שו״ת · אחרונים · דברי נחמיה

דברי נחמיה אורח חיים

רבי נחמיה הלוי בירך גינזבורג מדוברובנה

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דברי נחמיה אורח חיים

רבי נחמיה הלוי בירך גינזבורג מדוברובנה

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/דברי-נחמיה-אורח-חיים/
הקובץ נוצר ב־18 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611162349 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5

שאלות ותשובות 15

סימן א 15

סימן ב 48

סימן ג 51

סימן ד 52

סימן ה 54

סימן ו 55

סימן ז 63

סימן ח 64

סימן ט 66

סימן י 67

סימן יא 81

סימן יב 84

סימן יג 86

סימן יד 93

סימן טו 99

סימן טז 104

סימן יז 107

סימן יח 107

סימן יט 108

סימן כ 126

סימן כא 155

סימן כב 171

סימן כג 177

סימן כד 177

סימן כה 179

סימן כו 181

סימן כז 198

סימן כח 200

סימן כט 202

סימן ל 203

סימן לא 206

סימן לב 213

סימן לג 213

סימן לד 214

סימן לה 226

סימן לו 230

סימן לז 231

סימן לח 233

סימן לט 236

סימן מ 244

סימן מא 249

סימן מב 251

סימן מג 256

סימן מד 257

סימן מה 259

סימן מו 260

סימן מז 262

סימן מח 278

סימן מט 292

סימן נ 296

סימן נא 310

סימן נב 316

חלק שני חידושי מהר"ן 331

הלכות השכמת הבוקר 331

הלכות ציצית 332

הלכות ברכות שחרית 353

לשו"ע רבינו ז"ל (ובקו"א סי' שמ"ה אות ב') 364

מראה מקומות וביאורים לשו"ע רבינו ז"ל (לסי' תפ"ט) 374

ביאורים לב"י ושו"ע 382
לקוטים על יור"ד הלכות טרפות 394
הלכות בשר בחלב 423
הלכות מקוואות 437
דרושים מהגאון המחבר ז"ל 442

הקדמה

לה' התודה כי הביאני היום לשמחת לבבי להעלות תודתי אשר נדבתי. חלק או"ח. (כן ישעשע רוחי ברצות ה' בהוציאי יתר החלקים). עתה גליתי מעלי תלונות אנשים רבים על אשר פסחתי עליו בראשונה. ולו משפט הבכורה. ומרבים העם המתאוים לאורחת חיים. ועתה שלמתי אשר נדרתי:

החלק הזה חלקתיו לשני שערים. שער הראשון הפונה קדים כתבנית חלק אה"ע בשו"ת. שער השני הנהו לקוטים מביאורים על ב"י ושו"ע אאזמו"ר ז"ל ולקוטי קו"א כתבנית שו"ע רבינו ז"ל וגם שו"ע יו"ד על איזו הלכות. (והמדפיסים כינו בשם ביאורים. בטעות). שבדעתו הי' למלאות החסירים בשו"ע רבינו ז"ל כדמותו וצלמו עם קו"א. וזה מעט אשר מצאתי. כי נאבד מאורך הזמן. כי כל לקוטי שער השני העתקתי מכתב ישן נושן. עד כי כבדו מזוקן להכיר תמונת האותיות. והשחתת תמונתן יעידו ויגידו כי המה מילדי רעיוניו מימי קדם ועלומיו:

ממקומות רבים כיהל עליהם אור ס' ד"נ. קמו חכמים ויברכוני. ובתחלה יכבדוני. כי גליתי לאור עולם חמדה גנוזה מימים רבים. כי"ק מאאמו"ר הנזצ"ל. ששים ושמחים בו ובתורתו. אשר ברוחב מעין בינתו שטף מים רבים. עובר על גבול הנהר היוצא מעדן חכמתו. ומבין גלי ים התלמוד חפר ומצא להם בארות מים. מי מנוחות מעומקי תהומות. ובין נאות דשא ישאוב צח שפיים המגשב בנן אלקים. בהמיה נעימה. בהלכה ברורה. ובין נקיקי הסלעים מצא בקעה יורד תהומות מעלה ומוריד. מראשונים ועד אחרוני'. שדרכו לדייק גם ככל דברי האחרונים. אולם במה שמיחידי חכמי הדור מצאו זאת למחסור. וכאיבוד זמן יחשב בעיניהם כל מעינו בם. לא היטיבו אשר דיברו בזה. ואתם הסליחה. והלא מפורש יצא מחכמי התלמוד הלכה כבתראי. וכן כפוסקים דור אחר דור אחרון עדיף. הן אמת דבתשו' מהר"ם אלשקער סי' נ"ג כתב דרק עד חתימת התלמוד אמרו הלכה כבתראי אבל בפוסקים הראשון חביב עי"ש. אבל איפה אם נחליט כדבריו. הרי מצוה עלינו לשמוע דברי מי שקדמו. הלא הוא מהרי"ק בשפ"ד נ"ג ושצ"ד נ"א שכתב בהיפוך מדבריו. וס"ל שגם כפוסקים הלכה כבתראי. וכדבריו הכריע רמ"א בח"מ סי' כ"ה וע' ש"ך שם סקכ"א. וע' תשו' הרא"ש כלל נ"ה סי' ט' בהצעה ב' שכתב על עצמו דכיון שאמרו מאביי ורבא הלכה כבתראי הילכך דידי עדיפ' משלהן עי"ש. וע' מ"ש רי"ו נ"ג ח"ב בת"ח שמורה הלכה כו' ודימה להדדי אם פשט במשנה כו' או מגדולי האחרונים כו' עי"ש. חרי דכל הגדולים הנ"ל ס"ל דגם בפוסקים האחרון עדיף. ומי נתן הדבר לשיעורין וגבולין דעל האחרונים הקדומים כיונו ולא על האחרונים הנמשכים

מזמן לזמן. ואין מקרא יוצא מפשוטו אל השופט אשר יהי' בימים ההם כתי'. כי לא אלמן ישראל בכל דור וזמן מברוכי ה' וגדולי המורים. חכמי עדה וגאוני ארץ. ונוסף ע"ז שגם היתד הגדול שתקעו אהלם על תשו' מהר"ם אלשקער הנ"ל. הכי אסר איסור לענות נפש מלעיין בדברי האחרונים. ורק לענין לקבוע הלכה ס"ל דסמכי' על הראשון שקדמו. אבל ברור שגם איהו ס"ל דחיוב הלימוד הנרצה ללמוד בכל הפוסקים מראשונים ועד אחרונים. וכן היאות למי שמלבשתו ענוה ויראה ליתן יקר לכל דברי חכם. כי כל עם ה' קדושים ומושרשים באותיו' התורה וענפיהם מרובים. ומכל אות ואות יציצו פרחים. ינצו רמונים. תלי הלכות המתחדשים לבקרים. מכל נפש ונפש. מאות הנבחר לו לבדו. ואין זולתו חלק ונחלה בגבולו. עד שיכלו כל הנשמות לעת קין הימין. ואז נזכה לתורת ה' תמימה אמן:

ולזה כיונו חז"ל באמרם הוי שפל רוח בפני כל אדם. כי בהכרח ימצא יתרון דעת בכל אחד מה שאין בשני הגדול ממנו. ולטעם זה הפליגו מאד חז"ל מדת ענוה. שהוא יסוד כל המדות וקנין השלימות בנפש המשכלת. וכמ"ש עקב ענוה יראת ה'. דעקב הוא לשון סוף. דר"ל שסוף ותכלית כל המדות טובות עד שיהי' כל מדה נכונה ולא תחסר כל בה. זה תלוי במי שיש לו מדת ענוה. וע' בעקרים פ' ל"א מ"ג בענפים שכ"כ עי"ש. וע' במשוח"ט מ"ז י"ט כסי' י"א בפי' מלת עקב. וכן מסקינן בערכין (י"ו) דאפי' ענוה שלא לשמה גדולה מכולם. וע' תוס' שם דפי' שלא לשמה כפשוטו משום גאוה עי"ש. דלהרגיל בה גם שלא לשמה יבא לשמה לענוה אמיתית. וכמ"ש התוס' ביבמות (ק"ג ד"ה המסוליים) בפירושם על סתירו' המדרשים. דאף דהא בלא הא לא סגי אבל ענוה גדולה מכולם. דכל המדות נולדי' ונצמחי' ממנה. וכן אמרו בפרט על דברי תורה שאין מתקיים אלא במי שמשפיל דעתו עלי'. ופשוט הכוונה שישפיל דעתו לקבל ולשמוע כל דברי חכם. שמתוך שילמוד כל דברי הפוסקי' מראשונים ועד אחרונים. מזה יתברר ויתלבן הלכה ברורה ויהיה דברי תורה מתקיים בידו. ומכלל הן כו'. ובמ"כ מאלה המבקרים המשמאילים בדברי האחרוני' להכותם חרם לחשוב העיון במו לאיבוד הזמן. ועכ"ז כל אחד מהם לא נחדל מעסק ידיו לעשות לו ציונים לחקוק בספר דבריו ביגיע כפיו ובזעת אפיו בלהג הרבה ספרים אין קין לדור אחרון לעם נולד. והוא בטח מאשר התעם רוח אהבת עצמן וישכחו מקבת בור נוקרו ואת אביהם לא הכירו. והרגש דמיונם יכסה פניהם כי מימים ראשונים נוצרו. ובגבול ראשוני' יחשבו. אבל מי יגלה מסוה הדמיון מביניהם ונפקחו עיניהם לראות את זמן תולדותם וצור מחצבם. כי בדור אחרון נבראו ובקרבנו המה יושבים. וחיים כולם עומדים עמנו פה היום. כי אז חכמו השכילו יבינו לאחריתם.

כי בדבר אשר זדו על האחרונים לחרוץ משפט מעוקל לחתום תורה בלימוד'. ידונו גם המה עפ"י מדתם. ויתנו עוז להבזות בעליהם וספריהם. כי כמקרה האחרונים מקרה אחד לכולם. ומי ילמוד את ספריהם. שגם המה לא עלו השמימה. ומגבול האחרונים לא יצאו:

ועתה שמעו נא חכמי עמי ואגידה. הן באהבה רבה קבלתי ברכתכם. על טוב הצפון שגליתי לפניכם אוצר נחמד ס' ד"נ. שמתי תהלות חכמי' עדי עדיים על חותם לבבי. ועטרה ונזר תפארה לראשי. שש אנכי על אמרות רבים כי העמיקו עיונם בו ומצאו אותו למחית נפשם וארוכה עצומה מיציאת חמה מנרתקה. ובזוהר הרקיע ראו כוכב המאיר עינים בסברות נשגבות ועמוקות. אולם מה ראו על ככה לגמור ההלל על שבה חכמתו ועומק בינתו. ומה הגיע אליהם להתפלא כי יורד לסתר המדרגה עד סוף כל האחרוני'. הלא החכמה מתת אלקים היא. חוק חק בטבע הבריא'. ונגזר מתחילת היצירה בצלם בהיר ושכל מחוכם. מנחה טהורה מעצם השמים היא. וא"כ איפה במה יתפאר ויתהלל חכם בחכמתו. ומה זכות וצדקה יבקש אם רב בינתו. אחר שאצבע אלקים היא וחלק ה' ממעל ובכחו לבדו מאומה לא עשה. אמנם בפעולות המדות וקנינם שבהנה הרשות נתונה והבחירה חפשית לכל אשר יהי' הרוח ללכת. קטן וגדול שם הוא. ואין רסן ואין מתג לאלצו על מסילת הדרך. ולשאוף רוחו בעולם החירות והדרור אין מעצר ואין נדר להשיבו אחור. כי אם בכחו לבדו הוא השולט ומושל ממשל רב על שיא מבצר חוסן הלב המסובב שערי' עם צבאי צבאות גדודים. העומדים הכן למלחמה. בחרב ורומח. חצים וקשת. ובאיש גבורתו יתנפל בנפש יחידה בשדה הקרב. בחרב פיפיות בין חיילים עצומים להפיל העריצים מימינו ומשמאלו. לפתוח שער וללכוד עיר. אך בזאת יוודע כשרון מפעליו ובזאת יתהלל המתהלל:

הגבור הגדול הזה. רב שלל שהוריש בכח גבורתו. הלא המה תרומות מדותיו הנקיי' וטהורי'. ענוה יתירה הי' מדיו. וטלית כסותו טליתן של חכמים. לא גבה לבו ולא רמת רוחו. את חכמתו לא הכיר. ואת בינתו לא ידע. וכל מי שזכה למעט דעה והשכל. קראו אלופי ומיודעי. מחבב ומכבד לכל חכם בכל מאודו. ובפיו הי' שגוד תמיד כולם גדולים ממני ואני להורא' לא הגעתי. ענוותנותו דין גרמו לי' לדייק ככל דברי האחרונים. ודחל וחרד לחלוק עליהם. והיה מיגע עצמו עד למרבה להשוות הדעות למצוא טעמם ונימוקם מדברי הגמ' וראשונים. והיא שעמדה לו לעמוד על אמיתת' של הלכה. וזכה שיהיה דברי תורה מתקיים בידו. וכח היו דבריו במכתבו אלי. עיקר לימוד הנרצה לעיין ולדקדק

בחילוקי הדעות וסברות הפוסקים מראשונים ועד אחרונים כמקום שדבריהם ז"ל באים מפורשים ומבוארים בכוונתם ודי לנו בזה. עכ"ל הק':

וכן יותר מהמה היה זהיר וזריז בדקדוקי מצות בכל פרטיהם ודקדוקיהם. והתרחק מרחק רב משמץ חטא הקל כשמרי עקב רב להיות קדוש במותר לו כתוקף עומק אזהרת חכמינו ז"ל באדר"נ פ"ב הרחק מחטא הקל שמא יביאך לחטא חמור ואחר נתבונן במתק סוד לשונם בנתנם טעם הרחקה מקל בשביל חמור. וכי איסור עבירה קטנה בעצמה הי' מותר לגמרי. והרי בירושלמי דפיאה פ"א ה"א אמרו השווה הכתוב פורענותיהן של עבירות קטנה כגדולה עי"ש. ונראה דלשון קל סובל שאין זה שום עבירה כלל וקל לעבור עלי'. וכמדומה שראיתי או שמעתי שמפרשים בלשון מצוה קלה דסוכה (ע"ג נ') ומצוה קלה דציצית (מנחות ס"ד) היינו דבקל יכול לעבור ולפטור ממנה. דמצטער פטור מסוכה. (דגם בלילה ראשונה אין רמז בגמ' וראשוני' שמצטער חייב זולת שו"ע מהכלבו. וע' בשערי תשוב' סי' תרמ"ה סק"ה דבחולה שאין בו סכנה גם בלילה א' פטור. ובירדו גשמים לכמה פוסקים פטור נם בלילה א' ע' ט"ז סי' תרל"ט סקי"ז. ועכ"פ בשאר הימים באינו רוצה לאכול פת פטור לגמרי לכמה פוסקים) וכן אם אין לו בגד מד"כ פטור מציצית. ומצאתי להדי' ברש"י דסנהדרין (ע"ד:) שפי' מצות קלה שאין כאן שום מצוה אלא מנהג בעלמ' ע"ש. וא"כ ה"נ יש לומר בלשון חטא הקל נ"כ בכה"ג דאין שום עבירה מצה"ש רק ממנהג בעלמ' ומד"ח וכה"ג. וא' שירחיק גם מזה רק מטעם שלא יבא לחמור. דמי שאינו מתקדש במותר הסוף שיעשה איסור ממש. כמ"ש הרמב"ן ע"פ קדושים. דמי שאינו זהיר מן המותרות יהי' נבל ברשות התורה. וצ"ל דכוונתו נ"כ דמותרות מצה"ד וע"כ יפתהו יצרו שעושה ברשות התורה אבל יש בזה ממד"ח וכה"ג. ומזה שורש פורה ראש ולענה שיבא לאיסור ממש וברשות התורה נבל שמו. ולזאת חי' דרכו בקודש לדקדק מאד בכל דרכיו להזהר מחטא הקל כחמור ממש:

הפלגת עוצם שקידתו ועמלו בתורה ידוע ומפורסם לכל. ואחד מבני ש"ב אדמו"ר הגאון הקדוש מליבאוויץ זצוק"ל הגיד לי ששמע מאדמו"ר שא' על אאמ"ו זצ"ל שמצא בו ממדות הלל וראב"ח. נועדו בו יחדו. וצבי תאומים חברו בו להיות פי שנים ברוחו. והוא יחייב בין עניים כהלל ובין עשירים כראב"ח. כי תגרת ידי הזמן שעברו עליו. הן בימי זריחת שמש הצלחתו ברוב עשרו. והן בעת שפנה שמש גדולתו והמלך דיבר רדה ואזלת ידו בימי מרודו. שניהם כאחד לא בעתוהו מרעיד. לשינוי ההרגש בתכונת לבבו לזוז אותו ממקום קדש. אף צעד אחד לשנות את טעמו ולהפיג ריחו. לבטל ממנו חוקי תורתו באין הבדל והפרש. ולילה כיום. כחשיכה כאורה יאיר בבית מלונו בעומקה של הלכה.

וכמה ימים לרגעים אחדים היה בעיניו כאשר עלה להב התורה בלבבו. והיה מפליא לעשות. כאשר ראינו ממנו כמה ענינים נפלאים בזה:

ובהגיעי למדה זו רגע אדבר מעט מענין חיוב לימוד התורה. דהא דרשב"י בברכות (ל"ה:) דס"ל דלא ימוש כו' דדברים ככחבן ואוסר עשיית מלאכה וד"א דחוהו דהרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן. ומצינו בכמה מקומות בת"ח גדולים שודאי עשו רצונו ש"מ ועכ"פ היו עוסקי' בפרקמטיא דכל תורה שאין עמה מלאכה כו' וטוב תורה עם ד"א. וע' באדר"נ פי"א בשבח המלאכה. תורה ניתנה בברית ומלאכה ניתנה בברית ע"ש. דבעיקר דין ת"ת מדאוריי' משנה שלמה היא בפיאה פ"א שהוא מן הד' דברים שאין להם שיעור ובירושלמי מוכח דאין להם שיעור בין למעלה ובין למטה. והדין שוה בכל הד' דברים. דאל"כ לא היה כללינהו בחד בבא. וגם תורה אין לה שיעור למטה. ובכ"ש יוצא מה"ת. ומצאתי כן להדיא בקול הרמ"ז ובפי' הארוך מהגר"א זצ"ל שם בפיאה. וכדאי' בנדרים (ח':) האומר אשכים ואשנה כו' נדר גדול כו' משום דאי בעי פטר נפשי' בק"ש שו"ע כו'. ומדחל הנדר והשבועה על פרק ומסכת' יש להוכיח דאין בזה שום לתאי דאוריי' דאם חי' מדרשא דאוריי' לא הי' חל ע"ז נדר. כמ"ש בתשב"ץ ח"א סי' קמ"א שכ' דאם חיה לאו דלא תסור מדאוריי' לא הי' חל נדר ע"ז עי"ש. ואף שהר"ן בנדרים שם כתב דלאו דוקא דבהכי מיפטר דהא חייב כו' עכ"פ כוונתו לאו מה"ת חייב אלא דאתא מדרש' כמ"ש שם. וס"ל להר"ן דגם דאתא ממדרש' שבוע' חל עלה. והוא כדעת הרמב"ם שהובא בתשב"ץ שם. והתשב"ץ חולק ע"ז כמבואר בדבריו שם. ואולי גם להר"ן דאתא מדרשא ר"ל שהוא דרבנן והדרש' אסמכת' כדקיי"ל בכ"ד. וכדאי' ביבמות (כ"א) דכל התורה פירושו רבנן אלא אסמכת' כו' וכדאי' בקדושין (כ"ד:) גבי עכד בשאר אברים דצריך גט שיחרור הואיל ומדרש חכמי' הוא. וע' תוס' ב"ב קמ"ז ד"ה מנין ומהרש"א שם. ובסנהדרין (פ"ה:) לולב עיקרו דאוריי' ופירושו ד"ס. חרי קרי לפירושו שהן דרשות ד"ס. דאלת"ה יחי' קשה על הר"ן מהא דירושלמי הנ"ל דאין לה שיעור למטה). והרי עכ"פ לדעת התשב"ץ דאין שבוע' חל אפי' על דבר דאתא מדרש'. מוכח ודאי לדידי' דלימוד פרק ומסכת' הוא רק חיוב דרבנן לגמרי בלבד. וליכא לתאי דאוריי'. וגם אא"ז רבינו ז"ל שכ' בשו"ע בה' ת"ת פ"ג ס"ב דחייב מה"ת לקבוע עת גדולה לתורה כמו חצי יום. צ"ל נ"כ כוונתו לאו מה"ת ממש אלא מדרש' ואסמכת' כדעת הר"ן. דהרי הביא בקי"א שם מהירושלמי הנ"ל דאין לה מה"ת שיעור למטה וכן משמע מלשונו שם סס"ב הנ"ל שכ' כמו שקיבלו חכמים בפי' הפסוק ודברת בם. חרי קרי זה קיבלו חכמי'. ומעתה הואיל שחיוב דרבנן הוא. ודאי לא העמידו דבריהם במקום שאין יכולין לעמוד בה לחיות חיי צד במצור ומצוק. ויהי'

מוטל בחרפה. ובהדי' אמרו בחגיגה (ה':) שהקב"ה בוכה על מי שאי אפשר לו לעסוק בתורה ועוסק. ועוד דכל מה שהחמירו על ביטול תורה מירי במי שיש לו פנאי ומסירם מלבו כפי הג' חלוקות שבתיו"ט דאבות פ"א מ"ג עי"ש. שמבטל ללא צורך לשמוע דברי הבאי וסיפורי מעשיות ודברים בטילים. אבל כשמבטל משום עשיית מלאכה ועסק ד"א פטור. דעשיית מלאכה וד"א הוא ג"כ מצוה כמ"ש הגר"א ז"ל שם בפיאה. וכן האריך להוכיח אאמ"ו הנזצ"ל (בחיו"ד סי' כ"ו) מכמה פוסקי' דהילוך לסחורה חשוב מצוה עי"ש. וא"כ יש לומר דלא חייבו במקום מצוה. וגם להתעסק בד"א הרבה יותר מכדי חייו שרי. דמי נתן שיעורין וגבולין דלהרויח מעט מותר ולהרויח הרבה אסור. דסתמ' תנן יגיעת שניהם משכחת עון. ושקולים זה כזה. רק משום מד"ה לקיים מילי דאבות אמרו הוי ממעט בעסק כו'. דכל ד"א שרי אף כדי להרויח הרבה. מטעם דכל ישראל צרכיהם מרובים וראוי לפיזור הוצאו'. כדקיי"ל בב"מ (קי"ג) גבי סידור בע"ח למ"ד מסדרין אף איצטלא בת מאה מנה מסדרין לי' דכל ישראל ראוי' לאיצטלא זו. ועל פיזור הוצאו' מוכרחי' להתעסק בד"א הרבה כדי להרויח והכל כדי חייו קרינן כו'. ומצאתי להדי' בס' דרכי נועם בח"מ סי' נ"ז שהביא מכמה פוסקי' דאף לענין ת"ה שתורתו אומנתו מותר לי' להתעסק הרבה. כדי להרויח הרבה. והביא ממהר"ם אלשקער דבכדי חייו לא שייך קצבה דדבר פשוט שיבא על האדם פתאום כמה מקרים שיצטרך ע"ז הוצא' רבה. והוא דבר שאין לו קצבה עי"ש. הגם שמתה"ד סי' שמ"ב משמע דיותר מכדי חייו אסור. היינו רק לפי סברתו שהת"ח שהצבור משלם בעדו מסים דממילא יש קצבה לכדי חייו. ואולי זהו נמי כוונת הרא"ש שהובא בטח"מ סי' ת"ב. אבל האידנ' שהת"ח חייב במסים. אדרב' מסתייע שפיר ראי' מהתוס' שהובא בתה"ד שם מריבית דשרי אפי' יותר מכדי פרנסתו מטעם דאין קצבה לצרכיו עי"ש. והוא כסברת מהר"ם הנ"ל. ומוהריב"ל ח"ג סי' מ"ז חולק לגמרי על תה"ד וס"ל שכל ת"ח מותר לו להשתדל בעסק הרבה דיש עליו הוצאו' אחרות דהאידנ' נתרבו הנדוניות כו' ע"ש. והוא ממש כסברא שכתבתי דכל ישראל ראוי' לאיצטלא בת מאה מנה כנ"ל. וכ"ז מירי לענין שיהי' נחשב כת"ח שתורתו אומנתו. והוא שבח גדול מאד ומד"ח. אבל לסתם אדם מובן דגם לתה"ד אין מצה"ד שום איסור לעסוק בד"א הרבה. ואולי מה שאמרו אם אין עמלו תורה עמלו ד"א. לאו לקללה אמרו. אלא כפשוטו. דד"א ג"כ מצוה קעביד. ובזה נ"כ משכחת עון. רק שיהי' באמונה:

והנה כ"ז מירי במי שכבר למד כל התורה ובקי בכל דיני התורה. ורק משום חיוב לימוד התורה. אז יכול לעבור ע"ז מצד טרדת ד"א ולעסק אף הרבה כנ"ל. אבל לא מי שלא למד עדיין ואינו יודע דיני התורה. דיש לתמוה בהא דפליגי בברכות בפירוש דוהגית

כו' דרשב"י ס"ל דדברים ככתבן ור' ישמעאל ס"ל דלאו ככתבן אלא הנהג בהן מנהג ד"א. ובמנחות (צ"ט:) נתהפכו בפלוגתתם דרשב"י א' אפי' לא קרא אלא ק"ש שו"ע קיים וחנית כו' הרי ס"ל דלאו ככתבן ור' ישמעאל דא' לבן דמה צא ובדוק כו' דכתי' והגית כו' ופליג אדרשב"ג דא' פסוק זה לברכה כו'. הרי דס"ל דדברים ככתבן. וראיתי בס' ברכי יוסף להחד"א שמכח קושי' זו רוצה לגרום ר' יהושע במקום ר' ישמעאל (דהוי פלטא מיהו חדא) אבל לפענ"ד קשה לגרום כן. דנרא' דכוונתו לגרום ר' יהושע שהוא משום שראה בירושלמי דמייתי שאלו את ר' יהושע מהו שילמוד אדם את בנו יוונית א' להם ילמדנו בשעה כו' לכן סבר שהוא בעל השמוע' דמנחות. ובלבד שאין זה הוכחה גמורה. דאולי שניהם כיונו דבר א'. עוד נראה דמאי דא' זה לא א' זה. דר' יהושע בירושלמי מיירי בסתם אדם במי שלא למד עדיין. ור' ישמעאל במנחות השיב זה לבן דמה שלמד כל התורה. ובזה אפשר הי' ר' יהושע מתיר. דלא מיירי בכה"ג. וסעד לדבר ראיתי בר"ש דפיאה פ"א דמתחי' הביא הא דר' יהושע מירושלמי הנ"ל לסתם אדם ואח"כ הביא להא דר' ישמעאל ממנחות למי שלמד כל התורה. ומדהביא שניהם מוכח דר' ישמעאל לאו היינו ר' יהושע שבירושלמי:

אמנם כמו"כ כבר ביאר אא"ז רבינו ז"ל בקו"א לחלק בין חיוב ידיעת התורה לחיוב לימוד התורה למי שכבר בקי בכל דיני התורה. ושש אנכי שעמדתי על דעתו הק' מעצמי ת"ל. רק שאא"ז רבינו ז"ל מפרש הפלוגת' באופן אחר קצת. ולפענ"ד נראה עפ"י הנ"ל לומר בפלוגתתם. דבחיוב לימוד התורה למי שכבר בקי בכל התורה גם רשב"י ס"ל דמה"ת ליכא שיעור למטה. ובזה מיירי במנחות דומי' דבן דמה. ובאיש כזה סותר לי' לעסוק בד"א חרבה כנ"ל וי"ח בק"ש שו"ע. דלימוד כל היום הוא רק מדרבנן. ומפני עסק ד"א שג"כ מצוה כנ"ל מוקמינן לי' על עיקר חיוב דלימוד מה"ת שאין לה שיעור למטה. (וע"כ קאמר ואסור לאומרו בפני ע"ה. דע"ה נקרא סי שאינו חושש לחיובא דרבנן כדאי' בסוטה ולא שימש ת"ח זהו ע"ה ופרש"י שאינו חושש לחיובא דרבנן. וע"כ אסור לגלות לע"ה שזה רק חיוב דרבנן דלא יחוש לזה. ורבא דא' מצוה לאומרו בפני ע"ה דעוד אמרו שם איזה ע"ה כל שאינו קורא ק"ש שו"ע. ויש לומר דאינו קורא משום דסובר דק"ש דרבנן. דבחיוב דאורייי' לא הי' עובר כנ"ל. לכן אם הי' יודע דבק"ש יהי' יי"ח לימוד התורה מדאורייי' אז הי' מדקדק לקרות ק"ש כדי לצאת י"ח תורה דאורייי'. וע"כ א' מצוה לאומרו כדי שיהי' מדקדק לקרות). ור' ישמעאל דא' צא ובדוק כו' השיב זה לענין לימוד חכמה אחרת דבן דמה ששמע דמי שלמד כל התורה הותר לו לציי"ח בק"ש ומותר לי' לעסוק בד"א כל היום. הי' סובר דגם לענין לימוד חכמה אחרת כן. וע"כ השיב לו ר' ישמעאל

דלא דמי' לד"א שיש בזה ג"כ מצוה כנ"ל. משא"כ לימוד חכמה אחרת. דאף שכבר בא לכלל ידיעות התורה עדיין חיובא דלימוד התורה רמי' עלי'. דלא הותר בברכות רק לענין ד"א דע"ז נאמר ואספת דגנך דרמי קראי אהדדי ע"כ נגד ד"א לבד ת"ל ואספת כו' לדחות קרא דוהגית. אבל לולי ד"א אז הי' קרא דוהגית במקומו לדברים ככתבן. למידרש החיוב תמיד יום ולילה. וכ"מ בריטב"א בנדרים ח' ע"ש. וע"כ אמרי' דפליג אדרשב"ג דא' שהוא ברכה. דס"ל דלנגד שאר דברים לבד ד"א דברים ככתבן. וכ"ע לא פליגי בזה. רק בהא דברכות דמיירי במי שלא למד עדיין ולא בא כלל לידיעות התורה בהא פליגי. דרשב"י ס"ל דבזה חיוב התורה ללמוד תמיד ולא יעסוק בד"א כלל עד שיהי' בקי בדיני' כאשר בא בטענה תורה מה תהא עליה. ור' ישמעאל ס"ל גם במי שלא למד עדיין נא' ואספת כו' והנהג מנהג ד"א ודי שיעשה קביעות עתים לתורה. ושאר כל היום יעסוק בד"א כמ"ש אא"ז רבינו ז"ל בקו"א שם ולהכי ניח' מאי דמשמע במדרש שמואל פ"א דלא סגי בקובע עתים לחוד. וע' בהגהות מחו' הגאון רד"ל ז"ל שכ' שהוא היפוך ממה דאמרו בשבת דבקביעות עתים סגי. ויש לומר דבמדרש שמואל מיירי במי שלא למד עדיין וע"כ בא המשל שם מתינוק. דמי שלא למד דומה לתינוק. וס"ל כרשב"י בברכות דמי שלא למד חייב ללמוד תמיד יום ולילה. וההיא דשבת ס"ל כר' ישמעאל ואנו אין לנו אלא כר' ישמעאל דגם כמי שלא למד עדיין סני לי' בקביעות עתים לחוד. ובמי שלמד ובקי בכל התורה גם מקביעות עתים יכול לפטור ולעסוק בד"א הרבה אם נצרך לו. וכ"ז לגבי ד"א ופרנסה דוקא שג"כ מצוה כנ"ל. אבל למי שאינו צריך לד"א ועוסק אז אין חילוק בין מי שלמד ללא למד שניהם שוים בזה. והחיוב חמור מאד ללמוד תמיד יום ולילה. וכל המבטל את התורה בלי עסק וד"א ויש לו פנאי ה"ז דבר ה' בזה לכ"ע. וע"ז אמרו בחגיגה הנ"ל ג"כ שהקב"ה בוכה על מי שיש לו עת לעסוק בתורה ואינו עוסק**(ובענין זכות הגדול מקובע עתים לתורה. שמעתי בשם אא"ז הרה"ג המפורסם כו' מו"ה אברהם בירך ז"ל מסמילייאן. שפי' קובע כמו דאמרו כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וה"נ אם קובע שעה קבוע ומיוחד בכל יום בלימוד בחוק ולא יעבור כיתד במקום נאמן דנין לי' כמחצה על מחצה. אף שכל היום אינו עוסק בתורה כ"א בד"א. ומכריע ג"כ לכף זכות. ודפח"ח. ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריו. דלכאו' יש לסתור דבריו מהא דכתבו התוס' בנזיר (י"ב ד"ה אסור) דלא אמרי' קבוע כמחצה אלא כשהאיסור ניכר לעצמו וההיתר ניכר לעצמו אבל כשאין האיסור. ניכר לעצמו לא אמרי' כמחצה ע"ש. וה"נ אין שעה זו שלומד ניכר לעצמו משאר שעות היום. דכי נא' דשאר שעות ניכר מצד עצמם שאינן שעות של לימוד דכי לא סגי שלפעמי' ילמוד בשאר שעות ג"כ. אמנם מאשר בינותי בספרים נ"ל

בזה. דהנה ידוע מס"ק שניתן מצות על כל שעות היום המכוונים לשעות של מעלה לחבר יומין תתאין עם יומין עלאין. וידוע שבכל אות מד' אותיו' הוי' יש בו ג' צירופי' ובכלל שם הוי' י"ב צירופי' לי"ב שעות. וראיתי בס"ק שלכן אמרו על זמן ק"ש ע"ס ג' שעות. דק"ש הוא יו"ד משם הוי' כמו שאומרי' בק"ש שעהמ"ט אם פגמתי באות יו"ד דק"ש. ולכן זמן ק"ש ג' שעות שהוא לחבר ג' צירופי הוי' מאות יו"ד לג' שעות דלמטה. ולפי"ז יש לומר דה"נ בתורה צריך זמן ג' שעות ג"כ נגד ג' צירופי הוי' מאותו האות דהוי' השייך לתורה לג' שעות. וזהו שאמרו (בע"ג ג') ג' שעות דוקא הקב"ה יושב ועוסק בתורה. דזהו ג' צירופי הוי' לג' שעות דלמטה וזהו החיוב לקובע עתים לתורה. ר"ל עתים דג' שעות המכוונים לג' צירופי הוי' מאותו האות כנ"ל. וה"נ לשאר מצות. והא דלא נתנו חכמי' מפורש זמן לתורה ג' שעות כמו שנתנו לק"ש. יש לומר משום דלפעמי' מבטלים לגמרי מתורה כמו שאמרו עת לעשות ה' הפרו תורתך. וכמו לגבי מצוה עוברת וכה"ג לכן לא שייך לגזור מספר שעות. משא"כ לק"ש מפסיקין אפי' מי שתורתו אומנתו. ועוד בק"ש הזמן ג"כ מדאורייי' דכתי' בשכבך ובקומך וסמכו חכמי' לוותיקין מקרא ייראוך עם שמש. אבל בתורה צריך רק שיהי' זמן לימוד ג' שעות. אבל אין נ"מ מתי ביום יהי' הג' שעות ואדרבה שאין ראוי לקבוע שעה מיוחד דוקא דאולי יהי' לו טרדה ובלבול בשעה זו שקבעה ויהי' בטל לגמרי וכיון שאין לתלות מתי יהי' הזמן ע"כ אמרו סתם. משא"כ בק"ש דא"צ כוונת הלב כדאי' במשנה האומנין קורין בראש האילן כו' דלא בעי כוונה. אין לחוש. ויש לרמז בזה שכתוב גבי ארון ולא יסורו בדי הארון. דהטעם כדי שיהי' מוכן הארון בכל עת לשאת אותו ממקום למקום ע"י הבדים. והרמז דארון היינו תורה דהלוחות היו בו וצריך האדם לשאת עתים בתורה ממקום פנוי למקום פנוי. דאם יהי' לו טרדה ובלבול בשעה שמורגל ילמוד בשעה אחרת רק שלא יחסר מג' שעות. ולפי"ז אין סתיר' מגמ' דשבת דצריך לקבוע עתים לתורה למדרש שמואל דאוסר לקבוע עתים. דבמדרש שמואל מיירי לעושה וקובע שעה מיוחד דוקא וזה אינו נכון אלא יעשה עתים הרבה. ובשבת מיירי שיהי' העתים כמה שעות קבועים לעולם אבל נמי שלא יהי' דוקא שעה זו מיוחד כנ"ל. והשת' שפיר מתוקמ' פי' אא"ז דקובע עתים הוי כמחצה על מחצה גם כפי' התוס' הנ"ל. דכל דבר ניכר לעצמו ג' שעות דק"ש ניכר לעצמו נגד ג' צירופי הוי' מאות יו"ד וג' שעות דתורה ניכר לעצמו נגד אות מהוי' השייך לג' צירופי' דתורה וכן שאר המצות משאר כל היום. שכולם נחלקים בפרטיות לד' אותיות הוי' נגד י"ב צירופי' לי"ב שעות. וכל ג' שעות נגד ג' צירופי' כל אחד ניכר לעצמו לפי ג' צירופי הוי' הנכללים בו. ע"כ הגהה:)**:

ובטרם צאתי אבקש כפרה על שמעטתי את חלק או"ח והדפסתי רק חמשה מאות עקסעמפלארין. כי רב טורח ועמל הי' לי מחלק אה"ע כי אנכי איש מוטרד. ואין לי גורל ונחלה בכאלה חלילה. נוסף לזה כי חדלו ממנו מועטי חסידי' המתנכרים במחנה לקנא קנאת אדמו"ר מליבאוויץ נ"ע. לאמר שעשיתי נגד כ"ק זצוק"ל. במה שהדפסתי תשובת אאמ"ו הגזצ"ל הבנוים לסתור דברי אדמו"ר הקדומים אליו ומדוע לא הדפסתי נם מה שחזר אדמו"ר שקיים דבריו הראשונים. ולא בניתי הנהרסות. אולם קול המולה רק בין דלי חסידים המשיאים גלים ברוח שאון בכסל דרכם להתנוסם בזה דגל חסיד על מצחו תמיד. ולא כאלה חלק ה' בנבוני מדע וקבלוהו באהבה באין הבדל עם ועם אשכנזים וספרדים. ולא הרעו ולא השחיתו בכל הרי קודש ישראל:

ולמען הציל נפשי מחטאת החושדים בעלילות כוזב. הנני קורא ועונה מראש הרים קבל כל עם ולא אסתתר בסתר המדרגה ודבר גלוים שאף לו הייתי מוצא מכ"ק ש"ב אדמו"ר זצוק"ל מה שחזר והשיב על דברי אאמ"ו זצ"ל הייתי חדל מהביאם. יען שלא רציתי לעשות החיבור מקובץ מאחרים. וגם דברי אדמו"ר הקדומים אליו בהכרח הכנסתים כדי שיובנו התשובות. נוסף כידוע לכל שאדמו"ר פקד עלי להדפיס דבריו הק' בתוך ספרו זה. ובפירוש א' בזה"ל אף שכמה פעמים סותר את דברי. עכ"ז חלילה לשנות דבר וחצי דבר. ומראש צורים אראנו כי כן דרך החכמי' מעולם משנות דור ודור זה בונה וזה סותר וזהו כבוד חכמי' ותפארתן ואהבה בסופה ואין זה נוגע בקצה כ"ק ח"ו. ועפ"י פקודתו עשיתי תם ונקי אנכי. ואם יש מאדמו"ר מה שחזר והשיב על דברי אאמ"ו ז"ל. הלא במקומו יבואו בתוך ספרו הק' (שהי' מוכן להדפיסו). נוסף לזה שער אשער שלא חזר אדמו"ר להשיב על דברי אאמ"ו כלום. מאשר ידוע לרבים כי אדמו"ר למען יוכל עמוד בעבודתו הקדושה ותשובותיו לאנשים יחידים לא יטרידוהו. בחר בו במר אבא הגזצ"ל למען הקל מעליו לשאת עמו במשא. באשר הוא לבדו ידעו פנים בפנים. עומק חכמתו ורוחב בינתו לזאת סמך על תשובתו לבדו. ובפירוש יצא מפה קדשו אדמו"ר שהעיד על אאמ"ו שכל פסק הלכה שיצא ממנו אחר עיונו ופלפולו העמוקה מני ים. לא ימצא מי שיהי' כח ומשרה לסתור דבריו. ובתשובה אחת כתב עליו הלכה כמותו בכ"מ. וא"כ לא נפלאת ולא רחוקה היא שלא חזר על דבריו כלום:

אולם אשר ידוע שלא הדפסתי למען להרויח ודי לי שאפטור בהפסד מועט. ורק למען למלאות פקודת אדמו"ר זצ"ל. ולהקל מעלי טורח המכירה. לזאת בחרתי במיעוטו. אולם לפי מיעוט הדפסה חששתי שלא יוסיפו אחרים לנשת בגבולי להדפיסו עוד בלעדי. לזאת נעתרתי מגדולי ורבני הזמן שיתנו חבל גזירתם לקשר ידי עושה עול. ולגדור הדרך

בפני כל אדם שלא יגישו למחיצתי. וגם אנכי הרימותי ידי לאסור איסור לכל אדם להדפיסו בלתי רשותי לא חלק או"ח ולא חלק אה"ע לא במדינה זו ולא בח"ל כידוע מפוסקים שכל אדם יכול בעצמו לאסור את שלו. אמנם ישראל כשרים הם ולא נחשדו ח"ו. ושלום על ישראל מאת הדובר שלום:

דובער יהודה ליב בלאאמ"ו הגאון החסיד מו"ה נחמיה זצ"ל גינזבורג

שאלות ותשובות

סימן א

(**לסי' ט**')

הנה מה שיש לכאורה חששות כדבר הטאלקעש שקונים מפאבריקין של עובדי כוכבים בשביל טליתים של מצוה והמה משונים בתמונתם מאותן שלנו אלא דומין כאלו נעשים מתערובות צמר עם שארי מינים וגם עיקר הפאבריק הנ"ל לא נעשה כלל בשביל שיומכרו המאטקעם בנין טליתים של מצוה כ"א בעבור סחורה על בגדים:

א **והנה** דרך כלל יש בזה ב' חששות א' מצד שעטנז והגם שזה שייך גם בשאר בגדים וכבר דשו בי' רבים שאינם נזהרים מזה כ"א א' בעיר כו' מ"מ בטליתים של מצוה ודאי יש ליזהר מזה יותר מכמה טעמים כמשי"ת אי"ה (ועיין תשובות משכנות יעקב חי"ד סי' ס"ז). וכידוע שבעת שהיו טליתים דאנסקער היו רוב העולם נזהרים מהם וכפי שראיתי ג"כ כי"ק של רבינו הגאון האלקי מוח"ז זצ"ל שכתב בזה"ל ובפרט טליתים דרעמאנעוו (שהיה אז פאבריק אצל האדון דשם) כל הנזהר מטליתים דאנסקער יזהר גם מהם כו' וכ"ז אם הם מצמר לבד אלא שרק יש חשש אולי נתערב בהם בלי דעת קצת חוטי פשתן אבל בנ"ד כיון שהם משונים בתמונתן יותר יש לחוש אולי נעשים לכתחילה מצמר עם פשתן והחשש הב' מצד תערובות צ"ג וידוע (שמלבד שדעת הרי"ף ורמב"ם ושו"ע דטליתים של שאר מינים אינם חייבים בציצית מדאורייתא ואין יוצאין בהם כו'). דעת מהר"ם (וסייעתו) דציצית של צמר אינו פוטר בשאר מינים ומשום הכי פסק הב"ח שלא לברך עליהם וכ"כ רבינו הגאון זצ"ל שנכון לברך על טלית אחרת ויפטור גם את זו:

והנה תחילה יש לראות בענין סתם בגדי צמר שאין נזהרים מהם כ"א החרידים כו' פרק ט' דכלאים משנה ז' תנן הברסין כו' לא ילבש בהן עד שיבדוק. ולפירוש הרמב"ם הבדיקה היא בתפירה. והר"ש פירש הבדיקה שמא יש ביניהם פשתן ומעין זה פי' הרע"ב שמא יש פשתן מעורב בהן ופשטות לשון זה משמע דר"ל שמא בלי כוונה נתערב מעט פשתן בגוף הבגד באריגה או בטויית החוטין (וכ"מ שתופס התיו"ט ע"ש גבי מנעל של זרד ודברי

קול הרמ"ז שם צ"ע כמבואר לקמן אי"ה). ולפי"ז אין חילוק בין עובד כוכבים לישראל דגם בשל ישראל נראה דשייך זה (וכידוע עתה בטליתים שלנו שמוצאים בבדיקה כו'). ואתי שפיר מה שבאמת לא נזכר כלל עובד כוכבים במתניתין ומכל מקום י"ל ג"כ דמיירי בסתמא בעובד כוכבים והבדיקה ר"ל שמא בכוונה עירב בהם פשתן ולפי"ז שיש לנו בפי' דברי הר"ש והרע"ב כעין ב' פירושי' ממילא נולד הרבה ספיקות לדינא די"ל לכ"א מהפירושים דבדיוק נקטי כן ויש כאן ג' ספיקות לדינא היינו דעפ"י פירוש הא' י"ל שרק לחששא זו שמא נתערב ממילא חיישינן אבל לעירוב בכוונה לא חיישינן כלל ומיירי בין בישראל ובין בעובד כוכבים דהכל שוה לפ"ז וי"ל ג"כ דלפי"ז מיירי דוקא בשל ישראל ומשא"כ בעובד כוכבים דאיכא חשש עירוב בכוונה אינו מועיל בדיקה ולפירוש הב' הנ"ל י"ל דמיירי דווקא בעובד כוכבים אבל בשל ישראל א"צ בדיקה דלעירובא ממילא לא חיישינן כלל הרי כאן ג' ספיקות ועוד יש ספק ד' די"ל שאין כאן ב' פירושים מחולקים אלא שניהם נכללו בדבריהם ר"ל דהכל בכלל החששא בישראל שמא נתערב ממילא ובעובד כוכבים בין ממילא ובין בכוונה וגם בענין שינוי הפירושים שבין הרמב"ם להר"ש והרע"ב צ"ע אי פליגי או מר אמר חדא כו' ולא פליגי אלא שהר"ש והרע"ב ודאי לא פליגי אהא דהרמב"ם שהרי הזכירו אח"כ בפי' ענין הבדיקה בתפירה בזמן ומקום שהפשתן מצוי כו' ע"ש. אבל הרמב"ם אפשר דפליג אהא דהר"ש והרע"ב ואי פליג יש ספק אם סבירא לי' דרק להתפירה חיישינן אבל זו"ז לא חיישינן כלל לעירוב בגוף הבגד לא בכוונה ולא ממילא ולפי"ז מיירי מתניתין (גם) בקונה בגד תפור מהעובד כוכבים או להיפוך דבגוף הבגד בשל עובד כוכבים אינו מועיל בדיקה אלא מיירי שהוא של ישראל רק שנותן לתפור לעובד כוכבים (ולעירובא ממילא לא חיישינן כלל כו'). והיוצא לדינא לפי זה דבתפירת עובד כוכבים לכולי עלמא צריך בדיקה ומועיל ובחשש עירובא ממילא ע"י בדיקה (נראה) ודאי דלכ"ע שרי דאל"כ קשי' מתניתין דאף אי נימא דמיירי בשגוף הבגד עשאה ישראל הרי גם בישראל שייך חשש זה ולומר שבישראל סמכינן אשמירתו וזהירתו מזה מתחילה נראה דוחק גדול ועכ"פ הו"ל (להפוסקים עכ"פ) להזהיר ע"ז ואי צריך בדיקה א"ל יש ספק ותלוי בשינוי הפירושים הנ"ל לכאורה אלא דלהרמב"ם נראה יותר דא"צ דלא חיישינן לזה כלל דאל"כ הוי לי' לפרש הבדיקה לענין זה (ג"כ עכ"פ) דאף אי מיירי בשל ישראל הא שייך ג"כ חששא זו לפה"נ כנ"ל ולהר"ש והרע"ב היה נראה יותר דצריך בדיקה מחששא זו כמובן מהנ"ל (דאף לפירוש הב' י"ל דהכל בכלל החשש כו') ולענין חשש עירוב בכוונה בעובד כוכבים יש ספק אם צריך בדיקה ומועיל או א"צ או אינו מועיל והיינו בין להרמב"ם ובין להר"ש ורע"ב איכא כל ספיקות אלו

כמובן מהנ"ל ומהיות שכללא הוא בכ"מ שטוב לקרב הדעות ולא לחדש פלוגתא היה נראה שגם כאן ראוי לומר שמר אמר חדא כו' ולא פליגי ועפי"ז היה אפשר לפשוט כל הספיקות הנ"ל והיינו שגם בדבר הספק הנ"ל בפירוש דברי הר"ש והרע"ב יש להכריע כפירוש הב' הנ"ל ושעפי"ז בחשש עירובא ממילא לא חיישינן כלל דאז י"ל דהא דלא הזכיר הרמב"ם הבדיקה כ"א בתפירה זהו משום דמיירי בשגוף הבגד הוא של ישראל כו' כנ"ל ולהר"ש והרע"ב איירי בשל עובד כוכבים אבל אי הפירוש בהר"ש והרע"ב כפירוש הא' הנ"ל וכן אי הכל בכלל החששא. א"כ היה קשה את"ל דהרמב"ם ג"כ לא פליג ע"ז למה לא הזכיר הבדיקה גם מחששא זו כיון דגם בשל ישראל שייך זה כנ"ל ולפי"ז היה הדין מוסכם דכל ע"י עובד כוכבים בין בגוף הבגד ובין בתפירה צריך בדיקה ומועיל וכל ע"י ישראל א"צ בדיקה כלל אך כ"ז הוא מה שהיה נראה ראוי לומר עפ"י דבריהם בפירוש המשנה חבל הרי הרמב"ם בחיבורו כתב בהדיא פ' יו"ד מהל' כלאים הלכה כ"ח הלוקח כלי צמר מן העובד כוכבים צריך לבודקו כו' שמא הן תפורין בפשתן הרי שגם בשגוף הבגד הוא של עובד כוכבים לא הצריך בדיקה כ"א בתפירה דמשמע וודאי (לפה"נ) דלעירובא בגוף הבגד סבירא לי' להרמב"ם דלא חיישינן כלל לא ממילא ולא בכוונה בעובד כוכבים וכיון שלפי"ז ע"כ לפה"נ יש פלוגתא בין הרמב"ם להר"ש והרע"ב א"כ שוב אליבא דהר"ש והרע"ב י"ל שנשאר לכאורה הספיקות הנ"ל במקומן ובשל עובד כוכבים י"ל דאף בדיקה אינו מועיל כו' אלא שבזה י"ל כיון שאנו מצווין למעט המחלוקת מה דאפשר עכ"פ ראוי לתפוס בפי' הר"ש והרע"ב ג"כ לקולא היינו כפי' הב' הנ"ל ושלפי"ז א"צ בדיקה כ"א מחשש עירוב בכוונה בעובד כוכבים אבל בשל ישראל לא חיישינן כלל לחשש עירוב ממילא (או לכל היותר דהכל בכלל החששא) אבל אין להרחיק המחלוקת כ"כ לומר דלדידהו אפילו בדיקה לא מהני בשל עובד כוכבים מה שלהרמב"ם א"צ בדיקה כלל

והנה באמת מגוף המשנה יש להכריע כפירושו של הרמב"ם חדא מהא דאמר ר' יוסי הבאים מחוף הים כו' א"צ בדיקה מפני שחזקתן בקנבוס דלשון שחזקתן משמע שכן הוא ודאי ועכ"ל דקאי אדבר הידוע ודאי שיש בהם כמו חוט התפירה ומשא"כ אי לענין חשש עירובא שהוא רק ספק לא שייך ע"ז כ"כ לשון שחזקתן בקנבוס הכי לא סגי בלא"ה כו' (אלא שזה יש לתקן (קצת). ולומר דהאי שחזקתן לא קאי על הבגדים אלא אאותן המקומות דמדינת הים ר"ל לחזקת אותן המקומות כיון שהפשתן אינו מצוי שם מסתמא הדבר שמעורב שם לפעמים בבגדי הצמר (אם ממילא אם בכוונה) ודאי הוא קנבוס כו'. אבל) עוד יש להוכיח בפירוש הרמב"ם דלכאורה יפלא מה זה שפרט במתניתין בגדים

פרטיים הברסין והברדסין כו'. הכי לא היה מצוי אצלם בגדי צמר זולת אלו (זהו דוחק גדול ולהרמב"ם אתי שפיר דיש לומר שאלו היה דרכם לקנות כמו שהן תפורין מאומני עובדי כוכבים וזהו שהרמב"ם בחיבורו (שכתב לדורו שמשתנים ממנהגי הבגדים). סתם וכתב הלוקח כלי צמר כו' ור"ל (ע"כ) תפורין כו' וזהו פירוש המשנה הברסין כו' שבזמנם היו אלו כלי צמר תפורין ומהיות כן נלפענ"ד שגם בד' הר"ש והרע"ב טוב לסבול דוחק ולהעמיס בדבריהם ג"כ ע"ד פי' הרמב"ם. שמ"ש הר"ש שמא יש ביניהם פשתן. והרע"ב שמא פשתן מעורב בהם ר"ל בחוט התפירה ושגם הם ס"ל דהנך בגדים דחשיב במתניתין היינו לפי שאלו היו נקחים כמו שהן תפורין מעובד כוכבים כו' וכנ"ל ושזולת זה לא חיישינן כלל לעירובא בגוף הבגד לא בכוונה ולא ממילא ונרויח ג"כ שלא נחדש פלוגתא שלא נזכר בפוסקים כו' ובאמת גם בגוף ד' הר"ש והרע"ב עם היות שלשונם הנ"ל דחוק לומר דקאי על חוט התפירה לעומת זה ממ"ש אח"כ בהביאם הירושלמי שתלוי בזמן ומקום שהפשתן מצוי אם לאו וסיימו להזהיר עפי"ז בזמן הזה (שהפשתן מצוי) בענין התפירה מכלל דגם מתחילה בהכי איירי דאל"כ למה שבקי מאי דאיירי בי' כו' ובדברי הרע"ב הדבר מוכרע יותר שהרי זה לשונו שם הלכך הלוקח בגדים תפורים מן העובד כוכבים בזמן הזה לא ילבש עד שיבדוק יפה משמע שגם באלו א"צ בדיקה כ"א בתפירה (דאל"כ למה נקט תפורים) אבל בד' הר"ש שכתב בזה הלשון ולפיכך צריך ליזהר כשאדם נותן בגדי צמר לאומן שלא יתפור כו' וגם במלבושיהן הנקחים מן הכותים עכ"ל לכאורה עלה על דעתי דמזה מוכרע להיפוך דהאי וגם כו' ע"כ אתי לאשמעינן דבאלו גם גוף הבגד צריך בדיקה (עכ"פ). דאי ר"ל דגם באלו א"צ בדיקה רק בתפירה קשה פשיטא דאיזה ס"ד הי' להקל באלו יותר מבנותן בגד של ישראל לאומן לתפור כו' אלא ששוב ראיתי שזה אינו דשפיר י"ל דהוי ס"ד דדוקא בנותן לתפור דהוי לכתחילה יש ליזהר ומשא"כ בלוקח תפורים דהוי דיעבד אין לחוש גם בתפירה (עיין תשו' הרשב"א סימן תשס"א) ע"ז קמ"ל שאינו כן אלא דגם במלבושיהם כו' יש לחוש. אבל הכל רק על התפירה קאי וביותר הדבר מוכרע בלשון הרא"ש פ"ח דנדה (סי' י"ד). (אשר לפה"נ ד' הרע"ב לקוחים ממנו) שכתב ג"כ פירוש הבדיקה דמתני' שמא פשתן מעורב בהן (כלשון הרע"ב) ועכ"ז אח"כ בהביאו הירושלמי סיים בזה הלשון הלכך בגדים הנקחים מן העובד כוכבים צריך להתיר תפירתן כו'. דמלשון זה וודאי משמע בהדיא דגם בנקחין מן העובד כוכבים לא חיישינן כלל בגוף הבגד זולת שצריך להתיר תפירתו כו' וא"כ ע"כ מ"ש תחילה שמא פשתן מעורב בהן הוא ג"כ רק בתפירה והיינו דהברסין ואינך דמתני' היו נקחין תפורין וכנ"ל (ומשא"כ בד' הרע"ב שסיים בלשון סתום הלכך כו' עד שיבדוק יפה:

אין הדבר מוכרע כנ"ל די"ל בדוחק עכ"פ שבדיקה זו ר"ל בין בתפירה ובין בגוף הבגד כו' אבל מ"מ נראה דיש ללמוד סתום דהרע"ב מהמפורש שברא"ש כו': **([ועי' בקול הרמ"ז גבי מנעל של זרד שכתב אליבא דהר"ש והרע"ב לתרץ על מה שנתקשה התוי"ט בטעם הקולא במנעל של זרד שזה לשונו ולמה נא' שעושי המנעל ההוא יהיו נזהרים למנוע אפי' חוט כו' משמע שתופס ד' הרא"ש והרע"ב כפשוטן שהבדיקה היא מחשש עירובא (ממילא) ותירץ הרמ"ז לחלק בין חשש עירובא (ממילא) בעצם הלבדים (דמנעל של זרד הנ"ל) דאחזוקי איסורא לא מחזקינן אבל אם הן תפורין וודאי חיישינן כו' וסיים וז"ש הרע"ב (במנעל הנ"ל) לא חיישינן שמא פשתן מעורב בהם מעורב דוקא ולא כתב שמא תפורין כו' וכ"ה לשון הש"ר כו' משמע דס"ל דכל עיקר הבדיקה דמתניתין בברסין, ואינך הוא רק בתפירה להר"ש והרע"ב ומשא"כ במנעל של זרד איירי באינן חפורין. אבל זה תמוה דלשונם דהר"ש והרע"ב בהא דהברסין כו' צריכין בדיקה ובהא דמנעל של זרד כו' הם על משקל א' ממש שהרע"ב כתב תחילה גבי ברסין כו'. שיבדוק שמא יש פשתן מעורב בהן ובמנעל של זרד כתב שא"ח שמא פשתן מעורב בהן וכן לשון הר"ש שוה בשניהם ולפ"מ שמדייק הרמ"ז מלשון מעורב דלא קאי אחוט התפירה ע"כ דגם הבדיקה דברסין ואינך לא קאי אתפירה אלא מחשש עירובא כו' ושפיר הקשה התוי"ט (וא"ל דעיקר תירוץ הרמ"ז ר"ל דבלבדים דמנעל של זרד דוקא שהן דרבנן הוא דלא מחזקינן איסורא)**

כלל העולה דיותר נראה לומר דלכ"ע גם בבגדים הנקחים מן העובד כוכבים א"צ בדיקה כ"א התפירה (ושבהכי איירי מתניתין). אבל בגוף הבגד לא חיישינן כלל לעירובא וזהו רק לפלפולא ולרווחא דמילתא דלדינא איך שיהיה דעת הר"ש ורע"ב אין נ"מ כ"כ כיון דהרמב"ם והרא"ש הנ"ל נראה) פשוט דהכי ס"ל והרי דבריהם נקבעו בטוש"ע ורמ"א סימן ש"ב בלי שום חולק (וגם האחרונים סתמו ושתקו ע"ז) גם לכאורה יש להביא ראיה לזה מסוגיא דמנחות (מ"ג) בדין הלוקח טלית מצוייצת מן העובד כוכבים כו' דמשמע דרק משום הציצית מצד חשש פסול דשל"ש אתינן עלה כדפרש"י ע"ש אבל מצד איסור כלאים בטלית עצמו (וכן בציצית). משמע דלא חיישינן כלל (וכן משמע קצת בע"ג פרק א"מ (דל"ט סע"א) דרק בתכלת חיישינן ומשא"כ בלבן וה"ה בטלית של צמר לא חיישינן לכלאים כו'). ולפי"ז א"ש מה שרבים לא נמנעו מבגדי צמר ואף גם אינם בודקים כו' ומה שבודקים טליתים זהו אפשר רק להחמיר בש"מ כו'

ב **אך** העומד לנגדי שדבר זה טעמא בעי למה באמת לא ניחוש שהעובד כוכבי פשתן בגוף הבגד (אם הוא בזול) כדרך שחוששין בחוט התפירה לפשתן אלא שלזה י"ל לכאור'

דהתפירה שאני דאין דרך לתפור כלל בצמר אלא בפשתן או בקנבוס ולכן הוי ספק וצריך בדיקה אבל בגוף הבגד כשהוא של צמר אחזוקי איסורא לא מחזקינן לחוש שמא עירב בו מין אחר כו' אבל לפ"מ (שכמדומה) שראיתי בתשו' פנ"י חי"ד ח' שכתב דמתניתין איירי **(ולא חיישינן לעירובא ממילא כו' דא"כ העיקר חסר והל"ל בקצרה דשאני לבדים דמנעל של זרד שהן רק דרבנן כו') לכן דבריו צל"ע)** כשאפשר שהתפירה היא ג"כ בחוטי צמר בזה מהני בדיקה אבל כשוודאי אינן בחוטי צמר אלא או בפשתן או בקנבוס וכה"ג אף בדיקה לא מהני דהוי ספק דאורייתא ולא סמכינן אבדיקתנו כו' וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' דלמה בגוף הבגד אף בדיקה א"צ כלל ומ"מ י"ל דהתפירה הגם שאפשר גם בחוטי צמר מ"מ דרך הוא ג"כ עכ"פ לפעמים בחוטי פשתן ושאר מינים וה"ז דבר בפ"ע שמסופקים בו אם הוא היתר או איסור ע"כ חיישינן ומשא"כ בגוף הבגד אין דרך לערב כו' (עיין לקמן אי"ה) ובלא"ה צ"ע בת' הנ"ל (וכעת אינו ת"י) דלפה"נ למ"כ במתניתין מדקתני בד' ר"י שחזקתן בקנבוס והיינו מפני שאין הפשתן מצוי במדינת הים כדאיתא בירושלמי ואם איתא שגם בחוטי צמר תופרין לא הל"ל שחזקתן בקנבוס דוקא כו' ויסוד ראייתו (ולפי המדומה) הוא מד' הרא"ש שכתב בהלכות כלאים שבפ"ח דנדה סי' י"ז אחר שהביא הירושלמי הנ"ל והאידנא הפשתן מצוי כו' הלכך כו' צריך להתיר תפירתן ולתופרן בקנבוס. והקשה למה לא סגי בבדיקה במתני' וע"כ חילק כנ"ל. (והרא"ש מיירי בידוע וניכר שאינו בחוטי צמר או שבזמנו לא היה דרך כלל לתפור בחוטי צמר ומשא"כ בזמן הגמרא וצ"ע שם) וזה לא נרא' כלל שהרי הרא"ש על הירושלמי קאי דאמרינן אבל עתה כו' צריך בדיקה וע"ז כתב והאידנא כו' הלכך כו' משמע דהכל מיירי בענין א' ואיך ילמוד מהירושלמי בענין אחר ויסתום כ"כ אלא (נראה) שלא בא לחדש כלום שגם בסופו כוונתו דסגי בבדיקה אלא (דאפשר) דזה אתי לאשמעינן דלא סגי בבדיקת החוט כמו שהוא תפור אלא צריך להתיר תפירתן שאז יותר טוב לבדוק ומ"ש ותופרן בקנבוס (אפשר דזהו מפני שעפ"י רוב הנהוג בפשתן. ומ"מ ודאי) גם אם ימצא שתפירה זו היה בקנבוס יוכל לחזור ולתופרן באלו וה"ז ג"כ בכלל ותופרן בקנבוס שכתב (ולשון רמ"א שהביא זה אינו מדוקדק כ"כ לפ"ז דמאי מוסיף על השו"ע ומ"מ אפשר דקמ"ל שהבדיקה צ"ל אחר שיתיר התפירה וכנ"ל) ומד' הלבוש משמע שדינא קמ"ל שלא לסמוך אבדיקה אלא לתפור בקנבוס אחר. אבל מ"מ אינו ע"ד תשו' הפנ"י הנ"ל אלא דחומרא בעלמא הוא מצד שקשה לבדוק בכל התפירות כו' ע"ש ולפ"ז אין כאן שינוי במציאות אלא דלעולם אין דרך לתפור בחוטי צמר כ"א בפשתן ובקנבוס כו' ואתי שפיר תירוץ הנ"ל דרק בתפירה שהוא דבר בפ"ע ומסופק (מעיקר הדין כו') חיישינן

לפשתן אלא שבדיקה מהני. ומשא"כ בגוף הבגד של צמר לא חיישינן כלל לתערובות פשתן שהוא בחזקת צמר אחזוקי איסורא (מחשש תערובות) לא מחזקינן כו' **(הגהה. שוב ראיתי שמד' הרא"ש ה' ציצית שבשו"ע או"ח סי' ט"ו ס"ד משמע דרק האידנא אין דרך לתפור בחוטי צמר משא"כ בימי הגמרא כו' וצ"ע אי"ה)** ע"כ):

ג **אמנם** אף אם לו יהא שמחוט התפירה לק"מ על גוף הבגד דיש לחלק כנ"ל אכתי קשה מכל הדברים שנקחין מן העובד כוכבים דחזינן שכל שיש לחוש שמא עירב בו דבר איסור (להנאתו) אסור לקנות ממנו וכדאיתא בפ"ב דע"ג בכמה דברים (כגון) דבמורייס במתניתין (כ"ט) פירש"י שמא עירב בו יין ובחלב אמרינן בגמרא (ל"ה) ואי משום איערובא כו' וכ"ה המסקנא דמה"ט נאסר וכמ"ש בטוש"ע רסי' קט"ו וגבי שמן (ל"ח) ובדבש (ל"ע) אמרינן אי משום איערובא מיסרא סרי כו' משמע דאל"כ הוי חיישינן לכך ושם בס"פ (מ') ברייתא ביין תפוחים הנמכרים בקטליזא אסור מפני שמערבין בו יין וכתב הר"ן שם דהיינו מפני שהוא יקר מן היין ור"ל דאז חיישינן שמערבין יין כדי להשתכר ולהרויח וכן הוא בהדיא בתוס' שם (ל"ב) דכל משקה היקר מן היין אסור מה"ט ע"ש. וכן הובא זה בר"ן שם גבי חלא (אלא דמש"ש ומכאן אסרו בתוס' כו' צ"ע דלמ"כ בתוס' (אלא שנלמד מההיא דס"פ הנ"ל). דבחלא כתבו שמטילין בו שמרי יין להעמיד מהר כו' ואם כן י"ל אפילו שאינו יקר מהשמרים כו' וכן משמע בפסקי תוס' שם ע"ש וצ"ע בדברי הב"י בזה). וכ"פ בסה"ת סי' ק"ס (גבי דין דחלא וכתב ג"כ ושמעינן כו' וה"ז כהר"ן וצ"ע) וש"פ ובטוש"ע סימן קי"ד ס"ד וא"כ גם בנד"ד למה לא ניחוש שהעובד כוכבים עירב פשתן בגוף הבגד באריגה או בטוייה בזמן ומקום שפשתן בזול מצמר ולכאורה י"ל דה"ט בנ"ד (כסברת ההמ"ץ מו"ה שלמה נ"י להקל גם בענין המאטקעס מאסינע משום שקונין מתגר אומן לא מרע אומנתי'. וה"נ כן הטעם). משום דאומן לא מרע נפשי' כמ"ש רמ"א סי' קי"ד ס"ה ע"ש ובנ"ד י"ל דאף בקונה הבגד מבעה"ב מ"מ הרי א"א לערב כ"א ע"י האומן בעת המלאכה כו' אך באמת צ"ע דמה שנרשם בד' רמ"א שכ"מ בר"ן פא"מ. נראה דזה אינו אלא שכ"כ עפ"י דעת המרדכי דר"פ כ"מ שהביא בד"מ. אבל בר"ן הנ"ל משמע בהדי' דרק ביין רמונים שמוכרים לרפואה דאיכא קפידא (טובא) סמכינן אאומן ולא בשארי דברים וכן משמע בשו"ע ס' ד' ה' ועיין ח"צ ססי' ל"ט דקפידות חלוקות יש יעו"ש גם בהא דמורייס אומן שבגמ' (ל"ד) הרי לפי' התוס' וטור דלקמן (עכ"פ) גם באומן (פ"א וב') חיישינן כשהיין בזול גם בהא דיין תפוחים הנ"ל הרי בקטליזא לפני חנווני היינו תגר כו' גם קצת צ"ע מהא דתנן ספ"ד דב"מ ולא לתגר כו' שאינו אלא לרמות כו' גם בסוגיא דמנחות (מ"ג) שמשם מקור הדין דתגר לא מרע נפשיה

הרי כתב הט"ז ומ"א רסי' כ' דבדוקא נקטו בגמרא טלית דאלו בציצית לא סמכינן על סברא זו ונראה דה"ה בנד"ד דעם היות לפמ"ש המ"א הטעם בציצית לפי שאינו זיוף לעובד כוכבים ומשא"כ בנ"ד לכאורה גם לעובד כוכבים הוי זיוף. נראה דזה אינו דבאמת כשמערבין פשתן או צמר גפן בבגדי צמר י"ל דאין הכונה כלל לזיופא ולרמאות אלא לשיהיו נמכרים בזול כו' (ואפשר ג"כ שזה יותר טוב כו') וא"כ לעובד כוכבים א"ז חסרון (ואפשר אף יודעים מזה). ולפ"ז אף לפי מה שראיתי בתשובת נ"ב מה"ת חא"ח סי' ע"ב שחולק על המ"א מ"מ הרי מסיק דאדיבורא דתגר לא סמכינן רק דמעשה זיוף בכוונה לא עבדי (ולפה"נ יש סעד לדבריו מד' רמב"ן בחי' לע"ג דל"ט סע"ב גבי כילבית שכתב ואם תשאל אפילו אמר עובד כוכבים נמי של דגים טהורים הוא להימן דמירתת התם כיון דלא עביד בהו מעשה מיקרי ואמר עכ"ל) ובנ"ד ליכא מעשה זיופים בכוונה לפה"נ. ועוד יש לפקפק ממ"ש מהרי"ט חי"ד ס"ג (ד"ז ב') דדוקא בשל אחרים כו' והגם שכבר תמה עליו המנ"י כל"ב ס"ק מ"ה הא גם לפי תירוצו הרי בנד"ד אף אם יורגש יכול למכור לכותי כו' (ובפרט למאטקעס דמאסינע (שרצה המ"ץ להתיר) שעיקרן הוא בגין סחורה ואינו נוגע לו הדבר כלל ודאי י"ל דל"ש כלל ל"מ אומנתי'):

ד **ואם** נאמר דה"ט דלא חיישינן לעירובא בנד"ד דאם יערבו פשתן בצמר יהא ניכר לכל אדם מיד בלי עיון ובדיקה כלל הרי דבר זה נגד החוש שלנו שכבר נסו פה לסרוק צמר ופשתן יחדו וטוו חוטין וקשה היה להכיר וכמובן ג"כ ממ"ש בס' ח"א כצ"ב סק"ה ע"ש שרק עפ"י נסיון הכירו שהשתי פשתן והערב צמר וא"כ נצטרך לומר דבגמרא ופוסקים דיברו לפי מה שהיו בקיאים כו' ומעין הא דאיתא בת"ש סי' ט"ו סס"ק ט"ז וז"ל וגמרא ופוסקים סתמא כתבו כו' למאן דידע ובקי כו' ואפשר דאינהו הוי ידע כו' והפוסקים העתיקו דינא דגמרא דנ"מ למי שבקי כו' עכ"ל והרי לפ"ז לא היה ראוי להקל בנד"ד בזה"ז:

ה **ומה** שי"ל בזה לפה"נ הוא עפ"י מ"ש בשו"ע שם סי' קי"ד בסוף הסימן גבי מורייס וז"ל במקום שדרכן לתת לתוכו יין אסור ואם היה היין ביוקר מהמורייס מותר ובמקום שאין דרכם כו' מותר עכ"ל משמע דתרתי בעינן לשיאסר. אחד שדרכן לערב והב' שיהי' היין בזול אבל כשאין דרכן אפי' כשיין בזול מותר וא"כ י"ל בנד"ד אין דרכם לערב כו' אך לכאורה קשה ע"ז מהני דלעיל ונהי דבמורייס בזמן הגמרא באמת הי' דרכן לערב יין (כדמשמע מסוגיא שם ל"ד) וכש"כ מהא דאיתא שם (דל"ח סע"ב) ומ"ש ממורייס כו' (ע"ש בפירש"י דרובא דעלמא כו' לעבורי זוהמא כו') ובחלב י"ל דכשחולבין

בהמותיהן דרכן לחלוב ביחד כו' (ע' פר"ת רסי' קט"ו) וגם ממ"ש גבי שמן ודבש כנ"ל אין להקשות כ"כ כיון דבאמת שרי' כו':

(ו) **אבל** מהא דיין תפוחים וכל המשקין אסורים כשהיין בזול קשה דמבואר בתוס' דה"ט שמא יערב יין כדי להרויח כנ"ל דוודאי משמע אף שאין דרכן בכך לאיזה תיקון דאלו כשדרכן בכך אפי' ביוקר אסור כדמשמע מפסקי תוס' וכמ"ש הט"ז גבי חגבים כנ"ל וכ"ה בהדיא בש"ך ופר"ח כאן (ס"ד) בדין המשקין בשם או"ה כלל כ"ב דין ט"ו וז"ל או"ה שם ומיהו אם דרך לערב היוקר בזול כדי לתקנו כו' (אפילו מן האוצר) חוששין כו' מכלל דהא דכשהיין בזול חוששין (ומחלקין בין חנות לאוצר) היינו (אפילו) כשאין דרכן בכך כו' ולכאורה הי' נראה שיש מחלוקת בזה והוא דמקור דין המורייס שבשו"ע סוף סי' הנ"ל עיקרו הוא מהרשב"א ע' ב"י ובדבריו בתוה"א והקצר כמדומה שלא נמצא הדין דמשקין הנ"ל (עם שהתוס' וסה"ת וכל הנמשכים אחריהם כ"כ) ואולי בכוונה השמיטו שבאמת בגמרא אין ראיה מוכרחת כ"כ לזה דמהא דחלא דשיכרא (ל"ב) והובא בתו"ה בית ה' ש"א אין ראיה דשא"ה שדרכן היה ליתן לתוכו שמרי היין להעמידו מהר. כמ"ש התוספות (כנ"ל) וגם מהא דיין תפוחין שבס"פ י"ל דג"כ הי' דרכן לערב בו יין לתיקון (כעין הנזכר באו"ה הנ"ל). (רק שלשון התוספות לפ"מ שהובא מתוספת' מפני שמזדייף כו' למ"כ) וא"כ י"ל שהרשב"א חולק בזה על התוס' וסייעתם וטעם מחלוקתם היה נראה שיש לתלות בפירוש הסוגיא דאיתמר גבי מורייס שם (ל"ד:) דתחילה מחלקינן בין של אומן בפ"א וב' דל"צ למירמי בהו חמרא ומותר לבין שלישי או של בעה"ב דאסור ואח"כ בעובדא דההוא ארבא שמעינן שיש חילוק בין כשהיין ביוקר (קיסתא דמורייס בלומא ודחמרא בד' לומא) דשרי לבין כשהיין בזול דאסור ומובן שי"ל בזה ב' פירושי' להקל ולהחמיר א' להקל שחילוק הראשון מיירי כשהיין בזול וחילוק הב' מיירי בשלישי או בשל בעה"ב. ולפ"ז בעינן ב' תנאים לשיאסר ר"ל א' בשל בעה"ב או של אומן בשלישי דוקא והב' שהיין בזול והפירוש הב' להחמיר היינו שהחילוק הראשון מיירי בשהיין ביוקר וחילוק הב' מיירי בשל אומן בפ"א וב'. ונמצא דבעינן ב' תנאים לשיותר ר"ל א' של אומן פעם א' וב' דוקא והב' שהיין ביוקר. והנה הרשב"א בתוה"א (דפ"ז סע"א) ממש"ש ואף השלישי לא אסרו אלא במקום שהיין מצוי ודמיו קלים (כדמי המורייס) כו' מבואר דס"ל כפי' הא' הנ"ל וההוא עובדא מיירי בשלישי והתוס' ממ"ש (לגירסא שלפנינו) דההוא מורייס דארבא היה בשל אומן פעם א' או ב' מבואר דס"ל כפי' הב' הנ"ל (וסברתם אפשר דסברת התוס' דכיון דמתניתין סתמא קתני דאסור משמע דאין חילוק בין כשהיין בזול או ביוקר ודומיא דכל השנויין במתניתין סתמא קתני דאסור

משמע דאין חילוק כו') וממילא לפי זה הך עובדא דארבא דמחלקין בזה ע"כ מיירי בשל אומן פעם א' וב' ומש"ה נמי אוקי התוס' למתניתין בשל בעה"ב או בפעם ג' דאומן ולא בפעם א' וב' בזול כו' (ומתורץ קושיית המהרמ"ל עיין ח"צ סי' ל"ט). גם י"ל בטעמא דתוספות משום דהסברא נותנת כך דבא' מב' התנאים הנ"ל ראוי לחוש דבשלישי או דבעה"ב דדרכם ביין יש לחוש אפילו כשיין ביוקר וכשהוא בזול ראוי לחוש גם בפעם א' וב' כנ"ל וסברת הרשב"א י"ל דמדחזינן בההוא עובדא שהקשה רבא בפשיטות עד האידנא מאן נטרה דמשמע דהוי פשיטא לי' לאיסורא (ואיהו לפה"נ לא אסיק אדעתיה החילוק בין יוקר לזול שזה חידש לו ר"א כו') משמע דהיינו משום דההוא מורייס הוי מבעה"ב או מאומן פעם ג' כו':

ומעתה מובן שהחילוק שכתב בשו"ע עפ"ד הרשב"א בין מקום שדרכן כו' למקום שאין דרכן כו' זה לקוח מהחילוק שבגמרא בין אומן פעם א' וב' לבין שלישי או בעה"ב דבשלישי או בעה"ב הוי דרך תיקונו בכך. ומשא"כ פ"א וב' דאומן דא"צ לחמרא ה"ז אין דרכו בכך וחילוק הב' בין יוקר לזול לקוח מההוא עובדא וקאי אפעם ג' דאומן (או דבעה"ב) דהיינו אהיכא שדרכן בכך כו' וז"ש בתוה"א שם שלא אסרו אלא המורייס שדר כו' כדאמרן פעם א' וב' מותר ושלישי אסור ור"ל דמזה מוכח דלא אסרו אלא בשדרכן דהיינו שלישי ומשא"כ פעם א' וב' הוי אין דרכן ומש"ה מותר ומ"ש עוד ואף השלישי לא אסרו אלא במקום שהיין מצוי כו' כדאמרינן בגמרא ההוא ארבא כו' זהו ענין אחר להשמיענו החילוק הב' כו' וס"ל דקאי אשלישי כו' כנ"ל ולפי"ז יהיה באמת הדין נותן דבמשקין שאין דרך תיקונם ביין מותר לקנותם אפילו כשהיין בזול מהם אלא שכ"ז לשיטת הרשב"א. אבל התוס' דאסרו בזה היינו דלשיטתייהו אזלי דגם מורייס בעינן ב' תנאים עד שיהא מותר כנ"ל ובמקום שהיין בזול אף באומן פ"א וב' שאין דרכו לערב יין אסור וה"ה במשקין כו'. ועפי"ז לדינא הי' ראוי לפסוק כהתוס' דהא בדין המשקין הסכימו עמהם כל הבאים אחריהם (הרא"ש ור"ן וסה"ת וסמ"ג וסמ"ק והגמי"י ומרדכי והטור וכל בו וש"פ) ולפי הנ"ל ע"כ היינו משום דמפרשים בהך סוגיא דמורייס כפי' התוס' הנ"ל. וכ"ה באמת מפורש בטור שתחלה כתב החילוק בין יוקר לזול. ושוב כתב במה דברים כו' בפעם א' וב' כו' אבל מפעם ב' ואילך כו' בד"א באומן כו' אבל כו' ואסור אפי' אם היין יוקר ממנו עכ"ל מבואר כנ"ל אך לפי זה דברי הב"י תמוהים דעל מ"ש הטור בד"א כו' עד סוף הסימן כתב הב"י ע"ז פשוט שם (בגמ'). דמלבד דלפי הנ"ל דפליגי בהא אין זה פשוט בגמ' כו'. עוד הרי הוא הביא תכ"ד הך דהרשב"א ומובן דס"ל שאין מזה סתירה ולא פלוגתא על הטור כו' וגם גוף הדין שפ' בשו"ע באמת כהך דהרשב"א לפי

הנ"ל קשה שהרי הוא יחידאי נגד התוס' וכל סיעתם הנ"ל ועוד קשה ביותר הרי הרב"י עצמו פ' בהך דמשקין הנ"ל בס"ד כהתוס' וסיעתם ולפי הנ"ל ה"ז כתרתי דסתרי ולפי"ז גם על כל האחרונים קשה שלא העירו בזה כלל ונראה כמסכימים לב' הדינים הללו ובר מן כל דין הרי גם על הר"ן קשה זה. דגם הוא הסכים להתוס' בדין המשקים הנ"ל וכאן במורייס נראה כמסכים לדברי הרשב"א כו' וביותר קשה על הפר"ח שכתב על השו"ע שפסק כהרשב"א במורייס שקיצר בדינים אלו והביא מהגמרא מה ששייך לחילוק בין יוקר לזול וסיים וכ"ז בפ"א וב' כו' מעין ד' התוס' והטור הנ"ל. ומשמע שאינו כחולק על שו"ע כנ"ל וכמבואר בהדיא ממ"ש סי' קי"ח סק"ח ע"ש ולפי הנ"ל ה"ז כמזכה שטרא לבי תרי כו':

והנה על הפר"ח כבר העיר הגאון הק' הפר"ת אך הוא ז"ל ערער עליו בתרתי היינו שמלבד מ"ש דבריו דרך ביאור על השו"ע וכאלו גם השו"ע מודה לזה לדינא מה שזה אינו כו'. וזהו מעין הנ"ל. תמה עליו עוד מה שפסק כדעת התוס' בסתם והוא ז"ל כתב שכל הפוסקים (כמעט) חולקים ע"ז ושכן ראוי להורות ושמשום הכי שפיר פסק השו"ע דלא כתוס' וזהו היפוך מהנ"ל והיינו שהוא ז"ל האריך שם לבאר איך שהרמב"ם ורשב"א ור"ן קיימי בחדא שיטתא בדין המורייס (וצידד להסכים לזה גם דעת רש"י) ואיך שהעולה לדינא עפ"י ביאור דבריהם שיש ג' חילוקים בענין יוקר היין דכשהוא במקח השוה עם המורייס אז יש חילוק בין דרכן לערב לאין דרכן שנזכר בדבריהם וכן בדברי השו"ע ובהכי מיירי ג"כ הגמרא במה שחילקו בין אומן פ"א וב' שזהו אין דרכן לבין שלישי ודבעה"ב שזהו דרכן וכשהיין ביוקר יותר ממורייס אז הכל שרי וכשהוא בזול ממורייס הכל אסור והנה עם שהוא לא העיר כלל בענין הסתירה והקושי' מדין המשקין לכאן הנז"ל עכ"ז הרי עפ"י דבריו ז"ל ממילא יתורץ ולק"מ דגם לפ"מ שהעלה לדינא כאן כרמב"ם ורשב"א א"ש לדינא גבי משקין כהתוס' וסייעתם שם לאסור כשהיין בזול יותר מהמשקין אף שאין דרכן לערב שכן ג"כ הדין כנ"ל אבל לענין נד"ד גבי בגדים לא עלתה ארוכה לפי"ז דהרי כל שהפשתן בזול יותר מצמר היה ראוי להיות אסור לפי"ז אף אם אין דרכן לערב

אך לפענ"ד דבריו הקדושים ז"ל צ"ע דעיקר יסודו לפה"נ הוא ממ"ש הרשב"א בתוה"א ואף השלישי לא אסרו אלא במקום שהיין מצוי ודמיו קלים כדמי המורייס דמשמע דר"ל שדמי שניהם שוים ובכה"ג הוא שמחלקין בין פ"א וב' לשלישי וא"כ יש מקום (קצת) לומר דאם היין בזול יותר גם בפ"א וב' אסור אבל באמת מלבד דגם שם בתוה"א למ"כ דא"כ לא הוי לי' להחליט בסתימות כ"כ דבזמן שאין דרכן יותר כו' ושע"ז סמכו

בדורות האלו כו' דמשמע וודאי אפילו כשהיין בזול מותר וכש"כ דמשמע כן ממ"ש אח"כ להסביר ההיתר בזה"ז להפקיד ביד עובד כוכבים ולא חיישינן שיחליף המורייס ביין דאדמחליף ביין יחליף במים כו' והרי לא שייך כלל חששא כ"א כשיין בזול יותר ממורייס. מלבד כ"ז הרי בתו"ה הקצר אחר שביאר החילוק בין שלישי לפ"א וב' כתב בזה"ל המורייס לא נאסר כו' אלא במקומות שהיין בהם בזול יותר מן המורייס כו' הרי בהדיא דבכה"ג שיין זול יותר מירי החילוק בין שלישי לפ"א וב' כו' (ובאמת היה נלפענ"ד שטוב להגיה בתוה"א אות אחד דמ"ש כדמי ט"ס וצ"ל מדמי. ומשא"כ בתוה"ק קשה להגיה כמובן ובפרט שבלא"ה מ"כ כו' כנ"ל) וממילא גם הר"ן שכתב בסתימות אבל בזמן שאין רגילין כו' והביא מ"ש הרשב"א שע"ז סמכו עכשיו ליקח מורייס בכ"מ כו' משמע ג"כ אף במקום וזמן שהיין בזול ממורייס. ואף גם בד' הרמב"ם נלפענ"ד פי' הפר"ת ז"ל דוחק גדול שלפירושו הרישא והסיפא ב' ענינים מחולקי' הן ע"ש ומלשונו שכתב וכזה מורין בכל דבר כו' משמע שהכל ענין וסגנון א' (רק שהנושאים מחולקים) ובדברי השו"ע מ"ש הפר"ת שהם ד' הרמב"ם ממש מועתקים כו' זהו רק הרישא אבל מה דסיים בשו"ע ובמקום שאין דרכם כו' זהו לקוח מדברי רשב"א ור"ן וכבר נתבאר שמזה משמע דגם בשיין בזול יותר מותר כו' וגם פירושו בגמרא לשיטתו דוחק גדול לפענ"ד (ויותר לכאורה הל"ל לשיטתו דהא דאמרינן שם דילמא כו' דשוי חמרא מילתא דשוי מלשון שיווי ודמיון ור"ל שוי למורייס בדמים. ולפ"ז נשמע מההיא עובדא דאירי בשלישי להרשב"א ב' דינים היינו כשהיין יקר יותר מותר אפי' בשדרכן. וכששניהם שוים אסור והדין הג' כשיין בזול יותר דאסור אפי' באין דרכם נשמע מההיא דיין תפוחים דלעיל כו') וכ"ז לבד מה שאינו ידוע למה החליט שהתוס' יחידאי וכל הפוסקים חולקים למה לא זכר שהטור ס"ל כהתוס' ומאחר שדברי הפר"ת לא זכיתי לקבלם בטוב. אלא נראה דלשיטה זו אף כשהיין בזול יותר מותר באין דרכן. א"כ הדרי קושיות הנ"ל למקומן:

ז **אך** לכאורה יש דרך ישר ופשוט לתרץ הקושיות הנ"ל דבלא"ה גוף הדין לשיטה זו טעמא בעי דכשיין בזול למה לא ניחוש שעירב הכותי כדי להרויח אף שאין דרך התיקון בכך וכדחזינן במפקיד אצל הכותי דחוששין שמא החליף (שה"ז כגניבה) ויש דברים שאפילו חתום בחותם א' לא מועיל כדאיתא פ' א"מ שם (ל"ט) וטוש"ע רסי' קי"ח (ובפ"ק דבכורות (י"א:) איתא דלת"ק (דקיי"ל כוותי') וודאי חלפינהו ולא חשיב ספק כלל). וה"ה וכש"כ שיש לחוש לעירובא בשלו כשקונין ממנו (עי' מנ"י כל"ב סקמ"ה מ"ש בשם מהרי"ט) אלא נראה לכאורה דצ"ל דפלוגתא דהרשב"א עם התוס' גבי מורייס הנ"ל בהא

תליא דהרשב"א ס"ל כפירש"י שפי' דאומן פ"א וב' דלא רמי חמרא היינו משום דמקלקל להו חמרא ולכן א"ש דאף כשיין בזול מותר. והתוס' ע"כ לא ס"ל כן אלא רק דאז א"צ לחמרא כפשטא דגמרא אבל לא מקלקל ג"כ וכמ"ש מהרש"א (ומהרמ"ל דמשמע לי' שהתוס' מפרשים כפירש"י הוצרך להגיה בתוס' ע"ד דעת הרשב"א ע"ש). וא"כ לא שייך הך פלוגתא כ"א גבי מורייס אבל בההיא דמשקין י"ל שהכל מודים להתוס' דשם אין היין מקלקל לכן כשהוא בזול חיישינן (ויש קצת סעד לזה בר"ן שלפה"נ מסכים להרשב"א (לדינא עכ"פ) במורייס כנ"ל ואיהו כתב בהדי' כפירש"י הנ"ל. דמקלקל כו' ועוד סעד לזה (יותר) ברי"ו שלפה"נ מדבריו נט"ו חכ"ו (דק"ח ע"ג) אזיל בשיטת הרשב"א גבי מורייס שאחר שכתב החילוק בין אומן פ"א וב' לשלישי סיים ואם היין ביוקר מהמורייס מותר משמע דקאי אשלישי וזהו כהרשב"א ואח"ז כתב וכמו"כ אפילו אם הוא בזול אם הוא דבר שאם יערב אותו שמקלקלו אין לחוש כו' ונראה שכ"כ מהא דפעם א' וב' דס"ל דמקלקלו כו'. ובני"ז סוף ח"ו גבי יין תפוחים ושאר משקין כתב אפי' הן יקרים מיין מן האוצר מותר ולא חיישינן שמא עירב בו יין מפני שמקלקלו אבל בחנות אסור ומשמע ג"כ שתלוי הכל אם מקלקלו אם לאו ובחנות דל"ח קלקול אסור כשהיין בזול נגדם והיינו כנ"ל להרשב"א ג"כ). ולפי"ז לכאורה אין סתירה בד' השו"ע ממ"ש ס"ד גבי משקין כהתוס' ובססי' גבי מורייס כהרשב"א וגם לענין נד"ד י"ל דא"ש דלא חיישינן לעירוב פשתן בבגדי צמר דאולי קים להו לרבנן דזהו קלקול כו':

ח **אבל** באמת אכתי אין הדברים מתוקנין (כ"כ) חדא דהרשב"א בתוה"א העתיק לשון הגמרא דאומן פ"א וב' לא צריך למירמי בי' חמרא ולא הזכיר כלל מענין קלקול לא משמע דס"ל כפירש"י (דלרש"י אפשר דה"ל גירסא אחרת בגמרא כמ"ש ח"צ סי' ל"ט) ועוד דעיקר החילוק נקט הרשב"א בלשונו בין זמן שדרכם לאין דרכם או בלשון זמן שרגילים ואינם רגילים ולא משמע דהך אין דרכם או אין רגילים יהיה מצד הקלקול דוקא ואיך יהיה תלוי זה בחילוף הזמנים וה"ה וכ"ש השו"ע שלא הזכיר כלל לענין אומן פ"א וב' כו'. רק כתב סתם החילוק בין מקום שדרכם לאין דרכם רחוק לומר דמקום שאין דרכם היינו דשם ה"ז קלקול כו' ועוד (והוא העיקר) דממ"ש הרשב"א וכ"ש המורייס שבקיאי האומנים אומרים שהיין פוגמם משמע דרק דרך כ"ש כתב כן אבל ע"ע מיירי הכל אף כשאינו פוגמו ומקלקלו רק שאין רגילים כו' (וכבר כ"כ הפר"ת ע"ש). וכ"מ עוד ממ"ש להסביר ההיתר להפקיד כו' דאמאי מסיק אדעתי' להחליף ביין דלאו אורחי' כו' יחליף במיא דלית לי' דמים. הרי לא כתב שמקלקל רק דלאו אורחי'. ובתוה"ק כתב שהרי לא ידע שהיין יפה למורייס כו'. משמע יותר דרק לא ידע שיפה כו' אבל לא שמקלקל כו'

גם לכאורה טענה זו שייך ג"כ לענין היתר לקנות המשקין הנ"ל דאף כשיין בזול (ואינו) מקלקל. למה יערב יין כדי להרויח מה שהוא בזול יותר דעכ"פ יש לו דמים יערב מים כו' ותו דאכתי ד' הפר"ח שהוסיף דרך ביאור על השו"ע מדברי הטור קשה מאד כיון שהשו"ע לפי הנ"ל בשיטת הרשב"א (גבי מורייס עכ"פ) קאי והרי הוא חולק על הטור במורייס עכ"פ מהיפוך להיפוך כו' וגם אם דברי השו"ע עיקרו מהרמב"ם הרי אף הוא ממ"ש במקום שדרכן כו' דלפה"נ זהו מהא דאומן בשלישי שבגמרא (כמ"ש הפר"ת) וכתב ע"ז דאם היה היין יקר ממורייס מותר ה"ז כשיטת הרשב"א ולא כהטור כו' וכמו"כ ד' הב"י במ"ש על ד' הטור דפשוט הוא בגמרא תמוה כדלעיל (דאף אם נדחק לומר דלא כתב כן אלא על עיקר החילוק בין פ"א וב' לשלישי כו' מ"מ אי איתא (כיון) דאיהו ס"ל כהרשב"א שחילוק זה הוא דוקא בשיין בזול ולהטור הוא בשיין ביוקר דוקא הל"ל להב"י לפרש כו'):

(ט) **לכן** נלפענ"ד שעיקר יסוד ד' השו"ע הם רק עפ"י ד' הר"ן וכדחזינן באמת שבב"י לא העתיק כ"א ד' הר"ן ומ"ש הוא בשם הרמב"ם והרשב"א אבל גוף ד' הרמב"ם והרשב"א לא הביא רק שלבסוף הביא משם הרשב"א בענין מפקיד כו' וגם ד' רש"י הנ"ל ראיתי שלא העתיק מפירש"י גבי אומן כ"א מ"ש דלא רמי ביה חמרא אבל מ"ש דמקלקל כו' לא הביא ונראה שכ"ז עשה הב"י בכוונה דבפירוש הסוגיא ס"ל לדבר פשוט כד' הטור שהוא כדפי' התוס'. דמ"ש רש"י דמקלקל ודאי דלא משמע כן לפי הגירסא שלפנינו בגמרא שהיא ג"כ גירסת הרי"ף ורא"ש וש"פ ולפי"ז ממילא ע"כ הפירוש בסוגיא ע"ד מ"ש התוס' וטור כמ"ש מהרמ"ל וד' הרשב"א (וגם ד' הרמב"ם) באמת המה מסופקים ולא ברורים כ"כ במקום זה דלפ"מ דמ' פשטות ד' הרשב"א שגם גירסתו בגמרא הוא כגירסא שלנו ושמפרשים כפשוטו דרק א"צ למירמי חמרא בפ"א וב' ולא שמקלקל כו' וכדמשמע בכל דבריו כנ"ל א"כ ודאי קשה טעמו של דבר לשיטתו למה יהא מותר בזה אפילו כשהיין בזול דוודאי הדין נותן לאסור בזה שמא עירב יין להרויח כנ"ל וכמו שכתבו כל הפוסקים בההיא דמשקין כהתוספות. וממילא לפי"ז ע"כ פי' הסוגיא במורייס. כמ"ש התוספות וטור כנ"ל. ובאמת אף את"ל שיש לדחוק בדבריו דס"ל כפירש"י הנ"ל מ"מ נהי דלפי"ז הא דפ"א וב' אפי' כשהיין בזול מותר א"ש אבל עדיין הא דלשיטתו אף בשלישי לא נאסר אלא כשהיין בזול לא א"ש דכיון דבשלישי לפה"נ דרך תיקונו ביין ראוי לחוש גם כשהיין ביוקר ממורייס. וכמ"ש או"ה שבש"ך ופר"ח גבי משקין כדלעיל וכ"ש לפמ"ש בתוה"ק דלא נאסר אלא כשהיין בזול יותר ממורייס. דמשמע דאף כשהן שוין בדמים לא נאסר דוודאי קשה למה כו' אם לא שנוסיף עוד לומר דלפ"מ שפירש"י דבפ"א וב'

מקלקל כו' גם בשלישי (וכן דבעה"ב) אין היין בא לתקנו כלל רק שאז אינו מקלקל. ולכן תלוי בזול כו' וכן ראיתי במהרמ"ל שפי' באמת כן לפירש"י (לפה"נ ע"ש) אבל לפענ"ד א"א לומר כן דהא בגמ' (ל"ח) גבי כבשין לחזקי' דא' דבידוע (שמערבין) אסור בהנאה פרכינן ומ"ש ממורייס ופירש"י דרובא דעלמא שדי בי' חמרא ומשני התם לעבורי זוהמא כו'. (ובירושלמי שם ה"ו (ט') וברפי"א דתרומות משמע דפליגי תנאי אי אתי למתוקי טעמא או לעבורי זוהמא) מבואר דלכ"ע מורייס דרך תיקונו ביין (וחשיב כידוע כו') ולומר דזהו בשל בעה"ב דוקא ומשא"כ באומן אפי' בשלישי אינו בא לתקון. ולפי"ז יהיו ג' חלוקים כו' וזהו ודאי דוחק גדול ולא מצינו כלל מי שיחלק בין בעה"ב לאומן בשלישי (וגם המהרמ"ל לא חלק ביניהם ע"ש). כללו של דבר שדברי הרשב"א בכאן מסופקים בידינו והרמב"ם לא הזכיר כלל דין האומן והחילוק בין פ"א וב' לשלישי וממילא אין ללמוד ממנו כלום בפירוש הסוגיא וכמשי"ת אי"ה. (וגם לפ"מ דמשמע פשיטות דבריו יש בהם סתירה בדיוקים דרישא וסיפא כמ"ש הפר"ת). ע"כ שפיר עביד הרב"י שלא הביא מדבריהם וס"ל בפירוש הסוגיא בפשיטות כדברי התוס' והטור. רק שזה חידשו בדבריהם שיש חילוק בין דרכן לאין דרכן. ושעפי"ז יש סמך למה שנהגו להקל בזמה"ז לפי שאין רגילים עתה לערב כו' אשר רק זה הביא הר"ן בשמם. הביאו הב"י כי באמת זה אפשר להתקיים גם לפי' התוס' וטור בסוגיא:

והוא כי מלת דרכן סובל ב' אופנים אם שלעולם דרכן בכך דוקא או שרק לפעמים דרכן בכך (וכעין החילוק בין את שדרכו לימנות לכל שדרכו כו' דריש ביצה (ב') ובכ"ד) וגם יש ב' פירושים בדרכן. אם שקאי על הדברים המדוברים ר"ל שאותן הדברים דרך עשייתן ותיקונן (או מכירתם) בכך. או שקאי על בני אדם העושים (או המוכרים) שהן דרכן ורגילים בכך באותו דבר כו' ולפ"מ דמ' לכאורה ברשב"א שבא ללמוד החילוק בין דרכן לאין דרכן מהחילוק שבגמרא בין פ"א וב' לשלישי כנז"ל היה משמע דלא נאסר אלא כשדרך תיקונו לעולם הוא עם היין וכמו בשלישי כו' אבל באמת ז"א דגם כשרק לפעמים דרכן של בנ"א לערב יין (יהיה מאיזה טעם שיהיה אם לתיקון או להרויח הזול כו') אסור וראי' מכבשין שדרכן דתנן (ל"ה) דאסור והיינו כשרק לפעמים דרכן כדאיתא בטור והוא מוכרח מהא דפרכינן אחזקיה דמחלק בין שדרכן לבין ידוע מ"ש ממורייס כו' (ל"ח) וכפרש"י דרובא דעלמא כו' והוי בידוע מכלל דשדרכן היינו אפילו מיעוטא כו' ולכן באמת גם בפ"א וב' אם היין בזול אסור להתוס' וטור רק כשאין דרכן של כל בנ"א כלל לערב בשום פעם יהיה מאיזה טעם שיהי' אז מותר (ואפילו כשיין בזול). ולאפוקי שלא נימא שחכמים השוו מדותיהן וגזירה חלוטה היא לעולם כמו בגבינה כו' וזה נלמד גם

לשיטת התוס' וטור מהחילוק שבגמרא בין יוקר לזול בפ"א וב' לשיטה זו דכיון שעכ"פ בפעם א' וב' אם היין ביוקר מותר והיינו משום דאז ידעינן דאין מערבין יין נשמע דלאו גזירה חלוטה היא כאן כמו בגבינה (דאף דידעינן שאין מעמידים כלל בעור הקיבה אלא בעשבים כו' עסי' קט"ו ס"ב) וממילא ה"ה בזמן ומקום שידעינן המציאות הוא שבשום מורייס כולם אין דרכן לערב יין אפי' כשהוא בזול מאיזה טעם שיהיה הרי ידעינן שאין בו יין ומותר (עיין לשון תוה"ק שבמקומות שהדבר ידוע שאין מערבין כו') וזהו שהר"ן באמת לא אתי עלה מכח החילוק שבין פ"א וב' לשלישי (כ"נ מדברי הרשב"א כנ"ל) אלא שזה לשונו ומדאסרינן קיסטא דמורייסא בלומא כו' שמעינן כו' ושמעינן תו שלא השוו חכמים מדותיהן כו' הלכך מסתברא שלא נאסר אלא בזמן שרגילים כו'. אבל בזמן שאין רגילים כו' ונראה די"ל דגם הוא ס"ל כפי' התוס' וטור דההיא עובדא מיירי בפ"א וב' ומ"מ לא הותר אלא מצד היוקרץ (ומש"ש תחלה דפ"א וב' מקלקל כו' זהו לפי שדרכו לפעמים להעתיק פירש"י אף דלא ס"ל כן לדינא) ועכ"ז נלמד מזה עכ"פ דלא השוו מדותיהן לחלוטין כו' ושע"כ לא נאסר אלא בזמן שרגילים לפעמים עכ"פ כו' ומשא"כ כשכולם אין רגילים מאיזה טעם שיהיה כשיין בזול מותר כנ"ל (ומציאות זה שכולם אין רגילים הגם שאינו מקלקל ובזול. עם שלכאורה קשה דלמה לא יערבו להשתכר אבל הרי ע"כ כן הי' המציאות בימי הרשב"א (רק שבקיאי האומנים אמרו שפוגם כו') ואפשר שאעפ"י שבאמת אינו מקלקל מ"מ עריבת המטעמים משתנים לפי טבעי בנ"א (וכדמ' ממ"ש ביצחק כאשר אהבתי כו') ולפי הרגילות וכמדומה שגם עתה נמצא האהוב וערב במדינה זו שנאוי ומאוס במ"א וכמו"כ מזמן לזמן כו'):

ונבוא לדברי הרמב"ם ושו"ע דמ"ש במקום שדרכן כו' אם נאמר הפי' שזהו דרך תיקונו כו' כדפי' הפר"ת והיינו כמו אומן בשלישי או דבעה"ב וכיון שע"ז הוא שכתב ואם היה היין יקר כו' א"כ ה"ז כפי' הרשב"א בסוגיא הנה מלבד שלפ"ז לא א"ש הסוגיא ויהי' קשה על הב"י ופר"ח כנ"ל גם דברי הרמב"ם עצמו לא א"ש במ"ש ע"ז וכזה מורין בכ"ד שחוששין כו' מערב הזול ביוקר כדי להשתכר עכ"ל והרי לפי הנ"ל לאו רישא סיפא דברישא מערב לתיקון ולא להשתכר הזול לחוד כו' לכן יותר י"ל דמ"ש שדרכן ר"ל שכן דרכן של בנ"א לפעמים כו' ולפי"ז יכול להיות דהיינו כמו פ"א וב' דאומן אלא שהיין בזול כו' וכפי' התוס' וטור בסוגיא ויהיה לפי"ז לכאורה מ"ש במקום שדרכן כו' ואם היה היין יקר כו' כמו דבר והיפוכו ר"ל דבמקום שדרכן היינו כשהיין בזול שאם דרכן בכך אסור ואם היה היין יקר כו' ר"ל דאז אין דרכן כו' וא"ש מ"ש ע"ז וכזה מורין בכ"ד כו' דרישא וסיפא בסגנון א' ממש לפ"ז. אלא שלפ"ז יש דוחק בלשון דפשטות הלשון שכתב

במקום שדרכן כו'. ואם כו' משמע דהך ואם אמקום שדרכן קאי ר"ל דגם שם אם היה יין יקר מותר ובשלמא אם פירוש שדרכן ר"ל דרך תיקונו יש מקום לומר דמ"מ אם היין יקר מותר (וכנ"ל להרשב"א) והיינו ע"כ לומר דאז אין דרך בנ"א לערב (עיין פר"ת) אבל אי פירוש במקום שדרכן ר"ל שדרך בנ"א לערב שוב לא שייך לומר דגם שם מותר כשיין ביוקר ודסוף סוף כיון שגם אז דרכן לערב למה מותר אלא ע"כ צ"ל לפ"ז דמ"ש ואם כו' ר"ל דאז אין דרכן כנ"ל והוא דוחק בלשון ויותר הל"ל במקום שהיין בזול אסור ואם כו' ותו דבשו"ע שהעתיק ג"כ לשון הרמב"ם ברישא וסיים ע"ז ובמקום שאין דרכן כו' מותר. וודאי מוכח דע"כ מ"ש ברישא ואם היה היין יקר כו'. אמקום שדרכן קאי וקשה כנ"ל ומ"מ לפענ"ד אין בזה מן הקושיא כ"כ דמבואר מד' רשב"א ור"ן עכ"פ שיש מקומות וזמנים מתחלפים בענין המורייס. דבזמן ומקום זה דרכן של בנ"א לערב לפעמים כשיין בזול ולא כשהוא ביוקר וכמו בזמן הגמ' (בפ"א וב' לתוס' וטור כו') והדין בזה דאסור כשיין בזול ומותר כשהוא ביוקר ובזמן ומ"א אין דרכן לערב כלל. אפילו כשיין בזול ואז מותר לעולם. וז"ש ג"כ הרמב"ם ושו"ע במקום שדרכן ר"ל ע"ד הנ"ל בזמן הגמרא אסור (כשהיין בזול) ואם היה יקר מותר גם באותו מקום שהרי גם שם אין דרכן רק כשיין בזול כו') וע"ז סיים השו"ע תוס' ביאור (מד' רשב"א ור"ן) ובמקום שאין דרכן ר"ל לעולם אפילו כשיין בזול מותר שם לעולם:

ונמצא כה"ד ותמצית הדין לפ"ז שהכל תלוי אם דרכן של בנ"א לערב לפעמים א"ל שגם פרטי הדינים שבגמרא הכל תלוי ביסוד זה דבאומן פעם אחד וב' לשיטת התוספות וטור היה דרכן (בזמנם) לערב היין כשהוא בזול ולא כשהוא ביוקר לכן היה הדין לאסור כשהוא בזול ולהתיר כשהוא ביוקר ובשלישי וכן דבעה"ב היה דרכן של בני אדם לערב לתיקון אפי' כשיין ביוקר לכן היה אסור ובזמן הזה שאין דרכן של ב"א כלל לערב לא אומן ולא בעה"ב ואפילו בשלישי ואפילו כשיין בזול ע"כ מותר לגמרי (ואף להרשב"א נראה דע"כ כלל זה אמת אלא שלדידי' צ"ל שבזמן הגמרא אומן פעם א' וב' לא היה דרכם כלל לערב אפילו כשיין בזול מאיזה טעם שיהיה ובשלישי וכן דבעה"ב היה דרכן של בנ"א לערב כשהוא בזול ולא ביוקר ולפ"ז צ"ל דמתניתין וגם מאי דאיתמר בגמרא גבי כבשים בידוע כו' ומ"ש ממורייס כו'. הכל מיירי בשלישי ודבעה"ב ושיין בזול דוקא והוא דוחק גם הטעם אינו מובן למה כשיין בשוה למורייס עכ"פ לא יהא דרכן לערב כיון שאז וודאי היה חשיבא להם תיקון אם לעבורי זוהמא או למתוקי כו') ובזמה"ז שכולם אין דרכן כלל כו' מותר לגמרי כנ"ל:

ונמצא שאין מחלוקת כלל בעיקר יסוד הדין רק במציאות שהיה בזמן הגמרא ובפירוש הסוגיא ולכן לא הביא הב"י כלל מחלוקת זו וסתם והניח הדבר כמבואר בטור לדבר פשוט כיון שאין נ"מ מזה עתה (וגם שיטתו נכונה יותר כנ"ל) ובשו"ע כתב רק יסוד הדין שזה אמת נכון לכולי עלמא כנ"ל ובאמת לא היה צריך לכתוב בשו"ע כ"א החילוק בין דרכן לאין דרכן שזהו עיקר היסוד ולא היה צריך למ"ש ואם היה היין יקר כו' דזה היה מובן ונכלל באין דרכן אלא שלפי שמזה הוא שנלמד מגמרא שתלוי בדרכן דוקא ודלא נימא שגזירה חלוטה היא במורייס כמו בגבינה כו'. כמ"ש הרשב"א ור"ן ע"כ לא ראה להשמיט זה אבל שאר פרטי הדינים שבגמרא החילוק בין אומן לבעה"ב כו' השמיט כיון שאין עתה המציאות כן ואם ימצא מקום שהמציאות כבזמן הגמרא נוכל ללמוד ממילא מכלל יסוד הדין שהזכיר (בין להרשב"א ובין להתוס' וטור כיון שאין חילוק ביניהם כ"א במציאות כו' לפי הנ"ל) ואף ברמב"ם נראה לומר כן דמה שהשמיט פרטי הדינים הוא מחמת שגם בזמנו אולי היה המציאות כמו בזמן הרשב"א ור"ן וכדמשמע באמת ממ"ש בפירוש המשניות על מתניתין המורייס כו'. (כ"ט:) וז"ל והיה מנהגם לתת יין בקצת מיני המורייס כו' דממ"ש והיה מנהגם כו' משמע בהדיא דמשא"כ בזמנו כו' ועיין פ"מ על הירושלמי (ד"ט סע"א). שכתב ג"כ דמש"ה לא הביא הרמב"ם דין האומן שבגמרא מפני שעכשיו אין דרכן כו' (ומעין זה כתב הב"י אהא דלא הביאו הפוסקים דין חילוק אומן שבגמרא שם (ל"ד) משום דמין חילוק זה אינו מצוי עתה) וז"ש הרמב"ם בחיבורו המורייס במקום שדרכן כו' ואם היה היין יקר כו' ר"ל דחילוק זה בין זול ליוקר הוא במקום שדרכן לערב יין (כשהוא בזול עכ"פ) ומרמז דמה שאין כן במקומו (בזמנו) שאין דרכן כלל לערב אפי' כשהוא בזול מותר לעולם (ובמציאות שבזמן הגמרא אפשר שיסבור כפירוש התוס' וטור כו' וכנ"ל):

ומעתה מאחר שלפי"ז הכל תלוי באם דרכן ואין דרכן י"ל דא"ש ההיא דמשקין וגם הך דנד"ד בבגדי צמר. די"ל דביין תפוחים שבגמרא וכן בשאר משקין שבפוסקי' (הוי) קים להו שדרכן לפעמים לערב בהם יין כשהוא בזול עכ"פ (שהטעמים קרובים ומתקבלים כו') וגבי בגדי צמר (בזמן הגמרא ופוסקים הוי) קים להו שאין דרכן כלל לערב בהם פשתן בשום פעם אפי' כשהוא בזול כו':

י **אך** עדיין אין הדבר מוטעם כ"כ לכאורה דאף בדידעינן שכולם אין דרכן לעולם מ"מ לכאורה ראוי שלא יועיל זה לענין כשהאיסור בזול שהרי אז יש לחוש לענין זיוף וגניבה על מי שהוא נחשד בזה ולא שייך לומר שאין דרכן כו' דאף דחזינן וידעינן שכל המוכרים אין מערבין מ"מ שמא זה זייף וגונב. וכמו בענין מפקיד ושולח. דלפה"נ אעפ"י שיתרמי

דידעינן שהפקידו ושלחו ע"י כמה עובדי כוכבי' ולא החליפו לא יועיל להתיר ע"י כולם שנאמר שאין דרכן בכך כו' דמ"מ אמרינן זה יחליף (ואפילו אותו שכבר ידעינן שכ"פ לא החליף צ"ע אם מועיל לו כו') ולכאורה ה"ה למוכרם דבשלמא כשחשש העירוב אינו מצד הריוח בזול כ"א לתיקון וכה"ג שפיר מועיל כשידעינן שאין דרכן כלל אבל כל שיש לחוש לריוח הזול בכעין גניבה וזיוף נראה דלא מהני מה שאין דרכן. (וכדאיתא פ"ק דבכורות ודאי חלפינהו כו' כנ"ל ולא שייך לומר ע"ז אין דרכן כו' וגם לענין הראיה ע"ז שהביאו הרשב"א ור"ן מגמרא התינח לשיטת הרשב"א דבפ"א וב' אפילו כשיין בזול שרי יש ראי' (אלא שאינו מוטעם וצ"ע מ"ש ממפקיד ושולח כו' הנ"ל) אבל לפי הנ"ל דהעיקר בפירוש הסוגיא כתוס' וטור ושגם הר"ן ס"ל כן אלא דמ"מ נלמד מהא דכשהיין ביוקר עכ"פ מותר וה"ה באין דרכן לעולם כו' וזה י"ל דל"ד כלל דבאין דרכן מ"מ יש לחוש לזיוף מצד הריוח בזול כו' ובביה"ב (סקכ"ד) ראיתי שהוסיף בדברי הר"ן כמו כבשים (ובר"ן ליתא זה) ור"ל דמכבשים ראי' גדולה דמפורש במתניתין (ל"ה ל"ט) שתליא בדרכן ואין דרכן ומסתימות לשונו משמע דכשאין דרכן מותר אפי' כשיין בזול כו' אבל לפענ"ד אין ראיה מזה כלל דבכבשים אין אוכלים כ"א הירק ולא הרוטב (שלא ניתן לתוכו כשדרכן בכך כ"א שיתקיים יותר) כדאיתא ריש ד' ל"ט ע"ש בפירש"י וא"כ לא שייך כלל לחוש שיערב יין מצד הזול שלא ירויח בזה כלום שמסתמא אין דמיו כ"א לפי הירק ולא עבור הרוטב כלום כיון שאינו נאכל:

אבל בדבר שיש ריוח בעירוב הזול למה לא ניחוש כמו במפקיד ושולח כו' (ולכן לא הביא הר"ן ראי' מזה כלל):

יא **אמנם** נלפענ"ד דצ"ל דמ"מ יש חילוק בין מוכר לנפקד ושליח דדוקא בנפקד ושליח דלא איכפת להו בטיב הסחורה כלל (רק שלא יהיה ניכר כ"כ) לכן חיישינן לזיופא שיערב כל שהוא בזול כדי להרויח:

אבל במוכר שהסחורה היא שלו לא חיישינן כלל שיערב דרך רמאות וזיוף דבר שאין דרכן מצד הזול דכיון שאין דרכן בכך לעולם מסתמא היינו משום שמקלקל (או שאינו מתקבל לפי טבעי בנ"א בזמן ומקום זה מאיזה טעם שיהיה) הרי יחוש להפסד סחורתו ויצא שכרו בהפסדו (ועיין ריו"ו נט"ו הנז"ל במ"ש אפי' הוא בזול אם הוא דבר שמקלקל כו' סיים כי הסוחר אינו רוצה שיתקלקל סחורתו) ומעין אומן לא מרע נפשי') וגם אין לחוש נמי שמא יערב דבר שהוא בזול כדי למכור בזול כו' (וזהו לשון להגדיל המדה שבסה"ת סי' ק"ס גבי משקין וכ"ה בפסקי תוס' רק לשון התוס' להרויח כו' שמזדייף כו' למ"כ) משום כיון שכולם אין דרכן בכך כלל לעולם ואם זה יערב היינו דרך רמאות

וזיוף. וזה לא חיישינן במוכרים (ואלו גם המרדכי ורמ"א ס"ה גבי אומן הנ"ל ר"ל עד"ז ומיירי כשאין דרכן כלל וזה דומה ליין רמונים כו' וצ"ע אי"ה) ועפי"ז א"ש נמי מה שהביא הב"י לענין מורייס הסברא שכתב הרשב"א לענין מפקיד ושליח אדמחליף ביין יחליף במים כו' ולכאורה גם ע"ז קשה ממשקין דגם שם נימא כן אלא דזה לא שייך כ"א היכא דהחשש הוא ענין זיוף אבל במוכרים הכל תלוי רק בדרכן ואין דרכן דכשדרכן חיישינן ולא שייך לומר אדמחליף כו'. שהרי מים אין אל ויחוש לקלקל כו' וכשאין דרכן בלא"ה לא חיישינן כלל כנ"ל (וזהו שגם הרשב"א לא הזכיר סברא זו לענין מוכרים כו') ועפי"ז נשמע ממילא דמה שיש לכאורה סברא להקל בענין בגדים דאדמערב פשתן יערב צמר גפן שהוא בזול יותר גם מפשתן זה אינו דבמוכרים ע"כ לא שייך זה כלל (דאולי פשתן טוב יותר) אלא הכל תלוי בדרכן ואין דרכן רק נצטרך לומר לפי"ז דהיתר הבגדים היינו לפי שכולם אין דרכן כלל לערב פשתן בצמר לעולם כו' אמנם אף לפי"ז צ"ע בזה"ז דכיון שהא דדרכן ואין דרכן משתנה מזמן לזמן אין ראי' מזמן הקדמונים לזה"ז כו' וכמו דחזינן במורייס שנשתנה מזמן הגמרא לזמן הזה מדרכן לאין דרכן כמ"ש הרשב"א ור"ן אולי כמו"כ בבגדים נשתנה להיפוך והיה ראוי לבדוק ולחקור ע"ז כמ"ש התוס' וטוש"ע שם ס"ו גבי שכר (ול"ד למ"ש רמ"א וש"ך סי' פ"ג ס"ה) אלא שי"ל דדוקא בדבר שבימי הגמרא היה דרכן לערב כמו בשכר אין להקל לומר שנשתנה בלי בדיקה וחקירה אבל כל שבימי הגמרא היה אין דרכן סמכי' מסתמא שכן הוא גם עתה. (אך כבר העיד בס' ח"א שבדק ע"פ נסיון ומצא כו' ורחוק לומר שזה היה דרך מקרה וגם ידוע שבסביבותינו עושים גיוואנט פשוט מתערובות צו"פ. וא"כ הרי חזינן שנשתנה וא"כ המהדרים להחמיר תע"ב):

יב **וכ**"ז מה שיש לדון בסתם בגדי צמר לפענ"ד. ובמאטקעס דנד"ד לפה"נ יש להחמיר יותר מג' טעמים. (א') מצד השינויים שנראה בהם דהרי זה ריעותא לפנינו ויש לחוש יותר בפשיטות כיון שחזותן מוכיח עליהן שיש בהם תערובות בעצם בכוונה רק שרבים אומרים שנוטה דעתם שהתערובו' היא מצמר גפן אבל כיון שעכ"פ וודאי יש תערובו' ממילא ודאי יש לחוש ג"כ אולי מערבין פשתן (ובפרט שניסו בביתי צו"פ ואינו ניכר) ואף שיש מאנשים שרוצים לתלות השינויים מצד שנעשים ע"י מאסינע. מ"מ מאן מפיס ומידי ספק לא נפיק ונרא' דעכ"פ בכה"ג הוי ספק דאורייתא דהנה כעת בא לידי תשו' פנ"י וראיתי בחי"ד סי' ח' בתשוב' שם בדין החוטין שלמראית עין מסופקים אם הן מקנבוס או מפשתן שכתב שהרי זה ספיקא דאורייתא ולחומרא וזה נרא' דבר פשוט (שהרי זה כחתיכת ספק שומן ספק חלב) ולא הוצרך להאריך שם אלא להוכיח שגם

שום בדיקה באש וכה"ג אינו מועיל נרא' שיש חיזוק מזה להחמיר במאטקעס דנד"ד מצד השינויים שעי"ז הרי הם בספק גמור כו' והיינו אף אם יונח שטבע כלי המאסינע שאף מצמר נקי יוצאים ממנה החוטין בשינויים כאלו דלכאורה הרי לפי"ז אין כאן ריעותא כלל וכההיא דאמרינן גבי סכין שנמצאת פגומה כששיבר בה עצמות דהלכה כר"ח פ"ק דחולין (ד"י) דעצם ודאי פוגם כו' ופי' מוח"ז רבינו ז"ל סי' י"ח להרשב"א והר"ן) דהיינו טעמ' משום דאז אין הפגימה ריעותא כלל וכ"כ עוד סי' כ"ד ססק"מ מ"מ בנד"ד אינו מועיל כלום דדוקא בכעין התם דזולת ריעותא דפגימה הרי היתה עומדת בחזקת היתר משנשחטה רק ע"י הפגימה נולד ספק ע"כ כשידענו סיבת הפגימה והרי זה כליכא ריעותא ממילא בחזקתה עומדת אבל בנד"ד שבעצם וראשונה באו חוטין אלו לפנינו בספק למראית העין מה מועיל שנסלק הריעותא אין זה אלא דליכא הוכחה לאיסור אבל הרי גם להיתר ליכא הוכחה וממילא כיון שא"א להחליט בטביעת עין שהן מצמר לחוד אלא שלפי מראיתו נולד ספק שיש בהן תערובות פשתן הרי זה ספק דאורייתא וכמו בחוטין ספק קנבוס ספק פשתן הנ"ל דג"כ ליכא שום ריעותא והוכחה לפשתן יותר מלקנבוס. אלא כיון שלמראית עין א"א להחליט שהן מקנבוס הרי זה ספק דאורייתא כו' וה"ה בחוטין דנד"ד אלא שלכאורה יש לומר דכאן הרי זה כעין ס"ס ספק שהן מצמר לחוד ספק בתערובות ואף את"ל שיש בהם תערובות שמא צ"ג. אבל צ"ע אם יתקיים כאן כל תנאי הס"ס שנזכר בפוסקים (מתהפך כו' משם א' כו' וכה"ג). גם יש לומר שלעומת זה יש ג"כ כאן כעין ס"ס לחומרא (היינו כשיונח שיש תערובות) ספק פשתן ואף את"ל צ"ג שמא הלכה כמהר"מ דלענין ציצית אין תקנה לדידיה (במחצה עכ"פ) ומבואר בכללי ס"ס שבמנ"י מחודשי' אות יו"ד דבס"ס כנגד ס"ס אין להקל ואף דיש לומר דמיירי התם דווקא כשעי"ז הוי רחוק מהיתר כמו שרחוק מאיסורא בשוה (וכעין המציאות שבטור ססי' ש"ה שמשם למד המנ"י) ומשא"כ בנד"ד הס"ס לחומרא אינו אלא כשיונח שיש תערובות אבל אם יונח שאין תערובות כלל הרי זה היתר גמור וא"כ נרא' דבכה"ג חשיבא קרוב להיתר מלאיסור מ"מ נרא' שיש לדמותו עכ"פ למ"ש הפוסקים דכל ספק שאינו שקול אלא נוטה יותר לאיסור אין לצרפו (גם) לס"ס וא"כ גם כאן הך ספק הב' דאת"ל יש תערובות ספק פשתן צ"ג הרי נוטה יותר עכ"פ לאיסור מצד דאף בצ"ג שמא הלכתא כמהר"מ כו' הן אמת ראיתי בס' ס"ט סי' קפ"ז סקט"ו חולק על כלל זה (אף דאיתיה בריב"ש) משום שבתוס' דנדה (י"ח) מוכח דאמרינן בכה"ג סמיך מיעוטא דספק הב' לפלגא דספק הא' והוי רובא להיתרא (גם בס' משכנות יעקב חי"ד סי' ל"ד האריך בזה) מ"מ לפה"נ לכאור' גם בתוס' דנדה שם משמע דבעי' עכ"פ שהספק

הא' מוכח בגמ' דהוי פלגא ופלגא כו' (ע"ש במ"ש דסתם שליא כו' מחצה כו' ומחצה כו' כדמוכח בפ"ק דב"ק כו') אבל בשאר ספיקות דעלמא לפה"נ שייך יותר סברת הריב"ש מאן לימא לן דהוי מחצה על מחצה ממש ודילמא אף ע"י צירוף המיעוטא דספק הב' לא יהיה רובא להיתרא כ"א פלגא ופלגא ועוד דבכה"ג דנד"ד שבהצד דתערובות יש ס"ס לחומרא דהיינו דגם אם התערובות הוא צ"ג יש ספק שמא הלכתא כמהר"מ נרא' דעדיף משאר ס"ס שיש בספק הב' רק הטייה יותר לחומרא ויש לומר דבזה לכ"ע לא חשבנין ס"ס לקולא ע' תוס' כתובות (ט':) ד"ה אי במ"ש וז"ל דלא חשבינן ס"ס כה"ג משום דהאי ספק שמא באונס היה לא חשבינן ספיקא גמורה כו' דאימר כו' ולפה"נ זהו ממש כעין נד"ד (ומה שיש לומר עוד לכאורה דכאן הרי צמר וודאי יש כאן עכ"פ והתערובות (בין פשתן ובין צ"ג הנ"ל) הוא רק ספק וא"כ אין כאן ספק מוציא מידי ודאי כעין הא דאיתא ביבמות (ל"ח) גבי ספק ויבם נרא' דז"א שהרי התוס' חולקים שם וס"ל דמה דהוי ודאי במקצת אינו מועיל כלום להמותר. גם נרא' דכאן שהספק דפשתן עושה גם הצמר לספק איסור לא שייך כלל הסברא הנ"ל). ומהיות עניני הספיקות וס"ס עמוקים ודאי רחוק להקל מכח הספיקות וס"ס. וידוע שהש"ך ודעמי' נעלו בפנינו מלחדש ס"ס כו'. ע"ב אניח מזה:

ודרך אגב ראיתי עוד בתשו' הנ"ל שתופס בפשיטות במ"ש הרא"ש בה' כלאים הלכך (האידנא) בגדים הנקחי' מעובד כוכבים צריך להתיר תפירתן ולתופרן בקנבוס דר"ל דלא מהני בזה שום בדיקה כו' ולפי"ז נסתר משנ"ת לעיל בריש התשו' להוכיח מדברי הרא"ש הללו שגם מש"ש בריש דבריו בפירוש הבדיקה דמתניתין שמא פשתן מעורב בהן קאי ג"כ אחוט התפירה דז"א דאדרבה א"כ גם בסופו הל"ל רק בדיקה (ומ"ש הגאון הנ"ל בזה אינו מובן לי כ"כ) אלא נרא' דצ"ל לפי"ז דבדיקה דמתניתין קאי אגוף הבגדים ולבסוף הוסיף חומרא בבגדים הנקחים תפורים דצריך להתיר ולהסיר לגמרי תפירתן משום דהתפירה לא היה דרך לתפור בזמנו בחוטי צמר ולא במשי כמש"ש אלא בחוטי פשתן או קנבוס אשר א"א להכיר ביניהם בשום בדיקה לפ"ד הגאון לכן צריך להסירם ולתפור בקנבוס (ברור ידוע מעת הטוויי' כו'). ולפי"ז נופל כמעט כל היסוד שנת' לעיל למנהג ההיתר בבגדי צמר בלי שום בדיקה שהרי לפי"ז ה"ה וכש"כ שלשונות הר"ש והרע"ב בפי' בדיקה דמתניתין הנ"ל אגוף הבגדים קאי וכדמשמע באמת פשטות לשונות אלו כדלעיל וגם רמ"א הרי העתיק דברי הרא"ש (ולפי הנחה זו דלשונות אלו שברא"ש ור"ש ורע"ב בפירוש בדיקה דמתניתין קאי אגוף הבגדים יפול עוד ספק שמא לא מיירי כלל בעובד כוכבים אלא (אף) שגם גוף הבגד נעשה ע"י ישראל (וא"ש שלא

נזכר עובד כוכבים במתניתין כנ"ל) והבדיקה היא שמא נתערב ממילא במקרה מעט פשתן (וכדחזינן עתה בטליתים). וכן משמע יותר פשטות הלשון שבר"ש ורא"ש ורע"ב ולפי"ז היה מקום לומר שאם גוף הבגד נעשה ע"י עובד כוכבים אף בדיקה לא מהני אלא שבדברי הרא"ש אאל"כ. שהרי גם בנקחים מעובד כוכבים לא אסר רק התפירה עכ"פ) אמנם לפענ"ד אין פי' הגאון הנ"ל בדברי הרא"ש מוכרח (עכ"פ) ותדע שהרי הטור כתב תחילה בהדיא רק בדיקה בתפירה ואח"כ הביא דברי הרא"ש וכמו"כ רמ"א על דברי הרמב"ם שבשו"ע הביא דברי הרא"ש. ולפי הנ"ל הל"ל וי"א אלא נרא' דמ"ש הרא"ש צריך להתיר תפירתן. ר"ל כדי לבודקן ואם ימצאם קנבוס יכול לחזור ולתפור בהם והרי זה ג"כ בכלל מ"ש ותופרן בקנבוס רק (אפשר) דאתי לאשמעינן שלא יבדוק בעודן תפורין אלא יתירן דאז הבדיקה יותר טובה (וזהו ג"כ כוונת רמ"א (וכן הטור) במה שהוסיף להביא מדברי הרא"ש כו') ושוב בלבוש שלפה"נ תופס ג"כ בפי' דברי הרא"ש מעין פי' הגאון הנ"ל אבל לא שבא לאסור חוט התפירה מעיקר הדין רק מדרך חומרא בעלמא שקשה לבדוק בכל המקומות ומובן שגם לפ"ד הלבוש הבדיקה דמתניתין קאי רק אתפירה. דמעיקר הדין סגי בבדיקה ומשא"כ בגוף הבגדים שאף בדיקה א"צ כדלעיל:

עוד יש ללמוד מתשוב' הנ"ל תירוץ לעיקר הקושי' שנת' לעיל בענין היתר סתם בגדים דמאי שנא מכל הדברים של עובד כוכבים שבפא"מ כו' דבאמת זה קשה אף אם נניח שבדיקה בעינן דמ"מ קשה דמ"ש הכא דבדיקה עכ"פ מהני והתם אסרינן בהחלט אלא דלפ"מ שנזכר בתשוב' הנ"ל בענין הבדיקה דמתני' היינו הפשפוש כו' ואם מוצאין בהן חוטין מסופקים שמא הן פשתן הרי הן ג"כ בכלל פשתן ממילא מצד ספק דאורייתא כו' וא"כ יש לומר שזהו ההפרש בין בגדים לבין הנך דפא"מ. ושם מיירי הכל בדברים שאם נתערב בהן האיסור אין אפשר להכיר כלל ר"ל דאף שום שינוי במראה לא נעשה כלל עי"ז אלא מראיתו עומד בעינו כבתחילה ממש ולא שייך בזה שום בדיקה כלל לכן אסרוהו בהחלט משא"כ כאן חוטי פשתן בין חוטי צמר ודאי ניכרין הן. (ומה שמצינו בגמרא בגד שאבד בו כלאים היינו בדרך מקרה לפעמים חוט כל שהוא בבגד גדול וכיון שדבר זה לא שכיח לא חיישינן להכי בסתמא. ובשגם שעובד כוכבים לא חשיד שיכוין רק להכשיל כ"א שיעשה להנאתו ובכה"ג ליכא הנאה כו') ואף אם יטרוף צו"פ יחדו בסריקה וטוי' יש לומר דעכ"פ יהיה ניכר השינוי במראה ששוב לא יהיה דומה ממש כחוטי צמר לחוד ואף אם לא יוכר לעין שיש כאן פשתן בודאי עכ"פ יהיה ספק וממילא יהיה נאסר בספיקא כנ"ל. ולכן אם הבדיקה דמתניתין היינו ג"כ בגוף הבגדים ודאי א"ש ולק"מ למה כאן בדיקה עכ"פ סגי והתם אסורים בהחלט שזהו מטעם הנ"ל אלא אף

אם נאמר שבגוף הבגדים אף בדיקה א"צ כנ"ל יש לומר שהטעם הוא ע"ד מ"ש לעיל שזה ניכר מיד בלי עסק בדיקה ועיון והיינו שזה עכ"פ ניכר מיד אם הוא צמר לחוד או שיש בו תערובות דאז ניכר מיד שיש איזה שינוי עכ"פ באופן שיולד ספק תערובות פשתן עכ"פ ולכן לק"מ מה שכתבתי שזהו נגד החוש שלנו שכבר ניסו פה כו' והיה קשה להכיר. דלהכיר שיש כאן פשתן זה היה קשה (אבל ודאי לפה"נ זה היה ניכר שיש שינוי מאותן שהן מצמר לבד וכן מה שכתבתי מד' ס' ח"א שרק עפ"י נסיון הכירו שהשתי פשתן כו' נרא' דג"כ היה ניכר גם מתחילה שיש שינוי (וכידוע באמת שגם הבגדים שהשתי צ"ג והערב צמר המצויין כעת ג"כ ניכר השינוי עכ"פ רק שלא היה אפשר להכיר שהשתי פשתן בודאי (ואולי צ"ג וכה"ג) ודבר זה הכירו רק עפ"י נסיון וכמשמעות פשטא דמילתא דלמה עשו הנסיון אלא שמסתמ' זהו מצד השינוי שראו בהם גם מתחילה כו'). ומעתה נאמר דהיתר הבגדי צמר (אף את"ל דא"צ בדיקה כלל היינו משום דכל שאין רואין בכלל הבגד שום שינוי מהנעשה מצמר לחוד ידעינן בודאי שהיא צמר בלי שום תערובות (אלא דלפ"ז לכאורה באותן שהן מתערובות צ"ג צ"ע קצת) ולחוש שמא מ"מ באידך חלק ממנו יש בו תערובות פשתן. יש לומר בזה וודאי אין דרכן בכך כלל (ומלבד שאפשר יש לומר ג"כ דכיון שבדרך כלל הוא צמר לחוד בבירור שוב שייך לומר דהרי הוא עומד בחזקת צמר ולא מחזקינן ריעותא כלל שמא עירב בו פשתן באיזה חלק כו') רק בענין התפירה שהוא דבר בפ"ע כו' חיישינן וצריך בדיקה (וגם אפשר דרך הוא לפעמים לתפור בכמה מיני פשתן). אמנם ממוצא דבר נשמע דמשא"כ במאטקעס דנד"ד דבאמת יש בהם שינויים ודאי אין להקל וכדלעיל:

ב **דלענין** ציצית גם צ"ג שנתערב לא דבר רק הוא שיש לחוש לדעת מהר"ם שבב"י שם דבמחצה אין תקנה לדידיה כמ"ש הרדב"ז ומ"א סק"ד והנה בעיקר דעת מהר"ם ראיתי בא"ר באו"ח סי' ט' מתמיה על עיקר מה שכתבו הפוסקים בשמו דאינו פוטר בשאר מינים כ"א צו"פ יחדו. דבתשובת מהר"ם סי' תמ"ד משמע בהדיא דצמר בלחוד פוטר בכל המינים אך עיינתי שם בתשובה ולא יכולתי כלל להבין סגנון דבריו ז"ל מכמה טעמים והעיקר דמשמע דאתי עלה מדכתיב פתיל תכלת ואי ליכא תכלת יקח צמר שאינו צבוע כו' עי"ש והוא תמוה הכי כשהיה תכלת היה יכול לפטור בתכלת לחוד והא קרא כתיב על ציצית הכנף פתיל תכלת וכיון דכשהיה תכלת וודאי לכ"ע אינו יכול לפטור בתכלת לחוד איך כשאין תכלת יפטור בצמר לחוד שהוא במקום תכלת (ומלבד דהאי דאי ליכא תכלת יקח צמר שאינו צבוע כו' זהו פי' בעה"ט שכתב הרא"ש ע"ז שהוא פירוש זר כו'). ועוד שלדבריו יש ג' אופנים לפטור. א' צמר לחוד ב' צמר ופשתן

ג' מין כנף. והרי גם מהא דרבא רמי כו' שתים זו שמענו שלש לא שמענו ולא נמצא כזאת לא בגמרא ולא בשום פוסק לפה"נ (גם במקרא אין לזה רמז כלל). ובאמת אני תמה ע"ע בראותי שהגאון הגדול א"ר נחה דעתו בזה ושמח במציאה זו עי"ש ואני איני יכול לעמוד על הכוונה כלל ולולי דבריו ז"ל היה נלפענ"ד דע"כ יש שם ט"ס (הרבה והעיקר) היינו דמ"ש שם אלא או מצמר כו' או ממינו כו' צ"ל אלא מצמר (כו') וממונו כו' וגם זה ע"כ אינו ממהר"ם דלדידיה ג"כ מינו עכ"פ סגי אלא צ"ל לפי"ז שכ"כ איזה פוסק עפ"י שיטת בעה"ט שברא"ש וג"כ לא יתכן דא"כ קשי' רישא שם שכתב דמעיקר הדין בטלית של פשתן מהני ציצית פשתן וז"א לבעה"ט וצ"ל דרישא וסיפא לאו מרועה א' נתנו והוא דוחק גדול אבל מה אעשה שאיני יכול לתקן ולעמוד על הכוונה א"ל ע"ד הנ"ל א"ו שיש הרבה ט"ס יותר מדאי אמנם איך שיהיה הכוונה שם זאת עכ"פ נלפענ"ד דמאחר דלאו מהר"ם חתום עלה שם. אינו כדאי לדחות עפי"ז מ"ש הגמי"י תלמידו של מהר"ם משמו. (בזה"ל מו"ר שי' אמר לי כו' וראיתי שגם תלמידו תשב"ץ ק' כ"כ בשמו סי' רס"ז. וכן שגור בפי כל הגדולים (מהרי"ל אגור תה"ד רדב"ז ב"י ואחרונים) ונוסף על הכל ראיתי בביאורי הסמ"ג למהרא"ש (עשין כ"ו) הביא בשם המרדכי תשובת מהר"ם ולשונו באריכות ומבואר שם כמ"ש כל הפוסקים הנ"ל בשמו ונראה דעל תשובה זו כיון בתה"ד סי' מ"ד במ"ש וכן מצאתי בנ"י (אולי צ"ל במרדכי) בהדי' פ"ק דיבמות דה"פ מהר"ם והאריך שם עכ"ל:

והנה גם מ"ש תה"ד דלא נהגו כהר"ם אלא כהרמב"ם כו' והב"י הוסיף דכן משמע מפשט דברי הפוסקים אינו מובן דהרמב"ם פסק כר"נ ולדידי' ודאי מפורש בגמ' אימא או צמר או פשתן כו' אבל מהר"ם אליבא דרבא קאמר ולדידיה באמת לפה"נ פשטא דגמ' משמע דהא דתניא וכולן צמר ופשתים פוטרים בהן היינו יחדו שהרי הקשה מזה רבא לר"נ ולשון התירוץ אימא כו' משמע דרך דוחק ודיחוי כו' וכמ"ש התוס' ד"ה ור"נ דמש"ה הוצרך אח"כ למצוא תנא דקאי כר"נ כו' וגם מש"ש התוס' (ד"ה ופליגא) דמש"ה לא אמרינן דר"י מדרבנן קאמר דאמורא צריך לפרש דבריו כו' נראה דאין ר"ל דהל"ל בפירוש מדרבנן (דזה לפה"נ נמצא בכ"ד דאמור יאמר סתם חייב ור"ל מדרבנן וכ"ש כאן שא' פוטרין כו') אלא נראה דהיינו מ"ש צו"פ פוטרין כו' משמע יחדו דאל"כ הוי ליה לאמורא עכ"פ לפרש דאו אקאמר כו' גם בתוס' דפ"ק דיבמות משמע בהדיא לפע"ד דס"ל כמהר"ם דשם ד"ד ע"א פרכינן תינח לתנא דבי ר' ישמעאל לרבנן מנא להו (דעשה דוחה ל"ת) וכתבו התוס' דהנך רבנן היינו ברייתא דפרק התכלת הנ"ל דאיתיבי' רבא לר"נ מינה. ומסקינן בגמ' שם ע"ב דכולא משעטנז נפקא וכתבו התוס' וא"ת ודילמא כדרבא

לחוד קאתי כו' ויש לומר דהכי משמע לא תלבש שעטנז צו"פ יחדו גדילים תעשה לך מהם הרי נרא' בהדיא דאף דעיקר הדרשא דסמיכות אתי לכדרבא דצו"פ פוטרים בכל המינים מ"מ ממילא נשמע מזה היתר כלאים היינו דהפי' דגדילים תעשה לך מהם דמזה יליף רבא דצו"פ פוטרין כו' ארישא דשעטנז צו"פ יחדו קאי דדוקא בכה"ג פוטר וע"כ ממילא ילפינן מזה דעשה דוחה ל"ת (ולפי"ז הרי מעיקר הדרשא מוכח הפי' כמהר"ם כו').

והן אמת דלכאורה הדבר תמוה דהתוס' שם סיימו כדמוכח בנזיר (נ"ח) כו' ובאמת בסוגיא דנזיר לכאורה מוכח להיפוך דתחלה אמר שם דילפינן הא דעשה דוחה ל"ת מדתניא לא תלבש שעטנז הא דגדילים תעשה לך מהם. ופרכינן ומאן דנפיק מראשו מאי טעמא לא נפיק ליה מגדילים אמר לך לכדרבא הוא דאתא דרבא רמי כו' הרי נראה בהדיא דלפי דרשא דרבא לא נשמע מזה דעשה דוחה ל"ת והיינו ע"כ דמאי דאמר צו"פ פוטרין כו' או קאמר כו' וע"ש בתוס' אך ראיתי בשט"מ שם בשם תוס' הרא"ש שפירש הא דאמר לך לכדרבא הוא דאתי לאו כדרבא ממש קאמר אלא כדיוקא דרבא כו' ומובן דהתוס' ע"כ נמי הכי ס"ל דהיינו דרק אותו מ"ד דנפיק עשה דוחה ל"ת מראשו ס"ל הך דגדילים כדיוקא דרבא ואו או קאמר כנ"ל אבל רבא גופ' וכן הא דאמרינן שם תחילה דיליף מדתניא לא תלבש כו' כנ"ל ס"ל הדרשא דרבא ע"ד הנ"ל בתוס' דיבמות ותרתי ילפינן מדרשא זו כנ"ל שכן מוכחת הסוגי' דיבמות כנ"ל (ולשון נזיר משונה) וא"כ גם הרא"ש שבשט"מ ס"ל כהתוס' וכמהר"ם (אלא שלפה"נ יש שם קצת ט"ס) שוב עיינתי שם דהרא"ש משמע דאינו מפרש ע"ד התוס':

כללו ש"ד שלפה"נ דעת מהר"ם שכתבו הפוסקים בשמו חזקה היא אליבא דרבא ולפה"נ (כמעט) שאין בראשונים מי שיאמר בפירוש בענין אחר זולת הרמב"ם וסייעתו שפוסקים כר"נ דלדידהו ודאי א"א לומר צו"פ יחדו פוטרין בשאר מינים אלא או צמר כו' כדאיתא בגמ' בהדיא כנ"ל אבל להפוסקים כרבא יש לומר דכו"ע ס"ל כמהר"ם אלא שלפי"ז צ"ע על רמ"א שפסק הלכתא כהפוסקים כרבא למה לא הגיה כלום אמ"ש דאו צמר או פשתן פוטרין בשאר מינים (גם על הטור קצת קשה לפי"ז דאף שהוא לא כתב בהדיא דשאר מינים חייבים מדאורייתא מ"מ מסתמ' בדעת אביו הרא"ש קאי) ואולי נשא רמ"א פנים להמנהג שבתה"ד בזה וכן משמע מלשון מוח"ז רבינו ז"ל שכשהביא דעת מהר"ם לא כתב בפירוש שיש חולקים ע"ז אלא כתב אעפ"י שאין המנהג כן כו' **(אלא ששוב ראיתי (וכ"כ אצלי מכבר) דמה שנתב' לעיל דמפשטא דגמרא ותוס' משמע כמהר"ם אינו מוכרח דיש לומר דסתם לשון צו"פ פוטרין משמעו בין יחדו ובין כ"א בפ"ע ולכן הקשה

רבא לר"נ דלדידי א"א ביחדו כו' וכמו"כ מ"ש התוס' דמש"ה הוצרך במסקנא לאשכוחי תנא דקאי כר"נ כו' דלומר דאו או דוקא קאמר זהו דוחק. וכמו"כ מ"ש התוס' (ד"ה ופליגא) דאמורא צריך לפרש דבריו הוא מהאי טעמ' דמדלא פירש משמע דבין כך ובין כך שרי ואי מדרבנן הוי לי' לפרש דבדוקא או או כו' ונמצא דלרבא יש לומר דבין כך ובין כך שרי והיינו בזמן התכלת ובזה"ז יחדו א"א ובכל אחד בפ"ע כדקאי קאי ושרי אבל מה שנתב' לעיל מדברי התוס' דיבמות נרא' ודאי ראי' נכונה דכמהר"ם ס"ל ושכן פשט עיקר הדרשא דרבא כנ"ל (אלא שעכ"ז מש"ש וכן מוכח בנזיר כו'. עדיין צ"ע קצת דהוכחה משם לכאורה ליכא וצ"ל דזהו מצד לשון הברייתא דשם גדילים תעשה לך מהם. דאילולי זאת היה מקום לומר דהדרשא דרבא בסמוכים אינו ע"ד שיהיה נשמע הדרשא במשמעות הפסוקים ממש אלא מצד הסמיכות דרשינן מבחוץ כנ"ל לומר שצו"פ הנזכר סמוך פוטרים כו' אבל מלשון הברייתא הנ"ל (שהוסיפה. תיבת מהם) נשמע שמצד הדרשא דסמיכות מפרשים כן במשמעות הפסוק ממש דתעשה לך מהם ר"ל משעטנז ע' מהרש"א על ת"י דיבמות שם ריש ע"א) צו"פ יחדו דרישא דקרא:

וכן רבא קאי כברייתא זו ודפרק התכלת שהן הן הרבנן שביבמות כמש"ש

** (ג) **חשש** מצוה הבאה בעבירה וברכה לבטלה בכל יום והוצאה לרה"ר בשבת וביטול מ"ע הרי כל זה ניתוסף על חשש שעטנז. ונרא' דמהאי טעמא אף אותן אנשים שאינן נזהרים מבגדי צמר אין מי שיעשה טלית ממיני צמר דריגא וכהנה שבחנות (דאם באנו להקל במאטקעס אלו למה יהיו נמנעים גם ממיני צמר שבחנות אלא שהוא מטעם הנ"ל) וה"ט נמי שהיו נמנעים מטליתים דאנסקער כנ"ל ובאמת לכאורה כיון שאין חיוב כלל לקנות טלית אלא שמ"מ הכל זהירים לקיים מצוה גדולה זו ששקולה כנגד כל המצות א"כ איך יכניס א"ע לכתחילה לספיקות הנ"ל ואפשר שיותר טוב להתפלל בלא טלית (ובפרט כשיש טלית קטן) מלהכניס בספיקות הנ"ל:

יג **ועתה** אבוא לחשש(ב) דתערו' צמר גפן ולכאורה הוא טרחה שלא לצורך דממ"נ אם יש לחוש לתערובות הרי קם ליה בדרב' מיניה חשש פשתן כו' ואם לאו כו' אלא לפי מה שאומרים העולם(ותולין מדעת עצמן) שהמציאו' הוא בנד"ד שנעשים מתערובות צמר עם צ"ג כנ"ל אלא שהצמר הרוב כו' אמרתי לדבר בזה והנה מלבד שא"כ (וכמו שמורה תמונתן) מאן לימא לן שאין הרוב צ"ג. ופשוט שיש כאן ב' חששות גדולות לציצית א' דעת הרי"ף ורמב"ם ושו"ע דשאר בגדים פטורים מדאורייתא כו' והב' דעת מהר"ם דבזה"ז דליכא תכלת אף ציצית מצמר אינם פוטרי' כ"א במינם (מדאורייתא) אנא אף אם נחליט

שרק המיעוט הוא מצ"ג הנה מ"ש המ"א שנ"ל דאזלינן בתר רובא אינו ברור כ"כ וצ"ע למעשה מכמה טעמי' לכאורה (ומאפס הפנאי כעת ארשום רק הערות):

א **דמש"ש** המ"א בסק"א דאזלינן בתר **(התוס' כנ"ל. ולכן נשמע ממילא מדרשא זו הך דרבא והך דעשה דוחה ל"ת כמ"ש התוס' שם ומשא"כ לאותו מ"ד דדריש בנזיר מראשו ס"ל הדרשא דסמוכי' דציצי' כדיוקא דרבא היינו דרך דרשא מבחוץ להשמיענו צו"פ שנזכר בקרא פוטרים בציצית הסמוך אבל לא שמשמעו דוקא יהיה קאי סופו אריש ממש כו') עכ"ה:)** רובא יש לומר שכ"כ רק לענין דעת הרי"ף ורמב"ם דעלה קאי אבל לא לענין דעת מהר"ם (וכמ"ק ברדב"ז ומ"א סק"ד) גם דהפ"מ הביא מ"ש התוי"ט דלדבריו אם אינו מינו ממש לא בטל (ברובו) ובנד"ד צ"ג עם צמר נראה דהוי מין בשאינו מינו. ולא דמי לצמר גמלים דרק בשם לווי אבל צמר גפן מין אחר לגמרי לפמ"ש ח"ד סי' צ"ח ססק"ג. דאו"ה ס"ל דאזלינן בתר לשון בנ"א ואף להאומרים שם דאזלינן בתר לה"ק מ"מ צ"ג נראה דהוי מין אחר לגמרי (בפרט לפ"מ ששמעתי שהבאוול שלנו אינו צ"ג כלל אלא ממין עשב). שהרי צ"ג מין עץ או מין זרע הוא ע' רש"י ותוס' שבת כ"ז סע"ב והגם שהקשה ע"ז דלא שייך בזה הסברא דכשיבשל יתן טעם הרי מסיק עפמ"ש ביו"ד ק"ט די"א דמבשא"מ (ביבש) מן התורה לא בטל דאחרי רבים דוקא במינו (כסנהדרין) דלפ"ז דברי המ"א במחלוקת הן אמת דביו"ד שם בק"ט בש"ך סק"י הניח בצ"ע סברא הנ"ל דא"כ אף ס' לא מהני אך הרי ראיית מהרא"י מהתוס' שבש"ך שם חזקה היא אלא שהש"ך דוחה דהתוס' מיירי כקמח בקמח וס"ל דהוי כלח בלח (וכמש"ש בסק"ג כיון דנבלל. וא"כ גם בנד"ד בטרפן זב"ז וטוון יחד נראה דג"כ נבלל יפה (לכה"פ) כקמח בקמח ולכ"ע הוי דאורייתא במין בשאינו מינו והגם דלכאורה הרי כאן לא שייך טעם כעיקר כו' הרי גם קמח בקמח (בלי אפי' ובישול) לא שייך טעם כעיקר דאין הטעמים נבללים ונבלעים זב"ז וכבר הקשה זה בח"ד שם ותירץ דבאמת גם ביבש כשאוכל (כל) התערובות ביחד מין בשאינו מינו הוי דאורייי' כו' ולכן בקמח שיש בילה הוי כאוכל ביחד ולכאורה ה"ה בנד"ד (בפרט בבגד שנושא כולו ביחד כו' ע' לקמן אי"ה). ואף את"ל דלפ"מ שהסביר שם דהיינו טעמ' משום דכשלועס מרגיש טעם האיסור בפיו כו' (ומש"ה בעינן ס') נראה דזה לא שייך כאן אבל הרי לפמ"ש הח"ד גופ' סי' צ"ח סק"ג לתרץ דברי רמ"א דבתר שמא אזלינן ועיקר ראייתו מהך דקמח בקמח בשאינו מינו הוי דאורייתא אף בדליכא טעם. והיינו דגמרינן זה מזרוע בשלה דלא אזלינן בזה, בתר רובא אלא בעינן ס' לבטל הגוף דאינו מינו שכתב דהיינו טעמא דרמב"ן דבנתערב ממשות ל"מ קפילא בלא ס' כו' (ומסיק די"ל שזהו אליבא דכ"ע כו') וע"ש שהאריך (והגם שלע"ע לא עמדתי כ"כ ע"כ

דבריו אבל זכרוני שמכבר עלה ע"ד לפרש בכעין זה דברי רש"י שבסוגיא דזרוע בשלה בהא דס"ל דתרתי בעינן קפילא וס' דהיינו דס"ל דמזרוע בשלה ילפינן דלבטל הממשות בעינן ס' וזהו מדאורייתא דלמוד גמור הוא (ודלא כמ"ש הפוסקים בשמו ואפילו מין במינו) וטעמא לא בטל הוא מילתא אחריתא ובעינן קפילא וזהו מדרבנן (ע"ש ברש"י (דצ"ח) ובכל הסוגיא ובפרט סע"א ד"ה ושניהם ושם ע"ב ד"ה דמדאורייתא כלו' כו'):

ועפ"ז א"ש ג"כ הא דקיי"ל בשו"ע סי' ק' סס"ב בנימוח גוף הגיד בעינן ס' אעפ"י שאין בגידין בנותן טעם אלא שמ"מ לבטל הממשות בעינן ס' (ולפי הנ"ל ה"ז מדאורייתא) ומה שהח"ד שם פי' הטעם בענין אחר ע"כ זהו רק כדי לתרץ גם אליבא דהב"י בסי' צ"ח דבטעמי' קפילא לחוד סגי בלי ס' אבל לפ"ד רמ"א ודברי הח"ד דסימן צ"ח הנ"ל נראה ודאי דא"ש בפשיטות כנ"ל וכמו"כ א"ש עפי"ז מ"ש הפוסקים וירושלמי שבש"ך רסי' ק"ג סק"ב דכשאינו לא לשבח ולא לפגם אסור והיינו בנמחה הממשות. כמ"ש ח"ד שם בחידושים סק"ד (והש"ך הביא ראיה מהך דגיד שנימוח כו' וכנ"ל ויתורץ קושית המ"כ ח"א פי' ע"ז ע"ש) ולפי"ז נראה וודאי דה"ה בנד"ד כיון שצ"ג לאו מינא דצמר הוא (בשמא עכ"פ) לא בטיל ברובא (אלא מדאורייתא בס' כו' וצ"ע) (לפי הנ"ל שכיון שטרפן כו' ה"ז כקמח כו' לכה"פ) (אלא דלפי הנ"ל אליבא דרש"י דאפי' מין במינו ילפינן מזרוע דבעינן ס' מדאורייתא לכאורה קשה אמתני' דצמר גמלים אף אי הוי מין במינו למה בטל ברוב וע' לקמן אי"ה):

ב **היסוד** של המ"א ללמוד ממתניתין דרפ"ט דכלאי' לכאן לכאורה צ"ע דקשה ללמוד משם למקום אחר כי דין המשנה לכאורה מוקשה מכמה מקומות וע"כ טעמא בעי ואולי אותו הטעם לא שייך במ"א חדא דמצינו גבי צמר הבכור בבכורות (כ"ה ב') אהא דתניא בעלי מומין אוסרין בכ"ש אוקמ' ר"נ אמר רבה בר אבהו בגיזת בכור בעל מום שנתערב בגיזת חולין וכ"פ הרמב"ם ושו"ע בסי' ש"ח וכתב הטעם שהוא דבר חשוב ומקדש בכ"ש וא"כ מה בין זה להך דצמר גמלים וצמר רחלים דכלאים ואף לפ"ד הר"ש פ"ג דערלה דגם בגיזת בכור בעינן מלא הסיט. הרי אז עכ"פ לא בטיל ברובא ואף להרא"ש וטור שהם הי"א שברמ"א שם גבי אורג את"ל דפליגי גם אעיקר דין זה וס"ל דברובא בטל מכח סוגיא דסוף תמורה (כד"מ ממה שהשמיטו הדין דגיזה הנ"ל) ונראה דהיינו משום דס"ל שאוקימתא דר"נ דבכורות הנ"ל נדחה מדאמרינן עלה דאמרוהו קמיה דר' ירמיה ואמר בבלאי טפשאי כו' לא שמיע להו כו' (עיין כ"מ שם ספ"ג ד"ה בכורות) מ"מ לא הקשו בגמרא אר"נ אמר רבה גופא ממתניתין דכלאים. וכ"ש שקשה על הרמב"ם ושו"ע דפסקו להך דבכורות (ודחו מהלכה ההיא דסוף תמורה עכ"מ) ופסקו ג"כ להך דכלאים

(סי' רצ"ט) וצריך טעם וסברא לחלק ביניהם והמ"ל פ"א מה' מו"מ הי"ד אסבר' לה טעמא דאיסורים כאלו לא בטלו עפ"י הא דאיתא בבכורות (כ"ג) לחלק בין טומאת מגע לטומאת משא דלענין משא לא שייך ביטול ברוב דטומאה כמאן דאיתא ובמשא נישא הכל בב"א. וה"ה בענין איסור שנתערב בבגד שנושא ונהנה בב"א כו' ולפה"נ גם בהך דכלאים שייך זה הן אמת דלפמש"ש סברא לומר שזה אינו כ"א ביבש שכ"א עומד בפ"ע אבל בלח אין חילוק דאף במשא אינו מטמא א"כ י"ל עפי"ז לחלק בין תערובות הגיזה שזה כיבש לבין הך דכלאים שטרפן כו' דה"ז כלח (כדלעיל) אבל הר"י הקשה ע"ז קושיא חזקה מהא דבגמרא שם מדמה ההוא דחררת דם להההיא דנבילה בשחיטה כו' (גם ע"ש בתוס' ד"ה נבילה במש"ל כשנימוח הכל כו') וא"כ ע"כ דגם בלח שייך ענין הנ"ל דבמשא מטמא והדרא קושיא לדוכתי' שגם בהך דכלאים בטרפן כו' למה בטל ומ"ש מגיזת בכור כו' ולומר דתערובות דצמר גמלים כו' דהוי היתר בהיתר קיל טפי רחוק דאדרבה כו' כמשי"ת בסמוך אי"ה):

ג **בתהר"ן** ססי' נ"ט לענין לטחון חיטים מבוקעים עם כו' לבטלו (בזמן ההיתר) קודם הפסח תחילה כתב שיש ב' חששות א' שי"ל שהיתר בהיתר לא בטיל מהא דע"ג (ע"ג) דמוכח דהיתרא לגו איסורא לא בטל לפי שאין ההיתר עשוי להתבטל וא"כ ה"נ קודם הפסח י"ל דלא בטל מתי יתבטל לאחר איסורו ונמצא זה מבטל איסור לכתחילה והב' דילמא כי אמרינן דלפני זמנו בס' הנ"מ לאוכלו קודם הפסח מו' שעות ולמעלה אבל לאוכלו בתוך הפסח י"ל שחוזר וניעור כו' והדר פשיט ב' הספיקות מההיא דצמר גמלים כו' דשמעינן דהיתר בהיתר מתבטל וגם ש"מ דכיון שנתבטל שוב אינו חוזר וניעור ומסיק שכנ"ל להלכה שכיון שיש ס' מותר לטחון הכל קודם י"ד:

אבל למעשה כו' אלא בררו כו' עכ"ל (בשל"ק):

ואגב אדבר מעט בדברי הר"ן אלו דנראה דהב' חששות אינם תלויים זב"ז ורק חשש ס' הא' תלוי אם היתר בהיתר מתבטל דאז כיון שעתה שעת היתר הוא מבטלו אין כאן מבטל איסור לכתחילה ואם מתה לא בטל אלא מתי יתבטל כשיגיע שעת האיסור ר"ל ערב פסח אחר חצות דאז שיעורו בס' ויתבטל כו' לכן ה"ה מערבן בטחינה עתה כדי שיתבטלו בזמן איסור וה"ז כמבטל איסור לכתחילה וחשש הב' אינו תלוי כלל בהא דאף אי היתר בהיתר לא בטיל מ"מ הרי כשיגיע ערב הפסח אחר חצות יתבטלו בס' (דכאן לא ס"ל כד"מ מדבריו פ' כל שעה דגם אז במשהו כמ"ש הב"י בשמו בא"ח סי' תמ"ז) אלא דאעפ"י שבטלו (בין קודם הפסח ובין ע"פ אחר חצות) חוזר וניעור בתוך הפסח שאז אוסר במשהו דאיסור כמאן דאיתי' כו' כדאיתא בבכורות (ס"ג) וע"ז הביא ראי'

מהך דכלאים לב' הסברות דהיתר בהיתר בטל ואזיל החשש הא' ודלא' חוזר וניעור אחר שנתבטל כו' ולפי"ז ד' הפר"ח סי' תמ"ז סק"ד לכאורה צ"ע אלא שי"ל שמש"ש לדחות הראי' לענין ההיתר בהיתר דלא בטל והתם בכלאים שאני שאיסור נוהג לעולם כו' (וזהו מעין מ"ש מהרי"ל בתשוב' סי' קפ"ו בתחילה על דברי ראבי"ה דמצי למימר דהוי מין איסורא). ר"ל שבזה נדחה (הראי' לסתור) החשש הא' הנ"ל ומש"ש משא"כ הכא כו'. אין כאן חוזר וניעור שמעולם לא נתבטל ר"ל דאף את"ל דכל שנתבטל שוב אינו חוזר וניעור אבל כאן שמעולם לא נתבטל אין כאן חוזר וניעור ר"ל דלא שייך זה אלא אחר שנתבטל אז יש לצדד אי חוזר וניעור א"ל אבל כאן אף דחוזר וניעור לא אמרינן מ"מ כיון שעדיין לא נתבטל אלא דאח"כ כשיגיע זמן האיסור יתבטל ה"ז מבטל איסור לכתחילה ועם שזה דוחק גדול בדבריו ע"כ צ"ל כן דאם ר"ל לענין חשש הב' דחוזר וניעור כו' ה"ז לא תלוי כלל בהיתר בהיתר דאף את"ל דלא בטל מ"מ אח"כ ע"פ אחר חצות יתבטל בס' כו' וכמו שתמה עליו באמת בס' מק"ח עפי"ז (וכן בס' בר"י ע"ש). ודברי המק"ח תמוהים לכאורה במש"ש דהר"ן לטעמי' דס"ל שגם ע"פ אחר חצות במשהו. חדא שמבואר בת' זו דלס"ל כן (וכמ"ש בר"י). ועוד שנראה בכל דבריו שהבין בד' הר"ן שגם חשש הב' תלוי בהא דהיתר בהיתר אי בטל או לאו והמעיין שם יראה שזה אינו כלל (ובתשובת מהרי"ל שהקשה מעין קושיא הנ"ל על הראב"ה אפשר דאיהו בפירוש כ"כ וא"ל א"ו אולי גם הראב"ה ר"ל מצד מבטל איסור לכתחילה וצ"ע בדברי ראבי"ה) ובהא דלא סמך הר"ן להקל למעשה יש להסתפק אי זהו מצד חשש הא' שע"ז יש ראי' מגמרא דע"ג כו' וכ"מ מד' הב"י בהעתקתו דבריו בסי' תס"ז ובד"מ סי' תנ"ג אות ב' שהעתיק משמו שאסור לטוחנו דהוי כמבטל איסור כו' או דזהו מצד חשש הב' שכ"מ בפר"ח שם. ובסימן תנ"ג כתב כמסתפק בזה או אפשר נמי דאף דפשיטא לי' מכח ראייתו בין בענין היתר בהיתר דבטל ובין דאינו חוזר וניעור מ"מ לענין חשש הא' י"ל דאעפ"י דהיתר בהיתר בטל מ"מ כיון שכ"ז שלא טחנן וודאי לא בטל עדיין שהרי הן ניכרין ואפשר לבררן (כמש"ש) כשטוחנן כדי לבטלן עתה בשביל שיאכלם בפסח ה"ז כמבטל איסור כו' ומשא"כ בהך דכלאים שמאחר שכבר טרפן וא"א להפרידן כבר בטל כו' (וע' פר"ח סי' תנ"ג מ"ש בשם הרשב"א סי' תפ"ה שכל איסור ניכר כו' ע"ש שנראה שר"ל כנ"ל:

וכ"ז דרך אגב ואכ"מ כלל אבל זאת עכ"פ נקוט מדברי הר"ן שיש סתירה מגמרא דע"ג להך דכלאים שהרי מגמרא זו הביא ראי' דהיתר בהיתר לא בטל והן אמת דנראה דשם יש פי' אחרים. וע"ש בפרש"י דגם בחמרא דהיתרא בגו מיא דאיסורא פי' וכגון דנפל כולא כחדא כו' משמע דאל"כ אמרינן בחמרא דהיתרא קמא קמא בטל כו' וע"ש במהרש"א

אלא דהר"ן, כ"כ לפ"מ שהביא בע"ז שם בשם רמב"ן ע"ש וא"כ קשי' לרמב"ן ממתניתין דכלאים. (ומיהו באמת צ"ע איך ולמה לא יהי' ביטול להיתר בתוך איסור וראיתי בחי' רמב"ן לשם דכתב וז"ל שאין אדם עשוי לבטלו אנא אדרבה מוסיף עליו והולך (ע"ש בספרו דמ"ח) נראה דלא שייך זה אלא לענין דלא אמרינן קמא קמא בטל לפי שעשוי להוסיף (ועומד לכך שהרי מערה והולך כו') אבל לנדון דהר"ן הנ"ל נראה דלא שייך זה כלל וצ"ע ונראה שמה"ט אף הר"ן ל"ק אלא שעפ"י גמרא הנ"ל יש לדון ולומר כו' משמע כאינו ברור לפי שבאמת ל"ד כלל כנ"ל):

ומהיות שכעת אין זה מהצורך אקצר וארשום ר"פ הערות עוד מהמקומות שצ"ע ע"ד מתניתין דכלאים בענין חוזר וניעור הרי הגאונים והרמב"ם וריצ"ג ורשב"א ס"ל דחוזר וניעור כמ"ש המ"מ ורי"ו הובא ב"י סי' תמ"ז (ובאמת צ"ע מה שלא חששו לזה רמ"א ושו"ע רז"ל שם מ"ד. ואולי מפני שקשה הדבר ליזהר שלא יתערב חטה א' כו' ושה"ד שאני ומ"מ הפר"ח כתב שקבלת הגאונים תכריע כו') והרי לדידהו קשיא ממתניתן הנ"ל. גם בענין היתר בהיתר נראה שיש עוד דעת דלא בטל מצד דשניהם שוין (וכמו עולין כו'). עיין ר"ן נדרים פ"ו (ב') דאף כל שיש היתר עתה מצד א' ס"ל דעדיף מדבר שיש לו מתירין ואפילו באינו מינו לא בטל. וכ"ש היתר בהיתר גמור ומה"ט כתב שם סוף פ"ז (נ"ט) דאיסור באיסור לא בטל משום דשוין כו'. (וה"ט דעונין לרבנן דר"י כו') ועיין תשובת נ"ב מה"ת חא"ח סי' ע"ב וחי"ד סי' קפ"ו נוטה לדינא דהיתר בהיתר נא בעל (ותירוצו למתניתין דכלאים יתבאר אי"ה). עוד יש טעם לומר דהיתר בהיתר לא בטל משום דא"צ ביטול אז לא שייך לומר דבטל עיין תשו' מהר"מ בשם ראבי"ה שבתשובת רשב"א ססי' תתל"א (ונראה דזהו דברי ראבי"ה שבתשובת מהרי"ל הנ"ל). שוב ראיתי דאיתא גם במרדכי דפסחים סימן תק"נ (ונראה ט"ס שם ושייך לסי' תקנ"ד תקנ"ה ע"ש) ומביא ראי' לזה מנדרים (ע"ו) דאין מבעלין כלי לכשיטמא כו' (וצ"ע לכאורה דשם מסקינן דגם לרבנן דרשינן ק"ו וש"ה דאמר קרא כו' ע"ש בר"ן) ועוד קשה אהא דכלאים אף את"ל דהיתר בהיתר בטל וגם אינו חוזר וניעור מ"מ כיון דמצד ביטול אתינן עלה עדיין לא הי' ראוי להתיר לכתחילה לערבו עם פשתן. ושייך בזה הב' טעמים שבגוף דברי הרי"ף דפג"ה שבר"ן דנדרים (נ"ב הנ"ל). א' מצד דה"ז כלכתחילה כיון שאפשר לו בלא פשתן כמ"ש הרי"ף שם כיון דשרי בלא כותחא או ברית כו'. כמאן דשרי לאטוויי כו'. לכתחילה כו' וה"נ דכוות'. וכן הטעם הב' שכתב שם דמהאי טעמא גופא הוי כדבר שיל"מ כו' (וע"ש בחי' אנ"ש) והגם שכל הגדולים הקשו עליו ואף הרמב"ן במלחמות פ' כ"צ ובהל' נדרים שנו פ"ו לא עמד למליץ בעדו עיקרו הוא רק על טעם הב' ומצד דדבר

שיש לו מתירין קיי"ל דרק במינו לא בטל ואהא הוא שהוצרך הר"ן להאריך בנדרים (נ"ב הנ"ל) (ובחולין פרק גיד הנשה שם נראה שחזר בו) אבל בגוף הסברא דבכה"ג חשבינן כדבר שיש לו מתירין נראה מדברי רמב"ן וכן מהרשב"א בתוה"א (דק"ה ע"ב) דל"פ. והר"ן פ' ג"ה שהשיב ע"ז מדגים שעלו בקערה והיא תשו' בהמ"א כבר השיב ע"ז רמב"ן שם (והיינו דנותן טעם בר נותן טעם אפי' משהו לא הוי וכ"כ בחי' אנ"ש פנ"ה) והקושי' שהקשה רמב"ן ע"ז מצנון שמסיק רבא משום דאפשר למטעמי' כו' ע' ש"ך סי' צ"ו סק"ה דרוב הפוסקים לא ס"ל כן וגם הרי"ף י"ל שסמך אדמסיק שם הלכתא כו') ואף להרשב"א ורא"ש וטור החולקים הרי י"ל שתיקן הרשב"א במ"ש דכיון שאין טעם כו' בידוע שלא בלע כלום (הובא ב"י רסי' צ"ו) וכמ"ש בתשובת נ"ב הנ"ל להוכיח מזה דס"ל דהיתר בהיתר לא בטל וה"ה די"ל כן לענין הנ"ל. אלא שבוודאי יש חולקים ע"ז כמ"ש המרדכי פג"ה סי' תרס"ה בשם ראבי"ה (ולכאורה צ"ע דהא איהו ס"ל בלא"ה דהיתר בהיתר לא בטל כנ"ל בשם תשובת מהרי"ל וצ"ל שרק אטעמא דדבר שיש לו מתירין שברי"ף פליג או דאיהו ס"ל גם בלא"ה דריחא לענין פת אפילו משהו לא הוי כו' וכ"מ שם בפ"ת כו' וע' ש"ג). ובתה"ד סימן ק"ע שכ' דראוי לפסוק כהרי"ף כו' ומ"מ כאן הכריע כוותי' מצד הראי' מפרק הערל (פ"ב) וכ"ה באמת בחה"ר דיבמות הוא בנ"י שם. (וצ"ל דבתוה"א דג"ה הנ"ל לא חש להשיב זה על הרי"ף שא"מ כ"כ כבסמוך) וכ"פ רש"ל שם סי' ל"ד. אבל הכו"פ סי' ק"ב סקט"ו תירץ וחילק דש"ה בתרי גברי לא אמרינן כיון דשרי לכהן כו' אבל כשיש היתר לזה גופא הוי דבר שיש לו מתירין ובאמת כבר כתב כן הר"ן בנדרים (נ"ב) הנ"ל וכתב דפירכא זו בדותא היא כו' וסיים שדבר פשוט הוא (אלא שבפ' גיד הנשה כנראה שחזר בו גם מזה ע"ש אבל זהו רק מההיא דדגים כו' ואינו ראי' כנ"ל לכאורה) וא"כ ראוי לפסוק כהרי"ף בס' זו כמ"ש בתה"ד שם גופא בשם מהר"מ דבכ"מ כו' (וע' פר"ח סי' ק"ב סקי"א שיש להחמיר כן והפ"מ שם מסיק שלדינא נראה כו') וצ"ע אי"ה. ולענין סברא ב' שברי"ף דכה"ג חשיב לכתחילה הי' נראה (לכאורה) דאף החולקים לא פליגי אלא דס"ל דאף לכתחילה ממש לצלות יחד שרי ללוי כו' כדהוכיחו רמב"ן ור"ן מירושלמי והיינו ע"כ דס"ל דריחא אפילו משהו ל"ח ללוי ואפי' במ"א לא גמגם ע"ז (רק אסברא דדבר שיש לו מתירין) רק דאיהו פסק כרב כו' אלא דלפ"מ שדחו רש"ה ור"ן הסברא דדבר שיש לו מתירין מהא דדגים ורמב"ן מצנון לכאורה. הרי מזה גופא נדחה הסברא דלכתחילה וצ"ע ולכאורה ע"כ צ"ל דבהא דלכאורה י"ל דרק לענין ריחא אומר הרי"ף דכה"ג הוי כלכתחילה ומשום דחיישינן לומר ריחא מילתא לכתחילה וכן משמע בהג"א פ"ב דע"ג (ס"ו) או מטעמי' דמסיק רמב"ן ור"ן אבל לא שיהי' בכה"ג

כמבטל איסור לכתחילה כו' ואפשר נמי דס"ל דרק לענין דבר שיש לו מתירין אי איתא בכה"ג אף מנותן טעם בנותן טעם כו' (רק שבדגים) י"ל כמ"ש הפ"ת סי' צ"ה סק"ב כו') אבל עכ"פ לפי מה שנת"ל אין ראי' משם כו'. והנה לדינא בהך דריחא קיי"ל כהרי"ף בטוש"ע מסי' צ"ז ורמ"א רסי' ק"ח מכ"ז לכאורה ע"כ לומר דבכלאים יש איזה טעם (לפוסקים הנ"ל) וכיון שאין ידוע לנו הטעם קשה ללמוד מזה למקום אחר ואולי י"ל דה"ט דשם לא מדין ביטול ברוב נגעו בה אלא מהא דבכורות (י"ז) מה פשתן שלא נשתנה כו'. וכשנטרף ברוב מין אחר י"ל דחשיב נשתנה והוי היתר גמור עי"ז. ומצאתי סעד לזה בתשב"ץ ח"ב ס"ד ע"ש במ"ש דגם מחצה למחצה היה מותר מדינא שדומה לפרידא דהוי ברי' בפ"ע רק אסור מספיקא כו' ולכן שם מותר לכתחילה (ואפי' אחר שנתערב צו"פ ונאסר יכול לבטל ע"י מין ג' כדאיתא סי' רצ"ט וע"ש בט"ז) דע"י העירוב והשינוי אין כאן צמר שאסרה תור' ומעין זה בס' מק"ח סי' תי"ז סק"כ דלענין ב"י לאו מתורת ביטול כו' רק כיון שנשתנה כו' ועפי"ז י"ל דגם דברי המ"א א"ש ורק לענין דעת הרי"ף ורמב"ם כ"כ כנ"ל דלענין זה י"ל ג"כ משום דדרשינן מה פשתן שלא נשתנה כו'. כדאיתא בבכורות שם אבל לא לענין דעת מהר"מ כו' והן אמת שמוח"ז רז"ל העתיק ד' המ"א לענין דעת מהר"מ אבל הרי הוא ז"ל שינה וכתב לשון דיעבד שנתערב כו' ועשה מהם טלית כו' (והרי בהך דכלאים גם לכתחילה מותר לערב עם פשתן) אלא דכאן מצד ביטול ברוב אין סברא להתיר לכתחילה כו' ועוד יש לבוא ע"ז ממ"ש רמ"א ופר"ח סי' ק"ח דלקנות מעו"ג הוי כלכתחילה ובפר כשקונים ממי שעושה כדי למכור לכל קונה וכש"כ שקונים כמה פעמים ומרבה בשביל זה די"ל דהוי כעושה בשבילו. או אף כאמר לו עשה לי (עיין ריב"ש תצ"ח). גם חוטין לאריגה אפשר שדומה כמים ללוש שברמ"א סי' קכ"ב ס"ו דחשיבא לכתחילה גם צ"ע מהא דאין מצות מבטלות זה את זה כו' גם אחר שנעשה הטלית (אף במקרה) צ"ע למה לא נעשה הציצי' ג"כ מתערו' זה. ומהיות שכ"ז א"צ לע"ע דיש לחוש גם למחצה ואין רוב) צ"ג דאז ודאי אין תקנה לפ"ד מהר"ם כדאי' ברדב"ז ומ"א. ובפרט דקים לי' בדרבה מיני' חשש פשתן. ע"כ אין להאריך בזה:

סימן ב

תשובתו על דברי הגאון מהר"ם פאדווע ז"ל ותשובת הגאון לא הטרחנו להעתיקה יען שהיא נדפסה בספרו תשובת מהר"ם ע"ש גם שיובן דבריו מתוך סתירות המחבר:

דברי תשובתו נפלאו ממני מרישא לסיפא וארשום הגמגומים אחת לאחת למצוא חשבון:

א **כתב** ומשמעות כל הראשונים דהחשש הוא שלא תפרו כו' וכ"מ מרמב"ם ושו"ע כו':. זה תמוה דזולת הרמב"ם ושו"ע וודאי נראה פשיטות לשון הראשונים היינו הר"ש

ורא"ש ורע"ב שהבדיקה היא בגוף הבגדים וכפי שכתבנו לו אז. ועכ"פ ה"ל לפרש ולדחות דברינו ולא לכתוב מהיפוך להיפוך (דמלשונו משמע דמש"פ הנ"ל יש משמעות פשוט דקאי אתפירה. יותר ממה דמשמע כן מהרמב"ם בסתימות ופשיטות כ"כ. והוא פלאי ובפרט שכבר נתבאר לעיל שלפ"מ שראיתי בתשובת פנ"י נראה מוכרח לדבריו שהרא"ש מפרש בדיקה דמתני' על גוף הבגדים כיון שלהפנ"י בחוט התפיר' אף בדיקה ל"מ כו':

ב **גם** מ"ש וכן משמע מרמב"ם ושו"ע כו' ג"כ תמוה להיפוך שהרי ברמב"ם הדבר מפורש ולא משמעות לבד. ואיך תלה תניא בדלא תניא ומהיפוך להיפוך כו' וכנ"ל:

ג **וכ**' וראיתי לכת"ר שעמד בזה דהא גופא קשי' מ"ט לא חששו על גוף הבגד שמא כו' משמע שבא לתרץ אמ"ש בהשאלה שהדבר טעמא בעי למה לא חיישינן כאן כדרך שחוששין בהני דברים שבפא"מ כו' והרי ע"ז אין תירוצו מספיק כלל (כמשי"ת אי"ה) ולא הזכיר כלום מענין הדברים דפא"מ בכל תשובתו רק תירוצו שממציא חילוק בין חוט התפירה לגוף הבגדים. וע"ז לא הקשינו לו רק כתבנו הטעם כו':

ד **בגוף** התירוץ שלו שבחוט התפירה החשש כלאים הוא כלאים דאורייתא ומשא"כ בגוף הבגד הוא דרבנן אם ניתן מקום לדבריו בזה יש פליאה נשגבה מה שלפה"נ הוא בא להקל בנד"ד והרי מדבריו אלה (שזהו עיקר היסוד שלו) יוצא חומרא גדולה בנד"ד שבמאטקעס. אלו החשש כלאים הוא וודאי בכלאים דאורייתא לכ"ע (דאף לרש"י הרי כאן שוע טווי ונוז יחדו כו' וגם לר"ת דבעי' שזור הרי כאן הוא כענין כלאים בציצית שע"כ הוי כלאים דאוריי' שזהו עיקר יסוד ד' התוס' ועיין ברא"ש שהסביר דהציצית בעי' שזורים וזה נזכר שם בתוס' והבגד ג"כ מסתמא בסופו יש חוטין שזורין וכדאיתא בעירובין אדעתי' דשיפתא דגלימא עייפיתו. וזה לא נזכר בתוס' לא בנדה ולא ביבמות: וצ"ע אם להתוס' גם כשבבגד ליכא שזור סגי מה שהציצית שזורים ולמ"כ ממ"ש ר"ת דבעי' כ"א נוז בפ"ע עכ"פ ועיין בס' הישר ביבמות במ"ש גם למדתי דחוטין כו' ונוז בלא שזורין כו' וצ"ע מאי קאמר ושם בס' (סי' תקמ"ד) משמע שפי' נוז חיבור צמר ופשתים יחדו (והוא ע"ד פי' הר"ש) וסיים כך נזרקה מפי רבינו באחרונה וצ"ע. עכ"פ אף לפמ"ש הרא"ש גם בנד"ד שייך זה רק שצ"ע ששמעתי היום שאצלנו גם בהשפה אינן שזורין רק מכניסי' הרבה חוטין בראד א'. ואולי עתה נשתנה גם בריטב"א דיבמות ראיתי שכ' שבימיהם היו סתם הבגדים שזורין רק גלימא לא היה שזור אלא בשפתו כו' ולפי"ז עתה כלאים דאורייתא לר"ת (שבפ"ו) וצ"ע בכ"ז ואכ"מ. דעכ"פ הוי יותר כלאים דאורייתא בחוטין דנד"ד מבחוט התפירה דמלבד ר"ת הרי גם לרש"י שם אינו דאורייתא והוי יוצא

חומרא לנד"ד בק"ו מתפירה) וצ"ל דכוונתו כאן רק ללמד זכות על בגדי צמר כדמשמע בסוף דבריו לא כדמשמע ברישא שפתח במאטקעס אלו וסיים בבגדי צמר:

ה **גוף** הדבר מ"ש דבחוט התפירה החשש כלאים הוי דאורייתא ובגוף הבגד דרבנן תמוה מאד. דבאמת גם בחוה"ת לאו דאורייתא הוא אליבא דר"ת (שהביא הוא) שהרי מסתמא אינו שזור כלל לא הבגד ולא החוה"ת ומה זה שכתב בחוה"ת דהא כ"א בפ"ע הוא שוע וטווי וכו' היינו וכו' ע"כ היינו נוז שלר"ת פי' שזור וליכא. (ונראה שבהגיעו לזה אסיק אדעתי' דליכא כאן נוז לפי' ר"ת ע"כ סתם וכתב תיבת וכו') ואם נרצה לדונו לכ"ז דע"כ כוונתו לדעת הר"ש שבב"י שפי' שוע וטווי כ"א בפ"ע ונוז ארוג יחד (ונשמט ממכתבו ע"י ט"ס המעתיק) עדיין קשה להיפוך דא"כ גם החשש שבגוף הבגד ג"כ דאורייתא ואינו מובן כלל מ"ש דוודאי לא יהי' התערובות שוע טווי ונוז ועוד כו' כשיהי' שוע וטווי ונוז יהי' ניכר יותר כ"ז אין לו הבנה כלל לסתימת שוע טווי ונוז שכ'. דלפי' ר"ת וודאי גם בחוט התפירה ליכא נוז ולפי' הר"ש גם כאן החשש תערובות הוא חוט שהוא שוע וטווי בפ"ע ונוז היינו מה שנארג בהבגד. ומה זה שכתב שלא יעשה שוע טווי ונוז כדי שלא יהי' ניכר הזיוף. על איזה פרט מהג' קאי הכי נאמר דר"ל שלא יהיו טוויים (או לא שועים) אלא פשתן סרוק וכה"ג. מי יעלה כזאת על הדעת הלא זה וודאי יותר ויותר ניכר וא"א לערבו כלל בבגד. וגם אם ממילא במקרה ג"כ אינו דרכו כלל בכה"ג. ואין לדבר בזה דפשוט דהחשש הוא לתערובות חוטי פשתן (בכוונה) וג"כ הוי דאוריי' להר"ש כו':

ו **אף** אלו היה מקום לומר דאליבא דר"ת (או אליבא דהר"ש כנ"ל) יהי' א"ש החילוק בין חוט התפירה לגוף הבגד איך יתכן לתרץ בזה המשנה כיון דעפ"י פרש"י (ופי' ר"ת לפי הנ"ל) אין מקום לזה כלל. הכי נחדש מחלוקתם גם בפי' המשנה ולמה לא הקשו ממשנה זו על רש"י כו' וכיון דלרש"י ע"כ גם בחששא דרבנן חששו והרי לא מצינו מי שחולק ע"ז כו' ואין להאריך:

ז **אף** אם עולה התירוץ לטעם החילוק בין חוט התפירה לגוף הבגד עדיין הקושי' מהנך דפא"מ עומדת דשם החשש סתם יינם דרבנן הוא כו' והארכתי יותר מדאי יען שמהפליא' שגדול כמותו יהי' נוטה מדרך הפשוט כ"כ ומוכרחים לדונו לזכות ולהזהר בכבוד הזקן שחלישת כחו והעדר בריאותו גרמו לי' דין שכתב שלא בעיון במ"כ.

רק זאת נתעוררתי מדבריו דבנד"ד יש עוד טעם. (נוסף על הג' טעמים שנזכר בשאלה) להחמיר יותר מבסתם בגדי צמר. דשם אליבא דרש"י וגם אליבא דר"ת ליכא חששא דאורייתא ומשא"כ כאן לכ"ע הוי חששא דאורייתא (דגם לר"ת הוי כאן כלאי' בציצי' כו' וכנ"ל מה שצ"ע בזה):

ח **עוד** הוסיף טעם להמקילים בבגדי צמר משום דאומן לא מרע אומנתי'. וג"כ תמוה שכבר כתבנו לו הרבה מזה ואיך שאינו מספק מכמה טעמים וקשי'. והוא לא השיב כלום לדחות רק מ"ש לדחות הסברא שכתבנו שם שי"ל כאן החשש תערובות אינו בדרך זיוף אלא למכור בזול כו' והוא כתב שאין נ"ל זה דכיון שהמקח מצמר הוא בכפלי כפליים מפשתן וודאי הכוונה לזיוף. וטעם זה אין בו טעם וריח כמובן. וכידוע ומפורסם שיש הרבה בגדים שנעשים מתערובות צמר עם צ"ג. וצ"ג יותר בזול אף מפשתן ואין זה לזיופא והכל יודעים כו' וממילא קפידא רק לישראל כו':

כ"ז מצאנו ועוד היה רשום מה שהתחיל לדחות הראי' שכתב מכתובות גדולה חזקה כו' רק שנטרפה השעה ושקעה השמש בצהרים ונתבקש לישיבה של מעלה וזי"ע. אולם לדעתי יספיק לדחות במ"ש לקמן להרב ר"ח ברלין מד' הפר"ח באו"ח סי' תצ"ו עי"ש:

סימן ג

וזאת אשר השיב על דברי הגאון חו"ב מו"ה מאיר נ"י ברלין אב"ד דמאהליב ולבנו ה"ה הרה"ג החריף כו' מו"ה חיים נ"י ודבריהם לא הטרחנו להעתיקם יען שאין מענה ממנו על גוף פלפולם. כאשר יראה הרואה:

אהובי בני שי'. התשובה של ידידנו הה"ג המ"ץ נ"י. ושל בנו הרב שי' הגיעני לנכון ודרך כלל לא ידעתי למה חושבי' למצוה לצדד לקולא כהתרת עגונות. (דלפה"נ אלו היו רוצים לצדד גם לחומרא היו מוצאים כהנה וכהנה בחריפותם ובקיאותם כי רב הוא) ומ"ש בנו הרב שי' כדי שלא נאמר ח"ו שנכשלים כו' וזהו ענין לעז. ולדעתי יותר יש מצוה להסיר מכשול להבא מלחוש להוצאת לעז נכשלים דעבר שהרי גם בענייני גיטין שנזכר בגמרא לחוש ללעז עכ"ז כתב בתה"ד והובא בשם סי' קכ"ה סק"י בקצרה. דזה דוקא בדבר הפשוט להתיר ואינו כ"א לחומרא בעלמא וזהירות יתירה אבל היכא דאיכא ספיקא וצדדים שמה"ד ראוי להחמיר מוטב יותר לעשות כתור' לגמרי ולחוש כו' (להבא) משניחוש ללעז כו' וכ"ש בשאר איסורין (עיין ג"פ בשם מהראנ"ח) וכפי שהאריך בזה הפר"ח במנה"א שבא"ח סי' תצ"ו אות יו"ד ולבסוף הביא תשו' רדב"ז כ' ריטב"א דאפילו במנהג להקל שנהגו עפ"י גדולי עולם אין חוששין לו כל שנראה בו צד איסור לחכם כו' וק"ו בק"ו במנהג שהותחל מקרוב שלא ע"ד הנכון ובלי שום שאלת חכם ומורה (ואדרבה להיפוך כו') וודאי הי' ראוי לגדולי הדור לעמוד בפרץ כל שיש בו חשש נדנוד איסור וכש"כ בהצטרף לזה ג"כ חשש ביטול מ"ע גדולה כזו ששקולה כנגד כה"מ וחשש ברכה לבטלה בכל יום לנו ולדורות ובגוף תשובתם יספר לו כבוד מחו' שי' שנתתי לר"ב נ"י להעתיק ועדיין לא הוחזר לי ובדרך כלל לפה"נ הלכו בדרך

ישר ונכון לפקח ע"כ פרט בחריפות ובקיאות אך באחת ראיתי שלא דיברו כלל במ"ש למה לא יהא נצרך לעשות הציצית ג"כ ממין אותו התערובות שלכאורה צע"ג והמה בבקיאותם וודאי היו מוצאים דמיונות לזה בגמרא ופוסקים. וכעת עולה ע"ד דמיון לזה מענין תרומה וחלה אלו נתערבו ב' מינין ששניהם חיובים דלפה"נ לא שייך בזה ביטול ברוב דאפשר להפריש מיני ובי' או ממק"א לפי חשבון מכל מין (אלא שכעת לא ראיתי דין זה מפורש) וא"כ הוא ה"נ דכוותי' גם בענין מצות אין מבטלות זא"ז ראיתי שהביאו ראיות דזהו רק במחצה ע"מ אבל ברוב בטל ובנו הרב שי' כתב שכ"ה בתשובת בי"ע בראיות ברורות ובעיני זהו חידוש גדול דלכאורה ההיפוך מבואר מגמ' זבחים (ע"ח ע"ט) דלר"ל איסורין מבטלין זא"ז ברובא ור"א פליג ומביא ראי' ממצות כו' וקו' הה"ג המ"ץ שי' מהא דעולין כו' הרי כבר הקשו התוס' כן במנחות אלא שבאולי כוונתם למש"ש התוס' ושמא כו' ולא משמע כן במכתבם וצ"ע אי"ה ובענין מחצה צ"ג ראיתי שכ' בנו שי' דאם אפשר לחוש למחצה אין להקל ולא ידעתי למה נא הרי חזותן מוכיח לכך וכאשר יספר כת"ב מחו' שי' וכבוד אביו הה"ג שי' כמדומה שכתב שגם במחצה העיקר כהא"ר מכח תשובת מהר"מ, לע"ד בזה יפה כח הבן כו' כי ראיתי התשו' דלאו מהר"מ חתם עלה גם אין הדברים שם מובנים לפענ"ד כלל בלי ט"ס הרבה ואינו כדאי לדחות עפ"ז מ"ש הגמי"י (א' לי מו"ר שי' כו') וכ"כ התשב"ץ קטן סי' רס"ז וכן שגור בפי כל מהרי"ל כו' וכנ"ל ונוסף על הכל ראיתי בביאורי מהרא"ג לסמ"ג (עשין כ"ו) הביא בשם המרדכי תשובת מהר"מ ולשונו באריכות ומבואר כמ"ש כה"פ בשמו. גם בעיקר דברי מהר"מ לפענ"ד גם בתוס' דיבמות ה' ב' ד"ה כולה כו' וי"ל כו':

משמע ג"כ כמהר"מ (וע"ש ע"א ד"ה ורבנן) וכמעט לא ראיתי בראשונים מי שכתב בפי' היפוך כזה דמהרמב"ם וסיעתו אין ראי' כלל דפ' כר"ג ואליבי' פשיט בגמ' דע"כ או או קא' ומהר"מ לרבא קאי דלדידי' פשטא דגמ' ותוס' שבמנחות משמע כוותיה לכן צ"ע על רמ"א שלא הגי' כלום אמ"ש בשו"ע ס"ב ואולי נשא פנים למנהג אז כו':

סימן ד

וזאת אשר כתב להרה"ק המפורסם מו"ה יוסף נ"י תומארקין. לאחר שנתברר לו שיש לאסור טליתים הנעשים מאטקעש הנ"ל הוסיף לאסור לקנות אף טליתים הנטווים ממאטקעש ישראל מאותן הפאבריקאנטין שמוכרים ממאטקעש הנ"ל (ואינם חוששין לאיסורין):

ידי"נ הרב החריף ר"י נ"י ע"ד מש"א מהא דלא נמנעו ב"ה כו' הרי בגמ' באמת רצו להוכיח מזה דלא עשו ב"ש כו' (משא"כ בנד"ד) וגם למאי דדחי לעולם עשו דמודעי להו

כו' נראה דלפ"ז זהו באמת הרבותא שהם עשו כן וכדאמרי' בברייתא שם ללמדך שחיבה וריעות נוהגי זב"ז. וכדמסקי' בגמ' בהדי' ומאי קמ"ל דאהבה וריעות כו' (ומשא"כ בנד"ד) וע' פ"ח או"ח סי' תצ"ו בדיני מנ"א אות כ"ג ביאר שב"ש היו רשאים להכשילם מדינא משא"כ הנ"ל לב"ה למנוע אלא משום דאהבה וחיבה כו' וסמכו ע"ז. וכ"כ שם אהא דא"ר חס לי' לזרעי' דאבא ב"א כו' כלומר כיון שהוא זרע ובנן של קדושים כו' מכ"ז משמע דבאנשים פשיט (כנד"ד) אין לסמוך:

ומש"ש הכלל העולה ממ"ש דשני ת"ח כו', ואף בסתמא מצי למיכל בביתי כו' ע"כ ה"ד בת"ח (וכעין ב"ש וב"ה ואבא ב"א כו'). וכן ביו"ד סי' קי"ט סקי"ט דקדק וכ' שני ת"ח כו' (מכוער הדבר למתיר כו' עי"ש) אעפ"י שברמ"א שם לא נזכר ת"ח (וגם כ' דודאי לא כו') ועם היות שפשטות דברי הגמרא (שבפר"ח א"ח שם) לא משמע כן אלא משמע דס"ל במסקנא שיש איסור גמור למתיר להכשילו ושמש"ה יש לסמוך בזה ע"כ אדם (וכ"מ מלשון רמ"א שהביאו וכנ"ל) ומה שמדקדק הפר"ח דאם איתא דהגמרא ס"ל כן מאי מספקא לי' כו' י"ל דבאמת זה גופא הוי מספקא ני' תחילה ומסיק להוכיח מהך דיבמות שיש איסור כו' אלא נראה שהפר"ח לפ"מ דפשיטא לי' שמהך דיבמות משמע דליכא איסורא רק מצד אהבה וריעות (ובזה נראה הדין עמו עד שמכח זה דחה מהלכה מאי דלא משמע כן מדברי הרלב"ח בס' רא"ה. ע"כ נדחק לפרש גם דברי הגמרא (ורמ"א) עד"ז ולפי"ז י"ל דה"ט דדינא שבריש רמ"א שם בחשוד בדבר שלא משמע לאינשי עבירה כו' דלאותו דבר כו' א"נ י"ל דהיינו לפי שאינו ת"ח כו' ומשא"כ בסיפא כו' כנ"ל. ובר מכל דין ע' פר"ת שם סק"י שכתב דכשהאוכלים עמו סוברים כי סברתו אינה סברא כו' ואינו אלא שו"ע (שנראה שזהו ממש כנד"ד בכה"ג אסור כו':

והן אמת שלדינא כ"ז צ"ע דמלבד שפשטות דברי הגמר משמע במסקנתם שיש איסור מדינא למתיר להכשילו ושע"כ יש לסמוך ע"כ אדם כנ"ל (ודלא כנ"ל) להפר"ח. וכמו"כ משמע שם דחף כשהמתיר חושב לאוסר כטועה כו' (ודלא כפר"ת) וכן משמע מדברי רמ"א שאסור ממש להתיר כו' כמש"ש דוודאי לא יאכילוהו כו' וממילא ראוי לסמוך בזה ע"כ אדם (וריש ד' רמ"א שם י"ל דה"ט לפי שבאמת הוא איסור ברור כו' או י"ל דש"ה שחושב זה להיתר גמור וא"י כלל שזה יחמיר כו' וצ"ע אי"ה) ולא עוד אלא שאף הפר"ח ביו"ד שם אח"כ וגם בא"ח שם סוף אות כ"ד העתיק להלכה מדברי רלב"ח שבסתם אדם ע"ה יכול האוסר להתאכסן אצלו כו' ע"ש. וה"ז דלא כד"מ מדבריו אות כ"ג הנ"ל אלא עכצ"ל לכאורה דס"ל דאעפ"י שאין איסור על המתיר להכשילו כ"א מצד אהבה כו'. ובנן של קדושים כו' וה"ז רק דבר שאינו נכון כ"כ ומכוער כו' מ"מ יש לסמוך בכה"ג

אכל אדם מישראל כו' שלא יעשה דבר שאינו הגון כ"כ (חנם כו') שוב ראיתי שבסוף אות כ"ג שכתב ג"כ דל"ד אצל ת"ח אלא גם אצל ע"ה כו' אך שם ביאר הטעם בעז"ה דסובר שיש לאו דלפני כו' ע"ש וא"כ היכא שהמתיר חושב להאוסר כטוע' וגם אינו ת"ח שיחוש לכיעור י"ל דאסור לסמוך בזה מלבד כ"ז ראיתי בריטב"א דיבמות (די"ד סע"ב) שפ' בהדי' דליספי בידים יש איסור מדינא והיינו הא דא"ר חס לי' לזרעא דאבא כו' ור"ל שחס לי' לעשות איסור ח"ו) והא דב"ש וב"ה דרק משום אהבה כו' זהו לסמוך אשתיקתם כו'. (וס"ל שהיו נושאים גם ממשפחת ב"ש שאינם בנות ת"ח דב"ש ממש כו') ומש"א דזהו וודאי גם דעת הרא"ה שברלב"ח. ומתורץ קו' הפר"ח ע"ז עיי"ש. ולכאורה עלה ע"ד אולי גם הגמ"ר ס"ל כן. אך לא מ"כ (אלא דס"ל כפר"ח בזה דהך דב"ש הוי כספי להו כו' שהשיאם בנותיהם כו' ועכ"ז אין בזה כ"א מצד אהבה אלא דמ"מ יש לסמוך ע"ז כו' או דלא ס"ל הדקדוק לחלק בין אהבה לאיסור כו' וצ"ע) אמנם כ"ז לענין להתאכסן אצל המתיר וכה"ג אבל לענין לקנות ממנו (שבלא"ה י"א דבעי' מוחזק בכשרות כמ"ש רמ"א שם ס"א) הרי אין ראי' מכל המקילים הנ"ל ולהפר"ח שאין בזה כ"א משום אהבה כו' מכוער כו' נראה וודאי דאף לפ"מ דמשמע מדבריו אות כ"ד דיש לסמוך גם על ע"ה ה"ד כשאין לו פניי' כו' וכ"ש בנד"ד שנוגע ביותר:

וכש"כ שכבר ידעו שיש מערערים ולא חשו לכ"ז נראה דעכ"פ יש לצרף כ"ז לדברי הרב הקדוש הפר"ת ולא לזוז מד"ק למעשה:

סימן ה

מ"ש שנית מענין הנ"ל להנ"ל בקיצור לשונו:

האהבה דוחקת לבקשו שימחול להודיעני טעם הפשיטות כ"כ בענין הנאמנות בלי שום ספק כו' ואני כבר אמרתי לו שעפ"י דברי הפר"ת ופר"ח (במ"א אות כ"ג) וגם ממ"ש רמ"א בחשוד ע"ד דלא משמע לאינשי עבירה כו' הי' נראה להחמיר והגם שלענין לאכול עמו וכה"ג לא הייתי מחליט כן דפשטות דברי הגמרא למה לא כהפר"ח ולא כהפר"ת. נוסף ע"ז דהריטב"א ביבמות ס"ל בהדי' דלהכשילן בפירוש אסור מדינא דלא כפר"ח. והא דאמרינן דקמ"ל דאהבה כו' היינו לסמוך אשתיקה כו'. ונראה וודאי דזהו ג"כ דעת הרא"ה ורבו דריטב"א) שברלב"ח. ומסולק ראיית הפר"ח לסתור דברי הרא"ה וא"כ י"ל דלדידהו יכול האוסר לסמוך אכל אדם המתיר כשמאכילו או מעיד לו בפירוש (כמבואר במכתבי הראשון) מ"מ לענין לקנות ממנו דבלא"ה יש מגדולי הראשונים דבעי' מוחזק בכשרים דוקא והובא ברמ"א בשם י"א ויש מהאחרונים שפסקו כן. ושכ"ד הטוש"ע ג"כ ע' פר"ת שם. ובכ"ש בע"ג דל"ט ב' וקו"א מו"ח רז"ל סי' א' סק"ב אלא שבד"מ רסי' קי"ט

כתב שאין המנהג כן. וע' בכ"ט שם שכתב דמש"ה לא כ"כ רמ"א בהגהה דס"ל שזה שלא ברצון חכמים יע"ש (ובס' ב"ה ססי' ס"ה כ' שמזה נראה שתיקנו בפנקס המדינה שלא ליקח כו' אלא א"כ שיש בידו כו"ח מאיזה אב"ד כו'. ואף אם הוא מוחזק בכשרות משום לא פלוג כו'). וכ"ז בסתם אדם. אבל בדידעי' שהוא מיקל בדבר יהי' מאיזה טעם שיהי' הי' נראה ראוי להחמיר באותו דבר מדינא להלכה ולמעשה אלא שלכאורה קצת קשה ע"ז ממעשים בכל יום לענין ישן כו' (וצ"ע בפוסקים) אבל כשהמיקל הוא מטעם דס"ל שהאוסר טועה כו' היה נראה וודאי שיש ליתן מקום לסברת הרב הקדוש הפר"ת בזה לענין לקנות ממנו עכ"פ (והרי גם הגמ"ר היה מסתפק בסברא זו עכ"פ ומסקנתו להקל הוא רק לענין לאכול עמו כו') ומשא"כ לענין ישן דהכל יודעים שרבו המחמירים ואינם טועים (אלא שכ"ד רוה"פ) וקיי"ל ג"כ להיפך דגם המחמירים יודעים מ"ש הפוסקים לקיום המנהג אלא שמ"מ מחמירים על עצמם כו' והר"ז כמין הא' שבהגמ"ר שם כו' ומה שהזכיר מע"ל מענין שמורה לא ידעתי הא בזה נוהגין בכתב הכשר (ואפשר שזהו עיקרו משום אותן הנוהגין בשמורה כל הפסח וי"ל שהמקילים חושבים זה לטעות. עפר"ח שם במ"א שם סוף אות א' ובאמת יש מקום לזה מטעם שכתב בס' ח"א כלל קכ"ז ס"ל):

והנה בנד"ד הי' נראה שיש להחמיר ביותר. חד שהדבר נוגע להם ביותר ועוד שכבר עברו ושנו (והותרו להם) למכור בסתם בחזקת שהם משלנו כו' וכ"ש אותן שעשו השתי משלנו כו' כדי שלא יוכרו כו' וכש"כ גם אחר שידעו שיש מערערים עפ"י דין גמור. ושגם ההמ"ץ אינו מסכים. ולא חשו כלל אפי' לשאול את פי ההמ"ץ וכו' (וא"כ י"ל שהרי זה כחשודים ממש עיין תשובת הרא"ש כלל מ"ה ססי' י"ז. ואע"ג דשם מיירי בא"א מכל מקום משמע (קצת) דחשבו למזיד בשביל שלא נמלך כו' ע"ש ובגמרא יבמות (ק"ט) ואית לי' רבה ולא אזיל משאיל כו' ובחו"מ סי' י' (ויו"ד סי' רמ"ב). מכל זה נראה להחמיר למעשה:

סימן ו

תשובת מחו' הגאון המפורסם הרד"ל ז"ל מביחעוו ישן (מ"ש להגאון אדמו"ר מוהרמ"מ ז"ל מליבאוויץ אחר פטירת הגאון המחבר ז"ל) והכנסתי' ג"כ לדפוס יען שדעתו כדעת המחבר ובסגנון אחד נתנבאו ועשיתי כרצונו לפרסם האיסור עפ"י מורים מגדולי ישראל:

א **הנה** זה פשוט ומוכח בכ"מ שהיו לוקחין בגדים מן העו"ג ושנינו ר"פ י"א דנגעים (מ"א) הלוקח בגדים מן העו"ג (ומיירי בבגדי צמר או פשתן שהנגעים נוהגין בהן ולא בשאר מינין) ומדאמרינן בבגד שאבד בו כלאים שלא ימכרנו לעו"ג דהיינו שמא יחזור וימכרנו לישראל אלמא זבנין מיני' וכן מבואר בירושלמי דע"ג ודערלה שהביאו התוס'

בע"ג (מ"ט:) ד"ה ארג כו' (ובכ"מ) דרך ב"א ליקח בגד מן העו"ג אבל מההיא דמנחות (מ"ג.) דהלוקח טלית מצוייצת מן העו"ג שהביא ממנה מחו' הגאון מוהר"נ ז"ל אין הכרע כ"כ. דשם ציציותיו מוכיחין עלי' שאין בה כלאים שכיון שאנו מחזיקין שישראל הטיל בה ציצית לא הי' מטיל לשל עו"ג.

ובהדיוט דתני שם פסולה דיש לומר אה"נ דיש חשש כלאים על הבגד עצמו ותנא עיקרי' קאתי לאשמעינן שהציצית והתכלת פסולה ואפילו להיתרא להטיל לטלית אחרת **(דברי אאמ"ו הגאון ז"ל מובנים דראייתו מהדיוט דפסלינן רק מצד של"ש. ומ"ש דאה"נ מצד כלאי' כו' רק התנא קאתי לאשמעינן דלא להטיל לאחרת לא הבנתי אכתי למה פסולה באחרת מצד של"ש תיפוק לי' מצד כלאי' בציצית גופ' וכמ"ש מר אבא הגזצ"ל. דגם בשני חוטי תכלת יש לחוש שנטוו החוטין בתערובות פשתן ועוד דלדבריו צ"ל דמה דצריך לאשמעינן בהדיוט דפסולה שבא להוציא (רק לענין לשמה) מחשש דלא נימ' דישראל צבע' והטיל הציצית ואם הי' בגד עו"ג אסור מצד כלאים. וא"כ ממילא מחזיקין דודאי העו"ג הטיל הציצית דישראל ודאי לא הי' מטיל ציצית בבגד עו"ג שהוא אסור. ולפי"ז לא הי' צריך התנא לאשמעינן הדיוט כלל גם לא לענין להטיל באחרת דממיל' ליכ' לחוש גם לזה א"ו א"ו מדמחלק בין תגר להדיוט רק לענין לשמה ממילא (פשטות הלשון) מורה דאלו בגוף הבגד אין הפרש ביניהם דשניהם מותר ליקח בגד מחשש כלאים עכ"ה:)** אלא יש לומר שעל ידי בדיקה הוא שהיו לוקחין שהיו בקיאין להכיר אם הי' בו איזו תערובו"י בטוי' או באריגה וכמו שצ"ל ע"כ לפי' הר"ש במתניתין דכלאים דלא ילבשם עד שיבדקם מחשש עירוב כמשי"ת אות ב' בס"ד דאלמא שיש בדיקה לזה (ומ"ש בנדה (ס"א:) שאין לו תקנה אלא צביע' היינו בבגד שאבד בו כלאים ע"י איזו סיבה שא"א להכיר בבדיקה אבל ברוב פעמי' יש לו בדיקה). או ע"י צביע' דמהני אף באבד

וכדאמרי' שם דעמרא וכיתנא לא סלק להו צבעא בהדדי **(ומסתבר' ודאי דבדיקה זו דצבעא. אינו כ"א בשעת צביע' ראשונה יש להבחין זה. אבל ודאי יש לאומנין עצה לחזור ולצובען באופן שלא יהי' ניכר כלל (וזה שנים הובא מפאבריק דריגא מין בגד צמר לאסט שהי' מעורב בו פשתן בתחלה בכוונה ולא ניכר שינוי מצבע בצד המברק (גיגלאנצט) רק בצדו השני היה ניכר תערובות הפשתן), וההי"ד בבגד הצבוע כבר א"א להכיר עוד פ"י שמחזיר לצובעו בגוון אחר (ויש לומר דבהכי מירי הא דתניא בנדה שם אבל עושה ממנו תכריכין למת. ולא הזכירו תקנתא דצביע') ומעתה יש לעורר קצת בההיא דשבת (קי"ד) דאמר ר' ינאי לקברו בבגדים אוליירין הבאים ממדה"י סומקי.

וסתם הבאים ממדה"י משמע ודאי שהיו נעשים על ידי עו"ג שם וא"א לבודקם מחשש כלאים (דלא קיי"ל כר"י דא' במתני' דכלאים שהבאים ממדה"י שא"צ בדיקה ואף לר"י אמרו בירושלמי שם הד"א בראשונה שלא היה הפשתן מצוי בכל מקום אבל עכשיו כו' ור' ינאי כמה דורות אחר ר"י היה) ע"י צביעה וא"כ הרי ר' ינאי עצמו ס"ל בנדה שם דלקברו בכלאים אסור. ובע"כ ר"ל דאפשר לבודקן

)** (ב) **ולפי** פי' הר"ש במחני' דכלאי' דהברסין וכו' לא ילבשם עד שיבדוק דהיינו שמא נתערב בהן. וכלשון הרא"ש בה' כלאי בגדים סי' י"ז שמא פשתן מעורב בהן וכן משמע שמפרש הערוך ע' בדס לפי' השני שכתב שהן בגדי צמר שאין תפורין (והן גורסין בד' ר' יוסי הבאים ממדה"י א"צ בדיקה שחזקתם מן הקנבוס (ולא בקנבוס כגירס' דידן) וכ"ה בר"ש ובסמ"ג לאווין רפ"ג לכן משמע להו לפרש שבחשש תערובות בגוף עשיית הבגדים מיירי) משמע ודאי ממה שמנו חז"ל את אלו דוקא ולא תנן סתמא הלוקח בגדים מן העו"ג לא ילבשם עד שיבדקם דאה"נ ששאר בגדים א"צ בדיקה רק אלו שמנו חז"ל שהי' ידוע בימיהם שיש בהן חשש תערובו' אבל לפי פי' הרמב"ם וכן נרא' שמפרש בהג"א מא"ז ספ"ק דביצה דהאי עד שיבדקם הוא אם תפורין בפשתן (ומפני שלא הי' דרכן כ"כ לתפור בצמר וכמ"ש הרא"ש בה' ציצי' סי' י"א שהאידנא אין דרך לתפור בצמר) א"כ יש לומר דאה"נ כל הבגדים צריכים בדיקה שמא יש בגופן תערו' ולא מנו את אלו אלא להעדפה שהן צריכי' תוספת בדיקה בתפיר' שהן בגדים שדרכם ליקחן תפורין כמו שמוכנים ללובשן וכדמשמע לשון לא ילבשם עד **(בלא צביע' אפי' בסומקי דליכא בדיקה דצביע'. עכ"ה:)** שיבדקם תיכף לבדיקה יכול ללובשן. ויגיד עליו נמי רעו. סיפ' דמנענות הפינון שהוא מנעל תפור כבר) אבל מ"מ אין נרא' לומר כן דלא הוי שביק תנא מלשנות בפי' עיקר דין בדיקה לכל בגדים ויזכור רק בדיקת התפירה אלא וודאי גם לפי' הרמב"ם משמע ממילא שגם שאר כל הבגדים א"צ בדיקה וכן מבואר בדברי הרי"ו ני"ט ח"ב וז"ל כל המקומות שהפשתן מצוי ורגילין לתפור בו הלוקח בגדים מן העו"ג צריך לבדקם לחזור ולתפרן אם לא יוכל להבחין ולהכיר אם תפרן בפשתן או בקנבוס וכל בגד צמר ולבדין אין בו חשש שמא פשתן מעורב וכן המנעלים שמשימין בהם בפנים לחמם הרגל בגד צמר או לבדין אין חוששין שמא פשתן מעורב בהם עכ"ל הרי אעפ"י שרי"ו מפרש כהרמב"ם הבדיקה בבגדים אלו דתנן משום התפירה מ"מ פשיט' לי' לדינא ששאר בגדים א"צ בדיקה כלל מחשש תערובות:

ג **וטעמא** דמילתא מה דלא חששו לתערובו' כבשארי הנקחין מן העו"ג שבפא"מ שחששו לתערובו' (ובהני דלא חששו כשמן ודבש הוצרך הש"ס לפרש טעמ' מאי ע"ש).

אין נראה לומר (כמו שחשבו איזו רבנים) משום דאומן לא מרע נפשי' דהנה מלבד שעיקר סברא זו שהזכירוה הראשונים באיזו מקומות הוא הלכה רופפת ואין לו יסוד נאמן בש"ס כי הר"ן הוציאו מההיא דהתכלת בטלית מצוייצת מן התגר כשרה שפרש"י דלא מרע נפשי' ולמדו מזה לאומן (ובחוטין כתב הר"ן עצמו שהוא רק להלכה ולא למעשה וכ"כ רי"ו ני"ט ח"ג בשם הראב"ד) אשר קשה מאד בדבר כזה שאין מפורש בגמ' וחידוש הוא למגמר מיני' עוד לאחריני מתגר לאומן. והרשב"ש בתשו' סי' רצ"ז דחה כל עיקר ראי' הר"ן שאין הנדון דומ' לראי' שאם אמרנו בציצית שאם לא ימכור לישראל אין לו תקנה זולתו מנין לנו לדון כן בחייט שאם לא יתפור לישראל יתפור לעו"ג ואף לישראל אם לא יתפור בגדי צמר יתפור בגדי שש ומשי עכ"ל ואף בעיקר הדבר לולי פרש"י ז"ל הי' מקום לפרש דתגר לאו משום נאמנות דלא מרע נפשי' הוא אלא כעין מ"ש המג"א סי' כ' דלא שכיחא שיעשה העו"ג ציצית. רק כיון דתניא שם בסיפ' אע"פ שאמרו אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לעו"ג לכן לא שכיחא נמי מכירת ישראל לעו"ג להכי מן ההדיוט פסולה דלא תלינן דאי איקרי ישראל שעבר על הדין ומכר בציציותיו יזדמן שימכור להדיוט זה עו"ג דוקא אבל תגר שדרכו ליקח הרבה תדיר (וכי"ב בירושלמי פ"ב דדמאי ותוספת' שם פ"ד וכתבו הרמב"ם פי"ג מה' מעשר ה"ג בלוקח מן העו"ג בראשונה שהי' רוב א"י ביד ישראל שמן התגר הואיל ודרכו ליקח הרבה ומהרבה בנ"א תלינן שלקח מישראל ופירותיו דמאי ע"ש) ואי איקרי ישראל ומכר לו וודאי הוא שמוכר שקונה תמיד מישראל לכן כשרה דתלינן בישראל טפי מבעו"ג שאין דרכו לעשות ציצית ואף שארי ראיו' שהביאו להא דאומן לא מרע נפשי' מלטעמי' קפילא ארמאה כבר מבואר שם בדברי הראשוני' ז"ל פי' אחרת שם שאין ראי' משם ע"ש. והמרדכי פ' כיצד מברכין שהזכיר סברא זו דאומן לא מרע נפשי' בהימלתא דאתיא מבי הנדואה. לא על טעם זה לבד סמך אלא בצירוף לעוד טעמי' אחרי' שכתב שם ועל כי"ב אמרו אין למדין הלכה מפי מעשה. ובאמת מההיא דמורייס אומן בע"ג (ל"ד:) דבשלישי אסור מוכח דלא סמכינן על הא דאומן לא מרע נפשי' ואף בראשון ושני פרש"י שם לא משום אומן האמינוהו רק משום דמקלקלי' ע"י תערובו' ואף לפי' הערוך ע' אומן טעמ' דאומן העשוי למכור לישראל מתיירא לערב דלא זבין ישראל מיני' צ"ל דמ"מ בשלישי שהוא כחוש וצריך ליתן לחזקם חיישי' ולא סמכינן על האומן שבשביל הנא' יתיר' לא יחוש לאומנתו ויערב. או צ"ל דאבימי שם דתני ואמר לה להא דשלישי אסור פליג אברייתי' קמייתא והלכה כאבימי שהוא אמורא:

ועכ"פ אפי' לפי דעת הסומכי' על הא דאומן לא מרע נפשי' בכ"מ. צריך ליתן איזו גדר וגבול בדבר ולאו כל כמיני' להחזיק כל מיני אומנות בנאמנות בשביל כך והרי פונדקית בפ"ק דדמאי וחמרין פ"ד ונחתומין ופלטרין וסיטון פ"ה (וע' תשו' רשב"א ח"א סי' תצ"ו בקדר עו"ג ליקח ממנו קדרות חדשים דוקא משום רוב התירו אבל לא משום נאמנות אפי' במסל"ת) וברפ"ב דע"ג (כ"ב:) דחיישי' ברועה לרביעה ולא אמרי' דלא מרע נפשי' להפסיד שכרו בבהמה דידן. ובר מכל דין כיון שעיקר עשיית המאסינע אינו בשביל ישראל כלל. אלא לפאבריקין עו"ג. ובעלי הפאבריקין יודעין ומכירין בטיבם. אם הם נקיים כעמר נקי או מעורבין בצמר גפן ולוקחין זה וזה כאו"א למה שהוא ראוי כי יש מיני סחורה נעשין בתחלה מצמר המעור בצ"ג בכדי להמכר בזול אבל פשיט' שאין כאן ריעותא דאומנתו כלל מחמת התערובו'

ד **אלא** נראה עיקר הטעם שלא חששו לתערובו' בזה הוא שהי' ידוע בימיהם שאין דרכן לערב המינין זב"ז (זולת באלו שמנו חכמי לפי' הר"ש) והו"ל ככבשים שאין דרכן ליתן לתוכן יין בעו"ג (ל"ט:) שמותרין אף באכילה **(ולפי לשון פרש"י שם ממורייס שפי' דמורייס רוב' דעלמא שדו בי' חמרא (משמע שהוכרח לפרש כן. ולא ר"ל שידוע שכולן נותנין בו יין. שהרי איך ס"ד שנא יהי' ג"כ מיעוט שיחושו לקלקולו ולא לשיטתו אומן אין נותן בו יין מפני שמקלקלו. וא"כ יתן בו יין) א"כ משמע מדפריך מינה על בידוע. שזהו פי' בידוע. וא"כ למ"ד לאו בידוע אלא שדרכן היינו בלא רובא נמי רק לפעמי' קרוי דרכן וכ"ה בתחלת לשון הטור ואחריו השו"ע סי' קי"ד כבשים שדרך לפעמי' נותנין בהן יין אלא שחזר וסיים אע"פ שאין ידוע שהכל כו' וכן אצל בידוע כתב שהכל נותנין כו'. וכן תפס רמ"א בהגהה שם והאחרוני' שדרך ליתן יין היינו ברובא) ויהי' לפי"ז פי' שאין דרכן שאין דרך כלל ליתן לתוכן אפי' לפעמי' ועכ"פ שרוב אין מערבין. עכ"ה:

)** ולפי"ז בזמנינו זה ודאי א"א לומר ע"ז בידוע שרוב אין דרכן לערב. שאדרב' יש כמה מיני סחורות שהן מעורבין בתחלה מכמה מיני צמר וצ"ג צמר ומשי וכי"ב (ואף צמר ופשתן כאותן שהזכרתי לעיל אות א' בהגהה) והי' ראוי לחוש להן. ועל הבדיק' ודאי קשה לסמוך בזמנינו ומצאתי בתשב"ץ קטן סי' שע"א שכתב וז"ל הר"ם ז"ל אין מתיר להכניס פשתן תחת צאמליט (היינו קאמליט כי הק' והצ' מתחלפין בלשונם) כי שמא הצאמליט עשוי מצמר של רחלים או שמא מעורב בו חוט של צמר רחלים והוי כלאי' עכ"ל. ובגוף דבריו ז"ל יתבאר אי"ה להלן. אבל זה למדנו עכ"פ בראשית העיון שגם מהר"ם מרוטנבורג ז"ל בימיו כבר לא חשב א"ע בקי להכיר אם נתערב חוט צמר רחלים בקאמליט גם על עיקר הקאמליט להבחין אם הוא צמר רחלים או מין אחר. ובע"כ

צ"ל שאנו סומכין להשתמש בלא בדיקה בבגדי צמר הנעשין ביר עו"ב ואין חוששין לתערובו' פשתן. מפני שהצמר גפן בזול יותר מהפשתן ותלינן שיערב צ"ג ולא פשתן וכמ"ש הרשב"א בתה"א (פ"ז:) במורייס בזמנינו דתלינן דמחליף לי' במים דזילי ול"ל דמי ולא בחמרא). וגם נקל יותר לטוותן דק מהפשתן שטווית חוטין דקים ממנו בקושי גדול ועומדי' ביוקר:

ה **ואם** הדבר כן אין זה עולה כ"א לענין לבישת הבגדים. אבל בכ"ז לא פלטינן מחשש' לענין טליתים של מצוה שאנו מהדרין להיות טלית החייב בציצית מה"ת לכ"ע דהיינו של צמר ולא שאר מינין שא"כ גם תערובו' צ"ג פוסל בו ואם באנו להתיר מטעם ביטול ברוב צמר וכמ"ש במג"א רס"ט ללמוד מכלאי' עי"ש. לבד מה שיש לומר שלפי קלות משקלן של המאטקעס ולפי זולות דמיהן מקום לחוש שיש בהן רוב או מחצה על מחצה צ"ג. אין הדבר ברור שבטל ברוב צמר רחלים וכבר העיר התשב"ץ בתשו' ח"ב סי' ד' להסתפק שמא דוקא נקט במתני' הטורף צמר גמלים ופשתן עם קנבוס דדמי אהדדי הוא דבטלי ברוב אבל איפכא לא וממילא נמי אבל שאר מינים לא שאף צמר גפן אף שאנו קורין לו צ"ג מ"מ לא דמי כלל לצמר רחלים כצמר גמלים דדמי לי' טפי (ויותר ראוי לדמות צ"ג לפשתן שגדולו מן הארץ כמותו. וע' תוס' שבת (כ"ז:) ד"ה כל כו') וכ"מ שיטפת לשון רבינו ישעי' הראשון ז"ל בס' המכריע ר"ס פ"ח דנקט טלית של ב' מינין כגון צ"ג ופשתן סתם לענין ציצית שם ולא חש כלל לבאר רוב ע"ש. ומקום הי' לומר שזה דעת מהר"ם בתשב"ץ הנ"ל סי' ד' שחשש בתערובו' חוט א' של צמר רחלים תוך הקאמליט לאסרו לתפרו תחת פשתן. דהקאמליט שבימיהם וכן בימינו אעפ"י שעיקר שמו תחלה נקרא על שם גמלים. מ"מ ידוע שהוא נעשה מנוצה של עזים ושארי מינים כי"ב והנעשה מצמר גמלים ממש יקר הערך והמציאות מאד במדינתנו (איירופיא שאין גמלים מצויים) בזמנינו וכ"ש בזמן מהר"ם. ולכן ס"ל שאינו בטל ברוב כ"א בצמר גמלים ממש כדתנן ולא בשארי מינין אבל זה דחוק ורחוק מהאמת בכוונתו ז"ל והעיקר שדעתו כדעת הסמ"ג שיתבאר אות וא"ו בס"ד. דדוקא טרפן בעודן צמר אבל חוטין לא) ואף לשון הרמב"ם בחיבורו שכתב שצורת הכל צורת צמר גמלים כו' יש לדייק כן. שדוקא באלו מפני שחוזרין להתערב יפה לחזור הכל כצורת הרוב ולכאור' הי' נרא' לומר שז"ש בתוספת' דנגעים פ"ה בגד ששתיו סורקין וערבו צמר שתיו צמר וערבו סורקין אינן מטמאין בנגעים ולכאור' שתיו וערבו הו"ל כמחצה על מחצה דתנן במתניתין שם רפי"א בערף צ"ג וקנבוס עם צמר רחלים ופשתן דמטמא בנגעים (ודוחק לומר דאתי' כר"ש דפליג בתוספת' שם ע"ז ע"ש) אנא טעמא משום דסורקין אין דינו כצמר גמלים וקנבוס

שהן דוקא מתבטלין ברוב בצמר רחלים וקנבוס וממילא במחצה על מחצה מטמאין אבל סורקין ושאר מינים דאין מתבטלין ברוב וניכר תערובתן טובא לכן אף בשתי וערב מטהרין גם הצמר מלטמא בנגעים אלא שהרמב"ם בפי"ג מה' טומאת צרעת ה"ג אעפ"י שמפרש הא דסורקין משום שהוא משאר מינין. מ"מ סובר שלא לחלק בינו לצמר גמלים וקנבוס וכתב דין זה מהתוספת' בצ"ג וקנבוס וכן בנוצה של עזים ע' בכ"מ שם ובע"כ צ"ל דשתי וערב דוקא הוא דחלוק מלהבעל ומטהר אף במחצה על מחצה (והר"ש שם מפרש התוספת' דסורקין מענין רישא דשם דתני בצבועין הולכין אחר הנרא'. ותני בסורקין שלעולם נראה ובין בשתי ובין בערב אין מטמאין). ואין משם ראי' לכאן:

ו נחזור לענין. שאם נבוא להקל בביטול ברוב תערובות הצ"ג אף לענין ציצית א"כ מעתה כל טורח זה של הפאבריקין שיגעו רבותיו הקדושים אשר בארץ ז"ל ליסד במדינתנו לריק יגעו ונלך ונקח בחנות בגדי צמר לבנים הנעשים בפאבריקין עובדי כוכבים ונעשה מהם טליתים של מצוה דזילי ושכחי. שאין שום הדור מצוה יותר בהנעשים בפאבריקין טליתים דפה מהמאטקעס מאסינע יותר מבנארגין בפאבריקין עובדי כוכבים ואין לומר שמ"מ יש להחמיר יותר בבגדים שנעשו בפאבריקין עובדי כוכבים. עפ"י דעת הסמ"ג שהביא התוספת' אהא דצ"ג וצמר רחלים כו' דתני בד"א בזמן שהביא פשתן וטרף ביניהן אבל הביא חוטי צמר רחלים וטרף בין חוטי צמר גמלים אסור וכתב הטעם דחוטין חשיבי ולא בטלי וא"כ בבגדים הנארגין ביד עו"ג יש לחוש לחוטי צ"ג דחשיבי ולא בטלי (אבל לחוטי פשתן אין לחוש מטעם שתולין במצוי וזול יותר כמש"ל אות ד'). דהנה מלבד שרוה"פ ז"ל חולקין ע"ד הסמ"ג בזה וגורסין בתוספת' בגי' שלנו שנא הוזכר דינו של הסמ"ג שם כלל וכן השמיטו דעתו ז"ל בשו"ע לגמרי (ואף שבכ"מ רצה לבאר דברי הרמב"ם כדעתו אינו מוכרח ולפי הנרא' חזר בו בב"י ולכן לא הזכירו כלל) אלא שאף לדברי הסמ"ג לפי מה שנרא' העיקר בכוונתו כמ"ש גם בנו"ב מ"ת חי"ד סי' קפ"ו לא משום חשיבות חוטין שלא להבטל הוא דלא נמצא בשום מקום דחוטין לא בטלי (ואדרבה מוכח בשלהי תמורה דפרכינן אצמר בכור וליבטל ברובא ומשני בציפרתא דאי לאו ציפרתא אף חוטין בטלי ברובא) אלא ר"ל שחשיבי לענין איסור כלאים שכבר חל עליהן שם כלאי' כשנעשו חוט ואף שבנו"ב שם חשבו לדחוק בלשון הסמ"ג הנה באמת מקור דברי הסמ"ג אלו הן מדברי ס' יראים לר"א מינץ (כדרך הסמ"ג תמיד להעתיק ממנו ז"ל כידוע) פי' ס"א כלשונו. ושם מסיים בה עוד וז"ל כדתני בתוספת' בחלוק שכולו צמר גמלים וארג בצד א' חוט של פשתן ובצד א' חוט של צמר דאסור עכ"ל א"כ משמע דלאו לענין חשיבות החוט דלא לבטל קאמר שהרי שם באין החוט מעורב כלל קאי ואין

שייך ביטול שם. אלא ראייתו משם רק דחוט א' חשוב לענין כלאי' וחל שם כלאי' עליו לאסור בגד שלם. ומעתה ממילא מובן שאין דברי הסמ"ג אמורים רק לענין כלאי'. אבל לענין ביטול שאר מינין בצו"פ לענין חיוב ציצית אין לחלק בין חוטין לטרפן קודם טויה דמתני' וכמות שזה בטל כן זה בטל (וע' בפי' הרא"ש בנגעים רפי"א שהובא עלה מהא דכלאים ומשמע שגם לענין כלאי' ס"ל דחוטין לא בטלי והוא עפ"י דעת הסמ"ג הנ"ל. והלשון משובש וצ"ע וביותר שהרי הרא"ש לא חש להא דהסמ"ג וכמ"ש בנו"ב שם ע"ש) ואין שום עדיפות בטליתים הנעשין בפאבריקין דפה ממאטקעס מאסינע על בגדי צמר הנמכרין בחניות:

ואחרי שנתייסד מימי קדם קדמתה. במדינתנו ע"פ רבותיו אבי זקנו הקדוש ז"ל פאבריקין מיוחדים לטליתים של מצוה נראה שחש לתערובו' צ"ג במיעוט. או משום קדושת טליתים של מצוה**(**שלדידן שאנו מייחדין טליתים מיוחדין למצוה מינכר עלי' שם מצוה טפי וכמ"ש תר"י ז"ל רפ"ק דברכות שלכן אסור להלך בהן בבה"ק משום לועג לרש וזהו שאנו מהדרין לעשות טלית נאה של מצוה אעפ"י שלא הוזכר בשבת (קנ"ג:) כ"א ציצית נאה (ובפרט בב"ק (ט':) כ' טלית נאה ציצית נאה ובודאי טלית נאה ס"ס ומיותר בלשונו ז"ל) והרי מצות ציצית דומה בזה למזוזה ומעקה שאם אין לו טלית בת ד"כ פטור מציצית כמו אם אין לו בית אין חייב במזוזה ומעקה ואין סברא שיהי' הדור מצוה לעשות בית נאה בשביל מצות מזוזה ומעקה שבהן. ומ"ש בציצית שהחזיקו בהדור טלית נאה אלא הוא כמ"ש שמפני שאנו טליתים שלנו מיוחדין רק בשביל מצות ציצית ובשביל עיטופא דמצוה. וכמ"ש המג"א ססי' כ"ד מהע"א דגם קורא ק"ש בלא ציצית שייך מעיד עדות שקר בעצמו כמו בלא תפלין. לכן ראוי לדקדק בהן להיותו פטיר ועיטור מכל ערעורי וחששי שעטנז הרחוקים ויהיו חייבי' בציצית מה"ת לכ"ע כי היא כסותו לבדו לעורו. בפרט בעתים הללו ראוי לחוש מאד שיהי' נעשה ע"י ישראל מתחלתן ועד סופן ולהשומע יונעם ותעב"ט:)** חששו בהן ביותר אף לחששא רחוקה של שעטנז כדי שלא יעשה סניגורו קטיגורו כמ"ש לענין לולב הגזול אוי לו לזה שנעשה כו' א"כ ודאי הבא לשנות בזה ידו על התחתונה ופורץ גדרן של ראשוני' ז"ל ופרצה זו יצא ראשונה ממחזיקי טליתים עצמן בכדי להרבות שכרן וקורא אני עליהן נבהל להון וגו' ולא ידע כי חסר יבואנו כי סוף ודאי יפרצו יותר לקנות בגד צמר מחנות מפאבריקין. זה שכרן יהי' בעוה"ז לבד מעונשן בעוה"ב שע"י נפרצ' גדרן של ראשוני' ז"ל ר"ל מעונשי'. וכל מי שיש בידו למחות ולהחזיק גדרן של ראשוני' הקדושי' ז"ל הקולר תלוי בצוארו לעשות לה' ושכרו יהי' כפול בזה ובבא (ע' בסוף הספר הערת בן הגאון המחבר ז"ל):

סימן ז

מ"ש מכבר משנים קדמונים הרב הגאון מוהרדל ז"ל מביחעוו ישן לאסור טליתי' הנארגי' ע"י עובדי כוכבים אף בערי ישראל:

אשר כתב לי הרב מוה' דובער נ"י הורוויץ מ"ץ מליבאוויץ בשם הרב הגאון מוה' נחמי' סג"ל מדובראוונע. הטעם שסומכי' על הבדיקה שאח"כ ע"י. ממונה לכך שמרגיש היטב אפי' בתערובות דקה מן הדקה לפיענ"ד נרא' שאין בו בנ"ט אחרי שבש"ס דנדה (ס"א) לא הוזכר בדיקה לגלימא דאיתאבד בי' חוטא דכיתנא כ"א ע"י צביע'. ובלא ידיעא אי נתקי' אי נא נתקי' ושהוא בספק הדבר גלוי שלא הי' לפני חכמי הש"ס בדיקה אחרת בזה (וכן משמע מדברי השואל בתשו' הרשב"א ח"א סי' רנ"ט וכן מדברי תשו' נו"ב מ"ת סי' קפ"ז ע"ש) א"כ אנן דלא בקיאין אף בבדיקות שהוזכרו בש"ס החמירו רבותינו הפוסקי' ז"ל לא לסמוך בימינו דבציר לבא איך ימלא לבבנו לחדש בדיקה נגד הש"ס מאן ספן ומאן רקיע ואף אם באנו לתלות בהא דתנן בכלאים נא ילבשם עד שיבדקם ויפרשוהו אם יש בהן תערובו' פשתן כלשון הר"ש ורע"ב שם (ונצרך לחלק דהא דלא סמכינן על בדיקה בסוגי' דנדה שם הוא בידוע שאבד בו כלאי' בודאי וכדתנן שם כל דבר שהוא בחזקת טומא' כו' עד שיוודע כו' ובדיקה זו גרועה היא ואינה כדאי להוציא מידי ודאי כלאי'. רק בספק כמו בהני דחשיב במתני' שם סמכי' עלי' וה"ה בנד"ד אך כל זה אין לו יסוד והרי הא דלא ידיע אי נתקי' אי לא נתקי' נמי ספק הוא ולא הוזכר בדיקה גם עיקר פי' במתני' דכלאים הוא פי' הרמב"ם שיבדקם אם נתפרו בפשתן וזה אפשר נבדוק ודאי להתיר התפירות ולראות אם הם פשתן או צמר וכן משמע ודאי לישנא דר' יוסי שם דהבאין ממד"ה א"צ בדיקה שחזקתן בקנבוס לשון חזקתן משמע שהדבר שידוע לנו שיש בו אנו מחזיקין שהוא קנבוס והיינו התפירה שוודאי הן תפורין ואנו מחזיקין שהוא קנבוס ולא פשתן אבל למ"ש לעיל לפי' הר"ש שעיקר התערובות ספק לא א"ש כ"כ לשון שחזקתן (שוב ראיתי בתשו' פ"י חי"ד סי' ח' נגע ג"כ בענין זה עי"ש). ואף אם נאמר ונלמד ממשנה זו שיש בדיקה לחוט ארוג בבגד במקום שהוא רק ספק כנ"ל וודאי אין לנו ללמוד אלא בחוטין שלמין בבגד אבל כאן שהחשש' שמא בעת הטווי' טרפו פשתן בצמר וודאי אין מקום אפשר לבדוק אלפי רבבות חוטין (והייתי עסקן בדברי' ולקחתי פשתן סרוק חתוך דק דק וטרפתי יחד עם צמר דק וטוו מהן חוטין באופן שלא אפשר להכיר כלל) דקין כמ"ש ברש"י בחולין (י"ג:) ד"ה לפרסומי כו':

גם על מה שאומרים העולם שקשה לטווות חוטי פשתן דקים יותר מן הצמר ולכן דמי בגדי פשתן הדקים יקרים ביותר (ונ"ל שז"ש בכתובות (ס"א:) באין כופה לטווות בפשתן וה"מ

בכיתנא רומאה. שאין טווין אותו דק דק כדאי' בב"מ (נ"ט) לענין ישתמש בכלי פשתן ולכן נצרך לרככו הרבה ברוק בפה בעת הטווי' לעשותו כדק היטב לכן משרבט השפתים ומסריח הפה) ולנו לא חיישי' לחלופי וכמ"ש בתשו' הרשב"א סי' תשס"א והובא בשו"ע בנתינת חוטי קנבוס לתפור חיישי' לחלופי בפשתן אף שהוא יוקר יותר משום שהוא קל יותר לתפור הנה בלשון הרשב"א שם מבואר שבא לחשבון שיוצא הפסדו בשכרו שמרוויח יותר בקלות התפיר' ע"ש אבל כל שהריוח מרובה כמו בנד"ד שדמי הצמר הדק קרוב לעשרה בדמי הפשתן ודאי יצא טרחתו בשכרו וכל טצדקי דאפשר עבדי להחליף וע' בתשו' הרשב"ש סי' רצ"ז ובספ"ק דברכות (י"א:) מוכח דלת"ק דקיי"ל כוותי' ודאי חלפינהו ולא חשיב ספק כלל וע' רמב"ם וראב"ד (ומדפריך מינה. פ"ב דע"ג (לא) אמפקיד יינו דמיירי בחותם א' כמ"ש תוס' שם**(אגב שיעפי' כ"כ דהתוס' ר"ל רק גבי יין ולמסקנא אבל הא דדעתי ודאי בלי חותם מיירי. עכ"ה:)** מוכח דאפי' בחותם א' חיישינן לחלופי והא דאמרי' שם (ל"ט:) אי כי הדד נינהו כיון דאיכא חותם א' לא טרח. צל דהכא בחליף דדמאי לא הוי כהדדי לגמרי ומחליף רע בטוב ומ"מ לא מינכר כ"כ וכן צ"ל בלא"ה לפ"ד תוס' פ"ו דע"ג (י"ב.) דכי הדדי לא חיישי' כלל לחילף להכשיל אף בלא חותם וע' תשו' מהרי"ט ופר"ח סי' קי"ח ואכמ"ל בזה) (הגהה. מ"ש ע' מהרי"ט. הוא בח"א סי"ב וח"ג ס"ג וע' תשו' ח"ץ סי' ל"ט ומנ"י כל"ב ס"ב):

ולסמוך אהא דמירתת העו"ג שאפשר לבדוק החוטין באור להכיר בין צמר לפשתן כו' ואף לדברי המערערין על בדיק' באור בין קנבוס לפשתן וע' תשו' פ"י שם וס' הזכרונות י"ג ע"ב) מ"מ בין צמר לפשתן וודאי יש לסמוך כדאמרי' רפ"ב דשבת דצמר מכויץ כוויץ ולא נמשך אחר הפתילה אבל בפשתן מדליקין בו מ"מ אין ראי' להיכא שמעורב צמר ופשתן יחד וע"ש בסוגי' בכרך דבר שמדליקין בו ע"ג דבר שאין מדליקין בו ובפי' הרי"ף שם. וזה ודאי אין לקרות העושין במלאכת הטווי' בשם אומן לומר בהם אומן לא מרע נפשי'. לבד הא דאומן לא מרע נפשי' תלוי באשלי רברבי ואכמ"ל בזה:

סימן ח

מה שהשיב הגאון המחבר ז"ל

מ"ש כיון דבש"ס דנדה (ס"א:) לא נזכר בדיקה כ"א ע"י צביע' כו' הדבר גלוי שלא הי' לפני חכמי הש"ס בדיקה אחרת בזה כו'. הנה שם אבגד שאבד בו כלאי' קאי ופי' שאבד היינו שידוע שנארג בו חוט פשתן וכבר בדק (בדיקה פשוטה) ולא מצא דבזה הוא דפשיט' להו דלא אישתרי בהכי דההחוט היכן אזיל והרי אפי' ע"י בדיקה דצביע' הקשה רבא מנא לי' להביא הא אלא דרפרם השיב שנלמד מרבנן דמתני' והיינו ע"י בדיקה ברורה

דוקא דומי' דבודק עד שמגיע לסלע דמתני' אבל מ"מ אין ראי' מכאן להכחיש החוש שלנו דעכ"פ גם בלי צביע' אפשר להכיר ולא נפיק מכלל בדיקה (גרועה עכ"פ) להוציא מספיק' מחשש' בעלמ' וכבר הרגיש כת"ר בזה ולפענ"ד גם גבי גלים דמתני' הוזכר ב' בדיקות דהא דקתני בדקו אחת מהן הוא טהור כו' נרא' דהיינו אף שבדקו הגל בלבד ולא חפרו בקרקע כו' אלא כשבדקו (בדיקה כזו) שלשתן ע"ז אמרו רבנן בודק עד שמגיע לסלע כו' פי' דלא סגי בבדיקה (גרועה זו שכבר בדקו) להוציא מידי טומאה ודאית אלא בודק (עוד הפעם) בדיקה ברורה עד שמגיע לסלע כו' וביותר מבואר ומוכרח פי' זה (לפה"נ) מדברי הרמב"ם (פ"ט מה' ט"מ ה"י) ע"ש והגם ששם פ"ו גבי שכונת קברות דה"ז רק חשש' בעלמ' נזכר ג"כ בדיקה עד שמגיע לסלע כו' צ"ל דכאן גבי גל שאני דעיקר הטומאה הי' רק בגל ולא בקרקע כו'. ולפ"ז נשמע ממתני' שיש ב' בדיקות וכל זמן שלא בדקו שלשתן רק רוצים לטהר גל א' או ב' שאין כאן חזקת טומא' ודאית דאולי הטומא' בשלישית כו' לזה מועיל בדיקה קלה (כמו שהיא) להוציא מספק טומא' אעפ"י שהרי עכ"פ יש כאן חזקת טומא' בא' מג' גלים אלו כיון שבגל זה הוא רק ספק עכ"פ). וכשבדקו שלשתן (בדיקה קלה הנ"ל) ומצאו טהורין (דאז א"א כ"א או שנטהר כולם או שנטמא כולם אז כולן טמאי' (אף לרבנן) דאולי הטומא' טמונה בקרקע עד שיבדוק (עוד הפעם) בדיקה ברורה הנ"ל דבדיקה זו מועלת אף להוציא מחזקת טומאה ודאית (ולתלות בדבר הרחוק אימר עורב נטלה כו') וא"כ כיון דכאן גבי כלאים הך דגלים דמתני' אתו עלה אף אנו נא' שגם כאן יש ב' בדיקות ובדיקה קלה כמו שהיא מועיל להוציא מחשש' בעלמ' (ולא עוד אלא אף להוציא מחזקת כלאים בספק כמו אלו נתערב בגד זה שאבד בו כלאי' בב' בגדים אחרי' כו' דומי' דגלים דמתני'). אלא שכדי להוציא מידי ודאי כלאי' ולתלות בדבר רחוק אימר מנתר נתר ע"ז בעינן בדיקה ברורה דצביע' כו':

ומ"ש עוד מהא דאית' שם במאן דרמי חוטא דכיתנא כו' ונתקי' ולא ידע אי נתקי' א"ל נתקי' דחשבי' לי' לספיק' ובכלאי' דאורייי' דשוע טווי ונוז אסור ובדרבנן שרי. והרי בכאן דספיק' הוי ועכ"ז לא הוזכר בדיקה (עכ"ל בש"ל) הנה מדברי הטור וב"י ואחרוני' (לבוש ט"ז ש"ך) מבואר דס"ל דהא דאמרי' ונתקי' ולא ידע כו' ר"ל שנתק חוט א' סתם ולא ידע אי זהו אותו חוט דכיתנא או לאו ולפי"ז באמת רחוק לומר שע"י נתיק' זו יחשב לספק ממש דודאי יותר יש לתלות באלף ורבוא דחוטי צמר שבבגד מלתלות באותו חוט א' דכיתנא. וכדקיי"ל בסי' נ"ז סי"ג דלעולם תולין במצוי כו' וכ"כ עוד בכ"ד וכבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות ל"ג דבכה"ג לא מיקרי ספק כלל (ונרא' שזה מוסכם באחרוני' וע' ג"כ במ"א סי' תמ"ז סקט"ז וי"ח):

(עיין בסוף הספר הערת בן הגאון המחבר ז"ל):

סימן ט

(מ"ש בימי ילדותו)

שאלה אודות ברכת להתעטף בציצית על הט"נ.

והנה בשו"ע רבינו ז"ל פסק דבהתחלת העטיפה יברך ובסידור פסק דקודם התחלת העטיפה יברך וא"כ איך יש לנהוג:

תשובה הנה בענין הברכה על הנחת תפילין משמעות הטור בסי' כ"ה לברך בשעת ההנחה וכוונתו בשעת ההנחה על הקיבורת והרמב"ם וכן בשו"ע פסקו דיברך אחר ההנחה קודם ההידוק ואם באנו ללמוד ענינו משם הי' צריך גם כאן לברך אחר הלבישה אך עדיין צ"ע אם (קודם) התחלת העטיפ' או בגמר העטיפה והנה בתוס' סוכה (ל"ט.) ד"ה עובר וז"ל בירוש' אית' נתעטף בציצית מברך להתעטף והיינו משום שהמצוה נמשכת הוי עובר לעשייתן כו' אכן באמת קשה מנ"ל לחלק ברכת ציצית מכל הברכות שצריך עובר ולמה לא יברך קודם העטיפ' ומ"ש מכל הברכות אלא נרא' דכ"ז הוא לפי הס"ד שבתוס' יבמות (ד' צ' רע"ב) דבעטיפ' עצמה לא נעשית המצוה עדיין רק אח"כ ממילא נעשית המצוה ע"ש א"כ אם יברך קודם העטיפ' ה"ל עובר כו' אבל לפי מסקנ' שם דבעטיפ' נעשית המצוה וכשלובש בזה נעשי' המצוה א"כ לכאור' אדרב' אם יברך קודם הלבש' ה"ל עובר לעשייתן כו' משא"כ אם יברך אח"כ אף שהמצוה נמשכת מ"מ לא הוה עובר (ואין לומר דאין פוסקי' כמסקנתם דאפקוה בשם קושי' על הש"ס ע"ש אך הנרא' בזה שהתוס' אזיל לשיטתם שבריש ערכין כתבו על הא דקטן היודע להתעטף כו' דצריך עטיפת הישמעאלים עטיפה גמורה וסוברי' כהגאוני' שבטור שם. א"כ אם נא' דסוברי' כאן דלא כמסקנתם ביבמות אלא סוברי' דאחר העטיפ' נעשית המצוה ודאי ניח' מה שצוו לברך אחר העטיפ' שלא יהי' גדול המעשה דעטיפ' מפסיק (כמו דיבור וצ"ע בזה) בין הברכה להמצוה כיון שהמצוה לא נעשית עד אחר גמר עטיפ' ואף אם סוברי' כמסקנ' דהעטיפה משום המצוה מ"מ ניח' מה שצוו לברך בשעת העטיפה (ויהיה הפי' בהתחלת העטיפ'). שקודם הלבישה לא יתכן לברך שיהא הלבישה הפסק בין ברכה להעטיפ' שהיא המצוה כו' כנ"ל היוצא לנו מזה אם נא' כהגאונים שצריכ' עטיפ' גמורה כהישמעאלי' א"כ צריך לברך בהתחלת העטיפ' (כמ"ש בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל בשם הלבוש) אך זה דוחק לפרש כוונת התוס' שבהתחלת העטיפ' יברך אלא כוונתו דבגמר העטיפ' יברך כנ"ל והטעם אעפ"י שיכול לברך בהתחלת העטיפ' מ"מ לא רצו חכמים לקבוע ברכה בשעת שעוסק בהעטיפה ובטרדות העסק לא יכול לעשותה כראוי

לכן מברך בגמר העטיפ' ומקרי עובר כו' אבל אנן דנקטינן עיקר כהפוסקי' דהעטיפ' אינה מעיקר המצוה ועיקר הוא הלבישה א"כ תלוי זה בד' התוס' דיבמות הנ"ל דלפי ס"ד דבשעת הלבישה והעיטוף לא נעשה המצוה כלל אלא אח"כ א"כ הי' ראוי לברך בשעת גמר הלבישה כיון שלאחר הלבישה נעשית התחלת המצוה א"כ הוי שפיר עובר לעשייתן אבל לפי המסקנ' שם וכ"פ בפ"ת וכן עיקר לפסק הלכה דבשעת הלבישה נעשית המצוה והעיטוף הרי לדידן אינו מעיקר המצוה כלל א"כ אם יברך אחר הלבישה קודם העטיפ' נמצא שנעשית המצוה כבר ולא הוי עובר לעשייתן א"כ מוטב לברך קודם הלבישה ותיכף כשלובש מיד נעשה המצוה כנ"ל ושוב ראיתי בח"א שכ' בשם הרוקח וז"ל כשלוקח הטלית להתעטף מברך כו' ודחה אותו מפני דברי תוס' סוכה הנ"ל אבל לפי הנ"ל אולי הרוקח ס"ל דלא בעי עטיפת הישמעאלים וכמסקנת התוס' ביבמות הנ"ל לכן צריך לברך קודם הלבישה (וכן עיקר כדפסק בסידור הנ"ל ומטעם הנ"ל) שוב מצאתי ברמב"ם פ"ב מה' ציצית כתב בפי' וקודם כו' גם ע' ביאורי הגר"א ז"ל שגם התוס' דסוכה מיירי בדיעבד או בשעה"ד ע"ש ואחר זמן רב ראיתי בשו"ת שאגת ארי' סי' ל"ב ועי"ש שרוב דבריו מסכימים לדברינו וכנ"ל:

סימן י

(לסי' ז')

צהלות הברכה ונילת השלום לכ"ק אאמו"ר הרב הגאון הגדול סיני ועו"ה. נר אלקים חסיד ועניו מפורסם כו' מוה' נחמי' נ"י:

תורה אבקש מפיהו בדבר שעשיתי באפטור על היד במקום הנחת תפילין והמ"א בסי' כ"ז סק"ו פסק שמותר להניח על הסמרטוטין מטעם בגד אחר ע"ג. אך כתב בסק"ח בשם י"א דא"נ לברך מטעם חציצה ונסתפק לי בדבריו דלכאור' בכה"ג ליכא חציצה דכתבו התוס' בפ' לוה"ג (ל"ז.) ד"ה לקיח'. בתחלת דבריה'. דבדבר הכרוך ביד לא שייך חציצה ולא דמי לישששכר דפרש"י משום חציצה דגמי כרך בידו התם משום בזיון קדשים כו'. ואף דהתם חזרו וטרחו בתירוצים אחרים אבל הרי מבואר שם טעם החזרה. דהסודר לא בטל להיד כדמייתי ראי' ממה דדחי תלמוד' ביומא (נ"ח.) מזרק לתוך מזרק מרגל חבירו דלא מבטל עי"ש וא"כ מוכח להדי' דהיכי דבטל ליכא חציצה בכרך בידו ובנד"ד דהסמרטוטין בטל להיד דלא יכול להסיר ליכא חציצה:

ובר מן דין נראה די"ל דגם במסקנ' לא נדו התוס' מסברא הראשונה הנ"ל דהרי גם מתחי' שנדו התוס' מסבר' הראשונה משום הדיחוי מאזוב לא נסתר בזה כלל בעצם הסבר' דכרך ביד לא שייך חציצה דהרי עיקר הסתיר' והקושי' מאזוב רק על אגד בלולב דא'

משום חציצה (דאפי' לרבא רק משום דננאותו אינו חוצץ) אבל בסודר הכרוך ביד אין מאזוב להוכיח להיפוך ועדיין יש לקיים דליכא חציצה אלא שממילא מוכח דאין לחלק והדק"ל מ"ש הא מהא אבל אין סתיר' מזה להיפוך ג"כ וא"כ ממה שהביאו מיומא הנ"ל לדחות תירוץ הב' שם. דהיכי דבטל ליכא חציצה משם יש להוכיח כסברא הראשונה דר"ל דדחי מרגל חבירו היינו דוקא רגל דיש דעת חבירו ובודאי אינו מבטל כדמ' מרש"י שם (וה"נ ע"ג כלי ברור לנו שודאי אינו מבטל דנתקלים בו כמ"ש התוס' בשבת צ"ג ד"ה ויכול) משא"כ מזרק דתלוי בדעתו ותלינן דמסתמ' מבטל דאל"כ למה עושה זאת וסמכי' על סתמ' דמבטל וליכ' חציצה ועכ"פ יש לומר דבמזרק ספק כיון דאין זה רק סתמ' וע"כ ספק ול"ד לרגל דודאי אינו מבטל וליכ' ספק אבל יובן עכ"פ דהיכי שבודאי ברור לנו שמבטל ליכ' חציצה כלל ומעתה לא נשאר בספק רק במזרק דאין בזה הקולא והסבר' דכרך ביד אבל בסודר דכרך ביד דקיל בזה דבכה"ג ל"ש חציצה והיינו דסמכי' בזה גם על סתמ' דמילת' שמסתמ' מבטל (ול"ד לרגל דודאי אינו מבטל) והשת' ליכ' לדחות מאזוב. דמיירי באזוב שכרך במתכוין לשם כך כדי להאריכו ומוכרח הוא לזה דבלא"ה א"א להגיעו למים וע"כ פשוט וברור שודאי מבטל דוגמ' דאמרו בזבחי' (כ"ד.) גבי אבן דודאי דעתו לחברה עי"ש ולכן ליכ' חציצה אפי' כרך באזוב דבכה"ג שפיר מוכח מהא דיומא דליכ' חציצה כנ"ל. ול"ד לאגד דלולב דס"ל כמ"ד לולב א"צ אגד ויכול להחזיק הד' מינים בידו בלא אגד (וכמשי"ת לקמן אי"ה) ועכ"פ אינו מוכרח לזה כמו באזוב ואין בזה הודאי שדעתו לבטל אבל בכרך ביד דאיכ' הסבר' דבכה"ג ל"ש חציצה סמכי' על סתמ' שמבטל ולא נסתר כלל מאזוב סברתם הראשונה ומה גם דיש לומר דמזרק דומה יותר לכרך ביד. דנותן מזרק העליון לתוך החיצון ומקבל העליון ע"י החיצון שבידו והוי ככרך ביד וכיון דלא נשאר בלשון תיקו וספק י"ל דהכי קיי"ל וכ"ש למ"ש הכ"מ בה' בהמ"ק פ"ה הי"ט גבי אבן שנדלדלה דאין זה רק לענין לכתחי' אבל לא לענין דיעבד דכיון דלא איפשיט אין לפסול מספק עי"ש וא"כ כ"ש הכא בסודר דבטל וליכ' חציצה וא"ל דבמזרק דהוי מין במינו בטל משא"כ סודר ויד (ולולב) דמין באינו מינו דלא בטל ז"א דהרי התוס' בשבת הנ"ל כתבו בהדי' דסיב במזרק דאינו מינו נמי בטלי' עיי"ש:

וביותר נפלאות בעיני מה זה מקום דיחוי כלל מהא דאזוב לתחילת דבריה'. דבאזוב הרי מיירי שאוחז בחוט למעלה שלא במקום חיבורו לאזוב והוי בית יד ממש. וא"כ שפיר יש לחלק באזוב דמיירי בבית יד ע"כ ליכא בכלחציצה גווני אפי' בכרך באזוב. משא"כ באגד דלולב דמיירי שאוחז במקום חיבורו ללולב ע"כ קא' רבה דיש חציצה ובסודר דכרך ביד קיל בזה דלא שייך חציצה אפי' שאוחז בעצם הלולב. וכתחילת דבריהם ושום

דיחוי מעיקר' לית' כלל מאזוב. דע"כ מייתי עלה מאזוב. דלרבה הי' לומר גם בבית יד איכ' עכ"פ משום לקיח' ע"י ד"א אף דמודה דליכ' חציצה. וכמו בכרך ביד. ולפי"ז יש לתמוה על התוס' שגם במסקנ' למה הוצרכו לאוקמי בגווני דחיק' דבסודר מיירי נמי שעשה כעין בית יד שזה דוחק גדול בלשון הגמ':

תיפוק לי' דבלא"ה שפיר יש לחלק כנ"ל וא"ל משום רבא איצטרכ' לי' דהביא ראי' מאזוב לכרך ביד. דיש לומר דל"ד דאזוב דמיירי בבית יד הוי לקיח' תמה משא"כ בכרך ביד. לכן מוקי דה"נ מיירי כעין בית יד. אבל נרא' דז"א חדא דהתוס' עיקר' לפרושי מילת' דרבה אתא דמחלק בסודר מאגד דלולב. ובזה הכל ניח' כסבר' הראשונה כנ"ל ומשום הא דאזוב דקשה לרבא הי' להתוס' לאקשויי ונתרוצי במילת' באפי נפשי' ולא לעשות עירובי פרשיות ועוד דלפי הנ"ל גם לרבא ניח' דנרא' פשוט דהחילוק שביניהם וסברתם דפליגי דרבה ס"ל דאפי' במקום דליכא חציצה עכ"פ ס"ל דיש משום לקיח' ע"י ד"א דהרי הוא לוקח בד"א ואינו אוחז בידו ממש וכיון דחזינן בכרך ביד דס"ל דליכ' חציצה עכ"פ ס"ל דיש משום לקיח' ע"י ד"א א"כ בהכרח צ"ל דה"נ ס"ל גם בבית יד ממש דאין סברא לחלק ביניהם לדידי' וכמ"ש גם התוס' בהדי' דלרבה גם בבית יד ממש יש משום לקיח' ע"י ד"א ע"ש. ורבא ס"ל דכל מקום דליכא חציצה חשבינן לי' כאוחז בידו ממש וממילא הוי לקיח' תמה וממילא ה"נ ס"ל גם בכרך ביד ובין לרבה ובין לרבא שניהם דומים זה לזה ממש לכל מר כדאית לי' (וזה מוכח נמי ממה דבעי התוס' שם לאוקמי הסברא דכרך ביד ל"ש חציצה גם לרבא והא דגבי יששכר שכרך ידו כו' כתבו א"נ דל טעמי' דחציצה נענש משום בזיון קדשים. ואם לרבא גם בכרך ביד דליכא חציצה יש משום לקיחה ע"י ד"א. א"כ יותר ה"ל להתוס' לתרץ א"נ דל טעמי' דחציצה נענש משום לקיחה ע"י ד"א א"ו דלרבא ליכא למימר כן דלדידיה כל מקום דליכא חציצה כמו בכרך ביד ממילא הוי נמי לקיחה תמה ולרבה באמת י"ל ביששכר דנענש משום לקיחה ע"י ד"א. ולכן התוס' כ' זה רק לרבא) ולכן מייתי רבא ראי' מאזוב לדחות עיקר סברת רבה דהיכא דליכא חציצה עכ"פ איכא משום לקיחה ע"י ד"א. והא חזינן מאזוב דאינו כן וה"נ בכרך ביד כיון דלשניהם דא ודא אחת היא כנ"ל ושפיר מייתי ראיה מזה על זה ולא היה צריך להתוס' במסקנ' לדחוק ולצאת מפשטות לשון הגמ' וצ"ע לכאור':

גם על תירוץ הב' שם דמחלק בין אגד הצריך ללולב שיש חציצה לאין צריך דליכא חציצה. הוא תמוה לכאורה דמאיזו טעם היה להתוס' הס"ד לומר כן גם. יתחייב בלי שום ראיה ובפשיטות כ"כ דסברת הפשיטות הוא בודאי להיפוך בכ"מ דבצריך דשייך ביטול ליכא חציצה משא"כ באין צריך וכמ"ש הט"ז בסי' צ' סק"ה לבאר כוונת התוס' גופ'

בברכות (ה'.) לחלק תיב' וארון בבהכנ"ס שהם לצורך התפלה בבהכנ"ס בטל לבהכנ"ס וליכא חציצה משא"כ מטה כו' עי"ש. ועוד הלא עיקר כוונת התוס' להביא ראי' דבאינו צריך איכא חציצה א"כ למה הוצרכו להביא כלל האיבעיא דיומא גבי מזרק תיפוק ליה להביא רק ממתני' דזבחים הא דרגל חבירו לחוד דמשם לחוד מוכח שפיר דבאינו צריך כמו רגל יש חציצה וגם מ"ש דכ"ש הוא כו' אינו מובן מאין מוכח משם דבזה דסודר יהיה כ"ש כו':

והנה ראיתי בס' כפות תמרים בסוכה שם שהקשה ג"כ על ד' התוס' דמהא דאזוב דנסתר תירוץ הב' הנ"ל דבאזוב מיירי ג"כ בצריך דהיה קצר וצריך להאריכו כו' ודומה לאגד שלא יתפרדו המינים וקיי"ל באזוב דליכא חציצה. ותירץ דבאזוב החוט שאינו לעיקר הכשר מצותו כלל לא מקרי צריך. ור"ל דהוא רק לצורך עצמו שאינו יכול להגיע למים ויכול לחתוך פי השפופרת כו' ע"ש. ונפלאתי ע"ז דאדרב' לפי"ז יהי' התמי' יותר מקויימת. דלפי"ז כ"ש באגד דלולב לא מיקרי צורך המצוה דהא ס"ל כמ"ד לולב א"צ אגד כפרש"י שם וא"כ אין האגד לצורך המצוה כלל ומוכשר למצותו בלא אגד לגמרי דיכול להחזיק הד' מינים בידו ולא יתפרדו דהחוש לא יוכחש דלענין גוף צורך המצוה שלא יתפרדו המיני' לחברם בהחזקת כח היד יותר חזק וכמו שיחברם ע"י ד"א דאגד. רק שע"י אגד נקל לעצמו לבלתי תת כחו לזה משא"כ בידו צריך להוסיף כחו ואונו לזה וא"כ הוא לצורך עצמו בלבד ולא לצורך המצוה כלל ודומה זה ממש לסברתו באזוב דיכול לחתוך פי השפופרת וה"נ האגד אינו לצורך המצוה דיכול להחזיק בידו ג"כ לכה"פ כו' ע"י אגד. ונשאר הקושי' יותר חזקה דמאזוב מוכח דבצורך כזה ליכא חציצה. ונראה לפענ"ד לפרש דיש לומר דכוונת התוס' לחלק באופן הצריך. והוא בהיפוך מדבריו דבאזוב הרי מוכרח הוא לעשות איזו תיקון עכ"פ כדי שיהיה יכול לקיים המצוה או לחתוך פי השפופרת וכה"ג עכ"פ הוא מוכרח לאיזו תיקון כדי שיהי' ביכולתו לקיים המצוה דבלא שום תיקון אין שום מקום כלל שיהיה ביכולתו לקיים המצוה וא"כ אף דהאזוב מצד עצמו מוכשר למצותו. עכ"פ התיקון שעושה מיקרי צורך להמצוה ממש משא"כ באגד דלולב שלא יתפרדו המיני' הוא רק צורך עצמו בלחוד דאין בזה שום צורך להמצוה כלל דגם בלי שום תיקון נגמרי יכול להחזיק בידו כנ"ל ע"כ צורך עצמו שלא מענין המצוה לגמרי אופן צריך כזה הוא חסרון והוי חציצה משא"כ סודר ביד דלא בעי לולב ור"ל דאין בזה שום צורך גם לעצמו כלל א"כ אף דאינו גם לצורך המצוה ג"כ אבל כיון שאין בו גם צורך עצמו שלא מענין המצוה חשבינן לי' כאלו אינו וכלית' דמי ואינו חוצץ דוגמ' דהוי ס"ד בגמ' דזבחים (י"ח) גבי בגדים מרושלין יתר כמאן דלית' דמי ואח"כ חזרו התוס' מזה

דהדין הוא להיפוך. דבצריך אפי' רק לעצמו ליכא חציצה ובלא צריך כלל גם לעצמו כ"ש דהוי חציצה וזהו הוכיחו מהא דיומא דהתם במזרק לתוך מזרק הספק הי' דכיון שאינו לצורך סיוע:

המצוה כפי' התוס' שם דמיירי שאוחז למטה בשוליו עי"ש. או דילמא כיון דעכ"פ זה לצורך עצמו בודאי דעושה כן במתכוין לשם כך מסתמ' יש לו צורך בזה ולא הוי חציצה. ובעי למיפשט מרגל חבירו דג"כ מיירי בכה"ג. ודחי רגל חבירו דלא מבטל ור"ל דרגל גרוע יותר דאפי' נא' שיש לו צורך עצמו ג"כ לא מהני. כיון דחבירו ודאי ברור שלא מבטל ע"כ נשאר כמו בלי שום צורך כלל. וא"כ סודר דמיירי נמי שאינו כורך על היד במתכוין דפרש"י בסודר שבין כתפיו עי"ש ולכאור' למה פי' כן רש"י ומאי נ"מ בזה אלא נרא' דר"ל שאינו עושה כן במתכוין רק שאוחז בסודר שגבי היד שהוא לבוש בו ממילא בלי שום כוונה ובלי שום צורך וא"כ יש לדמות לרגל דלא מבטל ולא למזרק (דמיירי שעושה במתכוין). וא"כ אחר ההנחה של הך תירוצא דנחליט באגד דאפי' שיש בו צורך עצמו דשייך בזה ביטול כנ"ל אעפ"כ נא' דהוי חציצה כיון שאינו לצורך המצוה כנ"ל א"כ כ"ש באינו צריך כלל גם לעצמו דלא שייך ביטול ויותר גרוע פשיט' דהוי חציצה וניח' דקא' כ"ש כו'. ולפי שהקושי' על סודר מהא דרגל הוא דוקא אחר הקושי' על אגד דלולב מהא דמזרק כנ"ל לכן הוצרך התוס' להביא ממזרק ומרגל. וא"ש:

ומעתה דשפיר חזרו מתירוץ הב'. ולא סמכו רק על מה שתירצו במסקנ' דבאזוב מיירי בבית יד. ודאי יהיה קשה טובי' דלפי"ז למה נדו מתחילת דבריהם. דכלום חסר עתה סברא הראשונה דבדבר הכרוך ביד לא שייך חציצה. דעתה שום סתיר' ליכ' בזה דמאזוב שהי' הקושי' על אגד דלולב הרי ל"ד דבאזוב מיירי בבית יד ובאגד מיירי בחיבורו בלולב. ובסודר הכרוך ביד אף במקום חיבורו ללולב לא שייך חציצה כנ"ל וגם מרגל חבירו דהיכי דליכא צורך כלל יש חציצה מזה הי' הסתיר' על כרך ביד רק לפי תירוץ הב' אבל אין סתיר' מזה לתחילת דבריה' דבאמת ר"ל בסברא זו דבכרך ביד ל"ש חציצה אפי' בלי שום צורך כלל ואחר שחזרו מתירוץ ב' הלא נשאר סברא הראשונה טוב' כיון שמאזוב ליכא סתיר' כלל וא"כ קשה ממילא למה מוקי גם בלולב מיירי בבית יד דלרבה עכ"פ ודאי לא צריך לזה וכנ"ל ולכן נראה דיש לומר דבאמת אחר שחזרו התוס' מתירוץ הב' כוונתם להשאר בהא דסודר על סברתם הראשונה. והא דפירשו בסודר כמין בית יד לא קאי כלל על כרך ביד. אלא מילת' באפי נפשי' היא וקאי על כורך סודר בלולב כעין בית יד בלא אגד כמ"ש כן הב"ח בסי' תרנ"א להדי' עי"ש. ונרא' דלמד כן הב"ח משום דמהא דמזרק יהי' עדיין קשה על אגד דלולב דבשניהם עושה במתכוין לצורך עצמו ושייך כנ"ל

ולכן פי' כוונת התוס' לחלק דבמזרק צורך עצמו הוא כדי לסייעו בקבלת המזרק. משא"כ באגד שאוגדו כדי שלא יתפרדו המיני'. ר"ל שיהי' נקל לעצמו בהחזקה כנ"ל אבל אין זה מסייעו בקבלת הלולב ע"כ חוץ ולכן הוצרך לפרש שכוונת התוס' באמרו שעשה כמין בית יד ר"ל לאשמעינן דגם כשכורך סודר על הלולב בלא אגד כעין בית יד דאפי' שהוא במקום חיבורו ללולב מעט. דינו כבית יד ממש משום דאז מסייעו ללקיחת הלולב כמו במזרק ממש. ולאו בית יד ממש קא'. רק לשלול אגד בלולב דלא מהני כנ"ל ועי"ש בדבריו שמובן ככל הנ"ל אבל לא קאי זה על סודר דגמ' שם אלא באפי נפשי' קא' התוס' ולכן מסיק אבל בכורך סודר על היד דליכא חציצה אפי' דאין הסודר מסייעו כו' עי"ש והיינו טעמו ככל הנ"ל דמצד סברי' הראשונה לא שייך חציצה ר"ל אפי' בלי שום צורך כלל וליכ' שום סתיר' על סברא הראשונה וכנ"ל:

אמנם אף שנא' דבמסקנ' חזרו מסברא הראשונה. עכ"פ מבואר שהוא מטעם דמיירי באינו צריך ולכן לא בטל והוי חציצה מוכח להדי' דבצריך ואיכא ביטול ליכא חציצה ועכ"פ בכרך ביד לכל הסברות שם. ונראה דבכה"ג מיירי הר"ן שכ' המ"א בשמו בסי' תרנ"א סק"ו דס"ל דבכרך ביד יצא וליכא חציצה וכ' הטעם דבטל לידו עי"ש וזהו ההיפוך ממסקנת התוס' ויש לומר דכוונתו דהר"ן מיירי בגוונא דצריך. ואז באמת בכה"ג גם להתוס' כן. וזהו דכ' טעם דבטל דבצריך שייך הסברא דבכל כנ"ל (לבד דיותר יש לומר דמזה מוכח דמפרש כסברי' הראשונה דתוס'). ולכן גם בנד"ד דהסמרטוטין צריך להיד ושפיר בטל דאינו יכול להסיר וליכא חציצה ובהדי' מצינו בכה"ג בנט"י ברעי' שעל המכה ואינו יכול להסיר דבטל להיד וליכא חציצה (וע' ט"ז סי' קס"א סק"ד ומ"א סי' קס"ב סקי"ח ושו"ע אא"ז רבינו ז"ל שם סקט"ו) ובאמת גם בישששכר דכתבו הטעם דנענש משום בזיון כו' משמע דאי משום מכה לא הי' נענש וה"נ דכוותי' בנד"ד ועוד דלכאור' ראי' מזבחי' (י"ט) כהן שלקה באצבע כורך גמי ומפקינן אף חציצה ליכא מהא דא' שם ופליגא דרבא דפחות מג' על ג' אין חוצצת. וכן פי' הראב"ד פ"י מהכ"מ עי"ש. ונראה דיש לומר דטעמו של הראב"ד דכיון דמיירי בלקה ואיכ' מכה וצריך להגמי ע"כ בטל להיד וליכא חציצה כנ"ל דגם בישששכר יש לומר דבכה"ג לא הוי חציצה כנ"ל. מכל זה הי' נרא' לכאורה דיש להחליט דהי"א שבמ"א לאו למעשה איתמר.

מיהו אף להי"א שבמ"א. אך בנד"ד יש לומר מטעם אחר דצריך לברך דכיון דרוב התפילין על הבשר ומיעוט על הסמרטוטין אפשר דבכה"ג גם להי"א ליכא חציצה וצריך לברך. וכמו בכ"מ דאזלינן בתר רוב ולכאור' ראי' לזה מזבחי' (כ"ד) רגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה כו' רואין כל שאלו ינטל הכלי כו' יכול לעמוד כו' עבודתו כשרה כו'

והיינו דאין חוששין משום חציצה שעל מקום המיעוט וכ"כ רמ"א בשם האגודה סי' תרנ"א סק"ז דאין להסיר הטבעת הואיל ואין כל היד מכוסה עי"ש. והב"ח והט"ז תמהו עליו מ"ש מאגד שעל הלולב דאפי' מיעוט מעכב והט"ז סק"ז הוסיף לתמוה דהתוס' שם (ד"ה כי) כתבו ואע"ג דה"נ הוי חוצץ לאגד ומקצת בלא חציצה וקא קפיד רבה כו' עי"ש. ולא הבנתי הקושי' מעיקר'. דאדרב' כיון דמדקדק התוס' בלשונו ומקצת בלא חציצה משמע להדי' דרק על מקצת בלא חציצה קפיד רבה (והיינו כיון דרוב בחציצה ואזלינן בתר רוב) אבל להיפוך מקצת בחציצה ורוב בלא חציצה משמע דגם רבה לא הי' מקפיד (כמו התם גבי בהמה מבכרת דמשמע נמי דבהיפוך אם הי' רוב רחם בלא חציצה ומקצת בחציצה (אפי' בא"א לצמצם) לא הי' פריך הגמ' בבכורו' (ט') משום חציצה כלל). א"כ פשוט דיש לומר דזהו החילוק מאגד דלולב דהתם מיירי דרק מקצת בלא חציצה ובזה קפיד רבה כד' התוס'. משא"כ בטבעת שעל האצבע דמיירי על מקום מיעוט ביד ורק מקצת בחציצה זהו טעמו של האגודה דמתיר וכ"ז כתבתי בדעת קלה ושעה קלה בני עיון יען ידעתי כי עירום אנכי ואחבא. והנני עומד ואשמע מה יצוה אדוני איך לעשות למעשה:

בנך המצפה להתכבד בתשובה שלמה משתחוה ויוצא

דובער ליב גינצבורג

תשובה. אהו' בני חביבי שי' מה שכתבת לפקפק על המ"א מדברי התוס' דפ' לוה"ג (ל"ז.). שכתבו בתחלת דבריה' דבדבר הכרוך ביד לא שייך חציצה הנה עם היות שיפה פלפלת ורואין הדברים כו' ומה גם שלדעת הב"ח בסי' תרנ"א שגם במסקנ' לא נדו התוס' מסברא זו מ"מ כיון שבתוס' דפסחים (נ"ז.) ויומא (נ"ח.) וזבחים (כ"ח.) החליטו להיפוך (וכ"כ המרדכי פ' לוה"ג בשם ר"י) ודאי מסתבר יותר כד' הט"ז שם שהתוס' דפ' לוה"ג לא כתבו כן מתחי' כ"א מתוך הדוחק אבל במסקנתם שתירצו דהתם מיירי בשעשה כמין בית יד כו' (שזהו כדבריהם במקומו הנ"ל) א"צ שוב לדחוק בההיא דישששכר כרך ידו כו' אלא דבכה"ג פסול משום חציצה כפרש"י בפסחים שם וכד' התוס' שם ושם. וכן נראה שתפס הב"י שם בד' התוס' הנ"ל (שלכן לא הביא כלל ראש דבריהם). וכן המ"א שם (מדלא הביא בסקט"ז כ"א בשם הר"ן). ומה שכתבת מדברי הר"ן שבמ"א שם. ע' בר"ן שם דלא כ"כ כ"א דוקא גבי לולב דלית לן קרא לפסול חציצה אלא דהאיסור הוא רק משום דלא הוי לקיחה תמה. והוי כחציצה ולא משום חציצה ממש כו' ומסיק בהדי' דלא פסלינן משום חציצה (ממש) אלא היכא דאיכא קרא כטבילה כו' וכתפילין כו' משמע בהדי' דבתפילין פסול גם בכרך ידו (וכן ברטי' שעל המכה וכמו גבי טבילה

דמשנה שלמה היא פ"ט דמקוואות מ"ב וטוש"ע יו"ד סי' קצ"ח ס"י. וממילא נ"ד לרטי' דנט"י דליכא קרא ולפי"ז גם מראש דברי התוס' דפ' לוה"ג ג"כ אין ראי' כלל לתפילין דיש לומר דלא כ"כ כ"א גבי לולב וכן גבי עבודה דג"כ ליכא קרא ממש רק מדכת' ולקח הכהן כדפרש"י במקומות הנ"ל (הרי זה כלולב) וכדברי הר"ן ובר מכל דין כיון שבשו"ע שם גבי לולב כתב בכרך על ידו י"א דלא יצא ולא הביא כלל דברי החולקי' אעפ"י שכ' בלשון י"א משמע דכן הלכה וכ"כ הפ"י שם. ונפלאתי עליך איך עלה ע"ד להחליט כהר"ן וראש דברי התוס' הנ"ל נגד פסק השו"ע ומ"ש עוד מגמ' דזבחי' (י"ט) תמהני הרי התם באמת פרכינן ותיפוק לי' משום חציצה ומשני בשמאל א"נ שלא במקום עבודה. הרי אדרבה משם מבואר בהדי' דבכה"ג הוי חציצה והא דאיתא שם ופליגא דרבא דא' רבא כו' שלא במקום בגדים ג' על ג' חוצצת. פחות מכן אינה חוצצת דלכאור' משמע (מדא' לשון חציצה) דאיירי בימין ובמקום עבודה ואפ"ה בפחות מג' על ג' אין חוצצת כבר פרש"י דלשון חציצה לאו דוקא (והיינו משום דאיירי שלא במקום עבודה) אלא ר"ל משום יתור בגדים כו' וכן בלישנא אחרינ' שבגמ' שם שגם בדברי ר"י נזכר לשון חציצה פרש"י ג"כ דע"כ ר"ל משום יתור בגדים ושלא במקום עבודה דאי במקום עבודה אפי' נימא חייצא הן אמת שהרגשת דלפרש"י הוא בהיפוך ולכן מצא חן בעיניך להביא רק פי' הראב"ד בהשגות פ"י מה' כלי המקדש הי"ז דמפרש דלא כפרש"י אלא דלשון חציצה הוא כפשוטו וס"ל לרבא דגם במקום עבודה אין חוצץ פחות מג' על ג' וכמ"ש הכ"מ אמנם גם להראב"ד נראה דע"כ לומר דס"ל דהחילוק בין במקום בגדים דגם לרבא אפי' נימא חוצצת ובין שלא במקום בגדים דבפחות מגע"ג אין חוצצת לרבא היינו משום דפסול חציצה בין בגדים לבשרו ילפינן מקרא כדאי' שם בגמ' ולבשם על בשרו שלא יהיה דבר חוצץ כו' אבל גבי עבודה ליכא קרא ממש (ולא נזכר בגמ') אלא כדפרש"י מדכת' ולקח הכהן כו' והרי זה דומה ללולב דכת' ולקחתם כו' דכ' הר"ן דאין ללמוד מזה פסול חציצה ממש ולא דמי להיכא דאיכא קרא כמ"ש הר"ן שם גם הראב"ד יודה שדומה לבגדים דכהן שאפי' נימא חוצצת אך לפי"ז צ"ע קצת על הריטב"א שבכ"מ שם שהקשה על הראב"ד למה חילקו בין במקום בגדים לשלא במקום בגדים והרי הריטב"א עצמו בחי' לסוכה כתב כהר"ן לחלק בין לולב דליכא קרא כ"א מצד לקיח' תמה לבין היכא דאיכ' קרא וא"כ גם בין במקום בגדים לשלא במקום בגדים ג"כ יש לחלק כנ"ל. וצ"ל דס"ל דגם גבי עבודה דכת' ולקח הכהן שתהא בעצמו של כהן כדפרש"י חשיב' ג"כ לימוד גמור לחציצה ממש ולא דמי ללולב דכת' ולקחתם סתם והכי ס"ל ג"כ לריצב"א בתוס' דיומא שם עי"ש אמנם אף שלפי' הראב"ד יהיה יפה ראייתך. אבל אין נ"מ כ"כ

בדעת הראב"ד דלדינא מסתמ' קיי"ל כרמב"ם ורש"י וכפי שהכריע הריטב"א שם שבכ"מ שם. ומעתה גם מ"ש עוד לצדד בנד"ד מצד שאין החציצה כ"א במיעוט התפילין ג"כ לא מהני שהרי היכא דאיכא קרא לפסול חציצה כמו גבי בגדי כהונה גם נימא א' פוסלת וכבר למד המ"א מהתם להכא דכנה ושער וכה"ג הוי חציצה (להרא"ש עכ"פ דודאי ס"ל דבתפילין חציצה פוסל מקרא דעל ידכה ובין עיניך) והא דבסי' תרנ"א הביא רמ"א בשם האגודה דמדינא אין לחוש בשאין כל היד מכוסה כבר כ' מ"א שם סקי"ח דמקצת היד ס"ל לאגודה כסברת הר"ן דבטל לגבי היד וכבר נתבאר דלא כ"כ הר"ן כ"א גבי לולב דליכא קרא כו'. וע"ש בט"ז דבטבילה ותפילין משמע דפשטי' לי' דגם במקצת חוצץ וכ"ה בביאורי הגר"א ז"ל שם בהדי' דלהפוסלין בלולב משום חציצה ממש אין חילוק דהא דאמרי' כו' דאפי' נימא חוצצת במקום בגדים כו' וא"כ ה"ה כאן (להרא"ש עכ"פ):

והנה לכאור' עלה ע"ד לפקפק בדברי המ"א מצד אחר והוא דלכאור' למד הא דלא יברך על תש"י מצד הספק (אי כהרא"ש אי כהרשב"א) ממ"ש רמ"א בספק דתש"ר ויש לומר דלא דמי חדא דהמעיין בד"מ יראה דצירוף לזה הא דלכמה פוסקי' בסי' כ"ה א"צ לברך כלל על של ראש בדלא שח עי"ש משא"כ כאן בתש"י ליכא צירוף כזה ועוד דבתש"ר אם נא' כהרא"ש והרי היא כאלו אינה אם יברך עלי' ברכת על מצות (למנהג רמ"א) הרי זה ברכה לבטלה ממש שהרי כבר בירך על תש"י להניח וסגי בהכי לתש"י לפ"ד רמ"א סי' כ"ו (דלא ס"ל כתשו' ר"י הלוי בט"ז סי' כ"ה סק"ו) משא"כ כשהספק הוא בתש"י אף אם נא' כהרא"ש וה"ה כאלו אינה אין ברכת להניח שיברך עלי' לבטלה ממש שהרי ברכה זו קאי נמי על תש"ר (לכ"ע דלמנהג רמ"א תש"ר צריכ' שתי ברכות ולמנהג שלנו כהב"י הרי אין מברכי' על ש"ר כלל רק יוצאי' בברכת להניח שיברך על תש"י) ואין כאן כ"א חשש הפסק בלבד להרא"ש ולא חמיר כולי האי ואעפ"י שהפסק בין ברכה לבין התחלת עשיית המצוה מעכב גם בדיעבד כדקיי"ל בכ"ד (וכדא' גם כאן שח מברך שתים כו') וא"כ לכאור' הרי עסק הנחת התש"י להרא"ש שאין בה מצוה הרי זה הפסק בין ברכת להניח לבין התש"ר והיה צריך לחזור ולברך על תש"ר וממילא ברכתו על תש"י הי' לבטלה ממש לפי"ז ז"א (חדא דהא דהפסק בין ברכה להמצוה מעכב בדיעבד אפשר דז"א כ"א בשהפסיק בדיבור דוקא וצ"ע בזה ועוד) דבכה"ג שההפסק הוא מענין המצוה (ובפרט) שהוא מוכרח בזה מצד הספק אולי הלכה כהרשב"א דאין בתפילין פסול חציצה דלפי"ז יש חיוב מ"ה להניח תש"י קודם תש"ר נרא' ודאי דלא חשיב הפסק (ממש) ויש להביא ראי' לזה מהא דאיתקין ר' אבהו בקסרי תשר"ת כו' פ' בתר' דר"ה (ל"ד) וע' ב"י סי' תק"צ דמד' הרמב"ם וסמ"ג משמע דספיקות אלו הן מעיקר הדין וא"כ

לכאור' הרי אם מן הדין בעי' תש"ת דוקא או תר"ת הרי תשר"ת שתקע הוי הפסק בין הברכה להתקיעה. א"ו כיון שהוא מוכרח מצד הספק לא חשיב' הפסק ומצאתי בשמ"ח סי' י"ט סי"ב ות"ש שם סקכ"א שלמד מזה לכיסוי מספק דל"ח הפסק בין השחיט' כו' ע"ש וה"ה או כ"ש בנד"ד ועוד ראי' מב' זוגות תפילין דרש"י ודר"ת שבסי' ל"ד שיניח כדברי האחד ויסלקם ויניח האחרים על סמך הברכה דקודם ומ"ש בסה"ת (בסי' ר"ו) דלהאומרי' דתש"ר א"צ ברכה בפ"ע הוי ניח' לי' לגמרי כו' ע"ש וכן הסמ"ג ומרדכי לא הקפידו כ"א מצד שברכת על מצות שעל ש"ר יהי' הפסק כו' (אלא שמ"מ שרי ע' מ"א) הרי שמצד גוף עסק הנחת התפילין שכדברי האחד אין קפידא כלל אעפ"י שפסולין לדברי האחר (וע' עוד בתוס' פ' ע"פ ד' קט"ו רע"א וד' ק"כ רע"א ואין להאריך:

אמנם למעשה אין לזוז מדברי המ"א דאף אם אין ללמוד ספק בתש"י ומ"ש רמ"א ספק בתש"ר כנ"ל מ"מ הרי גם גבי תש"י כתב רמ"א גבי גידם בסס"א דלא יברך מצד הספק. (ומה שצירף רמ"א בד"מ גבי תש"ר מה שלכמה פוסקים א"צ לברך על ש"ר בפ"ע בלא שח הוא רק לרווח' דמילתא). והטעם יש לומר דעם היות דזה אמת שאין בזה חשש ברכה לבטלה ממש דברכת להניח קאי נמי על ש"ר כנ"ל מ"מ לעומת זה אין כאן ג"כ חשש ביטול ברכה הצריכה לגמרי דכשיברך אח"כ על ש"ר (ברכת על מצות למנהג שלנו כהב"י ולמנהג רמ"א יברך על ש"ר שתים) יפטור בזה גם על תש"י (דכל מצוה שעשיית' קיימת יכול לברך גם אחר שהתחיל עשיית' כמ"ש הרמב"ם פי"א מה' ברכות ה' ה' וע' ש"ך יו"ד רסי' י"ט). ובלא"ה יש הרבה גדולים דס"ל דברכת על מצות חוזרת גם על התש"י וכמ"ש ר"י הלוי שבט"ז סי' כ"ה. ואף דאנן לא קיי"ל הכי אלא כמ"ש רמ"א מוח"ז רבינו ז"ל סי' כ"ה וסי' כ"ו דעל תש"י לבד א"צ כ"א ברכה א' היינו דאינה צריכה ב' ברכות כמו התש"ר דצריכה ב' ברכות למנהג רמ"א אבל בכה"ג דנ"ד שיש ספק וא"א ברך על תש"י מחשש הפסק כו' שפיר דמי לברך על ש"ר (שתים לרמ"א או על מצות לדידן ויכול לכוין להוציא גם התש"י. וכ"ה בהדיא בתשו' שבו"י סי' ג'. (וע"ש דמטעם זה לא רצה לכנוס בספק כל שהוא אעפ"י שבנדון דידיה דעתו נוטה דלכ"ע חייב בתש"י כו') ולכן לא דמי להההיא דתשר"ת כו' דא"א בע"א דכשיברך אח"כ הרי זה אחר גמר המצוה אם תשר"ת הוא העיקר וכמו"כ בב' זוגות תפילין הנ"ל אם יברך אחר שיסלק הראשונה כו' וכן בההיא דכיסוי שבת"ש משא"כ כאן כשיברך על ש"ר והרי עדיין התש"י מונחת ויוצא י"ח בברכה שיברך על ש"ר וזה יותר טוב ממה שיברך קודם התש"י דאעפ"י שקאי נמי על תש"ר מ"מ חשש הפסק בין ברכה לתחילת המצוה אם אין התש"י כדין יותר חמיר ממה שיש לחוש אולי התש"י כדין ואינו מברך עובר

לעשייתה ממש. דחיוב עובר לעשייתה אינו כ"א לכתחילה במצוה שעשייתה קיימת כו' כנ"ל משא"כ חשש הפסק בין הברכה להמצוה מעכב בדיעבד (היכא דאפשר) וגם יש בזה עוד חסרונות שמדינא צריך לאחוז הדבר שמברכים עליו בימינו בשעת הברכה וזה יותר חמיר מדין עובר לעשייתה ע' תוס' (ורא"ש ור"ן) פ' לוה"ג (ל"ט:) ומה גם מה שאוחז התש"י בשעת הברכה אם אינה מצוה הוא גרוע טפי מאם לא היה אוחז כלל שניהם ע' סי' ר"ו בנפל הפרי ובססי' רע"א גבי נשפך הכוס או שנמצא שהוא מים:

ובר מכל דין מה שהמ"א תופס גם בתש"י לספק פלוגת'. אינו מוסכם דמד' הב"ח וט"ז משמע בהדי' דס"ל דלא פליג הרשב"א כ"א בתש"ר אבל בתש"י מודה דמדכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות ילפי מזה פסול חציצה ממש. ובאמת שלכאורה הדבר מוכרע כדבריהם שהרי הר"ן בפ' הקורא עומד הביא דברי הרשב"א בלי חולק משמע דהכי ס"ל וכדמשמע מריב"ש שבב"י והרי בפ' לוה"ג מבואר בדבריו דבתפילין איכא קרא לפסול חציצה כדלעיל א"כ ע"כ דבתש"י עכ"פ הדרשא דלך לאות כו' היינו לפסול חציצה ויש לנו לומר שכ"ה דעת הרשב"א ג"כ (מלבד שגם גבי תש"ר לא כתב הרשב"א כ"א להלכה ולא למעשה):

כללו של דבר למעשה כבר הודעתיך ע"י ידידנו שב"ז הרב ר' לוי נ"י מבארדיטשוב. שראוי לעשות האאפטור במקום אחר (ולמעלה או לצד חוץ) שלא במקום הנחת התפילין ואם א"א אזי אין לברך על התש"י כלום ותברך על תש"ר ברכת על מצות ותכוין לפטור בברכה זו גם התש"י מספק ואפשר שלפ"ז נכון לברך על מצות בחולם תחת הוי"ו ולא מצות בפתח הוי"ו ע' פמ"ג סי' כ"ו בס"א סק"ט שכ' בשם המדקדק ר' זלמן הענא כהט"ז ולא כהמ"א. ואעפ"י דאנן קיי"ל כרמ"א סי' כ"ו דאין התש"י צריכה ב' ברכות וא"כ אין ברכת על מצות חוזרת על ש"י כ"א על ש"ר לחוד ולכן א"צ לשון רבים אבל בכה"ג דנד"ד כשיכוין על שניהם לכאורה דנכון לומר מצות בחולם תחת הוי"ו):

אביך החפץ שלומך דגופך ונהורא דנשמתך

נחמיה בירך

אמרתי אחכמה ורחוקה ממני נתיב לא ידעתי אנה הלך אאמ"ו הגאון ז"ל בתשובתו הנ"ל: ואף שלא זכיתי לבקש דרכו שיאיר דרך ספיקותי בחיים חיותו לא הסבותי לבי מנגד עיניו ועוד יהיה רוחי הדובר עם לבי כאלו אנכי המדבר והוא יעננני בקול. והנה מה דדחי לי מד' הר"ן שכ' טעמ' דבלולב ליכא קרא כו' והוסיף לומר דלפ"ז יש לומר דגם התוס' לא כ"כ מתחי' כ"א גבי לולב דליכא קרא. לא זכיתי הבין. דלפענ"ד להתוס' לכאור' נרא' דס"ל דלקחתם לימוד גמור הוא על חציצה ממש. דפי' גבי ישכר דפרש"י משום

חציצה דכתי' ולקח כו'. הרי דס"ל דולקח הוא לימוד גמור על חציצה ממש דאלת"ה הי' להתוס' לומר דרש"י לאו חציצה ממש קא'. א"ו דהתוס' ס"ל דלקחתם הוא לימוד גמור על חציצה ממש. ולכן היה קשה לי' למה א' רבה לקיח' ע"י ד"א ולא קא' חציצה ממש. אבל גם להר"ן שכ' בהדי' בלולב דליכא קרא לא שייך חציצה ממש הלא כוונתי מבואר דכיון דלמד המ"א טעמו של הר"ן משום דבטל לכן כתבתי דיש לומר דהר"ן מיירי בגוונא דצריך להיד ואז באמת בטל וליכא חציצה והתוס' מיירי על סוגי' דגמ' באינו צריך, ואף שנא' שהר"ן חולק על התוס' כמ"ש המ"א. וגם הר"ן מיירי כפי הסוגי' דגמרא באינו צריך (וס"ל דלרבא בלולב גם באינו צריך בטל וליכא חציצה ורבה ס"ל באינו צריך לא בטל והוי כעין חציצה) עכ"פ שפיר יש לומר דזהו טעמו של הר"ן דכתב בלולב משום דליכא קרא דהוצרך לזה רק התם דמיירי באינו צריך אבל היכי דצריך דודאי לכ"ע ליכא חציצה (דגם רבה לא פליג רק באינו צריך דממילא שמעינן דהיכא דצריך ויש ביטול דגם רבה מודה דליכא חציצה וכיון דבכה"ג לכ"ע ליכא חציצה) יש לומר דגם הר"ן מודה דאפי' היכי דאיכא קרא כטבילה וכתפילין בטל וליכא חציצה והא דכתב דבתפילין משמע בהדי' מהר"ן דפסול גם בכרך ידו. יש לומר כיון דקאי על סוגי' דגמ' דאינו צריך א"כ בכה"ג מיירי נמי בתפילין באינו צריך אבל בצריך בנד"ד מצד מכה ואינו יכול להסיר אף בתפילין דאיכא קרא גם הר"ן מודה דליכא חציצה בכה"ג. ולכאורה הא דאמרו גבי טבילה כל שאינו מקפיד אינו חוצץ דר"ל בטעם זה דכיון דאינו מקפיד הוי טפל ובטל גבי' והוי כבשרו. וגם ממ"ש הרשב"א הובא בב"י בה' נט"י סי' קס"א דבצבע שהי' על ידו ממשן של צבעים אינו חוצץ וע"כ הטעם דכיון דאינו יכול להסיר ולכן בטל והוי כבשרו וכתב שם וכן נשים שדרכן לצבוע ידן לנוי כו' ומדמדמי נשים לצובע משמע דבנשים לאו משום דלנוי אינה מקפדת אלא דג"כ הטעם משום שאינן יכולין להסירן בטולי בטלי' ובטבילת נשים הא איכא קרא ועוד בר"ש פ"ט דמקוואו' מ"ה הביא מהתוספת' שאמרו חוצצין ולא חוצצין כו' חוץ מקרום שע"ג המכה ואגד שע"ג המכה כו' ופי' הר"ש דחוץ אדלעיל קאי ומשירים ואילך דין חציצה עי"ש הרי דבקרום ואגד ליכא חציצה (והב"י שכתב דגם לפי' הר"ש חוצץ באמת צע"ג זו מנין לי'). וצ"ל דנמי הטעם הוא משום דבעל לבשרו. דברטי' שעל המכה שם מ"ב מיירי במכה שיש לה רפוא' ויכול להסיר' ובתוספת' מיירי באגד ע"ג מכה שאין לה רפוא' ואינו יכול להסיר ולכן יש לומר דגם הב"ח בסי' קס"א ובמ"א שם ובט"ז סי' קס"ב שחילקו מצד סברא זו דלפי"ז לאו דוקא בנט"י דליכא קרא כתבו כן אלא גם בטבילה שייך זה כיון דחזינן מהתוספות דגם בטבילה היכי דאינו יכול להסיר בטל וליכא חציצה (והא דאינו יכול להסיר לאו לעולם בתמידות דוקא מיירי

אלא ר"ל על אותו זמן שצריך לבשרו אינו יכול להסיר כדמוכח מרגל חבירו ביומא (נ"ח.) הנ"ל דפרש"י אינו מבטל ליה עד שיגמור עבודתו משמע דבביטול עד שיגמור עבודתו לבד הי' די בזה ולא צריך שלא יסיר לעולם). ועוד ראי' גדולה לכאור' מחציצת המזבח שבין הקרבן דג"כ איכא קרא (דכתיב ושחט אותו על ירך המזבח) ואמרו בחולין (פ"ג:) ולבטלי' קא מוסיף על הבנין כו' לא לבטלי' הוי חציצה הרי להדי' דביטול מהני שלא יהיה חציצה אפי' היכא דאיכא קרא ממש. ולפי"ז גם הראב"ד דפי' בכרך גמי בזבחים שם. יש לומר כפשוטו דאף דגם בעבודה איכא קרא ממש (וכמו שהוכיח גם אמ"ו הגזצ"ל מהריטב"א שבכ"מ שם) עכ"ז ס"ל דליכא חציצה שהוא מטעם הנ"ל דבצריך בעל וליכא חציצה אפי' באיכא קרא ולכן יש לומר דגם הר"ן כ"כ רק גבי לולב דמיירי בלא צריך ובכה"ג כוונתו גם בתפילין אבל בצריך גם בתפילין דאיכא קרא ליכא חציצה וכנ"ל. ואולי אאמ"ו הגזצ"ל הנהו הולך בזה עפ"י דרכו תמיד לקיים כל דברי האחרוני' אף בגוונא דחיק'. ואינו זז מדבריה' כמלא נימא ובפרט להמ"א הי' חושש לדבריו מאד: **והנני** אוסיף לומר דגם מה דדחי לו מ"ש לצדד בנד"ד שהחציצה במיעוט מהני גם לדעת הי"א שבמ"א. וכתב דהיכי דאיכא קרא גם נימא אחת חוצצת דמזה למד המ"א לכינה ושער בתפילין ולפענ"ד יש לי עיון בזה דלכאור' מדקדק לשון הגמרא בבכורות (ט') דפריך לרבנן לימא קסברי מקצת רחם מקדיש כו' דמשמע דהקושי' רק אי סברי מקצת רחם. והיינו כיון דא"א לצמצם דוקא שיצאו שניהם כאחד ממש. וע"כ מסתמ' שיצא השני מיד אחריו. וממילא הוא שיצא רוב בחציצה. אבל אם היה יוצא אחד תחיל' ברוב רחם והשני אח"כ באמצע והוי חציצה במיעוט רחם משמע דאז לא היה מקשה כלל משום חציצה דפשיט' דאזלינן בתר רוב רחם שבלא חציצה כמו בכל איסורי תורה דאזלינן בתר רוב. והא הכא איכא קרא דכתיב פטר כל רחם כפרש"י שם ועוד דהרי לפי שהוכיח בעצמו מהריטב"א דגם בעבודה דאיכא קרא ממש כמו בבגדי כהונה והרי להראב"ד עכ"פ בעבודה ליכא חציצה במיעוט (בפחות מגע"ג) תקשה לדידי' עכ"פ מ"ש מבגדי כהונה דאפי' נימא א' חוצצת. דלדידי' בשניהם איכא קרא:

ובאמת מצד זה דחה הריטב"א שבכ"מ שם פי' הראב"ד וחולק עליו. אבל הראב"ד דס"ל כן יהיה הקושי' חזקה עליו במה איפה ס"ל לחלק בין מקום בגדים ובין שלא במקום בגדים לגבי עבודה בין יד לכלי ועולה ע"ד לומר דטעמ' רבה איכא במה לחלק והוא דמצוה התלוי בחובת הגוף יש שני אופנים בזה בין שחומר המצוה ועיקר' מוטלת רק על הגוף בלבד. ובין שעיקר המצוה הוא על דבר שחוץ מגופו רק שפעולת המצוה היא חובת הגוף שיעשה מצוה זו בגופו. וזהו דבבגדי כהונה התורה צותה שיהי' כל בשרו מכוסה

בבגדים (אלו). דאין הבגדים ממש מצוה אלא שההלבשה היא המצוה שחומר ועיקר המצוה מוטלת רק על גופו שיהיה כולו מכוסה. דכל הבגדים באים לכפר' ולטהרת הגוף מיוחד על כל אבר המלובש כמבואר בגמ' זבחים (פ"ח:) וכמו טבילה שהיא רק טהר הגוף ע"י מי מקוה דאין המקוה מצוה אלא טבילת הגוף מצוה וה"נ דכוותי' בבגדי כהונה דאין הבגדים מצוה אלא ההלבשה וכיסוי גופו מצוה ולכן כמו שאין סברא לומר דחציצה במיעוט תעלה הטבילה דבכה"ג בעינן כל גופו וה"נ בבגדי כהונה שכל עיקר המצוה מוטל על הגוף בלבד ע"כ בעינן כל גופו ואפי' חציצה במיעוט מעכב. משא"כ בעבודה שעיקר המצוה הוא הקרבן. והוא דבר שחוץ מגופו רק שהחיוב שהמצוה יהי' נעשה ע"י פעולת הגוף א"כ אף דכל עבודות בעינן ע"י פעולת גופו. עכ"ז שייך לילך בתר רוב וחציצה במיעוט גופו אינו מעכב וכמו מצות סוכה דאעפ"י שזהו חובת הגוף. אבל עכ"פ עיקר המצוה היא הסוכה כדכתיב למען ידעו כי בסכות גו' וכדאמרו מצוה קלה יש לי וסוכה שמה הרי שהמצוה היא הסוכה עצמ' חוץ מגופו. רק שהמצוה מתקיים ע"י ישיבת גופו בסוכה ולא שהמצוה רק על גופו בלבד. ולכן די בראשו ורובו בסוכה והדמיון והראי' לזה. ממה שהקשו התוס' בבכורו' כ"ג (ד"ה נבלה) מאי טעמ' דבטומאת משא לא אזלינן בתר רוב מכל איסורי תורה דאזלינן בתר רוב (דמחלק שם הגמ' משא ממגע). והמ"ל פ"א מה' משכב ומושב הי"ד אסברי' לה דבמשא לא שייך ביטול דטומא' כמאן דאית' ונושא (הכל גם התערובות) בבת אחת. וכ' דה"ה והה"ט באיסור שנתערב בבגד. (כמו גיזת בכור בע"מ ושער נזיר) דאוסר בכ"ש. שהוא מטעם דנושא הכל בבת אחת עי"ש ומובן טעם החילוק דבשאר איסורי' החשש על עצם התערובו' מצד עצמו חוץ מגופו אם לאכול או לאו וע"כ שייך לומר דדנין שהתערובות בטל ברוב. אבל בטומא' דמשא וכה"ג בבגד שנתערב בו איסור שאין אנו חוששי' על עצם התערובו' שחוץ מגופו. רק שהחשש על גוף האדם שנשא התערובו' וכיון שנשא בבת אחת גם האיסור ונטמא לא מהני לענין גופו לילך בתר רוב דבעינן כל גופו וא"כ ה"נ ממש דכוותי' בבגדי כהונה דעיקר הבגדים הוא לטהרת גופו כנ"ל לכן אם יש חציצה ונימא א' תערובות והרי נושא זה בבת אחת חיישי' לכ"ש כמו דחיישי' ממש בבגד שנתערב בו איסור כיון שנושא בבת אחת דלא אזלינן בזה בתר רוב כנ"ל משא"כ בעבודה שהיא מצוה שחוץ מגופו וליכא בזה כטעם הנ"ל בנושא בבת אחת אזלינן בזה בתר רוב כמו בכל התור' וזהו טעמו של הראב"ד לחלק בגדי כהונה מבין עבודה והכ"מ שם שכ' דכולה עבודה בגופו של כהן בעינן לפי הנ"ל אין בזה לדחות דבאמת כולה עבודה בעינן ע"י פעולת גופו אבל לא כל גופו (דוקא) בעינן לכולה עבודה דכיון שהעבוד' היא מצוה שחוץ מגופו חשבינן לגבי

הנפעל שנעשה ע"י כל גופו דבכה"ג אזלינן בתר רוב. ומעתה י"ל דגם לשאר הפוסקי' אין ליקח ראי' מבגדי כהונה לשארי חציצית מטעם הנ"ל ועפ"ז יהי' מתוקמ' דינו של הרמ"א בסי' תרנ"א שכ' בלולב דאין צריך להסיר הטבעת הואיל ואין כל הידד מכוסה ובסי' קס"א גבי נט"י הסכים נמי דצריך להסיר הטבעת ומדלא הגי' שם על הב"י כלום ועפ"י הנ"ל ניח' דבנט"י החיוב מוטל רק על היד ממש ע"כ גם מיעוט מעכב מלטהר. דבכה"ג בעינן כל היד כמו בטבילה הנ"ל. משא"כ בלולב שהיא מצוה שחוץ מידו רק שחיוב הלקיח' יהי' בידו ולגבי הנפעל בטל חציצה במיעוט שיהי' נחשב ככל ידו וה"נ בנד"ד דתפילין ג"כ יש לדמות ללקיחת לולב ולעבודה. דמצות תפילין היא מצוה בפ"ע חוץ מגופו רק שע"י פעולת גופו יהי' נעשה המצוה ומקומו על הקיבורת כמו לקיחת לולב בידו דאין ר"ל שיהי' הקיבורת מכוסה כמו בגדי כהונה אלא דקיום המצוה שמקום הנחתן יהי' על הקיבורת כמו לולב בידו ועיקר המצוה היא חוץ מגופו) וע"כ לא מעכב מיעוט חציצה שלגבי הנפעל הוי כאלו כל התפילין על בשר הקיבורת. וכן נמי יתורץ בזה מה שראיתי בס' כפות תמרים בה' לולב (בד' ל"ז שם) שתמה על הרמ"א באה"ע סי' ק' סקי"ד שכ' בגט שתסיר הטבעת שבידה וסותר א"ע למ"ש בה' לולב דאין להסיר הטבעת כנ"ל. ויש לומר דה"נ הטעם דבגט כל העיקר מוטל רק על גופ' בלבד דבקבלת הגט בגופ' דוקא ממש נעשה מגורשת ונפטרת ממנו ודומה ממש כמו טהרת ונקיות הגוף ע"י מי מקוה כנ"ל ולא שע"י פעולת המעשה של גופ' בגט תהי' מגורשת וכיון שכל ענין הגט מוטל רק על גופ' בלבד ע"כ מעכב חציצה אפי' במיעוט וכנ"ל. אמנם לפי הנרא' מהאחרוני' דס"ל דגם בכה"ג יש חציצה וצ"ע לפענ"ד:

סימן יא

(לסי' כ"ה)

בענין באחד שנולד בלי פסת יד הימנית. ועושה כל צרכיו בשמאל באיזה יד יניח תפילין לאדמו"ר הרב הגאון מוהרמ"מ ז"ל. שכתב' בילדותו:

הנה מה שנתווכח דודנו הרב עם מ"א. לא נפניתי כעת לדבר בזה כי אינו נוגע כ"כ לנד"ד ומה גם שלדעתי הם אריכות דברים שאינם מתובלים שתוקע א"ע לחזק ולתפוס הה"א של המ"א (דאדרבא שיסמכו התוס' דלא קיי"ל כספרי) ולא המסקנא בלי ראי' מוכרחת ומה גם שבאמת לפי גי' שלנו בספרי וכן בילקוט ידך לרבות כו' וכ"ה בגמ' בברייתא א'. א"כ א"ש גם הא דרב אשי ידכה כהה כו'. עיין אחרונים ובאמת גי' זו נראה עיקר מאד בהמשך לשון ספרי וילקוט ע"ש וע' א"ר. (גם איך סברא שילמוד מידכה ליתן בימין). גם

הרי הספרי קאי בפ' שמע וכן הילקוט בפ' קדש. ובהם ידך כתי' רק בפ' והי' כי יביאך כתיב ידכה:

ואין להאריך בזה שאין נוגע לנד"ד. וגם מה שטרח להמליץ בעד רמ"א יהי' שכמ"ה אבל הוא דחוק ורחוק כמובן ומה גם לגירסא שלנו שהיא גי' התוס' וודאי פטור בימין קאמר שהרי אין לו שמאל אמנם בענין מ"ש דנד"ד דינו שוה כמו גידם בשמאל דכיון שאין לו פסת יד שלימה אף שהיא שמאלו נחשב ימין אצלו כו'. (וא"כ מניח בלא ברכה בזרוע ימין. (או בשמאל כו') ובאין לו גם זרוע פטור לגמרי הנה לכאורה היא סברא נכונה מצד עצמו ומצאתי לו חבר גם הפ"מ בסי' תרנ"א סק"י ע"ש שהניח בצ"ע. אך באמת זהו לפי פירושו במ"א שם דגידם בימין נוטל הלולב בשמאל ואתרוג בזרוע ימינו (וכ"כ א"ר שם) הרי שממילא נותני' לו דין איטר כו' אבל לפי מה שקבע לנו מוח"ז רבינו ז"ל בשולחנו שם דנוטל הלולב בזרוע ומניח הרי משם ראי' להיפוך דלא נעשה כאיטר מפני זה א"כ גבי תפילין הרי השלימה היא שמאלו ומניח עלי' בברכה ככל אדם (וא"ש ג"כ דקתני סתמ' אין לו זרוע דסתמו כפירושו דקאי על שמאלי' לבד שהיא היא מקום תפילין. אבל אם היא שלמה מה לנו בימינו כו' ולכן כל הפוסקים שמפרשי' דבריהם יותר. כתבו כולם גידם בשמאל וכמו פרש"י ולא משתמיט חד לאשמעינן רבותא בגידם ימין כו'. ואדרבה מתשובת רמ"א שם משמע בהדיא דדוקא כשאין לו שמאל כו' ע"ש שכתב ומאחר דיד ימין נשארה כו'. הלא פטורה ועומדת כו' ע"ש) אמנם באמת לכאורה צ"ע בדברי מוח"ז רבינו ז"ל אם הוא מפרש שם גם דברי המ"א כן. או הוא כחולק עליו ומאיזו טעם נטה מדרכו דרך הקדש לפסוק כמ"א. ולכאורה יש לזה ראיה גדולה מחליצה דקיי"ל בפ' מצות חליצה וטוש"ע סי' קס"ט סל"ה בנקטעה רגלו ימני' מן הארכובה ולמעלה חליצתה פסולה לכ"ע וכן ברגלו הפוכה והיינו דאינו חולץ לגמרי אף אם שמאלית שלימה (וכ"ה ברמב"ם שם בהדי') ואמאי להוי כאיטר דס"ל להטור שם דחולץ בשמאל שהוא ימינו ואף דקיי"ל שם סעי' כ"ה דאיטר חולץ בשתיהם מספק וגם להרמב"ן אין לו תקנה מ"מ עכ"פ הי' להם להביא ראי' ברורה מכאן לדבריהם ועוד הרי לדעת רש"י ור"ח ורא"ש וש"פ דמתני' מן הארכובה ולמטה חליצתה כשירה מיירי בנקטעה רגלו כפשוטו והיינו וודאי דחולץ באותה רגל (וכן בקב הקיטע כו') ואמאי הרי האיטר אינו חולץ בימין כ"א לבד עכ"פ לרוב הפוסקי' אנא וודאי במה שנחתך רגלו אין ראי' שניטל ממנה כח הימין ויכול להיות שיש בהם כח יותר מהשמאלית. (וכפי ששמעתי מכת"ר בנד"ד) ואולי מכאן היה טעם מוח"ז רבינו ז"ל גבי לולב כו' (אולם בנחתך כל היד הימני' לגמרי אין ראי' כ"כ מהתם. גם לכאורה הי' נראה לחלק בין נחתך לנולד כך כבנד"ד דהתם

בחליצה מיירי בנחתך אח"כ ע' רש"י ביבמות ק"ג גבי הא דאמימר וכן ברגלו הפוכה י"ל שנעשה כן אח"כ אך בב"ש שם סקל"ד משמע דאין נחלק בזה) אך באמת לפ"מ דקיי"ל בתפילין כהד"מ בשם המרדכי דאם הרגיל א"ע נעשות איטר דינו כאיטר א"כ איך סברא שזה שאין הימני' שלימה לא ירגיל א"ע לעשות השמאלי' עיקר (וכ"ש כשאין לו כל הימנית כו'). לכן נ"ל דע"כ יש לחלק בין תפילין לחליצה בכעין מה שחילק הרשב"א והר"ן רפ"ז דחולין בעיקר דין האיטר. (וזהו שרמז עליו דודנו הרב) והיינו דבתפילין לא תלוי בקריאת שם ימין ושמאל כ"א ביד כהה תלה הכתוב אשר ע"כ בתר דידי' אזלינן ולכן ג"כ בין כשהוא איטר בתולדה או מחמת ההרגל סוף סוף הרי הימין יד כהה אצלו. וא"כ כשאין הימין שלימה כבנד"ד (וכ"ש כשאין הימין כלל) ג"כ וודאי דינו כאיטר (רק בנחתך אח"כ אין ראי' די"ל דוקא שהרגיל מעולם אבל נחתך ימינו אחר שכבר הוא מניח תפילין בשמאלו אין סברא לכאורה שיפטור) אבל בחליצה תלוי בשם ימין אין לו דין איטר כ"א כשהוא בתולדה כן דאז דוקא נכנס תחת האיבעי' דחולין שם אי בתר ימינו אזלי' או בתר ימין דידי' אמנם מלבד זאת שאני תפילין דקיי"ל כהאומר דהכל תלוי בכתיבה וכדר"נ א"כ וודאי יש לנד"ד דין איטר אך מ"מ אם נדמה נד"ד להרגיל א"ע וכנ"ל א"כ אם עושה שאר מעשיו בימין כבר כתב המ"א לסמוך בכה"ג על הב"ח דאינו איטר וכ"פ מוח"ז רבינו ז"ל ולפי"ז הי' נראה להניח התפילין בשמאל ולברך ככל אדם. אך באמת קרוב הדבר שעושה רוב מעשיו בשמאל וגם אולי אינו דומה להרגיל א"ע וא"כ מחמת הכתיבה בלבד נעשה איטר לכן נראה דאין לכנוס לספק ברכות (הגם דלכאורה יש לצרף לזה ג"כ דעת התוס' דגם בגידם ביד שמאל מניח בברכה על היד השלימה לפי' המ"א כו' וצ"ע בזה אך כבר מצינו שהשבו"י לא רצה לכנוס בדיני' אלו בספק ברכות אפי' ספק כ"ש והעיקר מטעם דכשיברך על של ראש ויכוין על שתיהם י"ח ושפיר דמי וכן לדידן כשיברך על של ראש אחת כו' כמ"ש כת"ר. אבל לענין מקום הנחתן וודאי פשיטא דבכה"ג צריך להניח על השמאל ככל אדם ולסמוך על המ"א בפי' התוס' בצירוף הסברות הנ"ל דאינו איטר מחמת זה ואף אם עושה כל מעשיו ג"כ בשמאל מ"מ אם זה דומה להרגיל א"ע יש לצרף דעת החולקים במרדכי (ע"ש במרדכי שנראה כמסיק שתלוי בעיקר הכח הנ"ל) וע"ד שסמך המ"א על הב"ח בהרגיל בכתיבה לבד (אף לענין הברכה כו'):

ומ"ש בענין הברכה נדחות דברי כת"ר מה שדומה למ"ש השבו"י עד שלבסוף מצא מ"ש מהרי"ט דברכת על מצות קאי גם על ש"י כו' איני מבין למה טרח להביא ממרחק נחמו וכי כעורה זו שכתב הטור בסי' כ"ה בשם אביו הרא"ם ע"ש בב"י ד"ה וראיתי לא"א ז"ל

כו' שהוא ממש כמ"ש מהרי"ט וכן פי' הב"י רסי' כ"ו דעת סמ"ג וסמ"ק וסה"ת ע"ש וכ"ה מבואר בתשו' שהעתיק הט"ז סי' כ"ה בשם אחיו ז"ל אך באמת אנן לא קיי"ל הכי אלא כמ"ש רמ"א בסי' כ"ו דעל ש"י לבד מברך ח' כו' הרי ע"כ דעל מצות לא קאי על ש"י וכמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל סי' כ"ה סי"ו. אלא שבנד"ד שא"א בע"א ודאי נכון עכ"פ שיכוין בברכתו גם על ש"י וי"ח. מאחר שכמה גדולים כתבו סברא זו דעל מצות מישך שייכא גם על ש"י וחוזרת גם עלי' וע"כ היא בעל דמשמע לשעבר ולהבא כמ"ש מהרי"ט וכ"ה בלבוש. ומה שלא קיי"ל הכי היינו שאין הש"י צריכה ב' ברכות כמו הש"ר שצריכה ב' ברכות מטעם שכתב מוח"ז רבינו סי' כ"ה אבל בכה"ג שצריכים וודאי נכון לכוללה בכוונתו כשיברך על של ראש על מצות וי"ח. ויותר נראה שגם כוונת השבו"י הוא רק על ברכת ע"מ ולא על להניח שהרי להניח להבא בלבד משמע כו' ויש לומר אולי נכון שיאמר על מצות בחולם תחת הוי"ו לפמ"ש הפמ"ג כתב המדקדק ר' זלמן הענא כהט"ז ולא כמ"א שכתב שגם בפתח הוא לשון רבים ואף שאנן קיי"ל כהמ"א (שכ"ה בשו"ע ובסידור מוח"ז רז"ל) היינו מטעם שכתב מוח"ז רבינו בשולחנו דאנן קיי"ל כרמ"א דאין התש"י צריכה ב' ברכות וכנ"ל אבל בנד"ד כשיכוין על שתיהן נכון לומר בחולם תחת הוי"ו:

סימן יב

(לסי' הנ"ל שניות מענין הנ"ל):

הנה בעיקר הדין אין להאריך מאחר שגם כת"ר תופס זה לספק אך בענין הברכה שהצריך לברך קודם הנחת ש"י ולכוין להוציא ש"ר מאחר דאין כאן ספק ברכה לבטלה כו' בזה יש לעיין דלכאורה הרי עינינו הרואות דהשבו"י סי' ג' עם היות שדעתו נוטה שבנדון דידיה כ"ע מודים לא רצה לכנוס בספק ברכה כזה. וכן מצינו עוד בכמה דוכתי גם בתפילין ש"י דמניח בלא ברכה מספק עמ"א סי' כ"ז סק"ח ולכת"ר אמאי יכוין להוציא גם ש"ר ומה גם שבלא"ה נצרך לכוין בפירוש גם עש"ר כמ"ש בסידור והטעם י"ל מפני שהוא החשוב כו' עסי' ר"ו בב"י (בשו"ע מוח"ז רז"ל) ולכאורה הדברים ק"ו דהאחרונים נמשכים אחר המנהג שברמ"א סי' כ"ה ס"ד דלפ"ז אין כאן חשש שינוי מטבע ברכות משא"כ למנהג שלנו כהב"י א"כ עש"ר לבד יש לברך על מצות כמ"ש בסי' כ"ו והרי יש כאן ג"כ חשש שינוי מטבע ברכה (עי' מ"ז סי' כ"ה או' ה' כמסתפק בדיעבד אם שינה המטבע כו' ע"ש אלא שאינו מובן שהרי גם בכל המצות יוצא בדיעבד כמ"ש מוח"ז רז"ל ברסי' תל"ב) אמנם הנה באמת יש לתת לב בטעם הדבר דלכאו' סברת כת"ר נכונה דלא שייך כאן ספק ברכה לבטלה דחל עש"ר. אך באמת הנה ספק ברכה זו אינו דומה לכל

ספק ברכה מב' פנים להקל ולהחמיר הא' שאין בזה ספק ברכה לבטלה (וע' לקמן דצ"ע). והב' להיפוך ג"כ דאין כאן ספק ביטול ברכה הראויה לגמרי דהברכה שיברך עש"ר עולה לכאן ולכאן כמ"ש השבו"י ומעתה יש לראות המעלה והחסרון אם יברך עש"י. המענה כשיברך אינו כ"א מה שיברך עובר לעשייתן כתיקון מדינא דגמרא אמנם אין חיוב זה כ"א לכתחילה אבל בדיעבד יכול לברך גם אח"כ כ"ז שהן עליו עכ"פ לא מיבעי' לדעת הג"א שבש"ך יו"ד רסי' י"ט שבכל המצות בדיעבד יכול לברך אחר גמר עשייתן ג"כ. אלא אפילו להרמב"ם הרי מצות תפילין עשייתן קיימת והוי באמצע מצוה ויכול לברך וכמ"ש בהדיא בפי"א מה' ברכות (ומכש"כ אם ימשמש בש"י בשעת ברכה). אמנם להיפוך החסרונות שיש אם יברך עש"י ואולי הוא פטור הם רבים וגדולים ויצא שכרו בהפסדו אחד דכל דבר שמברכים עליו צריך לאחוז ביד (ימינו) מדינא דגמרא ב' דזה שאוחז הש"י בשעת הברכה גרע טפי מאם לא היה אוחז כלל דכשאוחז הש"י חל עיקר הברכה עליו ועל ידה תעבור לחול גם עש"ר. וא"כ אם אין הש"י מצוה כלל י"ל דבטלה הברכה לגמרי וה"ז דומה לנפל הפרי שבסי' ר"ו. (שנלמד מדין התורמוסא שבירושלמי) ולנשפך הכוס שבסי' רע"א וע"ש בט"ז דה"ה לנמצא שהוא מים. ולכאורה ה"ה והוא הטעם כאן. ג' שאסור להפסיק אף בשתיקה יותר מכ"ד בין הברכה להמצוה שמברכין עליו כמ"ש בסי' ר"ו (ונלמד מהדין דפוגלא שבירושלמי שם לפי' הש"ל שבב"י) וכן בתפילין גופייהו הרי הקפידו בגמרא שיברך משעת הנחתן דהיינו אחר שיניחן על היד וכן על הראש בש"ר כמ"ש מ"א סי' כ"ה סקי"ג ד' שאם הוא פטור מש"י הרי העסק מה שמניחה וקושרה וכורך הרצועות על היד הוי הפסק גמור במעשה בין הברכה לתחילת המצוה כו' והנה גם אם היה חומר המעלה והחסרונות בערך א' היה ראוי ג"כ לחוש יותר להחסרונות הנ"ל כי המה הרבים כו' אך באמת נראה דכולם חמורי' יותר מהחיוב דעובר לעשייתן החסרון הא' שצריך לאחוז הדבר שמברכי' עליו הנה הגם שגם הוא רק חיוב לכתחילה בלבד כמ"ש בסי' ר"ו. מ"מ מצינו גבי לולב שהוא דוחה החיוב דעובר לעשייתן מעיקר הדין לרוב הפוסקים ע' תוס' רא"ש ור"ן ס"פ לוה"ג וע' תוס' ריש פסחים והגם דקיי"ל בסי' תרנ"א לעשות איזה תיקון שיהיה עובר לעשייתן היינו ע"ד מהיות טוב ע"ש בטור ועוד דהיינו משום דהתם מדאגבה נפק בי' וכבר עבר עיקר המצוה והנענוע אינו כ"א שיורי מצוה כמ"ש הפ"י הנ"ל בסוף דבריהם לדחות הראי' מהירושלמי ע"ש וא"כ הוי כמו אחר גמר המצוה דאפי' בדיעבד אינו מברך להרמב"ם. וזהו טעם הרמב"ם גבי לולב דמברך קודם הנטילה כו' דלשיטתי' אזיל כו' (ואף להג"א שבש"ך סי' י"ט חמיר איסורו) אבל עכ"פ שמעינן דבאמצע מצוה כמו גבי תפילין כ"ז שהן עליו קל האיסור לברך אז

ונדחה מפני החיוב לאחוז בשעת הברכה כו' והחסרון הב' אם נדמהו לנפל הפרי ולנמצא מים בכוס כנ"ל (ע' כה"ג בפלתי יו"ד ססי' י"ט ויתבאר לקמן אי"ה) הרי התם קיי"ל בסי' ר"ו ורע"א דגם בדיעבד צריך לחזור ולברך והגם שבנד"ד וודאי א"צ לחזור ולברך עש"ר בדיעבד שהרי הוא ספק אולי חייב גם בשל יד כו' מ"מ עכ"פ הרי החשש איסור בזה חמיר מחיוב עובר לעשייתן ומה גם מאחר דאם נניח שהוא פטור מש"י היה צריך לחזור ולברך על ש"ר והברכה שבירך עש"י היה לבטלה א"כ הרי חוזר להיות נמצא כאן ספק ברכה לבטלה כמו בכ"מ ונוסף עוד ספק העדר ברכה הצריכה על ש"ר האף שרמ"א ס"ל בסי' ר"ו וססי' ר"ט דכשדעתו הי' בפירוש גם על הנשאר א"צ לחזור ולברך נראה דזה אינו כ"א מחמת ספק ברכה להקל חשש לדעת ר"ת דס"ל כן (עיין שו"ע מוח"ז רז"ל) אבל בנד"ד וודאי דיש לחוש ג"כ לדעת הרא"ש דס"ל דדעתו לא מהני כלום כמו שביאר הט"ז וכן הובא דעתו בשו"ע רז"ל (וע' ב"י וד"מ שכ"ד רמב"ם והרר"י וכ"מ בהדיא דעת הרר"י ממה שפי' דלהירושלמי הא דבעינן שתכלה ברכה עם הפת הוא משום שמא תפול כו' ע"ש ודלא כט"ז וגם לדעת ר"ת עכ"פ זה גרוע מאלו אינו אוחז בידו כלום דהתם בדיעבד לא בעי' דעתו בפירוש והכא צריך שיכוין בפירוש ולכאורה הי' אפשר לתקן בנד"ד שיכוין בפירוש לא עש"י כ"א רק עש"ר בלבד והי' דומה לאמת המים שבירושלמי דיוצא גם להרא"ש אך קשה המציאות וגם אוני א"כ לא מהני כלום לש"י. והחשש הג' הפסק בשתיקה ג"כ במחלוקת שנוי' גם לענין דיעבד ולדעת הש"ל בשם ר"נ גאון שבב"י ומ"א, סי' ר"ו צריך לחזור ולברך ואף דלא קיי"ל כן אלא כהבד"א אולי הוא ג"כ רק משום ספק ברכות להקל כו' וכנ"ל ועיין קו"א מוח"ז רבינו ז"ל סי' ח'. והחשש הד' הפסק מעשה לכאורה לכ"ע חשוב הפסק גמור גם בדיעבד כו' (צ"ע מט"ז סי' ח' סקי"א ע"ש וע' סי' צ"ג ס"ד ובפמ"ג שם ולבוש שם וסי' ס"ו ס"ב וס"ח ובאחרונים) ולכאורה יש לדחות חששות הנ"ל דש"ה דהוי התחלת המצוה דתש"ר כו'. מאחר שמוכרח להניח תש"י קודם מספק כו' ודומה לכריכת מצה ומרור שבסי' תע"ה ע"ש בגמרא ותו' בע"פ דקי"ט ודק"כ גבי ב' טיבולים וב' כזית דמצה כו' וע' סי' קס"ז ס"ז ובט"ז סי' תקצ"ב ובת"ש סי' ר"ט בי"ד סי"ב. אך צ"ע בי"ד בכרו"פ סק"ו (וצ"ע על הת"ש שאינו מזכיר לדמות לנפל הפרי) עוד יש לעיין במ"א סי' רע"א סקי"ב ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל שם וצ"ע גם בדין תפילין דרש"י ור"ת יש לעיין במרדכי ובסה"ת ה' תפילין היכא מחשש ברכה לבטלה דיניח שניהם כו' אך התם א"א בע"א וכן בכריכת מצה ומרור הנ"ל והכא צ"ע:

סימן יג

(לסי' יד)

בהשקפה בעלמא לבאר קצת דיני קטניות ופירות בענין שינוים ע"י בישול שנתמעך או ע"י טחינה כו' הנה המקומות שנזכר לפעמים דמשמע שאין השינוי פועל ירידה בברכה הם. א' טרימ' שבגמרא (דל"ח א') וטוש"ע (סי' ר"ב ס"ז). ב' הימלתא שבגמרא (דל"ו ב'). וטוש"ע ר"ג ס' ו' ז' ג' גרגלידי דליפת' שבגמרא (דל"ט א') וטוש"ע ססי' ר"ה. ד' אגוז המטוגן בדבש שבתוס' וש"פ (דל"ח ב') וטוש"ע סי' ר"ב סי"ג. ה' מורבא (והוא ג"כ פירות מטוגנים) שבטוש"ע סי' ר"ד סי"א. והמקומות דמשמע לפעמים שיש שינוי וירידה בברכה ע"י השינוי בכמות הם. א' קמחא דחיטי שבגמרא (דל"ו) וטוש"ע סי' ר"ח ס"ה. ב' פת דוחן שבגמרא (דל"ז) (ולפ"מ דקיי"ל דלא כרב ושמואל בהא) וטוש"ע שם ס"ח. והנה מהרי"ק שמ"ג ותה"ד סי' כ"ט (שהובא ב"י ססי' ר"ד) כמעט שניהם לדבר אחד נתכוונו לפסוק למעשה (מספק עכ"פ) במיני פירות מרוקחים (הנקרא פאוידלע או מורבא או קונפאטקי') לברך שנ"ב. אלא שלא בחנו דבריהם כ"כ ליישב כל המקומות הנ"ל וגם אין שניהם מתנבאי' בסגנון אחד כ"כ. דמהרי"ק לא הביא כ"א ההיא דקמחא דחיטי והך דאגוז ודמורבא הנ"ל. ההיא דקמחא הביא לראי' לדבריו וההיא דאגוז תירץ דש"ה דהאגוז ניכר במהותו ותוארו כו' וההיא דמורבא שבטור תירץ דמיירי רק במינים שטובים יותר מבושלין מחיין כו'. ותה"ד לא הביא כ"א דטרימא ודהימלתא הנ"ל. ההיא דטרימ' הביא לראי' עפ"י פירש"י שפי' כתוש מעט כו' דמזה משמע דבמרוסק לגמרי מברכים שנ"ב וההיא דהימלתא תירץ דזה דוקא במיני בשמים דאורחייהו בהכי תדיר לכתוש ולשחוק כו' והנה דברי מהרי"ק אההיא דאגוז עם ד' תה"ד בההיא דטרימא יש לומר לכאור' שקרובים דבריהם להיות א'. שמחלקי' בין מרוסק לגמרי עד שאין תוארו ניכר דבכה"ג הוא הנידון שלהם וס"ל לברך שנ"ב לבין היכא שאינו מרוסק כ"כ דבכה"ג קיי"ל דבמלתייהו קיימי ובזה מתורץ בין ההיא דטרימא ובין ההיא דאגוז אבל דברי מהרי"ק אההיא דמורבא עם דברי תה"ד אההיא דהימלתא נראה ודאי שאינם ענין א' שהרי התה"ד תלי העיקר כשיהי' אורחייהו תדיר לכתוש כו' אבל בלא זה אעפ"י שיותר טובים מבושלים מחיין י"ל דמברכי' שנ"ב לדידי' משא"כ למהרי"ק בכה"ג בפ"ה. וכן להיפוך נראה דמשכחת לה שיהי' אורחייהו בשחיק' ומ"מ נאכלין חיין וכמו בשמים שחוקי' בצוקער שבסי' ר"נ ס"ז. (ומה גם בהימלת' שבגמ' גופ' הרי ע"כ מיירי בשנאכל חי מדשרי' משום בש"ע וכדפרש"י ביומא (פ"א ב') אלא שי"ל דמ"מ יותר טובים מרוקחים מחיין ועיין ביו"ד סי' קי"ג ס"ב בנאכל חי עפ"י הדחק איכא פלוגתא כו') ובכה"ג סברת התה"ד איכא וסברת מהרי"ק ליכא אלא די"ל דמאי דמהני למהרי"ק מה שטובים יותר מבושלים נראה דע"כ הוא משום כיון דאורחייהו בבישול אורחייהו ג"כ להיות מרוסקי'

הרבה (לפעמי') שכן דרך הבישול כו' א"כ י"ל דממילא ה"ה (או כ"ש) כשאורחייהו תדיר להאכל מרוסקי' (אף בלא בישול כלל) אבל להיפוך דברים שטובים יותר מבושלים ולאו אורחייהו בשחיקה נראה ודאי דליכא בהו סברת התה"ד דעכ"פ לאו אורחייהו תדיר כו'). ובאמת גם בענין החילוק בין מרוסק מעט למרוסק לגמרי ג"כ לכאור' ע"כ אינן שוין מהרי"ק ותה"ד שהרי מהרי"ק כתב שגם רב יהודה דס"ל גבי קמחא דחיטי בפה"א יודה בנד"ד דקמח' שאני שעדיין ניכר הפרי לפמ"ש התוס' (ורא"ש) דמיירי בשלא נטחן דק דק כו' וא"כ לדידן דקיי"ל כר"נ גבי קמחא הרי גם כשהפרי ניכר אישתני לברכה ולפ"ז גבי אגוז לכאור' ע"כ מיירי בשלם ממש. ומה שנז' שם למ"ד דעל אגוז מברך שנ"ב הוא משום דאישתני כו' הכוונה שע"י רוב הדבש אישתני כו' אבל בעצמו וכמותו אין שינוי כו' ומ"ש דהאגוז ניכר במהותו ותוארו כו' לאו דוקא (ואף שהב"י בסי' ר"ד כ' שאין דרך האגוז לטגנו שלם ממש כבר כ' הפרישה שם דז"א שהרי עינינו רואות כו'). נמצא לפ"ז למהרי"ק אין חילוק במרוסקי' בין מעט להרבה כ"א עיקר הוא החילוק בין מיני' שטובים יותר מבושלין מחיין. למיני' שנאכלים חיים. דבאותן שטובים יותר מבושלי' אפי' שאין דרכם בשחיק' לא נשתנה ברכתם אפי' אם נתרסקו הרבה (שכ"מ מדהקשה לעצמו ממורבא שבטור וכמ"ש הד"מ בר"ד ע"ש) ובנאכלין חיין כל שנתרסק בריקוח אפי' מעט מברך שנ"ב ולהתה"ד יש ב' חילוקי' היינו כל שדרכו תדיר בשחיקה כבשמי' אפי' מרוסק הרבה במילתי' קאי ובשאר מיני' (אפילו באותן שטובי' יותר מבושלי') יש חילוק בין מרוסק הרבה למעט. ולפ"ז לדינא מין שדרכו תדיר בשחיקה לכ"ע לא נשתנה בברכה אפי' בשחיקה מרובה (כנ"ל שגם ממהרי"ק משמע כן מדהקשה ממורבא. ואפי' בנאכל חי כיון שדרכו בשחיקה. שזה נלמד (בדרך ק"ו) מדברים, שטובים יותר מבושלים כנ"ל) ובשאין דרכו בשחיקה. אלא שטוב יותר מבושל למהרי"ק דינו ג"כ כנ"ל. ולתה"ד יש בו חילוק באיכות הריסוק בין רב למעט. ואם גם נאכל חי למהרי"ק מברך שנ"ב אפילו במעט ריסוק ולתה"ד גם בזה יש חילוק באיכות הריסוק כנ"ל. ולפ"ז הך דהימלתא א"ש לכ"ע. אפי' בשחוק הרבה. וההיא דאגוז למהרי"ק מתוקמא בשלם דוקא. ולתה"ד אף במרוסק מעט אבל לא הרבה. והא דמורבא למהרי"ק מתוקמא במינין שטובים יותר מבושלים ואפי' במרוסקי' הרבה. ולתה"ד בריסוק מועט ואפי' בכל המינין וגרגלידי דליפתא למהרי"ק א"ש בפשיטו' שהרי הם מדברים שטובים יותר מבושלים (לפ"מ דקיי"ל סי' ר"ה). ולתה"ד לכאור' צ"ל דגם פירמא זוטא עדיין ניכר הפרי (כל חתי' וחתי' בפ"ע) אלא שהם חתי' קטנות כו' א"נ י"ל דלפ"מ דמסקינן בגמר' שם דהאי דפרמינהו טפי כי היכי דנמתיק טעמי' א"כ אורחייהו בהכי כיון שיותר טובים בענין זה (ולכאור'

אדרבה מכאן קשה על הנ"ל למהרי"ק שהרי קודם שמסקינן דהאי דפרמינהו כו' כנ"ל הוי כנ"ל לחלק בין פירמא רבא לפירמא זוטא. וה"ז ממש כסברת התה"ד לחלק בין ריסוק רב למעט ואפי' בדברים שיותר טובים מבושלים אלא שבאמת לפמ"ש בחה"ר (דמ"ו) ד"ה א' רנב"י. מעיקר' הוי קס"ד שע"י שפרמינהו טפי נפגמו והוי דומיא דתומי וכרתי כו' א"כ אין ראי' מזה כלל דכל הפלפול במרקחת ודאי הכל הוא בענין דלא מיפגמו עי"ז עכ"פ) אך ההיא דטרימ' לכאו' ודאי קשי' למהרי"ק לפי הנ"ל דבשלמא לתה"ד א"ש לפרש"י עכ"פ (ומה שלהרמב"ם אינו כן אינו קושי' כ"כ כיון שכל עיקרו לא בא אלא לשווי' ספק ברכה כו') אבל למהרי"ק לפי הנ"ל דגם בריסוק מועט אשתני לברכה א"כ ק' תלמוד ערוך דטרימ' שודאי תמרים נאכלין חיין כו'. ולפה"נ ע"כ לומר דלא כנ"ל אלא דגם מהרי"ק מחלק באיכות הריסוק בין רב למעט כתה"ד. ומש"ש דגם רב יהודה דגבי קמחא דחיטי יודה בנד"ד דדוקא בקמחא ס"ל כו' דעדיין ניכר הפרי כו' ר"ל דר"י ס"ל דבכה"ג חשיבא ניכר הפרי א"נ ר"ל דלכאו' ד"ה כר"י הרי גם לדידי' אין ראי' להיפוך די"ל דהתם חשיבא ניכר הפרי טפי מנד"ד ועם שכ"ז דוחק לכאורה ע"כ לדחוק כן כי היכי דלא תיקשי מההיא דטרימא כנ"ל ובפרט שכ"ז לא כתב כ"א לרווחא דמלתא בודאי קיי"ל כרוב הפוסקי' ד"ה כר"נ גבי קמחא דחיטי ומעתה אין חילוק לדינא בין מהרי"ק לתה"ד כ"א בדברים שיותר טובים מבושלים ולאו אורחייהו בשחיקה תדיר דלמהרי"ק הרי זה כאורחייהו להיות מרוסקים כיון שכן דרך הבישול (לפעמים). ולתה"ד בכה"ג במרוסקי' הרבה מברך שנ"ב ובפי' השמועות הנ"ל. בההיא דטרימא לכ"ע הטעם משום דאיירי בריסוק מועט כדפירש"י וכמו"כ בההיא דאגוז ובההיא דהימלתא לכ"ע הטעם דאורחייהו בשחיק' ובגרגלידי דליפתא למהרי"ק משום שטובים מבושלים ולתה"ד משום דלמסקנא ה"ז אורחייהו בפירמ' זוטא או דאף בפירמא זוטא עדיין ניכרין כו' וכנ"ל ודמורבא למהרי"ק מתוקמא במינים שטובים יותר מבושלים ולתה"ד בריסוק מועט. וקמחא דחיטי לכ"ע בשאינם ניכרים כו' כנ"ל והם לאו אורחייהו בהכי (דיש להו עילויא אחרינ' כו' כדאיתא בגמרא). וההיא דפת דוחן לכאו' הטעם פשוט (למהרי"ק ותה"ד) כיון דהקמח שיעשה ממנו הפת ודאי הוא ריסוק גמור. והרי לאו אורחייהו דדוחן לעשות ממנו פת ויפלא לכאו' מה שנתקשה בזה הרשב"א והניחו בצ"ע וגם תהר"י נדחקו הרבה בטעם הדבר. וצ"ל דהיינו רק משום דאינהו לשיטתם דס"ל דהלכה כר"י גבי קמחא דחיטי בקמח קליות עכ"פ) באמת לא ס"ל כלל הסברות שבמהרי"ק ותה"ד אלא דאין ריסוק פועל שינוי בברכה כלל לעולם אבל אינהו לדידן דקיי"ל כר"נ כו' אלא שהוסיף מהרי"ק דגם מהפוסקי' כר"י אין ראי' להיפוך כו' כנ"ל

וג"ז דוחק גדול דעכ"פ הי' להם להזכיר שקושייתם הוא רק לשיטתם ולהביא מזה ראי' לשיטת מהרי"ק ובפרט מהרשב"א שהניח זה בצ"ע כו' ויתבאר אי"ה:

והנה הב"י בסי' ר"ד חולק על עיקר סברת מהרי"ק ותה"ד וס"ל דאין שינוי הריסוק פועל שום שינוי בברכה אפילו ריסוק גמור ולדידי' א"ש בפשיטות כל הני דוכתי דלעיל דפסקי' דבמלתי' קאי בכה"ג. ומיתוקמא בכל גווני ריסוק ובכל המינים כו' ובההיא דטרימא ס"ל כרמב"ם. (וגם מפירש"י אין ראי' כ"כ דפליג כמ"ש הט"ז) אלא דלכאורה ההיא דקמחא דחיטי (שהוא ראיית מהרי"ק) וההיא דפת דוחן קשה לדידי' מה מברך בהו שנ"ב אבל באמת ההיא דפת דוחן כבר נתבאר שבאמת נתקשו בזה הרשב"א ותהר"י ושאדרבה מזה סייעתא לס' הב"י כנ"ל וההיא דקמחא דחיטי צ"ל דהתם טעמא אחרינא איכא כדאי' בגמרא בפירוש הכא אית לי' עילוי' אחרינא בפת. ולא ס"ל מ"ש מהרי"ק דלאו דוקא הוא אלא רק ר"ל דכפי מה שהוא עתה אינו דרך אכילתו כו' אלא הפי' כפשוטו דדוקא משום דאית לי' עילוי' אחרינא כו' (וזה שפי' מוח"ז רבינו כו') ומשפרש"י גבי שמן עיקר הפרי לכך נטעוהו. קושטא דמלתא קאמר אבל שלא בדיוק הוא וכדחזינן באמת שגבי דובש' דתמרי ושאר מי פירות הוצרכו לומר דזיעה בעלמא הוא (דל"ח.) משמע דבל"ז הי' מברך בפה"ע. אף דהתם ודאי לאו להכי נטעי כו' (ואולי עיקר מה שעצר הב"י כח לחלוק על מהרי"ק ותה"ד עפ"י קושיות חלושות כמ"ש הדו"פ לדחות קושייתו בקל אלא שעיקר יסודו הוא משום דגם ראיות מהרי"ק ותה"ד ג"כ חלושות מאד (ואינהו גופייהו רק לספיקא קאמרי) וסתם פשיטות השמועות בכ"ד משמע שאין שינוי ברכה ע"י ריסוק בכל ענין וכנ"ל). ועפ"ז סתם בשו"ע סי' ר"ד סי"א אפי' כתושים ביותר כו' והנה רמ"א שם לא הגי' כלום משמע דמודה ג"כ להב"י וכ"מ שם בד"מ ובסי' ר"ב אההיא דטרימא שהובא בשו"ע לשון הרמב"ם דמשמע אפי' כתוש ביותר הגי' רמ"א דלפ"ז ה"ה בפאוידלא כו' וי"א לברך עליהם שנ"ב כו'. דלכאו' היינו הפלוגתא דהב"י עם מהרי"ק ותה"ד הנ"ל. ולפי"ז קאי הי"א גם ד' הרמב"ם בטרימא שבשו"ע שם. דהי"א ס"ל כפרש"י דדוקא בכתוש מעט כו' ויהי' קשה לפ"ז למה שתק בסי' ר"ד כו' ע"כ כ' המ"א שם דהי"א קאי רק אפאוידלא (וכ"מ קצת לשון רמ"א לברך עליהם כו'). ולא אטרימא. אמנם כוונת דבריו בטעם החילוק קשה להבינם. והפ"מ כ' דלכאו' מחלק ג"כ כפריש' ולבוש כו' משמע דהפרישה ולבוש הם דברים אחדים ולפה"נ ז"א דהלבוש חילק דבתמרים עדיין ניכר תואר פרי משא"כ בפאוידלא וגודגדניות אינו ניכר כו'. (ולפ"ז הרמב"ם ורש"י פליגי בתמרי'. שלרש"י במרוסקי' לגמרי בכעין עיס' אפי' אם ניכר עדיין שהם תמרים ומגוש וממשות בשרם) מברך שנ"ב. ולרמב"ם גם בכה"ג בפה"ע.

אלא בפאוידלא שאינו ניכר הפרי מודה כו') והפרישה לפה"נ מחלק בין כשהריסוק והכתישה הי' בענין ששינהו מאוכל למשקה (ולזה הביא מסי' רנ"ב ששייך ריסוק לענין להוציא משקין וע"ש בר"ן שבב"י ג' מלאכות כו' להוציא משקה ריסוק ודיכה ושחיקה כו') לבין כשהכתישה היא רק בענין שמבלבל ממשן ומראיתן מאוכל לאוכל ועפ"ז עושה שלום בין רש"י ורמב"ם. דרש"י איירי בענין הריסוק שעל ידו נימוח והי' למשקה ובזה דוקא בריסוק מועט במילתי' קאי אבל בריסוק גמור ה"ז משנהו מאוכל למשקה (ודומה לדובשא דתמרי). והרמב"ם מיירי בריסוק ומיעוך שעושהו כמין עיסה בלבד שבזה אפי' כתוש ביותר במילתי' קאי כיון שעדיין תורת אוכל עליו ומר א' חדא ומר אמר כו' ול"פ. ונ"מ לדינא בין הלבוש לפרישׁ' הוא בריסוק ומיעוך גמור (בתמרים ושארי פירות חיין ביד או בבישול) בענין שאינו ממחהו לכמין משקה כ"א לכמין עיסה אבל מ"מ אינו ניכר הפרי כלל דלהלבוש שנ"ב. ולהפרישׁ' נראה דבכה"ג בפה"ע (ואעפ"י שכ' בדחייתו לקושי' הב"י וז"ל שהרי כתבתי דגם הרמב"ם לא קאמר אלא בשלא נימוח ונשתנה משם אוכל וגם מראית תמרה יש לו במקצת משא"כ בגודגדניו' שנימוחו ושם משקה עליו עכ"ל נראה דמ"ש וגם מראית כו' הוא שלא בדיוק שהרי לא הזכיר מזה מאומה בכל אריכות דבריו שם) ובד' המ"א קשה לכוין כוונתו שז"ל דוקא בגודגדניות שנתבשלו ונימוחו לגמרי אבל בתמרים שנתמעכו קצת ל"פ עכ"ל וא"י אם עיקר החילוק הוא בין בישול למיעוך (ביד) או בין נימוח למיעוך או בין לגמרי למעט. ומ"מ לפי גי' זו שלפנינו (וכ"ה בהגהו' שבס' מק"ח) נראה יותר שעיקר החילוק הוא בין לגמרי למעט. כדרך שמבואר בתה"ד כנ"ל אלא ששם משמע שעיקר החילוק הוא בין מעט להרבה (בלבד) דהיינו שכל שהריסוק הוא לרוב מברך שנ"ב (ואין גדר מוגבל לזה כמה נקרא הרבה) משא"כ לשון לגמרי שבמ"א משמע שנגמר הריסוק בשלימות כו' והגבול בריסוק גמור היינו שאינו ניכר שוב שום תואר פרי והגם שגם בתה"ד נזכר לשון נימוח לגמרי בהצעת השאלה וכן בתשו' כ' כ"ש לטוירג' שהן נמוחין לגמרי וגם מעורבי' בבשמים כו' יש מקום לומר דהיינו רק בדרך כ"ש אבל לדינא הרי בהביאו הראי' מרש"י חילוק בין מעט להרבה וע"ז כ' כ"ש כו' משמע שאינו לעיכובא כו' וא"כ נא ס"ל כהרמב"ם דבעשאו כמין עיסה ודאי עכ"פ נקרא נתמעך הרבה. והמ"א ר"ל דרמ"א לא חשש לתה"ד כ"א בנימוח לגמרי ולא במה דמשמע מתה"ד שגם בלא נימוח לגמרי. (דהיינו שעדיין ניכר הפרי) מברך שנ"ב כל שנתמעך הרבה. דבזה ס"ל לרמ"א כהרמב"ם דאף בעשאו כמין עיסה כו' (ומאי דקרי לי' המ"א מעט הוא בערך נימוח לגמרי כו') (ואח"כ כ' המ"א דגם התה"ד אפשר דמודה כו' היינו די"ל שבתחילה הביא ראי' מפירש"י דמשמע דכל

שנתמעך הרבה מברך שנ"ב ואח"כ כ' וכ"ש כו' כלומר שבזה עכ"פ ודאי יש לפסוק כרש"י שגם מרמב"ם אין ראי' דפליג בכה"ג כו'). ולפי"ז לדינא ס"ל כהלבוש הנ"ל אמנם בס' מה"ש ראיתי שהעתיק גי' אחרת במ"א וז"ל אבל בתמרים שנתמעכו לגמרי כו' (ובס' שביל הישר העתיק אבל בתמרי' שנתמעכו ל"פ) ולפ"ז ע"כ החילוק בין בישול ונימוח לנתמעך ביד (וכן פי' הפ"מ) ועכ"ז מפרש המה"ש ע"ד ד' הלבוש דהיינו שהחילוק בין כשהפרי עדיין ניכר או לא שע"י בישול נמחה עד שאינו ניכר כו' משא"כ ביד אינו כ"א מתמעך לגמרי אבל ניכר כו' ולפענ"ד הי' נראה דלגי' זו יותר יש לפרש דבריו שהחילוק הוא בין נימוח למיעוך. והיינו שלשון נימוח עיקרו מורה ענין המסה כנימוח כו' ור"ל דשמן וכה"ג עד שנעשה כמין משקה משא"כ כשרק נתמעך היינו שנעשה כמין עיסה אבל לא יצא מתורת אוכל שממשו קיים וה"ז ע"ד ד' הפרישה הנ"ל (וע' בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל סי' קנ"ח ס"ח שיש במיני מרקחת הנמחה ונעשה גוף א' עם הדבש ב' מינים עבה שנקרא אוכל ורכה עד שנקרא משקה). ולפע"ד שלפי גי' זו הלשון סובל יותר פי' זה וגם א"ש קצת טפי שאר דבריו דלפי' הראשון אינו מובן מאי פסקה כ"כ דע"י בישול אין הפרי ניכר ובמיעוך ביד ניכר ואף אם נאמן לצרף ג"כ החילוק בין נימוח למיעוך ור"ל כיון שע"י בישול נימוח אינו ניכר וביד שרק נתמעך ניכר. ג"כ קשה מאי פסקה שאפי' בלשון נימוח י"ל שניכר וע' במה"ש גופ' ססי' ר"ה. וכ"ש בלשון מיעוך י"ל שאינו ניכר גם מ"ש שכ"מ בסי' ר"ד שכתב אפילו הם כתושים ביותר ולא פליג רמ"א. ולפה"נ לשון כתושים ביותר יש בכלל זה גדר האחרון היינו שאין הפרי ניכר ולמה ל"פ כו' גם בסי' ר"ד סקכ"ב שהביא מתחילה ד' השל"ה שכ' דוקא שניכר מהותו כו' וכ' ע"ז המ"א ועמ"ש שם רסי' ר"ב) דדוקא כשנימוחו לגמרי כו' ולפי' הראשון הנ"ל קשה מה בא להוסיף ע"ד השל"ה הלא היינו הך. ובפ"מ ומה"ש משמע דבאמת הם דברים אחדים ולמ"כ מד' המ"א אלא משמע דענין נימוח לגמרי היינו יותר מענין אינו ניכר מהותו אלא שנעשה כעין משקה וזוהי ההוספה ומהיות שזה לא נכלל (כ"כ) בלשון כתושי' ביותר הנזכר שם בשו"ע. ע"כ לא הגי' שם רמ"א כו' ולכל הפירושי' מ"ש המ"א שגם בד"מ סי' ר"ד משמע דס"ל כהרב"י אינו נכון כ"כ שהרי התם נז' בד"מ לשון שאינו ניכר וגם לשון נימוח לגמרי וא"כ משם משמע שגם בכה"ג ס"ל כב"י. גם מ"ש בראש דבריו נ"ל דדוקא בגודגדניות כו' וכ"כ מהרי"ק לא ידעתי מה שמץ ראי' יש במהרי"ק לדבריו וכ"ש שאינו מובן מ"ש בלשון פשיטות שכ"כ מהרי"ק אלא שלפי' הראשון הנ"ל יש לומר שכוונתו שבמהרי"ק נזכר החילוק בין ניכר מהותו ותוארו לאינו ניכר כו' משא"כ בתה"ד שלא נז' כ"א החילוק בין רב למעט (ועיכובא כנ"ל) ואין בזה גדר מוגבל כו' כנ"ל ומ"מ דוחק

גדול הוא כיון שבד' המ"א לא נזכר כלל לשון ניכר ולא ניכר אלא לשון נימוח לגמרי אלא שאנו אומרי' שכוונתו להגביל עד שאינו ניכר כו'. איך שייך לומר ע"ז שכ"כ מהרי"ק. ושוב ראיתי שמ"ש המ"א וכ"כ מהרי"ק אין כוונתו כלל לענין סברת החילוק שהמציא. אלא לענין גוף הדין ור"ל דבגודגדניו' שבתה"ד פסק רמ"א כוותי' שכ"כ ג"כ מהרי"ק משא"כ לענין טרימא שנז' בתה"ד ומשמע שפוסק כרש"י הרי אין זכר מזה במהרי"ק עכ"פ ומסברא הרי יש לחלק כו' אי כפי' הא' או כפי' הב' כו' וע' במ"א ססי' ר"ה משמע כפי' הא' ואנו בסי' ר"ח סקי"ב משמע כפי' הב' שכן לשון ממשו קיים משמע הכמות והישות (ולאפוקי ההמחה והמסה ולא התואר והמראה). כללו ש"ד ד' המ"א בכאן קשה להבינם על נכון אמנם לדינא הרבה מאחרונים תפסו לחלק בין ניכר הפרי ללא ניכר כנ"ל וכנזכר בשל"ה שבמ"א סי' ר"ד הנ"ל (ונראה דיסודו מד' מהרי"ק שנז' שם לשון זה כנ"ל) רק בפרישה מבואר החילוק בין ריסוק כעיסה לריסוק לכעין משקה כו' כנ"ל:

סימן יד

(לסי' רי"ט)

תשובה. הנה בעיקר הדין למעשה נראה ודאי דשפיר עביד מר (שבירך ב' הגומל) שהרי גם בשו"ע ס"ו פסק כהטור (דיברך כ"ז שירצה) מעיקר הדין רק נכון שלא לאחר ג' ימים וכ"ש בנ"ד שטעמו היה מקודם שחשש אולי עדיין לא נתרפא לגמרי א"כ אפי' לכתחילה נכון כו' (ואולי מקום הספק שנו הוא שחושש אולי גם עתה עדיין אינו בשלימות כו' ואין לדבר גבול וסוף ולא ניתנה תורה למה"ש. ודב"ז לא מצאתי כ"א בע"ז ובא"ר בשם מ"כ וגם שם לא אמר כ"א עד שילך על בוריו כו'. גם א"כ לכאורה מה הועיל בברכתו על נס ב' עתה כו' גם בלא"ה נמי צ"ע שראיתי בעיקרי דינים רסי' יו"ד מסתפק אם יוצא בברכה א' על כמה נסים) וגם מצד צירוף נס הב' ג"כ נכון קצת וית' להלן אך מה שבא ע"ז מכח תשו' רדב"ז אין דרך מבוא הראי' משם ולכאו' כוונתו דהא דפשיטא לי' לכת"ר דגם על נם שאינו יוצא ממנהג העולם כגנבים מברכים ב' הגומל בשם ומלכות ממ"ש האחרונים ססי' רי"ט דעכשיו נוהגין כו' ועא"ר אלא שחשש אולי כעין נד"ד (עצם בגרון) גרועה ולא נכנס כלל בגדר נס אף לא כגנבים וכה"ג ע"ז הביא מרדב"ז דמשמע לי' דהפלוגתא שהביא משם הראב"ד הוא מעין הפלוגתא דריב"ש ורד"א שבשו"ע ססי' רי"ח שע"ז פסקו האחרונים דמברך ב' הגומל וס"ל מצד הסברא דנד"ד דומה לנפל אבן סמוך לראשו ואינך שברדב"ז בשם הראב"ד שם. ולפי"ז נשמע דבנפל אבן ואינך דשם ס"ל לכת"ר לברך ב' הגומל (ומצאתי לו חבר בזה בעל ח"א כלל ס"ה ס"ד) ולפענ"ד אין זה מוכרח ותחי' אומר דגם בכעין גנבי וכה"ג צ"ע למעשה דגם אלו היה פלוגתא מפורשת

בזה קשה קצת לומר שנהגו לברך למה לנו לזוז מהכרעת הרב"י בשו"ע (וסתימת רמ"א) לברך בלי שם ומלכות בפרט בספק ברכה לבטלה וחומרי ל"ת כו' בשגם והוא העיקר דנהגו דבאמת אין המנהג כן בסתם גנבים וכ"ש שבאמת דברי הריב"ש שאין לברך הרי ממש"ש וכ"ש הנעשה לו נס כו' משמע דמיירי בענין שחשיבא נס שצריך לברך על נסו אח"כ כשיגיע לאותו מקום ובשלמ' בשו"ע בססי' רי"ח דס"ל דהריב"ש חולק וס"ל דכעין גנבי מברכים גם ב' שעשה לי נס אח"כ כו' שפיר אבל לפמ"ש המ"א שם שגם הריב"ש מודה באותה ברכה דאח"כ דל"ש בגנבי וכה"ג לכאו' אין הבנה לד' הריב"ש דמה שא' כת"ר דלהמ"א האי וכ"ש כו' ענין בפ"ע ולא קאי אדלעיל לא נראה כלל גם מ"ש הפ"מ סי' רי"ט סק"ט דקאי אארי' ומיהו גנבי בלא כ"ש כו' ג"כ דוחק גדול דודאי משמע דהכל קאי אכולה מילתא דלעיל (וגם הרי גם בתחי' גבי גנבי סיים וכיוצא בנסים אלו הרי הכל נסים כו' כמ"ש האי"ר) אלא נראה דמחוורתא דהמ"א ס"ל שהריב"ש ע"כ מיירי גם בגנבי בענין שהי' בו נס יוצא ממנהג העולם (וכמ"ש ג"כ המה"ש) והוא דפי' יוצא ממנהג העולם אין ר"ל שאופן מציאו' הנס הוא בדרך היפוך הטבע בגילוי כעין קי"ס וכה"ג (דלא מ"כ מעובדא דרבא כמ"ש בס' נ"א). אלא הכוונה שלפי מנהג העולם הי' בזה סכנה ואז ממילא כשניצול נקרא נס שיצא מחשש סכנה שבנוהג שבעולם וזהו כונת המ"א סי' רי"ח סקי"א במ"ש כגון שנפל עליו ארי' כו' שבא לפרש פי' יוצא ממנהג העולם שבשו"ע שהוא ע"ד הנ"ל ולאפוקי דלא נימא שר"ל בכענין קי"ס דוקא וא"כ גם בגנבי ושודדי לילה שבריב"ש ודאי יש מציאות שהי' בו ס"נ לפי מנהג העולם משא"כ סתם גנבי י"ל שאין בזה חשש ס"נ לפי המנהג שבעולם וכמ"ש בנ"א שם (אלא שלפי"ז דוחק מ"ש הרד"א ושו"ע ובא לידי סכנה כו') ויותר נראה די"ל דהאי גנבי שבריב"ש ר"ל ליסטים דומי' דשודדי לילה וכמו מש"ש בתחי' גבי הולכי מדברות וא"כ ה"ה מ"ש אח"כ אם גנבים הכל ר"ל ליסטים ועפי"ז מדויקים דברי המ"א שם סקי"ב במ"ש ומ"ש בשם הרב"י בשם ריב"ש היינו לומר בשנעשה לו נס צריך לברך גם הגומל דמשמע שבא לומר דרק זה השמיענו הריב"ש דכשנעשה לו נס ובענין שמברך עליו שעשה לי נס כו') אז מברך גם הגומל (בשעת הנס) ולפי' הפ"מ הרי יותר שמעינן מדברי ריב"ש שגם בגנבי וכה"ג שאינו נק' נס לענין ברכה שעשה לי נס מ"מ יברך הגומל וזה ה"ל להמ"א למימר ובקצרה דמ"ש הריב"ש היינו רק לענין ברכת הגומל (וה"ל לפרש החילוק בין ברכת הגומל לברכת שעשה לי נס כו' משא"כ עתה עיקר חסר:

וצ"ל בדוחק שכוונת המ"א בזה לתרץ קושי' הא"ר) א"ו משמע דבאמת לא ס"ל כלל לחלק בין ברכת הגומל לב' שעשה לי נס אלא דהריב"ש מיירי בגוונא שנק' נס ואז

שייכים ב' הברכות ומשא"כ בדבר שהוא בטבעי העולם גם הגומל אין מברכים. וכ"מ בהדיא מדבריו סי' רי"ט סק"ט שכ' וכשיגיע למקום כו' דמשמע דקאי גם אננבי ושודדי לילה שבשו"ע שם אע"כ דהתם מיירי בגוונא שהי' בו ס"נ לפי מנהג העולם כו'. ובהכי יתורצו ג"כ דברי הלבוש שבסי' רי"ח וסי' רי"ט שנראים כסותרים זא"ז כמ"ש הא"ר בשם מי"ט. וצ"ל ג"כ דבתרי גווני גנבי מיירי וכו' ע"ד הנ"ל (ואילולי דמסתפינא הייתי אומ' שט"ס במ"א סי' רי"ח במ"ש וכ"מ בב"ח וצ"ל בלבוש) וכ"מ עוד מדברי המ"א שם סק"י במ"ש ונ"ל דמי שהלך בדרך ובאו עליו ליסטים להרגו כו' ור"ל דבכה"ג יש לצרף הדעות שבס"ז עם הדעות שבס"ט. ולמה א' שבאו לסטים להרגו ולא גנבי סתם אם לא דס"ל דבהכי מיירי בס"ט ומעתה לפ"ז ודאי פשוט דגם מאי דסיים דעכשיו נהגו כו' איירי הכל בענין שנק' נס לענין ב' שעשה לי נס כו' ואשמעינן דנהגו לברך בכה"ג גם הגומל וכריב"ש וכנ"ל דבזה לבד פליגי והא"ש מ"ש שכ"נ עכשיו דאפשר כן המנהג דלא כהאומ' דרק אותן הד' שבפסוק וגמ' מברכים הגומל אלא גם אשאר נסים מברכים גם הגומל אבל אי קאי גם אסתם גנבים הדבר תמוה דודאי נראה שאין המנהג לברך הגומל בכה"ג (אפי' בלי שם ומלכות) ומעשים בכ"י ופוק חזי כו' ונראה דגם מוח"ז רבינו ז"ל בסידור פרק י"ג סוף ה"ז במש"ש כל שהי' חשש ס"נ כו' כוונתו להטיל תנאי ולומר שלא בכל גנבי איירי אלא רק כל שהיה ס"נ (לפי מנהגו ש"ע כו' כנ"ל) והנה לפי"ז לכאורה אין מקום להביא ראי' מד' הרדב"ז הנ"ל דאם נאמר שנפילת אבן סמוך לראשו ואינך דשם דומה לסתם גנבי הרי לפי"ד השו"ע האמת שיש בזה פלוגתא לענין ב' הברכו' והכריעו בשניהם נברך בלי שם ומלכות ולפ"ד המ"א לכ"ע בכה"ג א"צ לברך כלל גם ב' הברכות ולומר (מבחוץ) שהנך דשם דומה לגנבי ושודדי לילה שבס"ט שיש בהם ס"נ אשר להמ"א בכה"ג המנהג לברך (ב' הברכות) זו מנלן (כיון דלהמ"א לפי הנ"ל לא נמצא בזה פלוגתא בב"י ושו"ע כ"א לענין ברכת הגומל והתם הפלוגתא לענין ברכת הנס כו' וא"כ ע"כ ענין אחר הוא לכאורה) אך שבתי וראיתי די"ל כיון דלהמ"א בגוונא דסתם גנבי אין עולה על הדעת כלל להקרא נס (לענין ב' הנס) והרי התם בראב"ד שברדב"ז פליגי בזה ע"כ לומר שאלו דומים לגנבי שיש בהם ס"נ וכה"ג (אלא דהתם פליגי גם בכה"ג לענין ב' הנס ולדידן לא הובא פלוגתא בזה לענין ב' הנס) והרי קיי"ל בכה"ג דנהגו לברך (גם) ב' הגומל גם עם היות שבדעת הי"א נראה יותר פי' הנ"ל (וכמ"ש מה"ש ודלא כפ"מ) אבל הרי הב"ח בסי' רי"ח והט"ז שם וסי' רי"ט סק"ו וא"ר בסי' רי"ט בשם מי"ט מחלקים בהדיא בין ברכת הנס לב' הגומל ולדידהו ודאי דאין מחלקים בין גנבי שבסי' רי"ח אגנבי שבסי' רי"ט אלא הכל מיירי בענין א' שאינו יוצא ממנהג העולם. ולכאורה

ס"ל דהפלוגתא היא לענין ב' הברכות ושלהלכה ס"ל דמברכים בכה"ג ב' הגומל ולא ב' הנס ולפי"ז נראה דשפיר יש מקום לד' כת"ר דכיון שגם בנפל אבן כו' ואינך מצינו ג"כ דפליגי בזה בראב"ד שברדב"ז לענין ב' הנס יש לנו לומר שזה ג"כ מעין הפלוגתא שבשו"ע בגנבי וכה"ג (שא"י ממנהג העולם) ושלהלכה מברך ב' הגומל לדידן אך ד' הט"ז (וגם הב"ח) שכ"כ דרך פי' על השו"ע הוא תמוה לכאורה שהרי השו"ע הביא בשני הדינים הפלוגתא ובשניהם הכריע בשוה דטוב לברך בלי שם ומלכות. הרי דלא ס"ל לחלק כלל בין ב' הנס לב' הגומל ומה זה שכ' בססי' רי"ט סק"ו דלענין ב' על הנס פסק (השו"ע) סי' רי"ח דלא יברך היכן פסק הלא הביא ע"ז ב' הדעות ואם מפני שסיים וטוב כו' הרי גם כאן בסי' רי"ט סיים כן ומ"ש הפ"מ שם דכאן (ברי"ט) שאמר שדעתו עיקר כדעה א' או בסתם כו' הרי סיים ע"ז אלא שלעיל הביא י"א וי"א משמע ג"כ דעתו כי"א ב'. הרי דחה בעצמו דבשניהם נראה דעת השו"ע עיקר כדעה שמברכין ונהי דלזה י"ל דבסי' רי"ח כתב בלשון יחיד ויש חונק משמע דיחידאי היא ואינה עיקר אבל אינו מובן מאי נ"מ בחילוק הלשונות איזה דעה תופס עיקר כיון דסוף סוף סיים בעצמו בשניהם בשוה דטוב לברך בלי שו"מ וע' ברכ"י סי' רי"ט וד' הפ"מ דססי' רי"ח דמשמע שפי' בע"א שהחילוק הוא דב' על הנס אין חייב אפי' בלי שו"מ משא"כ ב' הגומל חייב בלא שו"מ עכ"פ ומדייק זה מדכ' שם אינו חייב דמשמע אבל רשאי והא בשם ומלכות אסור אלא ה"פ כו' ע"ש גם לזה אין הבנה כלל דלפה"נ בא לומר חילוק זה לפי הכרעת הב"י במסקנתו דטוב כו' ומנלן ומה זה שבא לדייק זה מלשון אינו חייב האמור בלשון אותה דעה דס"ל דלא יברך הרי מ"מ יכול הב"י לסבור דחייב לברך בלי שו"מ עכ"פ לצאת הדעה ב'. וגם מה צריך להוכחה דאותה דעה עצמה ס"ל דאין חייב גם בלי שו"מ פשיטא ודאי דגם לענין בר' הגומל אותה דעה דס"ל דאין מברכים מסתמא גם בלי שו"מ אין חייב דלמה יחייב ומה בכך:

מ"מ הב"י כדי לצאת ב' הדעות יכול לסבור בשניהם דחייב לברך בלי שו"מ עכ"פ (או רק טוב כו') ומה זה שכ' אלא ה"פ דהגומל חייב בלי שו"מ כבסי' רי"ט כו' דמשמע כאלו מלשון אינו חייב דכאן נשמע דרך פי' דהגומל חייב והוא תמוה גם מה דסיים כבסיו רי"ט תמוה היכן איתא שם הכי אם לא מאי דמסיק השו"ע וטוב כו' והרי גם כאן סיים כן אך מ"מ מצירוף וחיבור ב' הדברות של הפ"מ יש ללקט וללמוד מתוכם קצת פי' לד' הט"ז והוא דבסי' רי"ח דמשמע שתופס עיקר כדעה הא' (וכנ"ל מדכ' ויש חולק בלשון יחיד) א"כ מאי דמסיק וטוב כו' היינו לומר דגם בלי שו"מ אין חייב מעיקר הדין רק ע"ד מהיות טוב לחוש לדעה הב'. משא"כ בסי' רי"ט דמשמע שתופס עיקר כדעה א' בסתם

דמברך הגומל א"כ הא דמסיק וטוב כו' היינו לומר דאף דהעיקר דחייב מ"מ לחוש לדעה ב' טוב לברך בלי שו"מ פי' האי טוב קאי על ההזכרה שו"מ דטוב שלא להזכיר לחוש לחומר לא תשא כו' שגם יש לצרף דעת הראב"ד דכל ברכות אלו הם בלי שו"מ אבל עיקר הברכה חיובא כו' וכ"ז אינו שוה לי ורחוק שנתכוין הט"ז לכך דלא ה"ל לסתום כ"כ ולכתוב דלענין ב' על הנס פסק בסי' רי"ח דלא יברך כו' וגם בסי' רי"ח לא ה"ל לכתוב בסתימות ובפשיטות כ"כ דהא דאינו חייב פי' על הנס אבל הגומל חייב כמ"ש ססי' רי"ט כאלו הדברים מפורשים בשו"ע לפסק גמור (וגם משמע ברכה גמורה ממש כו') ומה גם בססי' רי"ח שציין על אינו חייב שבדעה א' כתב פי' כו' דמשמע מזה דר"ל שגם אותה דעה עצמה מודה דהגומל מברך וזה מנלן. ומהיות הכל דוחק נלפע"ד שי"ל ג"כ כוונת הט"ז בע"א והוא דבסי' רי"ט לענין ב' הגומל לא הובא פלוגתא כ"א אי הני ארבעה דוקא או לאו דוקא אבל מצד עצם הנסים משמע דלכ"ע לא מחלקי' בין נס כדרך שמחלקים לענין ב' הנס בסי' רי"ח לדעה א' וע"כ ציין בסי' רי"ח באינו חייב שבדעה א' וכ' פי' כו' ר"ל שגם אותה דעה לא חילק בין נס לנס כ"א לענין ב' הנס אבל הגומל כו' והמעיין בב"י יראה דהי"א שבסי' רי"ט הוא רק ד' הא"ח דס"ל דכיון שבגמרא נזכר מספר ד' הוא בדוקא (ובפרט שכ"ה בקרא וכעין גזה"כ) אבל מה שהביא ד' הרד"א בשם ר"ג בר"ש שהנעשה לו נס אינו מברך הגומל י"ל דדוקא בשנעשה נו נס (בענין שצריך לברך שעשה לי נס כו') קאמר דלא יברך הגומל והוא מטעם שנפטר בב' הנס שיברך אח"כ כו' (וכהסברא ששלל הריב"ש) אבל כשאינו נק' נס לענין ב' שעשה לי נס (וכעין גנבי כו') י"ל דס"ל דמברך הגומל דהני ד' שבגמרא ל"ד אלא כל כיוצא כו' (וגם הני ד' הרי לאו נסי' הן לענין ב' שעל"נ כו') וז"ש הט"ז על דעה א' שבסי' רי"ח (שהוא ד' הרד"א) פי' כו' ר"ל דגם הרד"א עצמו הכי ס"ל (ולפי"ז י"ל קצת דגם המ"א הכי ס"ל כהט"ז וע"ד שפי' הפ"מ. ומאי דמשמע מדבריו שהריב"ש לא חידש כ"א בשנעשה לו נס כו' כנ"ל היינו משום דבגנבי וכה"ג גם הרד"א מודה דמברך הגומל כו' והנה לפ"ז אין נ"מ מדברי הט"ז הללו לדינא כלום דסוף סוף הרי יש פלוגתא בזה דלדעת הא"ח ס"ל דהני ד' דוקא אין מברכים הגומל בכל הני דססי' רי"ט (בין אותן דחשיבי נס לענין ב' על הנס כארי' וכה"ג ובין אותן דל"ח נס כגנבי כו') ומחמת זה הכריע השו"ע לברך בלא שו"מ וכמו"כ אם הפי' בט"ז כדלעיל עפ"י ד' הפ"מ הגם דלפי"ז תופס השו"ע לענין ב' הגומל עיקר כדעה א' מ"מ הרי הכריע שטוב עכ"פ שלא להזכיר שו"מ ומעתה אין לנו לבוא ע"ז כ"א מכח המנהג שכ' הט"ז בסק"ז וכבר נתבאר שלפע"ד קשה קצת לסמוך ע"ז בחומר ברכה לבטלה נגד הכרעת בעלי השו"ע (ובפרט בברכות אלו שיש לצרף דעת

הראב"ד כו' כנ"ל) בשגם באמת לפה"נ אין המנהג כן כגנבי וכנ"ל (וי"ל ג"כ שגם הט"ז לא קאי כ"א אארי' ואינך שבשו"ע שם דחשיבי נס כו' ולא אגנבי. אם לא שנאמ' דהט"ז ס"ל דגנבי שבשו"ע בסס' רי"ח הכל מיירי בגוונא שהיה בו ס"נ בדרך הטבע וזש"ש ובא לידי סכנה כו' אלא שאופן ההצלה לא יצא ממנהג העולם וס"ל דב' על הנס לדעה א' דשם אינו אלא בדומה לקי"ס ואינך שבגמרא ומשא"כ כל אותן שבסס' רי"ט כולם ל"ח נס לענין ב' על הנס לדעה א' שבסי' רי"ח. וכ"מ מדבריו בסי' רי"ט דאכולהו קאי וזש"ש דב' על הנס בדבר שחוץ לטבע לגמרי והכ"מ שאצבע אלהים היא ר"ל כעין קי"ס וכה"ג ולפ"ז שפיר יש מקום קצת לדברי כת"ר דגם הפלוגתא שברדב"ז י"ל שהוא מכעין זה וזש"ש די"א שא"צ לברך (על הנס) אלא בנס חדש כו' במקום שנעשו בו נסים לאבותינו ר"ל שאופן ההצלה דרך נס גלוי כעין קי"ס כו'. וגם א"ש קצת לפ"ז המנהג שכ' הט"ז וש"א דר"ל דאף אם ההצלה לא היה בכעין קי"ס כל שבדרך הטבע היה ס"נ בדבר כו' ובזה אפשר שהמנהג כן עכ"פ אלא שעדיין צ"ע קצת אם יש לסמוך ע"ז למעשה בחשש ברכה לבטלה נגד הכרעת השו"ע כנ"ל) אמנם בר מכל דין בנפל אבן סמוך לראשו ואינך שברדב"ז בשם הראב"ד אין נלפע"ד כלל לסמוך לברך הגומל בשו"מ דהא חזינן דרדב"ז עם היות שראה בתשו' הראב"ד דפליגא בזה לענין ב' הנס מ"מ פשיטא לי' דהגומל אינו מברך לכ"ע (ואפשר ג"כ שראה איזה משמעות לזה בראב"ד ואין אומ' למה שלא ראה כו') והיינו אפי' בלא שו"מ ומה דסתם וכ' ורואה אני בכיוצא בזה לברך בלא שו"מ נראה פשוט דקאי אברכת הנס ומחמת הפלוגתא שבראב"ד (ודלא כמ"ש בס' עיקרי דינים בש"מ סי' י' אות כ"ב ע"ש) אבל לענין ב' הגומל הרי לא הביא שום פלוגתא דרק בנדון דידי' בנפל מן הסולם והי' חושש כו' כ' בתחילה דיש פלוגתא מצד המיחוש (אף בזה החליט שלא יברך הגומל) משא"כ בנפל מסולם שבראב"ד דאייר בהדיא שלא אירע שום מיחוש פשיטא לי' דלכ"ע א"צ לברך הגומל כלל ולכן כדי שלא תהא סברתו הפוכה מס' הט"ז וסייעתו נלפע"ד די"ל דהנך דהתם הם ע"א לגמרי ולא מצד גרעון הנס אלא דס"ל דל"ש לברך הגומל אא"כ הי' עומד בסכנה בתחי' ואח"כ יצא מזה וככל אותן הד' שבקרא וגמ' דעיקר הברכה הוא על שיצא מהצרה שהי' בה וכלשון הכתוב ויצעקו כו' בצר כו' יוציאם כו' ואולי מש"ה נוסח הברכה הגומל לחייבים כו' שזה כמצדיק הדין על הצרה שהי' לו שמסתמא נתחייב כן שאין יסורים בלי עון כו' (ולכן י"א שגם בחבוש על עסקי ממון מברך הגומל והיינו משום שעכ"פ יצא מצרה שהיה בה ע' בר"י ב' תשוב' ר"י ן' מיגש) משא"כ בהנך שבראב"ד הרי לא עמדו בצרה רק שהנס הי' מה שלא באו לצרה כו' ואפשר דגם הפלוגתא לענין ב' הנס דשם הוא ג"כ מטעם זה ומש"ש די"א שאין לברך

אלא על נס חדש כו' ר"ל שנתחדש דבר ממה שהי' כו' ואף אי הפלוגתא הוא מצד שאין הנס גלוי כעין קי"ס כנ"ל אבל מאי דפשיטא לי' לרדב"ז דהגומל א"מ י"ל דהיינו מטעם הנ"ל (ומה דסיים שם בהגהה אעפ"י שלא כ"כ הריב"ש כו' נראה שז"א מד' הרדב"ז כו') וא"כ אין ראי' מדברי הט"ז וש"א לסתור זה. וידעתי שי"ל ג"כ דהא דפשיטא לי' לרדב"ז דהגומל א"מ הוא משום דס"ל כהא"ח דהני ד' שבגמרא דוקא כו' אבל כיון דאף אם לו יהא כן הרי נתוסף לנו גם דעתו שלא לברך ובפרט שהוכיח כן מהראב"ד והאחרונים שלנו נראה שלא ראו בדבריהם מדלא הביאום ובלא"ה דבריהם בזה מגומגמי' ומסופקים כנ"ל וגם מצד המנהג קשה קצת נגד השו"ע כנ"ל (וגם בדבר שאינו מצוי ל"ש מנהג) וא"כ בהנך שברדב"ז עכ"פ שי"ל שהם מטעם אחר וכנ"ל ויש כאן ברכה לבטלה נראה ודאי שאין לזוז בכה"ג מהכרעת השו"ע עכ"פ אמנם בעצם בגרון דנד"ד שי"ל דכה"ג חשיב שהי' בצרה ויצא ממנה צ"ע למעשה:

ידידו נחמיה בירך

סימן טו

(לסי' רס"א)

(מ"ש המחבר בימי ילדותו)

אהובי ידיד נפשי הרב וכו' ר' שלמה נ"י

הנה תחילה התחלתי לעיין בעניני בה"ש הרחבה מני ים אך אח"כ שבתי וראיתי במכתבך שאין זה שייך כ"כ לענין עיקר קושייתך לזאת נחמתי להניח עסק זה בפרטי הענינים עד שיזכני ה' להגיע לשם דרך למודי אך לענין עיקר קושייתך על שקבע מוח"ז רבינו נ"ע פלג המנחה דרא"ם לאנשי מעשה שזה ודאי עכ"פ יותר מב' שעות שהזכיר הב"ח (רק מ"ש מע"ל דהא בהא תליא כו' וברור דלרא"ם חשבי' יום י"ב שעות מהנץ כו' גם לו הי' נראה כן אך צ"ע הרי הב"ח תפס כאן עיקר דעת הרא"ם. והוא מהפוסקים דחשבינן שעות היום מע"ה עד צ"ה כמ"ש בסי' תל"א בפשיטות כאלו אין שום חילוק וכן בהיפוך הלבוש פוסק כאן כדעת ר"ת וסייעתם והוא מהפוסקים דחשבינן מהנץ כו' וצ"ע בשרשי הדברים ואין זה נוגע לנד"ד כי עכ"פ הוא ודאי יותר מב' שעות לד"ה) אך עכ"ז לדעתי נכון הדבר שהכריע כן לאנשי מעשה (עם היות שעדיין לא מצאתי כן מפורש בשום פוסק אלא אפשר זהו הכרעתו) כי נראה לע"ד דשיעור פלג המנחה למדת חסידות עכ"פ מוכרח הוא לכ"ע למר כדאית לי' וכו' והיינו מ"ש הטור והשו"ע בסי' רס"ז סתמא ומקדמינן כו' ולא פי' כמה. וא"ל דהיינו מדין חיוב תוס' שבת ומזמן שקיעה דה"ל לפרש ועוד דזה כבר נתבאר בסי' רס"א וכאן מדת חסידות שנו וכמו שמביא הטור מההיא דרבי

יוסי יהי חלקי כו' דלאו דוקא קאמר וכו' והוא לבד התוס' (שמא שהוא מ"ע) אלא הוא קודם רק לא למעלה מפלג המנחה כמש"ש שא"א להקדים כ"כ התפלה וגם ההדלקה כו' (גם אם יקבל אינו מועיל עפ"י דעת מהרי"ו שהביאו האחרונים) אבל עד פלג המנחה ודאי נכון להקדים כי כל מה דאפשר להקדים מקדמינן כלשון מוח"ז רבינו בשולחנו ר"ס רס"ז והוא כעין לשון הגמרא דפסחים שמזה הוציא הטור דין זה שם. ושם אמרו כל כמה דמקדמינן עדיף ומחבבינן לי' שמלשון זה מוכח שנכון עכ"פ ומשום חיבוב מצוה) להקדים כל מה דאפשר והיינו עד פלהמ"נ שמקודם לכן א"א כנ"ל והיינו ג"כ ההיא דרב צלי של שבת בע"ש ופירשו שהוא מפלהמ"נ וכדמוכח בגמר והי' כוונתו למצוה לקבל שבת מבעוד יום כמ"ש הרר"י והרא"ש שם (והיינו שהוא לבד הי' מחמיר ומתכוין למצוה מן המובחר כר"י נא שהיה מחוייב כו' מדין תוס' שהוא מ"ע כו' שזה היה יוצא בזמן מועט). ומה שדרש אהו' סמוכים מהא דצלי של מ"ש בשבת איני מבין דא"כ אף אנו נאמר הרי שם פי' ז"ל שהי' מחמת אונס דוקא וא"כ גם של שבת בע"ש נאמר כן כו' א"ו אדרבה ממקום שבאתי הרי שם הוצרכו לומר שהיה מחמת אונס מצוה כמ"ש התוס' והרר"י והרא"ש וש"פ והיינו לפי דאל"כ לא היה ראוי להתפלל ערבית בהקדם כ"כ מאחר שכבר נהגו להתפלל אז מנחה כמ"ש הרר"י שם בשם ר"ה גאון. א"כ גם בע"ש ודאי לא הי' ראוי להקדים כ"כ אף בלא אונס אם לא משום דהוי מצוה וזהו כוונת המ"א סי' רס"ז במ"ש אך בתר"י משמע דבע"ש כו' ע"ש ומה שמסיים וצ"ע שהוא נגד הגמ' כבר מתורץ זה במ"ש בסוף ועוד דהמרדכי כתב דרשאי כו' בע"ש יש לסמוך עליו כו' ע"ש שזהו ג"כ כעין מ"ש הרר"י כנ"ל וכ"כ מוח"ז אדמו"ר ז"ל בהדיא ומה שדקדק מע"ל מלשון השו"ע רצה כו' באמת לשון זה קשה להבין על בוריו אך תמה על עצמך אם הכוונה שהוא רשות א"כ מה זה שהגביל הזמן משקיעת החמה האם נאמר שקודם לכן אסור להוסיף (או אסור להתפלל או אם קבל אינו מועיל כו') הלא כל הפוסקים כתבו שמפלג המנחה יכול עכ"פ לקבל ולהתפלל וקבלתו מועלת עכ"פ בדיעבד והיינו ממש ההיא דרב וכמ"ש ג"כ רמ"א כאן והשו"ע סי' רס"ג ס"ד וריי"ז בהדיא וש"פ הראשונים אלא ע"כ ההכרח לדחוק בלשון רצה שאינו רשות גמור לומר שאינו עושה שום מצוה במה שפורש מזמן השקיעה והרי הוא כאלו לא הי' פורש כלל אלא ודאי מצוה קא עביד בעת הזו שפורש והוא בכלל התוס' ממש שהוא מ"ע לכמ' פוסקים (וכעין שכ' הרר"י לענין שמהני קבלתו ע"ש) אלא שעכ"ז אינו מחוייב בדבר לומר דלא סגי בלא"ה ואם לא פירש עבר על מ"ע כו' כמו בתוס' משהו דלא סגי בלא"ה אלא הוא תלוי ברצונו לענין זה דאף אם אינו פורש כ"כ אינו עובר על מ"ע אכן אם פורש מן השקיעה מקיים מצות תוס'

תומ"י באותה שעה אף קודם שיגיע אותה משהו כו' רק לפי שאם אינו פורש כ"כ אינו עובר כו' כנ"ל ע"כ כתבו רצו לעשותו כולו כו' (וכלשון הרוצה לקבל עול מ"ש שלמה כו') והוא כעין החילוק בין מצות שהן חובה למצות סתם וכעין כל הדברים שאין להם שיעור דריש פיאה וכעין ענין מצות צדקה מן מעשר עד חומש או אפי' יותר מחומש לפי ששמעתי בשם מוח"ז אדמו"ר ז"ל וכן כמדומה אני לדעתי כשתרצה תוכל למצוא כה"ג בבקיאותך שאמרו לשון רצה כו' ופירושו ע"ד הנ"ל. וכעין מ"ש התוס' במנחות על הא דמלאכא א' לרב קטינא כו' וכעין כהן שיוצא מבה"כ כשקוראין אינו עובר וכשאינו יוצא ועולה מקיים מ"ע כו' וממילא ודאי אין לאדם מישראל למנוע א"ע ממצוה שבידו לקיימה בשעה זו (ולא לדחותה) וע' ס' מ"כ פי"ד ממ"א שכ' ואעפ"י שא"צ להוסיף כל הזמן שמן השקיעה כו' וכמ"ש הרמב"ן מ"מ ב"ה נא רצו לחלק בזה דכיון שהוא זמן תוס' ראוי להוסיף כולו כו' ולכן אסרו לעשות מלאכה מן השקיעה כו' ע"כ. וע"כ כוונתו כנ"ל שאין חובה כו' מ"מ ראוי למצוה כו' מטעם הנ"ל (והוא ק"ו ממשארז"ל זריזין מקדימין כו' וכן מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה). משא"כ קודם השקיעה אין במה שפורש מצוה גמורה. רק מדת חסידות מפלה"מ כו' כנ"ל. והשתא א"ש נמי מה שהביאו הפוסקים ראי' שאא"ל שמצות התוס' בעוד החמה זורחת מהא דב"ה מתירין עם השמש כו' ואם נאמר דגם אחר השקיעה תלוי ברצונו לגמרי ואין בזה מצוה כו' א"כ גם קודם השקיעה נוכל לומר כן ואין ראי' מדברי ב"ה כלל כו' וא"ש נמי מ"ש הר"ן בסיום דברי הרמב"ן וא"ת תינח תוס' בתחילתו אבל תוס' ביציאתו כו' ועוד איזה זמן יהי' מוסיף כו' ואם גם בתחילתו אין מצות תוס' כ"א משהו לא הוי מקשה מידי כו' א"ו כוונתם כנ"ל:

ומ"ש רמ"א ואם רוצה להקדים כו' הרשות בידו ע"כ כוונתו לענין שיכול לקבל בתפלה והדלקה מפלה"מ. (וניחא דמשמע דקודם לכן אין הרשות בידו כו') והוא מדברי התוס' והרא"ש פ' ת"ה. וכמו שציין כאן בהגהה והראה לסי' רס"ז דגם שם הביאו הטוש"ע דברי התוס' והרא"ש הללו לענין תפלה והדלקה. וקמ"ל דכיון שמקבל עליו שבת אז לא אמרינן ע"ז ובלבד שלא יקדים כו' כמש"ש לזה שייך שפיר לשון הרשות בידו שבא להשמיענו שאינו חסור עכ"פ כו' כנ"ל (וממילא יש ג"כ מצוה ומדת חסידות להקדים כל מה דאפשר כדלקמן סי' רס"ז וכנ"ל). כללו ש"ד עפ"י הנ"ל שיש חילוקי זמנים דמשהו קודם בה"ש החיוב להוסיף וא"ל עובר על מ"ע. מתחילת השקיעה עד המשהו הנ"ל תלוי ברצון האדם לענין שאף אם אינו מקדים כ"כ אינו עובר עדיין על מ"ע אבל מ"מ הוא נכלל בזמן התוספ' לענין שאם מקדים להוסיף כל הזמן ההוא הוא מקיים מ"ע כל שעה זו. וממילא כל אדם מצווה ועומד לזרז א"ע בקיום מצוה הבאה לידו (ואף שזה דוחק

קצת מנין לנו מה' חילוקים הללו אך בהכרח לומר כן לדעת הרמב"ן כנ"ל) ומפלה"מ עד השקיעה אינו נכלל במצות התוס' שמעיקר הדין רק מ"מ הוא מדת חסידות כההיא דר"י יהי חלקי כו' וכרב כו' וכלשון הגמרא דפסחים כל כמה דמקדמינן ומחבבי כו' וכ"ה לשון מוח"ז רבינו ז"ל רסי' רס"ז וכנ"ל וע"כ כ' הטוש"ע שם ומקדמינן להתפלל כו' אבל קודם פלה"מ לא שייך כלל במצות התוס' דאף אם קבל אינו נאסר וממילא ל"ש אף מדת חסידות להוסיף כו' משא"כ אחר פלג המנחה דאם קבל נאסר א"כ מישך שייך קצת במצות תוס' עכ"פ לענין שנכון להקדים ממדת חסידות כו' וכן משמע בהדיא מדברי קדשו של המ"א ססי', קפ"ח גבי בהמ"ז במ"ש בדחייתו ד' הע"ת שכ' ששעה ורביעית תוך הלילה הוי תוס' שבת. וכ' עליו דלא דק דדוקא בע"ש אמרינן כן כיון דלר"י כו' משא"כ במ"ש כו' וסיים לכן פשוט דאם הי' מצוה בתוס' (במ"ש) היו המדקדקין נזהרין בדבר כמו בע"ש ע"כ הרי בהדיא דבע"ש עכ"פ המדקדקים נזהרין מפלה"מ ופשיטא לי' זאת ממקומות הנ"ל וגם פשיטא לי' דכל זמן ששייך במצות תוס' שבת (אף לענין דמהני קבלתו) נכון ליזהר וכ"מ ג"כ בגמרא פ' ת"ה שם דפרכינן אדרבה מדר"ה ורבנן לא הוי מצלי כו' ע"ש וע"כ היינו דאי כר"י טפי עדיף להקדים מפלה"מ. ע' ס' צל"ח שם. והנה אחר הדברים הנ"ל שעפ"י גמרא ופוסקים יש מקום לפלג המנחה לענין תוס' שבת שעכ"פ מדת חסידות לחבב ולהוסיף כל הזמן שמפלה"מ ולמעלה ולענין דיעבד דמהני קבלתו כדאיתא בפ' ת"ה דאמר ר' אין בדילנא כו' א"כ ודאי לדעת הרא"ם וסייעתו נאמר זה על שעה ורביע קודם השקיעה בין לענין בדיעבד דמהני קבלתו ובין לענין לכתחילה למדקדקין ומדת חסידות (כמשמעות לשון המ"א הנ"ל דהא בהא תליא). וע"כ כ' המ"א כאן ס"ק י' שעפ"י ס' הב"ח שיש לחוש לדעת הרא"ם ושכן עיקר לדעתו) ע"כ יש להחמיר בדיעבד אם קבל כו' וכוונתו משעה ורביע קודם השקיעה כמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל וכנראה בעליל ממ"ש המ"א ססי' קפ"ח ודלא כמשמעות הפ"מ וכ"כ בס' מחצית השקל בהדיא בפי' המ"א כאן דכוונתו רק על ב' שעות כו' דליתא כנ"ל) וע"כ א"ש נמי מ"ש מוח"ז רבינו ז"ל שיש לאנשי מעשה המדקדקים לחוש גם לכתחילה לס' זו לפרוש ממלאכה שעה ורביע קודם השקיעה דהא בהא תניא (וכמשמעות לשון המ"א בקפ"ח כנ"ל). אבל לענין הדלקה ותפלה הכריע מוח"ז אדמו"ר ז"ל שאין למהר כו' והיינו כיון שלדעת החולקים (שכן עיקר) יש איסור בדבר כו' אבל נענין פרישות מלאכה שודאי לא שייך בזה איסור להחולקים כ' שאנשי מעשה חוששין לס' הרא"ם (ומ"ש מע"ל שאין ראוי כו' וכבר אמרו ובלבד כו' הוא כשגגה היוצא מלפני השליט שאגב חורפי' וטרדתו בענין אחר לא עיין בד' מוח"ז רבינו ז"ל נ"ע). והנה אף שלדידי ניחא שזה יהי' הכרעת מוח"ז רבינו ז"ל

בעצמו עכ"ז יותר טוב למצוא מקום בדברי אחרונים ז"ל שנמצא אנשי מעשה שחששו לפלה"מ דרא"ם לענין תוס' שבת (וגם למה השמיט מוח"ז רבינו ז"ל לגמרי מלהזכיר אותן ב' שעות שהזכיר הד"מ והב"ח ומה"ה והובא במ"א. ומה גם שלכאו' מאחר שהב"ח הזכיר ב' שעות לאנשי מעשה ממילא שמעינן שאין מי שיחוש יותר וגם לענין ההדלקה והתפלה שהכריע אף בדיעבד לחזור כו' מנלן דלא סמכינן בזה על הרא"ם ובפרט בתפלה לחזור ולהתפלל (ומ"ש במ"מ ע"ז מ"א ליתא כאן) והרי לדעת הב"ח בהעובדא דת"ה בימי הקדמונים כו' היו מתפללים כו' וב' שעות דהב"ח מסתמא הם יותר מפלה"מ דההחולקים על רא"ם). אך הנה בת"ה סי' א' משמע שהמנהג הנ"ל הי' ג' או ד' שעות קודם הלילה וחת"ה יישב מנהגם מחמת חלישות כו'. והב"ח כ' שאין ספק שעשו כן לפי שתופסין עיקר דעת רא"ם בשיעור בה"ש ועוד צריך להוסיף מחול כו' ע"ש לפ"ד משמע שעשו כן הרב וכל טובי הקהל כו' משום מצוה להוסיף כו' והקדימו ג' או ד' שעות לפי ששעה ורביע זמניות קודם השקיעה יעלה ערך הנ"ל בקיץ וע' מ"א סי' רל"ה אות ג' כ"כ בהדיא (ומשמע שם שתופס עיקר כהב"ח בטעם אותן שהיו נוהגין כן עכ"פ דלא כת"ה ע"ש). וא"כ הרי נמצא עכ"פ גדולים שהיו חוששין להוסיף מפלה"מ דרא"ם. ולהם נתכוין מוח"ז רבינו ז"ל (ומ"ש במ"מ ב"ח היינו עפ"י משפ"י הב"ח טעם הגדולים שבת"ה) אבל לענין תפלה לא פ' כמותם שהן פו' כרא"ם עיקר ואנן לא קיי"ל הכי אלא כמ"ש המ"א בהדיא שם דאף בדיעבד חוזר כו' ע"ש ולכן כשהעתיק מ"א כאן דברי הב"ח שינה לשונו וכתב שפירשו ממלאכה כו' (ואפשר מה שציין כאן מוח"ז רבינו אות ז' מ"א הכוונה על מ"ש המ"א בסי' רל"ה). ואילולי דמסתפינא הייתי אומר (דרך פשעטיל) דלכאורה צ"ע למה שינה המ"א לשון הב"ח בג' דברים. א' דהב"ח כתב מלבד הזקנים כו' הרבה בע"ב כו' והמ"א העתיק הזקנים ואנשי מעשה בלבד. ב' דהב"ח כ' נזהרו לקבל שבת כו' וכן בכל הענין שם כ' הכל לשון קב"ש ובפרט בהעובדא דת"ה שהקדימו להתפלל כו' והמ"א כ' פירשו ממלאכה ג' דהמ"א ב' שעות כ' קודם שבת. והב"ח כ' סוף כ"ב שעות ומקודם לכן כתב ב' שעות קודם צ"ה כו' לזה אומר דבאמת צ"ע בדעת הב"ח דאם כוונתו רק שחשש לדעת הרא"ם לא שכן עיקר א"כ לא הוי לי' לסתום שצריך לקב"ש ב' שעות כו' דודאי לשון זה משמע בתפלה וכמו שמביא ראי' מת"ה שהתפללו כו' וזה ודאי אינו נכון מספק כו' ואם ס"ל כהרא"ם לגמרי וכמשמעות סיום לשונו שכ' וכ"נ לפע"ד שדעת הרא"ם עיקר א"כ למה לא החמיר באמת מפלה"מ דרא"ם וכמו אותן הגדולים שבת"ה לדעתו כנ"ל. לזאת נראה שבאמת הסכמתו עיקר כדעת הרא"ם. ומ"ש ב' שעות כו' היינו שיש לכל אדם להחמיר כן. כי כן עונה החשבון עם התוס' השוה לכל נפש שהוא מ"ע כו' אבל

באמת עפ"י מדת חסידות שנכון להחמיר כל מה דאפשר משום חיבוב לבד התוס' כנ"ל ס"ל באמת שנכון להקדים מפלה"מ דרא"ם כנ"ל לדעת הרא"ם עצמו ויכולין להתפלל ג"כ אז כאותן הגדולים שבת"ה. וזהו המשך לשונו שכ' וצריך להקדים הרבה כו' מקמי התחלת השקיעה וכ"מ מש"ש מהרא"י בת"ה כו' ע"ש וסיים וכ"נ לפע"ד כו' וכן ראיתי לא לבד מחכמים ואנשי מעשה כו' אלא גם מהרבה בע"ב כו' עכ"פ כו' ואין ספק שנהגו כך אבותינו עפ"י הוראת הרא"ם עכ"ל והכוונה שמאנשי מעשה לא היה ראיה כ"כ שהעיקר כהרא"ם אלא שהיו חוששין לצאת לכל הדעות לחומרא כו' לז"א גם הרבה מבע"ב כו' וע"כ כ' שאין ספק שהוא עפ"י הוראת הרא"ם לגמרי שלדידי' החיוב על כל אדם להוסיף ערך ב' שעות ולא מדרך חסידות ומדקדקים וע"כ כ' עכ"פ מסוף שעה כ"ב כו' פי' לכל הפחות הקדימו הבע"ב מזמן הנ"ל אבל החכמים ואנשי מעשה אפשר הקדימו יותר מצד מדת חסידות שהוא שעה ורביע קודם השקיעה לדידי' כו' אבל המ"א תופס עיקר כדעת החולקים כמ"ש בסי' רל"ה. לזה שינה לשון הב"ח כאן כנ"ל ור"ל שאנשי מעש' בלבד להיותם רוצים לצאת לכל הדעות לחומרא חוששין לדעת הרא"ם וע"כ ודאי שאין להתפלל אז מספק לזה אמר פירשו ממלאכה כו' ומהיות שמיירי בהמדקדקים ואנשי מעשה בלבד ולהם מאחר שחששו לדעת רא"ם ראוי להחמיר מפלהמ"נ כנ"ל לדעת הרא"ם לז"א ב' שעות קודם שבת וכוונתו שעות השוות קודם השקיעה כו' וע' ברל"ה כ' ג"כ במנהג דת"ה הנ"ל ב' שעות קודם הלילה וכוונתו ג"כ כנ"ל והנה אהובי ידעתי שי"ל שאין זה דרך אמת עכ"ז לא מנעתי לכתוב דברים של מה בכך ואתה תחבר. וראיתי שכ' אא"ז בס' עטרת ראש בפי' דברי הרמב"ן והשו"ע רצה כו' שכוונתם שקודם פלה"מ אין הקבלה מועלת כו' והקשה דברי השו"ע דכאן ודסי' רס"ז אהדדי כו' ולע"ד א"נ כן ולתשובתו אצפה:

סימן טז

(לסימן רפ"ט)

מהרב הגדול המפורסם כ"ש מוהר"ר שלמה נ"י מ"ץ דדובראוונע שרצה לפסוק שיכולים לי"ח סעודה שלישית במיני תרגימא שאוכלים אחר הקידוש בבוקר קודם סעודת שחרית:

הנה בד' המקילים בס"ג במיני תרגימא יצא להם זה מההיא דסוכה אם השלים במיני תרגימא יצא נראה לומר דהיינו דוקא שקשה עליו במקצת לאכול פת וכדמשמע לישנא דברייתא אם השלים במ"ת יצא ואין לומר דש"ה שמשלים למחר וליומי אוחרי דהא אמרינן התם בברייתא שאל אפוטרופוס אגריפס המלך כגון אני שאיני רגיל כו' וא"כ

משלים באותו היום ואין לנו אלא כיוצא בו וצריך לדחוק בלשון השו"ע וי"א שיכול לעשותה שהוא ל"ד והכוונה דוקא בכיוצא בזה שכתבנו לעיל והכרעת השו"ע דוקא כשהוא שבע ביותר דייק ביותר דהגיע לגדר צער לאכול פת ע' שו"ע רבינו ז"ל והמקילים מקילים אף בגדר פחות מזה אבל עכ"פ הוא להם נגד רגילותם. ולהכרעת השו"ע צ"ל דבב' הסעודות ערבית ושחרית. אף שהגיע לגדר שמקיל עליו השו"ע בסעודה הג' מ"מ בב' הסעודות הוא חייב בפת וצ"ע מסי' רפ"ח סעי' ג' וצריך לחלק דשם הוא ג"כ גדר למעלה מזה שיש חשש שיזיק לו. והנה אם סעודת הערב יכול לדחותה בקצת אונס (כמ"ש המ"א) מכ"ש שיכול נדחות ס"ג מזמנה ומלתא דפשיטא בניעור כל הלילה ואכל בסוף הלילה לתאבון יצא בזה ס"ג ואף ביכול ג"כ ע"פ הדוחק לקיימה ביום והא דכ' הפו' דבאוכל קודם מנחה גדולה שלא יצא היינו באין שום אונס לקיימה אח"כ אבל במקצת אונס מ"ש מסעודת הערב. ונראה לומר אף כשאכל ג"ס כולה בלילה יצא ורק מפני כבוד יום קודם לכבוד לילה וחכמים חלקו זמני הסעודות בערב ובשחר ובמנחה לפי רוב ב"א. ובהכי יש ליישב לשון הרמב"ם שבטור חם מתענה א"צ לקיים ג"ס והיינו שאין חיוב עניו להיות נוער בלילה ולקיימה הנה עפ"י מ"ש (התוס') וראש בע"פ גבי הא דילמא מתעקרא לכו שרגא ולא תירצו לאוכלה בלא נר. וכתבו דעל מה שלא היו אוכלים סעודת הערב לא הי מקפיד רבה דיוכלו לקיימה למחר משמע אף שהחכמים קבעו גם זמן אכילת הג"ס ערבית שחרית מנחה (דלא גריעא ודאי ממה שהוכיחו התוס' וראש בפ' כ"כ מזה דזמן ס"ג הוא במנחה) ואף להבה"ג הובא בר"ן שם החולק על זמן ס"ג דהש"ס אורחא דמלתא נקט. נראה ודאי דסעודת ערבית זימנא קביעא לי') מ"מ בטענה כל דהו מדחי מדתלי שלא ירצו לאכול בלא נר מכלל דברצו תליא מלתא והיינו משום דהוא נגד הרגילות לאכול בלא נר. ע' ברכות משעה שהעני נכנס לאכול פתו ואף למ"ש המ"א דיש להחמיר כ"א בקצת אונס אבל מ"מ נראה שאם בקצת אונס רשאי לכתחילה לדחות הסעודה מזמנה אף אם בלא טענה כ"ד לא קיים אותה בזמנה בדיעבד יצא וא"צ לתקן הדבר אף אם בידו לתקן. ודן מינה בס"ג אף אם נאמר כדעת הסוברים דלא כבה"ג דאורחא דמלתא נקט אלא דזמנה קביעא לה עכ"פ לא עדיפא מסעודת הערב דבטענה כ"ד שרי לכתחילה ומינה אפי' בדיעבד אף באפשר לתקן ולפי"ז יש לדקדק על לשון הטור שכ' על אותן שמחלקי' סעודת שחרית לב' בלא הגיע זמן המנחה אינם מקיימים מצות ג"ס וכיוצא בזה הוא להשו"ע אם עשאה קודם לכן לא קיים מצות ס"ג ומשמע לכאורה דחייב לקיימה אח"ז ומ"ש מסעודת הערב דרשאי לכתחילה לדחותה מזמנה במקצת אונס עכ"פ. ובאמת לשון התוס' בזה דלא כאותן שמחלקין סעודת שחרית. וכן

לשון הרא"ש בזה לאו שפיר עבדי וי"ל באמת בכוונתן דלכתחילה לא אריך למעבד כן אבל בדיעבד יצא ולא נמצא לשון זה כ"א במרדכי פ' כל כתבי והמרדכי לשיטתי' אזיל בפסחים דילמא מתעקרא לכו שרגא כי צריך נר לקידוש אבל יאכלו בלי נר ולשיטתו אפ"ל דאם עשה א' מהג"ס שלא בזמנם אף בדיעבד לא יצא אבל אנן לדידן דפסקינן כהתוס' והרא"ש בפ' ע"פ כמו שהובא במ"א וקבע רבינו נ"ע בשולחנו נראה דאין מקום לומר דאם עשה ס"ג שלא בזמנה אפי' בדיעבד לא יצא ועכ"פ אף לא נזוז מלשון השו"ע ונחלק כיון דהסעודות וזמני הסעודות הם מדרבנן הם אמרו והם אמרו. ע"ד שכתב הש"ך בי"ד סימן י"ט. אבל עכ"פ במקצת אונס רשאי לדחותה לכתחילה מזמנה. ומאי שנא לאקדומי מלאחורי. אדרבה נראה דעדיף טפי ע' מל"מ בה' מגילה על מ"ש הר"ן וא"כ אחר שמבואר נגלה בכ"מ באחרונים דמצות עונג שבת הוא יותר עיקר בנידון דידן שידוע שישראל אדוקים במצות עונג שבת ומרבים בכבוד היום קשה לאכול מיני תרגמיא היותר טוב לצאת ס"ג במיני תרגימא שלאחר קידוש ולא מצאתי שום הבדל בחיוב שתהי' סעודה הא' ביום דוקא עיקרית ולא איפכא ועכ"פ במאחר סעודת שחרית לאחר מנחה גדולה בחורף בימים הקצרים דאין בזה אלא שינוי והנה מה שהביא זה המג"א ס"ס רע"ב בשם הרא"ש ולא כתב כן גם בשם התוס' היינו דהתוס' תי' עוד תירוץ אחר או דהתוס' כתב בשבת כ"ה. וא"כ מהתוס' לא מוכח דיכול לדחותה מזמנה בטענה כ"ד. וא"כ אם באנו לדייק מלשון התוס' בכ"כ דבדיעבד יצא בעושה ס"ג קודם זמנה מכ"ש אנן לדידן דפסקינן כהמ"א יש לנו לפסוק כן ולפי"ז אפשר לדון כדעת השו"ע דאף בדיעבד לא יצא דאף שהכריע שיכול לאכול בלא נר היינו מטעם דהנרות לעונג ניתנו אבל במצטער אין לו לאכול בחושך ולא מוכח מההיא דמתעקרא לכו שרגא דבטענה כ"ד מבטלים זמנה ואפשר לומר דאף בדיעבד לא יצא כשעשאה שלא בזמנה אבל עכ"פ אף לא נתפוס לעיקר כדעת השו"ע שאף בדיעבד לא יצא אבל אם בענין זו הוי יותר עונג שבת אפשר רשאי לעשות כן. וכ"ז בגומר אכילת סעודת שחרית קודם מנחה גדולה אבל אם נמשכה אח"ז יש לדון דאין בזה קפידא:

והנה לא מצאתי רק כבוד יום קודם לכבוד לילה אבל ביום גופא חילוק בין הסעודות. והא דכתבו הפוסקי' להקל בס"ג היינו וודאי אורחא דמלתא. ואין לתלות זה בקידוש דא"כ הוי לן להחמיר בכבוד הלילה יותר דהקידוש דידה יש לו עיקר מן התורה ולתשובתו אצפה:

ידידו שלמה בר"י ז"ל

סימן יז

(לסימן רפ"ט)

מענין הנ"ל

ד' כת"ר מהיותם אינם מסודרים ע"כ אינם מובנים לי כ"כ. אם רצונו לחזור ולסדר ולבאר יותר אחזיר הראשונות ובכלל לא אבין איך יפרש לשיטתו ד' התוס' ורא"ש כמ"ש אז. (ואף אם נסבול דוחק בלשונם ואף אם בשינוי לשונם לגמרי כמו גם אלו היו כותבין לחלק בין סעודה א' לבין כל הג' סעודות עדיין אינו מובן מה בכך כלום חסר שמחמת חשש ספק אונס א' להם רבה טעימו מידי פי' מ"ת כפשוטו ויצאו י"ח סעודה אחת (שהיא השלישית לשיטת כת"ר) ולמחר יקיימו השתים כהלכתם בלחם. ואף אם נרצה לדחוק עוד דמ"מ סוף סוף טוב בלחם כו' א"כ גם אם הי' הדין של כל הג"ס (יחדו כדין סעודה שלישית (להמקילים) ג"כ עדיין י"ל כן כו' ואין להאריך שלפענ"ד אם יתרגם לי כת"ר ד' תוס' ורא"ש אלו לשיטתן כהוגן ושיהי' מובן גם לי מובילנא לי' מאני' כו') גם מענין ד' האי"ז ור"ק דסי' רמ"ט ג"כ ל"מ כשיטת כת"ר ע"ש בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל ולפי מ"ש כת"ר דגם אם הכל קודם ס"ג יוצאין במ"ת (בקצת אונס) א"כ לכאורה וודאי קשה ג"כ מסי' תמ"ד. גם עיקר החילוק בין הסעודות (שכבר צווחו קמאי דמנלן לחלק כו') ע"כ לכאורה הסוברים כן נתלים בלשון אם השלים במ"ת כו' דמשמע רק השלמת מנין וחשבון בלבד (ע' תוס' סוכה שם ד"ה חזר בו ר"א) ולשון זה משמע נמי רק השלמה וסיום לבסוף (דומה ללשון אם השלים בתורה (או בנביא) שבמשנה וגמרא פ"ד דר"ה גבי פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות ושם משמע וודאי דוקא לבסוף ואם סיים בכתובים משמע דלא יצא אף אם אמר מקודם ד' פסוקים מתורה כו'. ע"ש בגמרא ופוסקי' (ובפרט בד' ראב"י שבטור וש"פ שם בנידון השלמת י"פ דזכרונות ושופרות בפסוקים שנוהגין עתה ע"ש). ובאמת לא אדע מי מכריחנו לכנוס בדחוקים ג' ולהמציא חדשות כו' ומ"ש שלא מצא שום הבדל שתהי' סעודה הא' דיום יותר עיקרית לפע"ד הוא מצוי מפורש בטוש"ע ותוס' ורא"ש הנ"ל (ע"ד הפשוט) שמחלקים בהדיא בין שלישית לבין ערבית ושחרית שהם עיקר כו' (וכ"ש בתר"י דברכות) וביתר הדברי' אם יכתוב כת"ר באריכות כראוי אעיין ג"כ אי"ה בל"נ:

סימן יח

מה שכתב להרב הנ"ל עוד מענין הנ"ל

הנה בתר"י פ"ז דברכות מבואר דבב' סעודות הראשונות אינו יוצא במיני תרגימא (לכ"ע) אלא שפי' הטעם משום קידוש במקום סעודה וא"כ לא קיי"ל כוותי' לפמ"ש הטוש"ע

סי' רע"ג ס"ה כהגאונים ע"ש אמנם בטוש"ע ססי' רע"ד מבואר ג"כ בהדיא דאינו יוצא בסעודות שחרית וערבית והוא מד' התוס' ורא"ש פ' ע"פ (ק"א.) ומטעם הסעודות עצמן שהם עיקר כבוד שבת (ע"ש בתוס') ולא פליגי על הגאונים הנ"ל כמ"ש הב"י סי' רע"ג ע"ש. והן אמת דלכאורה צ"ע שהרי מצד הסעודות עצמן מבואר בהדיא בתוס' ורא"ש שם שלא הי' רבה מקפיד אלא קפידתו הי' רק מצד קידוש במקום סעודה וכדאיתא בגמרא) וא"כ אי ס"ל כהגאונים הנ"ל למה להם לדחוקי בלשון טעימו מידי ולאפוקי מפשטא כו' וצ"ל בדוחק דכיון דסוף סוף מצד הסעודה עצמה בעי פת אף דהי' אפשר למחר מ"מ דמאחר שהוצרך ע"כ להזקיקם לטעום בשביל הקידוש שוב מסתמא ראוי שיצאו י"ח ג"כ ידי הסעודה ולא יצטרכו לקיים למחר הג"ס כולם. או שנאמר דאף הגאונים לא אמרו כ"א בשגומר סעודתו במקום אחר הלילה עכ"פ אבל כשאינו אוכל פת בלילה כלל לא יצא ידי חובת קידוש במ"ס. וכ"ז דוחק ואילולי דברי הב"י לכאורה הי' נראה יותר דבאמת תוס' ורא"ש פליגי אסברת הגאונים הנ"ל (ואולם הגאונים ס"ל דבאמת טעימו משמע דבר מועט ומזה הוציאו סברתם כו' עבה"ג) ומ"ש התוס' (ורא"ש) שהם עיקר כבוד שבת היינו ג"כ מצד הקידוש שבהם. וכ"ד התר"י הנ"ל (או דס"ל דגם בלי קידוש הוי בעי' פת מצד חשיבות ב' סעודות הללו מצד עצמן אלא שזה הי' אפשר להתקיים למחר ומצד קידוש במקום סעודה בעי' שחשיבות סעודות אלו יהי' בעת הקידוש דוקא) אמנם לדינא לנד"ד י"ל דאין נ"מ דגם אם לו יהא כן לא הי' לנו לפסוק בפשיטות כד' הגאונים הנ"ל אם התוס' והרא"ש פליגי ע"ז וגם תר"י כנ"ל (וע' ת"י יומא ע"ט:) ועכ"פ אין לזוז מפסק הטוש"ע ססי' רע"ד הנ"ל אבל אין לדחוק שאין הכוונה שם כ"א שיהיה ב"ס עכ"פ בפת אבל אין מוקדם ומאוחר כו' וערבית ושחרית לאו דוקא (וכאשר באמת ערבית ל"ד לפי' הב"י הנ"ל דא"כ ודאי קשה למה להם לדחוקי בלשון טעימו כו' ואין להאריך. דבאמת גם מסימן קפ"ח משמע כן והוא יסוד ומקור דין זה:

סימן יט

(לסי' רפ"ט)

מ"ש עוד מענין הנ"ל להנ"ל:

ע"ד השאלה אם יוצאים י"ח ג"ס דשבת במה שאוכלים מיני תרגימא אחר הקידוש קודם סעודת שחרית. הנה לכאורה פשוט שהעושה כן עוקר הלכות קבועות (אף אם הוא בענין דא"א לאכול פת בס"ג כו') והוא דאם יעשה כן ע"כ יהי' המ"ת אצלו סעודה שני' דשחרית. ועיקר הסעודה תהי' השלישית וזה א"א מב' פנים. א' מצד שסעודה ב' דשחרית א"א בלא פת כמ"ש התוס' ורא"ש פ' ע"פ (ק"א.) וטוש"ע ססי' רע"ד אי מועיל

מ"ת לסעוד' שלישית מ"מ סעודת ערבית ושחרית שהן עיקר כבוד שבת בעינן פת. והב' מצד שסעודה ג' זמנה אחר מ"ג דוקא כדקיי"ל בסי' רצ"א (ואם לא שהאריך בסעודתו עד אחר מ"ג שכ' המ"א דנ"ל שיצא. וגם זה עכ"פ לכתחילה לא שפיר דמי עמ"א (וכמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל) ועכ"פ נשאר טעם הא') אך לפי שראיתי גברא רבה שחולק ע"ז ור"ל דגם בגומר סעודתו קודם חצות מ"מ יוצא י"ח ג"ס במ"ת דקודם הסעודה (ולא עוד אלא שזה טוב יותר כו'). אמרתי להביא הדבר בכור הבחינה היעמדו דבריו אם לאו ועיקר יסודו דעל סברא א' הנ"ל מצד סעודה ב' דשחרית בעינן פת דוקא. ס"ל מהיות שלא מצא טעם וסברא מקובלת לחלק בזה בין סעודה ב' לג' ע"כ לאו דוקא נקטו הפוסקי' הנ"ל סעודת שחרית אלא עיקר כוונתם דעכ"פ סעודה א' בלילה וא' ביום בעי' פת אבל אין נ"מ אם אותו של פת דיום תהי' השני' או השלישית ועל סברא הב' הנ"ל מצד שסעודה ג' זמנה אחר מנחה גדולה דוקא ס"ל דלפי מ"ש המ"א סי' רע"ד מד' הרא"ש פ' ע"פ וקבע מוח"ז רבינו ז"ל כן דמקצת אונס יוכל לדחות סעודת הלילה עד מחר א"כ ודאי ה"ה (וכ"ש כו') דגם סעודה ג' הדין כן. ומינה דבדיעבד יצא אם עשאה קודם זמנה ודלא כדמשמע ולכאורה) מלשון הטוש"ע סי' רצ"א כו' אלא כדמשמע לשון התוס' ורא"ש דפ' כ"כ דרק לכתחילה לא אריך למעבד הכי כו' (והמרדכי לשיטתו כו') ואף אם לא נזוז מלשון הטוש"ע דאף בדיעבד לא יצא מ"מ במקצת אונס. ודאי יכול לדחות ס"ג מזמנה כמו בדערבית וע"כ לחלק בין דיעבד לאונס ע"ד שכ' הש"ך ביו"ד סימן י"ט ע"ש ע"כ המציא עפ"י זה בנ"ד שידוע שישראל אדוקים במצות עונג שבת ומרבים בכבוד היום קשה לאכול מיני תרגימא (בזמן ס"ג) ע"כ יותר טוב לצאת במ"ת שאחר קידוש (כי עונג שבת יותר עיקר כו') עכ"ל בשינוי גם בתחילה ר"ל שמדברי הרא"ש דפ' ע"פ משמע דגם בטענה כל דהו ובלי אונס כלל) יוכל נדחות זמני הסעודות מדפי' בהא דמתעקרא לכו שרגא. שלא ירצו לאכול בלי נר משמע דברצו תליא ומ"מ לא הקפיד רבה מצד עצם הסעודה שיוכלו לקיימה למחר כו' אלא שהמ"א כתב להחמיר אם לא באונס קצת כו' ושוב כתב שלפי מ"ש התוס' (שם תי' אחר וגם לפמ"ש התוס') בשבת (כ"ה ב') דחיוב לאכול אצל הנר אין ראי' מההיא דע"פ לדחות זמני הסעודות בטענה כ"ד כו' וסיים וא"כ אם באנו לדייק מלשון התוס' דפ' כ"כ דבדיעבד יצא בעושה ס"ג קודם זמנה מכ"ש אנו דפסקינן כהמ"א יש לנו לפסוק כן ושוב כתב דאפשר לדון בדעת השו"ע דבדיעבד לא יצא דאף שהכריע שיכול לאכול בלא נר היינו מטעם שהנרות לעונג ניתנו אבל במצטער אין לאכול בחושך ולא מוכח מההיא דע"פ דבטענה כ"ד דחינן זמני הסעודות. וי"ל ג"כ דבדיעבד לא יצא כו' (ונראה דלפי"ז ס"ל דהשו"ע לית לי' כלל הא דהמ"א אפילו בדאיכא

קצת אונס כיון דלפי"ז לא מוכח מידי מההיא דהרא"ש) אלא שמ"מ סיים דאף לפי"ז אם בענין זה (שיצא במ"ת דאחר קידוש) הוי יותר עונג שבת אפשר רשאי נעשות כן. ע"כ תמצית דבריו (ואינם מסודרים ומובנים כ"כ). ולפע"ד אם עפ"י דקדוקי דברים כאלו נבוא להטיל ספק בדברים המפורשים וקבועים בטוש"ע ולהוציאן ממשמעותן כו' לא נמצא הלכה ברורה בכ"מ. דמה שמספיק עלינו אם כוונת הטוש"ע דבדיעבד לא יצא א"י מאחר שברור מללו דלא קיים מצות ג"ס איך הוי אמינא לומר דיצא ולא קיים המצוה גם אם בידו לקיימה בלי שום דוחק אתמהה. ואדרבה נ' דנקטו לשון זה להורות חומר הענין דה"ז כלא קיים המצוה כלל משא"כ אלו כתבו שיחזור ויעשנה בזמנה הי' אפשר לומר שהוא ע"ד מהיות טוב כו' דמה היזק בזה או שיש בזה ספיקא דדינא כו' ע"כ כתב שלא קיים המצוה (כלל) להורות דקיי"ל לגמרי כהפוסקים החולקים על בה"ג (וכמ"ש מוח"ז רז"ל בקו"א דסי' רמ"ט (דכ"א א') דאינו ספק שקול אלא העיקר כו' ע"ש וע' לקמן) ועוד מדכתב רמ"א סס"ג גבי החולק סעודת הבוקר כשנמשכה עד זמן המנחה דמי שיודע שאפשר לו לאכול אחר שיתפלל מנחה כו' לא יעשה כן ואם עשה יצא וביאר מוח"ז רבינו ז"ל דיצא וא"צ לחזור ולאכול כו' מכלל דאם עשה כן קודם מנחה גדולה לא יצא וצריך לחזור ולאכול כו' וכן מהא דכתב המ"א סק"ג דאם התחיל קודם חצות ואכל עד חצות יצא והיינו רק בדיעבד וכדסיים אבל אם יודע שתמשוך סעודתו כו' וכמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל דלכתחילה גם ההתחלה צ"ל אחר מנחה גדולה מכלל דאם גמר קודם חצות גם בדיעבד לא יצא. וכן מדכתב הב"ח סי' תמ"ד דלהרא"ם הא דמשמע בפ' כ"כ דזמנה במנחה היינו לכתחילה אבל בדיעבד יצא אם עשאה קודם. מכלל דלדעת רוב הפוסקים שהזכיר קודם גם בדיעבד לא יצא וכן מבואר מדברי המ"א שם שכתב שמ"מ גם בשחרית יפסיק סעודתו דהא י"א שיוצא בזה ופשיטא דכוונתו דעכ"פ לא יסמוך ע"ז לבד ויקיים ס"ג בזמנו ג"כ במצה עשירה מעיקר הדין או בבשר ודגים או פירות לדידן שהרי קאי אשו"ע. (וכדמשמע נמי מלשונו שכתב מ"מ גם בשחרית כו') וכמ"ש ג"כ הב"ח בהדיא בססי' רצ"א דמנהגנו בע"פ לאכול פת קודם שעה ד' ועוד יאכל בשר ודג לאחר שש כו'. וכ"ה בש"ג פ' כ"כ. הרי שגם בדיעבד לא יצא במה שאכל בבוקר אפי' פת וצריך לחזור ולקיים ס"ג בזמנה. והיינו משום דהעיקר שלא כהי"א אלו אלא כרוב הפוסקים ולדידהו גם בדיעבד לא יצא) וכיון שמדברי הטוש"ע והאחרונים מבואר בפשיטות דס"ג שעשאה קודם זמנה גם בדיעבד לא יצא אינו נכון כלל מה שנ' כמפקפק לדחות ולזוז מזה מכח הוכחה ודקדוק מתוך דברי המ"א ורבינו ז"ל דסי' רע"ד בענין אחר. ומתאמץ להחליש כח הטוש"ע במ"ש שבאמת מלשון התוס' ורא"ש אין ראי' (או למ"כ) ולא נמצא לשון

זה כ"א במרדכי פ' כ"כ. ולשיטתו אזיל כו' אבל אנן לדידן כו' אין מקום לומר דבדיעבד לא יצא עכ"ל הנה גם אם הי' הטור הממציא הראשון דין זה דזמן ס"ג אחר שהסכימו כן השו"ע וכל האחרוני' אין בנו כח לפקפק ע"ז למעשה מכח שנדמה מילתא למילתא למ"ש המ"א בסעודת הערב ממשמעות הרא"ש) ובפרט שגם מדברי המ"א ומוח"ז רבינו ז"ל עצמם מבואר ומפורש בדוכתא גבי ס"ג שבדיעבד לא יצא וכנ"ל ואף אם הי' הדמיון פשוט אפשר הי' לנו לפקפק על הדין דמ"א דסי' רע"ד הנ"ל אבל לא ניזל בתר איפכא ולפקפק עי"ז על הקבוע בטוש"ע וכל האחרונים והמ"א גופא כו') אמנם באמת מ"ש שלא נמצא לשון זה כ"א במרדכי פ' כ"כ. זה אינו ונראה דראש המדברים בזה הוא ר"ת ז"ל כמובא בהגמי"י פ"ל מה"ש אות ח') שמצא בשם ר"ת שמי שאכל ג"ס קודם מנחה לא קיים מצותן כו' וכיוצא בזה עי"ש אות ו' שמצא בתשובה דהמפסיק על שולחנו כו' לא יצא וכ"ה בש"ג דפ' כ"כ ע"ש מהרמ"ם שהי' אוכל בחל י"ד בשבת ס"ג בבוקר וגם לערב אכל פירות משום שמא לא יצא במה שאכל בבוקר לפר"ת כו' (ונראה דספיקו הי' כדי לצאת סברת החולקים על ר"ת כעין מ"ש המ"א הנ"ל. אבל אליבא דר"ת וודאי לא יצא כמ"ש בהגמי"י) ודברי הש"ג אלו לקוח מס' התשב"ץ סימן כ"ג (וע"ש דשם הלשון יותר מתוקן). ושם מבואר הגהת הר"פ ע"ז דנהג העולם לעשות ס"ג במנחה בי"ד בניסן בפירות ואינו יוצא באותו של שחרית כו' ע"ש דנראה כוונתו להכריע דהעיקר כר"ת ושא"צ כלל לאותו של שחרית וכ"מ מדבריו בהגהת הסמ"ק סי' צ"ח שכתב שהס"ג יעשה מפירות ולא הזכיר כלל לחלק סעודת שחרית) וכן בכל בו הלכות פסח (דל"ז ל"ח) הובא ג"כ דברי מהר"ם והר"פ אלו בכעין זה (ונזכר סברא זו ג"כ במרדכי והג"א ספ"ק דפסחים ובחי' מהר"מ טיקטין פ' כ"כ כתב וה"ר ישראל כתב בתוספות דהמפסיקי' על שלחנם כו' טעות הוא ולא יצאו וכ"ה בהגהות שנתוספו במרדכי בסוף המסכת שם. והנה דרך כלל נראה דהכל תלוי בההיא ברייתא די"ד שחל בשבת דמשיירין מזון ב' סעודות (פ"ק דפסחים די"ג) דאם לא נפרש הך ב' סעודות ב' שביעיות כדפי' הרא"מ אלא כפשוטו דלפי דזמן סעודה ג' הוא אחר מנחה ובע"פ א"א אז בפת ע"כ א"צ ב"ס הרי תלמוד ערוך הוא דזמן ס"ג לעיכובא אף שא"א בענין אחר ותתבטל לגמרי אין שום מצוה כלל אם יקדימנה. (ומזה נמשך הלשון שבהגמי"י בשם ר"ת וכן בטוש"ע לא קיים המצוה כו' ויתבאר אי"ה) דבשלמא מההוכחה דפ' כ"כ שנזכר שם במנחה מצילין מזון סעודה אחת. וכן מדיחין קערות בצהרים לאכול בהם במנחה כו'. יש מקום לומר דהוא רק משום דלכתחילה זהו זמנה (או אורחא דמלתא נקט כו'). משא"כ בההיא דמשיירין ב' סעודות וודאי ליכא למימר הכי (והא דמ"מ מזכירין הפוסקים גם הראי' דפ' כ"כ. י"ל

היינו לגלויי גבול זמנה שהיא במנחה משא"כ בההיא דמשיירין לא מוכח כ"א דא"ת קודם ד' כו') וא"כ לפי"ז גם רש"י שפי' בההיא דמשיירין משום דס"ג היא במנחה כו' ממילא ע"כ ס"ל ג"כ דזה זמנה לעיכובא כו' וכדמשמע מדברי הב"ח סי' תמ"ד ע"ש וכמו"כ כל מי שהזכיר ראי' זו כמו רי"ו ני"ב חי"א וש"ל סי' כ"א בשם יש מהגאונים ע"כ ס"ל ג"כ לעיכובא:

ומעתה גם התוס' והרא"ש כיון שגם הם הביאו ראי' זו יש לנו לומר שגם כוונתם הי' לעיכובא ואף שדחו ראי' זו ע"ד שפי' הר"מ הנ"ל מ"מ משמע דלדינא לא חזרו בהם. ועוד דבתשובת הרא"ש כלל כ"ב אף שבסי' דו' ד' שם דחה ג"כ ראי' זו. הרי בסי' י"ג שם חזר והזכירה בפשיטות ובהחלט. עכ"פ דברי הטור יכריעו דאיהו בקי בדעת אביו הרא"ש ז"ל טפי מינן וכיון דאיהו וודאי ס"ל לעיכובא כנ"ל אם איתא שאין כן דעת הרא"ש ודאי הי' מביאו עכ"פ (ולכן אף אם נאמר דהב' תשובות הנ"ל דסי' ד' וסי' י"נ פליגי אהדדי מסתמא ידע הטור דההיא די"נ היא האחרונה) וכן גם הרי ידוע שכל דבריו הוא עפ"י הרא"ש והביא ראיה הנ"ל בהחלט כנ"ל:

והנה עפ"ז גם מד' הטוש"ע דסי' תמ"ד שהזכירו ג"כ בטעם דמשיירין ב"ס משום דס"ג זמנה אחר מנחה מבואר נגלה גם משם שדעתם בזמן זה לעיכובא ואף שכתב שם לעשותה במצה עשירה מ"מ משמע שם דאף אם לא הי' אפשר בכך מ"מ לא היו עושין אותה בשחרית ע' לשון הטור שכתב וטוב לעשותה בפירות ור"ת היה נוהג לעשותה במצה עשירה כו' משמע דזה אינו כ"א ע"ד מהיות טוב אבל עכ"פ גם בל"ז בשחרית א"א כלל לעיכובא וכן מבואר מדברי רמ"א שם דבמדינות אלו יקיימו בפירות כו' וזה וודאי אין בו כדי סמיכה דלדעת רוה"פ ל"מ כלל ולמה לא כתבו שיעשנה בבוקר אלא ע"כ משום דמעיקר הדין אין שום מצוה כלל אם יעשנה בבוקר אף אם בל"ז תתבטל לגמרי ולא עוד אלא שלא הזכירו כלל לחלק ג"כ סעודת שחרית לחומרא עכ"פ לצאת לדעת הרא"מ כו' ע"ד שכתב המ"א. אלא וודאי משמע דס"ל דהלכתא לגמרי כרוה"פ ולדידהו אין שום מצוה כלל אם יעשנה אז וראיתי בדברי מוח"ז רבינו ז"ל שם לא הזכיר ג"כ מ"ש המ"א לחלק ג"כ סעודת שחרית (אולי הוא משום דד' המ"א הם ע"ד מנהג הר"מ שבתשב"ץ וש"ג הנ"ל וד' רמ"א הן עפ"י הגהות הר"פ דמשמע שתופס בהחלט כר"ת כו' כנ"ל וכדמשמע ג"כ מרי"ו שם שאחר שכתב דאותם המחלקים סעודת שחרית טועים ומהראי' דמשיירין ב' סעודות הנ"ל סיים וכן כתב הר"פ. וא"כ יש לנו לילך אחר הר"פ דבתראה הוא כו' גם א"ל למה לא נעשה כן ע"ד מהיות טוב כו' ומה היזק יש בדבר. ז"א דבחנם וודאי אין לעשות כן שהרי לדעת התוס' איכא בזה חשש ברכה שא"צ כמ"ש

המ"א סימן רצ"א סק"ח ואף שדקדק מוח"ז רבינו ז"ל בקו"א דסי' רמ"ט דלדעת הרא"ש דקיי"ל כוותי' אין חשש בשא"צ כל שמתכוין לש"ש כו' ושע"כ כתב המ"א בסי' תמ"ד לחלק סעודת שחרית אף דהעיקר כהחולקים על בה"ג כו' מ"מ היינו אם רק העיקר כהחולקים אבל מ"מ לא נדחה דעת בה"ג מ"ה לגמרי אבל אם נחליט בהחלט לגמרי כהחולקים אין לעשות כן בחנם שהרי עכ"פ יש לחוש ג"כ לסברת התוס' דאיכא בכה"ג משום בשא"צ. ותדע שהרי גבי שבת ערב יו"ט כתב המ"א סי' רצ"א סק"ח דאין לחלק סעודת הבוקר אף שנמשכה עד מ"ג כו' אם יודע שיוכל לאכול קודם שעה עשירית כו' ולכאורה למה שהרי יש מי שאומר שאסור לאכול בעיו"ט ממ"נ ולמעלה כמ"ש המ"א סי' תקכ"ט סק"ב או כיון דלא קיי"ל הכי כלל יותר יש לחוש לסברת התוס' דס"ל דיש חשש בשא"צ (אף דאם נתכוין לש"ש אם אין כן הלכה כו'). וא"כ ה"ה בשבת ע"פ אם נתפוס בהחלט כדעת ר"ת הנ"ל לגמרי אין לחלק סעודת הבוקר בחנם כו' ומ"מ גבי מי שאין לו כ"א מזון ב' סעודות העתיק מוח"ז רבינו ז"ל בסי' רצ"א ס"ה ד' המ"א שם (בהגהות עכ"פ) כי אולי הא דהחליט הר"פ כסברת ר"ת הנ"ל הוא דווקא בההיא דמשיירין דעכ"פ אפשר בפירות וכאשר הצריך באמת הר"פ לעשותה אז בפירות דאז יש לצרף עכ"פ ג"כ דעת הסוברים דגם בפירות יוצאים בס"ג אבל כאן מיירי במי שאין לו יותר ממזון ב' סעודות כלל אף לא פירות כו' ומ"מ מדכתב מוח"ז רבינו זה בב' חצאי עגולה משמע שגם זה לא ברירא לי' וכדמשמע נמי מדלא סיים בסי' תמ"ד דאם אין לו גם פירות עכ"פ יחלק אז סעודת שחרית והיינו די"ל ג"כ דבהחלט גמור קיי"ל דאין שום מצוה כלל בס"ג קודם זמנה אף אם לא אפשר בע"א כלל אף בפירות וכמשמעות לשון הטוש"ע דסי' רצ"א לא קיים המצוה כו' (דה"ז כל' לא קיימת מצות סוכה מימיך בפ"ב דסוכה) (כ"ח.) דילפינן מזה פ"ק דברכות (י"א) דעשה כב"ש לא עשה ולא כלום וע' תוס' שם ובריש סוכה (ג') דיליף זה משום דמלשון זה משמע דאפילו מדאוריית' לא קיים כלל כו' ומשמע דלפי"ז אף אם אי אפשר בענין אחר א"צ כלל לעשות עד"ז כיון דליכא בכה"ג שום מצוה עפ"מ בפתיחה ובכ"ד ואף הר"ן דלא פסק כן בפ"ב דסוכה ובפ' ע"פ הרי הוצרך לומר דלאו דוקא כו' הרי משמע דמשמעות לשון זה הוא דאין שום מעלה בקיומו אז וכאלו לא עשה ולא כלום כו' אשר ע"כ ממילא אינו נכון לעשות כן בחנם משום חשש ברכה שא"צ לפ"ד התוס' עכ"פ והא דהצריך הר"פ פירות בשבת ע"פ היינו רק להחמיר לחוש לדעת האומרים דיוצאים בזה משום ס"ג. אבל מעיקר הדין גם בל"ז א"צ לחלק סעודת הבוקר כי אין שום מצוה בזה אלא תדחה אז סעודה זו לגמרי מאחר דא"א לקיימה וע' לשון הזוהר פ' אמור (ר"ד צ"ה) אתדחי' סעודתא כו' והא נהמא לא אשתכח מו' שעות ומעלה

כו' משמע שנדחה לגמרי משום דמו' ולמעלה א"א ובבוקר לא זימנא הוא אלא שמ"מ נראה שמוח"ז רבינו ז"ל נסתפק בזה וכו' אבל היכא דאיכא נמי פירות בזמן ס"ג כי וודאי דבכוונה השמיט בסי' תמ"ד ד' המ"א שהצריך לחלק סעודת הבוקר וס"ל כהמשמעות בהדיא מדברי רמ"א וטוש"ע שלא הזכירו זה כלל והוא עפ"י הר"פ דבתראה הוא כו' וממילא יש בזה חשש בשא"צ חנם וכנ"ל וכן בס' ח"א השמיט ג"כ הא דהמ"א וע' א"ר סי' רצ"א ס"ק ב' חולק ע"ז בהדיא והנה ממוצא דבר נשמע ג"כ שגם מ"ש כת"ר דגם אם לא נזוז מלשון הטוש"ע דגם בדיעבד לא יצא מ"מ במקצת אונס וודאי יכול לדחותה מזמנה כו'. ג"ז דבר בטל דהא חזינן דגם באונס גמור כשבת ע"פ דא"א כלל לקיים בזמנו בפת כדינו אין זה אלא דעת הרא"מ דאז יעשנה בבוקר וי"ח. אבל אנן לא קיי"ל הכי אלא דלא יצא י"ח כלל בזה ואף המ"א לא כתב אלא דמ"מ יעשה כן לחוש לחומרא בלבד לדעת הרא"מ אבל להלכה לא יצא י"ח כלל בזה כ"ש לדעת הטוש"ע ורמ"א והסכמת מוח רבינו ז"ל לפי הנ"ל דאף לחוש לחומרא לא בעינן כלל שיעשנה בבוקר כי אין שום מצוה בזה כו' וכנ"ל וכן נמי במי שאין לו כ"א ב"ם דודאי אין לך אונס גדול מזה ג"כ מעיקר ב"ס לא אמרינן דיחלק סעודת הבוקר וי"ח בזה. אלא דגם בזה הצריכו המ"א לעשות כן כדי לחוש לדעת הרא"מ ומוח"ז רבינו נראה שנסתפק גם בזה ככל הנ"ל וע"ש לשון מוח"ז רבינו ז"ל שכ' טוב נו כו' ואף שהעיקר כו' מ"מ כיון שאין לו בזה לקיימה בזמנה טוב שיקיימנה לסברא זו ממה שלא יקיימנה כלל מבואר שמעיקר הדין אין זה קיום כלל ואם הי' איזה אפשריות לקיימה ודאי לא פקע חיובא ממנו כלל ואף גם עתה שאין לו אין עליו חיוב כלל לעשותה בבוקר כיון שאין נ"מ בזה כלל כנ"ל אלא שמ"מ ע"ד מהיות טוב כו' יקיימנה לסברא זו כו' ואיך נאמר דגם במקצת אונס יוכל לכתחילה לעשותה בבוקר ולצאת י"ח אתמהה. וי"ל דבזה גם הרא"מ יודה דלא יצא י"ח לפמ"ש הב"ח סי' תמ"ד דס"ל להרא"מ דההיא דפ' כ"כ היינו לכתחילה היכא דאפשר אבל בע"פ דלא אפשר ליכא ראי' דלא יצא בדיעבד כו' משמע דוקא היכא דלא אפשר כלל כו'

והן אמת דלכאורה צ"ע מנ"ל להב"ח זה ולמה לא נאמר דס"ל להרא"ם כמ"ש הפוסקים לדעת בה"ג דההיא דפ' כ"כ אורחא דמלתא נקט אמנם גם בלא"ה יש לדקדק מה שלא זיווגו הפוסקים דעם הרא"מ עם דעת בה"ג שכעת נא ראיתי מי שיביאם יחד ויכתוב על ד' הבה"ג שכן ד' הרא"מ ב"כ א"ל אף היכא דלא אפשר עכ"פ אלא מי שהביא זה לא הביא זה וכאלו הם ב' ענינים נפרדים ומר אמר חדא כו' ואינם שייכים זה לזה ועוד שלכאורה דברי הר"ן שבפ' הביא דברי בה"ג בלי חולק ובספ"ק דפסחים העתיק בפשיטות כפירש"י משום דכל סעודות שבת הם ערבית שחרית ומנחה כו' הרי נראים כסותרים זא"ז (ואף

שי"ל שבפ' כ"כ עם שהביא דברי בה"ג ני' לא סבירא לי'. או שבפ"ק דפסחים כן דרכו להעתיק ד' רש"י אף דלי' לא ס"ל. עכ"ז הוא דוחק גדול דעכ"פ איך לא דיבר בזה כלל ונא ביאר דעת עצמו איהו בשום מקום איהו כמאן ס"ל) אך באמת אם נאמ' שד' בה"ג וד' הרא"מ הם שפה אחת ודברים אחדים ושכוונת שניהם להתיר לכתחילה לחלק סעודת שחרית דקודם חצות ויוצא י"ח כו'. קשה להלום הסוגיא דפ' כ"כ. דבשלמא הא דאמרינן במנחה מצילין כו' וכן הא דאמר דמדיחין קערות בצהרים לאכול בהם במנחה. שייך לומר ע"ז דאורחא דמלתא נקט פי' שעם היות שעפ"י הדין יכול לאכול ס"ג בבוקר מ"מ דרך בנ"א לאכול אותה במנחה ע"כ מותר להדיח הקערות ולהציל מזון סעודה אחת אם עדיין הוא לא אכל ס"ג. אבל הא דאמר בליל שבת מצילין מזון ג' סעודות לכאורה קשה מאחר דאין שום חיוב לאכול ס"ג בזמן המנחה דוקא אלא די בחילוק סעודת שחרית למה נתיר לו לכתחילה להציל מזון לג' סעודות (מחולקים) ולא נחייבנו להציל רק מזון ב' סעודות (היינו ב' שביעיות) ולחלק סעודת שחרית כו' וכן קשה במתניתין דפיאה שהובא שם דלעני ששבת נותנין לו מזון ג' סעודות ואמאי לא די במזון ב' סעודות (ב' שביעיות) ולחלק סעודת שחרית כיון שיכול לעשות כן לכתחילה (לבה"ג) ואף שנרצה ליישב זה בשנאמר דכיון דאורחא דמלתא עכ"פ לאכול ס"ג במנחה ראוי ליתן לעני כל צרכו לפי מנהגו. אף שאין בזה שום חיוב ומצוה (עיין חה"ר שם וית' אי"ה) וכן נמי מש"ה התירו להציל מזון ג"ס כו' או אף נאמר דלכתחילה עצהיו"ט באמת ראוי לאכול ס"ג במנחה כו' (שלא כמשמעות דבה"ג) עכ"ז אכתי קשה בבבא דסיפא דמתניתין דפיאה דמי שיש לו מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה דפרכינן מינה בפ' כ"כ דלרבנן חמסרי הוויין ולר"ח כו' והרי בבבא זו שעדיין לא התחיל ליטול מהצדקה וודאי אין נותנים לו כ"א מה דלא סגי בלא"ה ולא כל צרכו כמ"ש התוס' שם ד"ה והא דתנן וכדמוכח בגמרא דאפי' סעודת מוצאי שבת דאמרינן לעולם יסדר אדם שולחנו במוצאי שבת כו' ג"כ אין נותנים לזה שעדיין לא התחיל ליטול א"כ מאי פריך חמסרי הוויין דלמא בכה"ג מחלק סעודת הבוקר ויוצא י"ח אלא פשוט לי' דזה לא מהני וגם לפ"מ דמשני דאמרינן לי' מאי דבעית למיכל באפוקי שבתא אוכלים בשבתא משמע עכ"פ דחיוב זמן ס"ג במנחה דוקא חמירא כ"כ עד שראוי לבטל סעודת מ"ש לגמרי כדי לקיים ס"ג בזמנה ולא לחלק סעודת הבוקר וכ"ז במסקנא כדפרכינן על התוס' הנ"ל לימא רבנן היא ולא רבי חידקא כו' ומסיק אלא הא מני רבי עקיבא היא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות דפשטא דמילתא משמע וודאי דהיינו דפטור לגמרי מס"ג (וס"ד לר"ח) וכדפסקינן באמת באחרונים דסי' רמ"ב ע"ש אלא שלהרמב"ם בפה"מ דפיאה צריך לאכול סעודת

מ"ש בשבת דס"ל דמסקנא הנ"ל אינו אלא לר"ח ולרבנן נשאר התירוץ דמעיקרא הנ"ל ולמשמעות רש"י והר"ש והתוס' דב"ב (ד"ט.) דבמסקנא חזר מתירוץ הראשון אלא לכ"ע ר"ע היא ג"ז אינו צריך אלא פטור לגמרי מס"ג (ע' מ"א ופ"מ ברמ"ב. ולפענ"ד זה אינו מוכרח ובתוס' דפ' כ"כ שם משמע ג"כ דזה נשאר לדינא במי שיש לו ד"ס אוכל סעודת מ"ש בשבת. והפלוגתא בין הרמב"ם לתוס' היא במי שנוטל הכל מצדקה דלהרמב"ם גם בזה הג"ס היינו שאוכל של מ"ש בשבת. ולהתוס' לזה מוסיפים לו סעודה כו' וכמ"ש הב"ה ביו"ד סי' רנ"ה והסכים על ידו מוח"ז רבינו ז"ל בקו"א הנ"ל ואכמ"ל) ומי שאין לו אלא ב' סעודות לשבת לכ"ע לא יטול לס"ג כמ"ש המ"א שם והיינו שבטל לגמרי מסעודה ג' אבל לחלק סעודת שחרית מאן דכר שמי' וכ"מ יותר בסי' רס"ג סק"ה וכ"ד מוח"ז רבינו ז"ל שם (דא"כ לא היו צריכים לחלק בין סעודת הלילה לס"ג כו' וכן מבואר ממ"ש המ"א רסי' רצ"א דמהא דעשה שבתך חול משמע כמ"ש הס"ח דמי שיש לו ב"ס לא יחלק כו' ומש"ש דמ"מ נראה לי דאם נמשכה סעודתו כו' יחלקנה כו' והיינו דיעבד ודברי עצמו הן ולא קאי על הגמרא כו' וזה כוונתו במ"ש אבל לכתחילה אין להמשיך כו' פי' שזה התירוץ למה שבגמרא משמע שבטל לגמרי הס"ג כו' ולמה לא נחייבנו להמשיך סעודת הבוקר ולחלקה כו':

והנה לפ"ז הרי מבואר נגלה מכאן דס"ג שעשאה קודם חצות אין בזה שום מצוה כלל עד שאף אם ח"א בע"א פטור ממנה לגמרי וא"כ יהיה מכאן תמי' קיימת על דעת הרא"מ ז"ל ולכאורה עלה ע"ד ליישב זה בדוחק בשנאמר דס"ל להרא"ה כהרמב"ם הנ"ל דהמסקנא דר"ע היא אינו אלא לר"ח כו' ונאמר דלפ"ז לרבנן דקיי"ל כוותייהו אין להוכיח מסוגיא זו כ"א שקביעת זמן ס"ג במנחה דוקא חמירא מביטול סעודת מ"ש לגמרי כנ"ל אבל היכא דא"א כלל בע"א עושאה בבוקר. אבל זה אינו דמנלן לעשות פלוגתא בין ר"ח לרבנן ולמה להו כלל למימר לר"ח הא מני ר"ע היא כו' בפשיטות ה"ל למימר דלר"ח יחלק ג"כ סעודת שחרית (וצ"ע סעודה רביעית דר"ח מתי הגבלת זמנה כו' ודוק) ומ"ש הפ"מ בט"ז דסי' רמ"ב דאי לא הדר לרבנן משינויא דמעיקרא אין ראי' דלרבנן ה' כר"ע כו' היינו רק לענין זה דלרבנן י"ל דמי שיש לו ב' סעודות לשבת יטול סעודה ג' מצדקה ודלא כר"ע ולאפוקי ממ"ש המ"א שם (וגם המ"א הא דפשיטא לי' כן אינו מסוגיא זו לבד אלא שבעלמא משמע דקיי"ל כר"ע כמו בפ' ע"פ (קי"ב קי"ג) וכאן עכ"פ מוכח דלר"ע כן הדין דלא יטול ס"ג אלא דלרבנן אין ראי' הכא דהלכה כר"ע כו') אבל לומר דמי שאין לו כ"א ב"ס מחלק סעודה דשחרית וודאי משמע מהכא דזה אינו וליכא פלוגתא בזה בין רבנן לר"ח לכ"ע ואף גם זה א"ל דכיון דלרבנן מי שאין לו כ"א ב' סעודות י"ל דנוטל סעודה ג' מצדקה

(ולפמ"ש הפ"מ הנ"ל) ממילא אין ראי' מכאן להיכא דא"א בע"א כלל (כמו בשבת ע"פ). דמ"מ מדר"ח נשמע לרבנן דכיון דלר"ח דס"ל כר"ע חזינן דבטל לגמרי הסעודה ד' ול"א דיחלק כו' כן לרבנן גם היכא דלא אפשר כלל בע"א דמנלן לחדש פלוגתא בזה כו' וככל הנ"ל. ולכאורה מדוחק ע"כ צ"ל להרא"ם דהא דא' במסקנא הא מני ר"ע דאמר עשה שבתך חול כו' הכוונה שיחלק הסעודה וקוראה חול לפי שאינו מוסיף מזון יותר מבחול ויש לתקן קצת הענין והלשון בהמשך הסוגיא לפ"ז בשנאמר דגם בתחילה כשהקשה לרבנן חמסרי הוויין הא דפשיטא לי' דלא סגי בחילוק סעודת שחרית הי' ג"כ משום דס"ל דמסתמא הא דצריך לאכול ג"ס היינו ג' שביעיות (דאל"כ מה מעלה יש בזה אם לא יוסיף מזון ממש על של חול) ושע"כ מזה הטעם גופא צריך זמנים מחולקים לכל סעודה (כדי שיאכל גם ההוספה לתאבון כו' לכן הוי סלקא דעתין דגם מהצדקה היה ראוי (אף להתחיל) לקבל התוספת סעודה זו וע"ז מסיק לבסוף הא מני ר"ע היא כו' פי' דאף דוודאי כן הוא שעיקר החיוב בג' שביעיות ממש (וממילא בזמנים מחולקים) מ"מ כדי שלא יצטרך לבריות (בהתחלה) מוטב שיעשה שבתו חול פי' שיקיים הג' סעודות דשבת (שנלמד מג' היום) מאותן הב' סעודות דחול (שהן ב' שביעיות בלי הוספה) והיינו שיחלק סעודת שחרית כו' והגם דודאי כ"ז דוחק גדול ואין רמז כלל לחילוק סעודה בכל הסוגיא ועיקר חסר מהספר מ"מ להרא"מ לפה"נ ע"כ לסבול דוחק זה וזהו שהמ"א ברסי' רצ"א בתחילה כתב על ד' הס"ח (דס"ל דאין לחלק הסעודה) שכ"מ בגמרא מהאי דעשה שבתך חול ולבסוף מסיק ומיהו לפמ"ש רסי' תמ"ד אף קודם חצות יחלק דהא י"א דיוצא בזה ור"ל דוודאי פשטא דמלתא בהא דעשה שבתך חול משמע דהיינו דיאכל ב' סעודות לבד ממש בלי חילוק סעודה כלל (ע' מה"ש) אלא שלהרא"מ ע"כ להוציא (קצת) ממשמעותא ולפרש כנ"ל וס"ל דלחומרא ראוי לחוש לדבריו (אבל א"ל דמ"ש בתחילה שכ"מ בגמרא כו' היינו רק שלא לחלקם בזמנים מחולקים שלא ישבע בכל פעם (כמ"ש הפ"ח) דאין לזה רמז בהא דעשה שבתך כו' ואין להאריך):

היוצא מכל הנ"ל מובן דש"מ תרתי א' דלפי משמעות פשט הסוגיא בפ' כ"כ מוכח מכאן דחומר זמן הס"ג במנחה דוקא הוא לעיכובא לגמרי אפילו היכא דא"א בע"א כלל ותתבטל לגמרי דאין שום מצוה כלל בעשותה קודם זמנה (והכי קיי"ל באחרונים דסי' רמ"ב). והוא עולה בקנה א' עם היוצא מפירש"י ורוב הפוסקים בההיא דמשיירין מזון ב' סעודות בי"ד שחל בשבת כמשנ"ת למעלה וע"כ פסקו כן הטוש"ע בסי' רצ"א (ותמ"ד). והב' דאף אם נוציא הסוגיא דפ' כ"כ מפשטא ונפרש כנ"ל לדעת הרא"מ דהא דמסיק עשה שבתך חול היינו שיחלק סעודת שחרית מ"מ מדחזינן דמעיקרא הוי פשיטא לי'

לבעל השׂ"ס דזה ל"מ כלום. ושעכ"פ זה גרע יותר מביטול סעודת מ"ש לגמרי. וגם במסקנא הרי עכ"פ נקרא זה עושה שבתו חול אלא שכדי שלא יצטרך לבריות (בהתחלה) ס"ל לר"ע דמוטב שיעשה שבתו חול כו' מכ"ז מוכח עכ"פ דהיכא דאפשר יש חיוב גמור לעשות ס"ג בזמנה דוקא רק היכא דלא אפשר בע"א יחלק סעודת שחרית. ול"א דה"ז כלא קיים כלל שום מצוה בזה וחידש התרצן דר"ע היא דלדידי' כדי שלא יצטרך לבריות ה"ז כא"א בענין אחר כו' וה"ז כההיא דמשיירין לפי' הרא"מ דסגי בב' שביעיות משום דלא אפשר בע"א כו' (ואף לפמ"ש האחרונים דלשיטת התוס' חזר בו במסקנא דפ' כ"כ ממה דמשני מעיקרא לרבנן שיאכל סעודת מ"ש בשבת וא"כ לפי הנ"ל דלהרא"מ הא דעשה שבתך חול היינו שיחלק סעודת הבוקר א"כ הרי הקדמת זמן ס"ג קיל מביטול סעודת מ"ש אין זה מצד קול' דזמן ס"ג אלא מצד חומר סעודת מ"ש דבמסקנא ל"צ למה דהוי מוכרח לומר מעיקרא דההיא דלעולם יסדר כו' אינו חיוב כ"כ אלא הוא חיוב גמור וממילא צד לענין הקדמת ס"ג מיקרי בכה"ג דא"א בע"א כו' או שנאמ' דלמסקנא יש חילוק ממילא בין ס"ג לס' מ"ש דס' מ"ש לא גריעא מסעודת הערב דכל יום דמקבל מצדקה אף בהתחלה משא"כ בס"ג כו' וכאשר כ"ז מוכרח לומר אם לפי משמעות פשט הסוגיא דלמסקנא פטור לגמרי מס"ג ואף לא צריך לאכול סעודת מ"ש בשבת להתוס' כו' כנ"ל דודאי ביטול סעודה ג' לגמרי הוא חמור מאד אלא דוקא למסקנא א"א בענין אחר מטעמים הנ"ל. ומלבד שכבר כתבתי שלפע"ד אי' הכרע לזה ודלא מ"כ בתוס' דפ' כ"כ כנ"ל) ולפ"ז צדקו דברי הב"ח הנ"ל דמכח הסוגיא דפ' כ"כ צ"ל דהרא"מ לא קאמר כ"א בכגוונא דשבת ע"פ דא"א בע"א כו' וככל הנ"ל אבל א"כ לכאורה יפלא מאד דברי בה"ג שממשמעות לשונו מורה בהדיא דאף לכתחילה קאמר דשפיר דמי להפסיק ולחלק הסעודה כו' וכמבואר בהדיא ממ"ש הרשב"א והר"ן דלפי"ז הא דאמרינן קערות כו' מדיחן לאכול למנחה ל"ד דוקא ואורחא דמלתא נקט. והרי כבר נתבאר דבר זה א"א להתקיים כלל בסוגיא הנ"ל דאף דבההיא דקערות שייך לומר אורחא דמלתא וכן אף בהא דמצילין מזון ג' סעודות ובההיא דשבת נותנים לו מזון ג' סעודות נוכל ליתן מקום לזה כנ"ל אבל בכל השקלא וטריא דהתם בההיא דמי שיש לו מזון י"ד סעודות מוכרח בהדיא דיש חיוב גמור בג' סעודות גמורות בחילוק זמנים למאן דאפשר עכ"פ כנ"ל אפי' לפי' הנ"ל לדעת הרא"מ ואף שמחה"ר אחר שהביא דברי בה"ג הביא הי"א דיוצאין ג"כ במיני תרגימא וסיים בזה"ל והא דאקשינן ממי שיש לו י"ד סעודות לרבנן חמסרי הוויין כו' התם נמי משום דאורחא דאינשי דלא קביעי ג"ס אלא על הפת קאמר הכי דמאי דבעי למיכל נהמא מחייבין ליתן לו עכ"ל ולכאורה הי' נראה דקושייתו חוזר גם לדעת בה"ג

וכוונתו לתרץ הכל משום דכל דאורחא בהכי ממילא מחוייבים ליתן לו כל צרכו כו' ואף שנקט בתירוצו דאורחא על הפת כו' וקאי על הי"א הנ"ל נקט חדא וה"ה לאידך דכמו דלהי"א דסגי במ"ת מ"מ כיון דאורחא בפת מחוייבים ליתן פת ה"ה י"ל לבה"ג דאף דיוצא בחילוק סעודת הבוקר כיון דאורחא לאכול סעודה גמורה במנחה מחוייבים כו' אבל כבר נתבאר באריכות דא"א לומר כן כלל (ובקצרה אם הקו' הוא מכח דכיון דאורחא דמלתא לאכול סעודה ג' במנחה יחוייב ליתן לו מצדקה מאי משני דאמרינן לי' מאי דבעית למיכל באפוקי שבתא אוכלים בשבתא הרי גם זה אורחא דמלתא וודאי לאכול במ"ש דלעולם יסדר כו' אלא וודאי דזה אינו דכאן שעדיין לא התחיל לקבל מצדקה אין חוששין לאורחא דמלתא ואין נותנים לו כ"צ כו' כנ"ל בשם התוס'). לכן נראה דע"כ דהרשב"א לא קאי כ"א על הי"א שיוצאין במיני תרגימא ובזה א"ש תירוצו דוודאי הא דאמרינן מי שיש לו י"ד סעודות פשטא דמלתא היינו שאין לו יותר כלום אף לא מ"ת. וא"כ לכאורה בפשיטות א"ש קו' המקשן חמסרי הוויין דמי שיש לו י"ד סעודות בצמצום ראוי ליטול מן הקופה לסעודה ג' דשבת (מ"ת עכ"פ) אלא שדקדוק הרשב"א הוא על הלשון חמסרי הוויין דמשמע שראוי ליתן סעודה ממש. וע"ז שפיר תירץ דכיון דאורחא בפת מחוייבים ליתן לו והיינו לפי שזה ע"כ נזקק לקופה בשביל הסעודה ג' ע"כ נותנים לו גם כל צרכו ומנהגו כו' ואי בעי נהמא נותנים לו אף שהיה די במ"ת כו' (ומשני שיאכל סעודת מ"ש בשבת ואינו מצטרך לקופה כלל ע"כ אין חוששין לאורחא בהכי כו'). אבל לשיטת בה"ג דסגי בחילוק סעודת שחרית הרי מי שיש לו מזון י"ד סעודות אינו מצטרך כלל לקופה בשביל סעודה ג' דשבת. לא שייך כלל לומר דמשום אורחא דמלתא יטול מן הקופה בהתחלה כנ"ל ולא קאי ע"ד הרשב"א כלל אלא דלפי"ז תגדל הקו' ביותר למה באמת הקשה הרשב"א זה רק על הי"א ותירץ בקל. ולא הקשה כלל על בה"ג תמי' קיימת שע"ז לא שייך תירוצו כנ"ל לכן מתוך הדוחק הי' נראה לפע"ד דע"כ לומר דבה"ג לא איירי כלל בענין הגבלת זמני הסעודות כ"א בקירובם וריחוקם זמ"ז. ומטעם שיהיה נראה וניכר שהם ב' סעודות ולא יחשבו כסעודה א' וע' בש"ל (סי' כ"א) דבתחילה הביא דברי הרא"מ ומחלוקתו בענין זמן הגבלת הסעודה ג' ושוב אח"ז חזר והביא מד' הראשונים בענין הפסקה בסעודת שחרית אם די בפריסת מפה או בבהמ"ז להיות נחשב מה שסועד אח"כ כסעודה אחרת או דבעינן שיהי' בשעות מחולקות זמ"ז או דבעינן עכ"פ שיהיה מפליג קימעא בקריאת מזמור כו' ע"ש דמשמע דב' ענינים נפרדים הם ואינם תלויים זה בזה כו' וכדחזינן באמת דאנן דקיי"ל דזמן סעודה ג' קביעא במנחה דוקא מ"מ מקילין בקירוב הסעודות. ומשכחת לה בנמשכה סעודת הבוקר עד מנחה

גדולה. וכמבואר בתשובת הרא"ש שבטוש"ע סימן רצ"א ס"ג. וא"כ גם הבה"ג שכתב שבהפסקת בהמ"ז מקיים ג' סעודות אין ראי' דפליג אהא דקיי"ל דזמן ס"ג במנחה דוקא ועיין לשון הבה"ג גופא שבידינו לא נזכר כלל שחרית ומנחה א"כ פשט הלשון משמע דלא איירי כלל בהגבלת זמני הסעודות. וכדמשמע נמי ממ"ש אע"ג דלא סליק תכא כו' זה מורה באצבע דלא איירי כ"א בהפלגת והפסקת הסעודות לשלא יהיו נחשבים כסעודה אחת (ואף לשון הרשב"א ור"ן שהזכירו בשמו שאין חיוב הסעודות להיותן בשחרית ומנחה ע"כ יש לדחוק שאין כוונתם בזה כ"א לענין שאין חיוב להרחיק ולהפליג ביניהם שיהיה בשעות מחולקות כו' (וכדמשמע נמי מסיום לשונם אע"ג דלא מסלק התכא כו' כנ"ל) וכן נמי ע"כ לדחוק בכה"ג במה שכתבו דלפ"ז הא דאמרינן קערות כו' שחרית מדיחן לאכול במנחה לאו דוקא אלא אורחא דמלתא כו' היינו נמי רק לענין הא דמשמע שיש הרחקת והפלגת זמן בנתים זה לאו דוקא כו') אבל לענין קביעות זמני הסעודות י"ל דס"ל כרוב הפוסקים וקירוב הסעודות בהפסקת בהמ"ז משכחת לה בנמשכה סעודתו כו' כנ"ל בשם הרא"ש (וידעתי שזה דוחק בלשון הרשב"א ור"ן הנ"ל וכ"ש דלא משמע כן מלשון הב"י שכתב אחר דברי בה"ג אבל התוס' והרא"ש כו' וכן בדברי מוח"ז רבינו ז"ל בקו"א דסימן רמ"ט (ד' כ"א.) נזכר שהתוספות ורא"ש וטוש"ע חלקו על בה"ג כו' מ"מ לפי הנ"ל שמתוך הסוגיא מוכרח דלא סני בחילוק סעודה אחת לב' קודם חצות למאן דאפשר עכ"פ. ההכרח מביא (והרשות נתונה) לומר שגם דעת בה"ג ככל הפוסקים ובדברי מוח"ז רבינו ז"ל קרוב לומר שט"ס מ"ש בה"ג וצ"ל רא"מ שהרי קאי התם אד' המ"א דרסי' תמ"ד שכתב בשם המרדכי וכל בו וב"ח די"א דיוצא בזה ובדברי פוסקים אלו לא נזכר כלל דברי בה"ג כ"א דברי הרא"ם:

ואי קשיא דאף אם נפשר דברי בה"ג כנ"ל לא הרווחנו כלום דאכתי קשה מאי פריך חמסרי הוויין וכן כל הסוגיא למה לא נחייבנו שימשיך סעודתו עד מנחה גדולה ולחלקה כו' בשלמא לולא דברי בה"ג י"ל דאין להקשות כן אההיא דתשובת הרא"ש דהמ"א תיקן זה במ"ש דלכתחילה אין להמשיך עד אחר חצות (מטעם תענית) כמ"ש רסי' רפ"ח (וז"ש השו"ע ס"ג אם נמשכה כו' לשון דיעבד) אבל דברי בה"ג כבר נתבאר דאיירי בלכתחילה כו' ולכאורה קשה כנ"ל (גם בלא"ה היא גופא קשיא איך יתיר בה"ג להמשיך סעודתו עד מ"ג לכתחילה נגד הירושלמי מפורשת שברסי' רפ"ח) אבל לא קשה מידי דלכאורה דברי המ"א הנ"ל אינם מובנים וכי לא משכחת לה שיתחיל קודם חצות וימשיך עד מ"ג ואז ליכא איסורא מההיא דרסי' רפ"ח. גם יש לדקדק למה לא כ"כ המ"א אדברי הרא"ש שבשו"ע ס"ג (וכן מוח"ז רבינו ז"ל) גם באמת הרי מבואר בטור וב"י שהרא"ש

ורבותיו היו נוהגין כן איך שייך לומר שעשו דבר שאין לעשות לכתחילה אלא ע"כ שאין דברי המ"א אמורים כ"א גבי עני שאין לו כ"א מזון ב' סעודות דעלה קאי התם בריש הסימן דסעודות אלו (היינו כדי אכילת פרס הנזכר בכל מקום שהוא כ"ג או כ"ד ביצים (וכדאמר התם מככר בפונדיון כו') וסעודה כזו לא יתמהמה בה מקודם חצות עד מ"ג שהוא יותר מחצי שעה ולא משכחת שימשיך סעודתו עד זמן מנחה גדולה כ"א שיתחיל אחר חצות וזה אסור (ולשון המ"א שכתב אין להמשיך עד אחר חצות אינו מדוקדק כ"כ לכן מוח"ז רבינו ז"ל שינה הלשון וכתב אין להמתין כו' ע"ש) וכן במי שיש לו י"ד סעודות שבגמרא היינו נמי כסעודות אלו לכן א"ש הא דפרכינן חמסרי הוויין וכל הסוגי' דאין להמתין עד אחר חצות ולחלקם כו'. אבל הרא"ש ורבותיו וכן נמי בה"ג לפי הנ"ל מיירי בסתם סעודות שבת (ובפרט) בעשירים וגדולים שממשיכים בהם הרבה לפעמים ודאי משכחת לה שיתחיל קודם חצות וימשיך עד מנחה גדולה וזה ש"ד לכתחילה ומ"ש השו"ע אם נמשכה לשון דיעבד אפשר משום דבעי לסיים ע"ז ונכון הדבר דזה רק דיעבד אם נמשכה אז טוב יותר לחלק כו' גם אפשר בשכבר קידש וטעים מידי כו' משא"כ במי שאין לו כ"א מזון ב' סעודות או י"ד סעודות כו' גם בלא"ה משכחת לה במי שהאיחור עונג לו דרשאי לאחר לכתחילה כמ"ש רסי' רפ"ח ובגמרא פריך שפיר אהא דתנן סתמא מי שיש לו מזון י"ד סעודות כו' דמשמע דגם בסתם אדם לעולם די בי"ד סעודות כו'):

ומעתה עפי"ז יתוקן הדקדוק דלעיל מה שלא מצינו (לפה"נ) שיזווגו הפוסקים ד' בה"ג עם דבר הרא"מ ביחד. לפי שבאמת הם ענינים נפרדים ומר אמר חדא ומר אמר חדא (ואפשר דפליגי כו'). גם יתורץ דברי הר"ן מה שבפ' כ"כ הביא דברי בה"ג בלי חילוק ובפ"ק דפסחים בההיא דמשיירין מזון ב' סעודות סתם כפירש"י שם דלא סתרי אהדדי כלל ואפשר שיהיו דברי שניהם קיימים להלכה (וכדקיי"ל באמת דזמן סעודה ג' במנחה דוקא ומ"מ בנמשכה סעודתו עד מנחה גדולה מחלק הסעודה לכתחילה ולא אמרינן דהוי כסעודה אחת ומ"ש המ"א בשם מהרי"ל דיקום וילך וימתין מעט בנתים דאל"כ לא יצא י"ח דהוי כסעודה אחת לא קיי"ל הכי אלא רק טוב לעשות כן כמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל והיינו לפי שכן מבואר מדברי הש"ל וב"ח שרמז המ"א עליהם. גם במהרי"ל ה' סוכה [שלפנינו] אין שם לשון זה דלא יצא י"ח כו'):

והנה כל הנ"ל אך למותר לנידון דידן. דאיך שיהי' דעת בה"ג ורא"מ אין נ"מ כלל בזה להלכה למעשה דודאי אין לנו לזוז מהסכמת הטוש"ע וכל האחרונים דזמן ס"ג במנחה דוקא לעיכובא ואפילו היכא דלא אפשר כלל בע"א (כשבת ע"פ) וכה"ג אין שום חיוב ומצוה כלל בחילוק סעודת שחרית קודם חצות (מעיקר הדין) וככל הנ"ל אלא שדרך

אגב כתבתי הנלפע"ד בד' הבה"ג ורא"מ שלא יהי' קשה עליהם תלמוד ערוך דפ' כ"כ. ושממילא נשמע לפ"ז שגם המה לא פליגי על הלכה פסוקה דזמן קביעות ס"ג. רק שלהרא"מ היכא דלא אפשר כלל בע"א. יוצאים י"ח בחילוק סעודת שחרית (וכמ"ש הב"ח). ולבה"ג גם בזה י"ל דס"ל כרוב הפוסקים כו' (וכבר עלה ע"ד די"ל ג"כ לתרץ דברי בה"ג בגווני אחריני דפליג לגמרי אזמן קביעות ס"ג במנחה כמשמעות פשיטות דברי הרשב"א ור"ן ובפרט הב"י כו' ושמ"מ לא קשה הסוגיא דפ' כ"כ. בשנאמר א' מב' (או מג' פנים א' שלחלק כדי שביעה אחת לב' סעודות לא ס"ל כלל אי משום שיקלקל הסעודות שלא יהי' בכל א' לשביעה כמ"ש המ"א בשם ס"ח ולא ס"ל מ"ש המ"א דמ"מ כשיאכל שנית מיד ישבע כו' או משום דעכ"פ אין תועלת בזה מאחר שאינו מוסיף כלום על החול כו' כנ"ל אלא דאיהו מיירי דאחר שגמר סעודת שחרית ואכל כל צרכו מברך ברהמ"ז וחוזר ואוכל פת (כביצה) כו' ולפי"ז פריך שפיר בגמרא חמסרי הוויין דעכ"פ לא סגי בשיעור י"ד סעודות (מצומצמות) ושוב משום אורחא דמלתא נוכל לומר ג"כ שיטול עוד סעודה שלימה ממש. ע"ד שכתב הרשב"א כו' כנ"ל). והב' י"ל דס"ל דאף אם מחלק כדי שביעה אחת (מצומצמת) לב' סעודות נמנים ג"כ לשתים במספר סעודות ושייך שפיר קושיית הגמרא חמסרי הוויין כו' דכשמחלק הסעודה ואוכל ב' פעמים ממילא אוכל כב' שביעיות. אבל כ"ז אינו שוה לי כלל דהפן הא' למ"כ בהדיא בלשון הרשב"א ור"ן שכתב באמצע סעודתו כו'. והפן הב' אינו כלום דקושיית הגמרא אינו מצד הלשון שנק' י"ד סעודות ולא ט"ו אלא על הדין דמי שיש לו י"ד סעודות יטול מקופה ואמאי יחלק סעודה אחת לב' וכן מה זה שאמר שיאכל סעודת מ"ש בשבת יותר טוב שיחלק כו' וכן הא דמסיק עשה שבתך חול ולמה כו' וסברא ג' הנ"ל אין זה סברא כלל דתרתי כריסי לית לי' כמ"ש הרא"ש בתשובה שם. ועל הכל קשה דא"כ גם הא דמשיירין מזון ב' סעודות בי"ד שחל בשבת ג"כ לא יתפרש פי' הרא"ם דא"כ תלתא הוויין. ע"ד דאמרינן חמסרי הוויין לכל הפירושים הנ"ל. אלא יהי' ההכרח לפרש התם ע"ד פירש"י וש"פ. וא"כ שוב ממילא מהתם שמעינן דאין לעשות ס"ג בבוקר לעיכובא כו'. ואין להאריך יותר מאחר דלדינא לנידון דידן אין נ"מ כלל מזה כו':

סוף דבר הכל נשמע דאין מקום ואין נכון כלל אשר מכח דברי המ"א (ממשמעות דברי הרא"ש) האמורים גבי סעודת ליל שבת נדחה או נטיל ספק וגמגום בהלכה קבועה האמורה גבי סעודה ג' בטוש"ע. והסכמת כל האחרונים (והמ"א גופא כו'). ויש לה יסוד והכרח בתלמוד ערוך לרוה"פ הראשונים עכ"פ (או כולם כו' לפי הנ"ל). אלא אם הדמיון ברור ומוכרח הי' ראוי להטיל ספק בדינו של המ"א דגבי סעודת ליל שבת או

לטרוח ליישב דבריו ואף בדוחק או להוציאו ממשמעותו כו' בענין שלא יהי' קשה עליו מהמפורש וקבוע גבי סעודה ג' הנ"ל ואין זה שייך לענין שאלתנו כו' ומ"מ אגב ראוי לעיין בזה מעט. והנה מה שנאמר מדברי כת"ר שלולא דברי המ"א ברע"ד הוי פשיטא לי' למר מכח משמעות דברי הרא"ש דאף בטענה כו' דהן דוחין זמן הסעודה (דליל שבת) אלא שהמ"א החמיר עלינו היכא דליכא אונס כלל לבבי לא כן ידמה. אלא דאלמלא דברי המ"א הי' נראה לפע"ד דליכא שום משמעות מדברי הרא"ש. והוא דאופן המשמעות מדברי הרא"ש נראה שתופס כת"ר עד"ז. דמדכתב אם היו רוצים לאכול בלא נר היו יכולים לקדש הרי משמע דס"ל שהדבר תלוי ברצונם. והיינו דלא ס"ל מ"ש התוס' בפ"ב דשבת (כ"ה ב') דחובה הוא שיסעוד במקום הנר אלא דרשות גמור הוא ועכ"ז לא הקפיד רבה על מה שלא יאכלו סעודת ליל שבת שיוכלו לקיימה למחר הרי שאף דהעדר הנר אין בו שום טעם מספיק שלא לאכול שהרי רשות הוא. מ"מ יוכלו לדחות הסעודה וא"כ ה"ה גם במקום שיש נר יוכל לדחות הסעודה באיזה טענה כ"ד. ואני תמה אם הא דיתעקר שרגא אין בו שום טעם לשלא יאכלו עפ"י דין כ"א תלוי ברצונם ורשותם. א"כ אף אי מצד עצם הסעודה נאמן דאין שום קביעות זמן ע"ז מדינא ויוכל לדחותה. מ"מ הרי מצד הקידוש ממילא יחול עליהם החיוב לסעוד בחושך בלילה גם אם יתעקר שרגא וא"כ למה הצריכה רבה לטעום מידי ומה טעם יש במה שא' דלמא מתעקר שרגא מה בכך מאחר דעפ"י דין אין הנר מעלה ומוריד לסעודה ודאי לא יבטלו הקידוש חנם ומסתמא יקדשו ויאכלו בחושך כו' ועוד קשה בעיני לומר דלהרא"ש אין שום חיוב לאכול במקום הנר ולא בחושך מצד הדין ולהמציא מכאן פלוגתא חדשה לומר דפליג על התוס' (ומרדכי וש"פ) דפ"ב דשבת הנ"ל. שלא נזכר בשום פוסק. ולא נכון כלל להמציא פלוגתו' חדשות אשר לא שערום הראשונים. גם מה דמשמע מד' כת"ר שד' התוס' הנ"ל במחלוקת שנוי' וכאלו כבר יש בזה פלוגתא קדומה כעת לא מצאתי שום פוסק (מהמפורסמים) שיחלוק ע"ז ואם כוונתו על אותן המתירים לאכול בחצר (בססי' רע"ג) הרי כבר כ' הכל בו בשם הר"פ הובא כו' שם דהיינו דוקא כשאוכלים מבע"י (לאור היום) כו' וכ"ה בהגהת הר"פ שבתשב"ץ סי' ג'. וכן מבואר בלשון מהר"מ (עצמו) שבמרדכי פ' ב"מ שם. ובכה"ג י"ל שגם להתוס' מותר שהרי לא אתמר עלה כ"א משום עונג שבת כו' וכ"כ בהדיא בש"ג שכ"מ בתוס' ור"ש אבל שיהי' רשות מדינא לאכול בחושך ולא אצל הנר ליכא למ"ד ולפע"ד וממקומו מוכרע מתלמוד ערוך מהא דרב הונא איתעקרא לי' שרגא אחר הקידוש ועייל לי' בגננא דרבה כו' ואי רשות לא ה"ל לקדש ב"פ חנם. ועמ"א סי' רמ"ג סק"ה ומוח"ז רבינו ז"ל שם דהטעם הא דשואל

על הפתחים בשביל הנר הוא רק כדי לאכול לאורה כו' ע"ש) וכן נראה לפע"ד דודאי גם הרא"ש אינו חולק ע"ז כלל אלא דבאמת ודאי ז"א כ"א היכא שיש נר במק"א דאם מחוייב לאכול שם ולא במק"א בחושך. אבל אם אין לו נר כלל פשיטא שאינו מחוייב להתענות מחמת זה לכ"ע. (עמ"א סי' רס"ג סק"ד ומוח"ז רבינו ז"ל שם דפת קודם לנר כו' א"כ אוכל בחושך) וכן להיפך נמי אם מצטער לאכול בחושך ונוח לו יותר שלא לאכול בחושך ודאי ג"כ אינו מחוייב לאכול בצער כו' וכמ"ש רסי' רפ"ח (דסעודות שבת לעונג ניתנו כו') א"כ הרי הדבר תלוי אז לפי טבע האיש ורעבתנותו באותה שעה שאם נוח לו יותר לאכול בחושך ודאי לא פקע ממנו החיוב לאכול לכבוד שבת ואם יותר נוח לו שלא לאכול ודאי אין לו להצטער ולאכול כו' וזו היא כמו כוונת הרא"ש במה שתלה הדבר ברצוי דאין הכוונה לומר דאין שום נ"מ וקפידא בזה מדינא אלא שהדין והחיוב תלוי ברצונו וחפצו. ר"ל לפ"מ שהוא אדם באותה שעה אם רצוי ומקובל עליו לאכול בחושך אם לאו כך חובתו לעשות דוגמא לדבר במשנה ד' פ"ו דברכות וחכמים אומרים מברך על איזה מהם שירצה שאין הכוונה לומר שהיא רשות ואין קפידא כלל. אלא שהדין והחיוב במה שרצוי וחביב עליו וכדאיתא בגמ' שם (ד' מ"א) רבנן סברי חביב עדיף ע"ש בפירש"י וכן עד"ז כוונת הרא"ש מה דמשמע שתלה הדבר ברצוי היינו לפי הנראה להאדם כך הדין והחיוב. (וע' ש"ל סי' י"ח הביא בשם רה"ג מעין פי' הרא"ש ושם הלשון מתוקן קצת יותר וז"ל שמא לא תתיישב על דעתכם לקבוע סעודה בחושך כו' אבל אי דעתו מיושבת לאכול בחושך כו' הרי שתלה הדבר באיכות קבל' והתיישבות על הדעת האכילה בחושך. וזהו ג"כ כוונת לשון רצון שברא"ש ובזה תלוי הדין והחיוב. ע"ד ההיא דברכות הנ"ל) ועפי"ז ממילא מובן שאין שום ראי' ממ"ש הרא"ש שלא הקפיד רבה על מה שלא יאכלו כו' דוודאי אף אי זמן הסעודה קבועה לעיכובא מ"מ אם לא יהי' רצוי ומקובל עליהם לאכול בחושך ודאי שפיר יהי' הדין נותן עליהם שלא לאכול:

שוב מצאתי דאתי לידי בפסקי מהרא"י סימן קנ"ח ובתה"ד סי' צ"ג הביא ההיא דמתעקר' לכו שרגא כו' ומה שכתבו התוס' והרא"ש ע"ז (דמה שלא הקפיד רבה על הסעודה כו' כנ"ל) והוכיח מזה דאין סעודה בלא נר. דאל"כ למה לא יאכלו ויעשו קידוש בלא נר כו' (ובתה"ד הלשון צריך תיקון ע"ש) והיינו כנ"ל וכן הביא הראי' ע"ז מהא דרב הונא איתעקרא לי' שרגא ועייל לי' לבי גננא דרבה ברי' כו' ומכח זה פסק למעלה במי שכבו לו הנרות בסוכה בשבת דמותר לאכול בבית כו' והובא להלכה פסוקה בסי' תר"מ ס"ד בהגהה ואף שבכל דבריו שם בתה"ד ובפסקיו נקט הכל לשון אין דרך ואין רגילות כו' ולא נקט שיש חיוב לאכול בשבת במקום הנר ולא בחושך (וכמ"ש התוספות בפ' ב"מ

הנ"ל) היינו דמשום דמצד חיוב זה אינו מספיק לדחות ולבטל מ"ע דאורייתא דסוכה אלא רק מכח דמצטער פטור מסוכה (מגזה"כ דתשבו כעין תדורו כו') אבל מ"מ ממילא נלמד ג"כ וודאי לענין שבת לדינא כיון דחשיב מצטער כו'. ועכ"פ מכ"ז נראה ומובן דהאכילה בחושך בשבת לא טענה כ"ד הוא ושאין ללמוד מדברי התוספות והרא"ש הנ"ל לדחות זמן סעודת ליל שבת בכל טענה כ"ד (כדרך שודאי אין ללמוד מד' מהרא"י הנ"ל לדחות ולבטל המ"ע דסוכה בטענה כ"ד). אמנם מעתה גם דברי המ"א שכ' עפ"י ד' הרא"ש להקל לדחות הסעודה למחר במקצת אונס צע"ג. (גם מצד עצמו בלבד שקשה ע"ז מזמן הס"ג ככל שנתבאר) דודאי האכילה בחושך בשבת חשיבא אונס גמור (במי שאין דעתו מתיישבת בזה ומצטער כו') שהרי פטור מדין גמור (וכמעט אסור:

ע' מ"ש מוח"ז רבינו ז"ל ברסי' רפ"ח. ותו שבמשמעות פשט ד' המ"א מורים שמכח ד' הרא"ש (עצמו) הוי משמע לי' להקל אף בלי שום אונס כלל (ואפי' בלא טענה כו') אלא דלבסוף מסיק דמ"מ יש להחמיר דהא אפי' מבע"י כו' כמ"ש סי' רמ"ט אלא דאין חובה כ"כ ואם יש קצת כו' מכלל דמעיקרא הוי ס"ד להקל גם בלי שום אונס כלל ולפי"ז אין שום קביעות זמן להסעודות גם לכתחילה ולא ניתן כלל להאמר כן:

נחמיה בירך

(לסימן רצ"ב)

צ"ע מאין הרגילים שנוהגין במנחה דשבת ותענית וכה"ג לומר הקדיש קודם שמכניסין הס"ת להיכל (ומה גם אחר שמתחילין תפלת י"ח). דפשטות הלשון שבמ"א ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל סי' רצ"ב דא"א קדיש אחר קה"ת כו' משמע דק' זה בטל לגמרי והקדיש שקודם י"ח נשאר במקומו ממש כמו בשאר פעמים שאו' אותו סמוך לי"ח ממש. ומ"ש המ"א בשם לקוטי הפרדס שהקדיש שלפני י"ח קאי אקריאה (ומוח"ז רבינו השמיט זה) היינו משום דבלא זה א"א לומר קדיש בלי פסוקים קודם אבל מ"מ עיקר התקנה בשביל השו"ע. דלעולם אין מתחילין שו"ע בלא קדיש לפנים כדמסיק המ"א ומוח"ז רבינו ז"ל בשם מהר"מ לכן יש להסמיכו לי"ח כ"מ דאפשר וביותר מבואר כן בדברי מוח"ז רבינו ז"ל סי' נ"ה סס"ד ע"ש וכ"מ בפ"מ כאן ובס' ח"א כל"א סל"ו ובסידור רי"ע ז"ל מבואר בהדיא שאומר הקדיש אחר שמכניסין הס"ת להיכל וכ"ה בהדי' בלבוש סי' תצ"ב גבי תענית במנחה וה"ה בשבת. וכן בדין מסברא שהרי גם בקדיש שבין פסוד"ז לברכו דוודאי קאי (גם) אפסוד"ז כמ"ש בכ"ד. ומ"מ מבואר בסי' נ"ד בהגהה ובד"מ בשם תשובת הגאונים שיותר טוב להפסיק בין ישתבח לקדיש מבין קדיש לברכו (ולפי הס"ד שבד"מ הוי ס"ל שהקדיש לא קאי כ"א אפסוד"ז כו' ע"ש בהדיא) וכש"כ הכא שנראה

דעיקרו (רק) אשו"ע. וודאי יותר טוב שיהי' הפסק ההכנסה קודם הקדיש. ועוד הרי בשחרית שבת ג"כ מפסיקים בהכנסת ס"ת בין אשרי לקדיש (ולכאורה באמת התם צ"ע למה אין מכניסין קודם אשרי) ועוד דכאן י"ל דאין ההכנסה חשובה הפסק כלל בין הקריאה לקדיש דסיומא אריכתא היא כמ"ש המ"א בשם הלק"פ (ומ"ש עד שיגלול כו' י"ל דכוונתו על ההכנסה דאטו כי רוכלא כו'):

סימן כ

(לסי' ש"ח)

המינים. א' אוכלים ב' כלים שמלאכתם להיתר ג' כלים שמלאכתם לאיסור ד' תורת כלי להיתר ה' תורת כלי לאיסור:

ההקפדה א' מצד שעשוי להתקלקל. ב'. מצד יוקרם. ג'. מצד שעומדים לסחורה (וצד זה הג' שייך גם במיוחדים להיתר כמו בלאיסור ממש ואפשר גם באוכלים ויתבאר אי"ה) אבל ב' צדדים הראשונים לא שכיח עיקר מציאותם כ"א במיוחדים לאיסור. שבזה שייך לומר לענין תשמישי' אחרים מקפיד כו'. אבל בכלים הנעשים צורך מלאכת היתר לכאורה רחוק ההקפדה לענין מלאכתם המיוחדת להם שהרי לכך נעשו אלא שמ"מ משכחת לה כגון קערה של זהב שחס עליהם להשתמש בהם בתמידות כ"א לכבוד אורחים או ליו"ט או כגון לפסח (או אף אוכלים כמו צוקער ויי"ש של פסח שהם ביוקר ויש ח"כ ממש לאוכלים בכל השנה כו') ובענין לסחורה יש ג"כ חילוק אם הכניסם לאוצר א"ל ובענין אופן ההקפדה יש ג"כ חילוק אם רק הוא מקפיד או רק העולם ולא הוא או הוא והעולם הכל מקפידים:

א **והנה** מין ג' הנ"ל כלים שמלאכתם לאיסור עם ההקפדה אחד מצד שעשוי להתקלקל הנ"ל הוא עיקר מוקצה מחמת חסרון כיס שדיברו בו בגמרא בפרק כל הכלים וכל הפוסקים והיינו מסר הגדול ואינך שבמשנה וגמרא שם. ומין ד' תורת כלי להיתר ולכאורה הי' נראה דעם הקפדה א' הנ"ל היינו נסרים שבדמ"ט ב' לפירוש רש"י שם ע"ש ועם הקפדה ב' הנ"ל היינו מוכין שבדמ"ח. ועם הקפדה ג' הנ"ל היינו הפתק שבד"נ ע"א שם וית' אי"ה. אבל מין א' וב' וה' הנ"ל לכאורה אין זכר להם בגמרא:

לענין מומח"כ. עם כל מיני הקפדה הנ"ל (וכמו"כ מין ג' הנ"ל. עם הקפדה ב' הנ"ל וכ"ש עם הקפדה ג' הנ"ל לא נזכר בגמרא לאיסור) ולכאורה מין ב' הנ"ל היינו כרכי דזוזי דספ"ק דקיי"ל כשמואל וכר"ש דשרי דלפי' הרי"ף שם היינו העומדים לסחורה וכעין זה פירש"י ומין א' הנ"ל היינו תמרי דעיסקא שנזכר שם לשמואל דשרי ונקוט מיהו דמין א' וב' הנ"ל עם הקפדה ג' הנ"ל דשרי אלא שעדיין יש להסתפק אם עיקר החילוק בין

הני לבין מומח"כ דפ' כל הכלים הוא בין מלאכתן להיתר (ויש לעיין מהו ענין מחצלת. עי' ספ"ק דסוכה ופרק כה"כ דקכ"ה). וכן אוכלין. לבין מלאכתן לאיסור וי"ל ג"כ אופן ג' היינו דלא חשיב מומח"כ כ"א בגוונא דאיירי בגמרא דוקא היינו בדאיכא תרתי לריעותא היינו בכלים שמלאכתם לאיסור וההקפדה א' הנ"ל דוקא אבל במלאכתם להיתר נא' שאין כח גם בהקפדה גדולה לדחות עיקר תשמיש' שבשבילה נעשה (מלבד שי"ל ג"כ דגם ההקפדה היותר גדולה שאפשר להמצא בזה עדיין א"א שיהי' דומה להקפדה דגבי מלאכתם לאיסור כי התם שייך לומר שמצד הקפדתו אינו משתמש לעולם אף פ"א לשאר תשמישי' זולת המיוחד לה אבל כאן במלאכתם להיתר (וכ"ש באוכלים לא משכחת לה שמצד זה לא ישתמש בה לעולם אפי' פ"א כ"א שיקפיד מלהשתמש בה לרוב כו' (והרי י"ל דעכ"פ עתה כשרוצה להשתמש בה בשבת זה הרי כאלו דעתו הי' מתחילה בשביל זה שהרי ע"כ עשאה מתחילה שישתמש בה לעתים כו' וה"ז כמו ברירה כו' ע' ביצה ד"ד וחולין די"ד וכש"כ לדידן דקיי"ל כר"ש כו' דעתה הוברר שכך הי' דעתו מתחילה כו' ואף אם כמו כלי המיוחד רק ליו"ט כו' עכ"ז י"ל אלו מיקלע אורחים כו') ואף אם בדוגמא לכלי פסח ואף כמו יי"ש וצוקער פסח דוודאי נראה דיש בזה ח"כ ממש כו'. עכ"ז הרי אינו לחלוטין עולמית כו' (וי"ל כדרך דאמרינן גבי ישראל בתרומה וכה"ג דחזי לאחריני ה"ה (וכש"כ) דחזי (גם) לדידי' בזמן אחר כו'. לעיין דלר"י אוצר לזמן מרובה הוי מוקצה ותרומה נראה דמודה). והקפדה ב' וג' הנ"ל י"ל דאף בכלים שמלאכתם לאיסור ל"מ. (וכדרך שאנו רואי' גבי מוקצה מחמת מיאוס לפ"מ דקיי"ל כר"ש:

הרי ל"מ הקצאה זו גם לדחות תשמיש שאינו מיוחד דכלים שמלאכתם לאיסור (דהיינו נר ישן לפמ"ש התוס' דמ"ו סע"א דמאיס אף לכיסוי מיהו לפמ"ש הרא"ש אין ראי' כך יש לנו לומר במומח"כ) דאין לנו אלא מה שנמצא בגמ' שמהקפדה כזו חשובה מח"כ אשר אמדו חכמים לדעתם דאינש דח"כ אלימ' לי' ומקצה לגמרי כו' אבל כל הקפדה קלה מאותן הנז' בגמ' מנ"ל כו' וע' רש"י דקכ"ג וית' אי"ה בסמוך:

ב **והנה** איך שנא' אף אי כאופן ג' הנ"ל דתרתי בעי' כו' לק"מ מאותן הנזכרים בפ' ב"ש אף דלכאורה הן כמיוחדין להיתר (כמו שלחין ונסרי' למיזגא כו' ונזכר בהם לאיסור גם הקפדה ג' הנ"ל (וכדפירש"י גבי שלחין דאומן שמוכרן כו' אלא דבשלחין מסקי' שאין אומן מקפיד בהם כו' ובנסרים דאומן משמע לכאורה דהיינו ג"כ שמוכרן ע' קו"א של מוח"ז רבינו ז"ל סי' רנ"ט):

אבל באמת לא דמי כלל דלכלים שמלאכתם להיתר פשיטא דל"ד שהרי עכ"פ אין זה עיקר תשמישם שבשבילו נעשה דוודאי נקל לדחות זה יותר עכ"פ מכלים שכל עיקרם

נעשה רק בשביל תשמיש כזה ואף לכלים שמלאכתם לאיסור ל"ד דאף שלכאורה י"ל דאותן תשמישי' אחרים שאנו מתירים מחמתם כלי זו. צורך גו"מ. הרי תשמישי' אלו וודאי אינם עיקר ואין הכלי נעשה בשבילם כלל ואינם מיוחדים לכך יותר מתשמיש מיזגא דשלחין ונסרים (ותדע שהרי לכלים שמלאכתם לאיסור להתירם לצורך גו"מ די במה דחזי לכסויי בי' מנא אף שאין דרך כלל ליחודי להכי משא"כ להוריד לדבר שאינו כלי לשיהי' לו תורת כלי לא סגי בהכי וכדאמר רב אויא דמ"ו. אע"כ גבי עורות ונסרים וכה"ג ע"כ ענין תשמישם להיתר כמיזגא וכה"ג הוא שכיח הרבה (וכמיוחד לכך ממש כ"ז שאינו עושה מהם מנעלים וכה"ג כו'). וא"כ לכאורה מדחזינן שגם תשמישי' אלו יש בכח הקפדה דמכירה (וכה"ג). לדחות זה נא' דה"ה וכש"כ לתשמיש דלא שכיחא דכלים שמלאכתם לאיסור הנ"ל אבל באמת (לכאורה י"ל) איפכא מסתברא ואדרבא היא הנותנת דבדברים שאינם כלי ואין רוצים להוריד להם תורת כלי ע"י תשמישי' אלו אשר ע"כ בעי' שיהי' תשמיש זה שכיח הרבה (וכמיוחד לכך כו' כנ"ל). א"כ מאחר שמקפיד מלהשתמש בזה אפילו הקפדה קלה הרי עכ"פ שוב אין תשמיש זה שכיח ואין לה תורת כלי כו' אבל בכלים שמלאכתם לאיסור לענין התשמיש דהיתר המתירו לצורך גופו ומקומו מאחר שדי בתשמיש עראי היא הנותנת לומר שלא נסתר זה אף אי יש קפידא (קצת) בתשמיש זה כו' שהרי מ"מ חזי (ועומד קצת) לכך וכמו קפידא דמיאוס דנר ישן כו' כנ"ל ועי' רש"י קכ"ג גבי קורנס זהבים שפי' אע"ג דקפיד עליו קצת כו' הרי דגבי ח"כ יש שיעור לחוזק ההקפדה לשתהי' נחשב מומח"כ. (ובלשון הגמרא שם גבי סיכי זיירי כו' דמייחד להו מקום כו' משמע הכל דשם בעי' שיפריש ויבדיל אותם מכל תשמיש לגמרי משא"כ באותו דפ' ב"ט נראה דלא תמצא כלשון זה):

ג **העולה** מהנ"ל דלכאורה מומח"כ ברור אינו כ"א בכלי שמלאכתו לאיסור וההקפדה לתשמיש אחר חזקה כמין א' הנ"ל ובאותן שאין להם כ"א תורת כלי מצד דחזי (וקיימי) למיזגא (וכה"ג) בזה אוסר גם הקפדה ג' הנ"ל דמהני עכ"פ לבטל מלירד לה תורת כלי עי"ז. אבל בכלי שמלאכתו להיתר עם הקפדה קטנה דסחורה לכאורה וודאי היינו כרכי דזוזי דקיי"ל כשמואל וכר"ש דשרי ועם הקפדה ב' חזקה דח"כ ממש אף אי משכחת לה כו'. וכמו"כ במלאכתם לאיסור עם הקפדה קלה דמין ג' הנ"ל ואף עם ב' דיוקר הנ"ל לכאורה יש להסתפק וכנ"ל ויותר היה נראה מסתימת הגמרא להקל בכ"ז וככל הנ"ל וכן היה נראה מדברי ריי"ף ורא"ש וש"פ שהביאו הא דכרכי דזוזי ופירשו היינו שעומדים לסחורה ופסקו כשמואל כו' וכו' וגם הטור וב"י בשו"ע עם שלא הביאו הא דכרכי דזוזי ולקולא מ"מ גם לחומרא אין זכר בדבריהם (ומסתמא ל"פ על ריי"ף ורא"ש והיה א"ל

דסמכו על הא דתמרי דעיסקא שהביאו בסי' ש"י וכעין שכתב המ"מ פכ"ו שכלים נלמד בק"ו מאוכלים כו'):

ד **ומעתה** נבוא לדברי הרמב"ם שכתב בהדי' פכ"ה מה"ש בכלל מומח"כ כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר כו' ומדכתב כלים משמע וודאי דבכלים גמורים איירי לא בתורת כלי לבד ולכאורה מדסתם משמע גם במלאכתם להיתר וא"כ יפלא מאד דלכאורה במוקצים לסחורה ה"ז כרב גבי כרכי דזוזי (וכנראה בעין משפט שציין באמת אהא דרב ברמב"ם הנ"ל עי"ש). והוא תמוה דוודאי ה' כשמואל וכדמסקינן בפ' מ"ש ד"ה כר"ש כו' וכמבואר בריי"ף ורא"ש ספ"ק וכל הפוסקים וגם בכלים היקרים עכ"פ צ"ע מנ"ל. וכל נושאי כליו לא הראו מקור דינים אלו כלל ואדרבא המ"מ פכ"ו כו' כתב בפשיטות גבי תמרי דעיסקא דכ"ש כלים המוכנים לסחורה כו' ולא זכר כלום מד' הרמב"ם דפכ"ה הנ"ל אשר לכאורה מפורש להיפוך וכבר עמד בזה הב"י אמנם בתירוצו יש לעיין ולהתיישב ותחילה או' דמדלא תי' דהרמב"ם איירי רק במלאכתם לאיסור ואז ממילא לא תקשה מהא דכרכי דזוזי שהם מלאכתם להיתר וכמו"כ הא דהמ"מ הנ"ל היה א"ל דאיירי במלאכתם להיתר שכן משמע מאחר שבא ללמוד ק"ו מאוכלים. והא וודאי דבקל יוכל לחלק ביניהם וע"ד הנת"ל מכלל דלא ניחא לי' להב"י לפרש סתימת לשון הרמב"ם דנקט כל כלי כו' לומר דאיירי רק במלאכתם להיתר אלא בכל כלים איירי וא"כ ממילא מובן דגם בהא דכלים היקרים שברמב"ם מסתמא ס"ל ג"כ להב"י דבכל כלים איירי (ואדרבה לכאורה שנא' דרישא דמוקצים לסחורה איירי בכל כלים. וסיפא דיקרים איירי רק במלאכתם לאיסור זה יותר דוחק מאלו היינו או' שהכל איירי במלאכתם לאיסור בלבד כו' דמאן פליג להו כו' ובפרט דאי הוי אמרינן דכולה מילתא במלאכתם לאיסור היינו מרויחים עכ"פ לתרץ דבריו קצת כנ"ל אלא וודאי ס"ל להב"י דכל דבריו ע"כ בכל הכלים איירי) וא"כ לפ"ז אף אם יהיה תירוצו נכון ומספיק לתרץ דלא תקשה על הרמב"ם מגמרא ערוכה דכרכי דזוזי. (וכן שלא יהיה סתירה מדברי הרמב"ם לדברי המ"מ דפכ"ו) אבל עדיין יהיה קשה מאד מאין הוציא הרמב"ם חידושי דינים כאלו שהרי בגמרא אין זכר עכ"פ לשיהיה דין מומח"כ נוהג בכלים שמלאכתם להיתר כו' שכל הכלים הנזכרים בזה בגמרא הכל מלאכתם לאיסור וכן הרמב"ם גופא כשבא לפרש ולפרט מיני הכלים אין בהם כ"א אותן שבגמרא שהכל מלאכתם לאיסור והא וודאי דהסברא פשיטא היא לחלק ביניהם כו' כנ"ל ועוד שביקרים ביותר שברמב"ם (דמ' וודאי דבהם אף שאינם מוקצים לסחורה) לכאורה רחוק מאד המציאות שיחול הקפידא מצד זה מלהשתמש בהם גם בעיקר תשמישם (של היתר) אשר בשבילם נעשה מתחילה ואף אי מחמת יוקרם

יהי' חס עליהם מלהשתמש בתמידות כ"כ זה וודאי פשוט לכאורה דאין סברא שמחמת זה יאסרו בטלטול ועכ"פ וודאי דאין ללמוד זה מאותן הנז' בגמ') ואף אי משכחת לה שיחול הקפידא שלא להשתמש בהם עתה כלל כ"א אח"ז רחיק (כמו ליו"ט או אף כעין כלי פסח לכה"ג). עכ"פ ל"ד וודאי למלאכתם לאיסור שבגמרא וככל הנ"ל ועוד דכל כה"ג הו"ל לפרש עכ"פ ואיך שייך ע"ז הדמיון שהזכיר הרמב"ם ע"ז כגון המסר הגדול כו' והנה גם עיקר תי' הב"י שכ' דמ"ש הרמב"ם שמקפיד עליהם קאי גם אכלים שמוקצים לסחורה דמשמע דהיינו כעין תנאי שגם במוקצים לסחורה או היקרים אינם אסורים כ"א כשיקפיד עליהם. ושבזה יתורץ הא דכרכי דזוזי היינו לומר דהתם מיירי כשאינו מקפיד וכמו"כ דברי המ"מ דפכ"ו מיתוקמא ג"כ כשאינו מקפיד וצ"ע דאם הכל תלוי (בשנדע) אם מקפיד א"כ מאי נ"מ במאי שמוקצים לסחורה או יקרים ממ"נ אם ידוע שמקפיד אף אם אינם לסחורה ואף שאינם יקרים ביותר מ"מ מאחר שזה מקפיד (מאיזה טעם שיהיה) נאסר עליו לפי הנ"ל ואם אינו מקפיד הרי גם במוקצים לסחורה או יקרים לא נאסר כנ"ל ואין לומר דאורחא דמילתא נקט שבאלו דרך להקפיד דא"כ למה לא יאסר מסתמא וכדרך שכל הכלים הנזכר בגמרא בזה הרי מסתמא אמרינן דמקפיד ואסורים ואיה איפוא מצינו כזה בגמרא שיהי' תלוי ונמסר תורת כ"א בידו אם יודע שמקפיד א"ל. ועוד אם נאמר דאורחא דמוקצים לסחורה להקפיד עליהם א"כ איך סתמו בגמרא בכרכי דזוזי דשרי לשמואל עכ"פ ה"ל לפרש דדו בשאינו מקפיד (ועוד דא"כ איך מביאי' ראי' בפ' מש"ה מהא דרב אסר בכרכי דזוזי דס"ל כר"י דלמא רק משום הקפדה אסור דהוי מומח"כ לפי הנ"ל וצ"ל לפ"ז דגמרא הוי ידוע להם מבחוץ דרב אסר אף בידוע שאינו מקפיד והוא דוחק גדול) ועוד דאם נאמר דענין הקפדה תלוי בדעת כל אדם איך מביאים ראי' בפ' ב"ט מהא דר' ישמעאל בר"י דא' דאבא שלחא הוי כו' (לפירש"י דאיירי בחול) מה ראי' מדר"י לא הי' מקפיד לומר דכולי עלמא אין מקפידים ושיהיה מותר לכולם:

ועוד דבאמת לשון הרמב"ם במ"ש כגון המוקצים לסחורה וכלים יקרים ביותר שמקפיד כו' אינו סובל כלל לומר דהאי שמקפיד יהי' כעין תנאי אם מקפיד כו'. ואין להאריך בזה:

ה **והנה** לתרץ קושיות אלו היה נראה דבאמת אין כוונת הב"י לומר דהאי שמקפיד שברמב"ם הוא תנאי ממש לומר שתלוי בדעת כל אדם אם הוא מקפיד כו'. אלא הכוונה שתלוי באותו כלי אם דרך להקפיד בכיוצא בה והן אמת דלכאורה ל"ש זה כ"א על היקרים דבזה נוכל לומר דפי' שמקפיד הכוונה כשערך יוקר הכלי הוא בכדי שדרך להקפיד בה כו' דנמצא תיבת שמקפיד הוא כעין תנאי ופירוש להיוקר וכלומר שהן יקרים כ"כ עד שדרך להקפיד כו' אבל במוקצים לסחורה שברמב"ם לכאורה ל"ש לפרש

האי שמקפיד בגוונא הנ"ל וכמובן מ"מ לפה"נ ע"כ לדחוק לפ"ד הב"י דגם כאן הכוונה מעין הנ"ל והיינו לומר שמטיל תנאי באותן הכלים המוקצים לסחורה כשהן מאותן כלים שדרך להקפיד עליהם כשהם מוקצים לסחורה דוודאי לא כל הכלים שוים (ותלוי ג"כ בערך יוקרם וכה"ג. אלא שאז אף שאין יקרים ביותר כו') והכוונה שתלוי במה שדרך רוב העולם להקפיד דאז מסתמא נאסר על כולם כו' ולפ"ז נא' דהא דכרכי דזוזי היינו מין שאין דרך רוב בני אדם להקפיד עליהם. (והא דגיזי צמר דאמרינן בשל הפתק שנו היינו דבאלו סתמא דרך רוב העולם להקפיד (ובאמת נראה דגם בדברי המ"א סי' רנ"ט סק"ד צריך לדחוק דכוונתו ג"כ במ"ש ודוקא כשמקפיד כו' כלומר דדוקא בכיוצא באנו דגיזי צמר שדרך להקפיד כו' וידעתי שזה דוחק גדול בפרט בדברי המ"א המדייק בלישנא מאד עכ"ז לכאורה ההכרח לדחוק כן. דאיך סברא דכרכי דזוזי שבספ"ק והפתק דפ' ב"ט דשניהם נאמרו בגמרא בסתמא זה לאיסור וזה להיתר דזה מיירי באדם המקפיד וזה באדם שאינו מקפיד כו' מלבד כמה דקדוקים שנת"ל. ובזה יתורץ (רוב) הדקדוקים הנ"ל גם הא דמביאים ראיה מר' ישמעאל בר"י דאמר אבא שלחא הוי כו' כנ"ל אשר לכאו' גם לפי הנ"ל עדיין מאי ראי' מאדם א' על רוב העולם י"ל דאף דהכל תלוי ברוב בנ"א דוקא היינו דאי ידעינן דהרוב מקפידים אז אסור מסתמא לכל אדם:

ואפי' נמי גם למי שידוע שהוא איננו מקפיד (וגם שהכלי היא שלו) דבטלה דעתו כו' וצ"ע עדיין אם שייך זה כאן) וכמו"כ להיפוך אם הרוב ידוע שאין מקפידים כו' אבל מ"מ בדבר שאנו מסופקים איך דרך הרוב נוכל להביא ראיה גם מאחד ללמד על הכלל דמסתמא אין לנו לומר דזה יוצא מהכלל כו' אך אכתי נשאר הקו' הנ"ל מאין הוציא הרמב"ם חידושי דינים כאלו בפרט במלאכתם להיתר שלא נמצא בגמרא בהם ענין מומח"כ כלל וכנ"ל ולכאורה ע"כ לומר בדוחק (להב"י) שלמד זה מהדינים דפ' ב"ט כהפתק כו' וכנסרי' ועורות וס"ל דאין חילוק בין כלי ממש לתורת כלי דמאחר שיורד להם תורת כלי מצד דחזי (וקיימי) לאיזה תשמיש היתר ה"ז כאלו היו נעשים בשביל זה ואין לחלק בין אלו לבין כלים ממש שמלאכתם להיתר (אמנם עפי"ז יהי' קשה מאד דברי האהע"ו שבסי' רנ"ט וכן בא"ר והסכים מוח"ז רבינו ז"ל עמו במה שרצה לדחות ד' המ"א שם שכתב גבי הפתק דדוקא כשמקפיד כו' וכתבו שאין ללמוד זה מכלים ממש שבסי' ש"ח כו'. והרי לפי הנ"ל ע"כ הרמב"ם (והב"י) ורמ"א שהעתיקו לא ס"ל לחלק ביניהם אך בלא"ה תמוה דאדרבה עיקר דין דקפידא מפורש בגמרא גבי נסרים ועורות שאין להם כ"א תורת כלי אלא שלהרמב"ם צ"ל דמהיות שלא ס"ל לחלק בין אלו לכלים ממש ע"כ למד מזה גם לכלים ממש אבל עכ"פ איך שיהי' בכלים ממש הרי בתורת כלי לכאורה

וודאי תלוי בקפידא כמפורש בגמרא דזהו החילוק בין שלחין לנסרי'. וזהו שרמז המ"א שם לעיין בסי' ש"ח ספ"ה דלכאורה הוא כפשוטו דהיינו דשם מבואר בשלחין אף של אומן שרי והיינו לפי שגם אומן אין דרכו להקפיד בהם כדאי' בהדי' בגמ' אבא שלחא הוי כפרש"י (וא"צ לכאורה למה שנדחק בזה מוח"ז רז"ל בקו"א שם וצ"ע) ומה שרמז ג"כ לעיין בש"ח סס"א אין הכוונה שמשם נלמד עיקר דין זה אלא שכן דרכו של מ"א לציין במה שמפורש בשו"ע דוקא אבל לפי"מ שהי' סבור האה"ע שכוונת המ"א לומר שעיקר דין דקפידא גבי הפתק וכה"ג בתורת כלי נלמד ממ"ש רמ"א בש"ח סס"א (שהוא דין הרמב"ם הנ"ל) הרי זה כתלה תניא בדלא תניא כו' וכמובן ממה שנת"ל:

1 **אמנם** עם היות שלפה"נ ע"כ צל"כ לפי מ"ש הב"י אבל באמת זה דוחק גדול דוודאי נראה דאין ללמוד כלים ממש מתורת כלי. דבדבר שהוא רק תורת כלי כנסרים וכה"ג. הרי עיקרו לא קיימא ולא נעשה בשביל למיזגא אלא לעשות מהם כלים (או מנעלים מעורות וכה"ג) אלא שאם אין דרך להקפיד ולמיזגא עלייהו כ"ז שאינו עושה מהם כלים ומנעלים אמרינן דממילא בל"ב קיימי גם להכי ומהני זה להוריד עליהם תורת כלי מצד זה. משא"כ אם מקפידים ע"ז וודאי לא קיימי להכי כ"א לעשות מהם כלים וכה"ג למה שעיקרם עומדים לכך. אבל אין ללמוד מזה לכלים ממש שעיקרם נעשה בשביל תשמיש זה המיוחד להם וחילוק זה הוא מב' פנים. אחד שממה שיש כח בהקפדה לבטל תשמיש דממילא אין ללמוד שיהי' כח בהקפדה לבטל עיקר התשמיש שבעבורו נעשה עיקר הכלי ב' דגם ההקפדות ע"כ וודאי דל"ד דבתורת כלי שייך לומר שע"י הקפדתו לא ישתמש תשמיש זה לעולם משא"כ בכלי ממש ל"ש זה דאלא למאי נעשה כו' (וחילוקים אלו הם יותר חזקים ופשוטים ממה שמחלקים בעל אהע"ו ומוח"ז רבינו ז"ל בין כלי לתורת כלי לענין מוכן לסחורה גם בלי הקפדה ע"ש שכתב שבתורת כלי גם בלי הקפדה עכ"פ הרי ממילא ביטל תורת כלי שהי' עליהם וזה אינו מובן לי חדא שהוא נגד המבואר בגמרא (לכאורה) גבי נסרים ועורות וכנ"ל. ועוד למה יתבטל התורת כלי הרי בלא"ה וודאי אין עיקרם נעשה ומיוחד לתשמיש זה אלא שמ"מ אנו אומרים שמאחר דחזי למיזגא ממילא קיימי נמי להכי כ"ז שאינו עושה מהם כלים וכה"ג. א"כ מה יוסיף איסור בזה שמוכנים לסחורה עכ"ז נאמר דבל"ב קיימי למיזגא כל שאין מקפידים כו' הרי גם בלא"ה עיקרם עומד לעשות מהם כלים וכה"ג כו' ואולי כוונת מוח"ז רז"ל דוקא כשהכניסם לאוצר בפ"מ כו' ויתבאר אי"ה אבל לחלק בין כלים ממש לתורת כלי היכא שמקפידים כו' ע"ד הנ"ל וודאי נראה לכאורה סברא חזקה ופשוטה) וא"כ הק"ל מאין הוציא הרמב"ם חידושי דינים כאלו כנ"ל. מלבד שכבר נתבאר שביקרים ביותר רחוק

המציאות מאד במלאכתם להיתר שיחול הקפידא מלהשתמש בהם עיקר תשמישם כו' ואף אי שמחמת יוקרם חס עליהם מלהשתמש בהם בתמידות כ"כ לכאורה אין סברא שיאסרו בטלטול מחמת זה ואף אי משכחת לה שיחול קפידתו מלהשתמש בה עתה כלל כ"א אח"ז רחוק (כמו של יו"ט או אף של פסח וכה"ג) עכ"ז עכ"פ ל"ד לח למלאכתם לאיסור שבפ' כה"כ ולא לתורת כלי שבפרק ב"ט וכל כה"ג ה"נ לפרש כו' ואיך שייך ע"ז הדמיון שהזכיר הרמב"ם כגון המסר הגדול כו'.

ז **ועוד** נלפענ"ד דגם במוקצים לסחורה אינו מובן כ"כ איך שייך במלאכתם להיתר ענין הקפידא כלל לשיהי' מחמת זה מומח"כ חדא דמה בכך שעומדים לסחורה הרי לכאורה גם בשבת יוכל למוכרם בהקפה ובלי פיסוק דמים ע"ד שית' בסי' שס"ג. ועיין סי' רנ"ב ס"ד בהגהה א"כ הרי עומדים גם בשבת למה שעומדים בחול וא"ל לפי (שבין בחול בין בשבת) שאינם עומדים לשישתמש בהם בעצמו כ"א לאחרים ונאמר דה"ז כמו מוקצה לבה"ב כו' שבסוף ס"ז. דזה אינו דהתם דוקא אם לא חזי לדידי' מצד גריעותא אבל אי מחמת איסורא דרביע' עליו לדידי' שרי (לכ"ע) וכמפורש מהא דתרומה לישראל שבפ' מפנין. וכש"כ הכא דגם איסורא ליכא אלא רק שאין דעתו לעצמו כ"א לאחרים (וכש"כ שלפענ"ד צ"ע גם בעיקר דין דסס"ז שלפה"נ בדבר שהוא כלי ממש. גם אי לא חזי לדידי' מצד גריעותא כגון שהוא עשיר מ"מ לא נתבטלה מתורת כלי גמור מצד זה וכדמשמע בהדיא מהא דזרקה לגלימא באשפה שבפרק כל הכלים. ויתבאר אי"ה עוד ראיות לזה וכש"כ אי חזי וגם קיימי לאחריני:

והא דבגדי עניים כו' לא נאמר כ"א לענין שיורי כלים שבפ' כל הכלים. ולענין בסיס לדבר איסור והיתר שבפרק כירה דבב' דינים הנ"ל דוקא תלוי בחשיבות וכו' (וכמשי"ת אי"ה). וגם לפי הסברא שנזכר ברשב"א פרק מפנין לחלק בין תרומה לדמאי שתרומה ע"כ עומד ליתנה לכהן משא"כ דמאי שמצניע למחר לדידי' כו' (ולפי"ז ג"כ י"ל בשירי מטלניות שאין בהם ג' על ג' אולי קיימי לאחריני לעניים כו' ויתבאר אי"ה) הרי גם בנד"ד קיימי למוכרם לאחריני וא"כ אם גם בשבת קיימי להכי ויכול למוכרם ע"ד הנ"ל איזה מוקצה שייך בזה ולמה יאסרו והן אמת שלכאורה א"כ יהי' קשה למה נחשב כלל תמרי דעיסקא וכה"ג מוקצה גם לר"י כו' אך לפי הנראה באמת לכך פירש רש"י ור"ן ע"ז העומדים להוליכם לסחורה למקום אחר כו' ונראה דכוונתם דבלא"ה אין להטיל עליהם דין מוקצה כלל גם לר"י מטעם הנ"ל (ואם נרצה לומר שגם דברי הרמב"ם הנ"ל בכה"ג מיתוקמא מלבד שזה דוחק גדול ואין דרך הפוסקים (עכ"פ) לסתום כ"כ. וגם איך לא היה משתמיט שום אחד מהאחרונים לפרש דמיירי רק במוליך למקום אחר כו'. עוד זאת הרי

הרווחנו עכ"פ להתיר במוקצים לסחורה בעירו כו') וגם לולא דברי רש"י ור"ן הנ"ל י"ל דלר"י שאני דאיהו מחמיר במוקצה וי"ל דלדידי' באמת גם בכעין תרומה לישראל וכה"ג חשיב' מוקצה כו' אלא דא"כ סתמא דפרק מפנין כר"ש ולמ"כ ברישׁ ביצה שהביא דגבי שבת סתמ' כר"ש מפרק מי שהחשיך ולא הביא מפרק מפנין הקודם. אך י"ל דבמתניתין אינו מפורש בהדיא דאיירי במנח' ביד ישראל כו' וע"ש ברישׁ מפנין דאיכא פלוגתא בגמרא אי מתני' כר"י אי כר"ש:

ולכאורה בין כך ובין כך למה לא הביאו מזה ברישׁ ביצה אלא משמע משום דלא פסיקא ומפורשת כו' עיין רי"ן ורא"ש וש"ג שם. אך אם איתא דהא דתרומה לא אתי' כר"י א"כ למ"ד התם דרישא כר"י ה"ל להקשות רישא כר"י וסיפא כר"ש ועוד דבאמת וודאי דלא גרע ממוכן לכלבים דגם לר"י שרי דלא פליג בפרק מי שהחשיך אלא אם לא היתה נבילה מע"ש כו' אלא י"ל דלר"י זה שבאפשרי למצוא צד היתר מכירה בשבת ע"ד הנ"ל אינו מוציאו מתורת מוקצה כיון שעכ"פ לא שכיח כלל למכור בשבת (ולהאמין בהקפה ובלי פיסוק דמים וגם כל אדם דרכו להכין מע"ש כו') ודוגמא לזה עיין רש"י פרק נוטל דקמ"ב סע"ב ד"ה ושדי מעיה כו' ע"ש דמבואר דאף דמעים מאכל אדם מ"מ מאחר דביו"ט לאו אורח ארעא למיכלם חשוב מוקצה לר"י כו' משא"כ לר"ש דקיי"ל כוותיה וודאי לא חשיב מוקצה בכה"ג וכמבואר גם כן מהא דשדי מעיה לשונרא הנ"ל (וכן בפ"ר). וא"כ לפי"ז אינו מובן כלל מה יוסיף תת כח איסור במוקצים לסחורה מצד הקפידא לעצמו למה לא יהיה די מה שמקיימי עכ"פ לאחריני גם עתה בשבת ע"ד הנ"ל הא חדא:

ח **ועוד** בר מן דין כשנדקדק בדבר גם נגד עצמו אינו מובן כלל מהו ענין הקפידא במלאכתם להיתר לשיהי' נאסר ולהיות נק' עי"ז מומח"כ. והוא דענין הקפידא במלאכתם להיתר. וודאי אינו ענין שאר תשמישי' (דמה בכך אם יקפיד מלהשתמש בהם תשמי' אחרים אם קיימי למלאכתם המיוחדת להם) אע"כ גם לענין מלאכתם המיוחדת חל הקפידא. אמנם יש בזה ב' אופנים. א' הקפידא מלהשתמש גם מלאכתם המיוחדת דרך עראי ומקרה בעוד שעדיין דעתו למוכרם ולהחזירם לסחורה ב' ההקפדה מלחזור מדעתו הראשונה ולקבל לעצמו לחלוטין. ומתחילה יש להקדים דוודאי ענין ההקפדה האמורה כאן (ברמב"ם לפ"ד הב"י) ע"כ היא אופן א' הנ"ל ולא אופן הב' הנ"ל חדא דקשה להבין ענין מציאות הקפדה זו ולכאורה אין בה דבר נוסף על סתם מוכן לסחורה דוודאי מאחר שדעתו למוכרם אין דעתו ורצונו לקבל לעצמו והרי היא היא ענין הפלוגתא דרב ושמואל בתמרי דעיסקא וכרכי דזוזי. דלרב דס"ל כר"י חשיב' זה היסח הדעת גמור והקצאה ממש. ולשמואל דקיי"ל כוותי' לא חשיב זה היסח הדעת והקצאה גמורה כי אדם עשוי

לימלך כו' ומה שייך בזה שוב לחלק ולומר אם מקפיד א"ל ואין לומר שהכוונה בזה לחלק בין אדם לאדם. היינו לומר שיש לך אדם שדעתו ורצונו חזק. ואז נק' שמקפיד מלעשות ההיפוך. ויש אדם שאין תוקף בדעתו ורצונו כ"כ. וזה נק' שאינו מקפיד כו' כי מלבד שזה דוחק גדול כמובן. גם הרי כבר נתבאר מכמה ראיות שע"כ אין הכוונה שענין ההקפדה נמסר ותלוי בדעת כל אדם לפ"מ שהוא אלא תלוי לפ"מ שדרך רוב בנ"א להקפיד בכלי זו. (או בענין זה כו'). ובשלמא אם אופן ההקפדה היינו שלא ישתמש בכלי זו דרך מקרה בעוד שעדיין דעתו למוכרה אז שייך לומר שיש חילוק בין כלי לכלי בזה כגון אם היא חשובה ויקרה (אף שאינה יקרה ביותר כו') דרך רוב בנ"א להקפיד בכיוצא בזה שלא יהי' קפצי זבינא עלי' כ"כ כנודע) ואם היא פשוטה אין דרך רוב בנ"א להקפיד בכה"ג אבל לענין המלכה וחזרה מדעתו ולקבלה לעצמו לחלוטין לפה"נ אין סברא לחלק בזה בין כלי לכלי ועוד נראה דאף אי משכחת לה גוונא בדרך רחוקה שיהי' שייך לחלק בין כלי לכלי או בין ענין לענין כמו עד"מ אם זה אינו עשיר וכלי זו חשובה ואיננה לפ"ע אלא שמחזיק כלים כאלו רק בגין למוכרם לעשירים ונא' דאז נק' שמקפיד מלקבלם לעצמו היינו דרך רוב בנ"א כיוצא בו להקפיד בכה"ג (וכדרך דאשכחן גבי נסרים של אומן. שנק' שפיר מקפיד לפי שדרך רוב בנ"א שהם אומנים כיוצא בו להקפיד כו') מ"מ נראה שאין סברא שיהי' נק' מחמת זה מומח"כ שהרי אילולי שבדעתו למוכרה מצד יוקר הכני בעצמה שאיננה לפ"ע. לא גרע עכ"פ מיקרים ביותר (שברמב"ם) נגד כל אדם. שכבר נת' דלא מסתבר כלל שיהי' מחמת זה מומח"כ במלאכתה להיתר כנ"ל (והרי בזה גם מוח"ז רבינו ז"ל מודה שהרי מוקי נה במלאכתם לאיסור כו'). ומצד שהי' בדעתו למוכרה ג"כ כבר נתבאר דהיינו פלוגתא דרב ושמואל וקיי"ל כשמואל:

ט **והן** אמת דלכאורה ע"י צירוף ב' הצדדים הנ"ל יהי' שפיר שייך בזה מומח"כ. דאף אם נאמר דביקרים ביותר לא שייך מומח"כ במלאכתם להיתר. הוא מאחר שקנאם או עשאם לעצמו הרי ע"כ קיימי להשתמש בהם (לעתים רחוקים עכ"פ) אבל אלו הרי מחזיקים רק למכור ולא לעצמו כלל. ואי מצד שאדם עשוי לימלך ולחזור מדעתו כנ"ל נא' דהיינו דוקא בכלים שראויים לו לעצמו לפ"ע אבל אלו שהם שלא לפ"ע נאמר שאינו עשוי לימלך בזה וחשובה חס"כ נגדו. אך באמת נראה דיש להוכיח דע"כ גם בכה"ג ל"ח מומח"כ. ושע"כ ענין הקפידא דאיירי בה הב"י היא כאופן א' הנ"ל. והוא דלכאורה יש להבין בדעת הב"י. שהרי קושייתו הי' מהא דהרמב"ם הנ"ל אהא דהמ"מ פכ"ו שלמד דרך ק"ו מהא דתמרי דעיסקא דכש"כ כלים המוכנים לסחורה דשרי ותירץ דהרמב"ם איירי דוקא כשמקפיד כו'. וממילא הא דהמ"מ איירי בשאינו מקפיד וא"כ יש לעיין מה דעתו בהא דתמרי

דעיסקא ולכאורה לא ימלט מב' פנים. אם שגם בהם יש חילוק בין מקפיד א"ל והיינו בגמרא איירי דוקא באינו מקפיד (כדמשמע שכן תופס בעל מה"ש או שבהן אין חילוק וגם אי מקפיד שרי (וכדמשמע מד' ס' מק"ח). ובאמת שגם שניהם לא יתכן דאם נאמר דשם אין חילוק ואף בשמקפיד שרי א"כ ע"כ אוכלין קילי מכלים (ומאיזה טעם שיהי') א"כ איך למד המ"מ ק"ו כלים מאוכלים. וגם מדכתב המ"מ סתמא וכש"כ כלים וודאי משמע דחד דינא אית להו כו' ולומר שגם שם יש חילוק בין מקפיד א"ל קשה ביותר דא"כ למה באמת לא הזכיר הרמב"ם חילוק וחומרא זו בפכ"ו גבי אוכלים ואדרבה הרי כתב בלשון שלילה שאין שום אוכל שהוא מוקצה כו' חוץ מגרוגרות וצמוקים כו' וביותר מזה הוא לשון השו"ע ברסי' ש"מ ע"ש. דמשמע וודאי דבאוכלין אין בהם צד מוקצה כלל אף בעומדים לסחור והיינו וודאי אף מקפיד כו') וק"ו נמי הוא מחיטי' שזרען וביצים שתחת התרנגולת המבואר שם. שוודאי אדם מקפיד עליהם מלחזור בו וליצלם לאכילה יותר מהמוכנים לסחורה (דכלום אדם זורע קב כו' וכמו"כ ביצים כו') אלא וודאי באמת כל אוכל הראוי אין בו שום דין מוקצה (דתרתי בעינן לשיהי' מוקצה דחיי' בידים ולא חזי כו' ע' רש"י דמ"ה ע"ב). לכן נראה דע"כ לומר דענין הקפידא הנזכר בב"י (להרמב"ם) היינו רק כאופן הא' הנ"ל שמקפיד מלהשתמש דרך מקרה בעוד שדעתו למוכרה אבל אופן הקפדה ב' אינה אוסרת כלל ולא איירי בה הב"י כלל ולכן ממילא לא שייך חילוק זה בין מקפיד א"ל כ"א גבי כלים אבל גבי אוכלים (שענינם לאכילה ולא לתשמיש הרי לא שייכא בהו כלל ענין הקפדה א' הנ"ל (דאם יאכלם גם במקרה שוב לא ימכרנה) ולכן שפיר סתמו שאין שום אוכל שהוא מוקצה כו' והיינו אף לכשתמצי לומר בהו ענין הקפדה ב' הנ"ל (וכמו ע"ד שנת"ל שהוא אוכל חשוב ואינו לפ"ע כו') וכמו"כ נמי בכלים הקפדה כזו אינה אוסרת. ולכן כתב המ"מ ולמד ק"ו כלים מאוכלים. (דמה שיש בכלים ענין חומרא בהקפדה א' הנ"ל משא"כ באוכלים אין זה מצד קולא וחומרא אלא דלא שייכא הקפדה זו באוכלים. וי"ל דכלים שהוא רק לענין טלטול קיל מאוכלים כו'). ואם תאמר היא גופא קשי' למה באמת אופן הקפדה א' הנ"ל אוסרת ואופן הקפדה ב' אינה אוסרת ומה טעם יש לחלק ביניהם לפי הנ"ל דגם הקפדא ב' הנ"ל משכחת לה שפיר במציאות כגון ע"י צירוף ב' צדדים דיוקר ולסחורה הנ"ל י"ל משום דלא חשיבא חס"כ אלא כשההנאה שמקבל מעסק זה איננה שוה כערך הממון שמחסר ומאבד בזה וכמו במסר הגדול ואינך. כשמשתמש בה תשמישי' אחרים אף שמסתמא נצרך לו תשמיש זה מ"מ הי' יכול לפעול פעולה ההיא בכלי אחרת שלא תקולקל מזה וממילא דקלקול זה חס"כ יותר מההנאה (דההוצאה יתירה על השבח כו') וכמו"כ גם גבי נסרים של

אומן אחר שדעתו למוכרה (או לעשות ממנה כלים) אין ההנאה מהישיב' עליו וכה"ג שוה בערך הקלקול (דקלקול זה בזו הוא רק לפי שדעתו למוכרה או לעשות ממנה כלים ולולא שהי' בדעתו כן אין הקלקול חשוב מצד עצמו כלל ממילא הקלקול בזה יתירה על שבח הנאת הישיבה שהי' יכול להתקיים באחרת כמו בזו) ולכן עד"ז ממש גם כאן התשמיש דרך מקרה במוקצים לסחורה הקלקול הוא רק מצד שדעתו למוכרם וממילא היא יתירה על הנאת תשמיש זה שהי' יכול להתקיים באחרת שאינה עומדת לסחורה משא"כ באופן הקפדה ב' הנ"ל. הרי כשמקבל הכלי החשוב לעצמו או שאוכל המאכל החשוב אין ההוצאה יתירה על השבח בעצם כלל. שגם אם אינו עשיר כ"כ ואין ערכו להוציא מעות על כלי או מאכל חשובי' כאלו היינו רק שחס על דמיו המועטים להוציאם בכאלה. אבל מ"מ הרי הנאה כזו א"א להתקיים באחרים הפחותים מאלו ואין זה חס"כ מאחר שהנאה זו שוה בערך ההוצאה (ובפרט עתה שמקבלה לעצמו הרי רוצה בהנאה זו וממילא אין ההוצאה יתירה על השבח כו' וגם לעולם כל ישראל ראויים לאותה איצטלי' כו'). משא"כ אופן הקפדה א' הנ"ל גם בשעה שעושה כן אין ההנאה שוה כהקלקול ולכן ה"ז חס"כ כו':

(ונא נעלם ממני שיש למצוא ג"כ מציא' שיהי' חס"כ בהמלכה וחזרה ג"כ. וכגון עד"מ שהי' מכוין מדה או משקל או מנין שלם וקצוב כמו טוץ וכה"ג כו' ואם יקבל מהם א' לא יהי' חריפא זבינא כ"כ על המותר אך הרי גם באוכלים יש מציאות כאלה ומדחזינן דתפסו הפוסקים דבהו ליכא מוקצה כו' א"כ ממ"נ בין שנא' שבאמת מוכח דגם בכה"ג ל"ח מומח"כ מאיזה טעם שיהי' (דלא כנ"ל) ובין שנא' דזה אסור אלא דהפוסקים לא איירי במציאות רחוק כזה איך שיהי' עכ"פ ע"כ ענין הקפדה שהזכיר הב"י גבי כלים נשמע דאין כוונתו כ"א הקפדה א' הנ"ל והקפדה ב' הנ"ל. או שהכל מותר אף במציאות הנ"ל דע"כ לא איירינן בכה"ג דומיא דאוכלין מה תאמר דמשמע דגבי אוכלים גם בכה"ג שרי שלפי"ז אין טעם לחלק בין ההקפדה א' לב' הנ"ל א"כ נשמע מזה בעיקר הדין דאין שום קפידא אוסרת במלאכתם להיתר ודלא כב"י לגמרי וכמשי"ת באמת שכן נלפענ"ד אלא שכעת אני אומר שעפי"כ גם הב"י ע"כ דלא איירי עכ"פ בהקפדה ב' הנ"ל. דזה לכל הפחות מוכח מהא דאוכלים דשרי):

י **אך** לכאורה יש לפקפק בכ"ז דמה שנתבאר מסתימת דברי הגמרא ופוסקים לכאורה הרי האיבעי' דחטים שזרען קאי בענין מיגו דאיתקצאי כו' ע"ש. בהא דמסקי' אין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות כו' וע"ש בתוס' ד"ה אלא דזה יותר דמי לחיטים שזרען ומוקצה דגרוגרות וצמוקים היינו לענין מיגו כו' א"כ אדרבה יותר משמע דהכונה לענין אי יכול

לימלך ולאכלם. וי"ל דקודם שחוזר מדעתו לזריעה באמת אסור לטלטלם (דאז שייך ע"ז ענין מיגו דאיתקצאי משא"כ אי גם מבה"ש לא יהיה עליהם שם איסור גם לענין טלטול ל"ש ע"ז ענין מיגו כו'). ובלשון הרמב"ם הרי בענין תמרי דעיסקא פי' בהדיא מותר לאוכלם. י"ל ג"כ דבדוקא נקט אכילה דהיינו שיכול לימלך ולחזור מדעתו כו' אבל קודם לכן אסורין לטלטל כו' (ובלשון השו"ע אין הכרע דבתמרי דעיסקא נקט ג"כ לשון אכילה ובחיטין שזרען וביצה נקט לשון טלטול וצ"ע וכמו"כ בלשון מוח"ז רבינו ז"ל צ"ע דבתמרי דעיסקא וכן בחיטים נקט לשון אכילה ובביצה לשון טלטול כו') ובמה שנתבאר על גוף הסברא מצד עצמו דממ"נ כו' י"ל דבאמת לא אמרינן כלל שאדם עשוי לימלך ולכן מתחילה הוקצה לגמרי ואסור ועכ"ז כשחוזר בו ומעתה עומד לאכילה שרי לר"ש. משום דאיהו לית לי' כלל הדין דמיגו במידי דחזי גם בנר שכבה אם לא בנר גדול דע"כ אסיח דעתו מיני' ואף שאנן לא קיי"ל כר"ש בהא ובהאי דתמרי דעיסקא וחיטים שזרען הרי קיי"ל כוותי' ולפי הנ"ל שפלוגתא דר"י ור"ש בתמרי וכה"ג היינו רק לענין מיגו דאיתקצאי ולאחר ההמלכה. איך נקטינן כוותי' בהו. י"ל דהרי גם לדידן לא קיי"ל כר"י במיגו דאיתקצאי כ"א היכא דדחיי' בידים. וא"כ בתמרי דעיסקא י"ל דל"ח דחייה בידים. ע' רש"י שם דמ"ה סע"א כמבואר בהדיא דגם בהכניסם לאוצר נק' לא דחיי' בידים וכ"מ שם בהדיא מד' התוס' ד"ה היכא ע"ש (וצ"ל הטעם דדוקא כעין גו"צ שהעלאתן לגג היא טרחא יתירה כו' וכן זריעת החיטים וקיבוצם כו'. משא"כ בלסחורה). שוב מצאתי בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל בקו"א ססי' תצ"ה כ"כ בהדיא דאוצר כ"א דחיי' בידים מהא דרש"י ותוס' דמ"ה הנ"ל וחולק על מה דלמ"כ במ"א שם וברסי' תקי"ח פי' הטעם בטוב. משום דדרך ג"כ להכניס לאוצר לאכילה כו' ע"ש אך לקמן ית' מה שיש לפקפק בזה ע"ש ובחיטים שזרען הרי באמת הב"ח וש"א נתקשו בזה למה פ' בהא כר"ש דסותר הא דלא פסקינן כוותי' גבי נר שכבה. ובשם רש"ל כ' שפוסק באמת גם בחיטין שזרען לאיסור ולפי"ז אדרבה מזה משמע ששני דינים אנו ענינם א' היינו לענין מיגו דאיתקצאי (אך לפי דברי המ"א משמע שכוונתו לחלק דלכן הכא בחיטים שזרען שאני לפי שבאמת גם מתחילה מותרי' וממילא ל"ש ע"ז כלל הדין דמיגו דאיתקצאי. משא"כ בנר שכבה שבה"ש ע"כ וודאי אסור וממילא גם אחר שכבה אסור משום מיגו כו' ע"ש:

ולכאורה הי' א"ל בכוונתו דכאן בחיטים שזרען נ"ח איתקצאי בה"ש משום דגם בה"ש עכ"פ באפשרו הי' להיות נמלך כו' וכעין מ"ש הט"ז סי' שי"ח סק"ב אלו הוי לי' חולה כו' ע"ש. ואף דהמ"א שם משמע דלס"ל סברא זו ע"ש סק"ד מדהוצרך לפרש הטעם בשוחט לחולה משום דל"ח דחייה בידים מ"מ כאן עדיף טפי דתלוי בו בדעתו ורצונו אבל באמת

אין לשון המ"א מורה כלל ע"ז דא"כ ה"ל לפרש איזה טעם וסברא למה כאן ל"ח איתקצאי בה"ש ולא לכתוב סתם דהתם איתקצאי כו' דמשמע מזה דאבל הכא מלתא דפשיטא הוא דלא איתקצאי בה"ש וע"כ היינו משום דגם קודם ההמלכה לא חל עליהם שם איסור כלל. ועוד דבאמת אם נאמר שחל עליהם איסור שעה א' בה"ש. רחוק לומר שלא יהיה שייך ע"ז מיגו דאתקצאי משום שבידו לסלק איסור זה (נם בה"ש) ע"י ההמלכה וכה"ג שהרי בכופין את הסל לפני האפרוחי' ג"כ בידו להפריחם ועכ"ז בעודן עליו בה"ש נאסר לכל השבת. ע' תו' דס"ג וא"כ כאן בחטים שזרען לפ"ד השו"ע שפוסק דשרי ע"כ לומר לכאורה דהיינו דלא חל עליהם שם איסור כלל גם טרם ההמלכה. ושזהו כוונת המ"א הנ"ל ולפי"ז גם בעיקר השקלא וטרי' שבגמרא הגם דקאי אליבא דר"ש ולדידי' הי' אפשר דגם אי חל עליהם שם איסור מתחילה מ"מ יהי' מותר להמלך לאוכלם. שהרי לס"ל כלל מיגו דאתקצאי גם בנר שכבה (והספק הי' אי דומה לכוס וקערה כו'. ע' רשב"א שם). מ"מ לפי הנ"ל וודאי דאאל"כ. דאי לר"ש חל שם איסור עליהם קודם ההמלכה איך אפשר דאנן נקל בזה יותר הא וודאי ליתא אלא וודאי לפי הנ"ל ע"כ דגם בגמרא הנ"ל מיירי גם מקודם ההמלכה אי חל עליהם שם מוקצה כלל:

יא **והנה** מד' התו' והרשב"א שמקשי' אמאי בעי' בגמרא בחיטים שזרען דילמא אסורי לר"ש מ"ש מנר שכבה ולכאורה משמע דכאן מיירי הכל לענין מיגו דאתקצאי דהיינו אחר ההמלכה דאי איירינן הכל לעיקר דינם אי חל ע"ז שם מוקצה כלל גם מתחי' מה שייך לתלות זה בנר שכבה דהיינו ענין מיגו דאיתקצאי כו' מושכל ראשון הוא דלא תלוי זה בזה כלל וכמו דחזינן דאנן לדינא עם היות דאית לן דין מיגו הנ"ל מ"מ כאן ס"ל דאינם מוקצה בעצם כלל. ואינם סותרים זה לזה כמ"ש המ"א לפי הנ"ל כמו"כ י"ל לאידך גיסא דגם לר"ש דלית ליה מיגו הנ"ל מ"מ יכול להיות דכאן עכ"פ שם מוקצה עליהם מתחילה והגם שי"ל שזה באמת כוונת התוס' בתירוצם במ"ש דהתם שאני שכבר פסק דיחוי שלה כו' פי' וא"כ שוב נסתלק המוקצה אלא שבאנו לאסור מצד מיגו דאתקצאי בה"ש זה לית לי' לר"ש כלל אבל הכא לעולם הן דחויין כו' פי' דהכא קאי האיבעי' על עיקר תחלת דינן בעוד שהן דחויין כו' אבל באמת (מלבד שע"ז לא הי' שייך כ"כ קושי' ותי' שזה מושכל ראשון הוא כנ"ל גם) אין לשונם מורה ע"כ כמובן ובפרט מה הלשון שאומרי' לעולם הן דחויין כו' הל"ל דהכא אכתי הן דחויין כו' וכלשון רשב"א ע"ש וגם הרשב"א הגם שכתב הלשון אכתי הן דחויין מ"מ מה דסיים וה"ל ככוס וקערה אין לו הבנה כ"כ אם נאמר דכאן איירי הכל נענין עיקר חלות שם מוקצה מתחילה. מכ"ז הי' נראה יותר שהתוס' והרשב"א תופסי' דהכל מיירי כאן לענין ההמלכה לאכילה

דזה שייך לענין מיגו דאתקצאי כו' כנ"ל וע"ז מקשו שפיר בפשיטות מ"ש בנר שכבה וכוונת התו' בתירוצם דהתם שאני שענין הדיחוי וענין ההקצאה שבעבורו נאסר הכל א' דהיינו דליקת הנר וממילא כשכבה שנסתלק הדבר שבעבורו חל עליו שם מוקצה נפסק ג"כ הדיחוי שלה. משא"כ הכא ענין הדבר שבעבורו נעשה מוקצה וענין הדיחוי הם ב' דברים דהקצאתו היינו מה שדעתו לזריעה. והדיחוי בידים היינו מעשה הזריעה בארץ ולכן אף אחר ההמלכה בדעתו שזה נק' שנסתלק ענין שבעבורו נעשה מוקצה. בל עדיין הדיחוי קיים כ"ז שמונחים בארץ. וזה מדוייק בלשונם לעולם הן דחויין כ"ז שמונחים פי' לעולם גם אחר ההמלכה בדעתו. מ"מ גם אז עדיין דחויין קיים כ"ז שמונחים פי' בארץ והיינו שכאן נופל השאלה שאנו דנין עליו אם להתירו הוא גם בהיות עדיין החיטים בארץ אם מותר לקבצם ולחטוט אחריהם משא"כ בנר שכבה אינו נופל השאלה לדון עליו כ"א אחר שכבה כו' וגם בדברי הרשב"א מ"ש בתירוצו דהכא אכתי קאי בדחויו. יש לפרש ג"כ ע"ד הנ"ל דר"ל גם אחר ההמלכה בדעתו אכתי קאי בדחויין שעדיין הם בארץ ע"ד הנ"ל בתו'. והגם שמה דסיים ע"ז וה"ז ככוס וקערה עדיין אינו מדוקדק שאין לו שייכות וחיבור אל הקודם מ"מ הרי איך שיהי' הפי' במ"ש אכתי כו' גם לפי דרך השני הנ"ל ג"כ אין לו חיבור עם מ"ש וה"ל ככוס. ועוד נוסף דז"ש וה"ל ככוס כו' מצד עצמו לא א"ש כ"כ דהתם לענין מיגו משא"כ כאן נוכל לומר עכ"פ שזה כמו ב' טעמים וחילוקי' דל"ד לנר שכבה כו' א' משום דשם כבר כבה וכאן השאלה אם לימלך בעוד שדחויין קיים שמונחין בארץ כו' כנ"ל בפי' ד' התוס' ועוד דה"ל ככוס וקערה. פי' דכאן עכ"פ בשעה שזרען היה דעתו שיהיו זרועים וצומחי' כו' ולא שייך ע"ז אדם יושב ומצפה כדאמרינן בנר קטן שיושב ומצפה מתי תכבה נרו אלא ה"ז דומה לכוס וקערה דאינו מצפה כו' (ואח"ז כשהקשה הרשב"א להיפוך דאי דומה לכוס וקערה מאי קא מיבעי לי' ע"כ אסור כהתם. ע"ז תירץ דאין ההיסח הדעת שאינו יושב ומצפה שוות. דבכוס וקערה הוא מצד ההכרח איסור כיבוי משא"כ הכא עם שאינו מצפה. אבל זה רק מצד רצונו לא מצד הכרח איסור וז"ש דהתם א"א לטלטלה משא"כ הכא אפשר כו'):

יב **אך** מהיות שלפי"ז יהי' קשה על פסק השו"ע דאם הנ"ל איירינן הכא רק לענין אחר ההמלכה ושנא' שזה חשיבא כנסתלק גוף ההקצאה ורק לענין מיגו כו' אבל מתחילה חל עליהם שם איסור גם לר"ש וודאי שוב א"א לנו להתיר גם אחר ההמלכה ולפסוק בזה כר"ש שהרי לענין דין מיגו לא קיי"ל כר"ש ומאחר שלפי הנ"ל מתבאר מגמרא ותוס' דלענין דין מיגו חמירא חיטים שזרען יותר מנר שכבה עד דמיבעי לן אולי אף ר"ש דמתיר בנר מודה הכא דאסור וא"כ אנן דנקטינן בנר כר"י כ"ש הכא דאסור (וכבר נתבאר

שזה רחוק לומר דכאן עדיף טפי משום שבידו היה לימלך גם בה"ש כו' ע"כ לא חשיב איתקצאי בה"ש כו' דלמ"כ מהא דכופין את הסל כו' שיש לפקפק ולקמן ית' אי"ה מה שיש לעיין ולהסתפק בזה אלא שלפי הנ"ל הרי הא דחזינן שבגמרא תופסי' זה לחומרא נגד נר שכבה. היינו לענין דין המיגו. א"כ וודאי שוב דאין סברא שאנן לדידן נתפוס (מדעתנו) סברא הפוכה לדינא). לכן נ"ל דאף אם לו יהא שכוונת התו' והרשב"א הוא ע"ד הנ"ל היינו רק לומר משום דסתמא דמילתא הא דמיבעי לן בחיטים שזרען אי מותר ודאי עכ"פ הוא גם לענין אם מותר לאוכלם וס"ל להתו' דזה חשיבא כנסתלק ההקצאה הנ"ל ואין כאן כ"א מיגו ולכן שפיר הקשו מנר שכבה והכונה דנהי שנא' שבדחיי' בידים מודה ר"ש דחשיבא מוקצה מ"מ למה נאסר האכילה הרי כיון שאוכלים כבר נמלך ונסתלק גוף ההקצאה. ושוב ה"ז כנר שכבה כו' אבל מ"מ עיקר האיבעי' היא לענין גוף הדין אם יש בו משום מוקצה כלל וממילא לפי הצד הקל שגם בכה"ג דדחיי' בידים פליג ר"ש היינו שלא חל עליהם שום מוקצה כלל גם מתחילה וא"ש פסק השו"ע שפסק כן אף לפ"מ דלא קיי"ל כר"ש בדין המיגו כו' וכמ"ש המ"א וכנ"ל שוב ראיתי שי"ל ג"כ דגם אי איירינן כאן הנ"ל רק לענין גוף הדין אם חל עליהם שם מוקצה מתחילה א"ל מ"מ שייך ע"ז קושית התוס' ורשב"א מנר שכבה שהרי כאן בחיטים שזרען אין כאן שום דבר איסור וקא מיבעי בהקצאה מן הדעת גרידא יודה ר"ש דאסור היכא שההקצאה הי' ע"י דחייה בידים. ע"ז הקשו מ"ש מנר שכבה דנהי שהאיסור שרכב עליו בה"ש חלף הלך לו ור"ש לית לי' מיגו דאיתקצאי כו' היינו רק לומר דלדידי' אין הכרח דמשום דאסור בה"ש יהיה אסור כל השבת אבל הרי גם זולת זה עדיין יש לאסור מצד ההקצאה מן הדעת גרידא שהקצאו מתחי' ע"י דיחוי בידים וכדחזינן דכאן רצה לומר שיהי' נחשב מוקצה רק מצד הדיחוי מדעתו בידים כו'. וע"ז תירצו דהתם גם ענין הדיחוי מדעתו לא היה מתחילה כ"א עד שתכבה וכדאמרינן לעיל אדם יושב ומצפה כו' ע"כ כשכבה כבר פסק הדיחוי (ושיהיה נאסר מצד המיגו. ודאי דר"ש לית לי' זה כו') אבל כאן הרי דחאם מתחילה עד שיצמחו ועדיין הדיחוי שדחאם מתחילה מדעתו קיים והשתא א"ש טובא מה דסיים ע"ז הרשב"א דה"ל ככוס וקערה כו'. דכמו דחזינן התם גם אחר שכבה והרי נסתלק דבר האוסרה (ור"ש לית לי' המיגו כו') ועכ"ז אסורה רק מצד הדיחוי שדחאה מתחילה מדעתו ע"כ השבת שלא הי' יודע שתכבה ולא היה יושב ומצפה כו' וה"ז נק' שהדיחוי קיים עדיין כש"כ כאן שפשיט' שאכתי הדיחוי קיים כו' ולכן שוב הקשה ע"ז להיפוך דמהא דכוס וקערה מוכח שהדיחוי שאדם מדחה מדעתו בידים חשיבא מוקצה גם לר"ש. כי אחר הכיבוי גם בכוס וקערה אין מקום לאסור לר"ש דלית לי' דין המיגו

כו' ואין לנו לומר כ"א שאוסר מצד הדיחוי מדעתו גרידא שכיון שלא היה יודע שיכבה דחאה מדעתו ע"כ השבת ואף שכבה עפ"י סיבה עדיין הדיחוי קיים וזה עצמו דיו להיות מוקצה גם מר"ש וא"כ גם כאן אף שאין כאן כלל שום דבר איסור והיה די בזה לבד שדחאם מדעתו בידים מתחילה כו' ועדיין הדיחוי קיים כו'. ותירץ דהתם הדיחוי חזק יותר מצד הכרח איסור כיבוי וא"א לטלטל כו' משא"כ הכא אפשר כו' ולפי הנ"ל מוכח מד' (התוס' וביותר) הרשב"א דס"ל דהא דר"ל אוסר בכוס וקערה הוא רק מכח ההקצאה גרידא בני צרוף הסברא דמיגו כלל. וכן שמעי' מזה דכיון שמתחילה בבה"ש היה הדיחוי וההקצאה לכל השבת אף שאח"ז בטל הדבר שגרם הקצאתו לא בטלה ההקצאה. ולפי"ז לכאורה ה"ל להפוסקים להביא זה דאף דפסקי' כר"י המחמיר גם בנר קטן מ"מ שם לא מטעם ההקצאה אתינן עלה שהרי שם נק' שכבר פסק הדיחוי וההקצאה. כמ"ש תוס' ורשב"א כנ"ל אנא מכח מיגו דאיתקצאי בבה"ש מחמת איסור ממש. וה"ל להשמיענו ג"כ חומרא הנ"ל דשמעי' מד' ר"ש דבכעין כוס וקערה יש די בדיחוי והקצאה גרידא לאסור גם זולת המיגו. והגם שלכאורה אין נ"מ לדינא מזה שכיון שאין ההקצאה אוסרת כ"א כשבאה מהכרח איסור כו' א"כ בלא"ה ממילא יש כאן המיגו מ"מ לכאורה משכחת לה נ"מ לדינא ג"כ. כגון בנר גדול שנכבה קודם בה"ש. דמיגו ליכא וההקצאה לכאורה איכא. ונהי דוודאי אלו נודע לו הכיבוי קודם בה"ש נתבטלה ההקצאה ול"ד נכבה בשבת דאף שנודע לו אז לא נתבטלה ההקצאה כנ"ל משום דעכ"פ בבה"ש היתה ההקצאה לכל השבת כו' משא"כ הכא מ"מ אם לא נודע לו קודם בה"ש שכבה לכאורה לפי הנ"ל יש לאסור אך לכאורה בכה"ג ה"ז כמוקצה שיבש ואין הבעלים מכירים דשרי. מיהו י"ל דל"ד דהתם לא הי' הדיחוי בנין שבת אלא עד שיבש והרי נתייבש כו' אבל כאן דחייתו הי' ע"כ השבת כו' אך הדין שבמ"א סי' רמ"ה סק"ג בשם ש"ג לכאורה דומה לכאן אבל צ"ע באמת מנ"ל דלפי הנ"ל הי' נראה יותר לאסור ויש לחלק ג"כ דשם עכ"פ רואה שלא נטף כו' גם י"ל דהתם עשוי להנטל ע"י עו"ג וקטן כמ"ש הב"י רסי' ש"י גבי מוכנים ע"ש. אך בזה י"ל דלדידן אף אם ינטל השמן ישאר הנר באיסורו מכח מיגו ממילא הקצה לכל השבת. והב"י איירי לר"ש ע"ש ולפ"ז בנד"ד י"ל שגם נר קטן שכבה קודם בה"ש יש לאסור לפי הנ"ל וצ"ע לדינא (שוב ראיתי בעי' כזו בירושלמי פ' כירה כו' ויש לעיין שם):

יג והנה לפי"ז דבעי' דר"ל הי' לענין עיקר חלות שם מוקצה כלל כו' עולה יפה הדמיון בתשובת ר' יוחנן שהשיב דאין מוקצה לר"ש אלא כעין שמן שבנר בשעה שהוא דולק ולא קאמר אלא גרוגרות וצמוקים הגם דוודאי מודה להא דרבי דבסמוך דר"ש דלית לי' מוקצה דגרוגרות וצמוקים כמ"ש התוס' משום שאין זה דמיון כ"כ. דהתם לפה"נ

(לכאורה) לא אירי כ"א לענין אחר שנתייבשו באמצע שבת וכדפי' הר"ן דלענין חלות שם מוקצה בכניסת השבת פשיטא ולא צריך למימר כלל דמאחר דלא חזי כלל ה"ז כעצים ואבנים וכדפירש"י בביצה) ולכן נקט ר"י שמן שבנר כלומר דלית לי' לר"ש חלות שם מוקצה על דבר הראוי כ"א בכעין שמן שבנר בשעה שדולק (ופי' שמן המטפטף כו' כמ"ש התו') שהוקצה מדעת האד מחמת מצוה משא"כ הקצאה גרידא מסיבה אחרת ל"ח מוקצה לר"ש. (וזהו שפירש"י בד"ה אין מוקצה כו' בדבר הראוי כו' יש לומר כוונתו דלא אתי לאפוקי גרוגרות וצמוקין כו') אבל לפ"ז יפלא מאד לכאורה דברי התוס' שהניחו בתמי' קיימת למה לא נקט ר"י אלא בגרוגרות וצמוקין דדמו טפי כו' והרי לפי הנ"ל ז"א. (והגם די"ל גם בגרוגרות וצמוקין בכעין הנ"ל גבי כוס וקערה דלר"ש דלית לי' דין המיגו. עיקר האיסור בגרוגרות וצמוקי' אחר שנתייבשו אינו כ"א מצד הדיחוי גרידא שהקציאם מתחילה בבה"ש על כל השבת. שלא הי' יודע שנתייבשו בשבת ודמי לכוס וקערה. שגם כאן ההקצאה חזקה מכח דלא חזי ודומה בזה לכוס שההקצאה היתה חזקה מכח איסור משא"כ בחיטים שזרען שתלוי בבחירתו כו' וכנ"ל וע"ז או' אין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ כו'. פי' בעיקר דין חלות שם מוקצה לא חשיב לי' לר"ש כ"א כשההקצאה היתה חזקה כו' אבל אכתי לא ה"ל להחליט התמי' כ"כ ועכ"פ מצד א' יש לחיטים שזרען דמיון טפי לשמן שבנר היינו במה שבשניהם גוף הדיחוי עדיין קיים בפ"מ. משא"כ בגו"צ הרי גוף הדיחוי שבעבורו הקצם כבר חלף עבר דהיינו מה שלא הי' חזי והשתא חזי. אלא שאנו אוסרי' מצד שכח הדיחוי שהי' בדעתו זה עדיין קיים כו' ואין זה בדמיון א' כ"כ. וי"ל דלהכי נקט שמן שבנר שדומה טפי בענין זה. ול"ש להקשות כ"כ בכח ולהניח בתמי'). אך הנה גם דברי הגמרא בבעי' דר"ש ברבי בפצעילי תמרי שהשיב אין מוקצה לר"ש אלא גרוגרות וצמוקים בלבד לכאורה ג"כ אינו מובן כלל הדמיון דבעי' דפצעילי תמרי היינו לענין לאוכלים קודם בישולם כדפירש רש"י וגו"צ לפה"נ לכאורה היינו רק לענין אחר שיתייבשו וביותר כי מנ"ל לרש"י באמת דהבעי' היא לענין קודם בישולם. דילמא באמת בא רק לגרע כחם נגד גו"צ בזה שיהיו ניתרים כשיתבשלו. שכ"מ מלשון התשובה אין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ. ומאחר דהתם אין עיקר הכוונה כ"א לענין אחר שיתייבשו דקודם לכן ה"ה כאבנים כו' סתמא דמילתא דבא להתיר פצעילי' ג"כ כדוגמא זו. אמנם באמת מדברי מוח"ז רבינו ז"ל רסי' ש"י למדנו דס"ל שעיקר דין דגו"צ קאי (נ"כ) לענין גוף חלות שם מוקצה מתחילה והוא כי באמת מצינו בגמרא ופוסקי' בדין גו"צ ב' דינים א' הוא לענין אחר שיתייבשו וכמ"ש הר"ן כנ"ל ומטעם מיגו דאיתקצאי בה"ש וזה מבואר בשו"ע שם ס"ג. ונלמד מדין מוקצה לח"ש דמדקא מיבעי לן במוקצה לח"ש (והיינו לענין

אחר שיתייבשו אי אמרינן מיגו דאיתקצאי לח"ש כו' כדפירש"י בפ' א"צ שם). ממילא דהיכא דלא חזו בה"ש מוכח דפשיט' לן דאמרינן מיגו דאיתקצאי בה"ש וכדפירש"י שם בד"ה ואי דלא אחזו בה"ש כו' (ולכן סמכם השו"ע זל"ז כו'). והדין הב' הוא קודם שנתייבשו. היכא דאחזו ולא אחזו והוא המבואר בשו"ע שם ס"ה ומקורו מגמ' דביצה שם דמוקי לה לברייתא דהי' אוכל בתאנים כו' דקתני בה עד שיזמין מבע"י. דע"כ לא מתוקמא אלא בכה"ג. והנה בשו"ע נזכר עוד קודם לזה בס"ב דין גו"צ בסתימות. וניכר שם שזהו ענין מוקצה דגו"צ הנז' בפ' כירה ובכ"מ דמודה בי' רש"י ואינו מבואר כ"כ לאיזה נין קא מיירי שהרי ב' הענינים שיש בגו"צ חוזר ומזכירן להלן בס"ג וס"ה וכנ"ל. ופשטות הענין היה נראה לכאורה דאיירי בס"ב מדין המיגו ולענין אחר שיתייבשו שהרי סתם וכתב שהן מסריחות כו' שיודע שיסריחו כו' סתמא דמלתא משמע דאיירי בדלא חזו כלל. דאחזו ולא אחזו הוא מציאות רחוק וכה"ג ה"ל לפרש וממילא אי מיירי בדלא חזו כלל ע"כ לא איירי כ"א לענין אחר שיתייבשו ומדין המיגו. ועוד שדין אחזו ולא אחזו חזר וביאר היטב בס"ה. משא"כ דין המיגו י"ל שלא חזר להזכירו בסס"ג כ"א אגב גררא דמוקצה לח"ש ודרך אגב ע"ש. ולא עוד אלא שלכאורה הי' משמע שדין אחזו ולא אחזו שבס"ה אינו תלוי דוקא בגו"צ. אלא דבא להשמיענו שיש חילוק דין בין דבר שאינו ראוי כ"א ע"י הדחק. דאיכא דאכלי כו' תלוי בהזמנה ואם אינו ראוי כלל ל"מ הזמנה רק שלדוגמא בעלמ' נקט גו"צ. דבהו יש במציאות ב' אופנים אלו. גם בגמרא בברייתא דהי' אוכל הנ"ל שממנה מקור דין דס"ה. הרי מפורש סיים וכן אתה מוצא באפרסקין כו'. לפי"ז ממילא ע"כ עיקר דין מוקצה דגו"צ הנז' בכ"מ לומר דמודה בו ר"ש שיש בהם חידוש דין מחולק משארי דברים ושע"ז קאי בשו"ע בס"ב להורות לנו הוא הוא דין המיגו הנ"ל משא"כ הדין דס"ה אין מקום לקרותו מוקצה דגו"צ אחר שלפי הנ"ל הוא נוהג בכל הדברים אמנם באמת אאל"כ. חדא שהרי עיקר הטעם שהבדילו גו"צ פירשו בו ב' דברים שיש בהם תרתי לגריעותא דיחוי בידים ולא חזי וכדמסיים גם השו"ע בס"ב ואם לענין המיגו הנ"ל לא ה"ל להזכיר כ"א דיחוי בידים משא"כ התנאי דלא חזי ל"ש כלל להזכיר שהרי בלא זה לא הי' מוקצה כלל ואנו לא אתינן עלה לענין גוף דין המוקצה כ"א להורות שבהם גם אחר שנסתלק גם הקצאתם נשארו באיסורם מכח המיגו. ולא הי' נצרך להטיל תנאי בדבר כ"א הא דדחינהו בידים וגם לא שייך להטיל תנאי דלא חזי אחר דקושטא דמילתא יש לנו דין המיגו גם בלא תנאי זה וכגון במוקצה מחמת איסור ועיקר הדבר הי' ראוי להשמיענו שהיכא שחל שם מוקצה בה"ש מאיזה סיבה שיהי' הן

מחמת איסור הן מחמת דלא חזי שוב לא פגע גם אחר שבטל הטעם והסיבה. ולהטיל תנאי בזה היכא דדחה בידים:

יד **ועוד** שבאמת גם התנאי דדחה בידים לאו כולי עלמא מודו בי' גם גבי מוקצה מחמת איסור וגם הב"י עצמו כאן ובסי' י"ח הביא דעת הרז"ה ור"ן דלא בעי' וכ"מ דעת הט"ז בסי' שי"ח וא"כ לדידהו צ"ע באמת. מ"ש מחמת איסור ממחמת דלא חזי. (ואדרבה לכאורה מוקצה מצד דלא חזי חמיר טפי כו'):

טו **ועוד** אני אומר שגם להפוסקים דס"ל גבי מוקצה מחמת איסור דבעינן דחי' בידים עדיין י"ל דבכאן בדבר דלא חזי לא ניבעי דחיי' בידים לענין המיגו. ולא מצד חומרא (לבד) שיש במגו דל"ח יותר מחמת איסור אלא שי"ל שכן הדין נותן והא דבאמת יש להבין בגוף הסברא דס"ל להנהו פוסקים דלא אמרינן מיגו דאיתקצאי בה"ש כ"א היכא שדחיי' בידים מתחילה:

מה הסברא יש בזה ומה יועיל ויוסיף כח הדיחוי בידים דקודם בה"ש. לאחר שנסתלק עיקר ענין המוקצה והא וודאי שאין ללמוד כזאת מסברת הגמרא גבי חיטים שזרען. דהתם (לפי הנ"ל) דאיירי לענין גוף חלות שם מוקצה מצד הקצאת דעת האדם גרידא. בזה שייך לומר דהדיחוי בידים גורם חיזוק ההקצאה. ושי"ל דאף שר"ש ל"ח לי' הקצאת דעת האדם (כמו לסחורה וכה"ג שבספק) במחשבה גרידא שיהי' נחשב עי"ז היסח הדעת והקצאה גמורה מ"מ ע"י שעושה מעשה בידיו ממש. נתחזק ההקצאה כו' משא"כ בדבר שגוף ההקצאה כבר אנו תופסים להקצאה גמורה מאיזה טעם שיהיה (לכל מר כדאית ליה) אלא שבאנו לדון על אחר סילוק גוף ההקצאה. אם מ"מ לא נסתלק האיסור מכח מיגו דאתקצאי בה"ש. מה יוסיף תת כח הדיחוי בידים דמעיקרא לענין המשכת האיסור דאח"כ ולא מיבעי' להאומר (בסי' רע"ט) דאין תנאי מועיל להתיר היכא דאמרינן מיגו הנ"ל א"כ לפה"נ הטעם דא"א כלל לחלוק בה"ש מכל השבת וכעין חוק. וא"ז מטעם גוף ההקצאה מהדעת כלל. שהרי כבר נתן דעתו והתנה בפירוש כו' אלא שכל חל איסור בה"ש שוב א"א שיפקע כו' א"כ וודאי גם אם לא הי' ע"י דיחוי בידים מה בכך. אחר שמ"מ הרי נאסר בה"ש שוב לא נפקע איסורו וכעין דאמרינן גבי עירובין אף לקולא שבת הואיל והותרה הותרה. עש"ש ד"ע ב'. כל שמותר למקצת שבת כו' וכל שנאסר למקצת שבת נאסר לכל השבת כו' אלא אף להאומר דתנאי (בפירוש) מהני ולפי"ז לפה"נ גם האיסור דאסרינן אחר שנסתלק גוף ענין המוקצה מכח המיגו. תלוי ונמשך ג"כ מכח ההקצאה דמעיקרא ולכן כשלא התנה אמרי' שבשעת בה"ש לא הי' יודע שיסתלק האיסור. וע"כ הקצה אז בבה"ש עכ"פ לכל השבת משא"כ כשהתנה שגם בבה"ש לא

הקצה לכל השבת (ואף שלר"י לכאורה הא חזינן דגם בנר קטן דיושב ומצפה אוסר וא"כ ע"כ לכאו' דלאו מכח ההקצאה דמעיקרא אתי עלה כ"א ע"ד הנ"ל וכעין חוק. מ"מ להאו' דמהני תנאי אף לדידן דפסקי' כר"י בהא ע"כ לכאורה דס"ל דהא דפליג ר"י בנר קטן היינו דפליג על סברת ר"ש במ"ש דאדם יושב ומצפה. פי' דס"ל דגם בנר קטן אין האדם נותן דעתו לזה ומקצה לגמרי כו' עמ"א שם ובסי' תקי"ח תי' בע"א ואינו מובן כ"כ. ועכ"פ איך שיהי' הרי ע"כ לדעה זו לפה"נ האיסור דאח"כ תלוי ונמשך ג"כ מההקצא' דמעיקרא) וא"כ הי' לפי"ז קצת סברא לומר שתלוי המיגו בחוזק ההקצאה דמעיקרא דהיינו אם היתה ע"י דיחוי בידים כו' וע"ד הנ"ל. מ"מ אין בזה סברא גמורה ועכ"פ ל"ד לסברת הגמ' בהא דחטים שזרען דבשלמא התם בלי הדיחוי בידים אנו או' שלא הסיח דעתו לגמרי כלל וע"י דיחוי בידים מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו ונתחזק' ההקצאה להחשיבה היסח הדעת גמור משא"כ הכא וודאי ההקצאה היא היסח הדעת גמור מכח האיסור (או דלא חזי כו') ולפי הנ"ל היינו שאנו חו' שבבה"ש עכ"פ הקצה דעתו ע"כ השבת. מכח האיסור שלא היה יודע שיסתלק האיסור (או שלא היה נותן נבו לזה לפי הנ"ל לר"י כו') וא"כ למה לנו שוב הדיחוי בידים (וג"ז סברא רחוקה שנא' שמאחר שאחר שנסתלק האיסור כמו שנכבה הנר הרי לא נשאר האיסור לאסור כ"א מתורת ההקצאה גרידא. נא' שאין ההקצאה חזקה כ"א ע"י ב' דברים דהיינו מכח האיסור (שלא היה דעתו על הכבי') וגם הדיחוי בידים שע"י צירוף ב' דברים אלו דוקא נחשב להקצאה גמורה דבאמת אין סברת הדיחוי בידים מהני כ"א לאמת ההקצאה ולברר מחשבתו אבל לא לחזקה כו') ואין להאריך בפרט שעכ"פ להפו' דל"מ תנאי ודאי (לכאו') אין מקום כלל להדיחוי בידים דוקא וכנ"ל

טז **אך** באמת המעיין במקור דעה זו דס"ל גבי מוקצה מחמת איסור דבעי' דחיי' בידים (שהביא המ"א סי' שי"ח סק"ד ב' המ"מ) ועיקרה הוא במלחמות פ"ק דחולין ופ"ב דביצה ורפ"ג ובחה"ר שם בחולין ובתוה"א סוף שע"ד יראה ששורש סברא זו נלקח מסברת הגמ' פ"ק דחולין שנז' שם ג"כ סברא זו כשרצה לומר ר"י דנרות היא דוחה דילמא ש"ה דהוא דחי לה בידים והיינו דשם כל הסוגי' סובב הולך על קוטב א' שרוצה אביי לומר דגם לר"י אין ראיה לאסור בהמה שנשחטה בשבת. והיינו אף דוודאי ידוע דאית לי' לר"י מוקצה בכ"ד ס"ל לאביי דהיינו במוקצה שאדם מקצה מדעתו אבל לא במוקצה מחמת איסור. ועיקר הסברא בזה הוא דס"ל דדבר שהוא מוכן ועומד בעצם לאכילה בחול אף שבבוא השבת קפץ עליו איסור ממילא (כמו מחמת שחיטה וכה"ג) א"ז אלא כארי' דרכיב עלי' אבל לא הוקצה כלל מדעת האדם אף גם בשעה זו שעומד באיסור ולכן כשבא לומר

ר"י דהכנה הוא דתנן מחתכין כו' דחה אביי מי דמי התם מעיקרא מוכן לאדם כו' הכא מעיקרא מוכן לאדם והשתא מוכן לאדם. פי' דמצד האיסור לא ס"ל אביי כלל שיש מקום לאסור אח"כ מכח מיגו דאתקצאי בה"ש מטעם הנ"ל דה"ז כארי' דרכיב עלי' ולא חל ע"ז שום מוקצה גם בבה"ש אלא בהא דמחתכין לא אסר ר"י אלא משום דס"ל דמוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים משא"כ הכא הכל קאי לאדם ולכן נמי אח"ז כשבא לומר ר"י דנרות היא ד"ח תחי' אימר דשמעת לי' לר"י במוקצה מחמת מיאוס כו' פי' דמחמת מיאוס ודאי הוקצה מדעת האדם כו' אבל מחמת איסור לא הוקצה כלל כנ"ל. וכן נמי הא שדחה אהא שמביא מר"י דנר שכבה דילמא ש"ה דהוא דחי לה בידים הכוונה לומר שגם בזה לא אתי עלה ר"י מצד האיסור כיבוי גרידא דמצד זה לא חשיב מוקצה כלל גם בשעה שדולקת וכנ"ל. אנא לפי שבשעה שהדליק הוא דחי לה כו' ועי"ז הקצה דעתו ממנה עכ"פ ואין הכוונה כלל מצד מעשה הידים דוקא אלא מצד דאיהו גורם האיסור ע"כ וודאי הקצה דעתו עכ"פ בשעת ההדלקה דעי"ז ה"ה ככל מוקצה מן הדעת ע' בפוסקים הנ"ל וביותר בחי' הר"ן שם כמבואר כן להדיח אלא שהר"ן עצמו ס"ל שכ"ז רק סברת אביי ודיחוי' בעלמא אבל במסקנא לא קאי הכי. אלא גם מצד איסור דממילא חשיבא הקצאה גמורה (וכהנך אמוראי דא' התם בשוחט לחולה שחלה בשבת אסור לבריא כו'. והרי"ף ורמב"ם ורשב"א ומ"מ ס"ל דמה שבמסקנא א' רב דימי סתמא הלכתא השוחט לחולה בשבת מותר לבריא כו' היינו גם בחנה בשבת נפלוג (גם) בהא אדרב. ונשאר סברת אביי הנ"ל להלכה וע' רשב"א שתי' בסברא זו הא דפ"ק דביצה (ד"ו ב'). קרינן לבהמה בשבת מוכן לאדם. והוא תמוה לכאורה. אלא שלפי הנ"ל א"ש דמצד האיסור דשבת דרכיב עלה לא פקע שם מוכן ממנה כלל (גם בעודה בחיי'). (נמצא עכ"פ מכל הנ"ל מובן ומבואר דכל עיקר יסוד הסברא דדיחוי בידים שהמציאו הפוסקים הנ"ל גבי מוקצה מחמת איסור אין לה מקום ולא שייכות כלל כאן במוקצה מצד דלא חזי דהתם לא מצרכינן לזה אלא משום דכ"ז דלא חל שם מוקצה כלל מצד האיסור גרידא רק מצד שהוא דחי לה אמרי' דזה הוא הקצאתו עכ"פ (ובאמת בידים דנקט הגמ' פ"ק דחולין והפוסקי' הנ"ל לאו דוקא ואינו דומה לדחיי' בידים שבפ' כירה גבי חיטים שזרען דהתם הכוונה לחלק בין אלו לבין כל מוקצה מן הדעת דלית לי' לר"ש דבעי לומר דע"י מעשה ידיו דווקא אולי מועיל לאמת ולחלק הקצאת דעתו והכא הכוונה לחלק בין מחמת איסור דממילא שאנו אומרים שלא הקצאו כלל מדעתו רק ארי' דאיסורא רכיב כו' ומוכן הוא לבין איסור שהוא גורם שבזה עכ"פ הרי הקצה דעתו ושוב ענין חוזק ההקצאה ח"צ לראי' דוודאי חזקה היא מכח האיסור ואולי לכן יש שינוי לשון שבפ' כירה הלשון דחי' בידים ובפ"ק דחולין הלשון

דהוא דחי לה בידים. והוא מפני שבחולין העיקר מצד שהוא דחי כו' ובלאה"נ אף בלשון א' אשכחן ב' ענינים חלוקו' כמו בטלטול מן הצד דפ' כירה (י"ג ב') שאין הענין א' עם אותו לשון עצמו הנא' בכ"ד וע' מלחמות שם). וממילא הכא במידי דלא חזי דתחילת חלות ההקצאה וודאי ל"צ ראי' וחיזוק כו' (עיין רשב"א פ"ק דחולין דחשיב גם עצמו' וקליפין בהדי הני דחשיבי הקצאה מן הדעת גם לאביי ע"ש ד"ה אלא ר"י דכלים). ודאי נראה דלכ"ע אין מקום להצריך לזה דחי' בידים לענין המיגו כו' ובזה אש"נ דהוי ק"ל לכאו' איך לא משתמיט שום א' מהפוסקי' דס"ל דבעי' דחי' בידים גבי איסור להביא מהא דגו"צ ראיה ודוגמא לדבריהם אלא שמכ"ז משמע דבאמת הא דגו"צ לא איירי כלל בענין המיגו. וי"ל דבאמת במידי דלא חשיב לא בעי' כלל דחי' בידים לענין המיגו:

יז **ובזה** אש"נ מה דהוי ק"ל מ"ש רש"י בפ' א"צ גבי מחובר דהוי מוקצה משום דמדלא לקטינהו מאתמול אקצינהו והיינו ה"ז כדחיי' בידים כמ"ש הב"י רסי' ש"י ולכאו' הרי סוף סוף אין כאן כ"א שב וא"ת ואיך ה"ז כדחיי' במעשה ידיו כו' אלא שבאמת גם האומר דבעי' במוקצה מחמת איסור דחי' בידים היינו רק לראי' והוכחה שהקצאם מדעתו ולא דווקא מעשה ידיו ולכן גם במחובר די בהוכחה זו מדלא לקטינהו כו' (ואף שמ"ש רש"י דה"ז כגו"צ לא א"ש לפי"ז דגו"צ גם הוכחה לא בעי לענין המיגו וכמשי"ת עוד דענין גו"צ לא איירי בענין המיגו כלל אך גם בלא"ה נמי אין הדמיון עולה יפה דמחובר מחמת איסור הוא משא"כ גו"צ. ויותר ה"ל להביא מכוס וקערה כו' אלא ע"כ משום דניחא לי' לאתויי מפירות אפירות אף שאינם מטעם וענין א') כמ"ש הפ"י שם ע"ש). והנה עם שכל הנ"ל מסברות חיצונות מ"מ נראה דגם ממקומו מוכרע גוף הדין דמוקצה מצד דלא חזי כגו"צ לא בעי' כלל דיחוי בידים לענין המיגו שהרי בבעי' דפ' א"צ אי יש מוקצה לחצי שבת אמרי' ה"ד אי דאחזו בה"ש כו' אלא דאחזו ואידחו והדר אחזו כו' ופירש"י ורא"ש דאחזו בה"ש ואדחו בשבת שנפלו עליהם גשמים ותפחו כו' והרי דיחוי דגשמים לאו בידי אדם הוא ומדקא מיבעי לי' בחצי שבת מכלל דבכה"ג בבה"ש פשיטא דהוי מוקצה לכל השבת. וכן מהא דבעי למיפשט בעי' הנ"ל מברייתא דושוין שאם נולד הוא ומומו עמו כו' דהא בכור מעיקרא הוי חזי אתיילד לי' אידחי כו' והרי לידה בידי שמים היא והגם שלכאורה כאן הוא מחמת איסור ולא דלא חזי ואיך יצדק זה להפוסקים דגבי מחמת איסור בעי' דיחוי בידים דוקא (והכא קיי"ל אך לא דמי איסור דגבי בכור שהוא איסור מצד עצמו ואף בחול ל"ח עד שיהי' בו מום. משא"כ חולין דרק מצד איסור שחיטה בשבת ה"ז כארי' כו' ועוד זיל בתר טעמא. דעיקר הטעם בהאי דפשיטא לי' דבלא אחזו בה"ש אמרינן מיגו דאתקצאי בה"ש כו' פירש"י ז"ל דהיינו משום דבעי' הכנה מבעו"י

כדכתיב ביום הששי והכינו כו' והרי גם בלא דיחוי בידים עכ"פ אין כאן הכנה מבעו"י כו' מכל הלין נראה כמוכרח דאא"ל כלל דעיקר ענין מוקצה דגרוגרות וצמוקים שפירשו בהם הטעם דאיכא תרתי לריעותא דיחוי בידים ול"ח. ידבר היכא דבה"ש לא אחזו כלל ולענין המיגו להאסר גם אחר שיתייבשו דבזה ל"ש לתלות הטעם משום דיחוי בידים דווקא כנ"ל וגם ל"ש להטיל תנאי דלא חזי דבל"ז אין מוקצה כלל גם מתחילה וכנתבאר לעיל ותו שהרי הכוונה בב' תנאים אלו משמע דאתי לאפוקי חיטים שזרען. ופצעילי תמרי דבהני ליכא כ"א חדא לריעותא היינו דבחטים שזרען דיחוי בידים איכא אבל חזי ופצעילי תמרי לא חזו אבל דיחוי בידים ליכא ואי עסקי' בגו"צ בדלא חזו כלל ובדין מיגו כו' א"כ דומיא דהכי בפצעילי אי בדל"ח כלל איך שייך אכילה בדל"ח כלל גם אי ל"ח כלל וודאי דאסירי דה"ז כעצים ואבנים מלבד שכבר נת' כי לפ"ז מנלן באמת דאיירי בפצעילי לענין קודם שיתבשלו. די להתירם אחר שיתבשלו כו' דומיא דאיירינן בגו"צ לפי הנ"ל לכן נראה דמחמת כל הנ"ל שינה מוח"ז רבינו ז"ל הלשון והענין ומתוכו מתבאר דס"ל דעיקר דין גו"צ דאיירי בהן בשו"ע בס"ב מדא' בגמרא דמודה בהו ר"ש בדאחזו ולא אחזו עסקי'. ולא איירי כלל לענין אח"כ ומשום מיגו. כ"א לענין חלות עליהם שם מוקצה כשהם באופן זה ובזה דוקא חלוק דינם משאר דברים כי כל דבר שהוא בענין זה דאיכא דאכלי כו' שרי (לר"ש כו') רק בגו"צ מחמת שדחינהו בידים (ממה שהיו ראוים בתחילה) וכשהעלן לייבשן דרכם הוא להסריח לגמרי בתחילה ואח"ז מתייבשי' מעט מעט ואז הן אחזו ולא אחזו עד שמתייבשי' לגמרי (וזהו הלשון שבירושלמי ורמב"ם וש"פ שמסריחי' בנתיים. דבנתיים משמע קודם שעה זו שאנו דנין עליהם כו') ולכן כיון שהי' יודע בתחילה שיסריחו (לגמרי כו') הסיח דעתו מהם עד שיהיו ראוים לגמרי (ויש בזה ב' סברות א' לפי שקודם שהעלן היו ראוים והוא דחאן וגרעם כו' והב' והוא העיקר מחמת שבנתיים נסרחים לגמרי ע"ד הנ"ל בלשון הירושלמי ע"כ הואיל ואידחו אידחו מדעתו גם בעת שמתתקנים קצת דאיכא דאכלי בכיוצא בהן כו' עד שיתייבשו לגמרי ולפי"ז י"ל דמ"ש בשו"ע שהן מסריחות כו' שיודע שיסריחו כו' קאי על בנתיים שמסריחים לגמרי כו' וכלומר אשר ע"כ אינם עולים מדחייתן עד שיתייבשו לגמרי כו') משא"כ בפצעילי תמרי דאף דל"ח (פי' דל"ח כ"כ אלא איכא דאכלי כו') מ"מ כיון דליכא דיחוי בידים ע"ד הנ"ל היינו שאין בהם שעה שיהיו נסרחים לגמרי (וגם שלא היה להם שעה ראוים יותר גם קודם לכן כו' לפי סברא א' הנ"ל). לכן אף דל"ח כולי האי ואיכא דלא אכלי לא חל עליהם שם מוקצה מפני זה וזוהי עיקר ענין תשו' רבי אין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ פי' דר"ש לית לי' מוקצה בגווני דפצעילי תמרי דאחזו ולא אחזו דאיכא דאכלי כו' כ"א

רק בגו"צ דדיחוי בידים מודה דחשיבא מוקצה בכה"ג וע' פירש"י ושט"מ שלהי ביצה (מבואר כנ"ל) (ומכאן ראי' למה שנתבאר לעיל דבדבר דלא שכיח למיכל תלוי בפלוגתא דר"י ור"ש ונת' לעיל ראי' לזה מפירש"י פרק נוטל (דקמ"ב סע"ב) ולפי הנ"ל כאן מוכח זה דמדקא מיבעי פצעילי תמרי לר"ש מהו משמע ודאי דלר"י פשיטא לי' דאסירי ומיהו להחולקי' שם פ' נוטל על רש"י (עיין רשב"א שם). צ"ל דהכא שאני דמדכנסן לסלים מוכח שאין דעתו לאוכלם כך משא כ אומצא וכה"ג אך לפי"ז לא א"ש כ"כ מה דמשמע דזה לא נק' דחי' אך למ"ש בסמוך ע"ש). ולפי"ז מה שפירשו רש"י והפוסקים דבגרוגרות וצמוקים איכא תרתי דחיי' בידים ול"ח. פי' ל"ח כולי האי ואיכא דלא אכלי ואתי לאפוקי חטים שזרען דחזו לגמרי. (וה"ה נמי שאר פירות שהעלן לייבשן דמשמע ג"כ דחזו לגמרי וצ"ע במ"ש התו' ויתבאר אי"ה בסמוך) ובדחיי' בידים אתי לאפוקי פצעילי תמרי כנ"ל (וי"ל ג"כ דפי' לא חזו היינו ל"ח כלל וקאי על בנתיים כו' כנ"ל והתרתי היינו דחיי' בידים. פי' מעשה ההעלאה לגג. ול"ח פי' בנתיים והכוונה לאפוקי בזה שאר פירות לפ"מ דמשמע מהתו' שכתב שאינם מתקלקלים כ"כ. דמשמע דקצת מתקלקלים וא"כ לכאורה גם בהם איכא הני תרתי אלא ההוספה בגו"צ הוא מה דל"ח בנתיים כלל וע"כ מסיח דעתו לגמרי כו' כנ"ל אלא דלפי"ז אינו מובן למה לי' כלל הא דדחי' בידים דבזה לבד מה דל"ח בנתיים נתמעט ג"כ פצעילי תמרי וכש"כ חטים שזרעם וגם שאר פירות ולפי הלשון שברש"י סוף ביצה משמע דהכל א' דכ"ז נכלל בענין דיחוי בידים שמדחה ומגרע אותם בידים שמתחילה היו ראוי' וכשהעלן מסריחי' לגמרי ע"כ מסיח דעת עד שיהיו ראוים לגמרי דוקא כו' ומ"מ אין העיקר מצד שקודם לכן היו ראוים לגמרי דגם בשאר פירות מסתמא כן הוא דלא מצינו שחילקו ביניהם בזה אלא העיקר מה שמסריחים בנתיים כו' לגמרי. משא"כ שאר פירות אינם מתקלקלים כ"כ כמ"ש התו' ואולי יש להעמיס גם בכוונת רש"י בפרק כירה בכעין זה דהדיחוי בידים היינו מה שנגרעו מהקודם ול"ח היינו דלא חזי כלל בנתיים כו' והיינו דהא דל"ח מוסיף כח הדיחוי והכל א' כו' ולפי"ז מצינו בלשון זה דחיי' בידים ג' גווני א' גבי חיטים שזרען הכוונה מעשה ידיו. ב' כאן בגו"צ הכוונה הדיחוי והגרעון מכמו שהי' ג' דפ"ק דחולין הנ"ל שכוונה גרמא דאדם וכנ"ל וכמדומה שעפי"ז נוכל לתרץ קצת דברי המ"א בססי' תקצ"ה דמשמע דחשיבא לי' אוצר בדחיי' בידים והוא תמוה לכאורה ממ"ש רש"י ותוס' כאן (דמ"ה סע"א) כדמתמי' מוח"ז רז"ל שם וי"ל דאקצייי' בידים שבתו' דביצה שם הכוונה מצד מעשה דווקא דלכן בעי' מעשה להכנה ג"כ ומה גם באוצר איכא שהרי בידי' הכניסן. משא"כ ברש"י ותוס' דהכא הכוונה בכעין דיחוי דגבי גו"צ הנ"ל. וזה ליכא באוצר שלא יגרעו כלל ורבינו ז"ל

הרגיש בזה דזש"ש ואין לחלק כו' ע"ש אלא דק"ל דא"כ גם שאר פירות שהעלן לגג אין לקרותם דחיי' בידים אבל לפי הנ"ל דשאר פירות ג"כ מתקלקלים קצת עכ"פ עדיין יש לקיים חילוק הנ"ל) ועיין תוס' ביצה שם ודל"ד ב' ד"ה איפכא:

יח **ועוד** ראי' דסתם דין מוקצה דגו"צ איירי בדאחזו ולא אחזו וממילא היינו בענין עיקר חלות שם מוקצה ממתנית' דעומד אדם על המוקצה וביצה ל"ד) דפירש רש"י שם דגו"צ הם סתם מוקצה. והתם ע"כ בדאחזו ולא אחזו מדמהני הזמנה וכדפירש רש"י שם. (אך לפי"ז קשה טובא מאי דפירש"י שם בפ"ק שם (ד"ד ע"א) דממשנה זו שמעי' דר"א אית לי' מוקצה כר"י וכן מצאתי בשעה"מ פ"ב מהל' יו"ט הוכיח מזה דס"ל לרש"י דהא דר"ש מודה בגו"צ היינו בדל"ח כלל בלבד. ועפ"ז הי' מתיישב קצת מה שלא הביאו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש הא דאחזו ולא אחזו בפ' א"צ די"ל דס"ל ג"כ דזה אליבא דר"י אלא שמ"מ צ"ע הרי הם פסקו גבי יו"ט כר"י ועכ"פ השו"ע שהביא זה גבי שבת ע"כ לא ס"ל כן אלא כנ"ל ולענין קו' הנ"ל עי' בס' חי' היו"ט למוהר"י ז"ל תירוץ אחר ואף לדברי השעה"מ משמע די"ל דאיירי בעת דל"ח ולא לענין המיגו וי"ל דאתי לאשמעינן איסור טלטול אז אף שעומדי' להתייבש כו'). והנה לפי הנ"ל הי' אפשר לומר לכאורה דכיון דבדין המיגו לא איירי כלל במוקצה דגו"צ (כ"א בענין הנ"ל) א"כ נאמר דבאמת לענין המיגו לא בעינן כלל דחיי' בידים כו' (לכ"ע) היכא דההקצאה היא מצד דל"ח וממילא אין חילוק בין גו"צ לשאר מוקצה לענין זה והי' נראה דמשום זה סתם השו"ע שם סי' ש"י בס"ג ולא פרט גו"צ כדרך שהזכיר בס"ב וס"ה. דהתם בשניהם מיירי באחזו ולא אחזו וזה לא חשיב מוקצה כ"א בגו"צ דוקא כמשנת"ל (ומה שחזר ושנה דין זה בס"ה הוא רק להשמיענו דין דהזמנה). משא"כ בס"ג לענין המיגו סתם כלל דרך כלל דדבר שהוקצה בה"ש כו' והיינו דכל שהוקצה בה"ש מאיזה טעם שיהי' (וכולל בזה בין אחזו ולא אחזו דגו"צ דדחיי' בידים ובין דבר דלא אחזו כלל בה"ש גם אי לא דחיי' בידים) נאסר כל היום וכמה שנת"ל דכן מוכח לכאורה מסוגיא דמוקצה לא חשיב כו':

יט **אך** מוח"ז רבינו ז"ל כתב בהדיא דגם במוקצה מצד דלא חזי בעי' דוקא בכעין גו"צ דחיי' בידים אף לענין דין המיגו. ומ"מ הרי גם איהו ז"ל ס"ל דהא דאין מוקצה לר"ש אלא בגרוגרות וצמוקים איירי עכ"פ גם בדין דאחזו ולא אחזו ולענין חלות שם מוקצה מתחי' כמבואר מריש דבריו ז"ל ולא עוד אלא שנ"ל דגם לדידי' לא אייריגן כ"א בדין הנ"ל ולא בדין המיגו והיינו שגם איהו ז"ל ס"ל דענין הדיחוי בידים הנזכר בגו"צ דוקא עם ענין דיחוי בידים שהזכירו הפוסקים גבי דין המיגו במוקצה מחמת איסור שני ענינים הם ע"ד שנת"ל. שכן מתבאר מדבריו ז"ל דבס"ב גבי אחזו ולא אחזו ענין הדיחוי בידים

הוא מה שנדחו ונגרעו ממה שהיו ומסריחות בנתיים כו', משא"כ בס"ד וה' לענין המיגו משמע מדבריו ז"ל שכוונת הדיחוי בידים הוא מה שהוא ע"י גרמת האדם וכמשנת"ל שמקור דין זה הוא מדיחוי בידים הנז' בפ"ק דחולין וששם עיקר המכוון בזה משום דבלא זה אין כאן הקצאת הדעת כלל ולכן נמי בס"ב משמע מדבריו ז"ל דאין דין זה נוהג כ"א בגו"צ לבד משא"כ בס"ה משמע עכ"פ דלאו דוקא בגו"צ אלא כללא כייל בתחילה. רק כשהתנה תנאי שיהי' ע"י גרמת האדם כ' כגון גו"צ כו'. ועם שפרט גו"צ (דאיירי בי' קודם לכן) היינו לפי שעכ"פ גם בהם יש גם ענין הדיחוי הנ"ל שהוא גרמת האדם אבל אין הכוונה שיהיה דווקא ענין הדיחוי באופן שהזכיר בס"ב שהוא נוהג רק בגו"צ וממילא עיקר ד' הגמ' דאין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ דמשמע רק בגו"צ דוקא אינו מדבר כ"א בדין אחזו ולא אחזו הנ"ל. אלא שא"כ יש לעיין מנ"ל דבדין המיגו ליבעי דיחוי בידים כלל במוקצה דלא חזי מאחר דבהא דאין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ לא איירי בהא כלל ובזה אפשר לומר דס"ל שזה נלמד ממוקצה מחמת איסור דקיי"ל כהפוסקי' דבעי' דיחוי בידים שמקורו בפ"ק דחולין ולא ס"ל החילוק דהתם בל"ז נק' מוכן ממש רק ארי' דאיסורא דרביעא עלי' כו' משא"כ במוקצה דלא חשיבי כו' אלא ס"ל דגם במוקצה מצד דל"ח אילולי דאיהו גרם לה אין ראי' שהקצה ד"ז מדעתו כלל עם שודאי אינו נותן דעתו ע"ז אבל ג"כ לא נתן דעתו להקצותו כו' ולכן כשהדר ואחזי בשבת לא אמרינן בזה מיגו דאתקצאי בה"ש כו' כ"א דווקא היכא דאיהו גרם הוא דל"ח אז אמרי' שהקצה לד"ז בה"ש כו' (אלא דלמ"כ בחה"ר בחולין דחשיב עצמות וקליפין בדברים שהוקצו מדעת האדם כו' כנ"ל) ואולי לכן הקדים מוח"ז רבינו ז"ל דין המיגו במוקצה מחמת איסור שלא ה"ל להביא כאן דלא שייך כאן ולא נזכר כלל בשו"ע כאן ולא עוד אלא שהקדימו וגם הפסיק בין הפרקים דבתחילה ובסוף איירי הכל בגו"צ אלא משום דס"ל שדין זה נלמד גבי מוקצה דל"ח מדין מוקצה מחמת איסור כו' אלא שאכתי קשה שכבר נתבאר דמסוגיא דמוקצה לח"ש משמע בהדיא דגבי גו"צ וכה"ג דל"ח אמרי' המיגו גם בלא דיחוי בידים וכמו גשמי' כו' וכן לידת הבכור כו' וככל הנ"ל אך צ"ל דס"ל לרבינו ז"ל דכל אותה הסוגי' ע"כ אתי' אליבא דר"י והוא דבאמת לפי מה שנת"ל דהא דאין מוקצה לר"ש אלא גו"צ לא איירי כלל בדין המיגו. י"ל ג"כ לאידך גיסא (בהיפוך מהנ"ל) דבזה יקיל ר"ש לגמרי דאף בגו"צ דדחיי' בידים כשנתייבשו בשבת מותרים ולא ס"ל כלל בכה"ג המיגו כו' וכן בדין דבאמת לפה"נ אין זה דומה לכוס וקערה שהרי עומדים הם להתייבש וי"ל הסברא דיושב ומצפה כו' ולא גרע עכ"פ מסוכה רעועה דפ' המביא דגם שם עכ"פ לא ברור שתפול בשבת וכמו נר כו') ועכ"ז אמרי' לר"ש דיושב ומצפה כו' ה"ה הכא

וא"כ ע"כ האיבעי' דמוקצה לח"ש וכל הסוגיא דשם הנ"ל אליבא דר"י וזהו שפירש"י שם ד"ה ואי דלא אחזו כו' ומאן דאית לי' מוקצה הכנה מבעו"י בעי כו' ולכאורה הרי כאן איירינן בגו"צ שמבואר בכ"ד דגם ר"ש אית לי' ולפי הנ"ל א"ש שדין המיגו לית לי' לר"ש כלל גם בגו"צ. (ואש"נ מאי דמבואר בכ"ד מסתימות ובכלל דר"ש לית לי' מיגו דאיתקצאי וע' תוס' שבת מ"ג א' ד"ה בעודן וכ"ד). אלא שלפי"ז באמת צ"ע מנלן דלא נפסוק בזה כר"ש דהא כללא כיילינן דבכל השבת ה' כר"ש בר ממוקצה מח"א כו' משמע דרק במחמת איסור אבל במחמת דלא חזי משמע דהלכה כר"ש (וכ"ש נמי הוא מהא דחזינן דלא פסקי' כר"י גם במחמת איסור כ"א בדחיי' בידים והיינו דאמרי' אין בכלל אלא מה שבפרט שפרט נר שהדליקו כו' כ"ש במוקצה דלא חזי שאין לכוללו בהא דאמרי' בר ממוקצה מחמת איסור כו') וצ"ל שמ"מ ס"ל לרבינו ז"ל דענין מוקצה מחמת איסור דפסקי' כר"י היינו הך דינא שנאמר מיגו דאיתקצאי (דלכאורה באמת ענין מוקצה מחמת איסור וענין מינו דאיתקצאי ענין א' הוא כו' ויתבאר אי"ה) ולכן אף שעיקר סוגי' דמוקצה לח"ש אליבא דר"י איתמר ואיהו ס"ל דגם היכא דליכא דיחוי בידים אמרי' מיגו (למסקנא דפ"ק דחולין לכ"ע עי' מלחמות שם) ולכן שייך למיבעי במוקצה לח"ש דאידחי ע"י גשמי' דממילא כו' ולכן נמי בעי למיפשט מבכור דאידחי ממילא כו' מ"מ אנן לדידן אף דבהא לא קיי"ל כר"י מ"מ עיקר דין זה דמוקצה לח"ש וכן באיתקצאי לבה"ש מחמת דלא חזי נוהג הכל לדידן לענין היכא דדחיי' בידים (וכמו במחמת איסור ולפי שהכל נלמד ממחמת איסור הקדימו מוח"ז רבינו ז"ל וכנ"ל. (ובגוף דין זה אי הכל מודים לרבינו ז"ל או שבמוקצה דלא חזי לא אמרי' כלל המיגו שלא נכלל בהא דאמרינן בר ממוקצה מחמת איסור דהלכה כר"י כו' וכנ"ל או להיפוך דבזה אף אי לא דחי בידים אמרינן המיגו כו' כנ"ל יש לעיין במקומות אחרים בכ"ד ואכמ"ל בזה (וי"ל ע' בירושלמי ביצה ר"פ המביא):

כ **ולכאורה** היה משמע דס"ל דהא דאין מוקצה לר"ש אלא בגרוגרות וצמוקין כולל ב' הענינים היינו אחזו ולא אחזו לענין חלות המוקצה מתחילה וגם בדלא חזי כלל ולענין המיגו והיינו שבשניהם בעי' דוקא דחיי' בידים (ודלא כנ"ל). ולתקן עיקר הקו' החזקה מה שבסוגי' דמוקצה לח"ש לכאורה משמע בהדי' בגמרא שגם בדחיי' בידי שמים כמו גשמים ולידת בכור נוהג דין המיגו (ולענין בה"ש עכ"פ) י"ל דגבי גרוגרות וצמוקים כיון שמתחילה הרי דחאם בידים אף שנתייבשו כשחזר ונפל עליהם גשמים חוזר וניעור הדיחוי בידים דמעיקרא ומה דבעי לפשוט מברייתא דושוין דגבי בכור י"ל דכיון דהא דושוין היינו גם אליבא דר"י ולדידי' באמת אף בלא דחיי' בידים נוהג דין המיגו (למסקנא

דרב בפ"ק דחולין לכ"ע ע' מלחמות שם) וממילא אלו היה נוהג דין המיגו גם בח"ש הי' שייך זה לר"י גם בלא דחיי' בידים וא"כ איך שוין שזה מן המוכן. הרי לר"י עכ"פ ראוי לאסור אך מהיות כ"ז דוחק (מה גם דההיא דושוין קאי אפלוגתא דר"ש ור"י הנשיא דברייתא לא אר"י ור"ש דמתני' ור"י הנשיא היינו רבי יש ס' בפ' כירה ובסוף ביצה דס"ל כר"ש) וגם עדיין יהיה נשאר לפי"ז שארי הדקדוקי' שנת"ל לכן נ"ל יותר דגם לרבינו ז"ל לא איירי הא דאין מוקצה לר"ש אלא בגו"צ כ"א בדאחזו ולא אחזו וכנ"ל אך לא כנ"ל שלענין המיגו בדל"ח כלל ל"ב דיחוי בידים אלא להיפוך דדין המיגו לית לי' לר"ש כלל אף בגו"צ דדחיי' בידים והטעם י"ל דזה ל"ד לכוס וקערה אלא לנר דיושב ומצפה כו' וגם כאן הרי עומדים הם להתייבש וממילא ודאי לא היה ברור עכ"פ שלא יתייבשו בשבת. (ובפרט כדחזינן שבאמת נתייבשו כו') ולא גרע מסוכה רעועה דפ' המביא דגם שם וודאי לא היה ברור שתפול בשבת (כמו בנר כו') ומ"מ אמרי' לר"ש דיושב ומצפה כו' וה"ה הכא (מלבד שעדיין לא בריר כ"כ אם מודה ר"ש במוקצה דל"ח לענין המיגו גם היכא דאינו יושב ומצפה. וגם בדחיי' בידים דאולי דוקא בכוס וקערה דדחיי' וההקצאה היתה חזקה ביותר מכח איסור ממש (בשעה שדולקת) משא"כ מצד דל"ח עכ"פ אין איסור כו' ולא מצינו בהדי' עכ"פ דמודה בהא וצ"ע בזה אבל עכ"פ בגו"צ נראה סברא טובה לומר דבזה שייך יושב ומצפה ודומה עכ"פ לסוכה רעועה דלית לי' לר"ש המיגו בכה"ג וכנ"ל) ולפי"ז ממילא ע"כ בעי' דמוקצה לח"ש וכל הסוגי' שם קאי הכל אליבא דר"י וזהו שפרש"י שם ד"ה ואי דלא אחזו כו' ומאן דאית לי' מוקצה הכנה מבעו"י בעי כו' ולכאורה הרי כאן דאיירינן בגו"צ גם ר"ש אית לי' אלא דבאמת לענין המיגו לית לי' לר"ש גם בגו"צ והתם, ע"כ הכל אליבא דר"י (ואש"נ מה שנזכר בכ"ד בסתימות ובכללי' דר"ש לית לי' מיגו דאיתקצאי ע' תוס' שבת דמ"ג וכ"ד) ולכן ממילא א"ש מאי דמשמע התם דאין חילוק בזה אי דחיי' בידים או לא דלר"י וודאי דאין חילוק (למסקנא דחולין וכנ"ל):

כא **ומ"מ** אנן לדידן עם שקיי"ל כר"י בדין מיגו דאיתקצאי ואשר ע"כ שייכא כל הסוגיא הנ"ל גם להלכה לדידן ולכן הובא כ"ז בב"י ושו"ע. עכ"ז ס"ל לרז"ל דכיון דזה קיי"ל בהא כר"י הרי נלקח מהא דפ' מש"ה דבכל השבת קיי"ל כר"ש בר ממוקצה מחמת איסור כו' ומאי ניהו נר שהדליקו כו'. והרי התם קיי"ל כהפוסקים דס"ל דהאי דנקט התם ומאי ניהו נר שהדליקו כו' הוא בדוקא בכעין זה דדחיי' בידים ממילא גם כאן אין לנו לתפוס דינים אלו דפ' א"צ להלכה כ"א היכא שדחיי' בידים. ולכן הפסיק מוח"ז רז"ל בין הפרקים והביא (באמצע) דין המיגו דגבי מוקצה מחמת איסור. דלא שייך הכא ולא הובא בשו"ע כאן אלא שבכיון הקדים זה לדין המיגו דגבי גרוגרות וצמוקים שנזכר כאן

בשו"ע ס"ג. לפי שמזה מוכח שגם כאן בעי' דחיי' בידים דוקא (עם דלמ"כ קצת מסתימות לשון השו"ע כנ"ל וכדמשמע שתופס בעל ח"א כלל ס"ה ד"ו ע"ש דכללא נקט ואתי וכייל כלל ג' כל דבר שהי' מוקצה בה"ש כו' אלא שזה סותר ד"ע בסס"ג שם שמבואר שתופס הא דמוקצה דגו"צ דדחיי' בידים לענין המיגו) ולכן נמי בס"ז גבי מוקצה לח"ש כ' מוח"ז רז"ל בין שנתקלקל מאליו ובין שנדחה ביד"א כו' כוונתו שעם שבגמ' ורש"י איתמר זה בנתקלקל ע"י גשמים וזה נק' מאליו כו' (דלא כנ"ל) עכ"ז לדידן שייך זה לענין היכא דדחיי' ביד"א (ואלו הי' ע"י גשמים נק' ביד"א מטעם שנת"ל וודאי לא הי' עוזב מוח"ז רז"ל להסביר לנו ענין זה ע"ד פירש"י והרא"ש שנחתו לפרש זה משום דבל"ז רחוק המציאות כו' אלא דלדידן א"א ומ"מ נ"מ לנו היכא דמשכחת לה דדחיי' בידים):

סימן כא

(לסימן שי"ט)

ע"ד דבדק לן מר במה שמוח"ז רבינו ז"ל בסידור בהלכות שבת בדין א' (במ"ש ה"ז נק' בורר אוכל כו'). הוא נגד כל דברי המ"א סי' שי"ט סקט"ו. שכוותי' סתם מוח"ז רבינו בשולחנו שם סי"ח וי"ט וגם בדין הד' שהוא נגד דברי המ"א סי' שי"ח סק"מ שכוותי' סתם מוח"ז רבינו שם סכ"ח הנה אם עיקר קפידתו הי' מה שבסידור סותר למה שקבע בסתימות בשו"ע (יותר) ה"ל להקשות נמי בגוף דין הא' במ"ש שלא לסמוך כו' והרי בשו"ע סי' שי"ט סכ"ד סתם כדברי הט"ז בשגם שלכאורה לא נמצא חולק ע"ז בהדיא זולת לפ"מ שפי' הפ"מ דברי המ"א ע"ש) ואם מפני שבסידור י"ל שהחמיר טפי למעשה ולא להיפוך הרי בדין הד' הוא ג"כ חומרא (וגם בדין הא' כבר אמרתי נו שי"ל שזה א"א במציאות שישפוך הזבוב ולא יצא ג"כ מעט מהמשקה וכבר יש בזה גם כן היתר הט"ז כו' ובדברי המ"א אין הכרח כ"כ שחולק ע"ז שיש לפרשו ג"כ ע"ד פי' המה"ש דלא כפ"מ. וע"כ הכי ס"ל למוח"ז רבינו ז"ל. ושע"כ נתחכם להוסיף תיבת כולו בסי"ט כו' דאל"כ ה"ז סותר למה שסתם בסכ"ד כהט"ז. אלא שבסידור ס"ל שהוא דבר בא"א (כמעט) וכנ"ל ובשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות ד' המ"א כידוע וגם בסידור לא נזכר זה בפירוש להיתר גבי שומן. בשגם שגם המ"א כתב היתר בדרך אפשר מצד שלחודי' קאי כו' כללו של דבר כיש לומר שגם בדין הא' הוא חומר' בלבד והלשון שכתב ה"ז נק' בורר אוכל כו' י"ל דהיינו שעכ"פ י"ל כן ונוסף סברא להיתר על סברת הט"ז כו' והוא דוחק) ואין להאריך שכבר שמעתי ממנו שמה שלא הקפיד במ"ש שלא לסמוך כו'. הוא מפני שדברי הט"ז אין להם ראי' והכרח וניחא לי' לומר שחזר בו מוח"ז רבינו ז"ל בסידור ומינה שעיקר קפידתו הי' רק מצד דס"ל נכת"ר שדברי המ"א בשני הדינים הם דברים

מוכרחים מצ"ע עד שא"א לחלוק עליהם וא"כ ה"ל לכבוד תורתו לפרש דבריו למה מוכרחים כ"כ. (ובפרט בדין הז' שהלבוש והט"ז חולקי' בפירוש). אמנם לפענ"ד ל"ש להקשות כ"כ בכל כה"ג שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל. ובפרט דברי המ"א) משא"כ בסוף ימיו שהוסיף חכמה העמיד ע"ד רק לחלוק עליהם אפי' להקל בכל מה של"נ לי'. (וכידוע שבפירוש שמעו ממנו ז"ל שחוזר בו במה שנתן נאמנות להמ"א יותר מדאי) בפרט בדבר שהמציאו מדעת עצמם ואין זכר למו בדברי הראשונים ז"ל וכנה בנ"ד (הן סברת הט"ז והן) סברת המ"א שבסי' שי"ח ושבסי' שי"ט. לא נזכר כלל סברות אלו בדברי הראשונים ז"ל (מלבד שלפענ"ד גם השכל אנושי נוטה יותר להיפוך) וגם אין להם ראי' והכרח כלל (כ"א אדרבה כו'). דבדין דסי' שט"ז לא הביא המ"א שום ראי' לסברתו. (ולא דיבר בזה כלל כ"א דרך אגב מכללא שמיעא כסברתו הי' שאותו המין שמערה ה"ז כבורר ונוטל אותו המין מתוך המין הנשאר) ולפענ"ד סברתו זו גרמ' לו כל הטורח והדוחק שבדבריו ז"ל שם והוא שלכאורה אין לדבריו הבנה והמשך כ"כ. כי מ"ש ונ"ל שגם הטוש"ע כו' וה"ז חזרה ממאי דהוי ס"נ מתחילה ומעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר וגם מ"ש דמלשון הרי"ף משמע כו' (והיינו מדגרס בצבאתא) אינו מובן כ"כ מאי משמע דלגירסתו מעשה שהי' כך הי'. גם מ"ש ואפשר דל"ש ברירה כו'. אינו מובן מי דחקו להמציא סברא חדשה להקל בדאורייתא בלי שום ראי' והכרח. (אדרבה כבר הקשו מברירת דגים גדולים כו' וההכרח לחלוק בדוחק גדול עפ"מ. ועיין בשו"ע מוח"ז רז"ל שם ס"ו). (ולפי' הפ"מ נוסף עוד דוחק. אם מתחילה מ"ש ולפ"ז אסור לערות שומן הוא מצד בורר פסולת מאוכל למה הוצרך לחזור ע"ז במסקנתו אבל בשומן כו' גם לפירושו האריכו' במ"ש ולפ"ז כו' עד כמו בשכר אינו מוטעם והעיקר חסר כו') ונ"ל דהצעת דבריו הוא (ע"ד שפי' המה"ש). דוודאי מסתימות הטוש"ע משמע דלענין הניצוצות אסור אף כשרוצה לשתות השכר לאלתר ולכאורה לפי הנחת הסברא דהוי ס"ל להמ"א ז"ל דאותו המין שמערה ה"ז כבורר ונוטל חת המין מתוך הנשאר א"כ ה"ז בשכר כבורר אוכל מפסולת דשרי לאלתר וע"כ צ"ל דהרי זה כבורר ע"י כלי כנפה וכה"ג. (והוא נגד השכל). ולפי"ז נמשך איסור עירוי השומן. (והוא נגד המנהג שהי' בימיו ז"ל). ולפי גירסת הרי"ף דאין ראי' עכ"פ מגמ' ודאי דאין לנו לומר מעצמנו דהעירוי ה"ה כבורר ע"י נפה (נגד הסברא ושכל אנושי) וא"כ יהי' פלוגתא חדשה שלא נזכר כלל בפוסקים ע"כ חזר בו לדחוק בד' הטוש"ע דלא איירי בלאלתר והרויח שלא יהי' פלוגתא חדשה. ושלא יצטרך לסבר' המנגדת לשכל) אבל עירוי השומן עדיין יש לאסור מצד דה"ז כבורר פסולת מאוכל (לסברתו הנ"ל). (והוא נגד המנהג כנ"ל). ואפשר

כו' היינו ליישב גם המנהג כו'). נמצא לפ"ז אחר כל הטורח לא נמלט מהדוחק היינו להוציא דברי הטוש"ע מפשטו וסתימתו אשר זה הביאו מתחילה לכל הטורח והמו"מ הנ"ל להוציא סברא חדשה דה"ז כע"י נפה שהוא מנגד לשכל ולהמציא חומר' בשומן נגד המנהג והי' סובל זה כדי שלא להוציא ד' הטוש"ע מסתימתו. ועתה כשלחצו עוד דוחק שיהי' פלוגת' חדשה הוכרח להתרצות לסבול הדוחק להוציא ד' הטוש"ע מסתימתו ובפרט להקל בדאורייתא וכ"ש אחר שלהרי"ף וודאי איירי הגמ' גם בלאלתר א"כ נוסף עוד דוחק אם נאמר דלהטוש"ע מיירי הגמ' שלא בלאלתר דוקא. והיה ראוי עכ"פ שידבר בזה בב"י כו'). וכ"ז גרם ליה להמ"א ז"ל הנחת הסברא הנ"ל משא"כ לפי סברת מוח"ז רבינו ז"ל דמה שנשאר בכוס שבידו ה"ז כנוטל אותו המין בידו ובוררו מתוך הנשפך. א"ש הכל דהטוש"ע מיירי גם בלאלתר ואסור מצד דה"ז (גבי שכר) כבורר פסולת מאוכל וגם לגירסת הרי"ף דין זה אמת ויציב מסברא אלא שמעשה שהי' כך הי' בצבאתא ועיקר מה שהובא עובדא דבי ר"פ בגמר' ופוסקים היתרא אתי לאשמעינן לענין שיפוי הקילוח (וכ"מ בגמרא ופוסקים דבלשון היתרא נקטו לה). אבל לענין איסור הניצוצות הרי פריך בפשיטות והאיכא ניצוצות כו'. ואין זה (לשון) חידוש דין זה כלל (ובפרט לגירסת הרי"ף וודאי כן הוא דאיסור ע"י צבאתא הרי כבר נזכר בפירוש סמוך לעובדא זו) ועד כאן לא כתב המ"א דמלשון הרי"ף משמע כו' אלא לפי הנחת סברתו הנ"ל דלפי"ז טעם איסור הניצוצות בלאלתר ע"כ הוא משום דה"ז כע"י נפה והוא וודאי חידוש גדול ונשמע ע"כ רק ממאי דפרכינן והאיכא ניצוצות כו' ולגירסת הרי"ף הרי אין ראי' לזה. משא"כ לפי סברת מוח"ז רבינו ז"ל אין צריך ללמוד זה מכאן כלל והקושיא והאיכא ניצוצות הוא דרך אגב ולקושטא דמילתא קא פריך ובאמת לפי סברת המ"א גם זה דוחק גדול דפרכינן בכח ובפשיטות כ"כ והאיכא ניצוצות דלפי הס"ד דמ"א דהיינו מצד שה"ז כע"י נפה ודאי תמוה מנין פשיטא לי' להקשות כ"כ. ואף גם לפי המסקנא קשה מאי פריך דילמא עשו כן לשתות לאלתר וצ"ל דכן הוי ידוע להם מבחוץ שעשו כן גם להניח לאח"ז והוא דוחק ואיך לא הי' משתמיט רש"י ושארי מפרשים לפרש כן עכ"פ דפירכא דרב אחא הי' רק למה שהיו מניחים השכר לאח"ז כו' אלא משמע דגם בלאלתר הי' פשוט לאיסור בניצוצות וע"כ היינו משום דה"ז כבורר פסולת מאוכל. וא"כ גבי זבוב ושומן ה"ז כבורר אוכל מפסולת וכסברת מוח"ז רבינו ז"ל וע' סמי' שכ"א דהקוצף שום וש"ד הוי בורר. ומ"מ מותר לאלתר לכאורה צ"ל דהיינו משום שאוחז הפרי בידו וקולפו. ה"ז כבורר אוכל מתוך פסולת והוא ע"ד סברת מוח"ז רז"ל. ואולי בכה"ג יש לתרץ קושית המ"מ דפ"א מהש"ע גבי קניבת ירק (ומ"מ אין מדברי המ"מ ראי' לסתור ס' מוח"ז רז"ל. דיש

לחלק כו' גם י"ל דהתם משמע גם שלא לאלתר כו'). אך מדברי מוח"ז רבינו בסידור דין ב' משמע דס"ל דבקולף ל"ש בורר כלל והוא כרמ"א (ורש"ל) סי' תק ס"ב וע"ש בא"ר מתרץ קושית מ"א מסמי' שכ"א הנ"ל ולכאורה מד' הטור גבי בוסר סי' ש"כ שכתב ה"ז כבורר אוכל מפסולת משמע כד' המ"א ע"ש בט"ז סק"ד ובמ"א סק"ז. אך בס' ח"א (כי"ד) בנ"א סי' י"ג האריך דהתם משום דש. ולפענ"ד דבריו מתקבלים וע' בלשון תוס' דיבמות קי"ד ודומה לדש שבורר אוכל מפסולת) ומיהו גם עפ"י דברי המ"א שם נמי נראה דיציבא מלתא דמוח"ז רבינו ז"ל לדינא דנראה דגם בשפיכת זבוב מהכוס דרך שתי' הוא ולא דרך מלאכה (משא"כ להיפוך שפיית השכר נראה שי"ל שהוא מעין מלאכה). אלא שלשון מוח"ז רבינו שכתב ה"ז נק' בורר אוכל כו' לא א"ש קצת לפי"ז:

א ומעתה אשוב לדין הד' שבסידור. דעם היות שבהשקפה הראשונה הי' נראה שהמ"א סי' שי"ח שם מרבה בראיות לדבריו ז"ל אבל באמת המעיין יראה שלגוף הסברא דס"ל דשומן וכה"ג גם אחר שנימוח יש לו דין דבר יבש לפי שהי' קרוש מעיקרא. (מלבד שלפענ"ד אינו מתקבל בשכל) אין בדבריו ז"ל שום ראיה לזה זולת מה שאמר שכן משמע בגמ' ורש"י דקמ"ה. ויתבאר אי"ה שלפע"ד אין זה ראיה מוכרחת כלל. ואכתוב על סדר דבריו. דמ"ש ול"נ דל"ד כו' כמ"ש סט"ו. היינו רק לעיקר הדין. בדבר יבש ממש. אבל אין ראיה לזה משומן שנימוח. ומ"ש ועסי' רנ"ג ס"ה דאיתא בהדיא כך. לא עמדתי על כוונתו ז"ל בזה חדא דהא התם בשו"ע לא נזכר כלל יס"ב בפירוש ואף שבדברי הר"ן וחה"ר מקור דין זה נזכר כן. הרי המה מהפוסקים שגם בדבר לח אין בישול אחר בישול ואדרבה י"ל דמש"ה השמיטו הב"י בשו"ע דלדידן ע"כ רק באין היד סולדת בו ואף דלכאורה א"כ מאי אריא ע"ג קדירה אפי' ע"ג כירה ממש מותר כמ"ש המ"א ס"ב סקי"ט. אין ראיה שהב"י יסבור כן. דאפשר דס"ל דע"ג כירה (בלא תנאים החזרה) דיש בו משום דנראה כמבשל אין חילוק בזה בין יס"ב לאיס"ב. לכן אשמעינן דע"ג קדירה דאין דרך בישול בכך לא אמרינן בזה הסברא דנראה כמבשל:

גם י"ל דהכא איירי באינה גרופה וקטומה ובזה ע"ג כירה ממש אף המ"א מסתפק באיס"ב. ובשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל שם סכ"א משמע שפוסק לאיסור לכן אשמעינן דע"י הפסק קדירה שרי אבל הכל באין יס"ב כו' ולכאורה ע"כ לומר כן לפי משמעות הלשון שכתב שם מותר לתת כו' תבשיל כו' כגון פנאדיש כו' משמע דלאו דוקא פנאדיש אלא ה"ה כל תבשיל וכמו שהוא באמת להר"ן אשר לשון זה לקוח משם). והרי לדידן בלח וודאי אסור ביס"ב. ותו אף את"ל דמיירי שם ביס"ב (ומכח הוכחה הנ"ל דאל"כ אף ע"ג כירה מותר) ונאמר דמ"ש תבשיל כגון פנאדיש ר"ל דוקא יבש כעין פנאדיש. עדיין י"ל

דמיירי בפנאדיש יבשים שאין בה שומן וכאשר בלא"ה מבואר במ"א שם סקל"ג דאוקמי בכה"ג (והיינו משום דאי ביש בה שומן ה"ל לרמ"א להגיהה דלדידן אסור משום נולד כו') (ודוחק לומר דס"ל להמ"א לחלק בין שומן רב למעט וס"ל דאין פנאדיש נעשית יבישה לגמרי) ואין להאריך דאיך שיהיה אינו מובן כלל איך אפשר שעל הוכחות חלושות כאלו יכתוב המ"א ז"ל דבסי' רנ"ג איתא בהדיא כך ואולי יש איזה ט"ס בדבריו וז"ל. (ובד' רמ"א בהגהה דסי' רנ"ג ס"ה נראה וודאי דאין שום ראיה לזה ואדרבה קצת יש להוכיח דלס"ל כהמ"א והוא ממ"ש גבי תנור דאם יס"ב אסור וע"ל סי' שי"ח ומ"ש הראיה לעיין בסי' שי"ח משמע קצת דמשום בישול ממש נגע בה. ומסתמא גם פנאדיש שבשו"ע נכלל ג"כ בדין זה שהרי עלה קאי ההגהה זו ואין להאריך דעכ"פ נראה וודאי שלא כיון המ"א ז"ל על דברי הגהה זו כ"א אד' הב"י בשו"ע וגם משם א"י כלל איך שייך לומר שאיתא בהדי' כך. וכנ"ל) ומ"ש וכן משמע במרדכי דלהמתירין שרי אפי' ביס"ב. אך כתב דטוב ליזהר כו' וקאי אפשטידא כו' עד וכן כתב הכלבו בהדיא בשם הר"מ ע"ש הנה מ"ש דכ"כ הכלבו בהדיא צ"ל דהיינו רק לענין מ"ש דקאי אפשטידא (וס"ל דממילא גם המרדכי כוונתו לדברי הר"מ רבו כו'). אבל לעיקר הדין מבואר שם (דכ"א רע"ג) בהדיא רק במקום שאהיס"ב. אלא דהמ"א נדחק בזה לומר דהיינו רק משום נולד וז"ש המ"א לקמן דהמרדכי והכלבו חששו לדברי ר"ב כו' אבל לפענ"ד תמוה לפרש כן בדברי הר"מ שבכלבו. חדא דאם איתא דס"ל להר"מ דמצד בישול היה מותר אפי' ביס"ב אלא מצד נולד ס"ל לאסור ביס"ב כדעת ר"ב בלשון איסורא ה"ל למינקט ביס"ב דזהו עיקר הרבותא (ודלא כמש"ש תחילה דשרי ע"ש) ולמה נקטה בלשון היתרא והר"מ מתיר כו'. ומה זה שכתב שם ואיני חושש שמא יקרב ממש אצל האור. מהיכא תיתי יהיה ה"א לחוש כ"כ הלא גם אם יקרב אצל האור אין בו כ"א איסור דרבנן לכל היותר משום נולד ולמה היה ה"א לגזור בזה גזירה לגזירה וכ"ש שעדיין לא שמענו איסור בזה גם אצל האור שהרי איסור נולד בזה אינו סברא פשוטה כ"א סברא שהמציא הר"ב בעל סה"ת. ויותר ה"ל לאשמעינן גוף סברא זו לאיסורא ביס"ב כנ"ל. ועוד הא גופא קשי' למה באמת מצריך דוקא ברחוק מהאש דמשמע דבמקום קרוב אסור אפי' שעה קטנה משום דגזרינן שמא ישהה הרבה כו'. והרי אפי' בדבר שיש בו משום איסור בישול ממש ס"ל לרש"י דשרי להפשיר אפי' במקום שיוכל להתבשל ולא גזרינן שמא יניח שם. ואף דלא קיי"ל כרש"י בהא אלא כהחולקים כדאיתא בסי"ד היינו רק באיסור בישול דאורייתא (ובסה"ת סי' רל"ב כתב שהוא חומרא גדולה). אבל באיסור נולד דרבנן (בפרט שרבים חולקים לגמרי) ודאי נראה דלכ"ע אין ראוי להחמיר בזה כולי האי לגזור שעה

קטנה אטו שמא ישהה ויניחנה שם. וקושי' זו שייכא גם בד' המרדכי שגם הוא כתב שלא לשום כ"כ קרוב אלא רחוק כו') ותו מה זה שכתב בכלבו שם דע"ג התנור ממש א"י להניח לפי שהוא תולדת האור ולהמ"א דהאיסור הוא רק משום נולד הרי אין נ"מ כלל בין תולדת האור לתולדת החמה לענין זה. גם גוף הדין שכתב שא"י להניח ע"ג התנור כו' ואם א"י לבוא לידי היס"ב אם יש דפין כו' אז מותר כו' דמזה מבואר יותר דכל שיכול לבוא לידי היס"ב (כמו בלי דפין) אסור אפי' שעה קטנה ומשום גזירה כו' וכנ"ל. וקשה למה כנ"ל ותו הרי הכלבו אחר שסיים ד' הר"מ כתב והרב בעה"ת מחמיר בזה כו'. מכלל דהר"מ מיקל בזה. ולד' המ"א דא' דשניהם לדבר א' נתכוונו (וא"ל דבהא פליגי דלהר"מ דוקא ביס"ב דאז זב השומן לחוץ אז אסור כמ"ש המ"א משא"כ באיס"ב. ולסה"ת גם באיס"ב אסור מצד המעט שומן שנימוח בתוך הפשטידא שהרי עיקר דברי הב"י (שממנו נסתייע המ"א בזה) שבדבר מועט אין בו משום איסור נולד הוא לקוח מד' סה"ת ע"ש והוא בסה"ת בסימניו סי' רל"ה). גם מדכתב הכלבו על ד' סה"ת שלא הביא ראי' ברורה כי עיקר ראייתו מהא דאין מרסקין כו' מכ"ז משמע בהדיא דהר"מ לאו בטעם זה אתי עלה כלל והנה יתר ע"כ הנה דברי הר"מ שבכלבו הוא בתשב"ץ סי' כ"ז יותר בביאור. והמעיין שם יראה שא"א כלל להעמיס בו פי' מ"א אפי' ע"צ היותר דחוק שהרי מביא ראי' על ההיתר (באיס"ב) וז"ל כדאיתא בפרק כירה סכה אשה ידה שמן כו' ובסתם שמן זית הוא נקרש כו' עכ"ל והרי ראי' זו בלשונה היא המובא במרדכי בשם ר' יחיאל מפריש לדחות ד' סה"ת דל"ש נולד בכה"ג כלל ועל האיסור ע"ג תנור מביא שם ראי' כדאיתא בפרק ב"ט גבי ההוא עבדא דמנח כוזא כו' וגם יש בירושלמי הרחקה כו' ולד' המ"א אין מכ"ז שייכות וענין לעיקר הדין שאסור היכא שהיס"ב שהוא רק משום נולד כו' וגם אם נאמר שהכוונה לאסור ע"ג תנור גם בשעה קטנה ומשום גזירה ע"ד הנ"ל ולזה מביא הראי' כו' ע"ד שיתבאר איך שייך להביא ראי' מאיסור דאורייתא לרבנן כש"כ שעדיין לא השמיענו סברת האיסור כ"א אדרבא הביא ראי' להיתר כו' ואין להאריך שלפענ"ד הדבר פשוט וברור שהר"מ ז"ל ס"ל כרבינו יחיאל שבמרדכי דפליג על סה"ת ומ"ש בפשיטות (דרך אגב) במקום שאין היס"ב ע"כ היינו משום דביס"ב יש איסור בישול ממש. דהשומן שנימוח יש לו דין לח (וכהפוסקים דבדבר לח יש בישול אחר בישול). ומ"ש דע"ג תנור אסור כ"א ע"ג דפין ר"ל דגם שעה קטנה אסור (אם יס"ב שם). משום גזירה כנ"ל וכהפוסקי' החולקים על רש"י כנ"ל וע"ז מביא ראי' מההוא עבדא דמנח כוזא נזיי' רבה כו' ר"ל דהתם מוכח דלהפשיר הי' רוצה העבד. דאל"כ איך הי' ר' זירא רוצה להתיר ועכ"ז נזיי' רבה משום שהי' חם כ"כ עד שיכול להתבשל דגזרינן

שמא יניח שם. ומכאן עיקר ראיית החולקים על רש"י בפי' להפשיר וס"ל דדוקא במקום שא"א כ"א להפשיר כו' וכמבואר כ"ז בתוס' שם ר"פ ב"ט ובחה"ר שם ובפ' כירה (ד"מ ע"ב) ע"ש ומש"ש עוד גם יש בירושלמי הרחקה עשו לכ"ר היינו ג"כ אותה הראי' שהובא בחה"ר ור"ן פ' כירה שם להחולקים על רש"י ע"ש אלא שהתשב"ץ נקט בקצרה סיום דברי הירושלמי שם. ונראה מכאן דהפי' הוא דבכ"ר שהיס"ב עשו הרחקה לאסור גם להפשיר כו' משא"כ בכ"ש שהיס"ב עם שאסור להניח גם שם שיעור להחם. מ"מ שיעור להפשיר לא גזרו כו' ואולי משום דבכ"ש יס"ב אסור מדרבנן להחם. גם אפשר משום דעם היות שגם בכ"ש לפעמים יס"ב כדמסיי' לי' ר' מנא לאביו ר' יונה שם בירושלמי מפינסא דאורזא ודגריסא. מ"מ ה"ל כמילתא דלא שכיחא כ"כ ולא גזרינן היתרא אטו איסורא בזה ועט"ז יו"ד רסי' צ"ד וש"ך סי' ק"ה סק"ה ומ"א ומה"ש כאן סקכ"ח וכ"ד המפרש בירושלמי שם ולפי הנ"ל לכאורה לא כדברי זה ולא כדברי זה. ולפי שאינו שייך כ"כ לנד"ד לא עיינתי בזה כל הצורך ועכ"פ מ"ש במ"א סקכ"ח דבירושלמי איתא דעשו הרחקה לכ"ר אפי' איס"ב וכ"כ התשב"ץ עכ"ל אם כוונתו על דברי התשב"ץ הללו ור"ל דמתשב"ץ משמע דפי' הירושלמי באיס"ב. א"י הכרח לזה די"ל דהפי' כנ"ל ומה שמחלק בין דאיכא דפין כו' לאו דוקא אלא אורחא דמילתא דבלא דפין יס"ב וע"י הפסק דפין אין יד סולדת בו וכ"מ בכלבו שכתב שא"י לבוא לידי היס"ב אם יש דפין כו' (שלפה"נ צ"ל כגון שיש דפין כו'). ומלבד שאם המ"א ז"ל ראה דברי התשב"ץ הללו אני תמה ע"ע איך מפרנס דבריו לפי שיטתו שבסק"מ הנ"ל):

ב **ומאחר** שלפענ"ד הפי' הברור בדברי הר"מ שבתשב"ץ הוא ע"ד הנ"ל וממילא גם דברי הכלבו וודאי יתפרשו ג"כ עד"ז. מעתה אני אומר שלפענ"ד גם דברי המרדכי שהוא תלמיד הר"מ יתפרש ג"כ עד"ז (ודלא כב"י וט"ז ומ"א אלא מעין ע"ד פי' הפרישה היינו) שמתחילה הביא הפלוגתא דסה"ת ורבינו יחיאל אי חיישינן בכה"ג לאיסור נולד ואח"כ כתב ומ"מ טוב ליזהר כו'. ר"ל דמ"מ אף אי כדברי רבינו יחיאל דל"ש בזה איסור נולד מ"מ ביס"ב הרי יש בו איסור מצד בישול ומ"ש רק לשון טוב כו' י"ל שגם מתחילה וודאי הי' פשוט דמיירי הכל בענין דליכא איסור מצד בישול והיינו שעכ"פ אינו מניח שם עד שתהא בשומן היס"ב אלא שנותן הפשטידא רק כדי להפשיר וע"ז מביא פלוגתא אי יש לאסור משום נולד ומסיים דמ"מ גם אי לא חיישינן לנולד טוב ליזהר שלא לשום כ"כ קרוב אלא רחוק פי' גם שנותן להפשיר לא יניח כ"א במקום שא"א לבוא לידי יס"ב דוקא. כסברת החולקים על רש"י הנ"ל (אלא דלפי"ז משמע דלא ברירא לי' כ"כ כהחולקים על רש"י רק טוב ליזהר כו' ויש לעיין בפ' כירה סי' ש"ד וש"ה):

ועוד י"ל נמי שבאמת המרדכי לא ברירא לי' כ"כ דין זה דשומן שנקרש ונמחה בבישול אם נדון כדבר לח או כיבש. והיינו משום שכבר הביא בפ' כירה סי' ש"ח בשם ה"ר דן דס"ל דבמלח שלנו שכבר נתבשל פ"א אין לחוש כו' לכן (עם היות שמדברי הר"מ רבו מבואר דלא ס"ל הכי מ"מ) לענין איסור להפשיר במקום שהיס"ב עכ"פ הי' מקום להקל. אלא דמ"מ כתב שטוב ליזהר כו' ועד"ז פסק המרדכי שם גבי מלח שהמחמיר שנא ליתן גם בכ"ש שהיס"ב תע"ב. והיינו נמי כיון שבמלח ובפרט בלא"ה איכא פלוגתא הי' מקום להקל במלח שלנו עכ"פ כסברת הרב ר' דן. אבל המחמיר תע"ב (אלא שבאמת הרי התם בלא"ה גם במלח שבימיהם העיקר דהלכה כל"ב שגם בכ"ר לא בשלה שכן דברי הפוסקים רובם ככולם ואין בו רק דהמחמיר תע"ב כמ"ש התוס' והג"א ולפ"ז הי' מקום קצת לומר דמש"ש המרדכי דמ"מ המחמיר תע"ב שלא ליתן מלח אפי' בכלי שני חוזר למעלה למ"ש שהר"י פסק כהר"ח (ד"ה כל"ב) אבל במלח שלנו קיבל לגמרי סברת הר"ד. אך באמת לישנא לא משמע הכי אלא דקאי אסברת הר"ד הסמוכה (ג"כ עכ"פ). וכן מבואר בד"מ בהדיא. ומש"ה נמי השמיטו רמ"א בשו"ע לגמרי כיון שלדינא אין נ"מ דבין במלח שבימיהם ובין בשלנו המחמיר תע"ב וכן פסק מוח"ז רבינו ז"ל בסי"ט בהדיא (ודלא כהמ"א לפ"מ שפי' המה"ש סקל"א ע"ש) ובאמת לפ"ז אדרבה משם משמע יותר דלא קיבל המרדכי סברת הרב ר' דן לגמרי כיון דחזינן דאפי' בדבר שבלא"ה מותר מעיקר הדין אלא שהמחמיר תע"ב בלבד לא רצה לסמוך ע"ז למעשה מכלל דס"ל דאין הסברא הנ"ל מחלשת כח האיסור כלל וכלל וכ"ה דעת רמ"א לפ"ז. וכן משמע עוד דעת הב"י ורמ"א מדלא הביאו כלל סברא זו בשם י"א עכ"פ לענין להתיר מלח שלנו גם בכלי ראשון שעל האש כו' אלא דלמדו מדברי המרדכי שלא קיבל סברא הנ"ל לגמרי מדלא סמך ע"ז גם בדבר שאין בו כ"א שהמחמיר תע"ב כו' כנ"ל (ודברי מוח"ז רבינו ז"ל בשו"ע שתפס במוחלט כשיטת המ"א ועכ"ז כתב (הך דהמרדכי) שהמחמיר במלח שלנו כמו בשלהם (ממש) תע"ב. צ"ע שאין בו טעם לכאורה). ולפי"ז דעת המרדכי דפ' ב"ט שכתב גבי פשטידא רק טוב ליזהר כו' צ"ל דהיינו רק משום דלא ברירא לי' כ"כ כהחולקים על רש"י בפי' להפשיר כו' וכנ"ל ומיהו אין בזה הכרח גמור די"ל ג"כ דאף אם סברת הרב ר"ד אינה דחויה לגמרי בעיני המרדכי לא נמנע מלהשוות למעשה דין מלח שלנו לשלהם אפילו בדבר שאין בו כ"א דהמחמיר תע"ב כיון דעכ"פ איכא בי' צד חשש בישול דאורייתא ממש דהיינו להפוסקי' כל"ק וכדמסיים בהדיא הואיל והכא איסורא דאורייתא כו' וכן נמי מה שלא הובא כלל סברא זו בשו"ע בשם י"א לענין כלי ראשון שעל האש י"ל ג"כ שהוא לפי שאין נ"מ מזה למעשה (שוודאי אין לסמוך ע"ז עכ"פ). בדבר

שיש בו איסור דאורייתא ממש כו' אבל מ"מ בהא דפשטידא כיון שלהפשיר במקום שיוכל לבוא לבישול אין בו לכל היותר כ"א איסור דרבנן עדיין י"ל דמש"ה הוא דכתב המרדכי רק דטוב ליזהר כו' כנ"ל. ומ"מ אפי' לפ"ז דברי מוח"ז רבינו ז"ל שבסידור נכונים שהרי מיירי התם בשיתחמם המוהל הנמחה עד שהיס"ב ובזה וודאי לא סמכינן אסברת הר' ר' דן וכנ"ל ובפרט שכבר הקדים שם בסידור שהן הערות כו'. כדברים שלדעת הרבה מגאונים הראשונים כו'. לא שמוסכמים לגמרי כו'. ולכן נמי לא כתב כאן שיש בו משום בישול לד"ה כדרך שכתב בדין ב' ע"ש. וכש"כ שכבר נתבאר שכ"ד הר"מ שבתשב"ץ וכלבו בהחלט ועי' עוד לקמן אי"ה:

ג **והנה** גם מ"ש המ"א בסיום דבריו וז"ל. וכן משמע בהגהת סמ"ק דצלי ופשטידא שוין. כ"ז אינו אלא עזר כנגדו דהנה לכאורה הדברים מתמיהים. כיון דהתם לחומרא אקשינהו שבתחילה הביא נ"א (בדברי הרא"מ שבסמ"ק) שאסור לתת צלי או פשטידא נגד האש אפי' אין היס"ב כי אין בקיאים בשיעור סילוד כו' ואח"ז הביא בשם הר"י מקינון שמותר ובלבד שירחיק כ"כ שלא תהא היד סולדת בו כו' א"כ איך ובאיזה אופן יהי' מכאן ראי' לקיים הגירסא בשו"ע להתיר פשטידא גם במקום שהיס"ב. ולכאורה הי' נראה שראייתו זו אינו לעיקר קיום ד' השו"ע כ"א לקיים סברתו במה שפי' ד' המרדכי וכלבו שמה שהחמירו ביס"ב הוא רק מצד נולד שבסה"ת והחילוק בין יס"ב לאיס"ב הוא משום דבאינו יד סולדת בו אינו זב לחוץ כי'. (מה שזה באמת דוחק גדול כמשי"ת). וע"ז מביא סעד לזה מהגהת סמ"ק דמאחר שמחמיר גם בצלי דוודאי אין בו משום בישול אחר בישול. ע"כ צ"ל שהוא רק משום סברת סה"ת וכנ"ל וממילא ה"ה די"ל כן גם בדעת המרדכי וכלבו אבל המעיין בסמ"ק יראה דזה אינו שהרי מפורש שם דלית לי' הא דסה"ת כלל כדמסיק ולא דמי להההיא דאין מרסקין כו' ועוד אומר רבינו יחיאל כו' וא"כ ממילא מה שאוסר ביס"ב ע"כ הוא משום בישול וליישב דברי המ"א נראה דצ"ל שכוונתו להביא ראי' מזה לעיקר הדין דפשטידא חשיבא דבר יבש ושממילא לדידן אין בה משום בישול והוא עד"ז דס"ל דעיקר הנ"א שבהגהה זו באה לחדש הלכה אליבא דהרא"מ לאסור גם צלי' אחר צלי' בדבר יבש ולאפוקי מהנוסחא המובא בסמ"ק שעל פירושו מסיק בפנים דגם הרא"מ מודה דאין צלי' אחר צלי' כו'. וא"כ לפ"ז אם איתא דפשטידא חשיבא דבר לח מצד השומן לא ה"ל לבעל הנ"א להביא פשטידא כיון שבדבר לח כ"ע מודים שיש בישול אחר בישול או דגם פשטידא נק' יבש וא"כ לדידן דקיי"ל דאין צלי' אחר צלי' בדבר יבש כדמשמע בס"ה גם בפשטידא אין איסור מצד בישול זהו הנלפע"ד לדחוק לתרץ דברי המ"א אבל על האמת לפע"ד זה אינו מכמה טעמים חדא דאף אם לו יהא

הפי' בהגהת סמ"ק ע"ד הנ"ל עדיין י"ל דמיירי בפשטידא שאין בה שומן כדמצינו דאוקי המ"א לפשטידא שבשו"ע סי' רנ"ג ס"ה (ע"ש סקל"ג וכנ"ל). (אלא דלפי"ז ודאי לא יתכן מאי דמסיק הר"פ ול"ד להיא דאין מרסקין כו' וכמשי"ת) ועוד דאין הכרח כלל לומר דנ"א הנ"ל פליגא על עיקר הדין שבסמ"ק דאין צלי' אחר צלי' די"ל דמיירי בצלי שיש בו מוהל המחוי ע"ד דאיירי מוח"ז רבינו ז"ל בסידור (ובסמ"ק שמתיר בצלי מיירי ביבש לגמרי וע' לקמן) ועיקר הנ"א לא באה אלא להוסיף חומרות דרבנן היינו שלא ליתן פת גם בכ"ש שהיס"ב ושלא ליתן כנגד האש אפי' באין יס"ב מחמת שאין בקיאים כו' ועוד אפי' אי נימא דמיירי בצלי יבש ושלפי"ז ממילא נשמע דס"ל להרא"מ דיש צלי' אחר צלי' אין הענין שעתה בא לחדש לנו דין זה (שיהי' שייך להקשות למה לי' למינקט פשטידא כנ"ל). שא"כ ה"ל להביא איזה ראי' לזה וראייתו הקודמת לא היתה כ"א שיש בישול אחר צלי' וכאשר באמת מחמת זה דחה הסמ"ק אותן שר"ל דלהרא"מ יש צלי' אחר צלי'. ועוד שמשמעות הלשון שנמשך למ"ש ומתוך כך יש ליזהר כו' משמע שאינו בא לחדש דבר מעתה חלא בא להזהיר למעשה מתוך הקודם והיינו דלפי נוסחא זו צ"ל דס"ל להרא"מ דכיון שהביא ראי' שיש צלי' אחר (צלי') בישול ממילא נשמע מזה שיש צליה אחר צלי' ג"כ. ומעתה בא להזהיר את העם ולהרים מכשולות בדברים הרגילים אשר לדעתו אסורים וגם להוסיף חומרות וגדרים למעשה. ולפי"ז אין לו למנוע מלהזכיר גם פשטידא (שהוא דבר היותר הוה ורגיל כדמשמע מד' הפוסקים) אף אם לא הי' בזה שום חידוש דין כ"ש שעכ"פ הרי מחדש החמיר גם באין יס"ב כו' ועוד והוא העיקר דלפע"ד א"א כלל לומר דהנ"א הנ"ל עיקרו באה להשמיענו דיש צלי' אחר צלי' בדבר יבש להרא"מ. וצלי ופשטידא שהזכיר שניהם נקראים יבשים דא"כ גם לפ"מ דמסיק בשם הר"י מקינון ורי"ח עדיין הכל בשיטה זו קיימי כיון שגם אליבייהו הזהיר ובלבד שירחיק שלא תהא היד סולדת בו כו' וא"כ משמע דס"ל להר"פ בעל ההגהה ג"כ דיש צלי' אחר צלי' וזה א"א מתרי טעמי. חדא דהטור העיד שהר"פ כתב שאפי' להרא"מ אין צלי' אחר צלי' ועוד שא"כ הי' לנו לחוש לזה למעשה להחמיר בדאורייתא (וכ"ש שאם הי' זה אמת הי' ראוי לתפוס גם התשב"ץ וכלבו ומרדכי עד"ז כו') והרי המ"א עצמו בקי"ז סתם לנו בפשיטות דלכ"ע אין צלי' אחר צלי' וכ"ה בשו"ע רבינו ז"ל סי"ב אלא וודאי ע"כ צ"ל דהנו"א לא פליגא עמ"ש בסמ"ק דאין צלי' אחר צלי' ומיירי בצלי שיש בו מוהל המחוי כנ"ל או אף דמיירי בצלי יבש כיון דעיקרו לא להכי הוא דאתי כנ"ל. ופשטידא דנקט נק' דבר לח י"ל דמסקנת הר"פ שמסיק ע"ז אמנם שמעתי מפי הר"י מקינון כו' ובלבד שירחיק כו' לא קאי כ"א אפשטידא. וכמו מאי דמסיק ול"ד להיא דאין מרסקין

כו' דוודאי לא קאי כ"א אפשטידא. (או צלי הנמחה) עם שומן. גם י"ל דהנו"א זו לאו דסמכא היא כלל שהרי כל הפוסקים שהביאו דברי הרא"מ לא נמצא בהם כלל נוסחא כזו ולאו הר"פ חתם על הגהת' נו"א זו. אלא עיקר הגהת הר"פ י"ל שמתחלת ממ"ש אמנם שמעתי מפי הר"י כו' וכ"מ ממה שציין תיבת הגהה בין הגו"א לבין מ"ש אמנם שמעתי כו'. אלא דא"כ צ"ע הנה הר"פ זו אהיכא קאי) כללו ש"ד דכמעט כל הראיות הנ"ל שהביא המ"א לקיים הנוסחא שלפנינו בשו"ע שמתיר להחם פשטידא עם שומן אפי' במקום שהיד סולדת בו אינם אלא עזר כנגדו כיון שבד' כולם מבואר בהדיא לאסור ביס"ב. וגם מבואר מדבריהם דלית להו סברת נולד שהמציא בעל סה"ת וא"כ הא דאסרו ביס"ב ע"כ הוא משום איסור בישול והיינו ע"כ משום דשומן (ומוהל) הנמחה יש לו דין דבר לח כדברי רבינו ז"ל בסידור (ומלבד שאת"ל שטעמם הוא משום דס"ל שיש צלי' אחר צלי' בדבר יבש עדיין דברי רבינו ז"ל נכונים לדינא עכ"פ שעם היות שעפ"י השו"ע ודאי לא קיי"ל הכי מ"מ אם האמת שגדולי הפוסקים הנ"ל ס"ל הכי הי' ראוי לו לרבינו ז"ל להזהיר ע"ז בסידור להחמיר למעשה וכמו שהקדים שהן הערות כו' כדברים שלדעת הרבה מגאוני הראשונים כו' אלא שבאמת כבר נתבאר דז"א אלא שביבש גמור כ"ע מודים שאין צלי' אחר צלי' וכמ"ש המ"א עצמו וכנ"ל. אלא טעם הגדולים הנ"ל משום דס"ל דשומן (ומוהל) המחוי יש לו דין לח וכדמשמע מלשון רבינו ז"ל בסידור) ובאמת בר מכל דין הסברא שהמציא המ"א לחלק בין יס"ב לאין יס"ב גם באיסור נולד הוא דחוק ורחוק מצ"ע. דמאי ענין השיעור והגבול דיס"ב דוקא לענין שיהי' השומן זב לחוץ כו' וגם מה שלדבריו ז"ל. לא א"ש כלל מה שהגיה רמ"א ע"ז וכ"ש קדירה שיש בו רוטב כו' דמאי כ"ש הרי בזה ודאי יש בו משום בישול ביס"ב לדידן וכמ"ש המ"א סקמ"א וצ"ל דהאי כ"ש לאו דוקא וכמ"ש הפ"מ והוא דוחק גדול מכ"ז נראה דהאמת יורה דרכו שדברי הלבוש (או הט"ז) נכונים. ובפרט שכן הסכים הא"ר וכדברי רבינו ז"ל בסידור:

ד **ומעתה** אשוב למ"ש המ"א ז"ל שכ"מ בגמ' ורש"י דקמ"ה ע"ב אשר ראי' זו (לבדה) חוזרת על עיקר הסברא להוכיח מכאן שכל דבר יבש גם אחר שנימוח עדיין יש לו דין דבר יבש (ורז"ל בשו"ע נראה שעיקרו סמך אראי' זו כדמשמע מדבריו ז"ל שם סי"א). אמנם לפע"ד גם ראי' זו אינה מוכרחת כלל חדא שהרי התם יש פירושים אחרים כמו פי' הרי"ף כו' אשר לפ"ז אין משם ראי' כלל. ועוד שגם רש"י ז"נ הרי פי' התם בתרנגולתא דר' אבא ששורה אותה ימים רבים כו' (והוא פשוט שהחוש מעיד שביום א' לא תתמחה תרנגולת). וא"כ י"ל דהא דתנן שורין היינו לפי שבשבת בתחילת הנחתה בחמין עדיין

אינו מתמחה (מגופה) כלום מסתמא ושפיר נק' דבר יבש אבל אין ראי' מזה שיהי' שומן גם אחר שנימוח נקרא יבש מצד שהי' פ"א יבש כו'. ועוד דל"ד כלל נימוח דשומן וכה"ג שגופו וממשו ממש חוזר ונימוח ונימס והי' כמים ממש. לנימוח דתרנגולת שגם אם ישרה ימים רבים במים חמין רחוק שיומם גופה להיות כמים כ"א שתתרכך ותתמעך ותתערב עם המים להיות כגוף א' וכעין דייסא וא"כ אף את"ל דמשמע מדברי רש"י הנ"ל דגם אחר הנימוח דתרנגולת יש נה דין דבר יבש עדיין אין ראי' מזה לשומן וכה"ג הנימח ונימס. וי"ל בזה ב' אופני סברות אחד דמאכל שנתמעך בכעין דייסא י"ל שיש לו דין דבר יבש גם אחר שנתמעך ונתערב עם המים וכמו שמצינו שנקרא מזון ומאכל ונא משקה לענין ברכה שהרי לעולם מברכין על דייסא וחביצא וכה"ג במ"מ עכ"פ (בפ' כ"מ ל"ז ב'). ואפי' בנימוח לגמרי כמבואר בדברי המרדכי כבב"י ומ"א סי' קס"ח סקכ"ח:

ואפי' בטרימא שי"א שבנימוח לגמרי (עכ"פ) מברכין שהכל בסי' ר"ב ס"ז בהגהה ע"ש במ"א ובסי' ר"ד סקכ"ב. היינו רק בדבר שאין דרכו בכך ומשום דנשתנה לגרייעותא כמבואר בדברי מהרי"ק ות"ה שם (וגם בזה י"ח ע' שו"ע מוח"ז רז"ל בסי' ר"ב ביאר הכל). אבל מ"מ נקרא אוכל ולא משקה. וביותר מבואר כן בדרז"ל סי' קנ"ח ס"ח לענין טבולו במשקה. דאדרבה הדבש יצא מתורת משקה ונעשה אוכל אפי' בנימוח לגמרי. (כההיא שבמהרי"ט. וגם מהרי"ט לא פליג אלא דס"ל שגם הדבש לא יצא מתורת משקה אבל וודאי גם המאכל לא יצא מתורת אוכל דא"כ הרי במשקה ל"ב נט"י כו') לכן גם לענין בישול, אחר בישול דשבת י"ל שיש למאכל כזה דין דבר יבש:

ולא דין דבר לח (ולפי"ז גם אם הי' נימוח בכה"ג גם בבישול ראשון ג"כ דינא הכי) ועם היות שוודאי ישנו במציאות שיתמחה לגמרי ביותר עד שדרך לגומעה כו'. ואז נעשה משקה ממש לענין ברכה. כדאיתא בגמרא שם בשתיתא הרכה ובטוש"ע סי' ר"ח ס"ו וכן לענין טבולו במשקה כדאיתא בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל סי' קנ"ח שם. אבל וודאי רחוק מציאות כזה ומי מכריחנו לומר דרש"י ז"ל גבי תרנגולתא דר' אבא כיון לכה"ג ולהוציא דין חדש לענין שומן). הא חזינן דגם נימוח לגמרי שבלשון הפוסקים מיירי בענין שעדיין לא נפיק מתורת אוכל כ"ש שי"ל שנימוח סתם שברש"י הוא בכה"ג (ועיין בשו"ת מוח"ז רבינו ז"ל בתשובה לבארדיטשוב שעם שהרבה להשיב ולחלק בין לשון ניתוק ומיעוך ללשון נימוח עכ"ז כתב בהגהה שם דלדידן ס"ל דגם ניתוק בכלל נימוח שבמהרי"ל כו' כ"ש בנד"ד ודאי נתמעך בכעין דייסא וכה"ג נק' נימוח בלשון הפוסקים כנ"ל ועיין ג"כ בלשון רש"י ז"ל בפ' כ"מ שם ד"ה מיבעי' וכשנימוח מי גרע מדייסא עכ"ל) ואופן הסברא הב' היינו אף אם נאמר דמאכל כעין דייסא לא נקרא דבר יבש לענין בישול דשבת ואלו

הי' כן גם בבישול ראשון הי' בו משום בישול אחר בישול בבישול זה השני מ"מ י"ל דהיינו רק מצד לחלוחית המים שבו אבל מצד ממשות פירורי המאכל שנתמעך ונתערב בתוך מים הללו לעולם אימא לך שיש עליהם דין דבר יבש כ"מ שהם. לכן בגוונא דאיירי רש"י גבי תרנגולתא דר' אבא שמצד המים וודאי אין בו משום בישול (וכגון שהוחמו מע"ש כו') רק שבאנו לחוש עלי' מצד בישול אחר בישול דתרנגולת שנימוח ונתמעך עתה בתוך המים הללו ולפי"ז אפי' אם נרצה להתעקש ולומר דנימוח סתם שברש"י כולל כל גווני נימוח היינו אפי' נימוח ביותר ובכעין שתיתא הרכה שדרך לגומעה דחשיבא משקה גם לענין ברכה וכה"ג. עכ"ז עדיין י"ל דגם בכה"ג מה שנקרא משקה לכ"ד הוא רק מצד תגבורת רוב המים שבו אבל מ"מ עצם הדבר יבש עם שנימוח עדיין יש בו ממשות כ"מ שהוא כו' (וכעין מ"ש הפוסקים דיבש בלח אין לו ביטול לעולם כו') אבל אין מכ"ז ראי' לנימוח דשומן וכה"ג שגוף אותו הדבר שהי' יבש מתחילה חוזר גופו וממשו להיות נימח ונימס והי' למים ממש. מה שגבי תרנגולת לכאורה א"א כלל לבוא לידי מציאות כזה אלא שממ"ש הטוש"ע יו"ד סי' ק"ד מבואר שאפשר שהעכבר יהי' נימוח ונימס לגמרי וישוב להיות כולו משקה עד שתערובת גוף העכבר בהשכר ה"ז כלח בלח ממש ע"ש בט"ז (ולפמ"ש מוח"ז רז"ל בשו"ת שבדף האחרון היינו שלא ניכר כלל אפי' במשמוש היד כו'). ומ"מ יש לחלק דהתם העיקר הוא ההכרה ויכול להיות שאינו ניכר כלל ממיעוטו ודקותו בהפירורים הדקים כו' אבל שלא ישאר בו בעצמו וממשו שום דבר מה כ"א הכל יהי' נימס ע"ד שומן וכה"ג לכאורה רחוק גם אולי יש לחלק בין עכבר לש"ד דאולי בשר העכבר רך ושמן כשומן כו'. וע' פסחים (דכ"ח א') עו"ג דלא ממיסה. חמץ דממיס. וע"ש דמסיק לחלק ג"כ בין חיטי לנהמא כו'. (אך ברא"ש וש"פ הגי' דמאיס כו') ובחולין (דק"כ א') גבי חמץ המחהו וגמעו כו' היינו במים כדפירש רש"י בפסחים (דל"ה). אבל מש"ש גבי נבלת עוף טהור המחהו באור כו' בחמה כו'. משמע שלא ע"י מים וי"ל דר"ל שומן העוף כו' וכ"ה ברש"י ותוס' נזיר (נ"א) ואין להאריך דאיך שיהי' עכ"פ אין הכרח דנימוח שברש"י הנ"ל מיירי במציאות רחוק כזה אלא דעכ"פ נשאר איזה ממשות מהתרנגולת. ושפיר י"ל דעל אותו הממשות יש דין דבר יבש כ"מ שהוא לענין בישול אחר בישול דשבת או דמיירי בכעין דייסא וחביצא ושתיתא עבה דחשיבא מאכל לענין ברכה וכה"ג גם אחר שנתערב עם המים והי' לגוף א'. (וכנ"ל דגם בכה"ג נקרא בלשון הפוסקים נימוח לגמרי כו') אבל אין להוכיח מכאן לשומן וכה"ג הנימוח ונימס גופן וממשן וחזר להיות לח כמים ממש לומר שעדיין יש לו דין דבר יבש מצד שקודם לכן היו קרושים פ"א מה שהוא נגד הסברא והשכל ולא נמצא כזאת בראשונים

ז"ל והן אמת שגם זולת דברי רש"י ז"ל לכאורה יש מקום קצת לומר שההיא דתרנגולתא דר' אבא מסייע קצת לסברת המ"א שהרי לפה"נ סתם תרנגולת יש בה קצת שמנונית ולחלוחית כו' וכמ"כ סתם בשר צלי שלמדו משם הפוסקים. וראי' זו נזכר בדברי המ"כ ע"ש ויתבאר אי"ה אך המ"א נראה ודאי שלא נתכוין לזה כ"א שבא מכח דברי רש"י שגם גוף התרנגולת נמחית ע"י שריה ימים רבים כו' ומזה נראה שאין ראי' כלל וככל הנ"ל:

ה **והנה** מעין סברת המ"א דכאן כבר הביא המ"א מעין זה לענין טיבולו במשקה בסי' קנ"ח ססק"ז ממשמעו' הכ"מ (פ"א מהטו"א הי"ט) עפ"י דברי התוס' דפסחים די"ד ב' שגם שמן וכה"ג שנקרש אפינו חזר ונימוח אינו משקה אבל גם שם הרי לא עמדו דבריו ז"ל להלכה שהרי (גם) מוח"ז רבינו ז"ל בשו"ע (שהי' דרכו להיות נמשך מאד אחריו כנ"ל) לא הביא סברא זו כלל אפי' בשם י"א. אלא סתם שם ס"ט שכל משקה אעפ"י שנקרש לגמרי אם חזר ונימוח חוזר להיות תורת משקה עליו ע"ש. (ואדרבה בס"ז שם הביא י"א שהדבש אינו יוצא מתורת משקה אפי נקדש לגמרי. והיינו עפ"י דברי הרמב"ם והכ"מ דרפ"ט שם דאין הלכה כר"ש שזורי. ומ"ש דבש אולי לאו דוקא אלא לפי דקאי התם אמרקחת ואורחא דמילתא נקט ואפשר נמי דס"ל דלפ"מ דמסקינן בפ' הקומץ בד' רש"ש דיין דוקא קאמר ה"ה בד' חכמים דבש דוקא קאמרי ובזה יתורץ קצת דברי הכ"מ פ"ח שם במ"ש אהראב"ד שא"י מנין לו דחכמים מודים לדר"מ בשמן כו') וטעמו ונימוקו עמו. שהרי במתניתין דרפ"ג דטהרות מפורש יוצא (לכל הפירושים שם) דרוטב וגריסין וחלב כשקרשו נעשה אוכל וכשחזרו ונימוחו חזרו להיות משקין ע"ש בר"מ ור"ש ורא"ש ואח"כ במ"ב דפליגי בשמן ודבש ויין היינו שבאלו יש ספק להחמיר יותר (להחשיבם יותר כמשקה להיות תחילה לעולם כו') ורש"ש דאמר יין דוקא היינו ששמן ודבש דינן כרוטב ואינך שבמ"א. וא"כ עכ"פ בכולן בעת שחזרו ונימוחו דינן כמשקין (וכ"ז לפ"מ דמשמע מדברי התוס' שגירסתם הי' במ"א הרוטב כו' והשמן. א"כ פשוט יותר דלרש"ש דאמר יין דוקא (תחילה לעולם) ממילא וודאי דשמן כדקאי קאי במשנה הראשונה) ומ"ש התוס' דפסחים הנ"ל בשם ר"ת שהפלוגתא בשמן ודבש ויין מיירי בנקרש ואח"כ נימוח הנה בפ' הקומץ (ל"א) ובעירובין (ע"א) כתבו בשם ר"ת דאיירי הפלוגתא הנ"ל בקרוש והיינו דא' ר"מ שמן תחילה לעולם פי' אפי' בעת שנקרש אלא שהר"ש פ"ג דטהרות כתב שצריך להוסיף על דברי ר"ת ולומר דבקרוש וחזר ונימוח איירי מכח דברי התוספתא ע"ש ופי' לפ"ז דהאי לעולם דקתני היינו משום דברוטב ואינך חלקנו שם במ"א בין כביצה מכוון ליתר מכביצה וכאן אפי' פחות מכביצה הרי הוא תחילה כשחזר ונימוח משום שחוזר לטומאתו ישנה כו' ע"ש וכן פי' שם הרא"ש וא"כ ממילא לרש"ש

דאמר יין דוקא היינו דרק יין יש לו חומר זה דגם בפחות מכביצה חוזר לטומאתו ישנה משא"כ בשמן ודבש יש חילוק בין כביצה ליתר על כן כמו ברוטב אבל עכ"פ דין משקה יש להן כשנימוחו. וא"כ גם דברי התוס' דפסחים (אם לא נרצה להגיה כדאיתא בתוס' דמנחות ועירובין) ודאי כוונתם ג"כ ע"ד שפי' הר"ש ורא"ש כנ"ל דלומר שלר"מ דאמר שמן תחילה לעולם היינו בנקרש ואח"כ נימוח כלומר כשנטמא אז או בשהי' בו יותר מכביצה ולהשמיענו דחשוב אז משקה (ושממילא לרש"ש בשמן גם בעת שחזר ונימוח לאו משקה הוא כלל) לא יתכן כלל דא"כ מאי לעולם דקאמר ר"מ. ומאי רבותא דמ' הלשון שבא להשמיענו דשמן חמור יותר (להיות תחילה) מרוטב ואינך כו' והרי גם בהו הדין כך כנ"ל אלא וודאי ע"כ כוונתו ע"ד פי' הר"ש ורא"ש כנ"ל (ואילולי דמיסתפינא הי' נ"ל שגם בד' התוס' דפסחים הי' כתוב (כעין דבריהם דמנחות ועירובין היינו) דהתם מיירי בנקרש. ומש"ש ואח"כ נימוח כדמשמע מתוספתא כו' עד ואח"כ נימוח זהו הגהה מאיזה תלמיד שהגיה עפ"י ד' הר"ש שכתב שצריך להוסיף ע"ד ר"ת כנ"ל:

ועפי"ז הי' נ"ל עוד שמש"ש בלשון המשנה שהביאו קרשו ואח"כ נימוחו הרי הן שנים והרי נ"א במתניתין כו' האי ואח"כ נימוחו הוא ג"כ מבעל ההגהה הנ"ל אלא שהועתק בטעות שלא במקומו אלא צ"ל הגהה זו לקמן על מ"ש והיינו לעולם אפי' קרשו כאן צ"ל הגהה ואח"כ נימוחו. והיינו עפ"י דעת הר"ש כנ"ל ועכ"פ איך שיהיה זה נראה ודאי אמת שהפי' בדבריהם ע"כ הוא ע"ד פי' הר"ש ורא"ש) וא"כ לפ"ז אין מדברי התוס' דפסחים שום ראי' למ"ש המ"א בשם הכ"מ (וג"ז אין מובן לי כלל מה שתלה זה הכ"מ הרי לא הוסיף כלום אדברי התוס') ותו שהתו' הביאו שבפ' הקומץ פסקינן הלכה כרש"ש. אבל אנן לדידן לא קיי"ל הכי אלא כרב אשי שפסק בחולין (ע"ה) כמ"ד שאין הלכה כרש"ש חנא במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי וכמ"ש הכ"מ רפ"ט מהטו"א שם. שהרי ביו"ד סי' י"ג קיי"ל כההיא דרב אשי (וגם התוס' אפשר שאין כוונתם כ"א לאלומי הקושי' דעכ"פ איכא מ"ד בגמ' דהלכה כרש"ש. וא"כ לא ה"ל למיסתם כ"כ בפשיטות בכ"ד דשמן משקה הוא כו' (וגם דעכ"פ י"ל דר"ע הכי ס"ל כרש"ש כו') אבל לדינא הרי התוס' דחולין כתב בפשיטות שכן קיי"ל כר"א שפסק הלכה למעשה כו' ע"ש) ועכ"פ מכ"ז נראה ודאי דשפיר עביד מוח"ז רז"ל שלא הזכיר כלל סברת המ"א שם בשו"ע שלו:

ושוב ראיתי בס' ח"א שעמד ג"כ אד' המ"א הנ"ל. מהא דהר"ש דפ"ג דטהרות אלא שדבריו ז"ל מגומגמים מעט ובפרט במ"ש שקפידתו הי' רק אחלב שהזכיר המ"א ואי דלפה"נ גם אשמן וכה"ג חל הקפידא וככל הנ"ל ובלא"ה ד' המ"א מגומגם וע"כ יש ט"ס במ"ש וע' ב"ב דע"ב ובתוס' שם שגם שמן כו' (עיי' מה"ש) לכן לאו דסמכא נינהו כו'

ולפי"ז נראה דמשם יש ללמוד לכאן ג"כ דאין ספק לומר דשומן קרוש שנימוח יהיה לו דין דבר יבש אלא תורת משקה יש לו כנ"ל (אלא שלפי"ז לכאורה צ"ע בד' מוח"ז רז"ל שבשו"ע אחר שכבר נטה מד' המ"א בסי' קנ"ח כנ"ל איך ולמה חזר ונמשך אחריו כאן בסי' שי"ח אך עיין בההקדמה להלכות פסח שכתב דה' נט"י הוא סמ"ב שחידש ואיזן ותיקן מוח"ז רז"ל לבסוף א"כ י"ל שלבתר חזרה נשנית כו'). ועוד נלפענ"ד דלאידך גיסא היינו אם ניתן מקום לדברי המ"א ז"ל דסי' קנ"ח אעפי"כ אין ראי' מהתם להכא לענין זה די"ל דדוקא התם דבעינן א' מז' משקין דוקא (והוא מגזירת הכתוב לענין טומאה) ולכן כל מי פירות זולת שמן ויין אפי' במקום שרגילי' לעשותן משקין לשתי' אינו נק' משקה לענין טיבולו במשקה כמ"ש מוח"ז רז"ל שם ס"ה. לכן יש מקום קצת לומר דכל שנקרש ונקפה אעפ"י שחזר ונימוח שוב יש לו דין מי פירות כו' (אלא שלפי האמת ג"ז אינו כו') אבל הכא לענין בישול אחר בישול דשבת שהוא דבר התלוי בטבע שבדבר לח וצלול אמרינן דיש בו משום בישול אחר בישול נראה ודאי דאין חילוק אם הלחלוחית הוא ממין מים וכה"ג או ממין מי פירות וכה"ג וגם המ"א מודה בזה דאל"כ הרי שומן כל עיקרו אינו אלא מי פירות והרי הוא לא בא עליו אלא משום שהי' יבש מקודם כו' וזו מנין (ועפ"מ סקמ"א מסתפק לומר דד' המ"א אמורים בשומן דוקא דאוכלא הוא ולא ברוטב שנקרש וחזר ונימוח אבל מד' מוח"ז רז"ל כאן סכ"ח ססקל"א מבואר דלא ס"ל לחלק בהכי ע"ש במ"ש אבל קדירה שקרש שמנונית' כו' והדין עמו וראי' ממלח שבמ"א ססקל"א) ויש לעיין בסי' ק"ס סי"ב ובסי' תר"ב ובשו"ע רז"ל שם סי"ח. ואין להאריך שבאמת בעיני יפלא כיון שעיקר טעם הסברא בהא דקיי"ל לחלק בין לח ליבש בענין בישול אחר בישול אינו מבואר בפסוקים בהדיא (לפה"נ) ובמילתא דלא ידעינן טעמא קשה לבדות סברא וחילוקים ע' בכה"ג בתה"ד ססי' ל'. וכש"כ הכא בנד"ד דלפה"נ ודאי דע"כ החילוק הוא מצד טבע הדברים שבדבר לח פועל הבישול השני ולא ביבש. א"כ מה טעם יש בזה להקל בדבר שהוא עתה לח מטעם שהיה יבש מקודם כו' ובפרט שאין שום ראי' לזה וכש"כ שיש ג"כ ראיות להיפוך וככל הנ"ל:

ומעתה לא נשאר בד' המ"א כ"א מ"ש שכ"כ בס' מ"כ וזה אמת נכון שבש"ב פ"ג הרבה להשיב ולדחות דברי הלבוש שכתב שט"ס הוא בשו"ע והמ"כ מקיים הגירסא שלפנינו בשו"ע שגם במקום שהיס"ב מותר ליתן האופאנאדי'. אך המעיין שם יראה שלא עלה ע"ד סברת המ"א הנ"ל דשומן שנימוח נק' דבר יבש מצד שהי' יבש מקודם אלא שהוא ז"ל נמשך בזה אחר סברתו שהחליט בפ"ב שם. דאף שיש מעט רוטב ממש עם הדבר יבש אינו מעכב דאזלינן בזה בתר רובא וכל שרובו יבש נידון כיבש וכבר הסכים גם

כת"ר שד"ז מוקצה מן הדעת ונבנה על יסוד רעוע נוסחא מוטע' שבב"י סי' רנ"ג בשם רי"ו. (והנוסחא האמיתי' היא כמ"ש ברי"ו שלפנינו וכמובא בב"י גופא סי' שי"ח וגם המ"כ מודה שכן הוא הנוסחא האמיתית ברי"ו אלא דס"ל שהב"י שינה בכיון כו' וא"ז דרכו של הב"י כלל וכ"ש שהסברא לילך בכה"ג בתר רובא אינו מתקבל כלל וכלל):
אמנם לענין הראי' של המ"כ שהרי אין לך בשר (ותרנגולת) שאין מוהל ושומן יוצא ממנו עם שלכאורה הי' נראה זה אמת במציאות עכ"ז אין לבנות יסוד ע"ז כ"כ להוציא מזה דינים מחודשים (להקל בדאורייתא) אלא יש לנו לומר דמשכחת לפעמים יבישה לגמרי וע"כ בהכי מיירי בגמ' ופוסקים דוגמא לדבר ע' ט"ז סי' זה סקי"ג מעמיד דברי השו"ע שמיירי בבשר יבש שאין בו שום לחלוחית כו'. (וע' שו"ע מוח"ז רז"ל שם סי"ח ויש לעיין במ"ש הלחלוחית שעליו כו' ואין פנאי כעת להאריך יותר עד אם אזכה שישיב כת"ר על דברי אז אראה לעיין עוד אי"ה בל"נ:

סימן כב

(לסימן של"ב)

שאלה אם מותר למשוח בהמה בשבת בזעגעחץ או שפיגיענער לרפואה שהורה א' להיתר:

תשובה. הנה בגמ' ופוסקים וטוש"ע סי' של"ב לא מצינו שדיברו כ"א להריצה בחצר ולהעמידה במים. ומבואר בב"י דסה"ת וסמ"ג וסמ"ק והגמי"י כתב דאע"ג דדרש רבא הלכה כר' יאשיה. דוקא במריצה בחצר שרי ר"י שאינו ניכר כ"כ משום רפואה אבל להעמידה במים איכא הוכחה טפי ואסור וכ"פ במרדכי ססי' של"ד (ומשמע בסה"ת דז"א משום דפ' כתירוצא דרבינא שם ולא כדמסיק רנב"י אלא ס"ל דרנב"י לאו לתרוצי ברייתא דאין מעמידין קאתי אלא מלתא באנפי נפשה קאי (ולכן לא א' סתם כתנאי אלא א'). שחיקת סממנים גופא תנאי ר"ל שיש דבר בגזירה זו דתנאי הוא כו'). וכתב הב"ח דיש לכאורה להחמיר כן (לעצמו) וכ"פ בא"ז. וא"כ יש מקום לומר דאף לפ"מ דקיי"ל בטוש"ע (לדינא) כהרי"ף ורא"ש ורמב"ם דגם להעמידה במים מותר הבו דלא להוסיף עניני רפואות אחרים (בפרט) אותן שניכרים טפי לרפואה דכיון דלסה"ת וסמ"ג וסמ"ק והגמ"י ומרדכי ודאי אסור בכה"ג והרי לא מצינו חולק עליהם בהדיא בזה (וגם בלא"ה ידוע הכלל שאין מדמין בשבותין כו') והגם שמדברי הרי"ף ורא"ש (והובא באחרונים) שכתב הטעם להקל משום דברפואת הבהמה אין אדם בהול כ"כ ע"כ לא גזרינן משום שחיקת סממנים יש משמעות שגם בכל רפואה דבהמה לא גזרינן מ"מ כיון שאין הדבר מפורש קשה להקל נגד כל הני גדולים ורבים הנ"ל ובפרט שמלשון הרמב"ם וטוש"ע

אין שום משמעות כלל להקל יותר מב' דברים אלו (ומדברי הגמ' ג"כ אין שום הכרע דכבר נתבאר הפי' לסה"ת ובאמת גם מד' הרי"ף ורא"ש משמע (קצת) שמפרשים כן אלא שמעצמן מדמין דין העמדה דברייתא דלעיל לדין הריצה. ואלו הוי ס"ל דרנב"י אברייתא דלעיל קאי לאוקמי בתנאי ה"ל למיתי עלה מכח דברי רנב"י ולפי"ז וודאי אין שום משמעות בגמרא להקל בשא"ד. ואף את"ל דלהרי"ף ורא"ש רנב"י אדלעיל קאי ופליג אתירוצא דרבינא שכן משמע פשטא דגמרא. וכן מוכרח מדברי המ"א סי' ש"ז סק"ד מדפ' דלא כתי' רבינא ע"ש וכ"ה בשו"ע מוח"ז רז"ל בסי' ש"ה סל"ז וכ"מ בהדיא שכן תופס הפי' המ"מ דכ"א מה"ש ה"ל. ומ"מ י"ל שהגמ' ידע לדמות ב' דברים אלו להדדי אבל אנו אין לנו ללמוד מזה לשא"ד. וידוע מ"ש המ"מ פיו ט"ו הובא מ"א סי' ש"ז סק"ז דאין מדמין דבר לדבר בשבותין ואין לך להתיר אלא מ"ש חכמים וע' מזה במיוחסות סי' קכ"ז:

וכ"ז להתלמד במק"א אבל בענין הרפואות דנד"ד הנה הא וודאי פשוט דאף לפ"מ דמשמע מרי"ף ורא"ש להקל בכל רפואות דבהמה היינו לומר שכ"ד שאין בו שום איסור מצד עצמו אלא שבאדם אף בכה"ג אסור לרפואה ומשא"כ בבהמה אין הרפואה גורם איסור אבל דבר שיש בו איזה איסור מצד עצמו בלי לרפואה ודאי אין הרפואה גורם היתר שהרי לא התירו שום שבות משום הפסד ואף בשבות דשבות הרבה אוסרים ופסק המ"א ומוח"ז רבינו ז"ל סי' ש"ז סי"ב וסי' של"ד ס"ב שאין להקל כ"א בהפסד גדול דוקא ואף היכא דאיכא צער בע"ח (דאורייתא) לא הותר טלטול מוקצה להרמב"ם ומ"א סי' ש"ה סקי"א (אלא שי"ח עא"ר וח"א וכ' מוח"ז רז"ל לסמוך ע"ז בהפ"מ דוקא):

והנה המשיחה בזעגעחץ י"ל שיש בזה איסור מירוח דאורייתא דז"ל הרמב"ם (פי"א ה"ו) הממרח רטי' כ"ש או שעוה או זפת וכיוצא בהן מדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם חייב והובא בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל בסי' שי"ד סכ"א ובס' א"ר שם סקי"ח כתב בשם ראב"ן חלב ושומן דינו כשעוה ואף ברוק מ' מפרש"י ור"ן פ' כ"כ (דקכ"א סע"ב) שיש בו מירוח (ומש"ש אשוויי גומות אולי זהו ג"כ שייך למירוח עיין לשון מוח"ז רבינו ז"ל סי' שי"ד סכ"א (וסי' שכ"ח ס"ל ויחליק הגומות כו') ומעין במירוח דתבואה למעשרות עיין פי' הרע"ב פ"ד דפאה מ"ו ופ"א דמעשרות מ"ו (ועיין תוי"ט פ"א דפאה מ"ו). וכ"ה ברש"י בכורות די"א רע"ב אך שיווי גומות שברמב"ם מבואר שם רפכ"א דזהו משום חורש: (או בונה כו'). ולכאורה גם בשפיגינער י"ל שמחלקים וצ"ע דא"כ גם שמן כו' עיין סי' שכ"ז):

וא"כ נראה לכאורה דה"ה בזעגעחץ ולפי"ז גם בשפיגינער עם שלפה"נ ודאי לא שייך בי' משום מירוח (דאורייתא) מ"מ מדרבנן יש לומר דשייך גזירה אטו דזעגעחץ. כמו גבי סתימת חבית נקובה דבשעוה יש מירוח דאורייתא במשנה דפ' חבית (קמ"ו). ובשמן אסור מדרבנן לרב בגמ' (שם ב') דגזרינן משום שעוה כו' וה"ה הכא אך באמת אין להחליט כ"כ דיש בזעגעחץ משום מירוח דלשעוה וזפת אפשר ל"ד. וחלב ושומן לפ"מ שראיתי בראב"ן עצמו סי' ש"פ שכתב וז"ל לא יתן עליה שעוה כו' ולא חלב ולא שומן כדתנן כו' שעוה כו' ובגמ' מישחא רב אסר כו' עכ"ל נראה דר"ל שחלב ושומן נלמד ממישחא שבגמ' ולא משעוה ועיין ב"י סי' שכ"ז בשם הגמי"י דחלב ושומן רק מטעם נולד כו' (ואולי גם בא"ר יש לדחות דמ"ש דינו כשעוה ר"ל רק לענין הדין דעכ"פ איסורא דרבנן איכא כו'). וברמב"ם פכ"ג הי"א איתא בהדיא משומן רק משום גזירה דשעוה. ונקטו במקום מישחא שבגמ' (ובס' ח"א כל"ה ס"ד כתב בחלב חייב ושומן דלג ע"ש ונראה דהיינו משום שיש סתיר' בזה מרמב"ם לראב"ן שבא"ר. ובנ"א שם כתב שברמב"ם ט"ס וצ"ל שמן. אך ראיתי בס' מעשה רוקח שכתב שבכל הנוסחאות הגי' שומן ומראב"ן אין סתירה כנ"ל. וא"כ ה"ה חלב רק גזירה כו') ואולי י"ל דס"ל דפי' מישחא הוא מלשון משיחה וכולל גם שומן (ונקטי' לרבותא). ונראה דה"ט דמוח"ז רבינו ז"ל שם בסי' שי"ד שכתב בשומן או בשמן כו' ולקח שומן מהרמב"ם הנ"ל וגם בענין רוק שבפ' כ"כ הנ"ל לפמ"ש הרמב"ם רפכ"א ה"ב לא אתינן עלה משום מירוח כלל אלא משום אשוויי גומות. תולד' דארוג) וגם ברש"י ור"ן יש עירוב ענינים אלא ע"ש וכן בטוש"ע סי' שי"ו סי"א. רק במ"א שם סקכ"ד משמע דפשיטא לי' שיש ברוק משום מירוח ע"ש וצ"ע ובד' מוח"ז רז"ל לא מצאתי כעת דין זה דרוק כלל וצ"ע ואם יונח שאין בזעגעחץ משום מירוח דאורייתא גם מדרבנן אין לאסור. ונ"ד לשמן דגבי חבית דש"ה דאורחי' לסתום פעמים בשעוה. לכן גזרינן שמן משום שעוה. ומשא"כ כאן אם יונח שהמציאות הוא שבכל משיחות הבהמה שנוהגין למשוח לרפואה אין בהם דבר שיהא בו משום מירוח דאורייתא ל"ש גזירה ג"כ. אמנם זאת מובן עכ"פ דעם היות שאין להחליט בזעגעחץ שיש בו מירוח אין להחליט ג"כ להיפוך. ובשגם דמפשטא דלישנא דהרמב"ם פי"א הנ"ל שכתב וכיוצא בהם מדבריה המתמרחין כו' היה נראה דגם כעין זעגעחץ נכלל בזה (וכ"ש לפ"מ שנרשם בשו"ע סי' שי"ד סי"א בשם הערוך דמריח' סיכ' משיח' כו' הכל ענין א' הוא הרי בזעגעחץ ודאי שייך סיכה משיחה כו' חלא שצ"ע דהא גם בשמן ודאי מצינו לשונות אלו הרבה במקרא וגמ' כו'). ואם יונח שיש בזעגעחץ מירוח דאורייתא ממילא נראה דגם בשפיגענאר וכה"ג אסור משום נזירה דזעגעחץ כיון שדרכו בכך כו' וה"ז דומה לשמן דגבי חבית כנ"ל וכ"ז

אף אם הזעגעחץ וכה"ג הן מוכנים לכך מאתמול וא"ל הוכנו הרי בלא"ה יש בהם איסור מוקצה שהרי אינם מאכל ולא כלום וכבר נת' דגם מוקצה לא הותר משום הפסד ואף לא משום צער בע"ח דאורייתא (א"ל בהפ"מ דוקא כו' כנ"ל ובנ"ד א"י כו'):

ועוד יש מקום להחמיר דהא לכאורה יש סתירה בדיני' אלו שבשו"ע מיני' ובי' תוכ"ד שתחי' מתירי' רפואו' מטעמא דבבהמה אין אדם בהול כ"כ להריף ורא"ש ותוכ"ד הובא ד' המרדכי בשם ראבי' ביש ספק שתמות דמותר להקיז ע"י עובד כוכבים מטעם דאדם בהול כו' (ואי לא שרית לי' כו') וע"כ אם נזווג ד' הריף ורא"ש עם ד' המרדכי צ"ל דבגמ' כאן מיירי הכל באין חשש שתמות בזה אמרי' אין אדם בהול כו' ובאמת הן הם ד' הט"ז סק"ג שכתב בהדיא דלהמרדכי צ"ל דהא דיכול להריצה הוא באין חשש מיתה ולפיכך נא החמירו שם. אלא שבא"ר תמה ע"ז והפ"מ מגי' בט"ז ונדחק מאד ועיקר התמי' לפה"נ היינו איך כ' לפיכך לא החמירו דמשמע אם יש סכנת מיתה אסור להריצה הרי אז יש הסברא דמתוך שבהול אי לא שרית כו' (ולשון התמי' שבא"ר לא ח"ש כ"כ לפענ"ד כו' ע"ש. והנה לפ"ז הדין נותן דלעולם מותר אלא שהטעמים חלוקי' מהיפוך להיפוך דבדליכא ס' מיתה אין בהול כלל (יותר מרפואה קלה באדם) ולכן ל"ג שיטעה וביש ס' מיתה בהול מאד כו' וגזרינן שיעשה במזיד בעצמו כו' והוא דבר תמוה הכי ליכא מציאות ממוצע בזה כו' ועו"ק באמת לפי"ז מנ"ל להריף ורא"ש להמציא סברא חדשה לחלק בין אדם לבהמה דברפואת בהמה אין אדם בהול כו' דילמא באמת הברייתא מיירי ביש ס' וההיתר מטעם דאי לא שרית כו' ור' יאשי' ות"ק בפלוגתא דחכמים עם ר"י דגבי בכור (פסחים י"א ב') שבמרדכי קא מיפלגי לכן נלפענ"ד דלדינא (עכ"פ) ד' הט"ז נכונים והוא דבאמת דברי ראבי' שבמרדכי צ"ע דאי' מצינו כה"ג לגזור אי לא שרית ע"י עובד כוכבים יעשה בעצמו במזיד משום הפסד הרי גם בדליקה (דבהול יותר) אין או' לעובד כוכבים כבה כדתנן בפ' כ"כ (קכ"א) ואפי' בהצלה בהיתר אסרו יותר מג"ס משום שהסברא להיפוך דמתוך שבהול יבא לכבות בשוגג כדאית' שם (קי"ז). ומה"ט אין אומרי' לעובד כוכבים כבה אף למ"ד מלאכה שא"צ לגופה מדרבנן וה"ז שבות דשבות בהפ"מ עכ"ז אסור מטעם הנ"ל ע' מ"א ושו"ע מוח"ז רז"ל סי' של"ד סכ"א סכ"ד ורק גבי מת אמרינן להיפוך מתוך שבהול אי לא שרית אתי לכבויי בפ' כירה (מ"ג סע"ב) וכתב התוס' שם בהדיא דדוקא במת שמצטער ביותר חיישינן שיעשה במזיד אבל בממון לא חיישינן לזה ואדרבה אי שרית מטרדתו יעשה בשוגג כו' (והא דבר"פ כ"ד במי שהחשיך אמרינן שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ואי לא שרית כו' עמ"ש שם בזה הר"ן בשם רמב"ן וצ"ע עוד בפוסקים) והראי' שהביא ראבי"ה מפ"ק דפסחים (י"א) דאמרי' אי לא שרית

כו' ע"ש בפרש"י שכתב דשוב אין נזהר כו' דסבר שהכל שוה עכ"ל וא"כ אין ראי' לנד"ד דע"י עובד כוכבים וע"י עצמו לא יסבור דהכל שוה ולמה יבוא לעשות בעצמו גם אפשר כהן בבכור שאני דחשודין הן ע"ז כדאיתא בבכורות (ל"ה) וביו"ד ססי' שי"ד גם הלשון דאיתא שם לרבנן כ"ש דאי לא שרית כו' (ולא אמרינן אדרבה אי לא כו') משמע דרבנן לד' ר"י קאמרי הכי לדחות החששא שלו לדבריו כו' ולדידהו בלא"ה ל"ג כלל שם הא אטו הא מאיזה טעם שיהי' (ועיין בסוגי' דבכורות (ל"ג: ל"ד.) דגם במקום שעושה מום י"ל הוי דבר שאינו מתכוין גם הוי מטיל מום בבע"מ כיון שאחזו דם ולדינא קיי"ל ביו"ד ססי' שי"ג דיקיז (אפי' במקום שעושה מום רק שלא יכוין כו'). וכיון דהראי' לא מכרעא לפה"נ ומסברא הי' נראה דל"א בחשש הפסד בהמה דבהול כ"כ דאי לא שרית כו' וכנ"ל בשם התוס' אלא שבאמת בדין זה דאדם בהול דלפעמים אמרי' שמתוך כך אי שרית כו' ולפעמים א' להיפוך אי לא שרית ואין אדם מעמיד כו' יש מבוכה וסברות דעות וחילוקים דקים בפוסקים שבסי' רס"ו שי"א של"ד. עי' בטור וב"י סי' של"ד וקו"א מוח"ז רז"ל סי' רס"ו לכן בגוף הדין שיצא מפי ראבי"ה והובא במרדכי בלי חולק אשר ע"כ נקבע בשו"ע בסתימות אין לפקפק אבל הבו דלא להוסיף ללמוד מזה למציאות אחרים ומעתה שפיר קאמר הט"ז דכיון דזה וודאי נלמד מדברי המרדכי דאדם בהול על מיתת בהמה וד"ז נזכר בגמ' דפסחים בין לר"י ובין לרבנן (לפי פשטא כו'). לכן בדין מריצה שנתבאר בט"ז סק"ב עפ"י דברי הרי"ף ורא"ש דטעם ההיתר משום דאינו בהול כו' ע"כ זה באין ספק מיתה אבל ביש ס' מיתה וודאי אין להקל כיון דטעמא דרי"ף ורא"ש ליכא בהא ולבוא ע"ז מטעמא דראבי"ה ומרדכי כבר נת' דאין לנו ללמוד מדבריו למציאות אחרים אך הא"ר כתב עוד דבתוס' נז' בהדיא בדין זה שמא תמות כו' ומ"מ נלפע"ד דמתוספתא זו באמת יש סעד לדעת סה"ת וסיעתו דלעיל דלפי"ז באמת איירי בברייתא שבגמ' בדין זה בין היכא דאיכא ס' מיתה ובין ליכא דהכל שוה ומותר לר"י וא"ש מטעם שאינו ניכר שהוא לרפואה כו' ונמצא כה"ד דבמציאות דנד"ד שהוא דבר הניכר לרפואה אם יש ס' מיתה דאזיל לי' גם טעמא דרי"ף ורא"ש ודאי דאין להקל נגד דברי סה"ת וסיעתו ולכן אף ברפואה שאין בה שום איסור מצד עצמו אסור מגזירת שחיקת סממנים וברפואה שיש בה איסור מצד עצמה כבר נת' שאין להקל אף לרי"ף אף בדליכא ס' מיתה (ולסמוך על סברת ראבי"ה בזה כבר נתבאר דאין לנו כו'):

וע"ד החקירה שבפ"מ ברפואות ע"י סממנים והניח בצ"ע ל"ש לכל הנ"ל דאף בליכא ספק מיתה ולרי"ף ורא"ש דל"ג בכה"ג בכל רפואה שאין בה שום איסור מצד עצמה משום שח"ס. מ"מ י"ל דהיינו דוקא ברפואה שלא ע"י סממנים כלל דבזה הגזירה אטו

שח"ס גזירה רחוקה היא. (וכעין גזירה לגזירה). אלא שמ"מ באדם אף בכה"ג אסור א"ל בחולי שלעולם אין עושין הרפואה ע"י סממנים כבסי' שכ"ח סמ"ג אבל כל שלפעמים עושין ע"י סממנים אז אף שלא בסממנים אסור כדאיתא שם סמ"ב ע"ש בט"ז סקכ"ח ומ"א סקמ"ז. בכה"ג מקילי' בבהמה. (דבהכי הוי הך דהעמדה במים ומריצה כו'). אבל ע"י סממנים אף בשחוקים מאתמול שלפה"נ אין בזה שום איסור מצד עצמה (וכמו בבשמים וכה"ג השחוקים או אפי' רק מרוסקים מאתמול דמותרים כבסי' שכ"א וכן בזיתים וענבים שנתרסקו מע"ש כו' בסי' ש"כ ס"ב). מ"מ לרפואה יש לומר דאסור דבזה גזירת השחיקה קרובה ושייכא יותר. ובאמת מלשון הרי"ף כ' בזה"ל דאין אדם בהול כ"כ כו' דליתי סממנים משמע אבל אי מייתי סממנים באמת אסור אלא שהרא"ש כ' בזה"ל דאין אדם בהול כו' דניחוש לשחיקת סממנים לפי"ז יש לומר דגם ע"י סממנים ל"ג לשחיקה כו' והב"י העתיק לשון זה בשם רי"ף ורא"ש (שלא נחית לדקדק זה) ואחריו נמשכו הט"ז ומ"א בלשונם (ולכן נ' הפ"מ דמשמע להקל וג"כ לא נחית לדקדק בחילוף לשונות הנ"ל) ומ"מ כיון דלשון הרי"ף מוכרע כנ"ל יש לומר שגם הרא"ש כוונתו עד"ז כו' ומה שרמז לעיין ברש"י נראה דהיינו לחומרא דמדכתב רש"י דל"ג שאר רפואות אטו שח"ס. אפשר שר"ל שרק שאר רפואות (שלא בסממנים) ל"ג כו'. אבל ע"י סממנים גופא גזרינן לשחיקה כו' (אלא שלענין הפלוגתא דסה"ת הנ"ל יש לדייק מרש"י לקולא מדכתב בלשון כולל שאר רפואות משמע דל"ד במריצה. (וכה"ג דוקא) שאינו ניכר כו'. אלא כל שאר (שזולת סממנים כו') ל"ג כו':

ונמצא מכל הנ"ל מובן שברפואות הבהמה יש צדדים וחומרות כמה מדרגות. זה למעלה מזה. א' לחוש לסה"ת וסיעתו כיון דלא חולקים בהדיא זולת בהעמדה במים כו' וזולת זה י"ל דהכל אסור (לכ"ע) ב' ע"י סממנים. [הגהה. ופרט זה לכאורה ל"ש לנד"ד. אך אפשר שפיגענאר שוחקים בו סממנים גם זעגעחץ אפשר נעשה ע"י שחיקה או שאר איסור כו' דאם יש בעשיית הזעגעחץ וכה"ג שום איסור לכאורה ה"ז כסממנים כו' דמ"ש ואף שאין דרך בה"ב לעשות הרי גם מיקסטור וכה"ג אין עושין כ"א באפטייק ואפ"ה נראה דחשיב סממנים דגם באין דרך לעשות ע"י סממנים אחרים לא נכלל בדין דסי' שכ"ח סמ"ג הנ"ל. גם י"ל לפי מ"ש הרי"ף דנ"ח דליתי סממנים כנ"ל היכא דחזינן עכ"פ מייתי (נד"ד) יש לחוש שיביא אחרים ג"כ כו' וצ"ע]. ג' ביש ספק מיתה (זולת בהקזה ע"י עובד כוכבים לבהמה שאחזה דם כו'). ד' ברפוא' שיש בה איזה איסור מצד עצמו (והיינו שאם במשיח' בזעגעחץ וכה"ג במה שמושחין לפעמים יש מירוח אז גם בדבר שאין בו מירוח נראה דאסור המשיחה מדרבנן אטו אותה משיחה כו'. וגם מצד מוקצה כו'):

סימן כג

(לסימן שמ"ה)

לכ"ק אהו' בד"ז מורינו חרב הגאון המפורסם חסידא ופרישא כ"ש ת"ה מ"מ נ"י:

הנני שולח לכ"ק העתקה מתשובת מוח"ז רבינו הגאון ז"ל. והסברא לחלק בין לחי לצוה"פ כמדומה שראיתי ג"כ בתשובת מעכ"ת. וכמדומה שהביא ראי' לדוגמא מב' מחיצות דעירובין דעדיפי גבי סוכה מעשוי' כמבוי כו':

אך הרי גבי שבת גופא כנראה שמצינו להיפוך דהא דקיי"ל דהזורק לב' מחיצות ולחי חייב כמדומה דהיינו דוקא בב"מ עשויין כמבוי ולא כמין גאם (עיין ר"ן סוכה ד"ו) ולענין המחמירים לחוש לדעת האומר שגם בזמן הזה יש ר"ה דאורייתא נ"ל דהא דאמרינן דלחי וכ"ש צוה"פ הוי כמחיצה היינו היכא דבלא"ה יצא מתורת ר"ה כגון שהחלל שבין ב' מחיצות אינם רחבים י"ו אמה או בקעה כו'. אז מהני הלחי וכן הצוה"פ לשוויי' רה"י גמור מדאורייתא. אבל שיצא מתורת רה"ר להיות רה"י מחמת היקף המחיצות בלבד בעי' דלתותיו ננעלות בלילה (או ראויות כו') וכר' יוחנן דאז אינו דומה לדגלי מדבר כו' כדפירש"י דק"א. וכמ"ש מוח"ז רז"ל במ"מ שבסי' שס"ד ס"ד בהגהה דלמסקנא רב י"ל דכאן וכנ"ל. ומש"ש בפנים בהגהה דזה מד"ס צ"ע. (ולדעתי אין זה דבריו ז"ל) דר"י חייבין קאמר מדאורייתא והגהה זו סותרת למ"ש שם סי' שמ"ה סי"א דמכוון משער לשער אם אין הדלתות ננעלות הוי רה"ר גמור (מדאורייתא) ופשיטא דצוה"פ לא עדיף מפתח ושער ממש עם דלתות ונעוץ ד' קונדסין כו' לכאורה רק בבקעה (או בחצר ומבוי) מיירי כו' וכעין פסי ביראות בר"ה דהוי רה"י אולי מפני שאין ביניהם י"ו אמה יצאו מתורת ר"ה (ול"ד לבין העמודים שהן טפלים כו') לכן אהני המחיצות להיות רה"י כו' אך למ"כ בגמרא ד"כ דא"כ מאי פריך פשיטא וצ"ע ועיין שבת ד"ו מהו דתימא כו' אבל לזרוק מודו קמ"ל ע"ש ולכאורה הרי קיי"ל הזורק לב' מחיצות ולחי חייב אלא ע"כ לחלק כנ"ל וצ"ע בכל זה ואני כתבתי בלי עיון רק לעורר העיון כו' וכן צ"ע במ"ש מוח"ז רבינו ז"ל בהגהה סי' שמ"ה סי"א שהרי פסי ביראות צ"ל מדאורייתא ביניהם רק י"ג אמה ושליש כמש"ש ס"ד אך גם זה צ"ע מנ"ל שיעור זה מדאורייתא גם רוחב הפסק אמה צ"ע מנ"ל מדאורייתא:

סימן כד

(לסי' שמ"ה)

תשובה זו היא מרבינו ז"ל וכבר באה בדפוס

בשו"ע הנדפסי' מחדש בזיטאמיר סי' ג' בשינוי לשון ובחסרון מעט. כאשר יראה הרואה ע"כ הדפסנו אותה עוד הפעם וגם למען להביא ההגהה שמצאנו מהגאון המחבר ז"ל על תשובה זו וז"ל:

המנהג הפשוט שלא לדקדק כלל בעמידת הקנים של צוה"פ שיהיו סמוכים לכותל בפחות מג"ט ולית דחש לה למ"ש הבכור שור וטעמם ונימוקם אתם שכל המחמיר בד"ס עליו להביא ראי' כדתנן בפ"ד דידים וראייתו מלחי נפלאה ממני כי מובן מדבריו שהבין דהא דאמרינן בגמרא דהוי לי' מחיצה שגדיים כו' קאי גם אהפליגו מן הכותל ג' טפחים ושגגה היא **(דהא לכאורה צע"ג מדף ט"ז ע"ב ע"ש. דהתם קאי אמחיצת קנים כפירש"י (ופר"מ בהדי' בברייתא דתני בין זל"ז כו'. כנגד העומד כו'. כנגד הפרוץ כו') ובדף ע' י"ל שאין הגדי מזדקר בבת ראש שהכותל מעכב כו'. ובדף פ"ז ע"ב דאמר רשב"ג לטעמי י"ל ג"כ דש"ה במים דבקיעת דגיס לא שייך בקיעה כדאיתא בשבת (ק"א) ועוד דהא דהפליגו והגביהו (י"ד ב') רבא אמרה ואיהו עכ"פ הוא דאמר (דף ט"ז ב') גם בכה"ג דהפליגו דמודה רשב"ג גם מה שהביא ראי' מפרצת מבוי מראשו אינו מובן כ"כ מה בכך מ"מ הלחי וודאי בעינן סמוך כדמסיק ובאמת א"י מה צריך מוח"ז רז"ל לכ"ז ומאי נ"מ דסברתו שמחלק בין לחי לצוה"פ נכונה וראויה אליו. ג"כ הא דבעינן בלחי סמוך פחות ב' פסחים (דוקא) הוא משום דהוי מחיצה שהגדיים כו'. וה"ט הוא שיעור דלבוד (כדפירש"י דט"ז) ומ"מ י"ל דצוה"פ לא בעי כלל סמוך כו' והבכ"ש לא הוצרך לזה אלא לאפוקי ממ"ש הפ"א בשם הרר"י דטעמא דלחי שהרחיקו הוא משום אוירא דהאי גיסא כו' (ושלכן בלחי רחב כשר כו') דלפי"ז י"ל דבצוה"פ לא שייך אתי אוירא כו' כמש"ש וע"ז הביא ראי' מגמ' דה"ט דלחי משום דהוי מחיצה שהגדיים כו'. והיינו דבעינן סמוך לכותל דווקא בשיעור לבוד ואף רחב לא מהני דלפי"ז ס"ל דה"ה בצוה"פ בעינן סמוך ולבוד אבל מוח"ז רבינו נ' מודה בלחי דבעינן לבוד דוקא ולא משום אתי אוירא כו'. ול"מ רחב (וכדפסק בשו"ע סי' שס"ג ס"מ כהתוס' וכ"מ ממש"ש ס"ח בין להלאה כו' ע"ש וכה"ג לא אתי אוירא נפ"מ שפ' מוח"ז רז"ל סי' שס"ב סי"א)** רשב"ג לא מודה בכה"ג כדאיתא בדף ט' באנו למחלוקת כו' אלא בלמטה דוקא מודה משום שהגדיים כו'. אבל בהפליגו מן הכותל לא איכפת לן בגדיים בוקעים שהרי פרצת מבוי בעשר מראשו כמ"ש התוס' ד"ו ד"ה אחד זה וכמ"ש המ"א ריש שס"ה אלא האי טעמא משום דלחי אינו נידון משום מחיצה אלא בצירוף מחיצות גמורות שתים לפחות אבל בלא צירוף מחיצות גמורות לא מהני כלל אלא בכעין פסי ביראות הלכך לא מהני אלא

בסמוך למחיצה גמורה ולא במופלג ממנה שאינו מצטרף עמה משא"כ בצוה"פ שא"צ לצירוף מחיצות כלל שהרי נעץ ד' קונדסין כו'. וע' סי' תר"ל:

כתוס' ומ"א שם) אלא שמ"מ סברתו לחלק בין לחי דבעינן דוקא בצירוף מחיצות לבין ה"פ כו' ואין לזה כתי' כלל מהא דטעמא דלחי שהרחיקו משום דהוי מחיצה שהגדיים כו' דה"ט היינו הך דבעינן סמוך (בש ובשימור ג"ט שהגדיי' מבטלי' לבוד כדפי' רש"י דף ט"ז א' (אלא שצ"ע קצת שלכאורה הרי גם בקורה וכה"ג דלא שייך גדיים מ"מ שיעור לבוד בנ"ט והוא הלמ"מ ואולי היינו הפלוגתא דלרשב"ג דוקא למטה דשייך גדיים אבל למעלה בד"ט מקום חשוב ורבנן אפשר מדמין ולמדין למעלה מלמטה כו' ואיך שיהי' הרי בברייתא ורש"י נז' גדיים ללבוד ואין שייך לנד"ד) שוב ראיתי בשבת דצ"ז א' מנא הא דא' פחות מג"ט לבוד גבי המשלשל דפנות כו' ובעי למימר משום דה"ל מחיצה שגדיים בוקעי' ופריך תינח למטה למעלה (בקורה) מא"ל ומסיק אלא כו' הלכתא גמירי הרי דלרבנן דס"ל גם למעלה בג"ט באמת א"ל לטעמא דגדיים אלא הלכה למ"מ (וכדא' פ"ק דסוכה דף ו' ב' ועירובין ד"ד ב' כי אתא הלכתא לגוד וללבוד כו') אלא דכאן גבי הפלינו או הגביהו הלחי ג"ט קאמר רבא דגם רשב"ג דס"ל לבוד בד"ט (הלח"מ) מ"מ כאן מודה מטעמא דגדיים כו' ומשא"כ לרבנן א"צ לה"ט כו' וגם בדף עי"ז הא דהזכירו בברייתא (וכן ברש"י) כדי שלא יזדקר הגדי הרי למסקנא דרבא הכל אליבא דרשב"ג הוא ע"כ הגהה:

סימן כה

(לסי' שמ"ה)

(חשובה זו כתב בימי ילדותו)

בדבר אשר נשאו תינוק למול בבהכנ"ס בשבת יוכ"פ העבר רע עלי המעשה מאד מאד שנתחלל שבת ויו"כ בפרסום גדול כ"כ. כי הגם אם נאמר שאין רה"ר גמור בזה"ז (כהסכמת אחרונים) מ"מ הלא פשוט בגמרא שבת ק"ל ע"ב דלחכמים דהלכתא כמותם אף דרך גנות וחצרות דאיכא איסורא דרבנן אין מביאין האיזמל והיינו אף אם א"א בענין אחר בהיתר יודחה המצוה לגמרי למחר אף שהוא מ"ע שיש בו כרת מ"מ העמידו דבריהם בזה במקום כרת וכמ"ש רש"י שם וכ"ה בהדיא בגמ' בפסחים דצ"ב וכן פשוט זה בכל הפוסקים. ראשונים ואחרונים וגם זה אין לחלק בין הבאת האיזמל להבאת התינוק דא"כ למה זה יודחה מ"ע של תורה יביאו התינוק למקום האיזמל אלא וודאי אין חילוק בזה כלל וכלל וכ"ה בהדיא בב"י ובשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל סי' של"ט ופשוט הוא ועי' א"ר שם:

וכדקיי"ל בקטן כ"כ לא אמרי' חי נושא א"ע דהוי ככפות דמודה ר' נתן כי כן דעת רוב הפוסקים וכ"ה הסכמת האחרונים סי' ש"ח סמ"א ולהחולקים בזה צ"ל כמ"ש התו' שם במשנה דאחר המילה צריך להחזירו לאמו ואז הוא חולה ולכ"ע הוי ככפות כו' ומה שהוצרכו התוס' עוד תירוץ ב' היינו שעל ר"א אין זה מספיק כ"כ דמ"מ כ"ז שאפשר בלא חילול דאורייתא כ"א דרבנן אינו ראוי לחלל מטעם שיצטרך אח"כ לחלל כו' וכמ"ש הרשב"א שם אבל לחכמים וודאי נכון שמטעם זה יודחה המילה כו' ובלא"ה משמע קצת מד' התוס' שלחכמים ניחא להו דאף שאין בזה כ"א איסור דרבנן ואף גם בכרמלית דהוי שבות דשבות מ"מ אפשר דהעמידו דבריהם גם בזה במקום כרת דאל"כ יותר היה להם להקשות בברייתא דלקמן כשם שאין מביאין כו' וע"ז לא היה שייך תירוץ ב' ועכ"פ איך שיהי' הטעם. אבל הדין דין אמת לכ"ע מדינא דגמ' דאסור לישא התינוק אף דרך כרמלית והחמירו מאד והעמידו בזה דבריהם במקום כרת כנ"ל וע' ר"ן רפ"ד דר"ה דשקיל וטרי למה לא גזרו שלא למול בשבת כלל משום גזירה שמא ישא התינוק ד"א כו' ע"ש (אך ע' תוי"ט דפ"ד דסוכה מ"ב דר"ל שמא ישא אחר המילה דהוי ככפות כד' התוס' הנ"ל):

ומה שמוציאים דבה על עם קדוש ישראל לומר שנהגו כך כו' ח"ו לא היה כזאת בישראל לנהוג היתר בדבר שמוסכם בגמרא וכל הפוסקים לאיסור ולא עוד אלא שהעמידו דבריהם בזה לדחות מ"ע של תורה כנ"ל אם א"א לעשות בהיתר ואיך מוציא לעז על ישראל הקדושים לומר שנהגו להתיר האיסור אף במקום שאפשר למול בזמנו בהיתר כגון שהאיזמל במקום התינוק או אפשר להביא ע"י כותי דרך כרמלית וכה"ג הס מלהזכיר ומלבד זה אף אם הי' בזה מנהג פשוט להיתר ח"ו. לא היינו משגיחי' בזה וה"ל ב"ד מצווין למחות ולהודיע האיסור מאחר שאין למנהג זה (השקר) שום סמך ויסוד כלל וכלל והרי הוא מנהג בטעות שאין לילך אחריו רק אם היו יודעי' שלא ישמעו להם אז הי' אפשר לומר מוטב שיהיו שוגגין וכו' מאחר דהסכימו אחרונים שאין בזה"ז ר"ה גמורה אך ת"ל מנוקים ישראל מעון זה שמעולם לא נשמע מנהג הרע הזה ומוציא דבה כו' וגם בנד"ד הרי אבי הבן בא לשאול איך לעשות וכו' והנה כל השערורי' הנמצא בזה בדברי האחרונים הנ"ל הוא לענין אם יש היתר לישא ע"י כותי דרך כרמלית או ע"י ישראל פחות פחות מד"א ואיך להתנהג ביציאתו מבית לחוץ והכנסתו לבה"כ אם ע"י כותי או ע"י הושטה כו' עיין סימן רס"ו בט"ז ובאה"ט שם בשם עבודת הגרשוני וכ"כ הט"ז סי' שמ"ט וגם עפ"י אופנים אלו יש אוסרים שהרי המ"א סי' של"א אוסר ע"י עובד כוכבים אם לא כשא"א בענין אחר ע"ש. והבה"ט כתב בת' רס"ו שם הביא בשם יד אהרן ומ"א שאוסר ע"י הושטה וכו' ע"ש וכ"ה דעת אדמו"ר בסי' שמ"ז ע"ש (רק שטורח שם הרבה

למצוא היתר באופן אחר ע"ש) א"כ נראה שאם האיזמל הוא במקום התינוק ודאי יותר נכון למול בבית כדי להוציא נפשי' מפלוגתא אם לא היכא שנהגו איזה אופן מאופנים הנ"ל אין למחות בזה מאחר שיש להם על מה שיסמכו בזה וכמ"ש הא"ר שם סי' של"א סק"ו אבל לישא התינוק ע"י ישראל מבית לבהכנ"ס להדיא אין פוצה פה ומצפצף בזה שהוא איסור גמור מדינא דגמרא אפי' אם א"א בענין אחר אלא יודחה המילה לגמרי למחר כי העמידו דבריהם בזה כנ"ל וכל מי שחולק ע"ז כחולק על הגמ' וכל הפוסקים וכ"ש מי שיעשה כן בשחט בנפש בלי שום סיבה במקום שהי' אפשר למול בהיתר בזמנו הרי הוא חילול שבת ויוכ"פ בפרהסיא (ושגגת תלמוד עולה זדון וכש"כ מה שהורה כן לאחריו) וצריך לקבל תשובה ע"ז ויתענה מ' יום כו' כדרך המבואר בשו"ע בסי' של"ו בהגהה ומ"א שם ויותר מזה וכו' וה' יכפר בעדו ונסלח לו על אשר כו':

ומה שנשתרבב המנהג בנשים לישא תינוק בשבת שלא לצורך מילה כלל אולי יש ללמד זכות עפ"י מ"ש המאור רפכ"א הביאו המ"א סי' ש"ח סקע"א דהטעם דהאשה מדדה את בנה בר"ה ולא גזרו בזה כמו בבהמה היינו דמשום צער התינוק לא גזרו כו' א"כ כשיכול לילך דלכ"ע הוי דרבנן הרי כשנושאו בכרמלית הוי שבות דשבות במקום צער. וע' סי' שכ"ח סל"ה ובמ"א ובשו"ע שם אך שם משמע דמשום צערא מתירים אף שבות גמור וצ"ע שהרי לא מתירין משום צער כ"א שבות ע"י שינוי ע"ש בסי' הנ"ל בכמה מקומות ובסי' ש"ז. וגם כשנוטל א' ומניח א' רוב הפוסקים מסכימי' דאינו אוסר לישא אותו כ"א מדרבנן דלא כהמאור בזה וע' שו"ע אדמו"ר סי' ש"ח. וגם בקטן גמור בן ח' הרי יש מי שאומר עכ"פ שהוא מדרבנן עיין א"ר ופ"מ שם. א"כ יש לומר שנשתרבב עפי"ז. ועכ"ז רבים נזהרין בזה בפרט בקטן גמור כידוע אך לישא תינוק למול אף דרך כרמלית אסור לכולי עלמא מדינא דגמרא כנ"ל והיינו ע"כ מטעם הנ"ל בשם התוס' כו' ואין לדמות בשבותין כו':

סימן כו

(לסימן שמ"ה)

בענין הפלוגתא בין הט"ז להמ"א אם עובי הכתלים מצטרפין להחלל לרוחב ד'. הנה לכאורה פשוט כיון דר"ח ורי"ף גבי כוורת (פ"ק דשבת ד"ח א') ס"ל בהדיא דאין מצטרפין וכן משמע ודאי מפשט דברי רש"י שבב"י שכתב וחללו ד'. וכן משמע ודאי מלשון הרמב"ם שכתב וביניהם כו' וכן הוא ג"כ לשון הטוש"ע סי"ט. (ולשונם כאן שכתב ויש בו ד' מתפרש שפיר דקאי על מקום המוקף דרישא כמ"ש אהע"ו). ומ"ש הט"ז מד' התוס' ורא"ש גבי כוורת כבר כתב התו"ש דכיון דהתוס' פ' חנון (ע"ח.) כתבו בפשיטות

(דרך אגב). דתוכו נחו רה"י רק ע"ג הוי רה"י. משום דאי בעי כו' וכן הוא בריטב"א שם. וכן משמע בהדיא בתוס' דפ' הזורק (דצ"ט סע"ח). ע"כ גם דברי התוס' (ורא"ש) דפ"ק דשבת יתפרשו רק נענין דהוי ע"ג רה"י אבל תוכו לא. וגם הפ"מ הסכים להתו"ש וכתב דיפה כתב וכן כתב ג"כ בס' אהע"ו. (ומ"מ מה שכתבו על הב"ח וט"ז שדבריהם תימה ושגגה הם לכאורה אינו מובן דוודאי פשטות דברי התוס' דפ"ק דשבת משמע גם נענין תוכו חמרו ואי משום דפ' חנון נא כתבו כן כבר נודע דהתוס' נחו מרועה א' ניתנו ולפעמים פליגי אהדדי ואעפ"י דכל שנוכל לומר דל"פ ודאי טפי עדיף וכמ"ש בכללי כנה"ג סי"ט מ"מ לא שייך ע"ז לומר דבריהם תימה ושגגה על שהב"ח וט"ז תפסו דברי התוס' דשבת כפשוטן וסברי דפליגי על התוס' דפ' חלון ומ"ש האהע"ו מלשון המשנה ר"פ הזורק (צ"ט) חוליות הבור הנותן ע"ג כו' נראה ג"כ דנח מכרעת כלל דהא עיקרא מילתא דר' יוחנן אגובה אתמר. ויליף נה ממתניתין הנ"ל (וכדפירש"י ותוס' פ' חנון שם). והרי בצירוף לגובה ס"נ להתוס' דל"מ כ"א למהוי תוכו רה"י ולא ע"ג כמבואר בדבריהם שם (ושם). וא"כ ע"כ על גבן שבמתניתין נחו דוקא (ונקט הכי משום סלע דתני נמי התם) ואף לפי דברי התוס' דפ' הזורק דמשמע דר"ל דיתורא דמתניתין איירי רק בצירוף הרוחב דאלו לענין הגובה לא הוי אתי שפיר לשון על גבן כו' ע"ש י"נ דהיינו רק משום דלענין הגובה ס"נ דלא הוי רה"י כ"ח תוכו ולא ע"ג אבל ברוחב אף אם נאמר דגם רחבו יהוי רה"י לא קשה מידי לשון ע"ג שבמשנה כיון דעכ"פ גם ע"ג ודאי הוי רה"י (ובזה בפשיטות י"ל דנקט הכא משום איידי דסלע. אלא שבגובה ס"נ לתוס' דשם דנ"ש לומר דנקט דרך איידי דבר שאינו אמת. גבי חוניא שע"ג אינו חייב והתוס' דפ' חלון ע"כ ס"ל דגם בכה"ג שייך למיתני דרך איידי וטעמייהו נראה דהגם דזה ודאי דוחק גדול מ"מ לא ניחא להו כמ"ש בפ' הזורק דנא קאי כ"א ארוחב דבאמת ג"כ דוחק גדול (ביותר). ונגד פשטות דברי הגמ' דאמרינן מסייע ני' נר"י כו'. מצטרפין לעשרה והיינו בגובה. ובאמת שלפ"ד התוס' דפשיטא להו דבצירוף נגובה ל"מ לענין ע"ג ודאי נא ימלט מתני' וגמרא הנ"ל מדוחק גדול כנ"ל ולכן באמת נראה יותר כדעת ריטב"א שם דס"ל באמת דגם בצירוף נגובה מהני ג"כ לענין ע"ג ע"ש שכתב ע"ז כדקתני בהדיא דהנותן ע"ג חייב ור"ל דזה עכ"פ ההכרח שהדין המפורש במתניתין יהי' אמת גם נענין צירוף בור וחולייתו. ואז אין קפידא אם אינו בדיוק מה דתני ע"ג דוקא והרי בצירוף לגובה ודאי עכ"פ גם תוכו הוי רה"י (לכ"ע) והיינו דבזה י"נ דנקט הכי דרך איידי דסלע כנ"ל ואי קשיא למה באמת יהי' מועיל הצירוף בגובה לענין ע"ג דבזה ודאי נא מצינו הסברא דאי בעי כו' דגם אם יניח מידי מאי מהני מאחר שאין החוליא גבוה י' מבחוץ. וכמ"ש

התוס' בריש דבריהם שם בפ' חלון ולכאורה הי' נראה דזה דומה לגידוד חמשה ומחיצה חמשה דקיי"ל דמצטרפין לפי' התוס' דפ"ק דשבת כם דהיינו נענין תל בר"ה גבוה ה' ועשה עניה מחיצה ה' (וכ"כ בסוכה ד"ד ב' ובגיטין דט"ו ב') וא"כ הרי תוך המחיצות אין שם גובה יו"ד. ומ"מ הוי רה"י ע"י צירוף הגידוד שיש גובה יו"ד מבחוץ. וא"כ ה"ה כאן י"ל לכאורה להיפוך דאף שמצד חוץ אין החוליא גבוה יו"ד מ"מ הוי ע"ג רה"י ע"י צירוף הגידוד דהיינו תוך הבור למטה. והרי יש שם גובה יו"ד בצירוף הגידוד (דלמטה בבור) עם המחיצה שלמעלה אך באמת זה אינו דלא דמי כלל דבשלמא התם בעשה מחיצה ה' סביבת התל כיון שמבחוץ יש גובה יו"ד בכל הסביבה כשנאמר גוד אסיק ר"ל חוד החיצון כיש שם גובה יו"ד הרי נמצא גם תוך התל מוקף מחיצה יו"ד בכל צדדיו משא"כ כאן אף אם נאמר גוד אסיק ר"ל חוד הפנימי דשם יש גובה יו"ד הרי מ"מ לא יהי' ע"ג החוניא היקף מחיצות מכל סביביו רק מצד הפנימי בלבד ועיקר החוליא נשאר מבחוץ כו' אמנם באמת נראה דלא קשה מידי להריטב"א א דהטעם בזה פשוט משום הק"ו שבגמרא דפ' הזורק שם ע"ב לענין ע"ג הכותל שאין בו ד' דמ"מ הוי רה"י משום דלאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש. וה"ה והוא הטעם כאן באין גבוה יו"ד מבחוץ מ"מ כיון דלאחרים עושה מחיצה דהיינו לתוך הבור שע"י חוליא זו נשלם מחיצתה לגובה יו"ד (והיא רחבה ד' לעצמה לא כ"ש והן אמת שהתוס' שם ד"ה לאחרים כתבו דבזה ל"ש הק"ו כיון שאין החוליא עצמה גבוה יו"ד אבל אין דבריהם מובנים לפענ"ד כלל מה טעם יש בזה מה בין חין גבוה יו"ד נבין אין רחב ד' שניהם הם מתנאי רה"י בשוה. וכי היכי דבחסר תנאי הרוחב ד' אמרינן דמהני הק"ו לעשותו רה"י כן י"ל להיכי שחסר תנאי הגובה יו"ד דמ"מ מהני הק"ו לשויי רה"י ונראה דצריך נדחוק דהתוס' ס"נ דהק"ו לבד לא הי' מועיל כ"א בצירוף הסברא שהזכיר בעל האיבעי' שם דרה"י כמאן דמליא דמי כו' ע"ש. וזה נ"ש נענין הגובה א"נ ס"ל להתוס' דלא אמרינן הק"ו אנא היכא שהכותל לבדו עושה מחיצה לאחרים ומשא"כ גבי חוליא שאינו עושה מחיצה לאחרים כ"א ע"י צירוף כותלי הבור דלמטה (ואולי לזה כיוונו התוס' במ"ש שאין החוליא עצמו גבוה יו"ד ר"ל א"כ אין הוא עצמו מספיק גם לאחרים דהיינו להבור כ"א ע"י צירוף כותלי עצם הבור כו' וכ"ז דוחק ואיך שיהיה עכ"פ הריטב"א וודאי נראה די"ל דס"ל דשוין הן וגם בזה מצד הק"ו נעשה רה"י גם ע"ג החוניא. שוב ראיתי בסוף דברי ריטב"א שהקשה ממתניתין דבור ברה"ר כו' וז"ל וז"נ אעפ"י שהחוליא חשיבא רה"י (ע"ש ט"ס תיבת לא) כו' כיון שעושה מחיצה לבור כו' ולכאורה אין הבנה למ"ש כיון שעושה כו' מה טעם יש בזה אבל נראה פשוט שכוונתו להק"ו דפ' הזורק כנ"ל וכמדומה שבתחילת דבריו שם

שבלא"ה יש שם ט"ס כנראה למעיין שם שחסר הרבה אפשר שהי' כתוב שם בפירוש סברא זו בטעם הדבר וא"כ קיצר לבסוף כו' הארכתי בזה חוץ לענינו ועכ"פ מבואר מכל הנ"ל דהראי' שהביא אהע"ו מלשון על גבן דמתניתין דפ' הזורק לא מכרעא כלל לדחות דברי הב"ח וט"ז וכ"ש שאינו מספיק לומר עפי"ז לשון שגגה יצא מהשליטים כו' ונראה דצ"ל דעיקר טעמם של התו"ש ואה"ע דפשיטא להו כ"כ שהתוס' פ"ק דשבת לא קאי כ"א לענין ע"ג הוא משום דכיון דהתוס' לא באו ע"ז כ"א מטעמם דאי בעי למינח עלי' מידי ס"ל לתו"ש ואהע"ו דהאי טעמא לא שייך כלל כ"א לשיהי' ע"ג רה"י ולא לענין תוכם כלל שהרי רק ע"ג חזי למינח מידי ולא בתוכו (שאינו רחב ד'). והגם דלכאורה י"ל דכיון דע"ג הוי רה"י (והיינו ע"פ כל הרוחב ר"ל גם כנגד החלל). והרי קיי"ל שרה"י עולה עד לרקיע וכמו"כ יורד עד התהום (כמ"ש בע"ג די"א ב'). וממילא גם למטה הוי רה"י אף שאין שם תנאי הרה"י. ס"ל לתו"ש ואה"ע (ותלמוד ערוך הוא בעירובין (דל"ד ב') דזה אינו כיון שגם למעלה אינו רה"י כ"א מצד דאי בעי כו':

והרי אז כשיניח מידי יהי' אותו דבר מפסיק ויהי' דומה לבית שאין תוכו יו"ד וקירויו משלימו ליו"ד דאעפ"י שע"ג רה"י ל"מ לשויי' לתוכו רה"י מצד שרה"י עולה כו' ויורד כו' והיינו ע"כ משום שהתקרה מפסיק כו' וה"נ דכוותה. (ובאמת שכ"מ לכאורה סברת התוס' דפ' חלון שכתב תוכו לאו רה"י וע"ג רה"י משום דאי בעי כו' הרי ס"ל בפשיטות דהאי טעמא לא שייך כ"א לע"ג ולא לתוכו). וא"כ גם התוספות דפ"ק דשבת שכתב הטעם דאי בעי כו' ע"כ ר"ל רק לענין ע"ג):

ונמצא לפי"ז כל הראשונים הושוו דל"מ צירוף הכתלים לענין תוכו עכ"פ וכמ"ש התו"ש דכ"ע מודו בהא וכ"ד המ"א וכל האחרונים זולת הט"ז שהוא יחיד בדבר וא"כ להלכה וודאי דאין לחוש לדבריו. (בפרט שהפ"מ רוצה להעמיס גם בכוונת הט"ז דקאי רק לענין ע"ג) ושפיר החליט מוח"ז רבינו ז"ל דבעינן חללו ד"ט. אמנם מה שהחליט בט"ז לענין ע"ג הכתלים דהוי רה"י ע"י צירוף לכאורה צ"ע דהגם דהתוס' וודאי הכי ס"ל וכ"ד הרא"ש פ"ק דשבת והריטב"א פ' חלון. אבל הרי הרי"ף ור"ח לכאורה ודאי ס"ל דגם על גביו לא מהני צירוף דאל"כ הוי פטור גבי כוורת כיון דהו' רשות בפ"ע ע"ג עכ"פ וכמ"ש התוס' שם פ"ק דשבת ד"ה כפאה על פיה כו' וכ"מ מסתימת הרמב"ם וטוש"ע (ומ"א וט"א) לפי הנ"ל דלענין תוכו עכ"פ ס"ל דל"מ צירוף ובס"ג פרטו כתלים המקיפים רה"י על גביהם רה"י כו' (וכעין זה לשון הרמב"ם פי"ד ה"ג וכתב ג"כ הק"ו כו' עפ"מ). משמע דוקא כשהתוך רה"י אז גם הכתלים רה"י אף דלית בהם ד' ומשא"כ כשאין תוכן רה"י כו' וצ"ע דס"ל לרבינו ז"ל כיון דלפירש"י ותוס' פ' חלון מבואר בהדיא בגמ' דמהני צירוף לענין

ע"ג עכ"פ. ופירושם נראה מוכרח (דאגובה יו"ד לא שייך כלל לא הק"ו הא נא מישתמש לי' ולא התירוץ כיון דאי בעי כו'. כמ"ש התוס') ולא מצינו פירוש אחר בשום פוסק (ואף הרמב"ם שיש לו גירסא ופי' אחר בעיקר דין היחידות דשם הוא כמ"ש שם פי"ד ה"ט מ"מ הא דאמר בסוף הסוגיא לא שמיעא לך הא דאר"י כו'. ר"ל שמפרש ג"כ כפירש"י ותוס' בשגם שכבר כתב המ"מ שם שכל הראשונים והאחרונים לא ס"ל כהרמב"ם). א"כ יש לנו לומר דכ"ע מודים בהא והיינו שגם הרי"ף ור"ח ע"כ לא קאי כ"א על תוך הכוורת וס"ל דכל שאין תוכם רה"י אעפ"י שע"ג רה"י לא חשיב כזורק רשות וחייב ורק בזה פליגי על סברת התוס' ד"ה כפאה על פיה הנ"ל כ"ז הי' נראה לכאורה אך באמת לפענ"ד (גם) מה שהחליט לענין תוכו דמצטרפין צ"ע. דלפענ"ד אין הכרע בדבר וראשונה אומר שמה שעיקר היסוד הי' אצלו שעכ"פ רי"ף ור"ח ס"ל בהדיא הכי (לענין תוכו עכ"פ). עתה ראיתי בדברי הרמב"ן במלחמות שם שכתב בטעמא דרי"ף לפי שכוורת לא מנח עליו מידי משום דמיקלקלי כו' ע"ש א"כ הרי אדרבה לכאורה לפי"ז משמע דאלו במחיצות חזקים פשיטא לי' לרמב"ן דלכ"ע מצטרפי' אלא שעדיין יש להסתפק אם גם בתוכו ס"ל דלכ"ע מצטרפי' או י"ל דרק לענין ע"ג פשיטא לי' הכי וס"ל דגם אי רק ע"ג רה"י פטור הזורק (כדעת התוס' דלעיל) ולהכי הוצרך לסבר' דכוורת מתקלקל כו' אבל זאת מובן דאין ראי' עכ"פ דהרי"ף ס"ל דאין מצטרפין (במחיצות חזקים) אף גם לענין רחבו. וממילא ה"ה דאין ראי' מהר"ח. די"ל ג"כ דס"ל כמ"ש הרמב"ן דכוורת מקלקלי'. ולכאו' עלה על דעתי דשפיר מוכח מדברי רמב"ן דע"כ ס"ל דגם לענין תוכו לכ"ע מצטרפי' (בחזקי') דאם רק ע"ג הי' נראה דאין סברא כלל לומר שיהיה פטור הזורק משום דע"ג בלבד לרה"י לפ"מ שכתב הרי"ף בטעם הפטור דהוי כזורק מרה"י לרה"י (וכ"כ הרמב"ם). דלפה"נ לא שייך זה אלא כשגם כל תוכו רה"י אבל אם כל תוכיות עד השוליים (ועד בכלל) אינו רה"י אף אם ע"ג רה"י לא הוי דומה כלל כזורק מרה"י לרה"י אלא שלכאורה א"א לומר כן שהרי התוס' ס"ל ג"כ כטעמא דהרי"ף כמש"ש בד"ה רחבה (ה"ב). ואעפי"כ כתבו בד"ה כפאה ע"פ דכל שע"ג רה"י פטור הזורק ומיהו אין ראי' כ"כ מדברי התוס' דהם איירי התם בכפאה על פיה. ובזה שפיר י"ל דאעפ"י שאין תוכם רה"י (היינו רק אוירא) כיון שעל הקרקע אינו מונח כ"א שפת מחיצותי' בלבד ומאחר שעל גביהן רה"י הרי אינו מונח על הארץ כ"א דבר שהוא רה"י ושייך (קצת) לומר שה"ז כמרה"י לרה"י אבל כשהשוליים למטה אם אין תוכה רה"י הרי מונח על הארץ דבר שאינו רה"י דהיינו השוליים לא מסתברא כלל שיהי' זה כמרה"י לרה"י אף אם ע"ג המחיצות רה"י ועי' תו"ש שכתב בטעם שכל ע"ג רה"י פטור הזורק משום שאינו

חפץ אלא רשות ונראה שכיון להטעם שברש"י דלהכי פטור כשזורק רה"י דאינו דומה לדגלי מדבר שהיו זורקין מחטיהן ולא רשויות כו' ולפי"ז באמת יש (קצת) סברא לומר דגם כשרק ע"ג רה"י ג"כ ה"ז כאלו זורק רשות ואינו דומה לדגלי מדבר אבל א"כ תמוה הרי הוא קאי אליבא דהתוס' והם לא ס"ל כטעם רש"י אלא כהרי"ף כנ"ל. ולפי"ז לפי הנראה אין סברא כלל לומר דהוי כזורק מרה"י לרה"י אם רק ע"ג הוי רה"י ולא תוכם (היכא דהשוליים למטה) וכנ"ל:

ונמצא לפי"ז שפיר מוכח מדברי רמב"ן דס"ל דלכ"ע מצטרפים הכתלים גם לענין דליהוי תוכו רה"י היכא דהמחיצות חזקות והנה לפי"ז ממילא מובן שגם התוספות גבי כוורת שכתבו שהכתלים מצטרפין ע"כ ר"ל גם לענין תוכם דאל"כ ל"מ כלום לפטור הזורק (בשוליים למטה) ובאמת בלאה"נ דוחק גדול לומר שכוונתם רק לענין ע"ג. חדא דא"כ ה"ל לפרש כן בהדיא כדרך שפירשו לקמן בד"ה כפאה על פיה כו' ע"ש. גם ה"ל לפרש בהדיא עכ"פ דכשע"ג רה"י פטור הזורק כדרך שפירשו זה גבי כפאה על פיה. (וכ"ש הכא בשוליים למטה דוודאי אינו דבר פשוט עכ"פ ביותר וכנ"ל. וה"ל לפרש עכ"פ ולא לכתוב בסתימות ופשיטות כ"כ). ועוד דלשון שהכתלים מצטרפים להחלל אינו סובל כלל לענין ע"ג (הכתלים) דא"כ הל"ל להיפוך החלל מצטרף להכתלים כו' ועוד דלכאורה לענין ע"ג ע"כ גם ר"ח מודה דהוי רה"י (להתוס' דלא אסקי אדעתייהו דכוורת שאני כמ"ש רמב"ן) כיון שכ"נ מפורש בגמ' דפ' חלון אלא דס"ל דאעפי"כ אין זה כזורק מרה"י לרה"י כיון שאין תוכה רה"י וכדלעיל וא"כ התוס' שחולקים עליו היינו לענין תוכו ועוד דראיתי בחה"ר הקשה על התוס' מהא דאביי בזורק מחצלת לבור רחבה ח' וחילקה דחשבינן זה לסילוק מחיצות ופטור ואם איתא דהכתלים מצטרפי' ליכא סילוק מחיצות כלל כו' ע"ש שהניח זה בתימא ואם איתא שכוונת התוס' רק לענין ע"ג נראה דאין בזה ריח קושי' כלל. דאף אם ע"ג המחצלת והבור רה"י כיון שכל תוכה לאו רה"י ודאי חשיבא סילוק מחיצות (לענין חיוב הנחת המחצלת בתוך הבור ושפיר פטור). והגם שלכאורה אדרבא היא הנותנת כיון שהרשב"א הניח זה בתימא על התוס'. א"כ כדי לתרץ התוס' יש לנו לומר שבאמת אין כוונתם כ"א לענין ע"ג ולק"מ כנ"ל אבל עכ"פ חזינן שהרשב"א תפס דברי התוס' כפשוטן דגם לענין תוכו אמרו ואי מצד הק"ו הנה באמת לפענ"ד לא קשי' מידי לפמ"ש התוס' פ' חלון שם דהסברא דאמרינן אי בעי מנח מידי כו' ל"מ אלא כשהחולי' גבוה יו"ד מבחוץ. ונראה דהיינו הנהה משום דבעי' כשיניח מידי **(שוב ראיתי דז"א כמשי"ת לקמן דלא דיינינן ע"ש סופו אלא דהתם בבור רק ע"ג רה"י ולענין ע"ג גם עתה אין מחיצה יו"ד כ"א מצד א' כמשי"ת לקמן ונכתב ג"כ לעיל. עכ"ה:)**

ויכסנה יהי' הדין נותן להיות ע"ג רה"י דהיינו שיהי' אז כעמוד בר"ה גבוה יו"ד ורחב ד' דאמרינן גוד אסיק והוי כמוקף מחיצות). וא"כ גבי מחצלת החולקת בתוך הבור אם יניח מידי ויכסנה הרי לא יהי' ע"ג רה"י דאף שמצד החיצון דמחצלת יש גובה יו"ד (וי"ל גוד אסיק) מאי מהני כיון שהג' צדדי הבור אין שם גובה כלל שהן שוין להקרקע שסביביו ואין כאן כעמוד כו' והרשב"א שהקשה זה אפשר משום דלא ס"ל כהתוס' דפ' חלון הנ"ל. ע' עה"ק ד"י ע"ב ויתבאר אי"ה (כאן או במק"א) והנה גם דעת הרשב"א עצמו מובן ממילא דס"ל ג"כ דהכתלים (כשהן חזקים) מצטרפים אף גם לענין תוכו שהרי לא חלק על התוס' אלא מצד הקושי' הנ"ל והוכיח מזה דע"כ יש חילוק בין כוורת ומחצלת לבין כתלים חזקים (וכדעת רמב"ן הנ"ל). וכיון דקושייתו על התוס' ע"כ אינו כ"א לענין תוכו ממילא בכתלים חזקים גם הוא מודה דמצטרפין גם לענין תוכו וכ"מ ג"כ מסתימת דבריו בספרו עה"ק שם וע"ש שכתב ג"כ לשון שרוחב הכתלים משלימו כו'. מצטרפין לחללו כו' שלשון זה משמע הכל לענין תוך החלל ועוד משמע שם שדומה צירוף הרוחב לצירוף הגובה ובצירוף הגובה ודאי היינו שיהי' תוכו רה"י:

גם מדברי הרא"ש יש לדייק מעין כל הנ"ל דהכי ס"ל. הן מצד דסתם ולא פי' דרק ע"ג רה"י (כ"ש איהו לא הזכיר כלל הטעם דמנח מידי כו' אשר כבר נתבאר דלפה"נ עיקר פשיטות התו"ש ואהע"ו בדברי התוס' דכוונתם רק לענין ע"ג הי' מדכתב טעם זה כו'). אבל בדברי הרא"ש אין שום רמז לזה וגם אין שום ראי' לזה מדבריו במק"א כדרך שהביאו ראי' על התוספות ממ"ש בפ' חלון וודאי לא נראה כלל להוציא דבריו מסתימתן ופשיטותן). והן מצד הלשון שכתב והדפנות מצטרפות עם החלל כו' דמשמע דע"י הדפנות נעשה החלל רה"י לא להיפוך והן מצד מ"ש כי היכי דמצטרפות השוליים נגובה יו"ד משמע שדומין זל"ז כו' והן מצד שגם הוא ס"ל בטעם הפטור משום דהוי כזורק מרה"י לרה"י אשר כבר נתבאר דלפי"ז לא מסתברא כלל שיהי' מהני לזה מה שע"ג לבד רה"י. (היכא שהשוליים למטה מונחים בארץ כו'). ומעתה לפי"ז כיון שרמב"ן ורשב"א ורא"ש ס"ל דמצטרפות גם לענין תוכו. וכדברי התוס' דפ"ק דשבת עכ"פ ולא נמצא בראשונים שום חולק בהדיא היכא שהכתלים חזקים עכ"פ דלפמ"ש הרמב"ן גם הרי"ף מודה בכה"ג וכמ"כ הר"ח כמובן מד' חה"ר דקאי לחזק דברי הר"ח שבתוס' ורש"י ורמב"ם וטוש"ע לא דיברו בזה בפירוש כלל ועל משמעות הלשון (דרך אגב) קשה לבנות יסוד לעשות פלוגתא ויותר טוב לפרש לשונם כמ"ש הט"ז גם י"ל דאינהו מיירי במחיצות חלושים כעין מחצלת וכוורת וס"ל כרמב"ן ורשב"א וכ"כ הא"ר סק"ג ע"ש שהוכיח כן מלשון הרשב"א (אלא שמש"ש שעפי"ז יש לתרץ ג"כ קושית הט"ז מפרק הזורק אין נראה לפענ"ד דסתם כותל שבש"ס

הוא מאבנים או עצים וית' אי"ה. משא"כ לשון מחיצות שברמב"ם וטוש"ע יש לדחוק כן וע"ש בא"ר שכתב בפשיטות שכן פסק הרשב"א בעה"ק כהט"ז). ומה גם שאף אם נפרש דברי הרמב"ם וטוש"ע כמ"ש התו"ש ואהע"ו ג"כ לא א"ש מה שלא ביארו דעכ"פ לענין ע"ג מצטרפין (כ"ש לפי הנ"ל שזה כמבואר בהדיא בגמ' דפ' חלון). ולא עוד אלא דממ"ש דכתלים המקיפים רה"י על גביהן רה"י ודאי יש לטעות מזה דכל שאין תוכו רה"י גם ע"ג אינו רה"י (ואינו מובן מ"ש האהע"ו (וכן התו"ש) דהרמב"ם וטור לא איירי לענין ע"ג כלל). ולכן אין לבנות יסוד על משמעות דבריהם לומר דפליג על רמב"ן ורשב"א ורא"ש ותוס' דפ"ק דשבת ולא נשאר כ"א התוס' דפ' חלון (דפרק הזורק). והריטב"א שם. הנה אף אם נאמר דפליגי וס"ל דאין רוחב המחיצות מצטרפות לענין תוכו כדמבואר בדבריהם להדיא לכאורה (והיינו אפילו במחיצות חזקות כחוניא דשם). הי' ראוי לפסוק כרמב"ן ורשב"א ורא"ש דרבים נינהו. וגם התוס' דפ"ק דשבת עמהם אמנם (כדי להשוות דברי התוספות ודפ' חלון שזה יותר טוב כנ"ל בשם כללי כנה"ג) באמת נלפענ"ד דאין מדברי התוס' וריטב"א דפ' חלון ראי' כלל. דמש"ש (בפשיטות גדול דרך אגב) דתוכו לאו רה"י אינו משום דס"ל דהצירוף אינו מועיל כ"א לענין ע"ג (דלזה מהני הסברא דאי בעי מנח כו'). ולא לענין תוכו חלא דהתם שאני דתוך הבור ממש הרי ליכא כלל מחיצות אלא קרקע עולם הן דפנותי' (ואף אם יש שם ג"כ דפנות מבנין הרי הם ג"כ דבוקי' לקרקע ולא שייך כלל צירוף מחיצות שם. וממילא גם בחלל שכנגד מחיצות החוליות אעפ"י דשם שייך צירוף א"א שיהיה למעלה באויר רה"י ולמטה לאו רה"י ואי' מצינו כה"ג (ול"ד לבית שאין תוכו יו"ד וקירויו משלימו כו' שהתקרה מפסקת והיא קרקע להגג. ומשא"כ שיהי' למטה לאו רה"י ולמעלה באויר רה"י זה וודאי לפה"נ א"א כלל. ומלבד שהיה אפשר לומר ג"כ שמ"ש תוכו לאו רה"י אתוך הבור ממש קחי אלא שא"צ לזה אלא כנ"ל). ואולי ז"ש הריטב"א כ' וז"נ דבור עצמו ל"ח רה"י דהא בעינן חוליות הבור להשלים לד"ט עכ"ל ולכאורה אין הבנה למ"ש דהא בעינן כו' מה טעם יש בזה אלא דר"ל. דהא עכ"פ בעינן צירוף החוליות והרי למטה בבור ממש. (וז"ש דבור עצמו) ליכא חוליות (וממילא גם למעלה באויר לאו רה"י כלל). ועוד יש לומר בפי' דברי ריטב"א באופן אחר יותר מרווח דאיהו קאי התם לתרץ מה שהקשה מפרק הזורק דאמרינן ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש. ור"ל דא"כ גם כאן למה לי לטעמא דמנח מידי נימא ג"כ הק"ו הנ"ל (ושם יש ט"ס וצריך להגיה עד"ז ע"ש). וע"ז תירץ דהכא הבור עצמו ר"ל מצד עצמו (ואפשר חסר תיבת מצד) לא חשיב רה"י דהא בעינן חוליות הבור להשלים ר"ל דעתה ע"י צירוף החוליות באמת הוי רה"י גם תוך הבור (וטעמו של דבר ית' אי"ה). אלא כיון

דלאו מצ"ע הוא אלא ע"י צירוף החוליא הרי עכ"פ בעינן טעמא למה מצטרף החוליא וע"ז הוצרך לטעמא דמנח מידי (וממילא טעם זה מפסיק בין על תוכו ובין ע"ג) אבל בלשון התוס' ודאי קשה להעמיס ולומר שכוונתם ג"כ עד"ז ומה גם שא"צ לזה כי הסברא מצ"ע נלפענ"ד יותר אמיתית דכאן גבי בור לא שייך צירוף לענין תוכו. (וית' עוד בסמוך אי"ה). אשר ע"כ גם בדברי ריטב"א נלפענ"ד יותר לפרשו ע"ד הנ"ל. וס"ל ג"כ דכאן בבור באמת תוכו לאו רה"י וכ"ד התוס' ואיך שיהיה עכ"פ אין ראי' מדברי תוספות דפ' חלון (ודפ' הזורק) וריטב"א שם לומר דפליגי אהא דמשמע ודאי בפשיטות מתוס' דפ"ק דשבת ורמב"ן ורשב"א ורא"ש דהצירוף מהני גם לענין תוכו היכא דהמחיצות מגיעות עד קרקעו דתוכו ככוורת וכמקום המוקף מחיצות וכה"ג (והן אמת דלפי"ז אינו מדוקדק כ"כ מ"ש בתוס' דפ"ק דשבת דהא עובי חוליות הבור מצטרף כו' כיון דגבי בור ליכא צירוף לענין תוכו אבל אין זה דיוק כ"כ דודאי הל"ל עובי דופני הכוורת דחוליות הבור מאן דכר שמי' התם אלא לפי שבאו לטעון על ר"ח מהסוגיא דפ' חלון דאיירי בחוליות הבור נקטו הכי ולא הקפידו מה שהתם ע"כ רק לענין ע"ג איתמר כיון שאין זה מצד חסרון דין הצירוף ולא אסקי אדעתייהו כלל שיהיה חילוק בדין הצירוף בין תוכו לע"ג אלא דהתם לענין תוכו ליכא מה נצרף כו'):

ולפי"ז ודאי ממילא התוס' ורא"ש דפ"ק דשבת שכתבו מפורש שרוחב המחיצות מצטרפין סתמא דמילתא ודאי היינו גם לענין תוכו ככל רה"י כיון דלא מצינו כלל בפוסקים מי שיחלק בין תוכו לע"ג היכא דשייך צירוף גם בתוכו כו' וכמו"כ ד' רמב"ן ורשב"א דס"ל ג"כ במחיצות חזקות (לכ"ע) מצטרפים היינו ג"כ גם לענין תוכו וממילא דכן יש לפסוק (בחזקים עכ"פ) כיון די"ל דגם רי"ף ור"ח מודים בכה"ג כדמשמע בהדיא מרמב"ן ורשב"א כנ"ל:

אך אכתי נשאר לעיין בטעמו של דבר כיון שזה כמבואר בהדיא בגמ' דפרק חלון שטעם הצירוף לרוחב הוא משום דמנח מידי כו'. והרי לכאורה אין זה מספיק כ"א דליהוי ע"ג רה"י ונא בתוכו דשם לא חזי כלל נמצא מידי כו' וכדלעיל שזה נראה עיקר טעמה חומי התו"ש ואהע"ו שתפסו בפשיטות מדברי התוס' דפ"ק דשבת דאיירי רק לענין ע"ג מדכתב הטעם דמנח מידי כו' והנה לכאורה הי' נראה שהטעם פשוט משום דרה"י עונה כו. וכמו"כ יורד עד התהום כו' כדלעיל ואף דכבר נתבאר דהתו"ש ואהע"ו ס"ל דז"א כיון שמה שלמעלה רה"י אינו אלא משום דמנח מידי והרי אז יהיה דומה לבית שאין תוכו יו"ד כו' דאעפ"י שע"ג רה"י לא מהני לתוכו משום שהתקרה מפסקת כו' וכמו"כ הכא אותו דבר מפסיק כו' אמנם באמת י"ל דזה אינו כיון שודאי גם עתה שנח הניח

מידי עדיין ג"כ רה"י ע"ג עכ"פ (דאעפ"י שלשון הגמרא דמנח מידי כו' ודאי ר"ל דאי בעי מנח כו' כמ"ש התם שם בהדיא וכן בפ"ק דשבת כתבו דחזי כו' וכן הרשב"א בעה"ק כתב שאם רצה לכסותו כו' וכעין זה כותב בחי' פ"ק דשבת ומוכרח הוא בגמ' דפ' חלון בפרט ממש"א שם גבי יתד אפשר דתלי' בי' מידי מכ"ז משמע ודחי דכיון דאפשר ואי בעי מנח כו' הוי רה"י גם עתה שלא הניח עדיין) והיינו גם ע"ג החלל למעלה. וא"כ הרי אז לא מפסיק מידי ובכה"ג ודאי רה"י עולה כו' ויורד כו' ול"ד לבית שאין תוכו יו"ד כו' אך א"כ יהי' נופל היסוד משנ"ת דמהתוס' דפ' חלון שכתבו דתוכו לאו רה"י אין ראי' כל משום דהתם למטה בתוך הבור ממש אין שם חוליות כלל כו' כנ"ל ואם איתא דהא דאי בעי מנח מידי מהני גם לתוך המחיצות מטעמא דרה"י עולה ויורד כו' ח"כ אף לתוך הבור דליכא שם צירוף מחיצות כלל ג"כ ראוי להועיל מה שלמעלה (ע"ג החלל) רה"י ויורד כו' (וכמו בור העומד ברה"י דאפי' עמוק ק' אמה הוי רה"י כמ"ש בעה"ק די"א ב' וכן מבואר מדברי ב"י ורמ"א סוף הסי' ומוח"ז רבינו ז"ל בסכ"ה):

אמנם כן נלפענ"ד דיש לפרש הטעם דאי בעי מנח כו' בע"א דבאמת צריך להבין למה מהני כאן אי בעי כו' היינו שיכול לתקן שיהי' כאן רוחב ד' ע"י הנחת דף וכה"ג הרי עתה עדיין לא הניח וחסר מתנאי רה"י שבעינן רוחב ד' מה בכך שאפשר לתקן ע"י הוספת דף וכה"ג ואי' איפוא מצינו כה"ג וא"ה נימא נמי דיכול להרחיב המחיצות עד שיהי' רוחב ד' ביניהם וגם לענין הגובה נימא דאף שאין כאן גובה יו"ד הרי יכול להוסיף על המחיצות עד יו"ד כו' וכה"ג בכל התנאים נוכל לומר דאפשר לתקן. אלא ודאי דזה אין סברא כלל וכל היכא שחסר מתנאי רה"י לא מהני כלום מה שאפשר לו להוסיף דבר ולתקן. אלא דהכא לא חשבינן כלל כחסר מתנאי רה"י גם בלא התיקון והוא דמ"ש מוח"ז רז"ל בטעם דבעינן רוחב ד' דהיינו לפי שזהו שיעור מקום חשוב הראוי להשתמש בו ונרשם במ"מ עירובין ע"ח צע"ג לפענ"ד דמשמע דמפרש הא דאמר והא לא משתמש לי' ר"ל דבעינן שהד"ט יהי' בהם כדי תשמיש ביחד דוקא ומשא"כ הכא התשמיש דע"ג מחיצות עם התשמיש דתוכו הם מחולקים ולא משתמשי לי' ביחד (וכ"מ קצת מפרש"י שפי' הא לא חזי ד' דידי' כו' מפני החלל כו' דמזה משמע דאעפ"י שע"ג המחיצות ראוי לאיזו תשמיש בפ"ע מ"מ ליכא תשמיש מקום ד' כו'). ומזה למד דטעמא דבעינן ד' הוא משום דכל תשמיש דפחות מד"ט לא חשיבא תשמיש כלל ולכן א"א שיצטרף מחיצות עם החלל דלא משתמשי ביחד ואנן בעינן דהנך ארבעה יהיו חזו לתשמיש אחד ביחד דוקא אבל לפענ"ד אאל"כ דא"כ קשה טובא הא דאסיק רב אשי גבי יתד דאפי' גבוה ג' אינו ממעט משום דאפשר דתלי' בי' מידי. והרי תני' זו ודאי נראה דהיינו תשמיש דיתד לבדו בפ"ע

וכל העמוד תשמישתי' בפ"ע. ועכ"ז מהני אלא ודאי ע"כ לא בעינן כלל דהנך ד' יהיו חזו לתשמיש א' דוקא וטעמא דבעינן רוחב ד' אינו כלל משום תשמיש דמקום חשוב כו' אלא הוא הלכה למשה מסיני (וכמו גובה יו"ד כו') ולכן כאן גבי צירוף כיון שהדין נותן דמצטרפין (אולי מהלמ"מ) הרי יש כאן רוחב ד' ונא חסר כלל מעיקרי דתנאי רה"י. אלא הא דא' הא נא משתמש לי' ר"ל דע"ג החוליא לא חזי כלל לתשמיש והיינו משום דמקום גבוה שאינו רחב ד' עפ"י רוב נופל מה שיניח עליו וכדפירש"י דצ"ח ב' ד"ה אי דלית בי' ד' (ע"ש שכתב דהוי כמאן דכדי להדיא לר"ה). ומעין זה כתבו התוס' פ' הזורק (צ"ט) ד"ה ומוקף כו' דלא ניחא תשמישתי' כו' ע"ש (אלא דהתוס' גם בההיא דעירובין (צ"ח) לא ס"ל כרש"י שם דהוי כמאן דשדי להדיא כו' ע"ש בתוס') וע"ז שפיר אמרינן דמניח עליו מידי כו' ר"ל דלכן גם ע"ג החוליא חזי לתשמיש ואינו ממעט ולענין חזי לתשמיש שפיר מהני מה שראוי ע"י תיקון כיון דלא חסר כלום מעיקרי תנאי רה"י דבלא"ה חשוב רחב ד' ע"י צירוף ועיקר החילוק דלענין ראוי לתשמיש הרי לא בעינן שישמש דוקא כ"א שיהי' ראוי לכך לכן גם אם אינו ראוי כ"א ע"י שיניח מידי הכל נקרא ראוי אבל בכל התנאים דבעינן שיהי' כך. לא מהני מה שראוי לכך ע"י תיקון כו' ופירוש זה מוכרח לפמ"ש הרשב"א בעה"ק שם ד"י ע"ב דאחר שכתב דמצטרפין החוליות לבור לגובה וכן לרוחב (בבריאה כו') כתב חוליא זו שאמרנו אפי' אינה גבוה מע"ג רה"ר ג' כו' ומשמע ודאי דקאי גם אצירוף דרוחב. שוב ראיתי שסיים שם מצטרפת לעשרה א"כ (משמע) דקאי רק אצירוף דגובה. וגם מדסתם משמע דגם לענין ע"ג מיירי הכל וכן משמע ממ"ש שם ע"א למה הדבר דומה לבור ברה"ר עמוק ז' וחוליא ג' משלימתו שהחוליא נידונית משום רה"י כו' וע"ש דמיירי לענין ע"ג (שהרי רשב"א מדמה צירוף הגובה עם צירוף הרוחב וברוחב ודאי ע"ג רה"י כ"ש לפ"ד התו"ש כו' גם לא ראה ריטב"א) וא"כ גם שם ע"ב ע"כ מיירי גם לענין ע"ג בצירוף הגובה עכ"פ ואם איתא דבצירוף לרוחב ס"ל דלענין ע"ג בעינן גבוה יו"ד מבחוץ (כדמשמע דעת ריטב"א) ודאי כל כה"ג הוי לי' לפרש ולחלק ומדסתם משמע דצירוף דרוחב ודגובה שוה והכל אפי' אינה גבוה מבחוץ הוי רה"י גם ע"ג. ולכאורה אמאי כיון דבצירוף לרוחב בעינן הטעם דאי בעי מנח כו' ומאי מהני זה הרי אז לא יהיה (גם) ע"ג רה"י כיון שאין גובה יו"ד מבחוץ וגם ליכא לבוא ע"ז מכח הק"ו לאחרים עושה מחיצה כו' אם גם הא דעושה מחיצה להבור שאין בו ד' הוא רק משום דאי בעי כו' והרי אז כשיניח מידי לא יהי' רה"י לא תוכו ולא ע"ג. אלא ע"כ דס"ל להרשב"א דלהא דמצטרפין החוליות לבור גם לענין הרוחב הוא מהלמ"מ ואין צריך לזה הטעם דאי בעי כו' אלא דמ"מ בעינן שיהיה ראוי להשתמש ע"ג החוליא עכ"פ ועז"א

בעי כו' ומיקרי חזי לתשמיש עי"ז ולכן (אף) עתה שלא הניח הוי רה"י תוכו עכ"פ משום דיש כאן רוחב ד' ע"י צירוף (ונקרא חזי לתשמיש ע"י אי בעי כו') ושוב ממילא גם ע"ג חוליות רה"י משום הק"ו כבכל רה"י דגם כאן הרי לאחרים דהיינו לבור עושה מחיצה (מעיקר הדין והטעם דאי בעי כו' אינו כ"א להחשיבו ראוי לתשמיש כו'):

שוב ראיתי דכ"ז לכאורה טעות וכל הטורח הזה בחנם כל עצמי לא באתי כ"א לחזק הסברא הנ"ל דגבי בור דתוכה ממש ליכא חוליות וא"א שיהי' רה"י שם. והרי הרשב"א משמע ודאי דלא ס"ל הכי אלא דגם גבי בור הוי רה"י ע"י צירוף בין לגובה בין לרוחב בין תוכה בין ע"ג וכנ"ל אלא דלדידי' באמת בפשיטות י"ל דה"ט משום דרה"י עולה כו' ויורד כו' וכיון דלמעלה רה"י (משום דאי בעי כו') ממילא גם למטה בתוכה רה"י אפי' בבור דליכא למטה חוליות כלל וכללו של דבר לפי הנראה יסוד הפלוגתא בין התוס' והרשב"א דלהרשב"א דיינינן לי' לפ"מ שהוא עתה לכן גם בשאין החוליות גבוה יוד ד מבחוץ ס"ל דהוי רה"י כיון דעתה יש בו רוחב ד' ע"י צירוף (ועמוקה יו"ד מבפנים) וממילא גם ע"ג רה"י משום הק"ו כנ"ל וגם מש"ה גם שאין למטה בבור חוליות כלל הוי רה"י משום דיורד כו' ועתה אין כאן הפסק כו' והתוס' ס"ל דדיינינן לי' כלאחר שהניח מיד ולכן בעינן גובה יו"ד מבחוץ דוקא וגם לכן תוכו לאו רה"י דאז יהיה מפסיק כו' וא"כ אין לחלק להתוס' בין בור דליכא כל חוליות למטה לבין שאר מחיצות דאף גם בשאר מחיצות המגיעות עד קרקעית תוכו מ"מ כיון דס"ל לתוס' דאחר סופו דיינינן לי' והרי כשיהי' מונח עלי' מידי אין לדון תוכו רה"י מצד שרה"י עולה ויורד כו' כיון שיש מפסיק כו' לכן לכאורה אף אם הפי' הנ"ל אמת דהטעם דאי בעי כו' אינו לענין גוף דין הצירוף (שזה הלמ"מ). רק לענין שיהי' חזי לתשמיש על החוליא עכ"פ כנ"ל שכן מוכרח מהא דיתד כו' (שוב ראיתי בתו"ש סי' שס"א סק"ד נדחק הרבה להשוותו עם התוס' ול"נ כלל גם דברי מוח"ז רבינו ז"ל שם שכתב ובשאר צדדין כו' צ"ע דבבור ליכא כ"א צד אחד וע' רפ"ב דגיטין) וגם ד' הרשב"א א"ש טפי לפי"ז במאי דמשמע מדבריו שגם בצירוף לרוחב הוי ע"ג ג"כ רה"י אפי' אין החוליא גבוה יו"ד מבחוץ כנ"ל (והיינו משום הק"ו דלאחרים עושה מחיצה גם בזולת הסברא דאי בעי כו') וכ"מ לי גם מלשון המלחמות הנ"ל שכתב מחיצות דכוורת ממעטות הן כו' דמלשון זה משמע לא משום דליכא תשמיש מקום חשוב ד' ביחד דוקא אלא רק שהמחיצות לאו בר תשמיש כלל מש"ה ממעטות הן כמו יתד (אילולי הטעם דאפשר דתלוי כו'). מ"מ לפ"מ דמ' מדברי התוס' דפ' חלון דאחר סופו דיינינן ני' נראה דליכא טעם שיהי' תוכו רה"י גם בדוגמא דכוורת אך מ"מ לדינא כבר נתבאר דאף אי התוס' דפ' חלון ודפ"ק דשבת פליגי אהדדי (כדלעיל שמפ"ק דשבת ודאי

משמע דס"ל גם לענין תוכו מצטרפות) יש לנו לפסוק כדבריו בפ"ק דשבת כיון שכ"ד רמב"ן ורשב"א (ורא"ש) במחיצות חזקות עכ"פ (וגם דעת הריטב"א כבר דיש לפרשו בענין דס"ל ג"כ דאחר שיש טעם דאי בעי כו' שוב הוי רה"י גם תוכו. רק שכוונתו שם דהק"ו לאחרים עושה מחיצה כו' אינו מספיק כו' אילולי הטעם דאי בעי כו' ושוב ראיתי כעת דאעפ"י שכתב שם בצירוף לרוחב בעינן גובה החוליא יו"ד מבחוץ כמ"ש התוס' מ"מ לבסוף דמסיק וזה יותר נכון מדפסיק ותני כו' ע"ש דע"כ יש שם ט"ס ור"ל דלא כתוס' בענין צירוף לגובה עכ"פ דס"ל דע"ג רה"י גם אי אין גבוה החוליא מבחוץ אפילו ג' כו' אפשר דחזר בו ג"כ בצירוף לרוחב דעל הכל שייך הא דקא פסיק ותני כו' דהא גם צירוף דרוחב שמעינן ממתני' ועל הכל ס"ל דלא בעינן שיהי' החוליא גבוה יו"ד מבחוץ דלא כתוס' אלא ס"ל לגמרי כהרשב"א והכי מסתברא דחסר שם ס' הרשב"א כו'). אך אחת היא דלא א"ש כ"כ לפ"ז היינו מה שכתבתי לעיל דמדהקשה בחה"ר מההיא דמחצלת משמע שתופס פי' התוס' דשם לענין תוכו וכתבתי אעפ"י דלכאורה י"ל בהיפוך דכדי לתרץ קושיית הרשב"א שהניח בתימא יש לנו לומר דבאמת כוונת התוס' שם רק לענין ע"ג ולק"מ ממחצלת וכתבתי דבלא"ה לא קשה מידי לפמ"ש התו"ש בפ' חלון דבעינן החוליא גבוה יו"ד מבחוץ כו':

עתה לפי הנ"ל דבאמת הא בהא תליא דאם דיינינן ע"ש סופו כדמשמע מתוס' דפ' חלון באמת תוכו לאו רה"י משום זה עצמו דאז כשיניח יהי' אותו דבר מפסיק כו' וא"כ אם התוס' דפ"ק דשבת ס"ל גם תוכו רה"י ע"כ לא דיינינן ע"ש סופו וא"כ קשה באמת ממחצלת דלפי"ז באמת לא בעינן גבוה יו"ד מבחוץ כו' וכדס"ל לרשב"א באמת והתוס' שם לא ס"ל חילוק הרשב"א בין מחיצות חזקות כו' דא"כ גם כוורת מיקלקלי כו' וצ"ל לכאורה דהתוס' שם ס"ל ג"כ חילוק הנ"ל אלא דרק במחצלת ס"ל דלא חזי למינח עניו ומשא"כ כוורת ס"ל דלא מיקלקלי כו' והוא דוחק דאין רמז לזה בתוס' ולא מצינו בפוסקים מחלקים בין כוורת למחצלת:

אמנם בעיקר הדין לכאורה יש ראי' גדולה מתוס' דרפ"ב דגיטין ודסוכה ד"ד ב' דה"ט דאי בעי כו' גם לענין תוכו איתמר דמקשו שם גבי גידוד ה' ומחיצה ה' דיחשב רה"י (גם לר"ח) משום דאי בעי כו'. והרי התם ודאי לענין תוך המחיצות ע"ג התל מיירי ר"ח. (ואדרבה לענין ע"ג לכאורה באמת לכ"ע לאו רה"י לפמ"ש התוס' פ' הזורק (צ"ט) ד"ה לאחרים אם הפי' הוא כדלעיל לא ב') דמשום הכי לא שייך שם הק"ו משום דאין החוניא לבד מהני כו' כ"א בצירוף דופני הבור עצמו כו' וא"כ ה"ה גבי גידוד ה' כו' הרי אין המחיצה לבד עושה מחיצה להתל כ"א בצירוף הגידוד. אלא דלפי פי' א' דלעיל דהק"ו

לא מהני כ"א בצירוף סברת הבעל איבעי' רה"י כמאן דמליא כו' גם בגידוד ה' שייך זה וכעת ראיתי בתו"ש סק"ו כן כתב כפי' הא' הנ"ל ותמיהני על התו"ש שהזכיר התוס' דגיטין וסוכה הנ"ל איך לא הרגיש דמהתם מוכח דס"ל להתוס' דה"ט דאי בעי כו' גם לענין תוכו איתמר ונמצא לפי"ז י"ל אף דפליגי התוס' אהדדי כמו הך דפ' חלון (ודפ' הזורק) מקמי הא דפ"ק דשבת ודגיטין וסוכה שהמה הרבים בפרט שכ"ד רמב"ן ורשב"א (ורא"ש וריטב"א) ובאמת החילוק בין תוכו לע"ג לא נמצא בשום ראשון זולת התוס' דפרק חלון (והזורק) וגם מד' הרמב"ם וטוש"ע זאת עכ"פ משמע דאין חילוק בין תוכו לע"ג ולא נמצא מקום שיהי' ע"ג כתליו רה"י ולא תוכו (בפרט ממ"ש ס"ג ס"ו כדלעיל):

שוב התבוננתי שמצד דברי התוס' דפ"ק דשבת שפיר י"ל עפ"י משנת"ל שאינו סותר לתוס' דפ' חנון והוא שגם התוס' נא ס"ל כלל שע"ש סופו דייניין והא דס"ל דבעינן שהחוליות יהיו גבוהים יו"ד פשוט שכדי שיהי' ע"ג החוניא (מצ"ע) דין רה"י א"א בלא ה' דאל"כ הרי אין עליו מחיצה יו"ד כ"א מצד א' היינו לצד הבור (מצד גוד אסיק) וכמשנ"ת למעלה דין א' (ולהרשב"א צ"ל רק מצד הק"ו כדלעיל ולהתוס' כאן באין הבור רחב ד' ל"ש הק"ו כיון דס"ל דתוכו לאו רה"י ומלבד שהתוס' ס"ל דל"מ הק"ו לענין צירוף גובה גם בבור רחב ד' ופליגי בזה עם הרשב"א וריטב"א כדלעיל). והא דתוך הבור נחו רה"י ג"כ פשוט כדלעיל משום דבתחתיתו ליכא צירוף מחיצות חוליות אלא דהרשב"א ס"ל בהא כיון דע"ג רה"י והיינו גם החלל שבפיה למעלה שהרי יש שם רוחב ד' ע"י צירוף וראוי לתשמיש ע"י אי בעי כו' שוב רה"י יורד כו' (שהרי עתה אין מפסיק כו') כנ"ל והתוס' דלא ס"ל הכי לאו משום דדייניין אחר סופו שיניח מידי ויפסיק כו' אלא) היינו משום דסברתם הוא להיפוך שגם החלל דלמעלה בפיה חין ליתן עליו דין רה"י כיון שלמטה לאו רה"י ואין דבר מפסיק אין רה"י באויר כו' ולענין זה ס"נ לתוס' דנ"מ הסברא דאי בעי כו' (והרשב"א ע"כ ס"ל דגם לזה מהני הסברא דאי בעי כו' ובאמת לפענ"ד סברת התוס' נכונה יותר חדא דכבר נתבאר דלפה"נ הטעם דאי בעי כו' אינו מספיק כ"א לענין לשיהי' נקרא חזי לתשמיש בלבד אבל לכל חסרון תנאי רה"י לא מבעי כלל וכמו בדוגמא זו נימא נמי גבי בית שאין תוכו יו"ד כו' דודאי ה"ה בכלי וכה"ג שיש לה כיסוי ואין תוכה יו"ד והכיסוי משלים ליו"ד הכי נאמר שחללה למעלה יהיה רה"י גם כשאין הכיסוי עליו משום דאי בעי יניח הכיסוי או שנא' להיפוך שגם כשהכיסוי עליו אין רה"י ע"ג משום שיכול להסיר הכיסוי או כשמחיצותיו גבוהים יו"ד ויותר והכיסוי נכנס בתוכה עד שלא נשאר בתוכה תחת הכיסוי יו"ד הכי נאמר דלהוי בתוכה רה"י משום דאי בעי יסיר הכיסוי כ"ז נראה דלא אמרינן רק אזלינן כאשר הוא עתה. ועוד

הכא שנאמר שתוך הבור למטה רה"י יהי' משום דרה"י יורד לא מסתברא ביותר דזה אינו לא כפי שהוא עתה ולא כפי שיהי' אחר שיניח. דעתה כיון שלמטה לאו רה"י א"א שיהיה למעלה רה"י באויר ואם יניח מידי הרי יהיה הפסק כו' אשר ע"כ סברת התוס' וודאי נכונה ולא עוד אלא שיש לתמוה על סברת הרשב"א בזה ולכאורה עלה ע"ד די"ל דהרשב"א ס"ל שכיון שע"ג המחיצות עכ"פ רה"י. יש לדון על הבור דין חורי רה"י (וכמו להיפוך ע"ג כותל של רה"י שאינו רחב ד' היה נדון משום חורי רה"י אלא דלא ניחא תשמישתי' כמ"ש התוס' פרק הזורק (צ"ט) כדלעיל וכאן בבור ניחא תשמישי') וכמו בחלון לגגין שלנו שבסי' זה סט"ז אבל זה אינו דחורין בעינן שיהיו סמוכין לרה"י (בתוך יו"ד עכ"פ להתוס' דפ"ט ב' או תוך נ"ט עשוע"ר סי' שנ"ג ס"ב) וכאן קרקעית הבור רחוקה יותר מיו"ד (אבל בכותל שברה"י הרי רה"י עולה כו' ונמצא שם למעלה סמוכים זל"ז משא"כ כאן הרי א"א להשתמש בבור מרה"י זה כ"א מע"ג החוליא והרי רחוקים זמ"ז) וראי' לזה מהא דאר"י (עירובין צ"ט) אפילו תימא בסמוכה והא קמ"ל דבור וחולייתו כו' והרי כשהיא סמוכה לחלון למה לא נידון משום חורין אלא ה"ט שקרקעית הבור רחוקה בעומק מהחלון (שוב ראיתי שסברא זו דחורין לא ניתן להאמר כלל לפי משנת"ל דמשמע מד' רשב"א דגם בצירוף לרוחב לא בעינן גובה החוליות יו"ד מבחוץ דא"כ מה שע"ג החוליות רה"י ע"כ רק מכח הק"ו דלאחרים עושה מחיצה כו' היינו לתוך הבור ואיך א"כ נאמר להיפוך דהא דתוך הבור רה"י הוא מדין חורין לרה"י דע"ג חוליות אך כבר נתבאר (בהגהה) די"ל דמ"ש הרשב"א אפי' אין החוליות גבוהים מבחוץ לא קאי כ"א אצירוף דגובה (ובזה פשוט שתוכה רה"י שיש שם בפנים רוחב ד' וגובה יו"ד וע"ג רה"י מכח הק"ו) אבל בצירוף לרוחב באמת בעינן גובה החוליות יו"ד מבחוץ. ולפי"ז ע"ג ודאי רה"י ושייך קצת לדון על תוך הבור מדין חורין אלא שגם זה אינו כנ"ל). לכן נראה דיותר טוב לומר דהרשב"א לא מדין חורין ולא מדין רה"י יורד כו' אתי עלה (דבלא"ה כל כה"ג ה"ל לפרש) אלא ע"כ ס"ל דאף שלמטה אין חוליות כלל ובוודאי בור שאין לו חוליות כלל אין סברא לומר שמחיצותיו דהיינו קרקע עולם שסביביו יצטרפו לחללו לרוחב ד' וכמ"ש כל הפוסקים דבור שאין בו ד' על ד' הוא מקום פטור (א"ל שעומד ברה"י) וגם הרשב"א כ"כ ע' עה"ק די"ב ב'. מ"מ כשיש לו חוליות למעלה ס"ל שגם על הקרקע שתחת החוליות סביבות הבור יש ע"ז דין מחיצות וחזי לאיצטרופי לחלל הבור לרוחב ד' ולכאורה ע"כ צ"ל כן דהא בעינן שכל גובה יו"ד דמחיצה יהיה לחלל ד' כו' או י"ל דס"ל לרשב"א ז"ל דכיון שהחוליות שמקיפים הבור יש עליהם דין רה"י ממילא גם החלל שביניהם רה"י דלא מצינו מקום המוקף רה"י מכל צדדיו והוא לא יהיה רה"י

(וזה כמעט ענין א' עם הא דרה"י כו' שכתב בעה"ק די"א ב' דמש"ה בור ברה"י ואין רחבו ד' הרי הוא רה"י משום דרה"י יורד כו' ולכאורה גם בבור זה הרי לא היה הדין נותן שיהיה רה"י גם כל אוירו למעלה ועל מה נופל לומר רה"י יורד כו' אלא ע"כ כיון שכל סביבות הבור רה"י ממילא גם על אוירו נופל לומר שהוא רה"י ויורד כו' וה"ה כאן ועיקר זה נלמד מנעץ קנה ברה"י כו' שג"כ לכאורה למה שייך ע"ז רה"י עולה כו' הרי למה יהיה על גוף הקנה שם רה"י אלא ע"כ הכל משום שמוקף רה"י כו' ואם למטה סביב גוף הקנה או למעלה באויר שסביבו לע"ג הקנה וע"ז הוא שאמרו רה"י עולה ר"ל האויר שסביב הקנה כו' שוב ראיתי במ"מ פי"ד ה"ז הוא ב"י סס"ז שכתב כיון שרה"י מקיפו כו' שאויר רה"י עולה כו' ועכ"פ כ"ז מה שצריך לדחוק ליישב דברי הרשב"א דמשמע ודאי מדבריו שגם גבי בור שאין בו ד' כ"א ע"י צירוף החוליות הוי רה"י גם תוכו (וכמ"ש הא"ר בפשטות שרשב"א פסק כדברי הט"ז והרי כדבריו מבואר בהדיא לפיכך חוליות הבור מצטרפים כו') אבל סברת התוספות דפרק חלון שכתב בצירוף לרוחב דתוך הבור לאו רה"י ודאי נכונה ואתי שפיר בפשיטות מצד שתוך הבור למטה ליכא חוליות וממילא גם חלל שלמעלה בפיה א"א שיהיה רה"י ככל הנ"ל). וכ"ז גבי בור אבל בשאר מחיצות המגיעות מב' צדדיו עד קרקעית דתוכו וכדוגמא דכוורת שפיר י"ל דע"י צירוף הרוחב נעשה רה"י גם תוכו. דחשיבא כיש רוחב ד' בכל העומק מלמעלה עד למטה ממש כיון דמצטרפין עובי המחיצות עם החלל. ולא צרכינן לטעמא דאי בעי כו' בשביל גוף דין הצירוף (דהלמ"מ הוא) אלא כדי שיחשב ע"ג המחיצות ראוי לתשמיש ובתוך החלל בלא"ה ראוי לתשמיש וכדלעיל לכן אע"פ שבתוכו א"א לומר אי בעי כו' אינו כלום דא"צ לזה כלל. וממילא מובן דאין צריך לזה דין דרה"י יורד כו'. דהחלל שלמעלה ולמטה על שניהם יש דין רה"י בשוה (ומשא"כ אלו הוי צריכין לכך דהחלל שלמטה יהיה רה"י על ידי החלל שלמעלה לא היה מועיל כלל להתוספות דזה א"א כ"א אחר שיהיה הדין נותן על החלל שלמעלה שיהיה רה"י בהחלט הוא לבדו אז שייך לומר שמצד כחו יורד דין רה"י גם למטה וזה א"א שיהיה רה"י למעלה באויר כו' וככל הנ"ל דזהו טעמם של התוס' דפרק חלון גבי בור). אך קושית הרשב"א ממחצלת דאביי עדיין לא מיתרצא גם לפי"ז דאעפ"י דלפי הנ"ל אין התוס' דפ"ק דשבת חולקים על התוס' דפ' חלון. וס"ל ג"כ גבי חוליות הבור דתוכו לאו רה"י וגם בעינן חוליות גבוה יו"ד מבחוץ אין זה ענין להההיא דמחצלת שהרי גם המחצלת חולקת ומובדלת מב' צדדיה עד לקרקעית הבור ושייך צירוף גם למטה כמו בכוורת. והא דבעינן בחוליות גבוה יו"ד מבחוץ היינו רק כדי שיהיה ע"ג רה"י דאל"כ אין ע"ג מחיצות יו"ד (דגוד אסיק) כ"א מצד א' ואין זה ענין

לדין תוך הבור כלל (וכאן גבי מחצלת אף ע"ג ראוי להיות רה"י שהרי יש לה גובה י' מבחוץ אלא שא"צ לזה דבלא"ה כיון דלמטה רה"י פטור כו'). ומה שבשאר צדדי הבור אין כאן חוליות ומחיצות כלל אין זה מעכב כלום כיון דלפי הנ"ל לא דיינינן לי' אחר סופו כלל ואין צריך כלל לטעמא דאי בעי כו' לגוף דין הצירוף אלא (מהלמ"מ) חשבינן כאלו עתה יש רוחב ד' ע"י צירוף וע"י אי בעי כו' חשוב ראוי לתשמיש ע"ג המחצלת כו' וכנ"ל גבי כוורת וכבר נתבאר דצריך לדחוק לחלק גם בין כוורת למחצלת דס"ל להתוס' ג"כ דבמחיצה חלושה כמחצלת לא אמרינן אי בעי כו' ובכוורת ס"ל דלא מקלקלי כו' כנ"ל ועוד יש לומר דס"ל דגבי מחצלת איכא לאוקמי דאינה מגעת עד פי הבור למעלה וח"כ אתי שפיר דא"ל אי בעי כו'. דזה לא נאמר אלא במחיצות השוים למעלה דנוח להעמיד הדף ע"ג כל המחיצות ומתקיימת אבל במחצלת שאינה מגעת לפי הבור לא יתקיים הדף אם יניח עליהם לבד (וזה נראה נכון יותר):

וכ"ז להשוות התוס' דפ"ק דשבת עם התוס' דפ' חלון אבל התוס' דגיטין וסוכה הנ"ל לפי הנראה ע"כ פליגי על הא דפ' חלון שהרי בתוך המחיצות שע"ג התל אין שם מחיצות גבוהים יו"ד לר"ח דהגידוד אין מצטרף ומאי מהני לזה הטעם דאי בעי כו' הרי זה דומה עכ"פ לצירוף דבור שאין למטה חוליות. דלהתוס' דפ' חלון אין תוכו רה"י וצ"ל דס"ל כהרשב"א גבי בור וכבר נתבאר מה שיש לדחוק להרשב"א וה"ה להתוס' דשם ואדרבא התירוץ הנ"ל להרשב"א דס"ל דכיון שיש חוליות למעלה גם הקרקע שלמטה חשוב מחיצות לא שייך כאן וצ"ל רק התירוץ דכיון דהמחיצות המקיפים הן רה"י ממילא גם החלל שביניהם רה"י כנ"ל או דאתי עלה משום דרה"י יורד כו' וכבר נתבאר שזה מעין ענין א' ושיש ראי' לזה מבור ברה"י ואם היינו יכולים לומר שהתוס' דשם מיירי רק לענין ע"ג הוי אתי שפיר (גם לא הי' קשה על התו"ש שלא הרגיש שמשם יש סתירה לדבריו (כדלעיל) אבל גם זה קשה מאד שהרי הפלוגתא דר"ח ואמימר שם וודאי היינו לענין תוך המחיצות דלאמימר ודאי גם תוכו רה"י ומאי קושיא אם לר"ח יהי' ע"ג רה"י מ"מ פליג על תוכו שזהו עיקר המימרא דאמימר (משא"כ ע"ג תלוי בבעי' דפרק הזורק). ואיך שיהי' דברי התוס' דשם אינו ענין לנד"ד דעכ"פ התוס' דגבי כוורת א"ש כפשוטו לענין תוכו ואינו סותר לתוספות דפ' חלון ומהתוס' דגיטין ודסוכה לפי פשוטן אדרבה יש ראי' דטעמא דאי בעי כו' לענין תוכו איתמר עכ"פ יהי' מאיזה טעם שיהי') ואף אם תמצי לומר דשם לענין ע"ג מיירי ג"כ אין סתירה עכ"פ לתוספות דכוורת דהתם גבי גידוד דומה לבור כנ"ל ומשא"כ בכוורת ככל הנ"ל וממילא לענין דינא נראה עיקר דבמחיצות חזקות מצטרפין גם לתוכן כיון שכן דברי רמב"ן ורשב"א וכן דברי התוס' לפי הנ"ל:

והרא"ש וריטב"א ובאינן חזקות כמחצלת נראה דגם ע"ג לאו רה"י שכן נראה דעת הפוסקים הנ"ל שאין חילוק בין תוכו לעל גבו וגם התוס' יש לומר דמודה בהא כנ"ל. ובכוורת נראה דתוכו לאו רה"י כיון שר"ח ורי"ף ורמב"ן ורשב"א ודאי הכי ס"ל עכ"פ ובע"ג דאין ראי' מדבריהם כ"כ והתוספות ורא"ש בזה ודאי ס"ל דהוי רה"י כו':

סימן כז

(לסי' ת"כ)

עיין סי' תקמ"ז סי' ז' ח' ט' *שיש שינויים* בחול המועד מבחול בענין הקריעה וחליצה והבראה. והן ממתניתין דפ' ואלו מגלחין (כ"ד ב'). ובברייתות שם. וכן בהלכות ראש חודש וכן בהלכות חנוכה. ופורים לא נזכר דבר מזה. רק בב"י כאן הביא בשם סמ"ג דבר"ח וחנוכה משמע דלדברי הכל מברין. וכן כתב בסס' תר"ע. ובשו"ע סי' תרצ"ו ס"ד כתב דכל דברי אבילות נוהגין בחנוכה ופורים. מכל זה משמע דבאלו הכל בלי שינוי מבחול אך ביו"ד סימן ת"א אחר שכתב דבחוה"מ אין חולצין ואין מברין אלא קרוביו של מת. סיים והוא הדין לחנוכה ופורים וראש חודש ואחר כך כתב וכשמברין אין מברין אנא על מטות זקופות ואין הכרע אם זה קאי רק אחול המועד או גם אר"ח וחנוכה ופורים. ובכה"ג שם אמ"ש בשו"ע וה"ה כו' כתב מדחילק בסיפא דמתניתין (כ"ח ב') בין חוה"מ לר"ח וחנוכה ופורים ולא חילק ברישא כו' משמע דסבירא לי' דגם הא דמטות זקופות קאי גם אר"ח וחנוכה ופורים. ובב"י שם אין מקור מוצא לכ"ז רק הביא גם שם הא דסמ"ג הנ"ל (דמזה משמע פשטא בלי שינוי מבחול כנ"ל) וגם בבה"ג סיים ואינו מוכרח (ובאמת ממה שכתב הראב"ד בראש שם (סי' ק"ה). בטעם דמטות זקופות שאין כפיית המטה נוהגת ברגל משמע דס"ל דמתניתין רק אמועד קאי שהרי בר"ח וחנוכה ופורים נוהג אבילות). אך באמת כללות דינים אלו אין בהם שינוי כ"כ למעשה מדרך חול ואין עיקרם כ"א לאסור במועד שלא לעשות יותר מן החיוב לכבוד המת בעלמא וע' ריטב"א וטוש"ע שם ס"ב. ובדברי רמב"ן שבב"י סי' ש"מ ובא"ח תקמ"ז). זולת בהא דמטות זקופות יש בזה שינוי מבחול להקל באבילות (עי' ריטב"א כו'). וא"כ לכאורה בפשיטות י"ל כיון שהסמ"ג וסמ"ק וש"פ שבב"י שם ובסי' תקמ"ז ס"ל דמתניתין איירי בחול אעפ"י דלא קיי"ל כמותם היינו במה שלדעתם בחוה"מ אין מברין כלל שיש בזה קולא בדבר שלהראב"ד וסייעתו יש בו חיוב אבל למה לא ניחוש לדעתם בדבר שלדידהו יש איסור ולהחולקים רשות אלא דא"כ גם בחול נימא שאסור לעשות יותר מן החיוב מהאי טעמא ולא משמע כן מדעת השו"ע גופא מדכתב כד' גבי חוה"מ (וה"ה לר"ח כו') מכלל דבחול שרי (ובפירוש המשניות להרמב"ם כתב בהדיא דהרוצה כו'). ומה שכתב

רמ"א שם סי' ת"ב ס"ד אסור להחמיר ולקרוע י"ל דלא קאי כ"א אשמועה רחוקה דוקא) והיינו משום דגם לסמ"ג ולסמ"ק י"ל כיון דלדידהו קאי מתניתין בחול אין הפירוש אין קורעין כו' לאסור מלהוסיף. אלא גוף הדין אתי לאשמעינן ואין חייבים קאמר וכמ"ש הב"ח בסי' ש"מ ס"ל בתי' ב' ע"ש וא"כ גם ר"ח וחנוכה ופורים מנלן לאסור מלהוסיף. אך באמת מ"ש סמ"ג דבר"ח וחנוכה לד"ה מברין צע"ג דהא האומרים דבחוה"מ אין מברין כלל יסודם מעובדא דירושלמי שילהי מועד קטן דאמר דלאו מדעתו דר' אמי הברוהו והרי התם איתא כמו"כ עובדות בר"ח וחנוכה וכן משמע באמת דעת מהר"מ מארץ האי שברא"ש דגם אר"ח וחנוכה קאי (כיון שהביא כל העובדות הנ"ל ע' הגרסא בב"י תקמ"ז) וכן הוא בריטב"א (וכתב שכן פי' נ"כ רבינו שמשון). וכן הוא בפסקי תוספות סי' צ"ד ובתשב"ץ קטן סי' תנ"ג ובש"ל סוף הלכות חנוכה ולפי"ז ודאי יש לאסור לעשות יותר מן החיוב בר"ח וחנוכה ופורים כיון דלפוסקים אלו אין מברין כלל ולהחולקים רשות כו' אבל בהא דמטות זקופות שיש בזה קולא בדין אבילות והרי קיי"ל כראב"ד ורא"ש וסייעתם וכנ"ל ולכן א"ש מ"ש בשו"ע הך דמטות זקופות אחר מ"ש וה"ה לחנוכה ופורים ור"ח דבזה ל"ד לחוה"מ. ועוד יש טעם בהך דמטות זקופות כיון שהטעם בזה הוא משום שאין כפיית המטה ברגל כמ"ש הראב"ד וכ"ה בשו"ע סי' תקמ"ז וזה לא שייך בר"ח וחנוכה ופורים תליא בפלוגתא דסי' תרצ"ו) והא הגם בחול באין לבו גס בו מברין על זקופות הרי פי' הראב"ד הטעם בזה משום כבוד המברה והיינו דבאין גס בו אין הדין נותן לחייב המברה לישב על כפויה וממילא שוב אין כבודו שלא ישב האבל עמו (כמו"כ להאומרים דמתניתין איירי בחול הרי ע"כ לדידהו מתניתין איירי באין גס בו דאל"כ ברייתא (כו') אמאן תרמיי' וכן הוא בהדיא בריטב"א שם. מלבד שאפשר אינהו ס"ל כר"י ורי"ץ גיאות שבטור וב"י סי' ע"ח ע"ש) אבל במועד ובלבו גס בו דבחול נם המברה על הכפויה הוצרך במועד לטעם דאין כפיית המטה ברגל וזה ודאי לא שייך כ"א בחוה"מ ולא בר"ח וחנוכה:

ומעתה לא קשי' גם כן כל כך מה שלא הזכיר כלום כל זה כאן בהלכות ראש חודש ובהלכות חנוכה ופורים כיון שעיקר הנ"מ למעשה בחוה"מ מכל דינים אלו אינו כ"א בהא דמברין על מטות זקופות. ובזה באמת אין דין ר"ח וחניכה כחוה"מ. ומה שיש נ"מ מדינים אלו לענין איסור להוסיף על החיוב באמת למנהגנו א"צ כ"כ לזה. דבענין קריעה בלא"ה אין מוסיפין ואדרבה גורעין ומקילים עתה. כמ"ש רמ"א סי' ש"מ בכ"ד. ואעפ"י שבחוה"מ יש נוהגין קולות יותר כמו שאין קורעין כ"א על אביו ואמו וגם באביו ואמו אין קורעין בשמועה רחוקה. וכמ"ש רמ"א ואחרונים שם ובסי' תקמ"ז והיינו שסומכין

במקצת על האומרים שאין לקרוע כלל בחוה"מ ולפי הנ"ל דבהבראה יש הרבה פוסקים שמדמין ר"ח וחנוכה ופורים לחוה"מ י"ל דה"ה בקריעה מ"מ כיון שזה אינו כ"א מצד המנהג ובר"ח וחנוכה ופורים לא אשכחן שנוהגין כן וודאי אין להקל וכמ"ש רמ"א שגם בחוה"מ במקום שאין מנהג אין להקל. וחליצת כתף אין נוהג אצלנו כלל כמ"ש רמ"א (וש"פ) שם סי' ש"מ סי"ז וגם הא דאין מברין אלא קרוביו של מת. היינו כי בחול הי' דרכם להברות גם כל בני המשפחה כמ"ש ריטב"א שם וכן הוא בטור ססי' שע"ח בשם רמב"ן אבל עתה לעולם אין מברין כ"א את האבנים ונראה דמשום הכי השמיטו בשו"ע שם הך דרמב"ן. וכ"ש לפ"מ דמשמע סי' תקמ"ז דקאי על הבראה שברחבה. וזה אין נוהג עתה כלל כמ"ש הטור סי' שע"ו וססי' שע"ח (בשם רמב"ן). (ועד"ז יש לומר דמשום הכי נמי השמיטו סי' שע"ח החילוק בין לבו גס בו אם לאו שבברייתא דמבואר באחרונים סי' שפ"ז דעתה המנחמין אין יושבין ע"ג קרקע דהאבל מוחל וא"כ ה"ה למברין בלבו גס בו מוחל האבל ובאין גס בו י"ל ג"כ שהמברה מוחל. מלבד שלדעת ר"י ורי"ץ גיאות לא קאי כ"א על המברה כו'):

כללו של דבר שעתה אין דינים אלו הכרחיים לנו כ"כ. לכן לא חש להזכירם בה' ר"ח והלכות חנוכה ופורים רק בהלכות אבילות סי' ת"א. הזכירם דרך אגב בקצרה דהוא הדין כו'. ומ"מ גבי חוה"מ דמשנה שלימה היא נא רצה להשמיט (ומה גם שעכ"פ איצטריך לאפוקי מהאומרים דאין קורעין ומברין כלל). גם הא דמברין על מטות זקופות בחוה"מ עכ"פ וודאי איצטריך לי'. דאעפ"י שעתה אין נוהגין בכפיית המטה כלל כמו שכתב סי' שפ"ז מ"מ נ"מ לענין ישיבה ע"ג קרקע. היינו דגם האבל אינו יושב ע"ג קרקע בחוה"מ גם בשעת ההבראה ומשום דאין אבילות במועד כנ"ל. ומשא"כ בר"ח וחנוכה ופורים דלא דמי בזה לחוה"מ כמ"ש.

סימן כח

(לסימן תמ"ב)

ההפרש בפי' דברי הטור לפי פי' הב"י לבין פי' המ"כ שהביא הב"י לפי פי' הב"י. מ"ש הטור כל אלו לר"א הן בלאו היינו כשאוכלין הכותח בלא טיבול (וכה"ג כו' שלא כדרך אכילתו) ואוכל כדי אכילת פרס שאז אוכל מהחמץ המעורב כזית שלם ועכ"ז אין חייב כרת מאחר שאין זה כדרך אכילתו (וכמו בשאר איסורים כו') ועובר בלאו (ולוקה) מריבוי דכל ומ"ש ולדבריו אסור להשהותו פי' מדרבנן אפי' אם בטלו משום דלדידי' בלי ביטול עוברין בבל יראה כיון דיכול לבוא באכילתו לידי מלקות (והיינו סתם מתניתין אלו עוברין פי' בבל יראה כרש"י וכולה ר"א היא כו') ואע"ג דקיי"ל כר"ש כו' פי' וא"כ

חזינן דמקילינן בתערובות אפי' כשהי' בעין בפסח. כ"ש כשנתערב קודם הפסח ראוי שלא לקנוס אם עבר עליו הפסח כלומר וא"כ נשמע מזה דאין עוברין עליו בב"י לזה כתב שזה אינו דבאמת דוקא כשנתערב אחה"פ אעפ"י שעבר על ב"י מ"מ מאחר שנשתנה מכמו שהי' בפסח לא קניס. אבל אם נתערב קודם הפסח ועבר עליו הפסח קנסינן באמת כיון שאיסורו בעין כמו שהי' בפסח ובאמת עבר עליו בבל יראה ולרבנן אפי' לאו אין בהם דלא דרשי כל ולדבריהם מותר להשהותן פי' אם בטלו משום דאף אם לא ביטל אין עובר בבל יראה לדבריהם שאין יכול לבוא באכילתו לידי מלקות (בסתם כותח וכה"ג שאין בו בכדי אכילת פרס כדרך אכילתו):

ומ"ש ופסק הרמב"ם כר"א שכתב תערובת חמץ עוברים עליו בבל יראה כו' פי' מדכתב סתם כותח שאין בו בכא"פ כדרך אכילתו ואפי"ה עוברים עליו בב"י ע"כ משום דס"ל דיכול לבוא באכילתו לידי מלקות. והיינו אם יאכלנו בעינו וכר"א. ומ"ש בפ"א בד"א כשאכל בכדי אכילת פרס כו' היינו נמי בסתם כותח ואכלם בעינו וה"ז כר"א. ולפי המ"כ שהביא הב"י מובן דהטור לא איירי אלא כשאוכל כדרכו בטיבול (וכה"ג כו'). ומ"ש לר"א הן בלאו היינו אפי' אינו אוכל כ"א כזית מהכותח דילפינן מריבוי דכל דהיתר מצטרף לאיסור וכדמשמע בגמרא להדיא ואין בהם כרת לפי שאין בהם כזית חמץ כ"א ע"י צירוף. ומ"ש ולדבריו אסור להשהותן היינו מדרבנן אף אם לא ביטלו. דס"ל כפי' התוס' דאלו עוברין פי' מתבערין כו' ואיסור אכילה חמיר מאיסור שהיי' כו' ומ"ש ולרבנן אפילו לאו אין בהם ולדבריהם מותר להשהותן היינו משום דלא דרשי כל ס"ל דאף באכילה אין כ"א איסור דרבנן. ושהיי' דקיל מותר אפי' לכתחילה אף בלי ביטול ומ"ש ופסק הרמב"ם כר"א היינו לענין איסור שהיי' בלבד וכסתם מתניתין דאלו עוברין (אלא שבפי' עוברין ס"ל כפירש"י בב"י). אבל לענין איסור אכילה באמת ס"ל בפ"א כחכמים (שהן רבים) שאינו חייב עד שיאכל בכדי אכילת פרס. פי' דלא כסתם כותח אלא שיהיה בו הרבה חמץ. עד שיהי' בכדי אכילת פרס אף כדרך אכילתו בטיבול ואז חייב כדא"פ כו' והנה לפי' הב"י ק' דהא בגמ' משמע בהדיא דלר"א היתר מצטרף לאיסור ולא בעינן כזית בכא"פ כלל אלא אף בכזית מהתערובות חייב שהרי פרכינן לזעירי כמאן כר"א דדריש כל א"ה חמץ בפסח נמי ומשני אין כו' ע"ש וא"כ אם הרמב"ם פוסק כר"א למה הצריך בפ"א כזית בכדאכ"פ כל עיקר והיינו שיאכל כדאכ"פ (בעינו עכ"פ). ולא די בכזית מהכותח בלבד (ובטיבול כו' וא"ל דס"ל דלר"א יש ב' חומרות. א' דהיתר מצטרף לאיסור אמנם היינו רק כשאוכל כדרך אכילתו ב' אף שלא כדרך אכילתו אם אוכל כזית מהחמץ בכדאכ"פ כו' כל ריבה הכל כו' דהא מנלן מאחר שלא נמצא בגמ' רמז כ"א

חומרא הא' וביותר שחומרא הא' לא נזכר ברמב"ם כלל). ונראה שזהו תמיהת הרא"ש בתשובתו שהביא הב"י. דמ"ש דהא לר"א לא בעי כבכדא"פ כדמשמע בגמרא אין כוונתו למ"ש בגמ' הנח לכותח הבבלי כו' דנשמע משם לענין שיעור התערובות דלר"א לא בעינן כדא"פ כו' דלזה יש מקום לומר כמ"ש הב"י דגם לר"א בעינן עכ"פ שיהי' כדאכ"פ בעינו ושיאכלנו בעינו כדאכ"פ ושלזה כיון הרמב"ם ג"כ במ"ש בד"א כו' אבל כוונת הרא"ש למ"ש בגמ' כמאן כר"א א"ה כו' כנ"ל דנשמע משם בהדיא לענין גוף האכילה דלא בעינן שיאכל כדא"פ כלל כ"א כזית מהתערובות בלבד. וזה מבואר שלא כדברי הרמב"ם שכתב בד"א שאכל כזית חמץ כו':

ולפי המ"כ קשה ג"כ מנא לי' להטור דפליגי רבנן עלי' דר"א באיסור שהיי' כיון שלא הוזכר פלוגתייהו כ"א באיסור אכילה והרי איסור שהיי' י"ל דחמיר כסבר הרמ"ך כו' ובאמת דברי הרמב"ם עצמו אפשר ליישב כן דפסק כחכמים אלא דס"ל דלא פליגי כ"א באכילה אבל בשהיי' לכ"ע עוברים בבל יראה אף אם אין גם כזית בכא"פ מטעם סברת הרמ"ך. והיינו סתם מתני' אלו עוברין פי' בב"י כרש"י ותני סתם כותח (וכיוצא) דאין בו כבכא"פ. והרי עכ"ז לא שיילינן ע"ז בגמ' מאן תנא כו' דא"ש אליבא דכ"ע כנ"ל רק על הסיפא דקתני הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת דמוכח דקאי על איסור אכילה שהרי בשהיי' לא שייך כרת משמע מסתמא דחייב גם באכילת כזית תערובות לבד ע"ז פרכינן בגמ' מאן תנא כו' דהא כל האיסורים אינו חייב כ"א בכדא"פ. וקאמר ר"נ ר"א היא דדריש מכל דהיתר מצטרף לאיסור אבל רבנן פליגי בזה וס"ל דאין סברא לחייב באכילה פחות מכא"פ. וע"כ דרשא דכל אתי לפטור מכרת אף אם יש בו כבכדי אכילת פרס (כמ"ש הכ"מ שם). וכל הסוגי' לא מיירי כ"א כשאוכל כדרך אכילתו כו' ולפיכך פסק הרמב"ם בפ"א לענין אכילה כחכמים לגבי ר"א ומיירי ג"כ כדרך אכילתו ולכן כשיש כבכא"פ לוקה כבשאר איסורים אלא שגבי חמץ פטור מכרת מדרשא דכל וז"ש שנא' כל מחמצת כו' (כמ"ש הכ"מ). ובפ"ד לענין שהיי' פ' כסתם מתני' דאלו עוברין וכנ"ל. דהכל מודים בזה. ולכן כתב הרמב"ם ג"כ סתם כותח אף דאין בו כדא"פ כו':

סימן כט

(לסימן תנ"א)

אהו' ידיד נפשי ח"ד הרב הגאון וכו' מו"ה נחמי' נ"י:

ע"ד היי"ש ש"פ. כבר בקשתי לשית פנאי לזה מיד. כי הגיעני שאלה זו מב"ד הרב הנ' ר' אהרן מקר"צ וגם דעתו להתיר ולכאורה לא נמצא טעם ע"ז משום שהד' כלים הגדולים שהם בית שאור גמור לא הגעילו רק בעירוי דכלי ראשון ואפי' כעירוי לא הוי כיון שנמשך

עשרים אמה ויותר ל"ד כ"כ למ"ש בש"ך סי' ק"ה ס"ק ל"ד דהוי כעירוי. דהתם משמע לכאורה שנמשך ע"ג כירה חמה כמ"ש בתה"ד סי' קפ"א וגם אי הוה עירוי אין להתיר בית שאור אפילו לר"י עי"ז. ולהתיר כ"ז משום די"א שחמץ קודם איסורו נק' היתרא בלע וזהו סברת ב"ד הנ"ל לא מצינו כזאת רק גבי ליבון לכלי ראשון וגם ע"ז אין המסקנא כן. מלבד חששא דחמץ בעין שאפשר ע"ז יספיק הסיד אם אמת כדבריו וגם וודאי כמה כלים שלא הי' סיד לבטל את החמץ מאכילת כלב. וחששא דמבטל איסור ועיין בהרא"ש גבי אלמורי. וכבר כתבתי שלא עיינתי ע"כ נא להודיעני דעתו היטב אם מוטל עלי להשיב לב"ד הנ"ל וכה"ג שיש לאסור הי"ש או להיות שוא"ת ור"ז יוכל להגיד שקרי' בשמי. גם לפי דבריו הרה"ג המ"ץ דשקלאב נ"י התיר לו אך קרוב שמשקר וגם לא הראה לו כל הניירות של האוסר. נא להודיעני ע"י מוכ"ז:

ידידו דו"ש מנחם מענדיל

סימן ל

(לסימן תל"א)

תשובתו על הנ"ל:

המוכ"ז נשאר ללין פה. אמרתי לעיין מעט כסומא כו' ולכתוב רק כדי לעורר העיון. מ"ש כ"ק שי'. דמ"ש הש"ך דהוי כעירוי משמע דהיינו בכירה חמה א"י מאין משמע וההיפוך מבואר בפמ"ג וח"ד וש"א. וכן נראה להדי' לכאורה מהראי' שהביא התה"ד מאמבטי דפ' כירה שהחמין היו נמשכים לתוכה ע"ג קרקע כו' והרי קרקע ודאי צוננת (ונפלאתי מ"ש כ"ק ע"ז כמ"ש בתה"ד). אך מ"מ נראה זה אמת דעירוי כזה גרע מעירוי דרך אויר מצד הסברא דדפנות מקררות וראי' ממ"ש הפמ"ג שם דאף לפ"ד הש"ך דגם בנפסק הקילוח אוסר כ"ק הכא שרי ע"ש. גם מ"ש כ"ק שי' כיון שנמשך כ' אמה ויותר סברא נכונה היא לכאורה. דהכי נאמר דגם אם נמשך כמה פרסאות (כמו נהר מחמי טבריא) יש לו דין עירוי וצ"ע מה הגביל בזה (בשלמא דרך אויר לא משכחת כ"כ שילך העירוי בריחוק ג' כ"כ כו') גם נראה דהכא בנד"ד שנמשך ונזחל דרך ב' כלים (הצינור והחלעדניק) להקוואשניק יש לומר שגרע טפי וכ"ש שמן החלעדניק להקווחשניק הולך בעירוי דרך אויר ג"כ. דנצטרפו כאן ב' מיני עירוי ביחד (ודאי) י"ל דגרע טפי שעפי"ז לכאורה יש לתרץ דברי או"ה שנתקשו בהם הפמ"ג סי' צ"ה בש"ך סקי"ח והח"ד בצ"ב סקכ"ג ע"ש וקצת סמך לזה י"ל ממ"ש התו' בע"ג דנ"ג ב' ד"ה קינסא דהגעלה שהתיר ר"ת לחבית של יי"נ לזרוק רותחין לתוכה ולהפך ולגלגל החבית ל"ח אפי' עירוי עם שי"ל דהיינו משום דמסתמא נוחים המים מעט כשזורקם במקום א'. ואח"כ כשמגלגל

ה"ז כעירוי מכ"ש. וכן משמע מדברי התוס' דזבחים דצ"ה סע"ב. מ"מ מדחזינן שהקפיד ר"י שישפוך על כל נסר ונסר בפ"ע דוקא וגם ר"ת לא התיר שם אלא משום דכל החבית הוא כלי א' כמ"ש הרח"ש שם בשמו וכעין זה הוא במרדכי פ' בתרא שם בדברי ר"ת שכל החבית מחוברת כו' מכ"ז משמע שיש חילוק בין כשהזחילה הולכת רק בכלי א' או מכלי לכלי כו' ועמ"ש המרדכי עו"ש אבל אין לזרוק המים דרך משפך לחבית דנמצא החבית כלי שלישי עכ"ל. דלכאורה נד"ד הוא ג"כ בכעין זה (ואולי יותר גרוע דרך צינור וחלעדניק להכלי כו') והכל צ"ע אך כ"ז למותר דוודאי גם עירוי גמור ל"מ לבית שאור לכ"ע וכדאיתא בהדיא בתשובת מהר"מ ב"ב וכ"ה במרדכי פ' כ"ש סי' (תקס"ד) ע"ש שכתב אבל לערות רותחין על כלים כו'. כגון אנני דלישה אין להם תקנה כו' וגם מצד שלא העלו המים רתיחות (בחלעדניק וכה"ג וגם לפי מכתב ר"ז כן הי') וזה מעכב בדיעבד כמ"ש הא"ר סי' תנ"ב דסק"ה באותן שתשמישן בכלי ראשון. וה"ה בכ"ש. ומ"ש ר"ז מד' התה"ד סי' קל"ח להקל בכלים שתשמישן בצונן ע"כ ז"א כ"א בבלוע ע"י כיבוס כחבית דיי"נ. וכמ"ש המ"ץ האוסר מדברי מוח"ז רבינו ז"ל סי' תנ"א ס' ס"א. והגם שלכאורה מדברי הטור סי' תנ"א גבי חבית של חרס משכר שהתיר רבינו יואל ע"י הגעלה משום שתשמישו בצונן וע"ז כתב הטור של"נ כן מדברי רב האי ממ"ש גבי כלי לישה כו'. א"כ משמע דס"ל ששניהם שוים להקרא תשמישן בצונן ושוים בדינן הנה מהרל"ח בהגהו' תי' באמת דחלוקין הן ע"ש וגם מדברי הטור גופא מוכח לחלק ביניהם שהרי כאן גבי חבית של חרס שקיל וטרי אי מהני הגעלה וגם ב"ש וב"ח החליט בפשיטות דאם הם ש"ח לא מהני הגעלה וכ"ש שכן מוכרח בשו"ע שבסכ"א גבי חבית ש"ח שהחליט דמהני הגעלה ובסכ"ב בב"ש וב"ח החליט דבשל חרס לא מהני הגעלה (ובד' הטור במ"ש ומד' ר"ה יראה כו' כנ"ל ע"כ לדחוק דרק הי' נראה לומר כן (לכאורה) ולדינא ס"ל כמ"ש מהרל"ח הנ"ל דלא פליגי או דס"ל לחלק בין בית שאור וב"ח שהן חריפים בעצם לכלי לישה כו' או דראייתו מר"ה הוא רק מהלשון ומ"ש בפשיטות כ"כ לאסור בכלי לישה משום שכ"ח אין לו תקנה כו' משמע קצת דכלל גדול הוא בכל תשמיש דצונן ככבוס כו' וכ"ז דוחק וצע"ק). ועכ"פ לדינא מאחר שבתשובת מהר"מ ב"ב ובמרדכי מבואר בהדיא דבב"ש נ"מ עירוי. ונא נמצא מי שחולק ע"ז בהדיא ודאי כן הלכה. וע"כ לומר שאין אלו בכלל כנים שתשמישן בצונן שהקילו בהם ע"י עירוי וממילא ה"ה לענין מעלה רתיחה ג"כ דין הב"ש כחמי האור דכ"ר כדמוכח מדברי התה"ד גופא שתלוי זה בזה וביותר מבואר כן בפסקי' סי' ק"נ ומ"ש ר"ז דמבואר בר"ן דפסחים דבית שאור שוה לחורפי' דיי"נ נראה כוונתו על מ"ש הר"ן בתירוצו לגירסת הרי"ף גבי בית שאור אבל שגה ברואה דכ"כ על סתם

כלי חמץ לא על בית שאור ע"ש אלא שבמלחמות שם כתב בהדיא דבית שאור דומה לכלי שמכניסי' לקיום דגבי יי"נ אבל נראה דלק"מ דלשיטתו אזיל דס"ל גם גבי יי"נ ל"מ עירוי מכלי ראשון וכמ"ש הר"ן בשמו פ"ב דע"ג (גבי קינסא) וס"ל ג"כ דמינוי מעירוי ג"י עדיף גם מהגעלה גמורה כו' ע"ש) גם מ"ש ר"ז עוד דיש להביא ראי' מדברי המ"א דסי' תמ"ז רכ"ה שמדמי יי"ש ליי"נ כו' דברי שטות הם ואין להאריך גם מש"ע לצרף סברת האו' דחמץ נק' היתרא בלע וכ"כ כ"ק שי' בשם הרא"ש. וודאי דשפיר כ' כ"ק דלא מצינו חילוק זה לענין הגעלה. וראיתי באו"ה כלל נ"ח ססי' י"א שכתב בהדיא ובהגעלה אין חילוק אי בלע מאיסורא כו' (אלא שלפי"ז צע"ק מ"ש מוח"ז רז"ל סי' תנ"א ססכ"ה ע"ש):

אמנם בגוף דין מעלה רתיחה הנ"ל לכאורה צ"ע מדברי המ"א סי' תנ"א סק"ז. דמשמע לכאורה שדי ביס"ב בלבד. (ובסי' תנ"ב א"י כעת אם הזכיר בהדיא מעלת רתיחו' דוקא) אלא שמוח"ז רבינו ז"ל תיקן גם שם וכתב בססי"ד שמעלין רתיחות כו' ובאמת שכן מבואר בהדיא בתה"ד שם בשם סמ"ק דיס"ב לא סגי ועט"ז ביו"ד סי' כ"ד סק"ג אבל לכאורה מקור דין זה תלוי בפי' שהעבירן מרותחין שבפ' כירה (דמ"ב) והתם קיי"ל בסי' שי"ח ס"ט שדי ביס"ב וכ"ה בשו"ע מוח"ז רז"ל שם:

(ולא כהגמ"ר שבב"י וט"ז שם). ולכאורה זה תלוי בטעמי פעולת הגעלה. שלהאומר שהוא משום שטבע הרותחין לבלוע ולא לפלוט וטבע זו היא רק במעלה רתיחות לא ביס"ב (ע' בד' מוח"ז רבינו ז"ל סי' תנ"ב סי"ח) וא"כ גבי הגעלה בעינן רותחין יותר (אף) מבישול דשבת אבל הרי לא קיי"ל כדיוקא זו להלכה וצ"ע בכ"ז ואין פנאי וראיתי בפמ"ג ביו"ד סי' צ"ד סק"ג. דהא דבעינן מעלה רותחין הוא משום כבכ"פ אך א"כ משמע דאי בלע ע"י יס"ב בלבד די בהגעלה דיס"ב ג"כ. וביותר משמע כן מדבריו בססי' ס"ח ע"ש בדין הראשון ולמ"כ מסתימת השו"ע בסי' צ"ד דמשמע דלעולם הכף אסור (ומי לא עסקינן נמי שבליעת' היה רק ע"י יס"ב כו') ושוב מצאתי כן בהדיא באו"ה כלל נ"ח ס"מ דאפי' אם נאסר רק ע"י יס"ב בעינן הגעלה במעלה רתיחות דוקא וא"כ ע"כ אינו משום כבולע כ"פ. אלא צ"ל לכאורה שהוא מטעם שטבע פעולת הגעלה הוא דוקא במעלה רתיחה כנ"ל וצ"ע דלא קיי"ל הכי כנ"ל. גם א"כ למה בנאסר ע"י עירוי וכה"ג די בהגעלה ביס"ב כמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל בתנ"ב ס"ג ומשמע לפענ"ד אפי' אי נאסר בעירוי שמעלה רתיחות די בהגעלה יס"ב. וכלפי לייא וצ"ע בשרשי כ"ז וא"פ). גם יש לעיין בדין הגעלה במקצת כלי שיש מהאחרונים דל"א בכה"ג:

כבולע כן פולט וא"כ נראה דגם לענין הזיעה לא אמרינן כבולע כן פולט. והפר"ח ביוד ד קכ"א סקס"ו קאי לפ"ד רמ"א דאמרי' בכה"ג כבולע כ"פ. ובכלל אינו מתקבל לכאורה

הגעלה ע"י זיעה כלל וצ"ע בדיני' אלו וע' ס' ח"ד סי' צ"ב סס"ק כו'. דס"ל דע"י הזיעה נאסר כל הגוף ומ"מ ל"ב ס' נגד כולה שבולע ולא פליט כלל ע"י זיעה (וא"כ כ"ש לענין הגעלה דבעי שיפלוט הכל ולא ישאיר אפי' מעט כו' ובזה י"ל דגם הכו"פ שהביא שם רסי' צ"ד יודה בזה דלא מהני ודלא כפר"ח וצ"ע בכ"ז:

כללו של דבר לכאורה הי' נוטה דעתי להחמיר וכמ"ש כ"ק שי'. מצד חסרון ההגעלה מכמה פנים ואיך יועיל זה בבית שאור שי"א דלא מהני כלל הגעלה אמנם למעשה בהפ"מ עדיין צ"ע רב והעיקר שעולה ע"ד לכאורה אולי יש לצדד להקל הוא מצד ביטול בס' קודם הפסח. די"ל דבהגעלה כ"פ עכ"פ הוקלש ונתמעט הבלוע ושוב יש ס' (ובהצטרף כל הי"ש כו' וצ"ע) ויש לעיין במ"ש מוח"ז רבינו ז"ל סי' תנ"ב ססכ"ב (ובתוס' חולין ד"ק ע"ב) והעיקר לי' לכאורה כעת למה פשוט לי' לכ"ק דלגבי הבלוע לא מהני הסיד כלל לעשותו נוטל"פ (קודם הפסח כו') ומ"ש ממ"ש הרב"י בשו"ע יו"ד סי' צ"ה ס"ד דע"י אפר הוי נוטל"פ ויש מאחרונים דס"ל לגמרי כן להלכה. (אפינו לכתחילה עפ"ת). ועכ"פ בהפס"מ נראה דרוב האחרונים מקילים עיין פר"ח וש"א. וכ"ז בלי עיון הראוי כלל. ואם יעיין כ"ק שי' בקשתי שימחול להודיעני גם כן מה שיעלה בידו בפרט בענין הסיד למה לא נתקבל כל כך דברי הר"א דץ. (וגם איהו חזר בו כו') וכעת לכאו' א"י מאי פשיטא כ"כ וכנ"ל:

בענין בעי' אשר וודאי נשאר לפ"מ ששמעתי מר"ז עצמו לכאורה אם הי' חשש שמא נשאר פירור ובתוך הי"ש של פסח וודאי הי' חומרא גדולה מזה שיאסר בתוך הפסח אבל שמעתי מר"ז שמסננין כו' ובענין ביטול איסור לא עיינתי כעת כלל:

ח"ד ידידו דו"ש נחמיה בירך מדובראוונע

סימן לא

(לסימן תס"ז)

בדין אם לדמות רחיצה דידן ללתיתה. (שבט"ז סי' תנ"ב סק"ג):

הנה לכאורה נ"ד יפרד והיה לארבעה ראשים שתים שהן ד'). א' לענין הרחוצים בעצמם בעינייהו מה דינם ב' תערובתם. ג' סתם חיטים שיש ספק שמא הם בעצמם רחוצים (כולם). ד' אלו המסופקים שנתערבו בכשרים וודאי (ובכלל זה לכאורה כשעכ"פ עתה ידוע שיש רוב כשרים בתוך הכרי אף שלא היו נודעים הכשרים לבדם בפ"ע מעולם. וית' אי"ה) והנה לענין הרחוצים בעינייהו לכאורה הי' נראה דראוי לעמוד על החקירה אופן הרחיצה. דנראה דזה משתנה ותלוי לפי הזמן והמקום (וכוונת הרחיצה) דהנה הט"ז סי' תנ"ג סק"ג התיר בשה"ד לקנות קמח מהשוק אפי' במקומות שלתתו החיטים

ומשמע לכאורה דאף בידוע דלתתו מיירי. וכמ"ש הח"י דבשה"ד העמידו על דינא דגמרא דלתיתה שרי ודלא כמו שהי' נראה לכאורה להפ"מ ע"ש). והמ"א בשם כמה גדולים החמיר במקומות שרוחצים לאסור אף בשעת הדחק והדין עמהם מראי' מוכרחת שהביאו מארבא שטבעה בחישתא שבגמרא ופוסקים רס"י תס"ז ונראה דלא פליגי אנא מר כי אתרי' כו' דהמ"א כתב שרגילין לרחוץ ושוהין במים פי' בלי עסק כעין שרי' כו' לכן וודאי דומה לטביעה דמינח נייחא והט"ז כתב במקומות שנוהגין ללתות כו' ע"כ כוונתו שיש מקומות שמנהג הרחיצה שלהם הוא כעין לתיתה שבגמ' שעוסקין בהם תמיד וא"כ שתלוי ומשתנה לפי הזמן והמקום יש לחקור בכ"מ ובכ"ז על אופן הרחיצה. ואף אם נאמר דהט"ז ומ"א פליגי אהדדי מ"מ לכאורה הדין הי' ראוי להיות כנ"ל לחנק בין רחיצה בשוהין לאין שוהין דבשוהין כגוונא דמיירי המ"א ודאי הדין לאסור שכן הסכמת כל גדולי האחרונים ומסתבר טעמייהו ובאין שוהין כעין לתיתה לכאורה הי' נראה להקל שהרי ראי' המחמירים לא שייך כאן דל"ד לטביעה בחישתא דמינח נייחא כו' כמבואר בסי' תס"ז בשם ר"א לחלק בהכי א"כ אי פליגי ממילא הי' ראוי לפסוק בט"ז בזה וכדמשמע לכאורה מכמה גדולי הפוסקים שהביא הח"י והא"ר שכתב בשה"ד לוקחים גם סלתות מהשוק וכ"ש לפ"מ שכתב הח"י ראי' ממשנה שסתם קמח לתותה. א"כ מוכח מכל הפוסקים שהתירו בשה"ד קמח מהשוק. דס"ל ע"כ כהט"ז דגם לתותה ודאית אינה אסורה בשה"ד. וכמ"ש הח"י דאינה אלא גזירת הגאונים ובשה"ד לא גזרו:

ולפי"ז עכ"פ הכל תלוי באופן הרחיצה כנ"ל היינו אם המנהג להיות שוהין במים בלי עסק בידים רק כעין שריי' אם לאו. ואעפ"י שכבר העיד המ"א שבמדינתנו רגילים לרחוץ ושוהין כו' (ולפי הנ"ל דהט"ז פליג אדינא אין ראי' ממנו שבמקומות אין שוהין) ואף אם כבר היינו עומדים על המחקר שגם בעירנו הנהוג כך וכן אולי הט"ז לא חקר ולא ידע המנהג בעת הטחינה לפה"נ יש לחלק בין רחיצה שרוחצים המוכרי קמח קודם הטחינה דבהכי מיירי כל הפוסקים שמלבד שמהדרים לרחוץ היטב ליפות הקמח שיהי' מחיטים אלו משא"כ העובדי כוכבים הרוחצים מעט רק ליפות החיטים מבחוץ למראית עין כו' עוד זאת דנראה שיש בפעולת הרחיצה גם לרכך החיטים שיהי' נקל להסיר הסובין (עיין רמב"ם פ"ה ה"ז לבלול כו' כדי להסיר סובין. ורש"י דל"ו ד"ה לתיתה כו' לשורו כו' להסיר מורסנן) ובזה אולי טוב השריי' ושהיי' במים (אלא שמ"מ בזמן הגמ' (ורמב"ם) לא היו נוהגים לשרות או שבאמת לא התירו כ"א בישראל הזהיר כו' (וכמשי"ת אי"ה). משא"כ רחיצת העובדי כוכבים דנד"ד דאין הכוונה כ"א ליפות מעט למראית העין לא

נצרך השהיי' ושריי'. (אלא רק החשש שבלא דקדוק כו'. ויתבאר אי"ה אבל עכ"פ אינו דומה לגוונא דמיירי הפוסקים בקונין קמח שאופן הרחיצה נצרך לשריי' ושהיי'):

(ע' פי' המשניות לרמב"ם ספ"ז דשבת דסובין הוא הקמח הבינוני כו'. ולפירוש רש"י שם זהו מורסן. וא"כ כאן לכאורה שניהם לדבר א' נתכוונו שכוונת הלתיתה שיהיה נקל להסיר הפסולת הדק קמח הבינוני ושישאר סולת וכן משמע בגמרא כאן דמשמע סברת רבא הי' דא"א לנקי' הנק' סולת בלי לתיתה)

אמנם כ"ז הוא לפי מה שנתבאר מדברי הח"י (ושארי אחרונים) דאי סתם מנהג הרחיצה הוא בלי שהיי' בלי עסק (כשיעור כו'). כעין לתיתה שבגמרא אז אפי' אם נעשית בידי עובד כוכבים אין בזה כ"א גזירת הגאונים אבל מדינא דגמרא שרי אבל לפע"ד הדבר צריך תלמוד זו מנין ולפי הנראה כל הסוגיא דלתיתה בפ' כ"ש דמשמע מיירי הכל בישראל הלותת לשם פסח וזהיר מלהחמיץ. **(ומסיק דאפשר עכ"פ משמע דפעולת הלתיתה לא לבד הלובן אלא שעי"ז נקל להסיר אח"כ הפסולת הדקה כו'. וז"ש רש"י שורין מעט. לפי שפעולת הסרת המורסן הוא ע"י שריי' בלי עסק רחיצה אלא שלכן כתב מעט פי' פחות ממיל כו'. והיינו או דאורחייהו בהכי בימייהו שאין צריך כ"א שריי' מועטת או שדיקא ישראל ולקנות לפסח ויזהר כו' (וע' ר"ן שכתב לרוחצן היטב מפני העפר כו') מכ"ז נראה עכ"פ דיש לחלק בין רחיצה דנד"ד. ע"כ הגהה:)** אלא שמ"מ אסרו בשעורים דרכיכי וקשה להזהר ולאיכא מ"ד גם בחיטי ולמסקא בחוטי דשרירי שרי דקל להזהר בהן ולשומרן אבל מ"מ שימור בעי. ותדע שהאי עיקר טעמא דרבא במסקנא דמצוה ללתות היינו משום דא"ל לתיתה שימור למאי מכלל דע"י לתיתה פשיטא לי' דבעי שימור עכ"פ וכדפירש בהדיא וז"ל דעכשיו בעי שימור שלא יחמיצו. ועוד הא חזינן דטעמא דהא דאין לותחין למנחות הוא משום דאינה בזריזין ולא במקום זריזין כדאיתא שם דל"ו ע"א הרי שקודם טחינה לרחיצה דעכ"פ בעי זריזות יתירה כו'). ולכאורה הי' אפשר לדחות קצת ראי' זו די"ל דסוגיא הנ"ל דדל"ו הוא רק אליבא דשמואל דאמר אין לותתין למנחות ולדידי' ע"כ לומר דס"ל ג"כ כמ"ד דאסר לתיתה לפסחא דמ"ש הרי ג"כ אינה לא בזריזין ולא במקום זריזין כדאיתא התם בגמרא לענין פושרין. אבל למסקנא רבא דלתיתה לפסח מותר (או מצוה) באמת ע"כ פליגא אשמואל ונאמר דע"כ ס"ל דלתיתה לא בעי זריזין ועיין מהרש"א ד"מ ד"ה א"ש מסיק כן באמת דרבא פליג אשמואל אך נראה דאף לפי"ז אין לנו לומר דפליג אשמואל אלא אמאי דבעי זריזות יתירה ולומר דסתם ישראל אינם בחזקת זריזים לזה וכמו לישה בפושרין אבל מנלן לעשות פלוגתא רחוקה מהקצה כו' ולומר דלרבא א"צ ללתית' זריזות ושימור כלל עד דשרי גם בשל עובד

כוכבים די לנו שנא' דלדידי שוה לתית' ללישה בצונן דהכל בחזקת זריזין לזה לכ"ע. אבל מ"מ בעי זריזות דישראל ואסורה בעובד כוכבים. (אף לכל הפסח דההיא דבצקות של עובד כוכבים ע"כ היינו בניכר כו' או בישראל רואה כו' כמ"ש הפוסקים). וכ"ש לתיתה דחזינן דלשמואל מדמינן לה ללישה בפושרין כו' ועוד הרי דברי מהרש"א ז"ל (לכאורה) אינם עולים להלכה דלדבריו סתרי אהדדי פסקי הרמב"ם ז"ל שפסק כשמואל בפי"ב מה' מעה"ק ה"כ. וכאן פסק דמותר ללתות וע"כ צ"ל דלא כתב כן מהרש"א ז"ל כ"א למאי דאמר רבא מותר ללתות אבל למאי דהדר בי' ואמר מצוה ויליף מקרא י"ל דאין ראי' דפליג אדשמואל דאף דלתיתה בעי זריזות יתירה וע"כ במנחות אסור:

מ"מ גבי פסח ילפינן מקרא דהתוס' סמכו בזה אזריזות כ"א (ולולא דבריו ז"ל הי' נ"ל די"ל דגם למא"ד מותר. לכך לא פרכינן מגוף הדין דשמואל די"ל דהכא גבי (מצות) מצה התירו חכמים (כדי לאכול מצה לתאבון) דבלא לתיתה נקרא (בימיהם) נהמא דעיפושא. כדאיתא התם מאן דציית כו' וע' ברי"ף הגירסא מאן ציית כו' דאכיל כו' משמע כנ"ל דזהו נתינת טעם דא"א לציית ולהחמיר דא"כ אכיל נהמא דעיפושא. ואף לגירסא שבגמרא מאן דציית כו' אכיל כו' י"ל ג"כ ע"ד הנ"ל דהכוונה ליתן טעם דאין לציית כו' שסיים ע"ז דהא בי ר"ה לתתו כו' והכל כדי שלא נאכל נהמא דעיפושא כו'):

ולפי"ז מבואר דעכ"פ ענין הלתיתה בעינן זריזות יתירה מצ"ע) אלא דלמדו מקרא (או מסברא) להתיר לענין מצה דפסח לסמוך אזריזות דכ"א מישראל:

אבל לתיתה דעובד כוכבים ודאי מדינא דגמרא אסורה:

אלא שהגאונים הוסיפו ואסרו עלינו גם לתיתה דישראל ולא לסמוך אשמירתנו וזריזותנו. וממקומו מוכרע שהרי טעמייהו דגאונים הוא מהעדר בקיאותנו. (נגד דורות הראשונים)

ואם מדינא דגמרא גם לתיתה דעובד כוכבים שרי מאי בקיאות שייך לדבר:

וראיתי בפ"י דברים אשר אינם מובנים לי כלל ראשונה כתב דלמהרש"א כ"ש שצ"ל כן למסקנא דא"ר מצוה ללתות כו' דליתא לדשמואל וכבר נתבאר דכדי שלא יהיו פסקי הרמב"ם סותרים זא"ז א"א לומר כן אלא דלמסקנא (עכ"פ) לא פליג רבא אשמואל וע"ד שנת' למעלה שנית שכנראה שתופס קושית מהרש"א דקשה בתרתי א' על לתיתה דמנחות למה אסור מאחר שהתירו בהם פושרין משום זריזין. ב' על לתיתה דפסח למה שרי מאחר שאסרו בה פושרין משום דאינה בזריזין וע"ז תירץ (כפי הנראה בכוונתו) דלתיתה לא תלי' כלל בזריזות ומנחות שאסור לגרום חימוץ אסור דאף זריזים אינם יכולים להזהר במין חיטים רכוכים כו' ומצה שאיסורה הוא רק האכילה. הרי סמיא בידן ואף כל אדם יכול להבחין אם נתבקעו לא יאכל כו' וכ"ז כולו מקשה דמ"ש דלתיתה לא

תלי' בזריזות הוא פלאי נגד הגמרא דל"ו דפרכינן בהדיא פושרין דמנחות אלתיתה דידהו ומתרצינן דבאמת דלתיתה דמנחות אינה נא בזריזין ולא במקום זריזין (והפ"י העתיק בשם רש"א בקושייתו למה לא הקשה מדשמואל דאין לותתין אע"ג דמנחות איתא בזריזין כו' וזה אינו במהרש"א וכנ"ל דזה היפוך הגמרא). וגם מ"ש בטעם היתר לתיתה דפסח דסמיא בידן כו' אף שלכאורה דבר נראה ומתקבל והי' נ"מ גם לנד"ד קצת) אך א"כ מאי טעמא דמאן דאסור ובמאי פליגי גם א"כ למה אסרו שעורים אלא וודאי יש חשש חימוץ גם בנא היכר סימן הביקוע (וכמו שהיית מיל בעיסה וכן בדגן כו' אלא שכאן לא חששו בדיעבד כו' וית' אי"ה) ועוד אף לסברתו הא תינח למ"ד נתבקעו ממש אבל למר עוקבא דקרובה להתבקע כו' ודאי אין הכל בקיאין כו' וא"כ למה לא הביאו ראי' מהא דמסקינן דשרי ללתות דלית הלכה כמר עוקבא גם סוף דבריו שם דלמסקנא דמצוה כו' כ"ש שמסורה לזריזין כו' מחוסר הבנה. ודרך כלל לא זכיתי להבין כל דבריו בזה גם בד"ה הדר אמר רבא ע"ש (ואגב) גם מ"ש הפ"י בד"ה הדר אמר רבא מותר כו' שהקשה מאי ראי' מהא דיוצאין בפת נקי' כו' דלמא הכי קאמר שאם לתתו קודם הפסח ולא נתבקעו יוצאין כו' ותירץ דאלו הי' שום חששא בלתיתה דחיטי כמו בשעורים הי' אסור אף דיעבד לענין ללוש מהם עיסה במים. והא דתנינא בשעורים דלא נתבקעו מותרות היינו בעינייהו דוקא כו' אלא ודאי דאין שום חשש כלל בלתיתה דחיטי מלבד שכבר נתבאר שלפי האמת לכ"ע יש חשש בלתיתה דחיטי והאי טעמא דמנחות כו' אלא שאפ"ה התירו בפסח כו' כנ"ל. עוד זאת מ"ש דהיתר שעורים בדיעבד בלא נתבקעו אינו כ"א בעינייהו לא משמע כן מסתימות הגמרא דמותרות לגמרי משמע וכ"ש שאינו עולה להלכה כלל דאדרבה ההיפוך נמצא בריב"ף ורא"ש (וכל הפוסקים). ע"ש שכתבו ה"מ לענין מיכל הנהו שערי בעינייהו כו' הרי מקילים בנמצא בתבשיל ואף החולקי' בהגהה בשו"ע סי' תס"ז ס"ע. עכ"פ לא חמירי מבעינייהו ואין להאריך ולענין קושייתו י"ל דלק"מ דברייתא דתניא סתמא יוצאין בפת נקי' מסתמא לא בעוברי עבירה מיירי (כדאמרינן בעלמא אטו ברשיעי עסקינן) ואי כוונתו דילמא בנקי' שלתתו שלא לשם פסח קאמר דיוצאין זה אינו (דלשימור לשם מצוה בעי' מכד נפל עלי' מיא עכ"פ לכ"ע ויתבאר אי"ה ועוד) דנראה דכה"ג ל"ח דיעבד דאי אין לותתין גם אין ליקח לכתחילה הלתיתין בלא"ה כו':

נתנה ראש ונשובה למה שהתחלנו דמ"ש הח"י (וש"א בלתיתה דעובד כוכבים שאין בזה כ"א מגזירת הגאונים אבל מדינא דגמרא שרי דלמ"כ מסוגית הגמרא דאף דלמסקנא דלתיתה שרי מ"מ שימור וזריזות בעי אלא דסתם ישראל בחזקת זריזים בזה לגבי פסח). (אף שאין כן לענין מנחות) מטעם שנתבאר אבל דעובד כוכבים ודאי אסור לפי"ז מדינא

דגמרא ולפי הנראה זה בעצמו כוונת התה"ד סי' קי"ט שהובא ב"י סי' תמ"ב וסי' תס"ו גבי דבש והביאו ג"כ הח"י עצמו שם סי' תנ"ג וז"ל דהוי חמץ גמור דהעובדי כוכבים וודאי אינם זהירי' בלתיתה דידהו. פי' דמיירי בלתיתה כעין אותה שבגמ' (בלי שהייה כו') אלא דס"ל כנ"ל דדוקא בישראל שרינן בגמ' דזהירי עכ"פ אבל העובדי כוכבים ודחי אינם זהירים כו' ואסור מדינא דגמ' שוב ראיתי שכ"כ ג"כ הצ"צ דאחר שכתב סברתו דכיבוס דידן גרע מלתיתה שבגמ' כתב ועוד אפי' אי הוי כיבוס דידן כלתיתה מ"מ כו' שהעובדי כוכבים ודאי אינם זהירים וכמ"ש בתה"ד כו' והנה מה שהביא להח"י לנוד מזה הוא ממה שהביא לשון הכלבו דבשעת הדחק לוקחין סלתות מהשוק (וכ"ה לשון ש"ל וריא"ז בשם גאונים הובא בא"ר) וס"ל דסלתות ודאי לתותין וביותר שהביא ראי' ממתניתין דמכשירין דסתם קמחין וסלתות בחזקת לתותין. אבל אין זה קושיא גדולה כ"כ שהרי בגמרא בסוגיין הוי סבר רבא שא"א לסולת בלי לתיתה ומסקינן דאפשר גם הובא ברייתא דקמחים וסלתות דכרכים בחזקת לתותים ודכפרים בחזקת שאינם לתותים (ולפי"ז מתניתין דמכשירין ע"כ בדכרכים. אלא שצ"ע שלא הזכיר הרמב"ם מזה רפי"ו דט"א) א"כ אין זה מהדוחק כ"כ לומר דהפוסקים שהזכירו בענין זה קמחים וסלתות מהשוק ע"כ כוונתם אכעין דכפרים (ואולי מצויים יותר). וע' א"ר דאחר שהביא התוס' גם לקנות סלתות כתב דלפי"ז התה"ד הנ"ל ע"כ מיירי בסולת נקי' (הנק' קראכמעל) והיינו ג"כ כנ"ל דיש ב' מיני סולת כעין דכפרים והיא בלי לתיתה וכעין דכרכים שהיא נקי' ביותר (מין אחר כאותם הנקראים גם עתה קרופיציסטווע) וזו א"א בלי לתיתה. והפוסקים הנ"ל איירי בסתם סולת פשוט ותה"ד שהזכיר סולת לחמץ גמור איירי בכעין דכרכים שהוא וודאי לתיתה. וכן כמה פעמים שמצינו בפי' סתם סולת לחמץ גמור כמו כאן בתנ"ג בב"י בשם האגור גבי ניקור רחיים וכן בסי' תמ"ז גבי דבש ופירות יבשים נזכר בכ"ד חשש סול לחשש חמץ גמור היינו הכל בדכעין דכרכים. שמפני שהיא לתיתה דעובד כוכבים מחזיקים לחמץ גמור אף בסתם לתיתה שלא ידענו ששהו במים וגם לא שהמנהג כן שהרי סתמו דבריהם ומסתמא הכל ע"ד לתיתה שבגמרא רק דבשל עובד כוכבים חיישינן מדינא דגמרא ובאותן מקומות בפוסקים שנזכר הסולת להיתר בשעת הדחק היינו בדכעין דכפרים שלא נלתתו כלל (אלא שלכתחילה בלא"ה שימור מטחינה בעינן) וזהו שהב"י בחס"ז גבי דבש תחילה כתב שאינו מכיר החששא דאפילו בבירור נתערב בו קמח או סולת מה בכך כו' ואח"כ חזר בו וכתב ומיהו לשמא עירב בו סולת אפשר דחיישינן כו' מפני שלותתין כו' וכמ"ש תה"ד. ואין כאן חזרה בדין אלא שלכתחילה לא אסיק אדעתי' חשש אותו סולת שלותתין כו' נמצא לפי"ז דלדינא הכל שוים דאותו סולת

שנודע שהחיטים היו לתותים ע"י עובדי כוכבים אסורי' לכ"ע מדינא דגמ' (ומהתימא על ח"י שגם איהו גופא בסי' תס"ו ס"ד הביא ירושלמי שאם ידוע שעירבו סולת בדבש צריך לבער ודוחק גדול לומר שהירושלמי מיירי במנהג לתיתה שכעין שלנו שכתבו האחרונים ששוהין במים כו' דסתמא נראה ודאי בסתם סולת שהחיטים לתותים בסתם לתיתה שבגמ' ויתבאר אי"ה):

אמנם הרי הויכוח הזה לא על הח"י בלבד הוא שהרי א גם הט"ז התיר בשעת הדחק במקומות שלותתין כו' (ודוחק גדול לומר מחמת ס"ס כו' עפ"מ) וביותר הרי גם המ"א והגדולים ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל המחמירים הרי התנו ושוהין במים כו' והיינו ששוהין בלי עסק (כלומר שכן אופן הרחיצה כעין שרייי'. כו') וכדמסיק המ"א דהוי ממש כדגן שנטבע ופי' דמינח נייחא) ואף שהביא ראי' ג"כ מד' תה"ד הנ"ל דסתם סולת דלתיתה חמץ גמור הרי לא הביאו כ"א לראי' להחמיר עכ"פ אבל לא שסומך עליו לבד אלא הביא ג"כ מדגן שנטבע דמינח נייחא ובגוף הנדון כתב ששוהין כו' מכ"ז משמע שדעתו לא להחמיר כ"א במנהג ששוהין כו' דאל"כ למה ה"ל לכתוב כלל ששוהין כו'. וליתן מכשול כו' ובפרט מוח"ז רבינו ז"ל שפירש יותר ששוהין איזה זמן כו' שכל דגן כו' כשיעור מיל כו' כמשי"ת בסי' תס"ז הרי מורה באצבע שלא החמיר אלא בידוע ששוהין כשיעור מיל ממש ומדין דגן שנטבע שבסי' תס"ז לא מדין דתה"ד. לכן חוזרני לומר דנראה דגם אינהו ס"ל לדינא כהר"י דא"ל (שידוע מנהגם) ששוהין היה מותר בשעת הדחק סתם לתיתה דעובד כוכבים אמנם לא מטעמא דח"י שאין בזה כ"א מגזירת הגאונים דנראה וודאי דגם מדינא דגמ' אסור מאחר דעכ"פ לתיתה בעינן שימור וזריזות כמו שנת"ל (מהא דשמואל דאין לותתין למנחות דליכא בזריזין כו' ומהא דרבא שהוכיח דמצוה ללתות דאל"כ שימור למאי וכדפירש רש"י דעכשיו בלותתין בעי שימור כו' כנ"ל) אלא דמ"מ ס"ל (או עכ"פ מסתפקים) דגם חכמי הגמרא לא גזרו בזה כ"א לכתחילה אבל בדיעבד או בשעת הדחק הגדול (דדמי לדיעבד בכ"מ כו') לא נאסר מחששא זו דהעדר הזריזות וראי' לזה משעורים דמצינו בהדיא בגמרא דאסור ללתות לכתחילה והיינו ודאי לא מטעם שמא יתבקעו. דבזה הרי סמיא בידן כו' אלא דקים להו דלא מהני בהו זריזות מאחר דרכיכי ויש חשש שיבואו לידי חימוץ גם בשעת הלתיתה (וגם בלא ביקוע) כמ"ש בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל ועכ"ז בדיעבד אם לא נתבקעו מותר ואין חוששין לחשש זה שמא נתחמצו בשעת הלתיתה בדיעבד א"כ ה"ה בלתיתה דעובד כוכבים בחיטים (ואפשר גם בשעורים וצ"ע אף דלכתחילה שלא בשעת הדחק אסור מדינא דגמרא מחשש שמא

מהעדר דזריזות יבואו לידי חימוץ בשעת הלתיתה מ"מ בדיעבד (וכן בשעת הדחק י"ל דלא נאסר מחששא זו (אפשר שחסר):

סימן לב

(לסי' תפ"ט)

שלום מכופלת להרב הגאון המפורסם בתורה חו"ב ויא"מ הגביר מפורסם כש"ת כו' מו"ה נחמי' נ"י:

א"ה על של תורה באתי ימחול מעכת"ר לעיין בדין תבואה אשר הושרשה קודם לעומר שהעומר מתירה שיעור השרשה בכמותה מה היא. והנה בתה"ד קצ"א איתא בפשיטות דשיעורה ג' ימים וראי' מפ' מקום שנהגו המנכש בשלשה עשר כו' ע"ש ואני בעניי אשתומם על המראה הלא אחר העיון הנה בפ' מקום שנהגו אמרו זאת אליבא דר"י דאזיל לטעמי' דאית לי' הכי בפ"ב דשביעית מ"ו וז"ל כל הרכבה שאינה קולטת לג"י שוב אינה קולטת אבל באמת ר' יוסי ור"ש פליגי עלי' וס"ל דשיעור השרשה ב' שבועות וכללא הוא דר"י ור' יהודה הלכה כר' יוסי וכ"פ שם הרמב"ם בפי' המשניות להדיא וצ"ע בחיבורו וס' הרמב"ם אין לי גם הוגד לי בשם הרב ר"י צייטלעש שרצה לעשות מעשה בג' ימים להשרשה. וגם קצת משמעות בחיבורו על הסמ"ק רי"ז ע"כ נא לעיין בטוב בענין ובחסדו יודיעני במכתב ואני מהעדר ספרים לא אוכל דבר מאומה. דברי ידידו המבקשו:

ישראל יעקב מ"ן דרומאנאכץ

סימן לג

(לסימן תפ"ט)

זאת תשובתו לאהובי ידידי ה"ה הרב המופלג בתורה וכו' כ"ש מו"ה יעקב נ"י:

כתבו הגיעני לנכון ע"ד שאלתו שאלת חכם ודאי ראוי לעמוד ע"ז ולא לבד מכללא דר"י ור' יהודה הלכה כר' יוסי. אלא שגם בפירוש איתמר בזה הלכה כר' יוסיבגמרא יבמות דפ"ג. וכן פסקו כל הפוסקים וטוש"ע יו"ד סי' רצ"ד ס"ד דנצרך מ"ד יום כו' ע"ש. וכבר עמד בזה הנקודות הכסף סי' רצ"ג והניח בצ"ע אמנם כדי שלא לשוויי' לבעל תה"ד טועה בדבר משנה ח"ו ע"כ לומר דס"ל דיש לחלק בין השרשה דאילן להשרשה דתבואה דהסברא נותנת דהשרשה דאילן משתהה טפי מתבואה לכן חין הכרח שנלמד זה מזה והבא להחמיר בחדש בזמן הזה שרבים מקילים עליו הראי'. ע"כ תפס המועט נ"י ולא ממתני' דשביעית אלא מהברייתא דפסחים דאיתמר בהדיא גבי חדש ונקוט מיהו מהא דג"י בעי' גם בחדש דתבואה. ומ"ש בפשיטות כדמוכח בהדיא בפ' מקום שנהגו כו' היינו דחומרא נקט ואתי דג"י עכ"פ בעי' לכל הפחות וע"ז שפיר כ' כדמוכח בהדיא כו' ועל

יותר דלא מצינו בהדיא גבי חדש מאין הרגילים להחמיר (נגד המנהג) דמשביעית אין ראי' מוכרחת כנ"ל לכן לא דיבר בזה התה"ד כו' (ובגמ' דפרכינן מר"י דשביעית אר"י דהמנכש דאיירי גבי חדש. היינו בדרך ק"ו דעכ"פ בג"י סגי לדידי' משא"כ לר' יוסי אין ראי' כו') וכן נראה להלכה שאין להחמיר יותר מדאי בדבר שרבים מקילים לגמרי מאחר שלא נמצא בשום מקום להחמיר בפירוש בזה ממש. (ובחדש של ישראל ובא"י צ"ע למעשה). (ועיין ירושלמי ריש חלה ד"ב ב' הובא ברייתא דהמנכש סתמא ולא נזכר ר"י וע"ש דפרכינן ג"כ הרי יש כאן י"ג י"ד ט"ו כו' כנראה דהוי פשיטא להו דגבי תבואה דחדש ג"י סגי (לכ"ע). והמפרש שם שכתב דקיי"ל בשביעית כו' ע"ש לא דק דבשביעית וודאי קיי"ל שתי שבתות כנ"ל). וכמשמע מסתימת לשון רבינו ז"ל. שדרכו לפרש היטב ולא הזכיר בא"ח ססי' תפ"ט כ"א נזרעת קודם הפסח כו' ע"ש (ומ"ש בהגמי"י פ"י מה' מ"א אכן מו"ר יחמיר כו' או לפניו בסמוך מאד כו' ע"ש. צ"ל (כוונתו בע"פ). וס"ל כרבינא דתרי מקצת היום ככולו לא אמרינן או דס"ל דנשרש קודם קצירת העומר בעי' כו'):

ידידו נחמיה בירך

סימן לד

(סימן תצ"ג)

א **בענין** איסור נשואין וגילוח בימי העומר יש מנהגים רבים ושונים בדברי הפוסקים ואף אותן שהיו קרובים בזמן זה לזה לא השוו מדותיהם במנהגם ובזמנינו כמדומה שמקילי' (בנשואין) עד ר"ח אייר. וגם מר"ח סיון ואילך (לבד יום הל"ג בעומר ולכאורה אינו נכון דכבר כתב רמ"א (דכ"ט) שאין לנהוג היתר בשתיהן והגם דקאי על הנוהגין היתר האחרון מן נ"ג ואילך מ"מ הרי עיקר הטעם דלכ"ע בעינן עכ"פ ל"ג ימים באיסור כמ"ש הב"ח ומ"א וש"א ולכן כתבו דכשמסתפרין עד ר"ח אייר אסורים עד עצרת כו' אך הנראה מדעת מ"א שגם בימיו נהגו היתר עד ר"ח אייר וגם בימי הגבלה שג"כ ליכא ל"ג ימים אלא שלא ישר בעיניו המנהג וכתב שנ"ל שיחמירו בר"ח אייר כדי שיעלה ל"ג ימים בצירוף מקצת יום א' דהגבלה (וגם בל"ג בעומר אמרינן מקצתו ככולו ומצטרף כו' והוא דוחק גדול). ובפ"מ איתא שמנהגם להקל מר"ח סיון (ור"ל לבד שמקילין ג"כ עד ר"ח אייר דקאי על המ"א). והיינו כנ"ל מנהגנו כעת. אלא שכתב ג"כ דצ"ע ליישב חשבון הל"ג ימים כו'. ולכאורה היה ראוי לשנות המנהג ולהחמיר באיזו ימים בענין שיעלו ימי האיסור ל"ג ימים וכדרך שכתב המ"א ומה גם שלפי הנראה אין בזה מנהג קבוע כלל (וכנראה מדעת הפוסקים שהיו קרובים זה לזה בזמן וכנ"ל וכמשי"ת אי"ה). אלא שבכ"ז ומקום כשאירע צורך לנשואין בימי העומר שואלים להמ"ץ והוא מורה כפי ראות עיניו

(וממילא מורה להקל כפי המצטרך אם בתחילתן או בסופן או ביום הל"ג כיון שבכל אלו יש מקילים והרשות נתונה לבחור באיזה מנהג שירצה היכא שיש ספק במנהג המקום כמ"ש מוח"ז רבינו ז"ל וכ"ה בח"י סק"ב וכיון שהוא דבר שאינו מצוי כ"כ אינו נותן נב כלל איך להורות כשיזדמן לעת אחר צורך נשואין ביום אחר כו' ובענין גילוח כמדומה שנוהגין עתה איסור בכל המשך (ועכ"פ כולם אין מסתפרין בתחילתן). דבלא"ה חין אנו נוהגין להרבות בגילוח כ"כ כמו בימיהם ויתבאר אי"ה) לכן אמרתי לעיין מעט במקור שינוי המנהגים מאין ולאין כו'. כדי לידע אם יש מקום לקיום המנהג הנ"ל (ועכ"פ יהיה תועלת לידע לברור איזה יום שיש יותר צד וסברא להקל לעת הצורך):

ב **הנה** בטור היה משמע שבנשואין בכל המקומות נוהגין איסור בכל המשך אלא שכבר הסכימו ב"י וב"ח וש"פ שנשואין וגילוח שוין ועכ"פ גם בגילוח מבואר מדברי הטור שיש מקומות נוהגין איסור בכל המשך אלא שיש ג"כ מקילין מל"ג ואילך והנה טעם המחמירים בכל המשך פשוט (גם) לפמש"ש שהוא (מעין אבילות) מפני תלמידי ר"ע שמתו באותו זמן דבגמרא (יבמות ס"ב ב') משמע קצת פשט' שמתו בכל המשך וכמ"ש בפר"ח (ובאמת אף לפמ"ש במדרש בין כו' ג"כ לכאורה יותר משמע כל המשך אלא שהחילוק הוא בימי היו"ט עצמן וגם זה אינו מוכרח דלפעמים גם בלשון בין נכלל הכל כמו עשרה ימים בין ר"ה ליוכ"פ. וכן בפ' ע"פ (קי"ד ב'). וטוש"ע סי' הע"ה ס"ו בין אכילה לחברתה כו' עמ"א שם. וע' ת' ב"א חא"ח סי' נ"א) אבל טעם המקינים מל"ג ואילך לא (היה) נודע כ"כ ונסתבכו בזה וע"כ נמשך מזה מנהגים שונים לפי שינויי הטעמים ובדרך כלל נזכר ע"ז בב"י ב' סברות א' מקורו מרז"ה שברז"א (ובתשב"ץ ח"א סי' קע"ה) והרי"ן שועיב עפ"י שמצאו (נוסחא) במדרש שמתו רק עד פרוס עצרת והוא ט"ו ימים קודם עצרת וסברא ב' הביא בשם הרי"ן הנ"ל בשם התוס' שענין ל"ג בעומר (שנזכר בראשונים או שהיה נודע בקבלה) אינו כמו שנוהגין (ר"ל להתיר ממנו ואילך). אנא שזהו סימן למספר ימי האיסור בזמן ספירת העומר בהסיר ט"ז ימים שאין אבילות נוהג בהם והם ז' ימי הפסח וז' שבתות וב' ימים של ר"ח אייר ונשארו ל"ג ימים ממ"ט ימי העומר (והיינו או שלא מתו בט"ז ימים אלו או אף שמתו בכולם מ"מ אין אבילות (זו) נוהג בהם):

והנה לפי"ז פשוט שהמנהג של המקילים שבטור וכן הי' המנהג בימי הב"י להקל מל"ג ואילך ע"כ אינו כלל עפ"י סברא זו הב' אלא עפ"י סברא הא' הנ"ל וכן פסק הב"י בשו"ע ולפי שגם זה לפי"ז אין טעם להקל ביום הל"ג עצמו כי בהסיר ט"ו ימים ממ"ט נשארו ל"ד ימי מיתה. וע"כ כתב התשב"ץ ורי"ן שועיב שבאמת נראה לאסור ביום הל"ג ומקצת יום הל"ד שהוא ככולו (כדיני אבילות בסופם וכו'). ופסק כן הב"י בשו"ע ונראה דס"ל

שגם הטור שכתב שיש מקילים מל"ג ואילך. ר"ל אחר ל"ג דהיינו שביום הל"ד מותר מצד מקצתו ככולו ומ"ש שאז פסקו מלמות צ"ל ג"כ דר"ל אז אחר הל"ג (דהיינו במקצת יום הל"ד כו'):

אך מובן שבאמת דוחק גדול הוא לפרש כן דברי הטור ולא עוד אלא שגם מדברי התשב"ץ עצמו משמע שגם בימיו היו נוהגין היתר ביום הל"ג אלא שלפי שלא מצא סמוך לעיקר הקולא כ"א עפ"י מ"ש (בשם המדרש) עד פרוס כו' כתב שלפי"ז נראה לאסור כו' ור"ל שע"כ המנהג נשתבש ביום א' כו' וכ"ז דוחק (ומשמע שגם בימי הב"י הי' מנהג להקל מיום הל"ג עצמו כו'). ואף גם ממ"ש בשם התוס' משמע שגם בימיהם היו נוהגין קולא מיום הל"ג ואילך וגם משמע שהיה יום ל"ג בעומר נודע ומפורסם בקבלה (להקל או כמו שהוא יו"ט כמו בזה"ז ובכל הדורות כו') אלא שלפי שלא ידעו טעם לזה סברו שהמנהג נשתבש והשיאו לענין שם הל"ג בעומר הנודע ומקובל וזכור לטוב לענין אחר לגמרי (כמו להיפוך דהיינו רק לסימן על מספר ימי האיסור כו' כנ"ל). והוא דוחק יותר גדול ועוד יש קושיא גדולה במ"ש בשם התוספות דלמה הסירו רק ב' ימים דראש חודש אייר הרי לפי זה יש להסיר גם כן ראש חודש סיוון כו' (ועוד יש קושי' גדולה שחשבו ז' שבתות כו' ויתבאר אי"ה שחדא מיתרצא בחברתה):

ג **והנה** בליקוטי מהרי"ל (ה' שבועות) שאחריו נמשך רמ"א (בד"מ) תיקון קצת לקיום המנהג הנ"ל והוא עפ"י מעין מ"ש בשם התוס' אך בשינוי בב' דברים:

א' שמה שהוציאו מכלל ימי שבתות וי"ט ור"ח היינו רק לענין שלא מתו בימים אלו אבל מ"מ ימי הנהגת האיסור הם רצופים מן התחלת ימי העומר רק שלא נהגו איסור אלא רק כמנין ימי מיתה כו' בצירוף שבתות וי"ט כו' שאעפ"י שלא מתו בהם וגם אין אבילות זו שייך בהם (שבלא"ה אסורים בנשואין וגילוח) מ"מ עונות בחשבון הימים (בהבלעה כו') כיון שזה רק לזכר בעלמא כו') והב' שחשב בראשי חדשים ג"י היינו שהוסיף ר"ח סיוון. ונמצא שמתו רק ל"ב ימים וכנגדם נהגו איסור נ"ב ימים רצופים בהתחלת ימי העומר בצירוף ימי שבתות וי"ט כו' כנ"ל ונמצא שכלו ביום ל"ב לספירה ואתי שפיר המנהג (שבטור ושארי פוסקים הנ"ל) שנהגו היתר מיום הל"ג עצמו ואילך גם ביאר שם דמהאי טעמא עושין יום הל"ג עצמו יום שמחה (נוסף על ההיתר האבילות שממנו ואילך) והוא לזכר שכבר כלו מנין ימי המיתה שהיו רק ל"ב ימים כנ"ל (והגם שבאמת מתו גם אחר כך בכל ימי החול דעומר ואף ביום הל"ג עצמו כו' מ"מ קבעו ורשמו יום הל"ג בעומר לשמחה לזכר וסימן למנין ימי המיתה רק שלא מתו יותר מל"ב ימים רצופים כו') אך עם היות שזה טוב שמקיים המנהג כו' כנ"ל אבל גוף הענין והסברא דחוק ורחוק מאד חדא

דמנין להמציא חדשות לומר שלא מתו בימים שא"א תחנון מה שאין לזה רמז ושום יסוד כלל (ומשא"כ להתוס' שבב"י י"ל שבאמת מתו אלא שלא רצו לנהוג אבילות זו בימים אלו כו'). עוד אף אם נו יהא כן למה יחליפו לקבוע האבילות בתחילת ימי העומר דוקא רק כמנין ימי המיתה (ולצרף גם השבתות וי"ט בחשבון כו'). ודאי יותר הי' ראוי לקבוע האבילות בימי המיתה ממש (שהם בכל ימי החול דעומר ולהיפוך בר"ח אייר לא הי' לנהוג איסור וכמו להתוס' שבב"י כו'). גם שיהי' יום הל"ג יום שמחה אף שמתו בו ג"כ להיות לזכר למנין הימים כו' אינו דבר נאה ומתקבל כלל:

ד **והנה** מהיות שלבד הנ"ל יש עוד תימה רבה איך חשבו ז' ימי הפסח וז' שבתות הא שבת א' נכלל בז' ימי הפסח (וקושי' זו קשה גם על דברי התוס' שבב"י אלא דשם י"ל דחדא מיתרצא בחברתה (כנ"ל) רק דאפיק שבת א' ועייל ר"ח סיוון ולכן הן ט"ז ימים (ואולי ט"ס שם וכצ"ל ז' ימי הפסח ו' שבתות ג' ימים ר"ח כו'). אבל במהרי"ל ורמ"א בד"מ שחשבו ג' ימים ר"ח ועכ"ז חשבו ז' ימי הפסח וז' שבתות וכתבו שנשארו רק ל"כ ימים. (בהסיר י"ז ממ"ט כו' קשה טובא שהרי שבת א' נכלל בז' ימי הפסח) אשר ע"כ הב"ח ומ"א תיקנו וכתבו שבאמת בציר להו הימים שלא מתו בשבת א' וה"ל ימי המיתה שכנגדן ימי האיסור בתחלת הספירה ל"ג ימים אלא שמ"מ מותר ביום הל"ג עצמו מטעם דמקצתו ככולו כו' וא"כ לפי"ז יותר לא יתכן כלל ענין השמחה ביום הל"ג דבשלמא אם לא מתו רק ל"ב ימים יש קצת מקום לומר שיהי' שם יום ל"ג רשום וזכור לטוב לזכר שלא מתו רק ל"ב ימים ולא ל"ג אבל אם מתו ל"ג ימים מה זו שמחה וזכרון טוב ביום ל"ג גם שיהי' יום שמחה וגם בחשבון ימי אבילות ה"ז כתרתי דסתרי וכ"ש לפי מנהגנו שא"א תחנון גם בערב יום הל"ג. כמ"ש הלבוש ושארי אחרונים א"כ ע"כ כל יום הל"ג הוא יום שמחה ואינו בכלל ימי אבילות אפי' במקצתו וא"כ ע"כ לומר לפי הנ"ל דלא מתו אלא ל"ב ימים. כמ"ש במהרי"ל וד"מ ודלא כב"ח ומ"א (ובשגם שבלא"ה קשה להגיה במהרי"ל דמלבד שכתב ד' שבתות כתב ג"פ רצופים שנשארו נ"ב ימים וכ"ה בד"מ וקשה להגיה כ"כ) וא"כ הדרא קושי' לדוכתי' דהא שבת א' נכלל בז' ימי הפסח ונראה דע"כ צ"ל כמ"ש בס' א"ר סק"ח דמ"ש ז' ימי הפסח ר"ל עם (יו"ט ב' של גליות ועם) אסרו חג ולבד שבת שבתוך ימי הפסח שנטלוהו מימי הפסח וכללוהו בז' שבתות ונשארו א"כ רק ל"ב ימי מיתה. אך עם היות שלפה"נ ההכרח לומר כן אבל מובן שכ"ז דוחק גדול:

ה **עוד** הוסיף המ"א (בד"מ) עפ"י דברי ליקוטי מהרי"ל הנ"ל לתת מקום לאותן הנוהגין היתר בר"ח אייר כנזכר בב"י וגם קודם ר"ח כנזכר במהרי"ל שם. והא דכיון דאין קפידא לנהוג האבילות בימי המיתה דוקא אלא שיהי' מספר ימי האיסור כמספר ימי המיתה

א"כ אותן הנוהגין היתר עד ר"ח אייר ינהגו איסור מן אחר ר"ח אייר עד חג השבועות חוץ מל"ג בעומר עצמו ויעלו ג"כ נ"ב ימי איסור (כ"ז מן אייר וה' מסיון). ולפ"מ שתיקנו הב"ח ומ"א דברי מהרי"ל דימי המיתה וכמו"כ ימי האיסור שכנגדן הן ל"ג ימים גם לפי מנהג זה כתבו שיום הל"ג בעומר ג"כ נכלל בחשבון האבילות אלא שמותר בו (ביומו דוקא) משום מקצתו ככולו ועפי"ז הוסיף עוד המ"א לפ"מ שראה במדינתו שנהגו היתר בג' ימי הגבלה דנ"ל שהם ינהגו איסור בר"ח אייר ובראשון מימי הגבלה אמרינן מקצתו ככולו ויעלו ג"כ נ"ג ימים. כללו של דבר שלפי"ז גזירה קבועה היא ויתד שלא תמוש לנהוג איסור ל"ג ימים כנגד מנין ימי המיתה (שזה לקחו ממהרי"ל) רק שבזה הרשות נתונה (לכל עיר) לבחור כרצונם עם שימים אלו יהיו בתחילת ימי העומר עד יום הל"ג. או בסופן ר"ל מן אחר ר"ח אייר עד חג השבועות (ויום הל"ג מקצתו ככולו כו'). או באמצען ר"ל (כמו) מן ר"ח אייר עד א' דימי הגבלה כו'. (וג"כ יום הל"ג מקצתו ככולו):

וכ"ז לפענ"ד תמוה דכבר נתבאר אות ג' שגוף יסוד הענין והס' שבלקוטי מהרי"ל דחוק ורחוק מאד אלא שמ"מ נאמר בו כי טוב מצד א' עכ"פ שמקיים המנהג כו' אבל הוספות אלו אין בהם גם קיום מנהג דמ"ש רמ"א בד"מ לקיים מנהג המקילים שבב"י ובמהרי"ל הנה מלבד שמקילים הללו לא ראי זה כו' דבב"י משמע שמקילים רק בר"ח אייר ולא קודם לכן והמקילים שבמהרי"ל משמע קצת רק קודם ר"ח ולא בר"ח גופא (וכ"מ בד"מ ע"ש וכ"מ במ"א שתופס כן דמש"ה כתב על מנהג שלו הנ"ל שכ"מ במהרי"ל) אנא שבזה יש לומר דדוחק שעיקרו בא לקיום מנהג קצת מקומות שראה הוא בזמנו שמקילים בר"ח אייר וגם קודם לכן אבל הרי כל המקילים הללו משמע שהקילו גם אחר ל"ג בעומר שבב"י ודאי מ"כ בהדיא שהרי מש"ה כתב שהוא טעות כו' ע"ש. וגם במהרי"ל משמע דאדלעיל קאי שכתב שהנהיג איסור עד ל"ג כו' ע"ש ואף גם אותן מקומות שראה רמ"א שנהגו להקל עד ר"ח אייר משמע שהיו נוהגין להקל אחר ל"ג ג"כ אלא שרמ"א בא לאסור עליהם כדי שינהגו איסור ל"ג ימים כ"פ וכמו"כ המנהג שבמ"א להקל בימי הגבלה משמע שהיו מקילין ג"כ בר"ח אייר אלא שהוא בא לאסור עליהם בר"ח אייר כדי לכוין המנין ל"ג ימים כו' וא"כ הרי גם לדבריהם מנהגים הללו כמו שהם עכ"פ בטעות הם. (וכמ"ש הב"י על הנוהגין היתר בר"ח אייר) וכיון שבאו לתקן ולשנות המנהג למה ומנלן להמציא חדשות מנהגים שונים שלא נזכר בשום פוסק עפ"י יסוד רעוע שבלקוטי מהרי"ל שעיקרו דחוק ורחוק כנ"ל. יותר ראוי לשנות ולאסור מהתחלת הספירה עד ל"ג ולהתיר ממנו ואילך שזהו עכ"פ מנהג קדום. והרי גם במהרי"ל ל"כ טעמו כ"א על מנהג זה ואולי גם לפי דבריו הקפידו שיהי' האבילות בתחילת הספירה דוקא ולא שיהי' ניתן

רשות ותורת כאו"א (ר"ל כל עיר ועיר) בידו לבחור בתוך ימי הספירה איזה ל"ג ימים שירצה [הגהה. (ובקצרה כיון שטעמו של ליקוטי מהרי"ל הוא יסוד רעוע וחלוש דיו להפקיע א"ע ר"ל שיהי' בו כדי ליתן טעם למנהגן של ישראל מימי קדם אבל הבו דלא להוסיף עפי"ז מנהגים שונים חדשים כו') עכ"ה]. ותו הרי עיקר דברי מהרי"ל בא שם ליתן טעם על השמחה שעושין ביום הל"ג. וכבר נתבאר לעיל איך שהוא דוחק אבל מ"מ לפ"מ שנוהגין האבילות בתחלת ימי הספירה יש קצת מקום לומר שאחר שכל הל"ב ימים (שכנגד הל"ב ימי מיתה) עושין למחרתן שמחה לזכר שלא מתו יותר כו' אבל לפי המנהגים החדשים שברמ"א ומ"א אין סברא כלל לעשות שמחה ביום הל"ג שהוא באמצע ימי האבילות לזכר כו' ואף את"ל שלפי מנהגים אלו באמת אין נוהגין שמחה ביום הל"ג (מה שזה אינו דהא לכ"ע א"א בו תחנון. וגם א"כ איך יהי' למנהגים אלו יסוד מדברי מהרי"ל שעיקרו קאי אשמחה דל"ג ע"ש) הנה גם מה שאין נוהגין בו אבילות עכ"פ שזה מפורש בדברי רמ"א גם למנהגים אלו ג"כ לא יתכן כלל באמצע ימי אבילות לזכר כו' וה"ה וכש"כ מה שלהב"ח ומ"א אמרינן בי' מקצתו ככולו תמוה דלא מצינו כזאת כ"א ביום האחרון דאבילות (ז' ול') אבל לא באמצען (וע' מ"ז סק"א שכתב ע"ז ואולי יש איזה טעם שבחרו דוקא ביום הל"ג לומר מקצתו ככולו כו' ומובן עכ"פ כמה הוא דחוק). גם הרי לפי מנהג שבמ"א גם ביום א' דימי הגבלה אמרינן מקצתו ככולו וכמו כן למנהג שברמ"א ביום ערב חג השבועות (אלא שלפי זה אפשר בלאו הכי החג מפסיק כו'). ואיה אפוא מצינו באבילות א' לומר ב' פעמים מקצת היום ככולו כו':

ו עתה אבוא קצת לדברי לבוש תחילה העתיק דברי הטור שיש מסתפרי' מל"ג ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות. וכתב ע"ז ולפי דבריהם אינו מותר אלא מיום ל"ד ואילך ולא ביום ל"ג שעדיין מתו (בו) ביום ולכאורה משמע שמדברי הטור גופא שכתב שאומרים שאז פסקו מלמות משמע לי' דר"ל שאז אחר יום הל"ג פסקו כו' (או דס"ל דאעפ"י דמ"ש שאז קאי איום הל"ג מ"מ פי' פסקו ר"ל שאז מתו האחרונים ופסקו כו'). ולפי"ז ס"ל דכל יום הל"ד שרי (וכל יום הל"ג אסור דלא אמרינן מקצתו ככולו) אבל כיון דלא מצינו כלל מאן דס"ל כן וגם פשטות דברי הטור ודאי לא מ"כ אלא דגם ביום הל"ג מותר לכן יותר נראה דצ"ל (בדוחק) שמכח דברי התשב"ץ ורי"ן שועיב שבב"י אתי עלה ומ"ש ולפי דבריהם כו' ר"ל דכיון דאין יסוד למ"ש שאז פסקו כו' אלא עפ"י מ"ש בשם המדרש [עד פרוס עצרת). ע"כ לדחוק ולומר דלדבריהם אינו מותר אלא מל"ד כו' ולפי"ז ע"כ לומר דמ"ש מיום ל"ד כו' ר"ל מן הבוקר דוקא ומשום מקצתו ככולו. והוא דעת הב"י בשו"ע

והגם שזה דוחק גדול בדבריו (ובפרט מ"ש שביום הל"ג לא שעדיין מתו כו' דמשמע דאבל בל"ד לא מתו:
וזה אינו לפמ"ש עפ"י המדרש). וגם א"כ לא אתי שפיר מ"ש בהגהה שם וי"א כו' דהיינו הך. מ"מ לפה"נ לכאורה יותר טוב לומר כן מלהמציא עוד מנהג וסברא חדשה. וגם דבריו מצ"ע עכ"פ לא ימלט מדוחק דמאין ולאין ילמד ממ"ש הטור מל"ג ואילך לומר דהיינו מל"ד ואילך שוב כתב שבאלו הארצות נוהגין להתיר רק ביום הל"ג ולא לפניו ולא לאחריו עד העצרת ונתקשה למצוא טעם לדבר עפ"י מעין מ"ש בשם התוס' וע"ד מהרי"ל וג"כ בשינוי (מכולם) היינו דאף שלא מתו אלא בימים שאומרי' תחנון ואינו כ"א ל"ב או ל"ג ימים ומ"מ האיסור נהגו בכל המשך (אף לאחר ל"ג ודלא כמהרי"ל ואף בר"ח ודלא כתוס' שבב"י) אלא רק שנמשך מזה ההיתר ביום הל"ג לזכר ולסימן כו' כמ"ש במהרי"ל. ולפי שבמספר הימים שלא מתו חשב רק ו' שבתות אשר לפ"ז נשארו הימים שמתו ל"ג ימים וכנ"ל אות ד' בשם הב"ח ומ"א לא נחה דעתו כלל שיהי' יום הל"ג זכור לטוב לזכר למנין ימים שמתו וכנ"ל. שזה באמת לא יתכן כלל ולכן הקשה שלפי"ז ה"ל לנהוג ההיתר ביום הל"ד דוקא רל דזה הי' (קצת) זכרון לטוב כלומר שלא מתו רק ל"ג ימים ולא ל"ד כו' (ולפי"ז אינו מובן כלל מה שתירץ ע"ז בא"ז וא"ר די"ל דמקצת היום ככולו כו' ע"ש) וע"כ הוסיף יום א' מדעתו שלא מתו גם ביום אחרון ש"פ יו"ט ב' של גליות וכבר הקשה בא"ז וא"ר דהא לכאורה ע"כ גם מהרי"ל ותוס' חשבו ג"כ שהרי עמו הוו רק ז' ימי הפסח דהא יום א' ש"פ אינו בכלל הספירה (ואת"ל דהוי בכלל א"כ ה"ל חמשים יום כו' ע"ש) ותירץ דס"ל דחשבינן גם א"ח דפסח לכן למהרי"ל ותוס' הוו ז' ימים גם בא"י ולהלבוש בחו"ל הוו ח' כו' ולפי"ז נשארו רק ל"ב ימי מיתה לכן יום הל"ג זכור לטוב לזכר וסימן שלא מתו כ"א ל"ב ימים ולא ל"ג כו'. (וכבר נת"ל באות ד' שהא"ר פי' גם דברי מהרי"ל על ד"ז) ועוד כתב הלבוש שאפשר קיי"ל דבכל המשך מתו ורק ביום הל"ג לא מתו אך מובן שכ"ז סברות בדויות ודחוקים (וגם שיהי' יום הל"ג זכור לטוב עם שגם בו מתו והוא באמצע ימי האבילות רק מצד זכר מנין הימים כו' (כעין ג"ש ל"ג ל"ג כו') הוא דחוק ורחוק וכדלעיל):

ז **והנה** כל הלחץ זה הדחק שנדחקו ונסתבכו בזה כל הפוסקים הנ"ל הלא הוא רק מפני שלא מצאו טעם ושרש לענין המעלה דל"ג בעומר אשר הי' נודע ומפורסם בכל הדורות אם להקל באבילות ממנו ואינך או אף לעשותו כעין יו"ט. אשר ע"כ יש שדחוהו יום ח' עפ"י הסמך מהמדרש ויש שעקרוהו לגמרי והשיאוהו (לשם ל"ג) לענין אחר עפ"י מ"ש בשם התוס' ורמ"א ושארי אחרונים קיימוהו עפ"י יסוד סברא בדויה ודחוקה

שנמצא כתוב ע"ש מהרי"ל ועפי"ז רוצים לחדש ג"כ מנהגים שונים כו' כנ"ל אבל מאחר שכבר נודע עפ"י קדוש ה' האריז"ל עיקר ענין דימי העומר שהן ימי דין אשר ע"כ אז פגעה מדה"ד בתלמידי ר"ע (מהטעם המבואר שם) ושביום הל"ג מתגלה שם (כ"ו) שהוא רחמים אשר ע"כ אז פסקו מלמות. ע' פע"ח שער ספה"ע פ"ז וכבר הוסכם שיש לילך אחר ספרי קבלה כל שאינו מפורש להיפוך בגמ' (ופוסקים) וכ"ש בענינים כאלו) א"כ פשיטא שמה"ט הוא שיום זה רשום וזכור לטוב מימי קדם (לעשותו כעין יו"ט). ושזהו טעם המקילים בהאבילות ממנו ואילך. ואתי ד' הטור כפשוטן ומשמען שיש מקילים מיום הל"ג עצמו ואילך שאומרים שאז (ר"ל באותו יום הל"ג כפשוטו) פסקו מלמות. ובאמת גם מ"ש בשם המדרש עד פרוס עצרת י"ל ג"כ שהכוונה עד יום הל"ג. ע' ס' סדר הדורות גבי ר"ע דע"א ע"ג כ"כ בפשיטות). כי הגם שבההיא דרפ"ג דשקלים ופ"ט דבכורות (נ"ז ב'). היינו ט"ו יום קודם עצרת פלגא כו' כדאיתא בבכורות שם דנ"א. (וכן כדי אכילת פרס כו' וכה"ג) היינו היכא דנקטי לשיעור לדינא אבל היכא דנקטי דרך סיפור בעלמא י"ל דל"ד דאפילו לשון מחצה או פלגא כמדומה שמצינו טובא דל"ד וכמו בישעי' סי' מ"ד חציו שרף וגו' על חציו וגו' ושאריתו וגו' דע"כ חציו ל"ד. ובמשנה ה' פ"ב דתרומה חצי בצל גדול כו' ל"ד חצי וכה"ג טובא כ"ש לשון פרס דאינו ממש לשון מחצה אלא מלשון פריסה ושבירה כמו פרוס לרעב לחמך ישעי' נ"ח פריסת מלכותך. דניאל ה'. וע' רש"י ספ"ז דנדה והרע"ב שם ופ"ב ורפי"ז דאהלות וכמי פריסה דכולל הכל בין חלק קטן כמו פרוסת המוציא (עיין ברכות דל"ט סע"א) ובין חלק גדול רק שנפרס ממנו מעט. (עיין רש"י פ"ז דעירובין ד"פ סע"ב) וכן במנחות דע"ז ב' שלא יטול פרוס ודאי לאו דוקא מחצה. וה"ה וכש"כ כאן מ"ש עד פרוס עצרת י"ל דל"ד פלגא (דל' יום ששואלים כו') קאמר אלא היינו עד ל"ג בעומר ולא דק ביום א' (או יומיים) כו' ובפע"ח שם נזכר עוד טעם לענין שמחת נ"ג בעומר שבו ביום מת רשב"י ע"ה ועם היות שמש"ש כי הוא מתלמידי ר"ע שמתו בספה"ע צריך עיון גדול לכאורה דהא הוא היה מאותן ה' תלמידים דאח"כ כדאיתא בגמ' פ' הבע"י (ס"ב ב') (ובפע"ח דפוס דובראוונע שם שכתב רש"מ הוא ט"ס וצ"ל ר"ש והיינו רשב"י. וכדאיתא בהדיא במדרש סוף קהלת) וגם בלא"ה ע"כ ר"ש האריך ימים אחר ר"ע דהא כשמת ר"ע נולד רבי כדאיתא בקדושין דע"ב ב'. ור"ש הי' רבו דרבי. כדאיתא בשבת קמ"ז ב'. א"ר כשהיינו לומדין תורה אצל ר"ש כו' (והיינו רשב"י כדמשמע שם. וכ"ה בהדיא ברש"י דביצה כו' סע"א). אבל מ"מ גוף הדבר ודאי אמת נכון הדבר שהסתלקות רשב"י הי' בל"ג בעומר והיינו הלולא דרשב"י בו ביום. אשר כבר נודע ומפורסם בכל העולם. וצ"ל דזה הי' באמת אח"ז רב כו' (ואולי יש ט"ס בפע"ח

שם במ"ש כי הוא כו' כנ"ל וצ"ע בדפוס קארעץ ששמעתי ששם נשמט זה). והן אמת שגם עיקר הדבר נעלם ממני כעת המקור ושרש זה דנהי דהא דיום הסתלקות נק' הלולא נזכר בסוף האד"ז וע"ש דרצ"א א' ב' ובויחי רי"ח א'. (וגם כן קצת י"ל דז"א מצד עצם ההסתלקות. אלא מצד גילוי הסודות שגילה אז דגם האד"ר נק' הלולא ע"ש בסופו דקמ"ד סע"ב). אבל מנלן שזה הי' בל"ג בעומר ובמ"ח מס' אייר וסיון (דקי"ז) ראיתי שהשמיט ד' פע"ח הנ"ל. אלא כתב בטעם שמחת רשב"י שבל"ג בעומר לפי שהיו מהה' תלמידים שנסמכו אז שעי"ז נתקיים העולם ע"ש (ומעין זה כיון הפר"ח מדעתו ע"ש) וצ"ע אך המפורסמות א"צ ראי' שכבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ע' הלולא דרשב"י בל"ג בעומר. (ומסתמא יש מקור לזה בזוהר או בכתבי האר"י ז"נ). וכבר נאמר ע"ז דרוש מפי קדוש ה' מוח"ז רבינו ז"ל בטעם שביום הסתלקות דרשב"י הוא הלולא ובשאר צדיקים יום תענית ובדרוש שבסידור שער הל"ג בעומר נזכר ענין שייכות הסתלקות והלולא זו לל"ג בעומר דוקא). ועכ"פ איך שיהי' הנה אמת נכון נודע הדבר מה שיום הל"ג בעומר הי' רשום וזכור לטוב מימי קדם לעשותו כעין יו"ט כדמשמע מדברי הפוסקים הנ"ל וכמ"כ מה שיש מקילים באבילות ממנו ואילך דהיינו משום שבו ביום הל"ג עצמו פסקו תלמידי ר"ע מלמות י כפשטות דברי הטור דזה וודאי מפורש בפע"ח ומ"ח ובכל כתבי האר"י ז"ל וממילא אין צריך לא למה שרוצה התשב"ץ ודעמי' לשבש מנהג זה שבימיהם ולדחות יום א' ולא למ"ש בשם התוס' לעקור ולשנות המנהג לע"א לגמרי ואף לא למ"ש בשם מהרי"ל לקיים המנהג עפ"י סברות בדויות ודחוקים. וע' ש"ך יו"ד סי' רע"א סק"א אמש"ש בשם מהרי"ל דלאו דסמכא כו'. ואיזה תלמיד מבהיל כתבן כו' ואולי מעין זה י"ל גם כאן אלא המנהג שריר וקיים בפשיטות כנ"ל (ומהתימה על האחרונים אשר כבר נגה עליהם אור מכתבי האר"י ז"ל למה נסתבכו בזה וצ"ע):

ח **והנה** הט"ז הי' נראה שהולך ג"כ ע"ד הנ"ל ומפרש כן גם דברי רמ"א בדעה א' עכ"פ: דאם נאמר שגם הוא הולך ע"ד שא' שב' הדעות שברמ"א הן שניהם עפ"י מ"ש בשם מהרי"ל ותוס' כדלעיל וכדמשמעות שטופס המ"ז ודאי כולו מוקשה דלפי"ז ע"כ מ"ש בסק"ב דאותן שמסתפרין אחר ל"ג ס"ל שביום הל"ג פסקה המיתה. צ"ל דזהו דעת הב"י וצריך לדחוק במ"ש דביום ל"ג פסקה כו' דלאו דוקא אלא ר"ל אחר ל"ג דהיינו ביום ל"ד שבלא"ה צריך לדחוק נ"כ עד"ז במ"ש בסק"א בשם הב"י (עם הוספת דברים ע"ש דמשמע בריש דבריו שם דלמנהג הב' יש מעלה ליום ל"ג שפסקו כו' וכן בסוף דבריו כתב דלדידן דלא נהגינן איסור אלא עד ל"ג דס"ל דאז פסקו כו' שכ"ז צ"ל דלאו דוקא כו' כנ"ל). וא"כ קשה טובא מאי דמסיק דלמנהגנו ס"ל העיקר שאחר ל"ג לא מתו דלפי

הנ"ל היינו כדעת הב"י שפסקו מלמות ביום הל"ד ולמה מקילינן ועושין שמחה ביום הל"ג. וכבר הניח המ"ז קושי' זו בצ"ע ע"ש ועוד קשה טובא לפ"ז דהלא כאן בסק"ב קאי אד' רמ"א ולמה הסביר סברות הב' דעות אליבא דהב"י שזה כבר ביאר בס"ק א' וכן ה"ל להסביר ע"ד הב"ח ומ"א אליבא דרמ"א ועוד קשה מ"ש בסק"א אחר ד' הב"י בזה"ל וממילא לדידן כו' לב"י אסור כו' (והא לדידן ר"ל למנהג מדינות אלו שברמ"א ס"ב) ומדכתב אחר ד' הב"י דממילא לדידן כו' משמע שהכל מטעם וסברא אחד ולפ"ד הב"ח ומ"א זה אינו לכן מכ"ז הי' נראה דבאמת הט"ז ס"ל דרמ"א שהגיה בס"ב ובמדינות אלו כו' (הרי) אד' הב"י שם בשו"ע קאי שכתב שאז פסקו מלמות. ולא נד מזה אלא כלפי מש"ש הב"י שאין להסתפר עד יום ל"ד כו' ע"ז הגיה דבמדינות אלו כו' ור"ל דס"ל לדידן שפסקו מלמות ביום הל"ג ממש שבאמת כן משמעות פשטות דברי הטור וכן הוא האמת עפ"י כהאריז"ל כנ"ל. וכן משמעות פשטות דברי רמ"א שם ס"ב דאד' הב"י קאי כו' והאיך א"ש הא דסיים בסק"א אחר דברי הב"י דממילא לדידן כו' שזהו דעה א' שברמ"א ס"ב דהכל מחד טעמא כנ"ל. וכן ביאר הב' דעות שבסק"ב שזהו אליבא דרמ"א דקאי עליו שם. דגם לדידי' אותן המסתפרין אחר ל"ג. (שזהו הדעה א' שברמ"א ס"ב). ס"ל שפסקה המיתה בל"ג (ממש). ולכן א"ש ג"כ מסקנתו שגם המנהג שבמקומו שאוסרים הכל זולת יום הל"ג ס"ל ג"כ כדעה זו בזה כו' אך עדיין המשך דבריו במש"ש ובוודאי אין מנהגנו כו' עד וי"ל כו' הם מוקשי ההבנה וצ"ע דהגירסא שלפנינו שכתב אין מנהגנו כדעה זו האחרונה כיון כו' ואנו לדעה ראשונה כו' וודאי ע"כ ט"ס. דהתחיל באחרונה וסיים בראשונה וראיתי בספר מק"ח ובס' יד אפרים שמחקו תיבת אין וכצ"ל בוודאי מנהגנו כדעה זו כו'. ולפי פשטא דמלתא דמשמע שדעה אחרונה וראשונה דקאמר הט"ז אסידורם בשו"ע קאי א"כ מ"ש דלדעה ראשונה אין שום מעלה ליום הל"ג. ר"ל לאותן שמסתפרין אחר ל"ג דלהם קורא דעה ראשונה. וא"כ מדכתב דלפי"ז אין שום מעלה לל"ג ע"כ זהו דעת הב"י דס"ל דביום ל"ד דוקא פסקו כו'. וא"כ ע"כ כל דברי הט"ז בס"ק זה בביאור הב' דעות הכל הוא ע"ד שהבין במ"ז כנ"ל. וקשה כל הקושי' הנ"ל. ועו"ק לפי"ז דאיך החליט לגירסא זו דמנהגנו בודאי כדעה שברמ"א והרי (מתקשה ע"ז) גם במסקנא לא קאי הכי גם הלשון שכתב במסקנא וי"ל דוודאי העיקר כו' משמע שבא לקיים ראש דבריו ולפי הנ"ל. זה אינו ונראה דלפי הגהת המק"ח ויד אפרים הנ"ל צ"ל דראשונה ואחרונה דקאמר הט"ז אסידור הדעות בדעת עצמו קאי ומ"ש דמנהגנו כדעה זו האחרונה ר"ל כאותן דס"ל שפסקה מיתה ביום הל"ג ממש. (שזוהי דעה א' שברמ"א וע"ד הנ"ל דלא כב"ח ומ"א) שדעה זו נז' בט"ז באחרונה (ועד"ז הי' נראה לפענ"ד יותר

טוב להגיה בע"א למחוק תיבת ראשונה וצ"ל אחרונה והכל עולה לסגגון א' אלא דלפי"ז קאי אסידור הדעות בשו"ע שכ"מ פשטא יותר וגם דלא א"ש כ"כ להחליט תחילה דודאי מנהגנו כדעה זו כו'. ואח"כ להתקשות בזה ומה גם שהרי הקושיא פשוטה דלדעה זו מותר מל"ג ואילך ואנו אוסרי' ואין רק מפני שמקילים ביום הל"ג עכ"פ יחליט שמנהגנו כדעה זו אבל לפי הגהתי א"ש שתחילה החליט (דרך שלילה) דעכ"פ אין מנהגנו כדעה ב' כו' ושוב כתב שגם לדעה א' לא א"ש כ"כ ומקשה ומתרץ). אבל אכתי קשה מ"ש ואולי לדעה ראשונה אין שום מעלה ליום ל"ג כו' דלפי הנ"ל היינו לדעה ב' שברמ"א שנזכר ראשונה בט"ז (וכמ"כ להגהתי שצ"ל אחרונה) והרי מבואר ברמ"א שגם לדעה זו מותר להסתפר ביום הל"ג. אלא שלזה י"ל דלפי שדעה ב' ע"כ היא עפ"י מה שהוסיף רמ"א בד"מ עפ"י דברי לקוטי מהרי"ל אשר כבר נת"ל (אות ה') איך שהוא דחוק מאד ואיך שעכ"פ לפ"ז אין מקום כלל לשמחה ביום הל"ג כו' (ע"ש). לכן ס"ל להט"ז דבאמת השמחה שנזכר ברמ"א ס"ב אינו אלא למנהג דשם. אבל לדעה ב' דס"ל ל"כ רמ"א אלא דמותר להסתפר אבל אין מקום לשמחה. וז"ש הטור להוכיח שאין מנהגנו כדעה זו כיון כו'. ומרבין קצת שמחה. ר"ל דעיקר הראי' מהשמחה. ומ"ש ואלו לדעה כו'. שאין מעלה לל"ג היינו ע"ד מ"ש בסק"א דלפמ"ש בשם התוס' אין מעלה לל"ג מצד עצמו כו'. ור"ל דכיון דאין לו מעלה מצ"ע אף את"ל שמ"מ הקילו בו לזכר בעלמא כו'. עכ"פ אין מקום לשמחה. אבל מלבד שכ"ז דוחק. הרי סיים הט"ז וא"ת כו'. א"כ ביום נ"ג לא יסתפרו כו' מטעם השני. (ולפי הנ"ל האי טעם שני ר"ל דעה ג' שברמ"א). והרי גם לדעה ב' מותר להסתפר עכ"פ שזה מפורש ברמ"א. ואולי י"ל בדוחק דס"ל דאי אזלינן לחומרא למינקט בחומרא שניהם הי' ראוי לנו להחמיר גם ביום הל"ג כיון שבאמת לדעה ב' אין לזה טעם מספיק כלל כדלעיל שם). א"נ דהאי טעם השני שכ' היינו דעת הב"י ור"ל דכיון דנקטינן חומרי המנהגים יש לנו למינקט ג"כ חומרא שיוצא עפי"ד הב"י וכ"ז דוחק גדול. אך גם את"ל הפי' בט"ז כמו שהבין המ"ז אשר לפי"ז לכאורה א"ש כאן עכ"פ מ"ש דא"כ לא יסתפרו בל"ג מטעם השני דר"ל מטעם הב"י שלפי המ"ז עליו קאי בט"ז. אבל ז"א דמ"מ סוף סוף כיון שהב' דעות שברמ"א שניהם ס"ל להקל ביום ל"ג א"כ י"ל שאוחזים חומרי ב' דעות אלו ולחומרת הב"י אין חוששין (כבכ"מ שנמשכים אחר רמ"א). ואין בידי לתקן דברי הט"ז בזה א"ל שאולי בספרי שו"ע שלו לא הי' כתוב ברמ"א בדעה ב' שמותר להסתפר בל"ג כו'. וקצת משמע כן בס' חוקי חיים אות ע' ע"ש בפנים. ואיך שיהי' פי' דברי הט"ז ברמ"א ס"ב מצ"ע לכאורה י"ל כנ"ל. שזה אינו עפ"י מ"ש בשם מהרי"ל אלא שאד' הב"י קאי ור"ל שפסקו למות ביום הל"ג ממש. וכדמשמע פשטות דברי הטור. (וכן

פי' בבה"ג ע"ש סק"ח וססק"ז) וכן מובן מדברי מוח"ז רבינו ז"ל שפי' כן אלא שדעה ב' שברמ"א ס"ג ע"כ הוא עפ"י דרכו בד"מ שנמשך שם עפ"י יסוד דברי לקוטי מהרי"ל. (ובאמת מזה משמע שגם דעה א' דס"ב הנ"ל הוא ע"ד יסוד זה. דהא עיקר ד' מהרי"ל נאמרו לפי דעה זו. ואם בזה נד ממנו רמ"א איך יהי' יסוד להוליד עפ"ז דעות ומנהגים חדשים כו'. גם מ"ש דאין לנהוג היתר בשתיהן שהטעם הוא מפני דסתרי אהדדי (כמ"ש מוח"ז רז"ל). לכאורה ז"א אלא אם לכ"ע בעי' עכ"פ איסור לג"י כו'. אבל אי הב' דעות הם מטעמים וענינים שונים מחולקים כו' כנ"ל. אפשר דל"ש בכה"ג לומר דסתרי אהדדי (דכיון דב' הטעמים והענינים יש בהם פלוגתא ואינם מוסכמים אפשר שיהי' מי שיחלוק על שתיהן כו'. משא"כ אי עיקר הטעם והענין מוסכם כו' וצ"ע בזה אי"ה). אבל כבר נת' שמה שנסתבכו הפו' בענין זה הוא כי מפני שלא מצאו מקור ושרש לומר שפסקו מלמות ביום הל"ג. אבל אחרי שכבר נודע עפ"י כהאריז"ל שכ"ה האמת (ונת' שגם לפמ"ש בשם המדרש פרוס עצרת יל"כ) א"צ לכל הסברות שנדחקו בזה. וממילא (לכאור') אין לחוש למנהגים שונים שחידשו עפ"י יסוד הסברות הנ"ל. לפ"מ שנודע שבכל כה"ג אזלי' בתר ספרי הקבלה ט'. ולפ"ז לכאור' למעשה הי' ראוי לנהוג בהחלט כדעה א' שברמ"א ס"ב. (בקולו ובחומרו כו' - וא"כ מנהג שלנו דלעיל אות א' אינו נכון):

אך באמת אף אם לו יונח שאין לחוש למנהגים שרוצים הפוסקים לחדש מדעתם עפ"י סברותיהם כנ"ל. אבל מנהגים שהביאו והעידו שיש מקומות נוהגין כן ודאי עדותם נאמנו מאד. והרי מנהגן של ישראל תורה. ואם אינם נביאים כו' (ואף אם לא נדע הטעם. וכ"ש אם אפשר למצוא להם טעם כראוי כו') לכן ראוי ללקט בקצרה פרטי המנהגים שנז' בפוסקים. שכן נהגו כו'. (זולת אותן שרוצין לחדש מדעתם) אלו הן. בטור ב' מנהגים א' לאסור כל ימי הספירה. ב' להקל מיום הל"ג (ממש) ואינך בב"י יש מנהג ג' להקל בר"ח אייר (והיינו לבד מל"ג ואילך כו' כדלעיל). בד"מ נתוסף מנהג ד' להקל גם קודם ר"ח אייר. ומ"ש בשם מהרי"ל משמע עוד מנהג ה' להקל עד ר"ח אייר ולא בר"ח (וכ"ז לבד מל"ג ואילך כו'). בלבוש וט"ז מנהג ו' להחמיר בכל המשך זולת יום הל"ג בלבד. במ"א מנהג ז' ג"כ להחמיר בכל המשך זולת מפסח עד ר"ח אייר ויום הנ"ל וימי הגבלה. בפ"מ מנהג ח' ג"כ כנ"ל. אלא שהוסיף להקל מר"ח סיון. (ומשמע גם ביום שאחר ר"ח) וכבר נת' שכמדומה שכ"ה ג"כ מנהגנו (בנשואין). (אלא שנראה שביום שאחר ר"ח סיוון לא מקילים) כ"ז לפ"מ דמ' מפוס הנ"ל דראו נוהגין כן. ויתר המנהגים חידשו מדעתם כו':

הנה לפה"נ בנקל למצוא טעם בפשיטות כמעט לכולם. והוא דבד"כ יש ב' מנהגים עיקריים. א' לאסור כל המשך. ב' להקל מל"ג ואילך. ושניהם טעמם פשוט. היינו

דהמחמירים טעמם או משום דס"ל שתלמידי ר"ע מתו בכל המשך כדמ' פשטא דגמ' וכמ"ש פר"ח (וכ"מ מטור) או אף שיודו שפסקו ביום הל"ג (וכמ"ש בפע"ח) מ"מ כולם הם ימי דין. כמ"ש גם בפע"ח וכ"כ רי"ו הובא בא"ז וא"ר וע"ש עוד טעמים. (ובאמת שורש הכל לפי שהן ימי דין גם ענין הגזירות שנז' בט"ז וש"ס הכל מהא) והמקילים מל" ואילך ג"כ טעמם פשוט דס"ל דהאבילות הוא רק על תר"ע ושהם פסקו מלמות ביום הל"ג ממש וכדלעיל שכ"ה האמת עפ"י כהאריז"ל. ושכן הפי' במדרש כו'. ויתר מנהגים הנ"ל נמשכו עפ"י יסוד ב' מנהגים העיקריים הללו ובצירוף מ"ש בשם התוס':

סימן לה

(לסימן ת"פ)

לכ"ק אהו' בד"ז מורינו הגאון המפורסם חסידא ופרישא כ"ש מוהר"מ מענדיל נ"י:

הנה בענין מכירת החמץ שנוהגין למכור בע"פ. וכן בנוסח השטר מכירה שבשו"ע מוח"ז רז"ל. סיים היום יום י"ד כו'. והיה קשה לי מכבר דא"כ יהיו אותן החדרים צריכין בדיקה אור לי"ד כדינו. ועתה ראיתי בספר מק"ח ססי' תל"ו וח"א כנל י"ח סי"ח פסקו כן למעשה בפשיטות. ולפיה"נ אין נוהגין כן. וגם אינו מתקבל כ"כ מה יועיל הבדיקה כיון שבין כך ובין כך ימכור הכל למחר וזהו ביעורם מה יתן ומה יוסיף כשידע מקום הנחת החתיכות וכ"ה דעת אהו' הרב המ"ץ נ"י. ומ"מ קשה לסמוך על סברא בדוי' בדינא דגמרא ובפרט נגד המפורש באחרונים הנ"ל (וגם קשה להפריש בין זה למשכיר ביתו לחבירו שבגמרא וטוש"ע סי' תלא דמשמע ודאי דאם הקנין וגם מסירת המפתח הי' בי"ד. לכו"ע על המשכיר לבדוק. והרי גם שם מה שישכור מחר ה"ה כבעור לגבי המשכיר (שגם החתיכות יקנה השוכר ממילא). ומה תועלת בבדיקה נגדו.

אלא דמ"מ כיון שבשעת חלות חיוב הבדיקה הי' שלו כו'. הוטל עליו תק"ח והכא נמי דכותי'. ודוחק לומר דהתם רק מצד דמ"מ שייכא בדיקה לאותו בית בשביל השוכר כו') וי"ל ג"כ כיון שמה שקבעו חכמים הבדיקה אור לי"ד דוקא הוא גם משום חשש שכחה והיינו טעם הא' דרנב"י ולכן גם באכסדרא וכה"ג דינא הכי כמ"ש הכ"מ פ"ב ה"ד והכי קיי"ל. וכן לענין הביטול אינו רשאי לסמוך שיבטל מחד (בשעה ד' וה'). משום כיון דלאו זמן איסורא ולאו זמן ביעורא דילמא יפשע (וישכח) כדאיתא בגמ' (ד"ו סע"ב) ואף גם עכשיו שזמן ביעורא הוא לדידן בשעה ה' אין לסמוך ע"ז מהטעמים שבב"י ואחרונים סי' תל"ד. (וע' ג"כ בקו"א לרבינו ז"ל סי' תל"ו). והרי כ"ז שייך כ"ג בנד"ד שאינו רשאי לבטל תקנת חכמים אור לי"ד ע"ס שדעתו למכור ולהשכיר מחר משא"כ כשיבדוק הרי החתיכות שימצא יהיו חמץ ידוע ולא חיישינן בזה לשכחה כבסמוך כו' וקצת י"ל (ללמד

זכות ליישב המנהג) דלכאורה קשה למה לא תיקנו זמן קבוע לגוף הביעור וא"ל דבאמת תיקנו והיינו הא דתנן ושורפין בתחילת שש (י"א ב'). והוא זמן מסויים וקבוע מצד שהוא התחלת זמן איסור הנאה ובכה"ג ל"ח לשכחה. וכדמשמע נמי מלשון הגמ' הנ"ל דאמר כיון דלאו זמן איסורא כו' משמע דאלו הי' זמן איסורא לא הוי חיישינן דלמא פשע. ע"כ ז"א דא"כ לא היה בידינו להקדים עתה זמן הביעור דה"ז כעוקר תקנת חכמים לפ"מ דקיי"ל גבי בדיקת אכסדרה דאינו רשאי להקדים ביום י"ג ומשום דה"ז כמבטל תקנת חכמים עיין שו"ע רז"ל סי' תל"ג ס"ה (ול"ד לבודק ביתו אור לי"ג לאור הנר דבזה אזלי גם שני הטעמים דרנב"י וגם בזה יש חולקים) הרי דאף שהטעם הוא רק מחשש שכחה אם מקדים ה"ז כעוקר התקנה וה"נ אלו היה תקנת חכמים לענין הביעור בשעה קבוע לא היה רשות להקדים אלא וודאי לא קבעו כלל זמן לביעור ומ"ש שורפין בתחילת שש לאו דוקא אלא רק איסור הנאה אתי לאשמעינן ושוב מצאתי כן בהדיא בב"ח סי' תל"ד ס"ו ע"ש וא"כ לכאורה הטעם בזה צ"ל דבחמץ ברור וידוע לא חיישינן כלל לשכחה אלא רק בבדיקה וביטול שאין כאן כ"א ספק חמץ חיישינן שלפי שהדבר קל בעיניו יבוא לשכוח. (וע' לשון רז"ל סי' תל"ג סכ"ז ישכח על החמץ כו' לפי שלא יעלה על דעתו כו' וע"ש בקו"א). וא"כ עפ"ז י"ל קצת בנ"ד שכיון שבאותן חדרים יש חמץ ודאי שדעתו למכור ובזה ל"ח לשכחה כנ"ל וממילא יכתוב כנוסח הנהוג כו' ואף שיש מי שאין לו כלל חמץ גמור כ"א כלים וכה"ג מ"מ הרי עתה שעושין בע"כ מכל העיר והרי אצלו ודאי יש ג"כ חמץ גמור של אחרים כו' אלא שלפי"ז עכ"פ צריכים שיחתמו כולם על השט"כ בי"ג וגם בזה נראה שאין נוהגין כן גם באמת וודאי קשה לסמוך בדין המפורש במשנה ובגמרא על סברות בדויות כאלו ובפרט נגד הגדולים הנ"ל (גם לפה"נ לכאורה בקל יש לדחות סברא הנ"ל די"ל דהא דלא קבעו זמן קבוע לביעור לאו משום דל"ח לשכחה בחמץ ודאי אלא משום דהא קבעי לי' לאכול כל ארבע וגם ליהנות כל חמש ולא שייך לקבוע זמן קודם. ותדע נמי מדלא הצריכו בזה הקדמה מצפרא מדין זריזין משא"כ בבדיקה גם למסקנא נשאר דין זריזין לענין א"ל בדק בלילה ע' מק"ח רסי' תל"ג סק"ב (אך אולי ביעור ל"ח מצוה כ"א שלילה ולא שייך בזה זריזין מקדימין ומ"מ זמן קבוע מחשש שכחה היה שייך גם בזה ויש לעיין בחלוקי דעות רש"י ותוס' בפי' תשביתו כו'). גם י"ל דאף אם לו יונח דבחמץ וודאי ל"ח לשכחה עכ"ז לא מגינא ומצלי על החמץ שאינו ידוע דאטו בכיפי תלי להו דאף שעתה דעתו שיכתוב שט"מ כנוסח הנהוג שמוכרים (ומשכירים) הכל ביחד מנלן דסמכינן ע"ז אולי ימלך וימכור החמץ ידוע בפ"ע (או גם אולי ישרפנו) או אולי ישכח עד שעה ו' וע"כ ישרפנו וא"א אז למכור כלל דאף אי נימא מחמת חומר

איסור חמץ ידוע ל"ח לשכחה עדיין מחמת היזק ממון מנ"ל דל"ח לשכחה כו' ועוד תדע נמי דא"כ אף אנו נאמר דמי שיש לו חמץ ידוע הרבה לא יצטרך כלל לבדוק ולבטל אור לי"ד ונימא כיון דודאי ימכור אותו החמץ מחר לא ישכח ג"כ לבדוק ולבטל אז שהרי עיקר מה שאף לדידן ששורפין בשעה ה' אין לסמוך שיבטל אז הוא מחשש שישכח מלשרוף עד שעה ו' כמ"ש המ"א סי' תל"ד סק"ז ומוח"ז רז"ל שם משא"כ המכירה אם נאמר דל"ח לשכחה ע"י היזק ממון בטל חשש זה וזה וודאי נראה דבר בטל אלא ע"כ חיישינן לשכחה גם היכא. שעי"ז יפסיד ממון כו' ולמאי שמשמע בב"י שם בשם סמ"ק שהטעם שם הוא משום דא"א לעקור זמן הביטול הנזכר בגמרא א"כ גם לענין בדיקת אותן החדרים נמי נימא הכי כו' (וגם לטעם הט"ז שם בסק"ה דבעינן זמן מסויים לכל אדם דוקא לכאורה גם בנד"ד שייך זה ג"כ):

ובר מכל דין אף אם נודה שבנד"ד ליכא חשש שכחה עדיין חיוב הקדמת זריזין לבדוק בצפרא במאי בטל. והמכירה לחמץ הידוע שהוא כביעור ל"ב מצפרא (וכנהוג). (אך אי נימא דהא דביעור ל"ב הקדמת זריזין הוא משום דל"ח מצוה כ"א שלילה כנ"ל. א"כ י"ל דגם במכירת החמץ שאינו ידוע ושכירת החדרים לא בעינן הקדמת זריזין. וצ"ע בזה כנ"ל). ועכ"פ למעשה נראה דודאי קשה לסמוך ע"ז וכלום חסר למכור (ולהשכיר) ובפרט שבאמת גם מטעם כמשתכר באיסורי הנאה שנזכר במ"א סי' ת"נ סק"ו ומוח"ז רבינו ז"ל שם ס"ח וסי"א (ונרמז במק"ח שם):

הוא ג"כ טעם גדול ומספיק לשיהי' המכירה ושכירת החדרים בי"ג דוקא (עם שגם בי"ג צ"ע שי"ח עפ"ח שם וע' ס' מט"י סי' תמ"ח ד"ג שכתב ג' וד' ימים קוה"פ) והרי דין זה הוא מהירושלמי וצ"ע ליישב (למנהגנו בשכירת החדרים. וצ"ל לכאורה דס"ל למוח"ז רבינו ז"ל בשט"מ זו כרשב"א שבב"י סי' ת"מ ולא כרמ"א דסי' תמ"ח שפסק כהאגור וש"פ עי' מט"י שם):

ואגב בענין שכירת החדרים שהמציא רז"ל לכאורה צ"ע א"כ ה"ז כחמצו של עובד כוכבים בבית ישראל דלדעת רש"י וסייעתו לא מבעי' יחד לו בית (ובשכירות) כ"א כשלא קיבל עליו אחריות והכי קיי"ל סי' ת"מ לכתחילה עכ"פ והרי בנד"ד לכאורה ה"ז כקיבל אחריות שהרי העובד כוכבים עני (וגם הע"ק) וה"ז כאחריות דאנס. גם כיון שהכל עד למדידה כו' שוב ראיתי מזה במק"ח סי' ר"מ סק"ג ותמ"ח די"ח ע"ג גם יש לעיין לכאורה כיון שלא נחית מוח"ז רבינו ז"ל לשכירות כ"א מכח שלא ניחא לי' לזקוף במלוה ולמה לא די בזה ע"ק כדרך דמהני למכירת גוף החמץ:

גם לפמ"ש בנוסח השט"מ ורשות להעתיק כו' כנימוס כו' אם זה לעיכובא א"כ עתה לפה"נ להנימוס ודת הקיר"ה א"ז מספיק כ"א בלשון רוסיא ונייר זאקאנע (וייאווקע וקופצע) כו':

גם לפ"מ שפקפק בס' מק"ח סי' תמ"ח (די"ח ע"ג) בשחתם השליח כו' א"כ יש לעיין למנהגנו ע"י שט"כ. ולפה"נ עכ"פ ראוי למסור גם השט"כ לעובד כוכבים או לכתוב השט"מ על נייר השט"כ:

שוב כמדומה לי שי"ל ג"כ בהיפוך מהנ"ל היינו שאם נאמר שהטעם שלא קבעו זמן קבוע לביעור הוא משום דבחמץ ידוע ל"ח לשכחה יש מקום יותר להחמיר בנד"ד שהרי שלענין בדיקת אותן חדרים שהוא חמץ שאינו ידוע יש לחוש לשכחה כו' ואף שיש לו ג"כ חמץ ידוע ודעתו עתה למוכרו מחר לאו בכיפי תלי להו וככל הנ"ל. אבל אם נאמר שהטעם לענין הביעור הוא משום דל"ש לקבוע זמן קודם זמן איסורו (דאורייתא ודרבנן) דהא צריך לאכילה ולהנאה כנ"ל. והיינו דלפי מה שלא הצריכו לבער בזמן קבוע (כמו אור לי"ד). ולשייר רק כפי שיעור שיצטרך לו (וכדרך שאמרו בי"ד שחל להיות בשבת מבערין את הכל ומשיירין מזון ב' סעודות. בגמ' די"ג וטוש"ע רסי' תמ"ד). לכאורה ע"כ הוא משום דכיון שא"א לתקן הדבר בשלימות לא רצו לתקן לחצאין (ובי"ד שחל בשבת א"א בע"א) משא"כ הבדיקה הוא ענין אחר בפ"ע שענינו רק לחפש ולמצוא ולא לבער וא"כ י"ל כיון דענין המכירה בין אותו החמץ הידוע ובין אותו שאינו ידוע שבחדרים הנ"ל הרי הוא ענין ביעור ובזה הרי לא תיקנו כלום. משום דאין ביעור לחצאין כנ"ל (ואף גם אם נאמר דהטעם שלא רצו לתקן לבער אור לי"ד ולשייר כו' הוא משום שחסו על ממונם ש"י ורצו להקל למי שיש לו חמץ הרבה שיהי' לו שהות יותר למצוא קונים כו' מ"מ אפשר שי"ל ג"כ עדיין שלא יצא חמץ שא"י שבחדרים הנ"ל מן הכלל כו' וכעין לא פלוג בין ביעור לביעור כו'). ומ"מ כ"ז אינו שוה לי ואין בו כדי סמיכה בבירור כו' מלבד. שי"ל הטעם הוא משום חילוק בין חמץ ידוע לשאינו ידוע כו' וי"ל ג"כ ע"ד הפשוט כיון שבשעת חלות חיוב הבדיקה יש לו חדרים שמכניסין בהן חמץ לא יצא מכלל דין המשנה אור לי"ד בודקין כו' וע' ססי' תל"ו ביוצא מבית העובד כוכבים די"א דכל תוך ל' יום חל עליו חובת הבדיקה אף שאינו מועיל כלום שהעובד כוכבים יכניס לתוכו חמץ כו' ואע"ג דהתם דוקא כשלא יקיים מצות בדיקה כלל אח"כ כו' מ"מ מתוכו יש ללמוד ענין חומר חובת הבדיקה בעת חלות חיובה דעכ"פ באור לי"ד נראה דכ"ע מודו דאין לפטור ח"ע מזה (עי"מ שבדעתו לעשות מחר). אף שמקיים מצות בדיקה בחדרים אחרים וע"ש בלשון מוח"ז רז"ל סכ"א וי"א שא"צ לבודקו כו' ואף אם בתוך ל' יום יש

לו בית כו' וידוע לו שכשיגיע הפסח לא יהי' לו אינו מחוייב לבער קודם זמן שתיקנו חכמים כו' מזה משמע יותר דאבל בזמן שתיקנו חכמים מחוייב אף שידוע לו שכשיגיע הפסח לא יהי' לו בית כו' (וכ"ש דהכא ל"ש כ"כ ידוע לו שלא יהי' לו כי אולי ישכח וכה"ג. משא"כ התם מיירי ביוצא קוה"פ הרבה כמו ל' יום ול"ש לומר אולי לא יצא דא"כ לא חל עליו אז כלל כו'):

לכאורה פשטות לשון המשנה (ד"י ע"ב) ומה שמשייר יניחנו בצינעה כו' (וקאי אמתני' דריש מכילתין אור לי"ד כו' ע' פי' המשניות להרמב"ם) הי' משמע דר"ל שיבער הכל בעת הבדיקה רק שמשייר מה שצריך לאכול (ועיין לשון הר"ן וכעין זה בפירש"י ד"ט ב'). דאל"כ אינו מובן ממאי משייר. ולכאורה משמע שזהו כוונת הגמי"י רפ"ג שכתב מכאן הי' מדקדק ר"י משפירא לשרוף ליל י"ג כו' ונ"ל דר"ל כנ"ל. (אלא שמדברי רמ"א רסי' תמ"ה לכאורה למ"כ. אלא שר"ל מכאן היינו מדאמר בצינעה שמעינן דקפדינן שלא יתפזר כו'). אלא שמדקרינן בנ"ד בגמרא שעה ו' זמן ביעור למ"כ לכאורה. (ואינו מוכרח כ"כ די"ל שאז גמר הביעור הנשאר מהמשוייר). גם מלשון הרמב"ם שם הלכה א' וב' משמע לי' ג"כ דעכ"פ לא יש חמץ אור לי"ד כ"א אותו שנמצא בבדיקה ואותו שמניח לאכילה ואין עוד ואולי כוונתו בהמשך לשונו בב' הלכות אלו לתקן בזה הלשון שאמר ומה שמשייר דר"ל שמשייר ממאי שמצניע לביעור כו' ואולי גם מ"ש ואם רצה לבערו בליל י"ד מבערו והלא אין דרכו לכתוב מה שאינו בגמ' אלא שכוונתו בזה ג"כ שכ"מ מלשון ומה שמשייר כו' כנ"ל ולשון הרמב"ם פ"ד ה"ו והגיע שעה ה' ה"ז מוכרו כו' אדרבא לכאורה המשך הלשון שם שלפי שהיו באים בספינה (ולא הי' למי למכור לחלוטין) ע"כ הגיע שעה ה' דאל"כ הי' מוכרו קודם). וקצת הי' משמע דדוקא בכה"ג הוא שהתירו מכירה כזו שיחזור ויקח מהעובד כוכבים אחה"פ וע"כ הוסיף והגיע שעה ה' משא"כ כלל בתוספתא (אלא שלמד כן ממ"ש היו באים בספינה כו' כנ"ל) אלא שבשו"ע מבואר או קודם כו' וכ"ז שלא בעיון כלל. ולתשוב' הרמה אצפה:

ידידו ח"ד נחמיה בירך

סימן לו

(לסוף ה' פסח לשו"ע רבינו)

כבוד אהו' ח"ד ידיד נפשי הרב הגאון וכו' מו"ה נחמיה נ"י:

תשובה. ע"ד דבדיק לן מר במ"ש המק"ח סי' תל"ו סק"ד דאותן שנותנין כו' צריכים לבדוק חמץ בליל י"ד וכ"ש כיון וכו'. הגם כי מה אדע אשר לא ידע וגם אין פנאי כ"כ לעיין. אך לפע"ד ג"כ נראה כמ"ש כת"ר שאין דבריו מתקבלים כיון שדעתו בעת חיוב

הבדיקה למכור ולהשכיר הכל למחר וזהו ביעורם עכ"ל ויש להטעים הענין כי חיוב הבדיקה היינו אמקומות שאמרה התורה לא יראה כו' והיינו בכל גבולך משא"כ חדרים הנ"ל שלא יהיו בי"ד גבולין שלך כ"א של אחרים ואין לומר דכיון שבעת חיוב הבדיקה הוא גבולו בתר עת ההוא אזלינן דמנלן להחמיר כן דהא חיוב הביעור מדאורייתא הוא בי"ד בהגיע זמן איסורו כדכתי' אך ביום הראשון כו' וחכמים שחייבו להקדים אור לי"ד היינו על מה שיתחייב בי"ד בביעור מדאורייתא משא"כ מה שבעת אך ביום הראשון לא יהי' גבולו כלל מהיכ"ת נאמר שיחוייב בבדיקה וראי' לזה ממ"ש בגמ' ד"ח ובשו"ע סי' תל"ג ס"ו דחצר א"צ בדיקה מפני שעתידים העורבים שיאכלוהו ולרמ"א שם א"ל ודאי חמץ שבשם א"צ בדיקה מה"ט הרי לא חל חיוב הבדיקה בשעת תק"ח אף שעדיין לא אכלו העורבים את החמץ מפני שבשעת איסור החמץ מדאורייתא לא ימצא שם אף שאין זה וודאי גמור וע"ש בחמד משה סי' תנ"ג שהאריך בדין ההוא כ"ש הכא שבוודאי לא יהי' החדר ההוא בגבולו וימכור כל חתיכות חמץ שימצאו שם. ומסתמא ג"כ כבר התחיל בזה המו"מ עם הא"י רק שלא נגמר. וא"כ מה"ט ג"כ י"ל דאין לחוש לשכחה כי הא"י יזכרנו להנאתו ועיין בשו"ע אאזמו"ר ז"ל בסי' תל"א ושו"ע סי' רע"ה סעי' ב' ג' וכש"כ כשהכל מוכרים לבע"כ א' והוא אינו קונה רק ע"מ להקנות לשכחה בזה ליכא למיחש כלל וגם החדר ההוא שרואין אותו ראי' מביאה לידי זכירה ועוד י"ל דמלבד זה לא דמי למה שחשבו בגמ' ד"ו סע"ב לשכחה. דהתם היינו דמהאי טעמא יעשו זמן קבוע להביטול בשעת הבדיקה משא"כ להטריחו טורח חנם שא"צ לו כלל מפני חשש שכחה זה אין ללמוד משם דהרבה חשו לטורח עיין בפ"ק דפסחים די"ג ע"א מובטח להן כו' מפני הטורח ועל יתר הפרטים לא יכולתי לעיין כעת מנחיצת מוכ"ז. ויקבל החוה"ש מאדה"ש.

כנפשו ונפש ידידו דוש"ת מלונ"ח מנחם:

סימן לז

לכ"ק אהו' בד"ז מורינו הגאון הגדול חסידא ופרישא כ"ש מוהרמ"מ שי':

תשובה. מהיות שכותב שדבריו שלא בעיון לכן גם אני אחשה כן. דמ"ש כי חיוב הבדיקה כו' משא"כ חדרים הנ"ל שלא יהיו בי"ד גבולין שלך אלא של אחרים הלא גם במשכיר בית לחבירו ועושה הקנין וגם מוסר המפתחות ביום י"ד (דלכ"ע על המשכיר לבדוק). ג"כ בי"ד לא יהיו גבולין שלך אלא של אחרים ודוחק גדול לומר דהתם רק כדי להציל השוכר אלא ודאי דאזלינן בתר עת חלות חיוב הבדיקה ולא אבין מ"ש וא"ל כו' דמנלן להחמיר כו' דמלבד די"ל להיפוך מנ"ל להקל (בדינא דגמ') ה"ל לכתוב איזה חילוק בין

זה לבין משכיר לחבירו הנ"ל מה שלכאורה הם שוים (וכמדומה שנזכר במכתבי הא'). ומ"ש וראי' לזה כו' ל"ד כלל דהתם דיינינן לי' כמבוער ממילא ולא צריך למעשה האדם מחר כלל ותדע דהיכא דצריך עכ"פ לילך מחר ולראות אולי נשאר חמץ ויבער לא סמכינן באמת ע"ז וצריכה בדיקה אור לי"ד מחשש שכחה כמ"ש מוח"ז רז"ל שם סכ"ד וע"ש בקו"א (ורמ"א לא פליג אלא משום דס"ל דלא צריך כלל לילך לראות כו' וראוי לעיין וא"פ). וע"ש בלשון מוח"ז רבינו ז"ל נראה כמבוער דמה שלא חששו לשכחה גבי ביעור הוא משום דהוי חמץ ידוע (ע"ש במ"ש שאז בוודאי לא ישכח כמו כו') משא"כ כל שיש איזה ספק בדעתו חיישינן שישכח (מצד קלות הדבר בעיניו). וא"כ כיון דחזינן בחמץ זה שמונח ברפת וכה"ג דמחייבין אותו להוציאו מכלל ספק לעשותו ודאי היינו להצניעו דוקא ולא להניחו במקום שאפשר שיאכל. אף שבין כך ובין כך דעתו לבערו מחר (אם יהי') ה"ה נמי בספק חמץ שבאותן החדרים יש לחייבו להוציאו מכלל ספק לעשות ודאי דאז ל"ח שישכח עם שבין כך ובין כך דעתו לבערו מחר (היינו למכור). גם לשונו אינו מדוקדק במ"ש וחכמים שחייבו להקדים אור ני"ד היינו על מה שיתחייב בי"ד בביעור מדאורייתא כו' דמשמע לכאורה דמשא"כ בנ"ד לא יתחייב מחר בביעור מדאורייתא בתמי' אלא דהמכירה היא הביעור כו' ומה שסיים ע"ז משא"כ כו' לא יהי' גבולו כו' לאו רישא סיפא ואיך שיהי' אינו מוטעם כלל אם לא שר"ל לענין חיוב בדיקה שבנ"ד גם מחר לא יהי' חיוב ענין בדיקה (לפ"מ שבדעתו כעת) וחכמים לא חייבו אלא היכא שעכ"פ יהי' עניו חיוב לבדוק אזי יקדים אור לי"ד דוקא כו' וזה מעין מ"ש לקמן ועוי"ל כו' גם מ"ש אההיא דחצר אף שאין זה ודאי גמור. ואהך דנ"ד כתב כ"ש הכא שבוודאי כו' נהפוך הוא דהתם חשבינן לי' לודאי גמור שיגררוהו עכ"פ להאומרים שמהני גם לחמץ ידוע והכא לא שייך ודאי גמור אמה שיעשה מחר. גם לשונו דמ' שבגמרא איתא גבי חצר שהעורבים עתידים כו' וזה אינו אלא מצויים ור"ל שכבר אכלוהו (אם הי') ועיקר סמיכתו אמ"ש אח"ז ולרמ"א שם כו' ור"ל דאף החולקים היינו רק משום דלא חשבינן זה לודאי שיאכלוהו כו' ועכ"פ הלשון אינו מדוקדק כלל ומ"ש שא"י יזכרנו להנאתו א"כ יהי' די לשכור אותו שיזכרנו למחר לבדוק כל חדריו מחר כו' ומ"ש מסי' רע"ה ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל ססי' תל"א אין לדמות גזירות חכמים זל"ז ולפעמים אמרינן ערבך ערבא צריך ע"ש בקו"א מוח"ז רז"ל ומסברא נמי הנאת הא"י אונה חזקה יותר ממצות ביעור חמץ בעיני הישראל דמ"מ חשו לשכחה ומ"ש וכש"כ כשהכל מוכרים לבע"כ א' כו' זה אינו בת"כ דודאי מוכרים לבע"כ דקאמר ומאי קונה על מנת להקנות דהבע"כ אינו קונה אלא שליח כו' ונראה דר"ל כעין הא דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו ומ"מ

קשה א"כ העושה שליח לבדוק למחר יהי' די כו' ומש"ע ועוד י"ל כו' לכאורה הם דברים ראוים קצת ומ"מ הא חזינן דראב"י ססי' תל"ו גם בתוך ל' יום חל טורח חנם שהעובד כוכבים יכניס חמץ ובאור לי"ד נראה דגם הטור יודה וע' שו"ע רז"ל שם סכ"א קודם זמן שתיקנו חכמים כו':

ידידו דו"ש נחמיה בירך

סימן לח

(לסי' תקנ"א)

מהרב הגדול חו"ב מפורסם כ"ש מו"ה שלמה מ"ץ דק"ק דובראוונע:

כבוד הרב הגאון המפורסם חסיד ועניו כ"ש מו"ה נחמיה נ"י:

אשר תמה כת"ר בתמי' מקויימת על מה שהביא בד"מ בשם תשובת מהרי"ל דמותר לרחוץ ראשו בחמין אבל לא פניו ידיו ורגליו ולדעת כת"ר נפל ט"ס בהעתקת הב"י. והאמת הוא כמו שהוא לפנינו בת' מהרי"ל הורו רבותי בצונן. דאל"כ אין הבנה לדבריו כלל ובהגה' רמ"א כתב כ"א ראשו ופניו ידיו ורגליו בצונן. ונרשם מהרי"ל ותשובת מהרי"ל וכנראה דהרגיש בזה וחזר בו ממ"ש בד"מ והעירני מעכ"ת לעיין בזה ומצוה ניישב עיינתי בזה ולדעתי אין כאן מקום תימה כלל. ושפיר מתפרשים דברי הת' כמו שהוא בב"י בלי שום הגהה ושיעור דבריו הוא לחוף הראש בע"ש חזון. ואח"ז כתב הורו רבותי ור"ל שזהו הוראת רבותי וכן הוא דרך כל האחרונים לכתוב תחילה ההוראה ואח"כ לציין מי בעל דברים בהוראה זו ומדכתב סתמא שיש לחוף הראש:

ודאי דחפיפה כדרכה קאמר בחמין שאין דרך כלל לחוף הראש בצונן שהוא מסבך את השער (עי' י"ד קצ"ט). ואינו דרך הנאה כלל ואח"ז כתב ועל הרגלים לא שאלתי ר"ל אי שרי בחמין. ולכאורה נראה דהקילו בראש מהא דאמרינן כו' ר"ל דהא דהורו לחוף הראש והיינו בחמין לא משום דאין מקום לאסור רחיצה בחמין כ"א בכל גופו:

אבל לא איברים מיוחדים דהא מצינו גבי אבילות אבל פניו ידיו ורגליו בחמין אסור וכיון שכן לפי המנהג שכתבו הפוסקים ראשונים לאסור רחיצה מר"ח והיינו ודאי מטעם אבילות (לא מטעם מניעת תענוג כמו שהוא הטעם בת"צ). נראה דאף הכא ל"ש ואסור ג"כ רחיצה בחמין אפי' רק איברים מיוחדים כמו גבי אבל. אלא צ"ל דרק בראש הקילו ור"ל כיון דיש בזה ענין קולא אין לנו אלא במה שהקילו בראש דאין הנאתו כלל אלא בחמין גם הצונן מסבך השער וערבוביתא דרישא כו' (נדרים פ"א) ולצורך שבת הקילו בזה ואין ללמוד מזה גם בפניו ידיו ורגליו דאינו מעכב כ"כ ההנאה בין חמין לצונן והמה שוים בענין זה לכל הגוף. זהו ביאור כלל ד' הת'. ולזאת לא ידעתי מקום לקפידא לחול

על רבינו הרמ"א ז"ל שלא הרגיש להגיה הורו רבותי בצונן כיון דמתפרשים ד' הת' כמו שהי' לפניו בלי שום הגהה אין מקום להגיה וכ"ז אף אם לפי ההגהה היו מתפרשי' יותר מרווח והי' הלשון יותר מתוקן כ"ז שלדעתי גם אחרי רואי גם הנוסחא שלפנינו אין שום הכרע לומר שהנוסחא שלפנינו אמיתי' ואדרבה לא יהי' מתוקן כ"כ דברי הת' הן בענין והן בלשון דלפי הנוסחא שלפנינו ביאור להת' הוא לחוף הראש בע"ש חזון ר"ל איך דינו ועז"כ הורו רבותי בצונן והי' מהראוי לכתוב ולא בחמין או בצונן דוקא דשריותא לחוף בצונן לא איצטריך להשמיענו ועיקר ההוראה לאסור החמין ולמה זה השמיט העיקר והכחידה תחת לשונו ועל הרגלי' לא שאלתי היינו אי שרי בצונן. ועז"כ ולכאורה נראה דהקילו בראש מהא דאמרינן כו' האי מהא דאמרינן הוא ראי' וטעם למה שהורו להקל בראש לא יתיישב כלל מ"ש דהקילו בראש כי איזה ענין קולא בזה להתיר בצונן (וכי לזה הוצרכנו להתיר רחיצה בצונן למקצת גופו ואיה איפוא מקום לחומרא זו וכמה טרח התה"ד למצוא מקום להחמיר רחיצה בצונן כל גופו וכמ"ש בלשון השאלה רחיצה בנהרות והתה"ד בעצמו המציא השאלות וכ"מ גם מלשון הת' כ"ש שיסתפק בזה אדונינו המהרי"ל ולשאול בזה פי רבותיו גם אחרי שהתירו לי בכחא דהיתרא לחוף הראש בצונן חזר ונסתפק על הרגלים ונצטער ע"ז שלא שאל גם ע"ז פי רבותיו וכתב ולכאו' נראה כו', כאלו אין כ"כ ברור להתיר גם הרגלים ולא הי' טעמם להקל בראש מהא דאמרינן שאפשר שאין משם ראי' רק אפשר מטעם אחר הורו להקל בראש ואותה הראי' אינה מספקת כ"א להקל בראש ולא ברגלים וזה תימה באמת כי אין ראי' מבוררת יותר מזו שגם באבילות שהוא מדין הש"ס שרי רחיצה בצונן מקצת גופו כש"כ בנ"ד שאינו אסור מדינא אפי' רחיצה בחמין כל גופו ואינו רק מצד המנהג מה מקום לחוש להחמיר אף רחיצה בצונן ומקצת גופו. גם מה שסיים בסוף ת' ההיא וכתב בשם הפרנס ורוחצין הראש סמוך לצה"כ. אף אם נאמר דדברי הפרד"ס אמורים למצוה בכל שבת כדי שיהי' ניכר שהוא רוחץ לכבוד שבת. וכמ"ש הרמ"א בס"י אבל מדהעתיקו המהרי"ל כאן ודאי משמע אבל כל שאינו סמוך לשבת ישנו חשש איסור רחיצה דאל"כ מה שאינו שייך הכא. וזה יצדק לפי הבנת רבינו הרמ"א ז"ל שהתירו לחוף הראש בחמין ויש בזה ענין קולא לפי המנהג לאסור רחיצה בחמין מר"ח. ומצינו באבל דאסור רחיצה בחמין אפי' מקצת גופו שייך לומר דאין להקל בזה רק לכבוד שבת אבל לפי הנוסחא שלפנינו תמה תמה אקרא דנראה לפי החמת אף אחרי שהורו רבותיו בכחא דהיתרא לחוף הראש בצונן וחזר והתיר המהרי"ל אף ברגלים בצונן הוא הכל צירוף לכבוד שבת אבל בחול באמת איסור רחיצה בצונן אף לחוף הראש לבד. והוא תימה רבתי ולא מצינו חומרא זו

בשום א' מהאחרונים וא"כ הוא מה הנחת לט"ב עצמו כיון דאף מר"ח אסור אפי' להושיט אצבעו במים לפי המנהג שנתפשט בכל הגולה לאסור רחיצה מר"ח. לזאת מכ"ז נראה ברור דמשה אמת ותורתו אמת והבנת ת' מהרי"ל הוא כפי הבנתו בד"מ והשכותי מעליו את תלונת מעכ"ת. וברמ"א בהגהה נמשך אחרי ליקוטי מהרי"ל. כי גם בתשובותיו אין זה ממהרי"ל בעצמו רק איזה מלקט מאן דהוי ופסק כמ"ש בלקוטיו אי משום כי ידיו רב לו להכריע ואי משום שהמחבר לקוטי מהרי"ל הי' בעיניו יותר מוסמך לסמוך עליו מלסמוך על איזה מאן דהוא לא נודע מי בעל דברים ואי משום להחמיר כדרכו הטוב בדינים אלו. ומה שנרשם ע"ז מהרי"ל ותשובת מהרי"ל כאלו הם שפה א' ודברים אחדים אין אחריות המרשים עלי תא ואחוי לך בדברי האחרונים מצויים לרוב שכותבים עליו שטנה ולא נהגו בו סלסול לכתוב אף בפ"א**((ועיין מ"ז יו"ד רסי' מ"ח שכתב עליו ולא הבינותי כו' וע"ש כנראה שבנה עליו יסוד להוכיח דכוונת רמ"א מדרבנן ורק לאפוקי מהב"י שכתב רק ממנהגא ור"ל דבזה רש"י וראש שוין עכ"פ עש"ך יו"ד סי' ס"ה סק"ו הביא לראי' שכ"מ ממה שנרשם כו'. ומ"ש הט"ז רסי' ל"ט שמה שנרשם במ"מ בה"ג הוא טעות י"ל דכוונתו שהוא ט"ס וכ"מ מדברי המ"ז שם ואולי בכ"מ שכותבין עליו כזה הכוונה כנ"ל וע' תשוב' ושב הכהן סי' נ"ה (דק"ט ע"ד) דמ' דס"ל דהמ"מ הוא מהרמ"א עצמו. וע"ש בריש הסי' שהעמיד יסוד עפ"י שמציין בהגה' מהרי"ק והגמי"י כו' ע"ש). עכ"ה:)** דרך כבוד שגם בזה וכיוצא או להתאמץ ליישבם כדרכם הטובים בהשגתם על איזה מהפוסקים האחרונים שקדמו להם. ולהפיס דעת כת"ר אפשר לומר שהי' לפניו הגי' ברמ"א אסור לרחוץ כ"א פניו ידיו ורגליו בצונן (ולא כמו שהוא לפנינו כ"א ראשו ופניו ידיו ורגליו בצונן). עיין פרישה שנראה שהי' לפניו הגירסא כנ"ל. וע"ז ציין בטוב תשובת מהרי"ל. ומה שציין גם מהרי"ל הגם שלא נזכר שמה פניו ידיו ורגליו האיסור בחמין הוא אתי' במכ"ש מראשו:

וההיתר בצונן לא איצטריכא לן וכנ"ל. ואם לא יתיישב בענין כ"כ לפי הגירסא הנ"ל מה שציין מהרי"ל ויקרו בעיני דברי המרשים אפשר לומר שציין מהרי"ל צ"ל בסוף הגהה זו שלדעתי מ"ש רמ"א ויש מקילין לחוף הראש בחמין למי שרגיל בכך כל שבת הוא מלקוטי מהרי"ל וביאור לשונו מש"ש ובקושי מותר גם כה"ג. ר"ל אם יש קושי ודוחק והיינו למי שהורגל בזה כל שבת דודאי יקשה עליו שנותו את רגילותו בה"ג ר"ל גם בחמין. וע"ז סיים וגם הוא בעצמו עושה כן שאמר מאחר שהוא רגיל לחוף ראשו בכל ע"ש מתקרי חולי אצלו עכ"ל ונראה וודאי מהלשון דנהג היתר בעצמו לחוף בע"ש זה כהרגלו בכל השבתות דהנה ודאי בחמין זהו ביאור דברי הלקוטי מהרי"ל בלי

ספק והיינו דעת היש מקילין בהגהה (וצע"ק שלא הביאו בד"מ ומטו בה בשם שמעתי מקצת בנ"א נוהגין) דוודאי אין לדחוק כלל לפרש לשון ובקושי מותר בכה"ג קאי על צונן והכוונה גם בצונן לא התיר מהרי"ל אלא בקושי (וכמו בקושי התירו ללחם אבלים ולבקר חולים בשבת). מלבד דאין הלשון מ"כ כלל והל"ל ובקושי התיר גם בה"ג. אא"ל כן כלל דא"כ גם מה שסיים שם. לכן הנהיג לבחורים גם הוא בעצמו עשה כן כו' קאי על חפיפה בצונן ואף לזה התנה כיון שרגיל כן כל השנה ולא זאת יש לאסור אף בצונן. והוא דבר שאינו דוודאי מותר אף באינו רגיל ואף בחול רחיצת אבר א' בצונן ואפי' בעט"ב קודם סעודה המפסקת לכ"ע וע"ז ציין מהרי"ל ואם ג"ז לא יתיישב אצל כת"ר לפסוק הציון בסכינא חריפא לשנים ולאחר את המוקדם אפשר לומר דכל הציון צ"ל בסוף כל ההגהה ומה שציין ת' מהרי"ל אף דשם בחמין ולא נזכר תנאי זה שרגיל בזה כל השנה א"ז קפידא כ"כ לפמ"ש שאפשר הי' לפניו הגירסא ברמ"א כדמשמע מהפרישה. נמצא דלא הוזכר ברמ"א איסור חפיפה בחמין למי שאינו רגיל (אף דמשתמע מכלל דבריו לא ר"ל בו מפורש לאסור נגד המבואר בת' מהרי"ל) אפשר לציין ע"ז כיון דעכ"פ מה שנזכר ברמ"א להדיא נזכר בתשובת מהרי"ל (עדיפא מיני'). עיין בפ"מ באשל אברהם ס"י. או נאמר דהי' לפניו הגרסא ברמ"א כמו שהוא לפנינו ובכדי שלא יסתרו מ"ש בת' מהרי"ל למ"ש בלקוטיו פי' דגם הוראת רבותיו להתיר בחמין הי' למי שרגיל בכך והמעתיק קיצר או שלא הרגיש בזה או שאפשר לומר דהציון על מקומו יבוא בשלום ובכדי שלא יסתרו דבריו בת' למ"ש בלקוטיו פי' דבאמת המהרי"ל חונק על הוראת רבותיו ומ"ש ולכאורה נראה דהקילו בראש הכוונה דהוא קולא יתירה לדעתו דהא אמרינן אבל פניו ידיו ורגליו ומנ"ל להקל בראש דאף שהוזכר פניו ידיו ורגליו ה"ה שאר אברים (ע' ב"י א"ח סי' שכ"ו). סוף דבר זכינו ליישב ד' הרמ"א בלי גמגום ואינו מתקבל אצלי לאמת הנוסחא שלפנינו בת' מהרי"ל (עם היות שמצאתי גם בסוף תולדות אדם להרשב"א נדפסו ת' מהרי"ל עד ס"י והנוסחא גם שם כמו בת' מהרי"ל שלפנינו) ויצאתי י"ח במצוה זו שהעירני כת"ר: ידידו שלמה

סימן לט

(לסימן תקנ"א)

תשובה ראיתי דברי אהובי והנה מה שהמציא פי' חדש לפרש הנוסח שבב"י בכדי שיתיישבו בזה דברי הד"מ. הוטב בעיני למאד ואפריון נמטיי'. שהאיר עיני שלכאורה עמדו דברי הד"מ לנגדי כחומה כו'. והייתי סבור לכאו' שההכרח לאוקמי בט"ס (ע"ד שפסק בהגהת השו"ע אלא שגם אני הרגשתי לדוחק גדול שניכרים הדברים שאינו ט"ס

לכאורה) אמנם היינו רק לומר שלפי שלא היה לפניו אז כ"א הנוסח שבב"י הבינה ע"ד שפי' כת"ר ונא רצה להגיה מלבו. עם כי הפירוש הוא בדוחק אבל אחר שבתשובת מהרי"ל שלפניו הגירסא בצונן. וכן הוא בתשו' שבס"ס תו"א להרשב"א ונ"ל ודאי שזוהי הנוסחא האמיתית ועדיין טוב בעיני לומר לפ"ז שגם רמ"א בהגהה ראה נוסחא זו ולכן פסק כן. ויבואו ג"כ דברי המ"מ לנכון וכת"ר ע"י שמצא הפירוש החדש חן בעיניו א למאד. וחמל על מעשה ידיו. בחר בנוסח שבב"י והרבה להשיב על הגירסא שבתשובת מהרי"ל שלפניו לפע"ד הפריז על המדה בזה כי לפה"נ עכ"פ נקיים הגירסא שבב"י יש בו הרבה מן הדוחק וגמגומים יותר ויותר מהנוסחא שלפנינו הן בענין הן בלשון והנני פורטם אחת לאחת למצוא לחשבון. א' מ"ש לחוף הראש ע"ש חזון שיהיה זה גמר דבריו ויהיה הכוונה דרך הוראה וציווי יש לחוף כו'. הוא לשון קטוע ואין זה לשון מחבר ספר (בפרט תשו') כ"א לשון מוני מנין מצות וכה"ג. ב' מ"ש הורו רבותי שיהיה זה דרך מציין ומודיע מקור הדין כמדומה שלא תמצא כזה גם במ"א וכה"ג. כי לפה"נ א"ז נוהג כ"א כשדבר זה כבר חקוק וכתוב בספר שקדמו. אבל לא בהוראה ששמע מרבותיו בע"פ. והרי התלמיד המחבר הזה הוא המודיע הראשון כו'. גם אינו מצוי כ"כ כשהמחבר מפלפל אח"ז באותו דין כמו כאן שכתב אח"כ ועל הרגלים לא שאלתי (כי עיקר מנהג זה שמציין המ"מ בב' חצאי עגולה כאלו רשות להקורא לדלגו כו' משא"כ כאן אם ידלגו לא יבא על נכון הלשון הנמשך אח"ז. ועכ"פ הל"ל כך הורו רבותי). גם יש הרבה מחברים כאין נוהגים כלל בלשון זה. ולפה"נ גם מהרי"ל מכללם. גם בכותבי תשובות אין לשון זה שייך כלל ואף אי נאמר שדברי תשובה זו איננו תשובה שהשיב לאיזה איש כ"א רשם לעצמו דין זה לזכרון. ג"כ אינו דומה ולענין לשון זה) לכותב ספר וכמובן (וגם לפמ"ש כת"ר שא"ז לשון מהרי"ל עצמו כ"א לשון איזה מלקט כ"ש שאין לשון כזה שייך כלל) ואין להאריך כי לפ"ד מובן לכל כמה יש מהדוחק לפרש כן לשון זה (עד שגם כאשר הודיתי שע"כ לומר שלפני הד"מ היה גירסא זו וקיבלה כנ"ל. הייתי בוחר בטוב יותר לפרש בשינוי קצת והוא ששיעור הלשון יהיה לחוף הראש כו' הורו רבותי פי' שרבותי הורו לחוף הראש ויתכן זה קצת בכותב דרך תשובה ואולי ג"כ שאל א' ממנו אם הורו רבותיו לחוף כו' ויתכן יותר לשון התשובה ע"ז). ג' דלפי"ז כל דברי התשו' קאי אחמין (דשריותא דצונן לא איצטריך למעכ"ת). ולמה העיקר חסר. וכ"ש השאלה על הרגלים והתשו' לחומרא הרי אינו כ"א אחמין בלבד וכל כה"ג ודאי ה"ל לפרש והא ודאי א"ל דשם חפיפה אינו נופל כ"א אחמין כדמשמע מדברי כת"ר שהרי חפיפה דאשה דתקנת עזרא כולל גם צונן. אלא שבא רבא ואמר אשה לא תחוף בצונן והיינו רק לכתחילה

כמ"ש מהרי"ק בב"י יו"ד (סי' קצ"ט) וגם לרבא הרי די בחמי חמה ד' הלשון שבתשובה שכתב ולכאורה נראה דהקילו בראש מהא דאמרינן כו' מובן לכל שקשה להעמיס בו פי' כת"ר והאריכות בזה למותר. ה' איני יודע מה ראי' היא זו מהא דאמרינן גבי אבל דפניו ידיו ורגליו אסור בחמין לשיהיה מוכרח להיות כן גם במנהגא דמשנכנס אב ושע"כ רבותיו הקילו בראש לבד וכי לא סגי (שיסברו רבותיו) דהחומרא שקיבלו בימים אלו היינו שיהיה כדין רחיצה דת"צ דשרי פניו ידיו ורגליו בחמין וכת"ר כדי לתקן זה כתב דהכא ודאי היינו מטעם אבילות לא מטעם מניעת תענוג כת"צ. ולקח זה מד' תה"ד שכתב בכעין זה לענין צונן. אך הרי הוא נתלה בזה בלשון הגמ' (תענית י"ג) דאמר ר"ח כל שהוא משום אבל כו' בין בצונן אסור וכל שהוא משום תענוג כו' משא"כ בנד"ד לענין פניו ידיו ורגליו בחמין לא נמצא כלשון זה בגמרא וכוונת כת"ר נראה דמ"מ עכ"פ נשמע מגמ' הנ"ל דענין אבילות דאבל וט"ב לחוד וענין מניעת תענוג דתענית ציבור לחוד ולא שייכי אהדדי (עיין תשו' רש"ל צ"ב). וחומרת המנהגים דמר"ח אב הכל הוא מענין אבילות כמ"ש התה"ד מגמ' דהחולץ א"כ גם לענין פניו ידיו ורגליו לאבל מדמינן ולא לת"צ. אמנם לפענ"ד אין בזה ממש ולא אכחד שגם דברי התה"ד לא זכיתי לקבלם בטוב כ"כ. וכמדומה שגם הוא לא כ' זה לראי' גמורה ותדע שכשמסיק דלהרמב"ם שרי בצונן לא חש כלל לתרץ הראי' הנ"ל לדידי' אלא ע"כ לא כתבה מתחילה כ"א לזכר ואסמכתא בעלמא. אבל לא עלה על דעתו שיהיה מזה ראי' גמורה ומתחיל ראוי לתת לב להבין דברי התה"ד איך סברא להביא ראי' מדברי גמרא על ימים אלו שאין בהם כ"א ממנהגא בלבד. ומדין הגמ' ודאי מותרים ברחיצה גם בחמין וא"ל דכוונתו לפי שהמנהג ראוי להיות מעין הדין ואחר שבאבילות שמדינא מצינו דגם צונן אסור גם באבילות דמנהגא אין לחלק חדא דא"כ למה לו להביא ממה שאמרו כ"ש משום אבל כו' שא"ז כ"א דברי ר"ח ואח"כ יש פלוגתא בזה יותר הי' ראוי להביא לשון המסקנא דאיפסקא הלכתא כן. ועוד דבאמת נראה דמנהגים אינם מחוייבים להיות מעין הדין ממש דדוקא בתקנתא דרבנן אמרינן כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו אבל במנהגים אף שנהגו כן לגדר וסייג לאיזה דין מצינו הרבה שהקילו בהם. ולא השוו אותם לגמרי לאותו דין ודוגמא לדבר מדברי רמב"ן שבר"ן ספ"ק דר"ה בענין הג' צומות שכתב דוודאי מתחילה עיקר התקנה מעין דאורייתא תיקנו שיהיו שוים ליוכ"פ כו' אלא שהאידנא דברצו תלו כך רצו שעיקר התענית קיבלו ולא שאר החומרות והרשות בידן ע"כ וכה"ג ודאי מצינו בכמה דברים שהקילו במנהגא נגד אותו דין שממנו נמשך מנהג זה (וממקומו מוכרע דא"כ אם באנו לדון על ימים אלו דאחר שממנהגא יש בהם משום אבל ראוי שיהיה דומה ממש לדין האבל בענין הרחיצה

אף אנו נאמר שיהיו נוהגין בהם שאר כל דיני האבל כמלאכה ותשמיש המטה ונעילת הסנדל וכה"ג כו') אלא ודאי נראה דעיקר סמך התה"ד אינו ממה שמצינו בעיקר הדין באבל כ"א מלשון זה דוקא שא' כל שהוא משום אבל כו' דמשמעות לשון זה לכאורה דכללא כייל דכל שיש בו משום לתא וסרך דאבל אסור גם בצונן כו' אך אא"ל דבאמת כן הוא כוונת לשון זה. דא"כ נשמע מכאן דמימים אלו דמר"ח אב (וכמו"כ ל' של אבל) יהיה בהם איסור רחיצה מדינא דגמרא והא ודאי ליתא וכמ"ש הר"ן ומ"מ פ"ה מה"ת דאפי' בעט"ב שרי רחיצה מדינא (וכמו"כ בל' של אבל כדאיתא במ"ק די"ט ב' משעמדו מנחמים מותר ברחיצה) והיה אפשר לתקן זה ולומר דכוונת לשון זה הוא דכל איסור רחיצה שהוא משום (סרך) אבל אסור אף בצונן דלפי"ז לק"מ ממה שאין מדינא איסור רחיצה כלל בימים אלו וכמו"כ בל' דאבילות ושעכ"ז אחר שממנהגא אוסרים רחיצה נלמד מלשון זה שיהיה אסור גם בצונן. אך האמת יורה דרכו שע"כ אין כוונת לשון זה ליתן כלל לכלול דברים אחרים. מאחר שעל האמת אין מדין הגמרא איסור רחיצה משום אבילות כ"א בט"ב ובז' דאבל שהזכירם בפירוש א"כ מה בא הכלל לרבות ואין סברא כלל לומר שבא לרמז רק על מנהגים שעתידים להתחדש אלא ע"כ אין לשון זה אלא כעין קריאת שם וסימנא בעלמא ואין בכלל אלא מה שבפרט כדמסיים כגון ט"ב ואבל ולפי"ז לא נתוסף שום ראי' מלשון זה. ואין לנו לומר לכאורה בכוונת התה"ד כ"א שכתב כן דרך אסמכתא וזכר לדבר בלבד. ממה דמשתמע ממשמעות לשון זה לכאורה דכללא כייל וכו' וכנ"ל עם שאינו באמת ושע"כ לא חש לתרץ זה להרמב"ם כו' כנ"ל וממילא כש"כ שאין יסוד לד' כת"ר אחר שלענין פניו ידיו ורגליו לא נמצא בגמרא לשון זה:

אמנם לכאורה עדיין יש לפרנס דברי תה"ד בע"א ושיהיו גם דברי כת"ר קיימים. והוא בשנניח הקדמה בדיני המנהגים שמחוייבים להיות מעין ודומה לאותו הדין הנמשכים ממנו ואין לנו לנהוג להחמיר במקצת ולהקל במקצת א"ל היכא שמצינו בכה"ג בדין אחר הדומה לזה וכ"מ לכאורה בגמ' פ' מש"נ דנ"ה ב' בדין ג' אומניות שעושין מלאכה בע"פ עד חצות (והיינו אף במקום שנהגו שלא לעשות עפ"י רוב הפוסקים) דאמרינן שם תנא החייטים שכן הדיוט תופר כדרכו בחוש"מ הספרים והכובסים שכן הבא ממד"ה כו' משמע (לכאורה) דאי לא דאשכחן דהקילו בכה"ג במ"א (הדומה לזה) לא היה ראוי לחלק מלאכות אלו משארא. וע' שם ד"ב ב' וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר ולפירש"י שם קאי התם נמי אמנהגא דמקום שנהגו שלא לעשות מכ"ז משמע דלא פלגינן במנהגא ואין בהם דין חלוקה אם לא דמצינו כה"ג בדין מהדינים הדומים. ובהא דרמב"ן הנ"ל בג' צומות נאמר ג"כ דהא דניתן רשות להמנהג לקבל עיקר

התענית לבד ולא שארי החומרות וכמו"כ רק ביום ולא בלילה הוא מדמצינו כה"ג בג' תעניות הראשונים דגשמים (והא דבימים אלו שהוסיפו ממנהגא במקצת אבילות ולא כולם כנ"ל אולי משום דכן מצינו בל' דאבל וכה"ג או מאחר שבהם גופא מצינו שמדינא נמי נהגו בהם דין חלוקה כמו בשבת שחל ט"ב אסורים לספר ולכבס ובתה"מ ואינך מותרים. ונאמר דמ"מ לא מצינו כ"א לחלק בין מין למין אחר כמו בין רחיצה לתה"מ וכה"ג אבל לא במין א' כמו לחלק ברחיצה עצמה בין חמין לצונן או בין כל גופו לפניו ידיו ורגליו). ולפ"ז נאמר בפי' ד' תה"ד דמגוף הדין שנמצא באבל דאסור גם בצונן לא הביא לפי שהיינו יכולים לומר דמקילין בזה במנהגא דימים אלו לפי שכן מצינו בת"צ מחלקין בין חמין לצונן אבל מלשון כל שהוא משום אבל כו' הנ"ל עם היות שנאמר דלאו כללא הוא אלא נקט הכא לסימנא וקריאת שם בלבד כנ"ל מ"מ סוף סוף הרי נשמע עכ"פ דאבילות ות"צ ענינים מחולקים הם מדנותן בהם סימנים ושמות מיוחדים נפרדים. וע"כ ימים אלו שהם ג"כ משום אבילות מאחר שנהגו בהן חיסור רחיצה ראוי שיהיה דומה לאבל ונא לנהוג בהן דין חלוקה בין חמין לצונן ואינו מועיל מה שמצינו בת"צ אחר שהוא ענין אחר ולפי"ז גם בנד"ד לענין פניו ידיו ורגליו בחמין נוכל לומר כן וכדברי כת"ר אך לכאורה זה אינו חדא דיסוד ההקדמה לפי הנראה אינו אמיתי דנראה ודאי דנמצא במנהגים שמקילים בהם נגד הלכתא דמדינא אף היכא דנא מצינו כה"ג במק"א (הדומה). דהא קבילו עלייהו והא לא קבילו כו' עיין ש"ך סי' ש"ז סקס"ב וסי' קי"ט ססק"כ. וכ"כ בהדיא בפר"ח במנהגי איסור שבסי' תצ"ו סי' כ"ה דיכולים לנהוג בד"א חומרא מצד א' וקולא מצד א' עם שהם תרתי דסתרי אהדדי כו' דחומרא זו קיבל עלי' ולא החומרות הנמשכים ונתלים בזה. ועוד אף אם נו יהא דבעי' שימצא בכה"ג במק"א. למה לא יהי' מהני מה שבנד"ד מצינו בכה"ג בת"צ. ומה בכך שיש להם שמות מחולקים אף אם נודה דב' ענינים מחולקים הם מ"מ מהני לדוגמא להקל במקום שאין בו כ"א ממנהגא. וגדולה מזו כתב הרע"ב פ"ד דפסחים דטעמא דב"ה דמתירים הלילה דע"פ משום מידי דהוי אתענית כו' וע' רמ"ז דסברא נכונה היא (וא"צ למ"ש התוי"ט). וכן הוא בהדיא בגמ' דריש פסחים דקאמר ראב"י לדידי אשכחנא דפלגי רבנן בין יממא נליליא גבי ת"צ כו' ע"ש. הרי שמביא מאכילה דת"צ למלאכה דע"פ. וכן מביא שם מאיסור חמץ לאיסור מלאכה וגם בדנ"ה ב' שם לענין היתר דג' אומניות בע"פ שמביא ממה שמצינו שהדיוט תופר בחוה"מ וכן שכן הבא ממד"ה כו' הכל יותר רחוק מאיסור רחיצה דת"צ לנגד איסור רחיצה דאבילות. ועוד שבאמת עם היות שבגמ' פלגינהו בתרי שמות מחולקים לא אדע איך נאמר שאין ענינם אחד הלא באמת הכל הוא ענין צער ומניעת

תענוג. וכדאשכחן גבי אבילות ג"כ דאמרינן אבל אסור בכל מיני שמחה וכן לא ינהג עידונין ותפנוקין כו'. וגם בדין רחיצה גופא אמרו לא אסרו רחיצה של תענוג א"כ הרי הכל ענין א' עם מניעת תענוג דת"צ. ולשון הגמ' דפלגינהו י"ל דהוא רק לסימנא וקריאת שמות בלבד אבל לא אזלינן בתר שמא אחר שבטעמן הכל א'. ולא אבין מ"ש כת"ר דוודאי הטעם משום אבילות ולא משום מניעת תענוג כת"צ כו'. מאי בינייהו לפה"נ ענין אבילות הוא לשון דאגה וצער שהוא ההיפוך מתענוג וא"כ הכל א'. ואם תרצה לדקדק יותר בלשון הגמ' ע' תוספת הלשון שאמר כ"ש משום אבל כו' נאמר דפלגינהו לתרי שמות דלשון אבילות מורה על תוקף וחומר מניעת התענוג ע"כ אמר כעין נתינה טעם כ"ש משום אבל פי' שחמור כ"כ עד שלא די לו במניעת מותרי תענוגים בעלמא כ"א שצ"ל בהיפוך באבילות וצערא כו' ע"כ גם בצונן אסור וכל שהוא (רק) משום מניעת תענוג כו' ועכ"ז ודאי אין ללמוד מכאן ע"כ מה שיכנוס בגדר שם אבל כמו ימים אלו שמר"ח (וכן ל' דאבל). שיהי' עליהם חומר הנ"ל שהרי ודאי מדינא אינם חמורים אפי' כת"צ. ומה שנקרא עליהם שם אבל. (ולפי הנ"ל הרי שם זה מורה על חומר ותוקף מניעת התענוג) הוא שם המושאל. לפי שהם נמשכים מסרך ת"ב עצמו (וכמו"כ ל' דאבל מז' דאבל):

שבתי וראיתי שעדיין נוכל לפרנס דברי תה"ד ע"ד הנ"ל שינוי קצת והוא עפ"י ב' הקדמות א' בדיני מנהגים הנ"ל והב' בפי' לשון כ"ש משום אבל הנ"ל בדיני מנהגים נראה דמ"ש הפר"ח דיכולים לנהוג בד"א חומרא וקולא כו' כנ"ל היינו כשאין ב' החומרות שוין בחומרן עכ"פ אלא א' חמור וא' קל ממנו במקצת עכ"פ דאז יכול לנהוג חומרא בצד עיקר החמור ולהקל בצד הקל ממנו (ומ"ש דסתרי אהדדי היינו שמ"מ הרי תלוים ונמשכים זמ"ז). והיינו כענין חלב דאייתרא דפא"ט שהביא הפר"ח לראי' דאף בני בבל דאסרי לי' ממנהגא באכילה מ"מ מסתם סתים כחלב טהור דהתם עם היות דקיי"ל חלב טמא אינו סותם מ"מ אינו חמור כ"כ כמו אכילת אותו חלב (שהרי ר"ש חולק שם וס"ל דגם טמא סותם וגם רבא מתחילה אמר הא ר"ש כו' ועוד) שהרי אכילת חלב בכרת משא"כ טריפה כו' וכדמשמע לשון ר"נ אינהו מיכל אכלי ולדידן מסתם נמי לא סתים משמע דעכ"פ לענין סתימה ראוי להקל יותר (וע' נ' הט"ז יו"ד סי' ס"ד). וכ"מ בפוסקים ע"ש. וע"ש מ"ש תוה"א דל"ד דחלב דאייתרא מאחר שהוא דבוק ואינו תותב מדאינהו אכלי ע"כ אף לאומרים שהוא אסור באכילה מדאורייתא היינו מריבוי דכל חלב אבל מסתם סותם מאחר שאינו תותב ע"ש ועיין פלתי רסי' מ"ח. ומ"ש הש"ך סי' ס"ד סקי"ב וסי' קי"ט סק"כ שיש מקומות שאף שנוהגים שלא לאכול חלב הדבוק

לכרס מ"מ אינם נמנעים מלאכול הבשר והמרק שנתבשל עמו ומשמע אף דליכא ס' נגד החלב (דלא כפ"מ ע"ש). הרי כבר כתב הפר"ח בסי' ס"ד דלא יתכן זה כ"א למ"ד טעם כעיקר דרבנן כו' ואף שסיים שם ולא דמי למ"ש בשם הראב"ד כשהי' מתארח עם אוכלי הדבק הי' אוכל הבשר והתבשיל כו' דשאני הכא שהוא ז"ל הי' ממתירים הדבק ולא קיבל עליו לחוש לחומרא כ"א מלאכול הדבק עצמו א"כ משמע דמ"ש בתחילה דלדידן דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא אין להקל. היינו דכן ס"ל לדידי' בחלב שעל הכרס שכן ראוי שלא להקל כי ראוי לחוש לדעת ר"א ור"פ דס"ל דהוי חלב גמור דאורייתא וכמ"ש בס"ק הקדום אבל מאן דס"ל בד"א שהוא מותר מדינא רק רוצה להחמיר ממנהגא כהא דהראב"ד יוכל להחמיר ולהקל לחצאין אף אם שני הדברים שוין בחומרן וכמו במרק למ"ד טעם כעיקר דאורייתא וא"כ כש"כ במנהגים כנ"ד דלכ"ע אין בהם איסור מדינא כלל. זה אינו שהרי במנהגי איסור דסי' תצ"ו ססי' כ"ג נתקשה בהא דהראב"ד וכתב דאף שהוא מאותן הסוברים דטעם כעיקר דאורייתא מ"מ קליש איסור פליטתו שאין בו מלקות עכ"פ וגם זה לפי דחשיבא לי' כדיעבד אבל שינהוג כן לכתחילה הוי כחוכא כו' ע"ש הרי בהדיא כנ"ל דאין ראוי לתפוס במנהגא חומרא וקולא יחד בד"א כ"א כשיש סברא להקל בזה הצד יותר מבהצד הראשון (וכאן ביו"ד סי' ס"ד כוונתו דבהא דחלב שעל הכרס ס"ל דלמאי דקיי"ל טעם כעיקר דאורייתא ראוי להחמיר כרבינו אפרים אף לענין פליטתו עם שמ"מ קליש איסור דפליטה ואף דחשיבא כדיעבד וע"ז סיים דלא דמי להא דהראב"ד). והשתא א"ש מה שלכאורה הוי קשה לי' לפ"מ שכתב הפר"ח במ"א סי' כ"ה שיכולים במנהגא להחמיר ולהקל לחצאין כנ"ל א"כ ל"ל לברייתא דפ' משנ"ל ליתן טעם להיתרא דג' אומניות שכן הדיוט כו' ושכן הבא ממד"ה כו' כנ"ל וכן הא דריש פסחים וכי היכן מצינו יום שמקצתו אסור כו' וכנ"ל דמשמע מכ"ז דאין ראוי לתפוס במנהגא לחצאין ולפי הנ"ל ניחא דלחלק הג' אומניות משארא. אין סברא לכאורה דכולם שוין בחומרן. וכן לחלק ליום א' קצתו מקצתו וזה בעצמו הוא התועלת במה שכן מצינו כו' היינו מאחר שמצינו שהקילו במק"א בחלק זה מהיום או במלאכות אלו דוקא הרי ע"כ נמצא בהם צד קולא ע"כ ראוי לחלק ולהקל בזה גם במנהג זה דע"פ וז"ש התוס' שם ד"ב סע"ב דהיכא דאיכא סברא לא איירי כו' ע"ש (אלא דלפי"ז לכאורה צ"ע קצת מאחר דקיי"ל כר"י דהתם דב"ה קיימי כוותי' דמותר עד הנה"ח וכמ"ש המ"א. ח"כ משמע דלה בעינן שכן מצינו שהרי מהא דשעות דרבנן דחמץ לכאו' שפיר קא' ראב"י דהרחקה שאני שזה כעין מ"ש התוס' בהא דלא יאכל סמוך למנחה ואינו מובן מ"ש התוס' שם וכן חמץ דאקשי לי' כו' וע' פ"י על התוס' ד"ה ראב"י משמע שמ"ש התוס' זמן יציאת

פועלים כו' היינו נתינת טעם וסברא לדר"י ובפי' המשניות נתן טעם אחר ויש לעיין). והקדמה ב' בפי' לשון הגמ' דתענית כל שהוא משום אבל כו' הנ"ל נאמר שהוא כעין נתינת טעם. אמנם לא ע"ד הנ"ל. שהוא מצד חומרא וקולא לומר שענין אבל יש בו חומר ע"כ אסור גם בצונן כו' אלא שאופן ענין אבל ראוי שלא נחלק בו בין חמין לצונן כלומר שלפי ענין וטעם אבלות אין סברא בחמין יותר על הצונן כלל משא"כ בת"צ כו' (וכגון עד"מ שנאמר ענין איסור דת"צ הוא בפנימי' שלא יתענג בו בעצמו וענין אבילות הוא בחיצוני' להראות אבילות כו' (סמך לדבר ששמעתי משם מוח"ז אדמו"ר ז"ל איך ישכנו יחד מארז"ל לקבולי בשמחה עם דיני האבילות ואמר שזה בפנימי'. וזה בחיצוני' כו'). ולכן איסור רחיצה בת"צ ראוי לחלק בו בין חמין לצונן כי לענין הנאה ותענוג ודאי יש יותר בחמין מבצונן. משא"כ איסור רחיצה באבל הוא מצד היופי והליבון. ונא' שבזה אין חילוק בין חמין לצונן שניהם פועלים בשוה כו' ולכן ג"כ נמצא לפעמים שמחמירים בת"צ יותר מבאבל. כי לא ראי זה כראי זה כו' וז"ש רש"ל בתשו' צ"ב שענין צער ואבילות לא שייכי אהדדי ויש בזה מה שאין בזה כו') ומעתה נא' שזהו כוונת תה"ד שהביא ראי' מל' זה דוקא שנשמע מכאן שלענין אבילות חמין וצונן שוים בחומרתן ואין סברא מוצאת לחלק ביניהם לכן גם במנהגא דהני יומי אין לתפוס לחצאין כפי הקדמה א' הנ"ל ואף שלכאו' ראוי עכ"פ לומר כאן שכן מצינו בת"צ ע"ד דאמרי' גבי מלאכה דע"פ שכ"מ בת"צ לענין תענית כו' וכש"כ הדיוט תופר כו' כנ"ל שהכל איירי היכא שמצד הסברא לא הי' נראה לחלק כו' וכמ"ש התוס' דהיכא דאיכא סברא לא איירי כו' כנ"ל. מ"מ הרי כבר נת' דהא דמהני התם בכן מצינו היינו שמזה ממילא משתמע שיש סברא לחלק כו' אבל כאן לפי הנ"ל י"ל (בדוחק) דאין ראי' מהא דמצינו בת"צ מאחר דמלשון הגמ' משמע דחלוקין בטעמיהן ובת"צ יש סברא לחלק ובאבל אין סברא כו' וכנ"ל והנה לכאו' איך שיהי' הפי' בד' תה"ד הנ"ל יש סתירה גדולה מהא דמצינו גבי ל' של אבל ממש דאף לפי המנהג שכ' רמ"א ביו"ד סי' שפ"א לאסור רחיצה כתב הש"ך וש"א דבצונן ודאי ליכא איסורא ומשבש נוסח כל הספרים שברמ"א שלפנינו כל רחיצה כו' ואם יש שמץ ראי' מגמ' הנ"ל למנהגא דהני יומי שמר"ח אב לאסור צונן כדעת התה"ד כ"ש שיהי' מזה ראי' על ל' יום דאבל (ולכל הפחות יהי' קשה על הש"ך מנ"ל לשבש הנוסחאות כו' גם מאחר שכן המנהג בל' דאבל להתיר הצונן. והתם ג"כ איסור הרחיצה הוא מנהג קדום שנז' במהר"מ והגמי"י וא"ז וע"כ גם מאז הי' חילוק בין חמין לצונן בזה א"כ לכאורה שייך לומר כאן שכן מצינו במנהגא דל' של אבל כו') וקצת יש לתקן בשנוסף עוד בדיני המנהגים (בשינוי קצת מהנ"ל) והוא שכל הקושי הנ"ל דבעינן שיהיה סברת לחלק או

שכן מצינו הכל רק לשיהי' מנהג חשוב (ע' מ"א וש"א תנ"ח וש"ך רי"ד כמה חילוקי' בין מנהג חשוב לאינו חשוב) ושנידון כן מסתמא בעיר חדשה שקיבלו סתם מנהג מקום האוסרים מלאכה בע"פ גם קודם חצות (עפר"ח א"א תמ"ח) וע"ז פליגי בגמרא לענין ג' אומניות והמתירין צריכין להביא שכן הדיוט כו' וכה"ג וכמו"כ לענין זמן ההתחלה פליגי היאך יש לנהוג בסתמא כו':

סימן מ

(לסי' תקנ"ד)

על אודות תענית ט"ב הסמוך מחששא החולאת חאלערי' ר"ל:

לכ"ק אהו' בד"ז מורינו הגאון מפורסם חסידא ופרישא כ"ש מו"ה מנחם מענדיל שי':

הנה אם המציאות דנד"ד שאין כאן כ"א חשש חולי שאין בו סכנה לא נלפענ"ד להקל עפ"י דעת רמב"ן דסי' תקצ"ד ס"ו. אלא לפ"מ שלפה"נ באמת דנד"ד יש חשש קלקול סכנה כו' בזה אפשר יומשך קולא עפ"ד רמב"ן אלו והוא דלכאורה לפענ"ד כעת אם נתפוס דברי רמב"ן כפשוטו יש לומר דל"ש כלל לנד"ד (בריאי' אם אין חשש סכנה כו') דכיון דפי' חולה שיש בו סכנה היינו אפי' רק חשש ספק (וס"ס) א"כ פי' חולה שאין בו סכנה ר"ל ברור דליכא חשש ספק כו' וא"כ הא דבמקום חולי לא גזרו רבנן היינו רק מצד עצם החולי דכעת. וכהא דאמרינן דבמקום צערא לא גזרו רבנן (כתובות ס') והיינו ג"כ צערא דחולי לפי' התוס' דהכי קיי"ל עיין שו"ע מוח"ז רבינו ז"ל (ומש"ש בתו' קרוב לסכנה כו' דלישנא בעלמא הוא ול"ד ובתו' בפ' אר"ש וכן בפ"י לא נזכר זה ועפ"י וצ"ע) אבל בנד"ד בבריאי' לע"ע רק חששא מחולי (שאין בו סכנה) לכאורה הי' נראה דל"ש לומר בזה במקום חולי ל"ג. ואהו' הרב החריף מו"ה יוסף נ"י תומארקי הביא ראי' דשייך מהא דאמר הכל חונים אצל קור (פסי' רע"ו). שמשמע שגם שלע"ע עדיין לא קר לי' כ"כ כו' אך י"ל דש"ה דעכ"פ ברור שיבוא חולי הקר כו' משא"כ בנד"ד רק חששא שמא יגרום חולי כו' (שאב"ס) לכאורה לא מצינו ור"ץ תומארקין נ"י לכאורה הביא ראי' נכונה מהא דאמרינן גבי קמיע (שבת ס"א סע"א) לא שנכפה אלא שלא יכפה והיינו שלע"ע הוא ככל הבריאים ורק חששא כו' ומשמע דהיינו אפי' בחששא דחולי שאב"ס. כדאיתא התם אחד חולה שיש בו סכנה ואחד חולה שאב"ם. אך יש לדחות שהרי התם משמע דשרי לחולה שאב"ס אפי' לצאת לרה"ר (עיין שו"ע מוח"ז רבינו ז"ל) דאורייתא אע"כ דש"ה דכל שהקמיע מומחה אמרי' דתכשיט הוא וכדפירש רש"י במתני' (ס' א') וא"כ אין כאן איסור כלל ולכאורה יש עוד ראי' מדין קוץ וגחלת בר"ה בפ' כירה (מ"ב א'). והיינו ג"כ רק חשש נזקא שאין בו סכנה (לכאורה דאי בחשש דסכנה למה לא התירה

איסור דאורייתא כדאיתא שם) אלא שג"כ יש לדחות דאולי חשש נזקא דרבים שאני כו' וצ"ע בזה לדינא:

והנה מ"ש כ"ק שי' (אף על מקומות שאין סכנה ח"ו) מדברי הרמב"ן שבסי' תקנ"ד ס"ז. הנה לפמש"כ בנד"ד שאנו באים לדון על השלימי' בבריאותם ל"ש לומר במקום חולי ל"ג (אם גם אין סכנה כלל) כנ"ל ועוד הנראה שזה יסוד חלוש (וראוי לומר עכ"פ הבו דלא להוסיף כו'). כי דבריו אלה רפויים ומסופקים בידינו מכמה טעמים א' שהרי גבי חיה הרבה חולקי' כר"ת והגמי"י ומהרי"ל ורש"ל שבט"ז. וא"כ ה"ה לחולה (שדינם שוה כבסי' ש"ל ס"ד ע"ש בגמ' ורש"י ועב"ח כאן) וכ"ה בתשו' רש"ל בהדיא גם לענין חולה וגם רמ"א כתב עכ"פ דנוהגין להתענות ואף שסיים המיקל לא הפסיד הרי לפ"ד הרבה מהאחרונים יש מקום לזה מדינא וכנ"ל. ואף גם הב"י שכאן ובסי' תקנ"ט בשו"ע סתם בפשיטות כרמב"ן. הרי בב"י סי' תקנ"ט וביו"ד סי' רס"ה בב"י ובשו"ע סותר לזה ולכל הפחות צ"ל דגם איהו מודה דהמנהג עכ"פ להתענות כמ"ש הב"ח בתקנ"ט והט"ז ביו"ד שם (וגם זה דוחק גדול שיסתום ויתפוס בפשיטות במנהגא שלא הזכירו הוא כנ"ל בשום מקום ואדרבה במקומו קבע הדין בפשיטות להיפוך גם לשון אינה יכולה משמע ודאי מדינא וגם הרי מ"מ למה בדין א' פעם יהי' אוחז במדה"ד ופעם במנהגא אלא כנראה שחזרה יש כאן. ובאמת לכאו' מדברי כל גדולי הראשונים שביו"ד שם שנתלבטו הרבה אודות הכוס ש"ב במילה בט"ב ולא אחד בהם שיזכור תקנה ליתן להיולדת. משמע דפשיטא להו שמתענית. דקשה לדחות דרק משום דסתם מילה בבהכנ"ס שאין המילדת מצויה שם שהרי מקצת הגאונים כתבו שיניחו הכוס עד הלילה ותשתה אמו כו' ע' כלבו סי' כ"ב ע"ג כ"כ גבי כל הד"צ. ואולי זה סמך למנהג שבב"ח ושא"י וע' תשו' רמב"ם סי' ס"ג ובחלק האחרון מס' התשב"ץ סי' ל"ב אחר שהביא דעות הפוסקים במילה ביוהכ"פ וש"ב. כתב וגם הגאונים ז"ל בשאר התעניות שאין המניקות מתענות כתבו כו' מכלל שבט"ב מתענית ולשון תשובת רשב"א בשם הרי"ף שבב"י שם כל תענית שאין היולדת שותה כו' ואולי דין גרמא להב"י שחזר בו בהגיעו למקומו ביו"ד (ובא"ח לא הוזכרו דברי מקצת הגאונים שבבה"ע וכלבו הנ"ל כו') ולפי הנ"ל ה"ה בחולה כו':

מלבד זאת הנה דברי הרמב"ן מצד עצמו מהיות מקור מקומו בתוה"א לא זכינו לאורו רק מה שהביאו בשמו דברים קצרים מוגבלים כהלכתא בלא טעמא. לכן נלפענ"ד לכאורה דאין כוונת הרמב"ן להקל מצד דאיסור דרבנן לא גזרו במקום חולי שאין בו סכנה (דמלבד שי"ל שזהו ד"ק וכד"ת דמי כמ"ש הג"מ בשם ר"ת שבב"י ועפי"מ בפתיחה ח"א סי"ח) דא"כ מהו לשון א"צ אומד דקאמר ע' ט"ז והו"ל חולה שאב"ס מותר כו' גם הרי קיי"ל

ביו"ד סי' קנ"ה ס"ג בהגהה דלאכול איסור (דרבנן) אסור לחולה שאב"ס וכ"ה בריב"ש ססי' רנ"ה בשם רמב"ן גופא ע"ש. (ודוחק לחלק לענין זה בין גוף איסור לבין היתר בשעה אסורה כמ"ש התו' בגיטין ז' רע"א ושא"ד). וראיתי בביאורי הגר"א ז"ל הערה מקור הדברים (מס"ע) לדמות מילתא למילתא ממק"א שמצינו שהקילו בדרבנן במקום חולי מהא דהתירה אמירה בשבת לחולה שאב"ס תמיהני שמלבד הכלל שאין לדמות בשבותין כמ"ש בכ"ד (ע' מ"א סי' ש"ז ק"ז וע' מזה בתשובות המיוחסות סי' קכ"ז בשם המ"מ) עוד צ"ע דבסי' שכ"ח סי"ז יש בזה הרבה דעות ודעת הרמב"ן עצמו שם דשבות ע"י ישראל שלא ע"י שינוי אסור והכי קיי"ל שם. וא"כ משם ראי' להיפוך כו' (והרי זהו ג"כ רק זמן איסור כו'). גם מ"ש עוד מסיכה ונעילת סנדל ביוכ"פ הרי י"א שכל הה' עינויים הם מה"ת והכי קיי"ל ע' מ"א ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל רסי' תרי"א) אלא דמסרם לחכמים כו'. והן התירו כל שאינו לתענוג כו' (והגם שהרמב"ם וטור רסי' תרי"ד כ' עפ"י הירושלמי דאף שאינה של תענוג אסור. כבר ביאר מוח"ז רבינו ז"ל דר"ל שאינו מכוין לתענוג כו' אבל בחולה שאין הסיכה ש"ת כלל מש"ה שרי וכאידך דירושלמי דהתירו בשאינה של תענוג דמוקי לה סמ"ג והגמי"י בחולה) ובנעילת הסנדל יש עוד סברא שהצינה סכנה לחולה כדאיתא בשבת (קכ"ט א') לגי' שלנו וכ"כ בה"ג גופא סי' תרי"ד סקי"ד. וע"ש עוד סקט"ז בשם חה"ר דיבמות בהדיא אלא דצ"ע אולי ס"ל דחיה ר"ל תוך ג' (או ז' כו'). ובאמת גבי מדורה שבשבת שם נראה לכאורה דרוה"פ ס"ל כס"ד דמ"מ וצ"ע בשו"ע דגבי חולה נראה שפסקו כנ"ל עמ"א סי' שכ"ח סק"י ועכ"פ ממילא גם להרא"ש וטור סי' תרי"א דעינויים אלו דרבנן אין ראי' (כ"כ) משם לכאן. (ובפרט שהרא"ש וטור סי' ש"ל ס"ל כגי' הנ"ל דעושין מדורה לחולה כו' אלא דצ"ע אולי ביש בו סכנה כס"ד דמ"מ כו', ואכמ"ל). לכן נלפענ"ד דיש להבין מה שלענין שבת נזכר בגמ' ופוסקים חולי שיש בו סכנה ושאב"ס (כמו גבי קמיע הנ"ל. שבת דס"א. וכן בפ"ל רע"א ובכ"ד וכן בפ"י בסי' שכ"ח וכ"ד) משא"כ גבי יו"ט כנראה שלא נזכר לשון זה בגמ' וגם בטוש"ע (זולת ברמב"ם) אלא סתמא תנן (יומא דפ"ב) חולה מאכילין אותו עפ"י בקיאים וכן בגמ' שם (פ"ג) א' סתמא חולה אומר צריך ובטוש"ע ססי' תרי"ח חולה שצריך לאכול כו' (והוא ממ"ש כלשון רמב"ן כאן). ונראה דהיינו משום דענין ל' יש בו סכנה או אב"ס משמעו לפ"מ שהוא עתה בלי שיחודש בו מעשה שינוי מסדרו והנהגה ש"ע. לכן גבי שבת דעסקי' לענין רפואות שייך לומר יש בו סכנה או אב"ס ר"ל לפ"מ שהוא עתה בלי מעשה שינוי מסדר העולם לא לגריעותא (בהעדר או"ש וכה"ג) ואף לא למעליותא (בקבלת רפואות שהן תוספת מעשה ותיקון כו'). משא"כ גבי יוכ"פ דעסקי' לענין תענית

שזהו גרעון ושינוי מעשה מסדר העולם (וע' תו' יבמות קי"ט א' דמה שאדם נזקק לאשתו ל"ח מעשה כו' וכש"כ באו"ש שזהו יותר סדר העולם אינו נופל ע"ז כ"כ לכון יש בו סכנה ואב"ס אלא אעפ"י שלפ"מ שהוא עתה ודאי אב"ס מ"מ אם יחודש בו מעשה שינוי מסדר העולם והיינו התענית אפשר שיוגרם עי"ז להיות חולה שיש בו סכנה ר"ל (לכן כל חולה אף שאב"ס לפ"מ שהוא עתה כנ"ל) מאכילים אותו עפ"י בקיאים או עפ"י עצמו כו' שכבר אפשר שהתענית יקלקל ויגרום להיות חולה שיש בו סכנה:

שוב ראיתי שכמעט מבואר כן בב"ח בהדיא שפי' מ"ש הטור חולה שצריך לאכול ר"ל אפי' אב"ס (עתה) והוא צריך לאכול משום שמא יכביד עליו החולי ושמא אז יסתכן כו' (ולאפוקי מהרמב"ם שכתב חולה שיב"ס כו' ודלא כתוס' שכתבו שמא ימות כו') אלא שבאמת לשונו אין מתוקן כ"כ דאף גבי שבת שוודאי בעי' חולה שיב"ס דוקא מ"מ דינם הכי אף כשאין חשש מיתה לע"ע רק שאפשר שיכביד עליו החולי ואז אפשר שיסתכן ג"כ מחללין (כמ"ש מוח"ז רז"ל סי' שכ"ח ס"ה עפ"ד מ"א סק"ה ע"ש והיינו לפי ששם גם בכה"ג נק' חולה שיב"ס כיון שממילא (בלי התחדשות מעשה כו') אפשר שיכביד החולי ואז אפשר שיסתכן. הרי גם עתה חשיבא יש חשש סכנה (שעניננו ספק (או ס"ס) לשיומשך מזה המיתה עכ"פ ודברי רי"ו שבב"י שם (דקמ"ח רע"ד) באמת תמוהים ומנגד להא דאיתא ביומא (פ"ד ב') לא ספק שבת זו בלבד כו' ע"ש בפירש"י ור"ן ובד' רז"ל שם סקי"ג אם לא שרי"ו מיירי שאף אם נעשה ד"ז במו"ש לא יומשך ספק זו כלל או בענין שידוע שיורגש הכבדת החולאת ושאם נעשה לו אז דב"ז יהי' סגי לו ובכה"ג ודאי אין לחלל עתה ולא עוד אלא שא"כ לכאורה אף שבות דרבנן למה נחלל כו'. וצ"ע) ופי' חולה שאב"ס גבי שבת היינו שבוודאי אין שום חשש שיומשך ממילא גם אח"כ ס' סכנה (ואז אפי' אומר החולה צריך אני ל"מ לפה"נ וראי' מחיה אחר ז' (שבסי' ש"ל) ואפשר גם אם רופא אומר צריך ל"מ בזה כיון שידוע לחכמים שא' אין סכנה כו') אבל כאן גבי יוכ"פ אף בכה"ג שייך חשש סכנה שיבוא ויוגרם ע"י שינוי מעשה התענית אלא דמ"מ בעינן אמירת החולה על הבקיאי' כו'. (ואפשר שזה רק דרבנן כיון שעכ"פ כבר חל לנו ספק בזה) וראי' לזה מהא דחיה בתוך ל' שהרי היא כחולה שבוודאי אב"ס (כדאיתא בשבת קכ"ט) ועכ"ז כשאומ' צריכה מחמת שמתכבד עלי' חולי מאכילין כמ"ש הא"ר בשם אוה"א הובא בשו"ע רז"ל להלכה סי' תרי"ז ס"ג. ולפה"נ זה מוכח מדברי הרא"ש (סי' י') במ"ש לדחות ד' השאלתא וכ' דל"ד לנעילת הסנדל דאינה מרגשת כו' אבל לענין אכילה היא כחולה וא"ת שהיא צריכה יאכילוה כו' ושוב כתב ד' רמב"ן דעד ז' אם אמרה צריכה אני כו' מכאן ואילך ה"ה כשאר כל אדם (והיינו אפי' אמרה צריכה א"מ)

ולכאורה ה"ז סתירה למש"ל (דגם עד א"ת צריכה יאכילוה. אע"כ צ"ל החילוק כמ"ש או"ה ורז"ל כנ"ל והגם שלכאורה מלשונם משמע שעיקר החילוק בין מחמת צער לידה למחמת חולי כו' אך א"כ למה לא כתב חילוק זה גבי שבת אע"כ עיקר החילוק בין שבת (דממילא כו') ובין שינוי תענית כו' וזהו דגבי שבת הוחלט בגמ' ופוסקים דאפי' אמרה. צריכה אני כו' (ולכאורה ה"ה לרופאים כו') משום דידוע לחכמים שבוודאי אין כאן שום חשש סכנה (שיומשך ממילא) משא"כ לענין תענית אפשר שיוגרם קלקול לכל חולה שאב"ס כו':

ומעתה י"ל דה"ט דרמב"ן שהקיל גבי ט"ב בחי' כל ל' וכן בחולה (שאב"ס) דכיון דחזינן שבכל חונה אף שאב"ס ממילא כו'. מ"מ ע"י התענית כבר נפל לנו הספק שאפשר שיומשך ע"ז חשש ס' סכנה ע"כ הגם שלגבי יוכ"פ דאורייתא מחמירי' להצריך אמירת החולה או הרופאים (ואפשר שזהו מדרבנן כו' כנ"ל וצ"ע) מ"מ לגבי ט"ב דרבנן יש להקל בזה וז"ש במקום חולי ל"ג רבנן. ר"ל גזירת התענית דוקא ל"ג משום שעי"ז יש (לפעמים) חשש סכנה ולפי הנ"ל שמה שלגבי יו"כ בעי' שיאמר החולה או הרופאים זה דרבנן י"ל ג"כ שע"ז קאי מ"ש ל"ג רבנן כו' ודוחק). וזהו הלשון א"צ אומד שכ' והוא לשון הגמ' דע"ז (כ"ח) לגי' הרי"ף וש"פ מכה של חלל א"צ אומד שפי' הרמב"ן הובא ב"י סי' שכ"ח לומר שאפי' אין שם בקיאים וגם החולה אינו אומר כלום מחללין כו' (ולכאורה צ"ע למה לא נזכר מזה גבי יוכ"פ ואולי אין מכה שייך לאכילה ובעי' אומד כו' וצ"ע). וביבמות פ' חרש (קי"ד) יונק תינוק מבהמה טמאה ומסקי' דהיינו משום סכנה ומ"מ גדול בעי' אומדנא ומשא"כ תינוק סתמו מסוכן אצל חלב וז"ש רמב"ן כאן דא"צ אומד (כנ"ל גבי מכה ש"ח) והגם דוודאי א"ל דסתם חולה מסוכן ממש אצל תענית (כנ"ל גבי תינוק אצל חלב וכן במכה ש"ח) דא"כ גם ביוכ"פ נמי אלא דמ"מ כיון שנופל ע"ז לשון אומד ואומדנא משמע שכבר יש איזה ספק (אצל סתם בנ"א עכ"פ) וכמ"ש הט"ז כאן בסי' תקנ"ד לכן הקילו בזה מדרבנן. והנה בע"ז שם ולגי' רש"י) איתא כל מכה שצריכה אומד מחללין עליו כו' וע"ש בפירש"י דמשמע דהיינו כל שנופל ספק (אצל סתם בנ"א) עד ששייך להצריך אומד (בקיאים) אם יחי' כו' ואולי מכאן נמשך דעת ר"י שבטור סי' שכ"ח (והגמי"י רפ"ב מה"ש). דגם סתם בנ"א כו' ואין צריך מומחים כו' והובא בשו"ע שם ס"י ובב"י לא העיר מקור לזה. וגבי יוכ"פ בסי' תרי"ח לא נזכר זה וגם הרי משנה שלימה עפ"י בקיאים וכן בגמ' רופא כו' וברמב"ם שם כתב והוא שיהיה רופא בקי כו' (ולא הגי' שם הגמי"י מדברי ר"י הנ"ל ובפיה"ח המהירי' במלאכתן כו'. הבקיאי' מן הרופאים כו') ובשו"ע סי' תרי"ח כשהרופא אינו מכיר החולי כאדם דעלמא משמע דבסתם בנ"א ל"מ

כלום. משמע (קצת) שיש חילוק בין יוכ"פ לשבת להר"י (וטוש"ע) (והטעם היה אפ"ל שגבי יוכ"פ מיירי דאב"ס ממילא כו' (לפ"ד סתם בנ"א) אלא דאוני התענית יקלקל כו' ובזה ח"י לידיעה לסתם בנ"א ובעי' בקיאי' משא"כ בשבת כל שנופל ספק וצריך אומד אולי יב"ס ממילא כו' ע"כ מחללין דבזה הכל חשיבי בקיאים כו' ומ"מ י"ל דוקא מכה שעי"ז מודה שמכה גדולה היא ולא בסתם חולה ודלא כו') אלא שמד' המ"א שם סק"ז ורבינו ז"ל ס"ו למ"כ וצ"ע וגם לגי' הרי"ף שם כל מכה שצריכה אומד אין מתרפאין מהן. דלפי"ז י"ל הפי' דאף דמהדין צריכה אומד לענין שבת ויוכ"פ. מ"מ אין מתרפאין מהן וצ"ע שלא ראיתי כעת שדיברו בזה גם לענין מתרפאין מהן. ואפשר גם לגי' זו הפי' ע"ד פירש"י אלא שג"ז צ"ע ולא נזכר בטוש"ע יו"ד סי' קנ"ה (וגם אפשר שאין דין זה אלא גבי מכה דוקא כו' ואכמ"ל) ואיך שיהיה לפה"נ יש כאן משמעות שכל שצריכה אומד כבר נפל ספק (אצל סתם בנ"א עכ"פ). ובאמת גם עיקר הדין גבי יוכ"פ דמשמע דדוקא עפ"י בקיאים או עפ"י החולה מאכילין ומשא"כ כשאין שם בקיאים והחולה אינו אומר כלום אין מאכילין (דאל"כ ה"ז כמכה ש"ח לגבי שבת) ולכאורה כיון דקיי"ל שם ס"ה עפ"י הירושלמי דאם החולה אומר א"צ והרופא מסופק מאכילין א"כ ה"ה (או כ"ש) כשאין שם רופא (או שאינו מכיר החולי כו') והחולה אינו אומר כלום (ואצל סתם בנ"א יש ספק כו') (וצ"ע בכ"ז לעת הפנאי אי"ה (ואולי כדאמרי' בעלמא חסרון לידיעה אינו ספק כו' (ומ"מ יש מקום לומר לכאורה שאומד דבקיאי' הוא דרבנן כו'). (חסר):

סימן מא

(לסימן תפ"ט)

וזה תשובת אדמו"ר הגאון וקדוש מוהרמ"ם ז"ל להגאון המחבר ז"ל:

הנה ודאי דברי כת"ר נכוחים ואעפ"כ במקום שאין המחלה בחזקה ח"ו נראה שיאכל פחות מככותבת בכדי אכילת פרס וכן בשתיי' כמשנ"ת השיעורים בשו"ע סי' תרי"ח דכך יש להורות כן לשואל בט"ב שבזה לא נעקר התענית לגמרי ע' ב"י סי' תקס"ח ורחמנא ליבא בעי ומי שירצה להתענות במקום שאין המחלה בזעף ח"ו יש לייעצו ולהזהירו שלא ילך מפתח ביתו כל היום ולהכריחו כשיצא ישא סביב לחוטמו ופיו חתיכה קטנה קאמפער ומעט עשב מייענטע:

קריאת ויחל אם יש בבהכנ"ס אף רק ג' מתענים יש לקרות ול"ד למ"ש באחרונים סי' תקס"ו גבי בה"ב אך עננו צ"ע די"ל שאין לומר ברכה בפ"ע בין גואל לרופא אא"כ יש עשרה שמתענין ואם אין עשרה יאמר בשומע תפלה ואעפ"כ י"ל כיון שיש ג' מתענין

לגמרי ובודאי יהיה עוד שבעה שיאכלו רק פחות מכשיעור יוכל הש"ץ לומר עננו ג"כ ברכה בפ"ע:

והנה הטור סי' תקס"ו לא כתב רק כשאין עשרה שמתענין הבה"ב לא יאמרו עננו ברכה בפ"ע אבל לא הזהיר כן אקריאת ויחל ובח' ב' אגודה כתב דכשיש ג' יאמרו עננו ויקרא ויחל וי"ל הטור ג"כ לא יחלוק על ויחל דדמי לפורסי' על שמע לג' שלא שמעו וכו' ועוד דברכת התורה אינה כ"כ ברכה לבטלה אף אם אין חובה לקרות דיש כמה פוסקים דצריך לברך אפי' אלימוד בעלמא כשהפסיק ע' סי' מ"ז בשם רש"י. וגם ברכו עסי' קל"ה בב"י דלא הוי התחלה כו' מוכח דל"ח ברכה לבטלה. רק ברכה אחרונה צ"ע. וג"כ עב"י סי' מ"ז בשם תשו' רשב"א דהקשה אמאי אין מברכין אלימוד לאחריה. ומ"ש הרשב"א מפרק בא סימן הנה במערבא מברכי' בסילוק תפילין ומ"ש ר"ת כתוס' שם דרק בתפילין לבד מברכי' ע' חי' הרמב"ן שהשיג עליו ואף שדבריו שם מבוארים ג"כ דא"צ לברך אחר לימוד התורה מצד טעם שכתב הב"י סי' מ"ז מ"מ יש לומר דאינה ברכה לבטלה ותו דהא בש"ס ברכות ד' כ"א ס"ל לד' יוחנן דצריך לברך. ויש לומר דלא איתותב רק דאין חיוב מדאורייתא לברך לאחריה כו' ע' שו"ת שאגת ארי' ועכ"פ כשצריך לקרות מספק יש לומר דצריך לברך. ע' שו"ת מ"ב סי' ס"ב ועוד דהעיקר דבנד"ז חובה לקרות ממש כמשי"ת. דהנה ע' תשו' ריב"א שבבי (ורמ"א בהגהה שם רסי' הנ"ל הביאו) רסי' קל"ה. הרי אף שהוא מועד רק לג' אנשים יקראו כמו"כ הכא בתענית. רק יש לחלק דהתם דוקא כשחל בב' וה' אך עכ"פ הדין אמת בד' צומות הקבועים לקרות בהן בתורה (לפשפש במעשיו ולשוב ולכן תיקן דקורין בהו ברכות וקללות דאם בחקותי כדפרש"י) א"כ לריב"א הנ"ל כשיש ג' מתענין פשיטא דיקראו ואף למש"ש דלא נהיגי כן היינו משום דלגבי שאר אנשים אינו מועד כלל אבל הכא בד' צומות שאדרבה כולנו מחוייבים להתענות ומוטל החובה לקרות בתורה רק שפוטרי' א"ע מצד חשש כו' והיינו רק שאינו מתענה אבל חוב הקריאה בתורה מי הפקיע ממנו ונהי דהוא עצמו לא יקרא כשאינו מתענה וג"כ בשו"ע סי' תקס"ו רק בלשון יחיד יש מי שאומרה כו' מ"מ כשיש ג' מתענין פשיטא דיקראו שהרי גם על יתר השבעה מוטל חובה רק דאניסי כו'. והרי בענין ברכה מעין ז' שאומרים בליל ש"ק אף דעכשיו בטל הטעם לגמרי מ"מ כיון שהתקינו נשאר התקנה. כש"כ התקנה לקרות בתורה בד"צ שהוא מצד עצם הדברים שאירע לאבותינו באותן הימים איך תתבטל מצד סיבת המחלה כו'. וע' בהרמב"ם פי"ג מה' תפלה הי"ח ובשאר התעניות שאנו מתענין על מה שאירע לאבותינו קורין ויחל כו' ובתעניות שגוזרין אותן הצבור מפני הצרות כו' קורין ברכות וקללות כדי שישובו העם כו'. הרי קריאת ויחל

בד"צ וכ"ש קריאה דט"ב בשחרית הם שייכים רק עבור מה שאירע לאבותינו וא"כ מי הפקיע החוב ממי שא"א לו להתענות כו' וע' בהר"ן ס"פ ב' דתענית שכ' סד' צומות לאבל הם ולא לתפלה וזעקה כו' א"כ אף מי שא"א לו להתענות חייב לזכור האבל והחורבן כו' וכמ"ש הגד להם את הבית ויכלמו מעונותיהם כו' וא"כ חוב הקריאה בתורה קבוע על חולה ג"כ ממש וכמו ביוהכ"פ א"כ כשיש עכ"פ שלשה שמתענין ודאי יש לקרות ויחל משא"כ בתענית בה"ב בזה ודאי בעינן עשרה ואף גם לענין עננו יש לומר דהאגודה לקח זה מהתוס' דפרק במה מדליקין ד' כ"ד ע"א ד"ה תעניות שכתבו ומה ש"מ מתפלל עננו שחרית היינו לפי שא"א שלא יתענה אחד מהם וכ"כ המרדכי שם והסמ"ג. הרי אם אפי' רק אחד לבד התענה אין ברכה דעננו שבין גואל לרופא לבטלה ח"ו וכש"כ ג'. וזה הראני ההמ"ץ נ"י דמחננו. וקרוב ללשון זה הוא בהרא"ש פ"ק דתענית סי' י"ז והובא בטור סי' תקס"ה. וא"כ הגם שנדחו דברי האגודה היינו רק בבה"ב ולא בד"צ. ויש לצרף עוד ב' טעמים א' דבתענית ד' י"ד יש סברי בגמ' דאפי' יחיד קובע ברכה לעצמו וע' בראש שם סי"ז א"כ בנד"ז שאינו יחיד רק צבור ממש רק דאניסי מלהתענות ויחידים מהן מתעני' יש לומר דלכ"ע קובע ברכה לעצמו ב' אם עכ"פ עוד שבעה ג"כ יאכלו רק פחות מכשיעור דנק' התענה אע"פ שעשה איסור כמ"ש בתשו' הריב"ש סי' רפ"ז שהביא כת"ר והובא בא"ר וכש"כ הכא דהאוכלי' פחות כשיעור התענו וגם לא עשו איסור ועדיף מנדון דהריב"ש לכן יש לומר דשפיר דמי לומר עננו בין גואל לרופא כ"ז אמרתי בחפזי ואתו המדע. ולא להורות כלל באתי כ"א ככותב. וה' יסיר מאתם ומאתנו ומכ"י כל מחלה וירפא כו' וישלח ברכה כו':

סימן מב

(לסימן תקנ"ד)

תשובת הגאון המחבר על הנ"ל:

לפענ"ד יסוד האגודה חלוש שלא נזכר כ"א בב"ח. וגם הוא לא כתב רק דלא כמו שנמצא בשם ס' אגודה כו'. ומה שכ"ק שי' ר"ל שלקח זה מתוס' דפ' ב"מ. זה אינו דא"כ בחד סגי. גם א"כ יהיו דברי הטוש"ע סותרים זא"ז כו' אלא דלא דמי כלל:

שהרי התם הכל מתעני'. ואין כאן ברכה לבטלה לכ"ע. אלא דהגאונים חששו בשחרית שמא אח"כ יאחזנו בולמוס ונמצא (רק) שקרן בתפלתו (כשאומר צום תעניתנו עב"ח). (ומה גם שהרי כבר הוכיחו התוס' ורא"ש ור"ן שם ורא"ש פ"ק דתענית שז"א דאפי' אם אח"כ כו' לא נק' שקרן כיון שלע"ע מתענה ודעתו שיתענה כה"י. ונראה דגם הגאונים ע"כ ר"ל רק שיהי' נראה כשקרן כו'. וכ"כ הב"ח בהדי' בסי' תקס"ה). ולכן מהני לזה

לש"ץ כשא' יתענה משא"כ כאן שאין כל הציבור מתענין כלל ובאים לקבוע ברכה לש"ץ רק בשביל המתעני' א"א בפחות מעשרה (עכ"פ שגם ע"ז י"ח מהראשונים) כמ"ש הטור: (דמה"ט ל"ד לפורסי' על שמע). שוב ראיתי ביה"ג סי' תקס"ה סק"ח ע"ש גם א"י טעם כלל לשיעור ג' ומ"ש כ"ק שי'. שפורסי' ע"ש לג' כו' (מלבד דל"ד כו' כמ"ש הטור) הנה בטוש"ע סי' ס"ט לא נזכר כ"א (או י') או ו' (רוב הי') או ז' (רובא דמינכר) או אפי' לא' (ואף התו' שבב"י שם שכ' סברא בג' ה"ד התם שיש סמך ממ"ש בפרוע פרעות בישראל שהם ג' תיבות ופירשו בפרוע כו' שלא עשו מה שמוטל כו' (וגם לו' וז' יש סמך מתיבו' דפ' זה). וזה ל"ש כאן כלל). גם מ"ש עפ"י ת' ריב"א דרסי' קל"ה. דאף שהוא מועד רק לג' כו' הרי רמ"א כתב שם אפי' לב' (שכ"ה לפי גי' ב' בהגמי"י. וס"ל שבמרדכי המעשה כך הי' ול"ד ע' בר"י) והיינו דלכ"ע לאחרים לאו מועד ולא הותר להם קריאה בשבילם אלא דמהתם בב' וה' דקורין בלא"ה (וכשיש חתן א' יקרא שלישי) וכשיש ב' התירו להם לקרות רביעי:

(משום פגם חתן הנשאר ע' בר"י) ולפ"מ דמשמע במרדכי לא התירו אלא כשכל הד' יהיו מהחתנים. (ולכן כשא' כהן וב' ישראלים יקרא הכהן פעמיים כו'). אבל לחדש קריאה וברכה לציבור מצד שיעור ג' (דוקא) לא נשמע מכאן כלל:

ועתה אבוא למ"ש לחלק בין ענינו לקריאה מ"ש שהטור לא הזהיר מקריאה כו'. י"ל דתחיל' כ' ב' ראבי' וראב"ד שהקפידו אשניהם (והיינו ע"כ דגם קריאה מצד הברכות ה"ז קביעות ברכה דא"א ליחידי') ועז"כ תשובת הרא"ש דאיקרו רבים ויכולים לקבוע ברכות. (ונראה דקאי גם אקריאה בברכה כו' כנ"ל ועב"י) ואהא קאי ג"כ מ"ש הטור ומיהו נראה כו' עד אבל הכא לענין קביעות ברכה צריך יו"ד (וכנ"ל דגם קריאה חשיבא קביעות ברכה). ושוב ראיתי בס' מה"ש בשם תשובת עה"ג שכתב בהדי' דכ"ש לענין ויחל כו' ומ"ש לצרף עוד סברות דחוקי' המה לפענ"ד דמ"ש בסי' מ"ז יש כ"פ דצריך לברך אלימוד כשהפסיק כו' ליתא שם בטוש"ע וש"פ זולת מ"ש ב"י עפ"י חה"ר והגמי"י). ולא כתב רש"י שא' בשמו שכשהיה משכים לקרות הי' מברך בה"ת וכשבא לבהכנ"ס (ואו' ברכות הגמי"י) הי' חוזר ומברך כו' (לפ' תמיד) ואף רש"י כתב דוקא בכה"ג קא'. (אי משום דהיינו מלילה ליום כדמשמע בפר"ח סי' מ"ו סק"ח או משום דדוקא לפ' תמיד שקורין בציבור כו' כמ"ש פ"מ סי' מ"ז סקי"ב ועא"ר ופ"מ רסי' מ"ח או משום דס"ל לצרף בה"ת לסדר כל ברכות השחר שמסדרים בבהכנ"ס (כדמשמע בהגמי"י וחה"ר) להוציא ע"ה כבסי' מ"ו ס' ב' (וע"ש ס"ח בהגהה די"א כו'). ועמ"א סי' ו' סק"ז בשם בע"ה וט"ז שם סס"י וסק"ד) אבל מצד ההפסק נראה דליכא למ"ד. וזהו שהוכפל בסי"ג המשכים כו' (לאפוקי

מרש"י). אף שכבר נתבאר מס"י ואילך דלא חשיב הפסק כו' (ואף גם בברכות צ"ע כי בד"מ סי' ש"ס אות ב' נזכר דהוי ברכה לבטלה ובסי' קל"ה כו' אולי ר"ל שהב' ידלג ברכו וצ"ע בזה). וברכה אחרונה הרי וודאי ליכא למ"ד בפו' לברך אלימוד. וע"כ ס"ל דר"י לגמרי איתותב מברכה אחרונה והן אמת שראיתי בחה"ר ברכות (מ"ח סע"ב) משמע דס"ל דלא איתותב ר"י אלא לענין דאורייתא אך לפי"ז צ"ל דר"ל דמיירי לענין בה"ת לקריאה בציבור (ע' ירושלמי ברכות פ"ז (כ"ב א') לא למדו כו') וס"ל כדעת הב"ש שבפר"ח סי' קל"ט ס"ח דברכה דלפני קריאה זו ג"כ דאורייתא (וכ"מ דעת התשב"ץ ח"ב סי' קס"ג אלא שיש סתירה שם מסי' רס"א כמ"ש בר"י סי' קל"ה סס"א) א"נ צ"ל כמ"ש בר"י ססי' מ"ז דמיירי בקריאה בציבור כנ"ל. ומש"א מנין לבה"ת מן התורה ר"ל אסמכתא וגם הלימוד דר"י בה"ת לאחרים מבהמ"ז בק"ו ר"ל דמדאורייתא נשמע לדרבנן דלאחרים ק"ו מלפני' וכן להיפוך בהמ"ז לפני' מבה"ת ר"ל מדרבנן נשמע לדאורייתא כו' ובמסקנ' נדחה הלמוד והק"ו אבל הדין אמת בבה"ת מדרבנן כו' (ובזה נסתלקה קו' רשאג"א סי' כ"ד מהרמב"ם) ואיך שיהי' עכ"פ בפו' ודאי ליכא מ"ד כלל לברך ברכה אחרונה אלימוד. אלא שכ"ק שי' כ' דמ"מ י"ל דאינה ברכה לבטלה וא"י היאך הרי הטור ססי' כ"ט תמה אפי' גבי תפילין על רה"ג שכתב דרשות כו' וכל התירוצים שנא' שם בב"י וש"פ ל"ש כאן דלכ"ע גם לבני מערבא א"מ. גם מ"ש ועכ"פ כשצריך לקרות מספק י"ל שצריך לברך ע' מ"ב כו' (מלבד שלפי הנ"ל אכתי אין כאן ספק) הרי אפי' בס' מ"ע דאורייתא אמרי' בסוכה (מ"ז) ברוכי ל"מ ומינה יליף הרמב"ם שכל המצות פ"ג מה' מילה ה"ו ובכ"ד ע' התשו' שבכ"מ שם וכ"ד הריף ורא"ש וש"פ והכי קיי"ל בס' י"ז וביו"ד סי' כ"ח ס"י וסי' רס"ה ס"ג. וכש"כ כאן בס' תקנת' דרבנן אף הראב"ד והרר"י שבב"י יו"ד רסי' כ"ח יודו שא"מ (ע ביה"ג סי' תרפ"ח סק"ט) ואי משום דכאן אומרים וצונו כו' הרי כ"ה גם בברכות ק"ש ועכ"ז נתקשה הרשב"א וש"פ למה ס' קרא חוזר ומברך ע' מ"א ופ"מ וש"א סי' ס"ז והתירוצים ל"ש כאן ועמ"א סי' קל"ז סק"ו. ואעפ"י שהפ"מ שם הקשה בשלמא אם מברך אקב"ו שפיר משא"כ דנתקנה מפני הכבוד כו' מ"מ הרי המ"א ומהרמ"ל לס"ל הכי גם הפ"מ מסיק ומיהו המ"א סי' ס"ז כו' ע"ש. ובאמת לפעמים משמע באחרונים שברכה דקריאת התורה נתקנה רק מפני כבוד הציבור (ומקורו מטוש"ע סי' קל"ט ס"ח). וזה אינו אלא שגוף המצוה הוא כבוד התורה לקרותה בציבור דוקא ועל מצוה ותקנה זו תיקנו ברכה וח"כ כשיש ספק בחיובה ודאי אין לברך (וביומא על ברכה זו נזכר איסור ברכה שא"צ). ודברי המ"ב ל"ש לספיקא אלא שמנד"ד פ' בהחלט בסומא דעולה ומברך כו':

ועתה אבוא לגוף הסברא שהמציא כ"ק שי' שהקריאה בד"צ אינה כלל מצד התענית. אלא מצד עצם הדברים שאירע אז לאבותינו כו'. זה הי' נראה סברא טובה (ולפי"ז אפי' כולם אין מתענין ואף העולים כו'). אבל לא נרא' כן מלשון המשנה וגמרא ופוסקים שכולם תנו בלשונם קביעת הקריאה בתעניות וכשאין מתעני' לא נק' תענית רק בט"ב (שחרית) לשון הגמ' (צ"א ב') בט"ב גופי' מאי כו' ומ"מ י"ל דר"ל בתענית דת"ב וקאי אתענית דמתני' ולשון מ"ס פי"ז ה"ז ובתענית של ט"ב כו') ועיין תשובת הגאון ר"ע אייגר סי' כ"ד הניח בצ"ע בקה"ת במנחה דיוהכ"פ אם הוא משום תענית אף דאין קורין ויחל אלא פרשת עריות או שזהו מחמת קדושת היום כמו בשבת שקורין גם במנחה משמע דבשאר תעניות (אפי' ט"ב כו') פשיטא כו' ועוד דאם הקריאה ל"ש להתענית ראוי שגם מי שלא התענה יעלה וכדפשיט' לי' להגאון רע"ק אייגר ז"ל שם ביוכ"פ שחרית ע"ש. והרי בזה משמע דגם כ"ק שי' מודה שמ"ש בשו"ע שלא יעלה הוא אפי' בד"צ וכמו בתשובת רע"ק הנ"ל וכ"מ במ"א סק"ח (דאלו תעניות שגוזרין עכ"צ אין דוחין פ' השבוע כבהגהה ס"ב ולפי"ז כ"מ בא"ר ססק"ד לענין פחות מעשרה ע"ש). ומ"ש שהוא דעת יחידאי כו' הרי לפ"ד הט"ז הוי ברכה לבטלה ממש. וב"ח ומ"א החולקים היינו משום דס"ל דכיון דאיכא עשרה מתעני' מביאים חיוב ע"כ הציבור כו' עב"ח. אבל כשאין עשרה מתענין וגם העולה א"מ נראה דגם הם מודים דהוי ברכה לבטלה ובגוף החילוק בין ד"צ לתענית שגוזרין ע"כ צרה של"ת. אף אם זה לאבל וזה לתפלה ותשובה א"י מאי נ"מ דגם כשהתענית וגם הקריאה לעורר תשובה ג"כ שייך הסברא דאף אם אניסי מלהתענות מי הפקיע חוב הקריאה הרי עיקר החיוב הוא התשובה בעת צרה. כמ"ש הרמב"ם רפ"א מהלכות תענית וע"כ לומר דמ"מ התענית עיקר וקריאת התורה טפל. ולא תקנוה אלא כשמתענין מאיזה טעם שיהי'. וא"כ ה"ה והוא הטעם בהזכרת האבל דד"צ. ובאמת ברמב"ם רפ"ה מה"ת מבואר שגם הד"צ הכל לעורר תשובה ע"ש וע"כ גם בפי"ג מהלכות תפלה אין הכוונה לחלק ביניהם בטעמן. אלא לסימנא בעלמא נקט ע"מ שאירע לאבותינו כו' ומה דסיים בקריאה ברכות וקללות בתענית שגוזרין כו' כדי שישובו כו' היינו כדי לפרש מה שייכות קריאה זו לתענית שלכאורה אינו מובן כ"כ. ומשא"כ ויחל מובן דשייך לתשובה ותחנונים כו' (ויחל כו' שוב כו'. וסלחתי כו' י"ג מדה"ר). והרי זה כפסח וכל המועדים שלא פי' שם שייכות קריאת התורה שבהם לענין היום ע"ש כיון שמובן כו' (וכן עשה רש"י שלא פי' השייכות רק בברכות וקללות ע"ש (ומ"מ קצת י"ל דבתענית שגוזרין החיוב רק על הב"ד שיגזרו תענית ולכן כ"ז שלא גזרו תענית לא מצינו קריאת התורה משא"כ בד"צ כו' וצ"ע) ולכאורה הי' נראה שדבר זה תלוי בפלוגתא

שבטור סוף הסי' דלרב שר שלום שבכל ת"צ וכל תענית שגוזרין כו' קורין ויחל שמשמע שלשון תעניות שבמשנה וגמרא כולל כל שמתענין וממילא ה"ה להיפוך כשאין מתענין אף ד"צ לא נקרא תענית ולר"ע שכתב דוקא בתעניות הכתובים כו' א"כ יש מקום לומר דלשון תענית דתנן ר"ל הד"צ דקרא (שם המושאל) ואף אם אניסי מלהתענות כו' אבל זה אינו דלפי הנראה ע"כ ר"ע לא קאי אלא אשחרית וקאי על הי"א שנזכר בטור שם ע"ש דאלו שבשאר ת"צ (אפי' בא"י על הגשמים בזמן הגמ') אין קורין כלל בשל תענית ליכא למ"ד בגמ' ופוסקים (ועיין ביה"ג שם סק"ד). וע' מ"ס פי"ז ה"י וגמ' תענית די"ב סע"ב ומ"ש דגם לענין עננו י"ל דאגודה לקח מדברי התוס' כו' (ועמש"ל בזה):

וא"כ הגם שנדחה כו' ולא בד"צ. הנה התוס' ודאי אף שלא בד"צ אמרו וע' סי' תקס"ה ס"ג אע"כ דל"ד כלל וכמש"ל אלא נראה שכ"ק שי' נמשך לסברתו הנ"ל ור"ל דגם לענין עננו בד"צ לא תלוי בתענית וקצת יש סעד לזה ממ"ש בשו"ע שם סס"ג. אבל זה אינו דשם ביחיד איירי שאינו קובע ברכה בפ"ע. גם שם הכל מתענין רק חששא כו' וכדלעיל אבל בשל שא"ת הא פ' בתקס"ו ס"ה דאינו מתפלל בת"צ והיינו אפי' בד"צ וכשכולם אין מתענים ודאי אף הטור שם מודה:

(וכ"ש למנהג שברמ"א סי' תקס"ה שם. וע"ש בב"ח שבדורותינו דשכיח חולשא אף בד"צ כו') וכ"ש כשא"מ וא"כ נראה דגם מש"ש סק"י דאין ש"ץ אומר עננו אלא כשעשרה מתעני' היינו ג"כ אפי' בת"צ דד"צ (וכדלעיל דאין לחלק כו' וע' ראש יוסף למהר"י אוסקפי' סי' תקס"ה שכתב דאין לחלק). וע' לבוש שכתב הך דבעי' עשרה קודם שהביא דין בה"ב ותענית שגוזרין כו' וע"כ הך דעשרה קאי אד"צ (וכמו בא"ר ססק"ד לענין ויחל וכדלעיל) וכ"מ סתימת מ"א סי' קי"ט סק"ז במ"ש וה"ה אם לא הי' י' כו' דקאי אף אד"צ. וכ"מ סתימת כה"פ שאנו נמשכים אחריהם. ולכאורה עלה ע"ד שזה תלוי בפלוגתא דבתענית י"ד א' בהא דתנן על אלו מתריעי' בשבת כו' מסיק דהיינו בעננו וכתב המ"מ (פ"א ה"ו) דמזה למד הרמב"ם דמתענין כו' ולש"פ דאין מתענין לכאורה מדלא למדו מזה דע"כ הך עננו אינו תפלת תענית אלא עננו דסליחות משמע די"ל עננו בלי תענית אך התם בתענית שגוזרין כו' וע"כ דלש"פ בלא"ה הוכיחו שפיר דהך עננו דסליחות הוא רש"י ותו') ומש"ע לצרף מ"ד בגמ' שיחיד קובע ברכה בפ"ע ל"נ כיון דבהדי' מסקי' והלכתא כו' ומ"ש ע"ד פחות מכשיעור נראה נכון אלא דלכאורה בעי' פחות מכזית כדקיי"ל רסי' תקס"ח. גם מ"ש בריש ב' ת' ר"מ חביב וכ"ה בפתחי תשוב' מרז"מ דבד' צומות דסגי בו' או ז' מתענין צ"ע כמובן מכל הנ"ל וכ"נ מס' שערי אפרים לרז"מ ש"ח סק"ח דלס"ל כן אלא פ' כא"ר הנ"ל (וכדלעיל דהא"ר ע"כ לא בתענית שגוזרי' מיירי). ובאמת גם מה שהם

מקילים בקריאה דב' וה' ג"כ צ"ע דלכאורה הקריאה דב' וה' מתק"ח היא בפ' השבוע דוקא כדמשמע במשנה מגילה נ"א ע"א קורין כסדרן כו'. וצ"ע בזה ואין פנאי כעת גם בענין מ"ש בר"י סי' קל"ה סוף אות ב' בשם גינת ורדים דבאיזה יום שיסכימו עשרה לקרות בברכות ש"ד צ"ע אי"ה. וכבר סיים ב"ע שאין דברים מחוורים וקצר הזמן כו' ואי"ה כו':

סימן מג

(לסימן תקע"ט)

זאת מצאנו שנשאל ממנו ולא נודע לנו שם השואל:

הנה ודאי ידוע צערי ומכאובי לאהו' שרבו עונות ונגעה כו' והי' ילד שעשועי' נחמד ונעים ובריא גדול והבא אחריו מת מחמת מילה שקלקל המוהל. (וג"כ ברי' גדול וכו'). מה שלא נשמע כמעט ענין כזה בעולם וכמה פעמים אירע לאנשים שקלקל המוהל ומ"מ לא מתו מחמת מילה אשר נראה בחוש שמעשי גרמו וברוך הגוזר. ה' ברוב רחמיו ימחול לי ויגולו עלינו רוב רחמיו בתוך כלל ישראל והנה בקיץ העבר התחלתי לבנות בנינים ההכרחיים לי ולבני שי'. ומחמת סיבה נתבטל הבנין וכעת לבנו נמשך אולי נכון ליזיל נמתא אחריתא. כמאמר רז"ל ס"פ איזהו נשך ובשט"מ שם פי' הטעם משום דגלות מכפרת עון וכ"ה בתשו' להרמב"ן סי' רפ"ה ובתשו' הרשב"א סי' י"ט. אלא שמעתי מהה"ג ר' ליב ז"נ מ"מ דיאניוויץ בשם הבעש"ט הגדול נ"ע זי"ע. דהפי' כשידוע דהביש נמשך לי' מהאי מתא דוקא וא"כ לדבריו אפשר ע"כ צ"ל דהיינו מאנשי העיר שעושים לו מעשים בפ"מ ואין זה במשמע מתשובת הנ"ל כנ"ל ומי יימר דמר ברי' דרבינא הבעש"ט זצ"ל זי"ע אמר כן אך בנד"ד אפשר אפי' למ"ש הרב הנ"ל נכון הדבר שיש לחוש עפ"י מאמר ר"י להאי איתתא בנדה דס"ו ע"א שמא דימת עירך כו' נפרש שהיו מתקנאות בך כו' דימת לשון לעז. וזה וודאי יכול להיות שיש עלי לעז מאנשי מתא כו' וכש"כ לבנות בית במקום שאין מרוצה ולבי בל עמי. וקרוב זה למשארז"ל הנ"ל הקונה אדון לעצמו ח"ו לכן אפשר נכון למיזל למתא אחריתא אך על בינתי ידוע שלא אשען מעולם אם הוא זה טובתי. לפי הנראה. לכן שאלתי ובקשתי כפולה ומכופלת לעורר רחמים עלי אשר צר לי וכשל בעוני כחי כו' ולהשיב פנאי להתיישב בדבר היטב איך הוא טובתי לדעתם בכל הנ"ל וה' יתקנם בעצה טובה נא ונא במטותא בי מינייכו ולהשיבני בהקדם נא ונא ולא לאחר ולהניח על הצד כו' כי אנשים אחים אנחנו מעולם לא ימנעו הטוב ממני מלחוות עצתם:

סימן מד

(לסימן תקע"ט)

תשובתו אשר השיב:

אהובי ידידי פלוני אלמוני המקום ינחמנו כו' וכו'. המכתב לסמילאיין עדיין לא נזדמן ע"י מי לשלוח ואפשר אסע בעצמי. ויחדו נמתיק סוד ואז אודיע גם דעת כבוד אאמו"ר הרב שי'. כי למעשה ודאי צריך עיון גדול וישוב הדעת וקשה להיות רואה את הנולד (ובדרך כלל שב ואל תעשה עדיף ולכאורה י"ל דעל כה"ג אמר קהלת אם רוח המושל כו' כדפירש"י מקומך אל תנח כפשוטו) וכעת לא באתי כ"א לעשות מצותו להקדים התשובה ועל של תורה באתי הנה מה שהפיג לבו מלהאמין לעדות של הרי"ל ז"ל בשם איש אלקי הבעש"ט זצ"ל זי"ע בפי' הגמ' דס"פ א"נ. דמיירי דדוקא שהביש לי' נמשך מהאי מתא. משום דלמ"כ בש"מ ובתשובת הרשב"א וסי' י"ט ובמיוחסות סי' רפ"ה). הנה אצלי הדבר מתקבל מאד לדבר ה' אמת (ויצא כן מפיו הק'). א' שכן ראיתי הנוסח בחופת א"ר שבסוף ס' ר"ח כו' ע"ש שהרי כ"מ מפירש"י ונ"י והש"מ ב' שיטה שפי' הוא דאין נענין משום שהם גרמו לעצמם ואיך שייך לומר כן בכל הרעות המתרגשות ר"ל אלא כשהביש לי' הוא מהאי מתא שייך לומר למה אינו יוצא והרי זה דומה לאשתו מושלת עליו שנראה הפי' ג"כ למה אינו מגרשה (אם אין כתובתה מרובה) ועוד שכ"מ פשטא דגמרא חדא דאל"כ איך נכלל זה בלשון קונה אדון לעצמו שבברייתא ועוד שפשט הלשון דשלשה צועקין כו' משמע דקא חשיב ג' מיני בעלי יסורים פרטיי'. וכמו כל הני דחשיב התם ולא משמע דקונה אדון יהי' מיירי מבעל יסורים כללי רק משום שמחסר. פרט א' מדרכי התשובה ועוד דא"כ תיבת בהאי מתא מיותר והל"ל דביש לי' ולא אזיל כו' ובר מדין הענין מצד עצמו הוא דבר תמוה ביותר לומר דכל מאן דביש לי' בכל מיני רעות המתרגשות ח"ו ר"ל יהי' מן הצועקין וא"נ ח"ו משום שאינו מקיים פרט א' (קטן) מדרכי התשובה דא"כ לא שבקית חיי כו' ולא הוזכר שינוי מקום בפ"ק דר"ה (די"ו ב'). כ"א שי"א שגם זה מקרע גז"ד אבל לא לומר דלא סגי בלא"ה ח"ו והלא ד' דברים קחשיב התם לכ"ע שמקרעין גז"ד. (וכש"כ קודם חיתום גז"ד הרבה ריוח והצלה כו') וא"ל ג"כ ששינוי מקום חשיב דבר קל ביותר ושלכן נענש על שאינו חס ע"ע להחיש מפלט לו בתרופה קלה כו'. הלא שינוי השם קל יותר ולמה לא אמר נמי כאן ולא שינה שמו כו' וביותר תמוה דהלא צעקה עצמה מיחשב התם ראשונה מהדברים המקרעים גז"ד ואיך יאמר כאן שצועקין וא"נ כו' (וזה ודאי א"ל דהכוונה בד' דברים עד דעביד לכולהו אלא או או קאמר כדמוכח מקראי שהביא שם וכדאמר ר' יצחק גופא שם ע"א יפה צעקה בין קודם

גז"ד בין אח"כ). ובפ"ק דברכות אם רואה אדם שיסורים באים עניו יפשפש במעשיו כו' ע"ש כל הסוגיא וכן בכ"ד שמזכירים עניני תשובה ועצות לחטאים וליסורים. ולמה לא א' שיעקור דירתו למקום אחר (ופשיטא שלא ניתן להאמר שהכל מיירי אחר שכבר שינה מקומו (ושמו) ולומר דלא סגי בלא"ה שלא יהי' מן הצועקי' ואין נענין ח"ו). ואף גם בספרי מוסר מסופקני אם הובא כלל ענין שינוי מקום (וגלות שהיו נוהגין בו קצת גדולי עולם הוא ענין אחר כמשי"ת בסמוך וגם זה רק לתוספת תשובה ומירוק וכה"ג אבל לא נשמע מי שהיו עוקרי דירתם למק"א וכש"כ שאין לנעול בזה דרכי הבע"ת ולומר שכל שלא עשה כן יהיה מן הצועקין כו' ח"ו לומר כן שהרי לא נראה ולא נשמע כלל מי שיעשה כזאת) ובאמת כל עיקר ענין שינוי מקום כמדומה שלא נמצא בגמ' כ"א בפ"ק דר"ה בשם י"א והן אמת שלפ"מ שפי' הרשב"א בתשו' הנ"ל והר"ן בר"ה הטעים כעין גלות אבל ע"ש במהרש"א בשם י"מ פי' אחר דז"א כ"א בגזירה בני חטא ושכן משמע מהפייטן כו' וגם שהוא ז"ל כתב שם לחזק ולקיים פי' הר"ן אבל השיאו לע"א ע"ש ועם שהוא דוחק לפה"נ. אבל גם זה דוחק לומר שההכנעה קטנה שע"י עקירת דירה מעיר לעיר יהי' כחו גדול כ"כ ופועל ישועות לקרוע גז"ד הכי עביד קוב"ה דינא בלא דינא הא לפום צערא אגרא ואף שבסנהדרין (דל"ז ב') אמרו גלות מכפרת. לפה"נ גלות דוקא ולא שינוי מקום דירה אלא גלות דשבי' כעין גלות כנ"י דמייתי התם וכה"ג ע"ש כל הפסוקים שהביאו וכן מה שאמרו בקדושין ד"מ הרואה שיצרו כו'. ילבוש שחורים וילך למקום שאין מכירים כו' ופירושו כדי שעי"ז יכנע וירך לבו כו' היינו דוקא בכה"ג עכ"פ בלבישת שחורים ובמקום שאין מכירים כו' וכולי האי ואולי יש לדחוק ג"כ דברי הר"ן בפי' שינוי מקום שכוונתו ג"כ ע"ד הנ"ל. אבל שיהי' עקירת דירה (לבד) מעיר לעיר ענין ג' כ"כ כמו גלות ממש לא מסתברא ומגלות דערי מקלט אין ראי' כלל דעפ"י הדיבור שאני (ואין לנו חקר בזה) ותדע שהרי דוקא עיירות אלו ואם יצא חוץ לתחום נהרג כו' ומלבד כל הנ"ל אין נראה שכוונת סתמא דברייתא דס"פ א"נ יהי' מתוקמא רק אליבא די"א שבפ"ק דר"ה והרי שם מסקי' ואידך ההוא זכותא דאי' כו' גם לפה"נ לכאורה הדין דשהתה עשר שנים ולא ילדה שנלמד מאברהם ופשטא דברייתא וגמרא ביבמות דס"ד הכל לא אתיא כ"א אליבא דאידך מ"ד דפ"ק דר"ה הנ"ל דזכותא דא"י הוא דאהני לי' לאברהם לא שינוי מקום סתם דאל"כ למה ישיבת חו"ל לא עלה מן המנין ע"ש (כ"כ מהרש"א ז"ל שם מט"א) וכש"כ לפי דעת הרמב"ן שם שגם לדורות כן הדין דמי שעלה מחו"ל לא"י אין ישיבת חו"ל עולה למנין מטעם שאולי זכות הארץ יועיל לו כדרך שהועיל לאברהם ולא ס"ל כמ"ש הרא"ש שם דרק באברהם משום שנתעצל כו'

וודאי היינו רק אליבא דאידך מ"ד דס"ל דזכותא דא"י הוא כו' (וראיתי ביש"ש שם שעל דברי ריטב"א דס"ל כרמב"ן הנ"ל כתב דזה אינו כי לא מצינו שזכות הארץ גרם אלא עון חו"ל כו' ותמוה דלכאורה נהפוך הוא דסברא דזכות הארץ אהני לי' הרי מצינו בפ"ק דר"ה כנ"ל. ועון דעצלות בחו"ל כמדומה שאינו בגמ') ואכמ"ל בזה וה, אמת שברפ"ב דתענית דט"ז ארז"ל על שיוצאים לרחוב גלותנו מכפרת אך א"כ גם שינוי מקום מבית לבית מהני וכדאיתא התם מבי כנישתא לבי כנישתא כו' וה"ה מבית לבית כמ"ש המ"א שם רסי' תקע"ט וע' לשון ירושלמי שם ל"ו חשבנו כאלו גולים כו' א"כ אין ראי' משם דלהוי כזה גלות ממש:

סימן מה

(לסי' תקע"ט)

עוד מצאנו מ"ש שנית מענין הנ"ל להנ"ל

תשובת אא"מ הרב שי' יקבל מוסגר פה. ואני ג"כ כבר גליתי דעתי (הנוטה אחר טבעי ורצוני כו') וכש"כ עתה דעת הבן קרובה ונמשך אחר אביו וע"ד החששות ממאמרי רז"ל. אם מפני הנז' ס"פ א"נ כבר כתבתי שלפי הנראה שאין כאן בית מיחוש ואף אם מפני שינוי מקום מצד עצמו כבר כתבתי שלפה"נ מסוגי' דיבמות לא קיי"ל כהי"א ואף לפי מנהג העולם שמשתמשין בזה קצת בחולה ר"ל וכה"ג כמדומה שאין חוששין כ"א לשנות הבית (או חדר וכה"ג) ועם שבאמת פ"א שמעתי מזקינתי ז"ל (שהיתה מלומדת וי"ש) קודם מותה שהעולם טועים בזה אלא שינוי מקום היינו שינוי עיר לא ידעתי זו מנין לה ואדרבה לפה"נ הדין עם העולם שכן משמע מעובדא דרבא פ"ג דתענית (דכ"ד ב'). דא"ל אבוה שני דוכתך והיינו מטתו כדפירשו ע"ש וכ"מ נמי בעובדא דתרי כושאי עבדי שלמה שבסוכה דנ"ג שמצמצמים למעלה מקום מיוחד פרטי כמו שער לוז ע"ש בפירש"י. (ומש"ש רגלוהי ערבין כו'. ע"כ צריך לחלק דהתם דאיירי בהגיע זמנם שאני או דעכ"פ לפעמים איזה זכות וכה"ג מסייעו וע"ד שפירשו רז"ל ותו' בההיא דאין מזל לישראל סוף שבת) ולפה"נ אפשר טעם זקינתי זצ"ל הוא מפני שראתה באיזו ס' בטעם שינוי מקום כהר"ן משום גלות כו' אבל כבר כתבתי שגם בענין גלות לא מצאתי מקום גילוי לחלק בין בית לעיר (אלא או דגם שניהם לא חשיבי גלות או דגם שינוי בית הוי כעין גלות מהא דפ"ב דתענית ומשכונה לשכונה דערי מקלט גם לפה"ט סוגיין דעלמא תופסין הטעם שינוי מזל לעיקר שהרי גם בשינוי השם לא נהיגי כ"א נחולים וכנזכר ברמ"א ביו"ד ססי' של"ה. ואם כפי טעמי' שבר"ן הי' ראוי לנהוג זה גם לבע"ת וזו לא שמענו מעולם (וה"ה כשינוי מקום) גם הרי נוהגין לשנות השם גם בלי דעת החולה כלל

וגם לילדים שאינם יודעים מאומה. וזה הכל שלא עפ"י טעם הר"ן ז"ל וכדמשמע נמי מלשון מארז"ל אברם אינו מוליד אברהם מוליד וכן שרי כו'. וע' מד"ר פ' מ"ד המזל דוחקני כו' א"ל הקב"ה הן כדברך אברם לא מוליד כו' וכמו"כ כאן אי אתה זוכה כו':

והנה בענין שינוי מזל ודאי יש אופנים שונים אלא מהיותם ענין רוחני ודרז"ל בזה לא יובנו כ"כ לפי פשוטם אין לי להאריך בזה רק זאת אני אומר שלא ראיתי מקום ללמוד ממנו לחלק בין בית לעיר (וידעתי שלא ראיתי אינה ראי' כו' בפרט עלי). והנה לכאורה צ"ע על עיקר ענין זה דשינוי מקום (לפי הטעם שינוי מזל) מהא דארז"ל בית תינוק ואשה אעפ"י שאין נחש יש סימן (חולין צ"ה ב'). דלפירש"י (והובא בש"ך סי' קע"ט) הפי' הוא דעכ"פ אסור לסמוך ע"ז לגמרי ממש לעשות מעשה ע' חי' הר"ן שם ולכאורה אין לך מעשה גדול מעקירת דירה:

סימן מו

(לסי' תקפ"ב)

ע"ד שנדברנו אמש שיש להסתפק ולהתלמד בדברי הגאון מוה"א אבלי אב"ד דווילנא נ"י המובא בספר ח"א כלל כ"ד ס"י כיון שנוגע למעשה מענינא דיומא אמרתי לפרש ולבקש את כת"ר שישאל את פיו הק'. והוא יעמידנו ע"ד אמת להלכה ולמעשה. והוא שלכאורה כעין סברא זו כבר הוזכר בתר"י פרק תפלת השחר לענין טעה ולא הזכיר של ר"ה בערבית שי"א דכר"ח דיינינן לה אבל מסיק דיותר יש לנו לדון ר"ה כמו יו"ט מלדון אותו כמו ר"ח והובא לשונו ג"כ בב"י סוף סימן תקפ"ב וכ"פ הפר"ח שם. וא"כ הי' נראה דה"ה בנד"ד לענין המלך הקדוש. ולכאורה י"ל שגם הי"א הנ"ל לא אמרו אלא במעין המאורע דר"ה שדומה לעין המאורע דר"ח אבל המלך הקדוש י"ל דל"ד לזה כלל ובאמת יש להתבונן בעיקר סברת הגמ' גבי ר"ח דבערבית אין מחזירין לפי שאין ב"ד מקדשין את החודש אלא ביום מה הכוונה בזה הכי נאמר שמפ"ז אין דין ר"ח כלל בלילה זה לא נראה כלל וכש"כ שלא יתכן לומר כן ביו"ט דר"ה דפשיטא דלילו כיומו לכל מילי מדאורייתא ואף בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראי' היו נוהגין קדושה גם בליל א' משום שמא יבואו עדים ביום מחר ונמצא למפרע שהי' הלילה יו"ט:

כדפירש"י פרק ד' דר"ה (ד"ל ב'). וכש"כ עתה דסומכין על חשבון הקביעות שבידינו והראשון עיקר והלילה הולך אחר היום שלאחריו כבכל שבתות וימים טובים ובאמת גם בכל ר"ח הלילה והיום שוין בקדושה לעולם ע' תוס' פ"ק דר"ה (ד"כ ב') די"א דפי' מש"א שם צריך שיהא לילה ויום מן החודש היינו שיהי' סדר הקידוש לילה ויום כו' וע"ש בסיום דבריהם שכתבו דליכא מ"ד שמחשיכה לא חייל יו"ט ור"ח עכ"ל הא דאין

ב"ד מקדשין בלילה אינו אלא לענין גוף אמירת הב"ד מקודש שאין מקדשין באמירה זו בלילה (מגזירת הכתוב) אלא ממתינין בזה עד מחר ביום. (וכן לענין נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה כו' שברפ"ג דר"ה) אבל מ"מ כשמקדשין אח"כ ביום חלה הקדושה למפרע מבערב כנ"ל ותלמוד ערוך הוא בפ"ק דמגילה (ד"ה א') ימים אתה מחשב לחדשים ואין אתה מחשב שעות לחדשים (וע' רמב"ם ריש פרק ח' מהלכות קידוש החודש). והן אמת די"ל דאף דכשמקדשין ב"ד ביום ממילא נתקדשה גם הלילה שלפניו מ"מ בלילה כ"ז שלא קדשוה עדיין לא חלה אז הקדושה כלל (ואף אם כבר באו עדים שאין הראי' קובע אלא ב"ד שאמרו מקודש הם שקובעי' כמ"ש הרמב"ם פ"א מהקדה"ח ה"ח). ומה שפירש"י בפ"ד דר"ה שהיו נוהגין קדושה גם משחשיכה דליל א' כנ"ל היינו רק לענין איסור מלאכה וכדפירש"י בפ"ק דביצה (ד"ד סע"ב) בהדיא וי"ל דדוקא לענין זה קאמר משום דכיון דאם יקדשו ב"ד מחר ממילא תתקדש גם הלילה שלפניו ונמצא דלמפרע עשו איסור (דאורייתא) במלאכה לכן גם שנא באו עדים עדיין בלילה נהגו איסור מלאכה משום ספק זה שמא יבואו ויקדשו ב"ד ביום מחר (וכעין שמצינו בזבה קטנה שאסורה לשמש בשני שלה שלא תראה ותסתור למפרע כו' וכדתנן סוף נדה הרי זה תרבות רעה כו' וכן בזבה שטבלה ביום ז' (שם דס"ז ב') שמא תבוא לידי ספק ועב"י יו"ד סי' קפ"ג שכתב שאיסור זה מה"ת שאדם מוזהר שלא יביא א"ע לספק כו' אבל לענין ש"ד כמו תפלה (וקידוש וכה"ג) י"ל דבאמת לא נהגו קדושה כלל בלילה א' ותדע שהרי גם בתמיד של שחר היו אומרים שיר של חול (וכן אף בתמיד של בין הערבים כשנשתהו ולא באו איכא מ"ד שהיו אומרי' שיר של חול ואיכא מ"ד שלא היו אומרי' שירה כל עיקר אז מספק אבל לכ"ע שיר של יו"ט לא אמרו) כדאיתא כ"ז בפ"ד דר"ה שם. וע"כ לחלק בין זה לאיסור מלאכה בא' מתרי גווני היינו או לפי שאיסור מלאכה דאורייתא חששו לספק משא"כ לענין השיר אף דעיקר שירה מה"ת כדאיתא בערכין (די"א) מ"מ פרטי חילוקי השירים לחול וליו"ט מד"ס. כמ"ש הפי' שם (ומ"ד דבתמיד של בין הערבים לא אמרו שירה כלל. באמת הוכיח מזה הר"מ אלשיך שפי' שם דשיר של בין הערבים אינו מעכב כמו של שחר וד' הפ"י ע"ז אינו מובן לכאו') א"נ והוא העיקר שבכה"ג דשיר א"א לתקן ולצאת ידי הספק דכמו שיר דחול לא שייך בי"ט כך שיר די"ט לא שייך בחול וממ"נ מידי חשש ספק לא יצא ערש"י (שם) רדל"א. ע"כ בשחרית דרוב פעמי' אין העדים מקדימין כ"כ לא תיקנו שיר של יו"ט. (ואף אם אירע שהוקדש החודש קודם כו' כן פירש"י בביצה וצ"ע ואפ"ל) ובבין הערבים פליגא כנ"ל משא"כ בכעין דאיסור מלאכה ודאי יש לצאת ידי חשש הספק ולפרוש ממלאכה כנ"ל

(מזבה) (ומשמע אף ממלאכה דרבנן כו') ולכן ענין התפלה ה"ז דומה לשיר לב' הסברות הנ"ל (ולפי"ז גם בשחרית כו' וצ"ע גם בקידוש י"א דאוריי' עמ"א תקצ"ג סק"ג וברע"א בפ"מ) יש לעיין ברמב"ן פ' אמור הובא ב"י סי' תפ"ז (דר"י רע"ג) לכאורה שייך לזה להבין ענין הטעם דלפי שאין מקדשין בלילה אך כו' היינו דה"ה ר"ה הוא כעין קידוש כו':

סימן מז

(לסימן תרמ"ה)

הב"י כתב שנראה מדברי הר"ן שפירש"י הוא כדברי הרי"ף כו' ולפענ"ד היה נראה להיפוך שהר"ן תופס מדברי הרי"ף כדמשמע מפירש"י היינו שנעקרו לגמרי. והוא ממש"ש דאינו מחוור מדגבי הדס ליכא לפרושי הכי שאם נתקו כו' מיד הן נושרין ואין האגד מעמידן כעלי הלולב שהן ארוכין עכ"ל. הרי משמע דמפרש לדידהו שנתקו לגמרי ורק ע"י אגודה עומדים קיימים העלין דלולב שהן ארוכין כו' ואנו לפ"מ דמשמע מדברי הרי"ף שלא נעקרו לגמרי אלא תלויין הרי גם בלי האגודה מתקיימין עם השדרה וגם בהדס יש לומר כה"ג כו' וטעם הב"י נראה דהיינו דמלשון הרי"ף פשיטא לי' דר"ל שלא נעקרו לגמרי מדכתב והן תלויין בה כו' וח"כ הר"ן שחיבר דעת רש"י עם דעת הרי"ף ע"כ לומר שתופס גם דעת רש"י כהרי"ף ואינו מוכרח כ"כ די"ל מ"ש הרי"ף והן תלויין כו' ר"ל על ידי אגד ועם שהוא דוחק הרי גם אם נאמר דרש"י כרי"ף גם כן צריך לדחוק הרבה בלשון רש"י ומ"מ מה שכתב הרי"ף והוא כעין שבירה קשה מאד לתרץ לשון זה בנעקרו לגמרי ויותר יש לדחוק לכאורה בלשון רש"י במ"ש במתניתין נפרצו משדרה ואינם מחוברים אלא על ידי אגודה ר"ל דכל אורך העלין (זולת עיקרן) נפרצו מהשדרה ולא היו עולין עמו אלא היו תלויין למטה אם לא על ידי האיגוד וכדרך שצריכים לדחוק בלשון רש"י שכתב גבי חריות עליו נושרות דר"ל נושרות בארכן משכיבתן על השדרה כו' לפי' הטור וב"י ומ"ש בד"ל ב' כי חופיא שבו מכבדין הבית ועושין אותו מעלין תלושין ואוגדין כו' היינו רק דוגמא בלבד ור"ל דגם כאן בנפרצו קיבוצם למעלה הוא רק על ידי האגודה ודומה לחופיא כו' (עם שמחוברים בעיקרם להשדרה) ואולי על זה יש לדחוק גם כן בד' הר"ן במה שמחלק בין לולב להדס. והוא דבלא"ה אינו מובן כל כך מאי נ"מ בין עלין ארוכין דלולב לקצרים דהדס לענין שיהא האגד מעמידן. וצ"ל לכאורה דמשמע לי' דמסתמא האגד רק במקום אחד כנהוג למצוה ונפרצו עליו היינו ברוב עלין וא"כ בשלמא בלולב שהענין ארוכים והרבה ביחד שוכבין זה על זה האגד מעמידן משא"כ בקצרים כו'. וא"כ גם בלא נעקרו לגמרי כ"א מעט ועי"ז תלויין למטה י"ל חילוק זה דבלולב יכול להגביהם ויתקיימו במקומם עם השדרה על ידי האגד (א') משא"כ בעלין

הקצרים דהדס הרי לא יועיל האיגוד כ"א במקום אחד שבו נאגדו כו'. ומ"ש בהדס מיד הן נושרים אפשר דאינו ר"ל נושרים ונופלים לגמרי לארץ אלא ר"ל יפלו ממעמדם ויהיו תלויין למטה כו' כנ"ל ברש"י או אולי מ"ש מיד לאו דוקא אלא ר"ל דכיון שנתלשו מעט ורק תלויין על חיבור מועט יותלשו ממילא לגמרי בקרוב. ומשא"כ בלולב האגד מעמיד העלין כלפי מעלה ויתקיימו כך כו' ולכאורה ע"כ כפירוש זה דאלו לפירוש הא' הנ"ל מאי קושיא כל כך מהדס מאי פשיטא יותר כל כך נפסול בהדס בתלויין העלין למטה גם בלי איגוד כו' וגם בלולב אגד מאן דכר שמי' כו' משא"כ לפי' הב' הפשיטותא בהדס משום דודאי יפלו לגמרי כו'). (ומ"מ יש נ"מ לכאורה בין רש"י להר"ש גם לפי הנ"ל דלרש"י לפי הנ"ל לא נזכר עקירה כל רק שנפרצו מהשדרה דר"ל (לפי הנ"ל) דאורך העלין נתפרקו משכיבתן על השדרה ותלויין למטה (אולי מחמת רכותן כו' ולהרי"ף מדכתב כעין שבירה משמע ודאי דר"ל כעין עקירה בעיקרן במקצת עכ"פ ולשון הרמב"ם (ושו"ע) נראה כנ"ל לפרש"י כן היה נראה לכאורה לקיים ד' הב"י וית' אי"ה:

אך באמת קשה מאד להעמיס פי' זה בר"ן דקושית הר"ן בהדס ודאי נראה דלאו לענין הדין הוא ולומר דכיון שנושרין פשיטא ומאי קמ"ל דמאי פשיטותא כל כך לומר דל"צ תנא דמתניתין לאשמעינן כלל דנשרו רוב עלין פסול אלא ודאי כוונת הר"ן לענין הלשון בלבד. כלומר דא"כ מאי לשון נפרצו והוי לי' לומר נשרו ובאמת גם מ"ש רש"י ואינם מחוברים אלא ע"י אגודה ודאי לאו דינא קא משמע לן ולומר דגם אם אגדו לא מהני דרש"י לא פסקו כ"א מפרש. וכדנראה מלשונו שדרך פי' כתב כן ולכאורה אגד מאן דכר שמי' ומאי בעי בזה (ואף שי"ל שכתב כן כדי לפרש דעביד כי חופיא שבגמרא גם על הגמ' גופא קשה כו'). אלא ודאי נראה שבא לפרש מאי לשון נפרצו ולא תני נשרו ולפירושו דר"ל נעקרו לגמרי כמ"ש התוס' ורא"ש) ואף שהרא"ש (סי' י"ג) במתניתין גבי ערבה תיקן זה ע"ש לא ניחא לי' לרש"י בהכי ולזה פירש"י שמחוברים ע"י אגודה והיינו כי חופיא שבגמ' (ורבות' קמ"ל במתניתין דאפילו הכי פסול). וע"ז הקשה הר"ן דבהדס ליכא לפרושי הכי כן ר"ל וא"כ הל"ל נשרו ולרש"י י"ל דס"ל דאף דודאי הכי הוא וכדפרש"י בהדיא במתניתן (דל"ב:) גבי הדס נפרצו נשרו מ"מ כיון דתני לשון נפרצו ברישא גבי לולב (לאשמעינן רבותא כנ"ל) תני גם כן לשון זה גם גבי הדס וערבה (וע"ד שפי' הרא"ש במתניתין גבי ערבה לפי' ר"י ע"ש וכ"ש נמי הוא דלפי ר"י נפרצו דגבי לולב וגבי הדס וערבה ענינים שונים לגמרי הם ועכ"ז ניחא לי' להרא"ש דתני הכא דרך אגב וכ"ש די"ל כן לפרש"י דעכ"פ ענינם אחד) והר"ן לא נחה דעתו בזה כו' וכ"ז ניחא אם נאמר דהר"ן תופס גם ד' הרי"ף כרש"י ור"ל שנעקרו לגמרי (ומ"ש הרי"ף והן תלויין בה

ר"ל ע"י אגודה וכדי לפרש לשון נפרצו שבמתניתין ולשון כי חופיא שבגמרא ע"ד הנ"ל) אבל אי נימא שתופס גם פרש"י כדמשמע מהרי"ף כו' אינו מובן כלל לא ד' רש"י עצמו במה שהזכיר האגודה וכו' וכ"ש ד' הר"ן מאי קשיא לי' בהדס דאף אי נימא כנ"ל וכפי' הב' דלעיל דמ"ש מיד הן נושרין ר"ל שיפלו לגמרי בקרוב מה בכך עכ"פ עתה שלא נפלו לגמרי עדיין שייך לשון נפרצו ולא לשון נשרו (ובאמת גם אם היה כוונת הר"ן לענין דינא גם כן אינו מובן כל כך דאף אלו הוי פשיטא לן דנשרו פסול מ"מ בעודם מחוברים מעט אף דעתידין ליפול מיד יש רבותא כו'. ושוב ראיתי בריטב"א שרוב ד' הר"ן הוא ממנו דסיים על הקושיא מהדס וכתב דאפשר דאיהו גריס התם כו' ע"ש דיש ט"ס דמוכח ונראה דר"ל שגורס גבי הדס נשרו כו' א"כ מבואר דהקושיא היה רק מצד הלשון). גם ממ"ש הר"ן שדינם של רש"י וריי"ף לא הוזכר לפי שהוא פשוט כו' משמע גם כן יותר שתופס הכל בנעקרו לגמרי כו' ואין להאריך יותר מדאי שבאמת מלשון רש"י עצמו ודאי משמע דר"ל שנעקרו לגמרי כמ"ש התוס' ורא"ש דמלבד דמשמע כן מדבריו במתניתין בד"ה נפרצו ובגמרא בד"ה כי חופיא הרי שמ"ש במתניתין בד"ה נפרדו מחוברין הן בשדרה אלא שלמעלה הן נפרדים וביותר ממ"ש בגמ' בד"ה דאיפרוד אפרודי ראשיהן מפורדים כו' אבל מלמטה הן מחוברין מזה ודאי משמע בהדיא דר"ל שהחילוק בין נפרצו לנפרדו הוא רק במה שנפרדו מחוברים הן מלמטה עכ"פ ומה שאין כן נפרצו אינם מחוברים כלל כי אם על ידי האגודה כו' גם ממה שכתב גבי הדס נפרצו נשרו משמע ג"כ דס"ל בפי' נפרצו נעקרו לגמרי כו' מכל הנ"ל נראה לפע"ד שגם הר"ן לא עלה על דעתו לפרש ד' רש"י בענין אחר ממ"ש התוס' ורא"ש אלא שתופס בד' הריי"ף ג"כ שר"ל נעקרו לגמרי ולפי זה גם הריטב"א עם שלא הזכיר ד' רש"י כלל מכל מקום ממה שהקשה מהדס כו' וכנ"ל נראה שגם הוא תופס מד' הריי"ף על דרך זה. וע' לח"מ פ"ח מהלכות לולב דפשיטא לי' טובא ממ"ש הריי"ף דעלין הנחתכים מהשדרה קרי חופי' דגם כאן בנחתכים איירי עד שהקשה מזה להמ"מ ע"ש שהחליט כן. (ומשמע דר"ל שנחתכו לגמרי כו') ובתוספות יו"ט ראיתי שכתב בפשיטות שהר"ן הבין בדעת רש"י גם כן כמ"ש התוספות ורא"ש. ושכן הוא דעת הריי"ף ורמב"ם כו' ע"ש וכ"כ הדו"פ דהריי"ף כרש"י ס"ל שנתלשו מעיקרן מהשדרה (וכבר כתבתי שמ"ש הריי"ף והוא כעין שבירה דחוק מאד לפ"ז ואולי לא היה גורס כן או דס"ל שזה קאי אמה שהביא הך דהוצין ועבדינהו חופיא דפרק הגוזל (ע"ש שכן משמע קצת המשך הלשון). ופי' בו איזה פי' הנעלם מאתנו ולא קאי כלל אנפרצו דהכא וקצת משמע כן מד' המ"מ שהשמיט זה כו' ע"ש):

והנה הנ"מ לדינא מכל הנ"ל דאם כוונת הר"ן על דרך שפי' הב"י שתופס ד' רש"י על דרך דמשמע מדעת הרי"ף דלא נעקרו לגמרי ולפי זה ממילא מאי דמסיק הר"ן שדינם של רש"י ורי"ף לא הוזכר לפי שהוא פשוט כו' היינו גם בכה"ג. הרי ס"ל להר"ן דגם בלא נעקרו לגמרי פסול לכולי עלמא (ובנעקרו לגמרי כ"ש דכ"ש הוא) משא"כ אם כוונת הר"ן שתופס ג' דעת הרי"ף על דרך דמשמע מפרש"י דמיירי בנעקרו לגמרי וממילא רק על זה קאי מ"ש שדינם לא הוזכר לפי שהוא פשוט כו'. אם כן בלא נעקרו לגמרי דלכולי עלמא לא איירי מתניתין בהכי וגם אין ראי' לומר שמה שלא הוזכר הוא לפי שהוא פשוט וכ"ש שלדעת רש"י ורי"ף לפי זה הרי הוזכר נעקרו לגמרי כו') אם כן יסבור הר"ן בלא נעקרו לגמרי לכולי עלמא כשר. אך אף אם נאמר דהר"ן סבירא לי' הכי לאו כולי עלמא מודי' לי' בזה דעם היות שבב"י לא הובא מי שיפרש בהדיא דעת הרי"ף בענין אחר (זולת מ"ש בשם הר"ן וכבר נתבאר דלפי הנראה זה אינו וכנ"ל דגם הלח"מ ותוספות יו"ט והדו"פ סבירא להו דגם הרי"ף מיירי בנעקרו לגמרי ושכן נראה גם דעת הריטב"א). מכל מקום הרי המ"מ שהשוה דעת הרי"ף עם דעת הרמב"ם ומסיק דאפי' לא נדלדלו מעיקר חיבוריהן כיון שתלויות למטה פסול משמע ודאי דאף אהרי"ף קאי ודלא כמ"ש הלח"מ דהאי מסקנא קאי רק אהרמב"ם או ד"ע הוא שזה דוחק גדול לכאורה אך ע' לקמן (ומה שהקשה ממ"ש הרי"ף דעלין הנחתכים מהשדרה קרי חופיא לא מכרעא כלל דיש לומר דנהי דעיקר שם חופיא היינו הנעשה מעלין תלושין לגמרי מכל מקום כאן שאמר דעביד כי חופי' היינו בדוגמא לבד וזה שסיים והוא כעין שבירה כו'). גם ראיתי בריו"ו (נ"ח ח"ג) בהביאו דעת הרי"ף הוסיף וכתב ולא נתלשו לגמרי כו' ע"ש ומבואר שם שזה שלא כדעת רש"י. ומיהו עם היות שהמ"מ וריו"ו בטעם שניהם שוים בפי' דעת הרי"ף אינם עולים בקנה אחד ממש לכאורה דמדעת ריו"ו מבואר שמפרש שנתלשו ונעקרו ממקום חיבורם בשדרה והיינו מ"ש הרי"ף שנתרו מן השדרה אך לא לגמרי והיינו מ"ש הרי"ף והן תלויין בה ר"ל שעדיין נאחזים בה מעט וזהו כעין שבירה כו' ובאמת שכך מטין פשטות ד' הרי"ף אבל המ"מ נראה שמפרש דמ"ש הרי"ף שנתרו מן השדרה קאי על אורך העלין (לא על מקום חיבורן למטה) ור"ל שאורך העלין נשרו משכיבתם עם השדרה ומ"ש והן תלויין בה הוא תוספת ביאור ור"ל שנשרו ונפרדו כל כך עד שתלויין בה פי' נוטים למטה ביותר (שענין ולשון תלויה הוא כשכל עצמו פונה כלפי מטה והיה נופל לארץ אלא שתולה ונאחז בדבר שנתלה בו) אבל במקום חיבורם בשדרה אין שום עקירה ותלישה כלל (ובאמת שלפי זה מ"ש הרי"ף והוא כעין שבירה הוא דוחק גדול וצ"ל דמצד תלייתן למטה כל כך הרי זה דומה כאלו היה שבירה במקום חיבורם בשדרה

כו' וכבר נתבאר דאפשר דהמ"מ לא היה בגירסתו ברי"ף תיבות אלו) או דס"ל דקאי אחופיא דפ' ק הגוזל כנ"ל:

ולבאר יותר ד' המ"מ וגם לבאר ד' הרמב"ם הנה ז"ל הרמב"ם (פ"ח ה"ג) נפרצו עליו והוא שידלדלו משדרתו של לולב כעלי החריות פסול והנה לשון דלדול מצינו בחולין פרק א"ט (מ"ד.) סימנים שנדלדלו ברובן כו'. ושם יש ב' פירושים בדלדול זה. א' מלשון עקירה ותלישה וכ"ה פי' דלדול בכל דבר כמו נדלדלה הכבד פא"ט (ס"ו.). וכן האבר והבשר המדולדלים דפ' העור והרוטב (קכ"ז.) וכן בתוספות שבר"ש פ"ט דמקוואות מ"ד וצפורן המדולדלת במשנה שם. והב' מלשון פירוד עיין רש"י ותוספות בשם ר"ח (שם מ"ב:). וגם בדעת הרמב"ם שם ספ"ט מהלכות שחיטה אין הכרע בפירושו עיין כ"מ שם (וכמו כן לשון נפרצו נראה דסובל ב' הפירושים א' מלשון פרצה שהוא ענין סתירה ושבירה והב' מלשון עבדים המתפרצים איש מפני אדוניו (ש"א כ"ה) שנאמר שהוא מענין בריחה ופירוד ואפשר ששניהם מעין ענין אחד כי שבירה ותלישה הוא מעין פירוד ממקום שהי' מחובר כו') וא"כ גם לשון דלדול שברמב"ם כאן לכאורה יש לפרשו בב' פנים. אם מלשון תלישה ור"ל שנדלדלו ממקום חיבורם בשדרה למטה או מלשון פירוד וקאי אאורך העלין ור"ל שנדלדלו משכיבתן על השדרה ובלשון תלישה עצמו יש לפרשו גם כן בב' פנים א' שנתלשו לגמרי והכי ס"ל להתוי"ט וע"כ אחר שהביא משם הר"ן שהבין בדעת רש"י ג"כ כתוס' ורא"ש סיים וכן הוא דעת הרי"ף והרמב"ם כו' כנ"ל וכן נראה ממ"ש הט"ז בסק"א אלשון השו"ע שהוא גם כן כלשון הרמב"ם (אלא שבסק"ב הביא בשם המ"מ כו'). והב' שנתלש רק מעט ע"ד שפירש ריי"ו ד' הרי"ף כנ"ל וכן נראה שתופס המ"א סק"ב (וז"ש שכן משמע ברי"ו ור"ל שכיון שעז"ז). משמע שפי' הכי ד' הרי"ף יש לנו לפרש גם ד' הרמב"ם שבשו"ע עד"ז) והגם שלכאורה בשלמא מה שפי' רי"ו הכי בדעת הרי"ף היינו שנתלה במ"ש הרי"ף והן תלויין בה וס"ל דר"ל בזה שעדיין הן נאחזים בה מעט כנ"ל אבל בדעת הרמב"ם אם הלשון דלדול הוא מלשון תלישה מאין לנו לומר דר"ל שלא נתלשו לגמרי י"ל שלשון דלדול מורה דוקא על תלישה במקצת. שכן הוא ג"כ הפי' בהך דסימנים שנדלדלו וכדפרש"י שם (מ"ב:) שנתלשו בפ"מ ומחוברים כאן מעט וכאן מעט ונראה דזהו עיקר פי' דלדול (והעד הנאמן לזה מהך דפ' העור והרוטב הנ"ל) ומה שא' שם שנדלדלו ברובן היינו לאשמעינן שהתלישה הוא ברוב ולא מיעוט והגם שמלשון הרשב"א וש"פ שביו"ד סי' כ"ד סי"ו ממ"ש חיבור מדולדל הוא מ' לכאורה שלשון דלדול קאי אמקומו' שנשארו מחוברים וע"ע בכורות כ"ה ב' צמר המדולדל כו' (וכלשון דלדולי ריאה כו') ועיין עוד לשון דלדול בזבחים די"ט נימא מדולדלת ודכ"ד

נדלדלה האבן. ובפרש"י שם וברמב"ם שם וכ"מ. אך א"כ מהו שנדלדלו ברובן דודאי ר"ל שמקומות התלושים הן הרוב א"כ לשון דלדול קאי על התלישות ומ"ש חיבור מדולדל ע"כ שנקרא כן מצד התלישות בכח שביניהם כנ"ל. או שגם על הנשאר מחובר נופל לשון דלדול וכדלקמן שדלדול סובל עוד פי' ג' והנה אם נפרש דלדול זה שברמב"ם מלשון פירוד והרי נפרדו עליו כשר. הי' נראה לכאורה די"ל דלזה כתב הרמב"ם כעלי החריות. ור"ל (שנתפרדו הרבה מצד) שנתקשו כעלי החריות אז פסול משום דבעינן ראוי לכפות. והגם דלכאורה זהו פסול חרות דברייתא וכדפרש"י ור"ן וכאן איירי בפסול נפרצו דמתניתין ומשמע דב' ענינים הן י"ל דהרמב"ם ס"ל דברייתא הוא פירוש וביאור למתניתין דהא דתניא חרות פסול היינו ביחור ננפרצו דמתניתין ודתניא דומה לחרות כשר הוא ביאור לנפרדו דמתניתין וז"ש הרמב"ם נפרדים כו' ולא נתדלדלו כעלי החריות כשר (דמלשון זה משמע דעכ"פ דומה במקצת לעלי החריות. דאנ"כ ל"ש השלילה). ור"ל דלא נתקשו עדיין כ"כ כעלי חריות ממש וכדפירש"י על דומה לחרות כשר נפרצו כו' כעלי החריות ר"ל שנתקשו ממש כעלי חריות פסול ואף שהלשון נתדלדלו היינו לשון פירוד כנ"ל והל"ל נתקשו כעלי חריות י"ל דהפירוד והקישוי הכל א' דתלויין זה בזה שכן הוא דרכן כמ"ש רבינו ז"ל. אבל זה דוחק גדול ולמה שבק לומר שנתקשו שזהו העיקר לפי הנ"ל וכתב דלדול והעיקר חסר אלא י"ל (בענין אחר) דהרמב"ם ס"ל דהא דחרות פסול אינו מצד הקישוי אלא אפי' אם אירע שלא נתקשו כל שנתפרדו עניו הרבה כחרות ממש פסול. והוא דבגמרא אמרינן ממאי דכפות תמרים לולבא הוא אימא חרותא ומשני בעינן כפות וליכא ופרש"י שאם הי' פרוד יכפתנו כו' ולכאורה הרי זה הוא דעת ר"י משום ר' טרפון ונא קיימא נן כוותי'. והר"ן פי' במתניתין דבעינן רחוי לכך וכדר' זירא (כל הראוי לבילה כו'). והוא דוחק דלא מצאתי כן לשון גמרא בעינן כפות וכל כה"ג ה"ל לפרש וגם רש"י לא ביאר זה והנראה דרש"י דס"ל באמת דסוגיא זו אתיא כר"י. ובזה אתי שפיר שבהג"א בשם ח"ז נראה שפוסק כר"י ע"ש (סי' ה'). אבל הרי אנן לא קיי"ל כר"י לכן נלפע"ד די"ל דהרמב"ם ס"ל דאף ת"ק דר"י דמכשיר נפרדו עליו בלי איגוד היינו דוקא בנפרדו מעט דעכ"ז עולין למעלה ומכסין השדרה כדרך הלולב אבל כשנפרדו הרבה בענין שזה פונה לכאן וזה לכאן כענפי שאר אילנות (ועל ידי זה השדרה מגולה ע' ר"ן במתניתין סד"ה נפרצו) אז נק' חרותא ול לולב (גם אם לא נתקשו) ולכן פסול ומש"א כפות בעינן ר"ל דכשהעלין עולין מאליהן עם השדרה כדרך הלולב זה נקרא כפות שהעלין כפותים עם השדרה ממילא (ע' פרש"י באופתא) והא דאמרינן ואימא אופתא כפות מכלל דאיכא פרוד כו' אינו מפרש כדפירש"י דכפות משמע שפרוד

מתחילה ואתה כופתו (דזה באמת אינו מובן דאם כן לולב שעליו סמוכים לגמרי ליפסל וצריך עיון) אלא ר"ל שיש עלין שאתה יכול להפרידן ומשא"כ אופתא כו' וזה שסיים והאי כפות ועומד לעולם פי' שישאר כך בלי פירוד עלין. (ואלו לפרש"י מאי לעולם). אבל לולב כפות ועומד ואתה יכול לעשותו פרוד והא דמכשרינן נפרדו עליו י"ל דגם בפירוד קצת לא יצא מכלל כפות ועומד לת"ק ורק ר"י דרש כפות שיכפתנו דבעי שיהיו כפותים וסמוכים ממש בחוזק וע' פה"מ להרמב"ם שכתב ודעת ר"י כו' שיתקבצו עליו קיבוץ חדש עכ"ל משמע כנ"ל ועוד יש לומר דלת"ק אין כוונת התורה להקפיד שיהי' זה שיוצא בו י"ח כפות דוקא אלא באה להורות לנו המין שיהי' בו אותו שנקרא לולב ולא חרותא ואופתא כו' והיינו דאמרינן ממאי דלולבא הוא אימא חרותא דמשמעות השאלה על המין מנלן דבעינן המין הנקרא לולב ולא המין הנקרא חרותא. גם משמע דכבר הי' ידוע דכל הנקרא חרותא פסול אלא ששואל מנלן כו' ועם דהכל מין דקל כו' עכ"ז חלוקין בשמן ומשני כפות בעינן דמזה שמעינן דכוונת התורה על המין הנקרא לולב כו' ולכן גם בנפרדו עליו קצת לולב שמי' ומשא"כ כשעליו נתפרדו הרבה וזה פונה לכאן כשאר אילנות אז נקרא חרותא ופסול ואפי' אם אירע שלא נתקשו כו' שאין הדבר תלוי בקישוי כלל אלא בתמונת העלין ונטייתן למעלה עם השדרה או לצדדים שבזה תלוי שם לולב וחרותא. וז"ש הרמב"ם רפ"ז כפות תמרים האמורות בתורה הן כו' קודם שיתפרדו העלין לכאן ולכאן כו' והוא הנק' לולב משמע דקודם שיתפרדו לכאן ולכאן (ואף שיתפרדו קצת) דאז נקרא לולב היינו כפות תמרים דקרא ומשא"כ כשיתפרדו כו' דאז לא נק' לולב (אלא חרותא) ופסול ולא הזכיר מענין קישוי כלל כו' **(וכ"ש שזה אתי שפיר לפי מ"ש הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות מסדר זרעים שכל כה"ג הן הדברים המקובלים מפי משה ולא נשתבש אדם מעולם שפרי עץ הדר דקרא הוא פרי אחר זולת אתרוג כו' וכל השאלות והראיות הנמצא בגמרא על כיוצא בזה הכל רק למצוא רמז בתורה ע"ז הפי' המקובל כו' ולפי"ז צ"ע תשובת רמ"א סי' קי"ז. וא"כ וודאי גם בלולב ידענו בקבלה שכפות תמרים הוא הלולב ומה דשאלו ואימא חרותא הוא רק למצוא רמז שמין זה הוא ולא אחר. ע"כ הגהה:

)** ומיהו לפ"ז צ"ע שהזכיר אתרוג והדס ודלג לולב ואולי מזה משמע קצת דס"ל דחרותא מינא דלולב הוא ולא מיפסל אלא משום דבעינן ראוי לכפות כו' אבל אינו כדאי מצד משמעות ד' הרמב"ם רפ"ז הנ"ל (ולפ"ז הכל תלוי בשמא. ולכאורה יתורץ בזה קושית התוס' רדל"ג מידי הדס כתיב כו' ע"ש ואף למסקנא משמע דרק שם לווי נתרבה אבל

לא שינוי שם ממש אף אם יהי' עבות כו' אך צ"ע בתשו' רמ"א הנ"ל וע' בספר מחצית השקל ססי' תרמ"ח:

והשתא דאתינא להכי י"ל דגם אם הפי' בהא דאמרינן כפות בעינן הוא ע"ד פרש"י ור"ן דר"ל ראוי לכפות בעינן וא"כ פסול חרותא הוא מצד הקישוי מ"מ י"ל דזה אינו כי אם דמזה נלמד דכוונת התורה הוא על לולב ולא על חרותא ושוב כל שנקרא בשם חרותא פסול ושם חרותא י"ל דאינו תלוי בקישוי אלא בתמונת העלין ונטייתן כנ"ל ואיך שיהיה עכ"פ שפיר י"ל שהפי' דלדול שברמב"ם הוא מלשון פירוד וז"ש נתפרדו כו' ולא נתדלדלו כעלי חריות כשר ר"ל כשלא הגיע אופן הפירוד לכעלי חריות אז עדיין נק' לולב וכשר (וזהו דומה לחרות שבברייתא שהוא פי' לנתפרדו שבמתניתין) נפרצו כו' כעלי החריות פסול פי' כשהגיע הפירוד והדלדול לכעלי חריות אז נקרא חרותא ופסול (וזהו חרות שבברייתא כו'). וע' לח"מ שנ' שתופס דעת הרמב"ם כנ"ל שהעיקר תלוי בריבוי ומיעוט פתיחת העלין והרחקתן מהשדרה אם כעלי החריות או פחות מזה כו' ע"ש וז"ש כן נראה מד' הטור (ולכאורה הרי הטור לא הזכיר מזה גבי נפרצו. אלא) דכונתו אמש"ש אם שהה באילן עד שנפתח הרבה ונתקשה ונעשה כעץ פסול ופי' הב"י דהיינו חרות שבברייתא. וד' הטור אלו מסופקים קצת דהזכיר ב' תנאים היינו רוב הפתיחה והקישוי ואינו מובן איזהו עיקר או שניהם בעי לשיפסל. ולפי ד' הפוסקים דראוי לכפות בעינן ודאי דהכל תלוי בקישוי ומה שהזכיר נפתח הרבה על כרחך אורחא דמלתא נקט (וזהו כוונת רבינו ז"ל במ"ש שכן הוא דרכן כו'). דודאי אפי' אם אירע שלא נפתח הרבה ועכ"ז נתקשה פסול לדידהו דאינו ראוי לכפות כו' והלח"מ ס"ל דמ"ש הטור שנפתח הרבה הוא בדוקא שבזה תלוי עיקר הפסול דאז נקרא חרותא והקישוי לאורחא דמילתא נקט כו' וה"ז כנ"ל לפ"ד הרמב"ם (לדינא):

נמצא שיש לפרש דעת הרמב"ם בד' פנים א' שנדלדלו ר"ל נעקרו לגמרי. ב' נעקרו במקצת במקום חיבורם ג' נדלדלו ר"ל נפרדו בארכן מהשדרה כל כך כעלי החריות ר"ל שנתקשו שכן דרכן שמתקשים כשמתפרדים הרבה כנ"ל. ד' גם בלי קישוי כל שהגיע הפירוד לכעלי החריות כו' כנ"ל. ולכאורה מחוורתא כפי' הד'. דאלו לפי' הא' ודאי קשה מאי כעלי החריות (הלא אין עלי החריות דרכם להתעקר אפי' בימות הגשמים כמ"ש הב"י). ואין בידי ליישב זה אפי' בדוחק אלא שכן נראה מהתוס' יו"ט והט"ז בסק"א כנ"ל וצ"ע ואולי צ"ל דר"ל שגם ע"י האיגוד יהי' רק כחיבור עלים של חריות כו' ואילו היינו פירוש כי חופיא כו' והוא דחוק ורחוק ביותר ובפרט ברישא שכתב נפרדו כו' ולא נדלדלו כעלי חריות אין לו הבנה כלל לפ"ז וגם לפי' הב' גם כן האי כעלי החריות

לא אתי שפיר כלל אלא שקצת יש לדחוק דר"ל דע"י שנעקרו העלים במקצת אורחא דמילתא שנוטין הן לכאן ולכאן כעלי חריות ולפ"ז י"ל ג"כ דהאי נדלדלו הוא מלשון פירוד כעין פי' הד' הנ"ל אלא דכאן איירי שהפירוד הי' ע"י סיבה שכן לשון נפרצו מורה קצת שנתהווה כן כו' ור"ל במ"ש והוא שידלדלו כו' שהגיע הפירוד בלולב זה ע"י הסיבה שהיא העקירה במקצת עד כעלי החריות שמתפרדים בטבע. ופי' הג' כבר נתבאר לעיל שהוא דוחק דלמה שבק מלהזכיר ענין הקישוי שהוא העיקר לפ"ז לכן הי' נלפע"ד יותר כפי' הד' הנ"ל דעיקר הפסול מצד עצם הפירוד אם הגיע כשיעור הנהוג בעלי חריות יהי' הפירוד מאיזה טעם שיהי' אפי' לא מצד קישוי ולא מצד עקירה כ"א מצד רכות וכה"ג (בין מברייתו ובין אח"כ כו') הכל פסול אם מטעם דכל שהוא בתמונה זו לא נקרא כפות כו' כדלעיל (ולפ"ז אין חילוק בין שהוא כך מתולדתו ובין שנעשה אח"כ כו'). או משום דאזלינן בתר שמא. וכל כה"ג נקרא חרותא ולא לולב כדלעיל (ולפ"ז לכאורה דוקא מתולדתו כו' ואולי גם אח"כ שוב אין שמו עליו כמו בנשרו כו'):

ומעתה אבוא לדעת המ"מ וז"ל דינו של רבינו אמת דכל שנדלדלו משדרו של לולב פסול ואפי' לא נדלדלו מעיקר חיבוריהן כיון שתלויות למטה פסול עכ"ל והנה ממ"ש לא נדלדלו מעיקר חבוריהן נראה דהיינו שלא נעקרו כלל ודלא כפי' הא' והב' הנ"ל ומ"ש ברישא שנדלדלו משדרו של לולב ר"ל שנפרדו משכיבתן על השדרה (וז"ש ברישא משדרו של לולב ובסיפא מעיקר חבוריהן כו') ושיעור דבריו שנפרדו למעלה ארכן מהשדרה אפילו לא נעקר למטה ממקום חיבורם כו' (ולפ"ז פי' דלדול שבדבריו משתנה מרישא לסיפא שברישא הוא מלשון פירוד ובסיפא מלשון תלישה. ואינו דוחק כל כך שכבר נתבאר שסובל ב' הפרושים ובשגם שהכל מעין ענין אחד שתלישה היינו הפירוד מהמחובר כו') והי' נראה שהיינו כפי' הד' שברמב"ם ומה שלא ביאר שפירוד זה הגיע לכעלי החריות י"ל שסמך אמ"ש ברמב"ם וקיצר במובן אלא שלפי זה הא דסיים כיון שתלויות למטה אינו מובן כל כך דלשון זה משמעו שהעלין כפופין ותלויין לגמרי כלפי מטה לארץ ושזהו עיקר טעם פסולן (דהרי זה כאלו אינם וכן משמע הלשון שכתב ואפי' לא נדלדלו מעיקר חיבוריהן כיון כו' משמע דכיון שתלויין הרי זה חשוב כאלו נדלדלו ונעקרו) ולפי הנ"ל עיקר פסולן הוא מחמת פרידתן כעלי החריות ואפי' אינם תלויין כלפי מטה ממש אלא נוטות לצדדין לכאן ולכאן כו' כנ"ל. גם איה הרמז לתליי' זו ברמב"ם. והן אמת שיש לדחוק דהאי תלויות למטה לאו דוקא הוא אלא כל שנוטות לרוחב הצדדין לכאן ולכאן כענפי שאר אילנות תלויות למטה קרי להו נגד בריית הלולב שעליו עולין ומושכבים ממש על השדרה וכן כתב נגד מ"ש הרמב"ם כעלי החריות לתקן החילוק

שבין זה לבין נפרדו (ולשון זה לקח מהרי"ף והוא השוה אותו עם הרמב"ם) אבל מהיות זה דוחק שיותר משמע כנ"ל שתליי' זו ר"ל שתלויין מלמעלה למטה כלפי הארץ ושזהו עיקר הטעם כנ"ל (ובשגם דאם לשון והן תלויין בה שברי"ף כוונתו רק על כעין ענפי אילנות הוא אך למותר דזה יובן גם ממ"ש שנתרו מן השדרה כו'). לכן הי' נראה לפע"ד די"ל עוד בדוחק דבאמת ס"ל להמ"מ דלהרי"ף ורמב"ם עיקר הפסול בנפרצו הוא מחמת תלייתן כלפי מטה ממש וכדלעיל (דהרי זה כאלו אינם) ופסול חרותא (שברמב"ם רפ"ז ע"ש במ"מ) על כרחך מיירי לפי זה בשנתקשה דוקא וכדעת הפוסקים דראוי לכפות בעינן דאם לא כן אינו פסול כי אם בתלויין כלפי מטה דוקא. ופי' נדלדלו יש לומר שהוא מלשון תליי' שכמדומה דאשכחן טובא לשון דלדול מענין תליי'. מהם במשנה ספ"ז דבכורות בעלי הדלדולין ופרש"י והרע"ב כמין חתיכות בשר יוצאות ותולות להם. וברמב"ם פ"ח מהלכות בהמ"ק ה"ג מי שאזניו מדולדלות למטה ובפ"ב מהלכות מילה הלכה ה' קטן שבשרו רך ומדולדל כו' הבשר המדולדל מכאן ומכאן כו' וכן הוא מטוש"ע יו"ד סי' רס"ד וכן דלדולי סירכות הריאה הידוע באחרונים כל אלו אינם מלשון פירוד ולא לשון תלישה ועקירה כי אם מעין לשון תליי' ובמשנה ספ"ה דבכורות דף ל"ה א' ושערו מדולדל כו' ע"ש דנראה דהיינו רק שתלויות מחמת ארעו כו' (ואולי כללות לשון דלדול מורה ענין העתקה ושינוי ממקומו וסדרו הראוי ונכלל בזה תלישה ופירוד ותליי' בשינוי מדרכו וסדרו כו'). ואם כן גם כאן יש לומר דלשון דלדול זה שברמב"ם הוא כלשון והן תלויין שברי"ף וס"ל דתליי' זו היינו שהן הפוכים ותלויין כלפי מטה ממש ושזהו עיקר פסולן (דהרי זה כאלו נעקרו כו' כנ"ל והרי זה פי' ה' ברמב"ם. אך לפי זה קשה מאד הך כעלי חריות שברמב"ם דודאי נראה דעלי חריות אינם תלוים למטה ממש. לכן יש לומר בענין אחר קצת והוא בשנדקדק בד' המ"מ שכתב ב' פעמים פסול דהראשון למותר גם הוי"ו דואפילו למותר וכך הוי לי' לומר דכל שנדלדלו משדרו של לולב אפי' לא כו' פסול לכן נראה דמ"ש ואפילו כו' הם דברי עצמו דבתחילה כתב שדינו של הרמב"ם אמת דכל כו' פסול ואחר כך הוסיף מדיני' שאפי' כו' פסול וזהו כמ"ש הלח"מ דהך סיומא דהמ"מ דעת עצמו הם מה שלכאורה הי' נראה לי שזה דוחק גדול כדלעיל אלא שמכל מקום מאי דמשמע מהלח"מ שרוצה לומר לפי זה דלהרמב"ם בעינן עקורים לגמרי לא נראה לפע"ד כלל כדלעיל אלא שיש לומר דלהרמב"ם עקורים במקצת בעינן כפי' הב' דלעיל ועל זה הוסיף המ"מ דגם בלא נעקרו כלל כיון שתלויין כלפי מטה ממש ע"ד שנתבאר פסול אלא דלפי זה עדיין קשה מה שברישא כתב משדרו של לולב ובסיפא מעיקר חיבוריהן. גם תיבות מעיקר חיבוריהן דסיפא למותר לגמרי כיון דעלה קאי והוי לי' לומר ואפילו לא

נדלדלו כיון כו' גם כיון דלפי זה לא מיירי ברישא שהם ד' הרמב"ם מענין תליי' כלל ומה ז"ש בסיפא כיון שתלויות דמשמע דבהא קאי והוי לי' לומר אם תלויות כו'. לכן נראה יותר קצת כנ"ל דהמ"מ מפרש ד' הרמב"ם כפירוש ד' דלעיל ומ"ש כיון שתלויות למטה ר"ל שהגיע הפירוד לכעלי חריות דגם בכה"ג תלויות למטה קרי לה לגבי לולב כנ"ל. וגם לשון והן תלויין בה שברי"ף מפרש בכה"ג ולפי משמעות דמשמע דהך ואפילו כו' שבמ"מ ד"ע הם כנ"ל. יש לומר משום שברמב"ם הי' אפשר לומר דמה שנתפרדו כל כך הוא משום שנעקרו מעט במקום חיבורם בשדרה (דכן הוא סתמא דמילתא כיון דמשמע דהרמב"ם לא איירי בשנתקשה מדלא הזכירו כלל כדלעיל גם יש לומר דנפרצו משמע בידי אדם לא בתולדה והיינו אחר שתלשו בעודו כדרך הלולב נתהווה על ידי סיבה שנדלדלו לכעין תמונת עלי החריות כו' כדלעיל לזה אשמעינן המ"מ שלא נאמר דדוקא בכה"ג פסול ומשום העקירה במקצת אלא אפילו לא נעקרו כלל כיון שתלויות ר"ל כעין עלי חריות מאיזה סיבה שיהי' פסול דעיקר טעם הפסול משום שהגיע לתמונה זו משום דאין זה כפות כו' כדלעיל או משום דלא נקרא לולב בכה"ג אלא חרותא כדלעיל (ואפי' בתלוש אין שמו עליו כו' כדלעיל). ולפי זה מ"ש הרי"ף גבי נפרדו דהיינו כעין פתיחת חריות ע"כ צריך לדחוק כמ"ש הלח"מ דרק דומה כעין קאמר אבל מ"מ ר"ל שנפתחו רק מעט וזה דוחק ולשיטת הלח"מ דנפרצו להרי"ף היינו נעקרו ודאי קשה טובא דלפי זה וודאי מ"ש בנפרדו כעין פתיחת חריות הוא כפשוטו ומהתימא דלפי משמעות דמסיק הלח"מ דמ"ש המ"מ ואפילו כו' לא קאי אהרי"ף לא הי' צריך כלל לזה אבל לפי הנ"ל דהמ"מ כפי' ד' הנ"ל ושגם בד' הרי"ף פי' על דרך זה ע"כ לדחוק כנ"ל ואולי מ"ש הרי"ף ולא ניתק אחד מחבירו האי ניתק ר"ל מלשון העתקה ופירוד. או שע"ס וצ"ל ולא ניתר וכתב זה להורות דדוקא כי נתפרדו הרבה ובזה אתי שפיר מ"ש אחד מחבירו ע' לח"מ עוד יש לפרש ד' המ"מ ע"ד פי' הב' דלעיל ויתבאר לקמן אי"ה בד' המ"א ורבינו ז"ל:

ומעתה נבוא לדעת השו"ע והאחרונים הנה הב"י בשו"ע העתיק דעת הרמב"ם ולשונו וממילא אין הכרע איך מפרשו. אך ממה שחיבר בב"י דעת הרי"ף והרמב"ם יחד וכתב שמדעת הר"ן נראה שגם פרש"י הוא כדבריהם נראה כמפרש כפירוש הב' דלעיל בנעקרו במקצת שהרי הר"ן כתב בהדיא שנתקן ממקום חיבורם בשדרה ולכל הפחות ע"כ היינו בנעקרו מעט (ובאמת שמזה ניתוסף קושיא על פי' הב"י בר"ן שפרש"י הוא כרי"ף כו' והרי ברש"י מבואר שאינן מחוברים אלא על ידי האגודה:

ובשלמא אם הי' א"ל שהר"ן מפרש האי נתרו מהשדרה שברי"ף על אורך העלין לבד הי' אפשר לומר דגם רש"י קאי על זה אבל כיון שמפורש בר"ן דקאי אמקום חיבורם ח"כ

מדכתב רש"י שאינם מחוברים אלא ע"י אגודה משמע ודאי דנעקרו לגמרי ולא במקצת כו' וצ"ע על הב"י). אם כן גם לשונו בשו"ע מסתמא כוונתו על דרך זה וכבר נתבאר מה שיש לדחוק לפ"ז במ"ש כעלי החריות כו' אמנם רמ"א שהגיה על זה דהיינו שאין עולין עם השדרה אלא תלויין למטה והוא מד' המ"מ. נראה ודאי דמפרש בלי עקירה כלל וכנ"ל על ד' המ"מ גם מדכתב וכ"ש אם נפרצו ונעקרו למטה כו' מכלל דברישא קאי רק אלמעלה כו' (דדוחק גדול לומר דרק בא להוסיף כ"ש בנעקרו לגמרי דאם כן הכי הוי לי' לומר וכ"ש אם נפרצו ונעקרו לגמרי כו'). וכן מבואר מדבריו (ביותר) דאינו מפרש ע"ד פי' הג' דלעיל כשנתקשו שהרי זה כתב אחר כך וכן אם נתקשו כו' וא"כ נראה דע"כ מפרש ע"ד פי' הד' דלעיל (או ע"ד פי' הה' דלעיל דתלויות למטה ממש דוקא כו' כדלעיל (אלא שכבר נתבאר דאם כן קשה מאד מאי כעלי החריות כו') והנה דעת הט"ז בסק"א שנ' שהוא ע"ד פי' הא' דלעיל כבר נתבאר שהוא קשה טובא ודבריו בסק"ב הנה ראש דבריו שכתב וז"ל דלשון נדלדלו פירושו שנתפרקו ממקום שהן שוכבין על השדרה והם תלויים למטה והביא ד' המ"מ וסיים הרי דגם זה הוא בכלל ונדלדלו. נראה ג"כ שבא לפרש ע"ד פי' הד' דלעיל ובא לשלול דלא נפרש נדלדלו מלשון עקירה כפי' הא' והב' דלעיל אלא מלשון פירוד שנפרדו העלין למעלה (עד שהן תלויות ר"ל כעלי חריות כו' שגם זה נכלל בלשון דלדול כדלעיל וזה גם כן כוונתו במ"ש דלכן סיים רמ"א דהיינו כו' אחר ד' השו"ע שנדלדלו כו' ר"ל דמה שאין כן אלו נפרש נדלדלו שבשו"ע מלשון עקירה איך כתב רמ"א על זה דהיינו כו' שהוא פי' המ"מ דנראה שמפרש לשון דלדול מלשון פירוד כו' וכן כתב הפ"מ מעין זה ע"ש (ואם נרצה לומר שמפרש הט"ז ע"ד פי' הה' דלעיל אתי שפיר טפי קצת שבא לפרש דלכאורה מנלן דבעינן תליי' למטה ממש דוקא. לזה פירש דלשון דלדול כולל גם ענין תליי' זו כו' וכדלעיל ולפי זה בא להוסיף באופן הדלדול והיינו להקל. משא"כ לפי' הראשון הנ"ל להיפוך בא למעט באופן הדלדול והיינו להחמיר כו' וז"ש אחר כך דלכן סיים רמ"א דהיינו כו' אחר שכתב השו"ע נדלדלו ר"ל דרמ"א בא להוסיף ולפרש דדלדול זה כולל גם כן התליי' למטה דוקא כו') אבל סוף ד' הט"ז בענין מצוה מן המובחר שבמ"מ ורמ"א הם מגומגמים וקשה לעמוד על כוונתו ונראה שיש ט"ס ואין להעמיד יסוד ע"ז לפע"ד ויתי' עוד לקמן אי"ה:

אמנם מד' המ"א סק"ב כבר נתבאר שנראה שמפרש כפי' הב' דלעיל שנעקרו קצת וכעין שבירה. וכן משמע ג"כ בהדיא ממ"ש בסק"א דנפרדו היינו כענפי השבט כו' שבא לשלול דלא נימא דנפרדו היינו דוקא מעט. ושהחילוק בין נפרדו לנפרצו הוא רק ברוב ומיעוט הפירוד דאם הגיע הפירוד לכעלי חריות (דהיינו כענפי השבט דכל אילנות) היינו נפרצו

ופסול אפילו בנח נתקשו כפי' הד' דלעיל אלא אפילו הגיע הפירוד לכענפי האילנות כל שלא נתקשו הכל בכלל נפרדו וכשר ונפרצו הוא ענין אחר דהיינו כעין שבירה כו' ונראה שטעמו דעם היות שהמ"מ נראה ודאי דנא סבירא לי' הכי שהרי כתב ואפילו לא נדגדלו מעיקר חבוריהן כו' והרי רמ"א העתיק דבריו וגם מד' רמ"א עצמו ממ"ש וכ"ש כו' משמע כן כנ"ל מ"מ ס"ל לדינא כיון שד' הרי"ף פשטן משמע ודאי דר"ל בנעקרו מעט ורי"ו פי' כן בהדיא ד' הרי"ף. וכבר נתבאר דנם בד' הרמב"ם יש לדחוק כפי' זה וידוע שכל מה שנוכל להשוות ד' הרמב"ם עם הרי"ף עדיף וגם ד' השו"ע עצמו ממ"ש בב"י מד' הר"ן משמע דע"כ מפרש כן כדלעיל מצורף לזה שלפי דעתן ש"פ שפירשו נפרצו בענין אחר נראה דמקילים בכה"ג אפי' בנעקרו מעט דלפי' התוס' ורא"ש אליבא דרש"י בנעקרו לגמרי ודאי משמע הכי ולפמ"ש לעיל בדעת הריטב"א ור"ן ס"ל דגם הרי"ף כרש"י ס"ל וכנ"ל. (והלח"מ ותוס' יו"ט נראה שמפרשים גם ד' הרמב"ם כן כדלעיל) וגם לפי' התוס' ורא"ש וראב"ד ובה"ע שמפרשים בענין אחר לגמרי נראה נמי דאין לנו להחמיר בנפרדו הרבה דהכל נכלל בכלל נפרדו דמתניתין ואפילו בנעקרו מעט מנלן להחמיר (וכמ"ש לעיל דמ"ש הר"ן שלא הוזכר לפי שהוא פשוט היינו לפי דקאי אנעקרו לגמרי כנ"ל כו') וית' עוד אי"ה. א"כ די לנו להחמיר בנעקרו מעט (שהוא מילתא מציעתא) שכך מטין ד' הרי"ף עכ"פ וכמ"ש רי"ו כו' כנ"ל והבו דלא להוסיף בלא נעקרו כלל כו' גם הרי מד' רש"י ור"ן גבי ואימא חרותא כפות בעינן כו' משמע ודאי דגם בתמונה כעלי חריות לא מיפסל אלא משום דראוי לכפות בעינן וליכא דהיינו בנתקשו אבל בלא נתקשו דראוי לכפות כשר (וגם לפ"מ דמ' מפרש"י שם דבעינן שיכפתנו ממש היינו על ידי איגוד וכר"י וכדלעיל שכן פסק הג"א אבל לומר שאם מפורדים כתמונת עלי חריות אימעט מדכתיב כפות שכשעומדים בתמונה זו לא נקרא אז כפות או דלא נק' לולב ככל הנ"ל לפי' הד' דלעיל ודאי לא ס"ל לרש"י אלא שלדידי' בעינן שיאגדם לפי הנ"ל ואנן לא קיימא לן כוותי' בזה) ולכן מחמת כל זה לח חש המ"א למשמעות ד' המ"מ ורמ"א בזה ושוב נזכרתי שרש"י ור"ן פי' בהדיא במתניתין ובגמ' דנפרדו היינו כענפי האילן הרי דגם בכה"ג כשר לדידהו וגם פשטות ד' הרי"ף שכתב גם כן בנפרדו כעין פתיחת חריות ודאי מ' הכי כו' (גם אפשר יש לדחוק קצת בדעת המ"מ על דרך פי' הב' הנ"ל ומ"ש ואפי' לא נדלדלו מעיקר חבוריהן ר"ל דעיקר חבוריהן לא נפסק אבל מ"מ קצת נעקרו כו':

והנה רבינו ז"ל בשולחנו הטהור מדהזכיר עקירה קצת נראה שנמשך גם כן אחר המ"א וכנ"ל דלא ס"ל כמ"מ ורמ"א אך מדהזכיר גם כן ענין התליי' שבמ"מ ורמ"א נראה שהרכיב שניהם יחד ומשמע דר"ל דתרווייהו בעינן לשיפסול התליי' למטה (כעלי חריות

עכ"פ) ושיהי' זה מחמת קצת עקירה לכן נראה דצ"ל דסבירא לי' בפי' דלדול כפי' הב' דלעיל וכנ"ל. אלא שכבר נתבאר לעיל שלפי זה לכאורה מאי כעני החריות דקאמר הרמב"ם ושו"ע ונתבאר לעיל ב' פירושים בזה א' דדלדול מלשון עקירה קצת ומ"ש כעלי חריות היינו שכן אורחא דמלתא דעל ידי העקירה נוטין הן לכאן ולכאן ולפי זה הי' אפשר דלאו דוקא חנא הוא הדין אם אירע שלא נתפרדו הרבה כל כך פסול מחמת העקירה עצמה ופי' הב' דדלדול זה מלשון פירוד אלא דכאן איירינן בשנתהווה על ידי סיבה דהיינו עקירה (שכן לשון נפרצו משמע שנתהווה כן) ומ"ש והוא שידלדלו כו' ר"ל שהגיע הפירוד על ידי סיבה זו נכעלי חריות בטבע. אם כן לפי זה תרתי בעינן (וכלשון והוא שידלדלו כו' בלשון תנאי וי"ל שכך מפר רבינו ז"ל. והנה רמ"א לא העתיק מד' המ"מ מ"ם דאפי' לא נדלדלו מעיקר חבוריהן כו' רק כתב אד' השו"ע דהיינו שחין עולין עם השדרה אלא תלויין למטה וזה אמת ויציב לפי הנ"ל (ור"ל במ"ש תלויין למטה כענפי אילנות והוא פי' למ"ש בשו"ע כעלי חריות וכנ"ל) וא"כ גם ד' רמ"א קיימין נדינא (ולא נשאר כי אם דעת המ"מ עצמו ויחיד אי הוא כו') ולפ"ז גם המ"א דסבירא לי' כן גם אם נרצה לדחוק בד' המ"מ דמ"ש ואפי' כו' מעיקר חבוריהן ר"ל דעיקר חבוריהן לא נפסק כו' והרי זה ג"כ כפי' הב' דלעיל והרי הוא סיים כיון שתלויין הן הרי דעכ"פ תלויות בעינן ג"כ ואתי שפיר מאד ד' רבינו ז"ל ולפי זה גם ד' הרי"ף במ"ש והן תלויין בה עם היות שכבר נתבאר עפ"י דעת רי"ו שזה בא להורות שלא נתר לגמרי אלא תלויין ואחוזים בה י"ל שגם זה בא להורות רך תנאי שדוקא בשהן תלויין למטה כו':

ומעתה לפ"ז גם בד' הט"ז יש להעמיס עד"ז שהרי בסק"א פי' נדלדלו מלשון עקירה וי"ל דר"ל עקירה קצת ושכן דרך עלי חריות ומ"ש בסק"ב דלשון ונדלדלו פי' שנתפרקו כו' והן תלויין כו' ר"ל דמלבד העקירה (שפירש בסק"א) בא רמ"א להוסיף שיתפרדו מהשדרה עד שתלויין כו' וז"ש דלכן כתב רמ"א דהיינו כו' אחר שכתב בשו"ע נדלדלו כו' ור"ל דאף שבשו"ע כבר כתב נדלדלו שפי' עקירה קצת בא רמ"א להוסיף תנאי דהיינו כו' וז"ש שמדעת המ"מ משמע שגם זה (ר"ל התליי') בכלל דלדול ר"ל שבכלל הדלדול שברמב"ם ושו"ע נכלל גם התליי' כלומר שצריכה ג"כ והיינו ממ"ש המ"א כיון שתלויין הן. דמשמע דעכ"פ תליי' בעינן לשיפסול כו' משא"כ מלשון כעלי חריות שבשו"ע לא שמעינן זה עדיין לשיטתו בסק"א שדרכן בעקירה קצת כו' ואין להאריך יותר מדאי (בדחוקים כו'):

והנה יש נ"מ דלפי דעת הט"ז ועל דרך הנ"ל הרי לא נזכר כלל שיעור לפירוד ותליי' זו מה שאין כן לפי הנ"ל לפירוש הב' יש שיעור לזה כעלי החריות כו' כנ"ל ולפי זה נראה שרבינו ז"ל נמשך אחר הט"ז שהרי הוא לא הזכיר כלל כעלי החריות (ומשמע

דהיינו ע"כ משום דסבירא לי' דלא נקטו הרמב"ם ושו"ע זה אלא לסימנא ודמיון בעלמא והיינו שגם הן דרכן בעקירה במקצת כהט"ז) אך אם כן באמת צ"ע איזה שיעור וגבול לתליי' וריחוק זה אם לא שנאמר דתליי' זו היא כלפי מטה ממש על דרך הנ"ל לפי' ה' אלא שלהט"ז ורבינו ז"ל דלדול זה כולל ענינים העקירה במקצת וגם התליי' למטה ממש (וכעלי החריות הוא רק לדמיון לענין העקירה כנ"ל). וזה עיקר פסולן מחמת התליי' למטה (ממש) על ידי סיבת עקירה (דוקא) וכל זה נכלל במלת דלדול והמ"מ לא בא כי אם לשלול דלא נטעה לפרש דלדול עקירה גמורה אלא אפילו עיקר חבוריהן לא נפסק ורק מקצתו) כיון שתלויין הן כנ"ל פסול וגם דעת הרי"ף במ"ש והן תלויין יתפרשו על דרך זה ודתרתי בעינן עקירה קצת ותלויין למטה ממש. ואתי שפיר הכל. (אם המציאות הוא דעלי חריות עקורום קצת כדנראה מהט"ז):

ועוד י"ל ע"ד פי' הה' דלעיל דעיקר הפסול מחמת התליי' ושזה פי' דלדול ובלי נעקרו כלל (אלא שזה שלא כדמשמע מד' רבינו ז"ל) אך לא כדלעיל שתליי' זו היא דוקא כשהן הפוכין ותלויין למטה ממש. ושמשום הכי פסול אלא שענין תליי' מורה כשאחיזת הדבר התלוי היא ברפיון בדבר שנאחז בו (ומתנענע אנה ואנה) מה שאין כן אם אחיזתו היא בחיבור חזק וכאלו הם גוף אחד ממש בלי חלוק ממנו אינו נופל על זה לשון תליי' כמו אלו הי' ענף עב וחזק יוצא דרך גידולו מגוף האילן מלמעלה למטה לא הי' שייך לומר שתולה בו מה שאין כן אם נעקר מעט במקום חיבורו ונאחז בו רק ברפיון ומתנדנד כו' קרוי תליי' (וכן פרי האילנות שהיא מופרדת מגוף העץ ומתנדנדת נקרא גם כן תליי').. אפילו אם לא נוטה כלפי מטה ממש. וגם כאן זהו פירוש דלדול שנתהווה קלקול במקום חיבור העלין בשדרה עד שהן בדרך תליי' בו על דרך הנ"ל ויכול להיות זה הן על ידי עקירה במקצת או גם על ידי קמט וכהאי גוונא שמתקלקל ומתרכך שם במקום חיבורן עד שנעשו רפויים שם ומתנדנדין. וז"ש המ"מ ואפילו כו' ר"ל דלאו דוקא על ידי עקירה אלא גם על ידי קמט וכהאי גוונא כנ"ל כיון שתלויין כו' ולפי זה גם מה שכתב בתחילה וכן ברמב"ם נדלדלו משדרו של לולב ר"ל במקום חבורן ומ"מ לא קשיא מה שהוצרך לומר לבסוף מעיקר חבוריהן. שבא לומר דאפילו עיקר חיבורם לא נפסק כלל בדרך עקירה כיון שמכל מקום תלויין הן ר"ל על ידי איזה שאר קלקול קמט וכהאי גוונא במקום חיבורן נעשו בדרך תליי'. ומה שכתב הרמב"ם כעלי החריות היינו לענין שיעור הפירוד כו' ונמצא שלפי זה גם כן תרתי בעינן היינו פירוד כעלי חריות וקלקול במקום חיבורם (אלא שלאו דוקא עקירה אלא גם שאר קלקול) עד שנקרא תליי' כו' כנ"ל:

והנה מה שכתב הרמב"ם גבי נפרדו ולא נדלדלו כעלי החריות לא אתי שפיר כי אם לפי' ד' דלעיל דלפי זה דלדול מלשון פירוד ועיקר החילוק בין נפרדו לנפרצו כי אם לענין שיעור הפירוד אם הגיע לכעני חריות כו' וגם לפי' הט"ז הנ"ל דדלדול כולל עכ"פ עקירה וכן עלי חריות עקורים במקצת אתי שפיר גם כן אבל לשאר פירושים דכעלי חריות הוא לענין השיעור ודלדול עקירה או תלייה וכהאי גוונא נהי דגבי נפרצו שכתב והוא שידלדלו כו' כעלי חריות ניחא קצת. אבל ברישא לא אתי שפיר דאיך שייך לומר לא נדלדלו דר"ל עקירה או תליי' כשיעור עלי חריות דמשמע אלא פחות משיעור זה הרי כאן לא איירי בדלדול כלל כי אם בנפרדו כו'. אך מה שכתב ברישא נפרדו עליו זה מזה ובסיפא והוא שידלדלו משדרו כו'. הרי משמע מזה דנפרדו הוא רק לענין העלין גופא זה מזה אבל דלדול דסיפא היינו העלין מהשדרה דהיינו במקום חיבורן ויותר מזה מבואר בפה"מ שכתב נפרצו הוא שישתברו עליו מגב הלולב שהן קבועות בו כו' נפרדו הוא שיתפרדו עליו קצתם מקצתם כו' הרי מלבד מה שכתב שישתברו שמזה מבואר בהדיא דנפרצו היינו עקירה (במקצת עכ"פ) גם ממה שמחלק דנפרצו היינו מגב כו' ונפרדו היינו בעלין גופא קצתם מקצתם מבואר כן וכנ"ל שזהו גם כן כוונתו בחיבורו כו' ונמצא שהפירוש היותר נכון הוא כנ"ל לפירוש הט"ז שאתי שפיר כל הלשונות הנ"ל (אלא שאיני יודע אם המציאות הוא כעלי החריות שעקורים קצת כנ"ל):

אמנם עם היות שד' הרמב"ם דכאן מתפרשים יותר כנ"ל להט"ז מכל מקום הרי מדבריו דריש פ"ז נראה דכל שנתפרדו העלין לכאן ולכאן היינו חרותא ופסול אף בלי עקירה כלל וגם בלי קלקול קמט ולא תליי' למטה ואף גם בלי קישוי כי אם מצד התמונה הנ"ל בלבד לכן הי' נראה לפע"ד די"ל דגם הרמב"ם ס"ל דחרותא ונפרצו שני ענינים (ולא ע"ד ד' הר"ן וש"פ אלא) דחרותא היינו כשהוא מתולדה. ונפרצו היינו שנעשה כן אחר כך ונאמר דפסול חרותא הוא משום שינוי השם (דבעינן שיהי' שמו לולב דוקא מפי הקבלה כו') ככל הנ"ל לפירוש ד' הנ"ל ושזה לא שייך כי אם כשנעשה בתמונה זו מתולדה דאז נשתנה שמו מלולב לחרותא אבל כשנתלש בעודו נקרא לולב לא מיפסל בשינוי התמונה אחר כך דלעולם לולב שמי' (ואפשר דגם בנשרו עליו לא סבירא לי' כמ"ש הריטב"א דשוב אין שמו עליו כו' או דנשרו שאני כו') והיינו מתניתין דנפרדו כשר (ור"ל אפי' בהגיע הפירוד לכעין חרותא כיון שנתהווה כן אחר שנתלש כו') אם לא שנתהווה כן על ידי עקירה (או קמט לפי' דלעיל) ותלויים למטה כו' כדלעיל (דאז לאו הדר הוא כו') אבל מד' רבינו ז"ל מבואר שדינים אלו דנפרצו ונפרדו היינו גם בשנעשו כן מתולדה ועכ"ז נראה מדבריו דלא מיפסל מחמת הפירוד גרידא (אפיל בהגיע לכעלי החריות) אם לא

בנתקשו או נעקרו קצת ותלויין כו' וצ"ל דס"ל כיון שד' הרמב"ם בפסול חרותא אינם מפורשים היטב (שנפסול מצד הפירוד גרידא) וגם לא הובא דבריו (דרפ"ז) בטוש"ע ובאחרונים נא רצה לזוז מד' הר"ן וש"פ דפסול חרותא הוא רק בנתקשו ושמה שאמרו בגמ' בעינן כפות ר"ל ראוי לכפות (ולא מצד שתמונת חרותא אינו נקרא אז כפות ועומד כו' וגם לא בא להורות על המין כי אם רק דבעינן דלולב זה יהי' ראוי לכפות כו') ופסול נפרצו היינו בעקירה ותלייי' כו' כנ"ל:

שוב ראיתי בספר חיי אדם כלל קמ"ח ס"ח מבואר שפי' חרותא ונפרצו הכל מענין אחד ופי' כפות בעינן היינו דכשהוא בתמונת לולב אז נקרא כפות ועומד אפי' בנפרד קצת ומה שאין כן בתמונת חרותא לא נקרא אז כפות מצ"ע והוא מעין פי' הראשון לפי' הד' דלעיל אבל עירבב הדברים ולא הרגיש דלפי זה גם בלא נתקשו יש לפסול (ושזה שלא כדעת הר"ן וש"פ) ולכן הניח בצ"ע ד' רמ"א במ"ש וכן אם נתקשו דמשמע דלעיל איירי בלא קישוי ע"ש בנשמת אדם. וגם איני יודע איך פרנס עפ"ז ד' הרי"ף והרמב"ם ושו"ע דכאן וד' המ"מ וט"ז ומ"א ואף מד' הרמב"ם דרפ"ז נראה שלא הרגיש ע"ש בנ"א:

סימן מח

(לסי' תרמ"ו)

לבאר ענין עבות בהדס:

הנה בענין ענפיו חופין את עצו ועבות אינו מבואר כל כך בד' הפוסקים אם תרווייהו צריכי אם לאו. ומה ענינם וההפרש שביניהם והנה לכאורה מדאמרינן בגמרא ואימא זיתא בעינן עבות וליכא ואימא דולבא בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא מבואר עכ"פ דב' ענינים חלוקים הן ודתרווייהו צריכי אלא שבביאור ענינם נראה לכאורה שיש מחלוקת בזה והוא דמפרש"י שפירש על דולבא קלוע הוא אבל אין עליו רצופים לכסות כל עצו. משמע דענפיו חופין את עצו היינו רציפת העלין וריבוין באורך הבד וכן משמע בד"ה ואימא זיתא וענין עבות היינו מעשה שרשרת שהעלין מורכבים זה על זה וכדפירש בד"ה בעינן עבות ור"ל שמורכבים זה על זה ברחבן דאם הרכבה זו ר"ל בארכן א"כ הרי ממילא על ידי זה ענפיו חופין את עצו באורך הבד וכן אם רציפת העלין שהזכיר גבי ענפיו חופין ר"ל ריבוין ברוחב הבד. אם כן כיון שדולבא קלוע הוא הרי ממילא עליו רצופין וחופין לרוחב והיקף הבד (ולומר להיפוך דעבות היינו הרכבת העלין באורך הבד וענפיו חופין היינו לרוחב ודאי אין סברא כלל כו' גם אם כן מאי עלין ארוכין שכתב גבי זיתא) אלא ודאי דהרכבת העלין דעבות היינו ברוחב וענפיו חופין היינו באורך כנ"ל אלא דלפי זה לא אתי שפיר כל כך מ"ש בד"ה ענף עץ עבות שכולו ענף כו' על ידי שהן עשויין בקליעה

ושוכבין על אפיהן. דמ"ש כולו ענף לפי הנ"ל ר"ל כל אורך הבד ואם כן בשלמא מ"ש ושוכבין על אפיהן זה ודאי מועיל דאל"כ אף אם יהיו העלין רצופים לא יכסו האורך. אבל מ"ש ע"י שעשויין בקליעה לכאורה לא שייך כאן ונראה דמשום הכי בשו"ע רבינו ז"ל הושם תיבות אלו שברש"י בב' חצאי עיגול וגם השמיט הוי"ו דושוכבין על אפיהן וכתב שוכבין כו' ע"ש והיינו לפי שענין הקליעה לא שייך לכאן כנ"ל וקצת הי' נראה מזה דס"ל לרש"י ז"ל דענפיו חופין את עצו כולל בין האורך ובין הרוחב ועבות הוא דבר נוסף בענין הרוחב לומר שלא די במה שהעלין יהיו חופין ברוחב סביבות הבד בצמצום אלא שיהיו עודפים עד שמורכבים זה על זה דוקא כמעשה שרשרת וכן משמע קצת בד"ה ואימא זיתא ובד"ה בעינן עבות ע"ש (ולדינא אין נ"מ מזה כמובן. אמנם לכאורה עלה על דעתי לפרש בד' ת"ק דברייתא שני' דאמר קלוע כמין קליעה ודומה לשלשלת זהו הדס. דלכאורה כפל לשון הוא דמהו כמין קליעה ומהו דומה לשלשלת הכל א' וי"ל דקליעה היינו כמו קליעת חוטין שהוא הרכבה זה על זה ברוחב ושלשלת היינו כמין קייטיל המחוברת בטבעות והרי זה הרכבה זה על זה באורך ומ"ל דעבות כולל האורך והרוחב דבשניהם צריך להיות מורכבים זה על זה. וזהו חומרא גדולה וצריך עיון):

והנה בגמרא אמרינן והיכי דמי עבות אר"י והוא דקיימי תלתא כו' דמשמע דפירוש עבות הוא בכהאי גוונא ולכאורה זה סותר למה שפרש"י דפי' עבות הוא ענין קליעה והרכבת העלין זה על זה והרי זה אינו שייך לענין תלתא בחד קינא דיכול להיות שיהי' תלתא בחד ועם כל לא יהיו מורכבים זה על זה וכן נמי יכול להיות שיהיו רק שני עלין ויהיו מורכבים זה על זה וי"ל דרש"י סבירא לי' דתרוייהו משתמע ממשמעות מלת עבות דעיקר פי' עבות הוא מלשון הכתוב שרשרת מעשה עבות האמור בפ' תצוה ותרגומו עובד גדילו וע"ש בפרש"י מעשה קליעת חוטין כו' וכן פרש"י אעבות דכאן בפ' אמור קלועים כעבותות וחבלים כו' והיינו שמורכבים זה על זה ור"י הוסיף והוא דקיימי תלתא כו' ור"ל שהקליעה יהי' נעשה מג' עלין דוקא והיינו משום דעיקר קליעה וגדיל הוא מתלתא דוקא וכדאשכחן גבי ציצית בתוספות ר"פ התכלת מד"ה התכלת בשם הספרי אין גדיל פחות משלשה חוטים כדברי ב"ה כו'. ואע"ג דלא קיי"ל כב"ה בהא אלא כדאמרינן בגמרא שם דל"ט ב' גדיל שנים כו' ע"ש בפרש"י והיינו כב"ש דקיי"ל כוותי' התם דמ"א ב' ע"ש בתוס' ד"ה בית שמאי אין קפידא בזה דמכל מקום יש לומר דעיקר גדיל הוא בשלשה כדשמעינן מד' ב"ה. אי נמי יש לומר דסבירא לי' לרש"י דהך דתלתא בחד קינא לאו ממשמעותא דעבות נפיק לי' אלא שמפי הקבלה קיבל דהך קליעה דעבות צריך להיות דוקא מתלתא בחד קינא וז"ש והוא דקיימי כו' דמשמע רק לשון תנאי בפני

עצמו כו' וכן משמע מפרש"י די"ב ע"א ד"ה הדס שוטה שכ' לפי שאין עבותו עשוי' של שלש שלש דמשמע שגם בפחות משלש נקרא עבות (כשמורכבים זה על זה כמש"ש בדיבור הקודם) אלא שלדינא בעינן שעבותן זו יהי' משלש דוקא ומ"ש רדל"ג דבבציר משלשה לא הוי עבות ר"ל שעפ"י דין (מקבלה) לא חשיב עבות להתכשר כו':

היוצא מכל הנ"ל לדינא דבעינן ד' תנאים בהדס והן שנים שהן ארבע. ב' מצד עבות דהיינו. א' שיהיה תלתא בחד קינא ב' שיהיו מורכבים זה על זה ברחבן. וב' מצד הדרשא דענפיו חופין את עצו. א' שיהיו העלין מרובין ורצופין באורך הבד. והב' שיהיו שוכבין על אפיהן (ואם נאמר בפי' ד' ת"ק דברייתא שני' כדלעיל יהיה עוד תנאי חמישי שיהיו הענין מורכבים זה על זה נם בארכן. וגם בל"ז לכאורה בעינן עכ"פ שיגיעו ראשו של זה בצד עיקרו של זה כבלולב כדי שיכסו כל העץ אלא שלפי הנ"ל לא די בזה אלא שיעדיפו (גם) בארכן עד שיהיו מורכבים זה על זה וצ"ע) וכ"ז על דרך פרש"י:

אך מלשון הרמב"ם ושו"ע שכתב ענפיו חופין את עצו כגון שלשה עלין כו' משמע דהכל מענין אחד דע"י שהן ג' עלין שזהו עבות על ידי זה חופין את עצו. והא ודאי אין לומר שהכל דבר אחד ממש ולא משכחת זה בלא זה שהרי מדאמרינן בגמרא על זיתא בעינן עבות וליכא ועל דולבא בעינן ענפיו חופין כו' מבואר דע"כ יש כאן ב' ענינים ומשכחת זה בלא זה אבל זאת נראה מדבריהם עכ"פ דאין מפרשים הך דענפיו חופין לענין רציפת העלין לכסות אורך הבד כנ"ל לפרש"י דאם כן לא שייך כלל לומר על זה כגון שלשה עלין כו' אלא ס"ל דהא דענפיו חופין קאי ארוחב הבד והיקפו. במקום שהעלין שם לבד ומ"ש כגון שלשה כו' אינו דרך פירוש וביאור בלבד אהא דענפיו חופין אלא הוא מעין תנאי וכאלו כו' וכגון כו' ור"ל (דעם היות דמשכחת שיהיו ענפיו חופין גם בב' עלין לבד (או בהדס שוטה) לא סגי בהכי אלא) דבעינן שיהיה חיפוי זה ע"י שהן תלתא בחד קינא שעל ידי זה סובבים ומכסים כל היקף הבד. אך אכתי קשה שהרי בגמרא מוכח דמשכחת גם כן שיהיו עבות ולא יהא ענפיו חופין וכמו בדולבא. ואם איתא דהך דענפיו חופין הוא לענין היקף ורוחב הבד לבד אם כן אם איתא נמי להא דפרש"י דעבות היינו מעשה שרשרות שהעלין מורכבין זה על זה הרי ממילא על ידי זה רוחב הבד ע"כ מוקף בעלין עכ"פ וקצת י"ל דאף אם יהיו קלועים ומורכבים זה על זה מכל מקום אם יהיו מרוחקים מגוף העץ יהיה נראה העץ גם במקום שהעלין שם וזהו דולבא ועל זה מועיל התנאי הב' שיהיו ענפיו חופין ר"ל על ידי שיהיו העלין שוכבין על אפיהן דוקא (וקצת מ"כ ממ"ש רש"י בד"ה ענף עץ ע"י שעשויין בקליעה ושוכבין על אפיהן משמע דתרי מילי נינהו ומשכחת עשויין בקליעה אף שאין שוכבין וכן הוא בהדיא במפרש על הירושלמי

ע"ש שכתב ומשני עולה כמין קליעה ומ"מ אין העלין שוכבין כו'). אבל מהיות זה דוחק וגם בלאו הכי למה לא נזכר ברמב"ם ושו"ע מענין קליעה והרכבת העלין כלום הלא זהו עיקר ענין עבות לפרש"י לכן נראה לפע"ד יותר דבאמת אינם מפרשים פי' עבות מלשון שרשרות מעשה עבות דפ' תצוה שהוא מלשון קליעה כנ"ל אלא כדמסקינן בגמרא היכי דמי עבות כו' דקיימי תלתא תלתא כו' וס"ל דר"ל דזה לבד הוא משמעות מלת עבות (במסקנא זו). ולא כדלעיל לרש"י שזהו הוספה או כעין תנאי כו' וע' בריי"ף ורא"ש דלא גרסי והוא דקיימי תלתא כו' אלא כגון דקיימי כו' דמלשון זה ודאי משמע שזהו פי' וביאור משמעות עבות ממש. (מה שאין כן רש"י גופא כגירסא דידן והוא דקיימי כו' כנ"ל). ולשון עבות יש לומר שהוא מלשון עב ואולי זה סובל גם כן ענין ריבוי סמך לדבר בפסחים (ל"ז) ובפ"ב דביצה מאי פת עבה פת מרובה כו' ע"ש ואי בעית אימא באתרא דהאי תנא כו' וכן משמע במצודת ציון בפי' עלי עץ עבות דנחמיה ח' ע"ש (אלא שהרכיב בזה גם כן מלשון עבות דפ' תצוה ע"ש). וכן משמע ברשב"ם על החומש בפ' אמור שפי' מעובת הרבה. מ' דר"ל מעובת ברוב עלין. ובמכלול שם ראיתי שכתב שדעת הריק"ם שעבות לשון שליש הוא (ואולי ט"ס וצ"ל שילש או משולש) ולפי זה אתי שפיר טובא מש"א היכי דמי עבות כגון דקיימי תלתא כו' דהוא הוא משמעות עבות ממש וע"ש במכלול דגם בתחילה שפי' עבות זה מלשון מעשה עבות דפ' תצוה שתרגומו גדיל כו' מכל מקום משמע שר"ל שהיינו רק מצד חיבורם יחד למטה בגבעול אחד מה שאין כן גוף העלין משמע שא"צ להיות מחוברים ומורכבים זה על זה ולכן נקרא ענף עץ עבות דמשמע ענף היוצא מעבות וכמו גבי ציצית שהחוטין התלויין ויוצאין אחר הגדיל נקרא ענף היוצא מהגדיל כו' ע"ש (שלפי הנראה זהו פירוש ומשמעות דבריו) עכ"פ מכל זה נראה שיש מקום לומר דהרמב"ם ושו"ע ס"ל שאין בפי' ענין עבות כי אם שיהיו תלתא בחד קינא לבד כפשטות ד' ר"י בגמרא וא"צ כלל שיהיו מורכבים זה על זה ולכן לא נזכר זה בדבריהם כלל וכיון שכן אתי שפיר הא דמשמע ודאי בגמרא דענפיו חופין ועבות הם ב' תנאים ומשכחת זה בלא זה כנ"ל אף אם הכל קאי ארוחב והיקף הבד בלבד. דענפיו חופין ודאי משכחת גם בב' עלין כנ"ל וגם עבות דהיינו תלתא בחד קינא ודאי משכחת שלא יהיו חופין העץ כלל דהיינו כשאין שוכבין על אפיהן אלא פונים לכאן ולכאן (כיון דלא בעינן כלל שיהיו מורכבים זה על זה לעבות). גם עוד משכחת לה לפי הנ"ל בענין קטנים בענין שאף שיהיו שוכבין על אפיהן לא יגיעו זה לזה לכסות כל רוחב היקף הבד. ולזה בעינן התנאי הב' ענפיו חופין שיהיו העלין רחבים עד שיגיעו זה לזה עכ"פ כו' וכן משמע שפי' הלבוש שכתב בס"א שהם עלים עבים עד שמכסים את עצו (דהאי עבים

ר"ל רחבים כו') ואחר כך בס"ג כתב והיכי דמי עבות ג' עלין מחד קינא כו' משמע כנ"ל (אלא שלפי זה מש"ש שבאופן זה ודאי הן מכסין כו' הוא שלא בדקדוק כל כך אלא שר"ל כשיהיו גם עבים ואדלעיל קאי כו'):

והנה לפי זה לא בעינן כי אם ב' תנאים להדס. היינו א' שיהיו תלתא בחד קינא וזהו מצד עבות. והב' שיהיו חופין את עצו באותו מקום העבות ברוחב והיקף הבד בלבד. והגם דממילא יש בזה ג' תנאים. דהא דחופין את עצו כולל ב' דברים שיהיו העלין שוכבין על אפיהן ושיהיו רחבים מכל מקום יש כאן ב' קולות נגד הנ"ל לפרש"י א' בענין רוחב העלין דאם אנו מצריכים זה רק מצד החיפוי די בשיגיעו זה לזה בצמצום מה שאין כן לפרש"י מצד עבות בעינן שיהיו עודפים עד שיהיו מורכבים זה על זה והב' בענין האורך דלפרש"י בעינן שכל האורך יהיה מחופה בעלין מה שאין כן לפי הנ"ל עפ"י דעת הרמב"ם ושו"ע לא בעינן זה. ולכאורה דבר זה בענין האורך הרי תלוי בפלוגתא דבה"ע והגאונים וש"פ שבטור לקמן דלהגאונים בעינן שיהיה עבות בכל שיעור אורך ההדס ולבה"ע די רק במקום אחד בלבד (ולהראב"ד למצוה בכולו ולעיכובא ברובא) אבל באמת אין שייכות זה לזה דהתם הפלוגתא מצד עבות אי קאי אכל ההדס או די בפ"א. והחקירה הנ"ל הוא מצד הדרשא דענפיו חופין את עצו. ולכן גם אם נאמר דהחיפוי צריך להיות בכל האורך מכל מקום הרי זה יכול להתקיים גם בלי עבות כי אם גם בב' עלין כנ"ל ויכול להיות דהא דבעינן עבות סגי בפ"א בלבד כדעת בה"ע והמותר יהיה מחופה שלא בתלתא בחד קינא לכן גם הגאונים לא הביאו ראי' מהא דענפיו חופין וכמו כן להיפוך גם לדעת הגאונים דבעינן עבות בכל האורך. מכל מקום אם נאמר דהאי דענפיו חופין לא קאי כי אם ארוחב והיקף הבד כנ"ל לדעת הרמב"ם ושו"ע. יכול להיות שהעבות יהיו מרוחקים זה מזה באופן שבין עבות לעבות העץ מגולה דכוונת הגאונים לפי הנראה הוא רק שכל העלין היוצאים בכל שיעור אורך ההדס יהיו תלתא בחדא קינא כמ"ש רבינו ז"ל אבל אין הכרח שיהיו סמוכים זה לזה דוקא כו' (ולכאורה לפי הנ"ל שלדעת הרמב"ם ושו"ע אין פי' עבות קליעה כי אם רק שיהיו תלתא בחד קינא והרי זה יכול להתקיים בלי חיפוי גם במקומן אם כן אם הא דענפיו חופין לא קאי אאורך כי אם ארוחב יש לומר שרק במקום אחד יהיה העבות בדרך שיחפה שם כל ההיקף והשאר עבות בלי חיפוי גם במקומן אך זה אינו דגם אי קאי רק ארוחב נראה דמכל מקום קאי אכל עבות ועבות כו'):

והנה הטור שכתב ענף עץ עבות דרשו חכמים שענפיו מכסים כו' וסיים והיכי דמי עבות דקיימי תלתא כו' (וע"כ האי היכי דמי עבות (לא קאי אדסמיך לי' כי אם) אעבות דקרא שהזכיר מקודם קאי) אין הכרע בדבריו איך סבירא לי' בהא דענפיו חופין אי קאי

ארוחב או (גם) אאורך. אבל בפי' דעבות משמע יותר ממשמעות לשונו דס"ל כנ"ל לפ"ד הרמב"ם ושו"ע דאינו כי אם שיהיו תלתא בחד קינא ולא בעינן שיהיו מורכבין זה על זה דוקא וכן משמע מסתימת כל האחרונים שלא הזכירו כלל מהרכבה זו (וגם בענין ענפיו חופין ממה ששתקו כולם ולא העירו להזכיר בפירוש שיהיו העלין רצופים באורך ההדס משמע קצת דסבירא להו כנ"ל להרמב"ם ושו"ע):

אמנם רבינו ז"ל הביא בהדיא בפי' עבות שהוא כמין קליעה מורכבים זה על זה כדפרש"י. ולפי זה לפה"נ ע"כ דגם בהא דענפיו חופין סבירא לי' דקאי (גם) אאורך. שהרי הרוחב נכלל מצד עבות (ולא א"ש כל כך לפי זה מה שכתב שמחופה על ידי שהעלין שוכבין על אפיהן והוי לי' להזכיר גם כן רציפת העלין). אם לא שנאמר דהרכבת הענין יכול להתקיים גם בענין המרוחקים מן העץ ואינם שוכבים על אפיהן כדלעיל ואין להאריך ובתוס' יו"ע ראיתי שעירב לשון הרמב"ם עם פרש"י כאלו הן דברים אחדים. ולפי הנ"ל זה אינו וצ"ע:

והנה איך שיהיה הפי' עכ"פ זאת מובן לפי כל הנ"ל דהא דמרגלא בפומא דאינשי להדר רק אחר הדס משולש תלתא בחד קינא אינו נכון דלכ"ע בעינן עוד תנאי עכ"פ שיהיו ענפיו חופין את עצו אלא דלהרמב"ם ושו"ע די בשיהיו הענין שוכבין על אפיהן ורחבים בענין שיגיעו זה לזה עכ"פ לכסות העץ באותו מקום שבו השורה מהעלין. ולפרש"י בעינן ג"כ שיהיו מורכבים זה על זה דוקא ושיהיו שורות האלו מרובים ורצופים לכסות גם כל האורך כו' אך הנה מצאתי בריו"ו שכתב וז"ל שענפיו חופין את עצו פי' לא שצריך כך אלא כך דרכו ונתן סימנים שזהו הדס. וצריך עבות כו' שעומדים ג' ג' בחד קינא משמע שר"ל דלמעשה לא בעינן כלל שיהיו ענפיו חופין את עצו זולת שיהיה עבות והיינו תלתא בחד קינא. והרי זה כמנהג העולם אלא שלכאורה צ"ע מנין לו זה הרי בגמרא כדרך שאמרו על זיתא בעינן עבות וליכא כך אמרו על דולבא בעינן ענפיו חופין את עצו וליכא משמע דתרווייהו צריכי בשוה. ולכאורה י"ל דס"ל שיש פלוגתות בזה ופסק כאידך ברייתא שהובא בגמ'. דברייתא בתרייתא תנא עבות כשר שאינו עבות פסול ולא הזכיר כלל מענין ענפיו חופין י"ל דפליגא אברייתא קמייתא וכן בברייתא מציעתא איכא פלוגתא דת"ק אמר קלוע כמין קליעה כו' זהו הדס ר' אליעזר בן יעקב אומר ענף עץ עבות כו' (ע' ריטב"א שכתב דל"נ שטעם עצו ופריו שוין אלא הכי גרסינן שענפיו חופין כו'). ופי' הר"ן דרבנן דייקי עבות וראב"י דייק ענף עץ. אם כן יש לומר דלרבנן לא קפדינן כלל על ענפיו חופין רק שיהיו עבות וכברייתא בתרייתא הנ"ל. ופסק רי"ו כוותייהו (ואע"ג דקיי"ל משנת ראב"י קב ונקי כבר כתבו התוס' ורא"ש רפ"ד דעירובין (מ"ב.) דלא קיימא

לן התם כר' אליעזר בן יעקב משום דר"פ ס"ל כרבנן ואם כן הכא נמי לפי הנ"ל דפליגי הרי לראב"י לא קפדינן כי אם אענפיו חופין ולא אעבות והרי מד' הרבה אמוראים בסוגיא שמעינן דקפדינן אעבות נשמע דסבירא להו כרבנן). אך באמת זה אינו דאי אפשר לומר כלל דפליגי בגוף הדין ממש דאם כן לרבנן ליתכשר דולבא ולראב"י ליתכשר זיתא והא ודאי בורכא ועוד הרי גם בברייתא א' לא נזכר בגוף הברייתא כי אם הדרשא דענפיו חופין (וא"כ היינו כראב"י) ועכ"ז אמרינן ואימא זיתא בעינן עבות כו' הרי דפשיטא להו דהגם שלא הזכירה הברייתא כ"א הא דענפיו חופין מ"מ ס"ל דבעינן עבות ג"כ. וה"ה לרבנן דראב"י ובברייתא ג' שהזכירו רק עבות י"ל דמודו לדינא דבעינן גם ענפיו חופין (ודוחק גדול לומר דבעבות כולי עלמא מודים משום דמפורש בקרא ומשא"כ בהך דענפיו חופין דאתי' מדרשא פליגי כו' ועוד דאם כן אכתי לרבנן ליתכשר דולבא כו' כנ"ל). ותו דמד' רי"ו עצמו מוכח דזה אינו דאם כן לא הוי לי' להזכיר כלל הא דענפיו חופין שה"ז כברייתא קמייתא (וכראב"י) אלא ודאי נראה דהברייתות לא פליגי כלל לענין הדין רק משמעות דורשין איכא בינייהו (וגם זה לא דרך פלוגתא ממש כ"א כמו מר א' חדא כו' וע"ד שכ' התוס' פ"ק דמ"ק (ה'.) ד"ה ר"פ. כל חד נקט מאי דהוי מסיק אדעתי' ולא פליגי כו' ויתבאר אי"ה). ואם כן מאן פליג ני' להרי"ו בין הא דענפיו חופין להך דעבות כו' ועוד אינו מובן מה זה שכתב על ענפיו חופין דאין צריך רק כך דרכו ונתן סימן שזהו הדס הרי כיון שזהו סימן להדס ממילא אם אינו כך זהו סימן שאינו הדס ואיך יתכשר. אמנם כן נראה לפע"ד שד' רי"ו נכונים וראויים אליו. דהנה יש שינוי ג' בין לשון ברייתא קמייתא שבאה דרך הוכחה וראי' על כוונת התורה דמ"ש ענף עץ הכוונה על הדס ובין לשון ברייתא בתרייתא הבאה דרך פסק דין דזה כשר וזה פסול ובברייתא מציעתא בד' ראב"י שאמר ענף עץ כו' הוי אומר זה הדס. הוא כלשון ברייתא קמייתא ולשון ת"ק שלא הזכיר כלל לשון הפסוק וסיים זהו הדס ולא הוי אומר כו' (שוב ראיתי ברי"ף הגירסא וזהו הדס בתוספת וי"ו ולפ"ז ע"כ אקרא קאי כו') דמשמע שבא להורות לנו דכל שהוא קלוע כו' זהו הדס וכשר הרי זה מעין לשון ברייתא בתרייתא אלא שפי' גם כן מהו פי' עבות. ומה שאין כן בברייתא בתרייתא לא ביארו כל מהו עבות רק בא להורות ולפסוק דעבות כשר ושאינו עבות פסול ועל פי' עבות שאלו בגמרא היכי דמי עבות ואר"י תלתא בחד קינא ולכאורה אינו מובן אם כן מה חידשה ברייתא זו דבעינן עבות פשיטא הרי עבות כתיב (ובפרט ברישא מה הלשון אומרת עבות כשר (דמשמע שמשמיענו איזה קולא פשיטא ואלא מאי יתכשר) ונראה דמשינויי לשונות אלו הוציא הרי"ו דינו וס"ל דכל דרשא הבאה רק דרך הוכחה וראי' על כוונת התורה וממציא סימנים להוכיח שכוונת

התורה על מין זה שיש בו סימנים אלו כפי שהורה הדרשא אין להעמיד יסוד על זה לומר שצריך שיהיה כך דוקא והוא מב' פנים א' שכבר נודע מ"ש הרמב"ם בהקדמתו נסדר זרעים שכל דרשות כאלו אינם דרשות גמורות לומר שעיקר הדבר נמשך ונלמד מדרשות אלו אלא הם רק אסמכתות ורמזים להפי' המקובל כבר בע"פ מפי מרע"ה כו' ומעין זה הם ד' הריטב"א בפרקין גבי הדרשות דאתרוג (ל"ה) שכתב דהא דדרשינן הדר באילנו משנה לשנה וכה"ג לא שיהא זה הוכחה גמורה כו' אלא שהקבלה העידה לנו כו' ועפ"ז מבואר שם בד' הריטב"א דעם היות שבאמת יש מינים אחרים שיש להם סימנים אלו אין בכך כלום דהעיקר סמכינן דהקבלה העידה דהדר דקרא זה אתרוג ואם כן נראה דכדרך שאין להעמיד יסוד על הסימנים דדרשות כאלו להקל ולא מכשרינן כל א אתרוג אעפ"י שיהיו בו סימנים אלו הוא הדין להיפך אין להעמיד יסוד על זה להחמיר וכל שהוא אתרוג נא מיפסל אף אם אירע שאין בו סימנים אלו כיון שאין הדבר תלוי בסימנים אלו אלא במה שהוא אתרוג כו'. וממילא הוא הדין בדרשות דהדס וכל כהאי גוונא ולפי זה מה שמכל מקום עפ"י סימנים היוצאים מדרשות אלו מביאים ראי' על כוונת התורה דרך אסמכתא עכ"פ ע"כ צ"ל דהיינו רק משום דעל פי רוב הוא כך ר"ל רוב הפירות אינם דרים באילן משנה לשנה כו' וכה"ג בהדס וכמו כן רוב האתרוגים דרים משנה לשנה כו' על כן יש קצת רמז ואסמכתא. וע' רפ"ד דנדה דל"ב סע"א דמשמע דכל שהוא הלכתא ואסמכינהו אקרא לא קפדינן אף דקרא לא משתמע הכי ע"ש. ולכאורה קשה על זה דאם כן מה זה דפרכינן בגמ' ואימא זיתא ואימא דולבא כו' הרי לפי הנ"ל אין להקפיד כלל במה שיש איזה מינים אחרים שיש בהם גם כן סימנים אלו דבאמת העיקר רק שהקבלה תכריע כו' והריטב"א שם גבי אתרוג דפרכינן ואימא פלפלין כו' פי' שפריך הכי כלפי הדורש שרוצה להוכיח מהפסוק דזה אתרוג ומשמע דדרשא גמורה היא על זה מקשה ואימא פלפלין ר"ל דע"כ ליכא הוכחה מקרא אלא רק מפי הקבלה ופרקינן דודאי הוכחה גמורה כו' א"כ מזה נראה דעכ"פ הדורש סבירא לי' דהוכחה גמורה היא ואם כן התמי' קיימת משאר מינים הנמצאים גם כן כהם כך כמ"ש הריטב"א גופא כנ"ל (ודוחק גדול לומר שמינים ההם לא היו נמצאים בימי הגמרא) ומה זה שסיים הריטב"א דכל הדרשות הדר באילנו ואינך לא שיהא זה הוכחה גמורה שהרבה אילנות יש כו'. הרי זה כסותר דעת עצמו מרישי' לסיפי'. ונראה דצ"ל דודאי אליבא דאמת גם הדורש אין כוונתו לדרשא והוכחה גמורה אלא לאסמכתא ורמז בעלמא ורק מכח רובא וכנ"ל אלא דמ"מ בעלי הגמרא אורחייהו למידק לפעמים גם בכה"ג ואימא כך כאלו הי' כוונת הדורש לדרשא גמורה והיינו היכא שאפשר לתרץ (בקל) כו' דוגמא נדבר דמכמה דוכתי נראה

דלא קפדינן באסמכתא למידרש ב' דרשות מפסוק אחד מהם בברכות (מ"א) דאמר רב יוסף ואיתימא ר"י כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה כו' אמרינן ופליגא אדר' חנן דא' ר"ח כל הפסוק לשיעורין נאמר כו' ומסקינן ואידך הני שיעורין בהדיא מי כתיבי אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא אלמא דכיון דהוא רק אסמכתא ל"פ אדר"ח דדרשינן מפסוק זה ב' הדרשות. (ומ"ש התוספות בסוכה ד"ו סע"א ושמא למאי דמסיק ואידך כו' לא פליגי היינו שמסתפקין בדר"ח אי למסקנא גם איהו רק לאסמכתא אמר ולא פליג אדר"י או איהו לדרשא גמורה אמר ופליג אדר"י אבל ר"י ודאי למסקנא לומד ב' הדרשות באסמכתא) וכמה פעמים הוכיחו התוס' היכא דפריך והאי קרא להכי הוא דאתי הא מיבעי לי' לדרשא אחרינא דע"כ לדרשא גמורה איתמר מהם במכילתין פ"ק (ט"ו) ד"ה מנין ע"ש שהולידו מכח זה חידושי דינים וכ"ה ברא"ש ור"ן שם. ועכ"ז מצינו לפעמים דנם באסמכתא פרכינן בכה"ג כמ"ש התוס' בב"ב (קמ"ז) ד"ה מנין אהא דפריך במ"ק (ד"ה) והאי להכי הוא דאתי ההוא מיבעי לי' לכדתניא כו' ע"ש וכן צ"ל בהא דאמר שם בב"ב ורב נחמן כו' ההוא מיבעי ליה לכדרבי כו' (וע' ג"כ תוס' מ"ק ח' ב' ד"ה בחגך. וכתובות, (מ"ד.) ד"ה דמסרן ובחגיגה ח' ב' כתב דלת"ק תרווייהו כו').. וע"כ צ"ל דהגם דבאמת לאו פירכא גמורה הא גבי אסמכתות וכמ"ש ג"כ התוס' סוטה ל"ב סע"ב דאין שיטת הגמרא לדייק כ"כ על אסמכתא מ"מ לפעמים היכא דאיכא לשנויי בקל) פרכינן ומשנינן וכה"ג צ"ל ג"כ במ"ש התוס' שם בב"ב אהא דאמרינן שם ור"כ מ"ט לא אמר מוהעברתם דפי' מ"ט לא מפיק אסמכתא דידי' מוהעברתם. ובוודאי לאו אורחא דגמ' לדייק כה"ג באסמכתות וממקומו מוכרע דהתם גופא איכא עוד אמוראי שדורשים מקראי אחריני ולא פריך מר מ"ט לא אמר כמר (וכן בכמה דוכתי) אלא ודאי דלאו קושי' היא וכמ"ש התוס' במ"ק שם ד"ה ר"פ כל חד נקט מאי דהוי מסיק אדעתי' וא"כ למה פריך כה"ג אר"נ ור"ז שם בב"ב וצ"ל דמ"מ לפעמים היכא דאיכא לשנויי בקל פרכינן א"כ גם כאן אף דבאמת דרשות אלו דגבי אתרוג והדס וכה"ג הם רק אסמכתו' בעלמא ולא קפדינן כלל מה דאיכא עוד איזה מינים שיש בהם סימנים אלו היוצאים מדרשות הללו כנ"ל מ"מ פרכינן ואימא פלפלין וכן ואימא זיתא ואימא דולבא והיינו לפי שבקל איכא לשנויי כו' (ואין ענין זה דומה למ"ש הרא"ש פ"ק דמכילתין סי' ט"ו דאורחא דהש"ס דלא מקשי אלא מאי דמצי לשנויי דהתם אדרבא הקושיות חזקות הן אלא דמ"מ אם א"א לתרץ לא מקשי ע"ש. והכא להיפוך דהקושיות אינם קושיות באמת אלא דמ"מ לפעמים פרכינן היכא דבקל לתרץ כו'):

הארכתי קצת לתרץ דעת הרמב"ם וריטב"א אבל איך שיהי' כיון שמפורש יוצא מדעת ריטב"א שאין מעמידים יסוד להקל עפ"י דרשות אלו להכשיר מינים אחרים שיש בהם סימנים אלו נראה דה"ה שאין להעמיד יסוד להחמיר ולפסול כל שהוא אתרוג והדס אף אם אירע שאין בו סימנים אלו. הא חדא. והב' (והוא העיקר) ג"כ מעין הנ"ל בע"א. דאף את"ל שדרשות גמורות הן ולפי"ז הי' מקום להקל ולהכשיר גם מינים אחרים שנמצאים בהם סימנים אלו כיון שלא ידעינן כלל שהכוונה על אתרוג והדס כ"א עי"ז שהורה לנו בדרשות אלו סימניהם א"כ אם נמצא מין אחר שיש בו סימנים אלו למה לא נאמר שע"ז כוונה התורה אבל מ"מ להיפוך עדיין יש מקום לומר כיון שלא באה הדרשא ההיא כ"א ליתן סימן שנדע ונכיר עי"ז המין שכוונה עליו התורה א"כ כל שהוא מאותו המין שוב אין להקפיד אף אם אירע שאין בו אותו הסימן והדבר מפורש בדברי הרא"ש גבי ערבה דס"ל דא"צ ריבוי לרבות של בעל ושל הרים דהא דדרשינן ערבי נחל הגדילות על הנחל ר"ל ממין הגדל על הנחל דהיינו ערבה שרובה גדילה על הנחל כו' ואף אם היא גדילה על ההרים כשירה וכ"ה דעת הרמב"ם וריטב"א שם. וז"ל פירוש המשניות להרמב"ם שמא יעלה על הדעת כי ערבה אינה באה אלא ממקום המים כו' לא רצה אלא להודיע המין כו' וא"כ ה"ה (או כ"ש כו') בהך דרשא דענפיו חופין את עצו זה הדס הכוונה רק להודיע המין ואפילו אם אינו כך כשר. והן אמת דהתוס' נראה שחולקים על ב' הסברות הנ"ל דממ"ש ברדל"ג ד"ה ואימא מבואר דלא ס"ל כנ"ל בשם הרמב"ם וריטב"א דכל כי הני דרשות הן רק אסמכתות לפי' המקובל בע"פ אלא דרשות גמורות הן שהרי הא דאמרינן על הדס מצראה ואימא ה"נ דפסול משום שם לווי הקשו מידי הדס כתיב הא אפי' הירדוף כו' משמע דס"ל דהכל תלוי בסימנים דדרשות הללו כו' והגם שהדבר תמוה לכאורה שא"כ אתרוג והדס לאו דוקא אלא גם מינים אחרים כשרים כל שיש להן אותן הסימנים ודבר תימא הוא ליחס סברא זו להתוספות ואין לומר דס"ל דליכא מינים אחרים שיהיו בהם סימנים אנו (זולת זיתא ודולבא וכן פלפלין שדברו בהם בגמרא) דאיך יחלקו במציאות עם הריטב"א שכתב בהדיא שהרבה אילנות יש שהם כך:

אך ראיתי בתשובת רמ"א סי' קי"ז שהטעים מה דבעינן דוקא אתרוג משום דילמא יש לחכמינו עוד דרשות אחרות בפי' הדר דקרא כו' ואף אי ליכא דילמא שאר המינים אין להם אלו התוארים כו' ונראה דע"כ ר"ל שמא אנו טועים במה שנאמר לנו שהם כך שהרי איהו גופא הזכיר שם שגם ציטראנ"י ולימונ"י יש להם כל הסימנים הנאמרים באתרוג אלא ע"כ דר"ל שמא טועים בזה. וא"כ י"ל שגם התוס' ס"ל הכי ומובן דטעמים אלו אינם מועילים כ"א שלא להקל עפ"י דרשות אלו אבל להחמיר י"ל דבעינן סימנים

אלו לעיכובא כיון דדרשות גמורות הן וגם לענין סברא הב' הנ"ל הרי התוס' גבי ערבה של בעל פליגי וס"ל דלדידן דלית לן ריבוי בעינן דוקא ערבה הגדילה על הנחל אך לדינא אין לחוש דבהך דערבה של בעל ודאי לא קיי"ל כהתוס' אלא כהרא"ש וש"פ הנ"ל שכ"פ הטוש"ע סי' תרמ"ז ועוד שי"ל שגם התוס' לא פליגי אלא התם גבי ערבה דבאמת פשטא דברייתא דתני ערבי נחל הגדילים על הנחל לא משמע דרך הוכחה על המין (דא"כ הוי לי' לסיים הוי אומר זה ערבה כו') אלא דמ"מ הרא"ש וריטב"א מכח ראיות הוצרכו לדחוק כן. והתוס' ס"ל דהברייתא כפשטא דאתי לפסוק דין דבעינן הגדילים על הנחל אבל היכא דאתי דרך הוכחה על המין כמו גבי הדס ואתרוג דאמר הוי אומר זה הדס הוי אומר זה אתרוג י"ל דגם התוס' יודו דלדינא לא קפדינן על הסימן כ"א על המין כו' וגם בהא דמשמע מדעת התוס' רדל"ג דס"ל דדרשות גמורות הן כנ"ל הרי כיון שעפי"ז הניחו דברי הגמרא בתימא א"כ מדברי הגמרא מוכח דהעיקר כדעת הרמב"ם וריטב"א דאסמכתא בעלמא הן ומפי הקבלה ידעינן דהדס דווקא בעינן ע"כ פריך ואימא ה"נ דהדס מצראה פסול משום שם לווי (וכן מצאתי בספר מחצית השקל ססי' תרמ"ח ע"ש) וגם במסקנא דמסיק עץ עבות אמר רחמנא מ"מ אף את"ל שהכוונה בזה מדכתיב עץ עבות ולא הדס כו' עיין ריטב"א מ"מ י"ל דלא מרבינן אלא שם לווי בלבד ור"ל דאעפ"י דמהלכה למשה מסיני ידעינן דהדם דוקא ולא מינים אחרים (לגמרי) מ"מ מדלא פרט קרא בהדיא הדס שמעינן (דרך ריבוי) לרבות שם לווי כו' (וכן מוכח בס' מחצית השקל הנ"ל דהא דפסלינן המורכב משום שאינו אתרוג כו'). וכן משמע בשו"ת ח"צ סי' קס"א ע"ש במ"ש ודקאמר עץ עבות אמר רחמנא מ"מ רצונו כיון כו' אין להקפיד על שם לווי כו' (וע"ש דמשמע דס"ל דגם התוס' לא תמהו כ"א אשם לווי בלבד וצ"ע):

והן אמת דמדעת רמ"א בתשובה הנ"ל משמע דס"ל דדרשות גמורות הן דאל"כ אלא דמפי הקבלה ידעינן דאתרוג והדס דוקא לא הוי צריך לטעמים הנ"ל דילמא יש לחכמינו עוד דרשות אחרות כו' ודלמא שאר המינים אין להם אלו התוארים כו' גם עיקר השאלה דשם מ"ש דאתרוג המורכב פסול והדס מצראה כשר לק"מ לפי הנ"ל דרק הדס מצראה דעכ"פ הדס שמי' אלא שיש לו שם לווי איתרבי למסקנא אבל המורכב לא נקרא אתרוג כמ"ש שם. וצ"ל דרמ"א ז"ל לא נחית להכא שם אי דרשות גמורות הן או אסמכתות והמציא סברות שלא להקל במורכב (ושאר מינים) גם אי נימא דדרשות גמורות הן כדמשמע מדעת התוס' הנ"ל (ובאמת בלא"ה דברי רמ"א בתשו' הנ"ל צריך לי עיון דמשמע דרוצה לחלק בין הדס לאתרוג דהדם בעבות תליא רחמנא כו' אבל בפרי עץ הדר שנחלקו בפי' הדר י"ל דילמא יש לחכמינו עוד דרשות כו' ומשמע לפי"ז דבהדס גם מורכב כשר וכן

ראיתי בתשובת מעיל צדקה סי' נ' שכתב בהדיא דרמ"א בתשו' הנ"ל מכשיר הדסים מורכבים דשאני אתרוג דהקפידה התורה כו' ולא כן בהדס דלא הקפידה התורה אלא בעבות תליא כו' ולא זכיתי להבין דברים אלו כלל דלפי"ז כל שהוא עבות אף שוודאי אינו הדס כשר וזה וודאי אינו לפה"נ. והרי לא הדס ולא אתרוג כתיבי ואעפי"כ פסלינן אתרוג המורכב (וכ"ש לימונ"י כו' וכה"ג). אי משום שהקבלה תכריע כנ"ל או מטעמים שכתב רמ"א והרי גם בהדס שייך כ"ז דגם מ"ש רמ"א דילמא יש דרשות אחרות גם בהדס י"ל כן גם מ"ש שם בהגהה בהדס ליכא למיטעי בדבר הנראה לחוש שהוא עבות אינו מובן דגם בדרשות דהדר נראה לחוש כו' והפ"מ סי' תרמ"ט בט"ז סק"ג כתב בפשיטות דלפי מ"ש המ"א דפסול האתרוג המורכב משום שלא נקרא אתרוג ה"ה בהדס לאו הדס הוא והרי גם רמ"א שם כתב הטעם דלא נקרא אתרוג א"כ ה"ה בהדס ונראה דכיון דבתשובת רמ"א הנ"ל חסר ההתחלה (רק שהמדפיס כתב דלפי הענין היתה השאלה דמ"ש אתרוג המורכב מהדס מצראה כו') אין להעמיד יסוד ע"ז כ"כ ובתשובת מעיל צדקה הנ"ל עיקרו סמך בנד"ד שאינן מורכבים כלל כו' וצ"ע ואכמ"ל ועכ"פ מצד סברא ב' הנ"ל נראה וודאי דלהיפוך כל שהוא אתרוג והדס אין להקפיד על הסימנים וכמו בערבה וכנ"ל):

ומעתה צדקו דברי ריי"ו במ"ש על הדרשא דענף עץ שענפיו חופין דפי' לא שצריך כך אלא שדרכו בכך ונתן סימנים שזהו הדס. ור"ל דלאו דרשא גמורה היא לומר שצריך כך דוקא אלא שדרכו בכך ואיכא קצת רמז ואסמכתא שהכוונה על הדס כו' (ולפי הנ"ל גם אי דרשא גמורה היא א"ש דמ"מ אין הכוונה להקפיד שיהי' כך דוקא הדס זה שיוצא בו י"ח אלא לפי שכך דרכו עפ"י רוב נתן סימנים שהכוונה על הדס) ומ"ש ונתן סימנים שזה הדס אינו ר"ל שהתנא נתן לנו סימנים להכיר עי"ז שזה הבד שבידינו זהו הדס דא"כ כל שאינו כך אינו הדס ולמה כתב ולא שצריך כך אלא ר"ל שהתורה נתנה סימנים אלו שנדע שענף עץ עבות דקרא זהו הדס כו' אבל אחר שנדע זה כל שידוע לנו שזה הדס כשר אף שלא נמצא בו ממש סימן זה כו' אמנם לענין עבות הנה ברייתא בתרייתא דתנא עבות כשר שאינו עבות פסול הרי לא באה כלל להורות ולדרוש מהו ענף עץ עבות דקרא ואדרבה באה להשמיענו דהאי עבות דקרא לא בא רק דרך אסמכתא כו' ליתן סימן ולהורות המין שכוונה עליו התורה (כדברי ת"ק דראב"י) וא"כ לא הי' לנו להקפיד שיהי' בד זה עבות דוקא (כ"א שיהי' מין הדם כו' ולסברא הב' הנ"ל שיהי' ממין עבות עכ"פ כו') אלא עבות זה לגופא ממש אתי להורות שיהי' כך אותו הדס שיוצא בו י"ח ממש. וז"ש אינו עבות פסול ר"ל כל בד שאינו עבות פסול (ומ"ש ברישא עבות כשר אם לא נרצה לומר שכך הלשון לדיוקא דסיפא י"ל ג"כ שבא להורות בזה לאפוקי הא דדרשי'

ענף עץ שענפיו חופין את עצו זהו רק לדרשא להורות הכוונה במין (דרך אסמכתא כו') ואינו מעכב וז"ש עבות כשר. ר"ל אף שאינו ענפיו חופין כו'):

הגהה מבן הגאון המחבר ז"ל:

לפי פי' של מר אבא זצ"ל הברייתא ככל האורך הנ"ל. דענפיו חופין ל"ב לכאורה יהיה מחולק עם הבהיר המובא זוהר סוף חלק א' דנקט ואם אין ענפיו חופין כו' אינו כלום עיי"ש הרי להדיא להיפוך מהנ"ל אולם דבלא"ה היה מוכרח לומר דהזוהר מחולק עם גמ' דידן שהרי לא הזכיר עבות כלל רק חופין כו' ואולי יש לדחוק שענפיו חופין כוונתו בעבות דוקא וחופין בעצמו לאו לעיכובא רק דקרא לעבות חופין ולזה נקט חופין את רובו דאין דין רובו בגמ' דידן כ"א לענין עבות. וראי' דבזוהר ויחי (ד' ר"כ ע"ב) לא נזכר כ"א עבות ולא חופין כלל. ענף דאיהו עץ עבות דאחיד לאבות כו' דעבות דא יעקב ע"ש וזהו דעבות הוא תלתא לפי' הזוהר משום שהוא נגד ג' אבות עכ"פ מוכח מזה דעבות הוא העיקר וע"כ לא הזכיר חופין כלל והכל א' עפ"י דברי מר אבא זצ"ל בגמ' דידן:

(עד כאן הגהה)

עוד הגהה מהנ"ל

וככל הנ"ל מצאתי כי"ק. אולם ידעתי שחסר הרבה דהלכתא זו זכיתי ללמוד ממנו בימי חרפי ועלומי בהיותי מסתופף בצלו צל החכמה נהירנא דהוסיף הרבה פלפול בזה וארשום מעט ממה שנשאר ונקלט בדמיון זכרוני. מה שדיבר אחר עמדו על בירור דעת רי"ו. והשתא דאתית להכא י"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן דחופין כו' ל"ב רק על עבות קפדינן והוציא ג"כ משינוי לשונות דברייתא. (דלכן לא תני גבי חופין א"ע דרך פסק דין חופין כו' כשר שאינו חופין כו' פסול כדרך דתני בברייתא בתרייתא גבי עבות כו' משום דחופין לא צריך כלל לגופא רק לסימן דעפ"י הרוב הוא כך ולכן זהו שכתב הרמב"ם ענף עץ עבות האמור בתורה הוא ההדס שעליו חופין את עצו דזהו לשון סימן וראי' ונמשך זה מלשון ברייתא קמייתא ליתן הוכחות וראיות על כוונת התורה דמ"ש ענף כו' הכוונה על הדס. וזהו לשונו הוא ההדס כו' פי' הוא ההדס הרמוז בתורה וסימנו שעליו חופין כו' אבל זה לא לעיכובא ומה שהוא לעיכובא כ' והתנה אח"כ וכגון שיהיו ג' עלין כו' (דפירושו עבות). דלשון וכגון הוא מעין תנאי הא דענפיו חופין כו' לא מתכשר בהכי לבד משום שזהו רק סימנא בעלמא רק עיקר הכשרו שיהיו ג' עלין כו' שזהו עבות המחויב מדינא ולשון כגון נמשך מברייתא בתרייתא עבות כשר כו' וממילא נשמע כל שהוא עבות והוא הדס בבירור אין להקפיד כלל על ענפיו שיהיו חופין כנ"ל וזהו דכתב הכ"מ על הרמב"ם לקמן בענין הפלוגתא דהגאונים ובה"ע דלהגאונים בעינן בכל אורך שיעור ההדס עבות ולבה"ע די רק פ"א ג' בחד קינא וכתב הטור דהרמב"ם כבה"ע. וכתב הכ"מ ע"ז שאינו

מוצא מקום נסמוך לומר כן בדברי הרמב"ם שהרי דבריו סתומים כדברי הגמ'. היינו שיסוד בנינו דעבות לעיכובא הוא מברייתא בתרייתא. ובגמ' ליכא הוכחה דדי רק בפ"א ג' בחד קינא. שכיון שעבות מחוייב מדינא ודאי נא ניתן לשיעורין ובעי' ככל אורך שיעור ההדס ע"כ גם בדבריו אין הכרע לומר בבה"ע. (אבל לבה"ע א"ל דלא דייק כן מברייתא דעבות לעיכובא) אבל באמת עכ"ז דברי הכ"מ נעלמים. שוודאי בדברי הרמב"ם עצמו יש לסמוך שפיר דס"ל כבה"ע. דדי רק בפ"א ג' בחד קינא. והוא מפורש בפ"ד ה' ח' דז"ל שם ואפי' אין בכל בד ובד אלא שלשה ענין לחין כשרין כו' וזהו ממש כבה"ע. שלשון הרמב"ם בכל בד ובד ודאי קאי על ג' ההדסים. דבד מסתמא זהו עץ ההדס (וכמ"ש ב"י ריש סי' תרמ"ה דוגמא בד היוצא מן הענף. ואי בד הוא העוקץ נא שייך לומר בד היוצא מן הענף) וע"כ כתב בלשון רבים כשרים כו' משום דקאי על ג' הדסים כר' ישמעאל. והיינו אפי' אין בכל בד כו' פי' בכל הדם והדם אנח ג' ענין כו' וזהו ממס כבה"ע. אמנם אין סתירה להנ"ל מ"ש דא"ל כן להרמב"ם משום שדבריו סתומים כדברי הגמרא. וכיון דעבות לעיכובא א"ל דדי בפ"א כו' דמוכרח לומר דלהרמב"ם וכן לבה"ע הא דמכשרינן בפ"א ג' בחד קינא לא קאי אונשרו העלין ובכל הענף אין בו עבות דזה לא מסתברא להתכשר. דכיון דעבות לעיכובא בעינן ודאי בכל אורך ההדס. ועוד דאלת"כ למה מוקי תלמודא הא דנקט ובלבד שתהא עבותו עבותו קיימת באסא מצרי דוקא דלדידהו תיפוק להו דנשרו רוב קאי בכל אורך ההדס ונשתייר בו מיעוט היינו פ"א במקום א' ג' בחד קינא וזהו ובלבד שתהא עבותו קיימת במקום א' ג' בחד קינא דלדידהו די בזה א"ו לשניהם כיון דעבות לעיכובא בעי' ודאי בכל אורך ההדס. אלא דינא זה להם מברייי' דיבשו רוב עלי ונשארו בו נ' בדי עלין לחין כשר. וא' ר"ח ובראש כל או"א עכ"ל בגמ'. דאין לפרש הברייתא דנ' בדי כו' היינו בג' עוקצים מאורך ההדס היו עלין נחין. א"כ מה זה דא' ר"ח ובראש כאו"א. אלא נראה דהכי מפרשי ג' בד. היינו אף שבד נק' עץ ההדס עצמו כמו שהבאתי לעיל מהב"י בד היוצא מן הענף היינו לגבי עצם האילן מיקרי ענף עץ היוצא ממנו בד. אבל ענף ההדס כשהוא מובדל ונפרד מן הענין אז העלין היוצא ממנו מתייחס ג"כ ליקרא בד היוצא מן הענף והיינו קאי על ג' הדסים בכלל שיבשו ונשארו בו בכל הדם והדם ג' בדי עלין לחין פי' רק פ"א במקום א' ג' בחד קינא לחין כשר וזהו דא' ר"ח ובראש כאו"א היינו בראש כאו"א מן הג' ההדסים יהי' הג' העלין לחין משום שזהו הדר שנראה הראש לח. וזהו דוקא ביבשו דעכ"פ יש בכל אורך ההדס עבות. רק שהם יבשים ומתכשר בדיעבד משום שיש פ"א ג' בחד קינא נחין אבל בנשרו ודאי לא מתכשר בפ"א כו'. משום דעבות לעיכובא. (ולהגאונים י"ל דמפרשים הברייתא דיבשו

בענין אחר. דג' בדי פי' ג' עוקצים והא דאמר ר"ח ובראש כל או"א. פי' שדי שיהי' הנח בראש כל עלה ועלה ולא צריך שיהיה לחות בעלין מעיקרו וזהו דכתבו בכל שיעור אורך הדס. פי' שיהי' אריכות דג' פעמים ג' בחד קינא נמשכים בכל שיעור אורך ההדס. היינו שיהי' פ"א למטה ובאמצע ובראש ההדס):

כל זה כתבתי מהמדומה שנשאר בזכרוני מעט מהרבה שדיבר בזה ואם ימצא בזה שאין הדברים מכוונים יתלו החסרון במיעוט הבנתי דברי קדשו זצ"ל. ע"כ הגהה:

סימן מט

(לסימן תרמ"ח)

מ"ש הר"ן בשם י"מ דניקב וחסר כל שהוא תרי מיני נינהו כו'. ובריטב"א איתא דהיינו פרש"י אינו ברש"י שלפנינו כי ברש"י שלפנינו איתא בהדיא דניקב וחסר כל שהוא חדת מילתא היא. אנח שמ"מ לדינא פי' כהי"מ הנ"ל והיינו שפירש ממש כדברי הריטב"א ור"ן אלא דלדידהו איירי כל מתניתין במפולש. ולרש"י איירי הכל באינו מפולש. ולכאורה באמת אינו מובן למה לא פי' הר"ן כפירש"י שלפנינו בלפי"ז לכאורה יתורץ ג"כ כל הדקדוקים שמדקדק הר"ן על הי"מ הנ"ל רק שלפה"נ ממאן בזה מב' טעמים. א' שלפי"ז האי ניקב אך למותר והי' די שיאמר ברישא חסר כל שהוא פסול. והב' דסיפא למותר שנשמע מדיוקא דרישא ולא שייך ע"ז התירוץ שכתב הריטב"א והר"ן בין להי"מ ובין לדעתם אמנם לכאורה לפי מ"ש הריטב"א דנקב שאינו מפולש ג"כ. עכ"פ גדר נקב בעינן (דהיינו לחדרי הזרע או הקליפה כו') א"כ י"ל דרש"י נ"כ ס"ל הכי ויתורץ לכאורה הב' דקדוקים הנ"ל. שהרי לפי זה גם לרש"י האי ניקב וחסר עם שחדא מילתא היא אבל מ"מ הרי יש בו ב' תנאים דהיינו שאף שחסר כל שהוא אכתי לא מיפסל כ"א דוקא בצירוף שיהי' נק' נקב עכ"פ והוא ממש כעין הפירוש של ריטב"א ור"ן. אלא שלדידהו האי נקב היינו מפולש ולרש"י היינו אינו מפולש אבל מ"מ שיהי' נק' נקב דוקא כד' הריטב"א הנ"ל וא"כ מתורץ ב' הדקדוקים ע"ד שמתורצים לפ"ד הריטב"א והר"ן דגם הדקדוק הב' מתורץ מעין ע"ד שכ' הר"ן וריטב"א לדידהו. היינו שאיצטריך הסיפא שלא נטעה דרישא חדא קתני כהי"מ. אלא דלריטב"א ור"ן הנ"מ לדינא אם נטעה כהי"מ הוא בין בניקב ובין בחסר כל שהוא ר"ל דלהי"מ באחד משתי אלה פסול והיינו בנקב מפולש) ומשא"כ לפי האמת תרווייהו בעינן לדידהו (גם במפולש) ולרש"י בנקב אין נ"מ דלהי"מ דנקב לבד פסול הרי איירי במפולש. ובהא בחמת פסול לרש"י אלא שהנ"מ יהי' בחסר כ"ש דלהי"מ חסר כ"ש פסול גם אם אינו בגדר הנק' נקב כלל כו' ומשא"כ לפי האמת נם לרש"י אינו פסול חסר כ"ש כ"א בצירוף שיהי' בגדר נקב (שאינו מפולש) עכ"פ כד' הריטב"א הנ"ל:

מ"ש הר"ן יש מחמירין בנקיבת הקליפה שיהי' נק' נקב מפולש וה"ז חומרא גדולה ובלי טעם דאיך ולמה נק' מפולש והרי אינו מפולש לשום חלל כו' ולכן לפי"ז יפה כתב הב"י ע"ז דצ"ל דכוונתו בניקב לחדרי הזרע כו' אבל באמת הרי כמעט כל ד' הר"ן לקוחים מריטב"א ושם משמע דהי"מ אלו קאי אאינו מפולש. וכלפי מ"ש מקודם שגם באינו מפולש בעינן עכ"פ שיהי' בגדר נקב שאינו שייך כ"א בניקב איזה דבר כולו כו' ולכן בתחילה ר"ל דנקב שאינו מפולש היינו בדאינקב לחדרי הזרע וזוהי קולא גדולה ועז"כ דיש מחמירים לומר דגם בניקב הקליפה לבד נק' גדר נקב (שאינו מפולש עכ"פ) ונראה דהאי קליפה היינו הקליפה העבה שאוכלים כו' דאלו על הקליפה הדקה הנק' בריטב"א כמין גלד (במתניתין גבי נקלף) לא שייך ע"ז הלשון שכתב כאן כל שאינו עובר עובי הקליפה כו' גם א"כ יהי' קשה להי"מ אלו קושי' הריטב"א גם נקלף בלא"ה תפסול מדין חסר כאיסר (ולפי"ז קושייתו שב להמפרש נקלף קליפה העבה קאי להי"מ הללו דאלו לפמ"ש תחילה דאינו מפולש היינו עד בני מעיו שפיר י"נ דנקלף היינו קליפה העבה) ולפי"ז יש כמו ג' קליפות היינו א' כמין גלד הנ"ל. ב' קליפה העבה הנ"ל ג' עד חדרי הזרע שנק' ג"כ קליפה לפעמים בב"י ואחרונים (וכ"מ בפה"מ להרמב"ם גבי נקלף דמלבד הגלד ומלבד הבשר הלבן כו' יש קליפה) וכן משמע ממ"ש ריטב"א גבי נסדק די"מ אפילו בשאינו מגיע לחללו כיון שעובר כל הקליפה העבה כו' הרי דלהקליפה העבה אינו מגיע לחללו אמנם בר"ן גם שם יש שינוי ככ' אפינו אינו מגיע נחללו כל שנסדקה רוב הקליפה כו' משמע דכל הקליפה מגיע עד חללו והיינו כנ"ל בשם הב"י והנה במש"ל די"נ דנם רש"י ס"נ בהא כריטב"א דגם באינו מפולש בעינן גדר נקב עכ"פ יש לתרץ בזה ד' רש"י גבי תפוח סרוח שכתב בלי חסרון דסרוח היינו ע"י אכילת תולעים. ולכאו' ה"ז פסול מצד חסר כ"ש עמ"א סי' ק' כ"א שרמז ע"ז לע' ס"ב. ובס' מה"ש כתב דע"כ רש"י ס"ל כי"א דס"ב והוא תמוה דבין רש"י שלפנינו ובין מ"ש מ"מ וריטב"א בשם רש"י ס"ל בהדיא דחסר כל שהוא פסול גם באינו מפולש כדעה א' דשם. אלא שלפי הנ"ל י"ל דכאן איירי שהתולעים לא נקבו כל הקליפה העבה כו' או לפ"מ דס"ל דמפולש היינו מצדו לצדו י"נ דס"ל דנקב דאינו מפולש היינו לחללו כפי' ריטב"א תחילה.

והנה לכאורה לפי מש"נ דגם רש"י (המחמיר) ס"ל בזה כריטב"א דגם באינו מפולש בעינן גדר נקב עכ"פ א"כ לכאורה לדינא כיון דריטב"א מקיל טובא שהרי הוא קאי בשיטת האומרי' דהך דעולא ב"ח קאי הכל בחסרון וא"כ מ"ש דגם באינו מפולש בעינן נקב עכ"פ היינו דגם חסרון כאיסר לא מיפסל כ"א בניקב כל הקליפה העבה עכ"פ א"כ אף דק"ל לחוש שלא בשה"ד לשיטת רש"י וסיעתו דעולא ב"ח מיירי בלי חסרון ומתניתין

דחסר כל שהוא מיירי באינו מפולש. בלי ניקב גם הקליפה העבה הי' נראה להקל כיון דלפי הנ"ל גם רש"י ס"ל הכי אך לפמ"ש הב"י דהרמב"ם מפרש דניקב וחסר כל שהוא דמתניתין תרי פסולי נינהו וכ"ה במ"מ לפ"ז ודאי דחסר כ"ש פסול גם בני ניקב כלל (והב"י שכתב דלדינא הרמב"ם ורש"י שוין הוא מפני שלא נחית לסברא הנ"ל ונראה דלא ראה כלל חי' ריטב"א). ולפמ"ש ריטב"א גם רש"י ס"נ דמתניתין תרתי קתני דלא כרש"י שלפנינו וגם המ"מ כתב כן בשם רש"י א"כ לכאו' יש להחמיר שלא בשה"ד כדבריהם והגם שבד' הרמב"ם אינו מפורש שמפרש כנ"ל. והלח"מ נתקשה על המ"מ למה לא נא' שגור' ומפרש מתניתין ע"ד פרש"י שלפנינו כו' אך לפי הנ"ל י"ל דמדכתב הרמב"ם תחילה דיני נקב מפולש ואינו מפולש ואח"כ כ' חסר כ"ש בבא בפ"ע הרי משמע בהדיא דבחסר נא בעינן נקב כלל וע"כ כפי' המ"מ וב"י כו'. ותו דגם מד' התוס' ד"ה אי נסדק והרא"ש סי' י"ח משמע דלס"ל כריטב"א הנ"ל שהרי כל חילו דריטב"א הוא משום דאין נק' נקב בשום מקום אלא המגיע לחללו כדאיתא פח"ט. ור"ל כמו ניקב הלב לבית חללו (וכמ"ש התוס' וש"פ ר"פ א"ט דה"ה כל הנקובין דהתם אלא דלב איצטריך לפרש) וגם הי"מ ס"ל הכי אלא דס"ל דגם ניקב כל הקליפה שהוא דבר בפ"ע ה"ז ג"כ כלחללו כו'. והרי התוס' ורא"ש פירשו הטעם שבניקב לא דמי אתרוג לטריפות דהתם הקרום לחודי קאי אבל הכא גבי אתרוג דמי כניקב הלב ולא לבית חללו כו' הרי דס"ל דנקב דהכא באמת ל"ד לנקב דהתם ושזהו הטעם שלא נפסל מצד הנקב לבד א"כ בניקב וחסר כ"ש נראה דהאי ניקב לאו דוקא ולא מעלה ומוריד כלל והלשון שאמר ניקב וחסר אינו כב' תנאים אלא זה כלשון נקב שיש בו חסרון המורגל בכ"ד דנראה ודאי דאין כאן כ"א דבר א' כו' וא"כ לדינא כיון דלהרמב"ם ותוס' ורא"ש ורש"י שבמ"מ וריטב"א ס"ל להחמיר בחסר כל שהוא אף בלי גדר נקב כו'. א"כ למה לא נחמיר כוותייהו שלא בשה"ד ובפרט שעיקר ד' הריטב"א הנ"ל לא הובא בשום פוסק ובר"ן הובא י"מ הנ"ל בע"א וכנ"ל. וגם לא ראיתי בשום פוסק אחר שיאמר כן בהדיא שגם באינו מפולש בעינן גדר נקב עכ"פ (לשיפסול חסר גם לענין אם יש ספק אם נק' זה שאינו עובר הקליפה שבו חסר) א"כ יחידאי הוא אמנם בשה"ד דסמכינן על האומרים דאינו מפולש בעינן חסרון כאיסר צ"ע אי בעינן נמי שינקב הקליפה עכ"פ כריטב"א כנ"ל גם לענין הידור היכא דאיכא ב' אתרוגים חסרים כ"ש (או גם בחסרון כאיסר כו'). אחד אינקב כל הקליפה העבה והב' פחות מזה בכה"ג ודאי יש לחוש לריטב"א ובפרט שלא ראינו ג"כ חולק עניו בהדי' גם כבר נת' דלפי"ז א"ש ד' רש"י גבי סרוח. וגם בלא"ה משמעות הלשון ניקב וחסר מורה יותר כפירושו כו' וצ"ע למעשה:

שוב ראיתי שמש"ג שגם התוס' ורא"ש לס"ל כריטב"א הנה לפמ"ש הרא"ם גבי נקלף משמע שלדידי' נ"ח חסר בחסרון בקליפה העבה כ"א בחסר מבשר האתרוג שז"ש שלא ניטל אלא הקליפה ולא ניטל מן הלבן כלום דנראה דלבן היינו מה שבין הקליפה הנ"ל נבין חדרי הזרע וזה נק' בשר בלשון הטור וז"ש הב"י אחר ד' הרא"ש אבל הר"ן כתב כו' ה וכ"ד הרמב"ם כו' (וע' בפי' המשניות להרמב"ם שכ' ואינו ר"ל שנקלפת הירוקה עד שנראה הלבן וכי זהו חסר אאח גלד דק כו') והיינו דהרא"ש ס"נ כפי' הא שבר"ן וכן מבואר ממ"ש הב"י לקמן (סע"ד) דלהרא"ש נקלף בלא חסר מבשרו ולהרמב"ם ור"ן כו' ולפי"ז גם הרי מתוס' אין ראי' דלס"ל כרא"ש בזה. ואולי לכן כ' הרא"ש דהא דאיגלד כאהינא הוא שכן דרך הנקלפים ומשא"כ לפירוש הרמב"ם ור"ן הקליפה העבה הנשאר' הוא כאהינא וכמו גבי ריאה). ולפי"ז גם רש"י שפי' כן הוא ג"כ משום דס"ל ג"כ דנקלף אותה קליפה העבה (ואף שהר"ן בגמ' העתיק ג"כ פי' רש"י בזה כן דרכו להעתיק אף דלא ס"ל שהרי במתניתין משמע דלא ניחא לי' בהכי ומש"ה פי' דנקלף רק הגלד ונשאר כאהינא וד' הט"ז אינם מובנים לי) ולפי"ז ג"כ יתורץ ד' רש"י גבי סרוח דכל שנא חסר מבשר האתרוג הלבן שתחת הקליפה הנ"ל לא מיפסל משום חסר. וראיתי בב"ח שהביא משם תשו' הרא"ש סי' נ"ח והוא כ"ס וצ"ל הרשב"א שכ' סי' נ"ח דאפילו לפירוש רש"י (דעולא מיירי בלי חסרון) ל"ק מנקלף דאין חסרון אלא בשחסר מבשר האתרוג שהוא הלבן שבו אבל קליפתו החיצונה אינו חסרון וכך קבלנוה עכ"ל. והאי קליפתו החיצונה ר"ל העבה וכה בב"ח א"כ הרי גם זולת סברת ריטב"א הנ"ל יש לנו הרשב"א ורא"ש וטור (ולפי הנ"ל כ"מ מרש"י) להקל בחסר בקליפה הנ"ל. ואף שהב"ח כתב בפשיעות דלא קיי"ל הכי היינו לפי שלא נחית כמ"ש הב"י שגם הרא"ש ועור לא ס"ג כר"ן כו' כנ"ל:

גם מש"ל דלפמ"ש הר"ן גבי נסדק משמע שקליפה העבה היינו כל העובי עד החלל אינו מוכרח (די"ל שכוון למ"ש ריטב"א דיש מפרשים עוד גם בנסדק רק הקליפה העבה כולו הו רובו והר"ן קיצר וחיבר הב' י"מ שבריטב"א לכן כתב די"מ בנסדק מצד א' עד חללו והוא י"מ ראשון שבריטב"א או אפילו כו' והיינו י"מ ב' דגם בלא נסדק לחללו רק הקליפה (שעל הבשר הלבן) כונו או רובו וקיצר ונקט עיקר הרבותא רובו כו') וגבי נקלף לפענ"ד משמע בהדיא מד' ר"ן דקליפה עבה שבפי' הא' דשם היינו התיכונה הנ"ל ולא עד חללו ולמסקנתו היינו גלד שעל הקליפה הנ"ל ושלכן כשנשאר הקליפה התיכונה הוא כאהינא ס"ל שגם מש"א בגמ' שקרא שם חוץ מקליפתו החיצונה נראה ודאי דלאו היינו עד חללו כדברי הט"ז אלא התיכונה הנ"ל ולכן הוצרך הר"ן שאוכלין אותה (והיינו כקליפה מאראנצין דכעת) וראי' מדקאמר דא"כ תפסול מדין חסר כאיסר והרי לא הביא

לקמן כ"א הי"מ דניקב כל הקליפ' נק' מפולש והיינו ע"כ עד החלל כמ"ש ב"י וא"כ בחסרון כ"ש פסול אלא משמע דכאן בנקלף לפי' א' ג"כ רק הקליפה עבה ולא כל הבשר עד החלל ובלא"ה באמת א"ז במשמעות הלשון כלל גם כיון דבריטב"א מבואר דס"ל קליפה עבה היא תיכונה כו' וגם מד' הרשב"א ורא"ש הנ"ל מבואר דנקלף היינו עד הלבן ומד' רמב"ם מבואר דגלד אינו עד הלבן הרי דב' קליפות הן לבד עד החלל א ולמה נאמר דהר"ן חולק (במציאות). כללו ש"ד שד' הט"ז אינם מובנים לי כעת ולפה"נ מוח"ז רז"ל נמשך אחריו וצ"ע דלכאורה ד' הב"ח נכונים בעיני במ"ש דב' קליפות הן לבד עד החלל. אלא שמה שהסכים כמ"ש בר"ן שלפנינו שניקב רק הקליפה העבה מפולש נקרא הוא לפי שלא ראה ד' ריטב"א וכמו"כ מה שהסכים דבחסר גם כ"ש באותה קליפה פסול הוא מפני שלא נחית להא דהרא"ם כו' כנ"ל:

סימן נ

כמדומה שזהו השנות על קונטרס הגאון מוהר"ר שלמה קלוגער נ"י בענין אתרוג המורכב:

מה שהאריך להחליש כח האיסור במורכב. כולו מוקשה ולאו רישי' סיפי'. ואחר כל הטורח והאריכות לא מצא עזר כ"א לנגדו. (זולת במ"ש על הלבוש כבר קדמו). דמה שדחו ד' תשובת ר"מ אלשיך ז"ל כל חילו הוא שהאריך להוכיח לחלק בין הרכב' מין במינו למין בשא"מ ועיקר יסודו מדקדוק לשון הגמ' דסוטה דמשמע דעל הרכבת איסור לא מצי לאקשויי ל"נ קרא כו' והוכיח מזה לדינא דבהרכבת איסור שהוא מבשא"מ לא בטלה הילדה שסבכה בזקנה ונוהג בהיחור דין ערלה ומונין משעת ההרכבה כו'). והוא כולו מוקשה ונסתר מיני' ובי' דבעצמו נא מסיק הכי:

א) **קשה** להוציא דין מאיזה מו"מ ודקדוקים ע' כללים. ובפרט לחלוק בזה על פוסק גאון מפורסם (ע' ב' א"א סי' ק"ס בשם ת"ה. ובפ"מ שם סקי"ג). ובפרט בדאורייתא כו':

ב) **הרי** בפשיטות יש לומר דבהרכבת איסור ידע המקשה דאיכא לאוקמי באילן בירק או באילן מאכל בסרק כמ"ש איהו גופי' דע"ד סע"א וע"ג. ובודאי פשוט שיש לחלק בין אנו לבין מאכל במאכל כדמשמע בפשיטות מהירושלמי שהביא ד' ע"ז ע"ד:

ג) **הקושיא** מעיקרא לק"מ דודאי נרא' פשוט דבהרכבת איסור אף ילדה בילדה אינו חוזר גם בשביל הראשונה ומה שדחה זה דז"א דע"כ לא ממעטינן כו' עד דבשביל שנעשה איסור בהרכבת השני' לא פקע זכות הראשון'. אתמהה הרי האיסור נעשה בשניהם בשוה דהיינו מחיבורם יחד ועוד דנרא' ודאי דעיקר הטעם מפני שעתה הם עליו באיסור לקיימ' למה יחזור בשבילם ולא עדיף מנוטע בח"ל כו' ע' ירושלמי דילפי' את שמצוה

לחללו יצא זה כו'. (ואולי גם גמ' דידן כוונו לזה במ"ש ולא חללו פרט כו' לאוקימתא דר' זירא וכדרך שא' ולא לקחה פרט לאלמנה לכ"ג כו' כדפרש"י ולמעוטי לקיחת איסור אף דהתם עדיין לא עשה איסור כו' ע"ש). ונראה שהמביאו להגאון שי' בשנותו את טעמו של דבר שנמשך למ"ש לקמן בסמוך דיש פוסקי' מתירי' לקיים והוא פלאי דאין גם א' שיתיר לא בגמ' ולא בפוסקי' והוא סתם משנה רפ"ח דכלאים שאסור. ומבואר בירושלמי הביא' הר"ש והרע"ב דמתניתין ד"ה היא רק הפלוגת' דר"ע ורבנן דבריי' הוא לענין מלקות ובשלא עשה מעשה (ומזה משמע ודאי דאף לרבנן האיסור מדאורייי' עכ"פ רק שאין לוקין בכל לאו שאין בו מעשה). ומה גם דכאן אפשר לומר דהחזרה יהי' כמעשה ע' תוס' ע"ג דס"ד ועכ"פ מ"ש שיש מתירי' תמוה. (וכנרא' שד' המ"ל שהקשה מגמ' דע"ג אטעיי'. אבל פשיט' דלדינא אין מתיר נגד הסתם משנה וכדפי' בירושלמי ועל קושייתו ע"כ לתרץ כמ"ש בשה"מ וכה"ג):

ד) **מה** שביאר דעת הרמב"ם שהשמיט הא דהרכבת איסור אינו חוזר משום דע"כ אתי' כמ"ד זו"ז גורם אסור והוא דלא כהלכתא וכן אילן בירק קיי"ל דאסור וא"כ לא משכחת לה מרכיב חייב בערלה וחוזר כ"א בהרכבת איסור וכתב דהיינו מין בשא"מ כו' עד לפ"ז מסייע לו גם דעת הרמב"ם כו' אינו מובן שהרי גם לפי ביאורו הרי בהרכבת איסור עכ"פ שפיר משכחת נה באילן בירק שנזכר עכ"פ בגמ' לענין שחייב בערלה וחוזר עלי' ואינה בטילה. אבל מנלן להמציא עוד דין חדש במין בשא"מ בעץ מאכל ועוד הרי לפ"מ שמסיק בעצמו בסמוך לפרש"י דבהמרכיב להנוטע לסייג אין כאן גורם של היתר כלל דמהני מחשבת ההרכבה לאכילה נחייב גם היניקה מעיקר האילן כיון דבת מיהדר הוא כו' (והוא באמת נכון ומבואר מפרש"י) א"כ שפיר משכחת לה הרכבת היתר בנוטע לסייג שחוזר אף אליבא דהלכתא דזו"ז גורם מותר ונסתר פירושו ברמב"ם. (ובלא"ה נראה דאין סבר' שיהי' חוזר בהרכבת איסור מטעם הנ"ל מהירושלמי גבי נוטע בח"ל. ולכל האוקימתו' נראה שהדין אמת) ואפשר דמש"ה השמיט הרמב"ם דין זה שנלמד בק"ו מדין נוטע בח"ל שהביא:

ה) **ומ"ש** עוד והנה לפי פרש"י בע"ז כו' והאריך עד שסיים וא"כ מ"ש מהר"מ אלשיך ראי' מכאן כו' ליתא לשיטת רש"י ז"ל הוא מחוסר הבנה וסותר מרישא לסיפא דבתחיל' כ' דלפרש"י אין מקום לחנק בין מין במינו למין בשא"מ דהיינו דגם במין בשא"מ בטלה הילדה בזקנה מטעם זו"ז גורם עכ"פ ואם הי' אילן הלימון זקנה והיחור מאתרוג ילדה הי' פטור מערלה א"כ א"א לומר דיוצאין בו י"ח אתרוג דהוי תרתי קולי דסתרי אהדדי כמו שביאר איהו גופי' לקמן (לפמ"ש הר"ן בשיטת רש"י). וכאן בסוף דבריו חזר בו וכ'

כיון דחזינן דהיחור נושא פרי תבנית הפרי של האילן כו' ועדיף מזו"ז גורם דעלמא. א"כ ה"ז סותר למ"ש בתחיל' (וכן לקמן) דלענין זו"ז גורם אין מקום לחלק כו' כנ"ל ובאמת שכן הסבר' נותנת שמצד זו"ז גורם אין לחלק דעכ"פ גידול הפרי ודאי בא משניהם וגם אין להקל מצד דקיי"ל זו"ז גור מותר חדא דלא שייך זה במ"ע כמ"ש הגאון שי' כאן וכ"כ עוד לקמן דכאן אין נחנק בין למ"ד זו"ז גורם אסור או מותר כו' ועל גידול האתרוג דייניגן כו' ע"ש (ודוגמא לסבר' זו ע' תוס' חולין וחי' הר"ן שם) ועוד דא"כ הוי כב' קוני דסתרי אהדדי כמ"ש לקמן וכנ"ל ואם עיקר יסודו שבא בטענה דמדחזינן במרכיב להנוטע לסייג דאמרי' דהגורם של האילן מתהפך בתוך פרי היחור להתחייב כו' וא"כ ה"נ היניקה מהאילן בטל בתוך האתרוג כו' גם זה תמוה דמה ענין זה לזה דהתם כיון דבת מיהדר הוא מהני מחשבת הרכבת היחור לחייב גם להיניקה מהאילן שבתוכו אבל כאן הכי בת מיהדר הוא במחשבה שיחשוב על הלימון שיהי' אתרוג כו':

ו) **והוא** העיקר דכל הטורח והאריכו' לא הועיל לו כלום אחר שבדע"ח א' ד"ה וצ"ע הוכיח במישור ומפורש יוצא מהירושלמי שהביא רמב"ן דגם במין בשא"מ הולכין אחר נטיעה הראשונה וא"כ ממילא בילדה בזקנה בטלה ופטורה מערלה. ונפל היסוד ונהרס כל בנינו עד עתה. ע' עליו. (ומהתי' דשם סע"ג מסתגר אקמייתא וכ' דבלא"ה כתבתי דאין משם ראי' כו' ומה שנדחקו ברשב"א כו' כבר כתבתי לעיל מזה כנראה שכבר יישב הכל לקיים סברתו וז"א) אלא שחתר למצוא פתח ודרך אחרת לדון לכ"ז ולחלק מצד הסברא חיצוני' בין דין דערלה לנ"ד. ואנח לא חילק ידענא כו' דלכאור' אין הבנה כ"כ למש"ש דמיני' קא רבי כו' אבל לא מחמת כחו ממש כו' ע"ש וכן מש"ש דע"ז ע"ד דאע"ג דהתם קרי לי' כו' מ"מ לא נפיק כו' אלא לפי שהזקנה היא הגורמת כו' אבל לא כן כו' ע"ש. והוא קשה הבנה לכאורה וית' אי"ה בדברי' שמצד הסברא לבד אבל עכ"פ חין לו ראי' לחילוק זה ומה שמצא לו סמך מהירושלמי עובד כוכבים שהרכיב אגוז כו' ור"ל דהולך ונוטע במ"א היינו אף להרכיב' באילן אגוז כו' כבר חזר בו לקמן מדע"ח סע"ד ולהלן. דעכ"פ באגוז ופרסק וכה"ג דאיירי בי' הירושלמי אסור להרכיב הפרי היוצא בא' מהן והוא מתבאר בהדיא מהירושלמי לפמ"ש המפרש שם. אלא שגם בזה רוצה לחלק מצד הסברא בין אילן לבין אתרוג וכיוצא ולומר שאתרוג דומה לזית כו' אבל עכ"פ אין נו ראי' מהירושלמי הנ"ל (חסר):

ביאור ד' הכ"מ פי"ב מה' שגגות:

כמדומה שהשיב זאת הגאון המחבר להרה"ג מוהר"ר שלמה מ"ץ מדובראוונע. ודברי הר"ש נאבד ומובן מתוך התשובה וכ' בימי ילדותו:

הנה כת"ר פקפק בד' הכ"מ והוטב בעיניו ד' הלח"מ. ולפענ"ד בהיפוך. שד' הלח"מ נפנאו ממני ולא זכיתי להבינם דמשמעות דבריו כל עצמו אינו מהדר כ"א למנות טעם למה שהוצרך הרמב"ם שיהי' השבט רוב הקהל לענין גרירא בלבד וזהו כל יסודו בין בישובו ד' הכ"מ. ובין לפירושו. ומשמע בהדיא דלענין חיוב אותו שבט פשיט' לי' דבאמת לא בעי' שיהי' רוב אליבי' דר"י עכ"פ ושכן דעת הרמב"ם לדינא וזה ודאי פלאי. שהרי בפי"ג (סה"א וב' וג') מבואר להדיא שגם נענין עיקר החיוב דפר העלם דבר דסנהדרין בלי גרירא הוא דוקא כשעשו על פיהם רוב הקהל או רוב שבטים וכ"מ להדיא בהקדמת הרמב"ם להוריות. שנא הזכיר כלל דין הגרירא. ועכ"ז מונה בתוך התנאים לעיקר החיוב דפר. שיעשו על פיהם רוב הקהל כו' ע"ש. הרי ברור דעתו ז"ל דכשאינם רוב הקהל נדוני' כיחידים ממש. אמנם באמת אף אם נרצה להשיא כוונת הלח"מ לאופן אחר ושאין כוונתו לומר דלהרמב"ם לא בעי' רוב כ"א לגרירא. אלא אליבי' דר"י בלבד ס"ל כן להלח"מ (ונאמר דפסק הרמב"ם בהא דבעי' רוב אף בלי גרירא תלוי בהא דלר"י בעי' רוב לגרירא עכ"פ כמ"ש כת"ר הנה מלבד שהדבר מצד עצמו אינו מתקבל כלל ואין זה כ"א דברי נביאות בני טעם נכון. ושגם אין רמז לזה בד' לח"מ. עוד זאת לפה"נ א"א לומר כן גם בד' ר"י עצמו חדא שהרי בכ"ד בפ"ק דהוריות הזכירו שאין עיקר החיוב דפר כ"א בשעשו רוב הקהל ולא אישתמיט בשום מקום לומר בפירוש דלר"י אפי' במיעוט הקהל. כנרא' שזה מוסכם. ועוד שבד"ב סע"ב הי' ה"א לאוקמי הבריי' דעדיין אני אומ' מיעוט קהל כו' שאין ב"ד מביאי' עליהם פר בהוראה כר"י וכדאמרי' התם אימא איפכ' כו' ואף במסקנ' דאמרי' ואי בעי' אימא עדיין אני אומ' לא מצית מוקמת נה כר"י כו' לא דחה זה אלא משום משמעות הלשון בלבד דבבריי' אית' ב"ד מביאין ונר"י ציבור מייתי (וזה אינו הכרח חתוך וצ"ל דסמיך על תירוץ א'. שהרי אף בלשון הרמב"ם מצינו שלא נמנע מלכתוב לשון ב"ד חייבי' להביא. עם היות שפוסק כר"י דציבור מייתי והיינו משום דמה שמביאי' הציבור הוא בשביל הב"ד כמ"ש הכ"מ. כ"ש שיש לתרץ כן בלשון בריי'). ואם לר"י לא בעי' כלל שיעשו רוב הקהל דוקא לא הי' מקום להסתפק כלל דבריי' זו ר"י תני לה (ודוחק גדול לומר דאי ר"י תני נה נימא דקהל דנקט היינו שבט כו' ועכ"פ ה"ל לגמ' לפרש. גם לכאור' לא מנינו דלר"י גם בשבט א' נימא רובו ככולו כו'). ותו התם בד"ג א' אברייי' הורו ועשו ר"מ פוטר וחכמי' מחייבי' דייקינן מאן עשו אילימ' כו' אלא לאו הורו ב"ד ועשו מיעוט הקהל. ובעי להוכיח דפליגי ביחיד שעשה בהוראת ב"ד. ומהדר נדחות זאת ובעי לאוקמי ברייי' זו בכמה פנים אחרים ובתוך זה איכ' נמי אוקימתא דמיירי בשבט שעשה בהוראת בית דינו ומאן חכמי' ר"י כו' ואם איתא גם בהוראת ב"ד הגדול הי' יכול

לאוקמי בהורו ב"ד ועשו מיעוט הקהל כדהוי ס"ד מעיקר' ולומר מאן חכמי' ר"י דס"ל דגם בעשו מיעוט הקהל חייבי' פר כו' א"ו משמע דפשיט' להו דבמיעוט הקהל לכ"ע ליכא פר ותו מימרא דרב אסי שם דא' ובהוראה הלך אחר רוב יושבי א"י כו' וכן הא דאמרי' התם פשיט' מרובים ונתמעטו פלוגת' כו' וכן כל האבעיות דהתם הכל משמע דעכ"פ לכ"ע רובא בעי'. גם אית' התם אליב' דמ"ד ב"ד מייתי לא תיבעי לך כו' כי תיבעי לך אליב' דמ"ד ציבור מייתי כו' ולכאור' היינו ר"י דס"ל הכי דאלו ר"ש ס"ל דציבור וגם ב"ד מייתי. גם הרי הא דפשי' לי' להרב לח"מ דלר"י לא בעי' רוב כל הקהל הוא משום כיון דלדידי' שבט א' איקרי קהל כו' וא"כ גם אליב' דר"ש יש לומר כן דגם איהו ס"ל הא דשבט א' איקרי קהל כדאית' בגמ' (ד"ב ב'). וא"כ לא נשאר מ"ד דבעי' רובא כ"ח ר"ט ורבנן כו' מוכח עכ"פ דלר"ש רובא בעי' עכ"פ (ודוחק גדול לומר דכ"ז היינו ברוב שבט א' כו' וכנ"ל ואין להאריך בדחוקי'). ועוד לר"ש אמרי' בהדיא בד"ה רע"ב וצריכ' דאי כ' רחמנא והי' כו' ה"א אפי' מיעוט להכי כתיב לכל העם כו' ופשיט' דהיינו דרוב כל העם בעי' (כמשמעו' הכתוב לכל העם כו' וכדפרש"י מפסוק זה גם אליב' דרשב"א לעיל גם סוגי' דצריכות' זו אליב' דר"ש ור"מ תרווייהו כחדא איתמר ע"ש משמע ודאי דשניהם שוים בזה). [שוב ראיתי בקרבן אהרן משמע דס"ל דהאי ר"ש היינו רשב"א דבריי' שם. אבל לא נרא' כן כלל וכן מבואר מד' התוס' לעיל ע"א דהאי ר"כ דכאן היינו ר"ש סתם דבריי' ופשוט הוא] ות"כ ע"כ חין ראי' מהא דס"ל לר"ש דשבט א' איקרי קהל א"כ גם אליב' דר"י אין ראי' מזה דאין זה תלוי בזה כלל כסברת הרלח"מ ז"ל (וכמשי"ת אי"ה):

והנה בר מכל דין. אחר שגם הרלח"מ מודה דלענין גרירא ודאי דבעי' רובא גם לר"י וכמבואר בפה"מ להרמב"ם להדיאך א"כ נרא' ודאי דשוב ע"כ גם כל עיקר החיוב דפר גם לאותו שבט ליכא בני רובא ואין לחלק ביניהם חדא דאם אית' ודאי הי' ראוי שיפרשו זאת בגמ' וניתן טעם על חילוק זה (כגון ס' תפסת מועט כו' שכ' הרלח"מ ז"ל). ועוד אם אית' דלר"י עיקר החיוב דפר איכא נם בחטאו מיעוט הקהל ע"כ נאמר הא דסתם ולא פי' כן. הוא משום דלא הוצרך לפרש דכיון שא' במשנה ד"ה ע"א סתם הורו ב"ד כל א' מן השבטי' כו' וכן בבריי' חטאו שני שבטי' כו' סתמא כמפורש אף בליכא רובא כי סתם שבט ח' או ב' אינו רוב כל הקהל (וכעין שכ' מעכ"ת) א"כ גבי הא דאיבעי להו שם שבט ח' לר"י מהו לענין גרירא. דלהרמב"ם היינו בדאיכא רובא כנ"ל ודאי הי' ראוי לפרש דאל"כ הא אמרת דסתם שבט א' ליכא רובא כ"ש דסתמא אדר"י דמתני' קאי כו' ועוד כשבא לפשוט בעי' הנ"ל. מבריי' דמה הן מביאי' כו' וקאמר דע"כ מיירי בחטא שבט א' ות"ק ר"י ולא ס"ל דגורר כו' היה יכול לדחות עכ"פ דמיירי דאותו השבט הוא

מיעוט הקהל דאותו שבט חייב פר א' ושאר שבטי' פטורים וכמו"כ לקמן (במסקנא) דבעי למיפשט מבריי' זו בעי' שני' דלר"ש שבט א' בהוראת ב"ד הגדול מייתי דחה ותסבר' ת"ק מני כו' אי ר"י שאר שבטי' נמי מייתי אנא כו' ומאי קושי' כ"כ דילמא איירי בחטא שבט א' והוא מיעוט הקהל כו' וכנ"ל הן אמת יש לומר דהא דפשיט' לי' דבריי' זו איירי ברוב קהל הוא משום דאל"כ הי' פטור לר"ש וכנ"ל דלר"ש ודאי רובא בני כדאית' בגמרא לעיל אך מ"מ ה"ל לגמרא להזכיר זאת בהדיא כדרך שמזכיר בהדיא (בפ') אי בהוראת בית דין ר"ש לית לי' כו' ומה גם דבכלל הוראת בית דינו הינו נמי מיעוט הקהל לפי הנ"ל א"כ לא סגי במאי דא' אלא בהוראת ב"ד הגדול עדיין הי' ראוי לפרש אי במיעוט הקהל ר"ש לית לי' כו'). גם א"כ נמצינו למדין עכ"פ דלר"ש בעי' רוב כל הקהל וכנ"ל וממילא נסתר בזה סברת הרלח"מ ז"ל דס"ל דלמאן דאית ני' דשבט א' איקרי קהל ע"כ לית לי' דבעי' רובא כו' וכנ"ל:

ותו באמת מלשון ר"י עצמו בבריי' דא' שבט שעשה בהוראת בית דינו אותו שבט חייב כו' ובהוראת ב"ד הגדול אפי' שאר שבטים חייבי'. משמע ודאי דהכל מיירי בגוונא א' דאותו שבט עצמו בעליו א' דאם עשה בהוראת בית דינו הוא חייב אם שבט זה עצמו עשה בהוראת ב"ד הגדול גורר שאר שבטים ומאחר דלהרמב"ם הא דגרירא ודאי רק בדאיכא רובא ע"כ דגם חיוב אותו שבט אינו כ"א בדאיכא כובא. דאל"כ ודאי נשמע מבריי' זו דגם בדין גרירא דסיפ' נא בעי' רובא דודאי משמע דגם בסיפ' אאותו שבט דרישא קאי וכן נמי בהא דמסיק ר"א דמתני' נמי דיקא מיתורא דקתני ושאר שבטים פטורי'. דע"כ למידק דדוקא הכא משום דעשה רק בהוראת בית דינו הוא דשאר שבעים פטורים משא"כ אם עשו בהוראת ב"ד הגדול וחם אית' דעיקר דין המשנה איירי במיעוט הקהל (וצ"ל דסתם שבט ליכא רובא) א"כ אף אנו נאמר דגם דיוקא דדייקינן דבהוראת ב"ד הגדול גם שאר שבטים חייבי' היינו נמי אף בדליכא רובא. א"ו פשיט' להו דהכל מיירי ברוב קהל עכ"פ (וכמשי"ת הטעם אי"ה) וכן מדויק לשון הרמב"ם בפה"מ דאחר שכ' דלר"י בהוראת ב"ד הגדול גורר שאר שבטים כשהי' רוב הקהל סיים ולפיכך אומ' בכאן ששאר השבטים פטורים לפי שהי' עושה בהוראת עצמו משמע בהדי' דבגוונא דאיירי מתני' אין טעם למה ששאר שבטים פטורים כ"א מצד שעשו בהוראת בית דינו לבד. א"כ ע"כ ס"ל דאיירינן בשאותו השבט הן רוב הקהל (ולא נצרך לפרש משום דפשיט' להו דלכ"ע בעי' שישגו רובא עכ"פ כפשטי' דקרא וכמשי"ת אי"ה) דאל"כ גם בהוראת ב"ד הגדול אין גרירא עכ"פ להרמב"ם כנ"ל. ותו דבהא דפליגי חכמים אר"י במתני' ואומ' דלעולם אינו חייב אלא על הוראת ב"ד הגדול. אית' בגמ' מאן חכמים

אילימ' ר"מ רובא בעי' אלא לאו ר"ש היא ופשיט מזה בעי' שני' הנ"ל. והרי כבר נתבאר לעיל דלר"ש עכ"פ רובא (בגברי) בעי וא"כ ע"כ פשיט' להו דמתני' בשבט שהן רוב הקהל איירי והא דקאמר אילימ' ר"מ רובא בעי' פי' רובא גם בשבטים וכדלעיל גבי הבעי' אי לר"י בגרירא דוקא ז' שבטים דאיכא רובא כו'). וא"נ דאף אי מתני' בד' ר"י איירינן במיעוט הקהל. מ"מ הא דמסיק בד' חכמי' דאינו חייב אנא בהוראת ב"ד הגדול היינו בדאיכא רובא וכדאית להו כו' ולא אתי להכי כאן כו' (או אף שנא' דכל בהוראת ב"ד הגדול ע"כ באמת בעי' רובא לכ"ע דלא כלח"מ אלא שגבי הוראת בית דינו איירי במיעוט הקהל כו' וית' אי"ה במ"ש הרע"ב כו') א"כ גם כר"מ מצי אתי ונרא' ג"כ דמש"א אלא בהוראת ב"ד הגדול היינו כדאית ני' וברוב שבטי' כו' אע"כ משמע להו דחכמי' באותו גוונא ממש דאיירי ר"י קא מחייבי עכ"פ אותו שבט בהוראת ב"ד הגדול וא"כ ע"כ דגם ר"י איירי בשבט שהוא רוב הקהל כו' דאל"כ גם כר"ש לא אתי:

והנה כל חילו של הרלח"מ ז"ל הוא משום דפשיט' לי' דלמאן דאית לי' דשבט א' אקרי קהל שוב א"א שיסבור דליבעי שיהי' אותו שבט רוב הציבור דוקא כ"א לענין גרירא ומצד הסבר' דכיון שזה אתי רק מריבוי דקרא יש לומר תפסת מועט כו' אבל לענין עיקר החיוב דפר לאותו שבט עכ"פ אחר שהוא עצמו נק' קהל. צ"ל תו שיהי' הוא רוב כל הציבור ולפה"נ מש"ה הוי ס"נ דהא דרשב"א מישך שייכי לפלוגת' דאינך כולהו תנאי דברייי' ופליג נמי אר"י (ור"ש) במה דלדידי' עכ"פ חד רובא בעי' או בגברי או בשבטי'. והיינו ע"כ משום דס"ל השבט א' לא אקרי קהל משא"כ לר"י דס"ל דשבט ה' אקרי קהל ע"כ אפי' חד רובא לא בעי' ולפי"ז ע"כ נס לר"ש לא בעי' נם חד רובא. וכבר נתבאר שז"א. ואפי' רובא בשבטים איבעי' להו בגמ' אליב' דר"כ). ולפע"ד לאו הא בהא תניא כלל. דהא דאמרי' בגמ' דלר"י ור"ש שבט א' אקרי קהל היינו רק לענין הבאת הקרבנו'. דע"ז הוא דכתי' והקריבו הקהל. ובהא הוא דאיירי עיקר פלוגת' דתנאי בבריית' דפליגי מי הוא הקהל דקרא זה. דלר"מ קאי על ב"ד משום דיליף מג"ש מקהל דלמעלה דמעיני הקהל כו' ור"י ס"ל דהקהל זה כפשוטו דציבור מייתי וס"ל דד' קהל כתיבי (וכולם מיותרי'). היינו ב' דמעיני הקהל. דה' דהקהל חשיבא ני' כתרי קהל וכן הקהל דוהקריבו הקהל חשיבי כתרי ודרש מהם ב' דברי' לענין העלם דבר דב"ד הנלמד מפסוק ונעלם דבר מעיני הקהל דהיינו הא דשבט א' מייתי בהוראת בית דינו והא דהוראה תלוי' בב"ד (ע' קרבן אהרן). וב' דברי' לענין הבאת הקרבנות הנלמד מפסוק והקריבו הקהל דהיינו הא דחייב על כל קהל וקהל פי' כל שבט ושבט שחטאו מייתי בפ"ע. והא דגרירא שגורר גם השבטים שלא חטאו. ור"ש ס"ל דתלתא קהל כתיבי ודרש ב' מהם לג"ש. לומר דציבור וב"ד מייתי

(דס"ל דמעיני הקהל נכלל בזה ציבור וב"ד. דמעיני היינו ב"ד והקהל היינו ציבור עק"א). וחד דנשאר שהוא גבי והקריבו הקהל (דה' דמעיני הקהל ס"ל דהיינו אורח' דקרא כדאי' בגמ'). ע"כ דרש לי' לענין הבאת הקרבנות לחייב על כל קהל וקהל כנ"ל אליב' דר"י וע"ז הוא דאמרו בגמ' דר"י ור"ש ס"ל דשבט א' אקרי קהל והיינו מהא דתרווייהו ס"ל עכ"פ שכל שבט ושבט שחטאו מייתי בפ"ע ואילולי שגם שבט א' איקרי קהל לפעמי' לא הי' אפשר להוציא כל פשטי' דקרא דוהקריבו הקהל ממשמעותי' לגמרי אף אי יש כאן איזה ריבוי דהיינו ה' דהקהל. אלא כיון דאית להו דמצינו לפעמי' ג"כ דשבט א' אקרי קהל דרשי שפיר מריבוי' דה' דגבי והקריבו הקהל דאתי לחייב כל שבט ושבט בפ"ע אבל אין כ"ז שייך לענין כמות מנין החוטאי' לשיחול עיקר החיוב דפר דלא איירי כלל בהא בעיקר פלוגתתם ויש לומר דכ"ע מודים בהא דעכ"פ רובא בגברי בעי' וכמשמעו' פשט הסוגי' דכולא פרקין וכנ"ל דמשמע שזה דבר המוסכם. וע"כ גם זה שנזכר בד' ר"י בברייי' ב' שבטים כו' וכן גם במתני' הורו ב"ד של א' מהשבטי' כו' הכל מיירי ברובא בגברי עכ"פ והא דלא פי' כן בהדיא נלפע"ד שהוא משום דהוי מילת' דפשיט' להו טובא וזיל קרי בי רב הוא והיינו ממאמר הכתוב דלכל העם בשגגה. דאיירי גבי שגגת מעשה דפשטי' דקר מוכיח דבעי' כל העם או רובו שהוא ככולו ולפי המדומה לי דגם לשארי תנאי' לא מצינו שיהיו נצרכי' לבוא להשמיענו דין זה מפורש ולומר דאם עשו רק מיעוט הקהל פטורי' ולהביא ע"ז איזה לימוד (כמו מלכל העם כו'). כ"א דרך אגב בלבד שמעי' בכמה דוכתי דבמיעוט הקהל ליכא פר ולעיל ד"ג בברייי' דהורו ועשו ר"מ פוטר וחכמי' מחייבי' כשהיו רוצים להעמידה בעשו מיעוט הקהל לא הי' ה"א להעמיד הפלוגת' כ"א ביחיד שעשה בהוראת ב"ד אבל לכ"ע כיחידי' דיינינן להו ואף כשרצו לומר מאן חכמי' ר"י הוצרכו להעמיד' בהוראת בית דינו:

וכוונתם ע"כ כשאותו שבט רובא בגברי דאל"כ אלא דלר"י לא בעי' רובא כלל גם בהוראת ב"ד הגדול היה יכול לאוקמי כדהוי ס"ד מעיקרא וכנ"ל אע"כ דמילת' דפשיט' הי' להם דרובא עכ"פ בעי' ולא היו נצרכי' לדבר מזה כלל דחשיב' להו כזיל קרי בי רב כנ"ל ואף לרשב"א לא הזכירו זה מלימוד דלכל העם אלא דרך אגב ואדרב' להשמיענו חומר' לדעתו דלא לעולם בעי' כל העם או רובו בגברי דוקא אלא דלפעמי' במיעוט' חייבי' והיינו בדאיכא רובא בשבטים ומלימוד דמעיני כו' ואף גם לר"מ ור"ש שהזכירו בגמ' שם ע"ב דמלכל העם שמעי' דרובא בעי' ג"כ לא הי' זה כ"א דרך אגב ולמיעבד צריכותא ולומר דלא סני בקרא דמעיני לחוד למילף דהורא' תלוי' בב"ד דה"א אפי' מיעוט' כו'

אבל לא לעיקרא דמילתא קאתי שם להשמיענו לימוד זה דמלכל העם שמעי' דרובא בעי' דזיל קרי כו':

ולכן יש לומר דגם לר"י ס"ל הכי ולא נצרך לפרש כלל. ובאמת אם לא נא' כן. אלא דבאמת פלי'גי בזה ולר"י באמת לא בעי' רובא קשה למה נא ירשו לנו באמת בגמ' טעם מחלוקתם בזה. ואיך קדריש ר"י הפסוק דלכל העם כו' וכדרך שפירשו לנו היטב טעם פלוגתתם בענין הבאת הקרבנות ומדרש הפסוקי' דכתיבי בזה וכנ"ל ומעתה מובן דלק"מ מהא דס"ל לר"י ור"ש דשבט א' אקרי קהל. דזה לא מהני כ"א בענין הבאת הקרבנות הנלמד מפסוק דוהקריבו הקהל אבל לא לענין מנין החוטאים דשגגת מעשה הנלמד מפסוק לכל העם. והוא מתרי טעמי א' דגם בענין הבאת הקרבנות. הרי לא הי' די להם בזה דמצינו לפעמי' דשבט א' אקרי קהל. אלא היה נצרך להם יתור' דהקהל לרבויי זה כנ"ל וא"כ אדרבה מכאן מוכח להיפוך דהיכא דליכא ריבוי' וכמו בענין מנין החוטאי' דשגגת מעשה. לא מהני מה ששבט א' אקרי קהל לחוד לחייב גם בחטאו שבט א' והוא מיעוט הקהל (ותדע דע"כ ריבוי זה לחייב על כל קהל חשיב' להו לימוד גמור ונצרך לזה יתור ממש דאל"כ יותר היה להם לומר דלר"ש חד קהל אתי להורא' תלוי' בב"ד. ולא הי' צריך לילפות' דאביי ורבא). ועוד שגבי והקריבו הרי עכ"פ לא כתי' כל הקהל משא"כ גבי שגגת מעשה דכתי' כל העם (כמדומה שחסר):

גם מה שהשיב הרב הנ' מוהר"ש נאבד נ"כ:

וזה מה שחזר המחבר עוד מענין הנ"ל:

אהובי ידידי הר"ש נ"י. תשובתך הגיעתני לנכון והנה מה שאתה מתחזק ומתאמץ להמליץ בעד הרב לח"מ לקיים דבריו ולחשוב מחשבות חוץ לפרש כוונתו בדבריו שלא נאמר בו רמז עליהם כלל לדעתי וגם הדברים מצד עצמ' אין להם טעם כלל ואינם אלא דברי נביאות שצריך להאמין להם. ולדעתי על חנם יגעת ומצאת זאת. כי גם לו היו דבריך נכוני' (במה שתלית פסק הרמב"ם דבעי' רוב קהל בשבט א' אף לענין חיוב אותו שבט. במה שלר"י בעי' רוב לענין גרירא כו'). ואף גם אם נא הי' כ' הרמב"ם בהדי' דבעי' רוב גם לחיוב אותו השבט כו' עכ"ז כל עיקר החילוק שהמציא הלח"מ בין חיוב אותו שבט לדין גרירא (אף לדעת ר"י בלבד). יפלא בעיני מאד חדא איך לא הוזכר חילוק זה וטעמו (תפסת מועט כו') בגמ' ות"כ ופוסקי' וסמכו כולם על הרב לח"מ ז"ל שיבוא ויפרש דעת ר"י לחנק כנ"ל ויתן איזה טעם לדבר כו' זה הוא מהנמנע ועוד דלפ"ז שלר"י לא בעי' רוב קהל בעיקר החיוב דפר העלם דבר אף שנא הוזכר זה בפירוש והיינו ע"כ לפי שלא נצרך נפרש זאת דמאחר שא' במשנה סתם הורו ב"ד של א' מן השבטי' כו' וכן בברייי' חטאו

שני שבטי' כו' סתמו כמפורש דמיירי אף דליכא רובא דאל"כ הי' מפרש שהרי סתם שבט אינו רוב קהל כו' (וכעין שכ' מע"כ). א"כ גבי גרירא שאמרו ג"כ סתם לשון שבט א' כו' הוי ג"כ סתמו כמפורש ממש אף שאין בו רוב קהל דאל"כ היה מפרש כנ"ל (לפי סברא זו) ועוד זאת מוכח להדיא לדעתי מלשון ר"י בברייתא ב ע"ב שבט שעשה בהוראת ב"ד אותו שבט כו' ובהוראת ב"ד הגדול אפי' שאר שבטי' חייבי' כו' משמע להדיא דאותו שבט עצמו שא' עליו אם עשה בהוראת בית דינו הוא לבדו חייב עכ"פ דהיינו (לפי סברא זו) אפי' כשהוא מיעוט הקהל כנ"ל. אם אותו שבע עצמו עשה בהוראת ב"ד הגדול גורר לשאר שבטים כו' וכן בדיוקא דמתניתין בהוראת בית דינו הוא דשאר שבטים פטורים אבל בהוראת ב"ד הגדול. אפי' שאר שבעים חייבי'. כו'. נראה להדי' ג"כ דנוכל להוכיח מדיוקא דמתני' גם כשאין בשבט רוב קהל שהרי בזה מיירי מתני' דקתני הורו ב"ד של א' מן השבטי' וכנ"ל וע"ז קתני יתורא דשאר שבטים פטורים לדייק דבכיוצא בזה אם הי' בהוראת ב"ד הגדול גורר כו'. ועוד נרא' ראי' ברורה דאין לחנק בין אותו השבט עצמו לגרירא. מהא דאמרי' התם בפשיטות אבעי' שני' במאי עסקינן אילימ' כו' אלא דחטאו שבט א' ובמאי אילימ' כו' אלא בהוראת ב"ד הגדול ונפשט האבעי' דבשבט א' לר"ש נמי מייתי (כמו לר"י). ודחה ותסברא ת"ק מני כו' אי ר"י שאר שבטים נמי מייתי כו' והשתא אם נאמר דלר"י הא דשבט א' מייתי לעצמו היינו אפי' כשהוא מיעוט הקהל ומה שהוא גורר לשאר שבטים היינו דוקא בדאיכא רובא א"כ מתוקמא שפיר הברייי' בשבט א' במיעוט הקהל לת"ק דלר"י מביא פר א' ולר"ש שני פרים ונפשט האבעי' שפיר כו' א"ו מוכרח לומר (לפי סברא זו) דגם לענין גרידא לא בעי ר"י רוב לזאת לא מתוקמא ת"ק כר"י כו' ואין להאריך בכ"ז כי לדעתי באמת ברור הוא דא"א לחלק לר"י בין חיוב אותו שבט לגרירא דשאר שבטים דלפ"ז אינה מתיישבת כל הסוגי' ממש דוק ותשכח עוד בכמה מקומו' וניכרין דברי אמת. ודעת הרב לח"מ ז"ל נשגבה ממני לא אוכל לה:

והנה לפי כל הנ"ל ממילא נדחה פי' הלח"מ ברמב"ם במקומו (מלבד מ"ש הרמב"ם בפ"ג כמו שכתבתי למע"כ מקודם) דאם כדבריו דהרמב"ם פסק כר"י בלבד ולפי סברא זו דדעת ר"י בעיקר הדין דפר העלם דבר סגי בשבע א' אפי' אינו רוב קהל א"כ בודאי מוכרח לומר דדעת ר"י גם לענין גרירא כן וכנ"ל א"כ נא הי' להרמב"ם לפסוק אפי' כאן גבי גרירא דבעי' רוב קהל וגם פי' מע"כ ממילא נדחה ג"כ דלפי סברא זו בהכרח גם לענין גרירא א"צ רוב קהל לר"י א"כ אין טעם שלא יפסוק הרמב"ם כר"י וכמ"ש מע"כ). וגם תירוצו על הכ"מ נדחה מטעם זה דאין לחלק כמו שחילק הוא ז"ל וכנ"ל:

והנה כל עיקר הסיבה שהוכרח הלח"מ לחלק בין אותו השבט לגרירא הוא מפני שהוא ז"ל סובר שרשב"א. חולק על ר"י במה שא' שבט א' איקרי קהל כו' וסברותם סותרו' זל"ז ולא מתקיימות שניהם יחד וא"א כלל שיסבור א' סברת חבירו. וע"כ הוקשה לו איך פסק הרמב"ם כשניהם לזאת תחיל' אען ואומר אשר לדעתי אינם סותרו' כלל ואין להם שייכו' זל"ז ויכול להיות שיסבור א' סברת חבירו ג"כ (אם הי' לזה איזה ראי' והכרח ואח"כ אחקור לדעת הרמב"ם אם יש איזה הכרח שבאמת ר"י סובר כרשב"א ג"כ כמו שכתבתי מקודם). והיינו שאין ספק אצלי דמאי דבעי' שיחטאו רוב ציבור דוקא לשארי תנאי' אינו מפסוק דוהקריבו הקהל אלא בע"ג הוא ממאמר הכתוב כי לכל העם בשגגה וכמו שהביא הש"ס לדעת רשב"א הטעם דבו' שבטים בעי' רובא דכתי' כי לכל העם בשגגה למימרא דרובא בעי כו' (וע' ד"ז ע"ב גם אליב' דר"מ ור"ש וצריכ' דאי כ' והי' אם כו' ה"א אפי' מיעוט' להכי כתי' לכל העם כו') ובשאר מצות הוא ממאמר הכתוב ואם כל עדת ישראל ישגו דפשטי' דקרא בעם קאי (ומ"ש מע"כ דודאי פשטי' דקרא קאי בסנהדרין דאל"כ הי' מהראוי להביא איזה דרש דקאי על סנהדרין ולומר נאמר כאן כו. ונאמר להלן כו'. נצנצה בך רוה"ק דבאמת דרשו כן דא"כ נאמר כאן עדה ולהלן נא' עדה (פי' ושפטו העדה כו) מה להלן ב"ד כו') ומפסוק זה דרשו לקמן ד"ג ע"ב בג"ש דבעי' שגגת המעשה כו' דת"ר ישנו יכול כו' תלמוד לומר ישגו ונעלם דבר אינו חייב אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה כו' (והוא מת"כ שם אחר הדרש הנ"ל מזה נראה להדי' דפשטי' דקרא בשגגת המעשה דעם קאי ולא נעקר לגמרי). ובודאי מזה נפק' לכולהו תנאי דס"ל דבעי' רוב קהל כיון דפשטי' דקרא בשגגת מעשה של הקהל משתעי ואמר ואם כל עדת כו' (ומעתה מה שתפס מע"כ עלי עוד מהגמ' מאה שישבו כו' לא עלי תלונותיו כ"א על הגמ' ות"כ הנ"ל ותמה על עצמך אך לדעתי לק"מ דלפי המסקנא גם בסנהדרין לא בעינן שיורו כולן וגם לר' יונתן א"ל דס"ל כרשב"א דדרש מקרא דאפי' ו' שבטי' והן רובא סגי. או דס"ל כר"י בגרירא מיתורא דהקהל וא"כ ע"כ אא"ל דכל דייקא לענין שגגת מעשה דציבור דא"כ אין מקום לגרירא ואייתר קרא דחד הקהל או משום דס"ל כוותי' לענין שבט א' שעשה בהוראת בית דינו וכן משמע בספרי דבאמת ס"ל לר' יונתן כן ע"ש אך בזה ספק אם יהי' מוכרח בזה לומר דלא בעי' כל הציבור שעשו בהוראת ב"ד הגדול) וענין הבאת הקרבנות דפליגי בי' היינו מפסוק דוהקריבו הקהל ובזה הוא דפליגי מי הוא הקהל דמייתי זה דר"מ סבר הקהל היינו ב"ד דדריש ג"ש כו' וב"ד הוא דמייתי ור"י סבר דהקהל כפשוטו דציבור מייתי ומיתורא דהקהל זה שהן ב' קהל הקהל חד לחייב כל קהל וקהל וחד לגרירא ור"ש כדאי' לי' ע"ש אבל בענין כמה יהיו החוטאי' בשגגת מעשה

הנלמד מפסוק דכל עד ישראל ישגו ומפסוק דלכל העם בשגגה לא איירי כלל ואין זה שייך כלל להדרשות שלהם בהני ד' קהל דאייתרו גבי הבאת הקרבנו' דקהל וגבי העלם דבר דב"ד וכדכתי' ונעלם דבר מעיני הקהל כו' דהיינו ב"ד) אבל בענין מנין החוטאי' דשגגת מעשה נכלל בפשטי' דקרא דאם כל עדת ישראל ישגו דמיירי בשגגת המעשה דציבור או בדרש הכתוב כי לכל העם כו' בזה לא איירי כלל הני תנאי' דפליגי בברייי' מי מייתי וכמה מייתי כו' שהרי בש"ס מפרש טעמייהו דפליגי בב' קהל דמעיני הקהל והקריבו הקהל דיתורא נינהו דכתיבי גבי העלם דבר דב"ד וגבי הבאת קרבנו' דציבור דלר"י ד' יתורי' הם כ"א הוי ב' קהל הקהל ודרש מהם ב' דברים גבי העלם דבר דב"ד דהיינו הא דשבט א' מייתי בהוראת בית דינו ולא צריך הוראת ב"ד הגדול והא דהורא' תלוי' בב"ד (ע' קרבן אהרן וב' דברי' גבי הבאת קרבנו' דציבור דהיינו הא דכל שבט ושבט שחטאו מייתי בפ"ע והא דגרירא כו' ולר"ש תלתא יתורי' נינהו ודרש שנים מהם לג"ש וא' הנשאר גבי הבאת קרבנות דרש אותו לענין הבאת קרבנו' דכל שבט ושבט שחטאו מייתי ולר"מ שני יתורי' נינהו ודרש אותם לג"ש בלבד דב"ד בלבד מייתי כו' אבל גבי שגגת מעשה דציבור ודאי לא איירי כלל בפלוגתייהו כמה יהי' העדה ששגגו במעשה (שהרי לא נאמר שם קהל מיותר) דאם איתא דאיירי גם בזה בפלוגתייהו ופליגי גם בזה ונכלל במשמעו' דבריהם היה להש"ס לפרש טעם מחלוקתן גם בזה באיזה דרש הנאמ' גבי שגגת מעשה דציבור דוקא (כמו שהביאו לרשב"א בסמוך). אבל רשב"א אדרב' הוא לא איירי כלל בענין העלם דבר דב"ד ובענין הבאת קרבנות דציבור ולא בא להוסיף עליהן כלל בזה ולא לחלוק עליהן שהרי הוא משמו של ר"מ א' וכבר הביא התנא דעתו של ר"מ בזה דב"ד מייתי וגם לרשב"א אליב' דר"מ ב"ד מייתי (וזהו שלא ביאר הש"ס סברת רשב"א בהני ד' קהל מאחר שלא איירי רשב"א כלל בדיני הנוגעים לדרשו' הנ"ל. וגם לרשב"א אליב' דר"מ בהני קראי הוא מסתמ'. כנ"ל אליב' דר"מ ולא בא רשב"א אלא להשמיענו חידוש ששמע משמו של ר"מ בענין שגגת המעשה דציבור דסני או ברוב קהל או ברוב שבטים בלבד ולא בא כאן אלא לפי ששמע מת"ק שא' בלשונו משמו דר"מ שבעה שבטים שחטאו כו' והי' ידוע לו כוונתו שבעה דוקא דתרתי בעי רובא דגברי ורובא דשבטים. ע"ז בא רשב"א לחלוק ולומר דאיהו שמע משמו דר"מ דלא בעי תרתי אלא אדרב' בחד מינייהו סגי או רובא בגברי או רובא בשבטים ותרי תנאי הן אליב' דר"מ בלבד בענין שגגת מעשה בהא דבעי' רוב ציבור וע"ז ביאר הש"ס טעמא דרשב"א בהא מדרשו' הכתובי' הנאמרי' גבי שגגת מעשה (דגם הפסוק אם מעיני העדה נעשתה כו' דכתי' בע"ג קאי בשגגת מעשה) אבל בענין הבאת הקרבנו' לא איירי רשב"א כלל שהרי

איהו לא בא להשמיענו כאן דעת עצמו וסברא דנפשי' כלל וכלל וגם אליב' דר"מ לא חידש כלום בענין הבאת הקרבנות כ"א בענין החוטאי' מה שלא איירי כלל בזה התנא דברייי' (רק שבדברי ר"מ הי' ידוע לרשב"א שדקדוק הת"ק במ"ש שבעה שבטים כו' דוקא שבעה להשמיענו דרך אגב בדין מנין החוטאי' דבעי' רובא בשבטים דוקא משא"כ דעת התנאי' הקודמים (ואפשר נמי דיש לזה שייכו' עם הדין בהבאת קרבנו' דא"ל שזהו טעמ' דת"ק אליב' דר"מ דבעי' שבעה דוקא דשבט א' שחטא אפי' כשהוא רובא בגברי איך יהיו מביאין הקרבן ציבור דפר הלא שבט א' לא איקרי קהל לדידי' וכעין שהוכרח הש"ס לומר לדעת ר"י ור"ש דשבט א' איקרי קהל דאל"כ איך יהיו מביאין קרבן כנ"ל אף שכבר יש להם דרש לחייב על כל שבט כו' [אחר שובי נחמתי דלא דמי כלל דלר"י ור"ש מייתי כל שבט אפי' כשהוא מיעוט ציבור לזה מוכרח לומר דשבט א' איקרי קהל אבל כאן כשהשבט הוא רוב כל השבטים למה לא יביאו קרבן ציבור דפר אף עם היות שכל השבטים דוקא נק' קהל ולא שבט א' עכ"ז הרי רובו ככולו אך יש לומר מאחר דכל י"ב שבטים דוקא נק' קהל אף אם יש רובא בגברי עכ"ז לא נק' קהל ולא רוב קהל עד דאיכא רוב י"ב שבטים דוקא ע' בירושלמי דלר"מ כל השבעים דוקא נק' קהל]. ובזה יהי' ניח' מאי דקא מהדר הש"ס ליתן טעם לרשב"א אליב' דר"מ מקרא ולא מהדר ניתן טעם מקרא לת"ק אליב' דר"מ דבעי רובא בשבטים דוקא שאין כן דעת כל התנאי' והיינו לפי שלדעת ר"מ הדין נותן כן כנ"ל וא"צ קרא לזה אלא אדרב' רשב"א בעי לזה קרא אליב' דר"מ משא"כ לר"י ור"ש א"צ קרא להא דלא בעי שבע' דוקא ע"ז פליג רשב"א דלא בעי ר"מ רובא בשבטים דוקא אלא בחד מינייהו סגי. וזהו דקדוק לשון הש"ס ורשב"א מאי טעמ' דכתי' כו' ונא אמר סתם ורשב"א דכתי' כו' והיינו לפי שהוא ענין בפ"ע ואינו שייך לפלוגת' שקדמה כלל:

והנה מעתה ממילא מובן ומבואר דעיקר החידוש שחידש לנו רשב"א אליב' דר"מ נגד הת"ק אליב' דר"מ בענין שגגת מעשה דציבור היינו שמחמיר יותר נגדו בשני דברים. א' שאף שלא חטאו רוב השבטים חייבי' כשהן רוב קהל ב' שאף שלא חטאו רוב קהל חייבי' כשהן רוב שבטים משא"כ לת"ק לא משכחת חיוב אליב' דר"מ כ"א כשחטאו רוב קהל והן רוב שבטים (ולפי שלר"מ כי לא חטאו רוב שבטים לא מיקרי רוב קהל ג"כ כנ"ל). והנה בבבא א' שחידש לנו רשב"א שאף שלא חטאו רוב שבטים אם הן רוב קהל חייבי' אין זה חידוש כ"א אליב' דר"מ אבל אליב' דר"י גם הת"ק דבריי' זו שונה בהדיא בדבריו חטאו שני שבטים מביא כו' (רק לענין גרירא דתני בבריי' בדברי ר"י אחר שאמר חטאו שבעה מביא כו' ע"ז איבעי' להו בגמ' אי קאי זה דוקא על חטאו ז' הסמוך לי' או

גם על חטאו שני שבטים שנקט בתחילת דבריו כו' ופשיט דאכולא קאי ולפי הגירס' בת"כ דלא הוזכר שם בדברי ר"י כלל חטאו ז' כו' כ"א חטאו ב' כו' חטאו ג' כו' ושאר שבטים מביאין ע"י כו' ע"ש לא הי' מקום לשאול זה) אבל בבבא ב' שחידש לנו רשב"א שאף שלא חטאו רוב קהל יכול להיות שיתחייבו דהיינו כשחטאו רוב שבטים זה אינו מבואר לת"ק גם אליב' דר"י בהדי' ויכול להיות דלת"ק דלא דריש מיעוט דמעיני הקהל כו' גם אליב' דר"י דמחמיר במיעוט שבטי' (משום דגם שבט א' איקרי קהל וקרינן בי' נמי שפיר והקריבו הקהל כו'). עכ"ז לא יחמיר במיעוט קהל אף גם כשחטאו ז' שבטים (ומשום דגבי שגגת מעשה כתי' ואם כל עדת כו' וכן כי לכל העם בשגגה ואיהו נא דריש מיעוט' דמעיני הקהל כו' כדדריש רשב"א כו' אלא כדדריש שם ע"ב למעט עשו מב"ד לזאת יכול להיות דלדידי' גם אליב' דר"י בעי דוקא רוב עדת ישראל כו') אבל רשב"א שהשמיענו אף לדעת ר"מ דחייבין אף כשלא חטאו רוב עדת ישראל אם הן רוב שבטים (והיינו ממיעוט' דמעיני הקהל) כ"ש דלר"י דמחמיר טפי לא בעי' דוקא רוב עדת ישראל אם הן רוב שבטים (ואם אוני לדעת ר"י דשבט א' איקרי קהל לא בעי' לא רוב שבטים ולא רוב קהל בזה לא איירי רשב"א כלל ומסתמ' בזה דעתו כמו לת"ק אציב' דר"י ובסמוך נחקור בזה לדעת ר"י):

ומעתה לפי כל הנ"ל נראה הדברים פשוטים וברורי' דמה שכתב הכ"מ ז"ל על הרמב"ם ז"ל שפסק כרשב"א דמסתבר טעמי' היינו לענין מה דסגי לי' להרמב"ם בחד רוב (דהיינו גם ברוב דשבטים בלבד דזה אינו מוכרח לת"ק דרשב"א גם אליב' דר"מ וכנ"ל. לזה כ' הכ"מ דפסק בזה כרשב"א דמחמיר בזה גם אליב' שניהם כ"ש אליב' דר"מ והיינו שכ' משום דמסתבר טעמי' דדרש מקרא מיעוט' דמעיני הקהל כו' ובזה דמחמיר הרמב"ם במיעוט שבטי' כשהן רוב קהל אין אנו צריכי' בזה לדברי רשב"א דגם הת"ק שלו מודה אליב' דר"י דחייב בזה וכמו ששונה בדבריו בהדי' שני שבטים כו' וכנ"ל (והיינו משום דקרינן בי' שפיר גם והקריבו הקהל כו' דשבט א' איקרי קהל כו') ומעתה מה שהקשה בס' פני משה על הכ"מ הנ"ל מן הירושלמי דמפרש שם דברי רשב"א דששה שבטים דוקא קאמר ולא חמשה וא"כ איך פסק הרמב"ם אפי' שבט א' כו' לק"מ שבחלוקה זו דרוב קהל ומיעוט שבטי' אין אנו צריכי' לדברי רשב"א דאיהו אליב' דר"מ אמר למילתא (דלדידי' כל השבטים דוקא איקרי קהל וכשהן מיעוט שבטי' לא מתוקמא שפיר מ"ש והקריבו הקהל כו' לזאת יש לנו לומר דמיעוט דמעיני הקהל לא בא אלא דלא בעי' רוב שבטים דוקא אלא די במחצה כו' אבל לא במיעוט כו') אבל ר"י הרי בהדי' אמר שני שבטים שחטאו כו' ואף ת"ק דרשב"א מודה בזה בודאי וכנ"ל ובזה בודאי קיי"ל כר"י

לגבי ר"מ ולא כתב הכ"מ דפסק הרמב"ם כרשב"א אלא במאי דמחמיר ולא בעי רוב קהל כשיש רוב שבטים דכיון דמחמיר בזה אליב' דר"מ כ"ש שיחמיר בזה אליב' דר"י. בזה פסק הרמב"ם כוותי' נגד הת"ק שלו שלא ביאר זאת בדברי ר"י ויכול להיות שלדעתו אף ר"י מקיל בזה וכנ"ל בזה פסק כרשב"א דמסתבר טעמו וכנ"ל והנה אף דברי הלח"מ בקושייתו על הכ"מ תמוהי' חדא דודאי אין כוונת הכ"מ במ"ש דפסק הרמב"ם כרשב"א לענין מה דבעי רוב כל עיקר שהרי זה לא מוכרח כלל בדברי רשב"א אליב' דר"י דלא איירי בזה כלל ואיהו חומרא בלבד אתי לאשמעינן אליב' דר"מ ולאפוקי מת"ק שלו אליב' דר"מ כו' אלא ודאי כוונת הכ"מ במ"ש שפסק כרשב"א היינו כנ"ל לענין דלא בעי רוב שבטים כשיש רוב קהל. ובזה ודאי הדין עמו בלי פקפוק כלל וכלל ועל זה דפסק הרמב"ם דבעי' עכ"פ חד רוב ע"ז לא כ' הכ"מ כלום והיינו לפי שפשוט אצלו ז"ל שזה יוסכם גם אליב' דר"י בין אליב' דרשב"א בין לת"ק שלו ואין שום מ"ד כלל שיאמר דלא בעי' רוב כלל והיינו מלשון הכ' ואם כל עדת כו' וכן לכל העם בשגגה כו' (חסר):

סימן נא

בדיני חנוכה (מ"ש בימי ילדותו)

הנה הר"ן כ' שהרי"ף שכתב א"נ לשיעורא פי' דאח"ז אם רנה לכבותה או להשתמש כו' פליג עם הגאונים והשאלתות כו' אבל הרא"ש והטור שהביאו דברי שניהם להלכה משמע וודאי דלא פליגי כלל ועיין ב"י שנדחק ליישב זה והנה מ"ש דאם רצה לכבותה כו' אפשר לפרש דיכול לכבותה ולהניח השמן להוסיף עליו ביום ב' לא להסתפק ממנו ומ"ש שיכול להשתמש לאורה אחר השיעור הנה לפמ"ש רש"י הטעם דאסור להשתמש משום היכר כו' וכ"כ ג"כ הרא"ש בסמוך דדוקא תשמיש קבוע דהרואה אומר כו' א"כ אחר השיעור לכאורה אין מקום לאסור. אך באמת צ"ע זה גופא למה לא נאמר מטעם הוקצה למצותה עי' פ"י ומה גם שהרי השאלתות שאוסר מותר השמן גם אחר חנוכה ע"כ היינו מטעם הוקצה למצותה כמ"ש בהדיא א"כ כש"כ שיש לאסור מטעם זה בשעת מצותה (ולזה לכאורה אין תי' הפ"י מעלה ארוכה) אך לזה היה נראה לומר דאחר שנאסר להשתמש מטעם היכר חוזר להיות הוקצה למצוה ולגמרי מקצהו ע"כ אסור גם אחר חנוכה. ומה שלא נאסר באמת השימוש לאורה מטעם הוקצה למצוה כמו גבי הדם בסי' תרנ"ג כמ"ש הפ"י (עי' רמב"ן במלחמות) היה נ"ל דנא שייך כאן טעם זה כלל שהרי כל עיקר ענין ההדלקה להאיר ולתשמיש לאורה הוא עומד א"כ גם כשהוא מדליק נ"ח נקיים המצוה אינו מקצה מדעתו השימוש לאורה כלל שהרי ההדלקה עומדת לכך וכמו נר שבת שהיא ג"כ מצוה ומ"מ מותר להשתמש לאורה (אף שאינו דומה לגמרי שברי

התם המצוה הוא בשביל השימוש שלום בית וכו'. אך לנר בה"כ דומה ממש ולהב"י בסי' קנ"ד מותר להשתמש אף נדבר חול ע"ש בב"י בשם רי"ו דהא לנהורא קמכוין כו'. ודעת המ"א שם וגם דעת הכלבו ונ"י שם צ"ע עדיין ויבואר אי"ה). אבל הדם כשהפרישו לטלטול דמצוה אקצהו מריחא. (ואפשר דלזה נתכוין הפ"י במ"ש ועוד נראה כו' ע"ש) אך לפי"ז הדרא הקושיא הנ"ל דגם אחר השיעור ראוי לאסור השימוש לאורה שהרי הוקצה למצותה מטעם ההיכר עכ"פ כנ"ל. אך באמת יש לעיין בזה דלכאורה נראה דאין סברא נאסור להשתמש לאורה (וכן להדליק מנר לנר כו') מטעם הוקצה למצותה שהרי גם באיסורי הנאה דאורייתא אמרי' דשלהבת אין בו ממש כדאי' בביצה דף נ"ט ה' דברים נאמרו בגחלת כו' ואף דאמר שם דשלהבת של הקדש נא נהנין ולא מועלין כו' נראה דהיינו לפי שהגחלת מועלין בה מדאורייתא גזרו גם על השלהבת כדאיתא התם דמשום גזירה הוא אך הנה באמת נראה שיש הפרש גדול בין השימוש לאורה כשדולקת הנר ממילא מקודם ובין ליקח השמן והפתילה שכבו הנשאר ולהדליקו מחדש לצורך עצמו וכ"ש להסתפק מהם באכילה וכה"ג שכשהוא נוטל השמן או הפתילה ומדליקן הרי גופו נהנה מהמעשה שעושה בגוף הדבר שהוקצה למצותו והרי הוא מוציאן ומורידן מקדושתן בפועל ידיו לצורך עצמו משא"כ כשהיא דולקת בלא"ה מקודם שהודלקה למצותה אין מקום לאסור השימוש לאורה (אף גם אחר שכלה שיעור מצותה) שהרי אינו עושה שום מעשה בגוף הנר להורידה מקדושתה ואם מפני ההנאה שעכ"פ הוא נהנה מדבר האסור בהנאה ג"כ אין לאסור חדא כי נראה שאין דין דבר שהוקצה למצותו דומה לשאר איסורי הנאה (אפי' דרבנן) כי כאן ענין האיסור הוא. שאחר שהוקצה והופרש למצוה אסור להפקיע ממנו קדושת המצוה (או משום שיש בזה ביזוי כו') אבל אם בהנאה זו אינו מורידה ומפקיע מקדושתה (וגם אינו מעשה בזיון גמור) אין בהנאה זו מצד עצמה שום איסור (ולמה יאסור כו') ועוד שהנאה זו שהיא השימוש לאור הנר שכבר הודלק נראה שאינה חשובה נאסור אף באיסורי הנאה ממש (דאורייתא) שהרי הנאה זו היא מהאור והזיו המתפשט מן הנר והרי אין בו ממש כלל ואין לאסור אנא כשהוא נהנה מגוף דבר האסור אבל השימוש לאורה אינו נקרא הנאה מגוף דבר האסור כ"א מדבר שאין בו ממש כו' ועכ"ז כשהוא נוטל השמן ומדליקו להנאתו הוי שפיר נהנה מגוף הדבר כו' מלבד מה שאז הרי הוא מפקיע ומוריד השמן מקדושתו בידים וכו' (שבזה סברא לאיסור בדין הוקצה למצוה או בשאר מן הקדש דוקא ולא בשאר איסורי הנאה כמו ע"ג וכה"ג) חמצית ההפרש ביניהם הוא בב' דברים. א' שכשהוא נוטל ומדליק הוי נהנה מגוף הדבר מאחר שעושה מעשה בגופו. משא"כ כשנהנה מאורה אחר שהודלק

בהיתר אין זה נהנה מגוף דבר האסור כ"ת מהאור והזיו שאין בו ממש. (וחילוק זה שייך גם בכל איסורי הנאה). והב' שכשהוא מדליק הרי הוא מוציא מקדושתה מאחר שמכלה אותה בידיו משא"כ במה שנהנה מאורה אינו מוציאה מקדושתה (וחילוק זה לא שייך כי אם בדין הוקצה למצוה (או אפשר גם בשאר מן הקדש כמשי"ת) ולא בשאר איסורי הנאה שמאחר שההנאה מצד עצמה אסורה לא יועיל מה שאינו מכלה האיסור וגם במה שמכלה כשמדליק לא יוסיף כח האיסור כלל). והנה כ"ז מצד הסברא חיצונית ומעתה יש לעיין אם מתקיים שפ' גמ' ופוסקים. ותחלה יש לעין הם מתקיים החילוק הא' השייך בכל איסורי הנאה. (או בשניהם יש לאסור או בשניהם יש להתיר מאחר שמ"מ ההנאה שנהנה אחר שמדליק הוא מהאור שאין בו ממש) הנה צד הקל דהיינו היתר השימוש לאורה נראה מוכח מגמ' ביצה ל"ט ה' דברי' נאמרו בגחלת כו' גחלת של ע"ג אסורה ושלהבת מותרת כו' ע"ש ולכאורה נ"ג פשוט הכוונה שמותר להשתמש לאור השלהבת כשדולקת כבר עכ"פ ואף שאמרו שם דבשל הקדש לא נהנין כו' היינו מדרבנן ומשום גזירה בלבד כמבואר שם (ואין אה שייך לחקירה הנ"ל וית' אי"ה אם גזירה זו בהקדש בלבד או גם בשארי איסורי' היכא דלא בדיני כו'). והנה הש"ך סי' רכ"א פי' דמיירי לענין להדליק נר משלהבתה כו' בכ"מ וכ"מ קצת מפרש"י ע"ש (ואם הפי' הוא כן צ"ע ג"כ אם דוקא כה"ג מותר ולא השימוש לאורה או דכת"כ דהשימוש מותר ולרבותא נקט הש"ך או דשקולין הן ושניהם מותרין ויבואר אי"ה) אבל הרא"ש כ' שם והא דאמרינן כו' ע"ש מדבריו מוכח עכ"פ דמפרש דשלהבת מותרת ליהנות מאורה דאל"כ לא מקשה מידי. אך מ"מ יש לפרש דבריו בב' פנים. הא' שכשהשלהבת קשורה בגחלת אסור הנאת אורה מדינא וזה טעם המשנה רפ"ח דברכות (וכדפי' הרע"ב שם ויבואר אי"ה) ומ"ש כאן דמותרת היינו שלהבת בלא גחלת (כדפי' הט"ז יו"ד רסי' קמ"ב) וכגון דאדיי' אדויי כו' וכ"מ פי' דבריו הב"ח א"ח ססי' רצ"א (רק מש"ש ע"י חרס וקיסם כו' ע"ש צע"ג לכאו' ויבואר אי"ה גם מ"ם והא דמברכין כו') ולפ"ז מובן דלא כנ"ל. הפ' הב' דהנאת אורה מותר בכנל ענין. וטעם המשנה דברכו' הוא משום דלפי שהיא קשורה בגחלת מאיסי נברכה בלבד כמו גבי שופר בסי' תקפ"ו ולולב בסי' תרמ"ט וכו' וכדפי' דבריו אדמו"ר ז"ל בסי' רצ"ח בק"א וכ"מ שמפרש דבריו מהרש"ל ביש"ש (דאל"כ איך כ' שמעינן מיני' כו'). והנה הש"מ בשם רבו הקשה ג"כ קו' הרא"ש ותי' בהדיא כפי פי' הב' הנ"ל וממילא מטין הדברים שגם כוונת הרא"ש כן ולא להרבו' מחלוקת חנם ובפרט שדבריו מתפרשין יותר כפי' הב' למעיין. ובפרט שהברייי' הוא דוחק לפרש בשלהבת בלא גחלת ובפרט בירושלמי דתני בהדייהו מברכין על השלהבת כו' וזה ודאי בכ"ע

א"כ גם כל הבבא מירי בכ"ע כו' וגם בגמ' דפרכי' על המוציא גחלת כו' והא תניא כו' והוצרך נדחוק באדיי' אדויי כו' למה לא פרכי' כן על שלהבת של ע"ג ממתני' דברכו' כו' א"ו דשם הטעם דמאיסי כו'. והנה מלבד זה עוד מוכח כן בהדיא בגמ' פסחים כ"ו קול מראה וריח אין בהם משום מעילה וכ"פ הרמב"ם ספ"ה דמעילה אף שענין מראה דקאי התם היינו הנא' מראי' יופי המלאכה וכן פרש"י בכריתות ד"ו (וזה אפשר קיל מהנאת אור הנר) מ"מ ע"כ ודאי גם לענין אור הנר איתמר כדמוכח בהדיא בירושלמי דפ"ה דסיכה שהביא התו' שם ואף דאפשר דפליגי עם הגמ' דידן לענין לכתחלה כדמ' התו' בסוכה מ"מ בפי' מראה שאמר ר' יהושע ב"ל ודאי נא פליגי ולא יבצר שנכלל בו ענין השימוש לאור הנר וזו ראי' שאין עני' תשובה. והנה לפי הירושלמי דמתיר לכתחלה בהקדש א"כ כש"כ בע"ג וכה"ג כדמוכח בגמ' דביצה א"כ ממילא ע"כ טעם מתני' דברכו' הנ"ל משום מאיס כנ"ל וממילא גם לפי גמ' דידן דבהקדש נא נהנין מ"מ בע"נ וכה"ג מותר לכתחלה רק בהקדש אסור משום גזירה דלפי הנ"ל ודאי דבהכי מיירי בסוף ביצה בשלהבת הדולקת בנר וכוונת הרח"ש הנ"ל ודאי כפי' הב' הנ"ל ולפ"ז ע"כ גם לפי פי' הש"ך בסי' רכ"א שמפ' להדליק נר ממנה כו' (רבותא הות) דאף שנהנה מגוף השלהבת מ"מ שלהבת עצמה אין בה ממש וכ"ש ליהנות מאור וזיו המתפשט ממנה כו' דא"ל דדוקא בכה"ג מותר בע"ג ונדרי' אפי' לכתחלה אבל השימוש לאורה אסור לכתחלה עכ"פ כמו בהקדש (ונאמר שטעם איסור במראה נא מטעם גזירה כבשלהבת כ"ח מצע ונמציא טעם בזה שהשלהבת מתהווה מכליון האיסור אבל הארת האור נמשך גם מן השמן כו' ועי' תוס' פסחים כ"ב ב' ד"ה מנין וכעין הידוע בענין נהורא חיורא ונהורא אוכמא כו') אין לומ' כן שהרי עפ"י הירושלמי שר' יהושע ב"ל מתיר לכתחלה במראה א"כ לכאורה ק' עניו מתני' דביצה שלהבת של הקדש לא נהנין ועי' ס' שער המלך פ"ה מהיו"ט שהק' זה ותי' דלהירושלמי ע"כ יפרש מתני' נענין להדליק ממנה וזה חמיר יותר מהשימוש לאורה שהרי נהנה מגוף השלהבת וכנ"ל ע"ש (ואפשר שזהו טעם הש"ך שפי' בכה"ג) א"כ ע"כ נם לגמ' דידן אף חם נפרש מתני' ובריי' דביצה כפי' הש"ך מ"מ יש להוכיח מזה בדרך כש"כ היתר השימוש לאורה בע"ג ונדרים לכתחלה. דאל"כ פליגי הגמרו' בסברות הפוכות דלהירושלמי הדלקה משלהבת חמיר טפי שאסורה לכתחלה בהקדש והשימוש לאורה מותר לכתחלה ולגמרתנו השימוש לאורה חמיר טפי שאסורה לכתחלה אף בע"ג וכה"ג משא"כ הדלקה מהשלהבת מותרת לכתחלה בע"ג וכה"ג חוץ מהקדש א"ו גם לגמ' שלנו השימוש לאורה מותר לכתחלה בע"ג וכה"ג. אך הנה נמצא סתירה לזה בשו"ע יו"ד ססי' קמ"ב והוא מד' רי"ו וריא"ז ע"ש בב"י וד"מ דקול ומראה

איסור מדרבנן איכא גם בע"ג כו' וע"כ לפ"ד זו ענין שלהבת דביצה שהובא שם בשו"ע ר"ס הנ"ל יתפרש כפי' הש"ך הנ"ל ולגמ' שלנו קול ומראה חמיר יותר כנ"ל ועכ"ז לא הוי סברות הפוכות דמה שלהירושלמי מראה קיל טפי מהשלהבת היינו לענין הגזירה בלבד שגוזרין בהקדש שלהבת אטו הגחלת בזה שייך טפי למגזר במדליק מן השלהבת אטו הנאת הגחלת עצמה משא"כ בהנחת החור המתפשט למרחוק לא שייך כ"כ הגזירה כו' ומה שלגמרתנו מראה חמיר יותר היינו לומ' דהנאת האור אסורה לכתחלה מצ"ע לא מחמת גזירה דדוקא במדליק משלהבת אין איסור מצ"ע מטעם הנ"ל שמתהווה מכליון הפתילה ואין בו איסור אלא מחמת גזירה ע"כ בע"ג דבדיני מיני' מותר לגמרי משא"כ קול ומראה דאסור לגמרתנו לכתחלה היינו לא מטעם גזירה כ"א מטעם הנ"ל דהאור נמשך גם מהשמן הבעין כו' (וכן קול כו') ע"כ ממילא חין חילוק בזה בין הקדש לע"ג כו' או אפשר דלרי"ו להגמ' שלנו ענין קול ומראה לא שייך לשלהבת רק מראה הוא ראיי' יופי מראה ההיכל כדפרש"י בכריתות וכענין שקאי עליו בגמ' (והוי שפיר דומי' דקול וריח) וזה אסור מצ"ע לא גזירה ונאמר שזה חמיר יותר מן השלהבת בין בהדלקה ממנה ובין בהנאת אורה כי קולת ההדלקה מהשלהבת מטעם הנ"ל וקולת הנאת האור לפי שאין זה הנאה מגוף דבר האסור ולא אף מגוף השלהבת כ"א מזיו המתפשט ממנה שפועל להאיר את החושך ורואה הדבר הצריך נו ונהנה מאותו דבר כו' משא"כ הנאה ממה שרואה גוף יופי תמונת המלאכה נק' הנאה מגוף ההקדש ע"כ גם בע"ג איסורא איכא (רק שלפי שההנא' מצ"ע שהאדם נהנה בראייתו אין בה ממש ע"כ אין מועלין מדאורייתא או לפי שהנאת הראי' היא מגוון וציור חיצוניות הדבר עכ"פ לא ממשו כו' משא"כ הנאת הצל נמשכת מגוף ממשות ההיכל או האשרה כו' וכן הריח נמשך מממשו' ותוכיות הבשמים כו') וכפי' זה נ' עיקר שהרי ריי"ו הביא ד' הרא"ש הנ"ל בה' הבדלה ובה' ע"ג ונדרים פי' להדליק נר וכה"ג כו' ע"ש. היוצא מהנ"ל דלהירושלמי ודאי אין איסור בשימוש לאור הנר שכבר הודלק אף לכתחלה ואף בהקדש. ולגמ' שלנו מעילה בקדשי' מדאורייתא (וכן בע"ג וכה"ג מ"ה) ודאי אין בזה. ואיסור' מדרבנן בקדשים נרא' דאיכא כדמשמע מהתוס' בפסחים וסוכה דעכ"פ נכלל זה בשם מרא' וכמשמעות הרא"ש בביצה וכן מרי"ו דאף אם הפי' בדבריהם כפי' הב' הנ"ל עכ"פ מקושייתם מפ"ח דברכות נראה דזה נכלל בענין שלהבת ובקדשים נא נהנין עכ"פ וכ"מ מש"מ שם (אף שיש לדחו' דקושייתם מברכו' הוא בדרך ק"ו בהיתר דע"ג מ"מ נ"מ כן) ובע"ב וכה"ג היותר נראה דאף לגמ' שלנו אין בזה איסור כלל (דלמעט הפלוגתא עם הירושלמי עדיף) וכדמשמע בהדיא מש"מ שם וכן מרא"ש ורי"ו שם לפי' הב' שהוא נ' עיקר כנ"ל ומה שאסר רי"ו

וריא"ז קול ומראה גם בע"ג עכ"ל כפי' הב' דבסמוך דדוקא הנא' מראיי' יופי המלאכה דבזה יש איסור מדינא לא גזירה מטעם הנ"ל (ובזה אין ראי' מבוררת גם מהירושלמי להיתר וגם קושיי' התוס' מפ' החליל לאו קו' היא כ"כ דאפשר דגם הגמ' שלנו מודה בזה דמותר אף בקדשים לכתחלה. וקושיי' הרא"ש וריי"ו וש"מ מברכות בדרך קל וחומר כנ"ל אלא דל"מ כן כדי שלא יחלקו עם התוס' בזה) אלא שלפי' הא' ברא"ש (וריי"ו) הנ"ל יש בזה איסור גם בע"ג. וזה חמיר יותר מן ההדלקה מן השלהבת וכפי' הא' דבסמוך. וכ"מ בט"ז רסי' קמ"ב דזה אסור אלא שכבר נת' שפי' הב' ברא"ש וריי"ו נ' עיקר כדמשמע מרש"ל וכמ"ש אדמו"ר ז"ל וכמשמעות לשונם וכדי שלא יחלוק עם ש"מ וכדי שלא להרבות מחלוקת הגמ' שלנו עם הירושלמי (ומה גם שד' הרא"ש שם קאי על הירושלמי ולהירושלמי ודאי מותר אף בקדשי' כמ"ש בסוכה כנ"ל) ועי' בריי"ו ני"ז בהא דשלהבת כו' במ"ש והא דמברכין כו' ע"ש משמע דאין חילוק אלא בין הבדלה. להנאה בלא ברכה כו' (וד' הט"ז ובראייתו יבואר אי"ה):

ומעתה יש לראו' בענין הדלקה להדליק שמן ופתילה של איסורי הנאה אם יש בזה איסור מדאוריית' הנה המ"ל פ"ח מה' כלי המקדש ה"ו כ' בהדיא בהא דקיי"ל דקול ומראה כו' היינו דוקא היכא דהודלקה בהיתר אז הנהנה מאותו אור כו' אבל הלוקח פתילה ומדליקה פשיטא שאין לך מועיל גדול מזה ע"ש והנה אין לומר דדוקא בהקדש קאמר משום שמכלה ומאבד בידים דבר של הקדש ומפקיע קדושתו כו' אבל בע"ג וכה"ג שאין איסור באיבוד כו' כ"א בהנאה והרי ההנא' אין בה ממש כו' אא"ל כן דגם בהקדש מצד האיבוד בלבד אין איסור כדתני' בהדיא ברפ"ה דמעילה יכול פגם ולא נהנה כו' ע"ש ברש"י ותוס' וכ"פ הרמב"ם פ"ו דמעילה הרי שצריך שיהנה באותו פגם ואיבוד אלא ע"כ לומ' דכשהוא נוטל הפתילה ומדליקה נק' הנאה מגוף ההקדש במה שמדליק גוף ההקדש לצורך הנאתו (אף אם אינו צריך להשתמש לאורה כלום כ"א שמדליקה כדי שלא נישב בחושך כו') א"כ ה"ה בע"ג וכה"ג אסור מדאורייתא:

והנה המ"ל לא הביא שום ראי' לדבריו רק שכ' פשיטא כו' כנ"ל. וצ"ע מנין מאחר שההנאה אין בה ממש (ובאיבוד אין איסור) א"כ אולי גם כשנוטל ומדליק אין איסור מדאורייתא:

הנה לכאו' נראה פשוט דבשבת כ"ה בשמעתא דשמן שריפה וכן בהערל דע"ג ב' איתא בהדיא דשמן קדש אף שנטמא אסור להדליקו מדאורייתא וגם בשמן שריפה דתרומה הרי איצטריך קרא להתירו בהדלקה והסקה תחת תבשילו ע"ש מ' ודאי דאי לאו קרא הוי אסרי' מדאורייתא אף שהתוס' שם בשבת ד"ה הא בחול כו' כ' דאיצטריך קרא דאל"ה

הוי גמרינן מבכורי' ומעשר כו' היינו לפי שתרומה מותרת בהנא' כו' ע"ש אבל באיסורי הנא' משמע ודאי דבלא קרא אסור להדליק מדאורייתא מסברא וכמו בקדש (והק"ו קדש ממעשר לא איצטריך אלא לאפוקי שלא תדרוש מדכתיב ממנו להתיר של קדש) ואף שמן שריפה גופא אסורה בהדלקה והסקה לזרים וכן טבל אף לכהנים וכמ"ש התוס' דכ"ו ד"ה אין מדליקין כו' ובפסחים דל"ד וביבמות דס"ו ב' ועי' מ"ל פ"ב מהל' תרומות הי"ד ופי"א הי"ז שלהתוס' אסור מדאורייתא ומה שלהר"ש דסוף תרומות היי דרבנן (וכן להתוס' הרי עכ"פ צריכים לדרשא והיקש דשתי תרומות כו') היינו לפי שתרומה וטבל מותרי' בהנא' ומנין לאסור הנא' של כילוי מדאורייתא אבל עכ"פ הדלקה והסקה שוה לאכילת הבהמה כו' למר כדאית לי' ולמר כו':

מכ"ז נראה פשוט מבואר ומוכרח החילוק הנ"ל בין מ"ל דכשנוטל השמן ומדליק לא אמרי' אין בו ממש כו' (או מיקלי קלי כו') והוי כמו כל הנאו' (ויותר חמיר מצד שהוא דרך כינוי כו'). ובאיסורי הנאה דאורייתא גם זה אסור כו' (וז"ש התוס' סד"ה הא בחול כו' וא"ת הכא אסרי' כו' דודאי כן. מוכח הסוגיא דכאן וכנ"ל ומה שנדחקו בזה המהרש"א ומהר"ם ופ"י איני מבין) והתי' של התוס' יש לעיין בו ויבואר אי"ה. והנה לכאו' היה נראה להביא ראי' ג"כ מערלה דתני' בפסחים כ"ב ב' מנין שלא יצבע בו ולא ידליק בו כו' (חסר):

סימן נב

לה' מגילה (מ"ש בימי ילדותו):

אהובי ידידי נ"י עיינתי בברכות מעט. ותמיהני על הש"א ז"ל שהרי שם לבסוף פריך ולגמור מיני' פי' גבי כלאים ומתרץ שב ואל תעשה שאני הרי משמע להדיא דבשב ואל תעשה עכ"פ שפיר גמרינן מיני' ומקרא מגילה שב ואל תעשה הוא הגם דזה איתא שם על הלימוד דולאחותו כו' אבל גבי הילפותא דוהתעלמת מדחה דאיסורא מממונא לא ילפינן והרי כאן מגילה איסורא הוא זהו לפי ההוי אמינא אבל לפי המסקנא שמצינו גם באיסורא שדוחה כבוד הבריות לא תעשה שבתורה רק שבהכרח לחלק ולומר שב ואל תעשה שאני כו' גם גבי השבת אבידה כן הוא הטעם שב ואל תעשה כו' (וכן מוכח שם ברש"י ד"ה שב ואל תעשה כו' דנקט שם בלישני' אבל השבת אבידה ופסח כו'). ואי קשיא למה לי' לרש"י ז"ל לפרש כן אברייתא דגדול כבוד כו' ולא פי' כמ"ש רש"א ז"ל דאברייתא זו באמת מסיק שם בתחילה דקאי אלאו דלא תסור כו' גם בזה א"ל דהיינו דוקא לפי ההיא שאין שום מצוה דאורייתא נדחה מפני כבוד הבריות כי אין עצה ואין חכמה כו' אז. ובהכרח הי' נצרך לדחוק מאי דקתני שדוחה את לא תעשה שבתורה

דהיינו מצות מדברי סופרים בלבד ונקרא לא תעשה שבתורה משום דאסמכינהו אלאו דלא תסור כו' אבל לפי המסקנא שיש באמת מצות דאורייתא גמורין נדחין מפני כבוד הבריות דהיינו בשב ואל תעשה כו' בודאי על זה כוון הברייתא דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה ממש דהיינו בשב ואל תעשה מצות דאורייתא והיינו מצוה דלא תוכל להתעלם כו' (וכן פי' רש"י בשבת גבי אבנים מקורזלות כו') אך עדיין י"ל למה פי' רש"י אברייתא זו בכאן ובשבת דקאי דוקא על לא תוכל להתעלם ולא פי' על הילפותא דולאחותו כו' ועוד י"ל יותר בכאן לפ"ז בגמרא גופא למה לא פשיט לי' לרבא דמת מצוה עדיף ממקרא מגינה ממה שהביא איהו גופא בתחיל' הלימוד דולאחותו שכבוד הבריות דוחה עבודה כו' שהרי לפי הנ"ל עיקר הלימוד שמצוה דאורייתא נדחה מפני כבוד הבריות בשב ואל תעשה אף באיסורא הוא דוקא מהלימוד דולאחותו אבל על הלימוד דוהתעלמת לבד היה אפשר לדחות איסורא מממונא לא ילפינן כנ"ל ועוד י"ל איך פשיט דמת מצוה עדיף משום שדוחה איסור דאורייתא הרי גם מקרא מגילה חמיר שמצינו שגם הוא דוחה דאורייתא כגון עבודה ותלמוד תורה כו' לזאת נראה לומר דבאמת מהלימוד דולאחותו שמת מצוה דוחה עבודה לא מצי פשיט מזה דמת מצוה עדיף שהרי גם מקרא מגילה עדיף מעבודה כנ"ל אבל מברייתא דגדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה פשיט שפיר הנה ע"כ שפיר פי' רש"י ברייתא זו דקאי על הלימוד דוהתעלמת כו' ולא על הלימוד דולאחותו מג' טעמים. א' דלשון הברייתא שדוחה את לא תעשה כו' לא מתוקמא על הלימוד דולאחותו שדוחה עבודה שהיא מצות עשה כו' ולא מצות לא תעשה כו' ב' לשון הברייתא גדול כבוד הבריות שדוחה כו' משמע שמצד כבוד הבריות בלבד אף שלא במקום מצוה כלל דוחה איסור דאורייתא לזאת לא מתוקמא כי אם או באבנים מקורזלות או בזקן ואינו לפי כבודו בשניהם מצד כבוד הבריות בלבד אף שאינו עושה בזה שום מצוה כלל נדחה איסור דאורייתא (או דרבנן). אבל נא מתוקמא במת מצוה שדוחה עבודה שהרי אין זה כבוד הבריות גרידא אלא מצוה שיש בו כבוד הבריות:

שהרי במה שקובר את המת מצוה קעביד (וכשמו מת מצוה כו') ג' דהלשון דקתני דוחה את לא תעשה כו' משמע שדוחה לגמרי לא לענין קדימה בלבד וכמו שהוא באמת גבי נא תעשה דע"כ מיעקר ונדחה לגמרי כן אף גם אם תמצי לומר דמיירי במצות עשה עם כל זה עכ"פ לא מתוקמא כי אם בדבר שנדחה ונעקר לגמרי ולא יוכל לקיימה אחר כך ואם כן לא מתוקמא במת מצוה שדוחה עבודה דהרי לא נדחה ונעקר עבודה דקרבן פסח לגמרי שהרי יקריבנו בשני כו' וכן גבי מילה כו' (ואפשר שלזה לא דרשינן מולאחותו

בשאר עבודות כי אם בקרבן פסח ובמילה כו'). והשתא בזה ניחא גם כן שפשיט שפיר מברייי' זו דמ"מ עדיף ממקרא מגילה ג"כ מג' טעמים הנ"ל א' דכבה"ב דוחה ל"ת כו' ומקרא מגילה לא מצינו כ"א שדוחה מ"ע בלבד. ב' ששוקל הטעמים דפרסומי ניסא עם כה"ב שמצינו דגדול כבה"ב שאף שאינו עושה בזה שום מצוה כנ"ל עכ"ז דוחה ל"ת דלא תוכל להתעלם כו' משא"כ במקרא מגילה שלא מצינו שפרסומי ניסא כשאינו עושה בזה מצוה ידחה איזה איסור דאורייתא ג' שמצינו שכבוד הבריות דוחה למעקר לגמרי מצוה דאורייתא משא"כ מקרא מגילה עדיף מעבודה לענין קדימה בלבד כמ"ש התוס' לעיל ע"א כו' ע"ש ועוד י"ל שמקרא מגילה דוחה ב' דברים עבודה ותלמוד תורה ומת מצוה דוחה ג' דברים עבודה ותלמוד תורה והעלמת אבידה כל זה אינו ברור וצ"ע:

הערת כן הגאון המחבר ז"ל הרה"ג החו"ב כו' מוהר"ר דובער ליב נ"י. (השייך לססי' ו' כנרשם שם):

לולי דבריהם הקדושים. היה עדיין צריך תלמוד אצלי למה לא נאמר דמה שמצינו שמוכח בכ"מ בש"ס דמותר ליקח בגד מעו"ג מיירי בבדיקה דוקא ומה דדייקו מ"ו רבנן במתני' דכלאי' שפרעו ומנו רק אלו דלפי' הר"ש ורע"ב שהבדיק' בגופן משמע דבשאר בגדים א"צ כלל בדיק' וגם להרמב"ם כ' מחו' הגרד"ל דלא הי' שביק תנא מלשנות עיקר דין בדיק' לכל הבגדים בגופן. נראה לפענ"ד די"ל דלהרמב"ם עכ"פ ודאי כל הבגדים צריכי' בדיק' והכא שביק התנא עיקר דין בדיק' בגופן. דיש לומר דמנו אלו שהי' ידוע בימיהם שאנו לא הי' ע"י טוויה ואריגה כלל כ"א שהיו עושי' מחתיכות הרבה מעור צמר תפורים יחד. כמו ממנעלים ובתי שוקים שפי' הר"מ ולכסות המטות שפי' הרע"ב דמינים כאלו מובן שאינם ע"י טווי' ואריג' כ"א נעשים מחובר ע"י תפיר' לחוד לחתיכה אחת מהרבה עורות מצמר ולכן שינה הרמב"ם. הלשון בה' כלאי' פ"י הכ"ח וכ' הלוקח כלי צמר כו' ולא כ' בגד צמר כלשון דמתני' והיינו דמיני' אלו מיקרי כלי ולא בגד שאינם ע"י אריגה ועווי' כבגדים. וכיון דמיירי הכא רק בתפירה ע"כ פי' הבדיק' בתפיר'. דלעירוב בכה"ג בגוף הבגד לא שייך לחוש כלל דאחזוקי ריעותא במקום דליכ' ספק כלל לא מחזקינן ועוד דהו' ניכר בכה"ג בקל ומיד גם בלא בדיקה כמובן ונרא' דיגיד עליו רעו דהרי"ו ני"ט ח"ב שפי' הבדיק' ג"כ בתפיר' כהרמב"ם סיים וכ' אבל בגד צמר לבדין ומנעלים אין חוששין שמא פשתן מעורב בהן כו'. דמשמע אבל שאר בגדים שכ' תחיל' ר"ל הבדיקה בגופן. והוא היפוך ממש"כ תחיל' הבדיק' בתפיר'. ונרא' דכוונתו דלבדין שהוא צמר טרוף בלא טווי' ואריגה כמ"ש הרע"ב ור"ש שם מ"ט. לכן ממילא ליכא נחוש שמא פשתן מעורב בגופן מטעמי' הנ"ל. (דמתני' שם מ"ט מיירי בטורף ישראל בכוונה)

ובכה"ג מיירי נמי בבגד צמר ומנעלים שדומה ללבדין דר"ל נמי שלא ע"י טווי' ואריג' כ"א מחתיכות עור צמר מחוברי' ע"י תפיר'. (דבזה אפי' חשש' דרבנן ליכא). ולכן לא שייך בהן בדיקה בגופן כ"א בתפיר'. (ובתפיר' ודאי עדיין צריך בדיק' כמ"ש הר"ש ובקול הרמ"ז גבי מנעל של זרד בלבדים שצריכי' בדיק' אם תפורי' ע"ש). אבל שאר בגדים שכ' הרי"ו תחיל' בזה"ל צריך לבדקם לחזור ולתפרן אם לא יכול להבחין כו' היינו דר"ל דתרי מילי קאמ' דצריך לבדקם ר"ל הוא שם כולל דבדיקה הן בגופן והן בתפיר' דבשאר בגדים בשניהם יש לחוש ולחזור ולתפרן קאי רק על אם אינו יכול להבחין דר"ל דבא להוסיף בחומר בדיק' דתפיר' שהוא בפנים ופעמים אינו יכול להבחין אבל בגופן שהתערובו' הוא בחוץ דלעולם יכול להבחין לכן מהני בדיק' מבחוץ:

ומעתה גם בפי' הר"ש והרע"ב טוב יותר לסבול דוחק ולפרש כמ"ש אאמ"ו הגזצ"ל דשמא פשתן מעורב בהן שכתבו ר"ל ג"כ בתפיר' דהרי סיימו במקום שהפשתן מצוי הבדיק' בתפיר' משמע שגם בתחיל' מיירו רק בתפיר' ושהוא מטעם הנ"ל דבמתני' אנו ליכא חשש' רק בתפיר'. ולכן הר"ש שכ' וגם במלבושיהן הנקחין מן הכותים כו' באמת ר"ל דבאלו צריך בדיק' גם בגופן וכמו שהוכיח אאמ"ו זצ"ל ועכ"פ אין זה סתיר' להנ"ל שכ"ד אאמ"ו מזה דיש לומר דר"ל על סתם מלבושיהן דשאר בגדים שהם ע"י אריג' וטווי' ולא קאי אלו על מיני' דמתני' שהרי כ' לפיכך צריך אדם כו' דמשמע דקאי לדורות בדין בדיק' דשאר בגדים ושפיר צריך בדיק' גם בגופן וכללא דמילת' דלכאור' אין ראי' והכרח חזק כ"כ ליקח קולא מזה ולסתור ולומר דבכל המקומו' בש"ס דהתירו ליקח בגדי' מעובדי כוכבים דמיירי ע"י בדיקה בגופן. ולפי"ז ממילא יסולק קושי' החזקה והעצומה שהעיר אאמ"ו זצ"ל מכל הני דפא"מ דחיישינן בעובדי כוכבים דבאמת גם היתר בגדים מיירי ע"י בדיקה דוקא:

ולכאורה נלפענ"ד ראי' נכונה מבגד שאבד בו כלאים דקיי"ל בנדה (ס"א.) דצובעו ומותר. דאז ניכר כפרש"י שם. וסתמ' דמילת' מיירי שם דמותר גם למכיר כוכבים. דבהכי איירי עיקר הסוגי' שם. וכדמוכח להדי' בתוס' (ד"ה. לא) דבניכר מותר נמכור לעובד כוכבים ע"ש וניכר ודאי מיירי דע"י בדיקה דוקא ניכר. אבל בלא בדיקה גם בצביע' לא יוכר. דמדמי לבודק עד שמגיע לסלע הרי משמע דבבדיק' דוקא מיירי דר"ל דאז ניכר ע"י בדיק' משא"כ בלא צביע' גם בדיק' גמורה לח מהני. וכדמשמע מלשון השואל ברשב"א ח"א סי' רנ"ט דבצבע אפשר נבדוק דהיינו דע"י צביע' אפשר לבדוק דמשמע דבלא בדיק' גם בצביע' לא יוכר. דאי גם בלא בדיק' ניכר לכל מיד בצביע' לא הי' שייך להגמ' להקשות מנא ני' לסבא הא רק כיון דבזה מיירי נמי רק בבדיק' ע"כ מקשה מנח לי' נסבא דמהני

בדיק'. ומעתה אם הי' מותר ליקח בגד מעובד כוכבים בלא בדיק' בגוף הבגד איך הוי סמכי' לכתחיל' שיכיר ישראל הקונה. ומי לא עסקינן נמי בסתם גם בישראל סומא. א"ו כיון דכל ישראל הקונה מעובד כוכבים מחויב בלא"ה עפ"י דין לבדוק בגוף הבגד ע"כ גם בנאבד סמכי' דבצביעה ממילא יכיר:

ולפי"ז יהי' ניחא מה דמוקי הח"י וש"א דעת הטור באו"ח סי' תס"ז דכ"ש בחמץ הניכר דאסור למכור לעובד כוכבים (דמפרש"י ניכר שחימוצו ודחי ובאינו ניכר רבות' קאמ' אף שאינו רק חשש חמץ) ולכאור' קשה מ"ש דפריך הגמ' בפסחים (ד' מ') על חמץ שאינו ניכר מבגד שאבד בו כלאים. דהרי גם על חמץ הניכר קשה מסיפ' דכלאים דצובעו' שניכר מותר והכא לדבריהם בניכר אסור. א"ו דגבי דגן דא"צ בדיקה בקונה מעובד כוכבים ע"כ כ"ש בניכר שאסור דאז חיישי' משא"כ בבגד שאסור נקנות בלא בדיקה וע"כ בניכר ממילא מותר דיכיר בבדיקה כנ"ל:

אמנם הר"ן כתב דגם בחמץ הניכר אסור מטעם דחיישי' שיטחין העובד כוכבים וימכור הקמח:

ור"ל דאז לא יהי' ניכר. דמשמע אבל מצד דניכר מותר אף באמת שא"צ בדיקה כלל וכמו"כ להטור לתירוץ המ"א שם דמיירי שלא בשעת הדחק דאסור ליקח קמח מעובד כוכבים. ולכן גם בדגן הניכר מותר.. ולפי"ז יש לומר דזהו דומה לסיפ' דכנאי' דצובעו מותר דגם בזה מיירי ניכר בלא בדיקה. אבל לכאור' איכא למידק בדברי המ"א דהנה התוס' בע"ג (ס"ה ד"ה איתיבי') הקשה איך טעה רבא שני פעמים ותירץ דשני המעשים בפעם א' באו לפניו ע"ש. והקשה המ"א בסי' הנ"ל סק"ב אכתי למה לא תירץ רבא בשני המעשים בחד תירוצא דה"ל להורות גם ביי"נ למכור מעט מעט ומזה הוכיח דגבי יי"נ לא מהני למכור מעט מעט ע"ש ולכאורה עדיין יש לתמוה דניחו' ביי"נ שלא תירץ כמו בדגן אבל קשה למה לא תירץ בעובד' דחמץ לטחון' ולזבנינהו בחד גוונא כמו שהורה בע"ג. ולהר"ן באמת ניח' דיש לומר דלדידי' מיירי הסוגי' בשעת הדחק דאז מותר ניקח קמח מעובד כוכבים ע"כ לא הי' יכול לתרץ לטחנינהו ולזבנינהו. ואולי יש לומר דמזה גופא הוכיח הר"ן דמיירי בשעת הדחק. דאל"כ למה לא תירץ רבא כמו גבי יי"נ בע"ג. אבל להמ"א דמוקי להטור שנא בשעת הדחק דאז אסור ליקח קמח מעובד כוכבים. א"כ קשה טובא דהי' לרבא לומר לטחנינהו כו' בחד גוונא כמו בע"ג. לכן נראה דצ"ל בכוונת המ"א (וכן להר"ן) דניכר דחמץ ר"ל דניכר כ"כ ומרגישי' מיד בראי' חיצוני' בעלמ' גם בלא בדיקה כלל כיון שנתבקעו הרבה כ"כ. וישראל סומא הקונה מעובד כוכבים מסתמ' אינו קונה בלא ישראל הרוא'. (וכמו"כ גבי טריפו' בסי' נ"ז סק"א דניכר מותר

אף דנמי א"צ בדיקה בשאר הטריפו'. צ"ל דמיירי נמי בכה"ג דניכר ומרגישי' מיד. וזה שדקדק הרמ"ח שם וידוע וניכר לכל. דמשמע דר"ל דניכר לכל מיד ובקל). וע"כ לא הי' צריך להטריחם כלל לטחון דבכה"ג ודאי מותר משא"כ ביי"נ דלא שייך לומר שניכר מיד שנתבקעו מיי"נ דוקא ונא משאר משקים ע"כ הוצרך להטריחם למיפינהו וא"כ ה"נ בכלאי' דבצביעה דג"כ לא שייך לומר שניכר ומורגש מיד. דמיירי בבגד שאבד בו דגם ע"י צביע' לא שייך שיכיר מיד וכדמוכח בגמ' שם דרק ע"י בדיקה ניכר וכלשון השואל שברשב"א הנ"ל וע"כ דומה זה ליי"נ. דמצד ניכר לחוד הי' אסור רק דהכא מיירי בבדיקה וכנ"ל. ולכאורה ראי' מקמח שהתליע שכ' הב"י ביו"ד סי' פ"ד דאסור למכור לעובד כוכבים ומיירי שם גם בניכר כמש"ש דמיירי שאפי' פירשו ע"ש וודאי ניכר. ולכאור' מ"ש מדגן הניכר. אלא דצ"ל דבדגן מיירי דניכר לכל מיד (שהחימוץ מבחוץ לעיני הרוא' מיד) משא"כ בקמח שהתליע לא שייך לומר בכה"ג שניכר מיד בנא בדיקה. ולכן כיון דא"צ בדיקה משום תולעים (שאינו מצוי) וע"כ אסור. משא"כ בכלאי' דצריך בדיקה ע"כ ממילא בניכר מותר וכנ"ל:

אמנם במ"ש מחו' הגאון רד"ל ז"נ דאין נסמוך על הבדיק' גם בעליתי' הנעשים בערי ישראל ע"י עובד כוכבים. הנה לבד שסותר א"ע שהתיר בקניית בגדים גם בלא בדיקה (וכמשי"ת להלן אי"ה) ועוד דמה רוה הספק דבגד שאבד בו כלאים להההיא מ"ט דכלאי' לכאור' תמוה מה זה הדמיון זה לזה. דבספק ריעות' דמתני' דכלאי' מיירי בספק בחשש' בעלמ' גם מעיקר' ותחיל' (דאם לא נאמר כמ"ש לעיל דלכל הפוסקי' צריך בדיקה בגופן בכל הבגדים ומהני. אלא אף שנא' דפליגי בזה הרמב"ם ור"ש ורע"ב. יש לומר דבזה גופא פליגי דטעמו של הרמב"ם דא"צ בדיקה בגוף הבגד. דלעירוב ליכא ספק כלל לא במקרה וגם לא בכוונה דאחזוקי ריעות' לא מחזקינן ונא חיישי'. וכמו דא"צ בדיקה לי"ח טריפו'. ולפי' הר"ש והרע"ב יש לומר דס"ל דחיישינן בעובד כוכבים לעירוב בכוונה דס"ל דחשיבי שכיחא איסור' וכמו ריח' (וה"ה והה"ט גבי כל הני דפא"מ) וצריך בדיקה). אבל עכ"פ נם להר"ש ורע"ב בדיקה בעלמ' מהני כיון שגם זה הוא רק חשש' וספק מתחיל' ומראשיתו. ולא אתחזק איסור' (דאפי' נאמ' דשכיחא ומצוי שיערב בכוונה. הרי גם חזקה התלוי במעשה אינו חזקה כדאית' בבכורו' (נ'.) ובפוסקי'). משא"כ בהא דנתקי' ולא ידע אי נתקי' ספק זה נולד אח"כ. אבל הריעות' מתחיל' אתחזק איסור' ואינו מצד ספק וחשש' שלנו כ"א ברורה בודאי בני ספק כלל. דודאי רמי' בי' חוטא דכיתנח ובכה"ג הוא דאמרי' אין ספק מוציא מידי ודאי. דר"ל דנשאר על הודאי כבתחיל' ואין כאן שום ספק וכמו למאן דמכשיר בפ"ק דחולין בסכין פגומה דעצם ודאי ועור ספק. דר"ל דהשת' אין

כאן שום ספק רק ודאי (ורק לגבי כלאי רבנן הספיק לקולא גם בכה"ג ולא אמרי' אין ספק מוציא מידי ודאי. ומזה יש להביא ראי' לדעת הפוסקים דס"ל דבדרבנן גם באתחזק איסור' ספיק' דרבנן לקולא וצ"ע). וכ"ש בבגד שאבד בו כלאי דלא הי' גם אח"כ הספק דנתק פשיט' דכל בכה"ג לא סמכי' כל על בדיקה דעלמ'. דלא ראה ולא מצא אינו ראי' דנתק. וחיישינן שמא לא בדק יפה. דהחוט להיכן אזיל וכה"ג אמרי' בפ"ק דביצה (ד"ו) אימר לא בדק יפה וכן ברש"י נדה (נ"א.) אימר לאו יפה בדקה. והטעם דאין לדחות חזקת הודאי מצד הבדיקה דלא מצא (כמ"ש במפתחו' לתשו' פנמ"ח ע"ש). רק על בדיקה דצביע' דודאי ניכר סמכי' עלה אף בכה"ג:

וביותר תמיהני דלפי דעתו דלא מהני גם מחשש ספיק' בעלמ' שיערב בכוונה א"כ מאין נקח היתר בבגדים. וכי לא סגי ספק וחשש' בעלמ' כזו גם באריגה דבגדים. והרי כתב בעצמו (בסי' ו') בהיתר בגדים דגם בדיקה א"צ מטעם דלא חיישינן שיערוב. דאם מערב יערוב צ"ג ולא פשתן דזול יותר גם מפשתן. א"כ ה"נ יש לומר גם בזה. וכיון דחושש הכא משמע דס"ל דחיישינן לפשתן אף שצ"ג יותר בזול ולא אמרינן אדמחלף כו'. וכדמוכח להדי' מדבריו הכא (בסי' ז') שהביא ראיה שהרשב"א בא לחשבון שמרויח בקלות התפירה כו'. מבואר דס"ל דכל שהריוח מרובה בפשתן חיישינן ולא תלינן להקל משום שצ"ג עוד יותר בזול גם מפשתן. דאלת"ה אין מדברי הרשב"א שהביא שום ראיה. דאדרבה כיון שבא לחשבון הריוח יש לומר דדוקא בעובדא דהרשב"א שיצא הפסדו בשכרו שמרויח בקלות התפירה חיישינן. אבל בנ"ד דאף שבצמר יש יותר ריוח מפשתן אבל כיון שבצ"ג יש יותר ריוח גם מפשתן יש לומר אדמחליף בפשתן יחליף בצ"ג. (גם צ"ג ודאי ג"כ קל לטווות כמו צמר ואין טורח כמו פשתן) וכיון שהביא מדברי הרשב"א אנו ראיה להחמיר מוכח דס"ל הכא דחיישינן לפשתן אף שצ"ג יותר בזול והוא ההיפוך ממש מדבריו (בסי' ו'). ובאמת גם להרשב"א קשה כיון שבא לחשבון הריוח הרי בצ"ג יש יותר ריוח אף מקלות התפירה. א"ו טעמו של הרשב"א כיון שלפעמים איכא טעם שיחליף ע"כ חיישי' לעולם ולא אמרי' הסברא אדמחליף כו'. וגבי מורייס שכ' הטעם אדמחליף יש לומר דהתם מירי שאין דרכם לעולם בשום פעם). וכמו שהאריך בזה אאמ"ו הגזצ"ל בתשובתו שם. אבל עכ"פ לכל חשש וספק ודאי מהני בדיקה אבל לדידי' דצ"ל דס"ל דחיישי' לפשתן אף שצ"ג יותר בזול כנ"ל וס"ל דגם בדיקה לא מהני א"כ קשה טובא על מה נסמוך היתר בבגדים. וסותר א"ע מהכא להתם וקשה לזווגם כקי"ס ולא יכולתי עמוד על דבריו הקדושים ולא זכיתי מה לדון ביה:

וזה דבר השמטה שנשמט בדף כ"ד א' אחר דאוכלים דשרי קודם סי' י':

אמנם מעתה אחר שנתבאר שע"כ הקפדה ב' הנ"ל אין בה כדי לאסור כלל אלא שכוונת הב"י הוא רק על ענין הקפדה א' הנ"ל א"כ יפלא מאד לכאור' מה בכך שהקפדה א' היא חשוב' ויש בה חס"כ ממש למה לא יהי' די במה שעשוי לימלך ולחזור מדעתו לגמרי ולקבלם לעצמו לחלוטין הכי בעינן דוקא שישתמש בה דרך מקרה כו' וכ"ש הוא מתמרי דעיסקא דאף דלא שייכא בהו אופן הקפדה א'. אבל הרי לא שייך בהו ג"כ כל עיקר תשמיש דרך מקרה וכה"ג רק שהם ניתרים בזה לבד שעשוי לימלך ולקבלם לעצמו כו' ואי קשיא דגם בההיא דנסרים ועורות של אומן שמפורש בגמ' דתליא בקפידה. הלא יש להקשות ג"כ ע"ד הנ"ל. דמה בכך שמקפיד מלסמוך עליהם וכה"ג בעוד שדעתו למוכרם (או למלאכה) למה לא יהיו ניתרים במה שאדם עשוי לימלך כו' ז"א דהתם שאני מכמה טעמי' חדא דיש לומר דאומן שאני שכל עצמו אינו כ"א שמעבד עורות ומשפה נסרים בשביל למוכרם אינו עשוי לימלך כו' ועוד דהתם בנסרים ועורות גם של בה"ב אין עיקרם עומדי' לסמיכה וישיב' וכה"ג כ"א לעשות מהם כלים וכה"ג אלא שניתרים לפי שממילא בנ"ב עומדי' ג"כ לישיב' וכה"ג אבל לא שייך לומר בשל אומן שעשוי לימלך וליחדם לעצמו לישיב' וכה"ג ב' אחר שאין דרכם כלל להתייחד לכך בלבד מה תאמר שעשוי לימלך ולחזור מדעתו ממכירה ואז ממילא לא יקפיד עליהם מלישב ולסמוך עליהם וכה"ג ודאי לא מפני זה נא' שיועיל להוריד עליהם תורת כלי גם עתה שעדיין דעתו למוכרם ומקפיד כו' שהרי בעצמם אינם כלים כלל רק שאנו מורידים עליהם תורת כלי מצד שממילא קיימי לישיב' וכה"ג. משא"כ כשמקפיד עתה. ממילא לא קיימי להכי כלל עתה ואין סברא שמה שאפשר לעתיד יהיו קיימי ממילא לישיב' כו' והי' מועיל להוריד גם עתה תורת כלי בעוד שמקפיד ולא קיימי ממילא כו' והרי הם מצ"ע אינם כלים כלל. ועוד יש לומר מעין הנ"ל בסגנון אחר קצת והיינו שמה שאנו אומרי' שאדם עשוי לימלך הכוונה בזה שעי"ז גם מתחילה לא חשיב היסח הדעת לגמרי לפי שעשוי ומצוי לימלך. והרי זה כאלו הי' דעתו מתחיל' ע"ז דהיינו שאם יצטרך יקבלם לעצמו וזה לא שייך כ"א על כלי ממש העומדת לתשמיש ממש ע"ז שייך לומר שאף שדעתו למוכרה עכ"ז דעתו ג"כ לעצמו לתשמיש המיוחד לה אבל בנסרים ועורו' שעיקרם לא קאי לתשמיש ישיב' וכה"ג כלל. רק שממילא ע"י שאין מקפידי' קיימי נמי להכי אבל כשדעתו למוכרם ואז מקפיד לא שייך לומר שע"י שעשוי ומצוי לימלך מהמכירה יהי' זה כאלו הי' בדעתו מתחיל' גם לישיב'. מאחר שהישיב' אינה מיוחדת להם גם אח"כ כ"א דאתו וממילא כו' ולכן עד"ז גם בכלים ממש אלא שמלאכתם לאיסור נמי שייך לומר שאם עומדי' לסחור' יהיו נאסרי' אף לצורך גופו ומקומו ולא יועיל בזה הסברא שעשוי

לימלך. כי מה שניתרים אותן כלים לצורך גופו ומקומו היינו מצד שממילא חזי נמי לתשמישי' אחרים שאינם מיוחדים להם אבל כשדעתו למוכרם ואז מקפיד מלהשתמש בהם אותן תשמישי' לא שייך לומר שע"י שעשוי לימלך יהי' זה כאלו דעתו גם על אותן תשמישי' שאין הכלי מיוחד להם כלל אלא דממילא אתו וקושייתי הנ"ל אינה כ"א לפ"מ דמשמע עתה מדברי הב"י דקאי גם על כלים שמלאכתם להיתר דבזה נראה ודאי דאי אין מקפיד מלהשתמש בהם עתה בעוד שדעתו למוכרם ראוי שיהיו ניתרים במה שאדם עשוי לימלך והרי זה כאלו היה דעתו מתחילה שיקבלם לעצמו לחלוטין צורך תשמישו המיוחד להם כשירצה כו' וכמו שע"כ צל"כ בתמרי דעיסקא וכה"ג דל"ש בהו כלל תשמיש דרך מקרה כו' כנ"ל:

ולכאורה עלה ע"ד לומר אולי גם בתמרי דעיסקא וכה"ג אין הכוונה שניתרים (בטלטול) גם בעוד שבדעתו למכירה אלא שרשאי לאוכלם היינו כשחוזר מדעתו הראשונה ומקבלה לעצמו כו' וכמ"כ נא' בכלים. דמה שמבואר ברמב"ם לפי' הב"י לאסור בשמקפיד (הקפדה א' הנ"ל). היינו כל זמן שאינו חוזר מדעתו כו' אבל כשרוצה ונמלך לקבלם לעצמו לחלוטין באמת מותר (ולפי"ז הי' א"ל דהמ"מ פכ"ו איירי לענין כשהוצרך להם לחלוטין ודומיא דאוכלי' שמהם למד דין זה) אמנם הנה הב"י ודאי דלא נחית להכי דלפ"ז לא הי' צריך כלל להוציא חילוק חדש בין מקפיד א"ל ולדחוק דהאי שמקפיד עליה' שברמב"ם קאי גם אמוקצים לסחור'. שהרי לא אתי עלה כ"א מכח הרומי' שיש מהא דהרמב"ם אהא דמ"מ וכמ"כ אהא דכרכי דזוזי והי' יכול לתרץ דהרמב"ם איירי רק בעוד שאינו חוזר בו והמ"מ וכן הא דכרכי דזוזי איירי לענין שיכול לימלך ולחזור ולקבלם לעצמו לחלוטין (ודומי' דתמרי דעיסקא) א"ו דלא ס"ל כלל לחלק בין קודם החזרה לאח"כ וכל כה"ג ה"ל לפרש כו'. וגם הדבר מצד עצמו לכאור' נראה דלא ניתן להאמר חדא דמסתימו' ד' הגמ' וכל הפוסקי' גבי תמרי דעיסקא וחטים שזרען וכה"ג משמע לכאור' דגם קודם החזרה לאכילה מותרי' בטלטול (וכלשון שברמב"ם ושו"ע אין שום אוכל נעשה מוקצה כו') ועוד דלפה"נ הסברא מצד עצמו אין לה קיום דממ"נ אם אמרי' דאדם עשוי לימלך וע"כ ל"ח (גם מתחיל') הקצאה גמורה א"כ גם מתחיל' ראוי להיות מותר ואם לא אמרי' כן אלא שמתחילה חשובה הקצאה גמורה (גם לר"ש) ונאסרת אז. א"כ איך אפשר שוב להיות ניתרת כשחוזר בו באמצע שבת הרי מיגו דאתקצאי לבה"ש אתקצאי לכולי שבת כנ"ל:

בענין תקיעות בתענית על כל צרה שלא תבוא:

המ"א רסי' תקע"ו הניח בתימ' למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה אמנם מובן מדבריו ז"ל שאין קיום לתמיהתו כ"א אחר ב' הנחות שהקדים. א' שתקיע' זו היא מ"ע דאורייתא גם בלי התענית שהיא רק מד"ס וכמ"ש הרמב"ם. ב' שתקיעה זו היא. בין בשופר בין בחצוצרו' וכמ"ש המ"מ ב' הרשב"א. והיינו דאלו לאו הנחה א' הנ"ל י"ל שגם ההתרעה נכלל בסברא א' אין ת"צ בחול ואילולא הנחה ב' הנ"ל י"ל דאינו נוהג עתה לפי שאין לנו חצוצרות וא"כ לא אבין תמיהתו. דודאי גם שני ההנחות אינם מוסכמים עכ"פ ח"כ לא נפלאת היא לו' שנתפשט המנהג עפ"י פו' דפליגי על הנחה זו או זו דאפי' על דעת יחידאה אמרי' לפעמי' שאם נתפשט המנהג עפ"י דעתו אין למחות הואיל ויש על מי לסמוך כ"ש בנ"ד דודאי רבים וגדולי' הם דפליגי על א' מב' ההנחות הנ"ל עכ"פ וא"כ מאן דס"ל צירוף ב' ההנחות יחד חשיב' מיעוט' דמיעוט' ומה שייך להקשו' ולתמוה למה אין נוהגין כסברת המיעוט (וכ"ש שלכאו' אין לנו שגילה דעתו בפי' דס"ל ב' ההנחות יחד זולת שכ"מ קצת מהמ"מ דס"ל כהרמב"ם וכהרשב"ג אבל אינו מוכר כ"כ. גם לכאו' צירוף ב' ההנחות יחד אין להם קיום. דאם הוא מ"ע בפ"ע ע"כ היינו מדכתיב על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות וכמ"ש הרמב"ם וכ"ה בספרי ולפ"ז ודאי חצוצרות דוקא כדכתיב ולא שופר וכמו בר"ה שופר דוקא (ע' לח"מ ויתי' אי"ה), וא"כ אם הרשב"א ס"ל דל"ד חצוצרו' ע"כ לאו מ"ע בפ"ע הוא כו'). ופרטיו' הדעו' ידוע דהרמב"ם ס"ל חצוצרות דוקא ולא שופר וכ"ד רש"י בפ' ראוהו ב"ד וכדא' נמי במתני' שם שמצות היום בחצוצרו'. וכ"ד התו' כמ"ש הריטב"א בשמם פ"ק דתענית (י"ב ב') וע"ש שכ' בהדיא דע"פ סבר' זו נהגו בצרפת שלא לתקוע בחצוצרות כיון שאין לנו חצוצרות וממילא פשיט' שגם עתה י"ל שנתפשט המנהג עפ"י סבר' זו (אלא שבאמת ראוי לתת לב מה טעם אין לנו חצוצרות כו' ואפשר ית' אי"ה), וע' בס' החינוך להרא"ה ז"ל פ' בהעלותך (מצוה שפ"ד) שכלל מצות התקיע' בחצוצרות בעת צרה עם התקיעה במקדש על הקרבנות (וכדעת הרמב"ם בסה"מ שהביא המ"מ) וסיים ונוהגת מצוה זו בזמן הבית כו' (מ' בהדיא דקאי גם על התקיע' בעת צרה שאינה נוהגת כ"א בזמן הבית והיינו ע"כ (לכאו') כטעם הנ"ל ב' הריטב"א שאין לנו חצוצרות גם הרז"ה פ' ראוהו ב"ד ס"ל כפשט' דגמ' שם דבגבולין בתענית חצוצרות דוקא ותמה על תשו' הגאונים שנהגו לתקוע בשופר:

(אלא שקצת מ' שדעתו שגם עתה נוהג זה בחצוצרות:

ואינו מוכרח שי"ל שכוונתו מעיקר הדין בזמן הבית ושעתה אין תוקעין כלל). הרי רמב"ם ורש"י ותו' ורז"ה ורא"ה כולם לס"ל הנחה ב' הנ"ל וכ"מ פשט' דקרא דחצוצרות דוקא וכן פשט' דמתני' ובריי' דפ' רב"ד הנ"ל וכנ"ל והמ"מ גופ' כ' שכן פי' רוב המפרשים

דההיא דמקום שיש חצוצרות אין שופר היינו בתעניות. והסמ"ג ידוע דלס"ל הנחה א' הנ"ל שהרי לא זכר מ"ע זו כלל וכמ"ש הנמ"י ובס' מעשה רוקח פי' דעתו בטוב טעם שפ' כרבנן נגד ר"ע בספרי דבמלחמת גוג ומגוג הכתוב מדבר ע"ש וכ"נ דעת הסמ"ג שהרי. לא זכר זה ג"כ (אלא שאפשר ג"כ דס"ל כהרמב"ם וסיעתו הנ"ל ומשום דאין נוהג בזה"ז מטעם הנ"ל לא זכר זה דאיהו לפה"נ אין מנהגו להזכיר כ"א מצות הנוהגין עתה) ולכאו' ע"כ לו' כן דאי משום דס"ל דלאו מ"ע הוא אכתי הוי ני' להביא דיני מתרייעי' בשופרו' באחרונות דגשמים ובשאר צרות הנזכרים בפ"ג. אלא דס"ל כהרמב"ם והכל בחצוצרות ועתה אינו נוהג כו'. אך א"כ גם על הסמ"ג קשה דאיהו ודאי אנו הוי ס"ל כהרמב"ם היה מזכיר המ"ע (כמנהגו להזכיר גם אותן שאינם בזה"ז) או כו':

חסר

בסימן שנ"ח הכריע אדמו"ר ז"ל סי"ז דיש להחמיר כהמרדכי ומ"א סקי"ד (וע' קונטרס אחרון סי' רמ"ו שכתב דיש להחמיר חיוב הוא) וע"ש במ"מ הר"א למ"ש התוס' ורמ"א סי' ת"ג ולכאורה צ"ע דשם הכריע אדמו"ר לסמוך על הט"ז וכרש"י להקל בד"ס (עא"ר שם בשם כ"פ) וצ"ל דבאמת לא דמו כל כך דהתם אין האיסור מצד הטלטול כלל כי אם מצד הילוך האדם כו' משא"כ כאן ע"כ דוקא התם שרש"י עכ"פ מיקל בהדיא יש לסמוך על המקילים בדברי סופרים אבל כאן שלא דיבר רש"י כלל והתוספות מחמירים בהדיא בדפ"ט (וכן נלמד מרמ"א בדרך ק"ו) ע"כ יש להחמיר שהרי יש לחלק ביניהם וכנ"ל בשגם שהרי התוס' בדפ"ט ודמ"ב ב' ד"ה ע"י משיכה דימו נ"ד למה דר"ה אסור מגוואי לבראי בתוך אלפים והתם גם רש"י מודה שהרי מוכרח הוא לר"ה ע"ש בגמרא והרי לא נמצא לראשונים מי שפליג בהדיא על תוס' בדמיונם זה ע"כ הכריע להחמיר דלא כט"ז כאן לכאורה היה נראה ראיה גם כן לאיסור בכה"ג מפרצה במלואה שבין חצר לחצר בשני בני אדם. וכדתנן דצ"ב חצר גדולה שנפרצה כו' קטנה אסורה דהתם גם כן אינה נפרצה במלוא' לאסור לה כי אם לענין כלים ששבתו בבית. אך התם הטעם משום עירוב דיורין בלבד דמאחר שנפרצה אי אפשר לחלק דיורין והוי כחצר אחד של רבים כו' (וכדאמרינן דיורי גדולה בקטנה). אך מגג גדול סמוך לקטן שבמשנה דצ"ב לכאורה יש ראי' ע"ז ברש"י בדפ"ט ב':

לכאורה היה נראה ראי' להקל מדאמרינן הכלים כרגלי הבעלים והיינו ביום טוב שמותר להוציא הכלים עד סוף תחום הבעלים ועמ"א סי' שצ"ז סק"ב) ולמה לא נאמר גם כן נפרץ במלואה למקום האסור היינו לענין כלי הבעלים אלו וא"ל שגבי תחום ל"ש כלל נפרץ במלואה (מחמת איזה טעם כמו שנאמר שהתחום אינו מוגבל ומסויים כל כך שהרי

מה שלזה סוף תחום הוא תוך תחום לאחר כו' וכה"ג) שהרי בשבת בבקעה והקיפוה מחיצות (בדמ"ב) בהדיא אמרינן כה"ג לרב הונא שנקרא נפרצה במלואה מתוך התחום לחוץ התחום וצ"ל דלא שייך נפרצה במילואה כי אם כשהיתר הטלטול אינו נמשך כי אם מצד גדרי המחיצות וכשנפרצו במילואם נתבטלו המחיצות או דאתי לאחלופי וזהו לשון הגמרא שם הוי כמחיצה שנפרצה כו' א"נ י"ל דדוקא בשבת בבקעה אמרינן גבי תחום נפרצה במילואה דשם אין התחום נסמן ונבדל כו' ע' שו"ע הרב רסי' ועמ"א סימן ת"ג סק"ב דלפי הנ"ל בחפצים של זה ששבתו שם אף בתוך התחום אסור כו' ולא משמע כן בפ"מ ומה"ש סימן שצ"ז סק"ב וצ"ע. ובשבת בבקעה ביום טוב אם נאמר כסברא א' הנ"ל אף כן כאן מותר טלטול אף חפצים שלו בתוך אלפים (וכן אף לרב הונא כו'). ואם כסברא הב' יש לומר דגם בכהאי גוונא אסור בחפצים שלו אף תוך אלפים דנפרץ במילואה (וכן לרב הונא אף בחפצים אחרים כו' ולרמ"א אף לדידן בטלטול כי אורחי' אסור) וקצת סמך לסברא ב' ע' רש"י מ"ב ב' ד"ה טלטול אטו הילוך. כגון שבת בבקעה ביום טוב כו'. ולכאורה צ"ע מאי איריא דנקט בבקעה ולא בביתו אלא דבביתו שהתחום נסמן מסתמא לא גזרינן שמא ימשוך לכולי עלמא וכמו בכלתה מדתו על שפת תקרה כו' אבל בבקעה אין התחום נסמן וידוע כי אם באלפים פסיעות כו' גזרינן. אם כן יש לומר דגם לענין נפרץ במילואה יש לחלק בכי האי גוונא (אף דלא דמי כלל וכן משמע קצת לרש"י דבשבת בבקעה ביום טוב פליגי כמו בשבת והקיפוה מחיצות דלר"ה אף בתוך אלפים אסור כו'):

שוב ראיתי דאם כסברא הב' אם כן בשבת בבקעה ביום טוב בכל חפצים אסור טלטול וזריקה כי אם בד' אמות שהרי כל חפץ יש לו איזה תחום עכ"פ וסברא הא' נראה עיקר (ויש לעיין ברש"י בהגהה שם):

הרמב"ם פ"י ה"ל. אבל שאר ארצות אדם יורד כו' עד ואם היה הבאר רחב כו' הנה מאי דמשמע מדבריו שבארץ ישראל גם אדם מותר אפשר כמ"ש התוספות בתירוץ ב' דאחר שתיקנו לבהמה כו' אך מאי דמשמע מסוף דבריו הנ"ל אם רחב גם בחוץ לארץ מותר לאדם. צ"ע דהוא נגד הסוגיא לכאורה ואפשר דמאחר דס"ל כפי' התוס' הנ"ל אם כן מאי דאמר בברייתא לא הותרו אלא לבהמת עולי רגלים הכוונה דבארץ ישראל בזמן בהמ"ק הותר תיקון הפסין לגמרי בכל באר בשביל צורך בהמת עולי רגלים א"כ מאי דסיים אבל אדם כו' הכוונה ניתן טעם דבזמן ומקום שאין עוני רגלים לא רצו להתיר בכל באר בשביל צורך האדם דשכיחי דאזלי ממקום למקום (לדבר הרשות או לדבר מצוה לפע"ד או דגם לדבר מצוה שכיח בכ"מ ודלא כר' ירמי'). משום דאדם יכול להיות מטפס ועולה כו' ולזה

סיים דברחבין אף לאדם הותר לתקן פי' בכל מקום ובכל זמן ור' ירמי' פליג על הברייתא ולא קיימא לן כוותיה ולפי זה יבואו ד' הרמב"ם על נכון אלא דזה דלא ככל הפוסקים שלא הזכירו היתר פסין לדידן כלל ע' ר"ן ואיך לא יביאו כולם דעת הרמב"ם גם מלשונו שכתב לא התירו אלא בארץ ישראל ולבהמת עולי רגלים בלבד משמע דמפרש כפרש"י לגמרו וכן משמע מסיום לשונו שכתב ואם היה הבאר רחב כו' ישתה בין הפסין ואם בחוץ לארץ קאי וכנ"ל הכי הל"ל יתקן פסין וידלה כו'. ועוד בפי' המשניות במתניתין דלקמן כתב בהדיא כפרש"י ע"ש ע"כ נראה דט"ס יש כאן וצריך למחוק שתי תיבות שאר ארצות וכצ"ל אבל אדם כו' ויהי' ממש כמ"ש בפי' המשניות וכפרש"י וכמשמעות כל הפוסקים שאין לנו עתה פסי ביראות כלל ועכ"ז צ"ע דלפי פי' התוס' הנ"ל נראה דע"כ יתפרש הברייתא כנ"ל והרי התוס' מביאים ראי' מבוררת לתירוץ זה מהגמרא דלעיל אך י"ל דקיי"ל כמסקנא דר' ירמי' (שחידש לנו דבחוץ לארץ לא שכיחי הולכין לדבר מצוה כו') שוב מצאתי בספר מעשה רוקח שיש נ"א דלא גרסינן שאר ארצות כו':

לענין סתם משנה או מחלוקת ואחר כך סתם (דאמר ר' יוחנן) דהלכה כסתם ע' תוספות ע"ג ד"ז ד"ה פשיטא וביבמות דמ"ב ב' ד"ה סתם משמע בהדיא דהיינו דבהחלט הלכה כן ואי אפשר לאמורא לפסוק להיפוך אלא דשמואל פליג בזה על רבי יוחנן וסבירא לי' דעכ"פ יש כח לאמורא לפסוק לפעמים דלא כסתם. (אלא דלפי זה לכאורה צ"ע שפסקו הפוסקים כההיא דשמואל שפסק כר' יוסי בסוף פרק קמא דע"ג. ונראה לכאורה דהפוסקים סבירא להו דלא פליג שמואל אכללא דר' יוחנן אלא דשם אין הסתם מפורש אלא ממשמעות הלשון וע' רמב"ם פ"ו דעבודת כוכבים שתופס גם כן לשון סיפא דמתניתין ע"ש בנושאי כליו. והתוי"ט שם כתב בפשיטות דכלל זה דהלכה כסתם הוא כשאר כללות רק היכא דלא איפסק כו' (ומשמע אף לר' יוחנן) וצ"ע שלא זכר מד' התוס' הנ"ל ובאמת בגמרא דפרכינן בכמה דוכתי ומי אמר ר' יוחנן הלכה כר' פלוני והא אמר ר' יוחנן הלכה כסתם משמע בהדיא דלר' יוחנן הלכה כסתם לעולם אך הנ"י ביבמות שם בשם הרמב"ן כתב בהדיא דהלכה כסתם עד דפסקי אמוראי כו'. ודבריו צ"ע לכאורה ובפרט שראיתי בחי' הרמב"ן שם שלא כתב כן אלא בסתם ומחלוקת בצדו כההיא דביצה ואדרבה מוכרח שם בדבריו דבמחלוקת ואחר כך סתם לעולם הלכה כסתם ודברי הנ"י אינם מובנים לי לע"ע (בלאו הכי) וכ"ז אינו ברור כי אין פנאי ויש לעיין ביש"ש ואינו ת"י:

אמנם מאי דמשמע לכאורה מד' התוספות דע"ג ד"ז הנ"ל דגם בהני כללי דעירובין הם בהחלט לעולם דאם לא כן אינו תימא כל כך דטפי עדיף למיפשט מכח סתם (דאלו מכח הני כללי אולי אתי לאפוקי מאיזה אמורא שפסק כר"מ) וכן משמע לכאו' מלשונם

שכתבו לכן נראה דלאו כו' דליהוי הלכה כסתם כו' דמשמע דההוי אמינא היה דפריך פשיטא דאי אפשר לפסוק בהיפוך ואף על פי כן הוי קשיא להו כו' אך אין להאריך דזה ודאי אינו דבהדיא אמרינן בעירובין היכא דאיתמר איתמר כו'. ועיקר תמיהת התוספות אפשר דהני כללי עדיף מסתם דהכא בתרי מסכתי כו':

שוב ראיתי בש"מ דב"ק דק"ב כתב בהדיא כדמשמע מד' התוס' הנ"ל לענין סתם משנה דבהא פליגי ר' יוחנן ושאר אמוראים אם נוכל לפעמים לפסוק דלא כסתם. ומשמע שם דר' יוחנן יחיד בדבר ואפשר דלא קיימא לן כוותי' בהא (ומה גם דאמוראי נינהו אליבא דרבי יוחנן ע"ש). ואתי שפיר לפ"ז מה שפסקו הפוסקים כההיא דשמואל בסוף פרק קמא דע"ג. ואף שבש"מ מבואר שרק בסתם לחוד פליגי אבל מחלוקת ואחר כך סתם עדיף טפי ולכולי עלמא הלכה כסתם בהחלט אך הרי מד' התוספות הנ"ל מבואר בהדיא דגם בהא פליגי (אמנם משמעות לשון התוספות דבמחלוקת ואחר כך סתם רק שמואל פליג ויחיד הוא ולפי זה למה פסקו כמותו וע"כ צ"ל או דהפוסקים סבירא להו דגם בזה ר' יוחנן יחיד ושאר אמוראים סבירא להו כשמואל (דלתי' התוספות בע"ג ד"ז מאי דפרכינן בע"ג ובב"ק בפשיטות מחלוקת ואחר כך סתם הוא אתי שפיר אף לשמואל דלא כתירוץ הש"מ) או דסבירא להו להפוסקים כנ"ל דההיא דשמואל שאני שאין הסתם מפורש כו' כנ"ל):

ולענין מי עדיף (היינו סתם ומחלוקת בצדה כו') או חכמים או בית הלל ע' ראש סוף פרק ב' דנדה ובמי"ט שם. וע"ש (בחי') רמב"ן ור"ן ובפירוש המשניות והרע"ב ותוי"ט שם וצ"ע לע"ע:

מ"ש בימי ילדותו

אהובי הנה ידוע למעלתו שאני צריך למשש בענין זה כעור באפלה ועכ"ז בטלתי רצוני והתחלתי לעיין וראיתי שהדברים ארוכים וכעת יש לי בטולי' הרבה והנה אינני מצווה כ"א לחפש למצוא דברים הסותרים וכו'. בדין גונח כתב הר"ן הביאו המ"א סי' שכ"ח סק"מ דמאי שאין עושין ע"י כותי היינו משום דרפואתו דוקא בענין זה וכן משמע כוונת מו"ח רבינו שם. א"כ משמע בהדיא דבלא"ה ע"י כותי עדיף עכ"פ. ואף לתירוץ הב' שכתב בשם הרמב"ן (ולא הובא במ"א) אין ראיה עכ"פ שע"י שינוי עדיף יותר אפשר שקולין הן (ולפמ"ש הנ"י ביבמות אין בזה אלא שבות מלבד השינוי א"כ משמע דמלאכה גמורה ע"י שינוי אסור בכה"ג אנא דנראה דלא קיי"ל כוותי' בזה אלא כהרמב"ם דחולב מלאכה גמורה היא וכהתוס' שבת דף ע"ג ע"ב דהלכה דכר"י. אבל מ"מ ראיתי ג"כ פוסקים כרבנן דר"י). והנה במצטער מחמת רעבון ביו"ט משמע במ"א שם וכ"כ מו"ח

רבינו כאן ובסי' תק"ה בהדיא דאם יש עובד כוכבים אסור לינק בפיו והיינו לפי שתפסו עיקר כתירוץ א' הר"ן הנ"ל והנה בסי' ש"ז לא ראיתי במ"א וכן בשו"ע מו"ח רבינו ז"ל הכרח דע"י ישראל מלאכה גמורה בשינוי עדיף מע"י כותי בלא שינוי ואדרבה כדינו שלא יהיו סותרים דברי עצמו כנ"ל לכאורה יש לדחוק ולומר דמיירי דוקא בשאין עובד כוכבים ובלא"ה לכאורה צ"ל כן דמי לא עסקינן ג"כ בשגם ע"י העובד כוכבים היה אפשר לעשות באותו שינוי ואז הוי שבות דשבות אלא בדליכא עובד כוכבים. ומלשון הרב בהגהה סי' שכ"ח סי"ב אין הכרע איזה עדיף ומלשון הלבוש וכן מלשון מו"ח רבינו ז"ל שם משמע קצת דע"י עובד כוכבים עדיף וצ"ע בש"ג ומ"ש מו"ח רבינו ז"ל שם סי"ט בחלה כל הגוף מותר ע"י שינוי כו' (והוא דעת הרמב"ן הנ"ל) הרי סיים ע"ז כגון הגונח כו'. ואולי כוונתו דדוקא בכה"ג דרפואתו בכך כנ"ל או מיירי כשאין עובד כוכבים ועכ"פ אף להרמב"ן שקולין הן וכנ"ל והרי כבר הקדים מו"ח רבינו ז"ל שם חולה שנפל למשכב כו' צרכיו נעשין ע"י עובד כוכבים כו' ולא נשאר אלא מ"ש שם סעיף כ' דבצער גדול ולא נחלש כל גופו מותר ע"י שינוי וע"י עובד כוכבים אסור. באמת איני יודע עדיין מקום מוצא דין זה מבורר בהדיא כי הדעה הג' שבשו"ע שהיא דעת הרמב"ן נראה דמיירי בחולה כו' עי' מ"מ וב"י וט"ז וכ"ש שמותר ע"י כותי. וצ"ל דהיינו מ"ש הד"מ אות ט' בשם הר"ן דיותר קיל שבות ע"י ישראל בשינוי כו' ונ"ל דכוונתם דשבות גמור בלבד ע"י שינוי דהוי שבות דשבות קיל משבות ע"י עובד כוכבים דהוי ג"כ שבד"ש וזהו שלא כתב מוח"ז רבינו כאן מלאכה גמורה וכן משמע בר"ן עצמו דמיירי בכה"ג ע"ש וגם בצינור אלו הוי מתקן בידיו לא הוי כ"א שבות כו' ובהכי מיירי ג"כ המ"א ומוח"ז רבינו בסי' ש"ז בסוף דבריהם (רק מש"ש המ"א בתחלת דבריו ושבות שלא כדרכה כו' כמש"ש סל"ג צ"ע קצת ואפשר דשם דמיירי כשאין עובד כוכבים כנ"ל או שלא בדקדוק הביא בסל"ג) ולכאורה ע"כ לומר כן דהר"ן מיירי דוקא בשבות וגם ע"י שינוי שהרי סיים דקיל טפי (ויש שם ט"ס) משבות דשבות הנעשה כדרכו כו' והרי באין צער גדול כ"א מקצת חולי פסק מוח"ז רבינו ז"ל דשבות ע"י עובד כוכבים מותר וע"י שינוי בישראל אסור מלאכה גמורה עכ"פ אלא דנראה כוונת מוח"ז רבינו לאסור בזה גם בשבות ועל ידי שינוי בישראל וזה שלא כדברי הר"ן לתירוץ זה וגם הד"מ משמע דלא ס"ל כן ואף שבסי' ש"ז כתב שמותר ע"י שינוי בשבות עכ"פ הרי סיים. שם במקום צער כו' ואף שזה דוחק קצת דלא במה דפתח שם סיים הרי ע"כ בלא"ה צריך לחלק כן גם לטעמך כו'. אך בכלל סעיף כ' צ"ע עדיין לדעתי בכמה דבריו ואין הפנאי מסכים וכבר יצאתי י"ח לקיים מצותך שעה א':

ידידו נחמיה בירך.

חלק שני חידושי מהר"ן

ביאורים על הב"י חלק או"ח

הלכות השכמת הבוקר

(לסימן ב')

ב"י ד"ה כשינעול כו' ופירשו התו' דלא פליגי כו':

נראה מה שהתו' הוצרכו לכך דכפשוטו הי' משמע דפליגי אלא שלפי דלא ידעינן הלכה כמאן לכן אמר דעביד הכי עבד כו' (וכדאמרינן בעלמא והשתא דלא אתמר הלכתא כו' דעבד כמר עבד כו') וא"כ קשה מאי מקשה אביי דלמא כו' וא"נ כו' הרי מטעם ספק זה עצמו י"ל דלכך אמר רב יוסף דעבד הכי עבד כו'. שוב ראיתי שכ"כ מהרש"א אמנם מה שהוצרך הב"י להביא זה (מה שאין דרכו בכך להביא פי' שאינו נוגע לדינא) נראה דמזה יומשך לו תי' למה שהשמיטו הפוסקי' הא דתניא חולץ של שמאל תחילה וכדמסיק בסמוך דלפי מה דס"ל כר"י הא דתניא נועל של ימין תחילה הוא רשות לכן לכן גם חולץ של שמאל תחילה הוא רשות משא"כ אלו היינו מפרשים דגם לר"י פליגי וכ"א דוקא ק' אלא דאנן לפי שלא ידעינן הלכה כמאן נעשה לנו רשות א"כ בחליצה דליכא פלוגתא למה השמיטוהו הפוסקים דשמאל תחילה בדוקא אך לכאורה אינו מובן איך שייך לומר דברייתא דקתני גבי נעילה (ואינך) של ימין תחילה וגבי חליצה של שמאל תחילה והי' הכל הכוונה דרשאי למה לא תני בכולן ימין תחילה או בכולן שמאל תחילה ובשלמא התוס' עצמם י"ל דמפרשים כפרש"י דהא דחולץ שמאל תחילה הוא משום כבודו של ימין ע"ש א"כ שפיר י"ל דבכולן אשמעינן ברייתא דיכול לתת כבוד לימין תחילה אף דשמאל חשובה לתפילין כמ"ש התוספות אבל הב"י מוכח מדבריו בסמוך (מהא דכתב ומ"ש חליצה דשמאל תחילה בדוקא ע"ש) דס"ל הא דחולץ של שמאל תחילה היינו כבודו של שמאל. א"כ לא שייך שוב פי' התוס' דברייתא רשות קמ"ל כי למה מחלק ומחלף בנעילה וחליצה בין שמאל לימין כנ"ל:

וצ"ל לכאורה דגם הב"י ס"ל דהפוסקים והתוס' מפרשים הא דחולץ שמאל תחילה היינו כבודו של ימין כפירש"י. אלא שלהטור כדי לתרץ לדידי' דס"ל דברייתא גבי נעילה דוקא ימין תחיל' קאמר א"פ למה השמיט הא דשמאל תחילה הוצרך לדחוק דלדידי' הא דחולץ שמאל תחילה הוא כבוד לשמאל וא"כ אם נאמר שגם זה בדוקא קשה מ"ש חליצה מאינך אלא וודאי רשות קאמר ומטעמא שהטעים הב"י (ודוחק שעיקר חסר כו') וצ"ע:

(**לסימן ד'**)
ב"י כתב הרא"ה דכל מים כו' מיהו לא מברך כו' לולא שהב"י כאן הי' נראה לדחוק דמיירי בשאר תפלות היום וזהו שסיים כיון דלא איתקן לנטילה. פי' דלא מצינו שתיקנו חז"ל נטילה (כ"א בסעודה ובשחר) וכהפוסקים שהביא הב"י ססי' ז'. אבל מאחר שהביאו כאן מוכח דקאי על תפלת שחרית. ומ"ש דלא איתקן כו' פי' מים פסולים כו' ולפי"ז צ"ע למה גרע מצרור דמברך עכ"פ על נקיות ידים כדלקמן ועמ"א סק"ה תי' דכאן מיירי שאינו מתפלל עתה. והוא דוחק גדול שהרי התחיל אבל לתפלה כו' וכמו"כ בשו"ע. כשרים לנטילה לתפלה ולכן משמע כשרים לנט"י לתפלה ע"ש:

הלכות ציצית

(**לסימן ח'**)
ב"י ד"ה ומ"ש לכן מי שרגיל כו'. וכתב הרא"ש כו' ורוב פעמים כו' בלילה לכאורה הי' נראה שזה ט"ס וצ"ל ביום אך כ"ה הגי' בד' הרא"ש בכמה דפוסים וקשה להגיה וצריך לדחוק דכוונתו לתרץ דלכאורה אכתי קושי' הגמרא במקומה ומ"ש מצפרא דלמה לא בירך על הכסות לילה כשעומד קודם אור היום. דמסתמא הי' פושטו בעת השינה כו' ע"ז כתב דרוב פעמים לא הי' פושטו אף בלילה. פי' גם בשינה כו' אלא דלפי"ז דחוק הלשון שסיים בפניא. דלכאורה דמשמעו כניסת ערב כמו פניא דמעלי שבתא כו' (ואולי מלשון לפנות ערב ולפי"ז י"ל בדוחק דגם קודם אור היום נק' פניא. דהא כתיב ג"כ לפנות בוקר בפ' שלח והיינו קודם בוקר ע"ש בפרש"י והראב"ע בפ' חיי ובפ' תצא על לפנות ערב) ולפ"מ דמשמע לי' בפשיטות לכאורה מד' התוספות בברכות די"ד ב' ד"ה ויאמר בשם ירוש' דגם לרבנן כסות המיוחד רק ללילה פטור ע"ש א"כ לק"מ קושיית הרא"ש ז"ל. אלא דלפי"ז א"כ אזדא להו רוב ראי' התוספות ורא"ש דהא דקיי"ל כר"ש כו' וצ"ע (ולדינא אין נ"מ לכאורה וסוגי' דגמ' דידן משמע דלא כירושלמי ויש לעיין לעת הפנאי אי"ה). שוב שבתי וראיתי בתוס' דמנחות ד"מ ב' הביאו ג"כ הירושלמי ואולי זהו שהניחו בצ"ע כו':

(**לסימן ט'**)
הא דהב"י וד"מ נחתו לחקור ולפלוג אי שאר מינים דאורייתא (וכן בשו"ע) מש"א נ"מ לכאו' למעשה ואין דרכם בכך היינו דנ"מ לענין אי נכון ליזהר שיהיה לו טלית מצמר דוקא להביא א"ע לחיוב דאורייתא כמ"ש ססי' זה. ועוד הי' א"ל דנ"מ נמי לדינא ממש עפ"י דעת הגמי"י שהביא ב"י בסמוך דבעינן צמר ופשתים יחדו דוקא להוציא ש"מ. והיינו ע"כ אי ש"מ דאורייתא אבל אי דרבנן ודאי דוקא או צמר או פשתן כדאיתא בגמרא

בהדיא אליבא דר"נ. ואף דעתה דאין תכלת לכ"ע אסור יחדו. עכ"פ נ"מ אי סגי בציצית דצמר. (או פשתן) לחוד לש"מ. או דבעינן מינו דוקא:

שם ב"י ד"ה ואהא דאמרינן דצמר ופשתים כו' כתב בהגמי"י כו'. הנה אליבא דרב נחמן מפורש בגמר דאדרבה דוקא או קתני משא"כ יחדו כלאים אסור וע"כ לומר דהר"מ מהפוסקים כרבא (וכ"ה בהגמי"י שם אות א' ע"ש). וס"ל דלרבא דוקא יחדו (ע' רא"ש בשם בה"ע ס"ל ג"כ לחלק בין רבא לר"נ כעין זה). ולפי"ז לכאורה לא מצינו מי שיחלוק על הר"מ בזה ר"ל בפי' דברי רבא עכ"פ. דמהרמב"ם (וסיעתו) שכתב צמר או פשתן אין ראי' דאיהו ס"ל כר"נ. וא"כ לכאורה צ"ע על רמ"א דס"ל כהפוסקים כרבא למה לא הגיה כלום בשו"ע ס"ב. ועל הב"י לכאורה צ"ע להיפוך דל"ל להביא כ"ז מאחר דאיהו הכריע לעיל כהפוסקים כר"ל. וצ"ל בזה דהב"י ס"ל דמ"מ היה ראוי לחוש לחומרא נעשות ציצית משי למשי דיוצא לכ"ע. אנא דלא נהיג עלמא כהר"מ כו'. והנה הב"י סיים וכ"מ מפשט דברי הפוסקים וע"כ כוונתו שכ"מ גם מהפוסקים כרבא. והיינו ע"כ דפליגי על הר"מ בפי' דברי רבא. דאלו להפוסקים כר"נ מה צורך למשמעות דבריהם גמרא ערוכה היא כנ"ל לכן לפ"ז י"ל דגם הרמ"א סמך א"ע בזה על הב"י וכדי שלא לסתור המנהג כו' (עיין לשון מוח"ז רבינו ז"ל). אמנם לכאורה צ"ע מאין משמעות הפוסקים כרבא דנא כהר"מ. דממה שסתמו דבריהם וכתבו דצמר ופשתים פוטרים כל המינים ונא פירשו דוקא יחדו אין ראי' לכאורה דאדרבה בגמרא משמע דסתמא היינו יחדו:

שהרי מקשי' מברייתא דקתני סתמא צמר ופשתים פוטרים על ר"נ היכא מישתרי כלאים עד שצריך לתרץ אימא או צמר כו' משמע דעכ"פ דיותר משמע הלשון דיחדו כו'. ועיין תוס' שם ד"ה ופליגא כו' אלא משום שהאמוראים יש להם לבאר דבריהם כו' (ונראה שאין כוונתם דאמורא צריך לפרש בהדיא אי דאורייתא אי דרבנן דזה אינו אלא) כוונתם דהלשון דקאמר ר"י צמר ופשתים פוטרין בכ"מ משמע יחדו ואף דעל הברייתא מתרצא דאו או קתני אמורא הי' צריך לבאר ומדסתם ע"כ משמע יחדו. וא"כ לכאורה כ"ש הפוסקים שצריכים יותר נפרש סתימתם משמע יחדו אך זה אינו דוודאי מה שאנו צריכים לומר אליבא דר"נ דדוקא או קאמר אבל יחדו אסור משום כלאים זה ודאי אין סתימת הלשון (דצמר ופשתים פוטרין) סובל זה כ"כ. אבל שיהיה משמעות הלשון דוקא יחדו וכ"א בפ"ע לא כסברת הר"מ ודאי אין הכרח. ואדרבה י"ל דמשמע הלשון שכולל בכל ענין דוקא דהיינו לומר שפוטרים בין יחדו בין בפ"ע. ואיזה צד שרוצה להוציא נאמר דה"ל לבאר ולכן כתב הב"י שכ"מ מפשט דברי הפוסקים. ועוד נראה ועיקר. דמאחר שעתה אין לנו תכלת וכלאים אסור. אלו היו הפוסקים כרבא ס"ל כהר"מ לא היה להם

להביא כל עיקר דין זה דצמר ופשתים פוטרים בכ"מ להלכה ולמעשה בסתימות. שהרי לפ"ז לא משכחת לה עתה כלל שיהיה חילוק בין ציצית מצו"פ לכל המינים. דכולם אין פוטרים אלא במינם (מאחר שיחדו א"א עתה כו'). (ומלבד הנ"ל לכאורה צע"ג על עיקר דברי הר"מ מסוגי' דנזיר ד' נ"ח דמשמע דלרבא לא שמעי' מכאן דעשה דוחה ל"ת וע"כ (די"ל עכ"פ) דאו או דוקא קאמר ועכ"פ לא בעינן יחדו ויש לעיין בפוסקים דריש יבמות ואין לי פנאי כעת). שוב ראיתי בשט"מ שם כדוקי' דרבא כו' ובתוס' יבמות ד"ד רע"א וע"ב ד"ה כולה משעטנז כו' דמשמע שם דס"ל כהר"מ וכ' כדמוכח בנזיר צ"ל כנ"ל ב' שט"מ כו':

שם ולכן נוהגין כו' פי' מאחר דבעינן יחדו דוקא וזה א"ח לדידן דליכא תכלת וכלאים אסור ע"כ נוהגין כו' וכן ראיתי בתשו' הר"מ בביאורי סמ"ג למהראש"ט ע"ש:

שם ד"מ אות א' מאחר שרבינו כו' לכאו' צ"ע מנ"ל דהטור כהתוס' דאף שמ"ש הטור או של פשתן אין ראי' להיפוך לפמש"כ לעיל דס"ל להפוסקים דלא כהר"מ. אבל עכ"פ מנ"ל דס"ל כהתוס' והיה נראה להגי' (שחסר תי' אשר) וצ"ל שרבינו אשר כו':

(לסימן י"א)

ב"י מצות ציצית כו' והראב"ד כתב כו' והשנים לבן. בנוסח שבידינו (ד' בארדיטשוב) והששה לבן. וכ"ה בשו"ת הרמב"ם סי' כ"א. ועפי"ז נראה דמ"ש הסמ"ק או ג' של לבן וא' של תכלת לא נצטרך לדחוק דמ"ש א' תכלת פי' קצתו תכלת כמ"ש הב"י בסמוך וכוונתו על דעת הרמב"ם אלא כפשוטו וכוון על דעת הראב"ד (ומיירי כשהן פשוטין והראב"ד מיירי בכפולין):

שם ד"ה ועתה כו' ופירש"י אותן ב' חוטין כו' ואע"ג דלית השתא מין כנף כו' ע' תוס' דלדידהו דכל לבר מתכלת איקרי לבן. צ"ל דהכי פי' אע"ג דכלאים נינהו:

שם בא"ד וכתבו התוס' (ד"מ ד"ה כיון) כו' א"נ מדאורייתא שרי ורבנן הוא דגזרי כו' לכאורה צ"ע האיך אפשר שיפטרו סדין בתכלת החייב דאורייתא משום גזירה דקלא אילן שאז יהיה ג"כ רק איסור דרבנן דהא דביבמות (ד"צ) שבשוא"ת יש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת לכאורה היינו רק היכא שהגזירה משום לתאי דאיסור דאורייתא עכ"פ ואולי זה אינו וצ"ל באמת דמשמע מכאן דאף בכה"ג יש כח בידם (והיינו דהד"ת מיעקר בשוא"ת והחשש דרבנן עכ"פ בקום ועשה כו'). ויש לעיין בפוסקים עיין פ"מ על מ"א סקכ"ח סק"ל. ועיין רש"י סוכה דמ"ב סע"ב מה סייג לתורה כו' עי"ש ובפסחים דס"ו ב' היינו דקא בעי מיני' כו' עיי"ש. אך בר"ה דל"ב סע"ב השתא דרבנן כו' עיי"ש בפרש"י אך מ"מ לגזור משום חשש דרבנן לכאורה לא מצינו. (וגם בההיא דר"ה הרי הוצרך לומר

יו"ט עשה ול"ת ע' ר"ן שם ומשא"כ כאן כלאים הותר בציצית כו' וע' סי' תמ"ו וצ"ע) ומשופר ולולב בשבת עתה שאין רה"ר י"ל דבר שנאסר במנין כו' עיין פ"מ בט"ז סי' תרנ"ח סק"ב:

שם בא"ד וכתבו עוד התוס' בפרק א"נ וז"ל וצ"ע אם כו' לכאורה האיך אפשר לומר שגם בני תכנת מותר כשהחוטין הן מב' מינים מצמר ופשתים א"כ למה אסרו סדין בתכלת משום גזירת קלא אינן ומשום דאפשר במינו כדר"ל. ליתקנו שהלבן יהיה מפשתן דוקא ואז אף אם התכלת יהיה קלא אילן. לא יהא אלא לבן מב' מינים צו"פ דמותר לפי הנ"ל. וצ"ע לכאורה. שוב ראיתי שהתוס' בעצמם הקשו כן. ודחו די"ל דאיכא למיגזר שמא יטילו לבן של צמר כו' (ולכאורה הוי גזירה לגזירה כו') ונראה דר"ת לשיטתי' דבאמת פטור גם ממינו משום גזירה דאין מינו כו' אבל להפוסקים דבמינו חייב ולא גזרינן מינו אטו שאינו מינו א"כ שפיר נפשט הספק הנ"ל וכנ"ל:

שם בא"ד וכתב ריי"ו כו' ודוקא כשאינו מוצא ממינו אבל כו' הנראה שכיון לתרץ בזה קושית תוס' הנ"ל ולחלק דשמואל ורחבה איירי היכא דאינו מוצא מינו ובמסקנא גבי סדין דאמרינן כיון דאפשר במינו היינו היכא דמצוי לו ומשמע הטעם דכשאינו מוצא מינו אין לבטל מ"ע כו' א"כ צ"ע האיך פטרו סדין לגמרי מטעם חשש זה דקלא אילן לא גרע מאלו אינו מוצא מינו דמותר ואף כאן בסדין הרי א"א בע"א וה"ז כאין לו עכ"פ. ונראה דמש"ה דחה זה הב"י וכ' וא"נ ני כו'. מאחר שאפשר כו' אלו היה מצוי לו ונראה דפשוט ל. כן מחמת הנ"ל דגבי סדין דפטרי' לגמרי ממ"ע דתכלת משום חשש דקלא אילן ואז היה אפשר במינו (אף דעכשיו לענין תכלת הרי א"א בע"א ומבטל מ"ע כו') ועוד ע' דוגמא לדבר בתוס' עירובין ד"ק ע"א סד"ה מתן ד' כו' ע"ש דאף שעכשיו שנתערבו א"א לקיים שניהם מ"מ כיון דהיה יכול להתקינם אלו לא נתערבו כו' (ואינו דומה דהתם עתה א"א ממש רק משום דע"י פשיעה בא כנ"ל ויש לעיין):

שם בא"ד ועו' מאחר שהוא סובר שטלית של שאר מינים פטורה מה"ת כו' לכאורה תמה על עצמך דבגמרא תירץ אליבא דרב נחמן הברייתא דצו"פ פוטר כל המינים אימא או צמר או פשתן. וסתמא עם תכלת מיירי וקשה דפשתן עם תכלת הוי כלאים שלא במקום מצוה לר"נ (וצ"ע גדול לכאורה בגמ' ואולי כיון דרק דרבנן כדי שיהיה זהיר בציצית כמ"ש רמב"ם א"צ כ"כ תכלת וצ"ע ודוחק לומר דברייתא באין תכלת וע' תוס' ד"ה ופליגא דגם על ר"י המ"ל דמדרבנן כו'. והרי ר"י אמר דחוטי צמר פוטר בש"פ כו' ע"כ בדאיכא תכלת כמ"ש התוס' לקמן א"כ אי דרבנן איך שרי כו'.

שם ע"ד ד"ה כתב רבינו הגדול כו'. בדיעבד שאין לו פנאי כו' ע' שו"ע מוח"ז רבינו הגאון ז"ל משמע דתרתי קאמר (ואולי שהיה גורס או שאין לו פנאי) אבל אינו מובן לכאורה מה שייך בזה דיעבד הלא עדיין בידו לגמור (בפרט למ"ש מוח"ז רבינו ודי בחוליא א' וקשר א' הלא התחלה היא ויש לו נגמור ודוחק לומר משום דגמר כל הציצית כו'. דמה בכך). גם הרי סיים כאן ואם פחת עובר ע"ד חכמים כנראה הכוונה שצריך לקיים ד"ח ויוסיף וצ"ע:

שם ד"ה אבל כו' ונראה דהיינו מדמקשינן בגמ' סבר שמואל כו'. לכאורה הרי מפורש בגמ' ולמה כתב כאלו רק משמעות והוצרך לדייק ממשמעות הפוסקים אך באמת הא דהטיל לב' קרנות בב"א. יש לפרש בב' פנים א' דמיירי בחוט א' ארוך כו' (וכן נראה מסוף דברי רש"י שכתב דכולה קודם שנפסק החוט א' הוא וכ"ה מבואר מלשון הריטב"א שם וע"ש דמפורש ג"כ כהר"ן). והב' דמיירי בד' חוטין ארוכים כב' ציצית כו' וכדמשמע מראש דברי רש"י וכ"ה לשון הרמב"ם כו' ואי כפי' הב' אין ראי' מזה על תנאן ואח"כ פסק החוטין דאיירי בחוט א' וי"ל דזה גרע דליכא גדילים. (דמשמע ד' חוטין) וזה בעי' גם בעת התלי' בבגד משא"כ ד' חוטין בב' קרנות דרק משום כנף א' כו' אבל משמעות יש דאין סברא לחלק וגם די"ל דבאמת הר"ן משמע לי' יותר כפי' הב' (כמבואר בריטב"א) וא"כ הדבר מבואר בגמרא בדרך כש"כ. ועפי"ז עכ"פ יותר נראה דסברא ראשונה שבכלבו וא"ח ס"ל כפי' הב' הנ"ל ואין הכרח כ"כ לענין פסיקת חוט א' ארוך די"ל דצריך קודם תחיבה כו' (כי הב"י נדחק מאד בפי' דבריהם) (ואולי מפני זה מבואר בדברי מוח"ז רבינו ז"ל בהא דטוב לפסוק קודם שיתחוב דלאו עצה טובה אלא דינא מהיות טוב כו'):

(לסימן י"ב)

ב"י ע"ש באורך ע' תוס' מנחות ל"ט ד"ה לגרדומין כו' לבאר אותו נראה דמתחלה קסברי התוס' דדוקא אם נשאר הלבן או התכלת אז מועיל אם יפסקו השאר ונשאר כדי עניבה לר' דהוי מצוה א' אבל אם נפסקו כולהו כדי עניבה פסול דאז ליכא השלמה ובכדי עניבה לחוד לא מכשר ולכן אומר ר"ת דעכשיו שנותנין ד' חיטין ב' משום לבן וב' משום תכלת וכופלה לשמונה צריך ליזהר דאם נפסקו ג' מן החוטין שמא הם מג' חוטין ונמצא שנא נשארו ב' חוטין שלמים אבל בנפסקו שני ראשין אם נשתייר בהם כדע"נ כשר דמועיל השלמת ב' חוטין הארוכים אבל רבנן נראה דפליגי אדינא דגרדומין ולא ס"ל כלל דמועיל להשלמה וא"כ אפי' נשאר חד מינא בשלימות אינו מועיל למה שנפסק דהוי תרי מצות ואינו מועיל חד לחברי' לדידהו דהו"ל תכלת והוו תרי מצות אבל לדידן דליכא תכלת א"כ הוי מצוה אחת ואפי' לרבנן מועיל ואם נפסקו ב' ראשין כשר אבל

אינו מועיל השלמה ולזה כתבו ולא מסתבר דסוגיין כרבי וגם בני ר"ח דאמרו גרדומי תכלת כשרים דאגרדום חדא קאי אאידך משמע הכל דבזמן דאיכא תכלת מיירי וא"כ הלא אין מצוה אחת משלמת לחברתה כו' (ע' ב"י באורך) ובאמת היה אפ"ל דלרבנן נמי קאי ואתי' דלרבנן מתני' כפשטי' דאינו מעכב לכתחלה כשמטיל הציצית כדפרש"י דצבע אינו מעכב וא"כ כי אגרדום נמי מועיל השלמה אף לדידהו דהצבע אינו מעכב הוי כאלו כולהו תכלת וחד מצוה הוא לענין לכתחלה דאם אין לו תכלת מטיל ד' לבן דבעינן ארבע חוטין בכל גווני (כמ"ש התוס' שכן נהגו כו' אצא שיש נדחות קצת וצ"ע):

(לסימן י"ג)

ד"ה ואפשר לומר כו' דלא פליג כו' יש לעיין סוגי' כזו לא פליג לפרש לקולא גם לכאו' אף לחומרא ל"ש לפרש אלא היכא דנמנו נתקן איזה דבר פרטי כו' משא"כ כה"ג כבוד הבריות ענין כללי והיכא דליכא ממילא לא נכלל דוגמא לדבר עסי' ד' ד"ד רע"א דכמדומה דזהו החילוק בין הרשב"א להרא"ש ע"ש:

(לסימן י"ד)

ד"ה עשאה כו' שמי שפטור מן הדבר אין פוטר כו' הלשון אינו מדוקדק והוא רק שם המושאל ממצות שבשמיעה שהמחויב מוציא אחרים משא"כ הפטור (בספ"ג דר"ה וכ"ד) דמה פוטר אחרי' שייך כאן דגמר המצוה היא הלבישה וילבש האיש בעצמו כו' והעשי' איננה גמר המצוה ואיננה חיוב על האדם (כדאיתא בגמ' דמש"ה אין מברכים על העשי' ופשטי' דקרא ועשו לא קאי על גוף העשי' לבד כו') אלא צ"ל כוונתו ג"כ כעין מ"ש בשם ר"ת דכל שאינו בלבישה כו' וכבתפילין:

שם דכתי' בנ"י ועשו כו' פי' בני ולא בנות לכאורה נ"מ בין טעם זה לטעם הא' הנ"ל כל שאינו בלבישה כו' לענין שאר מ"ע שהזמ"ג ולא כתיב בנ"י וכמו בסוכות גנב"ך כו' דלטעם הא' לכאורה בכולם יש להחמיר וכמו"כ לענין חש"ו וכה"ג דלטעם זה הב' כולם בנ"י מיקרי משא"כ לטעם הא' יש להחמיר גם באלו וגם בסוכה וכה"ג וכו' ויש לעיין בפוסקים ובה' סוכה:.

שם ד"ה כתב הרמב"ם כו' אבל בריש סוכה כו' הב"י עשה פלוגתא ועפי"ז פסק בשו"ע להלכה דלא כרמב"ם רק בא"א בע"א כו' ולא יברך כו' ולפי"ז יש נעיין מהו ענין הכוונה הצריכה בעשייתה דלכאורה וודאי שגם סתמא הרי אופן העשי' עם חוליות וקשרים מכוונים סתמא לשם ציצית (עסי' י"א שעשה לשם ציצית כו') ואי לומר שצריך שיאמר כן בפה או שיכוין דוקא לשם מצוה (כלשון שו"ע מוח"ז רבינו ז"ל) למה לא ביארו כן אף האחרונים (ולכאורה לפי"ז באמת מהראוי היה שיאמר בפה כדלעיל סי' י"א ולקמן סי' ל"ב ע"ש דבכ"ד כן כו'). וביותר יפלא המנהג דנראה ודאי דנוהגין להטיל סתמא

כו' גם לפי"ז היה אסור הקטן להטיל (ואף בן י"ג שנה א"ל שידוע שהביא ב' שערות שה"ז דאורייתא עסי' קצ"ט ורע"א במ"א ושו"ע רז"ל) גם זולת המחמירים בנשים כו' דז"א כ"א חומרא לכתחילה (ועכ"פ יג"ש די כו') וכמדומה שאין נזהרים (בפרט בן י"ג שנה כו' כנ"ל) גם לפי"ז הרמב"ם עם ש"פ סברות הפוכות דלפירש"י ושארי פוסקים אף רב דלא בעי' טוי' לשמה בעשי' בעי' לכ"ע וזה היפך ס' הרמב"ם והנראה לכאורה פשוט דל"פ כלל דוודאי גם להרמב"ם בעינן לשמה גם בעשי' מכש"כ דטוי' אלא דבעשי' סתמא נשמה וזהו שלא בכוונה שכתב הרמב"ם ובהא י"ל דהכל מודים ולא כתב רש"י וש"פ פסול בעשי' שלא לשמה כ"א בעשה מן הקוצי' דזהו בפי' שלא לשמה משא"כ טוי' סתמא לא לשמה וחילוק כזה מבואר בגמ' ריש זבחים ובתוס' שם וגיטין דף כ"ג וע"ג דף כ"ז וביותר כאן במנחות דף מ"ב ע"א הדבר מבואר בהדיא בתו' דאף דוודאי בעינן בציצית לשמה בעשי' מ"מ היה כשר בעובד כוכבים א"ל דכתיב בנ"י כו' ע"ש א"כ מאחר שמצינו להתוס' דס"ל ג"כ דבעינן עשי' נשמה ומ"מ מבואר דהיינו דוקא בעשאה מהקוצי' וכה"ג אבל בעשי' לציצית בלי כוונה סתמא נשמה אי לנו לבדות פלוגתא חדשה בחנם מדמכשר הרמב"ם בלי כוונה לומר שפליגא דלא בעי' לשמה כלל גם בין הקוצים וכה"ג דלא כרש"י ותוס' וראש ונ"י ושארי פוסקים (ובסברות הפוכות כו' כנ"ל) אלא טעמו כמ"ש התוס' דסתמא לשמה והכל מודים בזה ועוד נ"ל ראי' ברורה לס' התו' והרמב"ם ממשנה דסוכה ד"ט דאף לב"ש דבעי' לשמה מ"מ בתוך לי סתמא לשמה (ובס' זו ל"פ ב"ה כו') והדברים ק"ו להטלת ציצית סתמא עם חוליות וקשרים דוודאי חשוב לשמה ולכאורה צ"ע מהא דקיי"ל דכל לשמה בעי' אמירה דוקא כו' וצ"ל דדוקא היכא דסתמא לאו לשמה וכדי להוציא מסתמא בעינן אמירה דוקא אבל היכא דסתמא לשמה (וניכר כו') עדיף טפי (דוגמא לדבר בענין נדרים וקנין אף שדברים שבלב לא מהני כו' היכא דאנן סהדי ואומדנא וניכר כו' עדיף מדברים שבלב כו'):

שוב ראיתי שרבינו מוח"ז הגאון ז"ל בקו"א אות א' העיר בזה אלא (שמרוב ענותנותו) למד זכות על השו"ע דלס"ל כהתוס' אלא כהרא"ש בה' ס"ת ס"י (והנה הגם שהרואה בב"י יראה שלא בא ע"ז כלל ממ"ש הרא"ש בה' ס"ת אלא מפירש"י ורא"ש בעשאה מן הקוצים (ובזה גם התוס' במנחות פי' כן) אך כוונת מוח"ז רבינו ז"ל דמאחר דס"ל להב"י כהרא"ש בה' ס"ת שתירץ קושי' התוס' דגיטין בע"א והוכיח מזה דין לענין עיבוד דשרי בעובד כוכבים וישראל עומד ע"ג דע"כ לא ס"ל כס' התוס' לחלק בין היכא דסתמא לשמה קאי כו' דא"כ לא היה מוכיח כלום. לכן ממילא מוכיח הב"י מפירש"י ורא"ש

(וש"פ) בהא דעשאה מן הקוצים דלא ס"ל כהרמב"ם גם בעשאה ישראל סתמא מאחר דשוין הן כו'.

אך לכאורה אין זה מספיק כלל חדא דאף אם נאמר בדין זה דכאן עם הדין שבסי' ל"ב ס"ט בעיבוד הא בהא תליא כדמשמע מדברי מוח"ז רבינו ז"ל הרי התם לא הכריע הב"י הלכה כמאן וכאן משמע דס"ל הלכה כהחולקים רק בשעת הדחק יש לסמוך על הרמב"ם ובלי ברכה (וכמבואר בשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל) ועוד דנראה דלא תלוי זה בזה כלל אלא כאן ראוי להיות דעת הרמב"ם יותר חזקה מבסי' נ"ב מתרי טעמי חדא דאף אם נניח דהרא"ש והרמב"ם שבסי' ל"ב בהכרח פליגי בסברא זו (של התוס') אי מהני היכא דסתמא לשמה א"ל. עכ"ז הרי כאן להב"י עדיין אינו מוכרח דבעינן כלל לשמה בעשי' דלפי' הרמב"ם במן הקוצים הרי י"ל דאף תלוי בפירוש שלא לשמה כשר כמבואר בב"י רק דלפירש"י ורא"ש במן הקוצים אז עדיין תלוי בפלוגתא שבסי' ל"ב וה"ז כס"ס דפלוגתא כו' ועוד דבאמת אין הכרח כלל מעיקר הדין שבסי' ל"ב דליפלגו בסברת התוס' דגיטין הנ"ל והא וודאי דאם נתפוס שם כהרמב"ם לדינא נצטרך בהכרח לסברת התוס' לתרץ הקושי' מהא דימול ארמאי משא"כ להיפוך אי נתפוס כהרא"ש שם לדינא עדיין אין הכרח לדחות סברת התוס' דגיטין אלא דא"כ נדחה ראייתו של הרא"ש כו' אבל הדין יש לו קיום מסברא מצד עצמו ותדע שהרי מרא דהאי דינא דהרא"ש שבסי' נ"ב הוא הסה"ת והרי הוא הביא תירוץ התוס' אהא דימול ארמאי ע"ש בסי' קצ"ב נוסף ע"כ הנ"ל לא זכיתי להבין כל עיקר דברי מוח"ז רבינו ז"ל דאיך אפשר להוכיח מדברי הרא"ש דלס"ל כמ"ש התוס' כו' והיינו לומר דס"ל דאף היכא דסתמא לשמה ל"מ כלום בכ"ד. הרי גמ' ערוכה היא בריש זבחים לחלוק בכי הא בין גט לזבחים דכיון דזבחים בסתם לשמן עומדים כלשמן דמו והתו' לא הוצרכו לחדש אלא דעובד כוכבים חשוב סתמא כדמ' מדבריהם בגיטין וע"ג ע"ש (או דגם מציאות מילה הוי סתמא לשמה כו' כדמשמע קצת מלשונם בזבחים) ואהא הוא דיש להוכיח מד' הרא"ש וראייתו בה' ס"ת דלא ס"ל כהתוס' אלא דעובד כוכבים דאדעתא דנפשי' קעביד לאו סתמא לשמה קאי כו' (או דס"ל מילה ל"ד לזבחים כו') אבל אעיקרא דדינא דהיכא דסתמא לשמה קאי הוי כמפרש לשמה בזה ע"כ לא נחלק אדם מאחר שהדבר מפורש בגמ' הנ"ל (וגם ראיה מהמשנה דסוכה ד"ט כנ"ל ויש לעיין שלא הביאו בזבחים מהא דסוכה כו'). וא"ל דכוונת מוח"ז רבינו ז"ל דפליגי במילה ובציצית אי סתמא דידהו לשמה קאי כזבחים דא"כ מאי פסקה נמי שציצית דומה למילה. (ועפ"י סברא חיצונית נראה דמילה יותר לשמה קאי מזבחים ע' לקמן) ומאחר דלא פסיקא לי' ז"ל דדומה ציצית לזבחים מנלן דלמילה דמי ולא ה"ל להביא ע"ז

מהתוס' דגיטין דשם לא הוזכר כ"א מילה אלא ה"ל להביא מתום דמנחות מ"ב א' שכ"כ בהדיא גם בציצית גופייהו ולהיפוך מרא"ש דה' ס"ת אף אי נימא דמ' דס"ל דל"ד מילה לזבחים אין ראיה לענין ציצית והיכא דאיתמר איתמר היכא דלא איתמר מנ"ל דפליג. על התוס' דמנחות והרי תי' הרא"ש דגבי מילה אינו מעלה ארוכה לקו' התוס' דמנחות גבי ציצית דבכה"ג דלאו ברגע א' נעשית ובעי' כולה לשמה ודלא כעיבוד כו') עובד כוכבים אדעתא דנפשי' עביד כמבואר בדברי רבנו ז"ל כאן ס"ג. ובסי' י"א בקו"א אות א' (מלבד שהתם במנחות הרי לא הוזכר כלל עוע"ג. ובמילה צ"ל דסתמא האב מסרו להארמאי ועוע"ג כו') א"כ יש לנו לומר דגבי ציצית מודה לתוס' שדומה לזבחים. ואם נאמר דהא דלא ניחא לי' להרא"ש בתי' התוס' היינו משום דס"ל דעובד כוכבים ל"ד לסתמא כנ"ל. ע"כ ס"ל לדחות ראית התוס' דמנחות בע"א כגון שנא' דללישנא אחרינא דרב גזה"כ הוא דעובד כוכבים כשר בעשי' כו'. ובאמת ס"ל דלא בעי' לשמה אלא דקיי"ל כל"ק דרב כו' ועובד כוכבים אסור. אבל סתמא דישראל שרי בעל כה"ג דסתמא לשמה קאי כו'):

והנה מבואר מדברי מוח"ז רבינו ז"ל דאי כסברת התוס' גם קטן כשר גם בלי עוע"ג (זולת להמחמירי' בנשים) וגם להרא"ש עכ"פ בעוע"ג סגי כו'. ולכאורה זה פלא שהרי מבואר בתוס' ריש זבחים ובחולין די"ב ב' ד"ה קטן דאף בזבחים דוודאי סתמא לשמן קאי כמבואר בגמרא מ"מ אי לא היכא דמעשיו מוכיחי אפי' אמר בפי' לשמן כו' אין כוונתו כלום כו' וגם עוע"ג ל"מ ועיין בשו"ע רבינו ז"ל רסי' ת"ס (דהעיקר כסברא ראשונה שם) וגם לסברא הב' הרי שם רק הטעם דס"ל דא"צ כלל לישה לשם פסח כו' ע"ש וגם לסברת הרר"י שבב"י שם עכ"פ עוע"ג בעי' כו') וצ"ל דפשיטא לי' לרבינו ז"ל דבנד"ד חשוב מעשיו מוכיחים שפיר ובכה"ג קיי"ל בחולין שם דמעשה יש להן (וכפי' התוס' שם דה ותיבעי ע"ש דהיכא דמעשיו מוכיחים היטב מהני גם בלי אמירה משא"כ מוכיחים קצת היינו מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו דמסקינן דלקולא ל"מ כו') וא"כ לפ"ז דרכו של מוח"ז רבינו ז"ל נסתרה ונפלאה ביותר דאם פשיטא לי' ז"ל דנד"ד חשוב מעשיו מוכיחים היטב א"כ שוב אין מקוה לתלות זה במשמעות דברי תוס' והרא"ש דגמרא ערוכה היא בחולין שם דמעשה יש להן וכש"כ דחשוב לפי"ז סתמא לשמה קאי לענין גדול בלי כוונה וכזבחים עכ"פ כו'. והדבר מתמיה לכאורה אמנם שבתי וראיתי שלכאורה מוח"ז רבינו ז"ל תיקן (כמעט) הכל במ"ש בס"ג על דברי הרמב"ם פי' שלא נתכוין לשם מצות ציצית עכ"ל הק'. (ואולי חסר):

(לסימן כ"ה)

(דט"ז ע"ג) **ד"ה** ויברך כו'. הנראה דפשטא דגמרא ודאי משמע כר"ת. דאלו לפירש"י וסיעתו לא הל"ל אלא דהא דרב חייא מיירי בסח כו' ועיקר חסר אלא משמע דהא דאמרינן סח מברך שתי' קאי ארב חסדא וסח אין לא סח לא אלא כדרב חייא וזה מיקרי מברך א' פי' על ש"ר כו' ולכן כתבו תוס' תלמוד שלנו עיקר וכן הרא"ש כתב עד שלמד מנחות ונראה לו כו' וכן הב"י כתב דהמפרשים כר"ת משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי (ולא נמצא כן על המפרשים כפירש"י וסיעתו) אלא שלפי שגוף הדין דלר"ת הש"ר בעי ב' ברכות קשה למה ומ"ט לכן נטו רש"י וסיעתו נדחוק ונפרש בע"ח. והעומדים בשיטת ר"ת נראה שבטעמו של דבר למה יברך על ש"ר ב' ברכות יש ג' סברות ויש נ"מ לדינא ממילא הא' כדמשמע מתוס' ורא"ש דש"ר בעצמו בעי ב' ברכות לעולם מפני חשיבותו כו' אלא שבלא סח יוצא בלהניח על שתיהן. ולכן אסור להסיח משום ברכה שאינה צריכה והש"י די בברכה א' כו' ולפי"ז כשאין לו אלא תפלה א' ג"כ על ש"י ברכה א' ועל ש"ר ב' ברכות. והב' כדמשמע דעת הר"ן בשם רז"ה סוף ר"ה דכל אחד בין של יד בין של ראש אינם צריכים כ"א ברכה א' (כמו לרש"י אך בלהניח שמברך על של יד אינו יוצא השל ראש שיש לו נוסחא אחרת ולכן אף בלא סח מברך על כ"א בפ"ע נוסחא הראויה לו כמו לר"ת והא דאסור להסיח. שוב א"א משום ברכה שאינה צריכה כמובן אלא) הטעם משום הוי' א' לשתיהם ומזה עצמו נמשך הא דסח מברך ב' קודם של ראש ולא שהש"ר בעי ב' ברכות אלא שכדי לחזור ולתוכפם בלי הפסק. לכן חוזר וממשמש בשל יד ומברך עליו להניח ואח"כ מיד על ש"ר על מצות ולפ"ז כשאין לו אלא תפלה א' אינו מברך כ"א א' אף עש"ר. ובהא א"ש מה שמתמיה הב"י בסי' כ"ו על הנ"י ע"ש. די"ל דסובר כרז"ה הנ"ל. והג' מ"ש הב"י בסי' כ"ו במשמעות דברי סמ"ג וסמ"ק וסה"ת. דבין ש"י ובין ש"ר טעונים ב' ברכות היינו על תחילה וסוף כו' אך כשלא סח אז ב' הברכות קאי על שתיהם. ובסח אז אינו יוצא בברכת להניח על ש"ר כיון שהפסיק בינתיים וצריך לחזור ולברך אותה פעם ב' אבל בעל מצות יוצא גם על ביי כיון שהוא עדיין עליו (וכמו בכ"מ אם שכח לברך עובר לעשייתן מברך אח"כ באמצע כו' וא"צ לחזור עשיי' המצוה כדי שיהיה עובר לעשייתן כו'). ולדינא לפמ"ש הטור ורמ"א בסי' כ"ו קיי"ל כפי' הא' הנ"ל ולכן פי' רז"ל בסי' זה טעמו של דבר ע"ד הנ"ל לפי' הא' ומ"ש המ"א סקט"ו ורז"ל ספ"ג שצריך למשמש בש"י הגם שהוא רק לפי' הרז"ה הנ"ל אך לרווחא דמילתא כו' מחמת שי"ח כו':

שם ד"ה ולא יפסיק כו' ופרש"י כו' ואין כן דעת כל הפוסקים כו' לכאורה י"ל דרש"י לשיטתי' הנ"ל א"ש. דכיון דברכה המיוחדת לש"ר היא על מצות לבד אלא שמ"מ אם סמכה לש"י נפטרה בלהניח. א"כ יש שינוי נוסחא מיוחדת לכ"א. וכה"ג י"ל דשרי (או עדיף) להרבות בברכות הצריכות כו' עסי' רי"ב וססי' רט"ו (ויש לעיין שם ואין פנאי) אבל להפוסקי' כר"ת הנ"ל דשיר מצ"ע בעי ב' ברכות א"כ ברכה להניח שמברך על ש"י ופוטר ש"ר אין בה שינוי נוסחא וה"ז מיוחדת לשתיהם בשוה ממש כה"ג י"ל ודאי נק' ברכה שא"צ ועפי"ז י"ל דרך פשעטיל שכיון הד"מ במ"ש וע"ד התוס' קשה כו' ולכאורה למה שבק רש"י מרא דשמעתתא זו אלא דרש"י לשיטתו א"ש כנ"ל ועל התוס' דס"ל כר"ת קשה כו'). ולפי"ז הב"י שפוסק לעיל כרש"י וסיעתו הי' ראוי לפסוק גם כאן כמותו וע"כ מוכח מכאן דאף כה"ג דאין הברכה מיוחדת ממש יש משום ברכה שא"צ ולפי"ז לכאורה גם ב"ב בפה"א עם בפה"ע וכה"ג י"ל כן. ובסי' ר"ו ס"ב לשון דיעבד אולי משום דהתם י"א בפה"ע מקדים שקודמת במעלה כבסי' רי"א משא"כ כאן א"א להקדים ש"ר אף שבאמת הוא החשוב. ולכן צריך לכוין לפוטרו בפירוש כו' מדכתי' וקשרתם קודם כו' (ואם מקדים פה"א ראוי לכוין לפטור לפי"ז ואולי אינו דומה לכאן דשתיהם שוה בכולל. ולמעשה עיין בסידור פ"א ה"ו):

(לסימן כ"ח)

ד"ה ויניחם כו' פירש"י כו' לשון זה דרש"י לקוח הוא מרא"ש. והוא תמוה דמשמע כוונתו שאם פוגע בשל יד תחילה אז אסור כו'. וא"כ גם להיפוך היה יכול לומר עבורי טוטפתא אדרעא אסור כשפוגע בו תחילה ומאי פסקא שפוגע בשל יד תחילה ואין להאריך כי וודאי ט"ס יש כאן (או ליישבו בדוחק כו') וברש"י בגמרא הלשון מתוקן היטב דכוונתו דלפי שבזרוע פוגע לעולם תחילה ע"כ צריך להקדים של יד (והוא ע"ד שפי' ר' אליהו דלעיל בב"י לענין משמש כו'):

שם בא"ד ופר"ת כו'. אסור להעביר ולהקדים כו' נראה מבואר דלפי"ז פי' עבורי דרעא אטוטפתא היינו שהדרעא יעביר ויקדים על הטוטפתא כו' וזה פשוט ומשמעות הלשון יותר משא"כ לש"פ צריך לדחוק שהאדם יעביר וידלג על הדרעא בשביל הטוטפתא כו'. עפירש"י ועיין באנשי שם שעל המרדכי:

(לסימן כ"ט)

ד"ה אע"ג כו' ובפלוגתא דר"י וחכמים כתב המרדכי דקיי"ל כחכמים נראה דכתב זה למצוא טעם לרמב"ם שכתב אף כל הלילה א"צ לחולצן מדינא וכמו"כ הטור לא נתן שיעור ע"ז. והיינו כחכמים. ופי' עד זמן שינה היינו כלומר עד שירצה לישן כו' וכ"מ במרדכי (וגם התוס' ד"ה ר' יעקב או'. יש לדחוק לפרש כן. ודאי זמן שינה לשאר בנ"א

גזרינן הי' ראוי להגביל ולהודיע הזמן כו') ומ"ש אלא חיישינן כו' פי' זה נתינת טעם למש"א ומודים כו' ומ"ש ור"י עביד הרחקה טפי פי' לגזור גם לחולצן כו' משא"כ לרבנן לא גזרינן בהא כלל רק בלהניח לכתחילה כו' ומיהו לכאורה יש לראות למה נפסק כחכמים דבגמרא בתרי לישני דר"נ משמע דלא כחכמים עכ"פ והרי גם מעובדא דר"א אין ראי' כ"א דלא כת"ק כו':

שם בא"ד דשלא לסלקן בלאו לשמרן נמי שרי וכבר כתב זה כו' לכאורה מ"מ הי' להם לכתוב בהא דמורין כן ומשמע דס"ל להב"י עתה דבאמת גם בלשמרן אין מורין כן ולכן נמי מקשה לקמן על הרמב"ם ל"ל להביא כלל דין דלשמרן עד שלבסוף מסיק דהרמב"ם קמ"ל דלשמרן מורין כן כו' ולכן פסק כן בשו"ע. ונראה דהא דהוי דחיקת לי' לומר כן היינו משום (דכיון דהא דר"א איתמר קודם עובדא דר"א) דחיקא ני' למימר דהא דאמר ר"א מותר היינו רק לומר דמורין כן אל משמע לי' דר"א להניח לכתחילה קאמר ולכן כתב ולפי"ז לא קיי"ל כר"א כו' א"כ מנ"ל לחלק כו' ובמסקנא דחיק ומסיק דר"א לענין דלא לסלקן איתמר ודמורין כן כו' וצ"ע מ"ש לקמן וכבר כתבתי שהוא מפרש דהא דאר"א כו' דלכאורה לא כ"כ:

שם בא"ד ולענין הלכה כו' לכאורה אין פלוגתא בהא לדינא רק דלהרמב"ם הוא דאורייתא ולש"פ דרבנן זולת הר"י כו'. ובזה פסק בשו"ע כש"פ דרק שמא ישן כו' וכדמוכח נמי בסמוך דבהא דהשכים לדרך פ' כרי"ף ורא"ש כו' ומשום דליכא למיחש שמא ישן כו' וצ"ל דכאן רק לענין מעשה פ' דעכ"פ אין להניח לכתחילה ולאפוקי ממ"ש הרא"ש לגי' שלנו בעובדא דר"א וס"ל דמ"ש הרא"ש בשם בעה"ת ע"כ לי' לא ס"ל. (אבל לענין דלהוי דאורייתא הרמב"ם יחידאה דהרי"ף כהרא"ש דלקמן):

טור וב"י כתב בסמ"ק כו' הנה לכאורה ענין חק תוכו' דכאן דומה לענין תעשה ולא מן העשוי (דציצית וסוכה וכה"ג) דשניהם לכאורה ענין א' דמדכתיב תעשה דרשי' ולא מן העשוי (ממילא) (וכמו חוטט בגדיש דסוכה כו') ונמשך מזה האיסור מן העשוי בפסול כי אז בעת העשי' מאחר שהי' בפסול כאלו לא עשה:

ואח"כ כשמתקן הפסול אין עשי' כ"א ממילא לכן צריך לחזור העשי' אחר תיקון הפסול. וכמו"כ הי' נראה כאן דמדכתיב וכתב או וכתבתם דרשי' למעוטי חק תוכו'. שע"י חקיקתו סביבות האות נעשה האות ממילא כו'. (וה"ז כחוטט בגדיש ממש) ונלמד מזה ג"כ להיכא דנכתב בפסול דלא מועיל שיתקן ויסלק. הדבר הפוסל בלבד דה"ז כאלו עתה ממילא נעשה הכתב כו' ודומה לכאורה למה"ע בפסול הנ"ל והנה התם מצינו ב' קולות בענין זה א' דלא אמרי' הכי אלא רק היכא שבעת העשי' נעשה בפסול דאז חשבי' כאלו

לא עשה כלום ואחר שמסיר ומתקן הפסול הרי נעשה ממילא משא"כ אם בעת העשי' נעשה בכשרות אף שנפסל אח"כ הרי כשמתקן ומסיר הפסול חוזר לכשרותו ואין בזה משום תעשה ולא מן העשוי פי' ממילא. שהרי עשייתו הי' בטוב ובכשרות. וכמבואר בב"י סי' י' ד"ח ע"א ד"ה והיכא ע"ש. גבי הטיל למטלית דבקמאי ליכא משום תעשה ולא מן העשוי (ומש"ש אח"ז להרמב"ם צ"ל דש"ה דהאדם עבר בבל תוסיף נפסל ונתבטל עשי' דקמאי לגמרי עיין לבוש) וכמו"כ גבי סוכה שתחת הגג עיין כה"ג במ"א ושו"ע מוח"ז רבינו ז"ל ססי' תרי"ב ע"ש והקולא הב' דלא כל העשין בעי' שיהיה נעשה בהכשר אחד אלא די כשמקצתה נעשה אחר ההכשר הכל הולך אחר החתום אז ותעשה קרינן בי' בכולא. (רק בתנאי שאותו המקצת יהיה מעיקר המצוה המעכב בה כו') כמו גבי ציצית בתלאן ואח"כ פסק ראשי חוטין דלעיל סי' י"א דלא פסול אלא כשנפסק אחר שכרך וקשר (קשר א' עכ"פ). אבל כרך ולא קשר כו' עי' ב"י שם די"א סע"ד ד"ה ונ"ל וכש"כ כשנפסק תיכף אחר התחיבה אינו מעכב כמבואר בב"י שם (אף שגם התחיבה מעיקר המצוה שהרי לענין תעשה ולא מן העשוי מעכב לדעת רש"י ורא"ש שבסי' י"ד וכמו"כ גבי סוכה גבי תקרה בסי' תרל"א ובגמרא שם רדט"ו דמשום תעשה ולא מן העשוי בנוטל א' מבנתי' עבד בה מעשה ודי בכך להכשיר כולה (ומיהו התם משמע דוקא א' מבין כל ב' נסרים. ואולי זה בגדולה כו' ויש לעיין):

(לסימן ל"ב)

ד"ה וכתב הר"י אסכנדרי כו' לנסות הקולמוס כו' הפרשה כו' לכאורה הכוונה שלא יהיה בעת שירצה לכתוב הרבה דיו בקולמוס ולכאורה לא שייך לזה כ"כ נסיון אלא ניכר בחוש הראות גם למה רק בתחילת הפרשה הלא זה היה ראוי לראות (לנסות) בכל פעם שטובל הקולמוס. ע"כ אולי לדחוק שהכוונה כי יש שינוי במלאכת הקולמוס שיש שמקבלת לתוכה הרבה דיו ופולטת לפעמים בעת הכתיבה וזה אינו ניכר כ"כ בראי' ושייך נסיון. ורק בפעם ראשון בהתחלה כו' שוב ראיתי בל"ח ס"ה ת' מובן שתופס כפשוטו ותיקון הלשון באמת דלאו דוקא בתחילת הפרשה אלא בכל פעם שיתחיל לכתוב מהפרשה כו':

שם בא"ד וקודם שיכתוב כל שם ושם כו' לקרות כל מה שכתב כו' מלשון זה משמע לכאורה שבכל פעם כשמגיע לשם חוזר וקורא כל מה שכתב פי' אף קודם השם הקודם שאין סומכים בכל פעם על הבדיקה הקודמת בעת שכתב השם הקודם. ולפי"ז משמע נמי שגם כשמגיע לכל שם שבפרשה אחרונה חוזר לקרות מראש פרשה ראשונה ואף שכאן י"ל דקאי עתה בפ' הא' ומ"ש וכן בשני היינו שאז יבדוק בה לחוד כו'). מ"מ הרי בשו"ע קאי אכל הפרשיות וכתב ג"כ כלשון הנ"ל משמע כנ"ל והטעם פשוט שכולם

חשובים כפרשה א' לענין טעות מחמת שלא כסדרן כו' אמנם מלשון דבסמוך שכתב וכן בשני' יבדוק בין כל שם ושם משמע שא"צ לבדוק בכל פעם כ"א מהשם הקודם שסומכים על הבדיקה הקודמת כו' וגם לפי"ז י"ל דבשם הראשון שבפרשה ב' יבדוק מן השם האחרון שבפ' הקודמת כו'. ומטעם הנ"ל ומלשון מוח"ז רבינו ז"ל משמע שבכל שם בודק מהתחלת אותה פרשה והיינו שבכל שם אין סומכים על הבדיקה דשם הקודם כנ"ל לפי' הא' ובפרשה הקודמת ע"כ צ"ל דסומכים על בדיקה פעמים ושלש שבעת השלמת כל פרשה ומ"מ צ"ע שזה לכאורה שלא כמשמעות ב' הלשונות הנ"ל (בפרט במשמעות לשון הב' ודאי קשה לדחוק כו'):

שם בא"ד ולמה יחזור לדקדק כו'. הלשון אינו מדוקדק ובכוונה נראה שבא ליתן טעם למה נצרך להגיה כל פרשה בפ"ע תיכף שישלימ' ולא להמתין עד שיגמור כולן (ובפרט שבלא"ה אז נצרך לחזור ולקרות כו'). (ועיקר שהצריכו לדקדק ולהגיה פעמים ושלש פשוט בלא"ה משום חשש פסול המצוי וגורם ביטול מ"ע וברכה לבטלה):

שם בד"ה וכתב הרי"א כו'. ובפ' והיה אם שמוע נתן הטובה כו'. צ"ע דבנתן מסתפק לקמן בסמוך ואולי ט"ס כאן:

שם בד"ה ושיקרא כו' ואולי שמפני זה נקט לה הרב סתמא כו' צ"ע הרי הטור כ' ושיקרא כו' סמוך למ"ש וצריך שיכתוב מפי הכתב מבואר דעלה קאי שעדיין לא הזכיר שמפני ששגורין כותבים בע"פ:

שם בד"ה ובתחילתן כו' ואפשר שטעמו כו' קשה להבין מזה טוב טעם להקל בתפילין טפי מבמזוזה אדרבה במזוזה יש טעם כו' ומ"ש מאחר דבמזוזה שנתפרש בה בגמ' כו' למעלה ולמטה ג"כ לכאורה אינו מובן מה שייך תחילתן למעלה כו':

שם ד"ה ויעשה כו' בשלמא פ' קדש כו'. משמע דגם באלו אילולא שהן סמוכות היה ראוי להכשיר בשינוי. (פי' אם עשה סתומה) א"כ צ"ל לדחוק דהא דקאמר אבל פ' שמע והא"ש כיון שאינן סמוכות כו' הכוונה דגם בשניהם ראוי להיות שינה כשר פי' שגם שמע שאינה סמוכה לוהי' כי יביאך ויתכשר אם עשה סתומה ובו היה אם שמוע שאינה סמוכה לשמע ויתכשר אם עשה פתוחה. אך לפי"ז שהקושי' על ב' פ' לא שייך יותר התירוץ לא פלוג דפסלינן לתרתי משום חדא דקדש אינו ניכר כדלקמן (ואף אם נחשב גם פרשה קדש אכתי לא שייך כ"כ לפסול תרתי משום לא פלוג דתרתי כו'). ועוד דבד"מ בשם מהרמ"פ משמע בהדיא דרק על והיה א"ש כשר בשינה ונראה יותר דההכרח לדחוק בהתחלת לשון הב"י וכוונתו רק להקשות על פרשה והיה א"ש (וכן מבואר בלשון הט"ז) והטעם דמה שאינן סמוכות בתורה אינו טעם מספיק כ"א להתיר שינוי

מסתומה לפתוחה וכדמצינו במזוזה כו'. כי בתורה שהיא סמוכה לענין קרוב לזה לכן סתומה שמקרב הענין משא"כ כאן בתפילין או במזוזה שהיא סמוכה לענין אחר כשרה בפתוחה משא"כ להיפוך מפתוחה לעשותה סתומה בשביל שאינן סמוכות בתורה הוא נגד הסברא:

שם ד"ה ומ"ש רבינו שהרא"ש כתב כו' ולענין הלכה כו' כאן משמע כהלכה לגמרי כהרא"ש וש"פ. רק היכא דא"א מוטב לסמוך על הרמב"ם מלהתבטל כו'. אבל לענין ברכה נראה דלפי זה לא יברך. (וכש"כ הוא מן המבואר רסי' י"ד בעשא' בלא כוונה ע"ש בב"י כתב לענין הלכה יש לחוש כו' ועכ"ז כתב בשו"ע דלא יברך כו'). אך מלשון שו"ע צריך כו' היכא דאפשר לא משמע כן וצ"ל דבב"י כתב לפי מה שעלה בדעתו קודם בטעמו של הרמב"ם דסיפא דברייתא לא מיירי בעור הבתים והוא דוחק גדול (כי לכאורה אין כאן ב' בבות כלל וגם ודאי כל הפוסקים (גם רש"י) לא פי' כן. משא"כ אח"ז חזר בו ופי' טעמו שפוסק כת"ק מש"ש בבד"ה ואתי ברייתא כפשוטו רק שמפרש כדפירש"י דרבא דאמר הזמנה לאו מילתא אתי כת"ק והלכתא כוותי' ולפי"ז לאו יחידאה הוא וגם פשטא דברייתא אתי שפיר. לכן שינה הלשון בשו"ע דמשמע היכא דא"א יברך ג"כ וכמ"ש במ"א אמנם לפי"ז צ"ל דס"ל בפי' הברייתא דלת"ק לא בעי עיבוד כלל ואולי גם כוונת רש"י כן במ"ש ולא איכפת לן בה פי' דא"צ שום הזמנה היינו עיבוד) ומלשון שו"ע מוח"ז רבינו ז"ל אין הכרע ג"כ לומר דעיבוד עכ"פ בעינן לכ"ע ע"ש. (והמ"מ נראה דלאו מאתו יצאו כו'). ועפי"ז יתורץ קצת הא דברצועות בעינן גם להרמב"ם עיבוד לשמה. כי רק בבתים ס"ל דלת"ק לא בעינן עיבוד כלל ומשום דטובים יותר בלי עיבוד ואין ללמוד מזה רצועות. ומסתמא בעינן עיבוד וממילא לשמה מאחר דהם מהלכה למשה מסיני כו' (עמ"א סי' ל"ג סק"ד דגם תירוצו נעלם. שהרי גם שי"ן הלמ"מ ואדרבה יותר קדוש כו') שוב ראיתי דזה אינו לכאורה שהרי בפ' התכלת דמ"ב ב' אית' על פלוגתא דרב ושמואל במן הסיסין כתנאי כו' ולפי הנ"ל אין ראי' מת"ק. שהרי בציצית טוי' ודאי בעי' וממילא לשמה כו'. ומיהו בלא"ה סוגיא זו צ"ע כמ"ש התוס' ועיין חי' הר"ן בסנהדרין ויש לעיין אי"ה:

שם ד"ה ויהיו מרובעי' כו' אבל בבית א' לבדו א"צ ריבוע כו' הלשון דחוק דאי ארבעתן יחד מרובעים שוב א"א שבית א' מרובע אלא דאתי לאפוקי דלא נימא באמת בהיפוך דכל בית בפ"ע דוקא יהיה מרובע והתחלת הלשון שאין ראי' כו' הוא רק בסמ"ג ומשמעות הלשון לכאורה שאין ראי' שארבעתן יחד יהיו מרובעים. אלא אולי כ"א לבדו כו' וז"א

דא"כ איך מי שאין לו תש"י טולה עור על ש"ר כו'. וכ"ה בסה"ת ססי' ר"ט ובב"י סי' ל"ה בשם ס' המנהיג:

שם ד"ה ויהיה חריץ כו':

וא"כ כי אמר אביי כו':

לכאורה למה לא נאמר דפ' בדיעבד כרב דימי (דמשמע דאיהו גם לכתחילה א"צ קאמר כו'). והיה נראה דכ"ז לא איירי לענין שלא יהיו מדובקים הבתים יחדו כדבק טוב אלא לענין עיקר הדין מלאכת החריצים עד כמה יהיו (דלאביי עומק החריצים בדפוס עץ וממילא כמו"כ בהבתים) יגיעו עד למטה למקום התיתורא ולר"ד כיון דמינכר כו' פי' דאין חריצים כ"א מעט למעלה ועיין רש"י ונ"י כו') והברייתא כשאין חריצים כלל ומ"ש שאין ניכר כו' היינו שלא ניכר מבחוץ כ"א מבפנים פי' שהמחיצות רק מבפנים ואין ניכרים מבחוץ כלומר שאינם שם כו' עיין פירש"י ונ"י שם (ואף אי נאמר דמדחזינן דקפדי' אניכרין מבחוץ ממילא צריכים היכר ממש ולא דבוקים היטב עד שאין ניכרין שהם ד' אבל הא דאביי לכאורה לא שייך לזה שיהיה נצרך להפריד ממש עד התפר וטעם הדבק אולי כדי שיהיה הריבוע למעלה טוב (עיין תוס' ד"ה תפילין מרובעות). אך י"ל דממילא הרי הדבק חשוב חיבור לגמרי וכ"מ גבי פלוגתא דר"י ור' יוסי בתש"י שכתב בד' עורות דבסמוך ולפי"ז יהיה נמשך חומרא דאף לר"ד גם דיעבד פסול דאף לדידי' ניכרות ופרודות ממש מלמעלה עכ"פ בעי' דאלו עשה חריצי הדפוס סימני' וזכר בעלמא בלבד נראה ודאי דלכ"ע לא מועיל אף שעשה מחיצות מבפנים והא נמי דכוותי' אם הדיבוק טוב כחיבור ממש וממילא לאביי אסור לדבקם אף למטה) ועי' ב"י בשם א"ח דכ"ב ע"ג סד"ה ויעביר:

שם סד"ה ויש כורכין כו' ומנהג לעשות כדברי שניהם כו' לכאורה לפמ"ש בטעם הרמב"ם רק משום דמוטב כו' א"כ בענין זה שעכ"פ השער הא' מפסיק ואין המטלית מיושב על הפרשה מה הועילו וצ"ל דמ"מ ע"י שכורכין פעם ב' למעלה מיישבים ומחברים היטב כו':

שם ד"ה ואם כתבם כו' ונ"ל דלמצוה כו' לכאורה צ"ע דלכתחילה הרי בעור א' בעי' דוקא לכ"ע כדמשמע מלישנא דברייתא (כיצד כותבין כו' על עור א' ואם כתבה כו' יצא וצריך כו') וצ"ל דמיירי דיעבד או בדליכא וקמ"ל דלכתחילה צריך לדבקם (אף לר"י דמאי דאפשר כו' ול"פ כ"א לעיכובא כו'). וכן צריך לדחוק מ"ש בד"מ וכן בשו"ע והמנהג כו' דהיינו בדיעבד אי כתב על ד' קלפין אז נוהגין לדבק כו' (ואינו מתיישב לשון מנהג על כה"ג שאינו מצוי שיעבור כו' או שלא יהיה קלף ארוך כו'. גם מה דמ' דאין כ"א

מנהג לדבק ולא מדינא כלל וכמבואר בשו"ע רבינו ז"ל וכן בטור ולכאורה למה אין זה כלכתחילה כו'):

שם ד"ה ואם ציפה כו' ואח"כ חזר המרדכי כו' וכן נראה מדברי בעה"ת ורמב"ם כו' לכאורה הדבר תמוה דפשט הרמב"ם ברור לכאורה בעור טמאים דמיירי לענין לעשות מהם הבתים ואדרבה גם מ"ש חיפה תפילין בזהב משמע ג"כ דמיירי שעשאן בתים וקורא תפילין הפרשיות (וכלשון שהתחיל העור שמחפין בו התפילין כו' וגם מד' סה"ת ל"מ שום ראיה דבעור אחר מיירי אדרבה מדכתב ססי' ר"ח דטעמא דציפה זהב לא משום רואה האויר אלא דבעינן עור טהורה וה"ז כלשון המרדכי בתחילה ומשמע דבבתים איירינן ולכאורה מבואר כן בהדיא בסי' ק"צ ובפסק שבסי' קצ"ה דבעור הבתים איירי רשב"ג גבי ציפוי זהב ע"ש וכ"מ בהדיא ממ"ש רסי' ר"ז ע"ש (ובפרט מש"ש אעפ"י כו') וכן משמע ברא"ש וש"פ בכ"ד שהביא הא דציפן כו'. הכל משמע דבעור הבתים איירי וביותר מבואר כן ממה שכל גדולי ראשונים הקשו על פירש"י דסנהדרין דרבא כת"ק מהא דהניזקין גוילין לא עבדתי לשמן כו' ומדברי כולם מבואר עכ"פ דכאן בבתים איירי ולכן לא ניחא להו מה שי"מ לחלק בין גוילין שכותבים עליהם ס"ת לבין עור זה משום דגם שי"ן של תפילין הלמ"מ כו' כמ"ש התוס' וש"פ בהדיא (וא"ל דסיפא דברייתא בעור טהורה ולענין לשמה איירי בבתים לכ"ע דמאין הרגלים לחלקה מרישא ולהקשות כו' שהמקשה מקשה בכח כו' ואף גם לתרוצי בכה"ג דברי הרמב"ם כבר כתב הב"י (דכ"א סע"ב) דפשטא דברייתא ל"מ הכי. ובאמת לאו ב' בבות הן כלל כו'). גם אי בעור אחר לכאורה אינו מובן כלל מה זה שייך לענין הזמנה דפלוגתא דאביי ורבא שבסנהדרין ואף לא לפלוגתא דרב ושמואל דפ' התכלת בטוי' לשמה (כי ודאי שזה העור אך למותר כו') כללו של דבר לולא המרדכי שמגמגם קצת לומר קצת נראה הלשון כו' לא ראיתי מי שמפקפק שכולם נראה תופסי' הברייתא לענין עור הבתים (וגם המרדכי גופא בה' ציצית ובכ"ד מובן ג"כ שתופס כנ"ל ודבריו בכאן בלא"ה מגומגמים ע' בחא"ש ואולי משובש כו') ולפלא לכאורה שבשו"ע פוסק בפשיטות כאלו אין חולק וגם האחרונים שתקו וצריך עיון גדול ולכאורה גם טעם הדבר מצד עצמו תמוה דמה שפירש"י משום מן המותר בפיך לא שייך כ"א בבתים משום שי"ן גם מ"ש גבי ציפן זהב דהלכה למשה מסיני ע"כ היינו רק בבתים וכלומר דבעי' עור עכ"פ וכמבואר בד' רש"י במנחות דמ"ב ב' ע"ש משא"כ אי ע"ג הבתים לא שייך זה ומ"ש הלבוש ע"ז הלכה למ"מ שפסולה צע"ג) ואי משום דבעי' רואה האויר הרי הפוסקים כתבו דל"ש בכה"ג (גם א"כ גם טהורה ולשמה ליפסול וצ"ל דטהורה ולשמה ה"ז כבית א' בב' עורות ומה ני א' ומה לי ב' עיין מרדכי

גבי י"מ בפי' מעברתא בשם ר"י (ע"ש דפ"ו רע"ג) אך א"כ כאן הרי השי"ן בפנים ולא בחוץ וצ"ל דבאמת צריך להניח מקום השי"ן שיהיה נראה ומ"מ בטמאה כה"ג פסולה כיון דליכא למימר בה דהוי כבית א' בב' עורות הוי הפסק דגם שלא במקום שי"ן צריך שלא יפסיק (בד"א כו') בין האויר (שהרי גם בגווייתא כו' וגם בש"י לרוב פוסקים עסי' ל"ד) וכ"ז דוחק שהרי לא נתפרש כן בשו"ע ואחרונים גם הרי לרוב פוסקים גבי מטלית דירוש' וגבי י"מ שבמעברתא נראה דגם בטמאה אין משום רואה האויר כ"א כשמפסיק בית ופרשה כו') גם מ"ש הב"י תחילה דגם לפי הה"א דמרדכי דעור טמאה ע"ג הבתים כשירה נראה מדבריו שהיינו דוקא כשהשינין נראין לא אדע טעם בזה לחלק בין טמאה או טהורה כו') גם לא אוכל לכוין המקום שנראה כן מדברי המרדכי ואם כוונתו על מש"ש ושוב נראה לי כו' לא אוכל לכוין הכוונה והמשמעות שיהי' ע"ד שכתב הב"י גם הרי כתב זה אחר המסקנא ובלא"ה קשה להעמיד יסוד על לשון מגומגם ומשובש (כמ"ש בחאנ"ש) ואולי הי' לב"י גירסא אחרת ולי הי' נראה שכצ"ל ושוב נ"ל דאא"ל (והיה ר"ת ואא"ל כו') כדפי' דא"כ כו' (ותיבת בשמושא רבא נמחק) ולפי"ז הכוונה פשוט דקאי אדבסמוך דאא"ל כפי שקצת נראה מהלשון שהבריי' ר"נ בעור שטולה ע"ג הבתים דא"כ גם בטהורה הרי אין השי"ן בעור העליון (וליכא למימר דכחד חשיבא כו' כנ"ל) ובהא א"ש מה שסיים ע"ז ופוק חזי כו' דלפי"ז המסקנא כפי הה"א דבעור הבתים מיירי ומשום דהלמ"מ כו' משא"כ עור ע"ג בתים ליכא משום רואה האויר כו' וא"ש כשמ"ר כו' (ואולי הוצרכו לכ"ז משום דמ' דגם בעור טמאה רשאי לכרוך הפרשה להשמ"ר דלא כיש מקפידים שבסמוך כו'):

שוב שבתי וראיתי שברור לפענ"ד דא"צ למחוק כלום במרדכי רק שהמדפיסים קלקלו כו' שהיה כתוב כר"ת ושוב נ"ל כאאל"כ בש"ר דא"כ כו' והוא ר"ת כא"א לומר כן בשל ראם כו' וע"ש דא"ש. והכוונה פשוט כנ"ל בני שום דוחק ודברי הב"י וגירסתו נעלם גם מ"ש וכ"כ לקמן בשם רב שרירא דהא דבעי' כו' לא מצאתי כעת לשון זה במרדכי וגם לא אוכל לכוין המכוון בלשון זה (בשגם שהרי גם בגווייתא (ובש"י) פסול להחליף כו') הנראה שכיון עמש"ש בסמוך בשם ר"ש ור"ה ור"י ט"ע גבי תפילין דר"ת ורש"י ע"ש שמ"ש כדי שיהיה אח"כ שי"ן כו' ג"כ אין לזה הבנה לכאורה ואולי ט"ס מגירסת הב"י הי' באופן שטעם בית החיצון אינו רואה האויר פסול ן שבסנהדרין פ"ט) היינו משום שהשי"ן צריך להיות רואה האויר כו' אבל גם זה א"א לכאורה שהרי במנחות דל"ה ודאי קיי"ל כרבא דגם מברייתא לברייתא ומגווייתא לגווייתא נמי לא כו' כללו ש"ד כל דברי הב"י בכאן מחוסרים הבנה אצלי אמנם למעשה יודאי פשיטא דאין נ"מ כלל להקל ח"ו

אף בשעת הדחק בציפן זהב או טמאה (או שנא לשמה ע' שו"ע רז"ל) ע"ג הבתים אף אם השי"ן נראה כו':

והטעם נראה דצ"ל (כנ"ל) משום דצ"ל רואה האויר כל הבית גם זולת השי"ן ואף דלאו פרשה או בית מפסיק נמי פסול ומ"מ עור הכשר לבית חשיבא כבית א' מב' עורות משא"כ כשמפסיק דבר שאינו ראוי לבית ליכא למימר הכי ומפסיק (ומש"ה נמי לפי"ז גם גבי מטלית שבשמ"ר זהו טעם היש מקפידין שבסמ"ק לכרוך בכשר דוקא ומ"מ במטלית י"ל דכיון דהיינו מצותה מהלמ"מ נמי אין הפסק דאין הפסק כ"א דבר זה שאינו ראוי כאן כו' ולפי"ז גם גבי מעברתא לי"מ שם והוא המנהג שבסמ' זה וכן בהא דמי שאין לו ש"י כו' אולי באמת צריך ג"כ עור הכשר דוקא להאו' דגם בש"י בעי' רואה כו') אך זה נראה נ"מ מכל הנ"ל להחמיר ג"כ בש"ר אף בעור כשר ע"ג הבית א"ל שהשי"ן נראה עכ"פ כדמשמע ממסקנת דברי המרדכי לגי' הנ"ל והאחרונים ששתקו י"ל פשיטא להו כו' שוב ראיתי בב"ח הפליג נפסול עור טמאה ע"ג בתים וב"ט. אמנם מסבר' חיצוני' ופירושו במרדכי דוחק וכעין לשון זה אית' נמי בסה"ת סס' ר"ח ושם אא"ל כפירושו ע"ש ואין להאריך יותר מדי:

(לסימן ל"ג)

ד"ה וכתב המרדכי כו' וכ"ש שיש לפסול מה שרגילים כו' לכאורה למה הרי לגירסת רש"י ורא"ש ל"א אלא בחדתא הטעם דוודאי העור מקולקל כו' בנידון זה שעושין כן בעצמם בכוון ל"ש זה ולגירסת הרי"ף ורמב"ם הרי נד"ז בחדתא (ואולי יש חשש לכשיתייכנו כו'). שוב ראיתו במ"ר לכתחילה כו' וכש"כ לפי' א' כבקונ' כו' ואין לחלק כו' ואעפ"י דבשמעתין מפליג בין חדתא כו' ופירש"י ודאי העור מקולקל כו' אין להכשיר כלל עכ"ל וצ"ע למה ואולי לכתחילה כו':

(לסימן ל"ו)

ס"ה ואם אינן נוגעים כו' צריך לתקן לכתחילה אבל בדיעבד כו' לשון זה קשה הבנה מאי לכתחילה ובדיעבד שהרי מיירי כשכבר אינן נוגעי' וצריך לתקן היינו דיעבד א"כ מאי אבל בדיעבד כו' ולכאורה צ"ל דבדיעבד היינו כשכבר הניחן כו' או כשא"א לו לתקן כעת ואין לו אחרים (עיין א"ר בשם תשובת מהר"י מינץ גם להרמב"ם) אך אם בכה"ג מיירי לא מובן מ"ש שיש לחוש להחמיר ולתקן כו' ע"ש ולכאורה הוצרך לדחוק דפסולין דהרמ"ע היינו לתקן לכתחילה בלבד דבמ"א משמע דהרמ"ע לא פליג על השו"ע (ודלא כמ"ש בס' מה"ש דהרמ"ע כהב"ח) אמנם כן ראיתי בתשובת רמ"ע דבאמת פוסל בהדיא גם להרמב"ם ושו"ע ומטעם דכשאין נוגעין נראה כאותיות בין השיטה וגרע מלא זיין כלל

(היפוך ממשמעות לשון רבינו ז"ל (כשלא עשה כלל גרע) ע"כ נראה להגיה ולמחוק איזה תיבה וכצ"ל ואם אין נוגעין כו' פסולין (וצריך לתקן) אבל אם לא עשה כו' וא"ש הכל:

(לסימן ל"ז)

טור מצותן להיות עליו כה"י כו' לכאורה אין מ"ע דתפילין תלוי ביומין כלל שמצותן מה"ת בתמידית (אף לילה כו' רק שבת ויו"ט כו') רק מחמת שאין כ"א יכול להיות נקי כו' מחמת זה נפטור אז בעת שא"י ממ"ע ונהגו כו' דעכ"פ שעה קטנה יוכל כו' ומשום הקורא ק"ש בלא תפילין נהגו לקבוע שעה זו בעת ק"ש ותפלה וא"כ מי שא"י כל היום שוה מה"ת למי שא"י שעה מן השעות (וכמו"כ להיפוך אם יכול י"ל דחייב מה"ת תמיד כו'). שוב ראיתי בפ"מ אות ב' מסתפק אם כה"י מה"ת או דרבנן ומסיק מה"ת ורק למצוה מן המובחר ולענין ביטול המצוה הגביל יום א' שלא הניח כה"י וכן מסברא חיצוני לכאורה והכל צ"ע אי"ה והעיקר צ"ע מנין גבול יום מה"ת. וע' בסי' שאח"ז בב"י משמע שיש חילוק בין שעת ק"ש ותפלה לכה"י (דאורייתא) גם כותבי סת"ם ועוסק בתורה וכה"ג:

שם ב"י ד"ה וכל כו' וכתבו התוס' כו'. ופי' הרא"ש כו' לכאורה לפ"מ שפי' הרא"ם דעת ר"ת דעכ"פ עבירה בידו א"כ מאי נ"מ לדינא מכ"ז בפרט מה שפלפל הב"י בד' הטור (בחנם). וביותר לפלא שהמ"א הביא דעת ר"ת ומשמע שיש מקום לזה למעשה ולא הזכיר עבירה כלל וצ"ע. והנכון כלשון רז"ל בשולחנו ע"ד פי' הרא"ש (ולחומרא למעשה כו') שוב ראיתי במה"ש דקדוק תיבת פושע שבמ"א ודוחק:

שם בא"ד וכתב עוד הרא"ש כו' ולכאורה נראה שביאר דבריו כו' הביא זה דנ"מ לדינא דלפי' רי"ו יש טעם שלא להניח כל היום מפני הרמאים א"כ אין להחמיר ע"ע אף אם הבטחתו שיוכל להעמיד א"ע כו' משא"כ לפירושו זה ע"א. וממילא אין טעם לשלא יניחם כה"י זולת בר טהרה כו' (והבטוח בעצמו יש להניח ומחוייב מה"ת כו') ועמ"א משמע לי' מלשון שו"ע כפי' להרי"ו כו'. ורבינו ז"ל השמיטו וכמסקנת הב"י. (ולהרי"ו ולהמ"א לכאורה למה נמנעו הכשרים ממ"ע בשביל הרמאים הלא ישרים דרכי ה' כמ"ש הרא"ש א"כ לפי"ז משמעו' כהפ"מ הנ"ל שיש חילוק מה"ת בחיוב המ"ע בין שעה א' לכה"י כו'). ועמ"א רסי' שאח"ז משמע דרק חולה מעים אין להחמיר כה"י משא"כ כל אדם כו' (וזה דלא כמ"ש כאן משמע קצת כו'). וע"ש בכל הסי' משמע דרוב אדם יש להניחם כה"י כו':

שם ד"ה כתב העיטור כו' מבואר מלשון העיטור כר דהברייתא מיירי בהכי. א"כ לכאורה יש חיוב מה"ת ולא חינוך וביודע תלוי וכמו"כ לשון רמ"א בשו"ע דהאי קטן כו' (אבל

לשון הד"מ יש ליישב דהמנהג שלא לחנך במ"ע זו כו'). ושוב ראיתי שרז"ל תיקן זה במ"ש שלא הביא ב"ש:

(לסימן מ')

בענין כלי בתוך כלי (יש לעיין הטעם) ולכאורה משום דגם הכלי הא' טפל ובטל ונתקדשו (תשמישי קדוש' כו' דוגמא מצילין תיק הספר כו') לכן נצרך לכסות גם הכלי (הא') ולפי"ז הא שפ' המ"א וכ"פ רז"ל ע"ש דדי כיסוי על הזכוכית י"ל דוקא בכה"ג אבל להיפך זכוכית על כלי לא כו':

בשו"ע רז"ל ס"ג. אעפ"י שאין מניחים כו' משמע דכ"ש כשאין מניחי' הפנימי תוך החיצון אלא שלפעמים בפנימי זה ולפעמים בחיצון לבד כו' ומשמע דס"ל דזה פי' אפי' בעשרה מאני שבגמ' היינו שכ"א מיוחד לכלי להם בפ"ע ולפעמים זה או זה וצ"ע דלפה"נ כה"ג דלאו אורחייהו בהכי בזה בתוך זה שרי (טפי) והנראה לכאורה שרז"ל סובר כן במ"ש המ"א לרבותא בכיס התפילין בתוך כיס הטלית דהכל נק' כליין דהיינו כלומר אף שאין דרך להניח התפילין בתוך כיס הטלית לבדו כו' אבל אא"ל כן דכוונת המ"א פשוט דהרבותא מה שהכיס הנ"ל מיוחד גם להטלית כו' עא"ר סק"ב די"ח מטעם זה וצ"ע:

(לסימן מ"ג)

ב"י אסור כו' וכתב הרא"ש הנראה לכאורה דעת הרא"ש י"ל הראשון עם מה דאתמר עלה בגמ' אמר רב אחא כו' ל"ש אלא בהכ"ס קבוע כו' ע"כ היה הטעם משום איסור כניס' למקום מטונף כדמשמע מפירש"י לכן יש חולק בין קבוע לעראי פעם ראשון כו' אמנם מאחר דאיבעי' להו בקבוע להשתין שמזה מוכח דהכניסה מצד עצמה אין איסור אלא ע"כ הטעם שחולצין בריחוק ד"א משום להפסיק בין קדושת תפילין שעליו לעשיית צרכיו שגנאי לתוכפן (בין מלפני' בין לאחרי') וא"כ ממילא ע"כ נדחה מימרא דר"א הנ"ל דבזה אין חילוק בין קבוע לעראי וז"ש הרא"ש בה"ת ולהכי לא תניא בברייתא בה"כ קבוע כו' פי' כנ"ל דמאחר דהטעם ע"כ להפסיק בין עשיית צרכיו כו' ע"כ אין לחלק בין קבוע לעראי ודלא כרב אחא כו' (אלא שצ"ע שהגי' בגמ' בת"ר הב' שהביאו רי"ף ורא"ש בה"כ קבוע אך בריי"ף ורא"ש ל"ג קבוע) ודעת ר"ה דמחמת מימרא דר"א ע"כ לומר דל"ג בהאיבעי' קבוע כ"א צנוע כו' וחזר הדין כרב אחא לחלק בין עראי לקבוע ושע"כ הטעם רק משום איסור הכניסה מצד עצמה ומשום הפסק אין חיוב. נמצא יש קולא וחומרא לר' האי וכן להרא"ש. דבכניסה לבד חומרא לר' האי וקולא לרא"ש ולפנות בעראי חומרא להרא"ש וקולא לר' האי לענין ריחוק ד"א מלבד החומרא דלר"ה בגוף האיבעי' בלהשתין דגם בעראי רק מקום צנוע כו' צריך לחלק עכ"פ:

שם וכתב בסה"ת בבגדו ובידו פשיטא דשרי בין להשתין כו' לכאורה הרי בגמרא אמר מקום שהתרתי בקבוע אסרתי בעראי וההית' בקבוע היינו בבגדו ובידו א"כ ע"כ בכה"ג בעראי אסור וכמבואר ברא"ש וטור והיה נ"ל דסה"ת ס"ל כמ"ש הב"י בסמוך בשם הסמ"ג ומרדכי ומשמעות רש"י ז"ל דלמסקנא נא קי י"ל כר"ע וא"צ בבגדו בקבוע ורק ע"ז אמר שאסרתי בעראי היינו בידו לבד ורא"ש וטור (לשיטתם) כהרר"י ורמב"ם דה' כר"ע אלא שלמ"ש הב"י בסמוך ע"ד הרר"י ורמב"ם שכן נראה מבה"ת כו' צ"ע לכאורה:

(לסימן מ"ד)

ב"י אסור וכו' ולפי שיטה זו צ"ל כו' וכל שינת יום הוי עראי כו'. פי' שצ"ל דלא מפרשים כדמ' מפירש"י הביא לעיל דמשמע דגם ביום קבע אסור אלא דלא גזרינן דמימלך מעראי לקבע לפי שאין דרך לישן קבע ביום (וכמו לענין לישן עם אשתו) דא"כ היו צריכים לפרש שיעור עראי כמה וגם דהחילוק בין קבע לעראי היינו ביום אלא דמפרשי' דכל שינת יום הוי עראי (פי' אף שישן הרבה) וכל שינת לילה הוי קבע (אף שישן מעט דאל"כ ה"ל לפרש לכאורה) וזה בעצמו כוונתם שחילקו בין קבע לעראי היינו בין יום ללילה כו' (אך דוחק קצת טעם הדבר למה ביום אף הרבה אין חשש הפחה כו'):

שם והרמב"ם כתב כו' לכאורה משמע דלדידי' גם בשינת עראי יש חשש שמא יפיח א"כ צ"ע למה בפריס סודרא עראי ולא קבע ממ"נ אם יש איסור בהפחה אז גם עראי ליתסר וא"ל למה קבע אסור והנראה דמשו"ה כתב מוח"ז רבינו ז"ל בטעם איסור עראי במגולי' דגנאי כו' וכלומר דבאמת לשמא יפיח לא חיישינן בעראי ומשום הכי שרי בפריס סודרא אך מלשון הרמב"ם לפיכך כו' משמע שטעם הכל שמא יפיח כו' וצ"ע ולכאורה היה א"ל בהיפוך דשמא יפיח שייך גם בעראי. ובזיון וגנאי רק בקבע. אך לפי"ז צ"ל דבפריס סודרא אף על ראשו אין איסור הפחה ודוחק:

הלכות ברכות שחרית

(לסימן נ"א)

בס"י סד"ה ואם סיים. מיהו אפשר דהכא שאני כו' לכאורה פשוט דא"צ לסברא זו דאמן שבח הוא כ"א להחולקים בסי' נ"ט כו' וא"כ לכאורה מוח"ז רבינו ז"ל שכתב בסי' נ"ט. דמנהג פשוט כהרא"ש שם כו' (וכמ"ש רמ"א סי' ס"א). לא היה צריך כאן להביא סברא זו דאמן שבח כו' וצ"ל דהתם טעמא משום דברכות ק"ש ברכות בפ"ע הן כמש"ש וכאן גבי ב"ש לא אמרי' הכי אלא נתקנו רק על פסוד"ז וכן מבואר בב"י רסי' נ"ג בשם מהרי"ן חביב ע"ש:

(**לסימן נ"ב**)
ב"י וכתב מהרי"א כו' ורשב"א נסתפק כו' וכ"כ בסי' מ"ז. לכאורה מה מקום הספק לברך במקום שפטור כו' וגם מ"ש להצרפתים יש לעיין דמשמע הכוונה דאף דבלימוד דעכשיו היה נפטר באה"ר (שלומד מיד) מ"מ יכול לברך בשביל אח"כ אחר שיפסיק שאז אין ברכת אה"ר מועיל:
וברכת התורה תועיל כו' ולכאורה הרי לפמ"ש הב"י בסי' מ"ז להתו' גם ברכת אה"ר פוטרת כה"י היכא שלמד מעט מיד ע"ש ד"ה ומשמע מדברי הני רבוותא כו' דקאי גם על התורה. וצ"ל לפ"ז דבאמת ל"ס לי' למהרי"א כהב"י בפי' התוס' ובאמת משמע מדברי התוספות דלא כב"י ע"ש במ"ש וגם לא יעשה היסח הדעת כוונתם מבוארת לכאורה דגבי אה"ר בעי' שלא יפסיק גם באמצע הלימוד כו' אך מ"מ לכאורה סברא דחוקה לומר דיכול לברך עתה מיד אחר התפלה בה"ת אף שפטור בשביל שתועיל לאח"ז זו מנין:
שוב ראיתי בספר צל"ח נסתפק בכעין זה לר"ת אי יכול לברך קודם עלות השחר כדי לפטור הלימוד דאח"כ כו' ע"ש. מעתה י"ל שספק הרשב"א הי' ג"כ בסברא זו גם אפשר שנסתפק אם הדין כנ"ל בדעת התוס' (למהרי"א). או דגם אה"ר פוטרת כה"י (כהב"י להתוס' וש"פ או דגם בה"ת חינה פוטרת כה"י כשיפסיק כו' (ע"ל סי' מ"ז). גם יש לדחוק דנסתפק אם אף שפטור רשאי שלא לחלק בין הימים כו' דוגמא מ"ש בשם רש"י שכשהסכים ללמוד כו' היה חוזר ומברך פ"ב בבהכנ"ס (כדי שלא לחלק כו' ע' לשון רשב"א) וע' ססי' כ"ט בשם ר"ה רשות לברך כו'). גם אולי מצד שי"ל שבה"ת כבהש"ח כו' ועוד יש לפרש בע"א בדוחק ג"כ שכאן מיירי לענין שיברך אחר שיפסיק אחר התפילה. וספק הרשב"א בגוף הדין לפי חילופי גירסאות בירושלמי שהביא בשם הראב"ד כדלעיל סי' מ"ז דלגי' שקרא על אתר פטור כה"י ע"י ק"ש אחר אה"ר. וע"ז כתב דלרבותינו הצרפתים אינו כן דכשאינו לומד מיד וודאי חייב דלא ס"ל כגי' שקרא הנ"ל אלא ששנה (אלא שלפי"ז דוחק גדול ל"ל למימר שזו פוטרת כה"י כו') ע' רמ"א כאן סיים כמשנת"ל סי' מ"ו ומ"ז משמע קצת דגם ברכות התורה יברך ובשו"ע רז"ל השמיט מ"ז משמע דבה"ת לא יברך (והיינו כדפי' בסי' מ"ז דמספק יש לחוש גם לסברא אחרונה ראב"ד הנ"ל דאה"ר עם ק"ש פוטרת כה"י אף שהפסיק אחר התפלה כו'):

(**לסימן נ"ג**).
בטור ועומד ש"ץ ומתחיל ישתבח משמע דיותר קשה להפסיק בין ישתבח לקדיש בירידה לפני התיבה (ומישיבה לעמידה). ממה שיעשה כן קודם ישתבח. וכן מבואר ממ"ש רמ"א לענין טלית לחזן. ולענין המתנה על מנין. וא"כ לכאורה הי' נראה לפי"ז דהא דאמרינן דבין פסוד"ז ליוצר קיל ההפסק מבאמצע פסוד"ז לענין דבר מצוה כדלעיל

סי' נ"א ולקמן סי' נ"ד ע"כ היינו אחר הקדיש לבין ברכו (או לבין ברכו ליוצר). כפי' הה"א של רמ"א בד"מ סי' נ"ד (וכ"מ בהדיא לכאורה מדברי הראב"ד שבש"ל שהובא מקצתו בב"י רסי' נ"ה ע"ש בש"ל דטעם הקדיש אחר פסוד"ז שמא יפסיקו לצדקה כו' ויצאו בלא קדיש עכ"ל משמע דעתה יהיה הקדיש קודם פסיקת הצדקה וצ"ע) ואף דלכאורה מ"מ דלענין טלית ימתין עד אחר הקדיש י"ל דצריך טלית לקדיש:

(ואולי כבוד ציבור) אמנם לפי המסקנא בד"מ סי' נ"ד דאחר הקדיש יותר חמור להפסיק. א"כ לכאורה צ"ע הא דאמרינן דבין ישתבח ליוצר קיל טפי מבאמצע פסוד"ז לענין דבר מצוה היכי משכחת לה ולכאורה עלה ע"ד לומר דלא אמרן זה אלא ביחיד אבל זה טעות כמבואר בד"מ סי' נ"ד גם לענין לעכב התפלה וכה"ג דאיירי בציבור ומבואר שם דהא דהקילו לדבר מצוה היינו בין ישתבח לקדיש וא"כ משמע דשם קיל ההפסק מבאמצע פסוד"ז. ולכאורה הרי כאן רסי' נ"ג מבואר ההיפוך. וראיתי באחרונים שכתבו דהא דבסי' נ"ג כתב רמ"א לענין טלית לש"ץ דיברך קודם ישתבח היינו משום דאיירי בהביאו לו קודם כו'. ובסי' נ"ד כתב דיברך בין ישתבח לקדיש היינו היכא דלא אפשר דהביאו לו אח"כ אבל הא גופא קשי' למה היכא דאפשר קודם יותר טוב ולמה לא ימתין עד אחר ישתבח כדאמרי' גבי יחיד מאחר דגם הש"ץ מפסיק שם לדבר. מצוה משא"כ קודם ישתבח כו' וראיתי בפ"מ בסי' נ"ג נראה שסבר לתקן זה עפ"י מ"ש הלבוש דגבי ש"ץ יש גנאי לציבור כשיפסיק בברכת הטלית בין ישתבח ליוצר משמע דבאמת שם קיל ההפסק טפי מבאמצע פסוד"ז. אלא דמשום גנאי יקדים כו' אבל קשה א"כ מה יענה בהא דבעי' שיעמוד קודם ישתבח. וכמו"כ בהא דמהרי"ל להמתין על מנין דוקא קודם כו'. (דהיינו נמי רק כדי שלא יפסיק אח"כ ולא שנצרך מנין לישתבח. כמ"ש הט"ז סי' נ"ה סק"ב). והנראה דב' מיני הפסק יש א' כל שאינו הפסק גמור (לעכב בדיעבד במקום שאין להפסיק) וכמו כל הני דרסי' נ"ג דהעמידה וירידה לפני התיבה וכן להמתין בשתיקה על מנין. ואף גם לברך על טלית (בדיבור כו') מ"מ הכל לצורך גוף התפילה (ודמי לגביל לתורא ואינך). והב' הפסק גמור המעכב דיעבד במקום שאסור להפסיק והיינו כמו לפסוק צדקה וכה"ג שעם היות שהן דבר מצוה אבל אינם מענינים הנצרכים לתפלה וכה"ג בעלמא מעכב בדיעבד. עב"י סי' כ"ה ומ"א שם סקי"ז. והנה פאן בענין ההפסק בין ישתבח ליוצר יש ב' חסרונות א' שמפסיק בין סידור שבחו ש"מ לתפלה וזה שייך גם ביחיד וע"ז אמרו שקיל טפי מהפסק באמצע פסוד"ז. והב' בש"ץ שמפסיק בין ישתבח לקדיש וזה חמיר יותר מבאמצע פסוד"ז. אמנם באיסור הפסקה זו עצמה יש ב' צדדים א' מה שע"י הפסק זה לא קאי הקדיש אלפניו ונשאר הפסוד"ז בלי קדיש והב' מה שעי"ז

נשאר ממילא הקדיש לבטלה כו' (ע' ד"מ שז"ש למה מפסיקים כו' גם כשחוזרים כו' הוי לבעלה חשבם לב' דברים וכנ"ל) וזה שאנו אומרים שהפסקה בין ישתבח לקדיש חמיר יותר מבאמצע פסוד"ז היינו רק מצד הב' שהקדיש לבטלה אבל מצד הא' הנ"ל אינו חמור כ"כ שיותר חמור הפסקה גמורה באמצע פסוד"ז ממה שלא יאמר כלל קדיש זה (או שיאמר פסוקים קודם הקדיש כו') לכן בענין הפסק שאינו מעכב דיעבד ודאי יותר טוב להפסיק באמצע פסוד"ז מבין ישתבח לקדיש כו' כנ"ל ששם ההפסק חמור יותר מצד הב' הנ"ל עכ"פ אבל לענין הפסק גמור המעכב דיעבד יותר טוב להפסיק אחר ישתבח ושלא לומר כלל הקדיש (או שיאמר פסוקים אחרים קודם כו') וכנ"ל דזה קיל מהפסק גמור בתוך פסוד"ז. ואין לומר דגם בהפסק שאינו גמור יניחנו עד אחר ישתבח ולא לומר כלל קדיש דלגבי הפסק שאינו גמור ודאי גם זה חמור יותר כו' (ואף שיאמר פסוקים אחרים וקדיש יחשב ג"כ כאלו הקדיש רק על הפסוקים וישאר הפסוד"ז בלי קדיש). ובהא א"ש נמי מה שבסי' נ"ד כשלא הביא טלית להש"ץ עד אחר ישתבח שמברך אז למה לא כתב שיאמר פסוקים ע"ד שכתב כשמפסיק שם לברך חולה וכה"ג והיינו מטעם הנ"ל שע"כ זה לא חשיב הפסק גמור כו' (ואם יאמר פסוקים יהיה הקדש עליהם וישאר פסוד"ז בלי קדיש). (ולפי הנ"ל בעשי"ת שנוהגין עתה לומר שיר המעלות ממעמקים כו' קודם הקדיש ע"כ לומר שמקומו מיוחד כאן עפ"י סוד. וכגאולה אריכתא ((שבברכות ד"ט ב'). משא"כ אם יחזור לומר פסוקים אפי' מפסוד"ז מ"מ אין כאן מקומן ולאו כחד חשיבי כו') ועכ"פ י"ל דאז גם הפסק העמידה והטלית וכה"ג יותר טוב להניח עד אחר ישתבח כו' ויש לעיין:

(לסימן נ"ה)

וקדיש אחר ברכות ק"ש כו' צ"ע שלא חשיב קדיש אחר תפלת מנחה ולבוש ורז"ל חשבו בהז' קדישים. וצ"ע שלא דברו בזה האחרונים. שוב ראיתי בפריש' נדחק בזה:

ב"י ד"ה ומ"ש ומיהו כו' ובתה"ד כתב כו' צ"ע שלא פורש אם יאמר ג"כ הח"ק שאחר תפלת י"ח ולכאורה לא יאמר דב' קדישים בשביל התפלה ל"ל אך לפי"ז באמת צ"ע מ"ש בכל יום דלא די לסמוך על הקדיש שלם דאמרי' דהתפלה מצוה בפ"ע כדלעיל בשם הראב"ד וכן בשיצאו מקצתן נאמר דסומכים על הקדיש שלם והכל כחד חשיבי ולכאורה היה נראה (לדחוק) דתה"ד לא ס"ל כלל כהראב"ד וגם בכ"י א"א ח"ק אחר י"ח כו' אבל בפוסקים מבואר זה אינו וצ"ל דגם כאן אומר גם הח"ק דמצוה בפ"ע כו' ועיקר קדיש שלם בשביל סדר קדושה אלא דמ"מ מדאומר קדיש שלם בסוף וח"ק אחר תפלה ולא להיפוך שמעי' דקצת מישך שייך הסדר קדושה עם התפלה וכדי לכלול הכל בתתקבל

כו' לכן נגרר הכל להתפלה ואף שיצאו מקצתן גומרי' הכל כו' שוב ראיתי מפורש בלבוש דאו' גם הח"ק וכ"ה בפ"מ אות ג':

שם ד"ה ואלו היו"ד כו' וכתב הריב"ש בתשובה (סי' תנ"א) אפי' לדברי המתירים כו' ע"כ אלו מתירים לאו היינו ר"ת שהרי פ' כריב"ל דאפי' מוטל בעריסה כו'. אלא כוונתו דגם אליבא דר"נ הרי עכ"פ ביודע סגי:

וע"ז יש מחלוקת די"א רק בבהמ"ז אבל לתפלה בעי' גדול ממש כמבואר בריב"ש להרמב"ם כו' וע"ז כתב דאף להמתירים וס"ל דתפלה כמו בהמ"ז מ"מ בעי' יודע וכר"נ כו' (וכן בתשובת רשב"א כו') ולפי"ז לדידן להלכה נדחה לגמרי דעת ר"ת אף בשעת הדחק. רק דאז סומכים על מתירים שבריב"ש (כר"נ עכ"פ גם לתפילה):

שם בא"ד ואם נראו בו סימני סריס כו' בשו"ע רז"ל התנה בזה מבן עשרים ולמעלה וע"ש במ"מ הראה לסי' נ"ג ולכאורה אין ראיה דשם רק לענין ש"ץ ומשום כבוד צבור ולומר דאז חשוב כנתמלא זקנו ע"ש (ואדרבה מלשון שו"ע שם סריס כו' אם הוא בן כ'. לכאורה משמע דעכ"פ יכול להיות סריס קודם לכן כו' אמנם בע"א נראה מבואר כן. שוב ראיתי בפ"מ אות ו' וז'. מסתפק בזה כאן בדרבנן כו' ע"ש:

שם ד"ה כתב בהגמי"י בפ"ח כו' ואפי' למאן דפליג זהו כו' לכאורה הא תינח להמתירים גם לתפלה בקטן היודע כו' אבל לגדולי הפוסקים דלעיל הרי בעי' לתפלה גדול ממש ואמאי כו' לכאורה דלפי"ז יותר ראוי לומר דלכ"ע תלוי הצירוף בבר קדושה כו' אלא דלריב"ל גם המוטל בעריסה נפש הקדושה שורה עליו (אחר המילה עיין שו"ע רבינו ז"ל מהלכות השכמת הבוקר מה"ב ססי' ד' בהגהה). ולהמתירים שבריב"ש ביודע למי מברכים נכנס נפש הקדושה. ולהמחמירים עד י"ג שנה הוא שאז גמר כניסת נפש הקדושה ועיין שו"ע רבינו ז"ל שם):

שם ומכאן למד מורי כו' עיין שו"ע רז"ל למעשה לחוש להט"ז להמתין עד שיעוררהו כו'. אמנם לא משום דיש לחלק שהמתפלל שותק ושומע כו' שהרי גם בחרש המדבר ואינו שומע כן כו' לכן חילק רק משום דבישן אין קדושה שורה כו' אמנם רק משום דאפשר להקיצו אבל אם א"א משמע דהעיקר כשו"ע לצרפו והיינו משום דגם כשישן הקדושה מקיפו עכ"פ ואנן רק אכל בי עשרה בעי' פי' ג"כ שהשכינ' מקיפם מלמעלה:

עיין שו"ע רז"ל ס"ז וסי"א. כוונתו לתרץ בין הא דהכא פסקי' דהשמיעה אינה מעכבת כמהרי"ל ובספי' קכ"ד כהרא"ש דהוי ברכה לבטלה כו' לכן מחלק דכאן כשאינו הש"ץ חוזר התפלה כלל רק פ"א בקו"ר כו'. (ולפי"ז) עתה שגם בחזרת הש"ץ פ"ב משיחל כו' (יש חשש) ברכה לבטלה ויש לעיין ואין פנאי:

(לסימן ס"ח)
מ"ש רז"ל סי' ס"ח ס"ב. וכ"ז בברכות ק"ש אבל בתפילת י"ח אין הפיוטי' חשובים הפסק כו' וכ"כ עוד בסי' קי"ב שאף לדברי האוסרים בברכות ק"ש כו' צ"ע מאין מקור חילוק זה ומה שנרשם במראה מקום רא"ש וטור צ"ע שהרי הטור כתב זה לענין ברכות ק"ש לסברת הי"א שמותר להפסיק בהן ולקיום המנהג ולא הזכיר כלל דין התפילה והרא"ש בס"פ אין עומדין שכתב היתר זה על התפילה לא הזכיר האיסור לענין ברכות ק"ש והרי הב"י כתב על דברי הטור שכתב טעם סברת ההיתר מר"א הקליר כו' על ברכות ק"ש שכ"כ הרא"ש ס"פ א"ע א"כ הרי דעתו ששניהם הרא"ש שמיירי לענין תפילה והטור שמיירי לענין ברכות ק"ש לדבר א' נתכוונו ואין חילוק ביניהם כו' וצ"ע אך לפ"מ שסיים הטור שפי' ר"ת לקיום המנהג לא ישר בעיני הרא"ש מוכח קצת לחלק בין ברכות ק"ש לתפילה שהרי בתפילה כתב הרא"ש להיתר כנ"ל וכן הטור בסי' קי"ב לא הזכיר סברת האוסרים וכאן מאריך להביא דעות וסיים שטוב למנוע אם אפשר כו' וגם רמ"א כאן האריך וכתב שהמקיל כו' ובסי' קי"ב כתב סתם וכן נוהגין (אך זה אינו מספיק שהרי דעת מוח"ז רבינו נראה שאף לדברי האוסרים בברכות ק"ש מודים בתפילה וכמ"ש בסי' קי"ב והרמ"א דעתו כוותי' כנ"ל ולזה אין ראי' מרמ"א כ"א מרא"ש וטור כו' כנ"ל) אך כ"ז אינו שוה להחליט חילוק זה לדעת האוסרים כאלו הוא מוסכם לד"ה מה שאינו נמצא בשום מקום בהדיא רק איזה דיוק מרא"ש וטור כנ"ל שיש לדחות ג"כ שגם גבי תפילה ל"כ אלא שנהגו וכו' ולראי' שמותר לשאול צרכי ציבור וא"ז הפסק גמור מדינא אבל מ"ש הטור בס"ח טוב לבטל אם אפשר דהיינו מטעם שכתב שזה סיבה להפסיק בשיחה בטילה כו' הרי אפשר גם בתפילה כן וסמך א"ע בסי' קי"ב עמ"ש כאן והרי הב"י שם הביאו סברת האוסרים וסיים וכבר נתבאר בסי' ס"ח שהמנהג הנכון שלא לומר כו' וכן בשו"ע שם פ' בפשיטות לאיסור יותר מכאן ואיך עשה רבינו א"ע כאלו לא ידע את יוסף. גם הטעם שכתב רבינו מר"א הקליר כו' הרי הוא תיקן קרוב"ץ גם בברכות ק"ש כדמוכח בדברי הטור וצע"ג וע' פר"ח סי' קי"ב דר"א הקליר תיקן לבני דורו אבל עתה יש לחוש לקלקול כו' ע"ש:
(כ"ז כתב בימי ילדותו)

(לסימן ע"ח)
ד"מ אות א' כתב הרר"י כו' אין זה סותר למ"ש הב"י בשם הר"י דס"ל כהרא"ש די"ל לחלק בין בגדים לקרקע כו' והד"מ מיירי בקרקע וטעם החילוק י"ל בב' פנים א' דהפסק הילוך לא חשיב הפסק כ"כ כמו להחליף הבגד כו' והב' דבקרקע חשוב המ"ר בעין וחמיר מטופח ע"מ להטפיח שבבגדו כמשנ"ת בסי' הקודם בשו"ע רבינו ז"ל (וכ"מ בהר"י ע"ש):

שם בב"י ודבר פשוט הוא כו' לכאורה ה"ז שלא כדעת הטור כו' שהביא גם כאן לענין ק"ש דשרי גם כשיש טופח ע"מ להטפיח הרי שלמד ק"ש מתפלה כמ"ש הב"י עצמו ואיך כתב פשוט להיפוך כו' וצ"ל דלא כ"כ כ"א אדברי רשב"א דסמוך לי' (וכלשון קאמר) וי"ל דקאי רק אסוף דברי רשב"א שהוסיף לאסור ההפסק ע"ז כתב דזה לא שייך כ"א בתפילה אבל ק"ש אין איסור בזה אבל עכ"ז אין חיוב ג"כ והטעם דלא מטרחינן בדיעבד כו'. א"נ י"ל דאף דקאי גם אראש דברי הרשב"א ולומר דבק"ש מחויב להפסיק ממילא מאחר דאין איסור כו' מ"מ דוקא בדין הרשב"א דאיירי כשהן בארץ ולענין להרחיק שפיר יש לחלק בין תפילה לק"ש שמהלכין וקורין משא"כ בתפילה כו' אבל הרא"ש דאיירי לענין על בגדיו הרי לענין להחליף הבגד שהוא הפסק בעשיה שוה ק"ש לתפלה כו'. (בפרשה ראשונה עיין סי' ס"ג). ועוד דלשון הרא"ש ותוס' מורים דרק משום דבדיעבד לא מטרחינן כו' (לא משום כדי שלא להפסיק כו') וממילא אין חילוק בין ק"ש לתפילה ולא שחולקים הרא"ש והרשב"א אלא דיש לחלק בין בגדיו דאיירי הרא"ש לבין קרקע דאיירי רשב"א מטעם שבקרקע חשוב בעין וחמיר ועל בגדיו רק טופח ע"מ להטפיח קיל כו' כנ"ל ומר אמר חדא כו' וא"ש הטור אך לפ"ז צ"ע מ"ש בשו"ע דהיתר על בגדיו רק כשמכסה בבגד עליון כו' וע"כ שחזר בו הב"י ופליג על הטור וס"ל לחלק בין תפילה לק"ש גם בדין הרא"ש וס"ל דהטעם דאוקמוה אדאורייתא היינו רק משום איסור הפסק כנ"ל ומחלק בין ק"ש לתפילה גם לענין הפסק במעשה ואף דבסי' ס"ג קיי"ל כהרי"ף דפ"ר אין עוסקין במלאכתן. אין חילוף הבגד עסק כ"כ גם הרי עושה רק משום הכרח לא חשיב עראי כו'):

(לסימן ע"ט)

ב"י ד"ה ומ"ש צואת אדם מסרחת כו' לחנם טרח הב"י דהטור לא כיון רק להוציא דשאינה מסרחת אין צריך להרחיק רק ד"א לאחוריו מהצואה עצמה אבל כשמסרחת נעשה הריח עצמו דבר איסור וצריך להרחיק ד"א גם ממקום שכלה הריח כמבואר:

(לסימן קי"ט)

מ"ש בשו"ע רבינו ז"ל (סי' קי"ט סס"א) על דברי הרר"י ודברי המרדכי וטוב ליזהר בכ"ז אעפ"י שיש חולקין כו' ודבריהם נראין עיקר עכ"ל ע"ש במראה מקום שכל מה שציין ע"ז צ"ע דמ"ש על וטוב ליזהר שו"ע סי' תקס"ו ס"ד דע"כ היינו מ"ש שם דיש שאין נוהגין לומר סליחות עד אחר סיום י"ח כו' והוא המנהג הנכון צ"ע דאין זה ענין לכאן שהרי אף להרר"י והמרדכי אין למנהג זה טעם נכון וכמ"ש הרב עצמו כאן בהדיא דמה שנוהגין לומר סליחות באמצע ברכת סלח לנו ומאריכין היינו לפי שהוא צרכי צבור וצבור שאני וכמ"ש הב"י כאן. וכ"כ התוס' בפ"ק דעבודת כוכבים הביאו הב"י סי' תקס"ו (ובאמת

מ"ש בשו"ע שם דהמנהג הנכון לומר אחר סיום הי"ח צ"ע למה וכן מ"ש ע"ז הבאר הגולה שם וכתב הב"י טעמא כו' ליתא ע' ב"י שם דלא כתב זה אלא על מה שהוצרכו התוספות לתרץ דצבור שאני כו' ע"ש אלא צ"ל דהב"י לשיטתי' בסי' קי"ב אזיל ע"ש ואפשר שהוא מטעם שיש לחוש לקלקול שיחה בטילה וכה"ג עיין פר"ח שם וע' סי' ס"ח בטור שכתב שם הטעם כנ"ל גבי ברכות ק"ש וה"ה גבי תפלה כדמשמע בב"י סי' קי"ב דחד טעמא הוא). גם מה שציין על מ"ש אעפ"י שיש חולקין כו' רא"ש טור סי' ס"ח. ועמ"ש ודבריהם נראין עיקר ציין ע' בסי' ס"ח שאף האר"י כו' כ"ז צ"ע גדול שלפי"ז היש חולקין ע"כ היינו מ"ש רבינו בסי' ס"ח ס"ב לחלק בין ברכות ק"ש לתפילה שבתפילה מותר להפסיק בפיוטים כו' ע"ש במראה מקום שציין ג"כ רא"ש טור (וגם שם צ"ע אם זהו דעתם כאשר כתבתי לעיל) וכ"ז אין ענין לכאן לומר שחולקין על הרר"י והמרדכי דבציבור מודה כו' כנ"ל:

ב"י (ססי' קכ"ג). והרשב"א כתב בתשובת כו' אלא שממתינין שם מעט כדי הילוך ד' פסיעות ע"כ. פשוט דהני ד' פסיעות הן ד' אמות כמ"ש רמ"א והיינו כי פסיעה בינונית אמה (כד"מ אות ב'). והנה לכאורה לאו דישא סיפא שהתחיל לומר שלא שגג התלמוד שחוזר מיד ובמסקנא אומר שממתינין ד' אמות והי' נראה לכאורה דהיינו לפי שהמתנה זו איננה מדין המבואר כאן אלא בדין שבסי' ק"ה. ולפי"ז צ"ל שכאן ס"ל כמ"ד עד קדושה לכן אומר שמדין דכאן הי' ראוי להיות חוזר מיד אלא שממתין כדי ד"א בלא"ה מדין דסי' ק"ה אך א"כ צ"ע מ"ש המ"א ומוח"ז רבינו ז"ל דהמתנה זו דש"ץ לא מדינא ע"ש. אך באמת א"כ גם על רמ"א צ"ע שלא הי' צריך להשמיענו כלל דין המתנת הד"א דש"ץ מאחר שזה רק מדין ק"ה. לכן צ"ל דס"ל לרמ"א דע"כ המתנה זו דש"ץ לאו מדין דסי' ק"ה אלא מדין דכאן אתי עלה וא"כ כדי שלא יהיו דברי הרשב"א סותרים מרישא לסיפ' למדו המ"א ומוח"ז רבינו ז"ל דלאו מדינא כו' אך לכאור' הא גופ' קשה למה לא יהי' חיוב המתנת ד"א מדין דק"ה ולכאור' היה נרא' עפ"י מ"ש הד"ח כאן אות ע"ב דכאן דתפילה הב' חזרה לראשונה לא בעינן שיהוי בין תפילה לתפילה אבל לכאור' דבריו צ"ע מ"ש מתפילת תשלומין שמפורש בסי' ק"ה (וכן מפורש שם ברש"י ותוס' ע"ש) ודוחק גדול לחלק ביניהם ובב"ח מפורש דשוין הן ע"ש) ונראה דאי משום דין דק"ה הי' די לשהות קודם הפסיעות או אח"כ (או בין הכל) ע' סי' צ' דיש להחמיר גם כפי' י"מ שברא"ש זמן שיעור ב' פתחים ולכאור' בנכנס שיעור מקום ב' פתחי' ממילא שוהה אלא משמע דאין ההליכה בחשבון השיהוי כ"א על מקומו ובכאן לא איירי כלל בהא וע' לשון הרשב"א

שממתינין שם כו'. שם דייקא לכן ההכרח לומר דהמתנה זו רק מדין דכאן וא"כ ע"כ רק מנהג דמדינא מיד כנ"ל:

טוש"ע או"ח סי' רמ"ו סעי' ב' דאסור להשאיל בשבת ומשמע אפי' אינו נותן ביד ואפי' בלא אמירה ע"ש (וע"ש בברייתא דגם הלואה ומכירה אסור וצ"ע ואולי מש"ה כתבו הטעם מ"ע כמ"ש בסמוך) אבל ע"ש מותר בסתם אף בכלים של מלאכה ע"ש ס"א ואולי לפי דשם ע"ש אינו מוכרח שיעשה בשבת משא"כ בשבת ההוצאה מביתו מוכרח וע' עוד סי' שכ"ה דשאר חפציו של ישראל אסור ליתן לפניו בשבת כו' ומ"ש בסי' רמ"ו דהרואה כו' ע"ש בב"י ושו"ע אדמו"ר נ"ע משמע דבענין דהיכא דליכא מ"ע מותר וצ"ע וע' מ"א סי' שכ"ה שם דכשפושט ידו לפנים אפי' חפציו של עובד כוכבים אסור משום מ"ע אבל בחצר משמע דליכא מ"ע ע"כ דוקא חפציו של ישראל ומדינא אך עיין שו"ע אדמו"ר שמחלק הכל משום מ"ע והוא דוחק וע' ראש אך ע' מ"ל פ"א מה' כלאים מ' דמטעם אמירה לעובד כוכבים דוקא אמירה כו' אך אולי לאפוקי היכא שמרכיב שלא בפני הישראל רק שיודע כו' אך ע' תשו' ושב הכהן סי' ל"ו מ' דאפי' נותן לו ביד סתם בלא אמירה אין איסור שבות וכ"מ בשו"ע אדמו"ר נ"ע סי' ש"ז סעי' ל"ו שכ' דא"צ למחות כשראהו ומ' אף ליתן לו מותר וע"כ דוקא בהוצאה אסור בסי' רמ"ו ושכ"ה ומשום מ"ע כשיוצא מביתו כנ"ל וכאן מיירי בבית עובד כוכבים דליכא מ"ע. אך אפשר כאן מיירי רבינו שהכלים כבר קבלם העובד כוכבים קודם השבת (ואולי לכך שינה לשון השו"ע סעי' כ"א דסי' ש"ז הנ"ל אסור לומר בשבת. ורבינו כ' לומר לו טול כו' עשה מלאכתך בשבת וכן לקמן הילך בשר ובשל בשבת מ' שהאמירה היתי' קודם שבת (ואפשר ג"כ דבשבת אינו נכון כלל ליתן בשר לעובד כוכבים שאין מזונותיו עליו דהרי אסור ליתן מתנה בשבת כמ"ש המ"א סי' ש"ו סקט"ו) או אפשר דאדרבה אלו הי' כה"ג הקנאה לא היה בזה איסור אמירה דהוי דבר של עובד כוכבים אלא גם בעת שמבשל ואוכל של ישראל הוא אוכל ולא משמע כן בשו"ע אדמו"ר נ"ע שכ' ואפי' מקנה כו') ואפ"ל דמ"ש בשל בשבת היינו לאפוקי בשל למחר אחר שבת דמלבד שהי' ראוי לומר בשל היום עוד באמת גם בשל למחר אסור משום ודבר דבר כו' והרא"ש שכ' ג"כ לומר בשבת כו' לשיטתי' אזיל דמע"ש מותר אפי' אמירה דלא כרב סעדי':

שם סי' רמ"ז סעי' ג' הביא דעת הר"ן דשכרו לימים אשב כו' אלא שאינו מקפיד מתי כו' בע"ש אסור משמע דבד' וה' מותר עם היות שכבר פסק בס"א כהרי"ף ורמב"ם דבלא קצץ מיום ראשון אסור כו' עכ"ל דס"ל דבעיקר הדין לא פליגי אלא בפי' הברייי' דהרי"ף והרמב"ם מפרשי' בלא קצץ כלל ואתיא דלא כהלכתא ולזאת השמיטוה והר"ן המציא

שיש לפרשה אליבא דהל' וכגון שקצב לימים ואינו מקפיד כו' ובזה כ"ע מודים דבד' וה' מותר ובע"ש אסור דנראה כו' אבל מה אעשה דבב"י כאן וכ"ש בסי' רנ"ב לא משמע כן אלא דפליגי עכ"פ בעיקר הדין דהר"ן בשיטת הרא"ש קאי דאף בלא קצץ כלל שרי בד' וה' (וממילא עכ"ל להרי"ף והרמב"ם אף בגוונא דהר"ן אסור לעולם (כמ"ש הב"י בסי' רנ"ב דמ"ש כו') דאל"כ מנלן דהר"ן מתיר גם בלא קצץ כלל שכ' הב"י בסי' רנ"ב בפשיטות שדעת הר"ן כהרא"ש גם בעורות כו' והרי הרא"ש מיירי שם בלא קצץ כלל כו' א"ו ס"ל דאין סברא לחלק ביניהם למאן דמתיר מתיר אף בלא קצץ כלל ומאן דאוסר אוסר אף בגוונא דהר"ן כו') וא"כ צע"ג דבשו"ע בס"א וס"ג הרכיב אתרי רכשי ופסק דלא כמאן לפי הנ"ל עכצ"ל דהרב"י חזר בו בשו"ע וס"ל דיש לחלק בין גוונא דהר"ן ללא קצץ כלל והר"ן פליג על הרא"ש בלא קצץ כלל כו' (או דגם הרא"ש כוונתו כהר"ן כו' אלא דמרמ"א לא משמע כן) וממילא אין ראיה דהרי"ף והרמב"ם פליגי על הר"ן בעיקר דינו כו' אלא בפירושא דבריי' כנ"ל ע"כ פסק כוותיה בס"ג (או אפשר דספוקי מספקא לי' בסברא זו אם יש לחלק בין גוונא דהר"ן להרא"ש וכנ"ל אם לאו (וע"כ גם בב"י בסי' רנ"ב לא כ' כ"א משמע כו' הרי דאינו ברור אצלו ולא כ' אלא לחזק דעת הטור) ועכ"ז לא הניח מלהביא דעת הר"ן לפסק הלכה דאין ספק דעת הרי"ף ורמב"ם מוציא מידי ודאי דעת הר"ן ובפרט במקום שהרא"ש מקיל לגמרי אף בלא קצץ כו'):

שו"ע אדמו"ר נ"ע סי' ש"ג ססעי' א' הבתולו'. ע' גמ' הבנות בחוטין כו' אבל לא כו' דלא כי"מ שברש"י במתניתין דס"ה ע' חיה"ר שם אך לפמ"ש הטעם דבת טבילה כו' אין ראי' הט"ז מוכרחת גם לפ"ז אפשר דוקא בזמנם שהיו טהרות כו' אך א"כ צ"ע למה אשה ולא איש וצ"ל דבאשה לא פלוג משא"כ איש כו' וע' ת"ש בענין נשים עם בפ"ע:

שם סי' ש"ה סעי' ט'. ולישען עלי' כו' ע' רא"ש פ"ה ס"ב בשם הירושלמי דבריי' דחבל שבאבוס קושרין בפרה אתיא כרשב"א א"כ לדידן דקיי"ל (בסי' ש"ה סעי' י"ח) דצדדים אסורים אסור לקשור בפרה וצ"ע דבטור שם ובשו"ע בסי' י"ז קיי"ל דמותר וצ"ל דגמ' דידן פ"ט דקי"ג פליגא על הירושלמי בזה וס"ל דאין בקשירה שימוש בע"ח (וטעם מרדעת כרש"י ותוס') אך לפ"ז צ"ע דבסי' ש"ה פסק הטוש"ע סעי' ח' במרדעת כטעם הרא"ש בשם הירושלמי דאף בחצר אסור כו' וע"כ צ"ל בדוחק דלגמ' שלנו יש חילוק בין קשירת מרדעת שצריך לישען קצת משא"כ בחבל בפי פרה א"צ לישען ולפ"ז דוקא במרדעת ואוכף אסור הקשירה ולא בש"ד שבסי' ש"ה. ומה שתי' המ"א סי' של"ו סק"ב בין להרא"ש בין למ"מ ז"א מספיק כ"א להיתר הנתינה עצמה דלא תקשה מגמ' דעירובין אבל הקשירה דבמרדעת אסור מפני שגופו נשען ע"כ צריך לחלק כנ"ל:

מה שמותר ליתן מרדעת בלא קשירה אף דקיי"ל בנר ע"ג דקל דלא כרא"ש כאן אלא הנטילה והנתינה עצמה מיקרי שימוש עיין ביאורי הגאון ר"י על ה' יו"ט להרמב"ם פ"ד מ"ה דאינו אסור אלא צורך תשמיש האדם משא"כ המרדעת הוא תשמיש הבהמה ואולי בכה"ג ג"כ כוונת מ"א סי' של"ו (וצ"ע קצת מה שמשמע מדבריו שם שהבין כוונת הרא"ש דראייתו מחבל שבאבוס וז"א אלא ממרד עת בלא קשירה):

שו"ע או"ח סי' ש"ז סעי' ג' בשם הגמ' דקנה לעצמך מותר כו' ומשמע אפי' נותן לו מעות כו' עפ"מ וצ"ע דלרב סעדי' נראה וודאי דאסור שהרי למד מחסום פרתי כו' דמסקנא שם דמיירי בדישה שלך וכדלקמן סכ"א בשל לצרכך כו' ובב"י משמע דקיי"ל כרב סעדי' וגם הרא"ש מודה לדינא כו' ע"ש וצ"ע ובאמת הגמ' ע"כ (ס"ל כה"א שבתו' דב"מ דמיירי בדישה של ישראל כו' או) ס"ל כמ"ש הרא"ש דלא כר"ס והרא"ש פליגא עלי' לדינא דלא כב"י הנ"ל רק דבמלאכה של ישראל לכ"ע אסור אף מע"ש כמ"ש הרא"ש גבי אגרת והרמב"ם וש"פ כמבואר בב"י ובזה מיירי הטור אבל לצורך העובד כוכבים לא ס"ל כר"ס אלא כמ"ש הרא"ש דאין ראי' מחסום פרתי כו' (ומה שהעתיקו רי"ו וב"י בד' ר"ס וקנה לי וכ"ה ברמזים צ"ע ולפ"ז אפשר דר"ס ס"ל דבחסימה מיירי בשל ישראל כו' דלא כהתוס' והרא"ש בזה ובזה כ"ע מודים דאסור מע"ש כנ"ל. ומה שדחה הרא"ש ראיתו הוא לשיטתי' כו' וא"כ לצורך עובד כוכבים לכ"ע אין איסור מע"ש) דלר"ס אף בשבת מותר בשל לעצמך (ע' תו') ולהרא"ש מע"ש עכ"פ מותר ומ"מ עכ"פ אם מזונותן עליו משמע בתוס' ורא"ש שם דחשוב לצורך ישראל וא"כ לכ"ע אסור לומר מע"ש הילך בשר ובשל לעצמך בשבת או הילך מעות וקנה לך בשר כו' וצ"ע שאין נזהרין בזה אך בסתם לכאו' שרי (כמו ע"י רמז דבחוץ שרי לומ' מדוע לא עשית) ואפי' בשבת ולכאורה שרי כמו בחמץ בסי' ת"נ ס"ו ע"ש בשו"ע אדמו"ר נ"ע כו' אך י"ל דש"ה שאינו מוכרח לקנות חמץ דוקא אבל כאן מוכרח לקנות ולבשל והוי כיום השוק בשבת דאסור לדעת מ"א סק"ג ע"ש (וע' בי"ד סי' רצ"ז סס"ד בהגהה ובש"ך שם דהגמ' פליג כו' וא"כ י"ל דכאן לשיטתי' אזיל דגם בשבת מותר ולא קיי"ל הכי כמ"ש סכ"א אך ע' מ"א שם דלא כש"ך וצ"ע כו') אך אולי קנה לעצמך במעות שלך קאמר כו' וכ"מ בת"ש סי' רמ"ג וזה לכ"ע שרי אפי' בשבת דהוי עשה מלאכתך וע' שו"ע אדמו"ר נ"ע סי' ש"ז הנ"ל סעי' יו"ד בהלואה כו' אולי בכה"ג הוי כמו עשה מלאכתך שהרי מלוה להוצאה ניתנה מע"ש ומעות אחרים חייב לו ולפ"ז גם הילך בשר מע"ש אולי מותר. וצ"ע:

עיין משנה למלך פ"ו מה' שבת דבמלאכה דרבנן לצורך העובד כוכבים (כמו קנה לך כו') אם מותר לומר בע"ש תלוי בב' התירוצים שבב"י סי' רמ"ד גבי מכס וממילא משמע מלאכה דאורייתא כמו בשל לך פשוט לאיסור גם מע"ש:

לשו"ע רבינו ז"ל (ובקו"א סי' שמ"ה אות ב')

(לסימן שמ"ה)

לכאורה לא זכיתי להבין דברי קדשו א' עיקר היסוד שלמד מדברי הרמב"ם שבמ"א סקי"א שכתב גבי רקק דאי גבוה יו"ד ורחב ד' הוי כרמלית נשמע מזה דמ"ש המ"א ססקי"ד גבי ים (או בור שבים) דהוי כרמלית דרבנן כמו קרפף כו' ע"כ פי' אפי' בפחות ב"ס הוא תמוה לכאורה דהרמב"ם כשאר ים קאמר דמשמע ודאי דר"ל כרמלית ממש (גם רש"י במתניתין דפרק הזורק גבי רקק שכתב סתם כרמלית מסתמא כרמלית ממש קאמר דבכ"מ כרמלית היינו מק"פ דאורייתא כו' חוץ מקרפף שפירש בו בגמרא ובפוסקים או לפעמים רך העברה נקרא בגמרא כרמלית גם רה"י גמור מצד איסור' עירובין כמש"א על ירושלים כרמלית (דק"א סע"א) וכמ"ש רש"י ד"ו ב' וגם בזה נתקשה הרר"י הובא ב"י סי' זה ד"ה ודלתותיו ננעלות ע"ש אלא שבמתניתין דעירובין גבי אמת המים העוברת בחצר שכתב ג"כ סתם כרמלית צ"ע דלכאורה שם ע"כ רק כרמלית דרבנן קאמר שהרי ע"י מחיצות החצר לכאורה יש תורת רה"י על האמה דשם וכידוע שכל מה שברה"י הוי רה"י כמ"ש ב"י וש"פ ססי' זה אך שם אמרו רה"י ממש. וצ"ל דגבי אמת המים נשתנה הדין רק מצד שפרוץ במילואה להאמה שמחוץ לחצר וא"כ היינו נמי טעמא דהתם רק כרמלית דרבנן וכמו חצר שפרוצה במילואה כו' וגם זה לא ברור דאפשר התם ג"כ כרמלית גמור שכן משמע מסתימות לשון הפוסקים בסי' שנ"ו דקרו לה כרמלית סתמא ויתבאר אי"ה ואין כאן מקום להאריך דעכ"פ כרמלית דכאן גבי רקק שבר"ה נראה ודאי דהיינו כרמלית גמורה בעמוקה יו"ד ובפרט הרמב"ם שכתב כשאר ים ודאי ר"ל כרמלית גמור) הגם שלכאורה א"כ באמת קשה לפי מ"ש המ"א בשם רא"מ הרי ע"כ הא דים הוי כרמלית ממש (וכדתנן בהזורק הזורק מן הים ליבשה פטור כו') מיירי ע"כ באין מתלקט י' מתוך ד"א אבל במתלקט הוי רה"י דאורייתא עכ"פ (או רה"י ממש) וא"כ גבי רקק שברמב"ם שכולה אינה רחבה כ"א ד"ט הרי השיפוע מתלקט בפחות הרבה גם מד"א ולמה יהא כרמלית גמור (וזו היא ראית מוח"ז רבינו ז"ל). אך לא קשה מידי לכאורה דממ"נ אם נאמר דהך רחב ד' שברמב"ם ר"ל למעלה ע"פ המים (וכ"נ לפ"מ דקיי"ל דממיא משחינן הכרמלית דים דמיא כארעא סמיכתא כו') א"כ הרי למטה נתמעט מד' טפחים ע"י השיפוע ואינו רה"י דהרי זה דומה להההיא דביציתא דמישן

לפירש"י (ק"א.) ומטעם דהמחיצות שאינן למקום ד' על ד' לאו מחיצה (וכאן לא שייך הא דאמרינן התם לר"נ גוד אחית גבי מים כו' שהרי כאן מצד המדרון הרי גוף קרקע עולם ממעטת וליכא מקום חלל דרוחב ד' משא"כ התם שרק דופני הספינה ממעט רוחב ד' דעכ"פ מצד החיצון נוכל לומר גוד אחית (ממקום הרוחב) לתוך המים (וס"ל לרש"י דכיון שהמחיצות עכ"פ כדבעי אינו מעכב מה שתוך הספינה ליכא חלל ד' ויתבאר אי"ה במק"א) אבל כאן ליכא צד חוץ למחיצות כו' (וכ"ש לפ"מ שפסק רז"ל שם ובסי' שנ"ה ס"ז) דגם שם לא אמרינן גוד אחית כיון דלא נעשו המחיצות בשביל ההיתר כו' ע"ש) ועוד יש דמיון וראי' לזה ממ"ש המ"א סי' שס"ב סק"ב גבי ענפי האילן שאם אין למעלה רוחב ד' אעפ"י שמשם ולמטה יש רוחב ד' הוי כרמלית והיינו דבעינן בכל משך גובה י' יהיה רחב ד' (וכדמ' מהראיה שהביא מסוכה כו') וכמבואר בדברי רז"ל שם שכתב וז"ל דצריך ד' על ד' בכל גובה יו"ד כו' א"כ ה"ה כשאין למטה רוחב ד' הוי כרמלית. ואין להקשות א"כ גם מדין כרמלית ליבטל דאין כרמלית בפחות מד' וכדרך שהקשו התוספות על רש"י גבי ביציתא ע"ש. (ואף רש"י דלא ס"ל הכי שם י"ל דהאי טעמא לפי שהספינה עומדת בים שהיא כרמלית מצא מין את מינו כו' ע"ש מג"ש כ"כ. (אך צ"ע הא רש"י לא ס"ל הך דמצא מין כו' כ"א גבי בין לחיים כמ"ש ססי' זה דרק הר"ן ס"ל הכי ע"ש) אבל כאן שהרקק היא בר"ה ליכא למימר הכי) נראה דלא קשה מידי דקושי' שם אף שלמעלה רחב ד' צ"ל (בא' מב' פנים או דהתם סתמא דמילתא הטלטול הוא למטה בקרקעית הספינה או) דס"ל דכיון דלמטה מק"פ א"א שיהיה כרמלית למעלה באויר (וס"ל ג"כ דמזה הטעם הוא דלא הוי רה"י למעלה כיון שלמטה מק"פ כו') אבל כאן שהרקק מלאה מים אף דלמטה יהיה דין מק"פ שייך כרמלית למעלה ע"ג המים דהרי כארעא סמיכתא חשבינן למים דמש"ה ממיא משחינן (וגם עיקר התשמיש למעלה ע"פ המים כו') ולפי מה שיתבאר במ"א אי"ה די"ל דס"ל לרש"י גבי ביציתא. (וכן הרשב"א בעה"ק סד"י וסדי"א) דלענין חשיבות מחיצות הוא דבעינן שיהיה רוחב ד' בכל משך גובה יו"ד דאל"כ מתבטלין המחיצות דכל מחיצה שאינה למקום רוחב ד' לאו מחיצה אבל מצד גוף המקום שבין המחיצות אין צריך כלל שיהיה רוחב ד' בכל משך גובה יו"ד אלא אעפ"י שיש במקום א' דבר המפסיק וממעט הרוחב באמצע כמו גבי ביציתא שדופני הספינה דלמטה ממעטים הרוחב באמצע (המחיצה בצירוף הגוד אחית) או אפי' שיש דבר הממעט למטה אי ליכא חסרון מצד ביטול המחיצה באותו מקום דה"ל מחיצה תלויה ומשכחת לה כגון בצירוף דבור וחולייתו לרוחב ד' דלמטה בבור ליכא ד' וליכא ג"כ צירוף חוליות שם כו'. ומצד המחיצה אין חסרון (כגון שהחוליות גבוהים יו"ד

מבחוץ כמ"ש התוס' פרק חלון דע"ח וכו'). דליכא משום מחיצה תלוי' שהרי החוליות עומדים על הקרקע אלא מצד המקום שאין בו ד' למטה בבור מ"מ במקום הרוחב יש דין רה"י אעפ"י שהוא באויר (ואפשר, שהוא מטעם דאי בעי מנח שם מידי כמו שיחבר או ינעוץ בכותלי המחיצות מבפנים או יניח ידו שם כו'. ואפשר שעד"ז יתפרש הא דאמר פ' חלון שם והא לא משתמש לי' היינו הך דר"ל כיון שלמטה בבור ליכא ד' ולא צירוף חוליות איך יהי' רה"י למעלה באויר הא לא חזי להשתמש באויר (ויש להעמיס זה מ"ש בפירש"י שם ע"ש) וע"ז אמר אלא דמנח מידי כו' ר"ל כנ"ל. (אך בתוספות שם נא מ"כ). ושוב ממילא בכל החלל הוי רה"י גם במקום דליכא ד' משום דרה"י עולה כו' ויורד כו' (אלא דלפי"ז לכאורה צ"ע מהא דנעץ יתד בעמוד מיעטו אי לאו דאפשר דתלי בי' כו' אך לפי הנ"ל דגם הא דבמקום הרוחב שבאויר יש דין רה"י הוא ג"כ מטעם דאי בעי כו' ניחא וכ"ש לפי מה שנתבאר שי"ל שזה עצמו כוונת הגמ' שם בהא דאמר והא לא משתמש כו' אלא דמנח מידי כו' כנ"ל. גם אולי י"ל דדוקא בעמוד דליכא מחיצות כלל כ"א גוד אסיק שאני ותדע מדלא אמרו כ"א בעמוד ולא ברה"י שע"י מחיצות דאפשר בזה לכ"ע אי נעץ בקרקע שביניהם יתד לא מיעטו כלל וצ"ע ועוד י"ל בפשיטות דהתם ביתד שבעמוד הרי זה חסרון במחיצות דלגבי המחיצות (שע"י גוד אסיק) הרי יש מיעוט למטה דהיינו סמוך לעמוד וא"כ ה"ל (המחיצות דגוד אסיק) כמחיצה תלוי' אצל ראש העמוד. (אלא שצ"ע אי מחיצה תלוי' ממש שעל ראש עמוד וכה"ג פסולה כיון דליכא שם גדיים כו') ולא משכחת נ"מ אם העיכוב רק מצד המחיצות או מצד גוף המקום אלא כשהמיעוט הוא במקום דאף אי נחשב המחיצה שכנגד מקום זה כמאן דליתא לא נפסלה המחיצה היינו או באמצע או למטה בדוגמא דבור וחולייתו הנ"ל ועפי"ז יתורץ גם הקושיא שבתוס' שם בביציתא מ"ש ממחצלת כו'. דשאני התם שהמחצלת ממעטת כל משך הגובה כו' ואכמ"ל) וה"ה לענין כרמלית כ"מ רחב ד' הוי כרמלית אפי' הוא באויר ולמטה ליכא מקום ד' כו'. ולפי"ז א"ש כאן בפשיטות אבל א"צ לזה כאן וכנ"ל אלא שכתבתי דרך אגב להתלמד במק"א:

וכ"ז אי הפי' רוחב ד' שברמב"ם כאן ר"ל למעלה ע"פ המים. ואם הפי' רוחב ד' ר"ל למטה בקרקע הרקק בלא"ה לא קשה מידי די"ל דשיפוע הרקק ארוך ואינו מתלקט יו"ד מתוך ד"א דמלמעלה הוא רוחב ד"ט יותר מד"א אלא מתקצר למטה עד ד"ט ולכן ודאי הוי כרמלית גמור. (אלא שבאמת נראה דהפי' רוחב ד' שברמב"ם ר"ל למעלה שכן הדין נותן כיון דמיא כארעא סמיכתא כו' כנ"ל. ומ"מ לק"מ לכאורה כנ"ל) וכ"ז לפ"ד הרא"מ שבמ"א. דס"ל דהא דים הוי כרמלית גמור הוא רק בשאין שפתו מתלקט יו"ד מתוך ד"א

(וכן נזכר זה עוד במ"א בכ"ד). אבל לפענ"ד כיון דהא דים כרמלית הוא מלא במשנה (פ' הזורק) ובברייתא (דפ"ק דשבת ד"ו) ובגמ' בכ"ד בפ' הזורק ובעירובין ובכל הפוסקים לרוב ולא מישתמיט בשום מקום ולא בשום פוסק לחלק כנ"ל קשה הדבר להאמר דהכל מיירי בשאינו מתלקט ומה גם שלפי הנראה רוב ימים ונהרות מתלקטים יו"ד מתוך ד"א. וכ"ש לפמ"ש המ"א סי' שס"ג דההיא דמבוי שצדו אחד כלה לים ע"כ איירי במתלקט מתוך ד"א וכן בההיא דאמת המים העוברת בחצר דמשמע שאין אוסרת טלטול החצר שכתב הראב"ד דהיינו משום שהאמה עמוקה יו"ד כתב המ"א סי' שנ"ו ק"ב לפי הנ"ל ע"כ מיירי במתלקט מתוך ד"א והאיך אפשר דלפעמים מיירי במתלקט דוקא ולפעמים באינו מתלקט דוקא והכל בסתימות. ובפרט גבי אמה שמבואר שם דחשבינן לה לכרמלית (מחמת חיבורה חוץ לחצר עכ"פ עט"ז). ואיך אפשר דמיירי שהאמה שבחצר הוא במתלקט וחוץ לחצר באינו מתלקט והכל בסתימות אלא שרבינו ז"ל באמת זוהי עיקר ראייתו על פי' במ"א שגם במתלקט הוי כרמלית מדרבנן עכ"פ גם בפחות מב"ס (וגם שבלא"ה כיון שבאמה גבוה יו"ד ורחב ד' איירי ס"ל דע"כ מתלקט הוא כנ"ל בדברי הרמב"ם דרקק. וכבר נתבאר דזה אינו ראי' כ"כ) אבל באמת גם זה דוחק גדול שיהיה בים וכה"ג כרמלית דרבנן מה שלא נזכר בשום מקום וית' אי"ה) ועכ"פ לפי' התו"ש ומה"ש דמ"ש המ"א כרמלי' דרבנן היינו ביותר מב"ס דמשמע דבפחות מזה הוי רה"י גמור במתלקט קשה טובא מהא דאמה. לכן היה נלפענ"ד דעיקר דינו דהרא"מ לחלק בים בין מתלקט מתוך ד"א א"ל חידוש הוא וקשה לסמוך עליו נגד משמעות דברי הגמרא וכל הפוסקים בכ"ד דמשמע דגם במתלקט לעולם הוי כרמלית. ומשמע נמי דהיינו דלעולם הוי כרמלית גמור (כההיא דהזורק מן הים ליבשה דפטור) וקשה להמציא כרמלית דרבנן בים מה שאין זכר לזה בשום מקום ועיקר ראייתו של הרא"מ מהא דבור:

שם סיג כאלו מחיצות מקיפות לכאורה צ"ע מה בכך עדיין צריך לגוד אסיק כמ"ש ס"א וס"ד בעמוד וסכ"ב וכ"ג בגג ודוחק לומר דאמרינן גוד אסיק למחיצות אלו דגוד אחית גם צריך טעם כיון דלגוד אחית אמרינן מחודו דראש העמוד בלבד אף בדליכא כלל מחיצות יו"ד. למה לא נימא הכי בגוד אסיק וא"כ למה פליגי רבנן עלי' דר"י בר"י ובאמת ברמב"ם (וש"פ) לא נזכר כלל גוד אסיק וגם בגמ' (כמדומה) לא נז' כ"א בעירובין ר"פ כל גנות והרי התם איתא דלרב דקיי"ל כוותי' לא אמרינן גוד אסיק במחיצות שאינן ניכרות ובסוכה ד"ד ב' פשיט דעמוד נקרא ג"כ מחיצות שאינן ניכרות אלא שהר"ן נדחק שם לחלק בין שבת לסוכה דבעינן כעין דירה (ואזיל לשיטת רש"י דטעם עמוד בשבת הוא משום גוד אסיק). וזה יתכן (קצת) להאומרים דגבי סוכה לא אמרינן כלל גוד אסיק כדמסיק הר"ן

שם והרי"ף אבל להרמב"ם והגאונים דאם גבי סוכה אמרינן גוד אסיק על שפת הגג רק בעמוד לא אמרינן משום שאינן מחיצות ניכרות ע"ש ברמב"ם פ"ד מה"ס הי"א וי"ד נראה דאין החילוק כזו שייך לסוכה. וגם להחולקים הרי עכ"פ איכא פלוגתא ובעי' בגמ' בעל שפת הגג ולמה בעמוד פשיטא כ"כ דאף אביי רק סבר למימר גוד אסיק וא"ל רבא בעינן מחיצות ניכרות וליכא משמע דפשיטא להו דבכה"ג ל"ש גו"א בכל דוכתא והיינו משום דקיי"ל כרב דר"פ כ"ג הנ"ל (ואדרבה יותר משמע דגם שמואל יודה בעמוד והיינו דלכ"ע לא אמרינן גוד אסיק אלא בשיש מחיצות ממש למטה עכ"פ דאז אמרינן גו"א ר"ל כאלו הועלו גוף המחיצות ע' רמב"ם שם המ"א אבל להעלות חוד החיצון דעמוד אפשר דלכ"ע לא אמרינן ע' תוספות שם בסוכה ד"ה. אבל ופלוגתא דרב ושמואל אינו אלא בשיש מחיצות למטה עכ"פ אלא שאינן נראות להעומד למעלה כו'):

שם סס"ג הנ"ל לפי' כו' שאין כו' לכאורה א"כ המחיצות כאלו אינם. דכל מחיצה העשויה לפחות מחל ד' אינה מחיצה כמש"ל סי' שנ"ה ס"א וס"ז וא"כ גם ע"ג למה רה"י (ואף לפי מה שיתבאר דע"ג א"צ לגוד אסיק מ"מ מחיצות מפסיקות בעינן) וצ"ל דהא דאמרינן כל מחיצה כו' היינו דוקא כשאין מרחק ד' כלל ביניהם. ומשא"כ כאן יש מרחק ד' בצירוף מקום העמוד ותדע שהרי כל עמוד גבוה יו"ד ורחב ד' ע"ג רה"י אעפ"י שלמטה אין חלק כלל ולכן לא כתב מוח"ז רבינו ז"ל כאן משום דלא חשבינן מחיצה אלא משום שאין כל הד' ראוי לתשמיש ומש"ר טעם זה ולכאורה יש כאן עוד טעם פשוט שתחת ראש העמוד ליכא חלל גובה יו"ד וה"ז כבית שאין תוכו יו"ד דסכ"ב. אך לקושטא דמלתא נקיט מוח"ז רבינו ז"ל טעם שיספיק גם בדאיכא גובה יו"ד תחת ראש העמוד:

שם ס"ד כיון שא"א כו' גם כאן שייך הטעם דלעיל סס"ג בפנים (וגם הטעם הנ"ל דה"ז כבית כו') אלא נקט טעם שיספיק גם אם למעלה רחב הרבה עד שישאר רוחב ד' למטה עד מקום העמוד שנתקצר (וגם יש שם גובה יו"ד עד מקום הרחב) מ"מ אינו רה"י שם מצד המחיצות:

שם ס"ה. אמה כו' ג"א כו'. מבואר דס"ל לרבינו ז"ל דכל תנאי פס"ב דאורייתא ולכאורה צ"ע ממ"ש התוס' עירובין ד"ו ב' ד"ה וכ"ת דמדאורייתא אין חילוק בין י"ג לי"ו. אבל לק"מ דהתם קיימינן בדליכא שם ד' אלא ב' מחיצות שלימות. ועז"כ דאין חילוק דלר"י דחשיבא לי' יו"ד ב"מ גם בדאיכא י"ו רה"י מדאורייתא ולרבנן גם בי"ג הוי רה"ר כשאורך רשות הרבים מהלכין ביניהם. (הגהה. בענין לשון ביניהם או בין כותל לכותל אין ראי' כ"כ דלפעמים אין מדקדקין בכך כמו עשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ כו' ובפע"פ וטור

שו"ע סי' תע"ה בין אכילה לחברתה כו' ע"ש במ"א וח"י וע' ת' ב"א חא"ח סי' נ"א ד"ה עוד שם. ע"כ):

שם ס"ח ((כ"ב) ואפי' רשב"א מ"מ רמ"א) והם למטה. מ"ש המ"א דהתוס' כתבו כן לפי הס"ד נראה דר"ל שהתוס' הוצרכו לכך משום דפרכינן מסיפא לאביי ואי ס"ד כו' לוקמי בנח בחור. ולכאורה לפי' התוס' דהכל בחורין מעבר לעבר כו' ה"ז כחורי רה"י (ובמתניתין קתני הזורק ד"א דמשמע רק משום ד"א ברה"ר). ע"ז כתב דזה אינו דדוקא אותם שלמעלה מיו"ד כו'. וא"כ י"ל דלא כ"כ אלא לאביי אבל לרבא הא דלא מיתוקמא בנח בחור י"ל דבאמת היינו משום דהוי כחורי רה"י לדידי' (ובמתניתין קתני ד"א כנ"ל) והסברא לחלק בין אביי לרבא בזה הוא משום דאביי אמר לעיל דחורי ר"ה ניחא תשמישתי' לבני רה"ר ע"כ אין בני רה"י משתמשין שם כמ"ש התוס' אבל רבא הא מדמי חורי רה"ר לקרן זוית כו' אבל צריך עיון דמדר' חייא דאמר זרק למעלה מי' טפחים באנו למחלוקת נשמע דלמטה לאו כרשות היחיד ורבא ודאי לא פליג אדר' חייא ותניא כוותי' בפ' הזורק (אלא דלאביי הם כרה"ר ולרבא נידונין לפי מדתן) ונראה דעיקר דברי התוספות אהא קאי ולכ"ע כ"כ אמנם הרשב"א בעה"ק די"א סע"א) כתב חור כו' ועוברים (משמע מעבר לעבר) כלפי פנים אע"פ שהן למטה מי"ט כו' מבואר דס"ל כהמ"א. ונראה דע"כ לא ס"ל כלל כפי' התוס' דהסוגיא איירי בחורין מעבר לעבר וכן משמע בהדיא בחה"ר שם רד"ח ע"ש ולקושית התוס' י"ל דמיירי שלצד חוץ החור רחב ד' ולפנים תוך עובי הכותל ליכא ד' אבל אינו עובר שם כלפי רה"י ממש. ועיין ריטב"א עירובין י"א ב' סד"ה כי פליגי במ"ש ותירצו כו' דמשמע ר"ל בכה"ג ע"ש (אלא שלפי"ז צע"ק מאין הוציא הרשב"א דין חורין מעבר לעבר ויתי' אי"ה כו') ועיין א"ר סק"ח כתב בשם עה"ק כנ"ל (וד' ביה"ג צ"ע). ובשם ריו"ו הביא שכתב בשם התוס' כהעו"ש והיינו כנ"ל ובסי' שנ"ג נוטה לעו"ש ונ"צ ע"ש. אבל מוח"ז רבינו ז"ל סתם כהמ"א. (אע"פ שמ"ש על התוס' צ"ע כנ"ל) כיון שכן משמע מדברי רמ"א דחורין העוברי' אינם נידונין לפי גובהן וכמ"ש פ"מ סק"ג (והרשב"א ודאי הכי ס"ל) ומסי' שנ"ג אין ראיה כמש"ש:

שם סי"א. אם הוא רחב משמע דקאי על אותו דרך אעפ"י שהשערים אינם רחבים י"ו. וכן משמע מדבריו בהגהה. וצ"ע מנלן. והרי אינו דומה לדגלי מדבר וירושלים לפי הנראה היו השערים רחבים י"ו עי' תוס' עירובין דכ"ב ד"ה והאר"י:

שם בהגהה אם מחיצות כו' משמע דר"ל דאל"כ הרי זה כפסי ביראות וצ"ע הא לעיל ס"ד כתב דוקא שאין ביניהם אלא י"ג ושליש. וכאן עכ"פ יהיה בשערים רוחב י"ד:

סימן שס"ג ס"ד בפרצת מלואה כו'. לכאורה כשאין במלואו ד"ט סתמא דמלתא גם תוכו אינו רחב ד"ט וזה דלא כמ"א סק"א. וכמ"ש בההגהה שבמ"מ שמ"ש המ"א צע"ג אבל לא זכיתי להבין למה צע"ג דאעפ"י שבס' אהע"ו וא"ר (ותוס') השיגו עליו ג"כ שהוא נגד גמרא ופוסקים. היינו לפי שעלה על דעתם כאלו המ"א לא ידע חילוק בין מבוי לחצר כלל והוקשה לו סתירה מהכא לסכ"ח (להי"א) ע"כ המציא חילוק בין כשאינו קצר רק בפתחו ובין שגם כולו קצר אבל הדבר תמוה דמלבד דחס לי' להמ"א שישכח גמ' ופוסקים בעידנא דעסיק בי' ומובא ב"י. ועוד הרי לפי"ז ס"ל דגם במבוי כשתוכו רחב לכ"ע צריך תיקון והרי בסכ"ח כתב בהדיא (סקכ"ט) כלומר כשאין פתחו רחב ג' אעפ"י שתוכו רחב הרבה ואעפ"י שכ"כ על פחות מג' ואליבא דהרמב"ם ודאי ממילא גם הי"א קאי על כה"ג אלא ודאי דגם המ"א ידע שהחילוק בין כאן לסכ"ח הוא דרק במבוי פליגי הי"א ולא בחצר כמבואר בגמ' ופוסקים אלא שמ"מ ס"ל שגם בחצר אם כולו אינו רחב ד"ט א"צ תיקון (והחילוק בין חצר למבוי אינו אלא בשקצר רק בפתחו) והיינו אי משום דבזה אין הכרח לחלק חצר ממבוי לתירוץ קמא שבגמרא שכוותי' פסק הי"א וכתב כן רק דרך אפשר וכמסתפק כדפי' בס' מה"ש וכן מסיק התו"ש ע"ש ולפי"ז לא קאי כ"א להי"א דסכ"ח. או יותר נראה דס"ל דאין סברא כלל להצריך תיקון במקום שכולו אינו רחב ד"ט שהרי אינו רה"י כלל אלא מקום פטור (עמ"א ססי' שמ"ה) ולא מצינו כלל תיקונים מדרבנן למקום פטור (ובחילוקי ד' רשויות החילוק בין כרמלית למקום פטור הוא רק מדרבנן ר"ל דמקום פטור גם דרבנן אין בו איסור ומקום פטור היינו מקום שאין בו ד' על ד') ולפי זה קאי גם להרמב"ם דלכ"ע כשכולו פחות מד"ט א"צ תיקון בין חצר בין מבוי ולפי"ז לשון אפשר שכתב המ"א היינו דרך תירוץ שלא נגד הסברא כאלו מצריכים תיקון למקום פטור ע"ז כתב אפשר כו' ובאמת מאי דסיים כמ"ש סכ"ח צ"ל לפ"ז דכוונתו אמ"ש הוא שם סקכ"ט הנ"ל והיינו דמ"ש שם כלומר כו' על דברי הרמב"ם דוקא הוא ג"כ דרך תירוץ:

דקשה ליה ג"כ איך ס"ל דוקא פחות מג"ט אבל פחות מד"ט צריך תיקון והרי הוא מקום פטור כו' כנ"ל ע"ז כתב כלומר שאין פתחו כו' ר"ל דוקא בכה"ג בעי פחות מג"ט דוקא וכן נראה שפירש הפ"מ סק"א (ומ"ש סקכ"ט צ"ע). והנה גם מדברי מוח"ז רבינו ז"ל עצמו סל"ד שכתב מבוי שתוכו רחב כו' (גם לא כתב אעפ"י שתוכו רחב כו'). משמע דוקא בכה"ג שייך הפלוגתא וכ"ד המ"א ופי' ב' הנ"ל. ומה גם שמצאתי בריטב"א ריש דף י"ג שכתב בהדיא בשם הראב"ד שלא נחלקו אלא כשהמבוי בעצמו רחב ד' אלא שפתחו קצר כו'. ע"ש והסכים עמו והוא מבואר כהמ"א וכפירוש הב' הנ"ל וע"ש עוד דף ה' ע"א

שכתב בפשיטות דרחבו (של מבוי) לכל הפחות ד"ט כשיעור רה"י כו'. (ואפשר שגם בדף י"ג מ"ש שם כשיעור משך מבוי ט"ס וצ"ל כשיעור רשות היחיד**((אך יותר קרוב שהט"ס הוא רק באות אחד מב' לכ' וצ"ל בשיעור ור"ל שא"צ תיקון אא"כ הוא רחב ד' ככל שיעור משך מבוי דהיינו ד"א (מבני שיחיה). ע"כ הגהה). (כמדומה לי שזהו מבנו הגדול הרב מו"ה משולם זוסמאן ז"ל):** ולפי"ז גם בלי הגהה א"ש קצת שוב ראיתי שזה אינו דשיעור משך מבוי לא איתמר אלא להחמיר דבאין השיעור הרי זה כחצר כו' וקצת אפשר הגירסא שלפנינו או כהגהת בני שיחיה ולומר דר"ל דאם כשיעור משך מבוי מצד ראשו אינו רחב ד"ט אז אפילו אם אחר משך ד' אמות (לצד סופו) נתרחב אין צריך תיקון גם שם ודוגמא לזה קצת מחקק תחת הקורה להשלים לי"ט במשך ד"א (דאף השאר ניתר) ומה שאין כן כשרק פחות ממשך מד' אמות אינו רחב ד' טפחים ואחר זה מתרחב צריך לחי (או כאן או שם). ונראה דר"ל דכשאין בו שיעור רה"י ה"ז מקום פטור ואין שייך להצריך תיקון למקום פטור וכנ"ל לכן נלפענ"ד שמ"ש בהגהה שבמ"מ דמ"ש המ"א צע"ג אינם מדברי מוח"ז רבינו ז"ל. ומה שסתם בפנים אולי הוא לפי שראה שהא"ר ואהע"ו חלקו ודחו דברי המ"א והוא דבר שאינו מצוי כלל לכן סתם. אבל איך שיהיה היה נראה שהדין ודאי דין אמת כהמ"א כיון שמצינו שכן דברי הקדמונים הראב"ד והריטב"א אך שוב ראיתי דברי הרשב"א בעה"ק שער א' סי"ב שכתב מבוי שאין ברחבו ד' או שרחב ד' ואין פתחו כו' יש מי שהורה שכל שיש ברחבו ג"ט צריך כו' מדבריו אלו משמע בהדיא דס"ל דאין בין כשאינו קצר כי אם בפתחו לבין כולו קצר כו' ולהרמב"ם עכ"פ צריך תיקון וזה שלא כמ"א לפי' ב' הנ"ל עכ"פ (ולפי"ז אתי שפיר טפי מהשמטת מוח"ז רבינו ז"ל כיון שהוא מחלוקת הראשונים. ואף להרשב"א יש מקום לקיים דברי מ"א עפ"י פי' א' הנ"ל מכל מקום הרי לפי"ז לא קאי כי אם להי"א וגם זה דרך אפשר וספק. וא"ר ואהע"ו חולקים שפיר השמיט) בדבר שאינו מצוי כלל:

ומד' התוס' דף ה' ע"א ד"ה ואי שהוצרכו להביא ראי' למבוי שאינו רחב ד' א"צ לחי מדרב (אהילאי) אחלי ואיירי כשאין תוכו רחב משמע דס"ל כהרשב"א הנ"ל דרב אחלי איירי ברוחב תוכו. ומאן דלא פליג כוותי' אפי' כשאין רחב ד' טפחים פליג ואינו מוכרח כל כך ד"ל דהתוספות לא דקדקו ונקטו מדרב אחלי משום דאיהו אמר בהדיא (ולכל הפחות בשאין תוכו רחב איירי) אבל גם בלאו הכי מודו כשאין תוכו רחב הכל מודים (כיון שאינו רשות היחיד כדברי הריטב"א שם) ולכן לא הקפידו מה שמדברי אחלי אין להקשות כ"כ כיון דלתירוץ ב' (די"ב) תנאי היא והכי אמרינן סתמא ריש דף י"ג:

שם ס"ח. אם הרחיק כו' מה שלא הזכיר מוח"ז רבינו ז"ל טעם הרר"י דאתי אוירא דה"ג כו' פשוט דהיינו משום דס"ל כהתוספות (ד"ה ע"ב) דגם בלחי רחב אסור וכמ"ש לקמן ס"מ וכן נראה מסקנת המ"א כאן ושם ע"ש ומשום הכי נמי כתב מוח"ז רבינו ז"ל בין להלאה לצד חוץ כו' והרי בסימן שס"ב סי"א פ' כמ"ש התוספות שם. דבכהאי גוונא לא אתי אוירא כו' אלא ע"כ דכאן לאו מהאי טעמא אתינן עלה אלא כדא' בהדיא בגמרא (י"ד:) דהוי לי' מחיצה שהגדיים בוקעים וקאי גם אהפליגו כו' (ואין הכוונה דשוב אתי אוירא כו' דאם כן איך הביאו התוס' (דף ע"ב) מכאן לפס ג' אמות דשם. אלא דזה עצמו מספיק כו' וכמו בהגביהו ג' טפחים אבל קצת קשה למה נא הזכיר כאן גם טעם דגדיים בוקעים שבגמרא וכדרך שהזכיר זה בסי"ב גבי הגביהו לכאורה מזה משמע שרבינו ז"ל אזיל גם כאן לשיטתי' בתשו' כ"י שכתב דה"ט שבגמרא לא קאי כי אם אהגביהו כו' אך לפי שדבריו ז"ל שם צ"ע גדול כמשי"ת אי"ה לכן י"ל דכאן סבירא לי' דאעפ"י שבגמרא קאי נמי אהפליגו לא הוצרכו לכך אלא לרשב"ג אבל לדידן דגם למעלה שיעור לבוד בג' לא נצרך להאי טעמא בהפליגו (אבל בהגביהו י"ל דגם לדידן צריכים להאי טעמא כי היכי דלא נימא גוד אחית דשייך אפי' ביותר מג' דמשום הכי הקילו במים במחיצה תלויה משום דליכא בקיעת גדיים בוקעים וכן בעמוד שיש בקצר שלו ג' כדאיתא בפ' הזורק (ק"א) לכן בכל מקום דשייך גוד אחית הביא מוח"ז רז"ל האי טעמא דגדיים מעכבי כמו בסימן שמ"ה ס"ד ובכ"ד ומכל מקום קצת צ"ע מהא דפרק הזורק (צ"ז) דמשמע דמסיק גם במחיצה תלויה כל לבוד הלכתא גמירא כו' ע"ש ולכן גם כאן סי"ב הביא זה משא"כ בהפליגו דלא שייך גוד אחית כי אם לבוד הרי לדידן דקיי"ל כרבנן גם למעלה בקורה שיעורו בנ' לכן גם למטה אין צריך להאי טעמא ובגמרא לא הוצרכו לכך אלא לומר דרשב"ג מודה בכהאי גוונא וגם בדברי ט"ז בברייתא כדי שלא יזדקר הגדי כו'. למסקנא דרבא אתי כרשב"ג:

והנה הנ"מ בין הטעמים ידוע מ"ש הבכ"ש בענין צורת א הפתח שהרחיקו מהכותל ג' טפחים שלפי הטעם שבגמרא גבי לחי משום שהגדיים בוקעים א"כ הוא הדין בצורת הפתח מה שאין כן לפי הטעם דאתי אוירא כו' לא שייך זה גבי צורת הפתח דאפילו נעץ ד' קונדסין כו' ועל פי זה הכריע להחמיר כהתוספות שדבריהם מפורשים במשמעות הגמרא שהטעם גבי לחי הוא משום שהגדיים בוקעים כו' (ומ"ש רק משמעות י"ל דהיינו משום דבגמרא י"נ שאין זה סוף הטעם מצ"ע אלא דכיון דעל ידי זה לא אמרינן לבוד שוב אתי אוירא כו' כנ"ל אלא דפשטא לא משמע כן). ושגם הרר"י עצמו ע"כ הכי סבירא לי' שהרי גם הוא כתב גבי לחי דאפילו רחב הרבה כו'. וכמ"ש המ"א בשמו סקנ"ז (והיינו

מ"ש שם גבי מבוי שרחב כ' (י"ב) והקורה מתירתן כו' הרי דגם בפס ג' אמות והאויר רק ב' אמות סבירא לי' דצריך קורה ובאמת זה מוכרח בגמרא שם דפרכינן וליחוש דילמא שביק פתחא רבא כו'. ור"ל דאז בטל הלחי או הקורה כדפירש רש"י וריטב"א. הרי דצריך לחי אחר (ואין לומר דעל הפס קאי דליבטל הוא דזה אינו דהרי הוא סמוך גם לפתחא זוטא כו') וא"כ צריך עיון לכאורה על הש"ג גם למה לא הזכיר מזה הבכ"ש) ופליג אמ"ש המ"א בסק"ה בשמו בטעם לחי דהפליגו דאתי אוירא כו'. (דאם כן דברי הרר"י סתרי אהדדי) אלא שכתב כן רק לר' יוסי כו' (והיינו מ"ש במתניתין דלחיים שאמרו כו' אבל צ"ע במתניתין דהכשר מבוי כתב כן בפשיטות (מ') לכ"ע ע"ש):

בשו"ע רבינו ז"ל סי' תנ"ב סכ"ב נראה שרוצה לתרץ הא דמשמע וודאי מרמ"א ומ"א דכשהיורה הי' ב"י עכ"פ צריכה הגעלה תחילה וסוף (אף שבעת הגעלת הכלים ודאי הי' ס' או שלא הי' ב"י) ולזה אין מספיק הטעם שהטעים מוח"ז רבינו ז"ל סכ"א (דהוי כמבליע בידים לכתחילה לסברות החולקים כו') דכאן ה"ז דיעבד שמצריכין להגעיל היורה פ"ב. גם באמת עיקר דברי הרא"ש (וש"פ) שפ' שכשהיורה ב"י נצרך להכשירה קודם תמוה לכאורה איך יכשירה (להעומדים בשיטת ר"י) הלא אין ס' נגד היורה כו' והרי באמת הרשב"א ור"ן ס"פ כ"ה כתבו דלשיטת ר"י ע"כ לא היה הגעלה במדין כ"א לכלים קטנים כו' ביורה כשירה או שלא ב"י ויורה דמר עוקבא לא הי' ב"י כו' והרא"ש וכל אותן הגדולים שהביא פ' כ"ש שהצריכו להגעיל היורה מתחיל' ע"כ בשיטת ר"י קאי (דלסברות החולקים הכל נכשר ביחד ואף ס' ל"ב כו') וכמ"ש הרא"ש בהדיא לכן פי' מוח"ז רז"ל דהגעלת היורה תחילה וסוף הוא משום דבלא"ה צריכה הגעלה ב"פ ובזה נכשרת אף לשיטת ר"י מטעם שביאר אך לכאורה הרי ס' זו הזכירו' התוס' ורא"ש פ"ז דחולין (קי"ב) רק לשיטת ר"א דל"א חו"נ בשאר איסורים והרשב"א ור"ן שכתבו דלר"י לא הי' הגעלה במדין ליורה ג' היינו משום דר"י לס"ל כר"א וכדסיימו התוס' בפג"ה שם פ"נ לר"י להחמיר וא"כ בשלמא הרא"ש יש לומר דס"ל כר"א וכמ"ש הטור ביו"ד צ"ג אבל לדידן דקיי"ל ביו"ד דלא כר"א נ"מ ב"פ כמ"ש התוס' ורא"ש שם ואף שי"ל דלפמ"ש הט"ז וש"ך דהא דחו"נ בש"א הוא רק דרבנן. (ושיש להקל היכא דיש צדדים כו') וע"כ בהגעלה דיש הרבה סברות להקל בכל גווני יש לסמוך על שיטת ר"א דל"א חו"נ בש"א. מ"מ הא יש פו' דחו"נ בש"א דאורייתא כמ"ש פ"ח בשם מהרי"ק גם לכאורה באמת הא מתוס' ורא"ש דפג"ה הנ"ל גופא משמע שהוא דאורייתא מדהוכיחו מכלי מדין כו' (גם למה לא ניחוש לס' ר"י דלדידי' כתבו שאין הגעלה כלל ליורה ב"י כו' כנ"ל) אך באמת פליטת הכלי למים ה"ז לח בלח ובלב"ל קיי"ל בה"מ דל"א חו"נ בש"א:

מראה מקומות וביאורים לשו"ע רבינו ז"ל (לסי' תפ"ט)

ס"א (א) מ"ע רמב"ם ספ"ז מה' תמידין מגמ' מנחות ס"ה ס"ו (ב) ודרשו פר"ח בשם ספרי וכ"ה בתוס' מנחות ס"ה ב' ד"ה וספרתם בפי' הברייי' שם וכ"כ הרא"ש פ' ע"פ סי' מ' (ג) או ש"ץ אגודה שהביא ח"י וא"ר (ד) אף אם. פר"ח בפי' דברי הר"ן פ"ק דפסחי' וכן יש לומר בפי' האגודה הנ"ל (ה) אבל אם. מ"א ופר"ח עפ"י ת' הרשב"א סי' תנ"ח שבב"י (וכ"מ מד' ספרי ותוס' ורא"ש הנ"ל) והתשו' דסי' קכ"ו שבמ"א תירץ הפר"ח דזהו לכתחיל':

י אם נתכוין דקיי"ל מצות צריכו' כוונה (ז) והוא ששמע. מתני' ר"ה כ"ט (וע' פר"ח ד"ה נשאלתי). (ח) ויש חולקין לבוש וא"ר וח"י בפי' דברי אגודה הנ"ל ועפ"י ת' רשב"א דסי' קכ"ו (ולפ"ז הדרשה שתהא ספירה לכאו"א כפשוטו). והתשו' דסי' תנ"ח תירץ הח"י ופ"מ דקאי על הברכה ומש"ש בספיר' לאו דוקא (ודוחק. גם קשה א"כ בלא"ה הרי מפסיק (מסתמ'). וכ"ש מש"ש ובסקי"ד על רמ"א צע"ג לכאו' דהא קאי על השו"ע דמיירי שמנה בעצמו) (ט) לכתחילה שהרי גם הפר"ח כ"כ בתחיל' כנ"ל (ודלא כמה"ש). וסוף דבריו אינם מוכרחי'. וגם המ"א כ' רק ואפשר כו' (ואף המה"ש מודה בסתמ' עכ"פ) ומ"מ בדיעבד משמע דיי"ח וא"צ לחזור ולספור בעצמו אפי' בלא ברכה דהעיקר כדעה א' (י) אבל הברכה זהו לכ"ע (יא) יכול אחד. ע"ל ססי' רי"ג ומ"א סי' תרי"ט סק"ג:

ס"ב (א) נשים רמב"ם מ"א (ב) שמו הנשים מ"א. (ג) נוהגת. רמב"ם ומרדכי בשם ראבי"ה שבב"י וכ"מ דעת הטור ע' מהרל"ח (וכהר"ן סוף פסחי' וכ"מ דס"ל דרבנן דבי ר"א פליגי אהא דא' אמימר זכר כו' מנחות ס"ו). (ד) וי"א שבזמן. תוס' ורא"ש ור"ן בשם רוב המפרשי' (וס"ל דרבנן דבי ר"א לא פליגי אהא דזכר כו' אלא דמ"מ ס"ל כעין דאוריי' תקנו). (ה) וכן עיקר שכן פסק השו"ע ס"ו ע' ב"י שם וכ"ד כל האחרוני' (ו) ומ"מ. דהיינו טעמ' דרבנן דבי ר"א כנ"ל:

ס"ג (א) וקבלו חכמי' בריי' מנחות ס"ה ב'. (ב) יום הראשון כ"מ ממ"ש הר"ן בשם תוס' ביום הראשון ומש"ה הטור בשם ר"ם ור"ן בשם מר יהודאי מחלקי' לדינא (והוכחת רה"ג יש לומר מדילג לגמרי) אלא דמ"מ משמע דלכ"ע ה"ה בשאר הימים לכתחיל' עכ"פ וצ"ל דה"ט שמן הסתם כולן שוין. (ג) קודם אור הבוקר דלא כלבוש דא"כ למה כל הלילה כשר מ"ש מיום ע' מ"א סקי"ג (דלא כמה"ש שמגי') וכן משמע קצת בר"ן שכ' כל שסופר בלילה כו' ע' פרי' ומפיה"מ לרמב"ם (ורע"ב) אין ראי' דלשיטתם גם ביום כשר (ד) וכל הלילה טוש"ע. ממחני' דמגילה כ' ב' (וע' ר"ן שם דאיכ' נוסחא דגר' ולספירה כו' וכ"נ גי' רי"ף ורא"ש). (ה) אבל לכתחיל' טוש"ע (וכמו בק"ש ות"ע סי' רל"ה ס"ג וע' מש"ל סי' תל"א ס"ה ו' שם). (ו) אחר ת"ע וקודם. רמב"ם טוש"ע (ז) יספור בלא ברכה. רא"ש

סוף פסחי' (תוס') ור"ן במגילה טוש"ע ע"ל סט"ז. (ח) שי"א. תוס' מנחות ס"ו. ורא"ש ור"ן דפסחי' אליב' דבה"ג כסתמ' דמנחות ע"א וכ"ד הרמב"ם פ"ז דתמידין (ה"ז והכ"ג (והא דתמימו' לא לעיכוב') (ט) הזיד. ע' ב"י וט"ז סס"י נ"ח ורסי' פ"ט ומ"א סס"י רל"ה וה"ה (וכ"ש) כאן לדעה זו (וראבי"ה שבמרדכי דמגילה שמדמה לה לסי' ק"ח ס"ז ר"ל כן גם לסתמ' דמגילה גם נרא' דס"ל כראב"ן (זקינו) שבא"ר סי' פ"ט סק"ג דאחר ד"ש מזיד אסור) (י) ולברך. כ"ה בר"ן דמגילה בשם בה"ג וכ"ה בבה"ג שלפנינו (וצ"ע בתוס' ומרדכי שלא כ"כ) (יא) ויש חולקי'. ר"ת בתוס' דמנחות ומגילה ור"ן שם (ובפסחי' כ"כ בשם ר"י וכ"ה בטור וצ"ע) ורא"ש דפסחי' דהעיקר כסתמ' דמגילה (ולפ"ז תמימו' לעיכוב'):

ס"ד (א) צריך. רמב"ם רא"ש טוש"ע (ב) שנאמר. רא"ש ב"י וע' כ"מ בשם הריב"ג שזה קבלה מפי רבותינו ואסמכוה אקרא דבקמה כו' וע"ל סי' ח' (ג) אם מנה רמב"ם מ"א (ד) אסמכת' כנ"ל דאסמכוה כו':

ס"ה (א) צריך אביי מנחות ס"ו טוש"ע (ב) שנאמר חגיגה י"ז ב' (ג) כלומר תוס' מנחות ס"ה רע"ב. (ד) כשמגיע לז' זהו לכ"ע ע' מרדכי וטור (וכ"מ בר"ן ורז"ה) [ובמה"ש אולי ט"ס]. (ה) ואם לא כיון דבזה לא פליגי (ור"ל מעיקר הדין בזמן בהמ"ק וע' בסמוך):

ס"ו (א) אבל בימים במרדכי וטור ב' הדעות ורז"ה (ור"ן) כדעה א' (ב) וי"א שצ"ל. רא"ש בתשו' ב"י (ג) ואין לשנות שכן פסקו בטוש"ע (ולכ"ע הכי ש"ד עכ"פ) (ד) ומ"מ אם. כיון די"א כן לכתחיל' ע' מ"א וח"י וא"ר סק"ד וגם הפר"ח לא פליג אלא בסופי השבועו' ע"ש (ולכן אין להחמיר בזה כלל דלא כפ"מ). (ה) ואף בימים ע' מ"א דראייתו מגמ' ודאי אף בכה"ג משא"כ ראייתו מטור ע"כ רק בימים שבינתים וז"ש הח"י במנה הימים בהחלט דיצא ובמנה השבועו' חילק. וכן פסק בא"ז וגם בא"ר בסק"ד. (ו) שעיקר כן נרא' דמה"ט אמימר מני יומי דוקא (וכ"מ מלשון רי"ף ורא"ש שכ' וכי היכי כו' ע"ש) (ז) וי"א. הר"ש הלוי פר"ח וגם הא"ר חזר בו בסקי"ד עפ"י ראי' מש"ל ע"ש (ח) בלא ברכה כיון דמ"א וח"י מקילי' בהא וכן פסקו עו"ש ובהי"ט ופר"מ (אבל במנה השבועו' לבד שגם המ"א וח"י נרא' דלא פליגי כנ"ל וגם בכה"ג אולי לא פליגי בהא כדמ' בא"ז ע"ש) יש לחזור ולברך ודלא כפר"מ ובהי"ט):

ס"ז (א) אם ספר. ע' ח"י בשם כ"ג ב' הדעות (והפר"ח כדע' ב' והג"פ בא"ה סי' קכ"ו סקע"ג כדע' א'. (ב) ויש לחוש ע' ח"י א"ר (ג) אם לא. ט"ז מ"א (וע' א"ר סקי"ג שחולק וצ"ע) (ד) אבל רשב"א בתשו' ב"י. לבוש (ה) ויש נוהגין רמ"א ט"ז (ו) ואין לשבש ח"י וא"ר (ז) ויש נוהגין ע' סידור אריז"ל וסידור רי"ע:

ס"ח (א) לשון זכר. ט"ז מ"א פר"ח (וע' כ"ז באה"ע שם):

ס"ט (א) דרך צחות ש"ל ח"י (ב) וטוב. מ"א ח"י בשם רש"ק מגמ' יומא (נ"ה.) ואה"ע סי' קכ"ו וע' פר"ח:

ס"י (א) מותר. מ"א (ב) בלה"ק שם (וע' בר"י אות ח' שי"ח):

סי"א (א) יה"ר. תוס' ב"ח ח"י. (ב) ויש נוהגין. מ"א וכאריז"ל:

סי"ב (א) י"א שמותר. רא"ש טור (וכ"ה בסמ"ג בשם הר"ש). (ב) ויש חולקין ע"ז (תוס' ר"ן ב"י. (ג) המדקדקי' רשב"א בתשו' ב"י שו"ע. (ד) המנהג. ב"ח ח"י (ה) ומי שרוצה בהכי מיירי הרד"א שבב"י וש"א ותשו' הרשב"א סי' רל"ה שבמ"א כמ"ש הט"ז וסקס"ו וכ"ה בלבוש ואף להח"י כ"ה למנהגנו). (ו) והוא מתפלל. לכאור' הרי ת"ע עושה לילה לכ"ד ע' יו"ד רסי' קצ"ו וססי' שע"ה וע"ל בקו"א וסי' רס"א ס אך ע' ט"ז יו"ד סי' ת"ב סק"ז דלקולא לא אמרי' כו' ומ"מ קצת צ"ע מהא דלעיל ססי' נ' וע' א"ר שם (ז) טוב שיספור שו"ע ור"ל שיכוין על תנאי (דלא כט"ז אלא) כמ"ש מ"א סק"ז לתרץ קו' הרשב"א ורד"א. אלא דמש"ש אין אני מכוין כו' זהו להב"י אבל לרמ"א צ"ל התנאי בפירוש שלא לצאת כמ"ש בסק"ח (אך א"כ צ"ע קצת למה חולק הרשב"א (ורד"א) דהגם דס"ל דא"צ כוונה הא בכה"ג מודה ע' פ"מ) (ח) ואף להאומרי'. אולי הוצרך לכך דאל"כ הרי יש כאן ס"ס להחמיר וע"ל סכ"ה. (ט) אלא ששמע. זהו הדין דהרשב"א סי' תנ"ח שבב"י. (וע' משנ"ל ס"א). ולענין ספק ברכה חוששי' למ"ד א"צ כוונה כנ"ל (אלא שמ"מ צ"ע דהא נת"ל ס"א שי"ח וא"כ. בבה"ש הוי ס"ס לחומר' גם זולת הכוונה וצ"ל דס"ל העיקר כדע' א' שם וכ"מ שם דרק לכתחיל' יש לחוש כו') אך לכאור' קשה ממעשי' בכ"י שמברכי' הקהל אחר שמעם משנ"ק (וע' מ"א סי' תרי"ט ססק"ג) וצ"ל דה"ט שבשעת שמיע' דעתם בפי' לספור בעצמם מיד כנהוג וה"ז מעין משי"ת סי"ד לענין השואל ומשא"כ כששומע לפי תומו כו' (וצ"ע בנדון דהרשב"א) (י) אבל קודם. ב"ח ח"י. יא) ואם טעו. רשב"א ב"י שו"ע (יב) אבל לא עו"ש ח"י (וע' א"ז וא"ר מפקפק ע"ז) וע"ל סי' רל"ה בטור פלוגת' ר"ת ורא"ש (יג) לפי שהעיקר ע' מ"א שם סק"ג במ"ש אבל קשה כו' (ומ"מ לענין ספק ברכה יש לחוש לד' ר"ת):

סי"ג (א) א"צ לחזור מ"א סק"ו (ב) ומ"מ א"ר סק"י וכ"כ פ"מ ומ"ז סק"ה וע"ל סי"ז:

סי"ד (א) מי. רד"א שו"ע (וע' א"ר סקי"ב ומ"ז תירץ לקו' ט"ז). (ב) לדברי האומרי' וכנ"ל סי"ב שחוששי' לזה בספק ברכה (ג) אף. מ"א ח"י וכנ"ל ס"ז. (ד) אבל השואל כ"מ שם (וביותר בלבוש ע"ש) דלא הקפידו אלא מצד המשיב. ולפמשנ"ת ס"א וסי"ב דשומע כאומר (לענין ס' ברכה עכ"פ) צ"ל החילוק כמ"ש בפנים (וכמש"ל סי"ב שמעין זה צ"ל

בהא דמעשי' בכ"י כו'). (ה) אבל אם ט"ז מ"א וכנ"ל ס"ז (ו) ומ"מ. ט"ז (וכ"ש שא"ר חונק לגמרי כנ"ל ס"ז):

סט"ו (א) קודם לכן שם ברד"א ושו"ע ואף העו"ש וח"י סי"ב ל"כ כאן כלום וצ"ל הטעם כמ"ש בפנים. (ב) ומ"מ לכתחיל' לחוש לדעת ר"ת הנ"ל שם:

סט"ז (א) מותר. מ"א. (ב) ומ"מ ראוי. ח"י (וכ"מ בטוש"ע רסי' וע' א"ר סקכ"א):

סי"ז (א) ואם דרכו. בהכי מיירי עו"ש ומ"א (ע"ש. במ"ש על רש"ל). ובהא אף הח"י יודה לדינא בסי' רנ"ה ע"ש בט"ז סק"ג ומ"א סק"ב ד' (וע"ל קו"א דסי' רס"ז). (ב) אפי' סעודה קטנה ע' סי' רל"ב. (ג) חצי שעה עו"ש מ"א (וגם רמ"א יש לומר של"ד כשהגיע קאמר ע' כ"מ פ"ו מה"ת, ה"ה כ"כ על הרמב"ם וכה"ג טובא). (ד) אלא א"כ. מ"א א"ר. (ה) ואפי' כו' בתוך חצי שעה. ע' ט"ז סי' רל"ה סק"ג שמקיל לגמרי בחצי שעה בק"ש שזמנה. ארוך (ובדיעבד גם בשו"ע שם משמע להקל אלא דלא קיי"ל הכי כמשנ"ל בסי' ע') ואף במנחה הר"י שבטור ורמ"א סי' רל"ב מקיל בחצי שעה (ע' מ"א שם סקט"ו וע' ב"ח שם שכ"ד הרבה פוסקים לכן כאן עכ"פ שהזמן ארוך יותר מק"ש (ע' מ"א) ולענין דיעבד שאינו כ"א לחוש להאומרי' ספיר' בזה"ז מה"ת יש להקל (ולפ"ז יש לומר נמי דמש"ה כ' רמ"א וכשהגיע כו' כדי לסיים ואפי' כו'):

סי"ח (א) אם ראבי"ה טוש"ע ס"ה וע' לבוש ופר"ח ס"ו הקשו דל ברכה כו' וכה"ג קשה כאן פשיט' כו'. וצ"ל דמ"ש יצא ר"ל י"ח הברכה ונ"מ דעשה כהוגן במה שלא חזר ובירך קודם שסיפר (וא"צ לחזור ר"ל שלא הי' צריך כו'):

סי"ט (א) אבל לכתחיל' ט"ז (וכ"כ א"ר בשם צ"ל) וע"ש דמשמע אבל בדיעבד שבירך שוב סופר כן לכתחיל' כו' כנ"ל:

ס"כ (א) אם בירך. שו"ע ואחרוני' דלא כראבי"ה. אך שם אית' פתח בא"י אמ"ה כו' ונזכר וסיים בה'. ופ' הט"ז וא"ר סקי"ח דר"ל סיים הברכה ע"ד ה' אבל אם לא נזכר עד שגמר הברכה ועדיין לא ספר צריך לברך ולספור. אבל לכל שאר פוסקי' שפירשו סיים בה' ר"ל הספיר' כפשוטו דמשמע דאפי' גמר הברכה היתה כולה ע"ד ד' (ומ"ש פתח בא"י אמ"ה עיקר הברכה נקט וסירכ' דסי' ר"ט כו') מ"מ יש לומר דה"ד משום דאיירי' בסיים כבר הספיר' ואף אם הברכה כמאן דלית' ה"ז מנה ולא בירך דיצא כמ"ש לבוש ופר"ח אבל כשלא סיפר עדיין יש לומר דמודו דאם כל הברכה הית' ע"ד טעות ה"ז כאלו לא בירך ובשנזכר מברך וסופר. אך בהא דשיכרא קיי"ל בסי' ר"ט ס"ב כרי"ף ורא"ש בפ"ה שנ"ב יצא תוכ"ד ומש"ש במ"א סק"ג דמיירי שידע כו' לא כ"כ אלא בפי' ד' השו"ע ע"ש בפ"מ ומה"ש. אבל לדינא כ' ברסי' תפ"ז ותקפ"ב דגם בלא ידע יצא (וכדאי'

בהדיא ברי"ף ורא"ש וקסבר דחמר' כו') הרי אעפ"י שכל הברכה היתה ע"ד טעות אין המחשב' פוסלת בברכה (ע' ראב"ד שברא"ש) א"כ ה"ה וכ"ש הכא מיד תוך כ"ד עכ"פ. ואף לדעת רש"י (אף את"ל דפליג וכמ"ש בחה"ר) יש לומר דהיינו התם דוקא דסוף הברכה גם האמירה הית' שלא כהוגן וס"ל דלא מהני התיקון (אף תוכ"ד) כמ"ש בחה"ר אבל הכא דבכל הברכה אין שינוי באמירה יש לומר דיודה דאין המחשב' פוסלת (לפ"מ דקיי"ל הבעיא לקולא) אלא דבאמת מלשון הבעיא משמע דאי בתר פתיח' אזל המחשב' מפסדת האמירה אצא דמיבעי דילמא בתר חתימ' אזלי' אבל היכא דגם החתימ' ע"ד טעות אפי' באמירה אין שינוי המחשבה פוסלת (ע' במה"ש סי' רס"ח סק"ד בפי' מ"ש מ"א על התה"ד דאזיל לדעת רש"י (ע"ש במ"ש או י"ל כו') וזהו ג"כ כוונת ביה"ג שם ע"ש) וכ"מ קצת מד' הראב"ד הנ"ל וכן בחה"ר (ע"ש במ"ש דבברכת המאורות דארוכ' היא אפי' א' בפירוש המעריב ערבים כו' יש בחתימת' לתקן כו' הרי דקלקול מחשבה וקלקול אמירה שוין לרש"י). (ואולי בזה יתורץ קצת מה שמתמי' הרשב"א מאי מהני התיקון אחר גמר הברכה (אפי' תוך כ"ד) ולכאורה הרי קיי"ל בכ"מ תוכ"ד כד"ד ע' פר"ח סי' נ"ט. ולפי הנ"ל יש לומר קצת דרק הדיבור יכול לתקן תוכ"ד אבל לא המחשבה ולפ"ז יש לומר כן דמש"ה פרש"י שנזכר שהוא שכר כו' משא"כ אלו לא נזכר כלל אעפ"י שלישני' איתקל וסיים כהוגן שנ"ב לא יצא (ואף תיקון תוכ"ד לא מהני ודוחק). אך אף אם לו יהא כן לדעת רש"י אבל להרי"ף (ורא"ש) וסייעתו נראה ודאי דס"ל דמש"ה לא ניחא להו כפרש"י משום דס"ל דמחשבה אינה פוסלת כלל כד' הראב"ד (ואולי אף צריכ' כוונה היינו רק כוונה לצאת י"ח אבל כאן הרי כיון לצאת בברכתו:

וז"ש הראב"ד שלא מצינו כו' אפי' כו' כ"ש שהוא מתכוין לשום ברכה והרא"ש תירץ לדעת רש"י אבל למסקנתו כהרי"ף יש לומר כהראב"ד כו') אלא הכל תלוי בפיו כמ"ש בהשגות הראב"ד פ"ח מה"ב. ונראה דז"ש מ"א בסי' רס"ח אבל לפמ"ש בסי' ר"ט דאפי' כיון לד"א אין הברכה נפסדת כו' ר"ל כמש"ש ס"ב כהרי"ף ושאר פוסקי' וכנ"ל דלדידהו אפי' קסבר חמר' הוא וכמ"ש סי' תפ"ז ותקפ"ב דלא כמש"ש לפרש ד' השו"ע מצד ד' הרמב"ם דס"א) כנ"ל אבל מ"ש מה"ש לא הבנתי דמשמע דמתקן גם לרש"י ולא משמע כן במ"א שכ' דהתה"ד אזיל לרש"י אבל כו' וכמ"ש המה"ש בתחיל' לפרש ד' תה"ד לרש"י במ"ש או י"ל כו' דלפה"נ נכון הוא וכנ"ל ועכ"פ הכא לדינא נראה נכון לשיטת הרי"ף וסייעתו עכ"פ ולהקל בספק ברכה ודלא כט"ז וא"ר כו' ועי' מ"א סקי"ב לענין בבא ב' שכ' ואם נזכר כו' אעפ"י כו' וכמ"ש סי' ר"ט ותפ"ז ור"ל דלפ"מ דקיי"ל כהרי"ף וסייעתו אפי' בלא ידע יצא כו' וכנ"ל וא"כ הרי שם גמר הברכה והספיר' בטעות ועכ"ז כשתיקון

תוכ"ד יצא כ"ש הכא דרק הברכה גמר ע"ד טעות ולא הספיר'. וא"ל דש"ה שכבר תיקן וספר כהוגן והוי כמנה ולא בירך כו' דא"כ מאי למימר' ולמה תוכ"ד דוקא א"ו ע"כ ר"ל דרק אמר ד' כו' ולא חזר לומר היום כו' כמשי"ת. אך ז"א לכאור' דיש לומר דשם תוכ"ד תיקון הספיר' עכ"פ והוי בדיעבד כמנה ולא בירך. אלא דמ"מ א"כ מאי למימר' ומה שייך לסי' ר"ט ותפ"ז אלא משמע דהוי כספר בברכה ממש וית' עוד אי"ה:

סכ"א (א) צריך לחזור. הסכמת האחרוני' (וכמו בסי' ר"ט דלא קיי"ל כרמב"ם ושו"ע שם). ופי' הבעיא (גם לפרש"י היינו רק אי גם הפתיחה (או דעתו שבפתיח' כו' כנ"ל ג"כ מעכב או לאו אבל האמירה שבחתימה ודאי מעכב). (ב) שמצות הספירה. פר"ח ור"ל דמה"ט גם השו"ע שפסק כהרמב"ם בסי' ר"ט יודה כאן. (ג) ומ"מ א"צ. מ"א ולפ"ז גם בד' שו"ע יש לומר כן (אלא שבב"י לא משמע כן). (ד) אפי' אם. במ"א דבכה"ג בעי' תוכ"ד דוקא אך ע' מ"א סי' ר"ט סק"ד די"א דא"צ תוכ"ד וע' מ"ז שם שכ"מ דעת רי"ף ורא"ש ואף לפמ"ש בשו"ע יש לומר דש"ה שקלקל באמירה לכן צריך תיקון תוכ"ד אבל כאן אין שינוי באמירה דברכה ומה שהי' דעתו לד"א אינו מפסיד (לפי הנ"ל כנ"ל) (ואולי המ"א שחילק בין תוכ"ד נתכוין לע"א כמשי"ת). (ה) אבל הספיר'. ע' פ"מ נתקשה בזה (וצ"ע הרי גם ברסי' נ"ט יש יותר מכ"ד ד' תיבות אשר בדברו מעריב ערבי') וצ"ל דזה דומה למ"ש הרא"ש וטור ססי' תק"צ בשעסק מעין מה שצריך כמו במתחיל לתקוע ולא עלה יפה:

סכ"ב (א) וכשחוזר לספור. ע' מ"א דמ"ש וא' ד' לכאורה קשה פשיטא דבדיעבד יצא בכ"ע דדל ברכה כו' וצ"ל דר"ל אפילו לא א' היום כו' דאחר תוכ"ד אעפ"י שיצא בהברכה מ"מ בכה"ג לאו ספיר' היא (כנ"ל ס"ז) וקמ"ל דתוכ"ד ה"ז תיקון למש"א תחיל' ה' וכאלו א' היום ד' כו' וא"כ ה"ה לכתחילה כו'. ויש' לומר בדוחק דלזה בלחוד נתכוין במה שחילק בין תוכ"ד כו' אבל במ"ש אעפ"י שלא ידע כו' אין חילוק כנ"ל:

סכ"ג (א) י"א שאם. בה"ג שבתוס' ורא"ש ר"ן וטור (ב) ויש חולקין תוס' ורא"ש וטור כ"כ בשם ר"י וכ"ד רה"ג בטור (ג) לפי רא"ש בשם ר"י שבב"י.

סכ"ד (א) נוהגין לספור. תה"ד שו"ע (וכ"כ תוס' במגילה). (ב) בין ששכח. שם בשו"ע (ולאפוקי מר"ס שבטור ור"ן בשם מר"י שבב"י). (ג) בד"א. תה"ד ב"י לבוש וש"א (זולת הפר"ח). (ד) ואף שי"א. זהו קושי' פר"ח ומ"ז והתירוץ לכאורה פשוט וע' פ"מ סקי"ג ומ"ט):

סכ"ה (א) וכל זה תה"ד סי' ל"ז שו"ע (ב) דכיון פר"ח ובתה"ד אי' בע"א כיון דלראבי"ה דספיר' בזה"ז ד"ת ספיקו להחמיר ולהתוס' דס"ל מד"ס הרי ס"ל שכל לילה מצוה בפ"ע

ואין לתפוס חומרת שניהם כיון שאיסור ברכה לבטלה מד"ס (כנ"ל סי' רט"ו) (ג) וכן בכ"מ. ע' ט"ז. דג"כ הוי ס"ס להחמיר דומי' דהנ"ל (ואף לפמ"ש בתה"ד כנ"ל הרי גם כאן שייך זה אלא נ"מ דלפ"ז אין ללמוד מכאן למק"א וע' תשו' שמ"צ סי' ב' ופ"מ בפתיח' לה"ב אות ש' ולה' בה"ש וכ"ד ובנ"א כלל ה' ס"ו):

סכ"ו (א) במקומות. ע' סי' רס"ט. (ב) סופרי'. תה"ד סי' ס' שו"ע. (ג) לפי. מ"א וכ"ה בתה"ד שם. (ד) כדיי גמ' שם. פסחים (ק"ה ב'). (ה) קודם ויתן לך. ח"י א"ר (וכ"כ פ"מ דלא כח"י). (ו) אחר קדיש תתקבל רד"א שו"ע (ז) להקדים הספירה כנ"ל ס"ב:

סכ"ז (א) וכשחל. תה"ד שו"ע (ודוקא במ"ש דלא כט"ז ע' ח"י וא"ר ופ"מ). (ב) לאחר הבדלה ר"ל שזה עדיף מעיולי יומ'. ואולי כאן צ"ל מש"ל סכ"ו כדי כו' ע' תה"ד). (ג) אבל יום שני. ח"י:

סכ"ח (א) בכל יום טוב לבוש מ"א רסי':

סכ"ט (א) אסור טוש"ע כאן וביו"ד סי' רצ"ג וסוגי' דגמ' מנחות ס"ח (וסוכה מ"א). (ב) לאחר שעבר כר"י שם (ג) ובגולה כרבינא שם. (ד) גם בחו"ל כרבנן דבי ר"א שם וכר"א דספ"ק דקדושין וסתמא דסוף ערלה. (ה) וגם עכשיו. (כמו ביו"ט ב' ש"ג ביצה ד' ב' דלענין יו"ט ב' ש"ג הזהירו כו' זמנין דגזרה המלכות כו' וה"ה הכא וע' מ"מ פ"ז מה' לולב סוף הי"ג אך צ"ע איה נזכר זה בד' מוח"ז רבינו ז"ל לקמן ואולי מקומו צ"ל בסי' תרנ"ח הנחסר דהתם מוכח דה"ט דביצה נוהג ג"כ בכל דבר ומעין זה בתוס' וש"פ שם בסוכה י"ג א' אך קצת צ"ע דלכאור' זה לפי הדעה הב' שהביא מוח"ז רבינו ז"ל סי' תרנ"ט סכ"א ע"ש. אלא שלכאור' גם על המ"מ הנ"ל קשה זה שבפ"ח שם ה"ט הביא ג"כ הב' דעות וע' מ"ש בזה התיו"ט שם פ"ד מ"ב):

ס"ל (א) במקומו' שרוב. רא"ש וטי"ד ותוס' ומרדכי שבב"י ורמ"א שם. (ב) במקומו' שמביאי'. סמ"ג והג"מ שבב"י ורמ"א שם (ג) במקומו' ההם. (משמע שבפולין צריך ליזהר מכלים וצ"ע דאין נוהגין כן גם דלא משמע כן מד' רמ"א ומ"א דהא מהרא"י איירי בכה"ג ע' תה"ד סי' קצ"א ומ"ש דאזלי' בתר רוב דגן צ"ל דהיינו משנים שעברו (וגם מיעוט' עכ"פ נזרע קודם הפסח) וכן משמע קצת מסידור ד' מ"א גם הרי במקומו' שרוב נזרע קוה"פ משמע בתה"ד ורמ"א ביו"ד דפרי לגמרי אין להחמיר אף י"ש לעצמו וכ"מ במהרי"ל (ע"ש דפ"ג ב' וחסידי' ואנשי מעשה החרדי' כו' דמשמע דגם הוא לא הי' נזהר כ"א באותן ב' שנים שמאחרי' לזרוע אחה"פ) וצ"ע גם מעשי' בכ"י דאין נזהרי' מכלים ונרא' אפי' בנ"י ואפי' מין בשא"מ וצ"ע בכ"ז ובש"ך וש"א ביו"ד סי' ס"ד סס"ט וסי' קט"ו סס"א וקי"ט סס"ז. ובפר"ח שם ובמנהגי איסור שבא"ח סי' תצ"ו מן סוף אות כ"ג ואילך) (ד)

א"צ ליזהר. רמ"א בתשו' דסוף ספרו מ"א. (ה) ממין. כן פי' מ"א (וצ"ע). (ו) במדינות פולין. מ"א (ז) אעפ"כ אין ח"י (וכ"מ אף בתשו' הרא"ש ומהרי"ל ותה"ד הנ"ל וש"פ (ח) ויש למדו. מ"א ממהרי"ל ותה"ד (ט) שעת הדחק ע' תה"ד וט"ז ביו"ד שם (י) מקצת הראשוני' ר"ב ובתשו' הרא"ש ריש כ"ב) וא"ז שבתה"ד. (יא) רוב ראשוני' רי"ף רא"ש רמב"ם תוס' וש"פ והאחרוני' טוש"ע ש"ך בנקה"כ. (יב) אף בשל ע"ג. תוס' רא"ש בתשו' סמ"ג טוש"ע בה"ז ט"ז ש"ך. (יג) גם מיי"ש. ע' ח"י ותשו' ח"צ סי' כ' ובנ"י בתשו' שבסוף ספרו וע"ל סי' תמ"ב ס"ט וס"י (ומיהו בתשו' שב"י סי' ס"א ופנ"י בקו"א לקדושין ובס' משכנות יעקב חי"ד סי' ס"ד ס"ה הרבה קולות):

שם לסי' ת"צ ס"א יבואו לזלזל בו גמ' שבת כ"ג לאביי וע"ש בחה"ר דלהרי"ף וסייעתו לא פליג רבא אדאביי בטעמ' דיו"ט וכ"ה ברמב"ם בה' חנוכה פ"ג ה"ה (ואף לפ"מ דמשמע במ"מ שם (ובה' סוכה פ"ו הי"ג) ובתשו' הרמב"ם שבכ"מ פ"ג מה' מילה דלרבא ביו"ט ב' הוא מתק"ח וא"צ לטעמ' דזלזול וכן אף לפ"ד האו' דבכל ספק מצוה דאורייתא בעי ברכה מ"מ ביו"ט ב' לדידן דהוי רק ממנהג' לד"ה לא היה צריך ברכה אם לא מטעמ' דזלזולא כמ"ש הל"מ בה' חנוכה. וזש"ש ואעפ"י שאין אנו נוהגין כן כו'. אלא שצ"ע דברמב"ם בה' קדה"ח פ"ה ה"ה ו' משמע שתק"ח הוא (וצ"ע בלשונו פ"א מה' יו"ט הכ"א שכ' מנהג הוא מד"ס) יותר ממה שהי' בזמן בית המקדש שהיו עושין הרחוקי' רק מספק כנ"ל ולכאורה לפמ"ש בתשובה הנ"ל יש לומר דס"ל דאף דאביי ורבא פליגי בטעמי' אין נ"מ מזה לדינא אלא דלד"ה אין מברכין על כל ספק זולת היכא דמצינו בהדי' שתיקנו ברכה כו' ולכן לא הקפיד הרמב"ם בה' חנוכה מלמינקט הטעמי' ע"ד ד' אביי (שפשוט יותר) כיון שאין חילוק לדינא ואכמ"ל):

שם לסי' תצ"ג ס"א לאחר הקדושין מ"א צ"ע מנלן דנ"ד להההיא דסי' תקנ"א (שרמז המ"א) ותקמ"ו גם ע' רי"ו בשם הה"ג שכ' שאין שמחה אלא בחופה ובסעודה ואם ר"ל תרווייהו (ע' סוכה כ"ה ב') א"כ נשואין בל"ס שרי ולא משמע כן אלא משמע לכאור' דאו או קאמר ורק לאפוקי אירוסין בלא סעודה דליכא שמחה כדאית' בפ' החולץ מ"ג ב' וצ"ע:

שם אבל מותר מ"א ח"י (אך שם אי' רק אחר שידוכין וע' א"ר ופ"מ ומה"ש שכ' דמשמע דאחר אירוסין שרי. אבל תמוה למה וע' מ"א סי' תקנ"א בסק"י דאסור ריקודין מן י"ז בתמוז וכ' שם ח"ר ופ"מ אף בלא אירוסין משמע דכ"ש באירוסין ולמה כאן יהיה הס' להיפוך ובלא"ה נראה דהכא מנהג קדום וחזק יותר ממן י"ז בתמוז שלא נזכר כלל בטוש"ע איסור נשואין (וע"ש בא"ר סקכ"ח שלמד קולא מכאן להתם קודם כו') לכן גם

כאן צ"ל דכ"ש באירוסין דהשמחה יותר. ואפשר יש איזו ט"ס במ"א דבלא"ה אין דבריו מסודרים כהוגן ע"ש ובשגם שכבר נת' שאף היתר הסעודה צ"ע והבו דלא להוסיף חנם:

ביאורים לב"י ושו"ע

(לסימן תקי"ח סק"ה כשו"ע)

אנינות נוהג כו'. דין זה נקבע בטוש"ע עפ"י דעת הרא"ש דפרק ואלו מגלחין (ססי' ק"א) אבל ברא"ש דר"פ מי שמתו רק לתירוץ א' מחלק בין שבת ליו"ט שמותר לקוברו על ידי אינם יהודים אבל לתירוץ ב' בשם י"א שבת ויו"ט שוין ומסתמא היינו אעפ"י שרוצה לקוברו ע"י אינם יהודים שהרי כן הדין כמבואר סי' תקכ"ו ס"ב ועוד שהרי זהו החילוק בין תירוץ א' לב' דדוחק גדול לומר דלתירוץ א' אעפ"י שאינו רוצה כיון שמותר כו' נוהג אנינות ולתירוץ ב' דוקא בשרוצה כו' דכל כה"ג ודאי הוי לי' לפרש ועוד שהרי מביא ראי' לתירוץ ב' מעובדא דרמב"ן ומסתמא עשה כדין וקבר בנו ע"י אינם יהודים ודוחק לומר דסבירא לי' כראב"ד שבב"י סימן תקכ"ו דעכ"פ הוי לי' לפרש וגם א"כ דרמב"ן ורא"ש ס"ל כהראב"ד ה"ל להב"י שם להביא דעתם וגם לא הוי לי' לקבוע בשו"ע כהחולקים בפשיטות וסתימות. אלא ודאי לתירוץ ב' אעפ"י שרוצה לקוברו ע"י אינם יהודים אין אנינות כ"א לעת ערב כבשבת ומדכתב הרא"ש לתירוץ זה באחרונה משמע דהכי ס"ל וגם מדהביא ע"ז מעשה רב דרמב"ן. וכן משמע שם ברמזים שכתב בתחילה סתם ששבת ויו"ט שוין ואח"כ כתב שי"א שאנינות נוהג ביו"ט והיינו כתירוץ הא' משמע דהעיקר כתירוץ ב' שכתב בסתם (וכן משמע פשטות דברי הטור דסימן ע"א וביו"ד ס' שצ"ט אלא שכאן וביו"ד סי' שמ"א נמשך אחר דעת הרא"ש דפ' ואלו מגלחין וצ"ע). וכן הוא בתר"י שם כתירוץ הב' (ונראה דהיינו הי"א שברא"ש) וגם התוס' שם בין לדעת ר"י ובין לדעת ר' נתנאל משמע דפשיטא להו דשבת ויו"ט שוין ולא עוד אלא שמדבריהם משמע דאפילו ביו"ט ב' אין אנינות שהרי רק בחוה"מ כתב שלמד מהירושלמי שיש אנינות ובאמת כן משמע גם כן דעת תר"י והרא"ש לתירוץ ב' דסתם יו"ט גם יו"ט ב' בכלל. אלא שלפי"ז צ"ע מה שכתב תר"י וגם אינו יכול לקוברו כו' ואולי ס"ל כר"ת שבתוס' ורא"ש פ"ק דביצה (ו') ויתבאר ובאמת כן משמע בירושלמי גופא דאל"כ מאי קשה להו מהא דשופר יותר מההיא דלולב דמוקי לה בחוה"מ כמ"כ אין דוחק יותר לאוקמי הך דשופר ביו"ט ב' ומ"ק אית לך למימר כו' וכש"כ לדעת הרא"ש דפרק ואלו מגלחין דגם ביו"ט א' אם רוצה לקוברו כו' שקשה מאי פריך מלולב ושופר מאי פסקא דברייתות אלו בדלא רוצה כו' ולהתוספות אין חילוק ג"כ בין לעת ערב לכל היום אלא דלדעת ר' נתנאל יש חילוק בין כשדעתו להחשיך דאז כל היום שייך אנינות וכשאין דעתו להחשיך גם לעת ערב

אין אנינות ולדעת ר"י גם כשדעתו להחשיך אין אנינות כלל ומדעת סמ"ג וסמ"ק והגהת הר"פ והגמ"ר פ"ד מהלכות אבלות ומרדכי בהלכות אנינות וכלבו מבואר דס"ל ג"כ כדעת הר"י ולא דיברו כ"א לענין חוה"מ (דהר"פ ס"ל דגם בחוה"מ אין אנינות וכן משמע דעת סמ"ג אלא דסמ"ק הוכיח מרש"י כו' ע"ש) אבל בי"ט אפילו ביו"ט ב' משמע דפשיטא להו דליכא אנינות ואף גם לעת ערב וכדעת ר"י דפליגי גמרא דידן וסיפא דירושלמי ארישא שם. גם הרי"ף ורמב"ם וש"פ שלא דיברו כלל באנינות דיו"ט ולא הביאו כלל הך דירושלמי דמחשיכים כו'. משמע יותר דס"ל כדעת הר"י וש"פ הנ"ל דשבת ויו"ט שוין ואין אנינות כלל גם לעת ערב וכן משמע מדעת הגמ"י דאמ"ש הרמב"ם פ"ד בשבת מיסב כו' כתב הגמ"י שכן כתב בס"ה דבשבת ויו"ט וחוה"מ כו' משמע שתופס גם מדעת הרמב"ם דהכי ס"ל וכמו שכתבו כל הפוסקים דסתמא דמילתא כשאמרו בגמרא דידן בשבת מיסב כו' ה"ה ביו"ט. (וגם הרא"ש דפרק ואלו מגלחין כתב כן תחילה כו') גם כיון שהביאו תלמוד ערוך דפ"ק דמ"ק (י"ד) דאין אבילות ברגל מסתמא י"ל דגם אנינות בכלל (וכן משמע קצת פשטות דברי הרמב"ם סוף פרק יו"ד וריש פרק י"א שלא הוציא מן הכלל כ"א קריעה וחליצה והבראה בחוה"מ משמע דאבל אנינות בכלל אבילות הוא ואינו נוהג גם בחוה"מ כהסמ"ג ור"פ הנ"ל ובה"ז כתב שבעת ימי החתונה כרגל ומי שמת כו' משלים ז' ימי השמחה ואם היה אסור בבשר ויין כשהיה אונן אין השמחה בשלימות) וטעמא דמילתא י"ל דהנך פוסקי' לא ס"ל כמ"ש התוספות פרק ואלו מגלחין (כ"ג) ד"ה ואינו אוכל דטעמא דאנינות וטעמא דאבילות ב' ענינים הן וטעמא דאנינות הוא רק שיהא טרוד בקבורה אלא ס"ל דין א' הם. אלא שבאנינות יש אבילות ומרירות יותר ומה שהקילו בכפיית המטה ועטיפה ונעילת הסנדל הוא כדי שלא יהיה מזה ביטול לעסקי המת כמ"ש רמב"ן וש"פ (אלא שדעת הרמב"ם דס"ל דאונן מותר בכל דיני אבילות צ"ע לפי זה אבל גם עפ"י דעת התוספות אינו מתורץ ואכמ"ל) ולכן בשבת ויו"ט (וחוה"מ) אינו נוהג כדרך שאין אבילות נוהג ועיין תר"י ר"פ מש"מ שפירש טעמא דמפני כבודו שבירושלמי שלא ידמה כמתעצל בהספדו כו' א"כ הרי שבת ורגלים אסורים בהספד וזש"ש תר"י במסקנ' דשבת ויו"ט שוין שאינו יכול לעשות הספד ומ"ש שם עוד וגם אינו יכול לקוברו י"ל שכ"כ לטעמא דמשאו שבירושלמי והיינו כיון שלא נפשט האיבעי' הוצרך להטעים ביו"ט לב' הטעמים אבל הפוסקים הנ"ל י"ל דס"ל כיון דבגמ' דידן לא נזכר כלל חילוק בין יש לו מי שישא משאו אם לאו משמע דטעמא דכבוד עיקר וכמ"ש בא"ר טעם זה לבד וכמ"ש גם הרא"ש דכל המתאבלים מתאוננים וכולם קרואים מוטל עליו לקוברו אפילו אחותו הנשואה (ודלא כר"ת). ועיין כ"מ פרק ד' מהלכות ק"ש שכתב

שכן משמע בגמרא וא"כ ס"ל להפוסקים הנ"ל דע"כ אין הטעם משום משאו אלא משום כבודו דהיינו שיהא טרוד באבלו והספדו כנ"ל בשם תר"י. וזה שכתב הרמב"ם בהלכות ק"ש שם שאין דעתו פנויה ר"ל מפני טרדתו באבלו והספדו ולא (כמ"ש התוס') שיהיה פנוי להשתדל בצרכי המת כמ"ש הכ"מ שם בהדיא:

והן אמת דלכאורה קשה לפירוש תר"י הנ"ל שהרי בירושלמי משמע דלטעמא דכבודו ניחא הא דפטור מלולב ושופר וצ"ל דלפירושו באמת הא דפרכינן מלולב ושופר אתרווייהו קאי דלטעמא דכבוד נמי קשה דביו"ט ליכא טעמא דנראה כמתעצל בהספדו והא דמשני בחוה"מ וכן מהא דמחשיכין. י"ל משום דטעמא דמשאו מוסכם. אלא דטעמא דכבוד מוסף גם בדליכא טעמא דמשאו. וכדאמר מאי בינייהו ביש לו כו' משמע רק בכה"ג איכא בינייהו (אלא שלכל הפירושים אכתי קשה טובא למה לא משני הא דשופר ביו"ט ב' דאיכא טעמא דמשאו כנ"ל אם לא שנאמר דאולי היה ידוע להפוסקים דירושלמי לא ס"ל הא דרבא דמת ביו"ט ב' יתעסקו ישראל או דס"ל כדשלח להו לבני בשכר בפרק תולין (קל"ט) ולא ס"ל הא דמסקינן התם לפי שאינם בני תורה אבל לא סגי בשנאמר דס"ל כמר זוטרא דפ"ק דביצה ולפי"ז גם להרא"ש דפרק ואלו מגלחין היה י"ל דס"ל לירושלמי כר' יוחנן דפרק תולין וכדעת בה"ג ורש"י דגם ביו"ט א' בעינן אישתהי לכ"ע דעדיין הוי לי' לאוקמי בדאישתהי שאינו דוחק כ"כ ממאי דמוקים (בחוה"מ וכש"כ) לעת ערב דמחשיכין יותר דחוק) והנה הא שנתחבטו התוספות ותר"י ורא"ש הרבה בדברי הירושלמי י"ל דזהו דוקא לגירסתם דמשמע דגרסי בירושלמי בפלוגתא דת"ק ורשב"ג שבברייתא כדמיתניי' בגמרא דידן אבל בירושלמי שלפנינו בפרק מי שמתו וכן בפרק ואלו מגלחין (ז') מיתניי' בסגנון אחר שבדברי ת"ק לא גרסינן וחייב בכל המצות ובדברי רשב"ג גרסינן הואיל והתרתי כו' חייבהו בשאר כל המצות חיי שעה התרתי כש"כ חיי עולם לפי זה מבואר שהפלוגתא היא דלת"ק אינו מותר בשבת כ"א בבשר ויין (וממילא נמשך מברך ג"כ כו') אבל פטור מכל המצות ולרשב"ג חייב ג"כ בכל המצות עיין במפרש במ"ק שם (ועפי"ז אתי שפיר נמי הא דלא חש הרי"ף להא דפסקינן בירושלמי כרשב"ג דלגמרא דידן אין נ"מ מזה דגם ת"ק ס"ל כרשב"ג דירושלמי אלא דתשמיש המטה איכא בינייהו ובהא לא פסקינן כירושלמי) וא"כ י"ל לומר דברייתא דלולב ושופר וכל השקלא וטריא דרישא דירושלמי אזלא כת"ק אבל למאי דמסיק שם דהלכה כרשב"ג גם ביו"ט. חייב בלולב ושופר. (ולפי"ז אפשר גם בחוה"מ ולעת ערב כו' והיינו דטעמא דאינות משום כבודו ועל דרך פירוש תר"י הנ"ל ומשא"כ באלו דאסורים

בהספד). והנה גם בדעת הרא"ש דפרק ואלו מגלחין י"ל שאין פי' ע"ד שנרא' שתופסים הטוש"ע (והאחרונים).:

דלכאורה יש לדקדק הרבה בדבריו ז"ל א' במה שכתב וכן משמע בירושלמי כו' דמשמע שבא להוכיח דגם ביש עוסקים אסור ודלא כי"א דלעיל והרי בירושלמי לא נפשטה ומנלן דנקטינן לחומרא (באנינות דס' ולהקל בכל המצות) ועכ"פ הוי לי' לפרש ולסיים דיש למינקט לחומרא דטעמא דכבודו. ב' מ"ש מיהו בהא פליג ירושלמי אגמרא דידן כו' וי"א כו' ולי נראה כו' ע"ש דמשמע שאינו מקשה כ"א מהא דמסקינן בירושלמי מכיון שהוא זקוק להחשיך כו' והרי פשטא דירושלמי משמע דכל זה קאי לטעמא דמשאו אבל לטעמא דכבודו הוי ניחא דפטור מלולב ושופר (והיינו דמשמע דכבודו היינו שלא יהיה נראה כאלו המת קל בעיניו ואינו נבהל כו' ע' לבוש סי' ע"א) וא"כ יותר הוי לי' להקשות עפ"י טעם זה ובפרט לפ"מ דמשמע לעיל שתופס עיקר כטעם זה וע"ז לא שייך התירוץ כלל וכמ"ש התוס' בר"פ מי שמתו על תירוץ דר' נתנאל (שהוא גם כן מעין תירוץ אלו שברא"ש) דזה לא שייך לטעמא דמשום כבודו ג' קשה קושיית המעיו"ט ר"פ מש"מ אות ז' למה לא פשטינן מהא דאינו עונה אמן אעפ"י שאינו מתבטל עי"ז מצרכי המת כמ"ש הרא"ש ע"כ דטעמא משום כבודו (ותירוצו שתירץ די"ל הא דאינו עונה ר"ל אין צריך אבל רשאי כו' הוא דחוק וא"כ גם הא דפטור מלולב ושופר י"ל הכי ומאי קשי' אלא ודאי אחר דאמרינן דאין שומעין להחמיר כל הפטורים היינו פטור ואסור). ד' מ"ש ולי נראה דלא קשה דודאי בחול כו' הוא מחוסר הבנה ואינו מובן מאי בעי בזה ובב"י סי' ע"א משמע דאתי לפלוגי אמאי דמדעת היש אומרים משמע דכל לעת ערב דשייך להחשיך אף שהוא אינו מחשיך פטור ולהרא"ש דוקא בשהוא מחשיך אבל עיקר חסר לפי זה (דגם בדעת הי"א במ"ש דשייך אז למימר כו' י"ל דר"ל דלעת ערב שייך הא דאמר בירושלמי מכיון שזקוק כו' דהיינו שמוקי הברייתא בשמחשיך כו') גם מה צורך לאריכות מ"ש דוודאי בחול כו' ומחלק בין חול לשבת. לא הוי לי' למימר אלא ולי נראה דדוקא בשמחשיך כו' גם א"כ לא הוי לי' לסיים אבל כל היום חייב הרי זה גם להיש אומרים כן הוא אלא הוי לי' לומר אבל אם אינו מחשיך גם לעת ערב חייב גם מה זה שכתב ולי נראה דלא קשה כו' דמשמע שבא לומר שהקושיא מעיקרא לא קשיא או עכ"פ בא לתרץ תירוץ מרווח יותר ולכאורה הכל סגנון אחד בגוף התירוץ (ולקמן יתבאר קצת) וגם מ"ש דודאי בחול שיכול כו' מפני כבודו כו' דמשמע שחוזר לטעמא דכבודו שבירושלמי עירוב פרשיות שנה כאן שהרי עד השתא קיימינן לטעמא דמשאו דע"ז תירץ שם מכיון שזקוק כו' כמי שנושא משאו דמי כו' ואף את"ל שעתה בא לתקן

ולתרץ (קושית תוספות הנ"ל) דגם לטעמא דכבודו לא קשיא מלבד שאין הלשון סובל זה ולכל הפחות הכי הוי לי' למימר ולי נראה דגם לטעמא דמשום כבודו לא קשיא הנה מלבד זה (וגם אם נגיה שתחילה הביא על הי"א קושיית התוס' וע"ז כתב ולי נראה דלא קשיא כו') הנה גוף הדבר תמוה דודאי בירושלמי משמע בהדיא דלטעמא דכבודו אתי שפיר דפטור מלולב ושופר כל היום גם באינו מחשיך כלל וכל השקלא וטריא אינו רק לטעמא דמשאו וכדמסיים כמי שנושא כו' (וכן הוא במפרש) ועיין תוס' דפרק מי' שמתו וכן במ"ק במ"ש רק סדין וכו'. אינו טרוד במשאו. גם גוף הפירוש בטעמא דכבודו שיהא לבו פנוי כו' הוא דחוק וזר ומה שייך לומר ויעסוק בהם תמיד בשיש מתעסקים בשבילו ואם נאמר שמחוייב לעסוק בעצמו גם כן דמצוה בו כו' וא"כ גם לטעמא דמשאו י"ל כן ולומר דזהו עצמו החילוק בין הטעמים דלטעמא דכבודו ר"ל שיעסוק בעצמו גם כן דוקא ומשא"כ לטעמא דמשאו שלוחו כמותו הוא דוחק גדול ולא משמע כן בירושלמי והן אמת שבב"י ובדעת מוח"ז רבינו ז"ל סימן ע"א וכן בב"י יו"ד סי' שי"א הגירסא ויחשוב בהן. אך בב"י כאן הגירסא כמו ברא"ש ויעסוק (גם לגירסא ויחשוב צ"ע יותר לקמן ויתבאר בסמוך) ה' והוא העיקר במה שכתב וביו"ט ב' כו' וביו"ט א' אם רוצים כו' הרי בזה סותר מ"ש בהחלט דשבת ויו"ט שוין וצ"ע לכאורה דלעיל מירי רק ביו"ט א' ובאינו רוצה לקוברו ע"י אינם יהודים והוא דוחק גדול בסתימות לשונו דסתמא דמילתא דקוברין ע"י אינם יהודים כדינו (וזה קשה ג"כ בלשון הטוש"ע ביו"ד שם שתחילה החליטו בשבת ויו"ט אוכל בשר כו' ואח"כ כתב ואם רוצה כו' וכ"ש ביו"ט ב' כו') כאלו הדין נותן שלא יקבר ביו"ט ע"י אינם יהודים וזה אינו (דדעת הרא"ש וטוש"ע סימן תקכ"ו דגם בדלא אישתהי קוברין כו' וכש"כ שקשה ביותר על השו"ע שהחליט שם ס"ב שאסור להלינו כד לקוברו ע"י ישראל) ועוד א"כ נסתר כל וסוד דבריו עד כאן מכח הקושי' דגמרא דידן על ירושלמי שנזכר ג"כ בתוס' ותר"י. מאי קושיא משבת דגמרא דידן וסיפא דירושלמי איו"ט שברישא דירושלמי גם א"כ גם אירושלמי גופא קשיא טובא מאי פריך מלולב ושופר עד שהוצרך לדחוק דלולב בחוה"מ ושופר לעת ערב דמחשיכים כו' דהוא דוחק גדול כיון שקבורה שע"י אינם יהודים לא גרע ממחשיך. (וכן הקשה אא"ז בעהמ"ח ס' עטרת ראש על ברכות ע"ש. ומה שתירץ אינו מועיל להרא"ש דפרק ואלו מגלחין גם בלא"ה אינו מספיק דוודאי יותר דחוק לאוקמי בחוה"מ ולעת ערב מלאוקמי בדאישתהי כו') ואיך פשיטא להו דברייתא בדלא רוצה מירי (מלבד שקשה למה לא מוקמי לה ביו"ט ב' שבזה לכאורה ע"כ לומר דירושלמי לא ס"ל הא דרבא וכדלעיל). ועוד דעיקרא דדינא קשה טובא דלכאורה קבורה ע"י אינם יהודים דומה ליש לו מי שישא משאו ותלוי בספיקא

דירושלמי ואיך אמר דלא גרע ממחשיך דבזה הכל מודים ועוד אף את"ל דקאי לטעמא דכבודו ועפ"י מאי דמשמע מדבריו לעיל דגם לטעם זה קאי הא דמוקמינן בירושלמי הך דשופר במחשיך. (מלבד שכבר נתבאר שזה תמוה) א"כ יותר הוי לי' ללמוד ולדמות זה ליש לו מי שישא משאו דשוין בענינם (וגם בדיניהם לפ"מ דמשמע בטוש"ע דכל היום חל אנינות כבחול ומשא"כ במחשיך כו' ואף לפי מ"ש מהרמ"ל שבמ"א עכ"פ ביום כל היום כו') ואם נאמר שזה באמת גרע מיש מי שישא משאו והיינו דהתם יוכל לעסוק בעצמו ג"כ ושייך לומר כדי שיהא לבו פנוי כו' ויעסוק כו' כדלעיל בראש משא"כ ביו"ט כו' א"כ איך לא גרע ממחשיך כיון דגרע מיש מי שישא משאו כו'. דבזה אמרינן דליכא טעמא דמשאו כ"ש דגרע ממחשיך דכ"ע מודים כו' ואין לומר דמצד עצם הקבורה גרע מיש מי שישא כו' דהתם יכול בעצמו משא"כ הכא כנ"ל. ומ"מ מצד שצריך להמציא כו' לא גרע גם ממחשיך דכ"ע מודים כו'. זה אינו דבאמת גם ביש מי שישא משאו גם כן שייך לומר הא דצריך להמציא כו' (אם לא שנא' דהתם ר"ל שיש מי שהוא כמותו ממש שיכול להמציא ג"כ ואין צריך לו כלל אבל מנלן הא ולישנא מי שישא משאו משמע רק גוף העבודה והמשא כו') ולפי הגירסא לעיל ויחשוב בהם תמיד משמע שר"ל אף דכל גופי המלאכות יעשו אחרים מ"מ יהא לבו פנוי לחשוב תמיד היינו להמציא ולהשגיח שיעשו הכל כהוגן וכראוי א"כ גם בקובר ע"י אינם יהודים שייך כ"ז והיינו הא דאמר שצריך להמציא כו' וא"כ קשה בתרתי א' דהוי לי' ללמוד זה מיש מי כו' לטעמא דכבודו והב' כיון דבירושלמי אמר דאיכא בינייהו ביש לו מי כו' דלטעמא דמשאו הרי יש לו והרי גם בזה י"ל הסברא דצריך להמציא כו'. ע"כ דמצד זה גרע ממחשיך עכ"פ:

כללו של דבר דיש גמגומים רבים בדעת הרא"ש הללו אשר ע"כ להנצל מזה קצת וכדי לקרבו מעט עם דעות ש"פ דלעיל ובפרט לדעת עצמו שבר"פ היה נראה דיש לפרשו בענין אחר (מכפ"מ שנ' שתפסו מדברי הטוש"ע). והוא דמ"ש וכן משמע בירושלמי כו' אינו ר"ל לאתויי ראיה מטעמא דלכבודו דוקא שבירושלמי ולאפוקי ממה שכתב בשם י"א ביש לו מתעסקים כו' דכיון שלא נפשטה בירושלמי י"ל דמספיקא יש להקל באנינות דרבנן (ולהחמיר בכל המצות) כטעמא דמשאו. וגם מדשקלי וטרי הרבה אליבא דטעם זה לתרץ הברייתות י"ל דכן עיקר ומה גם א דלכבודו יהיה קשה בוודאי הא דבשבת מיסב כו'. שבגמרא דידן ובסיפא דירושלמי גופא (וכמ"ש התוס' וכנ"ל). אלא מביא ראיה מכללות הירושלמי ויכולני לומר דלא קאי כ"א לאפוקי מדעת רש"י דלעולם רשאי להחמיר והגם שלכאורה לא שייך ע"ז הלשון וכן משמע כו'. שהרי זה מפורש בירושלמי דאין שומעין להחמיר הרי גם בתר"י איתא נמי הלשון וכן משמע אף שהוא

לא הביא מתחילה כי אם י"מ כו' שהוא כדעת רש"י. אך א"צ לדוחק זה בד' הרא"ש אלא דקאי נמי לאפוקי מדברי הי"א שהזכיר אלא שבד' הי"א נזכר ב' דברים. אם כבר עסק או שיש לו עוסקים כו'. ואף שאין ראיה מירושלמי ביש עוסקים שתלוי בשינוי הטעמים שבירושלמי אבל עכ"פ גם לטעמא דמשאו מדלא מצאו איכא בינייהו כ"א ביש לו משמע דבשהוא מתעסק בעצמו עכ"פ אין חילוק בין הטעמים והיינו שאפילו בשעה שאינו עוסק כגון שכבר עסק וכה"ג חל אנינות (עד שיקבר). והרי גם הראיות שהביא הרא"ש מקודם מהא דעניית אמן ומהא דיושב ודומם ג"כ איירו בשהוא מתעסק אלא שמביא ראיה דעכ"פ דלא כהי"א דאינו אסור כ"א בשעה שהוא עוסק ממש (דאף שבלשון הי"א שכתב היינו כשצריך לעסוק כו' אבל אם כבר עסק כו'. לכאורה היה אפשר לומר דר"ל כשצריך לעסוק היינו שלא גמר עדיין העסק אסור אף בשעה שאינו עוסק באמצע כו. רק כשכבר גמר העסק אז מותר אבל הרא"ש וודאי ע"כ שאין תופס דבריהם כך דא"כ אין סתירה מעניית אמן ויושב ודומם די"ל בשלא גמר עדיין כו'. ובאמת י"א אלו נראה דהיינו דעת ר"י שבתוספות שם וע"ש שכתב רק כשהוא עוסק כו' אבל בשעה שאינו עוסק כו' וכן צריך לתקן הלשון שברא"ש בשם י"א שכוונתם ג"כ עד"ז. והיינו כעין העוסק במצוה דפטור מכל שאר מצות בשעה שעוסק דוקא לדעת התוס' ורא"ש פרק הישן (כ"ה). ואף לפ"מ דקיי"ל כר"ן שם דאף שאפשר לקיים שתיהן ולא יהי' שום ביטול לראשונה עי"ז פטור מ"מ נראה שאינו מחוייב להפסיק הראשונה כו' ואף גם בשעה שנח פטור כמ"ש שם הר"ן בחופר קבר ונח מעט היינו משום דגם החנייה עסק מצוה בשביל שיתחזק כו' כמ"ש רבינו ז"ל סימן ל"ח. (וצ"ע במ"מ שם שנרשם ר"ן פ"ב דשבועות). ובהג"א שם סי' י' בשם ראבי' דהא דהולכי מצוה פטורים מסוכה גם בלילה היינו שגם המנוחה בשינה מצוה כדי כו' ונראה דקאי ג"כ בשיטת ר"ן הנ"ל וכהא"ז שבהג"א שם סי' ו'. אבל כשיש ממילא איזה מניעה מעסק המצוה נראה דאינו פטור אז לכ"ע) וה"נ דוקא בשעה שעוסק ומשום עוסק במצוה אלא דלפי"ז לכאורה גם בשעה שעוסק אינו רק פטור אבל רשאי להחמיר והיינו הי"מ שבתר"י ר"פ מש"מ. ואולי י"ל דר"י שבתוספות וי"א שברא"ש ס"ל דגם בכל עוסק במצוה אינו רשאי להפסיק למצוה אחרת וכן הוא דעת הריטב"א פרק הישן שם ע"ש. וצ"ע מהא דחתן רשאי כו' וע"ז הוא שחולק הרא"ש ומביא ראיות דגם בשעה שאינו עוסק פטור ומ"מ הראי' מאמן לכאורה צ"ע דגם בכל עוסק במצוה פטור מלהפסיק אף שלא יהא מזה ביטול לראשונה וי"ל דהרא"ש לשיטתו פ' הישן דחייב לקיים שתיהן כל שאפשר כו' והיינו אף להפסיק כו' והכי נמי מצד עוסק במצוה היה צריך לענות אמן אפילו באמצע עסק. אלא ע"כ הכא טעם אחר וגם בשעה שאינו עוסק

פטור ואסור כו' וזהו ג"כ הראיה מירושלמי דעכ"פ גם לטעמא דמשאו משמע שכשעוסק בעצמו אף בשעה שאינו עוסק חל דין אנינות ועפי"ז י"ל עוד דמ"ש בדברי היש אומרים שיש לו עוסקים ג"כ אינו ר"ל שהוא אינו עוסק כלל אלא שר"ל שבשעה זו אינו עוסק אי מצד שכבר עסק כו'. ר"ל שאין לו עסק עתה או שבשעה זו עוסקים אחרים וכן הוא באמת לשון ר"י שבתוספות א"נ בשעה שאחרים כו' ולפי זה שפיר חולק הרא"ש ע"כ דברי היש אומרים וע"ז הם כל הראיות משא"כ בשיש לו מי שישא משאו שבירושלמי דהיינו שהוא אינו עוסק כלל י"ל דס"ל כטעמא דמשאו דבזה אין אנינות:

ועוד י"ל מעין הנ"ל בענין אחר עפ"י דברי מ"א דסימן ע"א דביש מתעסקין בשבילו עדיף מאחותו נשואה וכה"ג ע"ש. וא"כ י"ל דיש עוסקין שבדברי הי"א ר"ל כעין אחותו נשואה וע"ז חולק הרא"ש ג"כ והיינו הא. דמסיק וכתב הלכך נראה שאסור כו' כל מי שמוטל עליו לקוברו והיינו אותן שמתאבלין כו' ור"ל ולאפוקי מהי"א דס"ל ביש עוסקים כו', ור"ל כאחותו נשואה) מותר ומשא"כ ביש מי שישא שבירושלמי ר"ל שהעמיד אחרים בשבילו ובזה י"ל דהרא"ש ס"ל כטעמא דמשאו ומותר וכנ"ל (ולפי"ז תיבת לו שבדברי י"א צ"ל דקאי על המת ר"ל שהמת יש לו מתעסקין ובדברי התוס' וכן ברא"ש דפרק מי שמתו אין שם תיבת לו אלא יש עוסקים. ואתי שפיר טפי דר"ל כאחותו נשואה). עכ"פ באחד מדרכים הנ"ל אין ראיית הרא"ש מירושלמי מטעמא דכבודו אלא י"ל דס"ל כטעמא דמשאו. ומתורץ קושי' א' הנ"ל. וגם קושי' ב' וג' הנ"ל דמעניית אמן אין ראיה כלל לפשוט האיבעי' דירושלמי דגם לטעמא דמשאו מודה בהא כדלעיל וגם קושי' ב' (ג') הנ"ל מתורץ דלטעמא דכבודו לא איכפת לי' דבאמת גמרא דידן ע"כ דלא כוותי' כנ"ל (וסיפא דירושלמי אליבא דאמת לגירסא שלפנינו לא קשיא כלל כדלעיל די"ל כל השו"ט דרישא הכל כת"ק ואח"כ פסק כרשב"ג כו') ועכ"פ רוצה לתרץ לטעמא דמשאו. ומ"ש ולי נראה דלא קשי' כו' היינו דלא ניחא תירוץ הי"א שמה שאמרו סתמא בשבת מיסב כו' לא משמע שיהיה חילוק בין ערב לבוקר כו' (או אפילו את"ל שלהי"א גם לעת ערב דוקא בשמחשיך כו' כדלעיל ולפי"ז היה אפשר לומר ג"כ דהא דשבת מיסב מיירי בשאינו מחשיך ג"כ דוחק דמשמע סתמא דבשבת לעולם מיסב) אלא בא לחלק בין דין אנינות שדינו שפטור ואסור במצות כל שעת אנינות אפילו בשאינו עוסק כדלעיל (גם לטעמא דמשאו כל שעכ"פ הוא בעצמו העוסק) לבין מחשיך שאינו פטור כ"א בשעה שעוסק בזה לאו דין אנינות הוא דבכל עוסק במצוה הדין כן ולכן שייך לומר סתמא בשבת מיסב כו' דבשבת ליכא דין אנינות כלל אלא שבשעה שעוסק במצוה להחשיך כו' שכן הדין לעולם בכל השבתות בכל עוסק במצוה אבל לא קודם ולא אחר ולא באמצע העסק כשפוסק

מאיזה טעם. (ובפרט לדעת תוספות ורא"ש דפרק הישן כל שאפשר לקיים שתיהן אינו פטור) אשר ע"כ יבוא לחלק וליתן טעם ואמר דודאי בחול שיכול כו' אע"פ שאינו עוסק כו' ר"ל בשעה שאינו עוסק (לא כשיש לו מי שישא כו') יש עליו דין אנינות מפני כבודו של מת שיהיה לבו פנוי כו' אינו ר"ל טעמא דכבודו שבירושלמי אלא קאי הכל לטעמא דמשאו. אלא שגם לפי זה הא דעכ"פ בשעוסק בעצמו חל דין אנינות גם בשעה שאינו עוסק הוא ג"כ מטעם כבודו שיהא לבו פנוי כו' וז"ש ויעסוק בהם תמיד היינו טעמא דמשאו וכדמשמע בירושלמי דליכא בינייהו כ"א בשיש לו כו' דבזה לטעמא דכבודו ר"ל כדי שלא יהי' נראה כאלו המת קל בעיניו וכה"ג גם בשיש לו כו' שאין זה בשביל עסק כלל ולטעמא דמשאו הכל בשביל העסק אלא שגם בשעה שאינו עוסק חיישינן לכבודו שיהיה לבו פנוי ויעסוק תמיד אבל ביש לו עוסקים בשבילו לא חל אנינות). אבל בשבת כו' דוקא בשעה שהוא מחשיך ר"ל בשעת עסק דוקא וכמ"ש לקמן בשעה שעוסק להחשיך (כבכל עוסק במצוה בין קודם בין לאחריו בין באמצע כשפוסק. (ונח וכה"ג). וז"ש כל היום. (ומשא"כ להי"א לעת ערב ומחשיך עכ"פ פטור ואסור גם בשעה שאינו עוסק בזה ממש אלא נח או אפילו בא למקום שמחשיך כדין אנינות:

והוא דוחק דמשמע דבשבת ליכא דין אנינות כלל כו'). ולפי זה אם נאמר דס"ל להרא"ש כדמשמע מתר"י דבעוסק במצוה אינו רק פטור ממצות אבל רשאי להחמיר אתי שפיר נמי דקדוק לשונו שגבי חול כתב חל אנינות וגבי להחשיך בשבת כתב פטור (וכן לקמן ביו"ט ב' כתב נוהג אנינות וביום טוב ראשון דלא גרע ממחשיך כתב פטור):

ומעתה עפי"ז יש לתרץ ג"כ מה שבכל דבריו משמע דפשיטא לי' דיו"ט שוה לשבת. ואח"כ כתב דגם ביו"ט א' כו' וכן שארי הגמגומים בזה כדלעיל די"ל מ"ש ביו"ט א' כיון שהוא צריך להמציא כו' לא גרע ממחשיך ופטור ר"ל בשעה שהוא עוסק להמציא וכנ"ל בעוסק להחשיך ולאו היינו דין אנינות כלל אלא כדין עוסק במצוה כנ"ל ונמצא דשבת ויו"ט שוין (זולת ביו"ט ב' עדיין צ"ע וכדלעיל). והלשון שכתב כיון שהוא צריך להמציא כו'. הוא ממש כלשון הירושלמי מכיון שהוא זקוק להחשיך כו' (ונמשך בזה אחר לשון ירושלמי שהזכירו בסמוך) והרי כתב שלשון זה שבירושלמי משמע בשעה שהוא עוסק להחשיך. א"כ ה"נ לשונו כיון שהוא צריך להמציא היינו נמי בשעה שעוסק להמציא כו' ובזה יתורצו ריבוי הגמגומים דלעיל ולא יהיה רחוק כ"כ מדעת ש"פ. וה"ז כמסקנתו דר"פ מש"מ דביו"ט ליכא אנינות אלא שכאן (ע"י שתיקן) התירוץ דרומיא דגמ' דידן גבי שבת אהירושלמי. דגם לעת ערב ליכא אנינות כ"א בשעה שעוסק להחשיך וכנ"ל שהוא רק מטעם עוסק במצוה עלה ע"ד שגם ביו"ט כשקוברין ע"י עובדי כוכבים הרי איכא

כה"ג בשעה שעוסק להמציא כו' ובוודאי גם ביש לו מי שישא משאו נמי הכי הוא והכל קאי לטעמא דמשאו אבל לטעמא דכבודו היה הדין נותן שגם בשבת יהיה אינות כו' ולא קיי"ל כטעם זה (והכל א"ש קצת לכאורה רק הא דביו"ט ב' עדיין אינו מתוקן):

שם בא"ד. אעפ"י שאין אבילות נוהג במועד מטעם שנתבאר אינות נוהג בו. שכל הדברים האסורים לאונן כ"ז שלא נקבר המת מפני כבוד המת שיהא לבו פנוי בצרכי הקבורה וכה"ג כמ"ש ביו"ד סי' שמ"א ולעיל סי' ע"א. ה"ז נוהג גם במועד לא מיבעי בחוה"מ או ביו"ט שני דג"כ כחול עשאוהו רבנן לענין קבורת מת מעיקר הדין כדלעיל סי' תקכ"ו אלא אף גם ביו"ט ראשון שאין מתעסקין בקבורת המת כ"א ע"י עובדי כוכבים כמש"ש. מ"מ כיון שהוא צריך להמציא להם צרכי ארון ותכריכין וכה"ג חל עליו דין אינות ולא דמי לשבת שאין קוברין בו מת כלל ע"כ אין אינות נוהג בו כל היום רק לעת ערב אם הוא צריך להחשיך על התחום להכין צרכי קבורה כמשנ"ת בסי' ע"א וביו"ד שם משא"כ ביו"ט שקוברין בו ביום ע"י עובדי כוכבים עכ"פ לא גרע מה שצריך להמציא להם דברים הנצרכים ממחשיך על התחום בשבת לעת ערב וכ"ז כשדעתו לקוברו בו ביום אם ביו"ט ע"י עובדי כוכבים או ביום טוב ב' ע"י ישראל או על ידי עובדי כוכבים לפי המנהג שנזכר בסי' תקפ"ו אבל אם אין דעתו לקוברו כלל בו ביום מאיזה טעם כגון שלא רצו העובדי כוכבים לקוברו ביו"ט א' או כגון לכבוד המת שיבואו קרובים וכה"ג או שהיה איזה אונס בדבר (דבלא"ה הרי אסור להלינו כדי שיתעסקו בו ישראל כמש"ש). הרי דינו כמו בשבת דכל היום אינו נוהג אינות (זולת איסור תשמיש המטה ועסק בד"ת אם צריך להחשיך כמשי"ת סי' ע"א:

שם בא"ד צריך להחשיך כו' הטוש"ע כאן וביו"ד סי' שמ"א ס' מ"ו. משעה שמחשיך והוא עפ"י מ"ש הרא"ש פ' וא"מ (סי' ק"א) במסקנא בשעה שהוא מחשיך כו' דמשמע קצת דלא סגי בצריך להחשיך אלא בשהוא מחשיך (ולא ע"י אחרים) וכ"מ לכאורה בב"י ושו"ע סי' ע"א. אך כבר כתב הדרישה שם די"ל דמ"ש בשעה שהוא מחשיך לא אתי אלא לאפוקי מדברי הי"א שבראש"ש שם דמשמע דס"ל דלע"ע דשייך להחשיך אע"פ שהוא א"צ לכלום חל אינות קמ"ל דז"א אלא דבעי' שהוא מחשיך ר"ל דצריך להחשיך אבל אין חילוק בין שהוא בעצמו מחשיך או ע"י אחרים והטוש"ע כאן וביו"ד שכ' אא"כ צריך להחשיך ועכ"ז סיימו משעה שמחשיך. יש לומר דאתו לאפוקי דלא נימא אמו להחשיך חל אינות כל היום (וכדמשמע מדברי התוס' דר"פ מי שמתו כו' ע"ש) קמ"ל דז"א אלא משעה כו' ר"ל לעת ערב ובשו"ע סי' ע"א שכתב עד הערב אם מחשיך כו' י"ל דר"ל אם צריך להחשיך ולאפוקי מהי"א הנ"ל ואעפ"י שכ"ז דוחק קצת (וכש"כ לשון הב"י

בשו"ע יו"ד שכתב משעה שמתחיל ללכת כו' למ"כ) כבר הסכים הא"ר שם עם הדרישה וכ' שכן ראוי להורות וטעמו נראה כיון שמדברי הי"א הנ"ל משמע דס"ל דכל לע"ע דשייך להחשיך אעפ"י שהוא א"צ חל אנינות ולפ"ז הרי הרא"ש דפ' מי שמתו שהביא במסקנא הי"א אלו ג"כ הכי ס"ל וכן הוא לשון הטור דסי' ע"א ובדברי תר"י שם משמע כן יותר שכתב דלפעמים יצטרך להחשיך כו' ע"ש (והתוס' שם משמע דס"ל דכשדעתו להחשיך חל אנינות כל היום) לכן אעפ"י שמדברי הרא"ש דפ' וא"מ במסקנא משמע דאתי לפלוגי על הי"א כיון שנוכל להעמיס דלא פליג כ"א שיהא צריך להחשיך בין הוא ובין ע"י אחרים יש להורות כן עכ"פ ועוד שבאמת דברי הרא"ש דפרק וא"מ במ"ש ול"נ דל"ק כו' אינם מבוארים כ"כ ואין הכרע דאתי לפלוגי וי"ל ג"כ שבא לתקן דברי הי"א דלכאורה קשה למה נחלק בין לעת ערב ובין כל היום מ"ש מהא דקיי"ל דבחול אף שיש לו מתעסקים והוא אינו עוסק חל אנינות ע"ז כתב דל"ק דוודאי בחול כו' אבל בשבת שאינו יכול כ"א להחשיך בעלמא דוקא בשעה שמחשיך כו' ר"ל לעת ערב ולא כל היום והגם דלפי"ז היה מקום לומר דלכ"ע גם שהוא א"צ להחשיך חל אנינות לע"ע דשייך להחשיך מ"מ כיון שהטור (וכן השו"ע) כאן וביו"ד כתב בהדיא כשצריך להחשיך ובסי' ע"א כו' כתב שיכול להחשיך משמע דס"ל דהכל כוונה אחת היינו שצריך להחשיך אף שאינו מחשיך בעצמו כ"א אחר לכן לפעמים קרי לה יכול להחשיך. (ר"ל אעפ"י שאינו מחשיך בעצמו) ולפעמים קרי לה צריך להחשיך ויש לפרשו בב' פנים (ושניהם דחוקי'). א' לפ"מ שתופס הב"י (וכן הדרישה) דאתי לפלוגי על הי"א צ"ל ביאור דבריו עד"ז (שעיקר הקושיא שהקשה מגמ' דידן על הירושלמי הוא עפ"י הנחה דקיי"ל בחול דאין חילוק בין עוסק בעצמו לאינו עוסק (דאעפ"י דבירושלמי קיימי' עתה לטעמא דאין לו מי שישא משאו מ"מ הרי חזינן בדברי הרא"ש וש"פ דס"ל דגם לטעמא דכבודו של מת קיימי הנך דינים היוצאים מירושלמי ועיין לקמן) דאל"כ בפשיטות יש לומר דירושלמי מיירי במחשיך וגמרא דידן באינו מחשיך אלא משום דאין לחלק בזה כמו בחול ולכן הוצרכו הי"א לחלק בין שחרית וערבית והוא דוחק) שתי' הי"א ס"ל להרא"ש לדוחק גדול ולומר דהא דבגמרא דידן תניא סתמא בשבת מיסב ואוכל כו'. היינו בשחרית דוקא וס"ל דהא דהוצרכו לכך ולא פירשו דהירושלמי מיירי בשמחשיך וגמרא דידן בשאינו מחשיך דאז גם לעת ערב לא חל אנינות ואתי שפיר טפי סתימות הברייתא היינו משום דס"ל להי"א דכיון דקיי"ל בחול דאף שיש לו מתעסקי' חל אנינות א"כ ה"ה בשבת לע"ע כו' כחוש' הדרישה הנ"ל עז"כ הרא"ש דנראה לי' דל"ק דוודאי בחיל כו' היינו דבא לומר דל"ק גמ' דידן על הירושלמי דהירושלמי מיירי בשעה שמחשיך וגמ' דידן באינו

מחשיך וכנ"ל דא"ש טפי סתמא דברייתא וכדי לתרץ הקושי' הנ"ל האריך להטעים שיש הבדל בין חול לשבת ולפי"ז עולה דעת הרא"ש כדמ' מהב"י דבעי' מחשיך ממש. ולפי' הדרישה דהרא"ש לאו דוקא מחשיך ממש קאמר כ"א צריך להחשיך. י"ל ג"כ ע"ד הנ"ל אלא דלפי"ז גמ' דידן מיירי בא"צ להחשיך ומ"מ הוצרך הרא"ש לחלק בין חול לשבת. משום דבחול ס"ל להרא"ש דגם כשהוא בעיר אחרת והמת יש לו מתעסקי' חל אנינות משום לא פלוג. שחולק על ר"ת לקמן) וא"כ י"ל דה"ה בשבת לע"ע אף שא"צ להחשיך לא פלוג וי"ל דזה הי' טעם הי"א דלא פי' כהרא"ש) ע"ז האריך להטעים לחלק בין חול לשבת ומ"מ אם צריך להחשיך אלא שמחשיך ע"י אחרים וכה"ג ס"ל להדרישה שדומה לחול וכבר נתבאר שזה צ"ע:

(לסימן תקס"ד)

ב"י (דרמ"ו סע"א) י"ל כו' דהרי"ף מפרש דלל"ק דגמר אסור ה"ה לישן. צ"ע הרי הרי"ף הביא איכא מרבוותא ס"ל דגמר וסילק אסור אבל א"ל סילק אעפ"י שישן מותר וכ' דזה כל"ק ועוד לפי הגי' שברי"ף ורא"ש (וש"פ) דגם בל"ק פירכא דאביי הוא מברייתא דישן ועמד ה"ז אוכל וע"ז דוחה התם שנא סילק א"כ הרי מפורש דלל"ק ישן קודם שסילק אינו אוסר ותו דגם אם לפני הב"י הי' הגי' גם ברי"ף ורא"ש כגירסא שבגמרא לפנינו (וכ"מ קצת בר"ן דאף שלפנינו מצויין גם בל"ק ישן ועמד. מ"מ מדקמפרש ע"ז אעפ"י שבירך כו' וכן בתי' כ' התם שלא סלק את הטבלא כו' הכל כדפירש"י שלפנינו בגמ' משמע קצת שהיה לפניו הגי' גמר ועמד) מ"מ אם איתא לפי' הב"י הרי באמת חל הקושי' מברייתא דישן ועמד גם על הל"ק. וצ"ל דלנ"ק לא הוי שמיעא לי' ברייתא זו או דניחא ליה להקשות מברייתא דגמר ועמד הואיל וזה בא מפורש בל"ק דגמר אסור משא"כ הא דישן אוסר לאו בפירוש איתמר. אבל מ"מ על האמת אם כפי' הב"י דס"ל לל"ק ה"ה לישן ע"כ יצטרך לתרץ הברייתא דישן ועמד ה"ז אוכל במתנמנם כדמסיק לל"ב. א"כ מה זה שכתב הרי"ף דמדחזינן דטרח לפרושי מתנמנם שמעי' דה' כל"ב. הרי לפי הנ"ל לתרווייהו לישנא ע"כ לאוקמי ברייתא דישן ועמד במתנמנם. שוב ראיתי בב"ח דוחה ג"כ דברי הב"י מטעם הא' והב' הנ"ל גם ע' לח"מ (וכ"נ עיקר לכאורה למעט במחלוקת בין הרא"ש ור"ן להמ"מ בפי' ד' הרי"ף ורמב"ם):

שם בסוף הסי' להי"א שלשתי' א"צ תנאי לכאורה צ"ע למה לא נא' דה"ז כהתנה שאינו מקבל התעני' עד עה"ש ויהי' שרי גם באכילה דאם נא' שקיבל עליו שלא לאכול הרי שתי' בכלל אכילה. וצ"ע בשורש ענין קבלת תעני' מה כחו (בסי' תי"ח ותק"ע וביו"ד רט"ו). גם יש לעיין מדיני' שבסי' זה לדיני' שבסי' תקנ"ג ובר"ן שהובא ב"י סי' תקס"ה

מחלק ביניהם עמ"ש לקמן שוב ראיתי בריא"ז בש"ג הואיל ומותר לשתות ומותר לאכול ולפה"נ יש שם ט"ס ע"ש וצ"ע. וכ"מ ברי"ף שם במ"ש היכא דאית לי' למיכל כו' והיכא כו' לית לי' למשני. מ' דאין לחלק ביניהם (וה"ז כאלו הי' דרכו לאכול קודם הבוקר איזה מין מאכל פרטי) כו' ונהי דאם קיבל בפירוש גם לאסור במין פרטי אפשר דמהני וכמו לצער עצמו בבשר ויין כו' אבל מסתמא נראה ודאי דיש לנו לומר דמדעתו לאכול איזה מין קודם הבוקר מסתמא ל"ק התענית ומותר גם בבשר ויין כו' וה"ה בענין שתי':

(לסימן תקס"ה)

ב"י בד"ה הר"ן מבואר לחלק בין דיני גמר וישן בליל התענית שבסי' תקס"ד לבין גמר סעודה המפסקת דסי' תקנ"ג לכאורה ז"א כ"א לפי שיטת הרמב"ן (ור"ן) דסי' תקנ"ג. אבל לפ"מ דקיי"ל שם דקבלה מיהו מהני לכאורה דומין הדינין הנ"ל אהדדי דגם גמר וישן (כדעת רי"ף הנ"ל) אולי כקבלה בפי' דמי' ויש לעיין נם מ"ש הר"ן דמש"ה בעי' אפי' בתענית יחיד קבלה מבע"י דוקא משום דמתחיל מתחיל' הלילה אף שאוכל כל הלילה לכאורה זה שלא כמ"ש אהא דשמואל כל תענית שלא קבלה מבע"י כו' שפי' דקאי אתענית דיום שלם דלכן בעי' קבלה מקודם וה"ה בתענית שעות בעי' קבלה מקמי אותן שעות כו'. משמע דדוקא ביום שלם דמעל"ע קאמר דאי תענית יחיד דיום בלבד למה לא די בקבלה בלילה כמו בתענית שעות בקבלה דקודם להן כו' שוב ראיתי במ"א ומה"ש בתקס"ב סקט"ו ע"ש וצ"ע:

לקוטים על יור"ד הלכות טרפות

(סימן כ"ט)

טרפה אסורה באכילה מן התורה דכתיב ובשר בשדה טרפה לא תאכלו וגו' ופי' לשון טרפה שנאמר בכתוב הוא מלשון זאב יטרף כו' פי' ובשר שטרפה אותה חי' בשדה לא תאכלו ולא שטרפה אותה והמיתה דא"כ נבילה היא ולא מיירי ג"כ דטרפה אות' מעט ויכולה עדיין לחיות דכתיב בסיפא דקרא לכלב תשליכון אותו שמעינן דמיירי שנטרפה בענין שא"א לה לחיות עוד ואינה עומדת אלא לכלבים ואשמעינן קרא דכיון שהיא נוטה למות אפי' קדם ושחטה אסורה באכילה ולאו דווקא שטרפה חי' אלא כל שיש בה מכה שא"א לה לחיות ממנה בין שבאה לה מאחר בין מעצמה הרי היא בכלל טרפה ואסורה באכילה מן התורה אלא שדבר הכתוב בהוה ודבר המצוי כמו שאמר הכתוב בשדה שבוודאי אין נ"מ בשדה לבית אלא שדבר בהוה ומה הם הדברים המביאים לידי מיתה וטרפה לא נתבאר בכתוב ואמרו בגמ' דשמנה מיני טריפות נאמרו לו למשה מסיני ואלו הם דרוסה נקובה חסורה נטולה פסוקה נפולה קרועה שבורה. פי' שהלמ"מ

שיש בבהמה אברים שאם נקבו א"א לה לחיות ונטרפה ויש אברים שאינם אסורים אלא אם נחסרו וכו' אבל לא נאמרו למ"מ אופן הדריסה למי הוא הראוי לדרוס וכן באיזה אברים בנקובה ובאיזה מהם בנטולה וכו' וכן אופן הנפילה. וזה נמסר לחכמים לבאר ולפרש וביארו ומנאו כמה אברים אסור בנקובה וכמה בנטולה כו' ופירשו מי הוא הראוי לדרוס כו' וכמו שית' (כרו"פ) וכ"מ שאמרו בנקובה פירושו במשהו וחסורה פי' שנחסר בתחילת ברייתה ונטולה פי' שהי' בה אלא שנטל אח"כ וכל שית' שאסור בניקב כ"ש שאסור בנחסר ובניטל מחוץ מטחול כמו שית' (בסי' מ"ג) מפני שאינו מן המנויים שאסורין בנקובה לפי שאין איסור נקיבתו שוה בכולו כמו שית' שם וחוץ ממרה במין שאיננה בכולו (בסי' מ"ב) וכל שאסורו בנחסר ה"ה בניטל אבל מותר בניקב וכל שאסורו בניטל איכא פלוגתא אם אסור גם בנחסר וית' לקמן (סי' נו"ן) ויש עוד מיני טריפות שהוציאו חז"ל מדעתם מפני שהיה ידוע להם שאינה יכולה לחיות אם יארעו לה כגון לקתה בכולי' שית' (בסי' מ"ד) וכיוצא בו (כרו"פ) ואעפ"י שהוציאום חז"ל מדעתם הם אסורים מדאורייתא כיון שא"א לה לחיות מהם ובסימנים אלו יתבארו כולם על סדר הילוך הבהמה מלמעלה למטה מעצם הגולגולת עד הרגלים ואח"כ טריפות שהן בכל הגוף כגון דרוסה נפולה כו':

(**סימן ל**)

עצם הגולגולת הוא מן העינים ולמעלה כל שטח העיגול ע אם נחבסה פי' שהוכתה מכות רבות ונתרוצצה רוב שטח עגולה כלפי פניה הרי היא טריפה ודאי ואם נחבס רוב ממנה שיש כלפי פנים בגובה הראש לבד או שנחבס רוב שטח עגולה כלפי העורף הוא בעיא דלא איפשטא ולחומרא וכן אם נסדקה עצם גולגולת של בהמה וחיה לרחבה רוב היקפה. או לארכה רוב גובה דהיינו לצד פנים הוא מהעינים ולמעלה עד חצי' ומשהו בחצי השני שלצד העורף. ולצד העורף הוא מהתחלת הראש ולמעלה עד חי' ומשהו בחצי השני שלצד פנים כ"ז הוא ספק טרפה ולחומרא וכן אם נסדקה לצד פני' רוב ממה שיש בגובה הראש שמהעינים ועד הצפרנים א"א שגם זה הוא ספק ולחומרא ומיהו בזה יש להקל בהפ"מ (תב"ש). נסדקה סדקים קטנים ועומדים זאח"ז אם הם ארוכים קצת יש להחמיר להצטרף יחד לשיעורי' (ש"ך ותב"ש) ואם אין בהם אורך כלל אלא נקבים קטנים וכשנצרפם יהיה בהם כשיעור יש להבחין בהם אם באו מהכאה יש להחמיר ואם באו מחמת חוני יש להקל דטעם איסור סדק הוא דמסתמא בא מהכאה בכח וכאיב טובא אבל נקבים שבאו מחמת חולי לא כאיב כ"כ והדר בריא (תב"ש) ובעוף ית' בסוף הסימן נפחתה וניטל ממנה כסלע דעת הרמב"ם ורש"י שהיא טרפה ודעת בעה"ע ור"ת

ורבינו יונה שהיא כשרה (וטעם מחלוקתן הוא דהרמב"ם ורש"י סוברים דמה שאמר ר"נ כסלע כיתר מסלע כוונתו על נפחתה הגולגולת ומה שאמר ר"י וכן לטרפה קאי גם ע"ז דהא סתם אמר ור"ת וסייעתו סוברים דליכא למימר דר"י קאי גם על נפחתה הגולגולת דא"כ אמאי לא פריך אתנא דבר"י גם מזה. ועוד דלא הו"ל לתנא דמתניתין לסתום ואלו כשירות כו' נפחתה הגולגולת אלא לפרש דאם נפחתה כסלע טריפה ועוד הא אנן חזינן כמה בני אדם נפחתה עצם גולגולתה וחי' כמה שנים אלא ודאי לא אמר וכן לטריפה אלא אחסרון בשדרה אבל אחסרון בגולגולת לא אמר דתני' דטומאה אירי בניקב גם הקרום של מוח ובאדם דווקא ולענין טריפות בהמה מיטרפה בנקיבת הקרום לבד וחסרון העצם לא מעלה ולא מוריד ומה שאמר ר"נ כסלע כיתר מסלע לר"ת קאי על גלודה כו' והרשב"א תירץ קושי' אלו לרש"י דמה שלא פריך אתנא דבר"י מחסרון הגולגולת תירץ בשם הרמב"ם שהוא משום שלא הוזכר במשנה שיעור סלע אלא הוא מימרא דר"י ומה שאינו מפורש במשנה דכסלע טריפה כתב דלק"מ שכן הוא דרך המשנה פעם סותם ופעם מפרש דהא נסדקה הגרגרת קתני נמי סתמא שהיא כשרה ובגמרא אמרינן דבעינן שישתייר משהו למעלה ומשהו למטה וממה שאנו רואים כמה בני אדם נפחתה גולגולתם וחי' כתב דאינו ראי' כלל דאין לך אלא מה שמנו חכמים בטריפות כו' והביא עוד ראי' לרש"י) ודעת התוס' הוא דאיסור חסרון הגולגולת הוא עם נקיבת הקרום העליון של המוח ומטעם דסוף תתאה לינקב (דמילתא דר"י מפרשים כרש"י דקאי גם על חסרון הגולגולת אלא שכדי לתרץ הקושי' הנ"ל ממפרשים דמיירי שניקב גם הקרום העליון אבל בחסרון העצם לבד לא מיטרפי') ור"י כתב זה ע"ש ר"ת (וצריך לומר דמה שכתב זה ע"ש ר"ת הוא באדם דבבהמה ית' בסי' שאח"ז שהיא טרפה לר"ת אפי' בלא חסרון העצם (תב"ש וכרו"פ ומ"מ איכא נ"מ גם בבהמה דאם ניקב הקרום העליון לחוד ולא נפחת העצם אינה טרפה אלא מספק אפי' לר"ת כמו שית' ואם נפחת גם העצם היא טרפה ודאי' דלא גרע מאדם) וכ' הטור שכן דעת הרא"ש כר"ת והב"י חלק עליו בזה וכ' שכן דעת הרי"ף ורא"ש כרש"י (וסברתן הוא דהטור סובר מדהביא המשנה דאילו כשרות סתם משמע דס"ל דאפי' כסלע כשרה והב"י סובר מדהביא הא דר"נ סתמא משמע שמפרש כפירש"י ומיהו בזה כ' האחרונים דאינו ראי' דאפשר שהוא מפרש כפי' התוס' אלא הוקשו בחסרון הגרגרת הזכיר בהדי' דאיכא טריפה בנפחת הגולגולת ותירץ לדעת הטור דהרא"ש סובר כדעת התוס' דנפחתה הגולגולת מיירי בניקב גם הקרום העליון וא"ש הכל) וכ' הרשב"א שדעת הגאונים הוא כדעת רמב"ם ורש"י וכן הסכים הוא ז"ל וכן הסכים הר"ן וכ' הב"י דהכי נקטינן וכן הסכימו כל האחרונים ושיעור זה דכסלע

י"א שהוא שוה בבהמה וחי' בין בגדולה בין בקטנה אלא שבעוף משערינן לפי ערך סלע בבהמה קטנה וי"א דלא נאמר שיעור זה אלא בשור גדול אבל קטנה אפי' בהמה הכל לפי ערך זה (רי"ו) ולפי דעה זו אפשר להוכיח דלא אסרו אלא אם ניטל ביד אבל נברא חסר לא אסרו כלל דאל"כ היינו מוכרחים לומר דאסרו בו במשהו דהא בשעה שנברא שהי' קטן מאוד הי' שיעורו במשהו אם נשער אותו לפי ערך בשור גדול ובודאי אינו חוזר לכשרותו וזה א"א לומר כלל דזה לא נזכר בשום מקום אלא ודאי לא אסרו נברא חסר לפי דעה זו) כרו"פ ויש להחמיר כשני הסברות דאם נפחת כסלע בבהמה או בעוף כערך סלע בבהמה קטנה אפי' אם נברא כך טרפה ואם ניטל ביד יש להחמיר כסברא אחרונה אבל אם נברא חסר ולא נחסר אלא כערך סלע בשור גדול לבד נ' דיש להקל לשתי הסברות זו מותרת ובפרט שיש כמה גדולים שאין אוסרים כלל חסרון הגולגולת כמו שנת' (כרו"פ) ושיעור סלע הוא לערך שליש טפח:

וצריך לדקדק ולהחמיר בשיעור זה כי אינו מכוון אלא פחות מעט (ש"ך) ועוד כיון שנת' דמשערינן בערך סלע בשור גדול מי ידעינן באיזה שור הגדול שיערו (תב"ש) ואם ניקבה נקבים שיש בהם חסרון אם כשנצרפם יהי' בהם כסלע טרפה ואם אין בין נקב לנקב כמלא נקב י"א שגם השלם שביניהם מצטרף לשיעור דסופו לחסר כמו דאמרינן גבי גרגרת שית' בסי' ל"ד (ב"י) וי"א שאין השלם מצטרף (פר"ח) משום דאפ"ל דלא דמי לגרגרת שהוא בשר וגם הטבעות הם רכים לכן סופו לחסר. אבל גולגולת הוא עצם חזק ויתקיים (תב"ש וכרו"פ) וכיון שגם בגרגרת אינו אלא חומר' בעלמא וכאן אפשר לחלק. הי' נראה להקל אך מ"מ יש להחמיר כסברא הראשונה ואפי' בעוף דבגרגרת כשר דאיכא למימר איפכא גרגרת שיעורו בכאיסר שהוא קטן וא"כ בעוף דמשערינן בי' לפי ערך שור גדול תקטן מאוד שיעורי' לכן אין מחמרינן כו' אבל גולגולת שיעורו בכסלע שהוא גדול מאיסר ואף בעוף יהיה גדול קצת שיעורי' לכן יש להחמיר (תב"ש) כל שניקב עצם גולגלתו ע"י קוץ וכיוצא בו אפי' משהו חוששין שמא ניקב גם הקרום של מוח וצריך לבדוק במראית עין היטב אם נמצא שניקב טרפה הלכך אם לא בדקו הוי ספק טרפה ובעוף לא מהני בדיקה במראית עין לפי שבדבר דק מנקבין את גולגלתו אינו ניכר במ"ע נקיבת הקרום וצריך בדיקה אחרת מדינא כגון ביד או בשמש או במים ואנן לא בקיאינן בבדיקות אלו לכן יש להטריף מספק אבל אם בא לה הנקב מחמת חולי ואין בו כשיעור האמור למעלה אין חוששין שמא ניקב הקרום וכשרה ואין צריך בדיקה כלל בין בבהמה וחי' ובין בעוף ועוף המים כגון אווזים ובר אווזים וכיוצא בהם כל שניקב עצם גולגלתו אפי' כ"ש טרפה בין שניקב בקוץ וכיוצא בו ובין מחמת חולי דכיון שקרום המוח שלו

רך ודק מאוד אינו מתקיים כ"ז הוא בניקב הגולגולת אבל אם לא ניקבה רק שנתרוצצה אין חוששין כלל לשמא ניקב הקרום וכשרה אם לא נתרוצצה כשיעור שנת' למעלה בין בבהמה וחי' ובין בעוף אפי' בעוף המים:

(סימן ל"א)

קרום שעל המוח שבראש הוא מן האברים שאיסורן בנקובה כיצד אם נימוח המוח ונשפך כמים טרפה דכיון שנתקלקל כ"כ עתיד הקרום לינקב ולאו דוקא שנימוח כמים אלא כל שנתרכך כ"כ עד שאם היה המוח שבחוה"ש נתרכך באופן זה והיה אוחז אותו ביד היה נכפף המעט שחוץ לידו ה"ז טרפה נתמזמז פי' שנרקב או נתמעך כשרה וכ' הב"ח דדוקא שלא נחסר כלום אבל אם נחסר מעט טרפה אבל הש"ך והתב"ש ולחה"פ חולקים עליו והושוו לענין זה דאף אם נחסר מעט כשרה אבל יש מחלוקת ביניהם בעיקר הדין של נתרכך ונתמזמז דהש"ך ולחה"פ ס"ל דמאי דאמרינן כל שכיוצא בו בחוה"ש היה נכפף הוא כמו טעם דכיון שנתקלקל באופן זה עתיד הקרום לינקב ולפ"ז נאמר שיעור זה בין לענין איכות המיעוך ובין לענין שיעור המדה כמה היא דצריך שיהיה כ"כ ממנו נתרכך עד שאם היה נתרכך בחוה"ש כשיעור זה היה שוחה אם היה מעמיד אותו בצד הנימוח למעלה (אבל אם לא נתרכך אלא מעט ממנו אפילו אם אותו המעט הוא כמים כשרה כיון שכיוצא בזה בחוה"ש היה עומד) וכיון שכן אם הוא באופן שכיוצא בזה בחוה"ש היה שוחה אין לנו נ"מ מאיזה צד הוא בין שהוא מחמת שנימוח כו' בין שהוא מחמת שנתמזמז ונחסר ממנו כשיעור שכיוצא בזה בחוה"ש היה נכפף הכל טרפה ומה שלא חילקו בנימוח אלא לענין איכות המסמוס ולא לענין שיעור המדה משום דכיון דאיכות המסמוס הוא כמים דרך הוא להיות נתמסמס הרבה ממנו אבל התב"ש ס"ל דמ"ש בנימוח שכיוצא בחוה"ש היה נכפף הוא סימנא בעלמא לענין איכות המסמוס אבל לא לענין שיעור המדה דאף אם לא נתמסמס אלא מעט ממנו אם אותו המעט נימוח היטב טרפה דעיקר הטעם הוא דאותו מקום מהקרום שאצל הנימוח סופו לינקב לכן שיעור הנימוח כשיעור הקרום עצמו שהוא במשהו ולפ"ז בנחסר דלא שייך למימר שיגרום שינקב הקרום שאצלו דחסרון אינו מקלקל לכן אפי' אם נחסר הרבה כשרה עד שיחסר רובו או כולו שאז א"א להחי שיחיה אפי' שעה א' המוח עצמו שבתוך הקרום אין בו שום טריפות מצד עצמו ומ"מ יש דברים שאם יהיה המוח כן יהיה טרפה מחמת דסוף הקרום לינקב כיצד אם היה נימוח המוח ונשפך כמים טרפה דכיון שנתקלקל כ"כ עתיד הקרום לינקב לאו דוקא שנימוח כמים אלא כל שנתרכך כ"כ עד שאם היה המוח שבחוה"ש נתרכך באופן זה והיה אוחז אותו ביד היה נכפף המעט שחוץ לידו

ה"ז טרפה וכ' הש"ך דמאי דאמרינן נימוח טרפה היינו משום דמסתמא כיון שנימוח כ"כ עד שהיה למים או שנתרכך מאוד כנ"ל דרך הוא להיות נמוח הרבה ממנו עד שאם היה המוח שבחוה"ש נימוח כשיעור זה והיה מעמיד אותו בצד הנימוח למעלה היה נכפף אבל באמת אם לא נימוח אלא מעט ממנו שאם היה המוח שבחוה"ש נימוח מעט כזה היה עומד כשרה אפי' אם אותו המעט הוא כמים וכן הסכים הפר"ח אבל התב"ש חולק וכ' שאין אלו אלא דברי נביאות אלא אפי' לא נימוח אלא משהו אם הוא מגולה להקרום טרפה דסוף אותו מקום מהקרום שכנגד הנימוח לינקב ולפי שאין אנו בקיאין להבחין בין באיכות המיעוך אם כיוצא בחוה"ש היה נכפף אם לאו הלכך יש לאסור כל שנתרכך אפי' קצת (ב"ח ותב"ש). שני קרומים יש לו זה על זה ניקבו שניהם טרפה ואם נא ניקב אלא אחד מהם איכא פלוגתא בין רבוותא בה"ג אוסר והראב"ן מתיר והרי"ף אוסר בניקב התחתון ומתיר בניקב העליון ור"ת אוסר בעליון ומתיר בתחתון (ומחלוקתן תלוי בפירוש וגירסת הגמ' דלגירסת רש"י ואמרי לה עד דאינקב תתאה משמע דלא פליגי בסברות הפוכות אלא דנ"ב מקיל יותר מל"ק בקרום העליון לבד אבל בקרום התחתון לא פליגי כלל ואיכא לפרושי בשני אופנים.. הא' דודאי לכ"ע הקרום התחתון עיקר ובו לבד תלוי החיות של הבהמה כיון שהמוח מונח בתוכו ואם ניקב טרפה לכ"ע וקרום העליון לא מעלה ולא מוריד לענין חיות של הבהמה אלא דפליגי בזה דל"ק סובר ניקב קרומא עילאה אע"ג דלא נקיב תתאה שהוא העיקר מ"מ טרפה מטעם דסוף תתאה לינקב מפני שהוא רך מאד. ול"ב לית לי' האי סברא אלא עד דאינקב עצמו דוקא (וכן משמע מהרשב"א בחידושיו) והב"י כתב להיפוך דבניקב התחתון שניהם שוין להכשיר דעד דלא אינקב תרווייהו יכולה לחיות והעליון חזק ומגין אלא דבניקב העליון לבד סובר הל"ק דהתחתון רך ועומד' לינקב והוי כמו שניקבו שניהם לכך טרפה והל"ב לית לי' האי סברא דסופו לינקב לכך קאמר עד דאינקב תתאה פי' תתאה ג"כ ולגירסת הרא"ש ואמרי לה קרומא תתאה משמע דפליגי בסברות הפוכות דל"ק סובר קר"ע עיקר ובו לבד תלוי הטריפות ולא בתתאה. ול"ב סובר תתאה עיקר ובו תלוי הטריפות ולא בעילאה הלכך הראב"ן ור"ת גורסים כרש"י ומפרשים כפי' השני הנ"ל אלא שר"ת פוסק כל"ק לחומרא וראב"ן פוסק כל"ב מטעם שהביא הרא"ש דבריאה איכא נמי כי האי פלוגתא ומסקינן דמותר עד שינקבו שניהם והרי"ף או דגורס כרש"י ומפרש כפי' הראשון הנ"ל (רשב"א בחידושיו) או שגורס כהרא"ש (רא"ש ורשב"א בתו"ה) ופוסק כל"ב משום דר"ש דנותן סימן לקרום התחתון משמע דס"ל כנ"ב דהתחתון עיקר ובו לבד תלוי הטריפות לכך נותן סימן להכירו ואפשר נמי דזאת היא ראיתו לפרש כפי' הראשון הנ"ל ובה"ג כ' הב"י

שהוא גורס כהרא"ש ומפרש דפליגי בקר"ת דל"ק קאמר קר"ע דוקא וא"ל אפי' קר"ת ופוסק כל"ב והאחרונים הקשו עליו ופירשו דבה"ג מפרש כנ"ל לגירסת הרא"ש ופוסק כחומרא ב' הלשונות מספק ולפי פי' זה אם נפל לתבשיל א' ב' זיתים מב' בהמות שאחת ניקב קרה"ע ואחת ניקב קרה"ת א"צ לבטל אלא א' אפי' לבה"ג דממ"נ א' כשרה (פר"מ ואפשר דבה"ג גורס כרש"י ומפרש כפי' הראשון הנ"ל ופוסק כל"ק לחומרא ולפי פי' זה אם נפלו ב' זיתים לתבשיל א' באופן הנ"ל צריך לבטל שניהם לדעת בה"ג) וכ' הטור שדעת הרמב"ם הוא כהראב"ן ושכן הסכים הרא"ש אביו ונ' שכן דעתו ג"כ ולפי דעה זו יש להסתפק אם ניקבו שניהם זה שלא כנגד זה די"א שיש להטריף כמו בריאה שית' בסי' ל"ט וי"א שהיא כשרה כמו בקורקבן שית' בסי' מ"ט (א"ח ותב"ש) והר"ן כ' שדעת הרמב"ם הוא כהרי"ף (דהרמב"ם כ' ניקב התחתון טרפה משמע דניקב התחתון לחוד קאמר אלא דהטור סובר מדכתב זה אחר שכ' ניקב העליון כשרה משמע דמ"ש ניקב התחתון קאי אדלעיל פי' ניקב גם התחתון והר"ן לית לי' סברא זו) וכ' הב"י דמסתברא כהר"ן דמסתמא בשיטת הרי"ף רבי' אמרה (ובפרט שבפי' המשנה כתב בהדי' כהרי"ף) וכיון דלפ"ז הושוו הרי"ף והרמב"ם לדעת אחת כ' הב"י דהכי נקטינן ורמ"א כ' דבניקב העליון לחוד נמי יש להחמיר אם אינו הפ"מ כדעת בה"ג ור"ת וכן הסכימו כל האחרונים אבל בהפ"מ יש להקל ולסמוך ארוב הפוסקים דהושוו עכ"פ לענין ניקב העליון לחוד דכשרה (רמ"א ותב"ש) נמצא אם ניקבו שניהם אפי' זה שכנ"ז ה"ה טרפה ודאית דכיון דלפום הפוסקים זו אסורה מחמת נקיבת האחת למר מחמת העליון ולמר מחמת התחתון ואף לדברי המקילים יש להסתפק בזה כנ"ל לכן לודאי יחשב (פר"מ) ואם ניקב התחתון לחוד ג"כ טרפה מספק פלוגתא דרבוות' (פר"מ) ואם ניקב העליון לחוד יש להקל במקום הפס"מ ואם נפלו לתבשיל א' ב' זיתים מב' בהמות שא' ניקב הקרום העליון וא' ניקב התחתון אינו צריך לבטל אלא א' (דהא אף לדברי בה"ג יש לפרש כן כנ"ל):

בשמ"ח מע"י א' מחמת נקובה הם כו' ובת"ש סכ"א הוכיח כן מד' התוס' ד' מ"ב ובתב"ש ובל"ש השיגו ס"ק א' אות ג' דהתוס' ר"ל דלמנין ח"י טריפות א"א למחשב חסרה משום דבכלל ניקב הוא דכל אבר שאם ניקב טריפה כ"ש חסר דמה"ט לא חשיב חסר הלב והדקין כו' עכ"ד וצ"ל דלו יהא כן מ"מ כיון שכל טריפות הריאה אתיא במכ"ש דניקב א"כ מהראוי שנצטרפו לתר"ל דכשניהם מעידים על עדות א' דמי דכיון דחסרה טריפה במכ"ש דניקב א"כ הריעותא המעידים על חסר ה"ל כמעידים אנקובה דבכלל מאתים מנה וא"כ מצטרפת לריעותא המעידים אנקובה להיות תר"ל עד"מ כשני עדים זה אומר מנה וזה אומר מאתים דקיי"ל דמחייבים מנה משום דבכלל מאתים מנה וא"כ יש כאן ב'

עדות על המנה ויש לחלק דשאני התם שהעד האומר מאתים מוסיף הוא אכל המנה שלו שבכלל מאתים הרי הוא כמו"כ של הא' מש"ה מקבלי' עדותן אמנה כדפ' רשב"ם בפ' חז"ה משא"כ בנ"ד הריעותא המעידה על חסר אינה מעידה על נקוב ומה שבכללו נקוב אינו נקוב ממש ולא שייך לומר שהוא מוסיף וכיון שא"א לקיים ענין הנקוב שבכללו אא"כ היה אמת שחסרה. והרי ע"ז אין לו סיוע מריעותא הב' ודומה לא' אומר חבית יין וא' אומר חבית שמן שאין מקבלין לחייבו אפי' בפחות שבשניהם ואע"ג דהתם הטעם מפני שמכחישים זא"ז דאלו מעידים על דמים מצטרפין לחייבו כפחות שבשניהם כמ"ש בח"מ סי' למ"ד (ס"ב) והכא אין שייך לומר שמכחישים זא"ז דאפשר שניהם אמת מ"מ לא דמי דגבי עדות ה"ט דקיי"ל הלואה אחר הלואה מצטרפין אע"פ שמעידין אשני דברים שונים בזמן ובמקום משא"כ בענין תר"ל דעכ"פ אין איסור כשהם אינן במקום א' או סמוכים ממש עכ"פ וא"כ בעינן נמי שיעידו אדבר א' ממש. וה"ט דהתם אפי' עד א' הוא מדאורייתא וקם לשבועה משא"כ הכא הריעותא בפ"ע אינה כלום שהרי כשרה היא מש"ה לא מחמרי' בתר"ל אא"כ מעידין אדבר א' ממש ואע"פ שראיתי בתשו' שבס"ס ב"א סי' ח' הביא ד' הגאון מהור"ס להחמיר בתר"ל אפי' אין מעידין אדבר א' אין כן דעת האחרונים ומה שהביא ראי' מבועא על יתרת בדרי כבר השיג ע"ז הל"ש סי' ל"ה ס"ק צ"ב ויש לי ראיה לדבריו מתשו' מהרי"ו מ צ"ז דכ' דילמא אי הוה ריאה קמן הי' מתכשרא אעפ"י שהי' שם ימ"ק ונדבקה לאונה האמצעית נק' מה בכך. דימ"ק י"ל דכשר מ"מ הוי תר"ל מצד דביקות' לאונא אמצעי'. וצ"ל משום דלאו משם א' נינהו ומיירי בשעברה ע"י מיעוך כו' ומכאן ראי' להקל אפי' בתר"ל דימ"ק כה"ג וזה צ"ע דהל"ש החמיר מאוד בזה גם מכאן ראיה למ"ש השמ"ח סי' ל"ט סל"ז. ובין בדבוקה כו' והל"ש שם השיגו ואשתמיטתי' תשו' מהרי"ו וזאת ועי' בראש אפרים שם ס"ק קמ"ח וצ"ע והנה כ"ז לשיטת התוס' אבל לפ"ד הרמב"ם שמנה חסירה בריאה לטריפות בפ"ע וכ"ד הרשב"א וכ"ד רש"י דמ"ג דחלוף דאונות בכלל חסרה נינהו ודוושט בכלל נקובה ע"ש וצ"ל מ"ט פלגינהו ולמה לא כתב ג"כ גבי חלוף דאונא אין לך נקובה גדולה מזו כמ"ש גבי וושט. וצ"ל דס"ל דלא שייך לומר דכל היכא דניקב טריפה כ"ש חסר וניטל אא"כ חסר כל האבר או רובו משא"כ בחסר מקצתו אין זה ראי' וי"ל דכשר ואין כאן קושיא תדע דהא אמרינן בגמ' דנ"ה דאפשר ניקב לחוד ונחתך לחוד וא"כ גם לל"ק היינו בנחתך אח"כ דהוי כניקב ולא בחסר קצת מתולדתו וזה ברור לכן גבי וושט דחלוף מיירי בכל הקרומים או ברובם ה"ז כחסר רובם או כולם ואין לך נקובה גדולה מזו משא"כ בחלוף דאונא דהוה כחסר אונא א' דהוי מקצת הריאה ואין ללמוד טריפות זו מדניקבה טריפה דאין כאן ראי' כנ"ל

ותדע עוד דחסרה ורדא י"א דכשר וניקבה טריפה לכ"ע לכן אין שייך לומר ע"ז אין לך נקובה גדולה מזו כו' אלא משום דחסרה הריאה טריפה והוא טריפות אחר ועיין ב"ח סי' ל"ז סעי' י"ג שכ"ד העיטור סעי' ו' ודלא כהתוס' וא"ש מנין ח"י טריפות לכן אינן מצטרפין לתר"ל וכמ"ש הל"ש ודלא כהתוס' יתיר כיצד אם יש אונא יתירה על גב הריאה (רמב"ם) שהוא לעומת הצלעות בכל מקום שבה בין בערוגה בין באונות ובין באומות אפילו היא קטנה כשהיא נפוחה כעלה של הדס טריפה דכיון דלאו אורחא בכך ה"ל יתר וכנטול דמי א"נ סופה להתפרק ותהי' נקובה ואם היא כשהיא נפוחה פחותה מעלה של הדס כשירה ואם עומדת בדרי דאומא אפי' גדולות אפי' יש בכל צד יותר מחמש אונות או שני אומות גדולות בצד א' הכל אורחא היא וכשרה רק שלא יהיו אונות בצד שמאל יותר מבצד ימין משום די"א דבכה"ג ה"ל חלוף וטריפה ואם יש יתרת מקמא יש אוסרים כמו במגבה. ואע"ג דבמקמא לא שייך לומר שסופה להתפרק שהרי אינה לעומת הצלעות כלל שיתכן לומר שתתפרק מחמת החיכוך בצלעות מ"מ טריפה משום כל יתר כנטול דמי ויש מתירים יתרת מקמא משום דס"ל דאורחא הוא ולענין הלכה אע"פ שמסוגיית הגמ' נראה לכאורה כסברא הראשונה מ"מ כיון שאין לזה הכרח גמור לרבים מגדולי הראשונים מקילים בזה לא הכריעו בזה האחרונים אלא הסכימו שבכל מקום ינהגו לפי מנהגו ויש מקומות נוהגים לאסור יתרת מקמא כמו בבריסק דליטא ובמדינות אלו המנהג להתיר י"מ (שמ"ח). ואפי' עומדת מקמא לאומות (ת"ש) ובבהמת נכרי יש לאסור י"מ בדליכא ביטול שמחת י"ט וכדומה אם יש יתרת בדרי וכשנופחים אותה נוטה לגבה טריפה אם הבליטה הוא כט"ד אבל בנתעקמה קצת אין לחוש. ואם אין כאן יתרת (ישש"ש שמ"ח) רק שאונא א' מושרשת במקומה כראוי ומתעקמת לגבה דהיינו כנפי השדרה כשרה ואפי' אם העיקום כט"ד או יותר:

ואם היתרת שבדרי נוטה לקמא כשרה ג"כ בכל הענין אפי' במקום שאוסרים י"מ כיון שמושרשת בדרי מה שאמרנו דיתרת מגבה פחותה מט"ד כשרה (פרת"ב סעי' נ"א) יש מי שאומר שאם יש שם בועה והבועה משלמת לשיעור ט"ד יש להטריף ואפילו הבועה היא ממים זכים (ל"ש פי"א) ויש מי שמתיר אם ניכר כשתתרפא הבועה תתמעט מט"ד אם גם עתה היא פחותה מפרק אמצעי של אגודל ויש לסמוך עלי' בהפ"מ נמצאת אונא יתירה בסוף שיפולי אומא כשרה אפי' במקומות שאוסרים י"מ (רמ"א) דזה מיקרי בדרי דאונה (שמ"ח סי"א) ואפי' יש הרבה יתירות העומדים למטה מאומא בדרי דידה ג"כ יש להכשיר:

אונא הימנית העליונה הסמוכה לגרגרת שהיא התחתונה כשהבהמה תלויה ברגליה מתוך שדחוקה במיצר החזה דרכה להתפצל ולכן אם נמצא ע"ג יתרת כט"ד או אפי' יותר מט"ד כשרה דתלינן שנתפצלה כך מחמת הדוחק ודוקא בחציה לצד החוץ אבל בחציה לצד השורש לא ודוקא חוץ לחריץ ההולך שם מלמעלה למטה באלכסון אבל מהחריץ לצד השורש לא דבמקומות אלו אין שם דוחק (נה"כ משמעות השו"ע) ויש מקילים בכל האונא אבל המנהג כסברא הראשונה בד"א (ש"ח סט"ז) כשנמצא יתרת באונה זו מגבה אבל בנמצא מקמא באונה זו במקום הדוחק יתירה טריפה אפי' לדברי המתירים מ"מ הכא טריפה משום שמתחכך בגרגרת ותתפרק (ב"ח) ויש מקילים בזה ויש לסמוך ע"ז בהפ"מ במקום שמתירים י"מ:

שמ"ח **ואונא** עליונה שמאלית דינה כשאר אונות בין לענין מקמא בין לענין מגבה אע"פ שנת' ס"ג דיתרת בדרי דאוני לד"ה כשר מ"מ בענין שלא יהיה בשמאל אונות יותר מבימין שיהי' ארבע בשמאל ושלשה בימין אבל אם הם שוה בשוה בכל צד ג' או ד' אונות ועומדות כולם בדרי דאוני כשר (פר"ח פ"ת) ויש מקילים בכל ענין (כרו"פ) ויש לסמוך עליהם להקל בהפ"מ ואי איכא ג' בימין וד' בשמאל ועוד א' בימין בסוף אומה בדרי דאומה או שיש ג' בימין וג' בשמאל ועוד א' בשמאל בסוף האומה בדרי דידה נ"ל שיש להקל בכל ענין ואי איכא ג' בימין וג' בשמאל ויתרת מקמא בשמאל או אפי' ב' בשמאל וב' י"מ בשמאל יש להחמיר אפי' בהפ"מ אפי' לדידן דמתירים י"מ כיון דבלא"ה רבו האוסרים י"מ הכא איכא עוד קצת טעם לאסור משום חלוף ומה"ט נמי אי איכא ג' בימין וד' בשמאל כיון דאיכא קצת ריעותא דחלוף בהדי חומרא די"מ יש להחמיר אפי' בהפ"מ אפי' לדידן גבשושית ופיצול דלקמן לא מהני לענין זה בין להקל ובין להחמיר:

רמ"א **אם** נראה באונא א' כעין סדק מצטרף להשלים כדלקמן סעי' י"ח אבל לא להטריף דאין חוששין בסדקים להטריף וכן אונא שנתפצלה ויש לה שורש א' כעובי אצבע (ש"ך) אע"ג דמצטרף להשלים דלא גר מהכשר סדק (רמ"א) מ"מ אינו מצטרף להטריף כיצד (ש"ח סכ"ה) ג' בימין וג' בשמאל וא' מהשמאל נתפצלה לב' ויש להם שורש א' כעובי אצבע כשרה דאותן ב' כא' נחשבים ואפי' אם אותן דימין נמי יש לשנים שורש א' כעובי אצבע אין אומרים ממ"נ אי דשמאל א' דימין נמי א' וה"ל חסר דימין ואי דימין ב' הרי דשמאל נמי ד' וה"ל חלוף לפי דברי הסברא הראשונה דלעיל ס"ק ד' שאנו חוששים להם שלא במקום הפ"מ לכן אם בשמאל יש אונא ונתפצלה לד' בשורש ח' כע"א די"ל ממ"נ אי דיינת להו כמחולקים ה"ל ד' ואי לא ה"ל אחד בשמאל לא אמרינן הכי דקיי"ל אונות שנתפצלו ויש להם שורש א' כע"א יש להם מעלות א' ומעלות ב' וכן בסדקים

כה"ג כגון שבשמאל ג' וסדק בא' מהם שראוי לחשבם כב' ובימין ג' כשרה ואפי' בשמאל א' וג' סדקים בה כשרה ולא אמרינן ממ"נ אבל אי בימין שנים וא' מהם יש בו סדק המחלקו ובשמאל שלשה כתיקונן (רב אחאי בהגהה רש"ל ב"ח ט"ז ת"ש) יש להחמיר (ט"ז ת"ש) כיון דאיכא תרתי לריעותא חשש חסר וחשש חלוף לא סמכי' אסדק שבימין להכשיר (רש"ל) וי"א דהטעם שכל שיש ה' אונות כתיקונן לא סמכינן אסדק אפי' להכשיר אבל (ר"ן בהגהה ב"י ש"ך. בנה"כ פר"ח) י"ח עכ"ז ואומרים דאין נפקותא כלל. ובכל ענין סומכים אסדקים להכשיר וכ' הש"ך שכן נוהגים בקראקע ושכן הוא סוגיא דעלמא ולדבריהם נ"ל דה"ה אם יש ג"כ בשמאל שלשה כתיקונם וסדק דמכשרים דסומכים אסדק שבימין להכשיר והסדק שבשמאל לא מהני להטריף וכמשנ"ת גבי אונא שנתפצלה ולענין הלכה יש להקל כסברא האחרונה בהפ"מ אבל שלא במקום הפ"מ יש להחמיר כסברא הראשונה (משבצות ס"ך). אם יש ג' בימין וסדק א' וד' משמאל תלוי בחילוף הטעמים להאוסרים לעיל סק"ו גבי ב' בימין וסדק א' וג' משמאל שלדברי האומרים שהטעם משום תר"ל יש להכשיר בנד"ז שאין בו חשש חסר רק חשש חלוף לחוד בשגם חלוף זה לא הוזכר בש"ס אבל לדברי האומרים שהטעם משום דכל שיש ה' אונות כתיקונן לא סמכי' אסדק יש לאסור בזה ג"כ משום חשש חלוף ולענין הלכה יש להקל בזה כיון שיש חולקים על חילוף זה לגמרי כמשנ"ת לעיל סק"ד:

ואונא שנתפצלה לשנים ואין לה שרש כעובי אצבע נידונית כב' בין להקל ובין להחמיר וכ"ז בנתפצלה לארכה אבל בנתפצלה לשנים בעובי' (פת"ב) אינה נידונית רק כאחת לענין חשבון מנין האונות אבל נידונית היא כשנים לענין חשש טריפות דיתרת מקמא ומגבה והיינו כשאין להם שורש א' כע"א. ודינן שאם החיצונה שורשה בולט לחוץ אפילו פחות מט"ד והפנימית שוה מקמא לשאר אונות שבצדה מזה נ' שהפנימית היא האונה הראויה להיות והחיצונה היא יתרת מגבה וטרפה ואי אפכא הרי הפנימית יתרת מקמא ודינה מבואר לעיל ס"ג סק"ב ואם שניהם אינם בולטים כשרה דהא קיימי בדרי דאוני ומ"מ אינה משלמת לחסרון אונא א' כגון אם יש בימין ב' אונות והא' נתפצלה לשנים בעובי' אע"פ ששניהם אינן בולטים ואע"פ דשניהם קיימי בדרי כיון דלא קיימא כעמידת צורות האונות ממש שעומדים זה אצל זה ואלו שנתפצלו הם זה תחת זה לכן אינה יכולה לפעול פעולתה כ"כ ועל"ק ס"ט או"ה (פמ"ג) וי"א שאין זה רק ספק טריפות לבד משום דלא ברירא מילתא לומר שאינה משלמת וכנלע"ד עיקר ואם שניהם בולטים זה לקמא וזה לגבה יש להחמיר (פרת"ב סס"ח) ומ"מ אם הם בולטים זה לכאן וזה לכאן פחות מעלה הדס יש להכשיר בהפ"מ ואם הפיצול של צד קמא הוא נוטה כט"ד והפיצול

של צד גבה הוא בולט לחוץ פחות משיעור זה יש להכשיר אונא שנתפצלה לרחבה נ"ל שאינה עולה ג"כ לשנים להשלים למנין האונות דהא לא קיימא כדרך שאר האונות שעומדים זה אצל זה מחוברת לערוגה אבל מ"מ אינה פוסלת משום יתיר גם להטריפם בי"מ דהא קיימי בדרי הא דיתרת מגבה טריפה וכן י"מ במקומות שאוסרים היינו דוקא שהיתרת יש לה צורת אונא אבל אם נמצא ע"ג הריאה מקום גבוה כמו הר אין זה יתרת וכשרה ונקראת גבשושית ודוקא שהוא רחב למטה ועב למעלה שאינה מתקצרת למעלה כמו אונא ואפי' מתקצרת קצת רק שעגולה למעלה אין זה יתרת אלא גבשושית וכשרה אבל אם למעלה חדה או למטה במקום שמתחלת לעלות נראה כעין סדק שהוא חד ככובע או שרחבה למעלה יותר מתחתיה הוי יתרת ואם היא כט"ד טריפה:

(פת"ב סמ"ו) **ובמקום** שנהגו להקל כשאינה חדה למעלה או למטה אע"פ שרחבה למעלה יותר מתחתיה אין לסתור מנהגם (שם סמ"ט) וכ"ז בזמן שאינה מובדלת כלל מן הריאה והוא כעין הר הבולט אבל אם הוא מובדל מן הריאה כט"ד אע"פ שהוא רחב למטה ועב למעלה או צורה אחרת ואין לו צורת אונא כלל ה"ז יתרת וטרפה אם נמצא אונא בגב הריאה (פת"ב רא"פ ס"ק ע"ב) אע"פ שהוא בתואר אונא גם היא מובדלת מן הריאה רק מחוברת בשרשה לגב הריאה כשאר כל האונות אלא שיש גומא תחתיה וכשנופחין הריאה כל האונא נופלת לתוך הגומא כשרה דאין זו יתרת כ"א פיצול הוא שנתפצל מגוף הריאה ממקום הגומא ולא שהבשר נתפצל והעור נקרע דא"כ היה טריפה מחמת שניקבה הריאה אלא שהעור נתקמץ כאן ונתפשט על בשר הפיצול וכולו קיים בין בהגומא בין בהפיצול כי כך הוא טבע הוויות הפיצולים האלו ומאחר שאינה יותרת הרי אין שייך לומר בזה כל יתר כנטול דמי כמש"ל ס"ג שהרי אינה יותרת אונא כלל רק היא גוף הריאה וגם משום שסופה להתפרק אין לחוש דמאחר שהגומא הוא תחתי' לנוח בו אינה עתידה להתפרק (רמ"א) ולכן אפי' אינה נכנסת לתוך הגומא אלא כשמניחים היד בנחת עלי' כשרה דכן נמי בחיי הבהמה אם הצלעות דוחפין הפיצול. הם מניחים אותה תוך הגומא ואינה חוככת שתתפרק. ולכן אפי' אם כשמסירין היד היא חוזרת מיד ויוצאת מהגומא אין לחוש וכ"ז דוקא אם בעת שמונחת גומא בכיס היא ממלאה חת הגומא. וגם היא שוה מבחוץ לבשר הריאה ממש. אבל אם היא גבוהה ובולטת למעלה אף על פי שהבליטה הוא פחות מט"ד רק שכל הפיצול הוא כט"ד ואף על פי שאין עני' צורת אונא רק בגבשושית דלעיל סק"ח הרי זה טריפה דכיון שהוא מובדל מהריאה אינו בכלל גבשושית כלל כמשנ"ת לעיל. וגם אינו בכלל הפיצול מגוף הריאה כיון שהוא גבוה מהגומא ועוד דסופו להתפרק שהרי הבליטה תתחכך בצלעות וכ"ש אם

בולטת מחמת שרחבה מהגומא וא"א לה לבא לתחתית הגומא דטריפה אם הגומא אינה מתמלאת ממנה מחמת שקטנה מהגומא (ט"ז מח"ב חג"ש בל"י מגיני זהב תוי"ק וע' בזר זהב סק"י) יש אוסרים אף על פי שאין לחוש משום שתתפרק שהרי אינה מתחככת בצלעות מ"מ יש לחוש דהוי יתרת אונא ואינה פיצול מגוף הריאה דא"כ היתה ממלאה כל הגומא (ש"ך בנה"כ פר"ח ת"ש). ויש חולקים ע"ז ומתירים ויש ג"כ להחמיר כסברא הראשונה בשל תורה אא"כ יש הפסד גדול שאז יש לסמוך על ס' האחרונה:

אם הפיצול המחובר שבה לצד השיפול של האונא. או האומא בגבה וצד הפירוד לצד השדרה בהא אם בנפיחה הולכת לתוך הגומא ומונחת כהלכת' בלי שום תפיסת יד אדם יש להקל דכך היתה מונחת בתוכה בחיי הבהמה אבל אם צריכים להניח היד בנחת עלי' אין לדיין בזה אלא מה שעיניו רואות מקום עמידת הפיצול וחיבורה ולפי הילוך הבהמה אם בפגעה בצלעות דוחין אותה להגומא כשירה וא"ל טרפה ואם אינו יכול להבחין טריפה:

נמצא פיצול מקמא בתוך הגומא אע"פ שכשנופחים אותה היא מונחת בגומא כתקנה ושוה מבחוץ לשאר הריאה טריפה אפי' (ט"ז ש"ך פר"ח ת"ש) שנוהגים היתר י"מ שאני היא דמושרשת בריאה בכל צד אבל פיצול זה מחובר במקצת וסופו לנפול למטה ולהתפרק (ש"ח) ואפי' בפחות מט"ד יש להטריף בדליכא הפ"מ כיון דלאו מטעם יתרת אתי' עלה איכא קצת כובד אפי' בפחות מט"ד ויפול למטה (חג"ש) ויש חולקים עכ"ז ואומרים שלא אסרו פיצול מקמא אלא בפיצול שאינו נכנס לתוך הגומא אלא כשמניחים היד בנחת עלי' דבמגבה כשר כה"ג כמש"ל סק"ט דהצלעות דוחפין הפיצול ומניח אותה תוך הגומא משא"כ במקמא שאין שם צלעות שידחקו אותה לתוך הגומא אף כשאין מניחים היד עלי' כשרה אף מקמא דכזה לא הוי סופו להתפרק (עת"ש ס"ק כ"ו). והוא כשהפיצול בתוך הגומא גם אם הצד דמקמא הוא לצד הארץ כאשר הוא בחיי הבהמה ולענין הלכה יש להורות להחמיר כסברא הראשונה אא"כ יש הפסד מרובה שאז יש לסמוך על סברא האחרונה (שפתי דעת ס"ק ל"ז) אם הפיצול משורש יפה (ר"ק תוי"ק ססי' זה) לפי שיש מקילים ביותר ואומרים דלא חיישינן כלל לשמא יתפרק ואעפ"י שאין לסמוך על דבריהם מ"מ בכה"ג שהרבה פוסקים ס"ל דבכזה לא הוי סופו להתפרק יש להקל:

פיצול מקמא שהוא ארוך מהגומא או קצר מהגומא או רחב מהגומא ג"כ טריפה ע"ד שנת' לעיל ס"ק י"ב בשער פיצולים (כ"ה בלבושי שרד). אם נמצא יתרת נגד חריץ הוורדא י"א דאפי' האוסרים י"מ. הכא כשירה דמהני לה האי חריץ שתנוח בתוכו ולא תתפרק

ויש להאוסרים לסמוך ע"ז בהפ"מ וגם הוא שעת הדחק כיון דבלא"ה יש מתירים י"מ כמשת"ל ס"ג סק"ב):

אחת מהאונות שהיא פחותה מכעלה הדס אחר שנפחוהו ה"ל חסרה וטריפה (עיטור) דשיעור אונא הוא כט"ד (אגור ש"ך סק"ז) וכן הוא ג"כ שיעור הוורדא ואם היא פחותה מזה ה"ל חסרה וורדא וטריפה להאוסרים בחסרה הוורדא שיעור ט"ד (ש"ח ס"ז) י"א ארכה ורחבה כאורך ורוחב ציפורן אגודל בינוני וי"א כאורך ורוחב פרק אמצעי של אגודל בינוני דהיינו הפרק השני שלאחר הפרק שבו הציפורן (הגהת הר"ץ וי"א שארכו כאורך פרק אמצעי של אגודל ורחבו כציפורן האגודל לכן בכ"מ שנז' כט"ד יש לפסוק כסברא החמורה שבשניהם דהיינו באונא שהיא קטנה אין להכשיר אא"כ ארכה כאורך פרק ב' של אגודל בינוני ורחבה כרוחב פרק זה) וביתרת מגבה יש להטריף כשארכה ורחבה כאורך ורוחב ציפורן ואעפ"כ נ"ל שבוורדא קטנה יש להקל אם יש בה כאורך ורוחב ציפורן האגודל בפי שבלאה"נ רוב הפוסקים מקילים בחסרה הוורדא:

כבר נת' בש"ע ס"א שי"א שאם חסרה הוורדא כשרה (ב"ח) משום דלפעמים הוורדא היא חסירה ואינה דבר קבוע כ"כ כמו האונות ולפיכך (הר"ן ב' והגאונים והרמב"ם והש"ע) י"א שאם חסר אחת מאונות הימין הוורדא משלמת וכשרה (ב"ח ס"ט) דכיון שהוורדא לפעמים היא חסירה ולפעמים אינה חסירה אבל ה' אונות לעולם אינם חסרים מסתברא לומר דזו האונא שהיא הוורדא העומדת מקמא בימין היא ממנין ה' אונות והוורדא חסרה היא (נ"י) ואע"ג דוורדא זו שעולה למנין האונות אינה עומדת בדרי אלא מקמח מ"מ עולה למנין האונות לפי שי"א אלו ס"ל דיתרת מקמא כשרה וא"כ מקמא ודרי דאוני חדא מילתא היא ולפ"ז במקום שאוסרים י"מ אפשר שהוורדא משלמת (פ"ת) כיון דאורחי' דוורדא לעמוד מקמא בימין אע"ג שאינה עומדת בדרי ממש משלמת למנין האונות דאנן לא קאמרינן אלא שיהיה תלתא מימינא ולא שיהיו כולם בדרי ממש (ב"י פ"ת) אבל חם חסר א' מאונות השמאל אין הוורדא משלמת אפי' אם עומדת בשמאל כיון דלאו אורחי' לעמוד בשמאל (ב"ח) וי"א שאם עומדת בשמאל משלמת (רש"י רמ"א לבוש ש"ך) אבל י"ח עכ"ז ואומרים שלעולם אין הוורדא משלמת אפילו לאונות הימין כיון דאינה עומדת בדרי דאוני ואנן בעינן תלתא מימינא בדרי ממש ואפילו לדברי האומרים שי"מ כשרה היינו משום דאורחי' בהכי ולא מיטרפי חיותא בהכי אבל מ"מ אינה כעומדת בדרי ממש לענין שתעלה למנין האונות והכי נהוג במדינות אלו (ש"ך חג"ש) ובלאה"נ לפי מנהג מדינתנו שאוסרים חסרה הוורדא אינה יכולה להשלים למנין האונות דא"כ ה"ל חסרה הוורדא וטריפה מה"ט הר"ץ דא"א שתעלה לכאן ולכאן אלא דלפ"ז אם היה יתרת דאוני

מקמא היתה משלמת למנין האונות במדינתנו שמכשירים י"מ. אבל לפי הטעם הראשון גם י"מ אינה משלמת כיון דלא קיימא בדרא וטעם זה הוא העיקר וכן יש להורות:

ריאה שהיא חלקה כולה ואין לה חיתוכי דאוני (ב"י סי' ל"ו סד"ה) טריפה ואם (מהרי"ו ש"ך) בכל המקומות שראוי להיות חלקה יש שם סדק (שמ"ח ס"ד) והסדק ארוך ברובו של מקום הראוי להיות פרוד בין שהסדקים הוא בצד פנים של הריאה שלעומת הלב שנק' מקמא בין שהוא בגב הריאה ועומקו כל שהוא ואם הסדק (גם בפ"ת משמע בשיפולו עדיף) בשיפולו וסובב מלמעלה למטה כשיעור שאם הי' פירוד שם ממש הי' כל אונא כט"ד רואין הוא פירוד ומובדל שם וכשר דשיעור אונא הוא כט"ד (רמב"ם רש"ל ש"ח) וכן אם יש סדק וארכו ועמקו כשיעור אורך ורוחב ט"ד אפי' בעיקרו או באמצעו וליכא רוב מקום שראוי להיות פירוד שם כשירה (ש"ע) ויש מקילים עוד לומר שכל שיש באורך הסדק כט"ד אפילו עומקו כ"ש כשירה (רמ"א פת"ב כ"ו) ולענין הלכה (פת"ב ל"ש) יש להורות כסברא הראשונה להחמיר בשל תורה (פת"ב) אא"כ יש הפ"מ שאז יש לסמוך על סברא האחרונה ומ"מ צריך שיהי' הסדק עמוק קצת באופן שאין רגילות שימצא סדקים כאלו בריאה. ואפשר שיש להקל לפ"מ הענין אם הסדק ארוך כציפורן האגודל (עיין לעיל ס"ו סק"ב) כיון (רמ"א) שי"א שא"צ כלל להיות אורך הסדק כט"ד ובלבד שבודק מומחה יבחין שזה הסדק אינו מן השריטות הרגילים להיות בריאה:

בספר בדיקות נמצאו עוד סימנים שיש להכיר על ידיהם שיש בהריאה חיתוכי דאוני והוא דלכל אונה יש סמפון א' ואם ב' אונות דבוקות כא' ואין ביניהם סדק שנת' בש"א ס"א דהוי חסרה האונה וטרפה ואפי' א' היא רחבה כשנים לא מהני ולא מידי אכן אם יש לאונה ד' ב' סמפונות ה"ז ראי' שהן ב' אונות. היכר ב' אם בימין יש ב' אונות ואומא ובצד האומא שאצל האונות יש סי' שהיא שם ארוכה ועבה כדרך האונה השלישית הסמוכה לאומה ובצדה הב' היא כשאר אומות והאמצעית היא כדרכה (פת"ב סט"ו) זה מורה שהאונה הסמוכה נדבקה לאומות ולפיכך האומה בצד זה ארוכה ועבה שאעפ"י שגם כל אומא דרכה להיות ארוכה מ"מ אינה עבה כי בראשה היא חדה וגם כי האונה הסמוכה לה דרכה להיות בצדה הפנימית שלעומת הלב כמו הר שאם תחבר האונה והאומה יחד אותו בשר בולט וכיון שיש כאן כמו הר זה סי' שנדבקו יחד האונה והאומה שהרי אינה חדה כדרכה רק עבה וכל דבר עב יש לו ב' חופין וכ"ה באונה הסמוכה לאומה ושיעור העובי היינו כל שעב יותר מן האונה האמצעית היכר ג' אם אין האומה עבה אך האונה השני' הסמוכה עתה לאומא בצד סמיכתא יש סי' זה שהיא שם ארוכה ועבה ובצד השני' היא כשאר אונה אמצעית אפי' אין האונה גדולה כשנים רק שיהי' לאמצעית

כט"ד ולסמוכה לאומה כט"ד וקצת יותר היכר ד' (ע' פלתי ס"ק ובבד"ה להרא"ה) אם חסרה האונה והוא חותך במקום שנראה לו שראוי להיות אונא ומוצא שיש שם במקום שחתך קרום מקרומי הריאה שנראה מזה שנדבקו קרומי הריאה שאל"כ קרום זה מאין הוא בא לכאן:

היכרים אלו שנזכרו בסק"ב לא נזכרו בגמ' ופוסקים ראשונים (פר"ח) לפיכך יש מקומות שאין סומכים עליהם ובמדינות אלו סומכים עליהם ומ"מ:

סק"ד ויש לסמוך עליהם כו' משום תר"ל אין להחמיר דהא לדברי האומרים דהטעם משום יתר כנטול דמי א"כ להרמב"ם היינו בכלל חסר וכמ"ש בע' טריפות שלו שמנה הותירו האונות תחת סוג חסירה ובועה היינו משום נקב וס' תר"ל כשר ומ"ש ברא"פ ס"ק ס"ז דלאו בבשר תליא מילתא וכיון שיש בקרום הריאה כט"ד כ"ז אינו מוכרח דיתרת אינו שייך אלא בבשר ג"כ דאלו היה יתר בקרום לבד ודאי דאינו טריפה כמ"ש בסי' נ"ה ס"ד גבי רגל כה"ג היכא דאין לו תמונת רגל כו' וכיון דבנ"ד אין בבשר כט"ד וגם הקרום סופו להצמית ולעמוד על שיעורו הראוי ועכשיו הוא שנתפשט יותר מכפי הראוי אין לו דין יותרת ויש לסמוך ע"ז בהפ"מ עכ"פ:

ס"ה סק"ב ויש לסמוך ע"ז. כן פסק בפת"ב סעי' מ"ד (וברא"פ שם סק"ס) הביא בשם בעה"מ נ"ב שאפילו שלא במקום הפ"מ יש להקל והביא ראי' ממ"ש בהג"א שאפי' נמצא ע"ג כט"ד ומדכ' לשון אפי' משמע דכ"ש מקמא. והגם שיש לדחוק דלשון אפי' קאי כט"ד מ"מ נלע"ד שלא להחמיר חומרות חדשות עכ"ל ולפע"ד יש להביא ראי' מהגמ"י רפ"ח שכ' וז"ל שאם ימצא ע"ג נמי כט"ד כו' ומדכ' לשון נמי משמע להדיא דה"ה במקמא וקאי אמ"ש הרמב"ם או מלפני הריאה כו' ואם היתה על גבה כו' ואהא קאמר דבאונא עליונה במגבה נמי יש להכשיר כמו במקמא:

סק"ד ויש לסמוך עליהם בתמים דעים סי' קנ"ב כ' וז"ל וכיון דקיי"ל דיתרת כשרה לית לן למימר חדא בלחוד משום דיתרת בחזקת היתר הוא ולא אסרינן מדעם עכ"ל וכ"כ כל הפוסקים וא"כ הא דאמרינן בגמ' ולית הלכתא כוותי' דרבא ביתרת משמע נמי אפי' כובא ואהא קאמרינן והוא דקיימי בדרי דאוני ומשמע אפי' בדרי דשמאל כשרים וכ"מ קצת לשון תר"ק הותירו בין מן הימין בין מן השמאל והותירו אפי' טובא משמע אלא דבשמאל נמי כשרים וכן משמע להדיח בתמים דעים סי' קנ"א שכ' וז"ל אבל אם בריאה ו' אונות או ז' בבהמה כשרה ובלבד שיהיו עומדות בשורות האומות ולא זעג"ז עכ"ל הרי דלא הקפיד אלא שלא יהיה ע"ג אבל אם עומדות בדרי ש"ד ומשמע אפי' עומדים הב' הנותרים כשהם ז' בדרי דשמאל נמי כשרים ולכן בהפ"מ נלע"ד ש"ד נסמוך על הפר"ח

ופ"ת ולה"פ וכרו"פ בשגם שיש עוד צד להקל דהא י"א דהוורדא משלמת ואע"ג דאנן לא קיי"ל הכי מ"מ היינו היכא שיש חסרון ממש בימין משא"כ בנ"ד ואי משום דא"כ ה"ל חסרה הוורדא לפמ"ש המ"ק. הרי בזה ג"כ הרבה פוסקים רובא דמינכר מכשירים ואע"ג דאנן מטריפים מ"מ בכה"ג שיש מכשירים חילוף זה בלא"ה יש להקל בהפ"מ כנלע"ד וז"ש ואי איכא כו' היינו משום דבכה"ג יש עוד להקל דהא כשיש א' בימין בסוף האומה לפ"ד הש"ע ס"ט משלמת נמי לחסרון גמור בימין והגם שרמ"א החמיר שם היינו משום דהתם האיסור מבואר בש"ס דהיינו חסר ממש. ועפר"ח שם שרמ"א כ"כ לצד החומרא ואף שהת"ש לא כ"כ מ"מ לענין חשש חלוף זה שבלאה"נ רבו החולקים ואין איסורו ברור גם להאוסרים יש לסמוך על הרב"י וכן להיפך כשהד' בשמאל הוא בסוף האומה יש לסמוך ארמ"א וכדפי' הש"ך דבריו והת"ש ועוד דהתם מוקי ג"כ בזה ודינה מבואר לעיל. ובל"ש כתב דהוי ספק טריפה ואין לחוש לזה דכבר נת"ל ס"ג סק"א אות ב' דצ"ל דלהמכשירים י"מ הוא משום דאורחי' וכן מוכח מדברי הרמב"ם גבי ע' טריפות ובכ"מ לשם שמנה הותירו האונות מגבן תחת סוג חסירים אלא דאין הטעם משום שסופה להתפרק דא"כ היינו נקובה וכיון דה"ל חסירה אלמא דאמרינן י"כ גם בכה"ג וא"כ ה"ה מקמא אלא צ"ל משום דאורחי' והנה המטריפים בב"י ל"פ אהרמב"ם כמ"ש במ"ר אלמא דאינהו נמי הכי ס"ל (באס"ק) נ"ל כנלע"ד פשוט מטעם דדמי לנתפצלה בעובי':

סק"ח כענין סדק כו' ברא"פ ס"ק ס"ב כ' שהמח"ב חולק ע"ז וכ"נ דעת השבו"י שהביא שם וגם מ"ש בסמ"ט אבל אם הוא מובדל כו' משמע הא סדק אינו מועיל להטריף ויש לחלק דסדק בעי ע"פ כולו משא"כ כשמובדל כט"ד במקום א' נמי י"ל דטריפה וצ"ע:

סק"ט ולא שהבשר נתפצל כו'. הדבר מוכרח בעצמו וכן משמע בד"מ שכ' וז"ל והנה א' מן הבקיאים עשה לפני באותה ריאה עוד פיצול אחר שהיה כמו הראשון והיה גומא תחתי' וכשנופחה הריאה עולה ג"כ קצת מחמת הנפיחה וירד כשנגע בו בנחת ביד עכ"ל ואלו היה נקרע העור לא היתה הריאה עולה בנפיחה עוד דא"כ מה הוצרך לבקי שיעשה פיצול זה הלא כל אדם יוכל לקרוע קצת חתיכ' מהריאה א"ו כמ"ש בפנים וע' ברא"פ ס"ק פ"ג ודבריו צ"ע דודאי תרווייהו חשיבי מקרומי הריאה ולכן אם יש נקב בגומא נלע"ד דטריפה דסתימ' לחוד לא מהני אא"כ יש סרכא בכסדרן וגם בזה חולקים האומרים דיש סרכא בלא נקב ועוד די"ל דלאו היינו כסדרן כיון שלפעמים יוצא' מהגומא וכמ"ש גבי וורדא שנסרכה לכיסא דהוי שלא כסדרן משום שלפעמים יוצא ממנה עסי' ל"ט וה"ה הכא ועכ"פ בלא סירכא ודאי טריפה ול"ד לחלב טהור דסו"ת דהיינו משום דמיהדק ולא עדיף מריאה הסמוכה לדופן במקום רביתא דבלא סביך טריפה משום שמתפרק לעתים

כמ"ש במ"ה וה"נ הכא כנלע"ד ודלא כהפת"ב ססי' וע' רמב"ם פ"ו סוף דין ו' רש"י מ"ח ב' ד"ה לחבירו נכנס לנקב כו':

סק"י אא"כ כו' הגם שבתויק"ו האריך דהעיקר כהט"ז גם בזר זהב סק"י הביא הרבה פוס' דס"ל כן מ"מ כיון שדעת רש"ל ביש"ש סי' כ"ט להקל אפי' בבולטת קצת מבשר הריאה אלא שלא מלאו לבו להקל כיון שכ"כ בבדיקות לאסור ועכ"פ מוכח דס"ל דהגומא מצד עצמה מועלת להתיר אף ביתרת ממש משום דס"ל דבהכי רביתייהו ועדיף מיתרת בדרי ואע"פ שבד"מ לא משמע כן אלא דע"י הגומא תלינן דלא הוי יתרת כלל הא אי הוי יתרת טרפה וכ"ד כל האחרונים מ"מ י"ל דהגומא הוא ראיה ברורה שזהו פיצול ולא יתרת ואף שפיצול בולט קצת אינו ראי' לסתור דדילמא היה בריאה במקום זה גובה קצת וככה י"ל לענין אם נמוכה קצת מהגומא הלכך בהפסד גדול יש לסמוך אהמתירים בנמוכה קצת אבל בבולטת קצת אין להקל כיון שכל האחרונים החמירו וגם רש"ל לא הקיל למעשה ועוד דהתם איכא נמי חשש שמא תתרכך כמש"ל סק"ט בפנים:

ס"ק י"ב. לפי שיש מקילים ביותר כו' בתויק"ו סק"ג האריך בזה ובמ"ש שהפוסקים המתירים בפחות מט"ד ס"ל דהא דיתרת מגבה טריפה היינו משום דכל יתר כנטול דמי ור"ל דלא חיישינן לשמא תתפרק יפה כו' ואין לומר. דס"ל דתרווייהו אמת ד"יכ דמי וגם חיישינן לסופה להתפרק אלא שבפחות מט"ד לרוב קוטנה ל"ח להא דא"כ מנ"ל להבעה"ע שבטור להוכיח מהא דשיעור אונא כט"ד דילמא השיעור יותר גדול מט"ד והא דמיטרפא בע"ג כט"ד. לאו משום י"כ דמי אלא משום דסופה להתפרק ובכך שיערו חכמים שאם גדול כט"ד סופה להתפרק דהא ע"כ צריכים אנו לומר כן גם אי שיעור אונא כט"ד מ"מ האיך מוכרח דבשיעור זה דווקא סופה להתפרק דהא לאו הא בהא תליא אלא דכך שיערו חכמים וא"כ מנ"ל דשיעור אונא כט"ד א"ו צ"ל דאין הטעם כלל משום סופה להתפרק אלא משום די"כ דמי וא"כ עכצ"ל דשיעור אונא כט"ד דאז חשיב יתר אונא וכן בהרמב"ם רפ"ח שממנו מקור הדין דפחות מט"ד כשרה כמ"ש בחה"ר הנה כתב ג"כ רפ"ח בטעם טריפות דמגבה שהיתר כחסר וכ"כ ספ"י ע' בכ"מ לשם שהותירו האונות מגבן הוא תחת סוג חסירה אלמא דאין הטעם משום סופה להתפרק ג"כ דא"כ היינו נמי נקובה ממש. אך מ"ש דלהמטריפים יתרת בפחות מט"ד היינו משום דסופה להתפרק דאל"כ מ"ט דהנך י"א כיון דשיעור אונא כט"ד א"כ בפחות מזה לאו אונא הוא ולא שייך לומר זו פליאה מאוד דבאמת י"א אלו לא ס"ל כלל דשיעור אונא כט"ד דהא בעל העיטור מוכיח דשיעור אונא כט"ד מהא דאמרינן אבל אגבה אפי' כט"ד טריפה וא"כ הא דאמרינן להאומרים דה"ה בפחות מכן דט"ד לאו דווקא אין ראיה כלל דשיעור אונא

כט"ד וכבר השיגו בזה ברא"פ. ובפר"ח בק"א סי' ל"ז משמע דיתרת מגבה טריפה משום סופה להתפרק וכ"כ בשמ"ח ג"כ כמש"ש סעי' ג' ואינו מוכרח כלל אך מ"ש בתויק"ו דה"ה בפיצול נמי ל"ח שמא יתפרק אינו מוכרח משום די"ל דבפיצול חיישינן טפי לשמא יתפרק דהא קמן שהתחיל להתפרק שהרי כל עיקר התהוותו הוא ע"י שנתפצל מגוף הריאה א"כ חיישינן שמא יתפרק עוד משא"כ ביתרת שהוא בטבע תולדתו ולא נתפצל מגוף הריאה מש"ה ל"ח שמא יתפרק לכן בפיצול י"ל דמה"ט בעי שיהא מונח בגומא דווקא אף אם ניכר שהוא פיצול ולא יתרת אך מ"ש ראי' מדין פיצולים דאונא ימין דמכשירים כדלעיל ריש סעיף זה ולא בעינן גומא לכאורה ראי' הוא דל"ח לשמא יתפרק מיהו יש נדחות קצת דכיון דזה נעשה ע"י דוחק הקנה י"ל דכך טבע הקנה לא לפרק לגמרי ומאליו אין לחוש לשמא יתפרק עוד דמהיכ"ת נחוש לזה שהרי לא נתפרק מאליו משא"כ בשארי פיצולים שמתפרקים מעצמן יש לחוש שמא יתפרק עוד הלכך לדינא נלע"ד דבמה שהקיל בתויק"ו לגמרי בפיצול מקמא בהפ"מ קשה לסמוך ע"ז כי אין לו ראי' מכרעת לזה ומיתרת אין ראי' כנ"ל (בשגם שעיקר דין פיצול קולא היא שהקילו שלא לחשבו ליתרת מגבה והיינו דווקא כשיש גומא המוכח' שהוא פיצול ובמונח בה וע' פרי תואר סק"י וה"נ דכוותי' אך מ"מ אם נכנס לתוך הגומא אף אם אין מניחין היד עלי' שהקיל בזה בחג"ש ס"ק ל"ט וצ"ל דמיירי כשמונח בגומא אף אם הצד דמקמא הוא לארץ שהרי כן היה הריאה בחיי הבהמה ועת"ש סקכ"ו דבכה"ג משמעות הט"ז וש"ך ופר"ח להקל לכן בכה"ג יש להקל בהפ"מ עכ"פ וגם נלע"ד שצ"ל הפיצול מושרש יפה וגם זה מצד הוא להקל ע' פמ"ג בש"ד ס"ק ל"ז ובכל צירופי אלה יש להקל ואפשר דגם התוס' יודה בשהפיצול מושרש יפה ס"ק י"ד כיון כו' כה"ג נת' בש"ח סי"ב ואף לפמש"ל סקי"ב דעיקר טריפות יתרת משום י"כ לבד מ"מ יש צד להקל בזה ע"ד מ"ש לעיל סק"י בשם רש"ל דבהכי רביתייהו (סק"ב) לפי' כו' מ"ש הב"ח דמנהגנו בנוי ע"ד הרב דאברצלוני גם ע"ז יש להשיב כדאית' בס' ב"א בק"ה לסי' ל"ה ועוד דבהגהת הר"ץ כ' שהוא נהג לשער בציפורן אגודל א"כ בוורדא יש לסמוך ע"ז עכ"פ:

(שייך לסי' ל"ו סט"ז)

כבר נתבאר בסי' ל"ג ס"ט סק"ב דין קוץ או מחט שנמצאים תחובים בוושט שיש ג' דעות בזה י"א שחוששים לשמא נתרפא ויש שאין חוששים לשמא נתרפא אבל חוששים לשמא ניקב ובעי לבדוק בעוה"פ ועוה"ח ולכן אם ניקב עוה"פ טריפה כו' עוה"ח דוושט אין לו בדיקה מבחוץ לכן אעפ"י שאינו ניכר בו נקב טריפה ואעפ"י שהמחט אין תחובה בו כלל רק בעוה"פ לבדו חיישינן שמא ניקבה וחזרה לאחוריה וי"א שאין חוששין שמא

חזרה לאחורי' ולכן כשתוחבה בעוה"פ לבדו אין חוששין כלל שמא ניקבה וגם עוה"ח. והנה במחט שנמצאת בריאה כ"ע מודים דאין חוששין שמא נתרפא והטעם משום דיש רמב"ם) מהאומרים דבוושט חיישינן שמא נתרפא ויש (תוס' עמ"ש רבינו ססי' ל"ג) מחלקים בענין אחר דמשום דבוושט אכלה בי' ופעי' בי' גמדא לי' ופשטא לי' ומש"ה שכיח טובא שיחזור הקוץ לאחוריו ע"י נענוע עורות הוושט בחייה תמיד ואחר שחזר לאחוריו יוכל הנקב להעלות קרום וליסתם והוא מילתא דשכיח טובא ומש"ה חיישינן לה אע"ג בדליכא ריעותא גמורה משא"כ בריאה אע"ג שמרחפת ולא נייחא מ"מ לא גמדא ופשטא כמו וושט ומש"ה מהני בה בדיקה מבחוץ. ול"ח שמא עלה בו קרום ונסתם הנקב אבל מ"מ חיישינן שמא נקובה לחוץ וחזרה לאחוריה ויש הנקב במציאות עתה ממש כיון דאיכא ריעותא גמורה במציאת המחט בריאה שהוא שלא כדרך הנבלעים ומה"ע אפי' להאומרים דבוושט לא חיישי' שמא ניקבה וחזרה לאחורי' הכא חיישינן דשאני בוושט שהמחט נמצא שם על שנבלע דרך כל הנבלעים באיברי המזון ולא מיקרי ריעותא כ"כ משא"כ במחט שנמצא בריאה שהרי אין דרך הנבלעים ליכנס בריאה כלל ורש"י ותוס') ועוד יש לחוש שמא נכנסה המחט בריאה דרך כל הנבלעים דהיינו ע"י וושט וניקבה הכרס או הדקין ואח"כ ניקבה הריאה מבחוץ ונכנסה לתוכה ואע"פ שהמחט נמצא באיברים התלוים בקנה מ"מ כיון שרוב הנבלעים דרך הוושט נבלעים חוששים לזה ולכן לצאת מחששות אלו א"א אא"כ נפחו תחילה וראו שהיא שלמה מכל נקב אזי היא כשרה דלשמא עלה בה קרום לא חיישינן אבל אם נמצא המחט בריאה אחר שנחתכה ולא נפחוה תחלה טרפה מספק דאמרן ואין חילוק כו'

עיין תויק"ו שהקשה מנלן להפוסקים דלרש"י לא בעי בריאה שלימה שנמצא בה מחט נפיחה וע"ש שנדחק בזה ולפע"ד פשוט ממ"ש רש"י דמ"ט גב מרה ומאן דטריף במחט טריף נמי בהא אלמא דמשוה מרה לריאה שלימה ופשוט דבמרה נא שייך נפיחה (ומ"ש בב"י סי' מ"ב ד"ה שמעתי ונפח בה כו') היינו סברא בעלמא ולא נז' בגמ' ובנידון שבב"י הוא דמהני) א"כ בריאה נמי לא בעי נפיחה וכ"נ דעת התוס' שם דאל"כ לא הוצרכו לחלק בין מחט לקשייתא דזיתא כ"ע מודים דאין חוששין שמא נתרפא באו"ה ריש כלל כ"א כ' דהאידנא חיישינן שמא נתרפא והוא נגד כל הפוסקים גם באמת בחששא כזו לא שייך לחלק בין דורות שלהם להאידנא וכמ"ש הט"ז סס"ק כ"א. אבל מ"מ כו' כצ"ל לדברי רבינו אף שס' זו דחוקה אבל אפשר לומר כן בענין אחר דהתוס' ג"כ צ"ל דנקובת הוושט הוי ס' בשחיטה ולכן מחמירים בי' טפי ומה"ט כו' בזה נדחה כל מ"ש התויק"ו לפ"ד הרא"ש) ואין חילוק בכ"ז בין שהמחט דקה כעין שלנו בין עבה אפילו (ש"ח סל"ה) ראש

א' עב כגרעין תמרה והקופה דהיינו צד זה העב לצד הסמפון וצד הדק לצד חלל הגוף טריפה כשנמצאת בחתיכה דריאה שלא נפחוה תחילה אע"ג דדרך הקנה נכנסה וליכא למיחש החשש הב' דלעיל סק"א מ"מ חיישינן שמא ניקבה בחודה גם קרומי הריאה וחזרה לאחורי' כמשנת"ל (משמעות כל הפוסקים ורבינו ססל"ג (עבמש"ל סכ"א) ולכן אפילו המחט טמונה כולה בתוך חתיכת הריאה שהובא לפנינו טריפה אע"פ שמרוחקת מקרומי הריאה מ"מ כיון דחיישינן שניקבה וחזרה לאחורי' טרפה (תויק"ו סק"ו וס"ס ק"ז אות ב') ויש מקילים בזה דס"ל שלהאומרים גבי וושט דל"ח שמא ניקבה וחזרה לאחורי' ה"ה בריאה נמי לא חיישינן לזה ולא הטריפו בגמ' במחט שנמצא בחיתוכי דריאה אלא כשיש להסתפק שמא יצא המחט לחוץ וניקבה קרומי הריאה ועדיין לא חזרה לאחורי' כגון שהמחט יוצא לחוץ מתוך החיתוך של הריאה ההובא לפנינו ולפי ערך אורך המחט יש להסתפק שמא אם הית' כל הריאה בשלימות היתה המחט יוצאת עד חוץ לקרומי הריאה אבל אם המחט טמונה בתוך החיתוך של הריאה או אפי' יוצא מתוך החיתוך רק שלפי ערך אורך המחט א"א לומר שיצא המחט לחוץ אם לא שיצאה וחזרה לאחורי' לא חיישינן לזה כלל כמו דל"ח לזה בוושט אך כיון דגם בוושט הרבה פוסקים חולקים ע"ז כמשנ"ת לעיל ע"כ ס"ל שאין לסמוך ע"ז אלא בהפ"מ משום דבהפ"מ קיי"ל דל"ח שמא ניקבה המחט וחזרה לאחורי' כמ"ש הרמ"א בסי' מ"ח גבי בה"כ. וכן נוהגים ג"כ בוושט (ואע"ג שגבי הוושט העיקר כהחולקים היינו משום דהוי ס' בשחיטה משא"כ בריאה דדמי לבה"כ) ולמעשה אין לסמוך על סברא זו כלל וכמשנת"ל סק"א דל"ד כלל ריאה לוושט ולבה"כ דמחט שנמצא בריאה היא ריעותא גמורה שהרי אין דרך הנבלעים ליכנס בריאה כלל ומש"ה חיישינן בזה לכ"ע שמא ניקבה המחט וחזרה לאחורי':

וכ"ז בשצד העב לצד הסמפון דבכה"ג אין לחוש רק לשמא ניקבה המחט קרומי הריאה וחזרה לאחורי' אבל אם צד העב לצד החלל והדק להסמפון (רש"י וכ' הנ"ח שגם התוס' חוששי' לזה וכ"ה בריי"ו ור"ן) חיישינן שבאה המחט דרך הוושט כדרך כל הנבלעים ומשם לדקין וניקבה ויצאה ובאה לתוך הריאה דרך חודה וניקבה הקרומים (פשוט עפמ"ש בש"ע סי' מ"א ס"ו) וכן אם נמצאת המחט מונחת בעובי הריאה ביושר באופן שאין צד העב שלו פונה לצד הסמפון ג"כ טריפה בכל ענין דוודאי דרך הוושט נכנס שאלו נכנס דרך סמפון לא היה לה אפשר להתעקם לגמרי וליתחב בעובי הריאה א"ו דרך הוושט נכנס וכן בשהמחט דקה טריפה משום ב' חששות הנ"ל דלעיל סק"א וכ"ז בשנמצאת המחט בחיתוכי דריאה אבל אם עדיין הריאה שלימה ובמישוש הרגישו

בה המחט נופחין אותה ורואין אם אינה מוציאה רוח בשום מקום א"כ הרי נא ניקבו הקרומים ובוודאי דרך הקנה נכנסה ולא ניקבה כלום וכשרה דלשמא ניקבה ועלה בו קרום ונסתם ל"ח כדלעיל סק"א וה"נ אין חילוק בין מחט דקה לעבה כו' צריך להעתיק לשון השמ"ח עד סוף סעיף ל"ו:

סמ"ק והגמ"י או"ה מהרא"י) י"א דהאידנא אין אנו סומכים על הנפיחה שאין אנו בקיאים בשום דבר הצריך בדיקה ואין דנין דין שלימה ולכן יש להטריף כל ריאה שנמצא בה מחט שהיא חדה מצד א' עכ"פ (ש"ד ב"י מהרש"ל ומשמעות כל הפוסקים) וי"א שגם האידנא סומכים על בדיקתנו שאין חומרא בבדיקה זו כ"כ ויש לסמוך עליהם בהפ"מ (ש"ח סל"ז). ואם נמצאת בחתיכת ריאה וקודם שנחתכה נפחוה ולא מצד שהרגישו תחלה שיש בה מחט אלא כמו שדרך בכמה ק"ק לנפוח כל ריאה אין לסמוך אנפיחה זו אפי' בהפ"מ דכיון שלא ידעו מעיקרא שמחט בתוכה חיישינן שמא לא דקדקו יפה (משמעות הש"ך ס"ק ל"ד וכ"ה בבל"י ס"ק מ"ג דלא כהפ"מ דאל"כ לא א"ש לו' ונ' להכריע דאדרבה מחמיר יותר מהרמ"א) וי"א דבהפ"מ יש לסמוך אנפיחה אפילו לא ידעו מעיקרא שמחט בתוכה ואם ידעו מעיקרא שמחט בתוכה ונפחוה (עח"י סי' תמ"ז ס"ק מ"ש ב' השואל שבתשו' צ"צ סי' ס"ה) או אפי' לא ידעו שמחט בתוכה אלא שנפחוה מצד ריעותא אחרת אם אין אותה הריעותא מצטרפת להטריף הריאה מצד תר"ל עם ריעותא דמחט שאז ודאי דקדקו יפה בנפיחה יש להקל אפילו שלא במקום הפ"מ (ע' ראב"ן סי' ר"מ) וכ"נ עיקר משמעות רש"י דמ"ט ותוס' שם וסה"ת) הואיל ובלאה"נ י"א שבריאה שלימה א"צ נפיחה כלל אלא כל שאין אנו רואים שום נקב מבחוץ כשרה (ואע"ג רי"ף רא"ש רמב"ם רשב"א סמ"ק סמ"ג) דלא קיי"ל הכי מ"מ כשנפחוה יש להקל וכן אם המחט עבה וקופא לצד הסמפון יש להקל אפי' שלא במקום הפ"מ כל שנפחוה תחילה כמו שדרך לנפוח כל ריאה בכמה ק"ק (עבמש"ל ס"ק ב') כיון שי"א דבכה"ג אפי' בחיתוכי' יש להקל כל שהמחט כולה טמונה תוך החתי' א"כ כ"ש בשלימה ולא נפחוה אלא שראוי שאין נקב מבחוץ ואע"ג דאנן קיי"ל כסברא זו מ"מ אין להחמיר בנפחוה תחילה אפי' לא נפחוה מצד שנולד בה ריעותא ועוד י"ל דבמקום שהמנהג לנפוח כל ריאה מדקדקים בנפיחה ולא שייך לומר בכה"ג כל מילתא דלא רמיא עלי' דאינש לאו אדעתי' (ע' תצ"צ הנ"ל וח"י שם ס"ק) אלא כשלא הי' צריך לאותו דבר לגמרי משא"כ בנ"ד הרי צריך לנופחה לידע ששלימה היא מכל מקום והוי מילתא דרמיא עלי' וכן היכא שיש עוד צדדים להקל סומכים אבדיקה (ש"ח סל"ח) אם נמצאת ק"ד מבחוץ נגד המחט או סמוך קצת למקום שכנגד המחט (מ"י כלל צ"ב סק"ב וכ"ה משמעות הש"ש

סס') וה"ה אם נמצא שם סרכא תלוי' משמעות הרא"ש סי' כ"ו ולא חזינן בה ריעותא כו' או שנמצא שם שאר ריעותא אפי' הריאה שלימה ובדקוה בנפיחה טריפה דהק"ד או הריעותא מוכיחים על המחט שניקבה (ש"ח שם) וצריך לראות אחר זה לכתחילה צריך להעתיק מש"ח עד סוף סעיף ל"ח):

וכ"ז במחט שנמצאת בבשר הריאה אבל אם נמצאת בסמפוני הריאה יש לחלק בענין אחר שאם נמצאת בסמפונא רבא דריאה ורש"י ד' מ"ו) והוא סמפון אמצעי שבאומה בין שהריאה שלימה בין שהיא חיתוכי' בין שהמחט היא קטנה בין שהיא עבה וקופא לגו או לבר בכל ענין כשרה (רש"י) דבכאן אין לחוש שמא דרך הוושט נכנסה דא"כ מי מכוונה לסמפון זה הלכך דברים ניכרים ע"כ דבסמפונא נקט ועל דרך הקנה ובא לסמפונות הריאה (הר"ן רי"ו) וגם אין לחוש לשמא ניקבה' קרומי הריאה וחזרה דכיון שלא נמצאת בבשר הריאה א"כ לא ניקבה עדיין כלל ולא מחזקינן ריעותא (תויק"ו סס' ל"ז בקיצור הדינים אות ג') ויש מי שאוסר שאם נמצאת בסמפונא רבא והריאה תחובה והמחט יוצא לחוץ עד שאפשר לומר לפי ערך אורך המחט שיצא המחט וניקבה קרומי הריאה ולא חזרה לאחורי' אז יש להחמיר לענין מעשה ואם נמצאת בסמפונות הקטנים שבריאה (משמעות העיטור שבב"י וכ"ה משמעות רש"י במ"ש מי מכוונה לסמפון זה כו') י"א שדינה כ"א נמצאת בבשר הריאה ואם הריאה היא חתוכה טריפה משום דחיישינן שמא נכנסה דרך הוושט כדלעיל סק"א (רי"ו) אבל משום החשש דשמא ניקבה קרומי הריאה אין לחוש דל"ח להא אלא כשיצאה המחט מן הסמפון ונמצאת בבשר הריאה (תויק"ו שם אות ד') ולכן אם המחט עבה וקופא לגו לצד סמפונא רבא יש להקל דאז ל"ח שמא נכנס דרך הוושט (פרת"ב) ויש מי שמקיל בכל ענין ולענ"ד שאין לסמוך ע"ז דמשמעות העיטור ורש"י והשע"ד להחמיר (פר"ח ש"ת סל"ט) נמצא גרעין בריאה כגרעין תמרה (רוקח סי' שפ"ד) או גודגדניות (כרו"פ) או עגולים שמלעיטים בהם אווזות אם אינם חדודים אלא עגולים כגרעין תמרה כשרה בין בשלימה ובין בחתוכה דאין דרך גרעין בזה לנקוב אבל גרעין זית (רוקח סי' שפ"ד) או של פרי אחר שהם חדים מגרעין זית (פר"ח שם) דינן כמחט שנת' לעיל (משמעות תוס' דמ"ט רא"ש רי"ו ת"ש סי' מ"א תויק"ו סס' זה) ויש מחמירים בקשייתא דזיתא שאפילו בריאה שלימה טריפה ואפי' נפיחה לא מהני שמפני שהם קשים ואינה יכולה לבא בריוח דרך הסמפונות חיישינן שמא ניקבה הוושט וחזרה וניקבה בכבד (ב"ח סי' מ"ב) ויש מחמירים עוד לומר דאפי' בסמפונא רבא דריאה טריפה כה"ג מה"ט ויש להחמיר כדבריהם אא"כ יש הפ"מ שאז יש לסמוך על הפוסקים שלא חלקו ביניהם:

(סי' מ"א ס"ו) **מחט** שנמצאת בכבד בין אם בא לפנינו שלם או חתוך אם צד העב שלו לצד חלל הבהמה לחוץ אפי' כולו טמון בבשר הכבד קרוב לודאי שאנו תולין שנכנס דרך הוושט להדקין ויצא מהדקין לחלל הבהמה וניקבם ומשם נכנס לכבד שאלו נכנס דרך הסמפון לא הוי לנקוב בצד העב שלו ואם צד הדק שלו כלפי חוץ אפי' אין טמון כולו בבשר הכבד אלא חודו יוצאה לתוך חלל הבהמה וראשה העב נחבא בתוך הכבד כשרה שאנו תולין לומר דרך סמפון בא וניקב את הסמפון ויצא לכבד וממנו לחוץ בד"א במחט גסה שראשה העב גסה כשיעור. גרעינה של תמרה שאז אין דרך ראש העב כזה לנקוב (ראב"ן סי' רמ"ד שערי דורא סי') וכן מסמר שיש לו ראש אבל אם ראש העב של מחט קטנה משיעור זה אין חילוק לאיזה צד פונה צד העב שלו וטריפה בכל ענין מספק שהרי הוא ראוי לנקוב בצד העב שלו כמו בצד הדק שלו (פר"ח סקי"א חג"ש) ויש מי שאומר דהיינו דווקא במחט נקובה שאין ראשה חלק כ"כ אבל מחט שאינה נקובה שראשה עגול וחלק אפי' אין גסה כגרעין תמרה אנא כגרעין זית יש להקל (ת"ש) וי"ח ע"ז ולמעשה במחט וכל דרך שיש לו אורך יש להחמיר משום שי"ל שראשה עגול יכולה לנקוב ע"י כובד האורך שמכביד עליה אבל אם נמצא גרעין עגול בכבד שאינו חד אפי' הוא קטן (משמעות הרוקח סי' שפ"ז) מגרעין תמרה יש להקל דכיון שאין לו אורך משך ועגול מכל צדדיו קשה לומר שנוקב ומסתבר טפי דסמפונא נקט ועל (ת"ש ססי' מ"ב וכרו"פ שם ויש מחמירים גם בזה אבל משמעות (ת"ח ב"ח ססי' מ"ב שפתי דעת שם ס"ק י"ד) שא"פ להקל בזה (ב"י רמ"א לבוש) וכן אם נמצאת המחט מונחת בעובי הכבד ביושר באופן שאין צד העב שלו פונה לצד הסמפון טריפה בכל ענין בן קופה לגו בין קופה לבר דוודאי דרך וושט נכנסה ונפלה על דופן הכבד שאלו נכנסה דרך הסמפון לא היה אפשר להתעקם לגמרי וליתחב בעובי הכבד אלא דרך הוושט נקבה (שפתי דעת ס"ק) ויש מי שאומר דמ"מ לא הוי רק ספק טריפה (רמב"ם רשב"א) וי"ח עכ"ז ואומרים דנהפוך הוא שאם חודה של מחט פונה לצד חלל הגוף טריפה דחוששין כל שהוא נכנס עד מקום הכבד וחודו למטה ועובר דרך צד שמא עם כניסתו ניקב הקנה הפורש לכבד במקום שהוא צר וטריפה ואם קופה לצד חלל הגוף כשרה דכיון דדרך קופה נכנסה ודאי לא נקבה שהרי אינה יכולה לנקוב בקופה שלה אע"פ שנכנסה בדוחק ולהא לא חיישינן שמא דרך הוושט נכנסה דכיון שנמצאת בכבד שהוא מאברים התלוים בקנה ודאי דרך קנה נכנסה וכ"ז במחט גסה ע"ד שנת' לעיל אבל בדקה אפי' נכנסה דרך קופה טריפה שהרי היא מצויה לנקוב אפי' דרך קופה ולענין הלכה (ב"ח ש"ך ומ"ש הש"ך שכ"ד מהרש"ל לא מצאתי בישו"ש שפסק כן אלא כפרש"י והתוס' והרא"ש ע"ש סי' מ"ז

פר"ח ת"ש פמ"ג) יש אומרים שיש להחמיר כשני הפירושים דבין כשחודה לצד חלל הבהמה בין כשקופה לצד חלל הבהמה לאפוקי מדעת הסמ"ק וכן כשהכבד בא לפנינו שלם וא"צ בחתוכה בין במחט גסה בין במחט דקה בכל ענין טריפה ופסק דעת הרב"י בש"ע והרמ"א שם ובת"ח כלל צ"ג והלבוש וכ"נ דעת הבל"י סק"ז וכן פסק הפרי תואר והתוי"ק ויש אומרים שהלכה כסברא הראשונה דאם קופה לצד הסמפון וחודה לצד חלל והמחט עבה כשרה ואם קופה לצד חלל הגוף טריפה וודאית ובאמת שכ"ד (רש"י ותוס' ורא"ש וסה"ת סמ"ג סמ"ק ראב"ן סי' רמ"ד מרדכי וכ"נ דעת הר"ן) רוב הפוסקים הראשונים ומ"מ במקום שאין הפ"מ בדבר יש לחוש לדברי רבותינו המחמירים אבל כן פסק הש"ך עצמו בספרו הארוך עם היותו מן המחמירים במקום הפ"מ יש יש לסמוך על סברא הראשונה:

ר"ן ב' יש מי שאומר מהרש"ל סי' מ"ז ש"ך) י"א שאפילו לסברא הראשונה אין היתיר בקופה לצד הסמפון אלא כשהמחט כולה נחבא בתוך הכבד אבל אם חודה של מחט יוצא לתוך חלל הגוף אפי' קופה לגו טרפה דדמי לקוץ או מחט שניקב לחלל הגוף דטריפה דחיישינן שמא ניקב א' מן האברים הפנימי' וכבר נת' לעיל סק"א שי"א (רשב"א רש"י) וכ"נ נוטה דעת הר"ן בחי' שכ' סברא זו בסתמא ואח"כ כ' ס' ראשונה בלשון יחיד וז"ל אבל יש מי שכתב כו' וכן פסק הל"ח ס"ק קכ"ב וכ"ד הט"ז סי' נ"ג וכ"פ הלבוש שאין חילוק ובכל ענין כשרה:

אם נמצאת המחט בסמפון הגדול שבכבד והוא סמפון הקנה שנכנס בתוכו בין במחט דקה בין בגסה בין קופה לגו או לבר בכל ענין כשרה (ב"ח ש"ך הארוך) ואפי' נמצאת במקום שהוא מיצר והולך דהיינו קודם כניסתו לקני הכבד כשרה וכן הדין בנמצאת בסמפון הגדול שבריאה כמשנת"ל סי' ל"ו סט"ז:

אם נמצאת המחט בסמפונות קטנים שבכבד נ"ל דאם יש דרך לסמפונות אלו אל סמפון הגדול אם קופה לצד סמפון הגדול כשרה וא"ל טריפה ובקטינתא בכל ענין טריפה ואם אין דרך להם אלי' אז אם הסמפון קטן זה עומד באופן ששייך לומר שקופה לגו לצד סמפון הגדול כשרה ובקופה לבר טריפה ואם אינו עומד בדרך זה אלא הוא בעובי הכבד ביושר בכל ענין טריפה כענין שנתבאר לעיל סק"ב ועמ"ש סימן ל"ו סק"ח דשם ג"כ דינא הכי שאז יש לסמוך כו' היינו דעת רש"י ועת"ש סי' מ"א שכ"ד הרשב"א והטור ופשיטא שלדעת הרמב"ם ג"כ אין לחלק בין זה למחט. ועוי"ל דהתוס' ס"ל דבריאה לא בעי נפיחה מש"ה מדמי מרה לריאה דאת"ל דבעי נפיחה דווקא א"כ לא היו צריכים לחלק בין קשייתא דזיתא למחט כו' וכן מצאתי בספר ראש יוסף דמ"ש וכיון שכן למאי

דקיי"ל דבעי נפיחה דווקא כמש"ל א"כ אין מוכרח לחלק בין מחט לקשייתא דזיתא לכן בהפ"מ יש לסמוך על הפוסקים המקילים בריאה וכפסק הפר"ח והשמ"ח טריפה קרוב לודאי כו' בט"ז כ' דטריפה מספק כיון דרוב הנבלעים הם דרך הוושט ולא משמע כן בגמ' דא"כ מאי פריך מביה"כ הרי כל היכא דגבי כבד מטריפין מה"ט פשיטא דבביה"כ כשר משום שהיא מאברים התלוים בוושט ותלינן דדרך וושט נכנסה משא"כ בכבד מש"ה טריפה דרוב הנבלעים דרך הוושט כו' אלא הקושיא מאלימתא וקופה לבר ופירש"י או מלגו (להרשב"א כמ"ש בחידושיו) דבזה אמרינן גבי כבד דוודאי נקובי נקיב דרך הוושט ולא מספקינן שמא סמפונא נקט אע"ג דהוא מאברים התלוים בקנה וכיון דהנה ודאי א"כ בביה"כ נמי ראיה שיהי' טריפה ועוד דלהט"ז גם בקופה לגו ראוי שיהיה טריפה כיון דהצדדים שקולים ורוב הנבלעים הם דרך הוושט והנה כמו שבביה"כ המחט טמונה כולה בו ה"נ כה"ג גבי כבדא הוי טריפה ודאי' כשקופה לצד חלל הגוף וכמ"ש התוס' ומ"ש הת"ז א"כ האיך נכנסה הקופה לק"מ לשיטת הפר"ח דמחט שבגמ' היינו מחט נקובה שאין ראשה עגול וא"כ עם היות שהיא עבה בראשה ואין יכולה לנקוב בעצמה מ"מ אם כבר ניקב החוד גם היא יכולה להכנס בנקב זה שהרי העביות שבקופה אינו שיוציא ממנה כגג על גוף המחט כמסמר וכה"ג שאז באמת לא הי' יכול להכנס אלא במחט זה העביות הולך בשיפוע מחודו לראשו עד שבראשו הוא עב וא"כ כיון שהעביות הולך מעט מעט יכול הוא להכנס אחרי החוד בטוב ע"י כח המושך ובאמת מזה נ"ל ראי' לשיטת הפר"ח דאלו להת"ש א"כ קשה קושיית הת"ז האיך יכולה הקופה להכנס דרך נקב הנעשה בחוד כו' ומ"ש הט"ז דאלא מאי כו' א"כ לא הוי רק ס' טריפה כמ"ש הט"ז מזה לבד הוי ראי' ברורה דנקובי נקיב ויש לדחוק ולומר דמ"מ גם להת"ש בקל יותר שתכנס הקופה דרך נקב שכבר נעשה עם היותו קטן משתעשה נקב בעצמה ממש. וע' בערוך ערך קפא פי' קופא שבגמ' דמיירי במחט נקובה וכפרש"י גם מדברי הרמב"ם יש ללמוד דכל שהקופה עגולה אפי' היא קטנה אינה נוקבת שהרי כ' גבי מחט קטנה ששני ראשיה חדים מכלל דכשצד א' אינו חד דינו כאלימתא. גם ברוקח סי' שפ"ד כ' גרעין תמרה או גודגדניות ורש"י פי' בעירובין (ד' כ"ח א') דגודגדניות הוא קארשען וכן גרעין דקארשען קטן מגרעין תמרה וק' מנ"ל להרוקח להקל בזה א"ו ס"ל דכל שאינו חד לא חיישינן דנקוב ודלא כהת"ש ובכה"ג כ' וז"ל וה"מ בקשייתא דדיקלא דשיע' כו' ומשמע דאין קפידא רק שיהי' שוע וחלק. (ומ"ש הרשב"א דבעי' כתמרה היינו כמ"ש הפר"ח דמיירי במחט נקובה שאינה חלקה ועגולה בראשה א"נ נ"ל דברזל שאני דמיזרף כדאיתא ביבמות פ' הערל מש"ה בעי' כתמרה דזהו ודאי אלימתא) ומ"מ למעשה אין

להקל נגד הת"ש בענין מחט שאינה נקובה משום דיש לחלק בין זה לגודגדניות וכל דבר שאין לו אורך והוא חלק ביותר כמו חתיכת אבר עגולה שמורים בו בקנה שריפה קטן והוא הנק' בל"א שראט ע' בש"ך סי' קפ"ז שבמה יש להקל כבגודגדניות שברוקח וכמ"ש בפנים וע' בכו"פ ססי' מ"ב ודבריו אין ברורים וע' בש"ד סי' צ"ב דמסמר שיש לו ראש דינו כמחט אלימתא ולא ס"ל מ"ש הרשב"א ששיעור העובי כגרעין תמרה דאל"כ הוי לי' לפרושי וכן משמע דעת הראב"ן סי' רמ"ה שכ' ואם עב הוא המחט או שנמצא שם מסמר כו' ומדלא פי' שיעור גודל ראש המסמר אלמא דיהי' איך שיהי' סתמו הוי כמחט אלימתא ובב"ח ססי' מ"ב ובת"ח כלל פ"ט משמע ג"כ דכל גרעין שאינו חד אלא עגול יש להקל בו ודלא כהת"ש והכו"פ ססי' מ"ב:

לסק"א הנ"ל וטרפה בכל ענין מספק כ"כ בתשו' צ"צ סי' ק"ו והובא במ"י וכו"פ והפר"ח שחלק ע"ז היינו מטעם אחר אכן הת"ש סק"י כ' דאין זה ס' כיון דרוב הנבלעים דרך הוושט ולא משמע כן בש"ע סעי' ט' ומטרפש יש ללמוד בקל לכבד עצמו שדרך לו מן הקנה משא"כ לטרפש ואע"ג דבמחט שנמצא בחלל הבהמה י"ל דודאי טריפה אם העור והבשר הי' שלם מבחוץ כמ"ש הת"ש רסי' נ"א והוא הקנה הרחב כו' זהו לשון הר"ן והש"ע. אבל הרמב"ם כ' וז"ל והוא הקנה הרחב שבאמצע שבו נכנס המאכל לכבד ולכאורה שניהם לדבר א' נתכוונו אך ק' מ"ש הרמב"ם שהמאכל נכנס לתוכו והרי המאכל אינו יורד מן הקנה אלא מן האצטומכא כמ"ש הת"ש רסי' נ"א וכ"נ ממ"ש התוס' דמ"ח סע"ב הא ודאי דרך הוושט נקב כו' וכ"כ עוד (ד"נ ב' ד"ה מחט) נקובי נקיב ואתאי דר"ל שביאתו לחלל הי' ע"י שניקב הוושט או הדקין דכן מתפרש לי' זה בגמ' דמ"ט סע"ב לשיטת רש"י ותוס' וכ"כ התוס' בסוכה דל"ד וכ"כ הרא"ש פא"ט סי' כ"ז וכ"כ המרדכי סי' תר"כ וסי' תרכ"ז. אך מש"ש ב' רש"י אם נתכוין למ"ש רש"י דנ"ג סע"ב גבי בקוץ עד שתנקב לחלל א"כ הוי רק ספק טריפה כמש"ש ובדיקה א"א אמנם י"ל שלא נתכוין לזה דהא כ"כ ג"כ בשם רב יהודאי גאון. והרי הבה"ג סובר שם דכשרה ע"י בדיקה והסמ"ג כ' שבה"ג חיבר ריי"ג אלא י"ל שנתכוין למ"ש רש"י דנ"א גבי בעובי ביה"כ מבפנים ור"ל דאלו מבחוץ הוי טריפה וודאית. וכ"כ הראב"ן סי' רמ"ח וכ"כ בהג"א ממהרי"ו פ' המדיר וכ"כ הסמ"ג והסמ"ק והר"פ גבי ב"ה דמ"מ כו' דבוושט תלינן משום דרוב הנבלעים כו' משמע מכ"ז דמחט שנמצא בחלל הגוף הוי ודאי טריפה משום דתלינן דדרך וושט אתאי ואע"ג דבכ"מ פ"ז דין י"ב דימה מחט שנמצא בחלל הגוף לקוץ שניקב לחלל היינו לענין דמהני בדיקה כל החלל להאומרים דבדיקה מהני דבזה אין לחלק כיון דבדקו ולא מצאו נקב ולשמא הבריא ל"ח ע"כ תלינן במיעוטא דניקבה הדופן תדע דהא בדיקה מהני גם

בריאה וקופא לבר אף לפרש"י דמחלק בחיתוכא דריאה ג"כ בין קופא לבר כו' ס"ל מ"ש שבשר הריאה רך כו' ואף גם מהני בדיקה זו לדעת העיטור שבב"י ססי' מ"ב ואע"ג דלא קיי"ל הכי היינו משום דאין זו בדיקה טובה כיון דא"א לבודקו בנפיחה אבל למאן דס"ל דבדיקה טובה היא אין לחלק והתם חייש הרמב"ם לשמא ניקבו סמפוני הכבד אבל לדידן דקיי"ל דלא מהני בדיקה בכל החלל איכא לפלוגי בין קוץ שניקב מבחוץ עד לחלל דהוי רק ספק טריפה לקוץ או מחט שנמצא בחלל דהוי ודאי טריפה משום דתלינן דדרך הוושט אזיל לטעמי' דל"ח למעלה גבי כבד דלמא עייל דרך הוושט כו' דהתם שאני שהוא מן האברים התלוים בקנה וכמ"ש הרשב"א משא"כ במחט שנמצא בחלל וכ"ש בתחובה בבה"כ מצד חוץ שהוא מהאברים התלוים בוושט דיש לחוש עכ"פ שמא ניקב א' מהאברים שניקב במשהו התלוי בוושט והרשב"א יוכיח דגבי כבד ס"ל כהרמב"ם וגבי מחט שתחובה בקורקבן מצד א' מצד החוץ כ' דמ"ג דטריפה והיינו מצד ממ"נ כו' ע"ש אך מל' הרשב"א בתה"א ד"ל ע"ד מובן דיש מקום לומר דהוי רק ספק טריפה שהרי כ' דקוץ זה מהיכן בא את"ל שבלעו א"כ כבר ניקבו הדקין ויצא ה"ז טריפה ואת"ל שנכנס מבחוץ הא קיי"ל בקוץ עד שתנקב לחלל כו' עכ"ל וא"כ לאת"ל הב' הוי רק ס' טריפה אך י"ל דמ"מ הוי קרוב לודאי טריפה כיון דאיכא ס"ס לאיסורא וכ"כ שם ה"ז טריפה ואפי' נמצאת מחט בחלל הבהמה כן הדין כו' עכ"ל והא דלא חיישינן דלמא יצאה דרך כרס החיצונה היינו משום דס"ל דקיי"ל כריב"ח דכל הכרס כולו כה"פ ונקיבתה במשהו ועפי"ז י"ל דמאי דמשמע לכאורה מדברי הר"ן גבי המסס ובה"כ שניקבו מצד א' שכ' וז"ל אבל אם ניקב החיצון כו' טריפה דאי מגוואי עייל כו' ואי עייל הא קיי"ל בקוץ עד שתנקב לחלל כו' דמשמע מזה כיון דטעם טריפות זה היינו משום הא דאמרינן בקוץ לסברא דדרך הדופן נכנסה ולא ניקבה מהני למיהוי פלגא שניקב לחלל דטריפה א"כ לא הוי רק ספק טריפות ואע"ג שכ' דאי מגוואי עייל כו' היינו התם שנמצא דבה"כ ממש מצד חיצון שייך לומר אי מגוואי עייל כו' משא"כ בקוץ ומחט שנמצא בחלל י"ל דל"ח שמא מגוואי עייל רק דטריפה משום דקיי"ל בקוץ כו' וא"כ לפ"ז הוי רק ס' טריפות אבל לפי מ"ש ב' הרשב"א דגם בנמצא בחלל הבהמה כו' את"ל כו' ואת"ל כו' א"כ י"ל שהר"ן ג"כ נתכוין לזה וא"כ צד האיסור קרוב מצד ההיתר ואינו ס' שקול דהוי לי' שני ספיקות להחמיר וראיתי להפ"ת סי' מ"ח ס"ק י"ז שכ' דהוי ס' טריפה וקצת משמע כן בסה"ת סי' י"ד שכ' לחוש שמא ניקב הוושט וכ"כ בהגמ"י פ"י ול' יש לחוש משמע דהוי ספק לבד וצ"ע ועבפ"ג סי' מ"ט שנסתפק בדין זה ועבמ"ש במשבצות סי' מ"א סק"ה ולפמ"ש מוכח מרוב הפוסקים שהדבר קרוב לודאי טרפה אמנם כ"ז במחט שנמצא

באברים התלוים בוושט מצד החוץ או בחלל הגוף אבל בנמצא באברים התלוים בקנה ובקטינתא י"ל דהוי רק ס' טריפה לכ"ע כיון שיש עוד צד לומר שמא דרך הקנה נכנסה כיון שהם תלוים בקנה ואע"ג דרוב הנבלעים הם דרך הוושט וכמ"ש בסה"ת שאין דרך להקדים קנה לוושט מ"מ כיון שנמצאת באברים התלוים בקנה יש קצת סברא לומר דדרך הקנה נכנסה ועפמ"ג דמדמה לזה לרוב וקרוב וא"כ אע"ג דקיי"ל הלך אחר הרוב מ"מ בצירוף חזקה דהיתרא לקורב' מהני למיהוי פלגא כמ"ש התוס' בנדה די"ז ע"ב (ועבמ"ש מו"ר כאא"ז נ"ע סי' קפ"ג ססק"א) ועכ"פ בצירוף סברא זו וכה"ג נמצא בת' מעיל צדקה שהשיב להח"צ כמדומה שהוא בסי' ס"ט מתשובותיו ועוד דהא הרמב"ם והרשב"א סוברים דמחט שנמצא באברים תלוים בקנה ל"ח כלל שמא דרך הוושט נכנסו א"כ גם לדידן דקיי"ל כרש"י י"ל דטפי מספק טריפה לא הוי דכולי האי לא מפשינן פלוגתא בינייהו ועוד דהרשב"א עצמו גריס בשיטת רש"י דבקטינתא ל"ש קופא לנו ול"ש לבר כשרה ואע"ג דאנן לא קיי"ל כן בשיטת רש"י מ"מ י"ל דטרפה מספק אך לפי גירסתנו אבל בקטינתא ל"ש כו' נקובי נקיב ואתאי משמע קצת דהוי ודאי טריפה כמו בקופא לבר אמנם בתויק"ו סי' ל"ו סק"ו כ' דל"ג כן לשיטת רש"י אלא כמ"ש בתה"א דנ"ו אבל בקטינתא ל"ש קופא לגו ול"ש קופא לבר ול"ג נקובי נקיב ואתאי דלפי"ז הוי רק ספק טריפה וכן קרוב לומר לפ"ד הר"פ בהגהת סמ"ק והסמ"ג שמחלקים בקטינתא בין שלימה לחיתוכא משא"כ באלימתא וקופא לבר אין חילוק ע"ש והיינו משום דבקטינתא הוי רק ספק וכמ"ש הר"פ איכא לספוקי כו' ומ"ש משום דרוב הנבלעים כו' היינו מש"ה תלינן לחומרא אע"ג שתלוים בקנה אך מ"ש הרשב"א בחידושיו גבי קופא לגו כו' משמע דלפי שיטת רש"י ראוי. לומר דאפי' בקטינתא יהי' וודאי טריפה ולפמש"ל כוונתו דהוי ודאי טריפה אך לפי האמת א"א לומר כן דהא הוא עצמו ס"ל כהרמב"ם דל"ח כלל לשמא נכנס דרך הוושט אלא צ"ל דמיירי התם בידוע שניקב הכבד מבחוץ כגון שאינו ניכר מבפנים רק הנקב מתחיל מצד חוץ כו' אך באמת כבר כ' בתויק"ו שם שאין זה מוכרח וכנ"ל ולכן כיון דמבואר בש"ע להדיא דמחט שנמצא בטרפש טריפה מספק לבד א"כ ע"כ צ"ל דיש לחלק בין מחט שנמצא בחלל הבהמה לנמצא באברים התלוים בקנה והטרפש צ"ל דדינו כאברים התלוים בקנה כיון שמבדיל בין אברי הנשימה לאברי המזון דבנמצא בטרפש וכ"ש באברים התלוים בקנה כמו כבד הוי רק ספק טריפה וכמ"ש הצ"צ והפר"ח והכו"פ אבל בנמצא בחלל הבהמה י"ל דקרוב לודאי טריפה וכמ"ש הת"ש ונ' להביא עוד ראי' לזה ממ"ש הרמ"א סי' מ"ח סעי' י"א בהגהה במחט שנמצאת בקורקבן כו' ולא היה ניכר שום נקב לא מצד פנים ולא מצד חוץ שיש אוסרין והשתא את"ל דמחט

שנמצא בחלל הגוף לא הוי רק ס' שריפה א"כ הכא דיש עוד ס' שקול עכ"פ שמא דרך הוושט נכנסה וניקבה הכיס ונסתם ה"ל ס"ס ולקולא א"ו צ"ל דבנמצא בחלל הוי ודאי טריפות ומש"ה כיון דאיכא רק חד ספיקא שמא מחלל הגוף באת לכאן טריפה מספק ומהרשב"א והש"ע דמקילים אין ראי' להיפוך כי לדידהו אין זה ספק שקול דמסתבר טפי דדרך הוושט נכנסה וניקבה הכיס כו' משום דתולין במה שדרכו ושנבלע דרך רוב הנבלעים ומשם ניקבו הכיס ולא שמחלל הגוף באו וניקבו הקורקבן ומש"ה אף במחט שנמצא בחלל הגוף הוי קרוב לטרפה ודאית מ"מ בכה"ג תולין להקל כיון דשכיחא טפי להיתרא מלאיסורא ועוד דחזקת כשרות מסייע כמש"ש הרשב"א:

הלכות בשר בחלב

(סימן פ"ז)

בשר אסור לבשל בחלב מן התורה שנא' לא תבשל גדי בחלב אמו ומנין שאסור אף באכילה ובהנאה מן התור' שנא' ג' פעמים לא תבשל א' לאיסור בישול וא' לאיסור אכילה וא' לאיסור הנאה איזה בשר אסרה תורה יש בכלל גדי גם פרה ורחל עד שיפרוט גדי עזים א"כ הני ג' גדי הם אך למותר ומיעוטי נינהו א' להוציא עוף וא להוציא חי וא' להוציא טמאה שאינו אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בלבד ומדרבנן אסור אף בשר חיה ועוף באכילה אבל בבישול והנאה לא גזרו. דגים וחגבים לא מיקרי בשר כלל ומותר לגמרי אפי' מדרבנן גם באכילה אינו אסור מן התורה אלא הבשר ממש אבל לא העור והגידין ועצמות ועיקרי קרנים וטלפים הרכים וכן דם ושליא לאו בשר נינהו ואין בהם איסור בשב"ח מה"ת אלא שליל בשר הוא ומדרבנן אסירי כל אלה באכילה ביצים הנמצאים בעופות כ"ז שלא נגמרו הרי הם כבשר העוף עצמה. נגמרו אעפ"י שהן מעורין עדיין בגידין אינם נקראים בשר כלל ומותרים לגמרי. איזהו גמורה לדעת רש"י והרא"ש כל שנגמר אפי' החלמון לבד כל צרכו ומשמע מפי' דאפי' מעורה ממש אם נגמר החלמון מותרת אבל משמעות הטור דלרש"י כל שהיא מעורה ממש בודאי לא נגמרה אפי' החלמון אלא דכעין מעורות דאית בהו שורייקי סומקי אז נגמר אין לא נגמר לא ולדעת הרשב"א אינו נקרא גמורות עד שיגמר החלמון והחלבון. ולדעת המרדכי אינו נקרא גמורות עד שיתקשה הקליפה הדקה. ודעת הר"ר יונתן כהרשב"א בפי' גמורות אלא שחולק בעיקר הדין וסובר שאפי' גמורות אם הם מעורות אסורים ופסק הב"י כהרשב"א [וגם לענין מליחה הדין כן חלמון לבד הוי בשר ומולחין אפי' עם בשר נגמר חלמון וחלבון א"צ מליחה כלל] איזה חלב אסרה תורה חלב אמו לאו דוקא אלא ה"ה חלב אחרת א"כ הני ג' חלב אמו למה לי א' לומר לך שאינו אסור החלב אלא במין שאסור

הבשר היינו בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה וא' להוציא חלב זכר וא' להוציא חלב מתה שאינה ראויה להיות אם אינו אסור מן התורה אלא החלב בעצמו אבל לא מי חלב ואיזהו מי חלב דעת התוס' שהוא נסיובי דחלבא ודעת הרא"ש דנסיובי דחלבא חלב גמור הוא אלא לאחר שמבשלים הנסיובי החלב צף למעלה והמים נשאר למטה זהו מי חלב ומדרבנן אסור בכולם [חוץ מחלב זכר] ועש"ך בסי' פ"ז סקט"ז דחלב זכר דבהמה אסור מדרבנן. חלב שבתוך קיבת קטנה שינקה דעת רש"י שהוא חלב גמור בין צלול ובין קרוש ודעת הרי"ף דפרשא בעלמא הוא ומותר לבשל בו בשר אפי' מדרבנן ודעת ר"ת דצלול חלב הוא וקרוש פרש הוא לפיכך אם מלחו עם עור הקיבה עצמה או כבוש בתוכו מעל"ע לדעת רש"י בין קרוש בין צלול ולדעת ר"ה בצלול נאסרו ולדעת הרי"ף אפי' בצלול ולדעת ר"ת בקרוש מותרת ואם העמיד בה גבינות אחר המליחה לדעת רש"י אפי' בקרוש ולר"ת בצלול נאסרו הגבינות בנותן טעם [ולא אמרינן נ"ט בר נ"ט הוא דאף טעם החלב שבו איסור הוא דחנ"נ] ולדעת הרי"ף אפי' בצלול ולר"ת בקרוש י"א שהגבינות מותרות לגמרי ולא נאסרו מחמת טעם הבשר שקבל החלב מהעור ונתן בהגבינות. חדא דהוי נ"ט בר נ"ט ועוד שכשבא הטעם להחלב נעשה פרש כמוהו וי"א שאף לדעתם נאסרו הגבינות מחמת טעם הבשר שבתוך החלב ולאו נ"ט בנ"ט דהטעם שבחלב הוי טעם ראשון והרי הוא כבשר ממש [ול"ד לדגים שעלו בקערה דלקמן סי' צ"ה שהטעם שבדגים הוא טעם שני שהם קבלו מקערה והקערה מבשר וכמשי"ת שם] וגם זה לא אמרינן כשבא הטעם בתוך החלב נעשה פרש כמוהו דלמה יגרע ממים שאף שאין בהם טעם כלל אפ"ה לא אמרינן שהטעם שבא להם יהיה כמוהם ופסק הב"י כהרי"ף דמותר לבשל ולאכול בשר בחלב שבקיבה אפי' בצלול וכן אם נמלח בעור הקיבה מותר לאכלו אבל מ"מ אסור להעמיד בו לכתחילה דיש לחוש להאוסרים אפי' לדעת הרי"ף כנ"ל אבל אם העמיד יש לסמוך אדברי המתיר לדעת הרי"ף כנ"ל [והד"מ פסק כר"ת לכן בצלול אפי' בדיעבד נאסרו הגבינות] וצלול ואח"כ נקרש י"א שהוא כקרוש וי"א כצלול וכן פסק הב"י וד"מ. העמיד בעור הקיבה אם הוא בנו"ט אסורי' הגבינות אבל אם אינו בנו"ט מותר ולא אמרינן דדבר המעמיד ל"ב אלא היכא דהמעמיד הוא דבר איסור דאז אפי' אינו נו"ט בכולו נאסר משום שהועמד בדבר האסור אבל כאן הרי העור בפ"ע דבר מותר הוא לכן לא נאסרו הגבינות דמאיזה טעם יאסרו הרי הם מצד עצמן מותרים הם כיון שאין בהם טעם בשר וגם המעמיד שלהם דבר מותר הוא כן משמע מהרמב"ם ומהר"ן בשם מהר"י ולפ"ז אם העמיד בהחלב שנמלח עם העור לדעת האוסרים נאסרו הגבינות אפי' אין בהם בנ"ט כיון שהמעמיד הוא דבר האסור אבל למשמעות הרשב"א

הטעם הוא משום דבב"ח בטעמא לי רחמנא (דהוציא אכילה בלשון בישול) לכן אין הולכין בו אחר המעמיד כלל אלא אחר הטעם ולפ"ז גם אם העמיד בהחלב שנמלח עם העור אם אין בו בנ"ט מותר לכ"ע. דמשום מאי אתה רוצה לאסרו משום בב"ח והרי אין כאן טעם בשר כלל ובב"ח בטעמא תלי רחמנא וכן נ' מד"מ ע"ש ובד"מ כ' עוד סברא להתיר גבינות שהעמיד בחלב שנמלח עם העור אם אין בהם בנ"ט משום דמסתמא לא העמיד בצלול לבדו אלא גם קרוש היה שם והוי זוז"ג ומותר (ויתכן זה לפי דעתו שפסק כר"ת אבל מ"ש לתרץ בזה ד' הטור צ"ע איך יתורץ בזה לדעת רש"י) [ולכתחילה אין להניח כלל החלב בתוך הקיבה עד שיצטנן מפני שהחלב חמוץ וחריף שהרי מעמידין בו ובדיעבד אין לאסור אלא ע"י מליחה כנ"ל. העור לאחר שהוציאו החלב ממנו הרי הוא כשאר בשר ומולחין ומבשלין אותו עם שאר בשר] העור לאחר שמולחין ומיבשין אותו ה"ה כעץ ומותר למלא חלב קיבה שהעמיד בה גבינות הרבה ואח"כ נמצא בתוך השק מעט מן הדקין מותרי' הגבינות:

(סימן פ"ח)

כל בשר וחלב שאסור לאוכלם יחד אפי' אינו אסור אלא מדרבנן אסור להעלותם יחד על שולחן שאוכל שם אחד מהם משום הרחקה מעבירה שלא יבוא לאוכלם שניהם יחד אבל בשולחן שסודר עליו נותן זה בצד זה ואינו חושש דכיון שאינו אוכל שם לא יבוא לאוכלם וכן אפי' בשולחן שאוכלים עליו מותר שיאכלו ב' בני אדם שאין מכירין זא"ז זה בשר וזה גבינה דלא יבואו לאכול זה ממאכל של זה אבל אם מכירים זא"ז אסור (ואפי' מקפידים זה ע"ז משום דלא פלוג) ואם עשו היכר מותר כיצד כגון שאוכלים כ"א במפה אחרת או שנתנו ביניהם דבר שאין דרכו לעמוד שם להיכרא כגון מנורה ביום או אפי' בלילה ועומדת באמצע השולחן מה שאין דרכו לעמוד שם בכך אלא בסוף השולחן או שנתנו ביניהם קנקן אפי' שותים ממנו בכלים קטנים כיון שאין דרכו לעמוד על השולחן או אפי' נתנו ביניהם לחם אם אין אוכלים ממנו הוי היכר דכיון שאין אוכלים ממנו אין דרכו להיות על השולחן אבל אם אוכלים ממנו לא הוי היכר דדרכו להיות תמיד על השולחן [גם יש ליזהר שלא לשתות מכוס א' משום הרחקה ויש אוסרים זה מטעם שנדבק ממאכל שבפיו בכוס ולפי"ז אפי' שני בני אדם שאין מכירין זה א"ז דלא צריכי הרחקה אעפי"כ יש ליזהר בזה]:

(סימן פ"ט)

אסור לאכול גבינה מיד אחר בשר כיצד לדעת הרמב"ם אסור עד סעודה אחרת אבל קודם לכן אסור אפי' ע"י קינוח והדחה לפיו ונטילה לידיו באופן שית' וכן אסור לדעתו אחר בשר עוף כמו אחר בשר בהמה ולדעת ר"ת ע"י קינוח והדחה לפיו ונטילה לידיו

מותר מיד אפי' אחר בשר בהמה ואחר בשר עוף א"צ כלום ולדעת התוס' והרמב"ן אחר בשר בהמה אסור עד סעודה אחרת כהרמב"ם ואחר בשר עוף מותר מיד אפי' בלא קינוח והדחה כר"ת וכ' הרא"ש שנהגו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר בשר אפי' בשר עוף עד סעודה אחרת (שהוא כדעת הרמב"ם) ואין לשנות המנהג וטעם השהי' כ' הרמב"ם שהוא משום הבשר הנשאר בין השנים לפי שא"א לנקרו היטב נמצא כשאוכל הגבינה אחריו אוכלם יחד לכך שוהה עד כדי שיתעכל הבשר שבין השנים נמצא לפי טעם זה קודם השיעור אסור אפי' לעס לתינוק ולא אכלו כיון שא"א להסיר הבשר שבין השנים ואחר השיעור מותר אפילו אם הבשר עודנו בין השנים כיון שכבר נתעכל וי"א שמשום בשבה"ש לא הי' צריך לשהות כלל דאפשר להסירו וגם אין נ"מ בין קודם השהיה ובין לאחר השהיה דגם אחר ששהה כשיעור צריך להסירו אלא הטעם הוא משום שהבשר מוציא שומן ומאריך בטעם אם אוכלו ולפ"ז הלועס לתינוק א"צ לשהות כלל דכיון שאינו אוכלו אינו מאריך בטעם אלא מנקר הבשר שבין השנים ואוכל גבינה וגם אחר ששהה כשיעור צריך לנקר הבשבה"ש. ונקטינן כחומר ב' הטעמים דאפי' אחר ששהה צריך לנקרו אם עודנו בין השנים לחוש להי"א דס"ל דלא נתעכל כלל וקודם השיעור יש לחוש לסברת הרמב"ם דא"א להסירו היטב לכן אפי' לועס לתינוק צריך להמתין כשיעור (כשמנקר הבשר מן השנים אחר השיעור א"צ להמתין עוד כלל אלא מקנח פיו ואוכל גבינה) ושיעור מסעודה לסעודה הוא דוקא מזמן סעודת בוקר עד זמן סעודת הערב שהוא ו' שעות. ודעת התוס' וראבי' דאפי' לאלתר אם בירך מותר משום לא פלוג אבל מ"מ אין לברך כדי לאכול גבינה והעולם עושים פשרה מדעתם להמתין שעה אחת ואין למחות ומ"מ צריך לברך בהמ"ז ולא בסעודה אחת והצנועים מושכים את ידיהם עד ששה שעות אבל גבינה מותר לאכול אחרי' בשר מיד אפי' באותה סעודה דטעם הגבינה אינו מאריך וגם מה שנדבק בחניכיו ובשיניו אפשר להסירו לכן מותר לכ"ע אלא שאם בא לאכול בשר בהמה שהוא דאורייתא צריך לעיין ידיו שמא נדבק בהם מעט מן הגבינה ובלילה שא"א לעיין צריך לנטלם (וי"א שגם ביום צריך נט"י) ולדעת הרי"ף ורמב"ם ותוס' והרמב"ן צריך לקנח פיו ג"כ בפת או בכ"ד חוץ מתמרי קמחי וירקי ולהדיחו ג"כ במים או ביין ואם שרה פתו ביין או במים ומקנח בו פיו ה"ז עולה לקינוח והדחה וטוב לעשות כל אחד בפ"ע) ולדעת ר"ת ורז"ה א"צ כלל להדיח ולקנח פיו רק נטילה לידיו ואם בא לאכול בשר עוף א"צ כלום לכ"ע לא נטילה לידיו ולא קינוח והדחה לפיו דבשר עוף מדרבנן כמו שנת' (בסי' פ"ז) ובמידי דרבנן לא גזרינן וחי' י"א שהיא כעוף שהרי גם היא מדרבנן כמו שנת' שם וי"א שהיא כבהמה דמפני שבשרה דומה

לבשר הבהמה אתי לאחלופי וכן נקטינן שלא לאכול בשר אחר גבינה אפי' בשר עוף כמו גבינה אחר בשר וכן הוא בזוהר שאסור לאכול בשר וחלב בסעודה חדא בשעתא חדא כו' (וי"א דאחר גבינה רכה או חלב מותר לאכול בשר מיד ואחר גבינה קשה צריך להמתין כמו בגבינה אחר בשר משום שגבינה קשה מאריך בטעם ולא נדבק בחניכיו) וי"א דכ"ז דווקא בבשר וגבינה עצמם אבל בתבשיל של בשר ותבשיל של גבינה אפי' אכל התבשיל של בשר קודם אינו צריך אפי' נטילה לידיו ואם בא הגבינה עצמה אחר תבשיל של בשר או הבשר בעצמו אחר תבשיל של גבינה נוטל ידיו ואוכל ומרק של בשר י"א שהוא כבשר עצמו וי"א כתבשיל של בשר ודוקא צלול אבל עב כגון עם ירק הוא כבשר עצמו ושומן בהמה כבשר ושומן אווז רבים מקילין וי"א שתבשיל של בשר הוי' כמו בשר עצמו וכן תבשיל של גבינה הוי כמו הגבינה עצמה וכן נוהגין ואדרבה אחר תבשיל של גבינה צריך נטילה לידיו אפי' ביום משא"כ אחר גבינה יש להקל ומ"מ אם אין בשר וגבינה כלל בתבשיל רק שנתבשל בקדירה של בשר או של חלב נוהגין להקל:

(סימן צ')

כבר נתבאר דחלב שחוטה אסור לאכול עם בשר מדרבנן לפיכך אם רוצה לאכול את הכחל קורעו ומוציא החלב ממנו כיצד בא לבשלו עם בשר אחר קורעו שתי וערב וטחו בכותל (ואם חתכו על פני כולו א"צ טיחה בכותל כדי להוציא כל לחלוחית חלב שבו בא לבשלו לבדו לדעת הרי"ף ורש"י צריך ג"כ לקורעו באופן הנ"ל וכן משמע דעת הר"מ ולדעת ר"ת קורעו קצת ודיו ולדעת רז"ה א"צ קריעה כלל בא לצלותו לדעת הרי"ף ורז"ה א"צ קריעה כלל ולדעת הרמב"ם ור"ת ורש"י קורעו קצת. עבר ובשלו עם בשר בלא קריעה כלל משערינן בס' כנגדו וכחל עצמו מן המנין שהרי בשר היתר הוא ואפי' איכא ס' הוא עצמו אסור דאע"פ שהחלב שבו יצא ונתבטל והוא עצמו דבר מותר הוא מ"מ קודם שיצא ממנו כל החלב נכנס בהחלב טעם הבשר שהוא מרובה ונאסר אז כל הכחל מחמת אותו החלב שלא הי' אפשר להפרישו ממנו לכן אף שיצא ממנו כל החלב ונתבטל מ"מ הוא עצמו באיסורו עומד או משום מראית העין דכיון שמצרכינן ס' נגדו נראה כמו שהוא חתיכה נבילה ולכל הדעות אין חילוק בזה בין שלא קרעו כלל ובין שקרעו שתי וערב ולא טחו בכותל חוץ מדעת ר"ת שסובר דדוקא שלא קרעו כלל אבל קרעו קצת מותר בדיעבד בשלו לבדו בלא קריעה לדעת רש"י משערינן בס' כמו עם בשר דלאחר שנפלט והרי הוא חלב גמור מדרבנן חוזר ונבלע אלא שאם יש ס' גם הכחל עצמו מותר (דסובר כטעם ראשון הנ"ל) וזה לא שייך כאן שהרי אין כאן בשר שיתן טעם בהחלב ומחמת הכחל עצמו לא נאסר קודם שיצא כל החלב דכ"ז שלא פירש לא גזרו רבנן שיאסר את בשר

הכחל כיון שהיא עמו מיום היותו לא אתי לשרויי בשב"ח דעלמא ולדעתו אין חילוק בין לא קרעו כלל לקרעו ולא טחו ולדעת הרי"ף והרמב"ם ור"ת וח"ה מותר אפי' לא קרעו כלל שאף החלב שנפלט וחוזר ונבלע בו לא גזרו לאסרו דכיון שהוא בטעמו כמו שהי' לא אתא לאחלופי בב"ח דעלמא צלאו בלא קריעה מותר לכ"ע י"א דלדעת רש"י אינו מועיל קריעה שתי וערב וטיחה לבשלו עם בשר שמא לא יקרענה יפה וכן הוא מנהג העולם שלא לבשלו עם בשר כלל (ומ"מ בדיעבד יש לסמוך אמקילים אם עשה כנ"ל) ולבשלו לבדו בלא בשר נוהגין לקרעו שתי וערב ולטוחו כדעת רי"ף ורש"י ונצלי קורעו ש"ו והס"ד בשם תשו' הגאונים כ' דנהיגי בישראל שלא לבשל כחל כלל והטעם דסופו לבשל בקדירה זו בשר וזה אסיר או משום דהוי כמו עם בשר או דאם יבשל בשר אח"כ יבא לבשל כחל עם בשר יחד ואפי' לבשל כחל בכלי מיוחדת אסור שמא ישכח ויבשל בה אח"כ בשר וזה אסור מטעמים הנ"ל ומיהו בפשטידא בלא מחבת אין נוהגין איסור רק ת"ח המדקדקין לפי שאין בזה גזירה הנ"ל ולצלי קורעו ש"ו וטחו בכותל ואף אם קרעו כראוי אם צלאו עם בשר לכתחילה מניחו למטה ובשפודין שלנו שמונחים לארכו אין צולין כלל עם בשר ובדיעבד אפי' כחל למעלה הכל שרי ואם צלאו בלא קריעה עם בשר התחתון אסור והעליון מותר אלו בשפודין שלנו ומליחה דינו כצלי ומ"מ בדיעבד אם מלחו עם בשר בלא קריעה הכל שרי ולאחר שצלאו כדינו הוא כשאר בשר:

(סימן צ"א)

כל שהוא רותח אפי' אינו אצל האש מבליע ומפליט לפיכך בשר וגבינה רותחין שנגעו זה בזה הרי הן כמו שנתבשלו זה עם זה ונאסרו וכן אפי' אחד מהם צונן אם הרותח למטה הרי הוא כשניהם רותחין דתתאה גבר ומחמם העליון אבל אם הצונן למטה הצונן גובר ומצנן העליון ומ"מ קודם שמצנן אותו בולעים זה מזה קצת לפיכך צריך לקולפם ובדיעבד שבשלו בלא קליפה או שהוא דבר לח וצלול דלא שייך בי' קליפה כגון חלב דעת ריב"א אסור עד שיהי' בו ס' נגד הקליפה ודעת התוס' להתיר לגמרי וכן משמע מהרמב"ם (ופסק מהרא"י שיש לנהוג כריב"א אבל או"ה כתב דנוהגין כהתוס' להתיר בדיעבד או בדבר לח וצלול) ואם שניהם צוננים מותרים לגמרי דצונן אינו מבליע כלל ומ"מ אם יש בהם לחלוחית קצת צריך להדיח מקום נגיעתן מפני שנדבק קצת זה בזה ובדבר לח וצלול לגמרי כגון חלב דלא שייך בו הדחה מותר בלא הדחה כיון שגם בצונן בעי הדחה ע"כ אסור ליגע אותם לכתחילה זה בזה על סמך שידיחם אח"כ שמא ישכח ולא ידיחם וכן כל דבר הצריך הדחה כגון להניח היתר לח קצת צונן בקערה של איסור צונן אסור לכתחילה אם לא בדבר שדרכו להדיח בלאו הכי כגון בשר חי וכוצא בו. נגע בשר לח

בלחם אסור לאוכלו עם גבינה וכן נגע בו גבינה לחה אסור לאוכלו עם בשר והדחה לא שייך בלחם שהרי המים נבלעים בו ול"ד לחלב שנתב' דכיון שלא שייך בו הדחה מותר בלא הדחה דהתם לא מחמרינן לאוסרם לגמרי אבל הכא הרי לא נאסר אלא מלאוכלו בחלב ולפיכך אכל גבינה ורוצה לאכול בשר מעביר הפת שאכל עם הגבינה שמא נגע בו הגבינה וכן מסלק את המפה שאכל עלי' הגבינה שמא נדבק בה מעט מן הגבינה ואח"כ ידבק בבשר וכן אסור לחתוך הלחם שאוכל עם הבשר בסכין שחותכין בו גבינה דרוב סכינים שומן קרוש עליהם כיון שנתיר שאם יגע הבשר בלחם אסור לאוכלו עם גבינה לפיכך צריך ליזהר שלא יגע בשר לח בלחם אפי' על סמך שיאכלנו בבשר שמא ישכח ויאכלנו עם גבינה וכן להיפך ישיעו החום להיות חשוב רותח (ית' בסי' ק"ה) עירוי מכלי ראשון אם לא נפסק הקילוח הוי רותח ואפי' נמשך על דופני הקדירה ועל הכירה כגון שהי' קדירה מלאה חלב רותח אצל האש ונשפך ממנה על דופנו והלך על הכירה עד קדירה של בשר צונן ולא נפסק בנתיים אם היד סולדת בחלב במקום שנוגע בקדירה של בשר איסור כ"ק כדין חם לתוך צונן וכ"ז ברותח מחמת בישול ורותח דצלי (ית' בסי' ק"ה) ומליח הרי הוא כרותח לענין שמפליט מעצמו ומבליע בחבירו בין שחבירו טפל ובין מליח אבל אינו רותח כ"כ להפליט מחבירו הטפל ולבלוע (ואם הטפל הוא דבר לח הרי הוא כמו שנמלח ג"כ מפני שהמלח נדבק בו ויש חולקין) וי"א שכל שנוגעין זה בזה ממש גם המליח בולע מהטפל שהרי הוא כמו ששניהם מלוחים אלא שאם אינם נוגעים ממש אלא שעומדים בסמוך עד שפליטת זה נוגע בזה אז המלח מבליע ואינו בולע אבל הטור לא מחלק בזה עד כמה מבליע ואוסר דעת הרמב"ן שמבליע בכולו כרותח ממש וכן משמע מהרמב"ם ודעת הרא"ה שמבליע עד כ"נ שהוא כעובי אצבע ודעת הרא"ש והרשב"א והר"ן שאינו מבליע רק כ"ק וכ"ה הסכמת הטור. וה"מ בכחוש אבל שמן מבליע בכולו לכ"ע שהשומן מפעפע בכולו וכן הוא בולע מחבירו בכולו כשחבירו מלוח ואנן משערינן בס' בין בכחוש בין בשמן הא דמליח כרותח דוקא שאינו נאכל מחמת מלחו ודוקא שיהי' לח מחמת המליחה אבל יבש או אפי' לח אבל לא מחמת המליחה סגי בהדחה אינו נאכל מחמת מלחו כיצד דעת הר"ר יעקב ישראל שהוא כעין שמולחין בשר לצורך הדרך שהוא הרבה מאוד ודעת רש"י שכעין שמולחין להצניע בביתו נמי אינו נאכל מחמת מלחו כמו שהוא ודעת ר"ת דכעין מליחה שמולחין לקדירה מיקרי ג"כ אינו נאכל מחמת מלחו וכ"מ הסכמת התוס' והרא"ש וכן הסכימו הרשב"א והר"ן וכ' הר"ן דלפ"ז מליח שנמלח כעין מליחת בשר לצורך הדרך אף לאחר שהודח המלח מעליו הוי אינו נאכל מחמת מלחו ודוקא כעין מליחת בשר לקדירה אבל לצלי נאכל במלחו

הוא ומ"מ הציר הנוטף ממנו הוי אינו נאכל מחמת מלחו (ואנן מחמרינן אפי' בכעין מליחה לצלי דאין אנו בקיאין להבחין בין מליחה למליחה) כ' הר"ן דלא מיקרי רותח עד שישהה במלחו כשיעור שהייה מליחה לקדירה ובת"ה כ' איפכא דלאחר שיעור מליחה לקדירה יש להקל במקום הפ"מ וקודם לכן אסור אפי' בהפ"מ י"א דמליח אינו חשוב כרותח עד שנמלח מב' צדדיו וי"א דאפי' נמלח מצד א' חשוב כרותח מב' צדדיו הא דמפלגינן בין נאכל מחמת מלחו לאינו נאכל היינו דוקא להבליע באלו מפני שהוא רך ונוח לבלוע ואם יש בבשר זה שנצלה בקעים או שהוא מתובל בתבלין מבליע בו בכולו דבר שנמלח ואפי' נאכל מחמת מלחו וי"א שבשר שיש בו בקעים או מתובל בתבלין אפי' הוא חי בולע בכולו ואפי' ממליא שנאכל מ"מ ויש חולקים ואומרים שכל שנאכל מ"מ הוי כאלו לא נמלח כלל ואינו מבליע אפי' כ"ק אפי' בבשר צלי ומתובל בתבלין אלא שבשר שיש בו בקעים או מתובל בתבלין והוא רותח ממש אז בולע בכולו אפי' חם לתוך צונן שבעלמא אינו אוסר רק כ"ק כמו שנת' בתחילת הסימן (ונוהגין כדעה ראשונה), בשר שנכבש בחלב יותר מיום א' הוי כנתבשל בתוכו וי"א שאפי' יום א' בצמצום הוי כבוש איסור מליחה וכבוש אינו אלא מדרבנן לפיכך מותר בהנאה:

(סימן צ"ב)

השיעור שאוסר החלב את הבשר או איפכא הוא בכדי שיתן בו טעם כדין איסור בהיתר מבשא"מ כיצד יודעין סומכין אטעימת קפילא ארמאה וי"א שאין סומכין עליו אלא משערין בס' וכן נוהגין וכמו שיתבאר בסי' צ"ח גבי איסור בהיתר כיצד כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח טועמין את החלב אם יש בו טעם בשר הכל אסור ואם אין בו טעם בשר החלב מותר ולדידן צריך ס' בחלב נגד כל הבשר בד"א בשקדם וסילק את הבשר קודם שיתחיל לפלוט מה שבלוע מן החלב דכיון שאינו פולט אלא של עצמו הוי מין בשא"מ אבל לא קדם וסילקו הרי החלב שנבלע בהבשר נעשה חלב נבילה מצד עצמה וכמו שית' וכשחוזר לפלוט לשאר החלב הוי מין במינו וליכא למיקם אטעמא ולרש"י אפי' באלף ל"ב ולר"ת צריך ס' ומאימתי מתחיל לפלוט את הבלוע י"א משפוסק לבלוע מתחיל לפלוט מה שבלע ותלוי באומד הדעת וי"א שכ"ש התחתון אינו פולט מה שבלע וכן חלב שנפל על הבשר רותח טועמים את הבשר אם יש בו טעם חלב אסור ואם לאו מותר ולדידן משערינן בס' בכולה ואם נפל חלב לתוך קדירה רותחת שיש בה הרבה חתיכות בשר ורוטב אם נפל על הרוטב או אפי' על חתי' מן החתי' אלא שניער מיד את הקדירה או כסה אותה הרוטב שולט בכולה ומערב הכל ונעשה כחתיכה אחת ואם יש בקדירה כולה טעם חלב אסורה ואם לאו מותר ולדידן משערינן בס' בכולה אבל אם נפל

על חתיכה מן החתיכות ולא ניער ולא כסה את הקדירה אם היא מונחת כולה חוץ לרוטב כגון שחתיכה אחרת קצתה חוץ לרוטב וזו מונחת עליו אין החלב מתפשט אלא באותה חתיכה בלבד לכ"ע וטועמים אותה לבדה ולדידן צריך ס' בחתיכה זו לבדה ואם קצתה בתוך הרוטב דעת רש"י דהוי כמו כולה חוץ לרוטב ודעת ר"י דהוי כמו ניער וי"א דאפי' כולה ברוטב רק שהיא מגולה למעלה ונפל שם החלב אינו מתפשט אלא בה לדעת רש"י ויש חולקין והמנהג כדעת ר"י שאפי' קצתה לבד בתוך הרוטב בכולה משערינן. והיכא שנאסר בשר בחלב או איפכא נעשו איסור מצד עצמן כחתיכת בשר נבילה או חלב נבילה שהרי קודם חיבורן היו שניהם מותרים אלא שחיבורן אסרם לכן גם שניהם בשוה לפיכך חתי' בשר שנאסר בחלב ובשלו אח"כ עם שאר בשר לרש"י אפי' באלף לא בטיל ולר"ת צריך ס' נגד כולה להתיר אחרות והחתיכה הראשונה לעולם אסורה וכשמכירה משליכה ואם אינו מכירה הכל אסור אם היא ראויה להתכבד וכדין שאר איסור בהיתר מב"מ שית' בסי' צ"ח וכן קדירה שיש בה הרבה חתיכות בשר ונפלה טיפת חלב על אחת והם באופן שנת' שאינו מתפשט בכל הקדירה אם יש בהחתי' טעם חלב ונאסרה נעשית כולה כנבילה ואם ניער או כסה לבסוף חוזרת חתיכה זו ואוסרת השאר כדין מב"מ מיהו לדעת הרשב"א הא דאמרינן שהבשר נעשה איסור מצד עצמה היינו דוקא בעוד שהחלב בתוכו שאז הוא בב"ח ונאסר עצם הבשר מצ"ע אבל לאחר שנודע בבירור שיצא החלב ממנו ולא נשאר בו כלום הרי הוא כבתחילה קודם שנבלע בו החלב וחוזר להיתרו ולכן אם נפל חלב על חתיכה א' שכולה חוץ לרוטב ונאסרה אם לא ניער ול"כ את הקדירה לא בתחילה ולא בסוף אינה אוסרת את השאר שבקדירה כלל ואפי' ס' נגד החלב לא בעינן כי החלב שבלעה אינה פולטת לשאר החתי' כלל דדבר הבלוע אינו יוצא מחל"ח וכיון שידענו בבירור שאין שם חלב כלל אף שפולטת טעם בשר שבה דטעם של עצמה פולטת גם בלא רוטב מ"מ הרי בשר שבה כשאין בו טעם חלב אינו אסור כלל לדעת הרשב"א ואף לפי דעת זה יש להסתפק לדעת רש"י היכא שמקצתה בתוך הרוטב דשמא מאי דס"ל שאינו מתפשט אלא בה היינו לומר שבה מתפשט תחילה אשר ע"כ נאסרה אבל אחר ששהתה שם זמן מה פולטת גם החלב שבלעה עם טעם הבשר שבה ונ"נ ואוסרת הכל כן צ"ל הד"מ אלא דלפ"ז אין מקום להביא כאן הר"ן והמ"מ ובאמת לפי מ"ש הב"י הלימוד ברש"י בענין מקצת בתוך הרוטב משמע כנ"ל אבל לפי מ"ש המהר"ם שיף הלימוד ברש"י א"א לומר כן וע"ש ולדעת הר"ן כשנאסר בשר מחלב נעשית כנבילה ממש ואסורה אפי' אם יפרוש ממנו החלב לגמרי דגזרת הכתוב הוא דבשר שנתבשל בחלב אסור לאוכלו לעולם אפי' בלא החלב שבו ולפ"ז בשר שנאסר אפילו כולו חוץ

לרוטב אוסר את השאר מחמת טעם הבשר עצמו שפולטו דין חנ"נ בשאר איסורין ית' בהלכות תערובות. טיפת חלב שנפלה על קדירה רותחת מבחוץ י"א שמתפשטת בכל הקדירה ומתבטל בה בס' וי"א שאע"פ שמתפשטת בכל הקדירה מ"מ אינה מתבטלת אלא אדרבה אוסרת את הקדירה ואח"כ אוסרת הקדירה את התבשיל וי"א שאם היה פשוט לנו שמתפשטת בכל הקדירה היתה בטילה בס' אלא שיש לחוש שמא בקדירה אינה מתפשטת אלא מעט באופן שאין בהבלוע שם ס' כנגדה ואוסרת את הבלוע במקום הזה ואח"כ אוסר המקום הזה את התבשיל לפיכך כ' מהר"ם שאם יש בתבשיל ס' פעמים ס' נגד החלב מותר התבשיל ממ"נ אבל מ"מ הקדירה אסורה ואם בשל בה פעם אחרת דינה כמו בפעם ראשון דבעינן ס' פעמים ס' ובד"מ צריך לומר דהאו"ה לטעמיה אזיל וי"א דאם נפלה נגד התבשיל מפעפעת לפנים והרי הוא כמו שנפלה לפנים וטועמין את התבשיל (ולדידן צריך ס' נגד החלב) אלא שאם נפלה נגד הריקן יש לחוש כנ"ל ויש תקנה לזה דהיינו שיניחנה עד שיצטנן ואח"כ יערה התבשיל ממנה אלא שנהגו לאוסרו (ויש להקל כסברא זו אלא שהמחמיר תע"ב וכ"ז כשנפל שלא כנגד האש או אפי' כנגד האש אלא שנפל הרבה חלב אבל אם נפל מעט חלב כנגד האש שורפו ומייבשו ואין חילוק בין שנפל כנגד הרוטב ושלא כנגד הרוטב הכל מותר ואפי' הקדירה עצמה מותרת ובשעת הדחק כגון בע"ש וכיוצא בו יש להתיר אפי' שלא לצד האש ולא כנגד הרוטב ובלבד שיהי' ס' בתבשיל נגד החלב:

(חסר קצת)

(**סימן צ"ג**)

נותן טעם ראשון הרי הוא כהבשר עצמו ממש לפיכך בישל חלב בקדירה של בשר טועמים את החלב אם יש בו טעם בשר אסור שהטעם שבתוך הקדירה הוא טעם ראשון והרי הוא כממשות הבשר וחוזר ונ"ט בהחלב. (ולדידן צריך ס' נגד כל הקדירה דלא ידעינן כמה בלוע בה וכמה נפיק מינה) וכן הדין אם בשל בשר בקדירה חולבת בד"א אם בשל השני בתוך מעל"ע לבישול הראשון אבל בשלו אחר מעל"ע כבר נתקלקל הטעם בתוך הקדירה וכשחזר ונ"ט בשני הוי נ"ט לפגם ומותר ומ"מ לכתחילה אסור לבשל אפי' לאחר מעל"ע גזירה שלא יבשל תוך מעל"ע וכן בכיסוי של בשר אפי' נקובה למעלה שנתנה על גבי קדירה חולבת רותחת או איפכא דינו כמו בקדירה עצמה ובתוך מעל"ע צריך ס' נגד כל' הכיסוי אם הכיסוי לחה עדיין מחמת זיעה או אפי' יבשה אלא ששהתה מעט בכדי שתוכל להזיע מעט ולהתייבש והכיסוי אסורה ולאחר מעל"ע הכיסוי אסורה והקדירה והתבשיל מותרים ויש מי שאוסר גם הקדירה והתבשיל והמתע"ב והמקיל לא

הפסיד אלא שבמקום שנהגו בו איסור אין לשנות ואם נתן כיסוי רותחת על קדירה צוננת אם יודע בבירור שלא נפל כלום מהכיסוי לתוך הקדירה התבשיל מותר לכ"ע והכיסוי והקדירה י"א שנאסרו כ"ק כדין חם לתוך צונן וי"א שמה שנפרש מהלחלוחית שבכיסוי על הקדירה הוי כלי שני ול"ד לשאר עירוי דכיון שהוא דבר מועט פוסק כח חמימות מהרה ואם יש ספק שלא נפל מעט מהלחלוחית בתוך:

הקדירה יש אוסרין התבשיל (כ"ק ביבש) ויש מתירין משום דמסתמא איכא ס' בקדירה נגד מה שנפל בה וכ' הד"מ דבזה מסתברא כסברא הראשונה דמה מועיל ששים בחם לתוך צונן אלא שיש להחמיר מטעם אחר שאין מחזיקין איסור לומר שנפל שם ואפשר דהאו"ה מיירי בדבר לח דלא שייך קליפה ולטעמי' שפוסק כר"י בסי' נ"א שהתיר בענין זה ומה שהצריך ס' משום שנתערב ממשות הלחלוחית בהחלב בלא"ה צריך לומר כן דהא ס"ל דלא מיקרי חם כלל בדבר מועט כנ"ל ואם בישל בתוך מעל"ע ואין בו כדי נ"ט י"א שהמין הראשון יצא ונתבטל לכן מותר לבשל בקדירה ממין האחרון אבל ממין הראשון אסור דהרי בלעה מהשני ויש מתירין גם ממין הראשון אם עירה השני קודם שתנוח מהרתיחה דכיון שהיתה טרודה לפלוט מין הראשון לא בלעה ממין השני וי"א דאף אם נתיר ממין הראשון מטעם איידי דטריד למיפלט לא בלע מ"מ יש לאסור ממין השני משום דטעם ראשון לא בטלה לגמרי דכלי חרס פולטת תמיד מעט מעט ויש אוסרין במין הראשון ובמין השני משום דהמין הראשון אינה פולטת לגמרי וגם מהמין השני בולעת וי"א דאפי' בישל בה השני אחר מעל"ע של הראשון מ"מ אסור לבשל בה אח"כ לכתחילה אפי' ממין האחרון וירקות ומיני קטניות מותר לכתחילה והרשב"א כ' דאם בשל בכלי בשר ירקות וכיוצא בו כבר נקלש ונתמעט הבשר שהי' בלע בתוכו עד שאינו ראוי שיחול עליו שם איסור מעתה לכן מותר לבשל בו אח"כ חלב ודווקא בכה"ג שהבלוע הוא דבר בפ"ע אבל בישל ירקות בכלי איסור ואפי' איכא ס' לא מהני להתיר הכלי דכיון ששם איסור הי' עליו מקודם אינו יוצא מאיסורו מחמת קילושו ומיעוטו. וכ' ב"י דהרשב"א לא פליג אהאוסרים לעיל בבישל חלב בקדירה של בשר אלא שהוא מיירי בכלי שטף שבליעתו מועטת לכן כשבישל בהם פא נתמעט ונקלש הבלוע עד למאוד אבל קדירה של חרס שבליעתה מרובה לכן אפי' בישל פ"א לא נתמעט כ"כ עד שאמר שלא יחול שם איסור עליו או שאפשר שאפי' בכ"ח מתיר ומ"מ לא פליג אדלעיל דגבי בישל חלב בקדירת בשר לא שייך שיתיר החלב את הכלי דדיו שאינו אוסרו ואפשר עוד דטעם היתר הרשב"א אינו משום מיעוטו אלא שגם טעם מעט הבשר שנשאר נקלש ונפסד בהתערב עמו טעם הירק וזהו ענין השני תיבות שכ' נתמעט כו' ונקלש כו' וזה

לא שייך כלל בחלב דלעיל דאדרבה בהתערב עמו טעם החלב עם טעם הבשר נאסרו וכ' הב"י דמשמע הרבה פוסקים דלא כהרשב"א אלא אפי' ירקות ובכלי שטף אינו מועיל להתיר הכלי ואם נאמר טעם החילוק כנ"ל אפשר לחלק אפי' להרשב"א בין ירקות למים שאין להם טעם כלל לכן אינם מבטלים טעם הבשר וא"כ אין ראיה מהבה"ת דמיירי במים וא"ש ג"כ מה שהביא הטור הרשב"א מ וגם הבה"ת:

(סימן צ"ד)

התוחב כף חולבת בתבשיל של בשר רותח או איפכא טועמין את התבשיל אם יש בו טעם חלב הכל אסור וא"ל הקדירה והתבשיל מותרים (ולדידן משערי' בס') והכף אסורה בין עם בשר ובין עם חלב ואפי' בדיעבד אוסרת ואפי' בכף של עץ או של מתכות דמהני בי' הגעלה מ"מ לא מהני בישול זה להתירה מבליעה ראשונה משום דכיון דבכמה דברים אינו דומה בישול זה שמצרכינן על ידו טעימה לבישול דהגעלה בענין שתהי' רותחת כ"כ עד שתעלה רתיחה וגם בענין שיתחב כולה דווקא וטעימה מצרכינן אפי' אינה רותחת כ"כ אלא כל שהיד ס"ב וגם לא בעינן תחבה כולה לכן לא מהני בישול זה להתירה במין האחרון אפי' היכא שרותחת כ"כ שיעלה רתיחה וגם תחבה כולה דאתי למיטעי ולמישתרי אפי' באינה רותחת כ"כ או בלא תחבה כולה כיון שלענין טעימה שוים הם וזה שלא כדעת הרשב"א לפי פי' ראשון שפי' לעיל במד"א שתחב כף ב"י אבל אם אין הכף ב"י הוי נ"ט לפגם ומותרים הקדירה והתבשיל ומ"מ הכף אסורה לכתחילה בין עם בשר ובין עם חלב כמו בקדירה שנתיר בסי' הקודם ובדיעבד אם תחבה במין האחרון מותר דמין הראשון שבה נ"ט לפגם הוא ואם במין הראשון תוך מעל"ע האחרון אסור כל היכא שצריך טעימת קפילא אי ליכא קפילא ארמאה משערי' בס' אי איכא ס' נגד הבשר או החלב או הקדירה כגון קדירה רחבה מאוד או הכף בידוע שנתבטל הטעם ומותר ובכולה משערי' דלא ידעינן כמה נפיק מינה ובכלי חדשה דידעינן כמה בלוע בה משערינן נגד הבלוע דהרי לא פלטה טפי ובכף משערינן נגד מה שתחב ממנה בהתבשיל ובכף של מתכות דעת הר"פ שמשערים בכולה אף מה שנא נכנס ממנה בקדירה משום דכמ"ת חם מקצתו חם כולו ופולט מכולו ויש חולקים ואומרים דאף שחם כולו מ"מ אינו מוליך הבלוע מחוץ לרוטב לתוך הרוטב לכן אין צריך אלא נגד מה שנכנס בתוך הרוטב תחב הכף בתוך התבשיל ב' פעמים אם נודע בנתיים סגי בפ"א ס' דפעם הא' כבר נתבטל בשעה שנודע ועתה חוזר ונתבטל פעם הב' אבל לא נודע בנתיים י"א שצריך ב"פ ס' דהוי כמו שתחב ב' כפות בב"א שכל שלא נודע הוי כב"א וכיון שנת' שהכף אסורה

אפי' איכא ס' לכן הוי כשני כפות דפעם הב' הוי כמו כף שני של איסור ואי איכא קפילא נ' דסגי בטעימה ופ"א ס' להב"י ויש מקילין בפ"א ס' אפי' היכא שלא נודע בנתיים:

חסר

(**סימן צ"ה**)

נ"ט בר נ"ט אינו כבשר ממש לאסור החלב שהטעם שבחלב הוא טעם ג' ואינו חשוב בשר להיות נאסר ואוסרת לפיכך קערה של בשר שהדיחו אותה היטב דאל"כ צריך ס' נגד הממשות ואח"כ נתנו לתוכה דגים רותחים או אפי' שהקערה רותחת והדגים צוננים מותר לאכול הדגים עם חלב ואפי' קליפה א"צ שהבשר הבלוע בקערה הוא נ"ט ראשון וכשחוזרת הקערה ונותנת טעם בהדגים הוי נ"ט בנ"ט ואינו חשוב כבשר שיתן טעם בהחלב ומ"מ לכתחילה יש מחמירין שלא להעלות דגים בקערה של בשר אם רוצה לאוכלם בחלב ויש מתירים לכתחילה אפשר שדעת הב"י שבעה"ת מיירי שרוצה לאוכלם בחלב. ומיהו דעת רמב"ן דדווקא שנתנם וא' מהם או הקערה או הדגים הי' צונן אבל אם בישלם בתוכו או אפי' לא בישלם בו אלא שהיו שניהם חמין אסור לאוכלם בחלב דכיון שהיו רותחין כ"כ פולטת הקערה כל טעם שבה בהדגים והרי הוא כמו נ"ט ראשון בהדגים. ודעת הרא"ש ג"כ כרמב"ן אלא שלדידי' דווקא שלא היה שם רוטב כגון שנצלה בו אבל נתבשל בתוכו עם רוטב מותר לאוכלם בחלב דאעפ"י שהקערה פולטת כל טעם שבה הרי היא פולטת לתוך המים ומהמים לדגים נמצא שהטעם שבדגים הוא דבר מועט מאוד ודעת הרמב"ם והתוס' והרשב"א והר"ן דאפי' נצלו בתוכו הוי נ"ט בנ"ט בתוך הדגים ומותרים לאוכלם בחלב וכ' הב"י דהכי נקטינן והמנהג להחמיר לכתחילה אפי' בנתבשלו שלא לאוכלם בחלב ובדיעבד שנתנם בתוך החלב יש להקל אפי' נצלו וליתן בכלי של חלב נוהגין להקל אפי' לכתחילה ואם הכני שבשלו או שצלאו בה אינה ב"י נוהגין כ"כ להקל אפי' לאוכלם לכתחילה בחלב עצמו ביצה שנתבשלה בקדירה חולבת אפילו בלא הקליפה הוי כמו דגים ומותר לתת אותה בתוך התרנגולת ולדידן אסור לכתחילה ואם נתבשלה עם חלב אפילו בקליפתה פשיטא שאסור לתת אותה בתוך התרנגולת דהקליפה מנוקבת היא ובולעת. היתר נ"ט בר נ"ט הוא בבו"ח אבל בשאר איסורין ית' בה' תע' שאוסר לעולם דבדבר איסור לא פקע איסורי' מיני' מחמת מיעוטו. קערות של בשר שרחצו אותם בתוך יורה חולבת במים רותחים ושניהם ב"י דעת התוס' ובעה"ת לאסור הכל אפילו היו מקונחות יפה דל"ד לדגים דלעיל דבעלו מותר לכ"ע חדא משום דכאן חיישינן שמא נגעו הקערות בהיורה וקבלו ממנה הטעם והוי טעם שני בתוך הקערות ונאסרו מחמת טעם הבשר שבהן משא"כ בדגים שאין בהם טעם חלב

אלא שהם יתנו טעם בהחלב שיאכל עמהם ואז יהיה טעם שלישי (מיהו למאן שחילק לעיל בין בישול לצלי ליתא האי טעמא דגם כאן הוי טעם שלישי לכן לא הביא בעה"ת טעם זה) ועוד דאפי' אם לא נגעו הקערות בהיורה עצמה מ"מ כיון שיש בהם בשר בשעה שהן בתוך היורה הרי גם הם פולטים טעם הבשר לתוך המים בשעה שהיורה פולטת טעם החלב לתוך המים נמצא שמתערבים שני הטעמים יחד עצמן בשעה שהן בתוך המים ואז הם טעם שני ונאסרו ואוסרים המים ואח"כ אוסרים המים את הכלים ולפ"ז דיו בס' בכל הכלים נגד המים ודעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ש דזה שוה לדגים שנתנם בקערה ומותרים אם היו מקונחות יפה שהרי גם גבי דגים איכא למימר שהחלב נתן טעם בהדגים ומתערב שם עם טעם הבשר הבלוע בהם ויאסרו אלו שאעפ"כ אנו מתירים אותם מפני שבב"ח אינם נאסרים בהתערבם אלא בנ"ט זה בזה דוקא וטעם של הבשר ושל החלב הבלועים בהדגים כשנותנים טעם זה בזה הוי טעם שלישי ומותרים וצ"ל דס"ל שגם כאן חשוב טעם שלישי בתוך הקערות ע"י המים כנ"ל וצ"ע דמ"מ גבי דגים הרי טעם החלב שנ"ט בטעם הבשר הוי טעם שני לכל הפחות אם לא שנאמר שדווקא בכותח מותר שאינו חלב ממש אלא שיש בו טעם חלב ואין כן דעת הפוסקים ויתר מזה כ' הרא"ש דאפי' למאן שאוסר גבי דגים נתבשלו מ"מ כאן מותר אפי' היה היורה על האש דהוי כשניהם חמין משום דדווקא התם אסור שהדגים נ"ט בממשות החלב אבל כאן הרי אין כאן לא ממשות הבשר ולא ממשות החלב אלא שהטעמים מתערבים לכן קיל טפי והר"ן הסכים לדעת בעה"ת משום דל"ד לדגים דודאי עיקר היתר נ"ט בנ"ט אינו משום שבשלישי אין בו טעם כלל דהא גבי איסור בהיתר אוסרים נ"ט בנ"ט כמו שנת' אלא עיקר הטעם הוא משום שבשעה שהיה טעם כבר נתבטל כיון שהיה היתר עדיין הלכך גבי דגים קודם שנתנם בחלב כבר נתבטל בתוכם טעם הבשר ולכן אינם נאסרים כשמקבלים טעם מהחלב אחר זמן מה אבל כאן הרי היורה והקערות פולטים שניהם בב"א ומיד שבאו לעולם נתערבו ונבלעים זה בזה ולא היה להם זמן להתבטל לכן בדין הוא לאוסרם ולא הוי טעם ג' משום דאפשר שטעם הבשר עצמו קבל טעם מהיורה בלי אמצעות המים כן צריך להרכיב שני התירוצים שבר"ן כא' וכ' הב"י דנקטינן כהרמב"ן ורשב"א ומהרא"י ואו"ה פסקו כבעה"ת ואף לפי דעת הרמב"ן והרשב"א דווקא שידוע בבירור שלא הי' שומן דבוק בהם אבל מן הסתם יש לחוש כשמדיחין קערות נשאר שומן ממה שאכלו בהם דבוק בהם ונוגע השומן בהיורה ונאסרה אם לא היה ס' נגד הממשות ואם היורה והקערות אינם ב"י הכל מותר לכ"ע ואפי' א' מהם ב"י וא' מהם אינו ב"י מ"מ הכל מותר דאותו שהוא ב"י ודאי מותר שהרי קבל טעם מאינו ב"י והוי

לפגם ואותו שאינו ב"י נמי מותר במין שהיה משתמש בו בתחילה דל"ל שנאסרו המים תחילה ואח"כ אוסרתן דכיון שטעם א' הוא לפגם לא נאסרו המים ודווקא שהיו מקונחות יפה אבל אם היה אותו שאינו ב"י מלוכלכת הכל אסור לכ"ע ואם היה הב"י מלוכלכת אותו הב"י מותרת:

(סימן צ"ו)

כל דבר שהוא חריף בולע אפי' צנון לפיכך צנון שחתכו בסכין של בשר אסור לאוכלו בחלב דאגב חורפי' בלע והטעם שאסור זה יותר מדגים רותחים שנתנם בקערה של בשר שנת' לעיל שמותר לאוכלם בחלב משום דהוי נ"ט בנ"ט פירש"י שיש בזה שני טעמים הא' דהתם קערה והכא סכין וסתם קערה מקונחת וסתם שומן קרוש עליו ובולע הצנון מן הממש והב' דדבר חריף בולע יותר מרותח והוי כמו ראשון בתוך הצנון ואגב דוחקי' דסכינא פלט סכינא ובלע צנון וטעם זה הוא כסברת רמב"ן דלעיל ולפ"ז אפי' ידוע שהיה מקונח אסור והרשב"א והר"ן כתבו טעם ראשון בלבד אך עד כמה בולע דעת הרא"ש שאינו בולע אלא כ"ק ודעת הראב"ד והרא"ה שבולע בכדי נטילה ודעת רשב"א שבולע בכולו ופסק הב"י כהראב"ד ורא"ה להתיר בנט"מ והאו"ה כ' כהרשב"א לאסור כולו ואם הסכין מקונח ואינו ב"י דעת הר"מ מרוטענבורג להתיר לאכלו בחלב דלא אמרינן אגב חורפי' מחלי' לשבח אלא גבי קורט של חלתית שחריף הוא מאוד אבל שאר דברים החריפים לא ודעת בעה"ת לאסור בחריפים דמחלי' לי' ומשווי לי' לשבח וסובר כטעם השני שברש"י. באיזה דבר חריף אמרו דעת ר' יחיאל שאין לך אלא מה ששנו חכמים דהיינו חלתית וצנון וסילקא וכן כל דבר שידוע בבירור שהוא חריף כצנון או מותר כגון תבלין או קריין כן צ"ל מדהביא הב"י ראי' מהרשב"א והוא אוסר בפירוש תבלין אבל שאר דברים החריפים אינם בולעים ודעת תוס' ובעה"ת שכל שהוא חריף כגון שומים ובצלים וכיוצא דינם שוה לדין הצנון:

הלכות מקוואות

מ"ע מן התורה אשר כל טמא מכל הטמאים האמורים בתורה כשירצו שיטהרו מטומאתן יטבלו במים שבקרקע חינוך בשם הרמב"ם וע' סי' קצ"ז) וזהו ענין אומרו ית' גבי ש"ז ורחץ במים את כל בשרו וגבי מצורע ורחץ את בשרו במים. וכן גבי שאר הטמאים שנא' בהם רחיצה במים וכיבוס בגדים מן הטומא' הכל אינו אלא טבילת כל הגוף במים הנקוים בקרקע (רמב"ם) אבל אם רחצו במרחץ או אפי' העלו עליהם כל מימות שבעולם הרי הן בטומאתן כמו שהיו עד שיטבלו כל גופן במים הנקוים בקרקע (רמב"ם ה' א"ב פי"ד ופי"א) וזהו שדרשו חז"ל ורחץ במים במי מקוה במים נקודתו בפתח לרמז במים

המיוחדים הנקוים במקוה ולא רחיצה בשאובין שבמרחץ [אפשר זהו כוונת רש"י חגיגה ד' י"א ובזה נסתלקו קושיות התו' שם וכעין זה נרא' מדברי הרמב"ם כאן ובה' א"ב פי"א וזה ודאי דאוריי' אף אם שאובין למקוה דרבנן]:

וכן הנדה והזבה אעפ"י שאין הטבילה מוזכר אצלם כל כ"א ספירת ימים בלבד אין האשה עולה מטומאתה והרי היא בכרת אפי' שהתה כמה שנים עד שתטבול כל גופה במקוה אחר הספירה כראוי שבימים ובטבילה תלאה הכתוב אעפ"י שכל הדברים האלו הן מפי השמוע' הרי נא' במים יובא וטמא עד הערב וטהר בנין אב לכל הטמאים שיבואו במים ויטהרו וכן הוא אומר ורחצו במים (לשון רבים) בנין אב על כל הטמאים שיהיו בטומאתן עד שי במים (רמב"ם כאן ובה' א"ב שם). עוד למדו רז"ל טבילת נדה מן התורה שנא' שבעת ימים תהי' בנדתה בנדתה תהא עד שתבוא במים וכן למדו עוד טבילת נדה מ"ה ק"ו ממגעה שנא' והנוגע במשכבה ירחץ במים ק"ו בן ק"ו לנדה עצמה. עוד למדו מאומרו ית' גבי כלי מדין אך במי נדה יתחטא במים שהנדה טובלת בהם. מכאן לטבילת נדה מן התורה (תוס' החולץ רא"ש סוף נדה רשב"א תה"א):

דין הטבילה לטבול כל הגוף בבת אחת במקוה ואז יטהר אבל אם טבל כולו חוץ מראש אצבע הקטנה. או אפי' טבל כולו ממש אבל לחצאין שטבל תחלה כל הגוף חוץ ממשהו לבדו הרי הוא בטומאתו עד שיטבול כל הגוף בבת א' שנא' כ"א רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר מה ביאת שמשו כולו כאחת אף רחיצתו כולו כאחת (הפוסק' בשם ספרא):

בית הסתרים שהוא תורפה ואוזן וכה"ג ובית הקמטים דהיינו בית הערוה וכה"ג אינן בכלל הזה (רמב"ם) שאינן צד שיבואו המים בהן כל עיקר שנא' (בזב) וידיו לא שטף במים מת"ל הלא כבר נא' ורחץ את בשרו כו' הרי ידיו בכלל למה יצאו מן הכלל אלא לומר לך מה ידיו בנראה אף כל בנראה פרט לבית הסתרים והקמטים שאינם נראים (ת"כ). שערות הן כגוף לענין זה שנא' את בשרו את הטפל לבשרו דהיינו שערות (גמרא):

צריך שלא יהי' דבר חוצץ בין הטובל לבין המים כדי שיהא הבשר נוגע במים ואם הי' דבר חוצץ מהדברים החוצצים כאלו לא טבל שנא' ורחץ את בשרו במים שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין המים (גמרא) בד"א דברים החוצצים ומונעים המים מלבוא על בשר הטמאים אבל דברים שאינן מונעים המים מלבוא על בשר הטמאים אינן חוצצים לפיכך הנדה שטבלה בבגדים עלתה לה טבילה ומותרת לבעלה שהרי המים באים בהם ונוגעים בבשר ורמב"ם רא"ש מגמ' ביצה י"ח) ודוקא אשה בימיהם שהי' דרכן ללילך בבגדים רחבות אבל איש טמא שבגדים קרים ודבוקים בבשר או אפי' אשה נדה בזמה"ז שדרכן ללילך ג"כ בבגדים קצרים ודבוקים בבשר הרי אלו חוצצין (שך בשם רמב"ם) בית הסתרים

ובית הקמטים אעפ"י שאינן צריכי' שיבואו בהן המים כמו שנת' אעפ"כ צריכין שיהיו ראוים ומוכנים שיהיו המים יכולין לבוא בהן ולא יהי' דבר חוצץ ביניהם למים כמו בשאר הגוף (גמרא נדה קדושין) שהרי מאחר שנא' וידיו לא שטף לומר שא"צ ביאת מים רק באברים הנראי' כידיו. א"כ למה נא' ורחץ את בשרו במים דמשמע כל בשרו אלא לרבות בית הסתרי' והקמטים דאעפ"י שא"צ ביאת מים צריכי' שיהיו ראוים לביאת מים (תוס' סוכה וקדושין ד' כ"ה). ויש מי שאו' שזה מדרבנן הואיל ולענין טומא' דינו כגלוי כו' (מ"מ בשם ריטב"א). וכן שערות של אדם הרי הן כגופו גם לענין חציצה שהרי הכתוב ריבה אותם לכל דין טבילה להיות כגופו וכאשר נת'. [לענין מ' סאה עי' בתשו' הריב"ש סי' רצ"ד דהוא דאוריי' בין לגדול בין לקטן. דהיינו הלמ"מ בקבלה בפירוש הכתוב כל בשרו. וכדרך כל השיעורין הלמ"מ כזית למאכלות אסורות וכו' וא"כ צ"ע במ"ש הלבוש וע' תשו' תורת שלמים לר' ישעי' באסין סי' ח']:

כיצד דין חציצה דבר תורה דהיינו הלכה למשה מסיני אם הי' הדבר החוצץ חופה את רוב דבר הנטבל ובתנאי שהוא דבר שדרך האדם להקפיד עליו להסירו מאותו מקום אז הוא חוצץ והרי הוא בטומאתו כמו שהי' עד שיסיר אותו דבר ויחזור ויטבול כל גופו בבת א' שהרי אין תקנה להסיר הדבר החוצץ ולטבול אותו מקום בלבד שהרי אין טבילה לחצאין כמו שנת' לעיל אבל אם אינו חופה כ"א מיעוט דבר הנטבל אעפ"י שדרך האדם להקפיד להסיר משם. אינו חוצץ ועלתה לו טבילה שהרי מאחר שהוא חופה מיעוטו בלבד אינו חשוב ובטל וכאלו אינו וכן אעפ"י שחופה את רוב הנטבל. אם הוא דבר שאין דרך האדם להקפיד עליו להסירו מאותו מקום הואיל ואין סופו להסירו משם בטל לגבי' והוי לי' כגופו ולא חייץ ועלתה לו טבילה בד"א כשאינו חופה כל דבר הנטבל כ"א רובו אבל אם חופה כל הנטבל אעפ"י שאינו מקפיד עליו להסירו חוצץ ולא עלתה לו טבילה (יבמות ס"ו:):

כל הדברים הללו מדין תורה הללמ"מ אבל חכמים גזרו על החופה את רובו אעפ"י שאינו מקפיד עליו להסירו ועל החופה מיעוטו אם דרך להקפיד עליו להסירו בין כך ובין כך אם טבל בהן לא עלתה לו טבילה מפני שבשניהם איכא צד השוה לדבר החופה רובו וגם מקפידי' עליו שהוא חוצץ מן התורה וגזרו חכמי' הא אטו הא אבל אם אינו חופה רק מיעוטו וגם הוא דבר שאין מקפידין עליו להסירו לא גזרו חכמי' בזה משום חופה מיעוטו המקפיד שהרי אין גוזרין גזירה לגזירה (גמ' נדה עירובין סוכה). כ"ז מעיקר הדין שלא גזרו גזירה לגזירה בדיעבד ואם עבר וטבל עלתה לו טבילה אבל מ"מ לכתחיל' ראוי שלא וה' עליו דבר החוצץ אפי' כל שהוא וגם אינו מקפיד עליו כדי להרחיק א"ע

מן העבירה שלא יבוא לטבול בדבר החופה רובו ומקפיד עליו שחוצץ מדין תורה וכן בשארי דברים שאינן חוצצין מעיקר הדין מחמת שאינן מונעין ביאת המים כמו שית' מ"מ לכתחיל' לא יטבול בהן גזירה משום דברים החוצצים (רמ"א בשם הגהות ש"ד):

מה שמבואר לעיל דדבר המקפיד חוצץ לאו דוקא שמקפיד עליו עתה בעת טבילה אלא כל שלשעה אחרת יקפיד עליו מחמת איזה סיבה שיהי' אעפ"י שרוב פעמים אינו מקפיד עליו וגם עתה בעת טבילה אינו מקפיד עליו מ"מ חוצץ (רא"ש) שהרי סופו להסירו משם לזאת אינו בטל לגבי' ואינו כגופו (מרש"י סוכה רשב"א בתה"א רא"ש ור"ן בשם הראב"ד). ולא עוד אלא אפי' אם הטובל הזה אינו מקפיד עליו לעולם בשום פעם מ"מ אם דרך שאר רוב האדם להקפיד לפעמים בכיוצא בזה בטלה דעתו של זה אצל כל אדם וחוצץ דאל"כ נתת דבריך לשיעורין (רשב"א בתה"א וטור וב"י בשם רי"ו ושו"ע דלא כהוכחת ב"י מרמב"ם). וכן להיפוך אם הטובל מקפיד עליו לפעמים אף אם דרך רוב האדם שלא להקפיד עליו לעולם מ"מ מאחר שהטובל הזה סופו להסירו משם אינו בטל לגבי' ולא הוי כגופו וחוצץ [כן הוכיח הב"י מרמב"ם וטור וכן המרדכי בשם רא"ם ורוקח וכן הסכימו רמ"א וב"ח וש"ך וכן מוכח מדברי רש"י סוכה ו' ע"ב הנ"ל דלא כרשב"א שכתב להדיא דאינו חוצץ לרבנן דקיי"ל כוותייהו].

נמצאת למד מכל מה שנת' שדין החציצה לפסול הטבילה בדיעבד בכל שהוא תלוי בב' תנאים א' שיהי' מפסיק ומונע המים מליגע בבשר הטובל והב' שיהי' דבר המקפיד אין להסירו לפעמים אם הטובל או שאר רוב בני האדם וכאשר נתבאר ואם הוא חופה את רובו א"צ לתנאי השני אלא כל שמונע המים פסול:

לפיכך אם היו איזו חוטין מאיזה מין שיהי' כמו מצמר או פשתן וכה"ג קשורין באיזה מקום מגוף האדם אפי' בשערות ראשו שהן קשין אם היו דבוקים שם היטב בשעת הטבילה לא עלתה לו טבילה שהרי הם מונעין המים מליגע בבשר באותו מקום וגם דרך האדם להקפיד עליהן להסירן בעת רחיצה וחפיפה וכה"ג חוץ ממקום הצואר שאם היו קשורין שם איזו חוטין מאיזה מין שיהי' אין חוצצין שהרי א"א שיהיו דבוקים שם היטב בחוזק כ"כ עד שיהיו מונעין המים מלבוא שם וממילא אין דרך ג"כ להקפיד עליהם כ"כ להסירן בעת רחיצה וכה"ג וחוץ מחוטי שער הכרוכין וקשורין על שערות הראש שאין חוצצין שם ג"כ לפי ששרש ע"ג שער ג"כ א"א להדקן היטב אבל בשאר מקומות בגוף. אפי' חוטי שער חוצצין כי קשה ע"ג רך מיהדק שפיר וחוצץ (רשב"א בחידושיו שבת). וכ"ז דוקא אם היו קשורין שם בחוזק ודבוקין היטב אבל אם היו רפויין אינן חוצצין ולא גזרינן רפויין אטו מהודקין (שבת פ"ו מ"א עד שתרפה. ע' רשב"א בתה"א גבי אוחז

באדם) בד"א אם היו החוטין כרוכין על גבי הבשר או ע"ג השער אבל אם השער קלוע עם החוטין החוצצין אינו מועיל בהן רפיון עד שתתיר אותן לגמרי ותוציאן מתוך קליעת השער וב"י מלשון הרא"ש וכ"נ מלשון רי"ו. וע' סי' קצ"ט בדין חפיפה):

הא דחוטין חוצצין היינו דוקא כשהן עשויין מעשה גדיל בלבד שהן מהודקין שפיר ולא עייל בהם מים כלל אבל אם הן ארוגין אינן חוצצין דכל שהוא ארוג א"א להדקו שפיר ורפוי הוא ועייל בי' מים (ב"י בשם רמב"ם מגמ' שבת) וי"א דאף כשהן ארוגין אם אינן חלולין עשויין מעשה רשת הן מהודקין מאד ואפשר להדקן שפיר על הגוף עד שלא יהיו המים באים בהם כלל ואז חוצצין אבל אם הן עשויין חלולין מעשה רשת אז ודאי א"א להדקן שפיר ועייל בהן מים ואינן חוצצין (ראב"ד) וכן הסכימו בעלי שו"ע ואחרוני' לחומרא:

הא שנת' לעיל דחוטי שער ע"ג שערות הראש אינן חוצצין היינו דוקא כשלקח ב' שערות או יותר כרוכין יחד וכרכן על הראש שאז א"א להדקן שפיר. אבל אם כרכן על הראש אחת אחת מיהדק שפיר וחוצצין (טור וע' ט"ז). ויש מי שאוסר אף בכרכן שתים שתים ואינו מתיר כ"א בכרכן משולשין (רשב"א בחידושיו שבת ובת"ה הקצר) ויש מי שאו' עוד דהא דחוטי שער ע"ג שערות הראש אינן חוצצין היינו דוקא בשכרכן סביב שערות הראש בלבד אבל אם קלען בתוך קליעת שערות הראש אין המים באין בהם וחוצצין (משבצו' זהב א"ח רסי' ש"ג אליב' דהרא"ש וע"ש סי' קצ"ט בדין חפיפה). יש או' דאף חוטין חלולין וכן חוטי שער (רמ"א) שאין חוצצין היינו דוקא כשהן מנוקין מן הטיט ומכל לכלוך יפה יפה (ב"י בשם ראב"ד וכרבותיו של רש"י לדעת רש"י בפי' טונפין) אבל אם הן מלוכלכין בטיט וכה"ג צריך להסירן מפני הטיט שחוצץ (טור א"ח ר"ס ש"ג) שהרי הטיט מלכלך את הבשר ומיהדק שם שפיר וחוצץ בפני המים (ע' ט"ז א"ח שם אות ב' ג' דמטונפי' בלבד הטעם משום חציצה ומפני הטיט ולא במוזהבי' ודלא כפ"מ שם). וגם דרך להקפיד עליו להסירו משם ולא דמי לטיט לח דלקמן דכאן כיון שהטיט נאחז על החוטין ומשם מטנף והולך את הבשר תמיד אורחא להקפיד ע"ז יותר [לכאו' מההכרח לחלק כן לדעת רמ"א ז"ל ואחרוני' ובזה אין אנו צריכי' לדוחקו של הט"ז א"ח שם אות ב' מטעם לא פלוג ע"ש אלא בכל הנשים חוצץ] ויש מי שאו' עוד דאם החוטין החלולין או חוטי שער הנ"ל מטונפין בטיט וכה"ג או אפי' נקיים רק שהן מוזהבים שאז מקפיד עליהן שלא יטנפם במים הרי אלו חוצצין מצ"ע שכל דבר שמקפיד עליו להסירו חוצץ אעפ"י שאינו מיהדק כ"כ לבשר (טור ורמ"א ואחרוני' ומ"א שם סק"ה ומשבצות זהב שם) ואעפ"י שאין דעת זו נראה שאין לזה טעם נכון וגם הוא לכאו' נגד

שיטות הש"ס ופוסקי' בכמה מקומו' [שוב ראיתי ביומא נ"ח א' בעיא הניח סיד כו' כיון שמחלחל לא חיית א"ד לא שנא ואעפ"י דשם פשיט לקולא יש לחלק בין עבודה דפסול חציצה אינו אלא מדכתי' ולקח הכהן כדפרש"י זבחי' י"ט א' שאינו דרשא גמורה ולא נז' בגמ' בין כאן ע' ר"ן פ' לוה"ג (ל"ז) וריטב"א מחלק בין לולב לטבילה כו' ויש לומר דה"ה עבודה רק כלולב] ומה גם שי"א שאין לאסור לא מטונפי' ולא מוזהבים כלל (רש"י וב"י בשם רמב"ם וכ"מ מלשון הרא"ש וש"פ) מ"מ אין להקל נגד הסכמת האחרוני' ז"ל כלל וכלל אך ורק בשעת הדחק כמו לאחר לינת לילה אפשר יש לסמוך להקל במוזהבי' עכ"פ וכה"ג כל שלא מיהדק אעפ"י שמקפיד עליו אינו חוצץ. [שוב אחר זמן נדפס שו"ע מוח"ז רבינו ז"ל א"ח וע"ש נראה בהדיא שמקיל גם ע' בס' ס"ט (שבא לידי אח"כ) מקיל בשיש עוד צד קולא הא שנת' לעיל דחוטין שבצואר אינן חוצצין דוקא חוטין שהן חונקות אבל קטלא (שקורין האלזבאנד. ש"ך) שהיא עשוי' מרצועה חלקה ורחבה שהנשים כורכין סביב הצואר היא חוצצת שהאשה חונקת עצמה בהן כדי שיהא בשרה בולט ותרא' בעלת בשר ומתוך שהרצועה חלקה ורחבה אינה מזיקתה (גמ' שבת) ודוקא קטלא זו העשוי' מרצועה אבל יש מין קטלא העשוי' טס של כסף או זהב (או מה שקורין קאניק) כיון שהוא קשה אינה מהדקתו יפה על הצואר שהרי יכאב לה ואינו חוצץ (רשב"א בחידושיו):

דרושים מהגאון המחבר ז"ל

אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים הנה שושנה יש בה תליסר עלין כנגד י"ג מכילין דרחמי שבפסוק אל רחום כו' ופסוק מי אל כמוך כו' שמשם הוא מקור התעוררות לתשוב' ולהיות נושא עון כו' והן נפתחי' ומתגלים בר"ח אלול שאז הוא עת רצון למעלה כי מר"ח אלול עד יוהכ"פ הם ארבעים יום שהיה משה בה"ס לקבל לוחות אחרונות שעלה בר"ח אלול וירד ביוהכ"פ ונתרצה להם הקב"ה שעליהם נא' כימים הראשונים כו' וארז"ל מה אלו ברצון אף אלו ברצון פי' ברצון שבימים אלו היה התגלות והמשכות בחי' רצון העליון ב"ה. ולכן נקראי' ימי רצון עת רצון כו' וזהו הרועה בשושנים שהוא ית' רועה ומפרנס לכנס"י בשושנים דהיינו בבחי' המשכות א מדה"ר דרצון העליון הנקרא י"ג עלין דסחרין לשושנה. והעת לזה הוא בחודש אלול שהוא הנרמז בר"ת אני לדודי ודודי לי ר"ת אלול כנודע והענין דלעיל מיני' כתיב נופת תטופנה שפתותיך כלה שזה נא' על מ"ת שהקדימו נעשה לנשמע (ע' ילקוט) שאז היו בחי' צדיקים גמורים ופסוק לדודי כו' הרועה בשושנים קאי על היותם בחי' ומדרגת בעלי תשובה דהיינו בר"ח אלול שעלה משה בהר כו' ונתרצה להם כו' וכללות ההפרש ביניהם דעל בחי' צדיקים ע"ז נקרא

כנס"י לפעמים רעיתי שהפי' הוא שישראל הם בחי' רועים ומפרנסין לאביהם שבשמים כב"י ועל בחי' בעלי תשובה הוא שנא' כאן הרועה בשושנים שהוא ית' רועה ומפרנס לכנס"י בבחי' שושנים כנ"ל:

וביאור הדברים תחילה יש להבין ראי' שישראל מפרנסין לאביהם שבשמים הנה פרנסה כולל ב' דברים מזונות ולבושים כדאי' במשנה שמין לפרנסה וחשב שם מזונות ולבושים (וע' רש"י פ' הזהב דמ"ו א' ד"ה ואפרנסם ובכתובות ס"ח א' לפרנסה שמין כו' ומסיק ל"ק הא באכילה ושתיה והא בלבושים). וכך בחי' הפרנסה שישראל מפרנסין כו' יש בזה ג"כ ב' בחי' הללו והיינו ג' דברים שהעולם עומד עליהם תורה ועבודה וגמ"ח שג' דברים אלו נכללי' בב' בחי' דמזון ולבוש כי עבודה היינו קרבנות שהן בחי' מזון כמ"ש לחמי לאשי וגמ"ח הוא בחי' צדקה שנק' לבוש כמ"ש לבושו צדקה וכתיב וילבש צדקה כשרין ותורה כוללת ב' הבחי' שנק' מזון כמ"ש לכו לחמו בלחמי זו תורה ונק' ג"כ לבוש כמ"ש עוטה אור כשלמה ולהבין זה הנה כת' אתה הוא ה' לבדך אתה עשית כו' (אתה עשית משמע לשון עבר שכבר עשה ועכ"ז אתה הוא לבדך לשון הוה דהיינו שגם עתה אחר שעשה את השמים וכו' הרי הוא לבדו כמו שהיה) וכמ"ש אתה הוא קודם שנברא העולם ואתה הוא אחר שנה"ע פי' בלי שינוי וכמ"ש אני ה' לא שניתי ולכאורה איך ולמה לא פעלו בריאות העולמות שינוי ככל פעולה בחומר שביד היוצר שפועל השתנות ביוצרו בין קודם שעשאו כו' ואיך הוא ית' לבדו גם עתה שכבר עשה את השמים והארץ כו' וידוע ג"כ חקירת הפלסופים החוקרים על ה' בשכל אנושי שלא הונח להם איך הוא ית' אחד יחיד ומיוחד והלא ממנו מתהוים ריבוי נבראים שונים ומשונים זמ"ז אך הענין הוא דכתיב בדבר ה' שמים נעשו. שהשמים ושמי השמים וכל צבאם נתהוו רק מאותיו' דיבורו ית' וכמארז"ל בעשרה מאמרות נה"ע. וכללותם הוא דיבור ואות א' כמארז"ל בה' נברא העוה"ז כו' וכמשל ביטול אות א' לגבי כללות נפש המדברת וכו' וכמ"ש בלק"א. והיה שרש התהוות צירופי אותיות הדיבור הוא רק מבחי' חכמה וכמ"ש מצרף לחכמה וכתיב מה רבו מעשיך כולם בחכמה עשית (שהריבוי נתהווה מצד החכמה) וע"ז נא' ה' בחכמה יסד ארץ אלו צירופי אותיות העליונים שנבראו בהם שמים וארץ שכמו עד"מ בגשמיות כח התחלקות האותיות בה' מוצאות אהח"ע מהגרון כו' וצירופן בכל דיבור ודיבור בתיבה זו כך ובתיבה זו כך הוא ע"י החכמה שבנפש כנודע ממופת שהתינוק הגם שיש לו כלי הפה וקול ומחשבה ומדות עכ"ז אינו יכול לדבר מפני שחסר, לו כח החכמה (שלא נתגלית עדיין). והטעם שחכמה דוקא הוא המקור לזה הוא מפני מעלת החכמה שהיא בחי' ראשית לכל כחות הנפש ע"כ יכולה לירד ולהתמשך מטה מטה

בבחי' אותיות (דוממים) שבדיבור לחלקן ולצרפן כפי הנאות עפ"י החכמה וכידוע הכלל שכל הגבוה יותר יוכל להשפיל למטה יותר וכמשל האבוקה ומדורה גדולה שתאחוז גם בריחוק מקום כך גם למעלה הנה התחלקות ריבוי הנבראים לאין קץ ותכלית וכל אחד נבדל ומשונה ממציאות זולתו היינו ע"י שינוי הצירופים אותיות הדיבור העליון שמהם הם חיים וקיימים (כמאמר מכל דיבור שיצא כו' נברא ממנו מלאך) ושרש התחלקות וצירופים הללו ומקורם הוא רק מבחי' חכמה העליונה שהיא בחי' ראשית הגילוי למעלה וע"כ יש בכחה לירד מטה מטה בבחי' דבר ה' ורוח פיו לעשות התחלקות וצירופי' (כפי שגזרה חכמתו ית') להיות עי"ז ריבוי נבראי' שונים ומשונים. וע"ז נא' בחכמה יסד ארץ מה רבו כו' כולם בחכמה כו' כנ"ל אמנם החכמה עצמה עם היות שהיא בחי' ראשית ההשתלשלות ושרש ומקור לצירופי אותיות שמהם נבראו העולמות כו' מ"מ לגבי עצמו' א"ס ב"ה הרי כתיב והחכמה מאין תמצא שעיקר מציאותם תמצא בבחי' יש מאין דרך דילוג באין ערוך כלל וכנודש מלק"א בפי' כולם בחכמה עשית שגם ח"ע נק' בחי' עשיי' לגבי א"ס ב"ה שלגבי' ית' שוה ממש בחי' החכמה עם בחי' עשיי' גשמיות ששניהם אינם שייכי' אצלו ית' בשוה שכמו שהוא מרומם ומתנשא מימות עולם בבחי' עשיי' גשמיות כך ממש הוא מרומם ומתנשא מגדר בחי' חכמה (ונמצא שמצד עצמותו ית' באמת לא שייך כלל בחי' ריבוי והתחלקות אלא הוא יחיד ומיוחד רק אחר שנאצל ממנו ית' בחי' החכמה אז כאן נמצא מקור לבחי' התחלקות צירופי אותיות שמהם ועל ידם הוא הריבוי והתחלקות הנבראי' למיניהם. והנה באמת בטלים ומבוטלים לגבי' ית' וכמאמר כולא קמי' ממש כלא חשיב' וכמשל ביטול אות א' בנפש כו' כנ"ל ועיקר המכוון דאילו היה התהוות הנבראי' ע"ד בחי' עילה ועלול לבד היה באמת קשה איך מאחדות פשוט יתהווה הריבוי כי הרי בדרך עו"ע בהכרח שהיה שרשי העלול כלול בהעילה בבחי' הרכבה והתכללות עכ"פ וכמו עד"מ התכללות פרטי האברים בהטיפה שעם היות הטיפה אחת היא מ"מ איננה פשוטה לגמרי אלא מורכבת מכל האברים בדקות ורוחניות עכ"פ כידוע וכן הגרעין הנזרע מורכב מכל האילן היוצא וגדל ממנה וכה"ג בכל עו"ע. וע"כ הפלסופים שלא ידעו בענין בריאות העולמות ממנו ית' כ"א שהוא ע"ד עו"ע קשה להם כיון שלפ"ז שע"כ כולם היו כלולים בו ית' בבחי' כח ושרש בדקות ורוחניות עכ"פ א"כ איננו ח"ו אחדות פשוט לגמרי אבל עפ"י האמת ענין הבריאה הוא בחי' יש מאין וזהו פי' בריאה כמ"ש רמב"ן בתחילת התורה). דהיינו בלתי קדם להיש הזה שום שרש אף לא בדקות ורוחניות (ע"ד האברים או האילן בטיפה וגרעין). כ"א הוא ית' המציאו מלא דבר ממש ובאמת הוא ענין פלא ואין כח זה לברוא יש מאין כ"א

בכח א"ס ב"ה. ע"כ שוב לא קשה כלל על היותו אחדות פשוט לגמרי אעפ"י שהמציא נבראי' שונים זמ"ז כיון שכולם נמצאו בבחי' יש מאין מוחלט אלא כדי להסביר ולקרב מעט אל השכל שלכאורה כיון שאנו רואים שריבוי הנבראים נסדרו בסדר נכון וחכמה גדולה יש בכל נברא בפרט ובכולם בכלל וא"כ נרגש ונראה שע"כ נמצאו כך עפ"י כוונת הממציאם ב"ה וכמאמר אשר יצר את האדם בחכמה וכן ת"י בראשית ברא בחוכמת' כו' וא"כ הרי ע"כ בכוונה זו היה נכלל כל הפרטים הללו וחזר הדבר להיות ע"ד עו"ע כו' ע"ז אנו אומרים שמקור הסדר בריבוי והתחלקות הללו הוא רק מבחי' כח החכמה שמכחה הוא שנמצא באמת חכמה גדולה בפרטי הנמצאים בסדר נכון אבל החכמה עצמה מאין תמצא פי' שהיא היא נמצאת בדרך יש מאין ממש והוא ית' למעלה מעלה מגדר חכמה ונמצא שמחכמה ולמטה באמת הוא בחי' השתלשלות בדרך עו"ע. אבל מציאות החכמה ממנו ית' היה בדרך (בריאה) יש מאין (ולכן היא נק' ראשית כדת"י בראשית בחוכמת' שהיא ראשית הגילוי מח"ס ב"ה וממנה ואילך שכולם בחכמה עשית הכל בבחי' עו"ע. (ובמ"א מבואר יותר איך שגם בכל הנבראים יש ב' בחי' היינו חומר וצורה. הצורה היא בחי' הרוחניות והמכוון שבזה נכלל החכמה והסדר נכון שבכאו"א. וע"י צורה זו הוא בחי' ההתחלקות זמ"ז כו' ומקור זה הוא מבחי' ח"ע שע"ז נא' מה רבו כו' כולם בחכמה עשית אבל בחי' חומר הוא בחי' הישות שמצד הישות אין בחי' התחלקות כלל כנודע שרק הצורה מחלקת ובחי' החומר והישות הזה של כל הנבראי' באמת נתהווה בדרך בריאה יש מאין מכחו ית' בעצמו הסוכ"ע כו' וגם ע"ז יתפרש הפסוק כולם בחכמה עשית (באופן אחר מהנ"ל) פי' כולם בחכמה שכולם כלולים בכח החכמה ע' זהר ח"ג דמ"ג רע"א כלהו בחכמה כליל כו' ע"ש (וכנ"ל שבדרך עו"ע בהכרח נכללו הפרטי' תוך השרש). וכולם ביחד עשית בעצמך בדרך בריאה יש מאין. שכשעשה והמציא את החכמה הרי אז נמצאו גם כל הפרטים בבחי' שרשם ורוחניות היולס העצמי עכ"פ (כיון שבכח החכמה נכלל כל הפרטי' בדקות בבחי' היולי כהאברים בהטיפה כנ"ל) ומ"מ גם זה אמת שאח"כ כאשר נמשכו כל הפרטי' מכח החכמה מכח אל הפועל ממש נמצא בהם הב' בחי' הנ"ל חומר וצורה ואז הצורה נמשך מבחי' כחה של עצמי' החכמה והחומר (אפשר) נמשך מבחי' הכח היולי של אותו נברא שהיה כלול בבחי' החכמה כנ"ל אשר שרש כח היולי זה נברא בדרך בריאה יש מאין אז כאשר יצא עצם כח החכמה מאין בכח א"ס ב"ה בעצמו כנ"ל ובמ"א מבואר לכאורה להיפוך. היינו שזה שנמשך הפרטי' מכח אה"פ משרשם ההיולי שבחכמה הרי זה בחי' עו"ע כיציאת האברים מכחם ההיולי שבטיפה. וא"כ הרי זה בחי' צורה ובחי' החומר היינו גשם הנבראים שזה בלתי

אפשר שיתהווה עפ"י השתלשלות כו' אלא שזה נתהווה ממש מכח הא"ס ב"ה הסוכ"ע כו'. ונראה די"ל דשניהם אמת כי כללות ענין צורה וחומר היינו בחי' נפש וגוף שיש בכל נברא וע"ז נתבאר במ"א שהנפש של הבהמה עד"מ נתהווה מבחי' עו"ע מבחי' פני שור (וכן בחי' פני שור מלמעלה כו' כי גבוה מעל גבוה) ושרשן הראשון מחכמה וחומר גוף הבהמה מבחי' סוכ"ע. שחומר גוף זה לא היה אפשר להתהוות אפי' אחר ריבוי השתלשלות מבחי' הרוחניו' דפני שור וכה"ג רק מכח הא"ס הסוכ"ע כו'. אמנם יש ב' בחי' חומר פנימי וחיצון (ע"ד פנימי' הכלים וחיצוני' הכלים). דהיינו שהגוף הגשמי המתרא' הוא חומר החיצון אבל גם בחי' הנפש עצמה יש בה בחי' חומר וצורה:

היינו שהחומר הוא עצם היש שלה. וצורה היינו ציורה ואופנה אשר עי"ז היא מחולקת מבחי' אחרת (כמשל חומר הכסף עם צורת הכלי כו') וע"ז הוא שנת' לעיל דעם היות שניהם נתהוו מכח החכמה דשניהם יחד הם דבר א' וא"א להמצא כלל חומר בלי צורה ולא להיפוך משא"כ נפש בלי גוף אפשר להמצא וכ"ש להיפוך) ובזה (יש לומר) כח הצורה המחלקת כו' שרשה מעצמי' כח החכמה בעצמה שהרי ע"י בחי' חכמה הוא ההתחלקות והסדר נכון כו' שעי"ז נבדל ונשתנה דבר מדבר כפי הראוי עפ"י חכמה וחומר הישות של אותו נפש (שמצד ישותו בלבד לא היה נבדל מישות זולתו כו') שורשו מבחי' כח היולי של אותו דבר שהיה כלול בכח החכמה אשר הכל נתהווה ונמצא מאי בכח הא"ס בעת שיצא' ונאצלה בחי' עצמי' החכמה וה שלכאורה נהפוך הוא שהרי בהיות הפרטי' כלולים בחכמה הרי עצמי' החכמה היא כח א' והפרטי' הכלולים בה המה הרבים. וא"כ איך ולמה כשיצאו ונתגלו הפרטי' נא' להיפך שכח התחלקותם שזוהי הצורה נמשך מכח עצמי' החכמה ובחי' ישותם שזהו חומר היולי שלהם נמשך מבחי' הפרטי' שהיו כלולים בכח עצמ' החכמה כו' אך באמת הרי כשהפרטי' היו כלולים בהחכמה לא היו מחולקים ממש כלל אלא הכל היה כח א' וכמשל האברים בהטיפה כו' ואדרב' הרי אין בכלל אלא מה שבפרט דהיינו בהטיפה לא היה דבר נוסף זולת האברים שיוצאי' אח"כ מחולקים ועתה המה דבר א' וזוהי הטיפה וכח הטיפה עצמה הוא הדבר הנושא הפרטי' אלו וכוללם יחד וגם מכחה הוא שיוצאי' אח"כ בגילוי מחולקים זמ"ז (וגם ע"י כחה העצמי הוא התכללות פרטי האברים גם אחר שיצאו בגילוי בבחי' התחלקות להיות עכ"ז קשורים ומיוחדים זע"ז עד שהמה ביחד אדם א') ונמצא לפ"ז שעצמות ישות האברים כשיצאו נמשך מאותו היולי הפרטי' שהיו כלולים ביחד בהטיפה (שזה היה כל עצמי' גשם הטיפה כו') ומה שיצאו מחולקים זמ"ז זהו מעצמי' כח רוחניו' הטיפה (וגם ההתכללות שנמצא בהאברים אחר שיצאו מחולקים הוא ג"כ

מכח רוחניות הטיפה). ויובן זה ג"כ (יותר) בבחי' חכמה ושכל הנה כשיוצא הדבר שכל לגילוי יש בו פרטי' רבים ובתחי' בכח החכמה היו כל הפרטי' כלולים ביחד בהעלם. והנה אין בכלל אלא מה שבפרט שבהיותם כלולים בחכמה לא היה דבר נוסף כ"א הפרטי' הללו בהתכללות בכח א' והיינו שלא היה בבחי' החכמה כ"א אותו הדבר שכל שבו מתחכם (כמו המו"מ או הפשט בגמ') ואותו הדבר שכל יש בו פרטי' רבים. אלא שלא יתראו בהתחלקות כ"א אח"כ כשיצאו לגילוי מכאה"פ ועתה הם בהתכללות בבחי' היוליים (כמהות א' ממש) וכח החכמה שבאדם הוא הנושא דבר חכמה ההיא והנה כשנדקדק מהו מהות עצמי' כח החכמה הנה היא בחי' כח התחלקות וגם התכללות (בתחילה התחלקות ואח"כ התכללות ול"ש כלל התכללות כ"א כשיש התחלקות כו') ועד"מ כשילמוד גמ' וכה"ג מי שאינו בר שכל לא ימצא בה פרטי' כ"א הדבר הלכה כמו שהיא ואם הוא בר שכל ימצא בה פרטי' רבים קושי' ותירוצים וחידושי דינים וכה"ג ועכ"ז כל הפרטי' המה מחוברים וקשורים יחד בענין ההוא משא"כ כשאינו בר שכל כ"כ אף שימצא פרטי' לא יהיה להם חיבור וקישור דברים כ"כ. וזהו הסדר נכון הנמצא בהפרטי' כו' כמו כאשר בחכמה יבנה בית ימצא לתקן חדרים וחלונות וכה"ג פרטי' רבים ושיהיו מחוברים ומיוחדים יחד בסדר נכון דוקא עד שאז דוקא הכל ביחד נק' בית א' ונמצא כח החכמה לעשות התחלקות ע"ד התכללות זוהי עצמית כח החכמה והדבר שמתחכם בו כמו הפשט גמ'. הנה היא דבר שכל א' כלולה בהעלם מריבוי פרטי'. ומי הוא המוציא הפרטי' לגילוי הוא כח החכמה שבאדם והנה כשהיה הדבר חכמה ההיא כלולה בכח החכמה שבאדם בדרך כלל הרי היה בכאן ב' דברים בכח א' שאותו הדבר חכמה הנה הוא גוף הדבר וכלולים בה ריבוי הפרטי' בהעלם ביחד. וכח החכמה שבאדם הוא הנושא זה. וכשרוצה לעיין ולהתחכם ולהביא לגילוי הנה הוא מעיין בכח (רוחניות) חכמתו למצוא ולעשת התחלקות הפרטי' להוציאם מהעלם לגילוי ושיהיו עכ"ז מיוחדים ושייכי' זל"ז כו' ונמצא לפ"ז כשיצאו לגילוי הנה ודאי יש בפרטי' אלו ב' דברים הנק' חומר וצורה היינו עצם ישות דפרטי' אלו מה שישנם במציאות (ענין חכמה ההיא) שזהו חומר (היולי) שלהם ובחי' המחלקת כין כל פרט ופרט שזהו בחי' הצורה והרי בחי' עצם הישות של כל הפרטי' נמשך מגוף הדבר חכמה שהית' כלולה בכח החכמה ששם היו כל הפרטי' כלולים ביחד בבחי' היולי ועצמית דבר חכמה ההיא ובחי' הצורה וההתחלקות שבין אלא שאופן התחלקות נעשה על אופן שיסבול ההתכלנות דאח"כ) שיהיו הפרטי' שייכי' זל"ז דוקא ושיהיה הכל שכל א' והוא הוא אותה הדבר חכמה עצמה שהיתה כלולה בכח החכמה בבחי' התכללות למהות א' ממש בבחי' היולי

ועתה ע"י כח החכמה יצא מכאה"פ בגילוי בריבוי פרטי' ושעכ"ז הכל דבר א' (דאל"כ שלא יהיו נסדרים וכלולים אח"כ כ"א מפורדים כאו"א בפ"ע אינם אותו הדבר שכל כלל). וככה יובן עד"ז למשכיל למעלה ושזהו ענין מצרף לחכמה בחכמה הפרטי' הללו הלא נמשך זה מכח עצמי' החכמה שבאדם יסד ארץ. סוף מעשה במח"ת נסב"ת כו הבן בחכמה וחכם בבינה אלא לפי שאין זה שייך כ"כ לענייננו נניח מזה ועכ"פ מובן שבחי' התחלקות הנמצא בעולמות בסדר נכון וחכמה גדולה הכל נשתלשל ונמשך מבחי' ח"ע בדרך השתלשלות עו"ע אבל הח"ע עצמה (עם בחי' המקור מכל התחלקות העולמות הכלולים בה) מאין תמצא בדרך בריאה יש מאין המוחלט בכח הא"ס ב"ה ולא שהיה שרש לבחי' ח"ע בו ית' בדרך התכללות דעו"ע אלא הוא למעלה מעלה מהיות נמצא בו בעצמותו ית' מקור ושרש לבחי' ח"ע ולכן לא קשה מידי על היות הוא ית' אחדות פשוט עם שממנו נתהווה ריבוי הנבראי' בחכמה וכוונה גדולה (כיון שגם החכמה וכוונה זו נתהווה בדרך בריאה יש מאין המוחלט בכחו ית' כו'). ויובן זה ג"כ (קצת) עד"מ מבשרי כו' (כמו שנת' לעיל) שגם באדם אנו רואים שריבוי צירופי אותיות התחלקותן וצירופן הכל נמשך רק מבחי' החכמה (בדרך השתלשלות עו"ע). אבל המשכת החכמה מהנפש עצמה היא בדרך דילוג הערך שהיא משוללת מבחי' חכמה והתחכמות גשמי' ואף לא שייך לומר שהיה נכלל בה שרש ההתחכמות ע"ד שצירופי אותיות הדיבור כלולים במחשבת שכל מאחר שאין בה כלי חכמה כלל אלא שבבוא הארת הנפש בכלי הגוף להחיותו אז נמצא כח התחכמות בכלי המוח כו' אך מ"מ ודאי אין המשל דומה לנמשל לגמרי שהרי הנפש עכ"פ היא מורכבת במה שהיא נפש אדם עכ"פ אשר ע"כ יש חיוב שבבוא הארתה בכלי הגוף יתהווה בחי' ההתחכמות ולא כח אחר וא"כ ע"כ יש בה ג"כ ענין מורה על שרש החכמה דאל"כ לא היה נתהווה החכמה גם בבוא הארתה בגוף. אלא שלגבי ענין גוף התחכמות הנמצא בכלי הגוף אנו אומרים שלא היה שרש מזה בנפש עצמה כיון שלא היה בה בחי' הכלים כלל. אבל מ"מ כלול בה אור חיוני רוחני אשר בבוא אור חיות זה בכלי המוח שמוכן לענין התחכמות יתהווה כאן ענין התחכמו' (בהכרח) ואילולא היה כלול בה אור וחיות כזה לא היה אפשר לכלי המוח להתחכם וא"כ איננה פשוטה בתכלית משא"כ למעלה שהתהוות (אור) החכמה הוא בדרך בריאה יש מאין והיה יכול לברוא סוגי' אחרים שאינם מענין החכמה וכללות הא"ס כלל (והיינו ענין הצמצום ומק"פ כו') ע"כ רק הוא ית' נק' פשוט בתכלית הפשוטות משא"כ הנפש עם שנק' ג"כ פשוט על שאינה מורכבת מחכמה עד"מ יותר מכח המעשה וכח המדות והדיבור שכולם אצלה בשוה שהי' חיות פשוט להחיות כח השכל שבמוח

כמו כח המעשה שבידים ושניהם שוים אצלה אשר ע"כ ממנה נקח משל עכ"פ למעלה אבל מ"מ היא מורכבת במה שא"א להמצא ממנה חיות אחר זול הכחות הללו שנמצאים בכלי הגוף ממילא ע"כ יש בה ענין הרכבה המגביל ומורה על כחות אלו דוקא לכן אף שהיא פשוטה אינה בתכלית הפשיטות (וכמ"כ גבוה מעל גבוה שיש מקור כללי יותר שכולל כל הנפשות ומלאכים ונשמות ודצח"ם וכה"ג ועכ"ז אינו בתכלית הפשיטות כיון שהוא כולל רק נבראים אלו כו' עד אפי' א"ק כו') רק הוא ית' נק' פשוט בתכלית הפשיטות שאין בו שום הרכבה ח"ו המורה על שום דבר בעולם (וכל מה שנתהווה הוא הכל ע"י צמצום ומק"פ שלכן נק' הכל בריאה יש מאין ממש. וכנודע שאפי' א"ק נק' אדם דבריאה כו'):

ומעתה יובן ג"כ ענין לא שניתי ואתה הוא קודם שנה"ע ואחר שנה"ע בלי שינוי והוא דאילו הי' התהוות העולמות ממנו ית' בדרך עו"ע. הרי כל עילה כשמוציא בחי' העלול שהי' כלול בו מכח אל הפועל ע"כ יש בו בחי' שינוי והתפעלות בין קודם לאח"כ אבל כיון שהתהוות העולמות הי' בדרך בריאה יש מאין המוחלט והיינו כאילו לא הי' כלל מקור מוצא להם והרי זה כאילו ממילא נבראו עם שודאי הוא בראם בכחו ית' אבל כיון שדרך הבריא' הי' בבחי' יש מאין בלתי קדם להם שום שרש הרי זה כאילו ממילא נבראו לענין השינוי והתפעלות בו ית' ועיקר המכוון דאין לומר כיון שהוא ית' בראם הרי לכאור' קודם שבראם ע"כ הי' הכוונה ורצון לברוא והרי לכאור' בכוונה ורצון זה היו כלולים בכח ואח"כ יצאו מכח אל הפועל והרי זה שינוי אך ז"א דא"כ און זה בריאה יש מאין ממש כו' אע"כ הרי זה כאילו לא קדם בו ית' בחי' כוונה ורצון לברוא וע"כ הרי זה יש מאין עם שודאי הי' כוונה ורצון והרי זה ב' הפכים. אלא שלענין השינוי הרי זה כאילו ממילא היינו יש מאין ובאמת אין בכח השגתנו להבין ענין בריא' יש מאין איך הוא. וזהו לשון קודם שנברא העולם נברא לשון ממילא הוא ולפעמי' נא' בראשית ברא כו' וכה"ג (וכן הנוסח' ישנה קודם שבראת). דשניהם אמת דודאי הוא ית' בראם (וא"א להבראו' ממילא כמאמר החכם אין הדבר עושה את עצמו דכיון שקודם שנברא לא הי' מי ברא כו'). אבל כיון שאופן הבריאה היא יש מאין מלא דבר כלל (לא רוחני ולא היולי כו'] נתהווה דבר יש הרי זה כאילו ממילא כו' ושייך (ג"כ) לשון נברא העולם ממילא לכן לא נפעל עי"ז שום שינוי והתפעלו' בבוראם ית'. (ולכן בנוסח אתה הוא קודם שנה"ע כו' שהכוונה בזה איך שקודם שנה"ע ואח"כ אתה הוא בשוה בלי שינוי לכן תיקנו האריז"ל הנוסח' כאן נברא ולא בראת שזהו עיקר הטעם שאין שינוי לפי שהבריא' הי' עד"ז כאילו ממילא נה"ע כו') ועוי"ל לשון נברא ממילא מעין הנ"ל בע"א קצת והוא דודאי כיון שיש

נברא יש בורא (כנ"ל שאין הדבר עושה א"ע) וענין נברא היינו מחודש. והרי בשעה שנברא הרי יש כאן התחדשות ושינוי גדול שקודם שעה זו נא הי' ולא נברא ועתה נמצא ונתהווה. וא"כ לכאור' הרי גם בבורא יש שינוי זה בשעה זו שקודם לכן לא פעל, ולא ברא ועתה ממציא ובורא ואיך לא שניתי אך באמת ענין זה שייך בפועל ונפעל (נשמי) שיש לנו הכרה והשגה גם בפועל. ונראה ששניהם הפועל והנפעל מחוברים ותלוים זב"ז בשעת הפעולה שבשעה שזה נפעל זה פועל וע"כ כמו שיש שינוי והתחדשו' בהנפעל כן יש שינוי והתפעלות בשעה זו בהפועל. אבל למעלה אשר במהותו ועצמותו ית' אין לנו שום תפיס' והשגה כלל לא נוכל ליקח ראי' מהנברא אל הבורא דהיינו לומר שבשעה שזה נברא זה בורא. (דא"כ כבר הי' לנו איזה תפיס' והשגה בו ית' לומר שעתה בורא כו'). ולא נוכל לומר זה כ"א מצד הנברא ר"ל שמצד הנברא שיש לנו בו השגה וידענו שעתה נברא. נוכל לומר מצידו שכיון שידענו שיש שעה ועת שבו נתחדש ונברא ע"כ חידושו ובריאתו זה הוא מכח בורא אבל מ"מ מצידו ית' כיון שאין לנו בו שום השגה לא נוכל לומר גם זה שידענו שבעת הבריאה הוא פעל וברא ומקרא מלא בראשית ברא אבל אנו עפ"י השגתנו וידיעתנו לא מכל נוכל לומר זה מצידו (רק אלהים הבין דרכי הבריא' כו' ע"כ כ' בראשית ברא כו') כ"א מצד הנברא נוכל לומר ולהבין שכשיש נברא ע"כ יצא מכח בורא כו' וזה עצמו ההפרש בין ענין בריא' לבין פעולה מפועל לנפעל. שבפועל ונפעל (היינו עו"ע) ידענו שהנפעל נפעל מפועל זה (והוא יש מיש) משא"כ בריא' היינו יש מאין ולכאור' למה מאין הרי הוא מבורא וכמ"ש כי ממך הכל ומבואר במ"א התירוץ (מרבינו ז"ל) דמאין פירושו מדבר שאינו מושג. ור"ל כיון שמצידו ית' אינו מושג לנו כלל אפי' לומר שהוא ברא. ולא נודע לנו כלל מצידו איך ובאיזה אופן ממך הכל ע"כ נק' יש מאין וכאילו ממילא כו' אמנם מצד הנברא ידענו שע"כ נתהווה מבורא (ומ"מ גם זה אמת שאופן וענין בריא' הוא מאין ממש ר"ל לא שנמשך ממנו ית' בדרך עו"ע מכח אל הפועל אלא שמכחו ית' יצא נברא מאין ממש וגם זה לא ידענו אלא מצד הנברא כו' כנ"ל) וזהו שינוי הנוסח' שתיקנו האריז"ל קודם שנה"ע ולא שבראת. (וכן לשון רז"ל עפ"י רוב כמו קודם שנה"ע הי' הוא ושמו כו' בעשרה מאמרו' נה"ע וכן בעשרה דברים נה"ע שמים נבראו תחי' כו' חגיגה י"ב) והיינו שבראת משמע שמדברים מצידו ית' וזה א"א כנ"ל משא"כ לשון נברא העולם הרי מדברים מצד הנברא כו' (וגם לשון נברא ממילא כו' א"ש מטעם הנ"ל). וממילא מובן ג"כ ענין לא שניתי כיון שמצידו ית' לא נוכל לומר שעתה ברא ופעל כו' ויובן זה עוד (בלשון אחר) מענין הזמן שידוע שהזמן נברא (וכמ"ש ג"כ במ"נ בפ"ג מח"ב ובכ"ד שהזמן מקרה דבוק לתנועה וכיון

שהתנועה נברא גם הזמן נברא כו') וא"כ אחר שנתהווה הזמן שייך לומר שעתה נברא ולא קודם והרי זה שינוי אבל קודם שנה"ע והזמן לא יתכן לומר כיון שעתה ברא ולא קודם הרי זה שינוי מאחר שלא הי' כלל עבר והוה ועתיד כו' והוא כמעט ענין א' עם הנ"ל שמצידו (שלא הי' זמן) לא יתכן שינוי אף שמצד הנברא (שיש זמן) יש שינוי כו' ואינם תלוים זב"ז כו':

ובכל הנ"ל יובן ג"כ (מעט) ענין איך אתה ה' לבדך גם עתה אחר שאתה עשית כו' והיינו כיון שמצידו ית' אין שינוי בין קודם שנה"ע לאח"כ והרי קודם שנה"ע ודאי הי' הוא ושמו בלבד ממילא ע"כ גם אח"כ כן הוא לבדו הוא מצידו ית' ויובן יותר מענין שהזמן נברא כנ"ל וכיון שקודם שנה"ע ודאי הי' הוא לבדו לא שייך לומר שאח"כ אינו כן. כיון שאז קודם שנה"ע לא הי' כלל ענין מוקדם ומאוחר שזהו גדרי הזמן ומעין זה יובן ג"כ מענין בחי' מקום שזה ודאי נברא ומחודש ר"ל שמה שיש בבחי' מקום גדרי קצוות מזרח מערב כו' זהו נתחדש בבריאת העולם משא"כ קודם לכן לא הי' התחלקות גדרי קצוות אלו כלל וממילא מובן שגם עתה רק בתוך מקום זה יש חילוקי גדרים אלו אבל חוץ ממקום זה אין שם כלל חילוקי גדרי קצוות אלו א"כ לא שייך לומר שרק לחוץ ממקום זה שם הוא חביון עוזו ומשכן כבודו והוא לבדו הוא משא"כ תוך מקום זה אינו כן כיון שחוץ ממקום זה אין שם בחי' גדרי מקום. א"כ איך שייך לחלק שם בין מקום למקום דהיינו בין אותו מקום (שחוץ ממקום העולמות) למקום זה שבו העולמות א"ו כיון שמצידו ית' אין בחי' מקום כלל הוא לבדו הוא בכל מקום (ר"ל בדרך שלילה שאין מקום שנוכל לומר שכאן אינו לבדו כיון דליכא כלל בחי' מקום מצידו ית') אלא שמצד אחר שנברא המקום נוכל לומר שכאן נמצא מציאת עולמות מצידם אבל לא מצידו ית' וזהו כולא קמי' כלא חשיב' ר"ל קמי' היינו מצידו הרי כל העולמות כאילו אינם כלל גם עתה כמו שהי' קודם שנה"ע ממש בלי שינוי (וזהו שפרש"י בחגיגה ד' י"ב רע"א דמה שהי' קודם לברייתו של עולם הוא עכשיו חוץ למחיצתו ר"ל כמו קודם שנה"ע לא הי' מקום שאינו מלא ממנו ית' כמ"כ עתה מצד חוץ למחיצות אין שום מקום פנוי ממנו (ר"ל גם מקום העולם אלא רק כאן תוך המחיצות יש עולמות מצידם כו'). ומ"ש אלהי' בשמים כו' השמים שמים לה' כו' היינו רק לענין העלם וגילוי שעל השמים שם גילוי כבודו ית' ומשא"כ למטה שאינו בגילוי איך שהוא לבדו הוא אבל האמת כן הוא גם עתה בכל מקום אלא שע"י הצמצום וההעלם יש קיום לעולמות והוא עצמו ענין המקום (וכידוע צמצום המק"פ. וכן בפרש"י הנ"ל ענין המחיצות) להעלים ולהסתיר על גילוי אורו ית' כמו שהוא כדי שיהי' מקום לעולמות כו' אבל מצד גילוי אורו ית' כמו שהוא אין שום

מקום לעולמות כו' והנה ודאי ענין זה שאנו אומרי' שמצידו ית' אין שום שינוי והוא לבדו הוא אח"פ גם עתה אחר שנה"ע אעפ"י שגם זה אמת שממנו ומכחו ית' בעצמו ובכבודו נבראו הוא ענין קשה ואין כח בשכל האדם (וכל הנבראי') להבינו אלא שמ"מ נדע ונודה שכן הוא האמת ולא יוכחש כלל מצד שאינו מתקבל בשכל כיון שהשכל (ומקורו בחי' ח"ע) בעצמו נברא ומחודש מאין ליש. ומשא"כ הוא ית' באמת למעלה מעלה מחכמה ושכל ואיך נקח ראי' מהשכל (שדן הכל לפ"מ שרואה בנמצאי' שנבראו מאין) על ענין שלמעלה וקודם למציאת סוג שכל. ולא שמצד עומק המושג לא נוכל להשכיל אלא שאין בגדר וסוג שכל ועומק השכלה כלל וכמ"ש בלק"א שהאו' עליו ית' שאינו יכול להשיגו הוא כאו' על חכמה נשגבה שאינו יכול למששה בידים מצד עומק המושג כו' ומכאן גילוי טעות הפלסופי' שחוקרים בשכל אנושי עליו ית' ואינם יודעים שמציאת שכל וחכמה נברא ומחודש. והוא ית' הוא למעלה מסוג שכל (גם עתה אחר שנברא בחי' חכמה כמו קודם כו' כנ"ל). ואיך שייך לחקור עליו בשכל כו' (ומעין זה במ"נ ח"ב פי"ז ע"ש) אבל אנחנו עמב"י מאמיני' בני מאמיני' כו' ולא לבד בחי' אמונה פשוטה ר"ל למטה מן השכל אלא גם אחר חקיר' והתבוננו' בשכל (שבנה"א) במה שיש רשות להתבונן דהיינו מח"ע ולמטה שכולם בחכמה עשית ובכולם יש בחי' חכמה ושכל בהגיענו להשכיל ולהתבונן בהנוגע במהותו ועצמותו ית' נדע ונודה שאין שום שייכות להשיגו בשום שכל וסבר'. כ"א יושכל ע"ד אמונה למעלה מן השכל איך שהוא לבדו הוא באחדו' פשוט ובלי שינוי מקודם שנה"ע. וזהו ג"כ ענין בחי' גילוי אלהות שבישראל שהגם שלא שייך בזה גילוי וידיעה איך ומה (ע"ד שכל) אבל מ"מ (מצד שרש נש"י חלק אלוה) שייך בזה גילוי ע"ד אמונה (ר"ל לא אמונה שלמטה משכל לבד אלא אדרב' גילוי והכרה בדרך למעלה מן השכל (והוא בדרך שלילה ר"ל בשנכיר ונדע שאינו כמו במה שמתנהג עפ"י שכל בשינוי וכה"ג בכל הנ"ל זה עצמו כעין גילוי והכרה בו ית' עם שא"א ולית מחשב' תפיס' בי' כלל כו' וזהו שנודע שבחי' מל' נק' אמונה איהו אמת ואיהי אמונה וגם נק' בלשון הגאוני' עטרה. והיינו שבחי' מל' היינו גילוי אורו ית' וענין גילוי ממנו ית' זה עצמו א"א כ"א בבחי' ע"ד אמונה שהיא למעלה מן השכל ולכן נק' זה ג"כ עטרה כעטרה המקפת על הראש. ר"ל ע"ד למעלה משכל וראש ומוחין וזהו ג"כ ענין כתר מל' איהו כתר עליון כו' כתר יתנו לך מלאכים וישראל כו':

ועתה יובן ענין הפרנס למעלה ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים דהנה ההמשכה והירידה מבחי' אתה ה' לבדך כמו שהוא מצידו ית' כנ"ל להיות והחכמה מאין תמצא בדילוג הערך בבחי' יש מאין וכדי שממנה ועל ידה יומשך השתלשלות העולמות אשר

כולם בחכמה עשית ע"י בחי' צירופי אותיו' כו' כנ"ל הנה ה' זה עפ"י רצון פשוט כי חפץ חסד נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתוני'. שעלה ברצונו הפשוט לקבל נח"ר ותענוג ממה שיהיו עולמות נפרדי' (ע"י העלם בחי' אתה ה' לבדך והוא ענין הצמצום ומק"פ כו') ויהיו בטלים עד שיתגלה גם בהם איך שהוא לבדו כו' ע"י עבודה בתורה ומצות וזהו ענין תענוג ורצון הנק' כתר ממוצע בין המאציל ב"ה לנאצלי' ולכל העולמות וכמו עד"מ באדם כח הרצון ותענוג אין לו כלי מיוחד בכלי הגוף (כמו חכמה במוח ומדות בלב כו') אלא הוא מיוחד בעצמות הנפש ופועל הארת אור הנפש בכלי הגוף. וכידוע שבאיזה דבר שכל שרוצה ומתענג בו יומשך בו חיות רב מהנפש להבין ולהשכיל בו בתוס' אור כו' משא"כ כשאינו רוצה ומתענג בו כו' וכמ"כ בכל כחו' כלי הגוף הרצון והתענוג מוסיפי' חיות רב כו'. וכן בדרך כלל כשמתענג ע"י מילוי רצונו יהי' תוספת חיות מהנפש בכלי הגוף להבריאו וכמו שמנת עבית כו' ומשא"כ להיפוך יוחלש ויתמעט חייו נמצא שהרצון ותענוג ממוצע להביא אור התפשטות הנפש בכלי הגוף. וככה למעלה בחי' הרצון והתענוג דנתאווה הקב"ה כו' בחי' ממוצע להביא הארת אור ח"ס ב"ה לבחי' כלים דעולמות אבי"ע ונק' כתר בחי' מקיף שרצון ותענוג זה הוא למעלה מהיות נגבל בבחי' הכלים כ"א בבחי' מקיף וסובב כ"ע. ומתאחד באור א"ס ב"ה. רק הארה מצומצמת ממנו מתלבש בבחי' ח"ע ועי"ז אח"כ כולם בחכמה עשית כו'. וזהו ענין בחי' התורה דמחכמה נפקית וארז"ל הקב"ה יושב ועוסק בתורה פי' שבחי' ישיבה היינו בחי' ירידה והשפלה כנודע כי הקב"ה הוא בחי' סוכ"ע (ונק' קדוש ומובדל בחי' כתר הנ"ל) ובחי' ירידה גדולה היא בדרך דילוג מה שנתלבש בבחי' ח"ע והיינו עוסק בתורה דמחכמה נפקית. וזהו ענין הד' מדריגות שיש באותיו' התורה טנת"א. שבדרך כלל אותיו' הוא בחי' הארה בעלמ' והתגלות מלשון אתא בוקר ויש בזה ד' מדריגות גוף האותיו' הוא מדריגה התחתונה (יוצאי' מהבל הלב בחי' גילוי ממה שכבר נתצמצם במוחין ומדות כו') ותגין ונקודו' למעלה במדריגה מהם (גילוי מבחי' החכמה כו') ובחי' טעמי' למעלה מכולם שהם אותיו' דבחי' תענוג דהיינו בחי' גילוי הארה בעלמ' מבחי' התענוג בחכמה. ולכן אי' בכאריז"ל לפעמי' שטעמי' בכתר ולפעמי' א' שטעמי' בחכמה והיינו לפי שמקורם הוא בכתר ובאים להאיר הארה מצומצמת בחכמה וזהו פי' טעמי' שיש בו ב' פירושים א' מלשון טעם ותענוג כמו טעמו וראו עשה לי מטעמי' והיינו הטעמי' דטנת"א שהן הנגינו' זרקא כו' שיש בו מתיקו' ותענוג כמו הניגון. והיינו לפי שמקורם בכתר בחי' תענוג כנ"ל. (וציורם בכתב היינו כמו אותיו' אלא שהן אותיו' דתענוג אבל הארה בעלמ'). ופי' הב' מלשון טעם ושכל כמו מאי טעמ' דר' כו' וכן מטעם המלך כו'

והיינו לפי שבאים להאיר בחכמה (ומ"מ הן בחי' הרגשת הטעם ותענוג שיש בחכמה אשר ע"כ נק' החכמה טעם וכמ"כ להיפוך י"ל דמה שבכתר נק' ג"כ טעמי' משום דגם שם שייך בחי' טעם ושכל היינו בחי' טעם כמוס כו' ח"ס שבכתר). וזהו ביו"ד נברא העוה"ב. עוה"ב היינו תענוג מהשגה בזיו השכינה ונברא ביו"ד אות א' נקודה הארה מצומצמת מתענוג עליון. ומ"מ מטעם זה נק' החכמה עדן (ובינה עוה"ב) מפני הארת התענוג שמתלבש בו עכ"פ כנ"ל. וזהו ענין טעמי תורה רננה דאוריי' שהוא בחי' ההארה מבחי' ואהי' אצלו שעשועים ומרומז בנגינו' הטעמי' שבתורה (וע"ז נא' ובלילה שירה עמי שירו קרי כו' וע"ז נא' ישקני מנשיקות פיהו כו' כמ"ש בד"ה שיר השירים והוא ג"כ ענין שיר הלוים). ולכן כל התורה שבע"פ אינה נדרשת אלא מאותיו' דתושב"כ. אבל הטעמי' הן למעלה מחכמה שבתושבע"פ אלא הן הארה מבחי' התענוג ושעשועי' של הקב"ה שמאיר ומתלבש בחכמת התורה (בבחי' הטעם ותענוג שבחכמה הנק' עדן ועוה"ב והן פנימי' טעמי תורה או סודו' ורננה דאוריי'):

והנה מתחילה בעת הבריאה הי' בחי' ירידה והשפלה הנ"ל מעצמו ומאליו כי חפץ חסד הוא כו' ואח"כ תלוי במעשה התחתוני' כנודע והיינו ע"י התורה וע"ז ארז"ל כל היושב ושונה הקב"ה יושב ושונה כנגדו שע"י אתערות' דלתת' שאדם יושב ושונה גורם שגם הקב"ה בחי' אור א"ס דסוכ"ע כנ"ל נמשך ומתלבש בתורה של מעלה בחי' ח"ע כנ"ל בפי' הקב"ה יושב ועוסק בתורה (וזהו ג"כ מ"ש את ה' האמרת פעל יוצא כו' כמ"ש במ"א) והכח שיש לישראל ע"ז הנה הוא דוקא ע"י הקדמת התפלה דהנה ארז"ל על מלאך סנדל' שקושר כתרי' לקונו מתפלותיהן של ישראל ופי' כתרי' אלו היינו בחי' אותיו' דתענוג העליון הנ"ל שנק' כתרי אותיו' (בהקדמת הזוהר) והיינו בחי' טעמי' דטנת"א הנ"ל וקושר כתרי' לקונו היינו המשכ' והארה מבחי' תענוג העליון דכתר ע"י בחי' אותיו' הנ"ל להיות מאיר ומתלבש בח"ע שהיא בחי' התורה וזה דוקא ע"י תפלותיהן של ישראל שדיבורי וצירופי אותיו' התפלה הן עולין בבחי' העלאו' מ"ן ברום המעלות לעורר עי"ז בחי' המשכת מ"ד מלמעלה למטה המשכת בחי' אותיו' העליוני' דתענוג עליון בחי' הטעמי' הנ"ל להיות מתלבש בח"ע דתורה. והטעם הוא לפי שניצוץ אלהי שיש בכל נפש מישראל שרשה למעלה מעלה מבחי' החכמה אלא עלו במחשבה הקדומה ונק' חלק ה' עצמו ולכן יש בכח בכ"א מישראל למסור נפשו על קדה"ש שזהו למעלה מגזירת השכל כי מצד השכל א"א להגיע כ"א לבחי' לאהבה את ה' כי היא חייך. שזה מובן בטעם ושכל אבל מס"נ א"א עפ"י שום טעם ושכל כ"א מצד עצם ניצוץ אלהי שיש בטבעה ותולדתה החפץ והתשוקה לעלות ולהכלל במקורה חיי החיים ב"ה עד שלא ישאר ממנה מאומה

וזהו כנר בפני אבוקה אשר ע"כ נק' נשמת ישראל בשם נר ה' כו' כידוע (והיינו בחי' אהבה בתענוגי' שזהו כל התענוג של עצם הנפש להיות כלתה נפשה כו') אך מהיות הנה"א מלובשת וקשורה במאסר הגוף המכסה ומסתיר עלי' לזה נתקנה התפלה שע"י התבוננו' פסד"ז וברכו' ק"ש הוא פועל ישועו' להבה ולגלות אור אלהי שבכח הנה"א בבחי' רשפי אש התשוקה הנ"ל עד שיגיע בק"ש לבחי' מס"נ באחד שהוא למעלה מן החכמה כנ"ל ולכן ע"י אותיו' אלו יש בכחן לעורר ולהמשיך מבחי' אותיו' העליוני' וכתרין עלאין הנק' בשם טעמי' כנ"ל להיות מאירי' ומתלבשים בח"ע ע"י עסק התורה דאח"כ כנ"ל וז"ש בק"ש אחר אחד ואהבת כו' שהוא בחי' המס"נ הנ"ל. והיו הדברים האלה אשר אנכי פי' מי שאנכי מהו"ע ית' מצוך לשון צוות' והתחברות כו' ודברת בם ודברת מלשון ידבר עמי' בחי' הנהגה והמשכה בם בד"ת כתי' היינו בחי' המשכת אותיו' עליוני' הארת התענוג עליון בח"ע הנק' תורה של מעלה (וזהו שלימוד התורה הוא אחר התפלה דוקא) והנה זהו ענין רעיתי פרנסתי ישראל מפרנסין לאביהם שבשמים. דהיינו ע"י התורה שנק' לחם ומזון למעלה דכמו עד"מ לחם ומזון שלמטה גורמי' המשכת והארת הנפש בגוף ואם לא אכל כמה ימים ימות ויסתלק הנפש מהגוף והיינו מפני שאין ערוך ביניהם ונצרך לדבר הגורם שיתחברו ויושפל הנפש אל כלי הגוף שאינו מערכו כו' כך גם למעלה לשיומשך ויושפל אפי' הארה בעלמ' מאור א"ס להאיר ולהחיות העולמות דאפי' ח"ע אין ערוך ובחי' עשיי' נחשבת כו' ככל הנ"ל צריך לדבר הגורם לזה והוא המזון דלחמ' של תורה אחר הקדמת התפלה ע"ד הנ"ל ובחי' השני' שבפרנס' דהיינו בחי' לבושי' יובן ג"כ למעלה דהיינו מ"ש עוטה אור כשלמה. והוא דבחי' המשכת הארת אותיו' דתענוג הנ"ל עם היות שזוהי הארה מצומצמת מאד דוגמת אותיו' דלמטה כו' כנ"ל מ"מ להיותם הארה מבחי' עליונה מאד בחי' ואהי' אצלו שעשועים הוא בחי' א"ס וא"א להנבראי' להכיל ולקבל מהארה זו אם לא ע"י התלבשות' תחילה בבחי' ח"ע וכנ"ל בפי' כולם בחכמ' עשית וכידוע בע"ח דאפי' בחי' עולם האצי' אין בכחם לקבל הארת אוא"ס שבכתר (שיש בו בחי' אחרונה דא"ס בחי' עתיק כו') אם לא ע"י התלבשו' תחי' בבחי' חכמה כו' וזהו ג"כ ע"י עסק התורה דאוריי' מח"ע נפקית שע"ז נא' עוטה אור כשלמה אור זו תורה שמלבד שגורמת גוף המשכת תענוג עליון ע"י אותיו' עליוני' דשם כנ"ל להתלבש ולהאיר בחכמה (שזהו בחי' מזונ' דאוריי' וע"כ במזון יש בחי טעם ותענוג כו') עוד זאת שהיא גורמת ע"י התלבשות אוא"ס בח"ע שבה להיות ממוצע שע"ז אח"כ יוכלו כל העולמות והנבראי' ליהנות ולהכיל הארת חיות מאוא"ס הנמשך דרך מעטה לבושו דח"ע שבתורה וזהו שמבואר בזה"ק דבאוריי' אתקיים עלמ' שקיום וחיות כל

העולמות הוא ע"י התורה (והיינו מה שבכל דצח"ם יש עניני תורה שמדברת בהם שזהו בחי' הח"ע הנותנת חיים וקיום להם. וכמ"כ בחי' הח"ע דתורה שיש בכל עולם מדברת בכל חלקי דצח"ם דאותו עולם וזהו חיותם וקיומם כי הו"י בחכמה אין התלבשו' אוא"ס כ"א בחכמה כח מ"ה בחי' ביטול והיינו בחי' תורה ועי"ז יוכלו העולמות לקבל ג"כ כי היא מסתרת ומכילה בתוכה בחי' ההארה דאוא"ס ב"ה). וזהו שהתורה נק' ג"כ תורת חסד על לשונה כי עולם חסד יבנה. שבנין כל העולמו' הוא מבחי' חסד עליון וקיום וחיות בחי' החסד הוא ע"י בחי' תורת חסד (ח"ע שבמדות. וחסד עננא דאהרן כו') ונמצא שע"י עסק התורה ישראל מפרנסין לאביה' שבשמים בב' הבחי' בבחי' מזון וגם בבחי' לבושי' שע"י מזונ' דאוריי' גורמי' חיבור המשכת אור א"ס ב"ה שבכתר ותענוג עליון להאיר בח"ע ע"י כתרי אותיו' עליוני' שנק' בחי' טעמי' שנמשכי' אחר ההעלא' דאותיו' התפלה במס"נ שעי"ז המלאך קושר כתרים הנ"ל לקונו כו' ואח"כ גורמי' ג"כ ע"י לבוש' דאוריי' להעלים ולהסתיר על בחי' הארה הנ"ל בבחי' עוטה אור כו' שעי"ז יהי' ביכולת הנבראי' והעולמות כולם לקבל ג"כ חיות מהארה הנ"ל מחיי החיים ב"ה:

והנה מה שנת' לעיל שבמצות יש ג"כ בחי' מזון ולבושי' הענין הוא דמזון דמצות היינו בחי' הקרבנו' שנק' קרבני לחמי כו' והיינו מבחי' הבירורי' שמקריבין בהמה גשמי' ע"ג המזבח שהוא בחי' עליו' הרפ"ח ניצוצי' שנפלו מעולם התהו כנודע ומעין זה יש בכל המצות מעשיו' שנעשי' בדברים גשמי' כקלף וצמר ולולב וכה"ג שהכל הוא בחי' העלא' ובירור ניצוצי אורו' דתהו). שזהו ג"כ בחי' מזון למעלה בענין אחר ממזון דתורה ולא ראי זה כו' שיש מעלה בזה מה שאין בזה כו' וכמו עד"מ במזון גשמי יש ב' אופני' מזון דלחם פשוט ומזון דמאכלי' מעדני מלכי' וכה"ג. דלא ראי זה כו' דלחם הוא עיקר הגורם קישור וחיבור חיות הנפש בגוף יותר משאר מאכלי' (בחיזוק וקיום יותר שלא יסתלק וימות) (והיינו לפי ששרשו ממקום עליון יותר) אבל מ"מ אין בו מתיקות ותענוג כ"כ ולא יבוא על ידו לבד בחי' תוס' וריבוי החיות בהגדלה והתפשטות עד שישמן כו' שזה בא דוקא ע"י שאר מאכלי' מוטעמי' כמעדני מלכים שהמה מגיעי' ומעוררי' יותר בחי' גילוי אור התענוג הכלול בנפש ומתאחד בה כו' ויש לומר שכן יובן למעלה ההפרש בין מזון דתורה למזון דמצות דמזון דמצות שרשם יותר נעלה בבחי' אורו' דתהו שקדם לתורה דתיקון (ואולי גורמי' יותר בחי' תוקף וחוזק קיום הארת אוא"ס ב"ה בעולמות וממקום עליון יותר) אבל בחי' תוס' התפשטו' וגילוי אוא"ס ב"ה בהרחבה (וקירוב) יהי' יותר ע"י התורה שלכן נק' ג"כ בשרא שמינ' וגם שנק' לחם יש לחם פנימי וכנ"ל שגורמת המשכת הארת התענוג דאוא"ס דכתר עליון ע"י אותיו' עליוני' דתענוג הנק' טעמי' מלשון טעם

ותענוג כנ"ל וגם מקום ההמשכה הוא בבחי' ח"ע שנק' אור כמ"ש ותורה אור דהיינו אור וגילוי (ואעפ"י שנק' ג"כ לבוש היינו לגבי' ית' ועכ"ז הרי נק' עוטה אור שגם הלבוש הוא בבחי' כתנות אור בא' ונק' אספקלריא המאירה כו'). ומשא"כ המצות עם שממשיכי' ממקום עליון ביותר אבל רק בבחי' גרם וסיבה בדרך דילוג לבד וזהו ענין החילוק בין לחם מן השמים ללחם מן הארץ שתורה נק' לחם מן השמים (שהתור' מן השמים ניתנה) שהוא בחי' שפע המזון היורד מן השמים מלמעלה למטה כמן בבחי' הרוחניו' וגילוי שע"כ הי' נבלע באברים ומצות לחם מן הארץ בבחי' בירורי' מלמטה למעלה גורמי' המשכה בדרך דילוג ובחי' לבוש דמצות היינו מצות הצדקה דכתי' וילבש צדקה כשרין לבושו צדקה ובחי' לבוש זה הוא ג"כ בע"א מלבוש דתורה והוא שיש ב' מינים בלבושים לבוש פנימי ולבוש חיצוני בחי' לבוש פנימי היינו מה שלובשי' גם כשהוא בפ"ע בביתו ובהיכלו. לפי שיש להלבוש שייכו' והתאחדו' עמו ולובשו כדי שיתראה בו (כמו שהוא) כי אין רואי' את המלך כשהוא ערום רק כשלבוש דוקא אז מתרא' בו לפני שריו ועבדיו וב"ב (וזהו עיקר גילויו כמו שהוא). ולבוש חיצוני היינו מה שלובשי' כשמצטרך ליל לחוץ או לנסוע לדרך להגין עליו מפני הקור או זרם מטר או כשיוצא למלחמה שלובש שריון קשקשי' להגין עליו מפני החצים וכה"ג וכ"ז אינו נצרך כשהוא בביתו ובהיכלו עם ב"ב וכה"ג וכך יובן למעלה ההפרש בין לבוש דתורה ללבוש דמצות שלבוש דתורה הוא בחי' לבוש פנימי אשר לבש בו המלך ב"ה כדי להתראו' בו בבחי' גילוי למלאכי ונשמות וכל העולמות כנ"ל שלבוש זה מתאחד עמו ית' (כמאמ' אורייי וקוב"ה כולא חד) רק לפי שאין רואין את המלך כשהוא ערום בלי לבוש פנימי עכ"פ שזה א"א לעולמו' לקבל ולהכיל כדלעיל אבל מ"מ גם הלבוש זה נק' כתנו' אור ואספקלרי' המאירה כנ"ל ועל ידו דוקא מקבלים כל סט' דקדושה פנימי' העולמות גילוי זיו ואור מאוא"ס ב"ה ממש ולבושי המצות הם באים רק להגין מפני יניקת החיצוני' וסט"א. והוא לפי שבאמת לגבי בחי' סוכ"ע קמי' כחשיכ' כאורה הכל שוין ולכן בבוא הארת אוא"ס בעולמו' וכלים יש חשש שגם החיצוני' יקבלו תוס' יניקה (יתר מכפי המדה הקצובה להם) ע"י נקבי האור (דכלים) ששם יוצא בבחי' מותרו' (שנופל בבחי' פסולת ומותרו' מכח פנימי' האור העליון ביותר דוגמת הזיעה באדם כו') ע"ז הוא בחי' הלבוש דצדקה דכל פרוטה ופרוטה מצטרפת כו' דוגמת השריון מקשקשי' כו' להגין ע"ז ומה שזה ע"י צדקה דוקא היינו לפי שעיקר סיבת חשש תוס' יניקת החיצוני' הוא מצד חטאי בנ"א שפוגמי' למעלה (בבחי' הרמ"ח אברים וכלים לאורו' של מעלה ובבחי' השס"ה גידי' דלעילא ע"י מל"ת. שהפגם הוא מלשון פגימת הסכין שנעשה ח"ו כמו פגמי' ונקבי' בכלים דז"א כו' כנודע

במ"ש בק"ש שעל המטה אם פגמתי באות י' כו'). ע"כ ח"ו יוצא האור בתוס' יניקה לחצוני' (כי מצד האוא"ס כחשיכ' כו' כנ"ל) לכן ע"י צדקה נתקן לבוש להגין ע"ז דבצדקה כתי' וחטאך בצדקה פרוק וצדקה תציל ממות כו' (ועיקר הטעם דשרש הלבוש הזה הוא ממקור עליון ביותר מבחי' י"ג מדה"ר שמגיע לפנימי' ועצמי' א"ס ב"ה ממש שלמעלה מבחי' הארת אור דסוכ"ע כו' אשר שם לא יגורך רע כתי' וכמ"ש במ"א בענין יבחר לנו את נחלתנו וחותם דנעילה ולכן מתעורר ע"י מצות צדקה דוקא שמעורר תומ"י על מאן דלית לי' מגרמי' כלום (והוא דוגמת לבוש החשמ"ל דאימ' שמלביש לזו"נ להגין כו') ונמצא מובן שההפרש בין לבוש דתורה ללבוש דמצות הוא כעין ההפרש בין מזון דתורה מזון דמצות הנ"ל דלא ראי זה כו' שבין בבחי' המזון ובין בבחי' הלבוש המצות שרשן יותר נעלה. אבל מ"מ בתורה הם באים בבחי' גילוי וקירוב בבחי' פנימי' יותר ויובן ג"כ מה שבדרך כלל התורה נק' מזון ומצות לבושי' כמ"ש במ"א). ונמצא מובן מה שנק' כנס"י רעיתי פרנסתי ישראל מפרנסין בבחי' מזון ולבושי' שעושי' וגורמי' למעלה על ידי תו"מ שב' הבחי' הללו נק' בשם פרנס' כדלעיל:

ועתה יובן שע"ז נאמר הפסוק נפת תטופנה שפתותיך לו כלה כו' וריח שלמותיך כריח לבנון שזהו הב' בחי' דמזון ולבושים שישראל מפרנסין לאבשב"ש (והיינו בחי' מזון דתורה ולבושים דמצות כנ"ל שזהו עיקר בחינותיהם בד"כ וכן פרש"י ע"ש) דנפת היינו בחי' אותיות שיש בהם מתיקות ותענוג גדול כמו נפת צופים והוא בחי' טעמים דתורה הנ"ל שהן המשכות מבחי' אוא"ס שלמעלה מהחכמה והשגה אלא מבחי' תענוג עליון דנתאווה הקב"ה כו' ושעשועי' עצמיי' דעיקר התורה הנק' אותיות דשמו הגדול ש"מ נמשך ע"י שפתותיך דהיינו ע"י עסק התורה בדיבור דוקא כמאמר רז"ל חיים הם למוצאיהם בפה והרהור לאו כד"ד שעי"ז נמשך להיות הקב"ה יושב ושונה כנגדו דהיינו שיומשך בבחי' ח"ע דתורה (וכמ"ש בת"א ג"כ ע"פ תבנה ותכונן עיר סיחון שיח' נאה דתורה שנא' בה כל היום היא שיחתי והוא ענין המשכות בחי' ושער רישי' כעמר נקי שזהו בחי' אותיו' הנמשכי' מגלגלת' ומו"ס כו'). וכח זה לישראל הוא דוקא ע"י הקדמת התפלה לעורר בחי' המס"נ דק"ש שלמעלה משכל וטעם שעי"ז המלאך קושר כתרי אותיו' התורה לקונו כו' כנ"ל וזהו שפתותיך כלה דוקא. שהוא בחי' האה"ר דכלות הנפש דכח הניצוץ דנה"א במס"נ כו' שנק' כלה ויתפרש ג"כ דקאי על שעת מתן תורה שהקדימו נעשה לנשמע שע"ז א' נפת כו' בהקדימך נעשה לנשמע שהקדמת נעשה לנשמע הוא ג"כ בחי' שלמעלה מהשכל ומעין מס"נ ועי"ז זכו להיות להם הכח להמשיך ע"י עסק התורה בחי' נפת הנ"ל בכל עת שעוסקי'. וע"ז נא' וידבר אלהים את כל הדברים האלה

לאמר (וכן וידבר משה כו' לאמר זה הדבר פי' לאמר לעולם יהיו יכולים להמשיך ע"י התורה כמו שנמשך בשעת מת"ת וירד ה' כו' וידבר כו' המשכת גילוי אוא"ס בח"ע דתורה. וכ"ז זכו ע"י הקדמת נעשה לנשמע שעי"ז נפת תטופנה בכל עת שיעסקו בה (לשמה). וזהו שפתים ישק משיב דברים נכוחי' ר"ל שע"י תשובת דברי' נכוחי' הקדמת נעשה לנשמע עי"ז שפתים ישק שממשיך בחי' נשיקין ישקני מנשיקות פיהו דהיינו בחי' טעמי' דתורה הנ"ל (כמ"ש ע"פ ש"ה). ולשון תטופנה היינו לשון טיפין טיפין שא"א להיות בחי' המשכה ממקום גבוה כ"כ שיהי' הגילוי בח"ע בבחי' פנימי' כ"א רק כמשל טיפ' כו' וכנ"ל בפי' ביו"ד נברא העוה"ב בחי' נקודה ואות בעלמ' וזהו ע"ד מ"ש ונוזלים מן לבנון וכמאמר הכל תלוי במזל אפי' ס"ת כו' והיינו כי אוריי' מח"ע נפקי' מקבלת ג"כ רק מבחי' מזלא וזהו ונוזלי' לשון טיפין טיפין מבחי' לובן העליון וכנ"ל שא"א בע"א. דבש וחלב תחת לשונך דבש וחלב הן בחי' תרין דרועין חו"ג ימין' ושמאלא ובינייהו כלה והם בחי' תחת לשונך כמ"ש בס"י במספר עשר אצבעו' חמש כנגד חמש וברית יחיד מכוון באמצע במלת הלשון כו'. והענין כי חלב ודבש הן חו"ג דגדלות דבש דין דגדלות וחלב ג"כ מוחין דגדלות דחסדי' כמשל חלב האם שמגדל את הולד כך גידול המדות ע"י השפעת השכל בהם להיות שמח ומשתעשע בגדלות ה' כמו ששעשוע הולד הוא מחלב אמו והוא מבחי' מוחין דאימ' כמארז"ל עשה לה דדים במקום בינה ודבש הוא מוחין דגדלות דגבורו' (והיינו בעבודה בחי' רשפי אש התשוקה להתכלל ולאשתאבא בגופ' דמלכא. והוא כמו הדבש שבטבעו להפוך כל דבר זולתו לדבש וכמ"ש במ"א ובחי' חלב מגדל להיפוך בחי' השעשוע בקבלה לתוכו מלמעלה למטה) וזהו שנשתבחה א"י שהיא בחי' זבת חלב ודבש היינו בחי' לגדל גידול כללות נש"י בב' הקוין. וכ"ז הוא תחת לשונך פי' אחר בחי' נפת תטופנה שפתותיך כלה הנ"ל שעי"ז הוא בחי' המשכת הטעמי תורה ממקור בחי' שעשועי' דתענוג וכתר להאיר ולהתלבש בח"ע שבתורה אז עי"ז נמשך אח"כ (תחת לשונך זה) להיות בחי' גידול המדות (למעלה בז"א ולמטה בנפש) שיהי' בהם ג"כ בחי' תוס' גילוי אוא"ס בבחי' גדלות אשר עתה יוכלו לקבל ולהכיל ע"י אמצעי'. בחי' הח"ע דתורה והיינו בחי' הלבוש דתורה שנת' לעיל בבחי' עוטה אור שע"י הח"ע דוקא יוכלו לקבל גם בחי' המדות דחו"ג (למעלה ואהוי"ר למטה) ואז נק' הם בבחי' דבש וחלב שהוא בחי' ההתפשטות וגידול שבמדות ע"י המשכת תוס' גידול המוחין בהם (בבחי' תענוג ושעשוע בב' אופני בחי' הקבלה בתוכו ובחי' הכליון והתכללו' כנ"ל) וכ"ז תחת לשונך אחר המשכת בחי' הארת תענוג העליון ע"י הדיבור בפיו ולשונו שעי"ז הקב"ה קורא ושונה כנגדו להתלבש ולהתעלם תוך מעטה לבושו דתורה אור שאז עי"ז

יש יכולת בבחי' כלי המדות ג"כ להכיל ולקבל תוס' גילוי אור הנמשך דרך לבוש זה דתורה (ומעין זה יש לומר משארז"ל אכלתי יערי עם דבשי זהו ק"ש ויייני עם חלבי ברכו' דשמו"ע. דהיינו ע"י המס"נ דק"ש הנק' דבשי בבחי' כלתה נפשי ע"י הקדמת התבוננו' דפסד"ז הנק' יערי שעי"ז ניתן כח להמשיך בחי' מתיקו' האותיו' העליון דטעמי' לתוך ח"ע דתורה ואז אח"כ בחי' תוס' המשכ' אורו' בכלים בברכות דשמו"ע שזה נק' ייני עם חלבי כו') ונמצא מובן שבפסוק זה מדבר בבחי' המזון ולבוש שיש בבחי' התורה כדלעיל דהיינו נפת וכו' הוא בחי' מזון דתורה ודבש וחלב תחת לשון ע"י בחי' הלבוש דתורה כנ"ל ובדרך כלל שניהם מעין בחי' א' היינו המשכת האור דתענוג העליון לח"ע וגם למדות שכ"ז ע"י העסק בתורה בשפתיך ולשונך של בחי' הכלה דמס"נ שבכח הנשמה דכנס"י (אחר שהוציא' האדם מהעלם והסתר הגוף ע"י התפלה כו' כנ"ל) ולכן בדרך כלל נק' התורה רק בחי' מזון בין למעלה. ככל הנ"ל ובין למטה נק' מזון לנפש שגורם המשכת אור אלהי דניצוץ אלהי שבנה"א להאיר ולהתלבש בכלי החכמה ומוחין שלו בתחי' ואח"כ גם בכלי המדות (וכל האברים) דרך לבוש החכמה ומוחין שעל ידם יוכל להתקבל אור האלהי בכולם בבחי' תוס' וריבוי שזה בחי' גדלו'. שנק' חלב ודבש כנ"ל ומ"ש ימינא ושמאלא ובינייהו כלה יתפרש עפ"ז דימינ' ושמאלא דחו"ג דמדות מקבלים תוס' בבחי' גדלות ע"י בחי' כליון דכלה שביניהם וכן עד"ז מ"ש בס"י עשר אצבעו' חמש כנגד חמש כו' חו"ג מקבלי' תוס' והגדלה ע"י מלת הלשון המכוון באמצע (וכידוע דקו אמצעי עולה עד הכתר ועי"ז ממשיך תוס' במוחין ומדות כו' כנ"ל) וריח שלמותיך כריח לבנון היינו בחי' הלבושי' שע"י מצות שנק' ריח כמ"ש ריח בגדיו ריח' דלבושייכו. וכמ"ש במ"א ע"פ וישלח יהושע כו' ואת יריחו כו' (והיינו כנ"ל שבחי' ההמשכה ללבושים דמצות הוא מאד נעלה בשרשן והיינו מבחי' הלובן העליון דעצמו' אוא"ס ב"ה שנק' לבנון. אך רק בדרך דילוג וריחוק והיינו בחי' ריח שאינו בבחי' פנימי' במזון. ויש לומר שבזה נכלל ב' הבחי' שבמצות שבדרך כלל נקראי' לבושי' והיינו לפי שגם המזון דמצות הוא מבחי' הבירורי' דרפ"ח ניצוצין דתהו שג"כ אינם נכנסי' בבחי' גילוי בפנימי' כ"א בבחי' ריח. שלכן גם במזון דקרבנו' כתי' ריח ניחוח בבחי' ריח דוקא וכידוע ג"כ בבחי' הריח די"א סממני הקטורת מבחי' הבירורי' דוקא שכ"ז נק' ריח שאינו בא בגילוי ופנימי' אבל שרשו ממקום נעלה ביותר אשר ע"כ א"א שיבוא בבחי' גילוי וקירוב. ולכן גם הקרבנו' באים לכפרה וכמשנ"ת בלבוש הצדקה לכפר ולהגין מפני יניקת החיצוני'. שע"י פגמי העונו'. וב' הבחי' שבמצות יש לומר דהיינו א' בחי' קבלת השפע העליונה כזו בסט' דקדוש' בבחי' ריח עכ"פ וע"ז נא' במזון דקרבנו' ריח ניחוח לה' כו' והב' מה שע"י בחי' ריח

העליון כזה מבריחי' יניקת החיצוני' וז"ש צדקה תציל ממות כו' ועכ"פ הכל בא מבחי' לובן העליון דאוא"ס ב"ה שנק' לבנון אלא שבא בהכרח רק בבחי' ריח בעלמ') וזהו כריח לבנון כי בחי' נפת תטופנה היינו כמ"ש ונוזלי מן לבנון בבחי' טיפין טיפין לבד הארה מצומצמת מבחי' לובן העליון דלבנון. והיינו כדי שיהי' ביכולתו להתמשך ולהתקבל בבחי' פנימי' דח"ע ממש ולכן נק' מזון בכלל כנ"ל. אבל הריח דלבושי' דמצות שהוא בבחי' מקיף הוא כריח כל לבנון ממש ששרשן הוא מבחי' עצמי' הלבנון ממש אלא שהיא הנותנת שא"א שיבא כ"א בבחי' ריח בלבד והנה כ"ז הוא בחי' ישראל מפרנסין לאביה' שבשמים בבחי' מזון ולבוש נפת תטופנה וריח שלמותיך. יזכו לזה ע"י מת"ת לפמשנ"ת שע"ז נא' פסוק זה כנ"ל אך אח"כ כשחטאו כו' ואז בר"ח אלול עלה משה בהר לקבל לוחו' שניו' ע"ז נא' הפסוק אני לדודי ודודי לי הרוע' בשושני'. פי' שאז לא הי' אפשר לכנס"י להיות בחי' רעיתי פרנסתי לפרנס לאביה' שבשמים כיון שפגמו כו' אלא הוא ית' הוא הרוע' את כנס"י בשושני' י"ג מדה"ר נושא עון כו' כדי שיוכלו לעשות תשוב' עילא' ואז אח"כ יקבלו לוחו' שניו' ביוה"כ להיות בחי' רעיתי פרנסתי (וזהו כשושנה בין החוחים כן רעיתי בין הבנות כו' שהן כחו' נה"ב וע"י י"ג מדה"ר סלקא ריחין כו'). וזהו אני לדודי ודודי לי דלפעמי' אני כנס"י מפרנס לדודי בבחי' מזון ולבוש דהיינו כשהיו במעלה עליונה ועתה כשפגמו ועלה מרע"ה בהר בר"ח אלול עד יוה"כ הוא בבחי' דודי לי שהוא רועה ומפרנס לכנס"י בבחי' י"ג מדה"ר שנק' תליסר עלין דסחרין לשושנה (ולכן נרמז בר"ת דאני לדודי ודודי לי ר"ת אלול) ונשאר בחי' זו לעולם דהיינו שבכל ר"ח אלול בכל שנה הוא עת רצון והתגלות י"ג מדה"ר כדי שיוכלו לשוב בתשובה וכמאמר והחזירנו בתשובה שלמה לפניך וענין התשוב' הוא מילוי החסרון והפגם שע"י תורה ומצות לא ראי זה כו' שההמשכה שע"י התורה שהוא בחי' נפת תטופנה הוא רק בבחי' ונוזלים מן לבנון כמו טיפה כו' ונק' שער רישי'. והמצות עם ששרשן מבחי' עצמו' אוא"ס דלבנון אין ההמשכה כ"א בבחי' ריח והארה בעלמ' משם. אבל מילוי הפגמי' דאלול (שהוא הכח על התשוב') צ"ל ע"י המשכת עצמות אור א"ס ב"ה ממש. וכמאמר לבעל החוטם אני מתחנן שהוא עצמית המקור דבחי' הריח שהוא רק הארה בעלמ' משם. וזהו הבקשה והחזירנו בתשוב' שלמה לפניך ממש. והנה אתערות' דלתת' דבחי' תשוב' הוא ג"כ באופן אחר מבחי' אתעדל"ת דבחי' צדיקי' דאעפ"י שנת' לעיל דהכל צ"ל מקודם בחי' מס"נ דכלות הנפש שנק' כלה. מ"מ יוכל להיות זה גם בבחי' אהבה בתענוגי' דצדיקי' שהרי זהו כמו טבע בנה"א מצד שרשן וכמארז"ל למה צדיקי' דומי' בפני השכינה כנר בפני אבוקה והיינו התשוקה והתענוג להתכלל לגמרי במקורו בא"ס ב"ה. ושרשו מגיע

לבחי' הארת התענוג העליון דנתאווה הקב"ה כו' אבל יש עוד למעלה מזה בחי' עצמו' אוא"ס ב"ה (שקודם שנתצמצם לבחי' רצון ותענוג) ונק' מקור חיים מקור התענוגי' ועוד למעלה שע"ז נא' כי עמך מקור חיים בבחי' עמך טפל ובטל. שמשם דוקא הוא מקור הסליח' ומחילת עונות כמ"ש כי עמך הסליחה כו' כמ"ש במ"א ולעורר שם אינו ע"י מס"נ דצדיקי' בבחי' כלות הנפש דאהבה בתענוגי' מצד שרש הנה"א עצמה כ"א דוקא ע"י עומק לעומק שיש בלב מצד ההיפוך והמנגד דוקא שעי"ז ויצעקו בצר להם שזהו בעומק יותר מתוך תוך נקודת הלב יותר ממה שיש בנה"א עומק מצ"ע לכלול בשרשה וכנודע במ"ש כן בקדש כו' הלוואי כן בקדש חזיתיך שזהו בחי' בכל מאודך למעלה ממס"נ דובכל נפשך אפי' נוטל כו' שזה יכול להיות מצד טבע נה"א כו' ומשא"כ ע"י ההיפוך שכאשר נוגע לו ביותר אזי יצעק בקול פשוט בצר לו מאד (שזה עמוק יותר מהמס"נ מצד החפץ והתענוג שיוכלל בשרשו ומקורו) וע"ז נא' ממעמקי' קראתיך עומק לעומק כו' שבבחי' זו אין בה מבחי' תענוג וחפץ כלל ולכן עי"ז ממשיך ג"כ מלמעלה מבחי' עמך מקור חיים מקור התענוגי' אשר משם נמשך בחי' הארת התענוג דנפת הנ"ל שנק' טעמי' דכתר להתלבש בח"ע וגם במדו' בבחי' דבש וחלב כנ"ל אבל בחי' עמך מקור חיים הוא למעלה מעלה מכ"ז שלכן מתמלא עי"ז כל הפגמי' כידוע ממשל הנהר שנחרב ויבש שצריך לחפור בעומק מקור המעין כו'. וזהו ענין השופר דר"ה (ומתחילין מר"ח אלול) שידוע כי כלי השופר מובדל משאר כלי זמר שכולם יש בהם תענוג משא"כ קול שופר אין בו תענוג ואדרב' מטיל חרדה כמ"ש אם יתקע כו' ועם לא יחרדו והיינו שמגיע למעלה מבחי' תענוג העליון כ"א לבחי' עמך מקור חיים מקור התענוגי' עמך טפל ובטל כנ"ל וכן מלמטה למעלה הוא בחי' הצעקה בצר להם בקול פשוט מתוך תוך נקודת הלב בבחי' עומק לעומק וע"כ מעורר ומגיע למעלה מעלה כ"כ כנ"ל (ולכן תמונתו קצר בפיו והולך ומתרחב והיינו מן המצר קראתי עניני במרחב כו' בין מלמט' למעלה ובין מלמעלה למטה). והוא כעין משנ"ת במ"א בענין קול שופר דמת"ת ולא בשאר כל"ז לפי שהי' צריך להמשיך מבחי' עמך מקור חיים שיהי' מקור לבחי' התורה וכמ"ש בתרא ולכן ע"י המשכה ממקום עליון כזה מתמלאי' כל הפגמי' וחסרונו' שהיו ע"י ביטול תו"מ כו' וז"ש אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך בלשון כפול ב"פ אנכי. ומשא"כ בצדיקי' ראה אנכי נותן כו' פ"א אנכי (וכן במ"ת אנכי ה' אלהיך). והיינו משארז"ל שבמקום שבע"ת עומדי' צ"ג א"י לעמוד פי' כמארז"ל עתיד הקב"ה. להנחיל לכל צדיק ש"י עולמו' והטעם למספר ש"י מבואר במ"א (בד"ה ראה אנכי) שהוא מפני שתרי"ג מצות דאוריי' וז' מצות דרבנן הם תר"ך עמודי אור שהוא בחי' רצון (ותענוג) העליון הנק' כ"ע. ומעלת הצדיקי' ע"י

קיום תו"מ ממשיכי' בחי' נפת שהוא בחי' הארת הרצון ותענוג עליון להתלבש בח"ע דתורה כדלעיל. וכבר נתבאר שלפי שהרצון ותענוג הוא למעלה מעלה מבחי' ח"ע אינו יכול להיות נמשך ומתלבש בח"ע כ"א דרך טיפין. וזה נק' בחי' ש"י שהוא החצי מן תר"ך ולא כולו וזהו קנה חכמה קנה בינה ב"פ קנה גימ' ש"י אבל בע"ת ע"י רעו"ד והצעקה מן ההיפוך בעומק לעומק כנ"ל שהרי זה למעלה מבחי' תענוג ומגיע ומעורר בבחי' עמך מקור חיים מקור התענוגי' הרי זה כאלו מעורר וממשיך כל בחי' התר"ך עמודי אור ולכן הוא בכפל מבחי' צ"ג וז"ש אנכי אנכי כו' (וכמו ממטה למעלה ממעמקים ב' עומקים כו' כנ"ל) ולכן מתמלאי' כל החסרונו' שע"י ביטול תו"מ ולכן במקום שבע"ת כו'. אך כדי שיהי' באפשר להגיע לבחי' ממעמקי' עומק לעומק הנ"ל לזה נמשך י"ג מדה"ר בחדש אלול. וזהו הרועה בשושני' שבאלול (הנרמז בר"ת אני לדודי ודודי לי) שאז נפתחי' שערי רחמי' רבים די"ג מדה"ר לעורר הלבבות לתשובה מעומק' דליבא הנ"ל וע"ז הוא הבקשה והחזירנו בתשובה שלמה לפניך. שזוהי נק' תשוב' שלמה שמעוררת למעלה ג"כ בחי' אנת הוא שלימת' דכולא כמ"ש במ"א. וזהו לפניך שתהי' בבחי' לפניך ממש לבא בבחי' הפנימי' ועצמי' דא"ס ב"ה ששם נבחר ישראל דוקא בבחי' פנימי' ולמעלה מבחי' הארה דסוכ"ע בחי' כחשיכ' כו'). ומה שארז"ל אל תקרא שושני' אלא ששוני'. היינו לפי שעי"ז נתמלאו הפגמי' שע"י תורה ומצות ובכלל מאתים כו' ועוי"ל א"ת שושני' אלא ששוני' ר"ל שאחר התעוררו' התשוב' דבחי' י"ג מדה"ר שעי"ז מתמלאים כל הפגמי'. מ"מ זהו רק לפי שעה ואח"כ צריכי' להמשיך ע"י תו"מ דבחי' צ"ג וכאשר אז כשעלה משה רבע"ה בה"ס שע"ז נא' הרועה בשושני' שאז נמשכו בחי' ר"ר די"ג מדה"ר לכפר עליהם הי' זה רק הכנה לבחי' לוחו' שניו' שהוריד לישראל ביוכ"פ וכן לדורו' אחר שנתמלאו הפגמי' ע"י ר"ר ותשו' דאלול ושופר דר"ה נצרך התו"מ כו' וזהו א"ת שושני' אלא ששוני' כו':

כלל ההפרש בין צדיקי' לבע"ת בין מלמעלה למטה ובין מלמטה למעלה הוא כי בחי' עומק בכ"מ הוא שרש ומקור בחי' היולי של אותו דבר עכ"פ וזהו בחי' אנכי בחי' הארת עצמו' א"ס ב"ה הנק' סוכ"ע עכ"פ אבל בחי' אנכי סתם עם שהוא ג"כ בחי' העצמו' דאנכי אבל לא מצידו ית' כ"א אחר שנמשך ממנו ית' מקור לעולמות אז בחי' המקור נק' אנכי לגבי העולמות לכן לעורר המקור די בבחי' התעוררות המס"נ שמצד כח הנשמ' בהגלות נקודת' העצמית שנק' מקור הנשמ' לגבי כחותי'. ועולה לשרשה ומקורה בעצמו' אוא"ס הנק' אנכי סתם כו' אבל בחי' בע"ת ע"י ההיפוך והמנגד בצר לה יש כח להעלות הנשמה בבחי' זריק' למעלה משרשה ומקורה כ"א בבחי' אנכי אנכי הנ"ל (ובזה יובן ענין הרויח דיריד' צורך עלי' למעלה משרש הנשמ' כו' וזהו בחי' לצרור בצרור החיי'

את ה' ממש. כידוע המשל מזורק אבן הצרור במרגמה. וכמ"ש במ"א בפי' ואני כברוש רענן כו'). וכשנתעורר ונמשך מבחי' הנ"ל מתמלאים כל הפנמי' כו' כנ"ל (ואולי לפי שכח התעוררו' הבע"ת אינו מכח עצמה של הנשמ' לכן נצרך להיות ע"י התעוררו' ר"ר מלמעלה דוקא וזהו שבאלול דוקא הוא ית' רועה ומפרנס לכנס"י בבחי' י"ג מדה"ר דשושני'):

ויהי בימי אחשורש הוא אחשורש המולך מהודו ועד כוש. להבין הכפל דאחשורש. ולמה תלה בימי אחשורש ולא בימי מרדכי ואסתר ומהו מהודו ועד כוש דווקא. ובגמרא דמגילה (י"א) פליגי רב ושמואל ח"א הודו בסוף העולם וכוש בסוף העולם וח"א הודו וכוש גבי הדדי הוו קיימי כשם שמלך על הודו וכוש כך מלך מסוה"ע ועד סופו להבין זה (ולמה הוזכר הני תרי דוקא) הנה כבר נודע שהמלך סתם שנז' במגילה קאי על ממ"ה הקב"ה וכדרשת רז"ל ע"פ נדדה שנת המלך מלכו ש"ע כו' (וגם נודע שאסתר הוא בחי' מל' דאצי' שיש לה כמה שמות אלא שמשתנית בשמה לפי הענין והזמן כו' ולפי שמגילה זו קאי על זמן הגלות (כדאי' בפע"ח) לכן נק' אסתר כמארז"ל אסתר מ"ה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר כו'). ולפ"ז ממילא מה שנק' הקב"ה (שהוא בחי' ז"א) בשם אחשורש הוא ג"כ לפי העת וזמן הגלות ומעין דרשת רז"ל במגילה שם אחשורש מלשון שחרות שהושחרו פניהם ישראל בימיו וזהו ויהי בימי אחשורש בזמן שנק' כן וידוע שזמן הגלות נק' חושך ולילה ולפ"ז א"צ לומר דקאי עליו ות' אלא שחרות העוה"ז וע' בסוף הקונטר' והכל א' כו') ועפ"ז יובן ענין הודו וכוש שפי' הודו הוא מלשון הודו על או"ש כסה שמים הודו שהוא מלשון הוד והדר וכוש מלשון שחרות והיינו כענין כחשיכה כאורה וזהו ענין הסיפור ויהי בימי אחשורש דהיינו באותו זמן הגלות שנק' אז אחשורש כו' וכמ"ש אלביש שמים קדרות כו' ועכ"ז הוא אחשורש המולך כו' ששורש חושך ושחרות זה הוא מאד נעלה למעלה מן ההשתלשלו'. ששם כחשיכה כאורה כו' ומעין זה גם בנש"י כתיב הלא כבני כושיי' אתם לי בנ"י. וארז"ל (במד"ר) כבני כושיי' אתם בעיניכם ומ"מ לי בנ"י כו' והיינו כמ"ש שחורה אני ונאוה כו' ויש להקדים ביאור פסוק זה שחורה אני (מרבינו ז"ל) הנה ארז"ל שהתורה ניתנה באש שחורה ע"ג אש לבנה וכללות הענין שלפי שהתורה היא בחי' הממוצע בינו ית' לעולמות כמ"ש תלת קשרין כו' וכן בחיצוני' העולמות היא כלי אומנתו של הקב"ה כמ"ש ואהיה אצלו אמון אומנא כו' בראשית ברא בשביל התו' באורייתא ברא כו' וכל ממוצע צ"ל כלול מב' הבחי' ע"כ יש בהתו' בחי' אש שחורה ולבנה שמצד קישורם בהקב"ה היינו בחי' אש לבנה שבה ומצד שישראל מתקשרין בה (וכמו"כ מצד באורייתא ברא כו') זהו בחי' אש

שחורה שבה. וכמו שהוא בכללו' התו' בדרך כלל כן הוא ענין בפרט שזהו מארז"ל ביו"ד נברא העוה"ב כו' היינו גם מבחי' היו"ד (דשם הויה) שבתורה בבחי' אש שחורה ע"ג אש לבנה עי"ז נברא העוה"ב ולכאו' פלא הלא ענין העוה"ב הוא תענוג אלהי שנהנין מזיו השכינה בבחי' תענוג נפלא לאין קץ. שהרי אמרו מוטב דלידייני' וליתי לעלמא דאתי שכדאי כל יסורי גיהנם כו' ולכאורה פלא אם התענוג גדול מאד מ"מ היה ראוי להיות משקל בזה כמה יסורי' כדאי לסבול לפ"ע התענוג אלא שלפי שהוא תענוג אין קץ ממש (מהשגת זיו השכינה שהוא גילוי אור בבחי' א"ס) ע"כ לא שייך בזה משקל וערך כלל ולכן הוחלט שכדאי כל יסורי גיהנם כו' וא"כ איך נברא רק בבחי' אות קטנה דיו"ד כו' אך הנה מבשרי אחזה עד"מ בחי' אותיות מחשבה ודיבור שהן בחי' גילוי השכל כנודע שלכן נק' אותיות מלשון אתא בוקר כו' שמביאי' לידי גילוי ובאמת אנו רואים להיפך ג"כ שהרי הן בחי' לבושי' להסתיר על אור השכל שהשכל בעצמו ומהותו משולל מבחי' אותיות אלא שא"א להיות גילוי ממנו בבחי' תפיס' והשגה ממש אפי' לעצמו וכ"ש להביאו לגילוי לזולתו כ"א ע"י אותיות שהמה בחי' כלים ולבושים המסתירי' על עצם מהות השכל ועי"ז דווקא יש תפיסה והשגה בהשכל מה שא"א כלל בלתי האותיות ויש ב' בחי' אותיות היינו אותיות המחשבה שהן כלים ולבושים לאור מהות השכל ושיהיה עי"ז גילוי והשגה לעצמו בלבד ועדיין א"א להתגלות לזולתו כ"א שיתלבש עוד בבחי' העלם והסתר אותיות הדיבור שהמה לבוש נפרד יותר ועי"ז מתגלה (אותו השכל עצמו) גם לזולתו ונמצא שיש באותיות כב' הפכים שהרי עצם האותיות הן בחי' דוממי' ואינם מערך וסוג שכל רוחני אשר ע"כ הן בחי' לבושי' להעלים ולהסתיר על אור מהות שכל רוחני. ועכ"ז היא הנותנת להיות עי"ז גילוי אותו השכל (בשינוי המהות אור של תולדה ומ"מ הוא דמות אותו מהות רוחני שלהשכל) שלפי רוחני' מהותו כמו שהוא א"א לו להתגלות ולהתפס בבחי' השגה וגילוי (אפי' לעצמו) כ"א ע"י התלבשותם בבחי' האותיות אבל הגילוי דווקא ע"י ההעלם עצם המהות כו' (וזהו כמ"ש במ"א שבחי' ים ויבשה ישנם בכל בחי' אותיות בין במחשבה בין בדיבור אלא שמ"מ דר"כ המחשבה נק' ים ודיבור יבשה. ע' שער האמונה פ' י"ג):

והנה בחי' אותיות המחשבה הן בחי' בריאה חדשה יש מאין (כנודע שמדו"מ הן הן בחי' בי"ע למעלה) והיינו מלבד שגוף האותיות הן יש מאין כיון שעצם השכל משולל מבחי' אותיות (רק שמ"מ יש להן שרש ומקור כמשי"ת) אלא שגם השכל הנגלה ע"י התלבשות באותיות אלו נק' בריאה חדשה נגד עצם השכל הרוחני כיון שהוא בשינוי המהות באין ערוך כלל ומשא"כ השכל הבא בגילוי זולתו ע"י אותיות הדיבור אינו בבחי' התחדשו'

גמור שהרי כבר היה אותו השכל ממש בלבוש אותיות המח' לעצמו שא"א לדבר אם לא שמחשב מקודם באותיות מחשבתו ואין כאן שינוי כ"א מהעלם לגילוי שתחילה במח' לא נגלה לזולתו ואח"כ נגלה להשומע אבל בגוף השכל אין שינוי המהות. ולכן הדיבור נגד המח' נק' בחי' יצירה שהוא רק בצורה וגילוי להעלם חומר המח' ולפ"ז משנ"ת שיש בבחי' האותיות כב' הפכים היינו להעלים ולהסתיר ושעי"ז דווקא יהיה הגילוי כו' (שזהו ים ויבשה הנ"ל) אין אותיות הדיבור ואותיות המח' שוין בזה לגמרי שהרי אותיות המח' מסתירים לגמרי ע"י רוחני' השכל עד שהשכל הנגלה בהלבשה באותיות המח' הוא כבריאה חדשה בשינוי המהות שההשכלה בלי אותיות הוא מהות אחר לגמרי אבל אותיות הדיבור אעפ"י (שנא') שהן ג"כ מכסים ומסתירים שהרי גוף האותיות דה' מוצאו' הפה הן דוממי' לגמרי ואינם מסוג שכל כלל (הרבה יותר) מאותיות המחשבה (אלא דמ"מ י"ל דבחי' צורה רוחני' דאותיות הכל א') מ"מ אינו כ"א כמו לבוש דלבוש הסתר אחר הסתר וכמו"כ בחי' הגילוי הנעשה ע"י הסתר זה ה"ז כגילוי אחר גילוי אבל אין בזה שינוי גמור ובריאה חדשה כו' והנה עד"ז יובן למעלה מארז"ל ביו"ד נברא העוה"ב דענין עוה"ב היינו תענוג הנשמות שנהנין מהשגתן מזיו השכינה שהוא הארה וזיו מאור אסב"ה מקור החיים מקור התענוגים:

ואיך אפשר זה הלא הוא ית' למעלה מגדר וסוג חכ' והשגה כידוע דלמחתב"כ. עז"א ביו"ד נברא ע"י אות היו"ד מאותיות מחשבתו ית' הגם דכתיב כי לא מחשבותי כו' מ"מ בדוגמא דדוגמא יובן קצת ע"ד שאותיות המח' שבאדם מלבישים ומסתירים על רוחני' השכל שאינו בגדר תפיס' והשגה ממש כמו שהוא שאין אופן להשיגו בלי בחי' אותיות. וע"י לבוש והעלם האותיות דוקא בא לכלל תפיסה והשגה והוא באמת בשינוי המהות כך למעלה ע"י הלבשת אות היו"ד שבמחשבתו כבי' המעלים ומסתיר על בחי' אורו ית' הבלתי מושג בשום שכל בא לכלל איזה השגה וגילוי באור וזיו המאיר אחר הלבשה זו עד ששייך להיות הנשמות נהנין ומתענגי' מזיו זה והוא באמת בחי' בריאה חדשה בשינוי המהות אלא שמ"מ כיון שעכ"פ אור וזיו זה הוא מהארת אואסב"ה אעפ"י שבא בהתלבשות ושינוי המהות מ"מ מתענגים בו בבחי' תענוג לאין קץ עד שמוטב דלידייני' בלי משקל כלל כו' כנ"ל (כמו במשל המח' שעכ"פ הוא מעין ענין שכל עם שהוא בשינוי המהות הרוחני כו') והנה ידוע דבחי' עוה"ב וג"ע יש בכל עולם ועולם לפי ערכו כמ"ש ילכו מחיל אל חיל ובד"כ ג"ע העליון הוא בעולם הבריאה וג"ע התחתון הוא בעולם היצי' (ועשי') והיינו כדוגמת אותיות המח' ודיבור הנ"ל דג"ע העליון הוא בחי' עלמין סתימין כידוע דמח' הוא בחי' אתכסיי' וזהו עולם הבריאה כנ"ל דבחי' השכל הנגלה

ע"י לבוש והעלם האותיות המח' הוא בחי' בריאה חדשה בשינוי המהות מכמו שהיה רוחני' השכל. וכ"ה בענין ההשגה ותענוג הנשמות בגעה"ע וזיו השכינה המאיר דרך הלבוש דאותיות מחשבתו ית' בשינוי המהות מעצמו' אורו ית' דלמחתב"כ ובחי' געה"ת הוא מבחי' עלמין דאתגלי' ע"י בחי' אותיות דיבורו ית' בחי' עלמא דאתגלי' שבא בבחי' גילוי ההעלם דגעה"ע בלי שינוי המהות ג"כ כ"א שהאותיות הם בבחי' העלם אחר העלם והגילוי עי"ז הוא בחי' גילוי אחר גילוי (מעולם ועד עולם וכנ"ל:

והנה ידוע המאמר יוצר אור ובורא חושך והקושיא מובן שהלא בחי' בריאה למעל' מיצירה ולמה מכנה הבריאה לחושך והיצי' לאור הרי האור מעולה מן החשך כמ"ש וירא את האור כי טוב. ובד"כ ידוע התירוץ שיש בחי' חושך למעלה מבחי' אור וכמאמר ברישא חשוכא כו' והיינו שחושך לשון מניעת האור שהוא עצם הדבר כמו שהוא ואור הוא גילויו והתפשטותו והיינו ענין חומר וצורה (שבכ"ד) חומר הוא חומר היולי הפשוט שזהו החושך שקדם לאור ואור הוא הציור וההתגלו' שמתראה בו ולכן מחשבה ודיבור נק' ג"כ חושך ואור חומר וצורה שהמח' היא בהעלם עצם השכל המושג לעצמו וקדם לבחי' אור וגילוי השכל לזולתו ע"י הדיבור ועד"ז גם למעלה בחי' השגת הנשמות דגעה"ע דבריאה הוא בחי' ההעלם והעצם לנגד הזיו המאיר לנשמות שבגעה"ת. ולכן נק' הבריאה חושך שקדם לאור דיצי'. אמנם לפמשנ"ת הנה גם במח' דבריאה עצמה יש בחי' חושך ואור דהיינו מה שהאותיות הן כיסוי והסתר לרוחני' השכל נק' חושך. ומה שעי"ז נגלה ונתפס מהות שכל בשינוי בלבוש המח' נק' אור וכמו"כ למעל' מה שביו"ד נברא כו' שהוא הסתר עצם אורו ית' בבחי' למת"ב זהו בחי' חושך. ומה שעי"ז נגלה אור וזיו השכל להיות נהנין כו' נק' אור וכן עד"ז גם באותיה"ד (וכמו"כ בבחי' געה"ת דיצי') יש בחי' חושך ואור לפי הנ"ל דאותיות הדבור ג"כ הן בחי' לבוש והסתר לעצם השכל המושג במח' שזהו בחי' חושך ומה שעי"ז בא בגילוי לזולתו נק' אור ולכאו' א"כ הדק"ל למה יחס בריאה לחושך ויצי' לאור כיון ששני הבחי' נמצאים בשניהם אלא (שי"ל) שידוע שכל העולמות כלולים זע"ז ומה שאותיות המח' מעלימים זהו בחי' מח' דמח' ומה שנגלה עי"ז זהו דיבור שבמח'. ולמעלה זהו בריאה ויצי' שבבריאה. וכמו"כ עד"ז ב' הבחי' שבדיבור זה שמצד לבושי האותיות דמח' ודיבור ה"ז חסרון ולמה יקרא בבריאה נגד האור וגילוי שעל ידם מ"מ הרי עכ"פ ודאי חושך והעלם זה קדם לבחי' האור וגילוי שע"י גם כיון שעל ידם נעשה הגילוי הרי הם קדם במעלה ג"כ והיינו שבחי' הכיסוי וההעלם הוא ע"י פנימי האותיות וכח הגילוי הוא בחי' חיצוני' האותיות (כעין מ"ש במ"א בענין פנימית וחיצונית הכלים כו') ועד"ז נוכל לומר ג"כ שגם מה שד"כ מח' ודיבור נק' חושך ואור העלם וגילוי

היינו ג"כ שבד"כ אותיות המח' והדיבור הכל א'. אלא שהמח' הוא כח הלבוש המכסה. והדיבור הוא מה שעי"ז נגלה. וזהו בחי' בריאה ויצי' שיש בכ"ד. והיינו חומר וצורה שבכ"ד. והיינו שהחומר הוא כח בריאה להעלים הרוחני (המחיה והמהוה) שעי"ז נראה ונגלה ישותו כו' כידוע שאין חומר בלא צורה וכן להיפוך ולפ"ז מה שאותיות מח' נק' בריאה היינו רק מצד עצם האותיות שהן הכח המעלים אבל מה שהכל נגלה ע"י לבוש זה לא נק' בריאה חדשה אלא צורה ויצי' דלא כדלעיל כו' אך כבר נתבאר שזהו בריאה ויצי' שבבריאה כו' ועוי"ל (והכל א') דמש"ה מח' דבריאה נק' חושך דווקא משום שגם האור המתגלה ע"י לבוש זה הוא בחי' בריאה חדשה בשינוי המהות וכדלעיל והרי עדיין הוא עצם ההשגה (שבמשפיע) והוא בהעלם מהמקבלים. ומ"מ י"ל דהיינו יצי' שבבריאה כנ"ל ומשא"כ הדיבור הרי הנגלה ממנו הוא גילוי ממש לזולתו ואינו דבר חדש כלל כי גם כח המעלים שבו אינו מעלים כ"א למה שכבר מושג במחשבה עכ"פ והם בערך א' כנ"ל. ואין כאן כ"א העלם וגילוי או גילוי אחר גילוי כנ"ל אלא שמ"מ בערך הגילוי שבו לזולתו נק' כח המעלים שבו העלם וחושך (והיינו בריאה שביצי' כו' כנ"ל) ונמצא מובן מהנ"ל שיש בבחי' החושך דמח' דבריאה ב' ענינים. הא' בחי' הצמצום והכיסוי שמעלים ומסתיר על בחי' רוחני' השכל (והיינו בחי' ביו"ד נברא דלעיל) והב' בחי' השכל המושג בהתלבשות מח' זו שנק' ג"כ חושך מצד שהוא עצם וההעלם כו'. והנה בכ"ז החושך קדם לאור (בזמן עכ"פ וגם במעלה לפי הנ"ל שגם בחי' הא' זהו בפנימית הכלי' וצ"ע ויח' אי"ה). והיינו כמארז"ל כברייתו ש"ע ברישׁ' חשוכא כו' וכמ"ש ויהי ערב ויהי בוקר וגם כתיב וחושך ע"פ תהו ואח"כ יהי אור כו' וגם מיושב מה שיחס הבריא' לחושך ויצי' לאור כו' אך עדיין אינו מיושב לפ"ז מה שהקדים יוצר אור לבורא חושך כו' וגם המאמר דאש שחורה ע"ג אש לבנה דמ' דאש לבנה שהוא בחי' אור קודם לאש שחורה שע"ג (או דשניהם כא'). וכמובן מאותיות הכתובים על קלף שלובן הקלף קדם לשחרות האותיות אמנם הנה מובן דכל הנ"ל הוא כשאנו מדברים בענין השכל המושג באותיות אם לעצמו ע"י אותיהמ"ח או לזולתו ע"י אותיה"ד שבכ"ז ההתחלה הוא בחי' החושך המחשיך ומעלים כו' וגם השכל המושג ומלובש במח' הוא העצם וההעלם נגד גילוי לזולתו וזה נק' מלמטה למעלה (היינו כלפי מטה) אבל מלמעלה למטה הרי וודאי רוחני' השכל כמו שהוא בלי אותיות הוא העיקר והעצם וקדם בזמן ובמעלה נגד בחי' אותיות דמח' וה"ז האור שקדם לחושך דעצם השכל הרוחני' נק' אור וגילוי כמו שהוא ואותיות דמח' נק' חושך כפשוטו לגריעותא דהיינו צמצום והסתר וכלא חשיבין כו' וגם הוא הדין (וכ"ש) השכל המושג בלבוש דמח' עם שנק' אור וגילוי (ולא עוד אלא שנק' (אור מקיף) חושך

למעליותא נגד המקבלים) אינו אלא צמצום וחושך לגריעותא נגד עצם השכל הרוחני' כמו שהוא והוא ע"ד שרגא בטיהרא כו' דכל"ח כו' וככה יובן למעלה דמה שביו"ד נברא העוה"ב. יו"ד זה הוא באש שחורה ע"ג אש לבנה. ר"ל דשחרות שהוא המעלים ומסתיר הוא בחי' חושך פשוט לגריעותא נגד עצמות אורו ית' העצמי שהוא בחי' אוא"ס ממש דלמחתב"כ. וגם האור וזיו המאיר בגעה"ע עם שהוא תענוג אין קץ כנ"ל כל"ח ממש נגדו וכשרגא בטיהרא כו' וזהו ענין מארז"ל צמצם שכינתו בין בדי ארון דלכאורה הרי אדרבה זהו עיקר השראת וגילוי שכינה בהיכל ק"ק. ולמה א' צמצם כו' אלא דלנגד עצמות אואסב"ה נק' זה צמצום וחושך דכל"ח. וה"ז כאותיות הכתובים בדיו שחור על קלף לבן דלובן הקלף הוא עיקר והעצם ושחרות הדיו בא אח"כ להעלים ולהסתיר וכל"ח (ויכולים למחוק ולכתוב אחרים שזהו כלבוש זר שפושט ולובש כו') וזהו אש שחורה בחי' צמצום וחושך פשוט דיו"ד שבמחשבתו ית' ע"ג אש לבנה עצמו' האואסב"ה להעלים ולהסתיר כו' שעי"ז נברא העוה"ב כו' ונמצא מובן דשחרות דאש שחורה בחי' חושך יש בזה ב' פנים א' מלמעלה למטה היינו נגד עצמו' האור העליון שמצד זה נק' חושך לגריעותא כפשוטו והב' מלמטה למעלה נק' חושך והעלם למעליותא ומובן מהנ"ל שיש הרבה בחי' חושך ואור וזה קדם לזה וזל"ז. וכל חושך נק' הן לגריעותא כלפי האור שלמעלה ולמעליותא כלפי האור שלמטה הימנו (ובאמת נחלק בחי' החושך הזה לב' בחי' כמו עד"מ באותיות המח' הנ"ל מה שבכחם להעלים ולהסתיר על רוחני' השכל זהו בחי' חושך לגריעותא כלפי מעלה ובחי' השכל המושג בלבוש אותיות אלו מה שמ"מ הוא בחי' העצם וההעלם נגד המקבלים שזה בחי' חושך למעליותא כלפי מטה וכמו"כ יובן עד"ז מה שביו"ד נברא העוה"ב מה שאש שחורה דיו"ד זה מעלים ומצמצם האור העליון זהו חושך לגריעותא נגד האש לבנה שקדם. ומה שמושג עי"ז בגעה"ע דבריאה (עם שזהו אור וגילוי גדול) נק' חושך למעליותא נגד ג"ע התחתון וכן יובן מה שיתבאר אי"ה בענין שרפים ואופנים וכמו"כ בענין צמצם שכינתו בין בדי הארון י"ל שיש בזה ב' הבחי' וא הנ"ל) ונמצא שיש ב' בחי' (מלמעלה למטה) אור וחושך פי' אור העצמי שקדם לחושך שאח"כ ואח"כ חושך ואור ולפ"ז ההתחלה הוא מבחי' אור ולכן לפעמים משמע שהאור קדם להחושך כנ"ל והיינו באור וחושך הראשונים מלמעלה למטה הנ"ל ולפעמים משמע שהחושך קדם לאור זהו בחי' חושך ואור אחרונים הנ"ל מלמטה למעלה וזהו כברייתו ש"ע ברישא חשוכא כו' דלענין ברייתו ש"ע דמיירי כלפי מטה בזה החושך קדם לאור (אלא שמ"ש יוצר אור ואח"כ ובורא חושך עדיין לא א"ש לפ"ז דה"ז כתרתי דסתרי דאי קאי על מלמטה למעלה למה הקדים האור ואי קאי על מלמעלה למטה הרי

בזה בחי' החושך הוא לגריעותא כנ"ל ולמה יחס לו הבריאה שלמעלה מיצי' כנ"ל וית' אי"ה והנה הוא בחי' דאצי') דמה שלפי הנ"ל האור שקדם לחושך הוא ההתחלה היינו נגד בחי' עולם הבריאה והיינו שהאור שקודם הוא בחי' אצי' שהוא בחי' אלהות ממש איהו וחיוהי וגרמוהי חד (והחושך שאחריו היינו בחי' הכתר דבריאה או בחי' הפרט הנעשה. מלבוש החשמל בחי' אותיות המח' דמל' דתבונה שמזה נעשה מנעל תחת רגלי זו"נ כו' אבל יש ג"כ בחי' חושך שקדם לאור האלהי דאצי'. ומבשרי אחזה דמה שנתבאר דאותיות המח' הן יש מאין דבאור הרוחני דשכל עצמו אין בחי' אותיות הנה מ"מ הן ענין שכך נתהוו (מקדמות השכל כו' ועוד למעלה) והיינו שיש אותיות רוחני' הקבועי' בנפש עצמה כמ"ש ויהי האדם לנפש חי' ותרגומו לרוח ממללא וכידוע ומבואר במ"א דאף גם אותיות הדיבור לא שנתהוו עיקר מציאותם מה' מוצאות הפה כדרך הכנור כו' דא"כ למה האלם אינו יכול לדבר הרי יש לו כלי הפה בשלימות ועוד ראי' ממה שא"צ לכוין כו' כמ"ש במ"א אלא שעיקר מציאות האותיות ושרשן הן המה אותיות רוחני' הקבועים בעצם הנפש (שהנפש מלאה אותיות וזה אפשר למעל' משורש גוף העשר כחות הנטועים בנפש כו' וצ"ע) ופעולתן לחבר חיות רוחני דנפש שהוא למעלה מעיקר מציאות מהות השכל והתחכמות שבגוף גשמי. וה"ז ע"ד פעולת אותיות הגלוי' דמח' להלביש רוחני' השכל (שכבר שורה ונמצא בכלי המוח. ועכ"ז ידוע שא"א שיהיה מושג ממש כמו שהוא כ"א ע"י הלבשה והגשמה דאותיות מח' כך א"א שיאיר ויתחבר אור רוחני' הנפש עצמה בתוך כלי המוחין שבגוף להיות אפי' מציאות חכ' ושכל רוחני כ"א ע"י פעולת אותיות הרוחני' הנ"ל (ומעין זה ענין אותיות ושמו' הממוצעים בין אורות לכלים) וזה נק' ג"כ בחי' חושך בב' אופנים הנ"ל שהוא צמצום להלביש ולהעלים אור רוחני' הנפש שאיננה בערך כח חכ' וכה"ג (ולפ"ז הוא ג"כ נק' חושך לגריעותא והאור שקדם לזה הוא אור וחיות (התפשטות) דעצמות הנפש ממש) והב' שמכאן שרש ומקור לשכל הגלוי הרוחני שבמוח שנק' חושך למעליותא כו' (ואפשר ג"כ לחלקם לב' בחי' שהחושך הב' היינו בחי' הכתר דחכ' כו') ועוד זאת פעולת האותיות רוחני' הנ"ל שמהם יש שרש ומקור (רחוק בדרך דילוג) לכ"ב אותיות המח' הנ"ל (ועכ"ז נק' בריאה מאין ליש לפי שאינם נמשכים מאותיות הנ"ל בדרך עו"ע כ"א בדרך דילוג ג' משם ניתן כח ועוז כו') וכך יובן עד"מ למעלה שלמעלה מאצי' לשיהיה מציאות אורות וכלים אפי' בבחי' איהו וחיוהי וגרמוהי חד מאחדות הפשוט לגמרי ההכרח להיות ע"י אמצעות בחי' חושך והעלם והיינו מ"ש ישת חשך סתרו. ובד"כ היינו בחי' הכתר עליון שנק' חושך מצד ב' אופנים הנ"ל דמלמעלה למטה נק' חושך ממש כמ"ש בזוהר אפי' אור צח

ומצוחצח אוכם הוא קדם עה"ע דהיינו דכלפי מעלה הרי אואסב"ה (שהיה ממלא כל החלל) נק' בשם אור והכתר אעפ"י שהוא בחי' אור צח ומצוחצח (כלפי מטה) ונק' ג"כ או"מ בחי' אור עכ"פ מ"מ קדם עה"ע כלפי מעלה אוכם הוא חושך וצמצום הוא באין ערוך כלל וכלפי מטה הוא בחי' חושך למעליותא בחי' העלם ולמעלה מגדר או"כ דאצי'. ולכן נק' או"מ למעלה מאו"פ כו' ופעולת חושך סתרו זה כדי שיהיה באפשרי להמצא מציאות או"כ דאצי' מאוא"ס ב"ה אחדות הפשוט (ובדרך פרט י"ל בזה ג"כ ב' בחי' וז"ש ויהי הענן והחושך שהענן הוא המכסה ומסתיר כו' והחושך הוא ההעלם העצמי דכתר. ולמעלה יותר צמצום המק"פ (או צמצום א"ק) החושך הראשון ואח"כ מזה נמשך (ע"י קו וחוט) בחי' הכתר שהוא חושך סתרו למעליותא כלפי מטה ועכ"ז כלפי מעלה אוכם הוא ע"ד שרגא בטיהרא כנ"ל וז"ש מגלה עמוקות מני חושך עמוקות היינו עומק דכתר נמשך ומתגלה ע"י החושך שקדם בחי' המקיפים וז"ש יושב בסתר עליון היינו הצמצום כו' אח"כ עי"ז בצל שדי יתלונן כו' היינו בחי' צל ומקיף דכתר. ושרשו הראשון י"ל בחי' אותיות (דרל"א שערים דגליף גליפו בטהירו כו' אותיות החקיקה כו' מיני ובי' וכן למטה אותיות הקבועים בנפש כמו חקיקה ומשא"כ אותיות מח' כמו כתיב' כו') שיעור בעצמו בכח כו' ובזה יובן מארז"ל אור הראשון כו' ראה שאין העולם מתקיי' עמד וגנזו והיינו שמצד בחי' האור הראשון שקדם לחושך שהוא גילוי העצמי' כמו שהוא א"א כלל שיתקבל ויתגלה בעולמות (כלום אפי' באצי') וגנזו בחושך וצמצום להעלים כו' כדי שעי"ז יהיה באפשרי לבוא לידי גילוי אח"כ ע"ד ביו"ד נברא העוה"ב כנ"ל וזהו וירא את האור כי טוב וארז"ל טוב לגנוז והיינו בחושך (שכן גניזת דבר יקר היינו בחושך כו') ועד"ז מתפרש מ"ש ובטובו מחדש בכ"י תמיד מע"ב. פי' בטובו בחי' טוב לגנוז הנ"ל שעי"ז מחדש מאין ליש (וכדלעיל דמח' נק' בריאה חדשה מצד זה) וזהו ג"כ שהתורה שהיא בד"כ בחי' ממוצע בין ישראל להקב"ה תלת קשרין כו' וכמו"כ בחי' אומנא כו' כנ"ל היא כתובה באש שחורה ע"ג אש לבנה דאש לבנה היינו מצד בחי' הארת אוא"ס שבאורייתא בקוב"ה והיינו בחי' הקלף הלבן דס"ת. והאש שחורה הוא בחי' האותיות להעלים כו' כדי שעי"ז ישראל מתקשרין באורייתא כו' (והיינו שבכל ממוצע צ"ל כלול מב' הבחי' וזהו הלבן והשחור שמשניהם יחד הוא האות וצ"ל מוקף גויל כו' וגם תחת השחור הוא הלבן העיקר הנושא וסובל כו' וזהו אורייתא וקוב"ה כ"ח כו') והנה ע"פ הנ"ל יובן ג"כ עד"ז בנבראי שיש בחי' שרפים ואופנים שהשרפים או' קדוש והאופנים ברוך שרפים בעולם הבריאה ואופנים ביצי' (ועשי') והן בחי' חושך ואור כנ"ל ולכן השרפים הן בבחי' ביטול גדול תמיד מהשגתם איך שהוא ית' קדוש ומובדל שזהו בחי'

החושך וההעלם (מקיף) והאופנים אין להם השגה בזה (כ"כ) רק בבחי' האור והגילוי הנמשך אחר החושך כו' בשמעם מרחוק בחי' הקדוש דשרפים. ולכן אצלם דוקא נעשה רעש גדול מגילוי ואור במקום זר ונבדל (מחושך גמור כי אור היינו להאיר את החושך הפשוט) משא"כ אצל השרפים שיש להם השגה וקירוב בעצם בחי' הקדוש וההעלם העצמי אין בהם רעש כ"כ כ"א בחי' ביטול עצמי (והוא בחי' אש וזהו לשון שרפים שכבר נשרפו וכמשל העצים בהצית בהם האש מרעיש משא"כ אח"כ כו') וזהו שמצינו לפעמים במלאכי' שהן רק בחי' מקבלים כמ"ש ומקבלין דין מן דין אלף אלפין קדמוהי יקומון פי' שעומדים באימה וביטול גדול לבחי' ההעלם העצמי דקדושתו ית' (וכענין עינינו נשואות כו' כעיני עבדים כו') והיינו בחי' השרפים. ולפעמים מצינו במלאכי' שהן בחי' משפיעים למטה. כמא' אין לך עשב שאין לו מזל כו' והמזלות מקבלים משמרי אופנים כו' והיינו בחי' ברוך והמשכה דאופנים שממשיכין האור והגילוי למטה כו':

והנה מעין כ"ז נמצא ג"כ בנפש האדם (הנעשה בצלם אלהי' וכלול מכל העולמו') שיש בו ג"כ בחי' שרפים ואופנים וכמ"ש אחר הרעש אש כו'. והיינו שיש ב' מיני אהבו' פנימי' וחיצוני' בחי' אהבה מסותרת שישנה בכ"א מישראל בהעלם שהוא אה' עצמי' מצד בחי' בנים אתם כו' שיש בה תמיד בחי' רשפי אש התשוקה לכלול במקורה באלהי' חיים (כאור הנר המתנענע לפרוד מהפתילה לכלול במקורה באש היסודי שהוא עצם חשוך כו' וכמ"ש נר אלהי' נ"א). ומזה בא כח המס"נ שלמעל' מטעם ושכל גלוי כו' והוא בבחי' האש דשרפים המסתלקי' ובטלים בבחי' ההעלם (והחושך העצמי) דקדוש ומובדל כו' ואהבה חיצוני' הוא אחר שנמשך הארה מאה' מסותרת זו להאיר ולהתגלות בלב בבחי' לבי ובשרי ירננו כו' ע"י ההתבוננו' בפסוד"ז וברכות ק"ש שפועל להוציא מכאה"פ בק"ש ולהאיר מהעלם אל הגילוי בלב בחי' אה' עצמי' הנ"ל ובחי' גילוי אור זה להאיר חושך הגוף ולב גשמי הוא בבחי' רעש גדול מעין בחי' הרעש דאופנים הנ"ל וז"ש אחר הרעש אש כו' כי דרך העבודה היא מלמטה למעל' שתחילה צריך ההתבוננו' בתפלה ולעורר את האהבה עד שתחפץ ותאיר בלב בשרי כו' כנ"ל שזהו בחי' רעש גדול מצד התהפכות החושך דגוף גשמי ואח"כ בא לבחי' הביטול והתכללו' דהתלהבו' רשפי אש האהבה עצמי' הנ"ל (בבחי' עצמו' אלהי' הקדוש ומובדל שלמעלה מהשגת נגלי' והתבוננו' והוא בחי' מס"נ שלמעל' מטו"ד כו') והוא בחי' האש דשרפים הנ"ל (ולמצוא כל הבחי' דלעיל בנפש האדם אפשר כי משכן הנשמה במוח שראשיתן (ועיקרן) בבחי' כח מ"ה דחכמה. זהו בחי' האור שקדם לחושך דוגמת בחי' אצי' למעלה שבדרך כללו' יו"ד דחכ' הוא בחי' אצי' ואח"כ בחי' התבוננו' באותיו' מח' שמקורם מבינה שבנה"א (מל' דתבונה) בחי'

החושך ויש בזה ב' בחי' הצמצום והלבוש להעלים על אור העצמי דכח מ"ה. ועי"ז גילוי בהשגה ומ"מ עדיין בהעלם בהמוחין ונק' ג"כ חושך למעליותא נגד האור והגילוי בלב והוא דוגמת עולם הבריאה למעל' אימא מקננא בכורסיי' (שנק' עולם המחשבה) ואח"כ האור והגילוי בלב (בשרי) זהו דוגמת עולם היצי' שז"א מקננא ביצי'. ומשנ"ת בענין שרפים ואופנים שבנפש אפשר שבחי' המדות הכלולי' במח' שבמוח (תבונה ב"ן וב"ת) זהו בחי' האה' מסותרת והוא דוגמת השרפים הנבראי' דבריאה שיש להם השגה בבחי' הקדוש ועי"ז הם נשרפים ובטלי' בהשגה זו וכמו"כ האה' המסותרת ונעלמת וכלולה בהשגה דמח' (דנה"א שמשכנה ד"כ במוחי') שבהשגה זו מתגלה ומאיר בחי' כח מ"ה דחכ' (והוא העלם וחושך עדיין בערך הלב כו' וע"ד השגה ותענוג אין קץ דגעה"ע גם אחר צמצום אות היו"ד שבו נברא כו') ואפשר דמש"ה שייך מבחי' מס"נ שלמעל' מטו"ד דהיינו למעלה משכל אנושי ממש דנה"ב (וקצת סמך דמס"נ בד' רבתי דאחד שהוא בחי' מל' (דתבונה) או לאה קשר של תפילין (אותיו') ע' פע"ח) וכשמתגלה במדות שבלב (דנה"ב שבחלל השמאלי) זהו הרעש גדול דבחי' אופני' דיצי'. ולמעל' מבחי' האור דכח מ"ה דחכ' (שנק' בחי' חי' כמו אצי' בכלל) הוא בחי' יחידה שבנפש (מקיף למד דצלם) שלמעל' מכל המוחין דוגמת בחי' חושך סתרו דכתר שלמעל' מכל האצי' (ואולי יש בזה ג"כ ב' בחי' חושך דלעיל כמובן) ובחי' האור שלמעל' מחושך זה הוא בחי' הניצוץ אלהי ממש השורה בבחי' יחידה דוגמת אוא"ס שבפנימי' הכתר שלמעל' ע' ע"ח. ולכן באתעדל"ת בנפש האדם שכלול מהכל בצלם אלהי' אתעדנ"ע ג"כ בכל הבחי'. ועתה נבוא לביאור הפסוק שחורה אני ונאוה פי' שחורה מצד בחי' האהב' מסותרת שנק' חושך כנ"ל (אש שחורה) ועכ"ז ונאוה ששחרות זה גופא נאוה כנ"ל שזוהי אהבה עצמי' בבחי' בנים אתם כו' (וגם לפי הנ"ל שזהו בחי' המדות הכלולי' במח' שבמוח. הרי בזה עיקר הגילוי בחי' כח מ"ה ודוגמת האותיו' הכתובי' על קלף לבן שהעיקר הוא לובן הקלף שחרות השחור ובתוכו וסובובו כו' ולפ"ז ונאוה הוא הלבן כו' אש שחורה ע"ג אש לבנה ולמעלה יותר שחורה אני בחי' יחידה שנק' חושך כו' ונאוה (שזהו גופא ודאי נאוה או ונאוה בחי' הניצוץ אלהי שבתוכ' בחי' האור הראשון והוא הלבן כו' וכמו"כ למעלה בחי' חושך סתרו דכתר עם בחי' אור א"ס שבתוכו כו' אש שחורה ע"ג אש לבנה דתורה שעם שחושך סתרו מעלים כו' (חושך הראשון לגריעותא) עכ"ז עי"ז הגילוי העצמי (חושך למעליות' ההעלם והעצם כו' או ונאוה מצד האור הראשון הגנוז בחושך סתרו זה) וזהו כאהלי קדר כיריעות שלמה פי' שחור מבחוץ כאהלי קדר שמשחירין תוקף השמש ועכ"ז לבן מבפנים כיריעות שלמה (ויובן יותר למעלה כדאיתא כתרא עילאה מלבר ואוא"ס

מלגאו והיינו שהכתר חיצוני' בחי' חושך סתרו אוכם הוא קדם עה"ע. ופנימי' הכתר עתיק אוא"ס שאינו נמנה בע"ס כו' ואפשר ג"כ דקאי על החיצוני' ופנימי' שבכתר גופא (א"א) ע' תו"א בביאור ע"פ יביאו לבוש מלכות בהגהה ומ"מ החיצוני חושך והפנימי' אור וגילוי כו' ולפמשנ"ת למעלה שיש בבחי' חושך סתרו ב' בחי' א' חושך וצמצום לגריעותא כנפי מעלה זהו כאהלי קדר והחושך הב' הוא בפנימי' המתגלה עי"ז בחושך סתרו זה שעכ"ז נק' חושך למעליותא כלפי מטה שהוא ההעלם והעצם בחי' או"מ וזהו כיריעות שלמה. יריעה אין בה גג ודפנות אלא פרוס' בעיגול מקיף כו'. ונודע שמבחי' הקו וחוט שנמשך אחר הצמצום דמק"פ מתעגלים ממנו בחי' העגולים ומקיפים כו' ועד"ז י"ל למטה בנה"א אחר הצמצום להעלים מהות העצמי ממש בבואה להאיר בגוף מתחלה יש מקיפים הנפש (בחי' צלמי' מזל' חזי' כו') ועז"נ כיריעות שלמה ומ"ש שלמה שפי' מלך שהשלום שלו. היינו כמ"ש שלום בפמליא של מעלה ושלום בפש"מ ששלום לשון התחברו'. והיינו שע"י הארת המקיפים דנה"א נעשה התחברות והתקשרות אור הנה"א בכחות הגוף. וכן למעלה ע"י המקיפי' דכתר נעשו היחודי' באצי' (ולמטה כנודע במ"ש עושה שלום במרומיו כו' וכן ביחוד תו"כ משפיע ומקבל ע"י החופה ומקיף וז"ש ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום שע"י שישא פניו למעלה בבחי' המקיפי' כו' עי"ז וישם לך שלום התחברות אלהו' בעולם ובנפש כו' כנ"ל אל תראוני שאני שחרחורת לשון כפל ב' מיני שחרות היינו א' מצד האה' מסותרת כו' שנק' חושך כנ"ל והב' חושך פשוט שמצד הגוף ונה"ב. ולתרץ שחרות הא' אמר ששזפתני השמש. ר"ל שאין זה חסרון בעצם אלא ע"י תוקף זריחת השמש שהוא בחי' אור ה' הפשוט (ע"ד כי שמש ומגן כו') (שבניצוץ האלהי כו' כנ"ל) ההכרח לגנוז ולהעלים בבחי' חושך והסתר וכמו"כ למעלה (וע"ד כל הנ"ל בפי' שחורה אני ונאוה) ולתרץ שחרות הב' בגוף כו' א' בני אמי נחרו בי פי' בני אמי נק' כחות הגוף ונה"ב שנמשכו מעשי' דנוגה ששרשם ג"כ מבחי' מל' דלעילא כמ"ש מלך אלהי' על גוי' ולכן כתיב בני אמי נחרו בי פי' שאינם פועלי' בעצמיו נה"א כלום כמארז"ל אעפ"י שחטא ישראל הוא:

אלא אדרבה הם נשרפים וכלים ונכללים בי בנה"א בבחי' אתכפיי' ואתהפכא וז"ש נחרו בי ולא נחרו אותי וזהו ג"כ מארז"ל גיהנם כלה והם אינם כלים דגיהנם ע"י יניקת כחות הטומאה ממעשי בנ"א וע"י יסורי גיהנם שפועלי' עי"ז הם כלים (וע"ד עלוקה כו' אשר שלט האדם באדם לרע לו כו' אבל הנפשות ישראל עצמן שנמסרו בגיהנם אינם כלים שעצמות הנפש לא נפגמו כמ"ש כולך יפה ומום אין בך וא"כ אין זה חסרון אלא אדרבה מעלה יתירה. שהרי לזה היה ירידת הנה"א בגוף שהיא עצמה א"צ תיקון אלא

ירידה צורך עלי' ע"י שתפעול בגוף ונה"ב אתכפיי' ואתהפכא שיהיו הם כלים ונכללים בקדושת נה"א ג"כ (שעי"ז יהיה עלי' גם לנה"א למעלה משרשה כידוע ומבואר בכ"ד): **ועתה** אבוא למ"ש ויהי בימי אחשורש כו' ולביאור הפלוגת' בהודו וכוש ותחילה יש לבאר יותר במ"ש בסמוך במ"ש בני אמי נחרו בי שזהו ירידה צורך עלי' מהו ענין העלי' דנה"א ששרשה מאד נעלה ע"י שבני אמי נחרו בי שתעלה עי"ז יותר משרשה ולמה כן (גם יבואר ענין יוצר אור ובורא חושך שנת' הקושי' שה"ז כתרתי דסתרי כו') הנה נת' שיש ד' בחי' אור וחושך ואח"כ חושך ואור וישנם בכל המדרגו' וההשתלשלו' מעולם וע"ע מריש כ"ד עד סוכ"ד. שתחילה הוא האור דעולם העליון כמו שהוא ואח"כ הצמצום להעלים האור הזה (שזהו החושך הראשון) כדי שיהיה באפשרי להאיר למטה ואז יש בזה ב' בחי' עיקר עצם האור הנגלה מתוך חושך כזה שזהו נק' חושך למעליותא כלפי מטה בחי' או"מ (וכמ"ש מגלה עמוקות מני חושך ויהי הענן והחושך כו') ואח"כ מה שנתגלה למטה לפ"ע אותו עולם דלמטה נק' אור (השני) ולפ"ז ההתחלה והסוף שניהם הוא בבחי' אור ובאמצע הוא הב' בחי' חושך הנ"ל אמנם באמת ז"א כ"א באמצעות השתלשלות המדרגו' מרכ"ד עד סוכ"ד שהתחלת ההשתל' הוא מבחי' אור דהיינו מבחי' אוא"ס כו' אבל אמיתת ההתחלה שאין למעלה ממנו והסוף שאין למטה ממנו שניהם יש לך לקרותם חושך אמיתי (אלא שהם מהיפוך להיפוך דהנה ב' בחי' חושך שבין ב' אור דלעיל שניהם אינם חושך אמיתי דהחושך הא' עם שהוא מצמצם ממש מ"מ אינו צמצום גמור שהרי אין המכוון אלא שעי"ז יהיה באפשרי להאיר למטה ואינו צמצום אלא כנגד האור הראשון וחושך הב' אינו חושך אלא כלפי מעלה (אוכם הוא קדם עה"ע) אבל כלפי מטה הרי הוא אור גדול אלא שלפי שאינו לפ"ע הכני דלמטה ונשאר בבחי' מקיף נק' חושך למעליותא גם כלפי מטה אבל במקומו אדרבה הרי הוא אור גדול:

אבל הסוף האמיתי שהוא חומריות העוה"ז הנה הוא חושך וצמצום גמור אמיתי לגריעותא שאיננו כדי להאיר למטה (שאין כלל למטה הימנו) וגם לא נתלבש בו בתוכו שום אור וגילוי כי ענין אור בכ"מ שהוא היינו גילוי אין עוד (בכל עולם לפי ערכו) וחומר העוה"ז הוא יש נפרד גמור וזהו בי"ע שבכל דבר (ושניהם אור) אלא שהחומר עצם כו' שרפים ואופנים כו' אף עשיתיו הפסיק כו' נפרד כו'. והנה מהו"ע ית' ממש שהוא המאור (שלמעלה מאורו ית' הנק' א"ס) נוכל לכנות בשם חושך אמיתי ר"ל העצם פשוט שלמעלה מהתפשטות וגילוי אורו ית' הנק' אור א"ס (וכ"ש שלא קדם לו ח"ו שום אור כו' וקצרה היריעה) ובכ"ד יש בפי' חושך ב' ענינים ענין צמצום וענין עצם ההעדר גילוי כדלעיל וי"ל שמהו"ע ית' נק' חושך העליון עצם כו' ועוה"ז חושך גמור צמצום

ושניהם אמיתי' ור"ל דבהשתל' עם שחושך הראשון דלעיל ג"כ פי' צמצום אינו אמיתי נגד העוה"ז וחושך הב' עם שנק' עצם אינו אמיתי נגד עצמותו ית' ונמצא שכל ההשתל' יוכל לקרותו בכ"ד אור שבכולם יש אור וגילוי מאוא"ס (אלא שמשתלשלים מאור לאור ע"י אמצעות חושך שאינו אמיתי) וזה ממכ"ע אבל העוה"ז חושך ויש נפרד גמור ומהו"ע ית' עצם ויש אמיתי גמור ולפ"ז י"ל יוצר אור כל ההשתל' ובורא חושך עוה"ז יש מאין אבל יתכן יותר דיוצר אור הראשון ובורא חושך סתרו הנ"ל ולכאו' גם בכל עולם לפ"ע י"ל יוצר אור דעולם העליון ובורא חושך המקור דעולם התחתון ונק' בריאה שלמעלה מיצי' דלמטה כו' אלא דא"כ למה התחיל מבחי' בריאה דאותו עולם העליון אלא לפי דקאי על אור הראשון ממש שהרי הוא ראשית המשכה ממנו ית' א"א להתחיל ואפשרות התהוות יש נפרד גמור אינו כ"א מיש האמיתי ית' הכל וכנ"ל משא"כ כל ההשתל' הוא אור מאור (וזהו חיות כלי א' כו' שראשיתם מאורו ית' (הנק' אוא"ס וצ"ע) שזהו ממכ"ע כנ"ל אבל העוה"ז שאין מתלבש בו האור וגילוי כלל כנ"ל מהיכן יהיה חיותו והתהוותו אלא הוא מרצונו הפשוט שבמהו"ע בדרך דילוג וסובב כו' וכמ"ש במ"א והכוונה בבריאותן הוא רק לאהפכא (שזהו אנא אמלוך דירה בתחתונים) משא"כ כל העולמות הוא כדי להביא האור ממדריגה למדריגה (עד נה"א שבאדם שעי"ז יפעול אתכפיי' ואתהפכא בגוף וגם אז אפשר שאין הענין שנתלבש בו ממש האור אלא שיתהפך לאור כו') ועי"ז יעלה לשרשו במהו"ע ית' ויושלם המכוון מהכל ויהיה עלי' לנה"א ולכל העולמות זהו ירידה צורך עלי' שע"י בני אמי נחרו בי כנ"ל:

וזהו ויהי בימי אחשורש ר"ל בזמן הגלות שהושחרו פניהם ש"י כו' שגובר שחרות וחושך עוה"ז. הוא אחשורש שמקורו בחי' כל יכול דמהו"ע ית' כנ"ל שנק' אש שחורה וחושך עצמי כנ"ל (ונק' אש כמ"ש ה' אלהיך אש כו'). המולך כו' ח"א הודו בסוה"ע ר"ל האור הראשון וכוש בסוה"ע ר"ל חושך העוה"ז ולגבי מהו"ע ית' הכל שוה ושניהם נמשכו ממנו ית' כחשיכה כאורה (זה בדרך ממכ"ע מאורו ית' וזהו בדרך סוכ"ע ממהו"ע ית' וכו') וח"א הודו וכוש גבי הדדי ר"ל חושך סתרו כנ"ל או גליף גליפו הנ"ל דשם האור והחושך ששניהם דבר א' ממש וכמו"כ בכל אור וחושך שבהשתל' ששניהם ד"א וכמו אותיות שההעלם והגילוי שבהם אינם סותרים וכמו מהקלף והדיו ביחד נעשה האות וכ"ש בבחי' גליף גליפו בטה"ע שזהו כאותיות החקיקה שהאות מיני' ובי' ממש וכשם שמלך על הודו וכוש אלו שהכל א' ואינם סותרים כלל (והכל אור וגילוי אין עוד כנ"ל) כך מלך מסוה"ע ועד סופו ר"ל על אור הראשון וסוף העוה"ז עם שזה ודאי ב' הפכי שחושך עוה"ז יש נפרד גמור בלי אור כלל מ"מ לגבי מהו"ע ית' ממש המאור בעצמו

הכל שוה כנ"ל דגם חושך העוה"ז לא יחשיך ממנו דעצמותו ית' אינו מערך גילוי אור כמו שאינו מערך חושך נפרד בשוה אלא שנקראו ממנו ית' גם היש נפרד הזה (ואדרבה גם דווקא ממה"ע ית' הכל יכול כו') וכתב זה כאן בריש מגילת אסתר (ע"י המס"נ שהיה לב"י באותו זמן למעלה מעלה מכל ההשתל' דהיינו בהמאור דמהו"ע ית' ממש שזה היה עיקר הנס דפורים אשר ע"כ זכרם לא יסוף מזרעם לעולם ולא תבטל נגד האור דלעתיד כמ"ש בתו"א בד"ה ובפרט בד"ה ומרדכי יצא ע"כ הקדים (הטעם לזה בקצרה) דשרש ימי שחרות הגלות דווקא הוא אחשורש אש שחור דמהו"ע ית' ממש המולך מהודו ועד כוש ככל הנ"ל לכן יש כח ועוד אז דווקא לעורר ע"י המס"נ למעלה מעלה כ"כ:

אמר המביא לבית הדפוס הנה כאן ראיתי להביא תשלום דברי הרב וכו' מו"ה שלמה הכהן נ"י [שקצתם כבר נדפס לעיל אצל לוח המפתחות] כפי אשר יכילם הגליון הלז מה שהעיר עליהם בעת שסידר המפתחות לספר הנחמד הלז וזה לשונו הטהור:

עוד אחת ראיתי להעיר על מה שראיתי בדברי רבינו הגאון המחבר ז"ל בביאורו על הב"י או"ח סי' תקמ"ח [ויש שם ט"ס במה שנרשם תקי"ח וצ"ל תקמ"ח] שהעיר שם על הירושלמי דרפ"ג דברכות דמקשה שם והתני פטור מתקיעת שופר אית לך למימר בחול [פי' בתמיהה] והובא ד' הירושלמי הלז בתוס' וברא"ש ספ"ג דברכות ולכאורה ד' הירושלמי תמוה דלמה לא משני נמי כאן דמיירי ביו"ט שני וכמו דמשני גבי לולב וכן הקשה שם רבינו הגאון המחבר ז"ל הנה גם בחידושי על הש"ס העירותי ע"ז וכתבתי דאף דהברייתות נשנו בא"י דליכא שם יו"ט שני [והיינו דמשני גבי לולב תפתר בחול המועד ולא משני ביו"ט שני וע"כ כנ"ל דהברייתא ליכא לאוקמי ביו"ט שני משום דבא"י ליכא יו"ט שני של גליות] מ"מ הא יו"ט של ר"ה עושין גם בא"י שני ימים כידוע ואף לדעת בעל המאור ז"ל בפ"ק דיו"ט דס"ל שם דגם ר"ה אינו נוהג בא"י אלא יום אחד מ"מ הא מבואר בדבריו ז"ל שם דדווקא האידנא משום דחזרה א"י להיות כמקום הוועד כיון דהאידנא ליכא קידוש ב"ד אבל בזמן הברייתא דהיו מקדשין בוודאי היו צריכין לעשות בכל א"י שני ימים ר"ה כל שהוא מהלך יותר ממהלך יום אחד מירושלים דהא כל שהוא יותר ממהלך יום אחד מירושלים לא ידעו אימתי קדשו ב"ד את החודש וע"כ היה צריכין לעשות שני ימים ואף קודם שהתקינו שלא יהא מקבלין עדים אלא עד המנחה מ"מ היה ספק שמא לא באו עדים כלל עד למחר ולא גרע משאר יו"ט במקום דלא היו השלוחין מגיעין דהיה צריכין לעשות שני ימים מחמת ספק ואף בא"י וז"ל הבעל המאור ז"ל שם כתב הרי"ף ז"ל וז"ל שמעינן מינה וכו' ואין לו שום ראיה על מה שכתב שלא נאמרה דברי רבא אלא בזמן דהיו מקדשין ע"פ הראיה אבל בדורות הללו מאחר שהותקן סדר

העיבור כו' חזרה א"י להיות כמקום הוועד ואין חייבין לשמור אלא יום אחד עכ"ל וכן כתב רבינו אפרים ז"ל תלמידו של הרי"ף ז"ל כלשון בעל המאור ז"ל ממש הובא דבריו בראש"ש בפ"ק דיו"ט ובש"ג שם וא"כ היה יכול הירושלמי לתרץ דמיירי ביו"ט שני:

אמנם בחידושי שם כתבתי ליישב דאפשר דס"ל להירושלמי כשיטת רש"י בר"ה ד' י"ח ע"א במשנה דאדרבה דאף דהאידנא צריך לעשות שני ימים ר"ה גם בא"י מ"מ בזמן דהיה מקדשין ע"פ הראיה לא היה צריכין לעשות רק יום אחד משום דסמכו ארוב שנים משום דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר כן מבואר שם ברש"י ע"ש וע"ש בתוס' דחולקים על רש"י ז"ל אמנם לפי מש"כ היה סייעתא מן הירושלמי לשיטת רש"י ז"ל ובחידושי שם הבאתי כמה ראיות מן הש"ס לשיטת רש"י ומהם מה דמקשה שם הש"ס ד' י"ט והא קמקלקלא ר"ה אי מעברין לאלול ולשיטת התוס' תמוה דאיזה קלקול יהיה הא עושין באמת שני ימים ר"ה לעולם ועוד ראיה מלשון המשנה דעירובין ד' ל"ט דר"ה שהיה ירא שמא תתעבר מערב אדם שני עירובין ולכאורה תמוה דמאי שייך שהיה ירא והא ע"כ צריכין לעשות שני ימים מחמת ספק וא"כ צריך ר"י לאשמעינן דמותר להניח ב' עירובין ולא אמרינן דהוי קדושה אחת ומה בכך אם תתעבר אם לא דאפילו אם לא תתעבר מ"מ הא בכל א"י צריך לעשות שני ימים משום שמא עברו אלא ע"כ דכל הרחוקין מירושלים נ"כ לא עשו רק יום אחד וכשיטת רש"י רק ברחוקין מירושלים בתוך מהלך יום אחד או ב' ימים והיה ירא שמא תתוודע לו מב"ד דלא באו עדים עד יום המחרת או דיתוודע לו דבאו עדים מן המנחה ולמעלה דנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש צריך להניח ב' עירובין מספיקא וקמ"ל ר"י דיכול להניח ב' עירובין ולא אמרינן דהוי קדושה אחת [וד' הרמב"ם בפי' המשניות דפסק שם כר' יהודא תמוה דנהי דחכמים דפליגי עליה דר' יהודא במשנה היינו ר' יוסי וכדאמרינן בגמ' שם מ"מ הא ר' יהודא ור' יוסי הלכה כר' יוסי וכן פסק בחיבורו בפ"ח מ"ה עירובין הלכה ה' והיותר תימה במה דמחלק שם בין זמן דהיה מקדשין ע"פ הראיה להאידנא דהאידנא מודה ר"י לחכמים דאינו יכול להניח ב' עירובין בר"ה וזה דבר תימה דהא כיון דטעמי דר"י וסייעתו מבואר שם בגמ' הוא משום דהא דנוהגין גם היום קודש כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה אינו אלא כי היכא דלא לזלזולי ביה הלכך לא הוי משום זה קדושה אחת משום דעיקר יו"ט יום שני הוא ע"ש בש"ס וא"כ אין שייך לחלק בין זמן דהיה מקדשין להאידנא דטעמי דחשבינן האידנא לר"ה לקדושה אחת הוא ג"כ מחמת הטעם דאם באו עדים וכו' והלכך לר"י דס"ל דאף בזמן על עדים וכו' לא היה נחשב לקדושה אחת כ"ש האידנא ואין לומר דכיון בזה למש"כ בה' יו"ט בפ"ו הלכה י"ד ע"ש דהא ליתא דא"כ שאר יו"ט נמי לא יוכל

האידנא להניח ב' עירובין ובהדיא כתב הרמב"ם בחיבורו שם דאף האידנא מותר להניח ב' עירובין בשאר יו"ט וע"כ דלא דמי לתנאי דעירוב תבשילין וא"כ יו"ט של ר"ה נמי ובאמת אם יש מקום לחלק בזה היינו בין קודם החורבן ובין לאחר החורבן ואף בזמן דהיו מקדשין ע"פ הראיה דלאחר החורבן י"ל דמודה ר"י וסייעתו משום דלאחר החורבן אם באו עדים מן המנחה ולמעלה אדרבה יום ראשון עיקר וכמו שמבואר בביצה ד' ה' סוף עמוד ב' בדברי רבא שם ומ"מ גם יום השני קודם וכמו שמבואר שם וע"ש בפירש"י ובזה לא שייך סברא דזלזול כלל וכלל וע"כ דהם קבלו על עצמם לעשות יום שני קודש כמו שהיה בזמן הבית א"כ וודאי נחשבו לקדושה אחת אמנם לחלק בין זמן דהיה מקדשין ע"פ הראי' להאידנא זה וודאי אין סברא כלל ולכן דברי הרמב"ם ז"ל שם בפי' המשניות צלע"ג] ועוד הבאתי שם ראיה דנראה דגם רבותיו של רש"י ז"ל דכתבו דבליל שני של ר"ה א"צ לומר זמן משום דיומא אריכתא הוא עי' ברא"ש סוף ר"ה ולכאורה נהי דבר"ה ניתוסף עוד חומרא דשמא שניהם קדושה אחת מחמת הטעם דאם באו עדים מן המנחה ולמעלה וכו' ולכן החמירו לעניין בצים וחלב ועירובי תחומין וע"ת ועוד ש"ד מ"מ הך ספיקא דאיתא בשאר יו"ט נמי איכא בזה דהא מ"מ היה ספיקא שמא לא באו עדים כלל ביום ל' וא"כ היו צריכים לומר זמן בליל שני כמו בשאר יו"ט וממילא גם האידנא נמי וכמו בשאר יו"ט דאנו אומרים זמן בליל שני מטעם דבזמן דהיו מקדשין ע"פ הראיה היה ספק אלא ע"כ דהם ס"ל דבר"ה לא חשו כלל להך ספיקא לעולם ולא היה הספק רק שמא יום ראשון בלבד קודש או שמא שניהם קודש אבל לספק שמא יום שני בלבד קודש לזה לא חשו כלל משום דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר ומשו"ה ס"ל דא"צ לומר זמן אך מ"מ רש"י ז"ל בעצמו חולק עליהם בדין זה וטעמו ונימוקו מבואר ברא"ש שם:

ועפ"ז א"ש נמי מה דלא תיקן הקליר פיוט ליו"ט שני של ר"ה והיינו די"ל דבמקומו לא היו עושין רק יום אחד [ועיין בצל"ח ברכות פ' ה' ובש"ס ביצה ד' ה' בט"א בר"ה ד' י"ח ואבאר במ"א אי"ה] וכל זה בעת שהיו מקדשין ע"פ הראיה אבל האידנא פשוט דמודה רש"י לכל הגאונים ז"ל דצריך לעשות ב' ימים ר"ה גם בא"י דהאידנא חזרה א"י כמקום הוועד ובמקום הוועד היו עושין לפעמים ב' ימים והלכך האידנא חמור טפי כנ"ל לדעת רש"י והרבה יש להאריך בזה ואכ"מ וראיתי לקבוע ברכה בכאן לראש צדיק הוא ניהו הרה"ג החו"ב וכו' מו"ה דובער ליב נ"י בנו של הרב הגאון הגדול החסיד זצוק"ל בעהמ"ח ספר ד"נ הלז וחלק אה"ע אשר ענוותו תרבני ליתן לי מהלכים בתוך ספר הנחמד הלז

יברכהו ה' ברב טוב ויראה בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות כל הימים כ"ד הצעיר מפרחי כהונה שלמה ברי"מ הכהן נ"י מ"ץ: