די"ב מיל על י"ב מיל ס' ריבוא ויותר מאחר דכמובן הבתים גדולים שיש בתים דהרבה קומות בעלי ארבע וחמש ושש שהם כמעט רוב הבתים ואף הנמוכים הם בעלי שתים ושלש ונמצאים גם בתים גבוהים ביותר ומגיעין גם לבעלי עשרים קומות, נגד מחנה ישראל במדבר שהיו באהלים שהוא רק אהל בקומה אחת על הקרקע, שלכן אף שהרחובות הם רחבים ערך פי שנים מרחובות דבמדבר שהיו רק ט"ז אמה מ"מ הוא לפי אומדנא דסתם אינשי שהם יותר מכפי שהיו במדבר במשך שטח זה, שלכן אם הוא פחות לענין המציאות צריך לברר זה, ומכיון שצריך לברר זה אף שהאמת הוא שאין שם ס' ריבוא וגם אפשר לברר זה, הרי ודאי רובא דרובא מאינשי לא ידעו מברור זה לא רק מעלמא אלא אף הדרים כאן לא ידעו זה ויאמרו דמותר לעשות תיקוני עירובין דצורת הפתח ברשות הרבים גמור דיש שם ס' ריבוא ויותר ויבא לקלקולא. ומצינו כה"ג שחששו חכמים מהא דלא עשו עירובי חצרות דפת בירושלים (ק"א ע"א רש"י ד"ה ומהדרו. ועי' אג"מ או"ח ח"א סי' קל"ט ענף ה') וכמה גזירות טובא.

והנה למה שכתבתי באג"מ שם דאיכא שיטת הרשב"א בספר עבודת הקדש דסרטיא ופלטיא הוא רשות הרבים אף בעיר שמוקפת מחיצות ודלתותיה נעולות, ובעה"מ עירובין דף כ"ב הביא שיטה זו גם בשם הר' אפרים, ויש שסובר בתה"ד סי' ע"ג דאינו רשות הרבים אבל הוא כרמלית וכתבתי שאיכא גם ברש"י סברא זו בעירובין דף ק"א ד"ה חייבין שסובר כן שהרי כתב אבל עכשיו דדלתותיה ננעלות לא הויא רשות הרבים שאינה כדגלי מדבר שהוא דרך פתוח כל שעה, שהוא לשון המשמע שאינו רשות היחיד וגם הא מסיק וכיון דכרמלית היא לית לן למיגזר, ולא כתב איזה טעם אחר שהוא כרמלית משמע דהוא מצד שכתב בדבור זה משום דעיר של רבים היא שאוכלוסין הרבה באין לה עושה שהוא כרמלית אף דדלתותיה נעולות, ואין לנו מנהג דלא כשיטה זו דהא מה שתיקנו עירובין אף בעיירות גדולות הוא מה שאף עיירות הגדולות לא היו בהם ס' ריבוא ואף לא קרוב לזה כידוע וכמפורש כן בכמה מקומות, וחומרא זו דהרשב"א הוא להסוברים דבעינן ס' ריבוא דוקא כדאיכא ס' ריבוא, אבל מסתבר שאם איכא רשות

הרבים בסרטיא ופלטיא יהיה זה תלוי בכל העיר אף שהעיר גדולה בשטח יותר מי"ב מיל על י"ב מיל ובכל העיר איכא ס' ריבוא ולא בחלק די"ב מיל על י"ב ממנה, נמי הוא רשות הרבים כיון שהפלטיא הוא נעשה לכל בני העיר שהם ס' ריבוא ויותר, וגם הוא כמוכרח דהא פלטיא לא היה במדבר ולא שייך לומר דמחנה לויה היתה פלטיא שהיה שם משה שהכל צריכין לו ובאים אליו היתה בחשיבות פלטיא, אלא שהוא משום דזה אין צורך להוכיח מדגלי מדבר אלא משום דזהו עיקר רשות הרבים שזהו ודאי מקום הנעשה רק לרבים, ולהרשב"א שאף בעיר שמוקפת מחיצות הוא רשות הרבים הא ודאי לא שייך למילף ממחנה ישראל במדבר שלא היו מחיצות, שלכן לא שייך למילף שיעור העיר שאיכא בה הפלטיא שיהיו הרבים שמחשיבין לרשות הרבים נמצאים רק בשטח י"ב מיל על י"ב מיל, אלא רק סך האינשי דמחשיבין לרשות הרבים זה שייך למילף היינו שהפלטיא יהיה לעיר שיש בה ס' ריבוא אבל אין חלוק בזה גודל העיר, דהא עכ"פ כיון שבעיר איכא ס' ריבוא הרי נעשה הפלטיא שבעיר לכל תושבי העיר שהם ס' ריבוא אף על שטח יותר מי"ב על י"ב מיל, שא"כ באיכא פלטיא בברוקלין יש להחשיב מספר אנשי כל ברוקלין, אבל אולי פליגי רוב הראשונים עלייהו לא רק באיכא מחיצות אלא אף בליכא מחיצות דליכא יתרון בשביל הפלטיא כלל דאין לנו רשות הרבים אלא מה שילפינן מדגלי מדבר דהא החכ"צ שהביא הבאה"ט מסיק ותמה אני שלא ראיתי לאחד מן הפוסקים שהביא דבר זה, שא"כ נימא שאף בלא מחיצות ליתא יתרון לפלטיא, ובכל אופן תלוי בכל י"ב מיל על י"ב מיל לבד וכשנמצא שליכא שם ס' ריבוא היה לן להתיר לתקן עירובין, איכא עכ"פ טעם זה שאין לתקן עירובין מאחר שלא ידוע זה אלא ע"י ברור שמזה לא ידעו רובא דרובא אינשי ואתי לקלקולא להתיר לתקן עירובין אפילו בעירות גדולות שאיכא ס' ריבוא.

והנה מסתבר שאין רשות לכל אחד ואחד למדוד הי"ב על י"ב מיל מביתו איך שיהיה עדיף להו דהא יהיה סתירה אלא צריך להתחיל מאיזה צד דתחלת העיר הקרוב להו שאם לפלעטבוש קרוב חוף הים דנכנס קאני איילענד ובריטאן ביטש שאיכא ימים בימי הקיץ שבאים לשם יותר מִמִּילְיאֶן איש ביום שאף אם נחלקים לשלשה זמנים ביום שנמצא שבזמן אחד ביום איכא שם רק ערך ש"נ אלפים הרי בצרוף להאינשי שנמצאים בכל יום ודאי יהיה בימים ההם ס' ריבוא, וכיון שאיכא ימים שאיכא ס' ריבוא אפשר שסגי בזה להחשיב רשות הרבים גם על השנה, שלא הכל הזכירו שבעלי שיטה זו סברי דצריך שבכל יום יהיו עוברין בו ס' ריבוא דברש"י ותוס' והרא"ש לא הוזכר בכל יום, וא"כ אפשר סברי דאם אך איכא המציאות בעוברים ס' ריבוא וראוי הוא מצד המקום

ומספר האנשים שבסביבה שיעברו גם בכל עת ס' ריבוא הוא רשות הרבים, אך בזה כיון דבש"ע כתב בדעת שיטה זו דצריך שיעברו ס' ריבוא בכל יום בסימן שמ"ה סעי' ז' יש אולי להקל אבל הא עכ"פ יש לאסור מטעם שכתבתי לעיל.

וזה אמרתי אף כשאמרו לי שלפי ידיעה הברורה אין במשך י"ב על י"ב מיל ס' ריבוא בברוקלין, והוא טעם לאסור על כל כרכים ששייך לאמוד לסתם אינשי שיש שם ס' ריבוא ברחובות מחוץ להבתים, דאפילו אם האמת שלאחר הברור נתברר שאין שם ס' ריבוא אין לתקן עירובין דרובא דאינשי אין יודעין הברור, אבל עתה נודענו במפה שניתן מהעיריה (הסיטי) ונמצא שכל ברוקלין הוא רק י"ב מיל על י"ב וקצת יותר ודרים שם בקביעות קרוב לשלשה מיליאן ועוברים ושבים ממקומות אחרים למסחר ולהתראות עם קרובים ולעבודה קבועה קרוב למליאן שא"כ יש ממש יותר הרבה מס' ריבוא ברחובות שודאי בהי"ב מיל על י"ב מיל יש ג"כ יותר מס' ריבוא, ולהשוות בריבוע הוא בהכנסת מקצת מנהעטן שנכנס שם האיסט סייד שהוא גם וואל סטריט וסיטי האל והסביבה שהוא עוד איזה מיליאנים, אבל כיון שמופסק בהנהר אין לצרף זה לברוקלין ולכן נחשב כמעט כל ברוקלין שג"כ איכא הרבה יותר מס' ריבוא וא"כ הוא רשות הרבים דאורייתא דודאי אין לתקן עירובין מדינא. משה פיינשטיין.

## סימן פט

אם למחות ביד המקילים לעשות עירוב במאַנהעטֶן ג' דחנוכה תשכ"א. מע"כ ידידי החשוב והנכבד הרב הגאון מוהר"ר אליהו יונג שליט"א.

הנה בדבר מאנהעטן הרי בארתי באריכות בספרי אגרות משה או"ח ח"א בסימן קל"ט כל הצדדים שיש להקל ושיש להחמיר, והמסקנא לע"ד דמאנהעטן ל"ד למה שנהגו להקל בשאר מקומות וא"כ אין בידנו להתיר נגד השיטות שאסרו, וגם ראיה גדולה ממה שבירושלים לא עשו עירוב להתיר ולכן איני רואה דבר שישנה דעתי בזה, אבל הא כבר אמרתי שאין בידנו למחות ביד המקילין וכשיתקנו הרי יהיה מותר לאיזה שיטות, גם הם רבנים גדולים ומי ימחה בהם מכיון שסוברים לפי הכרעתם שיכולין לתקן והם ראוים להוראה. אבל אני בעצמי איני יכול לסייע בזה דאף שיהיה תקון לגבי אלו המטלטלים שם ומוציאין מרשות היחיד לשם שלא כדין ובהתקונים ירויחו שיהיו מותרין לאיזה שיטות, מ"מ הא לעומת זה יהיה קלקול לגבי אנשים כשרים שרוצים לעשות כהוגן ואינם מטלטלין במאנהעטן שמעתה יטלטלו שהוא שלא כדין להרבה שיטות שבארתי.

אבל רבנים הסוברין שיש לתקן רשאים לעשות כמו שהם סוברים כדלעיל. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן צ

הליכת נכה בקביים ובעגלה בשבת ונשיאתו כ"ח תמוז תשל"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אריה ליב גראסנאס שליט"א הראב"ד דב"ד צדק בלאנדאן.

הנה בדבר חולה ברגליו דאינו יכול להלוך בעצמו וע"י סיוע קביים יכול ללילך, שדן כתר"ה אותו כקטן שנוטל אחת ומניח אחת שמותרת אמו לדדותו לרש"י ודעימיה הסוברים דקטן כזה נחשב נושא את עצמו דאפילו אי נמי מגביהה לו פטורה בשבת דף קכ"ח ע"ב, לע"ד לכאורה הוא דוקא בקטן שזהו הליכתו שהרי הוא הליכת כל אדם אבל מצד יראתו ואולי גם מצד קטנות אבריו וחולשת גופו אינו יכול לעמוד על רגלו האחת עד שיניח רגל המוגבהת ולהגביה רגלו המונחת שמחמת זה הולכין וצריך לאמו שתאחזנו ולא ייראַ ליפול שלכן מגביה ומניח מגביה ומניח והולך ככל תינוקות, ושייך להחשיבו כמהלך ולא ככפות, שלכן סברי דהוא כגדול כבר שנושא א"ע, אבל אדם גדול שהלוכו הוא רק בסיוע קביים הרי אף אם עי"ז יגביה האחת ויניח האחת הרי אין זה כדרך הלוכו שהיה צריך להיות לאדם כזה ובא זה מכח כבדו שאין לו כח להקל עצמו, שלכן אפשר שאין לו דין נושא את עצמו. וגם עצם הסיוע ע"י הקביים לא הכל שוין דאם הוא יכול בכח עצמו של הרגלים להגביה ולהניח יש לו הדמיון אי לאו החלוק שכתבתי, אבל יש שאין ברגליו כח להגביהם אלא ע"י שמגביה גופו ניתק הרגל ממקומו למקום שהעמיד הקביים שזה אין לו שום דמיון גם בלא החלוק שכתבתי.

אבל תלוי זה בהטעמים שפטור בנושא את החי שבארתי בספרי אגרות משה יו"ד ח"א סימן ב', דאם הוא מחמת שליכא חשיבות מלאכה על הוצאה אלא כשלא היה אפשר לבא לכאן ממקום שהיה בלא מעשה האדם הנושאו והביאו לכאן, ואדם כיון שיכול לבא בעצמו אין לזה חשיבות מלאכה אף שאדם נשאו, ואין פירוש נושא את עצמו בשעה שנשאו האדם שזה אינו טעם לפטור, אלא על עצם העתקה ממקום למקום הוא נושא את עצמו, שייך זה גם על חולה זה שאינו יכול ללילך בעצמו כיון שעכ"פ ע"י קביים יכול לבא בקושי ואף בזמן גדול לומר שאין לזה חשיבות מלאכה, ואם הוא מחמת שמיקל את עצמו ואין לו הכבדות ממשא שיש לו בעצם לפי המשקל והנפח שלו, שלא היה זה כעין זה במשא שבמשכן, דכן בארתי שם שצריך לומר לרש"י דלעיל ותוס' צ"ד ד"ה אבל, סובר רש"י דקטן שנוטל אחת ומניח אחת הוא גם מיקל עצמו, שחולה ברגליו שאינו

יכול לילך אלא כהא דנוטל אחת ומניח אחת אפשר אינו מיקל דאדרבה מכביד עצמו, ויש להחמיר כיון שהוא שיטת רש"י ותוס' והרשב"א וריטב"א, אף שלבעה"מ ר"פ נוטל שלדידיה צריך לומר כטעם הראשון היה מקום להקל דנימא דרק בתינוק פליג שעכ"פ לא יבא בעצמו משא"כ גדול אף שהלוכו היה רק ע"י קביים שייך שיבא בעצמו.

ומסתבר לע"ד דחולה (יומא ס"ו) שחייבין עליו הוא אף כשיכול לילך בעצמו אף יותר מקטן, דעצם החולי שחלה כל גופו הוא מכביד, דהא לא מצוי כלל חולה שאינו יכול לילך מעט מעט, אך אין כל החולים שוים כדבארתי שם. וראיה מתוס' דף ק"ל ע"א ד"ה ורבי אליעזר שעל הקטן קודם המילה הקשו דיביאו אותו לר"א אצל הכלי דחי נושא את עצמו, ותירצו דאחר המילה יהיה חולה דכקפות דמי, ואף שכתבתי שם שהוא לר' נתן מ"מ חזינן דמה שחולה אינו נושא את עצמו אינו מצד שאינו יכול לילך דלענין זה הא שוה התינוק דקודם המילה שהוא בריא לאחר המילה שהוא חולה אלא דהוא משום דטבע של חולה להכביד את עצמו, וא"כ ודאי שאף חולה שיכול לילך שייך שיכביד, ומר' נתן נשמע לרבנן דחולה מכביד עצמו אף שהולך מעט מעט דכה"ג בקטן נושא את עצמו אף לרבנן לפ"מ שבארתי לרש"י ותוס', וא"כ יש מקום לאסור באינו יכול לילך מחמת חוליו אלא מעט מעט אף שהולך הלוך זה גם בעצמו.

ובעובדא דהשדי חמד באיש שאינו יכול לפסוע אף פסיעה אחת מחמת חוליו אלא כשנשען על אחרים, יש לכאורה לאסור לישא אותו בכסא לא רק מפני שאינו יכול לילך אלא גם מצד החולי, אך אולי לא היה שם חולה בגופו אלא בהרגלים שמצד חולי זה לא היה שייך שיכביד, אבל עכ"פ הא נשאר האיסור מצד שאינו יכול לילך בעצמו וכדהביא כתר"ה שבספר מנחת יצחק הקשה עליו, וסברת כתר"ה דחוק כדלעיל.

ואף שיש מקום לומר דאינו תלוי כלל בהליכה אף לקולא, דאם מצד החולי ליכא הכבדה אינו כלום אף שאינו יכול לילך מחמת מחלה קטנה באבריו או מחמת שהוא קיטע שכבר נתרפא והוא בריא בכל גופו, לטעם שההיתר הוא משום שמיקל עצמו ול"ד לכפות שאז ליכא קושיא על השדי חמד אבל לדינא קשה לסמוך על זה.

אבל לע"ד יש טעם גדול להתירו שישב על כסא עם אופנים שיכול לגלגלה בעצמו דהוא כמנעל שלו ועדיף ממנעל, דבמנעל לא כל דבר שנועל על רגליו מותר לצאת בשבת כמנעל של עץ לרש"י שבת דף ס"ו ע"א אליבא דר' יוסי, אלא הוא כבגד מאחר שיושב עליו ואף שאינו קשור להכסא הוא בגד שלו שמותר, כשליכא חשש דמשתליף ואתי לאתויי, וכמו שמותר בשבת לצאת קיטע בכסא וספסלים קטנים שבידו והספסלים אינם קשורים, והתוס' התם דף ס"ה ע"ב סוף ד"ה הקיטע וביומא ריש דף ע"ט ד"ה הקיטע

הוכיחו מזה להתיר לילך במקלות למי שאינו יכול לילך בלא מקל, ובראי"ש בשבת שם מפורש דהראיה הוצרכו מחמת דאוחזן בידו בעלמא בלא קשירה, ואיפסק כן בש"ע [או"ח] סימן ש"א סעי' ט"ז וסעי' י"ז, ומה שיכול בקביים לילך קצת אין להחשיב זה ליכול לילך בביתו בלא מקל שאסורין לצאת במקל, דהוא דוקא כשיכול לילך בעצמו דאם דוקא בקביים ודאי מותר דמ"ש קביים מהמקל, וכ"ש הכסא שיושב עליו שעדיף, וגם לדרך רחוקה קצת שאינו יכול לילך מסתבר שאף מי שיכול לילך מעט בעצמו שנמי יהיה מותר בכסא זה שעם אופנים, דמה שאוסרין הוא משום שגם במקל לא ילך יותר מכפי שהולך בעצמו. אבל אחרים יהיו אסורין להוליכו, דהא מדרבנן אסור לישא אף אדם בריא שנושא את עצמו ובזה אפשר יהיה אסור מדאורייתא כדלעיל, וכשיבא למקום גבוה כגון מדרכה שהוא גבוה מהרחוב יוכלו אחרים להגביהו שהרי הוא פחות מד' אמות, ואם ליכא בחצר ביהכ"נ אסקופה וכדומה דברים המונעים את הכסא עם האופנים מליכנס הרי לא יהיה שום איסור, אך אם יש שם דבר המונע מליכנס הרי כשיגביהו אותו תהיה הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד שאסור אבל יש עצה לומר לנכרי דיגביה ויכניס רק חצי הכסא שיושב עליו דהא ליכא חיוב ואיסור מדאורייתא עד שיוציא את כולו כדאיתא בדף צ"א ע"ב ואיפסק ברמב"ם פי"ב משבת הי"א, ונכרי אחר יגביה המקצת שמבחוץ באופן שיהיה שוה להחלק שבפנים כדי שיוכל הוא עצמו לגלגלה ולהכניסה כולה, ויהיה זה ג"כ אמירה לנכרי בשבות דרבנן שמותר לצורך גדול כדאיתא בסימן ש"ז סעי' ה', וכיון שהוא חולה שיש לו צער גדול מזה שלא ילך להשמחה של קרובו יש מקום להתיר.

והולכת הקביים שהוא אמירה לנכרי במלאכה דאורייתא שחידש כתר"ה דכיון דכשיבא לשם יצטער טובא בהליכתו אין בו איסור אמירה לנכרי, ומכיון דבמקום צער לא גזרו אין זה דחיית איסור ואין לו למנוע עצמו מלילך לשם דלא מיקרי שמביא עצמו לידי דחיית איסור דאמירה, אך מסתפק כתר"ה שמא מותר לומר לנכרי שיביא לשם אף קודם כיון דכשיבא לשם יצטער, אבל הא דוקא במצטער שחלה כל גופו מזה מותר כדאיתא בלשון הרמ"א [או"ח] בסימן שכ"ח הי"ז, ולא שייך זה במה שרוצה לילך לשם. ומה שברור לכתר"ה דאם אחד רוצה לילך לאיזה מקום לדבר מצוה ויודע שודאי יחלה שם ויצטרך לרפואה ע"י אמירה לנכרים יהיה מותר לילך כיון דבמקום חולי וצער לא גזרו, לכאורה לא מסתבר זה דאף שלא גזרו במקום חולי הוא כשאיכא החולי אבל לא כשליכא החולי. והא פשוט דאף לר"נ ביומא דף ו' ע"ב דטומאה הותרה בצבור אף ללישנא בתרא דהותרה לגמרי אף כשאיכא באותו בית אב גם טהורין יהיה אסור ליטמא לכתחלה ולהקריב

בטומאה, ולכן בלא ראיה אין להתיר. ובעצם איני רואה צורך כלל דאם בקביים יכול לילך הרי ודאי ע"י סיוע דאינשי יוכל לילך, ונשאר רק מה שלא נעים לו להטריח אינשי, שזה ודאי אינו כלום להתיר אמירה לנכרים. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן צא

נשיאת קטן שיכול לילך בכרמלית, דילוג פסוקי דזמרא לפועל שמתאחר למלאכתו, ענין מנין בחדר בית כנסת שאינם נוהגים כשורה, ועניינים שונים ה' מנחם אב תשל"ב. מע"כ ידידי מוהר"ר יעקב דרדיק שליט"א.

[א'] בדבר לשאת תינוק שיכול לילך בכרמלית שהוא שבות דשבות, הנה אם הוא באופן שהתינוק בוכה וא"א לו להשתיקו אלא כשיביאוהו הביתה מסתבר להתיר, דאף שכתב המג"א בסימן ש"ז סק"ז ובסק"ח שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים, מ"מ כיון שהתינוק מצטער טובא יש להקל, ועיין בחכמת שלמה סימן ש"ח סעי' מ"א שכתב שהתיר למעשה לישא קטן שלא היה יכול לילך ברגליו לומר קדיש בשבת במקום דליכא עירוב דהוא כרמלית, מטעם דסובר דנשיאת קטן לומר קדיש הוי מלאכה שא"צ לגופה דלרוב הפוסקים היא רק דרבנן שהוי ממילא שבות דשבות, (והתם פשוט שהקטן היה חולה ברגליו שלא היה יכול לילך דלכן היה מציאות שכבר היה יכול לומר קדיש ולא היה יכול לילך), הרי דהתיר לישראל לנושאו מצד שהוא שבות דשבות בכרמלית לצורך אמירת קדיש שהוא מצוה, ומסתבר שבמקום צערא וכ"ש דינוקא יש יותר להתיר מלדבר מצוה.

וסברת הח"ש צ"ע חדא כיון דאיכא חלוק בין המצות מנא לו שלאמירת קדיש התירו, ובפרט שאין זה מצוה שלו, וגם הקטן לא שייך שיהיה מחוייב, ונמצא שליכא מצוה על שום אדם, דהא ליכא מצוה על אינשי שיראו שהקטן יעשה מצוה, דאחרים אין מצווין לחנך תינוקות של אחרים, ולמצוה מקרית כאמירת קדיש אולי ליכא כלל ענין חינוך, ועיין באגרות משה יו"ד ח"א סימן רכ"ד ד"ה ונמצא בסופו שכתבתי סברא זו בשם נחל אשכול, אך אפשר דהמצוה היא משום שהוא גמילות חסד עם המת, אביו של התינוק דזכות הוא להאב המת כשבנו אפילו קטן ביותר אומר קדיש. ועוד הא מלאכה שא"צ לגופה להרמב"ם פ"א משבת ה"ז הוא חייב חטאת וכדהזכיר בעצמו שהורה כן משום שלרוב הפוסקים הוא רק דרבנן, וגם עיין בר"ן שבת דף קמ"ה ד"ה ובמקום שכתב דכבוי לא התירו לכבות במקום הפסד וגם לא ע"י עכו"ם משום דאם היה צריך לגופו אסור אין הכל בקיאין לחלק בין צריכה לגופה לשאינה צריכה מש"ה אסרי רבנן והובא במג"א

שם, וכ"ש שלא בקיאין הכל בהוצאת תינוק שרוב הוצאת תינוק הוא מלאכה הצריכה לגופה שאין להתיר לתירוץ זה, אך לא חש גם לזה הח"ש, ולכן אין ספק שיש להתיר לדידיה לשאת קטן בכרמלית כשהוא מצטער שלכו"ע הוא רק מדרבנן וגם ליכא מקום למטעי, שלכן אף שבדינא דהח"ש יש לפקפק בנשיאת קטן בכרמלית כשהוא מצטער יש להתיר.

ולכן אם מיקל גברא ההוא לשאת התינוק המהלך רק באופן זה לא שייך למחות בידו דשפיר עבד ויפה הורה לו החכם, אבל אם מיקל גם לתענוג בעלמא שמתעצל לילך עמו לאט לאט שלכן הוא נושאו אסור, ומ"מ כיון שהוא רק תרי דרבנן אם נוטה שלא ישמע כשימחו בידו אין למחות דהא אף בחד דרבנן אין למחות כשנוטה שלא ישמעו וכ"ש בתרי דרבנן. ומה שהוא קצת בן תורה אינו כלום שחושב שמותר, אך יש להעיר לו שישאל הדבר מרב מובהק ומפורסם לבעל הוראה.

[ב'] אם רשאין לדלג פסוקי דזמרה כשיתאחר בשביל זה המלמד להתחיל ללמד עם התלמידים ופועל השכור למלאכתו ולמלאכת עצמו ולדלג פסוקי דזמרה כפי שאיתא [שו"ע או"ח] בסימן נ"ב לא בשביל תפלה בצבור, אלא שהוא מלמד ואיחר מלקום כשיתפלל בלא דלוג לא יוכל לבא לתחלת הזמן שצריך להתחיל ללמד עם התלמידים, ולפעמים כדי שיספיק לאכול איזה דבר שלא יהיה רעב בשעת למודו עם התלמידים שלא ילמוד עמהם כראוי, פשוט וברור שצריך לדלג, שהרי בזה איכא תרתי בטול תורה דהתינוקות וחיוב הפעולה שהוא ענין גזל. ואף כשהוא שכיר לאחרים לעניני הרשות נמי מחוייב לדלג אם איחר שלא יוכל לבא בזמן התחלת המלאכה, דהוא ענין גזל מלאכתו דבעה"ב, והא הקלו לפועלים אף לר"ג שיתפללו רק מעין י"ח דהוא הביננו ושיברכו רק שתים בברכת המזון לאחריה ומסתמא שלא היו אומרין כלל פסוקי דזמרה, ולכן אף שהאידנא מתפללין י"ח ומברכין ברכת המזון כתקונה מחמת שאין דרך להקפיד בכך ואדעתא דהכי משכירין אותן כדאיתא בסימן ק"י סעי' ב' ובסימן קצ"א סעי' ב', לא שייך זה בצריך לבא למלאכתו בשעה מיוחדת כפועלים בזמננו ואירע שנתאחר, ודאי אין רשאי על זמן בעה"ב להאריך בתפלתו והיה לו להתפלל בעצם הביננו כמו שהוא בדרך וכן לברך רק שתי ברכות בברכת המזון כשיהיה הפסד לבעה"ב אף כשינכה לו שכרו, אך למעשה מסתבר שאין לעשות כן, לא מבעיא לחסר ברכה בברכת המזון דבשביל מקרה כזה אין לשנות, אלא אף בתפלת הביננו שבדרך רשאי גם בזמננו, אבל כיון שלא רגיל בהביננו ואינו בקי בה לא ירויח אלא משהו ואולי לא ירויח כלל, וא"כ לדלג פסוקי דזמרה ודאי לא מיבעיא שרשאי אלא שמחוייב מצד גזל מלאכתו של בעה"ב. אך בשביל

מלאכת עצמו מסתבר שלא ידלג אלא כשאיכא חשש גדול שאפשר יהיה הפסד כשיאחר זמן הקצר דאמירת כל פסוקי דזמרה דבמקום הפסד ודאי רשאי אף למלאכת עצמו.

[ג'] במיני כרוב (קרויט) במדינתנו אם יש לסמוך על בדיקת דסתם אינשי במיני כרוב שקורין קרויט, הנה במקומותינו ביוּראָפּ היו מוחזקין בתולעים הרבה והיתה צריכה בדיקה גדולה, אבל כאן באמעריקא לא מצוי כלל תולעים במיני קריוט, וכתבתי בתשובה חיו"ד סימן ל"ה דמ"מ לכתחלה צריכה בדיקה, מאחר שלא משום שבמדינה זו הוא משונה בטבע הקרויט אלא מצד המעשה שעושין בשעת זריעה ובשעת צמיחה שלא יהיו תולעים, שלכן הוא כרובא התלוי במעשה שלא אזלינן בתר רובא כדאמר רבינא בבכורות דף כ' ע"א ואף שעדיפא הכא דכיון שעם תולעים לא ירצו לקנות איכא חזקה על בעלי הגנות שודאי עשו מה שהוא לטובת פרנסתן דלא מרעי אומנותן ומהני זה שלא לאסור כשלא בדקו, אבל לכתחלה יש לבדוק, מ"מ סגי בזה בדיקה קטנה דמאחר דאין שם התולעים בריבוי כהדרך שיש להיות בקרויט הרי חזינן שעשו המעשה שעושין שלא יהיו תולעים ששוב אינו מצוי להיות בהו תולעים שא"צ בדיקה, ובדיקה הקלה שהוא לחתוך באיזה מקומות הקרויט ודאי עושין המלונות המפורסמים בכשרותם ויש לסמוך עלייהו והסתם חסה (לעטעס) לא מצוי בהם תולעים במדינה זו, ואולי בכל מקום שצומחים כי לא היה ידוע לי מין זה בהיותי ביוּראָפּ וצריך לחקור בכל מקום איך הוא, והלעטעס שלוקחים הרבה למרור שנקראו איטאלענסקע לעטעס מצוי בהם תולעים ירוקים קטנים וצריכים בדיקה גדולה ואין לסמוך על סתם אינשי.

[ד'] בענין שמיעת הבדלה ע"י טעֶלעֶפאָן לאשה הנמצאת בבית החולים הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטעֶלעֶפאָן שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה חאו"ח ח"ב סימן ק"ח גבי קריאת מגילה וה"ה גבי הבדלה משום דכל מצות דבור דבחול הוא כמגילה לבד קריאת שמע וברכת המזון שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במַייקראָפאָן, שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטעֶלעֶפאָן, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טעֶלעֶפאָן וע"י מַייקראָפאָן מספק.

[ה'] אם מותר להזיז שעון שבת בשבת וכל כלי העלעקטרי [חשמלי] כשעון ומנורה וכדומה הם מוקצה אבל כדין כלים שמלאכתן לאיסור שלצורך גופו ומקומו מותר להזיזם. ולהזיז את השעון שבת שמעמידים מע"ש שיכבה ושידלק לשעה פלונית, כדי לקרב הזמן או להרחיק הזמן דהדלקה אסור כמדליק בעלעקטרי מתחלה, וגם ביו"ט מסתבר שאסור כבמדליק בתחלה בעלעקטרי שהוא באיסור נולד.

[ו'] אם לעשות מנין בחדר של ביהכ"נ שלא מתנהגין כשורה הנה יש חלוק דבביהכ"נ של קאנסערוואטיוון לא יעשו מנין אף בחדר אחר מכיון שפרסמו שהם חבורה שכופרים בכמה דיני התורה, והרחק מעליה דרכה נאמר במינים ומינות בע"ז דף י"ז ע"א, כי גם הכופרים בדבר אחד מן התורה נחשבו כופרים בתורה כדאיתא ברמב"ם פ"ג מתשובה ה"ח ודינם כמינים כדאיתא שם בה"ו, ואף שהם שוגגים כתינוקות שנשבו בין העכו"ם ע"י שהדיחום אבותיהם והסביבה שנתגדלו שם ואין עליהם הדינים שנאמרו שם בעונשין דבידי שמים ולא הדין דמורידין ולא מעלין שבפ"ד מרוצח ה"י כמפורש ברמב"ם פ"ג מממרים ה"ג, מ"מ כופרים הוו וצריך להתרחק מהן כדין הרחק מעליה דרכה, ומש"כ הרמב"ם שראוי להחזירם בתשובה ולמשכן בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה, לא שייך זה במקום קיבוץ שלהן שהוא בביהכ"נ שלהן שאין המקום ראוי לזה, וגם לא כל אדם ראוי לזה, אבל אלו בתי כנסיות של ארטדוקסים שאינם כראוי כגון בלא מחיצה ראויה ומשתמשים במַייקראָפאָן אינם ח"ו כופרים במצות אלו רק שמזלזלין בהו אף שמאמינים בעצם בכל מצות התורה ונעשה להו כהיתר במשך הזמן שעברו ושנו, הם בעצם יהודים כשרים וגם לפעמים הם שוגגים גמורים, ליכא ענין הרחק, ורשאין לעשות מנין בחדר אחר, באופן שלא יחשדום שגם הם הולכין להתפלל שם דהוא כשכבר מפורסם ואף קודם שנתפרסם אם יש כניסה אחרת. ולענין למחות בהם תלוי אם יש לקוות שישמעו צריך להודיע להם ואם לא מוטב שיהיו שוגגין.

[ז'] כשחילקו את קריאת הפרשה לז' אנשים אם יעלו ויקראו לעצמם ובליכא בעל קורא לכל הפרשה אלא ז' אנשים אם יתנהגו כבזמן הגמ' שיקראו בעצמם כשעולין לתורה או דוקא אחר יקרא שלא יהיה בולט למי שאינו יודע לקרא ויתביישו הנה אין לדקדק בזה ויכולין לקרא לתורה כפי הסדר שהיו רוצים לקוראן שזה ג"כ סגי שלא יתביישו כיון דלפעמים נזדמן כך שאין קורא בעצמו אפילו מי שיכול לקרות.

[ח'] ומאלו הבאים מן הרחוב אם אין ידוע איך הם יש לכבדם בעליה לתורה ואם יש שם כהן ולוי מחוייבין לקרותם, ואם ידוע למחלל שבת אין לקראו לתורה אף שהוא כהן ולוי דאין לכבד מחללי שבת אף שהוא כהן. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן צב

בענין ברירה בערובי תחומין מע"כ ידי"נ הרב הגאון מהר"ר שמעון טרעבניק שליט"א שלום.

במה שהקשת ידידי לדעת התוס' והר"ן דבע"ת הוי ספיקא לחומרא בשבת דף ל"ד ע"א מ"ט אמרינן ברירה לדעת הר"ן בגיטין רפ"ג דהחילוק בין דאורייתא לדרבנן משום דהוא ספק וספק דרבנן לקולא. הנה ידידי לדעתי אינו ברור דעת הר"ן שיסבור דהוא ספק דהא למאן דלא מחלקי וסברי בכל מקום או אין ברירה או יש ברירה בודאי סברי שאינו שייך לדיני ספק כ"כ נ"ל אף למאן דמחלק משום דהדעת נותן שאינו שייך לספק דספק מיקרי שאנו אין יודעין זה אבל הדבר שייך בה ידיעה בעצם היינו דאליהו הנביא הי' יכול לברר זה ולכן יש בזה חילוקי דינים בין דאורייתא לדרבנן אם ניזיל לחומרא או לקולא דבדאורייתא מחויבין אנו לחשוש לאיסור ובדרבנן כ"ז שאין ידוע לאיסור תלינן לקולא אבל ענין ברירה קודם שנברר אין שייך בזה ידיעה כלל ואף אליהו הנביא אין יכול לברר קודם החלוקה איזה של ראובן ואיזה של שמעון מאחר דיכולין לחלק כפי שירצו ואף שידע אליהו הנביא איך יחלקו בעת החלוקה מ"מ הוא ידיעה רק מה שיהי' אח"כ אבל עתה אין שייך בזה ידיעה כלל והוי דבר ודאי שעומד לזה כמו לזה וא"כ אין שייך לתלות לקולא בדברים שאזלינן בספיקו לקולא כגון בממון ובדרבנן שנימא שהוברר אם לא אמרינן ברירה. רק שנוכל לומר בכ"מ ברירה דמאחר דהדבר יתברר אח"כ נחשב אף עתה כמבורר ויהי' ודאי כמבורר אף בדברים שאזלינן בספיקא לחומרא. אבל להחשיבו לספק זה אין סברא כלל ורק מאן דמחלק בין דאורייתא לדרבנן וסבור שהקלו בדרבנן לומר יש ברירה בודאי ולא מטעם ספק לקולא דיש הרבה דברים שהקלו בדרבנן אף שאינו שייך לספק.

ובמכתבי לדודי הגר"י (אג"מ או"ח ח"א סי' י"ט) חשבתי הרבה מהם ולא עת האסף פה. וכ"כ הוא דין ברירה ורק מוכיח הר"ן מזה דצריך לומר לפ"ז שבדאורייתא שלא אמרינן ברירה הוא רק לחומרא ולא לקולא דאם כן יהי' קיל מדרבנן ולכן צ"ל שבדאורייתא מסתפקין אנו איך לדון והוי לחומרא. ואם כן אף שבע"ת אזלינן לחומרא דספק לדעת הר"ן והתוס' והוא מטעם שאזלינן בתר חזקת תחום ביתו כדאיתא בפמ"ג כללי ספק ספיקא אות כ' ולכן אינו שייך זה אלא בספק אבל מאחר שזה שיש ברירה בדרבנן הוא דין ודאי שהקילו בדרבנן ולא ספק ולכן שבערובי תחומים איכא חזקת תחום ביתו נמי יש ברירה והוי עירוב דדין חזקה אינו שייך בודאי. ונסתלקה קושית ידידי. (ועיין בתוי"ט פ"ח דפסחים מ"ב דסובר דבדאורייתא אין ברירה מטעם ספק ובדרבנן סובר דיש ברירה אף להחמיר בביצה פ"ה מ"ה וא"כ הוא מטעם ודאי ולא ספק בדרבנן אף שבדאורייתא הוא אסור מטעם ספק וא"כ מוכרחין לומר דבדרבנן הוי ודאי יש ברירה משום דברוב הפעמים יש ברירה הוי קולא ולכן קבעו דבר ודאי שבדרבנן יש ברירה

וממילא אף אם אירע לפעמים חומרא עיד"ז נמי יש ברירה דא"א לומר שיהיה מטעם ספק לקולא דברירה אין זה ספק שנוכל לתלות שהוא כן כאופן הקולא ולא לחשוש לצד החומרא כדבארתי והוא הוכחה לדברי). אך בתוס' רעק"א בגיטין אות כ"ג משמע שמפרש דברי הר"ן דהחילוק הוא מחמת דברירה הוא דין ספק וכן איתא בצל"ח ביצה ל"ח וא"כ קשה קושית ידידי דא"כ בע"ת מ"ט אמרינן ברירה הא ספק לחומרא. וצ"ל דזה שהוא ספק לדעת הצל"ח אינו ספק בגוף הדבר דאינו מסתבר כלל שמספק זה יהי' ספק לקולא בדרבנן בברירה כדבארתי רק שהוא ספיקא דדינא אם אמרינן ברירה או לא ולכן בדאורייתא הוי לחומרא ובדרבנן לקולא וא"כ אף שספק לחומרא בע"ת מטעם שאוקמינן אחזקת תחום ביתו מ"מ אמרינן ברירה דבספיקא דדינא ל"א אוקמא אחזקה כדאיתא בקונה"ס כלל ד' אות ד' בשם האחרונים עיי"ש. זהו מה שמסתבר לדעתי לתרץ קושית ידידי.

ובקושית ידידי על רעק"א שנשאר בצ"ע על התוס' בעירובין דף ל"ה ע"ב ד"ה אר"י דסופו שכתבו דבלא ב' כיתי עדים הי' ספיקו לקולא אם ע"ת דרבנן אף דאיכא חזקה לחומרא משום דאיכא נמי חזקה לקולא ומש"ה מוקי מתני' בב' כיתי עדים והקשה על זה רעק"א בחדושיו מה בכך דתרי ותרי מפקי לה מחזקה הא כי היכא דמפקי מחזקה דתרומה מפקי נמי מחזקה דתחום ביתו והוי ספק השקול דמקילין ונשאר בצ"ע והקשה ידידי הא התוספות בכתובות דף כ"ו ע"ב ד"ה אנן מתרצי זה משום דאיכא ריעותא דהרי נטמאת לפניך ול"א השתא הוא דאיטמי בב' כיתי עדים. הנה לדעתי לא דמי כלל דהתוס' דשם אמרו זה לענין חזקה דתרי ותרי דבדרבנן הקלו ואוקמו אדינא והקשו מ"ט לא אוקמינן לפ"ז בתרי ותרי דע"ת אחזקה שלא נטמאת בין השמשות וע"ז תרצו משום דאיכא ריעותא דנטמאת לפניך החמירו אף בדרבנן דתרי ותרי אף דמדינא גם בזה צריך למיקם אחזקה דעד עתה היתה טהרה. וזה שלא תירצו דאיכא חזקה אחרת שלא עירב כנגדה משום דסברי כתירוץ א' דתוס' עירובין דאינו נחשב לחזקה והטעם צ"ל משום דאיתרע בזה שהניח עירוב. אבל לתוס' עירובין דחילקו לענין ספק מ"ש הא אף בתרי ותרי לא הוי יותר מספק כמו בלא עדים כלל דהוי ספק מחמת דאוקים חזקה כנגד חזקה דבתרוייהו הוי ספק השקול וא"כ כמו שהוי ספיקו לקולא בלא עדים ולא משגחינן אריעותא דנטמאת לפניך דמ"מ אינו עושה זה לספק כ"כ הי' צ"ל בתרי ותרי דג"כ הוא ספק השקול וזהו קושית רעק"א.

אך יש לדקדק בתוספות כתובות אף אם לא מוקמינן אחזקה בתרי ותרי מדאורייתא מ"מ יהי' לקולא מטעם ספיקא דרבנן לקולא וזהו לכאורה תימא גדולה על התוס' כתובות

וצ"ל דבר חדש דהתוס' סברי דספק דתרי ותרי לא הוי לקולא אף בדרבנן והטעם בזה שספק בדרבנן לקולא אינו אלא בדבר שאפשר לנו להחליט שהדבר שמסתפקין אנו בו הוא היתר שאין דבר שמכריח לנו שנסתפק ולא נוכל להחליט שהוא היתר ולא לחשוש לאיסור ובאופן כזה הקלו בדרבנן שלא נחוש לצד איסור שמא הוא איסור מאחר שאפשר שהוא היתר אבל אם א"א שלא להסתפק כגון בתרי כיתי עדים שלא נוכל להחליט שהוא היתר שא"כ נמצא שמחליטין אנו שהכת האומרת שהוא איסור הם פסולים לזה א"א ולכן הוי אף בדרבנן ספיקו לחומרא. ויהיה לפ"ז בשתי חתיכות אחר היתר ואחת איסור דרבנן שג"כ א"א שלא להסתפק ולהחליט על האחת שהיא היתר ויאכלנה דא"כ מחליט על השניה שהיא איסור וזה א"א ולכן צ"ל לפי סברא זו לחומרא ולכן הוצרכו התוס' לומר דתרי ותרי ספיקו דרבנן ומוקמינן אחזקתו דאוקמו אדינא דדרבנן אף דספק לחומרא ובעירוב לא מוקמינן אחזקה שלא נטמאת משום דאיכא ריעותא החמירו בזה כמו בדאורייתא. ולפ"ז נסתלקה קושית רעק"א לכאורה דבלא עדים והוי הספק מחמת חזקה כנגד חזקה הוי לקולא אבל בתרי ותרי הוי מצד ספק לחומרא ורק מטעם חזקה שלא נטמאת הי' מקום לומר דיהיה לקולא וא"כ לתוס' דאיכא כנגדה חזקה שלא עירב צ"ל לחומרא ומ"מ באם לא היתה עתה ודאי טמאה ותרי אמרו שהיא טמאה מבעוד יום ותרי אמרו שגם עתה היא טהורה הי' עירוב דמאחר דהספק הוא נוגע גם לתרומה והיא טהורה מה"ד דאוקמינן אחזקתה ומותרת לאכילה א"כ ממילא ראוי אף לכתחלה לעירוב אבל מאחר שעתה ודאי טמאה ואינו נוגע להתרומה וכל הספק הוא בהעירוב ולכן הוי זה חזקה כנגד חזקה והוי ספק השקול שבלא עדים הוי לקולא ובתרי ותרי הוי לחומרא. רק בלשון התוס' לא משמע פירוש זה אבל עכ"פ קושית רעק"א נסתלקה באופן זה לכאורה. והנה היכא דעתה היא טמאה והספק הוא איך הי' קודם בעת חלות העירוב נמי יש לומר סברא דהוי מכריח לן זה שעתה שהיא טמאה להסתפק דהא לפי מצבו עתה אינו ראוי לעירוב וכל הרואה זה אם יראה שעירבו בזה יתקשה ע"ז עד שיתרצו לו שהיה טהור ביה"ש ולכן אף בזה נחשב כמכריח לן ספק ולשיטת התוס' דכתובות צ"ל לחומרא אף בדרבנן וא"כ צ"ל שהתוס' בעירובין שכתבו דמחמת דהוי חזקה נגד חזקה והוי ספק השקול הוי לקולא אף שמוכרחין אנו להסתפק מחמת שעתה היא טמאה פליגי אתוס' כתובות וסברי דבכל אופן הוי ספק בדרבנן לקולא וא"כ אף בתרי ותרי נמי צריך להיות לקולא בדרבנן ולכן כתבו התוס' בעירובין טעם שהוא לחומרא מחמת דמפקי מחזקה משום דאף דתרי ותרי הוי ספיקא לקולא ולכן הקשה רעק"א שפיר.

אך בודאי נוכל לחלק שזה שעתה היא טמאה אין נחשב שמכריח לן להסתפק מאחר דנוכל להחליט שעד עתה היתה טהורה שאין דבר שסותר ואינו מניח לן להחליט זה ורק גורם לן שנסתפק אבל עכ"פ נוכל להחליט בדרבנן שהקילו ולא דמי לתרי ותרי ששם יש דבר הסותר שלא נוכל להחליט כדבארתי ולכן אף שהוא עדים הוי לקולא אף שעתה היא טמאה מ"מ בתרי ותרי הוי לחומרא מצד ספק כדתירצנו לעיל קושית רעק"א אך לדברי התוס' שלא נוכל לפרש כן וצריך לפרש כדלעיל קשה קושית רעק"א. ומה שיש לתרץ קושית רעק"א אף ללשון התוס' דיש חלוק בחזקה בין שלא בעדים לתרי ותרי דאף שדין חזקה ישנו גם היכא דנמצא עתה טמא דאמרינן דברגע האחרונה נטמא מ"מ בתרי ותרי לא נימא אז חזקה משום דהא עדים מפקי מחזקה דלא עדיף חזקה מכח עדים רק כל גדר חזקה בתרי ותרי משום דעכ"פ מאחר שהוא ספק לא נוכל לחדש דבר להוציאו מחזקתו שעומד לזה כ"ז שליכא ראיה ברורה וא"כ נ"ל שחידוש דבר לא הוי רק על מה שמעידים לדינא כגון הכא שעתה טמאה ודאי אין נוגע הדין רק לעירוב ולכן הוי זה שהוא עירוב חדוש דבר דהא עומד בחזקת שלא עירב ולכן אף שבלא עדים הי' ספק השקול ולקולא מ"מ בתרי ותרי שעדים מפקי מחזקה לא נחשב חזקה שלא נטמאת כלום מאחר שהיא טמאה ואין נוגע עדותן רק לעירוב לא מפקינן מחזקת תחום ביתו שלא נוכל לחדש דבר כשאיכא תרי ותרי ולכן אף שספק דתרי ותרי נמי לקולא בדרבנן הוי הכא לחומרא משום דנבטל חזקה דלא נטמאת גם נוכל עוד לומר שאם עתה נטמאת ודאי לא אמרינן חזקה דתרי ותרי שהשתא הוא דאיטמא משום דעדים מפקעי מחזקה רק שאין יכולים לחדש דבר והכא הלא כבר נתחדש במה שמעידים ונשאר רק דין חזקה שעדים עדיפי ואם לא היה חזקה לצד אחר הי' ספק ולקולא אבל מאחר שאיכא חזקה שלא עירב שהוא חזקה שלא נתחדש כלום לא נוכל להוציאו מחזקתו ואסור גם התוס' בכתובות נוכל לפרש כן ויהי' לפ"ז ספק דתרי ותרי נמי לקולא וזה שהוצרכו בתרומה דרבנן לחזקה צ"ל משום דעיקרו דאורייתא ובעירוב משום חזקת תחום ביתו והיה קושיתם שנימא השתא הוא דאיטמא מטעם חזקה ויהי' ספק השקול ולקולא וע"ז תירצו משום דל"א השתא הוא דאיטמי בתרי ותרי ונסתלקה קושית רעק"א. אך זה אינו נכון דאם נפרש בתוס' שרק חזקה דלא נטמאת ליתא אבל חזקת תחום ביתו איתי א"כ מ"ט אמרי חמר גמל היה צ"ל מותר בתחום ביתו א"ו שתרווייהו ליתא דספיקא דאורייתא ומ"מ הוי לחומרא וא"כ קשה קושית רעק"א אם לא דנימא דתרי ותרי הוי ספק לחומרא אף בדרבנן ולכן על תוס' עירובין דל"ס כן דא"כ למה הוצרכו לומר דמפקי מחזקה קשה קושיתו אם לא דנדחוק דחזקה גמורה לא הוי תחום ביתו מאחר דהניח עירוב כדחזינן שתירוץ ראשון לא חשיב

זה לחזקה אך מ"מ סברי דנשארה החזקה לזה שאסור במק"א ולכן הוא מנגד חזקת טהרת תרומה אך שמ"מ הוי לקולא מטעם ספק ובתרי ותרי שליתא חזקת תרומה משום דעתה דהיא ודאי טמאה נשאר על חזקת איסור במק"א אף שגם במקום זה אסור משום דאיתרע חזקת ההיתר ונשאר התירוץ במקומו ועדיין צע"ג בזה. והעיקר לדעתי שהתוס' בכתובות סברי דתרי ותרי וכן בב' חתיכות הוי ספק לחומרא אף בדרבנן.

בעיוני למעשה להפלאה סימן קי"ב סעיף ט"ו שכתב טעם נכון על מה שפסקינן כרבנן דאדמון בנכסים מועטים דמאחר שפסקינן כרשב"א נ"א דרק מקרקע הוו ניזונות הבנות כחוב וליתא לקושית אדמון עיי"ש וכתב דבזה ניחא מה שבמטלטלים אחר תקנת הגאונים הלכה כאדמון והוא פלא הא אף בחוב תקנו הגאונים דליגבו ממטלטלין וא"כ עדיין נוכל לתרץ קושית אדמון ומ"ט פסקו כאדמון ובאמת ל"צ ע"ז תירוצים דהטעם הוא כדאיתא בראש"ש ר"פ מי שמת דלא אלימא תקנתייהו כ"כ ודי לנו בזה שתקנו שניזונו יחד אבל דברי הפלאה צע"ג לדעתי. אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן צג

הטועה בתפילתו ביעלה ויבא ובמשיב הרוח אלול תשל"ו לרב אחד.

הנה בדבר מי שלא אמר יעלה ויבא במקומו ונזכר אחר שאמר ברוך אתה ה' ולא אמר המחזיר שכינתו לציון וכן מי שלא אמר משיב הרוח ונזכר אחר שאמר בא"י ולא אמר מחיה המתים שבבאור הלכה סימן קי"ד סעיף ו' מחמת שהביא שאיכא הרבה חולקים על חדוש הראבי"ה שהביא הרא"ש ריש תענית והסכים עמו שאם נזכר אחר גמר הברכה כל זמן שלא התחיל בברכה שניה יאמר שם משיב הרוח ויעלה ויבא וסוברים שצריך לחזור לראש הברכה, אף שכיוון שהש"ע פסק כהראבי"ה והרא"ש צריך לעשות כהש"ע כדהסכימו כן רוב האחרונים, מ"מ כשלא אמר עדיין מחיה המתים והמחזיר שכינתו לציון נראה לו שיעשה עצה שיסיים למדני חקיך כדי שיהיה כקורא פסוק לבד ויחזור למשיב הרוח וליעלה ויבא ויגמור כסדר, הנה אף שגם בריטב"א תענית דף ג' ד"ה ושמעתי כתב נמי בשם הרב החסיד שהוא הר' יונה עוד יותר שאפילו בדברים שאין מחזירין אם נזכר אחר בא"י יאמר למדני חקיך ויהיה כלא גמר הברכה ויחזור לאומרה כראוי ואף הריטב"א עצמו שכתב שאין כך דעת הצרפתים מסיק דבמקום שמחזירין מודו שיעשה כן, והביאו הח"א, אבל הוא תמוה מאד שלא מובן כלל הא ודאי ברור ופשוט שאסור ללמוד אף פסוקי תורה באמצע התפלה ובאמצע ברכות והלומד באמצע הוא הפסק גמור ובטל ברכה זו וצע"ג.

ולכן למעשה לא נראה שיעשו כן, אלא צריך לסיים מחיה המתים והמחזיר שכינתו לציון ולומר משיב הרוח ויעלה ויבא כמו באם היה נזכר אחר גמר הברכה כהראבי"ה והרא"ש שפסקו כן הטור והש"ע.

ונראה דאף להחולקים על הראבי"ה והרא"ש שסוברים שכיון שגמר הברכה צריך לחזור טוב נמי לגמור המחזיר שכינתו לציון ומחיה המתים ולחזור לרצה, כי אף שיש סברא לומר דלדידהו לא יגמור שלכן ירויח דיוכל להתחיל יעלה ויבא ואח"כ ותחזינה ולא יצטרך לומר עוד הפעם השמות ה' אלקינו דתחלת רצה, אבל אין לעשות כן כי ברוך אתה ה' הוא יותר אסור מברכה לבטלה שהיה עכ"פ דבריו דברי שבח שהרי נאמר השבח והמעשה שהוא ברוך בזה ולכן טוב יותר לגמור ולחזור לרצה לדידהו אבל למעשה יגמור ויעשה כפסק הש"ע לומר אח"ז יעלה ויבא שנמצא שלא הזכיר כלל לבטלה. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן צד

הנוסע מא"י לאמעריקא קודם הפסח וחמצו בא"י ניסן תשל"א מע"כ ידידי הנכבד מוהר"ר יצחק הכהן רון שליט"א.

הנה שני הספרים חסד לאברהם והעונג יו"ט לא ראיתי אבל כבר הודפס מה שנראה הנכון לע"ד בהקונטרס שיוצא לפעמים מהישיבה בשם תורה והוראה (ונעתק בסימן הבא), שהעיקר לדינא לענין האיסור בל יראה ועשה דתשביתו שהוא רק על הגברא דאם הוא במדינה שעדיין לא הגיע זמן האיסור לא שייך עליו שום איסורים וחיובים אבל לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ, והטעם הוא דכמו דמשמע דגם חמץ של קטן ואף של חרש ושוטה נאסרו בהנאה אף שהם לא עברו על איסורין אף אחר הפסח שהאיסור הוא משום קנס דלא שייך לקנוס להם דבהכרח הוא משום לא פלוג שא"כ גם בהגברא שלא חל עליו עדיין חיוב משום שהיה במדינה שזמן הפסח מתחיל באיחור איזה שעות נמי הוא בכלל זה ובשעת הבעור ובימי הפסח שאמר רבה בב"ק דף צ"ח ע"ב שהכל מצווים עליו לבערו משמע דגם מדאורייתא איכא חיוב שלא יניחו חמץ לא רק בשביל שלא יעבור עליו בעל החמץ על האיסור דלא מצינו זה בשאר איסורים וגם לא משמע שיהיה בזה חלוק בין בני חיובא לחרש שוטה וקטן שלאו בני חיובא נינהו, שא"כ גם חמץ דגברא זה כיון שנמצא במקום שכבר הגיע זמן האיסור נאסר.

ולכן למעשה כיון שכתר"ה הוא בא"י ימסור בא"י החמץ ע"י מה שיעשה שליח לרב העוסק בזה למכור החמץ לנכרי דהא הוא קודם זמן האיסור, אבל יאמר בפירוש להרב

השליח שאינו עושהו לשליח לקנות בחזרה את החמץ אחר הפסח עד אחר שיעברו ימי הפסח באמעריקא, וממילא אף שהרב יקנה מהנכרי תיכף אחר הפסח דבא"י לא יקנה כתר"ה ויהיה של הרב וכשיבא כתר"ה בחזרה יוכל לקנות מן הרב. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן צה

בעניין מכירת חמץ אדר תשכ"ח לרב אחד.

הנה בדבר שאלתך אין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנוני ישראל לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, ואנן סהדי ליכא אף בפושעים וכ"ש בסתם בני אדם דמה שיכולים לתקן שלא יעברו איסור הרי יש אדרבא חזקה דלא שביק היתרא ואכלי איסורא כדאמר רבא בחולין דף ד' ע"א, ואף אם נימא שבזמן הזה ליכא חזקה מ"מ אנן סהדי לא הוי וממילא אף אם לא היה בלב גמור הוא דברים שבלב שאינו כלום לבטל המכירה.

ובענין היוצא מביתו קודם ל' יום לפסח ואין דעתו לחזור בתוך הפסח ויש לו חמץ ידוע בביתו אף שנחלקו בזה הפוסקים עי' מ"ב סי' תל"ו אות ה' אם צריך לבער מכל מקום בלא זה יצטרך למכור חמצו, דהא יהיו אסורין בהנאה כדאיתא ברמ"א שם [שו"ע או"ח סי' תל"ו] שאוצר חיטים שיש בקרקעית הבור חיטים מחומצים אף שאין זקוק לבער וסגי בבטול יהיה אסור ליהנות מאותן חיטים כשיפנה האוצר בחמץ ידוע עיי"ש משום שאפשר נתכוין לחזור ולזכות בהם אחר הפסח, עיין בח"י ס"ק ח' ובמ"ב ס"ק י"ז, וכ"ש בהלך בשיירא ולא"י שודאי יבא ויזכה בה, שלכן אף להמקילין יצטרך למכור כדי שיהיו מותרין לו בהנאה.

ולגבי בן אמעריקא שחמצו שם והוא בא"י, הנה מעיקר הדין הכל הולך אחר החמץ ואסור לזכות בו עד עבור יו"ט אחרון של פסח באמריקא שהוא כמו ז' שעות אחר א"י. אבל מ"מ בדיעבד אם זכה בו לאחר אחרון של פסח בא"י מותר בהנאה. וכן מסתבר אם הרב יקנה בחזרה כשכבר עבר יום הז' בנוא יורק שהוא רק מדרבנן מדין יו"ט שני, ואף אם יקנה הרב תיכף כשעבר יום הז' בארץ ישראל שבנוא יורק עדיין היא יום הז' דפסח מדאורייתא ויהי' אסור, יש לדון להקל מכיון שנמצא עתה בא"י שנגמר גם לבן חו"ל יום הז' בשקיעה דא"י שמעיקר הדין אזלינן בתרי', רק שראוי להחמיר לילך גם אחר החמץ ואין להחמיר אחר הפסח שחמץ שעבר עליו הפסח הוא מדרבנן. ידידו המברכו. משה פיינשטיין.

## סימן צו

קניית דברים חמוצים אחר הפסח מחנווני חשוד י"ג סיון תשל"ט. מע"כ ידידי הנכבד מאד לא ידעתי אכנהו אבל במהללו יהולל מוהר"ר יואל חנן יאנגער שליט"א.

הנה לקנות דברים חמוצים אחר שעבר הפסח מחנוני חשוד אחר שעבר זמן שיש כבר לאמוד שכבר נמכר החמץ שהיה לו מקודם הפסח יש ודאי להתיר מדין ספק דרבנן שהוא לקולא, אבל כשהספק הוא מחמת שחנוני החשוד מכר חמצו קודם הפסח לנכרי שאפשר שלא היה לו הרבה והוצרך לקנות בתוך הפסח חמץ אחר שלא היו בכלל שיש לחוש שמא יתן לו מאלו שקנה בתוך הפסח הנה אף שהוא ג"כ ספק דרבנן יש טעם גדול שיהא אסור לקנות ממנו, דהא חזינן דמחשוד להיות מוכר תרומה לשם חולין אסור לקנות ממנו כל דבר שיש בו זיקת תרומות ומעשרות לר"ש בבכורות דף כ"ט ע"ב דאינו משום קנס אף שודאי מוכר ג"כ אלו דברים שלא נתן בו תרומה והרוב ודאי הוא מאלו שאין בהו תרומה דהא איירי בפשוטו שמסחרו במכירת דברים אלו שלא שייך שיהיה לו אף מיעוט גדול מתרומה שבכלל אף כל תרומה ותרומת מעשר שבעולם הוא מועט וכ"ש תרומה הנמכרת שאפשר שכמעט שאינו בנמצא כלל דהרי הכהנים צריכין וגם רוצים לאכול בעצמן ואם נזדמן שאיזה כהן מוכר הא מוכרח למכור דוקא לחבר שמוחזק בטהרה ולא אף לאנשים נאמנים אם אינם חברים, ושייך לחוש לזה לאיש שמפריש תרומות אבל עובר על מצות הנתינה או על איזה כהן חשוד וג"כ רק על תרומת עצמו שאחרים אסורים ליתן תרומתן לכהן רשע אף על עבירות אחרות וכ"ש כשחשוד על התרומה ומ"מ אסרו בחשוד ומשמע דלא רק בחשוד על תרומה דאורייתא אלא אף בחשוד על תרומה דרבנן אלמא דלא אמרינן בחשוד דספק לקולא, ואף שהרמב"ם פי"ב ממעשר הט"ז אף שפסק כר"ש כתב שהוא משום קנס מדבריהם, ומש"כ בפי' המשנה בבכורות שם ור' יהודה אינו אומר אלא דרך הגזירה משמע דלר"ש הוא מדינא צריך לדחוק דאף שלתרוייהו אינו מדינא מ"מ הוא שייך לקנוס היינו דקנסינן לו לחוש להאיסור אף שמדינא לא היה צריך לחוש דאף ששייך לחוש אין מחוייבין לחוש שהרי איכא דינים אף בדברים ששייך לחוש שמ"מ אין צריכין לחוש, ובחשוד קנסינן לו לחוש להחמיר אף שהקלה תורה, אבל ליקח ממנו מים ומלח שלא שייך כלל לאיסור לא שייך גם לקנוס, ור' יהודה סובר ששייך לקנוס גם שלא ליקח מהחשוד דברים דלא שייך בהו ענין איסור כלל או קנס בעלמא אף בלא טעם כלל או כדי שלא יבא ליקח ממנו גם דברים ששייך לאיסור, אבל הרמ"א [יו"ד] בסימן קי"ט סעי' א' שכתב די"א דאפי' ממי שאינו חשוד רק שאין מכירין אותו שהוא מוחזק בכשרות אסור לקנות דברים שיש לחוש

לאיסור שמשמע שהוא כאותו הדין דחשוד שא"כ הרי אין זה מדין קנס אלא שהחמיר לחוש באיסורין בחשודין אף באיסורין דרבנן ואף שההיתר יותר מצוי, עכ"פ אסור לקנות מחשוד אם אך שייך להאיסור שחשוד בו אף שהוא חשש רחוק והוא רק איסור דרבנן. ולכן במוכר זה שחשוד למכור חמץ בפסח וכ"ש בעבר עליו הפסח שהוא מדרבנן אסור לקנות ממנו אף אחר הפסח כ"ז שיש לחוש שיש בידו מחמץ שעבר עליו הפסח שלכן שפיר כתבתי דאסור לקנות ממנו סמוך לפסח שיש לחוש שמא יתן לו ממה שקנה בתוך הפסח, ואף שלא ידוע הרי מצוי הוא שיקנה בתוך הפסח והוא כידוע, ול"ד לאחר שכבר עבר זמן שהאומדנא הוא שכבר ליכא האיסור בעולם שאף בחשוד הא לא שייך לאסור כשליכא האיסור כלל שלכן אף שאינו ברור ממש דלענין איסורא דאורייתא היינו עדיין חוששין שמא אין האומדנא ברורה מ"מ כיון דהוא רק איסור דרבנן יש לסמוך על האומדנא שהיא לפי רוב השנים בעיר זו.

אבל מסתבר בפשיטות שדין זה דחשוד הוא במי שיש לתלות שהיה מוכר גם ברמאות משום שהוא להוט אחר הלוקחים והרגילות הוא להאמין לו וכשידעינן שאינו שומר תורה הרי יש לנו לחוש לזה אף כשלא ידוע לנו אם הכשיל איזה אדם עי"ז ששיקר ואמר שהוא כשר אף שהיה דבר אסור, וכ"ש בידעינן שמכר איסור במקום היתר והיה נאמן לנו באשר שחשבו עליו שהוא שומר תורה, אבל אין דין זה בנכרים ומומרים המוכרים שידוע וברור לכל שאין להם נאמנות לאיסורין וכשקונה מהם צריך לעולם לדון לענין איסור והיתר לפי הדין שהוא במצא דבר זה ששום אדם לא אמר עליו כלום שהולכין אחר רובא ואחר חזקה ובספק השוה יש חלוק דבאיסור דרבנן הוא לקולא, ואין חלוק בין להוט למוכרו ללא להוט למוכרו.

שלכן פשוט שבחנויות דוואלדבאום (סופרמרקט) וכדומה שבחנויות הם רק אנשים שכורים ואין נוגע להם כלל אם ימכרו איזה זמן קצר פחות מעט ואין להם שום ריוח ממה שישקרו ויכשילו לשומרי תורה באיסורין, והבעלים עצמן ודאי לא ירצו להטיל פגם על איזה חנות שלהם, וגם ודאי לא איכפת להו כל כך כשלא יקנו איזה אינשי מהם ובודאי כל מה שהם מוכרים חמצם לעכו"ם ע"י רב לפני הפסח יותר הוא לטובת האינשי הלוקחים שכל אחד יוכל לקנות ולא יצטרך לילך על איזה ימים לבקש חנות אחר, לכן אף שאין להם נאמנות משום דנכרים ומומרים אין נאמנים לאיסורים כיון שלא איכפת להו באיסורים מ"מ החומרות שהחמירו בחשוד מסתבר שליכא, אבל ודאי ליכא שום היתר לקנות מהן אלא כשאיכא ברור גם חמץ מאלו שהיו קודם הפסח ונמכרו לנכרים כל כך כפי מה שקבלו חמץ בפסח גופה, שסמוך לימי הפסח הרי אפשר יש להם יותר

מאלו שקנו בפסח ואפילו פחות אם ודאי שקנו חמץ בתוך הפסח ואפילו קרוב לודאי הוא כודאי כדלעיל יש לאסור דקשה לשער בזה, אבל באופן דלפי חשבון הימים וכדומה הוא ספק רק שמא יש גם מהאיסור רק כשיעור ההיתר ולא יותר אין לאסור מטעם שאחר הפסח הוא רק ספק דרבנן שהוא לקולא, ובאלו החשודים שאסור לקנות עד שתהא האומדנא שכבר ליכא כלום מהאיסור דהוא אם קנה חמץ גם בפסח כפי המצוי, וזהו החלוק בין החשודים להחנויות דקאמפאניעס [דחברות] גדולים ששמעו ממני, שמחשודים אסור לקנות כל זמן שאפשר להיות אף מקצת ומחנויות הקאמפאניעס אסור לקנות רק כל זמן שלפי האומדנא איכא פלגא מהאיסור, ואם שמע באופן אחר הוא מאלו שלא שמעו כלל נכון.

במעשה בפילגש בגבעה והא דהבאת מח"ש למהרש"ל סוף ברכות דף ס"א ע"א תוס' ד"ה אלא דהאיש בפילגש היה איש כשר דמפרש דממנו מוכיח הגמ' דוילך אחריה אין זה אחריה ממש אלא אחרי דבריה ואחרי עצתה שהוא כדכתבתי (יו"ד ח"ב ק"נ) אמינא לך יישר. אבל מה שהביא מהרש"ל מלשון סתם איש הכתוב במקרא איש חשוב הוא שלכן אין לומר עליו שהיה ע"ה, ותמוה דהא גם על מנוח נאמר בקרא איש אף שהיה ע"ה לר"נ וגם מצינו על מיכה שהיה רשע גמור ונאמר ג"כ עליו ויהי איש בתחלה ואח"כ והאיש מיכה וצ"ע.

ומה שכתב שאפשר שהיה אלקנה לע"ד ח"ו לומר כן על אלקנה שהיה נביא שעבר על הטלת אימה יתירה ושעל ידו אר"ח שנהרגו כמה רבבות מישראל, ותמוה על מהרש"ל שיעלה במחשבתו דבר כזה על נביא והוא עצמו הזכיר שהוא נביא וצע"ג. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן צז

שכח להפריש חלה ממצות קודם הפסח בחו"ל.

הנה פעם שכחו ליקח חלה מהמצות והוריתי שישאירו מכל מצה מעט כדין חלת חו"ל ומהנידוק כקמח אין יכולין לבשל לאוכלם רק לאכול המרק והקניידלאך [וכופתאות] ישאירו. אך ליו"ט שני יכולין לתקן בתנאי שיתנה ביו"ט ראשון על חתיכה אחת שאם הוא חול עושהו חלה על המצות ואם הוא קודש אין בדברי כלום. וביו"ט שני יתנה ג"כ אם אתמול חול הרי הוא כבר חלה ואם אתמול קודש עושה מעתה חלה כדאיתא בעירובין דף ל"ט ע"א במתני' דבכל יו"ט לבד ראש השנה אף חכמים מודו לר"י. וברכת להפריש חלה יברך ביו"ט שני דהא גם לדידן ידוע ברור הספק דראשון קדש וא"כ לא

הי' בדבריו דיו"ט ראשון כלום וביו"ט שני נעשית חלה ולכן צריך אז לברך. ובאמת יש להתיר גם ביום ראשון לבשל מהנידוק כקמח לאוכלם אם יבשלו שיעור שהוא עד פחות משהו משעור עיסה הקטנה שאפו דהא נשאר משהו מהעיסה שלא נתבשל ויוכלו לעשותו חלה אף אם הכל הי' מעיסה אחת אך לא רציתי להתיר מחמת שקטנים אפשר שאכלו מצות שלימות קודם הפסח ולא השאירו מהם כלום ולכן אפשר שבמה שיאכל מהנידוק יגמור לאכול עיסה שהתחילו הקטנים לאכול. משה פיינשטיין.

## סימן צח

בענין מי פירות אין מחמיצין בהיות שנמצא כעת מה שכתבתי לפני שנים ונדפס בספר היובל של הפרדס, והשבתי להערות שהעירוני בזה בספרי או"ח ח"א סי' קנ"ד, ועניין זה חשוב הלכה למעשה, אני מעתיקו כאן.

בפסחים דף ל"ה ארבב"ח אר"ל עיסה שנילושה ביין ושמן ודבש אין חייבין על חמוצה כרת ומסיק ר"א בר אבין משום דמי פירות אין מחמיצין והוכיחו רש"י ותוס' דעכ"פ אסור משום דחמץ נוקשה מיהא הוי אך רש"י מפרש במי פירות לבד והתוס' מצד הקושיות מרבא דחצבא דאבישונא ומריש לקיש דמנחת נסכים מגבלה במים מפרשי בשם ר"ת דאיירי דנתן גם מים דמ"מ הוא רק חמץ נוקשה שאין חייבין כרת אבל ודאי הוא דוחק ולכן במנחות דף נ"ד שתירצו הקושיות כתבו דיש לנטות להחמיר עיי"ש אך הוכרחו לזה מצד הקושיות הגדולות שמשמע דמי פירות אין מחמיצין כלל והוא היתר לגמרי חדא מהא דר"ל עצמו שהוצרך לאוקמי הא דריה"ג מרבה מנחת נסכים לחמוץ דאומר היה ריה"ג דמגבלה במים דאל"כ הוא מי פירות שאין מחמיצין שנית מהא דהלכה כרבא נגד אביי דחצבא דאבישונא זקיפא נמי שרי שלישית מותיקא דשרי במשחא ומלחא ואף שב' קושיות הראשונות תירצו התוס' במנחות מ"מ מותיקא נשארו בקושיא וגם תירוצם בחצבא דאבישונא דלא גזרו ליחוש למלתא דלא שכיחא כיון דאין בו כרת הוא דחוק כדהקשה הנוב"ק סי' כ"א דהא רבא אמר ביבמות דף קי"ט מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת ועיי"ש שדחק לתרץ שהוא רק אם נוקשה דרבנן. ותירוצם בהא דמגבלה במים נמי דחוק דאם לר"מ ניחא הא דריה"ג גם אם יסבור ריה"ג דאין מגבלה במים א"כ מנ"ל לריש לקיש לעשות פלוגתא חדשה שלריה"ג מגבלה במים, עיין ברמב"ם פי"ב ממעה"ק הי"ט שר"ע פליג ע"ז ופסק כר"ע שפסולה בגבלה במים כדפי' הכ"מ, הא אפשר שריה"ג סובר כר"מ דנוקשה בלאו ולכן חשוב חמץ גם למנחות אלא משמע שאף לר"מ אין מתורץ משום דאין מחמיצין כלל ולכן הוצרך לחדש לעשות פלוגתא חדשה דלא

כתירוץ התוס'. ודעת התוס' אולי סברי דר"ל סובר דמדריה"ג נשמע לכו"ע שמגבלה במים אבל אם נפרש כהרמב"ם דמאן דמרבה לחם הפנים פליג אין לתרץ כתוס'.

והנכון לע"ד דהנה זה שמי פירות עם מים מחמיצין אף במים כל שהו כדאיתא ברמב"ם פ"ה מחו"מ ה"ב (ועיין במג"א סי' תס"ב ס"ק ו' שהוא מהירושלמי ר"פ אלו עוברין דא"א לומר דמיירי במים מרובין דאין מערבין בחומץ מים הרבה אבל נראה שפשוט שהוא מהא דמנחת נסכים מגבלה במים שכבר יש שם ג' לוגין לעשרון שסגי ללוש בהן לבד דהרי לר"ע פסול כשנותן מים וא"כ נילוש בהשמן לבד ולכן ודאי שא"א ליתן שם הרבה מים אלא משהו ומ"מ מתחמץ) יש להסתפק אם המים הם המחמיצין דהא רק בהו יש כח המחמיץ, ואף שרק משהו מים יש שם שלא היה בכחו לחמץ אלא מעט קמח אפשר דבעצם יש אף במשהו מים כח לחמץ אף הרבה קמח אך שמשהו מים לא היה מקיף ולא היה נגבל בכל הקמח וכשנתערב במי פירות ונבלל עמהם הרי יש משהו המים בכל המי פירות דיש בילה בלח בלח עיין ברש"י זבחים דף פ' ד"ה בשלמא ונמצא שמקיף המים את כל הקמח אף הרבה ולכן מחמץ את כל הקמח ועיין בח"י סי' תס"ב ס"ק ו' שכתב במים שנתערבו במי פירות דאף דמ"פ אין מחמיצין מ"מ כיון שיש מעט מים יש חשש חמוץ עכ"פ במקום המים משמע שג"כ מפרש שהחמוץ הוא רק במים אך הוא מפרש שבאמת אינו מחמיץ יותר מסך הקמח שהיה מחמיץ בעצמו והוי רק תערובת חמץ שבמשהו וזה דוחק גדול וגם תמוה מלשון הרמב"ם שמשמע דכולו מחמיץ וגם לפי' הרא"ש דחומץ האדומי נותנין בו השעורים אך יש שם מעט מים ולהמג"א דרק מעט מים נותנין א"כ אפשר אין שם כזית דהמשהו מים לא היה יכול להחמיץ כזית שעורים וא"כ הי"ל לחלק בדין חומץ האדומי לענין לעבור בבל יראה כמה מים היו שם ולכן משמע שכולו מתחמץ.

אבל עכ"פ אפשר לפרש דהמים הוא המחמיץ אבל כדבארתי שכיון שיש בילה הוי מקום המים בכל הקמח ויש כח גם למשהו מים להחמיץ אף הרבה אם אך נוגע בהקמח ואולי גם כוונת הח"י הוא כן ולכן בס"ק י"ב כתב דבחטה שנמצאת ביין שנתערב בהן מעט מים חיישינן לחמוץ החטה כמו בנמצאת במים דאסור משמע קצת דמתחמץ ממש כולו כמו במים לבד, או דזה דוחק לומר שיהיה במשהו מים כח לחמץ אף הרבה קמח ואף לפרש שהמ"פ גורמים למים כח חמוץ גם באיכות יותר כמו דחזינן שעושין מהירות החמוץ נמי הוא דוחק. אך המ"פ הן המחמיצין דכשיש בהו מים נעשה כח חמוץ בהמ"פ בעצמן וכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב שאין מ"פ מחמיצין אלא מסריחין והוא שלא יתערב בהן שום מים בעולם ואם נתערב בהן מים כ"ש הרי אלו מחמיצין משמע שהוא

תנאי בטבע המ"פ דאין מחמיצין אלא מסריחין רק כשלא נתערב בהן מים דבתערובת מים טבען להחמיץ גם בעצמן.

ולכן יש לפרש דרש"י סובר כאופן ב' שהמ"פ הן המחמיצין ומסתבר לו שלפ"ז צריך לומר כי כח החמוץ יש בעצם גם למ"פ אך שיש שם עוד כח המונע מלהתחמץ בכח החמוץ שעשה שם והמים מסלקים כח המונע וממילא מתחמץ בכל החמוץ שעשה שם המ"פ משום דלא מסתבר לו שמים יעשו בהמ"פ כח חדש שלא היה להם כלל וגם יהיה עוד הטפל יותר מן העיקר כשהוא רק מעט מים. והנה נוקשה מפרש ברש"י דף מ"ג ד"ה שיאור שכולל ב' ענינים תכשיטי נשים דהוא חמץ גמור רק שאינו ראוי לאכילה ושיאור שלא נתחמץ כל צורכו (ופשוט שמש"כ רש"י גם בשיאור דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר אין כוונתו שממש אין ראוי לאכילה דא"א לומר כן דהא אנו רואים שראוי לאכילה אלא כוונתו שהחמוץ לא הועיל כלום לאכילה ואינו ראוי לאכילה כשרוצים לאכול חמץ דזה שאוכלין אותו הוא כמו שאוכלין מצה דאין בו טעם החמץ שרוצים באכילת חמץ). וצריך לומר דאף שהם שני ענינים מ"מ הם בגדר אחד דאיסור החמץ שחייב כרת שהוא מצד טעם החימוץ שהוא שייך רק כדרך שבני אדם עושים לאכול חמץ שיהיה בטעם חמץ הגמור וממילא אף שיש בו חמוץ הגמור אבל אם עכ"פ אינו ראוי לאכילה מאיזה סבה אינו שייך איסור זה שהוא בשביל הטעם דאיזה מעלה שייך להיות בשביל הטעם כשלא מהני לאכילה אבל איסור דכל מחמצת דהוא ללאו גם על נוקשה אף שאין בו טעם החמוץ הצריך לאכילה דחמץ א"כ צריך לומר דכיון דיש בו ענין החמוץ אסרה תורה בלאו אף שאינו אוכלו מצד החמוץ שהוא האיסור לכן גם כשאינו ראוי לאכילה דאדם ישנו בכלל איסור זה כיון דעכ"פ אוכלו. ולכן יש להיות אסור מצד זה בלאו דנוקשה גם נילוש במ"פ לבד לשיטת רש"י שעצם החמוץ כבר עשה המ"פ דכיון דכבר יש כאן ענין החמוץ בכח אף שלא נראה ונטעם עדיין החמוץ ולא הוי אכילתו מצד החמוץ יש להחשיבו בכלל לאו דמחמצת כיון דלאו זה אינו על הטעם אלא על דבר שיש בו חמוץ אף שאין בו טעם והרי גם במ"פ יש בו חמוץ. והחולקים על רש"י סוברים שהמים עושים כח החמוץ בהמ"פ או שסברי כאופן א' דהמ"פ אין מחמיצין כלל.

אבל לפ"ז מסתבר שאין למילף מלאו דמחמצת אלא כנוקשה דשיאור שעכ"פ ניכר שיש בו ענין החמוץ אבל אם הוא ענין חמוץ כזה שאין ניכר כלל שישנו בכאן הוא גרוע ואין למילף מקרא זה. ולכן יש לאסור רק עיסה שנילושה במ"פ שניכר שנילושה בהן ויש כאן ענין החמוץ שהרי נעשה מזה עיסה ונתן גם טעם ואף שלא נתן טעם חמוץ מ"מ ניכר ע"י

מה שהוא עיסה וע"י טעמים האחרים שעשה בו המ"פ שזה יש למילף כנוקשה דשיאור דג"כ ליכא טעם חמוץ הראוי לאסור בשביל הטעם בעצם דלכן ליכא לאו וכרת דחמץ ומ"מ כיון שניכר שיש בו ענין החמוץ אסור בלאו דמחמצת וכ"כ הוא נילוש במ"פ שג"כ ניכר שיש בו ענין החמוץ. אבל חצבא דאבישונא זקיפא (מ') שהחשש הוא במ"פ של אותן הפירות עצמן ואף של אחרים אבל אותו מין הפירות עצמן שאין ניכר בהן כלל ענין החמוץ כיון שלא מחמץ שיהיה נראה ונטעם דטעם אחר הא ודאי לא נעשה בהו ע"י מה שנבלע בהו אותן המים שיצאו מהן בעצמן לכן שרי לגמרי, וגם אם יתייבשו בהחצבא קליות של שני מינין כגון של חטים ושל שעורים נמי מסתבר שלא יתן שום טעם אחר המים שיצאו מהחטים ויבלעו בהשעורים ולהיפוך וג"כ לא ניכר ויהיה שרי גם לרש"י.
והנה ותיקא פרש"י (פסחים לט ע"ב) שהוא מאכל קמח ולא כתב שהוא תבשיל מקמח כדכתב שם הרי"ף משמע שמפרש שאינו מתבשל רק עשוי מקמח מעורב במיא ומלחא או במשחא ומלחא בצונן (ואף שבברכות דף ל"ח מצינו בשתיתא שג"כ לא הזכיר שם רש"י שהוא תבשיל אף שבעירובין דף כ"ט ע"ב הוזכר ברש"י שהוא תבשיל וא"כ אין ראיה כ"כ ממה שלא הזכיר שלא איירי בנתבשל מ"מ הכא שע"י בשול יותר מתחמץ הי"ל להזכיר וכדהזכיר הרי"ף). ולכן כיון שאינו מתחמץ לא נשתנה טעם הקמח בעצם ולא טעם המשחא והמיא בעצם ורק מחמת שהן מעורבין הוא טועם ממילא טעם שניהם כשאוכל מהתערובות והוא כמו אוכל ב' דברים יחד פת ובשר וכדומה שהוא טועם טעם שניהם אף שכל אחד יש בו רק טעמו לבד כיון שלא נתבשלו יחד ונמצא שאין ניכר בכאן ענין החמוץ שנעשה בכח גם במשחא ומלחא שהוא שינוי בהקמח והמשחא בעצם אחרי שאין נרגש זה בעצם הקמח והמשחא דטעם האחר שנעשה מזה הוא רק מחמת שטועם שניהם כמו בלא היו מעורבין אלא בהיה נוטל משניהם כל דבר בפני עצמו בפעם אחת ונמצא שגם בותיקא ומשחא ומלחא אינו ניכר ענין החמוץ שנעשה ולכן שרי כיון שמ"פ אינם מחמיצין ומתורץ גם הא דותיקא לרש"י.
והנה התוס' במנחות דף נ"ג ע"א הקשו אהא דאמר מדלקי עליה חמץ הוא, הא גבי פסח הוצרך לקרא ובתודה ובמנחות ליכא קרא לרבות חמץ נוקשה ודחקו לתרץ דשמא יש שום ייתור בתודה ובמנחות וכן דחקו התוס' בפסחים דף מ"ג ובחולין דף כ"ג ע"ב, אבל לפרש"י למה שבארתי א"ש דהא זה שבלאו וכרת דחמץ ליכא שיאור שלא נתחמץ כל צרכו הוא מטעם שהאיסור הוא על הטעם חימוץ ולכן צריך שיהיה ראוי לאכילה מצד הטעם ובשיאור אינו ראוי לאכילה כשרוצים בטעם חמוץ כדלעיל והוא ככל דבר איסור שמה שאסור צריך שיהיה ראוי לאכילה, וא"כ לא שייך זה אלא באיסור אכילה אבל

באיסור חמוץ למנחות שאינו מאיסורי אכילה אינו כלום מה שלא יהיה ראוי לאכילה טעם חמוץ כזה ולכן יש לאסור אף נוקשה דשיאור שלא נתחמץ כל צרכו כיון דעכ"פ יש בו חמוץ קצת דמה"ת נימא מסתמא דקרא דיצטרך דוקא חמוץ גדול ומה ששיאור דר' יהודה לא חייב מלקות במנחות הוא משום דמאחר דלא לקי עליה בפסח ולא דריש נוקשה מלאו דמחמצת א"כ סובר דאינו בשם חמץ משום דהוא בריה או שהוא ספק לו אם הוא חמץ או לא כדאיתא בחולין לכן גם למנחות הוא ספק או ודאי אינו בשם חמץ משום דהוא בריה אבל לר"מ מדלקי עליה מלאו דמחמצת אלמא שמקצת החמוץ נחשב חמץ אף שפטור מכרת והלאו דחמץ משום שאינו ראוי לאכילה מצד הטעם דחמוץ שזה אינו שייך במנחות. ובחמץ דתודה ושתי הלחם יש טעם גדול לפ"ז שיצטרך חמץ גמור ולא יסגי בנוקשה וכדרצו התוס' חולין מתחלה לומר כן וכן כתבו התוס' במנחות לומר לרבנן שאין מחמיצין בתפוחים אף שמסיק דלרבנן נמי הוא חמץ נוקשה דסברי דחמץ נוקשה לא חשיב כחמץ גמור אף שלענין איסור חמץ במנחות הוא כחמץ גמור ולא נצטרך לדחוק דיש יתור באיסור חמץ ולא בתודה אלא דלענין איסור לא צריך קרא כדלעיל אבל לתודה ושתי הלחם כיון שמחוייבין לאכול החלות חמץ אפשר הוי החיוב אכילה גם מצד החמוץ ולכן בעינן חמץ גמור הראוי לאכילה גם מצד החמוץ. ולמסקנת התוס' מהא דחולין דיותר משמע שסגי בתודה ושתי הלחם בחמץ נוקשה הוא מחמת דנסבור דחיוב האכילה אינו לאכול חמץ של תודה ושתי הלחם רק על גוף הלחם והחמוץ שחייבה תורה בתודה ושתי הלחם הוא רק דין במעשה הלחם בעלמא שאינו שייך למצות האכילה ולכן יש להחשיב אף חמץ נוקשה כחמץ גמור כיון שנכתב סתמא או שיש למילף מהאיסור חמץ במנחות דהוא קדשים מקדשים דנחשב כחמץ גמור.

וא"כ לא שייך זה אלא בנוקשה דשיאור שיש בו קצת חמוץ הנרגש אך שאין בו סך החמוץ הראוי לאכילה דחמץ שזה אינו חסרון במנחות אבל נוקשה דמי פירות שלא נרגש כלל החמוץ שבו ודאי אין לאסור בלא קרא יתירא במנחות דרק לענין איסור חמץ בפסח יש להשוות נוקשה דמ"פ לנוקשה דשיאור כדלעיל למילף מחד קרא דמחמצת אבל למנחות יש חלוק גדול למה דבארתי שנוקשה דשיאור יש לאסור אף בלא ייתור מקרא ונוקשה דמ"פ כיון דליכא קרא יתירא אין לאסור ואף כשאיכא קרא לרבות כהא דאשר תקריבו (מנ' נ"ז) לא מסתבר שירבה מצד המ"פ לבדן אף דלא אפשר לאוקמי' על לחם הפנים משום דסובר מדת יבש לא נתקדשה מאחר דלא נרגש שום חמוץ אלא יותר ראוי לומר מזה מחמת שסובר דמגבלה במים שנרגש החמוץ ומתורץ גם הא דמגבלה במים לרש"י.

והנה בירושלמי בתרומות פ"י ה"א ובעוד מקומות הובא בתוס' מנחות דף נ"ד איתא על הא דתפוח שנתנו בתוך העיסה וחימצה ר' יוסי מתיר ר"י כדעתיה כמה דו אמר תמן אין תבשילו תבשיל ברור כן אומר אין חמוצו חמוץ ברור ולכאורה איך שייך איסור מלאכה לחמץ ודוחק לומר שהוא רק דמיון דברים בעלמא. אבל צריך לפרש שהבשול דע"י חמה ותולדותיו אינו עושה המעלה שיש לאדם כשרוצה לאכול מבושל ויש לו רק מעלת החמום לבד שזה אינו מענין מלאכה דבשול עיין בשבת דף מ' ע"ב שמשמע שם דמצד החמום עצמו לא הוי מלאכה אלא מחמת שמתבשל בזה דלכן שמן לת"ק אין בו משום בשול ואם חמום בעצמו הוא ענין הבשול לא היה שייך לומר דאין בו משום בשול אלא ודאי דבשול הוא ענין אחר שנשבח בזה הדבר באיזה דבר וסובר ת"ק שמעלת בשול ליכא בשמן ונשאר רק חמום לבד שזה אין ענין המלאכה אף שהיד סולדת, וממש כעין זה הוא במבושל בחמה ותולדותיו שמעלת הבשול לא נעשה אף שנראה כנתבשל ואין להאדם בו אלא החמום לבד ולכן מתיר ר' יוסי דאין להחשיב הבשול מזה בגדר מלאכה אף לאסור מדרבנן מאחר שלא נעשה בבשול זה אלא מעלת חמום שאינו ענין מלאכה. וא"כ למה שבארתי לרש"י שייך זה שפיר לחמוץ דמ"פ שודאי הרי הועיל מה שלש בהמ"פ ונשתהה זמן רב כשעור שיתחמץ שנעשה בזה טעם החשוב שרוצה אך שאינו טעם החמוץ דחמוץ שעושה המ"פ לא נרגש, ולכן לר' יוסי אף שטעם שיש לו ורוצה בו בא בכאן ע"י החמוץ שנעשה בעצם בכח כאן מ"מ כיון שטעם זה אינו ענין איסור החמוץ אינו כלום מה שנעשה זה ע"י חמוץ כמו שאינו כלום מה שהחמום בא ע"י בשול ואין לאסור אף מדרבנן. והוא דמיון ממש לדינא.

וא"כ הוא רק בנוקשה דמ"פ אבל בנוקשה דשיאור שטעם החמוץ לא הועיל כלום כדפרש"י שאינו ראוי לאכילה מצד החמוץ נמצא שמה שעכ"פ הוא ראוי לאכילה כאכילת מצה לא בא כלל מהחמוץ א"כ אף אם היה אוסר בתבשיל שאינו ברור כהא דביצה דסודרין שע"י חמה נמי יש לו להתיר בשיאור ואם יאסור בשיאור מחמת שעכ"פ נרגש טעם חימוץ קצת אפשר לו להתיר בתבשיל שאינו ברור שאין בו מעלת בישול כלל ונמצא שאין שייכין בשול וחמוץ זל"ז כלל. ולכן מהא דירושלמי ראיה לרש"י וכדבארתי אליביה שלרבנן אסור נוקשה דמ"פ לבד ולר' יוסי שמתיר בנוקשה דמ"פ יש להסתפק איך יסבור בנוקשה דשיאור, וזה ודאי שאינו יכול לסבור כר"מ שהוא בלאו דמחמצת שא"כ היה אוסר גם בנוקשה דמ"פ כיון שגם בשיאור לא נאסר מצד הטעם אלא מצד ענין החמוץ כדלעיל אבל אפשר סובר לכה"פ כר' יהודה שאסור מדרבנן משום קצת טעם החמוץ דמדרבנן שייך לאסור אף מצד טעם כזה שאינו ראוי לאכילה מצדו אבל

לא אסר זה גם בנוקשה דמ"פ דליכא טעם חמוץ כלל ואף שבא ע"י חמוץ שבו הא סובר ר' יוסי כדעתיה בבשול שאין שייך לאסור אף מדרבנן כדלעיל. או שמצד טעם החמוץ אין לאסור אף מדרבנן דהא לא אסרו במק"א דבר שאינו ראוי לאכילה ומה שאסור לר' יהודה מדרבנן הוא מחמת שנחשב כבא טעם הטוב שבו ע"י קצת החמוץ מאחר שנאפה כשהוא שיאור שנתחמץ קצת ונראה כבא מזה ולכן לר' יוסי שסובר שאין לגזור אף בבא ממש מחמוץ אין לגזור גם בנוקשה זה דשיאור.

ועיין בר"ש פ"י דתרומות מ"ב שנשאר בתימה איך פליג ר' יוסי בנוקשה לענין פסח דהוא דלא כר"מ ודלא כר' יהודה והוא מחמת שסובר כטעם ב' אבל יש לומר כטעם א' ומתורץ קושיתו דלפ"ז יכול לסבור כר' יהודה בשיאור ועיין בשירי קרבן בשבת פ"ג ה"ג שתירץ קושית הר"ש דר' יוסי סובר שמ"פ אין מחמיצין ותירוצו אינו כלום דהא אמר אין חימוצו ברור משמע שחמץ הוי אך אינו ברור ומה שמסיק דפירושו שהוא ספק אם הוא מחמץ או מסריח לא ניתן להאמר כלל דא"כ איך מתיר והי"ל לאסור מספק ויש קצת לדחוק דהספק הוא אם הוא חמץ נוקשה וסובר שנוקשה הוא רק דרבנן או מסריח ואינו חמץ כלל והוי ספק דרבנן לקולא אבל לבד שהוא דחוק מה שייך זה להא דאין תבשילו ברור, ולפרש שגם התם הוא ספק בשול וכיון שבתולדות חמה הוא רק דרבנן נמי הוא ספק דרבנן ודאי הוא דוחק וגם מ"ט דרבנן דאסרי ואם סברי שהוא ודאי חמץ נוקשה או שהוא ספק אבל נוקשה הוא דאורייתא והוי ספק דאורייתא לחומרא ובבשול נמי סברי שהוא ודאי בשול ואסור מדרבנן א"כ אין שייכים זל"ז שאפשר שבאחד הוא ודאי ובשני הוא ספק לכן תירוצו אינו כלום אך יש לתרץ קושית הר"ש אם נימא כטעם א' כדבארתי.

ועיין בפמ"ג במשבצות ס"ק א' בסי' תס"ב שהקשה על המפרשים הא דתפוח בתערובות מים א"כ הוי זה וזה גורם שמותר ונשאר בקושיא אבל למה שבארתי אליבא דרש"י ניחא דהחמוץ הא עושין המ"פ לבדן והמים מסלקים רק כח המונע וא"כ הוי רק תפוח של התרומה עושה החמוץ והוי חד גורם שאוסר ונפרש שהיה רק מעט מים שאין בו כדי לחמץ את כולו ובהמ"פ עצמן יש בהן כדי לחמץ שבזה אסור עיין בתוס' פסחים דף כ"ז ד"ה עד ואף אם נימא לאופן ב' שהמים עושין כח החמוץ בהמ"פ כדצריך לומר כן להרמב"ם וכדכתבתי שכן אפשר לומר להחולקים על רש"י נמי עכ"פ אחרי שעשו כח החמוץ בהמ"פ עשו המ"פ לבד את החמוץ והוי רק חד גורם שאסור ומתורץ קושית הפמ"ג אף להחולקים על רש"י ורק אם טעם החולקין על רש"י הוא מטעם שסברי כאופן

א' יקשה קושיתו עוד ביותר דנמצא שרק גורם אחד דהיתר יש כאן והפמ"ג סובר שביחד הם מחמיצין ולכן הוצרך להקשות רק למ"ד זה וזה גורם מותר אבל הנכון כדבארתי.
וכיון ששיטת רש"י מתורץ בטוב והיא שיטה נכונה ויש לו ראיות מלשון ריש לקיש ומלשון הגמ' מנחות נ"ד שודאי דוחק לאוקמי שאיירי עם המים. וכן ראיה מירושלמי דתפוח שנשנה בארבעה מקומות למה דבארתי שודאי לא מסתבר שהוא רק דמיון דברים בעלמא בלא שייכות זל"ז. וכן הביאו התוס' במנחות והרא"ש בפסחים שהירושלמי בס"פ כל שעה סובר דמ"פ לבדן מחמיצין, והירושלמי ר"פ אלו עוברין דאמר ר' מנא וכולהון ע"י מוי והובא ברי"ף ורא"ש פשוט שהוא כדי להחשיבו חמץ דגן גמור וזה ברור שהוא דעת התוס' והרא"ש ועוד ראשונים אליבא דהירושלמי דלכן לא הקשו מר' מנא אר' מנא ודלא כמה"פ ס"פ כל שעה דאוקים הא דירושלמי שהיה שם גם מים דלא ככל הראשונים. לכן ודאי אין לומר כלל דלא היתה כוונת רש"י לפסק הלכה דהא לרש"י רבא ל"פ אריש לקיש ולא מצינו כלל מי שפליג ע"ז אלא ר' יוסי בירושלמי שאין לפסוק כמותו נגד סתם מתני' דתפוח וגם הא תלוי להירושלמי בדין הפקעת ביצה בסודרין שאין הלכה כר' יוסי. ולכן ברור ששיטת רש"י הוא להלכה שגם במ"פ לבדן אסור כדכתבו הטור והמ"מ והגמ"י בשמו.
וכן סובר גם הראב"ד פ"ה מחו"מ ה"ב דנוקשה מיהת הוי ואסור וקאי על מ"פ לבדן שבה"ב כמפורש במ"מ שכתב ע"ז שגם דעת רש"י הוא כן. וכן משמע שסובר הר"ש פ"י דתרומות מ"ב שלא הזכיר שאיירי עם מים וגם אם מפרש שאיירי עם מים לא היה זה שייך להא דבשול אלא שהיה צריך לפרש שרק דמיון דברים בעלמא הוא ומלשון הר"ש משמע שהוא דמיון ממש שממה שמדמי לבשול הוכיח שאיירי לענין פסח עיי"ש.
וא"כ נמצא שיש לנו ג' ראשונים רש"י והראב"ד והר"ש והיא שיטה מתורצת בהרבה ראיות. לכן אף שהתוס' והרא"ש והרמב"ם ורוב הראשונים סברי דאין מחמיצין ושרי ללוש במ"פ מ"מ ראוי וישר מאד לחוש לשיטת ג' עמודי עולם לאסור עיסה שנילושה במ"פ, וכיון שכמעט בכל המקומות נהגו שלא ללוש במ"פ ודאי מסתבר שהוא מחמת שנהגו לחוש לשיטתם וכדכתב הח"י (תס"ב סק"א) בשם כ"ג שהראנ"ח העלה שירא שמים יחוש להסוברין דמ"פ בלא מים מחמיצין ולכן ברור הוא שהמנהג הוא מצד זה שכל הקהלות הידועים לנו קבלו להתנהג כשיטתם, אבל לא נהגו גם לחוש שמחמיץ מיד כר"ג אליבא דפרש"י דהא הלכה כחכמים ור"ע דסברי דאפשר לשומרה וכן אמר ריב"ל שלשין בשאר יומי בחלבא והוא דוקא בשעור שלא תחמיץ כמו שלשין במים וכן הראנ"ח שם כתב שבשמור כשאר עיסה מותר.

אך הרמ"א כתב שנהגו גם החומרא יתירא שכתב הראנ"ח בשם אביו שנזהר שלא לאכול אף כשלשו ואפו בשמירה כשאר עיסה ורק שלחולה או זקן מתירין הוא דוקא החומרא יתירא זו שבעצם אין מקום לחוש אחרי דהלכה כחכמים ור"ע וריב"ל אף לרש"י וראב"ד והר"ש, והחשש שמא נתערב בו מעט מים והוא לא אסיק אדעתיה לאפות מיד שכתב הח"י בסי' תמ"ד ס"ק א' בשם הגהת סמ"ק הא ידעי ומקפידין ליזהר בזה לכן לא נהגו לחוש לחשש רחוק כזה לחולה או זקן אבל לאכול עיסה שנילושה במ"פ ושהו אותה בשעור חמוץ שזה לרש"י וראב"ד והר"ש אסור בלאו דמחמצת ונהגו בכל הקהלות הידועים לנו ואולי בכל העולם לחוש לשיטתם אסור אף לחולה וזקן, ורק באיסור משהו כחטה שנמצאת בדבש ויין וחומץ שהוא רק איסור דרבנן לא נהגו לחוש לשיטתם אלא כרוב הראשונים שבמ"פ מותר ופשוט שהחטה עצמה אסורה למנהג העולם. ועיין בח"א כלל קכ"ז סעי' י' שמה שנהגו כשיטת הפוסק לאיסור בדבר שיש בו מחלוקת ולא מהני התרה שאין בדורותינו מי שיכול להכריע ואסור כאיסור תורה ולכן כיון שנהגו להחמיר כשיטתם נחשב במקומותינו כנפסק כן ההלכה שאסור לגמרי כחמץ גמור ורק לענין משהו ובנפל דוקא נהגו כהמקילין.

ומש"כ הרמ"א [או"ח] בסי' תס"ג סעי' ב' דגם בותיקא לדידן שנהגו להחמיר במ"פ אסור והא למה שבארתי מותר אף להאוסרין ללוש במ"פ כוונתו רק להחומרא יתירא שנוהגין שלא ללוש במ"פ אף בשמירה מחמוץ מטעם שמא נתערב מעט מים ומסתבר שלחולה וזקן יהיה מותר ותיקא אם צריכין לכך ואף שהכא גרע קצת דהתם אף אם נתערב מעט מים מותר מדינא שהרי נזהר לאפאה בהקדם שאפשר וגם להרבה ראשונים הוא כמים לבד וא"צ זהירות יתירא אבל בותיקא אם נפל מעט מים הא נתחמץ אף אם לא חמיר ממים לבד מ"מ מסתבר כיון שהוא רק חשש בעלמא שמדינא מותר ותיקא במשחא ומלחא לכו"ע אין להחמיר לחולה וזקן.

והטעם שרצה לומר הח"י בסי' תמ"ד דמה שנוהגין לאסור מצה שנילושה במ"פ הוא משום דלמא אתי לאכול אותה לחובת מצה ג"כ הוא רק על החומרא יתירא שגם בשמירה מחמוץ כמצה נוהגין לאסור אבל מה שאוסרין בלא שמירה מחמוץ הוא מדינא מחמת שחוששין לשיטת המחמירין במ"פ והוא מוכרח דהא בעצמו כתב בסי' תס"ב בשם כ"ג הראנ"ח ותומת ישרים שראוי להחמיר וא"כ מ"ט לא יפרש שמטעם זה הוא המנהג ולכן מוכרחין לומר שכוונתו על החומרא יתירא דאף מצה עשירה ממ"פ לבד אין אוכלין, אבל גם בזה טעמו אינו נכון כלל דלא הוזכר בב"י טעם זה בשם הכל בו רק על שני ימים הראשונים ולא על כל הפסח דאין מקום כלל לטעם זה בימים האחרים וכן הא

בותיקא ודאי אין שייך טעם זה ומ"מ כתב הרמ"א דלדידן דנוהגים להחמיר במ"פ אסור ולכן ליתא לטעם זה כלל אלא הטעם הוא כדמסיק בשם מהרי"ל והגהת סמ"ק מחשש תערובות מים כדלעיל.

ולכן פשוט וברור שלעקאך וטרטן וקעיקס [מיני עוגות] אף הנעשין ממי פירות לבד אסור במקומותינו אף לחולה וזקן כמו הנעשים בתערובות מים ואין יכולת אף לכל גדולי דורנו להתיר כדלעיל. זהו הנלע"ד ברור. משה פיינשטיין.

## סימן צט

אכילה קודם ספירת העומר, ברכה על קריאת שיר השירים וקהלת ביו"ט אחרון, ואם יכול לספור ספירת יום ע"ש אחר שקבל שבת י"ז מנ"א תשל"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

[א'] ציבור שיש להם מנין קבוע בשעה מאוחרת בלילה וסומכין ע"ז מי שצריך לאכול קודם ערבית והוא בימי הספירה אם ג"כ מותר לאכול אף שהוא גם קודם הספירה, או שיספור קודם. לכאורה היה נראה דכיון שאין צורך לספור בצבור מ"ט לא יספור קודם שאוכל, אבל כשנעיין הא מעריב שתדיר יש לו להקדים לספירה שאינה תדירה כדאיתא בחק יעקב סימן תפ"ט ס"ק ט"ז, ופלא ע"ז שהביא המ"ב בבאור הלכה מספר מור וקציעה טעם על מש"כ בש"ע סעי' א' דאחר תפלת מעריב סופרין דהוא משום דבדורות הראשונים היו נוהגין להתפלל ערבית קודם הלילה לאיזה צורך דחק בזה הא מן הדין הוא אחר תפלת מעריב דתדיר קודם, ולהט"ז הא תדיר קודם אף ממעלת אחור הבדלה לאפוקי יומא ואף ממעלת עיולי יומא כדהאריך בסימן תרפ"א סק"א, והגר"א שם סק"א הקשה עליו מסימן תפ"ט סעי' ט' דסופרין קודם הבדלה ובאחרון של פסח דחל בשבת גם קודם קידוש דיין קדוש נר הבדלה זמן, וצריך לומר להט"ז דלספירה הא ודאי מוכרחין הקהל לספור קודם הבדלה דעושין כל אחד בביתו וכן קודם קידוש והבדלה דיקנה"ז באחרון של פסח, שהנידון הוא שם רק לענין הבדלה וקידוש שעושין בביהכ"נ שבאחרון של פסח אין יוצא בו דבעינן קידוש במקום סעודה ובהבדלה דמוצאי שבת אף שאיכא מיעוט דאין להם בני בית, נמי אין הנידון אלא בשביל הסדר דביהכ"נ בעלמא אין זה מדין תדיר ממש שלכן אפוקי יומא עדיף, ואף שיכולין לספור כל אחד בביתו אחר הבדלה, עדיף מ"מ לעשות ברוב עם כל מצוה אף שהוא דבר שאין ענין לצבור, וגם הוא עלול לשכח אח"כ כשניח מלספור עם הצבור. עכ"פ בליכא טעם ודאי תדיר קודם, וא"כ תמוה שהמו"ק הוצרך לומר טעם דחוק כזה. ודוחק לומר דסובר שלכתחלה אם

היה אפשר לצמצם היה צריך לספור ברגע הראשונה דהלילה משום תמימות, ומטעם זה סופרין קודם לעלינו כדאיתא במ"ב סק"ב, ויסבור המו"ק שעדיף מתדיר, דודאי הוא דוחק גדול דיותר מסתבר שבעצם ליכא קפידא מצד תמימות שלכתחלה יספור בתחלת הלילה ממש ורק בדיעבד יכול לספור גם אח"כ, אלא כיון שגם כל הלילה כשר לספור דלא נפיק מכלל תמימות שוה כל הלילה לזה, והוא רק מעלה בעלמא להכיר ענין תמימות, לבד ענין הזריזות דלכן מקדימין לעלינו, שלכן ודאי אינו מעלה לדחות ענין תדיר שהוא דין גמור כדסובר הח"י.

וגם בלולב שנוהגין הרבה מדקדקין לברך קודם התפלה, תמיהני מהא דתדיר קודם, ואולי טעמם הוא מהא דהביא המג"א בסימן תרנ"ב סק"ג דהשל"ה כתב שינענע בסוכה וכשיחכו עד אחר חזרת הש"צ דשחרית יהיה טירחא דצבורא גדול לצאת מביהכ"נ להסוכה ולברך שם, שלכן דחו מעלת תדיר מפני מעלה זו, אבל תמוה לדחות מעלה המפורשת במתני' וילפינן מקרא, מפני מעלה זו דלא תניא במתני' ובשני התלמודים. אך אולי כיון שיש מעלה לאחוז הלולב כל היום שזה הוזכר בגמ' סוכה דף מ"א ע"ב שאר"א בר' צדוק מנהגן של אנשי ירושלים, והרמ"א כתב בסעי' א' שהוא גם לאחוז הלולב כשנכנס מביתו לביהכ"נ וגם בשעת התפלה, שודאי הוא כוונה לאחוז כל הד' מינים כאופן קיום המצוה, וממילא מוכרח לברך קודם לעשייתן, שבשביל זה לא קשה מתדיר קודם, שדין הקדימה הא פשוט שאינו למנוע מעשיית מצוה שהוא בכל היום אף שהוא רק מעלה בעלמא ולא לחיובא, אלא להקדים למצוה שג"ז נעשית רק פעם אחת ביום אף שהיא דאורייתא, שבתדיר איכא רק ענין קדימה ולא בטול בשביל זה אף מזמן קטן למצוה אחרת שאינה תדירה שנוהגת כל היום. אבל א"כ בזמננו שאף המדקדקים במצות אין נוהגין במעלה זו של אנשי ירושלים לבד יחידי סגולה הרי יש לאלו שאין נוהגין במעלה זו לברך על הלולב אחר חזרת הש"צ קודם ההלל מדין גמור דתדיר קודם, ואולי זהו כוונת המחבר שכתב ועיקר מצותו בשעת ההלל.

עכ"פ מכיון שתדיר קודם צריך לספור אחר מעריב דוקא אף כשהוצרך להתאחר איזה זמן, ולכן מכיון כשסומכין לאכול קודם מעריב באיכא מנין קבוע על זמן המאוחר אין לאסור להם גם בשביל ספירה, דאין להחמיר בספירה יותר מבק"ש דאורייתא, וגם איכא קצת ראיה מהא דכתב הח"י שם ומהאי טעמא ניחא שלא כתב הרב דחצי שעה קודם הזמן נמי אסור לאכול דהוא שלא לצורך דהא אסור בלא"ה משום ק"ש ותפלה עיי"ש, ואם ספירה חמורה היה לו לכתוב דין דאסור חצי שעה קודם זמן הספירה אסור לאכול בשביל ספירה כגון שיש לו מנין קבוע לזמן מאוחר או שהשמש קורא לתפלת ערבית,

שבשביל ק"ש ותפלה מותר לאכול ובשביל ספירה אסור. אך אולי אינו סובר הח"י כלל ההיתר דמנין קבוע לענין אכילה ולא ההיתר דקריאת השמש כדמשמע מהמג"א ס"ק י"א שרק לקודם זמנו מועילה קריאת השמש, וכן הוא אולי גם ענין היתר דמנין קבוע דלכן לא היה שייך למינקט זה. ועיין בסימן רל"ב סעי' ב' שכתב הרמ"א ונהגו להקל כשתי הסברות דהיינו בסעודה גדולה סמוך למנחה גדולה ובסעודה קטנה סמוך למנחה קטנה, שלשון זה משמע דוקא סמוך למנחה קטנה שהוא חצי השעה הקודם להזמן אבל כשהגיע הזמן לא מקילינן וכדדייק כן המג"א שם בס"ק ט"ו, ומסיק הרמ"א ואפשר הטעם משום דעכשיו קוראין לביהכ"נ לא חיישינן דלמא יפשע ולא יתפלל הרי אינו מתיר בשביל שקוראין לביהכ"נ אלא סמוך להזמן ולא כשהגיע הזמן, וא"כ אף שהביא שם המג"א שהמרדכי מיקל גם כשהגיע הזמן להתחיל לאכול כשקורא השמש אפשר הח"י לא סבר כהמרדכי ואף אם סובר בעצמו כהמרדכי הרי מתרץ תירוצו אליבא דהרמ"א. אבל מ"מ מסתבר דהסומכין על היתר דמנין קבוע לענין ק"ש יכולין לסמוך על זה גם לספירה.

[ב'] ובדבר אלו הנוהגין לברך על שיר השירים בשבת חול המועד פסח ועל קהלת בשבת חול המועד סוכות כשיטת הרבה ראשונים והסכים להו הגר"א, אבל מברכין דוקא כשהם כתובים כתקנה בקלף ובגלילה כדכתב המג"א בסימן ת"צ סק"ט מהד"מ, ולא היה להם בשבת חול המועד מגילה כתובה כתקנה אלא ביו"ט האחרון אם יש להם לברך, והספק שלך הוא מחמת דכתב הגר"א דתקנו לקרא בשבת שהוא יום כנופיא דאף ביו"ט היו בשדות, נראה לע"ד דעיקר התקנה היתה שיקראו ביום אחד מפסח ומסוכות ובחרו לכתחלה בשבת משום שהוא יותר יום כנופיא מיו"ט, אבל כשנזדמן שלא קראו בשבת יוצאין ידי התקנה דהנהיגו גם ביו"ט שגם יו"ט הוא יום כנופיא, וראיה ממגילת רות שקורין בשבועות דברוב השנים אינו בשבת ובא"י לעולם ליכא שבת בשבועות וקורין והנוהגין לברך על מגילות אלו מברכין גם על רות כמפורש במג"א.

[ג'] ובדבר אחד ששכח לספור באור לערב שבת ונזכר למחר אחר שקבל שבת מבעוד יום, אם עדיין יכול לספור כמו שסופרין למחר ביום בלא ברכה כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן תפ"ט סעי' ז' מצד ספקא דמחלוקת דרבוואתא, הנה לע"ד אם רק קבל שבת באמירת מזמור שיר ליום השבת שפיר דימה דודך ידידי הרה"ג ר' נטע צבי שליט"א להא דפסק הט"ז בתשובתו בסימן ת"ר שבלא היה להצבור שופר והובא להם ע"י נכרי שופר אחר קבלת שבת מבעוד יום שצריכין לתקוע שופר מטעם דהוי קבלת שבת בטעות. וי"ל דאם נזכר אחר שכבר התפלל תפלת ערבית של שבת שאם נימא שאינה קבלה הרי

ימצא דעבר על שבע ברכות לבטלה וגם על הזכרת שמות לבטלה שבאמצע הברכות שלא שייך לאומרם בלא הברכה, דהא יחיד שטעה ביום המעונן והתפלל של שבת צריך לחזור ולהתפלל כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן רס"ג סעי' י"ד, איך נימא שבשביל קיום מצות עשה דרבנן דספירה בזה"ז להרבה שיטות, וגם שהוא רק בספק דהא איכא דסברי דהספירה ביום אינה כלום, לא יקפיד על ברכה לבטלה דשבע ברכות דבתפלת ערבית דשבת ועל הזכרת הרבה שמות לבטלה, ואף בשופר ליחיד כה"ג נמי מסתבר דאין בזה סברת הט"ז דהוא טעות מחמת שלא היה מקבל שבת אם היה יודע שיביאו לו שופר, דאף אם ברכה לבטלה הוא רק דרבנן הרי הם שבע ברכות לבטלה והזכרת עוד הרבה שמות לבטלה, שאולי עדיפי מקיום מצות שופר אף שהוא דאורייתא, וכ"ש בזה"ז שלעולם ראש השנה בערב שבת הוא רק יום השני שהוא רק יו"ט מדרבנן שהתקיעת שופר שלו הוא רק מדרבנן, ולכן צריך לומר דרק בקהל סובר זה הט"ז דתוקעין אף אחר שהתפלל ערבית דשבת משום דקהל שקבל שבת אף בטעות אין חוזרין ומתפללין כמפורש בסימן קס"ג שם אבל לא ביחיד שיצטרך לחזור ולהתפלל, ורק כשהביאו לו השופר אחר קבלת שבת דמזמור שיר ליום השבת גם ביחיד יהיה סברת הט"ז דהוא קבלת שבת בטעות.

אך לטעם השני של הט"ז דהביא מב"י יו"ד בשם הסמ"ג במילה דאין תלוי בתפלה כלל אם קבלו שבת מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר וסובר דה"ה לשופר ולכל מצוה ובאבלות וספירת ז' נקיים הוא לחומרא. והוא שיטת האגור בשם מהרי"ל אף להקל בספירת ז' נקיים ביו"ד סימן קצ"ו ברמ"א סעי' א' וכדכתב הגר"א בסק"ו דלדברים דלא שייך לשבת ודאי לאו לילה הוא, הוא טעם גם לספור ספירה דשכח מאתמול וכדכתבת בשם ידידך הרה"ג ר' אהליאב שליט"א. אבל יש לדון מחמת דאיכא דסברי דכשספר אחר פלג המנחה ספירה דהלילה יצא, עיין במ"ב בבאור הלכה סעי' ג' בד"ה מבעוד יום דהרבה אחרונים מפרשים דהצבור שסופרין מבעוד יום הוא מפלג המנחה ויוצאין בזה כמו שיוצאין בתפלה הרי כיון שהתפלל מעריב גם ספירה תלוי בזה, ול"ד למילה ושופר וכדומה, אבל להסוברין דהמבעוד יום הוא אחר שקיעה דוקא דמי ספירה למילה ושופר לטעם שני דהט"ז.

וספירת העומר שהזכיר האגור בשם מהרי"ל ראיה שיכולה לספור ז' נקיים הוא מזה שאף בליל שבת מחכין על צאת הכוכבים לספור כמו דהביא מאכילת מצה ופסח וסוכה, ואין זה אלא מה שהוכיח האגור דשאר מצות אינם תלוים בקבלת שבת כדכתב הגר"א, וזה לא שייך לענייננו דהוא אם יכול לספור אחר פלג המנחה כשקבל שבת יותר מעצם דין האגור בלא שום הוכחה, ולא מובן מה שאתה מדגיש על הא דספירת העומר

שזכר האגור. עכ"פ לדינא כיון דיותר מסתבר כהסוברים שלא יצא בספירה דהלילה קודם השקיעה אף שהתפללו הקהל ערבית מבעוד יום אחר פלג המנחה וגם שיותר נוטה כטעם השני של הט"ז דלכן יכול לספור אף אחר שהתפללו מעריב. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן ק

אם נשים חייבות בקידוש דיו"ט סיון תשל"ח. למע"כ נכדי האהוב מוה"ר אהרן ברוך טענדלר שליט"א.

הנה כתב הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת הל' י"ח והסמ"ג מצות עשה כ"ט שהטעם שמקדשים ביו"ט מפני שגם הוא נקרא שבתות ה' וא"כ נכלל בזכור את יום השבת לקדשו, ואף אם אסמכתא דרבנן היא כמו שכתב שם המגיד משנה הלא נתקן על מחויבי מצוה של שבת ונשים בכלל. ולא דמי להאסמכתא דהבדלה דפוטר הא"ח שהוא היש מי שחולק דבשו"ע [שו"ע או"ח] סימן רצ"ו ס"ח, שאין האסמכתא מקראי דשבת אלא מקרא דלהבדיל בשבועות דף י"ח ע"ב כדכתב המ"מ בר"פ כ"ט שלכן סובר דכיון דהוא זמן גרמא אף שהוא חיוב חדש מכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה שלכן הוא רק בקידוש שהוא מקרא דזכור שהוא ההיקש לשמור, ולא בהבדלה שאינה תלויה בשמירת שבת דהרי הוא מקרא דלהבדיל בפרשת שמיני שלא שייך לשמירת שבת, וזהו כוונת הא"ח שהביא בב"י דאין הבדלה תלויה בשמירת שבת אלא אסמכוה אקרא, היינו אקרא אחר, אבל קידוש דיו"ט דאף אם הוא אסמכתא הוא מדנקראו גם יו"ט בלשון שבתות ה', הרי הוא אסמכתא גם להקיש לשמירה דהא בשביל השמירה ממלאכה נקראו שבתות לכן יש לחייב נשים גם בקידוש דיו"ט אף אם קידוש יו"ט הוא רק מדרבנן אף להא"ח. וגם יש ראיה מהא דחייבות בקידוש של ליל פסח שהוא אחד מהארבע כוסות ודוחק לומר שמשונה קידוש זו משאר קידושי יו"ט. ולכן איש שכבר קידש יכול לקדש בשביל הנשים ואסור לאשה לאכול לפני קידוש דיו"ט. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קא

אשה שברכה זמן ביו"ט בהדלקת הנרות אם תענה אמן אחר ברכת זמן בקידוש, אינטרא ווינעס לחולה ביו"כ כדי שלא יצטרך לאכול, וחליצת תפילין קודם המילה ערב חנוכה תשל"ה. מע"כ ב"ג מוהר"ר יעקב אפרים הלוי לוואוויץ שליט"א.

[א'] בדבר מנהגנו שהאשה מברכת זמן ביו"ט בשעת הדלקת הנרות אם רשאה לענות אמן על הזמן שמברך בעלה על הכוס בקידוש היום מחשש הפסק בין ברכת היין לשתייתה כיון דהיא כבר נפטרה מברכת הזמן, הנה פשוט שלדינא אין ספק דהא זה מאות בשנים שהנשים מברכות זמן בשעה שמדליקין את הנרות ביו"ט כי אף שלכאורה היה יותר טוב שלא יברכו זמן מאחר שיהיה כוס של קידוש לברך עליו גם זמן דיותר עדיף לברך זמן על הכוס ומטעם זה כתב הריעב"ץ בשאילת יעבץ סימן ק"ז שמתחלה חשב למחות באשתו אבל מ"מ לא מיחה מאחר שהוא מנהג המוחזק בידה והיא ברת מרי דעובדא ואי לא דחזיא לבני נשא לא עבדא ורק במקום שלא נהגו אין להנהיג עיי"ש. ואם היה איסור לענות אמן מדין הפסק בין הברכה להשתיה היה טעם גדול למחות ולהחשיב זה למנהג בטעות, ואף שאיכא עצה שלא תענה אמן, לבד שלא יזהרו בזה הרי זה גופא אסור לגרום שלא לענות אמן על ברכה דהוא חיוב גדול לענות אמן אף כשלא צריך לצאת בהברכה כדתנן בברכות דף נ"א ע"ב ואיפסק ברמב"ם פ"א מברכות הי"ג ובש"ע [או"ח] סימן רט"ו סעי' ב' והט"ז ס"ק ב' סובר דגם הטור סובר שהוא חוב ומוכרח כן דהא משמע שגם הרא"ש סובר שחייב ובקצור פסקי הרא"ש סימן ה' שהוא לבעל הטור נמי משמע שהוא חיוב דהא כתב א"צ לענות אמן אחר התינוקות שלומדין הברכה בפני רבם, ואם היה סובר שליכא כלל חיוב לענות אמן אלא רשות לא היה שייך לכתוב לשון אין צריך בתינוקות אלא היה לו לכתוב לשון אין עונין אלא ודאי שגם הטור סובר שחייב כדסובר הט"ז וגם הבאור הלכה סובר כן והביא עוד שסברי כן בדברי הטור, וא"כ מה לנו זה שליכא ברכה לבטלה הא בשביל איסור זה הא נמי היה שייך לבטל מנהג זה אלא ודאי שאין בזה שום איסור משום שצריכה לענות אמן ואין בזה משום הפסק.

והטעם נראה דכיון דאצל המקדש היא ברכה הצריכה ואינו הפסק לדידיה אין זה הפסק גם לגבי השומעין היוצאין ממנו דהם בטלין לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן ומה שאצלו אינו הפסק גם לדידהו אינו הפסק. ועיין בסימן קס"ז סעי' ו' שכתב הרמ"א דאחר שאכל הבוצע לא הוי שיחה הפסק לאחרים שיצאו בברכתו והוא שיטת הראשונים הרוקח שהביא הב"י ובאו"ז סימן קמ"ב מפרש יותר דאף בטעימת אחד מבני הסעודה סגי שכתב והיכא שבירך המוציא רק שאחד מבני הסעודה יטעום איזה שיהיה בזה יצאו כולם ידי חובתם מידי דהוה אקידוש דהמברך צריך שיטעום איזה שיהיה, ומסתבר שלא פליג ע"ז הרוקח ואכל הבוצע לאו דוקא וכן נימא גם בכוונת הרמ"א, ומהפמ"ג בסימן קס"ז במשבצות סק"ח במה שמפרש כוונת הב"ח לראייתו מרש"י ברכות ריש דף מ' ע"א ד"ה טול ברוך משמע שדוקא אכילת הבוצע בעי, והטעם צריך

לומר שנחשבו כל בני הסעודה כאחד לענין הברכה שיצאו בברכת אחד ולהפמ"ג אליבא דהב"ח הם כבטלין לגבי המברך, שא"כ ודאי אם המקדש הוצרך לברך הזמן או ברכה אחרת אף שהמסובין אין צריכין לה שפיר נחשב גם להו מברכות הקידוש שלא יתחשב הפסק ממילא גם לדידהו לענין עניית אמן, שלכן מסתבר שאף להב"י החולק על הרוקח הוא רק לענין הפסק שיחה בעלמא דלא עדיף מה שיצא בברכת הבוצע והמקדש מאם היה מברך בעצמו שהיה הפסק, אבל לענין עצם הקידוש לחשיבות שייכות הברכות להקידוש גם לכו"ע בטלין השומעין שרוצים לצאת להמקדש שנחשבו כל הברכות שצריך המקדש לברך שייכין להקידוש שאין ענייתן אמן הפסק ומותרין לשתות אף הנשים שיצאו כבר בברכת זמן אף כשענו אמן וממילא מחוייבות לענות אמן.

ויש ראיה גדולה לזה מתקנת חכמים לברך גם לישב בסוכה בשעת הקידוש כמפורש בסוכה דף נ"ו ע"א דסוכה ואח"כ זמן, וזמן הא הוא מברכות הקידוש שא"כ גם סוכה הוא מברכות הקידוש, ומפורש בדף מ"ו ע"א א"ר אשי חזינא ליה לר' כהנא דקאמר להו אכולהו אכסא דקידושא ואיפסק כן ברמב"ם פ"ו מסוכה הי"ב ובש"ע [או"ח] סימן תרמ"ג סעי' א', ותק"ח הא הוא שבעה"ב יקדש ויוציא את אשתו ובני ביתו, והא איכא כמה ראשונים שסברי דנשים אין מברכות על עשה שהזמן גרמא והרמב"ם ורש"י (ציצית פ"ג ה"ט והג"מ סק"מ) נמי סברי כן והיה נמצא שלא היתה האשה ובנותיו יכולות לשתות אם היו עונות אמן או שהיו צריכין לאסור אותן מלענות אמן והיה להם להזכיר זה, ואף באנשים נמצא באופן שהשומעין ויוצאין בקידוש א"צ לברך לישב בסוכה כגון דלא יצא מהסוכה מעת שברכו לישב בסוכה ביום הראשון, ובעה"ב המקדש יצא מהסוכה וצריך לברך בליל שני לישב בסוכה, והוא לכו"ע שא"כ אם יענו אמן יהיו אסורין לשתות או שיאסרו אותם מלענות אמן ולא הוזכר דבר כזה, אלא ודאי צריך לומר דעניית אמן אחר הברכות שהמקדש צריך לברכם אינו הפסק אף ששיחה וגם אמן על ברכות אחרות הוא הפסק כדלעיל.

[ב] אשה שאוכלת קודם התפלה אם צריכה לקדש ובענין נשים שצריכות לאכול קודם התפלה, וגם יש נשים שמקילות באכילה קודם התפלה לאחר שאמרו איזה בקשה מטעם המ"א סימן ק"ו סק"ב שכתב שרוב נשים לא נהגו להתפלל בתמידות דסומכות על מה שמדאורייתא סגי בכל בקשה שהיא ומוסיף שאפשר שגם חכמים לא חייבום יותר, ואני תמה על לשון זה דאם חכמים חייבום בתפלת י"ח כאנשים איך שייך שרוב נשים ינהגו לעבור על חיוב דרבנן, וא"כ בהכרח שגם חכמים לא חייבו להם, שלכן אף אלו היודעות להתפלל ומתפללות בכל יום יש שלא קבלו עלייהו איסור אכילה קודם תפלתם שנהגו

ואוכלות אחר שאמרו איזה בקשה וצ"ע לדינא, עכ"פ אלו שרשאות לאכול קודם התפלה אם צריכות בשבת ויו"ט לעשות קידוש כדכתב המ"ב בביאור הלכה סימן רפ"ט סעי' א' באנשים הנה לע"ד באשתו אינה צריכה לקדש דהרי היא משועבדת לבעלה לאכול דוקא עמו וכיון שבעלה אסור לאכול קודם התפלה וא"א לו לאכול הסעודה קודם התפלה אין זה זמן אכילה גם לה שלכן לא חל חובת קידוש גם עליה ומותרת לאכול בלא קידוש. (עיין ברמ"א אה"ע סימן ע' סעי' ב' שלרוב הפוסקים גם הוא אינו רשאי להאכילה לבדה ופשוט שהיא ודאי אינה רשאה לכו"ע). אבל מ"מ כשכבר התפלל בעלה ורשאי לקדש ולאכול אך שרוצה לחכות מאיזה טעם וצורך כיון שכבר חל חובת הקידוש על בעלה חל ממילא גם עליה ותצטרך לקדש אם רוצה לאכול איזה דבר קודם שירצה בעלה לאכול, ואף שנמצא לפ"ז דאם היא התפללה כבר ובעלה עדיין לא התפלל נמי תוכל לאכול בלא קידוש מאחר דלא חל חובת קידוש על בעלה לא נראה למעשה לעשות כן, דבדבר המצוי שהוא אכילה דאחר התפלה שייך לומר לא פלוג ורק באכילה דקודם התפלה שלא מצוי לא שייך לומר לא פלוג ורשאה לאכול בלא קידוש כפי הדין להאשה כדכתבתי.

אבל להבנות שאין להן שום שעבוד מסתבר שאם צריכות לאכול קודם התפלה יצטרכו לקדש קודם לסברת באור הלכה כמו לבנים, שאף שהאב והאם מקפידין שלא יאכלו בעצמן אלא דוקא בסעודה אחת עמהם לא מסתבר לדמות זה לשעבוד שהוא מדינא.

[ג'] אם יש לחולה ליקח אינטרע ויינעס ביו"כ שלא יצטרך לאכול הנה ביום כפורים גופיה הרי לא ירויח כלום דהרי בחבלה שיעשה במחט שיתחוב לתוך גופו עם האינטרע ווינעס נמי הוא איסור כרת מאיסור דמלאכה ביו"כ, ואדרבה אף הרבה חצאי השיעור שיתנו לו לאכול לא יהיה בכרת אלא באיסור בעלמא, ועיין בתוס' שבועות דף כ"ג ע"ב ד"ה דמוקי שכתבו דאף לר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה אינו גם איסור עשה אלא איסורא בעלמא, שלכן ודאי איסור כרת אחד חמור מיניה, אך שנוגע זה לחולה שצריך לאכול שנים ושלשה שיעורים שעל כל שיעור איכא איסור כרת ובאינטרע ווינעס לא יהיה אלא תחיבת מחט פעם אחד שליכא רק איסור כרת אחד, שזה לא שייך למה שכתבתי באג"מ או"ח ח"ג סימן צ', דהתם היתה השאלה אם מותר לעשות לו זריקת סם שיועיל שיוכל לצום כשאינו דבר המרפא, שהוריתי שליכא חיוב לעשות כן אף בעיו"כ וממילא אסור מאיסור לחבול אף בעצמו, אבל הכא דהאינטרע ווינעס ג"כ הוא דבר הזן את האדם ואם היה כמו אכילה ממש היה לן להצריך באופן זה שבאינטרע ווינעס יהיה רק באיסור אחד ובאכילה כשצריך לאכול הרבה יעבור על כל שיעור ככותבת איסור אחר, וכ"ש כשאפשר לתחוב לו המחט של אינטרע ווינעס בעיו"כ שהיה לן להצריך

שיתנו לו אוכל דרך אינטרע ווינעס, אף כשיהיה סגי לו לאכול פחות מכשיעור, אבל מ"מ נראה שרשאי לאכול אף כשצריך לאכול הרבה ואף כשאפשר ליתן לו האינטרע ווינעס בעיו"כ, כי לבד שודאי אינו דומה לאכילה ממש שדרך אינטרע ווינעס לא מיתבא דעתא כאכילה, ואצל חולה גם צער וכאב בעלמא אפשר לגרום לו סכנה מצד חולשתו, הנה יש לחוש על כל דבר שאינו כפי הטבע שיקלקל לאיזה דבר, ולא שייך לסמוך על הרופאים בזה שאין לידע זה בברור אלא בהשערה בעלמא ובמשך הזמן אפשר שיראו מה שנתקלקל מזה וכן אירע בכמה דברים שבמשך זמן גדול נודעו הרופאים שאיכא גם היזק והפסד להגוף ממה שנתנו לו לרפאותו יש להחולה לחוש לזה ואם יכול לאכול אין לעשות לא אינטער ווינעס.

ואף למה שכתבתי בתשובה שאפשר שלא התירה תורה אלא לרפאות, פשוט שגם ליקח סמי רפואות כשהוא בריא כדי לעכב חלאים המצוין לבא, והרי גדולה מזה מצינו בשבת דף ס"ו ע"ב באבן תקומה שיכולה אשה לצאת בשבת אף לאשה שלא הפילה מעולם אף כשעדיין לא נתעברה כשהיא חוששת אף שאין לה שום טעם לחשוש, וכ"ש להיתר רפואות שאלו שחוששין שלא יחלו גם זה נחשב כחולה ומותר.

(ובדבר להוציא דם להרווחת ממון כבר כתבתי תשובה זה הרבה שנים בחלק חו"מ סימן ק"ג עיי"ש).

[ד'] בטעם שלא לחלוץ תפילין עד אחר המילה וקושיתך על מש"כ המ"ב סימן כ"ה ס"ק נ"ה דביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ התפילין עד אחר המילה כי מילה הוא אות ותפילין הם אות והוא מהמג"א ס"ק כ"ח והטעם שהזכיר כתב במחה"ש עיי"ש, מהא דאדרבה מצינו ששבת וי"ט שהן עצמן אות פטורין מתפילין דנחשב זלזול (או"ח סי' ל"א ס"א) וא"כ נהי שרק בשבת ויו"ט החמירה תורה שלא ללבוש תפילין שלא יהיה זלזול באות השבת ויו"ט מ"מ מעלה אין להיות. נראה פשוט דהא עשיית מצות המילה אינו האות אלא מה שהאדם הוא נימול הוא האות שהוא דבר הנקבע בגוף לאות דכן מסתבר וגם מפורש בקרא, ונמצא שעשיית מצות המילה הוא עשיית האות שיהיה בגוף הנימול שלכן מן הראוי שלא לחלוץ התפילין להראות שצריכין לאות שלכן יש צורך לעשות אות קבוע, והוו בזה שמלובשין בתפילין כנותנים טעם על עשיית מצות המילה.

[ה'] יציאה בשבת כשלובש חגורה דתפלה על החגורה דעור ולהלביש חגורה על מכנסים שאין צורך לה כי המכנסים עצמן נעשו באופן שמהודקין לגוף כמו בחגורה אסור, אבל רוב מכנסים צריכין לחגורה אף שהוא רק לתיקון קטן עכ"פ הדרך שלובשים חגורה

מעור שלכן אם צריך לחגורה יסיר את חגורת העור וילבוש החגורה שרגיל ללבוש בשעת התפלה, אבל להלביש חגורה דתפלה על החגורה דעור אסור.
[ו'] זמן הדלקת נר חנוכה שיותר עדיף הוא לע"ד עשרה מינוטן [רגעים] אחר תחלת השקיעה ויש לזה טעמים נכונים ויתן שמן שיהיה כדי להדליק שעה בערך כי תהיה הדלקתו בכאן ערך חצי שעה אחר צאת הכוכבים. והנני דודך אוהבך ומברך אותך ואת כל אשר אתך, משה פיינשטיין.

## סימן קב

גלוח בימי הספירה ובין המצרים במקום הפסד א' דסליחות תשכ"ב. מע"כ הנכבד מר שמואל בערגער שליט"א.
הנה אם אחד עוסק באיזה מסחר למלאכה שאם לא יסתפר את זקנו בימי הספירה ובימים שבין י"ז בתמוז לט' באב יהיה לו הפסד ממון אז מותר כי לא נהגו במקום הפסד. אבל בשבוע שחל בו ט' באב שאסור מדינא דגמ' סוף תענית (ל ע"א) אין להתיר. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן קג

הקטנת אש הגעז ביו"ט בע"ה, י"א שבט תשל"ז. מע"כ נכדי היקר הרה"ג ר' מרדכי טענדלער שליט"א.
הנה בזו שהוקשה לאחד על מה שכתבתי בתשובה או"ח ח"א סימ' קט"ו שלהקטין את אש הגעז ביו"ט דכשצריך להקטין את האש כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדרה מותר ואף אם יכול להניח אש זה גדול ולהדליק אש אחר שיהיה קטן יכול להקטין אש זה ולא להדליק אש אחר כי כשהוא לצורך התבשיל אין חלוק בין הדלקה לכיבוי כיון שגם כיבוי מותר לצורך אוכל נפש כמו בבשרא אגומרי כמפורש בביצה (כ"ג ע"א), מהא דכתב המג"א בסימן תקי"ד סק"ב על הא דכתב הרמ"א וי"א דוקא אם אפשר להציל הקדרה בלא כיבוי, כגון שיכול לעשות אש במקום אחר, הרי מפורש שהדלקה עדיפא.
אבל הא א"א לומר כן אפילו אם גם כיבוי היה אסור מדאורייתא דהוא לר' יהודה דמחייב במלאכה שא"צ לגופה שהרמב"ם פוסק כוותיה בפ"א משבת ה"ז. נמי אין טעם להחמיר בכיבוי יותר מבמבעיר ומאחר דתרוייהו מותרין ביו"ט לצורך אוכל נפש אין מקום לחלק, איברא דלהרמב"ם פ"א מיו"ט ה"ד שמשמע דמחלק הוצאה והבערה מצד

מתוך אפילו שלא לצורך אכילה ושאר מלאכות דוקא כל שיש בו צורך אכילה מותר, שא"כ יש מקום לומר דאף כשתרוייהו לצורך אכילה עדיפא לעשות הבערה מכיבוי, אבל לבד שאף לשיטת הרמב"ם מסתבר שכשהוא לצורך אכילה שגם הכיבוי מותר אין לחלק, הא התוס' (כתובות ז' ע"א ד"ה מתוך) ועוד ראשונים לא מחלקי דכולן הותרו מצד מתוך גם שלא לצורך אכילה אבל דוקא כשיש צורך היום שא"כ ודאי אין לחלק, וכ"ש לרוב הראשונים שפוסקים כר"ש דמלאכה שא"צ לגופה פטור עיין במ"מ, הרי כיבוי הוא רק איסור מדרבנן והבערה היא מלאכה דאורייתא שודאי אין להעדיף לעשות הבערה מכיבוי. ואפילו להרמב"ם פ"ד מיו"ט ה"ו והמחבר שם דאוסרין כיבוי שלא יתעשן אף הקדירה משום דפוסקין כרבנן דר' יהודה דאסרי מכשירי אוכל נפש וסוברין דגם עישון הקדרה לא נחשב אלא כמכשירין, אף שהוא דבר תמוה מאד דכיון שהמאכל מעושן לא יהיה טוב לאכילה מ"ט גרע מתבלין שהוא להטעים יותר שמותר. ומטעם זה פשוט להמרדכי בביצה דף כ"ב ע"א דמודו גם רבנן עיי"ש וגם המ"מ הביא שיש מתירין בשביל שלא תתעשן הקדרה, ואולי בזמנם היו רק מפונקים שלא אכלו תבשיל מעושן וצ"ע. עכ"פ אף לדידהו הוא רק לעישון אבל אם מפני ריבוי האש ישרף עד שלא יספיק להתבשל הוא צורך בשול ממש שאף לרבנן ודאי היה מותר לכבות מעט מן האש ולהקטינו כדי שיתבשל, שענין זה הוא בהקטנת האש של הגעֶזֶ, שא"כ אין לחלק בין להבעיר אש אחר קטן למכבה בהקטנת האש.

ועיין ברא"ש בביצה שם שכתב והא דאסור לכבות כדי שלא תתעשן הקדרה היינו באפשר להצילה מעישון בלא כיבוי כגון שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחר שלשון זה משמע דוקא כשיש לו אש שהוצרך לעוד אש לבשל עוד קדרה שיכול לסלק קדרה זו שעל האש שאפשר לה להתעשן ולבשלה על אש האחר בלא שום מלאכה דהבערה אחרת וכן הוא הלשון בקצור פסקי הרא"ש שכתב עוד ביותר דיוק שיסירנה מאש זה על אש אחר בלא תיבת ולבשלה, שאין לטעות כלל לומר דחסר עוד האפשריות לבשל משום שצריך ליתן עוד עצים שתוכל להתבשל שם, וכן הוא בטור ג"כ בלא תיבת ולבשלה דכתב כגון שיסירנה מאש זה ויתננה על אש אחר שהוספת תיבת ויתננה לא שייך לטעות מזה, וכן הב"י והט"ז כתבו כלשון הרא"ש שיסירנה מאש זה לבשלה על אש אחר, וא"כ אין מקור כלל להמג"א ששינה הלשון וכתב כגון שיכול לעשות אש במקום אחר שמשמע שאף אם צריך לעשות אש אחר דהוא להביא עצים למקום אחר ולהבעירם אסור לו לכבות דמנא לו זה. ואף לתוס' ביצה דף כ"ג שכתבו ואפילו למאן דשרי הבערה שלא לצורך כלל בירושלמי היינו לפי שישנו לפעמים לצורך אוכל נפש

אבל כיבוי דלעולם אינו לצורך תיקון אוכל נפש ודאי אסור לכו"ע ביו"ט, הא לא מובן כוונתם לכאורה כדהקשה מהר"מ שיף שכתב ולא נתחוור לי למה לעולם אינו לצורך תיקון הא בשרא אגומרי שרי אע"פ שמכבה ולעיל בשביל שלא תתעשן עיין באשר"י שכתב בהדיא דאם אין לו אש אחר הוי שפיר אוכל נפש, ובע"כ צריך לפרש כוונתם כדפי' הב"ח בסימן תק"ז ד"ה ומ"ש ודוקא בתנורים, דכיבוי אינו מתקן האוכל ממש דפשיטא דאם לא היה צריך לכיבוי היה ג"כ מתוקן האוכל ע"י האש ולפיכך אע"פ דאם יש בכיבוי צורך אוכל נפש מותר לכבות מ"מ לא אמרינן גביה מתוך, וכוונתו דהיתר דמתוך הוא רק כשהוא מלאכה המתקן ממש את האוכל אבל כיבוי שעושה רק שלא יקולקל האוכל אף שעכ"פ היתר גמור הוא משום דצורך אוכל נפש הוא לא אמרינן גביה מתוך, ואף שלא כתב טעם לחלוק זה, מ"מ משמע שכן צריך לפרש בכוונתם דהא איירי שם לענין ליתן מוגמר ע"ג גחלים דאוסר ר' יהודה דהיה שייך להתיר רק מצד מתוך כדאיתא בכתובות דף ז' ע"א וסברי שם דאף שלא שוה לכל נפש היה סובר להתיר מצד מתוך אבל רק בהבערה דהוא מלאכה דמתקן האוכל ממש ולא בכיבוי שהוא רק להסיר קלקול, דהא לרבא דשרי כתבו דחשיב ליה דבר השוה לכל נפש שסברי דהוא כאוכל נפש ממש. ועיין בפנ"י שכתב ג"כ בכוונתם שהוא לענין מתוך וכתב טעם דלא אמרינן מתוך אלא באותן מלאכות שעיקרן לצורך אוכל נפש דא"א להעשות בלעדן דבהוא התירה לכם לכל צרכיכם אבל כיבוי דלא שכיח צורך לכיבוי לאוכלי נפש אלא במיעוטא דמיעוטא, וטעם הב"ח נראה יותר שהוא רק סלוק הקלקול, אינו בכלל זה ולא מותר במתוך עיי"ש. עכ"פ לצורך אוכל נפש הוא מותר בכיבוי כמו בהבערה ואין להעדיף הבערה על כיבוי.

ולכן מזה שליכא מקור להמג"א ואדרבה הוא נגד משמעות הרא"ש והטור וההכרח מדבריהם שליכא שום עדיפות שא"כ אדרבה היה עדיף יותר כיבוי מהבערה שכיבוי הא היא מלאכה שא"צ לגופה, והתוס' שבת דף ג' ע"א ד"ה הצד סברי כר"ש דפטור, והרא"ש בפ' כל כתבי סימן י"א עיין בק"נ, והר"ן שם בד"ה ונמצא בשם הר"ח ובסוף שבת, והרמב"ן במלחמות שם ואף בשיטת הרי"ף סובר דפוסק כר"ש, וכן הביא המ"מ בפ"א ה"ז מרמב"ן ומרשב"א שנמצא שרוב רבותינו פוסקים שפטור שודאי תמוה דברי המג"א, צריך לפרש בכוונת המג"א שלהקטין האש שבוער בעצים ברוב הפעמים צריך לכבות הרבה ואפילו כשסגי בכיבוי בקעת אחת ג"כ צריך לכבות בהרבה מקומות ממנו והבערה נעשה ברוב פעמים בפעם אחת וריבוי פעמים דעושה בכיבוי הוא חמירא מהבערה שנעשה בפעם אחת, ול"מ אם גם כיבוי הוא דאורייתא אלא אף להסוברים

דהוא רק מדרבנן מ"מ הריבוי כיבויין שעובר הרבה פעמים על איסורי דרבנן חמור מפעם אחת איסור דאורייתא אף שלענין חולה מסתבר שכל איסורין דרבנן קילי מחד איסור דאורייתא הוא משום דבמקום חולי לא גזרו רבנן, אבל ביו"ט הא גזרו רבנן איזה דברים אף כשנוגע להמנע מעונג יו"ט, דלכן בדברים שהתירו לאוכל נפש ביו"ט הוא לענין איסור דאורייתא כשני איסורין חמור וקל, דודאי אין לומר כלל דאיסורין דרבנן נחשבו כהיתר ממש לענין דאורייתא, מאחר דמדאורייתא הא מחוייבין לקיים כל איסורין וחיובין דרבנן מלא תסור דלכן סובר דאיסורין הרבה פעמים דרבנן גרוע מאיסור אחד דאורייתא וכיון שהכיבוי הוא ברוב הפעמים הרבה כיבויין ובהבערה רק פעם אחת כתב דאם אפשר לו לעשות אש אחר אסור לו לכבות. ולכן בהגעֶז שההבערה והכיבוי שוין גם להמג"א אף אם הוא כיבוי בהקטנת אש הגעֶז א"צ לעשות אש אחר אלא יקטין הגעֶז שהקדרה עומדת עליו, וגם הוא צריך דוקא להקטין הגעֶז משום דאף אם הוא כיבוי הוא רק דרבנן לרוב השיטות והבערה הוא דאורייתא.

ועיין במנחות דף ס"ג ע"ב אליבא דר' ישמעאל דהעומר בחול היה בא מחמש סאין ובשבת משלש דאמר רבא דסבר שירבה במלאכה אחת בהרקדה ואל ירבה במלאכות הרבה, שא"כ היה שייך לומר שכיון שיותר טוב שיעשה כל צורך הבשול במלאכה אחת דהבערה ולא בעוד מלאכה דכיבוי, אבל ל"ד כלל דביו"ט הא הוא מתחיל מחדש לגמור את הבשול שיש לפניו לידון איזו מלאכה יעשה ול"ד להתם דאחרי שקצר הג' סאין אין לו שוב מה לידון דהרי יש לו כבר כדי להשיג מהם עומר במלאכה אחת דהרקדה ולכן אין לו לקצור יותר. וגם משמע דרבנן לא ס"ל כר' ישמעאל גם בסברא זו אף דלא היה הכרח לזה. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קד

בן א"י בחו"ל אם מותר להדליק נר חשמל ביו"ט שני.

יש להסתפק אם מותר לבן א"י להדליק נר החשמל כיון דאין בהבערה להאיר בבית איסור מצד מלאכה ביו"ט דהא מותר להדליק נרות להאיר כיון שהוא צורך היום כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש, ורק שאסור להדליק נר החשמל מדין נולד מדרבנן אולי אין להחמיר כהחומרא שבמלאכות, או מכיון שאף מלאכה שאסור לבן א"י הוא רק משום שלא ישנה מפני המחלוקת ואיסור זה הא שייך גם כשהאיסור אף לבני חו"ל הוא רק מדרבנן ואפילו ממנהג בעלמא ולכן אין לחלק ממלאכה ויש לאסור אף לבן א"י גם איסור הדלקה בנרות דחשמל, וכיון שגם זה לא שייך בצנעא משום שניכר לכל שהודלק

מצד האורה שנראית למרחוק הוי כמו מלאכה דלא אפשר בצנעא כל כך כשאר דברים, אבל אולי כיון דבהרבה בתים איכא שעונים כאלו שמדליקין ומכבין נרות החשמל בעצמם שלא ע"י מעשה אדם שייך ממילא בצנעא דהרואין שאיכא אורה יאמרו שאיכא שעון כזה וכן בכבוי שייך שוב חשיבות צנעא מחמת זה.

## סימן קה

עשיית מלאכה בא"י ביו"ט שני לבן חו"ל, מזוזה בפתח העשוי ככיפה, אם פרסומי ניסא מעכב בנר חנוכה, ועניינים שונים ט"ו טבת תשל"ט. מע"כ ידידי ש"ב נכד גיסי הגר"ר ז"ל מהר"ר יעקב אפרים הלוי שליט"א.

[א] הנה בדבר הסתירה בשתי תשובות קרובות בדפוס שבח"ג מאו"ח סימן ע"א כתבתי מטעם פשוט ומוכרח שבן א"י שיש לו בית מסחר בא"י והעוסקים בהמסחר הם בני א"י שמותרין השכירים בני א"י לעסוק בהמסחר אף במלאכות דאורייתא מטעם דהאיסור לבני חו"ל הוא מנהג אבותיהם אין לאסור אלא כמו שהיה ספק ממש שהדין היה שאלו היודעין שהוא חול לא היו נאסרין אף לעשות מלאכות אלו שאינם יודעין, וכתבתי שהוא תלוי במחלוקת רב ור' אסי בביצה דף ד' ע"ב לענין ביצה שנולדה בראשון אם מותר בשני שהלכה כרב מטעם שפרש שאף בזה"ז אינו חק אלא מדאגת הספק החמירו דזימנין גזרי המלכות ואתי לקלקולי שעוד הפעם יהיה ספק שלכן לא שייך להחמיר אלא כדין הספק ולא יותר, ובסימן ע"ג כתבתי שכיון שהוא מצד מנהג יש לו להתנהג גם כשבא לא"י כמו שהיה נוהג בחו"ל שהיה אסור לו לומר לנכרים שיעשו לו מלאכה שא"כ גם בא"י אסור לומר לנכרי שא"כ גם לומר לישראל אסור דהוא ממילא בחו"ל בכלל האיסור אך שבחו"ל לא הי"ל מציאות לזה, הנה החלוק הוא פשוט דלאסור להשכירים שלו בא"י שחייבין לעשות כל ימי חול לא היה שייך להיות בהמנהג שהוא כמו שנהגו בעת שהיה ספק ממש, וכמו שהדין עתה באחד שהלך למקום שאין שם יהודים ושכח על שני ימים איזו מהן שבת שאף שהוא אסור לומר אף לנכרי בשני הימים לעשות לו מלאכה מותרין אלו שבעיר לעשות לו מלאכה שם ביום החול, שלכן מותרין אלו שבא"י לעשות מלאכתו והוא יכול גם לצוות להם כששכרם שיעשו המלאכה בהעסק בכל ימי החול שלא יטעו בדין לומר שהן אסורין לעשות עבורו בי"ט שני, אך שלא יכול לומר להם ביו"ט שני ממש לכו ועשו המלאכה בעדי כיון שאצלו נגזר מדרבנן שהוא נחשב ספק שאינו יודע ושמא היום השני הוא יו"ט, אם הוא שם וראה שמתעצלין מלעשות מלאכה ביו"ט שני מצד מנהגו שהוא ספק אצלו, אבל הם עשו שלא כהוגן במה שלא

עשו המלאכה שלהם שנתחייבו לעשות בכל ימי החול ביו"ט שני, ורשאי יהיה בעה"ב בן חו"ל לנכות להם משכירותם יום אחד, ומה שכתבתי ורשאי אף לצוות להם שיעשו הוא בתחלת שכירותם וכל השנה בלשון שצריכין לעשות כל ימי החול, אבל לא שיאמר להם ממש ביום שני דיו"ט שזה אסור. ובסימן ע"ג כתבתי בבן חו"ל שנמצא בא"י ורוצה שבן א"י יעשה עבורו מלאכה שהוא צריך כבשול וכדומה, שבארתי שכיון שבחו"ל הא נוהגין גם באיסור אמירה לנכרים גם לומר לישראל הוא בכלל המנהג אף שלא היה מציאות לזה, מחוייב לנהוג כן בא"י דהאיסור שמצד מנהג אין לחלק בין איסור חמור לאיסור קל לכן אסור לומר גם בא"י בין לנכרי ובין לישראל ביו"ט שני שיעשה עבורו, ואף להשכירים שלו במסחר אסור שיאמר להם ביו"ט שני כשמתעצלים לעבוד כדלעיל. אבל בהא דצריך לאיזה מלאכה ביו"ט שני לומר שיעשו לו יהיה אסור אף כשיאמר לו באיזה ימים קודם יו"ט אף באופן שיתחייב לעשות עבורו משך זמן, דהא עושה אז ביו"ט שני להנאת הבן חו"ל שג"כ הוא איסור שנוהג בחו"ל, ורק בשכירים למסחר או לבית חרושת מותר דאינו ענין איסור הנאת הגוף שנהגו כשעושה נכרי בשביל ישראל ביחוד. והוא חלוק פשוט שמובן בעצם. אך אפשר שלשכירים בבית מסחר ליכא כלל אוסר בברכי יוסף דמה שמביא בשע"ת סימן תצ"ו סעי' ג' מחלוקת איירי באמירה לבן א"י לאיזה מלאכה שצריך הבן חו"ל שבארתי טעם המחלוקת בסימן ע"ג ואסיקנא שנוטה לאסור לדינא כמהר"י פראגו ומהר"י מלכו, ומש"כ סי' ע"א דהאוסר בברכי יוסף לא נחית לסברא פשוטה זו ואין לחוש לדבריו הוא לפי מה שכתבו לי בהשאלה דבית מסחר, והניכר מלשון תשובתי שאין זה לשון שאני הבאתי דלא כתבתי ועיין בברכי יוסף שאיכא מאן דאוסר ואין לחוש לדבריו אלא כתבתי והאוסר שבברכ"י שהוא לשון שאני מסלק מה שהובא בהשאלה, אבל אם דברי הברכ"י הוא מה שהובא בשע"ת אה"נ שליכא אוסר בהא דשכירים לבית מסחר כלל.

[ב'] מזוזה בפתח העשוי ככיפה הט"ז יו"ד סימן רפ"ז שנראה לך כסתירה דבסק"ב כתב דאף להרמב"ם שמצריך שיהיו שתי המזוזות בשוה בלא עיקום גובה עשרה טפחים, כשר כשאחר גובה י"ט נעשה כמין כיפה לקבוע המזוזה למעלה בשני שלישים מלמטה אף שהוא בהעיקום דכיון דהיה בגובה עשרה קודם העיקום והיה עליה חיוב אז גם חלל העליון שייך לחיוב שלמטה והכל בכלל שעריך עד המשקוף, שנמצא שחשבינן גם הכיפה מהמזוזה, ובסק"ג לתרץ קושית הכ"מ דמה לנו בגובה המזוזות לענין חשיבות משקוף, כתב דבלא מזוזות אין להחשיב משקוף ובפחות מגובה י' טפחים בשוה לא נחשבו מזוזות ולומר שחלק מהמתעקם הוא נחשב למזוזה והשאר למשקוף אי אפשר

שאין אתה יכול לעשות מזוזות ממנו וגם משקוף, הנה כשאיכא מזוזות בגובה י"ט כשהוא בשוה שנעשה חיוב מזוזה הוי גם החלל שלמעלה כשהוא חלל לא פחות מד' טפחים שייך להחלל שבין שתי המזוזות והמשקוף, ויתחשב למשקוף מה שסתום אחר שנתקטן החלל מד' טפחים, דכיון שיש גובה עשרה להמזוזות יש משקוף, אבל חשיבות משקוף אינו על מה שמתעגל כדכתב בבאר הגולה אלא כל המקום שאיכא חלל ד' טפחים שייך להחלל בדין המזוזות ושייך חלק עובי המתעגל להמזוזות, ואחר שהתחיל החלל להתקטן מד' טפחים הוא המשקוף. אבל כשאין המזוזות גבוהות י"ט בשוה לית כאן מזוזות וממילא ליכא משקוף, אך ששייך לומר שחלק מה שמתעקם יתחשב להמזוזות מדין חוקקין להשלים כר"מ ביומא דף י"א ע"ב שבזה הא איפסק אין חוקקין להשלים כרבנן כדאיתא בהגהות מיימוניות ברמב"ם פ"ו ממזוזה ה"ד, ובעצם הא זה עצמו היה סגי דליכא חיוב מזוזה כשליכא מזוזות וכיון שליכא גובה י"ט לא נחשבו מזוזות ומה לנו מה שיש משקוף,

אבל הרמב"ם הא מסיק שלכן פטור משום שאין לו משקוף ולא כתב משום שאין מזוזות שהוא ודאי עיכוב בחיוב מזוזה דזה הא מפורש בקראי, ואף שגם בליכא משקוף ליכא חיוב משום ששער ופתח לא חשיב בלא משקוף דזה דוקא הוא צורת הפתח בכל מקום וכדאיתא בה"א בהעשרה תנאים לחיוב מזוזה שיהיה לו משקוף אבל הא מזוזות נמי איתא שם שהוא עיכוב לחיוב המזוזה והוא גם מפורש בקרא, וזה נראה בכוונת קושית הכ"מ דכיון דלא מסיק הרמב"ם שהפטור הוא משום שאין לו מזוזות אלא משום שאין לו משקוף אלמא דנחשבו מזוזות אף שאין גבוהים עשרה א"כ איכא גם משקוף אף שהוא בעיגול ואם אין הכיפה חשיב משקוף משום שהוא בעיגול כי הוו המזוזות גובה י"ט מאי הוי אטו גובה המזוזות משוי לכיפה משקוף, ומוכרחין לומר דבעצם היה שייך לומר דליכא דינים להמזוזות איך שיהיו דהרמב"ם הא לא פסק בפיתחי שימאי שאמר רבא במנחות דף ל"ג ע"ב שפטורין מן המזוזה כהמ"ד דלית להו שקופי שפי' התוס' בד"ה דלית דהוא שאין שם מזוזות אלא האבנים בולטות כגון שיני חומה, ורש"י בעירובין דף י"א ע"א פי' בד"ה שיקפי מזוזות שנחלצו אבניהם מכאן ומכאן אבן יוצאת ואבן נכנסת (דמרש"י במנחות משמע שמפרש בלית לו מזוזות כלל או שאין לו משקוף כלל), שלא נמצא זה לא ברמב"ם ולא בש"ע דלא כהטור סימן רפ"ז אלא כמ"ד דלית להו תקרה היינו שאין הבית מקורה, שא"כ גם כשהמזוזות הם בעיגול היה שייך להחשיבם מזוזות, שלכן לא שייך לפסול בכיפה מחמת שאין מזוזות בזה שהמזוזות הם בעיגול שגם בעיגול שייך להחשיבם מזוזות אלא מוכרחין לומר שהפטור הוא משום שאין לו משקוף,

ואף שכיון שליכא דינים להמזוזות איך שיהיו שא"כ הא יש להחשיב העיגול דכיפה שהן המזוזות, אבל א"כ הא לא יהיה משקוף שאין לחלק העיקום להחשיבה מקצתה להמזוזות ומקצתה להמשקוף, וזהו כוונת דברי הט"ז, ואין לתרץ כבאה"ג דחשבינן כל המתעגל למשקוף דא"כ היה הפסול משום דאין לו מזוזות כשהן פחותות מגובה עשרה וצ"ע כוונת תירוצו בזה על קושית הכ"מ, אבל התירוץ הוא כהט"ז ומוכרח זה מהרמב"ם שאינו פוסל משום שליכא מזוזות אלא משום שליכא משקוף, אבל מחדש הרמב"ם להט"ז דכל זה הוא כשאין המזוזות גבוהות עשרה טפחים בלא העיגול, דאם הן גבוהות י"ט שהוו כבר מזוזות המחייבין במזוזה, בהכרח שגם החלל שלמעלה שייך לחיוב שלמטה דהא אין לחלק החלל שחלק התחתון יהיה חייב וחלק העליון יהיה פטור, אך שהיה שייך לפטור מטעם שאין לחלק את העיקום ויש להחשיב את כל העיקום למשקוף שאין בו מקום לקבוע המזוזה, וליכא מציאות לקיים את חיוב המזוזה, לכן כיון שבהכרח איכא חיוב לקביעות מזוזה לא שייך לפטור מטעם שצריכין אנו להחשיב את המתעקם להמזוזות שא"כ ליכא משקוף דהרי לא חסר לנו לענין החיוב כלום בהמזוזות שכבר גבוהין י"ט, וזה חייב גם את החלל שלמעלה בלא שום צורך לצירוף, וכיון שאין צורך לצרוף להמזוזות הוא בהכרח בחשיבות משקוף, אך זה אינו פסול גם לחשיבות מזוזות דהא ליכא דינים במזוזות איך שיהיו, שלכן בהכרח מתחלק דעד המקום שצריך לקבוע המזוזה שהוא בתחלת שליש העליון נחשב מהמזוזות לענין זה שיוכל לקיים שם חיובו דקביעת מזוזה ולמעלה מזה יהיה בחשיבות המשקוף שאיכא בהכרח מאחר שאיכא מזוזות די"ט.

ומשמע לי מלשון הט"ז דבכה"ג יקבע המזוזות דוקא בתחלת שליש העליון אף שבסתם פתח הוא רק לכתחלה ובדיעבד כשרה גם למעלה עד טפח מהמשקוף הכא כיון שבעצם אין מחלקין את העיקום רק הכא כדי שיהיה מקום לקבוע המזוזה מתחלק הוא נחשב להמזוזות מהעיקום רק עד ההכרח שהוא בתחלת שליש העליון, וכן כשגבוה הרבה אינו יכול להניחה דוקא אלא כנגד כתפותיו כהב"י בשם המרדכי בסימן רפ"ט שכן סברי גם הט"ז שם סק"ג והש"ך סק"ד, אף שמסתבר דבדיעבד כשרה גם למעלה דהא הרמב"ם לא פסק כהירושלמי כדאיתא בכ"מ פ"ו ממזוזה הי"ב, (והב"י כתב שבתוס' פ' הקומץ מביא הירושלמי ומסקי וחולק על תלמוד שלנו ומשמע שמפרש זה לענין שלתלמוד שלנו אין להניח אלא בתחלת שליש העליון, ובתוס' שבכל הגמרות שלנו ליכא מסקנא זו בתוס' לא בפ' הקומץ ולא ביומא סוף דף י"א, ואף אם היה גירסא זו בתוס' לא היה זה לענין כנגד כתיפותיו אלא לענין שגמ' שלנו סובר דפתח דבי מדרשא לא מצריך לקבוע מזוזה

וכן הוא מפורש בתוס' יומא שם ד"ה שאין שהקשו מירושלמי דבבי מדרשא דר' חנינא הו"ל מזוזה ומתרצי דשלהם היה ולא של רבים, א"כ משמע שלענין כנגד כתיפותיו לא סברי שפליגי וצ"ע בכוונתו), עכ"פ לא משמע שאף בדיעבד תהא פסולה למעלה מכנגד כתיפותיו, מ"מ הכא משמע בט"ז שלא מכשיר אלא כנגד כתיפותיו משום דסובר דלמעלה מזה נחשב כבר מהמשקוף שפסול לקבוע שם מזוזה דלכן כתב זה כאן. אך הכרח אולי ליכא דאפשר נחשב כל העיקום עד לאחר כל החלל דד' טפחים להמזוזות ורק מה שלמעלה מזה למשקוף וכן הוא משמע קצת מלשונו בסוף שכתב וכשר כל שלמטה מהמשקוף אבל יותר נראה שלא דק בלשונו זה, ולא מכשיר הט"ז אלא בתחלת שליש העליון ובפתח גבוה דוקא כנגד כתיפותיו. עכ"פ זה נראה בביאור דברי הט"ז.

[ג'] להלביש ילדים בשבת בבגדים שצריכים לשינה במוצאי שבת ובדבר להלביש ילדים הקטנים כשעדיין הוא שבת בגדים שישנים בהם ויודע שקודם הבדלה לא ילכו לישן אם נחשב זה הכנה משבת לחול, הנה כפי שידוע לי רוב הילדים דבני שתים עד בני ארבע ואולי קצת יותר אין חושבין לישן כלל עד אחר איזו זמן שעה או שתים אלא רוצים מתחלה להשתובב ולרוץ בבגדים אלו עד שמתעייפין וישנים, ונמצא שהוא דרך לבישתן בבגדים אלו כשעה ושתים קודם השינה וממילא ליכא איסור דהרי בזמן שעה או שתים קודם הבדלה הוא דרך לבישתן בבגדים אלו לפי מה שנמצא מצבן לענין שינה, אבל אם הוא קודם להזמן שדרך להלבישן בבגדים אלו ורק שהאם רוצה להקדים דשמא לא יהיה לה פנאי, וגם אם אין דרך ילדיה כן אלא הולכין תיכף לישן והאם רוצה להקדים בשביל שעתה יש לה פנאי יש טעם גדול לאסור כמו שאתה כותב, כי איסור ברור קשה לומר בזה כי הרבה פעמים טוב להחליף את בגדיהם שכבר לכלכו אותן וכיון שהוא קרוב לזמן שינה מלבישתן האם בבגדים אלו שזה הא ודאי מותר אף שנמצא שלא תצטרך לעשות זה בלילה, או שהולך בבגדים חמים ולהניח ערום אינה רוצה מלבישה אותו בבגדים אלו שתצטרך להלבישן בעוד זמן קצת דג"כ הוא מותר וכן איכא כיוצא בזה הרבה אופנים ותלוי זה רק בידיעת האם המלבישתן, אם הוא רק כדי שלא תצטרך להלבישן אחר הבדלה יש לאסור.

ובדבר למתוח האהל הקבוע בעגלות תינוקות שהחזון איש התיר ויש לפקפק בדבריו במה שחולק על הנו"ב ואין עתותי לפי שעה לעיין בזה הרבה, לכן יש להחמיר שניח מערב שבת שיהיה פרוס מעט שיעור טפח וכשיצטרך בשבת ימתחם לגמרי דיהיה רק הוספת אהל עראי שמותר וכמדומני שכן נוהגין.

[ד'] ובדבר אשה שצריכה להתחיל לספור ז' נקיים ויש לה איזה חולי שהרופא נתן לה פתילות לרפואה לשים שמה אם תוכל לספור. הנה אחר שהיה לה הפסק טהרה וגם בדיקה אחת ביום ראשון שהיו נקיים יכולה להשים וביום ז' לא תשים כדי שתוכל לעשות שתי הבדיקות המחוייבות.

[ה'] הנחת תפילין בחול המועד בארץ ישראל ובדבר להניח תפילין בחול המועד שבא"י שעיקר הישוב מתחלה היה מהספרדים וממדינות הערבים שעושין ברוב דברים כהרמב"ם ובעיקר כהב"י לא הניחו תפילין בחול המועד, ואלו שבאו מיוּראָפּ לא"י היו הראשונים תלמידי הגר"א ותלמידי הבעש"ט ואנשי חב"ד שג"כ לא מניחין תפילין בחול המועד ממילא נעשה מנהג דא"י שלא להניח תפילין בחול המועד, שא"כ מכיון שכבר אתה תושב א"י אתה רשאי לנהוג מהיום כמנהג א"י אף שהוא מדיני דאורייתא, דהא גם על חלב דאייתרא כשאין דעתו לחזור עושה כמנהג המקום שנתיישב בו אדעתא שלא לחזור בין לקולא בין לחומרא דבפסחים דף נ"א ע"א הוא לחומרא ובחולין דף י"ח ע"ב במוגרמת דנמי איסור מדאורייתא הוא לקולא. אבל מ"מ אם אתה רוצה להניח תפילין מספק ג"כ אתה רשאי כי אפשר שעתה שכבר באו הרבה מיוּראָפּ יש גם שמניחין תפילין ואין מקום קבוע כעת, ויש הרבה מרבותינו הראשונים דליכא איסור להניח תפילין אף לאלו שאין מניחין, אבל אם אתה רוצה להניח תפילין הוא דוקא בצנעא בבית ובלא ברכה כי גם במקומנו רוב ת"ח אף שהניחו תפילין הניחו בלא ברכה מאחר דמחלוקת הגאונים היא ספק ברכות להקל.

[ו'] הקדמת לידה בתחבולות שעושים הרופאים ומה שכתבתי (יו"ד ח"ב סי' ע"ד) דלידה בזמנה כדרך הנשים לא נחשב לסכנה כלל הוא אמת ברור, היינו דמצד המציאות איכא בלידה סכנה אבל הוא הבטחה שלא יהיה בזה לעולם שום סכנה, ואלו המתות בשעת לידתן הוא מחמת שמחוייבת עונש כדתנן בשבת דף ל"א ע"ב על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, וטעם שנקבע זמן עונשן בשעת הלידה הוא מאחר שבעצם מצד הטבע יש בזה גם ענין סכנה כדאיתא שם בשבת דף ל"ב וכדאיתא גם בתנחומא והוא כמעט מפורש שם בתשובתי, שלכן כתבתי שהוא רק בלידה בשעתה ממש אבל לא כשיקדים הלידה באיזה תחבולות דלא כפי שהיה צריך להיות שע"ז ליכא הבטחת השי"ת שלכן אסור לעשות תחבולות להקדים הלידה אם לא כשאיכא סכנה לחכות וכנראה שלא ראית כל דברי שם בתשובה.

[ז'] אם פירסום הנס מעכב במצות נר חנוכה הנה לע"ד מסתבר בפשיטות דגם נר חנוכה אין הפרסומא ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות לומר דבליכא ענין דפרסומי ניסא

שהוא נמצא במקום שליכא אינשי יפטר לגמרי, דמ"ש ממגילה דצריך לקרא אף כשהוא יחיד בביתו ופשוט זה כל כך עד שכתב רש"י במגילה דף ה' ע"א על ר' אסי דאמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה, דהוא רק מצוה לחזר אחר עשרה אבל אי לא אשכח עשרה לא א"ר אסי דלא ליקרי, ול"ד להא דשלא בזמנה בעשרה דהוא עיכובא דבלא עשרה אין קורין אותה בכפרים דליכא פרסום ניסא משום דכיון שעדיין ליכא חיוב דודאי על הכפרים ליכא חיוב לקוראה קודם פורים אלא שהוא רשות ולכן צריך לכה"פ שיהיה באופן שיהיה פרסומי ניסא דאל"כ ליכא שייכות כלל אף לימים אלו דמי"א באדר לקרא, ואף להי"מ שהביא הרא"ש דשלא בזמנה הוא כגון י"ד שחל בשבת נמי הוא משום דעדיין לא שייך יום זה לפורים, ואף בט"ו שחל בשבת לבני כרכין שנמי קורין בי"ד נמי סברי הי"מ דהוא דוקא בעשרה אף שאף לבני כרכין שייך יום י"ד לפורים דהא גם לבני כרכים דתרוייהו ימי פוריא אינון לענין איסור הספד ותענית כדאיתא במגילה דף ה' ע"ב בין לבני עיירות בין לבני כרכים ולהי"א בהרמ"א [או"ח] סימן תרצ"ו סעי' ד' גם אבלות אינו נוהג בשני הימים לכו"ע וגם נוהגין כן, מ"מ לענין הלכות פורים אין נוהגין כלל בי"ד בני כרכין בט"ו שחל בשבת שאין מזכירין על הניסים בתפלה ובברכת המזון ואין קורין קריאת התורה ואין עושין הסעודה בי"ד וליכא שילוח מנות בי"ד, ורק שקורין בו המגילה מאחר שא"א בשבת שלכן הוי זה כהקדמה לקרוא בימים שלפני פורים שעדיין ליכא חיוב מצד היום שלכן הוי פרסומי ניסא עיכובא, וכן פשיט לו להרא"ש ולבעה"מ אף לר' אסי,

ואף להרי"ף שמשמע שסובר דלר' אסי עיכובא הוא לקרות דוקא בעשרה כפי שכתב הרמב"ן במלחמות והר"ן שם מ"מ לדינא גם הם פסקו כרב דהוא אפילו ביחיד ממש, ואולי אף להרי"ף אליבא דרמב"ן ור"ן הוא לא לפטור מי שאין לו עשרה כגון שהוא נמצא במקום שא"א לו להשיג עשרה וא"א לו ליסע למקום שנמצא עשרה, אלא דבמקום שאפשר להשיג עשרה אין לו לקרא שלא בעשרה ואם קרא צריך לחזור ולקרות בעשרה גם בברכה משום דאף שיצא ידי עצם קריאת המגילה לא יצא ידי חיוב פרסום הנס שהיא ג"כ מצוה מיוחדת לר' אסי, ורב סובר שליכא מצוה לחיוב בפרסום ניסא אלא להדור שלכתחלה צריך לקרא בעשרה לפרסום ניסא ג"כ אבל אם כבר קרא לא חייבוהו לחזור ולקרא בעשרה בשביל פרסומי ניסא, ומה שהוכיח הרי"ף מר' יוחנן שהלכה כרב מהא דביחיד יצא גם בקורא במגילה הכתובה בין הכתובים, הוא משום דלא שכיח כלל יחיד שיקרא לר' אסי מאחר דרק כשליכא להשיג עשרה בשום אופן קורא ביחיד, וזה מסתבר שלא יהיה מחלוקת רחוקה כל כך דלרש"י ודעימיה א"א כלל לומר דיהיה

ענין פרסום עיכובא ולהרי"ף אליבא דרמב"ן ודעימיה יהיה ענין פרסום עיכובא גם שלא לקרא כלל כשליכא, דלפ"ז לכו"ע אין ענין הפרסום מעכב את עצם מצות הקריאה אלא שלר' אסי איכא גם מצות פרסום ביחוד ולרב ליכא מצות פרסום ביחוד אלא שהוא ענין הדור למצות הקריאה.

ולפ"מ שבארתי שהוא הנכון הרי לכו"ע אף לר' אסי איכא עצם המצוה שהוא בשביל הנס גם ביחיד אף כשליכא פרסום ואף אם לא נימא כן אליבא דר' אסי הרי עכ"פ לדינא שהלכה כרב הא ודאי עצם המצוה שהוא בשביל הנס הוא גם ביחיד, וא"כ גם בחנוכה מסתבר שהוא כן בעצם המצוה הוא אף ליחיד שלא שייך שיתפרסם, אלא דענין הפרסום הוא עוד דין דצריך לעשות המצוה בפרסום, ולכן אף כשאחד נמצא במקום שליכא שום איש צריך להדליק בברכה ולא שייך לפוטרו מהדלקה כשליכא אינשי. ונראה שזהו מש"כ הש"ג שבת דף כ"ג ע"א על הא דאכסנאי בשם ריא"ז שנראה בעיניו שאם היה עומד בין הנכרים אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו חייב להדליק נר לעצמו אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, ופרסום דהנכרים לא מסתבר שיתחשב פרסום ומ"מ מחייבו להדליק אע"פ שעצם הדלקה הא יצא בהדלקת אשתו, וכ"ש שחייב כשלא הדליקו עליו בביתו אף שהוא רק יחידי ואין שום איש אחר שם וכן הביא בשער הציון סימן תרע"ב אות י"ז בשם ספר חמד משה מהא דהש"ג בשם הריא"ז דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק ומשמע מדכתב כן בפשיטות שידליק בברכה אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים יותר עדיף אבל אי ליכא אנשים בשביל זה לא יבטל המצוה ומסיק דכן נוהגין העולם, והוא לע"ד ברור כדכתבתי ואף שליכא גם נכרים דפרסום הנכרים אינו כלום דזה הא חזינן בפשיטות מס' חמד משה, ולא מסתבר שיחלקו בזה, וא"כ קשה הלישנא דעד שתכלה רגל מן השוק הוא דאי לא אדליק מדליק (כ"א ע"ב) שפירשו התוס' אבל מכאן ואילך עבר הזמן וכן פי' הרא"ש וכן הוא בר"ן, וכן פסק הרמב"ם פ"ד מחנוכה ה"ה שכתב וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר עבר זמן זה אינו מדליק, וגם בש"ג עצמו בשם הריא"ז כתב ובתוך זה השיעור יכול להדליק אבל מכאן ואילך אינו יכול להדליק והרי בטלה מצוה, והא הוא סובר דלא נפטרין מעצם מצות הדליקה בשביל ענין פרסום דאף כשהוא רק יחיד לבדו מדליק ומברך שהוא לכאורה סתירה גדולה.

וצריך לומר דכיון שבתחלת הלילה הוא גם בזמן שאיכא פרסום שלא כלה רגל מן השוק, וגם בלא זה היה עיקר הזמן דזריזין מקדימין, לא רצו לתקן שיהיה זמן הדלקה בדיעבד גם אחר זמן בשביל אלו שאין חוששין לזריזות ואין חוששין למצוה מן המובחר שאין רוצין לבטל מלאכתן, דהא גדולה מזו חזינן דשייך גם לעקור ולאסור מלקיים המצוה ולתלמידי

רבנו יונה ריש ברכות דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה דהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטור ממצות עשה כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה, והוכיחו מלולב ושופר בשבת ומסדין בציצית דפטרו עיי"ש, ועיין בפתיחת פמ"ג ח"א סעי' ט' שהביא הא דר' יונה וסובר שאחר שעקרו רבנן לדידיה חיוב המצוה אחר חצות אף מדאורייתא לא יצא והחולקין על ר' יונה מודים ששייך אבל אין סוברין שבק"ש עקרו מקיום המצוה או שרק אסרו מלחכות בהקיום עד אחר חצות, דהא חזינן שעקרו מצות ציצית מבגדי פשתן ועקרו מלקיים שופר ולולב וא"כ ודאי אפשר כמפורש ביבמות דף צ' ע"ב, וא"כ כ"ש שבתחלת החיוב שייך שלא רצו לתקן שיוכלו לקיים מצות נר חנוכה אחר זמן חצי שעה שכלה כבר רגל מן השוק כדי שכל אחד יניח מלאכתו וילך לביתו לקיים מצות חנוכה בזריזות ובהדור דפרסום ניסא שהוא הדור גדול מאד.

ולפ"ז הוא רק לענין הזמן אבל בתחלת זמן זה אף שנזדמן לאחד שהוא יחידי במקום נכרים ואף יחידי לגמרי שלא שייך פרסומי ניסא הוא חייב עכ"פ בהדלקה דהא על אותו זמן הא תיקנו שלכן אף שהש"ג בשם הריא"ז סובר דלא תיקנו אלא עד שתכלה רגל מן השוק ואח"כ אינו יכול להדליק ובטל המצוה, מודה דבאותו זמן אף שהוא נמצא יחידי בין הנכרים וה"ה כשהוא יחידי לגמרי שאף נכרים ליכא צריך להדליק, ומחדש עוד יותר שאף שאשתו הדליקה בביתו ויצא עצם מצות הדלקה נמי חייב משום הראיה ושיהיה מפורסם גם אצלו, וליכא שום סתירה וא"כ ניחא גם שיטת התוס' והרא"ש והרמב"ם. וניחא לפ"ז מה שבשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו ולא נאמר שבשעת הסכנה תיקנו משום שא"צ לתקנה מיוחדת לזה משום דמתחלת התקנה לא תיקנו שיהיה פרסומי ניסא עיכוב במצות חנוכה שלכן בשעת הסכנה שא"א לקיימה בפרסומי ניסא מחוייב להדליק אפילו על שלחנו שליכא היכר כלל אפילו לבני בית.

וסובר הר"י בתוס' בד"ה דאי וכן הרא"ש וכן סובר הרמ"א [או"ח] סימן תרע"ב סעי' ב' ולהר"י פורת והמחבר בש"ע שפסקו כלשון האחר שכל הלילה כשר להדליק חייב להדליק אף כשהוא רק איש אחד במקום שנמצא בברכה דענין פרסומי ניסא אינו עיכובא כיון שלא תיקנו זמן להדלקה בדיעבד להר"י פורת, ולהמחבר ולהר"י בתוס' והרא"ש והרמ"א שבזה"ז שמדליקין בפנים זמנו כל הלילה דאין לנו זמן לפרסומי מלתא יותר, יכול להדליק אף כשהוא יחידי במקום ממש ואף כשבני הבית כבר יצאו וישנים כשבא לביתו גם בברכה כהש"ג בשם הריא"ז כשהוא במקום נכרים כדכתב החמד משה דלא כהמ"א ואין בזה ספק ברכות לכאורה וכדמסיק גם בשעה"צ שמי שרוצה לנהוג

כוותיה דהחמד משה גם לברך אין מוחין בידו ולענ"ד מחוייב לברך דשיטת המ"א תמוה וצ"ע.

והנה אתה רואה מזה איך הוא לדינא, אבל המ"א דסובר דבחנוכה הוי פרסומי ניסא עיכוב בהמצוה גם רווק יסבור שפטור ואם יביא אתו איזה איש גם להמ"א יצטרך לברך, ואם אחד בא כשבני ביתו ישנים אם הביא עמו איזה אינשי, דאינשי אחריני ודאי טוב רק שסגי בהיכר דבני הבית לבד, דמה שכתבת דלהמ"א הוא דוקא כשיקיץ בני ביתו ולא יועיל אינשי אחריני אין לזה טעם, אבל דברי המ"א תמוהין וצריך להדליק בברכה אף כשבני הבית ישנים ואף כשהוא רק לבדו בבית וגם רק לבדו בכל העיר צריך להדליק בברכה וכדבארתי, וכדהביא המ"ב בשעה"צ גם מחמד משה וגם הסכים שמי שרוצה לנהוג כוותיה אין מוחין, ולא קשה כלום ואדרבה כן מוכרחין לעשות כדלעיל. דודך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קו

בענין צרוף אחד שהוא בן א"י לתשעה לתפלת מוסף ביו"ט שני, ובאור שיטת הרמב"ם שמחדש שבזה"ז אין מערבין ואין מעשרין על תנאי שתמוה מאד, ודין ק"ש נגד חיתולים מכובסים. בע"ה ט"ז מנ"א תשל"ב. מע"כ ידידי הרב הגאון מהר"ר אפרים גרינבלאט שליט"א.

[א'] ובדבר יו"ט אחרון שהיו רק תשעה מתפללין והעשירי היה בן א"י אם אפשר לצרפו לתפלת מוסף, הנה מכיון שאף כשיש ששה שלא התפללו וארבעה שהתפללו נוהגין שמתפלל הש"צ בקול רם ואף בתחלה בלחש כדאיתא במג"א סימן ס"ט סק"ד, ועיין בתשובתי בחלק או"ח סימן כ"ח ד"ה ומה, שכתבתי חלוק המג"א לענין תפלת הש"צ בלחש שביש ששה מתפלל גם בלחש ובליכא ששה אף שהוא סובר דיכול הש"צ להתפלל כל התפלה גם בשביל אחד שלא התפלל דמ"מ לא יתפלל בלחש אלא יתחיל מיד בקול רם, שהוא מטעם דעל ששה יש חובת צבור כשאיכא עשרה בצרוף לכן יש גם דין צבור זה שצריך הש"צ לסדר התפלה תחלה ובליכא ששה שליכא חיובי הצבור ורק שבשביל קדושה צריך לומר בקול רם לא חייבוהו לסדר מתחלה, וא"כ נמצא שעל התשעה שמהעשרה איכא חיובי הצבור שהוא להתפלל בלחש תחלה תפלת המוסף כל הצבור יחד ולחזרת הש"צ התפלה כשאיכא בצרוף עשרה אף עם אלו שכבר נפטרו, שלכן גם בן א"י אף שהוא פטור בעצם נמי מצטרף, דדין העשרה שצריכין הא בארתי שם בריש הסימן דבשיעורים לא שייך ענין רובו ככולו אבל על הדינים שמתחייבין

כשאיכא צבור הוא נידון בדין רובו ככולו, שאם רוב הצבור מחוייבין נעשה על הצבור החיובין, דכן משמע מלשון הר"ן בשם הרמב"ן במגילה דף ה' ע"א ד"ה אמר דכתב דכל אותם דקא חשיב התם חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובן מחוייבין בדבר, אך נסתפקתי אם בשביל העשרה גם הארבעה שנצטרפו נתחייבו או שהצבור הועיל רק לחייב מי ששייך להתחייב, עיי"ש שהארכתי בזה, עכ"פ איך שנימא מצטרף גם בן הא"י להתשעה לחייבם לעשות סדר תפלת המוסף כתפלת צבור במוסף כשכל העשרה מחוייבין.

אך שלכאורה יש קצת לחלק דלבן א"י הרי אם היה מציאות כזה בזמן שקבעו ע"פ הראיה שהיה בחו"ל ספק ממש שיהיה אחד מא"י בחו"ל, דמסתבר דלא היה מצטרף מאחר דלדידיה טועין אלו שבחו"ל וגם הם פטורין בעצם, ולכן מאחר דהתקנה שיעשו אף עתה שגם בחו"ל ידוע קביעא דירחא, הא איתא בביצה דף ד' ע"ב דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידכם, שמטעם זה דחה אביי סברת ר' זירא דהלכה כר' אסי אלא כרב דנולדה בזה מותרת בזה משום דנשאר התקנה שיתנהגו רק בדין ספק כמו אבותינו בזמן הספק, ולא שהוא חק קבוע בלא ספק, וא"כ גם הצרוף לכאורה יש להיות כבזמן הספק ממש שמסתבר שלא היה מצורף מאחר דלדידיה הם טועין וגם הם פטורין ממוסף. אבל נראה דהוא רק לענין אופן החיוב דעשו בדיני יו"ט שני בזה"ז, דעשו רק כדין הספק שהיה אז ולא כדין הודאי, אבל החיוב באופן שעשו הוא דין מוחלט לנו בני חו"ל, ולא שייך שיאמרו בני א"י עלינו שאנחנו טועין כמו שאמרו על אבותינו בזמן הספק ממש. ומטעם זה הוא כשבני חו"ל באין לא"י אסורין ביו"ט שני במלאכה וצריכין לנהוג בכל המצות דיו"ט כמו בחו"ל, אף שבזמן הספק ממש כה"ג היו מותרין, דהוא ג"כ משום דדין הספק שעשו על בני חו"ל מטעם חשש קלקול גזרו עלייהו בדין מוחלט בכל מקום שיהיו, ול"ד לזמן הספק ממש שעדיין לא גזרו כלום שלא היה טעם לגזור ועשו כפי הדין שלכן כשבאו לא"י שגם להם היה ברור איזה יום הוא יו"ט לא היה שייך גם להם ענין חשיבות יו"ט ביום שני שיודעין שהוא חול, אבל בזה"ז שגזרו מפני חשש הקלקול ואלו הבאים לא"י רק לזמן ג"כ הרי יחזרו כפי מחשבתם לחו"ל ויהיו באותו חשש קלקול, הם באותו דין המוחלט שגזרו לבני חו"ל שינהגו דין יו"ט בדין ספק גם כשהן בא"י. ומאחר שדין הספק הוא עכ"פ מוחלט לבני חו"ל לא שייך שבן א"י ידון את בני חו"ל כטועין, ואף לדידיה מחוייבין בני חו"ל בדיני יו"ט בשני אף שהוא בעצמו פטור, שלכן כיון שרוב הצבור דהעשרה הם מבני חו"ל שחייבין במוסף שייך שיצטרף להם המיעוט

דבני א"י לחייבם בדיני הצבור דתפלת מוסף ונשיאת כפיים. ועדיף בזה"ז מכפי שהיה בזמן הספק ממש לענין זה.

ועיין בתשובתי או"ח ח"ב סי' צ"ט (ולעיל סי' ק"ה ולהלן סי' ק"ז) בבן חו"ל שיש לו בית חרושת בא"י ושכיריו ישראלים, שאסיקנא להיתר מטעם דמאחר דהלכה כרב שפסק רבא כוותיה שהאיסור הוא בדין ספק כמו שהיה בזמן הספק שאז כה"ג היה מותר לשכיריו שבא"י לעשות מלאכתו מחמת שלהשכירים בני א"י ברור שהוא יום חול אף שיודעים שהוא ספק לבעל בית החרושת שנמצא בחו"ל שלכן גם בזה"ז יש להתיר, אף דעל בעל בית החרושת איכא דין מוחלט להתנהג בדין יו"ט שני מספק בכל מקום שנמצא והיה שייך להחמיר בזה"ז אף שבזמן הספק ממש לא היה אסור. אבל ל"ד כלל דהתם דין זה דיהיה אסור לבני א"י לעשות מלאכת בן חו"ל בא"י לא היה מעולם, ולכן כיון שאסרו על בני חו"ל להתנהג כמו שהיו נוהגין אבותינו בזמן הספק אף שהוא דין מוחלט עתה עכ"פ דין זה הא לא היו נוהגין מעולם ולא שייך לאוסרו בכלל איסור זה.

אך זה שכתבתי שם בסוף התשובה ורשאי אף לצוות להם שיעשו, אפשר יש לדון דכיון דהוא אסור במלאכה יש עכ"פ לאסור אף שכה"ג לא היה אז אסור משום דבעשייתם דשכיריו המלאכה נתברר שגם הוא בעצמו היה מותר אם היה שם במקום המלאכה, אבל בזה"ז שהוא אסור אף אם היה גם הוא בא"י דהוא מקום המלאכה היה לנו לאסור שיאמר להם לעשות כמו שאסור בעצמו, וסגי הטעם דלא שייך לאסור מאחר שלא היה אז אסור רק כשעושין בעצמן דעל השכירים שעושין בעצמן ליכא שום ענין איסור דלהם אינו יו"ט, ורק מצד האיסור דאיכא למי שנעשה בשבילו היה שייך לאסור, שלכן כיון שלא היה מעולם איסור זה לא שייך לאוסרו בכלל מה שחייבו להתנהג בדיני יו"ט כפי מה שנהגו אז. אבל מסתבר דלא שייך זה באמירה לישראל דעשייתו אף להבן חו"ל הוא משום דאינו יו"ט וגם לא אפשר לעשותו ליו"ט, דאמירה כזו לא היתה מעולם אסורה דלכן אינו בכלל האיסור שאסרו בזה"ז ביו"ט שני, ואמירה לעכו"ם שייך לאסור אף בא"י כמו שאסור לו לומר לעכו"ם בחו"ל, דהא עשיית העכו"ם אינו משום שאינו יו"ט אבל לא אמירה לישראל. וגם התם הא להט"ז בסימן רס"ג סק"ג ליכא גם בלא זה איסור אמירה לישראל המותר בהמלאכה, שלכן מדין ספק דרבנן וביו"ט שני שהוא עוד דרבנן היה לן להקל, שלכן אף שכתבתי שמן הראוי להחמיר שפיר אסיקנא דאין להחמיר לומר לישראל שהוא בן א"י שאיכא עוד הטעם הגדול שלא שייך כלל לאסור.

ומש"כ בחדושי רעק"א בש"ע סימן תצ"ו על המג"א סק"ז בשם גנת וורדים דאסור לבן חו"ל לומר לבן א"י לעשות מלאכה, נראה דאירי בחו"ל דאף שהבן א"י עדיין חוץ לתחום

שמותר עדיין לעשות מלאכה אסור לבן חו"ל הנמצא ג"כ שם לומר לבן הא"י שיעשה מלאכה שהרי שם הא היה האיסור גם לאבותינו בני חו"ל בזמן הספק ממש שזה הא ודאי הוא בכלל האיסור, ואולי גם להט"ז יש לאסור שם דאין להחשיב מקום זה שהוא מקום שלא נאסר לכל דהרי אם יעשה שם ישוב הוא מקום האסור לכל (וספר גוו"ר אין אצלי לעיין בו וסמכתי על שציין רעק"א דבריו על המג"א דאיירי באופן זה ואם איירי בבן חו"ל הנמצא בא"י תמוה).

ולענין צרוף לתפלה איכא עוד טעם דהא אם לא יצרפו אותו באשר הוא בן א"י הרי אין לך פרסום גדול מזה שאסור לשנות מפני המחלוקת, ועיין בפסחים דף נ"א ע"ב דאמר רבא דואל ישנה מפני המחלוקת קאי אסיפא דנותן טעם על מה שבהלך ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ולא ליעבד משום דאין בזו מפני המחלוקת מאי קא אמרת הרואה אומר מלאכה אסורה מימר אמרי כמה בטלני הוו בשוקא, הרי הוא כמפורש דאם היה שייך מפני המחלוקת אף שהוא לעבור איסור מלאכה דהוא דבר אסור היה מותר דגדול השלום לדחות איסור המנהג דאיסור מלאכה דאסור כמנהג מקומו, וא"כ אפשר שייך להתיר גם להבן א"י להתפלל מוסף דאף שאם הוא פטור הוא באיסור ברכה לבטלה דחמיר מאיסור מלאכה דקודם חצות בערב פסח דהוא רק מנהגא, דהרי אפשר מפני המחלוקת תיקנו שגם לו יתחשב יו"ט, כמו שהיה שייך לרבנן לתקן עצם יו"ט שני בזה"ז מפני חשש רחוק דקלקול, שייך נמי שיתקנו מפני המחלוקת, ואולי עוד כ"ש שיתחשב גם לו כיו"ט ולא תהיה ברכתו לבטלה, ולטעם זה יכול גם להתפלל בעצמו. עכ"פ להצטרף לעשרה כשיתפללו כתפלת הצבור בלחש ובחזרת הש"צ ובנ"כ ודאי מצטרף.

ועיין ברמב"ם פ"ו מיו"ט הט"ו שכתב ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזה"ז לא עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות ולא שיתופי מבואות ואינו מעשר הטבל על תנאי מטעם שכתב בהי"ד שבזה"ז אינו ספק אלא מנהג, שלכאורה תמוה מ"ש מביצה שנולדה בזה שמותרת בזה ומה שניצוד ונעקר בראשון מותר בשני כדפסק הרמב"ם בפ"א מיו"ט הכ"ד אף בזה"ז משום שהלכה כרב כדכתב המ"מ, הרי דגם בזה"ז הוא בדין ספק ומ"ט החמיר באלו, ועיין בלח"מ שהקשה זה ותירץ בדוחק דהוא משום דאין יכול לומר לשון התנאי, ואולי זהו גם כוונת המ"מ. ולמה שבארתי שאף שגם בזה"ז הוא בדין ספק הוא עכ"פ בדין מוחלט שהוא יו"ט לדיני ספק כמו שהיו הדינים בזמן אבותינו שהיה רק בדיני ספק מחמת שאז היה ספק, לכן שפיר מחלק הרמב"ם דלא שייך לאסור ביצה שנולדה בראשון ומה שניצוד ונעקר בראשון גם בשני אף בזה"ז דאינו ספק כיון

שעכ"פ היה מותר אז, וכן הם גם בזה"ז שתי קדושות לענין עירובי תחומין כדפסק בפ"ח מעירובין ה"ה דאין לאסור בזה"ז שהוא מצד מנהג אבותינו יותר ממה שהיה אז, אבל עכ"פ לענין דברים הצריכים להעשות בחול כעירובי תבשילין וחצרות ושיתופי מבואות ולעשר טבל, אף דבזמן הספק ממש היו יכולין לעשות על תנאי אם הוא חול בזה"ז אין יכולין וחמיר לענין זה, משום דבזה"ז אינו ספק אלא ודאי אך בדיני ספק.

וניחא לפ"ז מה שאינו מחלק הרמב"ם לעיל מזה בהי"א ובהי"ב בזמן שקבעו ע"פ הראיה שהיה ספק ממש שכתב שיכול לערב עירובי תבשילין על תנאי ולעשר על תנאי שהוא רק במקומות שהגיעו שלוחי תשרי ולא במקומות שלא הגיעו שלוחי תשרי שמ"מ היו עושין שני ימים גם בפסח אף שכבר ידעו שם קביעא דירחא, וכן לא ביו"ט של עצרת שבכל המקומות ידעו שרק יום הראשון הוא יו"ט ויום השני אינו יו"ט ומ"מ עושין שני ימים מתקנת חכמים כדי שלא לחלוק במועדות שהתקינו שיעשו גם בפסח ובעצרת שני ימים כדאיתא בפ"ג מקדה"ח הי"ב, דשם לא היה מצד ספק אלא דין ודאי, שלא יוכלו לערב ולעשר על תנאי כסברת הרמב"ם בזה"ז שלכאורה היא קושיא גדולה, אבל הוא משום דבזמן שהיה ספק ממש בסוכות והיתה התקנה שלא לחלוק במועדות, היתה התקנה להחשיבם ספק ממש גם בפסח וגם בשבועות כמו שלא שמעו כלום ואיכא ספק גם בפסח ושבועות, דהרי שייך לתקן זה, דהא איכא מציאות שלא ישמעו גם בזמן גדול כשבועות מתי נקבע ר"ח ניסן כגון שהיה שעת חרום גדול, שלכן אין להחמיר בהם יותר מסוכות ומפסח במקום שאין מגיעין שלוחי תשרי, אבל בזה"ז שאין חלוק בין חו"ל לא"י ולא שייך לתקן שיהיה ספק ממש בשום מקום שנמצאים יהודים ואין צורך להם לשמוע דוקא מא"י לכן סובר הרמב"ם שהתקנה היא שיתחשב ודאי יו"ט, רק בדיני ספק, כיון שהתקנה היא שלא ישנו ממנהג אבותינו, שלכן בהכרח סובר שחמיר לענין זה שאין לערב ולעשר על תנאי כדלעיל, ולתירוץ הלח"מ דלא שייך לשון התנאי כיון שליכא ספק, יקשה דגם בזמן הספק הי"ל לרמב"ם למינקט חלוק שבפסח במקום ששלוחי ניסן מגיעין ובשבועות בכל מקום לא יוכלו לעשר ולערב על תנאי דהא בזמן שקבעו ע"פ הראיה היה שייך להזדמן שני יו"ט של שבועות בחמישי ובששי ובפסח בימים הראשונים גם בזה"ז נזדמן שהוא בחמישי ובששי, והיה שייך למינקט גם דין עירוב על תנאי שאין לעשות, ודין המעשרות הא שייך בכל שבועות ופסח והיה לו למינקט שגם אז לא יכלו לעשות על תנאי, אבל למה שבארתי ניחא.

אך מ"מ אף שבארתי טעם נכון לשיטת הרמב"ם וגם הראב"ד כתב שהוא טעם, פליגי עליו כמעט כל הפוסקים וכדפסק המחבר שגם בזה"ז יכול להתנות [או"ח] בסימן תקכ"ז

סעי' כ"ב, ולא הביא דברי הרמב"ם אף לשיטה די"א כלל, מטעם שכתב הר"ן בביצה דף י"ז דכיון דהוא משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם לית לן לאחמורי טפי מינייהו וכיון דאינהו הוו מצי מתני אנן נמי מתנינן. אבל מ"מ אין זה מטעם שהוא גם לנו כספק בעצם היום מתקנה, דא"כ לא היה שייך להחמיר על בני חו"ל כשבאים לא"י שינהגו יו"ט שני, (ובזמן שהיה ספק ממש פשוט למה שבארתי שבני חו"ל כשהיו באים לארץ היו נוהגין רק יום אחד גם בשבועות ובפסח אף שגם בחו"ל לא היה להם ספק), אלא ששייך להתנות גם על ספק הדין כמו על ספק היום, שיאמר אם היום איכא דיני יו"ט ולמחר ליכא למחר אבשל ואופה לשבת ואיני צריך כלום ואם היום ליכא דיני יו"ט ולמחר איכא דיני יו"ט יותר לי בעירוב זה לבשל ולאפות למחר מיום טוב לשבת, והיה יותר טוב לומר התנאי בלשון זה, אבל בש"ע כתב התנאי על היום, ואולי כיון שלא כתב אם היום יו"ט כלשון הרמב"ם אלא כתב אם היום קדש שייך לשון זה גם על הדינים אם היום קדש בהדינים, ואולי אף לשון יו"ט שייך על דיני יו"ט, אבל נראה דלכתחלה טוב שיאמר אם היום קדש וכ"ש כשיאמר אם היום איכא דיני יו"ט שמפורש יותר. עכ"פ מה שכתבתי שמצטרף הבן א"י לעשרה לתפלת מוסף הוא אף לרוב השיטות החולקים על הרמב"ם.

[ב'] בדבר החיתולים של התינוקות כשהן נקיים אם מותר לקרות ק"ש כנגדן ובדבר החיתולים של התינוקות לאחר הכבוס, פשוט שמותר לקרות ק"ש אף כשהם אצלו בתוך ד' אמות דכבוס דבגדים מועיל שיצא כל הבליעה אשר בהם, עיין בתוס' ע"ז דף ע"ה ד"ה דכיתנא שכתבו בשם ר"ת דבין יין נסך שהוא צונן ובין שאר איסור רותח שנפל על המפות מותרין בכבוס בכלי שני, ובראש"ש איתא שר"ת לא אמר אלא ביי"נ שהוא צונן, וצריך לומר שהתוס' הוא דסברי שאין לחלק וסברי זה כן גם אליבא דר"ת, וגם הרא"ש מסיק להיתר אף בנפלו רותחין מחמת שרגילין לכבסן בכמה כבוסים, ובהג"א כתב דאפשר אפילו בלא כבוס חמין ואפר מועיל ברותח כמו בבליעת צונן עיי"ש, והרמ"א ביו"ד סימן קל"ח סעי' ח' מתיר בהדחה אפילו נפל יין רותח, וכוונתו מוכרחין לומר דאינו הדחה בעלמא אלא כבוס דצונן דהוא בשפשוף וחביטה וסחיטה כדרך כביסה, דהא ציין להג"א ומרדכי, ובהג"א הא מפורש דהוא בכבוס ולכן גם במרדכי שכתב לשון הדחה בצונן משמע נמי שהוא כבוס בצונן, וגם מלשון המרדכי דמסיק דכיון דבליעתו ע"י צונן גם הכשרו ע"י צונן מוכרח כן דבהדחה לא שייך שיצא הבלוע, אלא ודאי שכוונתו בכבוס דצונן, (ומש"כ דכיון דבליעתו ע"י צונן אף שכתב דגם ביי"נ רותח כן, צריך לדחוק בכוונתו ולפרש דכיון שלר"ת כתבו התוס' דיי"נ רותח ואיסור רותח ואין

לפרש דהוא בצונן דהא בבליעה ע"י צונן ודאי הכשרו בצונן, לכן גם רותח הוא בצונן, ועדיין צ"ע ליישב לשונו), ובש"ך סק"י כתב דלתוס' הוא דוקא בכבוס שרגילין שחובטין כמה פעמים ולהרא"ש דוקא גם באפר והוא כתב שלא פליגי דהרא"ש איירי בדבר הנדבק והתוס' איירי בלא נדבק עיי"ש, עכ"פ בכביסה כפי הרגילות לחבטן הרי סגי ודאי אף בבליעה דרותחין, וכ"ש בצונן כהא דמי רגלים וצואת התינוק, וכבוס שבמדינה זו הוא כבוס היותר טוב גם מכבוס דאפר שמשימים דברים חריפים המוציאים כל בליעה ונעשים כחדשים ממש, לא רק כבוס הקאמפאניעס דאומנותן בכך אלא אף אלו הנשים שמכבסות בעצמן בהמאשינעס [במכונות כביסה] היא כביסה טובה, שלכן ודאי מותר לקרות ק"ש וללמוד תורה אפילו אצלם ממש. ואם לא נכבסו אלא שיבשו אותן ואפילו הדיחו במים בלא שפשוף וסחיטה גדולה נראה שאסור לקרות ק"ש וללמוד תורה וצריך להתרחק ד' אמות או לכסותן. ואם נשרו במים איזה זמן ושפשפו היטב וסחטו היטב יש ג"כ להתיר כיון שהבליעה היה מצונן, אבל בזה ראוי להחמיר כשאפשר אבל בכבוסין שרי אף לבעלי נפש. ול"ד לעביט של עץ דאף שמהני הגעלה מבליעת איסור אסור לקרות כנגדו דהתם כיון דאין הדרך להגעילו ונשאר כן הוא מאוס, ודמי לבית הכסא שאסור אף כשאין בו צואה מטעם המאיסות דהא אף בהזמנה אסור כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן פ"ג סעי' א' וסעי' ב', אבל החיתולים שדרכן להכבס ולעשותן נקיות אין טעם לאוסרן, דאדרבה הא חזינן דכשהעביט הוא של מתכת וכלי חרס מצופה מותר אם הם רחוצים יפה כדאיתא בסימן פ"ז סעי' א', אלמא דלא כל דבר הוא נחשב מאוס דבשל מתכת וכדומה שאין בולעין אינם בחשיבות מאוס מאחר דיש להסיר הלכלוך והריח ע"י רחיצה, ולכן כ"ש החיתולים שברור שעומדים תמיד לרחיצה ולעשותן מנוקין שליכא שום איסור. והנני ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן קז

ברור דברים שכתבתי בארבע תשובות בענין בן חוץ לארץ שנמצא בא"י ביו"ט שני אם יש עליו איסור לומר לבן א"י לעשות מלאכה עבורו בע"ה ד' טבת תש"מ למע"כ נכדי היקר והאהוב הרה"ג שבתי אברהם הכהן רפפורט שליט"א.

הנה כתבתי בענין בן חוץ לארץ אם יש עליו איסור ביו"ט שני כשישראל מתושבי א"י עושה מלאכה עבורו ונדמה להרואים אלו התשובות שאיכא בינייהו איזה סתירות, ואבאר בזה בקיצור בשני ענינים הנדפסים אחד בחלק או"ח השני בסימן צ"ט ובטעות המסדר נדפס עוד הפעם בח"ג סימן ע"א ושני בח"ג סימן ע"ג שכבר נשאלתי על הסתירה,

שבסימן ע"א שהנידון שם היה בדבר בן חו"ל שיש לו בית מסחר בא"י והשכירים ישראלים מבני א"י אם מותרים לנהל המסחר ולעשות המלאכות שם ביו"ט שני שהוריתי שכיון שהלכה כרב בביצה שנולדה בראשון שמותרת בשני כדמסיק אביי אף שאנן ידעינן בקביעא דירחא כמו בא"י שמחמת זה אר"ז דכותיה דר' אסי מסתברא שהוא חק קבוע בלא ספק, מטעם שאינו חק אלא מדאגת הספק מצד ששלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם דזימנין דגזרי המלכיות גזירה ואתי לאקלקולי החמירו עליהם לנהוג בדין ספק לעולם כדפרש"י בביצה דף ד' שלכן לא שייך להחמיר אלא בדין הספק כשהיה לאבותינו קודם שידעו מקביעא דירחא שודאי היה מותר לבן א"י לעשות מלאכת בן חו"ל מאחר שרק בטעות היו אסורין בחו"ל כמו כן יש להיות בזה"ז שלכן מותר לבן חו"ל שיש לו קרקע ובית מסחר בא"י שיעשו עבורו שכיריו מבני א"י, ובסימן ע"ג הוריתי בבן חו"ל שנמצא ביו"ט שני בא"י שיש לו להתנהג כמו בחו"ל שהיה אסור לו לומר לנכרי שיעשה לו מלאכה גם בא"י אסור כמנהגו בחו"ל וממילא גם לומר לישראל בן א"י אסור דגם אמירה לישראל הוא בכלל המנהג שלא לומר לנכרי אף שלמעשה לא הוצרכו בחו"ל לזה דהישראל היה אסור מצ"ע מ"מ היה בכלל המנהג דעיקרו של המנהג שלא לעשות מלאכה גם ע"י אחרים, והשבתי דבסימן ע"א הא איירי ששכרם באמצע השנה שיעשו כל ימי חול שזה מעולם בזמן הספק לא נאסר לישראל בן א"י שיצא לחו"ל על זמן ארוך שיהיה שם גם ביו"ט שני לשכור שכירים שיעשו מלאכתו בקרקעו ובמסחרו כשיהיה בחו"ל שלכן לא נהגו אבותינו באיסור על אמירה כזו וממילא לא שייך שיהיה אסור אף לנו שאיסורנו הוא רק מחמת שזה היה אסור לאבותינו, אבל בבן חו"ל שבא בזמננו לא"י אחרי שכבר נאסרנו אף כשידעינן בקביעא דירחא שיום שני הוא יום חול שאף שנאסרנו בדין ספק הוא עכ"פ גם לרב דין מוחלט עלינו, דלכן איכא החומרא לנו שכשבאין אנחנו לא"י נמי אסורין כמו בחו"ל אף שלאבותינו שהיה להם ספק ממש לא היה להם דין זה דכשאירע שבאו לא"י אף בדעתם לחזור היו מותרין, שלכן כיון שבחו"ל אסור לנו ביו"ט שני לומר לנכרי כך אסור לנו בא"י שמחוייבין אנחנו להתנהג כחומרי חו"ל, אבל כתבתי שמחמת זה גם שכיריו מא"י אם יתעצלו מלעבוד ביו"ט שני אסור לו לומר להו שיעבדו אבל הם מחוייבין לעבוד כמו בכל יום חול ויהיה רשאי בעל המסחר שהוא בן חו"ל לנכות משכירותם בעד יו"ט השני שלא עבדו. וגם פשוט שאם יבואו וישאלו לו אם רשאין לילך לעבוד כגון שהוא ת"ח יהיה רשאי לומר להן שרשאין אך שלא יאמר להם בלשון ציוי שילכו לעבוד. ולומר לישראל בן א"י אף בימים הקודמין שיבשל עבורו ביו"ט שני וכן כל עניני הנאה יהיה אסור מצד האיסור שאסור לאכול וליהנות ממה שעשה

נכרי עבורו שהיה אסור בחו"ל דכן צריך לנהוג גם בא"י אבל בשכירים לבית מסחרו שאינו איסור הנאת הגוף שנהגו בחו"ל יהיה מותר בא"י כששכרהו באמצע השנה.
והבאתי שם דבשע"ת סימן תצ"ו הביא מחלוקת בבן חו"ל שנמצא בא"י דברכ"י בשם מוהריק"ש סובר שמותר לומר לבן א"י שיעשה מלאכה עבורו ביו"ט שני ומהר"י פראגו ומהר"י מלכו סוברין שאסור ובארתי שטעם הברכ"י בשם מוהריק"ש הוא משום שבמציאות לא היה מנהג לאסור מצד איסור אמירה דהא הישראל אסור מצד עצמו שלכן אין להחשיבו מדברים שנהג בן חו"ל כשהיה בחו"ל איסור אמירה ובאיסור מצד מנהג סברי שלא תליא בסברא ודמיון אלא במה שנהגו ממש במציאות, ואפשר שלומר לנכרי אסור גם לדידהו שבזה הא נהגו בחו"ל וגם אפשר שגם לנכרי יתירו כדכתבתי שם שני טעמים אבל לדינא כתבתי לאסור כמהר"י פראגו והמהר"י מלכו. וכתבתי שמה שבסוף סימן ע"א כתבתי שאין לחוש להאוסר שבברכ"י הוא משום שבלשון השואל היה משמע לי שהוא שייך להנידון בדבר שכירים לבית מסחר של בן א"י אבל כשראיתי אח"ז בשע"ת שהוא בבן חו"ל שנמצא בא"י כשאומר לבן א"י לעשות עבורו מלאכה ביו"ט שני שהוא נידון דבסימן ע"ג מסתבר יותר לאיסור.
והנה בעצם גם טעם שלעשות ע"י אמירה לישראל לא היה ממילא בכלל מה שאסרו אמירה לנכרי בחלוקים דמצינו באיסורים דרבנן שאף בדברים ששוין ממש איכא חלוקים בין מצוי לשאינו מצוי דלישראל הא בהיתר ליכא כלל ואף באיסור הא אינו מצוי כלל שיאמר לו לעשות מלאכה עבורו דמטעם זה המבשל בשבת מותר לאחרים למוצאי שבת מיד וליכא איסור דנהנה ממלאכת שבת מטעם שכתב המג"א בסימן שי"ח סק"ב משום דבמלתא דלא שכיחא לא גזרו והביא זה מתוס' חולין דף ט"ו בד"ה מורי, ובן חו"ל שנמצא בא"י נמי היה זה מלתא דלא שכיחא וגם הא שייך רק ביו"ט שני שודאי לא יגזרו על יו"ט שני ביחוד שלכן הוא טעם גדול להברכ"י בשם מוהריק"ש שלומר לישראל לא היה בכלל איסור אמירה לנכרי אף שבעצם ליכא שום טעם לחלק ונמצא שפיר הטעם שכתבתי להברכ"י בשם מוהריק"ש שליכא האיסור בא"י משום שבחו"ל לא נהגו בחומרא זו, שלפ"ז אדרבה מסתבר כברכ"י בשם מוהריק"ש המתירים דלא כדכתבתי בתשובתי סימן ע"ג, אבל אפשר שכיון שלנכרי אסור גם בא"י שהטעמים שכתבתי לדידהו להתיר גם אמירה לנכרי אינם טעמים גדולים שלכן יש לאסור כהמסתבר שכתבתי שם, מ"מ בדין זה אני חוזר מהמסתבר שלי כמהר"י פראגו והר"י מולכו האוסרים והוא ספק אצלי לדינא, שא"כ יש מקום למי שרוצה להקל בזה מטעם ספקא דרבנן לקולא, אבל מ"מ מאחר שהוא דבר שי"ל מתירין יש לאסור כר' אשי

בביצה דף ד' שלכן עדיין יותר נוטה לדעתי לאסור, אך מסופקני אם הא דר' אשי דבי"ל מתירין הוי גם ספקא דרבנן לחומרא הוא גם בפלוגתא דרבוותא.
ובשני ענינים שכתבתי (ונדפס האחד לעיל סי' ק"ו) וכתבתי בו טעם חדש במה שאמירה לישראל דבן ארץ ישראל שמותר הוא משום שאינו יום - טוב שמטעם זה הוא עושה גם עבור הישראל דבן חו"ל דאיסור אמירה כזו אולי לא שייך שתהיה בכלל איסור אמירה לנכרי דעשיית הנכרי הוא אף שהוא יו"ט, והוא משום דאפשר לא היה האיסור דלא לעשות המלאכה גם ע"י אחרים אלא האיסור הוא על האמירה וקצת משמע כן מהא דהטור וש"ע נקטו דין אמירה לנכרי בסימן ש"ז, אבל אף אם לא נימא כן שייך שאסרו זה על האמירה שא"כ ודאי שייך לחלק דאין אמירה לישראל המותר בכלל האיסור מאחר דהוא אמירה למי שעשייתו יהיה משום שאינו יו"ט כלל שא"כ לא נהג כשהיה בחו"ל באיסור אמירה כזו דלא כדכתבתי בסימן ע"ג, ובתשובה שניה (לעיל סי' ק"ה) כתבתי שאסור לבן חו"ל מצד שהיה אסור בחו"ל לומר גם בא"י לישראל בן א"י, הנה תשובתי זו דסי' ק"ה היה לתרץ שני תשובותי הנדפסות ששם לא עלה בדעתי טעם החדש, וגם עתה הא נמי לא ברור זה דהא ודאי אפשר לומר דענין האיסור הוא שלא לעשות מלאכה גם ע"י אחרים שממילא גם לעשות ע"י ישראל בן א"י שעשייתו הוא משום שאינו יו"ט נמי יש לאסור. ואפשר דמחלוקת הברכ"י בשם מוהריק"ש שמתיר לבן חו"ל שנמצא בא"י לומר ביו"ט שני לבן א"י שיעשה עבורו מלאכה ביו"ט שני ומהר"י פארגו ומהר"י מלכו האוסרים הוא בזה, וא"כ הוא כדלעיל שאף שכתבתי בסימן ע"ג שמסתבר כהאוסרים חוזרני לומר שאינו מוכרח זה אבל מ"מ דעתי נוטה לאסור מצד שהוא ספקא דדינא מטעם דלעיל, וכן נוסף עוד טעם במחלקותם שיותר עדיף אבל ג"כ שהוא במחלוקת שהוי ספקא דדינא דנוטה לאסור מטעם דבר שיש לו מתירין שלר"א הוא לחומרא אף בספק דרבנן, אף שיש גם מקום להקל מאחר שאולי ליכא זה בפלוגתא דרבוותא וגם הוא תרי דרבנן, אבל יותר ראוי להחמיר. זקנך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קח

דין חתן שדעתו לעלות לא"י לענין יו"ט שני כ"ב באייר תשל"ח. מע"כ ידידי הנכבד. שלו' וברכה לעולם.
הנה בדבר מה שאתה החלטת לקבוע דירתך בא"י אחר החתונה וגם אביך הרה"ג שליט"א חושב בעה"י לעקור מחו"ל עם כל בני ביתו ולקבוע דירתו בא"י לאחר חתונתך, הנה כל אלה אינו מועיל להתנהג כתושבי א"י לדין יו"ט שני, מאחר שמצינו שבשביל

סברא לחשש בעלמא הצריכו להתנהג אף לבני א"י כשירדו לחו"ל כהא דהלכו איש ואשתו לחו"ל אע"פ שדעתו לחזור דינו כמו שאין דעתו לחזור כדאיתא במג"א סימן תצ"ו סק"ז מטעם דכיון דעקרינהו לאנשי ביתו שמסתבר דאם יזדמן להו ממה להתפרנס בחו"ל ישארו שם כדאי' במ"ב בשם הפר"ח ומי שאין דעתו לחזור אע"פ שאשתו נשארה בא"י הוי נמי דינו כבן חו"ל כ"ש שבבן חו"ל שהוא בא"י בזה"ז שמצוי שנוסעים לא"י כל בני הבית אף רק לזמן קטן וגם לזמן גדול כשנה ויותר ויש להם גם בית בא"י באים בחזרה ודאי יותר מצוי שיבואו העולים בחזרה אף שחושבים שלא לבוא שלא נחשב זה כתושב מא"י, שלכן אינו כלום מחשבתך ודעתך להשאר בא"י עתה בחג השבועות שיהיה דינך כשל בן א"י כל זמן שאתה בחור, שהוא ממש כמו שהיית בפה מחמת שאתה סמוך על שלחן אביך, ודין אביך הרה"ג שליט"א כל זמן שהוא בחו"ל הוא כבן חו"ל ממש ואין המחשבה ליסע ולהתיישב בא"י כלום, שמחשבה בעלמא ודאי אינו כלום דכל ישראל שומרי תורה דעתן להתיישב בא"י כי מחכים ומצפים לישועת ה' שהוא כהרף עין ורק כשיעלה לא"י עם ב"ב יהיה בדין בן א"י מאחר שמחשבתו יהיה לקביעות וכן הוא דינך אף שאתה נמצא בא"י, ובפרט שאתה חושב לבא בעוד זמן קצר לחו"ל עד אחר החתונה שלך ואין האדם שייך לידע העתידות שלכן פשוט וברור שצריך אתה לחוג חג שבועות שני ימים עד שתבא ממש אחר החתונה בעה"י עם אשתך לא"י.

ובן א"י שנשא בת חו"ל ודעתו לחזור לא"י לאחר ערך ב' שנים חייב לנהוג יו"ט שני כדין בן חו"ל.

והנני המברך אותך במז"ט ובחג שמח וקבלת עול התורה בשבועות. משה פיינשטיין.

## סימן קט

בן א"י שבא לחו"ל לשנתיים בגלל מחלת בנו לגבי יו"ט שני בע"ה י"ב ניסן תשכ"ח מע"כ ידידי מהר"ר ראובן אליצור שליט"א שלו' וברכה.

הנה בדבר כתר"ה אשר בא לכאן עם אשתו וכל בני ביתו בשביל טיפול ילד חולה השי"ת ישלח לו רפואה שלימה בתוך שאר חולי ישראל, וכפי דברי הרופאים צריך לשהות בכאן ערך שתי שנים אבל דעתו לחזור בהחלט וגם דירתו בבני ברק עומדים כפי מה שהיו וכן משמרתו לפרנסתו שמורה לו, אם יש לו עדיין דין בן א"י או כבן חו"ל לענין יו"ט שני. הנה לכאורה מש"כ המג"א בשם הרדב"ז בסימן תצ"ו סק"ז שבעקר דירתו עם אשתו אע"פ שדעתו לחזור כמי שאין דעתו לחזור אינו משום שהוא ודאי דישאר בכאן אם יזדמן לו פרנסה מרווחת אלא הוא ספק אבל גם מספק נחשב כאין דעתו לחזור, דדעתו

לחזור הוא דוקא כשהוא ברור אצלו שיחזור, א"כ גם בבא בשביל חולה שצריך להשהות זמן גדול כל כך שודאי לא שייך ידיעה ברורה אף לרופאים מתי יתרפא, ואף שברור הוא שיתרפא במשך זמן שקבעו הרי במשך זמן גדול כזה צריך לבקש פרנסה כאן וכשיזדמן לו פרנסה מרווחת ודאי אינו יכול לומר שיניח פרנסה טובה, וממילא הוא ספק שאין להחשיב זה לדעתו לחזור. אבל מ"מ מכיון שבא לכאן לא למטרת פרנסה אלא בשביל סבת מחלה אם אינו מבקש פרנסה קבועה בכאן אלא פרנסות כאלו שהן פרנסות ארעי כמלאכה אצל אחרים שבכל יום זמניה ואומר שבטוח בנפשו שיחזור כשיסתלק הסבה דפרנסות כאלו יכול להשיג גם בא"י אז צריך לנהוג כבן א"י אבל אם אינו בטוח בודאי אף אחר שיתבונן רק שכן חושב לפי רצונו עתה צריך להתנהג כבן חו"ל. והנני ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן קי

מת ביו"ט שני וספק אם יוכלו לקברו בו ביום, ובדבר אשה שהוצרכה לאפות ביו"ט עבור נכרים מחמת עונש ממון בע"ה כעת מצאתי שתי תשובות שהוריתי הלכה למעשה בליובאן ורשמתי אז בקיצור לפני ומחמת נחיצותן אני מעתיקן כאן.

הנה בשמ"ת תרפ"ט בליובאן הי' מת שהיה ספק אם יספיקו לקברו קודם שקיעה ואפשר שימשך שעה אחר השקיעה. הוריתי שמותר להתחיל לקבור מאחר דאם לא יתחילו ביום ידחה עד למחר ומשיתחילו לא יפסיקו דכל העת יעסקו בצורכי המת לכן מותר, ול"ד להא (תקכ"ו סעי' ד') דאם לא יקברוהו ביו"ט אסור לעשות כלום דהתם איירי שחושבים לקברו למחר או בלילה בעת מאוחר שיספיקו לעשות הכל אחר יו"ט אבל בכגון זה שבלילה לא ימצאו מי שיחפור את הקבר וידחה למחר. וכל העת עוסק בעניני הקבורה רק שלא יספיקו מחמת שקצר העת מותר ביו"ט שני וזה פשוט לענ"ד.

ופעם היה שאשה שהתחייבה לאפות להשלטון א"י ובעונש שאם לא תאפה כשיצטרכו תענש בעונש ממון והכינה כפי הרגיל לצרכם אך ביו"ט פתאם הוצרכו להרבה לחם ושכירותה הי' מה שנותר מהקמח לאחר האפיה ולכן התרתי לה שתאפה מאחר שדוקא לאחר אפיה יש לה רק בתנאי שתאכל מהם ביו"ט מחמת שיותר חביב פת שנאפה היום ורק בצורך גדול כזה ועיין בביצה דף כ"א ע"א בתוד"ה חזינן. משה פיינשטיין.

# סימן קיא

תשובה להערתו עלי באג"מ ח"א סי' קס"ג בדין גילוח במועד ט"ז אייר תשל"ט. מע"כ ידידי הרב הגאון מוהר"ר אשר לעווין שליט"א שלום וברכה לעולם.

הנה ראיתי מה שידידי כתר"ה מקשה על מה שכתבתי באג"מ ח"א סימן קס"ג שאיכא ג' שיטות בתוס' ד"ה ומנודה מו"ק דף י"ד ע"א ושיטה שניה סוברת דגילוח הראש לא חשוב צורך המועד משום שיש הרבה שאדרבה אין מגלחין הראש בשביל יפוי כדאיתא בנדרים ט' ע"א שלכן אף להרוצה לגלח ראשו אין זה חשוב צורך המועד ואסור ממילא משום מלאכה שא"כ הא גם בזקן יש שמגדלין זקנם בשביל יפוי, והי"ל לומר דגם בזקן אין הגלוח צורך המועד גם לכו"ע, בשביל אלו שמגדלין זקנם בשביל יפוי. והנה פשוט שמצד יפוי היו כל מי שחושש ליפוי מספר זקנו ליפותה אף אלו שהיו מגדלין זקנם גם ליפוי, ואלו שאין מספרין כלל אף לא שערות אחדים מזקנם הוא מצד חומרת האר"י ע"פ הקבלה שהובא בבאה"ט יו"ד סימן קפ"א סק"ה ומחמירין אף בחו"ל, אבל אין זה מדינא ומשמע שכל גדולי עולם חכמי הצרפתים והאשכנזים הראשונים לא חששו לזה, ובגליון מהרש"א שם איתא מתשובת באר עשק שאף תלמידי האר"י היו מגלחים זקנם במספרים ואולי היה זה בדרי חו"ל או לאינם תורתם אומנתם אף שהיו ת"ח, עכ"פ אלו שאין מספרין אפילו מקצת [אינו] ליפות הוא רק מצד שחושש לשיטת האר"י בקבלה אף בחו"ל כדמשמע מבאה"ט שלא כתב חלוקים בזה, וגם הרבה אין חוששין כלל ליפוי. אבל אלו החוששין ליפוי אפשר שליכא אף אחד שאינו מספר זקנו במקצת להשוות השערות וליפות שיהיה נראה יותר יפה, שלכן פשוט לרש"י בכריתות דף ה' ע"ב שאף אהרן הכהן היה מסתפר בזקנו דהא הביא גירסא אחת לענין שתי טיפין משמן המשחה שהיו תלויות לאהרן בזקנו דא"ר כהנא תנא כשהוא מסתפר עולות ויושבות בעיקרי זקנו, ולא משמע שהגירסא כשהוא מספר פליג ע"ז, והוא מטעם דאהרן הכהן שהיה כ"ג שהוצרך להקפיד על יפיו, עיין בסנהדרין דף כ"ב ע"ב ברש"י ד"ה משמרות, היה ודאי מסתפר בזקנו לכה"פ במקצת שהוא ליפותה שיהיו השערות שוין ואולי גם שלא יהא ארוך יותר מסתם אינשי וכדומה, שא"כ מסתבר שרובא דרובא גלחו את זקנם באופן זה שאף שלא חששו ליפוי בעלמא מ"מ בעיו"ט הקפידו הרבה יותר ואפשר שעד האר"י לא היה אף אחד שלא הסתפר בכה"ג, וכיון שתספורת הזקן הוא ליופי לכו"ע אין שייך לחלק בין התספורת ליופי אם רק מקצת לכולו, דיפוי תלוי לכל אחד איך שהורגל ואיך שהוא מרגיש בעצמו וסביבת החברים וסתם אינשי, ונמצא שבזקן לכו"ע תספורת הוא ליפוי. ואינו כלום מה שאמר ר' יהושע בן קרחה להההוא גוזאה דהדרת פנים זקן (שבת

קנ"ב ע"א) דודאי עצם הזקן שנברא שיתגדל באינשי הוא נוי והדור, אבל הוא דוקא כשמייפהו בתספורת ולא כשמניחין ליגדל איך שהוא.

אבל שערות הראש אלו שמניחין שיתגדלו אין שום צורך להסתפר אפילו במקצת. ומה שהקשה דהא היפוי הוא כשהן כבר שערות גדולות שנעשו מחלפות, הנה אף שהוא כן מ"מ אלו הרוצים בשערות גדולים בשביל יפוי אין מגלחין הראש אף כשעדיין אין השערות גדולות אף לא ברגל ואין חוששין לענין יפוי זה, ופשוט שאין עוברין על איסור זלזול ברגל כיון שבשביל יפוי זה לא יגלחו, ופשוט שאף שנזיר דשמעון הצדיק ששבחהו מאד לא נעשו סדורות לו תלתלים שהיו נאין מאד בחדש האחד שהיה נזיר אלא ודאי גם מתחלה לא גלחם ליופי ולא היה מתגלח גם לכבוד הרגל מצד רצונו ביופי, אבל כשהרגיש שהיופי הגדול גרם שפחז עליו יצרו רצה מצד צדקתו להתגלח לסלק יפוי זה מעליו ונוסף בצדקתו שכיון שצריך לגלחם עשה זה באופן מצוה וחיוב ע"י נזירות כדי שהמצוה תשמרנו גם כן, עכ"פ אלו שרוצים בשערות גדולות לנוי אין מגלחין הרבה זמן כשעדיין אינם נאים אף לא ברגל בשביל הנוי שיהיה אח"כ וזה לא נחשב לניוול אף ברגל זה שעדיין לא נאים, שלכן סוברת שיטה זו דלכו"ע אין להחשיב זה צורך המועד משום דגם אותם לא יחשבום לניוול אף שהם דרכם להתגלח מאחר דאם היתה כוונתם לגדל לא היה זה ניוול אף שלא נאה להם. ואף שלעזרה לא יניחוהו ליכנס קודם שנתגדלו השערות לעשות מחלפות, מ"מ אין עליו שום חיוב להתגלח לכבוד הרגל. ונמצא שדברי מדוקדקין ול"ק כלום.

ומש"כ כתר"ה דנראה לו דבגדל שערו עד שיכול לעשות מחלפות מהן אסור לו להכנס לעזרה כשלא עשה מחלפות ודאי הוא כן כיון שנכנס לעזרה באופן ניוול והוא דמי לאחד שלבוש בגדים ונכנס באופן שלא מכוסה בהן, וא"צ ע"ז ראיה אבל הוא גם מפורש דהרי כתב הרמב"ם פ"א מביאת מקדש הי"ז ישראל שגדל שערו עד שנעשה מחלפות ולא היה דרך ניוול שלכאורה הם דברים יתירים דאם לאשמועינן שבנעשה מחלפות אינו שוב ניוול הול"ל שאינו ניוול, שלכן צריך לפרש דמוסיף להשמיענו שלא סגי במה שנעשה השער גדול לעשות מחלפת אלא דוקא דלא היה בכניסתו דרך ניוול היינו דמותר דוקא כשעשה מחלפות ממש, אבל כוונת כתר"ה היה להגדיל קושיתו בזה אבל לא קשה כלום אף שגם אני אומר שכן הוא האמת.

והנה מצד מחלתי וחולשת בריאותי השי"ת הרופא כל בשר ירפאיני ויחזקני ולכן לא הארכתי בזה אלא רק להסביר מה שפירשתי, כי דברי הם נכונים מאד בעזר השי"ת

בכל התשובה, ואני נהנה ממה שכתר"ה שקיל וטרי בדברי ויתברך בכל הברכות. ידידו מוקירו, משה פיינשטיין.

## סימן קיב

דינים של בין המצרים ובדין שיער באשה ערוה מנ"א תשי"ז. מע"כ בני חביבי הרה"ג ר' ראובן שליט"א שלום לך ולתורתך כל הימים.

[א'] בדבר זמירות בשבת חזון להמזמרין בכל שבת ודאי רשאין גם בשבת חזון ואף להאין נוהגין מסתבר שאין לאסור כיון שעכ"פ הוא לכבוד שבת כמו שאף שאין נוהגין לאכול בכל שבת בשר בסעודה שלישית מותרין לאכול אף בשבת ערב תשעה באב וכ"כ נראה גם לענין זמירות כיון שהוא ענין כבוד שבת אף שאין רגיל בכל שבת אין לאסור.

[ב'] ובדבר אם מותר תספורת בלילה השייך לשבעה עשר בתמוז הנה למה שבארתי בתשובה (או"ח ח"א סי' קס"ח) לענין לעשות נישואין בלילה הוא במחלוקת ראשונים בעה"מ ורמב"ן (תענית י"א) ובפה אין לי ספרים לעיין בהם ולצורך גדול יש להתיר.

[ג'] ולקנות בשר בהט' ימים להניח על אחר תשעה באב הנה בימים האחרונים שבכל שבוע הדרך לקנות באיזה ימים קודם וכן בימים הסמוכים לשבת ודאי אין שייך לאסור ואם נזדמן בשר עתה שהוא יותר בזול או שצריך להוליך למקום אחר נמי הא צריך לקנות עתה כשהוא בכאן אף שלאלו שדרים בכאן יש להם פנאי לקנות ביום אחר וממילא יש הרבה אופנים שצריכים לקנות עתה בשר וכיון שיש הרבה אופנים שמותר מסתבר שלא שייך איסור מראית עין אף כשאין לו צורך וכ"ש כשצריך לסיום ולסעודת מילה.

[ד'] ובענין שער באשה ערוה כיון שהוצרך להשמיענו דעצם השער אף כולן הוא ערוה דמסברא בעצמנו לא היינו יודעין א"כ ממילא אף אם נימא שהשער הוא ערוה גם לק"ש אין להחמיר יותר מהבשר שאם בלא הסתכלות ליהנות אינו בדין ערוה להמחבר בסי' ע"ה. ובשער מסתבר שאף להרמ"א דסובר שבבשר אפילו פחות מטפח הוי ערוה לאחרים יודה דבשער הוא טפח דבבשר שהדרך לכסות בעצם סובר שהוי ערוה לאחרים אפילו בפחות מטפח אף שאין זה ערוה גמורה כדחזינן מהא שבעלה מותר לקרות משום דהרי מצד חשיבות ערוה הן מכסות לכן אף שאינה ערוה גמורה בפחות מטפח אסור לאחרים והטעם דלאחרים שבעצם כל בשר האשה היה לן לאסור דשייך הרהור כדחזינן שאסור להסתכל ורק מה שדרכן לגלות עושה ההיתר לכן במקום שדרכן לכסות שליכא ההיתר אסור אף שהוא משהו ולבעלה שבעצם היה לן להתיר רק מה שדרכן לכסות עושה האיסור לא נאסר בפחות מטפח שרק בשיעור זה הוא חשיבות ערוה אבל בשער

שאין דרכן לכסות בעצם מצד חשיבות ערוה דהרי פנויות אין מכסות ורק מצד דין התורה לכסות לכן הוי חדוש התורה שגם השער בנשואות יש להחשיב כבשר אבל ממילא כיון שהאיסור הוא חדוש אין לאסור בפחות מטפח אף לאחרים כמו בבשר לבעלה שהוא מטעם שהאיסור הוא חדוש. ול"ד לשוק להט"ז שאף לבעלה אסור אף בפחות מטפח משום דהוא נחשב כערוה ממש לא רק משום שדרכן לכסות והראיה ממה שנקט שוק לדין בפני עצמו. והשערות שמחוץ לצמתן שאינן ערוה הוא אף ביותר מטפח, אבל ודאי המחמרת יותר עדיפא. והנני אביך אוהבך, משה פיינשטיין.

## סימן קיג

קריאת התורה בתענית צבור כ"ז תשרי תשל"ו. מע"כ ידידי הנכבד והחשוב מוהר"ר נח גאלדשטיין שליט"א.

הנה בדבר תענית צבור מאלו שחייבין להתענות איכא מחלוקת ביני רבוותא דהחת"ס חאו"ח סימן קנ"ז סובר דהוא יום שנתחייב בקריאת התורה שאפילו אם ליכא כלל מתענים שכולם קצירי ומריעי חייב בקה"ת אך למעשה כתב שצריך מיתון קצת, וכנראה שהוא רק מחמת שאין נוהגין כן ולא ידע לזה טעם שלכן כתב שרק מיתון קצת צריך, משום דיותר נוטה דעתו שצריך לקרות אף כשליכא מתענים כלל והוא מנהג טעות, אבל בשע"ת סימן תקס"ו סק"ד הביא ממח"ב בשם מהר"מ בן חביב דאין קורין בתורה אא"כ יש רוב מתענים והכי נהוג עלמא, וטעמם נראה דאין הימים שנקבעו בהם התענית חשובים יותר מסתם ימי השנה שלכן לא שייך שיהיה חיוב בקריאת התורה מצד היום ובהכרח שהקריאה היא בשביל התענית, ואף שגם תענית צבור שגוזרין על כל צרה שלא תבוא צריך לקבוע מקודם כדאיתא בתענית דף כ"ד דבי נשיאה גזור תעניתא ולא אודעינה לר' יוחנן ולר"ל ואמר ר"ל הא לא קבלינן מאורתא והשיב ר' יוחנן אנן בתרייהו גררינן וכוונתו דבי נשיאה הא גזרו קודם להיום, ואף תענית יחיד אמר שמואל כל תענית שלא קבל עליו מבעוד יום לאו שמיה תענית שם בדף י"ב וכתב הרי"ף שהוא מקרא דקדשו צום, הרי חזינן שלא שייך חשיבות תענית אלא כשמתחלה מקדישין היום לענין זה שא"כ משמע שליכא ענין תענית בסתם יום אלא ביום המשונה מסתם יום בזה שנקרא קודם שבא היום שהוא יום צום, וכ"ש בימים הקבועים מהנביאים להתענות שקדשו אותן הימים לחשיבות יום צום שא"כ שייך שקה"ת יהיה מצד היום וזה צריך לומר בשיטת החת"ס, סבר מהר"מ בן חביב שנוהגין כמותו שכיון שלא נעשה היום באיזה קדושה אלא לענין שיקובל ביום זה לרצון התענית והתפלות לפני השי"ת הוו כל הדינים

שייכים להצום ולא להיום, ולמה שכתבתי דכל תענית אף מאלו שגוזרין הוא תענית רק מצד שנקבע היום מקרא דקדשו צום א"כ דמי ממש לד' התעניות ושייך למילף ממהרי"ק שרש ט' דאיירי בבה"ב שאחר פסח וסוכות לד' הצומות שלא יקרא מי שלא מתענה ורק שיש לחלק דבתענית בה"ב מי שלא מתענה אינו בכלל התענית כלל ובד' תעניות הוא תענית דכל ישראל מחיוב דרבנן וגם אסור לאכול יותר מהצורך כדאיתא גם זה בחת"ס, שלטעם זה הוא חלוק מהרמב"ח שבד' תעניות סגי ברוב כי המיעוט הרי ג"כ נחשבו מתענים דאל"כ תענית כזה לא היה מחייב בקה"ת שלכן ע"כ לומר שמיעוט שאינם מתענים נתבטלו ברוב ונחשב שכל הציבור מתענים מאחר שכולם חייבים, אבל בבה"ב שהמיעוט אינו בכלל המתענים לא שייך להתבטל דלא נעשה בבטול רוב יותר מכפי שהיה המספר לכן צריך שיהיו כל העשרה מתענים, וכיון שהמנהג הוא כמהרמב"ח לכן כשליכא רוב מתענים צריך לקרא בשחרית כשהוא בבו"ה פרשת השבוע ולא ויחל ובפרט שי"א בטור שלעולם קורין בשחרית פרשת יום. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן קיד

הנחלש בתענית צבור אם יכול ללוות תעניתו ולפרוע יום ב' כ"ח תמוז תשי"ט טאלידא.

מע"כ ידידי הנכבד מר אברהם בן ר' משה הכהן דורא ס"ט שליט"א.

הנה בדבר אחד מתעסק בצורכי צבור אשר תשש כחו באמצע עבודתו ביום התענית ונדר לפדות תעניתו בצום קול ממון ליום אחר שאינו מתעסק במלאכת הקדש שלו וגם בממון לצדקה אם שפיר עבד, ואם מותר לעשות גם לכתחלה כן, ואם אף בצום ט' באב מותר. הנה פשוט שללות התענית ולפרוע ביום אחר אין יכולין בתענית צבור לכו"ע אף להסוברים דגם בנדר להתענות יום זה לוה ופורע דהוא רק בתענית יחיד ולא בתענית צבור שהיום גרם ויצא מזה גם קולא בשכח וטעם שמשלים התענית ואינו צריך להתענות יום אחר מדינא רק כשירצה להתענות לכפרה על שגגתו, ובתענית יחיד סתם כשהתחיל להתענות רשאי ללות כשיש לו צורך מצוה או חולשה גדולה ולפרוע ביום אחר ויצא גם חומרא שבשכח ואכל מחוייב לצום יום אחר ובנדר יום זה שפליגי אם יכול ללות וצריך להחמיר כב' החומרות שאינו יכול ללות ובשכח ואכל משלים תעניתו וגם יצום ביום אחר, כמפורש כל זה בסימן תקס"ח סעי' א' ובמג"א סק"ד עיי"ש. וא"כ מפורש שלא רק שלכתחלה אסור לעשות כן אף לדבר מצוה אלא אף כשנחלש אין שייך ללות ולשלם ביום אחר, ולא רק בתשעה באב אלא אף בכל תענית צבור. ואף בשכח ואכל אין שייך לשלם ביום אחר ורק ברוצה להתענות לתשובה על שגגתו אבל אינו מתקן בתעניתו

להחשיב כנתענה התענית צבור. ומה שכבר נדר להתענות יום אחר וליתן צדקה מחוייב לקיים נדרו.

ואם נחלש באמצע עבודתו אם היא חולשה יותר מדרך בני אדם כשמתענים הוא בכלל חולי שלא גזרו רבנן אף בט' באב וכ"ש בשאר התעניות כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן תקנ"ד סעיף ו'. ומ"מ רשאי לכתחלה לעשות עבודתו כיון שהיא מלאכת שמים אף שבאם לא היה עובד היה יכול להתענות וכשעובד אפשר יחלש ויצטרך לאכול, ובשכור אצל אחרים אף במלאכת הרשות שהוא הפסד לאחרים נמי צריך לעבוד ואף שאפשר שע"י עבודתו יחלש ויצטרך לאכול. ומי שהוא חלוש בטבעו יותר משאר בנ"א נחשב נמי כחולה שמותר לאכול עיין במ"ב שם ס"ק י"א. והנני ידידו מוקירו ומברכו בהצלחה בעבודת ה' ובכל מעשיו, משה פיינשטיין.

## סימן קטו

תשובה לנכשל במשכב זכור ר"ל א' דר"ח אדר ראשון תשל"ו. מע"כ הבחור הנכבד שליט"א שלום וברכה לזכות לתשובה גמורה.

הנה אף לטרדותי המרובות מכיון שחז"ל אמרו כמה דברים מפני תקנת השבים כ"ש שמוכרחין להזדקק להשיב לבעל תשובה בין שהוא להשיב להלכה בין שהוא לחזוק שאל יפול רוחו ולהתרשל בדבר שצריך חזוק גדול להנצל מעצות היצר הרע, שלכן פניתי מעט להשיב לו על מכתבו, והנה איני רואה שאלה להלכה במכתבו כי אף שבמכתבו שהוא איסור כרת מסתמא יודע שמשכב זכור הוא גם איסור סקילה כי בתורה בפרשת קדושים נאמר יומתו דמיהם בם וילפינן ג"ש מאוב וידעוני שהוא בסקילה כדאיתא בסנהדרין דף נ"ד ע"א עיי"ש וכרת כתיב בסוף פרשת אחרי ונכרתו הנפשות שקאי על כל הא דלעיל עיין ברש"י ריש כריתות, ונמצא שאתה רוצה שאכתוב לך דברי חזוק להנצל מיצר הרע ואיזה עצה.

והנה ראשית הידיעה דחומר האיסור דסקילה וכרת וגם שנקרא תועבה והוא מחטאים המגונים ביותר ואף בני נח נצטוו ע"ז הוא כח גדול לעמוד כנגד היצר הרע, ושנית שהוא דבר שלא מובן שיהיה ע"ז ענין תאוה דבבריאת האדם בעצם ליכא תאוה מצד טבעו להתאוות למשכב זכור, שלכן אמר בר קפרא לרבי על תועבה זו שנאמר באיסור דמשכב זכור דפירושו תועה אתה בה בנדרים דף נ"א ע"א ופי' הר"ן שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר, וכוונתו דהוא על לשון תועבה שנאמר במשכב זכור יתר על לשון התועבות הנאמר ד' פעמים בסוף פרשת אחרי שקאי על כל העריות דעל קרא דתועבות

לא הוקשה לו משום שאין צורך לבאור שפירוש שהם דברים מתועבין ומאוסין מצד איסורי התורה, אבל הוקשה לו על לשון תועבה הנאמר בזכור שני פעמים בפ' אחרי כשנאמרה אזהרה בלאו ובפ' קדושים שנאמר העונש מה שלא נאמר כן בשאר איסורי עריות דאם מצד האיסור מ"ט לא נאמר זה בשאר עריות, וע"ז תירץ בר קפרא שהוא תביעת הקב"ה בהקרא להרשעים, שלעבירה זו דמשכב זכור הרי ליכא כלל תאוה מצד הטבע שבראתי שיהיה להם תאוה למשכב הנשים דבלא תאוה לא היה אפשר לקיום ישוב העולם כדאיתא בגמ' בשני מקומות ביומא דף ס"ט ע"ב ובסנהדרין דף ס"ד ע"א, ולא אפשר שיהיה פלגא שיהיה לו תאוה לאשה המותרת ולא יהיה לו תאוה לעריות כמו שאיתא שם שפלגא מרקיעא לא יהבי ע"י תפלה שהוא מהטעם שלא נברא בתחלת הבריאה פלגא, אבל למשכב זכור ליכא שום תאוה מצד הבריאה וכל התאוה לזה הוא רק תועה מהטבע לדרך אחר אשר גם רשעים בעלי תאוה שלא נמנעין מצד חטא ועון אין הולכין לשם שיצר הרע זה אינו אלא מחמת שהוא דבר אסור שהוא כמו להכעיס ח"ו, והחלוק הוא דהרשע הרי איתא ביומא דף ל"ה ע"ב שמתרץ עצמו נאה הייתי וטרוד ביצרי הייתי ומחייבין אותו רק מצד שיוסף מחייב את הרשעים, אבל על עבירה דמשכב זכור אין להרשע העובר על זה שום טענה לתרץ את עצמו כי לא היה שייך להתאוות לעבירה זו. והוא פירוש המדויק והנכון.

ועיין בפרש"י שם בנדרים שכתב כלומר שמניח אשתו של היתר ותפס זו של זנות, וזה תמוה דזה הא שייך על כל איסורי עריות שנאמרו שם בפרשה ולא נקט לשון תועבה בכולם אלא בזכור, אבל ידוע שפירוש רש"י הנדפס בנדרים הוא פירוש מוטעה בכמה מקומות ואינו מרש"י או שאיזה מעתיק טועה ומשבש בכל אופן אין לסמוך על לשונו ואם היה העתקה מפרש"י פשוט שהיה הגירסא שם כלומר שמניח את אשתו ותפס זו של זכור והמעתיק הוסיף תיבות של היתר והוא מטעם שלשון של אשתו הוא בדוקא שא"כ הוא מחמת שהיא היתר ולכן הוסיף לפרש כוונת פרש"י והוקשה לו על לשון של זכור דהא כל הנשים אסורות אינם של היתר ולכך הגיה לכתוב של זנות והוא טעות ברור, בלשון שכתבתי שאפשר היה כתוב כן הרי הוא בתוס' ורא"ש שמניחין נשותיהן והולכין אצל משכב זכור, ופשוט שמש"כ נשותיהן אין הכוונה כאן לענין היתר ואיסור, אלא משום דהקרא הא איירי אף באינו חשוד לעבור על זנות עם עריות אלא על משכב זכור, שג"כ הוא נחשב תועה אף לענין התאוה, דלא שייך כאן אף מה שאיתא בע"ז דף כ"ו ע"ב דאכל פרעוש או יתוש ה"ז מומר שהוקשה למ"ד דלהכעיס הוא מין ותירץ התם בעי למיטעם טעמא דאיסורא, דהתם נמי אין הפירוש שאיכא תאוה טבעית לאדם לעבור

עבירות אלא כדפרש"י התם לא להכעיס אלא מתאוה לטעום טעמו לפי שאין ישראל טועמו מעולם, שפירושו שחושב אולי יש בזה איזה טעם מאחר שלא טעמו מעולם, דבמשכב זכור לא שייך זה והוא פירוש אחד עם של הר"ן ולרבותא פירשו כן והר"ן חשש לטעות איזה מעתיק לכן כתב סתם שמניח משכבי אשה והולך אצל זכר שהוא לשון שלא שייך לטעות בו.

עכ"פ תאוה למשכב זכור הוא נגד עצם התאוה וגם רשעים אין להם תאוה לזה בעצם אלא שכל התאוה הוא רק מחמת שהוא דבר אסור והיצה"ר מסיתו להמרות נגד רצון הקב"ה וידיעה זו הוא חזוק גדול נגד יצה"ר שכבר נצחתו שאתה מאמין בהקב"ה ובכל הי"ג עיקרים ובכל התורה שבזה תנצחהו על מה שמסיתך להמרותו ולהכעיסו, וקרא מפורש בהאזינו בתועבות יכעיסוהו ופרש"י כגון משכב זכור שזה קרא הכתוב שהוא להכעיס, ומש"כ גם כשפים משום שהוא הכחשה בפמליא של מעלה כדאיתא בסנהדרין דף ס"ז ע"ב והוי הפירוש שגורם שיכחישו גזירת שמים ויעשו להכעיס ח"ו, ובספרי ליכא אלא משכב זכור לבד ורש"י אולי היתה לו גירסא אחרת בספרי, או מצא במקום אחר. חזינן דאף שנאמר בסוף הפרשה דאחרי לשון תועבות על כל העריות לא מפרש הספרי אלא על משכב זכור והוא משום דכל העריות הוא ודאי בתאוה ואינו להכעיסו שלכן הוכרח לפרש רק על משכב זכור.

ושלישית הגנאי אף לבני אדם שכל העולם אף הרשעים מבזין לבעלי עבירה דמשכב זכור ואף בעיני הרשע השני שעושה עמו העבירה הוא מזולזל ובזוי שזהו חזוק גדול נגד היצה"ר, ועיין בסנהדרין דף כ"ט ע"א דאמרינן לעדים כשמאיימין אותם שלא יעידו שקר בשביל תאות ממון לפי המסקנא דא"כ אשי אמר לי נתן בר מר זוטרא סהדי שקרי אאוגרייהו זילי, הרי מפורש שזהו עצה טובה לחזק עצמו מתאות הממון וכמו כן היא עצה טובה נגד תאות עבירה מגונה ובזויה זו שלבד שהוא נגד התורה באיסור חמור היותר גדול הוא גם נגד עצם האנושיות שנעשה שפל ובזוי בתכלית השפלות, ולא רק שהוא גנאי הוא גם גנאי היותר גדול לכל משפחתו.

והעצה הגדולה הוא למוד התורה בעיון שהוא מציל ושומר מכל העריות ואף מהרהורים כדאיתא ברמב"ם סוף הלכות איסורי ביאה גדולה מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה וכ"ש שיועיל זה להנצל מיצה"ר דעבירה בזוי הזו. והנני גומר בברכה שתהא תשובתך שלימה וגמורה ותתגדל בתורה ויראת ה'. משה פיינשטיין.

## סימן קטז

תשובה לחטא ניאוף ביד והוצאת שכבת זרע לבטלה ר"ח סיון תשל"ז. מע"כ החותם בשם א' ב' ג' שלום וברכה שיקבל השי"ת תשובתו ויכפר לו כפרה גמורה בתוך כל השבים באמת.

בדבר חטא ניאוף ביד ורגל והוצאת זרע לבטלה שהרבה פעמים שב וחזר לאולתו ועתה שב ממש ורוצה לידע סדר תשובה, הנה ממכתבך ניכר שתשובת המשקל הוא עיכוב בתשובה, וח"ו לחשוב זה כי אדרבה הרבה דברים מעיקרי התשובה כהא דהשבת גזל הקלו בכמה דברים מפני תקנת השבים עד שבזמן רבי תיקנו שלא יקבלו מהם כלל בהחזירו ולהרמב"ם פ"א מגזילה הי"ג הוא תקנה לדורות, וכ"ש שהוא אסור לומר שתשובת המשקל שהוזכר אפילו ברוקח יהיה עיכוב לתשובה דהיה זה מניעה לשבים שעל הרבה דברים מהם א"א לקיים כלל תשובת המשקל שנאמר שם. ומי לנו גדול מאלישע בן אבויה שהיה מתנאים הגדולים רבו של ר"מ ומהנכנסים לפרדס שבשביל הבת קול דאמר שובו בנים שובבים חוץ מאחר (חגי' ט"ו) לא חזר בו, ולכן ברור שהרוקח לא כתב זה אלא לצנועין ות"ח גדולים שיודעין שאין זה עיכוב בתשובה כלל אלא לאלו הרוצים להחמיר על עצמן למרק חטאם ושמין עצמן שלא ימנעו מתשובה בשביל זה וכשיראו שקשה עליהם יפסקו מזה. וגם ברור שהוא דוקא כשלא יפסידו בשביל זה מלמודם ומקיום מצות המצוין, וכדחזינן מראבר"ש בב"מ דף פ"ד שקביל עליה יסורין לכפרה על שאולי אירע דנהרג מי שלא מחוייב מיתה לא קביל עליה אלא באורתא ולא בצפרא מפני בטול תורה, וא"כ יש למילף מזה גם דאסור להתייסר עצמו בתשובת המשקל כשבשביל זה יתבטל מלמוד תורה ומקיום מצות.

ועיין בנוב"ק סימן ל"ה שכתב שאף התענית שמפורש בקראי שלתשובה צריך להתענות אינו עיכוב בתשובה, וכ"ש הסיגופים מצד תשובת המשקל שלא הוזכר בקראי ולא בגמ' שאין זה עיכוב, וגם הביא ראיה גדולה, אבל לבד הראיות הוא דבר פשוט וברור שתשובה בעזיבת החטא בגמר דעת בלבו שלא יחטא לעולם וגם צריך להתחרט על מה שעבר, הוא התשובה שהצריכה תורה, אבל חייבה להשב בתשובה להתודות חטאו בשפתיו וגם לומר ששב בתשובה ועזב חטאו שלא יחטא יותר לעולם והתחרט על שעבר כדאיתא ברמב"ם פ"ב מתשובה ה"ב עיי"ש, ומפורש בקידושין דף מ"ט ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו אף שעדיין לא סיגף עצמו בכלום ואף לא התענה אף לא שעה אחת.

אך שאף שנחשב בעל תשובה מ"מ הא לענין כפרה שימחול לו הקב"ה מפורש (פ"א מתשובה ה"ד) דאיכא שני חלוקי כפרה שלא מתכפר בתשובה ויום כפורים אלא צריך יסורין לחלוק הג' דהוא כריתות ומב"ד ומיתה לחלול השם מסתבר דאין לנו בזה אלא מה שנאמר דהוא כריתות וחייבי מב"ד ולא חייבי מיתה בידי"ש, שלכן על הוצאת זרע לבטלה הרי אף אם נחשבהו לחייב מיתה כלשון ר' יוחנן נדה דף י"ג הרי אין זה אלא מיתה בידי שמים שקיל מכרת, ומפורש בח"מ אה"ע סימן כ"ג ס"ק א' בשם ספר חסידים שבמתירא שלא יכשל באשתו נדה טוב לו להוציא זרע לבטלה, הרי מפורש דקיל מכרת וב"ש מסיק דלפ"ז מש"כ בזוהר ופסק כן הש"ע דעון זה חמור מכל עבירות לאו דוקא. אבל בעצם זה אינו ראיה דאף אם הוא עון חמור מכל עבירות שבתורה, הא אסור להאשה לעבור איסור נדה בשביל להצילו לבעלה מאיסור זה דאין אומרין לאדם חטא בשביל שיזכה חברך אפילו לאיסור קל להציל מאיסור חמור אלא רק כשעל ידו יעשה חברו חטא החמור, לתירוצא קמא דתוס' שבת דף ד' ד"ה וכי, ודוקא כשחברו לא פשע לתירוץ השני דתוס' שם, וכיון שאשתו לא גרמה לו שיעבור על הוצאת זרע וגם הוא פשע בזה אסורה אשתו לעבור אפילו אם איסור נדה היה קיל מאיסור שז"ל, וקושיא גדולה היא על הב"ש שהוכיח מזה דאינו חמור ממש מכל עבירות, ואולי הב"ש מפרש דס' חסידים איירי שהוא חושש שיכשל שיאנוס את אשתו שהיא לא תעבור מחמת שהיא אנוסה ורק הוא יעבור, אבל ג"כ ליכא ראיה דהא כשיאנוס אותה הרי הוא יעבור בשתים ונגד שתי עבירות על איסור עצמו ועל מה שאנס לאשתו שתעבור ומה שאמרו ועון זה חמור מכל עבירות הוא רק נגד חדא עבירה ולא נגד שתים וצ"ע דברי הב"ש.

אבל עכ"פ מהב"ש ראיה שכרת חמירא ממיתה דבידי"ש דמוציא זרע לבטלה וממילא הוא בחלוק הב' דכפרה שתשובה ויוה"כ מכפרין. וגם פשוט שא"צ ראיה לזה שהוצאת זרע קילא מכרת אף אם נימא דחייב מיתה בידי"ש ממש מדאורייתא דהא מיתה בידי"ש קילא מכרת, ובפרט שלא נמנה מוציא זרע לבטלה בכלל החייבי מיתות בידי"ש בסנהדרין דף פ"ג, אך שם לא חשיב גם כובש את נבואתו והמוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו שתנן שם דף פ"ט שמיתתן בידי"ש, וגם לא חשיב כהן שיצא מן המקדש בשעת עבודה ומשורר ששיער והשוער ששר וכהן אפילו טהור שנכנס לקדשי קדשים, וא"כ אין להוכיח משם ממה שלא חשב מוציא שז"ל מאחר שהרבה לא חשב ושיירם אף שואלו נקט, וכשנמצא תירוץ על מה ששייר, אולי נמצא תירוץ גם על זה, אבל הרמב"ם דחשיב לכולהו בפי"ט מסנהדרין ה"ב וה"ג ולא נקט למוציא שז"ל שחייב מיתה וגם בפכ"א מאי"ב הי"ח לא כתב שחייב מיתה הרי סובר ודאי שאינו ממש חיוב מיתה

אלא שכוונת ר' יוחנן שהוא עון חמור שלפעמים ענשו השי"ת במיתה, ובהכרח הוא כן דהא מחוייב מיתה ביד"ש אינו מת מצד החיוב קודם שנעשה בן ששים ועד ואונן הא מתו קטנים, שממילא אין ראיה כלל שהוא איסור דחיוב מיתה וגם לבני נח לא נאסר כלל הוצאת שז"ל וקודם מתן תורה אף בני יעקב לא נתחייבו אלא בדיני בני נח, אלא מוכרחין לומר שרק לעד ואונן היה רצון השי"ת לעונשם אף שמגדרי דיני התורה לא היו חייבין אף אם היו גדולים בני חיובא וכ"ש שהיו קטנים דלאו בני חיובא נינהו אף שהיו ראוין להוליד בדורות הראשונים גם כשהן קטנים עיין בסנהדרין דף ס"ט דאמר בגמ' דבצלאל כי עבד משכן היה בר תליסר מדכתיב איש אף שהיו מולידין אז בני תמני, וא"כ היו פטורין ממצות ומ"מ נענשו במיתה שנמצא שלא היה זה מצד עצם הדין רק הוראת שעה מהשי"ת במדת הדין שמעניש לפעמים לטעמים שרק השי"ת יודע זה, שא"כ לא שייך למילף מזה שהוא חיוב מיתה ממש אלא שהוא חטא גדול כזה שמענישין לפעמים ע"ז גם במיתה ביד"ש וזהו שיטת הרמב"ם והטור והש"ע שליכא חיוב ממש. ולכן ודאי שהוא מחלוק הב' דכפרה שבתשובה גמורה מתכפר ביוה"כ.

אבל מ"מ מן הראוי וטוב לתשובה להתודות בכל לילה קודם שינתו על חטא זה ולומר בפה מלא איך שמתחרט על מה שחטא ומקבל שלא יחטא יותר כל ימיו וגם להתענות בשנה ראשונה פעם אחת בשני חדשים ובשנה שניה פעם אחת בג' חדשים ובשנה שלישית שני פעמים, ואין להחמיר בתעניות אלא תרבה בלמוד התורה שזהו העצה היותר גדולה שלא להביא לידי הרהור כדאיתא ברמב"ם בפכ"א מאי"ב הי"ט ובסוף פכ"ב עיי"ש. וגם תראה לישא אשה בהקדם האפשרי אם כבר באת לשנים שייך לזה והשי"ת יקבל תשובתך ויכפר לך ויסייע לך שלא ליכשל שוב לא בחטא זה ולא בשום חטא. משה פיינשטיין.

## סימן קיז

תשובה לאשה על ענייני כיעור בע"ה, ד' אייר תשל"ה.

בדבר התשובה על עניני חבה במשך חצי שנה במקום יחוד כהא בחבוק ונשוק וכדומה בדברים המכוערים עם האיש שעבדה אצלו כמזכירה וכבר זה כארבע שנים מאחר החתונה עם בעל בן תורה וירא שמים חזרה בתשובה עד שכותבת יכולה אני לומר שהקב"ה יכול להעיד עלי שלא אשוב לחטאים האלה כי הלב שלי שבור ורצוץ על הענין הזה. הנה זהו עיקר התשובה חרטה גדולה על העבר וקבלה על להבא עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם כדאיתא ברמב"ם פ"ב מתשובה הלכה ב'

ובודאי גם התודה בשפתיה בלחש לפני השם יתברך שזהו התשובה המתקבלת לפני השי"ת ויחד עם ארבעה ימי כפורים שעברו היו לה לכפרה, אבל ודאי יש לעשות גם מעשה להתשובה שזה נקלט לפנימיות הגוף והנשמה ויזכור מזה לקיים וחטאתי נגדי תמיד, אבל מכיון שהאשה משועבדת לבעלה וגם לגדל ילדיה שלזה צריכה להיות בריאה בגופה ושקטה ושלוה ברוחה לכן אי אפשר לפניה לעשות סגופים כפי תשובת המשקל אבל זה תעשה להתחזק באמונה בהשי"ת ולידע שהוא רואה הכל ושומע הכל ואין ממנו נעלם וזה יועיל להמנע מכל דבר איסור, שלכן טוב שתאמר בכל יום בכל לשון שמכרת ביותר דברים אלו בפיה איך שהיא יודעת זה ומאמינה בזה.

ושנית תאמר מזמורי תהלים בכל יום אם יש לה פנאי תאמר כפי שנחלק התהלים לגמרו בכל חודש כפי המסומן בספרי תהלים שנדפסו, ואם אין לה פנאי לא יהיה פחות מחצי השעור ותגמור בשני חדשים וזה טוב להתנהג לעולם להרבות בזכות זה ברכות בבית לאורך ימים ושנים.

ושלישית בכל שני וחמישי של ימי החול תאמר בלחש וידוי דאשמנו כפי הנדפס בסדורים מאלקינו עד ואנחנו הרשענו ולא יותר, וערב ראש חודש שנקרא יום כפור קטן תאמר וידוי הגדול של רבנו נסים זצ"ל הנדפס במחזור כל בו של יום כפור ומחולק לששה חלקים תאמר כל הנוסח, רק חלק הרביעי שהוא בעד אחרים לא תאמר שהוא שייך רק כשאומרים בבית הכנסת בקהל.

וכל זה יהיה בלא נדרים כדי שלא תעבור כלום אם תשכח מלומר איזה פעם או שיזדמן שלא תוכל לומר מאיזה סבה. וגם תחליט שכאשר תגדלנה בנות שיזכה לה השי"ת תשתדל שלא יעבדו במשרות כאלו שלא תהיינה באות לידי נסיונות.

והוידוי בשני וחמישי ובערב ראש חודש תתנהג עד יום כפור הבא עלינו, ואמירת מזמורי תהלים טוב להתנהג לעולם אבל בלא נדרים. וכל הוידוים יהיו רק לפני הקב"ה בעצמו שלא ידעו מזה שום אדם שאסור לפרסם חטאים.

ועוד צריכה לדעת שחס ושלום להיות בעצבון אלא בשמחה שזכתה לתשובה ולבעל תלמיד חכם, וביום כפור יכפר לה השי"ת כפרה גמורה. והשי"ת יברך אותה ואת בעלה בכל הטוב והשלום ונחת ועונג מזרע ברך ה' לדורות עולם. המברך באהבה ושמחה, משה פיינשטיין.

# סימן קיח

תשובה לפנויה שזינתה ו' אדר תשל"ז. כבוד העלמה תחיה אשר רוצה לשוב בתשובה גמורה השי"ת יעזרנה.

מפני קוצר הזמן אין בכחי להשיב לכל השואלים דבר הלכה, אבל כיון שגדולה התשובה לכמה דברים כדאיתא ביומא דף פ"ו ע"א ובפרט שאיתא שם שהקב"ה מחזיק לו טובה ודאי יש חובה להשיב תיכף.

הנה ממכתבך אני רואה שהרצון שלך הוא להיות בעלת תשובה גמורה אבל למעשה אינך יכולה לעמוד בנסיון ואף ששבת ובוידוי לפני הקב"ה עוד הפעם נכשלת בעברה זו החמורה מאד איסור נדה שהיא מחייבי כריתות ואיסור פנויה שלרמב"ם פ"א ה"ד מהלכות אישות הוא גם כן באיסור לאו ולכולי עלמא הוא באיסור חמור. וכמובן שדבר שיש על זה שני איסורין הוא חמור מדבר שיש בו רק איסור אחד, אבל תשובה הוא דבר המועיל ומתקבל אפילו על עבירות כאלו החמורות מאד, אבל את כותבת שמרגשת את, שאחר עוד פעם קשה לפניך התשובה ביותר דכן מפורש בכמה מקומות בגמ' (כגון בקדושין מ' ע"א וש"נ) דא"ר הונא כל העובר עברה ושנה בה נעשה לו כהיתר ולא מרגיש בהחטא וכ"ש כשעבר כמה פעמים, וצריך להתחזק ביותר. ולכן אחרי שיש לכל אדם אף אלו שלא נכשלו בחטא להזהר מנסיונות כמו שתיקנו חז"ל להתפלל בכל יום בברכות השחר ואל תביאני לידי נסיון כל שכן שאלו שנכשלו כבר בחטא צריכין ליזהר מנסיונות, ובפרט כפי שאני רואה ממכתבך מעצם הנאת הביאה בלא שום חשבונות של נישואין גבר יצר הרע זה עליך מאד שהרי הבחור הבועל אותך בזנות אינו חושב לישאך כלל, ואף את אינך חושבת להנשא לו, שהרי להנשא לבחור זה לא היה שייך לשאול אם צריכה את להודיע לו, שנמצא שבשביל תאות זנות לבד כופף יצרך הרע לעבור עבירות חמורות כאלו לכן ודאי עיקר העצה לטובתך להנשא תיכף לפי האפשר לבחור דתי שירצה ולצאת מחדרי הלינה שבהקאָלעֶדז' ששם הפרצה מצויה שענין עריות הוא מזולזל ואף שהוא אצל הנכרים והכופרים בתורה מכל מקום איכא השפעה אף על שומרי התורה. אבל עד שיזדמן שידוך הרי יעבור איזה זמן צריך שתשנני חומר האיסור והגנאי הבא מזה והעיקר שיש עין רואה ואזן שומעת מאחר שאת מאמנת בהקב"ה ובהתורה ובשכר ועונש שהם עיקרי האמונה.

גם יש לך לדעת כי מכיון שנחוץ לך ביותר להנשא לאיש אין לך להמנע בגלל חוסר ממון כי השי"ת הנותן לחם לכל בשר יזמין לכם הפרנסה כי את תראי להשיג איזה עבודה והוא ישיג איזה עבודה ותצליחו כשתבטחו על השי"ת. ואם הבחור שבעלך ירצה לנשאך

לכאורה היה זה יותר נכון, אבל צריכה את לידע אם גם הוא רוצה לשוב בתשובה כדי שלא תכשלו אחר החתונה לזלזל באיסור נדה, אך יש לסמוך משום שלא יהיה נסיון אחר החתונה. שהרי עם בחור זה אפשר לעשות הנישואין בזמן קצר, ולפרנסה אין לדאוג שהשי"ת יזמין הפרנסה בריוח בזכות התשובה ושמירת התורה.

עוד צריכה את לדעת כי וידוי צריך האדם רק בלחש לפני השי"ת אבל לא לשום אדם דאשרי כסוי חטאה ורק כשיש צורך כדי לידע איך לשוב בין מצד ההלכה בין למצוא עצה טובה, ולכן טוב שכתבת אלי מחמת שרצית לידע איזה דרך לפניך שתנצלי מחטא וגם איני מכירך, אבל בלא תועלת אסור לגלות החטא לבני אדם, דרק פריצי אומות העולם סוברים שבוידוי לפני כומרים של אמונתם מתכפרין ורשאין לעבור על כל דבר, ודרך התורה הוא להיפוך וח"ו ללמוד ממעשיהם, ורק לתועלת ללמוד דרכי התשובה ולידע אם יש עצה לעמוד נגד יצר הרע צריך לגלות אותו לאדם.

ובדבר אם צריכה את להגיד להבחור שירצה לישא אותך לאשה, ודאי את צריכה לגלות לו, אבל אינך צריכה להגיד לו בראיה והכרה דפעם ראשונה שעדיין לא ידוע אם ירצה בכלל השידוך וממילא אסור אז להגיד לו, ורק אחרי שתדעי שרוצה לישא אותך בברור שכבר אמר לך ודבר בדבר הנישואין, צריכה את לומר רק בזה שנזדמן איזה פעם בשעה שלא היה לך כובד ראש כל כך לעמוד נגד המפתה בדברי רצוי ופתוי הרבה ותיכף נתחרטת ומצטערת על זה שאירע דבר כזה עד שיכיר מדבריך שאין לו לחוש שיארע גם כשתהא נשואה לו, ואז מאחר שהוא רוצה בך מפני שהכיר המעלות שלך לא יחזור בו בשביל זה שאירע איזה פעם מאחר שיכיר אותך לנערה שומרת תורה ומצותיה שיש להאמין שלא חשודה את שוב בזה ותהי' אשה מסורה לבעלה כדין התורה.

בדבר כתיבת הכתובה אין צורך להגיד למסדר הקידושין, כי מאחר שהחתן יחתום על הכתובה הרי הסכים לכתובת בתולה ושוב ליכא קפידא ומחוייב בכתובת בתולה אף אם באמת אינה בתולה אם לא הטעתה אותו, מאחר דרצה להתחייב בכתובת בתולה לא גרע מתוספת כתובה, וכשניסת להבועל עצמו יותר נכון לכתוב כתובת בתולה ולכתוב בתולתא והטעם מבואר בתשובותי באגרות משה חלק אה"ע סימן ק"א ויפה עשה הרב ההוא, אך גם בבעולה מאחר אם נבעלה מישראל כשר שכשרה לכהונה שאינו נוגע לענין איסור אלא לענין סך הממון אם החתן יודע ורוצה בכתובת בתולה יכולים לכתוב כתובת בתולה, וממילא אין לגלות זה להמסדר קידושין ולא לשום אדם כדכתבתי לעיל.

והנני בברכה שהשי"ת יקבל תשובתך ולא תכשלי עוד בשום חטא ותתנהגי בדרך התורה ומנהגי ישראל קדושים ותבנה בית כשר ונכון בישראל, משה פיינשטיין.

# סימן קיט

ביאור ביוה"כ מכפר מכל מקום, בנדר בעלי אם צריך בהמה מונחת לפניו, ועניינים שונים עש"ק ט"ו סימן תשי"ז. מע"כ בני אהובי הרה"ג ר' שלו' ראובן נ"י שלו' לך ולתורתך כל הימים.

[א'] בדבר קושיתך בתוס' שבועות (י"ג ד"ה ת"ל) שעל מה שיליף בספרא יו"כ הוא מכל מקום אף בלא קראו מקרא קדש ולא התענה ועשה בו מלאכה ומוכיח בגמ' שאף על אינם שבים מכפר הקשו התוס' דלמא בעשה תשובה איירי שהקשת דא"כ למה לי קרא דהא חזינן בסמוך שכל שעה מהיום מכפר ואם עשה תשובה הרי משעה שעשה תשובה התנהג בקדושת יוה"כ בכל הדינים, הנכון לע"ד שכוונת התוס' דהיה בשוגג שלא ידע שהוא יו"כ ולכן לא קראו מקרא קדש ולא התענה ועשה בו מלאכה אבל על חטאיו שעבר קודם יוה"כ עשה תשובה והשמיענו שהיום מכפר משום דעכ"פ הוא יוה"כ וצריך קרא ע"ז דבלא קרא היינו אומרים דאין היום מכפר אלא כשהתנהג בו כיו"כ. והוא עוד מדויק יותר בספרא שסמוך לזה תניא שם יכול אין יוה"כ מכפר אלא עם הקרבנות ועם השעירים ומנין אע"פ שאין קרבנות ואין שעיר ת"ל יוה"כ הוא ולמוד זה קאי על בזה"ז שאין ביהמ"ק וא"א להקריב הקרבנות או גם בזמן ביהמ"ק ואירע אונס שלא היה אפשר להשיג קרבנות ושעירים ומ"מ צריך קרא וכן הוא הרישא שיכול אינו מכפר אלא למי שעשאו מקרא קדש וקיים מצות היום שהכפרה תלויה אף בזה וממילא אף בשוגג ובאונס כיון שעכ"פ לא קיים אינו מכפר והשמיענו הקרא שהיום בעצמו מכפר וא"כ אפשר שדוקא על השבין מכפר ומנ"ל לגמ' שאיירי במזיד ולהקשות על הסיפא דסובר דאינו מכפר אלא על השבין.

[ב'] ומה שהקשת בשבועות דף ט"ו שפרש"י על וכי תימא דמחמץ לשירים משום דנימא דלא קפיד קרא אלא אקודם קמיצה שלא יקטיר חמץ למזבח כדכתיב סיפא דקרא כל שאור לא תקטירו, הא חמץ ושאור מצריך בביצה ז' לענין פסח וא"כ גם לענין הקטרה אין למילף משאור, הוא משום דהתחלת הקרא הוא בחמץ וע"ז נאמר כי כל שאור לא תקטירו אלמא שדין אחד להם להקטרה.

[ג'] ומה שהקשת בנדרים דף ט' על הרא"ש אמאי מצריך בעלי בהמה מונחת לפניו הא מגמ' ליכא הכרח דלא הקשה על עלי, הנה גם על הר"ן קשה דג"כ כתב ומסתברא דדוקא כשהיתה בהמה מונחת לפניו ולכן צ"ל דאף שמגמ' לא מוכח מידי אבל מסברא סובר הר"ן דבלא בהמה מונחת הוו ידים שאינן מוכיחות דדלמא רק לקומנות איסור אמר או לצדקה אמר, ובבהמה מונחת הוא יד מוכיח וזהו גם טעם הרא"ש אף שלא אמר שהוא

מסברא. והתוס' שלא מצרכי בהמה מונחת לפניו דאל"כ לא היו מקשין שאולי לבדק הבית קאמר דאם היא תמימה א"א אי אפשר לבדק הבית הוא משום דכנדרי רשעים הוא היותר רשעות שהוא קרבן והוי כיד מוכיח. אך מה שמצריך הרא"ש להביאה עולה קשה דגם לשלמים הוא רשעות הגדול ועיין בפרישה (ס' ר"ו ס"ק ח') שכתב שהוא מחמת שהוא קרבן ראשון בפרשה ומה"ט מצריך להביא מן הבקר אבל תמוה דהא תליא מה מונח שם בקר או צאן זכר או נקבה. אבל פשוט שהפרישה הוא אליבא דהטור שלא מצריך בהמה מונחת לפניו ואולי גם ברא"ש לא גריס זה וסובר כתוס' דהוא קרבן משום דכנדרי רשעים הוא יד מוכיח להיותר רשעות כדסברי התוס' ומה שמצריך עולה הוא משום דסתמא על קרבן ראשון קאמר וא"כ הוא צריך להביא גם מן הבקר דוקא, אבל יותר נראה שלא משום דהוא קרבן ראשון שאם מונחת כגירסתנו לא שייך זה אלא חידש הרא"ש דסתם ה"ז לקרבן הוא לעולה ואין זה דוקא מדין נדרו כאן, אלא דלשון קרבן סתם הוא עולה אם אך היא בהמה הראויה גם לעולה שהוא זכר. ולפ"ז איירי במונחת דוקא בהמתו והוא זכר. ואם נקבה תהיה שלמים גם להרא"ש. אבל זה נקט הרא"ש בשביל מש"כ שיביאנה עולה דבשביל יד מוכיח אפשר שהוא גם בבהמת אחרים ויצטרך להביא עולה איזה בהמה שהיא אף מן הצאן כסתם האומר הרי עלי עולה שמביא אף כבש (מנ' ק"ז) ומזה קשה על הפרישה מ"ט בהרי עלי עולה סתם מביא כבש הא אינה קרבן הראשון דבפרשה ואולי להרא"ש הוא מוכיח אף בבהמה אחרת שמתחייב להביא דוקא כמין בהמה זו לעולה. ובעברה בעלת מום אולי יסבור שהוא יד לבדק הבית אבל להר"ן משמע שבכל בהמה הוא יד מוכיח לקרבן איזה שיביא שלא הזכיר עולה ויסבור גם באומר הרי עלי להביא קרבן סתם שיכול להביא מה שירצה. ומה שסובר הרא"ש דצריך להביא דוקא בהמה זו לעולה משום דאיירי במונחת בהמתו וסובר דהוי ממילא יד גם להקדיש הבהמה זו ועלי שאמר הוא להתחייב באחריות ובאינה שלו יהיה יד רק לעלי להביא עולה שהוא על הגוף לבד.

ומה שמשמע מלשונך שבל תאחר הוא רק על נדר תדע שאינו כן דגם על נדבה איכא בל תאחר משום שעכ"פ הוא מחוייב להביאה ולהקריבה.

ומה שכתבו התוס' בדף ט' דלהרשב"ם ניחא דעלי גרידא לא מחייב בקרבן דהוא יד רק לקונמות וכן הקשו על הר"ר אליעזר דאם לקונמות אפילו בעלי גרידא הוא יד שהקשת הא בדף ו' אמר שהוא יד בהרי הוא עלי, נראה דכיון שכתבו דהוא בככר מונח לפניו הוא כמו שאמר הוא עלי והתם בדף ו' איירי בלא מונח לפניו לכן צריך שיאמר הוא על הככר שמונח במקום אחר.

ומה שהקשת על תירוץ הר"ר אליעזר דהריני בתענית ואינו מפרש אימת יכול לקבוע אח"כ איזה זמן שירצה מ"ש מהריני נזיר דחל מיד, הוא פשוט דבנזיר מתחיל תיכף אבל בתענית כשאמר באמצע היום הא לא שייך תענית היום סובר דלא אמרינן שיהיה ביום ראשון שאפשר להיות בתענית דהוא למחר דכיון דאינו על עתה ליכא שוב פירוש בדבריו על מחר יותר מימים אחרים.

[ד'] והא דחסידים הראשונים היו מתאוין להביא חטאת (י') לפי שאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם שהקשת הא התוס' (שבת י"ב) סברי דהוא דוקא במילי דאכילה, הכוונה היא דחטא בשגגה לחייב חטאת שהוא דוקא כשלא נזהר כראוי בדבר שהו"ל לאסוקי אדעתיה לא יהיה זה בחסידים הראשונים דמזדהרי שפיר רק שנימא שבשביל רצונם להביא חטאת יעשה הקב"ה שישכחו ולא יזדהרו שפיר זה ודאי אין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם אף שהוא כדי לעשות רצונם, ובמידי דאכילה אין הקב"ה מביא תקלה אף שלמרות זהירותו היתה התקלה כגון שיהי' אנוס או שנזדמן שלא נזהר מאיזה טעם שעוזרו הקב"ה לעשות שלא יהיה תקלה ולא יזדמן לו אונס וחסרון זהירות.

[ה'] בדבר עכו"ם שפתח קען [קופסא] אם לצורך עצמו רשאי גם הישראל לאכול ואם לצורך ישראל יש לאסור. ואם פתח ישראל שסובר ע"פ הוראת חכם להיתר אם מותר לאחד שסובר שאסור לפתוח ע"פ הוראת חכם אחר יש להסתפק דכיון שנעשה בהיתר אין זה בכלל איסור מעשה שבת ובפרט באיסור דרבנן ויש להקל כדי שלא יתדמה כחולק עליהם. ולהבא מחוץ לתחום איני רואה שום דמיון. והנני אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קכ

עוד בכפרת יום הכפורים, והסתכלות באשה מע"כ בני אהובי הרה"ג ר' שלו' ראובן נ"י שלו' לך ולתורתך.

מה שהקשת דביומא דף פ"ט ע"א איתא דצריכים גם ליום הכפורים ואיך כתבו תוס' בשבועות דף י"ג ע"א ד"ה בעומד דמיתה ממרקת עם התשובה לגמרי הנה נזכר שם רק שיוה"כ ותשובה תולין ויסורין ומיתה ממרקין ונמצא שיו"כ בעי יסורין או מיתה אבל לא שיסורין ומיתה צריכין ליו"כ ואפשר שאין צריכין. והא דאמר במתני' שם מיתה ויוה"כ מכפרין עם התשובה הוי הפירוש מיתה או יוה"כ וכן סברי התוס' כאן לרבנן וכדאיתא כן במהרש"א, אבל ברש"י כאן איתא בד"ה ורבנן דשאר עבירות בלא תשובה נמי מיתה ממרקת אחר יוה"כ וא"כ מצריך דוקא מיתה ויוה"כ אבל הא יקשה עליו קושית התוס'

מהא דמיתה ויוה"כ מכפרין עם התשובה ואולי סובר דמיתה ויוה"כ בלא תשובה ומיתה עם תשובה בלא יוה"כ מכפרין בשאר עבירות וכן יפרש במתני' דיומא אף שדוחק הלשון שם. וגם אולי יפרש כתוס' דמיתה היא גם עם היסורין והדינין ועם תשובה אין נידון עוד ביסורין אך פליג רק בזה שהוא מצריך גם יוה"כ דמשמע לן כן מיומא כקושיתך והתוס' סברי דמיתה לא בעיא יוה"כ כדתירצתי.

וביומא איכא תנאי דלא תעשה גמורה נמי נחשב מהקלות לחד תנא ולא רצו התוס' לומר דפליג אר' מתיא בן חרש שבל"ת צריך תשובה ויו"כ לכן תירצו דאף לדידיה חלוק ל"ת מעשה שבל"ת רק מקילין לו הדין ובעשה מוחלין לגמרי בתשובה לבד וכן צריך לומר להרמב"ם דפוסק בפ"א מתשובה ה"ב דגם ל"ת היא מהקלות כמו עשה ומ"מ בה"ד מחלק שבעשה מוחלין בתשובה לבד ובל"ת צריך גם יו"כ וכדהביא הלח"מ תירוץ התוס' עיי"ש.

והא דהקשת דגם בפחות מטפח הא אסור להסתכל ותהא האשה צריכה לכסות כולן מפני הסתכלות האנשים, הנה עיין בברכות דף כ"ד ע"א טפח באשה ערוה הקשה הגמ' אילימא לאסתכולי בה והא א"ר ששת דאף באצבע קטנה של אשה אסור, ומ"מ אינה מחוייבת לכסות פניה וידיה משום דעיקר האיסור הוא רק בכוונה להסתכל בה וכן הוא גם בפחות מטפח ולא קשה כלום. והנני אביך אוהבך, משה פיינשטיין.

## סימן קכא

פתילה בפי הטבעת ביו"כ וט' באב לנחלש בתעניתו בע"ה, ה' אלול תשל"ו. מע"כ ידידי הנכבד מוה"ר משה יעקב פערל שליט"א שלום וברכה לכוח"ט בססצ"ג.

בדבר אמו תחיה אשר היא חלושה מאד וקשה עליה התענית ביום כפור ואירע שמתעלפת ואמרו הרופאים שבבקר תשים לפי הטבעת איזה קאפסול של וויטאמין ותוכל להתענות, הנה אם קשה לפניה כל כך עד שמתעלפת או אף קרוב לזה היינו שרואין שמראה פניה משתנות הוא כעין הא דאחזהו בולמוס דתנן ביומא דף פ"ג, ואף שהתם השינוי הוא במאור העינים מסתבר ששינוי אחר שהוא מצד מחלה אחרת שגורם התענית ג"כ הוא בדין זה, ואף שאולי שייך לחלק כיון דלא ברור החלוק יש להקל בפקוח נפש כדמסתבר.

וגם מסתבר שהכא היא בדין חולה כיון דהוא מצד חולשתה דהיא שלא כדרך אינשי בריאי, דבולמוס הוא באיש בריא אך שנזדמן שעתה אחזו רעבון גדול עד שמסתכן כשלא יאכל שזה סימניו הוא במה שכהו עיניו, וגם לא שייך להתיר לו לאכול קודם שכהו עיניו

בשביל שרעב הרבה לאכול דליכא סכנה בסתם אינשי הבריאין שרעבין כשמתענין אף שיש שמצטערין הרבה שכן הוא דרך תענית שאיכא שמצטערין מעט ואיכא דמצטערין הרבה, אבל כשהוא באדם שחלש הרבה כל כך הוא בחשיבות חולה שהרי אינו כסתם אינשי שאינם חלושין שלכן אין צורך להסימן דכהו עיניו אלא בשינוי מראית פניו שהוא כעין התעלפות סגי להאכילו, וכ"ש כשאומר דמרגיש חולשה גדולה עד קרוב להתעלפות וצריך לאכול שמאכילין אותו דלב יודע מרת נפשו, וגם כיון שהוא חולה יש להאכילו הרבה זמן קודם לזה פחות מכשיעור מאחר שיודע שהוא סכנה לו להתענות וזה יותר טוב שלא יצטרך לאכול יותר מהשיעור כשיחכה עד שיהיה קרוב להתעלפות.

ועוד יש חלוק לענין תשעה באב דלאדם בריא לא שייך להתיר לו אף כשמצטער הרבה אם לא אחזו בולמוס וזה שהוא חלש כל כך שהוא חולה מותר לאכול בתשעה באב דלחולה לא גזרו רבנן כדאיתא [שו"ע או"ח] בסימן תקנ"ד סעי' ו'.

ומה שאמרו הרופאים להשים קאפסול של וויטאמין לתוך פי הטבעת ותוכל עי"ז להתענות, הנה מסתבר שליכא שום חיוב על האדם כשהוא צריך לאכול שלא יסתכן ליקח מיני סמים שלא מרפאין כלום רק לענין זה שיוכל לקיים מצות התענית ולא לעבור על הלאו אף אם נימא שהוא ודאי כאומדנא דהרופאים, וממילא אפשר שיהיה אסור זה מאיסור ליקח סמי רפואה מגזרת רבנן דשחיקת סממנים, אך אם תצטער מזה שלא תתענה ביו"כ אף שרשאה, כדרך הנשים ואף אנשים שאינם ת"ח ליכא האיסור דרפואה יהיה רשאי להשים הקאפסול לתוך פי הטבעת שאף אוכלין ממש אם היה שייך שלא דרך הפה ליכא איסור מצד התענית, ואם הרופאים אומרים שאף שהיא חלושה ליכא סכנה להתענות צריכה להשים הקאפסול לתוך פי הטבעת כדברי הרופאים שכיון שמצטערת טובא ליכא איסור דרפואה. ידידו, משה פיינשטיין.

## סימן קכב

דין נר שראוי לברך עליו במוצאי יו"כ ודין הפסיעות אחר שמונה עשרה מע"כ בני אהובי הרה"ג מוהר"ר דוד שליט"א.

[א'] מה שכתבת ביש לו אור ששבת שדולק מעיו"כ שלא נדלק להאיר דיכול להדליק ממנו נר לברך עליו במוצאי יום כיפורים, והבאת ראיה מהא דכתב הרמ"א [או"ח] (סי' תרכ"ד ס"ה) להיש אומרים שאין להבדיל על נר של בית הכנסת אלא מדליקין נר אחר ממנו, והא מה שאין להבדיל על נר בית הכנסת הוא משום דלא נדלק אלא לכבוד ומכל - מקום מדליקין נר אחר ממנו ואם הנר שמדליקין ממנו ששבת צריך נמי שיהיה נדלק

למאור מה יועיל זה, והיא ראיה גדולה דודאי אין לומר דסובר כהי"א דסעי' ד' דהוא דעת יחיד שהביא הכל בו ג"כ בשם י"א, ואין כוונת באה"ג שציין כל בו שכן סובר הכל בו אלא שבכל בו נמצא י"א אלו ונמצא שלא מצינו מי מהפוסקים שסוברין כן לכן אף שהוא מלתא דרבנן אין לעשות כהי"א ואדרבה ספק ברכות הוא דאין לברך מספק, ותמוה מש"כ בבאור הלכה שאיזה אחרונים כתבו דמקום הדחק יש לסמוך על הי"א ולברך במוצאי יו"כ על נר שהדליקו מן האור של אבנים דרק בעמוד ראשון אסור, הא פשוט דלהסוברים שאין לברך הוא ברכה לבטלה שאף בפלגא ופלגא היה אסור לברך וכ"ש שהוא רק דעת יחיד ויפה עשה שלא העתיק זה ואף אם לא היה סותר של דין דסעיף ה' נמי לא היה שייך לסמוך עליו אף בשעת הדחק, ולכן ודאי טעם הי"א שברמ"א שמברכין על הנר שהדליקו מנר של ביהכ"נ הוא מטעם שכיון שהוא נר ששבת מעיו"כ ורק מחמת שלא נעשה להאיר אין מברכין עליו אין זה חסרון להנר שהדליקו ממנו להאיר, ול"ד למה שאין מברכין על נר היוצא מן האבנים במוצאי יו"כ שאינו אור השייך לברך עליו במוצאי יו"כ לכן גם מה שנדלק ממנו לא עדיף ממנו דהא עכ"פ לא היה אור ששבת ובמה יתוקן חסרון דאור ששבת בזה שדלקו ממנו אור אחר וזהו כוונת המ"א (סק"ד) שכתב וא"כ גם על הנר שהודלק מאור היוצא מהאבנים אין לברך דהא על העיקר אין לברך ועל התוספות ג"כ אין לברך דהא לא שבת מבעוד יום, היינו שעדיין איכא חסרון זה דלא היה אור ששבת, אבל בנר ששבת אבל מה שלא מברכין עליו היה מחסרון אחר שלא נעשה להאיר הרי חסרון זה יתוקן בהנר שהדליקו ממנו דנעשה להאיר, ומעלת נר ששבת איכא מאחר שנר זה להאיר הדליקו מנר ששבת, והוא חלוק נכון וברור.

וזה נראה בכוונת תר"י בברכות דף נ"ג שכתב אית דבעו מימר על גחלים ששבתו והדליקו מהן במוצאי יו"כ דכמו אש היוצא מן העצים ומן האבנים דיינינן להו, היינו שאין לברך עליו מאחר דהודלק בפסול שכך להו פסול דלא נעשה להאיר כפסול היוצא מן האבנים שהוא פסול דלא שבת, וכ' ואין זה נראה דודאי ליכא למיחש למידי שהרי הגחלים הראשונים הם של היתר שכבר שבתו והנר שהדליקו מהן ג"כ הוא של היתר, ודאי ליכא למיחש למידי ומברכין עליו והמג"א הביאו ולא כתב באור לדבריו, אבל באור דבריו הוא כדבארתי דאור שיצא מן האבנים אינו של היתר דהא לא שבת ואיכא חסרון זה גם בהנדלק ממנו אבל בגחלים ששבתו והן היתר הרי איכא היתר זה ממילא להנדלק ממנו דהא מברכין על נר שהודלק מנר ששבת, וחסרון דלא נעשה להאיר הא בהכרח ליכא בנר הנדלק להאיר, ופשוט היה לתר"י שהאור העיקר עושה היתר להנדלק ממנו ולא פסול לכן לא האריך לומר אלא במה שהנר שהודלק נעשה נמי היתר מדין

שבעינן שבת מבעוד יום וזה שלא נעשה איסור שהגחלים שהם אור הראשון לא נעשו להאיר פשוט לו שאינו עושה פסול ולא הוצרך לגמור זה, עכ"פ הדין מפורש בתר"י, ואור הפיילאט לייט הוא ממש כהא דגחלים דתר"י ומשמע שהמג"א פוסק כתר"י ובבאור הלכה הא כתב כתר"י, אבל צריך להבין שיטת הרמ"א שמסיק והנכון להבדיל על שניהן ביחד איזה חסרון יש בנר שהודלק מנר של ביהכ"נ שנכון לצרף שניהם מאחר שהלכה כתר"י, ואולי חושש לאית דבעו מימר לכתחלה שבתר"י או חושש לומר דאין מברכין על נר שהודלק אפילו מאור ששבת כלל.

וכן ראיתי בש"ע הגר"ז סעיף ח' שכתב אע"פ שמה"ד מותר לברך במוצאי יום כפור על האור שהודלק מן האור ששבת מ"מ טוב להחמיר ולברך על אור ששבת מבע"י ממש שלכן מסיק דהא דכתב הרמ"א בנירות של ביהכ"נ שידליק ממנו ויברך על שניהם, והטעם דנירות של ביהכ"נ הוא ספק דשמא נעשו גם להאיר ביו"כ, וכן כתב גם במ"ב ס"ק י"ב דנר שהודלק מנר ששבת לא מיקרי כל כך אור ששבת, ובעניותי לא מצאתי חולק ע"ז דמש"כ בלב"ש לי"א להבדיל על נר של ביהכ"נ דהוא סובר דאין מברכין על נר שהודלק מאור ששבת כיון שלא שבת ממש, לא מובן די"א זה סובר דנר של ביהכ"נ ביו"כ הוא נעשה גם להאיר ומברכין גם עליו אבל פשוט שמתיר לברך גם על נר הדולק ממנו, ואולי משום טעם הרמ"א כותב כן וצ"ע, ומש"כ הלב"ש די"א שאין להבדיל עליו אלא מדליקין נר אחר מנר ביהכ"נ סובר כי"א דמברכין גם על אור שהוציאו מהאבנים מעמוד ראשון וגם כתב וסמכינן להקל לא נכון כלל כדכתבתי לעיל, ופלא על באור הלכה שהוא פוסק כתר"י שמותר להדליק נר מוצאי יוה"כ מגחלים ששבתו ולברך עליו וכתב בטעם רמ"א דהא שמצריך ועדיף להדליק נר אחר מנר דביה"כ ולברך על שניהם משום דאיכא הרבה ראשונים דסברי דנר של ביהכ"נ אינו נעשה לכבוד ולכך יש להקל עכ"פ על נר אחר בהצטרף עמו משא"כ נר עם אור היוצא מן אבנים אפשר דגם רמ"א מודה דאסור, הא מתיר באור הלכה גם בנר שנדלק מגחלים שודאי לא נעשו להאיר, וא"כ הוא מטעם החלוק שכתבתי שהוא חלוק תר"י ולא קשה כלום וצע"ג בכוונתו, עכ"פ לדינא מותר להדליק נר אחר מאור של הפיילאט לייט כדלעיל ולברך עליו.

[ב'] ובדבר הפסיעות אף שמשמע מהגר"א מבאוריו לש"ע סימן קכ"ג ס"ג שצריך לפסוע ג' הפסיעות עקב בצד גודל מהא דכתב לדמות לכהנים אע"ג דלענין עמידה בתפלה קיי"ל כמלאכים מ"מ נ"מ לענין זה, וכוונתו לתרץ בזה קושית הב"י בסימן צ"ה על מה שהביא הטור הירושלמי דח"א ככהנים, שא"כ ראיה שהפסיעות והעמידה אחר הפסיעות הוא עקב בצד גודל מ"מ למעשה לא הוזכר בהסידור דהגר"א ובמעשה רב איך לעשות

למעשה משמע שלא נהג אף בעצמו ואם אף נהג בעצמו לא רצה שאחרים יעשו כן וסובר שאין חלוק איך לעשות למעשה כי נאמר שם רק שפוסע לאחוריו ג' פסיעות בינוניות שמלשון זה משמע שאין קפידא איך שיפסעו, ולא ראיתי אף לאלו שנהגו בכל הדברים כהגר"א כגון אבא מארי זצ"ל שיעשה כן אף שאפשר מחמת איסור לא תתגודדו לא היה יכול לעשות כהגר"א, עכ"פ העולם לא נהגו כן ומצד שני שיטות האחרות משמע שיותר אחרונים סברי כהברכ"י שהביא בשע"ת שתחלה יפסיע בשמאל כמלא הרגל שיהיה גודלו לאחר עקב הימנית וזהו פסיעה קטנה שכתבו ואח"כ יפסיע בשל ימין ויעמיד רגלו הימנית הגודל לאחר עקב השמאלית וזהו פסיעה גדולה שכתבו דהרי הוא כמלא שתי רגלים ואח"כ יפסיע בשל שמאל כמלא הרגל ויעמידה בשוה להימנית ממש וזהו שכתבו יפסיע בשמאל באופן שיהיו רגליו שוין, וכן איתא בסידור הריעב"ץ שיכוין רגליו, היינו שיהיו שוין וכמדומני שכן נוהגין ביותר. אביך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

## סימן קכג

בענין לולב קנרי בע"ה, כ' אלול תשל"ח. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר אליהו וייספיש שליט"א, מחבר ספר ארבעת המינים השלם.

הנה בדבר הלולב הקנרי, לע"ד פשוט וברור שאין זה ממיני לולב כלל. דיותר נוטה היה לומר, אם ניזיל בתר דמיונות קצת, היה לן להכשיר את לימוניס לאתרוג, ומ"מ כבר ידוע לעלמא שלימוניס אינם ממין אתרוגים, כמפורש בט"ז סימן תרמ"ט ס"ק ג' מהלבוש שהוא מין אחר וכן מהרמ"א, ופוסלין אף בהרכבה אתרוג ולימונא, ומפורסם זה טובא, אף שגם כן אין בין זה לזה אלא חילוקים מעטים.

ועיין בפ"א דכלאים מ"ד באילנות דהתפוח והחזרד האפרסקים והשקדים והשיזפין והרימון אע"פ שדומין זה לזה כלאים זה בזה, ובמ"ה במיני פרי אדמה נמי איתא כה"ג הצנון והנפוץ החרדל והלפסן ודלעת יונית עם המצרית והרמוצה אע"פ שדומין זל"ז כלאים זב"ז. ובמ"ו במיני חיות כה"ג.

ואיתא בירושלמי פ"א מכלאים ה"ה הובא בר"ש ובכ"מ פ"ג מכלאים ה"א: א"ר יונתן יש מהן שהילכו אחר הפרי ויש מהן שהילכו אחר העלין, הלפת והצנון הילכו בהן אחר הפרי. התיבון הרי צנון והנפוס הרי פרי דומה והעלין דומין, ותימר כלאים, א"ר יונה בזה הילכו בהן אחר טעם הפרי. הרי חזינן שמכל שינוי שיתחשב מין אחר, לא מיבעיא לפירוש הר"ש והראב"ד שכולן הם להחמיר, אלא אף להרמב"ם שסובר שהוא להקל, דהדמיון דלפת וצנון בפרי אף שאין דומין בעלין, והדמיון דלפת וניפוס בעליו אף

שאין דומין בפרי, אינן כלאים כמו מין אחד ורק בצנון ונפוס אף שדומין בפרי ועלין הם כלאים, משום שטעם הפרי רחוק זה מזה ביותר כמבואר ברמב"ם בפ"ג מכלאים ה"ו, ורוב האחרונים סוברין כהרמב"ם וקשה להו שיטת הר"ש והראב"ד, עיין בכ"מ בשם הר"י קורקוס ובשנות אליהו ופ"מ. שא"כ נמצא שאיכא שני זרעים ואילנות שמחולקין באיזה דברים, כיון שדומין באיזה דבר הם כמין אחד שאינן כלאים. הרי כתב שם בה"ה וכן אם יש שם זרעים ואילנות אחרות, אע"פ שהן שני מינין בטבען, הואיל ועלין של זה דומין לעלין של זה או פרי של זה לפרי של זה דמיון גדול עד שיראו כשני גוונין ממין אחד לא חששו להן לכלאים זה עם זה, שאין הולכין בכלאים אלא אחר מראית העין, ומפרש בה"ו כיצד הלפת עם הצנון מפני שפרייהן שוין והלפת עם הנפוס מפני שהעלין שלהן שוין, הרי גם הרמב"ם סובר שהם שני מינים מאחר שאין דומין זל"ז בהפירות ובעלין וכדומה הם שני מינים, אך שלענין כלאים ליכא איסור, משום שבכלאים תלוי במראית העין. וא"כ לענין לולב גם להרמב"ם כיון שאינו דומה אילן דלולב הקנרי באיזה דברים לאילן דתמרים, אף אם יהיה גם דומה באיזה דברים הוא מין אחר, וכ"ש שהשינוי בטעם הפירות הוא רחוק מאד, שתמרים הוא בטעם טוב מאד, והפרי שבאילן הקנרי הוא בטעם רע מאד, שבשביל זה אין רגילין לאכלו, וגם אינו מפני שגדל במדבריות ובמקום הפקר שאין מעבדין את הארץ ואין משגיחין על גידולן, דהא זה הרבה שנים שנטעו אותו במקום טוב לגידול דקלים וגם השגיחו עליהם והפרי לא הוטב, הרי שעצם הפרי הוא כן, שלכן הוא כמעט מפורש שהוא מין אילן אחר, שלא שייך לומר עליו שהוא ממין דקל התמרים שאמרה תורה, שלא שייך לצאת בו ידי לולב.

איברא דמצינו בב"ק דף נ"ה ע"א דאיכא חילוקים דלא נחשבו בשביל זה לשני מינים, דעל מה שאמר שמואל אווז ואווז הבר כלאים זב"ז, הקשה רבא ב"ר חנן, מ"ט אילימא משום דהאי אריך קועיה והאי זוטר קועיה, אלא מעתה גמלא פרחא וגמלא טייעא דהאי אלים קועיה והאי קטין קועיה ה"נ דהוו כלאים זב"ז, אבל הא קשה ביותר על רבא ב"ר חנן מה שלא עלה בדעתו שינוי היותר גדול שזה ביציו מבחוץ וזה ביציו מבפנים שאמר אביי ושהא טעונה חדא ביעתא בשיחלא והא טעונה כמה ביעתא בשיחלא דאר"פ שהם שינויים יותר גדולים ולמה הוקשה לו ולא ידע שהוא בשביל טעם אביי ור"פ שעדיפי, שהרי חזינן שבשביל טעם זה הוא הטעם שהן כלאים.

וצריך לומר שודאי איכא בסברא טעם שאף שהשינוי שזה ביציו מבחוץ וזה ביציו מבפנים והא טעונה חדא ביעתא בשיחלא והא טעונה כמה ביעתא בשיחלא אף שהם שינויים גדולים ביותר לא יעשו חשיבות שני מינים לענין כלאים. דבתר כללא דהרמב"ם

שבכלאים אזלינן בתר מראית העין לחשיבותא דמין אחד ותרי מינים באילנות וירקות, מסתבר שגם בכלאי בהמה אזלינן בתר מראית עין. ולענין מראית עין לא רק הא דשיחלא דאווז הבר הוא רק בביעתא חדא דלא ניכר וגם לא ידוע להרבה אינשי, אלא אף הא דביציו מבחוץ כיון שהוא מכוסה בנוצות הוא נמי כמו דלא נראה כלל, שא"כ הוו לענין מראית העין כמין אחד, שלכן היה סבור רבא ב"ר חנן דמוכרחין לומר דהוא משום דהאי אריך קועיה והאי זוטר קועיה דזהו דבר הנראה לכל. וכיון שאיכא אף דבר אחד שאין דומין אווז הבר לאווז הבייתי, שפיר יש להחשיבם שני מינים. אבל הוקשה לו דא"כ גמלא פרסא וגמלא טייעא דהאי אלים קועיה והאי קטין קועיה מ"ט לא הוו כלאים זב"ז, אלא צריך לומר שהשינויים שאיכא בשביל שינוי המקומות לא נחשב לשינוי להחשיבם שני מינים כיון דהשינוי בא מצד המקומות כדכתב הרמב"ם רפ"ג, א"כ גם אווז ואווז הבר אין להיות כלאים בשביל השינוי דאריך קועיה וזוטר קועיה, דג"כ בא זה בשביל שינוי המקומות בישוב ומדברות או יערים, ותירצו אביי ור"פ דהוא מצד השינוי דביציו מבחוץ וטעונה חדא ביעתא בשיחלא, שזה דבר שלא שייך להשתנות מצד המקומות, שלכן הוא עושה להחשיבו לאווז הבר למין אחר מאווז הבייתי.

ומה שאף לענין כלאים הוו שני מינים, אף שלמראית עין הם מין אחד. והטעם הוא משום דחילוק גדול הוי מצד הידיעה הברורה כמו ראיה, דזהו גם הטעם דצנון עם הנפוס שהעלין דומין והפרי דומה שלמראית עין הן שוין ביותר, אבל הואיל וטעם פרי זה רחוק ביותר מטעם פרי זה הן כלאים, כדכתב הרמב"ם, שהוא שידיעה זו היא כראיה.

וא"כ חזינן גם מרבא ב"ר חנן אדרבה, ששינוי אחד מחשיבו למין אחר שלכן היה זה טעם להחשיבם לשני מינים אי לאו דבא זה מצד שינוי המקומות כדמוכרח לפרש כן בטעמיה כדלעיל.

ואצלי פשוט שאף הסבא קדישא מהרש"א אלפנדרי זצ"ל בתשובותיו בח"ג סימן י"ב, שרוצה לומר שאף לימון אפשר הוא מין אחד עם אתרוג, יודה בלולב הקנרי שאינו לולב כלל. מצד כמה השינויים, בגובה האילן ובעובי ובגדילת העלין, והרי שינוי הפרי בין במראה בין בטעם הוא רחוק עוד יותר מצנון עם הנפוס, שבשביל זה הם שני מינים אף שנדמו יותר זה לזה, דשינוי טעם הפרי הוא מכריע נגד כל הדמיונות אף למה שבמראה הפרי הם שוין, דהרי טעם תמרים הוא מתוק ביותר עד שקראו התורה בלשון דבש, וטעם פרי דלולב הקנרי הוא פחות וגרוע עד שרובא דרובא דאינשי אין אוכלין אותו כלל. וגם שהוא אדרבה מסייע גם לשאר השינוים שהוא מין אחר.

ואף בדיעבד, כשאין לולב אחר, אין יוצאין בו ידי מצוה, והוא ברכה לבטלה, והוא ברור ופשוט עד שאין לדון בזה כלל.
ואלו שנטעו אותו בארץ ישראל הכשילו את הרבים, וגם הטעו איזה גדולי ישראל בזה ואינו כלום. כי ברור ופשוט שאינו לולב.
ומי שמוכרו למצות לולב, הוא עובר בלפני עור ובגזל. ודלפני עור עובר בפעם אחת בשעה שמוכרו לו על כל הפעמים שנוטלו הלוקח ובני ביתו ומברכין עליו. והנני ידידו משה פיינשטיין.

## סימן קכד

אמירה לגוי לקוץ הדס ביו"ט מעציץ שאינו נקוב תשרי תרצ"ג.
לחג הסוכות, בלובאן, לא השגנו רק הדס אחד משולש ויותר לא הי' לנו כלל והרבה ראשונים פוסלין הדס אחד, ובפה הי' אצל ערל אחד הדסים בעציץ שאינו נקוב בתרי ע"ג תרי שהיא כשר לדעת מהרי"ק שהביא הרמ"א [או"ח] סי' תרמ"ו סעי' ג'. וכ"ש לצרף לג'.
והתרתי לומר להעכו"ם שיקוץ אותם אף שהוא יו"ט משום דשבות היא מחמת דעציץ שאינו נקוב רק דרבנן הוא ולכן ל"ד למה שאסר המג"א בשם הרשב"א סי' תרנ"ה בערבה שנתלשה ביו"ט שני שאסור לטלטלה, דמוקצה היא דשבות אפי' במקום מצוה אסרו דהתם ממחובר גמור הוא. וכשהצעתי זה לפני אאמו"ר הגאון זצללה"ה ואחי החריף מהר"מ זצ"ל הי"ד פקפקו עלי בזה כיון שהעציץ לא ידעתי בברור שלא הי' נקוב אך הוריתי זה מחמת שעמד על ספסל בבית, ולכן נסתפק אחי דשמא עדיין נקוב היא.
והוכחתו מרש"י ס"פ המוציא יין פ"א ע"ב ד"ה האי פרפיסא אך הבאתי ראיה לדברי מתוס' גיטין כ"א ע"ב ד"ה יצא והרא"ש פ"ב דגיטין גבי כתב גט על עלה של עציץ נקוב דכשר מחמת דשקיל ויהיב ניהלה בפסיקת היניקה כגון בהפסק איזה דבר בין העציץ להקרקע. ובפרפיסא שהזכיר רש"י במס' שבת איירי דרואה פני הקרקע ולכן הוראתי אמת. אך אאמו"ר הגאון זצללה"ה עדיין פקפק בזה מחמת שהיה לי הדס אחד ויכולין לצאת בדיעבד וגם ההדסים שקצץ אינם כשרין לכו"ע. אך דעתי היה מאחר שהתירו חכמים שבות דשבות מותר בכל אופן אף להידור וקצת הוכחתי כעין זה ממג"א סי' תרנ"ו עיי"ש ועדיין צ"ע בזה והשי"ת יאיר עינינו ולא נכשל ח"ו. משה פיינשטיין.

## סימן קכה

מקום הדלקת נרות חנוכה בע"ה, ז' כסלו תשל"ה. מע"כ ידידי הרה"ג מוהר"ר יצחק איזיק הלוי טירנויער שליט"א שלו' וברכה כל הימים.

הנה בדבר הדלקת הנרות בחנוכה שמדינא בגמ' צריך להדליק בפתח הבית או בפתח החצר מבחוץ והרמ"א [או"ח] כתב בסימן תרע"א סעי' ז' שבזמן הזה שכולנו מדליקין בפנים אין לחוש כל כך כיון דאין היכר לבני רשות הרבים כלל מ"מ המנהג סמוך לפתח כמו בימיהם ופשוט שאין כוונתו שכן המנהג דהיה זה כסתירה אלא הפירוש כדאיתא בבאור הלכה דרצה לומר המנהג הנכון להתנהג כך אבל אין זה מנהג לחייב לכו"ע, ומפורש כן בד"מ אות ד' שאין נזהרין בזה רק המדקדקים והוא מטעם שכתב המג"א ס"ק ח' (והביא זה מד"מ אך אני בעניותי לא מצאתי בד"מ) משום שיכנס בין שתי מצוות שהוא טעם קלוש דרק כשתיקנו להניח על פתח ביתו מבחוץ לפרסם ניסא שהוא טעם גדול ועיקר בנרות חנוכה ענין הפרסום כמפורש בגמ' לענין כמה דברים והנידון היה אם יניחם בימין שהוא בצד המזוזה או משמאל דבזה פליגי אמוראי ר' אחא בריה דרבא ורב שמואל מדיפתי בשבת דף כ"ב איפסק הלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה בימין כדי שיכנס בין שתי מצות אבל לא היו מתקנין עיקר התקנה מטעם זה שלכן בזה"ז שאין מדליקין בחוץ וכל הפרסום הוא לבני הבית ליכא התקנה דידליקו אצל הפתח בשביל זה שיכנס בין השתי מצות, שלכן אין זה חיוב לדינא אלא המדקדקים נזהרין גם עתה אף שהוא רק בשביל טעם זה הקלוש שלא היו מתקנין בשביל זה. ולכן שפיר כתב המג"א דאם יש לו חלון הסמוך לרשות הרבים =לרשות הרבים= יניחנו בחלון ופי' בלב"ש טעמו דפרסומי ניסא עדיף מסברא שיכנס בין שתי מצות, ולמש"כ הוא ברור מגמ' דפרסומי ניסא הוא מעיקרי הדינים בהנרות וטעם שיכנס בין שתי מצות אינו שייך להמצוה ולזכרון הנס אלא כשהיה פרסום הנס שוה באיזה צד יניחנו להנר הכריע ההלכתא כר' שמואל מדיפתי דכניסה בין שתי מצות ממעלת ימין, אבל לא שייך שיהא עדיף ואף לא שוה למעלת פרסום ניסא שלכן אף שעיקר בזה"ז הוא ההיכר לבני הבית מאחר שא"א לנו להדליק מבחוץ מ"מ מה שאפשר לעשות ביותר פרסום ודאי יש לעשות, וכן אני נוהג שאני מדליק בחלון הנראה בחוץ להעוברים ושבים שם וכן נהג אדוני אבי הגאון זצ"ל והרבה גדולי דורות שלפנינו מהיום שנעשה א"א להדליק בחוץ וכן הוא הנכון לדינא וכן איתא במ"ב ס"ק ל"ח, וכן יש לכתר"ה להתנהג. והנני ידידו משה פיינשטיין.

## סימן קכו

בעניין קריאת מגילה במַייקראָפאָן בע"ה יום ב' ר"ח אדר תש"מ מע"כ ידידי הנכבד הרה"ג מוהר"ר רפאל בנימין פוזן מנהל כללי דבנות כפר אליהו בגדרה א"י.

שלום וברכה לימי הנסים והנפלאות שנזכה בקרוב לגאולה שלימה בדבר שבפורים הבע"ל דחוק המקום לשני מנינים וכל התלמידות כשיקבצו למקומם בביהכ"נ לא ישמעו בלא רמקול שאולי יש להתיר בשעת הדחק כזה לפ"מ שראו תשובה שלי באג"מ ח"ב סי' ק"ח שיותר היה מסתבר שיצאו בזה אבל כיון שלא ברור להיתר וגם הוא ענין חדש אין לעשות כן, הנה אף שהוא קצת דחק אין לעשות כן לדעתי, ויותר טוב שאחר צאת הכוכבים יתפללו מעריב בביהכ"נ במקום אחד ואחר מעריב לא יקראו המגילה אף לא בביהכ"נ עד שכולן יחד ינקו את מקום חדר האוכל ולקרות המגילה כמו בכל שנה בשני המקומות בביהכ"נ ובחדר האוכל ומנין מגברים יהיו בכל מקום שזה יותר טוב מלעשות דבר החדש הזה, ומה שמשמע מלשון כתר"ה שגברים עדיפי מנשים לענין מגילה שלכן הוסיף שהגברים המעטים ישמעו גם מקול הקורא לבד ורק הנשים ישמעו ברמקול אינו כלום דנשים חייבין בקריאת מגילה כמו אנשים ולכן מוכרחין לעשות בשני מקומות כבכל שנה אף שיצטרכו לחכות איזה זמן עד שינקו מקום האוכל ואז יקראו המגילה בזמן אחד בשני המקומות. והנני ידידו משה פיינשטיין.

## סימן קכז

**השמטה** שימוש בחשמל בשבת וחיוב הלוים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול ח' שבט תשל"ז

מע"כ ידידי ש"ב הרה"ג ר' יעקב אפרים הלוי לוואוויץ שליט"א.

[א'] ועתה בדבר שאלותיך בדבר השתמשות בחשמל בשבת איני רואה חלוק ממש בין השתמשות להאיר בנרות החשמל ובין המקרר, דאם איכא היתר מחמת שצריכים לעשות עבודת החשמל בשביל הבתי חולים לא היה בזה גם איסור דחלול השם, אבל לא מובן היתר זה דהא אפשר לעשות מכונה קטנה לכל בית חולים, וגם הא אפשר להשיג על יום השבת נכרים שיעשו כל העבודות במכונת החשמל הגדולה, וכיון שאינו בעניני הרפואה ועניני הצלה גופייהו, לא שייך זה להזריזות לעשות ע"י ישראל גדולים שלכן הרי אסור לעשות ע"י ישראל וליכא ההיתר כלל. ואם יש לחוש שהנכרים יקלקלו בכוונה יעמידו שומרים מישראל עלייהו. אבל מה שמשתמשין בהחשמל להמקרר הוא אולי מצד שהרבה פעמים מתקלקלים האוכלין ולכן כיון שכל האיסור ליהנות אף ממלאכת ישראל במזיד הוא רק מדרבנן הקילו בהפסד מרובה כזה לסמוך על ההיתר דבשביל

בתי החולים אף שאין לסמוך כל כך. וגם זה שלא נתקלקלו האוכלים מכפי שהיו ולא ניתוסף שום שבח בהו אין זה הנאה הנאסרת בשביל שמה שלא נתקלקלו היתה לו ההנאה דמתחלה בפרט שלא ברי שהיו מתקלקלין וזהו טעם גדול לע"ד.

[ב'] ובענין מה שבא"י שנושאים כפיים בכל יום לפעמים רוחצים בעצמן ולא ע"י הלוים שאינם באים לרחוץ ידי הכהנים אין לעשות כן דהא המחבר [או"ח] בסימן קכ"ח סעי' ו' נמי כתב שהלוי רוחץ את ידי הכהנים אף שהוא היה ספרדי שנהגו שנ"כ בכל יום ומ"מ היה הלוי רוחץ, אבל פשוט שהוא שלא כדין דכיון שבימות החול הוא טירחא שאין להם פנאי מקצרין מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מזוהר שהם דברי קבלה הקילו לעצמם בימות החול עכ"פ בכל אופן הוא שלא כהראוי. והנני דודך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

**השמטה** שימוש בחשמל בשבת וחיוב הלוים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול ח' שבט תשל"ז

מע"כ ידידי ש"ב הרה"ג ר' יעקב אפרים הלוי לוואוויץ שליט"א.

[א'] ועתה בדבר שאלותיך בדבר השתמשות בחשמל בשבת איני רואה חלוק ממש בין השתמשות להאיר בנרות החשמל ובין המקרר, דאם איכא היתר מחמת שצריכים לעשות עבודת החשמל בשביל הבתי חולים לא היה בזה גם איסור דחלול השם, אבל לא מובן היתר זה דהא אפשר לעשות מכונה קטנה לכל בית חולים, וגם הא אפשר להשיג על יום השבת נכרים שיעשו כל העבודות במכונת החשמל הגדולה, וכיון שאינו בעניני הרפואה ועניני הצלה גופייהו, לא שייך זה להזריזות לעשות ע"י ישראל גדולים שלכן הרי אסור לעשות ע"י ישראל וליכא ההיתר כלל. ואם יש לחוש שהנכרים יקלקלו בכוונה יעמידו שומרים מישראל עלייהו. אבל מה שמשתמשין בהחשמל להמקרר הוא אולי מצד שהרבה פעמים מתקלקלים האוכלין ולכן כיון שכל האיסור ליהנות אף ממלאכת ישראל במזיד הוא רק מדרבנן הקילו בהפסד מרובה כזה לסמוך על ההיתר דבשביל בתי החולים אף שאין לסמוך כל כך. וגם זה שלא נתקלקלו האוכלים מכפי שהיו ולא ניתוסף שום שבח בהו אין זה הנאה הנאסרת בשביל שמה שלא נתקלקלו היתה לו ההנאה דמתחלה בפרט שלא ברי שהיו מתקלקלין וזהו טעם גדול לע"ד.

[ב'] ובענין מה שבא"י שנושאים כפיים בכל יום לפעמים רוחצים בעצמן ולא ע"י הלוים שאינם באים לרחוץ ידי הכהנים אין לעשות כן דהא המחבר [או"ח] בסימן קכ"ח סעי' ו' נמי כתב שהלוי רוחץ את ידי הכהנים אף שהוא היה ספרדי שנהגו שנ"כ בכל יום ומ"מ היה הלוי רוחץ, אבל פשוט שהוא שלא כדין דכיון שבימות החול הוא טירחא שאין להם פנאי מקצרין מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מזוהר שהם דברי קבלה

הקילו לעצמם בימות החול עכ"פ בכל אופן הוא שלא כהראוי. והנני דודך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

**השמטה** שימוש בחשמל בשבת וחיוב הלוים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול ח' שבט תשל"ז

מע"כ ידידי ש"ב הרה"ג ר' יעקב אפרים הלוי לוואוויץ שליט"א.

[א'] ועתה בדבר שאלותיך בדבר השתמשות בחשמל בשבת איני רואה חלוק ממש בין השתמשות להאיר בנרות החשמל ובין המקרר, דאם איכא היתר מחמת שצריכים לעשות עבודת החשמל בשביל הבתי חולים לא היה בזה גם איסור דחלול השם, אבל לא מובן היתר זה דהא אפשר לעשות מכונה קטנה לכל בית חולים, וגם הא אפשר להשיג על יום השבת נכרים שיעשו כל העבודות במכונת החשמל הגדולה, וכיון שאינו בעניני הרפואה ועניני הצלה גופייהו, לא שייך זה להזריזות לעשות ע"י ישראל גדולים שלכן הרי אסור לעשות ע"י ישראל וליכא ההיתר כלל. ואם יש לחוש שהנכרים יקלקלו בכוונה יעמידו שומרים מישראל עלייהו. אבל מה שמשתמשין בהחשמל להמקרר הוא אולי מצד שהרבה פעמים מתקלקלים האוכלין ולכן כיון שכל האיסור ליהנות אף ממלאכת ישראל במזיד הוא רק מדרבנן הקילו בהפסד מרובה כזה לסמוך על ההיתר דבשביל בתי החולים אף שאין לסמוך כל כך. וגם זה שלא נתקלקלו האוכלים מכפי שהיו ולא ניתוסף שום שבח בהו אין זה הנאה הנאסרת בשביל שמה שלא נתקלקלו היתה לו ההנאה דמתחלה בפרט שלא ברי שהיו מתקלקלין וזהו טעם גדול לע"ד.

[ב'] ובענין מה שבא"י שנושאים כפיים בכל יום לפעמים רוחצים בעצמן ולא ע"י הלוים שאינם באים לרחוץ ידי הכהנים אין לעשות כן דהא המחבר [או"ח] בסימן קכ"ח סעי' ו' נמי כתב שהלוי רוחץ את ידי הכהנים אף שהוא היה ספרדי שנהגו שנ"כ בכל יום ומ"מ היה הלוי רוחץ, אבל פשוט שהוא שלא כדין דכיון שבימות החול הוא טירחא שאין להם פנאי מקצרין מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מזוהר שהם דברי קבלה הקילו לעצמם בימות החול עכ"פ בכל אופן הוא שלא כהראוי. והנני דודך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.

**השמטה** שימוש בחשמל בשבת וחיוב הלוים לרחוץ ידי הכהנים אף בחול ח' שבט תשל"ז

מע"כ ידידי ש"ב הרה"ג ר' יעקב אפרים הלוי לוואוויץ שליט"א.

[א'] ועתה בדבר שאלותיך בדבר השתמשות בחשמל בשבת איני רואה חלוק ממש בין השתמשות להאיר בנרות החשמל ובין המקרר, דאם איכא היתר מחמת שצריכים לעשות עבודת החשמל בשביל הבתי חולים לא היה בזה גם איסור דחלול השם, אבל לא מובן היתר זה דהא אפשר לעשות מכונה קטנה לכל בית חולים, וגם הא אפשר להשיג

על יום השבת נכרים שיעשו כל העבודות במכונת החשמל הגדולה, וכיון שאינו בעניני הרפואה ועניני הצלה גופייהו, לא שייך זה להזריזות לעשות ע"י ישראל גדולים שלכן הרי אסור לעשות ע"י ישראל וליכא ההיתר כלל. ואם יש לחוש שהנכרים יקלקלו בכוונה יעמידו שומרים מישראל עלייהו. אבל מה שמשתמשין בהחשמל להמקרר הוא אולי מצד שהרבה פעמים מתקלקלים האוכלין ולכן כיון שכל האיסור ליהנות אף ממלאכת ישראל במזיד הוא רק מדרבנן הקילו בהפסד מרובה כזה לסמוך על ההיתר דבשביל בתי החולים אף שאין לסמוך כל כך. וגם זה שלא נתקלקלו האוכלים מכפי שהיו ולא ניתוסף שום שבח בהו אין זה הנאה הנאסרת בשביל שמה שלא נתקלקלו היתה לו ההנאה דמתחלה בפרט שלא ברי שהיו מתקלקלין וזהו טעם גדול לע"ד.

[ב'] ובענין מה שבא"י שנושאים כפיים בכל יום לפעמים רוחצים בעצמן ולא ע"י הלוים שאינם באים לרחוץ ידי הכהנים אין לעשות כן דהא המחבר [או"ח] בסימן קכ"ח סעי' ו' נמי כתב שהלוי רוחץ את ידי הכהנים אף שהוא היה ספרדי שנהגו שנ"כ בכל יום ומ"מ היה הלוי רוחץ, אבל פשוט שהוא שלא כדין דכיון שבימות החול הוא טירחא שאין להם פנאי מקצרין מאחר שבהלכה ליכא מקום לזה אלא מזוהר שהם דברי קבלה הקילו לעצמם בימות החול עכ"פ בכל אופן הוא שלא כהראוי. והנני דודך אוהבך בלו"נ, משה פיינשטיין.