שו״ת · אחרונים · בנין שלמה

בנין שלמה חלק ב

רבי שלמה הכהן מווילנה

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

בנין שלמה חלק ב

רבי שלמה הכהן מווילנה

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

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/בנין-שלמה-חלק-ב/
הקובץ נוצר ב־19 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 5
סימן ב 6
סימן ג 8
סימן ד 10
סימן ה 11
סימן ו 14
סימן ז 18
סימן ח 22
סימן ט 22
סימן י 23
סימן יא 24
סימן יב 26
סימן יג 26
סימן יד 28
סימן טו 33
סימן טז 35
סימן יז 36
סימן יח 38
סימן כ 45
סימן כא 48
סימן כב 54
סימן כג 56
סימן כד 62
סימן כה 64
סימן כו 66
סימן כז 68
סימן כח 69
סימן כט 70
סימן ל 72
סימן לא 79
סימן לב 98

סימן לג 100
סימן לד 105

תקונים והוספות לספרי בנין שלמה

סימן א

מה שכתבתי בסי' א' (דם א' ע"א) בשם הגאון מו"ה רפאל מהאמבורג זצ"ל בספרו דעת קדושים דמשו"ה תקנו בנוסח ותערב לבקש שישוב סדר העבודה לירושלים ולא על עיקר העבודה דמשום דעיקר העבודה גם אנחנו יכולין לקיים דתפילה במקום קרבן עומד וכל העוסק בתורת חטאת כאלו הקריב חטאת. וכמו שאומר בתחילה ותערב לפניך עתירתנו כעולה וכקרבן אך חסר לנו סדר העבודה דסדר העבודה חטאת קודם לעולה אבל אנחנו מקדימים העולות להחטאת משום דאמירת החטאת שלנו אינו מכפר כפרה גמורה ע"ש. הנה באמת דבר זה לא מצאתי בס' דעת קדושים רק דכן שמעתי בע"פ מפי הרב הגאון הצדיק מו"ה זלמן זאב זצ"ל שהיה מ"מ ומ"ץ דפ"ק ווילנא שאמר כן בשם הגאון הנ"ל וגם שמעתי ממנו שהגיד כן בדרשותיו שדרש בבהכ"נ הגדולה דפ"ק. וכמדומה לי שראיתי נדפס באיזה ספר בשם הגאון מוהר"פ הנ"ל. אבל קשה לי על פירושו ז"ל דא"כ למה אין אומרים זה גם במוסף של ר"ח דשם נמי איכא שעיר חטאת. ועוד דכ' בשו"ת מוהר"מ לובלין זצ"ל סימן ל' דהמנהג הוא דאם אין כהנים בבהכ"נ אין אומרים ותערב. והובא במג"א בסימן קכ"ד ס"ק ע"ד ולפי דעת הגאון הנ"ל מאי שייך זה לברכת כהנים. ולכן לולא דבריו ז"ל היה נ"ל לומר דבאמת על עיקר הקרבן והעבודה כבר הוזכר בתפלה מקודם והביאנו לציון עירך ברנה וכו' ושם נעשה לפניך את קרבנות חובותינו תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם. וזה אנו אומרים באמת גם בשבת ור"ח וכן ברצה אנו אומרים בכל יום והשב את העבודה לדביר ביתך. אך כבר מבואר בתמיד בפ"ז מ"ב דתיכף אחר התמיד היו הכהנים נושאין את כפיהם וזה היה ג"כ שייך לעבודה דעם ב"כ נגמר העבודה וכדכתיב וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם וירד מעשות החטאת והעולה וכדאיתא במגילה י"ח ע"א). וביום שיש בו קרבן מוסף היה נ"כ גם במוספין וכדתנן (בתענית כ"ו ע"א). וידוע דנ"כ במקדש היה משונה בכמה דברים מנ"כ דגבולין דשם היו אומרים בשם המפורש וגם היו נושאין את ידיהם על ראשיהם והיו אומרים ברכה אחת ולכן לאחר שאנו מזכירין פסוקי קרבן מוסף וגם הכהנים נושאין את כפיהם דוגמת העבודה שהיה במקדש אך דחסר לנו סדר העבודה דשם היה הנ"כ תיכף אחר העבודה ואנו נ"כ אחר ברכת הודאה וגם הנ"כ דגבולין אינו ממש כמו נ"כ דמקדש. ולכן אנו מבקשים דהשב שכינתך לציון עירך וסדר העבודה לירושלים. והיינו דיהיו העבודה על הסדר דהכהנים ישאו את כפיהם תיכף אחר העבודה. אבל בשבת ור"ח שאין נ"כ כלל וכן ביו"ט כשאין

כהנים בבהכ"נ דהעבודה ג"כ אינו בשלימות דנ"כ הוא גמר העבודה ולכן אין אומרים ותערב כלל כנ"ל:

סימן ב

נידון מה שכתבתי בסימן ד' (דף י' ע"ב) דמשו"ה הקדים הרמב"ם ז"ל במנין המצות אשר לפני ספר הי"ד לתפילין של ראש קודם תפילין של יד משום דמפרש דרישא דקרא דוקשרתם לאות קאי על תפילין של ראש והא דמסיים על ידיך הוא לגלות דבזמן שהוא כבר על ידיך אז יניח תפילין של ראש וכן אמר משה רבינו לשמואל הנביא כמו דאיתא בסדר הדורות ובס' שלשלת הקבלה בשם ספר סיפורי מעשיות וגם מצות קשירה אינו אלא בשל ראש והיינו דצריך לעשות כעין דלית ברצועות של ראש והוא הלמ"מ וע"ז רמזה לנו התורה וקשרתם לאות דקשירה אינה אלא בשל ראש דנקרא אות אבל קשר של יו"ד שאנו עושין ברצועה של יד אינו הלמ"מ ורק חכמים תקנוהו כדי להשלים שם של שדי. ולכן בפ' בא דכתיב שם (שמות י"ג ט') והיה לך לאות על ידך ולזכרון בין עיניך (שם י"ג ט"ז) והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך דהתם ע"כ דקאי על תפילין של יד דהא כתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות והיינו בשל יד לכן לא כתיב שם וקשרתם לאות רק והיה לאות משום דתפילין של יד לא בעינן קשר מה"ת וב' פסוקים אלו אינו מדבר הכתוב רק מענין הנחת תפילין ובהנחה צריך להניח של יד תחילה והדר של ראש ולכן כתיב בתחילה והיה לך לאות על ידך והדר ולזכרון בין עיניך כסדר הנחתם ומשו"ה לא הוזכר בכתובים אלו קשירה לא בשל יד ולא בשל ראש משום דהכתוב מדבר בכאן במצות הנחת תפילין בכל יום ובעת הנחה ליכא קשירה כלל בשניהם ורק בשל יד צריך להדק הקשר על היד ובלשון חז"ל נקרא ההידוק קשירה וכדאיתא (במנחות דף ל"ה ע"ב) תפילין מאימתי מברך עליהן משעת הנחה עד שעת קשירה והיינו ההידוק כמו שפירש ר"ת שם וכן הרמב"ם ז"ל במנין המצות שמנה לפני ההלכה כתב בלשונו להיות תפילין על הראש לקשרם על היד עכ"ל ופשוט דבתפילין של ראש דא"צ הידוק כלל כתב בלשון להיות אבל בשל יד דצריך הידוק כתב ולקשרם על היד וקרי להידוק קשירה וכמו שנקרא בלשון חז"ל אבל בתורה לא נקרא ההידוק קשירה ולכן כתיב בשניהם והיה. וכל זה בשני כתובים אלו דבפ' בא אבל בפ' שמע והיה אם שמוע דלגופיה לאשמעינן דגם פרשת שמע ופרשת אם שמוע צריך לכתוב בתפילין הוי סגי דיכתוב כאן כמו התם והיה לאות על ידכה ולטוטפות בין עיניך ומדכתיב וקשרתם ש"מ דאתי לדרשה ומדקשרתם לדרשה כולהו נמי לדרשה דהך וקשרתם לאות בא לאשמעינן דתפילין של ראש צריכין

קשירה והיינו לעשות צורת דלית ברצועות ומשו"ה הקדים הכתוב כאן של ראש משום דלא מיירי כאן בהנחה רק בקשירה והלכך הקדים של ראש משום דקדושתו יתירה דיש בו ד' פרשיות וגם דיש בו רובו של שם ש':

ועוד י"ל דכיון דעל פי הקבלה צריך להקדים כתיבת הפרשיות של ראש קודם תפילין של יד וכמו דכתבו המקובלים בשם כתבי האר"י ז"ל וא"כ אפשר דגם לעשות הבית והקשירה צריך להקדים השל ראש קודם לשל יד וזהו דכתיב וקשרתם לאות דבתחילה צריך להקדים הקשירה בשל ראש ואח"כ צריך לעשות תפילין של יד. והדר כתיב על ידיך להורות דאימתי צריך להניח בזמן שהוא על ידיך דכל זמן שבין עיניך יהיו שתים ומה דמסיים והיו לטוטפות בין עיניך אתי לג"ש ללמוד מקרא דלא תשימו קרחה בין עיניכם למת דמה התם בגובה שבראש מקום שעושה קרחה ה"נ מצות הנחת תפילין של ראש הוא בגובה שבראש ובזה יובן הטיב מאי דשני רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל הלשון במנין המצות אשר לפני ספר הי"ד לבין מנין המצות אשר לפני ההלכה דלפני ההלכה כתב להיות תפילין על הראש ולקשור תפילין על היד ובמנין המצות אשר לפני הי"ד כתב בשניהם לקשור והיינו משום דבמנין המצות אשר לפני ההלכה ר"ל למנות מצוות הנחת תפילין שמחוייב כל אדם להניח בכל יום ובעת ההנחה ליכא שום קשירה בשל ראש דאף הידוק אינו צריך ולכן כתב להיות תפילין על הראש אבל בשל יד דבעי הידוק כתב לקשור דבלשון חז"ל נקרא ההידוק קשירה. אבל במנין המצות אשר לפני הי"ד כוונתו שם לכלול כל מצות עשיית התפילין דהא באמת עשיית התפילין ג"כ מכלל המצוה דהא צריך כתיבה ועשייה לשמה ולדעת הירושלמי (כברכות פ' הרואה) צריך לברך לעשות תפילין וגם בש"ס דילן (במנחות דמ"ב ע"ב) הא ס"ד דש"ס לומר כן דכיון דפסולה בא"י בישראל צריך לברך רק דלמסקנא ס"ל להש"ס דכל דעשייתה אינו גמר מצוותה א"צ לברך וגבי תפילין לא נגמר המצוה רק בעת הנחה והילכך אינו מברך רק בשעת הנחה אבל וודאי דגם העשייה והכתיבה מכלל המצוה ובפרט לפי מש"כ בשם השלשלת הקבלה והסדר הדורות דמשה רבינו אמר דקרא דקשרתם לאות קאי על הקשירה של הדלי"ת שצריך לעשות בשל ראש וא"כ נזכר גם העשייה בתורה ולפיכך כתב שם דמ"ע לקשור בשל ראש ומ"ע לקשור בשל יד דבשניהם צריך קשירה בשעת עשיה ורק דבשל ראש הקשירה היא מה"ת והוא הל"מ אבל הקשירה של יד הוא מדרבנן וכמו שאמר משה רבינו דחכמים תקנו כן כדי להשלים שם של שדי אבל מ"מ שניהה צריכין קשירה ולפיכך כתב בשניהם לקשור:

ומיהו בספר המצות עצמו שלו במ"ע י"ב וי"ג כתב בשניהם להניח והיינו משום דשם אין רצונו רק למנות עיקר המצוה אבל לא הענפים והלכך לא קחשיב רק ההנחה דהיא עיקר המצוה אבל ההידוק של יד בשעת ההנחה וכן הקשירה בשל ראש ובשל יד בעת העשייה אינן מעיקר המצוה ועפ"ז יתיישב לנו שינוי הלשון מה דשני הרמב"ם לכתוב בכל אלו ג' המקומות כל אחד בלשון אחר:

סימן ג

בדיני נשיאות כפים סי' י' וד' י"ג ע"א) מש"כ שם בשם מר אחי הגאון ז"ל טעם דלמה אומרים הכהנים קודם נשיאת כפים יה"ר מלפניך שתהא הברכה הזאת וכו' ברכה שלמה. צריך להוסיף דבגמ' ורי"ף בפ"ד דמגילה וכן בראש"ש ליתא להנך ב' תיבות ברכה שלמה ואכן כן נמצא ברמב"ם בפ"א מה' תפלה:

ולענין מה שתקנו חז"ל לומר אחר ב"כ רבש"ע עשינו מה שגזרת עלינו. ולכאורה תמוה דמאי שייך לשון גזירה בכאן והו"ל לומר עשינו מה שנצטווינו או דעשינו כמו שצווית עלינו. ושמעתי בזה דבר נחמד ממר אבא הרב המופלג בתו"י המנוח מו"ה ישראל משה הכהן זלה"ה שאמר ליישב ע"פ דברי התרגום אונקלוס בפ' חוקת דעל קרא דזאת חוקת התורה תרגם דא גזירת אורייתא אלמא דעל דבר שהוא חוק בלא טעם נקרא בלשון תרגום גזירה [ונראה דלכן בלשון גמרא והפוסקים מצינו ע"פ הרוב בלשון דהוא גזירת הכתוב והיינו משום דהדבר דלא מצאו למצוה טעם וסברא קראו אותו בשם גזה"כ כלומר דהוא מילתא בלא טעמא ואינו אלא חוק]. ועפ"ז עולה שפיר מה שתקנו לומר לשון גזירה משום דענין המ"ע דב"כ הוא ג"כ חוק וגזירה בלא טעם דהנשיא וחכם וגדול הדור וצדיק וחסיד שבישראל יהיה נזקק לברכת הכהן ואף שיהיה הכהן ע"ה ובור אך דלא ימצאו בו אחד מהפסולין דמעכב לנשיאת כפים ושפיר קראו אותו בשם גזירה [ומיהו ע"פ דרך הסוד יש טעם לזה משום דהכהנים הם מסטרא דחסד ולכן צריך שילך ההשפעה והשגחה נסיות ע"י הכהנים שהם ממידת החסד. ונראה שזהו שהם מסיימים השקיפה ממעון קדשך וגו' והיינו משום דבכל מקום השקפה לרעה ובכאן הוא לטובה משום דצדיקים יכולין להפך מידות רגזנות למידת הרחמים וכדאיתא (בסוכה ד' י"ד ע"ב) וכן הכהנים בברכתן מהפכין זעמו של הקב"ה לרחמים וכדאיתא בירושלמי דסוטה פ"ט כתיב ולפני זעמו מי יעמוד מי מבטל רב כהנא אמר ברכת כהנים מבטלת. והיינו משום דהם ממידת החסד והלכך אומרים השקיפה וגו' וברך את עמך את ישראל וגו' ואת האדמה אשר נתתה לנו. ונראה דאתיא כמ"ד (בחולין דף מ"ח ע"א) דישראל מתברכין

בתחילה ע"י הכהנים ואח"כ על ידי הקב"ה בעצמו וע"ז תסובב הרבש"ע שאומרים הכהנים דעשינו מה שגזרת עלינו דהיינו דמה שצוויתנו דהברכה של ישראל תהיה על ידינו זה עשינו ואף דאינו אלא חוק וגזירה ולא מצד השכל ואעפ"כ כבר עשינו ואמנם אף אתה תקיים מה שכתבת בתורה ואני אברכם ולכן וברך את עמך ישראל וכו']:

וכשהציע מר אבא פירושו הנ"ל לפני הגאון האמיתי מהרי"ח לנדא זצ"ל שהיה ראב"ד בפ"ק ווילנא השיב לו דדבריו הן הן דברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפט"ו מה' תפילה הלכה ו' וז"ל כהן שלא היה לו דבר מכל אלו הדברים המונעין נשיאת כפים אע"פ שאינו חכם ואינו מדקדק במצות או שהיו הבריות מרננין אחריו או שלא היו משאו ומתנו בצדק ה"ז נושא כפיו ואין מונעין אותו וכו'. ואל תתמה ותאמר ומה מועיל ברכת הדיוט זה שאין קיבול הברכה תלוי בכהנים אלא בהקב"ה שנאמר ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם הכהנים עושין מצותן שנצטוו בה והקב"ה ברחמיו מברך את ישראל כחפצו עכ"ל הרמב"ם ז"ל שם:

וכתב הכ"מ שם דבריו נובעים מהירושלמי דגיטין פ"ה ועפ"ז עולה שפיר על נכון דברי מר אבא ז"ל ודפח"ח:

ולענין מש"כ בשו"ע בסימן קכ"ח בסעיף מ"ד דכהן פנוי לא ישא כפיו משום דאינו שרוי בשמחה והוא מ"ד המרדכי ובשבלי הלקט בשם רבינו יצחק בר' יהודה והקשה הגר"א ז"ל בביאוריו מקטן שהוא נושא את כפיו ואף דקטן בוודאי אינו נשוי דהא לא תקנו נישואין לקטן וכן הב"י וד"מ העירו מזה. והנה הגם שבלא"ה לא קשיא מקטן דלא שייך אינו בשמחה רק בגדול שראוי לו לישא אשה ועדיין לא נשא אבל בקטן לא שייך זה אכן עוד י"ל דר"י בר"י הנ"ל ס"ל כדעת הר"י ברזילי דקטן שהשיאו אביו חל הקידושין מה"ת משום דזכין לו שלא בפניו וא"כ י"ל בפשיטות דמיירי מתני' בקטן שהוא נשוי אשה והיינו שהשיא לו אביו. ועוד י"ל דמיירי בקטן הסמוך לפרקו דאז מותר לישא ואדרבה מצוה וכדאי' (בסנהדרין ע"ו) דהמשיא סמוך לפרקן עליו אמר הכתוב אז תקרא וה' יענה ע"ש. ובזה נתיישב עוד במה שהקשה האבודרהם והובא בב"י ביו"ד בסי' ס"ד על מה שתקנו חז"ל לומר בברית מילה כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט ולכאורה הו"ל להקדים מעשים טובים לחופה דהא חופה אינו אלא מבן י"ח ומעשים טובים מתחיל משנת י"ג ואכן לפי' הנ"ל ניחא דמצוה באמת להשיאן קודם שנת הי"ג וכל זה ברור:

שוב מצאתי בעז"ה בשו"ת בשמים ראש בסי' ש' ובסי' שפ"ב שהביא דין זה דכהן פנוי לא ישא כפיו בשם הר"י ב"ר ברזילי ז"ל וכתב גם כן הטעם משום דאינו שרוי בשמחה וע"ש מה שכתב עליו הרא"ש בזה] ועפ"ז יתכן יותר תירוצי הנ"ל די"ל דר"י בר ברזילי

ז"ל אזיל לשיטתו בזה דס"ל דמשכחת לה נישואין בקטן עי' אבי' ושפיר משכחת לה לדידיה קטן שהוא נשוי ולק"מ מהמשנה הנ"ל:

סימן ד

לעניין מה דנסתפקתי שם בהלכות נט"י סי' י"א ודף ט"ו ע"א) באוכל דבר שצריך עליו לברך ברכה מעין שלש או בורא נפשות אי חייב במים אחרונים והבאתי שם מד' רבינו יונה דכל שאוכל דבר שהוא מזוהם צריך נט"י ואף בדבר שא"צ ברהמ"ז הנה שוב ראיתי דרשב"א בתו"ה הארוך בבית ששי סוף שער הראשון ובדפי הספר דפוס ברלין הוא בדף קנ"ח) שהקשה ג"כ קושית התוס' והרא"ש דכאן אמרו דמים אחרונים חובה משום סכנה ובברכות אמרו משום קדושה ותי' וז"ל וי"ל דההיא בשאכל דבר מזוהם ובמי שנוטל כוס של ברכה לברך אבל שאר המסובין אין חייבין ליטול אלא משום סכנה עכ"ל ומשמע בהדיא מלשונו ז"ל דתרתי בעי אם אכל דבר שהוא מזוהם ולמברך בהמ"ז וא"כ שמעינן מיניה דבדבר שאינו צריך כוס של ברכה א"צ ליטול משום קדושה אפי' באכל דבר שהוא מזוהם. ובריש השער במשמרת הבית הביא ראיה לזה מהא דקי"ל דאם הביאו לו פירות בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה דטעונים ברכה לפניהם ולא הוזכר כלל דצריך מים אחרונים משום קדושה ואף שהידים מזוהמות וע"כ מצות נטילת מים ראשונים ואחרונים אינו אלא מצוה בעלמא. ויש לנו לומר דמצוה זו לא הוטלה אלא על המברך לחוד בין בברכה ראשונה דהיינו ברכת הלחם בין בברכה אחרונה דהיינו בהמ"ז עכ"ל. ולפי זה גם מה שתמהתי שם שם בספרי על ד' הרשב"א בתו"ה שם בדין מים ראשונים דמשום קדושה אינו אלא למברך ברכת המוציא ועמדתי שם א"כ כשאוכל פירות נמי יהיה צריך נט"י כשמברך בעצמו ובאמת שכבר תמה עליו הרא"ה בבד"ה שם בזה ואכן הרשב"א בעצמו במשמרת הבית יישב הקושיא הנ"ל דלא הטילו חכמים נטילה רק כשמברך להוציא לאחרים ולפי דבריו שם אם מברך לאחרים כגון שחבירו בור וצריך להוציאו בברכה צריך נטילה גם כשמברך לפירות משום קדושה וכן יהי' צריך מים אחרונים אם אכל דבר מזוהם וצריך להוציא לאחרים בברכה אחרונה. ובהיותי בזה ראיתי להשאילתות דרב אחאי גאון ז"ל בפ' מצורע שאילתא צ' שכ' וז"ל שאילתא דאילו מאן דבעי למיכלא לחמא צריך למימשא ידא ברישא והדר ניטל ואף על גב דאכל חולין דתנן נוטלין לידים לחולין וכו' מנ"ל דכתיב כל אשר יגע בו הזב וגו' ותניא א"ר אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לנט"י לחולין מה"ת עכ"ל. הנה השמיט רבינו הטעם דמשום קדושה דאיתא בברכות וגם הטעם דסרך תרומה ולא נקט אלא דרשה דר"א בן

ערך בלבד ונהי דהא דלא הביא הטעם דקדושה י"ל דס"ל כדעת התוס' והרשב"א הנ"ל שהבאתי בספרי דמשום קדושה לא שייך אלא במברך בלבד אכתי הו"ל להביא הטעם דסרך תרומה וכבר העיר בזה הגאון מהרי"ב ז"ל בשאילת שלום שם ומש"כ כבוד הגאון אב"ד דוואלאזין נ"י דס"ל לרבינו דעיקר טעמא משום קדושה ונקיות ולא משום סרך תרומה דבחו"ל או בזמה"ז לא שייך סרך תרומה קשה לי על דבריו דא"כ היכי אמרינן בגמ' הך טעמא דהא פשוט דדין נט"י לחולין הוא נוהג בכל מקום ואף בחו"ל דאינו נוהג שם תרומה וע"כ דלא חלקו חכמים בדבר בין א"י לחו"ל וגם מש"כ דרבינו סובר הטעם משום קדושה ונקיות קשה דא"כ הו"ל להזכיר הדרשה דוהתקדישתם והייתם קדושים והדבר צ"ע]. ונ"ל דעיקר כוונת רבינו בעל השאילתות ז"ל להביא ראיה דבעי נטילה במים דווקא דמצד הטעם דקדושה או מפני סרך תרומה היה מקום לומר דסגי בכל מידי דמנקי ולכן הביא מהך קרא דר"א בן ערך דשם מפורש דבעי נטילה במים דווקא. ועוד דמשם עדיפא ליה להביא דהוא סמך מפורש מה"ת דבעי נט"י במים אבל מקרא דוהתקדישתם לא ידענו קדושה במאי ואפשר דמה שהצריכו נט"י לתרומה בסתם ידים ג"כ סמכו אקרא דר"א בן ערך]. ולפי זה יוצא לנו דגם דעת הגאון רבינו בעל השאילתות ז"ל כדעת הראב"ד ז"ל שהבאתי בספרי בסי' י"ב שאין נטילת מים ראשונים אלא במים לבד וכתבתי שם דכ"ה דעת הרא"ש והרא"ה וכ"נ ג"כ דעת הרי"ף והרמב"ם ז"ל ע"ש ולפי דברינו יש לשיטה זו גאון קדמון דמסייע לדבריהם ז"ל והוא ניהו רבינו בעל השאלתות זצ"ל:

סימן ה

ולענין מה שכתבתי בספרי בסימן י"ג (דף י"ז ע"א) להביא ראיה דהא דספק דרבנן לקולא וכן ס"ס בדאורייתא גם לכתחילה מותר ודלא כדעת המזרחי ז"ל בביאורו על הסמ"ג] מהש"ס דברכות (ד' כ"ה ע"א). הנה כעת ראיתי דאדרבה יש להביא ראיה גדולה לדעת המזרחי ז"ל מהא דאמרינן בביצה ד' ג' ע"ב) דאפילו ביצה שהיא ספק אם נולדה ביו"ט וספק נולדה בחול ואף שאינה אלא ספק דרבנן מ"מ אסורה ואינה בטילה אפילו באלף משום דהוי דשלי"מ וכל דבר שיל"מ אפילו בדרבנן לא בטל ע"ש וכן נפסק להלכה בשו"ע יו"ד בסי' ק"י סעיף ח' דדשיל"מ אפילו בס"ס בדאורייתא או חד ספיקא דרבנן אסורה ואפילו נתערבה באלף כולן אסורות וע"ש בש"ך. וע"כ דהטעם דכיון שיכול לאכול למחר בהיתר גמור אין אנו מתירין אותו לאכול היום ולסמוך על הספק הרי בהדיא דכל ס"ס בדאורייתא. וחד ספיקא בדרבנן לכתחלה אסור דכיון דיכול

לעשות בהיתרא ושפיר כתב המזרחי דמשום הכי טומטום אינו מוציא את מינו ואף דהוי ס"ס מ"מ כיון שיכול לשמוע מאיש גמור לא סמכינן על ס"ס. ולפי זה נ"ל אפי' אם כבר שמע התקיעות מטומטום מ"מ אם יכול לחזור ולשמוע מוודאי איש מחוייב לחזור ולשמוע ומדברי המזרחי שם משמע להדיא דאם כבר שמע מהטומטום יצא בדיעבד רק דלכתחילה אינו יוצא. ואכן לענ"ד נראה כמש"כ דכיון דיכול לשמוע מאיש גמור לא מקרי דיעבד. ומיהו אם ליכא אש שיודע לתקוע רק הטומטום בלבד פשוט דמחוייב לשמוע מהטומטום כין דליכא אחר אין לך דיעבד גדול מזה ושפיר יוצא בתקיעת הטומטום. הלכך בוודאי מחוייב לשמוע ממנו וזה פשוט. ומה שהקשתי בספרי מהא דספק מי רגלים מותרין יש לדחות דמיירי דאם נצריך אותו לילך ולהתפלל במקום אחר בתוך כך יעבור זמן ק"ש ותפילה והלכך הוי כדיעבד

ואמנם אי קשיא לי הא קשיא לי מהא דאמר רב יהודה אמר שמואל ובברכות ד' כ' ע"א) דספק קרא ק"ש וספק לא קרא אינו חוזר וקורא ומשום דק"ש דרבנן. ואמאי כיון דבידו לחזור ולקרות היכי סמכינן על הספק לכתחילה ואולי יש לתרץ ע"פ מש"כ הצל"ח שם להקשות בלא"ה דלמה פטור לחזור ולקרות דהא היה לו חזקת חיוב מתחלה קודם שנולד הספק אצלו והוי כאיסור דרבנן שיש לו חזקת איסור דלא אמרינן דספיקא לקולא ותי' ע"פ שהעלה בנו"ב שלו מהד"ק חיו"ד בסי' ע"ה לחלק באיסורי דרבנן דבאיסור דרבנן שיש לו עיקר מה"ת שם אמרינן דביש לו חזקת איסור ספיקא לחומרא אבל אם אין לו עיקר מה"ת לא איכפת לן אם יש לו חזקת איסור ולכן בק"ש למאן דס"ל דהוא דרבנן ספיקו לקולא ואף שיש לו חזקת חיוב כתב הצל"ח שם. וא"כ י"ל דגם לענין שכתבנו דבספק דרבנן מ"מ לכתחילה אסור ג"כ לא מחמרינן לכתחילה רק באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה וא"ש הש"ס דברכות הנ"ל אבל בביצה ספק נולדה ביו"ט ספק בחול שפיר מקרי יש לו עיקר מן התורה דהא קי"ל כרבה דהכנה דאורייתא וביצה שנולדה ביו"ט שחל להיות אחר השבת היא אסורה מה"ת והלכך גם בנולדה ביו"ט שחל בחול ג"כ אסור בספיקא לכתחילה וזה ברור. ונראה אף הר"ן ז"ל (בנדרים דף נ"ב ע"א) דהוצרך לומר טעמא אחרינא בהא דדבר שיל"מ לא בטיל משום דהוי היתר בהיתר ודמי למין במינו לר' יהודה מ"מ ע"כ ס"ל גם טעם הנ"ל דעד דתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר דהא לענין ספק דרבנן בדבר שיל"מ לא בטל לא שייך כלל טעמא של הר"ן וע"כ אנו צריכין לטעם הב'. והא דהוצרך הר"ן כלל לטעמא דהיתר בהיתר נ"ל דסבירא ליה דסברא דעד דתאכלנו באיסור וכו' לא שייך רק בתערובות יבש ביבש שהאיסור עומד בפני עצמו רק שלא ניכר אבל בתערובות לח בלח שהאיסור נתערב עם ההיתר לא שייך לומר דעד

דתאכלנו באיסור וכו' דכיון שנתערב בהיתר נעשה הכל היתר והאיסור כמאן דליתא דמי וכן כתב כסברא זו הכ"מ פ"א מה' אבות הטומאות בשם מהר"י קורקוס ז"ל והבאתיו בחבורי לעיל בסימן כ"ג ע"ש [ונראה דזהו טעמו של הרמ"א ז"ל בהג"ה בסימן ק"ב סעיף ג' שדעתו שם דלא אמרינן דשיל"מ לא בטיל רק אם האיסור הוא בעין או שיש עדיין ממשות האיסור בתערובות אבל טעמו בטיל ומבואר בת"ח כלל מ' דאפילו אם נתערב גוף הדבר אך שנימוח וליכא ממשות האיסור בטל והיינו דס"ל לעיקר כטעם דעד דתאכלנו באיסור וכו' וס"ל בפשיטות כמ"ש לעיל בשם הכ"מ בתערובות לח בלח הוי האיסור כמאן דליתא וק"ל] והלכך הוצרך הר"ן לומר דמ"מ לא בטל מטעם היתר בהיתר ולהיפך ביבש דלא שייך טעמא של הר"ן ז"ל דהא יבש ביבש גם ר"י מודה דמין במינו בטל חד בתרי מ"מ דבר שיל"מ לא בטיל מטעם דעד דתאכלנו באיסור וכו' ושני הטעמים צריכין להדדי [ולפ"ז נדחה מה שרצה לחדש הגאון בעל מקור מים חיים על היו"ד דביבש ביבש לדעת הר"ן ז"ל אינו נוהג דשיל"מ ע"ש. ולפי מש"כ הא ליתא דע"כ דגם הר"ן ס"ל לטעם השני] ולפי זה יוצא לנו דין חדש דדבר דהוי ספיקא דרבנן בדבר שיל"מ בתערובות לח בלח כגון חלב שספק אם נחלבו ביו"ט או בחול שנתערב בחלב שנחלב בעיו"ט שפיר בטל בס' כשאר אסורים דהא הכא ליכא לב' הטעמים דמצד שהוא ספק איסור דרבנן לא שייך טעמא של הר"ן ז"ל. ומצד שהוא תערובות לח בלח לא שייך טעם הב' ודו"ק ובפרט דגם בביצה של ספק יום טוב ספק חול שנתערבה איכא ב' דעות בתוס' פרק קמא דביצה (דף ג' ע"ב) דרבינו תם מתיר באמת התערובות דסיפא דתניא דנתערבה. באלף כולן אסורות לא קאי אספיקא רק אוודאי והב"ח בסי' ק"ב פסק כוותי' אך הש"ך שם בס"ק ב' הסכים לדעת האוסרים גם בתערובות ע"ש. אבל כל זה בתערובות בצים דהוא תערובות יבש ביבש אבל בחלב דהוא לח בלח ולדעת הרמ"א ז"ל גם בוודאי נחלב ביו"ט ג"כ בטיל והלכך אף דהש"ך חולק עליו בזה מ"מ בספק ובתערובות י"ל דגם הש"ך מודה ובאמת שיש להסתפק דאפילו בלא תערובות רק בחלב גרידא שספק אם נחלב ביו"ט או לא ג"כ היה מקום להתיר לפי מש"כ לעיל דלא אמרינן דספק דרבנן לכתחילה אסור רק אם יש לו עיקר מה"ת והרי חלב שנחלב ביו"ט אין לו עיקר מה"ת דהא מוקצה ונולד אין לו עיקר מה"ת וצ"ע בזה ואיידי דאירי בזה ראיתי לכתוב בכאן מה שאני עומד בתימה על הרא"ש בתשובה בכלל ב' סימן א'. והובא בקצור בב"י ביו"ד סימן ק"ב ובש"ך בסי' ק"י ס"ק נ"ו שדחה שם מה שמצא כתוב בשם רבו מהר"מ ז"ל דשכר שעשוי משעורים ואף דהוי ס"ס דשמא נעשו מן הישן ואת"ל חדש שמא השריש קודם לעומר מ"מ אסור משום דבדבר שיל"מ לא מהני ס"ס ודחה הרא"ש שם זה דהא דאמרינן בריש ביצה דלא

מהני ס"ס בדבר שיל"מ דווקא בספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת כמו בביצה דספק נולדה ביו"ט וספק בחול שנתערבה באלף אבל כאן גבי שכר דהוי ס"ס בגוף האיסור אם הוא חדש או לא אינו ראיה דלא בטיל ע"ש. ואני שמעתי ולא אבין דברי רבינו הרא"ש ז"ל בזה דהא הראיה מביצה הוא ראיה מוכרחת לדברי הר"מ ז"ל דהא ידוע דספק אחד בדרבנן הוי כס"ס בדאורייתא ואזלינן לקולא ובהדיא מקשה הגמ' שם אלא אי אמרי' ספק יו"ט ספק חול אמאי ספיקא אסורה ואעפ"כ מתרצינן דכיון דהוי דשיל"מ אזלינן לחומרא א"כ ממילא שמעינן דה"ה ס"ס בדאורייתא ודברי רבינו הרא"ש תמוהין בזה וד' יאיר עיני להבין דברי רבינו הרא"ש ז"ל בזה. וגם בד' הש"ך בס' הארוך שלו בסי' ק"ב ובדברי הב"ח שם הרבה יש לתמוה ולפלפל בדבריהם אך אכ"מ ואי"ה כשיזכני ה' להדפיס ספרי בנין שלמה על יו"ד אעבור פרשתא דא ואתניה ואבאר באריכות אי"ה עוד ראיתי לכתוב בכאן כי מה שכתבתי בפשיטות בספרי בסימן הנ"ל דאם לא אכל אלא כזית וספק אם בירך או לא אינו חוזר ומברך בספק אין זה דבר ברור להלכה כי לדעת הצל"ח באמת צריך לברך מספק משום שיש לו עיקר מה"ת דהא בכביצה חייב לברך מה"ת וגם יש לו חזקת חיוב וכל שיש לו חזקת חיוב בדבר שיש לו עיקר מה"ת אזלינן לחומרא אפילו בספק דרבנן ע"ש:

סימן ו

ולענין מה שכתבתי בסי' י"ד (דף י"ז ע"ב) לתמוה על המג"א בסי' ש"א ס"ק ע"א דגם בכרמלית אסור לגרור קטן וכ"ש לנושאו אפילו בקטן שנוטל אחת ומניח אחת דמנ"ל הא דהא ברה"ר גופא אינו אלא איסור דרבנן והוי כגזירה לגזירה. וכעת ראיתי דאפשר דזהו שרמז לעיין בס"ס שמ"ח דשם הביא מכמה מקומות בש"ס דגזרינן גזירה לגזירה ואמרינן דכולה חדא גזירה הוא וכתב על דברי השו"ע שכ' שם בפשיטות דאם הוציאה לכרמלית בכל גוונא מותר להחזירה דדין זה צ"ע דמד' התוס' לא משמע כן ע"ש. ואכן באמת עדיין ד' המג"א תמוה דמ"מ היאך כתב כן בפשיטות דהא אדרבה שם פסק השו"ע להדיא להיפך וגם הוא ז"ל לא דחה דברי השו"ע שם רק דעמד בצ"ע ובאמת שראיית המג"א שם אינו השגה לדברי השו"ע דאף דמצינו בכמה פעמים דגזרינן גזירה לגזירה מ"מ גבי כרמלית אדרבה מצינו דלא גזור באיסור דרבנן משום דהוי גזירה לגזירה וכמו שהבאתי שם בספרי מכמה מקומות ואנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים ויותר נ"ל לומר דמה שרמז לעיין בס"ס שמ"ח אין כוונתו להביא ראיה לדין כרמלית רק דרוצה להביא ראיה לדברי רש"י והר"ן דגרירה הוי כנושא דכן כתב שם בס"ס שמ"ח דאם משך החפץ

וגררו על הארץ מתחילת ד' לסוף ד' חייב שהמגלגל עוקר הוא והוא מהש"ס (דפסחים דף פ"ה ע"ב) אלמא דגורר הוי כנושא וזהו שכ' עי' ס"ס שמ"ח. דאם כוון להביא ראיה לענין כרמלית אינו בסוף הסימן [ובאמת שיותר הו"ל להביא ראיה דגורר הוי כנושא מהברייתא דהגונב כיס בשבת דאם היה מגרר ויוצא פטור אלמא דגורר הוי כנושא וצ"ע] ושוב ראיתי להמחצית השקל שביאר כוונת המג"א כמש"כ בתחילה שמביא ראיה לדין כרמלית וכתב לחלק בין היכא דהגזירה הוא מצד דבר אחר כגון גבי לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר דהגזירה הוא שמא ימשך הכלי אצלו שם לא גזרו בכרמלית אבל בנידון הוצאת קטן דגרירה ונושא אסור מדרבנן לא מצד גזירת דבר אחר בזה גזרו גם בכרמלית וכן הך דס"ס שמ"ח נמי דכוותיה. ושוב ראיתי גם להגאון מוהרע"א ז"ל בתשובותיו בסי' כ"ח דפי' ג"כ דברי המג"א כמו שפירש המחצית השקל [ויש שם ט"ס בד' הגרע"א ז"ל בריש דבריו במש"כ שם וא"כ בכרמלית שרי לדדות וזה תמוה דלדדות גם ברה"ר שרי דהא בהדיא שנינו דהאשה מדדה את בנה ופשוט דצ"ל ושרי לגוררו] וע"פ דבריהם ז"ל היה נ"ל לומר דט"ס הוא במש"ש עס"ס שמ"ח וצ"ל שמ"ט דשם הוא מפורש בשו"ע גופא בסוף הסימן דאסרינן גם בכרמלית להוליך פחות פחות מד"א. וראי' לדברי דכ' המג"א עי' בס"ס ואם כיון לסימן שמ"ח לא שייך ס"ס דכל סימן שמ"ח אינו אלא סעיף אחד ועוד דאי כיון לסימן שמ"ח היה צ"ל ועי' מה שכתבתי בסימן שמ"ח דהא מהשו"ע גופא אינו ראיה דאדרבה השו"ע כתב שם להיפך אלא כוונתו למש"כ הוא בעצמו בסי' שמ"ח וא"כ הו"ל לומר ועי' מה שכתבתי ולכן הדבר ברור שצריך לומר שמ"ט והמג"א גופא בסי' שמ"ח כשתמה שם על השו"ע הביא ג"כ מס"ס שמ"ט ובזה ניחא ג"כ מה שכ' הכא בפשיטות כ"כ. ואכן עדיין אין להמג"א ראיה מכרעת לאיסור דאפשר דלענין טלטול פחות פחות מד"א חמיר טפי וע"כ צ"ל כן לדעת השו"ע דא"כ יהיו דבריו שבסי' שמ"ח סותרין למש"כ בס"ס שמ"ט וע"כ דיש לחלק ולענין הלכה כתב שם הגרע"א ז"ל בעצמו דכיון דאין להמג"א ראיה מכרעת לזה לאסור הוצאת החי בכרמלית יש לדון להקל אף בנושא ממש בכרמלית ות"ל שכוונתי לדעתו דכן כתבתי בספרי ג"כ דאין דברי המג"א מוכרחין בכאן. וראיתי להזכיר כאן דמה שכתבתי בספרי שם בריש התשובה בשם הר"ן דבקטן שאינו אלא גורר ככפות הוי וגם ר"נ מודה נמשכתי בזה אחר ד' התוי"ט שכ' שדמי לחולה ובחולה הא גם ר"נ מודה אבל באמת בר"ן עצמו ליתא זה ואדרבא כתב בהדיא דבקטן כזה לא מודו ליה רבנן לר"נ עכ"ל. ומשמע דבקטן כזה דמי לבהמה ולרבנן חייב חטאת אבל לר"נ בוודאי פטור דלא גרע מבהמה וע"כ צ"ל כן לדעת הר"ן דאל"כ האיך יפרנס להסוגיא דר"פ נוטל דאמרינן שם דרבא כר"נ ס"ל דאמרינן

חי נושא את עצמו ובאיזה קטן מיירי רבא אם מיירי בקטן שיכול ליטול אחת ומניח אחת הא גם לרבנן אמרינן דחי נושא א"ע וכמו שכ' הר"ן להדיא שם מתחילה דקטן כזה דמי לגדול ובהדיא אמר רבא בעצמו בשבת לדף צ"ד ע"ב) דמודו רבנן באדם ואם מיירי בקטן שאינו אלא גורר מאי משני דרבא ס"ל כר"נ הא בקטן כזה גם ר"נ מודה דחייב דהוי ככפות אלא וודאי דזה לא עלה על דעת הר"ן ז"ל מעולם ולא אמר אלא דבזה לא מודו ליה רבנן לרבי נתן וד' התוס' יו"ט תמוהים בזה ומ"מ לדינא אין נ"מ בזה דהא אנן קי"ל כרבנן [והא דהרמב"ם ז"ל בפרק י"ח מהלכות שבת הלכה יז העתיק למימרא דרבא דר"פ נוטל ואף דרבא ס"ל כר"נ ולא קי"ל כוותיה י"ל דלא העתיק לדברי רבא רק במה שחידש דלא בטיל הכיס לתינוק ונ"מ בקטן שנוטל אחת ומניח אחת דבכה"ג גם לרבנן אמרי' דחי נושא את עצמו והא שהוצרך הגמרא לומר דרבא כר"נ ס"ל היינו משום דרבא סתמא אמר הוציא תינוק חי וכו' ומשמע דבכל קטן קאמר ואכן עדיין קשה דהו"ל להרמב"ם ז"ל לבאר דמיירי בקטן שנוטל אחת ומניח אחת אבל בקטן שאינו אלא גורר גם בהוציא בלא כיס חייב והדבר צ"ע]. ובהיותי בזה בדברי הגרע"א ז"ל בתשובה שם ראיתי לעמוד על דבריו שם במש"כ אבל בקטן זוטר מיניה כיון דבל"ה כתב הר"ן דבגורר לא מודו חכמים לר"נ גם מד' התוס' פרק המצניע משמע דס"ל דקטן הוי כבהמה וכו' ומשמע מלשונו דשניהם עומדין בשיטה אחת וזה אינו דהר"ן לא כתב זה רק בקטן שאינו יכול ליטול אחת ומניח אחת אבל התוס' בשם הרשב"א משמע בהדיא דס"ל בכל קטן כן ותדע דהא הקשו ע"ז מהאשה מדדה את בנה ולא גזרינן שמא תגביהנו הרי דס"ל בכל קטן דהוי כבהמה וכן משמע באמת מהראיה שהביא הרשב"א בתוס' מר"פ נוטל דהא רבא התם סתמא אמר ואעפ"כ מקשה הגמ' ולחייב משום תינוק וגם אינו ברור דס"ל להרשב"א כן באמת רק דאמר זה בדרך תירוץ (וקצת משמע דהא דמקשו התוס' ע"ז מפרק מפנין הוא מדברי הרשב"א בעצמו דחזר ודחה התירוץ הראשון ומתרץ דשם מיירי בקטן בן יומו וכמו שהגיה שם המהרש"ל וגם במה שתמה שם דדברי התוס' דר"פ ר"א דמילה הוא סתירה לד' התוס' דפ' המצניע דשם מפורש דס"ל בפשיטות דגם בקטן בן ח' ימים אמרינן דחי נושא א"ע ומביא זה בשם האלי' רבא ומה שתי' התוס' שבת דלפי הגהת המהרש"ל דסיימו דשם בר"פ נוטל מיירי בקטן בן יומו ניחא לא נהירא ליה דמנ"ל להתוס' לחלק בהכי ולהקשות אהא דמילה. י"ל דזה לא נהירא להו להתוס' לחלק בין קטן שנוטל אחת ומניח אחת לפחות מכאן לענין חיות אבל בקטן בן יומו שפיר י"ל דלא אמרינן ביה חי נושא א"ע משום דאז הוי כחולה דהא (בחולין דף נ"ה ע"א) הוצרך רב ששת לאשמעינן דאין בו משום ריסוק אברים ומה שמקשה הגמ' על רבא ותיפוק

ליה משום תינוק היינו משום דרבא סתמא אמר ומשמע דאפילו בתינוק בן יומו אינו חייב רק משום הכיס ודו"ק. ואכן בעיקר הסתירה בד' התוס' שהעיר באליהו רבא לענ"ד לק"מ דהא התוס' דפ' המצניע לא כתבו רק דבקטן לא מודו ליה רבנן לר"נ דדמי לבהמה אבל לר"נ דאף בבהמה ס"ל דאמרינן דחי נושא א"ע כ"ש קטן וכן מפורש להדיא בר"פ נוטל דמקשה שם ולחייב נמי משום משום תינוק ומשני דרבא כר' נתן ס"ל דאמר חי נושא א"ע הרי דלר"נ גם בקטן אמרינן דחי נושא א"ע וא"כ שפיר מקשים התוס' בר"פ ר"א דמילה דהיאך יפרנס ר' נתן להמחלוקת הקדומה דר"א וחכמים דקדמי טובא לר' נתן דפליגי אי מותר להוציא האיזמל לרה"ר או לא דהא לר"נ יש תקנה פשוטה לעשות בהיתר להביא הקטן אצל האיזמל וכל דיש תקנה לעשות בהיתר למה מתיר ר"א להוציא האיזמל אבל מעיקר הדין דקי"ל כחכמים לא מקשו מידי דוודאי לחכמים דפליגי עליה דר"נ אין זה תקנה כלל דקטן הוי כבהמה וזה פשוט ואין מקום כלל למה שדחקו בקושיא הלזו שלשת הרועים הנ"ל:

וראיה ברורה לדברי מהא דהתוס' בתירוצם תי' דלאחר המילה הוא חולה וככפות דמי ומודה ר"נ בכפות (כ"ה בחידושי הרשב"א בשם התוס' ואכן בתוס' שלפנינו איתא משום דהוי חולה ובחולה ר"נ מודה וכדאיתא וביומא דף ס"ז ע"ב) אבל היא היא] אלמא דהתוס' רוצים לתרץ גם אליבא דר"נ וכן מדברי הרשב"א בחידושיו דלא נהירא ליה תי' התוס' הנ"ל ותירץ דקטן גם קודם המילה הוי ככפות ג"כ מוכח דרוצה לתרץ גם אליבא דר"נ: ולפלא בעיני על הגרע"א ז"ל בתשובה שם שכ' דעי' להרשב"א בחידושיו דפ' ר"א דמילה דתי' על קושיית התוס' דקטן הוי כבהמה עכ"ל ומשמע דר"ל דרבינו שלמה בן אדרת בעל החידושים ס"ל ג"כ כדעת הרשב"א בעל התוס' שהובא בתוס' בפ' המצניע דקטן דמי לבהמה ולפיכך תי' בזה לקושיית התוס' בר"פ ר"א דמילה הנ"ל ובמח"כ לא דק בזה דלא ראי זה כראי זה דהרשב"א בעל התוס' כתב בלשונו דקטן דמי לבהמה ותליא בפלוגתא דר"נ וחכמים אבל הרשב"א בעל החידושים ס"ל דהוי ככפות וגם ר"נ מודה והוא שיטת הבעל המאור ז"ל דס"ל ג"כ דקטן שאינו יכול לדדות וכ"ש תינוק בן ח' ימים הוי ככפות וגרע מבהמה ולשון זה שהעתיק הגרע"א ז"ל בשם הרשב"א ז"ל בחידושיו דקטן הוי כבהמה ליתא כן ברשב"א לפנינו אלא דקטן אפילו קודם המילה הוי ככפות ונראה דנוסחא משובשת נזדמנה לו להגרע"א ז"ל בחידושי הרשב"א ז"ל או משום דהגרע"א ז"ל לא נחית לחלק בזה ולכן לא דקדק בלשונו בזה והעתיק לשון הרשב"א כמו שהוא בתוס' אבל באמת ד' הרשב"א בחידושיו הוא שיטה אחרת. היוצא לנו מדברינו דבקטן שנוטל אחת ומניח אחת לדעת כל הפוסקים ז"ל דינו כגדול וליכא חיוב חטאת אפילו בנושא

ואכן לבעה"מ דינו כבהמה וחייב חטאת לרבנן ומה שכתבתי בספרי דלבעהמ"א ז"ל הוי ככפות הוא טעות משגגת הקולמוס דהא בהדיא אמרינן דרבא ס"ל כר"נ אלמא דלר"נ אמרינן דחי נושא את עצמו בכל קטן ואף שאינו יכול להוליך ברגליו] ומד' הרשב"א בתוס' פרק המצניע ג"כ נראה דס"ל כן אלא די"ל דמאי דמסקו התוס' אח"כ די"ל דהתם מיירי בקטן בן יומו הכל הוא מד' הרשב"א ז"ל וחזר בו מדבריו. ובקטן שאינו אלא גורר איכא ג' שיטות לדעת כל הפוסקין ג"כ אינו אלא איסור דרבנן בנושא והא דאסור לגרור משום דגורר תו כנושא. אבל לדעת הר"ן דינו כבהמה ותליא בפלוגתא דר"נ ורבנן. ולדעת הבעהמ"א הוי ככפות וגם ר"נ ס"ל דחייב. ובקטן בן ח' ימים קודם המילה לדעת כל הפוסקים הוא כנ"ל כקטן הגורר. ולבעהמ"א ולדעת הר"נ הוא ג"כ כנ"ל. ולדעת הרשב"א בחידושיו דינו ככפות. ובקטן בן יומו נראה דהכל מודים דדינו כבהמה דא"לכ היאך יפרנסו להסוגיא דר"פ נוטל אבל לדעת הרשב"א בחידושיו ולבעהמ"א דינו ככפות:

אכן איני יודע היאך אפשר לפרש דרבא מיירי בתינוק בן יומו דבתינוק בן יומו לא שייך כלל דיהיה כיס תלוי בצווארו וצ"ע:

ולענין מה שהקשה הרשב"א התוס' דתי' דלאחר המילה יהיה ככפות דמה בכך דהא מ"מ יכול מתחילה להביא התינוק אצל האיזמל ואח"כ יהיה פיקוח נפשות דוחה נ"ל דהתוס' ס"ל כדעת בעהמ"א דהיכא דאישתפך חמין דלאחר המילה מקמיה דמילה אסור למול אותו בשבת אותו בשבת ואמנם הרשב"א י"ל דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל במלחמות דמותר למול אותו בשבת ומה שיצטרך אח"כ לחלל שבת ולהחם חמין זה לא איכפת לן דהא פיקוח נפש דוחה את השבת ואלו ואלו דברי אלהים חיים ויבואר במק"א אי"ה

סימן ז

מה שכתבתי בסימן ט"ז (דף י"ט ע"ב) להביא ראיה דבהמת שותפות ישראל עם עובד כוכבים ג"כ נוהג מצות שביתת בהמה בשבת מהא דמקשינן (בפסחים דף ס"ו ע"ב) גבי קרבן פסח והלא מחמר הוא ואף דיש חלק לגבוה באמורין דאף לר"י הגלילי דס"ל דק"ק ממון בעלים הוא מ"מ האימורין וודאי קדשי קדשים הוא ולא מקרי ממון בעלים וכדאיתא (בב"ק דף י"ג ע"ב) ע"ש. והעיר ע"ז חכם אחד דהלא הגמ' שם מסיק מקודם דעדיין לא קדשו הבהמות לשם פסח עד שהביאו לעזרה דאנ"ה היה אסור להניח הסכין בצמרו משום עבודה בקדשים ויפה העיר לכאורה ואכן לענ"ד מ"מ איכא ראיה דנהי דלא נתקדשו בקדושת פה מ"מ הא גמר בלבו להקדיש אח"כ לפסח וכבר אמרינן בשבועות דף כ"ו) דגבי קדשים גמר בלבו נמי מהני והוי נדר גמור דכתיב כל נדיב לב עולות ואף

דעדיין אינו חל הקדושה על הבהמה רק דמחוייב לקיים מה שגמר בלבו ולהקדישו מ"מ לא גרע מהפקר ויאוש דהא כבר נתייאש מהאימורין דהא מחוייב לקיים נדרו ולהקדישו. מיהו בלא"ה איכא למדחי הראי' בתרי אנפי דחדא דכיון דבידו לשאל על הקדשו מקרי שלו דמינו דאי בעי מתשיל עליה ממונו הוא וכמו דס"ל לר"א (בפסחים דף מ"ו ע"ב) לענין חלה טמאה דעובר עליה בבל יראה משום דהואיל ואי בעי מתשיל עליה וא"כ לענין שביתת בהמה נמי י"ל דגם בהמת הקדש ואפילו אם הקדישה לשם חטאת ואשם עובר משום שביתת בהמה לר"א משום הואיל ואף דקי"ל דאין נוהג דין שומרין בהקדשות ולא פליג ר"א ע"ז ולכאורה למה לא מקרי רעהו מטעם הואיל וכמו דמקרי לך לענין חמץ ונהי לר"א לשיטתו לא קשיא דהא ס"ל דאין שאלה בהקדש ואין שאלה בנזירות ועי' בש"ך סי' רנ"ה ס"ק מ' מ"מ קשיא לדידן. י"ל דלענין ד"מ דהוא דבר הנוגע בין אדם לחבירו שאני דיכול המוחזק לומר דמי יימר דתשאל על הקדשך וכיון דהשתא הוא הקדש פטור השומר לשלם. ועוד דלענין תשלומין לא שיימינן רק כפי שהדבר שוה עכשיו וכיון דעכשיו לאו ממון הדיוט הוא אינו משלם וגם א"צ לישבע אבל איסור הנוגע בין אדם למקום כגון לענין בל יראה או שביתת בהמה שפיר אמרינן הואיל. (והא דאמרינן (בפסחים דף ה' ע"ב) דבחמץ של גבוה אינו עובר בבל יראה ולא אמרינן הואיל כבר העירו בזה התוס' ובפסחים דף מ"ו ע"ב) ותי' על זה ב' תירוצים ע"ש ועוד י"ל דמיירי בחמץ של בה"ב וכבר הוא ביד הגזבר והקדש שמסר ליד גזבר אינו בשאלה] ובפרט לפי מה שכ' בספרי סימן כ"ה דבחמץ של לחמי תודה וכיוצא בו בגוונא דיש בו היתר אכילה לבעלים מקרי שלו לענין בל יראה אפילו לרבנן דס"ל דקדשים קלים לא מקרי ממון בעלים מ"מ לענין בל יראה מקרי שלו ע"כ צריך לפרש דהא דאמרינן דאתה רואה של גבוה מיירי בחמץ שהקדישו לבעה"ב ומסרו ליד גזבר ובכה"ג אינו בשאלה אבל בדבר שישנו בשאלה שפיר דמקרי שלו מצד הואיל.

ועוד י"ל דהא מבואר בש"ס בריש מעילה דהאימורין אין נעשים קדשי קדשים דיהיה חייב עליהן קרבן מעילה עד שיזרוק הדם דבקדשי, קדשים הזריקה מוציא הבשר מידי מעילה ובקדשים קלים מביא האימורין ליד מעילה ע"ש וא"כ קודם השחיטה והזריקה עדיין כולה ממון בעלים הוא לר"י הגלילי ושפיר מקשה מחמר הוא וראיה לדברינו מהא דתניא ומעלה מעל בה' וכיחש בעמיתו לרבות ק"ק דהוא ממון בעלים ומשמע דמחייב לשלם דמי כולו אם כפר ונשבע הרי דבחיים נחשבת כולו כממון בעלים וכל זה ברור

שוב אחר כותבי זה הוגד לי דבשו"ת בית אפרים להגאון מוהר"ז מרגליות ז"ל בחלק או"ח סי' נ"ג מדבר ג"כ מענין זה אי מחמר נוהג גם בבהמת אחרים או לא והנה עיינתי

שם וראיתי שהוא ז"ל אדרבה מייתי ראיה מסוגיא דפסחים הנ"ל להיפך דאיסור מחמר ג"כ אינו נוהג רק בבהמה שלו [וכמו שהביא שם בשם אליהו רבא שכ' בשם הלח"מ ודלא כהר"ן] מדלא מקשה שם הגמרא מיד והלא מחמר אלא נטר מלהקשות עד לאחר שמסיק הש"ס דלא הקדישו לבהמות עד שהביאום לעזרה וע"כ דס"ל להש"ס בפשיטות דמחמר אינו נוהג בבהמת הקדש ע"ש ואמנם לענ"ד נראה דאינו הכרח כל כך די"ל דקושיא דקעביד עבודה דקדשים עדיפא ליה להקשות דהוא איסור דאורייתא משא"כ איסור מחמר י"ל דוודאי דגם המקשן ידע דאינו אלא מחמר כלאחר יד ועיקר קושיית המקשן היה דהגם דאינו אלא מדרבנן מ"מ הא גם איסור שבות לא התירו בק"פ היכי דמצי למעבד מע"ש וכמו דתנן במתני' (שם דף ס"ו ע"א) והלכך קושיא דעבודה בקדשים עדיפא ליה להקשות ברישא ותדע דע"כ צ"ל כן דאל"כ עדיין תקשה דאפילו דמחמר אינו נוהג בבהמת הקדש מ"מ פסח קדשים קלים הוא וקי"ל כר"י הגלילי דק"ק ממון בעלים הוא לענין כופר בפיקדון ולענין נזקין ולש"ד וא"כ פשוט לכאורה דה"ה לענין שביתת בהמה נחשב כשלו ואף דהאימורין קדשי קדשים הוא והו"ל כבהמת השותפות וכמש"כ בחיבורי מ"מ הגאון בעל בית אפרים ז"ל לא דיבר מענין שותפות הדיוט והקדש וא"כ עדיין תקשה דלמה לא מקשה מיד והלא מחמר הוא אלא וודאי כדאמרינן דקושיא דעבודה בקדשים עדיפא ליה. וגם מה שכ' שם בספר הנ"ל להוכיח עוד דאינו נוהג בשל אחרים מהברייתא (דיומא ד' ס"ז) דמתחלה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין וכו' חזרו והתקינו שיהא קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו ע"ש ולכאורה היאך התקינו כן ולא חשו לאיסור מחמר ואף דאינו אלא מחמר כלאחר יד ואפשר דלא גזרו במקום צורך רבים מ"מ לכה"פ הוי ליה להש"ס להקשות ולתרץ כן וכמו דהקשה בש"ס דפסחים הנ"ל אלא וודאי דמחמר אינו נוהג בבהמת קדשים אלו תוכן דבריו ז"ל. אמנם גם זה יש לדחות די"ל דכיון דעיקר קשירת לשון זהורית בראש שעיר המשתלח יש לו סמך בדברי קבלה וכמו דתנן בשבת בפרק ר"ע דף פ"ו ע"א) מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח שנאמר אם יהיה חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ומאחר דלפי תקנה הראשונה שהיו קושרין הלשון של זהורית על פתח האולם היה מגיע מזה צער גדול לכל ישראל אם לא היה מלבין ולכן היה נראה להם להתיר איסור מחמר כלאחר יד משום זה דלא גרע מהא דתניא (בכתובות ד' ס' ע"א) ר' מרינוס אומר גונח יונק חלב בשבת מ"ט יונק מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן וא"כ הדברים ק"ו דמה התם דאיסור מפרק הוא מלאכה דאורייתא וחייבין עליה סקילה ומ"מ במפרק כלאחר יד התירו אפילו במקום צערא דיחיד וא"כ

כ"ש איסור מחמר דאינו אלא איסור לאו ובמקום צער דכולהו ישראל דוודאי יש להתיר במחמר כלאחר יד וזה דבר פשוט וא"צ לפנים ובפרט אם נאמר דאיסור מחמר אינו נוהג כלל ביוה"כ וכמו שהאריך שם בזה הגאון הנ"ל דוודאי אין מקום לראיה זו. ומה שהביא שם עוד ראיה מהמשנה (דמכות ד' כ"א ע"ב) דיש חורש תלם אחד וחייב עלה משום שמונה לאוין החורש בשור וחמור והן מוקדשין וכו' ולכאורה הא איכא נמי משם מחמר ביו"ט אלא וודאי דבמוקדשין אינו נוהג איסור מחמר ובזה יישב עוד קושיא אחרת בהא דאמרינן בסוגיא שם דמידי דאיתא בשאלה לא קתני ע"ש. ואני תמה דהא כל עיקר יסוד תשובתו שם הוא בדין אי איסור מחמר נוהג ביוה"כ ושאלה זו אינו אלא אם נחליט הדבר דביו"ט אינו נוהג איסור מחמר אז שייך לחקור אם יוה"כ דמי לשבת או דדמי לשאר יו"ט אבל אם נתפוס דביו"ט נוהג איסור מחמר לא שייך לחקור היאך הדין ביוה"כ דפשיטא דלא גרע מיו"ט וכיון שתופש שם באותו תשובה כהדעה דאינו נוהג ביו"ט היאך מביא ראיה מהך מתני' דמחמר אינו נוהג בהקדש הא מתני' דהתם הא מיירי להדיא ביו"ט:

ובפרט לפי מה שהעלה השאג"א בסימן ע"ג דמצוות שביתת בהמתו בוודאי אינו נוהג ביוה"כ לדעת הסוברים דשביתת בהמתו אינו נוהג ביו"ט ומ"מ לא חשיב הש"ס (בחולין ד' ק' ע"ב) דשבת הוא איסור כולל לגבי יוה"כ מצד מצוות שביתת בהמתו דנוהג בשבת ואינו נוהג ביו"כ משום דלמאן דלית ליה בהמה ועבד לא שייך ביה מצוות שביתת בהמה ועבדים דהא אינו נוהג אלא בשלו ולגבי דידיה לא הוי איסור כולל. ואף שי"ל דמ"מ הוי שבת איסור כולל למאן דאית ליה בהמה ועבד ממילא נחשב איסור כולל אפילו למאן דלית ליה. ועוד י"ל דאפילו למאן דלית ליה בהמה מ"מ הא בידו לקנותו מ"מ לא נראה לו להשאג"א לחלק בזה ע"ש. ומיהו איסור מחמר דנוהג גם בבהמות אחרים כמש"כ הר"ן דעתו ז"ל שם בפשיטות דנוהג מחמר ביוה"כ דאל"כ היה שבת איסור כולל נגד יו"כ מצד איסור מחמר כ"כ השאג"א שם ולפ"ז לפי דעת הגאון המחבר בעל בית אפרים הנ"ל דרוצה להביא ראיה מהברייתא דיומא דמחמר אינו נוהג רק בשלו וכדעת האלי' רבא שהביא שם בתשובה ממילא תו אין לנו ראיה דמחמר נוהג ביוה"כ דהא עיקר טעמו של השאג"א הנ"ל דמחמר נוהג ביוה"כ ר. מצד דתופס בפשיטות כדעת הר"ן דמחמר נוהג גם בבהמות אחרים אבל לפי מה שתופס עתה הגאון בבית אפרים הנ"ל דלא כר"ן טפי י"ל דאינו נוהג מחמר ביוה"כ כמו שאינו נוהג העשה דשביתת בהמתו ביוה"כ ועפ"ז אין מקום מה שהקשה דהיכא הניחו לשון של זהורית על ראש השעיר המשתלח ולא חשו מצד איסור מחמר ולפי הנ"ל אין מקום לקושיא זו דהא לפי דעת זו אין איסור מחמר נוהג כלל ביוה"כ ודו"ק והנלע"ד כתבתי בעז"ה

ולענין מש"כ שם באותה תשובה לפרש בהא דמשני בריש פ' המוציא תפילין הכא בשיירא עסקינן היינו משום דבשיירא לא גזרו על תחומי בהמה וכלים כמו דפטירי מעירובי חצרות ודלא כפרש"י ז"ל. הנה שוב אחר ההדפסה מצאתי בריטב"א שם שפי' כן בשם הראב"ד ות"ל שכוונתי לדעתו ז"ל. ומעתה יש לי יסוד ועמוד ברזל לסמוך עליו בכל מה שחדשתי שם בריש התשובה דהרי מפורש יוצא לנו מד' הריטב"א ז"ל הנ"ל דגם הראב"ד ז"ל ס"ל כן דבשיירא לא גזרו על תחומין של בהמה וכלים:

סימן ח

מש"כ בסי' י"ז ד' י"ח ע"א) להוכיח דאף לדעת רש"י דהפקר מקרי דעת אחרת מקנה אותן מ"מ לענין קטן הזוכה מן ההפקר אינו נחשב כמתנה דיהא קונה מה"ת וראיה מהא שכ' הרמב"ם והשו"ע בסי' רע"ה דהמפקיר עבדיו [בזמן הבית] קטנים כל המחזיק בהן זכה בהם אלמא דאין זכייתן זכייה מה"ת אף בהפקר ודלא כהמל"מ בפכ"ט מה"מ שכ' שם להדיא להיפך הנה כעת בעת ההדפסה מצאתי להנתיבות המשפט בסי' רע"ג שהביא ג"כ ראיה זו ות"ל שכוונתי מעצמי לדעתו ז"ל אך תמהני עליו שלא הביא ד' המ"ל בזה שכ' בפשיטות דלרש"י מקרי דעת אחרת מקנה גם לענין קטן וזוכה מה"ת]:

סימן ט

ומה שכתבתי בספרי בסי' י"ט (ד' כ"ד ע"ב) בסוגיא דביצה (ד' י"ב ע"א) בברייתא שם דהמבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט ואכלו היה לוקה [בזמן הבית] חמש. לוקה משום מבשל ביו"ט וכו' שהקשה חכם אחד לר"ל דס"ל דחצי שיעור מותר מה"ת למה היה לוקה משום מבשל ביו"ט הא מה"ת ראוי לאכילה דיכול לאכול פחות פחות מכשיעור וכתבתי ליישב שם די"ל דכיון דמ"מ מדרבנן אסור לאוכלו לא מקרי אשר יאכל כיון דמ"מ השתא אינו ראוי לאכולה והבאתי ראיה לזה מד' הפמ"ג ביו"ד סי' כ"ח בש"ד ס"ק כ"ז מש"כ לדעת הב"ח דכל דבר שאסור אפילו מדרבנן ממועט מאשר יאכל ופטור מכיסוי הדם ע"ש. ואכן לפי המבואר בשו"ע שם סעיף כ' דספק טרפה חייב בכיסוי ומכסה בלא ברכה מבואר בהיפוך. ואמנם כעת נ"ל ליישב בפשיטות קושיא הנ"ל דכיון דלשון אכילה הנאמר בתורה סתם אצל חייבי לאוין היינו כזית דווקא וגם שיאכל הכזית בתוך אכילת פרס ממילא גם קרא דאך אשר יאכל לכל נפש הנאמר גבי יו"ט בעינן ג"כ שיהיה ראוי לאכול כזית בתוך כדי אכילת פרס ואל"ה לא מקרי אשר יאכל והלכך

המבשל גיד הנשה בחלב ביו"ט דאינו יכול לאוכלו כזית בכדי אכילת פרס חייב משום מבשל ביו"ט. וזה נ"ל פשוט:

סימן י

הלכות ר"ח סי' כ"א וד' כ"ו ע"א) על מה שהערתי שם דלמה תקנו חז"ל בנוסח התפלה של מוסף ראש חודש דהוא זמן כפרה לכל תולדותם מה שלא תקנו כן בכל המועדים דכולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו ועוד מה שתקנו לומר זמן כפרה ומשמע שעצמו של יום מכפר ובאמת ר"ח בעצמו אינו מכפר רק השעיר מכפר וע"ש מה שכתבתי ע"ז ואכן שוב מצאתי בפי' על החומש לרבותינו בעלי התוס' ז"ל בפ' פנחס שכ' בזה טעם נכון מאוד וז"ל בר"ח כתוב לחטאת לה' מה שלא נאמר בכל המוספין ובמס' שבועות דריש ליה אמר הקב"ה הביאו עלי כפרה על שמעטתי את הירח ויש לפרש כן תביאו לדורות בשבילי ולשמי קרבן להיות קרבין כפרה לי ובזה תתנחם הלבנה על שמיעטתי אותה [א"ה וכן פירש ג"כ הרב אלפסי ז"ל בריש שבועות ע"ש] והכפרה היא מועלת לתינוקות שלא תיפול עליהם אסכרה לפי שחדוש ראשון היה ברביעי כדאמרינן ברביעי נתלו המאורות ואמר מר ברביעי היו מתענין על אסכרה שלא תפול בתינוקות וגם רש"י פי' כן בפ' בראשית שלפיכך כתב יהי מאורות חסר לשון מארה וכ"ש ביום חידוש הלבנה שיש לדאוג וקרבן זה של ר"ח מכפר עליהם וזהו שאנו אומרים במוסף של ר"ח זמן כפרה לכל תולדותם ותולדותיו של אדם אלו התינוקות עכ"ל וע"פ דבריהם ז"ל אלו ניחא נמי במה דאמר זמן כפרה די"ל דהוא זמן שצריך כפרה וסליחה משום דהוא חידוש הלבנה ואכן העיקר כפרה הוא בשעיר החטאת של מוסף. ואגב דאיירי בנידון שעיר חטאת של ר"ח ראיתי להביא בכאן מה ששמעתי מהגאון מו"ה מאיר מיכל מפ"ק שהיה אב"ד בק"ק שאט נ"י שהביא ראיה לענין המחלוקת רבינו משולם עם ר"ת ז"ל שהובא בתוס' (ר"ה ד' ח' ע"ב) אם היה קרב השעיר של מוסף ר"ח בר"ה דדעת רבינו משולם שם מתחילה דלא היה קרב כלל מדלא כתיב מלבד עולת החודש וחטאתו ע"ש והגאון הנ"ל רצה להביא עוד ראיה מלשון הכתוב בפרשת ר"ח עצמו דכתוב מתחילה זאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה. [ופי' המפרשים ז"ל דמשו"ה הוצרך הכתוב לבאר כן דנוהג כן בכל החדשים והגם דלכאורה ממילא ידעינן דהא כבר כתיב בריש הפרשה ובראשי חדשיכם היינו משום דבלשון התורה ונביאים יום ראשון של החודש נקרא חודש משום דבו נתחדש החודש וכמו דכתיב (בשמואל א כ(ויהי החודש וישב המלך על הלחם לאכול ולא כתיב ויהי ראש חודש אלמא דיום ראשון של החודש נקרא

חודש וא"כ הא דכתיב בריש הפרשה ובראשי חדשיכם קאי על ר"ח ניסן דהוא ראשי חדשים וכמו דכתיב בפ' בא החודש הזה לכם ראש חדשים ושוב מסיים הכתוב דזאת העולה נוהג כן בכל חדשי השנה. כן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל שראה כן באיזה מפרשים ז"ל שפי' כן וכמדומה לי שגם הרב אבן עזרא זצ"ל פי' כן] ואח"כ כתיב ושעיר עזים אחד לחטאת לה' ולכאורה הו"ל לכתוב השעיר מתחילה ואח"כ הו"ל לכתוב על זה זאת עולת חודש וחטאתו לחדשי השנה אבל השתא אינו מפורש בכתוב דהשעיר עזים ג"כ נוהג בכל חדשי השנה אלא ש"מ מזה דהשעיר עזים אינו נוהג באמת בכל חדשי השנה דבר"ה לא היה קרב השעיר ולפיכך איחר הכתוב לכתוב דין השעיר אחר קרא דזאת עולת וכו' ועל הראיה שהביא רבינו משולם ז"ל מדלא כתיב מלבד עולת החודש וחטאתו אמר הגאון הנ"ל דיש לדחות דהנה באמת דהך קרא דמלבד אינו בא לאשמועינן דצריך להקריב שניהם ואינו יוצא במוסף אחד דזה פשיטא דהיכא הוי טעינן בזה דסגי באחד אלא עיקר כוונת הכתוב לאשמועינן דמוסף ר"ח קרב ברישא וכן מפורש להדיא בזבחים בר"פ כל התדיר וביומא (ד' ע"א) גבי קרא דמלבד חטאת הכיפורים ע"ש וא"כ לא הוצרך הכתוב לאשמועינן דהחטאת של ר"ח קרב ברישא דזה פשיטא דהא כל החטאות שבתורה קודמות לעולות אלא אשמעינן רבותא דאפילו העולות ר"ח קודם לחטאת של מוסף ר"ה כן שמעתי מפי הרב הגאון מהרמ"מ נ"י הנ"ל. ודפח"ח:

ואכן כבוד חתני הרה"ג החריף ובקי וכו' מוהר"ר נחום נ"י וכעת נתקבל לרב אב"ד בק"ק טראק יצ"ו] תי' די"ל דמשו"ה כתיב ושעיר עזים אחד לחטאת אחר זאת עולת חודש בחדשו כדי לסמכיה לעל עולת התמיד לאשמעי' דהשעיר חטאת של ר"ח היה קרב תיכף אחר עולת התמיד ואף דכתיב אחר העולות מ"מ בהקרבה היה מקדים החטאת תיכף אחר עולת התמיד (וזה שנוהג שעיר חטאת בכל חדשי השנה ממילא ידעינן מדכתיב ושעיר בוא"ו אמרי' דוא"ו מוסיף על ענין ראשון וילמוד תחתון מעליון. ועוד י"ל דנלמד מסמוכין ואמרינן דקרא דזאת עולת נדרש גם לאחריו] ודפח"ח:

סימן יא

לענין מש"כ בעז"ה בסי' כ"ג (ד' כ"ט ע"ב) די"ל דמש"כ בירושלמי בפסחים בפ' כל שעה דאמר ר' יוחנן דהעושה אספלנית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח אינו לוקה משום שאין הל"ת שבו מחוור דהיינו משום דהוי שלא כדרך הנאתו ומשום הכי אינו מחוור וכמו דאמר ר"י באמת בש"ם דילן בפסחים דף כ"ד ע"ב) ודלא כפי' כל המפרשים שם בירושלמי. הנה כעת בעת הדפסה ראיתי דמסוף דברי הירושלמי שם דמקשה

דמתניתא פליגא על ר"י דתניא סקול יסקל השור ולא יאכל את בשרו ממשמע שנאמר סקול יסקל השור איני יודע שאסור באכילה אלא מה ת"ל ולא יאכל את בשרו להודיע שהוא אסור בהנאה ור"י פתר ליה בשקדמו הבעלים ושחטוהו עד שלא נגמר דינו ע"ש ואם כן משמע דר"י סבירא ליה דמותר בהנאה לגמרי [ובש"ס דילן (בבא קמא ד' מ"א) איתא בברייתא דמגיד לך הכתוב שאם שחטו לאחר שנגמר דינו דאסור באכילה ונראה דהירושלמי ס"ל בפשיטות דלאחר שנגמר דינו לא מהני ליה שחיטה כלל לטהרו מידי נבלה וא"כ עדיין תקשה פשיטא דאסור באכילה ולמה ליה לא יאכל. ובש"ס (דסנהדרין ד' קי"ב ע"א) מבעי' ליה לענין בהמת עיר הנידחת אי מהני ליה שחיטה משום דלפי חרב כתיב וס"ל להירושלמי דה"ה בשור שנגמר דינו להריגה דכתיב סקול יסקל השור אפילו אם שחטו נחשב לסקילה ואינו מטהר מידי נבלה כלל ואף דר' יוחנן בירושלמי שם ס"ל דשור הנסקל מותר בהנאה מה"ת מ"מ כיון דמצוותו בסקילה אף השחיטה נחשב כסקילה ומילתא דמבעיא ליה להש"ס דילן פשיטא ליה להירושלמי ועפ"ז עולה לנו תי' מרווח על רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות עובדי כוכבים הלכה י"ב שמשמע שם מדבריו דבהמת עיר הנדחת ששחטה מטהר מידי נבילה ותמה עליו הפר"ח בס' מים חיים דהרי בגמ' מבעיא ליה בזה ולא איפשיטא ועי' בספר נחל איתן להגאון בעל משכיל לאיתן שדחק ליישב דברי הרמב"ם ע"ש היטיב. ואכן לפי מש"כ א"ש בהקדם מה שמסיים הרמב"ם ז"ל שם כמו בשור הנסקל ולכאורה צריך להבין דלאיזה ענין מדמה לה לשור הנסקל דלענין איסור הנאה בגופה כתיב. אכן לפי מש"כ הדבר פשוט דסבירא ליה ז"ל דאף דבגמ' דסנהדרין מיבעיא לן בזה אי מטהרה מידי נבלה מ"מ כיון דגבי שור הנסקל ג"כ כתיב סקול יסקל ואעפ"כ ס"ל להש"ס דילן (בב"ק ד' מ"א ע"א) דמטהר מידי נבלה דהא אמרינן שם בהדיא דאם שחטו קודם שנגמר דינו מותר באכילה וקרא דלא יאכל את בשרו אתי לשחטו לאחר שנגמר דינו דאסור באכילה הרי דפשיטא ליה להש"ס דילן דהשחיטה מטהר מידי נבלה מדאיצטריך קרא ללמד דאסור באכילה וא"כ ה"ה לבהמת עיר הנידחת דאין סברא לחלק בינייהו כנ"ל ליישב דברי הרמב"ם ז"ל. ובפ"מ ובק"ע הגיהו בד' הירושלמי דצ"ל דשחטוהו לאחר שנגמר דינו. והפ"מ פירש דקודם שנגמר דינו היינו קודם שסקלו השור וקרו ליה קודם שנגמר דינו ואכן לפי מש"כ אין צורך להגיה] וגם מדבעיא ר' זעירא קומי ר' אבוהו הכא את אומר הכין והכא את אומר הכין ע"ש. וכן מהא דמבעיא ליה שם גבי ערלה מכל זה מוכח דס"ל להירושלמי אליבא דר' יוחנן דליכא איסור הנאה כלל מה"ת גבי חמץ ושור. הנסקל דס"ל דגם היכא דכתיב לא יאכל בקמ"ץ ג"כ לא משמע לן איסור הנאה וג' מחלוקת בדבר ע"ש היטב בירושלמי:

והן אמת דמד' בעה"ט בה' חמץ ומצה משמע דמפרש בד' הירושלמי כמו שכתבתי בעז"ה מהא דמסיים שם הבעל העיטור דמש"ס זון משמע דערלה דמי לשאר איסורין ע"ש משמע דס"ל דהירושלמי מיירי לענין העושה איספלנית בדווקא משום דהוי שלא כדרך הנאתו וכמו דס"ל לר"י בש"ס דילן ואך בערלה מסתפק ליה להירושלמי אי היה לוקה אפילו שלא כדרך. הנאתו משום דאיסור עשה בוודאי איכא ולכן כתב הבעה"ט דמש"ס יין משמע דערלה הוי כשאר איסורין לענין זה דלא היו לוקין עליהן רק כדרך הנאתן וכוונתו להא דאמרינן (בפסחים דף כ"ה) דמר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לברתי' בגוהרקי דערלה וא"ל דאימור דאמרי רבנן וכו' והשיב דמידי דרך הנאה קא עבידנא ע"ש אלמא דס"ל דשלא כדרך הנאה אינו אלא איסור דרבנן ואפילו בערלה. ואכן איני יודע דהיאך יפרנס הבעל העיטור לסוף דברי הירושלמי בזה והדבר צ"ע:

סימן יב

בסימן כ"ד (דף ל' ע"ב) הבאתי שם דעת הפמ"ג דהביא בשם כמה מפרשים ז"ל דלא מהני ישון י"ב חודש לכלים שנבלעו בהם בחמין וקצת אחרונים ז"ל ס"ל דאפילו נבלע בכלי ע"י כבישה וכדומה ג"כ לא מהני ישון דאין לדמות שאר איסורים ליי"נ ע"ש. והנה כעת ראיתי דכ"ה ג"כ דעת הגאון בעל שבות יעקב ז"ל חלק א' תשובה כ"א דאין ללמוד מיי"נ שהוא בליעה דצונן לכן כלה הליחות לאחר י"ב חודש והוי כעפרא בעלמא משא"כ בשאר איסורים שנבלע בתוך הכלי ממשו של איסור ע"י בישול לעולם באיסורא קיים ובכלי חמץ שבישלו בו בפסח אף לאחר י"ב חודש אפילו בדיעבד אסור התבשיל ע"ש טעמו ונימוקו:

סימן יג

לענין מה שהעליתי בסי' כ"ה וד' ל"א ע"ב) דבחמץ של מעשר שני עובר בבל יראה גם לר"מ דס"ל דממון גבוה הוא משום דיש לו בו זכות לענין אכילה ולשאר דברים ושפיר מקרי לך ולא דמי לחמץ של גבוה דאין בו שום זכות כלל דמיירי בקדשי בה"ב וכו' אין לתמוה על זה דא"כ למה אין יוצאין ידי מצה במע"ש לר"מ דכיון דמקרי לך לענין בל יראה ה"נ מקרי מצתכם וכן בעיסה של מע"ש דפטורה מן החלה לר"מ משום דלא מקרי עריסותיכם ואמאי הא יש לו בה היתר אכילה וכן תקשה דלמה אתרוג של מע"ש אינו יוצא בו לר"מ הא יש בו היתר אכילה אבל כבר כתבנו במק"א ליישב ולחלק בין אם כתיב בתורה לך או דכתיב לכם דהנה לכאורה תמוה דהכי אמרינן דאתרוג של תרומה

טמאה לא יצא משום דלא מקרי לכם והא בתרומה טמאה גופא כתיב לך ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי ואמרינן בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה דשלך תהא להסיקה תחת תבשילך הרי דמקרי לך וע"כ דלשון לך לא בא אלא למעט של אחרים אבל דבר שהוא שלו לעולם מקרי לך ואף שאסור באכילה וראיה מתרומה טמאה [וכן אפי' בדבר שהוא של אחרים אך דיש בו זכות לאכילה ולשאר דברים כגון מעשר שני לרבי מאיר ג"כ מקרי לך] ואפשר דגם איסורי הנאה נמי מקרי לך לדעת הסוברים דמקרי שלו דהא יכול להנות בו שלא כדרך הנאתו [ובזה בלא"ה נתיישב במה שעמדנו בספרי שם דלמה בחלה טמאה עובר בבל יראה לר"א או בחלה טמאה של כהן עצמו דגם לר"י עובר ואמאי הא אסור באכילה ולא מקרי לך וכמו גבי אתרוג אכן לפי זה לק"מ]. אבל גבי אתרוג דכתיב לכם וכל היכא דכתוב לכם משמע לכל צרכיכם וכמו דדרשינן גבי יו"ט (בניצה ד' כ"ב ע"א ובמגילה ד' ז' ע"ב) לכם לכל צרכיכם וכן גבי שביעית (בסוכה ד' מ' ע"ב ובב"ק ד' ק"ב ע"א) ולכן באתרוג של תרומה טמאה דאינו ראוי לכל צרכיכם דהא אסור באכילה לא מיקרי לכם וכן באתרוג של מע"ש לר"מ כיון דאין בו דין ממון לא מקרי לכם דהא אין כולו שלו דאין בו רק היתר אכילה בלבד ולא הוי כל צרכיכם והיינו נמי טעמא דפטור מן החלה דכתיב עריסותוכם בלשון רבים דמשמע נמי לכל צרכיכם וממילא אינו יוצא בו ידי מצה דהא ילפינן לחם לחם מחלה והוי כמאן דכתיב מצתכם. ועפ"ז עולה התי' שכתבנו שם על נכון דוודאי במע"ש עובר בבל יראה אפי' לר"מ מטעם הנ"ל. ועפ"ז יש ליישב במה דעמדתי בספרי בסימן ג' (ד' ה' ע"ב) בפרשת ציצית דמתחלת בלשון נסתר ועשו להם ציצית ונתנו על ציצית הכנף ואח"כ מסיים והיה לכם לציצית בלשון נוכח וכבר עמד ע"ז האלשיך ז"ל ועי' במש"כ שם בספרי ליישב בטוב טעם ודעת בעז"ה ואכן לפי הנ"ל יש ליישב עוד בפשיטות דלאחר שכתבה התורה דונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת והתירה התורה כלאים בציצית הו"א דלא התורה התורה רק בזמן חיובא כגון ביום משום דאתי עשה ודחי ל"ת (ועוד כיון דאיכא מצוה אמרינן דמצות לאו ליהנות נתנו ולדעת הרשב"א גם במצוה שיש בה הנאת הגוף אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו והוי כקשין דאין בו משום כלאים] אבל בלילה דליכא מצוה אסור באמת ללבוש סדין בציצית קמ"ל והיה לכם לציצית לכם לכל צרכיכם דאפי' בזמן דהוא פטור דנחשב אז להנאה מ"מ מותר וקמ"ל דציצית אין בו משום כלאים ואפילו בטלית פטורה ועי' בתוס' (במנחות ד' מ' ע"ב) ד"ה תכלת בשם ר"ת דפי' דאפי' בלילה אין בו משום כלאים והא דאמרינן דגזירה משום

כסות לילה היינו כסות המיוחד ללילה ע"ש ומיהו לדעת החולקים על ר"ת יפרשו הא דכתיב לכם כמו שפרשתי בספרי בסימן ג' (ד' ה' ע"ב) ע"ש:

סימן יד

ולענין מה שכ' בספרי בהלכות פסח בסי' כ"ה (ד' ל"ב ע"ב) להוכיח מן הירושלמי כדעת הנו"ב ז"ל במהד"ק סימן כ' דבגזל חמץ ועבר עליו הפסח כיון דקי"ל דיכול לומר דהרי שלך לפניך ממילא מותר החמץ בהנאה לכל העולם דאין כאן למי לקנוס ע"ש שהארכתי בזה וראיתי לכתוב בכאן מה שנ"ל ליישב מה שהעיר על ד' הגאון הנו"ב הנ"ל בספר ראשי בשמים להגאון אב"ד דק"ק אניקשט נ"י בסימן י"א דהא אכתי שייך קנס להגזלן במה דנאסר החמץ בהנאה לענין דיצטרך לצאת יד"ש ולשלם דמי מעליא [בימים הקדמונים] דאף דקי"ל דאומרין באיסורי הנאה הש"ל מ"מ לא גרע מהזיק שאינו ניכר דחייב לצאת יד"ש מיהת אבל השתא אם נאמר דמותר בהנאה א"צ לצאת יד"ש כן העיר הגאון הנ"ל. ואכן לענ"ד נראה דמלבד דאין זה ברור דבהיזק שאינו ניכר חייב לצאת יד"ש [ומה שהביא ראיה לזה מהא דהעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת ובגיטין ד' נ"ג ע"ב) דחייב לצאת יד"ש וגם אנכי הבאתי מכבר ראיה זו והובא על שמי בס' פרחי האביב להרה"ג מו"ה ישראל חיים נ"י הגאב"ד דק"ק נ"ש מ"מ יש לדחות דהתם שאני דמיירי דיודע דיפסול הפרה והמים עי"ז וכמו דמבואר שם בש"ס ובהשגות הראב"ד בפ"ז מה' חובל ומזיק ע"ש דמכוין לעבור במזיד ולגרום לחבירו היזק וכן בנפל גמלו ולא העמידה כיון דנתקל פושע הוי כמזיד אבל בשוגג גמור י"ל דגם לצאת יד"ש פטור] ואמנם אף אם נחליט הדבר דחייב לצאת ידי שניהם מ"מ אין זה קנס לגזלן דמי יכריח לו לשלם לצאת יד"ש דכל עיקר הקנס אינו אלא לחשוד להשהות את החמץ שלו כדי להנות ממנו אחר הפסח וכיון דחשדינן לזה אלאו דבל יראה משום הפסד ממון כ"ש שיעבור על מצות חכמים שתקנו שחייב לשלם לצאת יד"ש וטפי הו"ל להקשות דכיון שחייב לצאת יד"ש אפשר דמהני תפישה כמו בקם ליה בדרבה מיניה דס"ל לרש"י דמהני תפישה [בימים הקדמונים אבל האידנא אסור לתפוש בלתי רשות הממשלה הרוממה יר"ה] א"כ הו"ל לאוסרו בהנאה כדי שירא דשמא יתפוש ממון הנגזל. ומיהו באמת נ"ל דאף דנימא שהוא מותר בהנאה לכל העולם מ"מ לגבי הגזלן חשבינן ליה לאיסור הנאה לענין שחייב לצאת יד"ש באמת וגם מהני תפישה וראיה לזה דהא בלא"ה תמוה מש"כ הנו"ב דאין כאן קנס להגזלן במה דנאסר אותו בהנאה כיון דיכול לומר הרי ש"ל ולכאורה הא נ"מ גדולה להגזלן בזה לענין אם בא אחר ושרפו לאחר הפסח דאם נימא דאסור בהנאה פטור

השורף לשלם דלא מקרי ממון ואינו חייב רק לר"ש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי משא"כ השתא דמותר בהנאה בוודאי צריך לשלם דמים מעליא. ועוד בלא"ה תמוה דהא בהדיא אמרינן (בב"ק ד' צ"ט ע"א) דאם בא אחר ושרפו לאחר המועד לרבנן פטור הרי בהדיא דאסור בהנאה וכבר הרגיש הנו"ב בעצמו שם מקושיא הלזו ודחק ליישב דהא דמחלק רבה שם בין ר"ש לרבנן לא מיירי רק לר"י דסבירא ליה דחמץ לאחר זמנו אסור מן התורה ולדידיה הוא דמחלק בין ר"ש לרבנן. אבל לפי מה דקי"ל כר"ש דחמץ לאחר זמנו אינו אסור רק מצד קנס גם לרבנן חייב לשלם משום דליכא קנס בכה"ג ומשו"ה השמיט הרמב"ם ז"ל למימרא זו משום דמילתא דפשיטא הוא דחייב ממון מעליא ולא הוצרך להזכירו ואני תמה על הגאון בעל נו"ב ז"ל הפלא ופלא דאדרבה דלפי דבריו הו"ל להביא להא דרבה דהא לפי זה יש נפקותא בין אם שרפו במועד לשרפו אחר המועד ונהי דבדין אם שרפו לאחר המועד ס"ל דהוי מילתא דפשיטא מ"מ הו"ל להביא הך חידושא דאם שרפו במועד פטור משום דהכל מצווים עליו לבערו דהא זה חידוש דין גדול ואלמלא דאמר רבה כן לא הוי שמעינן ליה מסברא אבל באמת אחר העיון בזה נ"ל דאין מקום כלל להקושיא שהקשה הנו"ב על עצמו דבאמת י"ל דוודאי כל דבר שיש לקנוס בזה להגזלן צריך לקונסו דהא הוא עבר באמת בבל יראה והלכך לגבי הגזלן חשבינן החמץ כמו שאסור בהנאה לכל העולם וממילא אם שרפו אחר פטור אפילו אם שרפו לאחר המועד ואין חילוק באמת בין אם שרפו במועד לשרפו אחר המועד רק לר"ש דס"ל דדבר הגורם לממון כממון דמי אבל לדידן דקי"ל כרבנן פטור לעולם ומשו"ה השמיטו הרמב"ם ז"ל למימרא זו לגמרי דלדידן אין בזה שום חידוש דין דהמזיק איסורי הנאה פטור והחידוש אינו רק לר"ש דס"ל דחייב לשלם ולדידיה איכא חידושא דמ"מ אם שרפו במועד פטור אבל לדידן אין כאן חידוש וממילא גם לענין לצאת יד"ש מחוייב הגזלן לשלם דמים מעליא ואף דהנגזל מותר להנות מן החמץ מ"מ לגבי גזלן חשבינן כמו דהחמץ אסור בהנאה לכל וחייב לצאת יד"ש דכל מה שיש לקנוס להגזלן קנסינן ונסתלק קושיית הגאון בעל ראשי בשמים נ"י. אך בזה יש נפקותא בחמץ זה משאר חמץ שעבר עליו הפסח דבחמץ שלו שעבר עליו הפסח ראו חז"ל שצריך לאסור החמץ לכל העולם בהנאה דאם נתיר לאחרים לא יהיה תועלת בקנס דאכתי יש לחוש דירצה להשהות בשביל שיהנו בו קרובו או אוהבו דאין לך אדם בישראל שאין לו אוהבים וקרובים וכדאי לו לעבור בשביל קרוביו ואוהביו דאף אם יצטרך להפקיר החמץ תיכף יבואו קרוביו ואוהביו ויזכו מן ההפקר וכ"ש אם נימא דלא קנסו בנו אחריו כמו בשאר קנסות בוודאי ישהה בשביל בנו ולא שייך לומר אין אדם חוטא ולא לו הא ליתא דיש לחוש דיעשה

קנוניא עם אוהביו וקרוביו דיזכו מן ההפקר ואח"כ יתנו לו חלק מן החמץ והב"ד לא ידעו מזה:

ולא דמי כלל לצורם אוזן הבכור ומת דלא קנסו בנו אחריו דהתם לא שייך דעשה זה בשביל בנו דהא כל זמן דהוא בחיים אסור לשחוט ע"ז המום לכל אדם אף אם ירצה ליתן הבכור במתנה לאדם אחר וזהו דאמרינן דהצורם אוזן הבכור ומת דמשמע דבחיים אסור לכל העולם דאם נימא דלאחרים מותר יעשה מום בידים כדי שיכול ליתן אותו במתנה לאחר ויפטור מטיפולו אבל זה לא שייך למיחש דיעשה מום בידים דיהיו תועלת לבנו לאחר מיתה דזה אין אדם חשוד כלל שיעשה איסור בשביל שיהנה בנו לאחר מיתה וכ"ש בטימא טהרותיו של חבירו דוודאי לא שייך לקנוס לבן דבזה לא שייך כלל דיטמא בשביל בנו דהא בנו לא ירויח בזה רק דלא יתחייב לשלם אבל בחמץ כיון דבחיים בוודאי צריך לאסור החמץ לכל העולם ממילא גם לאחר מיתה אסור דלא שייך להטיל איסור הנאה על החמץ על זמן:

וכל זה בחמץ שלו אבל בגזלן דהחמץ צריך להחזיר ולא שייך דישהה בשביל קרוביו וכן לא שייך דיעשה קנוניא עם קרוביו והלכך כיון שקונסין להגזלן דאסור להנות מן החמץ בכל מיני הנאות שיוכל להגיע לו ן החמץ די בכך ותו לא ישהה חמץ הגזול דמה בכך דהחמץ מותר בהנאה לכל אדם מ"מ לגבי הגזלן חשבינן החמץ כמו שהוא אסור בהנאה לכל העולם והלכך אם שרף אחר פטור ואפילו אם שרף לאחר הפסח וכן דאם רוצה לצאת יד"ש צריך לשלם להנגזל דמים מעליא והגם שהחמץ מותר בהנאה להנגזל ואפשר דמותר אף באכילה מ"מ לגבי הגזלן חשבינן כמו שהוא אסור בהנאה משום דלהגזלן צריך לקנוס כל מה דיש לקנסו כן נ"ל בדין זה ודברי הנו"ב בעצמו שלא כתב כן תמוה לכאורה ומצוה ליישב דבריו ולפי מש"כ נסתלק ג"כ קושיית המקור חיים שהקשה דלמה חמץ חמיר מצורם אוזן הבכור דלא קנסו בנו אחריו ותי' דחוק ולא נהירא לי כלל ואכן לפי מש"כ אין מקום לקושייתו כלל. והנלע"ד כתבתי בעז"ה:

ושוב ראיתי להנו"ב שכתב שם באמת דגבי חמץ נמי אם השהה החמץ ואח"כ מת לא קנסו בנו אחריו וכמו בצורם אוזן הבכור דאינו חשוד לעבור בשביל בנו ואכן טפי הדעת נותן כפי מש"כ לעיל:

ולענין מש"כ לעיל ליישב קושיית הגאון בעל ראשי בשמים נ"י דבזה שיהיו חייב לצאת יד"ש אין זה קנס דמי יכריחו לצאת יד"ש דלא מיבעיא אם הגזלן אינו רוצה לעשות תשובה ואינו רוצה להחזיר הגזילה כלל ורק דהב"ד מוציאין מידו על כרחו דוודאי אין קנס בזה דהא לצאת יד"ש אין הב"ד יכולים להכריחו והוא בעצמו אינו רוצה לצאת יד"ש

אלא אפילו אם הגזלן בא לעשות תשובה מעצמו ורוצה להחזיר הגזילה מעצמו ואם נימא דחייב לצאת יד"ש ולשלם דמי מעליא בוודאי יקיים מ"מ אין תועלת בזה על להבא דאם ניחוש דשמא לשנה הבאה ירצה להשהות עוד אין הקנס הזה יועיל לו דבשביל זה ימנע מלעבור דכיון דחיישינן דירצה לעבור על ד"ת ה"נ ירצה לעבור על מצוות השבת הגזילה אך י"ל דחיישינן דשמא בין אדם למקום הוא חשוד אבל על עבירות שבין אדם לחבירו אינו חשוד דרע לשמים אינו רע לבריות:

ואף לרבא דס"ל דמומר אוכל נבלות להכעיס ג"כ פסול לעדות דהתם שאני דגזה"כ הוא דאל תשת רשע עד אבל בעיקר הסברא י"ל דמודה רבא ומיהו קצת יש להעמיד קושיית הגאון הנ"ל נ"י דמי לא עסקין נמי דאם הגזלן עשה תשובה גם לענין איסור בל יראה והכל רואין דהוא בעל תשובה גמור ואינו עושה ברמאות וברור לכל דוודאי לא ישוב לכסלה עוד באופן שאין שייך לחוש על להבא ומ"מ הדבר פשוט דהחמץ אסור בהנאה לאחר הפסח משום קנס ובכה"ג אין הקנס אלא על מה שעבר דבשביל שעשה עבירה ועבר אבל יראה קנסינן ליה במה שנוכל ובכה"ג שפיר הקשה דנקנוס אותו דיהיה החמץ אסור בהנאה לכל העולם ובשביל זה יהיה צריך לשלם באמת דמי מעליא אם ירצה לצאת יד"ש ושפיר מקשה. ואכן כבר כתבתי לעיל דקושיתו אינה אלא לפי מה דמשמע מד' הנו"ב בעצמו דגם לגבי הגזלן חשבינן החמץ כדבר המותר בהנאה ורק דהגזלן בעצמו אסור להנות מן החמץ אבל לענין חיוב תשלומין חשבינן החמץ כדבר המותר בהנאה גם לגבי הגזלן ונפקא מיניה דאינו חייב לצאת ידי שמים ולשלם דמי מעליא ואם בא אחר ושרפו לאחר הפסח חייב לשלם לגזלן גם לרבנן משום דהחמץ בעצמו הוא ממון גמור כיון דמותר בהנאה לכל העולם וע"ז יתכן שפיר קושיית הגאון הנ"ל נ"י דלמה לא נקנוס אותו גם לזה אבל באמת לולא דברי הנו"ב הייתי אומר דלגבי הגזלן חשבינן החמץ באמת. כמו שהוא דבר האסור בהנאה וחייב לצאת יד"ש ולשלם דמי מעליא וכן אם בא אחר ושרפו פטור לרבנן ועפ"ז נסתלק קושייתו. וגם א"ש בזה במה דהשמיט הרמב"ם מימרא דרבה דאם בא אחר ושרפו משום דאין חילוק בין שרפו במועד לשרפו לאחר המועד רק לר"ש אבל אנן דקי"ל כרבנן לעולם פטור ולפיכך השמיטו והנלע"ד כתבתי בעז"ה.

ובעיקר דברי הנו"ב שם דס"ל בפשיטות דהנגזל אינו עובר בבל יראה משום דחמץ אינו ברשותו ולא דמי לפקדון דמקרי ברשותו דשאני פקדון דיכול להקדישו ולמוכרו אבל בנגזל דאינו יכול להקדישו ה"נ אינו ברשותו לענין בל יראה הנה מדברי הרמב"ן בליקוטיו (בפסחים דף ל"א) משמע להיפך דאדרבה עיקר הקנס הוא לבעלים הראשונים

והיינו להנגזל ואפשר דטעמו משום דלהגזלן לא שייך קנס משום דלא מצינו דקנסו אלא על חמץ שלו אבל על חמץ של אחרים דמקבל עליו אחריות איכא פלוגתא באמת בירושלמי אם קנסו אותו לאחר הפסח והובא בקוצר בח"י בסי' ת"מ ולהך מ"ד דלא קנסו ע"כ צ"ל דהקנס הוא להנגזל או די"ל דהרמב"ן ג"כ ס"ל כסברת הנו"ב דלהגזלן לא שייך קנס כיון דיכול לומר לו הש"ל והלכך מפרש דע"כ הוא הקנס להנגזל כן נ"ל בכוונת הרמב"ן ז"ל] והוציא מזה דלר"ש דקנס אחר הפסח משום דעבר בבל יראה אפי' בהשהה בשוגג או באונס ג"כ קנסו דהא הנגזל בוודאי אנוס הוא דאין בידו לבערו ואעפ"כ אמרינן דאסור בהנאה לאחר הפסח וא"כ הדבר מוכרח דהרמב"ן ס"ל דהנגזל עבר בבל יראה הגם דאינו ברשותו ודלא כהנו"ב זצ"ל ומאוד תמיהני על הגאון המחבר בעל ראשי בשמים נ"י דהביא ג"כ לדברי הרמב"ן בליקוטיו הנ"ל ולא הרגיש כלל דדברי הרמב"ן ז"ל הוא סתירה גדולה על דברי הנו"ב במש"כ בפשיטות דהנגזל אינו עובר בבל יראה ורק הביא מזה אדרבה דהרמב"ן סובר כסברת הנו"ב דלא שייך למקנס הנגזל בשב"ל הגזלן ומ"מ מפרש בסוגיא כפשוטו דהחמץ נאסר באמת ודלא כהנו"ב ז"ל אבל זה לא הרגיש דהרמב"ן חולק על עיקר הדין וס"ל דהנגזל ג"כ עובר בבל יראה. וגם מה שכתב בסברת הנו"ב דלא שייך למקנס הנגזל בשביל הגזלן וגם הרמב"ן ס"ל כן דבריו תמוהין דהיכן מצא זה ברמב"ן דהא י"ל בפשיטות דהרמב"ן ס"ל דלהגזלן לא שייך לקנוס כלל וכדעת הירושלמי דלא קנסו אלא על חמץ שלו והקנס אינו אלא להנגזל מהיפך להיפך מדברי הנו"ב והנו"ב דס"ל להיפך דלהנגזל אינו עובר והגזלן עובר הוצרך לחדש סברא זו דלא שייך לקנוס להנגזל בשביל שעבר הגזלן אבל הרמב"ן י"ל דס"ל בפשיטות דבשביל הגזלן לא שייך קנס וכן משמע בפשטות לשונו שכ' והלא אין קנס זה אלא לבעלים הראשונים ומשמע דס"ל בפשיטות דלהגזלן לא שייך קנס. ואכן צ"ע קצת דמ"מ הו"ל להביא ד' הירושלמי הנ"ל דהא בירושלמי איכא פלוגתא בזה בחמצו של עכו"ם שקיבל עליו ישראל אחריות ועבר עליו הפסח ולא ביערו אי אסור בהנאה או לא ולמ"ד דאסור בהנאה אינו ראיה מהך מתני' דקנסו גם על שוגג ואנוס דהא י"ל דאסור בהנאה מצד הגזלן דהוא מזיד ולא שוגג והראיה אינו אלא למ"ד דמותר בהנאה והקנס אינו אלא להנגזל ואז יש ראיה דקנסו על שוגג ואנוס וכל זה היה לו להרמב"ן ז"ל לבאר והדבר צ"ע:

וגם בעיקר סברת הנו"ב שכ' דכיון דחמץ אינו ברשות הנגזל לא שייך בל יראה גביה וכמו דמקרי אינו ברשותו לענין מכירה והקדש ה"נ לא הוי ברשותו לענין בל יראה לענ"ד אין הדבר מוכרח דהנה כבר הבאתי בספרי בסימן כ"ה בשם שו"ת תשובה מאהבה סימן מ"ב דאף בחמץ של איסורי הנאה ג"כ עובר בבל יראה משום דבלא"ה חמץ אינו ברשותו

דהא אסור בהנאה וצריך לבערו ואעפ"כ עשאן הכתוב כאלו הוא ברשותו לענין בל יראה וא"כ ה"ה אף אם החמץ היה איסור הנאה מקודם הפסח דמה לי חד איסור הנאה ומה לי תרי ע"ש וא"כ גם לענין הנגזל י"ל כן כיון דכל חמץ ג"כ אינו ברשותו ואעפ"כ עבר וא"כ מה בכך דאינו מונח ברשות הנגזל:

ובר מן דין י"ל דלענין בל יראה לא בעינן דיהיה ברשותו רק דיהיה שלו דלא מעטינן מלך רק של אחרים ושל גבוה והא דאמרינן שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו ואלו הן חמץ משש שעות ולמעלה הרי דמקרי חידושא מה שעובר אע"ג דאינו ברשותו י"ל דשאני איסור חמץ האסור בהנאה לכל העולם וצריך לבערו ואינו יכול להנות ממנו ולכן לא מקרי לך כמו באתרוג של תרומה טמאה דלא מקרי לכם אבל לענין הנגזל הא יכול להנות ממנו דהא יכול להוציא בדיינים שפיר מקרי לך:

וראיה לזה מהא דמדמה חמץ לבור ברשות הרבים ולכאורה הא לא דמי לבור דהא בור חייב אפילו בדבר שאינו שלו אבל חמץ הוא שלו ורק שאינו ברשותו אבל בחמץ שאינו שלו אינו עובר בבל יראה באמת אלא וודאי דאיסור הנאה ובפרט איסור הנאה של חמץ דצריך להשביתו שפיר מקרי שאינו שלו ודמי לבור:

ובזה נעמוד על המכוון במש"כ רש"י (בפסחים ד"ו ע"ג) ד"ה דלאו ברשותיה פירש ע"ז דאינו שלו ולכאורה תמוה דהא אינו שלו ואינו ברשותו הם שני דברים נפרדים וכמבואר בב"מ דף ז' ע"א) במימרא דר"י דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו ע"ש והיאך פירש"י על אינו ברשותו דהיינו אינו שלו אלא וודאי דמזה ראיה למה שכתבנו בעז"ה דאיסור הנאה של חמץ בוודאי מקרי אינו שלו וכל זה ברור:

סימן טו

ולענין מש"כ בסי' ל' בשם הקהלת יעקב דבפסח מצרים כבר הוזהרו על עשיית מלאכה ביום טוב הראשון של פסח הנה באמת כן איתא בקה"י (בסוף פסחים) והביא ראיה מהך קרא גופיה דכתיב והנותר ממנו עד בוקר ודרשינן ליתן בוקר שני לשריפתו והך קרא ונאמר גם לפסח מצרים והקשה מזה על הר"ן דמשמע מדבריו דבפסח מצרים לא נצטוו על עשיית מלאכה ביו"ט של פסח ע"ש והנה באמת מזה אין ראיה כ"כ דאף דרישא דקרא בוודאי נאמר גם על פסק מצרים מ"מ סיפא דקרא דכתיב בוקר מיותר י"ל דלא אתא למדרש רק על פסח דורות. ואכן אנכי מצאתי ת"ל ראיה גדולה דבפסח מצרים נצטוו על מלאכה ביו"ט של פסח מדברי הספר יראים בסי' קט"ו בשם המכילתא שכ' שם להוכיח דבשאר המועדים מותר אוכל נפש כמו בחג הפסח הוא משום דילפינן ג"ש

מקרא קודש מקרא קודש מחג הפסח דכתיב בפ' בא בפסח מצרים אך אשר יאכל לכל נפש וגו' וכמו בפסח דורות עצמו לא ידעינן רק דילפינן מג"ש דפסח מצרים וז"ל הספר יראים שם ועוד י"ל מן ההוא טעמא דילפינן יו"ט דפסח דורות מיו"ט דפסח מצרים בג"ש דמקרא קדש ה"נ ילפינן ג"ש לשאר ימים טובים שנאמר בהן מקרא קודש מיו"ט דפסח מצרים בג"ש דתניא במכילתא נאמר גבי יו"ט דפסח דורות ביום הראשון מקרא קודש מגיד שאסור בעשיית מלאכה מנין להתיר אוכל הנפשות נאמר ביו"ט דפסח מצרים מקרא קודש ונאמר ביו"ט דפסח דורות מקרא קודש מה להלן התיר בו אוכל נפש אף כאן התיר בו אוכל נפש עכ"ל הספר יראים שם בשם המכילתא והנה אף שבמכילתא לפנינו לא מצאתי דבר מזה מ"מ פוק חזי מאן גברא רבא דקמסהיד עלה והוא ניהו רבינו אליעזר ממיץ זצ"ל דכן נמצא במכילתא ואפשר שבמכילתא לפנינו חסר בדפוס וכן מצינו הרבה פעמים שהראשונים ז"ל הביאו מדרש או תו"כ ולא נמצא כן לפנינו במדרש] ועפ"ז שפיר עולה על נכון פירושי במכילתא שכ' לעיל בחיבורי בעז"ה דר ישמעאל ס"ל דהוצרך קרא שאם חל ט"ז בשבת קאי על פסח מצרים דעל נצטוו ועל שבת עדיין לא נצטוו. אך לפי דברי המכילתא הנ"ל דהך קרא על פסח מצרים נאמר א"כ מוכח מיניה שנצטוו ג"כ על השבתת שאור ועל אכילת חמץ כל שבעה דהא כתיב מקודם שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וא"כ צ"ל דהך מכילתא אתי כרבנן דפליגי עליה דר"י הגלילי וס"ל דפסח מצרים ג"כ היה חימוצו נוהג כל שבעה ע"ש וכן משמע באמת דס"ל לר"י כן בפסחים דף כ"ח ע"ב) דמקשה דלר' יהודה דמפיק לא יאכל לתוך זמנו דר"י הגלילי מנ"ל ומתרץ בתירוץ השני דסמוכין לא דרש ומשמע דס"ל באמת דגם אז היה נוהג כל שבעה [דזה דוחק לומר דלר"י דלית ליה סמוכין וקרא דלא יאכל הא ס"ל דקאי על פסח דורות לית ליה כלל דנצטוו על אכילת חמץ אפילו יום אחד דזה אין סברא דא"כ יהיה ג' פלוגתות בדבר וקי"ל דכל למעוטי בפלוגתא טפי עדיף] וע"כ דנלמד מקרא דשבעת ימים מצות תאכלו דכולי הך פרשה נאמר לפסח מצרים וכמו דכתיב שם וככה תאכלו אותו מתניכם חגורים דזה וודאי לא היה תג. רק בפסח מצרים וכמו דתנן בסו"פ מי שהיה טמא:

אמנם ר"י הגלילי דמפיק מסמוכין דאינו נוהג רק יום אחד ע"כ דמפרט לקרא דביום הראשון מקרא קודש דלא אתי רק לפסח דורות דהא כתיב שם נמי שבעת ימים מצות תאכלו דזה וודאי לא קאי רק אפסח דורות לר"י הגלילי וממילא כולהו קראי דכתיבי באותה פרשה אחר קרא דוהיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו וכו' ג"כ אפסח דורות קאי דווקא וזהו דכתיב בתחילה והיה היום הזה לזכרון וכו' חג לה' לדורותיכם

לאשמועינן דכל מה דכתב אחר זה אינו אלא לדורות דומיא דחגיגה דג"כ אינו נוהגרק לדורות וכן מצאתי בעז"ה בפי' ר"ע מברטנורא על פירוש החומש הנדפס בווארשא עם פי' התוס' על החומש] על פסוק ויאפו את הבצק שכ' די"ל דמצות השבתת שאור ואכילת חמץ לא נצטוו בהן אלא לדורות אבל לא בפסח מצרים וכן נראה מלישנא דקרא בפ' החודש הזה דכתיב בה והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם ובתר כן כתיב שבעת ימים מצות תאכלו וגו' עכ"ל ותה"ל שכוונתי לדעתו:

אך מה דמשמע מדבריו שלא נצטוו כלל צ"ע דהא אפי' לריה"ג מ"מ היה חימוצו נוהג יום אחד מיהת וצ"ע

היוצא לנו מדברינו דלענין אם היו מצווין על מלאכה בפסח מצרים תליא בפלוגתא דר"י הגלילי ורבנן ולפי מה דאיתא בפסחים כ"ח הנ"ל דר"י ור"ש ג"כ פליגי בדרשת ר"י הגלילי וא"כ תליא נמי בפלוגתא ר"י ור"ש אם חמץ לפני זמנו אסור ועכ"פ דברי רבי ישמעאל במכילתא שהבאתי בחיבורי שפיר י"ל דס"ל ג"כ כרבנן דבפסח מצרים נצטוו על מלאכה ביום הראשון וביום השביעי כמו בפסח דורות ובזה דברי המכילתא מאירין כשמש בצהרים:

סימן טז

ולענין מה שכתבתי בספרי (שם דף מ' ע"א) ד"ה שוב מצאתי ראיה ברורה וכו'. להביא ראיה להא דאמר ר' ישמעאל במכילתא שאם חל ט"ז בשבת נשרף אור ליום י"ז דר"ל ליל י"ז מהירושלמי דשבת פ"ג הלכה א' ובפסחים פ"ז הלכה י' דאמר שם רב יוחנן כמה דאמר ר' ישמעאל דתינוק שעבר זמנו נימול ביום ובלילה כך עבר זמנה נשרף בין ביום ובין בלילה ע"כ הרי דס"ל להירושלמי בפשיטות דר"י סבר דבלא בזמנו נשרף גם בלילה והנה לכאורה יש לדחות דהירושלמי מירי אם היה יכול לשרוף ביום ולא שרף אבל בחל בשבת דאינו יכול לשרוף בזמנו הוי יום י"ז זמנו וראיה דלא הביא ראיה מדברי ר"י דמכילתא דאמר גבי נותר גופא דנשרף אור י"ז אלמא דס"ל דשלא בזמנו נשרף גם בלילה וע"כ משום דיש לדחות דר"ל אור יממא הוא וא"כ י"ל גם אליבא דאמת כן דבחל בשבת נשרף באמת בבוקר של י"ז משום דהוי כזמנו. אבל באמת ד' הירושל' אלו לכאורה תמוה דהיכי למד ר' יוחנן נותר ממילה הא בש"ס דילן (ביבמות ד' ד' ע"כ) כשדרש ר' יוחנן שם דנותר שלא בזמנו נשרף גם בלילה איתיביה ר"א מברייתא דתו"כ אין לי אלא נימול בשמיני שאינו נימול אלא ביום מנין לרבות לתשעה וכו' ואפילו למאן דלא דרש וא"ו וא"ו ה"א דריש ופירש"י דאפילו ראב"ש דס"ל דמילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה משום

שלא דריש וא"ו מ"מ גבי נותר מודה דגם נותר שלא בזמנו אינו נשרף רק ביום משום דכתיב והנותר ווא"ו ה"א לכו"ע דרשי וקבל ר' יוחנן לדבריו וא"כ היכי למד ר' יוחנן הכא נותר ממילה ודוחק לומר דהך מימרא דירושלמי איתמר מקמיה דשמעה להך דר"א דא"כ לא הוה הוצרך להביא מהא דר' ישמעאל גבי תינוק דתיפוק ליה דמהיכי תיתי נימא דגם נותר שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום כיון דלא דרש וא"ו. ועוד דהיכי שמע ר' יוחנן דר' ישמעאל ס"ל כן גבי מילה דראב"ש הוא דשמעינן ליה דס"ל כן בתוספתא דשבת פט"ז וביבמות שם אבל ר' ישמעאל לא נמצא שם ועוד כיון דטעמי' דראב"ש דס"ל כן הוא משום דלא דריש וא"ו ור' ישמעאל אדרבה מצינו (בסנהדרין ד' נ"א ע"א) דדריש וא"ו [וע' תוס' יבמות ד' ס"ח ע"ב ד"ה כמאן ע"ש] ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בירושלמי וצ"ל כמו דאמר ר' ישמעאל גבי נותר שעבר זמנו דנשרף בין ביום ובין בלילה [והיינו משום דאמר במכילתא דנשרף אור לי"ז ואור אורתא הוא והטעם כבר כתבתי בספרי מדכתיב עד בוקר משמע דאדרבה דעיקר מצוותה לישרוף בלילה] אוף הכא שעבר זמנה נשרף אפילו בלילה [ור"ל אוף הכא גבי שמן שריפה] ומשו"ה מקשה אח"כ ומאי אית לך שמן שריפה שעבר זמנה כלומר גבי תרומה לא שייך שעבר זמנה דהא לא מצינו זמן קבוע לשריפתה ומשני כיון שנטמאה כמו שעבר זמנה ועכ"פ שמעינן מהירושלמי דס"ל דהא דאמר ר"י במכילתא דנשרף אור לי"ז ר"ל ליל י"ז וכמו שהעלתי בספרי בעז"ה וכל זה ברור:

סימן יז

ע"ד מה שכ' בספרי סי' ל' (ד' מ' ע"ב) להעיר ע"ד הנו"ב מהד"ק בסי' ט"ו דמ"ע דתשביתו אינו נוהג רק בבעל החמץ בלבד ולכאורה הוא נגד גמ' מפורשת (בב"ק ד' צ"ח ע"ב) דאמר רבא שם דגזל חמץ ובא אחר ושרפו במועד פטור שהכל מצווים עליו לבערו הרי דמוטל העשה על כל מי שרואה החמץ (ושוב הוגד לי כעת דכבר העיר עליו בזה בספר עמודי אור להגאון מו"ה ר' יחיאל העלער זצ"ל] אך אחר העיון בזה י"ל דעיניו שפיר חזו להש"ס דב"ק הנ"ל אך דהוא ז"ל מפרש הא דאמר רבא שם דהכל מצווים לבערו אין הכוונה דמ"ע דתשביתו נוהג גם ברואה חמץ של אחרים ואף דאינו מונח ברשותו ולא קיבל עליו אחריות ואינו עובר עליו בבל יראה דוודאי זה אין סברא דמ"ע דתשביתו אינו אלא תיקון להלאו וכל דליכא בלאו בוודאי דאינו נוהג בו העשה אלא הש"ס הנ"ל ר"ל כיון דהגזלן חייב לבער החמץ והוא אינו רוצה לקיים המצוה אז מצוה על כל הרואה לבער מצד ערבות דהא כל ישראל ערבים זה לזה דהא בימים הקדמונים היו יכולים ב"ד

לכופו לקיים המצוה והלכך אם לא היו יכולין אז היה מצוה על הב"ד בעצמו או לכל הרואה לבער אבל אם אין ידוע לנו אם הבעלים יודעין מחמץ זה או לא אדרבה אין רשאי אחר הרואה לבערו דהרי לוקח ממנו המצוה ואם בערו ולא הודיע לבעלים חייב לשלם עשרה זהובים כמו בקדם חבירו וכסה כנ"ל ליישב לפי ד' הנו"ב זצ"ל. וכבר כתבתי שם בספרי קצת מתי' זה אכן לא ביארתי יפה. ואכן זה אין לומר דכוונת הגמ' הוא דכיון דהגזלן מחוייב לבערו בתוך הפסח ואין רשאי להשהות לא מקרי השורף מזיק כלל ואדרבה דעשה לו טובה דהצילו מאיסור לאו ב"י דמלבד דאין מעומס זה בלשון הגמ' בהא דאמר שהכל מצווין עליו דאם כן נפרש הו"ל לומר משום שהגזלן מצווה לבערו ומדאמר שהכל מצווין משמע להדיא דגם על השורף מוטל המצוה. ואמנם מלבד זה אין זה טענה לפטור השורף מחמת זה דיכול הגזלן לומר דאני רוצה לעבור אבל יראה ולהניח החמץ לאחר הפסח כדי להחזיר להנגזל החמץ בעין:

ואף דכתבו התוס' בב"ק ד' מ' ד"ה הוה מעריקנא) דאינו יכול לומר אם תם הוי מעריקנא ליה לאגמא רק אם הוא יכול לעשות כן ע"פ הדין היינו בסתם בנ"א דעומדין בחזקת כשרות דאמרינן בוודאי לא היה עושה כן ורק דעכשיו עילה מצא לטעון כן כדי לפטור עצמו מלשלם אבל בנד"ד דחזינן דהוא חשוד אלאו בל יראה דהא לא ביער עד הנה שפיר הוי טענה:

ובר מן דין י"ל דהתוס' לא כתבו כן רק בטוען טענה שלא כדין הנוגע לענין תשלומין בחיוב ממון לחבירו בזה שייך הסברא דהיאך נפטרנו עכשיו מצד שהיה יכול להפקיע עצמו מממון שלא כדין דכיון דע"פ הדין היה חייב השומר לשלם אף אם היה תם מהיכי תיתי נפטר עכשיו דנמצא מועד דהא חצי נזק היה חייב לשלם אם היה תם וכיון דע"פ הטענה שהיה יכול לטעון ג"כ היה צריך לשלם ע"פ הדין שיעור התשלומין שהב"ד מחייבין אותו עתה אין סברא לפוטרו אבל לענין חמץ שטענת הגזלן הוא שהיה יכול לעבור עבירה בין אדם למקום זה וודאי טענה גדולה הוא דיכול לומר להשורף מה לך בכך שאני רוצה לעבור עבירה בין אדם למקום ולכן הדבר פשוט מה דאמרינן שהכל מצווים עליו לבערו היינו מחמת ערבות ושפיר יכול לומר לו השורף שגם אני הייתי נענש ע"ז דכל שרואה שחבירו משהה חמץ בביתו בפסח ואינו מבער גם עליו מוטל העונש וזהו כוונת הגמ' במה דאמרינן שהכל מצווים לבערו. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

סימן יח

יש להסתפק במי ששכח ולא אמר יעלה ויבא ביו"ט בתפלה אי צריך לחזור או לא. ובתחלת ההשקפה נ"ל פשוט דא"צ לחזור כיון דכבר הזכיר מענין היום בנוסחת ותתן לנו ולא דמי לברכת המזון דאין מזכירין מענין היום בבהמ"ז זולת יעלה ויבא אבל בתפלה הא כבר הזכיר וכה"ג כתב הב"י באו"ח בסי' תפ"ז דאם שכח לומר אתה בחרתנו [ומשמע שם דאף ותתן לנו לא אמר] רק אמר יעלה ויבוא דיצא עכ"ל ופשוט דהוא ג"כ מטעם הנ"ל כיון דהזכיר קדושת היום בין בקדושת היום ובין ביעלה ויבא דיצא דנוסח התפלה אינו מעכב. וקצת ראי' לזה מהא דתניא בסו"פ תפילת השחר טעה ולא הזכיר של ר"ח בשחרית אין מחזירין אותו מפני שיכול לאומרה במוספין וכו'. ולכאורה למה פרט טפי ר"ח מיו"ט אלא וודאי דביו"ט בלא"ה א"צ לחזור דהא מ"מ הזכיר קדושת היום. אמנם אין זה דקדוק גמור דא"כ אכתי תקשה אמאי לא תניא שם חוה"מ דדמי לר"ח דאין שם קדושת היום בשחרית אלא וודאי דלאו בדווקא נקט ר"ח ובזה מיושב קושיית התוס' שם דהקשו דלמה צריך בערבית אין מחזירין אותו משום שיכול לומר בשחרית תיפוק ליה דאין מקדשין את החודש בלילה ומשו"ה כתבו דלא גרסי' בערבית ולהנ"ל ניחא דאיידי דחוה"מ נקט ליה ור"ח בלאו בדווקא נקט לענין ערבית:

אמנם כל זה בשאר יו"ט אבל ביו"ט של ר"ה דצריך לומר יעלה ויבוא גם מפני שהוא ר"ח אפשר דצריך לחזור דאף דקדושת היום של ר"ה כבר הזכיר מ"מ ר"ח לא הזכיר ואף דאמרינן דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן מ"מ נראה דזכרון דקדושת היום אינו זכרון לר"ח דהא כל ר"ח אין מזכירין ר"ח באמצע התפלה נמצא שזכרון דקדושת היום אינה באה אלא בשביל ר"ה ואין זה זכרון לר"ח והא דאמרינן דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן היינו זכרון של יעלה ויבוא ויש להסתפק בזה. מיהו ע"פ הפשוט נראה דא"צ לחזור. אמנם עכ"פ נראה דאף אם נאמר דבר"ה צריך לחזור משום ר"ח מ"מ בליל ר"ה בוודאי א"צ לחזור דהא כבר הזכיר ר"ה בקדושת היום ומשום ר"ח א"צ לחזור דהא אין מקדשין החודש בלילה ולא עדיף האי ר"ח משאר ר"ח דא"צ לחזור בלילה כמש"כ בברכות בפ' תפלת השחר (ד' ל"ג) הנ"ל וזה ברור:

וגדולה מזו כתבו תר"י בסו"פ תפלת השחר ד' מ') די"מ דאף אם לא הזכיר כלל כלל של יו"ט בליל ר"ה דא"צ לחזור מטעם דאין מקדשין החודש בלילה וכ"ש ביעלה ויבוא דא"צ לחזור ואף לפי דעת רבינו יונה בעצמו שם דדחה שם דבריהם דצריך לחזור היינו בלא הזכיר כלל של יו"ט ומטעם שכתב שם דגבי יו"ט לא שייך הך סברא דאין מקדשין החודש בלילה דהא גם בלילה אסור במלאכה כיום גם ביו"ט של ר"ה אבל לענין יעלה

ויבוא דגם ביום ר"ה א"צ לחזור אלא מצד ר"ח פשוט דבלילה א"צ לחזור ככל ליל ר"ח וזה ברור:

ומידי דברי בו בדברי רבינו יונה הנ"ל ראיתי להביא בכאן מה שכתבתי מכבר ליישב מה ששמעתי מקשים מדברי תר"י הנזכר על מה שכ' בספר חיי אדם בכלל כ"ד בשם הגאון מו"ה אבלי זצ"ל מפ"ק ווילנא שאמר דין מחודש אם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש אינו צריך לחזור כדין טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בליל ר"ח שאינו צריך לחזור מחמת שאין מקדשין את החודש בלילה א"כ גם בליל ר"ה הדין כן שאין צריך לחזור עכ"ל הגאון הנ"ל. והנה כבר תמהו העולם דאיך כתב הגאון הנ"ל כן בפשיטות דא"צ לחזור דהא אדרבה בתר"י הנ"ל מסיק להיפך דאם לא הזכיר של יו"ט בלילה צריך לחזור אף בליל יו"ט של ר"ה וכתב הטעם משום דמצות יו"ט אלימא טפי שיש בה איסור מלאכה משא"כ בר"ח ועוד דבתפילה אין מזכירין ענין ר"ח כלל אלא ענין יו"ט יותר יש לנו לדין אותו כמו יו"ט מלדון אותו כמו ר"ח ואם לא הזכיר בערבית מעין יו"ט מחזירין אותו ע"כ וא"כ לכאורה ה"ה דלענין אם לא הזכיר המלך הקדוש נמי שייך סברא זו דהאמירת המלך הקדוש אינו בא רק מצד יו"ט של ר"ה ופשוט דמחזירין אותו כמו לא הזכיר של יו"ט כלל:

ושוב מצאתי בשו"ת מים חיים להגאון מו"ה חיים ראפאפארט זצ"ל בתשובה כ"ה שתמה ג"כ על ד' הגאון מוהר"א ז"ל הנ"ל מהא דתר"י הנ"ל שכתב דאם לא הזכיר של יום טוב מחזרין אותו ונשאר בצ"ע ע"ש ועיין עוד בספר דברי נחמי' סימן מ"ו להגאון החסיד מו"ה נחמי' מדובראוונא זצ"ל שהעיר ג"כ כנ"ל על ד' הגאון מהר"א זצ"ל וכתבו שדעתו נוטה דאף לדעת הי"א שבתר"י הנ"ל דאם לא הזכיר של יום טוב בליל ר"ה דא"צ לחזור מ"מ בהמלך הקדוש מודה שצריך לחזור ולא כדעת מוהר"א ז"ל הנ"ל ע"ש]. ואמנם לענ"ד נראה דדברי הגאון מוהר"א ז"ל שרירין וקיימין ומאירין כשמש בצהרים ואינו ענין כלל לד' תר"י הנ"ל והוא בהקדם הטעם שתקנו חז"ל לומר המלך הקדוש והמלך המשפט בעשי"ת דידוע משום שהם ימי דין ומשפט והקב"ה שופט אז את כל העולם כולו ומזה הטעם נמי תקנו חכמים לומר פסוקי מלכיות בר"ה. והנה כבר שנינו בברייתא ור"ה ד' ח') כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אין לי אלא לישראל לאו"ה מנין ת"ל משפט לאלהי יעקב א"כ מה ת"ל כי חוק לישראל מלמד שאין ב"ד שלמעלה נכנסין לדין אלא א"כ קדשו ב"ד של מטה את החודש ע"כ. והיוצא לנו מברייתא הזו דאין מתחיל הדין בר"ה בב"ד של מעלה רק ביום לאחר שקדשו ב"ד שלמטה את החודש וע"פ הצעה זו יפה כתב הגאון הנ"ל דבלילה אם שכח המלך הקדוש א"צ לחזור דאף שכבר נכנס יו"ט

ואסור במלאכה מ"מ לענין המלך הקדוש שאני דתליא בדין והדין תליא בקידוש החודש ודמי ממש ליעלה ויבוא של ר"ח:

ודע שנסתפקתי שם לדעת הגאון הנ"ל היאך הדין אם שכח לומר המלך הקדוש בליל שני של ר"ה. אם דמי ליעלה ויבא בליל ר"ח דאין חילוק בין ליל ראשון לליל שני או דילמא דלא דמי לשאר ר"ח דהתם יום שני עיקר ומיניה מנינן ימי החודש משא"כ בר"ה דיום ראשון עיקר דהא אלול לעולם חסר וא"כ כבר קידש החודש מיום הראשון ובפרט לפי מש"כ דהעיקר תליא בדין שלמעלה ודין שלמעלה בוודאי מתחיל מיום הראשון ולכן צ"ע בזה:

ואגב דאיירי בדין זה ראיתי לכתוב בכאן מה שראיתי דבר מתמיה בענין זה בד' הב"י או"ח סי' תכ"ב דעל מה שהביא שם בשם האורחות חיים דכ' ה"ר נתן דאם שכח יעלה ויבא בליל שני של ר"ח דצריך לחזור משום דכבר קדשו את החודש מיום שלפניו וכתב ע"ז הב"י וז"ל ודבר תימה הוא שזהו היפך פשט דברי הגמ' עכ"ל ופשוט דכוונתו דהא בגמ' מסקינן דל"ש בין חודש חסר לחודש מלא אבל מאוד תמהני עליו דהרי דעת זו שכ' האו"ח הביאו גם התוס' בסו"פ תפלת השחר ד"ה לפי בשם י"מ רק שהתוס' כתבו ע"ז דלא נראה כן לחלק ע"ש ומה שכ' הב"י דלא נראה כן מהגמ' הדברים מתמיהין דהרי הגמ' לא מסיק רק דאפילו בחודש חסר שאין עושין ר"ח רק יום אחד אעפ"כ א"צ לחזור וכמו שפרש"י שם. אבל מענין ליל שני של ר"ח כשהחודש שעבר מלא מזה לא מיירי הגמ' מידי ולכן דברי הב"י צל"ע (שוב מצאתי להגאון מהרש"ק ז"ל בהגהותיו על הטור שהרגיש ג"כ על הב"י מד' התוס' הנ"ל] [וכבר נדפס קצת מזה משמי בספר דברי נחמיה חלק או"ח בהתחלת הספר]. היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דאם שכח לומר יעלה ויבא ביו"ט בתפילה א"צ לחזור ואף דברי"ח צריך מ"מ ביו"ט א"צ כיון דכבר הזכיר קדושת היום בותתן לנו. אבל ביו"ט של ר"ה יש להסתפק דאפשר דצריך לחזור מצד שהוא ר"ח אך מ"מ נראה לי דא"צ לחזור גם בר"ה דהא אמרינן זכרון אחד עולה לכאן ולכאן ואין לחלק כלל בין זכרון שמזכירין בנוסח ותתן לנו בין זכרון של יעלה ויבוא לענין הזה]:

אמנם אם שכח יע"ו בליל ר"ה בוודאי א"צ לחזור כמו בכל ליל ר"ח דהא אין מקדשין החודש בלילה ובליל שני יש להסתפק כיון דלא דמי לשאר ר"ח דהא מונין מיום הראשון ויום הראשון עיקר אמנם הא ברכתא היא דממ"נ א"צ לחזור דאם נימא דיום הראשון עיקר א"כ ליל שני אינו ר"ח כלל ובלא"ה א"צ לחזור ופשוט הוא]. ואם לא הזכיר של יו"ט כלל בליל ר"ה הוא מחלוקת הראשונים בתר"י סו"פ תפלת השחר. ואם לא הזכיר המלך

הקדוש לפי מש"כ בעז"ה אפשר דהכל מודים דא"צ לחזור ובפרט דכבר יצא מפי הרב הגאון הנ"ל וכבר הורה זקן ומ"מ צ"ע להלכה ובליל שני יש להסתפק אף לפי דעת הרב הגאון המנוח הנ"ל וכל זה ברור הנלע"ד כתבתי בעז"ה ביום ה' ו' אייר ת"ר טו"ב לפ"ק:

כימן יח ראוי לחקור בהא דאמרינן (בפסחים דף ק"ו ע"א) דאם שכח להבדיל במוצאי שבת דמבדיל עד יום ד' או עד יום ב' אם הוא מתורת תשלומין וכמו בשכח להתפלל מנחה ונ"מ דאם הזיד ולא הבדיל אין לו תשלומין וכן במוצאי שבת שחל ביו"ט ושכח להבדיל במוצאי שבת וגם במוצאי יו"ט תו אין לו תשלומין כמו בתפלה או דלמא דאינו מתורת תשלומין דבאמת דבהבדלה אינו שייך תשלומין כמו דלא מצינו תשלומין בשאר מצות התלויין בזמן ורק דהטעם הוא דעדיין לא נשלם הזמן דזמן הבדלה נמשך ממוצאי שבת עד אחר יום ג' והלכך גם במזיד יכול להבדיל וכן אפילו עבר שני הבדלות ג"כ מבדיל דכיון דעדיין הוא בתוך זמן ונ"ל ראיה דאינו מתורת השלמה דאי הוי מתורת השלמה לא היה יכול להבדיל רק אם מגיע זמן הבדלה שנית וכמו בהשלמה דתפלה ועוד דיהיה צריך להבדיל שני פעמים על ב' כוסות כמו בתפילה וזה וודאי אין סברא כלל דכיון דמבדיל עתה ממילא עולה גם בשביל הבדלה דשבת אלא וודאי דאינו מתורת תשלומין:

ולענין אם שכח להבדיל במוצאי יו"ט עד כמה הוא זמן הבדלה והנה בברכי יוסף כאן הביא בשם ה"ר יהודה עייאש בתשובה דמבדיל כל ימות השבוע ונ"ל טעמו דהנה באמת אחר הרגל מקרי עד ט"ו יום לדעת הר"ח שהובא בש"ך חו"מ ס"ס מ"ג ויש דעה דהוא ג' חדשים והלכך מן הדין היה יכול להבדיל עד אותו הזמן אך כיון שהגיע יום השבת בנחיים הוא מפסיק למצות הבדלה דכיון דהיום יום קודש לא שייך להבדיל אז והלכך אפילו גם במוצאי שבת לא הבדיל מ"מ אינו יכול להשלים רק הבדלה של שבת אבל הבדלה של יו"ט כבר נפקע ממנו לגמרי והלכך כתב דאינו מבדיל רק עד יום השבת:

ונ"ל להביא ראיה ברורה דהא דמבדיל עד יום ג' אינו מתורת תשלומי דהא בשו"ע יו"ד סי' שמ"א מבואר לענין אבל ר"ל דלענין תפלה א"צ להתפלל תפלה של ערב ולא דמי לשכח ולא התפלל ערבית שמתפלל שחרית שתים כיון שבלילה לא היה חייב להתפלל ולא שייך תשלומין והוי כחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני דפטור מראיה למ"ד דתשלומין דראשון הוא אבל לענין הבדלה מתפלל אחר שיקבר וכו' וע"כ דהטעם דהבדלה אינו מתורת תשלומין אלא דזמן הבדלה נמשך עד יום ג' ומיהו כל זה לדעת המהר"ם והמרדכי והג"מ אבל דעת הרא"ש בפ"ג דברכות להיפך דכיון דבעת זמן הבדלה היה פטור תו א"צ להבדיל עוד ומדמי לה לחיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני ונראה

דהמהר"ם והרא"ש פליגי באמת בזה אי הוא מתורת תשלומין או דזמן הבדלה נמשך עד יום ד' ונ"מ טובא להלכה בהזיד ולא הבדיל דלדעת הרא"ש אין לו תשלומין:

ולענין אם שכח ולא הבדיל במוצאי יו"ט שכתבנו לעיל בשם הבר"י כתב לי כבוד ידידי המאוה"ג החריף ובקי וכו' מוהר"ר

חיים נ"י מ"ץ בפ"ק בלוקעשאק ומלפנים היה אב"ד דק"ק שילעצניק תשובה באריכות מענין זה ודעתו שם דלאחר יו"ט אין תשלומין כי אם ביום שאחר החג דהוא שייך וקשור לימי החג ולא דמי לשבת דדעת התוס' והרא"ש דיכול להבדיל עד יום רביעי דהתם שאני דקדושת שבת נמשך עד יום רביעי וכמש"כ הקרבן נתנאל בגיטין וכן כתב האר"י ז"ל בשם הזוהר. והביא הרה"ג הנ"ל נ"י ראיה לזה מהא דתניא ובגיטין ע"ז) דלאחר שבוע שנה לאחר שנה חודש לאחר חודש שבת לאחר שבת מאי ולכאורה קשה דלמה מספקא ליה דלאחר שבת מאי הא י"ל בפשיטות דלאחר שבת הוא יום כמו בלאחר חודש הוא שבת אלא וודאי משום דקדושת שבת נמשך עד יום ג' וכן ובפסחים ד' ק"ו ע"א) דאמרי בני ר' חייא דמי שלא הבדיל במוצאי שבת מבדיל והולך כל השבת כולו ושאל הגמ' עד כמה א"ר זירא עד רביעי בשבת ולכאורה מאי שואל עד כמה הא אמרי בני רבי חייא דמבדיל כל השבת ועוד דהיכי אמר ר' זירא דאינו מבדיל אלא עד יום ד' אלא וודאי דס"ל להגמ' בפשיטות דאינו שייך תשלומין רק בימים שנמשך עליהם קדושת יום השבת שעבר. זה תוכן דברי הרה"ג נ"י הנ"ל מה שכתב אלי. ואכן לענ"ד נראה דמסוגיית הש"ס במקומו מוכח להיפך דאין הטעם משום דקדושת יום השבת נמשך עד יום רביעי דהא הגמ' שם מביא ראיה מגיטין דכמו דאמרינן לענין גיטין דתרי ותלתא בתר שבתא ה"נ לענין הבדלה וא"כ מ"נ אם נימא בגיטין ג"כ הטעם משום דקדושת יום השבת נמשך עד יום רביעי ומשו"ה מקרי אחר השבת דא"כ הדבר מתמיה דלמה אחר הרגל הוא ל' יום דהא ברגל לא שייך דנמשך קדושת הרגל עד ל' יום וע"כ צ"ל דלא תלי בזה רק דבלשון בנ"א מקרי לאחר השבת עד יום ד' וברגל מקרי לאחר עד ל' יום וא"כ היכי למד מיניה להבדלה דהא לדעת הרה"ג הנ"ל נ"י לא דמי לגט דהא גבי גט גבי רגל לאחר עד ל' יום וגבי הבדלה לא מקרי לאחר הרגל רק יום אחד אלא וודאי דס"ל להגמ' דכיון שנקרא בלשון בנ"א לאחר השבת עדיין יכול להבדיל דנקרא עדיין מוצאי שבת א"כ ה"ה במוצאי הרגל גם בלאחר הרגל אם שכח ולא הבדיל וגם בימי מוצאי שבתות שבנתים ג"כ לא הבדיל כגון ששכח או שלא היה לו כוס נראה פשוט דנהי דאינו יכול להשלים מחמת שבת דהא כבר עבר יום ג' מ"מ יכול להבדיל מחמת תשלומי יו"ט עד ל' יום ולדעת הר"ח עד ט"ו יום. ונידון מה שהקשה כבוד הרה"ג נ"י הנ"ל דמאי שואל לאחר שבת מאי

דהא יש ללמוד מלאחר שנה ולאחר חודש דה"ה לאחר שבת הוא יום אחד דהשבת נמנה לימים לענ"ד לא קשה מידי דאדרבה י"ל להיפך דהא חודש גם כן נמנה לימים דכתיב עד חודש ימים ומ"מ אמרינן דלאחר חודש הוא שבת א"כ י"ל דגם לאחר שבת יש לו זמן אחר ואדרבה לפי דעת הרב הנ"ל דהמקשן ג"כ ידע מהא דקדושת יום השבת נמשך עד יום רביעי קשה טפי למאי מבעיא ליה פשיטא דעד יום רביעי מקרי לאחר השבת וע"כ דהמקשן לא ידע כלל מזה וא"כ מאי מבעיא ליה וע"כ צ"ל כמו שכתבתי בעז"ה והא דלא נשנה בברייתא באמת היאך הדין בלאחר שבת אפשר דלהתנאים דשנו הברייתות היה הדבר פשוט להם דלאחר שבת נמשך עד יום רביעי ומהטעם שכתבו המקובלים בשם הזוהר ולכן לא הוצרכו לבאר זה בפירוש:

וגם מה דשואל הש"ס בפסחים הנ"ל על הא דאמרי בני ר"ח דמבדיל והולך כל השבת כולה עד כמה. היינו משום דבזה היה פשוט להש"ס דכל השבת כולה בוודאי לאו בדווקא דהא א"א לומר כלל דכל השבת כולה מקרי לאחר השבת ולכן שואל דעד כמה דכיון דלאו דווקא הוא צריך לידע סוף הזמן וזה פשוט:

וראיה לדברינו דהא לכאורה תקשה על הרי"ף והרמב"ם דפסקו דאינו מבדיל רק ביום הראשון בלבד ואלו גבי גט באומר לאחר השבת זמנו עד יום רביעי ומ"ש הבדלה מגט וע"כ צ"ל דגבי גט דהאדם אומר אם לא אבוא לאחר שבת אז תליא בלשון בנ"א וכיון דבלשון בנ"א מקרי לאחר השבת עד יום רביעי מסתמא כוון הבעל ג"כ עד יום רביעי אבל גבי הבדלה דחז"ל תקנו להבדיל במוצאי שבתות ומוצאי שבת לא נקרא רק יום הראשון בלבד. ולולא דמסתפינא הייתי אומר דמחלוקותם תליא אם הא דמותר להשלים לאחר מכאן הוא מצד תשלומין או מצד דזמן הבדלה נמשך עד יום רביעי או עד יום ב' דמ"ד דעד יום רביעי בשבת סובר דהוא מצד תשלומין והלכך כל זמן הנקרא בלשון בנ"א לאחר השבת ואף דזמנו אינו אלא במוצאי שבת מ"מ יכול להבדיל מצד תשלומין אבל המ"ד דסובר דאינו מבדיל אלא כל היום כולו סובר דאינו מצד תשלומין דבאמת לא מצינו למצוה שיש לה זמן קבועה מה"ת תשלומין דלא מצינו תשלומין רק בתפילה דאין לה זמן קבוע מה"ת (וגבי ק"ש דיש דעה דס"ל דג"כ יש לה תשלומין אפשר דסברי באמת דק"ש מדרבנן וגם לא דמי הבדלה לק"ש דשם זמנה בכל יום ולילה אבל הכא אינה אלא פעם אחת בשבת ודמי לשופר ולולב דאין לו תשלומין] אלא דמבדיל כל היום היינו משום דכל יום הראשון מקרי מוצאי שבת וכשתקנו להבדיל במו"ש כיוונו לכל המעל"ע רק דעיקר התחלת זמנה הוא בליל מוצאי שבת והלכך אינו מבדיל רק כל היום כולו ונ"מ טובא לדינא דמי שהיה פטור כל יום הראשון מהבדלה אז א"צ להבדיל לכל

הדעות דמ"ד דסובר דעד יום רביעי ע"כ דהוא מצד תשלומין וכיון שהיה פטור בזמן חיובו נפטר לעולם ואם מבדיל הוי ברכה לבטלה. ואכן מדברי הרא"ש בפ"ג דברכות בסימן ב' משמע דאף אם לא היה פטור רק בליל מוצאי שבת ג"כ פטור ומשמע להדיא דאף ביום ראשון ס"ל דאינו אלא מצד תשלומין ואפשר דמהר"מ דס"ל דצריך להבדיל למחר כשנתחייב ס"ל באמת דביום ראשון אינו מצד תשלומין אבל מכאן ואילך עד יום רביעי וודאי אינו אלא מתורת תשלומין. והיוצא לנו מדברינו דאם שכח ולא הבדיל במוצאי יו"ט תליא במחלוקת הפוסקים דפליגי בהבדלה דמוצאי שבת ולדעת הסוברים דמבדיל עד יום רביעי גם ביו"ט יכול להבדיל עד ל' יום או עד ט"ו יום:

הנלע"ד כתבתי בעז"ה

ואגב דאיירי בדין שכח ולא הבדיל במוצאי שבת נ"ל לכתוב דין חדש בהא שכ' בסי' רצ"ט סעיף ו' דאף דיש לו תשלומין לכה"פ יום ראשון מ"מ על נר ובשמים אינו מברך רק במוצאי שבת דלכאורה נראה דהא דאין מברכין על האור רק במוצאי שבת והוא מן הש"ס דפסחים דף ק"ו) דדווקא באור שלא שבת דעיקר הברכה הוא משום דהבריאה דאש היה במוצאי שבת ולכן אין מברכין אותה רק במוצש"ק בזמן הבריאה אבל באור ששבת נראה דיכול לברך אפילו לאחר כמה ימים דלא גרע מיו"כ וכן משמע להדיא בכל בו בה' ט"ב דכ' שם בשם רבינו פרץ ז"ל שמברכין בורא מאורי האש כשיצא מבהכ"נ במוצאי תשעה באב אם יש אור ששבת ודעתו ז"ל דבליל ט"ב אין מברכין כלל בורא מאורי האש משום דכתיב במחשכים הושיבני כמתי עולם. ולכן ס"ל דמברכין במוצאי ט"ב על אור ששבת דווקא ועכ"פ שמעינן מיניה דעל אור ששבת מברכין אפילו לאחר כמה ימים:

ונראה דה"ה בליל מוצאי יוה"כ דאין מברכין רק על נר ששבת דג"כ יכולין לברך אפילו לאחר כמה ימים ופשוט הוא. ואכן זה תימה לי בהא דכתב השו"ע די"א דמוצאי יוה"כ מחזירין על האור כדי להודיע שהיה אסור ביום ותימא לי דהא טעמא שייך נמי בשבת וא"כ במו"ש נמי הו"ל לחזור אחריו דלא גרע ממוצאי יוה"כ ואולי משום דבשבת הכל יודעין דאסור בשבת דאפילו למ"ד דהבערה ללאו יצאת מ"מ מאיסור לאו אינו יוצא משא"כ ביוה"כ דאינו ברור איסורו. ועי' בשאג"א בסי' ע"א דנסתפק דאפשר דהבערה דיוה"כ אינו רק מדרבנן ע"ש ולכן מחזירין אחריו להודיע שהוא אסור וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה וכן אמרינן בתענית י"ח לענין מג"ת דדבר שהוא מד"ס צריך חיזוק טפי כן נראה לי:

ולענין מש"כ כבוד הרה"ג ר' חיים נ"י הנ"ל ראיה לדבריו מד' הקרבן נתנאל בגיטין בסו"פ מי שאחזו שכ' טעם על ד' הרא"ש ז"ל שם שכ' על דברי הר"ח שם דבאומר לאחר הרגל הוא עד ט"ו יום וכ' הרא"ש ע"ז ואפשר שהוא מחלק הל' יום כמו שנשה ימי השבוע שהן נמנין אחר השבת ואע"פ שאינו דומה. וכתב הק"נ דמש"כ הרא"ש שאינו דומה היינו דשבת היא הנקודה האמצעית ויום ד' הכנה לקבל נפש דנשמה חדשה ויום ה' לקבל רוח דנ"ח וט' מה שאין שייך לומר כן בשאר מועדים ורגלים עכ"ל אבל באמת משם אין ראיה כלל דהרי הרא"ש אינו חולק על הר"ח בזה ורק דכתב ואף דאינו דומה אחר השבת לאחר הרגל ויש טעם לחלק ביניהם מ"מ לא נראה לו לחלק ומאחר דהר"ח כתב כן וידוע דכל דבריו דברי קבלה מחכמי הש"ס וכן פסק הטור אה"ע בסי' קמ"ד כדעת הר"ח א"כ אדרבה משם ראיה להיפך דלאחר הרגל דמי כמו לאחר השבת ואין לחלק ביניהם ולכן נראה פשוט דכיון דלענין גט קי"ל דאחר הרגל מקרי עד ט"ו יום ה"נ לענין הבדלה ובאמת דהר"ח לשיטתו אזיל בפסחים ק"ו [ונדפס כעת על הגליון בדפוס ראם] דפסק שם דיש תשלומים להבדלה במו"ש עד יום רביעי כבני ר' חייא וכמו שפי' ר' זירא. ושוב ראיתי להגרע"א ז"ל בגליון האו"ח בסי' קצ"ט [ונדפס בדפוס יאהניסבערג] בשם ספר לשון חכמים דמוצאי יו"ט אין לו תשלומין כלל. ואכן דעתו ז"ל דיום ראשון שאחר יו"ט בוודאי יש לו תשלומין דהיום הולך אחר הלילה ע"ש והנלע"ד כתבתי בעז"ה.

סימן כ

שאלה ראוי לברר נידון מה שכתב בשל"ה הקדוש ובמג"א בסי' תצ"ד דבליל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים דכתיב תמימות תהיינה אם יש לזה מקור בגמ' וגם היאך הדין בתוס' יו"ט של ערב שבועות אם הוא שוה לשאר תוס' יו"ט של שאר המועדים או לא:

תשובה הנה זה יותר משלשים שנה אשר עמדתי לתמוה על דברי השל"ה והמג"א דכ' דראוי להמתין בתפילה ובקידוש בליל שבועות עד שיהא וודאי לילה משום כדי שיהיה שבע שבתות תמימות והלא ידוע דתוס' יו"ט הוא דאורייתא בין בכניסתו ובין ביציאתו ולא מצינו חילוק בזה בין חג השבועות לשאר המועדים ואפילו לדעת הרמב"ם דתוס' שבת ויו"ט לענין מלאכה הוא מדרבנן מ"מ מדרבנן מיהת נוהג קדושה בתוס' לענין מלאכה. ולמה לא יהיה רשאי גם להתפלל ולקדש בתוספת יום טוב הזה דכיון דסוף סוף כבר צריך לנהוג בו יו"ט לענין איסור מלאכה וכיון שכבר קידש היום מתחילה וחל עליו קדושת יום חג השבועות ממילא בטל התמימות ומאי קפידא בזה אם יקדש ויתפלל ג"כ

בתוס' יו"ט. וראיתי לחקור ומצאתי בעז"ה דדבר ה' בפיהם אמת ויש מקור לדבריהם ממקרא מלא בתורה דכתיב בפ' אמור גבי חג השבועות וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם וגו' והרי מצינו (ביומא דף פ"א) דדריש לקראי שם דכתיב תלת זימני בעצם היום הזה בפרשה אמור גבי יוה"כ חד בלא תעשה דמלאכה וחד בעונש דמלאכה וחד בעונש דעינוי ודריש להו התם למעוטי תוספת יוה"כ מעונש ואזהרה בין ממלאכה ובין בעינוי ע"ש והכי קי"ל כד"א (בסוכה דף כ"ח ע"א) דמיעט רחמנא לתוספת יוה"כ מעונש וגם מאזהרה ולא הוה רק עשה בעלמא ע"ש וא"כ יש לדקדק לכאורה בהאי עצם היום הזה דכתיב בשבועות למעוטי מאי דלא מצינו בתו"כ שום דרשה בזה וע"כ יש לנו לומר דהכי נמי אתי למעוטי תוס' דחג השבועות גם מעשה גרידא וכדאמרינן ביוה"כ מהך מיעוטא דבעצם היום הזה לתוספת מאזהרה הכי נמי ממעטין לחג השבועות גם מעשה וע"כ הטעם בזה משום דבעינן תמימות ונמצא דדבריהם ז"ל הנ"ל יש להם מקור וסמך ממקרא מלא בתורה כן אמרתי מכבר. וכבר הדפיס מר אחי הגאון ז"ל בספרו ראשית בכורים (דף נ"ט ע"ב) כ"ז על שמי וע"ש שהאריך עוד בזה. ואכן כעת נראה לי לחזור מדברי הראשונים דזה וודאי אי אפשר לומר מעצמינו דבר חדש כזה דבעצרת אינו נוהג תוס' יו"ט מה"ת ולא דמי לשאר יו"ט וגם אינו ענין לתמימות דמשום זה שהוא בטל ממלאכה אינו סתירה לתמימות ופוק חזי כמה בטלנים איכא בשוקא אך כעת נ"ל לפרש בדרך אחר והוא בשום לב עוד למש"כ וקראתם בעצם וגו' דלכאורה תיבת וקראתם מיותר הוא דהא מסיים אח"כ מקרא קודש יהיה לכם והול"ל ובעצם היום הזה מקרא קודש יהיה לכם. ולכן נראה דמשום דבכל יו"ט כתיב שבתון ומקרא קודש ואתי שבתון לעשה דמלאכה וכמו דאמרינן שבתון עשה הוא ומקרא קודש אתי לאשמעינן דצריך לקדש היו"ט בתפילה אבל בעצרת דלא כתיב שבתון כלל והטעם נ"ל דכל ימי הספירה מקרי שבתון דכתיב שבע שבתות וכמו דאיתא במטה משה דלהכי אקרי שבתות לאשמעינן שהן אסורין במלאכה וכמו דאיתא בטור בסוף הלכות פסח. ומר אחי הגאון זצ"ל אמר לפרש ע"פ דברי הטור ז"ל הנ"ל לדברי המדרש בפ' אמור דאמר ר' חייא שם אימתי הם תמימות בזמן שהם עושים רצונו של מקום והיינו משום דאז הן ימי הקצירה וא"א שיהיו תמימות אם לא שישראל עושין רצונו של מקום ואז מלאכתו נעשית ע"י אחרים] ועשה דמלאכה נפקא ממקרא קודש יהיה לכם ואין לנו קרא לאסמכתא דצריך לקדש בתפילה וע"ז הוצרך לומר וקראתם דהמקרא קודש צריך להיות בקריאה וע"ז הוא אומר הכתוב בעצם היום הזה דהקריאה צריך להיות בעצם היום הזה ולא בתוס' וכדעת השל"ה משום תמימות. ומפי מר אחי הגאון זצ"ל שמעתי

טעם נכון על מה דכתבה התורה הכא בחג השבועות בעצם היום הזה מה שלא כתב כן בכל המועדים. ועוד צריך להבין סמיכות הכתובים דכ' אחר מקרא הזה ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך וגו' ומאי ענין מצות פאה למכתב אצל חג השבועות ובפרט דמצות פאה כבר כתב רחמנא בפ' קדושים ובקצרכם את קציר ארצכם וגו'. והנה בתו"כ איתא א"ר אוורדימס א"ר יוסי וכי מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים פסח ועצרת מכאן ור"ה ויוה"כ מכאן אלא ללמד שכל מי שהוא מוציא לקט שכחה ופאה ומעשר עני מעלים עליו כאלו בהמ"ק עומד והוא מקריב קרבנותיו לתוכו וכו' ע"ש ואכן לפי זה עדיין תקשה דמ"ש דכתבה רחמנא תיכף אחר עצרת וטפי הו"ל למכתב אחר כל המועדים כדי ללמוד דכל מי שמקיים מצוות מתנת עניים דומה כמי שמקיים כל המועדים וכאלו מקריב קרבנות הרגל. ואכן בילקוט איתא בשם איזה מדרש [א"ה הנה בילקוט לא מצאתי זה ואילו נמצא זה באיזה ספר אחר] דמשו"ה עצרת אינו אלא יום אחד ולא ז' ימים כחג המצות וחג הסוכות משום דאז הוא זמן הקציר וחסה התורה על ביטול מלאכה לעם כדי שלא יבטלו ממלאכתם רק יום אחד.

וע"פ דברי הילקוט הנ"ל יש מקום לומר דמרומז זה בקרא גופיה בהא דכתב רחמנא וקראתם בעצם היום הזה כלומר דדווקא בעצם היום הזה תקראו מקרא קודש ותו לא ונתן קרא השני טעם ע"ז משום דבקוצרכם את קציר ארצכם דאז הוא זמן קצירה וחסה התורה על ממונן של ישראל כן שמעתי מפי מר אחי זצ"ל ושי' משיב ד"נ. ואכן לענ"ד י"ל סמיכות הכתובים עם הא דאמר (ר"ע בברייתא דר"ה ד' ט"ז) דאמרה תורה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ולכאורה היכן אמרה תורה כן דהטעם של שתי הלחם הוא כדי שתתברך התבואה. ואמנם הדבר פשוט דר"ע סמך עצמו על סמיכת הכתוב דובקוצריכם כלומר דהוא נתינת טעם על עיקר מצוות שתי הלחם הנאמר בפרשה מקודם דלמה צוותה התורה דווקא להביא שתי הלחם ביום חמשים לספירה ע"ז נתן טעם משום דאז הוא זמן התחלת קציר חטים ולכן צוותה התורה להביא שתי הלחם מן החיטים קודם הקצירה כנלע"ד:

ועוד שמעתי מפי מר אחי הנ"ל לפרש מה דכתיב שם באותו פרשה אצל הנפת העומר והניף את העומר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן ולכאורה תיבת לרצונכם מיותר בכאן דהא שפירש"י לרצונכם אם תקריבו כמשפט הזה יהיה לרצון לכם קשה דמ"ש דכתב רחמנא זה דווקא גבי עומר דהא בכל הקרבנות הוא כן אם מקריב כמשפט עולה לרצון ואם לאו אינו עולה לרצון ועוד קשה דלפי פירש"י דלרצונכם היינו דיביא עולה לרצון לפני הקב"ה הו"ל למכתב לרצון לכם ושמעתי מפי מר אחי ז"ל לפרש

דתיבת לרצונכם קאי אלמטה לרצונכם ממחרת השבת לרמוז דצריך להביא ממחרת השבת דתליא ברצון ב"ד דהיינו ממחרת יו"ט דתליא בקידוש ב"ד דאתם אפילו שוגגין ואתם אפילו מזידין ולהוציא מלבן של צדוקים דמפרשים ממחרת השבת שבת בראשית דזה אינו לרצונכם דהא שבת קביעא וקיימא וזה נ"ל כפתור ופרח ושי'. וראיתי בתו"כ שפי' לרצונכם שאין כופין את הצבור על כך עכ"ל. ותמיהני דלמה משונה עומר משאר הקרבנות דבעומר אין כופין ועוד דא"כ הו"ל למכתב זה לענין עיקר הבאה ולא לגבי תנופה והדבר צריך תלמוד

סימן כא

שאלה ראוי לברר אי צריך לומר בתפלת המוספין של חג השבועות בפסוקי הקרבנות ושני שעירים לכפר וכמו שנמצא כתוב בקצת נוסחאות בסידורי הספרדים הנדפס ע"פ דעת האר"י זצ"ל או דהעיקר כנוסחא דילן דאנו אומרים ושעיר לכפר כמו בכל המועדים ור"ח:

תשובה הנה כבר העיר הנו"ב ז"ל ז"ל במהד"ת בחלק או"ח סימן קכ"ז על מה שנמצא בסידורים במוסף יוה"כ לומר ושעיר לכפר מלבד חטאת הכיפורים ובקצת נוסחאות איתא ושני שעירים לכפר ותמה דמאי ענין שעיר הפנימי שהוא בא לחובת היום להזכירו במוספין ושוב חזר בו שהרי ראינו שהתורה ג"כ הזכירו במוספין של יוה"כ דכתיב ושעיר חטאת אחד מלבד חטאת הכיפורים וכן רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בפ' מה' תו"מ שהזכיר שם מוסף יוה"כ הביא ג"כ שעיר הפנימי אף שלאבהזכיר שם שארי קרבנות היום ש"מ שחטאת הכיפורים הפנימי שייך קצת לקרבן מוסף עכ"ל שם. וא"כ פשוט דלפי דעתו בחג השבועות בוודאי לא שייך להזכיר השעיר חטאת של חובת היום הבאין על הלחם במוספין שהרי גם בתורה לא הוזכר במוספין כלל והן אמת שדברי הגאון בעל נו"ב ז"ל אינם מובנים דמה שייכות יש באמת שעיר הפנימי של חובת היום לשעיר החיצון של המוספין והלא אדרבה אין כפרתן שוה דשעיר הפנימי היה בא לתלות על יש בה ידיעה בתחלה ואין בה ידיעה בסוף עד שיוודע לו ויביא בעולה ויורד ושעיר החיצון היה בא לכפר על אין בה ויש בה וכמו דתנן בריש שבועות [ובאמת שאני תמה על הנוסחא שאומרים ביוה"כ ושני שעירים לכפר וכמו שכ' הנו"ב דהלא שעיר הפנימי לא היה מכפר כלל רק דהיה תולה ואולי משום דבתורה קרי ליה מכפר בפ' אחרי מות ובפ' ואתה תצוה דכתיב שם מדם חטאת הכפורים אחת בשנה יכפר וקאי על הפר והשעיר וכמו שפרש"י שם וכן באחרי מות כתיב וכפר על הקודש מטומאות בנ"י וגו' וקאי על שניהם ומיהו

מזה אינו ראיה כלל דהרי בעולה כתיב בתורה כמה פעמים לשון כפרה וכמו דכתיב בריש ויקרא ונרצה לו לכפר עליו וכן כתיב באחרי גבי אילו ואיל העם וכפר בעדו ובעד העם ואף דעולה דורון הוא) והא דכתיב מלבד חטאת הכיפורים אין הטעם משום דיש להם שייכות רק משום דבא הכתוב ללמד דחטאת הכיפורים היו קודם למוספין דלשון מלבד הוא ללמד דמלבד הקרבן שהקריבו מכבר יקריבו עוד. וכן בר"פ כל התדיר דכל התדיר מחבירו קודם את חבירו התמידין קודם למוספין וכו' שנאמר מלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד ופרש"י מלבד העשוייה כבר משמע וכו' וא"כ ה"נ יש לומר דקמ"ל דאף דמוספין תדירי מחובת היום מ"מ חובת היום הוה קדמי למוספין. וכן הוא דעת ר"א באמת במשנה (ביומא דף ע' ע"א) דפר העולה ושבעת כבשים ושעיר הנעשה בחוץ היו קריבין עם תמיד של בין הערבים ואפילו לדעת ר"ע שם דפליג וס"ל דפר העולה ושבעת הכבשים היו קריבין עם תמיד של שחר משום דס"ל דכיון דכתיב בכל המוספין מלבד עולת הבוקר ילפינן יוהכ"פ מינייהו וכמו שפרש"י שם מ"מ בשעיר הנעשה בחוץ הכל מודים דקרב אחר חובת היום ומפיק ליה באמת מדכתיב אצל שעיר חטאת מלבד חטאת הכפורים הרי דלכה"פ שעיר חטאת של מוסף היה מאוחר לחטאת הכפורים וכמו שפרש"י שם דע"כ אשעיר חטאת דסמיך ליה בוודאי קאי מלבד דאל"כ על מה תרמיה הך מלבד וכן פסק להדיא הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה' עבודת יוה"כ הלכה ב' דאחר שהגיע השעיר למדבר היה פושט בגדי לבן וטובל ולובש בגדי זהב ומקדש ידיו ורגליו ועושה השעיר הנעשה בחוץ וכו' ומקריב אילו ואיל העם וכו' ע"ש וא"כ פשוט דהוצרך לכתוב מלבד חטאת הכיפורים לאשמועינן דהכא נשתנה הדין מכל דוכתא דקי"ל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אבל הכא שעיר הפנימי הוא קודם לשעיר החיצון אבל אינו ראיה מזה דיש להם שייכות זה לזה. אבל באמת בלא"ה יש לתמוה על הנו"ב דמאי נ"מ אם התורה הזכירה אצל מוספין או לא מ"מ כיון שאותו השעיר היה בא ג"כ לכפר למה א נזכיר גם לשעיר הזה בתפילה כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו ובפרט דאין כפרתו שווה לשעיר החיצון בוודאי צריך להזכירו בפני עצמו כדי שיחשב האמירה כהקרבה כדי להגין על טומאת מקדש וקדשיו של יש בה ואין בה. ובהגהות שלי כתבתי עוד טעם דצריך לומר מלבד חטאת הכפורים דווקא ולא לומר ושני שעירים לכפר כדי לכלול בו גם פר כה"ג דמקרי נמי חטאת הכפורים בסוף פ' תצוה וכמו שפרש"י שם בחומש ויהיה נחשב האמירה לכפרה בין לכהנים בין לישראלים דהכהנים מתכפרין בפר והישראלים בשעיר משא"כ אם נאמר ושני שעירים לכפר אין כאן כפרה לכהנים כלל דהא הכהנים לא היו מתכפרין בשעיר הפנימי על טומאת מקדש וקדשיו רק בפרו של כה"ג:

ואמנם לענין שני השעירים של חג השבועות היה נ"ל טעם אחר שאינו צריך להזכיר שניהם דהנה לענין ר"ה כתוב בשו"ע בסי' תקצ"א דצריך להזכיר ושני שעירים לכפר וכ"כ בתוס' (בר"ה דף ח' ע"ב) ד"ה שהחודש דשעיר חטאת של מוסף ר"ח ג"כ היה קרב בר"ה והא דאמרי' דאיזהו חג שהחודש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה היינו שלא הוזכר בתורה בפירוש השעיר חטאת. ומה שכ' הפנ"י והט"א ז"ל דתליא לכאורה בפלוגתא דר"י ור"ש בריש שבועות דלר"י דשניהם מכפרין כפרה אחת לא היו צריכין באמת להקריב רק אחד בלבד דכיון דכבר כיפר האחד שני למה הוא בא משא"כ לר"ש דס"ל דשעיר ר"ח בא לכפר על טהור שאכל את הטמא בוודאי היה צריך להקריב שניהם וכיון דאנן קי"ל כר"י דכולן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו לא היו מקריבין באמת רק שעיר אחד ומה דאיתא בתוספתא דשבועות די"ב שעירים קרבו בי"ב ראשי חדשים ר"ש הוא דקאמר לה התם בתוספתא ור"ש לשיטתו אזיל דס"ל דשעיר ר"ח מכפר על טהור שאכל את הטמא ואינו שוה כפרתו לשעיר מוסף של ר"ה דמכפר על אין בה ואי בה ושפיר היו צריכין להביא שניהם [ובזה י"ל דגם מהפיוט של והחיות אשר הנה מרובעת כסא דיסד הן מוספי חודש עשתי עשרה ג"כ אינו ראי' די"ל דס"ל כאבוה דהא כתבו התוס' בחגיגה ט"ז והרא"ש בברכות בפרק אין עומדין דר"א הקליר הוא ראב"ש וי"ל דאזיל בשיטתיה דאבוה] כ"כ שם הפנ"י והטו"א. הנה דבריהם תמוהין לפענ"ד דהרי בשני שעירי עצרת דוודאי כפרתן שווה ואעפ"כ קרבו שניהם ביום אחד וכבר הקשה ר"ש בעצמו ובזבחים דף ז' ע"ג) דשני שעירי עצרת למה הן באין ומשני על טומאה שאירעה בין זה לזה וא"כ גם בר"ה אינו מוכרח דלר"י לא היה קרב אלא אחד דשפיר י"ל דאף לר"י קרבו שניהם כמו בשבועות והא דהוצרך שנים היינו על טומאה שאירעה בין זה לזה:

ולענין מה שהבאתי לעיל בתשובה י' בשם הגאון מוהר"מ מיכל נ"י שהביא סמך מלשון הכתוב דבר"ה לא היה קרב השעיר חטאת של מוסף ר"ח מהא דהוזכר השעיר חטאת של ר"ח אחר קרא דזאת עולת חודש בחדשו לחדשי השנה ומשמע דהחטאת לא היה נוהג בכל החדשים. הנה לענ"ד י"ל דאינו ראיה דאף דכתיב אח"כ מ"מ י"ל דנלמוד מסמוכין מדכתיב ושעיר עזים בוא"ו ואמרינן דוא"ו מוסיף על ענין ראשון. והא דלא כתיב בתחילה י"ל דמשום דמהך קרא דזאת עולת חודש בחדשו דרשינן (במגילה דף כ"ט) דחדש והביא קרבן מתרומה חדשה וי"ל דכוונת הכתוב הוא דאותו עולה שלקחוה מתחילה לר"ח של שנה זו יכולים להביאה פעם שנית לשנה הבאה אך דיביא אותה מתרומה חדשה דקי"ל דתמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימים משום דלב ב"ד מתנין עליהם וחוזרין ולוקחין אותם מתרומה חדשה וכמו במותר הקטורת וכדאיתא

בשבועות דף י' ע"ב) ע"ש וכל זה משכחת לו בפרים דכשרין בני שתים וגם בני שלוש וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' מעשה הקרבנות הלכה י"א וי"ד ע"ש אבל השעיר חטאת דאינו כשר רק בתוך שנתו אבל לאחר שעברה שנתו פסול ואף דחטאת הציבור אינו מתה מ"מ להקריב בוודאי אסור והלכך לא כללו בקרא דואת עולת חודש ודו"ק:

ואכן מאוד אני תמה על הגאונים ז"ל שחקרו בענין עיקר הקרבה אם הקריבו השני שעירים בר"ה או לא אבל זה פשוט להו דאם הקריבו ב' השעירים בוודאי בהזכרה דמוספין ג"כ צריך להזכיר שניהם וכן דעת הרמ"א בהג"ה באמת. ולדידי תמוה דנהי דהקריבו שניהם משום דהתורה חשה לטומאה שאירעה בין זה לזה וכמו דאמרינן שם בזבחים דראויין היו ישראל להקריב קרבנותיהם בכל עת ובכל שעה שירצו אלא שחיסך הכתוב מ"מ זהו שייך בזמן הבית דהקריבו קרבן בפועל דהקרבה היה בזה אחר זה והלכך שפיר יש תועלת בקרבן דשמא אירעה טומאה בנתיים אבל עתה בעו"ה שאין לנו מזבח ולא קרבן רק זכרון דברים הוא כפרתינו היכי יעלה על הדעת דנצטרך לומר ושני שעירים לכפר דהא בעת האמירה כולל ב' השעירים בבת אחת ולמה צריך ב' בבת אחת דהא בשעיר אחד נתכפר דהא בזמן הבית היה בוודאי אסור להקריב בבת אחת דא"כ יהיה שעיר אחד לבטלה ובעת האמירה אין כאן זמן ושהות בין זה לזה ואם איתא דרצו לתקן להזכיר ב' השעירים כדי לקיים ונשלמה פרים שפתינו משום דבזמן הבית היה קרבו שנים היה צריך לתקן עוד תפלה אחרת בשביל המוספין של ר"ה והו"ל לתקן בר"ה שני תפלות המוספין כמו דבזמן הבית היו מקריבין ב' מוספין אבל להתפלל תפילה אחת ולכלול בתוכה ב' השעירים בבת אחת זה אינו תיקון כלל דהא תפלות המוספין בוודאי כנגד קרבנות תקנום וכיון דזה פשוט דאם קרבו שני השעירים בבת אחת בוודאי אינו יוצא חובתו וצריך להקריב פעם אחרת שעיר אחר לשם ר"ה א"כ היאך יוצאין בתפילה אחת ובהזכרה אחת ובשלמא לר"ש דשעיר ר"ח מכפר על טהור שאכל את הטמא ולדידיה בוודאי יכול להקריב גם בבת אחת דהא מה שזה מכפר אין זה מכפר ניחא אבל לדידן דקי"ל כר"י דכולן הן באין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו וכל עצמו לא היו נצרך להב' רק שמא אירע טומאה אחר הקרבה של ראשון וא"כ מה תועלת מה דמזכיר ב' השעירים ביחד כיון דבבת אחת אין תועלת בשנים ולכן דברי הרמ"א ז"ל והוא מד' התוס' שכ' דצריך א לומר בר"ה ושני שעירים לכפר צל"ע:

שוב ראיתי בתוס' על החומש בפ' פנחס שחקרו ג"כ בזה אי צ"ל בשבועות ושני שעירים לכפר שהרי בזבחים מסיק שני שעירי עצרת למה הן באין על טומאה שאירעה בין זה לזה וכו'. הרי דהקריבו בעצרת ב' שעירים וכן מוכיח מן הפסוקים ששעיר שנאמר אצל

חובת היום בפ' אמור אינו השעיר שנאמר במוספין וכמו שפרש"י בפי' החומש ותי' התוס' שם דלא דמי שתפילת מוסף תחת קרבן מוסף היא באה ואחד מן השעירים לא היה קרב במוסף כי אם בשחר ע"ש והנה מלבד שהדבר תמוה דמנ"ל שהקריב חובת היום בבוקר דאדרבה טפי מסתברא שהקריבו אחר המוסף דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ' ח' מה' תמידין ומוספין דחובת היום של עצרת היה קרב אחר המוסף ומיהו זה אינו קושיא דהדבר פשוט דהתוס' אזלי לשיטתם דכ' שם בתחילה דהא דלא כתיב גבי מוספי עצרת מלבד שתי הלחם ופר ושני אלים היינו משום דכתיב וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה הוי כמו דכתיב מלבד ור"ל דלאחר שתקריבו המנחה חדשה אז תקריבו קרבן מוסף וזהו שהוצרך לומר בהקריבכם הרי דפשיטא להו מלשון הכתוב דחובת היום הקריבו מקודם. אבל עיקר תירוצם אינו נוח לי דמה בכך דהקריבו בבוקר מ"מ כיון דהשעיר הזה ג"כ מכפר למה לא יאמרו שניהם וכמו דאנו מזכירין ביוה"כ ואכן לפי מה שכ' א"ש בלא"ה:

ובאופן אחר יש ליתן טעם למנהגינו שאין מזכירין רק שעיר אחד בשבועות ע"פ מה ששמעתי ממר אחי הגאון זצ"ל שהעיר על דברי ירושלמי בר"ה פ"ד דאמר שם דמשו"ה לא הזכיר הכתוב חטאת גבי שעיר של שבועות משום דאמר הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאלו לא חטאתם מעולם [ובתוס' שם הביאו לד' המדרש הלז וכ' דזהו שיסד הפייט בזולת של שבועות דקבלו מלכות ולא תאשמו ועוד תי' מעצמם מפני כבוד התורה שנתנה בו ביום וזהו אשר יסד הפייט ביום הביכורים חטאת לא נזכר למען היה דבר המלך למנוחה] ותמה מר אחי זצ"ל דא"כ היכי כתיב בפ' אמור בשעיר של חובת היום חטאת. והנה לתרץ דברי הירושלמי אכתוב בסמוך מה ששמעתי מפי מר אחי הנ"ל שישב קושיא הנ"ל על הירושלמי בדבר נחמד ונאות מאוד. ואכן לולי דברי הירושלמי הנ"ל אמר ליישב סתירות הכתובים דבפ' אמור הזכיר חטאת ובפ' מוספין לא הזכיר ע"פ הסוגיא דזבחים הנ"ל דמקשה דכיון דשעיר השני לא באה אלא על טומאה שאירעה בין זה לזה א"כ היאך הדין אם קבלו הדמים בב' כוסות ונזרק דמו של אחד מהן שני למה הוא בא על טומאה שאירעה בין זה לזה ומסקינן דאת"ל קאמר דאם ת"ל דעשה שלאחר הפרשה נמי מכפרא י"ל דגם אעשה שלאחר שחיטה נמי מכפר אבל אם נימא אחר הפרשה אינו מכפר ע"כ צ"ל דגזה"כ הוא דצריך להביא שנים ואף הפני אינו מכפר ולא כלום דזה ס"ל להגמ' לדוחק דקרא מיירי אם הפריש זה אחר זה וכמו שמבואר שם. ועפ"ז עולה שפיר הטעם דלא כתיב חטאת. בשטר המוספין דכיון דכבר קרבו השעיר של חובת היום תו שעיר של מוספין אינו מכפר כלל על

הטומאה שאירעה לאחר הפרשה ולפיכך לא כתיב חטאת גביה דאינו אלא דורון כעולה והא דכתיב לכפר היינו משום דמ"מ מקופיא מכפר וכמו דאמרינן שם לענין יורשין וכן לענין חטאת דמכפר אעשה מקופיא מיהת ע"ש כן שמעתי מפי מר אחי הנ"ל. ועפ"ז בוודאי אינו צריך להזכיר רק שעיר אחד דשעיר השני אינו מכפר כלל כפרה גמורה ואף דמכפר מקופיא מ"מ כיון דאינו מעכב כפרה תו ליכא חיובא להזכירו ואכן לענין עיקר ד' הירושלמי דאמר דמשו"ה לא כתיב חטאת משום דקבלו ישראל אז על עצמם עול תורה מעלה עליהם כאלו לא חטאו מעולם דהעיר ע"ז מר אחי דא"כ היכי כתיב בפ' אמור ושעיר עזים אחד לחטאת ואמנם הוא מותיב לה והוא מפרק לה בטוב טעם ודעת דהנה בקרא דפ' המוספין של שבועות דכתיב שם והקרבתם עולה נמסר במסורה דהך עולה צ"ל מלא וא"ו "עולה" ואף דבכל התורה ונביאים וכתובים תיבת עלה הוא חסר כאן צ"ל מלא וכתב בבעל הטורים דהוא"ו בא לרמז דשבועות הוא בששה בסיון ולכאורה מאי שייכות זה לרמז כאן אצל העולות דמוספין ואמר מר אחי דשפיר יש שייכות לזה ובזה יתיישב גם קושיא הנ"ל והוא בהקדם הא דאמרינן (בר"ה דף ו') דעצרת פעמים ששה ופעמים חמשה ופעמים שבעה וכו'. ובהקדם עוד הא דאמרינן בזבחים דף ט' ע"ב) דחטאת ששחטה על מי שמחוייב חטאת כנחשון כשרה דחטאת נחשון עולה הוא ע"כ היוצא לנו משם דחטאת שאינו בא לכפרה מקריא עולה ובזה יבואר היטיב דמשו"ה נמסר במסורה דהך עולה צ"ל מלא לרמז דבחג השבועות תקרבו רק עולות בלבד דגם שעיר החטאת לעולה יחשב משום דכיון שקבלו התורה בו ביום א"צ חטאת כלל אך כל זה אם חל עצרת ביום ששי בסיון דהיינו ביום שקבלו ישראל התורה ולזה כוון הבעל הטורים ז"ל במש"כ דהוא"ו מרמז לנו דאימתי הוא עולה מלא בזמן שחל שבועות ביום ששי דאז א"צ חטאת וממילא גם החטאת לעולה יחשב והוא"ו בא לרמז על שני דברים דבחג השבועות הכל עולות נינהו אם חל בששה בסיון אבל בפ' אמור בא הכתוב לאשמועינן דזימנין דהשעיר הוא בא לחטאת ככל שעירי חטאות שבכל המועדים והיינו אם עצרת אינו חל ביום קבלת התורה רק דחל ביום ה' לחודש או ביום ז' לחודש כן שמעתי מפי מר אחי הגאון זצ"ל וש"י משיב דברים נכוחים:

ואכן בעיקר דברי הירושלמי הלז נ"ל דאין לפרש כפשוטו דכיון שקבלו ישראל התורה בו ביום מעלה עליהם כאלו לא חטאו מעולם דא"כ בשאר המועדים נמי לא יצטרך שעיר החטאת כיון דמעלה עליהם כאלו לא חטאו מעולם בשביל הקבלה שקבלו אז בזמן מתן תורה. ועוד דהיאך יעלה על הדעת דבשביל הקבלה יחשב דכל מה שחוטאים אחר הקבלה כאלו לא חטאו דאדרבה כיון שקבלו עליהם לקיים ולא קיימו בוודאי צריכים

לכפרה אך נ"ל הכוונה דס"ל להירושלמי דבכל חג השבועות צריכין לקבל עליהם כל ישראל התורה מחדש וזהו שתקנו הגאונים לומר אזהרות בחג השבועות כדי לקבל עליהם התרי"ג מצוות מחדש וכמו דאיתא בספרי בפ' ואתחנן והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום שלא יהיו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה אלא כחדשה שהכל רצין לקראתה והובא ברש"י בחומש שם. ולפיכך בכל חג שבועות צריכין ישראל לקבל עליהם את התורה מחדש ויהא נחשב בעיניהם כמו שקבלוה היום מהר סיני להראות שחביבה בעיניהם כדיוטגמא חדשה שהכל רצין לקראתה והלכך נחשב כל איש מישראל בחג השבועות כגר שנתגייר [בימים הקדמונים] דקי"ל דהיה דינו כקטן שנולד ואין מזכירין לו עוונות שעשה מקודם וה"נ ישראל בחג השבועות. ולזה כיון הירושלמי הנ"ל דמכיוון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאלו לא חטאתם מימיכם והיינו משום דהוו כקטן שנולד לאחר הקבלה ולפיכך לא כתיב חטאת. ומזה ניחא לי הטעם שיסדו הקדמונים לומר אזהרות בתפילת מוסף ולמה לא תקנו לומר בתפלת שחרית ואמנם לפמש"כ ניחא משום דבקרבן מוסף רמיזא דצריך לקבל עול תורה בכל שבועות דהא לא כתיב חטאת. ובזה ניחא עוד מה דגבי שעיר של חובת היום כתיב חטאת משום דקרבנות של חובת היום קרב בבוקר וכמש"כ התוס' בחומש כמש"כ לעיל בשמם וקודם הקבלה עדיין צריכין חטאת וכן בכל המועדים צריך חטאת דאין הקבלה מועלת רק לחטאים שעשו קודם הקבלה דהוי כקטן שנולד אבל לחטאות ועוונות שאחר הקבלה בוודאי צריך כפרה ופשוט הוא. היוצא לנו מדברינו דנראה דא"צ לומר בשבועות רק ושעיר לכפר מחמת כל הטעמים הנ"ל שכתבנו ובפרט דהא התוס' בחומש ג"כ העלו כן דא"צ להזכיר השעיר השני ולענין זמן הקרבת שתי הלחם וקרבנות של חובת היום לדעת התוס' היה בבוקר אחר תמיד של שחר אבל לדעת הרמב"ם ז"ל היה אחר קרבן מוסף. וה' יזכנו לראות בבנין בית עולמים. וכהן עומד ומקריב חטאות ועולות ושלמים ואז נדע דברי מי קיימים. אכיה"ר:

זה נשמט מהדפוס ושייך לעיל קודם סימן ט"ו

סימן כב

מה שכתבתי בסי' כ"ה (דף ל"ג ע"א) לתמוה על רש"י ז"ל במשנה דפסחים ל"ה דמשו"ה אין יוצאין בתרומה משום דכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מי שאינו מוזהר אלא משום חמץ יצא זה שאסור מחמת איסור אחר ופשוט דכוונתו דמתני' ר"ש הוא דס"ל דאין איסור חל על איסור ואין בו איסור חמץ ותמהתי שם דהא

חמץ הוי איסור מוסיף ומודה ר"ש באיסור מוסיף כדאיתא (ביבמות ל"א) ע"ש. וזה טעות שפלטה הקולמס דבאמת דיבמות שם לר' יוסי אמרינן כן דמודה באיסור מוסיף אבל לר"ש אדרבה מבואר שם דאפילו איסור מוסיף לית ליה ומסוגיא ודפסחים דף ל"ה) נמי מוכרח דס"ל כן דאמר שם דאין יוצאין בטבל לר"ש משום דאינו חל איסור חמץ על טבל ואף דחמץ הוא איסור הנאה ולדעת התוס' (בחולין ד' ק"א) דאיסור הנאה הוי איסור מוסיף וע"כ דר"ש לית ליה איסור מוסיף. ומיהו בלא"ה פירש"י צ"ע דלא כ' הטעם במשנה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה וכמו שכ' בעצמו בגמ' גבי דמאי שם ע"ב וכבר עמד ע"ז הצל"ח ז"ל. ואמנם אנכי כתבתי במק"א ליישב דס"ל לרש"י ז"ל דמצוה הבאה בעבירה לא שייך רק בדבר שאסור באכילה לכל ישראל כגון ערלה וכלאי הכרם וטבל אבל בתרומה דמותר לכהנים והא דאסור לישראל אינו מצד פחיתות הדבר דאדרבה משום דיש בו קדושה וזר האוכל אינו ראוי לזה ואינו מונח פחיתות במאכל רק באדם האוכל לא שייך מצוה הבאה בעבירה דמצוה הבא בעבירה נלמד מקרא דהקריבהו נא לפחתך דאינו מדרך כבוד להקריב לגבוה דבר הגזול או דיש מום משום דהוא מאוס לגבוה ונלמד מזה דה"ה דבר שאסרה התורה באכילה ג"כ הוא מאוס לגבוה ולמצוה אבל בתרומה לא שייך מאוס דאדרבה יש בו קדושה יתירה ומה דהאדם אינו ראוי לזה לא איכפת לן וגם במע"ש והקדש שלא נפדו ג"כ אינו מצד מצוה הבאה בעבירה דהא במאכל אינו מונח פחיתות וחסרון ולכן לא הזכיר רש"י במשנה כלל מחמת מצוה הבאה בעבירה רק משום דלא חל איסור חמץ על מע"ש והקדש כמו בתרומה וזהו דבמשנה ברפ"ז דברכות לא חשיב דזר שאכל תרומה אין מזמנין עליו. והא דאין מזמנין על מי שאכל מע"ש והקדש שלא נפדו היינו משום דכיון דאסור לכל אדם לא מקרי מאכל כלל וס"ל לחז"ל דקרא ואכלת ושבעת וברכת מיירי באוכל דבר הראוי לאכילה לשום אדם אבל בתרומה עומדת לאכילה לכהנים. והא דאמרינן (בעירוכין ד' ד') דסד"א הואיל ואי בעי זר למיכל בהדי כהן וכו' היינו לענין צירוף דסד"א דלא ליצטרף בהדי כהן אבל פשיטא שחייב בבהמ"ז ודו"ק. ועפ"ז שכתבנו יתיישב מה שהקשה בשאג"א בסי' צ"ז גבי טבל של מ"ע דליכא אלא לאו למה לא נימא דאתי עשה ודחי ל"ת וכן הקשה מהא דר"פ גיד הנשה דליתי עשה דאכילת קדשים ולדחי ל"ת דגיד ולפי מש"כ לק"מ דדבר שאסור באכילה אין החסרון מצד עבירה רק דהמאכל הוא מאוס למצוה ** (כיון שמאוס למצוה אינו מקיים העשה בזה כלל ולא שייך דאתי עשה ודחי ל"ת) והא דמקשה בירושלמי דקידושין דלמה לא אכלו מצה מן החדש וליתי עשה ולידחי ל"ת י"ל דחדש שאני דאינו

מאוס כלל דהא יש לו היתר לאחר זמן ובמק"א הארכתי בזה יותר וכאן אין מקום להאריך והנלע"ד כתבתי בעז"ה

סימן כג

החיים והשלום ישפות ה' לכבוד ידיד ה' וידיד נפשי עוז ה"ה הרב המופלג בתורה ירא וחרד על דבר ה' ותורתו כש"ת מוהר"ר אברהם נ"י מגיד משרים דח"ק עשירי קודש דפ"ק ווילנא

ע"ד אשר ביקש ממני זה כמה לעיין בסדר נוסח מעמדות ולהגיה שיהא אליבא דהלכתא. וכבר עברו עידן ועידנין ועדיין לא מלאתי בקשתו הנה יאמין לי כי היו לי עכובים וסיבות אשר בעבורם לא יכולתי לשלם מוצא שפתי אשר הבטחתי לכת"ר נ"י אמנם כעת לא רציתי לעבור עוד על בל תאחר ואתו הסליחה על העבר ומתוך שהזמן קצר והדברים ארוכים בזה לא באתי להגיה פה רק בסדר המוסף של ר"ה ועוד באיזה מקומות מפוזרים ועוד אראה בימים יבואו אם יגמור ה' בעדי לעיין בסדר מעמדות בכלל אי"ה וזה החלי בעז"ה במוסף דר"ה ואח"כ הביאו למוסף דר"ה וכו' והקריבו מנחתם ונסכיהם וכו'. נראה דחסר בנתים וכן צ"ל והקריבו מנחתם ונסכיהם וממתינים עם ניסוך היין של ר"ח עד שיגמרו מוסף של ר"ה ואז היה מנסך שתי הניסוכין בבת אחת. והשיר אומרים הרנינו ואם חל ביום חמישי אומרים הסירותי כצ"ל. והיינו חצי פרק האחרון של מזמור הרנינו [וכן כתב הרמב"ם להדיא בפ"ו מה' תמידין ומוספין (הל' ט') איברא דדברי הרמב"ם תמוהין מאד דהוא נגד סוגיית הש"ס בר"ה (ד' ל' ע"ב) דשם איתא דבשחרית לא היו אומרים הרנינו אלא הסירותי מסבל ובמוסף היו אומרים הרנינו. והיותר תימה אצלי על הלח"מ שם דהביא לד' הגמ' על ד' הרמב"ם הנ"ל ולא הרגיש דדברי רבינו הוא נגד הגמ' דהרמב"ם כתב דבמוסף היו אומרים חצי פרק האחרון ובגמ' איתא דבתמיד של שחר היו אומרים חצי פרק האחרון ואולי דהרמב"ם היה לו גי' אחרת בגמ' וצ"ע. עוד מבואר שם בגמ' דאם באו עדים אחר תמיד של שחר אז היו אומרים הרנינו גם בשחרית והרמב"ם לא הביא זה וכבר הרגיש בזה הלח"מ ז"ל שם ונשאר ג"כ בצ"ע]:

בסדר תמיד של בין הערבים שאומרים בר"ה צריך להוסיף בסוף השיר שהיו הלוים אומרים בשעת הניסוך קול ה' יחיל מדבר כצ"ל. וכ"ה בגמ' וברמב"ם שם וגם מה שנרשם שם דיאמר בר"ה סדר מוסף דראש חודש עד השתחויות לעם טס"ה דבר"ה א"א לומר הנוסח דדברו הלוים בשיר במוסף דר"ח דהא בר"ה לא היו אומרים שיר של הניסוך דר"ח בפני עצמו רק היו מנסכין בבת אחת לאחר שהקריבו להמוסף דר"ה ואז היו

אומרין להשיר של ר"ה על שניהן ולכן טס"ה וצ"ל דיאמר עד ושלשה רביעית ההין לשבעת הכבשים. בסדר עבודת התמיד של כל יום ויום ותקעו אלו בחצוצרות ונגנו אלו בנבלים וכינורות טס"ה וכצ"ל ותקעו הכהנים בחצוצרות ודברו הלוים בשיר ונגנו המנגנים בנבלים וכיורות והמנגנים מהן היו לוים ומהן היו ישראלים המשיאין לכהונה הגיע לפרק תקעו וכו' כצ"ל [וכן מבואר ברמב"ם בפ"ג מה' כלי המקדש הלכה ג' ע"ש וכן צריך לומר בכל המוספין. ומה שכתב שם בסדר המוספין של חג הסוכות דהמיוחסין שבישראל המשיאין לכהונה מכין בחליל לפני המזבח טס"ה דלא מצינו חילוק בין חליל לשאר כלי שיר לענין זה וכן מבואר ברמב"ם בפ"ב מהל' כלי המקדש הל' ב' דבכל הכלי שיר היה הדין כן [ודלא כמו דמשמע ברש"י במשנה (דעירוכין דף י') דפירש הפלוגתא על החליל דווקא וצ"ע ואולי דרש"י ז"ל סובר דהלוים דהיו מזמרים בפה הם הם המזמרים בכלי וכן משמע במשנה דעירוכין סופ"ב דלא קחשיב רק י"ב לוים וכיון דכן א"א לפרש הפלוגתא רק על החליל. אבל הרמב"ם ז"ל לשיטתו דס"ל שם דהלוים שהיו מזמרים בפה היו אחרים. והא דתנן דאין פוחתין מי"ב לוים היינו לוים המזמרים בפה אבל אינך המנגנים בכלי לא היה לוים כלל רק ישראלים המשיאין לכהונה ומהם לא קמיירי מתני' כלל והא דצריך י"ב לוים היינו משום דלהמנגנים היה צריך י"ב תקנו גם להלוים י"ב שיהיו מנגנים בפה. והתוס' יו"ט ז"ל שם לא דק בזה במח"כ ודו"ק ועכ"פ לדעת הרמב"ם ז"ל אין חילוק בין החליל לשאר כלי שיר] וגם מש"כ בהנוסח דלא היה רק מהיוחסין שבישראל ג"כ אינו אמת דברמב"ם מבואר דמהן היו לוים ולכן כן צ"ל הכהנים וכו' והלוים דברו בשיר בפה ועוד לוים אחרים ומהן ישראלים מיוחסין שהיו מנגנים בכלי שיר וגם היו מכין בחליל לפני המזבח כל שמונת ימי החג כצ"ל. בסדר מוסף ר"ה שחל בשבת ובשר שעיר נאכל לערב וכו' ליום ולילה עד חצות וזה אינו מדוקדק דכיון דאינו נאכל רק לערב א"כ אינו נאכל ליום ולילה רק ללילה בלבד עד חצות. ובסדר מוסף ר"ח שחל בשבת השמיט באמת לשון זה וכתב סתם ונאכל לפנים מן הקלעים יעו"ש ולכן צ"ל דנאכל בלילה עד חצות כצ"ל:

ועוד ראיתי לכתוב מה שכתוב בסדר המעמדות בסדר עבודת קרבן פסח וז"ל ולוים בדוכנם וישראל במעמדם קורין את ההלל טס"ה וכך צ"ל ולוים בדוכנם קורין את ההלל וישראל במעמדם כצ"ל [וכ"ה בתוספתא דפסחים פ"ד וברמב"ם פ"א מה' ק"פ הל' י"א דלוים קראו את ההלל עוד שם שחט השוחט וקבל המקבל צ"ל שחט השוחט וקבל הכהן את דמו וכו' כצ"ל. עוד שם ובשבת מפשיטין עד החזה. זה אינו דקי"ל דחול ושבת שוין בזה דהלכה כחכמים ועיין היטב בלח"מ פ"א מה' קרבן פסח והלכך צריך למוחקו.

ע"ש על כל קריאה תקעו וכו' צריך להוסיף והחליל היה מכה לפני המזבח. גמרו כת אחת וכו'. בסדר אכילת הפסח ותוחב כרעיו ובני מעיו בשפוד למעלה מפיו של הפסח וזהו שיטת רש"י והרע"ב בפ"ז דפסחים אבל שיטת הרמב"ם אינו כן רק דהיו תלוים בצידו ורש"י והרע"ב בעצמם חזרו בהם בפ"ב דביצה ופרשו שם כדעת הרמב"ם וכמש"כ התוס' יו"ט שם ולכן נ"ל דטפי עדיף לומר בלשון הרמב"ם בפ"ח מה' ק"פ הל' י' תוחבו מבית פיו עד בית נקובתו ותולהו לתוך התנור והאש למטה ותולה. כרעיו ובני מעיו בתנור חוצה לו כצ"ל. עוד שם ושניהם אינן נאכלין אלא צלי אש זה ט"ס דחגיגה נאכלת אפילו שלוק ומבושל אליבא דרבנן וקי"ל כרבנן וגרם הטעות הזה מלשון הרמב"ם בפ"ח מה' ק"פ הלכה ד' אבל הרמב"ם קאי התם על פסח ראשון ושני וע"ז אמר ושניהם וכו' אבל לא מיירי בחגיגה כלל ולפיכך צ"ל והפסח אינו נאכל אלא צלי אש. ע"ש ואינו נאכל בשתי חבורות טס"ה וצ"ל והאוכל מן הפסח אינו נאכל בשתי חבורות כצ"ל וכ"ה ברמב"ם ברפ"ט מה' ק"פ וע"ש בכ"מ ודו"ק. ע"ש לפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר מבשרו שלא יבוא בהן לידי תקלה הנה באמת לשון זה הוא לשון הרמב"ם (בפ"י מה' ק"פ הל' ב') אבל דברי הרמב"ם צע"ג וכבר נתלבט הרבה בדבריו המשנה למלך שם ואחר כל האריכות כתב לבסוף דדברי הרמב"ם תמוהים ואינם עולים כפי סוגיית הגמ' עכ"ל ולכן נ"ל דטפי עדיף לומר כלשון הברייתא ולפיכך שורפין עצמות הפסח בכלל הנותר מבשרו מפני התקלה כצ"ל וקמי שמיא גליא אם הפי' הוא כמו שפי' הרמב"ם ז"ל או כמו שפי' רש"י ז"ל ומה לנו להכניס עצמינו במחלוקת ובפרט שפרש"י ז"ל נוחין יותר בפי' הגמ' וכמו שכ' שם המל"מ ז"ל שם. עוד שם הפסח נאכל עד עלות השחר נראה לי דאין לומר כן דהא כמה פוסקים ראשונים פסקו כר"א בן עזריה דמה"ת אינו נאכל אלא עד חצות ולכן טפי עדיף לומר והפסח נאכל עד חצות כצ"ל ולשון זה עולה לד"ה. בסדר מוסף דחג הפסח הביאו המוספים פרים שנים ואיל אחד בני שתי שנים וצ"ל פרים שנים בני שתי שנים ויום אחד ואיל אחד. ובסדר מוסף של יום ב' דסוכות צריך ג"כ להגיה במה שנדפס שם בעבודה תמה לומר פסוקי המוספים של תורה של סוכות וכמו שאנו אומרים בתפילת מוסף ובסדר העבודה של מוסף יום ב' כתוב שם בזה הלשון אחר תמיד השחר בשעה ששית הביאו לקרבן מוסף שנים עשר פרים וכו' וזה טעות דמוכח דמאחר שאין מזכירין במוסף של יו"ט של סוכות פסוקי המוספין של יום ב' רק אומרים פסוקי המוספין של יום הראשון של חג כדי שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני ולפיכך אין אנו מזכירין ספיקא דיומא כלל ביו"ט שני. וכן כאן בפסוקי המוספים של תורה לא תקנו לומר מוסף של יום השני רק אומרים כדאתמול מטעם הנ"ל וא"כ היאך מסיים

ע"ז דהביאו לקרבן מוסף פרים שנים עשר והוא סותר תוך כ"ד למה שאמר בתחלה והקרבתם עולה פרים בני בקר שלשה עשר ולכן הדבר פשוט דטס"ה וצ"ל אחר תמידי השחר בשעה ששית הביאו פרים שלשה עשר הכל כדאתמול ביום הראשון. וביום א' דחוה"מ צ"ל בתחלה וביום הפני פרים בני בקר שנים עשר עד ומנחתם ונסכיהם ותיכף אחר זה צ"ל סדר העבודה המתחלת אחר תמיד השחר בשעה ששית הביאו לקרבן מוסף שנים עשר פרים עד הנשארו אחד אחד ואח"כ צ"ל השקום ובקרום הנדפס בסדר עבודת מוסף של יום ראשון של חג עד מכין בחליל לפני המזבח. ואח"כ צ"ל השיר שהלוים אומרים הבו לה' בני אילים עד במהרה בימינו אמן ואח"כ צ"ל פסוקי המוספין של יום השלישי של סוכות דהיינו וביום השלישי פרים עשתי עשר וכו' עד ומנחתה ונסכה ואח"כ צ"ל אחר תמיד השחר בשעה ששית הביאו אחד עשר פרים עד לשלשה משמרות אחרות ואח"כ השקום ובקרום וכו' עד מכין בחליל לפני המזבח ואח"כ צ"ל השיר שהיו המים אומרים ולרשע אמר אלהים עד יה"ר שיבנה במהרה בימינו אמן וכן בכל יום ויום מיומי דחוה"מ צריך להזכיר לספיקא דיומא בפסוקי התורה וכן בסדר נוסח עבודת המוסף וכמו שכתבנו בסדר עבודת מוסף של יום ראשון של חוה"מ וכל זה שכתבנו היינו ליושבי חו"ל אבל בארץ הקדושה בכל המקומות שאין עושין אלא יום אחד יו"ט ואין שם ספיקא דיומא שם צ"ל בכל יום ויום פסוקי המוספין של תורה השייכים לאותו היום בלבד ולומר אחריהם סדר עבודת המוסף של אותו היום. ועוד ראיתי להגיה בסדר שמחת בית השואבה מה שכתוב שם ובידיהם כדים של שמן של עשרים ושמונה לוגין וטס"ה וצריך להגיה של שלשים לוג שמטיל לכל ספל וכ"ה במשנה (בסוכה דף נ"א) ומה שכתוב שם עוד וכל שבעת ימי החג מנסכין המים עם ניסוך היין [ונדפס שם נקודה בנתיים] של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו. וזה משולל הבנה דמשמע דניסוך המים עם היין ביחד הי' במוסף ובשחר הי' בניסוך המים לבד וזה אינו אמת דאדרבה עיקר ניסוך המים בכל שבעת ימי החג לא היה רק בתמיד של שחר בעת ניסוך היין של התמיד ולכן ברור דצריך להגיה כמו שכתוב ברמב"ם בפ"י מה' תמידין ומוספין הלכה ו' כל שבעת ימי החג מנסכין את המים ע"ג המזבח ודבר זה הלכה למשה מסיני ועם ניסוך היין של תמיד של שחר היה מנסך המים לבדו כצ"ל. וגם מה שכתוב שם רבינו נוסח זה בערב יו"ט הראשון של חג היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה וכו'. אף שכן הוא ברמב"ם בפ"ח מה' לולב הלכה י"ב מ"מ הדבר צ"ע דהרי במשנה (בסוכה דף נ"א) איתא בכל הספרים במוצאי יו"ט הראשון ירדו לעזרת נשים ומתקנין שם תיקון גדול וכו'. וכן בפירוש המשניות להרמב"ם ג"כ הועתק במוצאי יו"ט הראשון של חג.

וכן בנוסח המשנה שבירושלמי ג"כ הגירסא במוצאי יו"ט הראשון ירדו לעזרת נשים ומתקנין וכו' ותמהני על הכ"מ ועל שאר נושאי כליו של הרמב"ם ז"ל שלא הרגישו בזה והדבר צ"ע.

יותר לא ראיתי להאריך כעת. וה' שנותיו בטוב יאריך. ויחדש עליו שנה טובה וברכה בר"ה הבע"ל בכלל אחינו ב"י. כחפצו ורצונו ורצון ונפש אהובו וידידו המברכו בברכת כהנים. הצעיר מפרחי כהונה שלמה ברי משה הכהן נ"י מ"ץ דפ"ק ווילנא:

יום ה' ה' דסליחות כ"ו אלול ואף את בריתי אזכור לפ"ק:

ואיידי דאיירינן לעיל בדין אכילת הפסח דאינו נאכל בב' מקומות וכמו דתנן (בפסחים דף פ"ו) שני חבורות שהיו אוכלין וכו' אלו הופכין את פניהן הילך ואוכלין וכו' ואמרינן דמתניתין רבי יהודה היא דתניא על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהפסח נאכל בשתי חבורות יכול יהא האוכל בשתי מקומות תלמוד לומר בבית אחד יאכל ורבי שמעון פליג עליה שם וסבירא ליה להיפך ע"ש ואמרינן דפליגי בזה דרבי יהודה סבר דיש אם למסורת ויאכל כתיב ומשמע דקאי אגברא ורבי שמעון סבר דיש אם למקרא ויְאָכְל קרינן ומשמע דקאי אפסח וע"ש בפרש"י ולכאורה צריך להבין נהי דסבר ר"י דיש אם למסורת מ"מ לא על חינם קרינן יאכל בקמ"ץ ובכל מקום בגמ' אמרינן דאהני מקרא ואהני מסורת ועוד הקשו התוס' דכאן אמרינן דר' שמעון סבר דיש אם למקרא ובפ"ק דקידושין דף י"ח) סבר ר"ש בעצמו דיש אם למסורת וכן בסוכה אמרינן לחד לישנא דר"ש נמי סבר דיש אם למסורת וכן הקשו התוס' (בסנהדרין דף ד) ד"ה כולהו ונשארו בקושי' ונ"ל ליישב הכל בחדא מחתא. והנה ליישב בתחלה מה שהערנו לעיל דלמאי איצטריך המקרא לר"י נ"ל בפשיטות דבא לרמז על ב' דברים א) י"ל דאי הוי הכתיב והקרי יאכל בחול"ם הוי אמינא דאינו מחוייב לאכול בבית אחד אלא שיעור אכילה דהיינו כזית אבל כשאכל כזית במקום אחד יכול לאכול מכאן ואילך אפילו בכמה מקומות דכיון דכבר יצא בכזית ראשון ואי בעי לא הוי אכיל כלל והכי משתמע קרא דבבית אחד יאכל שיעור אכילה מה שמחוייב לאכול דהיינו כזית ויותר מזה לא מיירי התורה כלל וממילא דאי בעי לאכול יותר אוכל אפילו בכמה מקומות ובאמת אינו כן דאף דפטור ויוצא בכזית מכל מקום אי רוצה לאכול יותר צריך לאכול הכל במקום אחד וכמו שמשמע בסוף פסחים דאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אפילו שאר דברים גזירה משום פסח הרי דכל הפסח אסור לאכול בב' מקומות וזה שפיר הוצרך לרמז לנו הקרי יאכל בקמץ כלומר דאף דהחיוב תלי אגברא מ"מ תלי נמי אפסח דהיינו דכל הפסח יאכל האוכל בבית אחד דדווקא ואפילו יאכל כמה זיתים מ"מ צריך לאכול הכל במקום אחד דלא תליא בשיעור

אכילה דידיה אלא באכילה דפסח וזהו דקרינן יְאָכַל כלומר דכל הפסח יאכל במקום אחד אך המסורת בא להורות דלא נימא דאפילו לשני בני אדם לא יאכל הפסח בשני מקומות קמ"ל המסורת יאכל כלומר דהאוכל יאכל במקום אחד אבל הפסח עצמו מותר להאכל בשני מקומות ע"י ב' בני אדם וזה נ"ל ברור:

והב') נ"ל לומר דהנה לכאורה יש להסתפק לפי מה דקי"ל דהחיוב לאכול במקום אחד אינו אלא על האוכל ולא על הפסח מעתה יש לנו לספק באותן אנשים הפטורין מלעשות הפסח כגון נשים למ"ד דאף בראשון רשות או כגון חגר או סומא לפי דעת התוס' בריש פסחים גבי מעשה דר"י בן בתירה דכל הפטור מראי' פטור מפסח אם הם בכלל איסור זה שלא לאכול בב' מקומות דאפשר דדווקא מאן דאיתא במצות אכילה איתא נמי באיסור האכילה בב' מקומות אבל מאן דליתא במצות דבבית אחד יאכל ליתא נמי באיסור אכילה בב' מקומות הנלמד מדיוקא דהך קרא. אמנם לפי מה שכתבתי לעיל דאף לאחר שיעור אכילה מ"מ צריך לאכול במקום אחד דחיובא מוטל על הפסח דהפסח לא יאכל האוכל בב' מקומות א"כ אפשר דה"ה באנשים ונשים הפטורין וא"כ י"ל דעל זה נמי מרמז לנו המקרא יאכל בקמ"ץ להורות דהפסח עצמו לא יאכל בב' מקומות אף דהיה האוכל מי שיהיה מ"מ הפסח לא יאכל בב' מקומות ע"י אדם אחד דחיובא אפסח נמי קאי וא"כ אין נ"מ מי הוא האוכל והיינו דצריך מקרא ומסורת כנ"ל. ודע שנסתפקתי הא דקי"ל דאסור לאכול בב' מקומות עד כמה הוא שיעור מקום דלכאורה נראה כיון דמקומו של אדם הוא ד' אמות א"כ כל בתוך ד' אמות מקרי מקום אחד ואין אסור לאכול אלא חוץ לד' אמות ולמ"ד דכל הבית כולה כד' אמות דמי מותר בכל הבית ולפי דעת זו א"ש הא דכתיב בבית אחד יאכל ואף דתליא במקום מ"מ כתיב בית דכל הבית חשוב כמקום אחד:

אמנם במג"א בסימן תע"ח כתב דעיקר תליא בשולחן אחד משמע שדעתו דכל על שולחן אחר מקרי מקום אחר אף תוך ד' אמות וכן להיפך והנה מה שדעתו נוטה דעל אותו שולחן בעצמו מקרי מקום אחד אף שהשולחן הוא ארוך מאוד לזה הסברא מחייב דעל אותו שולחן בעצמו מקרי הכל מקום אחד אף שהוא חוץ לד' אמות. אבל לאידך גיסא מה שמשמע מדבריו דעל שולחן אחר מקרי מקום אחר אף שהוא בתוך ד' אמות צל"ע אמאי הא קי"ל בכל דוכתא תוך ד' אמות כמקום אחד דמיא **(ומש"כ כ"מ בגמ' לכאורה אינו ראיה די"ל שהחבורה השניה היא חוץ לד"א)** ואפשר דלפי מש"ל לעיל דהחיוב אפסח קאי והלכך לענין שיעור מקום משערינן נמי בפסח ואף דגבי אדם האוכל נחשב כחד מקום משום דמקומו של אדם הוי ד' אמות מ"מ לענין דבר הנאכל דהיינו הפסח

הוא מקום אחר דגבי כלים וחפצים ושאר דברים לא מצינו דד' אמות הוא מקומו ולכן תליא בשולחן דכל בשולחן אחד מקרי מקום אחד לענין הפסח וכל דבר הנאכל בשולחן אחר מקרי מקום אחר ואף שהוא תוך לד' אמות כנ"ל ליישב ד' המג"א. ואפשר דע"ז רמז לנו המקרא להורות דשיעור מקום תליא בפסח ולא שיעור מקום של אדם האוכלו. הנלע"ד כתבתי:

סימן כד

ולענין מש"כ בסי' ל"ט (דף מ"ז ע"ב) להסתפק בתקע קול אחר לגמרי בין תקיעה לתרועה או דתקע בשופר פסול אי מקרי הפסק כעת נ"ל דאם התוקע כיון לשם תקיעה לצאת בו וגם השומעין כוונו לשם תקיעה בוודאי הוי הפסק וכ"ש הוא מתקע שברים במקום שצריך לתקוע תרועה או להיפך דהוי הפסק אבל אם לא כוון לתקיעה כלל רק לשיר בעלמא וגם השומעין לא כיוונו לצאת בו דידעו דהוא שופר פסול או דידעו שהוא קול אחר שאינו מהקולות שצותה התורה לתקוע בר"ה פשוט דהשומעים בוודאי יצאו דהשמיעה לא הוי הפסק והתוקע בעצמו אפשר דהוי הפסק דלא גרע מדיבור ואכן בדיבור גופא ג"כ לא מצינו דיהיה הפסק דיהיה צריך לחזור ולתקוע דלא הוי הפסק אלא לענין ברכה אבל לא לענין התקיעות ולכן נראה דתקע קול אחר או בשופר פסול ולא נתכוון לצאת בו לא הוי הפסק כן נ"ל ומיהו עדיין הדבר צ"ע באחרונים ואכמ"ל:

ולענין מה שכתבנו בסימן מ"ב (דף מ"ט ע"א) אי ווידוי שעיר המשתלח מעכב. אגב דאיירי בדיני ווידוי של שעיר המשתלח ראיתי להזכיר בכאן מה ששמעתי מפי מר אחי ז"ל שמאוד היה רע בעיניו המנהג שנהגו כמעט בכל תפוצות ישראל ביוה"כ בתפילת מוסף בסדר עבודה כשמסיים הציבור והש"ץ לנוסח הווידוי דוכך היה אומר מתחילין כל הקהל לומר כל אחד ואחד בפני עצמו נוסח והכהנים והעם העומדים בעזרה וכו' ומתוך שא"א לצמצם שיסיימו כל הקהל כאחת לנוסח היו כורעים וכו' א"א כלל שיפול כל העם על פניהם כאחת רק זה מקדים וזה מאחר זה קם וזה נופל וזה דבר מגונה מאוד ואין זה מדרך הכבוד וההידור לעשות כן אפילו לפני מלך ב"ו וק"ו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה ונוסף לזה שהש"ץ עומד ואין נופל כלל על פניו בעת שהציבור נופלים רק לאחר שהציבור נופלים על פניהם מתחיל הש"ץ לומר נוסח והכהנים והעם בניגון הנהוג ונופל גם הוא על פניו בעצמו וזהו נגד הדין שכל הקהל נופלים על פניהם והוא אינו נופל ונראה ככופר ח"ו [ואף שיש לחלק ולומר דלא דמי לנוסח עלינו שאנו אומרים ואנחנו כורעים ומשתחווים. ולכן מי שאינו כורע בוודאי מחזי ככופר ח"ו.

אבל בסדר עבודה אינו אלא סיפור דברים בעלמא דהכהנים והעם שעמדו בעזרה היו כורעים ומשתחווים כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא יוצא מפי כהן גדול. רק דהמנהג הוא לכרוע וליפול על פניו לעשות זכר למקדש ולכן אף מי שאינו כורע ונופל על פניו לא נראה ככופר אבל מ"מ כיון שכבר המנהג לכרוע וליפול על פניהם בוודאי גם בזה שייך נראה ככופר]. ובאמת המנהג הזה שהש"ץ אינו נופל על פניו בעת שהציבור נופלים נמשך מדברי הרמ"א בהג"ה בשו"ע סי' תרכ"א שכ' דהש"ץ אינו כורע בעלינו ובהכהנים והעם בר"ה וביו"כ כדי שלא יבוא לעקירת רגלים. ולכן גם האידנא דלא נהגו כן אלא גם הש"ץ כורע בעלינו עם הציבור וכמש"כ הלבוש והובא בט"ז שם מ"מ נשאר המנהג שלא יפול על פניו עם הציבור בשוה אבל באמת הוא מנהג בטעות דמאחר דאנן נוהגין שגם הש"ץ כורע ונופל צריך ליפול ע"פ עם כל הצבור ביחד כמו שכורע בעלינו ולכן הנהיג מר אחי ע"ל בבית תפילתו שהיה מתפלל ביוה"כ [כי דרכו ז"ל היה בסוף ימיו שהיה עושה מנין בתוך ביתו בשבתות וביו"ט ובימים נוראים מפני שהיה דרכו להאריך בתפלתו ולהתפלל מתוך עומקא דליבא באימה ובכוונה עצומה ונתקיים בו מקרא שכתוב כל עצמותי תאמרנה וגו' וביחוד בר"ה וביו"כ היה מתפלל באימה וביראה ובבכיה רבא ולא רצה שהציבור ימתינו על תפילתו וחשש מאוד לטירחא דציבורא ולכן היה מתפלל בציבור בביתו והוא בעצמו היה יורד לפני התיבה כל החמש תפילות ותיכף אחר שסיים נוסח וכך היה אומר היה מתחיל לומר נוסח והכהנים והעם בניגון והציבור היו אומרים עמו בלחש הנוסח הזה וכשהיה מגיע להיו כורעים היו נופלים כל הקהל על פניהם עמו בשוה ומאוד היה משתוקק להנהיג כן בשאר בתי כנסיות ובתי מדרשות ובאמת שכן ראוי לעשות לכל רב ומנהיג הקהילה להנהיג כן בבית מדרשו אם אפשר בקל לתקן זה באופן שלא יבואו לידי מחלוקת ח"ו. ואגב דאיירי בסדר עבודה ראיתי להעתיק בכאן מה שכתבתי על גליון הרמב"ם ז"ל שלי בה' עבודת יוה"כ בפ"ב הלכה וא"ו על מש"כ שם הרמב"ם וז"ל נמצאת למד שהוא מתוודה ביום זה ג' פעמים וכו' ומזכיר את השם בכל ווידוי מהן ג' פעמים וכו' ובכולן מזכיר את השם ככתבו שהוא שם המפורש בראשונה היה מגביה את קולו בשם כיון שרבו פרוצין חזרו לאומרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חביריו הכהנים עכ"ל וכתבתי על זה בגליון וזה לשוני ירושלמי יומא פ"ג הל' ז' בראשונה היה אומרו בקול גבוה משרבו הפרוצין היה אומרו בקול נמוך ע"כ ומה שנרשם על דברי רבינו (קדושין דף ע"א) וכן הכ"מ והלח"מ ציינו להש"ס דקידושין והא ליתא כלל דרבינו לא כיון לזה כלל דהא התם לא איירי בשם שהיה אומר הכה"ג ביוה"כ רק בשם של י"ב אותיות וגם לא הוזכר שם כלל

דצריך לאומרו בקול נמוך ולא אמר שם רק דאין אומרין אותו לכל אדם רק לצנועים ע"ש ולכן הדבר פשוט דהרמב"ם כיון להירושלמי שהבאתי ובזה נסתלק קושיית הלח"מ עליו וק"ל ומה שמסיים רבינו ומבליעו בנעימות הוא ג"כ שם בירושלמי אלא צ"ע בירושלמי משמע שהבליע בנעימות הכהנים והרמב"ם שינה הלשון וכבר העיר בזה הלח"מ. אמנם הסמ"ג בהל' עבודת יוה"כ עשין ר"ט העתיק ללשון הירושלמי אות באות. ומה שנרשם שם על דברי הסמ"ג (חידושין דף ע"א) טס"ה וצריך לציין ירושלמי יומא פ"ג] ומש"כ הרמב"ם עוד ובשלושת הווידויים היה מתכוון וכו' כתב ע"ז הסמ"ג וז"ל והפייט יסד כי בשלשת הווידויים היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו ואינו בתלמוד ואולי בשום מדרש הוא עכ"ל הסמ"ג:

סימן כה

בהלכות סוכה סימן מ"ו (דף נ"ג ע"כ) כתבתי שם דלענין מה שהקשו התוס' על רש"י (בסוכה דף ז') דבמבוי מפולש לא משתרי בלחי וקורה לרבנן י"ל דלרש"י לשיטתו בעירובין שם לק"מ ע"ש ונ"ל להוסיף בכאן די"ל דהתוס' דהקשו על רש"י ג"כ לשיטתייהו אזלי דס"ל התם דגם רבנן לא פליגי רק לענין טלטול אבל לענין לזרוק מודו ליה ר"י דנעשה רה"י דאורייתא ושפיר מקשה על רבא גם מרבנן ולפי זה אינו מוכרח דיש חילוק לרבנן בין רה"ר למבוי המפולש ושפיר י"ל דגם במבוי המפולש ס"ל דאסור לטלטל אפילו בשני לחיים ושפיר מקשה התוס' הכא על רש"י לפי מה דפשוט להם דהך מיגו לא אמרינן רק לענין דרבנן דמיגו דמהני האי לחי לענין טלטול בשבת דחמירא כ"ש דמהני האי לחי לענין סוכה דקיל דאינו אלא איסור עשה ושפיר הקשו דהא לענין טלטול לא משתרי בלחי וקורה אלא לר"י כ"ה כוונת התוס' כאן. וזה לא הקשו דאפילו ר"י אינו מתיר לטלטל רק בשני לחיים ורבה אומר כאן סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי דהא אינו קושיא דהא יש לפרש דר"ל שיש לו היתר לחי והיינו ב' לחיים ולכן כל עיקר קושייתם על רש"י ז"ל אינו רק דא"כ דברי רבה אינו אליבא דהלכתא דהא קי"ל כרבנן: **ולענין** דברי התוס' דעירובין הנ"ל דס"ל בפשיטות דלענין לזרוק גם רבנן מודו דחייב לכאורה תמוה מאוד דהא בפ"ק דשבת (דף ה') מבואר להדיא להיפך דאמרינן שם דאמאי קרי ליה רה"י גמורה דלא תימא דה"מ לענין טלטול אבל לזרוק מודו ליה קמ"ל הרי בהדיא דרבנן פליגי גם לענין לזרוק וכבר עמד ע"ז הגרע"א ז"ל בגליון הש"ס שם ונשאר בתימה. אכן לפי חומר הנושא י"ל דהתוס' שם לא כתבו כן רק לרבה דס"ל דלחי משום מחיצה ור"י ג"כ ס"ל דבעינן ג' מחיצות מה"ת שפיר י"ל דגם רבנן ס"ל כן ולא פליגי רק

לענין טיטול אבל לרבא דאחד זה ואחד זה משום היכר דקסבר דב' מחיצות דאורייתא בוודאי פליגי רבנן גם לענין לזרוק דרבנן וודאי ס"ל דג' מחיצות דאורייתא וא"כ י"ל דהסוגיא דשבת אזלא אליבא דרבא דלחי נמי משום היכר. ונראה דהסוגיא (דעירובין דף י"א ע"ב) דאמרי' לימא קסברי ב"ה ג' מחיצות דאורייתא לא לזרוק משתים הוא דמחייב וכו' ג"כ אליבא דרבא אזלי דלדידיה ר"י ורבנן פליגי בזה ולר"י ב' מחיצות דאורייתא ולכן מקשה שפיר לימא קסברי ב"ה דג' מחיצות דאורייתא כלומר ותקשה עליה דר"י דכמאן אמר לא כב"ש ולא כב"ה. [ומזה ראיה ג"כ דגם לענין לזרוק פליגי] אבל לרבה לד"ה בעינן ג' מחיצות וא"כ מאי מקשה לימא קסבר ב"ה דג' מחיצות דאורייתא הא האמת כן הוא ודו"ק:

שם בסוף הסימן כתבתי דמש"כ בירושלמי דביצה פרק ה' הלכה ב' דאם היה רוכב על הבהמה בשבת אומר לו רד ומסיק הטעם משום שביתת בהמה היינו הכוונה דאם נאמר דאסור לירד מן הבהמה כל יום השבת אין לך צער בע"ח גדול מזה וממילא יש בה איסור שביתת בהמה ג"כ ע"ש הנה באמת גם הב"י מסיק כן בפ' ד' הירושלמי אך אנכי הארכתי בעז"ה על הגליון הירושלמי שם לבאר כל המשך לשון הירושלמי שם דהמפרשים דחקו שם בפירושו. וזה לשוני על הגליון שם על מש"כ בירושלמי דאומרים לו רד חבריא אמרו שמא תינוק הבהמה אמר לון ר' יוסי הגע עצמך שהיה הוגן אחד גדול וכו' ופי' הפ"מ דשמא תינוק הבהמה מאמה בעוד שהוא יושב עליה והוי כמניק בידים וזה אסור ביו"ט. ואני איני יודע דאפילו אם היה מניק בידים מאי איסור יש בזה ועוד דהיכי הוי כמניק בידים ואפילו גרמא לא הוו דאין הרכיבה גורם שתינוק ועוד דמאי פסקא דמיירי ברוכב על בהמה שעדיין הוא יונק ואמה אצלה והיאך היה עולה על דעתו של יוסי לומר כן דהא סתמא אמר ולכן פי' הפ"מ לא נהירא כלל וגם דברי הק"ע שם אינם מובנים. ואכן לפע"ד דט"ס קטן נפל בירושלמי ובמקום שמא תינוק צ"ל שמא תחנק הבהמה ור"ל דשמא תחנק ותמות מן המשא ולפיכך התירו לו לירד משום צער בע"ח וזה אפילו בחול אסר אלא דקמ"ל רבותא דאפילו בשבת לא העמידו איסור משתמש בע"ח במקום צער בע"ח ולפיכך צריך לירד אפי' בשבת. וע"ז מקשה ר"י שפיר דהגע עצמך שהיה הוגן אחד גדול ור"ל בהמה גדולה וחזקה שיכולה לסבול משא הרבה ולא תחנק בשביל זה מאי איכא למימר ועל זה מסיק שם בירושלמי תני רב אחא בר פפא קומיה דר' זעירא דשניה היא שהוא מצווה על שביתת בהמה ור"ל דאף דלא תחנק הבהמה ולא יגיע לה צער בעלי חיים. גמור דאסור אפילו בחול מ"מ קצת צער בע"ח מיהו איכא והלכך בשבת מ"מ אסור משום דכתיב למען ינוח שורך וחמורך וזה אינו ניחותא אלא צער דאף דרכיבה

בחצר או במבוי שאינו מפולש אין בו איסור כלל היינו רכיבה לפי שעה דליכא צער כלל אבל לישב ע"ג בהמה כל היום בוודאי יש לה צער ואסור בשבת ויו"ט כנ"ל ברור דברי הירושלמי בזה ע"כ לשוני על הגליון שם:

ולענין מש"כ שם ובדף נ"ד ע"ב) להעיר על דברי הרי"ף ז"ל שדעתו דבסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר הסוכה גם לימות החול וכמו שכ' הר"ן לדעתו ז"ל וכתבנו הטעם דהכריחו לזה דאל"כ גם לשבת לא הייתה כשרה דהא בעינן סוכה הראויה לז' אך יש לתמוה דהיאך יפרנס הרי"ף ז"ל להא דיתרה סוכה דעלמא אסוכה דשבת דאלו סוכה דעלמא בעי טפח שוחק וכו'. הנה אחר ההדפסה מצאתי ת"ל להגאון בעל ערוך לנר זצ"ל על סוכה שהעיר בזה ותי' וז"ל די"ל דסוכה שאינה ראויה לז' לא שייך רק בסוכה שעושה אותה קודם החג אבל בעושה בחוה"מ בזה לא שמענו שיהא ראויה לז' וא"כ י"ל דהא דאמר דסוכה דעלמא בעי טפח שוחק היינו בסוכה שעשאה שלא על שבת כגון בחוה"מ שכבר עבר שבת דהתם לא היה מצטרך למיגו דדווקא בעושה אותה קודם השבת דמתכשרת מכח מיגו וכיון דמיגו דאורייתא הוא כמש"כ הר"ן ממילא מותרת גם בחול דאל"כ הוי סוכה שאינה ראויה לז' אבל במקום שאינו מצטרך למיגו פסולה באמת ובעי טפח שוחק ומה שלא ביאר הרי"ף דבכה"ג פסולה היינו משום דכיון דכ' דעיקר ההיתר הוא משום מיגו ממילא בכה"ג דלא שייך מיגו פסולה כ"כ שם הגאון הנ"ל. וע"ש מה שהעיר על הר"ן ז"ל והנה הגם שהרבה יש לפלפל בדבריו וגם מש"כ הר"ן דהך מיגו הוא דאורייתא יש לי בזה אריכות דברים יבואר הכל במקום אחר אי"ה:

סימן כו

בנידון מה שכתבתי בתשובה מ"ז (בדף נ"ה ע"ב) אבל קודם החזרה לא היה מוכרח לומר דר"א ס"ל כן וכו' אין להקשות דהא מתחילה כתבתי שם דאדרבה דגם קודם חזרה היה ס"ל כן ובזה הוכחתי שם דלר"א ע"כ דס"ל דמצטער פטור גם בלילה הראשונה. אבל אינו קושיא דע"כ לא הוצרכתי לזה רק לפי מש"כ בתחילה דתליא לר"א בדון מינה ומינה אבל לפי מש"כ אח"כ דהקישא אפקא מג"ש ואמרינן דג"ש לא אתי רק למחצה וכמו דאיתא (בזבחים מ"ט) מעתה אינו מוכרח ק לומר דר"א ס"ל דדון מינה ואוקי באתרא דאף דסבר דדון מינה ומינה ג"כ אתי שפיר כיון דהג"ש לא נאמר ללמוד סוכה ממצה רק להיפך ורק דאתינן עלה מתורת דאין ג"ש למחצה וכיון דאיכא היקישא להיפך אמרינן דאתי היקשא ואפקיה מג"ש ולא למדין כלל וכלל ממצה ופשוט הוא:

ושם בדף נ"ו ע"א) מש"כ כן נראה כוונתם ז"ל וצריך להוסיף ע"ז ולכאורה נראה דאף לפי דעת הגר"א ז"ל דבעת שיורד גשמים יכול לאכול בבית אף בלילה הראשונה ורק שאחר שיפסקו הגשמים ועדיין הוא קודם חצות מחוייב לאכול כזית בסוכה משום מ"ע דילפינן ט"ו ט"ו מחג המצות. מ"מ נ"ל דמ"מ יש נ"מ בין לילה הראשונה לשאר הלילות דמלבד דיש נ"מ לענין אם נפסקו הגשמים עוד יש נ"מ גם בעת שהגשמים יורדין לענין אם רוצה להחמיר על עצמו ולישב בסוכה בעת שיורד הגשם דבשאר הלילות אסור להחמיר על עצמו ונחשב להדיוט כיון דמראין לו משמים דא"א בשימושך אבל בלילה הראשונה כיון דמ"מ אינו נפטר מן המצוה רק בעת שיורד הגשם ואחר שיפסוק הגשם יהיה צריך לאכול פעם שנית אינו ראיה דאין רוצין בשימושו דהא מ"מ לא יפטור מהמצוה אם לא שירדו גשמים עד חצות והוא אינו יודע זה דאפשר שיפסוק מקודם והלכך אם רוצה להחמיר על עצמו ולישב בסוכה בלא ברכה יכול להחמיר אבל אחר העיון הא ליתא דמ"מ כיון דעכשיו בעת שיורד גשמים נפטר ממצות סוכה ויכול לאכול בביתו מ"מ הא מראין לו משמים דא"א בשימושך דהא מ"מ בעת הירידה פוטרים אותו מן השמים ממצות סוכה והלכך נראה דאסור להחמיר על עצמו ולאכול בסוכה כמו בשאר הלילות. וע"ש בביאורי הגר"א ז"ל ס"ק ה' דדעת המחבר שם דלא הביא כלל לדין דירדו גשמים בלילה הראשונה היינו משום דס"ל דבשביל הג"ש דט"ו ט"ו חייב לאכול כביצה כשיעור הצריך סוכה ולפי הך סברא תו לית לן ראיה לענין ירידת גשמים דיש חילוק בין לילה הראשונה לשאר לילות ואפשר דאינו מחוייב להמתין כלל עד חצות דשמא יפסקו גשמים רק כיון שאכל בבית כזית בשביל חיוב אכילת פת שחייב בכל יו"ט יכול לילך ולישן בביתו ואינו צריך להמתין כלל. ולפי זה ג' שיטות בדבר א' שיטת הרא"ש והר"י בתוס' בסוכה שם (ובברכות דף מ"ט) והסמ"ק דחייב לאכול בסוכה בעת שיורד הגשם ולברך עליה. ב' שיטת התוס' בסוכה שם והרשב"א דבעת שיורד הגשם יכול לאכול בבית אם רוצה לאכול אך דמחוייב להמתין עד חצות דשמא יפסקו הגשמים וגם מחוייב לעמוד על עצמו שלא לאכול הרבה דלא יהיה הכזית שיאכל בסוכה אכילה גסה. ג' שיטת הסמ"ג והאור זרוע וש"פ והוא דעת המחבר ז"ל דאינו צריך אפילו להמתין ורק אם אירע שפסקו הגשמים ועדיין לא אכל אז הוא מחוייב לכנס בסוכה ולאכול כזית. ונ"ל עוד דאף אם כבר אכל כזית ונפסק הגשמים ויכול לאכול בסוכה בוודאי מחוייב לכנס בסוכה ולאכול כזית ולקיים המ"ע דהא בפסח נמי אם לא היה לו מצה שיוצאין בה יד"ח רק מצה עשירה וכדומה ואכל ממנה כדי שביעה מ"מ אם הגיע לו מצה שיוצאין

בה יד"ח לאחר זה בוודאי מחוייב לאכול כזית ולברך עליה אם הוא עדיין קודם חצות וא"כ בסוכה נמי דכוותיה:
ודע דלכל הג' שיטות הנ"ל עדיין לא מצינו לשום דעה מהנ"ל דיהיה מחוייב להמתין שלא לאכול עד שיפסקו הגשמים דאפשר דכיון דהגיע צאת הכוכבים דמוטל עליו מצות קידוש ולאכול פת כשאר יו"ט אפשר דיכול לאכול בביתו ולקדש ורק דאח"כ צריך להמתין ולא לישן דשמא יפסוק הגשמים ויהיה חייב לאכול כזית בסוכה:
ואכן שיטה רביעית יש למהרי"ל וכן דעת הגר"א ז"ל בביאוריו ובס' מעשה רב דאסור לאכול כלל ורק דצריך המתין עד חצות דשמא יפסקו הגשמים:

סימן כז

ולענין מש"כ בסי' מ"ח (דף נ"ו ע"ב) להביא ראיה דאם תופס האתרוג או הלולב לרחבו נמי מקרי דרך גדילתו משופר דהוצרך ללמוד דאם הפכיה ככיתונא לא יצא מוהעברת שופר ולא מפיק ליה משום דבעינן דרך גדילתו וכן מהא דכתב בשו"ע דצריך להפוך השופר למעלה משום שנאמר עלה אלהים בתרועה ע"ש. וכעת ראיתי דזה טעות דהא באמת אדרבה עיקר התקיעה אנו תוקעין שלא כדרך גדילתו דהא כשהוא גדל על הבהמה גדל הרחב למטה והקצר למעלה והתקיעה הוא מצד הקצר לצד הרחב. ולפי מש"כ בשו"ע דצריך להפוך השופר למעלה ולפי פי' הלבוש דצריך שיגביה הפה מעט למעלה א"כ אדרבה צריך לתפוס השופר הקצר מלמטה והרחב למעלה והוא היפך מדרך גדילתו וא"כ האחיזה והתקיעה הכל הוא שלא כדרך גדילתו וע"כ צ"ל דלא בעינן דרך גדילתו רק במקום דעיקר המצוה הוא הנטילה אבל בשופר דעיקר המצוה הוא התקיעה ורק הדין הוא דצריך לאחוז השופר בידו בעת התקיעה לא בעינן דרך גדילתו רק דאסור לשנות השופר מדרך גדילתו משום דכתיב והעברת ולכן אם קיצר את הרחב והרחיב את הקצר וכ"ש אם הפכיה ככיתונא פסול אבל האחיזה אינו מעכב דרך גדילתו כלל. ומזה סתירה על מה שהביא בטור בסי' תר"ל דיש מדקדקין להעמיד הקנים של הסוכה דרך גדילתן וכו' וגם הטור לא פליג עלייהו רק מטעם דדפנות כשרין מכל דבר. והדבר מתמיה דהא בשופר לא בעינן שיאחוז דרך גדילתו וע"כ משום דעיקר המצוה אינו הנטילה רק התקיעה וא"כ דסוכה נמי עיקר המצוה הוא הישיבה ולא העשייה וודאי לא בעינן דרך גדילתו ולא דמי לקרשי המשכן דהתם עיקר המצוה הוא העשייה דהוא מ"ע לעשות מקדש ובזה נגמר המצוה והדבר צ"ע:

ואגב בדאיירי בזה קשה לי לשון השו"ע בסי' תקפ"ו סעיף י"ב בהג"ה דכ' דאם תקע בצד הרחב פסול וכתב כן בשם הר"ן והדבר תמוה דמאי שייך בזה לשון פסול דהא השופר הוא שופר כשר רק דהתקיעה היתה שלא כהוגן וצריך לתקוע פעם שנית והל"ל דלא יצא אבל לשון פסול לא שייך בזה ובאמת בר"ן בעצמו לא הוזכר כלל דהוא פסול רק דלא יצא והביא כן בשם הירושלמי [ואכן בירושלמי לפנינו ליתא זה וצ"ע]. ובעיקר הדין אני תמה דלמה לא יצא הלא אדרבה אם תוקע בצד הרחב הוי טפי דרך העברתו ומאין יש לנו להוציא דבעינן שיתקע מצד הקצר. ומה שהביא לזה סמך מדכתיב מן המצר קראתי אין זה ראי' דלא יצא גם בדיעבד אם תקע בצד הרחב וגם לא אישתמיט בשום פוסק למכתב כן. וה' יאיר עיני במאור תורתו

סימן כח

בהלכות לולב בסימן מ"ח (דף נ"ז סוף ע"א) בזה שכתבתי שם ואולי דכוונת הגאון הנ"ל דלישני דהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עמוד השחר וכו' ומשום הכי פטור מחטאת דבעת הנחה היה טרוד בדבר מצוה וכו' ע"כ. והנה כעת ראיתי דזה אינו תירוץ כלל על דברי הגאון הנ"ל דהא ידוע דעיקר חיוב מלאכת הוצאה אינו אלא בעקירה והנחה. וא"כ א"א לפרש כלל בהגביהו קודם עה"ש והוציאו אחר עה"ש דנהי דטרוד בעת ההוצאה מ"מ לא היה טרוד בדבר מצוה כלל לא בשעת העקירה ולא בשעת הנחה דהעקירה היה קודם עה"ש בשעה שעדיין אינו מחוייב במצות לולב כלל ובעת הנחה בוודאי לא שייך למפטריה מחמת טרדה דמצוה דהא אין המצוה גורם לו להניח והנחה אינו צורך להמצוה דהא כל עיקר הטעם שאנו פוטרים אותו מחטאת היינו משום שהיה טרוד להוציא הלולב ממקום שהיה מונח ברה"י להוציא לרה"ר כדי לילך אצל בקי שהיה ברה"ר ללמוד נענועו וברכותיו וא"כ נהי דהיה מוכרח מצד המצוה לעוקרו מרה"י להוציאו לרה"ר אבל לעשות הנחה ברה"ר זה לא היה מוכרח מצד המצוה דכל כך היה ללמוד נענוע וברכתו מאת הבקי כשלא היה מניח הלולב ברה"ר וגם לא היה מוכרח לעמוד לפוש כדי שיהא נחשב כהנחה דכ"כ היה יכול ללמוד ממנו הנענוע כשהוא מהלך ברה"ר וכיון שמצד המצוה לא היה מוכרח להנחה כלל ומה שהניח הוא מחמת ששכח שהוא שבת וא"כ הוא שוגג גמור בשעת הנחה ככל השוגגין ופשיטא דחייב חטאת דהא בשעת עיקר המלאכה לא היה טרוד בדבר מצוה כלל וזה פשוט לפע"ד וא"כ ע"כ צ"ל דר' יוסי מיירי שעקרו ממקומו לאחר עה"ש שהיה טרוד גם בשעת עקירה ועפ"ז נופל ראיית הגאון הנ"ל לגמרי:

ואין להשיב ע"ז דא"כ מאי מקשה מדאגבהיה נפיק ביה ומאי קושיא הא מ"מ בעת העקירה היה טרוד בדבר מצוה ומה בכך דלאחר הגבהה יצא בו ובעת ההנחה תו לא היה טרוד בדבר מצוה מ"מ הוי כהנחה בלא עקירה דהא בעת העקירה היה טרוד בדבר מצוה ובאמת שכבר התעורר בקושיא זו הגרע"א ז"ל בס' דרוש וחידוש שלו ובגליון המשניות שלו ונשאר בתימה. אבל לענ"ד אינו קושיא כלל דהא קי"ל בשבת דף ג') דהטעינו חבירו אוכלין ומשקין בשבת והוציאן לחוץ גם כן חייב משום דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי וא"כ מה בכך דעקירה ראשונה היה טרוד בדבר מצוה מ"מ כיון דלאחר שהגביהו כבר יצא יד"ח תו היה עקירת גופו באיסור דאז אינו טרוד וא"כ גם העקירה היה שלא בטרדה ואף שהוא לא ידע שכבר יצא בו מ"מ לא מקרי טרוד דלא היה לו לטעות בדין והוי כשוגג גמור. ושוב ראיתי שבהגהות הגאון הרש"ש ז"ל הביא תי' זה בשם חכם אחד ודחה זה דהא אמרינן (בכתובות דף ל') דעקירה צורך הנחה היא ולא משכחת לה אלא בעמד לפוש וא"כ תמה הגרע"א ז"ל שפיר דמאי פריך דילמא מיירי דלא עמד לפוש עכ"ל ולא הבנתי דחייתו כלל דהתם איירינן לענין פטור תשלומין אמרינן דעקירה צורך הנחה הוא ומפטר בתשלומין דהרי כבר התחיל במלאכה אם לא כשעמד לפוש דאז בטל לעקירה ראשונה וא"כ כבר נתחייב בתשלומין קודם עקירת גופו אבל הכא נהי דעקירה ראשונה מה שהגביה הלולב ממקומו היה טרוד במצוה מ"מ אתה יכול לחייבו מחמת עקירת גופו שהיה אחרי כן ואפילו לא עמד אח"כ כל מ"מ כיון דבעת הגבהה היה עומד וא"כ תיכף שעקר רגליו ממקום שעמד חייב מחמת אותה עקירה ומאי ענין לכאן דאמרינן דעקירה צורך הנחה היא דזה לא שייך אלא לענין תשלומין. אך זה י"ל דמיירי מתני' כשהגביהה הלולב דרך הליכתו ולא עמד כלל בעת הגבהה ונמצא דלא היה עקירת גופו כלל. אבל גם הא ליתא דהא התם בכתובות אמרינן דלבן עזאי דאמר דמהלך כעומד דמי ואפי' בעמד לכתף חייב בתשלומין ולא אמרינן דצורך הנחה היא ע"ש וכבר ידוע דעת הרי"ף שסובר דהלכה כבן עזאי וכמו שכ' הרא"ש בפרק קמא דשבת וא"כ שפיר מקשה הגמ' מדאגבהיה נפיק ביה דאף אם הגביהו בעת הליכתו מ"מ כיון דמהלך כעומד דמי חייב מחמת עקירה אחרונה בעת שיצא מפתח הבית לחוץ ודו"ק ונתיישב היטיב קושיית הגאון מוהרע"א א ודו"ק:

סימן כט

ולענין מה שהבאתי בספרי סימן מ"ח (דף נ"ז ע"ב) להעיר על דברי הפייטן ביום ב' של סוכות בברכת מגן שיסדו ר"א הקליר ז"ל שיסד שם קיחתם בדמים יכשרו לשם

איום דמהו הכוונה דבעינן קיחה בדמים וע"ש מה שכתבתי לפרש זה וכאן ראיתי עוד להתעורר על סיום דבריו שם שמסיים ראויים להנטל בזה ראשון יום ולא אמר דנטלים בזה ראשון יום ומהו הלשון "ראויים להנטל" ואף די"ל דהוא סובב והולך על מה שאמר בתחילה קיחתם בדמים יכשרו וכו' כלומר דדווקא אם לקח בדמים אז הם ראוים להנטל אבל בשאול וגזול אינו יוצא אבל הא ליתא דהא כבר אמר מתחילה יכשרו. והנה בפשיטות י"ל דהא כתב הגאון בעל נו"ב ז"ל בצל"ח ברכותצפרק ה' דר"א הקליר מעולם לא עשה פיוט ליו"ט שני של גליות ואפילו ליו"ט שני של ר"ה לא יסד פיוט משום שהיה דר קרוב לירושלים בתוך מהלך יום והיו יודעין קביעות החודש בו ביום ע"ש אך מה דעשה פיוט על יו"ט שני של סוכות ג"כ עשה אותו על יו"ט ראשון אם חל בשבת דלולב אינו ניטל אז ולכן יסד כל הפיוט על מצות סוכה אך שאצלינו שיש ב' יו"ט אנו אומרים אותו ביום ב' וכשחל יום ראשון בשבת אז מהפכין הסדר באמת ואומרים אותו ביום ראשון ועפ"ז י"ל שפיר במה דאמר ראויים להנטל אם היה חל בחול אבל באמת אינם ניטלים משום דשבת היום אבל עדיין הדבר מתמיה דהיאך אמר דקיחתם בדמים יוכשרו לשם איום דהא לצורך יו"ט ראשון א"צ ליקח דהא שבת הוא ולמחר הוא חוה"מ ויוצא גם בשאול דהא במקומו לא עשאו יו"ט רק יום אחד וטפי הו"ל לכתוב דין זה בפיוט של יום ראשון שיסדו אם חל בחול דכ' שם כל דיני לולב והו"ל לכתוב שם ג"כ דצריך ליקח בדמים ואינו יוצא בשאול אבל בחל בשבת הא אינו צריך ליקח בדמים באמת. ולכן מתוך חומר הנושא נ"ל דחידוש דין גדול השמיע לנו רבינו ר"א הקליר זצ"ל בעל הפייטן בזה וכוונתו לומר דאף דחל בשבת מ"מ צריך ליקח הד' מינים מעיו"ט בדמים כדין ואף דאינו ניטל בשבת האידנא לאחר החורבן מ"מ גזירה דשמא יבוא משיח') ויבנה ביהמ"ק בו ביום ואז יהיה ניטל הלולב גם בשבת וכדאיתא בר"פ לולב וערבה דבזמן המקדש גם בגבולין היה הלולב ניטל בשבת אם חל יו"ט ראשון בשבת ולכן צריך שיהא מזומן בידו מעיו"ט וכעין זה מצינו בר"ה דף ל') לענין יום הנף שכולו אסור דאמר שם בתחילה דהטעם משום דמהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו דאשתקד אכלו בהאיר המזרח השתא נמי ניכול ע"ש והך גזירה שייך נמי הכא דשמא יבנה בהמ"ק ויתחייב אז בד' מינים ולא יהיה מזומן בידו ליטול ולברך. ובזה א"ש מה דפרט דווקא קיחתם בדמים יכשרו לשם איום וכבר עמדתי על לשון זה דהא במתנה נמי יוצא ומהו קיחתם בדמים אבל לפי מה שכתבנו דמיירי בשבת ניחא דר"ל דצריך ליקח מעיו"ט בדמים ולא יסמוך על מה דיתנו לו במתנה ע"מ להחזיר ביו"ט דשמא לא ירצו ליתן לו מתנה ע"מ להחזיר ולכן צריך להזמין וליקח הד' מינים מעיו"ט משום גזירה דיבנה בהמ"ק ואף דר"נ ב"ר

יצחק אמר שם טעם אחר דס"ל לר"י בן זכאי כר"י דמה"ת הוא אסור מ"מ הך סברא דמהרה יבנה בהמ"ק לא נדחה ממקומה. ותדע דהרע"ב בסוכה פרק ג' משנה י"ב כתב הטעם ליום הנף משום דמהרה יבנה בהמ"ק אלמא דטעם הזה ג"כ אמת ואף דהתם אינו צריך לטעם הזה דהא קי"ל באמת כר"י דבזה"ז מן התורה אסור כל היום מ"מ נ"מ מזה למקום אחר דבכל מקום שיש לחוש דשמא יבנה ביהמ"ק מיד וישתנה הדין צריך לחוש ולפיכך שפיר י"ל דכוונת הפייטן דצריך להכין מעיו"ט כדי שיהא ראוים להנטל בשבת אם יבנה בהמ"ק בו ביום. ואכן מסתפינא לומר דבר חדש בזה מה שלא נמצא בשום פוסק ראשון ואחרון שיכתוב כן אך לא באתי אלא לעורר דאולי יש להעמיס זה בכוונת הפייטן והנלע"ד כתבתי בזה בעז"ה:

ולענין מה שכתבתי שם בסי' נ"א (דף נ"ח ע"ב) דבמוצאי שבת שבתוך החג לא היה אפשר לצאת ידי מצוות שמחה בשלמים רק בכסות נקיה ויין ישן וכמו שכ' התוס' בר"פ לולב וערבה. ושמעתי דבר נחמד בזה מפי מר אחי הגאון זצ"ל שבזה יש ליתן טעם נכון מה שתקנו לקרות מגלת קהלת בשבת שבתוך החג משום דבזמן הבית דעיקר מצוות שמחה היה אז בשלמים אך במוצ"ש דא"א לצאת בשלמים מחמת שאין נאכלין אלא לשני ימים ולילה בנתים ובשבת גופא א"א להקריב שלמים וע"כ היו צריכין לצאת מצוות שמחה במוצ"ש רק בכסות נקייה ויין ישן וחששו שמא ע"י שישתו הרבה יין יבואו לידי שמחות הוללות ושחוק והיתול ח"ו כמאמרם ז"ל (בסוטה דף ז') הרבה יין עושה וכו' וכן אמרינן (בסנהדרין דף ע"א) י"ג ווי"ן נאמרו ביין משום דגורם קללה לעולם ולכן תקנו לקרות בשבת בבוקר מגילת קהלת דכתיב שם ולשמחה מה זו עושה וכדומה וכן כמה פסוקים המורים על זה כי כל עניני שחו ושמחה שבעולם הזה הוא הכל הבל כדי שהאדם יתן אל לבו ויזהר מזה שלא ישתה יותר מדאי רק כדי לקיים מצוות שמחת יו"ט וכדאמרי' זכה משמחו ופרש"י זכה לשתות כפי מדה ע"כ. כן שמעתי מפי מר אחי הנ"ל וש"י משיבד"נ:

סימן ל

ולענין עיקר ד' הגר"א ז"ל בהגהות הס"ע שהבאתי ספרי דבמ' יום האמצעיים לא היה בהר כל מ' יום רק דבכל יום עלה וירד ושהה במחנה והביא שם ראיה לזה דאם לא נאמר כן א"כ לא ירד ביו"כ שלא שלמו עדיין מ' יום מפני שצ"ל שעלה בר"ח אלול אלא כמו שכתבתי עכ"ל הגר"א ז"ל שם וכוונתו פשוט דאם נאמר דכל הארבעים יום היה בהר ע"כ צריך לומר דירד בכ"ט באב דאל"ה לא הוו מ' יום שלמים עם הלילות דהא

בי"ח בתמוז עלה בבוקר דכל עליותיו בהשכמה היה ונמצא דחסר לילה הראשונה אם נאמר דירד בכ"ח באב וע"כ צ"ל דירד בכ"ט באב כדי להשלים הלילה שחסר בתחילתו ונמצא שעלה ביום ל' של אב דהוא ר"ח אלול ואם עלה ביום ל' של אב נמצא שחסר לילה אחת במ' יום האחרונים דלא מיבעיא אם היה ר"ח אלול חסר דוודאי חסר מעל"ע שלם דכ"ט דאלול ויו"ד דתשרי אינו אלא ל"ט ימים ואפילו אם נימא דאלול היה מלא מ"מ עדיין חסר לילה הראשונה וזה דוחק לומר דיום ל' של אב היה ער"ח אלול דאב הוא מלא דא"כ בוודאי אלול היה חסר דלא שכיח כלל דיהיה תרי ירחי מלאים רצופים זה אחר זה וא"כ ס"ם יהיה חסר לילה אחת ולפיכך צ"ל דעלה בכ"ט באב וא"כ יהיה חסר לילה אחת מהאמצעיים ולכן צ"ל דבכל יום עלה וירד ונמצא בלילה היה הכל במחנה ושפיר כתיב וארבעים הלילה אשר התנפלתי דבמחנה התנפל מ' לילות שלמים באמת כ"ה כוונת הגר"א ז"ל שם:

ואמנם אני תמה על רבינו הגר"א ז"ל בתרתי דחדא דהא עיקר הקושיא שנו דאם ירד בכ"ח באב וכמו דאיתא באמת בסדר עולם לא יהיה מ' יום שלמים עם הלילות כבר העירו התוס' שם כן לענין מ' יום אחרונים דכיון שעלה בה' וירד בשני הרי חסר לילה אחת שכל עליותיו בהשכמה היה ותי' דמ"מ אין להקפיד בכך והוכיחו כן גם מד' הסדר עולם דאיתא שם דבכ"ט באב נתרצה המקום וירד משה לפסול את הלוחות וביום ל' עלה בהשכמה נמצא דחסר לילה אחת במ' יום אחרונים אם לא דנימא דעברוה לאלול אלא וודאי דאין קפידא כ"כ התוס' שם (וצ"ל דגי' אחרת היה להם בד' הס"ע דהרי בס"ע לפנינו אדרבה איתא דעלה בכ"ט באב וצ"ע) וא"כ גם במ' יום אמצעיים ג"כ י"ל כן. ומיהו הא לא קשיא דדווקא במ' יום אחרונים יש לתרץ כן דאף דשם נמי כתיב ואנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ארבעים יום וארבעים לילה מ"מ כיון דכתיב כימים הראשונים משמע אבל לא כלילות הראשונים וכמו שכ' התוס' שם משום דבאמת באחרונים היה חסר לילה אחת והא דכתוב ארבעים לילה ר"ל מנין שסוכם את הארבעים כמו דכתיב ארבעים יכנו. אבל במ' יום אמצעיים הא כתיב בהדיא בפ' עקב (ט י"ב) ואתנפל לפני ה' כראשונה ארבעים יום וארבעים לילה וכן כתיב שם עוד בפסוק כ"ה ואתנפל לפני ה' את ארבעים היום ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי ושם לא כתיב כימים הראשונים וא"כ משמע אדרבה דגם הלילות היו מ' שלמים כראשונים ושפיר הוכיח הגר"א ז"ל דאם נימא דהיה בהר כל המ' יום ע"כ צ"ל דירד בכ"ט באב דמ"ם יום אמצעיים בוודאי היה גם הלילות שלמים דהא כתיב בהדיא בקרא. ואכן עדיין דברי הגר"א ז"ל תמוהים אצלי מאוד דמאי הוצרך להוכחה דתיפוק לי דהא בהדיא איתא בסדר עולם דירד בכ"ח באב

לפסול שני לוחות ועלה בכ"ט וא"כ הרי חסר לילה אחת ממ' יום אמצעיים וע"כ צ"ל דעלה וירד בכל יום ואם דאצלו היה הגי' בסדר עולם כמו שהיה לפני התוס' א"כ אדרבה בטל ההוכחה שלו דהרי לפי גי' התוס' בסדר עולם שפיר היה מ' לילות שלמים בהר ועוד דישאר הקושיא של הגר"א ז"ל במ' יום אחרונים על הס"ע דהרי אם עלה בל' של אב הרי חסר לילה אחת וכמש"כ התוס' ולהגר"א ז"ל הרי לא ניחא ליה לומר כן דהיה חסר לילה אחת וא"כ הו"ל לתמוה על הס"ע וע"כ צ"ל דהיה לפניו כגי' דידן ותדע דהרי לא הגיה כלל בזה דאם איתא שהיה לפניו הגי' כמו שהוא בתוס' הו"ל להגיה דצ"ל דירד בכ"ח ועלה בכ"ט וע"כ דלפניו היה ג"כ הגי' כן כמו שהוא לפנינו וא"כ הדרא הקושיא לדוכתיה דבפשיטות הו"ל להוכיח כן מד' הס"ע. ואולי דספוקי מספקא ליה דדילמא גי' התוס' בס"ע עיקר וע"כ הכריח דע"כ גי' דידן עיקר דאל"כ הרי יחסר לילה אחת ובקרא כתיב אנכי עמדתי בהר כימים הראשונים ואף שהתוס' דחקו ליישב זה מ"מ להגר"א ז"ל לא נהירא ליה תי' זה והכריח מזה דע"כ גי' דידן עיקר וכיון שגי' דידן הוא עיקר הרי חסר לילה אחת מהאמצעיים וע"כ צ"ל דעלה וירד כ"ה כוונת הגר"א ז"ל בלי ספק. ואכן באמת עדיין אני תמה דראיה אחרת יותר גדולה הו"ל להביא לשיטתו והוא מקרא דפ' כי תשא דכתיב שם ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה וזה היה ע"כ רק במ' יום אמצעיים וכמו דמשמע להדיא בש"ס דברכות (דף ס"ג) דעל הא דמסיים שם הכתוב ודבר ה' אל משה וגו' ושב אל המחנה וגו' אמרינן שם בגמ' אמר ר' אבהו אמר לו הקב"ה למשה עכשיו יאמרו הרב בכעס ותלמיד בכעס ישראל מה תהא עליהם אם **(וע' בנו"א בר"ה דף י' ויעויין בזוה"ק בהשמטות לחלק א' דף י"ב דסוכות ייתי מלכא משיחא ויכניש קב"ה גלותא מעמיה וע"ש זה נקרא חג האסיף ע"ש)** אתה מחזיר את האוהל למקומו מוטב וכו' ע"ש וזה ידוע דהזמן שהיה הקב"ה בכעס עם ישראל לא היה רק במ' יום אמצעים וכמו שמבואר בס"ע הנ"ל וברש"י בחומש בפ' עקב וכן הרמב"ן ז"ל בחומש בפ' כי תשא כתב דע"כ הך קרא דמשה יקח את האוהל לא היה רק במ' יום אמצעים ותמה על רש"י ז"ל בחומש שם בפי' דזה היה מיום הכפורים עד שהוקם המשכן דחדא דא"כ אין לו שייכות למעשה העגל שהזכיר מקודם ועוד דכן מוכח מהש"ס דברכות הנ"ל שהובא ברש"י ז"ל בעצמו בחומש שם וע"ש ברמב"ן. אלא שתמה ע"ז דא"כ היאך נפרנס להקרא דפ' עקב [ט' י"ח] דכתיב גם במ' יום אמצעים ואתנפל לפני ה' כבראשונה ארבעים יום וארבעים לילה ונשאר בתימה. ואמנם לפי דברי הגר"א ז"ל הנ"ל עולה לנו ב' מקראות האלה כמן חומר בעז"ה ואין כאן סתירה כלל דהא דכתיב ואתנפל שלפני ה' כבראשונה היינו דעלה בכל יום להר להתפלל ואח"כ ירד תיכף למחנה כדי לשפוט את

העם ומ"מ גם בעת שהיה במחנה ג"כ התפלל ובקש רחמים לפני הקב"ה עבור ישראל כל יתר היום אם היה פנוי מטרדת העם הבאים לשאול דבר ה' וכן כל הארבעים הלילות שהיה במחנה הכל היה בנפילה ובקשת רחמים ובזה יתקיים גם הכתוב דברים ט' י"ח] ואתנפל לפני ה' ארבעים יום וארבעים לילה והיינו דבמחנה התנפל גם בלילה ונראה לי דהיינו דהזכיר שם בפסוק (כ"ו ב') פעמים לשון נפילה דכתיב שם ואתנפל לפני ה' את הארבעים יום ואת הארבעים הלילה אשר התנפלתי וגו'. ולכאורה תיבות אלו אשר התנפלתי מיותר דהא כתב ברישא דקרא ואתנפל ופשוט דקאי על הימים והלילות ולמה הוצרך לסיים שנית אשר התנפלתי ואכן לפי מש"כ א"ש משום דנפילה דיום היה בהר ונפילה דלילה היה במחנה בתוך ביתו ולא דמי הך נפילה להך נפילה ומשו"ה כתיב בתחילה ואתנפל לפני ה' את ארבעים יום וקאי רישא דקרא על נפילה של יום ואח"כ אמר ואת ארבעים הלילה אשר התנפלתי להורות דגם בלילה היה נפילה אך דלא דמי הך נפילה להך נפילה ומשו"ה הוצרך לכתוב פעם שנית אשר התנפלתי והיינו נמי טעמא דהוצרך לכתוב "ואת" ארבעים הלילה ולא כתיב וארבעים לילה כמו דכתיב בפסוק י"ח והיינו משום דתיבת את בא להפסיק בין הנושאים וכמו דאמרינן בש"ס ריש מגילה דאתי את ופסיק ע"ש וא"כ ב' מקראות האלו עולה כמין חומר לפי דעת הגר"א ז"ל ונסתלק בזה תמיהת הרמב"ן ז"ל:

שוב ראיתי לרבינו הגר"א ז"ל באדרת אליהו פ' כי תשא שדעתו שם דלא עלה להר כלל במ' יום האמצעים וגם לא התפלל כלל והא דכתב בקרא ואתנפל קאי אמ' יום אחרונים וכתב דט"ס נפל בס"ע דאין לזוז מדברי הפרקי דר"א ע"ש. ותמהני דסותר למש"כ בהגהותיו לס"ע. ואולי דמ"ש כאן בס"ע לא בא רק לפרש דברי הס"ע שלא יהיה סתירה לד' הפרקי דר' אליעזר אבל שם דעתו נוטה דיותר נראה לומר דט"ס נפל בס"ע משום דבתנא דבי אלי' חלק ב' פ"ד משמע כן דבמ' יום אמצעים לא עלה להר ולא התפלל ולכן נשאו לבו לומר דט"ס נפל בס"ע ומ"מ תמהני היאך יפקנס כל ג' הפסוקים דפ' עקב הכל על מ' יום אחרונים לבד והדבר צע"ג:

ולענין מה שהאריכו התוס' (בב"ק דף פ"ב) בנידון זמן שעלה משה להר במ' יום אחרונים וכתבו שם דלר"י דס"ל דסיון דההוא שתא היה באחד בשבת נמצא תמוז בג' ואב בד' [לפי החשבון דאחד מלא ואחד חסר] ויום ל' של אב היה בחמישי ואז עלה להר ור"ח אלול היה ביום ו' וירד ביוה"כ דחל בשני ונמצא דשהה שם מ' יום חסר לילה הראשונה דהיינו יום הל' של אב בלא לילה וכ"ט יום של אלול וי' יום מתשרי. אבל לרבנן דבתרי בשבתא איקבע ירחא נמצא יום ל' של אב בוא"ו ולא משכחת לה דעלה בחמישי אם לא דנימא

דכשירד בי"ז בתמוז בפעם ראשון עלה בו ביום ונמצא שנשלם מ' יום שלמים עם הלילות בכ"ח באב ובכט' עלה פעם הב' והיה בה' או דשפיר עלה בי"ח בתמוז בפעם שני וירד בכ"ט באב אך דעלה באותו יום אך דלפי זה צ"ל דאב היה חסר ויום ל' של אב היה ר"ח אלול באופן דיגיע דירד ביו"כ והיה ביום ב'. ולפי המדרש תנחומא דבי"ח בתמוז שרף את העגל ובי"ט עלה ונמצא יום עלייה של מ' יום אחרונים היה באחד באלול לא יבוא בה' לא לרבנן ולא לר' יוסי וגם לא תמצא ירידה ביו"כ אם לא דנאמר דעברוהו לאלול [ור"ל דאם עלה בי"ט בתמוז ותמוז חסר ע"כ דירד ביום ל' של אב דאל"כ לא משכחת לה מ' יום שלמים עם הלילות. ומיהו קשה לי דהא י"ל דבאותו יום עלה דלמשל אם עלה בי"ט בבוקר י"ל דירד ביום ל' של אב ג"כ בבוקר ובו ביום עלה ונמצא דהיה ביום ה' לר' יוסי וצ"ע] כן כתבו התוס' שם. ואכן הגר"א ז"ל בפירושו לסדר עולם כתב דוודאי צ"ל שעלה בכ"ט באב כדי שיגיע ביוה"כ מ' יום שלמים עם הלילות [ולפי זה הא דאנו למדין דיום ה' הוא עת רצון ע"כ דס"ל כרבנן דיום כ"ט באב היה חל אז ביום ה'] אך בזה מחולק עם התוס' דהם ז"ל ס"ל דיוה"כ חל אז בשני ומזה ילפינן דיום ב' הוא ג"כ עת רצון וממילא מוכרח לומר דאב היה אז חסר. אבל רבינו הגר"א ז"ל כתב דאין צריך לזה דאדרבה אב היה מלא כדי שיהיה עד יוה"כ מ' יום שלמים עם לילות ומ"מ ילפינן מזה דביום ב' הוא עת רצון משום דבאמת נתרצה ביום ב' דהיינו בעיוה"כ רק משום דעדיין לא נשלם ארבעים יום בתשרי עד יום הכפורים ולכן נקבע יום כפרה וסליחה ביום עשרה בתשרי ביום שירד מההר אבל עיקר הריצוי היה בתשעה בתשרי ומשמע דבריו דגם נתינת הלוחות למשה היה ג"כ בתשעה בתשרי אך כיון שלא ירד למחנה עד יום עשירי ונמצא דעיקר הנתינה שניתן הלוחות לישראל היה ביום יו"ד. וע"פ דבריו יש ליתן טעם נכון לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דתוס' שבת ויו"ט וכן אפילו ביוה"כ לענין מלאכה הוא דרבנן. ואכן לגבי עינוי התוס' דאורייתא דהא כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב. ולכאורה תמוה דלמה החמירה התורה בעינוי יותר ממלאכה ואכן לדעת הגר"א ז"ל ניחא משום דהתחלת הריצוי היה בערב יוה"כ באמת ואז היה עיקר הנתינת לוחות האחרונות ומ"מ לא נקבע יום התשיעי ליום הכפורים יען כי לא היה כל המעל"ע ברצוי וסליחה משא"כ יום העשירי היה כולו בריצוי אך כיוון שהתחיל הריצוי והכפרה מערב יום העשירי ולכן לדורות נמי הטילה התורה חיוב התענית והכפרה מערב יום העשירי ולכן כתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב ואמרינן מלמד שמתחיל להתענות מבערב כדי להוסיף מחול על הקודש משום דגם בעת נתינת הלוחות ג"כ התחיל מתשיעי ולכן לא נקבע התוספות מה"ת רק לענין עינוי משום

דעינוי תליא בכפרה וסליחה וזה התחיל מתשיעי. ונראה עוד שזהו שהצריכו חכמים להתוודות עיוה"כ עם חשיכה ופי' הרמב"ן דקודם תפילת ערבית צריך להתוודות בערב יום התשיעי סמוך לבהמ"ש. וכן משמע באמת מלשון הגמ' דמלבד הווידוי דמתפלל ערבית צריך להתוודות קודם חשיכה ולכאורה מאי ענין ווידוי זה להתוודות אז כיוון דעדיין לא התחיל יוה"כ ואכן להנ"ל ניחא דכבר התחיל הריצוי ג"כ בתשיעי. ונראה עוד דהיינו נמי טעמא דמצוה לאכול בעיוה"כ דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי ולכאורה הוא תרתי דסתרי דצריך להתחיל התענית בתשיעי וגם מצוה לאכול בו והיכן מצינו יום שמקצתו אסור להתענות בו ומצוה לאכול ומקצתו צריך להתענות בו ולא מצינו כזה בכל התורה כולה דמתחילת היום יהיה חייב לאכול בו ולשמוח ולבסוף היום יהיה חייב להתענות ולהוודות ולעשות תשובה ואכן לפי דעת הגר"א ז"ל יתיישב הכל דבערב יוה"כ היו בו שני דברים הפכים דבו ביום ניתן לוחות האחרונות והוא יום שמחה. וגם היה בו ריצוי וכפרה על מעשה העגל ולכן נקבע בו גם לדורות דמתחילת היום צריך לשמוח ולאכול כמו בעצרת דבעינן נמי לכם משום דהוא יום שנתנה בו תורה והיינו דניתן בו לוחות הראשונות וה"נ בעיו"כ בעינן לכם משום דהוא יום שנתן בו לוחות האחרונות. ומ"מ בסוף היום צריך להתענות ולהתוודות בו משום דמתחיל הריצוי והכפרה מבערב קודם בהש"מ כמו בזמן שניתן לוחות האחרונות שכבר נתרצה הקב"ה בתשיעי. ונמצא דמכל הסוגיות הנ"ל הכל הוא סייעתא לדעת הגר"א ז"ל הנ"ל בסדר עולם. היוצא לנו מכל הנ"ל דלענין מ' יום אמצעיים יש בו ד' דעות. א' דעת הסדר עולם דירד ביי"ז בתמוז וביי"ח בתמוז עלה להר וביקש רחמים והובא הסדר עולם בתוס' שם. ב' דעת המדרש תנחומא בפ' כי תשא דירד ביי"ז בתמוז ושהה במחנה י"ח וי"ט וחזר ועלה בכ' והיה בהר עשרה מן תמוז וכל חודש אב הרי ארבעים ועלה בר"ח אלול (כ"ה במדרש תנחומא שם ואם נאמר דס"ל דתמוז היה חסר צ"ל דס"ל דלא היו מ' יום שלמים או דס"ל דירד ג"כ בר"ח אלול ובאותו היום עלה או דס"ל דתמוז ג"כ היה מלא וכמו דאמרינן (בתענית דף כ"ט) לענין חודש תמוז של שנה השניה בעת ששלחו מרגלים שהיה מלא ה"נ י"ל דס"ל דס"ל להמדרש תנחומא דגם תמוז של שנה הראשונה היה מלא] ובתוס' שם העתיק בשם התנחומא דעלה ביי"ט בתמוז וצ"ע דהרי בתנחומא לפנינו דעלה בעשרים ואולי דהיה להם גי' אחרת]. ג' דעת התוס' אליבא דרבנן בתי' הראשון אם נאמר דעלה במ' יום אחרונים בחמישי ע"כ צ"ל דבמ' יום אמצעים עלה ביי"ז בתמוז באותו יום שירד. ד' דעת הפדר"א ותנא דבי אליהו דלא עלה להר כלל [ויש לתמוה על הגר"א ז"ל באדרת אליהו הנ"ל שהסכים לדעת הפדר"א משום

דבתנא דבי אליהו איתא כן ולכן כתב דבס"ע נפל ט"ס ולכאורה י"ל להיפך דאדרבה דבתנא דבי אליהו נפל ט"ס דהא במדרש תנחומא איתא ג"כ כמו בס"ע דהא לדעתו צ"ל דבמדרש תנחומא ג"כ נפל ט"ס וטפי י"ל דסמי חדא מקמי תרתי [דמד' הפדר"א אין סתירה להס"ע כמש"כ הוא בעצמו] מדנימא דסמי תרתי מקמי חדא ודברי הגר"א ז"ל צל"ע]. ולענין מ' יום אחרונים איכא ג"כ ד' דעות. דעת הס"ע בפ"ו דירד בפעם שניה בכ"ח באב ועלה בכ"ט באב (ואם נאמר שהיה ביום ה' צ"ל דס"ל כרבנן דבתרי בשבתא איקלע ירחא וגם צ"ל דאב היה חסר דאל"כ לא משכחת לה שירד בשני אך לפי דעת הגר"א ז"ל שפיר י"ל דהיה מלא ויוה"כ היה חל בג' בשבת ומ"מ יום ב' היה עת רצון משום דבעיו"כ היה ריצוי דבו נשלם יום המ' והא דלא ירד עד יוה"כ משום שהיה צריך להשלים לילה אחת אבל עיקר הריצוי היה ביום ב']. ב' דעת התוס' בשם הס"ע (וצ"ל שהיה להם גי' אחרת וצ"ע] דירד בכ"ט באב ועלה ביום ל' של אב ואתיא כר"י דבחד בשבא איקלע ירחא [ולפי גי' זו א"ש דהס"ע אזיל לשיטתו אבל לפי הגי' שלנו בס"ע צ"ל דאתיא כרבנן וצ"ע]. ג' ד' התוס' אליבא דרבנן בתי' השני דבכ"ט באב ירד ובאותו היום עלה ואב היה חסר. ולפי דעת הס"ע כמו שהוא לפנינו וכן לדעת התוס' אליבא דרבנן בין לתי' הראשון ובין לתירוץ השני צריך להתחיל לתקוע מכ"ט באב אבל לדעת התוס' בשם הס"ע צריך להתחיל לתקוע מיום ראשון דר"ח אלול דהוא יום ל' של אב. ד' דעת הפדר"א והמדרש תנחומא דירד ביום ל' של אב והיה אב חסר ועלה בו ביום וס"ל כר"י וצ"ל דהיה אלול מלא דאל"כ לא יהיה מ' יום עד יום הכיפורים גם לא יגיע יוה"כ בשני. ומנהגינו שמתחילין לתקוע מיום ב' דר"ח צ"ל דסמכינן על הפדר"א והתנחומא וצ"ל דסבירא ליה כר"י דסיון היה באחד בשבת וסיון היה חסר דאל"כ לא משכחת לה דר"ח אלול יהיה בה' ונמצא דמנהגינו עולה כהלכה דקי"ל גבי פליטת ש"ז דבעי ששה עונות והיינו כר"י דהתורה ניתנה בז' בסיוון ושפיר עולה דר"ח אלול היה בה' אם היה סיון חסר אבל לרבנן לא משכחת לה כלל וזה סתירה על המג"א בסי' תצ"ד ודו"ק. ונ"ל דאותן הנוהגין להתענות בכל ער"ח אלול ואף דאין מתענין בשאר ער"ח יש להם סמך גדול מד' המדרש בסדר האלי' זוטא פ"ד דאיתא שם דבאותו היום שעלה משה להר במ' יום אחרונים גזרו יום צום ותענית (וכן ביום האחרון גזרו תענית דהיינו ביום יו"ד בתשרי ולכן קבעה התורה לדורות להתענות ביום יו"ד בתשרי] ולדעת הס"ע הנ"ל עלה בכ"ט ונמצא שהתענו אז ולכן גם האידנא נוהגין להתענות בכ"ט באב דהוא ער"ח אלול וזה נ"ל נכון. הנלע"ד כתבתי בעז"ה:

סימן לא

גרסינן במס' סופרים פרק ה' הלכה ו' וכיצד מברכין ביום ראשון המדליק מברך שלש והרואה מברך שתים וכו' ואומר הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות וכו' וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש ואיו לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותם בלבד כדי להודות לשמך על נפלאותיך ועל ישועתיך עכ"ל. והועתק נוסח זה ברא"ש בפ"ב דשבת סימן ח' ובטור או"ח סימן תרע"ו בקצת שנוי לשון ולכאורה יש לעמוד על לשון זה בכמה דברים. א) יש לתמוה במה שאמר וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודם הלא בהדיא אמרינן (בשבת דף כ"ב) דנ"ח אין בהן שום קדושה דעל הא דאמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב דאסור להרצות מעות כנגד נ"ח ואמרינן שם כי אמריתא קמי' דשמואל אמר וכי נר קדושה יש בה ומסקינן דעיקר הטעם משום שלא יהא מצות בזויות עליו אבל קדושה בוודאי אין בו ותו יש לדקדק מאי דאמר וכל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש הך וכל שמונה למעוטי מאי ממ"נ אם נותר מן השמן מן השיעור שהיה צריך להדליק הא אסור בהנאה ואפי' לאחר חנוכה וכמו שכ' הרא"ש ז"ל בשם השאילתות דרב אחאי גאון זצ"ל דהנותר מן השמן ביום השמיני עושה לו מדורה בפני עצמו ושורפו לפי שהוקצו למצותו אסור להשתמש ממנו וא"כ אם בא לאשמועינן דאסור להסתפק וליהנות מן השמן של נר חנוכה הל"ל לומר והנרות הללו של שמונת ימי חנוכה קודש והוי משמע דנשארו בקדושתם ואסורין בהנאה לעולם. אבל מה דאמר וכל שמונת ימי חנוכה משמע דאינו נוהג הקדושה בהם רק בשמונת הימים אבל לאחר חנוכה פקעה קדושתן וחוזרין להיתרן וכמו עצי סוכה דאינן אסורות בהנאה רק בשבעת ימי החג. וזה אין לומר דר"ל דכל ח' ימי חנוכה הנרות הללו קודש לענין דאסור להשתמש בהם וכמו דקי"ל באמת להלכה כרב דאסור להשתמש לאורה דהא וודאי ליתא דלזה לא הוצרך לומר דהם קודש כיון דבהדיא מסיים ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד לא שייך בזה דמתחילה אמר בדרך כלל דהם קודש לענין שימוש דזה לא שייך לפרש רק במשנה או בברייתא אבל בנוסח שנתקן לומר הודאה ושבח להקב"ה אין דרך כלל לסתום והדר לפרש. ועוד צריך להבין גירסת הרא"ש דגריס וכל "מצות" שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש ולכאורה תיבת וכל מצות אין לו מקום כאן. ועוד נמצא גי' אחרת במפרש דגרסי הנרות הללו קודש הם ובמס' שלפנינו וכן ברא"ש ליתא לתיבת הם וצריך להבין במאי פליגי הגירסות ועוד צריך להבין במה שאמר אלא לראותם בלבד ולכאורה האי אלא לראותם מיותר הוא דהכי תעלה על דעתך שאסור גם לראותם דאדרבא דעיקר מצוותם להדליק בחוץ כדי לראותם ולפרסם הנס. ועוד יש לדקדק במה שמסיים כדי

להודות ולהלל לשמך הגדול ולכאורה הוא שפת יתר דהא כבר אמר בתחילה הנרות הללו אנו מדליקין על הניסים ועל הנפלאות והיינו דהדלקת נרות של חנוכה הוא זכר לנס שנעשה במנורה בימי החשמונאים. וא"כ למה חזר וכפל לבסוף פעם שנית כדי להודות ולהלל ועוד יש להבין במאי דתיקון בנוסח הזה לומר לשמך הגדול וכן בנוסח בימי מתתיהו יסדו לומר וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול משא"כ בשאר הודאות דתקנו רק לומר לשמך סתם כמו דאמרי' בכל יום בשמ"ע וכל החיים יודוך סלה ויהללו את שמך באמת ולא אמרינן את שמך הגדול:

והנה ליישב קושיא הראשונה דבש"ס אמרינן אין בהם משום קדושה ובמס' סופרים אמר דהנרות הללו קודש יש ליישב בפשיטות ע"פ דברי הבעל המאור ז"ל בפ' במה מדליקין דדעתו ז"ל שם דרב יהודה אמר רב אסי דאמר דאסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה פליג באמת על מימרא דרב בריש הפ' דנ"ח אסור להשתמש לאורה דלרב אסור להשתמש שום תשמיש ואפילו תשמיש דמצוה ותשמיש קדושה משום דקסבר כיון שהם זכר לנרות ושמן של היכל אסורות הן בהנאה כל עיקר אפילו לקרוא בספר ואפילו לסעודת שבת ולסעודת מצוה ולרב אסי דאמר דאסור להרצות מעות כנגד נ"ח דוקא הרצאת מעות וכיוצא בה שהוא תשמיש רשות ושל חול וכדקא פירש טעמיה משום בזויי מצות אבל תשמיש מצוה ותשמיש קדושה מותר להשתמש לאורה (וצ"ל דבעהמ"א ז"ל לא גרס במימרא דרב אסי דאמר משמיה דרב דא"כ תקשה דרב אדרב ודוחק לומר דאמוראין הן אליבא דרב ובפרט לפי גירסת הרי"ף דגרס רב יהודה אמר רב דוודאי תקשה שמעתתא ק אהדדי אלא נראה פשוט דהיה הגירסא לפניו אמר רב יהודה אמר רב אסי סתם וכן הגירסא ברא"ש ז"ל] ושמואל דמתמה עלה וכי נר קדושה יש בו לא ס"ל דאית ביה סרך קדושה ולא משום איסור הנאה במשתמש לאורה ולא כה"ג בזויי מצוה לדעתיה וכו' עכ"ל. [ויש להטעים שהוא תמה עליו לפי שיטתו שאמר דרק מעות אסור להרצות אבל תשמיש אחר מותר לכן מקשה ממ"נ אם יש בהם קדושה אפילו תשמיש חשוב יהיה אסור אלא ע"כ אין בהם שום קדושה וא"כ אפילו להרצות מעות יהיה מותר להשתמש לאורה]. והיוצא לנו מדבריו ז"ל דלדעת רב אסור אפילו תשמיש קדושה משום דעשאום זכר לנרות ולשמן של היכל וא"כ י"ל דמונח עליהם צד קדושה מדרבנן זכר לנרות המנורה כמו דאסור להשתמש ולהנות מנרות המנורה ה"נ אסור להשתמש ולהנות מנ"ח. (ואף דקי"ל מראה וריח אין בהם משום מעילה היינו דקרבן מעילה ליכא אבל מ"מ אסור להנות לכתחילה מה"ת] ועפ"ז א"ש דברי המס' סופרים הנ"ל בנוסח הנרות הללו שיסד לומר הנרות הללו קודש משום דסבירא ליה דהלכה כרב דאסור

להשתמש לאורה כלל משום דאסור בהנאה ויש בו קדושה מדרבנן והא דמקשה שמואל וכי נר קדושה יש בה היינו לפי דעת רב אסי דס"ל דתשמיש מצוה מותר להשתמש שפיר מקשה דאמאי אסור להרצות מעות כיון דאין בהם משום קדושה גם זה שרי [כמו שכ' הבעהמ"א שם דדעת שמואל דבזויי מצוה לא שייך אלא במשתמש בגופה של נר כמו שמכסה דם ברגל ע"ש] ונראה דזה ג"כ דעת השאילתות פ' וישלח דכ' אם כבתה והותיר שמנה מוסיף עליו ביום שני ומדליקו וכו' ואם הותיר ליום שמיני עושה מדורה ומדליקו בפ"ע והיינו משום דס"ל ג"כ כרב דנ"ח יש יש בו משום קדושה והלכך אפילו אם כבתה ונעשית מצוותה מ"מ אסור להשתמש ולהסתפק ממנה מצד איסור הנאה ואיסור קדושה [וזה אין להקשות מדכ' סתם אם כבתה והותיר שמנה משמע דאפילו אם דלקה כשיעור נמי אסור להסתפק ולהנות מנותר השמן. ולכאורה הא בוודאי אינו חל איסור הנאה רק על שיעור השמן שצרין להדליק דהא אינו קושיא דחדא י"ל דהא קי"ל דאין ברירה ועוד ל דאסור מצד תערובות זה בזה בעת הדלקה ונאסר גם השמן של היתר מהשמן שהוקצה למצותו] והיינו דהשאלתות לא הביא לד' רב אסי משום דס"ל כר' בעהמ"א דרב אסי פליג אדרב ולא אסר רק להרצות מעות אבל אנן דקי"ל כרב כל תשמיש אסור אפילו מצוה [והא לא קשיא דלא הביא גם לעיקר דינו של רב דאסור להשתמש לאורה י"ל דזה ממילא שמעינן מדכ' דאפילו ממותר השמן לאחר שכבתה אסור ליהנות ממנה וכ"ש בעת שדולקת למצוותה]. ובזה נעמוד על המכוון ולהבין טעמו של הרב אלפסי ז"ל שפסק דלאחר שדלקו כשיעור אם רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו וכתב הר"ן ע"ז דנראה מדבריו שאם כבתה דמותר להסתפק מן השמן ודלא כדעת הגאונים ז"ל דס"ל דאם כבתה ונשאר שמן צריך לעשות מדורה בפני עצמו ושורפו כ"כ הר"ן ז"ל שם וצריך להבין באיזה סברא פליגי ואמנם לפי מה שכתבנו לעיל א"ש ותליא בחילופי הגירסאות דדעת השאלתות והגאונים ז"ל הנ"ל אינו אלא לפי גי' הרא"ש ז"ל דלא גרב בד' רב אסי דאמר כן משמיה דרב (וכ"ה גירסת רש"י כמו שכ' בהגהות מהרי"ב ז"ל בגליון] ושפיר י"ל דרב אסי פליג אדרב וסבירא ליה דנר אין בו משום קדושה אבל אנן דקי"ל כרב דעשאום כנרות המנורה ואסור בהנאה ממילא ק אסור להסתפק וליהנות אפילו אם כבתה כמו בנרות המנורה גופא דאסורין בהנאה אפילו לאחר שנעשה מצוותן כמו דתנן במעילה בפ' ג' (דף י"א ע"ב) דדישון מזבח הפנימי והמנורה לא נהנין ולא מועלין הרי דלכתחילה אסר ליהנות מהן. אבל רב אלפס ז"ל לפי גירסתו דגרס שם אמר רב יהודה אמר רב דאסור להרצות מעות ולפי זה א"א לומר דפליגי דא"כ תקשה דרב אדרב אלא ע"כ צ"ל דרב נמי לא אסר אלא להשתמש לאורה משום בזוי מצוה והא דאמר רב אסי אסור

להרצות מעות צ"ל כמו שכ' הרא"ש ז"ל דקי"ל דאף דהרצאת מעות הוא תשמיש עראי מ"מ כיון שהוא תשמיש של גנאי אסור או כמו שכ' הר"ן ז"ל דקמ"ל דאפילו תשמיש קל כמו הרצאת מעות ג"כ אסור וכן כ' הרמב"ן במלחמות שם אבל עכ"פ גם לדעת רב אין בו משום קדושה ומותר בהנאה רק שאסור להשתמש, לאורה בעת שדולקות למצוותן משום בזויי מצוה כמו שכ' הר"ן ז"ל דאפי תשמיש מצוה נמי איכא בזויי מצוה דנראה כמבטלות זו את זו או כמש"כ הרמב"ן והרא"ש ז"ל דהרואה יאמר דלצרכו הוא דאדליק אבל לאחר שדלקו כשיעור שפיר מותר להשתמש לאורה ולהסתפק ממנה אפילו לדבר הרשות ודלא כדעת הגאונים ובזה עולה לנו דברי רבותינו הגאונים ודברי רב אלפס כמין חומר בעז"ה:

וכל זה כתבתי לפי דברי הר"ן הנ"ל דס"ל בפשיטות דרב אלפס פליג על הגאונים אבל מד' הרא"ש ז"ל שהעתיק לדברי הרי"ף בסי' ג' דאם רצה לכבותה או להשתמש לאורה הרשות בידו ועפ"כ הביא ד' השאלתות בסימן ט' דהנותר מן השמן צריך לעשות מדורה בפ"ע ולכאורה הוא תרתי דסתרי ומה שתירץ הב"י והתפארת שמואל על הרא"ש דהשאלתות מיירי שנשאר מן השמן שצריך לשיעור הדלקה כגון שכבה בתוך שיעור הדלקה הנה לפענ"ד לא משמע הכי בדברי השאלתות דהא לא הזכיר שכבה מקודם וכל כגון דא הו"ל לפרש בהדיא. לכן נראה לי דהרא"ש ז"ל סובר דיש חילוק בין שמוש לאורה לבין להסתפק מן השמן עצמו לצורך חול דעד כאן לא אסרו הגאונים רק להסתפק מן השמן עצמו דבכה"ג במנורה יש בהן משום מעילה מן התורה ולכן אסור גם בנר חנוכה מדרבנן זכר למנורה אבל להשתמש לאורה דבמנורה עצמה ג"כ אין בו איסור תורה דהא קי"ל קול ומראה וריח אין בהן משום מעילה מה"ת ואינן אסורין אלא מדרבנן והלכך לא ראו לאסור גם בנ"ח דאינו אלא זכר למנורה דהוי כגזירה לגזירה לפיכך הביא הרא"ש ז"ל לדברי שניהם דאלו ואלו דברי אלהים חיים הם ואין כאן מחלוקת כלל דלא כהר"ן ז"ל הנ"ל. וע"פ הצעה זו עולה לנו כמין חומר ב' הגירסות שהבאתי לעיל בנוסח הנרות הללו דגירסא דידן וכל ח' ימי חנוכה קודש וגי' הרא"ש ז"ל וכל מצות שמונת ימי חנוכה קודש והיינו דלפי גי' דילן משמע דאף דקי"ל כרב דנ"ח יש בהן משום קדושה ואסור בהנאה מ"מ לא חל עליהם איסור הנאה רק בתוך ח' ימי חנוכה דעדיין ראויה למצותה להדליק בהן למחר אבל לאחר שעבר ימי חנוכה דתו לא חזי למצותן פקע מהן איסור הנאה כמו עצי סוכה דאין אסורין בהנאה אלא בשבעת ימי החג. ויש להסביר עוד דלאחר ימי חנוכה דמי לשמן שבמנורה דקי"ל דלאחר שנעשו מצוותן לא נהנין ולא מועלין והלכך בנ"ח מותר אף לכתחילה ליהנות מהן כמו שכ' לעיל דהוי כמו גזירה לגזירה אבל לפי

גי' הרא"ש דגרס וז"ל וכל מצות שמונת ימי חנוכה קודש י"ל דס"ל דאף לאחר שמונת ימי חנוכה אסור להסתפק מהן ולשיטתו אזיל דהביא לד' השאלתות דאף לאחר ימי חנוכה צריך לעשות מדורה ולשורפו ובזה שאמר וכל מצות כלל בזה שני דברים חדא דלא הוקצו למצותה רק כפי שיעור השמן שצריך למצוה ועוד דשיעור השמן שצריך למצות שמונת ימי חנוכה נשארו בקדושתן לעולם אפילו לאחר ימי חנוכה ואף דגבי מנורה עצמה לאחר שנדשנה השמן והפתילה ואינה ראויה למצוה אין בהן משום מעילה מה"ת מ"מ כיון דמדרבנן לא נהנין גם בנ"ח תקנו כן:

ובזה נתיישב מה שהקשו התוס' (בשנת דף מ"ד) על הא דאמרינן מותר השמן שבנר ושבקערה אסור ור"ש מתיר ומשמע הא לאחר השבת גם לר"י מותר והקשו מ"ש מנר חנוכה דתניא דאפילו לאחר חנוכה דאסור וכוונתם לד' השאלתות הנ"ל] והוצרך התוס' לחלק בין נר חנוכה דלא בא להנאתו אלא לפרסומי ניסא ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה אבל נר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה ולכך מותר עכ"ל וזה דחוק דאם כן אם כבה באמצע הסעודה דלא שייך יושב ומצפה יהא אסור אפילו לאחר שבת וזה לא שמענו בשום מקום. וגם הר"ן הקשה לקושיית התוס' הלז ותירץ בדרך אחר משום דבשבת אף בעת שדולק למצותו ג"כ נהנה ממנה משא"כ בנר חנוכה. וגם זה דחוק דסברא זו לא שייך אלא לענין להשתמש לאורה אבל להסתפק מן השמן עצמו בשבת וודאי אסור להסתפק ממנו משום איסור כיבוי למה לא נימא דהקצה לגמרי למצוותו ויהא אסור להסתפק ממנו אפילו לאחר השבת. ואמנם כל זה הוה קשה להו רק לפי שיטתם ז"ל דס"ל בפשיטות דגם בנ"ח אין בו איסור הנאה ותשמיש רק מצד שהוקצה למצוותו וכמו בעצי סוכה אבל לדעת בעהמ"א ז"ל [ולפי מה שכתבנו כ"ה ג"כ דעת המס' סופרים הנ"ל] דהטילו חז"ל עליהם איסור הנאה ואיסור קדושה כמו במנורה כדי לעשות זכר למקדש אין מקום לכל קושייתם ז"ל בזה דעד כאן לא תלי להו חז"ל בדעת האדם אם יושב ומצפה או לא רק בעצי סוכה ובנר שבת דמעיקרא לא הטילו חז"ל איסור הנאה על עצי סוכה רק לז' ימי סוכה בלבד ואסמכיה להו אקרא דכתיב חג הסוכות שבעת ימים לה' מה חג לה' אף סוכה לה'. אבל עיקר הטעם משום ביזוי מצוה והלכך לאחר החג דכבר בטל מצוותה לא שייך איסור כלל אלא דהש"ס מקשה (בביצה דף ל' ע"ב) על הא דאוקמינן שם דר"ש מתיר ליטול עצים מן הסוכה דעלמא ביו"ט אם נפלה כמו דמתיר להסתפק בשבת ממותר השמן שבנר ושבקערה משום דלית ליה מוקצה וע"ז מקשינן דמי דמי סוכה לנר שבת דהתם אדם יושב ומצפה אבל בסוכה בוודאי אינו יושב ומצפה וכל זה בסוכה דעלמא לענין איסור

מוקצה ביו"ט ומתרצינן דמיירי בסוכה רעועה דמאתמול דעתיה עליה אבל בסוכת החג בחג מבואר שם בהדיא דהכל מודים שאסור כל ז' אף אם נפלה דהטילו חז"ל עלה איסור הנאה כל ז' בין עומדת ובין אם נפלה ואף דבנפלה לא שייך ביזוי מצוה מ"מ כיון דאסמכיה ליה אקרא דחג הסוכות אין לחלק. ודווקא בנויי סוכה הטעם משום ביזוי מצוה (ונ"ל באמת דבנפלה הסוכה נהי דהסוכה בעצמה אסורה מ"מ בנויי סוכה יהא מותר להשתמש באמת דהא השתא ליכא ביזוי מצוה ובהן ליכא אסמכתא מקרא. ואין לומר דמ"מ אסור משום דאין אדם יושב ומצפה אימתי תיפול סוכתו. זה אינו שייך רק לעניין איסור מוקצה ביו"ט דאף ר"ש לית ליה מוקצה מ"מ בעצי סוכה דאין יושב ומצפה אסור גם לר"ש וכל זה ביו"ט אבל בחוה"מ בוודאי שרי להשתמש מנויי הסוכה אם נפלה הסוכה ומ"מ עדיין צל"ע בזה]. ועפ"ז מיושב שפיר קושית התוס' מה שהקשו מנר שבת דמלבד דיש לומר כמו שכתב הר"ן ז"ל דגבי נר שבת א הטילו עלה איסור מוקצה ואיסור הנאה מצד ביזוי מצוה דהא עיקר המצוה הוא לצורך הדיוט משום שלום בית ומאן לימא לן דאסור להסתפק ממנו אף בעוד שהוא דולק מלבד איסור כיבוי בשבת דאפשר כיון שהמצוה הוא לצורך הדיוט גם להסתפק ממנו מותר זולת איסור כיבוי אלא אפי' נימא דלא כהר"ן דמ"מ להסתפק ממנו מ"מ אסור משום ביזוי מצוה וכמו בסוכה דג"כ מותר להנות ממנה ולישב בצילה ועיקר מצוותה לישב בתוכה ולהנות מן הצל ומ"מ להסתפק מעצים איכא איסור הנאה ואף בחוה"מ אסור מ"מ כל זה בשבת גופא בעוד שדולקת למצוותה אבל לאחר השבת דכבר בטל מצוותה לא חמיר מעצי סוכה דמותר לאחר החג. וגם בעיקר הדבר במאי דמשמע דמודו התוס' דבשבת גופא יש איסור להסתפק מן השמן מצד ביזוי מצוה מלבד איסור כיבוי אני תמה דהיאך מתיר ר"ש להסתפק מן השמן בשבת גופא דנהי דלית ליה מוקצה מ"מ אסור מצד ביזוי מצוה ומיהו י"ל דלאחר שכבתה כבר בטל מצוותה ומותר להסתפק ממנו אף בשבת וכמו בנ"ח לדעת הר"ן אליבא דהרי"ף ז"ל. ונ"מ טובא להלכה בין הר"ן ותוס' ז"ל לענין נר של יו"ט דמבואר בב"י באו"ח סי' רס"ג בשם הירושל' דגם ביו"ט הוי מצוה ומברכין עליה. וא"כ לדעת התוס' יהיה אסור להסתפק מן השמן בעוד שדולק ואף אם צריך לצורך אכילה דלדעת כמה פוסקים מותר כיבוי לצורך אוכל נפש מ"מ מנר של מצוה יהיה אסור להסתפק בעוד שדולק משום ביזוי מצוה אבל להר"ן ביו"ט מותר לגמרי אם אין בו איסור כיבוי. ואכן עכ"פ מה שהקשו מנ"ח דתניא דאסור אף לאחר חנוכה בוודאי לק"מ דנ"ח שאני דעשאום כנרות המנורה דאסור בהנאה לעולם ואף לאחר שביטל מצוותה וכמו שכתבנו לעיל בשם המשנה דמעילה דדישון המנורה לא נהנין ולא מועלין ולא

שייך בנ"ח הסברא דיושב ומצפה כלל וכלל דלא תליא בדעת האדם כלל ואף לפי מש"כ להגי' במס' סופרים כל שמונת ימי חנוכה הנרות הללו קודש אבל לאחר החג שרי היינו משום דאחר חנוכה לא חזי למצוותה וגבי מנורה גופא אין בו רק איסור דרבנן אבל בתוך ימי חנוכה דחזיא למחר לא מקרי דבטל מצוותה כיון דראויה לצורך מחר ולא דמי למנורה דהתם צריך לערוך בכל יום פתילות ושמן אחר וזהו עיקר מצות הטבה של מנורה וכמו דכתיב בבוקר בבוקר בהטיבו את הנירות יקטירנה אבל בנ"ח דמבואר להדיא במס' סופרים דאין חוששין לשמן ולפתילות עד שתכלה [ונ"ל דקמ"ל דלא נימא דשוים כמנורה ממש דצריך ליתן בכל יום שמן ופתילות חדשות קמ"ל דלא] לא שייך כלל דנעשית מצוותה דהא ראויה למחר וכל ח' ימי חנוכה הכל למצוה אחת יחשב משא"כ אחר חנוכה ואף דראוי לשהות על חנוכה של שנה הבאה מ"מ זהו מצוה אחרת הוא דמ"מ מצוות הדלקת נ"ח של שנה זו כבר פסקה ומקרי דנעשית מצוותה ועכ"פ לא דמי לעצי סוכה ונר שבת כלל וכלל ולק"מ לקושיית הר"ן והתוס' הנ"ל. היוצא לנו להלכה מכל מה שכתבנו דלענין להשתמש לאורה בתוך זמן מצותה שוות דעות כל הפוסקים (זולת הבעל המאור ז"ל) דאסור להשתמש לאורה שום תשמיש ואפילו תשמיש מצוה ותשמיש קדושה אך דמחולקין בטעמן דלדעת הרא"ש ז"ל בתשמיש לאורה ליכא שום ביזוי מצוה כלל ואפילו בתשמיש דרשות זולת להרצאת מעות דהוא תשמיש של גנאי דידיו סמוכות לנר ובזה דימו חז"ל לכיסוי הדם דאסור לכסות ברגל אבל זולת זה לא מצינו שום תשמיש דיהא אסור משום ביזוי מצוה והא דאסרו להשתמש לאורה הוא משום דכיון דכל עיקר מצות נ"ח הוא משום פרסומי ניסא לרבים ואם ישתמש לאורה כל הרואה יאמר דלצורכה הוא דאדלקה ולא יהיה היכרא ופרסומי ניסא כלל ולפיכך אפילו תשמיש דמצוה אסור ואמנם כנגד זה לא שייך לאסור רק בתשמיש קבע אבל תשמיש עראי שרי וגם בהרצאת מעות אי לאו משום ביזוי מצוה היה שרי דבזה לא יאמר הרואה דלצורכה הוא דאדלקה דדוקא בתשמיש קבוע שייך גזירה והלכך בשאר תשמיש קל ועראי ס"ל להרא"ש באמת דשרי. ודע דאין להקשות מכאן על דעת הרמ"א ז"ל ביו"ד סימן פ"ז דגבי איסור דרבנן לא חשו למראית העין וחנוכה נמי דרבנן הוא ואעפ"כ חששו מפני הרואין דהא ליתא כלל דבנ"ח שאני דכל עיקר מצוותה לעשות היכרא לרבים וכיון דאיכא חששא דרואין בטל היכרא ומבטל מצות נ"ח לגמרי ומיהו לדידן דמדליקין בפנים ואין היכרא רק לבני בית והבני בית הא יודעין דהדליק לשם נר חנוכה ואפשר דלדעת הרא"ש יהא מותר לדידן להשתמש לאורה ואכן לכאורה י"ל דתליא בדין דכל מקום שאסרו חכמים ואפילו בחדרי חדרים אסור דפליגי בזה הפוסקים ז"ל אי גם באיסור לא

אמרינן הכי או לא דדעת התוס' (בכתובות דף ס' ע"א) לענין צינור שעלה בו קשקשין דממעכן ברגלו בצנעה בשבת וכתבו התוס' שם דאף דקי"ל כרב דס"ל דמקום וכו' מ"מ באיסור דרבנן שרי. ואמנם בסוגיא (דשבת דף ס"ה) מבואר להדיא דגם באיסור דרבנן אסור וכבר העיר בזה המג"א בסי' ש"א ס"ק נ"ו וכתב דהתוס' ס"ל דסוגיא דשבת נדחה מהלכה ע"ש וע"ש בגליון המג"א להגרע"א ז"ל ובהפלאה על כתובות שם ע"ש היטיב וא"כ לכאורה דבנ"ח דרבנן נמי תליא בפלוגתא זו. ואכן יש לדחות דשאני איסור מראית העין דעלמא דאינו אלא גזירה דשמא יאמרו דמותר לעשות דבר זה או דיבואו למחשדיה דמחלל שבת וכיוצא והלכך בחדרי חדרים דלא שייך הגזירה ואינו אסור רק משום לא פלוג לא החמירו כ"כ לאסור משום לא פלוג באיסור דרבנן אבל במראית העין דנ"ח דבמקום דאיכא מראית העין כגון בזמניהם דהדליקו בחוץ אינו מקיים המצוה כלל אם משתמש לאורה שפיר י"ל דאף בזמנינו דמדליקין בפנים אסור להשתמש דמ"מ בעינן דיהיה עושה המצוה כמו שתקנו חז"ל בכל מה דיכול ונהי דא"א להדליק בחוץ מכל מקום בשאר דברים שיכול לעשות כמו שתקנו חז"ל מחוייב לעשות וצ"ע בזה] ב' שיטת הרמב"ן ז"ל דוודאי בתשמיש דרשות אסור מצד ביזוי מצוה כמו הרצאות מעות אבל בתשמיש דמצוה דליכא ביזיון וודאי דאינו אסור אלא משום דהרואה יאמר דלצורכו הוא דאדלקה ולא יהי' היכרא וכמו שכ' ברא"ש ז"ל בכל תשמיש והא דהוצרכו לטעם דביזוי מצוה היינו בתשמיש קל כמו הרצאת מעות דליכא חששא דרואין אינו אסור רק מצד בזיון ולפי דבריו ז"ל בתשמיש דרשות שהוא תשמיש קבוע אסור מתרי טעמי מצד בזיון ומצד חששא דרואין. ואמנם שיטה שלישית יש בזה להר"ן ז"ל ודעתו ז"ל דבתשמיש לאור חנוכה אין בזה חששא דרואין כלל דכיון דמדליקה בחוץ במקום דאינו מדליק בכל ימות השנה מבינים הכל דהוא עשוי לנר חנוכה ואף אם משתמש לאורה ולא אמרו הך סברא דרואין רק אם היה תפוש נר חנוכה ועומד דשם שפיר יש חששא דרואין דכל העובר בשוק ורואה דתופש הנר בידו יסברו דעכשיו הדליקו כדי להשתמש בו לצרכו בבית או באיזה מקום אחר חוץ לבית אבל אם מונח במקום הראוי לא שייך חשש זה כלל וכל עצמו לא אסרו להשתמש לאורה רק מצד ביזוי מצוה ואפילו בתשמיש מצוה ג"כ שייך בזיון דמצות מבטלות זו את זו דכל דמשתמש בשביל מצוה אחרת נראה כמבטל למצוה ראשונה. והא דהוצרך לאסור להרצות מעות הוא רבותא דאפילו תשמיש קל כהרצאת מעות ג"כ איכא ביזוי מצוה. ואמנם תימא לי דלפי מה שכ' בתחילה בטעם של מ"ד דאסור להשתמש לאורה דכיון שע"י נס שנעשה במנורה תקנוה עשאוה כמנורה שאין משתמשין בו כלל משמע דס"ל כבעהמ"א ז"ל דלאו משום

בזיון נגעו בה רק משום דמעיקרא הטילו על נ"ח איסור הנאה ואיסור קדושה משום דכיון שהיא זכר למנורה עשאוה כנרות המנורה וא"כ לא הוצרך להמציא דבתשמיש דמצוה ג"כ שייך בזיון דאפשר דבשאר מצות מותר להשתמש תשמיש דמצוה כגון בנר בהכנ"ס ושל חולה ושאני נ"ח דאסור מצד איסור הנאה ולא דמי לשאר נירות דמצוה ומנ"ל להמציא דבר זה דגם לתשמיש דמצוה איכא בזיון ואי משום דיש לו הכרח מד' רב אסי דאמר דאיסור דהרצאות מעות כנגד נ"ח אינו אלא מטעם ביזיון ולא מסתבר ליה למימר דרב אסי פליג עליה דרב או דאפשר דגריס כגי' דידן דרב בעצמו אמר להך מימרא דאסור להרצות מעות וע"כ צ"ל דגם הא דאסור בתשמיש דמצוה ג"כ משום בזיון הוא א"כ תמוה דלמה הוצרך לטעם משום דהיא זכר למנורה עשאוה כמנורה דהא גם בשאר נרות דמצוה שאינם זכר למנורה ג"כ אסור להשתמש לאורם תשמיש דמצוה אחרת וד' הר"ן ז"ל צ"ע לכאורה דנראה דמזכי שטרא לבי תרי וכתב ב' טעמים הסותרין זא"ז. ואמנם אחר העיון בזה קצת ראיתי כי דברי הר"ן נכונים די"ל דאין כוונתו לומר דמשו"ה אסור להשתמש לאורה משום דאסור בהנאה כמנורה כדעת בעהמ"א ז"ל דאם איתא הו"ל להזכיר בהדיא דאסורות הם בהנאה כל עיקר כמו שכ' הבעהמ"א ז"ל ומדהשמיט לשון זה משמע אדרבה דבאמת לא ס"ל כבעהמ"א ורק עיקר איסור תשמיש לאורה משום בזוי מצוה ומה שהוצרך לטעם דעשאום כמנורה שאינן משתמשין בה כלל היינו משום דהיה קשה לו דלכאורה דנהי דלהשתמש כנגדה בשביל תשמיש אחר אפי' תשמיש דמצוה אחרת אסור משום דמבטל למצוה שהודלק בשבילו מ"מ להשתמש כנגדה בשביל מצות נ"ח עצמו יהא מותר כגון דצריך אדם אחר להדליק נר חנוכה ורוצה לתקן ולערוך הנרות כנגד נ"ח יהא מותר כמו בשאר נרות דמצוה כגון נר של חולה ושל בהכ"נ דמותר לכה"פ להשתמש לאורה בשביל החולה או להתפלל כנגד הנר דלדבר שהודלק בשבילו בוודאי מותר ולמה בנ"ח אסור לגמרי ולכן תי' דנ"ח שאני כיון דהך נר נתקן זכר למנורה עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל ואף דלאותה מצוה לא שייך ביזוי מצוה מכל מקום לא רצו לחלק דמעיקרא נתקן שלא להשתמש כנגדה כלל והלכך אף אם משתמש בה לאותו מצוה ג"כ איכא בזיון דכיון דלא נעשה לשם תשמיש כלל. ואפשר דזהו הטעם של המ"ד דאין מדליקין מנר לנר ואף דאנן קי"ל דמדליקין מנר לנר אף בנ"ח צ"ל דכולי האי לא אסרו בתשמיש קל כזה ולצורך אותה מצוה דכיון דאיכא תרתי למעליותא לא רצו לגזור ושיטה רביעית לבעהמ"א ודעתו ז"ל דלרב בוודאי אסור בהנאה ויש בו קדושה ואסור בכל התשמישין ואכן אנן קי"ל כרב אסי דנר חנוכה אין בו משום קדושה ולכן אינו אסור רק הרצאת מעות או שאר תשמיש דרשות אבל תשמיש דמצוה שרי ומיהו

צריך נר אחרת בבית להשתמש לאורה אבל אי ליכא נר אחרת בבית להשתמש לאורה אז ליכא היכרא כלל ואסור לד"ה אף למ"ד דמותר להשתמש לאורה. וכל זה דברנו בענין שימוש תוך זמן מצותה אבל לאחר שדלק כשיעור ולא נתן שמן רק כשיעור רק דאירע שהיה הפתילה דקה ודלקה לאחר זמן שיעורו דפתילה בינונית או שלא היתה דולקה כפי הראוי ולא נמשך השמן אחר הפתילה ה ולפיכך נשאר שמן אחר השיעור אי מותר להשתמש לאורה או לא בזה נראה מד' הר"ן ז"ל דתליא במחלוקת הרי"ף עם הגאונים ז"ל דלדעת הגאונים ז"ל דאסור להסתפק ממותר השמן גם להשתמש לאורה אסור דכיון דאסרו להסתפק גם לאחר חנוכה ע"כ דלאו משום ביזוי מצוה אתי עלה דלאחר חנוכה כבר בטלה מצוותה וע"כ דס"ל דאיכא איסור הנאה בשמן וא"כ גם להשתמש לאורה אסור כמו דאסור בכל איסורי הנאה ולהרי"ף דמתיר להשתמש לאורה גם להסתפק מותר אפילו בימי חנוכה גופא. ואכן לפי מש"כ לעיל י"ל דהכ"מ בזה דמותר להשתמש לאורה משום דאיסור הנאה דשימוש קיל דגם במנורה אין בו משום מעילה והלכך לא אסרו גם בל"א דרבנן משא"כ להסתפק מן השמן והפתילות בעצמן שלא לצורך הדלקה דבכה"ג במנורה עצמה איכא איסור מעילה שפיר גזרו גם בנ"ח ואף דלאחר שנעשית מצוותה גם במנורה ליכא מעילה מ"מ נראה דאסור להנות מה"ת רק דקרבן מעילה ליכא ובלא"ה י"ל דבנ"ח לא שייך דנעשית מצוותה דהא ראוי לחנוכה של שנה הבאה. ולפי מה שכתבנו בשם המס' סופרים בתוך ימי חנוכה בוודאי אסור להסתפק בהם ולהשתמש לאורה דהא אמר דהנרות הללו קודש וקודש הא אסור בהנאה אבל לאחר ימי חנוכה תלי בחילופי הגירסאות אי גרסינן וכל שמונת ימי חנוכה או וכל מצות ימי חנוכה וכמו שכ' לעיל. ולענין לכבותה לאחר שדלקה כשיעור הנה הרי"ף והרא"ש כתבו בהדיא דמותר לכבותה ולא נמצא מי שחולק עליהם בזה וכן מסתבר דאף אם נימא דעשאום קודש כמנורה מ"מ במנורה גופא היה מכבם ומדשנן בבוקר [והגם שי"ל כיון דהוא זכר לנס דלא היה בו להדליק רק יום אחד ודלקו ממנו ח' ימים אפשר דעשאום לנ"ח כמו נר מערבי דלא היו רשאין לכבותו אם מצאו דולק כדי שיראו הכל הנס ואף לאחר שמת שמעון הצדיק דפעמים דולק ופעמים כבה מ"מ אם אירע שהיה דולק לא היה רשאי ליגע בו בבוקר וכמו שמבואר במשנה דתמיד פ"ג אך כיון שברי"ף וברא"ש ז"ל מתירין להדיא מאן חשיב ומאן ספין לחלוק עליהם ומיהו המהרש"ל בתשובה בסי' פ"ה מחמיר בזה ואוסר להשתמש לאורה אף לאחר שדלקה כשיעור משום מראית העין דהרואה לא ידע דהוא אחר זמן ויבוא להשתמש בתוך הזמן והובא בב"ח ובמג"א בסי' תרע"ב ומיהו זה תליא במחלוקת הרמ"א ביו"ד סי' פ"ז דלדעת הרמ"א באיסור דרבנן לא חשו למראית העין

ואפשר דהרי"ף והרא"ש ז"ל ג"כ סוברים כן והא מהא דהביא הש"ך שם ראיה דאינו יוצא בזוג אע"פ שהוא פקוק משום דמחזי כמאן דאזיל לחינגא כבר כתבו האחרונים ז"ל דאינו ראיה די"ל דאיסור מקח וממכר הוא איסור מד"ק מדכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר ודינו כדברי תורה. ועוד דלדידן דמדליקין בפנים ליכא חששא דרואין כלל דבני בית יודעין דכבר דלק כשיעור וד' המהרש"ל צ"ע. ומיהו ק לכבותה מדינא בוודאי שרי ומיהו הב"ח כתב דהמנהג שלא לכבות ולכן אין לנהוג היתר כמש"כ הטור בסי' תר"ע לענין איסור מלאכה בחנוכה דאין להתירן וכל זה איירינן אם לא נתן שמן אלא כשיעור ודלק יותר אבל אם נתן בו שמן יותר. משיעור הצריך אפשר דה"מ דמותר להסתפק מן השמן הנשאר לאחר שדלק כשיעור וכ"ש להשתמש לאורה דמעיקרא לא חל הקדושה ואיסור הנאה רק על שיעור הצריך. ומיהו אחר העיון הא ליתא דהא בסוכה נמי שיעור סוכה אינו אלא ז' טפחים ומ"מ אם עשה סוכה גדולה שמחזקת כמה מילין מ"מ חל איסור הנאה על כל הסוכה ואף דיש לדחות מהתם מ"מ הכא ממילא חל האיסור על הכל דהא קי"ל דאין ברירה ועוד דאסור מצד תערובת ועוד משום טעם כעיקר דבעת ההדלקה שהשמן חם נותן טעם זה בזה. ויש לתמוה על דעת המפרשים שמחלקים בזה בין אם לא נתן שמן רק כשיעור והותיר ובין אם נתן שמן יותר מכשיעור דמה בכך דהא מ"מ אסור מצד נתינת טעם דהא לפי דעת הגאונים ז"ל ע"כ דס"ל דאית בהו איסור הנאה מדאסרי להנות מן השמן אף אחר חנוכה וא"כ למה אינו נאסר כל השמן מצד נתינת טעם. ומיהו לפי מש"כ תליא לכאורה בחילופי הגי' דלפי גי' הרא"ש דגרים וכל מצוות משמע דאינו נאסר רק כפי שינוי המצוה ומיהו אינו ראיה גמורה דפשוט דנוסח זה נתייסד כפי עוקר המצוה דנ"ח דא"צ ליתן רק שמן אלא כשיעור הצריך דהיינו לחצי שעה אבל מ"מ י"ב דנאסר גם מותר השמן מצד תערובות וצ"ע. ודע דיש לתמוה על הרא"ש דהעתיק לשון המ"ס דהנירות הללו קודש והיאך כתב דתשמיש דרשות שאינו של גנאי מותר וצ"ע בזה: ורענין מה דעמדנו על שינוי הנוסחאות דיש גורסין קודש הם וגי' דיין. קודש סתם נ"ל דג"כ פליגי במותר השמן דמאן דגריס קודש הם רצה לשלול דמותר השמן אין בו משום קדושה אם נתן יותר משיעור ולפי גי' הרא"ש דגרס וכל מצות ידעינן מזה גופא דאינו קודש רק כפי. שיעור המצוה אבל למאן דגרס קודש סתם י"ל דס"ל דאף בנתן שמן בנר יותר מן השיעור מ"מ נאסר הכל בהנאה ואפשר דאף לאחר חנוכה אסור להסתפק ממנו וצריך עיון בזה ולענין מה דהוצרך לומר ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד נראה דבא לאשמעינן דלא נטעה אף דהן קודש מ"מ להשתמש לאורה מותר דגבי מנורה גופא קיי"ל דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה קמ"ל דגם זה אסור דגם

במנורה אסור מדרבנן מיהת והדר אמר דלא יעלה על הדעת כיון דאסרו כל הנאות א"כ גם לראותם ולהנות מהדלקתן ג"כ יהי' אסור קמ"ל דלראותם מותר משום דעיקר המצוה הוא בכך שיראו אותם ויפרסם הנס:

ראיתי לכתוב מה שק"ל בדברי הר"ן ז"ל בשבת בפ"ב דמחלק בין נ"ח לבין עצי סוכה לאחר החג דהתם גבי עצי סוכה לא אקצי להו אלא לימי החג לפי שעשויין לישאר אחר החג ולא מקצה למצותן לגמרי אבל בשמן ופתילה דנר חנוכה שעשויין להתבער לגמרי כי יהיב להו בנר לגמרי מקצה אותן למצותן דאין אדם מצפה שתכבה נרו עכ"ל והנה לכאורה יש לתמוה דנראה דאשתמיט מיניה גמ' ערוכה דביצה דף ל' ע"א) דאמרינן להדיא להיפך דמשו"ה מתיר ר"ש להשתמש בנותר השמן שבנר של שבת משום דאדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו אלמא דגם בנר אמרינן אדם יושב ומצפה. [והגם שבתוס' (שבת דף מ"ד ע"א) ד"ה שבנר מחלקין בין נ"ח לבין נר שבת דבנר חנוכה משום חביבותיה דנס אינו מצפה שמכבה אבל ד' הר"ן אי אפשר ליישב בזה דהרי אינו מחלק כלל בין נ"ח לנר שבת שהרי כתב דבנר אינו שייך יושב ומצפה שדרך להתבער לגמרי] ואמנם אחר העיון ניחא דהנה רש"י ז"ל פירש אדם יושב ומצפה שיודע שסופו לכבות והלכך בין השמשות דעתו על המותר ולכאורה פירושו תמוה דאיך יודע שסופו לכבות קודם שכלו השמן ואדרבה הא אין דרך לכבות רק אחר שכלה השמן וצ"ל דרש"י מפרש דמותר השמן היינו משום דדרך להניח שמן בנר ע"ש יותר ממה שצריך להדליק עד אחר האכילה והפתילה אינה יכולה לימשך את השמן אצלה אלא עד חצי הנר ומה שנותן שמן יותר הוא כדי לקרב השמן כדי שיוכל להגביה הפתילה כדי שידליק יפה ממילא כשכלה השמן שמונח בו הפתילה ממילא נשאר השמן שמתחת הפתילה ושייך שפיר יושב ומצפה אבל בנר חנוכה דאסור להשתמש לאורה ממילא אין דרכו להניח בו שמן יותר שידלוק יותר משיעורו ולכן אינו שייך בו יושב ומצפה וא"ש דברי הר"ן ז"ל. ומיהו לפי מה שפירשו המפרשים דהשאלתות אוסר בהנאה גם אם נתן שמן יותר מכשיעור וע"ז שייך שפיר יושב ומצפה דלאחר שידלוק כשיעור יכול לכבות דהא כ' הרי"ף דמותר לכבות לאחר שדלק כשיעור ואם הר"ן ג"כ סובר כן בדעת השאלתות ישאר הקושיא לדוכתי'. ואולי דהשאלתות חולק גם בזה על הרי"ף וס"ל דאסור לכבותו וצ"ע בזה. ואכן כל זה לפי דעת הר"ן ז"ל בד' השאלתות דגם הוא ז"ל סובר דאין האיסור רק מצד דאתקצאי למצוותה ולכן הוצרך לחלק בין סוכה לאחר החג לנר חנוכה אבל לפי מש"כ בדעת השאילתות דס"ל דנ"ח אסור בהנאה אין התחלה לקושיית הר"ן ז"ל עליו. ושוב ראיתי דמש"כ לעיל להביא ראיה מד' המס' סופרים מנוסח דהנרות הללו

דאמר שם דהנירות הללו קודש הוא סייעתא לדעת בעהמ"א ז"ל שם דלרב דס"ל דאסור להשתמש לאורה הוא מטעם דס"ל דבנ"ח יש בו איסור קדושה ואיסור הנאה דעשאום כנרות המנורה ואכן לדינא הוא תיובתא לבעהמ"א ז"ל דהוא פסק שם כרב אסי דנ"ח אין בו משום קדושה ומותר להשתמש לפניהם תשמיש דמצוה והרי במ"ס משמע דיש בו קדושה וכדעת רב. וכעת ראיתי דהא דפליגי אמוראי בטעמא דב"ה דמוסיף והולך אי נגד הימים היוצאין או משום דמעלין בקודש ג"כ פליגי בזה אי נ"ח יש בו קדושה או לא דלמ"ד נגד ימים היוצאין ולא אמר משום דמעלין בקודש משום דס"ל דנ"ח אין בו קדושה ובדבר מצוה לא שייך דמעלין בקודש ומ"ד משום דמעלין בקודש ס"ל דיש בו קדושה ונ"מ לדינא בין שניהם לענין שמוש דמצוה וזהו דמסיים דשני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ה משום דמעלין בקודש נוהג בו איסור קדושה והיינו דהרי"ף והרא"ש הביא ב' הסברות ולכאורה מאי נ"מ לדינא וכבר ידוע תי' של הגר"א ז"ל והפר"ח דנ"מ לענין אי ס"ל גם הידור הראשון דנר לכאו"א. ואמנם לפמש"כ ג"כ נ"מ עוד לענין איסור שימוש תשמיש של מצוה:

ולענין מה שאמר לשמך הגדול נראה משום (דביומא כ"ט) על קרא דעזרא ויברך עזרא את ה' האלהים הגדול אמרינן מאי גדול אמר רב יוסף אמר רב שגדלו בשם המפורש ורב גידל אמר ברוך ה' אלהי ישראל וכו' א"ל אביי ודילמא שגידלו בשם המפורש א"ל אין אומרים שם המפורש בגבולין ע"כ. והיוצא לנו מסוגיא הלזו דשם המפורש נקרא שמו הגדול ב"ה ועפ"ז פשוט דבעת כשעמדו מ"י ובטלו עבודת ב"ה לא היו רשאין לברך בשם המפורם דאין אומרים שם המפורש בגבולין וכמו דתנן בתמיד דבמקדש היו קוראין את השם ככתבו ובמדינה בכינוייו אבל כשנצחו ה שמונים והשיבו עבודת בית המקדש למקומו חזרו לברך בשם הגדול דהיינו בשם המפורש וזהו שיסדו בנוסח בימי מתתיהו ולך עשית שם גדול וקדוש בעולמך והיינו דע"י שעשה לנו תשועה ע"י החשמונאים ונצחום והחזירו עבודת בית המקדש למקומו ע"י זה נעשה שם גדול וקדוש להקב"ה וכן מסיים שם וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול ועפ"ז יבואר שינוי הנוסח בהנרות הללו דבטור הגירסא כדי להודות ולהלל לשמך הגדול אבל במס' סופרים עצמו וברא"ש ליתא לתיבת הגדול והיינו לפי הנוסחא שבטור קאי על עיקר מצוות הדלקת נ"ח שתקנו אז בימי החשמונאים ולכן אמר כדי להודות ולהלל לשמך הגדול שאז היו מברכין בשם המפורש בבהמ"ק אבל לגי' מ"ס וברא"ש קאי על הדלקת נ"ח שאנו מדליקין עכשיו ולכן אמר לשמך סתם כי בזה"ז אין מזכירין שמו הגדול רק בכינוי. ובזה ניחא גם בשמ"ע בברכת מודים שתקנו לומר ויהללו את שמך באמת ולא

אמרינן את שמך הגדול ג"כ מטעם הנ"ל ולפי נוסח ספרד דאומרים באמת ויהללו את שמך הגדול י"ל דהוא בקשה על להבא שיהללו את שמך הגדול והיינו שיבוא הגואל ב"ב ויבנה בהמ"ק ואז יהללו את שמו הגדול באמת כן נלע"ד:

ונראה דמשו"ה נקרא שם הגדול משום דבשם זה כלול כל השמות של הקדוש ברוך הוא דהוא מקור של כל השמות כידוע או משום דשם זה הוא מורה על השגחה למעלה מן הטבע על דרך הניסיי ולכן נקרא גדול דנסים ונפלאות שהם למעלה מן הטבע נקרא גדולות וכמו דכתיב לעושה נפלאות גדולות לבדו כי לעולם חסדו. וכן ספרו נא הגדולות אשר עשה אלישע. ועפ"ז יתיישב לי נוסח ברכת המזון שיסדו אנשי כנה"ג לומר בברכת הזן הוא נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו ואל יחסר לנו מזון לעולם ועד בעבור שמו הגדול וכו' ולכאורה צריך להבין למה הזכיר כאן שמו הגדול יותר משאר מקומות ואמנם להנ"ל פשוט דהנה איתא (פסחים דף קי"ח ע"ב) אמר ר"נ בן לוי הני עשרים וששה הודו כנגד מי כנגד כ"ו דורות שברא הקב"ה בעולמו ולא נתן להם תורה וזו אותם בחסדו ע"כ ומבואר בספרים דשם הוי"ה מורה על חסד דהוא לפנים משורת הדין וע"פ זה עולה לנו כמין חומר נוסח בהמ"ז הוא נותן לחם לכל בשר והיינו אף שאין להם זכות מצד עצמן מ"מ נותן להם לחם ומזון בחסדו וכמו בכ"ו דורות קודם שניתנה התורה דלא היה להם זכות מצד עצמן רק דזן אותם בחסדו. ולכן מסיים ובטובו הגדול תמיד לא חסר לנו וקאי על כ"ו דורות קודם שניתנה תורה] ואל יחסר לנו [וזהו בקשה דאנו מבקשים מהקב"ה על להבא דתמיד לא יחסר לנו מזון] ואף אם לא נהיה כדאים ליתן לנו מזון בזכות עצמנו מ"מ אל יחסר לנו מזון לעולם ועד וזה יעשה לנו בעבור שמו הגדול דהוא מדת החסד והרחמים. וכן (ביהושע ז') ומה תעשה לשמך הגדול היינו דכבר ידוע דשם הויה מורה על שידוד הטבע והשגחה ניסיית ועפ"ז מבואר הכתוב היטיב דטען יהושע דישמעו הכנעני וכל יושבי הארץ ונסבו עלינו והכריתו את שמנו וגו' וא"כ מה תעשה לשמך הגדול דאם ח"ו יכריתו את שמנו א"כ עם מי יוכל להתנהג השגחה ניסיית דאם ישראל בטלין ח"ו לא יוכל להתנהג בעולמו בשמו הגדול ובזה יבואר עוד כוונת נוסח הקדיש שאנו אומרים יהא שמיה רבא מברך וי"ל דהוא בקשה וכמו שפי' במחזור וויטרי והובא בתוספת בברכות ג' ד"ה ועונין שאנו מתפללין שיהא שמו גדול ושלם וכו' ואכן לפי מש"כ י"ל שאנו מבקשים שיבנה ביהמ"ק ואז יוכלו לברך בשם הגדול דהיינו שם המפורש שם בן ד' אותיות דבבהמ"ק היו אומרים השם ככתבו דהיינו שם המפורש. הנלע"ד כתבתי בעז"ה וראיתי להביא כאן איזה חד"ת ששמעתי מפי הרב הגאון המפורסם צדיק יסוד עולם מו"ה יצחק סירווינט זצ"ל שהיה מ"ץ בפ"ק אביו של

הגאון מו"ה אליהו אליעזר זצ"ל מ"ץ דפ"ק ווילנא מה ששמעתי ממנו בהיותי מ"ץ בק"ק אנטעקאליא פרוודהא דפ"ק ווילנא בשנת תר"כ לפ"ק וביקש ממני אז שארשום הדברים בשמו לזכרון. ולכן באתי כעת לקיים בקשתו ולהדפיסם פה כדי שיהיה לו למזכרת עולם וזה הוא. א' שמעתי ממנו ישוב נכון על מה שהקשתי מכבר על הא דאיתא בשו"ע חו"מ סימן ע"ג סעיף ד' דבמלוה על המשכון או בשטר נאמן המלוה לומר שלא קבע לו זמן או שהיום סוף הזמן ע"ש ותמהתי על זה דא"כ היאך נפרנס להמשנה (דמכות דף ג') מעידין אנו באיש פלוני וכו' ע"מ ליתנו לו מכאן ל' יום והוא אומר מכאן ועד עשר שנים אומדים כמה אדם רוצה ליתן וכו'. ואוקימנא בגמ' דמתני' מיירי במלוה על המשכון או במוסר שטרותיו לב"ד בגוונא דאין שביעית משמטתו דאל"ה כוליה בעי שלומי ליה דלפי טענתו דהלווהו לעשר שנים הא פטור לגמרי דשביעית משמטת בזמן הבית אבל האידנא דינא דמלכותא דינא] ע"ש. ולפי דעת הרמב"ם והש"ע הנ"ל תימה דמאי צריכים לו לשלם העדים זוממים להלוה הא לא הפסידו לו כלום בעדותן דאף בלא עדותן נאמן המלוה בעצמו לומר שלא הלווהו רק עד ל' יום כיון שיש משכון בידו. ושוב מצאתי קושיא זו בתומים סי' ס"ז וע"ש מה שכ' ליישב [ובפשוטו י"ל דמיירי שהמלוה לא ידע זמן הלוואה רק תובע להלוה ע"פ עדים אלו דבכה"ג שפיר הפסידו העדים להלוה בעדותן וק"ל]. ואמנם כבוד הרב הגאון הנ"ל תי' לקושיא זו בפשיטות ע"פ ד' הכ"מ בפכ"א מהל' עדות הלכה ה' שכ' שם דאף במקום דאינו מועיל עדותם לחייב הנתבע אלא א"כ תפש מ"מ אם הוזמו צריכים לשלם מכאשר זמם משום דבקל יכול לתפוס ע"ש וא"כ בנד"ד נמי דאף דבלא עדותן היה נאמן המלוה לטעון שלא הלוה לו רק עד ל' יום מחמת דהוא מוחזק במשכון מ"מ היה יכול הלוה לחזור ולתפוש ממנו ואז היה נאמן הלוה משא"כ לאחר שהעידו העדים שוב לא יהיה מועיל תפישת הלוה ודפח"ח [ואכן לענ"ד אין הדבר ברור דמהני תפישת הלוה לאחר שפסקו הב"ד דהמלוה נאמן דא"כ אין לדבר סוף דהיום יתפוס הלוה ולמחר יתפוס ממנו המלוה ועי' בראש"ש בב"ב פ"ג דכ' כהך סברא לענין כל דאלים גבר והדבר צ"ע בזה:

עוד שמעתי מהגאון הנ"ל שעלה בדעתו לומר דין מחודש לענין חלת חו"ל דנראה דיכול לשאול על החלה אף לאחר שבאה ליד כהן והוא ע"פ דברי הנו"ב מהד"ת בחלק יו"ד סי' קנ"ד דהטעם דתרומה שבאה ליד כהן דאינו בשאלה הוא משום דהכהן יכול לומר להבעלים דאינו מאמינך דלא מבעיא אם ב"ד מתירין לו ע"י פתח שהנודר אומר דאלמלא הייתי יודע דבר זה לא הייתי נודר ואם באמת אינו כן אין ההתרה התרה דוודאי יכול הכהן לומר לו דאיני מאמינך דהוא כן ואולי אתה משקר אלא אפילו אם מתירין לו ע"י

חרטה מ"מ כיון דצריך חרטה דמעיקרא וצריך הנודר ליזהר שלא יאמר דהוא מתחרט מעיקרא רק אם מחליט בדעתו באמת כן שראוי להתחרט על הנדר ותוהה על עצמו מה שנדר מעיקרא כן והלכך גם בזה יכול הכהן לומר לו דאינו מאמינך דאתה מתחרט חרטה דמעיקרא ע"ש והלכך בחלת חו"ל דאינו נאכלת לכהן ואף שראוי להסיקו תחת תבשילו מ"מ אין זה הפסד לכהן כ"כ ובוודאי אינו מקפיד הכהן כלל אם ישאלו הבעלים עליו והלכך נראה דאף לאחר שבאת ליד כהן איתא בשאלה ודפח"ח:

ועוד אמר לי בשם בנו הגאון מוהרא"א זצ"ל מ"ץ דפ"ק ווילנא ששמע ממנו בעוד שהיה רך בשנים מאוד שאמר ליישב קושיית הברית אברהם בסי' שהקשה בהא דתנן בנדרים דף צ' ע"ג) דחזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר האומרת טמאה אני לך תביא ראיה לדבריה ובנטולה מן היהודים יפר חלקו והקשה בספר הנ"ל דמאי הועילו בתקנתן דהא מ"מ יכולה לומר דטמאה אני לך ונטולה מן היהודים דבכה"ג ליכא למימר דיפר חלקו דהא כבר הקשו הראשונים דהיכי תקנו להתירה לבעלה באומרת טמאה אני לך הא עשתה עצמה חד"א ותי' הר"ן דאפקעינהו רבנן לקידושין מינה וכיון דע"כ אנו צריכין להפקעת קדושין תו אינו יכול להפר וא"כ מ"נ אסורה לו או מחמת האמירה דטמאה אני לך או מחמת הנדר כן הקשה בס' ברית אברהם הנ"ל. ותי' ע"ז הגאון הנ"ל ע"פ דברי התוס' (דכתובות דף ס"ג) ד"ה אבל שכ' שם דבטוענת מאיס עלי י"א שכופין אותו להוציא ולא חיישינן שמא עיניה נותנת באחר כמו באומרת טמאה אני לך דשאני התם דנוטלת כתובה חיישינן שמא עיניה נותנה באחר אבל בטוענת מאיס עלי דמפסדת הכתובה לא חיישינן. ואין להקשות דא"כ מה הועילו בתקנתם הא יכולה להפקיעה עצמה מבעלה ע"י טענת מאיס עלי דכיון דבמאיס עלי אין לה כתובה לא תפקיע עצמה להפסיד כתובתה כן כתבו התוס' שם. ועפ"ז גם קושיית הברית אברהם יסתלק בזה דהדבר פשוט דאם תטעון ב' הטענות דטמאה אני לך ונטולה אני מן היהודים בוודאי תפסיד הכתובה דאף דבאשה שאוסרת הנאת תשמיש הבעל על עצמה יש לה כתובה למ"ד דאמרינן דהוא נתן אצבע בין שיניה מ"מ הכא כיון דאינו יכול להפר מחמת הטענה דטמאה אני לך דהוצרכו חכמים להפקיע הקידושין פשוט דהוי כהיא נתנה אצבע בין שיניה ואין לה כתובה וא"כ לא שייך לחוש לזה כמו דלא חיישינן לטענת מאיס עלי כן שמעתי מפי הגאון הנ"ל וש"י. וכבוד חתני הרב החריף מו"ה נחום נ"י רצה לתרץ קושיית הברית אברהם הנ"ל די"ל דאף דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה מ"מ כיון דהטעם דהבעל מיפר נדרי אשתו משום דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת וא"כ מה בכך דחכמים הפקיעו הקידושין מ"מ היא לא ידעה מזה ובוודאי נדרה על דעתו

והלכך יכול להפר ולא איכפת לן במה שהפקיעו הקידושין וראיה לסברא זו מהש"ס (נדה דף נ"ג) דאמרינן שם דאפילו למ"ד דמופלא סמוך לאיש דאורייתא יכול להפר נדרי אשתו קטנה ואף דנישואי קטנה אינו אלא מדרבנן משום דכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת ע"ש וא"כ בנד"ד נמי דכוותיה. **(ושוב מצאתי להגאון מוהרש"ש ז"ל בהגהותיו לנדרים שתי' כן ות"ל שכוונתי לדעתו)** אבל לאחר העיון ליתא יש לדחות זה אנן חיישינן דאין כוונתה בנדר זה רק להפקיע עצמה מבעלה ומשו"ה אוסרת עליה כל העולם על עצמה כדי שיסברו שקשה לה להיות עם איש וע"י כן נכיף את הבעל לגרש וא"כ לא שייך בכאן דנודרת ע"ד בעלה דהא אדרבה אין רצונה שהבעל יפיר לה. אך מ"מ תנן דיפר את חלקו דכיון דמ"מ היא אשתו והתורה לא חילקה בהפרת הבעל בין אם נדרה על דעתו או לא אבל אם מפקיעין הקידושין בוודאי אינו יכול להפר וזה פשוט]. כל זה שמעתי מפי הרב הגאון הנ"ל:

ועוד ראיתי להביא כאן איזה עניינים דרושים ששמעתי מפי מר אחי הגאון מו"ה בצלאל הכהן זצ"ל דעמד להתעורר ולהבין הטעם דלמה בעצרת דהוא יום שניתן בו הלוחות הראשונות הוא יום משתה ושמחה ואפילו ר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות בשאר המועדים מ"מ בעצרת מודה דבעינן נמי לכם משום דהוא יום שניתנה בו תורה אלמא דיום שניתנה בו תורה ראוי לאכול ולשתות ולשמוח ואלו ביוה"כ דהוא נמי יום שניתנה בו תורה דלוחות האחרונות נתנו ביוה"כ כדאיתא (בתעניח דף כ"ו במשנה) דלא היה יו"ט לישראל כט"ו באב ויה"כ וכו' ואמרינן שם בגמ' ודף ל' בשלמא יוה"כ משום דאית ביה סליחה ומחילה יום שניתן בו לו האחרונות ע"ש (וכן מבואר במדרש וברש"י בחומש] הוא להיפך מעצרת דנקבע לתענית וצום וכפרה וסליחה ולמה נשתנה יום שניתן בו לוח האחרונות מיום שניתן בו לוחות הראשונות שזה ניתן לאכילה ושתי' וזה ני לעינוי וצום וליום כפרה וסליחה. ואמנם הוא מותיב לה והוא מפרק לה בטוב טעם ודעת ע"פ המבואר בספרים דהעולם הזה נברא בזכות לוחות הראשונות והעולם הבא נברא בזכות לוחות האחרונות. ואמר מר אחי ז"ל די"ל דמש"ה העוה"ז יש לו גבול ותכלית ועומד ליחרב וכאיתא (בר"ה דף ל' ובסנהדרין דף צ"ו) דשית שנין הוי עלמא וחד חרוב דהעוה"ז עומדת בזכות קבלת לוחות הראשונות דהן נמי נשתברו ונפסדו ומשו"ה העוה"ז נמי אין לו כח עולמי ונצחי משא"כ העוה"ב דנברא בזכות לוחות האחרונות דהן קיימין לעד ולעולמי עולמים משו"ה העוה"ב הוא ג"כ עולם נצחי בלתי גבול ותכלית ואמר עוד די"ל דלזה כיוונו חז"ל (בב"ק דף נ"ה) דאיתא שם דמ"מ לא נאמר כי טוב בלוחות הראשונות משום דסופן להשתבר ופרכינן וכי עומד להשתבר מאי הוי אמר אשי

ח"ו פסקה טובה מישראל ואינו מובן דלענין מאי קאמר דפסקה טובה מישראל. אכן להנ"ל י"ל דכיון דסופן להשתבר לכן גם העוה"ז הוא עומד להיות כלה ונפסד ולפיכך לא שייך לומר בהם כי טוב כיון שאין הטוב מתקיים לעולם וכן מספר ימי חייו של האדם וטובתו בעוה"ז הוא בגבול ותכלית ועומד ליפסק כי לא לעולם חוסן וגו' (משלי כ"ז) אבל בלוחות האחרונות דלא נשתברו נאמר בהם כי טוב כי העוה"ב דנברא בזכותן ג"כ קיים לעד ואין לו גבול ותכלית וכן הצדיקים שיעמדו לעוה"ב אין חוזרין לעפרן כדאיתא (בסנהדרין דף צ"ב שנאמר והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים [ונראה דלזה כיוונו חז"ל (בפסחים דף נ' ע"א) דאמרי שם דמ"ד והיה ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד אטו האידנא לאו אחד הוא א"ר אחא ב"ר חנינא לא כעולם הזה העוה"ב העוה"ז על שמועות טובות ברוך הטוב והמטיב ועל שמועות רעות אומר ברוך דיין האמת לעוה"ב כולו הטוב והמטיב ע"כ והכוונה כנ"ל משום דעוה"ב וטובותיו הוא בלא גבול ותכלית ולא שייך בו שמועות רעות כלל דכולו טוב הוא] ואמר עוד מר אחי ז"ל די"ל דלזה רימזו חז"ל במ"ש (במנחות דף כ"ט) דמ"ד כי ביה ה' צור עולמים דהעוה"ז נברא בה' והעוה"ב נברא ביו"ד וי"ל דכיוונו ג"כ בזה דהעוה"ז נברא בזכות לוחות הראשונות דמרומזים באות ה' דביום הששי וכדאמרינן בריש ע"ג דמשו"ה כתיב הששי בה"א הידיעה דתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית אם ישראל מקבלין את התורה מוטב והעוה"ב נברא ביו"ד היינו דנברא בזכות לוחות האחרונות שניתנו בעשרה בתשרי. וע"פ כל הקדמות אלו יתיישב היטב מה דביום נתינת לוחות הראשונות ניתן לאכילה ושתיה ויום נתינת לוחות האחרונות ניתן לתענית וצום והיינו דנתינת לוחות הראשונות הוא כנגד העוה"ז השפל דא"א בלא אכילה ושתיה ולכן מצוה בו ביום לאכול ולשתות ולשמוח אבל יום נתינת לוחות האחרונות דהוא כנגד עוה"ב דאין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה ולכן גם ביוה"כ ניתן ליום תענית וצום זכר לעוה"ב וגם צריכים כל ישראל להיות נקיים מכל חטא ביוה"כ דוגמת העוה"ב שאז יהיה כולם קדושים ונקיים מכל חטא ועון. גם אמר לי דבתיבת אנכי מרומז זמן הימים של נתינת הלוחות דאל"ף ונו"ן של אנכי הוא מרמז להיום של נתינת לוחות הראשונות דניתנו בי נ"א לספירה כמו שכ' המג"א באו"ח בר"ס תצ"ד. והכ' והי' מרו יום נתינת לוחות האחרונות דהיו"ד והכ"ף הוא ר"ת קיום כפור' (ועיין בפסיקתא דאיתא שם ג"כ גימטריא על תיבת אנכי וכן בשבת ק"ד ע"ש אכן לפי ענייננו הנ"ל יש מקום גם לאופן זה). כל זה שמעתי מפי מר אחי הגאון וצ"ל וכל דבריו נ"ל כפתור ופרח בעז"ה:

ב

וראיתי להביא בכאן איזה חידושים מחתני הרה"ג החריף ובקי וכו' מו"ה ר' נחום [וכעת נתקבל לרב אב"ד בק"ק טראק יצ"ו] וזה לשונו הטהור בשו"ע יו"ד בסימן מ' סעיף ג' נמצא מחט בלב אע"פ שאינו ניכר בחוץ טריפה והוא מדברי בה"ג. והנה מדברי הב"י והרמ"א נראה דלהכי טריפה אף שלא ניקב לחוץ משום דסופו לנקוב וכן פי' הש"ך אבל הלבוש והט"ז לא נהירא להו האי פירושא כמו שכתב הט"ז שם בס"ק ד' וז"ל ותו דלמה יהיה טריפה במה שסופו לנקוב דעכ"פ עכשיו אין אין כאן נקב עכ"ל ואף דסירכא לתוס' הוא משום דסופו לינקב וכן טריפות דגולגלת הוא משום דסוף הקרום לינטל כבר חילק בלבוש שם בין טריפות המתחדש בגופה אמרינן כל העומד וכו' אבל בטריפות דמחט אין סברא לומר כל העומד לינקב וכו' כיון שהוא דבר הבא מן החוץ ואינו מצד טבע הבהמה בעצמה ולכן פי' הט"ז דטרפות דמחט שנמצא בלב אינו מצד סופו לנקוב אלא משום דחיישינן שמא כבר ניקב ורק בריאה דאפשר למבדק ע"י נפיחה לא אמרינן שכבר ניקב יעו"ש. ונראה לומר לפענ"ד דיש לתלות מחלוקת הש"ך והט"ז והרמ"א והרמ"י במחלוקת רבה ורבא בחולין פ' בהמה המקשה (א"א:) דמסיק שם הגמ' כי קאמר רבה דבלע שתי טבעות אחת טמאה ואחת טהורה דלא מטמיא הטמאה לטהורה משום דטומאה בלועה אינה מטמאה ופריך והא עובר וחיה דכשתי טבעות דמי וקא מטמי לה עובר לחיה אמר רבה שאני עובר הואיל וסופו לצאת פי' וכל העומד לצאת כיצא דמי אמר ליה רבא עובר סופו לצאת טבעת אין סופו לצאת בתמיה ויש להקשות דאיך לא ידע רבה דגם טבעת סופו לצאת ומעיקרא דדינא פירכא דבמה חילק בין עובר לטבעת. אכן לפי מה שנתבאר לעיל בדברי הלבוש דיש חילוק בין מה שהוא דבר המתחדש בגופו בזה אמרינן כל העומד וכו'. אבל בדבר הבא מן החוץ אין סברא לומר כל העומד וכו' וזהו ג"כ סברת רבה דמחלק בין עובר לטבעת דעובר שהוא עומד לצאת מטבע הגוף בזה אמרינן כל העומד לצאת כיצא דמי אבל טבעת שהוא דבר הבא מן החוץ ואין שייך בו טבע הגוף לא אמרינן בזה כל העומד לצאת וכו' כסברת הלבוש ז"ל והט"ז ז"ל גבי מחטא דאשתכח בליבא. אבל רבא ס"ל כסברת הב"י והרמ"א דגם גבי מחט אמרינן כל העומד לנקוב כנקוב דמי ולכן הקשה לרבה דגם טבעת סופו לצאת וכל העומד לצאת כיצא דמי ולא הוי טומאה בלועה. ומה שקשה לשיטת הסוברים גבי מחטא דאישתכח בליבא שהיא טריפה מטעם דכל העומד לינקוב וכו' ממחטא דאישתכח בריאה דמנפחין לה לריאה ואי לית בה נקב כשירה והלא סופה לינקוב וכל העומד כו' דבשלמא לדעת הט"ז והלבוש כבר תירץ הט"ז דכיון דעיקר הטעם דטריפה גבי מחטא דאישתכח בליבא הוא

משום שמא כבר ניקב לק"מ מריאה דגבי ריאה כיון דמנפחינן לה ולא מבצבצא אנו רואין שלח ניקבה אבל לשיטת הסוברים דגם גבי מחט אנו אומרים כל העומד וכו' קשה מריאה. וכן הקשה הפמ"ג על הש"ך בשפתי דעת ס"ק ו'. ונלפע"ד לתרץ דעת הש"ך והוא ע"פ דברי הרשב"א במשמרת הבית גבי ריאה שנקבה ודופן סותמתה בשם הרמב"ן דלא אמרינן גבי טריפות כיון שסופו לינקב כנקוב דמי וטריפה רק היכא שהטריפות יבוא בוודאי אבל היכא שיש ספק אם ינקב במקום המטריף בזה לא אמרינן כל העומד וכו' א"כ יש לחלק בפשיטות דבשלמא גבי לב בכל מקום שינקב הוא טריפה אבל במחט שנמצאת בריאה יכול להיות שינקב את הריאה במקום הסמוך לדופן במיצר החזה וריאה שניקבה ודופן סותמתה כשירה לכן לא אמרינן שם כל העומד לינקב כנקוב דמי כיון שאין הטריפות עתיד לבוא בוודאי

סימן לב

עוד בשם חתני הרב הנ"ל נ"י (בכתובות דף ק"ט ע"ב) ההוא דעשאה סימן לאחר וכו' א"ל שפיר קא אמרת דאמר ר' יוחנן אם טען תלם אחד עשיתי לך נאמן וכ' התוס' שם דאביי לא היה זכור לדברי ר"י עד שהזכירו האפוטרופוס דאלו היה זכור היה הוא עצמו טוען בשביל היתומים וכו' אמנם הרא"ש בפסקיו כתב עוד די"ל דאף שטוענין ליורש מ"מ היכא דאית ליה אפוטרופוס ראוי הוא שהדיין ימתין עד שיטעון האפוטרופוס ואם לא היה האפוטרופוס יודע להשיב היה אביי טוען ליתומים כדברי ר' יוחנן וכ"כ הר"ן שם בשם הרשב"א והובא להלכה בשו"ע חו"מ סי' ק"ח סעיף ד' בהג"ה ואכן הדבר מתמיה דהרא"ש ז"ל בתשובוריו בכלל פ"ו סי' א' הקשה ג"כ דלמה לא טען אביי בעצמו כן בשביל היתומים והוציא מזה דבמילתא דלא שכיחא כולי האי אין טוענין ב"ד בשביל היתומים רק אם טען האפוטרופוס בשבילו טענתיה טענה ע"ש. והובא ג"כ להלכה בחו"מ סימן ר"צ סעיף י"ב בהגהה והדברים מתמיהים דהיאך הוציא הרא"ש ז"ל מזה ב' דינים מחודשים דמנ"ל להוציא מזה דבמילתא דלא שכיחא לא טענינן ליתמי דילמא הטעם דלא טען אביי משום דראוי להמתין עד שיטעון האפוטרופוס וכמש"כ הרא"ש בפסקיו וכן י"ל להיפך ובשו"ת מהרי"ט חלק ב' סימן ד' הביא ג"כ לד' הרא"ש בפסקיו ולד' בתשובותיו הנ"ל ונראה שהרגיש ג"כ בסתירות ד' הרא"ש ז"ל בזה אבל לא תירץ ע"ז כלום. ואכן חתני הרב החריף מו"ה נחום נ"י הנ"ל תי' זה בטוב טעם ודעת די"ל דבאמת דבטענה הראשונה דשמא תלם אחד עשה לו זה דבר השכיח דאינו מוכרח דמכר לו כל השדה דהא אפשר דהמחזיק לא היה צריך רק לתלם אחד ומה שלא טען אביי כן

היינו משום דצריך להמתין על האפוטרופוס וזהו דלא קאמר אביי מתחלה כן דזיל הב ליה כוליה כמו שאמר אח"כ זיל הב ליה תלם אחד והיינו משום דכיון דאביי ג"כ ידע דיש לו לטעון כן ואם לא היה טוען האפוטרופוס היה טוען אביי מעצמו ומזה הוציא רבינו שם בפסקים דאסור לטעון לדיין עד שיטעון האפוטרופוס. אבל אח"כ שפסק אביי ואמר דזיל הב ליה תלם אחד וזה תמוה דהיכי אמר ליה דזיל הב ליה דהא אביי ידע ג"כ להא דר"י דיכול לטעון דחזרתי ולקחתי ממנו ונהי דאינו יכול לטעון עד שיטעון האפוטרופוס מ"מ כיון דיודע בעצמו דהדין כן ואם לא היה טוען האפוטרופוס היה אביי היה טוען בעצמו כן והיכי פסק אביי הדין דצריך ליתן לו תלם אחד אלא ש"מ דטענה דחזרתי ולקחתי ממנו הוא מילתא דלא שכיחא דמתחילה יקנה לקרקע ואח"כ יחזור וימכרנו להמוכר ובמילתא דלא שכיחא אין לדיין לטעון כלל ואפילו ליכא אפוטרופוס ולפיכך פסק אביי דזיל הב ליה תלם אחד וא"כ מוכת מד' אביי שני הדינים ובזה ניחא עוד במה שאמר שם דמאן דמוקי אפוטרופוס ניקום כהאי ואם נימא כמו שכ' בפסקים מאי צריך לאפוטרופוס דמה בכך דהאפוטרופוס לא ידע לטעון יטעון הדיין אלא ש"מ דבמילתא דלא שכיחא אסור למטען כלל וזהו מה שהזכיר זה אסיפא וכן מורה לשון רבינו בתשובה דעיקר הראיה הוא מהא דאמר אביי זיל הב ליה תלם אחד ומהא דאמר אביי מאן דמוקים אפוטרופוס נוקים כי האי והיינו משום דעיקר הראי' אינו אלא מזה ואכן בפסקיו שם אדרבא מביא ראיה מריש דברי אביי מהא דלא טען אביי בעצמו דתלם אחד עשה לו וזה ראיה ברורה לדברינו הנ"ל ודפ"ח חן:

עוד שמעתי מהנ"ל ע"ד מהרי"ק בשורש ג' דהעלה דמהני יאוש בחוב והגאון בעל חכם צבי ז"ל בהגהותיו לט"ז בסי' קס"ג חולק עליו ולכאורה יש להביא ראיה לד' מהרי"ק מהש"ס דגיטין דף ל"א ע"א) דתניא שם גבי המלוה מעות את הכהן ואת הלוי דאם נתייאשו הבעלים אין מפריש עליהן וכו' אלמא דמהני יאוש בחוב. ושוב מצאתי בקצה"ח בסי' קס"ג שהביא ראיה זו ע"ש ובפנ"י שם העיר באמת דהיכי מהני יאוש בזה הא מבואר בסימן צ"ח דלא מהני יאוש בחוב ע"ש היטיב בקצה"ח ואכן לפענ"ד דלק"מ ואין ראיה משם כלל דשאני התם דכיון דקיבל על עצמו לקבל החוב מהתרומות ומעשרות שוב אין לו על הלוה כלום דכבר סילק הלוה בפרעון מזה וכיון דרואה דנשתדף הקרקע בשנה זו [כמו שפרש"י דנתייאשו הבעלים היינו שהלוהו כדי שיעור תרומות שנה זו וע"מ לקבלה בשנה זו וראה שנשתדפו שדותיו ונתייאש מאותה הלואה ואמר ווי לחסרון כיס וכו' עכ"ל] הרי מתייאש מהאפותיקי שלו [וכן משמע להדיא בחידושי הרשב"א שם דהוי כאפותיקי מפורש וכ"מ בירושלמי) ואף בוודאי דאפותיקי גמורה בוודאי לא שייך ייאוש

דהא בקרקע לא שייך ייאוש וכן במוכר פירות דקל לחבירו של שנה זו לר"מ דס"ל דחל הקנין ואח"כ נשתדף הקרקע באופן שנראה שלא יוציאה פירות עוד בשנה זו ונתייאש הלוקח מהפירות ואח"כ חזרה ונתקנה בוודאי חוזר וזוכה בהפירות ושום אדם לא יכול לזכות בהם לא המוכר ולא שאר אדם כיון דאין יאוש בקרקע. ועוד נראה דאף במטלטלין כמו במוכר פירות שובך לחבירו לא יועיל יאוש דנראה דכמו דלא מהני מכירה בדבר שלא בא לעולם ה"נ לא מהני יאוש ואף דאנן לר"מ איירינן מ"מ קודם שבא לעולם יכול לחזור בו ה"נ יכול לחזור בו מיאוש קודם שבא לעולם. ועוד דהך דינא יכולים לחקור אפילו לרבנן כגון במקנה לו גוף השובך לפירותיו דהקנין חל והיאוש אינו חל באופן דלא מהני יאוש באפותיקי כה"ג מתרי טעמי מ"מ שאני הכא דכיון דבאמת מצד הדין לא שייך בזה אפותיקי דהא לא בא התרומה לידיה דכהן הלוה מעולם וביד המלוה לתתה לאחרים ורק דחז"ל עשו תקנה דיכול להפריש על המלוה כמו אם בא לידו דלוה וחזר והחזיר למלוה והלכך שפיר מהני יאוש בזה דמן הלוה וודאי לא יגבה לעולם והקרקע כבר נשתדפה:

שוב ראיתי דאדרבה בדבר שלא בא לעולם נראה בוודאי דמהני יאוש אף באפותיקי גמורה ואף באפותיקי של קרקע דהא עיקר הטעם דבקרקע לא מהני יאוש הוא משום דיאוש לא מהני רק בדבר שאינו ברשותו אבל בדבר שהיא ברשותו לא שייך יאוש רק צריך להפקירו בתורת הפקר והלכך בקרקע דלעולם עומדת ברשות הבעלים לא מהני יאוש וא"כ כל זה בקרקע שהוא כבר שלו ועומדת ברשותו אבל בעושה אפותיקו בדבר שלא בא לעולם כגון על דאקני בוודאי מהני יאוש קודם שקנה ואפילו בקרקע דהא אכתי אינו ברשותו דנראה דכל יאוש הוי כמו סילוק דמייאש מן הדבר מכאן ולהבא וסילוק הוא דווקא בדבר שלא בא לעולם דנחלה הבאה לאדם ממקום אחר מתנה עליה שלא יירשנה והלכך פשוט דמלוה מעות את הכהן ואת הלוה ונתייאשו הבעלים הוי כמו דנתייאשו מן אפותיקו מפורש שאכתי לא בא לעולם והלכך מהני יאוש אבל לעולם אימא לך דבחוב דעלמא לא מהני יאוש. ע"כ מדברי חתני הרב הנ"ל נ"י ודפח"ח:

סימן לג

עוד מחתני הנ"ל. המל"מ בפ"ג מה' תרומות הלכה י"ז העיר על הרמב"ם ז"ל במה שהשמיט הדין דאמרי' (ביבמות דף צ"ג ע"ב) דבע"ש ועיו"ט מותר לתרום שלא מן המוקף לפירוש התוס' שם בשם ר"ח ונפק"ל התם מקרא ונשאר בצ"ע. ונלפע"ד ליישב זאת בהקדם ליישב דברי רש"י ז"ל במה שנראה כסותרין זא"ז (דבגיטין ל' ע"ב) על הא

דמקשה שם הגמרא וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף פרש"י שם וז"ל דאסור לחבר לומר תבואה שיש לי במקום פלוני תהא תרומה על זו דשמא באותה שעה אינה בעין עכ"ל משמע מזה דהא דבעינן מוקף היינו רק שיהא שתיהן לפניו אבל לא בעינן שיהא בכלי אחד ובעירובין ל' ע"ג) כשמקשה הגמ' וכי נחשדו חבירים וכו' פרש"י שם וז"ל שלא מן המוקף מדבר שאינו סמוך לו באותו כלי דליהוי מיניה וביה עכ"ל. הרי דמוקף בעינן דווקא בכלי אחד ואף ששתיהן לפניו. והנה התוס' שם בגיטין השיגו על פרש"י במה שפי' דלא בעינן מוקף בכלי אחד אך לא זכרו מזה דרש"י ז"ל בעצמו פי' בעירובין כפי' התוס'. ונראה לתרץ שלא יהיו דברי רש"י כסותרין זא"ז והוא דרש"י ז"ל מחלק בין מוקף דתרומה למוקף דתרומות מעשר. דבמוקף דתרומה כיון שהוא מן התורה צריך שיהיה מוקף בכלי אחד דווקא. אבל מוקף דתרומות מעשר דאינו אלא דרבנן כדאמרי' במס' (ביכורים פ"ב מ"ה) תרומת מעשר שוה לביכורים שניטלת שלא מן המוקף ואמרי' נמי בירושלמי דכל התורה כולה למדה ומלמדה חוץ מתרומת מעשר וכו' דוהרמותם ממנו דכתיב בתרומת מעשר מוקמינן אתרומה גדולה ודרשינן ממנו מן המוקף אבל תרומת מעשר לא בעי מוקף (והובא שם בתוס' גיטין הנ"ל) ועפי"ז יתיישב לנו דברי רש"י בעירובין ל') דהתם קאמרה הגמרא לענין מערבין לישראל בתרומה דמקשה הש"ס והא לא חזי לי' ומשני אפשר דמיתשל עלה וכו' ומפריש עלה ממקום אחר ופריך ע"ז וכי נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף וא"כ כיון דלענין תרומה גדולה קמיירי שפיר פרש"י דבעינן מוקף בכלי אחד אבל הכא בגיטין דלענין תרומת מעשר משתעי ובתרו"מ לא בעינן מוקף מה"ת רק דחכמים גזרו וס"ל לרש"י ז"ל דהך גזירה הוא משום שמא אינו בעין ולכן פי' דלא בעינן הכא רק שיהו שתיהן לפניו אבל בכלי אחד לא בעינן. אמנם התוס' פליגי על רש"י ז"ל וס"ל דאף בתרומת מעשר בעינן מוקף בכלי אחד דווקא. והנה התוס' שם בד"ה וכי הקשו מהמפקיד פירות אצל חבירו אפילו הן אבודין לא יגע בהן שמא עשאן המפקיד תרומת מעשר על מקום אחר (ב"מ ל"ח ע"א) ואמאי הלא לא נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף ותירץ ר"ת דחיישינן שמא עשאן תרומת מעשר בערב שבת ועיו"ט דשרי שלא מן המוקף והנה לתירוץ ר"ת קשה אמאי לא חיישינן רק שמא עשאן תרומת מעשר הוה לן למיחש ג"כ שמא עשאן גם תרומה גדולה. וכן יקשה מהא דהמניח פירות להפריש עליהם מפריש עליהם בחזקת שהן קיימים והלא לד' התוס' צריך להפריש מן המוקף בכלי אחד (והתוס' פירשו על הך משנה (גיטין ל"א ע"א) דבערב שבת ועיו"ט מיירי אך הוא נראה דחוק לרש"י) אכן לפי דברי רש"י אתי שפיר דבאמת בתרומת מעשר לא בעינן מוקף בכלי אחד ורק דגזרינן

שמא אינו בעין א"כ התם בהמפקיד שהנפקד אסור להשתמש בהפקדון לכן שפיר יוכל לסמוך על החזקה ולהפריש עליהם בחזקת שהן בעין וכן במשנה דהמניח פירות י"ל דמיירי בתרו"מ ותרומות דנקט היינו תרומת מעשר אבל הכא (בגיטין דף ל') גבי בן לוי שהפירות לא הפקיד אצל הישראל רק שהוא ממכירי כהונה ולכן שפיר יש לחוש שמא אכל הישראל את הפירות וישלם לו פירות אחרים לכן מקשה שפיר וכי נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף:

אכן לכאורה יש להקשות על זה מגמרא (חולין ז' ע"א) דאמרינן שם ר' מאיר אכל עלה של ירק בבית שאן והתיר רבי את בית שאן כולה ומקשינן התם ודילמא עישר עליו ממקום אחר. ומשני לא נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף א"כ משמע מהכא להדיא דאף שהניח פירות בביתו להפריש מהן תרומת מעשר אסור להפריש שלא מן המוקף ולא אמרינן דמעמידים אותם בחזקת שהן קיימים כדאמרינן הכא (בגיטין ל"א ע"א אמנם באמת לק"מ דמזה הוציא הרמב"ם הך דינא דכתב שם (בפ"ג מהל' תרומות הל' י"ז) דתלמידי חכמים אין תורמין אלא מן המוקף אפי' תרומת מעשר והכ"מ ציין שם שהוציא הרמב"ם הך דינא מגיטין ל' ע"ב) דפריך הגמ' שם וכי נחשדו חבירים וכו' גבי תרומת מעשר. ובאמת דמגיטין אין שום ראיה לת"ח דהא אפי' חבר שאינו ת"ח צריך לחוש שמא אינו בעין כמו שבארתי למעלה. ואי משום לישנא דחבר דנקט מזה יצא לו לרבינו כ"מ שהוא ת"ח. ז"א דהא מבואר בתוס' (חולין קל"ב סוף ע"כ) דמחזיקים בתורת ה' נקרא אף מי שאינו ת"ח ורק שלא יהיה ע"ה יעו"ש ועוד דהא גם (בערובין ל' ע"ב) דמיירי גבי תרומה גדולה דהתם וודאי אף מי שאינו ת"ח זהיר שלא לתרום אלא מן המוקף קפריך נמי הגמ' וכי נחשדו חבירים ע"כ מכל הלין טעמי נראה שהרמב"ם ז"ל הוציא הך דינא דת"ח אין תורמין אפילו תרומת מעשר אלא מן המוקף מגמרא דחולין ז') גבי ר"מ דלא הווה רק תרומת מעשר של דמאי כפי' התוס' שם ומזה ראיה ברורה שת"ח אפי' יש לו פירות במקום המשתמר אינו סומך על החזקה ואינו תורם אלא בשתיהן לפניו וזהו שדייק רש"י ז"ל בלשונו שם בחולין שהוסיף שם בפירושו שמא נאבדו ונרקבו ובגיטין לא נקט בלשונו רק שמא אינו בעין משום דהכא בחולין מיירי אפילו הניחו במקום המשתמר דבחבר א"צ לחוש שמא הרקיבו או נאבדו ודו"ק [ובזה יש לפשוט ספיקו של הגאון בעל שער המלך בפ"ד מהל' תרומות שנסתפק לדעת הרמב"ם אם גם בתרומת מעשר של דמאי מחמרי ת"ח על עצמן שלא להפריש אלא מן המוקף. ולפי מה שביארנו דע"כ צריכים אנו לומר שהרמב"ם הוציא דין זה מהך דחולין ז' לענין תרומת מעשר וא"כ ע"כ דדמאי היה ולא היה הספק רק על תרומת מעשר דלא נחשדו ע"ה על

תרומה גדולה אבל אי וודאי הוה א"כ מהיכי מוכח דת"ח מחמרי אפילו בתרומת מעשר שלא מן המוקף דילמא פריך הגמרא וכי נחשדו וכו' משום תרומה גדולה אבל תרו"מ לא בעי מוקף אע"כ דבדמאי משתעי ומ"מ פריך הגמרא וכי נחשדו חבירים א"כ מוכח מזה דגם בדמאי ת"ח מחמירים על עצמן שלא להפריש אלא מן המוקף ונפשט בזה ספקו של הגאון הנ"ל]:

היוצא לנו מכל דברינו דלהרמב"ם ורש"י בתרומת מעשר לא בעי מוקף בכלי אחד (אלא שלהרמב"ם אף תרומה גדולה לא בעי מוקף בכלי אחד] ורק דבעינן שתיהן לפניו מחשש שמא אינה בעין. ולר"ת בתוס' אפי' תרומת מעשר בעי' מוקף בכלי אחד דווקא. ובזה נעמוד על טעמם של הרמב"ם קא ורש"י דלא ס"ל כסברת התוס' דבע"ש ועיו"ט שרי לתרום שלא מן המוקף ונביא אל הביאור בגמ' (יבמות צ"ג) רבי חייא הוה ליה אריסא דהוה מייתי לי' כנתא דפירא כל מעלי שבתא ההוא יומא נגה ליה ולא אתא שקל ר' עישר מפירי דביתי' אתא לקמיה דר' ינאי א"ל שפיר עבדת דכתיב למען תלמד ליראה וגו' כל הימים לאו כה"ג. והנה מזה הוכיחו התוס' דמותר להפריש בע"ש שלא מן המוקף. ורש"י מיאן בזה ופי' רק דמוכח מזה דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם דלשיטת רש"י דעיקר הטעם דתרומת מעשר בעי מן המוקף הוא משום שמא אינו בעין וא"כ א"צ לחוש רק היכא שהפירות שצריך להפריש מהן הם לפניו והתרומת מעשר אינו לפניו צריך ת"ח לחוש שמא נאבד. אבל אם הוא להיפך שהתרומ"ע היא לפניו והפירות שצריך להפריש עליהם אינם לפניו אז בוודאי אפי' ת"ח א"צ לחוש ומותר להפריש אז תרומ"ע אפילו אין שתיהן לפניו כיון שהתרומ"ע הוא לפניו. והנה הכא גבי מעשה דר' שהאריס היה מביא לו בכל ע"ש כנתא דפירא ולפי מה שהוכיחו התוס' היו הפירות של האריס וא"כ מסתמא הפריש מהן תרומה גדולה דהא לא נחשדו וא"כ לא היה לו לר' חייא להפריש רק מעשר ותרומת מעשר (וכמו שמוכיח הלשון שקל עישר דמשמע מעשר ולא קאמר שקל תרם) וא"כ אף שת"ח כר' חייא בוודאי אינו מעשר אף תרומ"ע שלא מן המוקף שמא אינו בעין מ"מ הכא שהמעשרות היו לפניו בעין רק הפירות לא היו לפניו בוודאי מותר להפריש שלא מן המוקף אפילו ת"ח. אבל התוס' לשיטתם דס"ל דתרומת מעשר נמי בעי מן המוקף בכלי אחד דווקא ולא סגי במה שיהו שתיהן לפניו וא"כ יקשה על ר' חייא היאך תרם שלא מן המוקף בכלי אחד אף שאין כאן חשש שמא אינה בעין ומזה הכריחו התוס' דבע"ש ועיו"ט מותר להפריש שלא מן המוקף אבל לרש"י לשיטתו אין מכאן שום הכרח ואדרבה מסוגיא דעירובין דמערבין לישראל בתרומה סומכוס אומר בחולין דמפרש שם הגמרא דלכן לא פליג סומכוס אנזיר ביין משום דאפשר למתשל

אבל תרומה אי מתשיל עלה הדרא לטיבלא ומקשה הגמרא וליפרוש עלה ממקום אחר ומשני לא נחשדו חבירים לתרום שלא מן המוקף א"כ משמע מזה דאף בע"ש אסור לתרום שלא מן המוקף (וע"ש בתוס') וא"כ לפי מה שביארנו שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י א"כ שפיר השמיט הך דינא דמותר להפריש בע"ש שלא מן המוקף:

ועוד נ"ל לומר לדעת הרמב"ם ז"ל ויתורץ בזה גם קושיית התוס' על רש"י במה שהקשו דאי לא הוה כאן רק האיסור משום דשלב"ל והוא ס"ל דאדם מקנה דשלב"ל א"כ אף בחול נמי. והוא כיון ד"ר ינאי שאל זאת לר' חייא וי"ל ד"ר ינאי לשיטתו אזיל בב"מ פ"ח דאמר שם דאין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית וא"כ אסור להפריש מפירות שהם בביתו שכבר נתחייבו בתרומה ומעשר על פירות שהם בשדה שעדיין לא נתחייבו וכדתנן בפ"ב דתרומות ולא מן הגמור על שאינו גמור והאיסור הוא מן התורה דדרשינן בספרי פ' קורח כדגן מן הגורן מן הגמור על הגמור ולא מן הגמור על שאינו גמור וא"כ הכא שהפירות היו בשדה שלא נתחייבו עדיין בתרומה א"כ היה אסור להפריש מן התורה ורק שנסתפק לר' ינאי בהא כיון דקי"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בעלמא היכא דדעת אחרת מקנה אותו אם מועיל זה גם לענין תרומה ומעשרות דאפשר דאם אמר שכשיבואו הפירות לבית ויתחייבו בתרומה ומעשר וגם יהיו שתיהן לפניו שלא יהיה איסור דשלא מן המוקף אז יחול תרומה ומעשר על הפירות שהפריש מקודם בע"ש והא וודאי הוה פשיטא ליה דבדיעבד הוה תרומה כמו דתנן במס' תרומות (פ"ב מ"ב הנ"ל) ובאמת הפירות היו שלו (ואי אנו צריכים לדחוק לדעת הרמב"ם שהפירות היו של האריס ומ"מ הוו דבר שלא בא לעולם דהא עדיין לא נתחייבו בתו"מ אלא דהיה חושש שמא עבר איסורא ועבר על מה דדרשינן כדגן מן הגורן ואמר ליה ר' חייא שפיר עבדת דכתיב וכו' פי' כיון שמצינו קנין בדבר שלב"ל והלכך אף דבחול אסור לכתחילה אבל בע"ש מותר להפריש בכה"ג אפילו לכתחילה וא"כ שפיר השמיט הרמב"ם הך דינא כיון דעיקר היתרא מה שמותר להפריש בע"ש מן הגמור על שאינו גמור וגם שלא מן המוקף הוא מטעם דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם שיכול לומר כשיבואו הפירות לבית ויתחייבו במעשר וגם יהיו מוקף אז יחול התרומה והמעשר. א"כ בזה הרמב"ם לשיטתו דפסק דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם נפל פיתא בבירא ואסרו להפריש אף בע"ש שלא מן המוקף ולכן שפיר השמיט הרמב"ם הך דינא ונתיישב בזה קושייתו של רבינו המל"מ ז"ל. ע"כ מחידושי חתני הרה"ג הנ"ל ודפח"ח:

סימן לד

כתב הרמב"ן ז"ל בס' תורת האדם בשער אבילות ישנה הלכות ת"ב תניא אמר ר' שמעון ד' דברים היה ר' עקיבא דורש ואני איני דורש כמותו ורואה אני את דברי מדבריו וכו'. צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים וכו'. ואני אומר בחמשה בו שבו באה שמועה לגולה שהוכתה העיר וכו'. ומסיק הרמב"ן ז"ל דהלכתא ומנהג כרבי עקיבא דצום עשירי היינו עשרה בטבת וכן כתב הטור או"ח בסימן תקמ"ט דצריך להתענות בעשרה בטבת ולא בחמשה בו והנה לכאורה יש לתמוה לכאורה יש לתמוה על הרב אלפסי והרא"ש] ז"ל דהשמיטו לפלוגתא זו דר"ע ור"ש בפסקיהן ולכאורה נ"מ רבתי לדינא ולא הו"ל להשמיטם. ובאמת מה שכ' הרמב"ן ז"ל דהלכתא ומנהג כר' עקיבא צריך להבין הטעם אי משום דהלכה כר"ע מחבירו וכ"ש מתלמידו הא מ"מ י"ל דהכא שאני שמסתבר טעמא דר' שמעון וידוע דבמקום דמסתבר טעמי דאידך תנאי אין אנו משגיחין על הכלל דהא אפילו ביחיד במקום רבים במקום דמסתבר טעמי דיחיד לא פסקינן כרבים וכמו שמבואר בסוף המפלת ובנדה דף ל' ע"ב). אכן באמת לולא דברי הרמב"ן ז"ל והטור ז"ל הייתי אומר דר"ע ור"ש לא נחלקו רק בפירושא דקראי אבל לדינא אין נ"מ כלל דהכל מודים דהאידנא אין צריך להתענות רק בעשרה בטבת וזהו דעתו של רבינו הגדול ר"י אלפסי והרא"ש ז"ל שהשמיטו בהלכותיהם לפלוגתא זו. והטעם בזה פשוט דהא זה ברור בלי שום ספק דאף אם נימא דצום העשירי הוא חמשה בטבת מ"מ לא היה נוהג הצום הזה רק לגלות יכניה ובניהם דהם לא ראו החורבן כלל רק דבא להם השמועה בחמשה בטבת שהוכתה העיר ולפיכך עשו יום שמועה כיום שריפה ואף דהיה שמועה רחוקה מ"מ שאני חורבן בהמ"ק דתקיפא טובא או דר"ש ס"ל כחכמים דשמועה רחוקה נמי נוהג שבעה ושלשים. ור"ע דפליג ע"ז לשיטתו אזיל דס"ל במו"ק דשמועה רחוקה אינו נוהג רק יום אחד [ועפ"ז י"ל בפשיטות דמשו"ה בהא עלמא כר"ע משום דבדין ההוא ג"כ קי"ל כר"ע וכמו שמבואר במו"ק (שם דף כ"ג) דקי"ל כדברי המיקל באבל ואף דהכא הוי תקנת נביאים ודברי קבלה כדברי תורה דמי מ"מ האידנא דתליא ברצו בוודאי אינו אלא מדרבנן וא"כ אין מן הצורך למש"כ הרמב"ן דקי"ל כר"ע מחבירו] אבל בגלות צדקי' דראו החורבן בעצמם לא שייך דגזרו עליהם צום ביום שמועה דהלא הם ראו בעצמם החורבן ולא נתחדש להם דבר ביום השמועה וגדולה מזו מצאנו בסנהדרין דף ס') בעדים שמעידים שפלוני בירך את השם אין צריכים לקרוע בעת שמגידים העדות שכבר קרעו אז בעת ששמעו מהמגדף וא"כ ה"נ הם בעצמם ספרו המעשה לגלות יכניה ואיך שייך דהם יהיה חייבים להתענות על השמועה ששמעו בני

הגולה. ולכן הדבר ברור דגלות צדקיה לא התענו ביום ה' בטבת אף לר"ש אבל עשרה בטבת התענו הכל ואף דהך קרא לר"ש לא מיירי רק בצום של חמשה בטבת לאו משום דסבירא ליה דעשרה בטבת אינו מהד' צומות דזה א"א לומר כלל דהא כתיב (ביחזקאל כ"ד א') דאמר הקב"ה ליחזקאל כתב לך שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל על ירושלים וע"כ צ"ל דציווהו לכתוב את היום שידעו לדורות הבאים להתענות בו בכל שנה ושנה רק דר"ש סובר דהך קרא דצום העשירי ע"כ לא קאי על עשרה בטבת מדכתב ליה בסוף מוכח דקאי על יום השמועה שהיה אחר החורבן דאלו יום שסמך מלך בבל הא צריך להקדימו ברישא דקרא וכל זה לא היה רק בגלות בבל אבל בגלות אדום שנתערבו המשפחות ואין אנו מכירים אם אנו מגלות צדקיהו או מגלות יכניה והלכך הדבר פשוט דאין שום אחד חייב להתענות בה' בטבת דהא הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא ור"ש ור"ע לא נחלקו רק בפי' דקרא ושפיר כיון בזה רבינו הרי"ף והרא"ש ז"ל שהשמיטו סוגיא זו משום דהאידנא לד"ה אין צריך להתענות רק ביום עשרה בטבת כנ"ל לדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל. ומן התימה על הטור ז"ל דמשמע מדבריו ז"ל דר"ע ור"ש פליגי בזה לדינא והרי מדברי אביו הרא"ש ז"ל בפסקיו דהשמיט זה משמע דס"ל דלא פליגי כלל וצ"ע:

עוד נ"ל טעם נכון להשמטת הרי"ף והרא"ש ז"ל משום דבבית שני נעשה ה' בטבת לששון ולשמחה והיאך שייך דיחול אחר החורבן בית שני חיוב להתענות בו ביום הלא בחורבן בית שני לא בא שמועה וגם לא היה שייך אז שמועה דהכל היה בא"י וירושלים. בשלמא י"ז בתמוז גם בשני הובקעה העיר בי"ז בתמוז וכן חורבן הבית חרב גם בשניה וכן עשרה בטבת דסמך מלך בבל היה גם בבית שני דטיטוס ג"כ צר על ירושלים כמה שנים וכמבואר ביוסיפון. ואף שלא ידעו איזה יום שסמך על ירושלים דמחמת הצרות נשתכח הדבר ולכן קבעו ביום שסמך מלך בבל בחורבן הראשון כיון שמ"מ היה הפורעניות הזה גם בחורבן בית שני וכן בצום השביעי זה צום גדליה משום דאכתי לא עמד גדליה וכתיב ונקתי דמם לא נקתי. ועוד דגם בחורבן בית שני נהרגו כמה צדיקים כידוע אבל להתענות ביום שמועה וודאי לא שייך אחר חורבן בית שני. ובזה עמדתי על כוונת הכתוב ביחזקאל נ"ד) הנ"ל ויהי דבר ד' אלי בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלים דלכאורה תימה דלא מצינו דהזהירו הקדוש ברוך הוא שיכתוב גם את שם היום של תשעה בתמוז שהובקעה העיר ושם היום של ת"ב שנחרב הבית בו. וע"פ פשוטו י"ל דשאר הצומות אין קפידא אם ישכחו היום ולא יתענו בו ביום ממש דהלא אם חל בשבת נדחה התענית לאחר השבת הרי דאין קפידא להתענות בו ביום דווקא אבל עשרה בטבת היה הציווי

להתענות בו ביום דווקא כמש"כ הב"י בסי' תק"נ בשם האבודרה"ם דאם היה חל י' בטבת בשבת היה צריך להתענות בשבת דווקא משום דכתיב את עצם יום הזה ע"ש ואפשר דהיינו דכתיב שם היום לרמז אפילו בשבת כמו דדרשינן בסוכה בריש פרק לולב וערבה ביום אפי בשבת]:

אמנם לפי הנ"ל י"ל דמש"ה צווהו לכתוב יום התענית הזה יותר משאר הצומות משום דגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד יחזקאל שהיה מגלות יהויכין להתענות בחודש הזה עוד תענית ביום ה' לחודש על יום השמועה דהו"א דהוא אינו צריך להתענות ביום העשרה קמ"ל כתב לך כלומר דאפילו אתה שהיה מגלות יכניה מ"מ צריך אתה להתענות גם ביום העשרה מלבד התענית של יום השמועה והנלע"ד כתבתי בעז"ה סימן לה [ביחזקאל ל"ג כ"ד] ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחודש לגלותינו בא אלי הפליט לאמר הוכתה העיר. כ"ב לכאורה ראוי להבין דהיאך אפשר דבמשך רב כזה דהוא קרוב לה' חדשים מט"ב עד ה' בטבת לא נתוודע לבני הגולה דנחרב הבית והוכתה העיר ובפרט חורבן בהמ"ק בעו"ה דתקיפא מילתא טובא ובוודאי היה לזה פירסום גדול בכל העולם והיאך לא נתוודע זה לבני הגולה אשר בבבל דאינה רחוקה מירושלים כ"כ כידוע ובפרט דלפי הנראה מהכתובים דסוף ירמיה משמע דתיכף בשעת החורבן הגלה נבוזראדן עם רב מיהודה לבבל והוא גלות צדקיהו הנזכר בגמ' ובמדרש איכה וא"כ למה לא נתוודע להם מבני הגולה תיכף ודוחק לומר דשהו הרבה בדרך ולא באו עדיין לבבל. ועוד תימה גדולה על לשון הכתוב דתולה השמועה על מה דהוכתה העיר ולא הזכיר מהא דנשרף בהמ"ק דהוא פורעניות יותר גדולה מחורבן העיר ושבק לעיקר ונקט לטפל. ולכן לולא דמסתפינא הייתי אומר דוודאי כבר ידעו משרפת בית המקדש וחורבן ירושלים אבל לא ידעו רק דנחרב בהמ"ק וירושלים של מטה אבל סברו דבהמ"ק של מעלה וירושלים של מעלה עדיין הן עומדין במקומם וא"כ אין על מה להתאבל וכדאמרינן בקידושין דף ל"ה) דמשום הכי אמר אסף שירה על חורבן בה"מ משום ששפך חמתו על העצים ועל האבנים וסברו שמהרה יחזור ויבנה כיון שבהמ"ק וירושלים של מעלה במקומן עומדין ושכינה ג"כ במקומה בירושלים של מעלה שהוא מכוון כנגד ירושלים של מטה וא"כ כיון שהשכינה על מקומה אין זה חורבן כלל והנה בתוס' על החומש בפ' לך כתבו בשם הפרקי דר"א פרק כ"ז דפליט זה דהגיד ליחזקאל דהוכתה העיר הוא מיכאל השר הגדול והוא שר של ישראל וכמו דכתיב והנה מיכאל שרכם ולמה נקרא שמו פליט שפלטו הקב"ה מידו של סמאל וכת שלו דבעת שהפיל הקב"ה לסמאל וכת שלו אחז בכנפיו של מיכאל להפילו עמו ופלטו הקב"ה מידו ועליו אומר יחזקאל בא אלי הפליט מירושלים

והוא הפליט שהגיד לאברהם כי נשבה לוט דכתיב ויבוא הפליט ויגד לאברם העברי כ"כ התוס' שם וע"פ דבריהם ז"ל י"ל דמיכאל הגיד ליחזקאל דהוכתה גם העיר של מעלה דזה דבר שאינו יודע רק מלאך והיינו דשכינה ג"כ בגלות וכמו דאמרי' בתענית דנשבע הקב"ה שלא אבוא בירושלים של מעלה עד שיבנה ירושלים של מטה והיינו הענין דהשכינה עמנו בגלות דבכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם וזה הגיד ליחזקאל דשכינה ג"כ גלה ממקומה והוכתה העיר של מעלה וגם מדוייק הלשון בכתוב דאמר הוכתה העיר ולכאורה לא מצינו לירושלים שהוזכרה בשם עיר סתמא רק בשם ירושלים אבל לא נקראת לעולם בשם עיר סתמא ואף בשם עיר ירושלים אינו שכיח כ"כ בכתוב וא"כ למה כתיב כאן הוכתה העיר אבל הוא הדבר אשר כתבתי דקאי על ירושלים של מעלה דהיא נקראת בשם עיר סתמא וכדכתיב בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר (בהושע י"א) ואמרינן (בתענית דף ה') דקאי על ירושלים של מעלה ושנשבע הקב"ה שלא יבוא לירושלים של מעלה עד שיבוא לירושלים של מטה ואמרינן ומי איכא ירושלים למעלה אין דכתיב ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו ע"כ וזה מדוייק היטב בלשון הכתוב הוכתה העיר ור"ל העיר המפורש במקום אחר והיינו דכתיב כעיר שחוברה לה יחדיו וגם כתיב בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר ועל אותה עיר אמר דהוכתה וזה כפתור ופרח בלשון הכתוב. ונ"ל מה שתקנו רבותינו אנשי כנה"ג לומר בתפלת י"ח ולירושלים עירך ברחמים תשוב קאי ג"כ על ירושלים שלמעלה שנשבע הקב"ה שלא יבוא בתוכה ואנו מבקשים שישוב לתוכה וזהו שכיוונו לומר עירך ולא ירושלים עירינו והיינו שכיוונו על ירושלים של מעלה ועירך דייקא ודו"ק וכוונת התפלה הוא שכיון שישוב לירושלים עירו ממילא ע"כ יבנה ירושלים של מטה מתחלה וזהו דמסיים ובנה אותה בקרוב בימינו וכו' ושוב מצאתי סעד לדברי בסימן הקודם. בספרי פרשה ואתחנן דמסיים שם על דברי רבי שמעון דביהודה היו מתענין על המעשה ובגליל על השמועה. והנה לפי פשטיות הספרי אינו מובן כלל דאטו בני גליל לא התענו ביום ט"ב על המעשה. ועוד מאי ענין בני יהודה וגליל כאן דהא השמועה היה לבבל לבני הגולה דיהויכין ולא לבני גליל ואולי דהיה ידוע להם דכשעלו בני הגולה מבבל בימי עזרא כל גלות צדקיה התיישבו ביהודה וגלות יהויכין התיישבו אז בגליל. או אפשר דט"ס נפל בספרי וצ"ל ביהודה וכו' ובגולה היו מתענין וכו' ואפשר דבני הגולה כיון דלא ידעו מחורבן הבית עד ה' בטבת לא הטילו עליהם להתענות ביום ת"ב רק ביום השמועה דאצלם היה יום שמועה כיום שריפה ואפשר שעל זה כוונו חז"ל (בר"ה דף י"ח) דעשו יום שמועה כיום שריפה ור"ל דעשו יום שמועה לבני הגולה של גלות יהויכין כיום שריפה של גלות צדקיהו ואפשר שהיה

להם השתוות גם בחומר התענית דהיה אסור בה' עינויים ולענין להפסיק מבעוד יום כמו ט"ב ובפרט לדעת הרמב"ן בתו"ה דמעיקר הדין מתקנת הנביאים היה כל הד' צומות שוין בדינם ואין שום חילוק בין ט"ב לשאר צומות ובכולם מפסיק מבעוד יום ואסור בכל ה' עינוים דעשאום תענית כיוה"כ ורק בשאר צומות דתליא ברצו לפיכך אף לאחר שקבלו עלייהו חובה מ"מ לא רצו לקבלם כחומר תענית ציבור רק כתענית יחיד ולדעתו ז"ל בלא"ה אתי שפיר מה דאמר דעשו יום שמועה כיום שריפה וכבר כתבתי דתענית זה לא היה נוהג רק בגלות בבל בלבד אבל האידנא לאחר חורבן בית שני כיון דבבית שני ידעו הכל מיד מחורבן הבית וקבלו על עצמן הכל להתענות ביום ט"ב תו לא שייך שיתענו גם בה' בטבת. ועוד דמעיקרא נמי לא התענו בו ביום רק גלות יהויכין והאידנא נתערבו המשפחות ואין כל אחד מכיר שבטו ומי יודע אם הוא מגולי יהויכין או דהוא מגלות צדקיה ולכן האידנא לא שייך ביום ה' בטבת אף לבעל נפש:

שוב אחר זמן רב אינה ה' לידי ספר התוספתא דנשים שנדפסו מספר כתב ישן נושן ומצאתי שם בתוספתא דסוטה דהובא שם ג"כ להך דברי הספרי דביהודה היו מתענין על המעשה ובגליל על השמועה ושם הגי' באמת "ובגולה" היו מתענין על השמועה וכמו שהגהתי לעיל לדברי הספרי ות"ל שהנחני בדרך אמת:

וכדי לסיים בנחמה ראיתי לכתוב כאן מה שכתבתי בעז"ה על הגליון (בישעיה מ') על הפסוק דנחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם וגו' וזה לשוני שם צריך להבין סמיכת הכתוב דמאי ענין נחמה זו לפרשה הקודמת לזה [דאמר ישעיה לחזקיהו הנה ימים באים נאום ה' וגו' והשיב לו חזקיהו דטוב הדבר אשר דברת כי שלום ואמת יהיה בימי דהא סמוכין ניתנו להדרש מה"ת. וגם מה נצרך לנו שיהיה הנחמה בכפלים ומה תועלת יש בזה וגם צריך להבין דברי המדרש דאיכה רבתי על פסוק תבוא כל רעתם לפניך וגו' דחטאו בכפלים ולקו בכפלים ונתנחמו בכפלים ובאיזה פרט היה החטא בכפלים. ועוד צריך להבין בפרשה הקודמת דעל נבואה הקשה שאמר ישעיה לחזקיה דהנה ימים באים וגו' לא חש לזה והשיב כי שלום ואמת יהיה בימי וחלילה וחס על צדיק כמוהו שלא יחוש ויצטער על הפורענות שעתיד לבוא על בני ישראל לדורות שאחריו ולא די שלא התפלל ובקש רחמים עליהם אלא התנחם בעצמו ואמר כי שלום ואמת יהיה בימי ומשמע מלשון זה דלא איכפת ליה כלל מה שיהיה לדורות הבאים אחריו כיון שבימיו יהיה שלום ואמת:

ועוד דמהו ענין אמת לכאן. ולייישב כל הנ"ל כמין חומר בעז"ה נקדים דמה דניבא לנו זכריה הנביא בקאפיטיל (ח' י"ט] ואמר כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי

יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו. ובארנו הכתוב במק"א בעז"ה ע"פ המבואר דמקדש ראשון נחרב על עוון ביטול תורה וכמו דאיתא (ביומא דף ט' ע"ב) וכמו דכתיב (בירמיה ט' י"ב) מי האיש החכם ויבין את זאת וגו' ויאמר ה' על אשר עזבם את תורתי ואמרינן בפתיחה לאיכה רבתי מצינו שויתר הקב"ה על ע"ג ועל גילוי עריות ועל ש"ד ולא וויתר על מאסה של תורה שנאמר על מה אבדה הארץ על ע"ג ועל גילוי עריות וש"ד אין כתיב כאן אלא על עזבם את תורתי וכן אמרינן (בנדרים ד' ע"ב ובב"מ ד' פ"ה) אר"י אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבן את זאת דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פרשוהו עד שפירש הקב"ה בעצמו דכתיב ויאמר ה' על אשר עזבו את תורתי אשר נתתי לפניהם אר"י אמר רב שלא ברכו בתורה תחילה ופי' הר"ן שם בשם רבינו יונה ע"י שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה ע"ש וכן מדוייק זה בלשון המדרש ולא וויתר על מאסה של תורה ומשמע דבתורה היו עוסקים אך דמאסו בה ולא היתה חשובה בעיניהם ולכן לא רצו לברך עליה [ומיהו צ"ע דמלשון המדרש שם לא משמע כן דאמר שם רב הונא למוד תורה אע"פ שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וכו' ומשמע דהם לא למדו תורה כלל וכן פירשו המפרשים ז"ל הלוואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו דהיינו דהלוואי היו לומדים תורה אע"פ שלא לשם ה' ותורתי שמרו לחוד והיינו שהיו לומדים שלא לשמה ג"כ היה טוב ומשמע שהם לא למדו כלל וצ"ע]. ובית שני נחרב על עון שנאת חנם וכדאיתא וביומא ט') ולכן הזהיר להם זכריה הנביא דאימתי יהיה הצומות לששון ולשמחה בזמן שהאמת והשלום אהבו והיינו שיעסקו בתורה דכתיב בה אמת קנה וגם אם יהיה ביניהם שלום שאם יהי' ביניהם שנאה ופירוד לבבות ח"ו יחרב הבית וכן היה בעו"ה שע"י שלא קיימו צוואת הנביא והיה ביניהם שנאת חנם נחרב הבית בעו"ה [וזהו שהזהיר הנביא ואמר דהאמת והשלום "אהבו" והיינו משום דבאמת לפי מש"כ לעיל בשם רבינו יונה גם בבית הראשון היה עוסקים בתורה אך דלא היה חשובה בעיניהם ומאסו בה ולכן הזהיר להם דהאמת והשלום אהבו והיינו שיהא התורה אהוב להם וילמדו התורה מתוך אהבה וחיבה וכן במידת השלום בא זכריה הנביא להזהיר להם לישראל לא לבד שלא יהיה ביניהם שנאת חינם אלא דיאהבו לרדוף אחר השלום וכמו דכתיב בקש שלום ורדפהו וכן היתה מדתו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום וכו' [ונ"ל דלכל כיוון ג"כ ירמיה הנביא בתוכחה שהוכיח את ישראל בפרשה דאסוף אסיפם [ט' ז'] חץ שחוט לשונם מרמה דבר בפיו שלום את רעהו ידבר וגו' ואח"ז כתיב [ט' י"א] שם מי האיש החכם ויבין את זאת וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורתי וגו'. והיינו דאמר

להם הגרם דב' החורבנות והוכיח אותם על עוון דשנאת חנם דזה גרם דנחרב בית השני וגם עון ביטול תורה דזה היה גרם לחורבן הראשון ומה שהקדים עון דשנאת חנם ואף דהיה מאוחר במעשה דכן דרך כל הנביאים להנבא ולאמר על עבר ועתיד והווה הכל בשווה דלפני הקב"ה לא שייך אצלו חילוק בין עבר לעתיד] אבל הם לא שמעו לדברי הנביא זכריה והיה בהם עון שנאת חנם ולכן נחרב הבית פעם שנית. ונראה דעל זה כיוון ג"כ ישעיה הנביא בנחמתו בפ' דעניה סוערה לא נחמה (ישעיה נ"ד) שניחם לישראל ואמר ושמתי כדכוד שמשותיך וגו' וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך דלכאורה תמוה מאי ענין הכתוב הזה לנחמת ציון וירושלים. ואכן לפי הנ"ל יבואר הטיב וכן הוא כוונת הכתוב דעניה סוערה לא נחמה והיינו דישראל לא רצו להתנחם בנחמה שהבטיח להם הנביא בתחילה בפ' הקודם לזה כי ימין ושמאל תפרוצי וגו' ברגע קטן עזבתיך וברחמים גדולים אקבצך ועוד שאר הנחמות המבואר בפ' שם משום דחששו שמא יגרום החטא ויהיה בהם ח"ו עון ביטול תורה ועון דשנאת חנם ולא יתקיימו הנחמות האלה שהבטיח להם הנביא וע"ז בא הנביא כמשיב להם מפי הגבורה שאינם צריכים לחוש לזה כלל כי כשיבוא משיח ב"ב ויקוים הפסוק ומלאו הארץ דעה את ה' ויצה"ר יבטל מן העולם ואז יהיה בטוחים כי כל בניך למודי ה' ורב שלום בניך והיינו דיהיה עוסקים בתורה ובשלום לעולם ולא יפסוק מהם התורה עד לעד ויהיה נחמה שלמה והשתא נחזור על הראשונות דהנה בוודאי ישעיה הנביא בעת שאמר הנבואה לחזקיה דהנה ימים באים וגו' הודיעו לו כל הגליות שיארע לבניו גלות בבל וגלות אדום וגם סיבות הגליות שהוא ע"י החטא ועון דביטול תורה ושנאת חנם והשיב לו חזקיהו טוב הדבר אשר דברת ואני אראה לתקן זה שיהיה אמת ושלום בימי והיינו שאראה שכל ישראל יהיו עוסקים בתורה דכתיב בה אמת קנה וגם אעשה שלום בין איש לרעהו כדי שיהיה קיום לבית המקדש וציון וירושלים שלא יחרבו בימי וכן קיים באמת כמו דכתיב (בישעיה י כ"ז) וחובל עול מפני שמן ודרשו חז"ל (בסנהדרין דף צ"ד ע"ב) אמר ר"י נפחא חובל עול של סנחריב מפני שמנו של חזקיה שהיה דולק בבתי כנסיות ובבתי מדרשות מה עשה נעץ חרב על פתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב זו וכן מצינו שבזמן שמלך חזקיהו מלך יהודה היו שלום בעולם כמו דכתיב (בישעיה ט') למרבה המשרה ולשלום אין קץ וגו' מעתה ועד עולם פרש"י שם מעתה ועד עולם שעולמו של חזקיהו שלום כל ימיו וכ"מ בש"ס (בסנהדרין שם) וע"י זה תיקן חזקיהו תיקון גדול דלא נכבשה ירושלים ע"י סנחרב ואדרבה ראו מפלה גדולה בסנחרב וחילו וכשראה ישעי' דעי"ז שעשה חזקי' שלום ואמת נעשה לישראל תשועה גדולה עי"ז אמר לבית ישראל בנבואה אם תעשו

כמו שעשה חזקי' היינו שתתעסקו בתורה ויהיה שלום ביניכם אז נחמו נחמו עמי יאמר אלהיכם והיינו שתזכו לבנין שני ולבנין שלישי שיב"ב ולזה אמר לשון כפול נחמו נחמו אבל יותר מב' נחמות לא יהיה להם עוד משום דבית דלעתיד לא יחרב לעולם. [ועוד י"ל דהב' נחמות היינו דניחם להם שיהי' אמת ושלום כמו דניחם להם בפרשה עניה סוערה לא נחמה וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך וכמו שכתבנו לעיל]. ועל דרך זה יבואר ג"כ דברי המדרש רבה שהבאתי לעיל דחטאו בכפליים ע"י עון ביטול תורה ושנאת חנם ולקו בכפלים הוא חורבן ראשון ושני ונתנחמו בכפליים היינו בנין שני ובנין שלישי וגו'. ועוד י"ל מאי דאמר להם זכריה האמת והשלום אהבו ע"פ דאמרינן (בב"מ דף ל') דלא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דבריהם על דין תורה והיינו דלא עשו לפנים משורת הדין. ונראה דהיינו שלא רצו לעשות פשרה בין הבע"ד דזה ג"כ בכלל לפנים משורת הדין כמבואר בחו"מ סי' י"ב אי ב"ד כופין לעשות פשרה והביא הרמ"א ב' דעות בזה והוא הדעות שהובא בסי' רס"ב לענין אבידה שנמצא לאחר י"ב חודש ע"ש. והנה (בסנהדרין דף ז') אמרינן מצוה לבצוע שנאמר אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם איזה משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע [ובירושלמי דסנהדרין אמרינן נעשה הדין נעשה אמת ונעשה שלום] א"כ י"ל היינו דהזהיר להם זכריה הנביא ואמר להם האמת והשלום אהבו דר"ל שיהיו נזהרים הדיינים לעשות פשרה בין בע"ד ולא יעמידו דבריהם על דין תורה דבשביל זה נחרב הבית ראשון אלא אהבו לעשות פשרה דיהיה משפט שיש בו שלום. ועי"ז. יהיה צום הרביעי וצום חמישי וגו' לבית יהודה לששון ושמחה ב"ב אמן כי"ר: