הלכה · שולחן ערוך · מפרשים · חכמת שלמה

חכמת שלמה על שולחן ערוך, אורח חיים

רבי שלמה קלוגר [המהרש"ק]

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

חכמת שלמה על שולחן ערוך, אורח חיים

רבי שלמה קלוגר [המהרש"ק]

מקור הטקסט: ספריא · רישיון: לפי המהדורה: נחלת הכלל או Creative Commons

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/חכמת-שלמה-על-שולחן-ערוך-אורח-חיים/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611151759 של הספרייה.

תוכן העניינים

סימן א 9
סימן ג 9
סימן ח 10
סימן ט 12
סימן י 12
סימן יא 12
סימן יב 15
סימן יג 15
סימן יד 18
סימן יח 21
סימן יט 22
סימן כ 22
סימן כח 24
סימן לא 25
סימן לב 26
סימן לו 27
סימן לח 27
סימן מב 27
סימן מו 28
סימן מז 32
סימן מט 32
סימן נא 33
סימן נג 34
סימן נה 36
סימן נו 38
סימן ס 38
סימן סא 41
סימן סה 42
סימן סו 42
סימן סט 43
סימן ע 43
סימן עא 43
סימן פד 48
סימן פה 48
סימן פח 50
סימן פט 51
סימן צ 51
סימן צג 52
סימן צט 53
סימן קא 53
סימן קב 56
סימן קד 56
סימן קה 59
סימן קז 60
סימן קח 61
סימן קי 67
סימן קיא 67
סימן קיב 68
סימן קיג 68
סימן קיד 70
סימן קיז 73
סימן קכ 75
סימן קכד 75
סימן קכו 76
סימן קכח 76
סימן קלא 84
סימן קלב 85
סימן קלה 87
סימן קלט 87
סימן קמז 87
סימן קנ 88
סימן קנא 88

סימן קנג 88
סימן קנד 89
סימן קנו 90
סימן קנח 91
סימן קנט 92
סימן קס 95
סימן קסז 96
סימן קסח 96
סימן קסט 98
סימן קעא 98
סימן קעב 98
סימן קעח 99
סימן קעט 100
סימן קפא 101
סימן קפג 101
סימן קפד 103
סימן קפו 108
סימן קפח 108
סימן קפט 109
סימן קצ 110
סימן קצג 110
סימן קצד 111
סימן קצט 111
סימן רא 113
סימן רב 113
סימן רד 114
סימן רו 116
סימן רט 116
סימן ריא 119
סימן ריב 120
סימן רטו 121
סימן רטז 124
סימן ריז 124
סימן ריח 124
סימן רכא 125
סימן רכד 125
סימן רכה 126
סימן רכט 127
סימן רל 128
סימן רלב 128
סימן רלג 129
סימן רמ 130
סימן רמב 130
סימן רמג 131
סימן רמד 132
סימן רמה 134
סימן רמו 135
סימן רמח 137
סימן רסא 138
סימן רסג 139
סימן רסד 140
סימן רסה 140
סימן רסז 141
סימן רסח 141
סימן רעא 142
סימן רעג 142
סימן רעה 143
סימן רעו 145
סימן רעח 145
סימן רפ 147
סימן רפב 147
סימן רפו 148
סימן רפח 149
סימן רצא 149

סימן רצד 149
סימן רצח 150
סימן רצט 152
סימן שא 154
סימן שב 155
סימן שג 156
סימן שה 156
סימן שו 156
סימן שז 157
סימן שח 158
סימן שיא 159
סימן שיד 160
סימן שטו 160
סימן שיח 161
סימן שכ 163
סימן שכח 164
סימן שכט 168
סימן של 169
סימן שלא 172
סימן שלד 176
סימן שלה 177
סימן שלט 178
סימן שמ 179
סימן שמב 181
סימן שמג 183
סימן שמד 186
סימן שמה 186
סימן שמו 188
סימן שמז 189
סימן שמח 190
סימן שנד 192
סימן שסב 194
סימן שסג 196
סימן שסד 205
סימן שפב 207
סימן שפו 209
סימן שצז 209
סימן שצט 209
סימן תד 211
סימן תה 212
סימן תט 213
סימן תיג 216
סימן תיד 218
סימן תכב 218
סימן תכה 220
סימן תכו 221
סימן תכח 225
סימן תכט 227
סימן תל 228
סימן תלא 230
סימן תלב 230
סימן תלג 231
סימן תלד 231
סימן תלז 233
סימן תלט 234
סימן תמ 234
סימן תמא 237
סימן תמב 238
סימן תמג 243
סימן תמד 246
סימן תמה 247
סימן תמו 253
סימן תמז 254
סימן תמח 254

סימן תנ 264
סימן תנא 267
סימן תנב 268
סימן תנג 268
סימן תנד 271
סימן תנה 272
סימן תנז 272
סימן תנט 274
סימן תס 275
סימן תסא 276
סימן תסב 276
סימן תסג 277
סימן תסה 278
סימן תסו 278
סימן תסז 279
סימן תסט 284
סימן תעא 284
סימן תעב 285
סימן תעג 285
סימן תעה 286
סימן תעח 288
סימן תפו 288
סימן תפז 290
סימן תפט 293
סימן תצג 293
סימן תצד 294
סימן תצו 295
סימן תצז 295
סימן תצח 295
סימן תצט 296
סימן תק 296
סימן תקב 296
סימן תקה 297
סימן תקז 298
סימן תקיב 299
סימן תקיג 299
סימן תקטו 300
סימן תקכז 301
סימן תקכט 302
סימן תקל 303
סימן תקלז 304
סימן תקמה 306
סימן תקמז 307
סימן תקמח 309
סימן תקמט 313
סימן תקנא 314
סימן תקנג 315
סימן תקנד 317
סימן תקנה 319
סימן תקנו 319
סימן תקנח 319
סימן תקנט 320
סימן תקס 321
סימן תקסא 321
סימן תקסב 322
סימן תקסה 323
סימן תקסח 325
סימן תקסט 327
סימן תקעג 327
סימן תקעד 327
סימן תקפא 328
סימן תקפב 331
סימן תקפג 332
סימן תקפד 332

סימן תקפה 334
סימן תקפו 335
סימן תקפח 340
סימן תקפט 346
סימן תקצ 353
סימן תקצא 358
סימן תקצב 359
סימן תקצו 362
סימן תקצז 363
סימן תרב 367
סימן תרג 368
סימן תרד 369
סימן תרו 373
סימן תרז 373
סימן תרח 379
סימן תרט 379
סימן תרי 380
סימן תריא 380
סימן תריב 384
סימן תריג 387
סימן תריד 388
סימן תרטו 390
סימן תריז 391
סימן תריח 393
סימן תריט 398
סימן תרכא 398
סימן תרכב 400
סימן תרכג 401
סימן תרכד 402
סימן תרכה 403
סימן תרכו 404
סימן תרכז 404
סימן תרכח 405
סימן תרכט 407
סימן תרל 408
סימן תרלא 410
סימן תרלב 413
סימן תרלג 416
סימן תרלד 418
סימן תרלה 419
סימן תרלו 419
סימן תרלז 421
סימן תרלח 426
סימן תרלט 427
סימן תרמא 433
סימן תרמב 433
סימן תרמג 434
סימן תרמו 434
סימן תרמז 437
סימן תרמח 438
סימן תרמט 442
סימן תרנא 448
סימן תרנה 458
סימן תרנו 460
סימן תרנח 460
סימן תרסג 462
סימן תרסד 464
סימן תרסח 465
סימן תרע 470
סימן תרעא 471
סימן תרעב 479
סימן תרעג 480
סימן תרעה 487
סימן תרעו 490

סימן תרעז 492
סימן תרפא 497
סימן תרפב 497
סימן תרפג 498
סימן תרפה 498
סימן תרפז 499
סימן תרפח 501
סימן תרפט 505
סימן תרצ 506
סימן תרצא 510
סימן תרצב 514
סימן תרצג 516
סימן תרצד 516
סימן תרצה 516
סימן תרצו 518

סימן א

(**סעיף ה'**) וטוב לומר וכו' ופרשת עולה וכו'. נ"ב הנה מה שתמהו הכל על הטור מה שהקדים עולה לחטאת עיימ"ש בישובו בעזה"י בחיבורי עבודת עבודה על ע"ז דף ט' ובחיבורי על התורה פרשת וישלח (שנת תר"א) בפסוק כי ע"כ ראיתי פניך כראות פני אלהים ובחיבורי על התורה פרשת צו שנת [תרט"ו] ועוד בחידושי על התורה ייע"ש ודו"ק:

(**סעיף ז'**) כשיסיים פרשת העולה וכו'. נ"ב עיין במג"א [ס"ק יו"ד] מ"ש בשם הגאון מוהר"י ז"ל דאשם נזיר בא לכפרה. ותימה עליו איך נעלם ממנו ש"ס ערוכה בשבועות [דף ל"ז ע"א] דקאמר שם מכלל דנזיר טמא יפטור במלקות הא קרבן כתיב ביה התם דמייתי קרבן כי היכי דתיחול עליה נזירות דטהרה ופירש"י הא קרבן כתיב ביה והזיר לה' את ימי נזרו והביא כבש בן שנתו וכו' הרי דפריך התם מאשם וגם בלא"ה מיירי שם הברייתא מאשם דהרי מחלק התם בין נזיר לשבועת הפקדון ובשבועה אשם הוא דחייב ואעפ"כ משני שם דאינו לכפרה רק דתיחול עליו נזירות דטהרה כמ"ש רש"י שם וז"ל כי היכי דתיחול עליו נזירות דטהרה שמתחיל למנות מעכשיו ותלה הכתוב בקרבן ולא לכפרה היא באה ייע"ש מפורש להיפוך מדבריו וצ"ע ודו"ק:

סימן ג

(**סעיף י"ד**) יזהר שלא יאחוז באמה וישתין וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שתמה על הב"י במ"ש דלא בקיאין בשיעור ביעתותא דמ"ש מנדה וכו' ועיין בחידושי מי נדה דף י"ד ובחידושי ליו"ד בהשמטות סימן קפ"ד מ"ש בישוב דבר זה ובחידושי לש"ס דף ט' גם עיין בתוס' במס' נדה דף י"ד ד"ה האוחז שכתבו אף במקום שמותר לאחוז באמה מ"מ מדוחק אסור ע"ש וצ"ע שלא ביארו כן הפוסקים. והנה בהיותי בזה ראיתי בס' מחצית השקל סי' זה שהקשה על הש"ס דמה ראיה מבולשת לדין זה הרי אמרי' בס"ב דכתובות דלבעול יש פנאי מכח דיצרא דעריות תקיף טובא א"כ י"ל ה"נ זה דומה ליצרא דעריות ומה ראיה מלנסך ע"ש. ולפענ"ד לק"מ דבשלמא התם מיירי בנכרים ורשעים החשודים על עריות שפיר יש לחוש דמכח יצרא דתקיף להם יסירו הפחד מלבם ויבעלו. אבל בזה אטו ברשיעי עסקינן לכוין בכוונה להרהור זה ודאי אינו דאם יכוין כן א"כ בידו לעשות כן אף שלא בשעת הטלת מי רגלים ובע"כ דלא חיישינן שיכוין כן בכוונה רק כיון דאוחז באמה בע"כ יבוא לידי הרהור ולבו יהיה אנסו ובזה כיון דבכוונה לא יסיר הפחד מלבו וכיון שישאר בפחדו לא יבוא לידי הרהור בע"כ כיון דהוי בפחד ולא גרע

הרהור זה שיבוא בע"כ מהתם לנסך מדעתו ואם התם לנסך מדעתו אף שחביב עליו לא אתי מכח פחד ה"ה נמי לבוא בע"כ לידי הרהור שלא מרצונו לא יבוא כיון שהוא בפחד משא"כ התם דמיירי ברשיעי ובמזיד ירצה לבעול בזה חיישי' שבאותו זמן יסיר הפחד מלבו מכח יצרא דעריות החביב עליו ביותר. וכעין זה כתב הטו"ז ביו"ד סימן קפ"ד דיש לחוש שבשעת תשמיש יצא הפחד מלבו ע"ש וא"ש ודו"ק:

סימן ח

(**סעיף א**') ויברך מעומד וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה מחלה דמברך מיושב. ולק"מ די"ל דחז"ל תקנו דבענין המצוה כן הוי הברכה דאם המצוה מיושב הוי הברכה נמי מיושב אבל אם המצוה מעומד אז גם הברכה תהיה מעומד. ובפרט לפמ"ש הרדב"ז הובא במג"א [סימן קפ"ד] דהיכי דהוי דאורייתא ודרבנן יחד מחמרינן אף בדרבנן מכח דלא ליתו לזלזולי בדרבנן א"כ ה"נ בזה היכי דהמצוה הוי מעומד אם יברך מיושב אתי לזלזולי בברכות דרבנן לכך תקנו דגם הברכה הוי מעומד:

(**סעיף ט**') קודם שיברך יעיין בחוטי חציצית וכו'. נ"ב הנה הטעם כתבו הפוסקים דאף לחשש ביטול מ"ע לא חיישי' דמוקמי' אחזקה מ"מ לענין חשש ברכה משום חומר לא תשא חיישינן. והנה נראה דזה דוקא להסוברים דאף דרך ברכה שייך לא תשא וכיון דהוי חשש איסור תורה כמו לענין ציצית ולא תשא חמור לכך לענין ברכה חיישי' ולדידהו באמת הנשים אסורין לברך על מ"ע שהזז"ג. אבל לדידן לפמ"ש הרמ"א [סימן תקפ"ט] דהמנהג שנשים מברכות על מ"ע שהזז"ג ובע"כ הטעם דקיי"ל דכל דרך ברכה ליכא איסור מן התורה וא"כ אף אם הוי ברכה לבטלה נמי הוי רק דרבנן ולכך אתי לענין חשש איסור תורה שילך בלי ציצית לא חיישי' וסמכינן אחזקה מכ"ש דלחשש ברכה דהוי רק דרבנן דאין לנו לחוש ולכך למנהגינו דהנשים מברכין על מ"ע שהזז"ג יש מקום להקל לברך בלי עיון בציצית ויש סמך בזה להקל למי שהוא טרוד ונחפז ואין לו פנאי לענין שיוכל ללבוש ולברך כך כנלפע"ד ודו"ק. ועיין בט"ז מה שמחלק בדין זה והמג"א חולק בזה ועיין בחבורי טוטו"ד על יו"ד מ"ד הלכות שחיטה סי' ח"י בתשובה לק' מאניסטריסק מ"ש שם ראיה דלא כהט"ז ע"ש ודו"ק. ועיין במג"א [ס"ק י"א] ומה שהקשה עליו הנו"ב דבריו אהדדי למ"ש בסימן תל"ז ועיין בחבורי בהשמטות לספר סת"ם בתשובה לק"ק טשודנוב מ"ש ליישב ע"נ עודנו בכת"י בחבורי דע"ז ע"ש ודו"ק ועיין במג"א ס"ק הנ"ל מ"ש בשם הב"ח דהוי חזקה דתלוי במעשה ומה שהקשה עליו. ועיין בחבורי לאו"ח

משנת תרט"ז דף נ"ד בתשובתי לק"ק ניקלשפורג קנה מקומו בהלכות שבת סימן שכ"ח מ"ש שם ליישב דברי הב"ח בעזה"י ע"ש ודו"ק:

(**סעיף י'**) אם לובש וכו'. נ"ב עיין בט"ז מ"ש ליישב קושית הב"י מגר דמתחלה גברא לא חזי כמו גבי טבילת גר וכו'. ובאמת אחר מחכת"ה לא דמי זה לזה דבגר לא הוי אפשר בשום אופן להיות חזי בתחלה לכך נחשב זה עובר לעשייתן משא"כ הכא הרי אפשר שלא ילבישנו עד אחר שיטול ידיו ויברך עובר לעשייתן ממש וז"פ ונכון ושפיר הקשה הב"י וא"ש ודו"ק:

(**סעיף ט"ו**) אם נפלה טליתו וכו'. נ"ב הנה אם נפל ממנו מעט ונתנה עליו ואח"כ נפל ממנו מעט שני ונתנה עליו וכן אח"כ עד שבהצטרף יחד יהיה נחשב נפל כולה יש להסתפק בזה אם נחשב נפלה כולה וחייב לברך או לא ונראה לפשוט זה ממה דאיתא במס' עירובין [דף כ"ד ע"א] פרץ אמה וגדר אמה פרץ אמה וגדר אמה עד שהשלימו ליותר מעשר מהו וכו' עד ואמרת לן פנים חדשות בא לכאן ה"נ פנים חדשות בא לכאן ע"ש בסוגיא ופירש"י וקיי"ל כן לקמן [סימן שנ"ח] סעיף ב' וא"כ ה"נ ודאי אם לבש טלית בלא ברכה חייב לברך כל זמן שעודו עליו כמ"ש לעיל בש"ע וא"כ ה"נ אף דנפל מעט ונתנה עליו כיון דבצירוף הוי נפל כולה נחשב פנים חדשות בא לכאן והוי כלבוש טלית בלא ברכה וחייב לברך וה"ה נמי לדעת הט"ז [סי' ט"ז] בטלית שנחלקה לשנים וחזר ותפרו דחלק אחד מן הציצית נתבטל עכ"פ וצריך לעשות ציצית מחדש ב"י וא"כ ה"ה אם נחלק מעט ותפרו וחזר ונחלק מעט אחר ותפרו עד שבצירוף יהיה נחלק כולה ויהיה תפירה חדשה אחר עשיית הציצית הוי פנים חדשות בא לכאן וצריך לעשות מחדש בצד אחד הציצית שנית וה"ה דיש ללמוד מזה למ"ש בש"ע יו"ד [סי' רט"ז] בנודר מבית זה ונפל ובנאו שמותר לדור בו. וכן בש"ע אהע"ז (סימן צ"ה) לענין מדור אלמנה שאם נפל אזדא ליה א"כ נראה דה"ה אם בנה מעט מחדש וחזר ובנה מעט מחדש אף שבתחלה היה רובו קיים והיה נחשב בית הראשון מ"מ אם בהצטרף מעט מעט נעשה רובו חדש הוי פנים חדשות בא לכאן ומותר באיסור נדר ובמדור אלמנה פטורין היורשין ליתן לה מדור זה כנלפע"ד ברור ונכון. ומזה אפשר ללמוד לכל כיוצא בזה ואתי שפיר ודו"ק:

(**סעיף ט"ז**) הלן בטליתו וכו' נ"ב הנה אם היה דעתו בשעת ברכה שאינו פוטר הבגד רק עד חצות וכדומה אם מחוייב לברך אח"כ או לא. עיין במג"א הלכות סוכה (סימן תרל"ט ס"ק י"ז) שדעתו בפשיטות דא"צ לברך שנית אבל בא"ז ראיתי שכתב דאפשד באמת כן ולכך לדינא צ"ע כעת ודו"ק:

סימן ט

(**סעיף ד'**) אם הטיל וכו' קצת ציצית וכו'. נ"ב נראה דה"ה נמי מקצת ציצית של צמר ומקצת של פשתים נמי אין להטיל דמה לי זה או זה דבעינן כולהו מחד מין דהרי כנף מין כנף נמי פוטר ואעפ"כ לא מהני בצירוף צמר או פשתים ה"ה נמי מקצת צמר ומקצת פשתים לא מהני ובפרט לדידן כיון דאין לנו תכלת א"כ אין פשתן וצמר פוטרים רק מכח הכנף מין כנף לכך בעינן כולהו מחד מין וכן פסקתי לדינא וז"ב לפענ"ד ואין פנאי להאריך בזה כעת אולי יזכיני ד' בזמן אחר לבאר יותר ודו"ק:

סימן י

(**סעיף ז'**) מלבושים שהם פתוחים וכו'. נ"ב עיין במג"א [ס"ק י"א] מ"ש דאף לכרמלית אסור דאין עושין סד"ר לכתחלה ע"ש ועמ"ש בזה דרך אגב בחיבורי טוטו"ד ליו"ד מהדורא זיי"ן קנה מקומה בהלכות תערובות סימן ק"א ובחבורי סימן של"ג ע"ש בעזה"י ודו"ק:

סימן יא

(**סעי' א**) החוטין צריכין שיהיו טוין לשמן וכו'. נ"ב הגה הב"י הביא דעת הרי"ו דכל היכי דבשום פעם אפשר לקיים שתיהן אז אף אם נזדמן דלא אפשר לקיים שתיהן נמי אין עשה דוחה לא תעשה. ונראה ראיה לזה מן הש"ס דמכות [דף ח' ע"א] דקאמר שם רבא כיון דאם מצא חטוב אינו חוטב השתא נמי לאו מצוה היא ע"ש בכל הסוגיא מוכח מזה כל דאפשר להיות המצוה בל"ז אף שעתה א"א בל"ז לאו מצוה היא וממילא אינו דוחה ללא תעשה. וכן נמי לענין מכשירי מצוה אם דוחה ל"ת אם נחשב בעידניה או לא נראה נמי מן הש"ס הנ"ל ראיה דהיכי דאם נזדמן דהיה אפשר להיות בלי מכשירין הללו אז לא נחשב מצוה כלל ולא נדחה לל"ת עבורו אבל כל דאי אפשר בלי מכשירין הללו נחשב מצוה והוי בעידניה ודוחה ומוכח כן מן הש"ס הנ"ל ומשם ראיה ברורה לדינים הללו בעזה"י ועיין בחבורי על התורה פרשת שמיני [שנת תרי"ג] מ"ש ראיה לזה בעזה"י ודו"ק: והנה מה שתמהו הכל על הב"י הנ"ל מן הש"ס דשבת דף קל"ג מה דמתרץ ואי איכא אחר וכו' דליכא אחר עיימ"ש בזה במה"ת שלי בתשובה לק"ק סימייאטיטש בהלכות מילה וגם עיין במה"ת שלי למס' מנחות דף ע"ב מ"ש בזה ראיה נמי לזה ולמ"ש בתשובה הנ"ל הוא בחבורי לאו"ח משנת תקצ"ט גם בהלכות שופר סימן תקפ"ו כתבנו מזה בסוגיא דשופר של ר"ה אין מעבירין וכו' ייע"ש והוא בחבורי משנת הנ"ל ע"ש ודו"ק:

הנה נשאלתי מאחד לפרש דברי הרמב"ן במלחמות פ"ב דשבת שכתב הטעם דב"ש דס"ל דכלאים אסור בציצית ולא תקשה לו הסמוכין די"ל דקרא אתי להיפוך לומר דאין עשה דוחה ל"ת ושאלנו אחד דהרי שלא ידחה א"צ קרא דמסברא אינו דוחה כדפריך הש"ס דעשה דוחה ל"ת מנלן משמע דמן הסברא אינו דוחה וכן כתבו התוס' בפ"ק דיבמות והשבתי דאתי שפיר דהנה לדחות לכתחלה העשה לל"ת זה א"צ קרא כיון דמסברא לא ידעינן הי מינייהו עדיף ואולי הל"ת עדיף או שניהם כאחד טובים ושקולין הם לכך מסברא אינו דוחה לכתחלה ולכך על לכתחלה דדחי בעי קרא ופריך מנ"ל אבל להיפוך לענין ללקות אם עבר על הל"ת וקיים העשה בזה מסברא הוי אמרינן להיפוך דיש לומר דשקולים הם וא"כ מאי אולמא הך מהך לכך בדיעבד אינו לוקה ולא יהא דהוי ספק נמי אינו לוקה מספק לכך איצטריך קרא לב"ש דאף כדיעבד לוקה דל"ת חמיר מעשה וזה הוי כוונת הרמב"ן דאצטריך קרא דאין עשה דוחה ל"ת אפי' דיעבד ולוקה וא"ש ודו"ק היטב: ובזה יש ליישב דברי הרמב"ם והרמב"ן שהביא התוס' יוה"כ בסוגיא דמאכילין אותו הקל הקל דס"ל דשביעית ונבלה מאכילין אותו נבלה דעשה חמור ובאמת היא תמוה מן הש"ס יבמות [דף ז' ע"א] דקאמר עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמור מינה א"כ מפורש להיפוך [ועמ"ש בזה בהל' סוכה סי' תרל"א כסוגיא דמגו דהוי דופן לסוכה ובחבורי לאו"ח משנת תר"א] וכעת נראה כך דהנה הרמב"ן לשיטתו הוכיח כן מן הש"ס מקושייתו הנ"ל ותירוצי לכן יסבור הרמב"ם בזה כהרמב"ן והוא דהוי קשה להו קושיות התוס' והרמב"ן דלכ"ש ל"ל הסמיכות ובע"כ כתירוץ הרמב"ן דקמ"ל דאינו דוחה ובע"כ הכוונה כפירושינו דקמ"ל דבדיעבד אינו לוקה וא"כ מוכח דעכ"פ שקול הוא עשה כל"ת או אפשר דחמור הוא עשה מל"ת לכך הוי ס"ד דעכ"פ בדיעבד יפטור ממלקות ולכך ממילא מוטב יותר להאכילו נבלה מכח ממ"נ דאם עשה חמור ודאי דמוטב להאכילו נבלה ואם שקולים הם נמי מותר להאכילו איזה שירצה אבל אם נאכילנו שביעית דלמא עשה חמור מל"ת וס"ל להרמב"ם והרמב"ן דהש"ס דף ז' דקאמר כפירושא דברייתא דל"ת חמור הוא ר' שימי בר אשי קאמר להך פירושא הוא יסבור דלא כרב יוסף דף ו' רק יסבור דמנלן דלא דריש סמוכין אפילו במשנה תורה לא דריש וא"כ י"ל דב"ש לא דרשו סמוכין לכך י"ל דל"ת חמור מעשה רק דגזירת הכתוב הוא דדחי ולב"ש ליכא קרא כלל, אבל לדידן דקיי"ל כרב יוסף דאמר אפי' למאן דלא דריש סמוכין במשנה תורה דריש וכיון דקאמר כן מוכח דכ"ע ס"ל כן וא"כ קשה קושית התוס' והרמב"ן לב"ש למה נסמך גדילים תעשה לך לשעטנז וכע"כ כתירוץ הרמב"ן דקמ"ל דלא דחי וקשה הרי זה ידענו מסברא דל"ד ובע"כ דקמ"ל לענין דיעבד דלוקה מוכח הא בלא"ה הוי אמרינן דעכ"פ

בדיעבד לא לקי ומוכח מזה דעכ"פ שקול עשה כל"ת ועכ"פ לא גרע מל"ת ואפשר דעדיף דאם גרע מל"ת מסברא הוי לוקה מדאיצטריך קרא מוכח דעכ"פ שקולים הם ואפשר דעדיף ובהא לא מצינו פלוגתא אב"ש דבהא לא פליגי כ"ה לכך קמ"ל כרב יוסף וממילא מאכילין אותו נבלה מכח ממ"נ ודו"ק כן נראה לי נכון מאוד בישוב שיטת הרמב"ם והרמב"ן ודו"ק היטב: הנה היות כי מקור עשה דוחה ל"ת הוא מכלאים בציצית לזאת אקבע בכאן סנסן אחד מה שעלה ברעיוני בלמדי מס' שבועות פ"ב [דף ט"ו ע"ב] נבניה ביו"ט ונקדשיה ביו"ט אין בנין בהמ"ק דוחה יו"ט ופירש"י דכתיב את שבתותי תשמורו, ומזה למדו דאין בנין בהמ"ק דוחה שבת וה"ה יו"ט דשבת אקרי וכו'. וקשה לי טובא לפמ"ש התוס' ביבמות [דף ה' ע"ב] כולה משעטנז נפקא וז"ל וי"ל דשאני התם דלא בטלה מצותן בכך ויכול לשורפו אחר יו"ט ומ"מ אי לאו דבוקר שני לא הייתי מחלק והא דדחי וכו' ע"ש א"כ נשאר כאן קושי' הש"ס במקומו ונבניה ביו"ט וניהו דאין בנין בהמ"ק דוחה שבת ויו"ט היינו שאר שבת ויו"ט כיון דאפשר לכנותן אח"כ ולא בטלה מצותה בכך אבל ביו"ט של עצרת כיון דנימא דצריך לקדשו בכך דוקא בחמץ א"כ א"א בע"א ובטלה מצותה בכך י"ל שפיר דדחי ומותר לגמרי ביו"ט ומאי פריך וצע"ג. גם קשה לי במה דקאמר שם ביבמות [דף ו' ע"א] טעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו הא לא"ה הו"א דדחי ומשני בלאו דמחמר וכו' ולפירש"י כאן הו"ל לשנויי דהכוונה בשביל יו"ט דאקרי שבת וכמ"ש בעומר ממחרת השבת ולמדו מזה למחרת יו"ט א"כ ה"נ נימא דאתיא קרא ליו"ט דהוי רק לאו ולמ"ל לדחותו ללאו דמחמר וגם זה צ"ע: ודרך אגב אזכיר עוד דקשה מה דקאמר שם בש"ס אפילו למ"ד באחת מאלו הני תרוייהו חדא מצוה נינהו וקשה מאי פריך דלמא באמת די באחת מהם ומה דבעינן תרי היינו כיון דהוי המצוה שתהיה נאכלת והרי באחת אי אפשר שתהיה נאכלת דנפסול ביוצא לכך הוי ב' ותתקדש בראשונה והשניה נאכלת ובאמת די באחת וגם זה צ"ע ודו"ק: הנה לעיל הבאתי דעת הרי"ו שהביא הב"י ומה שתמהו עליו עיין עוד בחיבורי נ"ז בפתיחה ובסופו ח"ב ובחיבורי על או"ח משנת תרי"ב דף ק"מ בה"פ סי' תע"ה מ"ש שם ישובים נכונים בעזה"י ודו"ק היטב:

(**סעיף י"א**) בהג"ה וטוב שימדוד שיעור קשר וכו'. נ"ב לא ידעתי למה כי משנה מפורשת היא דהוי בכלל בגד בפכ"ח דכלים [משנה ז'] דג' על ג' שאמרו חוץ מן המלל דכ"ש וחכ"א שלש על שלש מכוונת א"כ מוכח להדיא שהוא בכלל בגד ולמה לא יהיה נמנה בכלל האגודל ודו"ק היטב:

סימן יב

(**סעיף א'**) אם נפסקו כל חוטי הכנף וכו'. נ"ב עיין בט"ז שכ' דכל המצות לא הוקשו לתפילין וכו'. והקשה לי חכם אחד על זה ממסכתא מכות [דף י"א ע"ב] דקאמר שם דאתקיש כל התורה לתפילין וקיי"ל כדיעה זו שם. והשבתי דלק"מ דמאמר כל התורה כולה אין הכוונה לכל המצות רק הכוונה דכל פרשיות שבתורה הוקשו לפרשת תפילין וכן מורה לשון רש"י ד"ה למען תהיה תורת ה' וכו' ורישא דקרא משתעי בתפילין ואיתקיש תורה לתפילין ומדלא כתב רש"י ואתקיש כל המצות לתפילין רק ואתקיש תורה לתפילין היינו תורה ממש ואף תורה עצמה היינו רק לתחלת עשייתן כגון לתופרן בגידין דהוי תחלת עשייתה ולא לשאר פרטים שנתחדש אח"כ ואתי שפיר כוונת הט"ז ודו"ק: והנה גרסינן בפכ"ח דכלים (משנה ז') טלי' על הבגד מרוח אחת אינו חיבור מב' רוחות זו כנגד זו הוי חיבור עשאו כמין ג"ם ר"ע מטמא וחכמים מטהרים והלכה כחכמים וע"ש במפורשים מה שפירשו בזה וצ"ע מ"ט לא ביארו כן הפוסקי' כאן לענין ציצית וכן ביו"ד לענין כלאים דכחד צד או כמין ג"ם לא הוי חיבור ובב' רוחות זו כנגד זו הוי חיבור ואף דבכלאים אף ב' תכיפות הוי חיבור י"ל חדא דשם מיירי ששניהם שוין בשוה ממש ובזה בב' תכיפות הוי חיבור אבל אם האחד בגד גדול וחיבר לו חתיכה קטנה אינו חיבור רק אם תפר ב' רוחות זו כנגד זו. ועי"ל התם מיירי בחיבור צמר ופשתים כזה הוי גזירת הכתוב דבב' תכיפות הוי חיבור שכן הוי ענין שעטנז שאמרה התורה אבל בחיבור מטלית שיש בה חד צד צמר בבגד שיש בו חד צד פשתן י"ל שפיר דלא הוי חיבור רק בב' רוחות זו כנגד זו ומכ"ש בציצית דנ"מ בזה אם חיבר מטלית לבגד בצד אחד והטיל בו ציצית אם יוצא בו י"ח ציצית או לא ולפי הנראה כיון דלענין טומאה לא הוי חיבור בין לקולא בין לחומרא ה"ה נמי לענין ציצית לאו חיבור הוא וצ"ע מ"ט סתמו כזה הפוסקים ודו"ק:

סימן יג

(**סעיף ג'**) אם נודע לו בשבת וכו' דגדול כבוד הבריות, נ"ב הנה מקור דין זה מן הש"ס פ"ג דברכות. והנה קשה לי על הש"ס מ"ט לא פריך כן מ"ש בפרק כל כתבי דק"א דאמר ר' יוסי מעולם לא עברתי על דברי חברי אם היו אומרים לי עלה לדוכן הייתי עולה והרי באמת יש איסור עשה כמפורש בפ"ב דכתובות ולמה הותר לו לעבור בעשה מפני כבוד חבירו ובע"כ דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה. והנה התוס' שם בפרק כל כתבי תמהו להיפוך מה איסור יש בזה העולה וע' במג"א [סי' קכ"ח] מ"ש בזה אבל אם

הוי איסור הוי ניחא להו והרי אדרבא אם הוי איסור איך הותר לו לעשות משום כבוד הבריות והתם הוי בקום ועשה וצריך לומר דבעשה י"ל שפיר דכבוד הבריות דוחה אותה רק בל"ת אינו דוחה. ויש מזה ראיה לשיטת הסוברים דל"ת חמור מעשה ומה דעשה דוחה ל"ת הוי גזירת הכתוב אבל להסוברים דעשה חמור בסוגיא דמאכילין אותו הקל הקל ע"ש באחרונים הביאו פלוגתתן קשה טובא מכאן דאם עשה דוחה כבוד הבריות מכ"ש ל"ת. וגם קשה הרי התוס' כתבו שם דהאיסור הוי דהוי ברכה לבטלה והרי זה הוי בלאו דלא תשא ואיך הותר מפני כבוד הבריות ובשלמא להסוברים דכל דרך ברכה הוי דרבנן אתי שפיר אבל להסוברים דאף דרך ברכה הוי דאורייתא קשה למה לא פריך מכאן וצ"ע בזה כעת ודו"ק: והנה נסתפקתי כדין גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה אם נמשך לו חשש זה של בזיון בפשיעתו אם דוחה ל"ת או לא ולכאורה היה נראה ללמוד ק"ו ממה דקיי"ל דעשה דוחה ל"ת ומ"מ בעשה הכא ע"י פשיעה אינו דוחה כמ"ש התוס' והרי הוי ק"ו דהרי עשה דוחה ל"ת אפילו ל"ת דאורייתא ומ"מ ע"י פשיעה אינו דוחה וא"כ מכ"ש בכבוד הבריות שאינו דוחה לל"ת של תורה רק של דרבנן מכ"ש דע"י פשיעה אינו דוחה. אך לפ"ז קשה מאי פריך הש"ס בברכות (דף כ' ע"א) במה שאמר רב המוצא כלאים בבגדו פושטו אפילו בשוק ופריך ממה דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת ומאי פריך נימא דהתם מיירי שלא ע"י פשיעה לכך דוחה משא"כ במוצא כלאים בבגדו דהוי ע"י פשיעה שהיה בידו לבדוק תחלה אם יש בו כלאים דהרי גבי נגיעת קדשים קל בחמור וכן בנתערבו מתן דמים חשבוה התוס' לעשה דפשיעה ומכ"ש בזה דהוי עשה דפשיעה לכך אינו דוחה ומאי פריך. וביותר קשה ממ"ש בעירובין [דף מ"א ע"ב] דקאמר שם אר"נ א"ש יצא לדעת אין לו אלא ד"א ופריך מאי קמ"ל פשיטא השתא מי שהוציאוהו נכרים אין לו אלא ד"א יצא לדעת מכעיא ומאי פריך הרי אח"כ אמרינן שם דבעי מיניה מרבה הוצרך לנקביו מהו אמר להם גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה וא"כ נימא דשמואל קמ"ל דיוצא לדעת אין לו אלא ד"א אפי' צריך לנקביו דל"ש בזה לומר גדול כבוד הבריות כיון דהוי ע"י פשיעה דיצא לדעת אלא ודאי מוכח דאפי' על ידי פשיעה אמרינן גדול כבוד הבריות ובאמת קשה מאי טעמא ומנא ליה להש"ס לומר כן ולהקשות ודלמא ע"י פשיעה לא אמרי' גדול כבוד הבריות וצ"ע בזה: הנה במ"ש בש"ע אם נודע לו בשבת כשהוא בכרמלית שהטלית שעליו פסול וכו'. הנה כן הוא דעת המרדכי שהוכיח כן מן הש"ס דמנחות דמוקי ליה בכרמלית דרבנן וכו'. ולכאורה אין טעם לדבר דניהו שמצד שבת הוי רק איסור דרבנן מכל מקום יש כאן איסור תורה מכח דהוא לבוש ד' כנפות בלא ציצית ומזה הוכיח המרדכי דאין איסור

ללבוש בגד בלי ציצית רק היכי דהוי בידו לעשות ציצית מחויב לעשות כן אבל היכי דאי אפשר לו כן מותר לילך כך והר"א מטריוויש חולק עליו. והנה ליישב לפי דעתו קושית המרדכי נראה דהר"א מטריוויש יבבור כדעת הרמב"ם דסד"א לקולא מן התורה רק מדרבנן לחומרא. והנה דעת קצת פוסקים דיש חילוק בין ספק כרת או לא דבספק כרת מודה הרמב"ם דספיקא לחומרא מן התורה. ולפ"ז אתי שפיר דהנה בברכות פריך הגמ' למ"ד דכ"ה אינו דוחה לאיסור תורה מברייתא דמי שהיה הולך לשחוט את פסחו וכו' ומשני ש"ה דגלי קרא דולאחותו ופריך ונגמור מיניה ומשני שב ואל תעשה שאני והקשה שם רש"י דהרי במת מצוה הוי בקום ועשה ותירץ רש"י דשם לא נאמר איסור זה גבי מת מצוה ע"ש בחו"י ובפנ"י מה שכתבו בכוונת דברי רש"י. והנה בחיבורי ספר החיים [כתבתי] דזה יהיה תליא בפלוגתא אם טומאה דחויה היא בציבור או הותרה דלמ"ד טומאה הותרה בציבור י"ל גם במת מצוה נמי כן אבל אם נימא טומאה דחויה היא בציבור הרי זה נא' נמי במקומו במועדו אפי' בטומאה אין סברא דאיש נדחה ואין ציבור נדחין ואעפי"כ הוי דחויה א"כ ה"ה מת מצוה הוי דחויה וא"כ שוב י"ל דנגמר מינה דאפי' בקום ועשה דוחה כבוד הבריות לאיסור תורה. אך שם בספר החיים כתבנו דהרי בש"ס מיבעיא שם אם קבורה משום בזיוני או משום כפרה וע"ש בתוס' שפירשו דהאיבעיא הוי אם הוי משום בזיוני לבד או משום בזיוני בהדי כפרה דביזיון ודאי נמי איכא א"כ שוב לא פריך הש"ס ונגמר מיניה דיש לומר שאני התם דכבוד הבריות בצירוף כפרה הוא דדחי לאו לא כ"ה לבד רק שכתבנו כיון דזה נשאר האיבעיא בש"ס אי משום בזיוני או כפרה א"כ פריך הש"ס ונגמור מינה ותפשוט דקבורה משום כפרה ולכך דחה דלא תפשוט רק דיש לומר שב ואל תעשה שאני ונזיר במת מצוה באמת י"ל דס"ל כמ"ד טומאה הותרה בציבור ולעולם יש לו' משום כפרה וזה דוקא התם אבל במנחות במר בריה דרבינא דהנה רבינא ס"ל ביומא דף ו' ע"ב להדיא דטומאה דחויה בציבור וא"כ מר בריה מסתמא כאבוה ס"ל כדאמרינן כמה פעמים בש"ס כן וכיון דס"ל דחויה קשה שפיר קושית הש"ס ולגמור מיניה. אך דיש לדחות די"ל התם משום כפרה בהדי בזיוני אבל כבוד הבריות לבד אינו דוחה לאיסור תורה, אך הרי זה הוי איבעיא דלא איפשטא והוי ספיקא ולכך אתי שפיר דלענין שבת דהוי מיתת ב"ד הוי ספיקא לחומרא מן התורה וא"כ דלמא התם במת מצוה משום כפרה אבל כבוד הבריות אינו דוחה לאיסור תורה ולכך מוכרח לתרץ בכרמלית דרבנן אבל לענין חיוב ציצית הרי זה הוי רק עשה והוי ספיקא לקולא מן התורה ויש לומר דקבורה משום בזיוני וממילא מוכח דכבוד הבריות דוחה איסור תורה אף בקום ועשה רק מדרבנן הוי ספיקא לחומרא ושוב מדרבנן גדול

כבוד הבריות ואתי שפיר דעת הרי"ו מטריוויש דס"ל כהרמב"ם אבל לולא כבוד הבריות ודאי יש לומר דיש איסור תורה לילך בלא ציצית ולא כהמרדכי והמרדכי יש לומר דס"ל כדעת הסוברים דספק תורה מן התורה לחומרא לכך מוכיח שפיר דינו כנלפע"ד בזה ודו"ק ועיין מה שכתבתי בענין זה קצת בחיבורי על יו"ד סי' שע"ב בדין טומאת כהנים בפירש"י הנ"ל ע"ש ותבין היטב ודו"ק:

(**שם בהג"ה**) ואפי' טלית קטן וכו' מכח כ"ה. נ"ב עיין במג"א ס"ק ח' מ"ש הקשה אחי וכו' וכ"מ בשבת דף קל"א דקאמר הואיל ובידו להפקירן וכו' ועיין בשעה"מ פ"ז מהלכות לולב בשם הפר"ח והריטב"א מפורש להיפוך מדבריו דאף להפקיר אסור בשבת ועמ"ש בזה באו"ה הלכות שבת סי' ל"ו בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ו בדחיית דברי המג"א ע"ש ודו"ק: והנה מה שדברי הרמב"ם תמוהין בהלכות כלאים מ"ש ומה שדוחין פסח מפני מת מצוה דכתיב ולאחותו ולא העתיק הטעם דשב ואל תעשה שאני עיין בחיבורי לחו"מ מ"ד קנה מקומה הלכות חזקת קרקעות סי' קמ"ו בסוגיא דזה אומר של אבותי מה שפלפלתי שם מענין לענין עדי באתי בישוב דברי הרמב"ם על פי הסוגיא דשם ע"ש בעזה"י ודו"ק:

סימן יד

סעיף א' האשה כשרה לעשותן ויש מחמירין וכו'. נ"ב הנה לולא דמסתפינא נראה דלא פליגי דודאי מצד עצמן אשה פסולה לעשותן שיצא בו איש אבל בתורת שליחות אם עשאה זכר שליח לעשות לו ציצית אז בנכרי פסול דלאו בני שליחות נינהו ואשה כשרה דאף דקיי"ל דמידי דל"ש בגויה לא מצי משוי שליח מכל מקום בזה כיון דאשה יכולה לקיים מ"ע שהזמ"ג ומכ"ש לדעת הסוברים דיכולה אף לברך לכך נחשב איתא בנפשה ע"ד מ"ש בפ"ק דקידושין [דף כ"ג ע"ב] גבי עבד ואם כן ה"נ כיון דשייכין במצוה אם תרצה לקיים בדידה ואז לעצמה יכולה לעשות יכולה ג"כ להיות שליח לזכר אף דלזכר לא מועיל עשיית האשה שלא כתורת שליחות מכל מקום בתורת שליחות מהני, ולכך מ"ש המחבר דאשה יכולה לעשותן היינו בתורת שליחות הבעל ומ"ש הרמ"א ויש מחמירין היינו שלא בתורת שליחות בזה לא מהני לצאת בו ידי חובת הזכרים, ובזה מיושב קושית המג"א מה שהקשה דבני ישראל ולא בנות ישראל כתיב דהתם הכוונה שלא בתורת שליחות לא מהני עשייתן אבל בשליחות הזכר מהני, והרבה יש לדבר בזה אלא שלא גרם הזמן ואולי יזכני ה' בזמן אחר לבאר יותר בזה ודו"ק: והנה עיין בפרי מגדים שנסתפק אם מותר לעשות ציצית בלילה ואני בחידושי בתשובה לק"ק טשערנאוויץ השבתי דנראה

לי דמותר לעשות כלילה, וראיה מפ"ה דחולין דר"א פוטריקי רמי כתיב וכו' והיה שבעת ימים וכו' אלא לילה להרצאה וגם לקרבה א"כ מוכח דאף דלילה אינו ראויה להקרבה מכל מקום מותר להקדישו א"כ מכ"ש בציצית דאף דאין זמנם כלילה מכל מקום מותר לעשותן בלילה ועיין בט"ז יו"ד סימן ג' דלקולא ילפינן חולין מקדשים מק"ו כן נראה לפענ"ד ברור ודוק, הנה בדין זה אם האשה כשרה לעשותן פליגי הפוסקים ועיין בב"י. והנה הרא"ש הביא ראיה מסוכת גנב"ך דכשרה אף שאינן בני חיובא, ולדעתי נראה דאדרבא מהתם יהיה מוכח להיפוך שהרי הש"ס קאמר שם דההוא תנא דגנב"ך אלימא ליה משום דקביעי וקתני מ"מ לאתויי רבק"ש דלא קביעי וההוא תנא אלימא ליה רבק"ש דבני חיובא נינהו וקתני מ"מ לאתויי גנב"ך דלאו בני חיובא נינהו, וקשה אכתי למה לי מ"מ לאתויי גנב"ך הרי יש ק"ו דמה רבק"ש דלא קביעי כשרה מכ"ש גנב"ך דקביעי דכשרה, ואין לומר דהם אינם בני חיובא דהרי יש ק"ו מה בציצית ואינך דבעינן עשייה לשמה ומכל מקום כשרים על ידי אשה מכ"ש בסוכה דלא בעינן לשמה שהרי רבק"ש כשרה מכ"ש דכשרים על ידי אשה דממ"נ לשמה לא בעינן כדמוכח מרבק"ש ומה דאינן בני חיובא הוי ק"ו מציצית דכשרים ולמה לי תו לאתויי גנב"ך, אלא ודאי דבציצית אשה פסולה מכח דבעינן לשמה לכך דומה שפיר לתפילין דאמרי' כל שאינו בעשייה אינו בקשירה כן ה"נ בציצית כיון דבעינן שיעשה המעשה לשם מצוה ואם לא עשאן לשם מצוה אף בבר חיובא פסולים וא"כ כיון דבעינן מחשבה לשם מצוה בעינן שיהיה נמי המחוייב במצוה זו אבל אם אינו מחוייב לא הוי מחשבתו מחשבה אלימתא כיון דבעינן עשייה לשם מצוה בעינן שיהיה חייב כמצוה זו אבל בסוכה דלא בעינן לשמה ואם לא עשאה לשם חג כשרה לכך לא בעינן נמי שיהיה חייב במצוה זו לכך אף שאינן בני חיובא הסוכה כשרה. ותימה על הרא"ש בראיה זו דמה דומיא סוכה לציצית ואדרבא נראה מוכח משם להיפוך, והנה המג"א כתב בסק"ג דלהי"א דאשה פסולה לסוכה ולולב וכוונתו נראה לענין לכתחלה דבדיעבד מפורש בש"ס דסוכת רקב"ש ונגב"ך דכשרה רק כוונתו לכתחלה וכן משמע בפרי מגדים וכן מפורש בב"י דלכתחלה אין לאשה לעשות סוכה, ולפענ"ד נראה להביא ראיה דאף לכתחלה יכולה אשה לסכך דהרי קשה על הש"ס הנ"ל דאכתי היאך יפלגו השני הברייתות בסברות הפוכות דלזה עדיפא ליה גנב"ך וס"ל דקביעי עדיף מאינו בר חיובא וזה ס"ל דבר חיובא עדיף מלא קביעי וזה הוי סברות הפוכות וכמה פעמים הקשו כן התוס' דהיאך יפלגו בסברות הפוכות וקשה גם כאן כו', ולכך נראה דיש חילוק כין לכתחלה ובין בדיעבד והיינו אף דאלו הסוכות כבר נעשו מ"מ משכחת לה לכתחלה ודיעבד אם כבר ישב בה בלילה הראשונה אם חייב

לחזור ולאכול בסוכה ובין לכתחלה אם מותר לכתחלה לכנוס ולאכול בה: והנה לכאורה מ"ש דסוכת גנב"ך עדיפא ליה משום דקביעי אין לו הבנה דהרי אדרבא בסוכה דירת קבע גריעי ועיקרו בעינן דירת עראי וא"כ עראי הוה מעלה טפי כסוכה ולמה כאן משוה מעלה טפי במה דקביעי ומה בכך דזה לא הוה קבוע הרי דירת ארעי כשרה, ודוחק לומר דאתיא כר"י דס"ל סוכה דירת קבע בעינן ואם הוי כן הוה אתי שפיר קושייתינו הנ"ל דאין זה סברות הפוכות דהך דתנא גנב"ך אתיא כר"י דס"ל דירת קבע בעינן ולכך עדיף מעלת קביע ממעלת בני חיובא אבל אידך אתיא כרבנן דדירת ארעי בעינן ולדידיה עדיף מעלת בני חיובא מקביעי ולכך נקט רבק"ש תחלה. מיהו מדלא מפרש הש"ס דהא כר"י והא כרבנן משמע דאתיא תרווייהו כך"ע וא"כ קשה מה הוי מעלת דקביעא. אך צ"ל דניהו דרבנן ס"ל דירת ארעי בעינן היינו רק אם עושהו לשם מצוה בזה הוה מקום לומר ניהו דהוה גוף הבנין ארעי מחשבתו משוי ליה קבע כיון דעושהו לשם מצוה המצוה קובעתו ונחשב כבר וא"כ תינח אם עושהו לשם מצוה נחשב דירת קבע מצד המצוה כיון שנעשה לשם סוכה דע"י המצוה נעשה קבע. אבל בסוכת גנב"ך ורבק"ש דלא נעשו לשם מצוה בזה כיון דהמצוה לא קבעתם להיות קבע הוה מה דקביעי טפי מעלי ולכך אלים ליה סוכת גנב"ך דקביעא, וא"כ לפי"ז אתי שפיר דבאמת לקצת פוסקים קי"ל דמצות אין צריכות כוונה ואף להסוברים דבעי כוונה יש קצת שיטות דהיכי דיש מעשה לכ"ע לא בעי כוונה וא"כ בסוכה נמי לא בעי כוונה לשם מצוה רק אף אם ישב בליל א' בסוכה ואכל בה שלא לשם מצוה רק סתמא נמי יצא וא"כ לפ"ז יש לחלק בין לכתחלה ובין דיעבד דהיכא דבא לישב לכתחלה בסוכת גנב"ך ורבק"ש בזה הוי טפי מעלה מה שהוי מעשה בני חיובא ממעלת קביעא דמעלת קביעא כיון דרוצה לישב בה לכתחלה לשם מצוה א"כ במחשבתו שמכוין לישב בה לשם מצוה עשוה כבר וכיון שיש מחשבה לשם מצוה ונעשה במחשבתו כבר אין מעלת קביעא מעלה דסוכה דירת ארעי בעינן לכך הוי מעלה טפי מה דהוי ע"י בני חיובא אבל שלא ע"י בני חיובא בציצית אסור לכתחלה לכך קמ"ל דהסוכה כשדה אף לכתחלה וכמ"ש דהיכי דלא בעינן לשמה לא קפדינן על בני חיובא, אבל אידך ברייתא מיירי לענין דיעבד היכי שכבר ישב בה ולא כוון לשם מצוה אם יצא בזה ידי חובת לילה הראשונה אז הוי להיפוך דלענין בני חיובא אין חידוש דאף בציצית דבעינן לשמה בדיעבד כשר כדעת הפוסקים הסוברים כן והובא בב"י מכ"ש בסוכה דכשרה בדיעבד ולענין קבוע שפיר הוי רבותא כיון דלא כוון לשם מצוה א"כ לא קבעתו המצוה ובעצמו לא הוי קביעא ולכך הוי ס"ד דלאו שמה סוכה כלל ולכך קמ"ל דאעפ"כ יצא. ולכך ברייתא דנקט גנב"ך ברישא מיירי בדיעבד שישב בה בלא כוונה לכך

אלים ליה קביעות טפי ואידך ברייתא דנקט רקב"ש תחלה מיירי לענין לכתחלה לכך אלים ליה בני חיובא טפי, ולכך העולה מפירוש זה דמוכח מן הש"ס דבציצית לכתחלה פסולין באשה ובדיעבד כשרין ובסוכה אף לכתחלה כשרין. מיהו מה כוחי כי אכריע נגד אבות העולם לכך גם בסוכה היכא דאפשר בקלות יש להשתדל שלא לעשותן על ידי גנב"ך, אבל היכי דאי אפשר בקלות מותר לעשותן על ידן כן נראה לי ודו"ק היטב בכ"ז:

(**שם**) סעיף ד' בהג"ה, אסור ללמוד מספרים וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה ועיין מה שכתבתי בישוב קושייתו בחבורי משפט צדק לחו"מ מ"ה סי' ר"ט ובחבורי סי' שס"ז בתשובה לק"ק רישא ע"ש בעזה"י מ"ש בזה ודוק:

(**שם**) סעיף ד' מותר ליטול טלית של חבירו ולברך עליה וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ח' מה שסיים בטעמו דאף שפטור מכל מקום יוכל לברך כמו שמברכין הנשים, וראיתי בסידור דרך החיים מהגאון מליסא זצ"ל שחולק ע"ז דכתב דבשלמא התוס' והרא"ש לעיל מיירי ששאל טלית והטיל בו ציצית משלו אבל אם שאל טלית עם הציצית הוי כמו שאל חוטין שאולין דודאי אינו מברך כמו אתרוג שאולה דודאי אינו מברך ע"ש. ולפענ"ד נראה דהדין עם המג"א דדינו לא דמי כעוכלא לדנא דודאי אם שאל אתרוג אינו מברך כיון דהתורה חייבה אותו ליטול אתרוג שלו ולא שאול וא"כ כיון דהוא מחויב ליטול משלו ואינו יוצא בשאול ואף אם נוטל שאול יצטרך ליטול אחר כך משלו שנית ולברך לכך הוי ברכה לבטלה. ואפשר דאם יודע שלא יהיה לו היום אתרוג משלו עוד באמת יוכל לברך על שאול דלא גרע יום א' מיום ב' וכמ"ש הח"ץ לענין שאר פסולין הכשרים בשני דאם אין לו אחר מברך עליהם אף ביום ראשון וה"ה בשאול נמי בן אבל אם יוכל להשיג אח"כ משלו כיון שהוא חייב לעשות ציצית משלו וכל היכי דחייב בשלו אינו יכול לברך על שאול אבל אם אין לו טלית ולא ציצית כיון דאינו מחייב כלל בציצית ודאי יכול לברך על שאול כמו נשים וכמו בשאל טלית ועשה בהם ציצית משלו דמה לי זה או זה כל דמדינא אינו חייב יותר אף שפטור מלעשותו כל שאין החיוב מוטל עליו באופן היותר נאות יכול לברך עליו ודברי המג"א נכונים ודברי הגאון הנ"ל זצ"ל אינם נראים ובמחכת"ה לא דמי כעוכלא לדנא ודו"ק:

סימן יח

סעי' א' לילה לאו זמן ציצית היא דאימעט מוראיתם אותו, נ"ב נשאלתי אם מותר לעשות ציצית בלילה. הנה בגוף הדבר ראיתי שהפרי מגדים העיר בזה אך להוציא חלק א"א כי לדעתי נראה להכשיר. וראיה ממ"ש ברפ"ג דמס' יומא ברש"י ד"ה זמן שחיטה וכו'

שהשחיטה בלילה פסולה דכתיב ביום זבחכם ולמה לי קרא לשחיטה כיון דהקרבה בלילה פסולה ונלמוד מביום צותו או דהוי די לכתוב ביום הקריבכם וכיון דנדע דהקרבה בלילה פסולה ה"ה דזביחה פסולה דהוי הכשר מצוה ועיין עוד ברש"י שם דף כ"ט ד"ה אלא אף מליקת עוף וכו' דגמרה לה משחיטה וכו' ולמה לי כל זה הרי כיון דהקרבה כלילה פסולה ממילא אף מכשיריה פסולין בלילה, אלא ודאי דלולא קרא הוי אמינא דמכשירין כשרים בלילה וא"כ כציצית דליכא רבויא ניהו דהלבישה והקיום לא שייך בלילה מ"מ העשייה כשרה בלילה דהוי רק מכשירין כיון דכלי קופסא פטורים ועיקר המצוה הוו הלבישה הוי עשיית ציצית בבגד רק מכשירין כמו בקרבנות שחיטה קמיצה ומליקה וזה ברור לפענ"ד ודו"ק היטב:

סימן יט

סעיף א' ציצית חובת גברא הוא וכו'. נ"ב עיין בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ו בסי' א' מ"ש שם דרך אגב בענין זה בתשובה לק"ק יארמלינץ ע"ש ודו"ק היטב:

סימן כ

סעיף ב' אין מוכרין טלית מצוייצת לעכו"ם וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם רש"י שפירוש כוונת הש"ס מה דאמרינן משום זונה היינו שתאמר ישראל נתן לה. והנה בהשקפה ראשונה קשיא לי למה לא פירש"י דהחשש היא שמא יטעה את הזונה לומר דישראל הוא כיון דקיי"ל החשוד לדבר קל אינו חשוד לדבר חמור ממנו וא"כ זה ידוע דלזנות עם הנכרי חמור מעם ישראל פנויה ולא מבעיא להסוברים דלא תתחתן הוי בגיותן ודאי דהוי איסור חמור יותר מן התורה אף גם להסוברים דלא תתחתן איירי בגירותן מכל מקום בעיני העולם ודאי חמור מן הנכרי מעם ישראל וא"כ הרי החשוד לקל בעיני העולם אינו חשוד לחמור בעיני העולם וא"כ ראוי לעשות תקנה למעט באיסורא כי עם ישראל אם היא חשודה כל ישראל מי חשידי לשמוע אליה לזנות עמה אבל הנכרי ודאי חשוד על הזנות ויבא לטעות אותה ותסבור שהוא ישראל ותזנה עמו. והנה שוב עיינתי במס' מנחות [דף מג] וראיתי שפירש כן באמת דש"י בל"ק ופירש דתעבור משום לא תתחתן בם מוכח דס"ל דלא תתחתן היינו בגיותן ולשיטתו אזיל וכמ"ש הב"ש בשמו באבה"ע [סי' ד'] וכן הוא דעת הרמב"ם והדבר תמוה על המג"א שהשמיט הליק של רש"י: והנה בזה עמדתי על דעת הרמב"ם שהשמיט הך טעמא של הש"ס משום זונה ונקט אך טעמא דר' יהודה משום שמא יתלוה עמו דהב"י הרגיש בזה ונדחק משום שהוא יותר מצוי

ויותר חמור והוא דחוק. אבל לפענ"ד אתי שפיר מאד דהנה גרסינן במשנה פ"ג דדמאי [משנה ה'] הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה וכו' ר' יוסי אומר אין אנו אחראין לארמאין וכו' ומפורש בש"ס ב"ק [דף ס"ט ע"ב] הטעם דהלעיטהו לרשע וימות וכן ס"ל לרשב"ג במס' מעשר שני רפ"ה דבשאר שני שבוע הלעיטהו לרשע וימות ועיין בתיו"ט שם דלפירש"י בפ"ק דחולין גם הת"ק ס"ל הך סברא דהלעיטהו לרשע וימות רק דס"ל דפונדקית לטובה מכוונת אבל מן הירושלמי מוכח שם דת"ק ור' יוסי פליגי דלת"ק לא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות ולר' יוסי אמרינן כן ע"ש ולכך דהרמב"ם ס"ל כפירוש הראשון של רש"י דהכוונה משום זונה שיהיה מראה לה שהוא ישראל ותזנה עמו ולכך הוה קשה לי דהרי אין אנו אחראין לארמאין ולכך ס"ל דהך טעמא דמשום זונה ס"ל כת"ק דדמאי הנ"ל דס"ל דעושין תקנה לארמאין ולכך ס"ל הטעם משום זונה ולכך מהאי טעמא גופא מסיק ר' יהודה טעם אחר שמא יתלוה דקשה לו תינח לרבנן אבל לר' יוסי דס"ל אין אנו אחראין לארמאין לזה יהי' אסור למכור לו טלית לכך מחדש ר' יהודה טעם אחר משום שמא יתלוה וכיון דאנן קיי"ל ברשב"ג דאין אנו אחראין לארמאין לכך לא היה יכול להעתיק הטעם משום זונה רק הטעם השני. ומה יומתק בזה ל' הש"ס דמנחות שם דקאמר מאי טעמא הכא תרגומא משום זונה ומה לשון הכא תרגומא. אך לפי הנ"ל אתי שפיר דהרי דעת רש"י דגם לת"ק ס"ל אין אנו אחראין לארמאין וטעמא התם הוה מכח דלטובה מתכוונת רק בירושלמי הביאו התיו"ט ס"ל דלת"ק דאין אנו אחראין לרמאין ולכך אמר דהכא תרגומא דבא"י דס"ל דלת"ק אנו עושין תקנה לארמאין ולכך מפרש משום זונה אבל הש"ס דילן ס"ל כרש"י דאף לת"ק אין אנו אחראין לארמאין א"כ אי אפשר לומר כלל הטעם מכח זונה ולכך ר' יהודה שהיה בבבל הוצרך לטעם אחר שמא יתלוה וכו' ואתי שפיר מאד ודו"ק: והנה בדברינו הנ"ל נוכל ליישב נמי מה שדקדק הפרי מגדים בסי' זה על רש"י דבזנות דרך מקרה ודאי ליכא לאו דלא תתחתן ע"ש ולפמ"ש יהיה כוונת רש"י כך דעשו תקנה לזה דאולי בשתדע שהוא נכרי תפרוש והיינו אף דבנכרי נמי הוי רק מדרבנן והרי על דרבנן היא חשודה מכל מקום בעיני העולם חמור זנות עם הנכרי והיינו דבעיני העולם משמע להו דלא תתחתן הוי אף דרך זנות וכמו דאמרינן בעלמא לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו כן ה"נ הוי ענינים להיפוך דמשמע לעולם איסורין מן התורה אף דאינו אסור מן התורה ולכך ה"נ לפי דעת העולם תעבור על לא תתחתן ולא היתה עוברת אם היתה יודעת שהוא נכרי אבל אם לא תדע שהוא נכרי תזנה עמו וכיון דאפשר לאפרושי מאיסורא עבדינן ואתי שפיר. ולפי האמור אתי שפיר ג"כ מ"ש בחבורי ליו"ד בהשמטות סי' קי"ח דאם אינו רשע רק על

איסור דרבנן ודאי עבדינן ליה תקנה שלא יבא לידי איסור תורה ולפי פירש"י הנ"ל דכאן הוה איסור תורה וזונה פנויה הוה רק דרבנן א"כ לכ"ע ראוי לעשות תקנה והיו נסתרין דברינו בזה אך לפי הנ"ל אתי שפיר דגם בנכרי הוה רק איסור דרבנן רק דחמור בעיני העולם לכך תליא בפלוגתא דרבנן ור' יוסי ואתי שפיר דעת הרמב"ם ודו"ק היטב ועיין במה"ת שלי ליו"ד סי' קי"ח מ"ש בענינים הנ"ל ובחיבורי לאהע"ז מ"ד בתשובה לק"ק מאשציסק באהע"ז סי' ק"ט ע"ש ודו"ק:

סימן כח

סעיף א' אחר שלבש טלית מצויץ יניח תפילין שמעלין בקודש ולא מורידין וכו'. נ"ב והנה מזה היה מקום ללמוד אם בנו בית הכנסת חדש ובאו להכניס שמה ארון הקודש וספר תורה ובאו שניהם אל הפתח הנושא ארון הקודש והנושא ס"ת אז יכנוס תחלה הארון ואח"כ הס"ת מכח מעלין בקודש ולא מורידין ולא להיפוך הס"ת תחלה ואח"כ הארון הקודש ודומה לדין זה ממש. אך בהיות כן צ"ע דהנה בפרשת נשא כתיב ונסעו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם ופירש"י נושאי המקדש דברים המקודשים והיינו דהוי קשה לו דאם קאי על המקדש ממש הרי בני גרשון ובני מררי נשאו המקדש ואדרבא גוף בנין המקדש לא נשאו הקהתים רק כלי המקדש. לכך פירש דהכוונה היא דברים המקודשים. וגם כתב והקימו את המשכן עד בואם היינו בני גרשון ובני מררי הקימו המשכן עד שבאו בני קהת, והנה קשה למת פירש כאן שבני קהת נשאו דברים המקודשים הרי זה אינו ענין לכאן ולמה לא פירש בבני גרשון ובני מררי מה נשאו. אך הכוונה דבא לומר שכיון שבני קהת נשאו דברים המקודשים א"כ היה ראוי יותר שהם ילכו תחלה קודם לכולם לכך נתן טעם דלכך נסעו עתה מכח שהיו מקימין בנתיים את המשכן עד בואם וכשבאו בני קהת כבר מצאו המשכן עומד והכניסו הכלים מיד ולא הוצרך הארון להיות עומד בנתיים בחוץ אבל אם היו הם נוסעים תחלה היה הארון מונח שלא במקומו טרם יקימו המשכן ולכך אמר ונסעו הקהתים אף שהיו נושאי המקדש דברים המקודשים והיה להם לילך תחלה מכל מקום כיון שהקימו המשכן עד בואם עדיף טפי שיסעו הם אחרונה משמע מזה הא בלא"ה אם לא היה טעם זה הי' להקדים הארון תחלה שמקודש יותר יש לו לילך תחלה. א"כ אם יש ארון הקודש וס"ת עומדים שניהם לכנוס יכנוס הס"ת תחלה ואח"כ הארון כיון דתיכף יכנוס אחריו הארון ויניחו בו הס"ת. ולפ"ז מוכח דלא אמרינן בכהאי גונא מעלין בקודש ולא מורידין וא"כ קשה למה כאן יניח הטלית תחלה ואח"כ התפילין מכח מעלין בקודש ולא מורידין הרי התם

משמע דזולת הטעם שיקימו המשכן כיני כיני היה הארון נוסע תחלה ואח"כ המשכן ולא אמרינן מעלין בקודש ולא מורידין ליסע המשכן תחלה ובע"כ דמקודש עדיף מכח מעלין בקודש וכאן משמע להיפוך וצ"ע בזה ודו"ק:

סימן לא

סעי' ב' בחול המועד אסור ג"כ וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ב' מ"ש והמניחן בחול המועד אינו עובר משום בל תוסיף כיון שאינו מכוין להוסיף פירוש שעושה משום ספיקא שמא חול המועד חייב בתפילין וכו'. הנה לכאורה זה סותר דברי המרדכי בפ"ק דמגלה שהקשה שם למה אין קורין את המגילה בט"ו ג"כ מכח ספיקא דיומא ותירץ שם לחד תירוצא דעובר על בל תוסיף ומוכח דאף בספק שייך בל תוסיף. מיהו יש לומר דמזה יהיה ראיה לשיטת הרדב"ז שהביא המג"א [סי' סמ"ך] דמצוה דרבנן לא בעי כוונה ולכך אתי שפיר דכוונת הסמ"ק והמג"א הוי כיון שהוא אינו מכוין להוסיף והרי מצות צריכות כוונה ולכך בלא כוונה אינו עובר על בל תוסיף אבל במצוה דרבנן דלא בעי כוונה אף באינו מכוין עובר בבל תוסיף ואף דבש"ס פ"ג דר"ה מסיק דאף דלצאת לא בעי כוונה ולעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו ודאי בעי כוונה מכל מקום היינו רק אם אינו מכוין כלל לשם מצוה אף דמצות אין צריכות כוונה מכל מקום להיות עובר אבל תוסיף בעי כוונה אבל היכי דהוא מתכוין לשם מצוה רק דנאמר כיון שאינו מכוין לשם מצוה גמורה רק מכח ספיקא ליכא בל תוסיף בזה שפיר יש לחלק דדוקא אם מצות צריכות כוונה אז אף בכה"ג אינו עובר בבל תוסיף אבל אם מצות אין צריכות כוונה אף לבל תוסיף לא בעי כה"ג כוונה לכך גרע בזה מצות דרבנן מבשל תורה דבשל תורה כיון דבעי כוונה אינו עובר בבל תוסיף אבל דרבנן כיון דלא בעי כוונה עובר בבל תוסיף. מיהו כיון דמגלה דברי קבלה וכד"ת דמיא א"כ בעי כוונה ושוב למה ניחוש לזה כלל לבל תוסיף ובע"כ ס"ל דאף בספיקא שייך חשש בל תוסיף. מיהו י"ל דכוונת המרדכי כך היא דהנה שם תירץ עוד תירוץ אחר דעובר בלא יעבור. והנה י"ל דשניהם הם לאחדים דהנה לכאורה י"ל כיון דאינו רק ספק אם עובר בלא יעבור ראוי לומר בו ספק דרבנן ולהקל ואין לומר א"כ להיפוך הו"ל נמי ספק דרבנן ולקולא. זה אינו דלענין חיוב קריאה כיון דעכ"פ נתחייב לקרוא וספק אם נפטר ראוי לו' ספיקא לחומרא משא"כ לענין ולא יעבור אין כאן ודאי אם עבר בלא יעבור או לא וא"כ ראוי לחייבו קריאה מספק. אך יש לומר דמגלה הוי דברי קבלה וכד"ת דמיא א"כ הוי הך לאו דלא יעבור נמי כספק תורה ולכך הוי ספיקא לחומרא וכו'. ולכך אתי שפיר דהמרדכי מספקא ליה אי אמרינן

דמגלה הוי דברי קבלה וכד"ת דמיא לגמרי או לא ולכך מתרץ ממ"נ אם הוי כד"ת ולא שייך כאן תירוץ דבל תוסיף מכח דבעי כוונה ואינו עובר בלי כוונה והרי אינו עושה רק מכח ספק אך אז הוי התירוץ מכח לא יעבור דספיקא דאורייתא לחומרא ואם אין דינו כד"ת והוה ספיקא לקולא ולא שייך חשש דלא יעבור כנ"ל שוב ממילא כיון דהוי דרבנן לא בעי כוונה ושייך חשש בל תוסיף וממ"נ מתורץ. מיהו באמת בלאו הכי לק"מ קושייתינו עפמ"ש שם המרדכי בדבריו דאף דשלא בזמנו לא שייך בל תוסיף מכל מקום כיון דאיכא מוקפין דהיום זמנם וכו'. וא"כ אתי שפיר דהרי מסיק הש"ס בר"ה דלעבור בזמנו לא בעי כוונה שלא בזמנו בעי כוונה א"כ בשלמא בחול המועד אם אינו זמן תפילין כלל א"כ הוי שלא בזמנו ובעי כוונה והרי הוא אינו להוסיף רק מכח ספק כמ"ש המג"א אבל התם בט"ו כיון דעכ"פ הוה זמנו למוקפין לכך אף בלא כוונה עובר בבל תוסיף ואתי שפיר ודו"ק:

סימן לב

סעיף כ"ה וה"ה שאם לא היו מקצת יודין שעל האלפ"ין והשינ"ין והעיינ"ין וכו'. נ"ב לכאורה זה סותר למ"ש הש"ע לעיל [סעיף א'] בהג"ה מיהו אם אנו רואין שלא נשאר צורת האות כתיקונו פסול אע"פ שהתינוק קורא אותו כהלכתו וא"כ ה"נ בזה אם אין היודי"ן של העיינ"ין וחאלפי"ן נוגעים פשיטא דלא הוי צורת אות כהלכתו ולמה יועיל בזה קריאת התינוק לכן כתב שם הט"ז בהדיא בשם הריב"ש לכן אין להכשיר האל"ף שאין רגל השמאלי נוגע לקו האמצעי בשביל שהתינוק יקראנה אלף וכו' ואיך כתב כאן הש"ע להיפוך. והן אמת די"ל כוונת הש"ע דדוקא לתיקון מותר ולא הו"ל שלא כסדרן אבל מכל מקום אם לא תקנו פסול ולא מהני קריאת התינוק רק להכשירו לתקן אח"כ ולא הוי שלא כסדרן אבל כל שלא תקנו פסול. ומזה מיירי בסעיף א'. אך באמת אין טעם לדבר דממ"נ אם הוי עליו שם צורת האות ע"י קריאת התינוק א"כ בלא תיקון נמי יוכשר ואם לא הוי עליו שם צורת האות ככך א"כ שוב למה לא יחשב שלא כסדרן אם כותב אח"כ כיון דעד הנה לא הוי עליו שם אות למה לא יחשב שלא כסדרן ועוד דאם אף שלא הוי צורת אות עליו ולא נחשב שלא כסדרן א"כ למה תלוי באם התינוק קורא אותו אות או לא כיון דאף שאין לו צורת אות לא נחשב שלא כסדרן למה יהיה חילוק בין אם התינוק מכיר או לא ולכך אמרינן דעיקר החילוק הוי בין אם ניכר פרידתן להדיא דאם ניכר פרידתן להדיא דזה לא מהני מה שהתינוק קורא אותו ופסול אף אם מתקנו אח"כ והוי שלא כסדרן ומזה מיירי בסעיף א' וכאן מיירי שאין ניכר פרידתן להדיא בזה

כל שהתינוק קורא אותו הוה עליו צורת אות ולא הוה שלא כסדרן וממילא אף אם לא תקנו עדיין נמי כשר הוא וכן מורה לשון הש"ע בעצמו לעיל בסעיף א' שכתב דה"ה אלו החטוטרות של הזיין"ין שאין נוגעים ואין ניכר פרידתן להדיא וכו'. משמע דזה עיקר טעמו כיון דאין ניכר פרידתן להדיא וה"ה דיודי"ן שעל האלפי"ן והעיינ"ין הוי כן כנלפענ"ד ברור ונכון ושוב ראיתי בפרמ"ג באשל אברהם שכ"כ וכוונתי לדעתו בזה ע"ש בקיצור ודו"ק היטב:

סימן לו

סעיף א' צריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה וכו'. נ"ב עיין בחיבורי ספר החיים מ"ש בזה ועיין בחיבורי על או"ח ויו"ד המתחיל יוס ד' פ' עקב שנת תקפ"ו בדין ס"ת מה שהקשה לי חכם אחד על זה ומה שהשבתי לו על נכון בעזה"י ודו"ק:

סימן לח

סעיף ח' כותבי תפילין וכו'. נ"ב עיין בחידושי מהד"ת סי' ס"ו בסוגיא דנשבעין לגזברים מה שישבתי שם דברי הרמב"ם ע"נ שהשמיט הך ברייתא ע"ש באריכות שיש חילוק בין מצוה שהוי הכרחיות לו או לא ע"ש ודו"ק היטב:

סימן מב

סעיף ג' בהג"ה וקלף המעובד לשם תפילין אסור לכתוב עליו דברי חול דהזמנה כי האי לגוף הקדושה מילתא היא. נ"ב עיין במג"א שכתב דהיינו הקלף שהקציצה ע"ש. ולכאורה קשה א"כ למה כתב הש"ע בסעיף א' שאם היו חדשים שעדיין לא הניחם מותר לעשות משל ראש לשל יד והיינו מכח דכל שלא הניחם הוה רק הזמנה דלאו מילתא היא והרי בקציצה הוה הזמנה מלתא היא. אך אתי שפיר דהעיקר הטעם דהזמנה לגוף הקדושה מלתא היא הוה מטעם דבעי עיבוד לשמה לכך הוה הזמנה מלתא א"כ תינח אם רוצה לעשות ממנו דברי חול דבזה כיון דנתעבד לשמה אינו יכול לעשות ממנו חול אבל אם רוצה לשנות מקדושה חמורה לקדושה קלה כיון דא"צ לפרש בשעת העיבוד לשם הקדושה החמורה הדר הו"ל הזמנה לאו מלתא היא כיון דבזה א"צ עיבוד לשם הקדושה חמורה. ולכך בש"ע דמיירי לשנות משל ראש לשל יד דבזה לא בעי כוונה לשם של ראש לכך מותר לשנות אבל בהג"ה מיירי לצורך חול ממש דבזה כיון דבעי עיבוד לשמה אינו יכול לשנות לשם חול ואתי שפיר. וכן מצאתי אח"כ במג"א גופא לעיל סי' ל"ב שכתב

כן והנאני. והנה מזה למדתי דין במה שנשאלתי במה שהניח בתוך הבתים פרשיות של ראש ושל יד של רש"י לתוך הבתים של רש"י ואח"כ נמלך לעשות אותם תפילין דר"ת ונשאלתי אם מותר לשנותן כיון שבבר הניחו שם פרשיות דרש"י. והשבתי דלכאורה נראה דשרי דהנה ממ"ש כאן דאם היו חדשים שלא הניחם מותר לעשות משל ראש של יד משמע דאף שכבר הניח שם הפרשיות רק שלא הניחם מותר לעשות משל ראש של יד בע"כ דזה נחשב רק הזמנה דאינו דומה למה דאמרינן בכיס דצר ביה ואזמניה דאסור לשנותו דהתם הו"ל גמר מעשה ואין מעשה אחריו ולכך הוה מעשה ואסור לשנותו אבל כאן הוה עיקר המעשה הנחה על ראשו לכך לא הוי הנחת הפרשיות בתוך הבתים גמר מעשה לכך הוי רק כהזמנה ולאו מלתא היא וא"כ ה"נ מותר לשנותו משל רש"י לשל ר"ת. אך אחרי שובי נחמתי די"ל דאסור כיון שהוכחנו מדברי הרמ"א דלצורך חול ממש אסור לשנותו כיון דבעי עיבוד לשמה א"כ בשלמא לשל יד דודאי הוה קדושה רק דהוה קדושה קלה בזה מותר לשנותו כיון דלא בעי עיבוד לשם החמורה אבל של ר"ת כיון דהוה פלוגתא ולהפוסקים דסברו כרש"י הוי של ר"ת לאו תפילין הוא כלל והוה לדידהו כחול ממש ולדבר חול אסור לשנותו וא"כ להני פוסקים הוה כדבר חול ממש ויש לחוש לחומרא ולכך כיון שהונחו לשם רש"י הוה כהזמנה עכ"פ ולגוף הקדושה הזמנה מלתא היא כיון דהוה השינוי לדידיה לצורך חול ויש לחוש לחומרא ואסור לשנותו ואפשר אף בכוון לבד להיות לשל רש"י נמי אסור לשנותו לשל ר"ת כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

סימן מו

סעיף א' כשנועל מנעליו יברך שעשה לי כל צרכי. נ"ב הטעם דברכה זו דוקא בשעת מנעלים נראה ע"פ מאמרם ז"ל דלעולם ימכור אדם כל מה שיש לו ויקנה מנעלים לרגליו ולכך כשרואה שיש לו מנעלים א"צ למכור כל מה שיש לו מברך ונותן הודאה שעשה לי כל צרכי וא"צ למכור כל מה שיש לו ויש לו מנעלים ג"כ ואתי שפיר. ועוד י"ל בטעמו של דבר דהנה רמז גדול רמזו בזה דהנה בכרכת שעשה לי צרכי מקיים אדם תמיד מאמר חז"ל חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה דהרי אומר בכל יום שעשה לי כל צרכי והרי יש ימים דהוי ח"ו רעה על האדם ואיך יברך שעשה לי כל צרכי הרי הוי רעה ואיך יברך ברכה לבטלה ובע"כ אומר דגם הרעה הוה טובה ומודה גם על הרעה והנה מה דהרעה הוי טובה היינו כמשאחז"ל דהיסורין מביאין לחיי העוה"ב ויש במדרש דיצחק תבע יסורין מה"ט והנה אדם הצדיק נקרא הולך דהולך ממדריגה למדריגה כמ"ש המפורשים זצ"ל ולכך נתקן בברכת מנעלים כמו דהמנעלים הוי צורך הליכה דאם יושכ

כמקום אחד א"צ מנעלים רק לילך צריך מנעלים כן ה"נ צריך האדם ליסורין כי עי"כ יהיה הולך להתדבק בו יתברך לקיים התורה והמצות לכך נותן הודאה על הרעה ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק.

(**ס"ג**) חייב אדם לברך בכל יום מאה ברכות וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ה' מ"ש אך א"א לברך בכל פעם אלא בהסח הדעת. הנה הן הנה דברי השל"ה בהלכות יוה"כ שתמה על סדר היום שכתב לוקח עמו ביוה"כ בשמים ולברך כל פעם שהרי מפורש דהנכנס לחנות של בושם אם בדעתו לחזור אינו מברך ע"ש ואחרי המחילה מכבודם דבריהם תמוהים דע"כ לא אמרינן דא"צ לברך כל פעם אך בהיסח הדעת דק באם לא כוון בפירוש לפטור רק פעם זה אז נפטר בברכה אחת לכולו כל דליכא היסח הדעת. אך באם מכוין בפירוש שאינו פוטר בברכה זו רק שעה זו ולא מה שיעשה אח"כ וכן כנכנס לחנות של בושם או לסוכה אף שדעתו לחזור אם מכוין בפירוש שאינו פוטר בברכה זו רק הליכה זו וכשיחזור לשם יחזור ויברך ודאי דחייב בברכה כיון שכוון בפירוש שאינו פוטר יותר רק דבעלמא אינו רשאי לעשות כן לכתחלה מכח דהוה כגורם ברכה שאינה צריכה כיון שהיה יכול לפטור בברכה אחת משא"כ אם מכוין למלאות מאה ברכות לא נקרא ברכה שאינה צריכה שהרי צריך לו להשלים מאה ברכות וכיון דתקנו כן הוי לו הכרח בדבר ולא נחשב ברכה שאינה צריכה לכך אתי שפיר דברי סדר היום וז"ב ונכון לפענ"ד ודו"ק:

והנה נשאלתי מחכם אחד מק"ק ביטשאטש על דברי הרמב"ם פ"ו בהלכות ברכות הלכה ב' שכ' דכל הנוטל ידיו בין לאכילה בין לק"ש בין לתפלה מברך אקב"ו על נט"י וכו' א"כ למה לא מנאו הרמב"ם בפ"ז מהלכות תפלה במה שכתב חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום למה לא מנה ביניהם הנט"י לתפלה כל פעם ולמה נט"י לאכילה קא חשיב ונט"י לתפלה לא קא חשיבי והנה קושיא חמורה הקשה ולחומר הנושא נראה לישב כך דהנה הך דינא דחייב אדם לברך מאה ברכות ככל יום ומניינא למה לי הרי בלא מנין הרי הוא מכרכן ובע"כ דהכוונה דקמ"ל שראוי להביא עצמו לידי חיוב זה ולברכן דוקא ובפרט לפי דעת הב"ח דס"ל בשמע מאחרים לא מהני רק שיברך בעצמו וכן מורה לשון הש"ס והרמב"ם דקאמר חייב אדם לברך מאה כרכות כלומר חייב לברך דוקא ולא לשמוע מאהרים מכל מקום חייב להביא עצמו לידי חיוב לברכן בעצמו ולפ"ז אתי שפיר דהנה זה ודאי שבידו לשמור את ידיו מהיסח הדעת ולא יצטרך ליטול ידיו לתפלה או שתיכף מאכילתו יעמוד להתפלל ולא יצטרך לנטילה והן אמת דגם בנט"י לאכילה אפשר להיות נפטר כעין דקי"ל נוטל אדם ידיו ומתנה עליהם כל היום וכו' ובשניהם אפשר שישמע הברכה מאחרים. אך הנה אף הרמב"ם דס"ל דגם לתפלה בעי ברכה מודה הוא דחיוב

נט"י לאכילה אלים טפי מן נט"י לתפלה ותדע דהרי לדידן לתפלה לא בעי ברכה כלל ונט"י לאכילה לית מאן דפליג דבעי ברכה וכמה קולות שיש בנט"י לתפלה מה שאינו באכילה ולכך אף להרמב"ם יותר הוי חיוב נט"י לאכילה מלתפלה ולכך כתב הרמב"ם שאף שבידו לפטור עצמו מאיזה ברכות או ששמע מאחרים חייב הוא להביא עצמו לידי חיוב ברכה ויברכם מעצמו ולכך קמ"ל טפי עדיף להביא עצמו לידי חיוב ברכה בנט"י לאכילה ממה שיביא עצמו לידי חיוב ברכה בנט"י לתפלה ועיקד מניינא דהרמב"ם הוא דבאיזה ברכות יהיה נזהר להביא עצמו בהם לידי חיוב ברכה וע"י עצמו ולכך מנה הני דבהני ראוי יותר להשתדל להביא עצמו לידי חיוב ברכה ויברכם בעצמו כי המה ברכות יותר חשובים ויותר הכרחיים מאחרות אבל ודאי אם בירך ברכות אחרות או הסיח דעתו והוצרך ליטול ידיו לתפלה ובירך עולה בזה במקום מאה ברכות ויוכל להחסיר אחרות במקומם רק דלכתחל' יראה יותר להביא עצמו לידי חיוב ברכה בהני דמנה הרמב"ם יותר מבנט"י לתפלה כי המה ברכות חשובות יותר ויותר הכרחיים לאדם ובפרט דבאמת אסור לגרום ברכה שאינה צריכה כמ"ש ביומא (דף ע' ע"א) ובמג"א (סי' רט"ו) רק לקיים מצות מאה ברכות לא חיישינן לברכה שאינה צריכה כמ"ש המג"א שם א"כ המותר ממאה ברכות ראוי להיות נשמר מברכה שא"צ. ולכך קמ"ל הרמב"ם דרך עצה דכאלו הברכות יראה להביא עצמו לידי חיוב בהם ולא יחוש לברכה שאינה צריכה אך בהמותר יראה להיות נשמר שלא יבוא לידי כך שלא לגרום ברכה שאינה צריכה ואם לא נשמר חייב באמת לברך כנלפענ"ד נכון בזה ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**ס"ד**) צריך לברך וכו' שלא עשני אשה וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש דאם כבר בירך שלא עשני אשה לא יברך עוד שלא עשני עבד וכו'. ועיין מ"ש בזה דרך אגב בהלכות ציצית סי' י"ח בחיבורי לאו"ח משנת תר"ט דע"א ע"ב ע"ש ודו"ק:

(**ס"ט בהג"ה**) אבל המנהג כסברא אחרונה וכו' נ"ב עיין בט"ז מ"ש בנוסח התפלה אתה היא עד שלא נברא העולם וכו' ובאמת שני הגירסות לא משתבשי דהנה במדרש רבה פרשת שמות בפסוק כ"ד מי ד' אשר אשמע בקולו יש שם שאמר לו משה רבינו ע"ה אלהינו כחו וגבורתו מלא עולם הוא היה עד שלא נברא העולם והוא יהיה בסוף העולם ע"ש. הנה הוי כנוסחא דידן. אבל בפ' בשלח בפסוק אז ישיר וכו' הדה"ד נכון כסאך מאז וכו' כך אמרו ישראל עד שלא בראת העולם אתה הוא ומשבראת העולם אתה הוא. א"כ מפורש כנוסחא שמחק הט"ז ועל זה שתמה הט"ז דפשיטא דכל פועל הוי קודם הפעולה נראה דלק"מ דאין כוונת מאמר זה לומר על גוף מציאותו יתברך שהוא קדמון לעולם רק הכוונה לאפוקי מכח האפיקורסים האומרים שהקב"ה צריך לסיוע

האדם מלמטה כדרך שאר שרים של מעלה המקבלים שינוי ע"י מה שמקטרים להם למטה כמ"ש נשים השאננות מעת חסרנו לקטר למלאכת השמים חסרנו כל אבל אנחנו מאמינים שהוא ית' א"צ לשום סיוע משום בריה ואינו מקבל שום שינוי ולכך אם הי' ח"ו לומר שהקב"ה מקבל איזה שינוי מן העולם אז לא היה נחשב במדריגה אחת קודם הבריאה דאחר הבריאה רק היה נעשה במדריגה אחרת אבל אנו אומרים אתה הוא עד שלא בראת העולם כלומר במדרגה אחת אתה קורם שבראת העולם ואחר שבראת העולם תמיד במדרגה אחת אתה ולא נעשה בך שום שינוי. וכן נמי הוי כוונת המדרש הנ"ל בפ' בשלח דבכל התוארים לא קיבל הקב"ה שום שינוי מקודם בריאת העולם לאח"כ רק הוא כביכול בשוה קודם הבריאה ואחר הבריאה רק שינוי זה לבדו נתחדש דמעיקרא היה נקרא עומד ואח"כ ע"י ישראל נקרא יושב. ולכך שני הנוסחאות מכוונין דהך גירסא עד שלא נברא העולם הוי הכוונה על גוף מציאותו ית' שהוא קדמון לכל בזה שייך לומר עד שלא נברא כמ"ש הט"ז. ולכך בפרשת שמות שפרעה כפר במציאותו ית' לגמרי והודיע לו משה עיקר מציאותו ית' בזה שייך לו' עד שלא נברא העולם. אבל הנוסחא עד שלא בראת הוי הכוונה רק על שהוא ית' עומד בשוה בין קודם הבריאה לאח"כ ולא קיבל שום שינוי בזה שייך לומר עד שלא בראת כמו בים שלא היה אז כוונת ישראל שהוא קדמון דזה פשיטא רק כמודיע שלא קיבל שום שינוי חדש רק מה שנקרא יושב בזה שייך לו' עד שלא בראת העולם ואין לשבש שום נוסחא [ועיין בחיבורי מעשה ידי יוצר על הגדה ש"פ כמאמר אני הוא ולא אחר ע"ש] והנה בגוף כוונת התפלה נראה דאין הכוונה לומר שהקב"ה כביכול קדמון לכל רק הכוונה דאינו מקבל שום שינוי בין קודם הבריאה לאח"כ. ובזה אתי שפיר הלשון מה שסיים קדש את שמך על מקדישישמך ובישועתך תרום קרננו והכוונה דאומר דאין כוונתינו במה שאנחנו מתפללים עבור מה שיומשך לך ח"ו איזה תועלת זה אינו דבך לא יהיה שום שינוי אתה הוא משנברא העולם ואתה הוא עד שלא נברא העולם ואינך מקבל שום תוספת וגירעון אך אנו מבקשים קדש את שמך על מקדישי שמך שעבור מקדישי שמך למענינו תקדש את שמך וכו', וז"ש ובישועתך במה שיומשך לנו ישועה בזה תרום קרננו ויומשך לנו טובה מזה אף שאין לך ריוח בדבר ולכך כיון שהכוונה כן אין לשבש מי שיאמר עד שלא בראת כנ"ל ודוק:

סימן מז

ס"א ברכת התורה צריך לזהר כה מאד וכו'. נ"ב עיין בט"ז מה שפירש דברי חז"ל מ"ש בנדרים דבר זה נשאל לחכמים ועיין בחיבורי נדרי זרוזין מה שפירשתי בזה וכחבורי לתורה פרשת עקב משנת תר"א פירשנו נמי מאמר זה בדרך נכון בעזה"י ע"ש ודו"ק:

(**ס"ג**) הכותב בד"ת וכו' צריך לברך וכו' נ"ב הנה דברי המחבר צל"ע שכאן מוכח דס"ל דכתיבה עדיף מהרהור ובהלכות מגלה [סי' תר"ץ] גבי היה כותבה מוכח שם דאינו יוצא אלא א"כ קרא על פה ומוכח הא בכתיבה אינו יוצא וכן הוא מוכח להדיא בש"ס שם במגילה [דף י"ח ע"א] דאינו יוצא בכתיבה רק בדיכור ואמאי הרי לולא הלימוד דזכירה זכירה הוי די אף בזכירה בלב רק כיון דכתיב לא תשכח הרי שכיחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה וא"כ שוב יש לומר דעכ"פ די כתיבה כיון דכתיבה עדיף מהרהור א"כ אי הוי כתיב לא תשכח לבד הוי די בהרהור הלב א"כ ניהו דגלי קרא דזכור דלא מהני בלב אכתי דלמא די בכתיבה כיון דכתיבה עדיף מהרהור וגם על הש"ס קשה מנ"ל דכוונת דהיה כותבה דהיינו דקרא לה ע"פ דלמא הכוונה דבכתיבה עצמה יוצא ובע"כ מוכח כדברי הט"ז והמג"א דכתיבה הוה רק כהרהור ולכאורה צע"ג ומה שנראה לי ליישב כיון דקאמר הש"ס דלכ"ע צריך שתהיה מונחת כולו לפניו וא"כ להס"ד דיוצא בהרהור הרי אינה כולו לפניו היינו דהוי ס"ד שתהיה מונחת לפניו והוא יהרהר בה ומה דיליף זכירה זכירה דקראה ע"פ לא יצא ולא אמרי' דהרי אינה כולה לפניו והיינו דודאי להס"ד דיוצא בקריאה בע"פ לא הוי בעינן שתהיה מונחת לפניו רק לדידן דכבר ילפינן מזכירה זכירה דבעינן כספר ממילא מהאי טעמא בעינן שתהיה כולה לפניו וא"כ אתי שפיר דבשלמא אם קורא בע"פ ואח"כ כותב א"כ הקריאה בפה הוי מתוך המגלה שמונחת לפניו והיא שלימה לכך יוצא בה אבל אם לא יקרא בע"פ רק שיהיה יוצא בגוף הכתיבה הרי בשעת הכתיבה אינו רואה במגלה המונחת לפניו רק במה שכותב עתה דאי אפשר לשום עיניו במקום אחר ולכתוב ובע"כ שם עינו במה שכותב וכיון דאינו מעיין לפניו במנחת לפניו שוב אי אפשר שיצא בכתיבה דהרי זו שכותב אינה מונחת לפניו כולה ולעולם יש לומר דכתיבה עדיף מהרהור, כן נראה לפענ"ד ואתי שפיר ודוק היטב:

סימן מט

ס"א אע"ג דקי"ל דברים שבכתב וכו'. נ"ב הנה בדין דברים שאסור לאומרם בע"פ יש בזה הרבה שיטות דיש מחלקין בין מגרס גריסן או לא ויש מחלקין בין אם היחיד קורא להוציא את הרבים י"ה או לא ע"ש. והנה אני בעניי מצאתי ראיה מפורשת מן הש"ס

דאינו אסור רק להוציא רבים י"ח והוא ש"ס מפורש וז"ל במנחה ביחיד קורא אותה ע"פ אמר ר' יוסי וכי יחיד יכול לקרות ד"ת ע"פ בציבור אלא כולן נכנסין וקורין אותה ע"פ כקורא את שמע ע"ש והרי התם הני פרשיות שבבראשית לא הוי מגרס גריסן ואעפ"כ לא פריך ר' יוסי רק וכי יחיד יוכל לקרות ד"ת ע"פ בציבור משמע דוקא בציבור הוא דקשיא ליה אבל בפני עצמו היה מותר לקרות ומוכח להדיא כדיעה זו דדוקא להוציא רבים י"ח אסור אבל בינו לבין עצמו מותר וגם ממה דמשני הש"ס אלא כולן נכנסין וקורין אותה ע"פ כקורא את שמע מוכח להדיא כדעת המרדכי שהביא הד"מ בסי' זה שאם כל הציבור קורין ע"פ אין קפידא דהרי זה הוי עיקר תירוצו וכי יחיד יוכל לקרו' בע"פ בציבור ובע"כ דקושייתו רק משו' לדברי' שבכתב אי אתה רשאי לאומר' בע"פ וע"ז משני דכל הציבור קורין כן בע"פ מוכח להדי' כדעת המרדכי כן ותמו' שלא ראיתי מי שהרגי' בש"ס זה וז"ב לפענ"ד ודוק:

סימן נא

סעיף ז' בהג"ה ואומרים פסוק ואנחנו נברך וכו'. נ"ב הנה בימים הללו שלח לי הרב המאוה"ג מוה' שמעריל את ספרו עיון תפלה והנה מדי שמתי עיוני עליו וראיתי שקרא תגר על מנהג העולם שבפסוקי דזמרה כופלין הללויה וממתינין בהמותר על החזן ותמה דהרי כל פסוקא דלא פסקי' משה באורייתא אנן לא פסקינן. ואני אומר ח"ו לקרוא תגר על מנהג ישראל כי מלבד דיש כמה מנהגים דמחלקין הפסוק כמ"ש המג"א כמה דברים וי"ל דהם ס"ל דדוקא באורייתא לא פסקינן אבל בנביאים וכתובים פסקינן וכעין דס"ל לכמה פוסקים לענין דברים שבכתב א"א רשאי לו' בע"פ דהוי נמי כתורה דוקא כן י"ל בזה ומלבד זה נראה דא"ש דכיון דכאן מסיימים בהללויה א"כ אף שחוזר ואומר הללויה דהוי התחלת הפסוק שאחריו די"ל דלמא כופל התיבה שלפניו רק היכא דניכר ההפסק אז לא פסקינן אבל היכי דאינו ניכר ההפסק שפיר פסקינן רק לכפול התיבה באמת אינו רשאי דהוי כאומר שמע שמע דמשתקין אותו אך זה בכוונה תליא מלתא אם באמת כופל אז אסור דמחזי ח"ו כשתי רשויות אבל כאן לפי האמת אין כוונתו לכפול רק הוי התחלה ממזמור שאחריו וא"כ לפי האמת אין כאן כפילא ופסוקי נמי לא נחשב כיון די"ל שהוא כופל התיבה שלפניו ומנ"ל לאסור בכה"ג. ומצאתי און לי בב"י [סי' נ"א] שדעת קצת ראשונים לכפול כל פסוק שבכל סוף קפיטיל בזה רק קצת ערערו מכח דהוי כאומר שמע שמע ע"ש א"כ נראה דעשו כן בכוונה להיות פשר בין הדיעות דלכפול רק תיבה אחרונה והוא התחלת קפיטיל השני אינו דומה לשמע שמע ואינו דומה להפסק

פסוק באמצע [והמעיין בב"ה סי' זה מ"ש בטעם דאומרים ואנחנו נברך יה דאל"כ א"צ להמשיך הלליה דריש פסקא שאחריו אדלעיל יראה כוונתו כמ"ש דאם לא היה מסיים בהללויה לא היה אפשר להמשיכו לעיל מכח דא"א למפסק הכתוב אך אם מסיימין בהללויה אפשר למשכו למעלה מטעם הנ"ל] והנה לישראל כי מנהגם תורה היא וא"ש ודו"ק ואם אינם נביאים בני נביאים הם יהי חלקי עמהם לעוה"ב אמן:

סימן נג

ס"ד ש"ץ צריך שיהיה הגון וכו'. נ"ב נראה דזה מדבר אפי' להתפלל לפי שעה ולאו דוקא לש"ץ קבוע וראיה ממה ששינה הש"ע אח"כ לשונו בסעיף ו' וכתב אין ממנין אלא למי שנתמלא זקנו ולמה לא כתב כאן כן בלשון אין ממנין מוכח מזה דבזה קפדינן אף בלא מינוי רק לפי שעה וכן מוכח עוד שהרי הב"י כתב דמקור דין זה למדו הטור מן הש"ס דמס' תענית ע"ש והמעיין בש"ס שם מדבר אפילו מתפלה לפי שעה ולא מיירי שם מקבלת ש"ץ עולמית מיהו זה היה אפשר לדחות די"ל דבאמת אין ראיה משם די"ל התם בת"צ מיירי ובשעת הצרה מיירי בזה בעינן שיהיה בו כל המעשים אך שלא בעת הצרה אין ראיה. רק י"ל דהטור מדבר מקבלתו על תמיד וזה עדיף מתענית ציבור שהרי על תמיד לא ימלט שלא יצטרכו הציבור לרחמים וכדומה וע"פ רוב ש"ץ הקבוע מתפלל ולכך למר משם להיות בו כל המדות הללו. אך אעפ"כ מלשון הטור והש"ע שכתבו בלשון אין ממנין לקמן וכאן לא כתבו כן מוכח דס"ל דבזה בעינן אפי' באקראי וכן פסקתי הלכה למעשה כנלפענ"ד נכון ודו"ק.

(**ס"י בהג"ה**) דהרי עדיין אין לו י"ג שנה. נ"ב עיין במג"א שכתב דאם מתפללין ערבית בלילה מותר לעבור לפני התיבה ועיין בש"ך חו"מ סי' ל"ה ובסמ"ע ומ"ש בחיבורי שם. אמנם כעת לדידי הדבר צ"ע מן הש"ס דר"ה פ"ק דף ו' ע"ב דפריך אלא שנה בלא רגלים היכא משכחת לה וקשה מה פריך הרי משכחת לה אם נדר בליל ראשון של פסח אם כן בהגיע ליל ראשון של פסח בשנה הבאה כבר מלאה לה שנה שלימה ושלשה רגלים ליכא עדיין כיון דרגל כולה בעינן וכאן כולה רגל וכמ"ש התוס' לקמן שם דף ז' ע"ב ד"ה והרי רגלים דלא חיילי מאורתא ע"ש וא"כ ג' רגלים ליכא ושנה איכא הן בנדר ליל ראשון של פסח או ביום ראשון ותיכף בהגיע תחילת ליל פסח הבאה שנה איכא ורגלים ליכא ובע"כ מוכח דבעינן י"ג שנים ויום אחד יותר דאז נחשב בן י"ג ובן בן שנה וא"כ למ"ד דלא בעינן כסדרן ה"ה ברגל אח' לא בעינן כסדרן ואם עבר עליו מקצת ימי הפסח לשנה הבאה אחרי הגיעו למקצת ימים שחסרו בפסח הראשון משלימין אלו הימים לימי

הפסח העבר ונחשב ג' רגלים שלימים א"כ לא משכחת לה שנה בלא רגלים דאם נדר ביום א' דפסח לא נחשב נתמלאה שנה עד שעבר יום א' דפסח וכבר יש נמי ג' רגלים וזה ראיה ברורה וחזקה וע' מ"ש בחידושי לחו"מ שם בזה ודוק:

(**סעיף ט"ו**) ש"ץ קבוע וכו' ולא ימתין שיאמרו לו וכו'. נ"ב הנה ראיתי בש"ע של הגאון החסיד מווילנא זצ"ל שכתב שהיא תמוה ממה דאמרינן בערכין [דף י"א ע"ב] מידי דהוה אף דממליך ע"ש ולפענ"ד אחרי המחילה מכתה"ר דימה שני ענינים נפרדים דכאן הוי כוונת המחבר כך דאיש אחר שאינו קבוע אין לו להיות הוא המתחיל בדבר ולבקש להתפלל דזה הוי כיוהרא דמראה כאילו הוא ראוי להתפלל ולכך צריך להמתין עד שיאמרו לו אחרים תחלה ויהיו הם המתחילים עמו תחלה אבל ש"ץ קבוע ליכא יוהרא ורשאי הוא להתחיל בדבר ולירד לפני התיבה ולזה כתב דש"ץ קבוע יורד מעצמו וא"צ אחרים שיאמרו לו תחלה אבל מ"מ אף דהוא המתחיל ויורד תחלה מ"מ צריך שימלוך הוא תחלה בציבור ומזה מיירי בערכין דהוא יהיה המתחיל וישאל אותם אם יתפלל וזה ברור ונכון לפענ"ד ודו"ק:

(**סעיף י"ט**) יש מונעים וכו' ואפי' יחיד וכו'. נ"ב עיין בב"י הטעם דהוי במקום קרבן וא"א להקריב אדם קרבן שלא מדעתו והובא בא"ר וקשה לי דאדרבא מדברי התוס' בקידושין [דף כ"ח ע"ב] גבי הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו מוכח להיפוך דמבואר מדבריהם דאם הוו שלוחי דידן יכול לעכב משמע הא אם הוו שלוחי דרחמנא אינו יכול לו' דאינו חפץ באותו כהן ומקריב בע"כ והרי אנן קיי"ל דכהני שלוחי דרחמנא הוו א"כ מוכח להיפוך וניהו דיש לו' דש"ץ שאני דהוי שלוחא דידן מכל מקום לשון הב"י אינו מדוקדק בטעמו ראדרבא אם הוי דומיא דקרבן הוה ראוי שלא יהיה ראוי לעכב [ועיין מ"ש בדברי התוס' באריכות בעזה"י לק"ק לבוב קנה מקומו בהשמטות למס' נדרים דף ל"ה עודנו בכ"י ע"ש ודו"ק):

(**שם**) בסעיף הנ"ל אם לא שכבר הסכים עליו מתחלה. נ"ב עיין בחיבורי משפט צדק לחו"מ מ"ד סי' קפ"ח בחיבורי ובש"ע סי' רל"א מ"ש בתשובה לק"ק קאנטשקע דלכך דייק הש"ע אם לא שהסכים עליו תחלה ולא כתב אם שלא מיחה תחלה דיש לו' דבשתיקה יכול אח"כ לערער ולו' שטעה בדין וסבר דאין יכול היחיד למחות ועתה נודע לו הדין דיכול למחות רק בהסכים בפירוש אינו יכול לטעון אח"כ שום טענה ע"ש בטעמו בעזהי"ת ודו"ק היטב:

סימן נה

סעיף א' אומרים קדיש ואין אומרי' אותו בפחות מעשרה וכו'. נ"ב הנה בדין אם רוב עשרה התפללו רק יחידים מועטים לא התפללו ועמד אחד ואמר התפלה בקול רם אם יכול לו' אח"כ קדיש שלם לדעתי אל יאמר קדיש אחר התפלה שלו רק בלי תתקבל יכול לו' קדיש ועיין בחיבורי שנות חיים בהשמטות דף ו' בתשובה לק"ק ברעסלא מ"ש שם דרך אגב בטעמו ע"ש ודו"ק. והנה בדין קטן בספק אם הוא בר י"ג או פחות כתבנו מכבר תשובה בזה באיזה חיבור. והנה כעת עיין מ"ש בזה בחיבורי טוט"ד ליו"ד מ"ה סי' רס"ט הלכות מילה סי' רס"ו ע"ש מ"ש בזה וביאור דברי התוס' ביבמות דף מ"ח ושלא סתרו לדבריהם דף ל"ז ע"ש בעזה"י ודו"ק:

(**סעיף י'**) אם נער אחד וכו' ושנת י"ג אינה מעוברת וכו'. נ"ב הנה גרסינן בזבחים [דף כ"ה ע"ב] אמר רבא תניא שה תמים זכר בן שנה שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה בקבלה בהולכה בזריקה מנין ת"ל יהי' כל הויותיו לא יהיה אלא תמים ובן שנה וכו' ומי איכא מידי דבשעת שחיטה בן שנה ובשעת הולכה וזריקה בן שתים אמר רבא ז"א שעות פוסלות בקדשים ע"כ דברי הגמרא ועיין בפירש"י. והנה לכאורה היה קשה לי מה קושיא הרי משכחת לה שנולד בר"ח ניסן וכדומה וא"כ לא יצאה לו שנתו עד ר"ח ניסן הבא וביום ל' של אדר לא באו עדים תחלה לקדשו והיו סבורים שיהיה מעובר ועדיין לא יצאה שנתו עד יום מחר שיהיה ר"ח וא"כ בשעת שחיטה היה בן שנה ואחר כך בין שחיטה לזריקה באו עדים וקדשו ב"ד את החודש וא"כ כבר הוי היום שנה שניה. מיהו יש לו' דבזה אמרי' אגלאי מלתא למפרע דאף בשעת שחיטה הוי בן ב' שנים ונ"מ לדינא בכה"ג בקטן שבירך בהמ"ז או התפלל והוציא אחרים י"ח והיה אז עדיין בכלל קטן ואח"כ קדשו ב"ד את החודש נעשה גדול למפרע ויצאו י"ח ע"י וא"צ לברך ולהתפלל שנית וכן אם אכל חלב אז לוקה ומביא קרבן למפרע. מיהו זה קשה לי רק לפמ"ש המפורשים בשם הירושלמי בפסוק אקרא לאל גומר עלי דהרי שהיתה בת ג' שנים ויום אחד ונתעברה השנה בתוליה חוזרין והביאם הרמ"א באהע"ז סי' כ' והש"ך ביו"ד סי' קפ"ט והמג"א כאן א"כ ה"נ נימא כוונת הברייתא כך דבעינן שיהיה בן שנה בשעת שחיטה דוקא הא אם בשעת שחיטה לא הוי בן שנה רק בן שתים רק שאח"כ נעשה בן שנה כגון שבשעת שחיטה לא נתעברה השנה וכבר הוי לו יותר משנה ואח"כ עברו ב"ד השנה ולמפרע נעשה תוך שנתו לא מהני בזה ביון דבשעת שחיטה לא הוי בן שנה ודוקא בעינן שיהיה בשעת שחיטה בשם בן שנה ולז"א דל"ת דוקא אם אחר כל הקרבה נעשה בן שנה למפרע לא מהני כיון דכל הקרבותיו הוי בחזקת ב' שנים אבל אם

באחת מן העבודות כגון בהולכה בקבלה ובזריקה אם אז נעשה בן שנה מהני להכשירו לכך אמר בהולכה בקבלה בזריקה מנין דלא מהני אם בזה נעשה בן שנה ודוקא בעת שחיטה בעינן לכך אמר דכתיב יהיה בהוויתו יהא שיהיו כל עשיותיו בענין אחד אבל אם באחת הוי כבן ב' שנים לא מהני ומה פריך רבא לכך היה נראה להוכיח מזה דלא קאמר הירושלמי כן אלא לענין בתוליה חוזרין ואין לך בו אלא חידושו אבל לשאר דינים אם תחלה נתחזק בחזקת שנה אף שאח"כ עיברו השנה אינו חוזר למפרע ודוקא אם ידעו מתחלה שתהיה מעוברת אז לא חלה לו שנתו עד השני מטעם דעיקר הוה בזה השני והראשון הוה רק תוספות ובמ"ש בירושלמי פ"ק דמגלה דהשני עיקר והראשון תוספות אבל אם בשעת אדר לא ידעו עדיין שתהיה מעוברת והחזיקו אותו לחדש אדר באמת אין השנים חוזרין למפרע ונ"מ מזה לדינו של המג"א שתמה למה כתב המחבר ושנת י"ג אינה מעוברת דאפי' אם היא מעוברת נעשה זה שנולד בכ"ט לאדר הראשון בר מצוה בכ"ט לשני ע"ש. ולפענ"ד נראה שלא כדבריו דבשלמא היכי שנולד בשנה שאינה מעוברת ובעת היא מעוברת בזה לא נעשה עד אדר שני דיש לו' דהשני עיקר והוא האדר והרי לא נולד רק באדר ולכך לא נעשה בר מצוה עד אדר שני ולהיפוך נמי אם נולד במעוברת באדר הראשון ובשנת י"ג אינה מעוברת יש לחוש דהראשון הוא האדר העיקר וא"כ לא נתמלא לו עד חודש האדר יום ביומו אבל אם בשעה שנולד היתה מעוברת לכשנעשה בן י"ג שנים הוי מעוברת א"כ יש ממ"נ אם ראשון עיקר גם כעת הוי הראשון עיקר ונתמלא לו בראשון ואם השני עיקר הרי הוא לא נולד בעיקרו רק בתוספות ונתמלא לו שנת י"ג בתוספות וממ"נ כבר נעשה בן י"ג ולמה ימתין עוד. והמג"א נראה דעיקר סמיכתו הוי על דברי הירושלמי שאקרא לאלהים גומר עלי שהוי כגזירת הכתוב בלי טעם שהרי לענין בתוליה חוזרין דאין השכל נותן כן אמרינן כן ולכך ס"ל דגם בזה אמרי' כן אבל לפי מה שהוכחתי דלא אמרינן כן רק התם ולא ילפינן מיניה לעלמא וא"כ ה"נ בכה"ג היכי דשנת י"ג מעוברת נעשה בר מצוה בראשון וז"ב ונכון ודו"ק [שוב ראיתי באחרונים שהביאו בשם א"ר ושו"ת מעיל צדקה שחלקו ג"כ על המג"א בזה וכוונתי לדעתם הרמתה בזה בדינא]: והנה מדי דברי בסוגיא דזבחים הנ"ל אזכיר מה דקשה לי מה דקאמר רבא ז"א שעות פוסלות בקדשים דמה ענין לשון פוסלות הרי אדרבא לפי הענין הוי השעות מכשרות בקדשים דהרי אם לא הוי אמרינן דבקדשים חשבינן שעה לשעה אם כן תיכף בהתחלת היום נעשה בן שנה שנייה כמשמעות רש"י שם והתוס' בר"ה ונדה והש"ך בחו"מ סי' ל"ה והמ"א כאן והיה פסול מבוקר אבל אם בעינן שעות א"כ כל שלא נתמלא לו השעה הוי בן שנה וכשר לקרבן וא"כ אדרבא הו"ל

שעות מכשרות בקדשים. והן אמת דמשכחת לה גם בפסלות באלו דבעינן בן שתי שנים או שלשה ואז משכחת לה פסול ע"י מה דבעינן שעות מ"מ למה ליה לרבא להזכיר ענין אחר מה שאינו מדבר בו ועזב גוף הדין שמדבר ממנו וכיון דמשכחת לה גם להכשר הו"ל למנקט צד זה דשעות מכשרות בקדשים דכוחא דהיתירא עדיף ליה בכל דוכתא גם מזה מיירי במקומן וצ"ע בזה ואין עסקי בזה לעיין בזה כעת אולי יזכני ה' בזמן אחר לפרש יותר בזה ודו"ק:

סימן נו

סעיף א' יש לכוין בעניית הקדיש ובו'. נ"ב עיין בט"ז ס"ק א' מ"ש בשם הטור דלכך נתקן הקדיש בלשון תרגום כדי שלא יתקנאו בנו המלאכי השרת וכו'. והנה זה נראה מרומז בכתוב מ"ש המשורר פדה בשלום נפשי כי ברבים היו עמדי דהנה יש ענין הנעשה למעלה מה דהוי דרך שלום ויש ענין אשר אינו דרך שלום דבענין שאין בו קטרוג ממה"ש הוי דרך שלום אבל מה שהמה"ש מקטרגין ניהו שאין דבריהם נשמעין עכ"פ לא נעשה בשלום רק במחלוקת ולכך ענין תפלה הבאה בלה"ק אם דהתפלה מתקבלת מכל מקום לא הוי דרך שלום רק במחלוקת אבל התפלה הבאה בתרגום שאין המה"ש מבינים אותו וליכא קטרוג זה בא דרך שלום. אך הנה בשאר לשון לא מהני רק בציבור ולא ביחיד כמ"ש לקמן סי' ק"א ולכך תפלה ביחיד א"א להיות תרוייהו יחד דרך שלום ושיתקבל התפלה דממ"נ אם מתפלל בלשון הקודש יש בו קטרוג המה"ש ואינו בשלום ואם מתפלל בתרגום לא נשמע כלל התפלה אך בציבור משכחת לה תרוייהו שיהיה בשלום ושיועיל התפלה כגון שמתפלל בלשון תרגום. וז"ש פדה בשלום נפשי בלי קטרוג המה"ש כלל והיינו מכח כי ברבים היה עמדי והתפללתי בלשון תרגום ולא היה בו קטרוג ונתקבל תפלתי בשלום ואתי שפיר ודו"ק יהא רעווא שיהיה כן בי"ב ותתקבל צלותהון דכל בית ישראל אמן:

סימן ס

סעיף ד' י"א שאין מצות צריכות כוונה וי"א שמצות צריכות כוונה וכו', נ"ב הנה לדיעה זו גופא יש פלוגתא אם מכוין בפירוש שלא לצאת אם גם בזה יצא או לאו. והנה נראה לי כעת ראיה ברורה דאם א"צ כוונה גם במכוין שלא לצאת יצא ונ"מ למצוה דרבנן דלכ"ע א"צ כוונה אף במכוין שלא לצאת יצא. והראיה ממס' מנחות [דף ז' ע"ב] דקאמר שם אמר ר' יוחנן ז"א כלי שרת מקדשין שלא מדעת וכו' וקשה מה בכך שמקדשין שלא מדעת

הרי כאן אפשר שיכוין בפירוש שלא לקדש כדי שיוכל אחר כך לקמוץ ובע"כ מוכח אם לא בעינן דעת אף דהתנה בפירוש נמי לא מהני ובע"כ מקדש א"כ ה"נ אם מצות צריכות כוונה אף שמכוין או אומר בפירוש שלא לצאת יצא וזה ראיה ברורה לפענ"ד בעזה"י ודו"ק: הנה מה שקשה על דעת הסוברים דאם כוון לצאת לכ"ע לא יצא ממס' ערכין ומס' סוכה עיין מ"ש ליישב זה ע"נ בתשובה בחבורי טוטו"ד מ"ו סי' קי"ב הלכות מזוזה בתשובה לק"ק ווישניצא ע"ש ודו"ק: עיין במג"א ס"ק ג' בשם הרדב"ז דבמצוה דרבנן לכ"ע לא בעי כוונה ונסתפקתי לפמ"ש הר"ן בר"ה גבי שומע מן המתעסק לא יצא דאף למ"ד דלא בעי כוונה אם כוון לשם מצוה אחרת גרע דבת מינה מחריב בה עיי"ש. ויש לעיין בדרבנן מה דינו אם בזה אף בדרבנן בעי כוונה כיון דכוון לשם מצוה אחרת או בדרבנן אף בכה"ג לא בעי כוונה. ונראה לכאורה להביא ראיה לזה מש"ס יומא [דף פ"ח ע"א] דקאמר שם רב תפילת נעילה פוטרת של ערבית ופריך מהברייתא דבמוצאי יוה"כ מתפלל מעין ש"ע וכו' ע"ש. וקשה מה פריך נימא דרב מיירי באם בא לימלך תחלה אז אנו מורים לו שיכוין בתפילת נעילה לפטור אף מערבית ואז באמת פטור אבל הברייתא מיירי אם לא כוון בנעילה לפטור של ערבית א"כ בזה לא גרע מאם התפלל ערבית ולא כוון לצאת בו י"ח דלא יצא למ"ד דהוי חובה א"כ מכ"ש דבנעילה לא מפטר אם לא כוון לשם ערבית וא"ל דפריך רב לשיטתו דס"ל בחולין בנדה שנאנסה וטבלה דמותרת וס"ל דמצות אין צריכות כוונה דמה בכך הרי כאן כיון דהתפלל גם לנעילה ודאי דבעי כוונה וכמ"ש הר"ן הנ"ל ובע"כ הטעם כיון דתפלה דרבנן ובדרבנן אף אם הוי למצוה אחרת נמי לא בעי כוונה ודו"ק ואין להקשות דאכתי לתרץ במכוין שלא לצאת כפירוש זה אינו דהרי הברייתא קמ"ל הדין לכתחילה אין עושין ואמר בשחרית מתפלל שבע וכו' בנעילה מתפלל שבע ומתודה בערבית מתפלל מעין ש"ע וא"כ אם איתא דבעינן דוקא שיכוין שלא לצאת ידי ערבית הו"ל להזכיר גם זה דבנעילה מתפלל שבע ויכוין שלא לצאת ידי ערבית ובע"כ מדלא נתן לו עצה זו בע"כ מיירי דלא הוה כוונה בפירוש שלא לצאת אבל אם בסתמא נמי לא יצא קשה שפיר כיון דלא נתן לו עצה שיכוין לצאת ידי ערבית בע"כ מיירי בסתמא לכך לא יצא ידי ערבית ורב מיירי אם רוצה לכוין לפטור גם את של ערבית אז פוטרת ובע"כ דמצוה דרבנן אף שכוון לשם אחרת נמי לא בעי כוונה ודו"ק היטב ועיין בחיבורי על או"ח משגת תקצ"ט בהלכות ציצית סי' ח' בתשובה לק"ק פודהייץ מ"ש מדין זה ע"ש ודו"ק: הנה דעת רבינו יונה דאף למ"ד מצות אין צריכות כוונה מכל מקום מה דהוה דיבור בעי כוונה בודאי ובע"כ דדיבור אינו כמעשה. ולפענ"ד יש להוכיח מפירש"י ממסכתא מנחות [דף ב' ע"כ] אבל מחשבה דמנכרא לכל וכו' וז"ל

הך מחשבה דקדשים הוצאת דיבור בפה הוא וכו' מה בעי רש"י בזה ואין דרכו של רש"י להיות פסקן רק פרשן וגם אין ענינו לכאן דוקא רק בזבחים הו"ל לפרש כן. אך נראה דכוונת רש"י ליישב מה דקשה על רבנן למה פסלי רבנן הרי קיי"ל דמעשה מוציא מידי מעשה ומידי מחשבה וא"כ כאן נמי דמעשיו מוכיחין עליו דהא למנחה זו למה יופסל מכח מחשבתו שחושב להיפוך לכך מפרש רש"י דהך מחשבה היינו דיבור והדיבור הוי כמעשה ממש כדאמרי' בעלמא עקימת שפתיו הוה מעשה א"כ מעשה זו של הדיבור מוציא מידי מעשה המוכיח להיפוך. וניהו די"ל להיפוך דהמעשה מוכיח מוציא מידי מעשה הדיבור מכל מקום חדא כיון דשניהם שקולים א"כ מה אולמא דהך מהך הרי יש לו' להיפוך נמי דמעשה הדיבור מוציא מיד מעשה המוכיח וכיון דאיכא למימר כך ואיכא למימר כך שוב לחומרא אזלינן. ועוד הרי אם יהיו שקולים סלק זה כנגד זה ונשאר המחשבה בלב ופוסל גם כן או אף אם נשאר סתמא נמי פסול דבשלמא בעלמא הוה סתמא כשר בקרבן גם מחשבה שבלב אינו פוסל היינו מכח דיש כאן מעשה הקרבה עכ"פ וניהו דאינו מעשה המוכיח מעשה עכ"פ הוה לכך הוי סתמא לשמו וכשר גם מחשבה שבלב אינו פוסל בזה אבל כאן כיון דאיכא דיבור שלא לשמו דהוה נמי כמעשה וא"כ סלק מעשה כנגד מעשה והוה כלא היה כאן מעשה כלל לכך סתמא נמי פוסל ומכ"ש מחשבה שבלב שפוסל שוב בזה כנלפענ"ד כוונת רש"י. ומזה יהיה מוכח דס"ל לרש"י דדיבור הוה כמעשה ממש ולא כרבינו יונה ודו"ק. הנה מפורש בפוסקים דאף להסוברים דאין צריך כוונה מכל מקום בנתכוון שלא לצאת לא יצא ויש להסתפק אם די בלב אם בלבו כוון שלא לצאת נמי לא יצא או לא רק דברים שבלב אינן דברים ורק אם אמר שמכוין שלא לצאת אז לא יצא. והנה יש לפשוט זה ממה דגרסינן בירושלמי מס' שבת פרק ר"א דמילה וז"ל [בהלכה ב'] תני ישראל מל את הכותי והכותי אינו מל את ישראל מפני שמכוין לשם הר גריזים דברי ר' יודן א"ר יוסי וכי היכן מצינו שמילה צריכה כוונה יהא מל והולך עד שתצא נפשו עכ"ל והנה מ"ש יהא מל והולך עד שתצא נפשו אין לו הבנה ופירוש הק"ע דחוק מאד דמה לי קללה זו או אחרת אך נראה הכוונה דהנה דעת התוס' דנכרי סתמא קעביד ומה דסתמאי לשמו קאי כשר בנכרי ומה דסתמא לאו לשמו קאי פסול בנכרי. ולפ"ז זה יהיה כוונת ר' יוסי דר' יודן ס"ל דאף בסתמא לשמו קאי בעינן כוונה לשם מצוה ולכך פוסל בנכרי שמא מכוונים להר גריזים ואף דהוה רק דברים שבלב מכל מקום ניהו דאינו מזיק מכל מקום אינו מועיל והוה כמו סתמא וסתמא נמי פסול. אבל ר' יוסי דמה דסתמא לשמו קאי כשר בלא כוונה רק במכוין שלא לשמו אז פסול והרי בזה שוב דברים שבלב אינן דברים שוב אינו מזיק רק אם אומר

בפירוש כן אבל בלב הוי דברים שבלב ואינן דברים. ולכך אמר ר' יוסי וכי היכן מצינו מילה לשמה דהרי סתמא לשמו קאי והיינו דאין לתלות בזה להנאתו דהרי אטו יהיה מל והולך עד שתצא נפשו היינו של הנימול ודאי אין כוונתו לצאת נפשו וא"כ אין כוונתו רק לתקן גברא וא"כ הוה סתמא לשמו וא"כ לא בעינן כוונה שוב אף אם מכוין שלא לשמה הוי דברים שבלב ואינם דברים. ומוכח מזה דהיכי דלא בעי כוונה אף אם מכוון שלא לשמו לא מהני לקבלו רק אם אומר בפירוש כן ולא בלב כנלפענ"ד כעת אולי יזכיני ד' בזמן אחר לבאר יותר ודו"ק היטב:

סימן סא

סעיף ט' אסור לומר שמע שמע ב' פעמים וכו'. נ"ב הנה בסליחות לשני ב' נתקן לומר ובכל זאת אנו ליה ועינינו ליה. ולפענ"ד אינו נכון דהרי במשנה דסוכה פ"ה קאמר שם שהיה אומר אנו ליה וליה עינינו ופריך שם הגמרא בדף נ"ג דהא האומר שמע שמע משתקין אותו ומשני דהיו אומרים אנו ליה ועינינו ליה מיחלות ופירש"י כיון דאתרי מילי קא מדכר ליה תרי זימני ולאו אחדא מלתא תרי זימני לית לן בה. א"כ משמע דלולא זה אסור לומר תרי זימני. ואין לומר דבמשנה נקט להו כחדא אנו ליה וליה עינינו לזה אסור אבל לדידן דמפסיק בהו בלשון ועינינו לית לן בה זה אינו חדא דאין זה סברא כלל לממ"ש רש"י דתליא מלתא אם מדכר להו אתרי מילתא א"כ מה לי אם אומר וליה תהלה או בסוף והרי סוף סוף נאמר פ"א תיבת ליה על אנו ופ"א על ועינינו וממ"ג אם זה נחשב תרי מילתא אף באומר תכופין לית לן בה ואם לא נחשב תרי מילתא מה לן אם מפסיק בלשון ועינינו תחלה. ועוד אם ההפסק מהני למה מוסיף הש"ס אריכות ועינינו ליה מיחלות הו"ל לתרץ בקיצור דצריך להיות להיפוך אנו ליה ועינינו ליה ובע"כ דאף זה לא מהני אם אינו מפרש לשון מייחלות. א"כ לנוסח דידן הוה כאומר שמע שמע ואינו נכון. לכך ראוי לתקן רק פעם אחת לומר השם ובכל זאת אנו ועינינו ליה כנלפענ"ד נכון ודו"ק היטב: סעיף י"ג אחר פסוק ראשון צ"ל בשכמל"ו וכו'. נ"ב הצל"ח בפ"ד דפסחים רצה להמליץ עבור הנוהגים לומר בשכמל"ו בקול רם דמ"ש הש"ס נימריה לא אמרו משה היינו רק להפסיק ביניהם בין הפרשיות בזה כיון דלא אמרו משה אין להפסיק בינם בעצמינו וצריך לומר בחשאי אבל שלא באמצע הפרשה מותר לומר בקול רם. והנה אם כי הי' נראין דבריו אך אין דבריו נכונים אליבא דאמת שנוהגין דביוה"כ אומרים אותו בקול רם באמצע ק"ש. בשלמא אם כוונת הש"ס מצד גוף הפסוק דאין לאומרו בקו"ר מכח דהוה שבח גדול וראוי רק למלאכי השרת אתי שפיר דביוה"כ דאנן כמלאכי השרת

מותר לאומרו בקול רם אבל אם הכוונה רק מכח דהוה הפסק בין הפרשיות א"כ מה לי כל ימות השנה מה לי יוה"כ ומה ענין מה דאנו דומין למלאכי השרת להיות מפסיקין בין הפרשיות. וגם מ"ש לא נימריה אמרו יעקב היכן מוכח דאמר יעקב כן בין הפרשיות. לכך ודאי העיקר כפשוטו. ולכך לפי מנהגינו שאומרים ביוה"כ בק"ש בקול רם אין ראוי לאומרו כלל בקול רם בשאר ימות השנה אף שלא בק"ש דאל"כ הוו תרי קולי דסתרי אהדדי כנלפענ"ד נכון בזה ודו"ק היטב:

סימן סה

סעיף א' קראה סירוגין וכו' והפסיק וכו'. נ"ב הנה בדין אם מותר להפסיק באמצע ברכות ק"ש לומר י"ג מידות עם הציבור עיין מ"ש בזה בהשמטות לחיבורי מי נדה הלכות נדה סימן ק"ץ לק"ק בריגל עודנו בכ"י דף ק"כ מ"ש דרך אגב בזה דאסור להפסיק עיין שם ודו"ק היטב:

סימן סו

סעיף א' בין הפרקים וכו'. נ"ב עיין בט"ז ס"ק א' מה שהקשה על הרשב"א והרא"ש למה לא הקשו כן על הש"ס דקאמר רב יוסף לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אוה"ע פוסק הו"ל להקשות נמי כן פשיטא ע"ש שנדחק בזה. ולפענ"ד אתי שפיר דהנה הש"ס מיירי להדיא בתפלה ובתפלה קיי"ל [בסימן ק"ד] אם הפסיק מחמת אונס ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ולפ"ז יש לומר דטובא קמ"ל דבלא"ה הוי ס"ד דניהו נמי דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ובודאי מותר להפסיק מכל מקום כיון דקיי"ל דפקוח נפש דחויה היא ולא הותרה וכמ"ש הרמב"ם בהלכות שבת דשבת דחויה היא אצל חולה ומיניה משמע לכל האיסורין וא"כ כיון דהוה רק דחויה הוה ס"ד דדינו רק באונס אחר ואם שהה כדי לגמור את כולה מחוייב לחזור לראש ולכך ניהו דלכתחלה ודאי מותר להפסיק דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש מכל מקום אם שהה אח"כ חוזר לראש. לכך קמ"ל דכאן אינה דחויה רק הותרה אצל תפלה דהכי תקנו רבנן דהם אמרו והם אמרו דבמקום פקוח נפש התירו להפסיק והוה כרשות ולא אונס ואינו מחוייב לחזור לראש ושפיר נ"מ בזה. אבל לענין ק"ש שפיר הקשו ממ"נ לענין מה קמ"ל אם להתיר להפסיק לכתחלה פשיטא שמותר דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ואם לומר דאח"כ א"צ לחזור לראש זה א"צ. לאשמועינן דבלא"ה א"צ בזה לחזור לראש וזה ברור ונכון לפענ"ד ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן סט

סעיף א' אם יש בני אדם וכו'. @33נ"ב עיין בד"מ שהביא בשם הר"י מינץ דבתפלה אין לעבור לפני התיבה אלא עבור עשרה ועמ"ש ראיה לדבריו בהלכות תפילין סי' ל"ו בתשובתו לק"ק טארנאפאל מן הירושלמי ע"ש בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ו ע"ש ודו"ק:

סימן ע

סעיף ג' הכונס את הבתולה פטור מק"ש וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב דאפילו אם רוצה להחמיר על עצמו אינו רשאי דמחזי כיוהרא ופלפל בזה אם הלכה כרשב"ג בזה ועיין בהלכות תענית והלכות ט"ב [סי' תקנ"ד] דהיכא דאיכא למימר מלאכה הוא דלית ליה. והנה ראיתי בתוס' פא"נ (ד' ס"ז ע"א) ד"ה רבינא אכל בנכייתא וז"ל ואור"ת דרבינא לא היה רוצה ליטול את השם ולעשות לעצמו צורבא מרבנן עכ"ל. והנה מזה מוכח דס"ל לרבינא דהלכה כרשב"ג דלא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול. והנה אף לפ"ז היא תמוה מאד שהרי מפורש בש"ס פ"ד דפסחים דהיכי דהרואה אומר מלאכה הוא דלית ליה ודאי לא חיישינן ליוהרא וכאן מי ידע אם יש לו הלואה בנכייתא ושמחמיר מכח שהוא צורבא מרבנן הרי עדיף ממלאכה בט"ב דלא חיישינן בזה ליוהרא מכ"ש בזה וצ"ע טובא כעת בזה. ואין לומר דרבינא ס"ל כרבנן בפ"ד דפסחים דס"ל אף בט"ב חיישינן ליוהרא זה אינו דהרי הש"ס פריך שם דרבנן אדרבנן ומשני דהתם כיון דכ"ע עבדו והוא לא עביד מחזי כיוהרא א"כ תינח במלאכת ט"ב דרוב העולם עובדין והוא דבר הניכר ומפורסם לכך אם הוא לא יעשה מחזי כיוהרא אבל כאן אטו רוב העולם אוכלים בנכייתא זה ודאי אינו ואם אוכלים אטו ניכר הוא אם הוא בנכייתא או לא א"כ ודאי דל"ש בזה יוהרא ועדיף מק"ש דס"ל לרבנן דלא שייך בזה יוהרא ולכך בין לרבנן ובין לרשב"ג שם לא שייך בזה יוהרא. ואפשר דרבינא יסבור כאידך תירוצא שם דמשני איפוך וס"ל לרשב"ג דבכל ענין חיישינן ליוהרא ולכך אף בזה חיישינן ליוהרא וצ"ע מ"ט לא הרגישו בזה התוס' והמפורשים ודו"ק:

סימן עא

סעיף א' מי שמת לו מת וכו'. נ"ב הנה בדין אם היה אונן עד אחר חצות הנה מוכח מדברי כל הפוסקים כיון דאחר חצות אינו זמן תפלה ואין בו שייכות תפלה רק בתורת תשלומין ממילא כיון דזה בשעת חובתו היה פטור לא שייך בזה תשלומין. והנה כעת נדפס מחדש ספר אחד וקרא משכנות יעקב וראיתי בו בחלק או"ח שעלה בלבו לחלוק

בזה ממה דחייבה התורה להביא פסח שני ולמ"ד שני תשלומין דראשון הוא איך אמרה התורה דאלו שהיו טמאים לנפש אדם לעשות השני והרי היו עוסקין במצוה ופטורין מן המצוה ואעפ"כ חייבין כשני ומזה הוכיח דה"ה אונן אף אחר חצות חייב בתשלומין ע"ש. ותמהני איך עלה בלבו לחלוק על הרא"ש אפילו הי' לו ראיות כראוי מוצקים ובפרט לחייב בתפלה דהוה חשש ברכה לבטלה ובפרט דהראיה אינה ראיה. חדא דמה ראיה היא זו הרי יש דיעות דחד ס"ל דנושאי ארונו של יוסף היו וחד אמר מישאל ואלצפן היו ומפורש שם בברייתא דלהני מ"ד כבר היו יכולין לטהר אלא שלא נטהרו וא"כ ניהו שטעו ולא נטהרו ואומר מותר שוגג הוא עכ"פ פטור לא הוי כיון דיכולין הם ליטהר ומוכח להדיא שם בש"ס פ"כ דסוכה דלהך מ"ד אין ראיה כלל דעוסק במצוה פטור מן המצוה רק לר"י ס"ל התם דט"מ מצוה היו וא"כ י"ל דר"י ס"ל ט"מ היו הוא ס"ל כמ"ד דשני רגל בפני עצמו הוא ומ"ד דהוי תשלומי דראשון ס"ל כמ"ד דהוו נושאי ארונו של יוסף או מישאל ואלצפן היו. ועוד בר מן דין לו יהא אף לר"י דס"ל ט"מ היו אין לו דמיון לדברי הרא"ש כלל דהרא"ש מיירי באם עוסק בשעת חיוב האחרת עוסק במצוה זו וגוף המצוה פוטרו מן האחרת בזה נקרא פטור ממש ואין בו שייכות תשלומין אבל התם אינו בשעת חיובא דפסח נפטר מכח דעוסק במת אחר בשביל זה אינו נפטר דבידו לעשות שליח להקריב עבורו גם הרי אז לא עסקו במת כלל ולא נפטר רק מכח דנטמא במת וטמא אינו רשאי לאכול בפסח א"כ הטומאה הוא דדחי ליה בפסח ומה בכך דהטומאה באה לו תחלה ע"י עסקו במצוה סוף סוף עתה אין המצוה פטרו רק הטומאה ולגבי הטומאה הוי כאונס ומה דלמדו חז"ל מזה דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו על אז בשעה שעסקו במת איך נטמאו בו הרי ידעו דלא יכלו לעשות הפסח ובע"כ דעוסק במצוה פטור מן המצוה אבל מכל מקום כיון דאז לא מטא זמן חיובא דפסח כדקאמר שם בש"ס להדיא ובזמן חיובא דפסח לא הוי עוסק במצוה ואינו פטור רק מכח הטומאה ולגבי הטומאה הוה כאונס ולכך חייב בפסח שני וראיה מגוף הכתוב שאמר ולא יכלו לעשות הפסח ואם הוו פטורין לגמרי לא שייך לומר ולא יכלו רק הו"ל למימר ולא עשו הפסח ומדקאמר ולא יכלו משמע דאנוסים היו דלא יכלו ואפשר לדייק בזה מ"ש ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא כלומר דמעיקרא ודאי היו יכולין לעשות דהוי בידם שלא לטמאות רק שהיו פטורים דעוסק במצוה פטור מן המצוה רק ביום ההוא דכבר לא היו עוסקים במצוה עתה ביום ההוא נחשבו אנוסים. ומכל מקום דיוק הש"ס שפיר דהא למהר היו יכולין לעשות דאל"כ הוי די לומר ולא יכלו לעשות הפסח היום או עתה ומדקאמר באריכות ביום ההוא תרתי שמעית מינה. ועכ"פ דברי הרא"ש שרירין וקיימין דהיכי דהוי עוסק

במצוה כגון באונן דעתה צריך לעסוק בקבורת המת וגוף המצוה פוטרו או בעוסק בצרכי ציבור זה נקרא פטור ממש ולא שייך בזה תשלומין וז"ב ונכון ודו"ק: והנה בהיותי מעיין בהספר הנ"ל ראיתי [בסי' פ"ח] בהג"ה שרצה להביא ראיה דתפלה ד"ת ממה דקיי"ל דבה"כ פטור ממזוזה וגם מזה דאינו מטמא בנגעים. ורבריו תמוהים מאד חדא דעיקר פלפולם הוי אם הוי מן התורה חיוב התפלה או לא אבל דרך רשות ודאי מצינו תפלה בתורה בהאבות ובמשה רבינו ובכתוב והתפללו אליו דרך ארצם והרבה מזה ותפלת דוד. ועוד הרי אדרבא אם גם תפלה אינה מן התורה א"כ מכ"ש דלא הוה דירה כלל ואין בו שייכות בית להצריך מזוזה או לטמא בנגעים כיון דאינו בית כלל רק דהוי ס"ד כיון דלדידן הוי חיוב תפלה א"כ יהיה נחשב בית ויצטרך מזוזה ויטמא בנגעים לכך קמ"ל דאעפי"כ פטור דתפלה אינו עושה בית דירה וז"פ ונכון ודו"ק: הנה ראיתי בסידור של הגאון מליסא זצ"ל בדין אונן שכתב דאם מת ח"ו מת אחר שכבר אור היום וחל עליו חיוב תפלה מחויב אח"כ להשלים במנחה וראייתו מחיגר דפטור וא"צ תשלומין וא"כ בחיגר מבואר בכ"מ פ"ב דחגיגה דאם חל עליו החיוב חייב אח"כ בתשלומין. ולפענ"ד במחילת כבוד גאונו זצ"ל אין ראיה דבשלמא בחיגר דהוי השינוי מכח גופו דנעשה חיגר וזה נחשב רק אונס ולא פטור רק דהוי אונס דאינו יכול לילך לכך הוי בכלל חיוב עדיין וכשיכול אח"כ לילך חייב להשלים. אך באונן שיכול לקרוא ואין שינוי בגופו רק דפטור מטעם אחר בזה כיון דנפטר נפטר ואין בו עוד תשלומין. וכעין חילוק זה מבואר בט"ז [סימן ק"ח] לענין עוסק בצרכי צבור ואף דהמג"א [בסימן צ"ג] חולק על הט"ז היינו דכל דעוסק בצרכי ציבור כיון דג"כ אין שינוי בגופו לכך נקרא נמי פטור אבל גוף החילוק הוא נכון. ומה דהרא"ש הביא ראיה מחיגר היינו להיפוך לפטרו הוי ק"ו מה חיגר דהוי רק אונס פטור מתשלומין מכ"ש אונן אבל לחייבו אין ראיה מחיגר דחיגר הוי אונס. ועוד בשלמא התם כל החג כחד יומא דמיא והוי כיומא אריכתא ונחשב כחד זמן אבל בתפלה כיון דהיום גופא נחלק לכמה חלקים ערב ובוקר וצהרים וכל הד הוי זמני בפ"ע והרי קיי"ל דאין תשלומין אלא בתפלה הסמוכה אבל אח"כ לא שייך תשלומין מוכח דכל דאפסקיה זמן אחר באמצע לא שייך עוד תשלומין והרי בחגיגה אם לא השלים ביום ראשון ושני יכול להשלים כל שבעה ולא נחשב אפסקיה א"כ ה"נ בו ביום כיון דאפסקיה זמן שהיה פטור ממש לא שייך אח"כ תשלומין לכך נראה דפטור לגמרי כנלפענ"ד נכון ואתי שפיר ודו"ק: הנה אם היה הקבורה ביום שני וכו' אם פטור מתפילין הנה דעת מהריט"ץ הובא בבאה"ט שחייב בתפילין והא"ר חולק עליו. והנה כעת נראה לי ראיה ברורה כדעת הא"ר מן הירושלמי (פרק ג') דברכות דפריך שם למ"ד דביום שני פטור אי

ביום שני פטור מוטל לפניו למ"ל ומה פריך אי נימא כדעת מהריט"ץ דביום הקבורה חייב א"כ בע"כ מה דקאמר ביום שני פטור היינו מיום המיתה וא"כ מה פריך הרי יש לומר דמשכחת לה הדין מי שמתו מוטל לפניו היינו כיום ג' מן המיתה כגון דלא נקבר עד יום ג' וא"כ מצד יום המיתה היה חייב ומצד אנינות הוא פטור. ובע"כ מוכח דאף שאינו יום המיתה נמי נחשב יום מר ומן הקבורה מנינן וא"כ פריך שפיר דלו יהא דהוי ביום ג' מן המיתה מכל מקום הרי אם יהיה נקבר היום יהיה פטור היום ומחר אף דאינו מוטל לפניו וא"כ למ"ל מוטל לפניו ואתי שפיר. וזה ראיה ברורה לפענ"ד ודו"ק: והנה בדין אונן אם הוציא בדיעבד איזה אחרים באיזה מצוה אם יצאו או לא עיין בתשובתי ליו"ד סימן שמ"א מ"ש בזה. גם בדין אם אונן אכל או הטיל מים ואח"כ נקבר אם חייב לברך ברכת המזון אם לא נתעכל המזון או אשר יצר עיין בסידור של הגאון מאוה"ג מליסא זצ"ל ומה שהשגתי עליו בתשובה הנ"ל ע"ש ודו"ק: הנה בדין מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו אפילו אינו מוטל לקברו פטור מק"ש ומתפלה וכו'. עיין ביו"ד סי' שמ"א ועיין בט"ז שכתב דלא שייך ספק דרבנן אלא בדיעבד וא"א בענין אחר כוונתו דקיי"ל דאין עושין ספק דרבנן לכתחלה ולכך ה"נ בזה. אבל באמת אין מזה ראיה דהטעם דאין עושין ספק דרבנן לכתהלה הוי מטעם דאין מבטלין איסור לכתחלה כמו שמשמע מדברי הט"ז גם כאן דנקט שא"א בענין אחר והיינו כוונתו כמ"ש ביו"ד סי' צ"ט וסי' קל"ד דאף באינו מכוין לבטל האיסור אין מבטלין רק בא"א בענין אחר ע"ש ה"נ בזה. אך לפמ"ש ביו"ד סימן ר"א ובש"ע או"ח סימן קכ"ח דאף דאין עושין ספק דרבנן וס"ס לכתחלה היינו רק בדבר הרשות כמו דאין מבטלין לכתחלה כן ה"נ אין עושין ספק לכתחלה אבל בדבר מצוה כיון דמותר לבטל לכתחלה כמ"ש בש"ע או"ח סימן תרכ"ו דכמצוה דלאו להנות ניתנה לכתחלה מבטלין בזה כן ה"נ כמצוה מותר לעשות ס"ס וספק דרבנן לכתחלה גבי מצוה וה"נ בזה. ובנידון מה שדברי הש"ע סתרי אהדדי היה נראה דיש לחלק בין היכא שכבר נתחייב בזה קודם שמת לו המת ואח"כ מת לו מת כיון דהחיוב חל כבר וספק אם פטור כעת בזה אף דהוי ספק דרבנן יש להחמיר ולקרוא אבל היכי דמת לו מת קודם שחל עליו החיוב וספק אם נתחייב אה"כ בזה אין רשאי להחמיר מספק וכבר מצינו כיוצא בזה בפוסקים המחלקים לענין ספק ברכה דהיכי דודאי נתחייב וספק אם נפטר מברכין נמי אבל היכא דהספק הוא אם נתחייב בזה עושה ואינו מברך ועיין בפמ"ג סימן ס"ז באשל אברהם שם כן ה"נ י"ל בנ"ד דביו"ד מיירי באם מת לו מת קודם שחל עליו קיום המצוה וכדומה וספק אם נתחייב בזה אין רשאי להחמיר אבל כאן מיירי שכבר נתחייב קודם שנעשה אונן בזה רשאי להחמיר ובן

יש לחלק בזה בהא דקיי"ל בפטור ועושה דנקרא הדיוט דהיכי דפטור מתחלה ורוצה להחמיר הוי הדיוט אבל היכא דנתחייב כבר וחל עליו החיוב לעשותו רק אח"כ בא לידי פטור אז אם רוצה להחמיר על עצמו רשאי ולא נקרא הדיוט כנלפע"ד נכון להכריע לדינא. אך אין המנהג כן כמ"ש האחרונים אך מ"מ ליישב דברי הש"ע י"ל כן ודו"ק ואתי שפיר. ועיין במג"א כאן שכתב דבברכת השחר לא יברך כיון שבשעת חובתו היה פטור. והנה ראיתי בשו"ת זכרון יצחק שכתב בשם אביו הגאון זצ"ל דביו"ט כיון דבלילה לא שייך אנינות כמ"ש המוהר"מ מלובלין וכיון שמבואר לעיל שקודם אור היום יכול לברך אותן א"כ נתחייב בהם קודם אור היום א"כ אף שלא בירך אז מברך אחר שנקבר המת דלא שייך לומר שבשעת חובתו היה פטור ע"ש ודפח"ח ויפה כוון. אך יש להוסיף תנאי בזה דהיינו דוקא אם עמד ממטתו בלילה הזה קודם אור היום דאז נתחייב תיכף קודם אור היום א"כ אף שלא בירך אז מחויב לברך אחרי הקבורה אבל אם לא עמד עד שהאיר היום א"כ כיון שלא הקיץ עד אור היום לא נתחייב אז כלל ולא חל החיוב עד שקם ממטתו ואז הוי אור היום מכבר ואז תיכף היה פטור ושוב לא יברך אח"כ כיון שבשעת חיוב שלו היה פטור יש חילוק ביו"ט בין עמד קודם אור היום או לא וז"ב ונכון ודו"ק: עוד נראה לי דין חדש דאף להסוברים בש"ע כאן דאונן אסור להחמיר על עצמו הוי רק במצוה שיש בו מעשה דניכר לכל שעושה לשם מצוה בזה שייך הטעם של הירושלמי מפני כבודו של מת אבל בדבר שאין בו מעשה כגון אם עומד האונן ושומע שליח ציבור תוקע שופר בר"ה או קורא המגלה רשאי לכוין לצאת ונפטר בזה דבזה לא שייך שום איסור דמצד טרדת המת הרי יש לו מי שישא משאו ואין האיסור רק מכח כבודו של מת ובמה דליכא מעשה רק כוונה במה ניכר שהוא מכוין לשם מצוה או לא ובמה שייך בזה בזיון למת בכוונה לבד לכך בזה רשאי להחמיר על עצמו, ואין להקשות מלשון הרא"ש בפ"ג דברכות שמביא ראיה דביו"ט לא שייך אנינות מהרמב"ם שהי' אונן בר"ה וציוה לתקוע לפניו בשופר כדי להוציאו י"ח וכו' ומה ראיה הרי לשמיעה רשאי להחמיר על עצמו, אך א"ש דהתם כיון שאמר בפירוש להוציאו י"ח א"כ באמירה זו היה בזיון להמת והוי כעשה מעשה ממש אבל היכי שלא עשה שליח בפירוש רק שמע את הש"ץ תוקע שמכוין להוציא לכל אדם יכול האונן לכוין לצאת בזה ואינו חייב לחזור ולתקוע כשנקבר המת ואין לומר כיון שאינו יכול לעשות שליח בפירוש היאך יכול הש"ץ להוציאו כיון דכל הוצאה אינו רק בתורת שליחות וכיון דהוא אינו בגדר שליחות בפירוש וא"י לעשות שליח לא נעשה זה שליחו ממילא אך זה אטו אינו בגדר שליחות הרי באמת היה יכול לעשות שליח רק מכח כבודו של מת אסור וזה הוי רק

מכח איסור מראית העין לבדו וא"כ היכא דליכא חשש מראית עין ובזיון מותר באמת. ועוד הרי במודר הנאה אמרינן בנדרים דף ל"ו דלעשות שליח להדיא אינו יכול ולומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום יכול לומר כן ה"נ בזה אף שאינו יכול לעשות שליח בפירוש מ"מ יכול לכוון לצאת בשמיעה מן הש"ץ אבל לומר בפירוש לאדם להוציאו אסור וז"ב ונכון לדעתי. אך עיין במג"א סימן תרצ"ו ס"ק י"ח לא משמע כן. אך י"ל חילוק דניהו דרשאי להחמיר מ"מ אחר הקבורה אינו נפטר בזה כיון דנעשה בר חיובא ממש ותחלה שמע כשהיה פטור מן הדין דומה למ"ש הרמב"ם באכל מצה בעת שטותו מפני שאכל בזמן שהיה פטור כן יש לומר בזה. ובזה אתי שפיר יותר ראיות הרא"ש מן הרמב"ם הנ"ל דהתם ביקש להוציאו ממש לפטרו ודו"ק והבן: הנה בדין אונן אם מוציא אחרים ידי חובתן עיין מ"ש בתשובה ליו"ד סימן שמ"א ועיין בפמ"ג לאו"ח בפתיחה כוללת שנסתפק בזה ע"ש ודו"ק:

סימן פד

סעיף א' מרחץ חדש וכו'. נ"ב עיין בט"ז ס"ק ב' כתב בשם הכ"מ וצ"ע דהא לענין מזוזה הוי בית הטבילה כבית המרחץ וכו'. ולפענ"ד לק"מ דמזוזה הוי רק חובת הדר ואם אינו דר שם אף אם הוי בית יפה ונקי פטור ממזוזה לכך בזה כיון דבעינן דירה והטבילה כיון שאינו של כבוד לאו דירה הוי אבל הזכרת ש"ש לאו בדירה תליא מלתא רק במקום נקי וכל דהוי המקום נקי מזוהמא מותר להזכיר בו ש"ש לכך גם מקום טבילה לא נחשב זוהמא ומותר להזכיר ש"ש ובית שאין בו דירה כלל יוכיח דמותר להזכיר בו שם שמים ופטור ממזוזה וז"ב. שוב ראיתי בא"ר שכוון לזה בקיצור ואני הסברתיו יותר בעזה"י עד שתימה בעיני על הכ"מ שלא הרגיש בזה ודו"ק היטב:

סימן פה

סעיף א' לא ילך אדם במבואות וכו'. נ"ב הנה בדיעבד אם עבר וקרא נראה דצריך לחזור ולקרות כמ"ש לעיל בש"ע סימן ע"ו (סעיף ה') ובחבורי ספר החיים ואח"כ מצאתיו בפרי מגדים הטעם דהוי מה"ב. והנה כעת ראיתי די"ל בזה מ"ש בש"ס פ"ג דברכות (דף כ"ד ע"ב) לא פסק מאי אמר ר' מייאשא בר בריה דריב"ל עליו הכתוב אומר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים וכו' ר"א אמר הוי מושכי עון בחבלי שוא ר' אדא וכו' אמר מהכא כי דבר ה' בזה. והנה להבין במה פליגי ומה נ"מ בזה לדינא נראה לומר דהנה במה"ב יש פלוגתא דיש ס"ל דמה"ב כשר לגמרי ויש ס"ל דמה"ב פסול. אך היינו בשל תורה אבל

במצוה דרבנן כשר מה"ב וכבר כתבנו בכמה דוכתין דלפי"ז ה"ה בעבירה דרבנן נמי כשר מה"ב ויש ס"ל דאף במצוה דרבנן פסול מה"ב. ונראה דבזה פליגי הני מ"ד דהנה מ"ד דיליף מקרא דאני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו ס"ל דמה"ב כשר וא"כ ניהו דהוי עבירה ומבואר במס' סוטה דעבירה מכבה מצוה וא"כ אינו מקבל שכר עבור המצוה מכל מקום להיפוך נמי אינו נענש כיון דהמצוה מכבה עבירה ויצא זה בזה ולכך אמר גם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים בל יחיו בהם שאין מקבלין שכר עליהם אבל מכל מקום גם עונש אינו מקבל. ואידך ס"ל דמה"ב פסול וכיון דליכא מצוה ונשאר רק עבירה ומקבל עליו עונש והנה ידוע דשכר עברה עברה ועברה גוררת עברה וכך דרכו של יצה"ר כל פעם מכביד יותר כדאיתא במדרש ולכך ממצוה הבאה בעבירה בא אח"כ לידי עברה לבדה והנה העברות אין נמשלין לחבלים כי הם כקורי עכביש ולא נעשה מהם חבל רק המצות הם חזקים ונמשלו לחבלים ולכך אם עושה מצוה בלי צירוף עבירה הוי חבלי אמת ואם עושה מצוה ובאמת הוי כאן בעברה ופסול הוי חבלי שוא. ולכך אמר הוי מושכי עון בחבלי שוא כמצוה הבאה בעברה דנראה כמצוה ואינה מצוה בזה מושכין אח"כ עון ממש וא"כ מוכח מזה דמה"ב פסול דאל"כ עכ"פ עונש אינו מגיע להם להיות נמשך מזה עברה ממש ובע"כ דמה"ב פסול ואפילו בדיעבד אינו יוצא בו וזה ס"ל דאף אם אסור לקרות במטונפת רק מדרבנן נמי פסול מכח מה"ב וס"ל אף בדרבנן חיישינן למצוה הבאה בעברה וה"ה במצוה דרבנן אבל אידך ס"ל דמה"ב בדרבנן כשר וא"כ אם היה אסור לקרות במטונפת אם הוי רק דרבנן היה יוצא בו רק דעבר על כי דבר ה' בזה וזה הוי מפורש בתורה ובעברה דאורייתא פסלינן מה"ב לכך אינו יוצא בזה אבל אם הוי עברה דרבנן היה יוצא וה"ה נמי במצוה דרבנן כשר מה"ב והוי ג' חילוקי דיעות בזה ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**שם**) **סעיף ב'** אפילו להרהר בד"ת וכו'. נ"ב נסתפקתי אם מותר להרהר בו ית' או לא. ולכאורה יש ללמוד ק"ו דאסור להרהר במציאותו ויכלתו. אך לפמ"ש המקובלים דתפילין דר"ת מותר לשוח בהם שיחת חולין מכח דקדושים ביותר ואין דבר טמא נתפס בהם י"ל מכ"ש בזה כן. ולכאורה נראה לי ראיה לזה מן הש"ס פ"ק דיומא (דף ז' ע"ב) שהביא שם פלוגתא דר"י ור"ש גבי ציץ ואמר שם דטעמיה דר"ש דכתיב והיה על מצחו תמיד דמהו תמיד אילימא תמיד ממש מי לא בעי מינם פורתא מי לא בעי עייל לבה"כ אלא לתמיד מרצה הוא דאתי ור"י ההוא תמיד הוי שלא יסיח דעתו ממנו וכו' וקשה דהו"ל להקשות לר"ש מה יעשה בהך קרא שויתי ד' לנגדי תמיד קשה נמי כן מהו תמיד מי לא בעי מינם פורתא מי לא בעי עייל לבה"כ בשלמא לר"י אתי שפיר דהכוונה שלא

יסיח דעתו ממנו אבל לר"ש קשה מה יפרש בזה מהו תמיד ובע"כ מוכח דבמציאותו יתברך מותר להיות מהרהר בו גם בבה"כ גם לא שייך בו מי לא בעי מינם פורתא די"ל דכל החלומות הוי מהרהורי דיומא ואם מחשב בו ית' תמיד גם בלילה הן כן רעיוניו ושייך ביה תמיד ואתי שפיר כנלפענ"ד ודו"ק היטב:

סימן פה

סעיף א' כל הטמאים וכו'. נ"ב עיין בט"ז ס"ק א' מדין הטלת ט' קבין. והנה גרסינן בפ"ב דגיטין (דף ט"ז ע"א) בעי ר"פ חצי' בנטילה וחצי' בטבילה מהו ופירש"י כנטילה של ט' קבין. דהנה מדלא מבעיא אם הטיל ט' קבין על חצי' ואח"כ ט' קבין על חצי' השנית מוכח מזה דבזה פשיטא ליה דמהני כיון דהוי כולו בנטילת ט' קבין ולהיפוך מה דלא מבעיא ליה אם הטיל פחות מתשעה קבין על חצי' ואח"כ עוד פחות מט"ק על חצי' נראה דפשיטא ליה דזה לא מהני דבעינן הטלת תשעה קבין ביחד ולא בהפסק ומה דלא מבעיא ליה בטבילה עצמה אם טבל חצי הגוף וחזר וטבל חצי הגוף השני אם מצטרפין מוכח דפשיטא ליה דבזה אין מצטרפין רק דמבעיא ליה בבעל קרי כיון דהקילו עליו דדי בתשעה קבין א"כ בזה די אם הטיל על חצי הגוף תשעה קבין ועוד על חצי הגוף תשעה קבין ולכך מבעיא ליה אם הוי חצי' בטבילה כיון דהוי שינוי למעליותא מכ"ש דדי או נימא דבעינן כולו בטבילה או כולו בנטילה ומוכח מזה כמה דינים ע"ש ודו"ק: הנה כדין אם פוסל חציצה בטבילת קרי [כבר כתבנו מזה במקום אחר בעזה"י] וכעת נראה ראיה דכשר ביה חציצה ממה דגרסינן במס' יומא (דף ל"א ע"א) טבילה זו חוצץ או אינו חוצץ א"ל כל דתיקון רבנן כעין של תורה תיקון וקשה למה לא מבעיא ליה בשאובין אם כשר שאובין בטבילה זו או לא. ואין לומר דבשאובין פשיטא ליה דכשר בזה דא"כ [אמאי] אמר ליה כל דתיקון רבנן כעין של תורה תיקון הרי שאובין יוכיחו דכשר ביה וא"כ להס"ד דמבעיא ליה חוצץ או לא הו"ל למבעי' נמי אם כשר שאובין מזה מוכח להיפוך דשאובין פשיטא ליה דפסולין ומבעיא ליה רק בחציצה. וי"ל דמזה יהיה ראיה להסוברים דכולו שאוב מן התורה פסול דאל"כ למה פשיטא ליה יותר בשאובין מחציצה ובע"כ דבחציצה הוי רק דרבנן במיעוט המקפיד ויש לומר דהם אמרו והם אמרו בדרבנן הקילו אבל בשאובין רמן התורה פסול ודאי אף בזה פסול, מיהו בזה לא הונח דאכתי הו"ל למבעיא ברובו שאובין אם פסול בזה ובע"כ מוכח יהיה מאיזה טעם שיהיה דשאובין גרע מחציצה דבשאובין פשיטא ליה ובחציצה מספקא ליה וא"כ בטבילה זו

ששאובין כשרה כמ"ש הב"י [סימן זה] והמג"א הלכות יוה"כ מכ"ש דחציצה כשר בזה וז"כ ונכון ודו"ק:

סימן פט

סעיף א' זמן תפלת וכו'. נ"ב הנה מבואר בספרים שיש ליתן צדקה קודם כל תפלה דכתיב ואני בצדק אחזה פניך ואני אבאר הטעם יותר בעזה"י דהנה ראיתי בס' קב הישר בשם מקובל אחד דתכלת בגימטריא תת"ן ולכך ראוי להסתכל בשתי עינים בציצית כי עין בעין עם הציצית עולה כן והוי כאילו קיים תכלת ע"ש ולדעתי נראה לתקן זה בצדקה כי [נ"ל שצ"ל תכלת] שהוא כגימטריא תת"ן והיינו שיתן צדקה ויחשב כאילו קיים תכלת ולכך קודם לבישת הצדיק ראוי ליתן צדקה ולכך יש בילקוט פרשת תצא בפסוק ולך תהיה צדקה לפני ה' אלקיך שהצדקה עולה עד כסא הכבוד והיינו כיון דתכלת דומה לים וים לרקיע ורקיע לכסא הכבוד א"כ ע"י התכלת נזכר בכבא הכבוד והצדקה הוי בגימטרי' תכלת א"כ הוי הצדקה במקום תכלת לכך עולה נמי עד כסא הכבוד ולכך נאמר אני בצדק אחזה פניך כמו בתכלת ואתי שפיר ודו"ק. ד' יראנו בתורתו נפלאות אמן [ועיין בחיבורי למגלת אסתר משנת תרי"ג בביאור מאמר שושנת יעקב מ"ש ע"פ הנ"ל ע"ש בעזה"י ודו"ק]:

סימן צ

סעיף א' המתפלל וכו'. נ"ב דינה בתפלה אם הוי בו חיוב מה"ת כלל או הוי רק דרבנן פליגי בזה הרמב"ם וד' רמב"ן. ונלפענ"ד כעת ראיה ברורה דהוי עיקרו דאורייתא מפ"ג דסוכה (ד' ל"ח ע"ב) דקאמר שם ר' זירא לעולם כדקאמרת מעיקרא ודקשיא לך הא דאורייתא הא דרבנן הבמ"ע ביו"ט ב' דרבנן וכו'. וקשה אכתי מה פריך הרי מוכח בעירובין פ"ג דיש חילוק בדבר דהוי עיקרו דאורייתא או לא וכן במס' מקוואות גבי ירד לטבול וכו' וא"כ ה"נ אכתי מה פריך הרי לולב עכ"פ עיקרו דאורייתא דביו"ט ראשון הוי עיקרו מן התורה וכן בשאר הימים במקדש אבל תפלה הוי עיקרו דרבנן לכך אם התחילו אין מפסיקין ובע"כ מוכח דגם תפלה הו"ל עיקרו דאורייתא כדעת הרמב"ם ואתי שפיר ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ט"ז** ההולך בדרך וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק למ"ד מ"ש איתא וכו' ומה שהקשה על הר"ן ועיין בהלכות לולב סימן תרמ"ט בתשובה לק"ק הוסאטין מ"ש בישוב קושייתו בזה ובישוב דברי הרמב"ם בזה וגם הכ"מ הלכות עבדים פ"ט העיר בקושיית

המג"א ע"ש בעזה"י ודו"ק. ועיין בחבורי טטו"ד מ"ז בהלכות טריפות סימן ל"ג בחבורי סימן ע"ח מ"ש שם בתשובה דרך אגב בישוב קושייתו שם ע"ש ועיין מ"ש עוד ליישבו ע"ב בס"ד ובכוונת הר"ן במה דנקט ב' טעמים וביאור הטעם למה אמרה תורה לשחררו בחבורי מילי דנזיקין על ב"ק פרק מרובה (בבא קמא דף ע"ה) ע"ש בא ריבות בעזה"י ודו"ק:

סימן צג

סעיף ג' אין עומדין וכו' אלא מתוך דבר הלבה פסוקה וכו', נ"ב הנה ראייתי בשו"ת תרומת הדשן (סימן מ"א) שהרגיש למה בתפלה אסרו חז"ל לעמוד אלא מתוך הלכה פסוקה ולמה לא אסרינן כן במרחץ שלא ילך אלא מתוך הלכה פסוקה. והנה מ"ש לתרץ דבמרחץ כיון דאין בו קדושה הוא עצמו לא אתי להרהר והביא ראיה ממ"ש בש"ס פ"ק דפסחים דאמרינן הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה ע"ש. והנה במחכת"ה ראיה זו תמוה ולא דמי כעוכלא לדנא דשם מחזר אחר זה גופא לבערו ולא חיישינן שיעשה להיפוך מדעתו. אבל כאן אטו הולך למרחץ כדי שלא ילמוד זה ודאי אינו הוא הולך שם להנאתו ולא כדי שלא יהיה מעיין ואדרבא אם היה מותר גם שם היה מעיין וגם אטו בע"ה עסקינן הרי ת"ח יודע דאסור לעיין בתפלה ויותר פונה מכל מחשבותיו בתפלה מהליכה לבית המרחץ. אבל באמת אין התחלה לקושיא זו דבשלמא בתפלה אף אם יבוא לו באונס איזה עיון מ"מ יתבטל מן התפלה ומה מהני בזה טענת אונס אבל במרחץ הרי מפורש בש"ס זבחים ובש"ע דמחמת אונס מותר א"כ ממ"נ ברצון ודאי לא יעיין ואם ע"י אונס אין איסור בדבר. ועוד דבתפלה כיון דאין לו היכר שעומד בתפלה כלל ולכך חיישינן דאתי לעיוני וישכח שהוא עומד בתפלה אבל במרחץ הרי המרחץ לפניו ועומד ערום א"כ לא שכח שהוא במרחץ ואם יודע שהוא במרחץ ודאי יסיר העיון תורה ויסלקנו מלבו וז"ב ופשוט ודו"ק היטב:

(**שם**) **סעיף ד'** העוסק בצרכי ציבור כעוסק בתורה דמי וכו'. נ"ב הנה מדברי התוס' בסנהדרין [דף י"ז ע"א] ד"ה והם כלים שכתבו שם על מה דאמרינן בפסוק אדוני משה כלאם שא"ל אדוני משה הטל עליהם צורכי ציבור והם כלים מאיליהם וכתבו שם התוס' פירוש נביאתם כלה דאין השכינה שורה מתוך עצבות אלא מתוך שמחה ע"ש. א"כ מפורש יוצא מהם דעסק צרכי ציבור נחשב עצבות ולא שמחה ובע"כ לא ס"ל כפירוש הפוסקים דהוי שמחה לו רק ס"ל כפירוש השני כדעת הי"א שהביא הש"ע בזה ודו"ק. עיין במג"א ס"ק ה' מה שהסכים להדרישה דלא כט"ז דגם אונס נחשב פטור ועיין בחבורי

לאו"ח משנת תר"ט הלכות ר"ה סי' תקפ"ו מה שהוכחתי מדברי הרמב"ם הלכות פסולי המוקדשים פ"ג הלכה כ"ה שם הוכחתי דהרמב"ם ס"ל דאונס לא נחשב פטור רק נשאר בחיובו כדעת הט"ז ע"ש ועיין בחבורי לתורה משנת תר"י פ' וארא מ"ש ג"כ כן ע"ש ודו"ק היטב:

סימן צט

סעיף א' שתה יין וכו'. נ"ב הנה גרסינן בפ"ו דעירובין (דף ס"ה ע"א) אמר ר' חנינא כל המפיק מגן בשעת גאוה וכו' עד לבסוף מאי בינייהו א"כ דר"ש דר"ש מסר שינתיה לשמעיה מר אית ליה דר"ש ומר לית ליה דר"ש ע"ש. והנה רש"י פירש שם דמ"ד אעבורי בעי לית ליה דר"ש ואסור להתפלל עד שיעור מאיליו עכ"ל. והוא מחוסר הבנה דלמה למ"ד אעבורי בעי אסור לעוררו ומ"ד כל שאינו מגלהו מותר לעוררו. ונראה הכוונה דהנה זה ידוע דקום ועשה עדיף משב ואל תעשה ולכך עשה דוחה ל"ת וא"כ ה"נ למ"ד דהוי לישנא דאעבורי א"כ מוכח דמה שאינו מתפלל בעת שכרות נחשב לו כעשה מצוה בפועל וע"ד אמרם ז"ל ישב ולא עבר עברה נותנין לו שכר כעושה מצוה. וא"כ ה"נ למ"ד לישנא דאעבורי מוכח דנחשב לו כעשה מעשה כפועל א"כ בשינה זו דבא להעביר השכרות נחשב לו כעושה מצוה ומה לי זה או מה שיתפלל ולכך אין זה דוחה את זה לכך אינו צריך להקיצו. אבל למ"ד לישנא דגלויי הוא דהיינו שאינו מגלה תפלתו א"כ מוכח שלא נחשב לו רק לשוא"ת שאינו עושה עבירה אבל לא נחשב לו לקום ועשה לכך עדיף טפי להקיצו להתפלל דהוי קום ועשה ודוחה לשוא"ת ואתי שפיר. מיהו קשה לי למה לא הזכירו הפוסקים דין זה הן אם ס"ל כפירש"י או כפירוש ר"ת דנ"מ מה יעשה טפי אם יהיה ישן או ילך כדרך עכ"פ הו"ל לבאר דין זה כמאן ס"ל וצ"ע ודו"ק היטב:

סימן קא

סעיף א' המתפלל צריך וכו'. נ"ב הנה מבואר בספרים שצריך האדם לדמות את עצמו כעני בשעת התפלה. והנה טעמם פשוט כמ"ש כי לא בזה ולא שקץ ענות עני וכן כתוב תפלה לעני כי יעטוף וכן תפלה לדוד הטה ד' אזניך כי עני ואביון אנכי וכו'. אך טעם הדבר והתועלת בזה הוא דהנה ידוע מאמר הכתוב אל ישוב דך נכלם והקב"ה מקיים את התורה תחלה וכיון דהאדם משים עצמו כעני לכך הוא ית' מקיים את התורה ואינו משיבו ריקם וז"ש הכתוב אל ישוב דך נכלם עני ואביון יהללו שמך כלומר ע"י מה דאל ישוב דך נכלם לכך ראוי שעני ואביון יהללו שמך כי המה יהיו נענין ע"י מעלה זו דאל

ישוב דך נכלם ואתי שפיר וק"ל. ויה"ר שיקויים בנו כן ואל ישוב הוא ית' תפילתי ריקם כי עני ואביון אנכי כמע"ט. ולכך נראה דראוי לומר קודם אלהי נצור או אח"כ פסוק זה אל ישוב דך נכלם וכו'. אך יהיה נזהר דגם הוא יעשה ואז בטוח שישלם לו הוא ית' מדה במדה וגם הוא ית' יקיים כן:

(**שם**) **סעיף ב'** לא יתפלל וכו'. אלא מחתך הדברים בשפתיו וכו'. נ"ב הנה חז"ל למדו זה מקרא דחנה דאין להתפלל אלא בלחש. והראני בני החתן החריף ושנון כ' אברהם בנימין שיחי' בספר תשובה מאהבה (סימן י"ג) שנשאל מאחד על פירש"י בשמואל א' שפירש בפסוק ויחשבה עלי לשכורה שלא היו רגילין להתפלל בלחש ונשאל דהרי אחז"ל דאין להתפלל אלא בלחש ע"ש שנדחק בזה. ולפענ"ד אתי שפיר עפמ"ש בילקוט שמעוני בפרשת ואתחנן בפסוק כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו. וז"ל בוא וראה מה"ש קוראין בקול גדול שנאמר וינועו אמות הספים מקול הקורא למה שהקב"ה רחוק מהם אבל אדם מישראל עומד ומתפלל בלחש והקב"ה שומעו למה שהקב"ה קרוב אצלו שנאמר כי יעמוד לימין אביון וכו' ע"ש א"כ מוכח דמי שהקב"ה קרוב לו יוכל להתפלל בלחש אבל מי שהקב"ה רחוק ממנו יתפלל בקול רם. והנה הקב"ה אינו עומד רק אצל זכר ולא אצל נקבה דאין זה כבודו כמ"ש במדרש ורש"י פ תולדות בפסוק ויאמר ד' לה כמה כרכורים כרכר שלא להשיח עם אשה ע"ש א"כ ה"נ אין כבודו לעמוד אצלה לכך הנשים יתפללו בקול רם. וז"ש רש"י שלא היו רגילין היינו הנשים לא היו רגילין להתפלל בלחש לכך היא שמתפללה בלחש חשבה עלי לשכורה. אבל היא השיבה לו כי קשת רוח אנכי דהנה כתיב קרוב ד' לנשברי לב ובע"כ הכוונה דאף למי שאינו ראוי בלא"ה להיות קרוב מ"מ אם הי' לו שבירת לב הוא קרוב דאי על סתם בני אדם הרי כתיב קרוב ד' לכל קוראיו ולמה כאן לנשברי לב בע"כ הכוונה אף למי שאינו ראוי להיות קרוב לו מ"מ לנשברי לב הוא קרוב ולכך גם בנשים הוי קרוב להם אם היא שבירת לב ולכך אמרה לא אדוני כי אשה קשת רוח אנכי ולכך בטוח אני שהקב"ה קרוב לי לכך אני מתפלל בלחש. וז"ש ואשפוך את נפשי לפני ד' דייקא שעומד אצלי לכך אני מתפלל בלחש ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ד'** יכול להתפלל בכל לשון וכו'. נ"ב הנה בש"ס נתן טעם שאין מלאכי השרת נזקקין ללשון ארמי והתום' הקשו על זה וכו'. ולפענ"ד נראה לפרש הכוונה ויובן נמי מ"ש כי אתה שומע תפלת כל פה מה רבותא הוי בזה וכי לפניו ית' יש חילוק בין אדם לאדם. אך הכוונה דהנה הוא ית' חלק את האוה"ע לשבעים אומות וכן חלק לשבעים לשונות ולכך כמו דהאומה מלמטה מדבר בלשונה שנחלק לה ממנו ית' כן השר שלה

מדבר בלשונה זה בכה וזה בכה וכשהשר בא לבקש רחמים מלפניו ית' על עמו מדבר נמי לפניו ית' כלשון האומה. ולכך אמר שומע תפלות כל פה כל שר ושר כלשונו והקב"ה שומעו. והנה לישראל נחלק לשון הקודש ולכך השר שלנו היינו מיכאל שר הגדול נמי אינו מדבר רק לשון הקודש וגם יתכן שהוא אינו יודע רק לשון הקודש ולכך היחיד אינו רשאי להתפלל רק בלשון שמדבר השר שלנו למעלה ולכך החיוב ליחיד להתפלל רק בלשון הקודש ולכך ניהו דשאר המלאכי השרת אפשר יודעין כל הלשונות מ"מ השר שלנו אינו מבין רק בלשון הקודש. ובפרט אם מתפללין בלשון אחר שלא נתייחד לנו זה גורם קטרוג שהשרים של מעלה כל אחד מדבר בלשונו שחלק לו הקב"ה ואנחנו נבקש בלשון אחר שלא נחלק לנו רק בציבור לא הוי קטרוג דיש לומר דשאני השר דהוי רק יחיד ואנחנו הרבים ולא הוי קטרוג כל כך אבל היחיד אינו רשאי להתפלל בלשון אחר דהוי קטרוג מן השרים של מעלה שנתפלל בלשון שלא נחלק לנו, לכך תפח רוחן ויקולל חלקם אשר תקנו התפלה כלשון אחר ימ"ש וזכרם ועלינו יערה רוח הבורא במהרה אמן כי"ר:

(**שם**) **בסעיף הנ"ל** וי"א דאף יחיד כו'. נ"ב הנה פלוגתתם תלוי בפירוש הגמרא בפ"ק דשבת מה דאמרינן דאין מה"ש נזקקין ללשון ארמי אם הכוונה דאין מבינים כלל הלשון או דמבינים רק שמגונה בעיניהם. ולדעתי דיעה זו דס"ל שמבינים הכל רק שמגונה בעיניהם תמוה מאד מן הש"ס דסוט' (דף ל"ג ע"א) דפריך שם ואין מה"ש מבינים בלשון ארמי והתניא יוחנן כה"ג שמע בת קול וכו' ובלשון הארמי היה אומר ומשני שאני בת קול דלאשמועי עבידא ואבע"א גבריאל הוי דאמר מר בא גבריאל ולמדו שבעים לשון. וקשה טובא בשלמא להסוברים שאין יודעים כלל הלשון שפיר משני דגבריאל הוי והוא מכין הכל וראיה דהרי אמר מר בא גבריאל ולמדו שבעים לשון מוכח דמכיר הכל. אבל להך לישנא דמכירין הכל רק שמגונה בעיניהם א"כ בע"כ מה דפריך מברייתא דבלשון ארמי היה אומר היינו כיון שמגונה בעיניהם לא הו"ל לומר בלשון זה וא"כ מה דמשני שאני בת קול דלאשמועי עבידי היינו ניהו דהוה מגונה בעיניהם מ"מ היכי דהוה הכרח כגון שצריך להשמיע מוכרח לספר בלשון ארמי א"כ מה קאמר אח"כ אבע"א גבריאל הוה דאמר מר בא גבריאל ולמדו שבעים לשון דלפי דיעה זו מוכרח לפרש דמשני דגבריאל אין לשון ארמי מגונה בעיניו וא"כ מה ראיה מייתי מהא דבא גבריאל ולמדו שבעים לשון הרי שם הוי הכרח לכך לצורך יוסף ומה ראיה להיכי דלא הוי הכרח להם שלא יהיה מגונה בעיניהם דהרי שם בע"כ הוי הכרח לכך דאל"כ למה לא למדו עד הנה גם לא עביד הקב"ה ניסא לשקרא ובע"כ דהוי צורך שעה בכך א"כ מה ראיה זה לבעלמא. ולכאורה

מוכח מזה בע"כ כהסוברים דאין מכירין כלל הלשון והסוברים שמכירין אלא שמגונה בעיניהם י"ל דהם מפרשים הסוגיא דזה הוי תירוץ אחד ממש דכוונתו כך דאבע"א שאני בת קול דלאשמועי עבידי והיכי דהוי הכרח לכך אינה מגונה בעיניהם ואת"ל דאף היכי דהוי הכרח לכך נמי מגונה בעיניהם אז מוכרח לומר דגבריאל הוי שאינו שנוי בעיניו דהרי אמר מר בא גבריאל ולמרו שבעים לשון וא"כ ממ"נ עכ"פ חזינן גבריאל סיפר בלשון ארמי וא"כ אם נימא דלכך סיפר מכח דהוי צורך שעה א"כ נשאר התירוץ הראשון שאני בת קול דלאשמועי עבידי ואם נימא דאף היכי דהוי צורך שעה מאוס בעיניהן א"כ שוב מוכרח דלגבריאל אינו מאוס וא"ש ממ"נ כנלפענ"ד נכון ודו"ק היטב:

סימן קב

סעיף ב' יש מי שאומר שאם היושב בצד המתפלל חלוש מותר. נ"ב עיין בט"ז ס"ק ד' מה שהקשה. ודבריו תמוהים הרי י"ל היתר זקן וחולה הוי רק להחולה והזקן דאם כבר בא המתפלל ועמד שם א"צ החולה והזקן לעמוד כיון שהוא חולה וזקן אבל המתפלל עושה איסור שעומד שם להתפלל סמוך לו והרי הוא יכול לעמוד בצד אחר ולכך על המתפלל הוי האיסור וי"ל דהך דיעה מפרש כפירוש התוס' שהביא הא"ז לעיל דעמך ה' לכך שפיר אמרה דאי לא הוי תוך ה' לא היתה היא עומדת להתפלל שם דלת אין היתר מה שהוא זקן והט"ז כתב סברא זו לקמן לענין בא בגבולו וכאן לא הרגיש בזה וצ"ע ודו"ק.

סימן קד

סעיף א' לא יפסיק וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק א' במ"ש ומעשה דאותו חסיד צ"ל שהיה בטוח וכו' וכן מבואר בט"ז (סי' ס"ו) אך באמת אין הדבר נכון כי איך שייך לומר מובטח בזה במה שהבחירה חפשיות ואין לסמוך על הנס. אך לדעתי י"ל הכוונה עפמ"ש בספר מעון הברכות מה שאמר לו השר דמי יתבע דמך מידי דהכוונה דאפי' בידי שמים לא היה נענש דהוי מאבד עצמו לדעת ע"ש. ולפ"ז י"ל דהיה תשובת החסיד כך דהנה מה דאסור לאבד עצמו לדעת וגדול עונו מנשוא אף דביד האדם לעשות בשלו מה שירצה ולמה לא יוכל למחול חייו. אך הכוונה דאם היה האדם נברא עבור עצמו היה שייך לומר שאם רוצה יכול למחול חייו. אך הרי האדם לא נברא רק לכבוד הבורא ולעבדו א"כ כמו דעבד מלך ב"ו אינו יכול לומר שאינו רוצה לעבוד כן ה"נ אין האדם יכול למחול כבוד השם ועבודתו אם הוא ית' בוחר בו. אך א"כ תינח אם במיתתו אינו עושה כבוד

הבורא. אך אם גם במיתתו לדעת עושה כבוד הבורא א"כ ניהו דלכתחלה אסור דאין בידו להחליף עבדות שלו זה בזה ואולי נברא לדבר אחר. אך עכ"פ אם עשהו אין לעונשו כיון דגם בזה עושה כבוד הבורא. ולכך אלו שמוסרין נפשם על קידוש השם אף במה שאינו מחוייב למסור נפשו אף להסוברים דאסור למסור נפשו מ"מ מאבד עצמו לדעת לא הוי, וז"ש לו החסיד דעיקר שאלת ההגמון הוי דהוי כמאבד עצמו לדעת וגדול עונו מנשוא ולמה היה רשאי לעשות כן לכך אמר לו כיון דכמה שלא ענה לו כוון לכבוד השם יתברך דזהו כבודו דמשל למלך בו"ד א"כ כיון דגם בזה כוון לכבוד השם עכ"פ דין מאבד עצמו לדעת אין לו ואם היה הרגו היה נענש בידי שמים היפוך ממ"ש לו מי יתבע דמך מידי ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק. גם י"ל דהשיב לו דניהו דבשאר מצות חוץ מהני ג' אסור למסור נפשו היינו כיון דלא הוי כעומד לפני המלך אין בזה קידוש השם רק בהני ג' דברים. אבל בתפלה דהוי כעומד לפני המלך אפילו בדבר קל הוי בו קידוש השם אפילו בצנעה דהגם לכבוש את המלכה עמי בבית ולכך בתפלה דהוי כעומד לפני המלך אפילו בדבר קל הוי כמו הני ג' דברים חמורים ודמיא כבפרהסיא ומחוייב למסור נפשו על כך. וזה נכון להכריע בין הדיעות ולא כהמג"א שדימה הדברים להדדי רק י"ל זה שאני ודו"ק היטב. והנה יש להבי' עוד ראיה לדברינו ולהסביר הדבר בטעמו דהרי אמרינן לעיל בברכות בההוא דהוה מתפלל אחורי בהכנ"ס אתי אליהו אדמי ליה כההוא' טייעא וכו' שקל ספסרא וקטליה הרי דהיה חייב מיתה על כך דודאי לא קטליה אליהו שלא כדת ואף דלא הוי עבירה זו להתחייב עליו מיתה ובע"כ דבשעת התפלה דהוי כעומד לפני המלך אף שעובר על כל דהו שאני וחייב עליו מיתה והוי מעין ביקרא דע"ז כיון דנראה דכדובר קיים קמיה מריה וא"כ הרי הפוסקי' כתבו והובא ברמ"א (סי' ט"ז) דהבא על הכותית יהרג ולא יעבור ולמדו כן ממה דקנאים פוגעין בו מוכח דהוה בכלל עריות כן ה"נ כיון דקינא כו אליהו והרגו מוכח דהוי אביקרא דע"ז וממילא יהרג ואל יעבור א"כ ה"נ בזה כיון דלדבר עם אחר לפני המלך הוה מרידה במלכות הוי אביקרא דע"ז ויהרג ואל יעבור. ובזה אתי שפיר מאד מה דהוסיף לשאול להההגמון ואם היית משיב לו מה היו עושין לך דזה למותר והיה די מה שהשיב לו ההגמון תחלה לאו א"כ הוי די כזה לנדון הק"ו שלו דמה לפני המלך לא היו עושין כן ולמה לו להאריך עמו לומר ואם היית משיב מה היו עושין לך. אך לפמ"ש א"ש מאד כיון דעיקר שאלת ההגמון איך הי' רשאי להכניס עצמו בסכנת מות והוי מאבד עצמו לדעת. ולכך השיב לו כיון דאם הי' עושה כן היו חותכין ראשו בסייף א"כ הוי זה עון מיתה וכמורד במלכות א"כ הוה מעין ביקרא דע"ז ולכך מחוייב למסור נפשו ולכך ניהו דאמרינן לעיל דבמלכי אוה"ע פוסק החסיד

לא ס"ל כן וס"ל דמחוייב למסור נפשו ולכך עכ"פ לדידן לכ"ע מותר להחמיר על עצמו ולא כהמג"א וא"ש לפענ"ד ודו"ק היטב:

(ס"ו) אם שח בתפלה דינו לענין חזרה כדין ההפסקות וכו' נ"ב הנה הב"י הבין דעת הרד"א דבשח חוזר לראש ככל י"ח ברכות וכתב שרוב הפוסקים חולקים עליו והט"ז האריך לפרש דברי הרד"א. ותמוה לי על כולם איך לא ראו דברי הש"ס במס' תענית (דף ג' ע"ב) גבי מ"ש שם ר"ח בימות הגשמים אם לא אמר משיב הרוח אין מחזירין אותו לא אמר מוריד הגשם מחזירין אותו ולא עוד אלא אפילו אמר מעביר הרוח ומפריח הטללים אין מחזירין אותו ע"ש. וקשה לו יהא דבקשתו הוי כמאן דליתא כיון דלא מעצר עכ"פ כיון דזכר מה שאינו שייך לתפלה הוי הפסק באמצע התפלה במה שאינו שייך לתפלה ולא גרע משח שיחה בעלמא דהוי הפסק ובע"כ דבשח באמצע אפילו בג"ר אינו חוזר לראש מכ"ש שבשאר ברכות דאינו חוזר וזו ראיה ברורה, והנה בהיותי בזה ראיתי דהרי"ף העתיק הך מימרא אבל הרמב"ם והרא"ש השמיטו סוף דברי הש"ס הנ"ל בדין אם אמר מעביר הרוח ומפריח הטללים דאין מחזירין אותו. והדבר תמוה למה וצ"ע. ומה שהיה נראה בישובו הוא כך דהם ס"ל כדעת הרד"א הנ"ל דבשח חוזר לראש אך ס"ל דזה תליא בפלוגתא דברבות הנ"ל בדין אם שהה כדי לגמור את כולו חוזר לראש אז אם ע"י אונס חוזר לראש בשהה לגמור את כולו אז בשח אפילו בלא שהה נמי חוזר לראש דדין שח דהוי הפסק ממש בדיבור בלא שהה כדין שהה בלי דיבור וכדי לגמור את כולה ושוין המה דשיעור שהה כדי לגמור את כולה ודיבו' ממש אפילו בלא כדי לגמור את כולה שוין המה דבשלמא בשהה בלי מעשה כיון דלא עביד כלום רק דנאמר דשהה הוי הפסק בזה כעינן שיעור שהה דהיינו כדי לגמור את כולה ובלא"ה לא נחשב שהה אבל היכי דהפסיק במעשה ממש בדיבור אף בלא שיעור הוי הפסק ולכך למ"ד דאף בשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר אף דהוי שיעור שהה בע"כ דס"ל דהפסק אינו מזיק באמצע וממילא בשח בדיבור אף דהוי הפסק נמי אינו חוזר. אבל למ"ד דשהה כדי לגמור חוזר בע"כ דס"ל דהפסק מזיק באמצע רק בלא שהה אינו חוזר מכח כל דלא שהה כשיעור לאו כלום עביד ולא נחשב הפסק וממילא אם שח ממש דודאי הוי הפסק בזה חוזר אף בלא שהה ולכך ס"ל להרמב"ם והרא"ש דר"ח יסבור כמ"ד בברכות דאף בשהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר א"כ ה"ה נמי בהפסיק בדיבור אינו חוזר אבל לדידן דקיי"ל דבשהה כדי לגמו' את כולה חוזר א"כ ה"ה בהפסיק בדיבור בלא שהה חוזר. לכך השמיטו זה דעכ"פ מטעם הפסק מחזירין אותו ויש להרד"א סיוע מן הרמב"ם והרא"ש והרי"ף יסבור כדעת הפוסקים דבשח אינו חוזר לכך העתיקו ודו"ק היטב כי

נכון הוא בעזה"י. ואף דהרי"ף פוסק דבק"ש אף בשהה כדי לגמור אינו חוזר מכל מקום ס"ל דבתפלה חוזר לראש בשהה והיינו דהכריע כן להלכה בין ר"א ור' יוחנן דבתפלה חוזר ובק"ש אינו חוזר אבל הם גופייהו אין מחלקין רק למ"ד אינו חוזר אף בתפלה אינו חוזר ולמ"ד חוזר אף בק"ש חוזר רק הרי"ף הכריע להלכה דרך פשר דבק"ש אינו חוזר ובתפלה חוזר ואתי שפיר ודו"ק ועיין בחבורי טטו"ד מ"נ ביו"ד הלכות ריבית סי' ק"ס בתשובה לק"ק טולטשין שם כתבנו דרך אגב בדין הנוהגים בזמנינו לו' בלשון חול דברים באמצע התפלה מה דינם ע"ש ודו"ק:

סימן קה

סעיף א' המתפלל וכו'. נ"ב הנה מקור דין זה במס' ברכות [דף ל ע"ב] כמה ישהה בין תפלה לתפלה ר"ה ור"ח חד אמר כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מ"ד כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב ואתחנן אל ד' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב ויחל משה. והנה במה פליגי הני מ"ד ורש"י כתב דרק בלישנא פליגא. ולפענ"ד נראה דהם פליגי במה דפליגי לעיל (דף כ"ט ע"ב) גבי העושה את תפלתו קבע דמהו קבע אמר ר' יעקב בר אידי אר"א כל שתפלתו דומה עליו כמשא וחד אמר כל שאינו יכול לאומרה בלשון תחנונים וא"כ בהך פלוגתא פליגי נמי כאן מה הכוונה והכנה צריך לתפלה דמ"ד כדי שתתחונן דעתו עליו ס"ל כמ"ד דקבע הוי כל שאינו יכול לאומרה בלשון תחנונים לכך ס"ל דהשהה הוי כדי שתתחונן דעתו עליו ויהיה יכול להתפלל בלשון תחנונים, אך מ"ד כדי שתתחולל ס"ל כמ"ד כל שתפלתו דומה עליו כמשאוי ולדידיה הוי השהה כדי שידע שאין התפלה עליו כמשוי ולכך אמר כדי שתתחולל דעתו עליו ויהיה דעתו צלולה שלא יהיה עליו כמשא ופליגי בדינא ואתי שפיר ודו"ק היטב. והנה מקור דין זה של המתפלל שתי תפלות זו אחר זו צריך להמתין בין זו לזו הוא בש"ס פ"ד דברכות (ד' ל' ע"ב) כמה ישהה בין תפלה לתפלה ר"ה ור"ח חד אמר כדי שתתחונן דעתו עליו וחד אמר כדי שתתחולל דעתו עליו מ"ד כדי שתתחונן דעתו עליו דכתיב ואתחנן אל ה' ומ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו דכתיב ויחל משה והנה במה פליגי הני מ"ד ורש"י כתב דרק בלישנא פליגי ולפענ"ד נראה דהם פליגי במה דפליגי לעיל (ד' כ"ט ע"ב) גבי העושה תפלתו קבע דמהו קבע א"ר יעקב בר אידי אר"א כל שתפלתו דומה עליו כמשוי וחד אמר כל שאינו יכול לאומרה בלשון תחנונים וא"כ בהך פלוגתא פליגי נמי כאן מה הכוונה והכנה צריך לתפלה דמ"ד כדי שתתחונן דעתו עליו ס"ל כמ"ד דקבע הוי כל שאינו יכול לאומרה בלשון תחנונים לכך ס"ל דהשהייה הוי כדי שתתחונן

דעתו עליו ויהיה יכול להתפלל בלשון תחנונים. אך מ"ד כדי שתתחולל דעתו עליו ס"ל כמ"ד כל שתפלתו דומה עליו כמשוי ולדידיה הוי השהייה כדי שידע שאין התפלה עליו כמשא ולכך אמר כדי שתתחולל דעתו עליר ויהיה דעתו צלולה שלא יהיה עליו כמשא ופליגי בדינא ודו"ק (אמר המעתיק לפום רהיטא נראה שדברי הגאון ז"ל המה כפולים אבל לא רציתי לשנות את ההשמטה ואכתוב אותה והמעיין יעיין):

סימן קז

סעיף א' אם הוא מסופק וכו'. נ"ב הנה הרדב"ז בתשובה כתב במי שהוא בתפיסה וניתן לך רשות לעשות מצוה אחת יעשה מה שבא לידו תחלה ולא ימתין עד למחר פן יזדמן לו מצוה יותר גדולה כי אין מעבירין על המצות ועיין ח"ץ (סי' ק"ו) מה שמשיג ע"ז ומפלפל שם באם חיישינן למיתה או לא ועיין בט"ז הלכות ט"ב כתב נמי לענין ברכת שהחיינו דצריך לברך מיד מחשש שמא ימות ומהתימה שלא הביא הח"ץ הש"ס דנדרים פ"ק דקאמר שם באומר לא אפטור מן העולם עד שאהיה נזיר דחל עליו נזירות מיד מכח שמא מיית ע"ש. והנה כעת קשה לי מן הש"ס דשבת (דף ס"ט ע"ב) דקאמר שם אר"ה היה מהלך בדרך ואינו יודע מתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד חייא בר רב אמר משמר יום אחד ומונה וכו' עד תיובתא דחייא בר רב וקשה מ"ט לא קאמר הש"ס דפליגי באין מעבירין על המצות דר"ה ס"ל דמעבירין על המצות לכך מונה ששה ומשמר יום אחד וחייא בר רב ס"ל דאין מעבירין על המצות לכך ס"ל דמשמר יום אחד ומונה וכו'. וביותר קשה מה פריך הש"ס לחייא בר רב הרי ר"י ורבנן פליגי ברפ"ק דיומא אם חיישינן למיתה דזמן מועט או לא א"כ נימא דחייא בר רב ס"ל כר"י דחייש למיתה לכך ס"ל דמשמר יום אחד ומונה ששה והברייתא אתיא כרבנן דס"ל דלא חיישינן למיתה דזמן מועט לכך ס"ל דמונה ששה ומשמר יום אחד. ואף דלא קיי"ל כר"י מ"מ טפי עדיף לתרץ כן מלומר דהוי בתיובתא וצ"ע מזה. ועכ"פ מוכח מזה דלא כהרדב"ז דהרי קיי"ל דמונה ששה ומשמר יום אחד דלו יהא דהוי כברייתו של עולם והוי לי מעלה לא עדיף ממצוה חמורה והרי ראוי לומר דאין מעבירין על המצות ויעש' זה מיד מלהמתין אח"כ לעשותו יותר מהודר ודו"ק: שם סעיף ב' חידוש. זה שאמרנו וכו'. נ"ב הנה מדברי רבינו יונה רפ"ק דברכות במשנה שם בד"ה ומי שרוצה להחמיר על עצמו וכו'. הנה משם מוכח דאם תחלה התפלל בלא סמיכות גאולה לתפלה אז מותר להתפלל אח"כ נדבה ע"י סמיכות גאולה לתפל' ונחשב זה חידש בה דבר מה שסומך גאולה לתפלה והרי הרבינו יונה שם סובר דתפלה בציבור עדיף מסמיכות הגאולה לתפלה כדמוכח שם בתחלה

ע"ש ואעפ"כ ס"ל דסמיכות גאולה לתפלה הוי דין חידוש מכ"ש לדידן דקיי"ל לקמן (סי' קי"א) דסמיכת גאולה לתפלה עדיף מתפלה בציבור דנחשב זה חידוש מה שסומך גאולה לתפלה לכך אם אירע שנכנס לבהכנ"ס ומצא צבור שמתפללין ולא ידע הדין שמסמך גאולה לתפלה עדיף והתפלל עם הציבור אם אח"כ בא לשאול יש להורות לו שיתפלל שנית בתורת נדבה ויסמוך גאולה לתפלה ודי בזה לחידוש וא"צ חידוש אחר כנלפענ"ד ודו"ק: ובהיותי בזה ראיתי ברבינו יונח דברים תמוהים מ"ש אח"כ (דף ב' ע"א) בד"ה ומה דאמרינן של תפלת ערבית לאו דוקא אלא מפני שתפלת ערבית רשות נקט ערבית וכ"ש שחרית וקשה למה לו זה ולמה לא תירץ כדבריו לעיל היות כיון דדרך הציבור להקדים ק"ש קודם צ"ה א"כ הוי ס"ד שיאמרו ק"ש ויתפללו עם הציבור ואח"כ יקראו ק"ש לבד בזמנו אף שלא יסמכו גאולה לתפלה לכך קמ"ל דאף בתפלת ערבית יסמכו גאולה לתפלה ויעשו כך כמ"ש רבינו יונה בסוף ויתפללו תחלה לבד ואח"כ יאמרו ק"ש וברכותיה ויתפללו אח"כ ויסמכו גאולה לתפלה ולכך נקט ערבית דהוי ס"ד שיעשה כמ"ש הרבינו יונה תחלה לכך קמ"ל דהחיוב לסמוך גאולה לתפלה אף בערבית ויעשה כמ"ש הרבינו יונה בסוף וצ"ע בזה ודו"ק היטב:

סימן קח

סעיף א' טעה או נאנס וכו'. נ"ב הנה כדין אם שכחה הוה אונס שמחולקים בזה הפוסקים עיין בחבורי חכמת התורה על התורה בחבורי משנת תר"י פרשת האזינו שם הבאתי סמיכות מן הילקוט דשכחה הוי אונס ע"ש ודו"ק ועיין בט"ז ומג"א מה שהקשו ועיין בתשובתי ליו"ד בחבורי טטו"ד מ"ז בהלכות טריפות סימן ל"ג בחבורי סימן ע"ח מ"ש שם בתשובה דרך אגב ביישוב קושייתם שם ע"ש ודו"ק היטב: והנה בדין זה טעה או נאנס ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים וכו' נראה לפענ"ד דין חדש דה"א דאם לא השלים בתפלה הסמוכה לא מהני להשלים אח"כ היינו רק אם היה חייב בתפלות הקודמין אז כיון דהוי ראוי להשלים בזמנו ולא השלים לא מהני ליה השלמה אח"כ וי"ל דטעמיה הוי מכח דהוי כנראה ונדחה דאינו חוזר ונראה כן ה"נ כיון דנראה להשלים כתפלה הסמוכה ולא השלים ונדחה ואין לו זמן להשלים רק אחר שכבר התפלל תפלה השנייה וא"כ הוי נמי נראה ונדחה דאינו חוזר ונרא' ובשלמא השלמה הראשונה אם שכח או נאנס בתחלה. הוי כדיחוי מעיקרא ולא הוי דיחוי אבל אח"כ דהוי נראה ונדחה וזה הוי דיחוי. ועוד י"ל יותר דידוע דקיי"ל דאין דיחוי אצל מצות וניהו די"ל דמ"מ לפעמים יש דיחוי כמ"ש בחיבורי ספר החיים בסי' קס"ז בהלכות בהמ"ז בשם הרי"ף

וי"ל ה"נ יש דיחוי בזה. אך י"ל יותר דבודאי במצות קיי"ל דאין דיחוי וכמ"ש המג"א סי' תקפ"ו רק בתפלה כיון דהוי במקום קרבנות ובקרבן נראה ונדחה הוי דיחוי לכך ה"נ בתפלה. אך הרי קיי"ל דתפלות אבות תקנום וא"כ י"ל דתפלות הוי אבות תקנום. אך כנגד תקנות האבות הוי רק תפלה בזמנה אבל באם לא התפלל בזמנה שיועיל השלמה אח"כ זה לא שייך בשביל האבות רק זה נלמוד מקרבנות דיש להם השלמה לכן לענין בזמנה דהוי רק מכח מצוה בזה אין דיחוי אצל מצות לכך יש לו תשלומין אבל לענין מה דנתחייב להשלים זה הוי רק בתורת קרבנות ובקרבנות נראה ונדחה הוי דיחוי לכך אם לא השלים בתפלה הסמוכה לא מהני תשלומין אח"כ וכין כך וכין כך כיון דעכ"פ הטעם דלא מהני תשלומין הוי מכח דהיה יכול להשלים ולא השלים אבל אם לא היה יכול להשלים כגון ששכח להתפלל מנחה ונעשה אונן בנתיים ולא היה רשאי להתפלל ערבית עד שחרית או מנחה בזה כיון דלא היה רשאי להשלים בתפלה הסמוכה כיון דהיה פטור עד הנה לגמרי בפרט לפמ"ש הטעם דבעינן תפלה הסמוכה מכח נראה ונדחה ובזה הוי דיחוי מעיקרא לכך ישלים אח"כ וכן אם מת לו מת ביום אחד ולא הניחוהו לקוברו עד למחר והוא לא התפלל מנחה שסבר שיש לו דין אונן ובאמת אין לו דין אונן היום כיון שאין מניחין אותו לקוברו בו ביום מכח דין המלך כמ"ש בחיבורי ליו"ד וא"כ לענין תפלת המנחה שלא התפלל הוי טועה ואומר מותר ונחשב שוגג ומחויב להשלים אח"כ רק אח"כ בערבית כיון שלמחר בו ביומו יקברוהו הוי אונן ואונן רשאי להתפלל ערבית ושחרית ואחר הקבורה שמתפלל מנחה יש לו להתפלל שתים גם עבור מנחה של אמש שלא התפלל בטעות דהוי בזה כתפלה הסמוכה כנלפענ"ד ברור ונכון לדינא ודו"ק. עוד נראה לפענ"ד דין חדש דניהו דהדין דאם לא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים דהיינו דוקא אחר חצות אחר שעבר זמן תפלה אבל אם עדיין הוי קודם חצות לא ימתין עד מנחה רק יתפלל תיכף שחרית מ"מ נראה דהוי דוקא בזמן דליכא מוסף אז הוי זמן שחרית ממש עד חצות ויתפלל תיכף ולא ימתין על תשלומין אך אם הוי היום שיש בו מוסף וכבר התפלל מוסף ונזכר שלא התפלל שחרית או שלא הזכיר בו מה שחייב להזכיר בזה כיון שכבר התפלל מוסף אין לו רק שם תשלומין כיון דזמנה קודם למוסף ואם התפלל כבר מוסף שוב הוי רק שם תשלומין ותשלומין לא שייך רק לתפלה הסמוכה וימתין עד מנחה. והנה אין להביא ראיה להיפוך ממ"ש הב"י בשם הרשב"א בסי' רפ"ו והרמ"א שם דאם הקדים מוסף לשל ערבית יצא משם לא הוי ראיה חדא די"ל דמיירי דוקא בדיעבד אבל לכתחלה מוכח להיפוך משם דמדינא דש"ס הוי זמן מוסף אחר שחרית ועוד דהתם מיירי רק לדין אם יצא ידי מוסף דהוי ס"ד דאף ידי מוסף לא יצא קמ"ל דיצא ידי מוסף אף

שלא התפלל שחרית וכן נמי בדיעבד אם התפלל אח"כ שחרית נמי יצא אבל לכתהלה נראה דודאי כיון שהתפלל כבר מוסף לא הוי עיקר זמן שחרית דזמן שחרית הוי קודם מוסף והוי רק בתורת תשלומין ובתשלומין ימתין עד מנחה כנלפע"ד להורות לכתחלה ודו"ק. ובדין זה גופא אם עבר והתפלל תשלומין שלא גבי תפלה הסמוכה אני מסופק אם יצא בדיעבד או לא. אי נימא דרק לכתחלה תקנו להתפלל בתפלה הסמוכה אבל בדיעבד יצא או נימא דאף בדיעבד לא יצא. ואין להביא ראיה ממה דקיי"ל דאם הקדים ראשונה לתשלומין דלא יצא די"ל דזה גרע באם התפלל תחלה לתשלומין. ואח"כ לגוף החוב והיינו רק באם התפלל בזמן מנחה וכדומה בזה גרע אם הקדים התשלומין אבל אם מתפלל שלא בזמן שמתפלל גוף החוב אפשר דיצא בזה בדיעבד או לא וצ"ע כזה כעת רק בדין הראשון נראה דלכתחלה ימתין עד המנחה ובדיעבד בודאי יצא אם התפלל שחרית אח"כ כנלפענ"ד נכון ודו"ק. שוב הראו לי שבא"ר כתב להיפוך מדין הראשון ולפענ"ד נראה כמ"ש שהוא לא נחית כלל לטעם שכתבתי לעיל וגם הוא לא התיר רק בזמן תפלת מוסף ולא אח"כ ע"ש היטב ודו"ק: והנה בחבורי ספר החיים בסי' זה העליתי בדין אם מתפלל מוסף ביו"ט ראשון של פסח ולא הזכיר בו משיב הרוח צריך לחזור ולהתפלל שנית אחר כך אף שכבר שמע מן הש"ץ שלא הזכיר גשם ע"ש. והנה כעת ראיתי בפרי מגדים סי' קכ"ו שכתב דבכה"ג א"צ לחזור כלל כיון דא"צ להזכיר רק מכח דלא שמע מן הש"ץ ע"ש. ולפענ"ד אין נראה כן והדבר ברור דצריך לחזור ולהתפלל דמה בכך דהוי מכח דלא שמע מן הש"ץ סוף סוף כיון דתקנו חז"ל להזכיר עדיין אם לא התפלל כתיקון חז"ל חייב להחזיר. ותדע דהרי אם התפלל בשמיני של חג והזכיר משיב הרוח טרם ששמע מכריז פשיטא דצריך לחזור וראיה מזה ממ"ש בש"ע סי' קי"ד דאפילו אם היה חולה או אונס לא יקדים תפלתו לתפלת ציבור ופירש המג"א דאם אינו חולה בלא"ה לא יקדים תפלתו לתפלת צבור ע"ש וא"כ כל שעת הדחק כדיעבד דמי ואם בדיעבד יצא ידי תפלה אף שהזכיר בלא שמיעה מש"ץ א"כ בחולה או אונס היה לו לכתחלה לעשות כן ובפרט דהוי תפלה בצבור ענין גדול ולכמה פוסקים עדיף מסמיכת גאולה לתפלה ואעפי"כ בחולה או אונס מותר לו להקדים תפלתו לתפלת ציבור ובע"כ מוכח כיון דבדיעבד יצא אם התפלל יחיד ולכך כל שעת הדחק הוי כדיעבד א"כ כיון דבזה לא יקדים תפלתו לתפלת הציבור ולא התירו לו להזכיר קודם הש"ץ מוכח דבזה אף בדיעבד חוזר א"כ מה לי אם הזכיר מוריד הגשם בזמנו דהיה ראוי להזכיר ואעפי"כ כיון דלא שמע מהש"ץ חוזר מה לי אם לא פסק במוסף יו"ט ראשון של פסח שהיה לו להפסיק כיון דלא שמע עדיין מהש"ץ חוזר ומתפלל כיון שלא קיים כתיקון חז"ל וברור

ונכון הוא לדעתי דלא כמ"ש הפרי מגדים בזה ודוק היטב: והנה בדין טעה או נאנס ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים המקור דין זה הוא בש"ס דף כ"ו ושם מסיק הש"ס כקושיא מברייתא דטעה ולא הזכיר וכו' הנה כתבו הפוסקים בשם רבינו האי כיון דלא מסיק בתיובתא קא"ל כן מכח דזה גרע דגלי דעתיה דהוי הראשונה לתשלומין וכו', והנה לפענ"ד ראיה לדבריו ממה דגרסינן במסכת ברכות [דף ד' ע"ב] וז"ל אמרי כיון דתקינו רבנן השכיבנו כתפלה אריכתא דמיא דאלת"ה שחרית היכא מצי סמיך והא אמר ר' יוחנן בתחלה הוא אומר ד' שפתי תפתח ובסוף הוא אומר יהיו לרצון אמרי פי אלא כיון דתקינו רבנן וכו'. והנה בדף ט' ע"ב יש שם ג"כ הך סוגיא ושם קאמר להיפוך דאלא אמר ר"א תהא כתפלת מנחה ע"ש בפירש"י דמ"ש ר' יוחנן ד' שפתי תפתח הוי רק כתפלת מנחה ר"א אומר לעולם אכולהו וכיון דקבעוהו רבנן בתפלה כתפלה אריכתא דמיא דאלת"ה ערבית היכי מצי סמיך והא בעי למימר השכיבנו אלא כיון דתקינו לי' רבנן כתפלה אריכתא דמיא וכו'. והנה הסוגיות מתחלפות דלעיל דף ד' מוכיח להשכיבנו ממאמר בתחלה הוא אומר ד' שפתי תפתח ובדף ט' אומר להיפוך ומוכיח למימר ד' שפתי תפתח מהשכיבנו. ועוד יותר תמוה דמה מוכיח הש"ס בדף ד' ממאמר ד' שפתי תפתח דלמא הוי זה כתפלת מנחה כדמסיק ר"א בדף ט' וזה צע"ק. ומה שנראה ליישב הוא בשום לב למה סיים הש"ס בדברי ר' יוחנן ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון ולעניין הפירכא היה די רק במ"ש בתחלה הוא אומר ד' שפתי תפתח וכבר עמד בזה הצל"ח. אך נראה דאתי שפיר דהמקשן הוה ידע די"ל דר"י מיירי בתפלת המנחה ולכך פריך דהרי אומר ולבסוף הוא אומר יהיו לרצון והרי בסופו אין לחלק בין תפלה לתפלה ובכולם שייך סיום זה א"כ גם רישא מיירי בכל ענין ולכך הוכרח להביא הסיפא. אך לפ"ז ר"א דמתרץ דתהא כתפלת מנחה היאך מתרץ הך קושיא דהרי יהיו לרצון שייך בכולם. אך י"ל כיון דאמרינן לעיל דף ט' דלעולם יהא אדם נזהר בתפלת המנחה דאליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה א"כ י"ל דגם הסיום יהיו לרצון נמי אינו רק כתפלת המנחה דאז מובטח שיהיה לרצון אבל לא בשחרית. אך קשה הרי ר' יוחנן אומר שם דאפילו בתפלת ערבית הוא נענה א"כ אכתי שייך יהיו לרצון אפילו בערבית דמה בין מנחה לערבית. אך י"ל דמ"ש ר' יוחנן אפילו בתפלת ערבית אינו ערבית ממש רק הכוונה דהרי קיי"ל אם טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתים. ולזה אמר ר' יוחנן דלאו דוקא בתפלת מנחה בזמנה רק אף בתפלת ערבית אם מתפלל מנחה בערבית נמי נענה אבל בערבית ממש אינו נענה ולכך הוי הסיום יהיו לרצון נמי במנחה או בתשלומין דידיה כמו התחלת ד' שפתי תפתח כן יפרש ר"א. אך לפי"ז קשה הרי אמרינן בזבחים דף מ"ח ובכמה דוכתי שלא יהיה

הטפל חמור מן העיקר וא"כ ה"נ כיון דתשלומין דמנחה בערבי' הוי טפל וערבית בזמנו הוי עיקר היאך יהיה הטפל חמור מן העיקר דהעיקר לא יהי' נענה ובתשלומין יהיה נענה ובע"כ מיירי ר' יוחנן בערבית ממש והדרא קושיא לדוכתה דבע"כ ר' יוחנן מיירי בכל ענין. אך י"ל דהך סברא אם שייך בזה שלא יהיה הטפל חמור מן העיקר או לא תליא בסברת המקשן דף כ"ו שהבאתי לעיל דאם נימא דאם הבדיל בשנייה ולא הבדיל בראשונה עלתה לו א"כ חזינן אף דעשה התשלומין עיקר והבדיל ובהעיקר לא הבדיל א"כ עשה הטפל עיקר והעיקר טפל או דהיה כוונתו להקדים התשלומין ועשאו בזה עיקר נמי יצא א"כ מוכח דלא אמרינן בזה שלא יהא הטפל חמור מן העיקר לכך יתכן גם בזה דמ"ש ר' יוחנן אפי' בתפלת ערבית היינו תשלומי דמנחה בערבית ולא ערבית ממש אבל אי נימא כסברת הש"ס דאם הבדיל בשניה ולא בראשונה לא עלתה לו א"כ מוכח דאסור לעשות הטפל עיקר והעיקר טפל א"כ ה"נ א"א לפרש כוונת ר' יוחנן בתשלומי דערבית דא"כ הוי הטפל חמור מן העיקר ובע"כ דמיירי בכל ענין ולכך א"ש דר"א דמתרץ תהא כתפלת מנחה הוא יסבור כסברת המקשן דאסיק בקושיא וס"ל דלא משגחינן בזה במה שעושה הטפל עיקר או דאין על התשלומין שם טפל כלל ואין קפידא אם מקדימו לכך יכול להיות דר"י מיירי רק בתפלת המנחה. אבל לעיל דף ד' אזיל אליבא דאמת דקיי"ל כדעת רבינו האי דאין לעשות מן הטפל עיקר לכך בע"כ מוכיח דר"י איירי בכל התפלות ממה דסיים ובסוף אומר יהיו לרצון ולכך עשה הוכחה ממאמר בתחלה הוא אומר ד' שפתי תפתח לראי' לתפלת השכיבנו. אבל בדף ט' דאזיל להך סברא די"ל דר"י מיירי רק בתפלת המנחה לכך ממאמר ד' שפתי תפתח אין ראיה די"ל דמיירי בתפלת המנחה לכך מוכיח להיפוך מהשכיבנו וא"ש ודו"ק ויש ראיה מזה לדעת רבינו האי והפוסקים ודו"ק:

סעיף ח' מי שלא התפלל וכו'. נ"ב הנה מזה מוכח דשכחה הוי אונס וע' במג"א מה שפלפל בזה. ולדידי נראה להוכיח דשכחה הוה אונס דהנה מריש הוה קשיא לי במה דקאמר הש"ס בפ"ד דב"מ (דף נ"א ע"ב) דקאמר שם דשמואל אמר אנא דאמרי אפי' לר"מ ע"כ לא קאמר ר"מ התם דודאי קא עקר אבל הכא מי יימר דקא עקר וקשה לי טובא איך יפרש משנה מפורשת בפרק ו' דפאה בסופו וז"ל האומר הריני קוצר ע"מ שמה שאני שוכח אני אטול יש לו שכחה ופירשו הרמב"ם והר"ש והרע"ב מכח דכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל וקשה הרי שם הוי ספק עקר דדלמא בלא"ה לא ישכח והוי ממש כמו ע"מ שאין לך עלי אונאה והנה זה היה נראה ליישב די"ל כיון דחזינן לר"י דס"ל בדבר שבממון תנאו קיים א"כ חזינן דממון קיל מאיסורא א"כ ניהו דר"מ ס"ל

דאף בדבר שבממון תנאו בטל היינו רק היכא דודאי עקר אבל בספק עקר מודה ר"מ דבדבר שבממון תנאו קיים אבל בדבר שאינו של ממון אף בספק עקר הוי מתנה על מה שכתוב בתורה אך אכתי מה נעשה לסוגיא דגיטין (דף ס"ד ע"ב) גבי ע"מ שתאכל בשר דפריך שם נמי דהוה מתנה על מה שכתוב בתורה ומשני שם רבינא נמי דע"כ לא הוי מתנה עמש"כ אלא כשאר כסות ועונה דודאי עקר אבל הכא דלא תאכל ולא תתגרש וכן הועתק בש"ע אהע"ז (סי' ל"ח וקמ"ד) א"כ מפורש דאף באיסור אמרינן דהיכי דלאו ודאי עקר הוי מתנה עמש"ב. וקשה הרי משנה מפורשת בפאה דאף זה הוי מתנה עמש"ב אף דלאו ודאי עקר. ולכאורה צע"ג ובע"כ צריך לו' דהתם הוה בידה שלא לאכול ולא להתגרש ולכך כל דהוי בידה לא נחשב מתנה עמש"ב אבל כאן אין בידו שלא לשכוח לכך הוי מתנה עמש"כ וא"כ תינח אם נימא דשכחה הוי אונס ממש אז שפיר י"ל דהכא כיון שאין בידו הוה מתנה עמש"ב. אך אם נימא דשכחה הוי פשיעה בע"כ מוכח דבידו להיות נזהר שלא לשכוח א"כ הוה נמי בידו וקשה למה יהיה מתנה עמש"ב הרי לאו ודאי עקר ובזה ודאי הדבר תלוי דאם הוי אונס ממש לא הוי בידו לשמור ממנו ואם הוה פושע בע"כ דהוי בידו לשמור ממנו דאם לא היה בידו לשמור ממנו אין זה פשיעה וא"כ אם נא' דהוי בידו שלא לשכוח למה נחשב התם מתנה על מה שכתוב בתורה ובע"כ מוכח דשכחה אין בידו ומוכח דהוי אונס ממש וזה ראיה ברורה לפענ"ד דשכחה הוי אונס ודו"ק היטב:

סעיף י"א טעה במנחה וכו'. נ"ב הנה בזה יש דיעות דא"צ לחזור ולהתפלל במ"ש דמה ירויח במה שיתפלל עוד וכו' ועיין מ"ש ראיה ברורה לזה בחידושי לש"ס פסחים דף צ"ה ע"ב ממ"ש שם דטעמייהו דרבנן מפני טומאה דחיתי' יחזור ויעשה בטומאה אף דאז היה רק מיעוט טמאים ורוב העושים טהורין וכאן הוה רוב העושים פסח טמאים וטומאה הותרה או דחויה היא בציבור מזה מוכח דלא אזלינן בתר השתא רק בתר מה שהיה אז בשעת עיקר החיוב לא בשעת התשלומין וכמ"ד שני תשלומין דראשון הוא ע"ש ודו"ק היטב:

סעיף י"ב הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים וכו'. נ"ב הנה נשאלתי בימי חנוכה שאמר אחד על הנסים בברכת עבודה קודם ותחזינה ועקר רגליו כבר. והשבתי דצריך לחזור דפשיטא בין להש"ע כין להט"ז דע"כ לא פליגי רק אם עכ"פ גוף ההזכרה הוי שייך באותו מקום א"כ הוה מעין הברכה וא"כ אינו הפסק כגוף נוסח התפלה רק דאינו זמנו היום והוי העיכוב מצד אחר בזה ס"ל להש"ע דלא הוי הפסק והט"ז חולק. אך אם מזכיר דבר שאינו שייך באותה ברכה אף אם הוי זמנו היום מ"מ מה בכך כיון דאינו שייך באותה

ברכה הוי הפסק בגוף נוסח התפלה ול"מ אם כבר עקר רגליו דבזה לו יהא דהוי שיחה בעלמא הוי הפסק כמ"ש הט"ז כאן ולעיל (סי' ק"ד) דהיכי דעקר רגליו צריך לחזור אף גם אם לא עקר רגליו נראה דיש לו לחזור דאדרבא אם לא הוי היום זמנו כלל הוי רק כשיחה בעלמא ובזה די לחזור לרצה. אבל כאן דהוי זמנו היום והזכירו שלא במקומו גרע ע"ד מה דאמרינן במס' זבחים (דף ב' ע"א) דבת מינו מחריב בה דלאו בת מינו אינו מחריב בה כן ה"נ כיון דהוי זמנו היום לזוכרו שלא במקומו יש לו לחזור לראש בכל ענין. מיהו בזה כיון דאין לנו ראיה ברורה יש לו לכוין ולהתפלל בתורת נדבה מספק אבל אם עקר רגליו חוזר בודאי אף אם נזדמן כן בתפלת ערבית כמו בשאר טעות גמור דחוזר אף בערבית וכמו אם לא הזכיר יעלה ויבוא ביו"ט וחוש"מ וז"ב ונכון ודו"ק. ועיין בט"ז מה שחולק על דין המחבר ועיין בחידושי להלכות חנוכה סי' תרע"ז בחיבורי לאו"ח משנת תר"ד ראיה גדולה לדעת הט"ז מן הש"ס ע"ש ומה שהסברתי שם טעמו לדחות ראיית רבינו יונה ע"ש בעזה"י ודו"ק:

סימן קי

סעיף ז' אומר אותה וכו'. נ"ב הנה בדין תפלת הדרך דעת המג"א ס"ק י"ד דבעינן הוחזק בדרך חוץ לעיבורה של עיר עמ"ש בזה בחבורי טטו"ד ליו"ד מ"ז בהלכות תערובות סי' ק"א ובחבורי סי' של"ג ע"ש מ"ש בזה דרך אגב שם בעזה"י ודו"ק:

סימן קיא

סעיף א' צריך לסמוך גאולה לתפלה וכו'. נ"ב הטעם מפורש בירושלמי הובא בטור דמשל לאוהבו של מלך שדפק על פתחו יצא המלך לבקשו לדעת מה מבקש ומצאו שהפליג אף הוא הפליג והנה עפ"ז י"ל משאחז"ל בפסוק והטוב בעיניך עשיתי מהו והטוב בעיניך עשיתי שסמך גאולה לתפל' כבר תמהו רבים מנ"ל דוקא זה [וכבר מלתי אמורה בזה באיזה מקום] וכעת נראה כך דהוי קשה לו מ"ש הטוב בעיניך דמשמע אבל לא בעיני ע"ד מה שדרשו חז"ל בפסוק ויטב בעיני הדבר ופירש"י ולא בעיני המקום כן ה"נ הכוונה להיפוך והטוב בעיניך ולא בעיני אדם והכתוב נזהר בזה ואמר בפ' שופטים כמה פעמים כי תעשה הישר והטוב בעיני ה' כפל הלשון הטוב והישר או הישר והטוב ויש שם בילקוט הטוב בעיני שמים וישר בעיני אדם וחד דריש להיפוך ע"ש פלוגתא דר"י ור"ע. עכ"פ נזהר לפרש שהוא ג"כ נכון בעיני אדם שלא יהיה נראה לו' שח"ו אינו טוב בעיני אדם וא"כ כאן הו"ל נמי לו' הטוב והישר בעיניך עשיתי למה זכר הטוב לבד

ולזה מפרש דהכוונה על סמיכות גאולה לתפלה דהנה הצורך בזה הוי מטעם הירושלמי כמשל לאוהבו של מלך שדפק על פתחו של מלך יצא המלך לדעת מה מבקש וכו' א"כ זה אינו שייך רק במי שאוהבו באמת וחשוב בעיניו ותיכף כשדופק המלך יוצא לקראתו מיד בעצמו שייך הטעם אבל במי שאינו אוהבו אין המלך יוצא לקראתו תיכף בדפקו רק ממתין עד שיצעק ויתמקמק וגם אם יוצא אינו יוצא רק שולח שליח וכדומה וכן הוי בו ית' הנה באמת מי שהוי כר' חייא ובניו אז תיכף שאמרו משיב הרוח השבח זכו כתפלתם וכמשאחז"ל בשמואל הקטן ה"ד שבחא דציבורא אמר משיב הרוח ונשיב זיקא וכו' א"כ יחידי סגולה מבני עלייה הם זוכין שבעודם מזכירין השבח תיכף יצא הוא ית' בעצמו לקראתו אבל ההמון עם אינו זוכין לכך שיצא הוא ית' מיד קודם התפלה לקראתו וגם אח"כ הלואי שיתקבל תפלתם ע"י מלאך וא"כ באלו לא שייך הטעם של צורך גאולה לתפלה. ולפי"ז אף בצדיקים הגדולים כיון שהם צריכים ענוה יתירה ומשה רבינו ע"ה יוכיח איך יעשו עצמם לאוהביו ית' להעריך עצמן למעלה כזו ואיך לא יחושו ליוהרא ח"ו לסמוך גאולה לתפלה. ולכך לולא שהוא ית' חפץ בכך לא היו רשאים לעשות כן בכוונה רק שהוא ית' חפץ בכך והוא מחזיק את כל ישראל לבני מלכים ולאוהביו ביקש הוא להיות סומכין גאולה לתפלה לכך אמר והטוב בעיניך עשיתי דבעיניך הוא טוב ולא כעיני כי אני יודע שלא הגעתי למדה זו רק כיון שבעיניך הוא טוב עשיתי כן לכך בע"כ דהכוונה על סמיכות גאולה לתפלה וא"ש וק"ל:

סימן קיב

סעיף א' אל ישאל אדם צרכיו וכו'. נ"ב דין זה הוא מן הש"ס דצריך לסדר שבחו של מקום ואח"כ יתפלל ועיין טעם לזה במדרש פרשת ויקרא [ספ"ה] במ"ש שם אית איתתא דחכימא למשאל ואית איתתא דלא חכימא למשאל וכו' אית אריס דחכים למשאל ואית אריס דלא חכים למשאל וכו' עד אר"ח דוד מאריסא חכימא הוי שהתחיל לו' השמים מספרים כבוד אל וכו' ע"ש משם תבין טעם הדבר למה יסדר אדם שבחו של מקום ואח"כ יתפלל ע"ש ועמ"ש בחיבורי על התורה פרשת ויקרא בשנת תקפ"ח בזה ומקצת דברי המדרש הזה הובא בטור סי' תקס"ב ודו"ק:

סימן קיג

סעיף א' אלו ברכות וכו' תחלה וסוף. נ"ב הנה מה שיש לכוין בזה יקר ראתה עיני בתיקוני זוהר (תיקון י"ח) שכתב דכל הכורע כורע בברוך וכל הזוקף זוקף בשם

כורע לגבי אדני בצדיק דאיתמר ביה והמלך שלמה ברוך וזוקף לגבי יהו"ה לחברא לן תרווייהו סגיינא דא יאהדו"נהי ודבריו סתרי אהדדי דאח"כ בתיקון זה עצמו אמר וזקפין ארבע זקיפות כהון לארבע אתוון דילי דאינון אדני בארבע דאינון יהו"ה ומוכח להיפוך דהכריעות הוי לשם הוי"ה ב"ה והזקיפה לשם אדני והנה כדבריו השניים המה עיקר כיון דמשמע משני המקומות דהכוונה לכלול שני אישמות יחד דהיינו יאהדונ"הי א"כ צריך להיות האותיות הוי' תחלה לשם אדני כולל בתוכם כדי להיות הדין כלול ברחמים ולא להיפוך להיות הרחמים כלול בדין, והנה נראה רמז לשילוב השמות הללו היא במה דהעולם נברא בעשרה מאמרות והתורה ניתנה ביו"ד דברות דהנה התחלת בנין העולם הוי בששת ימי בראשית וגמר קיום העולם נעשה במתן תורה כמו שאמרו חז"ל בפסוק יום הששי שכל העולם היו תלויין בששה בסיון דאז נשתכלל העולם. וא"כ לפ"ז הנה חז"ל אמרו דתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין ראה שאין העולם מתקיים שיתף עמו מדת הרחמים והכוונה דתחלה רצה לבראו בשם אדני ב"ה המורה על דין ואח"כ שיתף עמו מדת הרחמים היינו שם הוי"ה ב"ה והיינו דכלול שם אדני בשם הוי"ה ב"ה והיינו שם יאהדונ"הי יתברך ויתעלה וכיון דשם זה הוי תחלתו יו"ד וסופו יו"ד והיינו השם הזה בו נשתכלל העולם ונברא תחלה בעשרה מאמרות ובסוף בעשרה לרמז על שבזה נשתכלל העולם שתחלתו יו"ד וסופו יו"ד. והנה אף שאין נשמתי כדאי להבין סודות יתברר מכל מקום לא נמנעתי להעלותו זה בכתב ואחד המרבה ואחד הממעיט וכו' ודו"ק:

סעיף ט' אין להוסיף וכו'. נ"ב הנה ראיתי בשו"ת גור אריה יהודה חלק או"ח (סי' ק"ה) שהביא בשם הפ"מ בתשובה שהקשה למה באלהי אברהם אלהי יצחק לא נא' בוי"ו וביעקב נאמר ואלהי יעקב וע"ש מ"ש בזה. והנה אין תשובות הפ"מ לעיין בו ובאמת מקרא מלא הוא בפרשת וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב ונאמר ביעקב בוי"ו ולא ביצחק ועיין בזוהר שם מ"ש מחמת שהוא לרמז שיעקב עיקר ע"ש. ומזה נצמח לשון התפלה בבירור לר' ביעקב בוי"ו ועיין מ"ש ג"כ בטעם הדבר בחידושי מכבר ובחידושי תורה שלי משנת תקצ"ב בפרשת ויצא מ"ש עוד טעם בזה עפ"י דברי הזוה"ק שם ודברי הזוה"ק פרשת וארא ע"ש גם בזוהר ויקרא בפסוק ונפש כי תחטא יש שם טעם אחר דלכך לא נא' בוי"ו דבעינן לכלול יצחק באברהם ע"ש ודו"ק. וכעת נראה עוד דהנה הקב"ה קרא ליעקב בכור כמ"ש במדרש בפרשת בא בפרשת קדש לי כל בכור ובתפלה עדת יעקב בנך בכורך והכוונה בזה דהנה בגאולת מצרים נאמר תחלה אברהם וכו' אבל בגאולה העתידה נאמר וזכרתי את בריתי יעקב וכו' הרי דנאמר יעקב תחלה א"כ עשאו הקב"ה

בכור לאבות וזה לא יתקיים עד לעתיד לבוא אז יהיה נעשה יעקב בכור לאבות ועד הנה היה אברהם הראש והנה זה ידוע דוי"ו מוסיף על ענין ראשון ולכך תחלה מתחילין לו' אלהי אברהם אלהי יצחק כמו שהוא עתה בזה"ז ואח"כ אומרים ואלהי יעקב שעתיד להיות תחלה קודם לאברהם ולכך נאמר בוי"ו להפסיק לומר בי הוא ענין בפני עצמו ועתיד להיות מתחילין בו תחלה לעתיד לבוא להיות הוא הבכור לאבות וא"ש וק"ל. ועוד נראה לומר עפמ"ש במס' ב"מ דף פ"ז דאליהו אמר דאי אפשר למיקם כולהו בהדדי דמפשו ברחמים ויבוא משיח שלא בזמנו ע"ש א"כ ה"נ באמירת אלהי אברהם מתעורר אברהם למעלה וכן ביצחק וכן ביעקב ואם היה מזכיר כולם בצירוף היו מתעוררין כולם ביחד למעלה והיו מביאין משיח שלא בזמנו ולכך מזכיר אברהם בפני עצמו ויצחק בפני עצמו וביעקב אף אם יעמדו יצחק ויעקב ביחד לא יביאו משיח שלא בזמנו כיון דהוי חד לגבי חד יצחק דין ויעקב רחמים אבל אם הוי אברהם ג"כ הוי ב' רחמים וחד דין והיו גוברין על הדין דגם כיון דזה בצד זה וזה בצד זה ויצחק באמצע היו ממתיקין הדין והיו מביאין משיח שלא בזמנו לכך מזכירין יצחק בלי וי"ו ואתי שפיר וק"ל ועיין בחיבורי חכמת שלמה עה"ת בעזה"י פרשת שמות שנת כת"ר מ"ש עפ"י הנ"ל בעזה"י ודו"ק:

סימן קיד

סעיף א' מתחילין וכו'. נ"ב קשה לי מ"ט השמיטו הפוסקים דין המפורש בש"ס תענית דף ג' ע"א מ"ש שם אפי' אמר מעביר הרוח ומפריח הטל אין מחזירין אותו ולמה השמיטו הפוסקים דין זה וצ"ע כעת ודו"ק: והנה בדין זה דמתחילין לומר בברכה שניה משיב הרוח ומוריד הגשם בתפלת מוסף של יו"ט האחרון של חג וכו' נשאלתי במי שהתפלל מוסף בשמיני עצרת ולא הזכיר משיב הרוח ולא שמע מן הש"ץ שהכריז גם לא ידע כלל שהכריז הש"ץ כן אם מחויב לחזור ולהתפלל או לא והשבתי שנראה ברור שמחוייב לחזור ולהתפלל כיון שכן תקנו חז"ל להתחיל במוסף וכמו שכתבו הרמ"א והט"ז והמג"א שאף המחבר כוונתו כך להתחיל במוסף וא"כ מחויב לשמוע ולזכור ואם לא הזכיר אף שלא שמע מחוייב לחזור ולהתפלל ותדע שאם היה סברא שבדיעבד אינו חוזר ומתפלל הרי קיי"ל כל שעת הדחק כדיעבד דמי ולמה כתב בש"ע דאף אם היה חולה או אנוס לא יקדים תפלתו לציבור וכיון דהוי אנוס או חולה דאין לך שעת הדחק גדול מזה ויתפלל בלא משיב הרוח דהוי כדיעבד אלא ודאי דאף בדיעבד חוזר ומתפלל וצריך להמתין על הכרזה ולהזכיר. ושוב עיינתי בפרי מגדים במשבצות ושם ממרוצת

לשונו נמי משמע לי דחוזר ומתפלל כה"ג ואם הזכיר קודם ששמע מן הש"ץ נמי חוזר מה"ט גופא וכן כתבתי בסי' ק"ח בהשמטות וחידושי ע"ש וז"ב ועיקר לפענ"ד ודו"ק:

(**סעיף ו' בהג"ה**) שלשה ברכות וכו'. נ"ב ע' במג"א ס"ק ט' מ"ש דאבל אם טעה באמצע אין לברך כלום. והנה בסי' קי"ט בס"ק ה' כתב אם טעה או דילג פי' אם דילג הברכה לגמרי או שטעה שלא אמרה כתיקון חז"ל וכו'. והנה לכאורה נראין הדברים כסותרין ואינן סותרין דבסי' קי"ט הכוונה שלא אמר מעין הפתיחה סמוך לחתימה או שחתם או פתח שלא כהוגן אבל אם פתח וחתם והזכיר מעין הפתיחה סמוך לחתימה אף שדילג באמצע א"צ לחזור וכן ציין המג"א לעיין בסי' נ"ט דהכוונה דשם מבואר אפי' אמר באמצע מעריב ערבים יצא ע"ש וז"פ דלא כא"ר שכ' וצ"ע ע"ש ודו"ק:

(**סעיף ט'**) אם ביום ראשון של פסח אומר ברכת אתה גבור עד מוריד הטל צ' פעמים וכו'. נ"ב הטור כתב וזה"ל והר"מ מרוטנבערג היה רגיל בש"ע לומר ברכת אתה גבור וכו' וראייתו מפרק כיצד הרגל דאמרינן גבי שור המועד ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש וכו' והר"פ כתב לא חזינא לרבנן קשישאי דצרפת דעבדי הכי שאין הנדון דומה לראיה דהתם טעמא משום דהוחזק ליגח ואם הוחזק ג' רחוקות כש"כ בג' הקרובות אבל גשם שנתקן בתפלה והדבר תלוי בהרגל לשונו לא אמרינן הכי וכו'. והנה לכאורה היחה נראה לי דכוונת הר"מ מרוטנבערג למ"ש שם בש"ס דאיבעיא לן ליעודי תורא או ליעורי גברא נ"מ דאתו תלתא כיתי סהדי בחד יומא אי אמרת ליעודי תורא מייעד ואי אמרת לייעודי גברא לא מייעד מימר אמר השתא הוא דקא מסהדי בו מהו. וקשה לי היאך ס"ד לו' דהוי לייעודי גברא היאך פליג עלה ר"מ ואמר ק"ו ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש בשלמא אם הוי ליעודי תורא שפיר הוי ק"ו אבל אם הוי ליעודי גברא אין זה ק"ו דבשלשה ימים דבזה נקבע הזכר בלבו שהוא מועד והוי ליה לשומרו אבל ביעדו ביום אחד י"ל ששכח הדבר ויצא מלבו ולכך לא שמרו ובע"כ מוכח דגם בדבר התלוי בזכרון הלב נמי זוכר יותר בקרוב הזמן מרחוק. ומיניה מוכח דה"ה למשיב הרוח הוי כן. מיהו כד דייקינן יש להחזיק דברי הר"פ והוא דקשה על הש"ס למה קאמר נ"מ באתו תלתא כיתות בחד יומא ולא אמר נ"מ נמי להיפוך באתו תלתא כיתי בשלשה יומי אך כולם העידו על שלשה נגיחות דחד יומא כגון שהוא נגח כולם ביום אחד דאז אם הוי ליעודי תורא לא מהני ואם הוי ליעודי גברא מהני, והנה מזה מוכח דאין ספק כלל אם הוי ליעודי נברא לבד רק זה פשוט לו דבעינן שהנגיחות יהיו בשלשה ימים רק דמיבעיא לן אם בעינן ליעודי גברא ג"כ או די בליעודי תורא לבד וכן הוי כוונת הש"ס אם לייעודי תורא לבד או בעינן ליעודי גברא ג"כ א"כ לפ"ז יהיו דברי ר"מ כך דטעמא דר"י דס"ל

דליעודי גברא בעינן תלתא יומי היינו כיון דס"ל דליעודי תורא בעינן תלתא יומי א"כ כמשפט השור כך משפט הבעלים וסוף דינו כתחלת דינו וכיון דתחלת דינו בעינן ג' ימים בעינן סוף דינו ג"כ ג' ימים אך אם תחלת דינו לא הוי בעינן ג' ימים מכ"ש בסופן ליעודי בעלים דלא בעינן ג' ימים. ולפ"ז דברי ר"מ לא מבעיא ליה דמיירי בליעודי תורא ולא מספקא ליה רק בדברי ר"י אי מיירי ליעודי תורא לבד או ליעודי גברא ג"כ וא"כ אין לנו ראיה לדברי הר"מ. אך לפ"ז יהיה לנו ראיה להיפוך לדברי הר"מ דקשה על הש"ס גופא למה לא מבעיא גם להיפוך. אולי אפשר ס"ל לר"י דליעודי גברא לבדו בעינן תלתא יומא אבל בליעודי תורא לא איכפת לן כלל ולמה לא מבעיא לי' להיפוך ג"כ ובע"כ דלא מצי למיבעי כן דא"כ אזיל ליה הק"ו דר"מ דריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש דלענין יעודי גברא התלוי בזכרון אין זה ק"ו דדבר הנעשה יום יום בריבוי הזמן נקבע יותר בלבו ממה שנעשה הרבה בזמן מועט ובע"כ ק"ו דר"מ הוי רק אליעודי תורא וכע"כ דלר"י יעודי תורא בעי בודאי ואין ספק רק אם בעי ליעודי גברא ג"כ ומוכח מזה כדעת הר"פ ודלא כדעת הר"מ מר"ב דלדעת הר"מ קשה אמאי לא מספקא ליה נמי להיפוך אם די ליעודי תורא נמי לבד כנ"ל ודו"ק היטב. עוד נראה לפענ"ד ליישב קושית האחרונים על הר"מ מרוטנבערג הנ"ל מה שהביא ראיה ממה שאמר ר"מ ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש ותמהו על זה דהרי אנן לא קיי"ל כר"מ רק כר"י ע"ש. ונראה לי כך דהנה יש לו' בטעם פלוגתת ר"מ ור"י הוא כך דלכאורה דברי ר"מ ברורים דאם ריחוק הוי חזקה מכ"ש בקירוב. אך נראה דהם יפלגו בפלוגתת הפוסקים אם שכחה הוי אונס או פשיעה. ולפ"ז הנה בפ"ג דכתובות אמרינן דבעדים זוממין לא משכחת התראה דאם נתרו בהו מעיקרא יאמרו אישתלי א"כ ה"נ כיון דחיוב שור המועד הוי כמפורש בקרא והועד בבעליו ולא ישמרנו וא"כ הרי יכול לומר ניהו שהועד בו מכל מקום שכח אח"כ שנעשה מועד ולכך לא שמרו אך הא תינח אם שכחה הוי אונס אבל אם שכחה הוי פשיעה א"כ על זה גופא חייב במה שפשע ובשלמא בעדים זוממין אף אם פשעו אין לחייבם מלקות על הפשיעה רק אם העידו במזיד ממש ולא על הפשיעה אבל תשלומי ממון חייב אף בפשיעה. לכך יש לו' דבהא פליגי דודאי לענין להחזיק גוף השור לנגחן הוי ק"ו דר"מ נכון דאם ריחק נגיחותיו חייב מכ"ש קירב נגיחותיו. אבל לענין הבעלים שלא יכלו לומר אשתלי הוי להיפוך אם הועד בו ג' ימים כסדר אינו עשוי לשכוח אבל אם הועדו כולם ביום אחד עשוי לשכוח ויכול לומר אשתלי. לכך ר"מ סובר דשכחה הוי פשיעה לכך העיקר תלוי באם גוף השור הוחזק לנגחן ובזה שפיר למד ק"ו אם ריחק נגיחותיו חייב קירב נגיחותיו לא כ"ש. אבל ר"י דס"ל דשכחה הוי אונס א"כ ניהו דהשור

נעשה נגחן מ"מ הבעלים יכולין לומר כיון דכתיב והועד בבעליו ולא ישמרנו יכולין לו' אשתלי ולכך בעינן שיהי' בשלשה ימים ואז בריבוי הימים ודאי הוי פשיעה אם שכח ובזה לכ"ע הוי שכחה פשיעה ולכך בשלשה ימים הוה פשיעה אם שכח אבל ביום אחד אינו פשיעה אם שכח ויכול לומר אשתלי ואף אם העידו לי' בג' ימים כיון דהנגיחה היה ביום אחד ובעדות בעינן שיהי' ראוי להעיד מיד אבל אם אינו ראוי להעיד מיד לא מהני אם מעיד אח"כ דהוה תחלתו בפיסול וסופו בכשרות כן ה"נ אם נגח כולם ביום אחד א"כ אם יעידו כולם היום לא נחשב מועד וכיון דאין ראוים להעיד היום לא מהני אם יעידו אח"כ בכמה ימים. ולכך אתי שפיר דהתם במועד בבעלים תלוי ויכול לומר אשתלי לכך בזה עדיף בג' ימים מיום אחד אבל להתחזק לומר משיב הרוח הוא עצמו הוחזק להיות מוחזק לומר כמו שהורגל וזה אינו תלוי בדעתו רק מה שמורגל בפיו כעין דקיי"ל בספק ק"ש דאם התחיל בלמען ירבו ימיכם אז ודאי גומר והיה אם שמוע דסירכיה נקיט ואזיל א"כ חזינן דסומכין על מה שהורגל בזה ודאי יליף ק"ו משור דהוא עצמו ודאי הוי ק"ו אם בריחוק הוי כך מכ"ש בקירוב ואתי שפיר דברי הר"מ מרוטנבערג על נכון בעזה"י ואף אם הר"מ לא כוון לכך מכל מקום כבר כתוב האו"ת בקיצור ת"כ סימן כ"ה דרוח ד' נוססה בם ע"ש ותבין ודו"ק:

סימן קיז

סעיף ב' יחידים הצריכין למטר וכו' אין שואלין אותו בברכת השנים אלא בשומע תפלה וכו'. נ"ב עיין בט"ז מ"ש לראיה מלשון רבי שהשיב כיחידים דמי ובש"ת ובע"כ הכוונה דאף בש"ת הוי כיחידים ע"ש. ואני אומר אף אם נדייק כן יהי' מוכח מן הש"ס שם להיפוך שהרי סיים הש"ס מאי הוי עלה ומסיק שם בשומע תפלה ולא סיים שם הך לישנא דכיחידים דמי ובשומע תפלה ולמה שינה מלשון של רבי בע"כ כיון דמסיק הש"ס דיש פלוגתא בדבר ורבי תנא הוא ופליג ולכך כיון דיש חד דיעה דדין ציבור ממש להם ומזכירין בברכת השנים ורבי ס"ל להיפוך דאף בשומע תפלה הוי כיחידים וכמ"ש הט"ז. ולכך לדינא מכריע הש"ס כתרוייהו דלענין זה הלכתא כרבי דמזכירין בשומע תפלה אבל לענין הזכרה בקול רם הוי הדין כאידך דמזכירין בקול רם ויש להם דין ציבור ולכך השמיט לשון כיחידים דמי ואמר רק דבזה הלכתא כרבי בשומע תפלה אבל לא במ"ש כיחידים ואתי שפיר ונכון ודו"ק היטב:

(**סעיף ד'**) אם לא שאל מטר בימות הגשמים מחזירין אותו וכו'. נ"ב הנה ראיתי בבאר היטב הביא בשם הלק"ט בדין אם נמשך בתפלת שבת והתחיל באתה חונן וסיים בברכת

השנים ואם נזכר שהי' שבת והיה בימות החמה ושאל מטר חוזר עד שיאמר ברכת השנים כתקנה ואז ילך אצל שבת וכו' עכ"ל. והנה אני אומר ישתקע הדבר ולא יאמר כיון דלכתחלה אין להתפלל של חול רק אם התחיל גומר אותה ברכה ולא יותר א"כ תינח אם כבר התחיל אותה ברכה אבל אם לא התחיל עדיין ודאי אין לו להתחיל א"כ בזה כיון דשאל בה מטר הוי כלא התפלל אותה ברכה וצריך להתחיל מחדש ואם בא להתחיל מחדש הרי היום הוא שבת ואין לו להתחיל בשל חול. ונראה דדין זה יהיה תלוי במה דפליגי הפוסקים בסי' ק"ח באם התפלל בשבת ולא זכר של שבת או בר"ח ולא זכר יעלה ויבוא אם מחויב לחזור ולהתפלל בחול או לא דיש ס"ל כיון דבלילה נמי לא יזכיר למה לו לחזור ולהתפלל והיינו דס"ל אף דלא התפלל כתיקונו מ"מ לא הוי כמאן דלא התפלל כלל רק נחשב כהתפלל רק דלא התפלל כתיקונו וממילא זה לא יתקן אבל אינך ס"ל דחייב לחזור ולהתפלל בחול מכח דס"ל דהוי כמאן דלא צלי כלל ולכך חייב לחזור ולהתפלל ע"ש ולפ"ז ה"נ אם שאל מטר בברכת השנים להני דס"ל דהיכי דלא עשה כדינו הוי כמאן דלא צלי ה"נ הוי כאילו לא התפלל ברכת השנים כלל והיכי דלא התפלל אותה עדיין כלל הרי אם נזכר בתחלה קודם שהתחיל בה אין לו להתחיל רק בשל שבת ולכך ה"נ אין לו לחזור ולומר ברכת השנים רק יתחיל בשל שבת אבל להסוברים אף דלא הוי כתיקונו מכל מקום הוה כמאן דצלי א"כ ה"נ הוי כהתחיל בברכת השנים רק דלא גמר וכיון דהתחיל בה מחויב לגמור אותה ברכה לכך מחויב לחזור ולומר ברכת השנים ואח"כ להתחיל בשל שבת מיהו לדינא נראה דכ"ע מודה בזה דהוי כמאן דלא צלי דהתם בשל שבת כיון דמדינא אף בשבת הוי ראוי להתפלל של חול וכו' ולכך לא שייך לומר דהוי כמאן דלא צלי אף דלא זכר של שבת וכן בר"ח בלא זכר של ר"ח כיון דעכ"פ בקום ועשה לא קלקל תפלתו רק בשב ואל תעשה ולכך לא נחשב במניעת הזכרתו כמאן דלא צלי אבל בזה שזכר בפועל בקום ועשה דבר שאינו ראוי ודאי הוי כמאן דלא צלי והוי כאילו לא התחיל בה עדיין ואינו חייב להתחיל מחדש וכן נראה עיקר לדינא דספק ברכה להקל ובפרט בדבר שאין זמנו היום רק מכח שהתחיל בה ובזה דהוה מספק אינו חייב להתחיל מחדש. כן נראה לפענ"ד נכון וברור ודין של הלק"ט תמוה וישתקע הדבר ולא יאמר וגוף ספר הלק"ט אינו בידי לעיין מקורו בזה אולי יזכיני ד' שיגיע לידי ואבאר הדבר יותר בע"זה ודו"ק:

סימן קכ

סעיף א' אומרים רצה בכל התפלות. נ"ב עיין בטור וט"ז פירוש נוסח זה. ולדעתי יש לו' הכוונה הכל על התפלה מ"ש והשב את העבודה לדביר ביתך ע"פ מאמרם ז"ל היה מתפלל בירושלים יכוין את פניו כנגד בית המקדש היה עומד בחוצה לארץ יכוין פניו נגד א"י אם כן מוכח מזה דכל דרך התפלות הוי לכנוס לבהמ"ק תחלה ומשם הם עולין למעלה ולכך אנו מבקשים שאף שאנו מתפללים בשאר מקומות מ"מ רצה ד' בעמך ישראל ובתפלתם והיינו שהשב את העבודה היינו התפלה [כמאמרם ז"ל איזה עבודה שהיא בלב זו תפלה] לדביר ביתך שתחלה תביא את התפלה ממקום שמתפללים אל דביר ביתך ותכנס התפלה לבית קדשי הקדשים ושם ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון לעלות למעלה. ומ"ש ואשי ישראל היינו על תפלה בזמנה ושלא בזמנה כמ"ש הט"ז ודו"ק היטב:

סימן קכד

סעיף ד' כשהש"ץ חוזר התפלה הקהל יש להם לשתוק ולכוון לברכות שמברך הש"ץ ולענות אמן. נ"ב הנה גרסינן בפי"ד דשבת דף קי"ט אר"ל כל העונה אמן בכל כחו פותחין לו שערי גן עדן שנאמר פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים אל תיקרי שומר אמונים אלא שאומרים אמן מהו אמן אר"ה אל מלך נאמן. הנה בילקוט ישעי' סי' כ"ו בפסוק פתחו שערים הביא שם הך מימרא והביא שם הגירסא דחד אמר מהו אמן אתה מלך נאמן עכ"ל. הנה להבין במה פליגי ונראה דפליגי במה שראיתי בספר אחד כמדומה לי שהוא בפרי מגדים שנסתפק אם ראוי לענות אמן אחר המתפלל בלחש ושומע ממנו הברכה דהנה בשעת תפלת ש"ע הוי כאילו הוא יתברך נגד פני האדם כמבואר בהפוסקים ולכך הך מ"ד דס"ל אל מלך נאמן ס"ל דאין עונין אמן רק על ברכות בקול רם לא על הברכות בלחש ואם כן בקול רם אז אינו נחשב כאילו השי"ת עומד נגדו לכך אומר בלשון נסתר אל מלך נאמן אבל אידך מ"ד ס"ל דגם על ברכות בלחש עונין אמן ואז הוי יתברך נגדו אז שייך לומר בלשון נוכח אתה מלך נאמן. או י"ל דנ"מ אם שומע אחד דמברך חוץ למרחץ והוא עומד במרחץ ובה"כ אם מותר לענות אמן כיון דמפורש בש"ע סימן פ"ז דדברים של חול מותר לומר בלשון הקודש א"כ הוי מותר לענות אמן בבית המרחץ ובה"כ אך כיון דאמן הוי ר"ת אל מלך נאמן והתוס' כתבו שם שצריך להכתב כן א"כ הוי שם ואסור לומר בבית המרחץ אבל אם אמן ר"ת אתה מלך נאמן מותר לומר בבית המרחץ. אך הרי מפורש בפוסקים דאין לענות אמן במקום שמפסיק

צואה או ע"ז מכ"ש אם העניה הוי במקום גופו דאסור שם לברך א"כ אי אפשר לומר נ"מ זו רק בע"כ הנ"מ כמו שכתבתי תחלה ודו"ק היטב:

סימן קכו

סעיף ב' ש"ץ שטעה ואינו יודע לחזור למקומו וכו' ומתחיל מתחלת הברכה שטעה וכו'. נ"ב ' נראה דזה הוי רק אם לא שמע השני תחלת הברכה אבל אם שמע תחלת הברכה כיון שיוצא בזה השני דיכול לחזור למקום שפסק כמו במגלה בסי' תרצ"ג שחולקין האחרונים על המג"א ועיין בשערי תשובה הלכות מגלה דדי לחזור השני למקום שפסק כיון דיצא בקריאת הראשון כמו בשופר וא"כ ה"נ בש"ע הוי כן מיהו אם היא ברכה קטנה וליכא טירדא דציבורא יחזור לראש הברכה. אבל אם אירע בר"ה ויוה"כ דהוי טירדא דציבורא יתחיל רק ממקום שפסק כמ"ש בשערי תשובה הלכות מגלה חילוק זה כן ה"נ בזה כן נלפענ"ד נכון לדינא ודו"ק:

(**סעיף ד'**) אם טעה ש"ץ כשהתפלל בלחש לעולם אינו חוזר וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש אם כבר סיים תפלתו ע"ש. ולפענ"ד הדין עם בעל הל"ח שכן מוכח מלשון הש"ע שכ' לעולם חוזר ומהו לשון לעולם ואין לומר דכוונתו דאף שכבר עומד במקום אחר יחזור לראש שזה לא הוי צריך לכתוב לעולם דמלשון חוזר משמע כן דאם עומד עדיין במקום שטעה מהו לשון חוזר ובע"כ הכוונה דאף שכבר התפלל יותר חוזר לראש ולמ"ל לשון לעולם ובע"כ הכוונה דלעולם אף שסיים תפלתו חוזר לראש ומוכח כדעת הל"ח וז"ב ונכון ודו"ק היטב:

סימן קכח

סעיף א' בהג"ה ואין לזר לישא כפיו אפי' עם כהנים אחרים נ"ב עיין במג"א מ"ש לישב קושית הרמ"א דר"י לשיטתו דס"ל נשים סומכות רשות. והנה הראו לי בספר עצי ארזים סי' ג' תמה על המג"א דא"כ למה כתבו התוס' דאולי משום ברכה לבטלה הרי התוס' כתבו בר"ה דנשים מברכות על מ"ע שהזג"א כ"כ לא הוי ברכה לבטלה ע"ש. ולדעתי אתי שפיר דברי המג"א דבשלמא במצוה דהוי במעשה כגון שופר או תפילין ולולב בזה ניהו דאינו מצווה עלי' מכל מקום מצוה קעביד ומעשה הוי דעכ"פ עביד מעשה לכך מותרת לברך אבל ברכת כהנים דהוי רק דיבור ועיקר הכוונה בזה להיות מברכין לישראל והיינו כדי שיתברכו ישראל וא"כ תינח אם הברכה חלה הוי מצוה אבל אם אין הברכה חלה לא הוי מצוה וא"כ כיון דעכ"פ אין מצוה על זרים לברך וא"כ ניהו שמותרין לברך עכ"פ

לא חלה ברכתן ועכ"פ ספק הוי אולי לא תחול הברכה וא"כ לאו כלום עבדה ואיך שייך על זה ברכה כיון דלאו כלום הוא ואתי שפיר. ועוד י"ל דזה דומה למ"ש רש"י בברכות דף כ' ד"ה שוא"ת שאני שכתב דאף דטומאה דכהן ונזיר מעקר בידים הוא התם שאני דמצוה זו לא נאמרה למת מצוה כמו דלא נאמרה לקרובים וכו' וביארתיו בילדותי הכוונה ומצאתיו אח"כ בפנ"י בחידושיו דבמת מצוה דבמקום הלאו נאמר שם המיעוט למעט מת מצוה זה לא נחשב דחייה רק הלאו לא נאמר במקום הזה והוי היתר גמור כמו לקרובים דמפורש ההיתר אבל בפסח ושאר דברים דלא נאמר המיעוט במקום המצוה רק לו' דכבוד הבריות דוחה זה הוי דחויה בעלמא זה אינו נדחה בקום ועשה ע"ש [אמר בן המחבר דבר ד' אמת בפיו ונתכוין לסברת הרמב"ן ז"ל בשער הגמול וע' בשו"ת עט"ח להגאון מלייפנק חלק או"ח שהאריך בזה] וא"כ ה"נ יש לומר כן דודאי בש"ע מצות עשה דהמ"ע נאמר סתם ומשמע בין זכרים בין נקבות רק מעלמא ילפינן דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג לכך ניהו דפטורות מ"מ יכולין לברך דשייך בזה וציונו כיון דגוף המצוה נאמר סתם אבל בברכת כהנים כיון דבמקומו נא' אתם ולא זרים א"כ כיון דבמקומו נאמר למעט זרים לא שייך לו' וציונו ושפיר הוי ברכה לבטלה והמג"א שפיר מדמה לסמיכה דהרי גבי סמיכה ג"כ נאמר וסמכו בני ישראל ולא בנות ישראל ואעפ"כ ס"ל דנשים סומכות רשות כן ה"נ בזרים הוי רשות אך עכ"פ ברכה לא שייך בזה. ומה דבמס' ר"ה דף ל"ב גבי אין מעכבין את הקטנים הא נשים מעכבין מדמה הש"ס זה להפלוגתא דר"י ור"ש בנשים סומכות רשות אף דלא דמי להדדי כנ"ל והיינו דשם לענין עשיית גוף המצוה דזה קפידא הוי אם יעשו או לא ואין החשש רק מכח בל תוסיף בזה אין סברא לחלק בין אם נא' המיעוט במקומו או לא ובפרט למ"ד נשים סומכות רשות הוי ק"ו מה במקום שנתמעט במקומו מותרין לעשות מב"ש במה שלא נתמעט במקומו דמותרין וגם למ"ד דאסורין לסמוך כיון דהוי טעמא מכח בל תוסיף מה לי במקומו או שלא במקומו. ועוד דא"כ אמאן תרמייה הך ברייתא דנשים מעכבין וכעין זה אמרינן במ"ב דפסחים דף כ"ז גבי זה וזה גורם ע"ש אבל לענין ברכה לו' וציונו ודאי הוי סברא להלק בין אם נתמעט במקומו ממש לא שייך לשון וציונו אבל אם לא נתמעט במקומו שייך בזה וציונו ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ה משנת תרט"ז דף קכ"ו ע"א מה שהארכתי עוד בדברי המג"א וליישב קושית עצי ארזים הנ"ל ע"ש:

(**סעיף ה'**) לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ה הנה מ"ש ראיה מסימן תקצ"ד אינה ראיה כלל דהתם עיקר החיוב הוי העינוי ולא תענוג ולכך נאסר המנעלים משום תענוג ולכך בבגד שאינו עוד ליכא תענוג אבל כאן עיקר האיסור הוי

מכח שמא יהיה נפסק נימה של אחד ובמ"ש בב"י סי' זה והוא מן הש"ס א"כ מה לי עור מה לי בגד ועיין בב"י סימן זה דין זה מוכח כן להדיא דאין חילוק בין עור או לא כל דהוי חשש שמא יהיה נפסק נימה וכו' ובפרט דהא חד דיעה הובא בד"ה דילכו יחף לגמרי לכך אף המתירין הוי רק בבתי שוקים ההולכים כל הרגל אבל בלא"ה אסור וראיתי בשערי תשובה של הגאון ר"ז מרגליות זצ"ל שכתב לעיין בתשובת כנסת יחזקאל סימן י"א ואין בידי לעיין בו ולפענ"ד הוא אסור ודו"ק היטב:

(**סעיף ו**) אף ע"פ שנטלו הכהנים את ידיהם שחרית חוזרין ונוטלין ידיהם עד הפרק וכו'. נ"ב נשאלתי אם הנט"י לנשיאת כפים בעי כלי כדין נט"י לאכילה או לא והשבתי לכאורה היה נראה דבעי כלי כדין נט"י לסעודה דהרי דומיא דקידוש ידים לעבודה הוא והרי זה הוי בעי כלי מן הכיור וכן היה נראה מלשון הרמב"ם הובא בב"י סי' ר"ה שכתב כיצד כהן שלא נטל ידיו לא ישא את כפיו אלא נוטל ידיו עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה וכו'. וא"כ מדכתב כדרך שמקדשין לעבודה משמע דהוי כדין נט"י לעבודה ובעי כלי אך לפ"ז קשה היאך כתב הב"י אח"כ שאם נטל ידיו שחרית א"צ ליטול ידיו עוד הרי בשחרית לא בעי כלי ועתה בעי כלי ואין לו' דמיירי שנטל שחרית בכלי דא"כ למה כתב הב"י תחלה וזה"ל ומשמע דכשידיו טמאות כגון שלא נטל ידיו שחרית קאמר דצריך ליטול וכו' הא משכחת לה אפי' אם נטל ידיו שחרית רק שלא בכלי דצריך ליטול וכך הו"ל לומר דבשלמא נטל ידיו שחרית כדינו מן הכלי וקאמר הא נטל ידיו שחרית כדינו מן הכלי א"צ ליטול והנה מדלא כתב כן יהיה מוכח דס"ל דלא בעי כלי. אך א"כ תמוה מה שכתב הב"י וזה"ל ותדע דהא לעבודה נמי א"צ לקדש כל העבודה אלא פ"א מקדש בבוקר ועובד כל היום כולו וכל הלילה ומה ראיה הוא התם מקדש כדינו מן הכיור בבוקר לכך ל"ב יותר משא"כ בזה דבשחרית לא בעי כלי ולנט"י י"ל דהוי דומיא דעבודה ובעי כלי. וגם קשה עוד ממה דהקשו התוס' להסוברים דסגי בנטילת שחרית דא"כ תיפוק ליה משום ד"ת דבעי נט"י והב"י תירץ דנ"מ לד"ת ודי ככל מילי דמנקי משא"כ לנשיאת כפים בעינן מים ע"ש ולמה לא מתרץ דלד"ת לא בעינן כלי ולנשיאת כפיים בעינן כלי ומוכח דגם בזה בעינן כלי מיהו יש לו' דזה תלוי בזה דלהסוברים דדי בנטילת שחרית ס"ל דלא בעי כלי אבל להסוברים דאין די בנטילת שחרית ס"ל דבעי כלי וזה תליא בזה ותלוי בפלוגתת הפוסקים וצ"ע כעת בזה לדינא והדבר תמוה על הפוסקים הראשונים והאחרונים שלא העירו בזה כלום. והנה גוף דעת הסוברים דדי בנט"י שחרית לא הוי מזה ראיה דיש לומר דהכי תקנו חז"ל דאם ידיו בחזקת טהרה דבנט"י שחרית כיון דאז לא בעי כלי וא"כ אז לפי שעתן הוחזקו לטהורים שוב לא תקנו

בזה נט"י לנשיאת כפים כל אם לא נטל ידיו והם טמאים אז תקנו נט"י לנשיאת כפים ואז בעינן דומיא דעבודה להיות בכלי כיון דבעי נטילה בעי כדין עבודה וכיוצא בזה מצינו בחגיגה דלתרומה בעי כוונה ולחולין לא בעי כוונה ואם טבל לחולין והוחזק לחולין מהני אף למעשר כן י"ל בזה וי"ל לכ"ע בעינן כלי מיהת דברי הב"י צ"ע בזה כנ"ל ודו"ק:

(**סעיף כ"ב**) משתדלין שיהיה המקרא ישראל וכו' נ"ב עיין בט"ז בשם הרמב"ם שלמד דין זה מקרא דאמור להם משמע שהוא אינו מהם וכו' ע"ש. והנה בעיני יפלא מאד מן הש"ס דף ל"ח דקאמר שם אר"ח נקטינן כהן קורא כהנים ואין ישראל קורא כהנים שנאמר אמור להם משלהם תהא אם כן חזינן דאדרבא הוא מפורש דאמור להם דוקא משלהם וניהו דמסיק שם אביי דלית הלכתא כר"ח היינו רק דלא בעינן שיהיה דוקא משלהם אבל מנ"ל לדרוש להיפוך דדוקא אינו משלהם ומה"ת לנו לחדש שיפלגו בסברות הפוכות דלר"ח יהיה הפירוש אמור להם משלהם ולאביי יהיה הכוונה להיפוך ממש שאמור להם והוא אינו מהם וצ"ע בזה ודו"ק:

(**סעיף כ"ג**) בשעה שהכהני' מברכים העם לא יביטו וכו' ולא יסתכלו בהם. נ"ב ע' במג"א ס"ק ל"ח מ"ש דלשון להסתכל משמע ביותר ועיין בסמ"ע בחו"מ סי' קנ"ד ס"ק י"ד מ"ש להיפוך ועיין בחידושי לש"ס במס' ע"ז דף כ' ע"א במה דפריך שם ולאסתכולי מי שרי משם דברי המג"א תמוהים ביותר דלפי דבריו לא פריך הש"ס מידי וצ"ע ודו"ק:

(**סעיף ל"ז**) מומר לעכו"ם לא ישא את כפיו וכו'. נ"ב עיין מ"ש בחידושי תורה משנת תקפ"ט בפרשת פנחס מאין הוציא הרמב"ם דין זה ע"ש ודו"ק:

(**סעיף ל"ח**) שתה רביעית יין בבת אחת לא ישא את כפיו וכו'. נ"ב הנה אעתיק כאן לשון הרמב"ם במ"א מהלכות איסורי מזבח הלכה ט"ז וז"ל ודין הנכנס ככה מן המזבח ולפנים ודין היוצא משם אחד הוא כיצד כגון ששתה רביעית יין בין האולם ולמזבח או קרע בגדיו שם ויצא לוקה וכו' וכ' שם הראב"ד א"א אם לדברי' אין צורך שישתה יין בין האולם ולמזבח ומה שאמרו בת"כ מניין אף ביציאה לו' שאף אם שתה בחוץ ונכנס להיכל חייב דה"ק רחמנא בזמן ביאה לא תהא שכרות בהיכל ובמזבח מיתה נמי איכא עכ"ל. והנה אין להתחלת דבריו הבנה כלל והכ"מ שם כ' וז"ל כתב הראב"ד א"א אם לדבריו אין צורך שישתה יין בין האולם ולמזבח וכו' נראה שטעמו דאין לו מר לחייב ביציאה היינו שהכניס יין בפנים ושתה שם דמי נתן יין בפנים וכו'. ודבריו תמוהין מאד בפירושו דמה קושיא היא זו אטו לא אפשר דהכניס עמו יין לפנים ואי דהוי חולין בעזרה דלמא עבר והכניס או דשתה מיין לנסכים ונ"מ אף דמעל מ"מ ילקה משום שתויי יין ג"כ. אך כוונת הראב"ד כך הוא דלפי דעת הרמב"ם דכוונת הת"כ הוי לאשמועינן דחייב

אף על היציאה ל"ל לפרש התוספתא דמירי בשתה יין לפנים הו"ל לפרש דמירי בשתה בחוץ ולענין ללקות שתים אחת על הכניסה ואחת על היציאה. וזה שכ' הראב"ד דלפי דבריו בפירושו א"צ שישתה יין בפנים רק אם שתה בחוץ משכחת לה ולענין ללקות שתים וזה ברור בכוונת הראב"ד ודו"ק. אך ליישב דברי הרמב"ם מקושיא הנ"ל נראה כיון דבת"כ אמר מנין אף ביציאה ת"ל אתה ובניך והוא תמוה מנ"ל כן ועיין בכ"מ שעמד בזה ולדעתי יש לו' הכוונה דראייתו הוי ממ"ש אתה ובניך אתך משמע בדומה לך וכמו שדרשו חז"ל במס' ע"ז גבי נח אתך בדומה לך כן ה"נ הכוונה אתך בדומה לך והיינו אהרן היה אז בפנים כדמוכח בפרשת שמיני שנא' להם ומפתח אהל מועד לא תצאו מוכח שהיו אז באהל מועד ורמז לו שאם אז ישתו יין יתחייבו וא"כ מוכח דחייב גם על היציאה ולכך אין לומר דהכוונה לחייב שתים על הכניסה ועל היציאה דזה לא נלמוד מלשון אתך בדומה לך דהרי אהרן לא נכנס אז שתויי יין ומה בדומה לך איכא ובע"כ הכוונה רק דאם ישתה יין בפנים חייב על היציאה ודו"ק ואפשר ליישב גם דברי הכ"מ דגם הוא מפרש כוונת הראב"ד כן רק דקשה לו מה הקשה הרי י"ל דקי"ל תפשת מועט תפשת וכיון שכן מוטב טפי לאוקמי הריבוי על אם שתה יין לפנים ולחייבו אחת מלאוקמי על אם שתה יין בחוץ ולחייבו שתים לכך כתב הכ"מ דכוונת הראב"ד הוי כיון דמי הכניס יין לפנים א"כ הוה מלתא דלא שכיחא לכך טפי מסתבר למדרש על אם שתה בחוץ ולחייבו שתים מלמדרש ממנו אם שתה בפנים ולחייבו אחת כיון דהוי מלתא דלא שכיחא ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**סעיף מ'**) כהן שנשא גרושה לא ישא את כפיו. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה על הרמב"ם ועיין מ"ש בישובו בהשמטות לחיבורי נדרי זרוזין ביו"ד סי' רכ"ח שם ישבתי דבריו ע"פ דרכו של המג"א בתוספת ביאור ע"ש בחיבורי השני להשמטות לנדרים ע"ש ודו"ק והוא בחיבורי בכת"י דף קע"ג: והנה בדין זה בכהן שנשא גרושה עיין מ"ש בספרי ספר החיים ליישב שיטת הרמב"ם מכח שיקחו לעצמן קלי הדעת ולא יחושו לנדרי איסור ע"ש וע' מ"ש בזה בחיבורי ליו"ד הלכות בכור סי' שי"ד ראיה לזה מן הש"ס דבכורות דף ל"ו ע"ב גבי ר"א שהביא לפניו בכור ולא ידע אם כהן הוא ע"ש עד לכבודו של חכם חייש איסורא עביד משם מוכח דבע"כ חיישינן לכה"ג שיקח לעצמו קלי הדעת שלא יחושו לכבודו של חכם ויתירו לו דאל"כ אין פירוש להסוגיא שם דדלמא הוא לא חייש רק דהשלשה לא יתירו לו כיון שיש חכם או דערומי קא מערים שהשלשה לא יתירו לו כיון דליכא כהן עמו ובע"כ דהחשש שאפשר שיקח לעצמו שלשה קלי הדעת ויתירו לו ובע"כ שהוא עצמו חייש לכבודו של חכם ע"ש ודו"ק בזה:

(**סעיף מ"א**) בהג"ה י"א דמי שיש לו בת שהמירה לעכו"ם או זינתה וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה ע"ז ועיין בחיבורי לתורה פרשת בלק שנת תקצ"ט בפסוק ויהל העם לזנות מה שדחיתי ראיות המג"א ס"ק ס"ב והעליתי כן דיש לחלק בין אם עשתה כן ג"פ או בפרהסיא לבין פ"א ובצנעא דאז לא מחללת את אביה ובזנות אף בזה מחללת ואח"כ הבאתי ראיה מן התורה שם דאף בהרבה פעמים ובפרהסיא אינה מחללת אביה מן הילקוט שם ע"ש ודו"ק ומה שקשה על הגהות רמ"א הנ"ל מסוף מס' סוכה עיין בחיבורי לש"ע יו"ד סי' רי"ט דף ק"כ דרך אגב מ"ש ליישב שם בעזה"י ודו"ק:

(**סעיף מ"א**) בהג"ה י"א דמי שיש לו בת שהמירה לעכו"ם או זינתה אין מחייבין עוד לקדשו כי אביה היא מחללת. נ"ב עיין במג"א שפירש דברי המרדכי דכוונתו דהמירה מסתמא זינתה וכתב אח"כ דפשע מה שהי' לו ללמוד זאת בקטנותה וכו' ע"ש ודבריו תמוהין דבשלמא בידוע שזינתה מחללת את אביה דמסתמא לא שמרה בקטנותה דאם היה שמרה בקטנותה לא היתה באה לזנות לכך הוה כ"ד שאף בנשואה בשריפה אבל בהמירה ואנחנו לא ידענו שזינתה רק דאמרינן מסתמא זינתה א"כ אם מהני הך שמירה בקטנותה שאף אחר שהמירה לא תזנה קשה למה מחללת את אביה דלמא באמת שמרה מזנות בקטנותה ובאמת לא זינתה מכח דשמרה בקטנותה מגופיה נוכראי ואם שמירה לא מהני מה ששמרה בקטנותה ובאמת לא זנתה א"כ לא פשע כלל שהרי אף שמרה לא היתה מועיל כיון דמשמד אין לשמרה ושוב אח"כ לא מהני שמירתו מתחלה ואין לו' דכוונת המג"א הוי דאנן אמרינן שמכח הנאת הזנות כדי שיהיה שכיחא ליה א"כ אם היה שומרה בקטנותה מגופא נוכראה לא היתה מתאוות לזנות ולא היתה ממירה דתה זה אינו דא"כ אין ראיה מאהע"ז דמשם לא משמע שמתוך הנאת הזנות תמיר דתה רק דמן הסתם זינתה נמי ולא שעיקר המירתה יהיה מכח תאוות זנות. ועוד מה ראיה מביא מנשואה התם י"ל דחזינן שזינתה ולא המירה בזה תליא אם היה שומרה בקטנותה או לא אבל אם המירה תחלה י"ל בזה אף אם היה שמרה בקטנותה רגילה לצאת כיון שכבר המירה וצ"ע ודו"ק:

(**סעיף מ"ג**) אחר שבעה ימים של אבילות נושא כפיו ובתוך שבעה ימי אבלות יצא מבהכ"נס בשעה שקורין כהנים. נ"ב עיין מג"א שכתב וכ"ש אנן וכו' ונראה דאף אם אירע שלא חל עליו דין אנינות כגון שאין דעתו לקברו היום מ"מ לא ישא את כפיו כיון דאינו בשמחה וכמ"ש המג"א וזה תליא בשני הטעמים שלטעם הש"ך כיון דלא הוה אונן ישא את כפיו ואם הוי כטעם המג"א לא ישא את כפיו. והנה לדעת הש"ך דהיה מותר בכה"ג לישא את כפיו אשכחנא פתרא במעשה שבא לידי בבית אחד שהיה מת והיה כהן

והיה לו אח והיה המעשה ביו"ט והבהכנ"כ היה סמוך להבית באופן שלא היה יכולים הכהנים לישא כפיהם שם היה נראה דמותר האח הכהן לכנוס לבהכנ"ס שם ולישא את כפיו כיון דיש דיעות כש"ע אם מותרין קרובים לטמאות שלא לצורך קבורה וניהו דאנן קיי"ל דאסור לטמאות מכל מקום ספיקא הוי וגם דעת הש"ך בסי' שע"א דטומאה של טפח הסמוך הוי רק דרבנן וניהו דהמג"א השיג עליו שהוא מן התורה מכל מקום הפנ"י בכרכות פ"ג ובפ"ק דסוכה העלה שלא כדעת המג"א ומידי ספיקא לא נפיק [ועיין בחידושי ליו"ד סי' שע"כ מ"ש כיוצא בזה] וא"כ הוה ספק ספיקא שמא כדעת הסוברים דמותר לטמאות שלא לצורך קבורה ואת"ל כדעת הסוברים דאסור לטמאות מ"מ דלמא טומאה הסמוכה הוי רק דרבנן כדעת הש"ך והפנ"י הנ"ל ושוב בדרבנן מקלינן לסמוך על הסוברים דמותר שלא לצורך קבורה דספק דרבנן להקל והוי ס"ס כמ"ש הפוסקים גבי דם ביצים וניהו דהוי אונן מ"מ אם אין דעתו לקברו היום או בשבת במקומות שנושאין כפיהם בשבת מותר אחי המת לישא שם כפיו בבהכנ"ס הסמוך ואחרים אסורים לישא כפיהם מיהו לטעם המג"א אסור לישא כפיו בלא"ה מכח דאינו בשמחה מיהו בדם ביצים גופא קשה דהרי יש נמי ס"ס להיפוך דלמא היה במקום האוסרו ואת"ל לא היה דלמא הלכה כמ"ד דם ביצים דאורייתא ולכך יש לחוש לחומרא שהיה במקום האוסרו וגם כאן תקשה כן וצ"ע ודו"ק: והנה מ"ש לעיל שמכח ס"ס מותר לכנוס לבהכנ"ס לישא כפיו אין להקשות דא"כ אף לדבר הרשות יהיה מותר לכנוס לבית הסמוך אך זה אינו דהרי קיי"ל אין עושין ספק דרבנן לכתחלה או ספק ספיקא אך היינו דוקא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה נראה דמותר לעשות ספק דרבנן לכתחלה דהטעם דאין עושין ספק דרבנן או ס"ס לכתחלה משום דהוי כמו מבטל איסור לכתחלה וכמו דאין מבטלין איסור לכתחלה כן אין עושין ס"ס לכתחלה וא"כ כיון דלדבר מצוה מותר לבטל איסור לכתחלה כמ"ש בהלכות סוכה סי' תרכ"ו דלגבי מצוה לא שייך איסור דאין מבטלים א"כ מותר נמי לעשות ספק דרבנן וס"ס לכתחלה ולכך לדבר מצוה מותר לכנוס מה"ט דאמרן אבל לדבר הרשות אסור דאין עושין ס"ס וספק דרבנן לכתחלה וכיוצא בזה כתבתי בחידושי ליו"ט סי' ר"א בתשובה ע"ש וז"כ ונכון לדעתי גם י"ל דהוי ס"ס בדבר שיש לו מתירין דלא מהני אך לדבר מצוה לא שייך יש לו מתירין דלמחר לא יהיה דבר מצוה ודו"ק:

(**סעיף מ"ה**) בהג"ה אסור להשתמש בכהן אפי' בזה"ז דהוי כמועל בהקדש אם לא מחל על כך. נ"ב עיין בט"ז בטעם ההיתר בזה מכח דהתורה אמרה וקדשתו לעשות לו נייח נפשיה וזה אין לו נייח נפשיה אם לא יהיה רשאי להשתמש לת"ח. והנה דבריו תמוהין מן התוס' דמס' סוטה דף מ' ע"ב ד"ה מצוה שאני שהעלו שם דאפי' לפני ת"ח אסור

למלך לעמוד מכח דלא אמרינן מצוה שאני רק לגבי המצוה שגדול ממצות המלך אבל בקימה לפני ת"ח הוי מצות המלך גדול ממנו שהרי התורה אמרה שתהא אימתו עליך ולא אימתך עליו ע"כ תוכן כוונתם. וקשה נמי נימא אם אין המלך רשאי לעמוד בפני ת"ח אין זה נייח נפשיה ולו' דמצות המלך אין הכבוד שלו ולא משגחינן בניחא דנפשיה דא"כ גם בכהן נאמר שאין הכבוד שלו ואדרבא בכהן מפורש טפי שנאמר וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב הרי דהכוונה מחמת כבודו יתב' ולא הוי הכבוד שלו א"כ אין להשגיח בניחותא דנפשיה ועוד היאך יכול הכהן למחול הרי נא' נמי כן דמצות הכהן הוי יותר ממצות הת"ח שהת"ח מצוה דוקדשתו להיות הוא מקדש להכהן ואין הכהן מצווה להקדיש הת"ח דא"כ הוי כבוד הכהן יותר מן הת"ח והיאך רשאי הכהן לעבור על וקדשתו מפני כבוד החכם ואין לו' דוקדשתו לא נאמר במקום ת"ח א"כ גם במלך נאמר כן שתהא אימתו עליך קאי על אינש דעלמא ולא במקום ת"ח ובת"ח גם המלך מצווה במצות דאת ה' אלהיך תירא כמו אינש דעלמא ושוב מצוה שאני ולמה במלך לא אמרינן כן. ולכך נראה דמדברי התוס' יש להוכיח דלא מהני מחילת הכהן ג"כ. והנה ע"פ דבריהם יש לו' מ"ש בש"ס גבי רב הונא בר נתן דהוי קאים קדם שבור מלכא והוי מדלייי המיינא ואמר ממלכת כהנים וגוי קדוש כתיב בכו. ולכאורה תיבות וגוי קדוש מיותר דדי לומר ממלכת כהנים כתיב בכו. אך כוונתו כיון דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול ואף לת"ח אסור למחול על כבודו מכח דלא נחשב דבר מצוה א"כ ה"נ מה בכך דכתיב בהו ממלכת כהנים הרי הוא כמו מלך ואין כבודו מחול ומה אולמא דהך מהך. ובפרט אם במלך ישראל לא היה יכול לעשות כן לת"ח מה"ת שיעשה הוא כן שהוא נכרי. לכך תירץ בלשונו דשאני ושאני דמלך ישראל גם הוא בכלל גוי קדוש ואין חילוק בינו לת"ח רק מעלה אחת שהוא ת"ח ונקרא ממלכת כהנים לכך בזה הוי מצות המלך גדול ממצות ת"ח אך כיון דבישראל איית ביה תרתי ממלכת כהנים וגוי קדוש כתוב בהו א"כ יש לך שני מעלות ולו רק מעלה אחת שאני מלך שוב הוי נגדו מצות ת"ח קודם. ולכך שוב י"ל מצוה שאני ורשאי אינש למחול על כבודו. ותירוץ דבריו דלא תקשה עליו ממ"נ אם אינו רוצה לקיים את התורה פשיטא דלא הו"ל למידלי' הימניא לישראל ואם רוצה לחוש לקיום התורה דהוי מצוה לכבד ת"ח שוב מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול והיאך עושה כבי תרי לכך תירץ דבריו דכדין עביד דגם במלך ישראל היכי דהוי מצוה רשאי למחול על כבודו כדמשני בסוטה רק נגד ת"ח לא שייך ביה מצוה דמצות המלך גדול עליו אבל בנכרי דכתיב בישראל ת"ח תרתי הוה מצות ת"ח גדול לכך רשאי למחול על כבודו דמצוה שאני ודו"ק היטב: והנה בדין מ"ש בהג"ה אסור להשתמש בכהן אפי'

בזמן הזה דהוי כמועל בהקדש אם לא מחל על כך עיין בט"ז ומג"א מה שהאריכו בזה ואני בעניי לא ידעתי מה הקשה להם ממעשה דר"ת וממה שהיה לרבא עבד כהן וממה דאמרינן דאין עבד כהן נרצע והרי יש חילוק בין ת"ח לע"ה דע"ה ודאי אסור לשמש בכהן דהוי מועל בקודש אבל ת"ח שהוא חשוב יותר מכהן כמ"ש חז"ל דאדרבא לא יקדים ת"ח לכהן ע"ה דרך חוק ומשפט כהונה א"כ מוכח דת"ח קודם וכן דרשו חז"ל במס' נדרים דת"ח נקראים כהנים דכתיב ובני דוד כהנים היו ופירש"י שם לפתוח ראשון וכו' א"כ מוכח דהת"ח עצמו נקרא כהן וע"כ לא אסר בירושלמי רק לישראל להשתמש בכהן אבל כהן בכהן מותר לשמש וא"כ מכ"ש בת"ח שמותר לשמש בכהן וא"צ לטעם הט"ז דניחא לכהן בכך רק אף אם אינו מוחל מדינא מותר להשתמש בו שת"ח קודם לכהן ע"ה. והנה מ"ש הרמ"א דאם מחל מהני וכן הביא המג"א לקמן סי' ר"א בשם הסמ"ג דמהני מחילה אבל הט"ז ס"ל דלא מהני מחילה רק מכח דהוי כבוד כיון דיש כבוד לכהן בכך אבל בעלמא ל"מ מחילה ודבריו תמוהין דהרי מנהג בכל ישראל אם הכהן מכבד לאחר בבהמ"ז אחר מברך והרי זה נלמוד מוקדשתו לברך ראשון ואעפ"כ יכול למחול ולמה לשמש ל"מ מחילה ושניהם נלמוד מקרא אחד דוקדשתו וצ"ע ודו"ק בזה:

סימן קלא

סעיף א' אין לדבר בין תפלה לנפילת אפים. נ"ב הנה ראיות הרשב"א הוי מפ"ר דבבא מציעא ממעשה דר"א ואם לדין יש לדחות ראיה זו לפמ"ש בס' עטרת זקנים דאף דר"א היה יחיד בביתו מכל מקום הי' בשעה שהציבור מתפללין ע"ש. ולפ"ז י"ל דכוונת אשתו הוי רק לבטלו מעט עד שיעבור אמירת הציבור תחנון ושוב לא יהיה יכול ליפול דאין לו ס"ת או אף אם יפול לא יהיה נענה כ"כ וז"ב ופשוט ודו"ק: הנה בחיבורי בספר החיים תמהתי על דברי הט"ז שאין לו' מתפתה בתחנונים שפתוי הוא ע"ד שקר שהרי כתיב פיתני ד' ואיפת וכן הסתה נמי ע"ד שקר כמ"ש כי יסיתך אחיך בן אמך וכתיב בו ית' ותסיתני בו לבלעו חנם ע"ש. וכעת זיכני ה' לעיין בספר הזוהר בפרשת בא וראיתי שם שדבר ה' אמת ורוח ד' דיבר בפי הט"ז זצ"ל שהזוהר ריש פרשת בא כתב שם דאם הוי נאמר תסיתני בו בלא וא"ו הוי משמע דלפי האמת הוי דרך הסתה אבל כיון דכתיב ותסיתני בו בוא"ו הוי הכוונה דלפי דעתו דאיוב לפי מה שהוא סבר הוי דרך הסתה כמ"ש איוב ועל עצת רשעים הופעת אבל באמת הכל כדינא והביא שם גם הך קרא דפיתני ד' ואיפת שהוא ג"כ רק לפי דעת האומר הוי כן ולא לפי האמת רק לפי דעתו הוי דרך פיתוי ע"ש. וא"כ אתי שפיר מאד דברי הט"ז דבלשון מתרצה ברחמים ומתפייס

בתחנונים דהוי לשון שבח לו יתברך אין שייך לשבחו בדבר שאינו אמת לו'. ומתפתה דבאמת לא שייך בו יתב' פיתוי ואדרבא נראה כגנות ח"ו משא"כ התם בקרא דפיתני ד' ואיפת דאינו דרך שבח רק סיפר הענין וכן ותסיתני בו זה כוונתו רק לפי דעת האדם נדמה לו דהוה דרך הסתה ופיתוי אבל באמת הכל בדינא וכדברי הזוה"ק הנ"ל וחכם כוזהט"ז עדיף מנביא שכן משמע כדבריו בזוהר הנ"ל ע"ש ודו"ק:

(**סעיף ד'**) נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל וכו'. נ"ב הנה בדין מת שלא ניתן לקבורה בענין דאין עליו חיוב אכילות ולא אנינות אם מתפללין אצלו אם אומרים תחנון או לא זה תליא בשני הטעמים מדוע אין אומרים תחנון בבית האבל דלהך טעמא דכתיב והפכתי חגיכם לאבל א"כ בזה שהמת מונח ועדיין לא חל עליו אבילות יש לו' תחנון אך להך טעמא דמדה"ד מתוח א"כ מכ"ש דאחר מיתה קודם קבורה שמדה"ד מתוח בוודאי ע"כ אין לומר תחנון כן נראה לפענ"ד נכון ודו"ק היטב:

סימן קלב

סעיף ב' בהג"ה ויש שכתבו ליזהר לומר פיטום הקטורת מתוך הכתב ולא בע"פ וכו'. נ"ב הנה זה הוי רק לפי המובן דפשיטא דמ"ש כל העוסק בפרשת עולה כאילו הקריב עולה היינו כאילו הקריב בעצמו כן לכך אמר כפיטום הקטורת וחיסר אחת מכל סמניה חייב מיתה. אך לפמ"ש בחיבורי או"ח סי' א' והוכחתי דאין האמירה כהקרבה ממש רק כאילו מסרה לכהן להקריב וכן מצאתי בת"ש והוא מוכרה דהרי אנו טמאי מתים בודאי וזרים ולכך ודאי אינו חייב מיתה אם מוסר לכהן קטורת חסר אחת מסמניה ואפשר שזה טעמו של הב"י שהביא המג"א שכתב דאינו חייב מיתה באמירה ואפשר שהוא מהאי טעמא ודו"ק:

(**שם**) בהג"ה ואומרים קדיש יתום אחרי עלינו וכו' נ"ב הנה בא מעשה לידי באחד שהיה לו ספק אם מת אביו ביום כ' לחודש או ביום כ"א ועכ"פ באחד משני ימים מת ואחד היה לו ספק אם מת אביו ביום י"ט לחודש או ביום כ' או ביום כ"א וביום י"ט היו יא"צ אחרים ולא היה הספק יכול לומר קדיש וביום כ' וכ"א באו שני הספיקות לו' קדיש וטוען זה הספק שמסתפק רק בשני ימים הללו שהוא יאמר הקדישים בשני ימים הללו שאז ביום אחד ודאי יאמר כדין אבל השני אף בשני ימים הוי ספק ולכך הוא עדיף ונשאלתי מה דינו והנה ראיתי בשו"ת מאיר נתיבים שנשאל בזה והביא ראי' מיבמות דף צ"ו גבי חמשה שנתערבו ולדותיהן דלא אמרינן נייבם חד לכולהו מוכח דאם יש ספק שאולי יקיים כ"א המצוה עדיף ממה שיקיים כ"א לבדו ע"ש ולפענ"ד אין זה ראיה

חדא דיש לו' עפמ"ש התוס' בפסחים גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהם שהקשו שם דהרי סמיכה אינו מעכב ותירצו דמוטב שיכנוס אחד בספק כרת ממה שיעשו רובן שלא כהוגן ע"ש משמע מדבריהם להדיא דיש חילוק בין אם היה רק שנים שיש ספק ביניהם איזה עשה שלא וכהוגן ובין אם הי' הרוב שעשו כהוגן אז אין להם לעשות עתה שלא כהוגן בשביל המיעוט שיש לו ספק כרת א"כ ה"נ בזה אפשר התם דוקא דחמשה הם וכדומה באופן זה דאי אפשר לקיים ודאי מצוה רק אם נייבם אחד לכולהו וא"כ אם נאמר לקיים ודאי מצוה לא יעשה רק אחד והוא המיעוט שבכולם אבל אם מייבם כ"א חדא עושין כ"א ספק מצוה וספק מצוה נמי מצוה היא ולכך עדיף טפי שיעשו רובן ספק מצוה משיעשה המיעוט מצוה ודאי ובפרט דהתם קאי למ"ד מצות יבום קודם א"כ אם נימא שיחלצו כולם יעשו הם ודאי שלא כהוגן ולכך כיון דרובם לא יקיימו מצות יבום רק אדרבא רובן יעשו שלא כהוגן ויחלצו ליבמתן ולכך אין לרובן לעשות שלא כהוגן בשביל היחיד שיעשה כהוגן ואפשר אף התם אם הוי רק שנים שנתערבו היינו אומרים שנייבם אחד כולהו ויעשה אחד ודאי מצוה משיעשו שניהם ספק ואף גם אם נאמר דגם בשנים הוה הדין כן שכ"א מיבם חד וחליץ לחד מכל מקום אינו דומה לדהתם אם נימא שיחלוץ אחד לכולם א"כ עושה זה ודאי שלא כהוגן למ"ד מצות יבום קודם א"כ כמו שזה יעשה מצוה בודאי כן יעשו השנים להיפוך שלא כהוגן בודאי וכל מה שיעשו הם שלא כהוגן הוי רק ע"י זה שיעשה כהוגן לכך מה אולמא דהך מהך שיעשה זה ודאי שלא כהוגן שיעשה זה ודאי כהוגן לכך יעשו שניהם ספק אבל בנדון זה אם לא יאמר הספק קדיש ביום כ' וכ"א אינו ודאי שלא כהוגן כי אולי אינו היא"צ שלו כלל רק זמן שלו היה בי"ט לחודש א"כ זה עושה רק ספק שלא כהוגן לא ודאי וזה השני יעשה ודאי כהוגן ואף דלא אמר ביום י"ט קדיש א"כ זה נמי יעשה ודאי שלא כהוגן מכל מקום מה שלא אמר ביום י"ט לאו זה גרם לו רק אחר ולא ע"י זה שיעשה ודאי כהוגן עשה לזה ודאי שלא כהוגן רק ע"י אחר אבל על ידו לא נמשך לו רק ס"ק שלא כהוגן ולכך בזה עדיף הוודאי מן הספק אבל התם כל מה שיעשה הזה שלא כהוגן הוי רק ע"י זה שיעשה כהוגן לכך מאי אולמא דהך מהך ועוד דהתם הוה בקום ועשה לומר לזה שיעשה מעשה ויחלוץ כדי לייבם אחד בזה יכול הלה לו' מה לי לוודאי שלך שאעשה אני שלא כהוגן עבור שתעשה אתה כהוגן וכדין ספק שלי עדיף לי מוודאי שלך ואדם קרוב אצל עצמו אבל כאן שאין אנו מכריחין להשני לעשות מעשה רק הוי בשב ואל תעשה ואנו מסופקין על הציבור שהם מתפללים שם למי יתנו יותר הקדיש אם לזה או לזה לכן לגבי אחרים שהוי להם שניהם שוין זה כזה אנן אמרינן שיותר ראוי ליתן הקדיש לזה שיאמר בודאי

מלזה שיאמר רק בספק ולדידן עדיף הודאי מן הספק כנלפענ"ד נכון דלא כדעת ספר שו"ת מאיר נתיבים הנ"ל ודו"ק וז"ב:

סימן קלה

סעיף ב' אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור ג"ב נשאלתי בעיר אחת שלא קראו פרשת פנחס בציבור בשבת מה יעשו והשבתי דאין לזה תקנה כיון דבשבת שני יהיו מטות ומסעי מחוברין ואין לקרות שלשה וכי אין תקנה לחצאין וכמ"ש המג"א ואף דבמג"א נקט שהיה שבת הראשון שהיו ב' פרשיות ודאי ה"ה להיפוך דאין טעם חלק כיון דנתן טעם שאין קוראין ג' פרשיות מה לי זה או זה ואם נבוא לו' דדוקא נקיט שהיה בהתחלה ב' פרשיות יש לו' דנקט כן דאם הוי אח"כ ב' פרשיות יש תקנה לקרות בשבת שאחריה ב' פרשיות ופרשה השלישית יקראו בשבת השנייה שאח"כ ויהיו נקראים ב' ב' וא"כ אף אם הוה כן כאן אין תקנה כיון דאח"כ יהי' ספר אחר הדברים וא"א לחברם יחד כמ"ש המג"א וא"כ שפיר אין לזה תקנה ודו"ק וז"ב ופשוט:

סימן קלט

סעיף ג' בהג"ה ומי שאביו מומר לעכו"ם קורין אותו בשם אבי אביו אבל לא בשמו לבד כדי שלא לביישו ברבים נ"ב עיין בט"ז מ"ק א' ועיין בא"ר מה שדחה דבריו דבגט הרב צריך לחקור אחר שם אביו ע"ש ולא הועיל כלום בתירוצו חדא דהרב א"צ לחקור רק אם לא הוחזק בעיר שמו ושם אביו אבל אם הוחזק בעיר שמו ושם אביו א"צ לדקדק יותר וא"כ ה"נ אם יהיה מוחזק לעלות לתורה בשם אברהם מעידו עליו שמוחזק להיות נקרא בשם אביו כך ואין צריך לדקדק יותר מזה ועוד אטו בגט צריך רב דוקא ואם גירש לבדו בפני עדים וכתב הוא בעצמו גט בכתב ידו וחתם עדים ונתן לה אטו אינה מגורשת בדיעבד וא"כ יש לחוש שיכתוב לה גט בפ"ע ויחתום עדים ויגרשנה ויכתוב בשם אברהם ותלך ותנשא לאחר ושפיר כתב הט"ז וע' בחידושי לאהע"ז סי' קכ"ט מ"ש בדברי הט"ז הללו ע"ש ודו"ק:

סימן קמז

סעיף ח' במג"א ס"ק י"א מ"ש ובסוטה דף ל"ה אמרינן וכו'. נ"ב הנה בהיותי בסוגיא זו קשה לי טובא שם במה דפריך שם והא אין עושין מצות חבילות חבילות דתנן אין משקין ב' סוטות כאחת וכו' לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות וכו' וקשה לי מה פריך

נימא דהתם אתיא כר"י ובהא פליגי וזה עצמו יהיה הנ"מ בינייהו דלר"ש מפרש הטעם שלא יהיה לבה גס בחברתה א"כ דוקא התם שייך טעם זה אבל בעלמא דלא שייך הך טעמא עושין מצות חבילות חבילות ור"י קאמר לא מן השם הוא זה אלא משום דכתיב אותה לבדה ולא אחרת עמה דאין עושין מצות חבילות חבילות ולכך ילפינן ממנו לכל התורה כולה דאין עושין מצות חבילות חבילות ואתיא הך משנה דאין עושין כר"י וצ"ע בזה ודו"ק:

סימן קנ

סעיף ד'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ד' מ"ש דהיינו דוקא שהי' של שותפות וכו' אך עיין בחיבורי לחו"מ סי' קצ"ד בש"ע חו"מ סי' קנ"ד מ"ש לתמוה עליו בזה ומנ"ל כן ע"ש ודו"ק:

סימן קנא

סעיף י"א אבל ביישובו לא מהני תנאי וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה בזה וע' מ"ש בישובו בחידושי ליומא כסוגיא דכל הלשכות שהיו במקדש לא הי' להם מזוזה בדף י"ד עיין במה"ת שלי בחיבור או"ח שנת תקצ"ט מ"ש בזה בישובו ובפלפול בדעת הרמב"ם בזה ע"ש ודו"ק:

סימן קנג

סעיף יו"ד ויש מי שאוסר אלא א"כ ללמוד תורה או לישא אשה. נ"ב עיין ביו"ד סי' ר"ע מה שישבתי שם מה שהקשה המג"א כאן מסי' רמ"ח ועל הב"י בדין שאר ספרים ע"ש שהבינותי סמוכין לזה מפירוש הרשב"ם דאף תפילין אסור למכור אם לא ללמוד תורה או לישא אשה ע"ש ודו"ק:

(**סעיף י"ד**) נ"ב עיין במג"א ס"ק ל"ו מה שהקשה מכאן ליו"ד ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ד' בתשובה לק"ק קאזלאב מ"ש ליישב זה על נכון בעזה"י וכמה חילוקי דינים היוצאים משם ומ"ש המחבר ראובן שאמר קרקע זו אני נותן וכו' עיין מ"ש השייך לזה בחיבורי על חו"מ מהדורא ד' סי' רכ"א בתשובה הלכות נזקי שכנים סי' ק"ג לק"ק טארנאפאל ע"ש:

(**סעיף כ'**) יש מי שאומר שס"ת שהוחזק שהי' של אבותיו של ראובן אין הציבור יכולים להחזיק בו עיין בחיבורי לאהע"ז מהדורא יו"ד סי' ד' קנה מקומה באהע"ז סי' קכ"ה שם כתבתי בעזה"י דרך אגב לק"ק סנאטין באחד שהיה לו ס"ת בבהכנ"ס זה והלך למקום

בהכנ"ס אחר ונטל הס"ת עמו ומת אם יכול בעל בתו ליקח המ"ת להחזירה לבהכנ"ס הראשון שהיה מתפלל בו תחלה ע"ש דרך אגב בעזה"י ודו"ק היטב:

(**סעיף כ"א**) בהג"ה אסור לעשות מאתנן זונה או מחיר כלב דבר של מצוה. נ"ב הנה אם בא על חייבי מיתות ב"ד אם מותר האתנן ועיין בחיבורי על ב"ק בפרק מרובה בסוגיא דעקוץ תאנה וכו' מה שכתבתי להוכיח מלשון הרמב"ם דבבא על מיתות ב"ד מותר האתנן ע"ש טעמו כי נכון הוא בעזה"י ודו"ק:

סימן קנד

(**סעיף ח'**) בהג"ה ונהגו להנות בכמה הנאות מדברי קדושה נ"ב עיין בט"ז בס"ק ז' מ"ש ולולא דמסתפינא וכו' עיין בחידושי למס' יומא דף י"ב ע"ב כמ"ד שם בש"ס דשני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא לכהן הדיוט משום מעלין בקודש ולא מורידין שם הוכחתי דלא כוותיה ובפרט מ"ש שם ס"ד שיהי' לו צרה מחיים והוי ס"ד שלא יהיה לעולם כהן ואעפ"כ שייך ביה מעלין בקודש ולא מורידין ע"ש ודו"ק ומ"ש הט"ז בשם המוהרש"ל דאינו נקרא הורדה כל זמן שהספר בתוכו וכן כתב המג"א בשמו ובשם הב"ח הביא דגם זה הוי הורדה מקדושה ע"ש ועיין בחידושי להלכות חנוכה סי' תרע"א מ"ש בזה ראיה להב"ח דאף זה הוי הורדה מקדושה ע"ש מ"ש בזה ודוק. והנה נראה לפענ"ד להביא ראיה לדעת המוהרש"ל שהביא הט"ז הנ"ל דלא שייך הורדה מקדושה לפי שעה מהא דגרסינן בפ"ד דסוכה דף מ"ד ע"ב כיון דאמרת אינה נוטלת אלא בפ"ע פשיטא דאחייב בערבה שבלולב וקשה מה פריך הרי י"ל דקמ"ל דאפי' נטלה מן הלולב נמי אינו יוצא בה וא"ל מ"ט באמת לא יצא בזה אם הוי בפ"ע אך יש לומר כיון דקיי"ל דאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה מוכח דזה הוה בזיון למצוה וניהו דתשמישי מצוה מותר לזרקן היינו לאחר שעבר זמן מצוותן אבל בזמן מצוותן אסורין בהנאה ולהשתמש בהם מכח ביזוי מצוה כמ"ש בנויי סוכה ואינך וא"כ אף להשתמש בהם מצוה קלה נמי הוי בכלל ביזוי מצוה וא"כ יש לו' כיון דלולב הוי מן התורה בגבולין ביום א' וערבה אין לה עיקר מן התורה בגבולין ולולב עושין לה כל שבעה זכר למקדש וערבה חד יומא וא"כ הוה מצוה קלה ולכך אין להורידו מקדושה חמורה לקדושה קלה ממ"נ עם הלולב אף דזה אינו ביזוי כדמוכח כאן דבעוד הספרים בתוכו מותר להניח בו גם שאר ספרים הרי או אינו יכול לצאת ידי ערבה כיון דאינה ניטלת אלא בפני עצמה ואם נוטלה מן הלולב שוב הוי הורדה מקדושה לפי שעה ואסור להורידה מחמורה לקלה כיון דעדיין ראוי לחמורה היום הזה ואין לומר דעכ"פ בדיעבד למה לא יצא י"ח והרי התנא אמר דאינו יצא

ידי חובתו בערבה שבלולב דמשמע אפילו בדיעבד די"ל דהרי הוי מצוה הבאה בעבירה וקשה לרוב הפוסקים דס"ל מה"ב פסול אף בדיעבד ומה פריך דלמא בעודו ראוי למצוה כמו דאסור לתשמיש חול אסור נמי לשנותו לקדושה קלה דהוי נמי בכל ביזוי מצוה ובע"כ דהורדה לפי שעח לא הוי הורדה וכיון דעדיין אפשר להחזירו ללולב לא נחשב הורדה ואף בקדושה מותר בכה"ג מכש"כ בתשמישי מצוה ומוכח כדעת המוהרש"ל דלא כהב"י ודו"ק היטב:

(**סעיף יא**) בהג"ה מומר עכו"ם שנתן שעוה או נר לבהכנ"ס אסור לחדליקו. נ"ב הנה בדין אם מותר לקבל מן הנכרי נדבח לבנות לבהכנ"ס עיין מ"ש בתשובה בשו"ת שלי על יו"ד מהדורא או"ח סי' קי"ג בהלכות צדקה סי' רנ"ד בתשובה לק"ק דינהאייב בעזה"י ודו"ק:

סימן קנו

ס"א נ"ב עיין במג"א ס"ק ב' מ"ש כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו וכו' וע' בנזיר דף נ"ו ע"ב מה דקאמר שם כל מלתא שמעתתא דמתאמרא בי תלתא קדמאי ובתראי אמרי' מציעאי לא אמרינן וכו' משמע בזה אינו עובר בלאו וא"כ אם איזה אחרון מביא דברי הס' הקודם לו שהביא בשם הקדמונים א"צ להזכיר אח"כ רק האחרון והראשון ולא האמצעיים ע"ש. ובוא וראה כמה נזהרו חז"ל שם לעשות מזה מימרא והוכחה לדינא ובעוה"ר בזה"ז עושין להיפוך מתלבשין בטלית שאינו שלהם וה' הטוב יכפר בעדם ודו"ק. עוד כתב המג"א שם ס"ק ב' שאל יוציא דבר מגונה מפיו לכן אל יאמר בתלמוד ביצים אלא ביעים. והנה לכאורה משמע להיפוך בפ"ק דסנהדרין דקאמר שם דפעם אחד הלך רבי למ"א וראה אותם מגבלין עיסותיהם בטומאה א"ל מפני מה אתם מגבלים עיסותיכם בטומאה א"ל תלמיד אחד בא לבאן דהורה לנו מי בצעים אין מכשירין והוא מי ביצים דריש להו ואינהו סברי מי בצעים אמר להו (וזה נגד דברי המג"א) וע"ש בתוס' ואם הוי אומר מי ביעים בעיי"ן לא הוו טועין על מי בצעים ובע"כ דביצים אמר להו וזה נגד דברי המג"א אך כד דייקינן נראה דאדרבא מהתם מוכח להיפוך מדקאמר שם באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה אלא א"כ נטל רשות מרבו. והנה לכאורה אין לזה הבנה מה ענין זה לזה ורש"י פירש שם שלא יהיו נותנין רשות אלא למי שלשונו פתוח שלא יטעו בלשונו וכו' והוא דחוק מאד לו' מי שלשונו עלגים לא יהיה לו רשות להורות ומה חטא ומה פשע לגרשהו מהסתפח בנחלת ד' אך נראה דמזה מוכח כדעת המג"א בשם הרש"ל הנ"ל ולכך הנה בפ"ק דפסחים אמרו דאל יספר אדם אלא בלשון נקייה והני תרי תלמידי חד אמר שווינן הך שמעתתא כגדי מסנקן וחד אמר

שוינן הך שמעתתא כד"א מסנקן בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול א"כ מוכח מזה מדסיפר בלשון שאינו נקייה הכיר שיש בו שמץ פסול וא"כ ה"נ כיון דלא יאונה לצדיק כל און אם היה זה מספר בלשון נקייה לא היה מזדמן שיטעו בדבריו רק כיון דסיפר בלשון שאינו נקייה מוכח שהיה בו שמץ פסול ולכך נמשך שטעו בדבריו לכך אמרו שמכאן ולהבא אל יורה אלא א"כ נטל רשות מרבו ומסתמא לא יתנו לו רשות רק אם ידעו בו שמספר בלשון נקייה ואז ממילא יהיה מוכח שהוא צדיק ולא יאונה כל און על ידו שיטעו בדבריו ומוכח כדעת המג"א שהביא בשם רש"ל ביש"ש פ"ז דב"ק ודו"ק: והנה במ"ש המג"א וכל האומר דבר ואינו אומרו בשם אומרו עובר בלאו וגרסינן בגיטין דף י"ג ע"א איבעיא להו ר"ש הנשיא הוא או משמיה דנשיא קאמר. ולכאורה תמוה מה נ"מ מידי בזה ונראה דנ"מ אם רוצה לו' דבר בשם אומרו אם מחויב לפרוש שמו ממש או באומר סימנא בעלמא כגון הנשיא אומר די אף שאינו מזכיר שמו ואפשר דנשיא אחר הוא ומ"מ כיון דאומר סתם נשיא מוכח דעל הנשיא שבימיו אומר ודי. גם י"ל דנ"מ לעדות מיתת בעל אשה שמפורש בק"ע באהע"ז סי' י"ז בשם כמה אחרונים ובכ"ש ס"ק נ"ה באם אומר הנכרי או העד פלוני מת בע"כ הפלוני שבאותו עיר אומר ולדעתי נראה דזה הוה איבעיא דהש"ס דאם הכוונה בשם הנשיא הוא והרי אינו נחשב בשם אומרו דאינו ידוע איזה נשיא וע"כ על הנשיא שבימיו אומר וא"כ ה"ה במת פלוני הוי מן הסתם פלוני שבאותו עיר. אבל אם נימא דר"ש בעצמו הוה נשיא א"כ יש לומר באומר בשם נשיא לא נחשב בשם אומרו כיון דאינו מפרש שמו. וא"כ ה"ה באומר סתם פלוני מת יש לומר דאין כוונתו על פלוני שבאותה עיר. ובהכי אתי שפיר מה דסיים בש"ס תיקו ולא שייך תיקו רק במה דנ"מ לדינא ולפמ"ש אתי שפיר בעזה"י ודו"ק: שם במחבר לא יעשה מלאכתו עיקר אלא ארעי ותורתו קבע. נ"ב עיין באבות דר"נ פרק כ"ז בסוף הפרק מ"ש שם שבראשונה היו אומרים וכו' והוא תמוה. וכבר נשאלתי ע"ז מק"ק קעשיניב והשבתי אותו על נכון בעזה"י בחיבורי על אהע"ז מהדורא ה' סימן ק"ד בתק"ע דרך אגב ע"ש בעזה"י ודו"ק:

סימן קנח

סעיף א' כשיבא לאכול פת שמברכין עליו המוציא יטול ידיו אפילו אינו יודע להם שום טומאה ויברך על נטילת ידים וכו'. נ"ב נראה דהנה זה כתבו המפורשים דהמזלזל בנטילת ידים מביא לידי עניות דענ"י הוא ר"ת עני. ולדעתי אדרבא זה הוה לטובה דהנה כמו דבקרבנות ראה הקב"ה שמי שיהיה עני ואין בידו להקריב קרבן ריחם עליו הקב"ה

להביא קרבן עני עשירית האיפה ונחשב לו יותר מקרבן עשיר. והנה כן הוי באכילת אדם דהרי אחז"ל בזמן שאין בהמ"ק קיים שולחנו מכפר עליו דשלחנו של אדם דומה למזבח. אך תינח מי שיש לו כח ויכול לכוין באכילתו לקרבן. אבל מה יעשה מי שאוכל כבהמה ולא נחשב אכילתו לקרבן לכך תיקן הקב"ה נטילת ידים דהוה ר"ת עני דהוה זה קרבן עני ונחשב לו ית' כקרבן למי שהוא עני בדעת. יהיו נא אמרינו לרצון ויקוים בנו כן אמן ועיין בחיבורי על התורה פרשת חיי משנת תרי"א מ"ש בענין נט"י רמז מן התורה ותועלתו בזה. גם יש לומר קודם נטילה ארחץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה' כי השולחן דומה למזבח ולכך הוי רחיצת ידים סביב לשולחן כמו דהוה נט"י בכהן כשקרב למזבח לעבודה והבן זה ודו"ק:

סימן קנט

סעיף א' אין נוטלין לידים אלא בכלי וכו'. נ"ב הנה דין זה פשוט דאין נט"י פחות מרביעי' ונסתפקתי באם היה כלי הנחלק לשנים שהיה דופן בתוכו המחלקו לשנים והיה בצד אחד חצי רביעית ובצד השני חצי רביעית או שהיו שני כלים מחוברים יחד כה"ג בזה חצי רביעית ובזה חצי רביעית אך היה ניקב כשפופרת הנוד המחבר המים יחד אם מהני חיבור כזה לנט"י או לא אי נימא אם במקוה של תורה מהני חיבור כזה מכ"ש בנט"י דרבנן או נימא כיון דמפורש במס' זבחים דכ"ב דכל המשלים למקוה משלים לכיור לרביעית אינו משלים וע"ש דמסיק הש"ס דהיינו בנתן סאה ונטל סאה דבמקוה כשר עד רובו ובנט"י לא מהני ופרש"י הטעם מכח דרביעית אינו חשוב כ"כ לבטלינהו ע"ש וא"כ יש לו' ה"ה נמי בזה דמקוה הוה שיעור חשוב. ומהני אף ע"י צירוף כשפופרת הנאד אבל ברביעית דליכא שיעור חשוב בעינן שיהיה ביחד ולא ע"י צירוף כשפופרת הנאד. הן אמת שהדבר תמוה דלמה השמיטו הפוסקים דין זה דלא מהני נטל סאה ונתן סאה בנט"י וצ"ע כעת. ולפשוט ספק הנ"ל נראה להוכיח מהש"ס דזבחים הנ"ל דמה דמפלפל שם הש"ס לפרש המימרא דכל המשלים למקוה משלים למי כיור לרביעית אינו משלים וכו' מהו ממעט ולמה לא משני דהכוונה להצטרף כשפופרת הנאד ובפרט דלעיל בדף הנ"ל קאמר שם גבי כיור בקודח בתוכו כו' א"כ מוכח דצירוף מהני בכיור ולא קאמר דנ"מ לענין צירוף כשפופרת הנאד ובע"כ מוכח דאף בנט"י מהני צירוף כשפופרת הנאד. מיהו על הש"ס גופא קשה מנ"ל זה דלענין נתן סאה ונטל סאה יהיה חמיר נט"י ממקוה ולענין צירוף אינו חמור וצ"ע. והנה בהיותי בזה ראיתי בש"ס שם דקאמר כל כיור שאין בו כדי לקדש ד' כהנים בבת אחת וכו' שנאמר ורחצו משה ואהרן ובניו ממנו. ולכאורה

תמוה שהרי זה בשבעת ימי המילואים נאמר ושם הוו גם נדב ואביהו וא"כ היו שם ששה והיאך אמר ד'. ואפשר דעיקר לימודו הוי מדכתיב סתם בניו וסתם בניו משמע שנים ולכך משמע ליה דסגי בד' כהנים. ועדיין צ"ע בזה ודו"ק. והנה הט"ז הביא פלוגתת הפוסקים בכלי שנשבר שבורה המטהרתו אם מותר ליטול ממנו דרך הנקב או לא. ולפענ"ד נראה ראיה ברורה כדעת הסוברים שמותר ליטול דרך הנקב שעדיין תורת כלי עליו והיא ממשנה מפורשת במס' זבחים פי"א משנה ה' כלי חרס שיצא חוץ לקלעים נכנס ושוברו במקום קדוש נטמא חוץ לקלעים נוקב ונכנס ושוברו במקום קדוש ופירש שם הרע"ב דנוקבו היינו שבירה המטהרתו מטומאתו והיינו כשיעור שורש קטן ועדיין כלי הוא ומקיים שבירה במקדש אבל אם ניקב נקב גדול דיצא מתורת כלי שוב אינו נכנס ושוברו דרחמנא אמר וכלי חרס אשר תבושל בו ישבר דבשעת שבירה יהי' כלי והאי בשעת שביר' לאו כלי הוא א"כ מוכח להדי' דאף דנשבר נקב המטהרתו מטומאתו עדיין שם כלי עלי' וא"כ למה לא יטול ממנו דרך הנקב ואם גם דרך הנקב אין נוטלין ממנו בע"כ דלאו כלי הוא כלל וא"כ היאך נוקבו ונכנס ושוברו הרי בעינן שיהיה כלי בע"כ דנחשב כלי עדיין ומותר ליטול ממנו דרך הנקב וזה ראיה ברורה לפענ"ד ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ח שנת תקפ"ט דף ס"ד ע"א שם הרגשתי ג"כ בראיה זו והארכתי מעט עיי"ש: והנה בדין זה דאין נוטלין לידים אלא בכלי אעתיק כאן מ"ש בעזה"י בחידושי להרמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ד הלכה ו' הציץ מרצה על טה"י וכתב המשנה למלך בירושלמי ס"ב דיומא מבעיא ציץ מה שירצה על טומאת ידים. ולא ידעתי מהו דהא אין טומאת ידים במקדש כמ"ש רבינו בפ"ח מהלכות שאה"ט. ואם הכוונה כגון שנגע חוץ למקדש באוכלי קודש הא אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלין עכ"ל. ואנכי בעניי לא יכולתי להלום כלל דבריו חדא מה קשיא ליה הרי ניהו דפוסק הרמב"ם כש"ס דילן דאין טומאת ידים במקדש דלמא הירושלמי פליג על הש"ס דילן וסובר יש טומאת ידים במקדש ואף דאין שבות במקדש י"ל דס"ל להירושלמי דהיינו דוקא בשבת ולא בשאר איסורין ואף אם הוי גם בשאר איסורים דלמא דוקא באיסורי ולא בטומא' והרי לא ילפינן איסור מטומאה כמ"ש ביו"ד סי' פ"ג וה"ה טומאה מאיסור. גם מ"ש דא"ל דמיירי בנגע באוכלין חוץ למקדש דהרי אין הציץ מרצה על טומאת הנאכלין אבל בדרבנן י"ל דמכפר גם על הנאכלין וזהו עצמו אבעיות דהירושלמי אם הוי כשל תורה ואין הציץ מרצה על הנאכלין או דלמא דרבנן קיל ומרצה אף על הנאכלין. ובעיקר כוונת הירושלמי היה נראה דהרי משכחת לה דנגע בחוץ ביין או סולת למנחות ואח"כ הכניסו לפנים לנסך או למנחות וא"כ הוי על טומאת הנקרבין ועל זה מרצה הציץ ולכך מבעיא ליה אם נימא

דלא עשו חז"ל חיזוק יותר משל תורה ודינו רק כשל תורה וממילא לא מרצה או דחז"ל עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ולכך אינו מרצה על טומאת ידים ולכך השמיט הרמב"ם בעיא זו כיון דמוכח בכמה דוכתא דאנן קיי"ל דלא עשו חז"ל חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ועיין באהע"ז בב"ש סי' ס"ו לכך ממילא אין ספק בדבר דמרצה ואתי שפיר והרמב"ם נראה דמפרש כפירוש הזה דאם כפירוש הראשון על הנאכלין דיש לומר דרבנן קילי הוי ליה להביאו ומדהשמיטו הרמב"ם מוכח דהרמב"ם מפרש כפירוש השני כנ"ל ודו"ק ואתי שפיר:

שם בסעיף הנ"ל ואם ניקב בכונס משקה וכו'. נ"ב עיין בט"ז פלוגתת הפוסקים דיש ס"ל דהש"ס דנקט שיעורו ככונס משקה מדבר בכ"ח ובשאר כלים כשיעור המטהרן מטומאתן והט"ז הכריע דבכל הכלים הוה שיעורן ככונס משקה ע"ש. ולדעתי נראה ראיה ברורה לדברי הט"ז ממסכת זבחים פרק דם חטאת (זבחים דף צ"ה ע"א) במה דפריך שם כ"ח שיצא כלי אמר רחמנא וההיא לאו כלי הוא ומשני שניקב בשורש קטן ורש"י הגי' שם דניקב כמוציא משקה וכו' וא"כ משמע דאף בנשבר שבירה המטהרתו מטומאתו מן התורה כדמוכח שם בש"ס אעפי"כ נקרא כלי בלשון תורה גבי כלי מקדש אפי' בכ"ח וא"כ קשה כיון דמה דבעינן בנטילת ידים כלי הוי מכח דומיא דכיור והרי בכיור נחשב כלי אף אם ניקב שבירה ככונס משקה אף אם היה כ"ח הוי כלי וכיון דהוי שם כלי עלי' אף דניקב ככונס משקה אף אם הוי כלי חרס וכיון דבקדשים נחשב כלי למה יופסל לנטילת ידים, אלא וודאי דאין טעם הש"ס דבכלי חרס מופסל לנטילת ידים מכח דהוי שבירה המטהרתו רק כיון דאינו ראוי לאותו תשמיש לנט"י לכך לאו שם כלי עליו לענין זה אבל לתשמיש דברים אחרים בתורת סתם כלי יש לו תורת כלי א"כ ממילא ה"נ בכלי שטף וכו' אף דאינו מטהר בכך מטומאתו מכל מקום לאו שם כלי עליו. לכך אף אם נימא דטעם דכונס משקה דנקט בש"ס הוי מכח דהוי שבירה המטהרתו קשה דהרי מפורש בש"ס דאף בשבירה המטהרתו ככונס משקה שהרי בשורש קטן הוי וודאי כונס משקה גם מוכח דנטהר מטומאתו בכך ואעפי"כ הוי עלי' שם כלי למה דבעי כלי א"כ בכיור הוי נקרא כלי בכך ולמה יופסל לנטילת ידים ובע"כ דאין הדבר תלוי בנקב המטהר מטומאתו רק במה שלאותו תשמיש לא נחשב כלי ולכך ה"ה בכלי נחושת ושאר כלים הוה כן וזה ראיה ברורה לדעת הט"ז ודו"ק ואכ"מ להאריך בזה אולי יזכני ד' בזמן אחר לבאר יותר בזה:

שם סעיף י"ח ידו אחת בנטילה וכו'. נ"ב הנה כן הוא במס' ידים וברפ"ב דגיטין וצ"ע ממשנה דאהלות פי"ח משנה ה' כיצד מטהרין בית הפרס נוטלין ממנו ג"ט. נוטל ע"ג ג"ט

אם נטל מחציה אחד ג"ט ונתן ע"ג חציה האחר ג"ט טהור ר"ש אומר אפילו נטל ממנו טפח ומחצה ונתן עליו טפח ומחצה נמי טהור ומפרש בתוי"ט דס"ל דחציה בנטילה וחציה בנתינה מהני ע"ש. ומוכח דלת"ק לא מהני והכי קיי"ל כמ"ש הרע"ב והתוי"ט שם ע"ש א"כ ה"נ אדם הוי גוף אחד והוי התם נתן ע"ג טפח ומחצה ונטל טפח ומחצה הוי כמו הכא ידו אחת בשטיפה ואחת בנטילה ואינו דומה לרישא בנטל מחציה ונתן על חציה דהתם כ"א נדון בפ"ע דהרי אפשר שיהיה רק מחצית אחת בית הפרס ולא השני ולכך נידון כ"א בפ"ע אבל באדם אחד ביד אחד לא שייך נטילה וא"כ דומה לנתן טפח ומחצה ונטל טפח ומחצה דלא מהני. ועוד קשה יותר במה דמיבעיא בגיטין שם בגידוד חמשה ומחיצה חמשה אם מצטרפין ולמה לא פשט משם דהרי הוה ק"ו ומה התם דבדרבנן לא מהני בנטל חציה ונתן חציה מכ"ש דבדאורייתא לא מהני וצ"ע בזה ודו"ק:

סימן קס

סעיף א' מים שנשתנו מראיהן וכו'. נ"ב נסתפקתי באם נתערב מים דכשרים לנטילה במים הפסולים לנטילה אם כשרים לנטילה או לא. ולכאורה היה נראה דיש חילוק בין אם מיעוט מים הפסולים או הוי מע"מ דאם נתערבו מע"מ אז פסולין לנטילה אך אם נתערבו מיעוט פסולים ברוב כשרים אז נתבטלו ברוב וכמו דקיי"ל בהלכות פסח לענין מים שלנו שנתערבו חד בתרי במים שלא לנו וה"ה בזה. והנה באמת נראה לכאורה להכריח מן המשנה דאף במיעוט מים פסולין פסול דהנה גרסינן במשנה פ"ח דפרה משנה יו"ד ואולי הם מי תערובת אחד כשר ואחר פסול שנתערבו (כלומר בזה פסולים) שניהם כשרים שנתערבו כשרים ור"י פוסל וכתב שם הרע"ב דר"י ס"ל דגזר שניהם כשרים אטו אחד כשר ואחד פסול. ונראה דטעם פלוגתתן הוי כך דהמשנה מיירי אף בנתערב מיעוט פסולין בהרבה כשרים נמי פסולין לחטאת והטעם אף דמדינא בטל ברוב מכל מקום דגזרינן בתערובת מיעוט פסולין אטו רוב פסולין כמו דגזרינן בחציצה מיעוט המקפיד אטו רובו המקפיד כן ה"נ גזרינן מיעוט פסולין בהרבה כשרים אטו הרבה פסולין במיעוט הכשרים ולכך שוב לא גזרינן בתערובת כשרים בכשרים במיעוטן אטו פסולין דהוי גזירה לגזירה ור"י לטעמיה אזיל דס"ל מין במינו לא בטיל וא"כ פסולין בכשרים מדינא הם פסולים ולא מטעם גזירה לכך שוב גזרינן מיעוט כשרים בכשרים אטו פסולין ולפי"ז י"ל דהרבה כשרים בהרבה כשרים פסול אף לרבנן דגזרינן אטו פסולין כמו דגזרו ברוב שאינו מקפיד אטו רוב ומקפיד וא"כ עכ"פ לפי"ז מוכח דאף מיעוט פסולין ברוב כשרים נמי פסולין וא"כ נראה דגם לדידן בנטילת ידים הוי כן. ומיהו

לפמ"ש דהטעם רק מכח גזירה אטו הרבה פסולין ממילא בנטילת ידים דהוא גופא דרבנן לכך ודאי אין לגזור מיעוטין אטו רובן. גם יש לומר דשאני פרה דהחמירו כמה חומרות ומעלות אבל בנטילת ידים נראה דודאי הדין כמ"ש דבמע"מ פסולין ובמיעוט פסולין כשרים לנטילה ודו"ק:

שם סעיף ב' עשה במים מלאכה וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ז' מ"ש דאם היה טבח ומוכר שומן וכו'. עיין בזה בהשמטות לי"ד הלכות נדה סי' קצ"ח מ"ש על דברי המג"א הללו בעזה"י עיי"ש ועיין בפרי מגדים באשל אברהם ולא נחית כלל מ"ש שם ביו"ד ודו"ק היטב:

סימן קסז

סעיף א' נ"ב עיין בחיבורי ספר החיים שהעליתי אף דקיי"ל אין דיחוי אצל מצות היכא דדחייה בידים יש דיחוי ועיין מ"ש בחיבורי ליו"ד מהדורא ד' סי' קע"ו והוא בהלכות חלה סי' שכ"ד ביאור דעת הרמב"ם שם בזה ויש ראיה מדברינו שם לדין זה עיי"ש ודו"ק והארכתי שם בזה:

שם סעיף ב'. יברך המוציא לחם מן הארץ. נ"ב עיין במג"א סק"ח שכתב אבל בגמרא משמע דבורא לשעבר משמע ונשאלתי מאחד דבגמרא לא משמע רק דבורא משמע נמי לשעבר אבל משמע בינוני נמי ע"ש. והשבתי דלק"מ ולא הבין דברי המג"א וכוונתו דהמג"א בא לדחות רק ראיות הח"מ דהביא ראיה דברכות נתקנו בלשון בינוני כמו בורא משמע דראייתו מלשון בורא דמברכין בלשון בינוני לכך כ' דאין זה ראיה דיש לומר דבורא לשעבר נמי משמע וכיון דמשמע נמי לשעבר לכך י"ל דמברכין בלשון עבר ומה דמברכין בלשון זה דהוי לישנא דברא כמ"ש המג"א וז"פ בכוונתו. ולא כתבתי רק להוציא מלב הטועה ודו"ק היטב:

סימן קסח

סעיף ו' פת הבאה בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות וכו'. נ"ב הנה ראיתי בפרי מגדים שנסתפק בדין פת הבאה בכיסנין אם אכל כדי שביעה אם חייב לברך עליו מן התורה או רק מדרבנן. והנה לכאורה יש לפשוט ספק זה מן הש"ס פ"ק דערכין דף ד' דקאמר שם הכל חייבין בזימון כהנים לוים וישראלים ופריך פשיטא לא צריכא דקאכלו קדשים סד"א אמר רחמנא ואכלו אותם אשר כפר בהם והא כפרה היא קמ"ל ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו עכ"ל הש"ס וקשה הרי לחם לא מצינו בקרבן רק

במנחות דבבשר לא שייך ברכת המזון ובע"כ לא משכחת לה רבותא זו רק במנחות והרי במנחות יש שמן בהם ואין יוצאין בהם ידי מצה וממילא אין בהם חיוב ברכת המזון כלל והיאך קאמר שחייבין בזימון ובע"כ מיירי באכל שיעור שביעה דרך שביעת סעודה ועלה קאמר ואכלת ושבעת אמר רחמנא והא איתנהו א"כ משמע דשייך בזה ברכת המזון מן התורה. ואין לומר דמיירי בחלות תודה דיוצאין בהם ידי מצה ולא הוי מצה עשירה וממילא חייבין בברכת המזון זה אינו דבתודה לא שייך לומר ואכלו אותם אשר כפר בהם דאינו לכפרה. אך לפי"ז גם הראיה שלנו ליתא דא"כ לא משכחת לה במנחה שיהיה לכפרה רק במנחת חוטא שהיא לכפרה ובמנחת חוטא אין בו שמן ולא הוי פת הבאה בכיסנין אך בהיות כן יש להוכיח להיפוך מזה דכל ברכת המזון בפת הבאה בכיסנין הוי רק דרבנן דאל"כ קשה מי הכריחו להש"ס לפרש הטעם דהוי ס"ד דפטורי מכח דהא כפרה הוא דא"כ לא יהיה הרבותא רק במנחת חוטא לבד גם צריכין אנו לחדש סברא חדשה דמה דהוי כפרה לא שייך בו ברכה דזה הוי נגד הסברא [הן אמת דיש לו' דמזה יהיה ראיה לדעת הסוברים דהיכא דאוכל דבר באונס אינו מברך עליו ולכך ה"ג הוי ס"ד כיון דהכהנים מחוייבין לאכול אותה ואנסו רחמנא בכך והוא לא היה חפץ לאכול רק שהתורה הכריחתו לאכול לכך הוי ס"ד דלא שייך ביה ברכה לכך קמ"ל כיון דכתיב ואכלת ושבעת והא איתנהו ולמסקנת הש"ס יש לו' להיפוך אף באוכל באונס מברך עליו כיון דכתיב ואכלת ושבעת ואיתנהו ולפי המסקנא יהיה ראיה להיפוך דאוכל באונס מברך עליו ואכ"מ להאריך] עכ"פ קשה למה ליה להש"ס בכך טפי הו"ל לתרץ דקמ"ל בשאר מנחות אף דלא אכלו בדרך שיעור שאחרים קובעים עליו וא"כ הוי ס"ד דפטורי כיון דהוי פת הבאה בכיסנין לכך קמ"ל כיון דהוי מצוה באכילתן המצוה קובעתו דהוי קבע לכך קמ"ל דהכהנים חייבין בזימון אף בפחות משיעור קביעות כיון דהוי מצוה באכילתן המצוה עושהו קבע וכמ"ש בש"ס פ"ה דביצה דאכילת שבת קובע למעשר וכן הרבה. ומוכח מהתם דאכילת מצה לא נחשב לעראי רק קבע ובע"כ דהמצוה קבעתיה וא"כ קמ"ל גם כאן כן דבכהנים המצוה עושהו קבע ואף בפחות משיעור שאחרים קובעים עליו חייבין בזימון ובע"כ מוכח דאף בקובע ממש אינו רק דרבנן וכאן דהוא גופא תקנתא דרבנן לא שייך לו' שגבי כהנים יתקנו לברך גם בפחות מכח דהמצוה אחשביה לקבע דהוי תקנתא לתקנתא דלא עבדינן וא"כ לא אמרינן דהמצוה עושהו קבע רק בדבר דהוי מן התורה או עכ"פ גוף הקביעות הוי מן התורה לכך מהני גם זה לו' דהמצוה קבעתיה אבל בברכת המזון דשיעור קבע שלו גופא הוי רק דרבנן ומן התורה לא תלוי בקביעות רק בשביעה ומה שתקנו בפת הבאה בכיסנין השיעור כדרך שאחרים

קובעין עליו הוי רק מדרבנן לא שייך בזה לו' דהמצוה קבעתיה דהוי תקנתא לתקנתא. ויש ראיה מזה דהוי רק דרבנן. ועוד היה לי מקום להאריך בזה אלא שלא גרם הזמן אולי יזכני ד' בזמן אחר לפרש יותר בזה ודו"ק היטב:

סימן קסט

סעיף א'. נ"ב עיין במג"א ס"ק וא"ו מ"ש בשם הב"ח דמחשש ברכה אין בו איסור דלפני עור ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ז' קנה מקומו ביו"ד סי' קנ"א בחיבורי סי' קצ"ג מה שהקשה עליו ?אחד מע"ז דף כ"ב ומ"ש ליישב זה בעזה"י:

סימן קעא

סעיף ב' לא ישב אדם על קופה מלאה תאנים. נ"ב עיין במג"א סק"ב דוקא בקופה שהיא נכפפת וכו' ועיין ראיה לזה במס' טהרות פרק ה' משנה ב' ר' יוסי אומר אם מסר לו חתיכה מלאה בגדים בזמן שהיא חוצצת טמאה מדרס אם אינה חוצצת טמאה מדף ע"ש ודו"ק כי היא ראיה ברורה לדברי המג"א ודו"ק:

סימן קעב

סעיף א' שכח והכניס משקין לתוך פיו בלא ברכה. נ"ב נשאלתי מרב אחד ממדינת קרום מק"ק אריחאוו גיבערניא טאבירייע למה פסק הרמב"ם במי שהיה משקין בתוך פיו והכניס ראשו לתנור טמא הרי הוא פסק בפי"ד מהמ"א דאוכל שנפסל מאכילת אדם אין חייבין עליו ובהלכות טומאת אוכלין פ"ב פסק דאם אינו ראוי לאכילת אדם אינו אוכל וא"כ כיון דהכניס משקין לתוך פיו אינו מברך משום דנמאס אינו ראוי לכל אדם א"כ למה מקבלים טומאה. אמנם לק"מ דמה דאוכל שאין ראוי לאכילת אדם אינו מקבל טומאה היינו דאינו ראוי לשום אדם אבל כאן דוקא לאחרים אינן ראויין דמאוסים להם אבל לאדם השותה בעצמו לו אינן נמאסים וראויים הם לו ולכך מקבלי' טומאה אבל לענין ברכה בתר רוב עולם אזלינן וכיון דאינן ראויים לשאר אדם אם יפלוט אותם לכך לא בעי ברכה. ויש להסביר הדבר יותר כיון דעיקר טעם הברכה דהוי כגוזל לו יתברך א"כ דומה לגזילה דקיי"ל זה נהנה וזה לא חסר מותר א"כ ה"נ כיון דמשקין אי אפשר לסלקן רק לפלוט א"כ כשיפלטו לא יהיו ראויין לשום אדם וסוף סוף לא יהיו עליהם ברכה לכך בזה אין חיוב ברכה עוד ואינו כגזלן אבל בטומאה בתר השתא אזלינן כיון דעתה ראוי לו מקבל טומאה ודו"ק היטב ואתי שפיר:

סימן קעח

סעיף ו' מי שנזכר בתוך הסעודה שלא התפלל. נ"ב דהנה אם לא הי' לו שהות כלל להמתין אף כרגע או ב' עיין בט"ז סי' רע"א סק"ד שמשמע מדבריו דבכה"ג הוי הפסק וצריך לברך אבל לדעת המג"א שם בסק"ו מוכח דאף בכהאי גוונא א"צ לברך ע"ש ודו"ק: (**סעיף ז'**) אדם שישן בתוך סעודתו שינת עראי לא הוי הפסק. נ"ב עיין במג"א שכתב דעכ"פ נטילת ידים בעינן דהוי היסח הדעת וכ"מ בטור והביא ראיה מע"פ וכו'. הנה לפענ"ד אין זה ברור דיש מקום לחלק בזה לפמ"ש התוס' בחגיגה דף כ"א ד"ה האונן ומחוסר כיפורים שכתבו שם וז"ל ותירץ הר"י דלא שייך היסח הדעת לפסול רק דומיא דהתם שהי' בידו ואסח דעתו הימנו אבל היכי שאין בידו כגון שאבד לא שייך היסח הדעת לפסול והביא הר"א ראיה לדבריו מפרק ג"ה דאמר התם נמצא בעזרה אברים עולות חתיכות חטאת ומשמע שעולה יקריבנה וחטאת תאכל ולא נפסלה בהיסח הדעת עכ"ל. והנה מידי דברי בזה אזכיר תחלה לפרש גוף דבריהם התמוהים מאד. חדא מ"ש מפרק ג"ה הנה שם אין עיקר מקומו רק הביא דרך גררא ומקורה היא פרק ז' דשקלים ושם סיים בירושלם זבחי שלמים זה וזה טעון עיבור צורה ויצא לבית השריפה א"כ מפורש להיפוך מדבריהם שכתבו שעולה תקריב וחטאת תאכל ונשאלתי על זה מידידי הרב המאוה"ג מוה' צבי הירש שור מזאמישטץ והשבתי לו דדבריהם נכונים אך ט"ס יש בדבריהם. דהנה ראייתם מוכרח דהמעיין פ"ב דפסחים דף ל"ד פליגי שם ר"י ור"ל בהיסח הדעת אם הוי פסול הגוף או פסול טומאה דר"י ס"ל פסול טומאה הוי ובעי עיבור צורה ור"ל ס"ל פסול הגוף הוי ולא בעי עיבור צורה ופריך שם כמה פירכות ולא פריך מהמשנה דשקלים דקתני בנמצא בעי עיבור צורה ואמאי הרי הוי היסח הדעת ואי ס"ד פסול הגוף הוי למה לי עיבור צורה ובע"כ מוכח כדעת ר"י דבנאבד לא נחשב היסח הדעת וזה ראיה ברורה. והנה עיינתי שם בירושלמי במקומו פריך כן הירושלמי וז"ל שם ר"א בשם ר"א הסיע הדעת טעון עיבור צורה א"ר הושעיא מתניתין אמרה כן תעובר צורתו ויצא לבית השריפה א"ר יוסא ויאות לאכלו אין אתה יכול שמא נתקלקלה צורתו לפיכך צריך למימר תעובר צורתו ויצא לבית השריפה ופירש שם הק"ע דהכוונה דדוחה דהתם לאו משום היסח הדעת טעון עיבור צורה רק מכח חשש שמא כבר עברה צורתו ופסול לכך בעי עיבור צורה אבל לא משום היסח הדעת דאין פסול היסח הדעת בעזרה ע"ש. והנה מה דפירש דכוונת הירושלמי דלא משום היסח הדעת פסלה במתניתין יפה פירש ופירושו מוכרח בלשון הירושלמי. אך הטעם למה באמת לא נחשב היסח הדעת ולא ליבעי עיבור צורה זה דוחק לומר דבעזרה לא שייך היסח הדעת. אך לדברי הר"י

אתי שפיר דהכוונה דבמנצא לא נחשב היסח הדעת ולכך זה יהיה כוונת הר"א וט"ס יש בפג"ה רק צ"ל ראיה מפ"ז דשקלים מן הירושלמי דקאמר שם גבי אברים עולות חתיכות חטאת דהטעם מכח שמא כבר עברה צורתו לכך בעי עיבור צורה ויצא לבית השריפה משמע הא לאו הך חששא הוי עולות יקריבו וחטאת תאכל ומ"ט לא נפסל מכח היסח הדעת ולא לבעי עיבור צורה ובע"כ מוכח דבכהאי גוונא לא נחשב היסח הדעת, ואולי אפשר הוי הט"ס בענין אחר. אך עכ"פ כוונת הראיה כמ"ש ולפ"ז נראה דה"ה בנטילת ידים לא נחשב היסח הדעת רק אם מסח מדעתיה כגון אם מדבר עם חבירו או אומר הלל ואגדתא דמזה מיירי הש"ס שהביא המג"א זה נקרא היסח הדעת אבל אם ישן זה נחשב כמו אבידה דאינו מדעת והוי כמו אונס ואף דאינו אונס ממש גם אם מאבד איזה דבר לא נחשב אונס דהרי ש"ש חייב עלה ואעפ"כ לא נחשב היסח הדעת ולפ"ז נראה דה"ה אם קפצה עליו שינה לא נחשב היסח הדעת. ובזה יש לחלק אם הניח עצמו לישן מדעתו זה נחשב מדעת ונחשב היסח הדעת ויש ללמדו מראיות המג"א מע"פ אכל אם לא שכב עצמו לישן רק שקפצה עליו שינה שלא מדעתו נראה דאין זה היסח הדעת ובנטילת ידים דרבנן הלכה כדברי המיקל דספק נט"י לקולא כנלפענ"ד נכון לדינא ובסעיף הקודם גכי תפלה דלא הוי הפסק ציינתי שם בגליון הש"ע וזה"ל ואם לא היה שהות כלל אפי' רגע או שתים לשהות עוד עיין בט"ז לקמן סי' רע"א סק"ד שבכהאי גוונא הוי הפסק וצריך לברך ולדעת המג"א ס"ק יו"ד מוכח דאין צריך לברך אף בכהאי גונא ע"ש ודו"ק היטב עכ"ל בגליון הש"ע שלי:

סימן קעט

סעיף ה' הקרואים בבית בעל הבית לאכול מיני פירות. נ"ב עיין בט"ז שחולק על דין זה ובס' א"ר מכריע כהש"ע ולפענ"ד נראה דהדין עם הט"ז כי אף אם יהי' כוונת התוס' כהבנת הב"י וכמ"ש הפרמ"ג שכן הוגה בש"ס שלנו דבריהם בעצמם תמוהים דודאי מה ענין דאתכא דבעה"ב סמכי' לזה התם בתוך הסעודה לא בעינן דעתו בודאי ואף אם לא היה דעתו מותר לאכול תוך הסעודה רק היכא דבפירוש סילק מלאכול אסור לאכול עוד ולכך ממילא דהוי אתכא דבעה"ב הוי ספק ואינו עושה סילוק ונשאר סתמא כאלו לא אמרו הב לן ונברך אבל בפירות אם אין לפניו מן הראשונים דאז מן הדין חייב לברך עליהם רק אם נימא דהוי דעתו בפירוש א"צ לברך עליהם ומנ"ל דאתכא דבעה"ב עושה כוונה להיות כאלו כוון בודאי דלמא אינו עושה רק ספק או סתם ולכך העיקר כהט"ז ומ"ש הא"ר דספק ברכות להקל זה תמוה דזה שייך במה שלא הוי ברכת הנהנין או אף

בברכת הנהנין אם כבר אכל לברכה אחרונה דאין בידו לפטור בענין אחר אבל בברכה שלפניה לא לתהני ולא לברוך אם הוי לו ספק ודוק היטב.

סימן קפא

סעיף א' מים אחרונים חובה. נ"ב עיין במג"א סק"א כתב ב"י סי' קנ"ח מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה למה נ"מ וכו'. ע"ש מ"ש בזה. אך לדעתי י"ל דנ"מ לפמ"ש הרמב"ם בהלכות שבת פ"ה גבי הדלקת נר בשבת חובה שכתב דאינו רשות שיהיה הברירה בידו אם ידליק או לא ידליק וכן לא הוי מצוה שלא יהיה מחויב לרדוף אחריה לעשותה רק הוי חובה שמחויב לרדוף אחריה שיעשנה עכ"ל דהובא בתיו"ט פ"ב דשבת וא"כ מוכח דלשון מצוה מורה אף שבאמת מצוה לעשותה שהרי כבר מיעט שאינו רשות לומר שאם ירצה לא ידליק א"כ מוכח דהוי מצוה להדליק ואעפ"כ עדיין יש לומר דאדם אינו מחוייב לרדוף אחריה לעשותה אבל לשון חובה משמע שמחויב לרדוף אחריה שיעשנה וא"כ ה"נ יש לו' כיון דקי"ל לעיל סי' קס"ג דאם אין מים לאחריו תוך מיל ולפניו תוך ד' מילין מותר לאכול בלא נט"י א"כ מוכח דאינו מחויב לרדוף אחריהם ביותר והיינו כיון דהוי רק מצוה אבל מים אחרונים הוי חובה ומחוייב לרדוף אבתרייהו וא"כ אם יש לו יכולת למצוא מים אף יותר ממיל לאחריו וד' מיל לפניו נמי מחויב לחזור או לילך עבורן לכך קאמר דזה הוי מצוה ואינו מחויב לרדוף אחריהם וזה הוי חובה ומחויב לרדוף אחריהם ואתי שפיר ודו"ק: ועיין במג"א ד"ה כתב הטור וכו' כתב רבינו ירוחם וכו' ואין סדר למשנת הטור נ"ב עיין בסי' ר"ע בהלכות שבת מ"ש בשם הב"ח שם ס"ל דיש סדר למשנת הטור וצ"ע ודבריו סתרי אהדדי וצ"ע:

סימן קפג

סעיף ד' ומשגרו לאשתו שתשתה ממנו. נ"ב עיין במג"א מ"ש דאפי' לא אכלה עמהם כ"מ בגמ' גבי ילתא. והנה לכאורה תמוה לי למה הוצרך להביא ראיה מילתא שהוא מימרא דאמוראים ומאשה ולמה לא הביא ראיה מן הברייתא מפורשת בפ"ז דב"מ דף פ"ו גבי שרה דתנא שם בברייתא יודעים היו המלאכים ששרה באוהל ולמה שאלו עליה לחבבה על בעלה ר' יוסי אומר כדי לשגר לה כוס של ברכה א"כ מוכח מהתם דאף דשרה לא אכלה עמהם אעפ"כ שגרו לה כוס של ברכה ולכאורה התמיה על המג"א בזה ואין בידי המפורשים לעיין אם הרגישו בזה כי אני כותב זה בכפר בעת עסקי במרחץ חם. אך כד דייקינן צדקו דברי המג"א ואדרבא לכאורה יש מקום להוכיח להיפוך דהנה

מריש הוה קשיא לי מה דקאמר ר' יוסי כדי לשגר לה כוס של ברכה דמה תירוץ הוא זה למה ששאלו עליה סוף סוף קשה כיון דידעו מקומה לשגרו לה כוס של ברכה בלי שאלה איה שרה אשתך אך נראה הכוונה דהנה שאלת איה נופל על שני ענינים אחד אם שואל סתם על איזה אדם איה הוא הנה שאלה הזאת לא יפול רק אם א"י מקומו אבל אם יודע מקומו לא שייך לשון איה והשני הוי אם כמה ב"א סועדין יחד ואחד מהם השייך לסעודה זו כאורח הסועד עם בעה"ב ובני ביתו ורואה בנו או אשתו אינו במקום הסעודה שייך בי' שאלה איה פלוני ויהיה הכוונה דרך מליצה דלמה לא בא אל הלחם בזה שייך שאלת איה אף אם יודע מקומו דסוף סוף קשה למה לא בא אל הלחם. ולכך הנה לכאורה הוי מקום ליישב מה דהוי קשה להתנא דכיון שידעו שהיא באוהל למה שאלו עליה דמאן יימר דכוונת השאלה הוי כפשוטו איה מקומה דלמא הכוונה למה לא סעדה עמנו ובזה יפול לשון השאלה איה אף שידעו מקומה אך מה דלא משני הש"ס כן מכח דעל זה קשיא דמה זו שאלה דודאי מכח צניעות אין דרך האשה לסעוד עם אנשים ולכך הוי קשה לו דאי אפשר שיפול השאלה למה לא סעדה עמהם ובע"כ הכוונה דאיה כפשוטו וכיון שידעו למה שאלו איה שרה אשתך לכך מוכרה לו' כדי לחבבה וכו' ור' יוסי אומר לא כן רק ודאי הכוונה כוונת השאלה איה וכו' הוי איה היינו למה לא סעדה עמנו ואין לו' דהוי מכח צניעות הנה זה שייך אם לא הוי בזה מניעות מצוה בזה ראוי לו' דהיא מחמרה על עצמה ואינה סועדת עם אנשים אבל כיון דבאינה סועדת אין לה כוס של ברכה ואם תסעוד עמהם תרוויח כוס של ברכה לכך אין ראוי לה להחמיר למנוע את עצמה מברכה כל כהאי גוונא אינה רשאית להחמיר על עצמה ולכך אמר כדי לשגר לה כוס של ברכה ולכך הוי השאלה למה לא סעדה עמנו ולכך לא הביא המג"א מן הש"ס הנ"ל ראיה דמהתם יש לו' להיפוך לכך הביא ראיה רק מילתא לפי האמת דמשמע שם דמחויב לשגר אף דאינה אוכלת עמהם צריך לפרש הסוגיא הנ"ל באופן אחר דהנה יש להסתפק באם האשה אינה סועדת עמהם אם זה עדיף אם תלך היא אצלם לשתות כוס הברכה ותרוויח יותר דשכר פסיעות יש או ראוי יותר שהיא לא תלך אצלם רק הם ישלחו לה כוס הברכה ושכר פסיעות שייכין לבעלה ולא לה. ונראה שבזה היו מחולקים המלאכי השרת ושרה בדינא למי שייך שכר הפסיעות וכעין זה מצינו כמה פעמים דיש פלוגתא בין מתיבתא דרקיע ובין מתיבתא דלתתא כן הוי פלוגתא בין שרה למלאכי השרת דמלאכי השרת היו סוברים דשכר פסיעות שייך לה וראוי לה לילך אצלם לקבל כוס ברכה ולכך שאלו איה שרה אשתך דידעו שהיא באוהל רק כוונתם הוי ע"ד המליצה למה לא באתה לכאן לשתות כוס של ברכה ולכך קאמר ר'

יוסי דשאלתם הוי בלשון איה דהיינו למה לא באה לשתות כוס של ברכה ואמר ר' יוסי דאם שאלתם הוי דלמה לא באה באמת לשתות כוס של ברכה לכך אמר דכוונתה הוי מכח כדי לשגר לה כוס של ברכה דהכי מסתבר טפי ולא שהיא תלך אצלם לשתות כוס הברכה וא"ש ודו"ק כן נראה לי נכון וע' בחידושי לאהע"ז סי' כ"א בביאור לשון הש"ס שם מה דקאמר כדי לחבבה על בעלה ע"ש ודוק היטב:

סימן קפד

סעיף א' מי שאכל במקום אחר צריך לברך קודם שיקום ממקומו וכו' אם הי' במזיד יחזור למקומו וכו'. נ"ב הנה לפענ"ד לבאר כאן חידוש דין בעזה"י. דהנה גרסינן בש"ס ירושלמי פ"ד דפסחים על המשנה דההולך לשחוט את פסחו וכו' וזה"ל א"ר יודן סימנא מן ההיא דברכות עד כזית ר' יהודה אומר עד כביצה תני פחות כן אין מטריחין עליו שיחזור מה בין זה לזה זה יש לו ביטול. והנה הק"ע בשירי קרבן תמה מה קמ"ל דפחות מכן אין מטריחין אותו הרי מפורש כן במשנה דעד כמה הוא חוזר מוכח דבפחות אינו חוזר והניח בקושיא. והנה באמת תמוה עליו דמה קושיא הרי י"ל כוונת הירושלמי דבפחות מכן אפי' לצורך עצמו אינו חוזר וזה לא מפורש במשנה גם יש לו' הכוונה דפחות מכזית אפי' לאח"ז איסורו אינו חוזר דאף דא"י לבטל ועיין במג"א כן בשם התוס' וז"פ. מיהו לפענ"ד לפי האמת נראה דזה לא קאי על חמץ דא"כ למה הפסיק באמצע במ"ש סימנא אההיא דברכות וגם למה ליה כלל סימן זה ולכאורה היה נראה דמזה יהיה ראיה דהירושלמי ס"ל כדיעה המבואר בסי' ר"ו דבבריה אף פחות מכזית צריך ברכה אחרונה גם יסבור כדיעה זו המבואר בסי' קפ"ד דכל שבעת המינים טעונים ברכה במקומם וא"כ אם הלך במזיד צריך לחזור למקומו ולכך אמר הירושלמי דההיא דברכות נלמוד מההיא דחמץ כיון דבחמץ אינו חוזר רק בכביצה או כזית כן ה"נ בברכת המזון נמי אינו חוזר רק בכזית אבל בפחות מכזית אף דהוי בריה נמי אינו חוזר רק מברך במקומו מיהו להסוברים דבריה א"צ ברכה אחרונה נראה דאתי שפיר ג"כ דהנה בחמץ קי"ל כחכמים דהוי עד כביצה ולא בכזית והתם בברכת המזון קיי"ל כר"מ דהוי בכזית. והן אמת דגבי חמץ כיון דתני לה רבי בלשון חכמים מוכח דס"ל כן מדשנאה בלשון רבים אבל התם דשנאה בלשון חכמים לכך קיי"ל כחכמים. אך קשה ע"ז גופא למה קי"ל התם כר"מ והכא כר"י בע"כ יהיה מוכח כדעת הפוסקים דאסור לברך עד שישתה מכח דקי"ל כר"מ דאכילה בכזית ושבעת זו שתיה ואם כן כיון דהוי מדאורייתא לכך קי"ל כר"מ לחומרא אבל בהחזרה למקומן לצופים וכן בחמץ דהוי רק דרבנן לכך קיי"ל

בביצה. ולפ"ז לענין החזרה למקומן כשהלך ולא בירך במקומו דהוי נמי רק דרבנן לכך קי"ל נמי כביצה וז"ש הירושלמי דסימנא דמלתא פלוגתא דברכת המזון כלומר לשיטתם אזלו כמו דפליגי שם פליגי כאן וקשה מ"ט שנה כאן בלשון חכמים ושם בלשון ר' יהודה בע"כ לרמז דכאן הלכה כחכמים והתם כר"מ וקשה מה בין זה לזה לכך אמר דזה בביטול בעלמא סגי ולכך אמר דבפחות מכן לא הטריחוהו לחזור גם בברכת המזון והיינו דהרי עיקר מה דהוי בין זה לזה למה התם קיי"ל כר"מ וכאן כחכמים בע"כ דחמץ בביטול בעלמא סגי ובדרבנן די בכביצה א"כ ה"נ לענין ברכה במקומן דהוי רק דרבנן על פחות מכביצה אינו חוזר והנה שוב נזכרתי שמ"ש דרבי שנה כאן דברי ר"י בלשון חכמים זה טעות דהרי נזכר במשנה בפירוש דברי ר"י זה וזה בכביצה וחכמים אומרים בשר קודש בכזית וחמץ בכביצה וכו'. אך הוי קשה למה קי"ל התם בברכת המזון כר"מ וכאן קי"ל כחכמים כיון דהם לשיטתם אזלו א"כ לחכמים גם שם יהיה בכביצה לכך בע"כ מוכח דהכא דרבנן וכאן דאורייתא לכך אמר דממילא לחזרה למקומו לברך הוי נמי רק דרבנן והוי שם בברכת המזון נמי כביצה מיהו ממה דסיים בירושלמי עד כדין בשר קודש חמץ מניין א"ר יוסי בר בון מן מה דתנן וכן מי שיצא חוץ לירושלים הדא אמרת מה דנפיל לדין נפיל לדין עכ"ל ואין לו פירוש ופירש הקרבן עדה הוא תמוה למעיין בו. ולכך נראה דכוונת הירושלמי הוי כמ"ש תחלה דאפי' אחר זמן איסורו דאין לו ביטול נמי אין מטריחין אותו ולכן כששאל אח"כ מה בין חמץ לקודש הוי כוונתו כך כיון דלאחר זמן איסורו נמי הוי לחכמים רק בביצה א"כ מה בין דין לדין בשלמא אם עד עתה עדיין יש לו ביטול אתי שפיר החילוק אבל אם עתה כבר אין לו ביטול מה בין חמץ להקדש לחכמים הרי שניהם אין להם תקנה לכך אמר דחמץ עכ"פ קיל שיש לו ביטול אם היה קודם שש וכדאמרינן בעלמא דהיכא דיש היתר לאיסורו קיל הוא כן ה"נ הכוונה דקודש מעולם לא היה לו היתר אבל חמץ היה לו היתר בתחלה ע"י ביטול לכך קיל מקודש ופריך מנ"ל כן דלמא כוונת חז"ל חמץ בכביצה היינו ביכול עדיין לבטל וכן מ"ש ר"מ בכזית היינו דיכול עדיין לבטל אבל באינו יכול השתא לבטל הוי לכולי עלמא בכזית או אפשר אף בפחות מכזית נמי כן לכך אמר כן דתנא וכן מי שיצא וכו'. א"כ משמע דהם שווין ממש וכיון דבקודש אין לו תקנה רק בפה א"כ ה"ה בחמץ מיירי כן דעתה אין לו תקנה רק שריפה ומכל מקום בעינן כזית או כביצה לכל חד כדאית ליה אבל בלא"ה אינו חוזר דעכ"מ חמץ קיל מקודש דיש לו היתר בביטול בשום פעם ודוק. והנה אם כי פירוש זה נוטה יותר מכל מקום נראה דגם פירוש הראשון הוא אמת לדינא דפחות מכביצה אינו

חוזר למקומו לברך עד כביצה דיש ללמוד זה מחמץ דזה וזה דרבנן ומלתא דמסתבר הוא בעזה"י ודי להקל בזה בדרבנן ודו"ק היטב:

(**סעיף ד'**) אבל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון. נ"ב עיין במג"א סק"ז דכתב דגם ברכה רביעית צריך לברך כי היכי דלא אתי לזלזולי ביה. ונראה ראיה ברורה לזה מן הש"ס דפסחים דף ל"ט ע"ב דבעי שם רמב"ח מהו לצאת ידי מרור במעשר שני וכו' במצה דאורייתא לא נפיק אבל במרור דרבנן נפיק או דלמא לא שנא אמר רבא מסתברא מצה ומרור והוא מחוסר הבנה ופירש"י שפירש דהוקשו זה לזה הוא דחוק דהיקש לא שייך רק במה דהוי מן התורה אבל במה דהוה מדרבנן לא שייך היקש אך לפי הנ"ל הכוונה כך דודאי אם לא היה מצה ומרור יחד רק כל אחד בפני עצמו אז הוי אמרינן ניהו דבמצה דאורייתא אינו יוצא במרור דרבנן יוצא אבל כיון דהוי מצה ומרור יחד אז כיון דבמצה לא נפיק אי נימא דבמרור דרבנן נפיק אתי לזלזולי בדרבנן וזה שאמר רבא מסתברא כיון דהוי מצה ומרור יחד אתי לזלזולי בדרבנן לכך גם במרור אינו יוצא וזה פירוש נכון בעזה"י. והנה אחר כותבי זאת ראיתי בפני יהושע זצ"ל דהרגיש בדברי רש"י הנ"ל דהיאך שייך הקישא בדרבנן לכן מפרש כך כיון דהוקש מצה למרור ומרור למצה א"כ במרור דאורייתא לא הוי יוצא במעשר שני וה"ה בדרבנן דכל דתקין רבנן כעין דאורייתא תקין והוא תמוה דמה חידש רבא בזה דהרי גם רמב"ח מפורש אומר או דלמא במצה דאורייתא לא נפיק ובמרור דרבנן נפיק הרי דלא קאמר רק כיון דהוי דרבנן אבל אי הוי דאורייתא ודאי דלא נפיק ומה חידש רבא רק לו' כל דתקין רבנן כעין של תורה תיקן א"כ העיקר חסר מן הספר דהוי ליה לומר רק מסתברא כל דתקון רבנן כעין של תורה תקין. אך לדעתי בעזה"י י"ל כוונת רש"י עפ"י מה דאמרינן בגיטין דף ס"ה ואידך כי אמרינן כעץ של תורה תקין היינו במה שיש לו עיקר מן התורה אבל במה שאין לו עיקר מן התורה לא אמרינן כעין של תורה תיקן ואח"כ פריך מכיצד מערימין וכו' ומשני מעשר בזמן הזה דרבנן ומוכח מזה דמעשר בזמן הזה נחשב אין לו עיקר מן התורה אף דבזמן הבית הוי דאורייתא וא"כ ה"נ יהי' בעיות רמב"ח אי נימא דבמרור בזמן הזה כיון דאין לו עיקר מן התורה לא עשו כעין של תורה או אף באין לו עיקר מן התורה נמי כעין של תורה תיקן ולזה אמר רבא מסתברא מצה ומרור הוו ענינים שוין ושייכין זה לזה ונחשב גם מרור יש לו עיקר מן התורה וביש לו עיקר מן התורה ודאי כעין של תורה תיקן וזה נכון מאד בעזה"י ודו"ק: הנה בדין המבואר בש"ע סי' קפ"ד סעיף ד' אבל ואינו יודע אם בירך ברכת המזון אם לאו צריך לחזור לברך מספק מפני שהוא מן התורהי נ"ב עיין במג"א שכתב שם דאף ברכה רביעית יברך דלא ליתי לזלזולי בהי ולכאורה קשה ממה

דאיתא לעיל סי' ס"ז בספק קרא ק"ש שחוזר וקורא ומברך ומפרש שם הט"ז הטעם מכח דעל ספק תורה נמי מברכין והמג"א כתב הטעם בשם הרשב"א והכ"מ מכח דהכי תקנו רבנן וכו' ע"ש ולמה לא נתן הטעם מכח דאתי לזלזולי בדרבנן כיון דמסופק על שניהם אם יקרא ק"ש בלא הברכות אתי לזלזולי בדרבנן וצריך לו' דדוקא בברכה רביעית כיון דבלא"ה הקילו בה לענין פועלי' ולכך תקנו דלא לענות אמן בקול רם לאחריה מכח דאתי לזלזולי בה לכך מהאי טעמא חיישינן נמי אם יראו עוד שאין חוזרין אחריה מספק אתי לזלזולי בה וכמ"ש המג"א בשם הב"ח לענין עניית אמן בלחישה דלכך הוי החשש הזלזול מכח דהקילו לענין פועלים והשתא דאין חילוק בין פועלים לאחרים מותר לענות בקול רם כן י"ל בזה דעיקר החשש דאתי לזלזולי הוי מכח דבלא"ה מקילין לענין פועלים לכך חיישינן נמי שמא אתי לזלזולי בה ולכך תקנו לברך מספק ולכך לדידן דגם פועלים מברכין כמ"ש הב"ח לענין אמן דמותר עכשיו לענות בקול רם ולא חיישינן לזילזול כן להיפוך אם ספק אם בירך אינו מברך ברכה רביעית דלא שייך עתה זלזול והר"ש היון והמג"א מיירי לדין הש"ס. או י"ל דר"ש חיון גם שם גבי אמן לא ס"ל כהב"ח רק כיון דלדין הש"ס חוששין לזלזולי ה"ה נמי לדידן. וא"כ עכ"פ כיון דדעת הב"ח להיפוך דאין לחוש עתה לזלזול א"כ שוב הוי לנו ספק ושוא"ת ואין לברך מספק כן נראה לפענ"ד ובחיבורי ספר החיים כתבתי בזה ענין אחר ע"ש. וכעת נראה אשר כמו שכתבתי כאן הוא נכון דשם הקשיתי מן התוס' בדין שחוזר באמת ויציב ולא בק"ש בזה שפיר עולה התירוץ מה שכתבתי שם אך כאן לפי מה שהקשיתי מלשון הפוסקים והרשב"א לא נתיישב בתירוצינו שם ובע"כ כמ"ש כאן מכח דרק התם יש חשש דאתי לזלזולי בדרבנן ולא בעלמא וזה ברור ודו"ק:

שם סעיף ו' שיעור אכילה לברך עליה וכו' בכזית. נ"ב בש"ס יש בזה פלוגתא אם הוי דאורייתא או דרבנן ועיין בחבורי למגלת רות בהשמטות בשנת תרי"א מ"ש בזה בפסוק ותאכל ותשבע ותותר מ"ש לפרש טעם פלוגתתן במה דפליגי ושהם מחולקין בספק של המשלמ"ל פ"א מחמץ בכוונת הענין מה דקיי"ל אכילה בכזית ע"ש ודו"ק היטב: הנה בדין המבואר בש"ע שיעור אכילה לברך עליה ברכת המזון בכזית. נ"ב הנה לולא דמסתפינא הייתי אומר בזה דבר חדש ומלתא חדתא קאמינא דהנה גרסינן בש"ס פ"ג דברכות דף כ"א ע"ב דרש ר' עוירא וכו' אני אמרתי ואכלת ושבעת וברכת והם מדקדקים על עצמם עד כזית עד כביצה. והנה רש"י הרגיש בזה ופירש דכזית לר"מ כביצה לר"י והוא דוחק דהרי אנן קיי"ל דעד כזית חייב ולמה נקט מה דהוי לאידך מ"ד. ולכך היה נראה לומר לפי מ"ש בחיבורי ספר החיים סי' תפ"ו דלענין איסור אין בין השינים מצטרף

אבל למצוה מצטרפין גם בין השיניים ע"ש. ולפ"ז יש לומר דמה דס"ל לר"מ בכזית היינו במילי דמצוה כגון מצה וכדומה בזה כיון דמצטרף בין השינים לצאת ידי מצוה נחשב כזית שלם מצטרף נמי לברכת המזון. ור"י ס"ל דגם בזה בעינן כביצה וכ"מ ס"ל דבזה די בכזית אבל אם לא הוי מילי דמצוה אז ודאי אין בין השיניים מצטרף ובעינן כזית חוץ מבין השיניים וכיון דבעינן יותר מכזית אז מודה כיון דאפיקתיה מכזית מוקמינן לה אכביצה כעין דאמרינן בעלמא כן ה"נ שיערוהו בכביצה ואז ודאי יש כאן כזית אף אם לא נצטרף בין השינים ולכך אמר שפיר והם מדקדקין עמי עד כזית באם הוי אכילת מצה ועד כביצה אי הוי אכילת רשות. אך מה אעשה שכל הפוסקים לא פסקינן כן. לכך נראה לי כוונה אחרת בזה עפ"י מה דאמרינן בש"ס גבי ברוך ד' המבורך דפתיא אוכמא בהדי פלוגתא ל"ל. א"כ מוכח דאף דהלכה כמ"ד דלא בעינן המבורך מכל מקום ראוי לצאת ידי כ"ע במה דאפשר ועיין בט"ז סי' קס"ז מ"ש שם. ומוכח מדבריו היכא דליכא חידוש ראוי לצאת יותר אליבא דכ"ע. והנה לפי"ז בשלמא בגוף לשון המוציא דניכר החידוש מגוף הברכה ראוי להראות חידוש בברכותיו ואך לענין שיעור אכילה הרי כשמברך לא יהיה ניכר על כמה מברך א"כ אין כאן חידוש בברכותיו לכך עדיף טפי לצאת ידי כ"ע ולכך אם רוצים לאכול כזית מחמירין על עצמן לאכול כביצה כדי לצאת ידי ר"י ג"כ. ולכך אמר בשני דברים מדקדקין אחד בגוף הברכה דאני אמרתי ואכלת ושבעת וברכת והם מדקדקין עד כזית. ועוד דקדוק שני דאף אם אין צריכין רק לכזית הם מדקדקין לאכול כביצה לצאת ידי כ"ע ומדקדקין בשני ענינים ואתי שפיר ודו"ק היטב. ויש להסביר הדבר יותר בשום לב לדייק למה אמר ישא ד' פניו אליך דאם כפשוטו הו"ל לומר ישא ד' פניך כמ"ש בלוט הנה נשאתי פניך ובאיוב כתיב וישא ד' את פני איוב למה אמר פניו. אך הנה זה ידוע אף אם משכחת נשיאת פנים לאדם מכל מקום לא יהיה שוה נשיאת פנים לעני ההולך קרוע ובלוי לאיש עשיר מלובש בבגדים יפים ויקרים ובודאי כפי ערך הדרת פנים של המבקש ישא לו פנים וכן הוי הנמשל אם האדם זוכה יש לו צלם אלהים ואם אינו זוכה אין לו צלם אלהים. ולכך אמר דהקב"ה יעשה לך נשיאת פנים בתרתי דישא פניך ויעשה לך נשיאת פנים ואף אם לא תהיה איש מכובד ולא תהיה ראוי לנשיאת פנים מכל מקום יעשה לך כבי תרי שישא ד' פניו אליך שיתן לך פנים ויהיה לך צלם אלהים וישאל לך בגדים יקרים ואח"כ ישא פניך כראוי להדר פני גדול וא"כ יהיה שאלת המה"ש דהקב"ה כתב בתורה אשר לא ישא פנים משמע דאפילו חד נשיאת פנים אינו עושה וכתיב ישא ד' פניו אליך ועושה תרתי נשיאת פנים ולכך משיב הקב"ה דהם מדקדקין עד כזית עד כביצה ועושין הם ב' נשיאת פנים לכך גם אני עושה להם

תרתי. והנה עפ"י הנ"ל יש לכוין סוגיא זו עם הסוגיא דמס' נדה דף ע' דשם משני בשינוי לשון כאן לישראל כאן לאוה"ע די"ל דתרוייהו צריכא דחד נשיאת פנים הוי החילוק בין ישראל לאוה"ע והשני הוי עבור עד כזית עד כביצה ויהיה כוונת עד כזית לפי"ז כפירוש רש"י כזית לר"מ וכביצה לר"י ואתי שפיר ודו"ק והבן ועיין מ"ש בחיבורי על התורה משנת תר"ו בפרשת וישלח בפסוק כי על כן ראיתי פניך וגו' מ"ש שם בזה:

סימן קפו

סעיף א' נשים חייבות וכו' ומוציאות את האנשים וכו'. נ"ב הנה מה דאחר מוציא את חבירו אם מטעם שליחות או מטעם ערבות עיין בתשובה הלכות בכור סימן ש"כ [בחיבורי טטו"ד על יו"ד מ"ז סימן קמ"ג] מ"ש ראיה דהוי מטעם שליחות והוכחתי דקטן הוי בכלל ערבות ע"ש דרך אגב בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן קפח

סעיף א' אחר שחתם וכו' דהטוב אינה דאורייתא וכו'. נ"ב הנה חז"ל אמרו דנתקן על הרוגי ביתר הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה והנה עפ"י דבריהם נראה לומר פירוש אחר בזה בעזה"י דהנה המיתה לפעמים הוי רעה ולפעמים הוי טובה כמ"ש במדרש בראשית והנה טוב מאד זה המות וכו' והנה ז"ש כאן דהנה מה שהמת מסריח הוי מן החטאים ואם אין בו חטא אינו מסריח והנה המיתה מחמת חטא הוי לרעה והמיתה שלא מחמת חטא רק להיות לו עליה בעולם העליון זה הוי לטובה ולכך תחלה סברו דהריגתם הוי לרעה אך כשראו שלא הסריחו הבינו כי לא היה מחמת חטא נתנו הודאה למפרע על הריגתם כי הוי לטובה שקדשו שם שמים והיו קדושים יה"ר שיגן עלינו זכותם אמן:

שם סעיף ו' טעה ולא הזכיר של שבת. נ"ב נסתפקתי באם בירך בהמ"ז בשבת ואינו זוכר אם הזכיר בו של שבת או לא אם צריך לחזור או לאו והנה מקום הספק בזה לפמ"ש בש"ע הלכות ר"ח סימן תכ"ב בספק אם הזכיר יעלה ויבוא בר"ח א"צ להחזיר מכח שאינו עובר שלשים יום בלא הזכרה וכתב שם המג"א דלפי"ז גם בספק אם התפלל של שבת נמי א"צ לחזור ולהתפלל רק דאח"כ דוחה שם דשאני שבת דהוי ברכה בפ"ע ע"ש א"כ לפ"ז בברכת המזון בשבת דליכא ברכה בפ"ע והוי רק הזכרה כמו ביעלה ויבוא בר"ח בתפלה לכך אמרינן חזקה שהזכיר כיון דמזכיר כן בכל שבת. ולכך אף להט"ז החולק שם וכן המג"א י"ל היינו דוקא אם אינו רק משלשים יום לשלשים יום כגון ר"ח

וגם ר"ח לא מינכרא מלתא כ"כ ואפשר שיצא הדבר מלבו שהי' בר"ח אך בשבת דמנכרא טובא וכמ"ש בעלמא דאימת שבת עליו וה"ה נמי בזה ולכך כל כה"ג י"ל דחזקה דהזכיר של שבת ודו"ק היטב וצ"ע כעת לדינא בזה:

שם סעיף ז אם חל ר"ח בשבת והזכיר של שבת ולא הזכיר של ר"ח וכו'. נ"ב כן הוא כאן וכן מצינו בכמה דוכתי בש"ע הלכות יוה"כ לענין הזכרת שבת בהפטורה במנחה ולענין תפלת נעילה וכן בהלכות שבת סי' רפ"ד לענין הזכרת שבת בר"ח בהפטורה. והנה צ"ע לכל זה מן הש"ס דזבחים דף צ"א דקאמר שם אטו ר"ח למוסף דידי' אהני למוספי שבת לא אהני וכן קאמר שם דאטו ר"ה למוספי דידי' אהני למוספי ר"ח לא אהני א"כ מוכח דקדושה חדא מהני אף למה דלא הוי דידי' אם אירע כן ביומו. א"כ ה"נ אם אירע ר"ח בשבת אהני שבת גם לר"ח וכן יוה"כ בשבת אהני יוה"כ גם לשבת. וכן קשה ממה דגרסינן בפסחים דף נ"ט גבי ר"ס רמי וכו' ומשני הבמ"ע בי"ד שחל להיות בשבת דחלבי שבת קריבין ביו"ט וקשה הרי זה הוי סוף סוף עולת חול ומה בכך דהוי היום שבת הרי זה אינו קרבן שבת ולומר דפסח עדיף משבת דהרי דוחה את השבת א"כ לא הוי צריך לומר בי"ד שחל בשבת רק הול"ל כפשוטו דפסח עדיף משבת דהרי דוחה את השבת ואינו בכלל לא עולת חול ביו"ט. ובע"כ דזה לא מהני א"כ מה בכך דהיום שבת כיון דזה אינו קרבן שבת. בע"כ מוכח דשבת אהני גם לקרבן זה כדקאמר בזבחים הנ"ל א"כ קשה למה לענין ברכת המזון והפטורה ותפלה לא נימא כן וצ"ע ודו"ק היטב:

סימן קפט

סעיף א בברכה רביעית לא יאמר תתברך. נ"ב עיין במג"א ס"ק א' מה שפלפל אם מומר נקרא בן ברית ועיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא וא"ו בהלכות גיטין סי' קמ"א ושם בספרי סי' ק' מ"ש בזה ודו"ק ועיין בחיבורי על התורה משנת תרח"י פרשת ויקרא מ"ש בזה בעזה"י להוכיח מן התנחומא דהוי בן ברית ע"ש ודו"ק. אמנם עיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא ה' בסי' פ"ז לק"ק אדעסי שם הבאתי ראיה דמומר אינו נקרא בן ברית וכן בחיבורי לחו"מ מהדורא ה' סי' רי"ג שם נמי הבאתי ראיה לזה ודו"ק ע"ש בעזה"י: ועיין בחיבורי עבודת עבודה על מסכת ע"ז בחידושי לע"ז דף כ"ז ע"א בתוס' ד"ה א"ב אשה ע"ש מה שהארכתי בזה ודו"ק:

סימן קצ

סעיף ג' שיעור שתיית יין להתחייב בברכה אחרונה. נ"ב הנה בדין פלוגתת הפוסקים אם הוי שיעור יין בכזית או ברביעית נראה לפענ"ד ראיה ברורה דדי בכזית ממשנה מפורשת במס' מעילה דף ט"ו ע"ב דחמשה דברים בעולה מצטרפין זע"ז וששה בתודה מצטרפין זע"ז הבשר והלחם והיין וכו' וקשה היאך מצטרף היין עם הבשר והלחם הרי אין שיעורן שוה שזה בכזית וזה ברביעית ומפורש במשנה שם לקמן דכל שאין שיעוריהן שוה אין מצטרפין. וראיתי בתוס' זבחים דף ק"ט והובא בתיו"ט שם במעילה שהרגישו בזה ותירצו דבפת ששרה ביין דהוי דרך אכילה והוי בכזית ע"ש. אבל לדעתי דבריהם תמוהין דהרי הש"ס מסיק בפ"ג דפסחים דבקדשים ודאי היתר מצטרף לאיסור וא"כ מה איריא דנקט במשנה חמשה דברים בעולה ששה בתודה הרי בכל הקרבנות אפילו יין של חולין או לחם ובשר חולין נמי מצטרפין לכזית לפיגול ונותר וטמא דהרי בקדשים היתר מצטרף לאיסור. אך הנה הרי כיוצא בזה פריך הש"ס בפ"ג דפסחים בנזיר דתניא מכל אשר יעשה מגפן היין לאיסורי נזיר שמצטרפין זה עם זה והרי היתר מצטרף לאיסור איסור ואיסור מיבעיא ומשני היתר מצטרף לאיסור בבת אחת איסור ואיסור אפילו בזה אחר זה וא"כ ה"נ במה דקתני במשנה חמשה דברים בעולה ששה בתודה מיירי בזה אחר זה ולכך לא שייך בזה היתר מצטרף לאיסור וא"כ בע"כ דמיירי בזאח"ז דאי בבת אחת בפת ששרה ביין הדק"ל אפילו היתר מצטרף לאיסור ובע"כ דמיירי בזאח"ז וא"כ הדרא קושית התוס' לדוכתיה דהרי אין שיעוריהן שוה ולמה מצטרף בע"כ דגם יין שיעורו בכזית וזה ראיה גדולה לפענ"ד ודו"ק היטב:

סימן קצג

סעיף א' אכל שלשה שאכלו אינם רשאים ליחלק. נ"ב נשאלתי אם מתחלה ישבו לאכול ע"ד שיהיו רשאי לחלק אם מותר לחלק. והשבתי דנראה לפענ"ד פשוט דמותר לחלק דהרי כתב המג"א סק"ז דמשמע בגמ' דהיכי דאין אחד מוציא את חבירו בברכת המזון אין רשאין לזמן והרי להוציא אחד את חבירו ודאי בעינן שיהי' דעתו להצטרף יחד וגם בסי' קצ"ה לקמן איתא בש"ע כגון שנכנסו ע"ד להצטרף ועיין במג"א שם דדעתו דאפילו בבית אחד בעינן נכנסו ע"ד להצטרף ולכך אף להט"ז החולק שם היינו רק דלא בעינן כוונה בפירוש להצטרף אבל בנכנסו בפירוש ע"ד לחלק ודאי אין מצטרפין בע"כ ואין אחר דעתו כלום וזה ברור ופשוט בדבריו ולמעט בפלוגתא עדיף ודו"ק:

סימן קצד

סעיף ב' שלשה שאכלו ויצא אחד מהם לשוק קוראים אותו וכו'. נ"ב מזה מוכח שאם אינו מצטרף ועונה עמהם א"י לזמן אף שתחלה אכלו יחד ונתחייבו בזימון א"י לזמן זולתו ולא דמי בזה לתפלה דקיי"ל דאם התחיל באבות בעשרה גומר וכן הרבה כיוצא בזה שם דאם התחיל בעשרה גומר וכאן לא מהני מה שהתחיל לאכול בשלשה וצריך להיות שלשה בברכת זימון ממש. וקשה לי מן הסוגיא דסנהדרין בפ"ק דף ח' דקאמר תנא זימון בשלשה מאי זימון אילימא ברכת זימון והתניא זימון וברכת זימון בשלשה וכי תימא פירושי קא מפרש מהו זימון ברכת זימון והתניא זימון בשלשה וברכת זימון בשלשה וכו' וקשה מה פריך ולמ"ל לדחוק יותר דהכוונה לענין זימון לדין דלא שייך מה דנקט בהדי ברכת זימון וטפי הו"ל לפרש כדס"ד לענין זימון בברכת המזון ומה דנקט בכפל היינו באם הוי נקט רק חד מינייהו הוי ס"ד דקמ"ל רק לענין גוף הדין דזימון בעי ג' לאפוקי אם מתחלה לא הוי שלשה לאפוקי ממה דס"ד דזימון לא בעי כלל שלשה לכך קמ"ל דמעיקר דינא זימון בעי ג'. מיהו אפשר דאף אם תחלה אכלו בשלשה די אף דבשעת ברכה לא הוי שלשה יכולין לזמן לכך קמ"ל בכפל דזימון בעי שלשה ולא די שהיה תחלה שלשה רק ברכת הזימון בשלשה דבשעת ברכה ממש בעינן שלשה ומה פריך וצ"ע. ומזה הוי קשה לי עוד על מ"ש המג"א סי' קצ"א בפירוש דברי הטור מ"ש שהרי הקפידו חכמים בזימון על ברכה רביעית דהכוונה על גוף ברכת המזון שאחד מוציא את חבירו דהוי דוקא בזימון ע"ש וא"כ קשה מה פריך הש"ס נימא דזימון קאי על גוף ברכת המזון להוציא אחד את חבירו וברכת הזימון קאי על ברכת נברך שאכלנו וכו' ואם הוי נקט רק חדא הוי אפשר לומר דרק ברכת נברך בעי שלשה אבל גוף ברכת המזון להוציא את חבירו לא בעי שלשה לכך קמ"ל תרתי לאשמועינן דזימון הכוונה על הוצאת אחד לחבירו בגוף ברכת המזון ובא זה וגילה על זה ויהיה כוונת זימון כמו התם בטור מ"ש בזימון על ברכה רביעית ומה פריך וצ"ע ודו"ק היטב:

סימן קצט

סעיף א' השמש שאכל כזית מזמנין עליו. נ"ב הנה בש"ס פריך פשיטא ומשני מהו דתימא לא קבע וכו'. הנה בחיבורי ספר החיים סי' תפ"ו העליתי דאף לענין איסור אין בין השיניים מצטרף ובעינן כזית חוץ מבין השינים מכל מקום לענין מצוה אף שבין השיניים מצטרף מכח דהמצוה אחשביה ורוצה הוא להיות אכילה לכך אף שבין השיניים מצטרף [והנה שם בספר החיים לא כתבתי מכח אחשביה אך בחידושי למק"א כתבתי כן ודמיתי

זה למ"ש הב"ש בש"ע אהע"ז סי' ל"א דאם שוה במקום אחד מהני לדידי שוה אבל אם אינו שוה בשום מקום לא מהני לדידי שוה. כן יש לומר כזה היכי דהוי בכזית אז ניהו דנחסר בין השינים כיון דקודם שאכל הוי כזית מהני אחשביה אבל אם הוי פחות מכזית ממש לא אהני אחשביה ובאיסור לא שייך אחשביה דאינו רוצה להתחייב ואדרבא יש לומר דלכך אכלו מכח דידע דלא הוה כו כזית חוץ בין השיניים ויופטר ולכך לא שייך אחשביה] והנה יש לעיין בברכת המזון מה דינו אי נימא כיון דבהמ"ז הוא מצוה מצטרף נמי שבין השיניים או כיון דאין חיוב לברך דלא לתהני ולא ליברוך א"כ גוף האכילה הוי רשות ואין שבין השיניים מצטרף. ולכאורה יהיה מוכח מכאן דמה פריך הש"ס פשיטא נימא דקמ"ל דאפילו לא אכל רק עם בין השיניים נמי מצטרף ויהיה מוכח מזה שאינו מצטרף. מיהו מזה אין ראיה דלא מצי לתרץ כן דא"כ קשה מה איריא שמש דנקט הרי זה שייך רבותא בכל אדם לכך מוכרח לתרץ דמהו דתימא דלא קבע. אך זה יש להוכיח ממה דפריך אח"כ והשמש שאכל פחות מכזית פשיטא ומשני איידי וכו' ומה פריך נימא דהרי תחלה אמר דלכך נקט שמש דהוי ס"ד דלא קבע והיינו דאין דעתו להצטרף. ולפי"ז ניהו דקמ"ל דאף דלא קבע נמי מצטרף מכל מקום יש לומר כך דזה הוי החילוק דעכ"פ בו בעינן כזית חוץ מבין השיניים ולכך קמ"ל השמש שאכל פחות מכזית היינו דעם בין השיניים הוי כזית רק אם לא נצרף שבין השיניים הוי רק פחות מכזית ולכך קמ"ל דניהו דבשאר אדם מצטרף אף שבין השיניים לברכת המזון היינו כיון דקבע אנן סהדי דבשעת אכילה הוי דעתו להצטרף ולברך ברכת המזון והוי דעתו להיות נחשב אכילה אף עם בין השיניים אבל בשמש דלא קבע א"כ בשעת האכילה לא אסיק אדעתיה להצטרף א"כ לא אחשביה לאכילה גם לכין השיניים ולכך כיון דלא אחשביה בשעת אכילה לצרף גם בין השיניים שוב הוי פחות מכזית ואין מזמנין עליו וטובא קמ"ל ומה פריך פשיטא ולמה לי לדחוקי ולומר איידי ובע"כ מוכח דבבהמ"ז אף בכל אדם בעינן חוץ מבין השיניים וא"כ קשה מה איריא שמש ולכך משני איידי ודו"ק היטב כי נכון הוא:

שם סעיף ג' עכו"ם אין מזמנין עליו ואפילו גר שמל ולא טבל אין מזמנין עליו. נ"ב עיין במג"א מ"ש כל שלא טבל כראוי כמ"ש ביו"ד סי' קכ"ד סעיף ב'. ולפענ"ד אין ראיה דבשלמא התם לחומרא לכך כל שלא טבל כראוי עושה יי"נ אבל כאן כיון דמן התורה מחוייב בזימון אף דמדרבנן לא הוי טבילה מכל מקום כיון דמן התורה הוי גר ומן התורה חייבין בבהמ"ז מצטרפין ולא גרע גם בזה מכותי שמזמנין עליו והיינו כגון אם לא טבל לפני ג' דמפורש ביו"ד סי' רס"ח דלהרי"ף והרמב"ם פסול מכל מקום כיון דהוי רק מדרבנן דהרי מודים דבניו כשרים כמ"ש שם והדבר מוכרח לדידהו מגוף הש"ס דקאמר

ר"י מל ולא טבל כאלו לא מל ולמה לא קמ"ל דאפילו (לא) טבל רק דלא הוי בפני שלשה לא הוי גר והרי אם לא טבל לא הוי בפני שלשה והו"ל לאשמעינן רבותא יתירה דאפילו טבל שלא בפני ג' דלא הוי גר. ובע"כ מוכח דאף לדידהו הוי רק מדרבנן ור"י קמ"ל דלא טבל כלל הוי כאילו לא מל ולא הוי גר מן התורה אבל אם טבל שלא בפני ג' הוי גר מן התורה רק מדרבנן לא הוי גר לכך מצרפין אותו לזימון, וראיה ממה דמשני בברכות דפריך שם והנכרי פשיטא ומשני בגר שמל ולא טבל כדאמר רחב"א גר שמל ולא טבל כאילו לא מל וקשה כאן שפיר הו"ל לאשמועינן רבותא ולומר דאפילו טבל רק דלא טבל כראוי נמי אין מזמנין עליו ולמה לי' לתרץ דלא טביל כלל. ובע"כ מוכח דאם טבל אף דלא הוי כראוי מזמנין עליו ודלא כהמג"א ודו"ק היטב:

סימן רא

סעיף ב' לא יקדים חכם ישראל לפני כהן עם הארץ. נ"ב הנה ראיתי בספר קטן נקוב בשם שרביט הזהב על הלכות מילה שהביא שו"ת מוהרשד"ם יו"ד סי' רל"ט שדעתו דכהן שהוא מוהל הוא קודם לכל אדם והוא חולק עליו. ולפענ"ד נראה דבלא"ה אינו ענין למצות וקדשתו דכל מצוה זו לא נאמר רק בענין שאין בו שליחות כגון לקרות בתורה ראשון בזה הטילה התורה חיוב להקדים הכהן אבל במילה שעיקר החיוב הוי על האב רק אם האב רוצה או שאינו יכול הוא עושה שליח במקומו לאחר וכיון דשלוחו הוא בזה אין חיוב לעשות את הכהן שליח רק כיון דמצוה דיליה היא בידו לעשות שליח למי שירצה ולא מצינו בכל התורה כשיהיה לאדם איזה עסק ורצה לעשות שליח שיהיה מחויב לעשות הכהן דוקא שליח. כן ה"נ בזה כיון דהמילה הוי חיוב על האב ואם מכבד לאחר הוי רק בתורת שליחות להיות כמותו בזה למי שלבו חפץ יכול לעשות שליח. ובזה היה נראה להכריע דהיכא דליכא אב דעל הב"ד למולו בזה לא שייך שליחות אז ראוי לכבד את הכהן יותר אבל היכא דאיכא אב מותר לו לכבד את מי שירצה ואתי שפיר כנלפע"ד בעת ודו"ק:

סימן רב

סעיף א' חוץ מהיין שמברכין עליו בפה"ג. נ"ב עיין בהשמטות להלכות יוה"כ סימן תרי"ב שם הוכחתי דלענין ברכת מעין ג' על היין אין לברך רק כששתאו בבת אחת ממש דלא הפסיק בנתיים אפילו שהה פחות מכא"פ או רביעית ע"ש בטעמו וצ"ע לדינא בזה ודו"ק היטב:

שם סעיף ו צלף וכו'. נ"ב נשאלתי מחכם אחד על דברי הרע"ב במס' ערלה פ"א משנה ט' במ"ש הדע"ב שם ר' יוסי לטעמי' דאמר הסמדר אסור מפני שהוא פרי וכו' ואין הלכה כמותו דאוסר בכפניות עכ"ל. ונשאלתי שהוא סותר דברי הגמ' בפ"ו דברכות דשם אמרינן להדיא דף ל"ו ע"ב דבשאר אילנות מודים רבנן לר' יוסי ע"ש. ולכאורה היא תמוה באמת. והנה הר"ש הביא נמי הירושלמי שהוא כדעת הרע"ב ותימה שלא הביא כלל הש"ס דילן. והשבתי דנראה לפענ"ד דלפי מה דגרסינן שם בגמ' דברכות אח"כ והילכתא כמר בר רב אשי דזרק את האביונות ואכל את הקפריסין ומדלגבי ערלה לאו פרי הוא לענין ברכה נמי לאו פרי היא. והנה הרא"ש לא גרים ליה ופוסק דמידי הוי פרי אבל הרי"ף גריס ליה שפיר ועיין במפורשים בשם מוהרש"ל. ולפ"ז נראה דהר"ש והרע"ב גרסינן בש"ס וס"ל דלא כדקאמר תחלה דרבנן מודים בשאר פירות רק ס"ל כדקאמר מעיקרא דגם בשאר אילנות לא הוי פרי ומה דפריך לעיל ממשנה דשביעית יש לומר דאין דומה שביעית לערלה ולר' יוסי מודה דלשביעית הוי סמדר לאו פרי דשביעית קיל אבל ערלה דחמור הוי נמי סמדר פרי. וזה בסמדר אבל בשאר אילנות הוי שביעית וערלה שוין לכך קאמר משיוציאו אבל לרבנן אם לגבי ערלה לאו פרי הוא גם לענין שביעית לאו פרי הוא לא סמדר ולא שאר אילנות וברכה דומה לערלה וכיון דקיי"ל כמסקנת הש"ס דקאמר והלכתא כמר בר רב אשי ס"ל דלרבנן בכל אילנות לאו פרי הוא. לכך שפיר כת' דרבי יוסי לטעמיה ואין הלכה כמותו ופוסק כהירושלמי וכמסקנת הש"ס ג"כ ואתי שפיר כן נראה לפענ"ד ליישב דעתם ודו"ק היטב:

שם סעיף י"ח על פלפל וזנגביל כשהם רטובין בורא פרי האדמה. נ"ב הנה מקור דין זה בגמ' דברכות דף ל"ה ע"ב דקאמר שם רבא דעל פלפלין מברך בפה"א ופריך הא אמר רבא כס פלפלא ביוה"כ פטור ומשני הא ברטיבתא. וקשה לי לשיטת התוס' בשבועות דף כ"ב ע"ב לפירוש מוהריב"ל ומוהרש"ל דלר"ש דהוה כל שהו למכות אף שלכד"ה לוקה הרי דס"ל דשלכד"ה נחשב כל שהו עכ"פ א"כ מה פריך נימא דבשלמא ביוה"כ דבעי שיעור לכך כס פלפלי פטור דהוי שלכד"ה וליכא שיעורא משא"כ בברכה דעל כל שהו נמי מברכין לכך בעי ברכה וצע"ג ודו"ק היטב:

סימן רד

סעיף ח' כל האוכלין והמשקין שאדם אוכל ושותה לרפואה. נ"ב עיין מ"ש בזה בחיבורי לאו"ח משנת תר"ד בתשובה סימן קצ"ו לידידי הרב החריף מו"ה צבי הירש הלוי איש הורוויטץ בביאור דינים אלו ובדברי הט"ז ע"ש ודו"ק:

שם באותו סעיף בהג"ה אם אנסוהו לאכול או לשתות. נ"ב עיין במג"א ס"ק כ' בחולה שאכל ביוה"כ ועיין בתשובתי לק"ק לבוב בהשמטות להלכות שבועות סימן רל"ט בהשמטות שניות שם פלפלתי הרבה בדין זה ועשיתי סמוכין לזה מדברי הר"ן רפ"ג דשבועות בנשבע שלא לאכול זיי"ן ימים ע"ש ודו"ק היטב:

שם סעיף ט' אכל מאכל או שתה משקה של איסור מפני הסכנה וכו'. נ"ב והנה בראשונים נמצאו בזה ב' דיעות עיין בזה בט"ז ומג"א. ולפענ"ד להביא ראיה מן הש"ס דחייב לברך עליו תחלה וסוף ממה דגרסינן במס' שבועות דף כ"ו ע"ב בעא מיניה רבינא מרבא נשבע על הככר ומסתכן עליו מהו ופריך שם מסתכן לשריה ליה מר ע"ש בפירש"י. וקשה מה פריך נימא דמיבעיא ליה לענין ברכה דבשאר איסורים כיון דאיסורים דחויים הם אצל חולה ולא הותרה לכך אסור לברך עליו תחלה וסוף. אך בשבועה הרי כת' רש"י ברפ"ג דברכות דדחויה לא שייך רק היכא דלא נאמר בגופו ההיתר מפורש אבל היכא דנאמר ההיתר מפורש גביה לא נחשב דחויה רק הותרה משום דלא נאמר בי' לאו זה כלל ע"ש. א"כ ה"נ כיון דכתיב האדם בשבועה פרט לאנוס א"כ לא נאמר איסור שבועה גבי אונס כלל א"כ אינה דחויה רק הותרה ולכך מיבעיא ליה אם בנתחדש לו האנוס אח"כ כגון שהוא מסתכן אי נימא דגם זה בכלל אונס שכתבה התורה פרט לאנוס וממילא הוי היתר ממש ובעי ברכה או דלמא התורה לא אמרה פרט לאנוס רק אם בשעת שבועה הוי אונס לבו אנסו אבל אם לא נתחדש לו האונס רק אח"כ אז לא הותרה ואינו רק כשאר איסורים שנדחין מפני הסכנה וממילא לא בעי ברכה ומאי פריך לישרי ליה מר. ובע"כ דכל אוכל איסור במקום סכנה מברך עליו ולכך אין נ"מ לענין ברכה ולכך פריך שפיר לישרי ליה מר. והנה זה אין להרשות דמאי פריך דלמא מבעיא ליה אם מותר לו לאכול כך אי בעי התרה כיון שיוכל לשאול עליו ולכך מיבעיא ליה אם הותרה ממש ולא בעינן למיהדר אהיתירא ולא בעי שאלה או הוי רק דהויה וממילא בעינן שאלה וכן קשה אף לפירש"י דהאבעיא קאי אם צריך קרבן דהוי שב מידיעתו או לא ומאי פריך הא יש לומר דאף דהוי סכנה מכל מקום הוי שב מידיעתו דהוי כידו לשאול עלי'. אך זה לק"מ דממ"נ הסכנה עצמה לא הוה פתח לשאול עלי' דהוה נולד ואם יש לו פתח אחר או מתחרט א"כ בכהאי גונא היכי דאפשר בשאלה אין לספק דודאי בעי שאלה דאף אם נימא דאיסורים הותרו אצל חולה היינו אם יש סכנה אבל היכא דליכא סכנה ודאי לא הותרו וא"כ כיון דאפשר בהיתירא נחשב כאין כאן סכנה ומה"ט מאכילין הקל הקל תחלה ומכ"ש היכא דיש היתר ממש דודאי בשום אופן אין להאכילם איסור מכח דכיון דאפשר כהיתר הוי כאינו סכנה א"כ ה"נ כיון דאפשר בשאלה שוב

נחשב כליכא סכנה כלל ובודאי בעי שאלה ואין בזה ספק כללי אך קושייתינו קשה שפיר דנימא נ"מ לענין ברכה ובע"כ מוכרח דבכל איסורים בעי ברכה ודו"ק. מיהו לדעת הש"ך ביו"ד סימן רל"ח דחולה במקום סכנה א"צ התרה כלל נדחה ראיה זו ע"ש. מיהו הש"ך מסיק שם דיש להתיר לו וכן נראה דהרי כל איסורים דחויים הם אצל חולה ולא הותרו ולכך בודאי יש להתיר לו וזה ברור ודו"ק היטב:

סימן רו

סעיף ב' היו לפניו פרי האדמה ופרי העץ וכו'. נ"ב עיין במג"א בשם הרא"ם דאם בירך תחלה ברכת חתנים יברך אח"כ שנית אחר ברכת אירוסין ע"ש. ולכאורה היה נראה דזה דוקא להסוברים דחופה קודם הקידושין לא מהני אבל להסוברים דמהני לא הוי צריך לברך שנית. מיהו יש לומר אף אם מהני היינו רק גוף החופה אבל הברכות הבאים על השמחה ודאי לא שייך קודם הקידושין כיון דלא סמכה דעתא שמא יחזרו בהו אח"כ א"כ ל"ש שמחה ולכך ל"ש בזה ברכות לכך אף למ"ד דחופה קודם קידושין מהני מ"מ הברכות לא שייך רק אחר הקידושין כי חלות קנין החופה לא הוי רק אחר הקידושין ודו"ק היטב כן נראה לפענ"ד נכון:

סימן רט

סעיף ב' לקח כוס של שכר או מים וכו' ותוך כ"ד נזכר שטעה ואמר שהכל נהיה בדברו וכו'. נ"ב יש לדייק דמ"ש כך היתה אמירתו הוא למותר כיון דכבר כתוב דתוך כ"ד נזכר שטעה ואמר שהנ"ב ממילא מובן הדבר ול"ל להוסיף עוד פירוש הדבר ובהלכות פסח סי' תפ"ז לא כתב רק בקיצור דתוך כ"ד נזכר וסיים ביו"ט ולא סיים כלל בלשון וכך היתה אמירתו כמ"ש כאן. ולכך נראה דכוונה גדולה כוון בזה דהרי כבר הרגיש המ"א למה לא ביאר כאן שידע שהוא שכר או מים כמ"ש שם בהלכות פסח. ולכך נראה לומר דידוע מ"ש קצת פוסקים דאף באלו דברים דקיי"ל תוך כ"ד לאו כדיבור דמי מ"מ אם הוי דיבור אחד ממש מהני חזרה ע"ש והובא בב"י בש"ע אהע"ז סימן ל"ח ליישב דברי הרמב"ם במעשה קודם לתנאי ותירץ שם דיש חילוק בין תוך כ"ד לדיבור אחד ממש דמהני ביה חזרה לכ"ע ע"ש ובב"ח שם. א"כ יש לומר ה"נ בזה דודאי אם לא עשה הכל בדיבור אחד ממש אז ניהו דהוי תוך כ"ד מכל מקום בזה בעינן שעכ"פ ידע שהוא יו"ט ובלא"ה לא יצא אבל כאן מיירי שהוי דיבור אחד ממש ולכך התם דפירש דמיירי שידע שהוא יו"ט לכך סתם דבתוך כדי דיבור יצא ולא בעינן שיהיה דיבור אחד ממש. אבל

כאן מיירי שלא ידע שהוא שכר לכך לא מהני בתוך כדי דיבור לבד אם הפסיק קצת. לכך פירש כאן דמ"ש תוכ"ד נזכר אין הכוונה שהיה הפסק קצת רק דכך היתה אמירתו בפה"ג שהנ"ב והוי דיבור אחד ממש לכך בזה יצא אף שלא ידע שהוא שכר ומים. ובזה היה נראה ליישב מה שהקשה המג"א למה לא כתב כאן בשם י"א כיון דלדיעה ראשונה תלוי בכוונתו ע"ש,. אך לדעתי י"ל דהפוסקים הנ"ל ס"ל הסברא להיפוך דע"כ לא אזלינן בתר כוונתו רק אם לא סיים כלל כפי כוונתו בזה הוי הקפידא בגוף הברכה דלא הוי הסיפא רישא ולא רישא סיפא דתחלה כיוון לברכת בפה"ג ואח"כ סיים שנ"ב ואם הוי יין ממש כפי כוונתו בתחלה נמי בירך שלא כהוגן דניהו דהיה יוצא היינו מטעם אחר דעל כולם אם אמר שנ"ב יצא אבל מכל מקום אין זה ברכתו הראויה לו בעצם לכתחלה ובזה כל דהסיום בגוף הברכה לא הוי בכוונתו תחלה בזה אזלינן בתר כוונתו. אבל אם סיים הברכה כפי כוונתו א"כ הברכה מצד עצמה נאמרה כהוגן ואם הוי כאן יין הוי ברכה מעלייתא ראשו כסופו ואין הקפידא רק מצד אחר שכוס זה אינו יין וכל דהמניעה מצד אחר לא אשגחינן בכוונתו ולכך כיון דסיים שהנ"ב יצא. ויש להמתיק עוד כיון דמצות צריכות כוונה לא שייך רק במצוה שמחוייב בה אבל במצוה שאינו מחוייב בה ל"ש כוונה וכמ"ש בחיבורי ספר החיים סימן סמ"ך. ושוב הוגד לי שהר"ן בחידושיו לחולין כת' כן. וא"כ ה"נ אם הקפידו בגוף הברכה שלא הוי סופו כראשו ולא לכך כיוון תחלה ס"ל כיון דכבר אוכל ושותה א"כ חייב בברכה לכך נחשבת הברכה כמחוייב בה ובעינן בה כוונה אבל אם אין סתירה בגוף הברכה דמצד גוף הברכה נאמרה כהוגן תחלתה וסופה בכוונה אחת רק דחסרון הוי רק מצד המאכל והמשקה שאין זה כפי הברכה והרי המאכל והמשקה אין לו חיוב רק רשות לכך בדבר שאין חובה עליו לא בעי כוונה לכך עדיף טפי אם סיים הברכה כפי כוונתו ואח"כ נזכר ואמר שהנ"ב דבזה אם הי' יין כפי כוונתו הוי ברכה מעליותא מתחילתו וסופו משא"כ אם כוון בתחלתו ליין וסיים רק שהנ"ב דבזה אף אם היה יין כפי כוונתו תחלה לא הוי ברכה כהוגן מצד עיקר דינו לכתחילה בזה הוי הפסול בגוף הברכה ולכך מפסיד חסרון הכוונה וכיון דבאמת אינו יין רק שכר לא יצא אבל אם סיים בפה"ג א"כ הברכה מצד עצמה אם הוי יין ברכה מעליותא רק החסרון מצד המשקה שאינו כפי הברכה בזה לא בעינן כוונה רק ברכה וכיון דסיים שהנ"ב תכ"ד יצא. ולכך אתי שפיר שינוי לשון הש"ע דהנה הענין מה דתוך כ"ד יכול לחזור בו היינו דבחזרה זו עוקר דיבור הראשון ושוויה כמאן דליתא מעיקרא וראיה לזה שהרי מוכה בש"ס דנזיר ותמורה והובא בקצה"ח סי' ת"ה דהיכי דיכול לשאול עליו מצי נמי לחזור תכ"ד אבל היכי דלא מהני שאלה לא מהני חזרת תוכ"ד. א"כ מוכח

להדיא כמו דבשאלה הוי עקירת הנדר וההקדש למפרע כאלו לא אמרו מעולם כן ה"נ בחזרת תכ"ד משווי לדיבור הראשון כאלו לא אמרו מעולם ועוקרו מעיקרא דאם אינו עוקרו מעיקרא מה דמיון הוי לשאלה ומה ענין זה לזה ובע"כ דתוכ"ד עוקר נמי הדיבור הראשון מעיקרא. אך היינו דוקא אם הפסיק עכ"פ מעט אז לא מהני רק מטעם חזרה דשווייה דיבור הראשון כמאן דליתא אבל היכא דהוי דיבור אחד ממש מהני בלא זה בלי עקירת דיבור הראשון למפרע. ולכך הוי החילוק בהני דברים דתוכ"ד לאו כדיבור דמי מכל מקום אם כד"ד עוקר דיבור הראשון למפרע והני דהוו ענינים גדולים א"י לעקור דיבור הראשון למפרע וכמ"ש הטורי זהב באהע"ז סי' ל"ח לענין מתנה כיון דהוי מעשה א"י לחזור בו ע"ש. אך היכי דהוי דיבור אחד ממש דבזה הוי כדיבור ממש בלא טעם חזרה ועקירת דיבור הראשון וכיון דא"צ לעקור דיבור הראשון ולכך מהני אף בהו ולכך אתי שפיר דברי הש"ע כאן ובהלכות יו"ט דהתם מיירי דלא סיים תיכף של יו"ט רק דהפסיק מעט ניהו דהוי תוכ"ד מכל מקום כיון דתוכ"ד לא מהני רק מכח עקירת דיבור הראשון כאילו לא אמרו וא"כ ה"נ אם יעקור דיבור הראשון כאלו לא אמרו והוי כאילו סיים רק בשל יו"ט ובתחלה כוון רק בשל שבת דלא מהני לדעת הרמב"ם וסייעתו דאזלו בתר כוונתו לכך בעינן שידע שהוא יו"ט ואז יצא תוכ"ד. אבל כאן דמיירי בדיבור אחד ממש ובזה א"צ לעקור דיבור הראשון רק הוה כאילו אמרו ואעפי"כ כיון דסיים בדיבור אחד שהנ"ב מהני ובכוונה אין קפידא כיון דאמר נמי בפה"ג לכך בעינן שיהיה דיבור אחד ממש אבל אם לא הוי דיבור אחד רק תוך כ"ד אז לא מהני כיון שלא ידע שהוא שכר א"כ ממ"נ לשיטת הרמב"ם בסעיף א' דבעינן כוונה א"כ ממנ"פ אם נחשב כאילו אמר נמי בפה"ג לא מהני אח"כ שהנ"ב שלא כוון דהפסיק באמצע ואם יעקור דיבור של בפה"ג למפרע כאילו לא אמרו שוב לא מהני לשיטת הרמב"ם כיון דכוון תחלה לשם יין ולכך בעינן שיהיה דיבור אחד ממש ואתי שפיר פסקי הש"ע על נכון ודו"ק: ועוד היה אפשר לומר בישוב דברי הש"ע לפמ"ש לעיל דיש לחלק בין ברכה שמחוייב בה לברכה שאינו מחוייב בה וא"כ י"ל דהכא מיירי בברכה שאינו מחוייב בה לכך בזה הכריע הש"ע העיקר דלא כדעת הרמב"ם רק לא משגחינן בזה אחר כוונתו רק כיון דסיים כהוגן יצא אבל לקמן דמיירי לענין ברכת יו"ט דהוה ברכה שמחוייב בה בזה יש לומר הלכה כהרמב"ם דבעינן כוונה וא"נ כוון תחלה לשבת לא מהני מה דסיים בשל יו"ט ולכך בעינן שם שידע שהוא יו"ט רק שטעה בדיבורו. ולפ"ז היה נראה דבכוס של קידוש או ד' כוסות וכדומה באם חייב בהכוס הזה אז אם כוון לברך בפה"ג שסבר שהוא יין ונודע לו שהוא שכר וסיים שהנ"ב לא יצא דבזה קיי"ל כהרמב"ם דבעינן כוונה. מיהו

היכי דהוי דיבור אחד ממש יש לומר אף אם הוי חובה יצא בזה כנלפענ"ד נכון לדינא. ואדרבא לדברי המג"א היה לו לפרש הש"ע כאן שידע כמו שפירש בהלכות פסח והרי הוי ק"ו דבהלכות יו"ט לא מיירי תחלה להיפוך ופירש דמיירי שידע וכאן מיירי תחלה להיפוך לא פירש. אבל לפמ"ש בלא ידע לא הוצרך לפרש כיון דברישא מיירי בלא ידע פשיטא דאדלעיל קאי ודו"ק היטב בזה:

שם בהג"ה ואם היו אחרים שותים ג"כ ויין לפניהם, נ"ב עיין במג"א לקמן סי' רי"ג שהקשה על זה. ועיין מה שכתבתי בחידושי להלכות ר"ת בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ט בהלכות ד"ה סי' תקצ"ט לדחות תירוצו של המג"א וכתבתי ליישב בענין אחר דלא לחנם נקט הרמ"א שהיה יין לפניהם דדוקא בכהאי גוונא דהוי מחשבתם ניכרת מתוך מעשיהם אז יצאו הם ויצא הוא על ידן אבל בלא"ה הם תלויים בו כיון דהוא לא יצא גם הם לא יצאו רק אם מחשבתם ניכר מתוך מעשיחם אז נחשב באלו ברכו הם ממש ואז הוא תלוי בהם ע"ש מה שביארתי מלתא בטעמא בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן ריא

סעיף ד' כל הקודם בפסוק ארץ זבת חלב ודבש וכו' הלכך תמרים קודמים לענבים שזה שני לארץ בתרא וזה שני לארץ קמא וכו'. נ"ב לכאורה יש לעיין בזה ממשנה מנחות פרק כל הקרבנות ציבור משנה ה' דקאמר שם השני שבראשון והראשון שבשני שוין וכן השלישי שבראשון והשני שבשני והראשון שבשלישי שוין הם ולמה לא נימא התם דהראשון שבשני עדיף כיון דהוא ראשון להזית עצמו או הכא נימא להיפוך דהשלישי הסמוך לארץ קמא יהיה נמי שני הסמוך לארץ בתרא. ואפשר דהתם בטעמא תליא מלתא ולא בחשיבות אבל כאן רק בחשיבות תליא מלתא לכך כיון דסמוך לארץ בתרא עדיף ועדיין צ"ע בזה ודו"ק:

שם סעיף ו' היו לפניו תבשיל דקמח כוסמין וכו'. נ"ב עיין במג"א סקי"ג מ"ש היו לפניו יין ותבשיל שעורים וזית צ"ע מה יעשה דהא יין קודם לזית ושעורים קודמין ליין וזית קודם לשעורים. הנה כיוצא בזה מצינו בש"ס דזבחים דף צ' ע"ב איבעיא להו חטאת עוף ועולת בהמה ומעשר איזה קודם הכא תרגימו מין זבח עדיף במערבא אמרו עיילא בה עולת בהמה בחטאת העוף וכו' ועיין פירש"י שם דעיילא בה חשיבות דעולת בהמה שבאה עמה והוא חשוב ממעשר שהוא קודש קדשים וכו' ע"ש בפירש"י היטב באריכות וא"כ ה"נ ניהו דשעורים יש בו מעלה דהוי קודם לגפן מכל מקום הרי גזרה התורה דזית קודם לו והרי בשעורים נמי יש מעלה שיש ליין דהוי נמי ברכה חשובה כמו בפה"ג

דהרי מה דבפה"ג עדיף מזית הוי מכח דזה בורא פרי הגפן וזה בורא פרי העץ והרי בשעורים נמי יש מעלה זו ואעפי"כ הוי זית קודם לו מגזירת הכתו' א"כ השתא נמי זית קודם לשעורים ואח"כ שעורים ואח"כ יין ודומה ממש להתם. וכן פסק הרמב"ם בפ"ט מהלכות תמידין ומוספין. וכפי לשון הרמב"ם אתי שפיר יותר דין הנ"ל שהוא כת' שם הואיל וחטאת העוף קודם לעולה ועולה למעשר וכו' וכן הכא נמי כיון דזית קודם לשעורים ושעורים קודמין ליין לכך יקדים הזית ואח"כ השעורים ואח"כ היין ולהיפוך אין לומר שיהיה יין קודם שהוא קודם לזית וזית לשעורים דהתם נמי נימא כן דקודם עולה למעשר בהמה ומעשר בהמה לחטאת העוף ובע"כ הטעם כיון דמעלת העולה הוי דהוי מן זבח נתבטל מגזירת הכתוב דחטאת העוף קדמה א"כ ה"נ בזה דמדיין קודם לזית הוי מכח דהוי ברכה חשובה לעצמה מעלה זו הוי בשעורים דהוי נמי ברכה במ"מ אעפי"כ גזירת הכתו' היא דזית קודם א"כ הוי גם עתה כן הוי זית קודם ואח"כ שעורים ואח"כ יין. כן נראה לפענ"ד ברור ונכון והיא ראיה ברורה לפענ"ד ודו"ק היטב בעזה"י:

סימן ריב

סעיף א' בהג"ה אעפ"י שהוא טפל לשתייה ואינו מברך עליו רק שהכל הואיל והוא טפל לדבר אחר. נ"ב עיין בט"ז ס"ק זיין מ"ש בשם הב"י וד"מ והשיג עליהם וזה לשונו ואין חילוק זה מספיק לבטל דברי הב"י דגם בחסרון שיעור לא מקרי נהנה כראוי מעיקר הנאתו דכל שאין בה כשיעור אין ההנאה שלימה וא"כ מה לי שאין ההנאה שלימה מחמת שיעור או מחמת שהוא טפל לזה אמר דבתרוייהו איכא קצת הנאה עכ"ל ע"ש. ודבריו תמוהין דהרי חזינן באיסורים דקיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה ובשלא כדרך הנאה קיי"ל דמותר לגמרי מן התורה ואינו אסור רק מדרבנן. ובע"כ דשאני הנאת חצי שיעור מהנאת שלכד"ה א"כ ה"נ לענין מה שהוא טפל דבשלמא באוכל חצי שיעור דהוי הנאת עצמו שאוכלו בשביל עצמו שחפץ הוא בו לכך הוה כדרך הנאתן ובשביל חסרון השיעור לא נחשב שלכד"ה והוי נהנה ולכך צריך ברכה אבל אם אכלו רק עבור דבר אחר כדי למתק השתייה כיון דזה הוי דבר מאכל ואכלו כדי למתק השתייה א"כ הוי לגבי אכילה שלכד"ה ולכך לא הוי הנאה ולכך ל"ש ברכה. ובגוף דברי הט"ז והד"מ שמחולקים אם שלכד"ה חשוב כל שהו או כל שהו חביב יותר עיין בזה בדברי התוס' פ"ב דשבועות דף כ"ג ע"ב במוהרש"ל ובמהרש"א שם שמחולקים בזה אם שלכד"ה הוי כחצי שיעור או לא ע"ש ובחידושי במק"א תמהתי שם על המוהרש"א ואכ"מ להאריך ודו"ק:

סימן רטו

סעיף א' נ"ב עיין בפרי מגדים בהפתיחה וכאן באותו סי' שנסתפק אם בס"ס מותר לברך או לא ועמ"ש בחיבורי לאו"ח שנת תר"ד בהלכות סוכה סי' תרל"ח מה שיש לפשוט ספק זה ע"ש ודו"ק:

שם סעיף ב' השומע אחד מישראל מברך וכו'. נ"ב הנה כן היא דעת הרמב"ם ולשון הטור סי' רט"ו הוא כך וזה"ל ונראה לי דעונין דקאמר לאו חיובא היא אלא רשות וכו' אבל הרמב"ם כת' כל השומע חייב לענות אמן וכו'. ותמוה לי היאך עלה על דעת הטור לומר דהוי רשות והרי ש"ס מפורש בפ"ד דשבועות דף ל"ו אמר ריב"ה אמן בו שבועה וכו' בו האמנת דברים דכתי' ויאמר ירמי' אל חנניא אמן כן יעשה ד' וכו' ופירש"י אמן בו אמונת דברים וראוי לענות אמן על תפלה ותחנה שהוא לשון יאמן הדברים שיהא רצון שיהיה האמת כן עכ"ל. א"כ מוכח דהוה חיוב לענות אמן. ואפשר דהטור מפרש דלא כפירש"י רק י"ל דקמ"ל דמותר לענות ואינו אמן יתומה ואפשר להיות ראיה דהכוונה כן ממה דקשה לו למה לו להביא ראיה מירמי' ולא הביא ראיה מקרא דדוד הקודם לירמי' מ"ש בקפיטיל ע"ב וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן וכן בקפיטיל פ"ט ברוך ד' לעולם אמן ואמן וכן בקפיטיל ק"ו ברוך ד' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן. א"כ מכל זה מוכח דאמן הוה אמנת דברים ולמ"ל קרא דירמי'. אך לפי הנ"ל שבא להוכיח דאינו אמן יתומה אתי שפיר דקמ"ל דאף באמירת דברי חנניא דהוי נביא שקר נמי לא הוי אמן יתומה אם מברך את ישראל ואתי שפיר אך על הטור קשה היאך אפשר לו' דהוי רשות דהרי הכתוב אומר ואמר כל העם אמן משמע דהוה חיוב לענות אמן ואין לו' בזה דקמ"ל דרשאין לו' בזה אמן הא כבר נשמע מקפיטיל ע"ב ופ"ט דמותר לענות אמן ובע"כ דקמ"ל דהוי חיוב לענות אמן ומוכח כהרמב"ם וצ"ע רב ועיין בט"ז סק"ד מ"ש בביאור דברי הטור ומ"ש עונין וכו' ועמ"ש בחיבורי על ש"ע או"ח משנת תר"ט בתשובה לק"ק פמארין קנה מקומה בהלכות תפלה סי' קכ"ד ע"ש ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ד'** כל המברך ברכה שא"צ הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אמן. נ"ב הן הגיע לידי ספר חיי אדם לפי שעה וראיתי שם בנשמת אדם שהעיר למה יהיה ברכה לבטלה מן התורה אם אינו דרך שחוק והיתול הרי אם יאמר אלף פעמים אתה הוא ד' מלך העולם בורא פה"א ועוד ביוצא בזה לא יהיה אסור וכשאומר ברוך אתה וכו' יהי' עכת"ד ובזה מלאו לבו לחלוק על כל הפוסקים ולהתיר בספק ברכה ואני אומר ישתקע הדבר ולא יהיה נאמר דודאי דברי הפוסקים נכונים

דודאי גודל מעלת הברכה יתר על שאר שירות ותשבחות זה גורם הפסדה ואיסורה אם הוי בחנם דהנה ענין ברכה הוי תשלומין על הטובה שקבלנו ממנו יתברך הן קבלת טובת עוה"ז ככל ברכת הנהנין הן טובת הנפש במצוה שנתן לנו הכל הוי הברכה גמול מן גמול וכמו שאמרו חז"ל להדיא בפ"ו דברכות דכל הנהנה מהעוה"ז בלי ברכה כאלו גוזל להקב"ה וכנ"י וכן אמרו דהוי כמעל בקדשי שמים מכל זה מוכח דהברכה הוי תשלומין לו יתברך עבור הטובה וממילא כיון דאם יאמר אתה ד' מלך עולם בראת וכו' לא יצא בזה ידי שילום תשלומין רק אם אמר ברוך אתה הוא תשלומין ומוכח דברכה יש בה מעלה הרבה על דרך שיר ושבח וא"כ מהאי טעמא גופא אסור אם הוי לבטלה ע"ד משל באם אדם יאמר לאיש נכבד הריני מחזיק לך טובה על הטובה שעשית לי אם הנכבד יודע שלא עשה לו טובה יכעוס עליו כי יאמר צחקת בי והרי לא עשיתי לך טובה ולמה תחזיק לי טובה חנם ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני א"כ מכ"ש בו יתברך הרי אמרו חז"ל דלכך לא אמרו הגבור והנורא דמתוך שיודע שהוא יתברך אמיתי לא כזבו בו רק דאח"כ החזירו עטרה ליושנה שאמרו שאינו כזב דהן הן גבורותיו אבל לולא זה לא היו אומרים לו כיון דהוא אמיתי כן ה"נ דרך ברכה דהוי תשלומין לו יתברך זה אינו שייך רק בשעה שנהנה מטובתו יתברך מאותו דבר הן הנאת הנפש הן הנאת הגוף אז שייך לו יתברך תשלומין. אך אם בשעה זו לא נהנה מדבר זה א"כ הוי התשלומין דבר שקר ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו יתברך לכך אסור לברך ברכה לבטלה אבל אם אינו בלשון ברוך אתה רק בלשון אתה הוא כיון שדרך ברכה אינו יוצא בו מוכח דאינו תשלומין רק שבח ושירה לכך מהאי טעמא אף אם אינו נהנה בשעה זו אינו שקר לכך מותר לאמרו ולכך מהאי טעמא גם מספק אין לברך דספק שקר נמי אסור ונתקיימו דברי הפוסקים הראשונים בעזה"י וזה ברור ואמת לפענ"ד: ובנידון מ"ש בספר חיי אדם הנ"ל אם מברכין בספק ספיקא עיין בחיבורי על ש"ע או"ח משנת תר"ז בדף ס"ד ובדף ק"ה מ"ש בתשו' לק"ק שוואביק בזה בעזה"י ודו"ק: והנה אם יש בברכה לבטלה לאו דאורייתא עיין בחיבורי על ש"ע יו"ד מהדורא ה' סי' י"ד שם כתבתי דרך אגב השייך לכאן ע"ש בתשובה לק"ק ריטין. והנה המג"א כאן הביא הפלוגתא דלהתוס' הוי ברכה לבטלה רק דרבנן ולהרמב"ם הוי מן התורה. ונראה לי כעת בעזה"י ראיה ברורה דהוי רק דרבנן ממ"ש פרק ע"פ דף קט"ו אפי' למ"ד מצות אין מבטלות זא"ז ה"מ דאורייתא ודאורייתא אבל דאורייתא ודרבנן מבטלין וקשה למה יחשב מרור דרבנן ניהו דגוף חיובו הוי רק דרבנן מכל מקום אם מברך על אכילת מרור א"כ בשלמא אם אכל לא הוי ברכה לבטלה דגם דרבנן שייך וציונו כמ"ש בפ"ב דשבת מלא תסור אבל אם לא יאכל מרור כלל א"כ

בירך ברכה לבטלה ועשה איסור תורה וא"כ אם בירך עליו כבר נעשה דאורייתא ולמה יבטל המצה ובע"כ מוכח דברכה לבטלה רק דרבנן ואף אם לא יאכל הוי ברכה לבטלה ולכך הוי מרור רק דרבנן ודוחק לו' דיש חילוק בין חד דאורייתא לב' דאורייתא דמצה הוי ברכה ג"כ והוי ב' דאורייתא דז"א דניהו דלענין דרבנן שייך לחלק כן בין חד דרבנן לתרי אבל בדאורייתא אין לחלק אך נראה דיש לדחות כן די"ל דודאי אם אוכל מצה ומרור ביחד אינו מברך תחלה על אכילת מצה ואח"כ על מרור בפ"ע דהוי הפסק בין ברכת מצה לאכילתו כיון דמרור אינו רק דרבנן א"כ לא נחשב צורך אכילה א"כ הוי הפסק ובע"כ יברך ברכה אחת על מצות ומרורים או על מצה ומרור וא"כ בזה כיון דעכ"פ מצה אכל לא נחשב ברכה לבטלה אף דזכר מרור ג"כ ובזה לכ"ע לא הוי ברכה לבטלה ונ"מ לשיטת רש"י דס"ל בתפילין דלא סח מברך אחת והיינו על מצות א"כ אם בירך על מצות ולא היה לו רק תפלה אחת מ"מ לא הוי ברכה לבטלה כיון דעכ"פ באחד יצא ודו"ק היטב: והנה בהא דאיתא בש"ע כל המברך ברכה שא"צ הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אמן עיין במג"א ד"ה אמרינן ביומא מפורש שם דאף הגורם ברכה שא"צ עובר בלא תשא. והנה מזה יש להוכיח כדעת התוס' במס' ר"ה דף ל"ג דכל דרך ברכה אינו עובר בלא תשא רק מדרבנן והוא ממ"ש במס' סוטה דף מ"ג ע"ב וז"ל שם מה איכא בין ר' יוסי לר"י הגלילי איכא בינייהו עבירה דרבנן כמאן אזלא הא דתניא שח בין תפלה לתפלה עבירה היא בידו וחוזר עליו מעורכי המלחמה כמאן כר"י הגלילי ופירש"י בד"ה עבירה היא בידו אם לא חזר ובירך דהכי אמרינן במנחות סח מברך שתים לא סח מברך אחת וקשה מנ"ל להש"ס דכונה עבירה היא בידו בלא חזר ובירך ומוכרחים לו' דלא הוי כר"י הגלילי כיון דהוי רק עבירה דרבנן אדרבא אם דהכוונה עבירה היא בידו בחזר ובירך הוי עבירה מדאורייתא כיון דגרם לברך ברכה שא"צ ועבר על לא תשא דמן התורה אם נימא דדרך ברכה נמי הוי בלא תשא ובע"כ מה שחייבו חכמים לברך היינו משום דמחוייב לברך מדרבנן שאסמכוהו על לאו דלא תסור אין בכלל לא תשא לשוא אבל בזה כיון דאם לא סח לא היה מחויב לברך אף מדרבנן רק ע"י מעשיו שסח הביא את עצמו לכלל חיוב ברכה א"כ גרם ברכה שא"צ כדמוכח ביומא שהביא המג"א שאף זה בכלל ברכה שא"צ א"כ ממילא עובר על לא תשא מן התורה א"כ השתא מצי אתיא אפילו כר"י הגלילי ומי דחקו דאירי בלא בירך ברכה שנית ואתיא דלא כר"י הגלילי ובע"כ מוכח כדעת התוס' דכל דרך ברכה אינו עובר בלא תשא ומשום הכי אף בברכה שא"צ וא"כ ממ"נ בין בירך ובין לא בירך הכל הוי כעברה דרבנן ובע"כ אתיא דלא כר"י הגלילי וזה ראיה ברורה לדעת התוס' ודו"ק:

סימן רטז

סעיף ב' אם זה שיוצא ממנו הריח וכו' נ"ב עיין במג"א מה שהקשה על הרא"ש בשם רבינו יונה בדין נבלה הנהפך לדבש ועיין בחיבורי מס' נדה דף ט' מ"ש עליו בזה גם בחיבורי למס' ע"ז דף כ"ט ע"ב גבי חומץ של נכרים מה שפלפלתי שם בזה דברים נחמדים בעזה"י ודו"ק היטב:

(**שם**) כמו המוסק מברך בורא מיני בשמים. נ"ב עיין בחיבורי ספר החיים מ"ש בדברי רבינו יונה גבי מוסק ועיין בחיבורי מי נדה במסכתא נדה דף ט"ז גבי מי יתן טהור מטמא מ"ש שם בזה ודו"ק היטב:

סימן ריז

סעיף ז היה הולך חוץ לכרך והריח ריח טוב אם רוב העיר עכו"ם אינו מברך וכו' נ"ב הנה הטוש"ע לא העתיקו כאן במחצה על מחצה מה דינו אם מברך ועיין בצל"ח ובספר מעין הברכות ודעת המע"מ דמברך כאן כמו בסי' רצ"ח ועיין בחיבורי לאהע"ז בתק"ע סי' י"ז מהדורא תליתאי שנת תקצ"ט בתשובתי לק"ק דינקאוויטץ שם נמשכתי מענין לענין והעליתי שם דכאן אינו מברך במחצה על מחצה ע"ש בטעמו גם בביאור הסוגיא שם ודו"ק היטב:

סימן ריח

סעיף ב' על נס שנעשה לקצת ישראל כל זמן שלא נעשה לכל ישראל או רובן ואפילו נעשה לקצת שבטים אין מברכין עליו. נ"ב עיין במג"א מ"ש בזה עד הסוף אבל בפסח לא כתוב קהל וכו' ע"ש. הנה לכאורה מנ"ל להרמב"ם לחלק כן ונראה דלמד כן ממס' יומא דף נ' דקאמר הש"ס שם ומה נ"מ דלא מייתי כהנים פר בהוראה וקשה למה לא קאמר נ"מ אם נטמאו רוב הכהנים אם עושין פסח בטומאה או לא וכגון שיש מיעוט כהנים טהורים ולכך הציבור יכולין לעשות בטהרה והמיעוט יעשוהו ובפרט אם הוי בית אב של אותו השבוע טהורין דעושין בטהרה והכהנים עצמם אם אקרי קהל עושין בטומאה ואם לאו נדחין לשני ולמה לא קאמר נמי הך נ"מ או לומר נ"מ אם מברכין על נס של הכהנים אם אקרי קהל מברכין ואם לאו אין מברכין ומזה הוכיח הרמב"ם דלא קי"ל כר"ש רק בהוראה ולא בפסח וברכה ולכך לא קאמר דנ"מ רק מה שנוגע לדינא אבל מה שאין נ"מ לדידן לא הזכיר ובפרט דהקושיא הוי שם על רבא למה משיג על ר"ע כיון דסוף סוף שפיר מתרץ הקושיא א"כ אין יכול לתרץ דנ"מ לפסח או לנס כיון דלדידן לא

קיי"ל בהא כר"ש כיון דאין נ"מ בזה לדינא למה הקשה על ר"ע לכך קאמר דנ"מ לכהנים אם הם מביאים פר בהוראה דבזה קיי"ל כר"ש לכך קאמר הך נ"מ וזה ברור ונכון ויש ראיה מזה להרמב"ם ודו"ק היטב:

סימן רכא

סעיף ב' ואם יש לו שדה בשותפות נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם הש"ך דביש לו אשה ובנים נמי מברך הטוב והמג"א תמה עליו דהרי אפשר שלא יתן להם מאותן פירות וגם א"כ מ"ט לא משני הש"ס כן בברכות ודבריו תמוהין חדא מ"ש מ"ט לא משני בש"ס כן הרי הש"ס קאמר רק סתם הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות ויש לומר באמת כן הכוונה דהיינו שיש לו אשה ובנים ונחשב יש לו שותפות וכו'. גם בגוף הדין שלו דכתב דהרי אפשר שלא יתן להם מפירותיו י"ל כיון דמבואר במס' כתובות דף פ' והכי קיי"ל באהע"ז סימן פ"ה דבעל אינו יכול למכור פירות נ"מ לשנים מרובות מכח ריווח ביתא. א"כ מוכח דאף שמפרנסה ממק"א מ"מ נ"מ שייך לה מכח ריווח ביתא א"כ ה"נ הוי לאשתו ובניו טובה בהצלחות פירות השדה מכח ריווח ביתא ואף דנכסי צאן ברזל קיי"ל דיכול למכור ואין כח ביד אשתו למחות מכח ריווח ביתא היינו דמה דאינו שלה אין לה כח להכריחו שיהי' לה ריווח ביתא ודי לה לפרנסה בצמצום. אך כיון דהנאת ריווח ביתא הוה הנאה א"כ ה"נ אם יש לו שדה ועשתה פירות הוי לאשתו ובניו נמי טובה מכח ריווח ביתא ושפיר כתב הש"ך דיש לו אשה ובנים נחשב שותפות ובהכי מיושב קושית המג"א מ"ט לא משני כן בש"ס דיש לומר כיון דשם יש פלוגת' בכתובות ד"פ דאביי לא ס"ל ריוח ביתא רק מכח שמא תכסוף ורבא ס"ל מכח ריווח ביתא א"כ לאביי לא הוי הנאת ריווח ביתא הנאה א"כ לא נחשב אשתו ובניו כשותפין ולכך משני שם אליבא דכ"ע. שיהי' אתי שפיר גם לאביי אבל אנן דקיי"ל כרבא מכח ריוח ביתא שפיר כתב הש"ך דגם באשה ובנים נחשבים לו שותפות ואתי שפיר ודו"ק:

סימן רכד

סעיף ח' על מלכי ישראל אומר. נ"ב הנה בטעם שבמלך ישראל מברכין שחלק מכבודו ובמלך אוה"ע מברכין שנתן עיין מה שכתבתי בזה בחיבורי לתורה פרשת תרומה בשנת תרט"ו בהשמטות בסוף הספר ע"ש ודו"ק.

סימן רכה

סעיף ב' בהג"ה יש אומרים מי שנעשה בנו בר מצוה יברך בא"י אמ"ה שפטרני מעונשו של זה. נ"ב עיין במג"א ב' פירושים ועיין במדרש פרשת תולדות פ' ס"ו וזה"ל אר"א צריך אדם להטפל בבנו עד י"ג שנים מכאן ואילך צריך שיאמר ברוך השם שפטרני מעונשו של זה עכ"ל. הנה מלשון זה משמע כפירוש קמא שהחיוב עליו לטפל עמו ולהנהיגו בדרך הישר ואם לאו נענש האב עבורו אבל מי"ג ואילך אומר שפטרני מעונשו של זה שאינו נענש עוד עבור עון הבן להנהיגו בדרך הישר וזה מבואר כפירוש קמא. ודו"ק. והנה במה שכתב המג"א והביא בשם הלבוש דפירוש דעד הנה הבן נענש בעון האב ע"ש ודבריו תמוהין דמשמע דבן גדול אינו נענש בעון אביו והרי אמרינן בש"ס בפסוק ובאהרן התאנף ד' מאוד להשמידו דאין השמדה אלא כלוי בנים אלא שתפלה של משה רבינו עשה מחצה וכו' והרי אז היו נדב ואביהו יותר מי"ג שנים מדצוה הקב"ה להם להיות כהנים ולעשות להם בגדים וכהן קטן אינו עובד ובע"כ דגדולים היו וגם מדאמר הקב"ה לאלעזר ואיתמר ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו ואם היו קטנים בו ביום הרי אינן בני מצות ועונשין כלל ובע"כ דגדולים היו ומכ"ש דנדב ואביהוא הגדולים מהם היו בני עונשין ואעפי"כ נענשו בעון אביהם מוכח דבן גדול נענש בעון האב. ובע"כ מ"ש מעונשו של זה היינו כפירוש המג"א שלא יהיה האב נענש בעון הבן ודברי הלבוש צ"ע ודו"ק, והנה השיב לי משכיל אחד די"ל כיון דאמרינן בסוף מס' מכות דף כ"ד דד' דברים גזר משה על ישראל ובאו הנביאים וביטלם משה רבינו אמר פוקד עון אבות על בנים ויחזקאל אמר נפש החוטאת היא תמות ע"ש וא"כ י"ל דמעשה אהרן הוי קודם שביטלו יחזקאל והשבתי לו שזה אי אפשר לו' דהרי חז"ל דייקו בלשונם שד' דברים גזר משה על ישראל משמע שזה הוי מאמר משה לא מאמרו יתברך והיינו דמאמר ד' ד' וכו' פוקד עון אבות וכו' הוי מאמר משה רבינו שאמר כן. ולפ"ז הרי מאמר פוקד עון אבות הוי בארבעים אחרונים כדמפורש בפרשת כי תשא ומאמר גם באהרן התאנף ד' מאד להשמידו מבואר בפרשת עקב שהיה בארבעים אמצעיים וא"כ הוי גזירתו יתברך להשמיד בני אהרן קודם שגזר משה פוקד עון אבות והיאך תלה הש"ס זה במשה רבינו שגזר כן על ישראל ובע"כ דזה הוה שני עניינים נפרדים דמה שאמר משה רבינו פוקד עון אבות על בנים היינו באם כבר מת האב תחלה א"כ כעת מה שנענשים הבנים בעוה"ז לא נחשב העונש לאב כיון שכבר אינו בעולם ולא הוה העונש להאב רק לבן הנענש עצמו זה הוי העונש שהבן סובל עון האב וזה גזר משה ויחזקאל ביטלו אבל אם באב קיים שח"ו נענש במיתת אביו זה הוי העונש להאב עצמו שיסבול צער זה וכמ"ש גם באהרן התאנף

ה' מאוד להשמידו משמע דחיוב עונש זה על שם אהרן יקרא זה גזר הקב"ה מתחלה ולא בא יחזקאל וביטלו דאין שייך בזה לו' נפש החוטאת היא תמות דגם בזה הוה עיקר העונש להאב עצמו ואין כח בנביא לבטל דעתו יתברך וא"כ שפיר הקשיתי דמוכח דגם בגדולים נענשים בעון האב ודו"ק. ובזה מיושב מה שהקשה עוד המשכיל הנ"ל למה לא משני הש"ס במכות ובברכות במה דפריך כתיב פוקד עון אבות על בנים וכתיב לא יומתו אבות על בנים למה לא משני כאן בקטנים כאן בגדולים וכו'. ולפמ"ש אתי שפיר דבעונש הבנים עצמן אין סברא לחלק בין קטנים לגדולים ולא כתבו התוס' והמג"א לחלק בין קטנים לגדולים רק באם האב קיים ונקרא העונש על שם האב בזה יש לחלק בין אם הבן קטן והוא ברשות האב ובין אם הוא גדול ואינו ברשות האב אבל אם הוי העונש על הבן עצמו אין סברא לחלק בין קטן לגדול וכיון דהתם כתיב פוקד עון אבות על בנים דמשמע שהעונש יחול על הבן בזה אין סברא לחלק בין קטן לגדול: והנה מדי דברי בזה אזכיר מה שיש לתמוה על התוס' בפ"ב דשבת שכתבו דלקמן מוכח דאין הבנים נענשים בעון האבות רק כשהם קטנים ולדעתי הדבר תמוה מנ"ל ואם ממה שאמרו חז"ל דבעון נדרים בנים מתים כשהם קטנים מנ"ל דאין נענשים כשהם גדולים דלמא כוונת הש"ס דאם חוטא בנדרים אז אינו זוכה לגדל בנים ואינו מאריך לו עד שיגדיל רק עדיין בעודם קטנים מתים ולעולם אם התחיל לעבור על נדרים כשכבר הגדילו בניו או איזה עון אחר יש לו' דגם בניו הגדולים נענשים וצ"ע בזה. ועוד היה מקום להאריך בזה אלא שאין הזמן גרמא ועיין בילקוט רות שם איתא דעד י"ג שנים הבן נענש בעון האב הרי מפורש כדעת המג"א שם ע"ש ועיין בחיבורי לעין יעקב בברכות מ"ה במעשה שחלה בנו של ריב"י שם הוכחתי מה שלא השיב ריב"ז דאין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים כמו שהשיב לעיל מזה הוכחתי דבן גדול אינו נענש בעון אביו ולכן לא שייך בזה אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים ודו"ק:

סימן רכט

סעיף ב' הרואה חמה בתקופתה והוא מכ"ח לכ"ח נ"ב הנה ראיתי באחרונים שהביאו בשם שו"ת פמ"א שפסק לברך אף ביום המעונן ואינו רואה את החמה וכו'. ותמה תמה אקרא דהרי מפורש בש"ס דקאמר הרואה חמה מבואר עכ"פ דראייה בעינן דא"כ למה לי הרואה דנקט הול"ל דביום התקופה בבוקר מברך. ועוד מ"ש מלבנה דידעינן נמי דנתחדשה בכל חודש ולמה אינו מברך בלי ראייה. ועוד דבבריית' נקט תרוייהו בהדדי הרואה חמה בתקופתה ולבנה בחידושה וכו' וא"כ כמו דבלבנה אין מברכין רק בראי'

כן ה"נ בחמה ומ"ש בספר יד אפרים ראיה לזה ממ"ש בתשובה אחת דמברכין על המלך בספינה אין לו דמיון זה לזה דברכות המאורות שאני דהוי כעין ברכת הנהנין ובעינן שיאותו לאורו ועוד אינו דומה כלל בלא"ה דניהו שא"צ לראות את המלך עצמו מכל מקום הכבוד חייב לראות ובלא"ה אינו מברך והתם אין הברכה על גוף המלך רק על הכבוד והרי רואה עכ"פ את הכבוד ותדע דבלא"ה וכי ס"ד שאדם היושב בביתו ויודע שהמלך עובר באיזה מקום יברך זה ודאי אינו וא"כ אדרבא משם ראיה כמו דהתם מברך כשרואה הכבוד ובלא"ה אינו מברך כן ה"נ כיון דזה ברכה על החמה אם אינו רואה אותה אינו מברך וכן מוכח מן הש"ס דברכות דהגוי מין שאל את רב ששת חצבי לנהרא כגני לייא ומה זו שאלה הרי הולך כדי לברך אלא בע"כ דראייה בעינן רק שרב ששת השיב לו כיון שהרגיש בדבר הוי כראייה ולכך חס להזכיר לברך ביום המעונן בלי ראיה וגם נראה לדינא דעיקר כהלבוש והמג"א שאחר ג' שעות ביום לא יברך ולא כדעת המתירין לברך עד חצות דלו יהא דהוי ספיקא הרי כל הברכות דרבנן והוי ספק דרבנן ולפיכך הוי ספק איסורא להזכיר שם שמים לבטלה ועוד כיון דהערוך מפרש פירוש אחר בזה בלשון חמה בתוקפתה א"כ שוב אחר ג"ש הוי ספק ספיקא שלא לברך. וכן ראיתי בא"ר בשם הערוך דבלא"ה אין מברכין כלל על החמה בכ"ח שנה מטעם דהוי ספק ברכות וכ' דהכי נוהגין ע"ש וניהו דאנו אין נוהגין כן עכ"פ אחר ג' שעות דהוי ס"ס אין לברך והמברך בשם ומלכות הוי ברכה לבטלה וכן הוריתי הלכה למעשה בשנה הזאת שנת תר"א שהי' זמן הברכה ביו"ט ב' של פסח ולא נראה החמה עד שעה קודם חצות וברכתי בלי שם ומלכות וכן עיקר לדעתי בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן רל

סעיף ה' לעולם יהא אדם רגיל לו' כל מה דעביד רחמנא לטב עביד נ"ב עיין בחיבורי על התורה שנת תר"ט בפרשת ויקרא מ"ש דיהא רגיל לו' גם זו לטובה ולא בלשון הש"ע ע"ש מ"ש מלתא בטעמא מה נ"מ בין זה לזה ע"ש ודו"ק:

סימן רלב

סעיף א' נ"ב עיין במג"א ס"ק א' מה שנדחק בטעמו למה נקרא מנחה ועיין מ"ש בזה טוב טעם בחיבורי על התורה שנת תקצ"ז בפרשת ויצא בפסוק ויפגע במקום וגו' ע"ש ודו"ק:

סימן רלג

סעיף א' בהג"ה ולדידן במדינות אלו שנוהגין להתפלל ערבית מפלג המנחה. נ"ב נשאלתי במי שבא לבהכנ"ס ולא התפלל מנחה והציבור כבר התחילו להתפלל ערבית אם יתפלל בבהכנ"ס מנחה או יצא לחוץ. והשבתי דנראה דאין לו להתפלל בבהכנ"ס רק בחוץ כמ"ש סי' רס"ג בשבת. והנה אם כי עלה בדעתי לחלק דבשלמא בשבת כיון דבשבת אסור להתפלל תפלת חול ואם הוא מתפלל ברכות י"ח מראה שהוא עדיין חול לו והציבור עשו כבר שבת א"כ הוה בלא תתגודדו דעושה אגודות אגודות אבל בחול כיון דתפלת י"ח בערבית ומנחה הוא שוה א"כ לעיני הרואים ליכא שינוי רק בלב הוא מכוין למנחה א"כ אינו נראה כאגודות אגודות והיה נראה עוד ראיה כן ממה שפלפלו הט"ז והמג"א בהלכות מנחה במי שבא לביהכנ"ס ולא התפלל מנחה והציבור מתפללין מנחה אם יתפלל עמהם אם זה נחשב תפלה בציבור א"כ מוכח דעכ"פ מותר לו להתפלל מנחה שם במקום שהם מתפללים ערבית מיהו זה הוי אפשר לדחות די"ל דהכוונה אם יתפלל הוא בעזרה והם בבהכנ"ס אך מדברי הא"ר שם ס"ק זיי"ן בסימן רל"ו שכ' וזה"ל שם ועוד דיש לחלק דדוקא בשעה שהציבור מתפללים הוי כתפלה אחרת [ותיבת לא ט"ס שם] אבל אם מתפלל ממש עמהם הוי כמתפלל עם הציבור עכ"ל. והנה מזה מוכח דבמתפלל ממש עמהם מיירי דאם הוא בעזרה והם בביהכנ"ס הדר הו"ל רק בשעה שהציבור מתפללין. אך נראה דאין מזה ראיה ואדרבא לפי חלוקי הנ"ל אתי שפיר דאם מתפלל עם הציבור אם אין נראה לעין חילוק מהם ולא הוה כאגודות אגודות ע"י המחשבה אבל אם מתפלל בעוד שהציבור אומרים ק"ש וברכותיה אז ממ"נ אם מתפלל ערבית הרי אינו רשאי להקדים תפלתו לתפלת הציבור כמ"ש לעיל בסי' צ' וא"כ יש עליו לעז שמקדים תפלתו לתפלת הציבור ואיכא חשדא דהרי אפי' בדרבנן חיישי' לחשדא כמ"ש בפ"ב דשבת גבי נר חנוכה וכן בהולך אחורי בהכנ"ס וכמ"ש בסי' צ' ואם נאמר דהוא מתפלל מנחה הדר הו"ל אגודות אגודות והוי לא תתגודדו ולכך זה העיקר להלכה דאם אין הקהל עומדין לש"ע אסור לו להתפלל מנחה רק יצא לחוץ אך בשעה שעומדים הציבור לתפלת י"ח רשאי הוא לעמוד עמהם לכוון לשם מנחה ובשבת בכל ענין אסור כיון דהם מתפללין של שבת והוא של חול כנלפענ"ד נכון לדינא ועיין בחיבורי על ש"ע או"ח משנת תר"ד דף קל"ט ע"ב בהלכות תפלה סי' ס"ח מ"ש בזה לחכם אחד ע"ש ודו"ק:

סימן רמ

סעיף א' ואף כשהוא מצוי אצלה לא יכוין להנאתו אלא כאדם שפורע חובו וכו' וכן אם מתכוין לתקן שיצא הולד עמ"ש ראיה לזה בחידושי תורה שלי בשנת תקפ"ט בפסוק אני אל שדי פרה ורבה ובפרשת ויגש בפסוק ויפול על צוארי בנימן אחיו ע"ש ודו"ק:
שם סעיף י"א בהגה. ות"ח מאפיל בטליתו ושרי. נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם הרמב"ם דאין נזקקין לזה אלא לצורך גדול. ולפענ"ד נראה ראיה ברורה מן הש"ס כתובות דף ס"ה ע"ב מה דפריך שם הש"ס מרשב"ג דאוכלת עמו לילי שבת ושבת ולמ"ד תשמיש ממש הרי ישראל קדושים הם ואין משמשין מטותיהן ביום ומשני הא אמר רבא ת"ח מאפיל בטליתו ושרי וכו'. וא"כ מהתם מוכח דאף שלא לצורך גדול שרי דאם דוקא לצורך גדול אין שייך בזה לעשות קביעות וחיוב לכתחלה להיות אוכלת עמו לילי שבת ושבת דהיינו תשמיש א"א אף שלא לצורך נמי מותר וזה ראיה ברורה לדעתי ודו"ק. אמנם עיין בחיבורי מי נדה בחידושי דף י"ז ראיה ברורה כדעת הרמב"ם שהביא המג"א הנ"ל ע"ש ודו"ק היטב:

סימן רמב

סעיף א'. נ"ב עיין בט"ז סק"א הביא בכאן מאמר חז"ל כל השומר שבת וכו' קורין לו וסר עונך וכו' וביאר בו הכוונה ועמ"ש בביאורו בעזה"י בחיבורי על התורה שנת תקצ"ט בפרשת כי תצא בפסוק כי יהיה באיש חטא משפט מות על הספרי שם ע"ש ובפרשת וילך בחיבורי שנת ת"ר ע"ש ודו"ק. ומ"ש הט"ז מה דרש"י פירש בחומש על פסוק זכור את יום השבת לקדשו כב"ש והקשה הט"ז למה לא פסק כב"ה ונדחק בזה ועיין בחידושי למס' נדה דף ל"ח ע"א מ"ש בישוב הדבר על נכון גבי חסידים הראשונים לא היו משמשין מטותיהם בשבת ע"ש ודו"ק. והנה מה שאיתא במדרש הובא בפר"ד מעולם לא זזה שכינה מישראל אפילו בשבת של חול עיין בחיבורי על התורה משנת תרט"ו מ"ש בעזה"י ע"ש ודו"ק. והנה עיין במג"א כאן שהביא בשם ע"ש דבשבת בעינן כולו לכם ותמהו עליו דבפסחים אמרינן רק דהכל מודים דבשבת בעינן נמי לכם ע"ש והאחרונים נדחקו לומר דגירסא אחרת הי"ל להע"ש. ולפענ"ד נראה כדבריו ולא היה לו גירסא אחרת כלל והוכיח כן מן הש"ס כאן דרבא אמר דלר"א מודה דבעינן נמי לכם מכח דכתי' ביה עונג וא"כ משמע דשבת עדיף מיו"ט דכתי' ביה עונג א"כ תינח לר"א דביו"ט י"ל כולו לד' הוי בשבת מעלה דהוי נמי לכם אבל לר"י דביו"ט נמי בעינן לכם א"כ במה עדיף שבת דכתי' ביה עונג ולמה כתו' בשבת עונג ולא ביו"ט ובע"כ דבשבת

הוי כולו לכם ומדר"א נשמע לר"י כמו דלר"א עדיף בחד צד שבת מיו"ט כן מוכרח לר"י נמי כן ולכך לדידן בעינן כולו לכם וצדקו דברי העולת שבת כנלפענ"ד בעזה"י ודו"ק:

שם אפילו מי שצריך לאחרים וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ב' מ"ש לווין בריבית לצורך סעודת שבת ועיין בפרמ"ג דהכוונה דרך היתר ואינו נראה דא"כ פשיטא ומה קמ"ל ואם הוא עני והוה בכלל עשה שבתך חול למה יתחייב ללות ועמ"ש בזה בחידושי תורה משנת תקפ"ט בפרשת בהר די"ל דלצורך מצוה מותר ללוות בריבית וכמשמעות דברי הרמ"א ביו"ד סי' ק"ס. גם יש לומר דמיירי רק ברבית דרבנן ע"ש ומה שביארתי שם לשון הירושלמי אשר ממנו מקור דין זה ע"ש. שוב הגיע לידי ספר פני משה על הירושלמי סדר נזיקין ובפ"ח מסנהדרין ששם מקור דין זה פירש הפ"מ כן במראה פנים דמיירי בריבית דרבנן ושמחתי כי כוונתי לדעתו ת"ל וע"ש ועיין בחידושי לש"ע יו"ד סימן ק"ס מ"ש בזה ודו"ק:

סימן רמג

סעיף א' לא ישכיר אדם מרחץ שלו לעכו"ם וכו'. עיין בספרי עבודת עבודה על ע"ז בפ"ק שם מ"ש בדין אם מותר לתת מרחץ באריסות באמת ובדין מכירה לזמן אם אסור כמו השכרה או לא ע"ש מ"ש בשיטת הרמב"ם ודו"ק:

שם סעיף ב' אפילו מרחץ או תנור אם השכירם שנה אחר שנה ונתפרסם הדבר ע"י כך וכו'. נ"ב קשה לי למה יועיל בזה פירסום הרי קיי"ל בש"ס ופוסקים דהמוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים והטעם דמאן דמוכר בפרהסיא הוא מוכר כדי שיקפצו עליו זבינא ולפ"ז נראה דה"ה המשכיר שדהו נמי יש לו פירסום מה"ט גופא דהרי אף בהלואה הוה אמרינן דיש לו קול זולת הטעם דמאן דיזיף בצנעא הוא יזיף וא"כ בשכירות דלא שייך ה"ט ודאי דיש לו קול וכמו במכירה וא"כ כיון דיש לו קול למה אסרו להשכיר לכותי ובע"כ אף היכי דיש לו קול אסרו חז"ל וא"כ מ"ט יועיל בזה פירסום. ואין לומר דהקול דמכירה ושכירות לא נחשב פירסום דא"כ למה טורפין בו מן הלקוחות אם לא נחשב קול. ואפשר לחלק העניינים דבלקוחות כיון דבלא"ה דרך כל לוקח לחקור אחרי הדבר אם אין בו ערעור ולכך ניהו דבמוכר בעדים אין בו פירסום גמור להיות נודע לכל אף בלי חקירה מ"מ קצת קול יש בו דעכ"פ אם יחקור אחרי הדבר יוודע לו אח"כ שכן הוא בזה אמרינן דדוקא בהלואה דהוי בצנעא ואף אם יחקור אחרי הדבר לא יוודע לו בזה אמרינן דאינו טורף ממשעבדי אבל במוכר דעכ"פ קצת פרסום יש בדבר ואם יחקור יוודע לו האמת ולכך טורף מלקוחות שהיה לו לחקור ולא לקנות ואם לא חקר איחר

דאפסיד אנפשיה אבל בשבת בעינן שהפרסום יהיה שיהיה נודע ממילא לכל בלי שום חקירה כי אדם בעלמא מה לו לחקור ואם יראה יבא לחשוד אותו לא עליו מוטל לחפוש אחרי זכותו בזה בעינן פרסום גדול ובזה אין לו פרסום רק אם עשה כן שנה אחר שנה. ובהיות כן צ"ע על הפוסקים שפסקו דשדה לאריסות מותר ומנ"ל כן דהרי י"ל מה דקאמר הש"ס אבל שדהו לנכרי שרי היינו רק בשכירות והיינו מכח דשכירות יש לו קול וניהו דבמרחץ לא סמכינן על זה לבד מ"מ בהצטרף הך סברא דאריס אריסותיה קעביד וא"כ יש כאן שני תליות לקולא אחד דעכ"פ הרוב יהיה לו קול ויוודע לו שהיא בשכירות ואם נבוא לחוש למיעוטא שלא ידעו מהך קלא אכתי י"ל דהם יאמרו דבאריסות הוא כיון דעביד לאריסות אבל באם אינו בשכירות רק באריסות א"כ קלא ליתליה דאריסות אין לו קול וא"כ על הך קולא לבד דיתלו דבאריסות הוא אפשר דלא סמכינן דאכתי חיישינן לכמה בני אדם שלא ידעו מזה ויטעו דשכיר יום הוא ומנ"ל להקל ולומר דע"ז לבד נמי סמכינן דלמא לא סמכינן על סברא זו רק בצירוף הך מעלה דיש לו קול וצ"ע:

סימן רמד

סעיף א' פוסק עם העכו"ם על המלאכה. נ"ב הנני מעתיק פה בקצרה מה שהשבתי לאחד מק"ק זאלישציק הנה בנידון מה ששאל על הפיטשניע של חותנו הנה להשכיר הפיטשנע של חותנו ודאי מהני כיון דהוי גם אצל חותנו בשכירות א"כ ממ"נ אם שכירות לא קניא אינו שלו והוה של נכרי הראשון ואם שכירות קניא קנאו השני מיהו יותר יש לכתו' שמוכר לו כל זכותו כי י"ל דאין זה ממ"נ די"ל כיון שיש לחותנו כתבים המועילים מדינא דמלכותא א"כ ניהו דשכירות לא קניא מדינא קנאו מדינא דמלכותא אבל נכרי השני שאין לו כתבים כאלו לא קנאו בדינא דמלכותא רק בד"י וי"ל אולי שכירות לא קניא לכך יש לכתו' לשון מכירה או לכתו' בלשון דייטש ובנייר סטעמפיל שיועיל לדינא דמלכותא ואז די בשכירות. ונידון האפר שלא בא לעולם יש לכתו' שמוכרין כל האפר לכשיבוא לעולם ולרשותם וליתר שאת מתחייבים נפשם וגופם להעמיד ולהקנות האפר להנכרי ולכשיבוא האפר לעולם ולרשותם לזה מהני אף לדבר שלא בא לעולם. גם בלא"ה ניהו דדבר שלא בא לעולם לא קנה מ"מ אם תפס לא מפקינן מיניה וא"כ ה"נ כיון דבאמת אין המוכרים חוזרים בהם והנכרי כיון דעובד בשבת לעצמו הוי כתפס והוי כשלו. מיהו ליתר שאת יכתבו כאשר כתבתי עפ"ד שהשבתי לק' זאלישטשיק:

סעיף א' בהג"ה ואפילו אם דר בין העכו"ם יש לחוש לאורחים הבאים. נ"ב עיין במג"א ס"ק ח' מ"ש פה בעירנו נוהגים היתר וכו' עיין מ"ש בזה בתשובה לק"ק פאלטישאן

בחיבורי על יו"ד מהדורא וא"ו סי' ר"כ לאסור בזה מדינא מכמה טעמים וראיה לדעת הא"ר בזה ע"ש בעזה"י ודו"ק:

והנה מ"ש בהג"ה ואפילו אם דר בין העכו"ם יש לחוש לאורחים הבאים שם או לבני ביתו שיחשדו אותו. נ"ב עיין במג"א שהקשה משביעית ותירץ דבשביעית הקילו ע"ש. והנה בביאור כוונתו למה בשביעית הקילו ראיתי בשו"ת נוב"י מהד"ק חאו"ח שמפרש דהטעם דהוי איסור קל ומזה למד דה"ה בחוה"מ דהוי איסור קל לא חיישינן לאורחים ובספר הנדפס מחדש ישועות יעקב על או"ח מפרש הכוונה דבשביעית שהיא זמן ארוך הקילו ע"ש. והנה לכאורה היה מוכח דלא כדברי הנוב"י מן הש"ס דאם נימא שחלקו בזה חז"ל בין איסור קל לחמור הרי הוא עצמו כת' דמלאכת חוה"מ הוי איסור קל ודמי לשביעית א"כ מה פריך בפ"ק דע"ז דף כ"א ע"ב הא מרחץ לכותי שרי כותי נמי עביד ביה מלאכה בחוש"מ ומה פריך דלמא דוקא באיסור שבת ויו"ט דחמור חששו למ"ע אבל חוה"מ דהוי איסור קל לא חששו למ"ע ומזה לכאורה מוכח דלא כסברת הנוב"י. אך כד דייקינן נראה דבע"כ כוונת המג"א רק מכח דהוי איסור קל דאין לומר כפירוש הישועות יעקב דהכוונה מכח דהוה זמן ארוך דבשלמא אם היה מותר להשכיר לנכרי על ימות החול רק שעל שבת לבדו היה אסור להשכירו הוי שייך לומר דבשבת ליכא פסידא כ"כ כמו בשביעית אבל כיון דאסור להשכירו לגמרי מחשש שבת א"כ יש בזה יותר פסידא מבשביעית. ושוב ראיתי שבספר ישועות יעקב הנ"ל הרגיש עצמו בזה ונדחק בזה ע"ש. ולכך נראה לפענ"ד העיקר כפירוש הנוב"י הנ"ל. ומה דקשיא לן עלי' ממס' ע"ז הנ"ל מאי פריך מחוה"מ נראה לומר דהמעיין בש"ס שם נקט רשב"ג שם בלשונו ונכרי זה עושה בו מלאכה בשבתות ויו"ט. הרי דנקט גם חשש מלאכת היו"ט בזה. והנה עיקר איסור מרחץ ביו"ט הוא רק מכח אשר יאכל לכל נפש וזה אינו שוה לכל נפש והוי לאו הבא מכלל עשה דלא אמרינן בזה אהדריה לאיסורא קמא כמ"ש התוס' במס' ביצה דף י"ב ע"א כעין זה גבי לכם ולא לגבוה ע"ש וא"כ איסור זה דאינו שוה לכל נפש לא חמור מחוה"מ דהוי נמי ד"ת לכמה פוסקים ולכך פריך שפיר כיון דאתה חושש למלאכת יו"ט ג"כ אף דהוי רק איסור עשה א"כ כותי עביד ביה מלאכה בחוש"מ דשקול כמו איסור מרחץ ביו"ט אבל לדידן דמיירי הרמ"א רק בשבת לנגד מלאכת שבת ודאי קיל שביעית וה"ה איסור חוה"מ ובמלאכת מרחץ ביו"ט יש לומר דבאמת נמי לא חיישינן לאורחים ומהאי טעמא אתי שפיר מה דלא פריך הש"ס על המשנה שם הא מרחץ לנכרי שרי דעל המשנה י"ל שפיר דלא אסר רק בשביל חשש שבת לא יו"ט. ובזה י"ל שפיר דבחוה"מ הקילו ושבת חמור. אבל לרשב"ג דנקט אף יו"ט ומלאכת מרחץ ביו"ט דאינו רק לאו הבא

מכלל עשה שפיר דומה לחוה"מ דהוי נמי מן התורה כמ"ש בזה בהלכות חוה"מ ופריך שפיר ואתי שפיר דינו של הנוב"י ודו"ק ועיין בחידושי להלכות חנוכה מה שהבאתי שם ראיה דלא כהנב"י ממק"א ע"ש ועיין מ"ש בחידושי לע"ז מה שראיתי איזה שגיאות בספר ישועות יעקב הנ"ל בסוגיא זו. וגם ראיתי מה שהקשה עוד הישועות יעקב הנ"ל על הט"ז שהקשה על הרמ"א הנ"ל למה מתיר במקום דליכא רואים הרי כל מקום שאסרו רז"ל משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור ותמה בספר הנ"ל למה לא הקשה על מה דאמרינן בש"ס דחוץ לתחום מותר דהרי אפילו בחדרי חדרים אסור ע"ש ולק"מ כי כלל זה דאפילו בחדרי חדרים אסור לא נאמר רק אם במקום הזה שייך רואין אך עתה ליכא רואין וגם אף אם לא היה מניח כאן רואין הוי רק מכח איסור זה מחמת שרוצה לעשות בו דבר כזה אבל זולת זה הי' מניח כאן רואים ואפשר להיות רואין דרך היתר בזה לא פלוג רבנן ואסרו בכל ענין וכדרך שאמרינן בעלמא שלא יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי ביתות מותרין אבל בחוץ לתחום בשבת ויו"ט דאי אפשר לבוא לידי רואים ולא הוי מכח איסור זה רק מכח איסור אחר ואי אפשר לבוא לידי רואים כיון דאיסורא רביע עלה בכה"ג לא תקנו רבנן ול"ש בכה"ג לא פלוג וז"ב ופשוט ודו"ק:

שם סעיף ו יהודי הקונה מכס ומשכיר לו עכו"ם וכו'. נ"ב הנה בדין אם השכירו בני העיר לישראל אחד המרחץ לכל השנה אם מותר להשוכר להשכיר ימי השבת להנכרי עיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא ט' בסימן קצ"ב בתשובה אחת למדינת וואליחייא מ"ש שם בזה דרך אגב ע"ש ודו"ק. והנה בדין מי שמוכר איזה דבר לנכרי בהיתר מכירה על שבת אם די לכתו' שטר מכירה אחד וליקח ממנו ביום א' ולחזור וליתן לו בע"ש הבאה וכן בכל ע"ש או צריך לכתו' בכל ע"ש שטר מכירה חדש אם יש בזה חשש נמחל שיעבודו או לא וכל דינים והפרטים המסתעפים מזה עיין בחיבורי לחו"מ מהדורא ג' סי' רפ"ז מ"ש בזה בתשובה לק"ק קאלימייא ע"ש באורך בעזה"י ודו"ק:

סימן רמה

סעיף א' ישראל ועכו"ם שיש להם שדה. נ"ב עיין בטור מ"ש מעשה היה והתירו הר"י ע"ש ועיין ביאורו בכמה דרכים בעזה"י בחידושי עבודת עבודה על מס' ע"ז בסוף פ"ק דע"ז מקור דין זה ליישב קושית הב"י שהרי הר"י חזר בו ושם פלפלתי בכמה דברים השייכים לסי' זה ובישוב שיטת הרמב"ם שפסק דאיבעיא לחומרא ע"ש ודו"ק:

סימן רמו

סעיף ג' יפקירנה בינו לבין עצמו. נ"ב עמ"ש בזה בחיבורי לנדרי זרוזין בהשמטותי כת"י בחלק שני דף ע"ח בש"ס דף מ"ג לק"ק קראקא ע"ש בעזה"י ודו"ק. והנה הב"י הביא בשם הרוקח סי' ש' וזה"ל בהמת ישראל ביד עכו"ם אם העכו"ם עושה בה מלאכה בשבת מאחר שאין לוקח שכירות מותר ואם ישראל רואה מותר עכ"ל. והב"י כת' דליתא לדברי הרוקח ע"ש ועיין בט"ז מ"ש בפירושו ועיין בחידושי לע"ז דף ט"ו מ"ש אנכי בביאור דברי הרוקח ע"ש וכעת נראה דיש לומר בפשיטות כך כיון דקיי"ל בשואל שלא מדעת הוי גזלן ובגזלן קיי"ל דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו וא"כ הרי עיקר הלימוד דשניהם אינם יכולין להקדיש הוי מדכתי' איש כי יקדיש את ביתו מה ביתו ברשותו וכו' א"כ מוכח דהיכי שגזלו אחר לא נקרא ביתו אבל בשכרו או השאילו לאחר הוי עדיין ביתו ויכול להקדיש א"כ ה"נ בזה כיון דאמר הכתו' לא תעשה כל מלאכה אתה וגו' ובהמתך היינו דוקא כשהיא ברשותו אבל באינו ברשותו לא הוי בהמתך ולכך בשלמא בשאלה ושכירות דיכול להקדיש והוי ברשותו ה"ה נמי דקעבר עליה בשבת משום לא תעשה כל מלאכה וגו' ובהמתך אבל באם גזלה עכו"ם וה"ה אם התנה עמו שלא לעשות בשבת והוא יעשה הוי שואל שלא מדעת והוי גזלן ובזה ודאי לא עבר הישראל בה ואין בית מיחוש בזה ואף להב"י לקמן דס"ל קבלת כל אחריות לא מהני היינו רק כיון דהוה מדעת ישראל ולא הוי עליו שם גזלן אבל היכי דהוי עליו שם גזלן אין על הישראל איסור כלל רק היכי שרואהו אח"כ צריך למחות בידו דבלא"ה הרי הוא מסכים בדבר ואף דנעשה עליו כבר גזלן חוזר להיות פקדון וכמ"ש הב"ש באהע"ז סי' כ"ח דאף דשניהם אינם יכולים להקדיש בריצוי שניהם נעשה פקדון וחל ההקדש וא"כ ה"נ אם לא ימחה חוזר להיות פקדון ועובר עליו ע"ש. וז"ש הרוקח דאם העכו"ם עושה בה מלאכה בשבת מותר דהיינו דמותר להשכירה באופן זה שלא יעשה בה הנכרי מלאכה בשבת ולא יתן לו שכירות ואז אף שעושה אח"כ אין בו איסור לישראל אך אם רואה צריך למחות בידו דבלא"ה נעשה פקדון וחוזר לרשותו ואתי שפיר ודו"ק:

שם בהג"ה אבל יכול להשכירה או להשאילה ולהתנות שיחזירנה לו קודם השבת אבל לא מהני אם מתנה עם העכו"ם שתנוח בשבת כי אין העכו"ם נאמן על כך. נ"ב יש לי בזה מקום עיון כי המעיין בפ"ק דע"ז דף כ"ב דקאמר שם נכרי צייית כותי לא צייית א"כ מוכח לכאורה דיש לעכו"ם נאמנות על כך שלא יעשה בה מלאכה בשבת. ואין לומר דהתם דוקא צייית כיון שהמלאכה במחובר ומפורסם וא"כ כיון שהבטיח שלא

יעשה בה מלאכה אם אח"כ לא יעמוד בדיבורו ויתפרסם שקרו לבוז יהיה לו לכך ציית אבל כאן במלאכת מטלטלין שלא יתפרסם שקרו בזה אין לעכו"ם נאמנות. זה אינו דאם הכוונה דכותי ציית מכח דהוי בזיון לו שאינו עומד בדיבורו א"כ מה משני דכותי לא ציית דאמר אנא גמירנא טפי מינך מה בכך ממ"נ אם הכוונה דבתחלת השכירות אינו שומע לו להבטיח לו שלא יעשה בה מלאכה א"כ לא ישכור לו באמת ולמה נאסר לגמרי להשכיר לכותי אף אם מסכים לדבריו. ובע"כ כוונת כותי לא ציית היינו אף שמבטיח לו חיישינן דאח"כ לא ציית ולא יקיים דיבורו וא"כ אם הכוונה מה דנכרי ציית היינו דבושה היא לו שלא יעמוד בדיבורו א"כ מ"ש כותי מנכרי ומ"ט לא הוי לכותי בושה שאינו עומד בדיבורו ומה ענין דאנא גמירנא טפי מינך למה שאינו עומד בדיבורו ובע"כ כוונת נכרי ציית היינו אף כשלא יהיה נודע לישראל מעצמו לא יעשה בו מלאכה להכשיל את ישראל ואינו חשוד להכשיל את ישראל אבל כותי אמר אנא גמירנא טפי מינך וסובר שאינו מכשיל את ישראל בזה כי אומר דגם לישראל הוי היתר. א"כ לפי"ז ה"ה במטלטלין ובהמה נמי יהי' לעכו"ם נאמנות על זה כיון דנכרי ציית. והנה לפום ריהטא לק"מ דזה ס"ל לרשב"א אבל כיון דאנן קיי"ל כרשב"ג דאמר לא ישכיר אדם מרחץ לנכרי א"כ מוכח דס"ל דגם נכרי לא ציית וא"כ אנן קיי"ל כרשב"ג ולכך שפיר פסקו דאין העכו"ם נאמן על כך. אך אכתי צ"ע מה פריך הש"ס הא מרחץ לכותי שרי דלמא רבותא קמ"ל דלא מבעיא כותי דלא ציית דודאי אסור להשכיר לו רק גם אף נכרי דציית נמי אסור לו להשכיר ומה פריך ולכך מכח זה היה נראה דלא אמרינן הך סברא דנכרי ציית רק כגון בשדה דאין הפסד כל כך לנכרי שאם לא יעשה היום לא יפסיד ויעשנו למחר דזה יש לו קצבה לכך בזה הוא ציית אבל במרחץ דאין לו קצבה ויכול לעשות היום גם למחר בזה כל שיגיע לנכרי הפסד לא ציית יותר מכותי ושוב ראיתי סברא זו במוהרש"א בד"ה הא לנכרי שרי וכוונתי לדעתו בזה ע"ש. ולכך אין בזה צד רבותא דבמרחץ לא ציית הנכרי טפי. ומה דפריך אח"כ הא שדהו לנכרי שרי ומפרש הטעם דאריסותיה קעביד ולמה לא נתן טעם שבשדה ציית הנכרי היינו כיון דבמרחץ פשיטא דלא ציית א"כ המשכיר לו המרחץ הוא כמשכיר לו בפירוש שיעבוד בו בשבת וא"כ משמע הא שדה כה"ג אף שמשכיר לו גם על שבת מותר אף שאינו מתנה עמו לנוח בשבת דאל"כ לאשמועינן שדה דאסור להשכיר לו סתמא היכי דיש חשש שיעבוד בו בשבת וממילא נדע דבמרחץ אסור אף בתנאי דבמרחץ לא ציית בודאי היכי דיש לו הפסד וזה מלתא דפשיטא א"צ להשמיענו דהיכי דיש לנכרי הפסד לא ציית דלא גרע מישראל משום דאין לו נאמנות בכך. כן נראה כוונת הסוגיא ודו"ק. ובהיות כן י"ל דוקא

באם משכיר לו בהמה לעשות בה תמיד כפי רצונו ואז אף שיעשה בה היום מלאכה יעשה בה למחר בזה יש הפסד לנכרי ובזה נכרי לא ציית. אבל אם שכר בהמה רק למלאכה מיוחדת לעשות בה כך וכך בענין שאין לו הפסד לנכרי דאם לא יעשה היום יעשה למחר בזה יכול להשכיר לעכו"ם ולהתנות עמו שתנוח בשבת דבכהאי גונא נכרי ציית כיון דמפורש בש"ס דבכה"ג נכרי ציית ולא מצינו מי שחולק עליו להדיא בכך ולמעט במחלוקת עדיף וא"כ יש לומר דבזה כ"ע מודו דנכרי ציית. ומה דהוצרך בשדה לאריסותיה קעביד היינו דבזה אף תנאי לא בעי וכיון דמלתא דרבנן היא שומעין להקל כנלפענ"ד נכון לדינא ודו"ק היטב. שוב הגיע לידי ספר ישועות יעקב על או"ח הנדפס מחדש וראיתי בו שכוון במקצת לדברינו הנ"ל ודו"ק:

סימן רמח

סעיף א' מותר להפליג בספינה אפילו בע"ש. נ"ב הנה בדין מה שמותר להפליג שלשה ימים קודם שבת ופלוגתת הרז"ה והרמב"ן אם נשפכו החמין שלאחר המילה אם מותר למול או לא. עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ה' סי' קל"ד בתשובתי לק"ק בוטשאוטש מ"ש בזה ע"ש ודו"ק:

שם סעיף ב' והוא שלא יהא ידוע לנו שאין בעומקם עשרה טפחים וכו'. נ"ב מה שקשה ע"ז דהרי הוי ס"ם דלמא אין במים עשרה ואת"ל יש בהם עשרה דלמא יש תחומין למעלה מיו"ד ועיין בחיבורי לאהע"ז מהדורא ו' סי' ל"ה ד"ה ונ בתשובתי שם מ"ש ליישב זה דרך אגב וכמה חידושי דינים היוצאים שם מזה בעזה"י ע"ש. שוב ראיתי קושיא הנ"ל בשעה"מ הלכות מקוואות בדין אם מדרבנן ס"ס להחמיר ע"ש ולפמ"ש שם בתשובה הנ"ל נדחה קצת ראיותיו ע"ש וד"ק:

שם סעיף ד' היוצא בשיירא במדבר וכו' והעולה לא"י וכו'. נ"ב עיין בהר"ן פרק ר"א דמילה מה שהביא שם פלוגתת הבעה"מ והרמב"ן באם נשפך החמין שלאחר המילה אם מותר למול כיון דעתה משכחת לה בהיתר ואח"כ פ"נ הוא שדוחה שבת או כיון דיצטרך אח"כ להיות מחלל שבת אסור והנה לדעת המתירין שם אין להקשות מכאן דאוסר להפליג ג' ימים קודם שבת ולא אמרינן דעכשיו בהיתר הוא פורש ואח"כ הפ"נ דוחה השבת די"ל דבר מצוה שאני דדוקא במילה התירו כן דהוי דבר מצוה וזמנו היום משא"כ בדבר הרשות. ולהיפוך אין להקשות להאוסרים שם למול למה כאן לדבר מצוה מותר אפילו בע"ש די"ל חדא דשאני ע"ש משבת עצמו ועוד דהתם ודאי שיצטרך אח"כ לחלל שבת משא"כ בזה הוי רק ספק שהרי פוסק עמו לשבות וגם זולת זה אין סכנה

מבוררת לכך שיצטרך לחלל שבת לכך אינו דומה למילה שם ודו"ק. ומה דכאן משמע בפשיטות דעלייה לא"י אף בזמן הזה הוי מצוה עיין בב"ש אהע"ז סי' ע"ה דמביא שם דיעות בזה ודעת התוס' דאין מצוה לעלות בזמן הזה לא"י ע"ש וי"ל ה"ה בזה דלדידהו לא הוי מצוה ואסור לפרוש תוך שלשה ימים קודם שבת ודו"ק היטב:

סימן רסא

סעיף א' ספק חשיכה והוא בין השמשות וכו' אבל מעשרין את הדמאי וטומנין את החמין ומערבין עירובי חצירות וכו'. נ"ב יש להסתפק אם הכוונה אף בברכה דיברך ג"כ כמו באם ערב עליו מבע"י או הכוונה בלא ברכה כיון דבאמת בה"ש הוי ספק יום ספק לילה ואם הוי ידענו דהשתא לילה לא היה יכול לערב וא"כ ניהו דלדידן הוי ספק ועירובי חצירות דרבנן והוי ספק דרבנן ולהקל. מכל מקום לענין ברכה הוי להיפוך ספק דרבנן לקולא ככל ספק ברכות להקל. ולכאורה היה נראה לי כדיעה זו דאין מברכין אך לכאורה הוי קשה לי מן הש"ס דפריך עם חשיכה אין ספק חשיכה לא והא תנן ספק חשכה ספק לא חשכה מערבין ע"ח ומשני כאן בע"ת כאן בע"ח ולמה לא משני דשניהם בע"ח ולכך צריך להזהיר עם חשיכה כדי שלא יפסיד הברכה דאם ימתין עד ספק חשיכה יפסיד הברכה ולכך מזהיר עם חשכה ומה קושיא. ומזה היה מוכח דמברכין אף בספק חשיכה. אך נראה דבזה יש ליישב דעת הטור שהביא הט"ז שהעתיק המשנה דאם חשיכה ע"ש. ולפמ"ש י"ל דהנה דין זה אם מברכין בה"ש תליא במה דפליגי בפ"ב דשבת אביי ורבא אם מברכין על דמאי דאביי אמר ודאי דבריהם בעי ברכה ספק דבריהם לא בעי ברכה ורבא משני רוב ע"ה מעשרין הם וה"נ יהי' בזה למ"ד התם דספק דבריהם לא בעי ברכה ה"נ במערבין ע"ח בה"ש אין מברכין דספק דבריהם לא בעי ברכה אבל לרבא דמשני רוב ע"ה מעשרים הם משמע הא על ספק דבריהם מברכין שפיר א"כ כאן בבה"ש מברכין ג"ב. והנה בחיבורי ספר החיים סימן תרפ"ג הוכחתי שם דהרמב"ם אינו פוסק כרבא דס"ל רוב ע"ה מעשרין הם והרמב"ם פוסק כרבינא בבכורות דלא אמרינן רובא דתליא במעשה ולא ס"ל רוב ע"ה מעשרים הם א"כ ממילא צריך לומר דספק דבריהם לא בעי ברכה וא"כ אתי שפיר די"ל דהש"ס דמשני כאן בתחומין היינו לרבא דס"ל רוב ע"ה מעשרין הם אבל ספק דבריהם בעי ברכה לכך א"צ אזהרה בע"ח עם חשיכה רק בע"ת אבל לדידן יש לומר דס"ל להטור כדעת הרמב"ם הנ"ל דלא ס"ל רוב ע"ה מעשרין הם א"כ ס"ל ספק דבריהם לא בעי ברכה לכך יזהיר אף בע"ח כדי שלא יפסיד הברכה ודו"ק ואתי שפיר: &והנה ממ"ש הב"י בשם הפוסקים בסי' תפ"ט בספירה דלמ"ד ספירה דרבנן

מותר לספור בין השמשות ומשמע שם ספירה כדינא בברכה הי' משמע דגם בכהאי גוונא מברכין על ע"ח דהרי גם שם אם הוי יום אינו ספירה ומברכין וה"ה בזה. מיהו יש לומר דהם ס"ל כרבא דמברכין על ספק דבריהם ובדמאי שאני דרוב ע"ה מעשרין הם ולפמ"ש דהרמב"ם פוסק דלא כרבא לדידיה י"ל באמת דאינו סופר בבה"ש בברכה אף למ"ד דרבנן וצ"ע כזה כעת לדינא ודו"ק בזה:

סימן רסג

סעיף א' בהג"ה כי יכולין להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר ובלבד שלא יפחות. נ"ב אבל עיין בילקוט ראובני בשם המדרש בפרשת תרומה בפסוק עורות תחשים וזה"ל אחר עשר שכל המוסיף גורע והבן לאפוקי בקדושה בעשרה ע"ש מוכח דהמוסיף על ענין מכוון גורע ואין להוסיף על ענין מכוון ועמ"ש בזה בחיבורי על התורה בפרשת תרומה בשנת תרי"א ע"ש בזה ודו"ק:

שם סעיף י"ב אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת וכו'. נ"ב הנה ראיתי להגאון מליסא בהסידור שלו בהלכות שבת שפסק דאף אם קבלו שבת בתפלה מבעוד יום מותר בו לצורך מצוה כמו בבה"ש דלא קבלו עליהם רק כדין תוספת שבת ולא כדין שבת עצמו ע"ש שחולק על האחרונים. ולפענ"ד נראה כדעת האחרונים כיון דבעיא היא בנדרים דף י"ב אם בעיקרו הוא מתפיס או בהשתא קא מתפיס ואנן קיי"ל דבעיקרו קמתפיס וא"כ ה"נ המקבל שבת ודאי בעיקרו קמתפיס בעיקר שבת ולא בהשתא כדין תוספת שבת הוא מתפיס. כן היה נראה לי לכאורה. מיהו לפמ"ש בחיבורי ספר החיים הלכות ר"ה סי' ת"ר להשיג על הט"ז שכתב שם דקבלת שבת הוי כנדר ושבועה ותמהתי עליו דהרי הוי כמתפיס בדבר האיסור דלא הוי נדר ע"ש לפי"ז יש להחזיק דברי הגאון מליסא זצ"ל הנ"ל דבשלמא התם בש"ס דבעיקרו נמי הוי כדבר הנדור לכך כיון דאפשר לומר דבעיקרו קא מתפיס לא אמרינן בהשתא קא מתפיס אבל כאן אם נימא בעיקר שבת הוא מתפיס לא יחול כלל דהוה כדבר האסור רק בענין תוספת שבת כיון דזה אינו הכרה לאדם ואם ירצה אינו מקבל שבת רק אם מקבל שבת מבעוד יום אמרה התורה שחל עליו שבת א"כ זה הוי כנדור והוי מתפיס בדבר הנדור ובזה ודאי דבהשתא קא מתפיס לכך אין ראוי להיות דינו רק כדין בה"ש ולכך כמו דבגוף בה"ש מותר לצורך מצוה כן ה"נ בקבלו שבת מבעוד יום מותר בו לצורך מצוה [וכן גוף תוספת שבת כיון דאינו עיקר שבת רק דהתורה אמרה שחייב האדם להוסיף על השבת תוספת זה הוי כאלו היה משל

האדם לכך נקרא דבר הנדור ולכך המקבל שבת הוי כמתפיס בו ודו"ק] נמצא צדקו דברי הגאון מליסא ז"ל כנלפענ"ד בזה ודו"ק:

סימן רסד

סעיף א' אין עושין פתילה לנר של שבת. נ"ב והנה אם מהני שיהיו שניהם אוכלים בנר כזה או משתמשין שאר שימוש בנר כזה עיין בט"ז הלכות חנוכה סי' תרע"ג ס"ק ד' מ"ש דבזה לא מהני שנים ע"ש ודו"ק היטב:

שם סעיף ג' וכן אין מדליקין בעיטרן וכו'. עיימ"ש בזה בחיבורי על או"ח משנת תר"ד מהלכות חנוכה סי' תרע"ג. וקשה לי למה נתן הש"ס הטעם במשנה מפני כבוד השבת שיניחנה ויצא ומכ"ש לרבנן למה מתירין לגמרי והרי מבואר במשנה דאין מדליקין בשמן שריפה בשבת ומפרשי רבה ואביי הטעם מכח כיון דמצוה לשרפו חיישינן שמא יטה ופירש"י כדי למהר לשרפו א"כ ה"נ כיון דריחו רע ניחוש שמא יטה כדי לשרפו מהר מפני הריח רע ולמה לא ניחוש בזה שמא יטה וצע"ג בזה ודו"ק היטב:

שם סעיף ד' אפילו נתן מעט שמן זית בשמנים וכו'. נ"ב עיין בחיבורי על או"ח משנת תר"ט בחידושי לה"פ סי' תנ"ג ממה ששייך לסעיף זה ומה שיש לתמוה על הפרי מגדים ע"ש בחיבורי ודו"ק:

סימן רסה

סעיף א' אין נותנין כלי מנוקב מלא שמן וכו'. נ"ב הנה בש"ע נקט טעם דרש"י מכח דיש חשש שמא יכבה אבל הרמב"ם כתב מכח דהוי מוקצה ועיין בפ"י מ"ש בזה היה נראה ראיה ברורה להרמב"ם מן הש"ס מקור דין זה בשבת דף כ"ט ע"ב אמרו לו משם ראיה שאני דבית נתזה דזריזין הם ע"ש באריכות. וקשה לי ע"ז מן הש"ס דפסחים בפ"ב דף ל"ז דקאמרינן שם להיפוך דאמר ר"י דבר זה שאל בייתוס בן זונין וכו' אמרו לו יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בן בייתוס מותרין. א"כ ה"נ שייך טעם זה דיאמרו כל הקערות אסורין וקערות בית נתזה מותרין [ולפמ"ש רש"י בפסחים דרוב נחתומין אין להם דפוס משמע דאם הוי שכיח גם ההיתר לא הוי חיישינן לשמא יאמרו א"כ אפשר לו' דבבית נתזה שכיח זריזין כמוהם הרבה לכך לא גזרו. מיהו א"כ תקשה מן הש"ס דחולין דמה פריך שם אהדדי ע"ש ודו"ק וממ"ש שם בפסחים אם יאמרו בזריזין וכו' מזה אין ראיה דהתם במקדש הכל זריזין הם ולא אתו לאחלופי גם במקדש קיי"ל דאין שבות במקדש ולא גזרינן בזה גזירה כזו] וקשיא דרבנן אדרבנן ובע"כ דכאן הוי רק מכח חשש מוקצה

וא"כ יש לומר התם הוי חשש חמץ והוי חשש דאורייתא אבל כאן הוי רק חשש דרבנן ולא חיישינן שמא יאמרו. אך קשה א"כ מאי ראיה מייתי הש"ס בחולין דף ק"ז מכאן הרי התם נמי הוי רק חשש דרבנן דהרי בב"ח אף אם אוכלן יחד אין בו איסור תורה דדוקא דרך בישול אסרה תורה ואפשר דהתם עיקר איסורו דאורייתא והוי דרבנן ויש לו עיקר מן התורה וכן במלאכת חוה"מ דפריך שם מינייהו נמי עיקרו מן התורה אבל כאן מוקצה הוי עיקרו דרבנן מיהו קשה דבעלמא חזינן דמוקצה חמור מדרבנן דיש לו עיקר מן התורה דספק דרבנן דיש לו עיקר מן התורה ספיקו להקל וספק מוקצה אסור וא"כ למה כאן יהיה להיפוך וצע"ג כעת ודו"ק. ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"ז בהלכות פסח סי' תס"ז מ"ש בזה ודו"ק:

סימן רסז

סעיף ב' מקדימין להתפלל ערבית וכו'. נ"ב כתב המג"א בס"ק א' וז"ל דהא קטן אינו מוציא את הגדול וכו' ולק"מ דקיי"ל אין מחוסר זמן לבו ביום וכשלמא גדול היום יבוא לידי חיוב דאורייתא לכך נחשב בר חיובא אבל לקטן שלא יבוא לידי חיוב רק אחר זמן לכך אזלינן בתר השתא ואף דלילה נחשב כיום שלאחריו מכל מקום לענין כמה דברים הלילה הולך אחרי היום כגון לענין קדשים ולכך לא יחשב מחוסר זמן אם חיוב יבוא לידי חיוב דאורייתא משא"כ בקטן וזה פשוט וברור ודו"ק היטב:

סימן רסח

סעיף ד' מי שהתפלל תפלה של חול בשבת ולא הזכיר של שבת. נ"ב הנה ראיתי בסידור של הגאון מליסא זצ"ל שהקשה בתפלת שחרית של שבת למה כשנזכר ברצה חוזר לוישמח משה ולמה לא די בהזכרה כיון דיש בירושלמי דמדינא היה ראוי להתפלל י"ח ולהזכיר רצה רק שלא אטרחוהו רבנן וכאן שכבר התפלל למה לא יזכיר ברצה ע"ש שהניח בצ"ע. והנה קושייתו הוי כעין קושית הט"ז בהלכות תפלה סי' ק"ח ס"ק ה' ועמ"ש בזה בספרי ספר החיים ליישב זה וא"כ גם קושייתו לק"מ וכאן אתי שפיר עוד דהנה קי"ל כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות צריך לחזור עיין במג"א סי' רי"ג בשם הרמב"ם וא"כ ה"נ ודאי אם לא היו מתקנין חכמים תפלה לשבת היו מתקנין ביעלה ויבוא הזכרת שבת ג"כ. אך כיון דתקנו להתפלל תפלה לשבת ביחיד א"כ לא תקנו הזכרה לשבת וגם ביעלה ויבוא לא תקנו הזכרה לשבת ועכשיו אם יזכיר הזכרה של שבת ברצה הוי משנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות וז"ב ונכון ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ו' וי"א שאם החליף של מוסף באחרת או אחרת בשל מוסף חוזר**. נ"ב עיין במג"א ס"ק ה' מ"ש דעכ"פ יצא ידי מוסף ועיין בפרי מגדים ובתוספת שבת מה שעמדו בזה ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ז' סי' ע"ח מ"ש שם לק"ן ניזניב דרך אגב בביאור כוונת המג"א בעזה"י ולייישב כל דבר ע"ש בתשובה שנייה בדף ק' ודוק:

סימן רעא

סעיף ד' ואם אין לו יין ומקדש על הפת וכו'. נ"ב הנה ראיתי בהסידור הנדפס מהגאון מליסא זצ"ל בהלכות קידוש שהביא ראיה דמקדשין על חתיכות פת מדברי הרא"ש בפרק ע"פ והובא במג"א סי' רע"ג שהקשה דפשיטא דנר עדיף דהרי אפשר לקדש על הפת וכוונתו כמ"ש המג"א דבע"כ מיירי דיש לו פת דאל"כ בלא"ה פת עדיף מקידוש היום ונימא דהי' לו חתיכות פת ובע"כ דגם על חתיכות מקדשין עכת"ד הגאון מליסא זצ"ל ולפענ"ד מזה לא איריא די"ל אדרבא אין מקדשין על חתיכות פת א"כ ממילא גם כבוד היום אינו בחתיכות כיון דאין מקדשין עליו אין בו כבוד היום ולכך לקנות פת שלם עדיף מקידוש היום ובפרט אדרבא אם בחתיכות אין בו קידוש ואין בו חשיבות וכשיקנה שלם ויהיה בו חשיבות גם יכול לקדש עליו פשיטא דפת עדיף מקידוש דיקיים בו תרתי שיקדש עליו ויהיה בו כבוד היום שיבצע על לחם שלם ומכ"ש לחם משנה ולכך נראה דאין לקדש על חתיכות וז"ב לפענ"ד ודוק:

(**שם**) **סעיף י' בהג"ה וכשמתחילין יתן עיניו בנרות וכו'**. נ"ב נראה הטעם דהנה העץ שאכל אדה"ר גפן היה ועל ידו נכבה נרו של עולם וכעין שאמרו חז"ל בפ"ב דשבת באשה דהיא כבתה נירו של עולם וכו' הרי דגרם המיתה שגרמה הוה נחשב ככבוי נרו של עולם וא"כ ע"י עץ הדעת כבה נרו של עולם והנה לכך מקדשין על היין לתקן את חטא אדה"ר שחטא בגפן ובקידוש זה אנו רוצים לתקן אותו ובפרט לפמ"ש המקובלים דאם היה אדה"ר ממתין עד הלילה והיה מקדש על הגפן היה מותר לו העץ וכו' וא"כ בקידוש זה אנו רוצים לתקן חטא אדה"ר שכבה נרו של עולם ואנו רוצים לתקן זה להעלות נרו של עולם לכך ראוי בקידוש ליתן עיניו בנרות כדי להכיר הרמז שמכוין להעלות נרו של עולם שכבה ע"י חטא אדה"ר בגפן כן נראה לי נכון ודוק:

סימן רעג

סעיף א' אין קידוש אלא במקום סעודה. נ"ב עיין בט"ז ס"ק ב' ודבריו תמוהין דהיאך אפשר לו' שלא הודיעם קודם קידוש וא"כ אף אם נימא כדבריו דלא בעינן שיהיה דעתו

בשעת קידוש לאכול שם הרי עכ"פ בעינן שיכוין השומע בשעת קידוש שיוציא אותו המקדש בקידוש זה וכמ"ש בסי' זה לקמן וא"כ הרי כאן סברו שלא יאכלו שם וכוונו שיקדשו בביתם א"כ לא כוונו כלל לצאת בקידוש זה והרי בעינן שיכוין השומע ומשמיע ובע"כ מיירי שהודיעם תחלה קודם קידוש שיכוונו לצאת בזה א"כ הודיעם נמי זה שיטעמו מידי וצע"ג ודוק:

סימן רעה

סעיף א' אין פולין ואין קורין בספר לאור הנר. נ"ב הוה גרסינן במס' שבת דף י"א איבעיא להו מה קאמר אין פולין לאור הנר ואין קורין לאור הנר או דלמא אין פולין אפי' ביום שמא יהרוג ואין קורין לאור הנר וכו' עד ת"ש אין פולין לאור הנר ואין קורין לאור הנר כל אלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניא בן חזקי' וכו' יש לדייק למה סיים אלו מן ההלכות שאמרו וכו'. ונראה הכוונה בעזה"י דלכאורה גם מזה לא נפשט האיבעיא דהרי קיי"ל באומר לאחר לשמרו מותר וכמ"ש בסי' זה לקמן סעיף ג' לענין שלא יטה וה"ה אם הוי חשש שמא יהרוג הוי מהני לו' לאחר לשמרו שלא יהרוג וא"כ שפיר יש לו' דהמשנה שאמרה לא יפלה את כליו הוי אפי' ביום שמא יהרוג רק דהוי ס"ד דאין בזה איסור רק שמא יהרוג ושמא יטה ל"ש בזה וא"כ גם בלילה אם אומר לאחר לשמרו שלא יהרוג אף דאינו אומר לו לשמרו שלא יטה נמי מותר לכך קמ"ל דאין פולין לאור הנר אף דאמר לחבירו לשמרו שלא יהרוג כיון דלא אמר לו לשמרו שלא יטה נמי אסור ומה ראי' הוי זה ולכך סיים הש"ס כל אלו מן ההלכו' שאמרו בעליית חנניא ב"ח בן גוריין והרי שם אמרו רק י"ח דבר ואי נימא דבשלא יפלה הוי ב' גזירות ביום שמא יהרוג ובלילה שמא יטה א"כ הוי י"ט גזירות ומוכח דבשלא יפלה הוי רק חד גזירה ואם הוי בלילה מכח שמא יטה ליכא גזירה ביום משום שמא יהרוג ואתי שפיר בעזה"י ודוק היטב:

והנה בהא דאיתא בש"ע אין פולין ואין קורין בספר לאור הנר וכו' נ"ב כן הוא בש"ס פ"ק דשבת דף י"ב ע"ב והנה גרסינן שם ולא יקרא לאור הנר אמר רבה ואפי' גבוה י' קומות וכו' חד הוא דלא ליקרי אבל תרי שפיר דמי והתניא לא אחד ולא שנים וכו'. וקשה לי מה פריך דלמא הכוונה מה דקתני ולא שנים היינו למטה במקום שיד אדם מגעת בזה לא אחד ולא שנים דגזרינן אחד ולא ב' אבל למעלה מקומת איש אז אחד אסור מכח דגזרינן למעלה אטו למטה אבל בגבוה למעלה מקומת איש אז אחד אסור מכח דגזרינן למעלה אטו למטה אבל בגבוה למעלה מקומת איש אז ב' מותרים מכח דהוי גזירה לגזירה דלמעלה אף אחד היה מותר רק מכח גזירה אטו למטה וכן להיפוך ב' אפי'

למטה היה מותר רק מכח דגזרינן אטו אחד א"כ למעלה בב' הוי כמה גזירות ולא גזרינן ולכך מה דנקט ולא יקרא דמשמע אחד הא ב' שפיר דמי היינו דנקט מלתא דפסיקתא דאפי' י' קומות נמי אסור ולכך בזה במילתא דפסיקתא אפי' בגבוה הרבה זה הוי רק אחד ולא ב' אבל מה דנקט לא אחד ולא ב' מיירי למטה ולכך בזה אף בשנים אסורים ומאי פריך וצ"ע ודוק: [אמר המעתיק ערבוב לשון יש פה בהקאפיע וצריך לעיין]:

(**שם**) **סעיף ג' אם יש אחר עמו אפי' אינו קורא ואומר לו תן דעתך עלי שלא אטה מותר וכו'** נ"ב הנה דין זה מהטור ולדידי צ"ע מן הש"ס פ"ב דסוכה דף כ"ז דקאמר שם רב יוסף במוסר שנתו לאחר ופריך ליה אביי ערבך ערבא צריך ופירש"י השני גופא שמא ישכב וישן ע"ש א"כ מוכח דלא מהני בזה במה שאחר משמרו וא"כ ה"נ למה יועיל במה שאחר משמרו פן השני ישכב יישן או שמא ישכח הוא עצמו ויניחנו להטות ולכך היה נראה עיקר כדעת האוסרים שהביא הב"י ואף שהב"י כתב שנראה לו כדברי המקילין מכח דהוי גזירה דרבנן לפענ"ד עיקר כדברי המחמירין שהרי גם בזה בנידון הש"ס דסוכה הוי נמי גזירה דרבנן שמא יפיח בהם ואעפי"כ לא מהני מה שמוסר שנתו לאחר ולמה יועיל בזה ואין לדמות למה שמבואר בש"ס דבאם שנים קורין מותר דהתם דהשני נמי קורא ליכא למיחש פן ישכב השני וישן כיון דהוא קורא עמו וגם כיון דעל השני נמי הוי איסור הטייה כיון דקורא עמו לכך רמיא אנפשיה ומדכר אבל באין קורא עמו לא מהני שיתן שמירתו לאחר. והן אמת קשה לי על הש"ס שם דמאי פריך ערבך ערבא צריך דלמא מיירי שגם השני מניח תפילין וא"כ אסור לו לישן כיון דאין אחר עמו לאסור לו שינה שלו ומה פריך וצ"ל דאעפי"כ יש לחוש כיון דרואה זה שישן חיישינן שישכח ואף הוא ישן וא"כ היה אפשר לו' דדוקא התם באם הוא בא לישן חיישינן שגם השני יניח לישן כמוהו אבל הכא שהוא לומד לא חיישינן שהשומר יניח לישן אך אכתי לא הונח לי דניחוש שגם השני ישב ללמוד כמו שזה לומד ושוב שנים בשני עניינים אסורים לקרות וא"כ נראה ק"ו ומה התם דהוי נמי רק גזירה דרבנן וגם משכחת לה שגם השומר יהיה לו תפילין בראשו ואסור לו לישן אעפ"כ חיישינן שמא יזדמן וישכב לישן מכ"ש בזה דיש לחוש שגם זה יבוא ללמוד או לקרות כפי יכולתו דאסור לסמוך על שומר ואף שאני איני כדאי לחלוק אך כיון דבלא"ה יש דיעות מן הראשונים האוסרים כמ"ש בב"י ואני הוכחתי כן מן הש"ס דנראה לפסוק כן וז"ב ונכון לדעתי ועיין בחידושי להלכות פסח סי' תל"א מ"ש בזה ודוק היטב:

סימן רעו

סעיף ה' בארצות קרות מותר לעכו"ם לעשות מדורה. נ"ב עיין בט"ז סי' רע"ה סק"ו מ"ש דאעפ"כ אסור לישב סמוך להמדורה פן יחתה וכו'. ונראה עוד ראיה לדבריו דהרי לא התירו כאן לעשות המדורה רק מכח דהכל חולים אצל הצינה והרי עכ"פ לא עדיף מחולה שאין בו סכנה והנה בחולה שאין בו סכנה קי"ל דאומר לנכרי ועושה אבל ישראל אסור לו לעשות אף בדבר שאין בו שחיקת סממנים ממש ואין בו מלאכה דאורייתא מכל מקום אסור מדרבנן מכח שמא יבא לשחוק סממנים א"כ חזינן היכי דיש חשש שיבוא לעשות איסור תורה העמידו דבריהם ולא התירו משום חולה שאין בו סכנה אף דאמירה לנכרי התירו אף היכי דהוי מלאכה דאורייתא בע"כ דאמירה לנכרי קיל משאר שבות היכי דיש חשש דהוא עצמו יבוא לידי איסור תורה וא"כ ה"נ דוקא לו' לנכרי לעשות המדורה התירו כיון דהוי כחולה שאין בו סכנה קי"ל דאומר לנכרי ועושה אבל היכא שיש חשש שמא יחתה בעצמו לא מהני חולה שאין בו סכנה לכך אין היתר רק בענין שמתחמם רחוק מן המדורה דיש היכר דל"ש שמא יחתה או ביש אחר עמו השומרו שלא יחתה מותר אף לקרב אל המדורה דאף שמפורש בסי' רע"ה דבמדורה אף עשרה אין קורין וכו' היינו רק אם כולם קורין דכל חד טרוד בקריאתו ניהו דגבי נר מותר אף בכה"ג במדורה לא מהני מטעמא שנתן שם כיון שזנבות האודים סמוכים לא יכיר השני כשיבוא זה לחתות והיינו רק כשגם השני קורא אבל אם השני פנוי ומכ"ש אם עומד רק לשמרו מהני אף במדורה ולכך נראה היכי שיש שנים מתחממין מותר לקרב אל המדורה אבל אחד אסור לו לקרב אל המדורה רק לחמם מרחוק באופן דיש היכר לו כנלפענ"ד נכון וברור ודוק היטב:

סימן רעח

סעיף א' מותר לכבות הנר וכו'. נ"ב הנה זה כלל בידינו דקיי"ל בכל התורה דבר שאין מתכוין מותר אבל היכי דהוי פסיק רישא מודה ר"ש דאסור. והנה אם גם בכל האיסורים אסור פ"ר או לא מצינו בזה דיעות. הנה דעת הר"ן בחולין בפ"ו בסוגיא דריחא מלתא מביא הש"ס דפסיק רישא מותר בשאר איסורים והביא ראיה ממוכרי כסות מוכרין כדרכן והבאתיו בחיבורי ספר החיים אבל בתוספות פ"ב דפסחים [דף כ"ה ע"ב] ד"ה לא אפשר מפורש להיפוך דס"ל פסיק רישא אסור בכל האיסורין ע"ש. והנה נראה לפענ"ד לכאורה ראיה מדברי הרמב"ם דס"ל כדעת הר"ן דהנה בהלכות סנהדרין פסק הרמב"ם בעדים המעידים על ברכת השם שאומר מה שאמר בפירוש וכת' התיו"ט פ"ז

דסנהדרין בשם הכ"מ שתמה דבירושלמי מפורש דתחלה אומר את השם ואח"כ אומר השם הזה הזכיר המקלל וגידף בו ותמה על הרמב"ם שלא כת' כן וכת' שם התויו"ט דס"ל להרמב"ם כיון דבש"ס שלנו לא זכר מזה לא ס"ל כן. ולענין קושית הש"ס ירושלמי איך אומרים לו גדוף ס"ל להרמב"ם דהוי דבר שאינו מתכוין ע"ש. ולכאורה תמוה לי מה בכך דהוי דבר שאינו מתכוין הרי הוי פסיק רישא ומודה ר"ש בפסיק רישא בע"כ דס"ל להרמב"ם דפ"ר בשאר איסורים מותר. והנה באמת לא הוי צריך התוי"ט לתרץ בדוחק דאפשר לתרץ ברווחא דהמעיין בש"ס שם פסחים הנ"ל פליגי שם תרי לישני לל"ק דרבא באפשר ולא מכוין אף ר"ש אוסר ולל"ב מתיר ר"ש גם באפשר ולא מכוין ול"ק איתותב שם ע"ש. ולפ"ז אתי שפיר דהירושלמי יסבור כל"ק דרבא דאפשר ולא מכוין אסור וכאן דאפשר לעבו' כעצת הירושלמי אסור לו לפרש דרך קללה להדיא אף דאינו מתכוין אבל אנן דקיי"ל כל"ב דאפשר ולא מכוין נמי מותר לכך פסק הרמב"ם דמותר לפרש בהדיא כיון דהוי דבר שאינו מתכוין. מיהו קשה הא הוי פ"ר בע"כ כדעת הר"ן הנ"ל. והנה מ"ש דלהר"ן מותר פ"ר בשאר איסורים היינו רק לענין איסור הנאה אבל באיסורים אחרים מודה הר"ן דאסור פ"ר בכל התורה וגם מן הרמב"ם מוכח כן ממה דפוסק בנסכים דמנסך לספלים ולא למזבח מכח מכבה וכת' שם הטעם דס"ל דהוי פ"ר ע"ש והבאתיו בהשמטות לחיבורי נדרי זריזין לש"ס דף י"ט ע"ש וכן מדויק לשון הר"ן דאינו מתיר פ"ר רק באיסורי הנאה דהנאה לא הוי ע"ש. אך לפ"ז נשארו דברי הרמב"ם בהלכות סנהדרין תמוהין דבמקלל ד' מה מהני אינו מכוין הרי הוי פ"ר דאסור אך יהיה מוכח דס"ל כדעת הערוך דס"ל דפ"ר דלא ניחא ליה מותר. אך אכתי לא הונח לי דתינח דבמלאכת שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים מה לי אם ניחא ליה או לא. לכך דברי הרמב"ם צ"ע עדיין דהרי הוה פ"ר ודו"ק. והנה עיין במג"א ס"ק א' מ"ש בשם הכ"מ לחלק בין פ"ר ובין משאצל"ג ע"ש. ונראה להסביר הדבר דזה יהיה דומה למה דאמרינן במס' זבחים דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה וא"כ ה"נ כיון דבשבת בעינן מלאכת מחשבת א"כ בכוונה תליא מלתא ולכך אם אינו מכוין לשום מלאכה ממילא כוונה זו לאו בת מינה היא ולכך אינו מזיק וכיון דבאמת נעשה מלאכה דאורייתא בוודאי לכך חייב אבל אם מכוין למלאכה אחרת זה הוי בת מינה מחריב בה ומבטל המחשבה ולא הוי מלאכת מחשבת ודו"ק ואתי שפיר. והנה בדין מלשאצל"ג עיין בזה עוד מ"ש בהלכות לולב סי' תרנ"א דיש לומר דבשוגג גם הרמב"ם מודה דמשאצל"ג פטור גם כתבנו שם לחקור אם לצורך מצוה נחשב הצריך לגופא או לא. גם קושיא על התוס' מה שכתבו דמה דלא הוי במשכן הוי א"צ לגופה ע"ש ודו"ק: &והנה על מה

שכתבתי לעיל דבשבת בעינן מלאכת מחשבת קשה לי על הרמב"ם הלכות מעילה פ"א הלכה ז' שכת' וז"ל ויראה לי שאינו לוקה עד שיזור כדי רוחב הסיט כפול לא יהיה וזה חמור משבת עכ"ל הרמב"ם. וקשה לי טובא מה ראיה משבת הרי גבי שבת בעינן מלאכת מחשבת לכך בעינן מלאכה חשובה אבל בשאר לאוין יתכן להיות דאף כל שהוא חייב וצ"ע. והנה בדין משאצל"ג בשיטת הרמב"ם שהבאתי לעיל עיין בחיבורי על יו"ד הלכות ע"ז סי' קנ"ז והיא בחיבורי להשמטות לספרי טוב טעם ודעת סי' ס"ט שם ביארתי שיטת הרמב"ם על נכון בעזה"י ומניין הוא למד זה דמשאצל"ג חייב וביארתי דברי הה"מ בפ"י דשבת גבי מפיס מורסא ע"ש בעזה"י ודו"ק ועיין בחיבורי על התורה משנת תרח"י בפרשת ויקהל שכתבנו דבר חדש בעזה"י די"ל היכי דהוי משאצל"ג או אינו מכוין רק דהוי פ"ר בזה לא בעינן בעידנא דמעקר לאו מקיים העשה. גם י"ל דבשבת כיון דבעינן מלאכת מחשבת ובמחשבה תליא מלתא י"ל דלא בעינן בעידנא ובכל ענין עשה דל"ת זולת מה דשבת הוה עשה ול"ת ע"ש ודו"ק היטב:

סימן רפ

סעיף א' **תשמיש המטה מתענוגי שבת וכו'**. נ"ב עיין במג"א ס"ק א' מ"ש בשם הבה"ז ומה שהקשה עליו עיין בהשמטות למס' נדה דף ט"ז בתשובה לק' זלאטשיב מה שיש להקשות עליו מתוס' נדה דף ז' ד"ה טבול יום ומ"ש ליישבו:

סימן רפב

סעיף ה' **זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות וכו'** נ"ב עיין במג"א וט"ז שכתבו דכיון שאמרו קדיש יש חשש נכנסין וכו'. נראה לי דהיינו דוקא אם עדיין לא גללו הס"ת וגם השביעי או זה שרוצה להפטיר כבר נסתלק מן הבימה אז יש חשש נכנסין וכו' אבל אם עדיין השביעי עומד שם ולא נסתלק אז ליכא חשש נכנסין כיון דיראו זה שעומד למעלה מפטיר ידעו שקורא בתורה תחלה וגם אף אם נסתלק מן הבימה אם כבר הגביה הס"ת יגללו אותה אז הוה כדיעבד לחזור ולהניחה ולפתחה וי"ל דלא גזרו משום הנכנסין רק לכתחלה ולא בדיעבד וכמ"ש הט"ז כעין זה ביו"ד סי' י"ג לענין חשש מראית העין דאינו רק לכתחלה ובדיעבד כשר כן ה"נ כיון שכבר גללו הס"ת הוי כדיעבד ויפטור השביעי כך בלי קריאה. ובפרט דדברי המג"א אין מוכרחין וי"ל הש"ע מיירי באחר ולא בשביעי בזה יש לחלק בין הקדיש או לא אבל אם האחרון רוצה להפטיר י"ל אף באמר קדיש יפטיר בלי קריאה. וכן נראה חילוק זה קצת בעטרת זקנים לעיל סי' קל"ז לכך עכ"פ

באם כבר גללו הס"ת נראה לעשות כן שיפטיר השביעי וצ"ע לדינא בזה. וכן בדין אם שכחו שלא קראו למפטיר עדיין וגללו הס"ת נמי יהיה תליא בהך דינא כנ"ל וצ"ע בכל זה ודו"ק היטב:

סימן רפו

סעיף א' זמן תפלת מוסף וכו'. נ"ב הנה אם טעה והתפלל תפלת שחרית במקום מוסף בשעה שהיו הציבור מתפללים מוסף וכבר הוא אחרי חצות היום בזמן דהוי ראוי ג"כ למנחה אם יצא בזה י"ח מנחה ומתפלל רק מוסף עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא זיי"ן סי' ע"ח מ"ש שם דרך אגב דלא יצא ידי מנחה ע"ש בטעמו כי טוב הוא ודו"ק: &וכן מה שמבואר בסי' זה לקמן בסעיף ד' בהג"ה ומיהו אם הקדים של מוסף יצא. ולכאורה מה חידש בזה הרי כבר מבואר הוא בשל שחרית ושחרית ודאי הוי מחוייב להקדימו וא"כ למה כת' הרמ"א זאת שנית גבי מוסף עיין ג"כ בתשובתי הנ"ל סי' ע"ח והוא לק"ק ניזניב מ"ש בישוב דברי הרמ"א ע"ש ודו"ק:

שם סעיף ד' היו לפניו שתי תפלות אחת של מנחה ואחת של מוספין וכו'. נ"ב עיין בהרא"ש פ"ד דברכות דף כ"ח בפיסקא ת"ר היו לפניו ב' תפלות וכו' ובירושלמי דפרקין משמע שכך אומר להם וכו'. ולכאורה דבריו תמוהין שהרי אדרבא בירושלמי קאמר אי מטי יומא לשית שעי וכו' משמע שמיירי ממנחה גדולה. ואפשר שט"ס יש בדבריו. ומה שנראה לפע"ד לפרש כפי מה שהוא לפניו בלי ט"ס נראה דהיה קשה להרא"ש במ"ש שהירושלמי תחלה במה דתנא שאם התפלל מנחה תחלה יצא בדיעבד ומשני תפתר בשלא הגיע זמן תפלה כי הא דריב"ל וכו' והיה קשה להרא"ש דבלא הגיע זמן מנחה כלל היאך יוצא בדיעבד ידי מנחה. ועוד מה ראיה מריב"ל ולכך מפרש כך דזה כוונת הירושלמי היינו שלא הגיע זמן מנחה קטנה אבל הגיע זמן מנחה גדולה ולכך לכתחלה צריך להתפלל מוסף אף שהגיע זמן מנחה גדולה רק בדיעבד יצא אף שלא היה זמן מנחה קטנה והביא ראיה מריב"ל כיון דהוא מקפיד היכא שצריכין לכנוס לסעודה גדולה ואסורין לאכול בלי מנחה קודם אז אף לכתחלה מתפללים של מנחה תחלה ולכך לא גרע דיעבד לכל אדם מלכתחלה למי שצריך לכנוס לסעודה גדולה וכיון דהוי זמן מנחה לכזה ומתפלל אף לכתחלה מנחה מקודם ה"ה דמהני דיעבד לכל אדם עכ"פ ומזה מוכיח הרא"ש שכוונת הירושלמי וריב"ל הי' שמה שתנא במתניתין היו לפניו שתי תפלות היינו בזמן מנחה קטנה שאז כל אדם צריך להקדים של מנחה. וזה החילוק בין פירוש ראשון לפירוש שכת' הרא"ש בסוף דבריו שלפי פירוש זה אם אז היא זמן

מנחה קטנה צריך להקדים תמיד של מנחה ואם היא זמן מנחה גדולה יש חילוק בין אם הוא הולך לסעודה גדולה או לא אבל לפי פירוש הרא"ש שכת' אח"ז אין כאן רק שני חילוקים ומתניתין דיקדים של מנחה היינו רק בהולך לסעודה אבל בלא"ה אף סמוך למנחה קטנה יקדים של מוסף ושל מנחה יתפלל עם דמדומי חמה. וזה שדייק הרא"ש בסוף דבריו דוקא ושל מנחה יתפלל עם דמדומי חמה ואתי שפיר וזה נראה ברור בדברי הרא"ש ודו"ק:

סימן רפח

סעיף ה' יש אומרים שאין להתענות תענית חלום בשבת. נ"ב נשאלתי במי שמתענה ת"ח על חבירו אם יתענה בשבת. והשבתי דלא יתענה מכמה טעמים. הלא המה בחיבורי על או"ח על שני רבע בויגין בדף האחרון דקס"ג ע"ב. הגם שראיתי אח"כ בש"ע הקטנים באשל אברהם שכת' שם בשם הרדב"ז להיפוך מכל מקום דעתי להקל מהטעמים שכתבתי שם בתשובה. שוב ראיתי אח"כ בא"ר שכת' כן בפשיטות בסי' זה דבשבת אין להתענות כלל וע"ש נזכר ג"כ מדין קראוהו לעלות לתורה שמתענה ע"ש ודו"ק. והנה עיין במג"א בסי' זה ס"ק י"ד מ"ש דקטנים אין נכנסין למנין. ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא זיי"ן בהלכות בכור סי' קמ"ג מ"ש ראיה מפירש"י בגיטין דף כ"ג דקטן הוי בכלל ערבות ע"ש בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן רצא

סעיף ה' צריך לעשותה בפת וכו'. נ"ב הנה בטעם דעת הפוסקים דבסעודה ג' לא בעינן פת והרי כולם נלמדו בשוה משלשה היום הכתוב בתורה עמ"ש בזה ישוב נכון בחיבורי על התורה משנת תר"ד בפרשת שלח בפסוק ויהיו בני ישראל במדבר ע"ש בעזה"י ודו"ק היטב: יעלה ויבוא או להתחיל יעלה ויבוא ולגמור שם ואילך אבל לא יתחיל רצה ממש או לענין אתה חוננתנו אם יאמר אתה חוננתנו שלא במקומו ולא יתחיל מאתה חונן בזה כיון דא"צ לחזור הוי הפסק אם חוזר

סימן רצד

סעיף ה' אבל אם עדיין לא סיים תפלתו אינו רשאי לחזור. נ"ב נראה דהיינו דוקא אם אינו רוצה לחזור לראש ממש כגון אם שכח יעלה ויבוא וסיים הברכה אם רוצה לומר שם במקומו אם טעה וחזר אבל אם חזר ביעלה ויבוא לג' אחרונות וכן בהבדלה לאתה

חונן מה בכך דהוה הפסק הרי אם הפסיק אם חזר בג' אחרונות לרצה ובאמצעות לתחלת הענין שטעה אין בזה עיכוב ויכול לעשות כן לכתחלה ולמה יגרע זה. ולכך נראה דבכה"ג באמת לא הוי הפסק ואין צריך להתפלל שנית כנלפענ"ד נכון וברור לדינא ודו"ק היטב:

סימן רצח

סעיף א' מברך על הנר בורא מאורי האש וכו'. נ"ב עיין בספרי ספר החיים מה שהקשיתי בזה ועיין בתשובתי בחידושי על או"ח סי' תרמ"ט עודנו בכת"י מ"ש בזה ודו"ק:&שם סעיף ב' מצוה מן המובחר לברך על אבוקה וכו'. נ"ב הנה גרסינן במס' ברכות פ"ח דף נ"ג ת"ר היה מהלך חוץ לכרך וראה התינוק ואבוקה בידו בודק אחריו ע"ש עד סוף הסוגיא. והנה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש לא העתיקו דין זה כלל ולא נודע למה ולא ראיתי מי שהרגיש בזה והיא תמיה. ומה שהיה נראה לי דלכאורה קשה למה בתינוק אמרינן דאיקרי ונקט הרי לא מבעיא למ"ד קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו וודאי דקשה דהרי אף אם איקרי ונקט היו אחרים מוחין בידו ואף למ"ד אין ב"ד מצווין להפרישו הרי עכ"פ אביו ודאי מצווה להפרישו וא"כ היה אביו מוחה בידו ומדלא מיחה מוכח דכותי הוא. ואין לומר דמיירי בקטן שאין לו אב דזה הוי מלתא דל"ש וא"כ הרי הוי מחצה כותיים ומחצה קטנים שיש להם אב א"כ לחוש לישראל קטן שאין לו אב הוה מלתא דלא שכיחא ואין לחוש. ובע"כ איירי בין השמשות דהוי רק איסור דרבנן וכיון דקיי"ל קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו ממילא מותר ליתן לו איסור דרבנן בידים וא"כ כיון דמותר לו בידים שוב מכ"ש דאין אביו מצווה להפרישו ולכך י"ל דישראל הוא. אך לפי"ז אי מיירי בבה"ש א"כ משכחת לה בגדול נמי דהרי קיי"ל דלא גזרו על שבות בה"ש וכיון דטלטול הנר הוי רק שבות א"כ מותר בבה"ש ויהי' מוכח מזה כדעת המג"א דאף בבה"ש דאפוקי יומא לא גזרו על שבות א"כ משכחת לה אף בגדול כן רק הברייתא אתיא כרבנן דגזרו על שבות בה"ש לכך נקט רק בקטן. אבל לדידן דקיי"ל כרבי דלא גזרו על שבות בין השמשות אף בגדול משכחת לה כן ולכך לא העתיקו הברייתא. מיהו שבתי וראיתי שזה אינו דהרי טלטול הנר אף בשבת גופא הוי רק שבות ואי נימא דהכוונה מכח דאין מצווין להפרישו וספינן ליה בידים א"כ אף בשבת גופא מצינו כן ולא הוי צריך לאוקמא בסמוך לחשיכה אך י"ל דמה דמוקי בסמוך לחשיכה היינו רק עבור הברכה דבלא"ה ל"ש ברכת מאורי האש אבל באמת התינוק אף אם הוי ביום א"צ אביו להפרישו. מיהו אם לא גזרו על שבות בה"ש משכחת לה אף בגדול כיון דבע"כ מיירי דעתה הוי לילה דאל"כ היאך מברך ניהו דהוי סמוך לחשיכה ממש הרי לא גזרו

על שבות בה"ש לכך משכחת לה אף בגדול. והיותר נראה לומר דהנה קשה מה דקאמר בש"ס דקטן איקרי ונקיט וקשה כיון דהוי סמוך לחשיכה א"כ בע"כ הדליקו מבעוד יום וא"כ לא שבת ממלאכת עבירה וניהו דקטן אינו עושה איסור הרי לא גרע מכותי דאין מברכין עלי' וצ"ל דתלינן שהודלק לחיה ולחולה. אך קשה דהרי הוי מיעוטא דדלמא נכרי הוא ואת"ל ישראל הוא דלמא לא הוי לחיה ולחולה ולא שבת. אך י"ל דאתיא כר"מ דחייש למיעוטא ומוכח בש"ס פ"ד דקידושין ופ"ב דנדה גבי תינוק הנמצא בצד העיסה דאפילו לקולא חייש ר"מ למיעוטא. לכך לדידיה שפיר קאמר בודק אם ישראל הוא כיון דאפשר דהודלק לחיה ולחולה אבל לדידן דקיי"ל כרבנן לכך אף בתינוק אינו בודק כמו בגדול אף דיש לומר דאיקרי ונקט אכתי לא שבת לכך אין חילוק בין קטן לגדול ואתי שפיר ודו"ק היטב:

שם סעיף י"א נר בהכנ"ס אם יש שם אדם חשוב מברכין עליו וכו' ואם יש שמש שאוכל שם מברכין עליו וכו'. נ"ב הנה נשאלתי מאחד מתלמידי הוא המופלג השנון מו"ה יהושע אימעליס נ"י מק"ק לבוב דמ"ש מנר של בהכנ"ס דאין מברכין עליו אפילו בלילה דאף דעתה נעשה נמי להאיר כיון דנעשה נמי לכבוד הוי לכבוד ולהאיר ואין מברכין עליו כמ"ש הרבינו יונה בביאורו כן להדיא וכן משמע מדברי הרא"ש א"כ למה באיכא אדם חשוב ואיכא חזנא להסוברים דבאדם חשוב הוי לכבוד או להיפוך להסוברים בליכא אדם חשוב הוי לכבוד ולמה יועיל באיכא חזנא הרי הוי לכבוד ולהאיר והרי ע"ז אין מברכין. ולכאורה יפה הקשה. ומה שהיה נראה ליישב בזה דהנה י"ל בכל דבר אזלינן בתר רובא ולכך אם ליכא חזנא דהוי לכבוד ולהאיר כיון דאין רובו להאיר אין מברכין אבל באיכא חזנא הוי שני צדדים להאיר אחד עבור גוף המתפללים כיון דהוי בלילה הוו צריכין נמי להאיר כמשמעות לשון רבינו יונה והרא"ש דכל נר של בהכנ"ס בלילה הוי נמי להאיר רק כיון דדרכו להדליק אף ביום הוי נמי לכבוד אין מברכין כיון דהוי מחצה על מחצה אבל באיכא חזנא נמי הוי תרתי להאיר אחד עבור המתפללים והשני הוי עבור החזן והם שני ענינים נפרדים ולכך הוי שני הצדדים להאיר ואחד לכבוד עבור הבהכנ"ס או אדם חשוב לכל מר כדאית ליה כה"ג הוי רובו להאיר ומיעוט לכבוד לכך הוי עיקרו להאיר ומברכין. ועוד י"ל דבשלמא בכל נר בהכנ"ס אף דהוי נמי להאיר מכל מקום כיון דבאותו פעם דהוי להאיר הוי נמי לכבוד ולכך אין מברכין אבל אם איכא חזנא שסופו לאכול אצל הנר וא"כ עיקר אכילתו הוי אחרי גמר התפלה כשהעולם יוצאים מבהכנ"ס אז הוא אוכל שם א"כ אם אחר גמר התפלה והליכת אדם חשוב אינו נעשה אז לכבוד רק להאיר א"כ כיון שיש זמן שיהיה נעשה רק להאיר נחשב כאלו גם עתה הוי

רק להאיר כיון דעומד לכך ממילא דכבר כתבנו בכמה דוכתא דאף לרבנן דלא ס"ל כל העומד וכו' היינו רק במחוסר מעשה אבל היכא דעומד ממילא בלי חסרון מעשה אף לרבנן אמרינן כל העומד ולכך טריפה אסורה מכח דאינה חיה וב"ח ועומדת למות ע"ש וא"כ ה"נ כיון דעומד בסופו להיות רק להאיר לא לכבוד גם עתה נחשב רק להאיר ועוד דבזה בטל ליה כוונת הכבוד כנגד כוונת להאיר כיון דלהאיר הוי אף סופו לכך וכוונת הכבוד עשוי לפסוק דהרי עיקר טעם דבהכנ"ס הוי לכבוד הוי מכח דאף ביום מדליקין והרי כשיצאו מבהכנ"ס אין דרכו להדליק אז ומכבין אותם א"כ אחר התפלה לא הוי לכבוד וכן כשיצא האדם החשוב משם מכבין אותם ועבור החזן יהיה דולק והולך למשך זמן אכילתו א"כ כוונת האור נמשך יותר מכוונת הכבוד ובטל ליה כוונת הכבוד לגבי כוונת להאיר ונחשב דנעשה להאיר לבד ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן רצט

סעיף ד' ומברך ברכת המזון על הכוס. נ"ב עיין במג"א ס"ק ז' שכת' דמי שאינו נזהר לברך כל השנה על הכוס גם עתה לא ישתה ממנו. והנה נשאלתי היאך הדין בכוס של ברכת נישואין אם סועדין במו"ש אם מותר לשתות מכוס ברכת נשואין. וחשבתי דנראה דאסור לשתות ממנו כי אף דבברכת נישואין נוהגין לברך על הכוס תמיד מכל מקום כיון דהוי עמו נמי כוס של ברכת המזון ובכוס בהמ"ז הוה המנהג שלא לשתות ממנו וא"כ אם כעת ישתה מכוס של ברכת נשואין ולא מכוס ברהמ"ז אתי לזלזולי בכוס של בהמ"ז לכך לא ישתה ממנו כלל כן נראה לי. ומי שעושה להיפוך אין מזחיחין אותו וז"ב: **שם סעיף ו' שכח ולא הבדיל במו"ש מבדיל ער סוף יום ג' וכו'.** נ"ב נראה לפענ"ד דהיינו דוקא בהבדלה משל שבת אז שייך להבדיל ב' ימים מטעם המפורש בש"ס דכמו דהוי לענין גיטין דעד יום ד' נקרא בתר שבתא. אבל אם שכח הבדלה של יו"ט תיכף ביום מחר אין לו עוד תשלומין כי ליו"ט אין הימים נמשכים אחריו להיות שייך להבדיל בהם ואין לומר דהרי בגיטין שאחר הרגל נקרא עד ט"ו יום וכו' וא"כ גם ברגל יש לו ימים אחריו. אך זה אינו נבדיל שני שבועות אחר יו"ט כמו בשבת וזה ודאי דבר שאינו. וא"כ כיון שזה אינו מה לי סוף שני שבועות מה לי יום ראשון שאחר יו"ט ויש להסביר טעם הדבר מה שיש חילוק בין רגל לשבת חדא עפמ"ש הש"ך בחו"מ סי' מ"ג בשם הר"ח דלכך נקרא אחר הרגל ט"ו יום מכח מה שהיו עולי רגלים מגיעין לנהר פרת וכל זמן שהיה בדרך נקרא להם אחר הרגל א"כ חילוק גדול יש דבשלמא אחר שבת שאין שום טעם למה קוראין כן ואין קריאה זו מצד ענין אחר ובע"כ דהימים גופייהו שייכין לשבת שאחריהם

דשבת הוי בכלל הימים וראש להם והימים שייכים לו ולכך ממה שנקרא לענין [גט] (שלשה) ימים אלו אחר שבת מוכח שהם שייכים לשבת ולכן גם לענין הבדלה שייכים להבדיל בהם על שבת. אבל לענין הרגל מה שנקרא בלשון בני אדם ט"ו יום אחרי הרגל הוי רק בלשון בני אדם מכח שהולכי רגלים הולכין בדרך נקרא להם אחרי הרגל וא"כ תינח בלשון ב"א ולכך לענין גט מה שהתנה הוא אחרי הרגל אז תליא בלשון בני אדם אבל לענין הבדלה לפי האמת אין שייכות לימים שאחר יו"ט לגוף היו"ט ומה שייך זה להבדלה מה שבלשון בני אדם נחשב אחר הרגל ולכך תיכף ביום המחרת אין לו להבדיל עוד. ועוד דשאני לשון אחר הרגל מאחרי השבת דשם שבת מורה על קדושתו ממלאכה ולכך אם נקרא אחר השבת שייך להבדיל עלי' נמי אבל ביו"ט אין הט"ו יום נקראים אחר יו"ט רק אחר הרגל ובלשון רגל כולל אף חול המועד ועל חוה"מ לא שייך הבדלה דאין חיוב הבדלה בחוה"מ ולכך לא שייך בזה להבדיל עליו ואינו דומה לדין גט בזה. ויצא לנו מזה חידוש דין דאפשר במתנה אחר יו"ט אף בגט לא הוי ט"ו יום אחרי יו"ט כלל וצ"ע בזה. ועכ"פ נראה דביו"ט אין לחלק בין יום אחר יו"ט או בין ט"ו יום אחריו וכמו שאין סברא להבדיל עד ט"ו יום אחרי יו"ט כן אין סברא להבדיל ביום הראשון שאחר יו"ט. ובפרט אם לא הבדיל אחרי יוה"כ שביוה"כ אין לו המשכה ט"ו יום שתיכף ביום המחרת אין לו להבדיל עוד. והן אמת שלפי דעת הסוברים דבשבת נמי אינו מבדיל רק ביום הראשון לבד וא"כ לדידהו אין מדמין זה לגט א"כ יש לומר אף דנקרא אחר השבת מכל מקום לא שייך בו הבדלה ובע"כ מה דמבדיל ביום ראשון הוי מטעם אחר שכל יום שאחריו יש לו דין אחד כלילה כיום וכיון דתקנו בו הבדלה בלילה שייכה גם ביום לדידהו י"ל גם ביו"ט ויוה"כ הוי כך דביום ראשון שאחריהם מבדיל. מיהו כיון דאנן קיי"ל דמבדיל עד סוף יום ג' וא"כ כיון דלחומרא להצריכו לברך קיי"ל כהך סברא מכ"ש לקולא דספק ברכות להקל דקיי"ל כוותייהו ולדידן יש לומר כיון דלא מצינו חילוק בין יום ראשון ליום ב' וג' הוי טעמא מכח דנקראים אחר השבת וזולת זה אף ביום ראשון לא שייך הבדלה וא"כ ביו"ט וביוה"כ כיון דלא מבדילין בימים שאחריהם גם ביום הראשון שאחריהם אין מבדילין וספק ברכות להקל ודו"ק. ועוד נראה ברור בדין אונן שהיה אונן במוצאי י"ט או במוצאי יוה"כ ולא הבדיל זה ודאי אין לו להבדיל אחרי קבורת המת דהרי בשבת גופא הוי פלוגתא שם בהרא"ש אם יש לו להבדיל וניהו דקיי"ל שם ביו"ד דמבדיל היינו רק בשבת אבל ביו"ט ויוה"כ דבלא"ה הוי ספק אם יבדיל ביום א' בכה"נ ודאי אינו מבדיל. ועוד נראה דאף אם נקבר בלילה תיכף אינו מבדיל והוא דהטעם של הפוסקים שמחייבין להבדיל ולא אמרינן כיון שבשעת חובתו היה פטור אין לו תשלומין

ביאר הט"ז ביו"ד סי' שצ"ז הטעם מכח דהבדלה לא הוי בתורת תשלומין רק כן הוי עיקר זמנה שנמשך עד סוף יום ג' ע"ש מ"ש באריכות בזה וא"כ נראה דזה דוקא לפי מה דקיי"ל דהבדלה הוי עד סוף יום ג' י"ל כך. אבל להסוברים דאינו מבדיל רק עד יום ראשון לדידהו כיון דאין לומדין דין זה מגט א"כ הוי רק ביום ראשון בתורת השלמה הבדלה וכיון דהוי רק בתורת תשלומין הדרינן לכללא כיון דהיה פטור בשעת חובתו פטור אח"כ ואף בלילה אם היה פטור בתחילת הלילה כשיצא שבת פטור אח"כ רק כיון דאנן קיי"ל דנמשך זמנה עד סוף יום ג' לכך פסק באונן דמבדיל אח"כ וא"כ ביו"ט ויוה"כ אף אם נאמר דהסוברים דמבדיל עד יום ג' מודים להפוסקים דס"ל דביום ראשון שייך תשלומין להבדלה רק דהם מוסיפין דבשבת א"צ להך טעמא דבלא"ה נמשך עד יום ג' אבל ביו"ט ויוה"כ דלא שייך כן ורק מה דמשלים ביום ראשון הוי בתורת השלמה ומה לי ביום ומה לי בלילה עיקר חיוב הבדלה הוי במוצאי יו"ט ויו"כ כהתחלת הלילה ומשם ואילך הוי להם לתשלומין ולכך כל שהיה פטור פטור אח"כ. זה נראה ברור ועיקר ועיין בט"ז יו"ד סי' שצ"ז ותבין. ומדבריו נמי יש ראיה לחילוק שלי שכתבתי לפני זה דביו"ט ויוה"כ אין הימים נמשכין אחריהם ודעת הסוברים דהוי שיעורו ט"ו יום או ח' ימים ודאי טעות כיון דשבת אפסיק וא"כ כיון דהבדיל בשבת יוצא נמי בשל יו"ט והבדלה אחת להם וזה ברור ודו"ק היטב:

סימן שא

סעיף ז' כל היוצא בדבר שאינו תכשיט נ"ב עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא וא"ו בתשובה הלכות דם סי' ס"ו מ"ש לק' קאריטשץ דרך אגב בדין אם מותר להם ללילך ביארמלקי ברחוב בשבת במקום שאין עירוב ויש להם פחד פן יראה השוטר ויצטרך להסירו ואתי לאתויי ד' אמות ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף כ"ה**) **אין יוצאין בקמיע שאינו מומחה ואם הוא מומחה יוצאין בו**. נ"ב הנה מה שקשה ע"ז מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות בפ"ח דיומא שכת' דאין לחשש שבת רק מה דהוי רפואה בטבע. הנה זה לק"מ דלצאת בשבת כיון דתכשיט הוא מותר לצאת בו א"כ קמיע מן המומחה לגבי האדם הנושאו נחשב תכשיט לו בין אם מרפא או לא עכ"פ תכשיט היא לו ולכך מותר אבל להאכילו וכדומה דאם אינו רפואה הוי מחלל שבת ממש ודאי צדקו דברי הרמב"ם ז"ל דס"ל דכל שאינו רפואה בטבע אין לחלל שבת וזה פשוט ודו"ק:

(**שם סעיף מ"ח**) **מי שנשרו כליו במים וכו' אפילו בחדרי חדרים שאין שם רואים אסור**. נ"ב הנה זה כלל גדול דכל מקום שאסרו חז"ל מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. וקשה לי טובא מן הש"ס דמנחות דף צ' רבינא אמר לעולם אימא לך כ"ש אין מקדשין אלא מדעת גזירה שמא יאמרו מוציאין מכ"ש לחול וכו' ומשני פנים אחוץ קרמית פנים לאו כ"ע ידעי חוץ כ"ע ידעי ע"ש הסוגיא באורך ובפירש"י ובתיו"ט פרק שתי הלחם וקשה לי טובא הרי כל מקום שאסרו חז"ל מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור וא"כ ה"נ כיון דאם הוי בחוץ הוי ראוי לגזור שמא יאמרו וא"כ אף בפנים יאסר אף דליכא רואים. והנה יש ליישב בדוחק וכתבתי במק"א. והעיקר נראה דמזה ראיה לסברת הר"ן שהבאתי בחיבורי ספר החיים בסי' זה ותחלה כוונתי בעצמי לזה בעזה"י דדוקא היכא שיש חשש שיחשדוהו שעושה איסור אחר והוא אינו עושה בזה אסרו אפילו בחדרי חדרים אבל היכא דהחשש הוי שיאמרו שזה אסור ובאמת אינו אסור מותר בחדרי חדרים שמעצמו לא יעשהו בפרהסיא שלא יחשדוהו ע"ש א"כ גם זה היא ראיה מבוררת לדברים הנ"ל דהתם החשד שיאמרו שזה גופא איסור הוא שמפקידין בכ"ש ולכך מותר בחדרי חדרים. ומה מאוד יומתק בזה לשון רש"י והתיו"ט שם דכתבו טעמא דמלתא דכהנים ידעו טעמא דמלתא וכהנים זריזין הם. ולכאורה מ"ש וכהנים זריזין הם ומיותר כיון דכבר אמר דכהנים ידעו טעמא דמלתא ממילא ליכא חשש טעות א"כ למה לי עוד לטעם דכהנים זריזין הם. אך לפמ"ש אתי שפיר דהכוונה דקשה לו דניהו דידעי טעמא דמלתא אכתי הרי כל מקום שאסרו חז"ל מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור לכך קאמר רש"י כיון דבזה הוי חשש איסור גופא שיאמרו שזה אסור הוא ממילא כיון דכהנים זריזין הם לא יעשוהו במקום רואים שלא יאמרו שעושין איסור לכך מותר בחדרי חדרים וזה ראיה ברורה ודו"ק היטב:

סימן שב

סעיף ט' מותר ליתן מים על גבי מנעל לשכשכו וכו'. נ"ב הנה ראיתי בהרמב"ם בהלכות מעה"ק פ"ח הלכה א' שכת' דבעור הקשה לא בעי כיבוס ותמה שם הלח"מ כיון דהרמב"ם פסק שם כת"ק ולא כאחרים במנחות דף צ"ה א"כ הוי ליה לחלק גם בשבת כן ולמה כת' בהלכות שבת סתם דאסור לכבס המנעל והניח בצ"ע. ולפענ"ד אתי שפיר די"ל דבקשין אין הטעם מכח דל"ש בהו כיבוס רק ניהו דשייך בהו כיבוס מכל מקום לאו בגד הוא והרי בתורה כתוב בגד ועור לא בגד הוא ותדע דהרי אמרינן במס' מנחות בפרק ד' דהוא של עור וכנפיה של בגד פטורה וע"כ מוכח דעור לאו בגד הוא א"כ ניהו

דבחטאת ריבה הכתוב דאפילו עור בעי כיבוס מכל מקום אין לך בו אלא חידושו דהיינו ברכין אבל בקשין לאו בגד הוא וניהו דבתחלה מוכח במנחות דלכך לא בעי כיבוס מכח דלאו בר כיבוס הוא היינו למה דס"ד שם דדרש רבא דמנעל בשבת מותר בכיבוס ומוכח דעור לאו בר כיבוס הוא לכך מפרש הטעם מכח דאינו בר כיבוס אבל הוי בגד ובאמת חייב בציצית אבל לפי מה דמוקי לה רבא אמורא ודרש דמנעל אסור לכבסו בשבת ולמה לא אמר בקיצור דהלכה כת"ק או כאחרים מוכח דס"ל דשבת שאני דבאמת היא בר כיבוס רק דטעם הת"ק דלאו בגד היא וניהו דגלי קרא היינו ברכין ולא בקשין ולכך ממילא לענין ציצית דליכא ריבוי כל עור לאו בגד הוא ולכך פוטרו מציצית ובחטאת יש חילוק בין רכין לקשין ובשבת בכל ענין אסור דשבת בבר כיבוס תליא מלתא ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן שג

סעיף כ"ג אם היתה צריכה להוציא אגוז. נ"ב עיין בתשובתי לק"ק מיקאלייאב במדינת רוסיא על יו"ד סי' קמ"ב במהדורא ה' בהלכות בב"ח סי' צ"ב דרך אגב כתבתי שם לחלק בין רה"ר לכרמלית ואף ברה"ר הוי רק מדרבנן דהוי שלא כדרך הוצאתו ע"ש היטב בעזה"י ודו"ק:

סימן שה

סעיף א'. נ"ב עיין במג"א סק"ו מ"ש דבכרמלית מותרין לצאת ועמ"ש בישוב דבריו בתשובתי לק"ק סראטשין בהלכות שבת בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב דף מ' ע"ש בעזה"י ודו"ק:

סימן שו

סעיף ד' השוכר את הפועל לשמור זרעים. נ"ב הנה מה שתמהו בזה על הרמב"ם שהשמיט זרעים עיין בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ו בחידושי למנחות דף פ"ד מ"ש בזה ודין חדש היוצא מזה ע"ש ודו"ק. ועיין כאן במג"א סק"ז מ"ש בשם הר"ן ומהרמב"ם וה"ה במשכיר בית לחבירו ועיין בחידושי על חו"מ מהדורא ה' סי' כ"ב בתשובה לק"ק סטאניסלאב מ"ש בביאור כוונת דברי הר"ן ע"ש ודו"ק:

שם באותו סעיף בהג"ה ואם שכרו לחדש והתנה לשלם לו כל יום וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב שיכול לסלקו באמצע ועיין בא"ר שחולק עליו ע"ש והאריך דאין יכול לסלקו

ועיין בחידושי לחו"מ סי' שי"ב מ"ש בזה בתשובה באריכות להחזיק כדעת הא"ר ע"ש וכתבתי זה בשנת תקצ"ה ודו"ק היטב:

שם סעיף ה' אסור להשכיר חזנים להתפלל בשבת. נ"ב הנה נשאלתי ע"ד השוחטים ביו"ט ומקבלים איזה דבר מאכל אם מותר או הוי בכלל שכר שבת ויו"ט וכתבתי בזה תשובה בארוכה להתיר הלא הוא בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ב ע"ב והרוצה לעמוד על שרשן של הדברים יעיין שם בתשובה ההיא וימצא מרגוע לנפשו עש"ה ודו"ק:

שם בסעיף הנ"ל ויש מי שמתיר. נ"ב עיין בחיבורי לאו"ח משנת תד"ר בהלכות פסח סי' ת"נ שם בחיבורי דקי"ד ע"ב מה שכתבתי בביאור הטעם של ויש מי שמתיר ע"ש ודו"ק היטב:

שם סעיף י"ד מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו. נ"ב עיין מ"ש בתשובת שאלה בדין מניקת למדינת אונגרין והוא בחיבורי על אהע"ז מהדורא תליתאי בפלפול בדין אי אומרים חטא כדי שיזכה חבירך ובישוב קושית התוס' בגיטין וכמה חילוקים חדשים בזה בעזה"י ע"ש ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"ז דף ג' בחידושי למס' פסחים דף ס"ט שם העליתי די"ל דלדידן דקיי"ל דשבת הוי עשה ול"ת וי"ל דשבת הוי עשה דרבים וי"ל דאומרים בזה לאדם חטא כדי שיזכה חבירך והסוגיא דפ"ק דשבת אזלא להסוברים דשבת אינו רק ל"ת לבד ע"ש ודו"ק:

סימן שז

סעיף ב' אסור לשכור פועלים. ג"ב הנה בדין אם מותר למכור איזה קנין בקרקע לנכרי לבנות בשבת עמ"ש דרך אגב בחיבורי ליו"ד מהדורא זיי"ן סי' נ"ט מ"ש שם. וחלילה לעשות כן ע"ש בטוב טעם גם בנדון הפארלייבען כתבנו שם ודו"ק:

שם סעיף ה' דבר שאינו מלאכה וכו'. הנה בחיבורי ספר החיים נסתפקתי בעכו"ם לעכו"ם אם נחשב שבות דשבות ואח"כ מצאתיו בבאה"ט בשם החו"י כן ועיין מ"ש דרך אגב בחיבורי על יו"ד הל' בכור במהדורא ה' סי' קצ"ט ועיין מ"ש שם בדין של המה"א דבשליחות בשכר הוי דאורייתא דיש בזה שליחות לנכרי באם הנכרי הראשון שכר לנכרי אחר אם הוי לו דין פועל כתבתי ג"כ שם דגם השני יש לו דין פועל של הישראל ע"ש ודו"ק:

והנה בדין המפורש בש"ע דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לעכו"ם לעשותו בשבת וכו'. נ"ב הנה בא מעשה לידי ביו"כ שהיה מת בבית הסמוך למקום שמתפללין והיה מקצת הגג המכוסה בשינדלין מאהיל

מבית שמתפללין להבית שמת בו ולא היו הכהנים יכולים לכנס שם לישא כפיהם והתרתי לומר לנכרי לעקור השינדלין בענין שלא יהיה אהל טפח מזה לזה והיינו כיון דעקירה הוי מקלקל ממש גם הוי מלאכה שאצל"ג וא"כ עיקר עקירה זו הוי דרבנן וע"י נכרי הוי שבות דשבות ומותר במקום מצוה כדי שישאו הכהנים כפיהם וזה ברור ונכון ודו"ק היטב:

סימן שח

סעיף ג' ומותר לו ליטול משם ולהניחו באיזה מקום שירצה. נ"ב הטעם מפורש במג"א דכל דבר המוקצה כל זמן שהוא בידו מותר להוליכו יותר ועיין בחידושי לאו"ח סי' תרנ"א שם רציתי לו' דמותר ליתנו גם לחבירו וחבירו יוליכו למקום שרוצה כיון דהוא מותר לטלטלו מותר ליתן גם לשני. והנה נראה ראיה לזה מן הירושלמי סוף פ"ג דסוכה שהבאתי שם דקאמר שם כך היה מנהגן של אנשי ירושלים וכו' הולך לבה"כ ולולבו בידו וכו' לישא את כפיו ולקרות בתורה נתנו לחבירו הניחו על הארץ אסור לטלטלו א"כ הרי נאמר בפירוש דאם מניחו על הקרקע אסור לטלטלו והוי מוקצה ובע"כ מה דבעודו בידו מותר לטלטלו היינו דכל זמן שבעודו בידו מותר לטלטלו ואעפי"כ מפורש דאם נושא כפיו ועולה לתורה מותר לתנו גם לחברו אף שאם היה מניח על הארץ היה אסור לטלטלו. א"כ ה"ה בכל מוקצה הוי כן וז"ב. גם כתבנו שם דהיינו רק אם לקחו דרך היתר או בשוגג אבל אם במזיד לקחו שלא כדין אז אסור לטלטלו יותר אם נמלך רק צריך להניחו מידו ע"ש וז"ב ונכון לדעתי ודו"ק. שוב ראיתי אחר כך בספר תוספת שבת סי' רס"ו שמתיר לתנו לחבירו. ולדעתי נראה להכריע כמו שכתבתי. גם י"ל דהתו"ש לא מיירי רק בנטלו במזיד ולא בשוגג ודרך היתר וז"ב ודו"ק:

שם סעיף ד' בהג"ה ותפילין אין לטלטלן כי אם לצורך וכו'. נ"ב הנה הב"י הביא בשם ס' המקדש ראייה לזה ממה דאמרינן במס' ביצה דתפילין מותרין לשדורי ביו"ט מזה מוכח דאפילי שלא לצורך גופו ומקומו נמי מותר ונשאלתי מאיש אחד מנ"ל כן הרי י"ל כיון דקיי"ל דמוקצה בעודו בידו מותר לטלטלו אם כן דלמא מיירי התם דנטלן לצורך מקומן ואז מותר לטלטלן לשלחן לאחר. והשבתי דלק"מ כיון דעיקר הרבותא הוי דמשלחין ביו"ט דלא הוי טירחא דלא צריך לטלטלו שלא לצורך כיון דאין ניאותין בו ביו"ט וא"כ תינח אם מיירי שהיו מונחין והוא נוטל רק כדי לשלחן לכך הוי ס"ד דאסור כיון דהוי טלטול שלא לצורך היום לכך קמ"ל דמותר והוי רבותא אבל אי נימא דמיירי שכבר היה בידו א"כ כיון דבלא"ה יכול להוליכו למקום שירצה א"כ אם הוי דעתו שרוצה

להניחו בבית פלוני שם היה מותר בודאי כיון דמותר להוליכו לאיזה מקום שירצה וכן מפורש בסי' רס"ז דיכול לילך עמו לאיזה חדר שירצה ובשוק דאסור היינו מטעם אחר דהוה מטלטל ד' אמות ברה"ר או במקום שאין עירוב אבל בלא"ה אף בשוק היה מותר להוליכם לאיזה בית שירצה וכדמשמע מקושית המג"א משופר שהיה ראוי שיהיה מותר להוליכו למקום שירצה וא"כ מה בכך שהוא מתכוין שיהיה לחבירו ג"כ כיון דבלא"ה היה לו היתר להניחם שם והרי אם תפילין אסורין בטלטול באמת לא יוכל חבירו לקבלן בידיו ממנו רק שהמוליך אותם יניחנו שם וא"כ פשיטא דשרי ובע"כ דמיירי דלא היה בידיו רק דנטלן כדי להוליכן שם זה שפיר הוי רבותא דלא הוי טלטול וטרחא שלא לצורך וא"ש ודו"ק:

שם סעיף כ"ג מותר לחתוך ענף מן הדקל בעוד יום וכו'. נ"ב כ' המג"א דהיינו כיון שיחדו לכך והקשה עליו הק"ע בשירי קרבן פ"ג דסוכה ממה דאמרינן שם רבנן אמרי ערבה מותר להניף בה לחולה בשבת מוכח דאף בלא יחדו לכך מותר והניח בצ"ע. ולפענ"ד לק"מ דגבי ענף בדעת האדם תליא מלתא לכן אם לא יחדו לכך הוי מוקצה. אבל בלולב קודם שאסרו חז"ל לצאת בו בשבת היה מותר לצאת בו גם בשבת וא"כ אז הי' מותר גם להניף בו לחולה. לכך ניהו דאה"כ תקנו חז"ל שלא ליטלו בשבת מכל מקום להניף בו לחולה לא אסרוהו ונשאר כדמעיקרא והרב הנ"ל בעצמו סיים ויש ליישב ואפשר כוונתו כנ"ל וק"ל:

שם סעיף מ"א האשה מדדה את בנה וכו'. נ"ב נשאלתי אם מותר לישא קטן שאינו יכול לילך ברגליו לו' קדיש בשבת במקום דליכא עירוב הנה נראה לפענ"ד כדעת השואל שמותר אך לא מטעמו כיון דנשיאת תינוק הוי מלאכה דאורייתא מה בכך דהוי כרמלית הרי הוי רק שבות אחד ואסור אף במקום מצוה ולא הותרה רק בה"ש ולא בשבת עצמו רק מטעם אחר נראה לי להתיר כיון דהוצאה זו הוי רק לו' קדיש הוי מלאכה שאצל"ג ולרוב הפוסקים הוי רק דרבנן ועיין במג"א סי' ער"ח ולכך שוב הוי בכרמלית שבות דשבות וזה שפיר מותר במקום מצוה וזה ברור ופשוט ודוק היטב:

סימן שיא

סעיף א' מת שמוטל במקום שירא עליו מפני הדליקה וכו'. נ"ב הנה מלשון הפוסקים משמע דכל מת מותר לטלטלו מפני הדליקה או בזיון אחר. אך הנה במדרש רבה פרשת ויקרא פ"ה יש וז"ל א"ר אייבו מעשה בטבח אחד בצפורי שהיה מאכיל טריפות ונבילות לישראל פעם אחת עיו"כ אכל ושתה ונשתכר ועלה לראש הגג ונפל ומת התחילו

הכלבים מלקקין את דמו אתון ושיילין לר"ח מהו לאעבריה יתיה מן קדמיהון אמר להון כתיב ואנשי קודש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו זה שהיה גוזל את הכלכים ומאכיל נבילות וטריפות לישראל וכו' מדידהון אינון אכלין עכ"ל ועיין במ"כ שם שפירש שהשאלה הוי אם מותר להעבירו מלפניהם וכו'. א"כ מוכח משם דברשע המאכיל טריפות וכדומה אין לחלל שבת ויוה"כ עבורו לטלטלו משום בזיון דבע"כ מיירי ע"י ככר או תינוק דבלא ככר ותינוק אף אם מת אדם כשר אסור ובע"כ ע"י ככר ותינוק איירי ואעפי"כ אסרו לטלטלו ומוכח דברשע לא חיישינן על בזיון שלו. ואף דאין למידין הלכה מפי מדרש היינו רק היכי שדורש המדרש כן דרך הלכה או דרש ולא עפ"י מעשה אבל היכי שהוי מעשה ממש ואין מוכח בש"ס להיפוך ודאי למידין ממנו הדין כיון שמפורש ביה דהורה כן הלכה למעשה. ולכך היה נראה דכן הדין דברשע מפורסם אין לחלל שבת מפני בזיונו רק גבי דליקה וכדומה שיש חשש שאדם בהול על מתו ויוכל לבוא לידי חילול שבת ממש בזה אין לחלק בין רשע או לא אבל היכי דליכא חשש שיבוא לידי מלאכה דאוריי' נראה דאין לחלל שבת לטלטל המת ע"י ככר ותינוק כדמפורש במדרש הנ"ל ודו"ק היטב:

שם סעיף ב' בהג"ה וי"א דאפילו לא הסריח עדיין וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק י"ח והנה מ"ש לחלוק על הש"ך לענין טומאה בבית הסמוכה אם הוי דרבנן או ד"ת עיין בחידושי מי נדה למס' נדה דף נ"ז מ"ש בזה גם בענין אם כהן טמא נזהר בלאו שלא לטמאות עיין בהראב"ד מהלכות נזירות ועיין מ"ש בחידושי למס' נדה שם ושם הכרעתי לחלק די"ל טומאה הסמוכה נמי ד"ת אך זה לכהן טהור אבל לכהן טמא מותר להיות בבית הסמוך ולמעט בפלוגתא עדיף. גם י"ל כיון דבכהן טמא אין קפידא רק מכח טומאה בחיבורין וזה לא שייך כאן בבית הסמוך ע"ש ודו"ק:

סימן שיד

סעיף א' בהג"ה ודוקא שהוציאו ג"כ פעם אחת מבע"י. נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם התה"ד דפסיק רישא מדרבנן מותר ועיין מ"ש בתשובה ליו"ד סי' רע"ו למדינת אונגרין ראיה לזה מבכורות דף כ"ח ע"א ע"ש ודו"ק:

סימן שטו

סעיף א' אסור לעשות אוהל בשבת ויו"ט. נ"ב הנה ראיתי בשו"ת גבעת פנחס חלק אהע"ז סי' זי"ן שהביא דרך אגב מה שהשיב להשואל בנידון הפערסאל להעמידו אצל

הכותל ע"ש ונראה לפענ"ד אחרי מחילת כתר"ה שגגה נזדקר לפניו בזה דהרי במנורה של פרקים אסור לטלטל מכח שמא יתקע וכן כמה דברים שגזרו כעין זה ומכ"ש בזה דאסור לטלטלו כלל דהוי מוקצה מכח שמא יהיה נפרך ויעמידנו ובפרט בזה דשכיח הוא לפרקו ולהעמידו וגם כשצריך לילך דרך הפתח וכדומה א"כ בודאי דיש לגזור כן והיא מוקצה ואסור לטלטלו לגמרי ומכ"ש דאסור לילך בו כשהוא עומד וז"ב ודו"ק היטב:

סימן שיח

סעיף א' המבשל בשבת. נ"ב הנה הרי"ף כתב כיון דבפלוגתא ר"א ורבינא הלכה כדברי המיקל ממילא אין הלכה כר"י הסנדלר והרא"ש בפ"ז רב"ק בסוגיא דטובח ע"י אחר תמה עליו דמה ענין זה לזה והנה הגאון החסיד מוהר"א מווילנא זצ"ל מתרץ דברי הרי"ף דכוונתו דמ"ט הוי ראוי לומר דהלכה כר"י הסנדלר היינו מכח דרבנן ס"ל כוותיה כמו דמוקי לה שם הש"ס וכיון דאנן קיי"ל כהמיקל דהוי רק דרבנן א"כ בע"כ לא יתורץ בזה הברייתא ונצרך לתרץ אשארא א"כ אין כאן ראיה דרבנן ס"ל כן וכיון דרבנן לא ס"ל כן ממילא אין הלכה כדברי ר"י הסנדלר עכת"ד. ואחרי המחילה דבריו תמוהין דלשיטת הרי"ף אי אפשר לפרש כן שהרי הרי"ף העתיק הך אוקימתא דטובח ע"י אחר על המשנה דגנב וטבח ביוה"כ דזה מיירי בטובח ע"י אחר א"כ קשה א"ה גנב וטבח בשבת נמי ולמה תני בסיפא דפטור ובע"כ כדמתרץ הרא"ש דהמשנה אתיא כר"י הסנדלר וא"כ קשה אם המשנה אתיא לדידן כר"י הסנדלר הו"ל לפסוק כר"י הסנדלד מכח דסתם משנה כוותיה ואם הוי משמע ליה דהלכה כר"י הסנדלר מכח דרבנן ס"ל כוותיה מכ"ש דראוי להיות הלכה כמותו מחמת דסתם משנה כוותיה והלכה כסתם משנה ובע"כ אין לנטות בדברי הרי"ף רק כמ"ש הרא"ש דלכך בסיפא פטור כר"י הסנדלר. ומה דקשה כיון דהרי"ף והרא"ש פסקו דהוי דרבנן אכתי אף לר"י הסנדלר הוי שחיטה ראויה כדמפורש בש"ס זה היא קושיא בפני עצמה על הרי"ף והרא"ש ובחידושי הארכתי בזה. אך עכ"פ הרי"ף והרא"ש בע"כ ס"ל דהמשנה כר"י הסנדלר וכדמפרש הרא"ש להדיא א"כ יפה תמה הרא"ש דאי אפשר לפרש כוונת הרי"ף כפירוש הגאון הנ"ל זצ"ל דא"כ אכתי המשנה הוי כר"י הסנדלר ויהיה הלכה כוותיה ובע"כ אין זה כוונת הרי"ף. ובגוף דברי הרי"ף עיין בחידושי שם בארוכה ודו"ק: &והנה בדין אם ח"ש אסור בשבת כמו באכילה עיין במל"מ מ"ש בזה ודעת הח"ץ הוי להיפוך וכבר כתבנו מזה בכמה דוכתין וכעת נראה לי סייעתא לומר דח"ש מותר בשבת והוא ממה דגרסינן בפ"ק דברכות דף י"א ע"א ר"א

אומר בערב אתה זובח וכבוא השמש אתה אוכל מועד צאתך ממצרים אתה שורף ר"ע אומר וכו' ועוד אימתי אתה אוכל עד מועד צאתך וכו'. והנה הדבר תמוה איך אמר תחלה מועד צאתך ממצרים אתה שורף הרי אין שורפין קדשים ביו"ט וכבר הרגיש רש"י בזה ונדחק לפרש דהכוונה שהגיע זמן שריפה אבל אינו שורפו עד מוצאי יו"ט והוא דוחק דלשון הש"ס אתה שורף משמע שריפה ממש ולכך נראה דאתי שפיר דהנה חיוב מצות שריפת נותר הוי בכזית דומיא דאכילתו כמו דאמרינן בפ"ק דביצה גבי חמץ דילפינן ביעור מאכילה ולב"ש דלא ילפינן ביעור מאכילה הוי שיעור הביעור יותר מכזית וכן מוכח בפ"ג דפסחים גבי וכן בבשר קודש עד כמה הוא חוזר נראה משם דהוי שיעור מן התורה לחיוב שריפה אבל פחות מכשיעור אין מחוייב לשורפו [דבעשה ל"ש חצי שיעור כמ"ש בספר אור חדש להסתפק כן ויהיה מוכח מזה דבעשה לא שייך חצי שיעור כמ"ש בחיבורי ספר החיים בטעמו ע"ש ודו"ק] ולפ"ז אם יש לו נותר כשיעור שחייב שריפה ודאי אסור לשורפו ביו"ט דממ"נ לשורפו יחד הוי מתקן דהרי הוא עושה מצוה ולשרוף פחות פחות מכשיעור ממ"נ אם אינו מצוה הרי מבטל מצות שריפה דבעי שיעור אכל אם לא נשאר לו רק פחות מכשיעור א"כ כיון דאין בו חיוב במצות שריפה יכול לשורפו ביו"ט דניהו דהבערה הוי בשיעורו בכ"ש מכל מקום הרי מקלקל פטור רק דצורך מצוה חשוב תיקון ולכך אין שורפין קדשים ביו"ט וא"כ תינח היכי דהוי מצוה אבל היכי דלא הוי מצוה שוב הוי מקלקל ומותר לשורפו. לכך שפיר אמר כבוא השמש אתה שורף דהיינו אתה רשאי לשורפו דהיינו פחות מכשיעור כגון אם נשאר לו רק פחות מכשעור ולכך לא כתב בהדיא שריפה דאז הוי משמע דמחויב לשורפו ואם הוי מחוייב שוב הוי אסור לשורפו דהוי תיקון וחייב משום מבעיר אפי' בכ"ש ולכך לא כתיב שריפה בהדיא לרמז דאינו חיוב רק רשות. ובזה אבין טעם פלוגתתם דהמעיין בש"ס בשבת דף ק"ז ע"א דלר"י דמחייב מלאכה שאצל"ג פוטר מקלקל בהבערה ואינו מחייב רק במתקן או צורך מצוה הוי תיקון כמ"ש שם בתו' ולר"ש דפוטר במלאכה שאצל"ג מחייב במקלקל בהעברה ע"ש. ולכך אתי שפיר דר"א יסבור מקלקל בהבערה פטור ואינו חייב רק במתקן ולכך מפרש וכבוא השמש אתה שורף ואף דאין שורפין קדשים ביו"ט משכחת לה בה"ש וליכא תיקון אבל ר"י יסבור כר"ש ובפרט ר"ע דהוי רבו דר"ש ואמרינן בכמה דוכתי דר"ש בשיטת ר"ע רבו אמרה וא"כ ה"נ כיון דס"ל לר"ש מלאכה שאצל"ג פטור עלי' בע"כ ר"ע רבו נמי ס"ל כן א"כ מקלקל בחבורה חייב וא"כ אף חצי שיעור אסור לשורפו ביו"ט כיון דהבערה הוי בכ"ש כמ"ש הרמב"ם בהלכות שבת. לכך מפרש דכבוא השמש מועד צאתך הוי הכוונה דעד מתי אתה אוכל עד מועד צאתך וכו'. ובהכי הונח לי עוד

מה דקשה לי בפירש"י דמפרש דמועד צאתך הכוונ' דאז נעשה(נותר)והוי זמן שריפה וקשה הרי כיון דלדידי' הוי זמן אכילתו רק עד חצות וא"כ תיכף אחר חצות נעשה נותר והיאך אמר דבבוקר וכו' ואף דבלילה אין שורפין קדשים הרי ביו"ט נמי אין שורפין קדשים ולמה קאמר דבבוקר נעשה נותר ולא מיד בלילה אחרי חצות. אך לפמ"ש אתי שפיר די"ל דודאי בכל איסורין אסור חצי שיעור מן התורה אבל במלאכת שבת ויו"ט כיון דרק מלאכת מחשבת אסרה תורה ולזה מותר ח"ש. ולכך אתי שפיר דבלילה כיון דהתורה אסרה לשרוף קדשים בלילה אף חצי שיעור אסור לשרפו דחזי לאצטרופי אבל באיסור יו"ט מותר חצי שיעור מן התורה ולכך בבוקר יכול לשורפו אם נשאר לו רק חצי שיעור ואתי שפיר ודו"ק. ומצינו דוגמא לסברתינו הנ"ל בין שבת לשאר איסורים ביו"ד סי' רל"ח בנשבע סתם שלא לאכול אף דאינו חייב רק בכזית כשיעור אכילה מכל מקום אסור חצי שיעור מן התורה אבל בנשבע בפירוש שלא יאכל כזית מותר בחצי שיעור אף דסוף כל סוף אם יאכל כחצי שיעור ועוד חצי שיעור יצטרפו מכל מקום כל שלא אכל רק חצי שיעור מותר כיון דפירש רק אכזית כן ה"נ בשבת שלא אסרה התורה רק מלאכת מחשבת וא"כ הוי כמו התם דפירש כזית ומותר בו חצי שיעור אבל שאר איסורים שלא פירשה התורה מלאכת מחשבת אף דבעינן שיעור מכל מקום חצי שיעור אסור מן התורה כמו באכילה ודו"ק ואתי שפיר דברינו בעזה"י: &והנה במה דאיתא בש"ע המבשל בשבת וכו' עיין בפרי מגדים שם במשבצות מ"ש בשם הלבוש לחלק בין דרבנן דחמיר טפי ועיין מ"ש בחידושי למס' ביצה דף כ' ע"ב בסוגיא דכבשי עצרת במהדודא תניינא מ"ש ראיה להלבוש מפירש"י ומ"ש בדברי הב"ח שהביא המג"א כאן ע"ש ועיין בסי' תקכ"ז מ"ש בזה עוד בדברי הסוברים דבעינן גם במזיד בכדי שיעשה גם בסוגיא הנ"ל דברנו מזה ע"ש ודו"ק היטב:

סימן שכ

סעיף י"ח. נ"ב הנה ידוע פלוגתת הפוסקים עם הערוך בדין פסיק רישא דלא ניחא ליה וכו' והנה כעת מצאתי משנה מפורשת כדעת הערוך דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר ועיין במס' כלאים פ"ב משנה א' ובתוי"ט שם מפורש אומר דלכך אינו אסור רק מכח מראית העין מכח דלא אסרה התורה כלאים רק במכוין ולא באינו מכוין ע"ש. וקשה הרי הוי עכ"פ פסיק רישא ובכל מקום פסיק רישא דינו כמכוין. ובע"כ דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר ומיירי התם בלא ניחא ליה ולכך מותר כיון דאינו מכוין ומוכח דפסיק רישא דלא ניחא ליה מותר. ואפשר דמכל מקום אסור מדרבנן כמו דהתם אסור מכח

מראית העין כן יש לומר בכל פסיק רישא דלא ניחא ליה אסור מדרבנן מכח מראית העין ואתי שפיר. ועכ"פ משם מוכרח כדעת הערוך דבלא"ה אין מקום ליישב דברי המשנה שם והירושלמי דהרי הוי פסיק רישא ע"ש וגם משם מוכח דדבר דאינו אסור רק מכח מראית העין מותר לבטלו לכתחלה ואין בו חשש אין מבטלין איסור לכתחלה ע"ש והארכתי בזה ביו"ד מכבר ע"ש ודו"ק ועיין במג"א סק"כ מ"ש בשם הרא"ש דפסיק רישא בשאר איסורים שרי ועיין בחבורי על יו"ד מהדורא ד' בתשובתי לק"ק קראקא קנה מקומו ביו"ד סי' קע"ח שם הארכתי בזה בעזה"י. וכעת יהיה מוכח משיטת רש"י ותוס' דס"ל כן ג"כ והוא ממ"ש במס' בכורות ל"ד ד"ה אילימא ר"ש דמתניתין אטו עד השתא לא ידענו דדבר שאינו מתכוין מותר וע"ש מ"ש בשם פירש"י. וקשה הרי הוי פסיק רישא דודאי נעשה בו מום והתוס' למה לא דחו בזה פירש"י דהוי פסיק רישא ובע"כ דס"ל דפסיק רישא בשאר איסורים מותר כדעת הרא"ש ודו"ק היטב:

סימן שכח

סעיף א'. נ"ב גרסינן במס' שבת תנן אבות וכו' עד דידע לה בתחומין ואליבא דר"ע. קשה לי מ"ט לא משני הש"ס דטעה בשיעורין דהרי כל מלאכת שבת בעי שיעור וא"כ י"ל דסבור דאינו חייב עליהם רק בשיעור גדול והוא עשה שיעור קטן. ול"מ אם נימא בדעת הסוברים דבשבת ח"ש מותר מן התורה דנחשב שוגג אף גם להסוברים דה"ש אסור מן התורה גם גבי שבת מכל מקום משכחת לה דהוא לא ידע דחצי שיעור אסור מן התורה גבי שבת ואף אם ידע הרי חזינן דחד ס"ל דאף אם הזיד בלאו הוי שוגג. ולכך ניהו דהוא ס"ל דבעינן שישגוג בלאו ג"כ מכל מקום י"ל דמודה דאם הזיד בחצי שיעור דאינו לא לאו ולא עשה רק איסור בעלמא מודה דהוי שוגג והרי לולא קרא דאשר לא תעשנה הוי מודה דאף אם הזיד בלאו הוי שגגה רק דגלי קרא דאשר לא תעשנה ולמד מזה דשגג אף בלאו אבל בחצי שיעור דאף לאו ליכא וקיל אפילו מעשה כמ"ש התוס' בשבועות לכך שפיר יכול להיות מזיד כזה וא"כ שפיר משכחת לה דטעה בשיעורין. ואין לו' דאם ידע באיסור המלאכות רק דטעה בשיעורין א"כ פשיטא דחייב על כל אחת ואחת ומה קמ"ל. אך הרי לפי"ז שוב י"ל דכל המלאכות לא ידע כלל באיסורין וסבר שמותרין לגמרי וידע לה לשבת במלאכה אחת מהם ובאותה מלאכה שגג באיסור השיעור כמה הוא דסבר דהוי שיעור היותר גדול וסבר שאינו עושה כשיעור א"כ חייב גם עליו חטאת ומכל מקום ידע לה לשבת כיון דידע דמלאכה זו אסורה רק דסבר דבעינן שיעור היותר ובכל המלאכות לא ידע כלל שהם אסורים וקמ"ל דאעפי"כ חייב על כל אחת ואחת וצע"ג

לדעתי. וכן קשה במה דפריך אח"כ משבועת ביטוי דלשעבר והרי אכילה בכזית ודלמא אכל פחות מכזית וסבר דאכילה בכ"ש ונשבע שאכל ובאמת היה פחות מכשיעור או שלכד"א ואינו אכילה וצ"ע. והנה אחרי כתבי זה ראיתי בש"ס שבת דף ע"ג דקאמר שם בשלמא לאביי דקאמר בכה"ג חייב וכו' דטעה בשיעורין אלא לרבא דאמר פטור היכי משכחת לה וכו' ותמוה ביותר דניהו דרבא פוטר היינו אם נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' דהוי מתעסק אבל אם נתכוין לזרוק ד' רק דסבור דד' אינו שיעור מלאכה רק ביותר רק אח"כ נודע לו שבד' אמות הוי שיעור מלאכה ודאי חייב דהרי לא הוי מתעסק דנתכוין למלאכה זו וא"כ אף לרבא נתרץ דטעה בשיעורין והיינו דסבר דהוי כל מלאכה בשיעור יותר ממה דהוי לפי האמת וסבור דעושה פחות מכשיעור ובאמת עשה כשיעור וא"כ הוי שוגג בזה ומתעסק לא הוי וצע"ג בזה. והנה בהיותי מעיין שם בסוגיא דף הנ"ל נראה לפשוט מזה מה שנסתפק הפרי מגדים ביו"ד סימן ס"ב בכוונת חזי לאצטרופי אם הכוונה שאם יעשה עוד כן יצטרך לכשיעור או הכוונה שאם היה עושה שיעור שלם הי' מחייב לכך גם זה אסור. והנה מסוגיא זו יש לפשוט ספק זה במה דקאמר שם וצריכא דאי אשמעינן קמייתא בההיא קאמר רבא דלא קא מכווין לחתיכה דאיסורא אבל נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' דארבעה בלא תרתי לא מזדרקא אימא מודה ליה לאביי וכו' ופירש"י שם וז"ל וזה נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' נעשית מחשבתו דהא יש בכלל ארבעה שתים א"כ נעשית מחשבתו ולא הוי מתעסק עכ"ל. וקשה ל"ל לרש"י לפרש כן ולמה לא פירש בפשיטות כיון דרש"י ס"ל דח"ש אסור מן התורה בשבת כמ"ש המלמ"ל בשמו בפי"ח מהלכות שבת גבי וכי מותר לאפות פחות מכשיעור וא"כ ה"נ כיון דעכ"פ ב' אמות הוי חצי שיעור א"כ אסור מן התורה והוי נתכוין לאיסורא אבל בנתכוון להגביה התלוש לא כוון לאיסורא ולמה ליה לרש"י להאריך בטעם אחר. הן אמת דלשון הש"ס מכריחו דאל"כ הוי להש"ס לומר בקיצור דהכא אכווין לזריקה דאיסורא כיון דחצי שיעור אסור מן התורה ומה לו להאריך דארבעה בלי שתים לא משכחת לה. ובע"כ הכוונה כפירש"י. אך א"כ קשה על הש"ס לשיטת רש"י דחצי שיעור אסור מן התורה למה לא קאמר כן. ובע"כ מוכח דמה דח"ש אסור מן התורה היינו אם עשה אח"כ עוד חצי שיעור יצטרף א"כ תינח בשאר מלאכות אבל בזריקה אם זרק ב' ונח אף שיזרוק אח"כ עוד ב' פטור א"כ לא שייך בזה חזי לאצטרופי ולכך מוכרח לומר בענין אחר. אבל אי נימא דחזי לאיצטרופי היינו אם הוי עושה שיעור שלם היה חייב א"כ גם בזריקת ב' הוי כן והו"ל לומר כן ובע"כ מוכח כמ"ש ודו"ק היטב. והנה שבתי וראיתי דיש להביא ראיה לגוף הדין דחצי שיעור מותר מן התורה בשבת ממ"ש במס' שבת דף ע"ד היו לפניו שתי מיני

אוכלין בירר ואכל ובירר והניח ר"א מתני פטור ור' ירמיה מריפתא מתני חייב ופריך ר"א מתני פטור והתניא חייב וכו' וקשה לי מאי פריך הרי מוכח בש"ס פ"ג דפסחים דאביי הוי ס"ל דהיתר מצטרף לאיסור בכל איסורין וא"כ נימא דרבי ירמיה מדופתא נמי ס"ל כן ומיירי כך דהרי הש"ס פריך לעיל דאסור לברור אף פחות מכשיעור וא"כ נימא דהם מיירי שבירר חצי שיעור לאכול מיד וחצי שיעור להניח ולכך ר"א פוטר כיון דליכא כשיעור בחיוב ורבי ירמיה מדיפתא ס"ל כאביי דהיתר מצטרף לאיסור בכל התורה וא"כ ה"ה בשבת הוי כן ולכך מצטרף מה שבירר לאכול מיד למה שבירר להניח ולכך מחייב והברייתא מיירי דבירר כשיעור להניח ולכך חייב בודאי ובע"כ מוכח כדעת הסוברים דחצי שיעור מותר מן התורה בשבת ויש ראיה מזה למ"ש בחיבורי דהיתר מצטרף לאיסור לא שייך רק בדבר שחצי שיעור אסור מן התורה אז כיון דהוא בכלל איסור שייך לומר היתר מצטרף לאיסור אבל אם חצי שיעור מותר מן התורה לא שייך לומר היתר מצטרף לאיסור כיון דהוא נמי היתר מן התורה וא"כ אי אפשר לפרש מכח צירוף דא"כ למה מחייב ר' ירמי' מדיפתא ואתי שפיר ודו"ק היטב:

שם סעיף יא חולה שיש בו סכנה. נ"ב הנה זה מוסכם דפקוח נפש דוחה שבת וה"ה שאר לאווין ועיין בחידושי תורה פרשת אמור משנת תרט"ז מה שנסתפקתי שם אם כמה לאווין ביחד גם כן דוחה פקוח נפש או רק לאו אחד נדחה מפני פקוח נפש ולא ב' לאוין וע"ש מה שהבאתי מהש"ס ביומא לענין מאכילין אותו הקל וכו'. והנה דרך אגב אבאר פה דברי הרא"ש בפ"ח דיומא אות י"ד התמוהין וז"ל שם שאלו את הראב"ד חולה שיש בו סכנה וכו' והשיב דברי היש אומרים מכוונים אבל י"ל כי איסור שבת כבר ניתן לדחות בהבערה ובישול ומחמין לו חמין א"כ אי אפשר שלא יהיה קטן א' בסוף העולם וכו'. והנה הך א"נ אין לו הבנה וראיתי בשו"ת ח"ס חלק או"ח סי' כ"ה דנדחק לפ' הכוונה על קטן למולו ואינו סובל כלל פירוש זה דא"כ הו"ל לומר דאי אפשר שלא יהיה אחד נימול היום. ולכך נראה לפענ"ד כיון דקיי"ל בקטן ששחט ואחרים רואין אותו שחיטתו כשרה וכיון דקיי"לן קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו רק בידים אסור ליתן לו. והנה לכאורה מוכח מן הש"ס דיבמות דקאמר שם בדף קי"ד דלא ליספי ליה בידים מוכח דדוקא בידים אסור ליתן אבל לומר לו בפה מותר ואף אי נימא דגם בפה אסור לו' עיין בספרי קנאת סופרים בסופו. מכל מקום נראה דזה רק מדרבנן ומן התורה מותר לו' לו עכ"פ בפה וא"כ כיון דאם היה כאן קטן היה מותר השחיטה לשחוט ע"י קטן וא"כ שחיטה יש היתר לאיסורו ע"י קטן אבל נבילה לאכילה אין שום היתר ליתן לאדם לאכול רק דרך דחויה לכך טוב יותר לשחוט לו ועיין כיוצא בסברא זו בב"י על טור או"ח

סי' י"א שכתב דמה דקיי"ל באי אפשר לקיים שתיהן עשה דוחה ל"ת דזה הוי דוקא באי אפשר בשום אופן לקיים שתיהן דרך היתר אבל אם אפשר בשום אופן אף דעתה אי אפשר אינו דוחה. הרי מה דאפשר בשום פעם לקיים דרך היתר אף דעתה אי אפשר נחשב אפשר י"ל ה"נ בחולה הוי להיפוך כיון דאפשר בשום פעם ע"י קטן נחשב אפשר דרך היתר לכך קיל היא מדבר שאי אפשר בשום אופן להיות דרך היתר ודו"ק:

שם סעיף י"ב בהג"ה וי"א דאם אפשר לעשות בלא דיחוי ובלא איחור ע"י שינוי עושה. נ"ב משמע מזה דדעה ראשונה ס"ל דאף דאפשר לעשות ע"י שינוי מותר לעשות מלאכה דאורייתא וכן מבואר בב"י דעת הרמב"ם כן ובהה"מ פ"ב דשבת ועיין בחיבורי על או"ח משנת תקצט דף צ"ג ע"א בתשובתי לק"ק לוצקא ליישב דעה זו וביולדת לכ"ע מחוייבין לשנות כמ"ש בש"ס ובהה"מ וב"י שם ודו"ק ועיין שם ביומא מר סבר טבל חמור ומר סבר תרומה חמורה וכו' ועיין בחידושי תורה שלי שנת תרמ"א מ"ש בעזה"י בפרשת בהר מ"ש בביאור המדרש שם על הפסוק החיים והמות ביד הלשון ע"ש ודו"ק:

שם סעיף מ"ו נותנין כלי על גב העין להקר וכו'. נ"ב הנה נשאלתי במי שנלקה על עיניו בחולי הסנוירים הנקרא שווארצע שטור ר"ל עד שנתייאשו כל הרופאים למצוא לו מזור רק בעיר אחת של נכרים רוצים לקבלו אל השפיטאהל של נכרים למצוא לו רפואה שלא יתקלקל מאור עיניו לגמרי שעדיין בידו לילך בעצמו עכ"פ אך צריך לאכול שם טריפות מה דינו אם רשאי לעשות כן או לא. וזה אשר השבתי הנ' לכאורה היה נראה להתיר בפשיטות דהרי מפורש בש"ס ופוסקים ובסי' זה סעיף מ"ז דחולי העין הוי סכנת כל הגוף דשורייקא דעינא בלבא תליא ומותר לחלל שבת עבורו ומכ"ש שאר איסורים שהותרו או נדחו לגביה. אך כד דייקינן אין מזה ראיה דהתם מירי בעין שמרדה זה שפיר הוי סכנת כל הגוף אבל הך חולי של סנורים ר"ל זה אינו סכנה לכל הגוף רק נדון כסכנת אבר אחד לבד. ומשמע מכל הפוסקים דמלאכה דאורייתא לא דחינן בשום ענין עבור סכנת אבר ואין לחלק בין סכנת שאר אבר לסכנת עין כדמוכח בש"ס דמשני דשורייקא דעינא בלבא תליא משמע הא בלא"ה לא הוו דחינן שבת במלאכה דאורייתא עבורו וה"ה שאר איסורי דאורייתא. מיהו כד דייקינן נראה לחלק בין עין אחת ושתי עינים כיון דלטעם אחד לכך פיקוח נפש דוחה שבת מכח דמוטב לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה וא"כ הרי לדעת ר"י סומא פטור מכל המצות ולדעת רי"ו הובא בב"י הלכות פסח סי' תע"ג קיי"ל כר"י וניהו דרוב הפוסקים חולקים עליו מכל מקום אין הולכין בפ"נ אחר הרוב וא"כ יש לחוש לדעת רבינו ירוחם דסומא פטור וכו' וא"כ יש לו' בסכנת שאר אבר דאין בו ביטול תורה ומצות וכן בגמרא בעין שמרדה דמיירי

בעין אחת דבזה אף אם לא יהיה לו עין יהיה חייב במצות לכך נידון רק כסכנת אבר וצריך לטעם משום דהוי סכנת כל הגוף. אבל בשתי עיניו דיהיה סומא לגמרי ויפטור מכל המצות יש לו' דודאי מוטב לחלל שבת אחת כדי לשמור שבתות הרבה. ואף אם נימא דלית מאן דחש להא דרבינו ירוחם מכל מקום נראה כיון דע"י סמיות עינים יתבטל מתלמוד תורה וקריאת התורה והרי אמרו חז"ל תלמוד גדול ממעשה א"כ אם בשביל המעשה מוטב לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתו' הרבה מכ"ש עבור התלמוד הוה כן. לכך היכי דע"י סכנת האבר ההיא יהיה ביטול מן תלמוד תורה ודאי דמותר לחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ומכ"ש בסמיות עינים דודאי יבטל מתלמוד תורה וכמה מצות יתבטל מכח זה נראה דודאי מותר לעבור על איסור תורה והרי אמרו חז"ל דגדולה תלמוד תורה יותר מהצלת נפשו' והצלת נפשו' ודאי דדוחה כל איסורים שבתורה ודו"ק. ואף דלא מלאני לבי לסמוך על זה לבד מכל מקום נראה היכי דאפשר לו להיות נזהר לאכול פחות פחות מכשיעור דבזה יש לנו לסמוך על דעת המקילין בסי' זה בסכנת אבר לעשות ע"י ישראל אף דבר שקרוב לבוא לידי איסור דאורייתא וא"כ מכ"ש דמותר לעבור על פחות פחות מכשיעור דהא המוהרלנ"ח כתב והובא בש"ך יו"ד סי' רל"ט דחצי שיעור קיל מאיסור דרבנן דעל ל"ת דרבנן לא חל השבועה ועל חצי שיעור חל השבועה וא"כ אם מותר לעבור על איסור דרבנן ע"י ישראל מכח סכנת אבר מכ"ש דמותר לעבור על חצי שיעור מכח סכנת אבר. לכך יאכל איסורי דאורייתא פחות פחות מכשיעור וימעט במה דאפשר ואיסור דרבנן יכול לאכול הרבה וא"צ למעט בהם כי איסורי דרבנן וודאי מותרין בסכנת אבר כן נראה לפענ"ד נכון לדינא והאלקים יצילנו משגיאות ויורינו בתורתו נפלאות אמן:

סימן שכט

ס"א כל פיקוח נפש דוחה שבת. נ"ב הנה יש להסתפק בדין פקוח נפש שדוחה שבת או ספק פ"נ שדוחה שבת אם ע"י פשיעתו הביא עצמו לידי סכנה זו אם דוחה אח"כ שבת או לא. אם נאמר כמו דקיי"ל עשה דוחה ל"ת ומ"מ עשה הבא ע"י פשיעה אינו דוחה ה"נ בפ"נ הוי כן ניהו דפ"נ דוחה מ"מ אם בא לו הסכנה ע"י פשיעה אינו דוחה או לא רק נימא דפ"נ חמור ובכל ענין חייב להצילו ולדחות השבת. ונראה לי לפשוט ספק זה ממה דגרסינן בפ"ב דשבת דף מ"ה בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכה וכו' עד אמר להו כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק ופירש"י סכנה ע"ש באורך סוגיית הש"ס. וקשה לי טובא אם הוי סכנה מאי איריא דכדאי הוא ר"ש הלא בלא זה אין לך דבר

שעומד בפני פקוח נפש ואפי' ספק פקוח נפש דוחה את השבת ול"ל למימר כדאי הוא ר"ש. ובע"כ מוכח דבמקום דבא לו ע"י פשיעה לא נדחה מפני פקוח נפש וכיון דהתוס' הקשו שם דהרי אמרינן דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו ותירצו דמיירי אם אירע שלא הניחה ע"ש א"כ כיון דפשע בזה אין פקוח נפש כזה דוחה שבת והוא חידוש דין גם לתירוץ השני של התוס' שם נשאר קושייתינו במקומה וצ"ע מיהו יש לו' דכוונת תירוץ השני הוי כך דהתם מיירי דגזרו רק שלא להדליק נר חנוכה אבל שאר נרות מותרין לכך יש תקנה להניחו על שלחנו אבל כאן מיירי דגזרו חבירים שלא להדליק שום נר א"כ מה לי על שולחנו או לא. מיהו כיון דמן הדין היה פטור מלהדליק כיון דהוי שעת הסכנה ולכך אם הדליק הוי פשיעה ולא ניתן שבת לדחות לולא הטעם דכדאי ר"ש לסמוך עליו ודו"ק היטב והוא חידוש גדול לפענ"ד שוב הוגד לי שבספר תוספת שבת סי' ר"פ הרגיש בזה הקושיא הנ"ל ופירש דלאו דוקא סכנה אלא קרוב לסכנה. ולדעתי אין נראה כן דא"כ מה הקשו מהתם דמניחו על שולחנו דלמא התם מיירי בסכנה ממש אבל כאן מיירי דלא בסכנה ממש לכך מחיוב להניחו במקומו ובע"כ דלא ס"ל כן ודו"ק:&והנה נראה עוד ראיה לדין הנ"ל מדברי התוס' דמאי הקשו מהא דאמרינן התם במניח על שלחנו דלמא התם מיירי שלא גזרו בכוון להעבירם על דתם לכך יעבור ואל יהרג ולכך מותר על שלחנו אבל כאן מיירי דגזרו בכוון להעבירם על דתם ובזה אפילו על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור לכך מחוייב להניחו על הפתח מבחוץ כדינו מיהו ליקח הנר אח"כ בזה אינו מחוייב למסור נפשו ולמה לא תירצו התוס' כן. ובע"כ מוכח דהוי קשה להו א"כ היה מחויב להניחו על הפתח מבחוץ וא"כ אינה פשיעה ולמה הוצרך לו' כדאי ר"ש לסמוך עליו. ובע"כ שלא היה מחויב להניחו על הפתח מבחוץ ואי מיירי כדעת התוס' שבת אכתי קשה דהו"ל לתרץ דכאן הוי כוונתו להעבירם על הדת לכך היה מחוייב להניחו בחוץ ומכל מקום הוצרך לו' כדאי ר"ש לסמוך עליו כיון דלא הוי סכנה ממש ובע"כ דהם מפרשים סכנה ממש מוכרח דין שלנו ודו"ק היטב:

שם סעיף ד' אפילו מצאוהו מרוצץ כו'. נ"ב עיין בתשובתי לאהע"ז הלכות גיטין סי' קכ"ח והוא במהדורא וא"ו סי' ע"ב מ"ש לק"ק טסלאב בדרך אגב כתבתי בסוגיא הנ"ל דפ"נ דוחה שבת ובעניין חיי שעה ע"ש מ"ש בזה ודו"ק:

סימן של

סעיף ב' עכו"ם אין מילדין אותה בשבת וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק ד' מ"ש דלקראים מותר כיון דמנטרי שבת וכו'. ונראה דהיינו דוקא היכי דלא הוי איסור תורה כענין

שכתבו התוס' הביאם המג"א לקמן סעיף כ"ז דאז כיון דהיא רק איסור דרבנן מותר משום איבה כיון דלא שייך בהו הטעם שנתן הש"ס כיון דגם הם מנטרי שבת אבל היכי דהוי איסור תורה דלא מהני היתר איבה כמ"ש התו' אז נראה דגם לקראים אסור לחלל שבת כיון דאין להם דין ישראל והרי הם מן המורידין ולא מעלין ומכ"ש דאין לחלל שבת עבורם. כן נראה כוונת הכ"ה. אך גם זה צ"ע דנראה דלא שייך איבה רק בעכו"ם שהמה מרובים נגדינו ואנחנו מסורים בידם בזה שייך איבה אבל בקראים שהמה מועטים ואין אנו מסורים בידם לא שייך בזה חשש איבה כלל. והנה לכאורה היה נראה להוכיח דמותר לחלל שבת עבור הקראים אף במלאכה דאורייתא מלשון המשנה דנקט בת ישראל לא תיילד לנכרי משמע הא לכותית שרי כדפריך בסוף פ"ק גבי לא ישכיר אדם מרחץ לנכרי הא לכותי שרי כן ה"נ יש לדייק כן. ומיהו זה אינו חדא דהמשנה בחול מיירי ולא בשבת. ועוד י"ל דהמשנה רבותא קמ"ל דלא מבעיא בכותי דהדין דמורידין ולא מעלין ודאי דלא תיילד אלא אף גם בנכרי דהדין דלא מורידין ולא מעלין נמי לא תיילד מכח שמילדת בן לע"ז. גם י"ל דנקט כן בשביל סיפא דאבל נכרית מיילדת בת ישראל לאשמועינן דאף נכרית לא חשידי בכהאי גווני על שפיכות דמים מכ"ש בכותית ואף דכותי חשוד נמי על ש"ד כמ"ש לעיל דף ט"ו ע"ב מכל מקום נכרית גרע מכותית והוי רבותא טפי. ולכך נראה דאין לחלל שבת עבור קראים ודו"ק. שוב ראיתי בדין הראשון שכתבתי דמיירי באין בו חילול שבת כוונתי לדברי הא"ר שמפורש בו כן. אך ביתר דברינו לא הרגיש. והנה להמעיין שם בסוגיא דמס' ע"ז דף כ"ו ע"ב יש להוכיח דלאו דוקא נקט שם נכרית אלא דאף לכותית אסור דאם נימא לכותית שרי קשה בהצריכותא שם למה ליה למעבד הצריכותא שם איפכא בהחכמים הו"ל לעשות הצריכותא בדברי ר"מ לבד דאי תני מניקה הו"א בזה אוסר ר"י דשייפא לי סמא מאבראי אבל במילדת מודה ר"מ דמותר ואם הוי תני במילדת הוי ס"ד בזה נכרית אסורה אבל כותית שרי אבל במניקה הוי ס"ד דאף כותית אסורה קמ"ל דאף במניקה נכרית אסורה אבל כותית שריא ומזה מוכח דס"ל להש"ס דשם אין חילוק בין כותית לנכרית ודו"ק. והנה בגוף דברי התוס' דמיירי בנעקר כבר הולד ובלא"ה הוי ליה מלאכה דאורייתא צל"ע. ולפענ"ד נרא' דאין כאן חיוב ד"ת כיון דקיי"ל מלאכה שאצל"ג פטור עליה א"כ בשלמא הש"ס שהביאו התוס' ממנו לראיה שם מיירי שהיה כוונתו ותכליתו עבור גוף המעשה זו לתלוש הולד מהבהמה לכך חייב משום תולש אבל המיילדת הנכרית אין כוונתה לעקור הולד מגידוליו רק להציל את האם ואם היה אפשר שישהה הולד במעיה עוד הוי ניחה לה וא"כ דומה לכיבוי הנר בשביל החולה שישן או חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה

וכן מכבה פחמין של עץ שלא יזיק דכל אלו הוי לי' משאצ"ל ופטור עליו להסוברים דמשאצ"ל פטור כן ה"נ אם אין כוונתה ליטול הולד רק להציל לאם הו"ל מלאכה שא"צ לגופה ופטור עלי' לכך אסורה משום איבה. ובזה עמדתי ע"ד הש"ס דקאמר קסבר רב יוסף למימר אולודי ינוקא בשבתא בשכר שרי משום איבה וכו' וקשה למה שייך בשבת בשכר איבה יותר מבחנם בשלמא בחול פירש"י שפיר דבחנם יכולה לו' לשכר מזונותי אני צריך והיינו דאם לא תיילד אותה תעשה מלאכה אחרת ותרויח אבל בשבת דבלא"ה אינה רשאי לעשות מלאכה וגם שכר שבת אסור א"כ אינה יכולה לומר לשכר מזונותי אני צריך וא"כ למה שייך בשכר איבה יותר מבחנם נימא דגם בחנם שייך בזה איבה. ולכאורה י"ל דבחנם כיון דבחול אסור דלא שייך בזה איבה לכך גזרו שבת אטו חול. גם י"ל דהוי זילותא לשבת שיאמרו דבחול אסור ובשבת שרי והוי זילותא לשבת כעין שכתב הבעה"מ בריש ביצה ע"ש. אך יותר נראה לפענ"ד דלכאורה הי' נראה לו' דכל העושה מלאכה בשבת בשכר יהיה פטור מן התורה כיון דאין שליח לדבר עבירה א"כ אין החיוב להמשלח רק להשליח והשליח אינו מכוין לגוף המלאכה רק לקבל שכר והוי מלאכה שאצל"ג שפטור. אך נראה דניהו דאשלד"ע מכל מקום כיון דהשליח עושה ע"ד המשלחו והמשלח צריך לגוף המלאכה ניהו דאשלד"ע מ"מ נחשב מלאכת מחשבת וא"כ י"ל ה"נ בזה דדעת המיילדת יתכן להיות כדי להוליד הולד והוה כוונתה על הולד אבל האם שהיא בסכנה ודאי הוי כוונתה יותר על הצלת עצמה מתולדת הולד לכך אם מיילדת בחנם דאז עושית המיילדת ע"ד דנפשה יתכן להיות דהוי כוונתה על הולד והוה כאן מלאכה של תורה ולא מהני איבה ואף אם אינה מכוונת רק להצלת האם בזה גזרינן הא אטו הא אבל בשכר אם עושית אז ממ"נ אם עושית אדעתא דנפשה בין נתכוונת להציל האם ובין מתכוונית על הולד ליכא מלאכה של תורה כיון דכוונתה ליטול שכר הוי לגבה משאצל"ג ואם נאמר דכוונתה על דעת השוכרה הרי דעת האם הנכרית ודאי להציל עצמה יותר והוה נמי משאצ"ל והוי ממ"נ משאצ"ל לכך הוי רק דרבנן ודרבנן התירו משום איבה כן י"ל בזה אם אין סברא זו נכונה בעיני המעיין זה נראה עכ"פ נכון דזה הוי משאצ"ל והוי הכל דרבנן וא"ש ודו"ק. ועיין מ"ש בדינים הללו בחיבורי עבודת עבודה למסכת ע"ז ח"ב בק"א סי' קנ"נ בתשובה לק"ק סקאליט בעזה"י ע"ש ודו"ק:

שם סעיף ה' היושבת על המשבר וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק י' דכתב מדסתם הרמב"ם והמחבר משמע דס"ל דבכל ענין הוי ספק ועיין מ"ש אני בחיבורי לחו"מ מ"ג סימן רס"ה בהלכות נחלות סי' רע"ו שם הוכחתי מן הרמב"ם להיפוך דיש לומר דס"ל כדעת התוס' והסמ"ע ע"ש ודו"ק:

סימן שלא

סעיף א' עושין כל צרכי מילה בשבת וכו'. נ"ב הנה בדין אם להיות רק ב' מוהלים או ג' הנה הישועות יעקב בסימן זה כתב שהיא טעות אך אני בתשובה שכתבתי לק"ק בארזאן קנה מקומה בחבורי בהשמטות על ש"ס נדה דף י"ט דרך אגב הארכתי שם בזה בעזה"י בטעם הדבר ע"ש בדף קי"ג ודו"ק: &והנה בנידון פלוגתת הבעה"מ והרמב"ן הובא בהר"ן פרק ר"א דמילה בדין אם השתפך החמין לצורך המילה אם אזלינן בתר בסוף או בתר השתא עיין בתשובתי ללבוב קנה מקומה בהשמטות השניות בהלכות שבועות בסימן רל"ט שם הארכתי בזה בעזה"י ודו"ק וע"ש בהר"ן מה שהביאו ראיה מביצה ע"ש. והנה יש כדמות ראיה לזה מן הש"ס נדה דף ל"ח בחסידים הראשונים שלא היו משמשין מטותיהם מיום ד' ואילך שלא יבואו לידי חילול שבת ומ"ט לא נימא דהשתא בהיתר הוא משמש ואח"כ הפקוח נפש שהוא דוחה את השבת א"ו כיון שידענו שאח"כ יבוא לידי חילול שבת אסורים לעשות כן מעיקרא. ואין לומר דהם היו מחמירים על נפשם דזה אינו דבשלמא אם הוי ידענו שיהיה כן ויבוא לידי חילול שבת היו אסורים לעשות כן מדינא לכך שוב כיון שחסידים הם היו מחמירין אף על ספק פן יזדמן כן אבל אם נימא דאף אם הוי ידענו שיהיה כן הוי היתר ברור ואין חשש איסור כלל א"כ ניהו דהם רצו להחמיר על עצמם היה די להחמיר בודאי אבל לא היה להם להחמיר עוד בספק כיון דאף יהיה ודאי הוי היתר א"כ לא היה להם להחמיר בספק כיון דאף אם היה כן היה היתר גמור מדינא. לכן נראה דאם היה כן בודאי היה אסור מדינא לכך החמירו אף בספק ודו"ק. ובגוף ראיות הרז"ה משחיטה ביו"ט היה נראה דהרמב"ן יסבור כהסוברים דפקוח נפש הותר אצל חולה ולא דחויה ולכך אתי שפיר דבשלמא בכיסוי דהתם לאחר ששחט אין לו היתר לכסות רק מכח עשה שדוחה ל"ת וכיון דהוי רק דרך דחויה ולכך עתה שעדיין לא שחט ואפשר שלא יצטרך לידי דחויה מחוייב לעשות כן אבל בפקוח נפש דהיתר ממש הוא בשבת ולכך שפיר אזלינן בתר השתא ומל שפיר כדין ואח"כ פקוח נפש הוא דדוחה שבת והרז"ה ס"ל דפקוח נפש דחויה אצל חולה לכך מביא שפיר ראיה מכיסוי בי"ט ואכ"מ להאריך יותר בזה ודו"ק ועיין בחידושי לפרק ה' דיומא במה"ת דף נ"ה ע"ב בתוס' ד"ה השולח שם הוכחתי דהתוס' ס"ל כדעת המתירין שהביא הר"ן דבתר השתא אזלינן ודבריהם מוכרחים בש"ס כדיעה זו ע"ש ודו"ק. ועיין מ"ש בזה בתשובה ליו"ד סימן שע"ג בטומאת כהן ועיין לעיל סימן רמ"ד ובסימן רמ"ח גבי הפלגת ספינה מוכח נמי דבתר השתא אזלינן ועיין בחיבורי לע"ז עבודת עבודה דף י' ע"ב שם כתבתי ראיה מן התוס' שם ג"כ לדעת המתירין דבתר השתא אזלינן ע"ש ודו"ק. והנה

המעיין שם בר"ן מוכח דס"ל להר"ן כדעת הסוברים דלא אזלינן בתר השתא רק בתר בסוף ע"ש רק שמחלק בין מילה דהוי קבוע בשבת משא"כ בשחיטה ביו"ט ולכאורה קשה דדבריו סותרין א"ע מה שכתב בנדרים דף ט"ז בחליפי איסורי הנאה גבי לוה ובע"ח באין ונפרעין דמשמע שם דלכתחלה מותרין ללוות ואין כאן הנאה ואח"כ כשבע"ח באין ונפרעין הוי דיעבד ומותר בדיעבד ע"ש. וא"כ מוכח לכאורה דלא אזלינן בתר בסוף רק בתר השתא וכיון דהשתא ליכא איסורא מותר לעשות אף שידעינן שסוף סוף אח"כ מיהו נעשה האיסור לא קפדינן על זה כיון דאח"כ יהיה בהיתר כיון דהוי כדיעבד וא"כ סתרו דברי הר"ן אהדדי וצריך לחלק בין דאורייתא לדרבנן דבנדרים מיירי רק מאיסור דרבנן כמ"ש הר"ן דאיסור החילופין בזה הוי רק דרבנן ובדרבנן אזלינן בתר השתא. אך במסכת שבת דמיירי מאיסור תורה וכן בשחיטה ביו"ט היכי שצריך למלאכה דאורייתא אנו אזלינן בתר בסוף אבל היכי דהוי רק איסור דרבנן אזלינן בתר השתא כדמוכח מדברי הר"ן הנ"ל בנדרים והיות שזה כלל גדול במקומות רבות לזה כתבתי כאן כל זה. ואולי יזכני ד' בזמן אחר לפרש יותר בזה ועיין בט"ז יו"ד סימן קי"ז גבי נחירת תישים שם מוכח גם כן דס"ל כדעת הסוברים דבתר השתא אזלינן ולא הדגיש בכל הדברים הנ"ל ולא בפלוגתא שהביא הר"ן הנ"ל ולפמ"ש לעיל יש להחזיק כל דבריו להסוברים דאיסור סחורה בנבילות הוא רק דרבנן ויש ראיה לדבריו מן הר"ן הנ"ל ועיין מ"ש שם בחידושי ליו"ד ודו"ק היטב:

והנה מ"ש בש"ע עושין כל צרכי מילה בשבת נ"ב ז"ל הרמב"ם בפ"ב מהלכות שגגות הלכה ח' וכן מי שהי' לו ב' תינוקות אחד למול בשבת ואחד למול בע"ש או באחד בשבת ושכח ומל שניהם בשבת פטור מחטאת שהרי יש לו רשות למול אחד מהם בשבת ושבת דחוייה היא אצלו ומצוה עשה אע"פ שהם ב' גופין כיון שזמנו בהול וכו' עכ"ל. והנה מה שהאריך בלשונו לומר שבת דחוייה היא אצלו אין לו הבנה דהוא אך למותר כיון דכבר כתב שיש לו רשות למול אחד בשבת היה די לו לומר ומצוה עשה ול"ל להאריך ולומר דשבת דחויה היא אצלו וגם תיבת הוא אך למותר והיה לו לומר ושבת דחוייה אצלו. ונראה לי לפרש כוונתו דהנה בטומאה קי"ל דטומאה דחוייה היא בצבור וכן קי"ל שבת דחוייה היא אצל חולה כמ"ש הרמב"ם בהלכות שבת אבל בקרבנות שבת הוי שבת הותרה כדאיתא ביומא דף מ"ו. והנה יש לעיין במילה בשבת אם נחשב דחוייה או הותרה והנה מלשון הרמב"ם כאן נראה דשבת הוי דחויה אצל מילה דהרי כתב שבת דחוייה היא אצלו ולא כתב היתר היא אצלו או הותרה אצלו. הן אמת דיש לומר דלשון הש"ס נקיט דקאמר דניתן שבת לדחות אצלו. אך בש"ס גופא יש לדייק כן ויותר מוכח

כן מלשון הרמב"ם שכתב שבת דחוייה היא אצלו מלשון הוא משמע דעל עצם איסור שבת קאמר דדחויה היא ולא על שבת זה וכלשון הש"ס טומאה דחוייה היא בצבור. והטעם הנכון דלמה טומאה דחוייה וכן בשבת לחולה ולקרבן צבור הותרה. אך הענין הוא מה דאפשר לקיים זה בחול ואין לו שייכות לשבת דוקא רק ע"ד מקרה והזדמנות הוי שאירע כן בשבת וכן שאירע כן בטומאה זה הוי רק דחויה ולא הותרה דהרי טומאה אפשר הוא שלא יהיה טמא וכן חולה אפשר שלא יהיה מסוכן בשבת לכן אם אירע טומאה או חולה בשבת הוי רק דחויה אבל קרבנות צבור יש קרבנות דשייכין רק בשבת או דהחיוב בכל יום ושבת בכלל זה כיון דכתיב תמיד ומוכרח להיות בשבת ג"כ בזה הוה הותרה. וא"כ מילה כיון דאפשר שלא יזדמן מילה בשבת הוי רק דחויה [אמר בן המחבר כוון רבינו לדעת קדוש ד' הרמב"ן ז"ל בספר תורת האדם ועיין בס' עט"ח להגאון מלייפניק ז"ל חאו"ח מ"ש בזה] ובזה יהיה אתי שפיר לשון הרמב"ם הנ"ל כיון דבזבחים פ"ב דף ל"ב מסיק רבא דהואיל ואדחי אדחי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי לא אמרינן וא"כ ה"נ ניהו דהואיל ואדחי אדחי לא אמרינן רק בחד מעשה ולא בב' מעשים מכל מקום היינו לכתחלה אבל לענין דיעבד ובפרט בטעה בדבר מצוה ועשה מצוה שפיר אמרינן דהואיל ואדחי אדחי לאיסור זה ופטור מחטאת [ועיין כעין ראיה לזה במס' פסחים דף צ"ח ע"ב גבי דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל דמשמע שם אף דלכתחלה לא מהני לומר כיון דאדחי אדחי בב' מקומות מ"מ בדיעבד פטורין וא"כ י"ל ה"ה בזה ודו"ק] ומיושב קושית הלח"מ מה דהקשה על הרמב"ם דדבריו סתרי אהדדי מקרבנות ולפמ"ש דבקרבנות כיון דקרבנות הותרה בצבור וכיון דאישתרי אישתרי לא אמרינן אפילו בחד מעשה ממילא מכל שכן בב' לא אמרינן כיון דאישתרי אישתרי לכך אינו פטור מכח טעה בדבר מצוה ועשה מצוה אבל במילה כיון דדחוייה היא שבת אצלו ואם הוי חד מעשה הוי מותר אפילו לכתחלה לומר כיון דאידחי אידחי לכך ניהו דהוי ב' מעשים ולא אמרינן כן לכתחלה מ"מ מהני זה בדיעבד לפטרו מחטאת והש"ס דפריך מתינוקות אאימורים ומשני בע"א היינו דאזיל לשיטת המ"ד דטומאה הותרה בציבור ולדידיה גם שבת הותרה ולכך אין חילוק בין מילה לקרבנות או דאזיל לדעת אביי בזבחים דף ל"ב דס"ל כיון דאשתרי אשתרי אמרינן טפי וא"כ פריך מכח ק"ו דאימורים לכך מוכרח לחלק בין קדם ומל וכו'. אבל לדידן דקיי"ל טומאה דחויה בציבור ושבת נמי דחויה אצל חולה וממילא מילה נמי דחויה בלא"ה לא דמי כלל מילה לאימורים גם קי"ל כרבא דהואיל ואדחי אדחי אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי לא אמרינן לכך לא דמי כלל אהדדי ומיושב קושית הלח"מ הנ"ל. לכך דייק הרמב"ם כיון דאיכא תרתי למעליותא דיש לו רשות למול

בשבת וגם שבת דחויה היא אצלו ולא הותרה וגם מצוה עשה לכך פטור בכל ענין ודו"ק היטב. כן נראה לי נכון כוונת הרמב"ם לפי שעה זו אולי יזכני ד' בזמן אחר לבאר יותר בזה ואני תפלתי שגורה בפי להיות אמרינו לרצון לפני אדון כל ולא יהיה יגיעי לריק ח"ו אמן:

שם סעיף ו' מכשירי מילה שאפשר לעשותן מע"ש אין דוחין את השבת וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ה מ"ש וכ"מ ממ"ש בסימן תרנ"א בשם הירושלמי. הנה כוונתו למ"ש שם בשם הירושלמי דאם הניח הלולב עג"ק אסור לטלטלו ע"ש. ובמחכ"ת נעלם ממנו דברי התוס' בסוף פרק לולב וערבה ד"ה טלטול בעלמא היא שכתבו דאף דחזי למצותו הוי מוקצה כיון דאין לו שם כלי ע"ש וא"כ מוכח דאף אם היה הדין שמותר ליטלו בשבת הוי נחשב מוקצה אף בעודו משתמש בו כיון דאינו כלי רק דפריך הש"ס כיון דטלטול בעלמא היא ראוי שהמצוה ידחה איסור זה וא"כ לק"מ מה שהקשה בסימן תרנ"א דהרי אין מוקצה לחצי שבת דזה לא נאמר רק באם בעודו מותר להשתמש בו אזל וחלף לו המוקצה לגמרי לכך כשחזר המוקצה אין מוקצה לחצי שבת אבל בלולב לא אזיל ליה המוקצה רק אף בהיותו משתמש בו יש לו דין מוקצה וחל עליו מוקצה תמיד [ולכן נראה בלילה או ביום שלא לצורך מצוה אין לטלטלו] רק כל זמן שנוטלו דוחה המצוה המוקצה כדפריך הש"ס שבת שטלטול בעלמא הוא ולדחי שבת רק מכח טעם אחר אסור בשבת ויו"ט דהוי רק מוקצה דוחה המצוה לטלטול אבל כשחלף לו המצוה נשאר המוקצה במקומו ולא שייך אין מוקצה לחצי שבת דכל השבת הוי מוקצה כיון דאינו כלי וממילא אין ראיה לסכין דהתם הוי כלי ממש דשם כלי עליו רק מכח דהוי מחמת חסרון כיס חש מלהשתמש בו אבל כשהכינו לתשמיש אחד אינו מוקצה כלל באחת וחלף לו המוקצה ולכך אף אחר השימוש לא חל המוקצה דאין מוקצה לחצי שבת ועיין בחיבורי החדש על או"ח סי' תרנ"ח מ"ש בזה ודו"ק היטב כי הם דברים ברורים בעזה"י:

שם סעיף ט' בזמן חכמי הגמרא אם לא היו רוחצין את הולד וכו'. נ"ב הנה בדין אם נשפכו החמין שיש לו לרחצו אחר המילה אם מותר למולו אז יצטרכו לחלל שבת אח"כ עבור החמין הנה בזה פליגי בעל המאור והרמב"ן והובא דבריהם בהר"ן פרק ר"א דמילה ובב"י כאן דהבעה"מ סובר דאין מלין אותו והרמב"ן ס"ל דבתר השתא אזלינן והמצוה עושה בהכשר ואח"כ הפ"נ דוחה שבת לא המילה וכבר כתבנו לעיל הרבה מזה. והנה הבעה"מ הביא ראיה מפ"ק דביצה דס"ל לב"ש שם דישחוט ויחפור בדקר וב"ה ס"ל דלא ישחוט אלא א"כ היה לו עפר מוכן מבעוד יום ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה ומ"ט לא ישחוט בהיתר ואח"כ יחפור בדקר דהכיסוי דדחה לה לחפירה לא השחיטה

אלא ודאי דלא אמרינן כן וה"ה במילה. והר"ן נדחק לדחות ראיה זו. ובאמת נראה לפענ"ד דלק"מ על הרמב"ן דפלוגתתם יהיה תלוי במה דפליגי הפוסקים בסימן שכ"ח הובא בב"י אם שבת הותרה אצל חולה או דחויה. והנה אני בחידושי תמהתי על הב"י בזה והוכחתי מיומא דף מ"ו דשבת שאני מטומאה ושבת הותרה בציבור וה"ה חולה ע"ש. ולכך אתי שפיר כיון דזה הוי החילוק בין הותרה לדחויה דאם טומאה הותרה בציבור א"צ להדר אהיתירא כלל אבל אם הוי דחויה צריך למיהדר אהיתירא א"כ ה"נ בזה דהרמב"ן ס"ל דשבת הותרה אצל חולה ולכך שפיר אזלינן כעת בתר השתא ומהלינן ואם אח"כ יצטרך לדחות השבת עבור החמין מה בכך זה הוי בהיתר ממש כיון דיהיה פקוח נפש הוי היתר ממש ולכך אין ראיה מיו"ט דהתם גבי כיסוי אף אם ישחוט מה שמותר לחפור בדקר הוי רק מכח דמ"ע של כיסוי דוחה לאיסור זה של יו"ט והתם בעשה דוחה ל"ת הוי רק דחויה לא הותרה וזה גלוי וידוע שהרי אם אפשר לקיים שתיהן צריך לקיים שתיהן ושם ודאי הוי רק דחויה לא הותרה לכך כל מה דאפשר למיהדר אהיתירא מהדרינן לכך לא ישחוט כיון דסופו להצטרך לדחות יו"ט אבל בפקוח נפש דהוי היתר ממש ואף דגם בזה אם הוי משכחת לה דרך היתר לא יעשה איסור כבר כתבנו שם דזה הוי מטעם אחר דפ"נ הותר בשבת אבל כיון שיש דרך היתר שוב לא נקרא פקוח נפש כלל וכל דלא הוי פקוח נפש לא הותר אבל בעשה דוחה ל"ת אטו אם יש דרך היתר לא נחשב שם העשה לעשה הרי סוף כל סוף מצוה היא ואעפ"כ אסור לו לעשות דרך איסור מוכח דהוי רק דחויה לכך אסור שם לשחוט אבל במילה מותר כיון שאח"כ יעשה דרך היתר ממש והבעה"מ יסבור דשבת דחויה היא אצל חולה לא הותרה א"כ כל מה דאפשר למעבד בהיתר עבדינן לכך ס"ל דאסור למול בשבת ושפיר מביא ראיה מיו"ט דאסור לשחוט ואתי שפיר כנלפע"ד נכון ודו"ק היטב:

סימן שלד

סעיף ט"ו מצילין תיק הספר עם הספר. ג"כ הנה מקור דין זה במס' שבת ר"פ כל כתבי (שבת דף קי"ז) ע"ש בסוגיא עד דשקיל ליה בברזא וכו'. והנה נשאלתי מאחד ממה דגרסינן במנחות ר"פ ר' ישמעאל אומר וכו' ואמרו שם דר' יוחנן בן נורי ור' ישמעאל אמרו דבר אחד וכו'. ומה דומיא היא זה הרי זה הוה רק שבות דשקיל ליה בברזא והתם בר' ישמעאל הוה מלאכה דאורייתא. והשבתי דלק"מ כיון דלדברי ר' ישמעאל מדעתו צריך להרבות בהרקדה טפי והוי נמי מלאכה דאורייתא וכיון דהוי מזיד א"כ בעלמא חייב על כל הרקדה והרקדה א"כ מה לי אם עושה מלאכה אחת הרבה פעמים או הרבה

מלאכות בפעם אחת א"כ מן התורה שווים הם רק החילוק הוא דאם עושה מלאכה אחת הרבה פעמים אינו נראה כחילול שבת הרבה אבל אם עושה מלאכות הרבה יותר מן הצורך בפעם א' נראה יותר כחילול שבת והוי רק למראית עין חילול יותר והחילוק שבין זה לזה הוי רק דרבנן והוי נמי רק כשבות דרבנן ושפיר דומין אהדדי ואתי שפיר. אך בהיותי בזה הקשיתי קושיא אחרת דמה פריך הש"ס והאמר אביי ורבא מודה ר"ש בפסיק רישא ומה פריך הרי הוי מלאכה שאצל"ג ודלמא ס"ל כר"י דפטור במלאכה שאצל"ג ועיין במג"א סימן רע"ח בשם הכ"מ החילוק בין מלאכה שאצל"ג ובין דבר שאינו מתכוין וכאן הרי אינו צריך לעור רק להפסח הוי ממש מלאכה שאצל"ג וצ"ע. גם קשה מה מדמין תיק הספר עם הספר להפשטת הפסח כיון דבשעה זו שמציל הספר מציל גם התיק והוי ביחד לכך אמרינן כיון דאשתרי אשתרי או כיון דאידחי אידחי ועיין בפ"ג דזבחים ובכמה דוכתי אבל כאן הרי בשעה שמפשיט היותרת כבר הפשיט עד החזה תחלה וכיון דהפשיט עד החזה א"צ יותר עוד לאימורין והיאך מותר לחלל אח"כ שבת כיון דא"צ עוד למצוה וצ"ע גם בזה ודו"ק היטב:

סימן שלה

סעיף ד' אם רוב תירוש מגיגית של ענבים וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ד מ"ש על הד"מ וצ"ע הא אין מבטלין איסור לכתחלה הנה לפמ"ש בחידושי לאו"ח בחיבורי משנת תקצ"ט דף פ"ה לחלק דבדבר שיש לו היתר אח"כ ואין לו דין דבר שיש לו מתירין אז מותר לבטלו לכתחלה ופירשנו בזה דעת הר"מ מרוטענבערג א"ש דברי הד"מ ומדבריו סיוע גדולה לדברינו דהוא יסבור דמה שיש לו היתר מותר לבטלו ואף דהמג"א משיג עליו נראה דאינו חולק על דין שכתבנו דהמג"א מיירי בדבר דבעצם יש לו דבר שיש לו מתירין ואינו בשל רק דהשתא נתערב באינו מינו ולכך תינח לענין דיעבד אם כבר נתערב אז שלא במינו כיון דאינו בעין ואין ההיתר נקרא עליו אין לו דין דבר שיש לו מתירין וא"כ תינח דיעבד כשכבר אינו בעין אבל לערבו לכתחלה הרי אז עדיין כעין ונקרא ההיתר עליו ויש לו מתירין ולכך כיון דחמיר הוא מכל האיסורין איך ניקל בו יותר להיות מותר לערבו לכתחלה אבל בדין שלו בחדש דלגמרי אין לו דין דבר שיש לו מתירין אף כשהוא בעין שפיר הוי קיל אף לענין ביטול וז"ב. ובדין של הר"מ מרוטענבערג מה"ב במ"ש דמקלי קלי איסורא אף דשם מיירי בדבר שיש לו מתירין בעצם באמת בזה פליגי הד"מ והמג"א דהד"מ ס"ל כהר"מ דאף בזה בתר השתא אזלינן וכיון דלאחר ביטול לא יהיה לו דין דבר שיש לו מתירין לכך מותר לערבו לכתחלה וקיל איסורו והמג"א ס"ל דבתר

השתא אזלינן ועתה הוא בעין ויש לו דין דבר שיש לו מתירין ומכ"ש דאינו ראוי להקל בו יותר מכל האיסורים וכדין ששנו היכא דגוף הדבר אין לו דין דבר שיש לו מתירין נראה דכ"ע מודו דמותר לבטלו לכתחלה וז"ב לפענ"ד וע"ש בסי' תפ"ו ותבין יותר. ואין לדחות דברינו מחמץ וסוכה בסכך דמשמע שם דשייך בהו דינא דאין מבטלין איסור לכתחלה אף ביש לו היתר דהתם הוי איסור תורה ואני לא אמרתי רק באיסור דרבנן וכמ"ש בסימן תפ"ו הנ"ל דהרב מפרש מה דמחלק הש"ס בין דאורייתא לדרבנן הוי רק ביש לו היתר אח"כ אבל באין לו היתר אף מדרבנן אין מבטלין ובדאורייתא אף ביש לו היתר אין מבטלין וכאן הוי רק איסור דרבנן וכן התם בחדש סמכתי על הסוברים דחדש בזמן הזה דרבנן ע"ש ודו"ק היטב:

סימן שלט

סעיף ז' ספינה אם היא יושבת בקרקע הים. נ"ב הנה במס' שבת דף קל"ט ע"א מפורש דצורבא מרבנן מותר לעשות הערמה מדרבנן כגון לניים בספינה וכו' והרמב"ם השמיט דין זה דלצורבא מרבנן מותר והרא"ש והטור הביאו ועיין בהרא"ש מה שמחלק בין הערמות דשלשה חילוקים יש בהערמה ע"ש. והנה נושאי כליו תרצו דלכך השמיטו הרמב"ם מכח דאין דין ת"ח בזמן הזה והוא דוחק גדול דדרך הרמב"ם לכתוב כל הדינים אף דאינם נוהגין ולא שייכין כלל בזמן הזה ומדוע השמיט דין זה. ולכך נראה דהרמב"ם למד זה מן הגמרא דלא קיי"ל כן והוא ממ"ש ברפ"ב דמס' ד"ה דפריך שם הש"ס מאי אחר חד וחד מי מהימן וכו' וקאמר שם ת"ש מעשה בר' נהוראי שהלך אצל העד באושא להעיד עליו בשבת ומשני ר' נהוראי אחר היה בהדיה והא דלא חשיב ליה מפני כבודו דר' נהוראי וקשה לי למה ליה לתרץ מפני כבודו של ר' נהוראי הו"ל לתרץ טפי לפמ"ש בירושלמי בפרק הנ"ל דקאמר שם מכירי מכיריו מהו שיחללו את השבת נשמיענהו מן הדא אמר ר' נהוראי כאן שנייא מעשה שירדתי להעיד על עד אחד באושא ולא היו צריכין לו אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי ע"ש ובק"ע. וקשה אם ידע שלא היו צריכין לו א"כ הוי ערמה ואיך חילל שבת לילך חוץ לתחום ובע"כ כיון דהוי חוץ לתחום רק דרבנן ומותר לעשות הערמה וא"כ מה פריך הש"ס דלמא לכך נקט רבי נהוראי דקמ"ל דצורבא מרבנן מותר לעשות הערמה אבל האחר לא היה רשאי לעשות הערמה בע"כ מוכח דסתמא דהש"ס ס"ל דאין לחלק בהערמה בין ת"ח לאחר רק אם מותר הערמה מותר לכל אדם ובמקום דאסור הערמה אסור לכל אדם ואין חילוק בין צורבא מרבנן לאחר. מכאן הוציא הרמב"ם דינו דלא קי"ל כסוגיא דשבת הנ"ל ודו"ק. ובזה יש ליישב

דרב אשי משני שם ר' נהוראי סהדא אחרינא הוי באושא א"ה מאי למימרא וכו' והרגישו שם התוס' דלמה פריך דוקא א"ה להך לישנא ונדחקו שם דפריך באמת לתרי לישנא. אך לפי הנ"ל אתי שפיר דללישנא קמא י"ל דר' נהוראי ידע דלא צריכה ליה דיש שם כמה עדים רק מה שהלך הוי רק כדי לקבל פני חבירו ומה שאמר שהלך לעדות החודש הוי רק עילה דרך הערמה שלא יהיה נראה כמחלל שבת א"כ מה בכך שהיו אחרים באושא סוף סוף אם אין עמו עד ג"כ נראה כמחלל שבת ויש חשש מראית עין לכך מוכרח לתרץ דעד אחרינא הוה בהדיה דליכא חשש מראית העין דלא קשיא מאי למימרא דקמ"ל דדרך הערמה מותר לחלל שבת מדרבנן אך היינו אם הוי הערמה שיאמר לדבר מצוה אז מותר אבל אם הוי הערמה לדבר הרשות אסור כמו בספינה לכך לא פריך מאי למימרא. אבל רב אשי דאמר סהדא אחרינא הוה באושא והרי קשה הרי שם כמה עדים הוו ולא היו צריכין לו כלל והלך רק לקבל פני חבירו ומפני חשש מראית עין אמר כן א"כ מה מהני מה דהוי עד אחר באושא הרי מראית עין יש בע"כ דרב לא ס"ל כהירושלמי רק דבאמת הלך להעיד על החודש וכדמשמע מהא דמשני מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבת וא"כ כיון דבאמת הלך להעיד על החודש פריך שפיר מה למימרא וא"ש ודו"ק כי נכון הוא:

סימן שמ

סעיף א' אסור ליטול שערו וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מ"ש פלוגתת הט"ז והש"ך בנקה"כ דהנקודות הכסף כתב דהוי מסייע דאין בו ממש. הנה גרסינן בירושלמי פ"ק דמגילה הלכה י"א וז"ל ועכו"ם בזמן הזה רשאין לעשות כן רב בא בשם ר' יהודא ואסור לישראל לסייען ואסור להעשות לו שליח עכ"ל. וראיתי בק"ע בשירי קרבן שתמה על המלמ"ל בסוף הלכות מעה"ק שכתב על מ"ש הרמב"ם שם ואסור לסייען הוא בירושלמי פ"ק דמגילה עכ"ל. ותמה הק"ע הרי ש"ס מפורש הוא במס' זבחים דף קט"ז ע"ב ולמה תלאו בירושלמי ע"ש שהניח כצ"ע. ולפענ"ד כוונה גדולה כוון בזה המלמ"ל דהנה יש לחלק בין לשון דהש"ס בבלי ובין הירוש' דבש"ס דילן נאמר ואסור לישראל לסייען ולהעשות שליחת' ובירושלמי קאמר ואסור לישראל לסייען ואסור לעשות שליחתן הרי דנקט תרתי לשון אסור וחלקינהו לתרי בבי וכוונה גדולה יש בזה דלכאורה היה נראה דבש"ס הוי הכוונה דחדא קתני דודאי שליחות לבדו אסור כיון דאין שליחות לנכרי הוי הישראל העושה אבל לסייע לבדו היה נראה דשרי כיון דמסויע אין בו ממש רק היכי דעושה שליחותו לסייע אז אסור דהנה מוכח בש"ס פ"ק דב"מ גבי מיגו דזכי לנפשיה

דאף דאין שליח לדבר עבירה היכא דיש לו שותפות בגויה יש שליח לדבר עבירה ג"כ וכן יש לומר ה"ה בשליחות לנכרי היכא דגם הנכרי עושה יש לו דין שליחות וא"כ בזה אין לו דין מסייע רק כיון דיש לו שליחות נחשבו שניהם כגוף אחד ואין לו דין מסייע לכך קמ"ל הש"ס דאסור לסייען היינו היכי דעושה שליחותו בסיוע זה אז אסור לכך קמ"ל בש"ס הירושלמי דנקט ב' פעמים אסור דמוכח דאף לסייע בלי שליחות נמי אסור ולכך נקט כן להוכיח דמ"ש הרמב"ם ואסור לסייען ולעשות שליחותן הוי חדא חדא קתני או או ואין כוונתם תרתי יחד והטעם מה דהוה ס"ד דבש"ס דילן כוונתו תרתי יחד אף דהוה ממ"נ אם יש בזה שליחות לנכרי א"כ הוה המעשה של הנכרי ואין בו איסור ואם אין שליחות לנכרי וא"כ הוה רק מסייע ואין בו ממש נראה די"ל כמו דבשנים שעשאוהו זה אינו יכול וזה אינו יכול ועשאוהו שנים נחשב בכ"א כעשה כולו וחייב כ"א חטאת כאילו עשה הכל כן י"ל בזה דבשנים שעשו בשליחות השני נחשב כ"א כולו קעביד כיון דשליחו כמותו רק מכח דעשאוהו עמו הוי כאילו כולו קעביד אבל בלי שליחות האחד דמסייע אין בו ממש ולכך קמ"ל דאסור וא"כ עכ"פ מוכח מן הירושלמי דאסור לסייע עמהם אף דהנכרי מותר מכל מקום כיון דהוי אסור לישראל לכך אסור לסייע ולא אמרינן מסייע אין בו ממש והוי ראיה מזה לדעת הט"ז ודלא כהנקה"כ ודו"ק היטב:

והנה במה דמבואר בש"ע אסור ליטול שערו או צפרניו כו'. גרסינן במס' כריתות דף י"ז ע"א אמר לך רבא ר"ג ס"ל כר"א דאמר שבתות כגופן דמיין וכו'. והנה שאלני ידידי החריף מוה' יעקיב קאלליר ז"ל לפמ"ש רש"י שם בדף הקודם ע"ב ד"ה ולא קיבל מיניה וכו' דלאביי אליבא דר"א נמי לא מחייב אלא חדא נשאר קושיית ר"ח במקומה ע"ש. והנה אם כי באמת אין קושיא די"ל אין הכי נמי רק דרבא אמר שהוא מצי לתרץ נפשיה. אך ע"ד הפלפול עלה בלבי לומר דלכאורה קשה מה פריך הש"ס הברייתות אהדדי נימא כך דמה דס"ל לר"ג אין ידיעה לחצי שיעור היינו אם הוי בזדון שבת ושגגת מלאכות דאז השגגה בנדון המלאכה וכשנודע לו לא שבת נודע לו רק המלאכה נודע לו בזה ס"ל אין ידיעה לחצי שיעור אבל אם הוי זדון מלאכות ושגגת שבת א"כ הוה השגגה בענין שבת אבל המלאכה ידע וא"כ אחר כשנודע לו שבת הוא שנודע לו וא"כ לא שייך בזה לומר אין ידיעה לחצי שיעור דהרי לא נודע לו החצי שיעור רק השבת ומה קושיא דלמא מודה בזה ר"ג וא"כ אדרבא מה דתניא חייב היינו בזדון שבת ושגגת מלאכות דבזה אין ידיעה לחצי שיעור ומה דתנא פטור היינו בזדון מלאכות ושגגת שבת בזה יש ידיעה לחצי שיעור. ומה דתנא לעיל בברייתא בפלוגתא דר"נ ורבנן יהיה הכוונה כך הכותב וכו' בשתי העלמות ר"ג מחייב היינו אם היה בזדון שבת ושגגת מלאכות בזה כיון

דאין ידיעה לחצי שיעור לכך מחייב ואח"כ אמר ומודה ר"ג שאם כתב אות אחת בשבת זה ואות אחת בשבת זה שהוא פטור היינו כגון שהיה להיפוך בזדון מלאכות ושגגת שבת בזה מודה שפטור ומה פריך. ואין לומר דאם מיירי כך בשגגת שבת וזדון מלאכות מה איריא דנקט שכתב אות אחת בשבת זה ואות אחת בשבת זה הו"ל למנקט באותו שבת עצמו דמודה ר"ג בזדון מלאכות ושגגת שבת דיש ידיעה לחצי שיעור די"ל דרוצה לאשמעינן דימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק ומה פריך. אך י"ל דאתי שפיר דהש"ס פריך רק לרבא כיון דלדידיה ס"ל דפשיטא הוא דימים שבנתים הוי ידיעה לחלק ואין ספק בדבר א"כ לא הוי צריך ר"ג לאשמעינן זה וא"כ תקשה הו"ל להשמיענו בשבת זה עצמו אם איירי בשגגת שבת וזדון מלאכות אבל לאביי דס"ל דזה הוי השאלה שלו ואם הוי ימים שבנתים ידיעה לחלק בזה שפיר י"ל כמ"ש דבשבת מודה ר"ג ומיירי הך ומודה בשגגת שבת וזדון מלאכות ונקט ב' שבתות לרבותא דימים שבנתיים הוי ידיעה לחלק לכך ל"ק לאביי רק לרבא פריך שפיר ודו"ק. כן י"ל ע"ד הפלפול. והיות שקושיא זו הוי מלתא דסברא והיא קושיא נכונה לא נמנעתי להעלותה בכתב ואולי יזכנו ד' בזמן אחר לפרש יותר בזה ודו"ק היטב:

סימן שמב

סעיף א' כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות וכו'. נ"ב הנה דעת הרע"ב במס' עירובין דבשני שבותין גזרו אף בין השמשות וקשה לי עליו מן הש"ס דעירובין פרק יו"ד דף צ"ח דפריך שם ואי אמרת באסקופה הנדרסת מה לי תוך ד' אמות מה לי חוץ לד' אמות ע"ש. וקשה מאי פריך נימא אה"נ דניהו דהתירו שבות כדקאמר שם ר"ש במשנה שאין לך שבות עומד מפני כתבי קודש דלמא היינו דוקא שבות אחד דהיינו מרה"ר לרה"י כיון דליכא הנחה הוי רק שבות כדמוכח שם אבל באם הוי חוץ לד"א דהוי ב' שבותים ד"א ברה"ר ומר"ה לרה"י בזה החמירו גם בכתבי קודש ומה פריך ובע"כ מוכח דאין לחלק בין שבות אחד לשני שבותים. אך לפמ"ש בספר ישועות יעקב הלכות שבת סי' ש"ז בשם השערי אפרים דדוקא באם הוי ב' שבותים ביחד אוסר הרע"ב אבל אם הוי בזה אחר זה דינו כשבות אחד י"ל זה דכאן אינו ביחד דתחלה מעבירו ד' אמות ואח"כ מרה"ר לרה"י לכך הוי רק כחד שבות ודו"ק וא"ש:

והנה בהא דאמרו בש"ע כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים לא גזרו עליהם בין השמשות וכו'. נ"ב עיין במג"א שמסופק אם גם באפוקי יומא אמרי' לא גזרו על שבות בין השמשות או לא. ולכאורה היה נראה להביא ראיה לזה ממ"ש התוספות בפ"ק דר"ה

דף י"ב ע"ב ד"ה משתבא עליו השמש וז"ל בירושלמי מוקי לה בנכרי עכ"ל. והנה כוונתם בע"כ דהוי קשה להו היאך ליקט ביו"ט ולכך כתבו דבירושלמי מוקי לה בנכרי. והנה לכאורה הדבר תמוה דאכתי הרי אמירה לנכרי הוה שבות ואכתי היאך אמר לנכרי ללקוט. ואין לו' דמיירי בעבר וצוה לו שלא כדין דא"כ אין צריך לו' בנכרי רק דהוא עצמו עבר וקצר. ואין לומר דהכוונה דהנכרי קצר שלא מדעת ישראל דאכתי קשה מה השמיענו התוס' בזה דבאמת המעיין בירושלמי יראה דלא בתור' קושיא ותירוץ מוקי לה בנכרי רק דגוף הברייתא נקטה הך גוונא וז"ל הירושלמי לירקות כיצד ליקט ישראל עד שלא חשכה ונכרי ליקט משחשיכה אין תורמין ומעשרין מזה על זה עכ"ל. א"כ הברייתא גופא נקטה הך דהנכרי ליקט משחשיכה והיינו דודאי משכחת לה עוד הרבה גווני כגון שהישראל שכח שהיום יו"ט וליקט או שעבר וליקט ולא חשש על יו"ט דסוף סוף בכל גווני הוי הדין דלענין מעשר הוי מן החדש על הישן רק דהירושלמי שם נקט חדא גוונא בנכרי דשכיח יותר משכח או עבר וליקט וזה שייך בגוף הירושלמי דנקט חד גוונא אבל הש"ס דילן דנקט סתמא וחזר וליקט קשה טובא על התוס' מה קמ"ל בהך דיבור שכתבו דבירושלמי מוקי לה בנכרי ומי לא ידע כל זה דלישראל אסור ללקוט ביו"ט ובע"כ דמיירי או בנכרי או בשכח או בעבר וליקט וא"כ מה חידוש השמיענו התוס' דמיירי בנכרי דפשיטא הוא דע"י מי שיהיה הלקיטה נקרא מן החדש על הישן ומה ענין דין חדש וישן להיות תולה בגוף הליקוט ומה קמ"ל התוס' בזה דהתם מוקי לה בנכרי ואטו לולא זה לא משכחת דין זה. ולכאורה צ"ע. ולכך היה נראה דהתוס' ס"ל מה דקאמר הירושלמי אין הכוונה שלא מדעת ישראל דא"כ הוי מפרש לה שלא מדעתו או כיון דבאמת משכחת לה בעבר או שכח למ"ל לפרש בנכרי והו"ל למיתני בקיצור וליקט משחשיכה וממילא נדע דמיירי בחד מהני גווני ובע"כ דהירושלמי רוצה לאשמעינן חידושא דאף אם ליקט הנכרי מדעת ישראל נמי משכחת דין זה דרך היתר והיינו דמיירי שחזר הנכרי וליקט בין השמשו' של ר"ה ואתיא כרבי דס"ל דלא גזרו על שבות בין השמשות ולכך כיון דאמירה לנכרי הוי רק שבות הוי מותר לו' לנכרי ללקוט אף מדעתו. אך מכל מקום לענין מעשר נקרא מן הישן על החדש אף דמעשר ירק דרבנן נמי והוי נמי ספק דרבנן וממ"נ אם לענין בה"ש הוי ספק יום לקולא להיות מותר לו' לנכרי ללקוט ומחזקי' ליה ליום יהיה נחשב נמי יום לענין מעשר ירק ויהיה נחשב כולו כישן. אך בע"כ דשאני אפוקי יומא מעיולי יומא ודוקא היכא דלא אתחזיק איסורא מודה רבי דהוי ספק בין השמשות לחומרא ולכך ה"נ בשלמא לענין שבות דלקיטה דהוי עיולי יומא והוה ספק דרבנן להקל ומותר לו' ללקוט אבל לענין מעשר לענין לתרום מזה

על זה כיון דבודאי נתחייב במעשר וספק אם יש לפוטרו בישן או בחדש הוי ספק דרבנן באיתחזיק איסורא ובזה הוי לחומרא וטובא קמ"ל התו' מן הירושלמי הזה דמוכח ממנו דלענין אמירה לנכרי הוי בין השמשות לקולא ולענין לתרום מן החדש על הישן הוי בין השמשות לחומרא ואתי שפיר. ונפשט מזה ספיקו של המג"א כנלפע"ד כעת אולי יזכני ה' בזמן אחר לבאר יותר ודו"ק:

סימן שמג

סעיף א' **קטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו**. אכתוב כאן כמה הערות חדשות בעזה"י ועיין בהרשב"א בחידושיו ליבמות דגם באיסור תורה אין ב"ד מצווין להפרישו ומותר ליתן לו איסור דרבנן בידים. ומזה יש לעיין על פירוש הרע"ב במס' דמאי פ"ב משנה ד' ופרק ה' משנה א' לפירוש השני מכח דמוכרין לקטנים שלא יאכלו הקטנים דבר שאינו מתוקן. וקשה לפירושו דלמ"ד וכן קיי"ל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו וא"כ מותר ליתן לו איסור דרבנן בידים והרי דמאי הוי רק דרבנן ולמה ניחוש לעשות להם תקנה כיון דאפילו בידים מותר ליתן להם. ואין לו' כיון דעיקרו מדאורייתא החמירו הרי אדרבא חזינן להיפך דמאכילין את העניים דמאי והאכסניא דמאי ושאר איסור דרבנן ודאי אסור ליתן לעניים א"כ מוכח דבדמאי הקילו אפילו משאר איסור דרבנן וכן ברכה מברכין על כל מצוה דרבנן ובדרבנן אין מברכין מכח דרוב ע"ה מעשרים הם א"כ מכ"ש אם שאר איסור דרבנן מותר ליתן להם דמותר ליתן להם דמאי ודוחק לו' דהרע"ב חולק על הרשב"א בזה וס"ל דאף אם אין ב"ד מצווין להפרישו אסור ליתן לו איסור דרבנן בידים דזה דוחק ודברי הרשב"א מסתברים ומוכרחים שם וצ"ע ודו"ק:

והנה גרסינן ביבמות דף קי"ד ע"א ר' יצחק נפחא אירכס ליה מפתחא וכו' פירש"י ד"ה ולטלטלו התם וישחקו שם ושבת היתה עכ"ל. ונשאלתי מאחד מה מחדש רש"י בזה הרי כן איתא בש"ס מפורש דאירכסא ליה מפתחא בשבתא. ודוחק לו' דלא הוי גורס כן הש"ס. אך נראה דקמ"ל רש"י בזה דלכאורה הוי אפשר לפרש דהוי ביו"ט דהיינו כפירש"י בפ"ב דביצה דף י"ז ע"ב ד"ה למקני שבותא בשבתא דהכוונה על יו"ט. הרי מוכח דאף בלשון חכמים יו"ט נקרא ג"כ שבת ואף דביו"ט בלא"ה מותר הוצאה מכל מקום הרי לא הותרה רק מכח מתוך והרי עכ"פ בעינן צורך קצת אבל שלא צורך כלל אסור אף ביו"ט. לכן היה אפשר לפרש דיו"ט היה אך א"כ הוי קשה מה פריך הש"ס מכאן על קטן אוכל נבלות הרי י"ל דר"י מודה בקטן אוכל נבלות דהוי לאו דב"ד מצווין להפרישו דזה ילפינן מאמור ואמרת להזהיר גדולים וכו' וה"ה בכל לאו הוה כן משא"כ

ביו"ט דהרי רק עשה כמ"ש התוספות בביצה דף י"ב ע"א דלא אמרינן בזה אהדריה לאיסורא קמא וכיון דהוי רק עשה לכך י"ל דאין ב"ד מצווין להפרישו ומה מדמה הש"ס זה לזה לכך פירש"י דבע"כ דשבת היה דרש"י לשיטתו דס"ל דאמרינן מתוך אפילו שלא לצורך כלל ביו"ט וא"כ אי אפשר לפרש דמיירי ביו"ט ובע"כ שבת היה לכך פריך שפיר ש"מ דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו כנלפע"ד נכון ואתי שפיר ודו"ק היטב.
והנה בדין קטן אוכל נבלות עיין ג"כ בחבורי על התורה שנת תר"א פרשת בשלח מה שתמהתי בזה מן המכילתא הובא בילקוט פרשת כי תשא בפסוק ושמרו בני ישראל את השבת יכול אפילו חש"ו ת"ל לדעת מי שיש לו דעת ע"ש ותבין ודוק ועיין במג"א כאן מה שתמה על הרוקח ועיין באבני מלואים ח"ב סי' פ"ב מ"ש בזה ועמ"ש אני בתשובה בחיבורי ליו"ד מ"ה סי' י"ז ע"ש ודוק: &והנה גרסינן בבכורות דף לה פעם אחרת היה מעשה וכו' וצריכא דאי אשמעינן נכרי דלא אתי למסרך אבל קטן דאתי למסרך אימא לא ואי אשמעינן קטן משום דלא אתי לאחלופי בגדול אבל נכרי דאתי לאחלופי בגדול אימא לא צריכא ופירש"י שם ד"ה דאי אשמעינן נכרי דהתירו בכור הראשון על ידו משום דליכא למימר אתי ההוא למיסרך ללמד להטיל מום בקדשים דסרכא דנכרי לא איכפת לן שהרי נהוג הוא באיסורים עכ"ל פרש"י וכן פירש הרע"ב ואי' בתוי"ט שתמה עליהם שם וז"ל ואני תמה דמכדי הטלת מום בבכור איסור הוא לגביה ובסוגיא לא קאמר אלא דלא אתי למסרך ויכולני לפרש דסירכא דידיה לאו מידי הוא שאין האיסור לגביה כך נראה שמפרש הרמב"ם עכ"ל התיו"ט ולפענ"ד אחרי המחילה דדבריו אינם מוכרחין דכוונת רש"י בפשיטות דהנה מה דחיישינן בכל דוכתי בקטן דלמא אתי למיסרך היינו שיעשנו אף שהוא גדול לכך א"ש תינח בקטן שאינו רגיל באיסורין ולכך אם עושה בדבר אחד איסור יש לחוש שיסבור שאין בזה איסור ויעשנו אף כשהוא גדול אבל בנכרי אם ניחוש דלמא אתי למיסרך היינו אולי אף כשיתגייר אתי למיסרך ויעשה כן. ובזה שפיר כתב רש"י דבנכרי אין לחוש דלמא אתי למיסרך אף כשיתגייר שהרי נהוג הוא בכל איסורין בגיותו וא"כ אם יתגייר כמו שינהוג עצמו לפרוש מכל איסורין יפרוש עצמו אף מזה ולא יבא ללמוד היתר ממה שעשה כן בגיותו שהרי כל איסורין היה עושה בגיותו כן ולכך לא שייך בזה חשש דלמא אתי למיסרך והרמב"ם שמפרש דסירכא דנכרי לאו מידי היא נראה דאיהו ס"ל דפירש כמאן דאמר קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו וכמ"ש הטור בסי' זה שנראה כן מפסקיו אך בפסקיו סותר זא"ז אבל בפירושו ודאי י"ל דס"ל כן כמ"ד קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו ולכך כיון דעל הב"ד מצווין להפרישו מאיסורו י"ל מה דחיישינן בקטן דלמא אתי למיסרך היינו שיעשה כן עוד בקטנותו

כך וגם זה על הב"ד לתקן שלא יבוא לידי כך וממילא בנכרי נמי הכוונה דלא חיישינן ביה דלמא אתי למיסרך בגיותו ובזה פירש שפיר דבגיותו ליכא איסורא כלל דסירכא דנכרי לאו מידי הוא אבל רש"י והרע"ב ס"ל כמ"ד קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו וא"כ לעשות תקנה שלא אתי למסרך בקטנותו בלא"ה אין לנו לעשות תקנה דאין ב"ד מצווין להפרישו ובע"כ מה דאמרי' דלמא אתי למסרך היינו בגדלותו וא"כ בנכרי נמי הכוונה דלא אתי למיסרך כשיתגייר ובזה סירכיה מלתא היא ולכך הוכרח לפרש דלא שייך ביה חשש סירכא כיון דנהוג בכל האיסורין ואתי שפיר ודוק ובהיותי בזה קשה לי שם בסוגיא למה קאמר הש"ס בצריכותא השני' דאי אשמעינן קטן משום דלא אתי לאחלופי בגדול ולמה לא נשאר בהצריכותא הראשון כיון דבמשנה מפורש דראו שהתירוהו והלכו וקשרו זנבות בכורות אחרים ואסרו וא"כ י"ל דאם הוה אשמעינן בקטן הו"א דבזה אסרו אם הרבו לעשות כן מכח חשש דלמא אתי למיסרך דניהו דבפעם אחת לא חשו לדלמא אתי למסרך אבל כיון שעשו כן הרבה פעמים חיישו לדלמא אתי למסרך לכך אסרוהו אבל בנכרי דלא שייך אתי למיסרך ס"ד דאפי' אם עושה כן הרבה פעמים יהיה מותר לכך קמ"ל דאף בנכרים אם עושה כן כמה פעמים אסרוהו וצ"ע בזה ודוק היטב:

(**שם**) **בהג"ה וקטן שהכה את אביו או שעבר שאר עבירות בקטנותו וכו'**. נ"ב עיין בט"ז ובמג"א מ"ש ראיה לזה ואף אני אענה חלקי. ונראה לי ראיה לזה ממשנה מפורשת בכריתות דף ט"ז ע"ב וז"ל שם אמרתי לו לא אם אמרת בקטנות שאע"פ שאין בהם עכשיו יש בהם לאחר זמן תאמר בשבת שאין בה עכשיו ולא לאחר זמן עכ"ל. והנה אם נפרש כפשוטו שאם יבא עליהם לאחר זמן חייב קשה מה ענין זה לזה כלל אטו בשביל מה שאם יבוא עליה בגדלותה יהיה חייב כבא עליה בקטנותה הרי עכ"פ במעשה זו א"א לבוא לידי חיוב והרי בין קטנות לגדלות נחשב אשתני גופא דהרי מבין נערות לבגרות אמרינן בפ"ג דכתובות דהוי אשתני בגופא מכ"ש בין קטנות לנערות דנחשב אשתני גופא. ועוד אי הכוונה כפשוטו ומה ס"ד דר"א אטו ר"א לא ידע שתתחייב בגדלות ואם משמע ליה דאעפ"כ בתר השתא אזלינן א"כ מה חידש לו ר"ע ובאיזה סברא פליגי ולכך נראה דכוונת ר"ע הוי כדעת הג"א והרמ"א הנ"ל שבגדלותו חייב כפרה על מה שעשה בקטנותו א"כ מוכח דגם בקטנותו אינו היתר גמור ולכך ר"א ס"ל דקטן שחטא פטור בגדלותו לגמרי לכך יליף מקטנות ור"ע ס"ל דקטן חייב כפרה כשעושה בגדלותו לכך דוחה שאע"פ שאין בהם עכשיו יש בהם אחר זמן דאחר זמן בא כפרה למה שכבר עשה ומוכח דאינו היתר גמור ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן שמד

סעיף א' ההולך במדבר וכו'. נ"ב הנה גרסינן בפ"ק דשבת דף ה' ע"ב בעי רבא אגוז בכלי וכלי צף על פני המים בתר אגוז אזלינן והא נייח או דלמא בתר כלי אזלינן והא לא נייח וכו' עד סוף הסוגיא והנה כיוצא בזה מצינו ג"כ במס' נזיר דף ס"ד ע"א במת בכלי וכלי צף על פני המים מאי בתר כלי אזלינן או בתר מת אזלינן וכו' עד סוף הסוגיא וקשה לי מה מבעיא ליה הרי זה הוי משנה מפורשת במסכת פרה פרק י' משנה ג' קלל של חטאת שנגע בשרץ טהור נתנו על גביו ר"א מטהר וחכמים מטמאין פירש"י שם והר"ש והרע"ב דפליגי כיון דכתיב באפר חטאת והניח כו' במקום טהור ר"א ס"ל דבתר כלי אזלינן והכלי טהור והוי מונח במקום טהור וחכמים ס"ל דבתר השרץ אזלינן והוי מונח במקום טמא ע"ש וא"כ מפורש הפלוגתא בזה דר"א ס"ל דבתר כלי אזלינן וחכמים ס"ל בתר מקום הכלי אזלינן וא"כ היינו פלוגתייהו ומאי מבעיא ליה בשני המקומות הנ"ל. וא"ל דשאני פרה דהרי אח"כ כתב שם הרמב"ם והרע"ב בפלוגתא דר"ע ורבנן דפליגי בקלוטה כמי שהונחה דמיא הרי דמדמה זה לשבת וכן הוא בש"ס בזבחים כמ"ש שם התיו"ט ואין לו' דזה הוי מטעם גזירה כעין שכתב שם התיו"ט לקמן זה אינו דא"כ למה בעומד ע"ג תנור וקלל בידו חוץ לתנור מטמאין נמי רבנן הרי זה הוי גזירה לגזירה וצ"ע עוד קשה לי במשנה דמנחו' פ"ה משנה ד' נתן כלי ע"ג כלי לא פסלו ומפורש שם בש"ס ותויו"ט דכתיב עליו שמן וא"כ הא אם לא הוי כתיב עליו הוי נחשב נתינת שמן אף בכלי ומוכח דבתר שמן אזלינן ולא בתר כלי:

סימן שמה

סעיף ב' ויש בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים. נ"ב עיין בט"ז מה שמפלפל אם הוי המחיצות בכלל הד"ט וכבר כתבתי ראיה לדבריו דלשון ביניהם גם הם עצמם בכלל ממה דאמרינן עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ וכו'. אמנם מה שהקשה הט"ז מן הש"ס נראה דאתי שפיר ולק"מ דהנה זה יהיה דומה למה דאמרינן בגיטין דגיטה וחצירה באין כאחד ולא אמרינן להיפוך הרי אם לא תתגרש גם החצר אינו שלה רק דאמרינן דאזלינן בתר לאבתא וחלים שניהם כן ה"נ בזה אמרינן דנעשה על ידיהן רה"י וממילא הוא עצמו מצטרף ולפ"ז יש לומר כיון דבגיטה וחצירה באין כאחד הוי פלוגתא ור"א ס"ל דלא אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד וא"כ י"ל דעולא ס"ל כר"א דלא אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד וכן ה"נ לא אמרינן דהרה"י למטה ולמעלה באין כאחד לכך אמר הטעם לאחרים הוא עושה לעצמו לא כ"ש אבל לדידן דקיי"ל דאמרינן גיטה וחצירה באין כאחד

ה"ה נמי בזה דהרה"י למטה ולמעלה באין כאחד. או י"ל דגם עולא ס"ל כן רק לפי הס"ד דהוי אמרינן דאף דלמטה הוי רה"י למעלה הוי רשות אחר ולא הוי שייכו רה"י למעלה אז ודאי מכ"ש אם לא היה ביניהם ד' טפחים שלא היו מצטרפין הכתלים לעשותן רה"י אבל כיון דמסיק עולא כיון דלאחרים עושין רה"י לעצמו לא כ"ש א"כ יש שייכות רה"י למעלה אף דאינו שוה לקרקע דלמטה שוב ממילא אף דליכא ביניהן ד' טפחים מצטרפין אף הכתלים לד' ורה"י למטה ולמעלה באין כאחד ולמסקנת הש"ס פירש"י שפיר ודו"ק וזה נכון:

שם סעיף ז' איזהו רה"ר רחובות ושווקים רחבים י"ו אמה וכו'. נ"ב הנה אם בעינן י"ו אמה ממש או אף קרובים להיות י"ו אמה כגון שהוא יותר מט"ו אם נחשב נמי רה"ר לא נתבאר בפוסקים דין זה אך המעיין בפירשב"ם במס' ב"ב פרק ה' דף פ"ג ע"ב ד"ה בעי ר"א וכו' ואת"ל דלא מפסיק הרה"ר כגון מד' אמות עד י"ו ולא י"ו בכלל מהו שתפסוק וכ"כ התוס' שם ד"ה רה"ר מהו שתפסוק לאו ברוחב י"ו איירי אעפ"י שסתמו כך א"כ מוכח דס"ל דאף דלא הוי י"ו בשלימות נמי הוי רה"ר ולא בעינן שלימות וצ"ע בזה כעת:

שם באותו סעיף וי"א שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רה"ר. נ"ב נראה כדמות ראיה לזה ממ"ש במס' ברכות דף נ"ח ע"א דאמר עולא אין אוכלסא בבבל תני אין אוכלסא בפחות מששים רבוא. והנה יש לדייק דמה קמ"ל עולא ממ"נ אם יראה דיש שם ס' רבוא מה מהני כלל שלו כיון דחזינן ס' רבוא ואם לא נדע דיש ס' רבוא בלא"ח מספק לא נברך דהרי ספק ברכות להקל. וגם מה דסמך הש"ס לדברי עולא הך ברייתא דאין אוכלסא בפחות מששים רבוא. לכך נראה דזה נ"מ לרה"ר דאם הוי רה"ר הוי איסור דאורייתא וא"כ הוי ס"ד דהוי ספק דאורייתא ולחומרא לכך קמ"ל דאין אוכלסא בבבל ואין בו ספק תורה אבל בארץ ישראל הוי ספק תורה דלמא יש בו ששים רבוא והרמב"ם דס"ל דיש רה"ר בלי ששים רבוא לכן מפרש הש"ס בע"א ע"ש והיותר הדעת נוטה לדעת רש"י ויבואר הסוגיא ע"נ כנ"ל ודו"ק:

שם סעיף י"ט ואין ביניהם ארבעה על ארבעה. נ"ב עיין במג"א בשם הב"ח דמשמע דאין עובי המחיצות מצטרפות. ואין זה ראיה דהרי כיוצא בזה יש לקמן בה"פ סי' תע"ד ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה כדי אכילת פרס והתם הוי הכוונ' עם האכילה כמ"ש המג"א בעצמו וכן דרשו חז"ל דרשו ד' בהמצאו אלו עשרת הימים שבין ר"ה ליוה"כ ובאמת הכוונה עם ר"ה ויוה"כ בכלל כן ה"נ יש לו' דאף המחיצות בכלל ודו"ק:

סימן שמו

סעיף א' מן התורה אין חייב וכו'. נ"ב הנה הגיע לידי ספר חדש נקרא שו"ת מוהר"ם מינץ מאת הגאון המובהק מוה' משה מינץ זצ"ל אבד"ק אובין ישן וראיתי שם בתשובה ב' שהקשה לו חכם אחד על המשנה בכריתות יש אוכל אכילה אחת דאמ' ר' מאיר אף אם היתה שבת והוציאו בפיו חייב אמרו לו אינו מן השם והקשה החכם הנ"ל ממ"ש בשבת בפרק המצניע דקא' שם הש"ס כל הכשר להצניע לאפוקי עצי אשירה ופירש"י משום שאסור בהנאה וקשה דא"כ גם נותר אסור בהנאה ולמה חייב על הוצאתו ובע"כ מוכח דהתם שאני דאכלו ואחשביה א"כ בא לו מכח האכילה ולמה אינו מן השם עכת"ד. ואם כי קושיא זו יש לדחות בפשיטות כמ"ש בספר הנ"ל בהג"ה שם. אך לפענ"ד נראה דגם לדברי המגיה שם אין צורך כי אין לו דמיון כלל נותר לע"ז דבע"ז כיון דהוי מן הנקברין א"כ יכול לבערו בכל דבר א"כ גם בשבת יכול לעשות כן דאף שכתב רש"י בביצה דף כ"ד ע"א דרחמנא אחשביה להבערתו כבר כתבנו בתשובה אחת דהיינו דוקא בנותר דהוי בשריפה ואז אם מבערו בדבר אחר הוי זה במקום שריפה ולכך שייך רחמנא אחשביה אבל הנקברין כיון דלא פירשה התורה באיזה דבר יבערו לא שייך רחמנא אחשביה וא"כ יכול לבערו גם בשבת ואף אם אינו יכול הוא לבערו יכול לו' לנכרי לבערו ואף דאין שליחות לנכרי כאן לא בעינן שליחות כיון דהוי בידו בכל דבר א"כ האמירה לנכרי הוי בידו והוי כמו אכילה לכלבים ולנכרי ודאי מותר להשליכו לים דהוי שבות דשבות ומותר במקום מצוה וא"כ כאן דיכול לבערו גם בשבת ולקיים המצוה למה יצניע אותו לכך הוי אינו כשר להצניע אבל בנותר דהוי דוקא שריפה א"כ בשבת אינו יכול לשורפו וע"י נכרי נמי לא מצי לא מבעיא מדרבנן דהוי שבות אחד רק גם מן התורה לא מהני כיון דאין שליחות לנכרי א"כ אינו מקיים מצות שריפה ואמירה לעכו"ם אינו כשריפה א"כ מוכרח הוא להצניע כדי לקיים מצות שריפה בחול לכך הוי בשבת כשר להצניע לקיים בו המצוה ולכך חייב אף בלתי אכילה וראיה ממ"ש שם במס' שבת לאפוקי ע"ז או דם נדה ולמה לא קאמר קדשים ונותר בע"כ דזה הוי כשר להצניע כנ"ל וא"ש ודו"ק: &ומ"ש בש"ע מן התורה אינו חייב אלא במוציא ומכניס עיין בחיבורי על התורה משנת תר"ג מ"ש ראיה בעזה"י מן הכתוב ומהמדרש דהלכה כרבנן דתחומין הוי רק דרבנן ע"ש ודו"ק:

שם סעיף ב' וים ובקעה תרי גווני כרמלית נינהו ומותר לטלטל מזו לזו וכו'. נ"ב לכאורה אין לזה הבנה דאם הוי כרמלית אחת מכ"ש שהיה מותר לטלטל מזו לזו תוך ד"א דהרי כן הדין בכרמלית. ולומר דהכוונה דדרך רבותא קאמר אף דהוי ב' כרמלית מותר

לטלטל אטו זה זה משמעות לשונו. לכך נראה לפרש דהכוונה דאין שתיהם מצטרפין לד"א ומותר לטלטל בכל אחת בתוך ד' אמות שלו ואף אם בצירוף שניהם הוי יותר מד' אמות מ"מ אין מצטרפין כיון דכ"א הוי רשות בפני עצמה ומותר לטלטל בשניהם עד ח' אמות אבל אם הי' כרמלית אחת היה אסור יותר מד"א כנלפענ"ד ו"ק ואין לי פנאי לעיין בהאחרונים אם הרגישו בזה:

סימן שמז

סעיף א' מן התורה אינו חייב אלא כשעוקר חפץ מרה"י וכו' אבל אסור לעשות כן מדרבנן. נ"ב הנה מ"ש מדרבנן מיותר דפשיטא דהוי מדרבנן דאי מן התורה היו חייבין. ודוחק לו' דהוי ס"ד דאסור כמו חצי שיעור דאסור מן התורה קמ"ל דהוי רק דרבנן דזה דוחק. והיותר נראה דבא לאשמעינן מה דראיתי לחכם אחד שנסתפק מ"ש התוס' בפ"ב דע"ז דף כ"ב דגם באיסור דרבנן שייך לפני עור ונסתפק אם הוי הלאו דלפני עור נמי מדרבנן או דלמא כיון דכבר יש כאן איסור דרבנן שוב אסור בלפני עור מן התורה דלא גרע משאר מכשול ועצה שאינה הוגנת שאסור מכח דלפני עור. והנה בדברי הש"ע הזה דדייק דאסור מדרבנן לו' דגם כ"א מה שעובר בלפני עור דמכשיל את חבירו נמי הוי רק מדרבנן ובפרט דבלא"ה מוכרחין דאל"כ מה קמ"ל הש"ע דאסור מדרבנן וטפי הו"ל לאשמועינן דיש כאן גם איסור תורה לכ"א מכח לפני עור דהרי אח"כ בסיפא קמ"ל כן דהמוציא חייב והשני פטור אבל אסור וכוונתו מכח דלפני עור כמ"ש המג"א וכיון דמיירי דיש כאן לפני עור הו"ל לאשמעינן כן ברישא ורבותא יתירא דאפילו איסור תורה יש בזה בע"כ דבאמת הוי הלאו דלפני עור נמי רק דרבנן. והנה החכם הנ"ל רצה להסתייע מדברי התוס' להיפוך שלמה הוצרך בע"ז להביא ראיה דשייך בדרבנן לפני עור פשיטא היא דלא גרע איסור דרבנן משאר עצה שאינה הוגנת דאסור ליתן לו ובע"כ דכוונתם להוכיח דמן התורה שייך בזה לפני עור לא נהירא לי חדא מנ"ל להתוס' כן באמת הרי מן הש"ס דשם לא משמע רק דיש בזה לפני עור אבל מנ"ל דהוי מן התורה דלמא באמת מדרבנן פריך. וע"ק יותר דמה יענה החכם הנ"ל לראיה השני' שכתבו מדט"ו דקא' אסור למכור לישראל החשוד למכור לנכרי מכח לפני עור ומה ראייה דלמא התם מדרבנן קאמר ובע"כ דכוונת התוספות באמת דמדרבנן יש כאן לפני עור ומה שהקשה פשיטא דיש כאן לפני עור דלא גרע מעצה שאינה הוגנת. הנה זה לק"מ והחכם הנ"ל מדויל ידו משתלם במ"ש אח"כ דיש שני ענינים לפני עור יש שאינו יודע כלל שהוא אסור ואם היה יודע לא היה עושה ויש שיודע שהוא אסור ואעפי"כ עובר הלה בלפני עור אם מסייע

לו וא"כ אתי שפיר דהתוספות מיירי בענין דיודע שהוא אסור ואינו חושש עליו ולכך שפיר הוצרכו לראיה דשייך בדרבנן לפני עור דבלא"ה הוי ס"ד דהם אמרו והם אמרו ולא גזרו רק על העושה בעצמו לא על המסייע לו ובזה נסתלק קושייתו דהרי לא גרע מנותן עצה שאינה הוגנת דהתם הוי הכל באם אינו יודע שהוא מכשול לו אבל אם יודע שזה מזיק לו ועושה ודאי לא שייך בדבר שבממון לפני עור כלל ולכך הוי ס"ד דגם באיסור דרבנן אם יודע שהוא אסור ואינו חושש שלא יעבור חבירו אלפני עור ולכך קמ"ל דעובר אלפני עור ולעולם רק מדרבנן ומיהו מראייתם בדט"ו דקא' שם דיש לפני עור במוכר לישראל החשוד למכור לנכרי והרי זה הוי רק ספק דרבנן דניהו דחשוד למכור לנכרי מכל מקום יתכן דמזבין לישראל ג"כ כדקא' שם להדיא דלישראל נמי מזבין וא"כ מה פריך הרי הוי ספק דרבנן ולהקל מה"ת ניחוש בזה לספק לפני עור. ובע"כ מזה יהיה מוכח שפיר דהלפני עור בזה הוי מן התורה. לכך ניהו דגוף האיסור בזה הוי דרבנן מכל מקום לענין ספק זה אם מותר הלה למכור לו אם יעבור אלפני עור הוה זה ספק תורה ויש ראיה כדעת החכם הנ"ל. מיהו בתשובה אחרת כתבתי ליישב קושיא זו באופן אחר וא"כ י"ל שפיר דרק מדרבנן קאמרו ומדברי הש"ע נראה ודאי דאין בזה רק איסור דרבנן מדלא קמ"ל רבותא כנ"ל כנלענ"ד כעת ואולי בזמן אחר אי"ה אבאר יותר ודו"ק היטב. עוד אציין מ"ש המג"א בכאן ס"ק ד' בדין מומר ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא זיי"ן סי' ק"ץ מ"ש בעזה"י לפלפל בזה. גם בסי' קצ"ג בחיבורי הנ"ל הארכתי יותר ביאור דברי המג"א ע"ש ובמ"ש בשם התוספות ואח"כ בשם רש"י ע"ש שביארתי הכל על נכון בעזה"י ודו"ק. והנה אם מותר להיות נושא תינוק למול או ס"ת במקום שאין עירוב ע"י ב' אנשים או נשים יחד עיין בחיבורי לאו"ח משנת תרט"ז בתשובה לק"ק ניקולשפורג להרב ר' אהרן שמואל אסייד נ"י בדף פ"ח ע"א שאסור לעשות כן ע"ש ודו"ק היטב:

סימן שמח

סעיף א' היה עומד ברשות היחיד וכו'. נ"ב הנה הרמב"ם כתב בפרק י"ג מהלכות שבת זרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות פטור זרק חוץ לד' אמות ונתגלגל בתוך ד' אמו' אם נח ע"ג משהו חוץ לד' אמות ואח"כ נתגלגל ונכנס לתוך ד' אמות חייב וכו' ועיין בהה"מ מ"ש בשם הרשב"א וז"ל הא דתני זרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות מסתברא שהוא בזורק לתומו ע"ד שתנוח באיזה מקום שירצה דאי לא אלא שנתכוין לזרוק בדוקא תוך ד' פשיטא ומאי איריא נתגלגל פשיטא הו"ל לו' נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' פטור וכיון שכן רישא נמי כיון דבכה"ג הוא דוקא כשנח ע"נ משהו תוך ד' וחזר ונתגלגל

הא בלא"ח אמאי פטור הא נח מכחו חוץ לד' וכו'. ולפ"ז ה"ה דהוי מצי לאקשויי אריש אמאי הא לא נח ולוקמי בשנח ע"ג משהו אלא שהוא נוח לו לחזור אחר פטור עכ"ד. אבל הרב ברצלוני כתב פטור מ"ט שלא היתה מחשבתו חוץ לד' אמות עכ"ל הה"מ. והנה נשאלתי ע"ז ממשכיל אחד שהוא הבין כוונת הרב ברצלוני דמפרש נמי כהרשב"א דמיירי באומר בכל מקום שתרצה תנוח ואעפ"כ פטרו כיון שהוי מחשבתו גם על תוך ד' אמות ואף שכוון גם לחוץ לד' אמות כיון שלא הוי כוונתו על מקום חיוב בלבד רק בצירוף מקום פטור הוא פטור וע"ז הקשה המשכיל הנ"ל מן הש"ס פ"ק דשבת מפרק הזורק דקא' שם דבזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ע מחייב דטעמו מכח דקלוטה כמי שהונחה דמיא והרי בפרק הזורק בסוגיא דר"י מחייב התולדה במקום אב מפורש שם דלא אפשר לו' קלוטה כמי שהונחה דמיא או רק באומר כל מקום שתרצה תנוח וא"כ כיון דזרקו לרה"י הרי כוון גם אם יפול ברה"י השני וא"כ כלול בכוונתו גם מקום פטור ולמה יתחייב כן תוכן קושייתו. וזה אשר השבתי לו הנה גם אם נפרש כפי הבנתו בדברי הרב ברצלוני נראה ג"כ דלק"מ דיש חילוק בין אם כוונתו למקום פטור הוי במקום שהוא ראשון קודם להמקום החיוב ובין אם הוי מקום הפטור אחר מקום החיוב או מקום החיוב הוי קודם שיבוא למקום הפטור בזה אמרינן כיון דבא למקום החיוב והרי כוון למקום הזה ג"כ וכבר חייב לא נפטר מחיובו אף שיעבור ממקום חיובו למקום פטור וניחא ליה בנפילתו גם שם מכל מקום כיון שכבר נתחייב לא פקע ובפרט למ"ד דקלוטה כמי שהונחה דמיא א"כ ידע שיעבור דרך מקום החיוב ויהיה כמי שהונחה א"כ הוי כאלו נתכוין שיפול כאן וגם ברה"י ולכך כיון שנתחייב לא פקע אבל אם מקום הפטור הוי תחלה וא"כ תיכף בהגיע למקום הפטור כבר הוי ניחא ליה שיונח שם ולא יעבור יותר לכך מה שעבר אח"כ הוי כאלו עבר בלי רצונו ולא נתחייב בכך. ובזה הוי אתי שפיר דברי הרב הברצלוני. מיהו באמת לא זו הדרך בכוונת הרב הברצלוני דאם כוונתו כפי מה שהבין הוא והרב הברצלוני נמי מיירי באומר כל מקום שתרצ' תנוח וכוונתו כיון דכוון גם אמקום פטור פטור כך הו"ל לו' שלא היתה חוץ לד"א בלבד אז שפיר הוי משתמר כל דלא כוון על מקום חיובו לבדו רק בצירוף מקום פטור אך כיון שנקיט בלשונו שלא היתה מחשבתו חוץ לד' אמות משמע דמיירי שלא היה כלל כוונתו על חוץ לד"א כ"א על תוך ד' אמות הי' אם הוי כוונתו גם על חוץ לד' אמות אף שהיה גם על מקום פטור חייב וכוונת הרב הברצלוני כך שהוא לא מיירי באומר כל מקום שתרצה תנוח רק הוא מיירי כהס"ד דהרשב"א שהביא הה"מ דטעם המשנה דפטרית ברישא מכח שכוון רק על מקום פטור והיינו כדי ליישב קושייתינו של הרשב"א למה לא פריך

גם על הרישא והא לא נח. לכך מפרש כפשוטו דמיירי שכוון לתוך ומה דנקט ונתגלגל חוץ לד' היינו אגב סיפא דבעי למתני נתגלגל לרבותא דאף בכהאי גוונא חייב נקיט נמי ברישא נתגלגל ולזה מפרש כפשוטו שלא כוון רק על תוך ד' אמות לכך פטור ולזה פריך רק מסיפא וכדמשני בנח על גבי משהו ובע"כ מיירי באומר כל מקום שתרצה תנוח וא"כ גם רישא מיירי בזה מיהו לפי המסקנא פטור מכח דמיירי בנח ע"ג משהו כבסיפא ועיקר כוונת הרב הברצלוני לפי הס"ד בש"ס ליישב קושית הרשב"א ואתי שפיר בפשיטות אך זה ודאי אמת כל דכוון שהוא מוסכם להיות מונח במקום חיוב אף אם כוון גם למקום פטור ודאי חייב וכן הסברא נותנת וכן הדין לכ"ע בלי ספק וזה ברור ודו"ק:

סימן שנד

סעיף א' בור ברה"ר וחוליא סביבו אם עומד בתוך ד' טפחים לרה"י וכו' נ"ב המעיין בש"ס דף נט דקאמר שם הש"ס ר' יוחנן אמר אפילו תימא בסמיכה הא קמ"ל דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה ופירש"י דמתניתין לא כדס"ד דתיהוי חוליא עשרה לבר מבור אלא ה"ק בור וחולייתו וסך הכל עשרה מקרקעית הבור רה"י הוי וכו'. וקשה לי על הטוש"ע שהעתיקו משנה זו וכתבו אפילו אין החוליא גבוה עשרה ולא כתבו רבותא יתירא דאפילו גם בבור אין עשרה מצטרפין בין שניהם לעשרה גם בסי' שמ"ז כשהעתיק הש"ע הדין של גומא יו"ד דהוי רה"י לא כתב נמי רבותא זו דבור וחולייתו מצטרפין והוא תמוה ולא ראיתי מי שנתעורר בזה. ומדי דברי בזה אזכור מה שנשאלתי אם יש גומא קטנה פחות מעשרה והר קטן סמוך לו פחות מעשרה אם מצטרף לעשרה להיות כמחיצה לענין דלא נבעי עירוב והשבתי דאינו נידון כמחיצה. חדא דאף דמשמע בש"ס דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה כבר פירש"י שם בעירובין בלשונו וחוליא שסביביו משמע דוקא אם הוקף מכל סביביו הוי תוכו רה"י אבל אם לא הוקף כל סביביו רק מצד אחד אף תוכו אינו נידון כרה"י ואין לו' דבשלמא לענין תוכו שפיר כיון דאין לו מחיצות משאר צדדים לכך אין תוכו רה"י אבל לענין להיות נדון במקום התל כמחיצה שפיר הוי כמו גידוד חמשה ומחיצה חמשה דמצטרפין אך זה אינו דגידוד חמשה ומחיצה חמשה הוי גבוה מן הקרקע עשרה א"כ לא הוי נח תשמישתו לכך לא אתו רבים ומבטלי המחיצה והוי רה"י אבל בזה דבשאר צדדיו הוי נמוך מעשרה א"כ הוי נח תשמישתו לכך לא הוי ע"ג רה"י. ושוב ראיתי בתוס' בשבת דף צ"ט ע"ב ובספר תוספת שבת סי' שמ"ה הביאם כתבו כן דאף שבור וחולייתו מצטרפין הוי רק להיות תוכו רה"י לא ע"ג ע"ש ובספר תוספת שבת הוסיף בדבריהם כיון ששוה בשאר צדדיו לקרקע רה"ר ות"ל

כוונתי לדעתם בזה ועוד היה נראה לי סיוע לדין זה דהנה י"ל הטעם שהשמיט הטוש"ע הדין דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה והוא בהקדם ליישב נמי מה שתמה התוספת שבת בסימן שמ"ה למה השמיטו הדין המפורש בתוס' במס' שבת דף צ"ט דאף דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה מכל מקום למעלה ע"ג אינו רה"י ולא אמרינן ביה לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש ע"ש. ולייישב כל זה נראה דהנה עיקר הוכחת התוס' שם הוי ממה שהקשה דל"ל לאשמעינן ב' פעמים דבור וחולייתו מצטרפין לעשרה ולזה כתבו דאשמעינן דע"ג הוי רה"י ולפ"ז נאמר דהא"ר ס"ל דודאי לפי מה דמסיק הש"ס בשבת שם דקאמר עולא אם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש ודאי אף אם אין החוליא גבוה עשרה אמרינן כן דאם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש ואף ע"ג הוי רה"י ומה שהקשו התוס' דתרי זימני ל"ל מפרש כך דיש לו' כיון דהמעיין שם בש"ס במס' שבת דתחלה מבעיא שם ר' יוחנן בכותל ברה"ר גבוה עשרה ועלה מסיק שם עולא דאם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש והדר מסיק שם הש"ס דר' יוחנן גופא אמר כן וא"כ בע"כ ר' יוחנן חזר בו דתחלה לא הוי ס"ל הך סברא דאם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש ואח"כ מסיק סברא זו א"כ י"ל דמה דמתרץ ר' יוחנן בעירובין דמיירי בסמוך וקמ"ל דבור וחולייתה מצטרפין לעשרה ול"ק לדידיה דתרתי למ"ל דלמה אשמעינן בשבת כן שנית די"ל כמ"ש התוס' דקמ"ל דע"ג הוי רה"י אבל לפי מה דמסיק עולא וכן חזר בו ר"י וס"ל הך ק"ו אם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש א"כ אף ע"ג הוי רה"י לכך באמת הדר ביה ר' יוחנן גם מאוקומתא שלו בעירובין רק מפרש נמי כרב הונא דמיירי במופלגת מן הכותל ארבעה והחוליא עצמה גבוה עשרה לכך לא נשמע משם דבור וחולייתה מצטרפין לעשרה לכך הוצרך לאשמעינן כן במס' שבת אך א"כ קשה למה לא אשמעינן התנא במס' שבת לענין דיעבד אם הוציא חייב ולמה לא אשמעינן היתירא דאפי' לכתחלה מותר להכניס ממנו לרה"י כגון בנידון דעירובין בבור סמוך לכותל וכדומה וממילא נדע מכ"ש דחייבין עליו לכך מוכח דבע"כ להיתר לכתחלה לא מצטרפין בור וחולייתו לעשרה לשוויא רה"י כיון דבעינן שיהיה כל סביביו מוקף בחולייא חיישינן שיבוא לטעות אף שאינו מוקף נמי יאמר אם מצד אחד או ב' מוקף בתל יאמר שהיא רה"י לכך גזרו אף במוקף ממש כל סביביו נמי אסור לכתחלה להוציא ממנו לרה"י רק לענין חיוב מן התורה הוי רה"י לכך השמיטו הטור והשו"ע דין זה דבור וחולייתו מצטרפין להתיר לכתחלה ובהכי היה מקום ליישב מה שהקשו התוס' ברפ"ב דגיטין על גידוד חמשה ומחיצה חמשה לפירש"י שם די"ל דהתם אזיל רק לדידן ולכך ס"ל לחד מ"ד דלהתיר לכתחלה אין מצטרפין גידוד חמשה ומחיצה

חמשה לענין דיעבד לחייבו מן התורה מצטרפין בור וחולייתו ואידך ס"ל דאף להתיר לכתחלה מצטרפין והך דעירובין כרב הונא שם ומשבת אין ראיה רק מן התורה הוי רה"י ולא מדרבנן להתיר לכתחלה ולכך פליגי שם בזה מיהו הטור והש"ע מפרשים בגיטין בפירוש התוס' שם ובבור וחולייתו ס"ל מדרבנן לא הוי רה"י ולכך השמיטו זה וא"כ מכ"ש דלענין מחיצה לעירוב לא מצטרפין בור והר קטן הסמוך לו כנ"ל לפענ"ד בזה ואין פנאי להאריך בזה אולי יזכני ה' בזמן אחר לבאר יותר בזה ודוק היטב:

סימן שסב

סעיף ה' בכל עושין מחיצה בכלים וכו'. נ"ב הנה גרסינן בעירובין פ"ד דף מ"ג ע"ב נחמי' משכתי' לי' שמעתא וכו' ע"ש עד סוף הסוגיא והנה רש"י פירש שם בדף מ"ז ע"ב ד"ה מדעתו של רבא היה ותמוה לי מאד מה בעי רש"י בזה ומה נ"מ לנו מזה ממ"נ שלא לדעת אף אם היה של רבא מותר דאם היה לדעת אפילו של אחרים אסור כדמוכח בש"ס א"כ מה נ"מ אם היה של רבא וצ"ע. והנה עוד קשה דמה פריך הש"ס הברייתות אהדדי לפי דעת הרא"ש ודעימיה דמה שהתירו לנחמי' הוי רק מכח שיצא שלא לדעת אבל אם יצא לדעת לא התירו א"כ ה"נ נימא דהך ברייתא דעושה אדם למחיצה כדי שיאכל וכו' מיירי שהיה לו מחיצה ונפלה ביו"ט או בשבת אז התירו לו לעשות מחיצה אבל אידך ברייתא דנפל מיירי בנפל בערב יו"ט ושבת שהיה בידו לתקן וקמ"ל רבותא לא מבעיא בלא עשה כלל קודם יו"ט ושבת דאז ודאי הוה פשיעא ולא התירו רק גם אם עשה דופן רק שנפל בע"ש ועיו"ט כיון דהיה לו שהות לגדרו ולא גדרו נמי הוי פשיעה ולכך אסור לו לעשות אהל עראי וצ"ע גם בזה. והנה בהיותי בזה ראיתי דמסוגיא זו יש להוכיח מה שנסתפקתי בספרי ספר החיים הלכות סוכה אם גם בדפנות פסול גזולה או לא. והנה מסוגיא זו יש להוכיח כן ממה דקאמר כלים אכלים לא קשיא הא בדופן ג' הא בדופן ד' דייקא נמי דתני נפל דופנה וכו' אלא אדם אאדם קשיא פירש"י דהרי שאכל ושתה וישן קתני וכו'. ומאי פריך נימא דגם באדם מיירי בדופן רביעית רק דמיירי דדופן הג' היה גזול והוי אחר יאוש באופן דקניא ביאוש ושינוי רשות רק דמכל מקום פסול מכח מצוה הבאה בעבירה וא"כ בזה מותר לו להעמיד האדם כדי שיאכל וישתה דבזה אין כאן הכשר מחיצה דמעתה יוצא בדופן הגזול דלא נחשב מצוה הבאה בעבירה דהרי לולא העבירה היה יוצא בהאדם וכל שהיה לולא העבירה נמי יוצא שוב יצא בהגזול ולא באדם ואף דלולא המחיצה היה מחיצת האדם מצוה הבאה בעבירה מכל מקום הרי רבא ס"ל בסוכה דביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול וכתבו התוס' דדוקא

במה שהיא מדרבנן לא חייש למצוה הבב"ע א"כ מה לי מצוה דרבנן ועבירה דאורייתא או להיפוך מצוה דאורייתא ועבירה דרבנן וא"כ אהל עראי בשבת ויו"ט אין לו רק איסור דרבנן וא"כ הרי כאן הוי הקושיא לרבא ורבא היה יכול לתרץ כן דמיירי בדופן הג' גזולה א"כ בלי המחיצה של אדם לא יהיה יכול לאכול דהוי מצוה הבאה בעבירה אך כשעושה המחיצה של אדם שוב א"צ לו עוד דשוב יוצא ע"י דופן הגזול דלא שייך מצוה הבאה בעבירה דהרי לולא זה היה יוצא ע"י האדם דהרי מן התורה ליכא עבירה רק מדרבנן ובזה לא ס"ל לרבא מצוה הבאה בעבירה וא"כ שוב כיון דהיה אפשר לצאת בו יוצא בהגזול לכך מותר להעמידו אבל אם לא היה בו כלל דופן ג' דמעתה רק האדם מכשיר וזה הוי מחיצה ואסור מדרבנן ומאי פריך לרבא ובע"כ מוכח דבדופן לא שייך פסול גזולה אפילו מכח מצוה הבאה בעבירה ודו"ק. ועוד קשה לי הרי י"ל דבאמת מחיצת עראי לאו מחיצה היא רק דמכל מקום אסור מכח מראית עין ונראה כמחיצה וא"כ הרי רבא אמר בפ"ק דסוכה דסיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי כשר דמגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה. והנה בלחי קיי"ל דדוקא בסמך עליו מע"ש אבל לא סמך עליו בע"ש לא וא"כ נימא דהך דופנה של סוכה הוי דופנה של מבוי שהיה לה דופן ולא סמך על הך לחי אך בשבת נפל דופנה ונשאר הלחי ואם היה סמיך עליו בע"ש הי' מהני לסוכה מכח מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה אך כיון דלא סמיך עליו מע"ש ממילא כיון דלא הוה דופן לשבת לא הוה דופן לסוכה ולכך צריך לעמוד שם אדם ואדם מותר לעמוד דלא הוי מראית עין דהרי למראית עין יש לחי ולפי מה שנראה עתה דליכא דופן סובר הרואה דסמיך אהך לחי וא"כ הוי האדם דופן רביעי ומותר וליכא מראית עין והיושב בעצמו דיודע שלא סמיך עליו מאתמול הוא אינו יכול לצאת ידי סוכה לכך מוכרח להעמיד שם אדם לאכול וכו' ומראית עין ליכא לכך מותר ומאי פריך והיא קושיא נפלאה בעזה"י וצ"ע ויהיה מוכרח מזה דאף דלא סמיך עליו מע"ש אמרינן מיגו דהוי דופן לשבת אם הוה סמיך עליו הוי דופן לסוכה אף דלא סמיך עליו מע"ש וזה חידוש דין וצ"ע:

שם סעיף י"א מהו צורת הפתח וכו'. נ"ב הנה ע"ד הקנים של צורת הפתח עומדין באלכסון עם החבל ואין זקופין ממש למעלה רק נוטין לאחוריהם או לפניהם נראה דלענין מזוזה חייב פתח כזה במזוזה כיון דבמזוזה אף אם נראה מן הצד הוי פתח ה"ה נמי אם אינה עומדת בזקיפה והטעם דכולי הוי באמת פתח לא קפדינן כולי האי להיות לו תואר פתח ממש אבל לענין עירובין כיון דלא באמת פתח ובעינן שיהיה לו כל צורת הפתח ואם עשאו מן הצד לא מהני א"כ ה"ה נמי אם הם נוטין א"כ הוי כאלו החבל שלמעלה אינו מונח כנגד הקנים של מטה רק מן הצד ולא הוי לו דין פתח רק בעינן

שיהי' זקופין ממש והחבל עליהם זה נראה לי ברור ונכון לדינא ואין פנאי להאריך יותר כעת אולי יזכני ה' בזמן אחר לפרש יותר ודו"ק היטב:

סימן שסג

סעיף א' מקום שיש לו שלשה מחיצות נ"ב עיין בחיבורי ספר החיים מ"ש בדין עירובין על דברי הת"ש ועיין בסי' ש"ג בחיבורי לאו"ה משנת תקצ"ט בתשובה לק"ק זלאטשיב מ"ש לחכם אחד מה שלא הבין דברינו וביארתי שם ע"נ בעזה"י ודו"ק: &והנה בדין אם הנהר נדון משום מחיצה עיין מ"ש בתשובתי לק"ק לוצקא בקצרה בחיבורי לאהע"ז מ"ח הלכות גיטין סי' קכ"ט דרך אגב ושייך לכאן ע"ש בתשובה סי' רכה ודוק: &והנה בדין אם מהני צורת הפתח ברחוק מג' טפחים בכותל עיין מ"ש קצת בתשובה ליו"ד הלכות בכור בחיבורי מ"ז סי' נח דרך אגב לק"ק טשערנאביל ע"ש ודוק: &הנה במה שיש לעיין בסוגיא בפ"ק דעירובין דף יא בדין צורת הפתח שעשאו מן הצד עיין בחיבורי ליו"ד מ"ה סי' צ"ה מ"ש בזה שם בעזה"י ודו"ק:

(**שם סעיף יא**) **אפי' לא עשאו לשם לחי וכו' ובלבד שיסמכו עליו מע"ש וכו'**. נ"ב הנה נשאלתי בדין צוה"פ שהעמידו בשבת הקנה עם החבלים אם מותר לטלטל אף שלא סמכו עליו מע"ש הנה לדעתי הדבר פשוט וברור שמותר לטלטל ולא בעינן סמכו רק בלחי שאין בו היכר חדש עתה ועשייה חדשה והרי היא כמו שהי' אתמול לכך בעינן סמכו עליו מע"ש אבל בצוה"פ דניכר הוא שהוא פתח לא מבעיא אם העמידו הלחי והחבלים עליו עתה ודאי דמותר דלא שייך בזה לומר שלא סמכו עליו מע"ש כיון דיש כאן היכר גדול שהעמידוהו היום אף גם אם הלחי עומד מאתמול ועתה קשרו עליו החבלים נמי מותר כיון דחזינן דהוא פתח לא בעינן סמכו ומ"ש הט"ז בסוף סימן זה התם שאני דאין החבל מונח על הגפופין רק למעלה ואינו צוה"פ ממש רק לצרפו מדעתינו במקום לחי בזה כיון דעומד כאן מע"ש וגם אינו מונח עליו רק למעלה בזה בעינן סמכו עליו מע"ש אבל היכי שעשוהו מחדש בשבת אף דהוי החבל למעלה או שהיה מכבר והניחו החבל עליו בענין דהוי כפתח ממש בזה ודאי לא בעינן סמכו עליו מע"ש וז"ב ונכון לפענ"ד כיון דנעשה כעין פתח ממש לא בעינן סמכו עליו מע"ש וז"ב ודו"ק:

(**שם סעיף כו**) **הא דמבוי ניתר בלחי או קורה וכו' ולא יהא רחבו יותר מעשרה אמות מצומצמות**. נ"ב הנה זה הוי פלוגתא ספ"ק דעירובין דאביי ס"ל דאמות מבוי ואמות סוכה באמות בת חמשה ורבא ס"ל באמות בת ששה רק מצומצמות והנה הרא"ש כתב שם דהלכתא כרבא דמילתא דאביי מוקי לה כרשב"ג ומלתא דרבא ככ"ע ע"ש ותמהתי

למ"ל ראיה זו בלא"ה הרי מפורש בש"ס דבכל מקום הלכה כרבא נגד אביי לבר מיע"ל קג"ם ואין לו' דהיינו דוקא בשל תורה ולא בדרבנן זה אינו חדא דהרי בזה הוי רבא לקולא וא"כ מכ"ש דבדרבנן הלכה כרבא להקל ועוד הרי ביע"ל קג"ם הוי לחי העומד מאליו וא"כ מוכח דגם בדרבנן שייך הך כללא גם ראיתי שם בהרא"ש אות ד' דמפלפל שם אם הלכה כרב יוסף דהוא רביה דאביי או כאביי ומוכח דס"ל דמה דקי"ל הלכה כבתראי מאביי ורבא ואילך אין אביי ורבא עצמו בכלל ועיין בחיבורי נדרי זריזין סי' ריז סעיף י"ח הבאתי שם בשם הב"ח להיפוך ובחיבורי ספר החיים סי' שנ"ח ותימה שנעלם מהם דברי הראשונים הללו שהובא בהרא"ש כאן וצ"ע. שוב ראיתי שהקושיא שהקשיתי על הרא"ש ל"מ לטעמא דאין הלכה כאביי מכח דאביי רק כרשב"ג ורבא ככ"ע והרי בלא"ה אביי ורבא הלכה כרבא בר מיע"ל קג"ם והרגיש בזה הק"נ ונדחק בזה. ולפענ"ד י"ל יותר נכון דהנה רבא אמר הללו עוצבות ורש"י פירש עוצבות מצומצמות ולפ"ז י"ל דהך סימן דיע"ל קג"ם הוי העי"ן מרמז על עוצבות או המ"ם מן קג"ם על מצומצמות ובזה הלכה כאביי וי"ל דודאי בזה הלכה כאביי והוא מיע"ל קג"ם מה דפסק הש"ס בעד זומם בב"ק ובמומר אוכל נבילות בסנהדרין כאביי י"ל דהש"ס היה מקובל דהלכה כאביי ביע"ל קג"ם והיה בעצמו מסופק אם העי"ן מרמז על עוצבות אבל בעד זומם אין הלכה כאביי או להיפוך דהעי"ן מרמז על עד זומם רק המ"ם מרמז על מצומצמות ובמומר אין הלכה כאביי וכיון דמספקא ליה קיי"ל בתרווייהו לחומרא כאביי דאביי מחמיר שם בתרוייהו אבל לעולם י"ל דעוצבות דכאן הוי חד מסימנא יע"ל קג"ם ובפרט דהוי לחומרא לכך כתב הרא"ש דבזה מסתברא דאין הלכה כאביי דהוי כתנאי ולכך אין זה מיע"ל קג"ם ואתי שפיר כן נראה להמליץ בעד הרא"ש וזה נוח יותר מדוחקים שלהם למעיין בהם ודו"ק: &והנה בהיותי בזה קשה לי במה דקאמרו הן אביי הן רבא דבסוכה דהוי לחומרא הוה בת ה' או הוי מצומצמות והכל כיון דהוי לחומרא וקשה הרי אמרי' בסוכה פ"ג גבי ר"י אומר אין סוכה נוהנת אלא בארבעה מינים שבלולב מק"ו ואמרו שם רבנן כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אין דין לא מצא ד' מינים יהא יושב ובטל וכו' א"כ מוכח דחומרא זו קולא היא א"כ ה"נ הוי קולא אם אין לו סוכה רק בדופן עקומה בד' אמות מצומצמות או בגבוה כ' מצומצמות א"כ אם נימא שהיא פסולה ואין לו אחרת יהיה יושב ובטל א"כ הוי חומרא זו קולא והיאך אמר דהוי לחומרא הרי הוא חומרא דאתי לידי קולא [ובשלמא במבוי הוי רק חומרא דבלא"ה אינו מטלטל בה] ואין לו' דבשלמא התם דמדבר מן דין תורה אם מדין תורה לא הוי סוכה רק בד' מינים שוב אף באין לו אחרת פטור מלישב בזו לכך נחשב חומרא דאתי לידי קולא אבל בזה דהוי רק

דרבנן א"כ באמת אם איו לו אחרת יושב בזו ולכך לא הוי חומרא דאתי לידי קולא אך א"כ קשה למה פריך הש"ס דהוי קולא במשך ד' אמות ולתירוץ אחד לא ס"ל דרוב אמות קאמר הו"ל להקשות טפי הרי בגובהה ודופן עקומה נמי יש קילא אם אין לו אחרת אם מחויב לישב בזו או לאו אז משערין באמה בת ששה ובע"כ מוכרחין אנו לו' דרוב אמות קאמר א"כ קשה לל"ק דלא ס"ל רוב אמות קאמר וצע"ג ודו"ק. ועיין בחיבורי לאו"ח משנת תר"א לפ"ק בהלכות חנוכה סי' תרע"א מ"ש שם דבקורה כל דהוי מקצתה בתוך עשרים או סמוך לעשרים אמה כל דאין החלל רק כ' אף דאם קלשת לעליון לא די בשל מטה ותפול מכל מקום כשירה כיון דסוף סוף השתא הוא עומד נעשה כשפודין של ברזל אבל בסכך אינו כן רק בזה אם קלשת לעליון לא יהי' בתחתון צלתה מרובה מחמתה פסולה דלא כהר"ן שהביא הט"ז בסי' תרל"ג ע"ש מלתא בטעמא כי טוב הוא בעזה"י ודו"ק היטב:

(**שם**) **ואם היה גבוה יותר מכ' ובנה בנין תחת הקורה למעט מכ' די בבנין רוחב טפח ברוחב הקורה וכו'** נ"ב הנה מ"ש דיהיה גבוה יותר מכ' הכוונה בע"כ דקאי על החלל דהחלל הוי גבוה יותר מכ' ולא הקורה דהרי הש"ע פסק לעיל דחלל מבוי תנן כמ"ש להדיא בסעיף זה ואם היה גבוה חללה יותר מכ' וכו' א"כ כיון דמיירי כאן דהוי החלל יותר מעשרים א"כ למה כתב אח"כ ובנה בנין תחת הקורה למעטה מכ' הוי די למעטה מיותר מכ' ועד כ' כשרה מזה נראה בעליל דכוונתו כמ"ש הד"מ בס"ק ז' דנראה מדברי הרי"ף והר"י ריש עירובין דאם הי' בתחלה למעלה מעשרים ובא למעטו מניח הקורה שיהיה גם כן מכלל העשרים אבל אם אינו גבוה למעלה מכ' רק הקורה א"צ למעטו בשביל זה ע"כ. וזה שכתב הש"ע בדיוק דתחלה כתב ואם היה גבוה יותר מכ' היינו החלל הוי יותר מכ' דבלא"ה אם לא היה החלל יותר מכ' אף דהקורה מונחת למעלה מכ' לא היה צריך למעט אך כיון דהחלל למעלה מכ' וא"כ צריך למעטה בזה צריך למעטה מכ' שאף כ' לא יהי' החלל רק הקורה יהיה בתוך עשרים מיהו נראה דא"צ שיהיה המיעוט כ"כ שיהיה כל עובי הקורה בתוך כ' רק די למעטה משהו מכ' שיהיה משהו קורה מונח בתוך כ' והטעם נראה דבשלמא אם היה הדין שהקורה עצמה יהיה מכלל העשרים אז הוי בעינן שכל הקורה יהיה בתוך הכ' דבלא"ה אי נימא קלשת הו"ל קורה שנטלה ברוח ולא מהני אך לדידן דקיי"ל מבוי תנן א"כ מן הדין יכולה להיות כל הקורה למעלה מכ' רק דלכך בעינן לכתחלה להיות הקורה בתוך עשרים דבלא"ה פן לא ידקדק כ"כ במדה שמא יהיה משהו יותר מעשרים דחלל ופסולה הקורה לכך ראוי לדקדק לכתחלה להיות הקורה עצמה בתוך עשרים ולא יבא לידי טעות בזה די אם משהו מן הקורה מונח תוך

כ' שוב לא אפשר לבוא לידי טעות להיות החלל יותר מכ' ומה שעובי הקורה הוי יותר מכ' לא איכפת לנו שבאמת כל הקורה מותר למעלה מכ' דחלל מבוי תנן ולא שייך לו' קלשת ולכך דייק הש"ע וכתב שבנה בנין למעטה מכ' ולא כתב כמה ימעט כפי שיעור עובי הקורה ובע"כ דבמיעוט משהו סגי והיינו כמ"ש דבמשהו מן הקורה שהוא בתוך כ' מותר אף לכתחלה. ובזה מיושב מה ששאלני ידידי הרבני החריף מוה' ישראל ביק ני' להקשות על דעת הד"מ מן הש"ס דעירובין דף ג' ע"ב במה שאיתא שם דפריך למ"ד חלל מבוי תנן ממה דתנינן כיצד היה עושה מניח הקורה משפת עשרים ולמטה וכו' ומה פריך הרי לכתחלה בעינן שיהי' הקורה בתוך עשרים והוא לא קאמר דחלל מבוי תנן רק לענין דיעבד ומה פריך. ולפמ"ש אתי שפיר מאד דהרי רש"י פירש שם משפת עשרים ולמטה שיהי' עובי הקורה בתוך כ' וא"כ פריך שפיר דבשלמא אם הקורה מכלל העשרים אז בעינן שיהיה כל עובי הקורה מכלל הכ' אבל אם חלל מבוי תנן רק לכתחלה ראוי שיהי' תוך העשרים בזה די אם משהו מן הקורה הוי תוך העשרים ולא כל עובי הקורה ולמ"ל כל עובי הקורה בכלל העשרים ומה דמשני שם משפת עשרים ולמעלה אין הכוונה דעד ולא עד בכלל ויהיה לכתחלה מותר להניח כל הקורה למעלה מעשרים רק הכוונה עד ועד בכלל שיתחיל הקורה משפת עשרים ממש ולמעלה שמקצת הקורה יהיה מונח בשפת עשרים ויהיה משך עוביה למעלה מעשרים והיינו ממש כדעתינו ודו"ק. אך הנה שוב עיינתי בלשון רבינו יהונתן בריש עירובין שממנו מקור דין זה של הד"מ כתוב שם בפירוש ד"ה נותן הקורה וכו' שכל עובי הקורה יכנס להשלמת עשרים אמה ולכך נשאר קושיית הרבני הנ"ל במקומו אך לשון הרי"ף שם אינו סובל גם כדעת הד"מ שזה לשון הרי"ף שם כיצד ממעטו נותן עליה קורה מעשרים ולמטה כי היכא דהוי חלליה עשרים עכ"ל והוא לשון שאין לו ביאור כלל ואף לפי הבנת הד"מ אין לו פירוש שתחלה משמע מלשונו שאם ממעט צריך למעט לכתחלה להיות פחות מכ' ואח"כ כתב כי היכא דלהוי חלליה כ' משמע דיכול לעשות המיעוט שיהי' חללו כ' ולשונו סותר תכ"ד לכך הי' נראה בעליל שט"ס נפל בהרי"ף וצריך להיות מעשרים אמה ולמעלה כי היכא דליהוי חלליה כ' וגם דעת רש"י ד"ה כמה דצריך ליה בדף ד' ע"ב מפורש שם דדי לכתחלה למעט שיהיה נשאר חלל כ' ולא כדעת הד"מ. והנה ליישב דעת רבינו יהונתן היה נראה וליישב עוד מה שהקשה הרבני ה"ר ישראל ביק הנ"ל דמה פריך בדף ד' היה גבוה מכ' אמה ובא למעטו כמה ממעטו ופריך כמה דצריך ליה ומה פריך נימא דפריך כמה ימעט אם עד כ' או יותר. אך נראה דודאי לדעת רבא עצמו דס"ל חלל מבוי תנן אף לכתחלה מותר לשייר כ' החלל רק כיון דרבה ס"ל דעובי הקורה נמי הוי מכלל הכ' וא"כ י"ל דהך

שאלה כמה ממעט כמה דצריך לו רב יוסף ואביי עצמן דמשני אח"כ כן הם עצמן שאלו כן וכעין שכתבו התוס' בפ"ב דב"מ גבי וכמה אר"י קב בד"א ובביצה דף לח ובנדרים כן ה"נ רב יוסף ואביי הם עצמן הקשו כן והם י"ל דס"ל כרבה דעם הקורה הוה כ' ולא ס"ל כרבא לכך כיון דהם ורבה ס"ל כן וגם לרבא קשה הברייתא דפריך מינה הש"ס וצריך להגיה ולכך ניהו דהלכתא כרבא דבתרא הוא וגם כיון דקורה דרבנן הלכה כדברי המיקל אך היינו דוקא בדיעבד אבל לכתחלה יש לחוש לדעת רבה וסייעתו ולראות דאף עוביה הקורה יהיה מחלל הכ' כדי לצאת כל הדיעות אבל לרבא עצמו אף לכתחלה לא בעינן שיהיה הקורה תוך ב' ופריך שפיר לרבא כנלפענ"ד לפרש דעת רבינו יהונתן אך כיון דלדעת רש"י מוכח להיפוך ומהרי"ף נמי מוכח כן שיש בדבריו ט"ס ומוכח דס"ל כרש"י ועניין זה דרבנן נראה דאין לחוש לכך אף לכתחלה כנלפענ"ד בזה ודו"ק היטב:

הנה אמרתי להעתיק פה איזה שאלות נחוצות לדינא ואשר השבתי עליהם בקצרה. נשאלתי מהרב המאוה"ג מוה' יואל דייטש אבד"ק מאניסטרישטש בנידון העירובין שפ"ק הנ"ל שנמשך הצוה"פ על כמה גגי בתים בענין שההפסק בין הבתים האמצעיים אין רואין הלחי שתחת הצוה"פ מזה ומזה רק רואין החבל לבד אם כשר העירוב והיינו לפי שראה בתוס' דעירובין והרא"ש שם בפיסקא דבי' רב דבעינן שבני המבוי יראו צוה"פ ובנידון זה אין האמצעיים רואים הצוה"פ כלו. וזה אשר השבתי הנה בזה אין בית מיחוש דודאי די במה דרואים הצוה"פ שלמעלה וכיון שאינם רואין מקום שכלה מידע ידעי דיש שם לחי מכאן ולחי מכאן ומה שהביא ראיה מן שו"ת פנים מאירות סי' קמ"ד ומס' מקו"ח דצוה"פ לא מהני אם עומדין בתוך הבית הנה זה לא הוי מטעם שאינו נראה רק הטעם דביתא כמאן דמליא דמיא וכמ"ש שם במק"ח להדיא ומה שקשה עליו מן הש"ס ישבתי זה בחידושי מכבר ואף גם אי הוי טעמא מכח דאינו נראה היינו התם דאינו נראה כלל מבחוץ אבל כאן כיון דעכ"פ נראה לקצת בני אדם לא גרע מנראה מבפנים ושוה מבחוץ או להיפוך דנדון משום לחי ואינו דומה למבוי עקום דאינו נראה כלל הצוה"פ. ועוד הרי אנן אין עושין בעקמימות שום תיקון וסומכין על שמבואות שלנו דין חצרות יש להם וכמ"ש המג"א סי' שס"ג וא"כ ה"ה בזה אין בזה בית מיחוש כלל ומה ששאל בנידון אשר לחי אחד אינו עומד אצל הכותל רק סמוך לפריספיע הנה אם אין הפריספיע גבוה עשרה נראה דלא מהני דהרי עיקר טעם התב"ש דהוי מחיצה שהגדיים בוקעים בה וא"כ סוף סוף הרי יכולים הגדיים להזדקר דרך שם ובטלי מחיצתא ולכך נראה להעמידו על הפריספיע אצל הכותל ובזה אין כאן בית מיחוש כלל ע"כ השבתי. עוד נשאלתי בדין צוה"פ שהעמידו בשבת הקנה עם החבלי' אם מותר לטלטל אף שלא סמכו עליו מע"ש

והשבתי הנה לדעתי הדבר פשוט וברור שמותר לטלטל ולא בעינן סמכו רק בלחי שאין בו היכר חדש עתה ועשייה חדשה והרי הוא כמו שהיה אתמול ולכך בעינן סמכו עליו מע"ש אבל בצוה"פ דניכר הוא שהוא פתח לא מיבעיא אם העמידו הלחי והחבלים עליו עתה ודאי דמותר דלא שייך בזה לומר דלא סמכו עליו מע"ש כיון דיש כאן היכר גדול להעמידתו היום אף גם אם הלחי עומד מאתמול ועתה קשרו עליו החבלים נמי מותר כיון דחזינן דהוא פתח לא בעינן סמכו ומה שכתב הט"ז סוף סימן זה התם שאני דאין החבל מונח על הגפופין רק למעלה ואינו צוה"פ ממש רק לצרפו מדעתינו במקום לחי בזה כיון דעמד כאן מע"ש וגם אינו מונח עליו רק למעלה בזה בעינן סמכו עליו מע"ש אבל היכי שעשהו מחדש בשבת אף דהוה החבל למעלה או שהיה מכבר והניחו החבל עליו בענין דהוי כפתח ממש בזה ודאי לא בעינן סמכו עליו מע"ש וז"ב ונכון לפענ"ד אף שכתבו דהפרי מגדים מסתפק בזה לדעתי אין כאן בית מיחוש ומקום ספק כלל והוא ברור לפענ"ד כיון דעשה כעין פתח ממש לא בעינן סמכו עליו מע"ש ודוק היטב. עוד נשאלתי מהרב הדיין מוה' יוסף קאסטינבראהן מק"ק קאלמייא בחדשים מקרוב באו ותקנו עירובי העיר באופן זה עושים בשני קצוות של החוט ומשיחה טבעת של עץ קשור בכל קצה וכל טבעת מונח סביב ראש הלחי וראש הלחי בולט למעלה מאותן הטבעות והבליטה נראה לעין כל וראש כל לחי חרוץ סביבו לצד חוץ מהחוט כדי שיוכל הטבעת לנוח שם שלא יפול למטה עכ"ל השואל והשבתי דהיטב אשר דיבר דהוה צורת הפתח שעשאו מן הצד ל"מ בנדון שלו דהחריץ הוי מחוץ ובצד המשיחה אין כאן חריץ דבזה כל החוט ומשיחה עומד בצד הלחי ולא עליו רק גם אף אם היה החריץ מצד המשיחה או חריץ כל סביביו כיון דאין החוט והמשיחה על הלחי רק על הטבעת והטבעת הוא שמונח על הלחי א"כ סוף סוף החוט הוא מתחיל רק מצד הלחי וא"כ הוי צורת הפתח שעשאו מן הצד מה לי בצד זה הפונה לרחוב מה לי בצד זה הפונה ללחי שכנגדו ובין הלחיים נמי לא מהני אם הוי מצדו ולא עליו לכך אין זה תקנה אלא קלקול וכל המוסיף גורע והעיקר כמנהג הראשונים וכמנהגינו ע"כ השבתי ודו"ק היטב:

(**סעיף כט**) **במבוי שבצד אחד כלה לים וכו'** נ"ב עיין בט"ז מ"ש בדין מים הנקרשים דיבטלו מחיצותא וגרע מתבן ועתיד לפנותו ואינו בתורת מחיצה כלל וכמ"ש הרמב"ם בפירושו בפ"ח דאהלות שהם במהירות התכה ע"ש מ"ש בזה ודו"ק:

(**שם בהג"ה**) ויש חולקים וסוברים דחיישינן שמא יעלה הים שירטון ואין כאן מחיצה. נ"ב הנה הט"ז האריך כאן בתשובה לאסור בכל המים אשר דרכן לקרוש דדומה למה דחיישינן שמא יעלה הים שירטון והרבנים האחרונים בשו"ת אמונת שמואל והח"ץ

והכנסת יחזקאל חולקין עליו ומתירין. והנה אין לי פנאי כעת לעיין בזה דרך פלפול. אך בקיצור נראה דאינו דומה לחשש שמא יעלה הים שירטון דשם אין לו זמן קבוע לכך בזה שייך לאסור בכל שבתות השנה ובכל שבת יש חשש בזה אבל בענין קרישת המים זה אינו שכיח רק בחורף כגון טבת ושבט וכדומה אבל בשאר הימים ובפרט בימות הקיץ אין דרכן ואי אפשר כלל להיות נקרשין לכך ודאי אין לגזור ימות הקיץ אטו ימות החורף כיון דבימות הקיץ לא שכיח שיהיו נקרשין ולו' דגזרינן שבתות הקיץ אטו חורף מנ"ל לגזור כן והרי באמת הוי עיקרא דמלתא דרבנן והוי גזירה לגזירה ולכך אין לנו רק מה שאחז"ל שמא יעלה הים שרטון והיינו היכא דבשבת זה גופיא יש חשש זה אבל היכא דבשבתות הללו לא שכיח אין לחוש כך לו' דגזרינן שבתות אלו אטו אחרים זה מנין לנו לו' כן כיון דלא מצינו גזירה זו בש"ס ואף גם בימות החורף דדרכן להיות נקרשין וגם אפי' כשהוא כבר נקרש נראה דאין ראיות של הט"ז ראיה דכל ראיותיו הוי מדברים שאינם ניטלים ממילא רק ע"י אדם לכך י"ל דהוי מבטלין מחיצתא אבל מים הנקרשים הרי עתידין להיות נפשרים מעצמם וכל העומד מעצמו לכך הוי כאילו כבר נעשה כן לכך ודאי לא מבטלין מחיצתא כיון דעומד להיות נפשר מאיליו ואע"ג דלענין משקה קיי"ל דמשקה הקרוש לא נחשב משקה [ועיין לעיל הלכות נט"י סי' קנ"ח] מ"מ היינו לענין בפ"ע אבל מכל מקום להיות חשוב כארעא סמיכתא להיות בטיל על גבי קרקע בזה אף דבר שאינו משקה אם עתיד להיות ניטל לא מבטל מחיצותא ואם כן ה"נ בזה דכל דסופו להיות נפשר מעצמו לא מבטל מחיצתא כן נראה לפענ"ד להקל לסמוך על דעת המתירין בזה ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"א דק"ט בתשובה לק"ק בארדיטשוב מ"ש בענין זה עוד בעזה"י ודו"ק: &עוד נשאלתי מאת הרב הגאון הישיש מוה' ישכר אבד"ק שענסטיחוב במדינת פולין בדבר הגשרים אשר שם וז"ל אשאל שאלה אחת בדבר הגשרים שמים אדירים וגדולים ובקיעות דגים עוברים מתחתיו גם הכובסים נמצאים שם ועוברים לפעמים אנשים מתחת הגשר עכ"ל שאלתו. הנה לדידי אין ספק שאין זה נחשב מחיצה ומה מועיל בזה מה שבקיעות דגים עוברים תחתיו וכן בני אדם זה לא מהני רק לבטל מחיצה דהוי מחיצה דהגדיים בוקעים בה אבל לעשות מחיצה לא מהני זה דסוף סוף כיון דגם למעלה עוברין בני אדם אתי רבים ומבטלי מחיצתא ועוד תימה עליו מ"ש דבחריץ השייך למדינה מאן מבטל ליה הוא תמוה אטו ביטול זה בעינן שיהיה משלהם הכוונה רק כל דנפרץ ורבים עוברים שם בטיל המחיצה ממילא ואין צריך דעתם והרי במחיצה שהגדיים בוקעים בה מי מבטל המחיצה וכי יש כח ביד לבטל המחיצה רק מאיליו הוא בטיל וגם מ"ש דחריץ למטמייה קאי תמה אני עליו היאך לא

הרגיש הרי בים אמרינן שמא יעלה הים שירטון מוכח דאם עלה הים שירטון מבטל המחיצה אף דהוי ממילא ואינו עומד למטמייה מכל מקום אם יכלו הרבים לעבור שם בטל המחיצה וכן הט"ז אוסר היכי דאפשר להיות נקרש בחורף והמג"א החולק עכ"פ אוסר אם נקרש הים אף דהוי של מדינה ואינו עומד למטמייה וא"כ ה"נ מה לי אם נקרש למעלה או נעשה עליו גשר מלמעלה והרבים עוברים עליו כל דאתו רבים ומבטלי מחיצתא ומה לי אם שייך ליחיד או לרבים או לכל המדינה ממילא כיון דרבים בוקעין בו מבטלי מחיצתא. וגם מ"ש בענין מה דצדדי הגשר משוחין בששר ונתון עליהם שם אמלתרא והביא מה שאיתא בעירובין דף יא דאמלתרא לא מהני ברחבה הנה גם זה לדידי אינו. חדא דמה דהוא משוח בששר אין לו דין אמלתרא דאמלתרא היינו אם היא בציורים הרבה ופרחים אבל מה דמשוח בששר אין לו דין דאמלתרא ועוד דאמלתרא לא מהני רק במקום דהוו מחיצות ולחי או קורה רק דהוי רחב מעשר בענין דלא הוי כפתח בזה מספקא להש"ס אם מהני אמלתרא ברוחבה אבל בזה בגשר כיון דליכא מחיצות ולא קורה ולחי מה שייכות בזה אמלתרא ובפרט לפי האמת לא מהני אמלתרא ברוחבה וגם מ"ש בענין יו"ד אם בעינן שוחקת או עוצבת כבר ראה בפ"ק דעירובין דף ג' דבעירובין לחומרא בעינן עוצבת ומ"ש רו"מ דהוי דבר שיל"מ והקשה מדף ה' וכ' ויש לחלק לדעתי א"צ חילוק דאטו שוחקת או עוצבת הוי מכח ספק זה אינו מכח ספק רק דכן תקנו חז"ל דבתחלת התקנה תקנו בכל מקום להחמיר דזה הוי שיעורו בעוצבת ולזה בשוחקת אבל היכי דהוי ספק אז הוי ספק עירוב וכשר ע"כ מה שהשבתי:

(**שם סעיף ל'**) מבוי שצדו אחד ארוך ואחד קצר נ"ב נשאלתי בגדר המוקף ד' מחיצות ונפרץ בקרן זוית כמין ג"ם מצד זה ומצד זה בענין שאם נמדד הפרצה בשוה חלק צד זה וחלק צד זה יהיה יותר מעשרה אבל אם נמדד באלכסון לא יהיה הפרצה רק עשרה או פחות היאך נמדוד זה אם דינו כפרצה יותר מעשר או פחות גם אם נמדוד האלכסון או בשוה כנגד צד הקצר לדופן שכנגדו שיהיה פחות מאורך האלכסון: &וזה אשר השבתי הנה לדעתי הדבר ברור שמודדין האלכסון והוא מוכח בש"ס דעירובין דף ח' שממנו הוא המקור של הסעיף ל' הנ"ל וז"ל אמר רב כהנא וכו' מבוי שצדו אחד ארוך וצדו אחד קצר פחות מד' אמות מניח את הקורה באלכסון ד"א אינו מניח את הקורה אלא כנגד הקצר וכו' אמר רב כהנא הואיל ושמעתתא דכהנא אימא בה מלתא הא דאמרת מניח הקורה באלכסון לא אמרן אלא שאין באלכסונו יותר מעשר אבל אם יש באלכסונו יותר ד"ה אינו מניח אלא כנגד הקצר וכו' ופירש"י אבל יש באלכסונו יותר מעשר נמצא פתחו רחב מעשר שהרי כל תחת הקורה הוי פתח ע"ש א"כ מוכח מזה דבאלכסון משערינן

ואף אם בשוה כנגד הקצר לא הוי אלא עשרה משערין דוקא באלכסון וא"כ מוכח דבאלכסון משערינן ואף אם בשוה כנגד הקצר לא הוי אלא עשרה ואין לו' דשאני התם דהוי רק לענין להשתמש תחת הקורה זה אינו דהרי בט"ז כתב כאן דגם לענין תוך המבוי אסור להשתמש אם הוא ביותר מעשרה באלכסון מוכח דגם לענין תוך המבוי משערינן באלכסון ואם הוי יותר מעשר לא מהני הקורה א"כ מוכח דאף לענין תוך המבוי משערינן באלכסון כן היה נראה לכאורה מיהו כד דייקינן זה אינו דזה מירי הכל אם רוצה להניח הקורה באלכסון כיון דרוצה להשתמש באלכסון ולעשות כן הפתח להיות באלכסון תורת פתח עליו אז משערינן השיעור כפי מה שהוא באלכסון כיון דרוצה להשתמש כעת מקום הארוך ומניח כן הקורה כיון דהוי שוה לפתח באלכסון בזה משערינן כפי מה שהוא ברוחב באלכסון אך אם רוצה להניח הקורה כנגד הקצר בשוה משערינן באמת הפתח כפי רחבו בשוה וא"כ ה"ה גבי חצר נראה כיון דקי"ל דפרצתו הוי בעשר אמות ובפחות מעשר אמות א"צ תקון כלל נראה דהוי נמי כה"ג וכמו שהדין במבוי ע"י קורה כן הדין בחצר מצד עצמו דלהשתמש נגד הארוך אסור אם הוי באלכסון יותר מעשר אבל כנגד הקצר מותר להשתמש אף שהוא באלכסון יותר כיון דשוה ליכא עשרה אמות כן נראה לי נכון וברור לדינא:

(**שם סעיף לו בהג"ה**) **ובזה התל הוי כמחיצה** נ"ב עיין במג"א מ"ש דאפשר דלא נקרא בקעו בו רבים פחות מששים רבוא כמ"ש בסי' שמ"ה סעיף ז'. וקשה לי דהרי מפירש"י והמג"א לקמן סי' שס"ה סק"ד מ"ש דלא בקעו בו רבים היינו כגון שיש שם צואה או טיט וטינוף שאין דרך הרבים לעבור בו משמע להדיא דדוקא במקום שאין ראוי לעבור בו מצד עצמו זה לא נקרא בקעו בו רבים אבל כל שהמקום ראוי מצד עצמו לעבור בו רבים אף דלא עברו בו רבים ממש נקרא בקעו בו רבים ומכ"ש אם בקעו בו רבים ממש רק דלא עברו ששים רבוא דנקרא בקעו בו רבים כיון דאין המניעה מצד המקום והרי עיקר ראיית המג"א הוי מסימן שמ"ה דס"ל לרש"י דאין רשות הרבים פחות מששים רבוא וזה הוי שיטת רש"י כן ומדברי רש"י מוכח להיפוך דלא בעינן ששים רבוא דאל"כ הוי ליה לפרש כפשוטו דלא בקעו בו רבים דלא עברו ששים רבוא ובע"כ דלא בעינן העברת ששים רבוא בו רק כל דראוי לעבור בו נקרא בקעו בו רבים ואפשר דהמג"א מחלק בין דין זה להתם דהתם מירי במבוי שנתקן בלחי וקורה כיון דהוי החשש שם דלמא שבקי פתחא רבא ועיילי בפתחא זוטא ובטל ליה תיקון המבוי בזה כל דהפתח ראוי לעבור בו רבים יש גזירה זו לכך בעינן דוקא צואה וטיט וכו' אבל היכא דהעיר מוקף מחיצות כתל וכדומה דהוי רה"י ממש ולא אישתרי בתקח"זל בזה לבטל הדרך מתורת רה"י לא

בטל ליה עד דבקעו בו רבים ממש ודוקא ששים רבוא מיהו זה אינו למעיין בטור סימן זה שכתבו ז"ל דהתל עולה במקום לחי משמע דגם בהתל הוי מטעם לחי וממילא כל דראוי להיות בקעו בו רבים בטיל ליה הלחי כמ"ש לעיל ומוכח מהפוסקים הנ"ל דלא כהמג"א ודו"ק: &והנה שיעור רוחב הדרך דבקעו בו רבים בעינן שיהיה יותר מעשר אמות אבל בפחות מעשר אמות אין קפידא כדמוכח לקמן בסי' שס"ה ובש"ס מקור הדין שם. והן אמת דמלשון הש"ע שכתבו שם דשיעורו משמע דהכוונה בעשרה טפחים בכל מקום דנקט לשון עשרה דלגבי אמות נקט תמיד עשר אמות או סתם עשר לשון נקבה אבל עשרה לשון זכר זוכר תמיד גבי טפחים מ"מ בע"כ דהש"ע לא דייק בלישנא והתם הכוונה על עשר אמות כדמוכח בש"ס דהדבר תלוי בשיעור פתח או לא ושיעור פתח הוי תמיד בעשר אמות ובע"כ דלא דק המחבר בלשונו וא"כ בתל בעינן שיהיה המקום דבקעו בו רבים יותר מעשר אמות ועכ"פ נראה דלא כהמג"א ובזה לא בעינן ששים רבוא ואינו דומה לדין דסי' שמ"ה דהתם מדבר לענין תורת רשות הרבים ממש ומן התורה לכך ס"ל לרש"י דבעינן ששים רבוא אבל כאן לדינא דידן לא בעינן ששים רבוא דניהו דפחות מששים רבוא לא הוי רה"ר כרמלית עכ"פ הוי ומדרבנן לא בעינן ששים רבוא ואף בפחות בטלי מחיצתא גם י"ל כוונת רש"י שם דדוקא היכא דליכא ששים רבוא כלל אז לא הוי רה"ר אבל כאן היכא דאיכא ששים רבוא אף דבאותו הדרך לא בקעו ששים רבוא כל שבגוף העיר יש ששים רבוא ובאותו התל בקעו בו רבים בטיל ליה מחיצתא. גם י"ל הכא שאני דהרי אם לא הוי התל הוו אסורין לטלטל שם והיו נידונין בזה כרבים רק ע"י התל באים לעשותו רה"ר כל דרבים בוקעים בו בשיעור שאם היו רבים הללו במקום שאין שם תל היו אוסרים זע"ז גם כאן בטלי המחיצה ויש לו דין בקעו בו רבים ובקיעת הרבים פועל עכ"פ לעשות מחיצות התל כמאן דליתא ואם לא היה שם תל ודאי אסורין אף כאן אסורין משא"כ בנדון של רש"י דלאו מטעם מחיצה הוא מתיר רק דבפחות מששים רבוא לא הוי רה"ר בזה מותר בפחות מששים רבוא אבל כל דלולא המחיצה הוי אסור רק ע"י המחיצה הם מותרים כל דבקעו רבים דראוין לאסור אם לא הוי התל או המחיצה גם כעת הם מבטלין מחיצותא וז"ב לפענ"ד ונכון ודו"ק היטב:

סימן שסד

סעיף ב' רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות והוא שננעלות בלילה נ"ב הנה מקור דין זה הוא בפ"ק דעירובין דף ו' דאר"י ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה וכו'. והנה ראיתי בתוס' במס' ב"מ פ"ד דף נ"ג ע"ב בד"ה ה"ה דנפל מחיצות וז"ל

פירוש רוב מחיצות דאי נפל מקצתה אע"פ שאסור לטלטל בשבת ויו"ט מכל מקום מקרי מחיצות לענין אכילת מעשר וקדשים קלים כדאמרינן ר"פ אלו דברים דההוא שמעתתא דהלל צריך להעמיד אחר שנפרצו בה פרצות לכך לא היו יכולים להוליך סכיניהם בעשרה לשחוט פסחיהם דקודם שנפרצו היו מותרין לטלטל כדאר"י ירושלים אלמלא דלתותיה נעולות בלילה חייבין עליו משום רה"ר אעפ"כ בלילה היו אוכלים פסחיהם עכ"ל. והנה בראשית ההשקפה לא זכיתי להבין דבריהם דמנ"ל שנפרצו שם פרצות דלמא בנפרצו בה אף מיעוטא אסור לאכול שם קדשים ובמעשה דהלל יש לו' דלא נפרצו כלום רק דהדלתות נטלו ולא היו נעולות בלילה לכך הי' אסור לטלטל שם הסכין. ועוד קשה לי מה ראיה ממ"ש ר"י דירושלים אלמלא דלתותיה כו' חייבין עליו משום רה"ר די"ל דניהו דדלתותיה נעולות מועיל לפוטרה מתורת רה"ר אכתי י"ל מדרבנן הי' אסורה לטלטל דנידונה ככרמלית או שלא היו עושין שם עירובי חצירות ושתופי מבואות והיו אסורים לטלטל מכח זה והרי שם בפסחים בלא"ה מוקי לה הש"ס דבשבות דרבנן עומד לפניו ויש בידם לעקרו כלאחר יד מהו וא"כ י"ל דגם האיסור בטלטול גופא הוה רק דרבנן ולא מן התורה ואף אם נדחוק דמשמע להו מלשון הש"ס דעירובין דאף מדרבנן מותר לטלטל בירושלים וגם אם נדחוק דס"ל דאם לא היו דלתות כיון דנחשב ברה"ר לשבת ומוכח דבטלי מחיצות וראוי לו' דגם בקדשים ובע"כ סוף סוף מוכח דאין דין שבת וקדשים שוה ומה דהוי פרוץ לענין שבת הוי סתום לקדשים אכתי אין מקום לקושייתם לפמ"ש הפוסקים כאן והובא בש"ע לחד דיעה דאף אם אין ננעלות בלילה כיון דראויות לנעול נמי הוי רה"י ודוקא אם טמונות בעפר שאי אפשר לנועלן הוה רה"ר והנה מה דטמונות בעפר אין ראויות לנעול הוי רק דרבנן דמן התורה אפשר ליטול העפר גם בשבת דאין כאן מלאכה דאורייתא דהרי הוי מלשאצל"ג רק לנעול הדלתות והוי כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה ומה שחייבין עליו מן התורה היינו דלא גרע אונס בתקנתא דרבנן משאר אונס והרי אם הוה מזדמן שאר אונס שלא יכלו לנעול היו חייבין עליו ואם כן ה"נ כיון דעכ"פ הוה אונס בתק"ח וידענו דאין בידו לנעול לא גרע זה משאר אונס לכך חייבין עליו מן התורה וכיוצא בזה כתבו הפוסקים והביאם המג"א סי' תמ"ה לענין בל יראה כיון דהוי אנוס בתקנת חז"ל שאינו יכול לבערו הוא פטור מן התורה ע"ש ולפ"ז י"ל דבימי הלל היה המעשה שהיו שם דלתות רק שהיו טמונים בעפר ולא היה בידם לנעול ולכך לענין הבאת הסכין דהוי קודם שחיטה דכיון דשבות קודם שחיטה לא דחינן מפני פסח ואינם רשאים להזיז העפר לכך שוב יש לה דין רה"ר והיו אסורין מן התורה לטלטל הסכין אבל לענין אכילת הפסח דהוי אחר שחיטה והרי מפורש בפ"ו דפסחים

ובמנחות דף ו' דמכשירי שחיטה שאחר השחיטה ידחו את השבת שכבר דחתה שחיטה את השבת ואינו אסור רק מכשירי שחיטה שקודם שחיטה ע"ש וא"כ ה"נ לענין אכילה דהוי אחר השחיטה כיון דדחתה שחיטה את השבת מכ"ש יו"ט דקיל משבת לכך שוב נדחה שבות מפני הפסח ושפיר מותרין ליטול העפר ולנעול בלילה ואיכא מחיצות לכך אף דלא נטלו נחשב מחיצות כדיעה שניה דכאן אבל לטלטל הסכין דהוי קודם שחיטה דאין מכשירין דוחין את השבת שפיר לא היו רשאין לטלטל הסכין כיון שהדלתות היו טמונים בעפר ואתי שפיר ודו"ק היטב ובפרט דשני דעות המפורשים כאן בש"ע המה פלוגתא דאמוראי בש"ס דחד ס"ל דבעינן נעולות וחד ס"ל דדי בראויות לנעול. והנה מה שעמדו התוס' דבריהם בב"מ כן ולא הקשו כן בפסחים דאיך אכלו שם הפסח בלי מחיצות ואם היו מחיצות למה לא יכלו לטלטל הסכין ובע"כ דבפסחים לא הוי קשיא להו דאף אם יפלו מחיצות מותר לאכול כיון דעכ"פ היו שם מחיצות בשום פעם ודי בכך לענין קדשים ועיין בפ"ק דמגילה גבי מקריבין אע"פ שאין בית ובזבחים ע"ש ודו"ק אך לפי מה דמשני בב"מ דנפל מחיצות ומוכח דבנפל אסור לאכול שם קדשים לכך הקשו כן דאיך אכלו לשם פסח וא"כ א"ש די"ל הך מ"ד דמשני דנפול מחיצות ס"ל כמ"ד דסגי בראויות לנעול ומיירי שהיו מגופין בעפר ומטעם הנ"ל ומ"ד בעירובין שם דבעינן נעולות ממש לא יסבור כהך סוגיא דב"מ רק ס"ל דאף בנפול מותר לאכול שם קדשים ע"ש ודו"ק ואתי שפיר בעזה"י. שוב ראיתי בש"מ פ"ד דב"מ שם מפורש כדברי שהקשה שם דלמה לא יאכל בנפול מחיצות הרי אמרינן בפ"ב דשבועות דאוכלין אע"פ שאין חומה וקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבוא ותירץ דאתיא כמ"ד לא קדשה לע"ל וע"ש א"כ מפורש כדברינו וי"ל שפיר דמ"ד דבעינן נעולות ממש ס"ל דקדשה לע"ל ולמ"ד לא קדשה לע"ל ס"ל דלא בעינן נעולות ממש וכדברינו לעיל ודו"ק:

סימן שפב

סעיף א' בהג"ה דשכירות של עכו"ם אינו אסור אם שוכרו מבעל הבית נ"ב עיין פירוש הג"ה זו בפרי מגדים באשל אברהם ס"ק י"ב מ"ש דשכירות עכו"ם כוונתו שכירו ולקיטו של עכו"ם ומה שסיים הרמ"א אם שכרו מבעה"ב יש כאן ט"ס וצריך להיות ואפילו אם שוכרו מבעה"ב כלומר דלא מבעיא אם השאיל להם מקום בחנם רק אף גם אם שכרו את המקום מבעה"ב נמי אין אוסרין וכן כתוב להדיא בב"י שכן נראה מפירש"י וכן נראה כוונת הרמ"א מדברי בעל תוספות שבת ויש שם ט"ס מ"ש שכרו העכו"ם וכך צ"ל שכרו מהעכו"ם ע"ש ועיין בב"י והבן ודוק היטב:

(**שם סעיף יא בהג"ה**) **והוא הדין אם שכרו מגזבר המלך וכו'** נ"ב הנה המנהג בכל קהלות ישראל וכן מנהג פה קהילתנו לשכור משר העיר. והנה באמת עמדתי משתומם הרי מפורש בדברי הפוסקים דלא מהני שכירות מן השר רק אם יש לו רשות להעמיד החיל של המלך או לשנות הדרך להם והרי בזמנינו אין כח ביד השר להעמיד חיל ולשנות הדרך ולכך אין ראוי להיות מועיל שכירות ממנו. ושמתי לבי לדבר ונראה שמנהגן של ישראל תורה היא והוא היות שאותה קרקע שהיתה של השר בעת השכירות ממנו הרשות ממילא אותה קרקע נשכרת לישראל לכל ימות השבת וממילא כשמוכר אח"כ השר את הקרקע לנכרי להעמיד עליו בית זכות ישראל שכבר נשכר לו אין בידו למכור לא מבעיא לדעת הא"ר שבשוכרו מנכרי ואח"כ מכר הקרקע אינו יכול להפקיע שכירות הראשון ודאי דכאן לא נפקע השכירות של ישראל רק אף גם לדעת הט"ז דס"ל דבמוכרו הנכרי נפקע השכירות מכל מקום הרי בחזר והשכירו מודה הט"ז דלא בטל זכות הראשון והשר המוכר קרקע הנה הדרך בכל המקומות ליתן לו מס בכל שנה דבר קצוב א"כ כיון שמחויב לשלם לשר דבר קצוב בכל שנה אינה מכירה ממש ואינו רק כעין שכירות ואינו מבטל זכות הראשון כיון שכבר שכרו תחלה ובהיות כן כיון שהמנהג הוא מקדמונים לשכור פעם כפעם אצל השר א"כ אמרינן דקודם שהעמידו בתי הנכרים נמי היה כבר מושכר כל העיר לישראל על יום השבת ממילא אף שאח"כ קנו הנכרים מקום אצל השר להעמיד שם בתיהם מכל מקום לא נפקע זכות ישראל מה שכבר זכה בו תחלה ונשאר השכירות קיים ולכך אף שמת השר או מכר העיר לשר אחר אף אי נימא לחוש לדעת הט"ז דפקע שכירות ישראל מכל מקום נשאר כח הזה ביד היורש או הקונה ולא זכה בו הנכרי הקונה הבית והמקום כיון דמתחלה כשמכר להנכרי הבית או המקום אז רשות זה שיהיה לישראל רשות להשתמש שם בשבת זה לא נכנס בכלל המכירה ונשאר כח זה ביד השר המוכר וביד ישראל השוכרו וא"כ אח"כ אף שפקע השכירות מן הישראל נשאר כח זה ביד השר ויורשו אחריו ולא ביד הנכרי בעל הבית כיון שזה לא נכלל בכלל המכירה ולכך יש כח ליורש או לקונה העיר לחזור ולהשכירו מחדש וכן חוזר חלילה תמיד ואין לומר דהוי דבר שאין בו ממש אין בידו למוכרו לאחר כמ"ש בחו"מ [סי' ריב וסי' ריד] זה אינו דכאן בע"כ שכירות חדשות לא נחשב אין בו ממש דאל"כ איך שוכרים ממנו המקום תמיד כדמפורש בש"ס הרי אין בו ממש ולא מהני בו שכירות ומכירה לאחר ובע"כ דזה נחשב דבר שיש בו ממש וא"כ אם מהני בזה שכירות ה"ה דשייך נמי בירושה כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

סימן שפו

סעיף ח' משתתפין אפי' באוכל שאינו ראוי לו נ"ב אם ראוי לשום אדם עיין בש"ס דף ל' גבי ולא בטבל בטבל הטבול מדרבנן ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ד' סי' ר"ח בהלכות שחיטה סי' ד' ע"ש דרך אגב השייך לדין זה ודו"ק היטב:

סימן שצז

סעיף י' ב' שלקחו בהמה בשותפות נ"ב הנה קיי"ל דבדאורייתא אין ברירה ונחלקו בזה האחרונים אם זה הוי מכח ודאי או מכח ספק וכבר כתבנו מזה בכמה דוכתי בעזה"י וכעת נראה עוד להביא ראיה דהוי רק ספק ממה דאיתא במנחות פ"י מ"ד והשאר נפדה ונאכל לכל אדם וחייב בחלה ופטורין מן המעשרות ר"ע מחייב בחלה ובמעשרות ע"ש בפירוש הרע"ב ובפירש"י ותוס' וקשה הרי עכ"פ אין ברירה וא"כ בשעת קניית ההקדש בתבואה ובשעת קצירה וטחינה לא הוי ידוע איזה ממנו יהיה לקרבן א"כ הוי כל חד בספק הקדש כיון דאין ברירה ולמה יתחייב במעשר וא"ל דר"ע ס"ל כמ"ד יש ברירה דהרי בסוף מעילה קאמר שם פירש"י ותוס' לחד פירושא דהש"ס רוצה לאוקמא דעת ר"ע כמ"ד אין ברירה והו"ל להקשות מכאן דאיך ס"ד דר"ע ס"ל אין ברירה א"כ למה מחייב כאן במעשרות ובע"כ מוכח דאף למ"ד אין ברירה הוי רק ספק ולא ודאי ולכך ממילא מחייב ר"ע במעשרות מכח ספק להיפוך דלמא יש ברירה אבל התם כיון דר"ע מחייב על ספק מעילות אשם תלוי א"כ כיון דעכ"פ ספק הוי דלמא אין ברירה הו"ל לחייב התם אשם תלוי ומוכח מזה דאף למ"ד אין ברירה הוי רק ספק ולא ודאי ואתי שפיר ודוק:

(**שם סעיף יב**) **האשה ששאלה מחברתה מים ומלח וכו'** נ"ב עיין בסוגיא ובתוס' שם מה שהקשו דהרי הוי מין באינו מינו ועיין בחיבורינו על יו"ד מהדורא ה' בהלכות בב"ח מ"ש שם ליישב קושיא זו ע"ש ודוק:

סימן שצט

סעיף ח' היו לנו תחומי שבת מוחזקין ובא מומחה ומדד ריבה בתחום מהם ומיעט בתחום שומעין לו אף בתחום שריבה נ"ב הנה מקור דין זה הוא בש"ס עירובין דף נ"ח ע"ב במשנה ריבה למקום אחד ומיעט למקום אחר למקום שריבה שומעין ובש"ס שם דף נ"ט פריך למקום שריבה אין למקום שמיעט לא ומשני אף למקום שריבה ע"ש ברש"י ותוס' שנדחקו בפירושו ולפענ"ד נראה בעזה"י לפרש כך דהנה מסוגיא זו יהיה

ראיה דספק דרבנן דסתרי אהדדי נמי הוי להקל דהנה באריכות התחומין וקצרן יש להקל ולהחמיר בפ"א דהנה בסתם תחומין הוי הריבוי להקל אך יש כמה נ"מ להיפוך כגון מי שיצא ברשות בש"ס דף מ"ד ע"ב במי שיצא ברשות דיש לו אלפים לכל רוח ואם הוי בתוך התחום כאלו לא יצא וא"כ אם נשער התחום כפי המרבה הוי עדיין תוך התחום והוי כאלו לא יצא ואם נשער כפי הממעט כבר יצא לחוץ ויש לו אלפים לכל רוח וכן נ"מ במה דתנינן במשנה דף ל"ה בנתגלגל חוץ לתחום וכו' דספק ס"ל לר"מ דהוי חמור גמל לזה אם הניח העירוב בתוך התחום אבל אם הניח העירוב חוץ לתחום כיון דבזה לא קנה העירוב כידוע א"כ נשאר על תחום ביתו וכן במ"ש בש"ס דף מ"ט ע"ב באמר לעבדיו צאו וערבו לי בב' רוחות דאז מצעי התחום לא יזיז ממקומו אבל אם אחד עירב חוץ לתחום א"כ לא עשה כלום וממילא נשאר על העירוב השני וא"כ המיעוט הוי להקל עליו ומשכחת לה קולא במה שממעט התחומין ולזה פריך כן כיון דאמר שומעין לזה שריבה והיינו לקולא שהרי לפעמים נמשך חומרא מן הריבוי כנ"ל וא"כ סתרי אהדדי ובע"כ ספק דרבנן דסתרי אהדדי הוה להקל או דתחומין שאני ובזה הקילו אף דסתרי אהדדי וא"כ קשה נמי להיפוך למה אין שומעין לזה שמיעט היכא דהוי קולא להיפוך ולזה משני אימא אף לזה שריבה ובאמת כל היכא דהוי לקולא שומעין אם הוי הריבוי לקולא שומעין למרבה ואם הוי המיעוט לקולא שומעין למיעוט ואתי שפיר ודו"ק. והנה לשון המחבר בזה היא שומעין לו אף במקום שריבה אבל תיבת אף הוסיף המחבר ז"ל אבל הרמב"ם בפכ"ח כתב בלשון זה שומעין לו למקום שריבה ולא כתב לשון אף ובאמת שהיא תמוה דהרי מסיק הש"ס דאימא אף למקום שריבה. אך נראה דא"ש דהרמב"ם לפי שיטתו דמפרש דהך משנה מיירי במוחזקין לנו בתחומין ובא אחר וריבה. והנה זה יהיה תליא בבעיא דמיבעיא ביבמות ריש פרק האשה רבה אי ע"א נאמן נגד החזקה או לא ועיין בש"ך יו"ד סי' קכ"ג שהעלה דהדבר בספק אי ע"א נאמן נגד החזקה או לא וא"כ הוי בספק אם ע"א עדיף מחזקה או שקולין הם וא"כ ה"נ תליא בדין זה דאי נימא דע"א עדיף מחזקה אז ראוי לשמוע לו אף דהוא מחמיר ול"ש דהוי סד"ר להקל דהרי ע"א עדיף לכך נאמן אף להחמיר אבל אם ע"א אינו נאמן נגד החזקה ומוכח דשקולין הם א"כ בשלמא להקל שומעין דהוי הדבר שקול דספק דרבנן להקל אבל להחמיר אין שומעין לו דסד"ר להקל ולכך מפרש הרמב"ם כן דהש"ס דפריך למקום שריבה אין למקום שמיעט לא הוי כוונתו רק כך דא"כ תיפשוט האיבעיא דיבמות בפרק האשה רבה דע"א אינו נאמן נגד החזקה דחזקה וע"א שקולים לכך ממילא להחמיר אין שומעין לו אבל אם ע"א נאמן נגד החזקה א"כ ע"א עדיף א"כ ראוי להיות נאמן אף להחמיר וא"כ

תפשוט הך האיבעיא לכך דחי הש"ס דלעולם לא תפשוט די"ל אף למקום שריבה קאמר מכ"ש למקום שמיעט מכח דע"א עדיף מחזקה וא"כ תינח הש"ס דדוחה דלא תפשוט אבל לדידן כיון דנשאר הדבר בספק כמ"ש הש"ך א"כ שוב כיון דהוי ספק לנו אם ע"א עדיף או לא ממילא דוקא להקל שומעין מכח סד"ר להקל אבל להחמיר אין שומעין לו דדילמא חזקה שוה כמו ע"א והו"ל ספק דרבנן להקל וס"ס לא הוי דהוי משם אחד אם עד אחד נאמן או לא ואם הוי כאן תחום שבת או לא. ולפ"ז אדרבא מ"ש המחבר אף למקום שריבה דמשמע שכ"ש למקום שמיעט וכמ"ש בבאר הגולה אינו מוכיח דמה כ"ש הוא זה להקל שומעין דספק דרבנן להקל משא"כ להחמיר יש לו' דאינו נאמן. והנה י"ל דעוד הוציא הרמב"ם פירוש זה מלשון הש"ס שם דפריך ריבה לאחד וכו' היינו הך ומשני ה"ק ריבה אחד ומיעט אחד שומעין לזה שריבה והרי הש"ס מסיק תחלה אף לזה שריבה. והנה לפירש"י קשה גם כאן תקשה הרי אף למיעוט שומעין דיש בכלל מאתים מנה ובשלמא לדעת התוס' והרא"ש אתי שפיר דכאן כיון דמעידין על מקום אחד ל"ש להקשות ולתרץ כן אבל לפירש"י קשה דלמה שינה הש"ס כאן לשונו והול"ל שומעין אף לזה שריבה אבל לפירוש הנ"ל אתי שפיר דפירוש הרא"ש והטור לא ניחא להרמב"ם דס"ל דאין סברא להיות תחום אחד קצר ותחום אחד ארוך כדעת רש"י ולא ניחא ליה בזה להרמב"ם ובפירש"י נמי לא ניחא ליה מכח דקדוק הנ"ל דלמה לא קאמר הש"ס אף למקום שריבה ולזה מפרש כפירושינו הנ"ל ולכך א"ש דבשלמא נגד החזקה שפיר משני אף למי שריבה ומכ"ש אם מיעט להך סברא דעד אחד עדיף מחזקה אבל בב' עדים זה כנגד זה דודאי שקולין דזה ודאי רק למרובה שומעין וא"ש ודוק היטב:

סימן תד

סעיף א' נ"ב הנה גרסינן בעירובין דף מ"ג בעי ר"ח יש תחומין למעלה מעשרה וכו' דוקא נדר וכו' אימתי אילימא דקאי בחול כיון דחל עליה נזירות היכא אתי שבתא ומפיק עלי ולכאורה קשה מאי פריך הרי אמרינן בפ"ב דסוכה ופ"ב דגיטין דלשמא מת לא חיישינן לשמא ימות חיישינן וא"כ יש לומר ה"נ כן דניהו דהתוס' במס' קידושין כתבו דהך סברא הוי דוקא בדבר שסופו להיות כן מ"מ הרי ביאת משיח ודאי סופו להיות כן א"כ י"ל ה"נ בשלמא בו ביום אסור לשתות מכח דהוה ספק שמא היום יבא וכן כל ימות החול אבל בשבת דלא יבוא היום רק דיש לחוש שמא כבר בא לזה לא חיישינן ואזלינן בתר חזקה דמעיקרא שלא בא וחזקת היתר שלו שהיה מותר ביין ומאי פריך אך נראה דאתי שפיר דהרי בכל יום אף דחיישינן שיבוא משיח מכל מקום צריכין לו' שבא אליהו

מאתמול דאל"כ היאך יבוא משיח וא"כ כולו הוי חשש שכבר בא דאל"כ למה ניחוש שיבוא משיח אם מאתמול לא בא אליהו ובע"כ דחיישינן נמי לשמא כבר בא ושפיר פריך למה מותר בשבת הרי חייל עליו נזירות ובהכי מדוייק לשון הש"ס דפריך דקא נדר אימת ומה שייך לכאן הרי זה היה יכול להקשות בלא זה. אך לפי הנ"ל אתי שפיר דבלא הש"ס דלעיל לא הוי קשה דיש לו' דלא הוי הדרך שיבוא אליהו קודם ואפשר לבוא משיח בלא זה וא"כ יש לו' דלשמא יבא חיישינן לשמא בא לא חיישינן אבל כיון דהש"ס מסיק לעיל דאי אפשר לבוא משיח עד שיבוא אליהו מקודם א"כ בכל יום הוי רק החשש שמא כבר בא וא"כ שפיר פריך דקאי בחול גם בשבת לתסור ודוק ואתי שפיר: &ובהכי מיושב עוד מה דקשה למה נקט התנא דנדר הריני נזיר ביום שבא בן דוד הו"ל לו' שנדר ביום שאליהו בא אך לפי הנ"ל אתי שפיר דקמ"ל רבותא ל"מ בנדר ביום שאליהו בא דודאי חיישינן דהרי הוי שמא יבא אבל בנדר ביום שבן דוד בא הרי אי אפשר שיבא רק אם יבוא אליהו קודם א"כ הוי החשש שמא כבר בא אליהו מכל מקום חיישינן ואתי שפיר ממ"נ להס"ד דלא ידע דאין בן דוד בא עד שיבוא אליהו תחלה לא הוי קשה לו למה לא נקט אליהו די"ל דנקט במלתא דפסיקתא דבודאי יהיה ולפי מה דמסיק דאין בן דוד בא עד שיבוא אליהו יום הקודם אתי שפיר דלא נקט ביום שיבוא אליהו דקמ"ל דגם לשמא בא חיישינן ואתי שפיר ודוק היטב. ודרך אגב אציין מ"ש הב"י כאן בסימן זה בשם הרשב"א דלכך אזלינן לחומרא מכח חזקת תחום ביתו ועיין בזה בחיבורי על יו"ד מהדורא ה' סי' קיב מ"ש שם ביאור דברי הרשב"א על נכון גם ביאור דברי הרמב"ם מ"ש דחוץ לי"ב מיל הוי דאורייתא ע"ש באורך בעזה"י ודוק היטב:

סימן תה

סעיף א' הנ"ל. נ"ב בפלוגתת הפוסקים שאם יש תחומין מן התורה חוץ לי"ב מיל נראה כעת ראיה ברורה דהוי רק דרבנן ממ"ש בש"ס שם דף נ"ח ע"ב אר"נ אר"א בר' אבוהו אין מקדרין לא בעגלה ערופה ולא בערי מקלט מפני שהן של תורה ולמה לא נקט תחומין גופייהו לענין י"ב מיל דהוי מן התורה ואין מקדרין ולמה עזב תחומין דעסיק בהו ונקט דבר אחר בע"כ מוכח דתחומין הוי כולו דרבנן ולדעתי זה ראיה שאין עליה תשובה וכן דייק הש"ס בעצמו דף ל"ה ע"ב מזה דלר"מ תחומין דרבנן עיי"ש ודוק:

סעיף ז' בהג"ה דאמרי' חוקקין להשלים. נ"ב ע' במג"א וע' בספר אלי' רבא וע' בתשובה שלי לק"ק טרעביוולא בחיבורי לאו"ח משנת תד"ר לפ"ק בהלכות עירובין סימן שס"ג מ"ש שם ליישב קושית המג"א ע"ש ודוק:

סימן תט

סעיף ו' עירובו בבית הקברות. נ"ב אכתוב כאן איזה הערות הנה איתא בפ"ג דעירובין דף ל"ה במשנה נתגלגל חוץ לתחום וכו' ובתוס' ד"ה א"ר ירמי' משנתינו כשהי' עליו וכו' במתני' נמי נימא העמד חזקת אדם על תחום ביתו וכו'. והנה נשאלתי מאחד דמה קושיא דלמא כאן איתרע חזקת תחום ביתו דעכ"פ הניח עירוב ודומה למ"ש הפוסקים גבי ספק קרוב לו ספק קרוב לה דאיתרע חזקת פנויה כיון דעכ"פ זרק לה הקידושין וא"כ ה"נ נימא כן ואמר שמצא אח"כ בהריטב"א כן ולפענ"ד לק"מ דבשלמא התם דאם נפל קרוב לה כבר נתקדשה ואין בידו וידה לחזור עוד לכך איתרע חזקת פנויה דידה אבל בזה אף שהניח העירוב הרי בשעת הנחתו אינו קונה עירוב בשום אופן ובידו לחזור בו עדיין בכל שעה וקודם שחל קנין העירוב אפשר דלא הוי העירוב כלל בעולם עוד לכך לא איתרע בזה חזקת תחום ביתו ולא דמי זה לזה כלל ודו"ק היטב. והנה מה שנאמר בסעיף זה ספק עירוב כשר עיין בחיבורי מי נדה בהשמטות להלכות מקוואות סי' ר"א מה ששייך לסוגיא זו מקור דין זה וכן מה שקשה על סעיף זה על מה שאיתא בהלכות מקואות סעיף ע"א וכן על מה שקשה על מקור דין זה הנאמר בסעיף זה בגמ' דעירובין דף ל"ו ועיין מ"ש בחיבורי בהשמטות למי נדה עודנו בכ"י ד' יזכני להוציאו לאורה בקרב ע"ש ודוק. ודרך אגב אזכיר מה שקשה לי קצת על דברי התוס' בסוגין דף לו ד"ה הכא בב' כיתי עדים וכו' שכתבו אע"ג דבפ"ב דכתובות אמרינן אוקי תרי לבהדי תרי אפי' בדאורייתא הכא שאני כיון דהשתא ודאי טמאה עכ"ל וקשה לי למה להו להקשות דוקא למ"ד דתרי ותרי הוי ספיקא דרבנן הרי היו יכולין להקשות יותר דאפי' למ"ד דתרי ותרי הוי ספיקא דאורייתא מכל מקום קשה דהרי נראה דהתם ה"ט דלא אמרינן אוקי אחזקה דהרי קשה מ"ש מכל ספק דאזלינן בתר חזקה ולמה בתרי ותרי לא אזלינן בתר חזקה ובע"כ הטעם דעדים שאני דלא עדיפא חזקה מעדים ואם הי' עוד אלף עדים לא יועילו דתרי כמאה א"כ מה יועיל בזה החזקה וא"כ תינח היכא דבעינן דוקא ב' עדים דאז כיון דבזה הוי תרי כמאה לכך לא מהני חזקה אבל בדבר דמהני עד אחד כגון באיסורין הרי בזה אמרינן ביבמות דאר"נ כל מקום שהאמינה התורה הלך אחרי רוב דיעות וא"כ כיון דלא אמרינן בזה תרי כמאה ואם יהיו יותר עדים נלך אחרי הרוב וא"כ גם חזקה למה לא יועיל מ"ש מכל ספק דאזלינן בתר חזקה והו"ל להקשות לכ"ע גם תירוצם הזה לא שייך לקושיא זו כיון דאם נולד לנו ספק זה אימתי נטמאת ולא היו ב' כיתי עדים הוי אזלינן בתר חזקה דמעיקרא אף דהשתא ודאי טמאה מכח דחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא לר"מ וכדס"ל גבי נגע באחר בלילה א"כ גם כשיש ב' כיתי עדים למה גרע משאר ספק ולא נלך

בתר חזקה דהרי אם היה ע"א יותר הוי אזלינן בתריה דהלך אחרי רוב דיעות וא"כ ה"נ ראוי לילך בתר חזקה דהרי יש סברא דחזקה עדיפא מע"א ואין ע"א נאמן נגד החזקה ודוק וצ"ע:

(**שם סעיף ז'**) **או מכל דבר שמשתתפין בו שיתופי מבואות** נ"ב כן מפורש בפרק בכל מערבין שמערבין בכל דבר והטעם מה שבזה די בכל דבר ועירובי חצרות בעינן פת דוקא עיין בתוס' במס' שבת בפ"ב דף לד הטעם מכח דאין מערבין אלא לדבר מצוה ועיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא תליתאי בתשובה לק"ק בערימלייא קנה מקומה באהע"ז סי' נ' מ"ש בענינים הללו דרך אגב ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ח**) **אם ירצה ישלח העירוב ע"י שליח** נ"ב עיין בחיבורי לאהע"ז מהדורא ה' סי' קמ"ט שם פלפלתי בסוגיות הללו ע"ג ע"ש ודוק: &והנה עיין במג"א ס"ק יז מ"ש בשם שו"ת ר"ב אשכנזי דאם ידוע דעשה שליחותו רק שספק אם שינה בזה לא חיישינן ששינה ע"ש. ונראה לפענ"ד ראיה לזה ממ"ש בפ"ג דר"ה דף כ"ח אר"ז לשמעיה איכווין ותקע לי ש"מ מצות צריכות כוונה וכו' וקשה ניהו דאמר ליה אכוון ליחוש דלמא הוא לא כוון ואין לו' דמיירי שאח"כ אמר לו שיכווין להוציאו חדא דהו"ל לפרש כן בש"ס ולא לסתו' ועוד לפמ"ש בחיבורי פרי עץ הדר דאין עד אחד נאמן במקום חזקת חיוב א"כ אין ראוי שיהיה נאמן כלל להעיד שכוון וליחוש דלמא לא כוון ובע"כ מוכרח כיון דרואה דעושה שליחותו רק דחיישינן שמא שינה אמרינן מן הסתם לא שינה ובזה יהיה אתי שפיר הסוגיא דפריך שם לרב מברייתא תנא משמיע דומיא דשומע מה שומע לעצמו אף משמיע משמיע לעצמו וקתני לא יצא וכו' אבל הכוונה בע"כ כן מדקתני לא יצא עד שיתכוין השומע ומשמיע משמע אם נתכוין משמיע לעצמו אף דלא כוון להוציא השומע יצא וכן נראה מתוס' דלעיל דף כ"ה ע"ב ד"ה אבל נתכוין שומע וכו' וכאשר ביאר בספר כפ"ת דבריהם דעכ"פ מוכח דהש"ס פריך מזה לר"ז דרוצה להוכיח דלא בעינן כוונה להוציא השומע וקשה מאי קשיא דלמא הוי הכוונה להיפוך משמיע דומיא דשומע מה שומע מכוין להוציא את עצמו כך נמי משמיע מכוין להוציא את השומע אך לפי מה שכתבתי יש לומר הכוונה דהש"ס רוצה רק להוכיח דמשמיע הוי לעצמו ולא שעשאו השומע שליח להוציא ולא היה שליח ציבור רק היה תוקע לעצמו וזה שאומר מה שומע הוי לעצמו ולא עשאו שליח כן נמי משמיע הוי לעצמו ולא בתורת שליחות וא"כ קשה היאך יצא דלמא לא כיוון המשמיע להוציאו ואף דאמר שכיון להוציאו הרי עד אחד אינו נאמן נגד חזקת חיוב וחזקה דשליח עושה שליחותו לא שייך בזה כיון דבלא"ה היה תקע לנפשיה א"כ הרי מגוף התקיעה אינו ראיה דעשה שליחותו דהרי

תוקע לנפשו ומה דהוא צוה לו שיכוונו שוב הרי אין חזקה דשליח עושה שליחותו מהני מד"ת דבשלמא אם אינו תוקע רק בשליחותו ולא לעצמו א"כ כיון דעכ"פ רואה שתוקע א"כ רואה שעושה שליחותו רק שספק אם שינה ולא כוון בזה הוי חזקה דלא שינה אבל אם משמיע תוקע לעצמו א"כ גוף המעשה אינו בתורת שליחות ואין שליחו רק על הכוונה הדר יש לחוש דלמא לא עשה שליחותו ולא כוון ואין עד אחד נאמן בזה כן נראה לפענ"ד נכון לפרש גוף הסוגיא אם כי לדברי הפוסקים לא משמע כן לא מנעתי לפרש מה שחנני ד' בפירוש הסוגיא להלכה ולא למעשה ודוק ועיין מ"ש פלפול ארוך בהשמטות לחיבורי על נדרים ובדברי המג"א הנ"ל ע"ש ודוק: &והגה לפמ"ש בסעיף כאן או מי שאינו מודה בעירוב הנה בש"ס מפרש כגון כותי והרי"ף והרמב"ם והרא"ש השמיטו זה ועיין בחיבורי לאהע"ז מ"ו סי' ק' והוא בהלכות גיטין סי' קמ"א גם עיין בהשמטות בחיבורי למס' נדרים בסוגיא דהני כהני שלוחי דרחמנא נינהו מ"ש שם בסוגיא זו השייך לכאן. והנה גם זה השמיטו הרי"ף והרא"ש הך ברייתא דנתנו לקוף או לפיל והוא תמוה ואם א"צ לזה כי נלמד מדין המשנה השולח ביד חש"ו למה תני בברייתא זה ולא ראיתי מי שהרגיש בזה ומה שנראה ליישב הוא בשום לב ליישב מה שהקשו התוס' שם למה אמר ר"ח על הברייתא ולא על המשנה ומה שנראה בזה הוא דקשה מאי פריך הש"ס ודלמא לא מקבל מיניה כיון דכבר משני בעומד וראהו א"כ יש לו' דגם זה ראהו דהאחר מקבל ממנו וצ"ל דהוי קשה א"כ אם ראהו דמקבל ממנו פשיטא דהוי עירוב דא"ל דקמ"ל דלא חיישינן לדילמא לא הניחו לשם עירוב דא"כ למה קמ"ל באם נתנו לקוף זה היה יכול לאשמועינן אם היה נתנו הוא בעצמו לבר דעת והוליכו בשלמא עתה אם לא עמד וראהו שקיבל ממנו בזה שפיר קמ"ל דהוי ס"ד דבזה הוי תרי ספיקא שמא לא קיבל ממנו ואם קיבל ממנו דלמא לא ממטייה ליה עירוב אעפ"כ סמכינן על החזקה דשליח עושה שליחותו לכך פריך שפיר כיון דבע"כ מיירי דלא ראהו שמקבל ממנו א"כ ליחוש דלמא לא מקבל ממנו אך לפ"ז יש לו' דר"ח ס"ל דלעולם י"ל דהמשנה מיירי באם עמד וראהו שקיבל ממנו ולא קשיא פשיטא דיש לו' דהוי ס"ד דזה גרע מאם שולח תחלה ע"י הש"ו מכח דלמא יטעה ואתי למסמך עליהם ממש בלי צירוף אחר כמו דאסור לשחוט על ידן אפי' באחרים רואין דלמא אתי למסמך עליהן בלי אחרים רואין כן ה"נ הוי ס"ד בזה לכך קמ"ל דבזה לא גזרו ומותר אם אמר לאחר לקבלו ממנו לכך לא משני ר"ח כאן מכח חזקה דשליח עושה שליחותו אבל בברייתא דפיל וקוף בזה ודאי דקשה דלמא לא מקבל מיניה ואין לו' דעמד וראהו שקיבל ממנו דא"כ פשיטא ואין לו' דהוה ס"ד דנגזור דלמא אתי למסמך עלייהו בלי אחר דזה ודאי לא טעה לסמוך על עירוב הבהמה ובע"כ דמיירי בלא

ראה שקיבל ממנו ולכך מוכרח ר"ח לתרץ מכח חזקה דשליח עושה שליחותו רק הש"ס כיון דכבר נשמע מהברייתא דפול וקוף דאמרינן חזקה שליח עושה שליחותו אפילו באם הוי תרי ספיקא שמא לא קיבל ממנו ושמא לא הניחו שוב גם במשנה אין צריך לפרש דראהו גם זה שקיבל ממנו רק בלא"ה מותר מכח חזקה דשליח עושה שליחותו לכך מפרש גם בזה כן הש"ס ולפ"ז אתי שפיר דהברייתא הוצרך לפרש הדין בפול וקוף דמן המשנה אין ראיה די"ל אולי המשנה מיירי דעמד וראהו שקיבל ממנו וקמ"ל דלא גזרינן דלמא יסמוך עליהם בלא אחר לכך קמ"ל בפול וקוף דבזה ודאי מיירי בלא ראהו שקיבל ממנו דאם ראה פשיטא כנ"ל דבזה לא שייך גזירה הנ"ל בע"כ דמיירי בלא ראהו שקיבל ממנו וקמ"ל דחזקה שליח עושה שליחותו א"כ תינח הברייתא דאינו מפורש במשנה הטעם דחזקה שליח עושה שליחותו ואפשר לטעות דמיירי דראהו שקיבל ממנו לכך הוצרך הברייתא דפול וקוף להשמיענו דין זה אבל הרי"ף והרא"ש כיון דכבר פירשו הטעם של המשנה דחזקה שליח עושה שליחותו ואפילו בלא ראהו שקיבל ממנו מהני א"צ לאשמעינן הדין בפול וקוף דנשמע בק"ו מחש"ו ואתי שפיר דלכך השמיטו הרי"ף והרא"ש ודוק היטב:

סימן תיג

סעיף א' המערב לרבים משלו וכו'. נ"ב הנה דעת התוי"ט בפ"ה דפסחים במשנה דהאומר לעבדו דמה דבדאורייתא אין ברירה הוי רק מדרבנן והנה לדבריו אתי שפיר שיטת הרמב"ם מה שתמהו הכל עליו דפסק דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ופסק דהאחין שחלקו לקוחות הן א"כ לא משכחת ליה דמייתי ביכורים וכו'. והנה השאגת אריה הלכות חמץ תירץ דהוא מכח דאנן קיי"ל דלא חיישי' למחזי כשיקרא ע"ש והמק"ח תמה עליו בריש הלכות פסח דמה ענין מחזי כשיקרא בין אדם לחבירו לבין אדם למקום ע"ש ולכאורה היטב אשר דיבר עד שהיה תמוה לי שהגאון בעל שאגת אריה יאמר כן אך לפי דברי התיו"ט אתי שפיר דלפניו יתברך ודאי לא מחזי כשקרא כיון דמן התורה יש ברירה והאחים שחלקו א"צ להחזיר ושפיר יכול לו' על האדמה אשר נתת לי רק דלפני בני אדם מחזי כשיקרא כיון דלדידן מדרבנן מחוייבין להחזיר וא"כ שוב לפני בני אדם שפיר כתב השאגת אריה דלמיחזי כשיקרא לא חיישינן ודוק. ויש ראיה מהרמב"ם הנ"ל לדעת התויו"ט ודוק ועמ"ש על התיו"ט הנ"ל בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ט בסוגיא דיומא דף י' כל הלשכות לא הי' להם מזוזות ע"ש. והנה נשאלתי מאיש אחר מק"ק קראקא על מ"ש הר"ן בשם הרמב"ן בפ"ג דגיטין דלא נחשב ברירה רק אם מתנה על

ב' דברים כגון אם בא חכם וכו' ואם לא עירובו למערב אבל במתנה ע"ד אחד כגון אם לאו לא יהיה כלום לא נחשב ברירה ועל זה הקשה הרי גם במתנה על שני דברים הרי אין די בעירוב רק כל דבר בעי עירוב בפני עצמו וא"כ סוף סוף בכל צד הוי מתנה רק על דבר אחר ע"כ קושייתו. והנה זה לק"מ דאנן בתר הזמן אזלינן והרי בין אם תחלת היום קונה עירוב או סוף היום קונה עירוב סוף סוף זמן אחד צריך להקנות לו לכאן ולכאן ולכך שייך בדיני ברירה כיון דאפשר לו' דזמן זה יתנו לו לכאן וזמן אחר יתנו לו לכאן רק תלוי בזמן אחד זה או זה לכן נופל בדין ברירה וז"פ ונכון ודוק. והנה זה כלל גדול בידינו דבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה ומה דקשה על זה מדברי התוס' בתמורה דף ל' בד"ה ונברור וביומא דף נה. עיין בתשובתי לק"ק וועאנריב קנה מקומה בשיורי טהרה תיקון ד' בחיבורי להשמטות דקכ"ח ע"ב מה שישבתי שם בעזה"י ככלל נכון ע"ש ודוק:

והנה בהא דאיתא בש"ע המערב לרבים משלו וכו' נ"ב גרסינן בש"ס ר"פ כיצד משתתפין וכו' אמר רב יוסף אין מערבין אלא לדבר מצוה מה קמ"ל תנינא לכל מי שילך לבית האבל בנו לבית המשתה מ"ד אורחא דמלתא קתני קמ"ל עכ"ל הש"ס. וקשה לי מה פריך הרי יש לו' דלעולם מערבין אף שלא לדבר מצוה ומה דקתני לבית האבל וכו' היינו דבמשנה קתני דמערב לכל בני העיר ומסיק ר"א אח"כ דהודיעהו ולא הודיעהו קתני וכו' א"כ אף מי שלא קיבל עליו מבעוד יום אם עכ"פ ידע מהני קבלתו מערב מכח ברירה דאמרינן אגלאי מלתא למפרע כמ"ש רש"י והפוסקים והרי קי"ל דאין ברירה ובע"כ מוכח דיש ברירה וקשה לי הרי קי"ל אין עושין ספק דרבנן לכתחלה וכאן מה דקיי"ל דבדאורייתא אין ברירה ובדרבנן יש ברירה הוי מכח ספק ובדאורייתא אזלינן לחומרא ובדרבנן לקולא א"כ י"ל דלכך בעינן דוקא לדבר מצוה שכן מותר לעשות ספק דרבנן לכתחלה אבל לדבר הרשות אין רשאי לעשות ספק דרבנן לכתחלה לערב על כל בני העיר למי שיברר מבערב אבל לעולם אם מערב לאיש אחד בודאי בענין דא"צ לברירה מותר לערב אף לדבר הרשות ומה פריך תנינא וטובא קמ"ל רב יוסף ובע"כ יהיה מוכח מזה דמה דקי"ל בדרבנן יש ברירה לאו מתורת ספק הוא רק מכח ודאי כדעת המוהרש"ל בדיני ברירה ולכך אם מכח ודאי אין לחלק בין דבר מצוה לדבר הרשות ולכך פריך שפיר תנינא ולהסוברים דהוי רק מכח ספק צע"ג בזה ודוק היטב:

סימן תיד

סעיף ב' קטן בן שש שנה או פחות יוצא בעירוב אמו. נ"ב עיין במג"א מ"ש ובסי' תר"מ ס"ב משמע אם הוא חריף ואינו צריך לאמו אפילו כשהוא בן ה' אינו יוצא בעירוב אמו ותימה עליו דהרי זה הוי פרכת הש"ס בעירובין דף פב ע"א ולמה לא משני התם דכאן בקטן חריף כאן בקטן שאינו חריף ע"ש גם על גוף הש"ס קשה למה לא משני דקטן בן ד' וה' הוי ודצריך לאמו ובבן ו' ולמעלה הוה ודאי א"צ לאמו אבל בן ד' וה' עד בן ו' יש שהם צריכין לאמן ויש שאינם צריכין לאמן לכך בסוכה דעיקרו מדאורייתא החמירו בזה אבל בעירובין דעיקרו דרבנן הקילו גם קשה על הפוסקים הרי הש"ס שם מסיק לחלק בין איתא לאב במתא או לא ולמה לא חילקו בש"ע כן מיהו עיינתי בא"ר בשם הב"י וראיתי שכבר הרגיש בזה הב"י אך קושיות הראשונות קשה וצ"ע ודוק.

תם ונשלם בעזה"י החלק ראשון מש"ע או"ח אור ליום ג' שנכפל בו כי טוב לסדר והתחזקתם ולקחתם מפרי הארץ ימלא" שחוק" פינו" לפ"ק הכ"ד המצפה לרחמי שמים. כי יריק עלי שפעת ברכתו מלא חפנים. ואזכה בקרב לגמור ולסיים חלק שני מהש"ע אורח חיים. אמן ואמן:

סימן תכב

סעיף א' ערבית וכו' ואומר יעלה ויבוא וכו' נ"ב נשאלתי במי שאמר יעלה ויבוא בין שומע תפילה לרצה ובשעת רצה באמצע לא זכר ר"ח מה דינו אם צריך הוא לחזור ולהתפלל והשבתי הנה אם היה מזכיר גם באמצע עבודה קודם ותחזינה אף שזכרו גם בין שומע תפלה לרצה לא הוי צריך לחזור דלא מזיק בזה הפסק בין ברכה לברכה בין האמצעיות ובפרט בדבר השייך לאותו יום ובלא"ה דעת הט"ז דאם מזכיר שאר ימים בתפלה דאינו חוזר ואף להחולקים עליו בכה"ג דהוי חיובא דיומא עכשיו ודאי בכה"ג הפסק בין הפרקים אינו מזיק באמצע אך זה אם חזר וזכרו גם בעבודה ואין לנו רק חשש הפסק באמצע בזה כה"ג בין הברכות אין חשש הפסק באמצע בין ברכה לברכה אך אם לא זכרו בעבודה כלל נראה דודאי בשחרית ומנחה חוזר כדין אם לא זכר יעלה ויבוא כלל דניהו דהפסק לא הוי באמצע אך גם הזכרה לא הוי במקום הזה דמקומו הוי בעבודה ולא קודם לו ואינו דומה לאם סיים הברכה דיכול לומר יעלה ויבוא דהתם בסוף הברכה הוי כברכה אריכתא אבל קודם שהתחיל בעבודה ודאי אינו הזכרה בעבודה ולא יצא ויש סמך לזה ממ"ש המג"א סי' קכב לענין אם גמר ברכת רפאינו דא"י לו' ענינו דא"כ יצטרך לחזור ולו' רפאינו דצריך לאמרו על הסדר כן ה"נ צריך לומר על הסדר תחלה

רצה ואחר כך יעלה ויבוא ולא להיפך כנלפענ"ד נכון וברור ודוק ואין פנאי להאריך בזה אולי יזכני ד' בזמן אחר לבאר יותר והדין דין אמת וא"צ בזה לאריכות:

(**שם סעיף ב'**) וקורין הלל בדילוג וכו'. נ"ב הנה בש"ס ערכין [דף י' ע"ב] אמרינן ר"ח דאיקרי מועד לימא ומשני ש"ה דאינו אסור במלאכה דכתיב השיר הזה יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה ושאינו מקודש לחג אינו טעון שירה ע"ש. והנה נשאלתי מחכם אחד ממ"ש בפסחים ס"ט בפסח שני דאינו טעון הלל באכילתו דכתיב הלילה הזה יהיה לכם כליל התקדש חג לילה המקודש לחג טעון שירה שאינו מקודש לחג איגו טעון שירה ופריך א"ה בעשייתו נמי ומשני לילה אמעיט יום לא אתמעיט וכו' וא"כ בר"ח דזמן ההלל הוי ביום ולמה ממעטינן ליה מליל התקדש חג עכ"ד. וזה אשר השבתי הנה לק"מ ואסביר לו הענין דשתי זמנים יש לנו לו' הלל. אחד אם הוי יום הנס אף שאינו חג כמו חנוכה או דהוי יום מועד והג אף דאינו זמן הנס. ולכך ר"ח דאין בו זמן הנס רק דהוי ס"ד מכח דאקרי מועד לכך בזה אין ללמדו מפסח דהוי זמן הנס רק דהוי ס"ד לדמותו לחג כיון דאקרי מועד לכך משני הש"ס דמחג אין ללמדו דש"ה דאסור במלאכה. אך מנ"ל זה גופא דהלל במלאכה תליא לכך מביא הש"ס לראיה מהך קרא דכליל התקדש חג וממילא מוכח מהתם דהלל במלאכה תליא ולכך אין ראיה ממועד מכח דהתם אסור במלאכה וכיון דממועד אין ראיה שוב לא בעי קרא למעט דמסברא אין לו' בי' דמה"ת נא' בי' כיון דאינו זמן הנס ולא מועד. אבל בפסח שני כיון דהוי מענין הנס דשני תשלומין דראשון הוא ובלא"ה הרואה מקום הנס וזכר הנס הוי כמו היום הנס ולכך בפסח שני הוי מסברא לו' הלל אף דאינו חג כמו בחנוכה ולזה בעינן קרא למעט שלא לו' בו הלל וכיון דאצטריך קרא למעט לכך בזה שפיר קאמר דלילה אתמעיט יום לא אתמעיט וא"ש ונכון בעזה"י ודו"ק: **שם** בהג"ה וי"א דגם יחיד מברך עליו וכו'. נ"ב הנה כן הוי דעת התוס' דמברכין על הלל דר"ח. והנה הם הוכיחו כן ממה דאמרינן במסכת מגלה רב איקלע בריש ירחא שמע דקא קרו הלל בעי למפסקינהו כיון דקא שמע דקא מדלגי אמר ש"מ מנהג אבותיהם בידיהם וכו' ע"ש מה שהקשו התוס' דהוי ליה לידע ממה שלא היו מברכין וכו'. ולפענ"ד נראה דיש ליישב דהנה אמרו בש"ס כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף וכו' ועיין במג"א בהלכות ר"ח. ולפי"ז אי נימא דבר"ח אין חיוב לקרות הלל א"כ איסור הוא לקרות הלל בתורת שבח לא בתורת בקשה דאם הוי מחרף ומגדף. אך נראה דהא דהלל מחרף ומגדף היינו רק בקורא וגומר כל הלל אבל בדילג באמצע הלל אז לא הוי מחרף ומגדף וכו' והנה קיי"ל במנהג שהוא נגד הדין לא חוששין למנהג ולא אזלינן בתריה ולפ"ז מתחלה ג"כ ידע רב כשראה שלא

מברכין ידע שהוא מכח מנהג אך אעפ"כ סבור למפסקינהו מחמת שהיה סבור שיקראו כל הלל ואז הוי מחרף ומגדף והוא נגד הדין לא אזלינן בתר המנהג הזה אך כשראה שמדלגי דלוגי אז לא הוי מחרף ומגדף ותו יש להם לילך בתר המנהג כיון שאינו נגד הדין. כן נראה לי נכון. ויש ראיה לחילוק הנ"ל ממה שאין גומרין ההלל ביום ז' של פסח מחמת שמעשה ידי וכו' וחצי הלל אמרינן והבן ודו"ק:

סימן תכה

סעיף א' ומפטירין השמים כסאי וכו'. נ"ב הנה מכל אלו הפטורות דדחינן הפטורת השבוע מקמייהו ולא אמרינן דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם מוכח מזה דאין לתדיר רק מעלת הקדימה דאם יש לו לעשות שניהם אזי יש לו להקדים התדיר תחלה אבל אם א"י לעשות רק אחד מהם אז חובת היום מה שנתחדש עכשיו קודם ועדיף ודחינן מעלת התדיר מקמיה. והנה ראיתי בתוספת מסכת סוכה [דף נד:] ד"ה ועוד תדיר ושאינו תדיר וכו' שכתבו דה"ה דבלא ר"ס היו יכולין להקשות כן. אבל הוא תמוה באמת דבלא ר"ס כיון שלא היה אומר רק אחד מהם אז לא שייך לומר תדיר קודם רק בזה הוי חובת היום עדיף רק כיון דמשני דאומר שניהם רק הכוונה דלקדם פריך שפיר דכיון דאומר שניהם ראוי להקדים התדיר. והנה אין להקשות על גוף הש"ס דכאן משמע דפשיטא ליה דתדיר קודם ולקמן [דף נו:] ס"ל לרב דחובת היום עדיף די"ל חדא דהש"ס פריך כאן למ"ד גם התם זמן קודם וס"ל דתדיר קודם ועוד י"ל דדוקא התם דסוכה וזמן המה ענינים נפרדים שייך לומר דסוכה נקרא חובת היום נגד זמן כיון דסוכה הוי מצוה בפני עצמה ואינה שייכה לברכת הזמן של רגל אכב שיר של ר"ח ושל יום כיון דהוי שניהם עניני שיר לא שייך לקרוא של ר"ח חובת היום נגד שבת ולכך שייך ביה לומר תדיר קודם. והנה מ"ש לעיל דמעלת תדיר לא הוי רק לקדם אבל לא היכי דנדחה אחד ממש. הנה כן כתבנו בחידושי בהשמטות לסימן תרס"ג כתבנו כן בפשיטות. אך כעת ראיתי דבאמת היא בעיא במנחות גבי מוספין דהאידנא ותמידין דלמחר אם אין להם כדי שניהם אם תדיר עדיף או מקודש עדיף והוי בעיא דלא איפשטא שם. והנה מרישא שם אין ראיה מתמידין דהיום ומוספין דהיום דהתם הוי תרתי יחד תדיר ומקודש אבל תדיר לבדו י"ל חובת היום עדיף רק ממה דמבעיא שם במוספין דהאידנא ותמידין דלמחר יש ראיה שפיר. וועכ"פ מיושב בזה קושית התוס' הנ"ל דלכך לא מצי פריך בתחלה די"ל באמת היכי דנדחה לגמרי הוי חובת היום עדיף מתדיר ולכך לא פריך רק לר"ס דאומר שניהם בזה פריך דראוי להקדים התדיר. והנה י"ל דממנחות אין ראיה די"ל דהיכא דגם

התדיר יעשה היום י"ל בודאי התדיר דוחה להשני לגמרי רק התם כיון דהתדיר יעשה רק למחר ומוספין היום י"ל לכך י"ל דמוספין קודמין מיהו מרישא דהתם דקאמר דבמוספין דהאידנא ותמידין דהאידנא פשיטא דיעשה תמידין דהוי תדיר ומקודש משמע דעבוד תדיר לבדו לא הוי דחינן המוספין והנה ממנהגינו דאנו מפטירין מחר חדש או השמים כסאי וכדומה ועוזבין הפטרת השבוע אף דהוי תדיר מוכה לכאורה דמנהגינו כצד זה דחובת היום שנתחדש עכשיו עדיף ממעלת תדיר וכהך צד דמוספין דהאידנא עדיפא והנה מה שחלקתי דלענין להקדים תדיר עדיף ולענין לדחות לגמרי חובת היום עדיף מצינו כיוצא בזה ביו"ד סימן ש"ס במשתה חתן וסעודת הבראה דהיכי דיש בידו שניהם הוי אבל קודם והיכי דליכא שניהם הוי משתה חתן קודם וכן בתנחומי אכלים וב"ח ע"ש בא"ד וכן מצינו עוד כיוצא בזה א"כ י"ל ה"ה בזה הוי כן ודו"ק וכ"כ התוספות הך סברא בפ"ב דשבת גבי נר חנוכה ונר שבת דהיכי דאפשר לקיים שתיהן תדיר עדיף ובאין אפשר לקיים שתיהן איתא בש"ע או"ח הלכות ר"ח סימן תכ"ב דפרסומי ניסא עדיף ועיין בט"ז סי' תרפ"א וה"ה בנ"ד ודו"ק:

שם סעיף ג' ר"ח שהל להיות בשבת וכו' נ"ב הנה נשאלתי בדין אם התפלל במוסף של שבת ור"ח רק מוסף של שבת תכנת שבת לבד אם מחוייב לחזור ולהתפלל או לא. והשבתי דפשיטא כיון שלא זכר מוסף ר"ח שמחוייב לחזור ולהתפלל כדין אם לא זכר מוסף של יו"ט ושל שבת דמבואר בש"ע סימן רס"ח דחוזר. ועוד ראיה מפורשת ממ"ש המבי"ט בתשובה הובא בבאה"ט הלכות ר"ה סימן תקצ"א באם אמר ביום שני מוסף א"צ לחזור משמע הא אם התפלל ביום א' ואמר מוסף חוזר אם כן מפורש להדיא דאם לא הזכיר של ר"ח במוסף דחוזר וז"ב ונכון: ולא מבעיא אם לא זכר יעלה ויבא במוסף רק אף גם אם זכר יעלה ויבוא בעבודה חייב לחזור ולהתפלל ואף שמשערי תשובה ה"פ מוכח להיפוך מכל מקום עיין בחיבורי החדש לה"פ סימן ת"ץ מ"ש בזה והוכחתי כנ"ל ודו"ק היטב:

סימן תכו

סעיף א' הרואה לבנה בחידושה וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א שכתב דברכת הלבנה הוי מ"ע שהזכ"ג ונשים פטורות וכתב כן בשם השל"ה הקדוש. ולדעתי זה היא תמוה מאד ואין לו ענין כלל למ"ע שהזכ"ג דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין וככל זמן כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי ואייר כמו בניסן ואעפ"כ אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן ואילך פטור

מוכח דהוי מ"ע שהז"ג ולכך נשים פטורות אבל בלבנה אטו הוה לה מניעה מכח הזמן זה הוי המניעה מגוף המצוה שלא שייכא אז דממ"נ אם כבר בירך פעם אחת על ראייתה לא שייך ברכה עוד ב"פ כיון שכבר בירך פ"א לו יהא דהוי פרי חדש אם בירך עליו בשעת ראיה או אכילה א"צ לברך אח"כ עוד ומכל מקום כשמתחדש בשנה החדשה פרי חדש מברכין שנית ואטו יחשב בזה זמן גרמא זה ודאי אינו דאין המניעה מכח הזמן ואף אם לא ברכו עליו בחודש הזה מכל מקום לא שייך עוד ברכה מכח דמתחלת להתקטן אחר כך וא"כ הוי מניעת הברכה שאין כאן גוף הדבר לברך עליו והוה המניעה מכח הדבר שאין כאן לברך עליו ולא מכח הזמן דאטו בפירי דלא שכיח רק בקיץ לא תהיה האשה מברכת על אכילתה או ראייתה שהחיינו כיון דהוי זמן גרמא שבחורף ליתנהו להנך פירות זה ודאי אינו. כך הלבנה בכל חדש כמו הפירי בכל שנה ולכך כיון דאין מניעה זו מכח גוף הזמן רק מכח הלבנה דבשעת הידוש מברכין ובשעת חסרונה אין מברכין ואין המניעה מכח הזמן רק מגוף הלבנה והוי ממש הלבנה חודש בחדשה כפירי של שנה ואין זה מ"ע שהזמן גרמא כנלפע"ד ברור ורבנן לא דקו בהאי מלתא במחילה מכבודם הרמה ודו"ק:

סעיף ב' אין מברכין על הירח אלא במ"ש וכו'. בחידושי תורה שלי כמאמר על חג חשבועות שנת תק"צ העליתי שם דאף לאלו הסוברים שאין ממתינים עד זיי"ן מעל"ע ומקדשין הלבנה קודם מכל מקום בחג חשבועות ראוי להמתין בקידוש הלבנה עד אחר יו"ט כמו ביוה"כ וט"ב. והטעם דראוי להמתין עד אחר מתן תורה ונעשו המאורות שלנו בכח התורה וגם אז נתחזקו המאורות שהיו תלויין ברפיון עד מתן תורה כמו שאמרו חז"ל דלכך נכתב ביום הששי שכולם היו תלויין בששי בסיון וכן אמרו חז"ל ארץ יראה ושקטה דתחילה יראה ולבסוף שקטה ואם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי ולכך היו המאורות תלויין ברפיון עד יום ששי בסיון אז נתחזקו ונתאמצו ונתחדשו אז לכך נחשבו כנבראו מחדש ולכך יש להמתין בקידוש הלבנה עד אחר יו"ט כנלפע"ד נכון ודו"ק:

שם סעיף ב' בהג"ה ונוהגין לומר דוד מלך ישראל חי וקים וכו' נ"ב הנה רש"י במס' ר"ה גבי ושלח ליה סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים פירוש דדוד נמשל ללבנה דכתיב כסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם. והנה לכאורה לא נודע הכוונה דאדרבא מזה משמע דנמשל גם לחמה ולמה המשילו טפי ללבנה מלחמה אחרי ששניהם נזכרו בפסוק. אך נראה דאתי שפיר ויובן ג"כ בזה מה דהוי מליצת דוד מלך ישראל חי וקים לענין קידוש הלבנה. והוא בשנבין גוף הפסוק במ"ש כסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם. והוא דהנה

הרב בעל עקידה כתב דכמו שהלבנה יש לה ט"ו מעלות בעלייה וט"ו מעלות בירידו בן ה"נ הוי ט"ו מעלות בעלייה משיצאו ממצרים עד ימי שלמה ואח"כ ט"ו בירידה ע"ש. ולפ"ז הנה למטה לפעמים מלכות בית דוד עולה לפעמים יורד והוי אפשר לטעות דגם למעלה הוי כן דלפעמים יש לו עלייה ולפעמים ירידה ולכך אומר הקב"ה שאינו כן רק כמו שהשמש תמיד במעלה אחת ומדרגה אחת בגדולתו כן ה"נ מלכות דוד כסאו כשמש נגדי דנגדי למעלה הוי כחשיכות תמיד בשוה אבל כירח יכון עולם דכנגד העולם למטה הוי כירח פעמים גדול פעמים קטן אבל למעלה תמיד גדול. והנה אחז"ל כל המניח בן כמותו כאילו לא מת וא"כ ה"נ כדוד דהנה לפי ראות עינינו שאחר מלכות שלמה. היו זרע דוד הולכים הלוך וחסור א"כ לא הניח דוד בן כמותו והיה נחשב ח"ו כמת. אבל כאן שאנו בטוחין אף שכעת הלוך וחסור סופו לחזור ולעלות לגדולתו א"כ נחשב כחי כיון שהניח בנים כמותו דוד מלך ישראל חי וקים שנחשב חי וקים לעולם והיינו דכמו שהלבנה אף שממעטת חוזרת ומתחדשת כן הוי מלכות דוד. לכך כיון שסופו להיות מחודש לכך מעתה הוי חי וקיים ובפרט אם גם למעלה היו ח"ו פוחת והולך לא היה נקרא מניח בן כמותו ולא היה נחשב כחי אבל כיון דאמר כסאו כשמש נגדי ולמעלה עומד תמיד כגדולתו רק למטה נתקטן לכך ממ"נ נחשב חי וקיים וזה שאמר הכתוב כסאו כשמש נגדי דלנגדי הוי תמיד כשמש כירח יכון עולם דלמטה לבדו הוי כירח ועד בשחק נאמן סלה כלומר שהקב"ה השוכן בשחק נאמן להעיד על כך דלמעלה הוי כשמש לכך נקרא חי וקיים תמיד כיון שהניח בן כמותו ואתי שפיר ודו"ק: **שם** סעיף ג' עד אימתי מברכין עליה וכו'. נ"ב הנה נשאלתי מחכם אחד ששאל ע"ד הטור וסייעתו דס"ל דחשבינן מיום המולד והקשה רו"מ מן הש"ס סנהדרין [דף י"ג:] דפריך שם ולעבדיה לאדר ע"ש ומה יועיל אם נעבדיה לאדר סוף סוף יהיה יותר מי"ד ימים מיום המולד ואין לומ' דיש חילוק בין דין התקופה לברכת הלבנה דא"כ מה הקשו התוס' שם על פירש"י ממה דס"ל לרבי יוחנן דמברכין עד ט"ו עכ"ד בקצרה. וזה אשר השבתי. הנה קושייתו לק"מ דודאי שאני ברכת הלבנה מדין התקופה דגבי ברכת הלבנה בתר השתא אזלינן אם השתא כבר נתמלא פגימתה ואינה בחידושה עוד לא שייך לברך עליה ומה בכך דיתכן לפעמים שתהיה בזמן כזה בחידושה סוף סוף השתא כבר נתיישנה ולא שייך ברכה עליה אבל לענין התקופה באמת מצד הסברא לא שייך התקופה לענין הלבנה ואם לא הוי מגלי קרא דבעינן שתפול בתקופה בחידושה של לבנה לא הוי תלינן בלל זה בזה וא"כ ניהו דגלי קרא דבעינן שתהיה בתוך חידושה של לבנה מכל מקום אמרינן דאין לך בו אלא חידושי ובזה אמרינן דבימי החודש תליא מלתא ולא בימי המולד רק דהתורה

נתנה שיעור דכ"כ תהיה בתוך ימי החודש כשיעור הימים שראויין להתחדש בה הלבנה וחידושה של לבנה לא נאמר רק לשיעורה דהתקופה מחוייבת ליפול בתחלת החודש בשיעור הימים שהם ימי חידושה של לבנה ולכך הוי שיעורא בי"ד ימים בימי החודש דהרי משך חידושה של לבנה הוי י"ד יום ולכך כמו שיעור זה של הלבנה דהוי במשך המולד הוי שיעור התקופה במשך החודש ולבך שפיר הקשו התוס' על פירש"י כיון דר"י אמר שם דזמן חידושה של לבנה הוי ט"ו ימים א"כ היה ראוי להיות נמשך התקופה ט"ו יום לחודש לפי שיעור חידושה של לבנה והש"ס שפיד פריך דלעבדיה לאדר דודאי דלענין התקופה בימי החודש תליא מלתא כמ"ש דאין לך בו אלא חידושו והכוונה על ימות החודש שיהיה בחידושו של חודש רק דשיעור הוי שכ"כ יהיה נמשך בהחודש כפי הימים שהמה ימי חידושה של לבנה ומשמע להש"ס כן דס"ל לאחרים דבימי החודש תליא מלתא ולא בימי המולד דהרי מה שכתוב בברייתא אחרים אומרים מעוטו קאי אדלעיל מינה דלעיל אמר אין מעברין את השנה אלא א"כ היתה התקופה חסירה רובו של חודש וכמה רובו ששה עשר יום וכו'. והנה הת"ק ודאי כוונתו על ימי החודש ממש לא על ימי המולד דהרי זיל בתר טעמא דטעמא דידיה כי היכי דליהוי החג בתקופה חדשה וא"כ בזה ודאי בתר ימי החודש אזלינן ולא בתר המולד ועלה קאמרו אחרים מעיטו משמע דקאי על שמיירי מיניה הת"ק וא"כ מוכח דגם הם ס"ל דבימי החודש תליא מלתא לא בימי המולד דק דשיעורא הוי בשיעור חדשה של לבנה ולכך פריך שפיר ולעבריה לאדר והתוס' ג"כ שפיר הקשו על רש"י וז"ב ונכון לפענ"ד ודו"ק היטב: (שם בהג"ה) ואין לקדש אלא עד חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מן המולד. נ"ב הנה בדין אם לא נראית הלבנה עד אחר כ"ט י"ב תשצ"ג אך לא נשלמו ט"ו מעת לעת ממש. הנה בזה יש ספק אם לברך או לא ולכאורה הוי ס"ס שלא לברך דלמא הלכה כרמ"א דשיעורו רק חצי כ"ט י"ב תשצ"ג ואת"ל דהלכה כהמחבר דלמא הכוונה בלא מעל"ע כמ"ש המג"א דיש לפרש כן דלא בעינן מעל"ע א"כ הוי ס"ס שלא לברך. אך נראה כיון דהוי בזה חיבוב מצוה ושעת הדחק יש לברך רק שלא יברכו הכל רק אחד יברך בשם ומלכות ויכוין להוציא הרבים והם יכוונו לצאת בברכתו וכולם יברכו בלא שם ומלכות והיינו דלמה יעשו כולם ספק ברכה לבטלה יעשה אחד מהם ברכה לבטלה ולא יכנסו כולם בספק זה גם אם אחד מוציא הרבים אין חשש עבירה כל כך כיון דמכוין לשם מצוה ואף דהוי בעבירה מכל מקום במצוה דדבים לא קפדינן על מהב"ע כמ"ש בש"ס ברכות וגיטין גבי ר"א שחרר עבדו וכו'. דהרי המג"א כתב בסי' תמ"ה דלא נקרא מצוה דרבים רק כשאחד מוציא את הרבים ולא כשהרבים עושים מצוה יחד א"כ ה"נ יהיה האחד מוציא את הרבים

ויהיה מצוה דרבים וליכא בזה חשש מהב"ע. הן אמת דבחידושי כתבנו דאף במצוה דרבים חיישינן למהב"ע כל היכי דאפשר למצוה זו להיות ביחידות ודוקא היכא דאי אפשר להיות נעשה ביחידות נעשה מצוה דרבים שלא לפסול ביה משום מהב"ע מ"מ בזה דבלא"ה יש דיעות דבעינן מעל"ע שפיר ראוי לצרף זה להיות אחד מוציא את הרבים ואז ניקל העבירה זו כיון דחזינן דמצוה דרבים הוי מעלה לענין מהב"ע א"כ ה"נ ראוי לראות להיות נעשה מצוה דרבים במה דאפשר כדי להקטין העבירה להגדיל המצוה ולכך טוב ונכון הוא שאחד יברך בקול רם וישמעו ממנו הברכה ראש וסוף ויכוונו לצאת בו והם יברכו לעצמם בלא שם ומלכות כנלפענ"ד לנהוג בזה וכן הוריתי הלכה למעשה שנת תקצ"א פה"ק בראד שלא נראית הלבנה בחודש כסליו עד ליל ד' ט"ו כסליו וכבר כלו חצי כ"ט י"ב תשצ"ג מקודם רק עדיין היה איזה שעות תוך ט"ו מעל"ע אם חשבינן מעל"ע והוריתי לנהוג כנ"ל. אך אח"כ נטרפה השעה ולא נראית הלבנה כלל ולא קדשוהו בלל בחודש הזה. יהא רעוא שיהיה לאות לטובה והיו לאותות ולמועדים ולימים טובים בשמחה אמן:

סימן תכח

סעיף א' אלו הימים שאין קובעין בהם המועדים לא אד"ו ר"ה ובו'. נ"ב עיין במג"א שכתב דכלל הענין הוא שיראו שלא יהיו יו"כ ושבת סמוכין זה לזה וכו'. והנה טעם הדבר פליגי בזה שני מ"ד בש"ס דח"א משום ירקא וחד אמר משום מתיא. והנה נשאלתי מאיש אחד על מה דקאמר שם דאיכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת דמשום ירקא ליבא דלאורתא טרח ומייתי והקשה הרי אם יוה"כ הוי אחר השבת הוי ר"ה ע"ש א"כ עדיין יש בזה משום ירקא בפירש"י. והשבתי לו הנה בזה הרגיש הפ"י בחידושי התוס' וכתב שם ליישב. והעולה מדבריו דמ"ש רש"י ביו"ט כוונתו רק למסקנא ע"ש. ואני אומר דלפי דרכו לא הוה צריך לרחוק בכך ובפרט לומר דרש"י נקט הכל למסקנא. ולדעתי י"ל דרש"י נקט זה אף להס"ד רק מה דנקט שבת שאחר יו"ט זה הוי למסקנא אך יו"ט שאחר שבת הוי אף להס"ד משום דהש"ס פריך אח"כ למ"ד משום מתיא מ"ט לא קאמר משום ירקא ומשני אפשר בחמימי ופירש"י ע"י שישרה אותן בחמין יחזרו לקדמותן וא"ב לפ"ז יש ק"ו דמה אם כבר נכמשו מהני להם הך תקנה ע"י מים חמין להחזירן לקדמותן מכ"ש אם לא נכמשו ממש שהרי על יום אחד לא חיישינן משום ירקא ובע"כ דביום אחד אינן נאבדים פשיטא דאם שורין אותו ביומו שהם חוזרין לקדמותן ממש ויכולים אח"כ לנוח יום אחד שנית. ולכך אף להס"ד שלא ידע מהך סברא דחמימי

היינו רק שהיה סבור הש"ס כיון דכבר נכמשו בשני ימים לא יועיל עוד חמין להחזירן לקדמותן אבל טרם שיכמשו ידע הש"ס דמועיל להם החזרה בחמין שלא יכמשו יותר ושאני מגנו ממיקר והוי ס"ל השתא דכ"ע ס"ל סברא דחמימי רק ביוה"כ הסמוך לשבת כיון דביוה"כ ליכא חמימי בע"כ יכמשו ב' ימים ושוב לא יועיל להם אח"כ חמין וכאן ביו"ט שאחר השבת כיון דבשבת ליכא חמימי א"כ ישהה הירקא יותר מיום שלם ויכמשו ושוב ליכא תקנת חמימי מאחר שכבר נתקלקל אבל ביו"ט שלפני השבת כיון דאם יש חמימי לשורן ביו"ט ולא יבואו להתכמש כלל ולכך קאמר שפיר דביוה"כ שאחר השבת בשביל יוה"כ ליכא חשש דניהו דבשבת ליכא חמימי מ"מ לאורתא טרח ומייתי ובשביל ר"ה וסוכות שחל בע"ש אפשר בחמימי קודם שיכמשו. ומ"ש רש"י ביו"ט שלפני השבת זה הוי רק למסקנא ולהס"ד ליכא נ"מ רק ביו"ט שאחר השבת או ביוה"כ שלפני השבת ואח"כ מסיק הש"ס דמ"ד משום מתיא ס"ל דאפשר בחמימי אף אחר דנכמשו ואתי שפיר ודו"ק. וזה דרך יותר נכון מדרך של הרב הפנ"י עיין בו ותבין:

(**שם סעיף ד**') וסי' ב"ג המלך פת וילך וכו'. נ"ב הנה במה שרמזו דוקא בסי' זה נראה דכוונו בזה כוונה מיוחדת דהנה מה שאומרים בר"ה המלך המשפט זה מורה כאלו אנחנו עבדים והוא יתברך המלך. ולכאורה הרי הוי מעלת כן עדיף ממעלת עבד ולמה ראו חז"ל לתאר לשם לו ית' בר"ה תואר מלך. אך הוא הדבר אשר דברנו בחידושינו לתורה בכמה דוכתי דפעמים הוי מעלת העבד עדיף ממעלת בן דהרי אחז"ל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו כמ"ש כי טוב לו עמך ודרשו חז"ל עמד במאכל עמך במשתה וכיון שהוא יתברך. מקיים התורה תחלה לכך לענין זה הוי טוב יותר מעלת עבד ממעלת בן ולכך בכל השנה הוי טוב יותר מעלת בן אבל בר"ה כיון שכל מזונותיו של אדם קצובין לו מר"ה וכיון שאנו רוצים שיקצוב הוא יתברך לנו בר"ה מזונות בריווח על כל השנה ודלמא אין לנו זכות על כך ואף אם יש לנו זכות מי יודע איזה מזונות אנו ראויין. לכך אנו נותנין לו יתברך תואר מלך ואנחנו עבדים ובעבד עברי כתיב כי טוב לו עמך עמך במאכל עמך במשתה ומהאי טעמא יזכה אותנו יתברך במזונות טובים במאכל ובמשתה כדין עבד עברי ולכך הוי הסי' פת ב"ג המלך דע"י תואר המלך נזכה לפת בג המלך להנות משולחנו של מקום כיד המלך ולא מזונות מצומצמים יה"ר שיהיה כן לנו ולכ"י מזונותינו בריוח ובנחת אמן כי"ר. ועיין במג"א ס"ק ח' בשם מהרי"ל שהקפיד מי שעולה לס"ת לתוכחה וכו'. ולפענ"ד נראה כדבריו אך יש לחלק בין ראשונה לשניה דבראשונה שנאמרה כלשון רבים אין קפידא אבל בשניה שנאמרה בלשון יחיד יש להקפיד. ויש סמך ברור לזה מש"ס דשבועות [דף ל"ו] יתיב רב כהנא קמי' דר"י וכו' יתיב ההוא מרבנן

קמיה דרב כהנא וקאמר גם אל יתצך לנצח יחתך ושירשך מאהל וכו' אמר ליה כנה ע"ש בפירש"י בסוגיא שם. א"כ תינח היכי דאפשר לכנה אבל בקורא בס"ת דאי אפשר לשנות ודאי יש קפידא להעומד בצדו אף שאינו מכוין הקורא לכך כלל וצדקו דברי המהרי"ל ודו"ק:

(**שם סעיף ז'**) שמונח פסוקים אחרונים שבתורה אין מפסיקין בהם אלא יחיד קורא את כולם. נ"ב הנה מקור דין זה במנחות דף ל' והנה הרמב"ם מפרש כוונת הסוגיא דיחיד קורא כולם דלא בעינן עשרה ותמהו עליו. וראיתי בספר צ"ק שמתרץ דבריו דהוי קשה לו אם כפירוש הפוסקים למה קאמר הש"ס דלא כר"ש דר"ש אמר דמשה כתבן ואם איתא כפירש"י דלמא בהא אף ר"ש מודה כיון ראין מפסיקין בקללות דאמר הקב"ה אינו בדין שיהיו בניי מתקללין ואני מתברך וא"כ ה"נ כיון דמדבר ממיתת מרע"ה אינו בדין שיברכו על כך רק אחד קורא הכל. ומזה הוכיח הרמב"ם פירושו ע"ש. ולפענ"ד אחר המחילה מכת"ר הרמה לא דק בזה דבשלמא בקללות אם היה מפסיק באמצע היה מסיים בקללות שייך לומר אינו בדין שיהיו בניי מתקללים ואני מתברך אבל בשמונה פסוקים הרי כתוב שם ויהושע בן נון מלא רוח חכמה וכו' וישמעו אליו בני ישראל וכו' וא"כ זה הוי דבר טוב וממנו והלאה נשארו עדיין ג' פסוקים שיהיה אחד קורא ולמה לא יסיים שם הרי בפרשת תבא נמי אינו מסיים רק בפסוק אחד טוב אלה העדות וגו' ומברכין עליו ומוכח דבסיום פסוק אחד טוב די וא"כ ה"נ [למה] לא יסיים כאן ויברך. ובע"כ מוכח כפירש"י ומכ"ש לפי מה שהקשו הפוסקים הא דאמרינן שאינו בדין שיהיו בניי מתקללין ואני מתברך הרי מדינא דש"ס היה רק האחרון מברך ותירץ בשו"ת גור אריה יהודה עפי"מ שמצא בהתוספתא שעל הקללות היו מברכין ע"ש א"כ תינח התם אבל בשמונה פסוקים הללו מדינא דש"ס אם היה מפסיק נמי לא היה מברך בסופו וא"כ למה לא יסיים בע"כ כפירש"י ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן תכט

סעיף א' שואלין בהלכות פסח וכו' עיין מג"א דה"ה שאר יו"ט ועמ"ש בחידושי לאו"ח בהלכות סוכה סי' תרלו בחיבורי על או"ח שנת תרי"ב דקכ"ז מ"ש ראיה להב"י דדוקא פסח ולא בשאר יו"ט ע"ש בעזה"י ודוק: (שם בהג"ה) והמנהג לקנות חטים וכו'. נ"ב נראה לי טעם נכון בעזה"י למנהג זה כיון דנתקן לו' בכהא לחמא כל דכפין ייתי וייכול והרי באמת אם יבוא עני ולא יתנו לו הוי כדובר שקרים לפניו יתברך לכן נתקן ליתן לעניים מעות חטים א"כ אח"כ כשיבוא העני יאמרו לו אני לא אמרתי רק כל דכפין ייתי

וייכול אבל אתה אינך דיכפין כי כבר נתתי לך מעות חטים ואם אתה נתת המעות על דבר אחר אתה גרמת בעצמך ולא יהיה דובר שקרים לפני הקב"ה וא"ש וזה נראה לי טעם נכון ודוק היטב:

סימן תל

סעיף א' שבת שלפני הפסח קוראין אותו שבת הגדול וכו'. נ"ב הנה בטעם מה שאין מפטירין וערבה רק כשחל ע"פ בשבת נראה לו' כך היות כי בשנה ראשונה שהוקם המשכן הוה ע"פ שחל בשבת דהרי אז הוי ר"ח ניסן כיום א' דהרי כן אמרינן דאותו היום נטל עשר עטרות וגם שבט אפרים הקריב בשבת כמ"ש במדרש וא"כ כיון דפסח ראשון שהוקם המשכן הוי חל ע"פ בשבת ולכך כשחל עתה ע"פ בשבת אנו מבקשים שיהיה ערבה לפני ד' פסח שלנו כימי קדם ושנים קדמוניות כפסח הראשון שהיה במשכן ואתי שפיר מאד. אך נתחדש לי קושיא אחת למה אינו מוכיח הש"ס בר"פ אלו דברים שפסח דוחה שבת ממקרא מפורש שנא' ויעשו בני ישראל את הפסח והתם שבת הוי וצ"ע בזה שוב ראיתי באור חדש על פסחים שהקשה קושיא זו ואפשר ליישב בזה לשון הש"ס בפ"ו דפסחים שכחו ולא ידעו היינו דשכחו מה דתחלה היה פסח בערב שבת וגם לא ידעו הדין ודוק: והנה מה שקוראין שבת הגדול יש ליתן טעם חדש לפענ"ד דהנה קיי"ל יו"ט ושבת ב' קדושות הן וקדושת שבת חמור מקדושת יו"ט וכיון דניסן ר"ה לרגלים ואמרו חז"ל בפ"ק דר"ה דרגל שבו הוי ר"ה לרגלים ולכך קודם שהתחיל רגל הראשון קראו לפניו שבת הגדול לרמז שהיא גדול ביו"ט ובפרט כיון דאמרו חז"ל בפרק כלל גדול דגדול מכלל דאיכא קטן ויו"ט נמי אקרי שבת ולכך קראו לשבת דהוא שבת הגדול אבל יו"ט הוי שבת קטן. והנה בזה יתיישב מה שהטור כתב טעם אחר ולא טעם זה כי הנה י"ל מה דקראוהו שבת הגדול לפי הטעם שלי מכח דנ"מ לדינא כי הנה יש בזה פלוגתא אם צרכי שבת נעשין ביו"ט או לא ועיין בסוגיא דהואיל וזה תליא באם הוי קדושה אחת או לא כי יש בזה פלוגתא דר"א ורבנן בפ"ג דעירובין. והנה אי נימא דהוי קדושה אחת אז צרכי שבת נעשין ביו"ט ואם הם ב' קדושות אין צרכי שבת נעשין בי"ט והנה יש בזה נ"מ לדינא כי הנה למ"ד אין צרכי שבת נעשין ביו"ט מה דמבשלין מיו"ט לשבת הוי רק מכח הואיל וממילא בסמוך לחשיכה דלא שייך הואיל אסור לבשל כמ"ש התוס' והמג"א ר"ס תקכ"ז אבל למ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט מותר אף בסמוך לחשיכה ולכך קמ"ל לקרות שבת הגדול לרמז מכלל דאיכא קטן מוכח דהם ב' קדושות ואין צרכי שבת נעשין ביו"ט רק מכח הואיל ואסור סמוך לחשיכה ולכך הטור ושאר פוסקים שכתבו

הטעם מכח הנס דנעשה בו דהוא ס"ל דהלכה כמ"ד צרכי שבת נעשין ביו"ט וממילא אין נ"מ לנו לדינא בזה לכך הוכרח ליתן טעם אחר מכח הנס שנעשה בו ועיין במג"א ר"ס תקכ"ז דיש בזה פלוגתא כמאן קיי"ל אך להסוברי' דקיי"ל כמ"ד אין צרכי שבת נעשין ביו"ט י"ל הטעם כנ"ל ויובן הענין יותר דהדבר מוכרע דזה תלוי בזה דהנה כבר כתבו האחרונים דהך טעמא של הטור תליא למ"ד ביום ה' יצאו ישראל ממצרים והוי יו"ד ניסן בשבת ולפ"ז הנה יש בירושלמי פ"ח דפסחים [הלכה ג'] וז"ל איתפלגון ר"י ור"ל ח"א מקדישין וה"א אין מקדישין וכו' אית תנא תני הולך לו אצל מוכרי טלאים אית תנא תני הולך לו אצל מוכרי פסחים מ"ד הולך לו אצל מוכרי טלאים כמ"ד מקדישין מ"ד הולך לו אצל מוכרי פסחים כמ"ד אין מקדישין ועיין בק"ע שפירש דלמ"ד מוכרי פסחים היינו דהם מקודשין מע"ש לכך מותר ליקח ממנו פסחים בחל ע"פ בשבת ומ"ד אצל מוכרי טלאים דעדיין לא נתקדשו ס"ל כמ"ד מקדישין בשבת ע"ש ולכאורה קשה איך ס"ל לחד מ"ד מקדישין בשבת הרי משנה מפורשת בפ"ה דביצה דאין מקדישין וכו' וצ"ל דהמשנה מיירי לצורך חול אבל הירושלמי מיירי לצורך היום דהרי חל ע"פ בשבת והוי צורך היום בזה ס"ל דמקדישין בשבת וכן הוא כמג"א [סי' שו] בשם הילקוט דפסח דוחה שבת כזה ע"ש. ולכאורה קשה אף למ"ד אין מקדישין למה לא ילך אצל מוכרי טלאים ויקח ולא יקדישנו אך בע"כ מוכח כיון דהוי אומדנא דמוכח שלוקחו לפסח והוי כן כוונתו לכך כיון דהיכא דהוי אומדנא דמוכח הוי דברים שבלב דברים והוי כאלו הקדישו בפה מלא ולפ"ז הנה מ"ש הקב"ה ליקח שה בעשור לחודש והיה שבת הרי אין מקדישין בשבת והרי שבת תיקן להם עוד משה רבינו בהיותם במצרים ומן הסתם קיים אפי' איסור דרבנן כמו דאברהם אבינו קיים אפי' ע"ת וגם הקב"ה שהוא יודע הכל איך צוה להם ליקח בעשור לחודש ואף אם לא יקדישו בפה הרי הוי אומדנא דמוכח כדמוכח מהירושלמי הנ"ל והתם לא הוי צורך שבת כיון דאין זמנו היום ובע"כ כיון דהוי צורך יו"ט כיון דהפסח נאכל ביו"ט הוי כאלו הוי צורך שבת וכמו דצרכי שבת נעשין ביו"ט מה דמותר ביו"ט מותר אף לשבת ה"ה נמי להיפיך מה דמותר בשבת לעצמו מותר אף ליו"ט וצרכי יו"ט נעשין בשבת מה דמותר לשבת עצמו וכיון דלצורך שבת מקדישין ה"ה לצורך יו"ט ולכך א"ש למאן דס"ל דביום ה' יצאו והיה י' לחודש בשבת ומוכח דצרכי יו"ט נעשין בשבת וכמ"ד מקדישין ולכך כיון דבזה לא שייך הואיל מכח דקדושה אחת הן וא"כ מכ"ש דצרכי שבת נעשין כיו"ט וא"צ להואיל א"כ למ"ל הטעם לקראו שבת הגדול גם הרי הוי קדושה אחת לכך מפרש הטעם מכח הנס שנעשה בו אכל למאן דס"ל דביום ו' יצאו ממצרים וא"כ הוי היו"ד לחודש בחול ולא שייך הטעם של הטור בשבת

הגדול אך א"כ ליכא הוכחה דצרכי שבת נעשין ביו"ט וס"ל דב' קדושות הן וממילא נקרא שבת הגדול לרמז דהוא גדול משל יו"ט וב' קדושות הם ואין צרכי שבת נעשין כיו"ט רק מכח הואיל ובסמוך לחשיכה דלא שייך הואיל אסור ויש נ"מ בזה לדינא כן נראה לפענ"ד דרך פלפול קצת ודוק היטב:

סימן תלא

סעיף א' בתחלת וכו' בודקין את החמץ וכו'. נ"ב הנה הרמב"ם כתב בהלכות חמץ ומצה דאסור לאכול כ"ש מן החמץ שנא' לא יאכל וכתבו נושאי כליו דמה דהוצרך לזה ואין די במה דבכל התורה חצי שיעור אסור משום דחצי שיעור דאסור מן התורה ילפינן מכל חלב ואין ראיה ממנו רק לדבר שאין לו שעת הכושר אבל בחמץ שהיה לו שעת הכושר אין ראיה מחלב לכך צריך לקרא דלא יאכל ואני בחיבורי כתבתי דבהיתר לאיסורו תליא מלתא דבחלב אין היתר לאיסורו אבל חמץ יש לו היתר לאיסורו אחר הפסח. והנה כעת נראה לי ראיה לדברינו ממה דבפ"ב דפסחים בסוגיא דחזקיה ור"א פריך שם לר"א למה כתיב בשור הנסקל לא יאכל בצירי וכו' ומה פריך הרי נצרך לחצי שיעור וניהו דר"א הוי תלמוד דר' יוחנן ובודאי ס"ל כרביה דחצי שיעור אסור מן התורה מ"מ כיון דשור הנסקל הי' לו שעת הכושר אין ראיה מחלב לכך איצטריך לא יאכל לחצי שיעור דאסור בשור הנסקל ומה פריך ובע"כ כמ"ש דביש היתר לאיסורו תליא מלתא ולכך חמץ יש לו היתר לאיסורו וצריך קרא אבל שור הנסקל אין לו היתר לאיסורו לכך איצטריך קרא לחצי שיעור ואתי שפיר ודוק. והנה עוד קשה לי על דברי הרמב"ם הנ"ל ממה דקאמר הש"ס בפ"ב דפסחים דמה נ"מ בין חזקיה לר"א ולמה לא קאמר כן דלר"א כיון דלא יאכל הוי נמי איסור הנאה וא"כ למה כתיב בחמץ לא יאכל בציר"י בע"כ הוי ליתורא ומרבה חצי שיעור אבל לחזקיה דאיצטריך הציר"י לרבות איסור הנאה ממילא אין לנו ריבוי על ח"ש לכך לדידיה חצי שיעור מותר מן התורה אף לר' יוחנן כמ"ש לעיל א"כ לימא דחצי שיעור איכא בינייהו אם מותר מן התורה בחמץ או אסור וצ"ע כזה ודוק היטב:

סימן תלב

סעיף א' קודם שיתחיל לבדוק וכו'. נ"ב הנה אם יש לאדם חיוב לבדוק גם בחנות מה יעשה בברכה נראה כדי לצאת מידי ספק אם הליכה הוי הפסק או לא לכך יכוין בפירוש שאינו מכוין לצאת בברכה זו רק להבית ולא להחנות או יראה שיעשה איזה מעשה שעושה הפסק ויהיה רשאי אח"כ לברך בחנות ולא הוי גורם ברכה שאינה צריכה

כמבואר בסי' רט"ו כיון דעושה כן כדי לצאת מידי ספק פלוגתת הפוסקים כן השבתי לק"ק ניזניב:

סימן תלג

סעיף א' הבדיקה וכו'. נ"ב הנה בדין אם מהני בדיקת י"ג שנחלקו בזה האחרונים עמ"ש בזה בחיבורי מאמר אסתר על מגילת אסתר בפסוק ומרדכי ידע את כל אשר נעשה במדרש שומר מצוה לא ידע דבר רע זו אסתר שהיתה עוסקת בהלכות ביעור חמץ שם דרך פלפול העליתי דהך דינא תליא באם הוי בדיקת חמץ בשביל עשה דתשביתו ועשה זו הוי בי"ד ובפרט לדעת הרמב"ם חל קודם שש לכך לא מהני רק בי"ד כי חביבה מצוה בשעתה אבל אם הוי הבדיקה בשביל שלא יעבור על בל יראה וזה בלא"ה אינו עד הלילה וכיון דסוף סוף אינה בשעתה ואין נ"מ רק שלא יהיה חמץ בביתו לכך די אף בי"ג ומזה חלקתי עוד די"ל להסוברים דבנשים לא שייך עשה דתשביתו לכך לדידהו הוי רק כדי שלא יעבור בבל יראה ומהני להו בדיקת י"ג אבל לאנשים יש לו' דהוי מכח עשה דתשביתו ולכך לא מהני עד יום י"ד ע"ש מ"ש בזה בטעמו יותר וא"ש ודוק:

(**שם סעיף יא**) המכבד חדרו וכו' נ"ב נראה לי דדוקא בי"ג ניסן או בי"ב ניסן אבל אם כבדו ג' ימים קודם אז בג' ימים הוי חזקה ונעשה כמקום שאין מכניסין בו חמץ וא"צ בדיקה ולמה יגרע מקום שאין מכניסין בו חמץ אם כבר הוחזק בכך ג' ימים כן נראה לפענ"ד ברור ונכון ודוק היטב:

סימן תלד

סעיף ב' אחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו וכו' נ"ב הנה מקור דין זה הוא בש"ס דפ"ק דפסחים אר"י אמר רב הבודק צריך שיבטל וכו' וכי משכחת לה לבטלה לכאורה קשה לי מה פריך דלמא באמת כן הכוונה דכשמוציא חמץ צריך לבטלו ומה דקמ"ל כן היינו דהוי ס"ד כיון שמצאו א"כ הוי משהה לבערו ואינו עובר עליו ולא יצטרך לבטלו לכך קמ"ל דמה דמשהה לבערו אינו עובר עליו היינו אם לא היה בידו לבערו מיד אכל אם הוי בידו לבערו מיד ואינו מבערו עובר עליו ולכך קמ"ל דודאי אם ימצאנו בזמן דאפשר לבערו מן הסתם יבערנו וא"צ ביטול רק דהוי חשש בזמן שלא יוכל לבערו אך א"כ יהיה משהה ע"מ לבערו ואינו עובר לכך קמ"ל דצריך לבטלו עכ"פ ואם אינו מבטלו עובר עליו כיון דזה היה בידו ומה פריך. והנה לפירש"י דמפרש דחס עליו לשורפה אתי שפיר דלא הוי מצי משני כן דא"כ מה קמ"ל פשיטא דצריך לבטל ואין לו' דהוי ס"ד דהוי

משהה ע"מ לבערו דהרי חס עליו שלא לשורפו אבל לפירוש התוס' דלא בטל מאיליו קשה מה פריך דלמא קמ"ל זה גופא דאף דיכוין להיות משהה ע"מ לבערו לא מהני כיון דיכול לבטלו אך נראה דקשיא לי מלשון הבודק צריך שיבטל ולמה לא אמר בקיצור וצריך לבטל מוכח דהכוונה בעת הבדיקה יבטל ויובן יותר ע"פ דברי רבינו יונה כפ"ב דברכות גבי חוזר לראש הפרק שכתב דאף דספק קרא ק"ש אינו חוזר מכל מקום כיון דהתחיל צריך לגמור וכו' וא"כ יש לו' ה"נ בזה דבודאי לולא הבדיקה לא היה מחוייב לבטל לחנם מספק שמא ימצא בתר איסורא רק כיון דחז"ל תקנו לבדוק מכח ספק מכח חשש דלמא אתי למיכל מיניה א"כ כיון דהתחיל לבדוק ולחוש לספק צריך נמי לבטל מספק ולכך קאמר הבודק צריך שיבטל ואתי שפיר יותר דקשה לפי דעת הי"מ שהביא הרא"ש דהביטול הוי רק בשעה ששית א"כ אינו בשעת בדיקה וא"כ למה נקט הבודק צריך שיבטל ומכ"ש דקשה קושייתנו הנ"ל דלמא הכוונה כשימצאנו צריך לבטל ואין לו' דדייק מלשון הבודק דמשמע בשעת בדיקה דהרי הם ס"ל דהביטול הוי בשעה ששית אך לפי הנ"ל ניחא ניהו דהביטול הוי ביום מכל מקום אם לא נחית תחלה לחוש לספק לא הוי צריך אח"כ לבטל לחוש לספק רק כיון דבודק וחושש לספק צריך אח"כ נמי לבטל ומחר בשעה ששית לחוש לספק ואתי שפיר ודוק היטב בעזה"י: (שם בהג"ה) ואם אמרו בלה"ק וכו'. נ"ב עיין במג"א דהקשה הרי תרגום אינו לה"ק וכו' ועיין ראייה לדבריו במס' ברכות [דף מ] במה דקאמר וכ"ת משום דאמרה בלשון חול מוכח להדיא דהתרגום אינו נקרא לה"ק אפילו נגד שאר לשונות מדקאמר דאמרה בלשון חול ולא אמר דאמרה בלשון תרגום א"ו דלא אמרה בלה"ק מוכח דתרגום נקרא חול ממש כשאר לשונות ולא כהח"י ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ד**) שלוחו יכול לבטל ובו' נ"ב עיין בט"ז ס"ק ו' מ"ש דמסתמא נותן לו במתנה והמק"ח תמה במה קנאו ואני כתבתי בחידושי דזה הוי כמכירי כהונה והנה כעת נראה ראיה לזה ממשנה דפרה פ"ז משנה א' אמר לאחר קדש לך את אלו אין כשר אלא ראשון ע"ש וקשה במה קנאו השני והן אמת הרע"ב שם שכתב וז"ל דכיון שאמר קדש לך ונתנו לו נעשו שלו משמע דנתינה בעינן מיד ליד ולא באמירה גרידא אך א"כ קשה למה מחלק שם בין אמר קדש לך ב"ן אמר קדש לו הו"ל לחלק בקדש לך גופא דאם לא נתן לו מיד ליד אלא אמר קדש לך ולא הגביה הלה נמי כולם כשרים בע"כ מוכח דאף באמירה בלי מעשה נמי הוי שלו ובמה קנאו ובע"כ כיון דהוי מצוה וניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממוניה לכך אנן סהדי דהקנה לו לקנאו באמירה גרידא וא"כ ה"נ בדין זה של הט"ז וזו ראייה ברורה לפענ"ד ודוק. ועוד נראה לי ראיה לזה ממ"ש במס' בכורות [דף

ח] ד"ה אקנויי אקני ליה מקום בחצירו שכתבו להדיא כן דאפי' בלא קנין גמר ומשעבד נפשיה ע"ש מוכח להדיא כדברינו דהיכי דניחא ליה למעבד מצוה בממוניה גמר ומקני אף בלי שום קנין ע"ש ודבר ה' אמת בפי אדונינו הט"ז זצ"ל וכפי מה שביארנו טעמו בעזה"י ודוק:

סימן תלז

סעיף ב' אם הוא בעיר שואלו וכו' נ"ב כן היא דעת הר"ן דאף דהוה בחזקת בדוק צריך לשואלו כיון דאיכא לברורי וכו' אבל דעת הב"ח הוי כיון דחזקתו בדוק א"צ לשואלו. והנה נראה לי ראיה להר"ן מפ"ק דגיטין [דף ב'] דקאמר שם מאי איכא בין רבה לרבא וכו' וקשה הרי רש"י פירש שם למ"ד דהטעם מכח לשמה דממילא שיילינן ליה אם הוא נכתב לשמה וא"כ קשה למה לא קאמר דנ"מ אם צריך לשואלו על לשמה או לא דלרבה צריך לשאלו ולרבא א"צ לשאלו. ואפשר דהרגישו בזה הספרים ואין בידי לעיין אם הרגישו בזה. אך נראה דאדרבא לרבא ס"ל דניהו דרוב בקיאים הן מ"מ בולם אין בקיאין גם בא"י וא"כ כיון דהוי רק רוב והיכי דאיכא לברורי מבררינן לכך גם בא"י עצמו צריך לשואלו ומכ"ש כשיבואו מח"ל אבל רבא ס"ל סתם ספרי דדייני מגמר גמירי ועדיף מרוב וא"כ בא"י א"צ לשאלו לכך תקנו במביא בחו"ל לו' בפ"נ וממילא יזכירו לשאלו וא"כ בין לרבה בין לרבא במביא בחו"ל צריך לשאלו ומה דלא קאמר הש"ס דנ"מ להיפוך דלרבא בא"י צריך לשאלו ולרבה בא"י א"צ לשאלו זה אינו דיש לו' דפליגי בע"א דלרבא א"צ לשאלו ולרבה צריך לשאלו וא"כ כיון די"ל דלרבה לחומרא ולרבא לקולא וי"ל להיפוך דלרבא לחומרא דאף בא"י צריך לשאלו ולרבה לקולא לכך לא נקט הש"ס הך נ"מ ואתי שפיר ודוק אולי יזכני ה' בזמן אחר לפרש יותר בזה:

(**שם סעיף ג' בהג"ה**) וי"א דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה וכו' נ"ב עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ז' הלכות בכור סי' ש"כ בחבורי סי' מג מ"ש ראיה לזה מן הש"ס בכורות ע"ש בעזה"י וכעת נראה לי ראיה להיפוך ממס' בכורות [דף מח] דקאמר שם ואע"ג דתנן עד שלא הגיע הגורן מותר לשחוט ולמכור מכל מקום ניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממוניה ע"ש והרי התם אם יעשה אחד קודש הוי מחוסר ממוניה ואף דמעשר לבעלים מכל מקום הרי האימורים לגבוה סלקי ואולי ימצא טרפה וצריך בכורה ותדע דאין לו' דאין בזה הפסד ממון דא"כ איך אמרינן בבכורות [דף לה] אמר רב קטינא ספק בכור שנולד בישראל צריך ב' מן השוק להעיד עליו ר"נ אמר בעלים מעידין עליו דאי לא תימא הכי מעשר לר"מ מי מעיד עליו מעשר ודאי מהימן דאי בעי שדי מומא ככולא

עדרא ע"ש ולמ"ל לו' שיעשה כולם בעלי מומין הרי י"ל בלא"ה בשלמא בכור ודאי הוי הפסד ממון דמוכרח ליתן לכהן אותו לכך א"נ אבל במעשר דהוי לבעלים ואין לו הפסד לכך נאמן ובע"כ מוכח דגם במעשר הוי הפסד ממון כנ"ל ואעפ"כ אמרינן דניחא ליה לקיים מצוה בממוניה אף דיש לו הפסד אך הנה מלשון רש"י שם שכתב וז"ל דניחא ליה לקיים המצוה בממוניה דלתעשר ולעשר והנה כוונתו אין לפרש דהכוונה דהוי ב' מצות דלתעשר כולא עדרו ולעשר את העשירי ולמה לו זה להאריך כולי האי דאין לו' דכוונתו דקשה לכאורה מה שייך בזה ניחא ליה לקיים המצוה בממוניה הרי בידו למכור תחלה הכל ולהקדיש אחד לשלמים וכדומה לכך כתב דניחא ליה שיעשה ב' מצות דמה קושיא היא זו הרי י"ל דבשלמים יצטרך ליתן חזה ושוק לכהנים ובמעשר לא יצטרך ליתן כלל וכיון דאפשר לו לקיים המצוה בלי הפסד ממון לא ניחא ליה להפסיד ממון ומי דחקו לרש"י לכתוב דניחא ליה דלתעשר ולעשר לכך נראה דכוונתו כיון דאמרו חז"ל עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר וזה הוי כוונת רש"י דלכך ניחא ליה לקיים המצוה בממוניה ולעשר כדי להתעשר שיהיה נעשה עשיר ומה בעי בזה ובע"כ דס"ל כדעת הסוברים דהיכי דהוי הפסד ממון לא אמרינן דניחא ליה לקיים המצוה בממוניה ולכך הוי קשה לו למה כאן ניחא ליה ולכך מפרש דמעשר שאני דנתעשר בזה ולא נחשב הפסד ממון ומוכח מרש"י כדעת הסוברים דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה ודוק:

סימן תלט

סעיף א' תשע צבורין של מצה ואחד של חמץ וכו' נ"ב עמ"ש בפלוגתת רש"י ותוס' וביאור לשון הסוגיא בחיבורי על יו"ד מהדורא ו' סי' רסז שם כתבתי במה פליגי ע"ש ודוק היטב:

סימן תמ

סעיף א' עכו"ם שהפקיד חמצו וכו' נ"ב עיין במג"א מה שנסתפק אם מותר להחזיר החמץ לנכרי או אסור מכח חשש שיחזור וימכרנו לישראל והח"י כתב בפשיטות כיון שאינו מוכר לו רק מחזיר לו את שלו אין לחוש שיחזור וימכרנו לישראל וכו' ונראה לפע"ד ראיה לדברי הח"י ממשנה מפורשת במס' דמאי פ"ג משנה ב' וז"ל הלוקח ירק מן השוק ונמלך להחזיר לא יחזיר עד שיעשר שאינו מחוסר אלא מנין ופירש שם הרע"ב דכיון שהיה ידוע כך וכך אגודות בפרוטה והוי קיצי דמיו ולכך כיון דאגב אינהו נעשה שלו וחייב לעשרן וכו' והנה הך חייב לעשרן הוי רק כדי שלא להוציא מידו דבר שאינו

מתוקן כדי שלא יבשלו בו אחרים רק כדמפורש שם במפורשים בפרק ההוא וקשה מאי איריא שנמלך עליהם להחזיר דמשמע דתחלה לקחם ע"ד בבירור שיהיו שלו רק אח"כ נמלך להחזיר תיפוק ליה דאפי' אם לקחם מתחלה על הספק כדי לבקרו נמי ראוי שיהא חייב לעשרו ביון דאמר שמואל במס' ב"ב [דף פז] דהלוקח כלי מבית האומן ע"מ לבקרו ונאנס בידו חייב ולאו דוקא כשהלך משם רק אף גם בעודו שם חייב באונסין כשהגביהו כדמוכח שם בש"ס גבי מעשה דאומצא ע"ש וא"כ קשה כיון דהוי קיצי דמי הירק ונטלו לבקרו כבר חייב באונסין ואיך רשאי להחזיר דבר שאינו מתוקן ול"ל ונמלך אלא ודאי ניהו שנתחייב באחריותו כיון שאינו מוכר לו רק מחזיר את שלו אין עליו חיוב לתקן התקלה רק כשלקחו תחלה ע"ד לקנותו בבירור אז נעשה שלו ואסור לו להוציא תקלה מתחת ידו אך אם עדיין אינו שלו רק באחריותו אין לו לחוש לתקלה אף שהוי באחריותו כאונסין מכ"ש בחמץ שעבר עליו הפסח דאין לו לחוש בכך לשמא ימכרנו לישראל מיהו יש לדחות ראיה זו דהתם אין האיסור נמשך ממנו ולכך אם אין הדבר שלו לגמרי לא חייבוהו לתקן כיון שלא הוא גרם התקלה ולא על ידו נתחייב במעשר אך בנ"ד כיון שלולא הוא לא היה נאסר החמץ אחר הפסח דחמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר ולא הוי חשש תקלה רק על ידו שהי' באחריותו נאסר בהנאה וא"כ נמשך התקלה. ע"י לכך מה לי אם גוף הדבר הוי שלו או אינו שלו סוף סוף כיון דהתקלה נמשך ממנו עליו לתקן את התקלה הנעשה ע"י ושפיר נסתפק המג"א ובהיות כן נראה להכריע כדעת המג"א ולא כהח"י דמ"ש הח"י דאינו מחויב לקנות ממנו החמץ הוא אינו הכרח דתינח אם לא הוי התקלה ע"י אז ודאי לא היה מחויב לקנות כדי לתקן מחשש שמא ימכרנו לישראל אך כיון דתקלה ע"י א"כ הרי עיקר החשש שמא ימכרנו לישראל מה דחיישינן לזה דכל האיסורים הוי הכל כי ראוי שלא יומשך תקלה ע"י ואסור לו להוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן א"כ מה בכך אם גוף האיסור שלו או אינו שלו סוף סוף כיון שהתקלה והאיסור נעשה ע"י צריך לתקן שלא יבוא התקלה ע"י לישראל אחר א"כ ה"נ כיון שע"י שהיה באחריותו ולא עשה לו תקנה קודם פסח נמשך איסור זה עליו לתקן שלא יבוא על ידו תקלה זו ולכך נראה נכון כדעת המג"א וא"ש ודוק היטב ועיין בח"י עוד שהעלה דבעינן קבלת אחריות בפירוש בקנין כדין דאין דין שמירה לנכרי ועיין מ"ש בזה בחידושי לחו"מ סי' ש"א במה"ת דאין זה דין ברור וי"ל דמקבל מן הנכרי לא בעינן קנין ודי בקבלת אחריות בפירוש לבד ע"ש ובתשובתי ליו"ד הלכות בכור סי' ש"כ לק"ק קאליש במהדורא ג' כתבנו עוד דיש לו' דבש"ש אף כלא התנה הוי כהתנה וישבתי כזה דעת הר"ן כאן שהביא הח"י כאן ע"ש ודוק. והנה העולם אומרים משמי' דגברא רבא הוא

הגאון בעל מק"ח שטוב יותר למכור החדר שבו החמץ מלהשכיר מכח דאם משכיר הרי הוי כאחריות ישראל מכח שאם נאבד החמץ לא ישלם לו הנכרי החמץ והוי כחמץ של נכרי בבית ישראל באחריות ישראל משא"כ אם מוכר החמץ הוי מקבל אחריות על חמץ נכרי בבית נכרי וכו' והיינו מכח דחושש לדעת הסוברים דאף באלמות היינו אם העכו"ם אלם נמי נחשב באחריות וכו' כן שמעתי. והנה כבר מבואר בחיבורי על הלכות פסח שאין בזה בית מיחוש וכעת אבאר עוד בעזה"י דהנה אף הסובר דאף באלמות הוי נמי קבלת אחריות היינו דק כעין חמירא דבני חילא דאם יאבד יצטרך לשלם ממון מחדש מביתו אבל מה שלא יצטרך לשלם מחדש רק שמפסיד חובו אין זה גורם לממון כיון דהפסד חוב אינו ממון ממש כיון דמכאן ולהבא הוא גובה ואינו מפסיד מביתו ממש ותדע דלא מצינו בשום מקום שיהי' אסור למכור לנכרי אלם החמץ מחשש כיון דהוא אלם בלא"ה לא ישלם לו ובע"כ הטעם כיון דהוא רק הפסד חוב אין זה גורם לממון רק כעין גורם דגורם והטעם עוד דהרי באמת קיי"ל דגורם לממון לאו כממון דמי ואף אם הוי כממון הרי באם פטור מן הדין ואין לו חיוב רק מכח אלמות ודאי לא הוי כממון רק בחמץ גלי קרא דלא ימצא א"כ אין לך בו אלא חידושו אם מכח האלמות יצטרך לשלם ממון ממש מביתו אבל מה שמפסיד רק חובו זה ודאי לא נחשב גורם לממון כנלפענ"ד נכון ואין חילוק בין מכירה לשכירות בזה ודוק ואתי שפיר. והנה הרא"ש כתב בפ"ק דפסחים כיון דהשאיל הנפקד ביתו לשמירת ממונו [ביתו] דהמפקיד קרינן ביה והנה היה נראה לי להביא ראיה לדבריו ממה דאיתא בב"ק בפ"ד דף מ' ע"ב וז"ל הועד בבית שומר והחזירו לבעלים בעלים משלמין חצי נזק והשואל פטור מכלום סיפא רשות משנה ורישא רשות אינה משנה אר"י תברא מי ששנה זו לא שנה זו. וקשה לי מאי פריך הרי זה מבואר הוא דכשם שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרין ובלא משיכה לא נעשה שומר וגם זה ידוע דכל קנין בטעות אינו קנין וא"כ הרי לעיל מינה פריך הש"ס למה חייב השואל חצי נזק לימא ליה תורא שאילנא מינך אריה לא שאילנא מינך ומשני דידע בו שהוא נגחן מוכח דאם לא ידע בו היה פטור מלשלם כלום דהוי שאילה בטעות וא"כ לענין מועד הוי כלא זכה בו השומר ונשאר עדיין ברשות בעליו ולכך אין רשות משנה אבל בסיפא כיון דהיה תם ולא הוי שאילה בטעות א"כ הוי ברשות השואל וכשמחזירו אחר כך לבעלים הוי רשות חדש לכך שפיר רשות משנה ואף דאפשר לו' דגם ברישא הרי אם נימא רשות משנה א"כ פסק מלהיות מועד א"כ שוב לא הוי שאילה בטעות דאכתי מנ"ל דלמא אזלינן בתר איפכא כיון דבאמת היה מועד מחזקינן ליה אחזקה דמעיקרא ואמרינן כיון דהוי מועד הוי שאילה בטעות ולכך אין כאן רשות

חדש ובע"כ מוכח כדברי הרא"ש דכיון דהשאיל השואל ביתו להמשאיל ביתו דמשאיל קרינן ביה דודאי גם במשאיל ס"ל להרא"ש כן דאל"כ בשואל חמץ מחבירו יהיה פטור מלבערו מכח לימוד המכילתא ולמה לא חלקו בזה הפוסקים וגם למה הוצרך הרא"ש לאוקמי המכילתא בישראל שהלוה לנכרי הוי ליה לומר דמיירי בשואל או שוכר דהוי החזקת החפץ לעצמו ובע"ב דאף בשואל או בשוכר נחשב המקום של המשאיל ומשכיר וא"כ פריך הש"ס שפיר אם נחשב רשות משנה גוף הקרקע של מי הוא במקום שעומד השור ממש וא"כ גם ברישא הוא עומד ברשות השומר והבית שעומד בו של השומר הוא ואז לא אזלינן בתר הקרקע שעומד בו באמת רק אחר הרשות גם בסיפא כיון דהשאיל לו ביתו להמשאיל ביתו דמשאיל הוא וכשמחזירו לו הוי רשות אחד וגם בבית השומר הוי כאילו הוא בבית המשאיל ואף דהוי באחריות השואל הוי כאילו היה השואל מקבל אחריות על שור של המשאיל שהוא בבית המשאיל בודאי לא נחשב רשות משנה ע"י קבלת אחריות בלבד ואתי שפיר ודוק ועמ"ש בחיבורי לחו"מ מה"ג סי' קנ"א ע"ש ודוק. והנה הרא"ש שם הביא דברי רבינו יונה וכו' וראייתו מוגונב מבית האיש וכו' ועיין בט"ז ס"ק ד' כאן מ"ש בזה ועיין בשו"ת ח"צ. אמנם אנכי ביארתי כוונתו בטוב טעם בעזה"י בחיבורי על מס' ב"ק בפרק מרובה (בבא קמא בדף ס"ח) ע"ש בעזה"י גם בדף ס"ט בסוגיא דצנועין הבאתי ראיה ברורה להרא"ש דבית הנפקד בית המפקיד קרינן ביה גם ראיה דהמפקיד עובר בבל יראה ע"ש בעזה"י ודוק. ועיין גם מ"ש בזה בתשובה בחיבורי על או"ח משנת תר"א לק"ק בארשטשוב מ"ש בביאור לשון המכילתא בע"א בעזה"י וביאור כוונת הרא"ש וחידושי דינים היוצאים מזה ע"ש ודוק היטב:

סימן תמא

סעיף א' עכו"ם שהלוה ישראל על חמצו וכו'. נ"ב עיין מ"ש בזה בתשובה לק"ק נאדווארנע מה דהקשה לו ע"ד הרמב"ם דבעינן הגיע זמנו קודם הפסח קנה מקומה כהשמטות להלכות נדרים סי' רכ"א דרך אגב ע"ש בחיבורי עודנו בכ"י ודוק ועיין במג"א סק"ב מה שהביא דעת הראב"ד דאין אסמכתא לעכו"ם ועיין בחיבורי לחו"מ מהדורא ד' סי' מ"ז מ"ש ראייה לזה מגיטין דף מג ע"ב ע"ש ודוק וע' במג"א סק"ג מ"ש דחייב לעשר דדמי לאנס המלך וכו' ועיין בחיבורי על חו"מ סי' דמ"ג ובסימני הש"ע הוא בסי' שפ"ו מ"ש דלא דמי בלל זה לזה ע"ש. ובחיבורי להלכות פסח הארכתי בזה ביותר ע"ש בעזה"י ודוק. והנה גרסינן כירושלמי בפ"ב דפסחים הלכה ב' תמן תנינן עבד שעשאו רבו אפותיקי וכו' היתב ר' חגי קומי ר' יוסי מתניתא פליגא על רב ישראל שהלוה לעכו"ם

על חמצו לאחר הפסח מותר בהנאה וכו' ועיין בק"ע בשירי קרבן שהקשה אדמותיב מברייתא לסייע ממתניתין דתנן ישראל שהלוה לנכרי על חמצו לאחר הפסח אסור בהנאה ע"ש שנדק דמיירי במעכשיו והוא דוחק דכל כהאי גוונא הוה ליה לפרושי. אך היותר נראה דיש לו' דהמשנה מיירי דאחר הפסח דעתיה לשקועי ביד המלוה לכך לחומרא אמרינן ברירה והוברר דגם בפסח ברשות ישראל הוי קיימא ולכך אסור ולהיפוך בנכרי שהלוה לישראל ודעתיה אח"כ לשקועיה לכך מותר בהנאה. אבל הברייתא מיירי דאין דעתו לשקוע לכך מותר בהנאה אבל הברייתא דעבד שעשאו רבו אפותיקו מיירי בפירוש דאין דעתו לשקועי כיון דאמ' דשניהם יכולין לשחרר מוכח ראין דעתו לשקועי לכך שפיר פריך מהך מתניתא דמיירי נמי באין דעתו לאשקועי ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק:

סימן תמב

סעיף א' תערובת חמץ עוברים עליו וכו'. נ"ב הנה בדין היתר מצטרף לאיסור כגון שנתערב מיעוט היתר ברוב איסור אם לוקין בכזית מן ההיתר והאיסור יחד ועמ"ש בחידושי למס' נדה דף כ"ז ע"ב גבי אפשר שלא ירבו ב' פרידות תרקב על פרידה עפר ונפיש ליה שיעוריה ושם הוכחתי דגם ההיתר המיעוט מצטרף לרוב לטמאות הבית וה"ה לענין איסור יש בזה יהיו מחולקין המקשן והתרצן שם ע"ש ודו"ק: והנה עיין בלשון הב"י בסי' זה שכתב בשם מ"כ על דברי רבינו בלשון זה יראה הסתירה בלשון הספר מדידיה אדידיה וכו' עם הסוף וקודם שאשיב הנה לשון זה אינו מובן גם גוף תירוצו אין לו הבנה. ונראה דיש כאן ט"ס ותחלה צריך להיות וקודם שאשיב אקדים כי הטעם שחילק המחבר וכו' וכוונתו בהקדמה זו מיישב קושיא הראשונה דאף שהביא תחלה שלהשהותו קיל חד דרגא מאכילה מביא אח"כ לשון הרמב"ם דעוברין בבל יראה על תערובות מכח דתחלה הולך הטור בשיטת המפורשים דאלו עוברין היינו מעל השולחן ולהך [פירוש] י"ל דשהייה קיל מאכילה בחד צד. אבל הרמב"ם דמפרש אלו עוברין בבל יראה לכך ס"ל דדין ביעור ואכילה הן שווין ממש ונסתלק תמוה הראשונה ואח"כ צריך להיו' ומה שאפשר לו' בהיתר סתירה ב' דהיינו דכעת בא ליישב קושיא השנייה דהיינו דמה שפסק הרמב"ם כחכמים היינו לענין אכילה אבל לענין בל יראה פסק כחכמים ולדידיה חמור ביעור מאכילה והיינו עפ"י פירוש הרמ"ך ולכך לענין שיהיו עוברין בבל יראה אף דליכא כזית בכדי אכילת פרס אבל לענין אכילה אינו לוקה באין בו כדי אכילת פרס ובזה סיים וכזה יוותרו שתי הסתירות שזכרתי היינו סתירה הראשונה הותר בהקדמה ראשונה וסתירה השנייה הותר בהקדמה זו. כן נראה כוונת

המ"כ וזולת זה אין לדבריו הבנה ודו"ק ועיין במג"א ס"ק א' מ"ש תערובות חמץ וכו' והכ"מ הסכים לי"א. והנה הב"י ביאר יותר הדבר דלענין בל יראה פסק הרמב"ם כר"א כיון דסתם מתניתין כוותיה והיינו כיון דעכ"פ החמץ בביתו אבל לענין אכילה פסק הרמב"ם כחכמים. ונשאלתי מאיש אחד דא"כ מי דחקו להש"ס לו' דמתניתין כר"א הרי יש לו' דאתיא אף כרבנן והם לא פליגי רק לענין אכילה אבל לענין ביעור מודים. והשכתי דלק"מ דניהו דרישא דמתניתין י"ל דהכוונה לענין בל יראה כפירש"י כמשנה מכל מקום הסיפא דסיים הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת בע"כ לענין אכילה מיירי כפירש"י בעצמו דאם לענין בל יראה מה זה שסיים ואין בהם כרת הרי אפילו בחמץ בעין אין כו כרת לבל יראה ולמה קמ"ל זה בתערובות גם מה"ת הוי ס"ד לו' שיהיה כרת בב"י ובע"כ לאכילה מיירי. ולכך מכח הסיפא מוכרח לו' דאתיא כר"א ודוקא הרישא נחשב סתמא כיון דנקט תחלה סתם הוי סתמא אבל הסיפא דהרי אלו באזהרה אין זה סתמא די"ל דזה הוי הסיום דברי ר"א דא' תחלה במשנה ר"א או' אף תכשיטי נשים והוי כל שאחר זה דברי ר"א לכך לא נחשב סתמא לכך פסק הרמב"ם בזה כחכמים וז"ב ופשוט לפענ"ד ודו"ק. ומ"ש המג"א שם בשם הרשב"א דכל דבר שדעתו לעשות כן אינו בטל עיין מ"ש עליו בחיבורי לאו"ח משנת תר"א בחידושי לפסחים בפ"ב בסוגיא דאין מבשלין הפסח במים ע"ש מ"ש לתמוה עליו הרבה ודו"ק שם ועיין מ"ש עוד בדברי המג"א הללו מ"ש וביו"ד סי' קל"ד כתב בשם הרשב"א וכו' וכתבנו ליישב קושייתו בחיבורי לאו"ח משנת תר"ז בתשובתי לק"ק סטאניסלאב קנה מקומה בהשמטות לספר החיים לקונטרס מיני מטעמים וע"ש מ"ש בזה ודו"ק: והנה עיין במג"א ס"ק א' מ"ש וז"ל כתב המ"מ פ"ד דוקא שיש בו כזית חמץ בתוך א"פ וזה העיקר. וי"א שאעפ"י שאינו עובר באכילתו חייב בביעורו ואעפ"י שהוא מעורב בכמה זיתים עובר דהרי יש שם כזית חמץ והכ"מ הסכים להי"א עכ"ל המג"א. והנה לדעתי נראה להכריע [כדעת] הה"מ מן הירושלמי פ"ק דביצה הלכה ב' וז"ל על המשנה דב"ש אומרים שאור בכזית וכו' וזה"ל ר' אבוה בשם ר' יוחנן בין בביעורו כין לאכילה כזית קם ר' מנא עם ר' חזקיה א"ל הן שמע רב הדא מלתא א"ל מן ר' אבוה א"ל ואף אנן אמרינן ר' אבוה בשם ר' יוחנן בין לביעורו בין לאכילה כזית דילא כן ניתני שלשים ושבע כריתות בתורה עכ"ל. והנה הירושלמי הזה הוא כספר החתום והק"ע עשה בו ט"ס וצ"ל בין בביעורו בין לאכילה בכותבת. והנה מלבד שקשה לשבש הספרים אף גם פירושו תמוה. חדא מה שתמה עצמו בשיורי קרבן דמה קושיא דלמא אתיא דלא כב"ש ואני תמה ביותר דאף לולא ראייתו שם דהמשנה לא הוה כב"ע רק גם אם נימא דהוי כב"ע קשה בשלמא אם הוה ענין שהיה יכול למתני

אליבא דכ"ע הוה קשה למה הכניס במחלוקת הו"ל למיתני מה דהוי ככ"ע אכל כאן הרי אם יהיו שוגין ל"ז כריתות הוה רק כב"ש לא כב"ה א"כ סוף סוף יהיה כתנאי ולמה יעזוב דברי ב"ה וליתני כב"ש. ועוד תמוה דהרי שם בכריתות לא נקט השיעורים רק המינים על מה חייב כרת וחטאת וא"כ הרי מונה ואוכל חמץ ומה לי אם אוכל כזית חמץ או ב' זיתים וא"כ הי' בידו למיתני שאכל כמה זיתים חמץ ובע"כ דלא נקיט רק המין ואם כן ה"נ מה לי חמץ מה לי שאור ומה בכך שזה בכזית וזה בככותבת. ודוחק לו' כיון דהוו חלוקין בשמן ובדינא לב"ש לכך הוי לי' למנותן דזה דוחק להקשות כן דמה קושיא. לכך נראה הגירסא בפשוטו ותירוץ הדבר הוא עפ"י מה שכתבתי בחידושי להלכות פסח סי' תל"א והוא בחיבורי לאו"ח משנת תר"ט דף מ' בביאור לשון הירושלמי בפ"ה דפסחים והעולה משם דמה דס"ל לב"ה דזה וזה בכזית ומפרש הש"ס הטעם דילפינן ביעור מאכילה אין הכוונה דרך דבמה מצינו דודאי אין ראיה דהרי אכילה חמירה רק הכוונה בדרך הק"ו דב"ה ס"ל דלכך הוי בכל השיעורין בכזית מכח דהלמ"מ הוי דלשון אכילה בכזית וממילא היכי דלא כתיב אכילה הוי בכ"ש וא"כ בביעור כיון דלא כתיב אכילה הוי ראוי להיות בכ"ש רק דילפינן קולא מאכילה וקולא שפיר ילפינן מאכילה בתורת ק"ו וכיון דמק"ו ילפינן ביעור מאכילה דבעינן גם בביעור שיעור ממילא ראוי לו' דיו לבא מן הדין להיות כנדון דלכך הוי גם בביעור ככזית ע"ש שהארכתי בזה. והנה הנ"מ בזה הוי בפלוגתת הה"מ והב"מ דילפינן ביעור מאכילה במה מצינו א"כ ראוי לו' דון מינה ואוקי באתרה דבשלמא באכילה אם לא הוי בכדי אכילת פרס אינו אוכל ביחד אלא בביעור כיון דסוף סוף החמץ בביתו אכל אם הוי בתורת ק"ו א"כ ה"נ דיו לבא מן הדין להיות כנדון וכיון דבאכילה אינו חייב רק אם מעורב בכא"פ ה"ה בביעור כן. וזה הוי כוונת הירושלמי דהנה אם נימא דילפינן ביעור מאכילה במה מצינו קשה נלמוד נמי לענין כרת להיות חייב על בל יראה. ואין לו' דהאמת כן דהרי במשנה ר"פ אלו עוברין תני הרי אלו באזהרה ואין בהם כרת אך מזה לבדו לא הוי ראיה דיש לו' דהתם מיירי דליכא כזית בכדי אכילת פרס דאז אין ללמדו מאכילה דהרי באכילה נמי פטור כהאי גוונא. וניהו דאמרינן דון מינה ואוקי באתרא דעובר אף שאינו בכדי אכילת פרס מבל מקום אם נא' אוקי באתרא הרי בו לא נא' כרת רק לאו אבל היכי דהוי תוך כדי אכילת פרס בענין דבאכילה חייב כרת יש לו' דאף בביעור חייב. לכך אמר בירושלמי דזה אי אפשר לו' דא"כ ליתני שבע ושלשים כריתות גם בביעור היכי דהוי בכדי אכילת פרס ובע"כ דבביעור בכל ענין פטור מכרת ובע"כ דלא ילפינן במה מצינו ביעור מאכילה רק בק"ו וממילא דיו לבא מן הדין להיות כנדון ואינו עובר בבל יראה רק בכדי אכילת

פרס וז"ש הירושלמי בין בביעור בין באכילה כזית היינו דבעינן כזית ביחד בכדי אכילת פרס וראי' דבע"כ דב"ה דילפי ביעור מאכילה הוי בע"כ בתורת ק"ו דא"ל במה מצינו דא"כ לחייב כרת אף על הביעור ואין לו' דאמת היא כן דחייב אם הוי בכדי אכילת פרס ומשנה דקתני דהרי אלו באזהרה הוי ביותר מכדי אכילתו פרס דא"כ ליתני ל"ז כריתות ואתי שפיר בעזה"י. והנה עוד ראיה לדברינו ממ"ש בסמ"ע בחו"מ ריש סי' ע"ב דעפ"י הרוב הוי בין האחרון פשוט יותר מבין הראשון ואם נגרום כגרסת הק"ע בין בביעור בין באכילה בככותבת א"כ יהיה הבין הראשון פשוט יותר ודוחק להגיה גם זה דלהיפוך תני בין באכילה בין בביעור בככותבת דזה דוחק להגיה כ"כ ובע"כ כמ"ש ודו"ק היטב:

שם (**סעיף ה'**) וכן אם העמיד גבינות בחלא משכר שעורים וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם תשובת הרמב"ן וכו'. מבואר מדבריו דאף בשביעי או חמישי עדיין יש איסור משכר הראשון ועיין בחידושי ליו"ד סי' קט"ו בט"ז בסוף הסי' מה שתמהתי בדברי הב"י וט"ז שם ומה שקשה משם לכאן ועמ"ש ביאור דבריו בעזה"י שם שהם תמוהים גם הוכחתי שם דזוז"ג לא הוי רק אם באמת נעשה כעת ע"י שני גורמים אכל אם באמת לא נעשה רק ע"י איסור אך דאף אם לא היה האיסור הי' נעשה כן בעצמו ברבות הימים מכל מקום לא נחשב בכך זוז"ג דבתר השתא אזלינן ועתה בא רק ע"י איסור ונחשב רק גורם איסור ודו"ק ע"ש:

שם (**סעיף ט'**) חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ט מ"ש דדעת הטור דמעמיד אינו בטל מן התורה ועיין מה שהקשיתי ע"ז בחיבורי מי נדה בהשמטות עודנו בכת"י דף קנ"ג ע"ש מה שהבאתי ראייה דלא כהטור ע"ש ודו"ק: והנה המל"מ בהלכות חמץ נסתפק כמה דקיי"ל אכילה בכזית אם הכוונה דלשון תורה הוי בכזית או הכוונה דלשון תורה הוי בכ"ש רק הלמ"מ דאין לוקין רק בכזית. כבר דברתי הרבה מזה בעזה"י בכמה מקומות. וכעת עלה ברעיוני לפשוט ספק זה מפ"ק דביצה [דף ז'.] דקא' ב"ש שאור בכזית וחמץ בככותבת דל"ל למכתב שאור. וקשה מנ"ל למדרש לקולא דלמא הוי לחומרא דחמץ בכזית ושאור בכ"ש ובשלמא אם הוי הלמ"מ דלשון אכילה בתורה הוי בכזית והרי כאן נא' לשון אכילה בשאור ואי אפשר לו' דהוי בכ"ש דהרי כתיב אכילה ובע"כ הוי לקולא דחמץ בככותבת אבל אם לשון אכילה הוי בכ"ש רק דהלמ"מ דאין לוקין רק בכזית א"כ נימא לחומרא דגלי קרא כאן דבשאור לוקין אף בכ"ש דהלמ"מ לא הוי על שאור דהרי אף השתא לא הוי הלמ"מ על כולם דהרי הלמ"מ בכזית וכאן בככותבת ובע"כ שלא יהיה הלמ"מ על חמץ וא"כ נימא להיפוך דלא הוי הלמ"מ על שאור ולוקין בב"ש ובע"כ דלשון אכילה הוי בכזית היינו

דהלמ"מ הוי רק דלשון אכילה אינו פחות מכזית ורק למעט הפחות אבל יתכן שיהיה הכוונה על יותר מכזית לכך ס"ל חמץ בככותבת וזה ראיה ברורה לפענ"ד ואח"כ דקאמר דפליגי בביעור אין להקשות דבזה לא נא' אכילה ונימא שאור בכ"ש זה ל"ק דא"כ יהיה ביעור חמור מאכילה וזה אינו דאכילה חמורה דעל אכילה חייב כרת ועל ביעור רק בלאו. לכך אי אפשר לפרש כן. אבל להס"ד באכילה שפיר היה לו לו' כן וללמוד לחומרא בע"כ מוכח כמ"ש וזה נכון בעזה"י ודו"ק. עוד נראה לפענ"ד לפשוט ספק זה של המל"מ ממ"ש הרמב"ם בהלכות טומאת מת פ"ב [הלכה ב'] וז"ל אעפ"י ששיעור כולן הלכה למשה מסיני הם אמרו חכמים תחלת ברייתו של אדם הוי בכזית לפיכך שיעור טומאת בשרו בכזית עכ"ל. והנה אין לדברים הללו הבנה כיון דהוי הלמ"מ כן ל"ל מאמר חכמים ולכך יהיה מוכח מזה דס"ל להרמב"ם דאם הוי לשון אכילה בכ"ש לא הוי כח בהלמ"מ למעט שלא יתחייב רק בכזית רק דהלמ"מ הוה דלשון תורה גופא הוי אכילה בכזית וא"כ תינח בלשון אכילה אבל בטומאה דכתיב ביה אדם ולא כתיב רמז ביה דהוי בכזית אם משמע דאדם בכ"ש לא הוי כח ביד הלמ"מ לו' דהוי ככזית לכך אמרו מתחלה דאדם בתחלת ברייתו הוי בכזית א"כ הוי נמי הלמ"מ גבי טומאה כמו גבי אכילה דהלמ"מ הוי דלשון אדם הוי בכזית דכן תחלת ברייתו כזית והוי ממש כעין בכ"מ דגלי הלמ"מ כוונת הכתוב בלשון אכילה כן ה"נ מגלה כאן הלמ"מ כוונת לשון אדם ואף אם נא' דלשון אדם בתם מורה על אדם בשלימות מ"מ אתי שפיר דכוונתו הוי כך דלכאורה אין הלמ"מ דומה דגבי כל השיעורין הוי הלמ"מ להקל דכל הלמ"מ הוי אפי' ככ"ש ואתא הלמ"מ להקל וכאן יהיה להיפוך דלשון הכתוב משמע דוקא כל אדם מטמא באוהל אבל כזית אינו מטמא ואתא הלמ"מ להחמיר לכך אמר דהלמ"מ הוי שוה בכל מקום דבא לפרש כוונת המקרא דהתם מפרש כוונת הכתוב דלשון אכילה הוי בכזית והכא מפרש דלשון אדם הוי בכזית. ועכ"פ מוכח דהלמ"מ הוי לפרש כוונת המקרא דאל"כ למה לי מאמר החכמים להלכות למ"מ ואתי שפיר ודו"ק: והנה כבר הבאתי דברי הא"ר לעיל בסי' זה ועיין במג"א ועיין במק"ח להגאון מליסא זצ"ל בסי' זה ובחיבורי על הלכות פסח מה שישבתי דברי הטור בזה בסי' זה ע"ש והנה נשאלתי ממשכיל א' על זה דקשה ממ"נ אם ס"ל להטור טעם איסור השהייה מכח דלמא אתי למיכל מיניה אף בהנאה יהיה אסור ואם ס"ל מטעם בל יראה אף באכילה יהיה מותר. וזה אשר השבתי לו קושייתו מעיקרא לק"מ מתרי טעמי. חדא דודאי הטור ס"ל כדעת רוב הפוסקים מכח דלמא אתי למיכל מיניה. מיהו אין הקנס חמור מגוף האיסור דהיכא דהחמץ גופא בפסח אסור בהנאה אז קנסוהו דגם אחר הפסח יהיה אסור בהנאה כמו בפסח עצמו אבל היכא דבפסח עצמו

מותר בהנאה רק דאסור באכילה לא חמיר הקנס מגוף האיסור ובפרט דבשאר חמץ כמו דהוצרכו ביעור מכח דלמא אתי למיכל מיניה כן יש חשש דלמא אתי להנות ממנו כיון דגם בהנאה אסור מן התור' לכך שוב קנסוהו באכילה אטו אכילה ובהנאה אטו הנאה וכל חד משום לתא דידיה נאסר אבל דבר דבפסח גופא אינו אסור בהנאה רק באכילה א"כ עיקר איסור שהייתו הוי מכה חשש אכילה לכך די לאסרו באכילה לא בהנאה דמה פעולה של הנאה לכאן ועוד באמת אין כוונתו מכה דהתערובות אסור בשהייה דיש לו' דהתערובות וודאי דמותר בשהייה רק הרי גוף החמץ ודאי הוה צריך ביעור ואין לו היתר רק מכח שנתערב והרי הוא מערבו בידים ואין מבטלין איסור לכתחלה ואף דהוי בזמן היתר מכל מקום כיון דחמץ שמו עליו נקרא לפעמים איסור' בלע ולפעמים נקרא היתירא בלע ולכך עשו חז"ל כן דאם ערבו בידים על אחר הפסח יהיה דינו כמו נתערב ממילא בפסח והרי אם נתערב ממילא היה עכ"פ אסור באכילה בפסח עצמו לו יהא דאחר הפסח היה מותר מכל מקום עתה דערבו בידים כדי להשהותו נידון אחר הפסח באלו נתערב ממילא בפסח לענין פסח עצמו והוי אחר הפסח כאלו היה היום פסח אבל לענין הנאה כיון דאם הוי היום פסח ונתערב ממילא היה מותר בהנאה לא גרע אחר הפסח בערבו בידים מאם נתערב ממילא בפסח לענין פסח עצמו. ובזה תבין דברינו באר היטב שם ודו"ק ועיין במג"א סק"ט מ"ש בענין המי דבש ובסי' תמ"ז וכו'. מכולם משמע דהשמרים בדבש הוי תורת מעמיד עליו. אך עיין בספר ת"ח מס' ע"ז [דף ל"ד:] ד"ה הני דורדאי מבואר שם דס"ל דשמרים במי דבש אין עליו תורת מעמיד כלל כי אינו רק להיות תוסס ע"ש שהאריך בזה ויש לצרף דעתו בזה לעת הצורך ואין פנאי להאריך בזה אולי יזכני ה' בזמן אחר לטייל בדבריו יותר ודו"ק:

סימן תמג

סעיף א' חמץ משש שעות ולמעלה ביום י"ד אסור בהנאה וכו'. נ"ב וסיים הטור ואם קידש בו אשה אינה מקודשת. והנה האריכו בזה האחרונים ועיין בח"י מה שהאריך בזה ותמוה לי על כולם היאך לא ראו הירושלמי בזה וז"ל הירושלמי בפ"ב דפסחים [הלכה ד'] ר' מאיר או' משש שעות ולמעלה מדבריהם ר' יהודא או' משש שעות ולמעלה ד"ת מאי טעמא דר' מאיר דכתיב אך ביום הראשון זה חמשה עשר יכול משתחשך ת"ל אך ביום הראשון הא כיצד תן לו שעה אחת לפני שקיעת החמה וכו'. [והנה מזה יהיה ראיה לדעת הרמב"ם דעשה דתשביתו הוי קודם שש כמו דלר"מ הוי עשה דתשביתו קודם הלילה קודם זמן איסורו כן ה"נ לדידן דאסור מן התורה בשש דהוי תשביתו קודם

זמן איסורו] רב אמר דברי ר"מ המקדש משש שעות ולמעלה לא עשה כלום ויאות אלו חטים קרטבניות במדבר [ופירש הק"ע היינו חמץ נוקשה] וכו'. הנה מדברי הירושלמי מבואר דנוקשה רק דרבנן ומבואר הוא דגם במקדש בחמץ בשעות דרבנן אינה מקודשת גם מבואר הוא דחמץ דאורייתא ושעות דרבנן וחמץ דרבנן ושעות דאורייתא שווין המה לענין קידושין ובשניהם אינה מקודשת. ותמוה לי על הרמב"ן שהביא הב"י והח"י דס"ל דבחמץ דרבנן ושעות דאורייתא אינה מקודשת וחמץ דאורייתא ושעות דרבנן חוששין לקידושין א"כ מאי מייתי הירושל' ראיה מחמץ דרבנן ושעות דאורייתא דאינה מקודשת לחמץ דאורייתא ושעות דרבנן דאינה מקודשת הרי י"ל כחילוק הרמב"ן הנ"ל וצע"ג בכ"ז. והנה בהיותי בזה ראיתי בק"ע שם ושיורי קרבן ד"ה וקדושו אין מקדש שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים שתמות שם דהא הוי הקדש בדק הבית וכו'. ותמוה עליו היאך נעלם ממנו דברי הש"ס שלנו כפסחים [דף כ"ט:] דקא' שם בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קמפלגי והתוס' שם הקשו קושייתו של הק"ע ותירצו בזה דמדרבנן אין פודין והיא תמוה. עוד קשה לי על דברי הק"ע מה דקא' שם עשאו תרומה אינו תרומה שלא ניתנה תרומה אלא לאכילה בלבד. ותמוה לי היאך יפרש המשנה שהביא הש"ס בפ"ב דפסחים [דף ל"ג:] והיא משנה במסכת תרומות דתנן שם אין תורמין מן הטמאה על הטהורה ואם תרם בשוגג תרומתו תרומה ותירוץ הש"ס שם לא שייך בזה דמיירי מסתם חמץ ואליבא דר"מ וצ"ע בכ"ז. ועיין בח"י בסי' זה מה שהאריך בביאור לשון רש"י בב"ק [דף צ"ח:] לפלגו גבי גזל ולא נקט שומר ועיין מ"ש בזה בעזה"י בחיבורי על ב"ק דף צ"ח ע"ב ע"ש ודו"ק: והנה בדין מי שגזלו ממנו חמץ אם מהני ביטול שלו עיין בנוב"י מ"ק [סי' כ'] משמע דמהני ביטולו אך באמת לא כן הוא ועמ"ש לפרש דבריו בתשובתי לידידי הרב מוה' צבי הירש הורוויטץ ז"ל קנה מקומה דרך אגב בחיבורי ליו"ד מ"ה בסי' ק"ג ע"ש ודו"ק. וע"ע מ"ש על דברי רש"י הללו שהביא הח"י בחידושי לחו"מ סי' שס"ג במ"ג משנת תר"ג שם פלפלתי בעזה"י בסוגיא הנ"ל ודחיתי שם דברי הדדי באריכות ע"ש ודו"ק:

שם (**סעיף ג'**) אם קנו שום דבר אחר שש שעות מותר מפני שחמץ אינו תופס את דמיו. נ"ב יש לי כאן הרהורי דברים בעזה"י והנני פורטם. הנה גרסינן במס' בכורות [דף ט':] דקא' שם מאי טעמא דר"ש דלא מצינו שיהא דבר שהוא אסור ופדיונו מותר ופריך והרי שביעית וכו' ומשני שם דאחרון אחרון נתפס. ותמוה לי דלמה לא פריך ממשנה דפ"ב דקידושין דמכרן וקידש בדמיהם מקודשת א"כ מוכח דדמי איסורי הנאה מותר והם אסורים וכן ברש"י פ"ק דחולין [דף ב':] גבי מפני שהן מחליפין שכתב שם דאין לך דבר

תופס דמיו אלא הקדש וע"ז שביעית אבל חמץ דמיו מותרין והוא אסור. והנה מתחלה רציתי לו' דהכוונה דלא מצינו דבר שיהא אסור וע"י הפדיון יהיה מותר ופדיונו יהיה ג"כ מותר זה לא מצינו וא"כ אין ראיה מכל איסורי הנאה דהם נשארו באיסורן. אך א"כ קשה מה פריך משביעית הרי שביעית נמי הם נשארו באיסורן לעולם כפירש"י שם דהפירות עצמן נשארו באיסורן. והנה לכאורה עלה בלבי ליישב דמזה יהיה ראיה דאיסורי הנאה אין להם דמים ואינו מכירה כלל כמ"ש השעה"מ בשם הירושלמי בשאין דמיהן ע"ש שהאריך בזה וא"כ אתי שפיר דבשלמא בפטר חמור כיון דהותר ע"י פדיון א"כ יש לו דמים וכן בשביעית כיון דעכ"פ עד הביעור מותר באכילה א"כ יש לו דמים לכך פריך שפיר דהוא אסור ופדיונו מותר אבל בהני דאסורין לעולם וגם עתה אסורין אין להם דמים כלל וא"כ לא הוי זה דמיהן לכך מותרין הדמים. אך זה קשה ממכירת ס"ת ע"י ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר דמותרין הדמים וה"ז יש לו דמים ומכירה והוא אסור והדמים מותרים וצ"ע בזה ועיין מ"ש בתשמישי קרושה בהלכות בהכ"נ סי' קנ"ג בחיבורי לאו"ח משנת תרי"ב בתשובה לק"ק בורשטין ודו"ק היטב: והנה בדין המבואר בש"ע אם קנו שום דבר בחמץ אחר שש שעות מותר מפני שחמץ אינו תופס את דמיו. זה דעת רבינו תם דחמץ אינו תופס את דמיו וראייתו מסוגיא דחולין דחמצן של עוברי עבירה מותרין מיד מפני שהם מחליפין וכו' ובחידושי מכבר תמהתי עליו לפמ"ש התוס' בע"ז וקיי"ל כן בש"ע יו"ד סי' קל"ב וסי' קמ"ד דהיכא דמשך הנכרי היין תחלה ואח"כ נתן דמים מותרין הדמים וא"כ מה ראיה דלמא לעולם חמץ תופס את דמיו רק התם אמרינן לא שביק היתירא ואכיל איסורא דמסתמא משך הנכרי החמץ תחלה ואח"כ לקח החליפין. והנה כעת ראיתי שדברי ר"ת מוכרחין בש"ם דבע"כ מפני שמחליפין הוי כפשוטו אבל ליתן להנכרי תחלה החמץ זה לא הוי בכלל לא שביק היתירא שמתיירא פן לא ישלם לו הנכרי אח"כ ואינו מאמין להנכרי בזה. תדע דאל"כ קשה מסוגיא דנדרים דף נ"ח ע"ב אלא מהא דתניא המנכש עם הנכרי וכו' רשב"ג או' אם ישראל חשוד הוא על השביעית וכו' עד ודלמא במדוכנין חשוד על השביעית קתני וקשה לכאורה דמה בכך שהוא חשוד מכל מקום כיון שאפשר במדוכנין לא שביק היתירא ואכיל איסורא ולא גרע ממומר לתיאבון דל"ש היתירא וכו'. אך ע"ז לק"מ דמטרח לא טרח כמ"ש בחולין וא"כ ה"נ לדוכן דהוי טירחא מיטרח לא טרח וכן נראה מדיוק לשון הר"ן שם. אך קשה הרי זה ברייתא מפורשת בחמצן של עוברי עבירה מותר מפני שהם מחליפין א"כ מוכח דדרכם להחליף בזה מכח דלא שביק היתירא וא"כ ה"נ מה ראיה היא בגידולי היתר מעלין את האיסור דלמא לעולם אין מעלין והתם היינו טעמא שמותרין אף שהוא חשוד על השביעית מכל

מקום אמרינן שהחליפו בשל נכרי ולכך מותר כמו חמצן של עוברי עבירה ולכך תלינן שהחליפו בשל נכרי. אך זה טעות דבשלמא בחמץ מהני ההיתר שהם מחליפין מכח דחמץ אינו תופס את דמיו אך בשביעית שתופסת דמיו א"כ הוו החליפין כמוהו למה מהני מה שמחליפין. אך אם נימא דמ"ש בחמצן של עוברי עבירה דמותר מפני שהם מחליפין היינו דנוטל הנכרי החמץ תחלה ואח"כ נותן הדמים וא"כ גם בשביעית מותר כהאי גוונא. והרי עיקר ראיית הפוסקים והתוס' בע"ז דאם משך הנכרי האיסור תחלה מותרין הדמים הוי מסוגיא זו דבי ר"י הוו אוזפי פירות בשביעית ופרעו בשמינית א"כ מוכח דגם בשביעית מותר בלקח השביעית תחלה ואח"כ לקח החליפין וא"כ נימא דנם בזה הוי כן שהחליפו ונתן לנכרי השביעית ולקח אח"כ פירות אחרים ומה ראיה דגידולי היתר מעלין את האיסור ובע"כ דע"ז חשידי ואין דרכם ליתן הפירות עד שיקבל הדמים ולכך בשביעית חשוד הוא על כך ולא מהני לו החליפין כיון דשביעית תופסת את דמיה ובחמץ דמותר בע"כ מכח שאינו תופס את דמיו. ואתי שפיר ראיית ר"ת שאם היה כוונתו שנותן החמץ תחלה קשה מ"ש חמץ ומ"ש שביעית וקשה על הש"ס מנ"ל דגידולי היתר מעלין וכו' דלמא הכוונה מכח שמחליפין כנ"ל כמו בחמץ ואתי שפיר ראיית הר"ת ודו"ק היטב: והנה בדין הנ"ל המפורש בש"ס בחמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שהם מחליפין עמ"ש בזה בחידושי מככר למה השמיטוהו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש. וכעת ראיתי בב"י ביו"ד סי' קט"ו בסופו ד"ה כתב רבינו ירוחם הביא בשם בה"ע פירוש מחודש בברייתא זו ודבריו אין להם הבנה כלל אך עיין ביו"ד שם בחידושי מחדש מ"ש ביאור דבריו שם וישבתי בזה דברי הרי"ף והרמב"ם שהשמיטוהו ג"כ ע"ש ודו"ק. ועיין בח"י מה שמחלק בין כסות כלים ופירות לדמים דהדמים מותרין לכ"ע ועיין בתשובתי למדינת רוסיא קנה מקומה בהלכות פסח סי' תמ"ח בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז ע"א ד' קכ"ח מ"ש ראיה ברורה דלא כדעת הח"י דאין חילוק בדבר דכולהו הוו חליפי חמץ ואסורים וכן כתב לי השואל דגם הפרי מגדים חולק עליו וכן הגאון מוהרש"ז בש"ע חולק עליו ואין לעיין בדבריהם אבל הנכון והברור הוא כמו שכתבתי בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן תמד

סעיף א' י"ד שחל להיות בשבת וכו'. נ"ב הנה בדין אם שכח להפריש חלה בע"פ שחל בשבת עיין בבאר היטב שכתב שיתן המשוייר לכהן קטן ותמה עליו בספר חק יוסף סוף סוף היאך הפריש מתחלה חלה בשבת. ויפה תמה. אך לפמ"ש בהידושי להלכות שבת סי' שס"ג עודנו בכת"י די"ל דבכה"ג מהני ליטול חלה במחשבה אתי שפיר דודאי

נטילת גוף החלה אפשר בזה במחשבה אך ניהו דיוצא ידי חלה במחשבה מה יעשה במה שמשייר כיון דתורת חלה עלי' ובזה שפיר כתב דיתן המשויר לכהן קטן ובאופן שמבואר לקמן סי' תנ"ז. ואם כי אין הבאר היטב כיוון לכך מכל מקום לדינא דבר נכון דיבר כנלפע"ד ודו"ק. שוב ראיתי בש"ע שערי תשובה שהביא בשם ספר שאילת יעב"ץ שפסק כן וכוונתי לדעתו ואין בידי ספר זה לעיין בטעמו ודו"ק: והנה עיין במג"א כאן סק"א שכתב דגם סעודת שחרית יחלוק לשנים דהא י"א דיוצא כזה וכו'. הנה עפי"ז יש ליישב פירוש רש"י התמוהין בפ"ק דפסחים [דף י"ג] ד"ה מזון ב' סעודות ולא שלש דכל שלש סעודות לשבת ערבית ושחרית ומנחה וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה עכ"ל. והוא תמוה דל"ל האי טעמא הא בלא"ה אסור לאכול חמץ עד אחר ד' שעות וכבר נשאלתי ע"ז מבני החריף מוה' חיים יהודא נ"י ומהרב דק"ק ליטנאוויטץ אך נראה דאתי שפיר דרש"י ס"ל כדעת הסוברים דיוצא בשחרית במקום סעודה ג' כדעת הי"א שהביא המג"א. אך ס"ל לרש"י דהיינו לא בתורת חיוב דודאי עיקר חיוב שלש סעודות הוי במנחה רק מכל מקום מהני בתורת השלמה כמו בתפלה דשייך השלמה ובסעודת סוכה לר"א. אך ס"ל לרש"י דהשלמה לא שייך רק אם חייב הוא בשעתו ובזמנו אז שייך השלמה גם אח"כ או קודם אבל אם בשעת עיקר חיובו לא שייך חיוב כלל איך שייך השלמה קודם או אחריו כיון דבעיקר זמניה ליכא חיוב וכמו באונן בהבדלה שכתבו הפוסקים חילוק זה עיין בהרא"ש והט"ז הלכות אנינות וא"כ ה"נ זה הוי כוונת רש"י דודאי בעלמא כיון דשייך עיקר חיובו במנחה מהני נמי מקודם בתורת השלמה כאלו אכלו בזמנו אבל בע"פ שחל בשבת כיון דבעיקר זמנו לא שייך חיוב דסעודה ג' כלל א"כ כיון דבעיקר חיובו פטור ממילא לא שייך השלמה מקודם. וז"ש רש"י דסעודת שבת הוי עיקרו ערבית ושחרית ומנחה ובע"פ אסור לאכול מן המנחה ולמעלה א"כ לא חל חיובו כלל של סעודה ג' ולא שייך בזה השלמה לכך משייר רק ב' סעודות ולא ג' ולאכלו בשחרית במקום סעודה ג' כי לא שייך היום השלמה ואתי שפיר. וזה נראה נכון מאד בכוונת רש"י ואין מקום לנטות בזה רק כנ"ל ודו"ק היטב:

סימן תמה

סעיף א' כיצד ביעור חמץ שורפו או פוררו וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א שהביא לשון הרמב"ם סוף הלכות פסולי המוקדשין שכל הנקברים לא ישרופו דאעפ"י שאתה מחמיר בשריפתן אתה מיקל באפרן וכו'. וקשה לי ממס' פסחים דף כ"ז דלמה אמרו רבנן לר"י כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין שאם לא מצא עצים לשורפו

וכו' בל"ז הו"ל לומר יותר דניהו דמחמיר כשריפתן הרי מיקל באפרו והוי סופו להקל. ואפשר דהם אמרו כן לר"י ור"י לשיטתו דס"ל בסוף מס' תמורה דאם רצה להחמיר ולשורפו רשאי ומוכח דס"ל דאינו נחשב קולא מה שיבוא להנות מאפרו או דס"ל דגם אפר נשרפין אסור לכך לדידיה לא מצי למימר דהוי סופו להקל מכח זה וי"ל יותר דבזה מיושב קושית רש"י דהרי בשעת ביעורו הוי השבתתו בכל דבר. ולפי הנ"ל י"ל כך דוודאי בשעת ביעורו ניהו דהשבתתו בכל דבר מכל מקום כיון דלר"י הוי מהנשרפין א"כ אפרו מותר והוי קולא ולרבנן דהוי מן הנקברין אפרו אסור א"כ הוי קולא רק דהיה מקום לומר דכוונת ר"י הוי על קודם זמנו דבזה אף אם הוי מן הנקברין אפרן מותר כיון דהוי חרכו קודם זמנו וכו' א"כ שפיר הוי השריפה חמורה דאף בנקברין אז אפרו מותר. לכך אמרו אם על קודם ביעורו אתה דן הרי אז הוי לקולא אם לא מצא עצים לשורפו יהיה יושב ובטל וממ"נ הוי סופו להקל ודו"ק ואתי שפיר. שוב הוגד לי שבספר אור חדש הרגיש בקושייתי הנ"ל ומתרץ במ"ש לעיל דר"י לשיטתו והנראה לפענ"ד כמ"ש בעזה"י. ועוד קשה לי מה דקאמר הש"ס שם חזר ר"י ודן דין אחר נותר בכל תותירו וכו' וקשה מה מדמה חמץ לנותר ניהו דנותר הוי נמי לאו הניתק לעשה מכל מקום בנותר הוי רק אם עבר על הלאו שייך העשה אבל לשיירו תחלה ע"מ לקיים העשה אסור דבחמץ הרי כתבו התוס' בפסחים דף כ"ט דבמשהה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר ומוכח שם דמתחלה מותר לעבור על הלאו כדי לקיים העשה א"כ קיל חמץ מנותר ומה ראיה מזה לזה וצ"ע: והנה הקשה לי משכיל אחד דמה ראיה מקדשים לחולין הלא קדשים חמירי. ולכאורה יפה אמר. אך נראה דאתי שפיר דהרי קולא ילפינן מקדשים כמ"ש הט"ז ביו"ד סי' ג' א"כ קאמר ר"י ממ"נ אם שריפה חמורה הרי הוא ק"ו מקדשים וק"ו שפיר ילפינן חולין מקדשים מה יאמרו דסופו הוי להקל א"כ ממ"נ אם שריפה קולא הדר ילפינן במה מצינו דקולא ילפינן חולין מקדשים כנ"ל בשם הט"ז ודו"ק היטב כי נכון הוא: (שם בסעיף א' הנ"ל) נ"ב עיין במג"א סק"ב מ"ש וצ"ל דחמץ לא מקרי עשה דרבים וכו' עיין בהלכות מגלה סי' תרצ"ו סעיף זיין שמבואר שם דבשר ויין בפורים נקרא עשה דרבים והוא היפוך מדברי המג"א כאן ועיין בחידושי למס' פסחים דף צ"ב והוא בחיבורי לאו"ח משנת תרי"ב ד"א ע"א. ומה שהיה נראה לי ליישב זה הוא בשום לב לדייק בלשון הש"ע בהלכות מגלה מ"ש דלא אתי עשה דאנינות דרבנן ודחי לעשה דד"ק דהוי עשה דרבים ולמה לא כתב להיפוך דאתי עשה דרבים דד"ק ודחי לעשה דרבנן דיחיד כדאמרינן בעלמא עשה דוחה ל"ת או עשה חמור דוחה עשה הקל. אך הענין הוא כך דהיכי דהוי מצוה דצריך לכוין לשם מצוה וכדעת הפוסקים דמצות צריכות כוונה

או אף דלא בעי כוונה היינו רק דסתמא הוי בכוונה אבל במכוין לדבר הרשות וודאי אין בו קיום מצוה בזה אם מכוין לשם מצוה אז העשה דוחה לל"ת או לעשה הקל ונקרא הדחייה ע"ש העשה שבא לקיים אבל היכא דהמעשה הוי שבאם אינו מכוין לשם מצוה אף אם מכוין לדבר הרשות נמי מהני ונחשב מצוה רק שאתה בא לאסרו מכח העשה או ל"ת אחרת המונעו מלעשותו בזה נחשב הדחייה על העשה המונע המעשה שדוחה לעשה האחרת. ולכך אתי שפיר דאדרבא מזה יהיה ראיה לדברי המג"א דעשה דרבים ממש לא נקרא כיון דאין היחיד מוציא הרבים ולכך לענין שיהיה עשה החמור דוחה עשה הקל ביה צריך שיהיה חמור ביותר וכל דאין בו רק מעט חומרא אין כח לדחות להעשה אחרת אבל היכי דהוי להיפוך שעשה מעשה המונע מעשה יהיה נקרא הדוחה את עשה המחייבה על המעשה אז כל דהוי עשה המעשה חמור קצת בכל דהו אין כח לדחות לעשה השניה החמורה קצת וסלק זה כנגד זה ונשאר רשות דניהו בזה הוי מעלה דהוי בשוא"ת אך זה יש בו מעלה אחרת דהוי חומרא קצת לכך לא זה דוחה זה ולא זה דוחה זה ונשאר רשות והרי ברשות נמי מותר לעשות מעשה הזו בתורת רשות. אבל היכי דבתורת רשות אינו יוצא רק צריך לעשות לשם מצוה בזה אי אפשר לו' סלק זה כנגד זה ויהיה רשות רק צריך לו' דהעשה החיובית במעשה ידחה לעשה דשוא"ת בזה בעינן שיהיה חמור מאד ובלא"ה אינו דוחה לכך בפורים דלא הוי מצוה דרבים ממש כיון דאין היחיד מוציא הרבים אי אפשר לו' דעשה זו דוחה לעשה דאנינות אף דזה מצוה דרבים קצת ודברי קבלה כד"ת רק כיון דבפורים לא בעינן עשייה לשם מצוה ואם אוכל בתורת רשות ושותה נמי יצא א"כ די אם נאמר דאין כח באנינות דרבנן לדחות עשה זו דניהו דזה הוי מעלה דהוי בשוא"ת מכל מקום לזה הוי מעלה דהוי דרבים קצת ובצירוף דדברי קבלה כד"ת לכך אין זה דוחה זה ולא זה דוחה זה ונשאר רשות לכך דייק הש"ע בלשון דמותר בבשר ויין כלו' דהוי רשות דלאוסרו אי אפשר דא"כ דחה העשה דאנינות לעשה דפורים וזה אי אפשר אבל בחמץ דבעינן שיכוין לשם מצוה לבער החמץ גם בתורת רשות ודאי אסור לבער בשבת רק דנאמר דעשה דחמץ ידחה להיפוך לעשה דשבת וזה כל דלא הוי עשה דרבים ממש לא נחשב עשה דרבים וכיון דלעשה דשבת יש מעלה ג"כ דהוי בשוא"ת לכך נשארו שקולין ואסור לבער לשם מצוה דבתורת רשות לא שייך בזה ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק. וכזה יש ליישב קושייתו בפסחים [דף צ"ב] והוא בחיבורי הנ"ל למה לא קאמר הש"ס דלכך אוכל בפסח דאתיא עשה דרבים בפסח ודוחה לעשה דאנינות ולפי הנ"ל אתי שפיר דבפסח דבעינן דוקא לשם מצוה א"כ נקרא הדחיה על העשה דפסח וכיון דאינו דרבים ממש כיון דאינו יחיד מוציא הרבים לא אלים לדחות

העשה דאנינות וכו' וא"ש. מיהו אכתי אינו מיושב הסוגיא שם דהרי אמרינן במס' הנ"ל [דף נ"ט] דיבוא עשה דפסח שיש בו כרת ודוחה לעשה דהשלמה שאין בו כרת א"כ ה"נ הו"ל לו' בדף צ"ב כן. ואפשר דהתם בהקרבה דהוי כרת ממש נחשב חומר דאם לא יקריב הוי בכרת אבל כאן דמיירי באכילה וכיון דאזיל למ"ד דאכילה לא מעכבא א"כ אף אם לא יאכל יהיה בכרת לכך לא נחשב חומר רק מ"מ לענין לא העמידו חז"ל דבריהם שפיר אמר במקום כרת כלו' כיון דעכ"פ בפסח הוי חומרא שיש בו צד חומר כרת בעשייה לכך אף באכילה לא העמידו דבריהם אבל באנינות ליכא בו צד כרת כלל לא העמידו דבריהם כלל וא"ש בעזה"י ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ב**') ואם נתנו לעכו"ם קודם שעה ששית א"צ לבער וכו'. נ"ב הנה ראיתי בח"י ובבאה"ט הביאו בשם תשובת הב"ח דאסור ליתנו לפועל ולנכרי משרתיו שמזונותיו עליו אם הוא חמץ הרבה דהוי כפורע חובו באיסורי הנאה ע"ש. ודבריו תמוהים מאד דפורע חובו מאיסורי הנאה היינו אם בשעת הפרעון הוא אסור בהנאה אבל אם בשעת הפרעון ההיא הוי היתר מה לו מה שאח"כ יהיה נאסר בהנאה אטו לא יהיה רשאי לפרוע חוב לנכרי בחמץ אף חוב שעדיין לא הגיע זמנו ק"פ אטו אסור וכן ה"נ בזה כיון דהנכרי מקבלו ופטרו ממזונותיו קודם איסורו וגם הרי אם מכרו לנכרי ונתחייב לו הנכרי מותר וא"כ ה"נ הוי כאלו מכרו לנכרי והנכרי נתחייב לו דמים ובדמי חוב הללו פטרו ממזונותיו והוי כנתן לו דמים שיקנה בעדו מזונותיו אף שקונה לו חמץ מותר כמ"ש בסי' ת"נ ועוד הרי יש מתירין בסי' ת"נ לו' לחנווני ליתן לפועליו חמץ ואני פורע ולא נחשב פורע חובו מאיסורי הנאה וכמ"ש שם המג"א אף דמזונותיו עליו ולא נחשב כפורע חובו באיסורי הנאה ואף המחמירים יודו בזה דהתם נותן בפסח עצמו אבל בנותן ק"פ ודאי דמותר ולכך נראה כל שקנאו הנכרי בדרך שמועיל בעלמא מהני גם כאן ואין לו' דהוי באחריות ישראל דאם יאבד יצטרך ליתן לו מזונות אחרים דא"כ אף במעט חמץ אם יהיה נשאר לו לתוך הפסח הוי כן ועוד דהוי כמקבל אחריות על חמצו של עכו"ם ברשות עכו"ם דשרי. ועוד דא"כ למה בפועל מותר ליתן לו דינר שיקנה בו חמץ ולדעת המתירין אפילו לו' לחנוני ליתן לו חמץ מותר והרי כשיבוא החמץ ליד הנכרי הפועל יהיה באחריות הישראל דהרי אם יהיה נאבד יצטרך לשלם לו אחר ובע"כ דהוה כמקבל אחריות על חמצו של עכו"ם ברשות עכו"ם דמותר. ועוד הוא העיקר כמ"ש בחידושי מכבר דאחריות החמץ אינו אסור וכן רוצה בקיומו רק אם עיקר האחריות נצמח מכח החמץ כגון שמקבל חמץ אחרים באחריות שעתה מתחיל החיוב אחריות וכן רוצה בקיומו אם קונה חמץ לנכרי או משכיר עצמו להיות פועל לחמץ או ליי"נ אבל היכא

שהחיוב הוי שלא מחמת החמץ רק ממקום אחר רק שע"י החמץ נפטר מחובו ואם לא יהיה החמץ יחול עליו חיוב אחר מכבר מה שהיה חייב ממקום אחר שלא מכח החמץ זה לא נחשב אחריות ולא רוצה בקיומו כיון שגוף הנאתו או האחריות אינו מתחיל מן החמץ רק ממקום אחר והחמץ אינו רק סילוק נזק וכמ"ש בחידושינו מכבר בה"פ ראיה זו ע"ש וא"כ ה"נ הוי כאן כן והוי רק כמבריח ארי כעלמא דאין זה הנאה רק סילוק נזק וכמ"ש התוס' בב"ק גבי נפלה לגינה ואף דפורע חובו אינו מותר רק שלא מדעתו אבל מדעתו אסור היינו רק אם נותן לו בידים גם הוי אחר שכבר נאסר אבל אם אינו נותן לו בידים רק או' לחנוני ליתן לו או שנותן לו בידים רק שהוא עדיין שעת היתר וא"כ בשעת נתינה הוי היתר ואח"כ אף דנאסר בהנאה אז אינו נותן הוא לו רק דנהנה ממילא ולא גרע מפורע חובו שלא מדעתו רהוי רק מבריח ארי ולכך דברי הב"ח תמוהין. לכן לבי או' לי דהב"ח מיירי רק אם אוכל הנכרי בביתו של ישראל והן הנה דברי האגודה שהביא המג"א דבריו בסי' ת"נ שלא יאכל בביתו משום חשדא ומה הוי החשדא היינו שיאמרו לו שהוא פורע חובו מאיסורי הנאה וכן הוי כוונת הב"ח דיש חשש שיאמרו דהוי פורע חובו מאיסורי הנאה שיסברו שנתן לו כן בפסח אכל אם אינו בבית ישראל ודאי דמותר רק בבית ישראל אסור שיאמרו דהוי כפורע חובו באיסורי הנאה. ומה דלא נקט הטעם שיאמרו דהישראל עבר בבל יראה י"ל כיון דמה"ת בביטול בעלמא סגי וא"כ מן הסתם בטלו דלא שביק היתירא ואכיל איסורא ואף דעדיין אסור מדרבנן מכל מקום שוב מותר בחדרי חדרים דבדרבנן מותר היכי דיש חשש מ"ע בחדרי חדרים כמ"ש המג"א סי' ש"א ולכך נקט הב"ח הטעם מכח פורע חובו באיסורו הנאה דזה הוי איסור תורה ואסור אף בחדרי חדרים כנלפענ"ד נכון בכוונת הב"ח לולא זה אין פי' לדבריו יהיה איך שיהיה לדינא נראה דהיתר גמור הוא רק בביתו לא יאכל משום חשדא כדברי האגודה הנ"ל וז"ב לפענ"ד ודו"ק. והנה אח"כ הגיע לידי תשובות הב"ח ואינו בסי' קמ"ז כמ"ש הח"י רק הוא בסי' קמ"ג והנה באמת הוא נמשך הכל לדעת המחמיר בסי' ת"נ אבל לדעת המתירין ודאי מכ"ש דמותר גם בזה ולכך דברי הח"י תמוהין שהביא זה בסתם וגם גוף דברי הב"ח תמוהין שהביא ראיה לזה דגדולה מזו כתוב באגודה דאסור ליתן לפועל דינר לקנות בו חמץ ע"ש. ולדעתי לא דמי כלל דהתם הוי בזמן איסור אבל בנ"ד עדיין הוי בזמן היתר וכי אין אדם יכול לפרוע קודם זמנו אם הבע"ח מוסכם לקבלו לפוטרו מחובו וכדי שלא להוציא הדבר חלק מבלי ראיה אביא ראיה לזה מן הש"ס בפ"ק דפסחים דקא' שם אר"ג א"ר המקדש בחיטי קורדנייתא משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין. וקשה למה לא קמ"ל רבותא יותר דאפילו במקדש קודם בזמן היתר ושלא יחולו הקידושין עד

שעה ששית דאין חוששין לקידושין כיון דבהגיע עת קידושין כבר נאסר החמץ ובפרט להמפורשים דמיירי אחר שעה ששית דהוי מדאוריית' למה לא קמ"ל כן. ובע"כ דבכה"ג מקודשת דרב לטעמו אזיל דס"ל בקידושין דף נ"ט דאפילו נתאכלו המעות מקודשת דברשותא דידה נתאכלו וא"כ ה"נ בחמץ כבר נעשה החמץ שלה ולא נשאר עליו רק חוב דמים וא"כ אינו נהנה מאיסור הנאה רק מהחוב דהוי היתר דמקודשת בהחוב ולא בהחמץ אף שהחמץ אז בעין בידה הוי כאלו אינו בעין וא"כ מכ"ש בנותן לפועל חמץ בזמן היתר דלא נחשב נהנה מאיסורי הנאה וז"ב ונכון בעזה"י. לכך ליתנהו לדברי הב"ח בזה ודו"ק:

שם (**בסעיף הנ"ל**) אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה הואיל והוא אסור בהנאה הרי זה לא יסיק בו תנור וכירים וכו'. נ"ב הנה בא מעשה לידי שאשה אחת השליכה החלה בשבת הגדול קודם פסח לאור וסברה שנשרפה ואח"כ גרפו הגחלים מן התנור והשאירו בפסח ולקחו הגחלים לבשל בהם הקדירות ומצאו החלה בתוך הגחלים. והנה הוריתי להתיר התבשילין רק הקדירה שהיתה סמוכה להחלה וקרוב הדבר שנגעה החלה בהקדרה זה אסרתי. וטעמא דידי כיון דחרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו וא"כ אם הוי ידעינן שנחרך החלה היטב ק"פ לא היה בו חשש כלל רק כיון דלא ידעינן חיישינן שמא לא חרכו יפה יפה וכמ"ש הרא"ש גבי מורייס מכל מקום הרי מה דבעינן שיהיה ראוי לכלב הוי רק אם הוא בעינא אבל ע"י תערובות די אם נפסל מאכילת אדם כדמוכח בסי' תמ"ב א"כ ה"נ ניהו דלא נחרך יפה עכ"פ מאכילת אדם ודאי נפסל וכיון דזה וזה גורם הוי רק כעל ידי תערובות והרי מה"ט זה וזה גורם מותר באיסורי הנאה מכח ביטול א"כ מוכח דהוי כעין תערובות וא"כ הוי חמץ ע"י תערובות ודי אם נפסל מאכילת כלב. ומה שחשש הרא"ש שמא לא חרכו יפה זה נמשך לדבריו דלעיל שכתב דלא שרי ר"ש רק בנתערב ממילא ולא לערובי ולשהוויי וא"כ על זה שפיר כתב כיון דס"ל להרא"ש דמערב בכוונה הוי כאלו היה בעין ולגבי בעין בעינן שיהיה נפסל מאכילת כלב ולכך חייש שמא לא חרכו יפה. אבל בנתערב ממילא כיון דהוי ע"י תערובות ודי אם נפסל מאכיל' כלב ולכך זה הוי כודאי. ועוד הרי הטור מתיר בהנאה גם במורייס וא"כ מוכח דס"ל להקל בהנאה ולא חיישינן שמא לא חרכו יפה יפה ובפרט דיש דיעות דגם בחמץ זה וזה גורם מותר ולכך עכ"פ יש לסמוך ע"ז בכה"ג דהוי ס"ס שמא זה וזה גורם מותר ושמא חרכו יפה רק מה שקרוב הדבר שנוגע בגוף החלה בזה יש חשש טעם שנתן בו טעם ואינו נופל בדין זוז"ג בזה יש לחוש שפיר שמא לא חרכו יפה ולא שייך מקצת טעמים הנ"ל וגם המג"א אוסר בכה"ג אפילו בהנאה ולכך בזה לא מלאני לבי

להקל בזה ואסרתי אותו התבשיל והשאר התרתי ונכון בעזה"י ודו"ק: והנה היות כי בסי' זה דברתי הרבה בעזה"י בספרי סה"ח בדין זוז"ג ובדין היכי דבאלף לא בטיל אף זה וזה גורם אסור אעתיק כאן מה שעלה ברעיוני בעזה"י בעת לומדי בהרמב"ם בהלכות תמורה. והנה ז"ל הרמב"ם בפ"ג מהלכות תמורה [הלכה ה'] המקדיש בעל מום עובר וכו' ונפדית והמיר בה אחר שנפדית ה"ז תמורה ואינה קריבה וכו'. והנה ראיתי בלח"מ שתמה כיון דאמרינן בפ"ב דבכורות דמה דולדן אסור הוי דוקא אי עיברה קודם פדיונו ואתייליד לאחר פדיונו וכו' הא אי עיברה לאחר פדיונו הם חולין וא"כ ה"נ בתמורה ראוי לו' כן והרי ולד קדשים חמור מתמורה דהרי ולד שותפין קדוש ותמורה אין להם ע"ש. ולפענ"ד לק"מ כיון דאמרינן בפסחים דאף דזה וזה גורם מותר מ"מ בהקדש אסור דאפילו באלף לא בטיל וא"כ ה"נ מה דולר קרבן מותר בעיברה לאחר פדיונו הוי מכח דזוז"ג ובשלמא בעיברה קודם פדיונו לא נחשב זוז"ג כיון דהו"ל דשיל"מ ע"י פדיון לא נחשב זוז"ג אבל בעיברה לאחר פדיון כיון דאין לו עוד היתר הוי זוז"ג וא"כ אין לו ולד קרבן לכך מותר אבל בתמורה כיון דהוי עכ"פ תמורת קרבן ואינו זוז"ג לכך אף אחר פדיונו אסור אבל בקרבן שותפין כיון דיש להם פדיון א"כ לא הוי זוז"ג ונחשב ולד קרבן לכך ולד קרבן חמור מתמורה אבל היכי דהוי זוז"ג לא נחשב ולד קרבן כלל בזה תמורה חמורה ואתי שפיר ודו"ק. והנה בהיותי בזה נסתפקתי בהני דינים של הרמב"ם דכ' דהוי תמורה אם לוקה ג"כ או לא וצ"ע בזה ודו"ק ועבמג"א כאן שכ' דהיכי דמשהו אסור אף זוז"ג אסור. הנה מה שקשה עליו מ"ש מדבר המעמיד דקיי"ל דאפילו באלף לא בטיל וזוז"ג מותר עמ"ש בחיבורי על מס' ע"ז עבודת עבודה בדף ס"ח ע"ב ליישב זה ודו"ק:

סימן תמו

סעיף א' המוצא חמץ בביתו אם הוא בחול המועד וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ב מ"ש כיון שהוא רוצה לבערו אלא שחכמים אסרוהו אינו עובר עליו ועמ"ש ע"ז בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב בהלכות חוה"מ והוא בחיבורי דע"ח ע"א ע"ש ודו"ק ועיין עוד במג"א כאן סק"ד מה שהאריך בזה והביא דברי הרי"ף דלדחות לא מצרפינן לל"ת ועיין בחיבורי על התורה פרשת תצא משנת תר"ה מ"ש שם ראיה דלא כהרי"ף וראיה לדעת הש"ל דבעשה דרבים לא בעינן בעידנא ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ד'**) מצא פת בפסח בביתו וכו' אזלינן בתר בתרא וכו'. נ"ב הנה במהדורא קמא שלי העליתי דחזקה דבתר בתרא הוי מטעם קרוב דמה לי קרוב במקום או בזמן והנה כעת מצאתי ראיה מפורשת לדברינו בתוס' פ"ט דמס' ב"ב דף קנ"ב ע"א מ"ש שם

וז"ל ומשבא הספיקא עברו עליו ימות הגשמים אפילו הוא בא לשאול בימות החמה הוי רה"י לטומאה דליכא למימר בתר השתא אזלינן כיון שקרוב היו לימות הגשמים יותר וכו' ע"ש א"כ משמע דהיכי דהזמן קרוב אזלינן בתר קרוב ועדיף מחזקה דהשתא דאלים לר"ג ע"ש וזה ראיה לדברינו ודו"ק בזה:

סימן תמז

סעיף ה' בהג"ה אבל בשומן מהותך בכלי חמץ אסור מדינא אם לא היו נזהרין משעת עשייתו מחמץ וכו'. נ"ב אבל אם היו נזהרין אך לכוונה אחרת שלא לשם פסח עיין בח"י בשם הצ"צ ועיין בחיבורי על יו"ד משנת תקצ"ו סי' כ"ג לק"ק קאריטץ מ"ש שם ראיה לזה מן המשנה פ"ג דפרה ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף י"ב**) חמץ נוקשה אפילו בעיני' אינו אסור בהנאה. נ"ב עיין במג"א עד יש לחוש שכ"א יעשה כן וכו' משמע הא בלא"ה יהיה מותר בהנאה ועיין בשיטה מקובצת בב"ק בפרק ט' דף צ"ו ע"ב במשנה דגזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך שכתב בשם הר"מ סקרטי דשניהם אינם עוברים בבל יראה לא הגזלן ולא הנגזל ע"ש. והוא תמוה דא"כ למה נאסר בהנאה ואם מותר מה קמ"ל פשיטא דיכול להחזירו וצ"ע ועיין בחיבורי על מס' ב"ק דף צ"ח ע"ב שם ישבתי זה בעזה"י ע"ש ודו"ק:

סימן תמח

סעיף א' חמץ של עכו"ם שעבר עליו הפסח וכו'. נ"ב אעתיק בכאן כמה חידושים הנחוצים לדינא מאד בעזה"י. א' מעשה בא לידי באחד שהיה לו חמץ שהוצרך ליתן ממנו מכס המלך ומחמת שלא שילם ממנו המכס כדין ונודע מזה לשרי המלך ולקחו החמץ ממנו אל מקום גביית המכס השייך להמלך והדבר בא במשפט ותלוי בספק אם יהיה כל החמץ מוחלט להמלך או יברר הישראל צדקו ויצא משפטו לאור להחזיר לו החמץ וכעת עמד השואל ושאל כדת מה יעשה בפסח עם החמץ הזה העומד בבית המלך ואם מהני בזה מכירה לנכרי. והנה יש לעיין בזה אם מהני כלל מכירה לנכרי או לא דהרי קיי"ל דדבר שהוא שלו ואינו ברשותו אין בידו למכרו וא"כ ה"נ כיון שנלקח לשרי המלך הוי אינו ברשותו ואין בידו למכרו ומכל מקום שלו הוא ועבר עליו בבל יראה. ואין לומר דא"כ הוי כגזל ממנו הנכרי החמץ והיכי דהנכרי גזל ממנו החמץ אין הישראל עובר עליו בבל יראה וכמ"ש כן בספרי האחרונים. אך זה אינו דבגזל חמץ הוה עכ"פ אחריות על הנכרי ואם יהיה נאבד ויהי' בידו לכוף את הנכרי בדין יתחייב הנכרי לשלם

לו לכך הוי באחריות הנכרי ולכך אין הישראל עובר בבל יראה אבל בזה אין האחריות על שרי המלך ואם יהיה נפסד אף שיהיה נתברר אח"כ שיזכה הישראל בדין לא יתחייבו לשלם לו א"כ אינו באחריות הנכרי ואפשר דבכה"ג עובר בבל יראה. מיהו אפשר להקל גם בזה במכירה מתרי טעמא. הדא דמה דקיי"ל דדבר שהוא שלו ואינו ברשותו אין בידו למוכרו י"ל דזה הוי דוקא כגון אם גזל ממנו הדבר דכעת לפי דעת הגזלן רוצה לגזלו ממנו לגמרי ואין בדעתו להחזיר לו לכך הוי כעת אינו ברשותו. אבל בזה אין דעת שרי המלך לגזלו ממש רק להחזיר לו אם יזכה בדין א"כ ממ"נ אם יזכה המלך בהחמץ הוי למפרע של המלך ואינו שלו כלל דדינא דמלכותא דינא ולא עבר בבל יראה ואם יצא הפסק דשל ישראל הוא א"כ דעתם מהשתא להחזיר לו וא"כ אין זה בכלל דבר שאינו ברשותו ועדיף ממשכון דמשכון יש עליו שעבוד ברור ע"י החוב ולכך אין יכול למכרו אבל בזה אין עליו שיעבוד וחוב מבורר לכך ראוי לומר ממ"נ כנ"ל. גם י"ל יותר כיון דמה דקיי"ל דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולין להקדיש וה"ה למכור נלמוד מפסוק ואיש כי יקדיש את ביתו קודש מה ביתו ברשותו וכו' ודבר זה דחמצו של ישראל ברשות נכרי דאינו עובר בבל יראה נלמוד נמי מן קרא דבבתיכם מה ביתך ברשותך וכו' יצא חמצו של ישראל ברשות נכרי דהוי שלו ואינו ברשותו כמ"ש כן במכילתא להדיא הובא בראשונים ואחרונים וא"כ שניהם נלמוד מחד תיבה מלשון בית וא"כ ממ"נ אם הוי דבר זה בנידן דידן ברשותו לענין בל יראה ה"ה נמי דהוי ברשותו לענין מכירה ואם אינו ברשותו לענין מכירה אינו ברשותו לעבור עליו בבל יראה לכך ממ"נ מותר למוכרו לנכרי באופן שיהיה הנכרי במקומו לזכות בו אם יזכה הוא. וליתר שאת נתתי לו תקנה שאחר המכירה יאמר בפני שלשה שמפקירו ומתייאש ממנו לגמרי ווי לחסרון כיס ולכך ניהו דמצד הפקר לא יועיל אם אינו ברשותו למכירה אינו ברשותו להפקיר דדינם שוה מכל מקום יועיל מצד לשון יאוש דהרי יאוש שפיר מהני לדבר שאינו ברשותו דהרי עיקר דין יאוש הוי כן בגזל או בגניבה לכך ממ"נ אם הוי ברשותו הרי כבר מכרו ומהני מכירתו ואם אינו ברשותו א"כ מהני ביה יאוש ויצא מרשותו לגמרי ע"י יאוש ולכך מצד יאוש הוי די אף בפני שנים ולא בעינן שלשה רק לצאת ידי כל החששות צויתי לו (גם להחזיר) גם להפקיר ממש וכדין הפקר דבעינן בפני שלשה ממש ויוצא בזה כל הדיעות בעזה"י ואף במשכון כה"ג ניהו דהמשכון א"י למכור בעלמא מ"מ כאן הוי בממ"נ דהרי מן התורה אינו עובר בבל יראה רק מדרבנן ונראה כשלו וא"כ ממ"נ יכול למכרו בזה ומהני ודוק בזה כי קצרתי וד' יצילני משגיאות ויורינו בתורתו נפלאות ועיין בהאחרונים מה שהעלו בדיני מכירת חמץ דלכתחלה בעינן משיכה עד סוף ע"ש ועיין בש"ך יו"ד

סי' ש"כ דבעינן שהכסף ינתן תיכף בעת המכירה ולא אח"כ ובתשובה להלכות בכור בשנת תקצ"ג כתבתי דהיינו בזמן משיכה אך זה דוקא אם אין הקנין בחצירו של הקונה אבל אם הי' בחצירו בשעת נתינת המעות די אף אם נותן אח"כ המעות בזמן שהוא בחצירו עכ"פ ע"ש ודו"ק: ב' והנה בדין מכירת חמץ לנכרי הי' הדבר פשוט בעיני שאין בו צורך להיות נכתב בנימוסי המלך יר"ה כיון דהוי רק לאפקועי איסורא וכעת בלומדי מס' עירובין דף ס"ב דאתמר שם ר"ח אמר שכירות בריאה בעינן ור"ש אמר שכירות רעועה וכו' ומסיק הש"ס מהו שכירות בריאה במוהרקי ואבורנקי ופירשו שם התוס' והרא"ש דהכוונה בחותמת מלכים ושלוחי השרים ע"ש א"כ מוכח דאף דשכירות הוי רק לאפקועי איסורא מכל מקום בעינן שכירות בריאה בדינא דמלכותא א"כ ניהו דר"ש ס"ל דשכירות רעועה די מ"מ י"ל היינו דוקא בעירובין דכמה קילות הקילו בעירובין כמו שאמרו חז"ל בכמה דוכתי דכמה קילות הקילו בעירובין יותר משאר איסורי דרבנן וגם לכמה פוסקים הוי עירובין אין לו עיקר מן התורה ל"מ לדעת הסוברים דחוץ י"ב מיל הוי נמי דרבנן אלא אף להסוברים דחוץ י"ב מיל הוי ד"ת מכל מקום לא נחשב עיקרו דבר תורה כמ"ש במק"א ועיין בהג"א ספ"ק דעירובין ע"ש וא"כ בזה הקילו אבל מנ"ל להקל בחמץ דהוה עיקרו מן התורה וכמה חומרות החמירו משום חומרא דחמץ ס"ל דלכ"ע שכירות ומכירה בריאה בעינן ולמעט בפלוגתא עדיף ומנ"ל להקל בזה לכך נראה. עיקר שיהיה נכתב בין הערכאות וצ"ע מ"ט לא נהגו כן ודוק: ג' והנה אם מהני קנין אודיתא באיסור עיין בקצה"ח סי' קצ"ד ומ"ש בחיבורי הגדול על הלכות פסח סי' תמח וכעת נראה לי ראיה ברורה לזה דמהני אודיתא ממה שאיתא במס' גיטין פ"ג דף ל' ע"ב בסוגיא שם דקאמר ת"ר ישראל שאמר ללוי מעשר יש לך בידי וכו' אמר אביי ה"ק ע"ש והסוגיא הזו תמוה היאך יכול הלוי להפריש תרומת מעשר כיון דלא זכה בו עדיין והשנית למה לא יקנה לו חצירו לבעה"ב וכבר נתקשו בו הראשונים הובא במפורשי האחרונים ובטיב גיטין על מס' גיטין הנדפס מחדש ולדעתי נראה דאתי שפיר כיון דאמר לו כור מעשר יש לך בידי א"כ הוי הודאה שהודה לו דיש לו בידו מעשר ממילא ע"י הודאה זו נקנה לו ונעשה שלו ויכול הוא להפרישו על מקום אחר ומוכח מזה דאודיתא מהני באיסור ועושה קנין. ובזה מיושב גם קושיא השניה דלא מבעיא לדעת הט"ז בחו"מ סי' קפט דחצר הנפקד אינו קונה לו משל המפקיד דודאי א"ש כיון דהישראל הודה דיש לו ללוי בידו מעשר א"כ הוי כאלו הלוי בידו המעשר ולכך אין החצר קונה לו ואף גם להחולקים עליו עיין בקצה"ח סי' קצד הנ"ל מכל מקום נראה דכאן אתי שפיר דיש לו' דניהו דאודיתא עושה קנין מבל מקום לא מהני במתנות כהונה כיון דאמרינן בש"ס פ"ק

דב"מ דחליפין דרך ממכר הוא ולא מהני במתנות כהונה דכתיב בהו נתינה אבל מא"ק נתינה בעלמא היא ע"ש וכן מוכח שם דנתינה לחצירו הוי נתינה ג"כ במתנות כהונה וא"כ ה"נ כאן כיון דכל ישראל בחזקת כשרות ואנן סהדי דרוצה לקיים מצות נתינה א"כ ניהו דאומר לו כור מעשר יש לך בידי ועושה בזה קנין לבן לוי מ"מ דרך ממכר הוא ואינו מקיים מצות נתינה לכך הוי אנן סהדי דמודה לו באופן המועיל והוי כוונתו שמקנה לו החצר שמונח שם הכור מעשר א"כ הוי כנתן לחצירו של בן לוי ובזה מקיים מצות נתינה וכמעשה דר"ג וזקנים בפ"ק דב"מ ולפ"ז ניהו דבעלמא חצר הנפקד קונה לו היינו דלא הקנה לו המקום להיות של המפקיד והוי חצר הנפקד אבל בזה דאנן סהדי דהקנה לו בהודאה זו גם המקום ולהיפוך הבן לוי מכר לו רק המעשר אבל מקומו לא מכר לו ובזה כיון דליכא מצוה ליכא אומדנא לו' דחזר והקנה לו המקום ולא מכר לו רק מה שפירש גוף המעשר ולא המקום וא"כ נשאר מקום המעשר של הלוי לכך לא קנה לנפקד הפירות וזה ראיה גדולה בעזה"י לדין הנ"ל ובישוב הסוגיא. ובזה יש ליישב לשון הירושלמי שהביא בספר טיב גיטין על מס' גיטין בסוגיא הנ"ל שם וז"ל הירושלמי במס' תרומות [פ"א] ר' יוחנן בשם ר' ינאי ישראל שאמר ללוי כור מעשר וכו' והלך הבן לוי ועשאן [תרומת מעשר] על מקום אחר וחזר הישראל ונתן לבן לוי אחר אין לו עליו אלא תרעומת הדא דתימר כשנותנו זה עד שלא עשאו זה אבל אם עשאו זה עד שלא נתנו זה לא כהדא מתניתין אם עד שלא תרם בטלו ואם משתרם ביטל תרומתו תרומה וכולה מני' [ופירשו המפורשים דהוי מלשון כל כמיניה] פתר לה כר' יוסי דאמר ר' יוסי בעה"ב שתרם את המעשרות מה שעשה עשוי עכ"ל וע"ש בט"ג. והנה עיקר פירוש המפורשים שם דכוונת הירושלמי בתחלה הוי בתורת שליחות של הישראל וע"ש מה שהקשה דהרי כל מידי דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח והוא עצמו פירש דזה באמת פרכת הש"ס שם כל כמיניה. אך לדעתי אין כוונת הירושלמי בתחלה כן רק הכוונה כך דהנה הן אמת דאודיתא עושה קנין אך היינו דוקא במודה בפני עדי' בענין דלא שייך משטה או שלא להשביע אבל אם הודה שלא בפני עדים יוכל לחזור בו והטעם הוא מכח דאתי דיבור ומבטל דיבור ולכך זה הוי כוונת הירוש' דאם נתנו זה עד שלא עשאו זה תרומת מעשר א"כ כיון דהוי רק דיבור שהודה לו דיש לו כור מעשר בידו יכול אח"כ לחזור בו ולו' משטה אני בך דאתי דיבור ומבטל דיבור כעין מה דתניא גבי שליח בביטל עד שלא תרם מכח דאתי דיבור ומבטל דיבור כן ה"נ בזה אבל בעשאו זה תחלה מעשר ואח"כ נתנו א"כ כבר נעשה מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה לכך פריך כל כמיניה לבן לוי לעשות מעשה הרי אינו שלו ואיך מהני מעשה שלו לענין שלא יוכל הבעה"ב לחזור בו

מדיבורו לכך משני כר' יוסי דהבעה"ב יכול להפריש מעשרות א"כ ה"נ כל זמן דלא חזר בו הבעה"ב הוי הבן לוי עושה שליחותו והוי כאלו עשאו הבעה"ב שליח ושוב לא אתי דיבור ומבטל למעשה ואתי שפירי ועוד יש לי ראיה ממ"ש בש"ס גיטין דעבד שנשא בפני רבו או הניח לו תפילין יצא לחירות עיין בש"ס שם [דף ל"ט] וקשה הרי המפקיר עבדו צריך גט שחרור וכאן ניהו דהוי כהודאה היינו לענין ממון אבל למה יועיל לענין איסור ובע"כ דאודיתא עושה הקנין גם לאיסור והוי ככתב לו שטר שחרור ודוק היטב:

(**שם סעיף ב**) אם עכו"ם מביא לישראל דורן וכו' נ"ב גרסינן בש"ס פ"ק דחולין א"ל רבא תניא דמסייע לך חמצן של עוברי עבירה מותר מיד מפני שהן מחליפין סברוה הא מני ר"י היא דס"ל חמץ שעבר עליו הפסח אסור מן התורה הנה מה דהוי ס"ד דר"י הוא והיאך לא אסיק אדעתא דלמא רבנן הוא נראה שהוא ע"פ מה דגרסינן במס' שביעית פ"ה מ"ה מאימתי מותר אדם ליקח לוף במוצאי שביעית ר' יהודה אומר מיד וחכמים אומרים משירבה החדש וא"כ מוכח דלרבנן לא תלינן בהיתר אף שלא מוחזקו התם לעוברי עבירה אעפ"כ חיישי שמא הוא מעבירה וא"כ ה"נ הך חזקה דלא שביק היתירא ואכיל איסורא לא מהני רק להוציאן מחשד עוברי עבירה ונעשו כשאר ישראל ולרבנן הרי אף בסתם אדם לא תלינן בהיתר רק כשנתרבה ההיתר וא"כ למה התם מותר מיד לכן הוי ס"ד דבע"כ התם ר"י הוא דס"ל בשביעית דמותר מיד וא"כ ה"נ מותר מיד מפני שהם מחליפין וא"כ כיון דבע"כ ר"י היא ממילא הרי הוא ס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח דאורייתא ואח"כ דוחה דלעולם רבנן היא ומה דהתם ס"ל דאינו מותר עד שירבה החדש היינו בשביעית דאורייתא אבל בדרבנן מודים דמותר מיד ולכך ה"נ כיון דחמץ שעבר עליו הפסח דרבנן לכך מותר והס"ד הוי דוחק לו לפרש הך משנה רק בשביעית דאורייתא רק משמע ליה דאף בדרבנן אסרו חכמים לכך בע"כ ר"י היא דס"ל התם נמי בשביעית מותר מיד וסתמא קתני משמע אף בשל תורה ס"ל כן והש"ס דחה דלעולם רבנן היא וס"ל דחמץ שעבר עליו הפסח דרבנן לכך מתירין מיד והתם בשביעית דאורייתא מיירי ואתי שפיר ודו"ק היטב כן נראה לפענ"ד נכון בביאור הסוגיא:

(**שם סעיף ג**) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה וכו' נ"ב אעתיק כאן כמה הערות וחידושי דינים בעזה"י. [א] נשאלתי באחד שהיה חייב לאשה מעות ולא רצה לשלם לה וכשדחקה אותו האשה לפרוע לה מה שמגיע לה כי היא צריכא להנשא לאיש אז נתמלא רחמים עליה ונתן לה חמץ למשכון עבור חובה אך השליש החמץ ביד שליש על תנאי שאם יוגמר השידוך כמאמרה יתן לה השליש החמץ ואם לא יוגמר השידוך יחזיר לו השליש החמץ וכעת לא נגמר השידוך ורוצה הלוה חמצו והאשה מעכבת מליתן

לו כיון שבאמת חייב לה המעות מה לה ולתנאו וביני וביני הגיע ע"פ והאשה רצונה למכור החמץ לנכרי כמנהגינו ותמכרנו היא או השליש ובעל החמץ מוחה בידם מלמכרו כי אומר ששייך לו החמץ ונשאלתי כדת מה לעשות בזה: וזה אשר השבתי בקצרה דנראה ברור שהאשה מחוייבת למכרו ומהני מכירתה כדת וכדין דאף דמשמע מדברי הט"ז בסי' תמג דעל הלוה חל לבערו היינו רק במשכנו בשעת הלוואתו אבל במשכנו שלא בשעת הלוואתו דמפורש בש"ס בזה דבע"ח קונה משכון ויכול לקדש בו אשה ולקנות בו כל הקנינים א"כ ה"ה נמי דמחויב למכרו ואם מכרו מהני מכירתו בלי ספק ולכך אם לא היה המשכון בתנאי ודאי דהיה מועיל מכירתו ואף אם היה מוחה הלוה לא מהני ועתה אף שבנ"ד הי' המשכון על תנאי הנ"ל מ"מ ממ"נ מהני מכירת המלוה והשליש דאז לא מהני התנאי שלו כיון דבאמת היה שלה א"כ יכולה לתפוס בע"כ של לוה פשיטא דמהני מכירתה דזה עיקר הדין דבע"ח קונה משכון כמ"ש בש"ך חו"מ סי' ע"ב ואם מהני תנאי שלו א"כ כיון שהם מחוייבין להחזירו וכשאין רוצים להחזירו הרי כוונתם לגזול והוי כשולחים יד בפקדון דהוה נמי דין גזלן וא"כ כיון דקיי"ל בגזלן שמכר דקנה הלוקח ביאוש ושינוי רשות ולרוב הפוסקים אין חילוק בין היה היאוש קודם שינוי רשות או אח"כ א"כ ה"נ כיון דמכוין לגזול וכיון דמטא עידן איסורא אייאושי מייאש וא"כ הוי יאוש ושינוי רשות לכך מהני מכירתו לנכרי וכן מצאתי אח"כ בספר מקו"ח שכתב כן בנ"ד בענין אם גזל חמץ ומכרו לנכרי דמהני ע"ש וה"ה בזה דמהני מכירתו ממ"נ אף דלוה מוחה שלא ימכרנו כל זה כתבנו לענין לכתחלה אבל לענין דיעבד אם ערער אח"כ הלוה שלא מכרו הוא ומערער על מכירת האשה שהיה שלא כדין נראה דזה ודאי דאינו נאמן להפסיד החמץ מן האשה וממ"נ אם מכירת האשה הוי כדין א"כ ממילא מותר מכח מכירתה ואם כדברי הלוה שהוי שלא כדין וא"כ עבר הלוה על בל יראה והוי עליו חיוב למכרו כמ"ש הט"ז בסי' תמ"ג א"כ מסתמא עשה כדין ומכרו ואין לו' דלא מהני מכירתו כיון דגזלו הלוה וגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש מכל מקום כאן שאני חדא דאינו מכוין לגזלו ממש רק בתורת משכון ובתורת משכון יכול הלוה למכרו כמ"ש הט"ז בסי' תמ"ג ועיין מ"ש בחידושי שם ביאור דבריו ועוד דבזה הוי ממ"נ אם נדון אותו בתורת גזילה א"כ מהני מכירת הגזלן דהוי יאוש ושינוי רשות ואם לא נדון אותו בתורת גזילה שוב יכול הלוה למכרו כדמשמע מדברי הט"ז הנ"ל וא"כ כיון שהיה על הלוה למכרו וא"כ אנן סהדי שמסתמא מכרו קודם כדי שלא יעבור בבל יראה ואף שעתה אומר דלא מכרו אינו נאמן להפסיד להמלוה דאין אדם משים עצמו רשע ואינו נאמן להפסיד לאחרים כדקיי"ל באנוסים היינו וכו'. ועוד

כיון שכ' הב"ש באהע"ז סי' כח דאף בגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש אבל בריצוי שניהם נעשה ההקדש א"כ ה"נ במכירה כיון דאם לא יסכים האחד במכירת השני אם לא יועיל מכירת עצמו לבד יעבור בבל יראה א"כ אנן סהדי שכ"א מסכים בלבו על מכירת השני כדי שלא יעבור בבל יראה הוא ולכך הוי כאלו מכר כל אחד בריצוי חבירו ואף שתחלה מוחה מכל מקום אמרי' דאנן סהדי שאח"כ הסכים בלבו ונתרצה אח"כ גם י"ל דתיכף בשעת מחיאתו נתרצה והיינו ע"ד מ"ש הרשב"א בחידושיו לקידושין דף כ"ג והובא בספר אבני מלואים סי' א' דהיכי דהוי זכות גמור אף שעומד ומוחה ממש לא משגחינן במחאתו ע"ש א"כ ה"נ כאן דהצלה שלא יעבור על איסור תורה על ב"י הוי זכות גמור לו לכך אף שעומד וצועק שאינו רוצה למכרו לא משגחינן ביה ואמרי' דאנן סהדי דניחא ליה בכך ולכך בודאי עכ"פ מותר חמץ זה ואין נאמן הלוה לעשות עצמו רשע להפסיד החמץ שלו שישנו ביד המלוה ודוק כנלפע"ד נכון לדינא. [ב] עוד נשאלתי בזמנינו דהוי דינא דמלכותא לשלם להמלך יר"ה מס מיי"ש כך וכך אך אם מוליכין את היי"ש דרך הקאמיר חוץ למדינה אז מחזיר המלך הנתינה מזה ובפסח שכח הישראל למכור היי"ש שלו באופן דהדין נותן שמחויב לבערו ולשפכו אם מותר לקיימו להוליכו לחוץ למדינה כדי שיחזיר ויקח מן המלך נתינת המס שנתן עבור היי"ש והשבתי דנראה דאסור אף דלא נחשב נהנה מן החמץ כי אינו נוטל בעד החמץ דמים רק דשלו הוא נוטל דהמס אינו מגיע רק אם נמכר במדינה זו אך אם נתברר דנמכר חוץ למדינה איגלאי מלתא למפרע שלא היה מגיע ממנו נתינה ושלו הוא נוטל מכל מקום נראה דאסור מטעם אחר מטעם דרוצה בקיומו דרוצה הוא שיהיה קים בעולם עד זמן שיבוא לחוץ למדינה וראיה מפורשת לדברי ממס' ע"ז דף ס"ג שכרו לשבור לו חבית יי"נ מהו מי אמרינן כיון דרוצה בקיומו אסור ופירש"י דישראל זה רוצה בקיומו של החביות שלא ישתברו עכשיו מאיליו עד שישברם הוא ליטול שכרם אסור או דלמא כל דלמעט תפלה שפיר דמי ומסיק הש"ס כל דלמעט תפלה שפיר דמי וכן קיי"ל בש"ע יו"ד סי' קלג דמותר מכח דלמעט תפלה ש"ד משמע הא אם לא הוי למעט תפלה הוי נחשב רוצה בקיומו עד שישברם הוא וא"כ תינח התם דהרי אם לא יהיה נשבר לא ימעט בתפלה אבל כאן הרי סוף סוף ישפכם ולא הוי בזה למעט תפלה ודאי אסור מכח שרוצה בקיומו עד שיוליכם חוץ למדינה וזה ברור ונכון לפענ"ד שמחויב לשפכם מיד ודוק היטב. [ג] עוד נשאלתי מהרב מקאזין באחד שלא מכר החטים שלו קודם פסח והי' בהם מצומחים והיו ניכרים ולברם אי אפשר מה דינם. והשבתי לו הנה כבר הראיתי לו בהיותו פה דעת הלבוש הובא בטורי זהב סי' תרל"ב דאף בניכר האיסור בטל מן התורה

רק מדרבנן אינו בטל והט"ז תמה מאד. והנה לא ראה כי גם הרע"ב במס' כלאים פירש כן והתיו"ט נמי תמה עליו כמו שתמה הט"ז על הלבוש אבל עכ"פ יש לנו ב' עמודי עולם דסברי דאף בניכר האיסור בטל וכבר דברתי מזה הרבה בעזה"י במק"א. והנה עוד יש לנו פלוגתא של הרמב"ם דהרשב"א הובא בב"י יו"ד סי' קט"ו גבי חמאה של נכרים דמוכח שם דלהרמב"ם בניכר האיסור רק דאי אפשר לבררו אינו בטל אבל להרשב"א גם בניכר האיסור כל דא"א לבררו בטל ועיין בט"ז יו"ד סי' ק"ד האריך בזה ומבואר בו נמי כן ע"ש ולפ"ז להרשב"א כאן דא"א לבררו בטל וא"כ לענין חמץ שעבר עליו הפסח כדאי לנו כל הני צדדים הנ"ל להקל שבטל ברוב כדין חמץ שעבר עליו הפסח מיהו אם אפשר הוי יותר טוב למוכרו לנכרי ויהיה מותר רק בהנאה ולא באכילה ואם א"א מותר למכרו גם לישראל אבל בתוך הפסח אין לסמוך על היתר זה רק צריך לבררו במה דאפשר להשליך החמוצים לים או להשליך הכל לים כנלפענ"ד נכון לדינא ואין להאריך יותר בזה ודו"ק: [ד] הנה בדין חמץ הנמצא בחדר שמכרו לנכרי עם חמץ ושכחו איזה חמץ שלא מכרו אי מהני ולו' דהחמץ מותר שקנאו הנכרי בתורת חצר במציאה עמ"ש בהשמטות לחיבורי נדרי זרוזין ח"ב דק"ז דרך אגב בתשובה לק"ק טארנאפאל דהחמץ אבור מתרי טעמי חדא דלא הוו עבידי דאתי שלא אסיק אדעתיה כזה הנכרי וגם כיון דהמכירה לנכרי הוי קודם זמן איסורו והיאוש הוי רק בזמן האיסור א"כ בא לידו קודם יאוש ואינו קונה כמ"ש בש"ך חו"מ סי' רס"ח ע"ש גם הוי יאוש שלא מדעת דלא הוי יאוש והש"ס בב"ק מירי דידע ממנו אז כיון דמטא זמן איסורא מייאש. גם כתבנו שם דתנאי שיקנה הנכרי בכסף קונה אף להסוברים דלא מהני תנאי היינו אם החסרון בגוף הקנין אבל אם בגוף הקנין הוי קנין והחסרון הוי רק מצד האדם מהני תנאי בודאי ע"ש בעזה"י ודוק: [ה] הנה כדין מכירת חמץ עם הכלים אם הכלים בעינן טבילה עיין בחיבודי לאהע"ז מה"ח דף לח סי' ל"ד מ"ש בזה בתשובה לק"ק ניזניב דרך אגב שא"צ הכלים טבילה ע"ש ודוק היטב: [ו] והנה אם נתעכל החמץ ע"י איש אחד כבר כתבנו לעיל אות א' דמהני המכירה ועמ"ש עוד בזה לבאר מלתא בטעמו בתשובתי ליו"ד הלכות בכור בפ"ט במהדורא ה' סי' קצט לק"ק ניזניב גם בקנין אודיתא אם מהני כתבנו שם בעזה"י ע"ש ודוק: [ז] עיין במג"א סק"ד שכ' וז"ל ומ"ש דאזלינן בתר דיניהם ק"ק דהא אמרי' בבכורות וכו' עיין בחיבורי על יו"ד סי' ש"כ והוא במהדורא ה' סי' ע"ו בתשובת לק"ק סקאלי מ"ש שם ליישב קושית המג"א הנ"ל על נכון בכמה אנפי ע"ש בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף ה'**) חמץ שנמצא בבית ישראל אחר הפסח אסור וכו' נ"ב הנה בדין אם גזל חמץ בע"פ אחר שש קודם הלילה אם מותר בהנאה לאחר הפסח עיין בחיבורי עבודת

עבודה על מס' ע"ז דף ע"ב בתוס' ד"ה מהו לא ניתן להשבון כתבנו שם צד היתר חדש בזה מה שלא שערום הראשונים ושם מבואר אם שייך קנין משיכה כלל בחמץ מן התורה בישראל ע"ש בטעמו כי טוב הוא ודוק. והנה בדין אם מותר למכור חמץ לישראל חשוד לעבירות והקונה ימכרנו לאחר עמ"ש בזה בתשובה לק"ק טארנאפאל בהלכות עירובין סי' שס"ו דרך אגב ע"ש ודו"ק גם ע"ש פלפול וביאור קצת הסוגיא דריש מס' פסחים המשכיר בית לחבירו ע"ש בתשובה הנ"ל לק"ק טארנאפאל ודו"ק והוא בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ו דף קח ע"ב: והנה הגיע לידי ספר שו"ת חמדת שלמה אשר שלח אלי למנה המחבר הרב הגאון האמיתי מוה' שלמה זלמן אבד"ק ווארשא נ"י ודאיתי בספרו חלק או"ח סי' א' שתמה על האחרונים שהקילו כמה פעמים בחמץ שעבר עליו הפסח אם נמכר בכסף לבד או במשיכה לבד דניהו דיש בזה פלוגתא אם כסף קונה בנכרי או משיכה מכל מקום הוי ספק דרבנן ולהקל ועל זה תמה דהרי בפ"ק דב"מ בסוגיא דתקפו כהן מוכח להדיא דאם תקפו כהן מוציאין מידו דנחשב שלו לגמרי וממונו הוא לגמרי וא"כ ה"נ בזה כיון דאילו תפסו הנכרי היו מוציאין מידו הוי ממונו לגמרי ועבר עליה בב"י ותמה כן גם על הש"ס דב"ב דב' אילנות מביא ואינו קורא ע"ש באריכות ולפענ"ד לק"מ דלא מיבעיא בביטלו ודאי אין לו דמיון להתם דבשלמא התם אם לא זכה בו הכהן הוי של ישראל של בעלים הראשונים וראוי לילך בו בתר חזקת מרא קמא ובחזקת מי שהיה בידו עד התפיסה ולכן לא מהני תפיסה אבל בחמץ הרי בטלו ונעשה הפקר וא"כ עכ"פ של המוכר בודאי אינו רק דחז"ל אמרו דאף דביטלו אסור בהנאה גזירה אטו לא ביטלו ואין לו היתר רק אם זכה בו אחר קודם פסח ובזה אם תפסו הנכרי ודאי לא הוי צריך להחזיר דעכ"פ של הבעלים ודאי אינם ואין נ"מ רק אם הוא הפקר או זכה בו הנכרי ולנגד הפקר ודאי אם תקפו אין מוציאין מידו ולא יצטרך הנכרי להחזיר דבזה ליכא חזקת מרא קמא ולכ"ע תקפו כהן אין מוציאין מידו אך גם אף אם לא ביטלו נראה דא"ש דע"כ לא קאמר בש"ס הך כללא דהיכי דתקפו מוציאין מידו ונחשב של ישראל בודאי רק היכי דכשנגדו אין לו זכייה מצד דעת המקנה שהוא לא הקנה לו רק התורה זכתה לו בזה לא נחשב זכייה שלו זכייה וכעין שכתבו התוס' ביומא פ"ק ובמס' כתובות דלכך רוב ישראל צריך להחזיר לו אבידתו אף דאין הולכין בממון אחרי הרוב מכח דאין למוצא בו חזקה מעליא לכן לענין נזיקין הולכין אחרי הרוב מכח דלא בא לידו מדעת בעלים מוכח דכל דלא בא לידו מדעת בעלים לא נחשב חזקה מעלייא ולכך כיון דאם הוי האמת נמי אין לו חזקה מעלייא וגם הבעלים לא הקנו לו רק התורה הקנתה לו ובזה הדר אמרינן כיון דהתורה אמרה דבכה"ג הוי של מרא קמא ואף אם תקפו מוציאין מידו

נחשב ודאי של מרא קמא דממ"נ בלי דעת התורה בלא"ה אין לאחר זכייה בו רק ממה שהתורה זכתה לו והרי כאן לא זכתה לו התורה רק אמרה דהיכי דקיימא תיקום ואף אם תקפו מוציאין מידו לכך נחשב ממון של בעלים הראשונים בודאי אכל היכי דהבעלים הקנו לו מדעתם רק דאנן מספקא לן אי הוי זה קנין או לא בזה ודאי לא משגחינן מה דהדין שיהיה ביד הבעלים הראשונים רק אמרינן כיון דעכ"פ אם איגלאי מלתא דזה הוה קנין הי' של הקונה יש להקונה זכייה בו. ובזה נסתלקו כל קושייותיו של הגאון זצ"ל הנ"ל ודוק: ועוד נראה דהרי התוס' הקשו בפ"ק דב"מ דאיך מהני תפיסת הכהן הרי יכול לו' אני רוצה ליתנו לכהן אחר ותירצו דמיירי במכירה כהונה. והנה דבריהם צ"ע לפענ"ד דהיאך מביא הש"ס ראיה לעלמא מזה דתקפו כהן מוציאין מידו הרי י"ל שאני ושאני דבכהן הרי לולא מכירי כהונה ודאי לא הוי שייך תפיסה דיכול ליתנו לכהן אחר רק במכירי כהונה והטעם דמכירי כהונה עשו את שאינו זוכה כזוכה הוא מכח דכיון דדרכו ליתן לזה אנן סהדי' דגמר והקנה לו א"כ תינח היכי דיודע שצריך ליתנו לכהן בודאי אז אמרי' דאף טרם נתינה בודאי הקנה לו אבל כאן כיון דליתא לכהן בודאי אינו מחויב רק דנימא דתקפו אין מוציאין מידו בזה ודאי לא שייך לו' דגמר והקנה לו דהרי מי יודע אם יתפסנו או לא ובפרט בזה ודאי יש אומדנא להיפוך דלא גמר והקנה לו כדי שלא יועיל תפיסתו ומה שייך בזה מכירי כהונה ודבריהם צ"ע לכך נראה העיקר בתירוץ השני שצריך ליתן לו כט"ה שבו וכו'. ולפ"ז נראה דהרי התוס' בפ"ק דב"מ הקשו בזה אמר חציה שלי וזה אמר כולה שלי נימא דאין ספק מוציא מידי ודאי כמו ספק ויבם ותירצו דהתם היבם ודאי יורש אבל כאן בשביל שהוא ודאי בחצר זה אין לו להיות ודאי בחצר אחר ע"ש ולפ"ז נראה דאם הוי אמרי' ת"כ אין מוציאין מידו היה נחשב ממונו של כהן ג"כ אף דיש לבעלים עכ"פ טובת הנאה בו ויש בו קצת זכייה בשויה של הט"ה מ"מ לא הוי אמרינן דאין ספק מוציא מידי ודאי כסברת התוס' דבשביל שהוא ודאי בחצר זה מאין לו להיות ודאי בחצר אחר אך זה שייך רק אם הוי מהני בו תפיסה אבל כיון דת"כ מוציאין מידו א"כ סוף סוף אין לכהן שום זכייה בו לפנינו שוב מהני שפיר הך תפיסה כיון דעכ"פ מקצת זכייה יש לבעלים בודאי יש לו בו ט"ה לכך אמרינן כיון דיש לו בו קצת זכייה אין ספק מוציא מידי ודאי ונחשב כולו שלו ולכך א"ש דכלל זה שייך רק גבי מתנות כהונה אבל בעלמא כגון בחמץ או בקונה ב' אילנות דאין לו זכייה כלל בחמץ או בקרקע אם הוי של שכנגדו לכך אף אם תקפו מוציאין מידו נחשב להקונה צד זכייה כיון דאם הוי אגלאי מלתא למפרע דשלו הוא היה שלו נחשב לו צד זכייה וז"ב ונכון לדעתי בסברא ודוק היטב:

(**שם סעיף ז**) אסור ליתן בהמתו לעכו"ם להאכילה בימי הפסח וכו' נ"ב הנה בדין מכירת הבהמות בפסח לאכול חמץ בפסח אוסר הת"ש מכח דבשל תורה לא מהני הערמה וכבר הארכתי בזה במקום אחר וכעת מצאתי ראיה מפורשת לדברי התב"ש דלא מהני הערמה בשל תורה בפ"ג דפסחים בירושלמי [הלכה ג] וז"ל מחלפא שיטתו דר"י דתמן הוא אמר מותר להערים והכין הוא אמר אסור להערים א"ר כאן שבות וכאן חיוב חטאת וע"ש בק"ע א"כ מוכח דכדרבנן מותר להערים ולא בשל תורה והעיקר כפירוש השני של הק"ע דאם אופה הוי מלקות ומוכח דבש"ת אסור הערמה כדעת התב"ש וזה ראיה ברורה דניהו דר"א מתיר וקיי"ל כן היינו מטעם אחר שלא יעבור על בל תאחר כמ"ש בירושלמי אבל בעלמא מודה לר"י דאסור הערמה בש"ת. ועוד יש טעם חדש לאסור מכירת הבהמות לפמ"ש בתשובה לק"ק ליטנאוויטץ הוא בחיבורי לאו"ח שנת תר"ז דל"ג דהרי הנכרי לא מכוין לקנות ובע"כ דמה דמהני היינו בדרבנן הקילו וא"כ בבהמות דהוי איסור תורה לא מהני מכירה זו דהנכרי אינו מכוין לקנות כלל. אמנם הרי זה מצאתי ראיה מבוררת דמהני הערמה בשל תורה דלא בדברי התב"ש מפ"ב דע"ז [דף כד] דמשני התם ע"י תגרי ישראל זבין וכו' וקשה הרי הוי הערמה דודאי תגר ישראל לעצמו לא יתן עבורה כמה רבבות דלמה לו ובע"כ קנאה רק עבור הציבור וא"כ הוי הערמה והתם הוי איסור תורה לקנות מן הנכרי ומותר וכן ראיה ממתנות בית חורון דאמרו חכמים כל מתנה דאם הקדישה אינה מקודשת אינה מתנה וכתבו התוס' דדוקא היכא דהוי דרך הערמה אינה מתנה אבל במתנה גמורה אפילו אינו יכול להקדיש הוי מתנה וא"כ מוכח דמתנות בית חורון הוי הערמה ואעפ"כ דוקא בהתנה מפורש דאינו לפניך אלא כדי שיבא אבא ויאכל עמנו והיינו מכח דאמר בפירוש ואינו לפניך אלא כדי שיבוא אבא ויאכל עמנו הא אם לא הוי מתנה עמו כן הוי מתנה אף דהוי דרך הערמה אף דהוי של תורה ומוכח דלא כדעת התב"ש וצ"ע ודוק: וע"ד משקה קוואס שעמד בחביות של שכר מה דין הקוואס על פסח עיין בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב דף קי"ד ע"ב בתשובתי לק"ק ברעסטיטשקיע ע"ש ודוק היטב:

סימן תנ

סעיף ג' ישראל ועכו"ם שיש להם תנור בשותפות וכו' נ"ב עיין במג"א סק"ג שכ' ובד' ימים שהם יו"ט אסור לו' לו טול אתה וכו' ועיין בח"י מה שהשיג עליו בזה ועיין בחידושי לאו"ח בהלכות חוה"מ סי' תק"ל מ"ש עליו בזה. ועוד דבריו תמוהין מברייתא מפורשת בע"ז [דף כא] דמפורש שם בברייתא דלא ישכיר אדם מרחץ לנכרי שהנכרי עושה בו

מלאכה בשבתות ויו"ט א"כ נקיט נמי יו"ט והרי ביו"ט לישראל מותר ההבערה ואם אמרינן כיון דעכ"פ הבערה זו דלא הוי לצורך השוה לכל נפש הבערה זו אסורה לו ולכך חיישינן בנכרי א"כ ה"נ באם הנכרי אופה בו לעצמו ומכ"ש אם אופה בו חמץ הרי אם הישראל היה עושה כן בשביל הנכרי בפרט בחמץ הוי עושה איסור תורה דלכם ולא לנכרים וא"כ חיישינן אף בנכרי ואפשר דכוונת הח"י כיון דבאמת משכיר לנכרי התנור או אומר לו טול אתה וכו' ואינו שלוחו ואין כאן איסור רק דעיקר איסורו הוי מפני מ"ע כמ"ש בסי' רמ"ג ורמ"ד א"כ בשלמא במרחץ דניכר שהוא מרחץ ויש בו מראית עין אבל כאן אינו ניכר אם הנכרי אופה לעצמו או לישראל וא"כ ליכא מראית עין דהרואה אומר שלצורך ישראל הוא אופה ולישראל מותר באמת ובפרט כיון דעכ"פ אפשר לתלות דלישראל הוא אופה אם כן איכא תרתי להיתירא שוב דומה לשדה דמותר ועיין בט"ז סי' רמ"ד ותבין אך לפ"ז אפשר לו' דאף המג"א לא החמיר רק בפסח דבזה ע"פ רוב בין חמץ למצה ניכר היטב ע"י סדק או הכסיפו פניו גם אין דרך ישראל לאפות ע"י נכרי בפסח והם עצמם משמרין עיסותיהם בפסח א"כ דומה בזה למרחץ דאמרי' בש"ס ע"ז מרחץ לאריסותא לא עבדי אינשי כן ה"נ בפסח לא עבדי ע"י נכרים לכך מידע ידעי דלצורך עכו"ם אופה ויש חשש מראית עין אבל בשאר יו"ט אפשר דמודה להח"י דביו"ט מותר לו' טול אתה וכו' דליכא בזה מראית עין שיאמרו דלצורך ישראל הוא והוי תרתי לטיבותא ונעשה בזה כמו שדה ולמעט במחלוקת עדיף כנלפע"ד להכריע בזה לדינא ועיין בחידושי למס' ע"ז מ"ש שם בזה גם עיין בחיבורי על או"ח משנת תקצב דף ס"ח מ"ש ליישב דבריו ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ו בהג"ה**) ואסור לקנות חמץ לעכו"ם בפסח וכו' נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם הריב"ש באם הישראל קנה חמץ לנכרי וכו' ועמ"ש בזה בתשובה לק"ק סקאלי בחיבורי ליו"ד מ"ה סי' ע"ו שם הארכתי בעזה"י ליישב דברי הריב"ש והמג"א ממה שהקשה אחד עליהם מדברי רש"י בפ"ק דב"מ גבי המגביה מציאה לחבירו ומן התוס' בב"ק דף ק"ב ע"ב ד"ה ומידע ידיע לבעל החטים ע"ש בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף ז**') אסור להשכיר כלי לעכו"ם בפסח כדי שיבשל בו חמץ וכו' נ"ב הנה למכור התבואה וכל הכלים השייכים לזה אם מותר להנכרי לעשות ממנו יי"ש או שכר בפסח הנה זה היתר פשוט לפענ"ד דלא מיבעיא אם מוכר המאלטץ שכבר הוא חמץ גמור פשיטא דמותר דהרי זה כל המכירה רק מדרבנן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וא"כ מה לי מכירת חמץ כך או שיעשה בהם הנכרי מה שירצה ובפרט דנהוג עלמא להיות מוכרין י"ש ומוזגין בבית ישראל ואין לך פרסום ומראית עין גדול מזה וא"כ מה

איסור יש בעשיית יי"ש או שכר יותר ממזיגה אף גם אם מוכר לו תבואה כך והוא עושה ממנו מאלטץ בפסח [ומלבד זה הוגד לי כי א"א לעשות יי"ש ושכר רק ממאלטץ שכבר נעשה רבע שנה מקודם] נמי אין איסור דאין לו' כיון דמקודם לא היה חמץ ולא היה בכלל הביטול א"כ שוב לא מהני בי' מכירה דהוי רק הערמה והוי בשל תורה גם זה אינו חדא דהרי דעת כמה אחרונים להקל אף במכירת הבהמות להאכילם חמץ והשיגו על התבואות שור ז"ל א"כ ס"ל דמהני הערמה אף בשל תורה והכי נהוג עלמא כי א"א להעמיד הדת על תלה ולאסור זה וא"כ לא גרע זה ממכירת בהמות דהוה ודאי איסור תורה ועוד הן אמת דהחק יוסף בסי' תל"ד כתב דמה שנתחמץ בפסח אינו בכלל ביטול אבל זה טעות כיון דבלא"ה ביטול כזה לא מהני דבעינן בפני ג' גם ביטול בלב לא מהני רק עיקר הטעם כמ"ש הר"ן כיון דבלא"ה אינו ברשותו א"כ בגילוי דעת בעלמא דלא ניחא ליה סגי א"כ מהני גילוי דעת כזה אף מקודם שנתחמץ כיון דבשעה שנתחמץ לא יהיה ברשותו רק דעשאו כאלו הוא ברשותו ואם גילה דעתו מקודם דלא ניחא ליה בחמץ אז כיון דהוי גילוי דעת תחלה לא עשאו הכתוב אח"כ ברשותו וראיה מפורשת לזה ממה דאמרינן בפסחים דף ז' דמשני הבמ"ע בתלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו ומתייירא שמא תחמיץ דקדים ומבטל לה מקמי דתחמיץ וכו' וא"כ היאך נקט בברייתא שם מבטלו בלבו הרי ביטול בלב לא מהני כיון דעדיין היתר הוא ובע"כ דמועיל אף על אחר זמן וא"כ מוכח דמהני אף לחמץ שנתחמץ תוך הפסח כיון דגילה דעתו מעיקרא ואין לו' דהתם הוי דעתו על זה אבל בחמץ דלא הוי דעתו עלי' שנתחמץ לא מהני עליו הביטול ואפשר דזה הוי כוונת החק יוסף אבל באמת זה אינו כיון דמתורת גילוי דעת אתינן עלה מה לי זה או זה כיון דהכתוב לא עשאו ברשותו היכי דגילה דעתו דלא ניחא לי' א"כ ה"נ בזה כיון דגילה דעתו דלא ניחא ליה בחמץ ממילא לא עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו וממילא אינו שלו ועוד הרי הוא אומר דחזיתיה ודלא חזיתיה דחמיתיה ודלא חמיתיה א"כ הכל בכלל ועוד אף אם יהיה כן כוונת הפוסקים היינו רק אם נתחמץ לו איזה חמץ בפסח שלא ידע בשעת הביטול שיתחמץ לו אבל בזה ידע תחלה שיתחמץ בפסח וא"כ היינו ממש דין עיסה מגולגלת דמפורש דמהני לה ביטול וא"כ שוב הוי המכירה רק מדרבנן ואדרבא נ"ל דבפסח מהני המכירה אף לעשות מלאכה בשבת ול"מ ביו"ט דמיקל החק יעקב בלא"ה בסי' זה רק בשבת נמי מותר דבזה ליכא חשש מראית עין כיון דידוע דהכל מוכרין חמצן בפסח עם הקרקע אף בימות החול היינו חוה"מ וכיון דנהגו היתר בזה במזיגת יי"ש ולא חששו למראית עין מכח דהכל מוכרין החמץ א"כ מה לי בשבת או בחול לכך עדיף שבת זה משבתות של כל השנה כן

היא ברור ולא הוצרכתי לכתוב זה אלא לאפוקי מדעת המינים האומרים להיפוך כתבתי זה לזכרון ויסכר פי דוברי שקר ודו"ק:

סימן תנא

סעיף א' קדירות של חרס שנשתמש בהם חמץ כל השנה וכו' נ"ב עיין בט"ז סק"ב ודבריו סותרים לדברי המחבר בטעם החזרת כבשונות ועמ"ש בזה בחיבורי ליו"ד הלכות הכשר כלים בסי' קכ"א והוא על יו"ד מהדורא ו' סי' כ"ג ע"ש ודוק ועיין בפרי מגדים במשבצות סק"ב שכתב דאם עבר וליבן כלי חרס ובישל בו בדיעבד מותר התבשיל בשוגג ובמזיד הניח בצ"ע ועיין בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז דף פ"ג ע"א בתשובת לק"ק באטישאן כתבתי להיפוך דבכל ענין אסור ע"ש טעמו ודוק:

(**שם סעיף ח**' **בהג"ה**) וכן כלי עצם צריכין הגעלה נ"ב הנה מקור דין זה הוא מהמרדכי הובא בב"י וז"ל כתוב בשם הא"ז נראה בעיני דכלי עצם א"צ הגעלה דלא בלעו וכן פירש הר"י מפריש דלא מצינו בליעה דאוסר גבי עצם ואני עושה מעשה כאשר כתבתי אך לבי נוקפי קצת דהא אמרינן פ' כלי מדין וכל מעשה עזים וכו' פירש"י להביא את הקרנים והטלפים והעצמות וכ"ש כלי עצם וכלי קרן של שור הגדול אלמא איכא בליעה בכלי עצם מדקאמר תחתאו עכ"ל ועמ"ש בזה בחיבורי מכבר לתמוה עליו. והנה כעת נשאלתי מאחד דמה ראיה מהתם הרי התם לענין טומאה מיירי ולענין גיעולי מדין נאמר אח"כ ע"י אלעזר והיא תמוה באמת. והנה ליישב זה היה נראה כך חדא די"ל דכלי דלא בלע לא הוי כלי גם לענין טומאה והראיה דהרי חזינן דכלי זכוכית אינו מקבל טומאה מן התורה רק רבנן גזרו עליהם טומאה ובע"כ מכח דאינו בולע לא נחשב כלי לענין טומאה וא"כ ה"נ אם כלי עצם לא הוי בולע לא הוי נחשב כלי אף לטומאה. וראיה עוד ממה דגרסי' בשבת פ"ק דף ט"ז ע"ב דפריך שם כלי מתכות דאורייתא נינהו דכתיב אך את הזהב ואת הכסף וקשה שם להיפוך הרי קרא בגיעולי מדין מיירי ומנ"ל לענין טומאה ואי מכח דכתיב אשר לא יבוא באש תעבירו במים הרי שם לענין טבילה מנכרי מיירי מדין טבילת כ"ח אבל לא מדין טומאה ומנ"ל דכלי מתכות מקבל טומאה מן התורה ובע"כ להיפוך מדבולע. מוכח דהוי כלי לענין טומאה וה"ה נמי להיפוך ודא ודא אחת היא ודוק: ועוד היה נראה יותר דרך פלפול עפי"מ דגרסינן במס' זבחים דף צ"ו דפריך דלעבד תנור של מקדש של חרס דהסיקו בפנים ומשני אין עושין כלי שרת של חרס. וקשה אי ס"ד דכלי עץ [*] א"ה נראה שט"ס וצ"ל עצם וכן בכל הני] אינו בולע א"כ נעביד של עץ ובע"כ דגם כלי עץ בולע אך דאולי כלי עץ אינו כלי כלל ואין עושין ממנו כלי

שרת לכך הביא ראיה ממ"ש במדין וכל מעשה עזים תתחטאו דהוי כלי עכ"פ וכיון דהוי כלי עכ"פ א"כ קשה דלעבדינהו לתנור של עץ ובע"כ מוכח דגם עץ בולע ואתי שפיר כנ"ל לפי שעה ומה שאינו מביא ראיה מן המשנה דכלי עצם טמא די"ל דהוי רק דרבנן כמו כלי זכוכית לכך הוכרח להביא ראיה לזה מקרא וכו מצאתי אח"כ בתוס' חולין דף כ"א שכתבו כן ע"ש ודוק היטב:

סימן תנב

סעיף א' בהג"ה ואם לא הגעיל קודם זמן איסורו יכול להגעיל עד הפסח שאז חמץ במשהו וכו' נ"ב עמ"ש בחידושי מחדש ליו"ד סי' ס"ט סעיף י"א. מה שהוכחתי שם מדברי האגור דיש מקום שיהיה מותר להגעיל כלי אף תוך הפסח כגון ע"י עירוי ומקילוח שנזחל והולך ע"ש ודוק:

סימן תנג

סעיף א' אבל לא באורז ושאר מיני קטניות וכו' נ"ב הנה בדין להתיר קטניות בפסח בעת הדחק כתבנו בחיבורינו כמה פעמים לפלפל בזה אם שייך בזה לו' אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו והנה כעת האיר ד' את עיני ומצאתי עוד היתר בזה מן הש"ס דפ"ק דמ"ק דף ג' ע"ב א"ל ר' זירא לר"א וא"ד א"ל ר"ל לר"י ר"ג וב"ד היכי מצו מבטלי תקנתא דב"ש וב"ה והא אנן תנן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין אשתומם כשעה חדא א"ל אימור כך התנו ביניהם כל הרוצה לבטלו יבוא ויבטל וכו'. והנה מזה מבואר דדוקא היכי דידעינן דלא התנו כן אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אבל בלא ידעינן כן יש לתלות דאולי הם התנו כן דיוכלו לבטלו ומותר לבטל והיינו כיון דהוי רק תקנתא דרבנן הוי ספק דרבנן ולהקל דהנה כן מורה לשון אימור כך תקנו משמע דהוי ספק ומכח ספק הקילו דאין לו' הכוונה דאימור ר"ג וב"ד ידעו לכך תקנו דא"כ לא הוי ליה לו' אימור כיון דידוע דר"ג וב"ד בטלו התקנה בע"כ דהם ידעו שכך התנו וא"כ הו"ל למימר כך הותנו ביניהם או הו"ל למימר הם ידעו דכך הותנו ומדאמר לשון אימור מוכח דהוי להם נמי ספק ומכח ספק התירו ומה דפריך הש"ס במס' מגילה דהא אין ב"ד יכול לבטל וכו' ולא משני אימור כך הותנו ביניהם היינו מכח דהתם הוי דברי קבלה וכד"ת דמיא והוי ספיקא לחומרא ומה דפריך במס' גיטין גבי פרוזבול כן היינו דהתם הוי חזקת חיוב דהלוה ודאי היה חייב וספק אם נפטר ע"י השמטה או לא והוי כמו איני יודע אם פרעתיך דחייב ולכך פריך שפיר דמספק

לא היו יכולין לבטל הפרוזבול ולפטור הלוה ומה דפריך במס' ע"ז דף לו גבי שמן אף דהתם הוי רק דרבנן היינו דהתם פריך ב' קושיות תחלה פריך דהא אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו ואחר כך פריך והא אמר רבב"ח א"ר יוחנן בכל יכולין לבטל ב"ד דברי ב"ד חבירו חוץ מי"ח דבר וכו' ולכאורה תמוה דאיך יכול ר' יוחנן לחלוק על המשנה דאין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו והרי תנא סתם דמשמע בכל דבר אין ב"ד יכול וכו' אך לפי הנ"ל דהמשנה נקטה דוקא באם ידוע שלא הותנו תחלה שמי שירצה לבטל יבטל אז בשום דבר אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אך ר' יוחנן מיירי בספק אם הותנו תחלה ור' יוחנן לשיטתו דלחד לישנא ר' יוחנן הוא דמתרץ כן במס' מ"ק דאימור כך הותנו או אף לפי הגירסא שם ר' אבוהו מ"מ י"ל דר' יוחנן נמי סובר כן ולכך בספק אם הותנו תחלה בזה ס"ל דבכל דבר ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו רק בי"ח דבר אף דהוה ספק א"י יכול לבטל וא"כ אתי שפיר דתחלה למה דלא ידע דברי ר' יוחנן הוי ס"ל באמת דאף בספק א"י לבטל דברי ב"ד חבירו אך אח"כ שמביא דברי ר' יוחנן אז ידע דגם ספק יכולין לבטל רק דפריך דשמן הוה מי"ח דבר וא"ש והעולה מזה דהיכי דהוי ספק אם הותנו יכולין לבטל דברי ב"ד חבירו ומכ"ש בתקנות אחרונים הוי כן ויכולין לבטל מספק וא"ש וז"ב לפענ"ד וע' בחיבורי על יו"ד בהלכות טריפות סי' לג מהדורא ו' סי' רז מ"ש דרך אגב השייך לדין זה ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ג' בהג"ה**) וכן אם לא ביררו ממנו אותו דגן שצמח מיהו צריך לראות שאין בו כל כך שלא יהא ששים כנגדו מן ההיתר נ"ב הנה בדין אם אין סמ"ך בחטין נגד הצומחין אם מותר להוסיף עליו ליתן בתוכו מין אחר כגון טרטקי וכדומה נראה דאסור לא מיבעיא לצאת ידי חובת מצה ודאי דאסור חדא דיש לחוש להסוברים דאף בכא"פ אינו יוצא ידי מצה רק באורז ולא בשאר מינין ואף להסוברים דמותר גם בשאר מינים מ"מ יש לחוש אולי בצירוף החמוצים עם הטרטקי לא יהיה בכא"פ כזית מן הכשרים למצה בלבד ועוד הרי י"ל אף להסוברים דמהני בכא"פ היינו כיון דעכ"פ יש טעם דגן כדמפורש במשנה אם יש בו טעם דגן והיינו אם הטעם הוי רק מן הכשר לפסח אז כיון דהטעם נרגש הוי כאילו הוא בעינא אבל בזה כיון דיש בו חמוצים ג"כ והוא נמי מין דגן א"כ ממ"נ בהחמוצים אינו יוצא בו ידי מצה ומן הטעם אין ראיה לו' דהוי כאילו הוא בעינא דדלמא הוא בצירוף החמוצים לכך לצאת ודאי אינו יוצא בו י"ח רק אף להיתר אכילה כך אינה נראה והנה דעת הב"ח הובא במג"א סי' תמ"ז בסופו דאסור לערב אף קודם פסח לאכלו בפסח וכן מוכח דעת הצמח צדק שהביא המג"א שם ואף המג"א החולק אינו רק מכח דאינו מכוין לערב בו כדי לאכלו בפסח הא אם היה מערבו כדי

לאכלו בפסח היה מודה דאסור וכן משמע מדברי הח"י סי' תמ"ב סקי"ח וסי' תנ"ג ס"ק יד ומלשון הטור שהביא שם ואף לדעת הט"ז דמתיר בסי' תמ"ז יש לעיין בזה ואען ואומר הנה בש"ע הלכות שבת סי' רסד ס"ד כתב אפי' נתן מעט שמן וכו' אין מדליקין בהם וע"ש בט"ז ובמג"א הטעם מכח דגזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעינא מיהו י"ל דדוקא אם נתן בידים מעט שמן כדי שיהיה מותר להדליקו זה אסור מכח הך גזירה כיון דעושה כן בכוונה אבל אם נתערב ממילא שלא מדעת לא גזרינן והרי באמת לכתחילה אין מבטלין איסור וי"ל מה"ט גופא דאנן גזרינן דלמא אתי לאכלו בעינא אך זה קשה למה באיסור דרבנן מותר להוסיף עליו ולבטלו לדעת המחבר ומ"ט לא נגזור דלמא אתי לאכלו בעינא והרי בשמן נמי הוא גופא דרבנן וגזרינן דלמא אתי לאכלו בעינא ולכאורה היה נראה דהתם מיירי שנתן רק מעט מן הכשר והפסול היה רוב לכך גזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעינייהו וכן מצאתי בפרי מגדים הלכות שבת שכתב כן אך המעיין בש"ס מוכח להיפוך דא"כ קשה מה פריך הש"ס מרשב"ג נימא דרשב"ג מיירי דהרוב הוי מן דברים שמדליקין בהן לכך מדליקין והוא מיירי רק במיעוט היתר ורוב איסור ועוד מוכח יותר מן התוס' שם שכתבו בד"ה שמחת בית השואבה שאני וז"ל כיון דאין מן הכשירים בו אלא רביע בטיל בשאר מינין והוי כאלו אין בו פשתן כלל א"כ מוכח להדיא דהיכי דהוי מועט מן ההיתר א"צ לגזירה שמא ידליק בעיניהו רק בלא"ה אסור אף במקדש אף דשם ל"ש גזירה זו וא"כ תמוה למה קאמר הש"ס בהבעיא דמהו שיתן לתוכה שמן כל שהוא הטעם מכח גזירה הרי מדינא אסור בלא"ה כיון דהשמן מועט ובע"כ דדוקא אבייי להס"ד הוי מספקא ליה דאפשר אפי' כל שהוא הוי כאילו הוא בעיניה אבל רבה דקאמר ליה הטעם לפי שאין מדליקין בע"כ דאוסר אפי' הרבה לכך הוצרך לה"ט דבשביל כל שהוא בלא"ה הי' אסור מדינא ובפרט הפוסקים דנתנו טעם מכח דלמא אתי לאדלוקי בעיניהו ואיך חולקין על סתמא דהש"ס דס"ל דכל שהוא הוי כאילו לא היה בו כשר כלל ובע"כ דברוב מיירי [והנה מדי דברי בזה נראה דמדברי התוס' הנ"ל יהיה ראיה לדעת ר"ח הכהן דמיעוט היתר ברוב איסור מצטרף ההיתר לאיסור ולוקין עליו ע"ש ודוק והפוסקים חולקין עליו וצ"ע מכאן והבן] והנה לפ"ז כיון דברוב נמי גזרינן דלמא אתי לאדלוקי בעיניהו קשה כנ"ל למה איסור דרבנן מותר להוסיף עליו ומוכרח לחלק דהתם שאני דמיירי בדרבנן שאין בו דררא דאורייתא וליכא חשש איסור תורה לכך לא גזרינן גזירה לגזירה אבל בהלכות שבת כיון דיש בו דררא דאורייתא שמא יטה לכך גזרינן גזירה לגזירה או דיש לחלק בין אם מוסף עליו ממין שבתחלה דבזה הוי הדרך לערב לפעמים אף בלי כוונת ביטול בזה לא גזרינן אטו שמא יבוא להשתמש בו בעינא אבל בשמן מיירי במערב בו

שאר שמן שאינו ממינו דזה אין דרך לערבם יחד וניכר שעושה כן רק כדי לבטל האיסור לכך גזרינן שמא אתי להשתמש בו בלבד וא"כ הכא לענין חמץ בפסח דמן התורה אסור בפסח בפחות מסמ"ך לכך ניהו דהט"ז מתיר לערב בזמן היתר היינו להוסיף עליו ממינו דבזה אין ניכר דכוונתו לערב לבטלו דכמה פעמים דרכו לערב כך חיטים בחיטים אבל אם מערב דבר שאין דרכו לערבן יחד אז ניכר דכוונתו רק לבטל ודאי אסור ומה מהני מה דהוי בזמן היתר אי חיישינן דלמא אתי לאשתמושי בעינא וכאן הוה איסור דאורייתא אם ישתמש בו בלי ביטול בסמ"ך והרי בשבת נמי הוי התערובות וההדלקה בזמן היתר ועדיף מיניה דחמץ יש דיעה דהוה שמו עליו והוי תמיד באיסור אבל בשמן ודאי הוי בע"ש בזמן היתר וגזרינן ומכ"ש בזה ולכך נראה דאסור להוסיף עלי' מין אחר דבזה י"ל דאף הט"ז מודה דאסור לערב ובפרט דרבו האוסרים לבטל קודם פסח ע"מ לאכלו כנלפענ"ד בזה ודו"ק היטב: והנה ע"ד הבצלים השכיחין בחטים אם כשרים לפסח הנה בחיבורי על הלכות פסח מה"ק בסימן זה כתבתי להתיר בסמ"ך וסמכתי ע"ד הפר"ח בה ע"ש אך זה דוקא בשעת הדחק ולא בלא"ה. והנה עכשיו ראיתי דאף בלי דחק אם עכ"פ המה מעט דמעט עד שהוי ניתר באלף לכ"ע י"ל דמותר דיש לצרף בזה דעת הרשב"א הובא בב"י סי' ק' דבריה בטל בתתק"ס הרי חזינן דיש ביטול בקרוב לאלף אף במה שאינו בטל בסמ"ך ואף החולקים עליו מ"מ הם מפרשים דברי הירושלמי דמיירי בטעמו א"כ חזינן דיש טעם דאינו בטל בסמ"ך ובטל בתתק"ס א"כ ה"נ אף אי נימא דמי פירות לא מהני ביטול היינו בסמ"ך אבל באלף בטל הוא וכמו דבבריה כיון דאינו מפורש דאינו בטל אפי' באלף ס"ל להרשב"א דדוקא בסמ"ך אינו בטל אבל בתתק"ס בטל כן י"ל בדבר חריף כן ובפרט בענין הבצלים שאין ברור כל כך שיהיה נחשב דבר חריף או מי פירות לכך נלפע"ד להקל בזה כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

סימן תנד

סעיף ד' אין אדם יוצא י"ח במצה גזולה וכו' נ"ב עיין במג"א במ"ש בשם הב"י בשם הרוקח שטוב לו' כל מי שיגיע מצת לידי הרי היא שלי במתנה. אך הנה לפמ"ש בחיבורי על או"ח משנת תר"א בסי' תרנ"ה במה"ח בסוגיא דערבה שבעה והעליתי בישוב קושית התוס' שם ד"ה והביאו מוריות של ערבה וכתבתי בדרך אחד עפ"י מ"ש בירושלמי שם בספ"ג דסוכה והוכחתי משם דהיכי דהוה מרצונו בלי הכרח ההפקר ודאי הוי הפקר ובפרט היכי דמקבל ד"א כנגדו ע"ש א"כ בשלמא בלולב כיון דא"א לו בענין אחר הוי כהפקר מחמת אונס וכיון דאינו הפקר בלב שלם דסומך אולי יבוא לידו שלו לכך לא

הוה הפקר ולכך בעי אמירה אבל כאן כיון דאינו כמוכרח לכך א"כ הוי בלב שלם לכך ממילא כיון דיודע שיתעכב איאושי מייאש נפשיה מיניה לכך נעשה הפקר ממילא ולא בעי אמירה כלל בזה כנלפע"ד נכון בזה בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן תנה

סעיף ד' מים שלא לנו שנתבטלו חד בתרי במים שלנו לשין בהם נ"ב הנה מה שדוקא נקט חד בתרי ולא במקום אחר עמ"ש בחיבורי על יו"ד סי' קט ישוב נכון בעזה"י והוא בחיבור הנרשם ס"ו ע"ש ודו"ק:

סימן תנז

סעיף ב' הלש עיסה ביו"ט של פסח לא יקרא לה שם עד שתאפה וכו'. נ"ב גרסינן בש"ס פ"ה דפסחים דס"ב ור"ח סבר ההוא ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא הואיל דאי בעי מתקן נפשיה ופריך ומי אית ליה לר"ח הואיל והאיתמר האופה מיו"ט לחול וכו' בשלמא דרבה אדרבה ל"ק הכא מחוסר מעשה התם לא מחוסר מעשה אלא דר"ח אדר"ח קשיא אמרי כי לית ליה לר"ח הואיל לקולא אבל לחומרא אית ליה וכו'. והנה מוכח שם דהיכי דלא הוי מחוסר מעשה ולחומרא לכ"ע אמרינן הואיל. ויש בזה מקום עיון ממה דגרסינן בפ"ג דמכות דף י"ג ע"ב בסוגיא דחייבי כריתות לוקין וקאמר שם ולר"ע א"ה חייבי כריתות נמי מאי אמרת שמא עשו תשובה השתא מיהת לא עשו וכו' עד דף י"ד מה אמרת לא עשו תשובה לא פסיקא ליה וכו' ע"ש. וקשה מ"ט לא משני טפח מכח הואיל כיון דהואיל ואי עביד תשובה לא נחשב ב' רשעיות ולכך לוקה והואיל זה הוי לחומרא גם אינו מחוסר מעשה כדמוכח בקידושין בע"מ שאני צדיק וכו' אפילו הוא רשע גמור שמא הרהר תשובה בלבו א"כ מ"ט לא נאמר בזה הואיל ומה פריך וצ"ע גדול בזה ודו"ק. והנה בסוגיא דהואיל הנ"ל מבואר דר' יהושע ס"ל דט"ה אינו ממון והקשה בשו"ת שאג"א מהלכות חמץ ומצה דבפ"ק דב"מ מוכח שם דר' יהושע ס"ל דטובת הנאה ממון וכבר הארכתי בזה בכמה דוכתי וכעת נ"ל בפשיטות דאתי שפיר דהנה מה דפליגי ר"א ור' יהושע אם טובת הנאה ממון או לא לאו מכח סברא פליגי רק דהם פליגי אם התורה עשאתו כממון או לא דחד ס"ל כיון דהתורה זכתה לו להפריש עשתה התורה אותו כממון וחד ס"ל דהתור' לא עשאתו כממון ולכך הנה בחמץ קיי"ל כר"א דחמץ אינו ברשותו של אדם רק דעשאתו הכתו' כאלו הוא ברשותו וא"כ תינח מה דהוי ממון ממש עשתה התורה אותו כאלו היא ברשותו אבל טובת הנאה דאינו ממון רק דהתורה עשאתו

כממון א"כ תינח בכל השנה דממון ממש נמי אינו ברשותו רק דהתורה עשאתו כאלו היא ברשותו א"כ תינח ממון ממש אבל מה דבאמת אינו ממון רק דהתורה עשאתו דהוי כממון א"כ תינח עתה קנה אבל לעשותו עוד כאלו היא ברשותו לא עשאתו התורה אותו רק אוקמוהי אפשיטא וטובת הנאה אינו ממון באמת בעצמו ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ב**') בהג"ה ואם יש כהן קטן שלא ראה קרי או גדול שטבל לקריו מותרים לאפות החלה בשבילו וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב בשם רי"ו וד"מ דהיינו פחות מבן ט' וכתב עלה דהיינו דאמרינן מסתמא לא ראה קרי אבל אם ראה אפילו בן יום א' מטמא והח"י השיג עליו דבפחות מבן ט' אפילו ראה קרי אינו מטמא ע"ש ועמ"ש בחיבורי מי נדה דל"ה ודמ"א ע"ש וכעת הנה ראיתי שכדברי המג"א משמע להדיא מדברי הרמב"ם בהל' תרומות פ"ז שכתב וז"ל לפיכך כהן קטן שעדיין לא ראה קרי וקטנה שעדיין לא ראתה דם נדה אוכלין אותה תמיד בלי בדיקה שחזקתן שלא יצאה טומאה עדיין עליהם עכ"ל. והנה כיון דרי"ו וד"מ נתנו שיעור עד בן ט' בע"כ הרמב"ם מיידי בקטן פחות מבן ט' ואעפ"כ כתב שחזקתן שלא יצאה טומאה עדיין עליהם משמע הא אם ידעינן שיצאה טומאה עליהם היו אסורים לאכול בתרומה כדין גדול טמא ומוכח כדעת המג"א. ולכך בע"כ מ"ש הרמב"ם שהביא הח"י להיפוך היינו כמ"ש הח"י שיש חילוק בין לטמא אחרים במגע דאינו מטמא אבל הוא עצמו שהטומאה יוצאה מגופו טמא וזה ראיה ברורה לפענ"ד ודו"ק: והנה כעת ראיתי בהרמב"ם פ"א מהלכות טומאת מת הי"ד שכתב וז"ל אחד גדול ואחד קטן מתטמאין בכל הטומאות וכו'. והנה מלשונו שכתב בכל הטומאות משמע אפילו בטומאת קרי ובפרט דלעיל מזה כתב באותה הלכה וז"ל ולא בטומאת מת בלבד אלא בכל הטומאות כולן אין העכו"ם ולא הבהמה מתטמאין בהם ומדברי הרמב"ם משמע דגזרו שיהיו העכו"ם כזבין לכל דבריהם וכו' ומה ענין הזכרת זיבה לכאן הרי כאן מיירי רק מטומאת מת. ובע"כ נזהר כיון שכלל תחלה דאין הנכרי מטמא בכל הטומאות וא"כ הוי אף טומאת זיבה בכלל לכך חזר לומר דמ"מ מדבריהם הם כזבים א"כ מוכח דלשונו בכל הטומאות כולל אף טומאה היוצאה מגופו וא"כ אח"כ שכתב דאחד גדול וא' קטן מטמאין בכל דטומאות הוי נמי אף טומאה היוצאה מגופו בכלל ומוכח כדעת המג"א. ודוחק לו' דמיירי בקטן בן ט' שנים כיון דבכל הטומאות אפילו תינוק בן יום אחד מטמא וא"כ כיון שכלל כאן כל הטומאות מיירי אפילו בבן יום אחד וכיון דכתב כל הטומאות מוכח דגם בקרי מטמא בן יום אחד כדעת המג"א הנ"ל ודו"ק: והנה כעת בלומדי מס' בכורות ראיתי דפלוגתת המג"א והח"י אי קטן פחות מבן ט' מטמא בקרי הוא כ' לשונות ברש"י שם במס' בכורות דף כ"ז ד"ה כהן קטן וז"ל

ולא גדול מפני שהטומאה יוצאה עליו מגופו ואם טבל לקריו הרי הוא ככהן קטן ל"א להכי נקט כהן קטן שלא ראה קרי ולא יצאה טומאה מגופו ובשאלתות דר"א מפרש הכי עכ"ל ובמה מחולקים כ' לשונות הללו בע"כ בפלוגתת המג"א והח"י דל"ק ס"ל כהח"י דקטן אפילו ראה קרי אינו מטמא ול"ב ס"ל כהמג"א דוקא שלא ראה קרי בסתמא אבל אם ראה מטמא ודו"ק. ועיין בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז בחידושי למסכ' סוכה דף כ"א ע"א. הראיתי שכן מפורש ברש"י בשם התוספתא כדעת המג"א ע"ש ועיין בחיבורי להלכות פסח מהד"ק שם הארכנו בזה ע"ש ודו"ק:

סימן תנט

סעיף ד' בהג"ה ויש ליזהר בעריבה שלשין בה שלא יהיה שום גומא או סדק שלא יוכל לנקרו אחרי הלישה ותחמיץ. נ"ב הנה אם בדיעבד ולש בזה אם נאסר או לא לא נתבאר בהאחרונים. והנה מדברי הה"י בסימן תנ"א ס"ק נ"ב במ"ש דאם עבר ועשה על הסדין בלא היפוך אם הוא תוך הפסח אף בדיעבד יש לאסור מוכח שם דה"ה אם היה סדק או גומא בהעריבה נמי הדין כן דתוך הפסח אסור אף בדיעבד וקודם פסח אין לאסור בדיעבד. מיהו אפשר לחלק דהח"י מירי אפשר שלא הפסיק שיעור מיל בלא עסק בזה אף אם היה עליו מעט חמץ כיון דעורכין עליו כל פעם ועוסקין בו א"כ הוה בלא שהה שיעור מיל בלא עסק ולכך אין לחוש בדיעבד קודם פסח אבל באגן ועריבה כדרך שנוהגין להחליף פעם כפעם האגן ורוחצין אותו ועומד זמן מה פנוי עד שמתייבש מן המים בזה כיון שעומד זמן רב פנוי נעשה חמץ ממש ואף קודם פסח יש לאסור. ועוד אין לדמות סדין דאין הנקבים ברורין בו כ"כ אבל בנקבים ברורים יש לאסור אף קודם פסח. ועוד נראה דהח"י מירי בענין שאינו נראה לעין חמץ בבירור עליו אבל אם נראה לעין חמץ על הסדין או בעריבה נמצא בנקבים שלה חמץ ממש בזה כיון דיש כאן ודאי חמץ דספק אם נתערב בו פירור אחד ובספק כהך י"ל דאף קודם פסח אסור וכדמשמע ברמ"א סימן תמ"ז דאף לספק תערובות משהו חיישינן ואף קודם פסח חיישי' לתערובות משהו ובספק וכדמשמע גם בסי' תמ"ו גבי קמח שנפל עליו מים דאם נתייבש לא מהני ריקוד דחיישי' שמא נתערבו משהו וכדמשמע שם בפוסקים דרק ספק הוי אם נתערב שם משהו ואעפ"כ אסור אף ק"פ ולכך היה נראה אם נמצא חמץ ממש בנקב אף קודם פסח יש לאסור. מיהו יש לחלק די"ל דבנקב קטן שהוא אפשר לגרר ממנו בניקל אף ע"י הלישה לא יצא ממנו הבצק וזה לא הוי מלתא דלא שכיחא שיצא הבצק מן הנקב ולמלתא דלא שכיחא אין לחוש מספק. ומיהו מלשון הרמ"א שכתב ואח"כ בשחוזר ולש

בו מתערב בבצק משמע דמן הסתם הוה כך ושכיח הוא להתערב א"כ דומה ממש להני דינים הנ"ל דחיישינן לספק משהו ולכך נראה דשלא בשעת הדחק יש לאסור המצות ובשעת הדחק או הפסד מרובה יש להתיר ק"פ ויש לסמוך על השאלתות דחמץ בטיל בסמ"ך ואף דכתב הח"י בסי' תמ"ז דלא סמכינן על השאלתות רק בהרבה צדדים להקל י"ל כאן כיון די"א דיבש ביבש בטל בפסח ניהו דאנן לא קיי"ל כן מ"מ הוי תרתי צדדים להקל דלמא יבש ביבש בטל דכאן הוי יבש ביבש דקודם פסח בשעת לישה הרי בטל בסמ"ך ובפסח כבר הוי יבש ביבש וא"כ דלמא בטיל ברוב ודלמא לא נתערב בו כלל וכיון דהוי תרתי צדדים להקל סמכינן על השאלתות דהוי בסמ"ך. ולכך נראה דהיינו דוקא לאוכלן ביבש אבל להשליך אותן במים ורוטב או לעשות מהם סופגנין בזה כיון דיהיה יבש בלח בזה לכ"ע חוזר וניער וקמח שנטחן אחר האפייה ודאי אין לו דין לח בלח וכמ"ש החק יוסף א"כ אין כאן רק צד אחד להקל שמא לא נתערב בו משהו ובחד צד לא סמכינן על השאלתות ובפרט דבזה אינו שעת הדחק דאפשר בל"ז כן נראה לפענ"ד נכון וברור לדינא ומזה נלמוד כל כהאי גוונא ודוק היטב:

סימן תס

סעיף ב' הרא"ש היה משתדל במצת מצוה וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש דמצוה בו יותר מבשלוחו ועיין מ"ש בדרוש לסוכות שנת תר"ז בחלק צ"ד בחיבורי הנכתב בכ"תי שם כתבתי דאין זה מוכרח ע"ש וי"ל דדוקא בקידושין ושבת הדין כן ולא בשאר מצות ע"ש בטעמו כי טוב הוא והבאתי ראיה לזה ממס' נדרים ודוק: והנה נשאלתי מהרב מניזניב אם יפה תיקן שלא לאפות מצות בלילה הנה תקנה גדולה תיקן וכן בבואי הנה לק"ק בראד זה כמה שנים היו נזהרין בזה מאד. אך מ"ש כבודו להצריך לכל מצה נר בפ"ע ומדמהו לחמץ זה אין אומ' ואין דברים דמה ענין שמטה אצל הר סיני. אך הטעם והסמך לזה ממ"ש רש"י במסכת נדה דף ס"ז ובתוספות שם ובפוסקים דיש לעשות החפיפה ביום דבלילה מתוך שמהומה לביתה אינה חופפת כראוי כן ה"נ במצה דבלילה כיון דמהומה לביתה אין עושין שמירה כראוי גם בלילה איכא אונס שינה וכמ"ש במסכת ברכות כך יש לחוש דלמא יתנמנמו ולא ישמרנו כראוי לכך בודאי אין לאפות מצה בלילה ויפה תיקן כת"ר. כן השבתי בקצרה להרב מניזניב ודו"ק:

סימן תסא

סעיף א' תנור שאופין בו חמץ וכו'. נ"ב הנה ע"ד מה שנוהגין בקצת מקומות להטיח התנור בפסח בגללי בקר ונשאלתי אם יש לחוש שמא יש בו שעורים והמה מחמיצים. והשבתי דאין בזה בית מיחוש כיון דתנור אין משתמשין בו רק ע"י היסק שמסיקין אותו תחלה א"כ למאי ניחוש לה אם לגוף התנור שנאסר מגללי הבהמה ונתחמץ התנור מה בכך הרי אח"כ אין אופין בו רק שמטמיני' בו לשבת הקדירות א"כ אף אם נתחמץ בתנור בדיעבד מותר דהוי שתי קדרות וכו' ולחוש שהחום גופא הוה מן השעורים ונתחמם ע"י חמץ הרי חממומו הוי ע"י עצים ג"כ דבזה אין משתמשין בו באבוקה כנגדו וא"כ הוי זוז"ג ומותר נמי לדעת כמה פוסקים אף בחמץ בפסח וא"כ כל שבדיעבד אף אם הוי בודאי חמץ לא היה בו איסור אין לחוש לספיקו לכתחלה דאיכא ספיקא טובא דלמא אין כאן שעורים כלל ואת"ל דיש שם שעורים דלמא כדעת הרוקח דשעורים שבגללי הבקר אינו מחמץ ואת"ל שהיא מחמיץ דלמא כבר נתעכל דהאוסרים לא אסרו רק בלא נתעכל אבל בנתעכל מודים כדמוכח בש"ע בחטה הנמצא בתרנגולת וכו' ואת"ל לא נתעכלו דלמא נתעפשו ונפסל מאכילת כלב קודם זמן איסורו. ולכך כיון דהוו ספיקא טובא ובדיעבד בלא"ה יש צד להקל אף לא הי' כל הני ספיקא לכך אין לחוש בזה לכתחלה והנח להם לישראל מנהגן ואין להמציא חומרות חדשות בכה"ג כנלפע"ד נכון וברור:

סימן תסב

סעיף א' מי פירות בלא מים אין מחמיצין כלל ומותר וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שנסתפק ביין צמוקים אם הוי בכלל מי פירות או לא אם מהני מה שתוסס להיות נעשה בזה דינו כמי פירות או לא: והנה כעת נראה ראיה לדבריו דלא מהני כלל סברא דתוסס להיות נעשה בזה כמי פירות מן הש"ס דעירובין דף כ"ט ע"ב גבי אמר ר' זירא שכר מערבין בו ופוסל את המקוה ופריך פשיטא וכי מה בין זה למי צבע וכו' ומשני דהתם מיא דצבעא איקרי הכא שכר מקרי וכו'. וקשה למה לי לתרץ מכח דשמא גרים טפי הו"ל לתרץ דבמי צבע ליכא תסיסה לכך לא נשתנה מתורת מים ולכך פוסל את המקוה אבל בשכר שתוסס הוי ס"ד דעל ידי התסיסה נשתנה ואין עליו תורת מים כלל רק כמי פירות לכך קמ"ל דאעפ"כ פוסל בג' לוגין. ומדלא משני כן מוכח דאין סברא כלל לחלק בין תוסס בו לא וזה ראיה ברור' לפענ"ד ודוק:

סימן תסג

סעיף ג' אין מבשלים בהם אלא מצה אפויה שחזרו וטחנו אותה. נ"ב בטור אוסר אפי' מצה אפוייה ועיין בט"ז מ"ש לפרש דעת הטור ועיין בחיבורי להלכות פסח סי' זה מ"ש ליישב דעת הב"י דמלשון הש"ס רבא גופא דייק דהוא מחלוקת. וכעת נראה דאתי שפיר דעת הטור דמ"ש הש"ס רבא גופא וכו' היינו רבא בעצמו היה עושה כן והיינו דבו בעצמו ליכא חשש טעות וס"ל דע"י אחרים שאין יודעים אסור ואתי לזלזולי אך ע"י גדולי ישראל מותר לעשות גם הוי היכר מזה עצמו מדהוא עושה זה בעצמו מה שאין דרכו לעשות כן הוי כהיכר ואין לחוש לאחלופי. דהנה לפי"ז אני מוסיף עוד על דברי הט"ז בכוונת הטור דאין כוונתו לאסור דוקא היכי דשכיחי עבדי רק כוונתו לאסור בכל ענין כיון דא' ר"י אמר רב כל מקום שאסרו חכמים מפני מ"ע אפילו בחדרי חדרים אסור אף דיש דיעות דבדרבנן מותר בחדרי חדרים עיין במג"א סי' ש"א מ"מ בדאורייתא ודאי קמ"ל דאסור בחדרי חדרים וא"כ הכא כיון דבחמץ הוי איסור דאורייתא וכיון דרבא אוסר במקום דשכיחי עבדי הו"ל לאסור אפילו במקום דליכא עבדי דבכל מקום דחיישינן למראית עין אפילו בחדרי חדרים אסור. אך בע"כ רבא ס"ל דלא כר"י א"ר דהרי יש כמה אמוראים בפ"ק דביצה דלא ס"ל כרב וא"כ גם רבא יסבור כן ולכך מתיר במקום דלא שכיחי עבדי או בהוא עצמו עושה. אבל לדידן דקיי"ל כרב ומטעם שכתבו הפוסקים ומה דקיי"ל כבתראי הוי רק מרבא ואילך אבל מקודם הלכה כקמאי ולכך בכל ענין אסור. וזה הוי כוונת הטור כיון דבגמרא אוסר במקום דשכיחי עבדי ולכך לדידן בכל ענין יש לאסור זה נראה דעת הטור ובזה מצאתי טעם נכון לאלו שנוהגין שלא לאכול קניידליך. ולכאורה הוא מחוסר טעם ולפמ"ש כעת הוא נכון לחוש לדעת הטור דאוסר שיש לו סמך בש"ס ופוסקים ודו"ק: והנה בתשובתי לק"ק פמארין כתבתי דאף דבשעת הדחק יש להתיר מין קטניות כמ"ש בתשובה מכבר מ"מ הקאקריזיס הנקראים טורקישע ווייצען זה ודאי אסור לעשו' מהם קמח ולעשות מהם בעין פת או תבשיל לפסח דיש בזה חשש אחלופי כיון דנראה כקמח וכנראה מלשון הט"ז כאן דכל קמח של מיני קטניות אסור ואין להתיר רק כשהוא בעינא כגון פאסאליס וארביס ולא כשנעשה מהם קמח ומכ"ש כיון דנקראים בלשון ווייצען דהיינו חטים בלשון הקודש דיש בזה חשש אחלופי ומראית עין וחס מלהזכיר להתיר בזה ודו"ק ועיין במור וקציעה ובס' עיקרי הד"ט מביאו שהח"צ היה ג"כ קורא תגר על האוסר במיני קטניות ולכך עכ"פ יש להקל בשעת הדחק ודוק:

סימן תסה

סעיף ג' בהג"ה ויש ליזהר שלא להבהב העופות בקשין שמא יהי' שם חטים או דגן מחומץ נ"ב עיין בט"ז ומג"א שכתבו דאפילו אם נמצא בו דגן אין חוששין שמא היו שם יותר. דהנה נשאלתי מן הרב דק"ק חראסקיב במעשה שנמצא במים קליפה עליונה משבולת שועל ובדקו ולא היה בו גרעין. מה דינו. וזה אשר השבתי להרב הנ"ל ע"ד השאלה לא מבעיא כפי אשר כתב הרב השואל דהשאלה הוי שנמצא השבולת שועל על המכסה שעל המים בחתיכה שמסננין המים פשיטא דאף אם היה שבולת שועל ממש ובקועה נמי היה מותר דהרי אין מחזיקין איסור ממקום למקום ויש לתלות שהיה בהכד ששואבין בו מים לשפוך לחביות ושם היה רק לשעה ולא היה זה המים בבור ששואבין ממנו וא"כ אין איסור כלל רק אף גם לפמ"ש רו"מ דהשאלה שהיה הקליפה במים נמי אין איסור כיון דהוה רק ספק כבוש וא"כ הוה ס"ס דלמא לא הוי בו גרעין כלל ואת"ל היה שמא לא נשתהה מעל"ע ולכך כיון דהבל"י שהביאו האחרונים דמחמיר בנמצא בתבשיל עצם חלול מחשש דלמא היה בו מוח מ"מ בזה מודה דכאן הוי ס"ס וזה הוי רק ספק משהו דרבנן ואינו דומה לנדון של הבל"י דהוי שם ספק דאורייתא. ובר מן דין ודין נראה דאף אם נמצא בתבשיל קליפה זו בלי גרעון נמי מותר דזה כלל גדול בידינו דאין לנו להחזיק יותר ריעותא ממה שבא לפנינו ולא מבעיא לדעת המנחת יעקב שחולק על הבל"י בדין עצם חלול דפשיטא דכאן נמי מותר רק אף גם להבל"י נראה דדוקא בעצם חלול כיון דשכיח הוא בעצם שיהיה בו מוח והדרך הוא שהמוח נימוס בתוך הקדרה והחוש יעיד ע"ז אם יתן עצם מלא מוח לתוך התבשיל אח"כ יוציאנו נקי לכך כיון דהוי מצוי אינו נכנס בכלל ספק כלל אבל כאן ניהו דהדרך הוי שיהיה גרעין כקליפ' מ"מ אין דרך להיות ניטל הגרעין מן הקליפה אם לא נטלו בידים ואם יזדמן לפעמים דנופל ממנו ממילא הוי הגרעין מלתא דלא שכיחא ואינו [מצוי] עכ"פ ולכך כל דאינו מצוי אין לנו להחזיק ריעותא מספק ובפרט במשהו דרבנן. לכך הדבר שהוא מותר בלי ספק וכן הוריתי כמה פעמים להתיר אפי' בתבשיל וא"ש ודו"ק:

סימן תסו

סעיף ג' שק מלא קמח שנתלחלח מזיעת החומה מותר וכו'. נ"ב עיין בטור מ"ש בבשר יבש שמזיע שמחמץ ועיין במג"א לעיל סי' תס"ב שכתב הטעם מכח כשמזיע פולטין המים והוי בעין ע"ש והכוונה כיון דהודח ע"י מים א"כ נבלעו בו המים ואף שנתייבש מ"מ אח"כ כשמזיע חוזר ופולט והנה נסתפקתי אם הודח הדחה ראשונה במים והדחה

אחרונה הודח במי פירות כמ"ש ביו"ד סי' ס"ט דמהני הדחה אחרונה במי פירות ואח"כ נתייבש הבשר וחזר והזיע אם מחמיץ או לא מי נימא שמזיע רק מן האחרון מן המי פירות ואינו מחמיץ או נימא שמזיע מן הראשון לבדו והוי מים או הוא מזיע מזה ומזה והוי מי פירות עם מים והוי חמץ נוקשה עכ"פ. והנה נראה שדין זה הוי משנה מפורשת בפ"ב דערלה מי"ג וז"ל כלים שסכן בשמן טמא וחזר וסכן בשמן טהור או שסכן בשמן טהור וחזר וסכן בשמן טמא ר"א או' אחר הראשון אני בא וחכמים אומרים אחר האחרון ועיין ברמב"ם והר"ש והרע"ב שפירשו דהיינו כשנתייבשו שניהם אז כשמזיע אחר כך ופולט לר"א אמרינן שפולט הראשון ולחכמים אמרינן שפולט האחרון ואנן קיי"ל כחכמים א"כ מוכח שאם בולע זה אחר זה אינו נפלט רק האחרון א"כ ה"נ כיון הודח א"כ במי פירות אינו פולט רק המי פירות לא המים של הדהה הראשונ' ולכך אינו מחמיץ כנלפענ"ד נכון וברור. וגוף הדבר זה של בשר יבש שהכניס הטור באמצע דברי הר"א מגרמיז"א צ"ע שהרא"ש הביא דברים הללו בשם הר"א ודברים אלו של בשר יבש לא הביא כלל ודברי הטור הללו מועתקים מדברי הרא"ש בפ"ב דפסחים ולמה הכניס באמצע דברים הללו שלא כתבם הרא"ש ואם הם מבוארים ברוקח עצמו למה השמיטם הרא"ש ואם לא ס"ל כן למה פסקם הטור וצ"ע קצת ודוק:

(**שם סעיף ד'**) נפל מים על קמח או נתלחלח השק וכו'. נ"ב הנה בדין נשיכת העכבר עיין בחק יעקב שדעתו להקל והביא ראיה מפ"ט דפרה. והנה כ' אלי הרב הגדול אבד"ק קארטשוב מוה' נחום גינצבורג נ"י דיש לדחות ראיתו משום דיש לחלק בין שתיה לאכילה דבשתיה דא"צ ללעוס בפיו דרכו רק לבלוע ולא להטיל ריר משא"כ באכילה כן תו"ד בקצרה. ואנכי השבתי לו אשר לדעתי ראיית הח"י נכון דאם איתא דדרך העכבר להוציא ריר מפיו א"כ עכ"פ מידי ספק לא נפקא ודלמא הוציא ריר מפיו קודם שתיה או אח"כ והרי יש חזקת טומאה ובע"כ דהיו ידוע להם דאין דרך עכבור להוציא ריר מפיו כלל וא"כ אם סמכינן על הך אומדנא אפילו במקום חזקת טומאה מכ"ש דראוי לסמוך על זה במקום דליכא חזקת איסור רק אדרבא יש עוד חזקת היתר וצדקו דברי הח"י לדינא ודוק:

סימן תסז

סעיף א' דגן שנטבע בנהר וכו' אלא מוכרו לישראל ומודיעו כדי שיאכלנו וכו'. נ"ב משמע דסומכין על ההודאה וצ"ע ממשנה מפורשת במס' דמאי פ"ג מ"ג דס"ל לת"ק דלא סמכינן על ההודעה מיהו להמתירין רק מעט מעט אתי שפיר דכאן הוי תרתי לטיבותא

אבל להמתירין אפילו הרב' ביחד ע"י הודעה צ"ע טובא ממשנה מפורשת ובדרבנן אפילו לרבי יוסי אין סומכין על ההודעה ע"ש. וצע"ג. והיה מן הראוי להאריך בזה אלא שאין הזמן גורם וכעת צ"ע ודו"ק:

(**שם**) **בסעיף הנ"ל** ואם מכרו לעכו"ם קודם הפסח מוכר מעט לכל אחד ואחד וכו'. נ"ב עיין במג"א שהביא בשם הכ"מ דאם הוי מעט מעט לביתו הוא צריך והמג"א חולק עליו ע"ש. ונראה לפענ"ד ראיה להכ"מ מדברי התוס' רפ"ב דפסחים בסוגיא דחזקיה דהקשו שם התוס' דהיאך אתיא המשנה דשולח אדם ירך לנכרי כר"י הרי ר"י ס"ל דאסור ליתן מתנה לנכרי וכו'. ולכאורה דבריהם תמוהים מי הגיד להם דשולח אדם ירך לנכרי מיירי במתנה דלמא מיירי במכירה הרי עיקר הרבותא הוי דלא חיישינן שמא ימכרנו לישראל עם גידו ואם כן ס"ל דמיירי דרך מכירה. ודוחק לו' דלשון שולח משמע בחנם. אך לדברי הכ"מ אתי שפיר דאם הוי דרך מכיר' לא הוי צריך לו' הטעם שמקומו ניכר דבל"ה אין חשש שימכרנו לישראל כיון דהוי מעט ודאי לביתו הוא צריך ולמה לי הטעם שמקומו ניכר ובע"כ מיירי דרך מתנה ושפיר הקשו התוס' ומוכח כדברי הכ"מ ואתי שפיר. ובהיותי בזה אזכיר מה דקשה לי בדברי התוס' שם ד"ה והרי דם שהקשו דנימא כיון דהותרה נבלה הוא ודמה הותרו ומה קושיא בשלמא חלב וג"ה דזה הוה בכל בהמה שייך לו' כשהותרה נבילה היא וחלבה וגידה הותרה. אבל בדם הרי אמרינן בש"ס דדם שהנפש יוצאת בו קרוי דם ושאין הנפש יוצאת בו אינו קרוי דם וא"כ נבלה יתכן שמתה מאיליה ואין בה דם וא"כ לכך הותרה אבל לעולם אם יש דם שהנפש יוצאת בו י"ל דאסור בהנאה ומה הקשו וצ"ע ודו"ק: והנה בדין ציקער שמשימין בעת עשייתו יי"ש אם צריך למכרו בפסח עיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא חי"ת סי' פ"ב בתשובתי לק"ק טולשין שם כתבנו דא"צ למכרו ע"ש כי ביארתי טעמו של דבר ודו"ק:

(**שם סעיף ח' בהג"ה**) והמנהג במדינות אלו שלא לאכול דבש וכו'. נ"ב הנה בא מעשה לידי בגביר אחד מפה"ק שהביא אתו משקה הנקרא ראם הדומה למשקה אריק שהמה יותר חרופים מיי"ש והביא זה מעיר לונדן והביא ג"כ כתב הכשר מהרב דק"ק לונדן ושם נאמר היאך שמשקה זו נעשה במדינות אינדיען בענין שאין בו חשש חימוץ כלל ובק"ק לונדן נהגו זה ארבעים שנה לשתות הראם הזה בפסח ובקשו הרב מלונדן והגביר הנ"ל ממני ליתן הסכמתי ותוקף גזירתי להכשירו גם במדינתינו על פסח: וזה אשר השבתי אל ירד בני עמכם חלילה לי להיות ידי בזה להיות פורץ גדר בזה ולדעתי הוא אסור בפסח לא מיבעיא לדעת המג"א בסימן זה דס"ל דהדבש בעין אסור אם כבר נתרסק ובע"כ דגזרו בזה לאחלופי אטו שאר דבש אף דבשאר דבש נמי אין בו איסור חמור רק חשש

רחוק אעפ"כ גזרו בזה לאחלופי א"כ ה"נ במשקה הזו ניהו דעל משקה זו יש הכשר מכל מקום כיון דמגופו אין ניכר ההפרש בין זה לזה יש לחוש בו לאחלופי אטו שאר אריק שהיא חמץ אף גם לדעת הט"ז דמתיר הדבש בעין דלא חייש בזה לאחלופי מבל מקום נראה דשאני משקה זו מדבש דזה דומה למ"ש במג"א בסי' זה סק"י גבי כרכום בשם הרשב"א דאפילו הגדיל בביתו אסור משום גזירה דהיינו דכיון דכרכום אינו מצוי לגדל במדינתינו ויסברו שהוא כרכום הבא ממרחקים אבל פירות שיבשם ישראל מותר ול"ח לאחלופי (משום דמצוי היא במדינתינו אבל משקה זו) ובן בדבש מן הכוורת כמש"ל עכ"ל. וא"כ זה עצמו טעמו של הט"ז דמתיר בדבש ול"ח לאחלופי משום דמצוי היא במדינתינו אבל משקה זו שאינו מצוי במדינתינו דומה ממש לדין הכרכום ואף שידענו שנעשה בהכשר אסור מכח גזירה דאחלופי כן ה"נ בזה ומה"ט אינו דומה למשקה יי"ש של פסח שנוהגין בו היתר לשתותו ולא חיישי לאחלופי אטו יי"ש חמץ מכח דזה ההיתר מצוי במדינתינו אבל משקים הללו דאינם מצויין במדינתינו יש לחוש ביה לאחלופי. ועוד נראה דגם בייי"ש לא התירו בימים הקדמונים רק מכח מניעת שמחת יו"ט דבזמנם לא הוי יין טוב מצוי במדינתינו ובייי"ש מורגלים בו כל אדם והוי מניעת שמחת יו"ט לכך משום זה העמידהו על הדין דמותר אבל שתיית משקה הראם הנ"ל דאין שוה לכל נפש ואין בזה מניעת שמחת יו"ט וגם עתה במדינתינו היין בזול יותר ממשקים הללו ולכך ראוי לחוש בזה לאחלופי. ועוד נראה יותר דזה דומה למ"ש הפוסקים לעיל סי' תס"ג דאין למלול הקדירות גופייהו במצה אפויה במקום דאיכא עבדי ושכיח פרצות ומכ"ש בנ"ד דבעוה"ר הדור פרוץ ביותר ושכיח פרצות טובא אין להקל בכה"ג ויותר היא חמור מגזירה במצה אפוייה וגם דומה למ"ש הפוסקים בסי' ת"ס דאין להקל במה שהחמירו הקדמונים לעשות פנאדיש או פלאדיש ע"ש והיינו נמי רק מכח גזירה וחשש אחלופי וה"ה בזה וגם גוף מין קטניות שאסרוהו חז"ל הוי רק מכח חשש אחלופי וה"ה בזה. ועוד נראה דמה דהתירו הייי"ש של פסח היינו עפ"י הרוב דטעם הייי"ש של פסח משונה מטעם יי"ש של חמץ ובקל אפשר להרגיש הטעם ביניהם לכך לא חיישי בזה לאחלופי והנה אעפ"כ אחרי שטעו ורימו בו את ישראל אינהו דאפסידו אנפשייהו שלא נתנו דעתם להבחין בין זה לזה אבל עכ"פ הרוב כיון דאם יתנו דעתם יוכלו להבחין בקל לכך לא חיישי בזה לאחלופי. אבל במשקה הנ"ל דאין טעמו ניכר בין הבאים מחמץ ובין הבאים משאר דברים גם כיון דאינו מצוי במדינתינו ואינם בקיאים בטעמו להבחין בין זה לזה ודאי יש לחוש לזה לאחלופי ואין לו' כיון דאריק סתמא נעשה מראם לפי מה שהגידו כמה אנשים וא"כ אין לגזור משקה דאם אטו אריק דהרי אריק גופא אין

אסור רק מכח מנהג דמין קטניות והוי גזירה לגזירה. זה אינו דמלבד מה מה דמצינו בפסח החמירו חומרא אחר חומרא וגזרו בזה גזירה לגזירה כדמוכח מכמה דוכתי ואחד מהם בסי' תמ"ו גבי נותן טעם לפגם דאפילו נטל"פ ומשהו אסור הרי דכל חד באפי נפשיה נמי אינו אסור רק מחמת חומרא דפסח אעפ"כ גזרו אף בהצטרף תרוייהו יחד אף דהוי גזירה לגזירה. ומלבד זה נראה דהוי חדא גזירה דבין אריק ובין משקה זו אף דנעשה מראם או שאר דבר גזרינן בזה אטו הנעשה מחמץ דכולה חדא גזירה היא. ועוד נראה דעיקר איסורו בזה הוי מכח חשש תערובות דלמא מתערב בו י"ש כמו דאסרו חלב עכו"ם מכח חשש תערובות דבר טמא וגם אסרו מורייס של עכו"ם מכח תערובות י"נ א"כ ה"נ בזה אסרו האריק מכח חשש תערובות י"ש חמץ וכן במשקה ראם אסור מכח תערובות י"ש וא"כ כיון דיש בו גרגר דאיסור דאורייתא אף אם יש אחד ידוע דלא עירבו בו י"ש אסור מכח חשש אחליפי אף שבמורייס לא גזרו בזה בחמץ החמירו יותר ובפרט התם סתם יינם דרבנן משא"כ בחמץ יש בו איסור תורה והיינו ממש כדין כרכום דאסור מכח שמזלפין עליו יין ואסרו הרשב"א אפילו הגדל בביתו מכח חשש אחליפי וה"ה בזה נמי ואינו דומה ליי"ש של פסח דלא גזרו בו כן מטעם הנ"ל ועוד י"ל דאדרבא היא הנותנת דבייי"ש של חמץ דחמור איסורו וידוע שהוא גופו חמץ לכך אם ניקל בי"ש של פסח לא יטעו בזה להתיר יי"ש של חמץ. ודומה למה דאמרינן בעלמא הללו דברי תורה ואין צריכין חיזוק הללו דברי סופרים וצריכין חיזוק כן ה"נ בזה האריק הואיל והוא גופא שהוא ממין קטניות א"כ לא חמיר בעיניהם ואינו רק מכח חשש תערובות י"ש בו והוי רק גזירה דרבנן לכך צריך חיזוק יותר בזה אפילו בידוע שלא נתערב בו ואי לא הא לא קיימא הא ובפרט בעוה"ר לפי פרצת הדור הלואי היה בידינו לאסור אפילו י"ש של פסח מה טוב היה וכמה מכשולים נמשך מזה כבר רק שאין בידינו לגזור מה שכבר נפרץ. אך כיון דעל הישינים אנו בושים חס לנו להוסיף את החדשים ולפרוץ יותר פרצה להתיר גם אריק חלילה ובמעט קט ימשך שיקילו לשתות כל אריק בפסח. לזה חס לנו להיות ידינו עם זה לקיים ההכשר הזה ולהתיר לנהוג בו היתר מה שלא שערום אבותינו והרי הרב מלונדן אשר מלא ידו בהכשר לא תמך ידו רק מכח שכתב שכבר נהגו כן שם במדינתו זה ארבעים שנה והביא ראיה ממכתב איזה רבנים שם שנהגו כזה היתר מכבר אכל אם לא היו נוהגין כן מקדם לא היה מלאו לבו להתיר הדבר ומכ"ש אנן מה נענה אבתרי' שמשקה הזו רחוק ממדינתינו הרבה ודאי אינו ראוי לפרוץ בו פרצה. דברי המדבר באמת לכבוד התורה בלי להרוס יסודה עד לעפר ח"ו והאל הטוב ישלח לנו

המורה לצדקה ויורינו כדת וכהלכה כנפש הק' שלמה קלוגער יום א' כ"ח אדר ראשון בשנת למען תצדק בדבריך לפ"ק פה בראד:

(**שם סעיף י"א**) ויש מי שאוסר כל העיסה וכו'. נ"ב עיין בט"ז ובמג"א דעיסה גרע משאר צונן ועמ"ש בחידושי לאו"ח משנת תר"ז דף צ"ג בתשובתי לק"ק סטאניסלאב בהשמטות לקונטרס מיני מטעמים ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף י"ב**) בהג"ה ויש מי שאוסר בשאר בשר ומתיר בתרנגולת. נ"ב הטעם כתבו הפוסקים דשמא נתעכלה והאוסרים ס"ל דלא הוי עיכול. והנה בעניי אני תמה על שניהם שלא נתנו גבול לדבר בכמה הוי עיכול והמתירין משמע דס"ל דאף אם נמצא תוך מעל"ע לאכילתן נמי הוי ספק שמא נתעכל והאוסרין ס"ל אף ביותר מעל"ע לא הוי עיכול ובאמת משנה שלימה במס' פרה פ"ט מ"ה פרה ששתתה מי חטאת בשרה טמא מעת לעת ופירש שם הרע"ב מכח דאם שהתה טפי מהכי נתעכלו במעיה. א"כ מוכח דשיעור עיכול הוי מעל"ע ופחות מזה ודאי לא הוי עיכול דאם הוי ספק הו"ל לו' בשרה ספק טמא ומדקאמר בשרה טמא משמע טומאה וודאית. גם בלא"ה אם הוי רק ספק היה ראוי להיות טהור לגמרי דהוי ספק טומאה בדבר שאין בו דעת לשאול דספיקו טהור ובע"כ הוי טומאתה וודאי וא"כ דתוך מעל"ע הוי וודאי עיכול ולהיפוך אחר מעל"ע הוי וודאי עיכול מדלא קמ"ל דמכח ספק הוא טהור דהרי נ"מ לכמה דברים וגם אם הוי בא בידי אדם הוי ראוי להיות ספיקו טמא כגון אם נתן לה אדם לשתות וכדומה ואז כיון דהוי בידי אדם הוי ספק טומאה הבאה בידי אדם וראוי להיות ספק טמא. ומדלא מחלק כן בע"כ הוי וודאי עיכול אחר מעל"ע. ואפשר דיש חילוק בין אוכל למשקה דמשקה מתעכל מהר יותר. אך עכ"פ מזה מוכח דעכ"פ במשקה הוי מעל"ע שיעור עיכול ואין פנאי כעת להאריך בזה יותר ודו"ק היטב: והנה נסתפקתי בחיבורי הגדול על הלכות פסח בתבשיל שנתבשל בתוך ימי הפסח ונשאר עד אחר הפסח ואח"כ נמצא בו חמץ וזה מוכח דלא נפל בו אח"כ רק היה בתוכו בעת שהיה יו"ט אם נלך בתר שעת הבישול דאז הוי דינו במשהו או נלך בתר שעת מציאה ואחר הפסח דינו כמו קודם הפסח דהוי רק בסמ"ך או ברוב. ונ"מ שיהיו מותרים הכלים אח"כ לפסח הבא כמו בנמצא קודם פסח דהוי רק בסמ"ך והארכנו בזה שם. והנה כעת הגיע לידי כתב יד שהיה ביד הגאון מו"ה זלמן מרגליות זצ"ל והוא מועתק מספר רוקח ושם מחברו רבינו אלעזר וכו' ומונה שם משפחתו שהיה נכד בעל ספר חסידים והוא אחד מן הראשונים ומצאתי בו באות פ"ח בדיני פסח וז"ל מעשה שבשלו עוף אחר בשביעי של פסח ואכלו קצת מאותו עוף באותו יום שנתבשל וע"ש היה ולמחר בשבת שהיה אחרון של פסח מצאו חטה אחת

באותו מקצת הנשאר לו ביום שביעי ושאלו אם להתיר או לאסור יש שאסר מהא דחמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור כרב כך שמעתי בווירמייזא ביון שנתבשל יום שביעי של פסח שאסור וכו' עכ"ל: הרי מוכח דס"ל דאם היה נתבשל ביום ח' היה מתיר בסמ"ך רק כיון דנתבשל ביום שביעי אף דהמציאה היה ביום ח' מכח דבתר בישול אזלינן. וממנו נלמוד לנדון דידן אם נמצא אחר הפסח והבישול היה בפסח דבתר בישול אזלינן ונהניתי מאוד מזה בעזה"י והבן ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ט"ז**) חטה או שעורה שנמצאת בזפק העוף וכו'. נ"ב הנה מה שמורה אחר התיר בנמצא בזפק בפסח אחר המליחה להשליכו ולא לבדקו עיין בחיבורי על יו"ד מהדורא ג' בתשובה לק"ק סנאטין כתבתי דיפה הורה אותו המורה כיון דהוי כמה ס"ס דלמא במליחה בקליפה ודלמא הוי כמעוכל ועיין בטור ס"ס זה ותבין ודו"ק:

סימן תסט

סעיף א' אסור לו' על שום בהמה בין חיה בין שחוטה בשר זה לפסח. נ"ב הנה ראיתי בירושלמי פרק כיצד צולין הלכה א' מכניסין עגל מקולס בלילי יו"ט ראשון של פסח אבל לא גדי מקולס עכ"ל. והנה הקרבן עדה בשירי קרבן שם תמה דהרי בפרק מקום שנהגו מפורש דאפילו בשר עגל אסור וכן פסקו כל הפוסקים והניח בצ"ע. ובאמת לק"מ דהוא ע"ד מ"ש בש"ס דחולין דהעוף עולה על השלחן עם גבינה ואינו נאכל וב"ש אומרים לא עולה ולא נאכל ומפורש שם בש"ס דפליגי אם גזרינן גזירה לגזירה או לא. ולפ"ז ה"נ הכוונה כן דוודאי לאכול אפילו בשר עגל אסור דגזרינן אטו גדי בזה כיון דהוי חמור איסורו אם כיון דהוי מצותו היום כן בזמן שבהמ"ק היה קיים יש לגזור טפי ולכך גזרו אפילו גזירה לגזירה אבל להכניס ולא לאכול אם גדי מקולס גזרינן הכנסה אטו אכילה ובזה גזרינן גזירה לגזירה אבל עגל להכניס דהוי ג' גזירות לא גזרינן ולכך דלהכניס לבד מותר עגל מקולס ומה דנקט ברישא לשון מכניסין גדי בלילי יו"ט היינו עבור סיפא דדוקא הוי מכניסין ולא לאכול נקט נמי רישא מכניסין ובפרק מקום שנהגו דמיירי לאכול בזה אפילו עגל מקולס אסור וז"פ וברור ונכון ודו"ק היטב:

סימן תעא

סעיף א' אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה וכו'. נ"ב נראה דמה שמתיר הרמ"א לאכול מצה שנתבשלה היינו אם הוי פחות מכזית דאז כיון דבישול מבטל מתורת לחם וכזית נמי אין בו לכך אין יוצאין בו לכ"ע אכל אם הם גדולים דיש בפ"ע כזית דאז

לא בעינן תואר לחם א"כ אפשר דיוצאין בה לכך אין רשאין לאכול כל היום ודו"ק כן נ"ל נכון:

סימן תעב

סעיף ז' כל מי שצריך הסיבה אם אכל או שתה בלא הסיבה לא יצא וכו'. נ"ב הנה בדין הסיבה בד' כוסות עיין במש"ל פ"א ממגילה מה דהקשה דברי הר"ן אהדדי ועמ"ש בהשמטות לספר שנות חיים לסי' קנ"ג מ"ש ליישב זה בעזה"י על נכון והוא בחיבורי כתב יד על השמטות הוא בדק"פ ע"ש ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ח'** צריך לשתות ארבעה כוסות. נ"ב הנה מה שקשה על דברי הר"ן בפסחים גבי ד' כוסות דבעי כולם הסיבה מכח דסתרי אהדדי עיין בחיבורי נדרי זריזין בח"ב בהשמטות עודנו כת"י בתשובה לק"ק יאנווי במדינות פולין בהיתר כמה ספיקות שם כתבנו ג"כ בביאור דברי הר"ן הנ"ל גם בישוב קושיית המל"מל בהלכות מגילה וגם עיין בחיבורי לאו"ח הנרשם חלק נ"ג בדף ר"ז מ"ש בישוב דברי הר"ן בזה ודו"ק:

סימן תעג

סעיף ה' אלו ירקות שיוצא בהם ידי חובתו וכו'. נ"ב גרסינן במס' פסחים דף ל"ט ע"ב בעי רמב"ח מהו לצאת במעשר שני במרור וכו' עד אמר רבא מסתברא מצה ומרור עמ"ש ביאור הסוגיא הזאת בספרי על או"ח משנת תרי"ב בהלכות ברכת המזון סי' קפ"ד והוא בחיבורי שם דקל"א ע"א ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ה'** ב**הג"ה**) ואם אין לו אחד מאלו הירקות יקח לענה או שאר ירק מר וכו'. נ"ב הנה נראה לפענ"ד ברור שמותר ליקח צנון שקורין רעטיך במדינתינו למרור דהרי מפורש במג"א ובה"י שתמכא הוא שקורין מרעטיך ואם שבאשכנז קורין לקריין רעטיך מ"מ גם לרעטיך קורין רעטיש וא"כ שניהם נקראים כן רק להיות ניכר ההפרש ביניהם קורין לזה מרעטיך ולזה רעטיך אבל שורש שניהם הוי אחר והשכל נותן כן כי בצנון נמי יש בו קישוי כמו בקריין ותחלתו רך וסופו קשה והוי דבר חריף כמו קריין והרי דעת הרמ"א דבלא"ה יוצאין בכל ירק מר וכן דעת רש"י בחומש כמ"ש המג"א ואין זה סותר לדברי המשנה די"ל דבשלמא בהני מינים של אכילת מצה דבזה מפורש בתורה גבי חשובות א"י דדוקא בחמשה מינים חשוב פת ואינך לא הוי פת וגם אין באים לידי חימוץ ובמצה בעינן שיבוא לידי חימוץ לכך אין יוצאין רק בהני השנויין במשנה אבל מרור דאינו מפורש בתורה מה הוא ולכך שפיר פירש"י דמן התורה כל ירק מר נקרא

מרור רק שחז"ל מנו אלו שהם מצויים במקומם שהם תחלתן רק וסופן קשה ולכך מצאו אלו ומנאם. וכיוצא בזה הוא במגילה דף י' למה מנו חכמים את אלו וכו' אלא מצאו את אלו ומנאום ולא אלו בלבד אלא כל שתעלה לך מסורת בידך מאבותיך וכו'. הרי אף דמנו חכמים את אלו אין ראיה דוקא אלו די"ל דמצאו אלו ומנאום. כן ה"נ במרור הם מצאו אלו ומנאום וה"ה אם נמצא מין אחר כיוצא בהם נמי הוי מרור ולכך פירש"י כיון דהתורה לא פירשה המין כל מה דהוי ירק מר קרוי מרור משא"כ במצה דהתורה פירשה דבעינן שיבא לידי חימוץ ושיהיה נקרא פת והתורה פירשה דפת לא הוי רק חטה ושעורה לכך בזה בעינן אלו דוקא משא"כ במרור ולכך עכ"פ לענין רעטיך דהוי ספק לנו אם הוי בכלל תמכא הוי ס"ד דלמא הוי בכלל תמכא ואת"ל לא הוי בכלל תמכא אולי כרש"י וכהרמ"א דיוצאין בכל דבר. והעיקר נראה לי דהן קריין והן רעטיך הוי בכלל תמכא והם לאחדים כנלפענ"ד נכון וכן הגידו לי כמה זקנים שראו שיוצאין ידי מרור ברעטיך ודו"ק:

סימן תעה

סעיף ב' אם אין לו ירקות לטיבול ראשון אלא מרור וכו'. נ"ב הנה בדין אם די במרור כ"ש או בעינן כזית עמ"ש בחידושי למס' סוכה פ"ב דף כ"ז ע"א בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז והבאתי שם ראיה דדי בכ"ש ע"ש וגם עיין בהפתיחה לחיבורי שיורי טהרה מ"ש שם בדין הזה ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ד'**) אכל מצה בלא כוונה וכו'. נ"ב הנה בסימן סמ"ך כתב המג"א בשם הרדב"ז דמצוה דרבנן לכ"ע א"צ כוונה. והנה לכאורה תמוה לי מן הש"ס דפסחים דף קי"ד דקאמר שם אר"ל זאת אומרת מצות צריכות כוונה וקשה לי הרי המשנה שם מיירי בזמן הזה דליכא פסח כדקא' שם שמביא לפניו שני תבשילין והיינו אחר זכר לפסח ואחר זכר לחגיגה וגם סיים ובמקדש מביאין לפניו גופו של פסח מוכח דתחלה מיירי בזמן הזה וא"כ הרי מרור בזמן הזה לכ"ע דרבנן ועיין בס"פ ע"פ וא"כ למה לי כוונה והש"ס מסיק דתנאי היא ע"ש. ואפשר דהש"ס לא קא' רק בעיקרו דרבנן אבל בעיקרו דאורייתא רק בזמן הזה הוי דרבנן הוי כמו דאורייתא ובעי כוונה. ובהיות בזה קשה לי עוד ממה דפריך שם הש"ס לר"ל מברייתא דאכלן בלי מתכוין יצא וקשה הרי בירושל' במשנה זו שם פריך לרשב"ל דבעי כוונה מאכל מצה בלי כוונה יצא ומשני הכא כיון דמסיק חזקיה כאן וכפירוש הק"ע דוודאי חזקה דכוון תחלה אבל מרור לא הוי בהיסיבה לכך בעי כוונה ע"ש א"כ מה פריך כאן הש"ס מברייתא דאכלן בלא מתכוין יצא ניהו

דלשון רבים אכלן מוכח דקאי אף על מרור אך מה קושיא נימא דאתיא כהלל דכורכן בבת אחת א"כ גם המרור אכל בהיסיבה לכך ס"ל דיוצא אכל ר"ל דמיירי לרבנן דאוכל מרור לבדו בלי היסיבה לכך י"ל דלא יצא. מיהו זה לא הוי קשה די"ל דדוקא במצה דאם לא כיון לשם מצוה למה לו להסב מזה מוכח דכוון אבל באכלן ביחד א"כ מן היסיבה נמי אין ראיה די"ל דהיסיבה הוי מכח המצה ולכך לא מהני היסיבה זו גם למרור ולכך אף באכלן יחד צריך כוונה למרור. אך לפי דעת הרדב"ז קשה שפיר כיון דבדרבנן א"צ כוונה א"כ מה פריך דלמא אין כוונת ר"ל דלכך בעינן בזמן הזה במרור כוונה [לאו] מכח דהוי עיקרו דאורייתא רק מכח כיון דאוכל אז גם המצה ובמצה בעי כוונה א"כ שוב נמי במרור בעי כוונה דלא יבוא לזלזולי גם בדרבנן כמ"ש המג"א בשם הרדב"ז בסי' קפ"ד כעין זה וא"כ תינח לדידן דאוכל המרור בפני עצמו והמצה בפני עצמה א"כ ניהו דבמצה לא בעי כוונה מכח דאוכל בהיסיבה עכ"פ מן ההסיבה מוכח דמכוין הוא א"כ אם לא כוון במרור אתי לזלזולי בדרבנן אבל הברייתא אתיא כהלל א"כ אוכל שניהם יחדיו בהיסיבה א"כ לא מוכח ממעשיו דמרור גרע ממצה דלא בעי כוונה א"כ ניהו לפי האמת לא מהני היסיבה לכוונה לגבי מרור עכ"פ לזלזולי בדרבנן לא הוי כיון דאין כאן שום היכר במרור יותר ממצה לכך לא בעינן במרור כוונה כיון דהוי דרבנן וצ"ע כעת בזה ודוק: והנה בדין אם אכל מצה משאר מינים שהי' בהם בכדי אכילת פרס שקיי"ל שיוצא הנה אם היה מכוין שיוצא בשל שאר מינים ולא כוון שיוצא בכזית מחמשה מינים שבה אם יצא או לא. לכאורה היה נראה לפמ"ש בר"ה גבי אם תקע כמתעסק דאפילו למ"ד מצות א"צ כוונה בזה לא יצא דזה גרע. אבל לפי האמת כתבתי בתשובה לק"ק יאסס קנה מקומה בה"פ סי' תמ"ח בחיבורי על או"ח משנת תר"א שם כתבתי להוכיח להיפוך דאף למ"ד מצות צריכות כוונה יוצא בזה דזה נחשב בכוונה ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ה'**) אכל כזית מצה וכו'. נ"ב הנה האחרונים נסתפקו באם אין לאדם רק חצי שיעור מצה וכדומה אם מחויב לאכלו או לא. ועיקר הספק הוי אם שייך בחצי שיעור מצות אכילה או לא. ונראה לפשוט ספק זה מדברי התוס' בזבחים דף צ"ז ע"ב ד"ה ואחד עצם שאין בו מוח וז"ל שם דלא אפשר בגומרתא משום פסידא דקדשים א"כ לא מקיים עשה דואכלו את הכשר בלילה הזה דא"א שלא ישרף הגומרתא מעט מן המוח שמבפנים ואפילו אביי שמפרש התם משום פקע לאו משום דס"ל דגומרתא אפשר בלא שריפת המוח אלא קסבר משום הפסד מועט דקדשים בזה לא חיישינן וכו' וא"כ מוכח דהוי רק הפסד מועט ואם הוי נשרף כשיעור כזית לא הוי נחשב הפסד מועט ובע"כ דהוי פחות מכזית ומ"מ כתבו דלא יקויים מצות עשה של ואכלו את הבשר בלילה הזה

ומוכח דשייך מ"ע אף על פחות מכזית ודוק: ובהיות בזה קשה לי מה בעו התוס' בזה במ"ש אפילו לאביי הרי סוף סוף לאביי הוי אפשר לקיים שתיהם ע"י גומרתא ובע"כ מאן דמוכיח כיון דאין עשה דוחה ל"ת במקדש לא ס"ל כאביי ומה נ"מ אם נא' דאביי לא חשש כלל להפסד קדשים או דמודה בזה רק דס"ל דהוי הפסד מועט. ואפשר דכוונתם דהתם דפריך רק על מה שאין נמנין על מוח שבקולית דאפשר ע"י גומרתא בזה שפיר הוי רק הפסד מועט רק על קוליות לבדו. אבל כאן דפריך על כל עצם שיש בו מוח אם בהרבה מקומות יעשה כן בהצטרף יהיה הפ"מ לכך מסכימין הכל להוכחה זו דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש ועמ"ש בסוגיא זו בביאור הירושלמי פ"ז דפסחים בחיבורי על או"ח משנת תר"ט דקל"ה ובחיבורי ליו"ד בהשמטות טוב טעם מהדורא וא"ו ע"ש ודו"ק:

סימן תעח

(**סעיף ב'**) מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר לאכול וכו'. נ"ב עיין בתוס' נדה דף ס"ג מ"ש לפרש כוונת הש"ס בפסחים נים ולא נים תיר ולא תיר ועמ"ש בזה בתשובה בעזה"י בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז דף צ"ט ע"א לק"ק בערזאן ע"ש ודו"ק:

סימן תפו

סעיף א' שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה. נ"ב הנה ראיתי בפירש"י במס' הוריות דף ז' ע"ב בד"ה הוא בחלב המכסה אתי הקרב שכתב וז"ל א"נ דהורו בחלב שעל הקרב בין בכזית לפחות מכזית דפחות מכזית לא כתיב בהדיא והוא דבר שאין הצדוקין מודים בו וכן כתב עוד בד"ה והן בדם ע"ש. והנה לכאורה אין דבריו מובנים דהיאך שייך בזה טעות דאדרבא אם טעו דאף בפחות מכזית אסור מכ"ש שלא היה להם לאכול ובמה טעו. ואין לו' דהם אמרו דלא נחשב אכילה עד שיאכל הרבה כדי שביעה. זה אינו חדא דלשון רש"י שכתב בין כזית לפחות מכזית לא משמע כן. ועוד מה זה שכתב דאין הצדוקין מודים בו אם אין להם הלכה למשה מסיני אדרבא הוי אכילה בכ"ש ולא בעינן אכילה שיש בו שביעה רק היכי דכתיב ואכלת ושבעת אבל לא בסתם אכילה. לכך נראה דכוונת רש"י עפמ"ש ביומא דף פ' דא' ר"א האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבוא ב"ד וירב' בשיעורין ע"ש דיטעו בין כזית גדול לכזית בינוני. והנה כתבתי בסי' זה בחידושינו מכבר דלא קיי"ל כר"א לכך זה יהיה כוונת רש"י דהם יטעו בין כזית לפחות מכזית היינו דמה שבאמת היא כזית יטעו לומר שהוא פחות מכזית כי יטעו דכזית גדול בעינן ומ"ש דאין הצדוקים מודין בו היינו דעיקר הטעם דאם טעו

במה שהצדוקין מודים בו הוי זה שוגג קרוב למזיד והו"ל פשיעה ואין זה שוגג אך בדבר שאין הצדוקין מודים בו זה הוי שוגג גמור א"כ ה"נ כיון דהצדוקין לית להו שיעורא כלל ולכך לדידן דבעינן שיעור אין הדבר גלוי כמה הוי שיעור כזית ולכך אם טעו בין כזית גדול לבינוני נחשב טעות גמור ובר קרבן הוא כנלפענ"ד בכוונתו ואתי שפיר ודוק. והנה גרסינן בש"ס בברכות ובעירובין וסוכה דא"ר ענן כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר וכו' ופריך הש"ס בסוכה ועירובין דהרי א"ר יוחנן שיעורין הלכתא ניהו וקשה מה פריך הרי אמרינן במסכת יומא הנ"ל דר"ה מספקא ליה אם כזית גדול בעינן או כזית בינוני וכן מיבעיא שם ככותבת הגסה אם היא וכגרעניתה או כמוה בלי גרעינתה ואם כן מה פריך נימא דלזה הוי הלכתא דאם בעינן כמוה וכגרעינתה י"ל דמן הכתוב הוי משמע דאפשר בלי גרעינתה קמ"ל הלכתא עם גרעינתה ואם הוי הלכתא בלא גרעניתה ר"ל דמן הכתוב הוי משמע עם גרעניתה לכך הלכתא להיפוך וכן לכזית אם הוי הלכתא לכזית גדול י"ל דמן הכתוב הוי משמע בינוני או להיפוך וצ"ע בזה ובהשמטות להלכות נדה עודנו בכת"י בהלכות מקוואות פלפלנו שם למה לא משני לענין שיעור עירוב מקוואות ע"ש ודוק: והנה המג"א כ' כאן איתא בכריתות וכו' דאין בית הבליעה מחזיק יותר מן ב' זיתים וכו' עכ"ל המג"א. והנה בזה י"ל דברי הרמב"ם בהלכות נזירות גבי דין נזיר שהיה שותה יין כל היום אינו חייב אלא אחת אמרו לו אל תשתה אל תשתה חייב על כל אחת ואחת. והנה בפירושו למשניות פירש והביאו הרע"ב והתוי"ט בפי"ח דמכות משנה וא"ו גבי אל תשתה דה"ה אם הי' בכלי כמה שיעורין והתרו בו שאל תשתה כי תתחייב בזה כמה מלקיות אף דהוי התראה אחת ע"ש. ותמה התוס' י"ט כיון שדין זה הוא מהירושלמי והרמב"ם כתבו בפירושו למשניות ולמה לא כתבו בפסקיו ע"ש. ולדעתי לק"מ דהנה אף באמרו לו אל תשתה אל תשתה בעינן שישתה תוכ"ד להתראתו וכמ"ש הרע"ב והתיו"ט ולפ"ז באם התרו בו פ"א על הרבה היאך אפשר ששתיית רביעית השני יהי' תוכ"ד להתראה ראשונה הרי ודאי שיעור שתיית רביעית הוי יותר מכדי שאילת תלמוד לרב. ולכך נראה דהירושלמי יסבור דבית הבליעה מחזיק ב' רביעיות א"כ משכחת לה ששתה ב' רביעיות יחד או דס"ל להירושלמי דשיעור שתייה הוי נמי בכזית ולכך כיון דבית הבליעה מחזיק עכ"פ ב' זיתים לכך משכחת לה שישתה תכ"ד להתראה וללקות שתים כדמוכח בש"ס פ"ק דסוכה גבי גפן כדי רביעית יין לנזיר א"כ מוכח מזה דבעינן רביעית בנזיר ולא כזית. גם מוכח בכריתות דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים וא"כ לא משכחת לה שיתחייב מלקות שניה להיות תוכ"ד להתראה ראשונה ולכך השמיטו הרמב"ם ואתי שפיר ודוק ועיין בחיבורי מי נדה דע"ב ע"ב מ"ש לפלפל בענין

השיעורים שם גבי רביעית יין לנזיר ומ"ש שם להקשות על הש"ס דעירובין וסוכה במה דפריך שיעורין דאורייתא הוא ע"ש ודוק:

סימן תפז

סעיף א' ואם אמר מקדש השבת וחזר בו תכ"ד יצא וכו'. נ"ב עיין במג"א כאן שכתב דאם סיים בשל שבת רק דזכר של יו"ט באמצע שא"צ לחזור ולהתפלל ועיין בא"ר שחולק בזה וס"ל דחוזר וכן פסק הגאון בעל חוות דעת בסידור שלו. ואף להמג"א נראה דהיינו דוקא אם זכר יום טוב באמצע בתוך ברכה אמצעית אז כיון דבזה עשה עכ"פ כדין והתפלל גם בשל יו"ט באמצע לכך ס"ל דאינו חוזר אבל אם התפלל בשל שבת לבד רק בעבודה זכר יעלה ויבוא כיון דלא זכר באמצעית יו"ט כלל ודאי דחייב לחזור ולהתפלל אף דאם התפלל של חול וזכר יו"ט בעבודה אינו חוזר היינו דשם בדין הוא דאף ביו"ט בעי לצלויי י"ח ומה"ט באמת חולק הא"ר על המג"א וס"ל דאם לא התפלל י"ח אף שזכר יו"ט באמצע חוזר וכו'. ולכך אף להמג"א היינו רק יו"ט אבל אם זכר בעבודה אם התפלל י"ח עשה כתיקון חז"ל עכ"פ בזה שהתפלל י"ח ובדין הוא כך אבל אם לא התפלל י"ח ולא זכר באמצע לא עשה כלל כתיקון חכמים ולכך חוזר בודאי וכן משמעות לשון המג"א ולכך בכהאי גוונא הוא חוזר בלי ספק ואם זכר באמצע נמי יש לו לחזור רק שבזה יתנה אם חייב להתפלל יהיה לחובתו ואם פטור יהיה לנדבה ואף דאין מתפללין בשבת ויו"ט נדבה מכל מקום כיון דיש דיעות שמתפללין בשבת נדבה עיין בב"י סימן ק"ח ולכך הוי ס"ס דלמא כדעת הא"ר ואת"ל כהמג"א דלמא מתפללין בשבת נדבה לכך יתפלל בתנאי כנ"ל ודוק כנלפענ"ד נכון לדינא: (שם) ס"ד בליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימ' בברכה תחלה וסוף. נ"ב הן אמנם כן משמע במסכת סופרים. אך לדעתי יש להביא ראיה ברורה להיפוך מן הש"ס דילן דאין מברכין כלל על ההלל בלילי פסח ממה דגרסינן במס' מגלה דף כ"א כל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה לאתויי מאי לאתויי אכילת פסחים ודלא כראב"ע. והנה בתוספות שם מוכח דאף לראב"ע בהלל שאחר אפיקומן וודאי מהני כל הלילה ע"ש וא"כ קשה מנ"ל להש"ס דהך סיפא דדבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה ממעט אכילת פסחים ודלא כראב"ע דלמא הוי אף כראב"ע ומרבה קריאת הלל דכשר כל הלילה דבזה מודה ראב"ע והרי ברישא תנא הלל בדבר שמצותו ביום כשר כל היום נקט נמי לקריאת הלל א"כ נימא דגם בלילה מרבי כן קריאת הלל. ואין דדרבנן לא קתני כעין שכ' הט"א לדרכו מ"מ ז"א דהרי הלל קחשיב במשנה בע"כ דס"ל דהלל כיון דנביאים תקנוהו לא נחשב דרבנן כמ"ש הוא שם

וא"כ כיון שכ' שם מדקאמר בש"ס דהלל דר"ח לא הוי רק דרבנן מוכח דשאר הימים הוי ד"ק אם כן גם בליל פסח הוי ד"ק דהרי לא הוציא הש"ס רק ר"ח לבד וא"כ גם בליל פסח הוי ד"ק. וכן הסברא נותנת דאם הוי החיוב לו' בו הלל מ"ש לילה ומ"ש יום וא"כ הוי גם בליל' ד"ק וא"כ למה לא משני דקמ"ל זה ואתיא אף כראב"ע. ובע"כ הטעם דהרי בע"כ מה דקמ"ל דכשר כל הלילה אינו רק לדיעבד דלכתחלה פשיטא דראוי למהר במה דאפשר דזריזין מקדימין למצו' ובע"כ לא קמ"ל דכשר כל הלילה רק לדיעבד אם לא קראו קודם ואם כן תינח לאכילת פסחים דאז לא הוי זמנו הוי נותר ואסור לאכלו וכן בהני דשייך בהו ברכה והוי חשש ברכה לבטלה לכך הוצרך להשמיענו דעדיין זמנו וכשר כל היום וכל הלילה אבל בהלל דליל פסח כיון דאין מברכין עליו פשיטא דאם לא קראו קודם דכשר כל הלילה דלו יהא כקורא בתורה. אך תינח אם אין מברכין על ההלל בלילה אבל אם נימא דמברכין בהלל בלילה קשה טובא לתרץ דקמ"ל בלילה לענין הלל דלילה ואתיא אף כראב"ע ובע"כ דבלילה ליכא הלל בברכה וזה ראיה ברורה לפענ"ד למנהגו של רמ"א ולמנהגינו ויהיה מוכרח באמת כדעת הרמ"א בשם התוס' והרשב"א דלכתחלה צריך לקרות גם הלל קודם חצות כמ"ש הח"י שם דאם לכתחלה מותר אחר חצות לימא נ"מ זו ודו"ק היטב. והנה נשאלתי ממשכיל אחד על דברי הש"ע הללו ממ"ש בירושלמי שקלים כפ"ג וז"ל מהו לשתותן בכרך א' מדאמר ר' מני אמר ר' יוחנן הלל אם שומעין בבהכ"נ יצא הדא אמרה אם שתאן בכרך אחד דיצא. ונשאלתי כיון דלפי דעת הב"י אומרים הלל בבהכ"נ בע"כ דהוי מדינא ויוצאין בזה מדמברכין עליו דעל מנהגא אין מברכין ואם כן אם יוצאין בזה למה פסק הש"ע דאם שתאן שלא על הסדר לא יצא עכ"ל המשכיל הנ"ל. והשבתי דלק"מ דודאי דעת הש"ע דאף שכתב דאומרים הלל בפסח בברכה מכל מקום אינו יוצא בזה מדלא כתב דיוצא בזה ידי הלל בע"כ ס"ל דלא יצא בזה ומה דמברכין עליו אף דעל מנהג אין מברכין שאני זה דעל מנהגא דאין לו שייכות כלל ביום הזה רק עיקר הדבר הוי מנהג כגון הושענא בזה אין מברכין אבל הלל בלילה זו עיקר חיובו מדינא וכיון דשייך חיוב הלל בלילה הזאת שפיר מברכין עליו אף בשעה דהוי רק מנהג וגם לפטור את ההלל שיאמר אח"כ דהוי מדינא וכן מצאתי אח"כ בלשון הטור סי' תע"ג שמנהג זה לו' הלל בליל פסח בבה"כ הוי מנהגא ע"ש ואעפי"כ כתב שמברכין עליו ולפי"ז מיושב קושיית המשכיל הנ"ל דמדברי ר' יוחנן שא' אם אמר הלל בבהכ"נ יצא דמוכח דס"ל דא"צ לו' אח"כ הלל כלל בזה שפיר מוכח דס"ל דאם שתאן שלא על הסדר יצא אבל אנן לא קיי"ל כן רק אף שאמר בבהכ"נ מחויב לו' גם אח"כ על הסדר ולכך אם שתאן שלא על הסדר לא יצא ואתי שפיר וז"ב לפענ"ד ודוק:

והנה השאגת אריה הלכות יו"ט סי' ס"ט האריך לחקור אם ההלל ביו"ט הוי ד"ת או דרבנן ע"ש ואני אראה בעזה"י כי הדבר מוכרח בש"ס דהלל הוא דרבנן לגמרי ואין לו עיקר מן התורה והוא מן הש"ס דתענית פרק בשלשה פרקים וכו' דף כ"ח ע"ב דפריך שם מ"ש הלל דדחי דידיה וכו' אנא ה"ק לא לידחי אלא דידיה א"ל ברי יוסי קאי כוותך וכו' ע"ש. והנה נשאלתי ממשכיל אחד למה נקט ר' יוסי הרי בן עזאי ס"ל במשנה כן דהלל אינו דוחה רק מעמד דמנחה והו"ל לו' בן עזאי קאי כוותך. והנה בראשית ההשקפה חשבתי דמן המשנה אין ראיה די"ל דבן עזאי אינו חולק לדינא עם הת"ק בקרבן מוסף רק בקרבן עצים וגם משמעות דורשין יהי' ביניהו דלת"ק ס"ל דטפי מסתבר לדחות מעמד דמנחה ממעמד דנעילה דהוי דחוק מזמן המוסף לכך נקט לרבותא דאפילו מעמד דנעילה לא דחי אבל בן עזאי ס"ל להיפוך דמעמד דנעילה יותר מסתבר לדחות כיון דכבר הוא קרוב ללילה ואין פנאי אבל מעמד דמנחה שפנאי ולכך נקט להיפוך דקרבן מוסף אין בו מעמד דמנחה וכ"ש דנעילה אבל קרבן עצים אין בו מעמד דנעילה אבל מעמד דמנחה יש בו וא"כ לא הוי בן עזאי כמותו ובהכי הוי מדויק לשון המשנה יותר דא' כך היה בן עזאי שונה ואם פליג לדינא הו"ל לו' כך היה בן עזאי או' ובע"כ דבן עזאי לא פליג רק שונה בלשון אחר להיפוך ואף דהרע"ב פירש להיפוך דלבן עזאי רק מוסף דוחה דמנחה וקרבן עצים דוחה תרווייהו י"ל היינו רק לדידן כיון דכבר ידענו מר' יוסי דס"ל כן דמוסף דוחה רק דמנחה לכך אפושי בפלוגתא לא מפשינן לו' דבן עזאי הוי דיעה ג' לכך מפרשינן דגם בן עזאי ס"ל כן אבל להס"ד דלא ידענו מר' יוסי לא הוי ראיה מבן עזאי דס"ל כן דדלמא להיפוך ואין בינייהו רק דלזה מסתבר דמנחה יותר ולזה דנעילה יותר. ואין להקשות היאך ס"ד לפרש דברי בן עזאי כן דא"כ למה הוצרך במשנה אח"כ לו' דאחד בטבת לא היה בו מעמד דהיה בו הלל וקרבן מוסף וקרבן עצים תיפוק ליה דבשביל הלל ומוסף נמי אין בו מעמד ומשכחת לה גם בשאר הימים כן כגון בחוה"מ ובע"כ לבן עזאי איצטריך דס"ל מוסף אינו דוחה רק דמנחה זה לא קשה די"ל דע"כ לא ס"ל לת"ק דמוסף דוחה תרווייהו רק היכא דליכא הלל בשחרית כגון בר"ח דאז כיון דלא מעקר תקנתא דמעמד לגמרי דהרי ישנו בשחרית לכך תקנו דקרבן מוסף דוחה תרווייהו אכל היכא דיש בו הלל אז כיון דאין בשחרית משום הלל אז לא מיעקר משום מוסף רק דמנחה ולא דנעילה כדי לקיים עכ"פ חד מעמד ביום ולכך נקט התנא אחד בטבת דאז כיון דיש בו תלתא כל חד דוחה רק דידיה ולא משגחינן על עקירת המעמד. כן הוי אפשר לו' להס"ד דלא ידע מר"י לכך לא אמר בן עזאי הוא כנ"ל לפרש. אך באמת זה דוחק. והעיקר נראה דאתי שפיר בפשיטות עפמ"ש הרע"ב דלכך ס"ל לבן עזאי דקרבן עצים

דוחה יותר מכח דהוי דרבנן ובעי חיזוק משא"כ במוסף ע"ש. ולפ"ז האיך אפשר לו' דבן עזאי ס"ל כוותיה א"כ תקשה קושייתו בעצמו על קרבן עצים מ"ש קרבן עצים דדחי אף דנעילה ומ"ש הלל דדחי רק לדידיה. ואין לומר דקרבן עצים הוי רק דרבנן דהרי הלל נמי דרבנן וא"כ קושייתו שהקשה על רבנן מ"ש הלל ומ"ש מוסף הגמי לא לדחי אלא דידיה הוא עצמו קשה נמי לבן עזאי על קרבן עצים דמ"ש הלל ומ"ש קרבן עצים לכך מוכרח לתרץ דר' יוסי היא ור' יוסי כיון דפליג על הת"ק רק על מוסף ואמר יום שיש בו מוסף יש בו מעמד ולא פליג על קרבן עצים ולא מזכיר ק"ע בלשונו בע"כ דבקרבן עצים מודה לת"ק דדוחה רק דמנחה ולא פליג רק על מוסף וא"כ לר' יוסי כולם שווים דכל חד דוחה רק דידיה הן הלל הן מוסף הן קרבן עצים ולכך אמר דר' יוסי קאי כוותך. וזה ברור ואמת בכוונת הסוגיא. ולפ"ז מוכרח להדיא דהלל דרבנן דאם הוי מן התורה קשה לימא בן עזאי קאי כוותך. ואין לומר דאכתי קשה על ק"ע די"ל שאני קרבן עצים דהוי דרבנן והלל ד"ת ולא פריך רק על מוסף דהוי נמי ד"ת ולמה לא קאמר בן עזאי קאי כוותך. ואין לומר דלעולם הלל הוי ד"ת רק דאכתי קשה מהלל דחנוכה דהוי דרבנן ומ"ש קרבן עצים די"ל דאכתי שם הלל הוי ד"ת שיש להלל עיקר בתורה לכך א"צ חיזוק משא"כ קרבן עצים אין לו עיקר מדאוריי' לכך בעי חיזוק וכדמוכח חילוק זה בכמה דוכתי בש"ס ומדלא משני כן מוכח דהלל אין לו עיקר בתורה וכל ההלל הוי דרבנן ודומה לק"ע. וזה ראיה ברורה לפענ"ד ועיין בפירש"י במסכת תענית דף כ"ח ע"כ שם מפורש דס"ל לרש"י דהלל דרבנן רק דדמיא לדאורייתא ע"ש ודוק היטב בזה:

סימן תפט

סעיף ח' אבל אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא סיפר יספור בשאר ימים בברכה. נ"ב עיין מקור דין זה בת"ה וטעמו ונימוקו שם ועיין בחידושי להלכות ברכות סי' רט"ו והוא בחיבורי על או"ח משנת תר"ז בתשובה לק"ק מיחאנווקא סמוך לבארדיטשוב בדין אם מברכין על ס"ס ע"ש ודוק היטב:

סימן תצג

סעיף ב' בהג"ה מיהו אם חל ביום ראשון נוהגין להסתפר ביום ו' לכבוד שבת. נ"ב הנה אם חל ר"ח סיון באחד בשבת אם מותר להסתפר בע"ש. ראיתי בפרי מגדים שכתב שהוא מותר שהוא כמו בל"ג בעומר ותמה על הפר"ח דאוסר בחל ר"ח אייר באחד בשבת להסתפר ביום ו' וכתב ולא ידעתי טעמו ע"ש. ולפענ"ד נראה דבר"ח סיון וודאי לא צדקו

דברי הפרי מגדים דאין ראיה מל"ג כעומר דהתם כיון דאם לא יסתפר בל"ג בעומר לא יוכל להסתפר אח"כ אף לשבת הבא ולכך חיישינן לנוול לב' שבתות ובל"ג בעצמו כיון דהוא יום אחד חיישינן לאונסא וכדומה ובפרט דבזיון הוא שעל שבת לא יגלח וביום א' אחר השבת יגלח לכך מותר לגלח בע"ש ובפרט דלא לשבת הזה חששו כיון דבו אסרו לגלח ולא חיישינן לנוולו אך לשבת הבאה חיישינן כיון דבו התירו לגלח קודם לו בל"ג בעומר ולא יהיה בנוול בשבת ואם לא יגלח עתה אולי בל"ג בעומר יוולד לו אונסא וכדומה וגם בזיון היא לשבת כנ"ל לכך התירו לגלח בע"ש אבל בר"ח סיון דאפשר לו לגלח אח"כ כל הימים לזמן מרובה לא חששו לאונסא ויכול לגלח קרוב לשבת הבאה ולא יהיה מנוול ובשביל אותו שבת אין לגלח דבי' לא חששו לניוול דהרי אסרו לגלח עד ר"ח יחול אימתי שיהיה. ועוד דבל"ג בעומר דהוא עצמו מותר מדינא לרוב הפוסקים לכך אם חל ביום א' מותר בסמוך לו. אך בר"ח סיון הרי מפורש במג"א דאין היתר רק בשלשה ימי הגבלה והפמ"ג עצמו כתב דלא ידע מנין נמשך המנהג להתיר בר"ח א"כ הבו דלא לוסיף עלה דוקא בר"ח אבל לא להתיר אף קודם לו. וזה הוי טעמו של הפר"ח כיון דבר"ח אייר רוב האוסרין והמחבר כתב שטעות הוא בידם ולכך אף הנוהגין להקל היינו בר"ח עצמו ולא להקל אף קודם לו ואינו דומה לל"ג בעומר דשם מותר לרוב הפוסקים כנ"ל. לכך בין בר"ח אייר בין בר"ח סיון יש לאסור לגלח בעש"ק כנלפע"ד נכון לדינא:

סימן תצד

סעיף א' ביום חמשים לספירת העומר הוא חג השבועות וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מה שהקשה למה אומרים בששה בסיון יום מתן תורתינו ועמ"ש בישוב זה בחיבורי מעשה ידי יוצר על הגדה של פסח בח"ש דע"ו בפיסקא ברוך שומר הבטחתו לישראל ע"ש דרך נכון בעזה"י ודוק ועיין בחיבורי קהלת יעקב בדרוש לשבועות שנת תרי"א מ"ש ליישב קושית המג"א הנ"ל ע"ש עוד כתבתי ליישב קושית המג"א הנ"ל וגם למה בתורה לא נזכר הזמן מתן תורה רק אנו אומרים כן בתפלה עיין בחיבורי על מגלת רות ושבועות בשנת תרח"י מ"ש שם בעזה"י ודוק:
סליק בעזה"י הלכות פסח:

סימן תצו

סעיף א' בגליות שעושין שני ימים טובים מספק כל מה שאסור בראשון אסור בשני וכו'. נ"ב נשאלתי מהרבני מו"ה ישראל נטע דיין דק"ק זלאזיטץ ואח"כ נתמנה לדיין פה"ק ע"ד מעשה שנתהווה בעיר לעשות בשמחת תורה שמצאו כתוב בס"ת בפסוק ממגד שמים מטל היה ע' במקו' טי"ת וצוה הרב לאיש אחד מא"י לכסות בטלית ולמחוק רגל העי"ן ולעשותו ט' והרבני ר' ישראל נטע הנ"ל צווח ככרוכיא על זה והשבתי לו כי הדין עמו בכל דבריו כי וודאי הס"ת פסול דהוי חק תוכות וצריך תיקון ומלבד זה עשה איסור מה שצוה לאיש מא"י לתקן כי מלבד מ"ש רו"מ שעמדו שם ג' אנשים על הבימה וראו והוי בפרהסיא וגם אנשים דלמטה היו מרגישים בדבר וגם היכא דבעינן בצנעא אפילו באחד רואה אין זה צנעא וא"כ כיון דהרב צוה לו לעשות א"כ אין זה צנעא וביותר יש דעת כמה פוסקים דאוסרין לעשות בצנעא וגם הביאו דעת הרדב"ז והפר"ח בסי' תצ"ו. מלבד כל זה אטו גרע איש א"י מנכרי דאסור לו' לו לעשות מלאכה אפילו בי"ט ב' והוי שבות מכ"ש דאסור לישראל לומר כן ובישראל יש שליחות והוי איסור גמור וגרע משבות לכך הוראה זו הוי טעות גדול ואסור לקרות בו עד שיתקנו אותו כדין והיטב אשר דבר רו"מ בזה ע"כ מה שהשבתי להדיין הנ"ל בקצרה:

סימן תצז

סעיף י כיצד הוא הזימון אומר זה וזה אני נוטל וכו'. נ"ב עמ"ש בזה בחיבורי בגדי יו"ט על מסכת ביצה בהשמטות מ"ש ביאר לשון הירושלמי בסוגיא זו ע"ש ודוק: (שם סעיף י"ד) זימן בתוך הקן ומצא לפני הקן אסורים. נ"ב עמ"ש בחיבורי על אהע"ז מהדורא ג' סימן י"ז בתק"ע ליישב שיטת הרשב"א שהעתיק סוגיא של הש"ס דמיירי בדף וישבתי בעזה"י בדרך נכון ע"ש ודוק:

סימן תצח

סעיף ב' יכול להוליך הסכין והבהמה אצל טבח וכו'. נ"ב עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא ג' בהלכות ע"ז סי' קנ"ה מה שפלפלתי שם הרבה בטעם מה דמותר לשחוט ביו"ט ובפרט למ"ד דחיישינן למיעוטא ובישוב דברי הרא"ש שכתב דבעינן הפריס ע"ג קרקע ובסוגיא דמתוך ע"ש ודו"ק:

(**סעיף ו'**) בהג"ה ואפילו אין שהות לנתחה ולבדקה תחלה. נ"ב עיין במג"א דקיי"ל כר"ע והנה גרסינן בירושלמי שם תמן אמרו בא זאב וכו' ועיין בחיבורי בגדי יום טוב על מסכת

ביצה שכבר הועתק ונסדר שם כתבתי ביאור לשון הירושלמי בזה בשני דרכים נכונים בעזה"י עיי"ש ודו"ק היטב:

(**שם סעיף י"ב**) השוחט בהמה ביו"ט אינו רשאי לתלוש הצמר וכו'. נ"ב עיין במג"א ועמ"ש ביאורו בעזה"י בתשובתי ליו"ד סי' רע"ו בדין ס"ת בתשובה למדינת אונגרין ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף י"ט**) שחט בהמה וחיה ונתערב דמם וכו'. נ"ב עיין בט"ז סקכ"א מ"ש בסופו בשם רש"ל ומה שהקשה עליו הט"ז. והנה חוץ מה שתמהתי עליו בחיבוריי מכבר תמהתי עליו עוד בהשמטות בחיבורי מי נדה הלכות מקוואות ממס' זבחים דף פ' בסוגיא דיש בילה וממס' מכות דף ד' בחביות שנפל לים הגדול ומהרמב"ם בפ"ו ממקוואות הלכה יו"ד ע"ש. עוד תמהתי על הט"ז מה ראיה מתערובות הרי יבש ביבש נמי בטל ע"ש שהארכתי בזה ודו"ק ועיין עוד בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב דע"ט בהלכות פסח סי' תמ"ח בתשובתי לק"ק יאברוב במ"ש ליישב קושית הט"ז על המוהרש"ל ע"ש ודו"ק ועיין בחיבורי על יו"ד מהדורא ה' סי' קצ"ג מ"ש ראיה לדברי מוהרש"ל מן הגמ' חולין פרק ג"ה דף צ"ח ע"ב ע"ש ודו"ק:

סימן תצט

סעיף ג' ומותר למלוה עליו מליחה קלה וכו'. נ"ב עיין במג"א ובאלי' רבה ועמ"ש ליישב דבריו על נכון בעזה"י בחיבורי על יו"ד מהדורא ה' סי' כ"ח בתשובתי לק"ק חאדריב ע"ש ודו"ק:

סימן תק

סעיף ו' נוהגים לנקר הבשר וכו'. נ"ב עיין בחיבורי סה"ח מה שהשגתי על הפרי מגדים שאוסר לקלוף ביו"ט דבר הצריך קליפה ע"ש. אך בחיבורי על התורה משנת תקצ"ח בפרשת מקץ בפסוק וטבוח טבח והכן שם ישבתי קושייתי עליו ויש לקיים דברי הפרי מגדים ע"נ ע"ש בטוב טעם בעזה"י ודו"ק:

סימן תקב

סעיף א' אין מוציאין האש וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ט מה שתמה על הב"י ועיין בחידושי להלכות סוכה סי' תרל"א בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז ד"כ ע"א מ"ש ליישב זה על נכון בעזה"י ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ב' בהג"ה**) וכן שלחן שיש לו דפנות המגיעות לארץ וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ט מ"ש בדין אי אמרינן לבוד להחמיר ועיין בחידושי להלכות עירובין סי שס"ה בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ט מענין זה בפלפול בסוגיא דעירובין דף ט' ע"ש ודו"ק: עוד נראה ליישב מה שהקשה המג"א על הרמ"א דס"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר והקשה עליו המג"א מכמה מקומות ולפענ"ד אתי שפיר דנראה לי ליתן כלל חדש בזה דהיכא דלא בעינן במחיצה זו להיתר אם לאסור להחמיר ע"י לבוד לא אזלינן בתר דין תורה לומר לבוד ולאסור רק אזלינן בתר השתא כמו שהוא שאינו מחובר אבל אם בעינן במחיצה זו להתיר כיון דבאמת אינו מחיצה מעלייא רק דהתורה או דרבנן עשאוהו במחיצה א"כ אם נאמר כאן לבוד לא יועיל להתיר בזה אמרינן לבוד דניהו דלא אמרינן לבוד להחמיר מכל מקום להיתר נמי א"י כיון דמדין תורה הוי לבוד ואמרינן אם נלך כפי האמת אינו מחיצה ואם נלך בתר הדין דהתורה או דרבנן אמרי' דהוי כמחיצה וכדומה הרי הם אמרו והם אמרו דפחות מג' הוה כלבוד וכחד דמיא. ובזה יתיישב הרבה קושיות המג"א מעל הרמ"א ולדעתי זה כלל נכון ודו"ק:

סימן תקה

סעיף א' בהמה שהיא עומדת לאכילה ורוצה לחלוב אותה וכו'. נ"ב הנה ראיתי בספר מטה אפרים סי' ת"ר שכתב להקל בבהמות של עיירות דסתמא לחליבה ולא לעשות גבינה. ובאלף למטה הביא ראיה לזה מן הט"ז סי' תק"ה שכתב דספק דרבנן להקל ע"ש ולפענ"ד אינו נראה כן דהט"ז מיירי דידוע דעומדת רק לחליבה לאכול חלבה רק דהספק הוי בגוף הדין דפליגי בי' הפוסקים בזה שפיר י"ל דספק דרבנן להקל אף דהוי דבר שיל"מ מכל מקום בספיקא דפלוגתא לא אמרינן וכמ"ש בחיבורי בגדי יו"ט על מס' ביצה עודנו כת"י בשם הרש"ל ושו"ת שאג"א. אבל בנדון דידן דבסתם בהמות אם הוי ספק אם עומדת לחליבה או לחמאה וגבינות הוי ספק במעשה ובזה הו"ל ספק בדבר שיל"מ וקיי"ל לחומרא אף דהוי דרבנן ואף אם סתם הוי לחליבה מכל מקום כיון דיש מיעוט דהוי לגבינות א"כ הרי דעת הר"ן דלא אזלינן כ"ר בדבר שיל"מ ואף החולקים מכל מקום כאן הוי ס"ס דלמא לגבינות ואת"ל לחליבה דלמא כדעת האוסרים אף לחליבה וס"ס עדיף מרובא. גם י"ל דמצטרפין המיעוט לגבינות לדעת האוסרים ונעשה עכ"פ מחצה על מחצה ושוב הו"ל ספק בדבר שיל"מ כיון דהוי הספק גם על המעשה. גם י"ל כיון דאמרינן בש"ס דביצה דגזרינן אטו יו"ט אחר השבת ואף דקיי"ל הכנה דרבנן מכל מקום גזרו בזה גזירה לגזירה וא"כ ה"נ בעומדת לחליבה גזרינן אטו העומדת לגבינות דבשלמא

בעומדת לאכילה בזה לא אתי לאחלופי דניכר מגופו דאין הדרך למכור ממנה החלב אבל בעומדת לחליבה אינו ניכר אם הוא לעשות גבינות או לאכול החלב לכך יש לגזור אטו הא. לכך העיקר כדעת האוסרים ואין להקל בזה ואתי שפיר ודו"ק: (שם בהג"ה) ואם מותר לומר לעכו"ם לחלוב בהמתו בשבת וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש בסק"ג דאם נחלב בשבת אסור ביום א' שהוא יו"ט דאין שבת מכין ליו"ט ע"ש ונראה דה"ה נמי איפכא דאם נחלב ביו"ט שחל בע"ש אסור בשבת דכמו שאין שבת מכין ליו"ט כן אין יו"ט מכין לשבת דקיי"ל ב' קדושות הן ומה שמותר לבשל וכו' הוי הכל מכח עירוב תבשילין והיינו מכח דמדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט מכח הואיל ומקלעי אורחים חזו ליה וכו' א"כ התינח מה שמותר בו ביום אבל אם הוא אסור ביו"ט עצמו ל"ש הואיל ומקלעי אורחים לא מהני בזה היתר עירובי תבשילין לכך אסור אף בשבת שאחר יו"ט וכן בסי' תקי"ג נמי כל מקום שכתבו הפוסקים שאסורה הביצה ביו"ט שאחר השבת ה"ה נמי דאסורה בשבת שאחר יו"ט. וכן מצאתי ממש כדברי בספר אלי' רבה סי' תקי"ב ס"ק ט"ו בשם הרשב"א בספר עבודת הקודש וז"ל שם אפרוח שנולד ופתחו עיניו יש מי שמתיר והגאונים אסרו דמוקצה הוא ועליהם אנו סומכין לאיסור ולפיכך יו"ט ושבת הסמוכה לו בין מלפניו בין מלאחריו נולדה בזה אסורה בזה שאין האחד מכין לחבירו עכ"ל א"כ מפורש כדברינו ממש כנלפענ"ד נכון וברור בזה לדינא ודו"ק היטב ומה ששייך בדין יו"ט שחל בשבת עמ"ש בחיבורי לאו"ח משנת תרט"ז בתשובה לק"ק לבוב דף קכ"ג וקנה מקומה בהלכות שבת סי' רנ"ב ע"ש ודו"ק:

סימן תקז

סעיף ב' אעפ"י שעצים שנשרו מן הדקל ביו"ט או בשבת וכו'. נ"ב מה שדברי או"ה כלל כ"ד סעיף יו"ד מוקשים קצת עמ"ש לפרשם על נכון בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז בתשובה לק"ק ניקילשפורג דק"כ ע"ש ודו"ק. והנה המג"א העלה דמוקצה מותר בהנאה. והנה הקשה לי חכם אחד להסוברים דמוקצה אסור בהנאה מחולין דף י"ד עמ"ש בהשמטות לנדרים סי' רכ"ח לק"ק ראווא קנה שם מקומה דרך אגב ע"ש בעזה"י מ"ש בתשובה והעליתי דלשמחת יו"ט מותר בהנאה לכ"ע דלא גרע מטלטול משא"כ באכילה אסור אף ביו"ט ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ו'**) מותר לאפות תנור מלא פת אעפ"י שאינו צריך אלא פת אחד וכו'. נ"ב עיין בחידושי לתורה פרשת אמור שנה זו שנת תרט"ז מ"ש להקשות כן מנ"ל כן ודלמא רק אם צריך לרוב הפת מותר לאפות המיעוט בשביל הרוב אבל אם א"צ רק למיעוט

מנ"ל להטריח בהרוב בחנם עבור המיעוט ובפרט כיון דאיכא תנא דאוסר לגמרי אפילו אם צריך להרוב א"כ אף המיקל מנ"ל להרבות במחלוקת ודלמא גם הוא אינו אומר רק אם צריך להרוב ע"ש שהנחתי בצ"ע ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תקיב

סעיף א' אין מבשלים לצורך עכו"ם ביו"ט וכו'. נ"ב אציין כאן הערה אחת והוא בש"ס דמכות דף כ"ב דפריך שם ואם איתא משום הבערה לא לחייב דהא אחייב ליה משום בישול וכו'. וקשה לי טובא הרי לענין מלקות מיירי כאן ובע"כ מיירי במזיד. והנה במזיד קשה מה פריך הש"ס בשלמא במה דפריך וללקי נמי משום זורע ביו"ט דבזה הוי בחד מעשה הזריעה והחרישה ולכך שפיר אמר אין חילוק מלאכות ביו"ט וכל העושה הרבה לאוין בב"א אינו לוקה אלא חדא אבל בהבערה ובישול לא נעשה ביחד רק תחלה הבערה ואח"כ מבשל וא"כ מה בכך דאין חילוק מלאכות הרי אם היה מבשל ב' פעמים והוי חד לאו נמי היה חייב על כל אחת ואחת ולא גרע שינוי שמות מאם היה חד שם. ואין לומר דהבערה ובישול הוי ביחד זה אינו דלא משכחת לה ביחד דהרי על בישול אינו חייב רק שיתבשל עכ"פ כמאכל ב"ד וכדמוכח בפ"ק דשבת גבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותו קודם שיבוא לידי חיוב חטאת מוכח דאינו חייב עד שנאפה א"כ בע"כ הוי הבערה בתחלה ואח"כ בישול וא"כ אם יעשה בישול ובישול בשתי פעמים יהיה חייב בב' התראות לכך גם בהבערה ובישול הוי כן אבל אם הוי כי חד ממש זריעה וחרישה דבזה אם יזרע ביחד ב' מקומות יהיה פטור לכך גם חילוק מלאכות כגון חרישה וזריעה פטור וצע"ג בזה ודו"ק:

סימן תקיג

(**סעיף א'**) ביצה שנולדה ביו"ט וכו'. נ"ב הנה ידוע דעת הר"ן דבדבר שיל"מ לא אזלינן ב"ר ועיין בחידושי מחדש להלכות נדרים סי' רי"ג מ"ש מה שיש להקשות על דבריו מסוגיא דנדרים דף ע"ג ע"ב במה דמחלק שם בין תרומה דרבנן לנדרים דאורייתא ולא מחלק דנדרים הו"ל דבר שיל"מ ולא אזלינן בתר רובא ולכך חיישינן לסמפון משא"כ בתרומה דהו"ל דבר שאל"מ ולכך לא חיישינן לסמפון. ומזה הוכחתי דאף הר"ן לא החמיר רק בשל תורה או כמו כן דחמור כשל תורה אבל בשאר איסור דרבנן מודה הר"ן אף דספיקו אף בדרבנן לחומרא בדבר שיל"מ מכל מקום בתר רובא אזלינן ומותר ע"ש ודו"ק כי קצרתי ועיין בחיבורי על אהע"ז מהדורא ה' סי' קמ"ט מה שהוכחתי דיש חילוק

בין ד"ת לדרבנן דבאיסור תורה לא אזלינן בתר רובא וחזקה בדבר שיל"מ ובדרבנן אזלינן בתר רובא בדבר שיל"מ ע"ש שהוכחתי כן מן הש"ס פ"ק דחולין ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ה' בהג"ה**) ואם חל יו"ט ביום א' ב' וכו'. נ"ב משמע להדיא הא ביום א' אסורה דאין שבת מכין ליו"ט נראה דה"ה להיפוך אם יו"ט ביום ו' אסורה בשבת של אחריו דאין יו"ט מכין לשבת ולא מהני בזה עירוב תבשילין וכמ"ש לעיל לענין החלב והבאתי ראיה מדברי הא"ר סקט"ו בשם עבודת הקודש וה"ה נמי בזה ע"ש ודו"ק. והנה בדברי הר"ן הנ"ל דבדבר שיל"מ לא אזלינן בתר רובא הארכתי הרבה בחידושי וכעת צ"ע טובא מה יענה הר"ן ז"ל למשנה מפורשת במכשירין פ"ב מי"א פירות שניה שרבו על של שלישית ושל שלישית על רביעית ושל רביעית על של חמישית וכו' הולכין אחר הרוב ע"ש בהרע"ב ובמפורשים וקשה הרי טבל הוי דבר שיל"מ ולמה אזלינן בתר רובא בזה ובע"כ מוכח דאף בדבר שיל"מ אזלינן בתר רובא והתם בע"כ מטעם רוב אתינן עלה דאי מטעם ביטול פשיטא דקשה דטבל אינו בטל באלף ובע"כ דלאו מטעם ביטול אתינן עלה רק דאמרינן דזה מן הרוב הוא וכל דפריש מרובא פריש א"כ מוכח דאזלינן בתר רובא בדבר שיל"מ. והנה מדי דברי בזה הי' נראה להוכיח מן הך משנה דרובא עדיף מבתר בתרא דהרי קשה למה אזלינן בתר רוב נלך בתר בתרא כדקיי"ל כן בפ"ק דפסחים ואין לומר דמיירי שנשתמשו יחד צבורין צבורין כדמשני בפ"ק דפסחים דא"כ למה נקט במשנה שפירות שניה רבו על השלישית והוא היפוך הדרך שראוי להיות החדש רב על הישן דיש בזה מעלה דבתר בתרא ג"כ ולכך קמ"ל להיפוך דברבו שניה על השלישית והוי המיעוט הבתרא אעפ"כ אזלינן בתר רובא א"כ מוכח דמיירי שלא נשתמש יחד רק בזה אחר זה ומוכח דרוב עדיף מבתר בתרא וצ"ע בכל זה ואין עת האסף פה אולי יזכני ה' בזמן אחר לבאר יותר בזה. מיהו לפמ"ש הר"ש שם דהכוונה הולכין אחר הרוב להחמיר אתי שפיר קושייתינו וגם ראייתינו דלא כהר"ן נדחה בזה ע"ש ודו"ק:

סימן תקטו

(**סעיף ו'**) בעיר שרובה עכו"ם מן הסתם כל המביא לצורך הרוב מביא וכו'. נ"ב עיין בחיבורי על יו"ד מ"ז סי' ק"ג מ"ש דרך אגב בהלכות טריפות לק"ק טרעביוולא דאפילו אם קנה ישראל אחד אסור אף לאחרים לכל אנשי העיר ע"ש בטעמו וגם בטעם הדין דאסור אף אם מכוין בשביל ישראל ע"ש ודו"ק:

סימן תקכז

(**סעיף א'**) יו"ט שחל להיות ערב שבת וכו'. נ"ב הנה מבואר הפלוגתא בפ"ג דפסחים דלרבה אין צרכי שבת נעשין ביו"ט ועיקר ההיתר מכח הואיל ול"ח לא אמרינן הואיל רק דצרכי שבת נעשין ביו"ט. וקשה לי מן הש"ס דמנחות בברייתא בפרק ר' ישמעאל דמבואר שם בברייתא כמה כרכורים כרכרו שם התנאים לדחות דברי הצדוקים שאומרים עצרת אחר השבת וקשה הרי עיקר טענת הצדוקים דעצרת אחר השבת מפני שמשה רבינו היה אוהב ישראל וראה שעצרת יום אחד עמד ותיקן לאחר השבת והיה להם לדחות דבריהם בפשיטות יותר דא"כ דמשה רבינו אוהב ישראל למה בא תיקן עצרת בערב שבת ויהי' נמי ב' ימים ועוד עדיף דאז יוכל להכין מיו"ט לשבת אבל אם הוי לאחר השבת א"א להכין משבת ליו"ט ובע"כ דליתא לשטותם ומדוע לא דחו דבריהם בזה. אך למ"ד אין צרכי שבת נעשין ביו"ט רק מכח הואיל אתי שפיר דהרי התוס' כתבו בפסחים דכל היכא דאפשר בלא הואיל אין לעשות ע"י הואיל א"כ ה"נ אם יתקן שיהיה עצרת ע"ש לא יהיה יכול לתקן צרכי שבת רק ע"י הואיל לכך תיקן טפי אחר השבת דאז יכול להכין צרכי יו"ט ביו"ט עצמו ולא יצטרך להואיל. אך למ"ד דצרכי שבת נעשין ביו"ט בלא הואיל קשה כנ"ל דהוי להם לדחות הצדוקים בזה וקשיא להך מ"ד מברייתא דמנחות הנ"ל וצ"ע קצת ודו"ק ועיין במג"א כאן סק"א מ"ש בשם הב"י ומה שהשיג עליו הי"ש ועיין בחיבורי ליו"ד מ"ה סי' קנ"ז בתשובתי לק"ק זראוונע מ"ש קצת ראיה מן הש"ס דלא קיי"ל כמ"ד דאמרינן הואיל או די"ל בהקדש לא אמרינן הואיל ע"ש ודו"ק ועיין גם בחיבורי על חו"מ במ"ה סי' קי"ג שם הבאתי ראיה מן הרמב"ם דס"ל ג"כ כן דהלכה כר"ח ולא כרבה ע"ש היוצא לנו מהפלפול ודו"ק:

(**שם סעיף כד**) אם הערים לבשל ב' קדרות לצורך היום והותיר אחת לצורך מחר אסור לאכלה. נ"ב הנה המעיין בתשובת הריב"ש סי' רנ"ד מוכח שם חידוש דין דמה דהערמה אסור טפי ממזיד היינו אם בשעת בישול הראשון עשה הערמה זו או היה בדעתו לעשות הערמה לומר זה אני מותיר למחר ואבשל שנית היום אבל אם בשעת בישול הראשון כיון כפשוטו לאכול היום ואח"כ נמלך לעשות הערמה לומר זה אני מותר למחר ואבשל חדש על היום זה לא נקרא הערמה ומותר ע"ש וא"כ נראה ה"ה דמותר לומר דהפת שנאפה בעיו"ט לא ניחא לי ואאפה ביו"ט פת חמה וכפירש"י בביצה דף ט' גבי גלגל עיסה דיכול לומר פת חמה אני אוכל ומ"ש בש"ע סי' תק"ו דאם יש לו פת נקייה א"י לאפות מיירי בפת הדראה וכנראה מסוף לשונו של המחבר ובתוס' מקור דין זה מפורש כן והיינו דזה אסור דניכר הערמה דאין דרך לעזוב פת נקייה ולאכול פת הדראה בשביל שהוא

חם אבל באינו ניכר הערמה כגון שזה שוה כמו זה מותר לומר כן אם בתחלת אפיית הראשון לא כיוון להערמה ומגוף דברי המחבר נמי מוכח כן דאם בני ביתו דרכם לאכל פת הדראה מותר והרי סוף סוף דרכם לאכול פת נקייה ג"כ ואפשר לו להאכילם פת נקייה דבע"כ מיירי דיש לו פת נקייה כדי צרכם דאל"כ אף פת נקייה מותר לאפות אם חסר לו דיש לו לכולם א"כ יתן להם פת נקייה בע"כ כיון דעכ"פ אין ניכר הערמה מותר וז"ב ופשוט. והנה כי כן מצאתי בהירושלמי ג"כ פ"ג דפסחים ה"ג וז"ל כיצד הוא עושה ע"ד ר"א מערים ואומר זו אני רוצה לאכול זו אני רוצה לאכול כשהוא רודה מערים ואומר זו אני רוצה לישן זו אני רוצה לישן ומשייר אחת ע"ש והדבר מבואר כמ"ש ודו"ק. ועיין בפי' המשניות במס' תמורה בפ' כיצד מערימין ובתיו"ט שם דהערמה הוי מה שהוא מותר ומרמה הוי מה שאסור. ותמוה לי עליהם היאך נעלם מהם לשון הש"ס בביצה והפוסקים כאן דקרא הערמה ואסור גם בפ"ק דב"מ חיישינן דלמא אערומי קא מערים ואי אמר שתים וכו' הרי אסור כן משום מדבר שקר תרחק כמ"ש בש"ס וש"ך סי' ע"ה ע"ש ודו"ק:

סימן תקכט

(**סעיף א'**) מצות יו"ט לחלקו וכו'. נ"ב הנה בדין אם חייבין לטהר א"ע ברגל בזה האריך בשו"ת ש"א שאינו נוהג בזמן הזה. ולפענ"ד היא ש"ס מפורשת בברכות פ"ג דף כ"ב ע"ב דרב חמא הוה טביל כל מעלי יומא דפסחא ולית הלכתא כוותיה וקשה ניהו דהלכה כריב"ב אכתי בלא"ה צריך טבילה סמוך לרגל מכח החג ועיין בחק יעקב מ"ש דחייב אדם לטהר את עצמו ברגל היינו סמוך לרגל וא"כ קשה הרי בלא"ה צריך טבילה סמוך לרגל מכח החג ואף לדעת הצל"ח דהקושיא הוי מן הברכה הרי בטבילת החג נמי חייב בברכה ובע"כ מוכח דבזה"ז לא שייך חיוב זה. והנה אי נימא דלא כהרדב"ז רק במצוה דרבנן נמי בעי כוונה הוי אתי שפיר די"ל דנ"מ לענין הכוונה דלמה שאינו מכוין אינו יוצא והוי ברכה לבטלה ודו"ק:

(**שם סעיף ב'**) והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין וכו'. נ"ב עיין בש"ס דכתובות ס"פ אעפ"י מוכח דה"ה דיוצא אם קונה לאשתו ולבניו מנעלים חדשים מרגל לרגל אם אין ביכולתו לקנות יותר ע"ש ודו"ק:

שם בסעיף הנ"ל וחייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים. נ"ב הנה רמז לזה מ"ש הכתוב בקהלת ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה כי זה לעומת זה עשה האלהים. ונראה הכוונה דהנה הקב"ה צוה בתורה ושמחת בחגיך וגו' ואביונך אשר

בארצך. והנה מה שצוה הקב"ה לשמח את האביונים בחגים י"ל דזה הוי עבור שמחת העשיר בעצמו כי הקב"ה רוצה שישמח האדם ביו"ט שמחה שלימה והרי אמר התנא באבות אל תתייאש מן הפורעניות א"כ אין לו שמחה שלימה פן ח"ו יבוא עליו רעה לכך צוה לו הקב"ה ליתן צדקה לעניים וידוע דצדקה תציל מן הפורעניות וכאן דמובטח מן הפורעניות לכך הוי לו לו שמחה שלימה. וז"ש הפסוק ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה ר"ל תזכור לגם רעה שאפשר לבוא וכן פירש בעל מעשה ה' בפסקא כהא לחמא עניא לדרכו ע"ש כן יתפרש לדרכינו ולכך תתן צדקה לעניים כדי שיהיה לך שמחה שלימה. וזה שסיים הפסוק כי את זה ר"ל מה שצוה הקב"ה ליתן ביום שמחה צדקה לעניים לעומת זה עשה אלהים ר"ל לעומת היום הרעה שלא יראה מהרעה ויהיה לך שמחה שלימה אמן ודו"ק:

סימן תקל

סעיף א' חול המועד אסור בקצת מלאכות וכו' נ"ב הנה בדין אם מלאכת חוה"מ דאורייתא או דרבנן פליגי בזה הפוסקים ודעת הרמב"ם דהוי דרבנן וכן הוא דעת הג"מ שהביא הב"י שכת' דאם הוי דאורייתא לא הוו רבנן מקילין ביה כולי האי ע"ש. ולפענ"ד נראה ראיה ברורה דהוי מן התורה ממ"ש בפ"ק דע"ז דף כ"א ע"ב גבי לא ישכיר אדם מרחץ לנכרי שנקראת ע"ש ועושה בו עכו"ם מלאכה בשבתות ויו"ט ופריך הא לכותי שרי כותי נמי הא קעביד מלאכה בחוה"מ. וקשה מה פריך הרי שאני ושאני דבשלמא מלאכת שבת ויו"ט הוי מן התורה לכך גזרו ביה אף להשכיר לנכרי משא"כ מלאכת חוה"מ שגוף איסורו אינו רק דרבנן א"כ לגזור שלא להשכיר עוד לכותי הוי גזירה לגזירה. ובפרט כיון דהג"מ בעצמו כת' דאם דהוי מן התורה לא הוו מקילין כולי האי משמע דס"ל כיון דהוי דרבנן הקילו טובא א"כ י"ל גם בזה הקילו ומה מדמה זה למלאכת שבת ויו"ט. ובע"כ מוכח להדיא שמלאכת חוה"מ אסור מן התורה ודו"ק ושוב ראיתי בספר ישועות יעקב על או"ח הנדפס מחדש שהרגיש ג"כ בזה ע"ש. ובהכי אתי שפיר מה דקשיא לן למה לא פריך דכותי עביד בי' מלאכה ביו"ט כ' ואין לומר דס"ל דהתנא בא"י קאי דליכא יו"ט ב' דא"כ מה פריך שם אח"כ הא שדהו לנכרי מותר מ"ט דאריס ארוסותיה קעביד וכו' ומה קושיא דלמא התנא בא"י קאי לכך לא מצי למנקט שדהו דשם שדה בלא"ה אסור כדמפורש שם במשנה ולכך נקיט רב מרחץ ואתיא בר' יוסי שם דבתים מותר לשכור ובע"כ דלא ניחא ליה להש"ס לומר כן דמסתמא מיירי הברייתא אף בח"ל. או דקשיא ליה דהו"ל לאשמעינן דין זה ג"כ דבחו"ל אסור להשכיר לו שדהו וכו'

וא"כ קשה נמי בכותי למה לא קמ"ל דבכותי נמי אסור בחו"ל ומכח יו"ט שני. ובע"כ מוכח דמלאכת חוה"מ הוי מן התורה. והנה בזה נבין מה דקשה לי דקארי לה מה קארי לה ואטו לא ידע דבחוה"מ מותר לישראל להחם מרחץ. אך לפמ"ש אתי שפיר דהנה מזה ראיה לדעת הח"י בהלכות פסח סי' ת"נ דהמג"א כתב שם דעכ"פ בד' ימים שהם יו"ט אסור לומר טול אתה של יו"ט וכו' והח"י דחה דבריו דלא אמרינן כן רק בשבת דאסור לישראל עצמו הבערה לכך אסרו להשכיר מכח חשש מראית עין שיאמרו שלוחו של ישראל הוא אבל ביו"ט דלישראל עצמו מותר הבערה לצורך ליכא חשש שיאמרו שלוחו של ישראל הוא ע"ש. והנה טעם המג"א הוא דניהו דלישראל מותר הבערה היינו רק לצורך ישראל אבל לצורך עכו"ם אסור דלכם ולא לנכרים א"כ אי הוי ישראל עושה לצורך עכו"ם עושה איסור לכך יש לאסרו אף בשכירות עכו"ם מכח מ"ע והח"י ס"ל דלא גזרו רק אם ליכא היתר לישראל בשום אופן אבל היכי דהוה שום היתר לישראל לעצמו לא גזרו בזה שכירות לנכרי ע"ש. ונראה דבזה יהיו מחולקים המקשן והתרצן דהמקשן הוי ס"ל כיון דמלאכת חוה"מ הוי מן התורה וניהו דהתירו רבנן מרחץ וכדומה שמסרה הכתוב לחכמים היינו רק לישראל אבל לנכרי לא התירו וא"כ להסיק הישראל מרחץ לנכרי בחוה"מ אסור מן התורה א"כ יש לגזור בשכירות לכותי מכח גזירה הנ"ל ולזה משני חוה"מ כיון דלדידן נמי שרי א"כ כיון דמלאכה זו מותר לצורך עצמינו אף דלעכו"ם אסור עכ"פ שוב לא גזרו בזה בשכירות לעכו"ם כסברת הח"י ביו"ט ודו"ק היטב. מיהו לפ"ז יהיה נתחדש לנו דין חדש דבחוה"מ להסיק לצורך עכו"ם המרחץ אסור. מיהו אפשר דבזה עצמו יהיו מחולקים המקשן והתרצן דהמקשן הוי ס"ל דלצורך עכו"ם אף בחוה"מ אסור והתרצן מתרץ דבחוה"מ הותר לגמרי אף לעכו"ם להסיק לו המרחץ ואתי שפיר. ועכ"פ נראה מזה ראיה ברורה דמלאכת חוה"מ אסור מן התורה ועיין בחידושי להלכות פסח סי' ת"ן מ"ש בדברי הח"י הללו ובחידושי עבודת עבודה על מס' ע"ז עמ"ש שם ודו"ק היטב:

סימן תקלז

סעיף א' דבר האבד מותר לעשותו בחוה"מ וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מ"ש דספק דבר האבד מותר ועיין במג"א בסימן הקודם מ"ש בסוף ולפיכך אין טורחין מספק משמע דס"ל דספק דבר האבד אסור וזה סותר את זה וצ"ע ודוק: הנה ראיתי לחכם אחד בספרו שנשאל על בעה"ב שהקדים לאומנים שכרן שיעשו אצלו מלאכה בבנין ביתו ובתוך כך נלקחו האומנים לעבודת המלך ואין להם פנאי לעשות מלאכת הישראל רק בחוה"מ ואם

לא יפסיד שכרו שאין להם לשלם לו אם הוי זה דבר האבד. והשיב שאין זה דבר האבד כיון שאפשר שיתעשרו והביא ראיה מדברי הב"י בחו"מ סימן של"ג שכ' שהפועלים יכולין לחזור אף שאין להם להחזיר שכרן מכח שמא יתעשרו ע"ש ומה שמבואר בש"ע דלתבוע חוב מותר בחוה"מ מחלק שם חילוקי דינים. אך לדעתי אין זה נכון דודאי הוי דבר האבד ואין דמיון חוה"מ לחזרת פועל דבחוה"מ אף ספק דבר האבד מותר וכדמשמע מדברי מוהריב"ל הובא במג"א סימן תקל"ט ס"ק ז' דדוקא אם יודע בוודאי שלא יפסיד מהקרן אבל אם ספק לו אז מותר ונחשב דבר האבד ולכך מכ"ש דספק שמא יתעשר הוי ספק דבד האבד עכ"פ. ותדע דאף לענין עדות לא הוי נגיעה מכח שמא יתעשר ומוכח דאף ספק נוגע לו הוי מכ"ש לענין חוה"מ וניהו דעכ"פ ספק הוי סוף כל סוף ספק דבר האבד מותר בחוה"מ אבל בפועל אינו יכול לכופו לעשות רק בודאי דבר האבד אבל בספק דבר האבד אין יכול לכופו לעשות. ולכך היכא דיש ספק שמא יתעשר נמי יכול לחזור ושאני מלאכת חוה"מ דקיל מעשה דלי בני ישראל עבדים. ויומתק בזה מה שהש"ע בחו"מ סימן של"ג סיים ואפי' קיבל כבר דמי שכירתו ואין לו לשלם לבעה"ב יכול לחזור בו והמעות חוב עליו שנאמר כי לי בני ישראל עבדים וכו'. ולכאורה אין מהדרך לכתוב בפסקיו טעם מהפסוקים ולמה כאן כתב טעם מן הפסוק וגם כאן גבי אין בידו לשלם תחלת הוי ליה לכתוב בגוף הדין דסיים הש"ע שחוזר הול"ל שנאמר כי לי בני ישראל עבדים ואח"כ הו"ל לכתוב ואפי' קיבל כבר וכו'. אך הוא הדבר אשר דברנו דבא ליישב שלא תקשה למה בחוה"מ ועדות לא נחשב שמא יתעשר לטענה וכאן נחשב ספק מכח שמא יתעשר ולכך סיים כיון דכתיב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים ולכך אלים עשה זו דהוי בנוגע בכבודו יתברך וכמו שקנסה התורה להעבד להיות נרצה עבור כך כן קנסה התורה להבע"ב ששכרו שיוכל הפועל לחזור בו כל זמן שיש צד לומר בשום אופן דאין לו הפסד. ואפשר לומר עוד דודאי מדינא היה יכול הפועל לחזור אף בדבר האבד דסתמא כתיב כי לי בני ישראל עבדים ולכך הוי ראוי שיהיה יוכל לחזור אפילו בודאי דבר האבד רק מה שאינו יכול לחזור בדבר האבד הוי רק מתקנתא דרבנן דרבנן תקנו דאין יכול לחזור בדבר האבד שחשו חז"ל על טובת בעה"ב ואמרו שבדבר האבד אינו יכול לחזור לכך כיון דהוי רק מדרבנן לא תקנו רק אם הוא בודאי דבר האבד אבל בספק לא תקנו אבל בחול המועד מן התורה מסרו הדבר לחכמים להתיר כמו שירצו וא"כ מן התורה מותר דבר האבד בזה וכן בעדות אם אין לו נגיעה מן התורה כשר להעיד לכך כל שאין כאן נגיעה רק בדרך רחוק שמא יתעשר לא הוי נוגע ואף אם נימא דדבר האבד בפועל מן התורה הוי אתי שפיר ג"כ דבחוה"מ כיון שלא נאמר

עשה מפורש בו רק דהתורה מסרה הדבר לחכמים לומר מה אסור מה מותר ולכך הם אמרו דאפילו ספק דבר האבד נמי מותר אבל בפועל דיש עשה מפורש כי לי בני ישראל עבדים א"כ ניהו דבדבר האבד אינו יכול לחזור היינו בודאי דבר האבד אבל בספק הוי ספק תורה לחומרא והפועל מוחזק בעצמו. לכך כל שיש שום צד לומר שלא יהיה דבר האבד יכול לחזור ובפרט דהפועל כיון שמוחזק בעצמו הוי כמו חזקת ממון דחיישינן ביה אפילו למיעוטא ואין הולכין אחרי הרוב ובזה ניחא מה שאינו דומה לעדות דהתם בעדות דתליא בדעת העדים לחוש שבשביל הנאה המה מעידים בזה אמרינן דלגבי דעת האדם וודאי שהולך בתר רובא ואינו חושש למיעוטא וכל מה דהוי ע"ד המיעוט לא נחשב לו הנאה לחוש שבעבורו הוא מעיד משא"כ כאן דלאו בדעת האדם תלי' רק בדינא שהתורה אמרה שבדכר האבד אינו יכול לחזור ולכך תינח בודאי דבר האבד אבל כל שיש צד שלא יהיה דבר האבד יכול הפועל לומר שהוא חושש למיעוטא ויתכן להיות שיתעשר ובממון היכא שהוא מוחזק חיישינן למיעוטא ולכך ה"נ הפועל מוחזק בעצמו וחיישינן למיעוטא שמא יתעשר אבל בחוה"מ דהוי רק איסורא ודאי דאזלינן בתר רובא וכיון דעשירות לא שכיחא וכמ"ש חז"ל חברך אתעשר לא תאשר לכך אזלינן בתר רובא והוי דין דבר דאבד כן נראה נכון וברור לדינא בלי פקפוק ולדעתי הדבר פשוט למאוד ולא כתבתיו רק להוציא מלב הקורא בספר החכם שנדפס מחדש. ולדעתי הכל ברור כמ"ש ודו"ק היטב:

סימן תקמה

סעיף ג' כותב אדם תפילין ומזוזות לעצמו וכו'. נ"ב ז"ל רמב"ם פ"ז מהל' יו"ט הי"ג ואסור לכתוב כו' אבל כותב אדם תפלין ומזוזות לעצמו וטווה תכלת לבגדו וכתב הכ"מ שם נראה שטעמו דמ"ל דאין מניחין תפילין בחוה"מ דבכלל יו"ט הוא וא"כ אין להתיר בכתיבת תפילין יותר ממלאכה אחרת וכו' ונשאלתי ממשכיל אחד דא"כ היאך יפרש במזוזה הרי זה ודאי שייך בחוה"מ והשבתי שזה אינו צורך המועד דהרי אפשר ליתן במתנה הבית לאחר ויהיה הוא דר בו בתורת שאלה ופטור מן המזוזה וכמו כן הקשה המג"א בשם אחיו לעיל בהלכות ציצית סימן י"ג ומה דתירץ התם לא שייך כאן דבחוה"מ מותר ליתן במתנה וא"כ אינו צורך המועד. בשלמא תפילין אף שיכול לשאול מאחרים מכל מקום כיון דחייב הוא בתפילין רוצה אדם לצאת בשלו דניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממונו והוי צורך המועד. ומזה מוכיח דהרמב"ם ס"ל דאסור בחוה"מ אבל במזוזה אם יתננה במתנה לאחר הבית פטור לגמרי לכך לא נחשב צורך המועד ועוד י"ל יותר

דהנה המג"א כתב בסימן תמ"ו סק"ב וכיון דהוא רוצה לבערו אלא שהוא אנוס בתקחז"ל אינו עובר עליו. והנה בש"ך חו"מ סימן ר"א מבואר דלא אמרינן אונסא כמאן דעביד וא"כ ניהו דעל הל"ת אינו עובר דהוי אונס עכ"פ קיום המצוה ליכא וא"כ אכתי ידחה האיסור להאיסור שבות דעכ"פ קיום המצוה ליכא. אך נראה דאונסא כמאן דלא עביד הוי דוקא במה שחייב לעשותו ואי אפשר לפטור ממנו בשום אופן כגון התם דהתנה עמה לעשות כך וכך דאינו נפטר בלי מעשה אבל במה שאין הכרח לו ליפטר ממנו בזה הוי אונסא כמאן דעביד ולכך בחמץ הרי אם לא היה לו חמץ הוא פטור ואין חיוב להיות לו חמץ וגם אם יש לו חמץ יכול לבערו ע"י אחר ואינו חיוב שבגופו דוקא לכך בזה האונס עושה כאלו עשאו ממש והוי כקיום העשה ממש. ולכך אתי שפיר דבמזוזה דאין חיוב שיהיה לו בית לעשות בו מזוזה וגם אין המצוה בגופו ומהני בו שליחות לכך האונס עשה כאלו קיים העשה ולכך אינו צורך המועד דהרי להיפוך אם יהיה אסור לכתוב יהיה מותר לדור בו בלי מזוזה דכיון דאנוס הוא הוי כקיום העשה ממש וא"כ פטור הוא מזה וגם בטווה תכלת לבגדו אבל בתפילין דהוי חיוב דוקא ואי אפשר לפטור בשום אופן גם הוי מצוה בגופו דוקא ולא מהני ע"י שליח א"כ מה בכך דאונסא כמאן דעביד עכ"פ בגופו. לא הוי גם בזה לא אמרינן אונסא כמאן דעביד כיון דהוי חיוב דוקא. לכך אם הוי חיוב בחה"מ הוי זה מכח המועד ודו"ק וזה עיקר לפענ"ד. וראיה לדברינו ממ"ש בש"ס דברכות דחישב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו ולמה בפסחים אמרינן בשגג או נאנס ולא עשה הראשון ועשה את השני וחייב כרת אם לא עשה השני דהרי אונס הוי כאלו עשה. בע"כ יש חילוק בין מצוה שמחוייב דוקא או אפשר להפטר ממנה וחישב לעשות מצוה מיירי במצוה דאפשר להיות פטור בלא"ה ותדע דהרי בלא"ה הוי חד דיעה בירושלמי דאונסא כמאן דעביד אם כן יש לומר אף לדידן בזה מודים ודו"ק היטב:

סימן תקמז

סעיף ג' כל שלשים יום לפני המועד אסור להספיד על מת שמת לו מלפני שלשים יום קודם המועד וכו'. נ"ב הנה מקור חילוק זה בין מת תוך למ"ד יום למועד או קודם נצמח מן הירושלמי שהביא הב"י שם וז"ל הירושלמי לא יעורר על מתו וכו' לא יספידנו קודם לרגל ל' יום זה העושה לו הספד בפ"ע הדא בישן אבל בחדש מותר איזהו חדש תוך ל' יום ישן לאחר ל' יום עכ"ל הירושלמי. והנה הב"י הבין שכוונתו דתוך למ"ד יום ואחר למ"ד יום אמועד קאי אם מת תוך למ"ד למועד או לא. ומתוך זה הוצרך לטעם דכל

למ"ד יום בלא"ה הוי המרירות בלבו וכו' ע"ש. ולפענ"ד בעניי לא נראה כן דמה בכך סוף סוף אם כלו למ"ד שלו בתוך המועד א"כ עכ"פ יקיים מצות ושמחת בחגך בסוף ימי המועד ובפרט בחג הסוכות דהוי מצוה בפ"ע לרבות לילי יו"ט האחרון לשמחה ואם יספידנו לא יכלו למ"ד יום רק אחר כל המועד וא"כ עדיין מבטל מצות שמחה מיו"ט האחרון ולמה לא יחוש לקיים מה דאפשר לכך נראה לפרש כוונת הירושלמי דלאו אתוך המועד קאי רק על ההספד אימתי נעשה אם הוי ההספד על מת חדש תוך למ"ד למיתתו אין לחוש מה שהוי תוך למ"ד למועד כיון דילפינן בש"ס פ"ב דסוכה דהעוסק במצוה פטור מן המצוה מפסוק ויהיו אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא וא"כ נטמאו אף שידעו שלא יכלו לעשות הפסח אעפ"כ נטמאו ולא חששו להפסד עשיית הפסח ופירש"י שם דלאו מת מצוה ממש היו רק מהשבעה מתים שמטמא להם וקאמר שם דאיצטריך תרווייהו דאי מפסח הוי ס"ד כיון דלא מטי זמן חיובא דפסח ואי מק"ש הוי ס"ד דוקא בדבר דאין בו חיוב כרת וכו' וא"כ עכ"פ מוכח דהעוסק במצוה פטור מן המצוה ובפרט היכא דלא מטי זמן חיובא ודאי פטור וא"כ ה"נ כיון דהוי החיוב להספיד מה לנו לחוש שיבטל שמחת הרגל הרי העוסק במצוה פטור מן המצוה ובפרט דלא מטי זמן חיוב שמחת הרנל עדיין. אך עיקר הטעם מה דעוסק במצוה פטור מן המצוה היינו רק באי אפשר לקיים שתיהן אבל באם אפשר לקיים שתיהן אינו פטור וא"כ בהספד הרי יכול להספידו אחר הרגל לכך אינו דוחה שמחת הרגל. אך לפ"ז הנה ידוע דעיקר ההספד הוי בשעת חימום ועיקר החימום הוי תוך שלשים יום לאבילות אבל אחר שלשים ליכא חימום כל כך ולכך פטור מאבילות בשומע אחר ל' יום דליכא שעת חימום ולכך פטור אף מקריעה וא"כ הספד זה שיהיה נעשה תוך שלשים לא יהיה נעשה כל כך אחר שלשים ולכך הוי כאי אפשר לקיים שתיהן ולכך מותר להספידו ואין לו לחוש לשמחת הרגל ואף דבתוך הרגל עצמו ודאי אסור להספידו היינו כיון דהספד דרבנן ושמחת הרגל דאורייתא אין מצוה דרבנן דוחה מצות עשה דאורייתא. אך היינו דוקא היכא דמטי זמן חיובא דיו"ט אז הוי עקירת ד"ת בקום ועשה אין כח בידם לעקור וגם אם נחשב כשב וא"ת מכל מקום כ"כ הרא"מ הובא בשעה"מ דאין כח בידם לעקור ד"ת אף בשוא"ת רק היכי דלא הוי בעידנא אבל בעידנא אין כח ביד חז"ל לעקור ד"ת אפילו בשוא"ת וא"כ ה"נ כיון דכבר חל עליו שמחת הרגל אין כח בידם לעקור ד"ת אפילו אם יהיה נחשב שוא"ת אבל קידם הרגל דעדיין לא מטי זמן חיובא דיו"ט וכדקאמר בש"ס דסוכה הנ"ל בפסח א"כ בזה יש כח ביד חז"ל לעקור בשוא"ת א"כ עתה בהיתר מספידו ואח"כ שלא יקיים שמחת יו"ט הוי דק בשוא"ת בזה

יש כח ביד חז"ל שפיר ולכך אמר הירושלמי בך בד"א בישן היינו שההספד הוי על מת ישן שכבר הוא אחר שלשים למיתתו א"כ הספד כזה יוכל לעשות אח"כ בזה אסור לדחות שמחת הרגל על ידו אבל בחדש שההספד הוי על מת חדש תוך למ"ד למיתתו בזה אין לחוש לביטול שמחת הרנל דעוסק במצוה פטור מן המצוה והוי כלא אפשר לקיים שתיהם וכיון דלא מטי זמן חיובא אף בעוסק במצוה דרבנן פטור מן האחרת וז"ב בכוונת לשון הירושלמי לפענ"ד. אחרי כותבי זה ראיתי בתשובת חנאון מוהרא"ז מרנליות זצ"ל שכבר הרניש הרמב"ן בפירוש הירושלמי הזה אך הוא נדחק לחלק מכח דבתוך למ"ד בלא"ה אינו יוצא מלבו ולא נתחדש לו אבילות חדשה גם נדחק ליישב הירושל' גם אליבא דרב דהטעם מכח שכר מכח דבזה לא יוסיף שכר ע"ש וכל זה דוחק. אך לפמ"ש אתי שפיר על נכון בטעמו ואין סתירה כלל לרב דהכוונה רק דהעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכך כיון דהלכתא כרב באיסורי רק הכא שפסקו כשמואל הוי מטעם שמביאין ראיה מן הירושלמי וכיון דלדידן ליכא ראיה מן הירושלמי לכך הדרינן לכללא דהלכתא כרב באיסורי וממילא אינו אסור רק בשכר אבל בחנם מותר. ועל זה סמכתי ועשיתי הספד לחכם אחד בשנת תקצ"ו שמת קודם למ"ד לרגל וההספד הוי תוך למ"ד לרגל ובצירוף כל הני טעמי וכן פסק הגאון מוהרא"ז זצ"ל ואני החזקתי דבריו יותר וז"ב לפענ"ד ומדברי הרמב"ן עצמו יש ראיה לדברי דהרי הוא ס"ל דבתוך למ"ד לא נתחדש האבל ע"י ההספד וכע"כ דס"ל דתוך למ"ד נחשב כשעת מיתה ממש ובודאי אינו דומה חימום של שעת מיתה לאח"כ ולכך לא נחשב אפשר לקיים שתיהן מה שיספדנו לאחר למ"ד יום ודוק היטב:

סימן תקמח

סעיף א' הקובר את מתו בתוך הרגל לא חל עליו אבילות ברגל וכו'. נ"ב בא מעשה ידי באחד שנעשה אבל בחג הסוכות ר"ל והוריתי לו להתיר לעלות לתורה בשמחת תורה והיינו בזה כיון דנוהגין כל העולם לעלות לתורה אם לא יעלה האבל לתורה הוי פרהסיא ואף דיש לחלק דהתם היה נוהג ר"ת לעלות במקום הזה והוי פרהסיא אבל כאן אולי עלה במקום אחר וכיוצא בזה כתב הרש"ל בתשובה סי' ע"א לענין אבל המל בנו שאינו עולה לתורה מכל מקום י"ל הכא טעם אחריתא הוי כיון דמבואר בש"ע דבער"ה מותר לאבל לצאת מביתו לו' סליחות אף דבשאר ימים אסור לאבל לצאת מ"מ בזה כיון דהעולם מרבים בסליחות הוי לו צער אם ישב הוא בביתו א"כ ה"נ כיון דבשמחת תורה נהגו כל ישראל לעלות לתורה איכא צערא אם ישב הוא ולא יעלה לתורה והוי דמי כמו

התם דמותר לצאת מביתו ועוד נראה דזה דומה למ"ש הט"ז הלכות שבת סי' רמ"ד לענין מלאכת מחובר דאינו מותר מכח מראית עין רק באם יש ב' צדדים להתיר אבל אם יש רק צד אחד להתיר חיישינן דלמא ידע זה דאינו בקיבולת וכו' ויסבור שהוא שכיר יום ע"ש כן ה"נ בזה. בשלמא במי שמל בנו יש שני צדדים להיתר אחד דלמא לא ידעו כלל שהיום יום מילת בנו ואם אין לו מילת בנו אין לו היום בלא"ה לעלות לתורה ואף אם ידעו שהיום מל בנו אכתי אולי עלה כבר בבהכ"נ אחר ולכך איכא תרי צדדי להתירא ולכך לא חיישינן לפרהסיא. אבל בשמחת תורה כיון שהכל עולין לתורה היום ואין צד היתר רק מכח אולי עליו במקום אחר שפיר יש לחוש אולי ידעו רבים שלא עלה במקום אחר ויכירו כי מכח האבילות היא נמנע מלעלות והוי פרהסיא. הן אמת דיש לחלק בין נדון הט"ז לנדון דידן די"ל עכ"פ פרהסיא לא הוי מכל מקום כיון דמלתא דרבנן בעלמא היא בפרט ברגל דלא חלה עליו אבילות וגם מכח טעם הנ"ל שצער הוא לו דיש להקל כה"ג וזה ברור ונכון לדינא ודוק היטב:

(**שם סעיף ה'**) אעפ"י שאין אבילות נוהג במועד אנינות נוהג כו וכו'. נ"ב הנה נשאלתי במת ביו"ט ב' ולא היו מניחין אותו לקברו עד סמוך לערב עפ"י דת המלך יר"ה אם שייך בזה דין אנינות אם לאו. והשבתי דנראה פשוט דנוהג בזה אנינות דאף שכתב המג"א דהיכי דא"א לקברו מחמת איד עכו"ם דלא חל אנינות היינו אם כל היום אי אפשר לקברו אבל אם היום אפשר לקברו רק אחר זמן מה גוף היום לא מחלקינן וכל שהיום יהיה נקבר שייך ביה אנינות. ואינו דומה למה דקיי"ל דבמת ביו"ט דאז בלילה יקדש ולא חל עליו אנינות היינו נמי דלילה ויום השינוי ניכר והם גופין מחולקין לכך לא חל עליו אנינות בינתים אבל ביום גופא שאין השינוי ניכר לא פסקינן ליה לשנים. והנה יש שהיו רוצים להביא ראיה ממ"ש המג"א לעיל סי' תקכ"ו דאפשר דס"ל כיון דאין דעתו לקברו עד אחר האכילה לא חל עליהם דין אנינות עד אחר אכילה ע"ש וא"כ ה"ה נמי בזה. אבל לדעתי הנה גוף דברי המג"א המה תמוהין דאם יש סברא לחלק כן מה ראיה מביא הרא"ש בפ"ג דברכות מן הרמב"ם שאין אנינות ביו"ט ממה שהיה מצוה להביא לפניו שופר להוציאו י"ח ומה ראייה היא דלמא התם הוי דעתו לקברן אחר האכילה לכך לא חל עליו דין אנינות אבל היכי דדעתו לקברן מקודם יש דין אנינות ביו"ט ובע"כ דליתא להך סברא. מיהו גם לדברי המג"א אינו דומה חדא הרי חזינן דהמג"א דייק דוקא אם דעתו לקברו אחר האכילה הא אם הוי דעתו לקברו אחר התפלה היו פטורין מן התפלה ובע"כ דבעינן דבר אחר המפסיק בינתיים בין המצוה בין הקבורה יהיה דבר אחר המפסיק וניכר החילוק בזה דומה ליום ולילה שבלילה לא חל עליו דין אנינות כן

ה"נ בזה אבל אם אין שינוי המפסיק בנתים פטור מן התפלה וא"כ ה"נ כיון דבין שעה שאין מניחין אותו לקברו בין שעה שיניחוהו לקברו ליכא שינוי הניכר. דבשלמא התם כיון דבאכילה תליא מלתא והוי דבר התלוי במעשה והוי ניכר לכך שייך לחלק ביום גופא אבל בין שעה אין שינוי הניכר אי אפשר לחלק יום גופא לשנים. ועוד בשלמא באחר אכילה כיון דזה הוי זמן קבוע לכל מתים וידוע שהיום אין קוברין רק אחר אכילה לכך אין בזה בזיון למת דהכל מידע ידעין שלא הוי זמן קבורתו עד אחר האכילה אכל בזה בדת המלך כיון דאין שעות כ"א שוה ויש מת שמניחין לקברו בבוקר דכלה אז שעתו וא"כ בזה מי ידע שזה אין קוברין אותו מכח דלא כלה זמנו ולכך הוי בזיון להמת אם יעסקו בתפלה והרי מה"ט אסור לאונן להחמיר מכח כבוד המת לכך ה"נ שייך בזה בזיון המת לכך אסור להתפלל וניהו דאם אין מניחין אותו כל היום לקברו לא חל עליו דין אנינות התם כשיראו העולם שלא קברו אותו כל היום מידע ידעו שזה מכח שלא היה אפשר לקברו ולא הוי בזה בזיון להמת כיון דהוי קבורתו ביום אחר ממש אבל בו ביום גופא אם יהיה קבורתו היום י"ל שמצד התרשלות מתעצלין בו ואז אפשר לחלק יום עצמו לשנים היכי דאין זמן קבוע לכל המתים בשוה לכך ודאי יש להם דין אנינות וכן נמי אם יש עיכוב שאין רוצים להניחו לקברו עד מחר אך שיש ביד האוננין להשתדל לקוברו היום סמוך לערב נמי חל עליו דין אנינות בבוקר ואינו דומה למי שהוא בתפיסה ולא נתייאשו מלקברו דלא חל עליו דין אנינות אלא אבילות דהתם לע"ע לא נקבר כלל לכך אף דיכולין להשתדל לקוברו כיון דהוי בספק אין לו דין אנינות אבל כאן ידוע הוא שיהיה נקבר למחר וכיון דבודאי יהיה נקבר למחר וגם אפשר ע"י השתדלות יהיה נקבר היום חל עליהם דין אנינות מהיום. ובפרט דהתם מירי שהדבר תלוי בממון הרבה והדבר ספק אם יועיל לכך לא חל עליהם דין אנינות אבל כאן בדמים מועטי' יועיל וקרוב לודאי שיועיל לכך חל עליהם דין אנינות ואדרבא נראה דמכח זה חל עליהם אנינות מהשתא אף שלא יקברוהו עד אחר אכילה או אחר כלות מעל"ע מ"מ מעתה חל עליהם השתדלות הזה ולכך הוי כמחשיך על התחום דחל עליו דין אנינות מאז שהוא מתחיל להחשיך על התחום כן ה"נ בזה וז"ב ונכון לדינא דהם פטורין מכל המצות כדין שאר אוננים ביו"ט ועיין ראיה ברורה לזה מדברי המג"א בעצמו סי' תרצ"ו סק"ו מוכח שם דאף דמדינא אסור לקבור עד אחר המגילה מכל מקום חל עליו אנינות ופטור ומכ"ש בזו ע"ש ודוק ואף למסקנת המג"א שם היינו רק במגלה דמגילה קודם לקבורת המת כמ"ש המג"א וגם בספר א"ר חולק על המג"א גם שם אבל בנידן דידן ודאי דאין רשאי להתפלל ודוק היטב: (שם) ואם מת ביו"ט ואינו רוצה לקברו בו ביום אין עליו דין אנינות וכו'. נ"ב הנה מזה

מבואר דאף שדעתו לקברו בלילה מ"מ אין דין אנינות ביו"ט כיון דאין דעתו לקברו היום ומכ"ש בשבת ויוה"כ דאסור לקברו בו ביום דאין בו דין אנינות. ותמוה לי טובא מן הש"ס דיומא דף י"ג דפריך והאר"י אף אשה אחרת מתקינין לו שמא תמות אשתו וכי מיית אשתו בפלגא דעבודה הוי אונן וכו' ומאי פריך ומה מדמה יוה"כ לחול הרי י"ל ביוה"כ כיון דאי אפשר לקברה היום לא חל עליו אנינות ואין לו' דלענין אונן בקדשים לא אזלינן בתר אם יכול לקברו או לא דמנ"ל להקשות כן ודלמא גם לאנינות דקדשים לא חייל עליו אנינות רק באם רוצה לקברו היום דהרי זה נלמד מקרא דאהרן דהן היום הקריבו וגו' והתם הוי ניתן לקבורה בו ביום אבל בלא ניתן לקבורה אפשר דלא חל עליו אנינות כלל ומה פריך וצע"ג. ואף דאיכא חד תנא במ"ק דאין ר"ה ויוה"כ כרגלים מכל מקום מה פריך ונימא דר"י ס"ל כמ"ד דר"ה ויוה"כ כרגלים ולכך אין אנינו' נוהג בו אם אינו קוברו היום סוף דבר שצ"ע ודוק: ועיין בחיבורי על או"ח שנת תקצ"ו דקל"ב שחכם אחד ושמו מו"ה איכל מק"ק בוטשאטש רצה לסתור הקושיא הנ"ל ואנכי סתרתי כל דבריו והקושיא במקומה עומדת ע"ש היטב: והנה בהיותי מדבר בסוגיא דיומא הנ"ל נראה להכריע מזה במה דפליגי הט"ז והש"ך ביו"ד סי' שמ"א והנקה"כ הביא בזה מחלוקת הראשונים באם אירע אבל לחתן אחר החופה ועדיין לא בעל אם חל עליו אבילות תחלה או שבעת ימי המשתה ע"ש. ולפענ"ד יש להוכיח מזה דלכאורה קשה מה פריך הש"ס דא' ר"י שמא תמות אשתו וכי מיית עביד עבודה והא הוי אונן וכו' ומה פריך ודלמא היכי דאפשר לתקוני מתקנין ומה דלא אפשר לא מתקנינן ובפרט דהרי מסיק הש"ס בסוכה דר"י לא חייש למיתה רק מכח מעלה בעלמא חייש למיתה א"כ תינח למה שנוגע לכפרת כל ישראל אבל למה דנוגע לאיסור אנינות ולשמא יאכל בזה לא חיישינן למיתה ומה פריך. וצ"ל דהש"ס משמע ליה מלשון ר"י דקא' אשה אחרת מתקנינן לי' דבע"כ כנסה קודם יוה"כ דאי ביוה"כ לא הוי בעי הזמנה תחלה דלא כהירוש' ולכך קשה לו למה באמת אינו כונסה ביוה"כ ובע"כ מכח שבות דאין מקדשין בשבת ויו"ט והיכי דאפשר לתקוני שלא יבא לידי כך מתקנינן ולכך פריך כיון דהוי החשש מכח שבות דאין מקדשין טפי נא' שלא ישא עתה דאם ישאנה עתה אולי תמות אשתו והוי אונן טפי עדיף להמתין לישא אותה ביוה"כ ואז כיון שיראה דבעי למימת קדם וכנסה להך כעין דפריך הש"ס שם כעין זה ע"ש כן י"ל בזה כיון דחזי דבעי למימת קדם וכנסה ועל תנאי אם תמות האחרת ולא הוי ב' בתים ואז אם תמות חל עליו ימי משתה למפרע ולא יהיה נעשה אונן עוד וא"כ טפי ראוי שלא לחוש לאיסור שבות משא"כ עתה דכנסה קודם והרי בעינן חופה הראויה לביאה ובשלמא ביוה"כ יהיה החופה הראויה לביאה בערב וזה נחשב

ראויה לביאה כמ"ש בחידושינו מכבר ע"ש אבל אם נושא מקודם הרי כל שבעת ימים מפרישין אותו מביתו ובע"כ דנושאה מקודם א"כ כבר כלו שבעת ימי המשתה קודם יוה"כ לכך יהיה לו דין אונן כן אזיל קושית הש"ס דטפי הו"ל לחוש לאיסור אנינות מן איסור שבות דאין מקדשין ודוק כי קצרתי. ומוכח מזה דאף בלא בעל חל עליו ימי משתה תחלה ואין לו אף דין אונן דהרי ביוה"כ לא יהיה בועל ופריך כן והבן כי קצרתי. והנה שבתי וראיתי שזה טעות מכמה טעמי דאף ששבעת ימי המשתה דוחין אבלות מ"מ אין דוחין אנינות אם רוצים לקברו היום דלא עדיפי מיו"ט דנוהג בו אנינות אם קברו היום ולו' דהרי דעתו לקברו היום זה קשה בלא זה כנ"ל. ועוד הרי קידושין בלא חופה לאו ביתו הוא ובע"כ דכניס לה וא"כ שוב אי אפשר לו' על תנאי דאין תנאי בחופה ועוד ממ"נ אם יקדשנה מעכשיו הדר אם תמות ראשונה הו"ל עבודה בשתי בתים למפרע ואם יקדשנה רק בתנאי אם תמות א"כ אם תמות חייל עליו אנינות מתחלה ואח"כ השמחה ועוד הרי הש"ס מסיק דאין קושייתו מכח אנינות רק דלמא מטריד והרי זה לא יתוקן אף אם יקדשנה ויכנסנה ויחול עליו ימי משתה מכל מקום אטרודי מי לא מטריד והרי סוף סוף אי אפשר לתקן הדבר ולכך ליתנייהו להני מילי שכתבנו ומכל מקום משנה לא זזה ממקומה לפלפול בעלמא ודוק היטב:

סימן תקמט

סעיף א' חייבים להתענות בתשעה באב וי"ז בתמוז וכו'. נ"ב בטור ובט"ז הביאו מ"ש חז"ל במסכת ר"ה דף י"ח צום השביעי שבו נהרג גדלי' בן אחיקם וע"ש מ"ש בחיבורי על הפטורת פרשת דברים חזון ישעיה בשנת תקצ"ז לפ"ק ע"ש ודוק. והנה ראיתי בבאה"ט שרצה להביא ראיה להט"ז דיש חילוק בין אם ניכר הדחייה או לא ממ"ש בש"ס פ"ק דמגילה דרבי רצה לעקור ט"ב ולמה לא רצה לעקור צ"ג ע"ש. ובמח"כ טעה ונעלם ממנו דברי התוס' במקומן שהקשו דהרי אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ גדול ממנו בחכמה וכו' ותירצו שלא רצו לעקור רק מחומרא שיש בו יותר משאר תעניות וא"כ תינח בט"ב אבל בצ"ג אין בו חומרא יותר משאר תעניות ומה יעקור לעקור לגמרי אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו וכו' וא"כ גם לראב"ש דא' דלא רצה לעקור רק בנדחה א"כ תינח בט"ב שנדחה דאין זה עקירה לגמרי כיון שיהיה בשאר השנים אכל בצ"ג כיון דתמיד נדחה א"כ אם יעקרנו יתבטל לגמרי א"כ אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו ומה ראיה מזה לענין להקל בברית מילה דבזה אין עקירה לגמרי דהרי יתענה

אם לא יהיה ברית מילה יש לו' שפיר דאין חילוק בין צום גדלי' לט"ב הנדחה וזה ברור ונכון ודוק:

סימן תקנא

סעיף ג' שבוע שחל בו ט"ב אסורים לספר וכו'. נ"ב כ"ה בש"ס תענית דף ל' אמר רבא הלכה כרשב"ג וא' רבא הלכה כר"מ ותרווייהו לקולא ע"ש. והנה לכאורה הדבר תמוה לי כיון דאמרינן שם לעיל דכולהו מחד קרא נפקי מ"ד מר"ח עד התענית יליף מחגה ומ"ד כל החודש יליף מחדשה ומ"ד כל השבת יליף משבתה א"כ קשה דרבא דס"ל דאינו אסור אלא שבוע שחל ט"ב ועד התענית א"כ כמאן דריש אם דריש שבתה יהיה אסור כל השבת ואם דרש חגה יהיה אסור מר"ח ומנ"ל להקל בתרווייהו. ונראה לפרש דהרי יש להבין למ"ד מחגה ופירש"י דר"ח איקרי מועד א"כ תינח מר"ח מתחיל האיסור אבל מנ"ל דכלה האיסור בט"ב דלמא כל החודש. ונראה כוונתו כיון דמפורש בפוסקים ולקמן בש"ע דט"ב איקרי מועד וא"כ כמו דבימי הפסח וימי החג נקראים כל הימים שבנתיים בלשון חג אף דהוי רק יום אחד בתחלתו ויום אחד בסופו מכל מקום נקראו כל הימים בלשון חג כיון דתחלתו וסופו יו"ט. כן ה"נ אלו ט' ימים שמר"ח עד התענית כיון דבתחלתן הוי ר"ח דאקרי מועד וסופו נקרא מועד ולכך כל הימים נקראים בלשון חג ולכך יליף מחגה שאסור כל הימים הנקראים בלשון חג והוא מר"ח עד התענית אבל רבא ס"ל דהוי תרווייהו לקולא לכך מהני לשון מחגה ללמוד שאינו אסור רק עד החג היינו ט"ב שנקרא מועד והועיל לשון שבתה ללמוד דאינו אסור מר"ח רק אותה שבת והוי תרתי לימודים לקולא. כן נראה לפענ"ד נכון ודוק היטב:

סעיף י בהג"ה ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכתא וכו'. נ"ב עיין בט"ז סקי"ב מ"ש בענין הסעודה של מילה דנראה לי היתר גמור שהרי מילה דוחה שבת ושבת דוחה בנין בהמ"ק וכו'. ודבריו תמוהין שהרי בש"ס במ"ק יליף שם הך ק"ו דמה משכן דוחה שבת מכ"ש בהמ"ק ופריך א"כ למה נתייראו ומשני דלמא שאני צורך גבוה מצורך הדיוט וכו' א"כ מוכח דצרכי הדיוט שאני מצרכי גבוה א"כ מפורש להיפוך מדברי הט"ז שבאמת לא הוי לק"ו זה דין ק"ו ואף שאח"כ נמחל להם העון אין ראיה דלא הוי חטא דיש לומר שהיה חטא רק ע"י שנתחרטו ועשו תשובה מוחלין להם וכמו שאמרו חז"ל כל העובר עבירה ומתבייש בה מיד מוחלין ודברי הט"ז צ"ע ודו"ק:

סימן תקנג

סעיף א' בהג"ה ומותר ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל עד בין השמשות וכו'. נ"ב הנה הט"ז הביא דעת הרמב"ן שאוסר ברחיצה אף בזמן שהוא מותר באכילה מכח דזה הוי התענוג לאחר זמן וכו'. והנה לכאורה דברי הרמב"ן סתרי אהדדי שבמס' שבת פרק ר"א דמילה מביא שם דעת הרמב"ן דס"ל באם נשתפך החמין שלאחר המילה מותר למול מכח דהשתא בהיתר הוא מל ואח"כ הפיקוח נפש הוא שדוחה שבת והבעה"מ והרשב"א חולקין עליו דבתר בסוף אזלינן ע"ש וא"כ מוכח דהרמב"ן ס"ל דבתר השתא אזלינן וא"כ ה"נ למה לא אזלינן בתר השתא דעתה בהיתר הוא רוחץ ואף שאח"כ נעשה לו תענוג כבר הוי ממילא בלי שום מעשה ותענוג דממילא לא נאסר רק שהוא אסור לעשות לעצמו תענוג והרי הוא עושהו בזמן ההיתר. מיהו לפמ"ש הר"ן לדחות ראיות בעה"מ והרשב"א מכח דאין שחיטה מצוה קבוע ביו"ט כמילה בשבת א"כ מוכח דדוקא מצוה קבוע מתיר הרמב"ן לילך בתר השתא אבל בלא"ה אזלינן בתר בסוף וא"כ מכ"ש בזה דאזלינן בתר בסוף. והנה להיפוך אין להקשות להסוברים כיון דמותר לרחוץ בזמן שמותר לאכול אף דנמשך לו תענוג אחר והרי גבי לימוד קיי"ל כר"י דאסור ללמוד אף דבר שלא למד מעולם וביאר הט"ז לקמן הטעם מכח דאף שמיצר הוא עכשיו שמח הוא לאחר זמן ע"ש וא"כ קשה מ"ש מרחיצה דמותר בזמן שמותר באכילה אף דהוי תענוג דלאחר זמן. מיהו זה לק"מ דהתם לומד בזמן האיסור כבר לכך אזלינן שפיר בתר מה דהוה בסוף תענוג לו אך אם עושה בזמן היתר לא משגחינן בתר מה דהוי בסוף רק כיון דהשתא הוי בזמן היתר מותר. אך לכאורה קשה על הסוברים שם דבתר בסוף אזלינן וכאן דידע שאח"כ יצטרך לחלל שבת אסור למול א"כ מוכח דאזלינן בתר בסוף וקשה ממ"נ אם נאמר דטעם הרחיצה דמותר מכח דבתענוג אין איסור רק אם התענוג נמשך תיכף אך אם אינו נמשך תיכף רק אח"כ מותר א"כ למה אוסר ר"י שם בלימוד מכח דשמח הוא אח"כ וגם למה אסר הרחיצה וסיכה בט"ב עצמו הרי אין התענוג תיכף רק אח"כ ואם ס"ל דבזמן איסור ודאי אסור אף אם התענוג נמשך אח"כ רק בזמן היתר הוא דאין לחוש אף שהתענוג נמשך אח"כ א"כ למה אסרו התם למול ולא אזלינן בתר השתא. רק בתר בסוף ולמה כאן אזלינן בתר השתא. מיהו כ"ז לק"מ די"ל דזה דומה למ"ש הנ"י בפ"ב דב"ק גבי אשו משום חציו שמה שמותר להדליק נר בשבת אף שהוא דולק אח"כ בשבת היינו דאנן חשבינן שכל מה שנעשה אח"כ הוי כאלו נעשה כן תיכף ממש השתא ע"ש. ולכך אתי שפיר גם בזה דכל ענין הנמשך אח"כ דנין אנו כאלו נעשה עכשיו ולכך אם לומד או רוחץ בזמן איסור אף דהוי הנאה דאחר זמן מכל מקום נחשב כאילו נעשה

אז תיכף בשעת מעשה ולכך אסור דאם רוחץ בזמן היתר אף דהנאה הוי בזמן איסור מכל מקום נחשב כאלו נעשה הנאה זו מיד וכמיד הוי זמן היתר ולכך מותר ובמילה הוי להיפוך דמה שמחמין אח"כ חמין הוי כאלו עשאה עתה מיד. ועתה אין היתר כיון דליכ' פקוח נפש עדיין ומכשירי מילה אין דוחין שבת ולכך אוסרים שם וא"ש. והנה מפירש"י בפסחים שם ד"ה בה"ש שלו אסור שפירש באכילה ומלאכה ולא פירש נמי שאר עינויים וממ"נ או דהו"ל למנקט את העיקר רק אכילה ולא מלאכה או הו"ל למנקט כולם ולמה פרט אכילה ומלאכה מזה נראה דס"ל כהרמב"ן ולכך דוקא אכילה ומלאכה הוא דאסור בה"ש אבל קודם שרי אך דחיצה וסיכה אף קודם נמי אסור ומוכח דס"ל כהרמב"ן בהא. אך הנה על הרמב"ן קשה לי מן הש"ס שם דקאמר אין בין ט"ב ליוה"כ אלא שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר ולמה לא מנה גם זה דהרי זה ודאי דביוה"כ מודה הרמב"ן דמותר לרחוץ ולסוך בזמן שמותר באכילה דאל"כ קשה על הטור למה מביא דעת הרמב"ן בהלכות ט"ב ולא הביא דעתו בהלכות יוה"כ שחמור טפי ובע"כ דביוה"כ מודה הרמב"ן שמותר והיינו דבשלמא ט"ב שנאסר בו כל תענוג שהרי אף להריח לבשמים אסור והיינו מטעם דבט"ב משום אבלות הוא לכך כל תענוג אסור בו ואך ביוה"כ אין הטעם משום אבלות רק דהוי גזירת הכתוב דחמשה ענויים אסור בו אך שאר תענוג כגון להריח בבשמים מותר כמ"ש המג"א בסימן תקנ"ט ובסימן מ"ו וא"כ כיון דשאר תענוג מותר רק הני חמשה אסורים א"כ תינח כשעושה אותם בזמן איסור אבל אם עושה אותם בזמן היתר כיון דגוף המעשה הוי בהיתר אף דהתענוג נעשה אח"כ מכל מקום שוב הוי רק כשאר תענוג דמותר ביוה"כ אך בט"ב דנאסר בו כל תענוג א"כ מה בכך דהרחיצה הוי בזמן היתר אם נמשך לו תענוג בזמן איסור נמי אסור ולכך לא הביא הטור דעת הרמב"ן בהלכות יוה"כ רק בהלכות ט"ב. וא"כ כיון דיש דבר שמותר ביוה"כ ואסור בט"ב למה לא מנה התנא חילוק זה נמי שיש בין יוה"כ לט"ב כמו שמנה שזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר הו"ל למנות נמי להיפוך שזה מותר לרחוץ ולסוך מבעוד יום כגון יוה"כ וזה אסור אף מבעוד יום והנה לכאורה היה אפשר לומר כיון דהרמב"ן פירש כן בכוונת הברייתא בפלוגתא דת"ק ור"י כר"י וא"כ כיון דר' ישמעאל מתיר בזה י"ל דהך ברייתא דאין בין ט"ב הוי כר"י דמתיר והרמב"ן פוסק כת"ק דאוסר. אך לפי"ז קשה לי דהרי דעת הג"מ הובא במג"א ר"ס תקס"ב בהלכות תענית דבכל ת"צ אסור בה"ש שלו בסופו אף דתחלה מותר סופו אסור דשאני עיולי יומא מאפוקי יומא ע"ש. והנה נראה דדין זה תליא בפלוגתא דתנאי בעירובין פ"ג אם ספק דרבנן באיתחזיק איסורא מותר או אסור ועיין בש"ך י"ד סי' ק"ו שפוסק כמ"ד דספק דרבנן אסור באתחזיק איסורא והפר"ח תמה עליו

דהרמב"ם פוסק בדבר שאין לו עיקר מן התורה דמותר ע"ש וא"כ הג"מ ס"ל כמ"ד דספק דרבנן אסור באתחזיק איסורא לכך אוסר אך להסוברים דספק דרבנן באתחזיק איסורא מותר אז מותר בכל ת"צ בסופו ג"כ. ומה שהביא המג"א ראיה מסי' שפ"ו אינו ראיה דהתם דפריך לר"י דאמר ט"ב בה"ש שלו אסור מברייתא דספיקו מותר קשה מה קושיא נימא דזה כלל אמת לכ"ע דט"ב חמור בחד צד משאר תענית צבור לענין בה"ש ולכך לר' יוחנן כמ"ד דספק דרבנן באתחזיק איסורא אסור א"כ ממילא באפוקי יומא בכל ת"צ אסור לכך החמירו בט"ב דאפילו בעיולי יומא אסור בה"ש שלו. אך הך ברייתא דספיקו מותר אתיא כמ"ד דספק דרבנן באתחזיק איסורא נמי מותר א"כ בת"צ אף באפוקי יומא מותר לכך די שנחמיר בט"ב לאסרו באפוקי יומא אבל בעיולי יומא מותר לכך קאמר דספקו מותר. וכן יש להקשות שם לעיל על מ"ש נימא מסייעא לי' לשמואל ומה סייעתא הוי כן דלמא התם אזיל למ"ד דספק דרבנן באתחזיק איסורא מותר לכך די להחמיר בט"ב באפוקי יומא ולא בעיולי יומא. אך לדידן דקי"ל ספק דרבנן באתחזיק איסורא אסור א"כ באפוקי יומא אסור בכל ת"צ לכך ראוי להחמיר בט"ב אף בעיולי יומא ומנ"ל דהוי כשמואל [ועמ"ש בחיבורי לאו"ח סי' תקמ"ג משנת תקצ"ב] ובע"כ מוכח מזה דלא ניחא להש"ס לאוקמא הך ברייתא כתנאי רק משמע ליה דאתיא ככ"ע א"כ קשה שוב שפיר על הרמב"ן דלמה לא נקט גם הך נ"מ בין ט"ב ליוה"כ לענין רחיצה וסיכה מבע"י. וזה אין להקשות דליתני גם ריח בשמים דאסור בט"ב ומותר ביו"כ די"ל דזה הוה רק חומרא בעלמא ולא מדינא דהש"ס. אך לדעת הרמב"ן הוי זה מדינא דהש"ס וא"כ למה לא מנאו התנא בין ט"ב ליוה"כ. אך אעפ"כ לק"מ דהרי בלא"ה קשה למה לא מנה לימוד תורה בין ת"ב ליוה"כ דאסור בט"ב ומותר ביוה"כ ובע"כ דמ"ש אין בין יו"כ לט"ב הוי רק מה שיוה"כ יהיה חמור מט"ב זה אינו רק הך דזה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר אבל מה דט"ב חמור מיוה"כ יש הרבה ועוד י"ל דלאו דהברייתא אתיא כתנאי דודאי ניחא ליה דאתיא ככ"ע רק הכוונה דמה דתליא בפלוגתא לא קחשיב ליה ולא מנה רק מה דהוי ככ"ע ואתי שפיר ואין סתירה לזה מן הש"ס ואין פנאי להאריך בזה אולי יזכנו ד' בזמן אחר לפרש יותר בזה ודו"ק ואתי שפיר:

סימן תקנד

סעיף א' אבל קורא הוא באיוב ובדברים הרעים וכו'. נ"ב עיין בט"ז סק"ב מה שהביא ראיה ממה דס"ל לר"י אעפ"י שמיצר הוא עכשיו שמח הוא לאחר זמן ע"כ. ונשאלתי מידידי הרב הה"ג מוה' שמשון חמאדיש נ"י אבד"ק זלאזיטץ דזה סותר דברי הש"ס בפ"ק

דמ"ק דף ט' ע"ב דפריך שם דר"י אדר"י מע"ז ומשני הנח להו מועד דכולהו מיצר עתה ושמח לאחר זמן נינהו משמע דדוק' במועד הקילו אבל בעלמא לא נחשב שמחה מה ששמח לאחר זמן. ע"כ תוכן קושייתו. והשבתי דלק"מ דאין כוונת הש"ס לומר קולא במועד רק הכלל כך הוא דהיכא דהוא מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן אם יצא בזה ולא נחשב לו מיצר כיון דשמח לאחר זמן ולא שמח כיון דעתה הוא מיצר ולכך במועד כיון דרק מה שצער הוא לו נאסר אבל זה שאינו צער לו מותר וא"כ ה"נ כיון דניהו דמיצר הוא עכשיו שמח לאחר זמן ולא נחשב מיצר ושוב הוה צורכי הגוף ומותר בחוה"מ. אבל בע"ז דמה שאינו צער ולא שמחה מותר ולא אזיל ומודה רק דבר שהוא שמחה לו ואסור דאזיל ומודה. ובזה י"ל דמיצר הוא עכשיו לא נחשב שמחה ולא אזיל ומודה וכוונת הש"ס כך הוא הנח להלכות מועד דבע"כ בעינן בהו שמחה רק שלא יהיה מיצר דאל"כ הרי כולם מיצר הוא עכשיו ושמח לאחר זמן הוא ובע"כ דלא בעינן שמחה רק שלא יהיה מיצר אבל בע"ז בעינן דוקא שמחה לכך מותר וא"כ בט"ב כיון דאסור לעסוק בדברים שמסיח דעת מן האבילות אף שאינו שמחה ואין היתר ללמוד רק דבר שהוא צער לו כי בזה אינו מסיח דעת מן האבילות רק אדרבא זה הצער מעורר עוד צער ולכך שפיר הביא הט"ז ראיה ממועד דמוכח מה שהוא מיצר עכשיו ושמח לאחר זמן לא נחשב צער וניהו שגם שמחה אינו מכל מקום שוב אסור מכח מסיח דעת מן האבילות כיון דעכ"פ אינו מיצר ואתי שפיר ונכון כוונת הט"ז ודו"ק:

(**שם**) **סעיף ג'** ויש מי שאוסר ללמוד ע"י הרהור. נ"ב והנה המג"א כתב דאסור להורות אם לא לחולה הצריך עכשיו והקשה לי הרב מלעשניב ממ"ש ביו"ד סי' שפ"ד דמותר להורות הוראה ליחיד ע"ש. והשבתי לו דלא ידעתי מה קשיא ליה הרי המג"א עצמו ציין ראייתו משם ושם הוי הכוונה להוראה הנצרכה עכשיו וכמו דסיים שם דהוי כרבים צריכין לו וזה הוי נמי כוונת המג"א רק דנקט מלתא דשכיחא כיון דהוי ט"ב ואסור באכילה וכו' א"כ לא הוי הודאה הצריכה עכשיו לכך נקט החולה המותר לאכול וצריך עכשיו וה"ה שאר הודאה הנצרך מיד מותר להורות. ומה שעמד כת"ר על דברי הש"ע מ"ש דאסור ללמוד ע"י הרהור. הנה זה ודאי דהרהור לבדו נמי אסור ועיקר שמחת התור' הוי בלב כמ"ש פקודי ד' ישרים משמחי לב וכיון דהרהור הוה בלב שמחה נמי הוי בלב. ומ"ש רו"מ אם מעיין בספר זה אינו כי מלבד דאין זה סברא דמה לי אם מעיין בספר או אינו מעיין כיון דהוא אינו מוציא בשפתיו רק מהרהר וגם אם כפי הבנת רו"מ היה לו לומר דאסור ללמוד ע"י עיון בספר מהו לשון ע"י הרהור בע"כ דהרהור נמי אסור ומה דנקט אסור ללמוד ולא נקט אסור להרהר הכוונה דדרך עראי אם בא לו איזה הרהור

בד"ת אינו מחוייב להסיר ההרהור מלבו רק לקבוע עצמו בכוונה ללמוד איזה ענין ע"י הרהור זה אסור דרך קבע אבל דרך עראי ע"י הרהור מותר כנלפענ"ד בזה. ע"ב השבתי להרב מלעשנוב ודו"ק היטב:

סימן תקנה

סעיף א' נוהנין שלא להניח תפילין בט"ב וכו'. נ"ב עיין בטור והובא בט"ז מ"ש בשם רבינו האי והסרת תפילין וכו' ע"ש ועיין בחידושי על יו"ד מהדורא ג' סימן שע"ה הלכות אבילות מ"ש ע"ז ביאור נכון בעזה"י ע"ש ודו"ק:

סימן תקנו

סעיף א' בט"ב אומר בבונה ירושלום נחם וכו'. נ"ב הנה מ"ש הרמ"א בשם מוהרי"ל דמי שאכל בט"ב יאמר נחם בבהמ"ז וע"ז תמה הגאון מוהר"א מווילנא זצ"ל דבימים שאין בהם מוסף אין הזכרה בבהמ"ז וע"ז כתב לי חכם אחד שיש לומר טעם המוהרי"ל מטעם דראוי להזכיר ברכת אבלים כבהמ"ז כמו דהדין באבל ר"ל. והשבתי לו דאין דבריו נכונים דהנה הרא"ש כתב להדיא בפ"ק דכתובות דלדידן שאין לנו שורה ולא רחבה אין לומר ברוך מנחם אבלים בבהמ"ז. וכוונתו דדוקא בזמן הקודם דהוו מברין האבל והוי סעודת מצוה הנקבע ביחוד לאבל שייך הזכרה בברכת המזון אבל בזמנינו דאין לנו כ"ז לא שייך הזכרה בבהמ"ז. ולכך בברכת אבלים בזמנינו לא נתקן רק אחר שנגמר כבר כל בהמ"ז אז כיון דיכול להוסיף בו אח"כ כל מה שירצה אז יזכיר זה וגם לא בלשון תחנונים רק הרי כעין צידוק הדין ותפלה כשאר הרחמן הוא אבל אסור לו לומר זה בתוך הברכות של בהמ"ז עצמן ובט"ב שפסק המוהרי"ל להזכיר זה בתוך ברכה ג' ולומר בלשון נחם משא"כ כן בשאר אבלים בע"כ דעשה מזה חיוב הזכרה כמו ביוה"כ ולכך יפה תמה הגאון מוהר"א מווילנא זצ"ל. מיהו אפשר לדחוק ולומר טעמו של המוהרי"ל הוי כיון דט"ב אקרי מועד כידוע הוי בי' חיוב הזכרה כמו במועד ודו"ק:

סימן תקנח

סעיף א' בת"ב לעת ערב הציתו אש בהיכל וכו'. נ"ב המעיין בפירש"י בתענית דף כ"ו ע"ב ד"ה כפיית המטה על פניו ולא ישן עליו עכ"ל. הנה מדפירש בדברי ר"י שלכך הוצרך לכפיית המטה כדי שלא יישן עליו מוכח דלפי"ז כיון דחכמים לא הודו לו ס"ל

לחכמים דמותר לישן בט"ב במטה וכיון דקיי"ל כחכמים מותר לישן בט"ב במטה לדעת רש"י הנ"ל ודוק בזה:

סימן תקנט

סעיף ו' אם יש אבל בעיר הולך בלילה לבהכ"נ וכו'. נ"כ נלפענ"ד להכריע דבתוך ג"י בלילה כיון דאין מרבין בקינות לא ילך לבהכנ"ס אבל ביום כיון דמרבין בקינות יש לצרף זה דגם בער"ה מותר לאבל לצאת כיון דמרבין בסליחות והוי צער לו וא"כ ה"ה בזה אבל אחר ג"י גם בלילה ילך לבהכנ"ס כן נראה לפענ"ד להכריע דרך הכרעה ודוק:

(**שם סעיף ט'**) ט' באב שחל להיות בשבת ונדחה ליום ראשון וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש חתן ביום ת"צ לא ישלים תעניתו. וקשה לי דדבריו סתרי למ"ש הוא עצמו בסימן תקמ"ט סק"ו להיפוך שחתן ביום ת"צ לא ישתה מכוס של ברכה מבע"י ונותנין לתינוקות ע"ש משמע דמחוייב להשלים ואין לומר דשם הכוונה באם הוי החופה קודם פלג המנחה דמלשונו שכ' מבעוד יום משמע דכל שהחופה ביום אסור לו לשתות אף שהוא סמוך לערב. וצריך לפרש דכוונת המג"א כאן היינו בת"צ שנדחה בזה לא ישלים תעניתו ולא הוצרך לפרש כן שהוא דבר הנלמד מענינו דכל הסעיף מיירי מזה גם בלי נדחה לא עדיף חתן מבעל ברית שמחוייב להתענות ובע"כ בנדחה מיירי. ולפ"ז מ"ש המג"א דבשאר ימי המשתה משלים הכוונה אף בת"צ שנדחה מחוייב הוא להשלים וז"ב ונכון וכן משמעות בעל עטרת זקנים דכל התעניתים יש לו להתענות ולא הוציא רק יא"צ לא יתענה בשבעת ימי המשתה. ואף זה נראה דבעי התרה כיון דהוי כמו נדר ואינו דומה לאם חל יא"צ ביום שבת או שאר יא"צ בימים שאין מתענין בהם דא"צ התרה דשם הדבר תלוי בקביעות ובודאי יחולו והוי כאילו פירש שבהם לא יתענה ועל ימים אלו לא חל כוונתו מתחלה אבל בימי חופתו אטו ידע בתחלה שיחול חופתו דוקא ביום היא"צ שלו והרי אפשר שיהיה יום חופתו ביום אחר וא"כ הוי תחלת חיובו אף על יום זה והוי כאילו קיבל עליו גם יום זה להתענות וכעת שחל יום נישואין שלו בעי התרה כנלפע"ד ודו"ק:

(**שם באותו סעיף**) בעל ברית מתפלל מנחה בעוד היום גדול וכו'. נ"ב נשאלתי מהרב המאוה"ג המפורסם מוה' יוסף באב"ד ג' אבד"ק זבאריז וכעת הוא אבד"ק סניטין [הוא הגאון אבד"ק טארניפאל בעהמח"ס מנחת חינוך] על הסוגי' דעירובין דף מ"א דפריך טעמא דיו"ט שלהם הוא הא עיו"ט משלימין וקשה מאי פריך בשלמא שבת ויו"ט דחלין בלילה תיכף לכך ס"ל לר"ג דאין משלימין אף בעיו"ט אבל התם כיון דהוי יו"ט שלהם עבור הקרבן והרי הקרבן לא שייך בלילה וא"כ לא שייך יו"ט בלילה בע"פ דאינו אסור

במלאכה רק אחר חצות כיון דמקודם הוי לי' זמן הקרבן וא"כ ה"נ מכ"ש בלילה כיון דאינו זמן הקרבן לא הוי יו"ט והמלמ"ל כתב דעיקר היו"ט שלהם הוי מפני הקרבן ממש לא מפני העצים וא"כ גם בלילה לאו הוי י"ט ומה פריך. ע"כ תוכן קושיית הרב הה"ג מוה' יוסף באב"ד הנ"ל. והשבתי לו דלדעתי אתי שפיר דהש"ס מוכיח דבע"כ עשו הם גם הלילה ליו"ט דאל"כ דהלילה לא הוי יו"ט א"כ למה לא השלימו הרי קיי"ל בכל הני דברים דאם התחיל פוסק מ"מ אם התחיל בהיתר לכ"ע אינו פוסק וא"כ ה"נ בשלמא בכל עיו"ט ס"ל לר"ג דאינו משלים כיון דכולו בין היום ובין הלילה הכל הוי בכלל יו"ט והוי הכל התחיל באיסור וכיון דהתחיל באיסור פוסק אבל אם נימא בזה דהלילה אינו יו"ט להם ובעיו"ט שלהם היו מותרים להתענות וא"כ כיון דהתחילו להתענות בליל ט"ב דלא הוי יו"ט עדיין והוי התחיל בהיתר אף דאח"כ בבוקר חל היו"ט שלהם ראוי להיות כדין התחיל בהיתר דאינו פוסק. וגם יש לדמות זה למ"ש במס' תענית דף י"ב דאם נדרו קודם לגזירתינו יבטל נדרו את גזירתינו וא"כ בשלמא אם גם הלילה הוי יו"ט ובבית שני לא היו מתענין בט"ב וכמ"ש במדרש הובא גם במג"א לאחר שהיו שותין ומשתכרין וכו' וא"כ הוי גזירתינו ליו"ט קודם לט"ב לכך אף שנחרב אח"כ הבית דוחה יו"ט שלהם את איסור ט"ב לכך לא השלימו אבל אם נימא דלילה אינו יו"ט א"כ התחיל להתענות כדין וכיון דכבר חל עליהם עתה חומר ט"ב הוי כאלו קדם נדרם לגזירתינו והיו מחוייבין להשלים אף ביום. ובע"כ מוכח דגם הלילה הוי יו"ט והוי התחיל באיסורו לכך פריך א"כ תיפוק ליה דהוי עיו"ט ופריך ממ"נ כנלפענ"ד כעת. ע"כ השבתי להרב הנ"ל ודו"ק היטב:

סימן תקס

סעיף א משחרב בהמ"ק תקנו חכמים וכו'. נ"ב הנה בדין שיור אמה על אמה עמ"ש דרך אגב בחיבורי על אהע"ז סי' ס"ו בשו"ת שם סי' רס"ב מ"ש שם דרך אגב השייך לדין זה כאן ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תקסא

סעיף ב' בית המקדש אומר בית קדשינו ותפארתינו וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ב שהביא פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בענין אם קדושת ירושלים ובהמ"ק קדשה לע"ל או לא. ועיין בחיבורי על יו"ד מהדורא וי"ו סימן קס"ג בהלכות בכור ביו"ד סי' ש"כ שם הבאתי תמיה על הרמב"ם מס"ק דמגלה דף י' ע"ש ודו"ק:

סימן תקסב

סעיף א' כל תענית שלא שקעה עליו חמה וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מ"ש כתב הג"מ וכו'. ועיין לעיל בהגהות הלכות ט"ב סימן תקנ"ג מ"ש דאין דין זה מוסכם ותליא בדין ספק דרבנן כאיתחזיק איסרא אם הוי לקולא או לחומרא וע"ש מה שהקשיתי על זה. וכעת קשה לי עוד ממה דפריך הש"ס בפסחים דף נ"ד ע"ב דרש רבא וכו' ובה"ש שלו אסור וכן אמרו משמי' דר"י ומי אמר ר"י הכי והאר"י ט"ב אינו כת"צ מאי לאו לענין בה"ש ע"ש. וקשה מה פריך נימא דמ"ש רבא ור"י דבה"ש שלו אסור כיוה"כ היינו בסופו מכח דהוי אפוקי יומא ומ"ש ר"י דט"ב אינו כת"צ לבה"ש היינו בעיולי יומא דבעיולי יומא נמי ת"צ אסור שהחמירו בו הרבה ובט"ב לא החמירו בזה ואוקמוהו אדינא דספק דרבנן להקל אבל בסופו החמירו גם בט"ב ומה פריך. ומזה מוכיח לכאורה כדעת הג"מ דבכל תענית אף שאינו ת"צ אסור בסופו לכך א"א לפרש דברי רבא ור"י לענין סופו דא"כ מה איריא ט"ב אפילו כל תענית ואינו ת"צ נמי הוי כן. ובע"כ לתחלתו מיירי ופריך שפיר דר"י אדר"י. ומזה מוכח לכאורה דלכ"ע הוי הדין כן אף להסוברים דספק דרבנן באיתחזיק איסורא מותר אסור בכל תענית באפוקי יומא דאם נאמר דזה תליא בספק דרבנן באתחזיק איסורא ניהו דנימא דהג"מ ס"ל כהאוסרים עכ"פ מה פריך דר"י אדר"י נימא דר"י ס"ל כדעת המקילין בעירובין בספק דרבנן באיתחזיק איסורא ולכך בשאר תענית מותר אף בסופו ובט"ב ס"ל דחמור והחמירו בסופו ולא בתחילתו ובת"צ ממש החמירו אף בתחלתו ומזה לכאורה מוכח דס"ל להש"ס דבאפוקי יומא לכ"ע אסור בכל תענית ואין סברא להתיר כלל בזה ומוכח כדברי הג"מ. אך באמת טעם הדבר לא נודע לי אם ספק דרבנן באיתחזיק איסורא מותר למה נחמיר בזה מה בכך דהוי אפוקי יומא לא עדיף בזה מכל החזקות והרי בטמא שירד לטבול אם הוי טומאה קלה טהור בספק והרי שם נמי הוי וודאי טמא וספק אם פקעה לה טומאה ואעפי"כ בטומאה קלה טהור ומ"ש אפוקי יומא מאפוקי טומאה. ולכאורה היה אפשר לחלק בין חד חזקה לתרי דבטומאה אינו רק חד חזקה שהיא בחזקת טמא אך בתענית הוי שני חזקות דהאדם יש לו חזקת איסור שהיה אסור לאכול עד הנה וגם כיון דהספק בענין היום אם הוי יום או לילה וא"כ כיון דהיום נמי הוי עד היום וספק אם נעשה לילה וא"כ יש חזקת היום ליום וחזקת איסור לאדם ולכך הוה תרתי חזקות וכנגד תרתי חזקות לכ"ע לא אמרינן בספק דרבנן באיתחזיק איסורא לקולא וזה דין חדש והיא ראיה ברורה מהנ"ל ועיין כיוצא בזה במס' עירובין דף ל"ו במה דמשני שם רבא הכא תרי חזקות הכא חד חזקה ע"ש וה"ה בספק דרבנן י"ל כן ודו"ק:

סימן תקסה

סעיף ה' אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות וכו'. נ"ב עיין בהרא"ש פ"ק דר"ה מה שביאר מאמר חז"ל אני ה' בתירוץ הב' דקאי על מחשבת ע"ז. הנה מה שדבריו סותרים לדברי הש"ס בקידושין בג' מקומות עיין בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב ד"פ ע"ב בתשובתי לק"ק באטישאן קנה מקומה בהלכות ר"ה סי' תר"נ שם ישבתי דברי הרא"ש על נכון בעזה"י ע"ש דרך אגב ודו"ק:

(**שם סעיף ו'**) המתענה ומפרסם עצמו לאחרים להשתבח שהוא מתענה הוא נענש על כך. נ"ב עיין בט"ז ובמג"א מה שהאריכו אם שאלו לו אם מתענה אם יגיד האמת או יאמר שקר. ולפענ"ד נראה דמוכח מן הש"ס ופירש"י דאף בשואלין לו יש לו לשקר. והוא ממה דגרסינן במס' סוכה דף מ"ט ע"ב והצנע לכת עם אלהיך זו הוצאת המת והכנסת כלה לחופה והרי דברים ק"ו מה דברים הללו שדרכן לעשות בפרהסיא אמרה תורה והצנע לכת דברים שדרכן לעשות בצנעא עאכו"כ ועיין פירש"י שם בד"ה הוצאת המת וכו' וי"א אם צריך לבזבז למת עני או להכנסת כלה ענייה יעשה בצנעא ולא לימא קמי' מאן דלא ידע דעבדיה ואח"כ בד"ה דברים שדרכן לעשות בצנעה כגון צדקה הניתנת לעני בסתר משא"כ במתן כלה שאחרים מתעסקין שיודעין משל מי הוא והיינו דאר"א דכל מילי בעי צניעותא עכ"ל והנה לפירש"י אינו מובן לכאורה טעם הק"ו דמה אלו שדרכן לעשות בפרהסיא ומה בכך אם דרכן לעשות בפרהסיא או בצנעא סוף סוף מי שיודע יודע ומי שאינו יודע אינו יודע. אך בע"כ הכוונה כך הוא דמה אלו שדרכן לעשות בפרהסי' ובזה וודאי רבו השואלים לו מי ומי העושה כן ומי התנדב לעשות כן אעפי"כ אמרה תורה אף שישאלו ישקר לפניהם שהוא אינו עושה ויעשה בצנעא וגם אף שכבר ידעו מזה האנשים בלא"ה שהוא העושה שקר לפניהם שאינו הוא מכ"ש בדברים שדרכן לעשות בצנעא ולא ירבו עליו השואלים פשיטא שיעשה בצנעה ולא יתחיל מעצמו לפרסם את עצמו שהוא עושה כן. ובזה הוי אתי שפיר הק"ו על נכון מאד דמה לשקר התירה התורה אף למתחילין עמו לשואלו מכ"ש שבלי שאלה לא יתפאר עצמו בכך וא"כ נראה דמותר אף לשקר בדבר כיון שכוונתו לשם שמים והוי עבירה לשמה ועדיף מינה כנלפענ"ד נכון בפירושא דהאי סוגיא ודו"ק: והנה הט"ז והמג"א שניהם הוכיחו דדרך שאלה בעלמא מותר להשיב האמת ולא ישקר ממה שהשיב תחלה בתענית יתיבנא וכו' ע"ש. והנה ראיתי בספר הנדפס מחדש יעלת חן על התורה בפ' בשלח שכתב לדחות ראיה זו מכח דקשה למה מסיים ואר"י אפילו בשבת וגם קשה היאך תחלה שאלו האמר מר לוה אדם תעניתו ופורע דלמא קיבל עליו יום זה דא"י ללוות תעניתו ובע"כ דמיירי שהיה בשבת

ולכך גם מתחלה הרגישו שהיו בשבת ע"ש ודבריו תמוהין שהרי המג"א והט"ז דייקו בלשונם להוכיח ממ"ש אח"כ בת"ח יתיבנא משמע דבתחלה לא ידע שהוא ת"ח והדין עמהם בזה דאל"כ היאך אמר אח"כ בת"ח יתיבנא הרי גם תחלה ידעו כן שהוא ת"ח דהו"ל רק לו' דאמר וכו' יפה ת"ח וכו' כאש וכו' ובע"כ מה דהשיב אח"כ בת"ח יתיבנא משמע דעד הנה לא ידעו שהי' ת"ח ובע"כ לא הי' בשבת. ומה שהקשה דהיאך שאלו לוה אדם תעניתו ופורע דלמא נדר יום זה י"ל כך דהנה לפי דעתו דתענית שלוה היה מחמת נדרו היה אפשר שישאל על נדרו והפתח שלו הוי דאדעתא דגברא רבא לא נדר כמ"ש בנדרים וא"כ היה יכול לבקש ממנו לשאול על נדרו רק כיון דקיי"ל אין נשאלין ע"ד מצוה אלא מדוחק לכך לא היה יכול לבקש ממנו לשאול כך על נדרו דהוי נדר מצוה ואין ראוי לשאול עליו ולכך אמר לו דבאמת אפשר שישאל עליו ואם דהוה נדר מצוה הרי זה יכול להתענות יום אחר ועל מה שמתענה יום זה דוקא זה אינו בגדר נדר מצוה ולכך היה מותר לו התרה רק דהיה אפשר לו' דגם זה הוי ביטול מצוה דלמחר אולי ימות ולא יקיים נדרו והוי נדר מצוה ואין לו התרה כמו דחיישינן בפ"ק דמס' נדרים דלמא מיית ולכך מביא לו ראיה ממה דאמרינן לוה אדם תעניתו ופורע ומוכח דלא חיישינן בזה לדלמא מיית וא"כ שוב אפשר לו לשאול על נדרו מה שנדר יום זה ואין זה ביטול מצוה כיון דאפשר לקיים ולהתענות אח"כ ועל יום זה אינו מצווה ולכך הוכרח להשיב להם אח"כ דת"ח הוא. אך הנה ענין מה דתענית יפה לחלום י"ל בזה שני כוונות או דהתענית הוי רפואה להחלום או להיפוך דהאכילה הוי ענין גורם התחזקות גזירת החלום אבל כשאינו אוכל ממילא בטל החלום ונ"מ אם אוכל סעודת מצוה דאם נימא דהתענית יפה לחלום ממילא אף באוכל סעודת מצוה עכ"פ אינו חשוב כמו התענית ולכך בעינן תענית דוקא אכל אם נימא דאכילת הרשות מזיק להחלום ממילא אם אוכל סעודת מצוה אינו ניזוק ולכך בלא זה היה אפשר לו' דתועלת התענית הוי רק שלא יזיק לו האכילה וא"כ בסעודת מצוה לא היה לו חשש היזק וכיון דאם מכניס אורחים הוי סעודת מצוה כמ"ש באו"ח סי' של"ג ואף דמשמע מן המג"א דדוקא לבעה"ב הוי מצוה ולא לאורחים הנה מדברי הט"ז שם לא משמע כן גם בסי' תקס"ח במג"א משמע דסעודה שת"ח שרוי בתוכה הוי סעודת מצוה ובהלכות חנוכה מבואר באם אומר שירות ותשבחות הוי סעודת מצוה וא"כ היה בידם לעשות מזה סעודת מצוה ולכך א"צ להתענות ולכך הביא לו ראיה מ"ש רב יוסף אפילו בשבת ואין לך סעודת מצוה גדולה מזו ואעפ"כ יפה יותר התענית בו ולכך מכ"ש בשאר סעודת מצוה דלא מהני רק תענית דוקא בעינן ולכך א"י ללוות תעניתו ופורע ואתי שפיר דברי הט"ז והמג"א ומיושב קושית היעלת חן ודו"ק היטב:

סימן תקסח

סעיף א' נדר להתענות יום זה וכו'. נ"ב נסתפקתי במי שנדר להיות מתענה ביום כשתלד אשתו זכר ואח"כ נדר ביום אחד להתענות כך והתחיל להתענות בו עבור הנדר סתמא שנדר עליו ואירע בו ביום שילדה אשתו זכר מה דינו אם יעלה תענית זה לשם נדרו או לשם נדר בנו ואם יש חילוק בין נודר יום זה או נודר לצום סתם שמחוייב להתענות יום או כמה ימים כשיהיה לו בן זכר ואח"כ נדר נמי סתם או כמה ימים והתחיל להתענות עבור נדרו ואירע שנולד לו בן באמצע מה דינו. והנה גרסינן בפ"ב דמס' נזיר דף י"ג ע"ב במשנה הריני נזיר כשיהיה לי בן ונזיר התחיל מונה את שלו ואח"כ נולד לו בן מניח את שלו ומונה את של בנו ואח"כ משלים את שלו וכו' ע"ש. והנה מידי דברי בזה אזכיר מה דקשה לי מזה על הש"ס דנדרים בפ"ג דף ג' ע"ב דפריך בל תאחר דנזירות היכי משכחת לה כיון דאמר הריני נזיר הוי ליה נזיר אכל קם לי' בבל יאכל וכו'. וקשה מה פריך נימא דמיירי בכה"ג שנדר שיהיה נזיר כשיהיה לו בן ונזיר והתחיל למנות את שלו ונולד לו בן דהדין הוא להיות מניח את שלו ומונה את של בנו ואם הוא לא עשה כן רק מנה של עצמו וגמר את שלו עבר על בל תאחר דנזירות בנו שחל עליו תחלה ובכה"ג חל עליו משכחת לה לאו דבל תאחר וצ"ע ואכ"מ להאריך בזה. ועכ"פ לפ"ז היה נראה דלכאורה היינו דין שלנו ממש דאם נדר תחלה להתענות כשיהיה לו בן וגם תענית סתם דאף שהתחיל להתענות את שלו אם נולד לו אח"כ בן מניח את שלו ומונה של בנו ואחר כך משלים את שלו. מיהו יש לעיין בזה. דבשלמא בנזירות דהוי על מנין כמה ימים שייך לו' שמפסיק באמצע ומונה נזירות בנו ואח"כ משלים נזירותו אבל בתענית דהוי על יום אחד א"כ היאך יפסוק באמצע היום לומ' שיתחיל להתענות לשם בנו ואח"כ ישלים את שלו הרי תענית חצי יום אינו תענית כלל וא"כ כעת מה שיתענה לשם בנו לא חשוב תענית כלל כיון דעד הנה חצי הראשון לא היה לשל בנו וכן להיפוך איך אח"כ ישלים את שלו ממ"נ להתענות יום אחר שלם אינו חייב כיון דכבר התענה חצי יום קודם שנולד בנו ולהתענות חצי יום אח"כ להשלים שלו אי אפשר דחצי יום אינו תענית כלל ואין לדמות דינים הללו לדין המשנה רק אם קיבל עליו להתענות כך וכך ימים כשיהיה לו בן ואח"כ קיבל עליו להתענות עבור עצמו כך וכך ימים והתחיל להתענות את שלו והתענה מקצת הימים ובתוך כך נולד לו בן אז מפסיק תענית שלו ומתענה הימים השייכים לבנו ואח"כ משלים את שלו. אך אם נדר על יום אחר והתחיל להתענות בתורת נדרו ובו ביום נולד לו בן ומכ"ש אם נדר על יום זה ונולד לו בן בו ביום בזה צ"ע אם שייך לו' גם בזה דמפסיק משלו ומתענה לשם בנו ואח"כ משלים שלו או נימא דבכה"ג ל"ש לו' דמפסיק

משלו רק גומר התענית שלו ושל בנו פורע יום אחר כדין מי ששכח ואכל ביום נדרו או ששכח נדרו לגמרי שפורע יום אחר ובשלמא בנזירות לא מחלקינן בין נודע לו בתחלת היום או באמצע דשם בנזירות דשייך ביה מקצת היום ככולו בין בתחלתו ובין בסופו לכך שפיר שייך לו' כל אימת שנודע לו אם זה היום שנודע לו עולה ליום שלו שמנה עד הנה ויום הנשאר עולה לו למנין בנו וכמ"ש בפ"ג דנזיר דמי שנדר ב' נזירות דיום שלשים עולה לו לכאן ולכאן אבל בתענית דודאי תענית חצי יום אינו כלום בין בתחלתו בין בסופו ואף דיש תענית שעות מ"מ צריך להיות מתענה עד המנחה וא"כ אם נודע לו מקודם שנולד לו בן אז התחלת היום אינו תענית כלל וכן סוף היום בלא תחלתו אינו תענית וכן אם מתענה עד המנחה לא נחשב רק תענית שעות אבל לא אמרינן בזה מקצת היום ככולו להיות כמתענה כל היום א"כ ל"ש ביום אחד לחלקו ולו' שמפסיק שלו ומתענה על בנו וצ"ע בזה ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ד'**) יש מי שאומר ששני ימים ושני לילות רצופים יש להשוותם לארבעים תעניות שאינם רצופים נ"ב הנה ראיתי בספר הנדפס מחדש שו"ת נטע שעשועים בסי' י"א שכתב דלאו דוקא אינן רצופים דה"ה נמי רצופים ע"ש. ובמחכ"ת נעלם ממנו דברי הרמב"ם שכתב בפ"ה מתשובה וז"ל וכאשר מורגל להפסיק יומו ולילו ורגיל להתענות ב' ימים וב' לילות שכתבו האחרונים שהם כמו ארבעים יום בלי רצופים ואני קבלתי שהם כמו כ"ז רצופין וכו' עכ"ל השייך לענינינו א"כ מפורש דבלי רצופין הוי דוקא שהרי הוא מוסיף דהוי כמו כ"ז רצופין משמע דכנגד ארבעים הוי דוקא בלי רצופין ואין פנאי להאריך כעת יותר ודו"ק:

(**שם סעיף ז'**) כשאירע יום שמת אביו אי אמו באדר וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"כ במ"ש במי שמת לו מת ביום ראשון דר"ח כסליו ובשנה שאחריה היה חשון חסר והעלה לחלק שם בין אם היה שנה ראשונה חסרה ע"ש: והנה אני בחיבורי ספר החיים העליתי דלא כוותיה רק דהוי כנאבד אותו יום ואינו בעולם כלל ולכך יקבע תמיד בכ"ט חשון. אך הנה אחרי שובי נחמתי כיון דאקדומי פורענותא לא מקדמינן וכמ"ש בפ"ק דמגילה ולכך כיון דהוי כנאבד אותו היום יש לו לקבוע ביום ר"ח כדי לאחיו ולא להקדימו ביום כ"ט חשון. ועוד כיון דזה הוי פלוגתא אם שייך יום א' דר"ח להבא או לשעבר ומשמע מדברי המג"א גופא דלהסוברים דשייך להבא הוי ראוי להיות היא"צ בר"ח. ולכך ניהו דהוי פלוגתא ששייך לחדש העבר מכל מקום באבלות הלכה כדברי המיקל באבל מכ"ש ביא"צ דהוי רק מנהג ולכך יש לו לקבוע תמיד בר"ח כסליו אף אם הוי שנה ראשונה חסרה וכן

הוריתי הלכה למעשה פה"ק ובפרט לפי חולשת הדור אם יקבענו בכ"ט חשוון יצטרך להתענות לכך ראוי לקבעו בר"ח כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

סימן תקסט

סעיף א' יחיד המתענה על צרה וכו'. נ"ב עיין בחיבורי ליו"ד סי' רמ"ו שם כתבתי טעם אחר בשם רש"י ומה שיש לחלק בין יחיד לציבור ע"ש ודו"ק:

סימן תקעג

סעיף א' בהג"ה אבל אם יש לו נישואין בניסן מתענה וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב דבא"ח וט"ו באב וט"ו בשבט אין מתענה כיון שמפורש בגמרא וכו'. הנה בדין ט"ו באב וט"ו בשבט הדין עמו כיון דאנן בקיאין בקביעא דירחא א"כ הן הנה המפורשים בגמרא אבל בא"ח הן אמת דהוא ש"ס מפורש אך הש"ס מיירי באם הוי עצרת רק יום אחד כמו בא"י דאז הוי היום יום טבוח אחר השבת אבל לדידן דהוי שני ימים ואנן בקיאין בקביעא דירחא א"כ שוב יום השלישי מדינא דש"ס אינו כלום וניהו דלענין תחנון אנו נוהגין בו כדין א"י מ"מ לא עדיף מר"ח ניסן ושאר ימים שאין בהם תחנון דאעפ"כ חתן מתענה וה"ה נמי בזה כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

סימן תקעד

סעיף ד' מצוה להרעיב אדם עצמו בשנת רעבון ואסור לשמש בו מטתו וכו'. נ"ב נשאלתי מק"ק הרימלוב למה אין אנו נוהגין לאסור התשמיש בשני רעבון וכתב השואל דאפשר שאנו סומכין על מ"ש הפרי מגדים בשם הא"ר והשבתי דזה אינו דגזרינן דאף מי שאינו בר הכי לכוין לשם מצוה נמי אינו פורש ולדעתי היא מעבירות שאדם דש בעקביו דכיון דכמה צדדים יש שמותר כגון בליל טבילה או לחשוכי בנים וכיון דיש דרכים המקילין לכך הותר לגמרי. והנה מה ששאל רו"מ כמה נחשב רעבון היה נראה לי דזה תליא בדין באיזה אופן מותר לצאת מא"י לחו"ל כי גם קיום עונה הוי מצוה וישיבת א"י הוא מצוה לכך למ"ד דוקא אם אינו מוצא ליקח כלל אז מותר לצאת ה"ה נמי דא"צ לפרוש רק באינו מוצא ליקח כלל. אבל למ"ד דאף אם היו ד' סאין בסלע מותר לצאת ה"ה דצריך לפרוש ועיין בב"ב פלוגתא בזה ואי נימא דא"צ רק באינו מוצא ליקח כלל יש ליישב קושית התוס' למה לוי שימש מטתו די"ל דיוסף שיער דלפי דרך הטבע לא היה התבואה מספיק לכל העולם בפרט לשבע שני הרעב רק דבאמת נשתלח ברכה בידיו אבל יוסף

בצדקתו לא בטח שישולח ברכה בידיו וא"כ לא יהיה כלל תבואה בעולם לכך פירש אבל יעקב ובניו ראו כי יש שבר במצרים וסברי דהיה שם תבואה מספקת לכל העולם בדרך הטבע אף דהוי ביוקר לכך שימש לוי מטתו ואתי שפיר ודו"ק וי"ל עוד אף דיוסף ידע דיהיה די מכל מקום זה הוי דרך נס דהרי כל התבואה נרקב רק שלו נשאר והרי אסור להנות ממעשה נסים רק דלאכילה כיון דהוי פקוח נפש לא עדיף איסור זה מכל איסורי התורה שכולם נדחין מפני פקוח נפש אבל תשמיש דאינו מעשה נסים אינו פקוח נפש ואם ישמש יהיה נהנה ממעשה נסים לכן פירש יוסף מתשמיש אבל בני יעקב לא ידעו אם הוא מעשה נסים ולכך שמשו מטתם כיון דמצוי לקנות ואתי שפיר ודוק: ומ"ש בש"ע מצוה להרעיב אדם עצמו וכו' ואסור לשמש בו מטתו וכו' עיין במגן אברהם מה שחולק על הב"י וכתב דלא קיי"ל כר' יוחנן דאין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה וכו'. אך עיין במגיד משנה פט"ו מהלכות א"ב ובסוטה דכ"ז משם מוכח דקיי"ל כרבי יוחנן בהא דאשה אינה מתעברת אלא סמוך לטבילתה ועיין בחיבורי מי נדה על מס' נדה דף י' ע"ב ודוק:

סימן תקפא

סעיף א' נוהגין לקום באשמורת לו' סליחות וכו'. נ"ב עיין בט"ז סק"א שכתב בטור הביא המדרש וכו'. הנה לפי דעת המדרש הזה היה נראה לי ליישב לשון המקרא ולקחת' לכם ביום הראשון והנה חז"ל בסוכה ר"פ לולב וערבה דרשו שם ביום אפילו בשבת ופריך שם מכדי טלטול בעלמא היא למ"ל קרא ומוקי שם כר"א ע"ש. והנה לפי דרך המדרש הנ"ל יש לפרש כך דהנה לפי הטעם של המדרש דלכך הוי ראשון לחשבון עונות מפני שבימים הללו הם טרודין בסוכה ולולב וכו' וא"כ הוי ס"ד תינח אם ד' ימים הללו חלין כולם בחול דאז המה טרודין בסוכה ולולב לכך הוי יום ט"ו ראשון לחשבון עונות אבל אם חל שבת בין יוה"כ לסוכות אם כן בשבת אין טרודין בסוכה ולולב יתחיל המנין מן השבת ואין לו' דמצות שבת מנין שלא ימנה מאז דהרי יו"ט אינו מנין אף שמקיים בו מצות לולב וגם יו"ט כמ"ש היפ"ת דחיישינן שמתוך שמחה חטאו ואם כן ה"נ בשבת י"ל כן לחוש שמתוך עונג שבת יחטאו ויתחיל המנין מן השבת לכך קמ"ל קרא דזה אינו רק ולקחתם לכם ביום הראשון דהיינו ביום אפילו בשבת כלומר אף שחל שבת קודם יום הראשון וקאי ואפילו בשבת על הקודם דאף אם הוי שבת מקודם מכל מקום נקרא יום ט"ו ראשון לחשבון עונות ואינו נמנה רק מיום ט"ו כן נראה לפרש ע"ד אגרתא. ואתי שפיר ודוק. ועיין מ"ש הט"ז על המדרש הנ"ל וכי ראשון הוא וכו' משום דלשון ראשון לא

שייך רק מה דהוי אחריו שני כמ"ש הרמב"ן בפרשת בראשית ועיין בחיבורי על התורה משנת תרי"ב בהתחלה בדרוש לסוכות מ"ש עפ"י דברי הט"ז הנ"ל ומה שהקשיתי עליו מקרא ביום הראשון תשביתו לדעת ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה ולשיטת רש"י דאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר ע"ש ודוק. ואיתא בפירקא דר"א בר"ח על משה להר וכו' ע"ד שנאמר אם יתקע שופר בעיר וכו' עמ"ש פירושו בחידושי על התורה משנת תקצ"ה בפרשת ראה בדרוש לקפיטיל נ"א בישעיה ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ג**') ואין תוקעין בערב ר"ח וכו'. נ"ב נראה סמך לזה בירושלמי פ"ק דיומא דגרסינן שם בהלכה ד' וז"ל מעבירין לפניו אילים וכבשים ולמה לא אמר שעיר א"ר בא קרטיגתא בלא כך אינו זקוק להערות אשכח תני ושעיר עכ"ל ועיין בק"ע שפירש דהכוונה מ"ש בלא כך אינו זקוק להערות בתמי' וכי בלא"ה לא היה צריך להתעורר עליו דהרי עיקר כפרה בשעיר עכ"ל הק"ע. ופירושו תמוה דאטו פרים ואלים וכו' דאין עיקר חכפרה בהם א"צ לעורר עליהם בלא"ה הרי כל כפרת יוה"כ מעכבין זא"ז גם הרי עיקר כפרת הכלל תלוי בו דהרי בעינן וכפר בעדו ובעד ביתו ויבוא זכאי ויכפר על החייב וא"כ עיקר הכפרה תלוי בו גם מה בכך אם עיקר הכפרה תלוי או לא סוף סוף צריך הוא לעשותו וצריך הוא להיות בקי בדינו. ולכך נראה לומר הכוונה דלכאורה היה נראה דדברי ר' בא הוי דרך קושיא והוא בא להרבות הקושיא והוא עפי"מ דגרסינן בש"ס דילן דפריך נמי כן למה לא תני ושעירים ומתרץ כיון דהוי לכפרת הציבור חלשא דעתי' ע"ש ולכך ר' בא בא לחזק הקושיא למה לא תני ושעיר ואין לומר כתירוץ הש"ס דחלשא דעתיה דהרי אטו בלא כך אינו זקוק להערות בתמיה כפירוש הק"ע ואם כן כיון דבלא"ה צריך ליתן דעתו גם על מעשה השעיר אם כן לא חלשא דעתיה ע"י העברתו אם אינו מעבירו לכך קשה יותר למה לא תני ושעיר לכך קאמר דאשכח דתני שעיר ג"כ כן היה נראה. אך יותר נראה דהכוונה כך דהוי דרך תירוץ ומזה יהיה סמך לדין הנ"ל דאין תוקעין בערב ר"ה כדי שלא ידע השטן מתי ר"ה כן ה"נ הנה השטן ביוה"כ אין לו רשות לשטוני אך אם כן אם יודע דביוה"כ לא יהיה לו רשות לאסטוני יקטרג בעיוה"כ על יוה"כ לכך צריך שלא ידע מתי עיוה"כ. לכן אם יעבירו גם השעיר דעיקר כפרת הציבור תלוי בו עי"כ ירגיש דהוי עיוה"כ ויקטרג לכך אין מעבירין השעיר ולא ירגיש דהוי עיוה"כ. ולכך זה הוי בניחותא וקאי על השטן וקאמר דבלא כך היינו בלא העברת השעיר אין זקוק להערות אין השטן מתעורר אבל אם יעבירו גם השעיר יעורר השטן לקטרג אז לכך מעלימין את השעיר והוי זה בניחותא. ולפענ"ד הוא פירוש אמיתי ויש סמך לדין הנ"ל. ובזה אתי שפיר מה שהתורה כתבה אכילת ערב יוה"כ בלשון עינוי

כי אם היה כתוב בפירוש אכילה היה השטן מרגיש שהוא ערב יוה"כ אבל כעת שכתב בלשון עינוי והם אוכלים אין מרגיש השטן בערב יוה"כ וא"ש ודוק. עוד נראה לפענ"ד טעם נכון מדוע אין תוקעין בערב ר"ח מפני שבר"ח מברכין שהחיינו על השופר ואם היו תוקעין בכל יום אם כן אינו דבר חדש דאתמול גם כן היו תוקעין ואף דהתם הוי בתורת רשות וכאן לשם מצוה דאורייתא מכל מקום על כוונה לבד בלי מעשה לא שייך לברך שהחיינו אבל אם אין תוקעין בערב ר"ח דומה כעין שמבואר בהלכות שהחיינו דפרי המתחדש ב' פעמים בשנה מברכין שהחיינו כן ה"נ ניהו דתקעו מקודם כיון דהפסיק יום אחר שייך לברך שהחיינו וזה טעם נכון לפענ"ד ודוק בעזה"י. עוד נלפענ"ד טעם חדש כיון שאמרו חז"ל שמה"ש שואלים אימתי ר"ח ומשיב הקב"ה אני ואתם נלך לב"ד הגדול שבירושלים ואם כן מוכח דקביעות ר"ה תליא ביד ישראל וצריך שהם יקבעו יום הדין. ולפ"ז בימי הבית שהיו מקדשין החדש היה אפשר לעשות כן שהיו מקדשין ביומו אבל עתה שאין ב"ד וא"כ במה נקבע ר"ה לכך נראה שנתקן לתקוע שופר בכל החודש ובערב ר"ח מפסיקין וא"כ בהפסקה זו ניכר שמחר יהיה ר"ח אבל אם לא היו תוקעין כלל באלול או היו תוקעין אף בערב ר"ח אז לא היה נודע אימתי ר"ח רק ע"י תקיעות החדש ובער"ה מפסיקין ניכר שיהי' למחר ר"ח והוי זה קביעות מאתנו וזה נראה פירוש הפסוק תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגינו כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב ונראה כוונתו דאמר דראוי לתקוע בשופר בכל החודש והיינו מכח דהוי בכסא ליום חגינו ואי אפשר לפרשו להדיא לכך צריך לתקוע בכל החודש להיות דרך רמז נסתר וניכר אימתי ר"ח והטעם בזה הוא כי חוק לישראל הוא שזה הוה חוק לישראל להיות הם קובעים המשפט לאלהי יעקב וכיון דבעינן שהם יקבעו המשפט לכך צריך להיות באופן זה ואתי שפיר ודוק:

(**שם סעיף ד**') מכבסין ומסתפרין בערב ר"ח וכו'. נ"ב עיין בט"ז בשם הטור. והנה ביפה מראה הקשה על מה שאמרו חז"ל מפני מה אין ישראל אומרים הלל בר"ה ויו"כ וחשיב הקב"ה מלך שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אמרו שירה וכו' וא"כ משמע דלא שייך שמחה לפניו וכאן אמר שראוי לשמוח שבטוחים שיזכה אותם הקב"ה. וכבר אמרתי בחידושי כמה אופנים ליישב זה וכעת אבאר באופן אחר קצת עפמ"ש בחידושי בילדות על מ"ש במדרש דישראל ואוה"ע נכנסין ומקטרגין בר"ה ואין אנו יודעים מי נצח ממה שישראל יוצאין ולולביהן בידיהם מוכח שישראל נצח. וביארתי הכוונה דעיקר קיטרוג שלהם הוי מי יפול בחלקו יתברך כמו דבתחלת הבריאה נעשה הגורל ונפלו ישראל בחלקו יתברך כמ"ש יעקב חבל נחלתו כמו כן בכל השנה בר"ה

כשהקב"ה מחדש עולמו הוי גורל זה ואוה"ע נכנסין ומקטריגין שישליך הקב"ה את ישראל ויבחר בהם ע"ש. ולפ"ז שני דינים יש לנו בר"ה אחד הנוגע בינינו לו יתברך מה שכ"א חייב בעון עצמו והשני הוי מה שאנו נידונים בכלל עם האוה"ע מי יפול בחלקו יתברך. והנה ע"ז הדין שאנו נידונין מי יפול בחלקו יתברך בזה אנו בטוחין שבוודאי יזכו ישראל בדין בלי ספק אבל על הדין השני שבין אדם למקום. יש פנים לכאן ולכאן יש זוכין ויש ח"ו להיפוך. והנה ניחזי אנן אם האדם מצד אחד ירויח הרבה ויבוא לו עושר רב ומצד השני יומשך לו איזה ע"נ אז כל הע"נ כאין יהיה ולא יעשה רושם כנגד ההון והשמחה חדשה הבאה לו. אך זה אם נתחדש לו שמחה חדשה אבל אם הוא עשיר גדול מזמן רב אז אם יזדמן לו איזה ע"נ יצטער ממש כשאר אדם דהתענוג מכבר שכבר הורגל בו האדם זה אינו פועל לבטל הצער. ולכך ה"נ בישראל אם כי יש להם דין הנוגע לעצמן וספק בלבם אם יזכו או לא מכל מקום אין מצטערים על כך כיון שיודעים שיש עליהם דין אחר שאוה"ע מקטריגין להיות ח"ו נדחין מחלקו יחברך ובזה בטוחין שיזכו בדין לכך הצער הזה ממה שנוגע להם הוי כאין וכאפס נגד גודל השמחה שיש להם. ולכך אמר דמשורר אשרי העם יודעי תרועה ד' באור פניך יהלכון בשמך יגילון כל היום ובצדקתך ירומו. והכוונה נראה דאם ישראל אין יודעים כלל אם הוי יום הדין גם על זה אם יפלו בחלקו יתברך או לא וסבורים דאין יום הדין רק על מה שנוגע לנו אז אין שמחים בר"ה כיון דתלינן בספק אבל אם יודעין שנדונים גם בזה אם יהיו עמו יתברך או לא אז כיון דבטוחים דבזה יזכו בדין ושמחים על כך אז שמחה זו מבטל העצבות שיש להם ממקום אחר. וז"ש אשרי העם יודעי תרועה שיודעין ענין התרועה דהוי מכח שבאור פניך יהלכון כי הולכים בדין עבור אור פניך למי יהיו אם לישראל או לאוה"ע ומתוך זה בשמך יגילון כל היום כי בזה בטוחין שיזכו בדין ולכך תינח לישראל יש שמחה זו מה שעמדו בדין מי יפול בחלקו יתברך לכך הוי להם השמחה חדשה וע"כ מבטל העצבות שיש להם מדין עצמם אבל הקב"ה שאין לו שמחה זו לכך ממילא אין שמחה לפניו מכח הדין שנתונין בו ישראל ונוגע לעצמו ודוק ואתי שפיר והבן כי קצרתי:

סימן תקפב

סעיף ח' אינו אומר מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ז. והנה בהפטורה הוי דהנוסח שנתת לנו ד' אלהינו לקדושה ולמנוחה לכבוד ולתפארת וכו' ובעיני הוא תימה היאך שייך בזה לומר לקדושה ולמנוחה כיון דמותר בעשיית אוכל נפש כשאר יו"ט ולמה בשאר יו"ט א"א לקדושה ולמנוחה וכאן בר"ה אומרים

ואי איישר חילי הייתי מגיה בלשון זה שנתת לנו ד' אלהינו את יום הזכרון הזה לזכרון לכבוד ולתפארת והיינו מכח דיום זה ניתן לזכרון דלכך נקרא יום הזכרון כמו שאמרו חז"ל כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה וכמ"ש הפייטן בר"ה בשחרית יום א' והוא עשוי חוק זכרון ליום ראשון וליום אחרון וכן בזכרונות של תפלת מוסף ע"ש א"כ מפורש שיום זה ניתן לזכרון להך שייך לומר שנתת ד' אלהינו את יום הזכרון הזה לזכרון לכבוד ולתפארת ודו"ק היטב:

סימן תקפג

סעיף א' יהא אדם רגיל לאכול בר"ה רוביא וכו'. נ"ב הנה הטעם מ"ש בש"ס ובש"ע לאכול דברים טובים ומתוקים אין הכוונה דרך תפלה דאין מקום לתפלה בשעת אכילה רק זה הוי לבטחון ואמונה כי מראה שהוא מאמין ובוטח שכן יהיה ובפרט לפמ"ש בדרושים לפרשת תבא שנת תרי"ב דבר"ה יהיה אדם משמח ואומר כל מה שעשה הוא יתברך הוי לטובה ובזה יהיה נהפך באמת לטובה. ולכך מה"ט נראה שיהיה אדם רגיל לומר בר"ה אחרי תפלת שחרית כל מה דעביד רחמנא לטב עביד וגם זו לטובה ולכן מה"ט תקנו לאכול מאכלים טובים ומתוקים ולומר עליהם כן כדי שאם ח"ו נגזר להיפוך יהיה נהפך ע"י אמירה זו לטובה אמן כי"ר ועיין בדרושים שלי לר"ה שנת תרי"ב ביאור הפטורת יום א' דר"ה תפלת חנה ג"כ ע"ד זה ע"ש ודו"ק:

סימן תקפד

סעיף א' אין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ וכו'. נ"ב הנה ראיתי בספר אלי' רבה שהקשה לפי מה דמצלינן אקצירי ומריעי ככל יום ומפורש בש"ס משום דקיי"ל כר' יוסי דאדם נידון בכל יום א"כ לעולם לא יאמרו הלל ע"ש שנדחק בזה. ולפענ"ד לק"מ דניהו דאדם נידון בכל יום היינו ברוב הימים אבל בימים הקדושים כגון שבת ויו"ט ודאי אינו נידון דלית בהו דין ומה דאמרינן בכל יום לאו דוקא דרובא ככולו וכמ"ש הט"ז לעיל בהלכות ר"ה סימן תקפ"ב. ומה דמתפללים על קצירי ומריעי אף בימים הקדושים היינו דטופס ברכות כך הוא וע"ד מ"ש בירושלמי הובא בפוסקים בהלכות ברהמ"ז לענין אם יאמר רעה נא בשבת והשיב דטופס ברכות כך הוא ה"ה נמי בנדון זה בשלמא למ"ד דאין אדם נידון רק בר"ה לא שייך לומר דמתפללין כל השנה לומר דהוי טופס ברכה עבור יום אחר ובפרט דבר"ה ליכא נוסח תפלה זו כלל אבל לר' יוסי דאדם נידון ככל יום א"כ ראוי להתפלל אקצירי ומריעי שוב אף דבשבת ויו"ט אין האדם נדון מכל מקום שוב מתפללים

נוסח זה אף בר"ח וחוה"מ דטיפס ברכות כך הוא ואף דאמרינן בג' פרקים העולם נידון היינו דינים אחרים כגון תבואה אבל דיני נפשות להיות ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו זה אינו בשבת ויו"ט ור"ח ודו"ק כנלפענ"ד נכון וברור ועיין במג"א סק"ב ולכן נכון להתוודות בין התקיעות בלחש. הנה לכאורה הך בלחש אין לו הכנה ומה חילוק יש לפניו יתברך בין לחש לקול רם ועיין בט"ז שתמה כיוצא בזה בהלכות תפילין סימן ל"א לענין ברכת תפילין בחוה"מ אך נראה כוונת המג"א היינו בלחש שלא יהיה משמיע לאזניו כלל ואז כל דיבור שאינו משמיע לאזניו לא נחשב דיבור רק מחשבה כדמוכח בהלכות נדרים סימן ר"י ע"ש ולכך כל דלא הוי ליה דין דיבור רק מחשבה לפני מה"ש ומכ"ש השטן לא נחשב כלל ואינו יודע מזה ולפניו יתברך די אף במחשבה ולכך מותר להתוודות בלחש דהיינו שלא ישמיע לאזניו וזה הוי רק במחשבה והנה זה כוונת הפסוק בתהלים און אם ראיתי בלבי לא ישמע ד' אכן שמע אלהים הקשיב בקול תפלתי והנה אם הכונה כפשוטו לא הול"ל אם ראיתי בלבי רק הו"ל לומר און אם חשבתי בלבי לא ישמע ד' אך נראה דזה מיירי הכל מווידוי דאם מתוודה רק בלב ולא בפה לא מהני דווידוי צריך להיות בפה מלא בענין שיחשב כריבור ולא במחשבה אך זה בעלמא כשאפשר לו להתוודות בפה אז די לו במחשבה לבר אבל אם אי אפשר לו בווידוי פה די אף בלב והיינו ע"ד אמרם ז"ל כל שחישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאה ולכך כל השנה אפשר להתוודות בפה לכך לא מהני ווידוי בלב אבל בר"ה כיון דאי אפשר להתוודות בפה הוי אונס אז מהני אף בלב לכך אמר און אם ראיתי בלבי היינו אם רואה אני בלבי שיש בידי און לא ישמע ד' אין זה נחשב בעיני ד' לווידוי אכן שמע אלהים למחשבה שבלב היינו בקול תפילתי ר"ל בשעת התקיעות דהוי קול של תפלה אז מתוודין בלחש או בלב אז כיון דאי אפשר בענין אחר מהני אף זה ואתי שפיר. ועמ"ש בדרוש לר"ה שנת תקצ"ג טעם אחר למה מותר בתקיעות להתוודות ע"ש ודו"ק. והנה המג"א כתב בשם הזוהר שאין לומר ווידוי בר"ה ונ"ל סמך לזה מ"ש בקהלת אל תתן את פיך לחטוא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצוף אלהים על קולך וחיבל את מעשה ידיך נראה הכוונה דהנה עיקר איסור הווידוי הוי מפני השטן כדי שלא יפתח פה לשטן ומה"ט התירו להתוודות בין התקיעות שכבר נתערבב השטן וז"ש החכם דבר"ה אל תתן את פיך לחטוא את בשרך לחייב את עצמך להודות שחטאת ולא מבעיא אם חטאת במזיד שלא תחייב את עצמך אף ולא תאמר לפני המלאך כי שגגה היא אפי' אם חטאת בשוגג לא תאמר לפני המלאך כי אם תאמר כן יקטרג השטן עליך ויעורר עליך חרון אף ואם יהיה כן למה יקצוף אלהים על קולך זה קול השופר וחיבל

את מעשה ידיך ר"ל התקיעות שאתה עושה כי אם יהיה עליך חרון אף גם התקיעות לא יעלו לרצון לפני הקב"ה ח"ו וזה רמז נכון לדעתי ואתי שפיר ודו"ק היטב:

סימן תקפה

סעיף ב' קורם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ויברך שהחיינו. נ"ב עיין במג"א שכתב בשם הריב"ש דספק אם תקע או נטל הלולב ביום הראשון יתקע ויטול בלא ברכה וביום שני פטור וכו' ע"ש. ולא ידעתי למה כתב כן בשם הריב"ש הרי מפורש כן בר"ן בפ"ד דסוכה בסוגיא דאתרוג אסור כל שבעה וסוכה אף בשמיני אסורה ע"ש שמפורש כן בהר"ן ובחידושי הריטב"א שם דביום שני פטור מלתקוע וליטול לולב והנה מזה מוכח מפורש דספק דרבנן אף דאיתחזיק איסורא להקל דהרי כבר איתחזיק זה שחייב לתקוע וליטול הלולב וספק אם נטל או לא ולמה לא נלך לחומרא. בע"כ דאף בכה"ג הולכין להקל ולא כדעת הש"ך ביו"ד ותימה על הש"ך שלא ראה כ"ז ודוק. (שם סעיף ג') בהג"ה נוהגין להקרות לפני התוקע סדר התקיעות מלה במלה וכו'. נ"ב עיין במג"א סקי"א שב' פעם אחת וכו'. ולפענ"ד י"ל התוקע קפיטיל קמ"ד בתהלים קודם התקיעות משום שנא' המלמד ידי לקרב אצבעותי למלחמה כי היא מלחמה הגדולה אשר אנחנו נלחמים יום זה ויש לו להתפלל ע"ז מקודם ולפענ"ד הוא מסוגל אם יאמר בכוונה והבן. ומ"ש הרמ"א שנוהגין להקרות לפני התוקע. הנה ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. ונראה דרימזה לנו התורה זה להיות אחר המקרא ממ"ש בפרשת יתרו בתחלה אמר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר הולך וחזק מאוד ויחרד כל העם אשר במחנה ואח"כ אמר ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול והנה מ"ש משה ידבר אין לו הבנה וגם למה מתחלה אמר רק סתם וקול שופר חזק ואחר כך אמר וקול שופר הולך וחזק מאד. אך הנה רבינו סעדי' גאון כתב דהשופר של ר"ה הוי רמז לשופר יום מ"ת ולדעתי י"ל דוודאי מה שייכות יש בר"ה להזכיר שופר של מ"ת. אך י"ל הכוונה להיפוך דהנה עיקר השופר מרמז על תשובה כמ"ש הרמב"ם בהלכות תשובה עורו ישינים משינתכם וכו' ולכך כיון שרצה הקב"ה ליתן התורה לישראל והכיר שיתייראו ישראל פן לא יוכלו לקיים התורה ויענשו לכך הראה להם הקב"ה שאף אם יעברו מתוקן להם דרך ר"ה ע"י השופר יתעוררו בתשובה ויהיו נעשין כבריה חדשה ולכך הראה להם ענין הוחרדה היאך יפול עליהם ע"י השופר ולכך הוי התורה קרוב לשכר ורחוק להפסד כי אם יעברו יש להם תקנה ע"י השופר ותשובה ולכך הראה להם הקב"ה עוד היאך יעשו בענין התקיעות להיות שנים אחר מקרא ואחר תוקע. ובזה מתעלה השופר יותר

מאם היה התוקע תוקע לבד. ולכך תחלה אמר ויהי קול השופר הולך וחזק אבל לא מאד ואעפ"כ ויחרד כל העם אשר במחנה אך אח"כ אמר ויהי קול השופר הולך וחזק מאד יותר ממה שהיה תחלה היינו שמשה ידבר והוא דיה המקרא ומסדר התקיעות ואלהים יעננו בקול והקב"ה תוקע עפ"י דיבורו ולכך ע"י שניהם קריאת משה ותקיעות נעשה השופר יותר חזק ממה שהיה תחלה טרם שהי' משה המקרא דאז הוי רק קול חזק ואח"כ נעשה חזק מאד מחמת שמשה היה המדבר והמקרא. וגם מ"ש המג"א דעכ"פ המקרא יכווין הסודות נראה לרמז זה במה שפעם אחד אמר יום תרועה יהיה לכם ופעם כתיב זכרון תרועה מקרא קודש והכוונה דהנה חז"ל דרשו יום תרועה יהיה לכם ולכך רמזה לנו התורה כך דהתוקע עצמו יום תרועה יהיה לכם מ"מ כין אם יוכל לכווין הסודות או לא אבל זכרון המקרא המזכיר התרועה בפה זה יהיה מקרא קודש ויכוין בקדושה שבהם. אבל בעוה"ר אין אתנו יודע עד מה ואין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים:

סימן תקפו

סעיף ג' אבל בשל ע"ז של עכו"ם וכן במשמשי ע"ז של עכו"ם לא יתקע ואם תקע בו יצא וכו'. נ"ב הטעם מבואר בש"ס שהוא מכח מצות לאו להנות ניתנו. והנה ידוע דברי הבעה"מ דס"ל דמצות דרבנן להנות נתנו. והנה מדברי התוס' בפ"ב דפסחים בסוגיא דחזקיה ור"א דפריך שם מתרומה דמערבין לנזיר ביין וכתבו שם התוס' דשם לא אזיל למ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה דהרי מצות לאו להנות ניתנו וכו'. ולדברי הבעה"מ אתי שפיר דוודאי אף למ"ד מערבין רק לדבד מצוה מ"מ אף בשביל מצוה דרבנן מערבין דהרי עירובין דרבנן וממ"נ מן התורה א"צ עירובין ומדרבנן הרי הוי היום זה מצוה וא"כ מצוה דרבנן להנות נתנו בע"כ לא ס"ל כהרז"ה והנה דברי התוס' תמוהין דל"ל לומר דאזיל למ"ד מערבין לדבר הרשות טפי הול"ל דאזיל למ"ד מצות להנות ניתנו כדס"ל לר"י ורבא בתחלה במס' ר"ה ע"ש. והנה גוף קושייתם נמי ל"ק די"ל דאם איתא דס"ל אין מערבין אלא לדבר מצוה למה נקט מערבין לנזיר ביין וכו' הו"ל למנקט דמערבין לנודר הנאה מכבר דנמי מותר לאחר ואסור בהנאה לו ומכל מקום מערבין ומדלא נקט כן מוכח דבדבר שנאסר לו בהנאה אין מערבין ובע"כ דס"ל מערבין לדבר הרשות ואסור באיסורי הנאה ואתי שפיר ודו"ק בעזה"י. ומדי דברי בזה אזכיר עוד מה שהקשה המוהרש"א במה דמשני שם קצירכם תרתי משמע והקשה א"כ במה דמשני לעיל בתרומה דתרומתכם כתיב נמי קשה דהוי תרתי. ובאמת אתי שפיר דהרי התוס' כתבו לעיל דלכך איצטריך בערלה קרא להסקה בפ"ע דהוי ס"ד דהוי דרך ביעורו וכו' וא"כ ה"נ אם הוי כתיב רק

תרומתך כיון דבתרומה שייך נמי בשמן והוי דרך ביעורו כך וא"כ הוי ס"ד דרק להסקה מתירה דהוי דרך ביעורו כך ולכך כתיב תרומתכם והוי תרי ריבויי לרבות גם שאר הנאה משא"כ בחדש דהוי רק בתבואה ובזה אין דרך ביעורו בכך ואם מבערו באש הוי שלכד"ה ומותר מן התורה לכך הוי דינו חדא לכך משני דאיצטריך לדבר אחר ודו"ק ואתי שפיר בעזה"י ועיין במג"א סק"ה מ"ש דאפי' דרך גזילי' הוי ע"ז של ישראל ועמ"ש ראי' לזה בחיבורי על או"ח משנת תר"ט דל"ה בהשמטו' ולקונטרס לקיחה תמה וכבר נדפס בחיבורי שנות חיים ע"ש ודו"ק ועיין בחיבורי עבודת עבודה על מס' ע"ז ד' נ"ד בהשמטו' מ"ש לישב שיטת הרא"ש והטור ע"נ בעזה"י גם לדחות הסברא מפירש"י שהבאתי בסה"ח ע"ש ודו"ק:

שם בהגה"ה ויש מחמירין דאפי' בשל עכו"ם אינו יוצא אלא בנתבטל בערב י"ט. נ"ב עיין במג"א מה שתמה למה לא כתבו דהחיוב לכסות הוא רק מספק ועמ"ש בזה בעזה"י בחיבורי על יו"ד מהדורא ד' בתשובתי לק"ק קראקא סי' פ' ליישב זה בפנים חדשות ע"ש דרך אגב גם עיין בחיבורי על או"ח שנת תד"ר דף ס"ד בהלכות לולב סי' תרמ"ו ישבתי זה בעזה"י ע"ש ודוק. והנה בדין מה דקיי"ל כיון דהוי ספק אם יש דיחוי ובהלכות לולב ג"כ ובכיסוי דם מוכח דס"ל להפוסקים בפשיטות דאין דיחוי עיין בחיבורי ליו"ד מהדורא זיי"ן סי' ק"כ מ"ש ליישב זה בעז"ה ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ה'**) המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו וכו'. נ"ב הנה התוס' הקשו בפ"ו דשבועות למה אמרינן מצות לאו להנות ניתנו הרי נהנה דפטור מפרוטה דרב יוסף ע"ש. ולפענ"ד אתי שפיר דהנה מה שפטור מליתן פרוטה לעני הוי רק כעין מבריח ארי וכפורע חובו של חבירו שלא מדעתו ולכך כיון דבמודר הנאה מותר לפרוע חובו שלא מדעתו לכך ה"נ מה שפטרו מפרוטה לעני זה לא נחשב הנאה ואף דבפורע חובו מדעתו אסור היינו דהתם כיון שאין דבר המכריחו לכך ועושה כן מדעתו גלי דעתיה דניחא ליה ושליחותיה קעביד משא"כ בעושה מצוה הרי הוא מוכרח לקיים המצוה ואם לא היה מוכרח יתכן שהיה נותן יותר הפרוטה לעני ולא יעשה המצוה רק שהתורה הכריחתו לעשות המצוה ובזה נפטר ממילא מן העני כיון דעל ידי הכרח התורה הוי כן הוי כשלא מדעתו אבל בשומר שכר כיון דהוי לו הנאה זה הוי כמדעתו לכך אף מבריח ארי הוה הנאה כיון דהוה מדעתו אבל במצוה הוי כשלא מדעתו ועוד במודר הנאה בתר דעת התורה תליא מלתא ובדעת התור' לא נחשב מבריח ארי הנאה אבל בשומר שכר דבזה בדעתו תליא מלתא וכמו דמצינו בעלמא בההיא הנאה דמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה ולכך בדעתו הוי פרעון חוב נמי הנאה לכך הוי שומר שכר ואתי שפיר. ואף דבשומר

אבידה נמי הוי הכרח לקבל האבידה ולשמרו מכל מקום עבור השמירה לא נעשה שומר שכר כידוע רק ע"י שיטוח וניעור ושטוח וניעור בידו לעשות ע"י אחר ואז יהיה חייב ליתן פרוטה לעני כי הוא אינו עושה כלום ואינו פטור רק כשהוא עושה בעצמו וגם הוי מדעתו ממש ולכך הוי שומר שכר. ובהכי הוי אתי שפיר תירוץ הב"ח מה שכתב המג"א בשמו מה שקשה מכאן למ"ש ביו"ד סי' רכ"א ומתרץ הב"ח דיש חילוק בין איכא אחר או לאו ולכאורה אינו מובן וצ"ל דסמכינן בעת הדחק על הסוברי' דבהנאת הגוף בהדי הנאת מצוה נמי לא נחשב הנאה וכו'. ולפי הנ"ל א"צ לכך רק באם איכא אחר אז אם האחר תוקע כיון דהוא אינו עושה כלום חייב בפרוטה לעני ואינו נהנה רק כשתוקע בעצמו הוא פטור וא"כ אם הוי מדעתו ונהנה בפרוטה דרב יוסף לכך אסור אכל אם ליכא אחר אז כיון דמחוייב לתקוע שוב הוי כשלא מדעתו והוי רק מבריח ארי לכך מותר ואתי שפיר בעזה"י ודוק היטב כי נכון הוא. והנה ידוע מחלוקת הראשונים במה דקיי"ל מצות לאו להנות ניתנו אם הוי הנאת הגוף בהדי הנאת מצוה אם ג"כ לאי להנות ניתנו או בזה מצות להנות ניתנו. והנה כעת נ"ל ראיה מפסחים פרק כל שעה בסוגיא דחזקיה ור"א דפריך שם מנזיר דרחמנא אמר לא יאכל וכו' ותנן מערבין לנזיר ביין וכו' וקשה מה פריך הרי דעת רבנן במסכת עירובין דאין מערבין אלא לדבר מצוה וא"כ י"ל דהך משנה אתיא כמ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה ומצות לאו להנות ניתנו לכך מערבין לו ביין ומה פריך. ובע"כ מוכח דהיכי דהוה הנאת הגוף בהדי הנאה מצוה הוי להנות ניתנו וא"כ ה"נ ניהו דתחלת העירוב הוי לדבר מצוה מכל מקום כיון דהניח העירוב שוב יכול לילך לשם אף בדבר הרשות לכל אשר יחפוץ לכך בזה להנות ניתנו ופריך שפיד ודוק מיהו י"ל דהסוברים דאף בהנאת הגוף בהדי מצוה נמי לאו להנות ניתנו י"ל דהם ס"ל כדעת הרז"ה דבמצות דרבנן להנות ניתנו וא"כ אף הסוברים דאין מערבין אלא לדבר מצוה מכל מקום עבור מצוה דרבנן נמי מערבין מכח ממ"נ דמן התורה א"צ עירוב ומדרבנן בעי עירוב ובדרבנן נמי הוי מצוה וא"כ פריך שפיר דהרי מצוה דרבנן להנות נתנו ואתי שפיר ודוק ועמ"ש לעיל בזה בענין אחר. והנה בשיט' הכל בו הנ"ל ודעימיה וגם אם מותר לסכך באיסורי הנאה ואם רק במודר הנאה ס"ל לדכלבו כן או מכל איסורי הנאה עמ"ש בזה בהלכות יוה"כ סי' תרכ"ג מענין לענין בסוניא דיומא דף פ"ח והוא בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ט ע"ש ודוק ועיין בחבורי למסכת נדדים בהשמטות בסוגיא דהיה לפניו ככר של הפקר מ"ש בתשובה למשכיל אחד ישוב דרך נכון בעזה"י ע"ש ודוק. וגם מ"ש בסעיף ב' הגוזל שופר ע' במג"א מ"ש שמ"מ אין מברכין עליו וציין לעיין בסי' תרצ"א ותרמ"ט ועמ"ש בחיבורי על או"ח הלכות קה"ת סי' קמ"ג בחיבורי על או"ח

שנת תר"א להרב ד"ק פרעמישלא ע"ש ודוק וגם מה שתמה המג"א על הפוסקים בדין כיסוי הדם עיין בחידושי לאו"ח סי' תרמ"ז עודנו בכ"י ע"ש מ"ש בזה ודוק:

(**שם סעיף כ"א**) שופר של ר"ה אין מחללין עליו יו"ט וכו'. נ"ב הנה מקור דין זה מן הש"ס פ"ד דר"ה במשנה שם שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום והנה רש"י פירש לילך לחוץ לתחום לשמוע את התקיעות והטור פירש דהכוונה דאין מביאין את השופר חוץ לתחום לכאן ועיין בספר כפות תמרים מה שנדחק ליישב במה פליגי רש"י והטור ולפענ"ד י"ל ברווחא דהנה בש"ס נתן טעם דלכך אינו דוחה מכח דהוי יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה והקשה בש"ל הובא במג"א בהלכות פסח סי' תמ"ו דהרי בלא"ה לא הוה בעידנא ותירץ דהוי עשה דרבים ולא בעינן בעידנא ועיין במג"א שם שכתב דדוקא היכי דיחיד מוציא הרבים נחשב עשה דרבים ע"ש. ולפ"ז יש לחקור אם הכוונה דוקא היכי דעתה בא להוציא הרבים אז נחשב עשה דרבים אבל אם עתה אינו בא להוציא הרבים לא נחשב עשה דרבים או י"ל דניהו דעתה אינו מוציא הרבים כיון דעכ"פ יש כח ושייכות בעשה זו להוציא הרבים נחשב מיד עשה דרבים. והנה בזה יהיו מחולקין רש"י והטור דהיה קשה להו למה נקטה המשנה הדין רק בשופר ולא בלולב דשייך נמי כל הני דינים בלולב כמו בשופר ובע"כ דבלולב כיון דלא הוי עשה דרבים פשיטא ליה דלא דחי כיון דלא הוי בעידנא רק בשופר דהוי עשה דרבים הוי ס"ד דדחי לכך קמ"ל דגם זה לא דחי ולכך הטור ס"ל כיון דעיקר הרבותא הוא מכח דהוי ס"ד דהוי עשה דרבים א"כ תינח בהולכת שופר משם לכאן אז מוכח שהשופר נצרך להוציא את הרבים והוי עשה דרבים אבל אם הוא הולך אצל השופר א"כ כל אחד בפ"ע אינו הולך רק לעצמו וא"כ לא הוי עשה דרבים ופשיטא דלא דחי כמו בלולב. אבל רש"י ס"ל אפילו ביחיד כיון דהעשה משכחת לה להוציא הרבים נחשב עשה דרבים ולכך פירש שהוא הולך אצל השופר ופליגי לדינא. ועוד היה נראה לו' בטעם הטור עפמ"ש בספר שער המלך בשם הדא"מ דאין כח ביד חז"ל לעקור ד"ת אפילו בשוא"ת רק היכי דלא הוי בעידנא אבל היכא דהוי בעידנא לא והבאתיו בספר החיים הלכות לולב ואני הכרעתי בע"א במה דעשו חז"ל דבריהם כעשה ול"ת היינו רק היכא דלא הוי בעידנא אבל היכא דהוי בעידנא לא עשו דבריהם רק כל"ת לבד ע"ש. ולפ"ז הנה בנ"י פ"ב דב"מ הביא שם פלוגתא במתעסק במצוה אם נחשב בעידנא או לא ואני הכרעתי בספר החיים לחלק בסי' י"א בין היכי דמתעסק בגוף דבר מצוה כגון באבידה אז נחשב בעידנא ובין היכי דאינו מתעסק בגוף דבר מצוה לא נחשב בעידנא ולפ"ז הוי קשה להטור למה תנא התנא הך דינים בשופר ולא בלולב ובע"כ הטעם משום דאין מעבירין עליו את התחום והכוונה

להכיא השופר מחוץ לתחום לכך בשלמא בשופר אף דמתעסק בגוף השופר לא נחשב מתעסק בגוף המצוה דאין המצוה בשופר רק בשמיעה וראיה דהרי שופר הגזול כשר ומוכח דאין המצוה בגוף השופר רק בהשמיעה לכך לא נחשב מתעסק בגוף המצוה ולא נחשב בעידנא ולכך ניהו דבעשה דרבים לא בעינן בעידנא מכל מקום בזה אלמוהו חז"ל לדבריהם והוי עשה ול"ת אבל בלולב כיון דגזול פסול א"כ הוי הנטילה גופא מצוה וא"כ הוי מתעסק בגוף המצוה והוי בעידנא ושוב לא נחשב עשה ול"ת וראוי דעשה דלולב ידחה אותו ואף זה הוי עשה דרבים כאידך ספיקא של המג"א וחמץ שאני דלדחות לא מצרפין ע"ש ולכך נקט התנא שופר אבל אם הוי הכוונה כפירש"י דהוא הולך אצל השופר ואם כן הוא הוי גוף המצוה והוי כמתעסק בגוף המצוה וא"כ הוי בעידנא ולא הוי עשה ול"ת וא"כ ידחה ואם גם זה לא דחה לנקוט לולב ומזה הוכיח הטור שיטתו ולא כפירש"י ודו"ק היטב:

(**שם סעיף כ"ב**) וה"ה אם עשה עכו"ם שופר ביו"ט מותר לתקוע בו. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה דהרי הו"ל נולד גמור והרי אפי' לטלטל אבנים אסור ע"ש. ולפענ"ד לק"מ דהמעיין בש"ס בפ"ג דר"ה דמסיק טעמא דלכך בנפל עליו גל אבנים אין מפקחין מכח דהו"ל יו"ט עשה ול"ת משמע הא אם הוי ל"ת לבד הוי דחי ואף דשם הוי דרבנן בע"כ כל מה שתקנו חז"ל כעין של תורה תקון ואף בדרבנן נחשבה עשה ול"ת וכמ"ש המג"א סי' תמ"ה. אך נראה דהיינו דוקא מה דהוי אסור גם בשבת אז בזה אלמוהו חז"ל כעין של תורה להיות לו דין עשה ול"ת אבל מה דבשבת מותר לגמרי רק דביו"ט החמירו כגון מוקצה דקיי"ל לעיל סי' תצ"ה דביו"ט אסור מוקצה ובשבת קיי"ל דמוקצה מותר וה"ה נולד כמ"ש בהלכות שבת סי' שכ"ד דמחתכין את הנבלה לפני הכלבים אפילו נתנבלה היום דהו"ל נולד וכן משמע מדברי המג"א סי' ש"ח ס"ק נ"ה דנולד מותר בשבת וא"כ בכהאי גוונא כיון דבשבת מותר ניהו דביו"ט כי היכי דלא ליתו לזלזולי החמירו ודאי עכ"פ אינו כעשה ול"ת ולכך אתי שפיר דבטלטול אבנים בדבר שאינו כלי מפורש בסי' ש"ח דאף לדידן אסור אף בשבת בזה עשו חז"ל כעין של תורה והוי עשה ול"ת ולא דחי עשה דשופר אבל בדבר דהוי כלי רק דהוי מוקצה ונולד בזה אם היה שבת היה מותר לגמרי רק ביו"ט דלא ליתו לזלזולי החמירו בזה די אם עשאוהו כל"ת לבד אבל לא גם בעשה והרי הוי כחוכא ואטלולא דבשבת היה מותר לגמרי וביו"ט יהי' כעשה ול"ת ולכך הוי רק כל"ת לבד ושוב עשה דוחה ל"ת ולכך אתי שפיר דלא מביא המחבר דאזיל לשיטתו דפוסק דמוקצה אסור ביו"ט וממילא לדבריו נולד מותר בשבת וודאי דא"ש דלשיטתו א"ש ופסק שפיר דמותר לתקוע בו רק אף לדעת הרמ"א סי' תצ"ה דהביא היש

מתירין מוקצה ביו"ט וכתב דלדבריהם אסור נולד גם בשבת מ"מ לא הגיה כאן כלום והוא דעד כאן לא חמור נולד ממוקצה רק הנולד הניכר מגופו שראינו בעין שאתמול לא היה כך כמו שהוא עתה וכפי מה שהוא עתה אין לו היתר לכך הוי נולד ממש וחמור ממוקצה אבל נולד כך אם היה עושהו הנכרי לעצמו היה מותר כמ"ש המג"א בעצמו רק אם עשאוהו לישראל אסור וא"כ בזה מגוף המעשה אינו ניכר למי הוא עושה אם לישראל או לנכרי לכך כל דאינו ניכר מגופו אין לו דין נולד רק מוקצה ומותר בשבת וביו"ט לדיעה זו. ומ"ש בסי' תק"א דאסור היינו המחבר ודוק. ואף אם אסור בשבת הוי רק מכח אחלופי אטו נולד גמור כי היכי דלא ליתו לזלזולי בנולד ממש ואין זה גזירה לגזירה דלפעמים גזרינן כן לכך עכ"פ בזה שוב לא החמירו להיות לו דין עשה ול"ת לכך עשה דשופר דוחה אותו וא"ש ממ"נ בין להמחבר בין להרמ"א. ויש להסביר הענין יותר דבע"כ מוכח דבזה לא עשו חיזוק כשל תורה דאי עשו חיזוק בשל תורה איך מותר בשבת הרי מן התורה לא מצינו שום דבר שיהיה מותר בשבת ואסור ביו"ט וע"כ מה דהחמירו ביו"ט יותר מבשבת אינו כשל תורה דאי כשל תורה יהיה אסור אף בשבת וכיון דלא עשו כשל תורה לכך ממילא הדר אינו רק כל"ת ולא כל"ת ועשה ודוק היטב כי זה ברור בסברא:

סימן תקפח

סעיף א' זמן תקיעת שופר ביום ולא בלילה ומצותה משעת הנץ החמה וכו'. נ"ב כן הוא בטור ויש לעיין למה במשנה דמגלה בסיפא בכל דבר שמצותו ביום כשר כל היום נקט שם נמי נטילת לולב ושופר וברישא גבי אין מלין ולא מזין וכו' לא נקט שופר ולולב רק מילה והזאה וטבילה. גם דברי הטור אין להם הבנה דכאן כתב דין זה ובהלכות לולב כתב סתם שמצותו משעלה עמוד השחר ולא כתב כלל שמצותה לכתחלה מהנץ החמה. והנה ליישב דברי הטור היה נראה דס"ל כיון דעיקר החשש של קודם הנץ החמה הוי מכח ספק לילה וכפירש"י והובא במג"א סי' זה וי"ל הכוונה מכח דזריזין מקדימין למצוה יש חשש אולי מכח דהוא בהול להיות מן הזריזין לא ידקדק היטב וידמה לו שהוא יום ויהיה עדיין לילה לכך עשו לו זמן קבוע לנץ החמה דא"א לטעות. ולפי"ז י"ל דמשום חשש ברכה לבטלה לא היו מתקנין דס"ל כדעת התוס' דכל דרך ברכה הוי רק דרבנן והוי ספק דרבנן רק בשביל חשש ביטול גוף המצוה תקנו כן ומגילה נמי כיון דהוי ד"ק כד"ת דמיא וספיקו להחמיר יש לו' דדוקא גבי מגילה ומילה והזאה וטבילה דאין דרך לעשותו כן כמה פעמים ביום אחד דמילה א"א וכן הזאה יחזור ויטמא בהזאה

שניה וכן טבילה אין דרך לעשות כן כמה פעמים ביום אחד וכן מגילה לכך יש חשש אולי יטעו שהוא יום ויצא בקריאה זו ולא יקרא שנית ויתבטל ממצותו לכן תקנו עם הנץ החמה. אבל בלולב דהמדקדקים דרכן להחזיק בידם הלולב כל היום וכן אף שאר בני אדם דרכן ליטלו כמה פעמים ביום וא"כ אין חשש ביטול מצוה דאף אם הוי לילה עדיין סופו ליטול עוד ביום ממש לכך לא גזרו בזה להמתין עד הנץ. ובזה י"ל מה דהמשנה לא נקטה שופר דיש לו' דדוקא מגילה והזאה וטבילה דאין בני אדם נהנין מזה ובוודאי לא יוסיף לעשותו כן הרבה פעמים בחנם לכן חששו פן יטול קודם היום ויתבטל מן המצוה אבל בשופר דהרבה בני אדם נהנים כשהם תוקעים כמ"ש הכל בו א"כ ממילא אף אם יצא כבר סופו לתקוע עוד אין לגזור בזה להמתין עד הנץ החמה רק הרי דעת כמה דאחר שתשקע החמה אין לתקוע עוד בחנם א"כ שוב שפיר ראוי לחוש כנ"ל. והנה השג"א בתשובה הלכות ר"ה מפלפל די"ל דמותר לתקוע כל היום מכח מתוך. אך לדעתי זה אינו דמתוך לא שייך רק מה דהותר דרך רשות כגון מלאכת יו"ט דאינו מחייב לעשותו ביו"ט והוי רק רשות והותר לכך שייך מתוך אבל מה דאינו רשות רק חיוב לא שייך ביה מתוך ושלא לשם מצוה אסור אך היינו למ"ד דנשים אסורות לתקוע אבל למ"ד דנשים מותרין לתקוע א"כ בזה הוי רשות ומותר שייך לו' מתוך וממילא מותר לתקוע לגמרי ולכך המשנ' אתיא כמ"ד דנשים מותרות לתקוע דנשים סומכות רשות וממילא כל אדם מותר לתקוע כמו שירצה לכך לא גזרו בזה להמתין עד הנץ החמה מכח דהוי כעין ס"ס אולי כבר הוי יום ואת"ל לילה שמא יתקע עוד ויצא אח"כ י"ח משא"כ במגילה ואינך דאין דרך לעשות כן בחנם וכל דבר שאינו מצוי אינו נכנס בגדר ס"ס משא"כ בשופר הוי הדרך כן כיון שהרבה בני אדם נהנים כשהם תוקעין והוי שפיר ס"ס. אבל הטור אזיל לשיטתו דס"ל דאסור לתקוע בחנם וכמ"ש המג"א בשמו בסי' תקצ"ו ולכך אם יצא יי"ח לא יתקע עוד לכך צריך להמתין לכתחלה עד הנץ החמה ובלולב דודאי דרכו ליטול כמה פעמים הוי ס"ס מעלייא לכך לא מצריך להמתין עד הנץ ההמה והוכיח כן מן המשנה מדלא נקטה לולב ולא שופר בע"כ כנ"ל ואתי שפיר. והנה עפ"י הנ"ל יש ליישב מה שאיתא בירושלמי דמגילה על המשנה דאין קורין וכו' עד שתנץ החמה וכו' וז"ל והא רבנן מקדמין לעיבורה ומשני מצוה להקדים כדי לזרז במצות עכ"ל ואין לו הבנה. ונראה בכונה לפי פירש"י דהחשש של הנץ החמה הוי לפי שאין הכל בקיאים וא"כ לק"מ מעיבור החודש דשם יש לומר דחכמים זריזים הם ולא יטעו וכמ"ש בש"ס בפסחים ועירובין דחד ס"ל בני חבורה זריזין הם וניהו דלא קיי"ל כן יש לומר דבחכמים העולים לעיבור השנה ודאי י"ל כן דהם זריזין רק דהס"ד דירושלמי הוה סובר דעיקר

הטעם דבעינן לכתחלה הנץ החמה מכח דעד הנה הוי לילה מדרבנן ולא מכח חשש טעות ולכך אין סברא לחלק בין עיבור שנה לדברים אחרים ולכך פריך מעיבורו ולזה משני דאין הטעם מכח דעד הנץ החמה הוי לילה רק מכח דמצוה לקדם ולזרז במצות ולכך מכח דאי בהול חיישינן דיבוא לטעות ולעשות קודם עמוד השחר כיון דההחשש הוא רק מכח טעות ממילא ל"ק מן העיבור דרבנן זריזין הם ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ג'**) שמע ט' תקיעות מט' בני אדם שתקעו כולם כא' לא יצא וכו'. נ"ב הנה בזה יש חילופי גרסאות בש"ס דיש גורסין יצא וי"נ דלא יצא. ולפענ"ד העיקר כהך גירסא דלא יצא וכמ"ש בש"ע והוא מוכרח בש"ס ממה דגרסינן שם במס' ר"ה דף ל"ד אמר ר' יוחנן שמע ט' תקיעות מט' בני אדם בט' שעות ביום יצא וכו' ומי אמר ר' יוחנן הכי והא אמר ר"י בהלל ומגילה כיון ששהה כדי לגמור את כולו חוזר לראש וכו' וקשה לי טובא מה פריך להסוברים הובא בש"ע הלכות ק"ש סי' ס"ד דמה דשהה כדי לגמור את כולו חחר לראש היינו רק בשהה מחמת אונס אבל שלא מחמת אונס אינו חוזר א"כ מה פריך דלמא מיירי כאן ר"י בהפסק שלא מחמת אונס לכך יצא והיא תמוה גדולה לדיעה זו ולא ראיתי מי שהרגיש בזה ולכך נראה לתרץ כך שהטעם של הדיעה שמחלק בין שהה מחמת אונס או לא הוי בע"כ הטעם דדומה למה דקיי"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ושאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו כן ה"נ אם לא הוי באונס והוי ראוי להיות יחד לכך אף דאינו יחד נמי מהני אבל היכי דהוי באונס ולא הוי ראוי לבילה בילה מעכבת בו ולכך אתי שפיר תינח התם אבל בתקיעות כיון דשמע ט' תקיעות מט' בני אדם כאחד לא יצא מכח דאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה ומ"ט לא נימא הרי הוי ראוי לבילה והוי ראוי לשומען זאח"ז מוכח מזה דלענין פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה לא מהני ראוי לבילה רק בעינן שיהיה לפניו ולאחריו ממש וא"כ ה"נ אם הוי בהפסק דבר אחר אין זה בכלל לפניה ולאחריה רק בשלמא למ"ד דשהה כדי לגמור את כולו אינו חוזר אף היכי דהוי באונס אינו ראוי לבילה בע"כ לדידיה שהייה לא נחשב הפסק מצד עצמו א"כ ה"ה ממילא דנחשב לפניה ולאחריה אך למ"ד דשהה כדי לגמור את כולו חוזר לראשו בע"כ דזה נחשב הפסק א"כ ניהו דהיכי דלא הוי באונס לא הוי הפסק היינו מטעם אחר דהוי ראוי לבילה אך א"כ בתקיעות כיון דשמע מט' בני אדם כאחד לא יצא דבעינן לפניה ולאחריה והרי הוי ראוי לבילה ובע"כ דלענין לפניה ולאחריה לא מהני ראוי לבילה ובעינן לפניה ולאחריה ממש א"כ היכי דהוי הפסק אינו לפניה ולאחריה ממש וראוי לבילה לא מהני בזה ופריך שפיר ולכך הדברים מוכרחים דגרסינן בזה לא יצא דאם הגירסא יצא א"כ קושייתינו במקומה עומדת דמה פריך ולכך עכ"פ להסוברים

שם דדוקא ע"י אונס לא יצא מוכרח גירסא זו גם אף להסוברים דבכל ענין לא יצא מ"מ קשה קושייתינו כיון דהש"ס רוצה להוכיח מזה דבכל ענין שהה אינו חוזר וא"כ מנ"ל זה דלמא באמת יש חילוק בין היכי דראוי לבילה או לא כדקיי"ל כן בכמה דוכתי ונימא דמה דאמר ר"י שהוא חוזר היינו היכי דלא הוי אפשר לגמרי אבל באפשר אינו חוזר ומה פריך ובע"כ כנ"ל ומוכח דגירסא זו עיקר ודו"ק היטב כי היא ראיה גדולה בעזה"י ועיין בחיבורי על או"ח שנת תר"א דף ו' ע"א בסי' תקפ"ז ס"ה מ"ש שם בזה ע"ש ודו"ק ועיין בט"ז סק"ה כאן וכיוצא בזה כתבתי ביו"ד סי' קי"ז ועיין בחיבורי החדש על יו"ד מ"ש שם תמוה גדולה על הט"ז מן הש"ס דכתובות ע"ש ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ה'**) יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת אין תוקעין בשופר. נ"ב נסתפקתי בר"ה שחל בשבת ועבר או שכח ותקע תקיעה אחת או ב' ולא גמר השלישית אי נימא שיגמור השלישית או לא די"ל דניהו דהעמידו חז"ל דבריהם במקום מצוה שלא לתקוע היינו בשוא"ת אז הוי ניחא להו לקיים תקנתם ועקרו לדברי תורה בשוא"ת אבל בנדון זה שכבר עבר על עשה דדבריהם בקום ועשה וכבר תקע ואם יתקע עוד ניהו דעובר על דבריהם מכל מקום עשה מצוה וקיים מצות תקיעה של תורה אבל אם לא יתקע יותר א"כ לא קיים המצוה כלל וסוף סוף עבר על איסור דדבריהם וכבר תקע וא"כ מפסיד שכבר עשה איסור ולא קיים שום מצוה כיון דלא גמר התקיעות דכל תקיעה בעינן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה בכה"ג אפשר שלא העמידו חז"ל דבריהם כיון דסוף סוף לא נתקיים תקנתא דרבנן שכבר תקע אם נימא שבזה התירו לו לגמור התקיעות או לא. ולכאורה רציתי לפשוט ספק זה מביצה דף כ"א מברייתא דכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן לפני זמן שלהם וכו' ואם היתה שבת לא יזרוק ואם זרק הורצה להקטיר אימורין לערב וקאמר שם הש"ס אם זרק דיעבד אין אבל לכתחלה לא והרי התם אם לא יזרוק יעשה איסור תורה למפרע ואעפ"כ העמידו דבריהם שלא לזרוק בשבת אף אם שלא יזרוק לא קיים המצוה כלל ואם יזרוק קיים מצות הקרבן שכשר הוא עכ"פ אך כד דייקינן עדיין יש לחלק דהתם אף אם יהיה הקרבן כשר עשה עבירה מן התורה דלכתחלה היה אסור להקריב קרבן זה ועדיין חילל שבת מן התורה אף אם יזרוק ועוד דהתם לא הוי חובת היום כיון ששחטן שלא לשמן או לפני זמנן משא"כ בזה דהוי מצות היום מן התורה בכך ואם יתקע כדין יוצא י"ח מן התורה ולא עשה שום עבירה רק עבד על גזירה דדבריהם. ובזה י"ל דלא העמידו חז"ל דבריהם בכה"ג וצ"ע כעת לדינא ודו"ק: והנה הטעם בזה מדוע אין תוקעין בשבת עפ"י אגדתא כתבתי בפרשת כי תבא בחיבורי לתורה שנת תקצ"ז וכתבתי שם כמה דרכים בזה בעזה"י גם בענין הווידוי בשבת ר"ה

כתבתי שם ע"ש ודו"ק ועיין כאן בט"ז מ"ש בדבר המפורש להיתר וכו' וכ"ה בתוס' א"נ דס"ד והנה לדבריו צ"ל דעכ"פ למה לא גזרו בשבת מכח שמא יתקן כלי שיר היינו כיון דא"א לתקן לגמרי מה"ט וטעם זה שייך תמיד א"כ אם נתיר ביו"ט ולא בשבת יהיה כחוכא ואטלולא והנה נראה ראיה לזה ממ"ש במס' בכורות דף ל"ה ע"ב א"ל ר"פ לאביי דר"מ דס"ל החשוד לד"א חשוד לכל התורה כולה וס"ל דהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו כהנים ה"נ דלא דייני דינא והא כתיב על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע ולכאורה תמוה לי מה פריך מנ"ל דר"מ ס"ל דכהנים חשידי מן התורה דלמא מן התורה לא חשידי רק מדרבנן או מה דס"ל דחשוד לד"א חשוד לכל התורה הוי רק דרבנן או מה דס"ל החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו הוי רק דרבנן ומה קושיא ממה שהתורה אמרה על פיהם יהיה כל ריב וכל נגע ובע"כ מוכח כדברי הט"ז ולכך אתי שפיר דפרכת הש"ס כך היא כיון דכתיב מפורש להיתר אין כח בידינו לאוסרו וא"כ כיון דבכהנים אף דחשידי כשרים לדון ממילא נמי בכל החשודים ראוי לומר כן דטעם אחד שוה להם ובכהנים אי אפשר לאסור שוב אי אפשר לתקן כלל והוי ממש כמו הכא בשופר ודוק: ועיין בבאר היטב שהביא מחלוקת רש"י והרמב"ם דלהרמב"ם ירושלים אינו בכלל מדינה ולרש"י ירושלים בכלל מדינה והנה ראיתי במרש ריש מגלת אסתר וז"ל כל מקום שנאמר שדה הוי עיר ועיר הוי מדינה ומדינה אפרכא ומביא שם ראיה מדכתיב עבור בתוך העיר בתוך ירושלים וכו' א"כ מוכח להדיא דמה דנקרא בלשון הכתוב עיר נקרא בלשון המשנה מדינה ומוכח דירושלים נקרא בלשון חז"ל מדינה כדעת רש"י ע"ש ודוק: והנה ראיתי בש"ע הקטנים באשל אברהם סימן ת"ר שהביא בשם תשובה אחת שנסתפק באם עבר ונטל השופר בשבת ותקע בו ובירך אם יצא י"ח שופר או לא ונ"מ לענין שלא יצטרך לברך ביום שני שהחיינו להסוברים דאם בירך ביום א' לא יברך ביום שני שהחיינו ע"ש ולפענ"ד נראה לפשוט זה מהא דפריך בר"ה וסוכה ובפ"ו דחולין על רבא דאמר אם תקע לא יצא אם נטל לא יצא ע"ש ואי נימא דבנטל בשבת הלולב או תקע בשופר יצא א"כ מה פריך הרי כל הך דינא דמצות לאו ליהנות ניתנו פירש"י הטעם מכח דלעול על צווארים ניתנו וא"כ מוכח דהיינו דוקא בדבר מצוה דהוי הכרח וחוב עליו אז שייך לו' דהוי לעול על צווארים אבל היכא דלא הוי מצוה והכרח עליו ואעפי"כ אם עשה מקיים המצוה בזה מודה רבא דלהנות ניתנו עכ"פ קושיא ליכא די"ל דרבא לא קאמר מצות לאו ליהנות ניתנו רק באם היה מוכרח לעשותו אבל בלא היה הכרח מודה רבא דלהנות ניתנו וא"כ קשה מה פריך נימא דהך ברייתא דתקע לא יצא נטל לא יצא מיירי בשבת דבזה לכתחלה לא היה מחויב לעשותו וכיון דעכ"פ לא היה מוכרח לעשותו הוי

ליה הנאה ואעפי"כ אם תקע או נטל אם לא הוי של איסורי הנאה הוי יוצא ועשה מצוה ופטור ביום שני משהחיינו אך אם הוי של איסורי הנאה כיון דאם נימא בזה יצא הרי נהנה מאיסורי הנאה ועשה עבירה אז שוב הוי מהב"ע לכך ממילא שוב לא יצא ומאי פריך אלא ודאי מוכח מזה דבשבת אף בנטל של היתר ותקע בשל היתר לא יצא וחייב לברך ביום שני שהחיינו כדין. גם י"ל בזה דלכך לא מהני לי' אפילו בדיעבד מכח דהוי מהב"ע כיון דעבר אדרבנן והרי אף באיסור דרבנן נחשב מהב"ע בדמוכח בפ"ב דפסחים גבי טבל מדרבנן ופירש"י שם ע"ש ובזה לא הרגיש האשל אברהם שם ואין פנאי להאריך. ויש להעיר בזה דלכך נתן רבא בביצה דף י"ט טעם אחר לטבילת כלים משום מתקן ולא קאמר הטעם משום שמא יעבירנו והרי טעם זה מוכרח גבי שופר ולולב ועיין במפורשים ולפמ"ש י"ל דהנה משמע לרבא בכל הני דאפילו בדיעבד לא מהני דאל"כ לא אשתמיט תנא מלאשמועינן דהיינו דוקא לכתחלה ובדיעבד יצא ובע"כ בדיעבד נמי לא מהני ולפ"ז אתי שפיר דבשלמא בהני דהוי מצוה א"ש כיון דאסרו לכתחלה משום שמא יעבירנו ממילא בדיעבד לא יצא דהוי מהב"ע אך גבי טבילת כלים דלא הוי מצוה מכח גזירה דשמא יעבירנו הוי ראוי שיועיל בדיעבד כיון דמה דהוה הוה ואף אם נימא דלא יצא שוב לא נסתלק לנו החשש שהיה לנו כבר ולכך הוי דאוי לו' דבדיעבד מהני לכך הוצרך לטעם מתקן ובזה שפיר לא מהני בדיעבד דבזה נתקן האיסור כיון דלא מהני לא תיקן כלום אך אם בדיעבד מהני שפיר תיקן לכך לתקן האיסור אמרינן דאפילו בדיעבד לא מהני אבל מכח שמא יעבירנו חשש זה לא יתוקן אף אי נימא דבדיעבד לא מהני וכיון שלא יתוקן הוי ראוי לו' דבדיעבד מהני לכך לא רצה רבא לתרץ בזה שמא יעבירנו דלמה לא יועיל בזה בדיעבד אבל התם גבי מצוה דהוי מצוה הבאה בעבירה שפיר סגי בהך טעמא כיון דלכתחלה עכ"פ אסור מכח שמא יעבירנו ממילא אף דיעבד לא מהני כיון דהוה מהב"ע ולכך א"ש יותר תירוץ הנ"ל שכתבתי דלרבא לשיטתו דמתרץ בביצה מכח שמא יתקן א"כ בע"כ דס"ל דבדיעבד לא מהני באלו ולכך פריך מאם תקע לא יצא ואי אפשר לתרץ בשבת דבשבת אף בהיתר לא יצא ומוכרח דין הנ"ל דבדיעבד נמי לא יצא ולא מכח טעם האשל אברהם דבדיעבד לא מהני דא"כ אכתי לא הוצרך רבא בטבילת כלים לטעם אחר רק כדברינו מכח מהב"ע ולכך הוצרך בכלים לטעם אחר מכח מתקן וא"ש ודוק היטב בזה ובחיבורי על או"ח משנת תקצ"ב בסימן תקפ"ח הארכתי בזה ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תקפט

סעיף א' כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן וכו'. נ"ב הנה בדין מה שאחד מוציא חבירו בשופר ומגלה אם הוי מטעם שליחות או ערבות נראה בעת ראי' ברורה מן התורה דהוי רק מטעם ערבות דהרי בפרשת וילך אמר ויקח משה וגו' ויתנה לכהנים בני לוי הנושאים ברית ה' וגו' ויצו אותם ואת זקני ישראל וגו' תקרא התורה הזאת באזניהם וגו'. והנה באמת קיי"ל דהמלך קורא ולא אחר ומלשון הכתוב שאמר תקרא משמע שהכהנים וזקני ישראל יהיו הקוראים והרי הם אין קוראין רק המלך. והרי כיוצא בזה מפורש בפ"ב דקידושין ושחטו אותו וגו' וכי כל הקהל שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד מכאן ששלוחו של אדם כמותו. א"כ תינח התם אבל כאן היאך אמר תקרא הרי אין קוראין רק המלך וא"ל מטעם שליחות דהרי כל מידי דלא מצי עביד לא מצי משווי שליח וכיון דהם א"י לקרות היאך שייך בזה שליחות וז"ל הרמב"ם בהלכות חגיגה פ"ג ה"ו ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה מפי הגבורה שהמלך שליח הוא להשמיע דברת האל עכ"ל. משמע דהמלך הוי שלוחא דרחמנא וא"כ היאך כתיב תקרא דמשמע שהם יהיו הקוראין. והנה הן אמת לפמ"ש התוס' בקידושין ונדרים בכוונת בעיות הש"ס שם בנדרים די"ל היכי דהוה שלוחא דרחמנא הוי נמי שלוחא דידן אף דלא מצי עביד הוי א"ש כיון דהרמב"ם ס"ל דהוי נמי שלוחא דידן ושפיר אמר תקרא. אך קשה למה דמיבעיא בש"ס בנדרים אם הני כהני שלוחי דידן הו"ל למפשט מקרא הזה דהיכי דהוה נמי שלוחא דרחמנא יכול להיות אף שלוחא דידן. מיהו זה י"ל דהש"ס לא מיבעיא אם אפשר להיות כן דודאי אפשר ואפשר רק דמיבעי' ליה אם עשאן לשלוחי דידן או לא בעינן כלל שליחות בקרבנות וא"צ להיות שלוחי דידן אבל על אפשר לא מספקא לן. אך עכ"פ קשה לדעת הר"ן שמתרץ קושית התוס' בע"א ולא ס"ל הך תירוצא קשה עליו מהך קרא בע"ב דמזה אינו מטעם שליחות רק כיון דהם שומעין ג"כ הקריאה וכל ישראל ערבים הוי כאלו קורין בעצמם אף דל"ש בזה שליחות ומוכח דבכה"ג היכי דהם שומעין א"צ לשליחות רק יוצאין מטעם ערבות כנלפענ"ד נכון ודו"ק:

(**שם סעיף ו'**) אעפ"י שנשים פטורות יכולות לתקוע. נ"ב עיין במג"א מה שתמה על הב"ח דהרי קיי"ל קטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווין להפרישו ע"ש. ולפענ"ד לק"מ דיש חילוק אם הוי הנבלה של הקטן או של הגדול דמה דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו היינו אם הנבלה של הקטן או של אחרים שאינם לפנינו בזה אין על הרואים להפרישו דבזה לא הוי כנותן בידים אבל אם הנבילה של הגדול והגדול רואה אותו ואין מוחה בידו בזה הוי כנותן לו בידים ולכך ה"נ מיירי שהשופר של הגדול ולכך באשה

וקטן אין חייב למחות ובח"ש מחוייב למחות כנלפענ"ד נכון וברור ודו"ק. והנה עיין במקור דין דסעיף זה בש"ס והראשונים והנה מזה מבואר דהם פסקו כר' יוסי דנשים סומכות רשות. והנה מוכח כן מלשון הרמב"ם בפ"ג ממעה"ק ה"ה עולות עכו"ם אין מביאין עמהם נסכים וכו' ואין טעונות סמיכה שאין סמיכה אלא בישראל באנשים ולא בנשים עכ"ל. הנה מלשון זה שאין טעונות סמיכה משמע הא אם רוצה סומך ומוכח דפוסק כר"י דהוי רשות. והנה בזה י"ל דברי הרמב"ם בפ"ג מהלכות חגיגה הל"ג וז"ל טומטום ואנדרוגינוס פטורין מפני שהם ספק אשה וכבר תמה הלח"מ שם שהוא נגד דברי הש"ס דחגיגה דף ד' דקאמר שם דיליף זה מקרא דזכורך גם פריך שם דטומטום ספיקא הוא איצטריך קרא למעט ספיקא ומשני כשביציו מבחוץ והרמב"ם השמיט זה. גם כתב דאנדרוגינוס הוא מכח ספק אשה ובש"ס קאמר דהוא בריה בפ"ע ע"ש שהניח בצ"ע. ומה שהי' נ"ל ליישב הוא דהנה מריש הוה קשה לי על הרמב"ם מה בכך דהוי ספק אשה הרי מחוייב לקיים המצוה מספק כדין כל ספק דאורייתא ואף דלהרמב"ם כל ספק תורה דרבנן עכ"פ מדרבנן יהיה מחוייב לקיים וניחא לי כיון דהוי ממ"נ אם יביא קרבנות הרי הוי חולין בעזרה ואם יביא ויתנה ע"ת באם לאו יהי' נדבה הרי אין נדרים ונדבות קרבין ביו"ט ולהקריב אחר יו"ט כיון דלא חזיא בראשון לא חזיא בשני כיון דקיי"ל כולהו תשלומי דראשון נינהו וא"כ ממ"נ אם יקריב יש איסור כנ"ל ובלי קרבן הוי איסור להיפוך דולא יראה פני ריקם כתיב לכך הוי שוא"ת עדיף ושוב ראיתי בתוס' בסוגיא שם שכתבו כן. אך עדיין קשה לי הא אמרינן בעירובין דף צ"ז שאשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים ומוקי לה שם הש"ס כמ"ד נשים סומכות רשות והתוס' כתבו שם דמה דלר' יהודה הי' צריך למחות בה היינו מכח הקרבן דהוי חולין בעזרה ע"ש א"כ משמע דלר' יוסי היתה מקרבת קרבן ג"כ וא"כ כיון דהוי רשות הד"ק נימא סד"א לחומרא דמה יעשה עם הקרבן לו יהא דהוי אשה נמי מותרת להקריב וליכא חשש איסור להיפוך. אך נראה כי הנה מלבד מ"ש בעירובין דף צ"ז דפריך שם והא סתם סיפרא ר' יהודה וכו' וא"כ ה"נ הך ברייתא דזכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס נמי סיפרא ור"י היא ור"י ס"ל דנשים אסורות לסמוך. גם מלבד זה מוכח דאתיא כר"י דאי כר' יוסי מנ"ל למעט טומטום ואנדרוכינוס מזכורך טפי נאמר דאתיא להוציא הנשים כמשמעות הלשון ואי דמלשון זכר נמי הוי משמע כן ול"ל זכורך דלמא אתי למעט נשים מרשות דאסורין לעלות ומנ"ל דהוה למעט טומטום ואנדרוגינוס מחיובא ובע"כ דאתיא כר' יהודה וא"כ כיון דבכל התור' אסורין לעלות א"צ זכורך למעט ובע"כ אתי למעוטי טומטום וכו'. ולפ"ז א"ש דהנה החוו"ד כתב וכן יתר המחברים דהתור' דברה רק מוודאי

והוא ש"ס מפורש במס' סוטה דף כ"ה גבי ר"ג רמי כתיב כל טהור יאכל בשר טהור ודאי הוא דיאכל הא ספק טהור לא יאכל וכו' וא"כ הוי קושית הש"ס כך ל"ל זכורך אם הוי כתיב רק זכר נמי הוי נמעט ספק דזכר משמע ודאי זכר ולא ספק וא"כ למ"ל זכורך ולזה פריך כך בשלמא על אנדרוגינוס ל"ק די"ל דהך ברייתא אתיא כמ"ד דהוי בריה בפ"ע וצריך זכורך אבל טומטום ספק הוא ואצטריך קרא למעט ספיקא בתמיה הרי אם הוי כתיב רק זכר נמי הוי משמע ולא ספק מלשון זכר גם בלי קרא כלל הוי פטרינן ליה דממילא כיון דספיקא דאורייתא לחומרא יש חשש להיפוך דלמא אשה הוא ולהקריב א"א כיון דאתיא כר' יהודה דנשים אסורין לסמוך ודאי שוא"ת עדיף לכך מוכרח לתרץ בביציו מבחוץ והנה זה הוי לר' יהודה אבל לדידן כיון דקיי"ל כר' יוסי דנשים סומכות רשות והנה ניהו דבש"ס מביא ברייתא בעירובין דאשתו של יונה לא מיחה בה חכמים התוספות הביאו הפסיקתא דמיחו בה חכמי' ולפי"ז י"ל דהרמב"ם פוסק כר' יוסי ופוסק כפי הפסיקתא דמיהו בה חכמים והיינו דאף לר' יוסי אסורה לסמוך דזכורך ממעט נשים אף מרשות וא"כ הוי זכורך למעט נשים וטומטום ואנדרוגינוס באמת א"צ קרא דהם ספק אשה ולהחמיר אין יכולין דהוי איסורא להיפך דנשים אסורות לעלות ממילא י"ל דאם הוי ביציו מבחוץ דידוע דהוא זכר באמת חייב לעלות ומה שהרמב"ם לא ביאר דנשים אסורות לעלות היינו דממילא משמע ביון דפוטר בספק אשה הוי ספק תורה לחומרא בע"כ דא"א לתקן דיש איסור להיפוך והרי מה בכך דהוי אשה הוי אשה רשות בע"כ דס"ל דאשה אסורה לסמוך ומוכח דפוסק כהפסיקתא גם אין דרכו לכתוב מה דאינו מפורש בש"ס כידוע דרכו כנלפענ"ד נכון בעזה"י ודו"ק:

(**שם סעיף ו' בהג"ה**) והמנהג שהנשים מברכות על מ"ע שהז"ג ע"כ גם כאן תברכו לעצמן וכו' נ"ב הנה ראיתי בספר שמות בארץ בר"ה דף לג שהקשה דברי הטור אהדדי שכאן כתב שיברכו אם ירצו ולעיל סי' י"ז גבי ציצית כתב שטוב יותר שלא יברכו ע"ש שנדחק בישובו ולפענ"ד י"ל כך דהנה אם אין הנשים מכוונין להוסיף לא הוי איסור שיברכו דלעבור אבל תוסיף בעי כוונה ואם אין מכוונין להוסיף ליכא איסור שיברכו רק הרי קי"ל דבזמנו עוברין על בל תוסיף בלי כוונה לכך ראוי שלא יברכו דאז הוי היכר שאין עושין לשם מצוה וכמ"ש דומה לזה בשם המרדכי דלכך ליכא חשש דבל תוסיף כיון דאין מברכין הובא בש"ע של הגאון החסיד מוהר"א מווילנא זצ"ל סימן תרס"ז אך י"ל הרי גבי נשים לא הוי היום זמנו וא"כ נחשב לגבייהו כשלא בזמנו ושוב בעי כוונה וכיון דהן אין מכוונין להוסיף למה לא יברכו אך י"ל דזה אם נשים נחשבו עם בפ"ע או לא ועיין בזה פלוגתא במס' שבת פ"ו דס"ב ע"ש ואי נימא דנשים הוי עם בפ"ע נחשב

לגבייהו שלא בזמנו ובעי כוונה אך אם נימא דלא הוי עם בפ"ע אז כיון דהוי זמנו לזכרים גם בנשים עוברין בב"ת בלי כוונה ולפ"ז י"ל כך דלענין מ"ע שהז"ג והזכרים מחוייבין וא"א לפטור ממנו כלל וכיון דנשים פטורות ואנשים חייבים ממש נחשבו נשים עם בפ"ע והוי לדידהו שלא בזמנו ובעי כוונה אבל במ"ע שהז"ג והזכרים נמי יש להם צד לפטור ממנו בזה לא נחשבו נשים עם בפ"ע. דומה לזה במה דאמרינן במנחות לענין מין במינו דבאפשר להיות כמוהו נחשב מין במינו ע"ש כן י"ל בזה ולכך בשופר דהזכרים חייבין ואי אפשר לפטור ממנו והוי חובת גברא ממש לכך נחשבו נשים עם בפ"ע והוי שלא בזמנו ולא שייך בל תוסיף לכך מותרין לברך אבל בציצית דהוי חובת מנא ולא חובת גברא בזה כיון דגם על הזכרים אין חיוב ממש ובידו לפטור אם לא ילבוש ד' כנפות לכך לא נחשבו עם בפ"ע ונחשב זמנו גם לנשים כיון דהוי זמנו לאנשים לכך לא בעי כוונה לעבור לכך כתב הטור שטוב שלא תברך כנלפענ"ד נכון בסברא והכרעה לדינא בזה ועמ"ש ראיה להטור בחידושי לאו"ח משנת תקצ"ו בסי' תרכ"ז ע"ש ודוק ועמ"ש ראיה לדין זה דהרמ"א כאן בחיבורי לאו"ח משנת תד"ר בתשובה לק"ק קראקא בהלכות סוכה סי' תרל"א ע"ש ודוק. ועיין במג"א כאן סק"ה מ"ש בשם הרדב"ז במי שבא לבהכנ"ס וכו' ועיין בזה בחיבורי על הלכות נדה סי' תקצ"ח בתשובה למדינת אונגארין שם דק"ע מ"ש להקשות עליו מן הש"ס ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ח**) המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכו' נ"ב הנה הר"ן כתב בסוף ר"ה במשנה דהשומע מן המתעסק לא יצא דאף למ"ד מצות א"צ כוונה הכא גרע כיון דמכוין להנך התינוקות הוי בת מינה ומחריב בה ע"ש וקשה לי טובא מן הש"ס שם דפריך השומע מן המתעסק לא יצא הא מן המשמיע לעצמו יצא לימא תיהוי תיובתא דר"ז דאמר לשמעיה אכוון ותקע לי ומשני איידי וקשה לי מה פריך לפי דעת הר"ן הנ"ל הרי י"ל דאדרבא רבותא קמ"ל דלעולם מצות א"צ כוונה ואם שמע מהתוקע שלא לשם מצוה כלל ודאי יצא ולא בעי שיכוין הלה להוציאו רק ר"ז מיירי דשמעיה כוון להוציא לעצמו לכך כיון דבת מינה הוא מחריב בה לכך צריך לכוין גם להוציא את ר"ז ולכך המשנה רבותא קמ"ל דלא מן המשמיע לעצמו דהוי לשם מצוה ממש פשיטא דנחשב בת מינה ממש ומחריב בה ולא יצא רק גם אם הוי כמתעסק אז הוי ס"ד כיון דאינו רק לחנך והשומע מכוון לשם מצוה ממש לא נקרא זה בת מינה ולא מחריב בה לכך קמ"ל דגם זה הוה בת מינה ומחריב בה ובעי כוונה וזו קושיא גדולה לדעת הר"ן לפעד"נ וצ"ע ודו"ק. גם קשה לי מאי פריך הרי י"ל כמו דקיי"ל בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים ל"ק ומגביה מציאה לחבירו קנה מכח מיגו דזכה לנפשיה וכו' נימא נמי בזה היכא דלא

יצא עדיין התוקע לא בעי כוונה להוציא השומע מכח מגו דזכה לנפשיה אבל אם כבר יצא התוקע אז בעינן כוונה ור"ז מירי שכבר יצא התוקע אף שדוחק לו' כן דשמעיה יהיה יוצא קודם ר"ז עכ"פ נימא דר"ז ס"ל דלכתחלה בעי בכל ענין כוונה והמשנה מירי בדיעבד וצ"ע וד"ק: והנה מה דמבואר בש"ע המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו. הנה לכאורה אין הלשון של הש"ע מדוקדק שנקט כאן שלא כסדר עפמ"ש הר"ן במס' ר"ה בב' מקומות דאף למ"ד תקע לשיר יצא דמצות אין צריכות כוונה מודה דמתעסק לא יצא דזה גרע במה שמכוין לשם מצוה לחנך התינוקות כמ"ש במס' זבחים דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה ע"ש ולפ"ז אתי שפיר הש"ע תחלה כ' דתוקע כדי להתלמד לא מהני ואח"כ כתב בתוקע לשיר דלא יצא זהו דרך לא זו אף זו דל"מ כוון להתלמד דהוי בת מינה דלא יצא רק אף בתוקע לשיר דלאו בת מינה לא יצא. אך מ"ש אח"כ בנתכוין שומע ולא נתכוין משמיע להוציא השומע דלא יצא זה הוי זו ואצ"ל זו דמה אם כוון רק לחנך התינוקות דהוי בת מינה ומחריב בה מכ"ש אם כוון לצאת ממש י"ח לשם מצוה דהוי בת מינה ומחריב בה כיון דלא כיוון להוציא השומע והוי ק"ו דלא יצא דמה המתעסק לא יצא כ"ש בזה וכן הוי ק"ו מתוקע לשיר מה תוקע לשיר דלא הוי בת מינה ומחריב בה מכ"ש בתוקע לשם מצוה ואין מכוין להוציא השומע דלא יצא והוי זו ואצ"ל זו. אך הן אמת דקשה לי על הר"ן מן הש"ס דר"ה דף ל"ג דפריך שם בשומע מן המתעסק דלא יצא הא שומע מן השומע לעצמו יצא והא תניא וכו'. וקשה לפי דברי הר"ן מה פריך נימא דאדרבא רבותא קמ"ל דאף שומע מן המתעסק דלא כוון למצוה גמורה רק לחנך התינוקות והוי רק דרבנן מ"מ נקרא בת מינה ומהני דלא יצא מן התורה אף דמן התורה ליכא מצוה כלל ולא הוי מינו מן התורה מ"מ לא יצא מן התורה וחייב לחזור ולתקוע מן התורה ונ"מ לכמה דברים בין אם חייב מן התורה בין אם חייב מדרבנן מכ"ש בנתכוין לצאת מעצמו ולא כוון להוציא השומע דבזה הוי מינו ממש והוי מצוה מן התורה דהוי בת מינה ומחריב בה ובעינן כוונה לכ"ע ואם לא כוון להוציא השומע לא מהני והוי זו ואצ"ל זו ומה פריך. והנה בזה הוי א"ש לשון הש"ע דמן הש"ס הנ"ל הוכיח דהמתעסק גרע מנתכוין לעצמו ולכך כתב שפיר דרך לא זו אף זו אך אעפ"כ על הר"ן קשה שפיר דמנ"ל על הש"ס להקשות דהרי יש סברא לו' דנתכוין לעצמו גרע ממתעסק לפי סברת הר"ן הנ"ל ומה פריך וצ"ע. והנה עיינתי בלשון רש"י שכתב בד"ה מתעסק הוא דלא וכו' אבל תוקע לשיר שמתכוין לתקיעה בעלמא יצא עכ"ל. והוא תמוה דהרי הש"ס רוצה להוכיח רק דאם תוקע לשם מצוה רק שאינו מכוין להוציא השומע יצא וע"ז פריך מר"ז ול"ל להזכיר כאן תוקע לשיר. וא"ל דרש"י מפרש דמ"ש

בש"ס אבל השומע מן המשמיע לעצמו היינו בתוקע לשיר שמשמיע לעצמו כלו' לדעתו ולא מכח חובת היום שמוטל עליו רק לדעתו זה אינו דרש"י כתב אח"כ בד"ה תנא סיפא נמי מתעסק וז"ל ולעולם השומע מן המשמיע לעצמו שלא נתכוין להוציא את השומעין לא יצא עכ"ל אם כן משמע שגם הוא מפרש המשמיע לעצמו הוי רק שלא כוון להוציא את השומעין אבל לעצמו כוון לצאת וכמו שמוכח מלשון ר"ז ולמה תחלה פירש כוונה לשיר וע"ק דלפי דרכו דמוכח מכאן דלשיר נמי יצא הוי ליה להקשות מזה למ"ד מצות צריכות כוונה ולמה פריך לר"ז דוקא רק הול"ל ש"מ מצות א"צ כוונה כמ"ש בברכות ובכמה דוכתי ש"מ מצות צריכות כוונה הול"ל כאן להיפוך ש"מ מצות א"צ כוונה ולמה מזכיר דברי ר"ז ובע"כ מוכח כפירוש הר"ן דתוקע לשיר גרע ממתעסק לכן פריך רק לר"ז וצ"ע ודו"ק:

(**שם סעיף ט**') לפיכך מי שהיה מהלך בדרך או יושב בתוך ביתו ושמע תקיעות משליח ציבור יצא וכו'. נ"ב עיין במג"א שהביא מ"ש הר"ן בשם הירושלמי וז"ל בד"א בעובר אבל בעומד חזקה כיוון עכ"ל והמג"א תמה דהרי הוא ידע אם כוון או לא ע"ש שנדחק בזה. ולפענ"ר נראה דנ"מ טובא לפי מה דאיתא לעיל בש"ע. סי' ר"ט ס"ח בהג"ה שאם היו אחרים שותין יין וכו' ובירך בפה"ג שסבר דבכוסו הוי יין ונודע לו שהיה מים כשרוצה לשתות אחר כך יין א"צ לברך כיון דדעתו הוי לשתות יין אח"כ גם הוציא אחרים בברכתו לכך הוי ברכתו ברכה ע"ש ואם כן ה"נ כיון דקיי"ל שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ואם כן נ"מ אם המהלך היה צריך לתרועה דתקיעה כבר שמע עדיין לא שמע גם הקיעה והי' חייב תקיעה תחלה ובירך על השופר והתחיל לתקוע תרועה תחלה וכיון דתרועה קודם לתקיעה לא יצא ממילא הוי הפסק בין ברכה לתחלת התקיעה וצריך לחזור ולברך אך בזה כיון דהשומע היה צריך לתרועה אם כן אותו היוצא בברכה זו ותקיעה זו לכך כיון דאת אחרים הוציא גם דעתו היה לתקוע עוד אין זה ברכה לבטלה ומותר לתקוע אח"כ בסדר על סמך ברכה ראשונה ואם כן תינח אם כוון השומע לצאת אבל לא כוון אם כן לא הוציא אחרים ושוב הוי ברכתו לבטלה וצריך לברך מחדש וא"כ כיון דבאתחזיק חיובא או איסורא אין ע"א נאמן להיפוך דהוי נגד החזקה ולכך אם לא הוי חזקה דכוון רק שהוא היה אומר שכוון לא היה נאמן הוא לפטור את התוקע מברכה שנית כיון דנתחייב לברך אין ע"א נאמן לפוטרו אבל אם אמרינן דחזקה כוון אם כן הוציא אחרים בברכתו לכך גם הוא פטור מלברך. ועוד נראה יותר כיון דדין זה גופא שכתב הרמ"א בסי' ר"ט חידוש הוא דלומד כיון דהם יצאו גם הוא יוצא והסברא נותנת להיפוך כיון דהוא בירך לבטלה גם הם לא יצאו ויותר יש לתלות אחרים בו מלתלות

אותו באחרים וכמ"ש המג"א שם ועיין סי' ריי"ג ס"ב שהקשה המג"א דברי הש"ע אהדדי ותירץ לחלק בין שוגג למזיד והוא דוחק דמה סברא יש לחלק בין שוגג למזיד ואין לו' דבמזיד הוי מטעם קנס חדא דלא מצינו דמשום קנס יחזרו לברך ברכה אחרת לבטלה ועוד אף אם קנסוהו הרי אחרים לא חטאו ולמה לנו לקנוס אותם ומה סברא לחלק לענין אחרים בין אם הוי המברך שוגג או מזיד. אך נראה דלא לחנם דייק הרמ"א בסי' ר"ט שכתב דהיו אחרים שותין יין ויין לפניהם דלמה לו לו' שהיה יין לפניהם. אך נראה ניהו דבעלמא לא בעינן אומדנא דמוכח וגילוי דעת שהשומע מכוין לצאת רק די בכוונה בלב שמכוונים לצאת מ"מ זה הוי דוקא אם המברך יצא אז כיון דהברכה שלו הוי כדין והוא יצא אז לא מהני במחשבתן לבד דק אם הוי במחשבתן ניכר מתוך מעשיהם אז כיון דמוכח בש"ס בכמה דוכתא דמחשבתו הניכר מתוך מעשיו עדיף ממחשבה גרידא והוי כמעשה עיין בפ"ב דביצה ובפ"ק דחולין ולכך אם יש יין לפניהם דהוי מחשבתם ניכר מתוך מעשיהם דרוצין לצאת הוי כאלו ברכו הם ממש בעצמם ואם כן מה בכך דהוא בירך לבטלה הם יוצאים דהוי כאלו ברכו הם ממש דבזה הוי כמעשה ממש אבל אם אין מחשבתן ניכר מתוך מעשיהם רק בכוונת הלב בלבד בזה לא הוי כברכו הם ממש רק ששמעו ובשמיעה אין די כיון דהוא בירך לבטלה ולכך בסי' ריי"ג מיירי דלא הוי אומדנא דמוכח ממעשיהם רק שאמרו שכוונו לכך לא מהני כיון דבירך הוא לבטלה אבל אם יש אומדנא דמוכח ממעשיהם מהני וזה כמו הדין דסי' ר"ט הנ"ל ואם כן לפי"ז א"ש הירושלמי על נכון דנ"מ אם בירך התוקע והריע תחלה קודם התקיעה דהוי הפסק בין הברכה לתחלת התקיעה והוי לבטלה אז עמד השומע דחזקה דכוון ויצא השומע אף שהמברך בירך לבטלה ואז אדרבא גם המברך יצא כמ"ש בסי' ר"ט וז"ב ונכון בסברא מאד. ואם נימא כמ"ש תחלה דבזה אין השומע נאמן נגד השני כיון דאתחזיק חיובא י"ל עוד נ"מ לפמ"ש בסי' תקפ"ה דאם בירך ולא יכול לתקוע יתקעו אחרים בלא ברכה והוא שיהיו תוקעים הראשונים בשעת ברכה משמע דתרוייהו בעינן שיהיו השומעים בשעת ברכה וגם התוקעים היו אז אבל אם לא היו שם התוקעים אף שהיו שם השומעים לא מהני ואם כן נ"מ אם לא היה תוקע רק זה שעמד בדרך אז אם עמד כיון דהוי הזקה שכוון מותר לתקוע אחר כך בלא ברכה ופוטר את השומעים אבל אם הלך כיון דהוי ספק אם כוון אינו נאמן לו' שכוון לפטור את השומעים מהברכה כיון דנתחייבו בו בוודאי אין ע"א נאמן לפטור דאין ע"א נאמן נגד החזקה כך הוי נראה לו'. מיהו באמת אינו נראה כן דאף לולא עדותו כיון דעכ"פ ספק הוי הרי קיי"ל ספק ברכות להקל ולא מצינו לחלק בין אם הוי ספק בעיקר החיוב בין אם נתחייב בודאי וספק אם נפטר רק בכל ענין הוי

ספק ברכות להקל וא"כ בלאו עדותו פטור מספק. לכך נראה דהעיקר כתירוץ אמצעי שכתבנו דבזה בעינן מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו ובלא"ה בודאי הוי ברכה לבטלה בלי ספק כלל ואתי שפיר ונכון בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן תקצ

(**סעיף ד'**) אבל ג' שברים ותרועה דתשר"ת שא"צ לעשותן בנשימה אחת וכו'. נ"ב זה דעת ר"ת והטעם כתבו הפוסקים משמו דגנוחי ויליל אין דרך לעשותן בנשימה אחת והנה לכאורה לא נדע מנ"ל לר"ת כן מסברא דנפשיה להקל בחשש דאורייתא. אך נראה דאתי שפיר דהנה לר"ת הוה קשה קושית הב"ח והט"ז דאיך נסתפק ר"א דלמא גנוחי ויליל הרי חזינא דתנא דמתניתין והברייתא לא פליני רק או זה או זה אבל מה"ת נאמר דבעינן תרווייהו. אך י"ל כך די"ל דוודאי תרווייהו נקראו תרועה דגנוחי נקרא תרועה ויליל נקרא תרועה וכיון דתרווייהו נקראים תרועה והתורה כתבה סתם תרועה אם כן הי מיניהו מפקת לכך בע"כ הוי כוונת התורה לתרווייהו אך זה לדין עשיית גוף התרועה שייך לומר הי מיניהו מפקת וצריך לעשות תרווייהו וכדאמרינן בעלמא כהאי גוונא הי מיניהו מפקת אבל לענין שיעור תקיעה דק"ל דהוי כתרועה בזה ודאי די בחד תרועה או זה או זה ואם כן י"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי זה קמ"ל דכשיעור שברים די וזה קמ"ל דכשיעור תרועה די. אך זה אי נימא דחד בפ"ע נמי הוי תרועה רק מכח דהי מיניהו מפקת בעינן תרווייהו דתרווייהו בכלל תרועה אז י"ל דלענין שיעור תקיעה די באחד מהם אבל אי נימא דלא נחשב כל חד תרועה רק בתרווייהו יחד אבל כל חד באנפי נפשיה לא הוי תרועה אז ודאי כיון דבעינן שיעור תקיעה כתרועה בעינן כתרווייהו וא"כ כיון דבאמת חזינן דבכל חד תנא נקט רק אחד ובע"כ דדי כחד מינייהו וא"כ אין מקום לספק דבעינן תרווייהו ולכך הנה זה ודאי דאם כל חד באנפי נפשיה הוי תרועה רק מכח הי מינייהו מפקת בעינן תרווייהו אז ודאי די לעשותו בב' נשימות ואדרבא בעינן לעשותו כן כיון דכל חד הוי ענין בפ"ע אבל אם דוקא תרווייהו יחד הוי תרועה אז בעינן להיות בנשימה אחת וז"ב לכל מבין וזה הוי ספיקו של ר"א אי גנוחי ויליל עבדי רק בנשימה אחת א"כ אין מקום לספק דבעינן תרווייהו כיון דלפ"ז בע"כ התנאים פליגי כדקאמר לעיל ושניהם לא הוצרכו תרוייהו אין מקום לספק דבעינן תרווייהו או אפשר דבגנוחי ויליל עבדי בב' נשימות וי"ל דכל חד הוי תרועה בפ"ע רק דמ"מ בעינן תרווייהו מכח הי מינייהו מפקת א"כ שוב י"ל דהתנאים לא פליגי רק מא"ח ומא"ח ול"פ ושיעור תקיעה די בחד מינייהו ולפ"ז אם עושה תשר"ת מכח ספיקא דר"א מוכרח לעשותן בב'

נשימות ולא בחד דאי הוי בחד נשימה בע"כ דס"ל דחד בפ"ע לא הוי תרועה רק ביחד א"כ שוב אין מקום לספק זה דהרי מוכרח לפ"ז מדברי התנאים להיפוך ולכך אם אנו מספקין בתרווייהו ההכרח לו' דכל חד הוי כמו תרועה בפ"ע רק מכח הי מינייהו מפקת בעינן תרוייהו ולכך צריך לעשותן דוקא בב' נשימות ומכח קושיא הנ"ל של הב"ח והט"ז הוכרח לו' כן וז"ב ונכון ודוק היטב:

(**שם סעיף ו'**) וי"א שאפילו בשביל אחת לא עלתה לו. נ"ב ק"ל דדברי הש"ע סתרי אהדדי דלעיל סי' תקפ"ז ס"ג הביא דעה הראשונה דס"ל דלא יצא אפי' איכא שיעור תקיעה בחיוב ודיעה השניה דיצא הביא בשם י"א משמע דס"ל דהעיקר כדיעה הראשונה לפי הכלל דכללו האחרונים לנו וכאן הביא להיפוך דיעה ראשונה דיצא ידי אחת בתחלה בסתם ודיעה שניה דאפי' בשביל אחת לא עלתה לו בשם י"א ומשמע דס"ל דהעיקר כדיעה ראשונה והדברים סתרו אהדדי דנראה דדינם שוה דלפי הטעם הי"א שם דס"ל דסוף תקיעה בלי תחלת תקיעה לא מהני ה"ה נמי כאן ראוי שלא יצא אפי' אחת כיון דלא הוי תחילת תקיעה רק סוף תקיעה ושייך נמי הטעם דלא ראשה סופה ולא סופה ראשה והן אמת דבב"י בשם הירושלמי מקור הדין משמע דמחלק דבמתעסק לא הוי תחלת תקיעה לשם מצוה אבל כאן הוה תחילת התקיעה נמי לשם מצוה אך בזה לא הונח לי דתינח הירושלמי אזיל לדינא דגמרא דהיו תוקעין רק סדר אחד ולא היה ספק וכמ"ש המג"א כן בהשגתו על הלבוש ולכך כיון דבין לזה ובין לזה הוי מצוה וודאית ולא ספק לזה אין לו דין מתעסק לכך מחלק שפיר בין זה למתעסק אבל לדידן דהוי ספק אם תשר"ת או תר"ת וא"כ אם תוקע תקיעה אחת לתשר"ת או לתש"ת מקצת ממנה לא הוי לשם מצוה או זה או זה וא"כ הוי רק כמתעסק א"כ היינו ממש דין הראשון של סי' תקפ"ז דלא ראשה סופה ולא סופה ראשה וא"כ מנ"ל להש"ע לחלק בזה. שוב ראיתי בספר ישועת יעקב בסי' זה הרגיש קצת בזה ולא ביאר כל הצורך כמ"ש ובמ"ש נדחו דבריו שם ע"ש. ומה שנראה לי ליישב הוי כך דיש להוכיח מזה דין חדש דאפי' הסוברים לעיל סי' קפ"ז דאפילו באחת לא עלתה לו היינו אם תחלת התקיעה שמע שלא בחיוב או שלא כדין אז אף דהסוף הוי כדין לא מהני אבל להיפוך אם שמע תחלת התקיעה בחיוב וסופו שלא בחיוב כגון סמוך ללילה או שהיה תחלה חוץ לבור ואח"כ נכנס לבור בזה כיון דהתחלה הוי כהוגן והוי שיעור תקיעה לא איכפת לן מה דסופו הוי שלא בחיוב ובזה יוצא לכ"ע בלי ספק וחילוק גדול יש בין אם התחלה היה שלא כהוגן ובין אם היה התחלה כהוגן ולפ"ז אתי שפיר דלעיל כסי' תקפ"ז ראה המחבר כיון דיש ב' דיעות והאדם יש לו חזקת חיוב שחייב לתקוע וספק אם יצא בזה לכך מוקמינן ליה אחזקת

חיוב ולכך פסק דלא יצא אבל כאן הוי להיפוך דבממ"נ אם עשה בתשר"ת עצמו כן בזה שייך טעם הב"י כיון דכולו מצוה הוא ואם עשה כן בין תשר"ת ותש"ת בזה הוי ס"ס להיפוך דדלמא כהסוברים דמהני סוף תקיעה בלי תחלת תקיעה ואת"ל דלא מהני סוף תקיעה בלי תחלת תקיעה דלמא הוי תשר"ת עיקר א"כ יצא בתחלת התקיעה בלא סופה וזה מהני לכ"ע וא"כ הוי ס"ס דלמא סדר הראשון עיקר ויצא בתחלה בלי סוף ואת"ל סדר השני עיקר דלמא יוצא בסוף תקיעה בלי תחלת תקיעה לכך בזה הכריע הש"ע כדעה שניה דיצא בזה ואתי שפיר ונכון הוא בעזה"י וס"ס עדיף מחזקה כידוע ודוק היטב. עוד היה נ"ל לחלק בין שומע לתוקע דאף להסוברים דסוף תקיעה בלי תחלת תקיעה לא מהני י"ל היינו בשומע כיון דלא עביד מעשה לזה לא מהני רק עד שישמע מתחלה ועד סוף לשם מצוה אבל התוקע לעצמו כיון דעביד מעשה י"ל דמודה דמהני בסוף בלי תחלה. ועכ"פ י"ל דהמחבר הכריע כן להלכה ולכך בסי' תקפ"ז מיירי משומע לכך הכריע דלא יצא אבל כאן מיירי להדיא מתוקע בזה הכריע דיצא בסוף בלא תחלה ודו"ק היטב. והנה מה שהקשה הפ"ת בספר יום תרועה דפריך אימת מעל לבתר דתקע כי קא תקע באיסורא קא תקע נימא שהיה שיעור תקיעה אח"כ להסוברים דיוצאין בסוף בלי תחלה ועמ"ש בזה בחידושי בכמה דוכתא. וכעת נראה כך דאין הענינים דומין די"ל דזה דומה למה דקיי"ל אתרוג החסר כשר בשאר הימים ומ"מ אם היה חסר מאכילת עכברים או מנומר אף דחתך זה פסול דבא מכח דבר מאוס עיין סי' תרמ"ט כן י"ל בזה דהנה הטעם דמה"ב פסול מכח דמאוס לגבוה. והנה מה דפריך הש"ס כי קא תקע באיסורא תקע הכוונה א"כ הוי מצוה הב"ע וכמ"ש בטורי אבן וא"כ אתי שפיר דודאי בעלמא כגון ששמע שלא בעת חיוב או במתעסק בזה י"ל דיצא סוף בלי תחלה דדל מהכא התחלת התקיעה והוי למאן דליתא אבל בזה דהוי מה"ב ופסול מכח מאוס לא מהני לו' דדל מהכא תחלתו דהוי כמאן דליתא כמו התם אף דחסר כשר מ"מ בבא מכח מאוס לא מהני וה"ה בזה. ובפרט דכאן י"ל יותר ממ"ג דהרי באמת זה הוי עולה וא"כ לא היה כאן תחלת תקיעה אם כן לא היה יוצא לחולין רק ע"י סוף התקיעה והדר לא הוי יוצא בזה כיון דתקע באיסור וא"א לנו דיוצא בזה רק מכח דהוי כאן תחלת התקיעה וכבר יצא לחולין על ידו וא"כ בע"כ צריך לצרף כאן גם התחלה וא"א לו' כמאן דליתא בזה וודאי לא מהני סוף בלי תחלה ובפרט דבא מדבר מאוס אבל במתעסק או שלא בחיוב דאין צורך לצרף תחלת התקיעה להסוף בזה אמרינן דהתחלה הוי כמאן דליתא כאלו לא היה כלל ויוצא בסוף בלי התחלה וז"ב בסברא בעזה"י ודו"ק היטב: והנה בהיותי בזה ראיתי במשנה פ"ג דר"ה וכן מי שהיה עובר אחורי בהכנ"ס ושמע קול שופר או קול

מגילה וכו'. ותמהתי מה לשון וכן מה ענין זה להקודם למה דתני תחלה בתוקע לתוך הבור ושוב עיינתי בהתוס' שם שהרגישו בזה ונדחקו. והנה לדעתי היה נראה לכאורה דמזה יהיה ראיה להסוברים דשמע סוף תקיעה בלי תחלת תקיעה יצא וי"ל דע"ז קאי הך וכן כמו דבתוקע לתוך הבור אם קול שופר שמע אף דתחלת התקיעה לא הי' לכך וכן מי שהיה עובר אחורי בהכנ"ס ושמע קול שופר הוי נמי כן אם כוון לבו אף דכבר היה הש"ץ תוקע קודם שהתחיל זה לכווין נמי יצא לזה השווה אותם דבשניהם די בסוף התקיעה בלי תחלת התקיעה משא"כ באם תוקע לא יצא כה"ג וכנ"ל אף דקיי"ל מצות לאו להנות ניתנו מ"מ נ"מ בתקיעות דרבנן לדעת הרז"ה דס"ל להנות ניתנו בזה לא יצא בשל עולה ולא מהני סוף תקיעה בלי תחלת תקיעה לכך קמ"ל בזה דאפשר לו' דל תחלת תקיעה מהכא מהני סוף תקיעה בלי תחלת תקיעה כן י"ל בזה. אך להסוברים דלא מהני סוף תקיעה בלי תחלת התקיעה י"ל הכוונה אם נימא דקיי"ל כמ"ד מצות אין צריכות כוונה ולפמ"ש בחיבורי ספר החיים דשומע מאחר לכ"ע בעי כוונה ?י"ל כך כיון דכתבו הפוסקים דחילוק זה של המשנה בין אם קול שופר שמע או קול הברה הוי רק בשומע אבל התוקע ודאי יצא וא"כ שפיר אמרו וכן דגם בעובר אחורי בהכנ"ס יש חילוק זה בין תוקע לשומע דהתוקע אף אם לא כוון יצא אבל השומע יש חילוק בין אם כוון לבו או לא אך אם לא נימא כן בפרט למ"ד מצות צריכות כוונה ולפי מה דפריך הש"ס להך משנה למ"ד לא בעי כוונה ולא הוי ס"ל החילוק בין אם עושה מעשה או לא דאל"כ לא הוי פריך מידי ולפ"ז י"ל מה דנקט וכן היינו עפמ"ש הירושלמי הובא במג"א דה"מ בעובר אבל בעומד חזקה כיוון וי"ל ה"נ מי בתוקע הוי כן ולכך אמר וכן דגם בזה יש חילוק בין שומע לתוקע דבשומע בעינן שנודע אם כוון לבו יצא אך אם אינו יודע בבירור שכוון לא יצא אבל גוף התוקע אף שאינו יודע אם כוון לבו נמי יצא ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ח'**) שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק וכו'. נ"ב עיין במג"א שהביא דעת הר"ן דמתעסק לא הוי הפסק ע"ש. ונראה ראיה לדבריו ממשנה מפורשת במס' פרה פרק ד' משנה ב' וז"ל הזה מששה שביעית וחזר והזה שביעית פסולה משביעית שמינית וחזר והזה שמינית כשרה. והנה הרע"ב פירש שם דמשישית שביעית נ"ב פסולה דבעינן שבעה פעמים כסדרן. אבל משביעית שמינית כשרה דאין שמינית בהזאה של פרה וזה טעה בדיבור בעלמא וחזר והזה שמינית לאו דוקא דבכל ענין כשרה בין חזר והזה בין לא חזר והזה וכו'. והנה כל הרואה כמה דוחק הוא לו' דהמשנה דנקטה חזר והזה שמינית יהיה הכל למותר ולאו דוקא גם מ"ש א"נ הוא דוחק למעיין שם. אך נראה דדוקא קאמר והוא דכמו דבפרה בעינן שיהיה מחשבה לשמה ואם לא כוון לשמה פסולה לת"ק שם

והכי קיי"ל כמו כן בעינן שיכווין בהזאות לשם איזה הזאה הוא מזה ואם לא כוון לשמה רק לשם הזאה אחרת אז ממה נפשך לא מהני ע"ד המפורש במשנה שהזה משישית שביעית אז ממה נפשך אם תעלה לשישית הרי הוא בלא כוונה שכיוון לשם שביעית ואם תעלה לו שביעית ומזה אחר כך שישית הוי שלא כסדרן ופסולה אך הרי מפורש בפסחים גבי חטאת ששחטה לשם עולה פסולה לשם חולין כשרה דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה ונראה דניהו דכשרה מ"מ לא עלה לשם חובה ולא גרע משאר כל הקדשים דכשרים שלא לשמה ומ"מ לא עלו לבעלים לשם חובה דלשם חובה בעינן שיהיה לשמה דוקא א"כ ה"נ ניהו דחולין לא הוי בת מינה ואינו פוסל דלאו בת מינה לא מחריב בה מ"מ עכ"פ לשמה לא הוי ולא עלו לבעלים לשם חובה ולכך ה"נ במכוין בשביעית לשם שמינית הנה כיון דליכא שמינית בפרה הוה חטאת לשם חולין והוי לאו בת מינה ולא מחריב בה מיהו עכ"פ לא עלה אותה הזאה כיון דלא כוון בה לשם שביעית לכך בעינן שיזה אחרת שמינית לשם שביעית ואם יש כאן שבע הזאות והפסק לא הוי באמצע כיון דזה הוי כמתעסק ולא לשם מצוה כיון דליכא שמינית בפרה וא"כ הוי רק כמתעסק ומתעסק אינו עושה הפסק באמצע ולכך בעינן דוקא שיזה שמינית והכוונה לשם שביעית והוי ממש כדתנא תחלה וחזר והזה שביעית והיינו לשם שישית אז לא עלה דהוי שלא כסדרן דאין לומר דמיירי בהזה שביעית לשם שביעית פשיטא דלא יצא שהרי חיסר השישית ובע"כ מיירי דחזר שביעית לשם שישית ולכך קמ"ל אף דיש כאן שישית שביעית מ"מ לא יצא דלא הוי כסדרן כן ה"נ הכוונה כמ"ש וחזר והזה שמינית היינו לשם שביעית לכך בזה יצא מכח ממ"נ הנ"ל וא"ש לשון המשנה על נכון והנה מזה מוכח אף במה דבעינן כסדרן ושלא כסדרן היינו רק מה דהוי בת מינה אבל כל מה דלא הוי בת מינה אינו עושה הפסק ונחשב כסדרן ממש ושוה הוא ממש דין תקיעות לדין הזיות הנ"ל וז"ב ונכון לפע"ד בכוונת המשנה וראיה ברורה לדין הנ"ל ודוק היטב: דהיינו ביום אפילו בשבת כלומר אף שחל שבת קודם יום הראשון וקאי ואפילו בשבת על הקודם דאף אם הוי שבת מקודם מכל מקום נקרא יום ט"ו ראשון לחשבון עונות ואינו נמנה רק מיום ט"ו כן נראה לפרש ע"ד אגדתא. ואתי שפיר ודוק. ועיין מ"ש הט"ז על המדרש הנ"ל וכי ראשון הוא וכו' משום דלשון ראשון לא שייך רק מה דהוי אחריו שני כמ"ש הרמב"ן בפרשת בראשית ועיין בחיבורי על התורה משנת תרי"ב בהתחלה בדרוש לסוכות מ"ש עפ"י דברי הט"ז הנ"ל ומה שהקשיתי עליו מקרא ביום הראשון תשביתו לדעת ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה ולשיטת רש"י דאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר ע"ש ודוק. ואיתא בפירקא דר"א בר"ח עלה משה להר וכו'

ע"ד שנאמר אם יתקע שופר בעיר וכו' עמ"ש פירושו בחידושי על התורה משנת תקצ"ה בפרשת ראה בדרוש לקפיטיל נ"א בישעיה ע"ש ודוק:

סימן תקצא

סעיף ו' יש קורין תגר על מה שנוהגים להשלים פסוקי שופרות בפסוק וביום שמחתכם שלא הזכיר בו שופר אלא חצוצרות והרא"ש והר"ן כתבו לקיים המנהג. נ"ב הנה טעם הרא"ש הוא שכתב וז"ל ואני אומר שאין לשנות מטבע ברכות שנהגו בימים הראשונים וכי היכי דתרועה בלא שופר מקרי שופר ה"נ תקיעה ומשום דכתיב חצוצרות בקרא לא גריעי עכ"ל ותמוה לי מן הש"ס דר"ה דף כ"ט דקאמר שם כהנים לוים וישראלים חייבים בתק"ש ופריך פשיטא ומשני כהנים איצטריך לי' סד"א הואיל וכתיב יום תרועה יהיה לכם מאן דליתא אלא בתקיעה דחד יומא הוא דמחייב והני כהני הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה דכתיב ותקעתם בחצוצרות אימא לא לחייבו קמ"ל ופריך מי דמי התם חצוצרות והכא שופר וכו' ומה פריך הרי עכ"פ איתנהו בתקיעות ותקיעות הוי אף בשופר וא"כ איתנייהו בתקיעות כל השנה ודוחק לחלק בין מעשה להזכרה דמ"ש זה מזה הרי כהזכרה נמי בעינן שופר ולא חצוצרות ואעפי"כ כיון דכתיב תקיעה כולל אף שופר א"כ גם במעשה נימא כיון דעכ"פ איתנהו בתקיעה ותקיעה הוא שופר לא איכפת לן אף דבאמת הוי חצוצרות וצ"ע. והנה בהיותי בזה הוי קשה לי מה פריך הש"ס פשיטא נימא כך לפמ"ש לעיל דף כ"ז דכל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן וקאמר שם עולא דטעמא דרבנן הוי מכח דאין קטיגור נעשה סניגור ופריך שם והא מפני שהוא קרן קתני ומשני חדא ועוד קאמרי רבנן חדא דאין קטיגור נעשה סניגור ועוד מפני שהוא קרן ולא שופר וא"כ מה פריך כאן דלמא כוונת התנא כך הוא דהכל חייבין בתקיעות שופר דוקא ולא יוצאין בשל פרה שהוא קרן דהוי ס"ד עיקר הטעם דבעינן שופר מכח דאין קטיגור נעשה סניגור וא"כ בכהנים ולוים דלא חטאו בו יהיו יוצאין אף בשל פרה לכך קמ"ל דעיקר הטעם מפני שהוא. קרן לכך גם הם אין יוצאין בשל פרה ואף לאינך אמוראי דמתרצו שם בע"א י"ל דהיינו לפי האמת לא ניחא להו לומר כן בטעמא דרבנן מטעם דפריך שם והאיכא כף ומחתה והאיכא בגדי זהב ולא ניחא להו במה דמתרץ שם. אך עכ"פ להס"ד שפיר הוי אפשר לומר כן והוי ס"ד דכהנים ולוים יהיו מותרין אף בקרן לכך קמ"ל דבאמת האי טעמא ליתא רק הטעם דאיקרי קרן וצ"ע ודו"ק. והנה תמיה לי על הר"ן והרא"ש ועל הקורים תגר שלא ראו דברי הספרי הובא בילקוט בפרשת בהעלותך בפסוק ותקעתם בחצוצרות וז"ל ר' נתן אומר א"צ ותקעתם בחצוצרות

הרי שופרות ע"ש. הרי זה מבואר בהדיא דזה הוי שופרות וביאור כוונת הספרי כתבנו בדרוש לר"ה שנת תקפ"ד ושנת תקצ"ה ושנת תר"א ע"ש ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ז'** ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור וכו'). נ"ב הנה בדין אם לומר לזרעו של יצחק או לא הארכנו בזה בכמה מקומות בעזה"י. וכעת ראיתי דאין לספק כלל ודי לומר לזרעו בלבד כי זרע עשו ודאי אינו נקרא זרע יצחק כיון דעשו נשא נשים נכריות והוא היה ישראל מומר כמ"ש בפ"ק דקידושין גבי נכרי יורש את אביו א"כ ולד שפחה ונכריות כמותה א"כ אינו נקרא זרע עשו מכ"ש דאינו נקרא זרע יצחק ולכך די לומר לזרעו בלבד וז"ב ופשוט ודו"ק:

סימן תקצב

סעיף א' מחזיר הש"ץ התפלה ותוקעין על סדר הברכות וכו'. נ"ב הנה בש"ס דילן מפורש טעם דהב' מתקיע דבשעת גזירת המלכות שנו ועי' בירוש' הביאו התו' שם בל' אחר ופריך בירוש' שם אף בהלל כן ומשני לית כל עמא תמן ואמר אף דתקיעה כן לית כל עמא תמן א"ר יונה כתיב ואותי יום יום ידרושון זה תקיעה וערבה עכ"ל. והוא תמוה ואין לו הבנה כלל ועיין ביפ"מ שנדחק שם מאד. ולפענ"ד י"ל ע"נ דהנה רש"י פסחים דף נ"ח ד"ה ר"י סבר וכו' פירש וזמן מוספין אורחייהו בשש דכתיב בהו יום ולא כתיב בהו בקר דכתיב דבר יום ביומו וקיי"ל כסדר יומא בפרק אמר להם הממונה בוקר הוי הקדמה ויום הוי מאוחר ע"ש ואם כן קשה ל"ל להש"ס לטעם מכח גזרה ולא קאמר הטעם מכח דכתיב יום תרועה ויום הוי מאוחר לכך הוי במוספין כמו במוספין עצמן דמכח ביום הוי בשש. אך נראה דא"ש דהמעין בפ"ג דמגילה גבי כל היום כשר וכו' ולתקיעות שופר מנ"ל דכתיב יום תרועה יהיה לכם. ואם כן משמע דלולא קרא לא היה כשר כל היום וא"כ אין ראיה מהך קרא דיום תרועה לענין לכתחלה די"ל דהך קרא אצטריך לדיעבד אם עבר כשר כל היום אבל לכתחלה י"ל דמצותו בבקר ולכך אצטריך הך טעם דגזרה. אך קשה אם כן איך כתב רש"י דלכך הוי מוספין בשש מכח דכתיב דבר יום ביומו והרי התם במוספין יליף גם כן מהך קרא דדבר יום ביומו דכשר כל היום א"כ נימא ג"כ דהך דבר יום ביומו הוי לענין דיעבד ומנ"ל דאפילו לכתחלה אך א"ש דיום תרועה כתיב רק חד יום לכך י"ל דאתי לדיעבד אבל לכתחלה יש לעשותן בבוקר אך במוספין דכתיב דבר יום ביומו כתיב שני פעמים ביום לכך מוכח דגלי קרא דאפילו לכתחלה יהיה מאוחר. ובזה א"ש דברי הירושלמי דהוי קשה לו נמי מ"ט תוקעין במוסף ולא נראה לו מקרא דיום תרועה דמשמע מאוחר דיש לו' דקרא לדיעבד אתי

ולכך משני מכח גזירה אבל ר' יונה משני כיון דיש עוד קרא דאותי יום יום ידרושון א"כ יש עוד גבי תרועה לכך שוב דומה למוספין דכתיב יום ביומו ומשמע דמאחרין לכתחלה אותן עד מוסף רק שלא תקשה דא"כ יש ג' יום בתרועה ואם דרשת כולהו אם כן למ"ל יום הג'. לכך אמר דהשני דכתיב יום אתא לרבות יום ערבה ואיתא תרי ביום בתרועה חד לדיעבד והשני אפילו לכתחלה. ובהיות כן י"ל מ"ש בקרא יום תרועה יהיה לכם והכוונה לפמ"ש בחידושי תורה שנה זו פרשת נצבים דלכך תוקעין. במוסף ולא בשחרית מכח דאף דבכל השנה נדונים ישראל תחלה קודם אומה"ע מקמי' דליפוש חרון אף מ"מ בר"ה נדונין אומה"ע תחלה כדי שיהיה כבר השטן מעורבב ולא יקטרג עליהם לכך נידונין אוה"ע תחלה כדי שיהיה השטן עדיין מעורבב ואם כן עיקר התקיעות שהם מאחרין הוי רק כדי שיהיה נשאר התקיעות רק לנו ולא יהי' לאוה"ע חלק בהם וז"ש יום תרועה יהיה לכם מה שהתרועה נעשה מאוחר ביום דמשמע מאוחר ולא בבוקר כדי שיום תרועה יהיה לכם ולא לאוה"ע כמו דדרשינן אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם ודרשינן לכם ולא לעכו"ם וז"ש כאן יום תרועה דמשמע איחור יהיה לכם ולא לעכו"ם כדי שלא יהיה לעכו"ם חלק בו וא"ש ועיין במג"א סק"א מ"ש בשם הבה"ג שיש תוקעין בלחש ואין לנהוג כן לכתחלה ועיין בחידושי להלכות ר"ה סי' תקפ"ד והוא בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ט הוכחנו דיש כזה פלוגתא בירושלמי ולהלכה הכריע שם דאין לתקוע בלחש רק בחזרה ושיש לו מקור בירושלמי ומקראי ע"ש ומנהג ישראל תורה היא: (שם בהג"ה) ונהגו לו' כל פעם אחר שתקעו היום הרת עולם וארשת ואפילו בשבת וכו'. נ"ב הנה מה שנהגו לו' דוקא אחר שתקעו י"ל בשנבין גוף המאמר היום הרת עולם שכבר הרגישו התוס' דהרי קיי"ל בניסן נברא העולם. אך נראה הכוונה דהנה קיי"ל סוף מעשה במחשבה תחלה והנה תשובה קדמה לבריאת עולם והיינו דלא היה כדאי להבראות אם ח"ו לא היה מועיל תשובה רק מחמת שקדם מחשבת התשובה לכך נברא העולם. והנה זמן המוכן לתשובה הוא תשרי ולכך אמר היום הרת עולם דנחשב כאילו עתה נברא דלולא יום זה דמהני תשובה לא היה נברא רק שצפה הקב"ה ביום הזה לכך בראו ולכך נחשב כאילו היום נברא ולכך שייך זה להשופר כיון דהשופר הוא מרמז על תשובה כמ"ש הרמב"ם ז"ל ולכך כיון שתקעו בשופר המרמז דתשובה מהני לכך אמר מעתה היום הרת עולם. והנה יש לומר דבזה פליגי ר"א ור"י אם בניסן נברא העולם או בתשרי דהיאך ס"ד שיפלגו במציאות. אך נראה דהם מודים על גוף זמן בריאתו במ"ש בתפלה היום הרת עולם. אך פליגי מה הוי עיקר הבריאה ופליגי במה דפליגי בפרק חלק אם בע"ת עדיף או צדיק גמור עדיף. והנה ניסן מורה על צדיק גמור דזה כתבו

המפורשים דמצה מורה על צדיק וחמץ מורה על רשע תועבת ד' כל גבה לב והנה ניסן מורה על צדיק גמור שהרי לא היה חמץ מעולם ותשרי מורה על בעל תשובה. ולכך מ"ד בניסן נברא העולם ס"ל דצדיק גמור עדיף והוי תכלי' הבריא' עבור ניסן וז"ש בניסן נברא העול' בשביל ניסן נברא וח"א דבע"ת עדיף והוי בתשרי וז"ש בשביל תשרי נברא העולם ופליגי מה הוי תכלית הבריא' וא"ש ודו"ק ועיין במג"א הביא דברי התוס' בר"ה דבתשרי נברא העולם רק במחשבה ולא נברא עד ניסן ועיין בדרושים שלי משנת תר"ט בחיבורי קהלת יעקב בדרוש לפרשת חודש בח"ב שם כתבתי להיפוך כי זה תחלת מעשיך דחוק לפירושם גם זה סותר דברי הש"ס דקאמר דזה הוי כר"א ע"ש מ"ש בזה להיפוך ודוק: והנה המנהג בקצת מקומות כשחל ר"ה בשבת אין נופלין וכורעין בעלינו וביוה"כ נופלין ויש שאף ביוה"כ בשעת עבודה נופלין ובעלינו אין נופלין והנה לכאורה היא מחוסר טעם כלל מה ענין נפילת כורעים בעלינו חילוק בין שבת לחול. ואחר כשנתיישבתי בדעתי אמרתי מנהגן של ישראל תורה היא וכן ראוי לעשות ויש בו תרי טעמי שהעיקר הטעם מה שנופלין בר"ה ויוה"כ על פניהם ולא בכל השנה היינו מכח שלא יהי כדוברי שקרים לפניו יתברך שאומרים ואנחנו כורעים ואין עושין כן ובלחש א"א שיהי' הפסק בתפלה ויצטרכו לעקור ממקומם לכך תקנו שיהיו נופלין בחזרת הש"ץ ועכ"פ לא יהי' מיחזי כשיקרא כיון דעושין כן פ"א רק דבכל השנה אין מדקדקין ע"ז רק בר"ה דהדין קשה בלי ליתן פ"פ לשטן וכמו כן בעינן לדייק בנוסח התפלה מה שנשמרים בזה בר"ה יותר מכל השנה כן ה"נ בזה ולכך תינח בחל בחול דהרשות לשטן לקטרג וכחו קשה אז לכך צריך ליזהר שמירה יתירה בזה אבל בשבת כיון דאין תוקעין בשופר דהיאך לא חששו חז"ל דלא יערבב שטן ובע"כ דבשבת בלא"ה אין כחו קשה ואין בידו לקטרג וכמ"ש גם היערת דבש כן ואני בדרוש לשנת תקצ"ח ולכן א"צ ליזהר בזה בכל השנה אך ביוה"כ גבי עבודה דשם באמת היו כורעים ולא מכח מחזי כשיקרא ולכך מה לי שבת בה לי חול כמו שהיה אז כן עושין גם אנחנו אבל בעלינו שאין נופלין בכל השנה רק בר"ה מכח מחזי כשיקרא לכך בשבת אין מדקדקין ע"ז. ועוד י"ל בטעם הדבר דהנה ענין כריעה והשתחויה זה הוי מדרגת עבד שבן מלך אף אם משתחוה לאביו אינו רק השתחויה כל דהו אבל לא בקידה עד לארץ ולכך הוי זה מדריגת עבדות ולכך הנה כל ימות השנה הרי אנו במדרגת עבדים למקום אבל בשבת אנו במדרגת בנים דאם היינו במדרגת עבדים לא היינו יכולין לשמור שבת דהרי גוי ששבת חייב מיתה מכח מ"ש במדרש משל למלך ומטרוניא ועבר הכניס ראשו ביניהם חייב מיתה אבל הבן רשאי להכניס ראשו ביניהם ולכך במה שאנו שומרים השבת מוכח דאנו במדריגת בנים ולכך

אין ליפול אז כורעים דהוי תרתי דסתרי אהדדי וביוה"כ כיון שהיו משתחוים אז אין משגיחין על זה ובפרט ביוה"כ אין חשש אם אנו מדמין עצמינו לעבדים דרך ענוה גם כיון דביוה"כ היו אז משתחווין ממש וא"כ אין אנו משתחווין עתה בשביל עצמינו רק לעשות זכר למקדש לכך מה לי שבת מה לי חול אנו עושין זכר למקדש מה שהם עשו אז והם כיון שהיו שומעין השם המפורש היו חייבין להשתחוות אבל בעלינו דאינו זכר למקדש ואנו משתחווין בשביל עצמינו בזה יש חילוק בין שבת לחול אבל בר"ה כיון דאנן תוקעין בשופר ואנו חוששין לערבוב השטן בע"כ הטעם דבחול אנו במדריגת עבדים הנה על העבד אין מתיירא המקטרג לקטרג ולהחזיק בקיטרוגו לכך גם למעלה השטן מקטרג הרבה וצריך שופר לערבוב השטן אבל בשבת אנו במדרגת בנים דבלא"ה לא היינו שומרים השבת כנ"ל ועל הבן מתיירא המקטרג להלשין הרבה פן יכעוס עליו אביו לכך אין השטן מקטרג כ"כ הרבה ולא בעי שופר וא"כ אם נופלין כורעים נראה מדריגת עבדות ויהי' תרתי דסתרי אהדדי ויהיה פ"פ לשטן להתחזק לכך אין נופלין אך הש"ץ לבד נופל כדי שלא יהיה כדובר שקרים הוא נופל ומ"מ אין חשש לקטרוג השטן כיון דכל הציבור אין נופלין כנ"ל ליתן טעם למנהג הזה והוא נכון לפענ"ד ודוק:

סימן תקצו

סעיף א' בהג"ה ויש מקומות נוהגין לחזור ולתקוע שלשים קולות ולאחר שיצאו בזה שוב אין לתקוע עוד בחנם וכו' נ"ב והנה בדין אם מותר לאחר לתקוע להוציא את האשה אחר שכבר יצא הוא עיין בהרא"ש פלוגתא בזה ועיין בשו"ת שאג"א שהאריך בזה והנה לכאורה הוי ק"ל כעת מפ"ד דר"ה דף ל' דפריך שם מתיב רבא תקיעת ר"ה דוחה שבת בגבולין איש וביתו מהו איש וביתו אילימא איש ואשתו איתתא מי מחייבא והא מ"ע שהז"ג הוא וכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות וכו' וק"ל מה פריך הרי לקמן פריך דאין מעכבין את התינוקות הא נשים מעכבין והא תניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות ומשני האר"י הא ר' יוסי דאמר נשים סומכות רשות א"כ מוכח דלמ"ד נשים סומכות רשות מותרין לסמוך אף דנראה כעביד עבודה בקדשים מ"מ מותרין לסמוך א"כ ה"נ הרי איסור תקיעה בשבת הוי רק דרבנן וא"כ נימא נמי דאתיא כר"י דנשים סומכות רשות ולכך דוחה שבת איש וביתו שהרי מה שבגדול דוחה שבת בב"ד לאו מטעמא שאף אם יעבירנו בר"ה יפטור זה ודאי דאם הי' פטור אף שלא בב"ד יתקע ובע"כ דבאמת אם יעבירנו חייב רק דמ"מ בפני ב"ד לא גזרו על כך ולא העמידו דבריהם כה"ג א"כ ה"נ נימא באשה כיון דנשים סומכות רשות והתירו להם אף דנראה כעובד עבודה בקדשים א"כ

התירו להם נמי כה"ג ובשלמא לדעת בע"ה דס"ל דאין אחר יכול לתקוע בשבילן א"ש די"ל דלא התירו חז"ל שום איסור דרבנן בשביל מה שהם רשות בו ומה שמותרין לסמוך מכח דבאקפי ידייהו ליכא איסור כלל וכן מה שהן בעצמן תוקעין ליכא איסורא כלל א"ש דבשבת כיון דאסרו לתקוע שלא בפני ב"ד אין סברא להתיר לנשים אבל להראבי"ה דס"ל דאחר מותר לתקוע להן אף דיש איסור לו לתקוע בחנם כמ"ש הרמ"א כאן וגם ס"ל דהתם בסמיכה נמי יש קצת איסורא דנראה כאילו עובד עבודה בקדשים ואעפ"כ התירו בשביל נשים אם כן מה פריך נימא דאתיא כמ"ד נשים סומכות רשות ושוב התירו להן לתקוע בפני ב"ד ולא גזרו בזה שמא יעבירנו וצ"ע כזה כעת ודו"ק:

סימן תקצז

סעיף א' אוכלים ושותים ושמחים ואין מתענין בר"ה וכו'. נ"ב עיין בב"י וט"ז מה שהביאו ב' דיעות בזה. והנה לפענ"ד יש ראיה לזה מן הש"ס דיש בזה פלוגתא דתנאי והוא ממ"ש במס' תענית בפ"ג אותה העיר מתענה ומתרעת וכל סביבותיה מתענות ולא מתרעות ר"ע אומר מתרעות ולא מתענות והנה התוי"ט הביא בשם הירושלמי דמפרש פלוגתייהו דת"ק מדמה לה ליוה"כ דמתענין ולא מתריעין ור"ע מדמה לה לר"ה דמתריעין ולא מתענין עכ"ל. וא"כ מפורש בירושלמי דבר"ה אין מצוה להתענות שהרי זה טעמא דר"ע דיליף מר"ה דמתריעין ולא מתענין. אך באמת יש להבין מ"ט דת"ק ולמה מר מדמה לה ליוה"כ ומר מדמה לה לר"ה ובאיזה סברא פליגי. ולכך נראה דבאמת כולם מודים דטפי היה ראוי לדמותו לר"ה מליוה"כ רק ת"ק ס"ל דבר"ה מצוה להתענות וא"כ בר"ה מתענין ומתריעין וא"כ התרעה בלא תענית לא מצינו אך להיפוך תענית בלא התרעה מצינו ביוה"כ ולכך ס"ל מתענין ולא מתריעין אבל ר"ע ס"ל דאין מצוה להיות מתענה בר"ה ואם כן משכחת לה התרעה בלא תענית לכך ס"ל מתריעין ולא מתענין. ועוד י"ל דלת"ק הוי ק"ו דמצוה להתענות בר"ה דהרי לת"ק גרע התרעה מתענית דהרי ס"ל דמתענין ולא מתריעין וא"כ יש ק"ו לר"ה דמה במקום שאין מתריעין מתענין במקום שמתריעין דהיינו בר"ה מכ"ש שמתענין ולכך יש ק"ו דבר"ה יש להתענות ולהיפוך לר"ע אין ללמוד ק"ו לו' כיון דלדידיה התענית גרע מהתרעה דהרי ס"ל דמתריעין ולא מתענין אם כן נלמוד ק"ו דמה במקום שאין מתענין מתריעין במקום שמתענין דהיינו ביוה"כ מכ"ש שמתריעין ונהיה מתריעין ביוה"כ זה אינו דביוה"כ כיון דמפורש בתורה דדוקא ביוה"כ של יובל תוקעין מבואר דביוה"כ בעלמא אין תוקעין אבל לרבנן ליכא קרא מפורש דאין מתענין בר"ה לכך שפיר יש ללמוד ק"ו מה במקום שאין מתריעין מתענין מכ"ש

במקום שמתריעין אינו דין שמתענין לכך לת"ק הוי חיוב להתענות בר"ה אבל לר"ע אין חיוב להתענות בר"ה וכיון דקיי"ל כת"ק שם א"כ מסתבר יותר כדעת הסוברים דמצוה להתענות בר"ה כנלפע"ד בזה ודו"ק: והנה יש מביאין ראיה מקרא דעזרא ומאלישע שאין חיוב להתענות בר"ה. והנה לדעתי אין מזה ראיה כלל כידוע דהתענית הוי במקום קרבן ולכך ודאי בזמן הבית שהיה לנו בהמ"ק וקרבנות ממש לא הוי חיוב להתענות ומדין תורה אין חיוב להתענות ואין איסור ולכך אדרבא מצד הסברא ראוי לאכול ולשמוח כמ"ש עזרא אבל לדידן דליכא בה"מק ואין לנו קרבנות אז י"ל דהוי מצוה להתענות כדי להיות לנו התענית במקום קרבן ונדחה כל ראיות הנ"ל. ובזה נראה לפרש מ"ש בקהלת שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך ודע כי על כל אלה יביאך אלהים במשפט שזה קאי על ר"ה דרק ע"י השמחה והבטחון נעשין דומין לו יתברך וראויין לבא עמהם במשפט. ונבאר מ"ש במדרש אמור כשהקב"ה עולה ויושב על כסא הדין בדין הוא עולה דלפעמים כשאין ישראל ראויין הקב"ה כביכול משפיל עצמו למטה ודן את ישראל למטה כאמור אני את דכא ואם הם ראויים אז הקב"ה מגביה אותם למעלה כמאמר אידך תנא אתי דכא. ובזה יובן דברי הש"ס בר"ה דף כ"ו על נכון במה דקאמר הש"ס במאי קמפלגי מ"ס בר"ה כמה דכייף איניש טפי מעלי וביוה"כ כמה דפשיט איניש דעתו טפי מעלי. ומר סבר בר"ה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי ובתעניות כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. ולכאורה אין הבנה באיזה סברא פליגי. והנראה לו' הוא כך דהנה רש"י פירש דמה דכייף איניש טפי מעלי דכתיב והיו עיני ולבי שם כל הימים. ועל מה דפשיט איניש דעתיה פירש"י דכתיב נישא לבבינו אל כפים. והנה ביבמות איתא והובא בספר טורי אבן אמר שם דח"א שיתן עיניו למטה דכתיב והיו עיני ולבי שם כל הימים. וח"א המתפלל צריך שיהיה לבו למעלה דכתיב נשא לבבינו אל כפים וכו'. הרי מפורש דמקרא דוהיו עיני ולבי ראוי להביט למטה ומקרא דנשא לבבינו אל כפים ראוי להביט למעלה. ובזה נבין הענין דכבר כתבנו דלולא הבטחון לא היינו ראויין שיבוא הוא יתברך עמנו במשפט. ואם בא הוי רק חסד כדברי הבעל עקדה ואז הוא יתברך משפיל עצמו כביכול למטה אבל אם יש להם בטחון בו יתברך נעשו כמוהו ואז ראויין לבוא בדין עמהם ואז הוא יתברך מגביה אותם למעלה. והנה בכל דבר צריך מעשה והוכחה אבל מחשבה לא מהני אבל צריך להוציא כל דבר מכח אל הפועל ומעין זה הוי נסיונות אברהם אבינו אף דהכל גלוי לפניו יתברך מכל מקום רצה הקב"ה להוציא הדבר מכח אל הפועל ואם כן הכי נמי לענין הבטחון אין די בבטחון בלב רק צריך להוציא הבטחון מכח אל הפועל. ולכך אם אוכלין ושותין בר"ה. זה מורה על גודל בטחונם בלבם וכמ"ש

עזרא אכלו משמנים וגו' כי חדות ה' היא מעוזכם כמ"ש שם בביאורי אבל אם מתענין בר"ה אין כאן שמחה ואין רמז על הבטחון. אבל ביוה"כ של יובל אף שמתענין כיון דאז מחזירין השדות ועבדיהם הולכים חפשים ואין לך הפסד ממון גדול מזה ואם לא היה להם בטחון בו יתברך היו חוששין על הפסד ממון ובע"כ דהם בטוחים בו יתברך והוי נמי רמז על הבטחון ובזה א"ש כל הסוגיא דמ"ד בר"ה כמה דכייף איניש טפי מעלי ר"ל דמתענין בר"ה ואין לך זכרון על הבטחון וממילא אין ראוין לבא במשפט רק מצד החסד כדברי הבעל עקידה וא"כ הקב"ה משפיל עצמו למטה וס"ל כמ"ד אני את דכא לכך י"ל כל מה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי כמאמר והיו עיני ולבי שם כל הימים שמשפיל כביכול עצמו למטה אבל ביוה"כ של יובל דהוי בטחון גדול בזה גופא בשלוח הכל חפשים לכך ראוין לבא עמהם בדין ואז מגביה אותם למעלה וס"ל כמ"ד אתי דכא לכך אמר דביוה"כ כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי כמאמר הכתוב נשא לבבינו אל כפים דזה מורה על נתינת עיניו למעלה כמ"ש ביבמות הנ"ל ואידך מ"ד ס"ל דמצוה לאכול בר"ה ולשמוח וא"כ כיון דיש מעשה בפועל המורה על בטחון לכך ראויין לבא עמהם בדין וממילא ס"ל כמ"ד אתי דכא לכך ס"ל כמה דפשיט איניש דעתיה טפי עדיף אבל בשאר תעניות דליכא שילוח עבדים ושדות וגם ליכא שמחה ובזה אין שום רמז על בטחון לכך הוי המשפט ודאי רק חסד כדברי העקדה לכך כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי וא"ש והבן כי קצרתי. והנה תמוה לי על הסוברים דמצוה להתענות בר"ה מן המשנה חולין פ"ה דף פ"ג והובא במס' ע"ז דף ה' ע"ב דבאלו פרקים צריך להודיע אמה מכרתי היום בתה מכרתי היום ומונה שם גם ער"ה וא"כ מוכח דבר"ה הוי מצוה להרבות באכילה כמו שאר יו"ט ועדיף אפילו משבת דהרי שבת אינו מונה שם ומוכח דבר"ה הוי מצוה להרבות באכילה יותר משבת. אך לפמ"ש המג"א כאן דבלילה ודאי אסור להתענות יש לו' דתרווייהו איתנהו דבלילה הוי מצוה להרבות בסעודה כמו בכל יו"ט וביום הוי מצוה להתענות וא"ש: והנה יש לי להוכיח עוד מדברי התוס' בפ"ג דשבועות דמותר להתענות בר"ה והוא ממ"ש שם דף כ' ע"ב ד"ה דכי לא נדר שהשיגו על רש"י שמחק הגירסא דמסיק כיון דמדרבנן הוא וכו' דאם הוי מדאורייתא לא הוי חייל נדרא דאין נדרים חלין בקיום מצוה ע"ש. וקשה אכתי דברי רש"י נכונים דהרי אמרינן במס' ר"ה דבזמן שאין שמד רצו מתענין רצו אין מתענין א"כ לו יהא שהוא נדר בזמן דאיכא שמד עכ"פ כיון שנדר סתם להתענות ביום שנהרג בו גדלי' הוא כולל לעולם והרי חייל נדרא בזמן שאין שמד דאז רצו אין מתענין וא"כ מיגו דחל על זמן שאין שמד חייל נמי על זמן שיש שמד והוי שפיר דבר הנדור ול"ל להש"ס למימר כיון דמדרבנן הוא וצ"ע

לכאורה. ובע"כ דצ"ל דכוונתם כך הוא כוון דבאמת גדלי' נהרג בר"ה רק שנדחה תעניתו ליום חול אם כן אם הוא נדר כיום שנהרג בו גדלי' אין כוונתו על יום הצום רק על ר"ה עצמו שבו נהרג ומה דהוי ס"ד דלא הוי דבר הנדור היינו מכח דמצוה להתענות בר"ה מיהו ודאי אין בו מצוה דאורייתא רק דרבנן מיהו כולל לא שייך בזה כיון דלעולם הוי מצוה להתענות בר"ה לכך שפיר כתבו דאם הוי מדאורייתא לא הוי חייל נדרא ודו"ק היטב: והנה האחרונים מביאין ראיה דאסור להתענות בר"ה מקרא דנחמי' דכתיב אכלו מעדנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו. ולפעד"נ מהא לא איריא ואדרבא משם יהיה ראיה להיפוך דקשה למה הקדים תחלה אכילתן ואחר כך אמר שלחו מנות לאין נכון לו ולהיפוך הול"ל שלחו מנות לאין נכון לו ואכלו מעדנים. אך נראה דמזה יהיה. ראיה דמצוה להתענות בר"ה. אך הנה הספרי מוסר כתבו דאם אוכל ובאמצע אכילתו מפסיק מאכילתו זה עדיף מתענית. ולפ"ז הנה ביו"ד סי' קי"ט איתא שם דאם חשוד למכור דברים אסורים אם שלח לו דורן לביתו מותר לאכול חזקה שממה שהוא אוכל הוא משגר לו ע"ש דדרך השולח מאכל לחברו שולח לו מה שהוא אוכל. ולכך עזרא אמר להם שבאופן זה מותרין לאכול אם מתחלה יאכלו ואחר כך יקחו ממאכלם וישלחו מנות זה נחשב כאלו התענו. וז"ש להם עזרא דבאופן זה תאכלו מעדנים ושתו ממתקים דהיינו ושלחו מנות שממה שלקחתם לאכילה מזה תשלחו מנות לאין נכון לו וזה הוי כתענית משמע הא להיפוך אסור א"כ מוכח דאדרבא מצוה להתענות בר"ה. אמנם נ"ל ראיה ברורה דאסור להתענות בר"ה דאי ס"ד דמותר להתענות בר"ה קשה לי טובא מן הש"ס ובחו"מ סי' קצ"ט דארבעה פרקים העמידו חז"ל דבריהם על ד"ת דמעות קונות ואחד מהם ער"ה ואי ס"ד דמצוה להתענות בר"ה למה תקנו חז"ל בזה דמעות קונות ואין לו' בשביל הלילות דהרי בשבת לא תקנו בן אף דהוי מצות עונג בע"כ כיון דלא כתיב ביה שמחה לא תקנו אבל ביו"ט כיון דכתיב ושמחת בחגך ואין שמחה אלא בבשר תקנו כן ואי ס"ד דר"ה אינו בכלל ושמחת בחגך למה תקנו יותר מבשבת ובע"כ ושמחת קאי גם על ר"ה א"כ גם היום בכלל ככל חג וזה ראיה ברורה לדעתי ודו"ק: עוד יש להביא ראיה דאסור להתענות בר"ה מפ"ב דביצה דפליגי שם בטעם עירובי תבשילין דח"א כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט ולמדו מקרא דזכור את יום השבת זכרהו מאחר שבא להשכיחו וקשה הרי עיקר עירובי תבשילין נלמוד מקרא דעזרא שלחו מנות לאין נכון לו למי שלא הניח עירובי תבשילין ואם כן אם נימא דמצוה להתענות בר"ה הרי שם בר"ה הוי והיאך שייך לו' שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט הרי בר"ה אין בו חיוב שמחה כלל א"כ למה יגרע מכל שבת שלא עשו לו תקנה. ובע"כ דמחוייב לאכול

ולשתות בר"ה ולכך בעי ע"ת אכל אם הוי אכילת ר"ה רשות אם כן אין בו מעלה יותר מחול ולמה לי מר"ה לשבת ע"ת ואין לו' דזה דוקא למ"ד הטעם כדי שיברור אבל למ"ד כדי שיאמרו מיו"ט לשבת אין אופין מיו"ט לחול לא כ"ש לדידיה י"ל דמצוה להתענות בר"ה זה אינו דא"כ למה לא אמר שם הך א"ב דלמ"ד כדי שיברור הוי מצוה לאכול בר"ה ולמ"ד כדי שיאמרו מצוה להתענות בר"ה ובע"כ דלא פליגי בהא וכיון דלמ"ד כדי שיברור בע"כ מוכח דבר"ה מצוה לאכול וא"כ אף למ"ד כדי שיאמרו הוי כן ואפשר לפרש בזה המשך הכתוב בעזרא לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו ואמרו חז"ל למי שלא הניח ע"ת ומה שייכות זל"ז אך הכוונה דהם סברו שמצוה להתענות בר"ה וממילא לא עשו ע"ת כיון דלא שייך בו כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט אך עזרא אמר להם לכו אכלו משמנים והודיע להם שמצוה לאכול בר"ה א"כ שייך בו כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה לי"ט וממילא בעי ע"ת לכך שלחו מנות לאין נכון לו וא"ש ודו"ק הארכתי בזה והבאתי ראיות לכאן ולכאן ישמע חכם ויוסיף לקח וע"ע בדין אם מצוה להתענות בר"ה בחיבורי על תורה משנת תרט"ו בפרשת נצבים ע"ש בעזה"י ודוק:

סימן תרב

סעיף א' בהג"ה אין מקדשין הלבנה עד מוצאי יוה"כ וכו' נ"ב הנה המנהג שאין נושאין נשים עד אחר יוה"כ וכן הוגד לי שבס' מטה אפרים הביא מנהג זה והנה בטעם המנהג הזה נראה בשתי פנים א' כיון שאמרו חז"ל הנושא אשה מוחלין לו כל עונותיו וא"כ בתחלת השנה אין לו לעשות השתדלות מחילות עונות עד יוה"כ שהקב"ה בצירוף עצומו של יום מוחלין לו עונותיו ואם משתדל בתחלה על מחילות עונות קודם יוה"כ הוי כמרים יד במלך וסמך לזה מ"ש בירוש' פ"ח דיומא מ"ז האומר אחטא ויוה"כ מכפר וכו' הדין בר נש אמר למלכא לית את מלך עכ"ל ועיין בק"ע ובחידושי לאו"ח משנת תר"ט בהלכות יוה"כ סי' תר"ז דף נ"ד ע"כ ומוכח דיוה"כ נחשב כמלך והמבעט בו כמבעט במלך ע"ש כן ה"נ מי שמשתדל להשיג מחילה בתחלת השנה קודם יוה"כ הוה כמרים יד במלך ודומה למשאחז"ל בפסוק וירם יד כמלך שחלץ תפילין בפניו והוי הרמת יד שהראה שהגיע הזמן חליצת תפילין קודם שעשה המלך כן ה"נ בזה: וטעם שני י"ל בזה כיון שאחז"ל בר"ה איזהו חג שהחודש מתכסה בו זה תשרי וביארו המקובלים הכוונה דלמעלה השטן מכסה הלבנה וא"כ לא נתגלה הלבנה למעלה עד יוה"כ ולכך אין מקדשין הלבנה עד מוצאי יוה"כ דאז הלבנה נתגלה למעלה באורה אבל עד יוה"כ

הלבנה למעלה באיתכסייא אף דנראה למטה ולכך כיון דהוי הלבנה באיתכסייא למעלה הוי כמו סוף חודש דאין נושאין נשים כן ה"נ בזה כיון דהלבנה מכוסה ואין מקדשין הלבנה אין מקדשין אשה כנ"ל הטעמים והוא נכון מאוד בעזה"י ודו"ק:

סימן תרג

סעיף א' אף מי שאינו נזהר מפת של עכו"ם בעשרת ימי תשובה צריך ליזהר. נ"ב הנה הטור הביא הירושלמי דר"ח מפקיד לרב לאכול עכ"פ שבעה ימים בטהרה וכתב אבי עזרא אלו ז' ימים היינו בין ר"ה ליוה"כ וקורא אותם ז' ימים לפי שבר"ה לא היה צריך להזהר לאכול בטהרה שפשיטא שאוכל בטהרה שחייב אדם לטהר עצמו ברגל וכו' ונשאלתי מחכם אחד שדברי הטור סותרים זא"ז דלקמן בהלכות יוה"כ כתב הטור בסי' תר"ו ואי משום דר' יצחק דאמר חייב אדם לטהר א"ע ברגל היינו לטהר עצמו מכל טומאות ואף מטומאת מת ולהזות עליו שלישי ושביעי והאידנא אין לנו טומאה וטהרה וכו' ע"ש א"כ ס"ל להטור דל"ש בזה"ז חיוב לטהר עצמו ברגל ולמה בסימן זה לא השיג הטור ע"ז. ולכאורה היא תמוה וכדי ליישב זה נראה דהנה חיוב זה של לטהר א"ע ברגל למדו חז"ל מפסוק ובנבלתם לא תגעו והנה לפ"ז לאו זה כולל שני ענינים אחד שאם היו טהורים שלא לטמא עצמן ברגל כמשמעות פשט המקרא של ובנבלתם לא תגעו דמשמע החיוב שלא לטמא עצמן מחדש. והשני הוי שאם כבר היו טמאים מחוייבים לטהר עצמן ברגל והיינו מכח דס"ל להש"ס דזיל בתר טעמא כיון שהקפידה התורה שלא לטמאות ברגל מוכח שרצה שיהיו כולם טהורים ברגל ממילא אם היו כבר טמאים ראוי לטהר א"ע ברגל וא"כ חיוב זה לטהר א"ע ברגל ממה שכבר נטמא זה לא שייך רק אם אפשר לטהר א"ע לגמרי אבל אם אי אפשר לטהר א"ע לגמרי פטורין כלל וכלל אך לטמא א"ע מחדש ברגל פשיטא דאף שכבר הם טמאים יש ליזהר שלא לטמאות מחדש דדומה זה לכהן שהזהירה התורה אותו שלא לטמא למת ואטו אם כבר נטמא יהיה מותר לו בימי טומאתו או ביום שנטמא לטמא עוד למת זה ודאי אינו ועוד לוקה ע"ז. והן אמת דיש לחלק בין כהן דהוי גזירת הכתוב בלי טעם אך ברגל שרצה הקב"ה שיהיו טהורים ברגל לאכילת קדשים ואם הם טמאים בלא"ה אין ראוין לקדשים ולמה לא יטמאו עוד אך תינח להסוברים דהוי טעמו מכח קדשים אך לדידהו לא הוי ר"ה ויוה"כ בזה ברגלים דל"ש בהו הך טעמא ואם כן הראבי"ה ור"ן והטור דמשמע מדבריהם דאף ר"ה ויוה"כ הוו בזה כרגלים בע"כ לא סבירא ליה הטעם של הרמב"ם מכח קדשים רק דסבירא ליה דהוי גזירת הכתוב ואם כן דומה ממש לכהן ואף שהם טמאים מוזהרים שלא לטמאות

יותר כמו במסרס אחר מסרס ומחמץ אחר מחמץ שלוקה והרי במסרס הוי טעמא מכח שלא לבטלו מפו"ר וכדומה ואף על פי כן מחייב מסרס אחר מסרס ומחמץ אחר מחמץ אף שכבר החמיץ וא"כ ה"נ במטמא אחר מטמא ברגל עובר על לאו ובנבלתם לא תגעו וא"כ זה שייך אף בזה"ז ולכך כיון דהאוכל אוכלין טמאים נטמא גופו אם כן אם לא יאכל חולין בטהרה רק יטמאו האוכלין יחזרו האוכלין ויטמאו אותו וניהו דהוי מדרבנן מ"מ גם בזה מוזהר ברגל כמו בכל הדברים ככל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון ולכך גם בטומאה דרבנן מוזהר שלא לטמאות א"ע ברגל ולכך בהלכות ר"ה דמיירי לענין לאכול חולין בטהרה והיינו שיהיה מוזהר שלא להוסיף טומאה על טומאתו זה שייך אף בזה"ז לשיטת הטור דטעמא לאו משום קדשים רק גזירת הכתוב הוא ואף ר"ה ויוה"כ בכלל אבל בהלכות יוה"כ דמיירי לטבול מטומאה ישינה שלו בזה שפיר כתב הטור כאן שא"א לו לטהר מכל טומאת מת אינו מחוייב לטהר כלל. כן נראה ליישב הדברים כדי שלא יסתרו דברי הטור אהדדי מיניה וביה וא"ש ודו"ק: (שם בהג"ה) וספק עבירה צריך יותר תשובה מעבירה וודאי וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מ"ש מי ששלח שליח ונהרג בדרך צריך לקבל תשובה ע"ש. נראה דהיינו דוקא אם הוא התחיל עם השליח לבקש ממנו שילך בשליחותו אבל אם הוא לא היה דעתו על כך והשליח ביקש ממנו לשלחו אז פטור מתשובה כי מקור דין זה הוא מן הש"ס שאמר הקב"ה לדוד על ידך נהרג נוב עיר הכהנים ושם היה דוד המתחיל בהריגה וגרם לו כן אבל אם השליח התחיל עמו אין לנו ראיה משם ולכך אין לך בו אלא חידושו. וכן השבתי בתשובה לק"ק יגאלניצע ע"ש ודו"ק. והנה בדין אם רבים אכלו סעודה ונמצא טרפה במאכל בעל הסעודה אם צריכין כפרה עמ"ש בזה בתשובה לק"ק טולשין קנה מקומה בחיבורי בהשמטות להלכות נדה סי' קפ"ז ע"ש בדף צ"א מ"ש כזה דרך אגב ודו"ק:

סימן תרד

סעיף א' מצוה לאכול בערב יוה"כ ולהרבות בו בסעודה. נ"ב בשנת תקפ"ו נשאלתי מחכם אחד אם גם נשים חייבין בעשה לאכול עיוה"כ או לא כיון דהוי מ"ע שהזג. והשבתי הנה לכאורה מפ"ב דסוכה דיליף שם עינוי יוה"כ מתיבת האזרח ופריך למה לי קרא מדר"י אמר רב נפקא ומשני לתוספת יוה"כ דליכא עונש ואזהרה הו"א דנשים פטורות קמ"ל האזרח. ולפי"ז באכילת עיוה"כ דליכא עונש ואזהרה והאזרח לא כתיב ביה פטורין. אך נראה דחייבין דכמו דחייבין באכילת מצה מכח דהוקש אכילת מצה לאכילת חמץ ללמד כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וכו' אם כן ה"נ

כיון דכתיב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם (ישנו נמי) א"כ הוקש אכילת ערב יוה"כ ליוה"כ ממש ולכך כל שישנו בכלל מערב עד ערב תשבתו שבתכם ישנו נמי בכלל ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש והני נשי כיון דביה"כ חייבין כמו שאיתא מפורש בפ"ב דסוכה לכך חייבין נמי באכילת ערב יוה"כ דהוקשו להדדי והיקש דרשינן מעצמן. ובזה י"ל הלשון שאמר חייא בר רב כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי והקשו הכל דתיבת עשירי מיותר דמה ענין עשירי לכאן הו"ל רק לו' כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה בו ביום או כאלו התענה בתשיעי. אך לפמ"ש א"ש דבא לאשמעינן דאף נשים הן חייבין במצוה זו דהיינו דכל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי משמע הא אם לא אכל בתשיעי גם תענית עשירי לא הוי תענית דתענית עשירי לא הוי תענית רק באוכל גם בתשיעי אבל אם אינו אוכל בתשיעי אין גם תענית עשירי נחשב כלל לתענית ולכך הני נשי כיון דחייבין בעשירי להתענות חייבין לאכול בתשיעי כי בלא"ה גם עשירי לא נחשב להם לתענית ולמד כן מכח ההיקש או בלא ההיקש י"ל דמגופא דקרא נמי מוכח כן דאמר ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש אם תתענו בתשיעי אז מערב עד ערב תשבתו שבתכם יחשב לכם התענית של עשירי לתענית אבל אם לא תענו בתשיעי לא יחשב לכם עשירי לתענית לכך ממילא הנשים דחייבין בעשירי חייבין גם בתשיעי וז"ב ונכון לדעתי. ובזה היה מקום ליישב עוד מה שהקשו המפורשים למה הוציאה התורה מצוה זאת בלשון עינוי ולא כתבה שמצוה לאכול. ולפי הנ"ל י"ל דהפ"י כתב בביצה רפ"ד דמ"ע שהז"ג דנשים פטורות היינו רק בדבר שיש בו מעשה אבל במה שהוא רק כשב וא"ת גם נשים חייבין אף דהוי מ"ע שהז"ג ע"ש ולפ"ז א"ש דאם התורה היתה מוציאה בלשון מעשה דמצוה לאכול היו נשים פטורות בו דהוי מ"ע שהז"ג אך כיון שכתבה דהוי כאלו התענה הוי רק כמ"ע בשב וא"ת לכך גם נשים חייבות בזה. ובזה יש לישב גוף דברי הפ"י שם מה שתמה עליו הצל"ח מפ"ב דסוכה דיליף תוס' מן האזרח גם מן התוס' דקידושין דף ל"ד דנשים פטורות ממ"ע של יו"ט אף דהוי בשב וא"ת ע"ש כצל"ח ועיין גם בחיבורי בגדי יו"ט על מס' ביצה מ"ש שם בזה. וכעת נראה דא"ש כיון דהך לימוד של חייא בר רב הוי בפלוגתא ומ"ד דיליף מזה לתוספת יוה"כ לא ס"ל דרשא דחייא בר רב ולכך אתי שפיר דלחייא בר רב הוצרך לו' סברת הפ"י דאל"כ קשיא למה הוציאה התורה האכילה בלשון עינוי בע"כ כסברת הפ"י הנ"ל והוא באמת לא ס"ל דרשא דהאזרח רק מסברא ידעינן דנשים חייבות בתוספת יוה"כ ולא דרש כלל קרא דהאזרח וגוף תוספת יוה"כ

למד מעצם עצם. אך הש"ס בסוכה ובריייתא דילפי מהאזרח לא ס"ל כחייא בר רב רק דריש מועניתם על תוספת יוה"כ לכך ס"ל דאף שאין בו מעשה נמי נשים פטורות וצריך קרא דהאזרח וא"כ התוס' בקידושין הקשו להך מ"ד דיליף מהאזרח לתוספת יוה"כ גבי נשים לכך הקשו לדידהו יהיה מותר לנשים להדליק בשמן שריפה ביו"ט וזה לא מצינו בשום מקום שיהיה פלוגתא בזה דלחד מ"ד יהיה מותר לנשים להדליק בשמן שריפה ביו"ט ולכך הקשו שפיר לשיטת הש"ס בסוכה אבל הפ"י כתב זה לדידן דקיי"ל כחייא בר רב שפיר כתב הפ"י דזה אסור מסברא ודו"ק בזה. ותדע שהרי קושית התוס' בלא"ה הוי רק ממה דלא אשכחן תנא דקאמר הכי כמ"ש התוס' שם להדיא בלשונם דבלא"ה אין ראיה דלמא באמת נשים מותרות לכך הוצרכו להקשות מכח דלא אשכחן תנא דקאמר הכי ע"ש וא"כ אתי שפיר דהם הקשו דעכ"פ למ"ד דיליף תוספת יוה"כ בנשים מהאזרח ויליף מועניתם לתוספת יוה"כ לדידיה יהיו מותרין הנשים להדליק בשמן שריפה ביו"ט ולא אשכחן תנא דקאמר הכי. אבל הפ"י כתב אליבא דידן דקיי"ל כחייא בר רב ממילא מוכח מדלא הוציאה התורה כל' אכילה כדי לחייב נשים מוכח דלא דריש האזרח רק מסברא ס"ל דהיכי דהוי בשב וא"ת נשים חייבות ואתי שפיר ודו"ק. ואף כי רחוק להעמיס זה בכוונת הפ"י מ"מ ראוי ונכון להצדיק הצדיק דמעיקרא כי רוח ה' דובר בו ולא יצא מתח"י ח"ו דבר שאינו מתוקן. והנה בהא דאיתא בש"ע מצוה לאכול בערב יוה"כ ולהרבות בסעודה. עיין בט"ז סק"א בטור הביא הגמרא וכו'. הנה הכל הקשו דלמה לא נכתב בתורה בפירוש לאכול בערב יוה"כ. ולדעתי נראה דאתי שפיר דהתירוץ מרומז בתשובת החייט שהביא הטור והט"ז שהשיב לו שאנחנו בטוחים בו יתברך וכו'. והכוונה דהנה הקב"ה רצה לזכות את ישראל בדין והזכות הוא דע"י הבטחון שבוטחין בו יתברך שיזכה אותם ושמחים על כך אז בטחון זה ואמונה כדאי לזכות אותם וכמ"ש בררוש לר"ה כמה פעמים ולעיל סי' תקפ"א שעבור בטחון זה שאנו עושין אנו זוכים בדין ולכך תינח בר"ה שאפשר לעשות שמחה בר"ה עצמו אנו עושין כן בר"ה שותים ואוכלים ושמחים אבל ביה"כ דאלו הדברים אסורים צוה הקב"ה לעשות בטחון הזה בערב יוה"כ שנשמח אז להראות בטחוננו בו יתברך ובכח זה נזכה כדין ולכך היאך אפשר שיהיה כותב הקב"ה לאכול בעיוה"כ א"כ נהיה מוכרחין לאכול מכה מצות התורה והיאך יהיה ניכר הבטחון שלנו ושוב לא יצמח לנו שום ריוח מן האכילה ולכך לא כתבה התורה למצות אכילה וכן בר"ה לא כתבה כן מה"ט שאנחנו מעצמינו נתעורר על כך לאכול ולשתות ולהראות שאנו בוטחין בו יתברך ואם כתכה התורה שאם נעשה כן מעצמינו אז בשכר בטחון זה מעלה עלינו כאלו התענינו תשיעי ועשירי אבל לכתוב

האכילה לא היה אפשר כלל דא"כ שוב ליכא בטחון ושמחה ובטל לי' טעם האכילה ולכך הוי אכילת ר"ה ועיוה"כ טעם אחד להם וא"ש ונכון ודו"ק. והנה הרב הב"י כתב בסי' תק"ע דאכילת עיוה"כ הוי רק דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוי והמג"א תמה עליו שם דשם מוכח להיפוך. עיין בסי' תק"ע ועיין בחיבורי לאו"ח מכבר מ"ש בסוגיא דר"ה דף ט' ועמ"ש בזה בדרוש לעיו"כ שנת תר"ג ע"ש ודו"ק. והנה מקור דין זה הוא במס' יומא אר"ח מדיפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש וכו' אלא כל האוכל ושותה בתשיעי כאלו התענה תשיעי ועשירי. להבין טעם הדבר בעזה"י י"ל על פי דברי הרב בינה לעתים בפסוק אוילים מדרך פשעם ומעוונותיהם יתענו כל אוכל תתעב נפשם. דהכוונה דתענית נקרא מי שהיה לו תאוה לאכול רק שמתענה אבל מי שאין לו תאוה כלל לאכול לא נקרא תענית ולכך אמר דהם שוטים שאומרים דעבור עונותיהם יתענו ובאמת ראוי להיות שלא יתאוו כלל לאכול וכל אוכל תתעב נפשם מפני שיגיעו עד שערי מות ע"ש בבל"ע ודפח"ח. והנה ניחזי אנן באדם שיש לו דין קשה אצל שופטי הארץ והיה לו ע"ג גדול אם פעם אחד יהיה נשכח ממנו המשפט שלו ויאכל וישתה ואחר כך יהיה נזכר לו המשפט הקשה עליו ומצטער מאוד מה שאכל ושתה תחלה כיון שיש עליו משפט קשה היאך ערב לפיו אכול ושתו ויהי' לו צער על שלעבר מדוע אכל ושתה. כן ה"נ ביוה"כ האדם אוכל ושותה בתשיעי ואין פחד יוה"כ לנגד עיניו אבל בהגיע עת כל נדרי נופל עליו פחד יוה"כ ממילא הוי לו צער למה אכל ושתה תחלה אחר דיש עליו דיו גדול ונורא לכך הוי בזה כאלו התענה תשיעי ועשירי וז"ש הכתוב ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש כלו' עוד התשיעי לחודש מה שאכלתם בו יהיה נחשב לכם עינוי בערב של עשירי כשנופל פחד יוה"כ עליו אבל מערב עד ערב ביוה"כ שתתענו תשבתו שבתכם ר"ל יהיה לכם תענוג מה שאין אוכלים בו זה יהיה לכם שביתה. ויש לרמוז זה מ"ש ביואל ק' ב' ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ה' אלהיכם אשר עשה עמכם להפליא ולא יבושו עמי לעולם. ונראה דזה מרמז על אכילת עיוה"כ דעתה כשאנו אוכלין עיוה"כ כשמגיע יוה"כ יש לנו בושה למה אכלנו אחר שיש עלינו יום הדין הגדול. אבל הנביא אמר ואכלתם אכול ושבוע והללתם את שם ד' אלהיכם אשר עשה עמכם להפליא שהיא פלא שהאכילה יהיה נהשב כעינוי ולא יבושו עמי לעולם כי גם אחרי האכילה לא יהיה לכם בושה מה שאכלתם תחלה ואתי שפיר ודו"ק:

סימן תרו

סעיף א' בהג"ה והמוחל לא יהיה אכזרי מלמחול אם לא שמכוין לטובת המבקש מחילה כו'. נ"ב כן למדו הפוסקים ממעשה דרב ור"ח. לכאורה קשה מה ראיה הוי משם הרי במשנה בפ"ב דאבות אמרו הזהרו בגחלתן וכו' ועקיצתן עקיצת עקרב ופי' שם הרמב"ם בפי' המשניות שלא תאמר שתפייס אותם שהם אינם מקבלים פיוס וכן פירשו הרע"ב והתיו"ט וקשה אטו תלמידי חכמים אינם בכלל יראים וכאן צריך למחול היאך ס"ד דהם לא יעשו כן ובפרט דהרמב"ם למד כן מאלישע הנביא וכי ס"ד דאלישע יעשה שלא כדין אם צריך למחול. ובע"כ מוכח דת"ח שאני דא"צ למחול א"כ מה ראיה מרב שהיה ת"ח אך נראה דודאי גם ת"ח צריך למחול דהרי חז"ל למדו כן מאברהם רק החילוק יהיה כך דודאי המקניט ת"ח במילי דעלמא שבינו לבין חבירו וכגון באברהם שלקח את שרה וסבור שהיא רק אחותו שאינו רק גזל בזה גם הת"ח צריך למחול אך המשנה מיירי במקניט הת"ח במה דהוי במילי דשמיא בזה אם כוונת הת"ח לש"ש וזה מקניטו א"צ למחול ולכך באלישע שרצה לקדש ש"ש שלא ליקח מנעמן בזה א"צ למחול וא"כ י"ל התם בר"ח ורב לא הוי מילי דשמיא רק דהוי העדר כבוד לר"ח לכך היה מחויב למחול ככל אדם והמשנה מיירי במילי דשמיא כזה הוי דבריהם כגחלי אש: או י"ל דודאי ת"ח א"צ למחול כלל מפני כבוד התורה ובזיונה וצריך לעשות חיזוק ובאברהם שאני שהיה קודם מ"ת ולא שייך כבוד התורה ומרב ור"ח פריך שפיר דת"ח לת"ח אחר לא שייך כבוד התורה דהוי כבוד התורה להיפוך שלא יצטרך רב להטריח כל פעם לפייסו וכיון דלא שייך כבוד התורה הרי הוא ככל אדם וא"כ העולה לדינא היכי דשייך כבוד התורה כגון אם אין החוטא ת"ח או דהוה הקינטור לש"ש במילי דשמיא א"צ למחול לו כנלפענ"ד נכון. ועוד נראה לפענ"ד ראיה ממ"ש רפ"ד דברכות גבי ר' יהושע דלא נתפייס בתחלה והיאך ס"ד דצדיק כר"י לא יקיים דברי חכמים גם מה שתמה ר"ע נתפיסת מה ספק לו בודאי יתפייס ואם הוי ספק לו אם ר"ג יפייסנו הו"ל לו' פייסך ועוד הרי אמרו חז"ל ת"ח שעבר עבירה ביום אל תהרהר אחריו בלילה א"כ היאך ס"ד שלא יפייסנו ר"ג והעולם היאך ראו למנות אחר והיאך לא ידעו שר"ג יפייסו אך בע"כ הם סברו שר"י לא יקבל הפיוס כי אינו מחויב למחול כדברי המשנה הנ"ל וא"ש ודו"ק:

סימן תרז

סעיף א' צריך להתוודות במנחה וכו' נ"ב עיין בב"י שכתב דילפינן מקרא דתוספת יוה"כ דאורייתא דאין לומר דאתי לבה"ש דזה בלא"ה אסור דספיקא דאורייתא לחומרא

וכו' והנה קשה לי מזה לדעת הרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא לקולא מן התורה ולדעת הסוברים דיש חילוק בין ספק לאו לספק כרת דבספק כרת מודה הרמב"ם דספיקא לחומרא מן התורה אם כן קשה מה קאמר הש"ס במס' שבועות דף יג דמודה רבי בכרת דיומא דאלת"ה כרת דיומא לרבי ל"ל ופירש"י דא"כ למה כתבה התורה כרת ביוה"כ וכו' ולהרמב"ם קשה דלמא לכך איצטריך כרת ביוה"כ דנ"מ לבה"ש דאם לא הוי ידענו דיש כרת ביוה"כ הא דספיקו מותר כדין כל ספק תורה ושוב אף דיש ריבוי הוי מוקמינן ליה לבה"ש ולא הוי ידעינן תוספת יוה"כ מן התורה לכך כתבה התורה כרת ביוה"כ ונדע ממילא דבזה בה"ש בלא"ה אסור כדין כל ספק תורה דהוי לחומרא מן התורה בספק כרת ושוב מיותר אידך קרא לתוספת יוה"כ ומה פריך הש"ס ומנ"ל דמודה רבי בכרת דיומא וצ"ע גדול כעת ודוק היטב:

(**שם סעיף ב'**) א"צ לפרט החטא ואם רצה לפרט הרשות בידו נ"ב הנה מקור דין זה הוא במס' יומא דף פו ע"ב וצריך לפרט החטא שנא' אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלהי זהב דברי ריב"ב ר"ע אומר אשרי נשוא פשע כסוי חטאה אלא מהו שאמר משה ויעשו להם אלהי זהב כדר' ינאי דאמר ר' ינאי בשביל כסף וזהב שהרבית להם וכו' עכ"ל הש"ס ותמוה לי מן הש"ס דסוטה דף לב ע"ב דקאמר שם ר' יוחנן משום רשב"י מפני מה תקנו תפלה בלחש שלא לבייש עוברי עבירה שהרי לא חילק הכתוב בין חטאת לעולה וכו' ופריך והאיכא חטאת נקבה עולה זכר ומשני התם מכסיא באליה תונח כבשה שעירה מא"ל ומשני התם איהו דקא מיכסף נפשיה דאיבעיא להו להביא כבשה וקמייתי שעורה ופריך חטאת דע"ז דלא סגי דלאו שעירה מאי א"ל ומשני התם ניכסיף וניזיל כי היכי דנכפר ליה ופירש"י התם נייתי ונכסיף הטיל עליו הכתוב שיתבייש שתהא לו כפרה מעונש גדול כזה א"כ מוכח משם דקפדה התורה שלא לגלות החטא הוי בכל התורה אבל בע"ז הטילה עליו התורה לפרסם החטא כדי שיתבייש וא"כ מה ראיה מייתי ר"י דצריך לפרט החטא מקרא דויעשו להם אלהי זהב לדחות דברי ר"ע שאמר דאין לפרט מכח דכתיב אשרי נשוא פשע כסוי חטאה הרי שאני ע"ז דבע"ז הטילה התורה עליו לפרסם החטא לכך פרסמה משה רבינו אבל בשאר החטאים שאמרה תורה לכסות החטא שפיר אמר ר"ע דאשרי נשוא פשע וגו' ובפרט בדברי ר"ע עצמו למה הוצרך הש"ס לתרץ קרא דויעשו להם אלהי זהב ולא משני כפשוטו דבע"ז שאני ושאני כדקאמר הכא וצ"ע דהסוגיות סותרות זא"ז ודוק: והנה בהיותי בזה נתקשיתי עוד בסוגיא דבפ"ב דקידושין דף נה ע"ב בסוגיא דבהמה שנמצאת חוץ לירושלים וכו' דפריך שם ודלמא חטאת היא ומשני חטאת בת שנתה ואישתכח בת שתי שנים וכו'

וקשה מה פריך הרי לפי מה דמשני השתא נמי מוכרח לאוקמי דלא מיירי בכל גווני רק בעברה שנתה וגם לפ"ז פריך שם ודלמא חטאת שעברה שנתה היא ומשני לא שכיח וא"כ טפי הול"ל בשעירה כיון דאמרינן בשעירה הוא עצמו מכסיף נפשיה ובאמת אסור לפרט חטאיו כמ"ש בש"ס דיומא ובש"ע כאן וחציף מאן דמפרש חטאיו א"כ הוי שעירה לחטאת לא שכיח ולתרץ תפס דמיירי בשעירה ואין לו' דדלמא חטאת ע"ז היא זה אינו שהרי בחולין אמרינן באומר לחטאתי כשרה ופריך שם דלמא חטאת ומשני שם דאם איתא דחטא קלא אית ליה למלתא ופירש"י שכל החוטא בשוגג מפרסם וכו' א"כ לכאורה קשה מה פריך ודלמא חטאת היא הרי אם הוי חטאת קלא אית ליה דפלוני חטא ונימא דאם איתא דהוי חטאת קלא אית ליה למלתא מי חטא ונשאל את פיו אם נאבד ממנו חטאת או לא אך זה לק"מ דהרי המג"א הקשה כאן על פירש"י דהרי אדרבא אסור לפרסם החטא ומתרץ דש"ה כיון דחזינן דאומר לא חטאתי הרי אינו מתבייש אם כן שוב אמרינן דאם איתא דחטא קלא אית ליה למלתא והוא מפרסם חטאו יותר אבל התם בקידושין שפיר יש לחוש לסתם אדם דאינו מפרסם חטאיו ולית ליה קלא. אך לפי"ז קשה מסוגיא דסוטה הנ"ל דמה פריך לתרץ דמיירי שהי' שעירה דממ"נ אין לחוש דלחוש לחטאת חלב וכדומה בזה מסתמא לא היו מביא שעירה כיון דאשרי נשוא פשע וחצוף מאן דמפרש חטאיו ואין לחוש דהוי חטאת ע"ז דבזה כיון דמצוה לפרסמו הדר אמרינן אם איתא דחטא אחד הו"ל קול דפלוני חטא ואפשר בשאלה אם נאבד ממנו החטאת או לא ולמה לו לתרץ בעברה שנתה וצריך לבוא נמי לתרץ דעברה בת שנתה לא שכיח הו"ל לתרץ בשעירה ולו' דחטאת שעירה לא שכיח ממ"נ אם חלב הוא אינו מביא שעירה ואם של ע"ז הוא הו"ל קלא ואפשר בשאלה וצ"ע כזה ודו"ק. והנה זה לשון הרמב"ם בפ"ב מהלכות תשובה איזהו תשובה גמורה זה שבא לידו דבר עבירה וכו' כיצד הרי שבא על האשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכל גופו וכו' ונשאלתי הרי יחוד אסור ואם כן לא משכחת לה תשובה לכתחלה רק בעבירה ולא יתכן לו' כן. והשבתי דא"ש לפי מה דקיי"ל בשני כשרים מותר להתייחד אבל בפריצים לא מהני שנים א"כ משכחת לה בנתייחד עמה עם עוד אחד אם כן לפי מה שיודעים בנפשם שהם כשרים ואין דעתם לעבור לא הוי יחיד בתרי ותשובה הוי שאם רצו לחטוא עוד היו יכולים דבשנים אפשר לעבור כדחיישינן באמת בתרי ופריצי לכך נחשב באותו מקום ובאותו מעשה ודו"ק:

(**שם סעיף ב' בהג"ה**) אבל כשמתפלל בקול רם או ש"ץ כשחוזר התפלה וכו'. נ"ב הנה במס' סוטה דף ז' פריך אלא ראובן ל"ל דאודי והא אמר מר חצוף עלי מאן דמפרש חטאיו

ומשני כי היכי דלא לחשדי' אחויה וכו'. והנה מוכח מזה דהיכי דרבים חשודים באיזה דבר מצוה לפרש חטאיו שהוא חטא שלא יהיו נחשדים אחרים בכך. והנה הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה סתם הדבר דבחטא שאינו מפורסם אסור לו לפרש חטאיו והדבר תמוה שלא העתיק הרמב"ם כן כנ"ל ובאמת הדבר תמוה על הש"ס דיומא דף פ"ו דפריך שם קראי אהדדי כתיב אשרי נשוא פשע וכתיב מכסה פשעיו לא יצליח ומשני כאן בחטא מפורסם כאן בחטא שאינו מפורסם או כאן בבין אדם לחבירו וכו' ולמה לא משני כדמשני בסוטה דהך קרא דמכסה פשעיו לא יצליח מיירי ברבים שנחשדו בכך אז מכסה פשעיו לא יצליח וטפי יש לו להודות כי היכי דלא ליחשדו אחרים וגם על הש"ס דסוטה קשה לפי מה דאמרינן בפ"ה דשבת דכל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה ומ"ש וילך ראובן וישכב היינו שבלבל יצועי אביו אם כן הרי זה הוי בין אדם לחבירו ובין אדם לחבירו חייב לפרש חטאיו ומה פריך הש"ס וצ"ע: ואפשר ליישב בזה דברי הרמב"ם שלא העתיק הך דינא דהיכי דרבים חשידי מחויב לפרש חטאיו ויתיישב נמי מה שעמד הראב"ד שם למה לא חילק בין חטא מפורסם לשאינו מפורסם די"ל דמא"ח ומא"ח ול"פ ומנ"ל להרמב"ם דפליגי. ולפמ"ש מכאן הוציא הרמב"ם דינו דפליגי דהוי קשה לו מ"ט לא משני בסוטה דהוי בין אדם לחברו ובע"כ דס"ל דפרכת הש"ס בסוטה הוי למ"ד דמחלק בין מפורסם לאינו מפורסם ולא ס"ל החילוק בין אדם לחבירו או לא ולכך לדידיה קשה שפיר איך אודי ראובן ומוכרח לתרץ כי היכי דלא נחשדיה אחויה אך לדידן דקיי"ל כמ"ד דמחלק בין עבירות שבין אדם לחבירו שוב א"צ לתרץ כי היכי דלא נחשדיה אחויה רק דהוי בין אדם לחבירו ושוב י"ל היכי דהוי בין אדם למקום אף היכי דאחרים נחשדין אין לפרש חטאיו ומזה מוכח דפליגי דאם לא פליגי נשאר הקושיא בדוכתא למה לא משני בסוטה דהוי בין אדם לחבירו וא"ש שני פסקי הרמב"ם ותלויין זה בזה ונ"מ מדברינו דין חדש דאף לפי משמעות בש"ס בבה"ג היכי דאחרים נחשדים מחוייב להודות לדידן לא קיי"ל כן לשיטת הרמב"ם ולשיטת הראב"ד קיי"ל כן וצ"ע לדינא ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ג'**) צריך להתוודות מעומד וכו'. נ"ב עיין במג"א שצ"ל בשגגה ובזדון דצריך לבקש על הקל תחלה. והנה זה הוי פלוגתא בש"ס ר"מ ורבנן וקיי"ל כרבנן אך תמוה לי הרי מקרא מפורש בתהלים ל"ב חטאתי אודיעך ועוני לא כסיתי אמרתי אודה עלי פשעי לד'. אם כן מפורש דמודה על השוגג תחלה ואחר כך על המזיד ותמוה מאוד על ר"מ היאך קאמר להיפוך וצ"ע ודו"ק:

(**שם סעיף ו'**) כל הקהל לוקין מלקות ארבעים אחר תפלת המנחה וכו'. נ"ב הנה אעתיק פה מה שעלה ברעיוני סנסן אחד והלואי שיקיום בנו מאמר זה. הנה אחז"ל במס' מכות דכ"ג כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן דברי רחב"ג. והנה ראיתי בס' או"ח על פסחים דפוס פפד"א שם בהקדמתו הביא קושית בעל המאור שהקשה על הרמב"ם דפסק כרחב"ג שהרי מוכח דחולקין עליו חביריו דהרי מפורש כר"פ אלו הן הלוקין דר"ע ס"ל דחייבי כריתות הם בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה ב"ד שלמעלה מוחלין להם כלומר דלא תימא היאך נחייבו משום ב' רשעיות לכך אמר דאם עשה תשובה מוחלין לו ולא יהיו ב' רשעיות ואם איתא כדברי רחב"ג בלא"ה ליכא ב' רשעיות ומוכח דחולקין עליו חביריו על רחב"ג ולמה פסק כן והרמב"ן מתרץ קושייתו דס"ל כרחב"ג והכוונה כך כיון דקיי"ל המחייב בב' מיתות נידון בחמורה ואם כן למה ילקו אותו יהא נדון בחמורה בכרת לכך אמר דמלקות חמור דבכרת אם עשה תשובה מוחלין לו ובמלקות לא מהני תשובה. ואני אומר בעניי אם כי עפר אני תחת רגליהם ואני כלא נחשב נגד הבעה"מ והרמב"ן מ"מ בזה אין דבריהם נכונים. ראשית מ"ש הבעה"מ דבא ליתן טעם למה מענשים אותו ב' רשעיות זה אינו דהכלל דאי אתה מחייבו משום ב' רשעיות הוי רק בידי אדם דהרי ילפינן זה מכדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו משום ב' רשעיות והיינו הב"ד אינן יכולין לחייבו ב' אבל מה דאחת בידי אדם ואחת בידי שמים לא נחשב ב' רשעיות וגם התירוץ אינו נכון דמה בכך שאם עשה תשובה מוחלין לו סוף סוף שמא לא יעשה תשובה והוי ב' רשעיות ותירוץ הרמב"ן דבא להוכיח דמלקות חמור מכרת הוא תמוה וכבודו במקומו מונח ונעלם ממנו לשעה דברי הש"ס בפ"ג דכתובות דל"ג ע"ב דקאמר שם דלמא מלקות חמור אפי' ממיתת ב"ד דאמרו וכו' אלמלי נגדוהו לחמ"ו הוו פלחי לצלמא א"כ מוכח דמלקות חמור אפי' ממיתת ב"ד דלא מהני לו ג"כ תשובה ולמ"ל לר"ע טעמא מכח תשובה הן אמת דהש"ס דוחה זה דשאני בין יש לו קצבה לאין לו קצבה מ"מ קשה דהו"ל להביא סייעתא מהך משנה דקאמר ר"ע מלקות חמור מכח דלא מהני לו תשובה מוכח דלולא זה לא הי' מלקות חמור רק קיל מכרת א"כ נגד מיתת ב"ד לא מהני ג"כ תשובה ודאי מלקות קיל ולמה לא הוכיח ממשנה זו כן ובע"כ אין כוונת המשנה כן וכוונת המשנה נראה כך בעזה"י דאדרבא דברי ר"ע הוי כרחב"ג דהנה ידוע מ"ש ביומא פ"ח בד' חלוקי כפרה דיש עון דמהני לו תשובה לבד ויש שלא מהני לו תשובה לבד רק בעינן יסורים או מיתה והנה לחייבי כריתות לא מהני תשובה רק בעי יסורין ולכך קאמר ר"ע דח"כ ישנן בכלל מלקות ארבעים והיינו מכח דע"י מלקות יופטר מכרת ובא ליתן טעם היאך ע"י המלקות

יהיה נפטר מכרת לכך קאמר לזה יועיל לו המלקות דאם לא יהיה נלקה היה חייב כרת אף אם עשה תשובה דאין די בתשובה לכפר על חייבי כריתות אבל כיון שנלקה שוב אם עשה תשובה בהדי מלקות ב"ד שלמעלה מוחלין לו ולכך מלקין אותו דאז בידו לעשות תשובה ויופטר מכרת ולכך אדרבא ר"ע ס"ל כרחב"ג וא"ש שיטת הפוסקים כרחב"ג ודוק וא"ש בעזה"י:

(**שם סעיף ו' בהג"ה**) יוה"כ אינו מכפר אלא על השבים המאמינים בכפרתו אבל המבעט בו ומחשב בלבו מה מועיל יוה"כ זה אינו מכפר לו הנה לשון הירושלמי פ"ח דיומא ה"ז כך הוא האומר אין עולה מכפרת עלי מכפרת היא אי אפשר שתתכפר לי אינה מכפרת בע"כ אין יוה"כ מכפרת מכפרת היא א"א שיכפר לי מכפר לו על כרחו אר"ח ברי' דר' הלל לא כולא מן הדין בר נש אמר למלכא לית אתה מלך עכ"ל. והנה בע"כ הך ירושלמי אתיא כרבי דס"ל בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה יוה"כ מכפר אך מה דקאמר לא כולה מן הדין אין לו הבנה ועיין בק"ע שנדחק בזה [ולקמן נביא דבריו] ונראה לפענ"ד בכוונת הירושלמי עפי"מ דגרסינן במס' שבועות דף יג דמודה רבי בכרת דיומא ע"ש וזה הוי כוונת הירושלמי דקאמר אף דיוה"כ מכפר אף בלא עשה תשובה מ"מ לא כולא מן הדין לא על כולא יוה"כ מכפר בע"כ רק על כרת דיומא אינו מכפר והיינו כמו דליכא בר נש מימר למלך לית את מלך כן ה"נ אם מחלל גוף יוה"כ ועושה בו מלאכה או אוכל בו אינו מכפר וז"ב בכוונת הירושלמי. או י"ל יותר דכוונת הירושלמי מה דקאמר ולא כולא מן הדין דהיינו ודאי מי שכופר ואומר דאין יוה"כ מכפר זה עצמו הוי עון דאינו מאמין בתורה דכתיב כי ביום הזה יכפר עליכם ולכך על כל עבירות שבתורה יוה"כ מכפר עליו אף בע"כ אבל על עון זה עצמו דאינו מאמין שיוה"כ מכפר ע"ז אינו מכפר דזה הוי כמו כרת דיומא ולכך ז"ש הירושלמי לא כולא מן הדין לא על הכל הוא מוחל רק מן הדין מן החטא זה עצמו אינו מכפר דזה הוי חטא גדול דמימר אמר בר נש למלך לית את מלכא כן ה"נ על חטא זה עצמו אינו מכפר שאינו מאמין ביוה"כ וזה א"ש ודוק היטב. והנה הק"ע פירש הכוונה דמ"מ אינו דומה המבעט בכפרתו לאינו מבעט ע"ש ומלבד שהיא דוחק נעלם ממנו הסוגיא דפ"ק דשבועות מודה רבי בכרת דיומא אלא הכוונה כנ"ל דודאי רבי היא אך במבעט ביוה"כ גופא זה אינו מכפר דהוי בכרת דיומא דמודה רבי דיוה"כ אינו מכפר וכנ"ל ומ"ש בש"ס דיומא דהאומר אחטא ואשוב תרי זימני כדר"ה דעבר ושנה ובו' עיין ביאורו בחיבורי על התורה בהתחלת שנת תרי"א מ"ש בזה בפ' בראשית ע"ש ודוק. ומה שהקשו על הרמב"ם מה שהעתיק רק האומר אחטא ואשוב חד זימנא והוא כנגד סוגית הש"ס ומה דקאמר שם הש"ס ביומא לימא מתניתין

דלא כרבי ומה שיש לעיין בכל הסוגיא עיין בעזה"י בחיבורי על התורה משנת תקצ"ט בהפטורת פרשת תזריע בפסוק והשתחויתי בית רימון ע"ש דברים נכונים וכמה דינים המסתעפין מזה ע"ש ודוק:

סימן תרח

סעיף ב' בהג"ה וה"ה בכל דבר איסור אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין וכו' נ"ב הנה בדין מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע' בחיבורי ליו"ד מה"ח סי' נא השייך ליו"ד סי' קיז מ"ש דהיינו דוקא אם אינו בפרהסיא אבל אם הוי בפרהסיא דיש חשש שאחרים ילמדו ממנו חייבין למחות אף מדרבנן ע"ש ודוק: (שם בהג"ה) ודוקא שאינו מפורש בתורה אע"פ שהיא דאורייתא אבל אם מפורש בתורה מוחין בידן נ"ב ק"ל טובא מן הש"ס דיבמות דף מט גבי ישעי' הנביא דמידן דיינא וקטלי' דאמרינן שם דישעי' אמר אי אימא ליה אשווייה מזיד וקשה הרי רציחה להרוג נפש בחנם הוא מפורש בתורה וכל שהאיסור מפורש בתורה לא אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ולא יהיו מזידין וא"כ למה אמר ישעי' אי אימא ליה אשווייה מזיד. והנה זה היה אפשר לתרץ דניהו דאיסור רציחה מפורש בתורה מ"מ גם להיפוך להרוג נביא שקר ג"כ מפורש בתורה דהוי מצוה רק מה דכאן היה אסור להרגו מכח דישעי' היה מתרץ נפשיה כפי האמת ואם כן כיון דתירוצו אינן מפורשים בתורה לא נקרא האיסור מפורש בתורה. אך הנה מלבד שזה דוחק אך מה נעשה עוד למ"ש התוס' ביבמות שם בשם ר"ת שישעי' רצה להשיב לו דגם במשה כתיב ויראו את אלהי ישראל אם כן הרי גם תירוצו מפורשים בתורה אם כן למה אמר אשווייה מזיד. ואפשר דעל כוונה זו הביאו התוס' דברי ר"ח שם דהוא למותר דהרי יש לומר דרצה להשיב לו כדמפורש בש"ס כאן דכאן באספקלריא המאירה וכו'. אך כוונתם להורות כדברי ר"ח שהיה בידו להשיב לו במקראות המפורשים בתורה ולא השיבו ומזה מוכח דאף בכהאי גוונא נמי אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין לכך עכ"פ נראה דהתוס' בשם ר"ח יהיו חולקין על דעת הפוסקים שהביא המג"א והם סוברים דאף בדבר המפורש בתורה אמרינן מוטב שיהיו שוגגין וכו' וצ"ע כעת בזה ודו"ק היטב:

סימן תרט

סעיף א' מותר להטמין חמין מעיוה"כ למוצאי יוה"כ. נ"ב הנה באמת דעת המחמירין היא תמוה כאשר תמה עליהם הטור והב"י הסכים לדבריו. ואני תמה ביותר דהרי הש"ס מפורש בפ"ק דשבת והכי קי"ל בש"ע או"ח סי' רנ"ב ס"א דמותר ליתן אונן של פשתן

לתוך התנור והם נגמרין כל השבת וכן לתת צמר לתוך היורה ולולא הטעם שמא יחתה היה מותר ליתן אפילו הוא על האש וכן לתת מוגמר תחת הכלים והם מתגמרין כל השבת ע"ש בסעיף ה' ואם כן למה יהיה אסור להטמין בעיו"כ לחול מ"ש מכל הני והרי שבת חמור מיוה"כ דזה זדונו בכרת וזה בסקילה. ולכך נראה דעיקר הטעם הוי מכח גזירה שמא יאכל וכיון דבשבת דעלמא דרך להטמין כדי לאכול בו ביום אם יטמין ביו"כ יבוא לאכול וכמו דגזרו שלא ליגע באוכלין מכח שמא יאכל כן אסרו להטמין אף שאינו נוגע מחשש זה דלא אתי למטעי בשבת דעלמא. ובזה א"ש טעם הגאון דס"ל דאסור לאכול בליל מוצאי יוה"כ עד שימתין בכדי שיעשו והטור תמה עליו. ולפמ"ש כמו דהיכא דאסור לבשל בשבת אם בישל באיסור צריך להמתין בכדי שיעשו שלא יהנה ממלאכת איסור כן ה"נ בזה כיון דאסרו להטמין ביוה"כ מחשש שמא יאכל ואם כן אם עבר ועשה באיסור ונהנה ממלאכת איסור גזרו לקונסו להמתין בכדי שיעשו כנלפענ"ד נכון בעזה"י:

סימן תרי

סעיף א' בהג"ה ונוהגין שכל איש גדול או קטן עושין לו נר וכו'. נ"ב הנה נשאלתי מי שנהג לעשות לו נר אחד גדול מהרבה שעוה אבל ריבוי שעוה דרכו להיות נוטף הרבה ונמס כדונג. ונשאלתי אם מותר לעשות משעוה זו ב' נירות והשבתי להתיר כי אף אם מפורש במשנה בסוף מנחות בנדר שור במנה והביא ב' שוורים במנה לא יצא דל"ד להתם דהתם הוי עיקרו ההקרבה ויש בשור גדול כ"כ בשר כמו בב' דאין מעלה בשנים קטנים יותר מאחד גדול לכך הוי שינוי בנדר. אבל בנר הרי עיקר הכוונה להרבות אור ובשנים יש יותר אור מבנר אחד והוי השינוי לטובה יותר. גם בשר שור גדול עדיף באיכות מבשר שור קטן אבל ב' נדות הוי להיפוך נר גדול מטפטף ונימוק משא"כ ב' נרות לכך הוי השינוי לטובה ויצא ידי נדרו ולכך התרתי לעשות כן ודו"ק:

סימן תריא

סעיף א' ואין חיוב כרת אלא על מלאכה ואכילה ושתייה. נ"ב עיין במג"א שכתב דמ"מ כולהו הוו דאורייתא. הנה באמת דין זה אינו מוסכם דהנה דעת הרא"ש והר"ן דהוי' רק דרבנן. והנה עיינתי בהר"ן וראיתי שראייתו הוי ממה שמותר לקטנים לרוחצן ולסוכן והרי נא' לא תאכל לא תאכילם להזהיר הגדולים על הקטנים ע"ש. והנה לדעתי מהא לא איריא דדלמא לא הזהירה התורה רק דבר שהוא בלאו ממש ולא במה שאינו רק

בעשה דהרי עונש ואזהרה וודאי ליכא בזה רק דעובר בעשה דתענו את נפשותיכם ואם כן אין ראיה מזה רק כגון שרצים דהוי בלאו. גם י"ל דנ"מ לנקבה קטנה דהנה זה הוי מ"ע שהזג"ג רק אמרינן דילפינן מאיש או אשה דהוקשו לכל עונשין שבתורה ותינח במה דהוי בעונש ואזהרה אכל במה דאינו בעונש ואזהרה י"ל דנשים פטורות לכך י"ל בנשים הוי הני עינוים דרבנן לכך גדול מותר לסוך קטנה דבנשים הוי רק דרבנן אבל בזכרים הוי מן התורה. כן הוי נראה לפום ריהטא. אך בר מן דין ובר מן דין דבלא"ה לק"מ דלא אמרה תורה לא תאכל לא תאכילם רק בענין דגם בקטן נחשב המעשה זו למעשה כגון באכילה דאטו אכילת קטן אינו אכילה הרי הוי אכילה רק שהוא פטור מן המצות אבל אכילה הוי וכן לכנוס למת הרי קטן יש לו מעשה ונחשב ביאה באוהל ממש לבד ניהו דהקטן פטור הגדול אינו רשאי לעשות לו כן. אבל ביוה"כ דלא כתיב אכילה רק עינוי ובעינוי י"ל דביתובי דעתא תליא מלתא ואם כן כיון דקיי"ל דקטן אין לו דעת אם כן לא נחשב אכילתו יתובי דעתא ומכ"ש שאר תענוג שלו לא נחשב יתובי דעתא ואין כאן מעשה איסור כלל ואינו דומה לכל איסורים דהמעשה הוי מעשה איסור רק שקטן פטור מן המצות אבל המעשה הוי מעשה איסור אבל ביוה"כ דביתובי דעתא תליא מלתא אין כאן מעשה איסור כלל כיון דדעת קטן לא נחשב דעת אין כאן מעשה איסור כלל והרי אם הוי אכל הוא ולא נתישבה דעתו פטור מן התורה ואף דאסור היינו רק מכח דחזיא לאצטרופי וזה ל"ש בקטן וא"ש ודו"ק. והנה דברי הר"ן שם אין מובנים לי דלדבריו מה יענה באוכל שמותר להאכיל לקטן כמפורש במשנה והרי אוכל ודאי הוי מן התורה ועונש כרת. והנה נראה שהר"ן הרגיש בזה ומבליעו במתק לשונו וז"ל שם והני וודאי לתענוג עבידי ואי ממנעי מינייהו חד יומא לא מסתכני וכו' משמע דבא לו' דאכילה שאני דאי ממנעי מינייהו מסתכני. אבל קשה דאם רק מחמת סכנה התירו ליתן להם פחות פחות מכשיעור כמו בחולה המסוכן ולמה נותן להם שיעור שלם. ואין לו' דבאמת אין נותנין להם רק פחות מכשיעור דהרי לקמן אמרינן דשמאי הזקן הכניסו אותו להאכיל בשתי ידיו ומשום שיבתא והר"ן בעצמו הסכים לפר"י דאף שנטל ידיו שחרית צריך לחזור וליטול ידיו לאכילה. ולפ"ז בע"כ מיירי בכשיעור דבפחות מכשיעור למה יגרע מכל השנה דלא בעי נט"י ולא שמענו בשום מקום שיצטרך ליטול ידיו לתינוק פחות מכשיעור ובע"כ מיירי בכשיעור ואם כן הרי נט"י מיירי דהוי כביצה ושיעור דיוה"כ מסיק הש"ס דהוי פחות מכביצה וא"כ מוכח דמאכילין אותו שיעור שלם ויותר ואם רק מפני סכנה מותר למה יהיה עדיף מחולה שיש בו סכנה. ובע"כ דלאו מכח סכנה התירו ובע"כ טעמא אחרינא הוי כמ"ש לעיל ודו"ק. ודברי הר"ן צ"ע בזה. והנה עיין בב"י

שהביא ב' דיעות אם העינויים חוץ מאכילה ושתייה הוי מה"ת או מדרבנן. והנה ראיתי בבאר שבע הביא במס' כריתות בפשיטות דהוי רק דרבנן ותמוה היאך לא הרגיש שיש בזה כמה דיעות ובפרט דהוא תלמיד הלבוש ובלבוש מבואר דהוא דאורייתא. וגם תמוה על הב"י שלא הביא דעת רש"י דברש"י ר"פ יוה"כ ד"ה שבתון שבות מוכח דס"ל דהוי מן התורה דמדמה לה למלאכת שבת להתולדות דלא הוו במשכן דהוי מן התורה ע"ש משמע דהוי מן התורה כמו התולדות של מלאכת שבת. והנה לכאורה היה נראה לי שדין זה היה תלוי בפלוגתת ר"י ור"ל כיון דהמשנה כללם יחד יוה"כ אסור באכילה ושתיה וכו' ואם כן לר"י דס"ל ח"ש אסור מה"ת וכיון דבאכילה הוי הכוונה מה"ת ה"ה נמי באינך הוי מה"ת דהיאך נפסוק תיבת אסור לשני חלקים לו' דזה הוי מה"ת וזה מדרבנן אבל לר"ל דח"ש נמי הוי מדרבנן יהיה מוכח להיפוך כיון דאכילה הוי רק דרבנן ה"ה ברחיצה דהוי דרבנן. אך נ"ל ראיה מוכרחת דהוי מה"ת ממ"ש שם בש"ס אבע"א כי קתני אסור אשארא דתני רבה ור"י בשאר ספרי דבי רב מנין ליוה"כ שאסור וכו' ת"ל שבתון שבות עכ"ל. והנה הך דתני רבה הוא אין לו הבנה דלמה לו זה כלל הרי במשנה מפורש שאלו אסורין. והנה ראיתי בכפות תמרים שמפרש דהראיה להני דשייך בהו לשון איסור והוא תמוה. חדא למה לי ראיה זו הרי במשנה מוכח כן דאפילו אי נימא דקאי נמי אאכילה עכ"פ קאי גם עליהם. ועוד כיון דעכ"פ אסורין למה לא יהיו שייך בהו לשון אסור ולו' דהוי ס"ד דעל דרבנן ל"ש לשון אסור. ז"א חדא דכמה איסורי דרבנן מצינו בש"ס דתנא בהו לשון אסור ואחר מהם בט"ב אסור באכילה ושתיה וכו' וכן בפ"ד דפסחים הלילה ב"ש אוסרין וב"ה מחמירין וכו'. ועוד דראיה זו הול"ל גם לעיל מה דמשני לר"ל דמודה ר"ל דאסור מדרבנן הו"ל להביא ראיה דשייך לשון אסור בדרבנן ולמה לא הביא תחלה ראיה זו. אך נראה דכוונת הש"ס הוי לראיה כלשון השני דאסור קאי אשארא דאין לו' כתירוץ הראשון דמודה ר"ל דאסור מדרבנן דא"כ גם הני יהיו אסורין מדרבנן והרי תנו רבה ורב יוסף וכו' שבתון שבות ואם כן מוכח דהוי מה"ת. ואם כן איך ס"ד דתני אסור על אכילה ומיירי בח"ש דהוי דרבנן הרי אינך אסורין מה"ת ואיך ?נחלק לשון אסור בסכיני' חריפא ובע"כ דקאי רק אשארא והוי מה"ת ודו"ק וזה ראיה ברורה לפענ"ד דהוי מה"ת. גם לולא פירש"י ד"ה כי קתני אסור אשארא י"ל דקאי על הברייתא דקתני אעפ"י שאמרו חכמים אסור בכולן דמזה פריך הש"ס לעיל ע"ז משני כי קתני בברייתא אסור בכולן הוי אשארא דאין בהם כרת. אך הוי קשה להו לשון שאמרו חכמים משמע דהוי אסור מה"ת דאל"כ הול"ל דאעפ"י שתקנו חכמים או אעפ"י שגזרו חכמים. אבל לשון שאמרו חכמים משמע דרק האמירה הוי של חכמים אבל הדין הוי מה"ת ולכך אמר כי קתני אסור אשארא

והיינו דתנו רבה וכו' מוכח דהוי מה"ת ולכך שייך בהו לשון שאמרו חכמים וא"ש ודוק. ודרך הראשון נראה יותר נכון והנה ע"פ הנ"ל יובן עוד מה דקאמר הש"ס דתנו רבה ורב יוסף בשאר ספרי דבי רב ופירש"י לא ת"כ רק וידבר ומשנה תורה וזה אין לו הבנה כלל מה נ"מ היכן תני להו ובודאי אין בש"ס דבר ריק אך המעיין בפ"א דיומא דף פ"א ותנא מייתי לה מהכא וכו' ר' אחא בר יעקב אמר יליף שבת שבתון משבת בראשית וכו' עד ותנא דעצם עצם ההוא בתשעה לחדש מאי עביד ליה וכו' והנה מזה מוכח דתנא דעצם עצם יליף משם אזהרה ואינך אמוראי דילפי ממקום אחר בע"כ לא ס"ל כתנא דעצם עצם והנה הך תנא דעצם עצם הוא ספרא וא"כ אם הוי תני הך ברייתא דגם רחיצה ואינך הוי מן התורה הוי תני ליה בספרא הוי אפשר לו' דהוא לשיטתו דיליף אזהרה מעצם עצם ואייתר שבתון ללמוד ממנו שאר עינויים אבל לאינך דלא ילפי עצם עצם י"ל דס"ל כרב אחא בר יעקב דיליף אזהרה משבת שבתון ובע"כ דהוי מופנה דאל"כ איכא למפרך דשבת דחמורה דהוי בסקילה ובע"כ דהוי מופנה א"כ ליכא ללמוד ממנו עוד לשאר ענינים לכך י"ל דהוי רק דרבנן לכך קאמר הש"ס דהם למדו זה בשאר ספרי דבי רב ואינו תנא דעצם עצם ואעפ"כ למדו מזה איסור הני עינויים ובע"כ דאינך אמוראים דלמדו אזהרה ממקראות אחרים וא"כ לכ"ע הוי מה"ת ובע"כ דאסור קאי על שאר דברים לר"ל ולא על ח"ש דהוי רק דרבנן ודוק היטב כי הוא נכון בעזה"י: והנה כבר כתבתי דתמוה לי על הב"י דלא הביא דעת רש"י ביומא שם ר"פ יוה"כ ד"ה אשארא מוכח נמי דס"ל דהוי רק דרבנן ומפירוש המשניות להרמב"ם מוכח דס"ל דהוי מה"ת כשיטתו בפסקיו. והנה בהשקפה ראשונה היה נ"ל דמוכח דהוי דרבנן דאל"כ איך ר"א מתיר במלך וכלה שוב ראיתי בב"י שם בשם הראשונים הוכחה זו אך א"כ קשה למה להש"ס להביא ראיה משאר ספרי דבי רב דאינו בכרת הו"ל להוכיח מן המשנה עצמה דמדמתיר ר"א במלך וכלה מוכח דהוי רק דרבנן ובשביל דנקט מילתא דפסיקא לכ"ע נקט רק אסור ואין לומר דממשנה אין ראיה די"ל חכמים דאסרו ס"ל דהוי מה"ת ובזה גופא פליגי אם הוי מה"ת או דרבנן דלר"א הוי דרבנן ולחכמים הוי מה"ת ולכך מביא ראיה מספרי דבי רב דהוי רק דרבנן וכפירש"י ז"א דא"כ מאי ראיה מספרי דבי רב דלמא ר"א היא ולא כחכמים וצ"ע בזה. והנה בהיותי שם ראיתי ברש"י ריש הפרק שם ד"ה חצי שיעור כלומר פחות מכשיעור אסור מה"ת לקמן בשמעתין דריש לי' מכל חלב עכ"ל והוא תמוה מה בעי רש"י בזה אך נראה דמזה יש לפשוט ספיקו של המל"מ בפ"א מחמץ ומצה אם בלשון תורה הוי אכילה בכ"ש רק דהלמ"מ דהוי בכזית או דלשון אכילה בתורה הוי בכזית והנה רש"י יסבור כי לשון אכילה הוי בכ"ש רק דהלמ"מ הוי בכזית לכך הוי קשה לרש"י

דבשלמא בכל איסורין אמרינן בח"ש אסור מה"ת מכח חזי לאצטרופי דבאמת אכילה הוי בכ"ש א"כ בין כשיעור בין פחות מכשיעור הוי אכילה רק דהלמ"מ הוי בכזית בזה מהני חזי לאצטרופי אבל ביוה"כ דביתובי דעתא תליא מלתא וא"כ פחות מכשיעור דלא הוי יתובי דעתא א"כ ל"ש חזי לאצטרופי דהוי כאילו לא אכל וחייבו כאילו אכל ול"ש בזה חזי לאצטרופי לכך פירש"י דעיקר טעמא דח"ש אסור מן התורה לא הוי מכח חזי לאצטרופי רק דילפינן מכל חלב ולכך אין לחלק בין זה ליוה"כ ור' יוחנן דאמר הטעם דחזי לאצטרופי היינו דס"ל נמי כמ"ד דדרשינן טעמא דקרא ולכך מפרש הטעם מכח חזי לאצטרופי אבל הש"ס דמוקי להמשנה כח"ש מוקי לה כמ"ד דלא דרשינן טעמא דקרא לכך כיון דילפינן מכל חלב אף ביוה"כ א"ש ובהכי ניחא מה דחזר הש"ס לומר הניחא לר' יוחנן אלא לר"ל מא"ל וכבר הקשינו כן בחידושינו שם ולפי הנ"ל י"ל כך דהנה מ"ש ר"י הטעם דחזי לאצטרופי והרי נלמוד מקרא דכל חלב ובע"כ הוי או מכח דדריש טעמא דקרא וס"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא או דהכוונה כיון דבאמת רבנן לא דרשו כל רק היכי דמסתבר טעמי' דרשינן כל כמ"ש התוס' ולכך קאמר ר' יוחנן כיון דמסתבר טעמא דחזי לאצטרופי לכך לכ"ע דרשינן כל אבל השתא דדרשינן כל שוב לא דרשינן טעמא דקרא לאסור בכל ענין אף היכי דל"ש חזי לאצטרופי ולכך הש"ס מספקא ליה כוונת ר' יוחנן ולכך תחלה אמר אם הוי כוונת ר' יוחנן בטעמו מכח דדריש טעמא דקרא כר"ש א"כ לא א"ש המשנה לדידיה רק לדידן א"ש המשנה דמירי בח"ש אבל לר"י לא א"ש כיון דהוא ס"ל כר"ש דדריש טעמא דקרא והרי ר' יוחנן ס"ל הלכה כסתם משנה והרי סתם משנה הוי כר"י דלא דריש טעמא דקרא מדאוסר גם ביוה"כ לכך לדידן א"ש המשנה ולא לר' יוחנן ואח"כ אמר אם ס"ל לר' יוחנן נמי דלא דרשינן טעמא דקרא ומה דאמר הטעם דחזי לאצטרופי הוי רק דלכך דרשינן כל וא"כ כיון דדרשינן כל מוכח דלא דרשינן טעמא דקרא א"כ גם לר' יוחנן א"ש המשנה לכך אמר הניחא לר' יוחנן ולכך כופל הלשון דהוה דרך ספק וא"ש בעזה"י והנה עפמ"ש אזיל ליה הספק שנסתפק הפמ"ג ביו"ד הלכות גיד הנשה אם שייך בי' ח"ש אסור מה"ת דל"ש בזה חזי לאצטרופי ולפי הנ"ל ז"א דלפי האמת מה דקיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא וילפינן ליה מכל חלב בכל ענין ח"ש ור"י דנקט הטעם דחזי לאצטרופי כוונתו כנ"ל וז"ב לפענ"ד:

סימן תריב

סעיף א' האוכל ביוה"כ ככותבת הגסה חייב וכו' נ"ב הנה בש"ס דיומא פ"ח איבעיא להו דכותבת הגסה היא וגרעינתה או היא בלא גרעיניתה וכו' ק"ל מ"ט לא פשט ממשנה

דכלים פי"ז דחשיב שם אלו דהוי במדה גסה ככותבת ביוה"כ כמוהו וכגרעניתה וקשה בשלמא אם הוי הכוונה כמוה וכגרעניתה יחד א"ש דתני התם וכגרעניתה דהוי גם זה בכלל הרבותא דמדה גסה דבעינן כמוה וגם גרעניתה אבל אי הכוונה כמוה או כגרעניתה אין לו מקום שם דאדרבא שם קמ"ל מה דהוי לקולא במדה גסה ומה דהוה כגרעניתה לבד הוי החומרא ומה ענינו למתני שם דאין לו מקום רק בפרק יוה"כ ובע"כ דהוי כמוה וכגרעניתה וצע"ג ודוק. והנה אמרינן בש"ס דאכל ושתה אינו חייב אלא אחת דשתייה בכלל אכילה והנה נלפענ"ד ללמוד דין חדש מן הירושלמי פ"ח דיומא בה"ג וז"ל על המשנה אכל ושתה אינו חייב אלא אחת וקאמר בירושלמי למה דשתיה בכלל אכילה ואין אכילה בכלל שתיה עכ"ל. והנה יש לדייק בהסיום אין אכילה בכלל שתיה הוי למותר דזה אין לו שייכות לכאן והרי אין נ"מ בזה כאן רק לענין שביעה ומה שייך זה לכאן ולכך נראה דהוי קשה להירושלמי למה נקט במשנה אכל ושתה אינו חייב הו"ל למתני להיפוך שתה ואכל אינו חייב אלא אחת דהוי רבותא טפי לזה מפרש כך דבאמת אם שתה תחלה ואח"כ אכל אין אכילה בכלל שתיה דאין דרך לשתות ואח"כ לאכול לכך חייב ב' רק באכל תחלה ואח"כ שתה דזה הוי דרך אכילה וכמ"ש בתורה ואכלת ושבעת ואחז"ל ושבעת זו שתיה לכך בזה חייב אחת וז"ש כאן למה שתיה בכלל אכילה לכך נגרר אחר האכילה והוי חדא אבל אין אכילה בכלל שתייה ואם שתה ואח"כ אכל חייב ב' וזה חידוש דין ולדעתי הוא דבר שמסתבר ומוכרח בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף ט בהגה**) שתה משקין שאינן ראויין לשתייה כגון ציר או מורייס וחומץ חי פטור נ"ב הנה מלשונו משמע הא בציר ומורייס אפילו מזוג ותמוה לי א"כ מי דחקו להש"ס ביומא דפ"א ובכריתות דח"י ע"ב לו' דהך מתניתין דשתה ציר ומורייס פטור דהא חומץ חייב דהא מני רבי היא ודלמא אתיא אף כרבנן ומיירי ע"י מזיגה וקמ"ל דציר ומורייס פטור אף במזוג הא חומץ חייב במזוג ולעולם רבנן היא ומזה מוכח דבמזוג אף ציר ומורייס חייב וזה דלא כדמשמע מדברי הרב בכאן וצ"ע ודוק:

(**שם סעיף י**) וי"א ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס כמו צירוף אכילות נ"ב הנה בלמדי במס' כריתות פ"ג תמהתי על דיעה הראשונה דסובר דהוי שיעור שתייה ברביעית דהוא נגד הש"ס דשם. ושוב עיינתי בב"י דזה הוי באמת ראיות הראב"ד ושתמהו על הרמב"ם בזה ואחרי שובי נחמתי די"ל ביוה"כ שאני דבשלמא התם דבשתייה תליא מלתא לכך שתייה תוך צירוף אכילת פרס נחשב שתייה אבל ביוה"כ דביתובי דעתא תליא מלתא לכך להיות יתובי דעתא בשתייה זו אינו רק אם שותה תוך שיעור רביעית ולא אם שהה יותר ליכא יתובי דעתא מיהו לפ"ז עכ"פ בשאר איסורים לא הו"ל להרמב"ם

לפסוק כן וי"ל דבפסול גיוו דבפיו תליא מלתא לכך אף תוך א"פ מצטרף אבל בשאר איסורי אכילה בהנאת גרונו ומעיו תליא מלתא בזה הנאת גרונו ומעיו לא הוי רק אם הוי תוך שיעור רביעית וא"ש ודוק: (שם בהג"ה) מותר ליגע ביוה"כ באוכלין ומשקין וליתן לקטנים וכו' נ"ב עיין במג"א שהביא ראיה מיומא דלא גזרינן וכו' ודבריו תמוהין דהרי קיי"ל אין שבות במקדש א"כ בלא"ה לא היה ראוי לגזור לשמא יאכל רק דלכך גזר ר' יהודה דס"ל דשבות דקרוב לודאי גזרינן אף במקדש דדוקא היכא דאינו קרוב לודאי רק חשש לבד לא גזרינן במקדש אבל שבות הקרוב לודאי גזרינן אף במקדש א"כ משני שפיר דביוה"כ דכ"ע לא אכלו א"כ לא הוי קרוב לודאי שיבוא לאכול די"ל שיזכור כיון דכ"ע נמי לא אכלו ואף דמ"מ הוי ספק שמא יאכל כיון דהוי רק מיחוש בעלמא שוב אין שבות במקדש וא"כ תינח במקדש אבל לדידן י"ל כיון דעכ"פ חשש איכא שמא יאכל לכך גזרינן בזה דלא יגע ג"כ ועוד בלא"ה נראה דאדרבא משם יהיה מוכח דגם ביוה"כ חיישינן לדילמא אתי למיכל מיניה וממה דלא פריך הש"ס מכל יוה"כ למה לא חיישינן שמא יאכל אין ראיה כלל ואדרבא דברי המג"א תמוהין דאיך מסתם יוה"כ לא יטעה לאכול ומכח שהוא גם אונן יטעה לאכול אך הכוונה כך דודאי בעלמא אם יעסוק באוכלין חיישינן שישכח שהוא יוה"כ כיון דעסוק בעבודת היום ולכך לק"מ מכל כה"ג רק לר"י פריך כיון דהוא ס"ל דגזרינן באונן שמא יאכל בע"כ גוף הטעם שישכח שהוא אונן דאנינות ומרירות הלב זה דבר שאין עשוי לשכוח שהרי לכך הוי אונן מכח מרירות הלב א"כ בזה אין לחוש שישכח רק דיש לחוש שיטעה בדין ויאמר כיון שהוא אונן ומותר לו להקריב מותר לו גם לאכול וכמ"ש כן המג"א א"כ פריך הש"ס כך כיון דר"י חייש לטעות בדין א"כ כיון דבאמת קי"ל דאונן פטור מכל מצות האמורות בתורה וניהו דקי"ל דהיינו רק בקום ועשה אבל בשוא"ת אסור ככל ישראל מ"מ יש לחוש שהוא יטעה ויסבור כיון שהוא אונן פטור לגמרי מכל המצות ובפרט ביוה"כ דליכא אזהרה דעינוי מפורש רק עשה א"כ יטעה כיון דאונן פטור מכל המצות יטעה שפטור אף מעינוי יוה"כ ושוב כיון שעוסק בדבר מאכל יש לחוש שיטעה שיאכל רק בלא דברי ר"י לא הוי קשה די"ל דאף אם יטעה בדין שאונן פטור מכל המצות מ"מ שוב מכיר שהוא אסור בקדשים מכח שהוא אונן ולא יביא לאכול מכח אנינות אבל לר"י דס"ל באונן דעלמא דחיישינן שיטעה ויאכל דהיינו דיסבור כיון שמקריב אונן מותר נמי לאכול א"כ היאך מקריב אונן ביה"כ ניחוש שיטעה לו' כיון שמקריב אונן מותר נמי לאכול א"כ היאך מקריב אונן ביוה"כ ניחוש שיטעה לו' כיון שהוא אונן פטור גם ממצות יוה"כ ומכח שהוא אונן לא נאסר לו כי יסבור כיון שהוא מקריב אונן מותר נמי באכילה לכך יבוא לאכול כיון

דעסוק ביה ולזה משני הש"ס דביוה"כ כיון דכ"ע לא אכלו א"כ בתרתי לא יטעה כי ידע דיש כאן ממ"נ אם נוהג בו דין אנינות א"כ אסור לאכול מכח שהוא אונן ואם יסבור שאין בו דין אונן מכח שהוא מקריב א"כ שוב ידע דאסור לאכול ביוה"כ מכח שהוא יוה"כ ולכך ממ"נ אין בו חשש טעות דידע שיש כאן ממ"נ אבל באונן דעלמא שפיר י"ל דיטעה כיון דמקריב אין בו דין אונן ויאכל כנלפענ"ד נכון פירוש הסוגיא. אם כן מוכח להיפוך דיש לחוש ביוה"כ לשמא יאכל אם עסוק באכילה בנדון דידיה וה"ה בנדון דידן היכי דעסוק בדבר מאכל דיש לחוש שישכח שהיום יוה"כ ויבוא לאכול שפיר חיישינן שמא ישכח ויאכל כנלפענ"ד נכון ואין לי פנאי להאריך כזה כעת ועמ"ש בחיבורי על או"ח שנת תקצ"ט פלפול נכון בזה בעזה"י ודו"ק היטב:

סימן תריג

סעיף ב' בהג"ה ולא יכוין להנאת רחיצה רק להעביר הרוח רעה מעל הידים. נ"ב ק"ל מה בכך אם מכוין הרי הוי לא אפשר וקא מכוין דמוכרח הוא לרחוץ מכח הרוח רעה ומה בכך אם מכוין גם להנאתו וניהו דקיי"ל דלא אפשר וקא מכוין אסור היינו רק באיסורי הנאה אבל ביוה"כ אטו המים איסורי הנאה ניהו והרי הם מותרין בהנאה ואין אסור רק המעשה וכיון דהמעשה מוכרח לעשות מה בכך אם מכוין גם להנאתו. ועוד קשה יותר מן הש"ס דקאמר בפ"ח דיומא כי פליגי בלא אפשר בחולין מר סבר טבל חמור ומ"ס תרומה חמורה וכו' וקשה מנ"ל דפליגי בזה דלמא לכ"ע תרומה חמורה רק דבהא פליגי דלכך ס"ל דמפרישין מכח דהרי הכל בו כתב דמודר הנאה משופר אחד תוקע בו אבל הוא עצמו לא יתקע מכח דהרבה בני אדם נהנין כשהם תוקעין ויש לחוש שמא מכוון גם להנאתו וא"כ ה"נ י"ל אם נאכילנו טבל הרי הוי הנאת הנוף ג"כ ויש לחוש שמא מכוין להנאתו ולא לפקוח נפש ואסור אבל אם מפריש הטבל הנה בהפרשה זו אין בה הנאת הגוף ולא מכוין בזה להנאתו וגם כיון דאם לא יפריש יהיה מותר לו לאכול כך אם כן אין לו לכוין בההפרשה זו להנאתו וממילא כיון דעשו לו היכר שמפריש תחלה יהיה לו היכר דאסור לכוין להנאתו וממילא גם בתרומה לא אתי לכוין להנאתו רק לפ"נ. ואידך ס"ל כר' יהודה דלא אפשר וקא מכוין שרי לדידיה כמ"ש בפ"ב דפסחים לכך ס"ל דמאכילין אותו טבל ופליגי בלא אפשר וקא מכוין. או דס"ל דלא חיישינן שיכוין גם להנאתו ומנ"ל דס"ל טבל חמור. ועוד קשה משיטת הראב"ד והר"ן דפלפלו אם שוחטין לחולה או מאכילין אותו נבלה. ומ"ט לא נימא הך טעמא דלכך שוחטין לו דאם נאכילנו נבלה שמא יכוין גם להנאת גופו אבל בשחיטה אין בו הנאת הגוף גם הרי ידע שאם לא

ישחוט לו יהיה מותר לו לאכול כך א"כ אין בשחיטה לכוין להנאת הגוף לכך שוחטין לו ולמה לא כתבו טעם זה בע"כ לא ס"ל כהגמ"יי בזה רק אם מכוין ליכא איסורא. ואפשר לחלק דדוקא ברחיצה דבא להעביר רוח רעה ולא להנאת הגוף כלל ובזה אסור לו לכוין להנאת הגוף. משא"כ בחולה שסוף סוף הוי האכילה בריאת גופו להחיות נפשו וכיון דסוף סוף הוי להנאת גופו מותר אפילו אם אינו מכוין לפ"נ רק סתם להנאתו גם י"ל פ"נ שאני ודוחק ועדיין צ"ע:

סימן תריד

סעיף א' אסור לסוך אפילו מקצת גופו וכו'. נ"כ הנה בדין אם מותר להריח ביוה"כ עיין בשל"ה שאוסר והמג"א מביא ראיה בסי' מ"ו שמותר. ולדעתי נראה להביא ראיה לדעת האוסרין ממה דאמרינן בשבת לקדוש ד' מכובד זה יוה"כ שאין בו לא אכילה ולא שתיה אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה. וקשה דמנ"ל בכסות נקיה דלמא בבשמים דהרי אמרינן בברכות והובא בש"ע סי' רי"ז וסי' רצ"ח דהא דאין מברכין על בשמים של מתים היינו רק בנתונים למעלה מן המטה אבל אם נתונים למטה מן המטה מברכין דלכבוד החיים נעשה א"כ מוכח דשייך גבי בשמים נמי כבוד וכיון דנקרא כבוד נימא דלקדוש ה' מכובד היינו כבדהו בבשמים לעשות בו בשמים להריח. ובע"כ מוכח דביוה"כ אסור להריח בו וצ"ע כעת בזה. והן אמת דקשה ג"כ מה דלא מוקי לה כבדהו בנרות כמ"ש בפוסקים באמת י"ל כיון דיוה"כ הוקש לשבת דכתיב וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד ובשבת הוי החיוב עונג ביום ובלילה ואדרבא קיי"ל כבוד יום חמור מכבוד לילה וא"כ גם ביוה"כ חייב לכבדו גם ביום ונרות ל"ש ביום דשרגא בטיהרא מה מהני וניהו דבבהכנ"ס מדליקין ביום ג"כ מ"מ בעינן דומיא דשבת ובשבת חייב כ"א בעונג בביתו בפ"ע ובביתו ודאי ל"ש הדלקת נר ביום. לכך א"א לפרשו על נרות רק על כסות נקייה דבזה שייך בין ביום בין בלילה לכל אדם בפ"ע אבל בשמים דשייך בכל יחיד ויחיד ובביתו קשה למה לא מפרשו בבשמים. לכן היה נראה דמוכח מזה דאסור להריח ביוה"כ. וניהו דאפשר לו' כיון דעכ"פ גם כסות נקייה הוי בכלל כבוד א"כ תקשה להיפוך מה"ת נפרשו על בשמים ולא על כסות נקייה אך קשה כיון דמאי אולמא הך מהך והי מינייהו מפקת הו"ל למנקט בלשונו בשמים ג"כ וה"ל לעשות חיוב גם בבשמים ולו' כבדהו בכסות נקייה ובבשמים ומדלא נקט בשמים מוכח דאסור להריח בבשמים ביוה"כ לכך א"א לפרשו רק על כסות נקייה וצ"ע כעת ודו"ק: (שם באותו סעיף) אבל אם הוא חולה אפילו אין בו סכנה או שיש לו חטטין בראשו מותר. נ"ב אין להקשות ניהו דמצד איסור יוה"כ מותר מ"מ מצד

איסור רפואה בשבת ליתסר דהרי אסור לעשות בשבת רפואה כמ"ש בסי' שכ"ז וה"ה ביוה"כ וי"ל דהרי קיי"ל בסי' שכ"ח דברפואה שאין בו סכנה אומר לנכרי ועושה וי"ל דכאן מיירי ע"י נכרי ואם היא סיכה של תענוג א"כ הוי איסור תורה ואף ע"י עכו"ם הוי איסור גם אם הוי איסור מצד יוה"כ אפילו סיכה שאינו של תענוג א"כ הוי איסור תורה וכל איסור תורה אפילו ע"י עכו"ם אסור באין בו סכנה אכל כיון דקמ"ל כאן דמצד איסור של יוה"כ מותר כל שאינו של תענוג ואין בו איסור רק מצד רפואה בשבת והרי בזה אף אם יעשנו בעצמו אין בו איסור תורה דאין כאן מלאכה של תורה רק שבות דרבנן וגזירה דשחיקת סמנים ולכך שוב מותר ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות ומותר במקום צער או מקצת חולי וכמ"ש המג"א סי' ש"ז דשבות דשבות מותר במקום שיש מקצת חולי ע"ש וז"ב ופשוט. ולא כתבתי זאת רק לפי"מ ששמעתי שחכם א' בספרו טעה כזה לכך כתבתיו. גם י"ל עפמ"ש הרשב"א הובא בש"מ בכ"מ ד"צ דלפעמים הקילו בשבות יו"ט היכי דלא שכיחי והוי צערא דגופא והביא ראיה ממ"ש בש"ס דיבמות דקאמר דבשבת דאיכא סקילה גזרו ביו"ט דאיכא איסור לאו לא גזרו ע"ש. א"כ י"ל ה"ה ביוה"כ דהוי רק איסור כרת לא החמירו בשבות דל"ש וצערא דגופא ודוקא בשבת דאיכא איסור סקילה החמירו בצערא דגופא דל"ש אבל ביוה"כ דהוי רק איסור כרת מותר בשבות דל"ש וצערא דגופא וא"ש ואף דתנן במשנה אין בין יוה"כ לשבת וכו' ולא תנא ששבות כזה מותר ביוה"כ הרי גם ביו"ט דתנא אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד ולא תנא שבות ואעפ"כ מפורש בש"ס דשבות כזה מותר ביו"ט א"כ ביוה"כ הוי נמי כן ודו"ק. ובזה מיושב דברי הב"י והב"ח שתמה עליהם המג"א בסי' תרט"ז לקמן די"ל דשבות דיוה"כ קיל ומדברי המג"א שם בפירושו יש ראיה לדברינו מ"ש לעיל דגם כאן מיירי ע"י נכרי. ואחר זמן ראיתי בסידור של הגאון מליסא ז"ל בהלכות יוה"כ שהרגיש כזה ופי' שם בדרך אחר ועיין בחיבורי לאו"ח סי' רמ"ד בדין שבות דיו"ט הבאתי ג"כ דברי הרשב"א הנ"ל ע"ש ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ב'**) אבל של גמי או של קש או של בגד או של שאר מינים מותר אפילו לצאת בהם לרה"ר וכו'. נ"ב הנה הר"ן כ' דיש ס"ל דלא התירו לצאת לרה"ר רק אם אינו עשוי כמדת מנעל אבל אם עשוי כמדת מנעל אז אסור לצאת בו לרה"ר והביא ראיה מן הש"ס דיבמות דק"ב דקאמר אחד מנעל ואחד סנדל ואחד אנפליא לא יטייל בהם לא מבית לבית ולא ממטה למטה ופרכינן עלה מהא דתני לא יטייל אדם בקודקיסין בתוך ביתו אבל מטייל באנפליא בתוך ביתו ומשני ל"ק כאן באנפליא של עור וכו' ומדקאמר אבל מטייל הוא בתוך ביתו משמע דוקא בתוך ביתו אבל ברה"ר אפילו של בגד אסור והר"ן

דחה זה דאגב דתנא ברישא בקורדיסין דאסור אפילו בתוך ביתו נקט בסיפא נמי בתוך ביתו ע"ש. והנה אני מוסיף על דבריו דאי נימא בתוך ביתו דוקא קשה דהרי קיי"ל כ"מ שאסרו חז"ל מפני מ"ע אפילו בחדרי חדרים אסור וא"כ אם ברה"ר אסור למה מותר בתוך ביתו ואם נא' כיון דיש בזה פלוגתא דתנאי אתיא הך בריי' כמ"ד שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם וס"ל דמותר בחדרי חדרים א"כ קשה למה לא משני הש"ס דשניהם בשל בגד ואידך ברייתא כמ"ד דאסור אף בחדרי חדרים כיון דבלא"ה לא הוי הך ברייתא דמתיר בתוך ביתו ככ"ע רק כמ"ד דמתיר א"כ נימא דאידך כמ"ד דאוסר ובע"כ כהר"ן דהברייתא דמתרת הוי אף ברה"ר ולכך כיון דלפי מה דמשני הש"ס השתא אתיא ככ"ע לא רצה לפרש ולו' דבתוך ביתו דוקא ולאוקמי כתנאי וזה ראיה ברורה לפענ"ד לדעת הר"ן ודוק:

סימן תרטו

סעיף א' יוה"כ אסור בתשמיש המטה ואסור ליגע באשתו כאילו היא נדה וכן אסור לישן עם אשתו במטה. נ"ב כן הביא הב"י בשם המרדכי. אבל לדידי צ"ע מן הירושלמי דפ"ח דיומא והובא בב"י סי' זה ג"כ דפריך ברחיצה אסור בתשמיש המטה לא כ"ש תפתר במקום שאין טובלין או קודם שתיקן עזרא טבילה לבעלי קריין עכ"ל. ובע"כ הכוונה כמ"ש הב"י והק"ע דהקושיא הוי דהרי בלא"ה אסור בתשמיש דצריך טבילה להתפלל ואסור ברחיצה. וקשה מה פריך הרי נ"מ אם אסור מצד איסור גופיה מה"ת אסור גם לישן עמה וליגע בה מכח גזירה אטו של תורה אבל אם יהיה רק מכח חשש טבילה ה"ז דרבנן ותפלה דרבנן והוי גזירה לגזירה ויהיה מותר ליגע בה ובע"כ דגם ביוה"כ מותר ליגע בה. והנה בהיותי בזה ראיתי בק"ע בשיורי קרבן דהקשה דמ"פ דלמא אצטריך לאשמעינן דאסור לשמש מטתו סמוך לשקיעת החמה שכבר התפלל וא"צ עוד להתפלל ובשביל מעריב יכול לטבול בלילה וכת' די"ל מכח דאסור לשמש מטתו ביום וסיים וזה דוחק. והנה לפי דבריו שפיר הוי דוחק דהרי אכתי נ"מ לת"ח דמאפיל בטליתו ומותר אבל לדעתי א"ש יותר דקושית הירושל' יהי' בשתי אופנים דהנה זה ידוע דתשמיש הוי יותר הנאה מרחיצה ונעילת הסנדל וא"כ אם הנאות הללו אסורין מכ"ש תשמיש רק דהוי אפשר לו' דהוי ס"ד דתשמיש עדיף מכח דהוי חיוב עונה ומצוה וא"כ לפי"ז פריך שפיר דהרי רחיצה אסור וא"כ א"א לשמש דהרי אסור בטבילה וא"כ ממ"נ קשה מכח חיוב עונה הרי זה אינו רק בלילה ולא ביום דחיוב עונה ודאי לא תקנו חז"ל רק בלילה ולא ביום. וא"כ ממ"נ בלילה הוי ממילא אסור מכח דאסור ברחיצה ואי ביום סמוך לשקיעת

החמה הרי אז עכ"פ ליכא מצוה ורשות הוי ק"ו משאר עינויים ול"ל למתני תשמיש וא"ש כנלפע"ד כוונת הירושלמי. והנה עוד ק"ל על הירוש' דמ"פ דלמא אתיא המשנ' כרבי יוסי דס"ל טבילה בזמנה מצוה וא"כ מה דאוסר ברחיצה היינו באם אינו טבילה בזמנה אבל אם הוי בזמנה הוי מצוה ומותר ביוה"כ כמ"ש בש"ס דילן א"כ אם ישמש מטתו הוה טבילה בזמנה והוי ס"ד שיהא מותר לכך קמ"ל דמכח גוף התשמיש אסור. ואין לו' דטבילה בזמנה לא הוה רק אם אירע לו באונס דאז העשה דוחה לאיסור יוה"כ אבל אם ברצון ישמש מטתו א"כ הוי כמו עשה דפשיעה דאינו דוח' ומודה רבי יוסי דאסור ז"א דהרי י"ל דנ"מ באם חייב לקיים מצות עונה והרי זה נחשב מצוה ממש כמ"ש בפ"ו דפסחים גבי טעה בדבר מצוה וא"כ לא נחשב עשה דפשיעה והוי טבילה בזמנה מצוה וס"ד שיהיה מותר לשמש ומה פריך וצע"ג ודוק היטב:

(**שם סעיף ב'**) הרואה קרי בליל יוה"כ ידאג כל השנה וכו'. נ"ב עיין במג"א מ"ש דהלבוש כתב כאן פנים נגד הגמ'. וכוונתו דהלבוש כתב שי"ל להיפוך שידאג ויצטער שאבד כל זכיותיו וכו'. ולפע"ד ח"ו לא כתב נגד הגמרא רק דהוי קשה למה סיים זה הגמ' ואם עלתה לו שנה מובטח לו שהוא בן עוה"ב בשלמא במה דתנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב או כל דאו' תהלה לדוד בכל יום וכו' זה הוי ביד האדם לכך קמ"ל לזרזו שיעשה כן אכל רואה קרי ר"ל זה אינו ביד האדם ולמה קמ"ל זה שיבוא לידי גאוה לכך מפרש דהכוונה לדייק דאם דואג כל השנה אז עציבות שלו מסתייע אז נשאר זכותו ומובטח לו שהוא בן עוה"ב ולא ינוכה לו מן שכרו כי עציבות שלו מסתייע הא אם לא דאג כל השנה ועלתה לו שנה אז ידע להיפוך כי אין לו חלק לעוה"ב כיון דהיה צריך זכות רב להיות נשאר קיים כל השנה לדיוקא דלהיפוך ידאג ויצטער כי אבד העוה"ב והוי כוונת הלבוש אם לא דאג כל השנה ידאג אח"כ להיפוך וא"ש בעזה"י:

סימן תריז

סעיף ב' עוברה שהריחה וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב דבאמרה צריכה אני אף בלא נשתנה פניה נאמנת. והנה נראה להביא ראיה לדבריו ממשנה מפורשת פ"ה דאבות בעשרה נסים שנעשה לאבותינו בבהמ"ק דקא' שם לא הפילה אשה מריח בשר קודש מעולם והביא שם התוי"ט בשם רש"י שאם היתה מריחה לא היו נותנין לה בשר קודש. והנה בתוס' חדשים תמהו עליו מסוגיא מפורשת ביומא דמפורש שם דעוברה שהריחה בשר קודש תוחבין לה כ"ש ברוטב והניח בקושיא על רש"י. והנה בגליון שם הביא

בשם הגאון מוה' שאול ז"ל דהכוונה דבאשה דאין עוברה ניכר אינה נאמנת לו' שהריחה וכו'. ולפענ"ד אין נראה כן כיון דע"א נאמן באיסורין מה לי אם הוחזק עוברה שנאמנת לו' שהריחה ואין חושדין אותה למשקרת ומה לי אם היא אומרת שהיא מעוברת ולמה נאמנת ע"ז ולא ע"ז. ולו' דזה שכיח הוא שתריח הלא גם זה שכיח שתתעבר. ולכך נראה דדינו אינו אמת דודאי נאמנת לומ' שהיא מעוברת ושהריחה. וכוונת רש"י היא כך דודאי הדקדוק שדקדק שם התוספות חדשים דהוי קשה לרש"י למה נקט ולא הפילה אשה ולא נקט שלא הריחה הוא אמת אך לא כמ"ש הוא לכאורה לק"מ דכוונת התנא למינקט עיקר הטובה והנס ולא נקט שלא הריחה דמה הוי איכפת לה אם היתה מריחה לכך נקט עיקר הנס והטובה שלא הפילה. אך הוי קשה לרש"י דלמה חשיב זה מן הנסים שנעשו לאבותינו בבהמ"ק הרי נס שלא הפילה הוי טובת העולם במדינה ולמה מנאו בטובה שבבהמ"ק. אך צ"ל דהטובה והנס היה לבהמ"ק בעצמו שלא נצטרך לחלל קודש עבורה ואם היתה מפילה היה נצרך לחלל הקודש עבורה לכך נחשב זה נס שבבהמ"ק. אך א"כ קשה למה נקט לא הפילה הול"ל לא הריחה דבשלמא לטובת העולם נקט מה דהוי טובה להם שלא הפילה אך אם חשבו הנס מה דשייך לקודש הרי לקודש הוי הנס שלא הריחה והול"ל שלא הריחה. ובע"כ מוכרח רש"י לו' דבאמת לא הוי הנס שלא הריחה רק הנס הוי דאף אם הריחה לא הפילה וממילא הוה הטובה לקודש דאף אם הריחה לא היו נותנין לה כיון דאין כאן חשש סכנה כיון דהוחזקה שלא תפיל עבור זה מעולם ובעלמא בשאר איסורים היכא דליכא נס אף בדיבור שאומרת שהריחה נותנין לה אבל בקודש כיון דכבר הוחזק הנס דאינה מפלת מבשר הקודש לכך דינה רק כשאר אדם אם חזינן דפניה משתנית אז נותנין לה דבזה הוי הסכנה מגופה ככל אדם והוי החשש עבור גופה לא עבור הולד אבל אם לא נשתנה פניה רק אומרת אין נותנין לה דלעבורה אין חשש כיון דלא נשתנה פניה ועבור הולד אין חשש כיון דהוחזק הנס שלא תפיל מריח בשר הקודש לכך שפיר החשיבו לנס של בית המקדש כיון דהוחזק שלא תפיל אף שהריחה לא היו נותנין לה ולא נתחלל הקודש ונחשב נס של בהמ"ק וא"ש שיטת רש"י דדוקא אחר הנס לא היו נותנין לה ומוכח דוקא מכח הנס אבל לולא זה היו נותנין לה אף בדיבורה בלבד ובע"כ מוכח כן דהרי ברייתא שם מפורש דנותנין לה אף מקודש בע"כ דהתם בנשתנה פניה מיירי ודוק היטב בזה ואין לסתור דברינו מדברי התוי"ט ריש יומא ד"ה והחומץ שכתב דלכך תקנו כהן אחר תחתיו מכח דאין סומכין על הנס דאין זה סתירה לדברינו דהיכי דליכא איסור ודאי בזה אין סומכין על הנס משא"כ היכי דיהיה נעשה איסור ברור ודאי אין להתיר איסור ודאי כיון דידוע והוחזק הנס כבר דמה דאמרינן בעלמא אין

סומכין על הנס היינו בנס שלא הוחזק עדיין אבל בנס שכבר הוחזק ודאי סומכין רק היכא דיש תקנה בלי חשש איסור אף בכה"ג אין סומכין אבל היכי דיש איסור אז סומכין על הנס וז"ב ונכון לפענ"ד ודוק. והנה בש"ס דיומא מקור דין זה בההיא עוברה שהריחה פירש"י דיוה"כ הוי ותמה בס' שמות בארץ דמה קמ"ל רש"י בזה הרי מפורש כן בש"ס ונדחק שם מאד. ולפענ"ד א"ש מאד דכוונת רש"י למעט תוספות יוה"כ כיון דתוספות יוה"כ דאורייתא הוי ס"ד דגם בזה אם הריחה לוחשין באזנה דאף דמפורש בש"ס ולקמן סי' תרי"ח דנשים האוכלות עד שחשיכה אין מוחין בידן מ"מ הוי ס"ד דהיינו דוקא אם היא אוכלת בעצמה אכל אם הריחה לענין שאין נותנין לה לאכול ובפרט דזה הוי מחמת הולד יהיה החיוב ללחוש לה באזנה. לכך פירש"י דלא כן הוא רק דזה מיירי ביוה"כ עצמו אבל בתוספות יוה"כ כיון דאין מוחין בידן אם נוטלין מעצמן לא בעי לחישה ג"כ. ואפשר דזה משמע לרש"י דאם הוי בתוספות יוה"כ לא הוי קרי עליה זורו רשעים מרחם כיון דאין מפורש בתורה ואם הנשים אוכלין אין מוחין בהן לא הוי נקרא רשע עבור זה וביוה"כ עצמו מיירי ודוק היטב:

סימן תריח

סעיף א' חולה שצריך לאכול וכו'. נ"ב הנה בדין סכנת אבר אם מותר לאכול ביוה"כ ודאי דאסור ועיין לעיל סי' שכ"ח אך בחשש סמיות עינים עיין בסי' שכ"ח שהראיתי פנים להקל להאכילו פחות פחות מכשיעור ע"ש:

(**שם סעיף ג'**) ושנים אומרים א"צ אין מאכילין אותו. נ"ב עיין בהשמטות למי נדה לק"א סי' קפ"ז מה"ק מ"ש בתשובה להרב מוהר"ר יוסף יואל דייטש מ"ש שם דרך אגב מה שיש להקשות בזה ומ"ש שם ליישב בעזה"י ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ה'**) אם החולה או' א"צ והרופא מסופק מאכילין אותו וכו'. נ"ב הנה דין זה צ"ע דמ"ש בש"ע לעיל באם החולה אומך א"צ ורופא או' צריך אין מאכילין אותו א"כ הרי לולא אמירת החולה הוי הדבר ספק לנו אם צריך לאכול או לא דהרי הוי חד לגבי חד והוי ספק השקול לנו אם צריך או לא ומכריע הכרעת החולה להך צד שאו' א"צ ומ"ש באם ברופא עצמו הוי ספק שהוא עצמו שקול בדעתו אם צריך או לא מ"ט לא יכריע דעת החולה להך צד שא"צ. ולפי הנראה גרע באם הרופא עצמו מסופק ושרופא אחד או' בבירור צריך ואין לו' דשאני ברישא שיש ע"א שאו' בבירור א"צ. ז"א דהרי כנגד זה יש ע"א שאו' בבירור צריך וא"כ מה לי בחד לגבי חד דהוי הדבר שקול ומה לי אם הרופא עצמו מסופק שאין לנו בירור לא להקל ולא להחמיר והוי כמו הדבר שקול ולמה

בזה לא יועיל הכרעת החולה מ"ש מרישא וצ"ע גדול לדעתי. ובפרט דהמעיין בירושלמי שהביא הב"י שממנו מקור דין זה סיים שם בטעמו וז"ל חולה או' יכולני לצום ורופא אומר איני יודע רבי אבוה בשם ר' יוחנן נעשה ספק נפשות וספק נפשות להקל ע"ש. א"כ עיקר טעמו מכח דנעשה ספק נפשות והוי להקל והרי ברופא אומר צריך ורופא אומר א"צ נמי נעשה ספק נפשות אם לא היה החולה או' כלום ולמה בזה אין הולכין להקל. ולכך לבי או' לי שהירושלמי הוי חולק על הש"ס דילן וס"ל אף ברופא אומר צריך ורופא אומר א"צ מאכילין אותו וקמ"ל הירושלמי דאפילו אם ליכא שום ברי להקל רק הרופא עצמו מסופק נמי מאכילין אותו מכ"ש בחד לגבי חד והש"ס דילן דס"ל ברופא כנגד רופא מהני הכרעת החולה קמ"ל אפי' בכה"ג מהני הכרעת החולה להחמיר מכ"ש באם הרופא עצמו מסופק ונקט כל חד לרבותא. אבל הפוסקים שפסקו כתרווייהו צ"ע טובא. ולדינא הי' נראה כיון דהלכה בש"ס דידן נגד הירושלמי אין מאכילין אותו כה"ג. אבל מה כוחי לחלוק על הפוסקים ובפרט להחמיר בפקוח נפש ולכך הדבר צ"ע בעיני ודוק: (**שם סעיף ט**') מי שאחזו בולמוס והוא חולה שבא מחמת רעבון וכו' ואם אין שם מאכל של היתר מאכילין אותו מאכל איסור וכו'. נ"ב והנה באם היה לחולה נבלה ובהמה חיה אם נאכילנו נבלה או נשחוט לו בהמה פליגי בזה הפוסקים עיין בהר"ן ובהרא"ש וכ"כ בזה. והנה כעת נראה להביא ראיה כדעת הסוברים דמאכילין אותו נבלה ולא שוחטין עבורו. והוא ממה דגרסינן ביומא דף ס"ד דרבא מתרץ כגון שהיה לו חולה בתוך ביתו ושחטו וכו' [ועיין בחידושי ליו"ד סי' י"ד ושם דחיתי ראיה זו בהשמטות המועתקים בכתב אחר] ועיין בפירש"י שם. וקשה מי דחקו לרבא לתרץ שכבר שחטו ובפרט דלפי"ז יהיה מוכח דמה שגלתה התורה דמחוסר זמן פוסל אפי' בשעיר המשתלח היינו אף בדיעבד אף שכבר הגריל ואם נימא בזה פסול יצטרך ליקח ב' אחרים ולהגריל דבלא"ה לא משכחת מחוסר זמן לגלות בי' קרא דבלא"ה אינו ראוי לשם והרי אפשר לו' דגלוי דקרא אינו רק לכתחלה וכעין דאיתא בתמורה דף וא"ו דלכך איצטריך לא ירצה בבע"מ דהוי ס"ד דהוי רק כעובר על המצוה ובשר וכו' ע"ש א"כ ה"נ בשלמא בשאר קרבן המחוסר זמן מוכח דפסול אף באם כבר הקדישו ממה שכתיב ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה מוכח דקודם לזה אינו מרצה אבל בשעיר המשתלח דמצד הסברא לא הוי מיפסל בי' מחוסר זמן רק מכח תיבת לד' מתרבי וא"כ י"ל דוקא לכתחלה מתרבי שלא יקדשנו אבל אם כבר נתקדש כשר ומשכחת לה כגון שאחר הגרלה היה לו חולה בתוך ביתו והיה לו אמו לשחוט ונבלה מוכנת וא"כ אם לא הוי מיפסל בשעיר המשתלח מחוסר זמן היה יותר טוב לשחוט לו משנאכילנו נבלה כדעת הפוסקים כך אבל אם גלי

קרא דפסול מחוסר זמן בשעיר המשתלח לכתחלה א"כ יותר טוב להאכילו נבלה דאז יקריב השעיר המשתלח כדינו אבל אם ישחוט יהיה נעשה שעיר המשתלח מחוסר זמן ואסור לכתחלה ועוד דעיקר טעמו דשוחטין לו מכח דאם נאכילנו נבלה יעבור כמה לאוין אכל כזית וכזית וכאן אף אם ישחוט יעבור על לאו דאותו ואת בנו שהמשלח יעבור על לאו או"ב וא"כ יהיה נעשה נמי שני איסורים לכך בזה יותר טוב ליתן לו נבלה ולא לשחוט. וא"כ בזה י"ל דהגילוי הוי רק לכתחלה אבל בדיעבד אם כבר שחטו לאם לא נפסל השעיר עבור כך. ועוד דלפי"ז הוי משכחת לה אף קודם הגרלה כגון שהיה לו חולה בתוך ביתו וצריך לשחוט לו האם או ליתן לו נבלה וא"כ אי לאו קרא דמרבה שעיר המשתלח דדחייתו לצוק זה שחיטתו הו"א דדחייה לצוק לאו שחיטה היא וא"כ ראוי לשם הוה שאם יפול עליו [הגורל] לשם באמת לא ישחוט האם שיפסול מכח זה השעיר לשם שיהיו מחוסר זמן ולכך מאכילין אותו נבלה אבל אם נפל עליו הגורל לעזאזל הוי ס"ד ששוב מותר יותר לשחוט לו כדי שלא יעבור בנבלה אכל כזית והשעיר לא יופסל דליכא בזה איסור דא"ב לכך גלוי קרא דלד' דדחייתו לצוק נמי זה שחיטתו וא"כ אם ישחוט האם יופסל שעיר המשתלח לכתחלה שיעבור באיסור או"ב לכך מאכילין אותו נבילות. ומדלא משני רבא כן מוכח דבכל ענין אם יש נבלה נותנין לו נבלה ואין שוחטין לו ולכך לא משני רבא כן. מיהו ראיה זו הוי רק להמפורשים דלכך שוחטין לו מכח שנבלה הוי חמור שיעבור אכל כזית וכזית בזה י"ל היכא דיופסל מכח זה המשתלח ויעבור בו באיסור דאו"ב אז טפי נותנין לו נבלה אבל להר"מ דכתב הטעם דנפשו של אדם קצה בנבלה לא שייך טעם זה כיון דפ"נ דוחה הכל מה בכך שיופסל השעיר סוף סוף שוחטין לו מכח פ"נ שנפשו קצה בנבלה ולכך אין ראיה מזה ודוק. ואפשר אף לטעם הר"ן ליכא ראיה דניהו דזה אין לדחות דנבלה יש הרבה לאוין ובשחיטה יעבור רק תרתי לאוין מ"מ היה משכחת להנ"מ באם היה צריך להחולה רק ב' זיתים ואם כן בנבלה יעבור אב' לאוין ובשחיטה אם לאו השעיר הוי חד לאו אבל אם יש השעיר יהיה נדחה נמי ב' לאוין ולכך נותנין לו נבלה. מיהו זה יש לדחות כיון דבמחוסר זמן עצמו מוכח דפסול אף בדיעבד מקרא דומיום השמיני והלאה ירצה מוכח דמקודם לא ירצה א"כ כיון דבהך קרא סמוך ליה נמי תיבת לד' לרבות המשתלח מוכח דאף בזה אינו מרצה בדיעבד וכיון שכן למה לו להאריך בנ"מ שיש לו נמי נבלה לכן קא' בקיצור כגון דכבר שחטו האם ביו"כ ודוק. ואין להקשות להסוברים דמאכילין אותו נבלה והוכחתי לעיל כדבריהם א"כ למה שחטו זה ולא קראו לנכרי לנוחרו. י"ל דמוקי לה בליכא נכרי ואף אם איכא נכרי י"ל כיון דלא הוי מצוי לפנינו מיד א"צ למיהדר אבתריה בפקוח נפש ולא

קאמרי הם רק כשהנכרי מוכן לפנינו מיד וא"צ לשהות בזה יותר מבזה. אך קושייתינו קשה שפיר דנימא דנ"מ בהיה הנכרי לפנינו מיד ודוק היטב. והנה במה שמבואר בש"ע מי שאחזו בולמוס וכו' עיין מה שהשבתי בזה לק"ק קולקוב להחריף מוה' צבי הירש פינילוס בסוגיא דמאכילין אותו הקל הקל ועיין בהשמטותי למס' נדה בדף מ"ו בסוגיא דמופלא סמוך לאיש מ"ש שם דרך גרירא מה ששייך לענינים הללו ושם השבתי דרך אגב גם בזה במה שבא בדבריו שם. והנה נשאלתי לפרש לשון התוספתא פ"ח דיומא וז"ל שם מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל כיצד הי' לפניו טבל ושביעית מאכילין אותו שביעית טבל ונבלה מאכילין אותו נבלה נבלה ותרומה מאכילין אותו תרומה תרומה ושביעית מאכילין אותו שביעית עכ"ל. והוא תמוה דלמה טבל ונבלה הוה נבלה קיל תרומה ונבלה הוי תרומה קיל וכ"כ בזה. וכעת נראה כך ויהיה מזה ראיה למה שכתוב בספר החיים סימן שכ"ח בשם התוספות יום טוב דמהני הפרשה למפרע ולפ"ז יש לומר כך דבחד צד קיל תרומה מנבלה דתרומה יש לו היתר ע"י שאלה אחר כך ואף ששוב יהיה טבל מכל מקום יפריש אח"כ ממק"א ויחול גם על מה שאכל למפרע אבל נבלה אין לה היתר לכך הוי נבלה חמור מתרומה ולכך י"ל דרבותא קמ"ל בכל חד דברישא בטבל קמ"ל אם אין שם טבל אלא זה אז לא מבעיא תרומ' רק טבל נמי חמור מנבלה ומאכילין אותו נבלה ואחר כך קמשמע לן דאם יש להפריש ממקום אחר חוץ זה שצריך לו לאכול אז לא מבעיא טבל רק גם תרומה נמי מאכילין אותו תרומה ולא נבלה כיון דזה אפשר בתקנה וזה אין לו תקנה וקמשמע לן בכל חד רבותא דלפעמים משכחת לה דאף טבל חמור מנבלה וכל שכן תרומה ומשכחת לה דמאכילין נבלה ולא טבל ופעמים משכחת לה דאף מתרומה חמורה נבלה ומכ"ש מטבל אם אפשר לו להפריש ממק"א וא"ש ודו"ק. ועיין בחידושי או"ח משנת תר"ז דף קי"ב ע"ב השייך עוד לביאור התוספתא הנ"ל: והנה המלמ"ל הקשה בסוגיא דיומא פ"ח גבי טבל ותרומה והקשה הרב הנ"ל דלמה לא יבטל התרומה ברוב וכו'. והנלפע"ד דבר חדש די"ל כיון דאמרינן בבכורות בטומאת משא כמאן דאיתא דמיא כיון דהוי ביחד ובע"כ הטעם דבאכילה דהוי חד חד אפשר לו' אכל חדא ההיא דהיתרא אבל במשא דהוי ביחד ל"ש ביטול. וא"כ נראה ה"ה באכילה דדוקא באדם בריא דאפשר לו' שיאכל זה ולא יותר לכך שייך ביטול די"ל אכל חדא ההיא דהיתירא היא אכל בחולה אם אמדוהו לאכול כל כך ובלא"ה ימות א"כ מתחלה ידוע שמוכרח לאכול כולו הוי כאלו אכלו כולו ביחד ול"ש ביטול וניהו דשם כתבו התוס' דהוי רק דרבנן י"ל דוקא התם כיון דלאכול הוא בטל לכך גם למשא הוא מה"ת בטל מכח מגו דחל על אכילה ונחשב כמאן דליתא מהני נמי לגבי משא

לכך מדרבנן אינו בטל אבל הני דלאכילה הוה ביחד ול"ש ביטול כלל ודאי מה"ת אינו בטל ולכך אף שאינו אוכל יחד כיון שידוע שמוכרח לאכול כולו הוי כאלו אכלו ביחד ול"ש ביטול. ובזה יש לו' מה שהביא הח"י בה"פ קושית הב"י שהקשה דהפוסקים סתרי אהדדי דקיי"ל דאיסורין מבטלין זא"ז ועבדינן כהלל לכרוך מצה ומרור יחד דס"ל מצות אין מבטלות זא"ז ע"ש ועיין בח"י מ"ש בזה ולפי הנ"ל א"ש גם כן בהש"ס במנחות שם דקאמר דפליגי על ר"א היינו דשם אזיל למ"ד טומאת משא נמי בטל לכך ניהו דלהלל מוכרח לאכול אותם ביחד מ"מ היה ראוי שיבטלו זא"ז ובע"כ מצות אין מבטלות זא"ז. לכך מה"ט ראוי לו' דגם איסורים אין מבטלין זא"ז. אבל לדידן דקיי"ל טומאת משא כמאן דאיתא דמיא לכך ניהו דאיסורים מבטלין זא"ז וכן מצות מבטלות זא"ז מ"מ א"ש דין הלל כיון שמוכרח לאכלן ביחד ל"ש ביטול מה"ת וא"ש ודו"ק ונכון בעזה"י. והנה בדין מאכילין אותו הקל הקל תחלה אם יש נבלה ושביעית איזו מאכילין לו עיין בכפות תמרים שיש בזה מחלוקת הראשונים ועיין בתשובותי בדיני אתרוג סי' תרמ"ח ובסי' י"א הלכות ציצית ובחיבורי על או"ח שנת תרי"ד מ"ש ליישב על שיטת הרמב"ם והרמב"ן דס"ל דעשה חמיר מל"ת והבאתי כמה ראיות לדבריהם מן הש"ס ע"ש. אמנם כעת מצאתי בתיקוני הזהר בהקדמה וז"ל ואוף הכי אקדים שבא דאיהו יראה בשם הוי"ה לאהבה דאיהי קמץ שבא מסטרא דגבורה כי באש ה' נשפט קמץ בימינא וקמץ הכהן דמעלין בקודש ולא מורידין ובגין דא אקדימו שס"ה ל"ת דאינון דחילו לרמ"ח פיקודין דאינון רחמי הדה"ד זה שמי לעלם שמי עם י"ה שס"ה זכרי עם ו"ה רמ"ח עכ"ל השייך לענינינו. מפורש אומר דעשה חמיר מל"ת דל"ת הוי מיראה ועשין מאהבה לכך זכרם באחרונה דמעלין בקודש ומוכח דעשה חמור מל"ת. והנה בדין מאכילין אותו הקל הקל תחלה יש לספק אם הי' לפניו כזית נבלה דהוי נבלה מה"ת וכזית חלב דאינו חלב רק מדרבנן איזה נחשב חמור אם נבלה מכח דהוי דאורייתא או חלב כיון דעכ"פ שם חלב עליו הוה עונש כרת. ונראה לפשוט זה ממ"ש בפ"ק דסוכה דף ט"ז ע"ב ולא היא לא ר' יהודה סבר לה כר' יוסי ולא ר' יוסי סבר לה כר' יהודה וכו' ע"כ לא קאמר הכא אלא בסוכה דמצות עשה אבל שבת דאיסור סקילה לא וכו' וע"ש בפירש"י מוכח להדיא דאיסור דרבנן במה שעיקרו דאורייתא באיסור סקילה חמור מעשה של תורה ממש. ואם כן ה"ה דחמור מל"ת ממש היכא דליכא חיוב סקילה ומכ"ש להסוברים דעשה חמור מל"ת ואם כן אם עשה קיל מאיסור דרבנן במה שהוא בסקילה מכ"ש בל"ת ולהסוברים דל"ת חמור עכ"פ יהיה מוכח היכי דהוי איסור עשה לפנינו ואיסור דרבנן כמה דהוי

עיקרו בסקילה הוי דרבנן חמור מאיסור עשה וכיון דסתמא דהש"ס שם קאמר לא היא משמע דכן עיקר. וזה חידוש דין לפענ"ד:

(**שם סעיף י**) חולה שאכל ביוה"כ ונתיישב דעתו וכו'. נ"ב עיין בט"ז שחולק ע"ז ועיין ברש"י שבת דף כ"ד ד"ה בבהמ"ז של ערבית בכניסתו וכ"ש ביציאתו שכבר עבר היום. והנה למה לא פירש לענין חולה שאוכל בתענית אם יזכיר מאורע היום מוכח דס"ל דבו ביום שייך הזכרה. מיהו אין זה ראיה דהתם מיירי בשאר תעניות דליכא בהו הזכרה רק ענינו ואם כן פשיטא דבאוכל ל"ש הזכרה זו אבל בט"ב ויוה"כ דיש בהם הזכרה אחרת שאינו מדבר מגוף התענית י"ל דמזכיר. אך להסוברים דבתענית שעות שאינו משלים רק אוכל בעוד יום נמי מתפלל ענינו ולדעת הב"ח אומר ביום התענית הזה קשה שפיר דמשכחת לה הזכרה בברהמ"ז כגון שנחלה סמוך לערב וכבר התענה תענית שעות קמ"ל דאינו מזכיר בבהמ"ז בע"כ דבאמת חייב להזכיר ודו"ק:

סימן תריט

סעיף ב' בליל יוה"כ ומחרתו אומרים בשכמל"ו בקול רם. נ"ב עיין בחיבורי על התורה פ' ויחי שנת ת"ר הבאתי לזה ראיה מפורשת מן המדרש תנחומא שם דהיכי דהם דומין למה"ש יש לאומרו בקול רם ע"ש ודו"ק:

סימן תרכא

סעיף א' ומפטיר קורא בשני בפנחס ובעשור לחודש וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק. מ"ש דאין לומ' מלך מוחל וסולח. הנה טעמו דמה ענין מחילה אצל ס"ת. אמנם בסידור מוהר"י עמדן חולק עליהם די"ל כן והביא ראיה מן המשנה דמס' יומא פ"ז דקאמר שם דמברך על מחילת עון ע"ש. ובאמת לק"מ וממנו נעלם פירש"י דפירש שם בא לו כ"ג לקרות וז"ל דילפינן ממילואים דאף קריאת ר"פ מעכב ע"ש. ואם כן אינו דומה דבשלמא התם במקדש דהוי חיוב קריאה מה"ת וקריאת הפרשה מעכב הכפרה לכך שפיר שייך ביה סליחה דהרי בלא"ה לא נמחל כיון דמעכב הכפרה אבל לדידן אין קריאת הציבור מה"ת רק תקנת עזרא מפני כבוד התורה בלבד ולכך מה ענין קריאה זו למחילת עון. ויש להסביר בטעמו דבמקדש הוי שפיר הקריאה מעכב מכח חשש דלמא לא עשה העבודה כדינו ממש לכך מחוייב לחזור ולקרותו בפה ונחשב נמי כהקרבה ויצא בזה אבל אנחנו שבפה מזכירין בתפלה חובת היום אם כן תרתי בפה למה לי ולכך אין קריאה זו רק כקריאת שאר המועדים לכך מה ענין מחילה לכאן ובפרט אם הוי קריאה זו מעין קריאת

יוה"כ דמעכב אם כן אם הוי נמצא טעות בס"ת הוי החיוב להוציא אחרת כדינו בשבת והרי בכל הפוסקים לא חלקו בזה ומשמע דדינו רק כשאר המועדים דאינו חוזר. ובע"כ דאין זה חיוב רק כשאר המועדים ובע"כ דאין הקריאה מעכב ואינו מעין קריאת הכ"ג ביוה"כ לכך מה ענין מחילה לכאן. ועוד דהתם בכה"ג התחיל בברכות סלח לנו בפ"ע כפירש"י שם ובברטנורא מבואר יותר ולכך כיון דמתחיל כן הוי החתימה מעין הפתיחה אבל כאן דאינו מתחיל בזה ואין החתימה מענין הפתיחה וכיון דאינו מתפלל על כך בע"כ דלא שייך בזה מחילה אצל קריאת ס"ת אם כן מה ענין חתימה זו ואם הוי שייך בזה מחילה הוי מתפלל עליו גם בהתחלה בע"כ דל"ש תפלה זו לכך גם חתימה ל"ש בזה. ועוד דהתם גם על שאר דברים היה מתפלל כדתנן במשנה דמתפלל גם על שאר התפלה בג' רנה תחינה ובקשה וכל זה ל"ש לתורה ואין אנו מזכירין זה בברכת התורה בע"כ דהוא היה מתפלל לשאר ענינים לכך היה מזכיר גם ברכת סלח לנו אבל לדידן שאין אנו מזכירין רק השייך לתורה בכל שבת ובכל המועדים לכך וודאי גם מחילה אין לו להזכיר כיון דאין לו ענין לקריאת התורה וז"ב וח"ו לא נעלם דבר מן הראשונים ודבריהם אמת ודו"ק:

(**שם סעיף ד' בהג"ה**) ונוהגין לפול על פניהם כשאומרים והכהנים והעם וכו'. נ"ב עיין בתיו"ט פ"ז למה לא תיקן הפייטן לגבי לה' חטאת נמי הכהנים והעם והיינו מכח שהפייטן רצה לסיים החזן לו' להם תטהרו וגבי לד' חטאת לא היה אומר הכה"ג תטהרו ע"ש. ואני מוסיף על דבריו די"ל דד' השתחוואות עשו הכהנים ביוה"כ ויש לו' שהם היו כנגד ד' אותיות השם ב"ה דכיון מפני השם היו כורעים והרי בשם הוי"ה ד' אותיות ולכך כנגד אות מהשם הוי השתחוואה אחת ותינח בזמן הבית דלא היה השתחואה אחרת לכך יש ד' השתחוואות הללו אבל אנו שכורעים תחלה בעלינו ואם כן יש לנו כבר השתחואה אחת לכך תקנו עוד ג' להיות בצירוף ד' השתחוואות כנלפענ"ד נכון בזה ודו"ק: הנה גרסינן במשנה ובפיוטי של עבודה שכל הלילה לא היו מניחין אותו לישן פן יארע לו קרי. ולכאורה קשה כיון דמפורש באבות פ"ה דעשרה נסים נעשו לאבותינו במקדש דלא אירע קרי לכ"ג ביוה"כ אם כן למה לא יניחו אותו לישן מיהו זה בפ"ע לק"מ דיש לו' דאין סומכין על הנסים. אך קשה למ"ד בפ"ה דפסחים גבי ננעלו שערי עזרה דפליגי שם אביי ורבא למ"ד ננעלו תנן דסמכינן אניסא היאך מפרש הך משנה דיומא למה לא סמכינן אניסא. ואפשר לו' דגבי עזרה דהוי הנס עבור עזרה לא עבור האדם בזה סמכינן אניסא משא"כ בכה"ג שלא יארע לו קרי דזה שייך לאדם לכה"ג בזה לא סמכינן אניסא שמא הוא אינו כדאי לכך ואם כדאי ינכו לו מזכיותיו. מיהו מזה קשה

למה מפורש במשנה דתמיד שהיו מניחים הקרביים על השולחנות של שיש שלא יסרחו הרי מפורש במשנה דלא הסריח בשר הקודש מעולם ואם כן למ"ד ננעלו תנן למה לא סמכו בזה על הנס. מיהו אפשר נס בזה כיון דהקרבן הוי לכפרה על ישראל לכך נחשב זה לאדם אבל לגבי פסח דאינו פסול בגוף הפסח רק דהוי מצוה שיהי' נשחט הפסח בג' כתות זה נוגע למקדש והוי נס דמקדש בזה סומכין על הנס ועדיין צ"ע ודו"ק:

סימן תרכב

סעיף ב' וקורין שלשה בפרשת עריות עד סוף הפרשה וכו'. נ"ב עיין בט"ז מ"ש בשם התוס' הטעם שהקב"ה לא יגלה עריות אבותינו. והנה רוה"ק דיבר בו שכן מצאתו בתיקוני זוהר תיקון נ"ז וז"ל וכל אינון עדיין הוי ס"מ נחש דתעבינן למעבדינן דינין ומגלין לו קדם ד' וכגון דא אתקריין עריות ע"ש מפורש כדבריהם דגלוי עריות הוי החטאים:

(**שם בסעיף הנ"ל**) והשלישי מפטיר ביונה וכו'. נ"ב הנה טעם הפטורה זו עיין באחרונים. ולדעתי יש עוד טעם בזה לפמ"ש הפוסקים דלכך קורין פרשת אחרי ביוה"כ כדי להזכיר מיתת צדיקים שאומר הקב"ה שיזכירו לפניו מיתת צדיקים ויכפר עוונותיהם ואם כן נראה דגם בההפטורה ראוי להזכיר מזה והיינו כיון דכתיב בו ויאמרו האנשים אל יונה הגידה נא לנו בשלמי הרעה הזאת לנו. ויל"ד כיון דכבר הטילו גורלות ונפל הגורל על יונה אם כן מה זו שאלה עוד בשל מי הרעה הזאת לנו. אך נראה הכוונה דהנה ענין הגורל לא הוי רק שנדע מי הוא הראוי מן השמים להיות נטבע ולמי נצרך להטילו להים ובזה נפל על יונה דעליו הוי הגזירה להפילו בים. אך זה גופא לא ידעו למה נתחייב יונה להיות נופל להים אם הוי בעון עצמו או דהוי בעון שאר אנשים כדי לכפר עליהם לכך שאלו אותו בשל מי הרעה הזאת היינו רעה זו שיפילו אותו לים בשל מי הוא אם הוי בעון עצמו שיש בו בעצמו עון או שאין בידו עון רק דעוונם הוא סובל ושאלו אם מרגיש בעצמו איזה עון אז הוי משלו ואם לאו הרי הוא בעוונם. ואם כן מוכח מזה דמיתת צדיקים ויסורין שלהם מכפר על אחרים ולכך קורין זה ביוה"כ. וכן בהפטורה ראשונה מ"ש ואשלים ניחומים לו ולאבליו הכוונה על האבלים המתאבלין על מיתת הצריק יקבלו שכר גם כן ומרומז בזה ג"כ מיתת צדיקים כן נראה בטעם הפטרות הללו ודו"ק היטב:

סימן תרכג

(**סעיף א'**) לנעילה אומר אשרי וכו'. נ"ב הנה בא מעשה לידי באחד שהתפלל של נעילה במקום מנחה. ונראה דצריך לחזור ולהתפלל של מנחה ואחר כך יתפלל של נעילה. והוא דזה דומה למה דקיי"ל בסי' ק"ח במתפלל שתים במוצאי שבת דאם מתפלל לתשלומין ברישא ואחר כך חובת שעתא שמחוייב לחזור ולהתפלל חובת שעתא אף אם הבדיל בשתיהם (או) לא הבדיל בשתיהם כיון שכוונתו הוי לתשלומין ברישא לא מהני כן ה"נ כיון שכוון לנעילה ברישא והדר מנחה ואנן בעינן להיפוך תחלה מנחה ואחר כך נעילה לא מהני. וזה גרע מהתם דהכא עדיין לא חל עליו חובת נעילה כלל כ"ז שלא התפלל מנחה ומכ"ש בזה כיון שהתפלל לשם נעילה אמר ודאי חתמינו במקום כתבינו אם כן גילה דעתו שכוון לשם נעילה והוי כמו התם בהבדיל בשניה ולא בראשונה ומה שאמר אחר כך אתה נותן יד וכו' י"ל דזה לא נחשב כ"כ כנ"ד בתוך התפלה שהרי אחרי התפלה יחיד אומרה אבל מה שאמר החתימה במקום בתיבה זה הוי כנ"ד בתוך התפלה עצמה אם כן גילה דעתו דלשם נעילה הוא מתפלל והוי שלא בזמנה גם י"ל דמ"ש חתמינו דהי' ראוי לו' כתבינו דפוסל התפלה דהן אמת אף אם לא היה אומר זכרנו ומי כמוך אין מחזירין אותו. אך זה גרע אם אמר שלא כהוגן. ודמי כמ"ש הט"ז סי' ק"ח דאם הזכיר המאורע שאר ימים בתפלה שמחזירין אותו והשיג שם על הש"ע שפוסק דאין מחזירין אותו ואף להש"ע שם שפסק שאין מחזירין אותו נראה דבזה מודה דזה דומה למה דאמרינן ברפ"ק דזבחים דבת מינה מחריב בה דלאו בת מינה לא מחריב בה ושוחט חטאת לשם חולין כשרה ה"נ במזכיר מאורע שאר הימים בתפלה דלא שייך כלל לשם לא הוי פסול ושינוי אבל בזה דשייך ביה הזכרה זו אך כתיבה ולא חתימה כיון דעדיין אין עת נעילה אם כן הוי בת מינה ומחריב בה וזכר דבר שלא שייך עתה הוי הפסק אבל מצד שלא זכר על חטא בתפילתו אין לו' דלא יצא ידי מנחה דל"מ בזה דאמר עכ"פ אשמנו אבל אנחנו חטאנו והרי זה הוי עיקר הוידוי כמ"ש בש"ס ובפוסקים דיצא בזה אף בשאר תפלות אם כן אם לא אמר על חטא רק וידוי הנ"ל נראה דיצא וא"צ לחזור ולהתפלל רק גם אם לא זכר כלל הוידוי בתפלה אחר כך אני נבוך בזה אם צריך לחזור ולהתפלל או לא אי נימא כיון דתקינהו בתפלה הוי כתפלה אריכתא ובעינן שיאמר אותה קודם יהיו לרצון ואם לא אמרו הוי כטעה בג' אחרונות ואם עקר רגליו חוזר לראש או נימא דלא הוי כתפלה אריכתא רק דלכתחלה תקנוהו לו' אחר התפלה מיד ואם עקר רגליו רשאי לו' בפ"ע או לא אמרו כלל נמי יצא וצ"ע בזה. ותימה על שלא ראיתי בשום פוסק שדיבר בזה ולדינא צ"ע אף גם אם נא' דפשיטא להו דביחיד אינו חוזר עדיין בש"צ

אם לא התוודה אם חוזר כיון דבעלמא קיי"ל כ"מ שיחיד חוזר ומתפלל ש"ץ חוזר אם הוי היחיד אומרו תוך התפלה הוי חוזר גם הש"ץ חוזר ועדיין צ"ע בזה ודו"ק:

(**שם סעיף ו' בהג"ה**) ויש אומרים שאין לתקוע רק תקיעה אחת וכו'. נ"ב לולא דברי המפורשים נראה לו' דזה הוי מענין אמונה ובטחון להראות גורל בטחונינו בו יתברך שזכינו כדין. והוא בשנקדים מ"ש בספרי בפסוק וה' נתן קולו לפני חילו בר"ה כי רב מאוד מחניהו אלו ישראל וכו' עד כי גדול יום ד' זה יוה"כ ונורא מאד ומי יכילנו ג' ספרים נכתבים והקשו דל"ל ביוה"כ ג' ספרים כיון דצדיקים ורשעים כבר נכתבו בר"ה ולא נשארו רק הבינונים ולמה לי ג' ספרים אך נראה דהענין הוא דידוע דהעולם נידון אחרי רובו ולכך הנה ידוע דבני עלייה המה מועטים ולהיפוך רשעים גמורים נמי מועטים הם ורוב העולם הם בינונים ואף אם אין הרוב כינונים עכ"פ אם נשקול מיעוט הבינונים ליכא רוב צדיקים ולא רוב רשעים ולכך כיון דליכא רוב נידונים הצדיקים ורשעים בפ"ע כיון דהבינונים אינם נדונים אז ולא נדע מה יהי' בסופן ולכך נידונים הצדיקים כמדתן בפ"ע והרשעים בפ"ע כמדתן אבל ביוה"כ שנידונין אז הבינונים אז אם זכו הבינונים אם כן יצטרפו בהדי צדיקים ונעשו רוב העולם זכאי ושוב מזכין גם את הרשעים ונשתנה דינם ממיתה לחיים ואם ח"ו לא יזכו הבינונים אם כן יצטרפו בהדי רשעים ונעשו הרשעים הרוב ושוב הוי רובו חייב ומושכין אף הצדיקים אחריהם ונתפסין בעון הדור ונשתנו דינם ח"ו מחיים למיתה ולכך חוזרין כל הספרים ונפתחין. ובזה מיושב קושית המפורשים מה דחזינין צדיקים מתים ורשעים חיים. ולכך זה הוי ענין התקיעה. דהנה ידוע דתקיעה מורה על צדיק ותרועה ושברים מורים על רשעים ולכך בר"ה דעדיין לא זכו הבינונים ממילא יש רשעים בעולם הנכתבין למיתה ולכך תוקעין תקיעה המרמז על הצדיקים ותוקעין תרועה ושברים המרמז על הרשעים אך ביוה"כ אנו בטוחין שאף הבינונים זכו ואם כן כיון דהעולם נדון אחר רובו הוי כולו זכאי לכך הוי כולם צדיקים לכך תוקעין רק תקיעה לרמז דעתה כולנו צדיקים וזה מורה גודל הבטחון שאנו בטוחין בו יתברך שעמך כולם צדיקים אחרי יוה"כ לעולם ירשו ארץ במהרה בימינו אמן:

סימן תרכד

סעיף ה' בהג"ה יש מחמירין לעשות שני ימים יוה"כ וכו'. נ"ב עמ"ש בחיבורי לאו"ח בתשובה לק"ק דובנא להרב ר"צ הירש ראפאפארט נ"י בחיבורי דף ק"ב ע"ב מה שיש להעיר בכל זה ובר"ה דף כ"א ברש"י שם ודו"ק:

סימן תרכה

סעיף א' בסוכות תשבו שבעת ימים וכו'. נ"ב הנה יש לספק בדין אם הי' לפניו שתי עיירות באחת יש סוכה ובאחת לולב לאיזה עיר הולך או אם הי' במאסר ונתנו לו רשות לצאת לקיים מצוה אחת אם יקיים סוכה או לולב. והנה לכאורה הי' נראה דסוכה קודם דהוי קודם בזמן דזה חל בלילה וזה ביום. אך בחידושי לתורה בדרוש לסוכות שנת תקצ"ז העליתי דלולב קודם מכח דהוא פרסומי ניסא כמ"ש במדרש פ' אמור שבו נודע שישראל זכו בדין והוכחתי כן מן התורה דהקדים לולב לישיבת סוכה להראות כן ע"ש שהארכתי בזה בעזה"י ודו"ק ועיין בט"ז כאן סק"א מ"ש בטעם מ"ש רש"י כר"א ולא כר"ע ועיין בחידושי תורה שלי בשנת תק"צ בדרוש לסוכות מ"ש סמוכין לזה מן הש"ס ממה דקיי"ל סוכה שבעה לברכה ע"ש ודו"ק: (שם) הם ענני כבוד שהקיפם בהם לבל יכם שרב ושמש. נ"ב הנה ראיתי דבר תמוה בפירש"י במס' סוכה די"ו ע"ב ד"ה ואד יעלה מן הארץ וז"ל וסוכה מענני יליף שהרי זכר לענני כבוד הוא כדכתיב כי בסוכות הושבתי ומתרגמינן ארי כמטלית ענגא וכו' והוא תמוה למה הוצרך רש"י להביא התרגום הרי זה מפורש אח"כ בברייתא שהביא הש"ס תוך כ"ד שר"ע אומר כי בסוכות הושבתי היינו ענני כבוד ולמה לי' לרש"י לסמוך דבריו מן התרגום ולהביא ממרחק ראיה וצ"ע טובא בזה. והנה עיין במג"א בסי' הזה מ"ש בשם הכ"ח וצריך לכוין בישיבתה ועיין בפרמ"ג מ"ש על הש"ע ועיין בחיבורי על או"ח עוד בכת"י בסי' תרל"ט מ"ש בזה ע"ש ודו"ק היטב: (שם בהג"ה) ומצוה לתקן הסוכה מיד אחר יוה"כ. נ"ב הנה מה דסמך זה אל הקודם נראה דזה שייך לזה דהנה יש בירושלמי בפ"ק דיומא וכסה ענן הקטורת כיסוי זה איני יודע מה הוא כשהוא או' כסות כל חטאתם סלה היינו כיסוי עין. ולפ"ז הנה כל מה שישראל עושין להקב"ה משלם הקב"ה להם כנגדו כמ"ש בש"ס ומדרש וירא וילקוט כן ה"נ הוא יתברך הבט אל עמל לא אוכל דמ"מ שלא ברצונו ית' להיות סובל עונות בית ישראל. אך ביוה"כ שישראל עושין תשובה אז מכסין עוונם ממנו ית' ומשליך אותם במצולות. ולכך נאמר וכסה ענן הקטורת את הכפורת שישראל מכסין עונותיהם ממנו יתברך ולכך כנגד כיסוי זה שישראל מכסין לפניו יתברך בענן הקטורת משלם להם הקב"ה תיכף בסוכות לכסות אותם מזרם וממטר ומעונש הגיהנם. ולכך ראוי לעשות הסוכה תיכף אחר יוה"כ כי זה נמשך מזה ולכך כיון דהסוכה לרמז על ענני כבוד להגין משרב ושמש שהגין עליהם הוא יתברך לכך שייך לעשותו אחרי יוה"כ כי זה נמשך מיוה"כ מדה כנגד מדה ואתי שפיר ודוק היטב:

סימן תרכו

סעיף א' אבל אם אין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא ע"י האילן צריך שישפיל הענפי' ויערבם עם הסכך וכו'. נ"ב הנה בטעם מה דמותר לערב סכך פסול בכשר לבטלו יש בזה דיעות בטעם הדבר ועיין בחיבורי ליו"ד מהדורא וא"ו סי' קנ"ב והוא ביו"ד סימן צ"ט מ"ש ראיה דהעיקר הטעם שהוי עדיין זמן היתר ולא בטעם הלבוש דהוי דבר מצוה ע"ש שהבאתי ראיה ממס' מנחו' ודו"ק ועיין בט"ז סק"ג מה שהביא דיעות אם שייך בסכך פסול פסול סוכה שתחת הסוכה וע' בחידושי לאו"ח סי' תרנ"א בשנת תר"ז שהבאתי ראיה מפרק הנחנקין דל"ש בסכך פסול סוכה שתחת הסוכה ע"ש ודוק ועיין בתשובתי לק"ק ביזינוב בחיבורי על או"ח משנת תרט"ז דף ס"ז מ"ש בזה באריכות בעזה"י בטעם למה השמיטו הפוסקים להא דרבא דאמר שם ד"ט מה"ד דעבד עיין שם בזה פלפול נאה ושייך גם כן לכאן ודו"ק: והנה בהא דאיתא בש"ע שם והעושה סוכתו תחת האילן י"א שאם האילן צילתו מרובה מחמתו פסולה. עיין בר"ן מה שהקשה דלמ"ל סכך הרבה הרי פרוץ כעומד מותר ועיין בחיבורי על או"ח בהשמטות בסי' תרנ"א ס"א ובסי' תרכ"ט מ"ש שם בישוב קושית הר"ן ע"ש ודו"ק:

סימן תרכז

סעיף א' הישן תחת המטה בסוכה. נ"ב גרסינן בש"ס בסוכה פ"ב דף... הישן תחת המטה בסוכה לא יצא י"ח אר"י נוהגין היינו שהיינו ישנים תחת המטה וכו'. והנה פי' רש"י והרע"ב פירשו דהטעם דמטה הוי אוהל עראי דמטלטלת ממקום למקום. והנה הראו לי בתוי"ט שם שהקשה מ"ט לא פליג ר' יהודה בקינופות לעיל ברפ"א מ"ג והניח בצ"ע. ולדעתי א"ש דזה דומה למ"ש בשבת גבי זרק ונח בפי כלב חייב אף דבעינן הנחה על מקום ד' מ"מ מחשבתו משויה ליה מקום א"כ מוכח דמהני אחשביה לעשותו כמו מקום חשוב. אך אחשביה לא מהני רק ממה דדרך בני אדם לעשות כן אבל מה דאין דרך בני אדם לעשות כן לא מהני אחשביה וכמ"ש רפ"ג דפסחים גבי כותח הבבלי הנח לכותח הבבלי אי בעינא קאכיל בטלה דעתו אצל כל אדם ע"ש. ולכך א"ש דבשלמא בקינופות כיון דאחשביה לאהל ודרך בני אדם לעשות כן מהני בזה אחשביה ומורה ר"י דמחשבתו משויה ליה אוהל. אך זה אם ישן על המטה דדרך בני אדם לעשות כן אבל הישן תחת המטה דאין דרך בני אדם לעשות כן בטלה דעתו אצל כל אדם ולא מהני מחשבתו וממילא הוי רק אוהל עראי ולא מבטל אוהל קבע. והנה שאלני אחד דהרי מפורש שם די"א ומביאו התוי"ט במקומו דגם בכילת חתנים פליג ר"י וזה הוי דרכו

בכך ופליג וא"כ למה לא פליג בקינופות. והנה תחלה עלה בלבי לו' דבשלמא כילת חתנים י"ל דאינו מכוין לשם אוהל רק לצניעות וכעין דאיתא בש"ע הלכות שבת סי' שט"ו דהיכי דהוי לצניעות בעלמא אין בו משום אוהל כן ה"נ הוי רק לצניעות ואין ראיה דאחשביה לאוהל אבל אם ישן לבדו תחת המטה או בקינוף זה אינו לצניעות רק לאוהל לכך בזה יש חילוק בין היכי דדרכו בכך ובין אין דרכו בכך. מיהו שבתי וראיתי דא"ש יותר דהמשנה דפ"ק מפורש שם שפירס סדין על גבי קינוף א"כ מוכח דהוא בוחר בזה ורוצה לעשות אוהל לכך בזה אחשביה אבל בכילת חתנים דהכילה נעשה כבר ואינו עושה עתה בידים א"כ יתכן להיות דבלי הכילה נמי היה ישן א"כ ל"ש אחשביה לכך פליג ר"י ובמטה אף דמניח עצמו לישן תחת המטה וחזינן דבוחר באהל זה מכל מקום בזה כיון דאין דרכו בכך בטלה דעתו אצל כל אדם וא"ש בעזה"י ומ"ש לעיל סי' תרכ"ו ס"א אם השפיל הענפים למטה עיין במקור דין זה בש"ס פ"ק דסוכה ד"ט בפירש"י בד"ה בשחבטן שכתב דמדאורייתא ברובא בטל. הנה מה שנשאלתי על לשון מדאורייתא ומה שהשבתי בזה עיין בהשמטות להלכות נדרים סי' רט"ו מ"ש בזה דרך אגב למשכיל אחד בלבוב ע"ש כי שם קנה מקומו ודו"ק:

סימן תרכח

סעיף א' סוכה שתחת הסוכה העליונה כשרה והתחתונה פסולה וכו'. נ"ב הנה מקור דין זה במסכת סוכה בפ"ק במשנה וגרסינן בירושׁ' פ"ק ה"ג ר"י אומר אם אין דיורין בעליונה התחתונה כשרה מה דיורין ממש או אפילו ראוי לדיורין מה דתנא חד סק קומי ר' זעירא ואפילו התחתונ' כשרה לית בר נש אמר אפילו אלא דהוא מודה על קדמייתא הדא אמרה דיורין ממש עד כאן לשונו. ופירש הק"ע דאם אין ראוי לדיורין היאך העליונה כשרה ע"ש. וק"ל מה ראיה הרי קיי"ל בסמך הסכך ע"ג אילן אין עולין לה ביו"ט דהוי משתמש באילן ומ"מ אם עבר ועלה יצא י"ח כמ"ש בעטרת זקנים שם בסי' זה ורבי יהודה לשיטתו דסבירא ליה בעשאה ע"ג גמל דפסולה דאינה ראויה לשבעה דבתר דרבנן אזלינן ואם כן הכא נמי נימא דכוונת רבי יהודה הוי באינה ראויה לדיורין אז כשרה התחתונה. ומה דמשמע דאפילו עליונה כשרה יש לו' דמשכחת לה דאינה ראויה לדיורין כגון דסכך התחתונה נסמך ע"ג אילן והיא קרקעות העליונה אם כן בשבת אינה ראויה העליונה לדירה דאין עולין לה ביו"ט ושבת לכך כשרה התחתונה דהרי מדרבנן אין העליונה ראויה לדירה ומ"מ שייך לו' דגם העליונה כשרה דהרי אם עבר ועלה יצא י"ח ולכך שפיר קאמר אפילו ומה ראיה וצע"ג. וע"ק לי מה ראיה הרי קיי"ל בסוכה פסול תעשה ולא

מן העשוי והחוטט בגדיש לעשות לו סוכה פסולה וכן במסכך על התקרה והסיר אותה התקרה כמ"ש המג"א סי' תרכ"ו. אבל בסכך שהוא גבוה מעשרים לא נחשב תעשה ולא מן העשוי כמ"ש הפוסקים ובע"כ טעם החילוק דהיכי דלא נקרא שם סכך עליו כלל כגון החוטט בגדיש אז נחשב תעשה ולא מן העשוי אבל אם נקרא עליו שם סכך אז לא שייך ביה תעשה ולא מן העשוי כיון דנקרא עליו שם סכך מתחלה גם אין הפסול בסכך עצמו רק מכח דבר אחר לאפוקי מסכך במחובר וכו'. ואם כן נימא כוונת ר"י כך דודאי כל זמן ששני הסככין קיימין י"ל דפסול אפי' אם יש דיורין בעליונה דסוף סוף הוי ב' סככין רק ר"י אומר היכי דנוטל העליון אז אם דיורין בעליונה הוי על התחתונה שם סכך. ולכך ניהו דהיה ב' סככין עכ"פ בזה אם ניטל העליון כשרה התחתונה ואין בה חשש תעשה ולא מן העשוי. אבל אם יש דיורין בעליונה אם כן הוי התחתונה כמסכך תחת התקרה וכחוטט בגדיש וכמסכך בתוך הבית לכך אפילו אם ניטל העליונה פסולה התחתונה משום תעשה ולא מן העשוי. ולפי"ז אם הכוונה כן שפיר י"ל דכוונת ר"י באין ראויה לדירה ומה דקאמר אפילו התחתונה היינו דלא מבעיא אם ניטל התחתונה דודאי מותר לישב למטה בתחתונה ע"י סכך העליונה ולא נחשב תעשה ולא מן העשוי רק גם אפילו אם היה להיפוך דניטל העליונה ונשאר התחתונה אף היא כשרה ואין בה חשש תעשה ולא מן העשוי ומה ראיה הוא זה וצ"ע לדעת המהרי"ל שהביא המג"א סי' תרכ"ז. אבל לפי דעת הרמ"א אתי שפיר דבע"כ מיירי ר"י שלא נוטל העליונה דאם ניטל אפילו ביש דיורין בעליונה כשרה התתתונה דלא גרע מסיכך תחת הגג ודוק. שבתי וראיתי דעל ש"ס דילן נמי תקשה כן בדף י' דקאמר מהו אין ראוי לדירה וכו' ולמה לא נימא דמיירי בעשאה ע"ג אילן וכדומה דאין ראויה לדירה ור"י לשיטתו ות"ק לשיטתו דבתר דאורייתא אזלינן וכן קשה קושיא השניה ודוק. והנה גם שיטת התוס' דמה שהוא למעלה מכ' לא מקרי סכך פסיל אבל שיטת רש"י הוה דהוה סכך פסול לפסול מה שלמטה כנגדו. ולפענ"ד אין כאן מחלוקת. והנה ר"ת הוכיח שיטתו כן מעירובין במקצת סכך בתוך עשרים וכו'. והנה נראה לפענ"ד ליישב גירסת רש"י וליישב שיטתו והסוגיות דלא סתרי אהדדי. והוא דנ"ל דהטעם מה דלמעלה מכ' לא פוסל כנגדו ולא נקרא סכך פסול הוי מכחו דבידו למעט ולהשפילו ויהיה הוא עצמו כשר וקיי"ל בקידושין כל שבידו לאו כמחוסר זמן דמי ואינו דומה למחובר אף דהוי נמי בידו לקצצו דיש לו' דזה דומה למה דמשני הש"ס בקידושין פ"ג גבי אלא מעתה האומר לשפחתו וכו' התם מעיקרא בהמה השתא דעת אחרת מקנה אותו ומוכח דהיכי דהוי בשינוי הגוף לא מהני מה שבידו. אם כן ה"נ בשלמא במחובר אם יתלשו ויהי' שינוי בגופו דתחלה מחובר והשתא תלוש לא

מהני בידו. אבל בסכך שהיא גבוה למעלה מכ' דאם ישפילו לא הוי שינוי בגופו מהני מה דבידו למעטו. אך תינח בחול אבל ביו"ט הרי אין בידו להשפילו אז דהוי סתירת אוהל ועיין בתוס' פ"ג דסוכה דף ל"ג ד"ה נקטם מערב יו"ט מוכח שם דס"ל להש"ס דכל דרך איסור אין נחשב בידו ואם כן ה"נ כיון דבשבת ויו"ט אסור למעטו דהוי סתירת אוהל אם כן יופסל מה שכנגדו למטה וי"ל דבאמת בשבת ויו"ט פסול ואין כשר רק לשאר ימות החג. אך י"ל הרי לא הוי סוכה ראויה לשבעה כיון דבשבת תפסול משום סכך פסול. אך לדידן הרי קיי"ל כרבנן דעשתה ע"ג בהמה כשרה ולא נחשב סוכה שאינה ראויה לשבעה מכח דמדאורייתא מחזי חזי. ואם כן ה"נ סתירת אוהל בשבת ויו"ט מה דהוי רק אוהל ארעי הוי רק דרבנן ואם כן מן התורה הוי בידו למעט גם בשבת ויו"ט רק מדרבנן אין ראוי והוה ראויה לשבעה. אך זה לרבנן אבל לר"י שם דס"ל פסולה דבתר דרבנן אזלינן גם כאן פסולה דאינה ראויה לשבעה ולכך אתי שפיר דבעירובין אזיל הש"ס אליבא דהלכתא דקיי"ל כרבנן לכך מה שלמעלה מכ' לא הוי סכך פסול לפסול שכנגדו אבל כאן יש לו' או דר' ירמי' ס"ל כר"י דבתר דרבנן אזלינן או י"ל דבפלוגתא לא קמיירי ולכך נקט דקיימא עליונה בתוך כ' דאז כשרה לכ"ע. משא"כ אם הוי למעלה מכ' פסולה לר"י ובפלוגתא לא קמיירי ולכך פירש"י כן וא"כ לדינא גם רש"י מודה לר"ת רק ביו"ט ושבת פסולה ודו"ק:

(**שם סעיף ג'**) עשאה בראש הגמל או בראש האילן כשרה וכו'. נ"ב הנה מה ששייך לסי' זה ולהסוגיא דממנו מקור דין זה כתבתי בחיבורי ליו"ד סי' ל"ה בחיבורי שבסופו כתוב על או"ח שם הועתק בגוף החיבור סוגיא הנ"ל ע"ש והוא בחיבור הנכתב שנת תקפ"ה ודוק:

סימן תרכט

סעיף ו' במחצלת של קנים וקש וכו'. נ"ב הנה ראיתי בספר ישועות יעקב שמפקפק אם לסכך בזה"ז במחצלת הזאת שעושין כן בספיטין בזמנינו והוי הדרך לעשות מהם תקרה וכו'. והנ"ל הוא כי לא שייך גזירת תקרה רק אם מקרין בזה לבד אבל בספיטין הרי עיקר הקירוי בקרשים רק על הקרשים מדבקין הקנים ואם כן אין עיקר הקירוי בקנים גם גוף הקנים אין באים רק שיחזיקו את הסיד שלא יפול והוי עיקר הקירוי בסיד ולא בקנים לכך אין בזה שום חשש ופקפוק והוא מותרין מן הדין וז"ב לפענ"ד ופשוט:

(**שם סעיף יט**) פירס עליה סדין מפני החמה וכו'. נ"ב הנה הט"ז הביא כאן לפרש מה שאמרו חז"ל בפ"ב דסוכה אין לך שבט מישראל שלא העמידו שופט וכו' ועיין מ"ש בעזה"י לפרש בחיבורי לתורה פרשת ברכה בתחלת שנת תרי"ט וע"ש:

סימן תרל

סעיף ב' בהג"ה ואם הטפח והדופן מגיע לסכך א"צ קנה על גביהן. נ"ב עיין במג"א סק"ב מה שהקשה מן הירושלמי שמפורש שם דבעינן שיהיה נעשה לשם צוה"פ ולמה הקילו הם אף בלא נעשה לשם כך ועיין בא"ר שחולק עליו. ולפענ"ד נראה דדין זה מוכח בש"ס דלא בעינן כוונה לשם צוה"פ בזה והוא ממ"ש בש"ס שם דף זיי"ן ר"א אשכחיה להרב כהנא דקא עביד טפח שוחק וקעביד צורת הפתח א"ל לאו סבר לה מר להא דאמר רבא וניתרת נמי בצה"פ א"ל אנא כאידך לישנא דרבא ס"ל דאמר וצריכה נמי צוה"פ עכ"ל הש"ס. וקשה לי מנ"ל דהני תרתי לישני פליגי דלמא לא פליגי כלל ומה דקאמר רבא ונתירת נמי בצה"פ היינו שעושה בכוונה לשם צוה"פ בזה די בצה"פ לבד אף בלי טפח שוחק ומה דקאמר וצריכה נמי צוה"פ היינו היכא דאינו מכוין לשם צוה"פ רק דהוה ממילא כעין דינו של המרדכי והרמ"א באם הטפח ודופן מגיע עד הסכך בזה בעינן תרוויהו טפח שוחק וגם צוה"פ ולא פליגי כלל ואם כן רב כהנא דעשה בכוונה צוה"פ כדמשמע בש"ס דקאמר וקעביד נמי צוה"פ שפיר א"ל ד"א דלמ"ל עוד טפח שוחק ומה השיב לו אנא כאידך לישנא דרבא ס"ל וצריכה נמי צוה"פ דלמא לא פליגי כלל ומנ"ל לעשות פלוגתא ובפרט בדברי רבא עצמו א"א דס"ל להש"ס בפשיטות דאין סברא כלל לחלק בין עשה לשם צוה"פ בכוונה או לא כדברי הא"ר כיון דעושה לשם סכך הוי ככוונה ובע"כ דפליגי וזו ראיה ברורה וגדולה מן הש"ס דלא כהמג"א והירושלמי ודו"ק היטב. גם י"ל דבשבת ודאי לא בעינן כוונה לשם צוה"פ רק בסוכה כיון דהחמירו ביה טפי כמ"ש התוס' כעין זה דלכך בעינן טפח שלם כמו כן ס"ל להירושלמי דסבר דלא אמרינן מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה. אבל אנן קיי"ל דאמרינן מגו וכיון דמהני צוה"פ לגבי שבת מהני לסוכה אף בחול כדס"ל כן גבי מבוי שיש בו לחי ודו"ק והבן. עוד נלפענ"ד ליישב קושיית הירושלמי שהביא המג"א הנ"ל לפמ"ש לקמן סי' תרל"ה דאין לעשות הסכך ואח"כ הדפנות ואם עשה כן כשר והט"ז פוסל. ועיקר ראייתו ממ"ש בש"ס וצריך לנענע ע"ש. ולפ"ז למ"ד א"צ לנענע מותר לעשות הסכך תחלה ואחר כך הדפנות ולכך אתי שפיר דהירושלמי יסבור כרב וממילא מותר לעשות הסכך תחלה ואחר כך הדפנות ולכך הוא מיירי דהיה עושה הסכך תחלה ואם כן אז לא הוי ניכר אם יצטרך

לצוה"פ או יעשה ד' או ג' שלימות ולכך אף דעשה אחר כך ב' והשלישית טפח ומוכח דבעינן צוה"פ בזה ניהו דמשום תעשה ולא מן העשוי לא מיפסיל לרב עכ"פ תורת צוה"פ לא הוי כיון דלא עשאו לכך. אבל לדידן דקיי"ל דצריך לנענע ואם כן אי אפשר דלסכך בלתי שיהיו תחלה הדפנות ואם כן בע"כ היה התחלה הטפח והדופן דאל"כ ליכא דפנות ואם כן כיון דסכך עלייהו הוי הוכחה דכוון שיהיה זה לצוה"פ כיון דבעינן צוה"פ בזה הוי סתמא כפירושו דנתכוין לכך ועוד אם לא יהיה כן הדר פסל הסכך כיון דעדיין ליכא ג' דפנות כהלכתן ואף שיעשה אחר כך צוה"פ יהיה מן העשוי ובע"כ מדמסכך טרם שעשה צוה"פ הוי כוונתו שזה יהיה צוה"פ בעצמו ושפיר פסקו דכשר בכה"ג ויהי' מוכח דס"ל כהט"ז דפסול בע"א וא"ש ודוק: והנה ראיתי להא"ר שמתרץ קושית המג"א דזה שאני כיון דנעשה להיתר סכך מהני נמי לצוה"פ ע"ש. והנה לפי דבריו ולפי דברי הט"ז דסבירא ליה בעשה הסכך ואחר כך הדפנות פסולה מכח תעשה ולא מן העשוי נתחדש לי קושיא במה דפריך הש"ס דף י"א לרב דס"ל א"צ לנענע ממתניתין הדלה עליו וכו' ה"ד אילימא בשלא קצצן מאי איריא משום תעשה ולא מן העשוי ת"ל דמחוברין נינהו אלא בשקצצן וכו' ומה פריך נימא דמיירי שהיה רק ב' דפנות והג' טפח והצוה"פ הי' הדלעת והגפן אם כן מתחלה לא הוי עליה דין צוה"פ כיון דהיה מחובר מכבר ולכך ניהו דקצצן וקציצתן זו עשייתן. מכל מקום עדיין אין לו צוה"פ כיון דלא נעשה מתחלה לכך מאי אמרת כיון דנעשה להיתר סכך מהני נמי לצוה"פ ואם כן אי אפשר שיחול עליו שם דופן בלתי אם חל עליו מתחלה לשם סכך ואם כן צריך תחלה לחול עליו שם סכך ואחר כך צוה"פ ואם כן נעשה הסכך קודם הדופן והוי תולמ"ה לדעת הט"ז בשלמא בשלא מחובר יש לומר כמ"ש כיון דכשירה בכך אנן סהדי דהוי כאילו כיון מתחלה לכך אבל במחובר ממ"נ קודם קציצה לא מהני אף אם כיון לשם צוה"פ דהרי מחובר הוא ומתחלה לא נטעו לכך ושוב דאחר כך קצצו לא מהני לצוה"פ כיון דלא נעשה מתחלה לכך ולומר כיון דנעשה להיתר סכך מהני נמי לצוה"פ אם כן צריך לחול תחלה שם סכך ואחר כך נעשה צוה"פ ודופן ופסול מכח תולמ"ה לדעת הט"ז ואף דלמ"ד א"צ לנענע מודה הט"ז דכשר בסכך תחלה היינו מכח דעשיית הדפנות אחר כך הוי עשייתו אבל בזה הרי לא נעשה דופן וקציצתן יש לומר לחדא מהני ולתרתי לא מהני להכשירו בתורת סכך גם בתורת דופן לתרתי לא מהני קציצתן ומה פריך וצ"ע ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ח משנת תרי"ב בהלכות עירובין סי' שסב מ"ש בכוונת דברי המג"א הנ"ל ואין ללמוד מזה לצוה"פ דבעינן כוונה ע"ש כמה טעמים בעזה"י ודו"ק:

(**שם סעיף ז'**) סיכך ע"ג מבוי שיש לו לחי וכו'. נ"ב הנה דין זה צ"ע שהרי לא הוי סוכה הראויה לשבעה כיון שאחר השבת פסולה לסוכה ואינה ראויה רק לשבת אם כן לא הוי סוכה הראויה לשבעה ובפרט לפרש"י בש"ס לא הוי מן התורה סוכה כה"ג לולא שבת ע"ש ואם כן לא הוי ראויה מן התורה ולכ"ע פסולה ואף אם הוה מדרבנן יש פוסקים כר"י דאף היכא שאינה ראויה מדרבנן פסולה ועיין בשעה"מ הלכות סוכה שהביא שהרי"ץ גיאות פסק כר"י ואם כן צ"ע למה קאמר רבא דיצא ואם רבא ס"ל כר"מ היאך פסק הרי"ף כר"י וצ"ע כעת ועמ"ש בחידושי בסימן תרל"ז ועיין גם בחידושי בסוגיא דעשאה ע"ג בהמה הנכתב בחיבורי חיבור מ"ד הנכתב בשנת תקפ"ה בשאלה כ"א דל"ו בתוך שו"ת יו"ד שם הקשיתי גם כן קושיא זו ודו"ק:

סימן תרלא

סעיף א' סוכה שחמתה וצילתה שווין מלמעלה וכו'. נ"ב הנה מקור דין זה בסוכה דף כ"ב ע"ב דפריך שם ושצלתה מרובה מחמתה כשרה הא בשוין פסולה והאנן תנן שחמתה מצלתה פסולה הא בשווין כשרה וקשה לי מה פריך להסוברים דס"ס במקום חזקה לא אמרינן ולפי מה שהוכחתי בספרי פרי עץ הדר דחזקת חיוב מצוה נחשב חזקה. והנה התוספות בפ"ק דעירובין הקשו למה פרוץ כעומד מותר הרי א"א לצמצם ותירצו בשם רבינו שמעי' דהוי ס"ס שמא שווין ושמא הוי העומד יותר ע"ש. וא"כ מה פריך הש"ס הרי ידוע דסוכה הוי לילה ראשונה חובה מכאן ואילך רשות וא"כ נימא הא דתנן דבעינן צלתה מרובה הא בשווין פסולה היינו לילה ראשונה דהוי חיוב לכך לא מהני ס"ס והרי א"א לצמצם לכך בעינן שנדע שהוי צלתה מרובה ומה דתנן שחמתה מרובה מצלתה כשרה היינו בשאר הימים דאי בעי לא אכיל א"כ ליכא חזקת חיוב לכך שוב מהני ס"ס לכך כשרה בשווין וצ"ע בזה ודוק. והנה בירושלמי פ"ק דסוכה ה"א גרסינן שחמתה מרובה מצילתה פסולה הא מחצה למחצה כשרה סוכה מדובללת שצלתה מרובה מחמתה כשרה הכא את אמר כשרה והכא את אמר פסולה רבנן דקסרין רבי יצחק ב"ר נחמן בשם ר' הושעיא שניא היא באילן שדרכו לפסוע עכ"ל. והנה הק"ע פירש ל"ק באילן שדרכו לפסע היינו בדברים שדרכן להפסד וכו'. והוא תמוה דא"כ מאי איריא צלתה וחמתה שווין אפילו הוי צילתה מרובה ניחוש לכך. אך נראה דהכוונה בדרך אחר דהוא עצמו כוונת תירוץ הש"ס דמשני כאן מלמעלה כאן מלמטה ויהיה ראיה לפירש"י דפירש כאסתירא מלתחת דהוי למטה יותר וז"ש כאן דמשני כתירוץ הש"ס כאן מלמעלה כאן מלמטה והיינו דאם הוי למעלה שווין הוי למטה יותר חמתה מרובה וז"ש דניהו

דמחצה על מחצה הוי כרוב שניא היא כאילן שדרכו לפסע ולהתפשט שדרכן לפסוע ולהתפשט יותר בזה לא הוי מחצה על מחצה כרוב כיון דלמטה הוי יותר החמה מן הצל. וז"ש באילן שדרכו לפסוע ולהתפשט ואתי שפיר. והנה בהיותי בענין זה ראיתי לפשוט מזה מה שנסתפק הפרמ"ג בפתיחה להלכות ברכות לפתיחה כוללת חלק ג' דין י"ב ע"ש אם מהני ס"ס לברך ג"כ או בברכה לא מהני ס"ס. ונראה לפשוט מהך סוגיא דקשה לי מאי פריך הש"ס המשניות אהדדי לדעת הפוסקים דס"ל במקום חזקה לא אמרינן והרשב"א תירץ דברי הרמב"ם דס"ל ספק תורה לקולא מן התורה מה שהקשו עליו ממה דפריך הש"ס בפ"ק דחולין דאזלינן בתר רובא מראשה של עולה והרי י"ל ספק תורה לקולא מן התורה ותירץ הרשב"א דהוי חזקת חי וכו' ומודה הרמב"ם דהוי לחומרא. והנה בתוספות בפ"ק דעירובין הקשו גבי פרוץ כעומד דהרי א"א לצמצם ומתרץ רבינו ישעיה דהוי ס"ס דלמא הוי יותר עומד ודלמא שווין. ולפי"ז קשה מאי פריך נימא דהך משנה דפסלה בשווין מיירי בלילה הראשונה דהוי בו חזקת חיוב ולכך לא מהני בו ס"ס ולכך לא מהני בשווין מכח קושית התוספות דא"א לצמצם והך משנה דמכשיר בשווין מיירי בשאר הימים דאינו חייב לאכול בסוכה וליכא חזקת חיוב לכך שוב סמכינן אס"ס ולכך מותר בשווין ומאי פריך. והרי כיוצא בזה משני הש"ס בפ"ג גבי מי שבא בדרך ואין לו לולב דמיירי ביו"ט ב'. ולתרץ גם כאן כן. ובע"כ מוכח דעל ס"ס אין מברכין ואם אין מברכין לא שייך בזה לשון כשרה והוי ליה לבאר דאין מברכין ומוכח כן ודוק היטב. והנה בהא דאיתא בש"ע סוכה שחמתה וצלתה שווין מלמעלה פסולה. הנה במשנה פ"ק דסוכה גרסינן שחמתה מרובה מצילתה פסולה ועיין ברש"י שם ועיין בהר"ן מ"ש בזה. ולא ידעתי למה לא הוכיח בלא"ה דהיכי דהדבר ניכר קיי"ל בכל דוכתא דל"ש ביטול כלל. והן אמת שלשון רש"י אינו סובל כלשון הר"ן שהרי כתב וע"ש הסכך נקרא סוכה משמע דס"ל דהסכך בטל דאלת"ה הול"ל ע"ש הצל קרוי סוכה דכתיב וסוכה תהיה לצל יומם וצ"ע ודוק. כן כתבתי בגליון הר"ן בילדותי. והנה באמת הר"ן כתב סברא זו בעצמו לקמן גבי הדלה עליה את הגפן דל"ש ביטול בניכר האיסור ודבריו סתרי אהדדי לכאורה. אך כעת ראיתי ושמתי אל לבי ליישב דבריו דהכלל כך הוא דהא דניכר האיסור אינו בטל היינו רק אם אנו רוצין להשתמש בגוף המיעוט כגון באיסור שנפל להיתר אם כן אנו רוצים לאכול גם האיסור כזה שאנו רוצים להשתמש בהמיעוט כמו בהרוב זה בעינן שלא יהיה ניכר האיסור דאם ניכר אינו נמשך אחר הרוב. אבל אם אין אנו רוצין להשתמש בהמיעוט עצמו רק לחקור אחר דבר אחר אם יש לו שם זה או זה בזה הולכין אחרי הרוב אף בניכר האיסור וראיה מסנהדרין דהולכין אחרי הרוב אע"ג דהמיעוט ניכר

בפ"ע. הן אמת די"ל דהתם הדיבור בטל ברוב והדיבור אינו ניכר כמ"ש כעין זה לענין קבוע דהדיבור חשוב כנייד. מיהו מקושייתם שהקשו מקבוע ולא הקשו בלא זה דהוי כניכר האיסור בע"כ דזה ניחא בלא זה והיינו כיון דאין אנו משתמשין בגוף המיעוט רק לחקור אחר דבר אחר אם ישלם זה או יפטור וכדומה בזה הולכין אחרי הרוב אף דניכר האיסור דמ"מ לא נקרא זה חייב או זכאי רק עפ"י הרוב לא עפ"י המיעוט ולכך ה"נ בזה בסוכה יש שני ענינים אחד דבעינן שיהיה ממש מסוכך בסכך והשני שיהיה נקרא שם סוכה עלה דהרי הכתוב קראו סוכה ולכך התם בהדלה עליה את הגפן שרוצה להכשיר הפסול להיות יושב תחתיו ולהיות סכך ממש בזה אף דלענין השם יקרא סוכה דהרי הרוב הכשר מ"מ היאך יבא להשתמש בהמיעוט ממש הרי באמת ניכר האיסור וכל שניכר אינו בטל להשתמש בו עצמו כדין הכשר אבל בחמתה מרובה מצילתה הוי להיפוך דאם נחקור אם מותר לישב תחת הסכך בזה ודאי ראוי לו' דמותר לישב אף דחמתה מרובה מ"מ כל דניכר האיסור אינו בטל להיות משתמש בו כמו הרוב. אך לענין קריאת שם סוכה בזה כיון דעכ"פ חמתה מרובה אין שם סוכה עלה ובזה שפיר נחשב המיעוט כמי שאינו אף דניכר מ"מ הרי אנו חוקרין על גוף השימוש בהמיעוט רק על שם סוכה אם נקראת סוכה או לא בזה ודאי דאינה נקראת סוכה כיון דהרוב חמתה ובזה בטל המיעוט בהרוב אף דניכר האיסור. ומה מאוד יומתק בזה לשון רש"י שכתב ועל שם הסכך קרוי סוכה ומה בעי רש"י בזה אטו בלא זה לא ידענו דבעינן סוכה סכך למעלה ובאויר לא הוה סכך ולעיל הו"ל לרש"י לפרש תיכף במשנה בסוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה דהיינו הסכך דבסוכה בעינן סכך. אך לפמ"ש אתי שפיר דזה לא הוי צריך לו' רש"י דבעינן בסוכה סכך למעלה דזה מלתא דפשיטא רק דכוונתו דבטל ברוב ואף בניכר האיסור מ"מ כיון דע"ש הסכך קרוי סוכה ולכך בזה כיון דהרוב חמתה וליכא סכך אין שם סוכה עלה וא"כ אינו יוצא בה דבעינן שיהיה שם סוכה עלה ובזה עכ"פ שמה לא הוי סוכה ואתי שפיר. מיהו הר"ן לא כוון בזה בדברי רש"י שהרי פירש כוונת רש"י באופן אחר ובע"כ לא דייק הך מ"ש רש"י וע"ש הסכך. מיהו עכ"פ גוף הסברא נכונה בכוונת דברי הר"ן ולפמ"ש לעיל דלשון רש"י אינו מורה כהר"ן אתי שפיר מאד מ"ש דש"י וע"ש הסכך קרוי סוכה וא"ש ודוק ועמ"ש בזה בחידושי סי' תרכ"ט ולקמן סי' תרנ"א ס"א בזה בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף ה**') סככה בשפודין שהם פסולים לסכך בהם ואין בהם ד' וכו'. נ"ב הנה מזה דפסק כמ"ד פרוץ כעומד מותר גבי סוכה רק כאן מוכח א"א לצמצם כדמשני בש"ס אך הרמב"ם פסק כאן דפרוץ כעומד אסור ותמהו עליו כל נושאי כליו עיין בחידושי בסי'

תרכ"ט ובסי' תרנ"א שם כתבתי בישובו וישבתי בזה גם קושית הר"ן במשנה דעשאה תחת האילן ע"ש ודוק: (שם) ואם היה ברוחב זה טפח או יותר וכו'. נ"ב פסק כרבא בש"ס דף ק"ב ולקמן סי' תרל"ב פסק כמ"ד בש"ס דף י"ח דיש לבוד באמצע. ובאמת סתרי אהדדי וכמ"ש בחידושי לש"ס דף ק"ב. וכדי ליישב נראה דמזה יהיה ראיה לדעת הב"י בהלכות יו"ט סי' תק"ב דלא אמרינן לבוד להחמיר וציין כמ"ש בפ"ק דסוכה והמג"א תמה עליו דאדרבא שם מוכח להיפך וכו'. ולפי הנ"ל יהיה א"ש דמכאן יהיה מוכח כן דכיון דר"כ ורב אשי הקשו מקורה דרבנן ובע"כ לא ס"ל לחלק בין דרבנן לדאורייתא. גם כיון דס"ל כרבא דבפחות מטפח לא אמרינן חביט רמי כיון דעיקר ראייתו הוי מטומאה. ומזה בע"כ מוכח דס"ל דאין לחלק בין טומאה לאיסור. וא"כ קשה ממ"נ למה לא אמרינן לבוד בפחות מטפח ובע"כ מוכח דלא אמרינן לבוד להחמיר. וזה הוי כוונת הב"י דלפמ"ש בפ"ק דסוכה דשם מוכח דלא אמרינן לבוד באמצע בטומאה ולפי מה דקיי"ל דיש לבוד באמצע וקיי"ל בפחות מטפח לא אמרינן חבוט רמי מוכח דרבא ור"כ ודאי ס"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר ואתי שפיר בעזה"י:

סימן תרלב

סעיף א' סכך פסול וכו'. נ"ב עיין בט"ז סק"ג מ"ש בשם הלבוש דמן התורה בטל חד בתרי אף בניכר האיסור והט"ז תמה עליו. והנה מצאתי ראיה להלבוש בפירוש הרע"ב לכלאים פ"ב מ"א גבי כל סאה שיש בו רובע ממין כו' שתמה עליו התוי"ט שם דהרי ניכר האיסור ולדעת הלבוש אתי שפיר דבחדא שיטה קיימו ועיין בחיבורי סי' תרכ"ט בסוגיא דידות מ"ש בדברי הלבוש ועיין ביו"ד סי' צ"ט מ"ש במשנה דכלאים הנ"ל ועוד הבאתי ראיות לדעת הלבוש הנ"ל בכמה מקומות בחידושי ועיין בחבורי על יו"ד מה"ת על סי' שע"א והוא בחיבורי סי' ק"י בתשובה לק"ק זאלישטשיק מה שהבאתי ראיה לדעת הלבוש הנ"ל מן הש"ס דמכות דף ט"ז ע"ב גבי ריסק עשרה נמלים ע"ש ודוק:

(**שם סעיף ג'**) אבל בקטנה שאין בה אלא ז' על ז' וכו'. נ"ב משמע מזה הא לא הוי בה ט' טפחים וב' סכך פסול וב' אויר אינו פוסל. ולפענ"ד נראה דיש חילוק בדבר והוא דאם יש סכך פסול ב' טפחים סמוך להסכך הכשר לתשלום שבעה ואח"כ הוי האויר ב"ט זה כשר כיון דאין צריך לצרף האויר אל הפסול ולגוף הסוכה דלא יהא דהוי כמאן דליתא אבל אם הוי להיפוך ה' טפחים סכך כשר ואח"כ ב' טפחים אויר ואח"כ ב' טפחים סכך פסול פסולה הסוכה. וטעמא דידי הוא דניהו דקיי"ל דאמרינן לבוד מ"מ היינו רק דהדבר הסמוך לאויר נחשב כאלו נמשך יותר גם כנגד האויר והוי כסתום א"כ תינח אם הוי

בשני הצדדים דבר הכשר לסכך לכך אמרינן לבוד אבל אם בחד צד מונח סכך פסול א"כ מה חזית דנאמר לבוד דהוי כאלו הסכך כשר נמשך עוד דלמא להיפוך דהסכך פסול נמשך יותר כיון דלולא הפסול לא הוי שייך לבוד רק הפסול שכנגדו גורם לו' לבוד א"כ הוי כאלו הפסול נמשך עוד והוי סכך פסול ב"ט וממ"נ אי לא אמרינן לבוד ליכא שיעור סוכה ואם נחשב לבוד הוי כאלו היה סכך פסול עוד וראיה לדברינו ממה שהקשו התוס' דל"ל לך למעט גזולה ת"ל דהוי מצוה הבאה בעבירה ומה הקשו הרי י"ל דנ"מ כך באם היה הסוכה ט' טפחים והיה בו ב' טפחים סכך פסול וא"כ בזה לולא הטעם דמיעוט לך רק מכח מהב"ע הוי כשר כאן. דהרי לולא העבירה אם לא היה כאן רק ב' טפחים גזולה וב' היה אויר נמי היה כשר ומכח לבוד א"כ לא ע"י העבירה הוא יוצא. משא"כ השתא דמיעטה התורה סכך גזול והוי פסולו בגופו השתא דהוי ד' טפחים יחד והוי סכך פסול ופוסל בד' אבל אם לא גילה קרא דסכך גזול פסולה רק מכח מהב"ע ובזה בעינן שיהיה ע"י עבירה יוצא וכאן אם לא היה ד' היה נמי כשר ע"י ב' טפחים אויר דהוי מהני מתורת לבוד ומדלא תירצו כן מוכח דבכה"ג נמי פסול ולא מהני לבוד מטעם הנ"ל ודוק. מיהו יש לדחות ראיה זו די"ל דעכ"פ הרי לולא שהיה הסכך פסול לא הוי שייך לבוד כיון דהוי רחוק יותר מג"ט מן הדופן א"כ סוף סוף ע"י עבירה יוצא בו והוי מהב"ע. מיהו אף דליכא ראיה הדין נכון כאשר כתבתי והנה בהיותי בזה נראה לפרש לשון הירושלמי פ"ק דסוכה ה"א וז"ל רבי יוסי ורבנן בשם חזקיה מפני מה אמרו סכך פסול אינו פוסל אלא בד"א שלא בא להיתירה של סוכה עכ"ל ועיין בק"ע שנדחק בפירושו דכוונתו דהוי דופן עקומה. והיא תמוה דמה ענין היתירה של סוכה לזה והרי בלא זה נמי יש דפנות. אך נראה דאתי שפיר עפ"י המעיין בש"ס בסוכה דף י"ז ע"ב בתחלת הסוגיא שם בדף י"ז ע"א ואמינא להו אנא מה אילו איכא סכך פסול פחות מד' ואויר פחות משלשה וכו' עד סוף התם לאו משום השיווי שיעורייהו להדדי אלא משום דליתא לשיעורא דסוכה הוא וא"כ א"ש מאד דחזקיה יסבור כרב דס"ל בש"ס דילן דאפילו באמצע פוסל בד"א ולכך בא ליתן טעם לדבריו למה בעינן ד"א ומכח שיעורא דלמא הוי בד' טפחים ומשום הפלגה אך אם הוי בהפלגה קשה למה באויר פחות מג"ט וסכך פחות מד' למה לא פסול. אך א"כ קשה וליטעמיך למה פחות... לא אמרינן ובע"כ הטעם כיון דלא שוו בשיעורייהו לא מצטרפי וקשה הרי שווין בשיעורייהו בקטנה לכך קא' דמזה אין ראיה דהתם אינו מטע' צירוף אלא שלא באו אלא להיתירא של סוכה והרי ליכא שיעור אבל מ"מ לא מצטרפי ולכך אם פחות מד"א כשר דבשיעור תליא מלתא לכך לא מצטרפי אבל לדידהו

דהוי משום הפלגה לצטרפי ומזה מוכח דשיעורו בד"א. ולדעתי כוונתי האמת כדעת הירושלמי תה"ל ודוק היטב:

(**שם סעיף ד**') אם יש סכך פסול שנו טפחים ועוד סכך פסול שני טפחים וכו'. נ"ב הנה מלשון הש"ע משמע דוקא באויר מפסיק אינו מצטרף אבל באין אויר מפסיק מצטרף אף שאין הפסולין שווין וצ"ע טובא דהמעיין בש"ס בפ"ק דסוכה דף י"ד גבי שני סדינין מצטרפין וכו' משמע דוקא במין השוה בגופו זה מצטרף אבל באינן שווין בגופן אף דשניהם שם סכך פסול עליהם אינו מצטרף ובפרט למ"ד נסרים כסדינין למה לא קמ"ל רבותא יותר דאפילו נסר וסדין מצטרף ובע"כ דבכה"ג אין מצטרפין ולמה לא קמ"ל הפוסקים כן והנה לכאורה היה נראה דזה יהיה תליא בפלוגתא דר"י ורבנן דר"י ס"ל מב"מ ל"ב דבתר העצם אזלינן אף דזה איסור וזה היתר ורבנן ס"ל דמין במינו בטל מכח דבתר האיסור וההיתר אזלינן דזה איסור וזה היתר וכמו שביאר הר"ן בנדרים דף נ"ב בטעמו של דבר. ואם כן יש לומר ה"נ בזה לרבנן מצטרפין סכך פסול זה עם זה מכה דבתר היתר ואיסור אזלינן והרי שניהם שם סכך פסול עליהם לכך מצטרפי. אבל לר"י דבתר העצם אזלינן וכיון דבעצם אין שווין אין מצטרפין ולכך א"ש דת"ק דר"מ הוא ר"י ור"י לשיטתו לכך ס"ל דוקא באם הוי גוף אחד מצטרפין וכן ר"מ יסבור כן ואף דר"מ ס"ל דכל איסורין שבתורה מצטרפי זע"ז י"ל התם משום דכתיב לא תאכל כל תועבה וכמ"ש בע"ז דף ס"ה אבל לא במצות עשה ואינו בר אכילה וכן מ"ש בש"ס לקמן דף י"ז דכל היכי דלא שוו בשיעורייהו לא מצטרפי דמשמע הא שוו בשיעורייהו מצטרפי זה הוי כרבנן דקיי"ל דבתר היתר ואיסור אזלינן ולכך אם שווין בשיעורייהו היו מצטרפין ולכך השמיטו הפוסקים כן דלדידן כל סכך פסול מצטרפין זע"ז ורק אויר וסכך פסול דלא שוו בשיעורייהו לא מצטרפי הן אמת דעדין יש לפקפק בזה דהרי זה לא היה משם איסור אחד כגון מחובר דמיפסל משום לימוד אחר ומה שאינו מפסולת גורן ויקב הוי מקרא אחר ואם כן אינו מין איסור אחד ובחיבורי ספר החיים בסוף הקונטרס מיני מטעמים הבאתי דברי התוס' זבחים דע"ג שכתבו כיון דהיתר אין מצטרף לאיסור כ"ש איסור ואיסור ותמהתי עליהם מדברי הש"ס פסחים פ"ג דקאמר שם להיפוך השתא היתר מצטרף לאיסור איסור ואיסור מיבעיא ומוכח דאיסור ואיסור יותר מצטרפין וחילקת שס בין מין איסור אחד ובין שני מיני איסורים ע"ש ואם כן ה"נ כיון דהוי שני מיני פסולים ראוי שלא יצטרפו זע"ז כמו לר' יהודה ואפשר כיון דבאמת אין איסור לישב שם רק דאינו יוצא י"ח אינה כשרה באופן זה לכך הוי זה כשם איסור אחר דאין בזה הכשר סוכה ולכך מצטרפין לדידן משא"כ לר"י דבתר גופן אזלינן ודו"ק. מיהו נראה דסכך פסול מדרבנן

ודאורייתא ודאי לא מצטרפי ולכך בנסרים אם רחבן ד' והפכן על צידיהן עם פסול אחר שהוא פסול [דרבנן] אין מצטרפין ביון דזה דאורייתא וזה דרבנן ודו"ק היטב:

סימן תרלג

סעיף א' סוכה שהיא גבוה למעלה מכ' אמה פסולה וכו'. נ"ב הנה פסק דרבא בש"ס דס"ל כן והנה הדי"ף כתב וז"ל איכא מ"ד דהלכה כרבה דהא כל מילי כרב עביד וכו' עכ"ל. והנה לכאורה אין לזה הכנה כלל דממ"נ אם ס"ל דעד אביי ורבא הלכתא כקמאי תיפוק ליה בלא"ה דרבה הוי רבו דרבא והלכתא כוותיה. ואם ס"ל דמאביי ורבא ואידך דהלכתא כבתראי אף אביי ורבא עצמם ככלל ולכך ראוי להיות הלכתא כבתראי כרבא אם כן מה מהני מה דכל מילי עביד כרב הרי סוף סוף הלכתא כבתראי כרבא. ואין לומר דכוונתו כיון דגם רב ס"ל כן הוי רבא חדא במקום תרתי דרבה ורב ס"ל דלא כוותיה דאם כן בכל דוכתא דפליג רבה באיזה דין יכריע דהלכתא כרבה מכח דרב ס"ל כן ובב"ב פ"ג דאמרינן הילכתא כרבה בארעא וכרב יוסף בזוזי ומכח דספיקא הוי הילכתא כמאן לכך אמרינן המע"ה ולמה לא פסקינן אף בזוזי כרבה מכח דגם רב ס"ל כן בכמה דוכתי. ולייישב דבריו נ"ל דהנה גרסינן בש"ס דרב מייאשא אמר רב דמחלוקת כשאין דפנות מגיעות לסכך אבל בשדפנות מגיעות לסכך ד"ה כשרה כמאן כרבה ואחר כך הביא שם דר"ה אמר רב ס"ל דמחלוקת באין בה אלא ד"א על ד"א אבל אם יש בה יותר מד"א אפילו למעלה מכ' כשרה כמאן כר"ז ואחר כך קאמר שם ר' חנן אמר רב דמחלוקת בשאינה מחזקת אלא ראשו ורובו ושולחנו אבל מחזקת יותר מזה כשרה כמאן דלא כחד וכו'. והנה עכ"פ בין לר"ה בין לר"ח לדברי שניהם אם היה הסוכה רחבה יותר מד"א כשרה אפילו גבוה יותר מעשרים אפילו באין דפנות מגיעות לסכך ואם כן הוי ראוי לומר דהם רבים נגד ר' מיאשא והוי הלכה כוותייהו בשם רב ואם כן מוכח דרב לא ס"ל כרבה ואם כן ניהו דרבה ס"ל כן הוי הלכה כרב דהוא קודם והלכה כקמאי עד אביי ורבא. וא"ל דרבה ור' מייאשא הוי נמי תרתי דהרי רבה לא קאמר כן בשם רב ואם כן לענין דעת רב במה הוא הוי ר' מייאשא יחיד ור"ה ור"ח הוו רבים אליבא דרב עכ"פ והוי הלכה כוותייהו דרב ס"ל דלא פליגי באין דפנות מגיעות לסכך ומטעם שלטא ביה עינא כיון דרב לא ס"ל ברבה אין הלכה כתלמיד במקום הרב לכך קאמרי כיון דכל מילי דמר עביד כרב ממילא כל מה שרבה אומר כן הויי מסתמא משמיה דרב ולא שחולק עליו רק בודאי גם רב ס"ל כן ואם כן שוב הוי כאלו רבה אמר נמי כן בשם רב והוי הוא ור' מייאשא נמי תרתי ולכך שוב הלכתא כרבה דאיהו ור' מייאשא הוו רבים נגד רב

הונא בשם רב ואף דאיכא נמי רב חנן מכל מקום כיון דרב חנן אמרינן בש"ס דהוי דלא כחד לכך כרב חנן בשם רב וודאי אינו כיון דכולהו חלקו עליו ונשאר רק דעת דב הונא בשם רב ור"ז לא בשביל רב אמרו ואם כן עכ"פ כדעת רב הוי רי"ה יחיד והוו רבה ור' מייאשא רבים כדעת רב והלכה כרב נגד רבא דהלכה כקמאי עד אביי ורבא ואין אביי ורבא בכלל דיש בזה חילוקי דיעות והארכתי במק"א בזה ולכך הני פוסקים יסברו דאין אביי ורבא בכלל. כנלפע"ד לפרש דבריהם ואין לי כעת פנאי להאריך בזה ודו"ק היטב:
והנה בהא דאיתא בש"ע סוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה פסולה הנה המעיין בש"ס יש בזה ג' טעמים וטעם ר"ז הוי מכח דכתיב וסוכה תהיה לצל יומם עד כ' אמה אדם יושב בצל סוכה וכו' וקאמר שם בש"ס כולהו כר"ז לא אמרו ההיא לימות המשיח הוא ופירש"י אותם סוכות יהיו לצלל עונג ולמסתר אבל סוכת מצוה אינה לצל ומוכח שם דבהא פליגי דלר"ז סוכת מצוה הוי לצל ולאינך מ"ד לא הוי לצל וכ"כ רש"י אחר כך בר"ה תרתי וז"ל דאין שם סוכה אלא העשוי לצל דההיא דימות המשיח משום דעשויה לצל קרויה סוכה עכ"ל. הנה מזה משמע אם לר"ז לא הוי סוכה אלא העשויה לצל מוכח דלאידך מ"ד דאמרו לא כר"ז לא בעינן בסוכה שיהיה עשויה לצל וקשה לי טובא ממ"ש לקמן בש"ס דף ח' בסוכת גנב"ך ורבק"ש דתנא שם ובלבר שתהא מסוככת כהלכתה ומפרש ר"ח דהיינו והוא שעשאה לצל סוכה ופירש"י שם דאף דסוכה לשם חג לא בעינן לשם סוכה בעינן ולצל הוא דמיקרי סוכה שסוככת מן החורב עכ"ל. מוכח ומשמע מזה דבעינן סוכה לשם צל והכי קיי"ל בסי' תרל"ה והרי זה הוה דעת ר"ז ואנן קיי"ל כרבה וכרבא בזה אם כן לא בעינן סוכה לשם צל. גם רבה ורבא היאך יפרשו הברייתא דגנב"ך דתנא ובלבד שתהא מסוככת כהלכתה ומפרש ר"ע דהיינו לשם צל והרי לדידיה לא בעינן לשם צל. ועל הש"ס לק"מ דיש לומר דהם ס"ל כרב מתנא לקמן דף ו' דר"ש יליף מסוכה תהיה לצל יומם וכו' ובע"כ לא ס"ל לר"ש דקרא לדורות מיירי לכך לדידיה בעינן נמי לשם צל ואתיא הך כרייתא דתהא מסוככת כהלכתה כר"ש אכל אנן קיי"ל כרבנן דס"ל דההיא לדורות אבל הפוסקים דפסקי כן דבעינן לשם צל צ"ע ודו"ק:
(**שם סעיף ב'**) היתה גבוה יותר מכ' וכו'. נ"ב עיין בט"ז סק"ב מ"ש בשם הר"ן ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"א מה שהשגתי על זו וחלקתי בין קורה לסכך ע"ש בהלכות חנוכה סי' תרע"א ודו"ק:

סימן תרלד

סעיף א' סוכה שאין בה ז' על ז' וכו'. נ"ב עיין בט"ז ובמג"א שהאריכו אם בעינן מרובע והח"ץ בתשובה נמי ס"ל כן ועיין בחידושי לאו"ח סי' תרל"א בחידושי לש"ס שם מ"ש ראייה לדבריהם בזה ודו"ק:

(**שם סעיף ד'**) מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו חוץ לסוכה וכו'. נ"ב הנה מדיוק לשונו שכתב כאילו לא אכל בסוכה ולא כתב לא יצא י"ח משמע דקמ"ל כדעת התוס' בסוכה דף ג' שכתבו דלא קיימת מצות סוכה מימיך משמע מן התורה דאפילו מן התורה לא קיים מצות סוכה כדינו ולא כדעת הר"ן במשנה זו דהוי רק מדרבנן ומה"ת קיים המצוה עיין בתויו"ט במשנה מקור דין זה הביא ב' דיעות אלו ומהש"ע נראה כהתוס' דס"ל כהתוס'. והנה לדעתי צ"ע בין על הש"ע שפסק כן בין על התוס' עצמן שכתבו וז"ל דאיצטריך התם לאתויי היכי דב"ה מחמירי מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרו אם עשו כדברי ב"ש לא יצא י"ח אפילו מדאורייתא כדאשכחן לב"ש היכי דיתוב אפומא דמטללתא דגזרו שמא ימשך אחר שלחנו וקאמר לא קיימת מצות סוכה מימיך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדב"ש נשמע לב"ה. וק"ל מה ראיה מהתם הרי מצד הסברא ודאי אי אפשר לומר מה דמן התורה כשר רק מדרבנן לא מהני שלא יהיה יוצא בו ידי מצוה מן התורה ודאי אין השכל נותן כן. ולכך היה נראה דהיינו דוקא בסוכה ולב"ש דהנה ר"א ס"ל סוכה שאולה פסולה וכיון דר"א הוי שמותי ופירשו המפורשים משום דהוי מתלמידי ב"ש אם כן מסתמא גם לב"ש ס"ל כן ואף אם אין הכרח לכך דכולם ס"ל כן עכ"פ יש לומר דס"ל כר"א בהא ובפרט דההכרח נותן כן דבלא"ה היאך יש כח ביד רבנן לבטל המצוה מן התורה שלא יהיה יוצא יי"ח מה"ת ובע"כ דס"ל סוכה שאולה פסולה. ולכך לדידהו דבעינן שיהיה הסוכה משלו ממש לכך שפיר יש כח ביד החכמים לעשות מתקנתם דאורייתא דהפקירו ממונו דזה בידם לעשות דהפקר ב"ד הפקר ואם כן לא הוי הסוכה שלו וניהו נמי דאינו גזול רק שאולה גם זה לא מהני לדידיה אבל בשאר מצות דל"ש הך עצה דהפקר ב"ד הפקר או אף בסוכה ניהו דקיי"ל בזה כב"ש דלא מהני ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית מ"מ כיון דקיי"ל דסוכה שאולה כשרה א"כ אף אם הפקירו ממונו עכ"פ לא גריעי משאילה אם כן מנ"ל בזה דלא יצא מן התורה דאיך יש כח ביד חז"ל לעשות מדבריהם דאורייתא היכי דליכא עסק ממון והיאך כתבו מדב"ש נשמע לב"ה מה ראיה היא זו הרי יש לומר דהתם ב"ש ס"ל דשאילה פסולה ומחמת הפקר ב"ד נגעו בה אבל בעלמא וודאי נחשב קיום מן התורה ומכש"כ על הש"ע דנראה מדיוק לשונו דס"ל כן צ"ע טובא כעת ודו"ק וע"ע מ"ש בטעם של הש"ע וביאורו

בחיבורי על או"ח משנת תר"ט דמ"ו ע"ב בתשובה לק"ק מיקאלייב קנה מקומה בהלכות פסח סי' תמ"ה מ"ש לבאר בזה על נכון בעזה"י ודו"ק:

סימן תרלה

סעיף א' סוכה אעפ"י שלא נעשה לשם מצוה כשרה וכו'. נ"ב עיין בחיבורי על או"ח משנת תר"א בחידושי למס' סוכה בסוגיא דסיכך ע"ג אכסדרא בסי' תרל"ג. נסתפקתי בסוכת דגנב"ך דכשרה אם בעינן שעכ"פ יכווין קודם סוכות קודם חלות היו"ט דסומך עליו לשם סוכה או אף בלא כוון לכך מעיו"ט נמי מהני וזה אין לספק רק להסוברים בסי' תרל"ו דהחידוש הוי רק למצוה מן המובחר יש להסתפק אם לא חידש אם בעינן שיסמוך עליו מעיו"ט עכ"פ ובלא"ה לא מהני כמו דקיי"ל בלחי העומד מאיליו וכו' או לא. והוכחתי שם דבעינן שיכוין מעיו"ט עכ"פ ע"ש ודו"ק: (שם) כגון סוכת עכו"ם נשים בהמה וכו'. נ"ב הנה בדין אם נשים ואינך מותרים להניח הסכך ע"ג הסוכה לכתחלה עיין בב"י סי' י"ד ובמג"א סק"ג ובפרי מגדים. והנה בפוסקים הראשונים מוכח ומשמע דלדינא אין לגנב"ך להניח הסכך לכתחלה וכאן לא מתיר אלא בדיעבד ועיין בחיבורי על או"ח עודנו בכת"י סי' י"ד מ"ש בזה. ומ"ש כאן בש"ע דבעינן שיכוין לשם צל אף שבש"ס נאמר כן מ"מ הוא תמוה דנראה דלדינא לא קיי"ל כן כמ"ש לעיל בסמוך בסי' תרל"ג ע"ש ודו"ק:

סימן תרלו

סעיף א' סוכה ישנה וכו'. נ"ב הנה גרסינן במשנה דסוכה סוכה ישנה ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין איזהו סוכה ישנה כל שעשאה קודם החג שלשים יום אבל אם פירש לשם חג אפילו עשאה מתחלת השנה כשירה ופירש"י והרע"ב והר"ן דתוך שלשים סתמא הוי לשם חג כיון דשואלין ודורשין וכו' לכך הוי סתמא לשמה אבל קודם שלשים סתמא לאו לשם חג הוא לכך בעינן שיפרש לשם חג ע"ש. והנה מזה תמוה לי על הש"ס פ"ק דזבחים דקאמר שם א"ל רבינא לר"פ לא הוי באורתן בתחומא דרמי רבא מילי מעליותא וכו' מהו מילי מעליותא תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמה טעמא דשלא לשמה הא סתמא כשרים ועלו לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמה דמי ורמינהו כל גט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול ומשני זבחים בסתם לשמן עומדים אשה סתמא לאו לגירושין עומדת ע"ש. וקשה מה חידש לנו רבא ומה מילי מעליותא הרי זה משנה מפורשת כאן חילוק זה דהיכי דסתמא לשמו קאי לא בעינן פירש והיכי

דמסתמא לאו לשמו בעינן לשמו דהרי ב"ש בסוכה בעינן לשמו כדיליף מלך ואעפי"כ מחלק דתוך שלשים דהוי סתמא לשם חג א"צ לפרש לשמו וקודם שלשים דהוי סתמא לאו לשמו בעינן שיפרש לשמו אם כן מפורש במשנה ואף ב"ה לא פליגי עלי' רק מטעם אחר דס"ל דלא בעינן כלל לשמו בסוכה אבל להך חילוקא מודים. ואם כן מוכח להדיא הך חילוקא דהיכי דסתמא עומד לשמו הוי סתמא כלשמו דמי והיכי דסתמא אינו עומד לכך הוי סתמא לאו כלשמו. ודוחק לומר דעיקר חידושי' דרבא דסתם זבח לשמה קאי וסתם אשה לאו לגירושין עומדת דזה מלתא דפשיטא דסתם אשה אינה עומדת לגירושין דהחוש מעיד כן וכן להיפוך סתם זבח לשמו קאי דהוי סתמא לכך זה נמי פשיטא דהרי מצוה היא מן התורה על כך ועוד אם רבא אמר כן עכ"פ מה שבוחי הוא דקמשבח ליה רבינא לר"פ הרי דברים פשוטים הם. ועוד אם ס"ד דרבא דסתם זבח לאו לשמה קאי למה ליה לאקשויי מגט ומדיוק ליקשה ליה ממשנה מפורשת למה בקודם לחג שלשים יום פסולה למ"ד דבעינן לשמה ומוכח להדיא דסתמא פסול ולמה בזבח כשר סתמא לשמו ולומר דהוי ס"ד דסתם אשה לגירושין קיימא זה ודאי אינו סברא. ולו' דהכוונה עפמ"ש התוס' דאף אם מחוייב לגרשה אינה עומדת להתגרש בגט זה ובזה הוי ס"ד דבעומדת לגירושין הוי סתמא כלשמו דאם כן מה פריך דלמא באמת בכה"ג סתמא כשר והך משנה דפסלה סתמא היינו כסתם אשה והתוס' לא כתבו כן רק דלפי האמת מסתבר לו' דאף בכה"ג לא נחשב סתמא לשמו אבל להקשות מנ"ל כן להקשות ובע"כ דמסתם אשה פריך. ובזה קשה שפיר הלא זו משנה מפורשת וצע"ג. ומה שהיה נראה לישב זה קצת הוא כך די"ל דהוי ס"ד דמה דבתוך שלשים כשרה לאו משום דסתמא הוי כפירש לשמו רק כיון דלולא דגלי קרא דחג הסוכות תעשה לך הוי ס"ד דלא בעינן כלל לשמה בסוכה רק דגלי קרא דחג הסוכות תעשה לך דבעינן לשמה אם כן יש לומר דלא גלי רק בקודם לחג שלשים יום בענין דסתמא אינו לשמו אבל תוך שלשים דהוי סתמא לשם חג ל"ב כלל לשמו אם כן תינח התם אבל בזבח אדרבא כיון דסתמא עומד לשמו מיד ואעפי"כ כתבה התורה דבעינן לשמה ראוי לומר דסתמא פסול. ואין לומר דמ"ש התורה לשמי הכוונה רק לאפוקי שלא לשמה אבל לא סתמא אם כן אם סתמא הוי כלשמה וממה שכתבה התורה לשמה הכוונה רק למעט שלא לשמה אבל סתמא הוי כלשמה אם כן קשה מנ"ל דבאשה סתמא פסול דלמא נמי הכוונה כן דלא מיעטה התורה רק שלא לשמו אבל מסתמא לאו מיעוטא. ובע"כ דאמרינן מדכתבה התורה לשמה הכוונה ממש לשמה ואין סתמא בכלל ואם כי בזבח נמי נימא כן. ולכך מחדש זה רבא דבזבח כיון דעומד לשמו הוי מסתמא כאלו פירש לשמו ובאשה דלאו לגירושין עומדת הוי סתמא

כשלא לשמה והשיב בסוכה פירש בתירוצו של רבא אבל לפי הס"ד הוי ס"ל טעם אחר דמיעוטא לשמה לא קא אתוך שלשים אבל לא מכח דסתמא הוי כלשמו ודו"ק היטב כי קצרתי:

סימן תרלז

סעיף א' מי שלא עשה סוכה בין בשוגג בין במזיד וכו'. נ"ב הנה בדין אם פסלה הסוכה ביו"ט או בשבת אם מותר לתקנה ע"י עכו"ם נלפענ"ד דודאי אסור לעשותו ע"י עכו"ם מכח עשיית אהל ואף שראיתי אח"כ בפמ"ג בשני מקומות שכ' די"ל דהיכי דאין לו סוכה לאכול הוי כמכשירי אוכל נפש דמותר וציין לעיין בסי' תקי"ד וכוונתו דשם מבואר דמותר לכבד הבית בשאין לו מקום לאכול ע"ש. ודבריו תמוהין דבשלמא התם כשאין לו בית לא יהיה לו באמת מקום לאכול לכך הוי זה מכשירי אוכל נפש אבל בסוכה הרי אם לא יהיה לו מקום לאכול בסוכה מותר לו לאכול כך בלי סוכה ואם כן לא הוי מכשירי אוכל נפש כיון דאכילה יכול לאכול כך. ולכך נראה דאסור לבנות הסוכה בי"ט ע"י עכו"ם. הן אמת לדעת בעה"מ דס"ל דסתירת סוכה הוי רק דרבנן כיון דהוי אוהל עראי ע"ש בהסוגיא דאין נוטלין עצים מן הסוכה אם כן גם בנינה הוי רק דרבנן. ושוב י"ל דע"י עכו"ם הוי שבות דשבות דשרי במקום מצוה. מיהו כיון דאין זה מוסכם לכך אין לחלל יו"ט בכך ואין לעשות ע"י עכו"ם כנלפענ"ד נכון ודו"ק. ומה שיש עוד לעיין בכמה ענינים בסי' זה עיין בחיבורי על או"ח משנת תר"ז בהלכות עירובין סי' שס"ב בסוגיא דעירובין דף מ"ד מ"ש בזה שם. גם לענין מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה המבואר בסי' תרל"ב ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ג'**) סוכה גזולה כשרה וכו'. נ"ב הנה המג"א הביא בסי' זה דעת ספר יריאים דגזל עכו"ם אף שמותר מ"מ אינו נקרא שלכם ע"ש. ויש לי תימה רבתי בדבריו מן הש"ס בסוטה דף מ"ג ע"ב במה דפריך שם בהא דאמרינן חינוך ולא חנכו פרט לגזלן לימא דלא כריה"ג דאמר הירא ורך הלבב הירא מעבירות שבידו ומשני אפילו תימא ריה"ג דעביד תשובה ויהיב דמי א"ה הו"ל ליקח ולהדר כיון דמעיקרא בתורת גזילה אתי לידי' עכ"ל הש"ס. וקשה מי דחקו לתרץ כן טפי הו"ל לתרץ דמיירי בגזל עכו"ם ואם כן עבירה ליכא ומ"מ אינו שלו ולא נקרא חנכו ולכך אינו חוזר ור' יוסי יסבור כמ"ד גזל עכו"ם מותר ומ"ד גזל עכו"ם אסור יסבור כרבנן דלא ס"ל הירא מעבירות שבידו ואתיא ככ"ע ממ"נ ובע"כ מוכח דאם גזל עכו"ם מותר הוי שלו ממש והוי ביתו והוי כמו לוקח ממש ולמה לא יחזור. וזה ראיה דלא כבעל היראים וצע"ג ודו"ק. והנה בהיותי בזה ק"ל עוד

מן הש"ס דסוכה דף ל"ג דאמרינן שם דיוצאין בסוכה בקרקע גזולה דס"ל דקרקע אינה נגזלת והו"ל סוכה שאולה וקשה מכאן כיון דקי"ל מהב"ע פסולה אם כן ממ"נ אם יש בקרקע גזולה לאו דלא תגזול אם כן הו"ל מהב"ע ולמה יוצאין בסוכה גזולה ואם בקרקע כיון דאינה נגזלת ליכא לאו דלא תגזול אם כן מה פריך כאן דלימא דלא כריה"ג דאמר הירא מעבירות שבידו הרי י"ל דאתיא אף בריה"ג ומיירי בגזל קרקע דליכא בזה לאו דלא תגזול ועיין במג"א מ"ש בדין בית אם נגזלת או לא אם דינו כקרקע וקשה מכאן וצע"ג ודו"ק. עוד קשה לי על דעת ספר היראים הנ"ל שהובא במג"א סק"ג מן הש"ס דב"ק דף קי"ג דקאמר שם והתניא אר"ש דבר זה דרש ר"ע וכו' מנין לגזל נכרי שהוא אסור ת"ל אחרי נמכר גאולה תהיה לו שלא ימשכננו ויצא יכול יגלום עליו ת"ל וחישב עם קונהו ידקדק עם קונהו וכו'. וקשה מנ"ל דגזלו אסור דלמא לעולם מותר רק קרא אתי לומר כיון דע"ע גופו קנוי כמ"ש שם בגמ' ובקידושין פ"ק אם כן ניהו דגזלו מותר עכ"פ כיון דגופו קנוי לו יהיו מעשה ידיו שלו ולא יקרא לכם ואם כן אם יקדש בו אשה לא תהיה מקודשת אי אם יקנה בו אתרוג וכדומה לא יצא בו וזה גלתה התורה שלא יגלום עליו כי בלא"ה לא נקרא לכם. ולדעתי זה הוכחה ברורה דלא כהיראים ודו"ק. עוד ק"ל טובא על היראים הנ"ל מן הש"ס רפ"ב דבכורות דף י"ג ע"ב דקאמר שם למ"ד גזלו מותר למה לי למעט נכרי מאונאה ע"ש. ולפי דעת היראים מה קושיא דלמא קמ"ל דבאונאה נקרא נמי לכם דבגזילו ניהו דמותר מ"מ גזל מקרי ולכך לא הוי לכם אכל מאונאה ממעט דלא נקרא אונאה כלל ולכך הוי נמי לכם ודו"ק וצע"ג: והנה גרסינן בפ"ק דסוכה ההוא מיבעיא ליה למעט גזולה וכתבו התוס' תימה תיפוק ליה דהוי מהב"ע וכו' ומיהו התם איכא לשנויי דאיצטריך למעט שאול אבל גבי סוכה ליכא לשנויי הכי לרבנן דאמרו לקמן בפרק הישן דאדם יוצא י"ח בסוכה של חבירו ונפקא להו מכל האזרח בישראל ישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויין לישב בסוכה אחת וכו'. ותמוה לי על לשונם ל"ל להאריך ונפקא להו וכו' ומה נ"מ לנו בקושייתם מאיזה מקום למדו סוף סוף הרי חזינן דס"ל לרבנן דשאילה כשרה. אך מה שנ"ל בעזה"י דהנה לכאורה הוי אפשר ליישב קושייתם דלמ"ל למעט גזולה דהרי הוי מהב"ע די"ל כך דהרי קיי"ל ניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממונו א"כ היה ראוי לצאת בגזל גם כן. אך ז"א דלגבי גזלן שעשה לו רעה לא ניחא ליה לקיים מצוה משלו. אך א"כ תינח להגזלן אבל לאחרים שלא עשו לו רעה שפיר י"ל דניחא ליה לקיים מצוה בממונו א"כ מצד העבירה ליכא ולכך פסלה התורה גזולה דאפילו לאחרים פסול. אך לכאורה ז"א דאם ניחא ליה לקיים מצוה בממונו אם כן שוב הוי כמו שאולה ושאולה כשרה אך א"ש די"ל דודאי כיון דכתיב לך משמע דשלך הוא. ובשלמא בסוכה שאולה

כיון דמשאיל לו מדעתיה א"כ ל"מ למ"ד ק"פ כקהג"ד ודאי הוי שלו להפירות אף גם למ"ד לאו כקהג"ד זה שייך רק היכא דבעינן קה"ג כגון בביכורים דצ"ל על האדמה אשר נתת לי ובעינן דגוף האדמה יהיה שלו וק"פ אינו כקה"ג אבל בסוכה דהוי המצוה רק בישיבה ובעינן רק שהישיבה יהיה שלו וקנין הפירות הוי עכ"פ קנין כנגד הפירות והוי לך. ?א אם כן כיון דעכ"פ בעינן קה"פ א"כ תינח מדעתו שמקנה לו אבל שלא מדעתו לא מהני דלהקנות בעינן דעת המקנה וכל שלא מדעתו לא הוי הקנאה אבל מצד גזל קרקע רק בהקפדה תליא מלתא בזה מהני שלא מדעתו כמו מדעתו ולכך איצטריך לך למעט גזולה דאף אחרים אינם יוצאין ומה דמתמעט שאולה בלולב מלכם הרי אף שאולה אינו לכם היינו דבלולב דהוי רק לקיחה בזה ליכא הנאת פירות כלל לכך גם שאול לא הוי לכם דבלקיחה ליכא שום הנאה אבל בסוכה דהוה הישיבה הנאה ויש כאן קנין הפירות לכך הוי שאולה בכלל לך ושלא מדעתו לא נחשב לך ואם כן לא הוי קשה קושייתם ולכך הקדימו דהרי מה דשאולה כשרה ילפי מקרא אחר דת"ל האזרח. ואי ס"ד דשאולה נחשב לך מכח קה"פ ואינו דומה ללולב דשם ליכא הנאת פירות ל"ל קרא אחר להכשיר שאולה מגוף הפסוק דלך היה לו להכשיר שאולה ומדלמרו מקרא אחר מוכח דשאולה אינו בכלל לך ולא נחשב כשלו מכח קנין הישיבה ואיצטריך קרא אחר א"כ שפיר קשה ל"ל ת"ל דהוי מהב"ע. ואין לומר דהוי לאחרים ומכח דניחא ליה לאיניש לקיים מצוה בממוניה ז"א דא"כ גם מלך אינו מתמעט דהרי הוי נמי שאולה כיון דגם שאולה אינו נקרא לך א"כ לא ה"ה כאן הקנאה רק חציו ודי שלא מדעתו א"כ גם מכח גזילה היה בשר ולגזלן עצמו ת"ל דהוי מה"ב לכך הוצרכו להאריך מנין למדו זה. כן עלה ברעיוני דרך הערה בעלמא יהיו אמרינו לרצון לפני בורא עלמא ושוכן שמימה אמן ודוק: והנה התוס' בר"פ לולב הגזול הקשו ל"ל קרא דלך למעט גזולת ת"ל דהוי מהב"ע. ונראה דנ"מ אם אנסוהו עכו"ם לישב בסוכה של חבירו בע"כ ע"כ בזה אם היה רק מטעם מהב"ע כאן עבירה ליכא כיון דהיה באונס וא"כ אם בלבו כוון לצאת ידי סוכה יצא י"ח אבל אם מיעטה התורה דגזולה פסולה שוב ניהו בעבירה ליכא עכ"פ אינו שלו ולא שאול' ולא מהני כוונתו כיון דמעשה ליכא דיושב בסוכה גזולה. ועוד י"ל דנ"מ למלך דאיתא במסכת ב"ק דבמלך ל"ש גזולה דמלך פורץ לו גדר לעשות לו דרך ואין מוחין בידו. אך נראה עכ"פ דשלו לא הוי רק דלא הוי לאו דלא תגזול אכל עכ"פ שלו אינו לכך בזה לא הוי עבירה ומ"מ אינו יוצא כיון דהוי שאול' ודוק. עוד י"ל קושית התו' די"ל דנ"מ אם גזל לוי מראובן ושמעון מכל חד שוה חצי פרוטה וסיכך בו וניהו דקיי"ל דאסור לגזול אפי' כל שהו מ"מ היינו מטעם דח"ש אסור מן התורה כמ"ש הסמ"ע בחו"מ סי' שנ"ח

ושס"א מ"מ י"ל דמהב"ע לא הוי רק בשיעור שלם ולא בח"ש דהרי הש"ך כתב ביו"ד סי' רל"ח דח"ש קיל אפי' מאיסור דרבנן וחל עליו השבועה וכן מפורש בתוס' דעל ח"ש חייל השבועה ולא נחשב מושבע ועומד וא"כ י"ל דאף מושבע ועומד לא הוי בפחות מכשיעור וא"כ כיון דהוה מכ"א רק חצי פרוטה ליכא מהב"ע אבל מטעם לך פסולה חדא דניהו דאינו צריך השבה עכ"פ לכם לא הוי ולא נקרא לך וגרע משאילה דהתם הוה מדעתו וזה שלא מדעתו. ועוד הרי אצלו יש ש"פ גזילה א"כ סוף סוף מסכך בגזל שוה פרוטה ואינו יוצא בה ידי חובתו. עוד י"ל דנ"מ כך כגון שגזל סכך וסיכך בו ואח"כ קנאו מן הגזלן דאז פסול מכח גזילה דהוי פסול מצד עצמו א"כ הוי תעשה ולא מן העשוי כיון דנעשה בפיסול הוי כפסולו כגופו ועיין בפרמ"ג שם שנסתפק בזה. ולפענ"ד נראה כך אבל אם הוי פסולו מכח מהב"ע א"כ צריכין אנו לו' דחל עליו שם מצוה דאם אין בו מצוה אין בו פסול רק מכח דהוי מצוה הוי מהב"ע א"כ צריך לחול עליו שם מצוה תחלה ושוב ל"ש בזה לפסלו מכח תולמ"ה דא"א לפסלו בלתי חל המצוה תחילה וז"ב ונכון ודוק:

(**שם בסעיף הנ"ל בהגה"ה**) ומיהו לכתחלה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו כ"ש אם דעתו לגזלה וכן לא יעשה סוכה לכתחלה בקרקע של חבירו שלא מדעתו וכו'. נ"ב הנה גרסינן בש"ס דסוכה ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברה"ר ר"א פוסל וחכמים מכשירים ע"ש בש"ס דפליגי אי קרקע נגזלת או לא. והנה לכאורה ק"ל מנ"ל לר"א דסוכה ברה"ר פסולה הרי לולי דגלי קרא לך למעט גזולה הוי כשרה אף גזולה ממש רק דגלי קרא דלך למעט גזולה וא"כ מנ"ל דפסול אף ברה"ר הרי התוי"ט כתב בפ"א מערלה מ"ב גבי הנוטע ברה"ר והעכו"ם שנטע והגזלן וכו' חייב בערלה והקשה שם התוי"ט דהוי זו ואצ"ל זו דאם נוטע ברה"ר דל"ש ביה יאוש חייב מכ"ש בגוזל קרקע ונתייאשו הבעלים ותירץ וז"ל וי"ל כיון דמ"מ הואיל ואין קרקע נגזלת ה"א דפטור טפי מנוטע ברה"ר לפי שסתם רה"ר יש לכל אדם שייכות בגווה להלוך או לעמוד ולפוש וכיוצא בזה ולפיכך יתחייב הנוטע בו משום דהוי כנוטע ברשותו משא"כ בגזל קרקע אף דנתייאשו הבעלים כיון דאין יאוש לקרקע וכו' גם הביא שם דברי הרע"ב דס"ל דבגזל קרקע אינו חייב רק בנתייאש אבל בלא נתייאש פטור מערלה ע"ש. ולפי"ז ל"מ לדעת הרע"ב ודאי מוכח דרה"ר עדיף מגזילת חבירו ורה"ר לא נחשב גזול כל כך שהרי ברה"ר חייב אף בלא יאוש דל"ש ביה יאוש ואעפ"כ חייב בערלה ובגזל יחיד בעי יאוש ואף גם להתוי"ט דס"ל דאף בלי יאוש חייב מ"מ מוכח נמי דרה"ר עדיף כמ"ש התוי"ט בעצמו דאל"כ קשה דהוי זו ואצ"ל זו וא"כ כיון דהוי רה"ר עדיף מגזל יחיד א"כ כיון דהוי בסוכה רק חד מיעוטא דלך

למעוטי גזולה דלמא ממעט רק בגזל יחיד אבל ברה"ר מותר ומטעס שכתב התויו"ט כיון דלכל אחד יש לו חלק בו הוי כנוטע בתוך שלו ומנ"ל דפסול כה"ג. והנה לכאורה הוי אפשר לומר שיצא לו כן מכח קושית התוס' שהקשו דלמ"ל לך למעוטי גזולה תיפוק ליה דהוי מהב"ע ע"ש. ונ"ל דבאמת בגזול יחיד לא בעי קרא דהוי מהב"ע ולכך בע"כ הך לך דממעט גזולה היינו ברה"ר דבזה עבירה ליכא כיון דגם לו יש חלק בו ליכא עבירה מיהו לא לך הוא דאינו דומה לשאולה ששם משאיל לו מדעתו אבל אם עושה ברה"ר עכ"פ לא מדעתו הוי לכך אינו שאולה. אבל מ"מ עבירה ליכא לכך בזה ממעט לך. אך תינח להסוברים מהב"ע. אבל מה נעשה למ"ד דלא ס"ל כלל מהב"ע או להפוסקים דס"ל דהוי רק דרבנן א"כ קשיא דלמא לך למעט גזולה הוי רק של יחיד ולא ברה"ר. אך נראה דודאי הא בהא תליא דלר"א דס"ל קרקע נגזלת כיון דהוא גוזל גוף הקרקע ודאי הוה רה"ר כמו גזל יחיד דהרי גוף הקרקע אינו שלו והרי כעת גוזל הקרקע ואדרבא רה"ר גרוע דמאן תבע ומאן מחיל וכמ"ש התוי"ט בקושייתו לכך ודאי מהך קרא דלך ממעטי תרוייהו דלכל חד יש מעלה וריעותא ושקולים הם והי מינייהו מפקת. אך המשנה דערלה אתיא לרבנן לדידן דקרקע אינה נגזלת. וא"כ כיון דגוף הקרקע כל היכי דאיתא ברשותא דמרא איתא ואינו גוזל גוף הקרקע רק השימוש לפי שעה שהוא משתמש בו והרי להשתמש יש לו חלק בו לכך שפיר עדיפא רה"ר מיחיד לכך מנאו במשנה דערלה דרך לא זו אף זו ודו"ק. ומ"ש הרמ"א וכן לא יקצצו ישראל הסכך וכו' אלא יקנה מן העכו"ם. הנה לשון הג"א כך הוא בפ"ג דסוכה ראבי"ה בשם רבינו יואל אביו שצריך ליזהר בני אדם שלא לקוץ ערבה לצורך לולב משדות הכותי אפילו ברשותו כי סתם כותיים גזלני שדות וכו' אלא משכיר הכותי לקוץ בו היכי דליהוי יאוש בעלים בדידהו ושינוי רשות בידן עכ"ל. והנה משמע דמותר לשכור העכו"ם לקוץ. ובאמת הדבר צ"ע דמנ"ל דמהני בזה דהש"ס מיירי דהעכו"ם בעצמו בעל השדה הוא קוצץ וכיון דשלו הוא מעיקרא ומתכוין לגוזלו שפיר חל היאוש בידייהו דידהו ושינוי רשות בידן. גם בזה כיון דהוא עצמו המוכר. א"כ אדעתא דנפשיה עביד ולא עביד הישראל לכך הוי היאוש בידייהו. אבל אם הישראל שוכר לעכו"ם אחר לקוץ הרי זה העכו"ם אינו מכוין לגזלו ואינו עושיהו אדעתא דנפשיה רק עבור ישראל א"כ לא חל היאוש ביד העכו"ם רק כשבא ליד ישראל הקונה שמכוין לקנותו א"כ אכתי הוי כגזלו ישראל ומכ"ש לדעת המח"א בהלכות שלוחין דס"ל היכי דהוי בשכירות יש שליחות לעכו"ם והובא בשעה"מ הלכות תרומות מכ"ש דקשה דהרי הוה העכו"ם שליחו של ישראל וכאלו גזלו בעצמו דמי. ואין לומר דכוונת הג"א שאותו הכותי בעצמו המוכר לו הוא משכיר לקוץ דא"כ למ"ל שכירות בשלמא אם כוונתו לשאר

עכו"ם נקט מלתא בהווה דבחנם לא יציית לו העכו"ם. גם י"ל דקמ"ל זה גופא דאפילו בשכירות שרי לקוץ העכו"ם. אבל אם כוונתו על אותו העכו"ם עצמו למ"ל שכירות בלי שכירות יעשה כן שהרי צריך למכרם ואם לא יקוץ לא יקנה ממנו הישראל והוי ליה לומר כלשון הש"ס אלא לגזוזו אינהו ובע"כ כוונתו לעכו"ם אחר וא"כ קשה למה יועיל זה באמת והרמ"א באמת שינה לשונו של הג"א וכתב רק יקנה מן העכו"ם וכו' ודברי הג"א צ"ע כזה. והנה בדין אם מותר לעשות סוכה ברה"ר כתבתי להתיר בספר החיים. והנה כעת מצאתי ראיה ברורה לזה מדברי הירושלמי והרשב"א בחידושיו לב"ק ס"פ הכונס וז"ל שם ר"י אומר בנר חנוכה פטור מפני שהוא ברשות כלומר ברשות דמצוה כדאמרינן בפרק המניח את הכד גבי המוציא את תכנו. ומיהו לא כל מוציא ברשות מצוה פטור שאילו עשה סוכה דמצוה על פתח ביתו מבחוץ והוזקו בו חייב כדאי' בירוש' כגון אלו שעושין סוכה בפתח חנויותיהם בחג (אבל בחנוכ' פטור) מפני שיש מצוה להניחו על פתח ביתו משום פרסומי ניסא עכ"ל. מבואר כוונתו דדוקא בחנוכה דהוי מצוה להניחו בחוץ לכך פטור אבל סוכה כיון דאינו מצוה דוקא להיות בחוץ לכך חייב מכח דעכ"פ הוי סוכה כשרה והוי מצוה דאל"כ פשיטא דחייב ובע"כ דהוי סוכה כשרה והרי מה דחייב בע"כ הוי אם עשה ברה"ר דאם ברשותו בכל היזיקות פטור דעיקר דין מזיק הוה אם עשה איזה דבר ברה"ר כדמוכח בב"ק בכמה דוכתי. ובע"כ מיירי דעשה הסוכה ברה"ר ומוכח דהוי מצוה וכשרה הסוכה וז"ב ונכון. שוב נזכרתי דראיה זו כבר מבואר במק"ח מן התוספתא עד כאן ובספרי ס' החיים דחיתי זה וע"ש:

סימן תרלח

סעיף ב' וכן אוכלים ומשקין שתולין בסוכה כדי לנאותה וכו'. נ"ב הנה המחבר סתם וכתב דנוי סוכה אסורין ולא מפליג בין אם הוי תוך ד' לסכך או לא. ואני בחידושי בסוגיא דפורס עליה סדין ובחידושי לסי' תרכ"ט כתבתי שם ראיה מן הש"ס דדוקא היכי דהוי תוך ד' לסכך בענין דכשרה הסוכה אף שהסכך הוי דבר רחב אז נאסר הנוי אבל אם הוא מופלג ד' מן הסכך בענין שפסולה הסוכה אם הוי הנוי דבר רחב ממילא לא בטלי לגבי הסוכה ולא נחשב כסכך ולא נאסר בהנאה ואף דנוי דפנות נמי אסורין היינו כיון דהם סמוכין לדופן והוי נוי דופן אבל אם אינו נוי דופן רק תלויין בסכך ורחוקים ד' מן הסכך אז מותרין בהנאה ע"ש שהארכתי בזה וצ"ע על הפוסקים שסתמו בזה:

סעיף ב' בהג"ה ולי נראה דמשום דמצות סוכה איש וביתו איש ואשתו וכו'. נ"ב עיין בט"ז שהקשה דדברי הרמ"א סתרי אהדדי ממ"ש בסי' ר"מ ע"ש. ולפענ"ד נראה דלא

סתרי אהדדי כלל וכאשר אבאר בעזה"י ומתחלה נקדים שדבר זה מוכרח מן הש"ס דאף שא"י לישן בסוכה מ"מ חייב בסוכה באכילה ושתייה והוא ממה דגרסינן בסוכה דף מ"ג וסוכה גופה מנ"ל וכו' עד סוף הסוגיא ת"ל תשבו תשבו לגז"ש. והנה התוס' שם הקשו דלמה לא הביא קרא דתשבו כעין תדורו גם הקשו אח"כ הרי בסוכה חייב אף לישן שם וזה לא הוי שייך במילואים דלא הוי רשאי לישן שם ע"ש. ולפענ"ד נראה דחדא קושיא מתורצת בחברתה. והוא דודאי היכא דיכול לישן שם ודאי דחייב ביום ובלילה רק דהש"ס מספקא ליה היכי דאין יכול לישן שם בלילה אם חייב ביום ובלילה או אינו חייב רק ביום דאז לא הוי זמן שינה ודאי דחייב אבל בלילה דהוי זמן שינה אם אינו יכול לישן שם אפשר דפטור אף מסוכה ובזה מפלפל שם אם ילפינן ממלואים דאף דא"י לישן חייב אף בלילה או מלולב ויליף הש"ס מתשבו דאף דא"י לישן בלילה חייב אף בלילה וא"כ אדרבא מהתם ילפינן אף דא"י לישן חייב אף בלילה והיכי דיכול לישן יליף מתשבו כעין תדורו. מיהו ס"ל להמרדכי כיון דמוכח בכמה מקומות דמה דהוי בידו אף דרך איסור נקרא בידו כיון דעכ"פ בידו לעשות ולכך ה"נ כיון דבמלואים הוי עכ"פ בידו לישן שם רק שמכח מצות התורה לא היה יכול לישן זה לא נחשב אונס ואי בעי עביד לכך ה"נ בסוכה היכא דיכול לישן שם רק דאינו רוצה מכח דרוצה לקיים מצות עונה וא"כ מכח מצות עונה נמנע לישן שם ואילו בעי היה ישן שם בזה חייב בסוכה באכילה אף בלילה אבל היכי שהיא מצטער וכדומה א"כ אינו יכול לישן שם דהוי אונס זה אין ראיה מתשבו דמלואים דהתם הוה בידו לעשות משא"כ בזה אינו בידו דאף לישן שם לכך זה שוב ילפינן מתשבו כעין תדורו ואם א"י לישן שם אף ידי אכילה לא יצא ולכך לא סתרי דברי הרמ"א אהדדי ואדרבא ראיה דלכך כתב הרמ"א טעם זה ומיאן בטעם הראשון שכתב מכח הצינה דהוי קשה לו קושית הט"ז דא"כ גם באכילה לא יצא לכך נותן טעם דזה הוא יכול לישן שם ודומה למלואים וא"ש ודו"ק כנלפענ"ד נכון ליישב הדברים ?ע"ג בעזה"י ועיין במג"א מה שהקשה דברי הש"ס אהדדי ועמ"ש בחידושי לסי' תרל"א בחידושי לסוגיא שם בישוב קושיא זו על נכון ומ"ש שם תליא אם א"א לישן אם יצא ידי אכילה או לא ודו"ק:

סימן תרלט

(**סעיף ג'**) אכילה בסוכה בליל יו"ט הראשון חובה וכו'. נ"ב הנה מה שהקשו הפוסקים בזה עיין בחידושי להלכות ר"ה בסי' תקצ"ב מ"ש ליישב זה ע"ש כמה נ"מ בזה לדינא ודו"ק:

(**שם סעיף ה**') ירדו גשמים ה"ז נכנס לתוך הבית וכו'. נ"ב הנה נשאלתי בזמן שהגשמים יורדין רק דבסוכה אחת אין גשמים יורדין לתוכה אם לברך לישב בסוכה או לא. והשבתי דאין לברך. וראיה ממ"ש הפוסקים דאפילו אין מקפה לפניו נמי פטור א"כ כיון דחכמים נתנו שיעור משתסרח המקפה משמע דזה הוי טעם הפטור ואעפי"כ אף שאין מקפה לפניו נמי פטור והיינו כיון דאם היה מקפה לפניו היה פטור וגם כיון דלאחר יש מקפה ופטור לכך אף הוא פטור כן ה"נ בזה. ולכאורה יש להביא ראיה להיפוך ממ"ש המג"א ס"ס תרכ"ט דאם הגשמים נוטפין מן הסכך יש לקשור סדין רק שלא יברך מכח ספק ברכות להקל והיינו דיש דס"ל דאסור לפרוס סדין תחת הסכך משמע הא לאו הך ספק היה מברך מכח דאין גשמים יורדין לסוכתו. אך אין זה ראיה די"ל דהוא מיירי שכבר פסק הגשם ואין גשמים יורדין משמים עוד וא"כ הז יהזמן בחיוב סוכה רק שהוא לא היה יכול לאכול מכח דהסכך מטפטף ומצטער פטור בזה אם עשה עצה שלא יטפטף חייב לברך ולכך לא פטר ליה המג"א רק מטעם אחר אבל אם הגשמים יורדין מן השמים בענין דהוי זמן פטור בזה אף למי שאין הגשמים יורדין לסוכתו פטור מלברך דהוי זמן פטור ואדרבא מדברי הסוגיא הנ"ל יהיה מוכח כדברינו דאל"כ קשה להסוברים בסי' תרכ"ט דמותר לפרוס סדין תחת הסוכה למה מבואר בש"ס ופוסקים בירדו גשמים מותר לצאת ולמה יצא יפרוס סדין עליו שלא ירדו הגשמים. ודוחק לומר דמיירו באין לו סדין דלא לשתמיט הש"ס וכל הפוסקים ליתן עצה זו ובע"כ דאין זה מועיל ואין בזה קיום מצות סוכה והרי הם ס"ל דאין הסדין מבטל הסכך בע"כ מכח דהוי זמן גשמים יורדין לא מהני מה שאליו לא יגיעו הגשמים ויש להסביר הדבר בטעמו דהרי דעת הלבוש והב"ח דבאין מטר יורד לתוכה פסול וא"כ אף המכשירין נראה דטעמם מכח כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכיון דאפשר ליטול הסכך ויהיה המטר יורד לתוכה ואעפ"כ יהיה נשאר צילתה מרובה וא"כ הוי ראוי לבילה ואין בילה מעכבת בו אבל אם באמת המטר יורד מן השמים ובזה א"י המטר לירד ממ"נ אין יוצא ידי סוכה אם בתר השתא אזלינן פסולה כדעת הלבוש והב"ח ואם כדעת המכשירין מכח דראוי לבילה הרי כשיטול המותר ירדו גשמים ופטור מכח המטר לכך ממ"נ אין לברך לישב בסוכה. ובפרט דבלא"ה דעת הנ"ל דאין לברך כשאין המטר יוכל לירד לתוכה לכך וודאי בכה"ג אין לברך ודו"ק וז"ב ונכון לדעתי ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"ז בהלכות סוכה סי' תרכ"ט מ"ש בתשובה לק"ק זראוונע ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ה**' **בהג**"**ה**) וכל זה דוקא בשאר ימים או לילות של סוכה אבל לילה הראשונה צריך לאכול בסוכה אף אם גשמים יורדין וכו'. נ"ב הנה מדברי הט"ז מבואר דהמנהג

הוי לברך לישב בסוכה אף דירדו גשמים דקיי"ל כסמ"ג וכו'. הנה הראו לי באחרונים בשם הפרי מגדים שאין לברך מכח דהוי ספק ברכה. והנה לפענ"ד אינו נראה כן מלבד דכן המנהג לברך בלילה ראשונה וכן מורה לשון הט"ז דכן נהגו וכן מורה לשון הרמ"א שכתב סתם חייב לאכול משמע כדינו בברכה דבלא"ה הי"ל לפרש. והנה מלבד זה נראה דכן ראוי ונכון ואין כאן ספק פלוגתא כלל דהנה אף המתרצים קושית התוס' בע"א ולא מכח ירדו גשמים מ"מ נראה דמודים לדינא בזה. והוא דהרי יש להכין זה גופא מנ"ל להמשנה דבירדו הגשמים או מצטער פטור מן הסוכה ואין לומר מתשבו כעין תדורו דגם בדירה דרכו לצאת כן דא"כ היה להמשנה לתלות בזה לשער אם היה מזדמן כן בביתו אם היה יוצא ולמה משער משתסרח המקפה ולמה תלה בזה וגם אף אם הוי מכח תשבו כעין תדורו י"ל דטעמא דקרא נמי הוי כן והיינו כיון דאכילת שאר הימים הוה רשות א"כ אם רצה לא היה אוכל ולא היה חייב בסוכה רק שהתורה גזרה אם רוצה לאכול או לישן אז חייב כסוכה וא"כ תינח אם האכילה או השינה הוי לו תענוג אז נחשב האכילה הנאה והיכי דבעי להנות בעינן סוכה אבל במצטער או בירדו גשמים בשיעור שתסרח המקפה א"כ אין אכילה ושינה זו תענוג לו רק צער וכל היכי דהוי צער אין זה אכילה ושינה והוי בלא אכל ולא ישן וממילא פטור מסוכה וא"כ תינח כשאר הימים דהוי רשות אבל בלילה הראשונה דהוי האכילה חובה א"כ לא תלוי מלתא בהנאתו כלל ולו יהא דאינו נהנה חייב בסוכה והרי אף באין לו תאווה לאכילה חייב לאכול בסוכה. לכך מה בכך דמצטער באכילה זו סוף סוף חייב בסוכה. גם י"ל בזה כיון דהוי חובה עליו לאכול א"כ המצוה בעצמה הוה הנאה לו שמקיים המצוה לכך חייב בסוכה ואף דמצות לאו להנות נתנו הרי היכי דהוי הנאת הגוף בהדי הנאת מצוה אמרינן מצות להנות ניתנו א"כ עכ"פ יצא צערו בהנאת קיום המצוה ולא נחשב מצטער. ומה שלא תירצו כן קושית התוס' היינו דארובא דהוי קשה להו דבשביל ירדו גשמים לא הוי צריך הגז"ש כיון דבלא"ה הוי חיוב עליו מכח יו"ט ממילא בעי סוכה כיון דאכילה זו נחשב צער וגם לא תליא בהנאתו רק חובה עליו וממילא חייב בסוכה ולא בעינן הגז"ש בשביל זה אבל לדינא מודים דאף בירדו גשמים חייב בסוכה ואין כאן ספק ברכה. ועוד נראה בטעמו דאף שכתב הרמ"א בשם הגמ"י דהפטור ועושה נקרא הדיוט נראה דזה הוה רק בשאר הימים דהרי חזינן דיש כמה דיעות וכן נוהגין דנשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג ולמה לא כתבו למונעם דהוו הדיוטות ולקיימן בלי ברכה כ"ע מסכימין דאין מוחין בידם ולמה לא אמרינן דהוי מעשה הדיוטות ובע"כ דבשאר מ"ע שהזמ"ג כיון דעכ"פ לאנשים הוי חיוב לכך אף מי שאינו מחוייב אם עושה לא נקרא הדיוט אבל בסוכה כיון דאף כל אדם בלי

גשמים נמי אינו חיוב רק רשות דאי בעי לא אכיל וכיון דהוי רק רשות לכך שוב אם ירדו גשמים ג"כ אם עושה כן הוי הדיוט וא"כ בלילה הראשונה במקום שאין גשמים יורדין הוי כאן חובה לאכול בסוכה א"כ אף במקום דגשמים יורדין לא גרע הוא מנשים ולכך יכול לקיימו בתורת אינו מצווה ועכ"פ לא נקרא הדיוט וא"כ שוב יכול לברך כמו נשים שמברכין על מ"ע שהזמ"ג ואין כאן ברכה לבטלה וא"כ שוב הוי ס"ס להקל אולי כדעת הסוברים דהגז"ש הוה על חיוב הסוכה כירדו גשמים ואת"ל כאינך פוסקים דלמא הלכה כהפוסקים דנשים יכולות לברך על מ"ע שהזמ"ג וא"כ ה"נ כזה ולכך העיקר כמנהג ישראל וכדעת הטורי זהב לברך בזה על הסוכה לילה הראשונה וכן עשינו מעשה ויהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל אמן. ודו"ק:

(**שם סעיף ז' בהג"ה**) וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוט. נ"ב עיין במג"א סי' תע"ב בהלכות פסח מ"ש בשם הטו"ז וכתב דצריך להתיישב בדבר וכו'. והנה באמת מפורש במשנה גבי ר"צ העלום לסוכה מפני שהחמיר על עצמו א"כ מוכח דמותר להחמיר על עצמו ולכאורה היה נראה לחלק דהיכי דהגברא בר חיובא עכ"פ כגון ר"צ שהוא היה חייב בסוכה רק דפטור הוי מצד אחר שהמאכל הזה פטור מסוכה זה כיון דעכ"פ גברא בר חיובא הוא מותר להחמיר ע"ע אבל בנדון כזה של הרמ"א שירדו גשמים וא"כ הוי הוא עצמו פטור לכך אין ראוי להחמיר ע"ע ונקרא הדיוט. אבל המעיין בירושלמי בפ"ב דסוכה במשנה דשלוחי מצוה פטורין מן הסוכה דקאמר שם ר"ה אזיל לעין טב וכו' עד דעל למטללתא רר' יוחנן ספרא וכו' ע"ש היטב באריכות א"כ התם הרי היה שלוחי מצוה וגם הי' מים וא"כ היה הוא פטור וגם המים פטורין והחמיר על עצמו. גם קשה היאך נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג ואם הוי מעשה הדיוט היאך יברכו והוי ברכה לבטלה ובע"כ דמותר להחמיר ובע"כ לומר דרק ביורד גשמים כיון דהוי כשפך קיתון על פניו והראו לו מן השמים שאין רוצים בשימושו בזה אין להחמיר ע"ע אם אין רוצים בו אבל בעלמא מותר וראוי להחמיר וז"ב לדעתי. עוד נ"ל ראיה לדברי המג"א בסי' תע"ב הנ"ל דאין להחמיר בדבר שהוא מותר במה דאיתא בירושלמי פ"ב דסוכה ה"י וז"ל ר"ג נכנס ויוצא כל הלילה ר' אליעזר חד תלמיד מן דרבי מנא הורה לחד מן קרובייא דנשייא יצא אין מטריחין עליו שיחזור ולא שמיע ר"ג נכנס ויוצא ר"א נכנס ויצא כל הלילה עכ"ל ופירש שם הק"ע דהתלמיד שהודה שאין מטריחין אותו לא ידע מהמעשה דר"ג וכו'. ולכאורה קשה מנ"ל דלא ידע דלמא ידע רק שר"ג ור"א היו מחמירין על עצמם והרי כן מצינו במשנה שם לעיל גבי מעשה שהעלו לר"ג דלי של מים וב' כותבות ואמר העלום לסוכה וכתב הר"ן דקמ"ל דאם רוצה להחמיר ע"ע

רשאי להחמיר ואין בו משום יוהרא ע"ש. הרי דר"ג היה מחמיר על עצמו וא"כ גם בזה דלמא היה מחמיר ע"ע ובע"כ דאם פטור אינו רשאי להחמיר ומה דבדלי מים העלום לסוכה היינו דאם הוא בר חיובא וחייב בסוכה רק דהמניעה מצד הדבר שבזה אין בו חיוב סוכה בזה רשאי להחמיר דבזה הוי כאומר לדידי נחשב זה כפת ובדבר שחייב בסוכה ולחומרא מהני אחשביה ובזה לא נקרא הדיוט אבל בירידת גשמים דהוא עצמו פטור מסוכה וכן התם בהיסיבה שהוא עצמו פטור לגמרי בזה ל"ש אחשביה לכך נקרא הדיוט ושפיר מוכח מר"ג ור"א שהיו נכנסין ויוצאין כל הלילה. וזה כלל נכון לפענ"ד ודוק: והנה מה שלא הביא הירושלמי הברייתא המובא בש"ס דילן דמפורש דהי' ישן אין מטריחין אותו לעלות נראה דמזה יהיה ראיה לדעת המג"א דדוקא אם כבר שכב הא בלא"ה מחוייב לעלות ולכך א"ש דהברייתא מיירי שכבר שכב וישן לכך אין מטריחין אותו אבל מעשה דר"ג ור"א היה שעדיין לא שכבו רק יצאו לכך היו נכנסין ויוצאין כל הלילה אך הך תלמיד הורה גם בלא שכב עדיין שאין מטריחין אותו לכך אמר לא שמיע לי' הא דר"נ שהיה נכנס ויוצא כל הלילה וא"כ דין זה של המג"א מפורש בירושלמי ודוק: והנה גרסינן במס' יומא פ"ה כותבת הגסה שאמרו יתירה מכביצה וכו' ע"ש עד הסוף. והנה מסוגיא זו יש ללמוד מה שנסתפקתי כיון דבעינן בסוכה כשיעור ובפחות מכשיעור אין לברך לישב בסוכה אם דעתו לאכול כשיעור רק בשהיה יותר מכא"פ ומכ"ש אם שהה ביני וביני כדי א"פ אם חייב לברך לישב בסוכה. ומכ"ש אם נמלך שתחלה היה דעתו לאכול פחות מכשיעור ולא בירך לישב בסוכה ואח"כ נמלך לאכול עוד עד כשיעור. הנה אם הוי תוך א"פ ודאי חייב לברך לישב בסוכה אך אם לא שהה כדי א"פ אם חייב לברך או לא: ולכאורה היה נראה בפשיטות כיון דבכל שהה כדי א"פ לא נחשב אכילה אחת ודאי אינו מברך. אך מן הש"ס נראה מוכח להיפוך דקשה מה פריך הש"ס למ"ד דככותבת הוי יתירא מכביצה ממ"ש בר"ג לא מפני שהדין כך אלא שרצה להחמיר ע"ע ומאי פריך נימא דהכוונה הוא כך דהרי בפסחים פ"ג אמרינן דנשי דידן אופין קפיזא קפיזא לפיסחא וא"ל רב יוסף מה דעתיך לחומרא חומרא דאתי לידי קולא היא דמפקע ליה מחלה וכו' וא"כ משמע דאסור לעשות טצדקי לפטור ממצוה ובחולין פרק כיסוי הדם אמרינן להיפוך כיצד יעשה נוחר או מעקר כדי לפטור מכיסוי מוכח דמותר לעשות טצדקי לפטור ממצוה וכ"ה ביו"ד סי' כ"ה וכ"ב במק"א ליישב זה. ועכ"פ מוכח דיש ענין דאין לעשות טצדקי לפטור ממצוה וכן הוא במנחות פ"ג גבי סדינא בקייטא וכו' ציצית מה תהא עליה ופעמים הוי להיפוך דמותר לעשות ערמה לפטור. ואם כן דלמא הוי כוונת המשנה כך דוודאי היה ביד ר"ג לעשות שהייה ביני וביני כדי א"פ ולא יצטרך

לסוכה וז"ש לא מפני שהדין כך דאסור לעשות ערמה לאפקועי ממצוה רק מן הדין היה יכול לעשות ערמה לפטור ממצוה רק שרצה להחמיר ע"ע ומאי פריך. ועוד הוי קשה יותר דמ"ל דמה דבכא"פ אינו מצטרף היינו בדבר איסור ובדומה דבזה כיון דליכא ברכה לצרפו לכך אינו מצטרף רק בכא"פ אבל על דבר שמברך עליו כיון דאוכל הכל על סמך ברכה ראשונה אז הברכה מצרפו להיות כדרך אכילה. ובהכי הוי א"ש מה שבסי' תע"ה כתב המחבר שלא ישהה בין אכילה לאכילה כא"פ ובהלכות יוה"כ כתב דמתחלת אכיל' עד סוף אכילה לא יהיה כדי א"פ. והיינו כיון דביוה"כ ליכא ברכה דהוי אכילת איסור לכך צריך שלא יהיה מתחלת אכילה עד סופו כדי א"פ. אבל במצה דאיכא ברכה לכך אין קפידא רק שלא שהה בין אכילה לאכילה כא"פ ודוק אך י"ל דניהו דבכרכה מצרפו מ"מ הרי ברכות מדרבנן ומן התורה ליכא צירוף לכך אסור לעשות בו הפסק וזה במצה דאל"כ מן התורה לא יצא אבל בסוכה הוי להיפוך דניהו דמן התורה אינו חד אכילה מדרבנן הוי חד אכילה לכך חייב בסוכה מדרבנן. וא"כ לפי"ז יש לומר כך דעדיין היה ביד ר"ג לאכול פחות פחות מכשיעור ולברך כל פעם מחדש ולהיות נמלך רק פעם וא"כ יפטור מסוכה אם שהה כדי א"פ. אך א"כ יהיה גורם ברכה שא"צ דאסור לגרום כמ"ש המג"א סי' רט"ו והיה מוכרח לאכול ביחד. אך י"ל הרי אם ילך לסוכה יתחייב לברך על הסוכה יהיה נמי ברכה שא"צ כיון דבידו לאכול פחות פחות מכשיעור וא"כ כיון דממ"נ יגרום ברכה שא"צ הי' בידו לאכול פחות פחות מכשיעור. וזה מ"ש העלום לסוכה ולא אכלו פחות פחות מכשיעור לא מפני שהדין כן מכח דאסור לגרום ברכה שא"צ דגם זה הוי ברכה שא"צ אם יעלום לסוכה ואפשר לפטור בלא זה רק שרצה להחמיר ע"ע ומה פריך. ובע"כ מוכח דבסוכה אינו תלוי בשהייה רק כל שאוכל כשיעור אפילו בהפסק רב חייב בסוכה ודו"ק:

(**שם בהג"ה**) וכשיוצא מן הסוכה מכח גשמים אל יבעט ויצא אלא יצא כנכנע כעבד שמוזג כוס לרבו ושופכו על פניו. נ"ב הנה בש"ס מיבעיא ליה מי שפך למי ופשיט שם כעבד שמזג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו. ולכאורה היה נראה דנ"מ מן אבעיא זו לדינא אם יכול להחמיר ע"ע או לא דאם נימא דהוי כשפך העבד כוס לרבו על פניו כזה ניהו דמן הדין הוא פטור כיון שמצטער מ"מ אם רוצה להחמיר על עצמו ולהרהר בתשובה יכול לישב בסוכה. אכל להך לישנא דהוי דהרב שפך לעבד קיתון על פניו א"כ כיון שמראין לו שאין רוצים בשימושו אין ראוי לשמש בע"כ ואסור להחמיר ע"ע. מיהו להסוברים דהיכי דפטור ועושהו נקרא הדיוט י"ל נ"מ אחרת לענין אם ירדו גשמים בליל א' דלהך סברא דהוי כאילו העבד שפך לרבו על פניו ממילא בליל א' שחייב בסוכה

דוקא אף בגשמים חייב הוא לאכול בסוכה כיון דמצטער חייב אף בגשמים נמי חייב. אכל להך לישנא דהרב שפך לו על פניו א"כ מראין לו שאין רוצים בשימושו ואין ראוי לשמש בע"כ ואף בליל א' פטור מן הסוכה ומפרש הנ"מ דאמרינן שבליל א' חייב בסוכה כפירוש אינך מפורשים דבשאר יו"ט אין חיוב לאכול פת או דנ"מ לענין דדי בכזית והסוברים דנ"מ לענין אם ירדו גשמים הם יסברו דיכול להחמיר על עצמו בשאר מצות ולא אמרינן דהפטור ועושה נקרא הדיוט ולכך נ"מ מזה דכאן ודאי אינו רשאי להחמיר כיון דהוי כאלו שפך לו רבו קיתון על פניו ויש נ"מ לתרווייהו. כן היה נראה לכאורה לומר ועדיין צ"ע אולי יזכני ה' בזמן אחר לבאר יותר בזה ודו"ק:

(**שם סעיף ח'**) נהגו שאין מברכין על הסוכה אלא בשעת אכילה. נ"ב מה שנחלקו הט"ז והמג"א באם היה יושב בסוכה וחזר לאכול אם חייב לברך או לא וגם אם חייב לברך על השינה עיין בחידושי על או"ח משנת תקפ"ט בהלכות ר"ח סי' תקצ"ב מ"ש בזה ע"ש ודו"ק ועיין במג"א סי' י"ז בד"ה מה שאין מברכין על מצה כל שבעה שאין מצוה באכילתו אלא שאין אוכל חמץ משא"כ בסוכה וכו' ועמ"ש בכוונתו וביאורו בחיבורי לתורה דרוש לחג הסוכות שנת תק"צ ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תרמא

סעיף א' העושה סוכה בין לעצמו בין לאחר אינו מברך על עשייתה וכו'. נ"ב עיין בתוס' סוכה דף מ"ז מה שהביאו הירושלמי דמברך לעשות סוכה לשמו ועיין במהרש"א ובמהרש"ל ועיין בחיבורי לתורה חלק צ"ד מ"ש בדרוש לסוכות שנת תר"ז ביאור דברי הירושלמי בזה ע"ש באריכות ודו"ק:

סימן תרמב

סעיף א' אם חל יום ראשון להיות בשבת וכו'. נ"ב הנה מה שמפטירין בשבת חוהמ"ס מלחמות גוג ומגוג הוא מכח דעיקר מלחמת גוג ומגוג יהיה ע"י הסוכה כמשחז"ל דהקב"ה יתן להם מצות סוכה ואחז"ל דכתיב יושב בשמים ישחק דאין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו יום בלבד והרי הך קרא דיושב בשמים ישחק מיירי גבי מלחמות גוג ומגוג כמו שאמרו חז"ל בברכות א"כ מפלת גוג ומגוג יהיה על ידי הסוכה:

סימן תרמג

סעיף ג' בהג"ה ופסול אפילו בשעת הדחק ואיכא מ"ד דכשר וע"כ נוהגין באלו המדינות וכו'. נ"ב הנה נראה לפענ"ד לא מן השם הוא זה אלא ממה דגרסינן בש"ס דסוכה דף ל"ז ע"ב ור"ש סבר הני לדפנות ועלי תמרים ועלי עצי עבות לסכך עכ"ל. משמע דעלי הדס ועלי עץ עבות הוו שניהם לסכך. והנה בירושלמי פ"ג דסוכה ה"ד גרסינן ר' יסא כד סליק להכא חמתי' וכו' עד ולא שמיע דאמר ר' סימון בשם ריב"ל ואשר ישמיעו ואשר יעבירו וכו' לא היא הדס ולא היא עץ עבות אלא הדס לסוכה ועץ עבות ללולב עכ"ל. ועיין בק"ע מ"ש בפירושו. ולפ"ז עכ"פ מוכח בירושלמי דעצי הדס היינו בלא עבות ונראה דהיינו תרי וחד ועצי עבות היינו הדס ממש השלם דהוי ג' על ג'. ולפי"ז כיון דקאמר הש"ס דילן עלי הדס וכו' ועלי עצי עבות לסכך מוכח דגם הדס שוטה דהוי תרי וחד נמי כשר לסוכה וכיון דכשר לסוכה כשר ללולב לדידן דהרי ר"י בעי ד' מינין שבלולב ולכן כיון דסתמא דגמרא ס"ל כרב כהנא הכי קיי"ל אך הוי קשה להתוס' דלמר בר ר"א דאמר דההוא הוי הדס שוטה א"כ במה יפרש ר' יהודה מה דקאמר ככתוב עלי עצי הדס הרי הוא פסול לסכך. לכך כתבו התוס' דלהס"ד דס"ל דזה הוי הדס שוטה אז הוי מוקי לה ר"י גם זה לדפנות דגם עלי עצי הדס לדפנות רק עלי עצי עבות לסכך. ובזה א"ש לשון הוי מוקי לה שכתבו התוס' ולא כתבו ר"י מוקי לה לדפנות. אך כוונתו דוודאוי למה דקיי"ל כרב כהנא הוי עלי עצי הדס נמי לסכך רק לפי סברת מר בר רב אשי הוי מוקי לה גם עלי עצי הדס לדפנות ולדידן הוי עלי עצי הדס לסכך ומוכח דקיי"ל דכשר בתרי יחד ועל זה אנו סומכין לדינא כנלפענ"ד נכון וברור ודו"ק כי קצרתי:

סימן תרמו

סעיף א' הדס שנקטם ראשו כשר וכו'. נ"ב הנה הביא הב"י בשם הר"ן שני דיעות בנקטם ראשו בעיו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט אם כשר דיש מכשירין מכח דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי אצל מצות כמו שמסיק הש"ס גבי ואם מיעטן כשר ומינה משמע דאיפשט בעיין דנקטם ראשו ועלתה בו תמרה ויש ס"ל דלא נפשט בעיין בשלמא בעבר ומיעטן דבידו לתקן ניהו דאסור מ"מ בידו לתקן לכך לא הוי דיחוי אבל היכא דאין בידו לתקן אף דיחוי מעיקרא הוי דיחוי עכת"ד הב"י. ואני אומר דהך סברא אם מה שבידו לתקן דרך איסור אם נחשב בידו לענין דיחוי או לא מצינו בזה פלוגתא דאמוראי ביומא דף נ"ז ע"ב דגרסינן שם מקצת דמים נתערבו ומקצת לא נתערבו פשיטא כי יהיב מוודאין יהיב מיהו הנך שיריים הוי וליסוד אזלי או דלמא דחויין הן ואזלי לאמה אמר רב פפא

אפילו למ"ד כוס אחר עושה חבירו שיריים ה"מ היכא דאי בעי למיתב מצי למיתב אבל ההיא דאי בעי למיתב לא מצי למיתב לא אמר ר"ה בריה דר"י לר"פ אדרבא אפילו למ"ד כוס אחד עושה חבירו דיחוי ה"מ התם דדחייה בידים אבל היכא דלא דחייה בידים לא וכו'. והנה טעם פלוגתתן נראה דבוודאי הא דאמר ר"פ דאי בעו למיהב לא מצי יהיב היינו רק לכתחלה כיון דיש כאן וודאין אין ראוי ליתן מהתערובת אבל בדיעבד אם נתן מהתערובת עפ"י דין המפורש שם לעיל באופן דיצא מכל הספיקות ודאי דמהני כיון דכבר נתן הכל כדינו ודאי דיצא רק לכתחלה כיון דיש כאן וודאין יש לו ליתן מוודאין וא"כ ר"פ ס"ל דמה דאין בידו ליתן לכתחלה הוי דיחוי ולכך שפיר קאמר דאף למ"ד כוס אחד עושה חבירו שיריים ה"מ היכי דמצי יהיב ולא הוי דיחוי אבל האי דלא מצי יהיב א"כ נדחה וכיון דנדחה שוב אין לו תורת שיריים ואף דלא דחייה בידים מ"מ כיון דאין בידו לתקן הוי בלא דחייה בידים ואין בידו לתקן כדחייה בידים ובידו לתקן ולכך הוי דיחוי אבל ר"ה ס"ל דמה שבידו לתקן דרך איסור הוי בידו ולא הוי דיחוי ולכך קאמר שפיר אפילו למאן דאמר כוס אחד עושה חבירו דיחוי ה"מ התם דדחייה בידים דכיון שהיה בידו לזרוק דרך היתר ממש א"כ אם לא זרק ממנו וחלקן הוי דחייה בידים ולכך אף שהיה בידו לזרוק ממנו הוי דיחוי. אך כאן בתערובת הוי ממ"נ דחייה בידים לא הוי כיון דאסור לזרוק ממנו לכתחלה א"כ לא נקרא דחייה בידים כיון דאסור לזרוק ממנו לכתחלה לא הוי דחייה בידים ומכל מקום בידו לתקן מיקרי כיון דבידו לעשות כן אם כן הוי לא דחייה בידים ובידו לתקן לכך לא הוי דיחוי. וא"כ כיון דפליגי בזה אמוראי והרמב"ם פסק כר"פ לכך הוה זה דיחוי אף דבידו לתקן ובע"כ הטעם גבי אם מיעטן כשר מכח דאין דיחוי אצל מצות א"כ ה"ה בנקטם ראשו הוי כך. מיהו לפמ"ש התוס' בסוכה דף ל"ג דלענין דיחוי מעיקרא לא הוה דיחוי מה שבידו לתקן דרך איסור אבל לענין נראה ונדחה הוי דיחוי אף דבידו לתקן דרך איסור לא הוי ראיה מזה דהרי כאן בדם הוי נראה ונדחה שקודם התערובות הוי ראוי לזריקה אם כן הוי נראה ונדחה לכך ס"ל לר"פ דהוי דיחוי אף דבידו לתקן ואין ראיה לדיחוי מעיקרא. מיהו שבתי וראיתי שזה אינו שהרי מוכח שם בש"ס ואח"כ מפורש כן במשנה דאם הקדים דם השעיר לדם הפר לא עשה ולא כלום ככל המתנות א"כ גבי דם הפר הי' נראה ונדחה אבל בדם השעיר הוי דיחוי מעיקרא שעדיין לא היה ראוי ליתנו בהיכל כל זמן שלא נתן דם הפר וא"כ הוי דיחוי מעיקרא וא"כ אם בדיחוי מעיקרא נחשב בידו דרך איסור אכתי ליהוו שיריים מכח דם השעיר וליתנו על היסוד מכח דם השעיר שבו ולמה ישפך לאמה שהרי משמע בש"ס בתערובת נותן ג"פ אף דבפעם השלישי הוי חד דם מיותר מ"מ נותנין אותו

בשביל דם החיוב שבו א"כ ה"נ בשפיכת שיריים כיון דהוי מצוה ומשיורי עבודה הוי אבל לשפוך לאמה אינו מן העבודה כלל וא"כ ראוי ליתנו ליסוד מכח דם השעיר כיון דבזה יש לו שם שיריים עליו דבזה הוי דיחוי מעיקרא ובע"כ דס"ל ?לר"ט אף בדיחוי מעיקרא הוי דיחוי אף דבידו לתקן דרך איסור וה"ה בלולב ובע"כ דאין דיחוי אצל מצות וה"ה בעלתה בו תמרה. והנה בזה מצאתי מקום ליישב שיטת הפוסקים שפסקו בכסהו הרוח וחזר ונתגלה שחייב לכסות ולא כתבו דהוי מכח ספק אם יש דיחוי אצל מצות או לא ועיין במג"א סי' תקפ"ו ובחיבורי שם. וכעת נראה כך די"ל דמה דדוחה הש"ס דדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי תפשוט מינה נראה ונדחה לא תפשוט מינה. הכוונה כך דודאי כיון דבקדשים אף דיחוי מעיקרא הוי דיחוי כמ"ש התוס' כאן ורק מכח דמצות שאני דבמצוה לא שייך דיחוי וא"כ אם במצוה ל"ש דיחוי אתינן עלה אבל תורת דיחוי יש עליו שם ריחוי רק מטעם אחר דבמצות ל"ש דיחוי אין לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה רק דאם הוי הטעם מכח דבידו לתקן אף דהוי דרך איסור ולכך לאו שם דיחוי עלה בזה יש לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה כמו דס"ד לחלק בקדשים בין נראה ונדחה לדיחוי מעיקרא וס"ל דדיחוי מעיקרא לאו דיחוי הוא ונראה ונדחה הוי דיחוי כן ה"נ מה שבידו לתקן דרך איסור לענין דיחוי מעיקרא י"ל דלא הוי דיחוי אף דבידו לתקן דרך איסור אבל בנראה ונדחה אף דבידו לתקן דרך איסור הוי דיחוי. ולכך א"ש דהש"ס דקאמר לעולם במשחיר בעיו"ט ודיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי תפשוט מינה ונראה ונדחה לא הוי דיחוי לא תפשוט היינו רק לר"ה ברי' דר"י בסוגיא הנ"ל דס"ל דמה שבידו לתקן דרך איסור לא הוי דיחוי בדיחוי מעיקרא ולכך שופכו ליסוד בשביל דם השעיר שבו לדידיה י"ל דמיירי באשחור מעיקרא ודיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי אם בידו לתקן דרך איסור ונראה ונדחה הוי דיחוי אף דבידו לתקן דרך איסור כמ"ש התוס' בסוגיא דסוכה. וזה הוי הכל לרב הונא ברי' דר"י ע"ד מ"ש התוס' בנדרים גבי הני כהנא שלוחי דרחמנא נינהו דרוצה הש"ס לפשוט ע"ש כן ה"נ רוצה הש"ס לפשוט מברייתא עצמה דנראה ונדחה לא הוי דיחוי במצות ולכך דוחה דמברייתא לבדה אין ראיה די"ל דבידו לתקן דרך איסור ואין שם דיחוי עלה. ולפ"ז שאני נראה ונדחה מדיחוי מעיקרא דלענין מה דלא הוי שם דיחוי עלה יש לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה וזה הכל הש"ס דוחה דאין ראיה מהברייתא. אבל לדידן לפי האמת דקיי"ל כר"פ ביומא דשופכו לאמה ס"ל דמה דבידו לתקן דרך איסור לא נחשב בידו בקדשים והוי תורת דיחוי עליו וא"כ כיון דיש בזה תורת דיחוי בע"כ מה דעבר ומיעטן כשר היינו מכח דאין דיחוי אצל מצות אם גוף הדבר נחשב דיחוי רק מטעם אחר כשר דבמצות ל"ש דיחוי בזה שוב אין

סברא לחלק בין דיחוי מעיקרא לנראה ונדחה והכל לא מיפסל מכח דיחוי כיון דאין דיחוי שייך במצות הכל שווין כדיחוי מעיקרא כנראה ונדחה. ולכך מיפשט בעיא דנראה ונדחה שפיר מעבר ומיעטן כשר וא"ש שיטת הפוסקים הללו על נכון ודוק היטב:

סימן תרמז

סעיף ב' ערבה שיבשה או שנשרו רוב עליה או שנקטם ראשה פסולה וכו'. נ"ב הנה גרסינן בש"ס דסוכה נקטם ראשו מעיו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט וכו' יש דיחוי אצל מצות וכו'. והנה המעיין בש"ס יראה להדיא דאם עלה בו תמרה מעיו"ט אפילו דיחוי מעיקרא רק אם לא עלתה בו תמרה עד יו"ט אי הוי דיחוי מעיקרא. וגם המעיין שם תחלה גבי דאשחור אימת מוכח שם דאם אשחור קודם זמנו הוי דיחוי מעיקרא ואם אשחור ביו"ט הוי נראה ונדחה. והנה מזה יש לתמוה על הרמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"ו שכתב מי החג שנטמאו והשיקן וטהרו וכמו שיתבאר בטהרות אם טיהרן ואח"כ נטמאו הואיל ונדחו ידחו עכ"ל. והנה מה שתמוה עליו מהא דבש"ס בפ"ב דפסחי' מבואר דהטעם הוי מכח מעלה והרמב"ם נקט מכח דיחוי זה הוי תמוה לי ומצאתי אח"כ בספר הצל"ח שהקשה כן. אבל עוד תמוה לי חדא הרי קיי"ל כל שבידו לא הוי דיחוי וכיון דבידו להשיקן למה יחשב דיחוי. אך עוד ק"ל כיון דקאמר הרמב"ם מי החג שנטמאו משמע דכבר חל החג א"כ אף בלא הקדישן יהי' נראה ונדחה דהרי התם בלולב ליכא הקדש ואף דמוכח מרש"י שם דדוקא בתר דאגדיה הוי נראה ונדחה או דיחוי מעיקרא אבל בלא אגדיה לא נחשב דיחוי מ"מ הרי קאמר שם הש"ס דאגיד הזמנה בעלמא היא ולאו כלום היא ומ"מ כיון דעשה הזמנה הוי דיחוי א"כ ה"נ כיון דקראן הרמב"ם מי החג משמע דמלאן לשם חג א"כ ניהו דלא הקדשן נמי יהיה נראה ונדחה. ואפשר דהרמב"ם מחלק בין אם עשה מעשה ושינוי בגופו דניכר מגופו דהוי למצוה אז ניהו דהזמנה לא מלתא היא מ"מ הוי דיחוי. אבל בימי החג שאף שדלאן לשם חג אין השינוי ניכר מגופו אם הוי לשם חג לכך לא נחשב דיחוי. ובזה היה אפשר ליישב דברי הרמב"ם מקושית הצל"ח הנ"ל ויתיישב נמי קושייתי דהוי בידו לתקן והוא דנא' דוודאי לפ מאי דקיי"ל הזמנה לאו מלתא היא לכך אף דמלאן לשם חג לא נחשב נדחה רק היכי דהשינוי ניכר בגופו אבל למ"ד הזמנה מלתא היא ודאי אף דאינו ניכר מגופו כיון דהוי מלתא הוי דיחוי כמו בלולב אגוד ולכך ר' ירמיה בש"ס שם דס"ל דהטעם בזה מכח מעלה ס"ל כמ"ד הזמנה מלתא היא א"כ קשה ליה אם הוי טעמא מכח דיחוי א"כ אף בטהרן ואח"כ הקדישן הוי דיחוי כיון דמלאן לשם חג דקראן מי החג ובע"כ דס"ל דזה לא הוי דיחוי

מכח דבידו לתקן. אם כן בהקדישן ואח"כ טיהרן נמי הוי כן. ובע"כ הוי הטעם מכח דמעלה עשו בקדשים. אך לדידן דקיי"ל דהזמנה לאו מלתא היא י"ל דהטעם מכח דיחוי וקודם הקידושין לא נחשב דיחוי כלל. אבל בהקידושין הוי דיחוי אף דבידו לתקן י"ל דע"כ לא אמרינן דבידו לא הוי דיחוי רק אם בידו לתקן כלי צורך לומר דהראשון נתבטל והוי כפנים חדשות באו לכאן רק נוכל לו' דהוא הוא אותו שבתחלה בזה נחשב בידו לתקן כיון דהוי בידו לתקן אבל בזה במים שנטמאו כיון דאוכלין אין להם טהרה במקוה והיתר הזריעה הוי מטעם ביטול דהוי כאלו נתבטלו ונעשו מחובר לקרקע א"כ אלו שנטהרו נחשב כפ"ח ואם כן ל"ש בידו לתקן דלפי מה שהיו תחלה בשעה שנטמאו אין בידו לתקן רק לו' פ"ח בא לבאן זה לא נחשב בידו לתקן א"כ הראשונים נדחו וכיון דסוף סוף אלו מכח הראשונים קאתו נחשב דיחוי וקודם שהקדישן כיון דהזמנה לאו מלתא לא נחשב דיחוי כלל וא"ש ודוק והנה בהיותי בזה ראיתי לעמוד עוד עמ"ש הרמב"ם אח"כ בהי"ג חטין שלקטן מגללי בקר וזרעם הרי אלו ספק אם עברה מיאוסן וכו'. והנה הן אמת בזה הוי אבעיא בש"ס מנחות וכו'. אך ק"ל למה לא חילק בין זרען ואח"כ הקדישן או הקדישן תחלה וממ"נ אם מיאוס גרע מטומאה א"כ אם בטומאה לא מהני זריעה מכ"ש במיאוס ובע"כ הבעיא של הש"ס אם זרען ואח"כ הקדישן אבל אם הקדישן תחלה לא מהני זריעה כיון דנדחו כמו דלא מהני לטומאה וק"ו הוא ואם ס"ל דמיאוס עדיף מטומאה אם כן בע"כ הוי בעיא של הש"ס בהקדישן תחלה ואח"כ זרען אבל בזרען תחלה הוי ק"ו מה לטומאה מהני זריעה מכ"ש למיאוס והוי ליה לבאר דבזרען תחלה אין ספק ופשיטא דכשרים וממ"נ הו"ל לפרש או דבהקדישן תחלה פשיטא דפסולים או להיפוך דבלא הקדישן תחלה פשיטא דכשרים. ואפשר להרמב"ם גופא הוי ספק אם מיאוס גרע מטומאה או עדיף מטומאה והוי הוא עצמו מסופק במה הוי בעיות הש"ס לפיכך סתם דבכל ענין הוי ספק וצ"ע גם בזה:

סימן תרמח

סעיף א' אתרוג היבש פסול וכו'. נ"ב הנה ראיתי בהב"ח שהקשה על הטור שהביא הלימוד דפרי עץ הדר הוי אתרוג ממ"ש הדר באילנו משנה לשנה ולמה הביא זה הלימוד דהוי אליבא דר"י דס"ל יבש כשר ולמה לא הביא הלימוד של רבנן דקיי"ל כוותייהו והמה ילפי אתרוג מפרי עץ שטעם עצו ופריו שווין ע"ש שנדחק ליישבו. והנה לדעתי יש ליישב ביותר רווחא דהנה י"ל דנ"מ בין הני לימודים לדינא והיינו אם מורכב כשר או לא. דהנה זה וודאי דהמורכב אין בו טעם של אתרוג ולימוני דעץ של לימוני אין בו

טעם הפירי דאם הוי בעץ לימוני נמי טעם הפרי א"כ יוכשר לימוני למצוה דהוי טעם עצו ופריו שוה ובע"כ דבלימוני אין טעם עצו ופריו שווין וא"כ ניהו דבמורכב הוי ובו כח של אתרוג ושל לימוני מכל מקום טעם העץ הוי בו רק של אתרוג ולא לימוני וא"כ אין טעם עצו פריו שווין דהפרי בעצמו יש בו ב' טעמים וא"כ להך לימוד פסול אתרוג הזה אבל להטעם דדר משנה לשנה י"ל כיון דעכ"פ מקצתו או רובו הוי מאתרוג קיים הוא משנה לשנה א"כ לר"י כשר מורכב. וזה הוי כוונת הטור דנקט לימוד זה מכח דנ"מ לדינא והיינו כיון דחזינן דלר"י דיליף מן הדר הדר משנה לשנה כשר מורכב ואם לרבנן פסול הוי א"כ לפלוגי במורכב כמו דפליגי ביבש ומדלא פליגי בזה מוכח דאף לרבנן כשר מכח כיון דעכ"פ מקצת פרי הוי טעם עצו ופריו שווין הוי ככולו כמו דדרשינן שה אפי' מקצת שה. ולכך מר"י נשמע לרבנן דבהא לא פליגי וס"ל להטור דאתרוג המורכב כשר. אך לדידן לדינא. כיון דהרי"ף והרא"ש כתבו לימוד של רבנן ולא של ר"י מוכח דס"ל מורכב פסול וא"כ סוף סוף לדינא יש לחוש לדעת הרי"ף והרא"ש. אך זה קשה בין לתירוץ הב"ח בין לתירוץ דידי כיון דהרא"ש נקט לימוד אחר למה חלק הטור על דברי אביו הרא"ש ולא הביא דעתו כלל וצ"ע ודוק:

(**שם סעיף ז בהג"ה**) מיהו לענין דינא אין לפסול אא"כ ניטל הדד. נ"ב עיין במ"א סק"ט במ"ש וי"ל דעכ"פ בעינן שיהי' נטול כולו וכו' ולכך כתבו לשון ניטל וכו' הנה כן משמע ביו"ד הלכות טרפות בכמה דוכתי דלשון ניטל משמע כולו. ונראה סמך לזה ממ"ש המשורר כי יפול לא יוטל כי ד' סומך ידו מוכח דלשון יוטל משמע כולו וסימנא מלתא בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף י"א**) אם הוא מחצה על מחצה במקום אחד וכו'. נ"ב עמ"ש בט"ז דקשיא במשנה הדיוקים אהדדי דמתחלה נקט על רובו פסול דמשמע הא מע"מ כשר ואח"כ נקט על מיעוטו כשר משמע הא מע"מ פסול ע"ש. ולפענ"ד היה נראה ליישב דהנה חסר כשר בשאר הימים ויש בזה חילוקי דיעות לקמן בדעת הר"ן הובא בהג"ה לקמן מוכח דס"ל דדוקא שיהיה רובו נשאר קיים אז כשר ולא כשנשאר מע"מ ומדברי מהרא"י שהביא המג"א משמע דס"ל דאפי' מיעוטו נשאר קיים כשר. ולפענ"ד היה נראה להכריע דבניטל רובו רק מיעוטו נשאר קיים כזה פסול כדעת הר"ן דבזה שייך שפיר טעמו דלא נקרא אתרוג רק חתיכות אתרוג והיינו כיון דרובן ניטל ונשאר רק מיעוטו א"כ נקרא רק חתיכת אתרוג ולכן פסול אבל אם נשתייר מחצה כיון דעכ"פ לא ניטל רובו לא נקרא חתיכה מאתרוג כיון דהרוב לא ניטל בזה הדין עם מהרא"י דכשר. ולכך א"ש די"ל דיש חילוק בזה בין יו"ט א' לשאר הימים דבשאר ימים בעינן דוקא עלתה על רובו. אבל

במע"מ לו יהא דמצד חזזית פוסל אפילו במע"מ מ"מ כשר דלא גרע מניטל ונחשב עכ"פ וכמאן דליתא. וכיון דאם היה ניטל מן האתרוג הוי כשר אף דלא ניטל עדיין כשר דכל שבידו לאו כמחוסר מעשה דמי וכמ"ש הפוסקים לענין ס"ת בשבת אם הוי בידו לתקנו כשר כן ה"נ בזה. אבל ביו"ט א' שחסר פסול אז ממ"נ אם נדון כמות שהוא השתא אף במע"מ לאו הדר הוא. ואם נדון כאלו ניטל הרי שוב הוי חסר ופסול ולכך אין כשר רק במיעוטו דאז אין שם חזזית עליו. ולכך המשנה מלתא דפסיקא נקט דבעלתה חזזית על רובו פסול אף ביו"ט ב' דבזה הוי ממ"נ כנ"ל. ובעלתה על מיעוטו כשר אף ביו"ט א' משא"כ במע"מ יש חילוק דביו"ט א' פסול וביו"ט ב' כשר. ואם כי משמעות הפוסקים לא נראה חילוק זה מ"מ הסברא נותנת כמ"ש. ועוד הוי נראה לו' כיון דדיני אתרוג לטריפות מדמין לה וכמ"ש בש"ס ותוס' דף ל"ו וא"כ י"ל ה"נ בזה כיון דבטריפות בתרתי לריעותא טרפה וא"כ ה"נ באתרוג הוי כן ולכך בעלתה חזזית על רובו פסול אף בלי הצטרף ריעותא אחרת. אבל במיעוטו כשר אם ליכא ריעותא אחרת אבל באם איכא ריעות' אחרת פסול אף בהצטרף למיעוט חזזית ולכך תחלה נקט בעלתה חזזית על רובו פסול אפילו בלי ריעותא אחרת ואח"כ נקט אם עלתה חזזית על מיעוטו כשר אף דהוי עוד ריעותא אחרת דניטל עוקצו אף בהצטרף כל הני ריעותא כשר. אבל במע"מ אז אם ליכא ריעותא אחרת כשר אבל בהדי ריעותא אחרת פסול. והנה התוס' כתבו בסוגיא זו דף ל"ה ע"ב ד"ה עלתה חזזית על רובו בירושלמי משמע קצת דביו"ט ראשון דוקא מיפסיל כדפרישית ברפ"ק. והנה תמוה לי לענין מה הביאו הירושלמי הזה כיון דבש"ס דילן משמע להיפוך שם ממה דפריך אדרבא בב' וג' מקומות מחזי כמנומר ופסול ומסיק דקאי על הסיפא וכו' וקשה כיון דסוף סוף מוכרח להגיה ולהפוך הגירסא מכשר לפסול למה לי' עוד לתרץ דקאי על הסיפא הו"ל להיות נשאר כמעיקרא דקאי על הרישא רק דהכוונה כך כיון דהמשנה נקטה דוקא חזזית בהדי ניקב וחסר כ"ש א"כ משמע דאינו פסול רק ביו"ט א' דומיא דניקב וכמ"ש התוס' בס"פ ולכך קאמר שפיר ל"ש אלא במ"א אז אינו פסול רק ביו"ט א' וביו"ט ב' כשר אבל בב' וג' מקומות הו"ל מנומר ופסול אפי' ביו"ט ב' דהרי מלשון הש"ס מוכח דבב' וג' מקומות גרע ממק"א ברובו כדפריך בלשון אדרבא א"כ הו"ל לתרץ כן דבב' וג' מקומות פסול אף ביו"ט ב'. ומדלא משני כן מוכח דפשיטא לי' דחזזית ברובו פסול כל שבעה וא"כ קשה למה הביאו בזה דברי הירושלמי. וצ"ע. והנה עפ"י הנ"ל נראה לפרש לשון הירושלמי דקאמר ר"י בשם ר' שמואל כל הפסולין אין פוסלין אלא ביו"ט א' בלבד. תמן אמרין ורובו מצד אחד וכו'. והנה לכאורה משמע מדבריו דבשנים וג' מקומות עדיף טפי והוא כשר ובש"ס דילן משמע להיפוך

ועיין בשירי קרבן שעמד בזה ובפירושו שם נדחק ליישב. ולפמ"ש א"ש דזה נמשך לדעיל כיון שכל הפסולין אין פוסלין רק ביו"ט א' אבל ביו"ט ב' כשר אף בחזזית. לכך קאמר שפיר דברובו מצד אחד הוא דאינו פסול רק ביו"ט א' אבל בשנים וג' מקומות פסול אפי' ביו"ט ב' דהוה כמנומר וא"ש ונכון. וראיתי בהרא"ש שהביא הירושלמי הנ"ל ומפרש בפירוש הק"ע הנ"ל ולמה לא פי' טפי דהכוונ' דאפי' ביו"ט ב' פסול בב' וג' מקומות. וראיתי שם שחולק על הירושלמי מסברא והדבר תמוה למה לא מוכיח טפי מן הש"ס דבע"כ לא ס"ל כן מדלא מפרש דברי ר"ח כה"ג וצ"ע:

(**שם סעיף י"ב**) פוסל חזזית וכל שינוי מראה בכ"ש וכו'. נ"ב הנה ראיתי בשערי תשובה של הגאון מוהר"ז זלה"ה בסי' זה בשם תשו' פני אריה שנוטה להכשיר במראה אדום. ולדעתי ח"ו לו' כן כי הן אמת שמלשון הש"ע בסעיף ט"ז שנקט בלשונו אם הוי שחור או לבן ולא נקט אדום משמע דאדום כשר. אך אין זה ראיה חדא די"ל דנקט כן לרבותא דאף בשחור או לבן אם אין ברובו כשר ומכ"ש אדום. אבל אם הוי ברובו או מחוטמו בכ"ש פסול אפי' אדום ואף אי נימא דוקא שחור או לבן ולא אדום מכל מקום נראה דהיינו דוקא למטה כמו דשם קיי"ל דאינו פוסל רק ברובו או בג' מקומות כן נמי קיי"ל דאדום כשר בו אבל למעלה מחוטמו דפסול בו כ"ש פוסל נמי אדום. וראיה מלשון הש"ע סעיף י"ב דנקט בלשונו דכל שינוי מראה פוסל בו. מלשון זה משמע דכל שינוי מראה פוסל כל דאינו מראה אתרוג. ואפשר גם הפני אריה מוד' בזה דלמעלה מחוטמו פוסל בו. ומ"ש הפני אריה דבתפוח שכיח אודם. מה זה ראיה לאתרוג וכי בשביל דנקרא תפוח יהיה מראיו כשר הרי התפוח דרכו להיות ירוק ולכמה דיעות פסול באתרוג וגם הרי חזינן דבלבן ושחור אם הוי בב' וג' מקומות פסול אף דכל מעט ממנו אינו פוסל מ"מ בג' מקומות מחזי כמנומר ופסול. א"כ ה"נ למעלה מחוטמו אם אינו כמראה הברק להיות באתרוג פסול דהוי כמנומר ופסול. והרי בס"ת אף למ"ד דמהני העברת קולמוס על השם מ"מ בכמה שמות פסול דהוי כמנומר אף דהכתב בפ"ע דרך להיות בס"ת מ"מ אם אינו שוה לשאר הכתב הוי כמנומר כן ה"נ באתרוג למעלה מחוטמו כל מראה דאין דרך אתרוג להיות כן הוי כמנומר ופסול. וכן למטה משיפוע בג' מקומות נראה דפסול מטעם מנומר דלא כדעת הפני אריה וכן אנו נוהגין וכוונתינו לש"ש ויהיו לרצון לפניו ית' אמן. והנה בדין אם גזל ממנו אתרוג טוב אם די להחזיר לו אתרוג גרוע עמ"ש בזה בחיבורי לב"ק פרק מרובה (בבא קמא בדף ע"ח) ע"ש בעזה"י מ"ש ליישב דברי המהר"מ מינץ ע"ש. והנה בדין אם היה מתחלה אתרוג יפה ואח"כ נולד בו איזה שינוי מראה מחמת משמוש היד וכדומה אם נפסל מכח זה או לא. הנה כמדומה שכתבתי מכבר בענין זה

ושכחתי מקומו. והנה נראה לכאורה ראיה מפירש"י בסוכה דף ל"א ע"ב בד"ה כיון דא' רבא אתרוג בימין וכו' וא"כ הוי גדול יותר מדאי שמא יפול מידו ויפסול שיארע בו נקב עכ"ל. וקשה למה נקט דוקא נקב הול"ל שיהיה בו שינוי מראה כי יתלכלך ויהיה בו שינוי מראה. ולדעתי זה ניקל יותר באתרוג להיות בו שינוי מראה מנקב ונקב אינו פוסל רק כאיסר ושינוי מראה פוסל בכ"ש ועכ"פ הו"ל למנקט תרווייהו נקב או שינוי מראה. ובע"כ נראה דס"ל לרש"י דשינוי מראה אינו פוסל רק אם בא מחמת עצמו אבל מחמת דבר אחר אינו פוסל ובפרט דע"י ד"א כיון דאפשר בהדחה ולהעבירו אינו פוסל. מיהו יש לדחות דהרי עדיין קשה זה הו"ל למנקט שיהיה ניטל ממנו פטימתו או עוקצו. ולכך נראה דס"ל לרש"י דאין החשש משום פסול לבד דמה בכך אם לא יומשך ממנו דבר איסור רק דעיקר החשש הוי שיפסל והוא לא ידע מזה ויצא בו ויהיה מתבטל מן המצוה ויעשה ברכה לבטלה ולכך ס"ל לרש"י דזה הוי רק בחשש נקב דבזה כיון דבעינן כשיעור איסר אולי ידמה הוא דאין בו כשיעור ויטעה להכשיר ויבא לידי איסור וביטול מצוה אבל מה דאין בו חשש טעות ופסול בגלוי ואין בו חשש טעות לזה ל"ח דיפול ויפסול. ולכך פירש"י נקב ואין כאן ראיה לדין זה ודוק ועמ"ש בזה בחיבורי לאו"ח שנת תר"א בסי' תרמ"ט בתשובה לק"ק אדעסא להרב ר' משה זאב נ"י ע"ש ודוק:

(**שם סעיף כא**) הירוק שדומה לעשבי השדה פסול וכו'. נ"ב הנה בדין אתרוג הירוק עיין בפוסקים ובט"ז והנה מצאתי בתיקוני זוהר תיקון כ"א דפוס אוסטרהא דל"ה וז"ל ואם היא ירוקה היא משובחת יתיר בדיוקנא דהוי אסתר ירקרקת אסתר היתה עכ"ל. ואין לו' דהכוונה מראה געל דהרי אסתר נקראת הדסה ע"ש הדס כמ"ש בזוה"ק והדס הוי ירוק גרין. וגם אף אם נפרש כוונתו על מראה געל עכ"פ מדכתב דאם הוא ירוק משובחת מוכח דעכ"פ אם אינו ירוק ג"כ כשר ומוכח עכ"פ דמראה ירוק גרין ג"כ כשר ודו"ק היטב:

סימן תרמט

סעיף א' כל ארבעה המינים פסולים בגזול ובגנוב וכו'. נ"ב הנה בתשובות מהר"י מינץ נסתפק בגזל ממנו אתרוג טוב אם יכול למפטר נפשיה באתרוג גרוע ממנו או לא ועיין בתשובת ח"ץ ומלמ"ל מ"ש בזה. והנה לכאורה היה נראה להביא ראיה ממ"ש בכתובות דף צ"ט דמבעיא שם באמר ליה זבין לי כורא ואזיל וזבין ליה ליתכא אם מעביר על דבריו הוי או מוסיף על דבריו הוי ופריך שם ממתני' דמעילה אם נתן לו דינר זהב ליקח לו חלוק וקנה בשלשה חלוק ובשלשה טלית ע"ש. והנה הדבר תמוה שהמעיין במשנה

שם תנא תחלה באמר לו ליקח לו אתרוג בדינר והלך וקנה בחצי דינר אתרוג ובחצי דינר רימון דשניהם מעלו ומ"ט לא פריך מזה ולמה עזב הרישא ופריך מסיפא. הן אמת שהתו' במעילה שם כתבו במשנה דכמו דמפרש בש"ס טעמא גבי חלוק ה"ה בזה. אבל הדבר תמוה למה ציין הש"ס בכתובות הך פירכא על חלוק ולא על רישא דאתרוג. לכך נראה דמאתרוג לא הוי ראיה די"ל דמיירי דהוא צריך לי' רק למצוה. ולכך למצוה אין לו קפידא בין אתרוג גדול לקטן לכך לא נחשב משנה מדעת בעה"ב. אבל בדבר הרשות שפיר הוי משנה. לכך מוכיח כן מחלוק דהוי רשות. וא"כ מוכח דלמצוה אין קפידא בין גדול לקטן וא"כ ה"ה בגזל אתרוג י"ל דיכול למפטר נפשיה בקטן. והן אמת דיש לחלק דבגזילה כיון דשוה דמים למכרו א"כ אם יש שם קטן ממנו הפסיד לו בדמים במ"ש המלמ"ל וח"צ לדחות ראיות מהר"י מינץ ע"ש. אבל במעילה כיון דמותר הדמים הוא מחזיר לו ואין קפידא בדמים רק בגוף האתרוג בזה י"ל שפיר דקטן וגדול שוה לו. אך עכ"פ יהיה נ"מ לדינא לענין אם רוצה לשלם לו דמים והנגזל רוצה שיתן לו רק אתרוג. והנה בחג קיי"ל דלא מהני חזרת דמים רק בעינן שיחזיר לו גוף האתרוג וכן במתנה עמ"ל דקיי"ל בחג לא מהני החזרת דמים רק גוף האתרוג. מ"מ נראה אם מחזיר לו רק אתרוג קטן יכול הוא להחזיר המותר דמים ואין יכול לו' דניחא לי' לקיים מצותו באתרוג גדול דוקא דזה מוכח בש"ס דאין זה קפידא ודי לו לקיים באתרוג קטן המצוה ומצד המצוה אין קפידא בין קטן לגדול ומצד דמים יכול להחזיר המותר דמים כנלפענ"ד נכון וברור ועיין בחיבורי על יו"ד מהד"ה סי' קמ"ד בהלכות ס"ת בתשובה למדינת וואליחייא מ"ש השייך לדין זה ע"ש ודו"ק ועיין במג"א סק"ג מ"ש. וכ"מ בש"ס דקא' דלא הוי יאוש וכו' ועיין בחיבורי לחו"מ מהד"ה סי' ע"א בחו"מ סי' קכ"ח כתבנו שם לדחות הראייה דאף להסוברים דלאחרים כשר היינו למי שלא נעשה העבר' בשבילו אבל למי שנעשה העברה בשבילו ודאי פסול כמו במבטל איסור ע"ש. והנה ידוע דעת היראי' המובא במג"א דאף אם גזל נכרי מותר מ"מ לא נקרא לכם וכבר הארכתי בזה לעיל: והנה הקשה לי הרב ר' חיים משה אבד"ק פראשקע ממסכת בכורות דף י"ג ע"ב דפריך שם למ"ד גזילו מותר למ"ל קרא למעט אונאה דאם גזילו מותר מכ"ש אונאה ומה פריך דלמא קמ"ל דבאונאה הוי נמי לכם. והשבתי דלק"מ כיון דקא' שם לעמיתך אתה מחזיר אונאה ולא קא' אתה מחזיר הקנייה גופה מוכח דלא מיירי מביטול מקח ממש רק מדבר דהמקח חל רק דהוי מקח שתות ומחזיר דמי אונאה וא"כ א"ש דבשלמא בדבר מסוים כגון אתרוג ולולב בזה ל"ש לו' דלא הוי לכם אבל בדמי אונאה ניהו שמחוייב להחזיר לו מ"מ כל שאינו מחזיר אינו בעין ואיך שייך לו' על דבר שאינו בעין דלא הוי לכם ובפרט בזה כיון

דהממון של ישראל כ"ז שלא הגיע ליד הנכרי הוו של ישראל מעולם וממילא הוי לכם והיאך שייך בזה לו' דאינו לכם לכך לק"מ כלל קושייתו ודוק: והנה התוספות בסוכה הקשו ל"ל קרא בסוכה לך למעט גזולה ת"ל דהוי מהב"ע וכ"כ לעיל בכמה אנפי ליישב קושייתם. אמנם לדעתי לא אבין קושייתם דבשלמא בר"פ לולב הגזול דמיירי ביו"ט ב' כיון דזה הוי רק מצוה דרבנן ול"ש לומר עשה דוחה ל"ת לכך כיון דעכ"פ הוי עבירה שוב שייך לו' דהוו מהב"ע. אך בסוכה דהוי דאורייתא א"כ לולא קרא הוי אמרינן דעדל"ת ואינו עבירה רק דגלי קרא דגזול פסול. ומה הקשו. והנה בזה י"ל דקושייתם הוי דבזה ל"ש עדל"ת לגזול ממון חבירו דהרי אפי' בפ"נ דדוחה כל התורה ומ"מ אסור להציל עצמו בממון חברו א"כ מכ"ש דחד עשה אינו דוחה ליטול ממון חברו דהרי הוה ק"ו ומה פ"נ דדוחה את כל התורה נדחה מפני ממון חבירו מכ"ש עשה דנדחה מפני פ"נ דנדחת מפני ממון חבירו. מיהו מה שהקשו בפסחי' גבי מצה של טבל ל"ל קרא ת"ל דהוי מהב"ע בזה שפיר י"ל דלולא קרא הוי עדל"ת. מיהו גם בלולב י"ל כן דנ"מ לגזל נכרי דהנה בחיבורי ספר החיים ישבנו קושייתם לדעת הסוברים דגזל עכו"ם מותר רק דלא נקרא לכם. אך כעת ראיתי דאף להסוברים דאסור מ"מ א"ש דהרי מה דאסור להציל עצמו בממון חבירו היינו בשל ישראל כיון דבגופו אסור להציל א"ע מכח מה חזית דדמא דידך סמוק וכו' לכך ה"ה בממונו אסור להציל דדמים תרתי משמע אבל בנכרי כיון דודאי מותר להציל א"ע בנפש של הנכרי דל"ש בזה מה חזית דדמא דידך סמוק וכו' א"כ גם בממונו מותר להציל עצמו. א"כ ניהו דבלא"ה אסור לגזול מ"מ י"ל בזה עדל"ת לכך צריך למעט גזילה מנכרי דלא הוי מהב"ע דהוי עדל"ת וליכא עבירה ודוק היטב: והנה בהא דמבואר בש"ע כל ארבעה המינים פסולים בגזול ובגנוב בין לפני יאוש בין לאחר יאוש וכו'. נ"ב הנה אם קנה האתרוג בדמים ולא פרע לו אם הוי גזל. הנה לפי דעת הח"מ הוי זה גזל ועיין באהע"ז סי' ק"כ ומ"ש בחידושי שם. וכעת נראה להביא ראיה מן המדרש בפרשת אמור וז"ל ולקחתם לכם ביום הראשון תני ר"ח ולקחתם במקח ולא בגזול לכם משלכם להוציא את הגזול עכ"ל. דהוא תמוה דתרתי ל"ל. ולכך נראה דהכוונה דמ"ש במקח ולא בגזול בזה ממעט דלכתחלה לא יבוא לידו דרך גזילה רק דרך מקח ואח"כ קמ"ל דאף אם הי' בידו דרך מקח אם אח"כ לא ישלם לו נמי הוי דרך גזל ולא נתמעט מלשון ולקחתם דהרי תחלה בהיתר אתי לידיה דרך מקח לכך ממעט מלשון לכם דעכ"פ השתא שאינו פורע הוי גזל ולא שלכם ולא יצא. מיהו אין למידין הלכה מפי מדרש גם י"ל כמ"ש בפירושי בחידושי לאגדה שם מכבר. אך נראה להביא ראיה לזה מן הש"ס דמסכת סוכה [דף ל"א ע"ב] בההיא סבתא דהוה צווחא דר"ג וכולהו

רבנן בסוכה גזולה יתבי אמר ר"נ פעיתא היא דא אין לה אלא דמי עצים בלבד. וקשה מ"ט אכתי לא אשכח בה [זכות] דלמא לכך צעקה מכח דאף ממון לא שילמו לה דאם יתכן דהריש גלותא ישב בסוכה גזולה יתכן נמי דלא חששו על צעקתה ואף מעות לא שילמו לה וא"כ שפיר צעקה דאם לא שילמו לה הו"ל גזל למפרע בידם ולמה לא השגיח עליה ר"נ לשאלה עכ"פ אם שילמו או רוצים לשלם לה או לא [ודנה רש"י הרגיש בזה דפירש דצווחה על העצים עצמן אבל הוא דוחק ומן הש"ס לא משמע כן ורש"י לשיטתו שהוכחתי משמו דס"ל דכה"ג הוא גזל ע"ש בחידושי לאהע"ז מ"ש בזה לכך נדחק לפרש דצעקה פירוש על העצים. אך לפמ"ש דלא הוי גזל א"צ לפרש כה"ג ודו"ק] אך אין זה רק כיון דתקנו רבנן דהוי גוף העצים של הנגזל דא"צ לשלם רק דמים אף אם אינו משלם נמי שלו דהוי כמכירה ממש. וא"כ שפיר קאמר ר"נ כיון דהיא צועקת דר"ג וכולהו רבנן בסוכה גזולה הוי יתבי קאמר שפיר דפעיתא הוא דא וקולנית כיון דאין לה אלא דמי עצים בלבד א"כ אף שלא שילמו לה נמי לא הוי גזולה ולכך שלא כדת צועקת דהוו יתבי בסוכה גזולה ומוכח דקולנית היא וא"כ אם בקנין דרבנן הוי כן כיון שהקנוהו לו ע"ד לשלם אף אם אינו משלם לא הוי גזל בידו וק"ו היא אם באיסורא בא לידו כיון שהקנוהו הוי שלו אף שאינו משלם מכ"ש אם הוי מדעתו ובהיתר בא לידו דהוי שלו אם אינו משלם כנ"ל לו'. מיהו עדיין לדינא צ"ע ודוק היטב:

(**שם סעיף ב' בהג"ה**) והמודר הנאה מלולב של חבירו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום א' דלא הוי שלכם. נ"ב הנה בכאן מבואר דס"ל להרשב"א דאיסורי הנאה אין להם זכייה וכ"כ לענין אשה שנדר' הנאה מאחד וקדשה וכו'. והנה נשאלתי ממשכיל אחד מהא דאמרינן בב"ק דף ס"ז ע"ב ואי ס"ד יאוש קנה כיון דמטי עידן איסורא אייאושי קא מייאש וכו' ומה פריך הרי הוי נעשה איסור ואיסור הנאה ל"ל זכייה. והשבתי לו דנראה דלק"מ מתרי טעמי טעם אחד יש חילוק בין התחלת הקנין לגמר הקנין דע"כ לא ס"ל להרשב"א דאין זכייה באיסורי הנאה רק בדבר שלא הוי ברשותו כלל עד עכשיו ועתה הוא שאנו רוצים להביאו לרשותו בזה כשהוא איסור הנאה לא נעשה ברשותו אבל כשהוא כבר ברשותו כגון בגזלן דמקודם נמי הוה ברשותו לענין אונסין ואין היאוש פועל רק לגמור הקנין בזה אף בשהוא אסור בהנאה נמי גומר הקנין. ותדע דהרי בלא"ה דעת הריב"ש דיש זכייה לאיסורי הנאה ולכך למעט בפלוגתא עדיף וי"ל דאף הרשב"א לא קאמר רק בדבר דלא הוי ברשותו עדיין כלל אבל מה דהוי כבר ברשותו לגמור הקנין מודה להריב"ש. ודנה כעין חילוק זה מוכח למ"ד יאוש כדי קנה וקשה הרי קיי"ל באבידה דאם בא לידו קודם ייאוש ל"ק מכח דבאיסורא בא לידו ולמה בגזלן קונה ביאוש אף

דבאיסורא אתי לידיה. ובע"כ הטעם דבאבידה לא הוי ברשותו כלל מעיקדא עד עכשיו לכך ל"ק כיון דבאיסורא אתי לידיה אבל בגזלן כיון דכבר הוי ברשותו במקצת לענין אונסין לכך גומר הקנין אף דבאיסורא אתי לידיה וא"כ י"ל חילוק זה בנ"ד ג"כ לענין איסורי הנאה. ועוד נראה והוא העיקר בעיני דהרי בלא"ה כל חמץ אינו ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו א"כ חזינן שבחמץ אמרה התורה שאיסור הנאה אינו מפקיע קניינו רק בחמץ של אחרים אינו עובר עליו מכח דלא עשתה התורה כאילו היא ברשותו רק היכי שאם לולא האיסור היה ברשותו שכיר רק ע"י איסור חמץ לא יהיה ברשותו בזה אמרה התורה שאיסור החמץ לא יפקיע קנינו רק נדון כאלו לא היה חמץ כלל ונשאר ברשותו אך אם לולא איסור חמץ נמי לא הוי ברשותו אז לא אוקמוהו ברשותו הלכך ה"נ כזה כיון דכבר מייאש ניהו שהוא אינו מייאש רק מכח איסורו מ"מ סוף סוף השתא כבר מייאש וכיון דכבר מייאש ממילא אם לא היה כאן איסור הנאה היה קונה הגזלן רק מכח דהוי איסור הנאה נא' דלא קנהו ובזה שוב אמרינן דהתורה הקנתה לו בע"כ דהרי עשאו הכתוב כאלו הוא ברשותו ולכך כל היכי דלולא איסור החמץ הוי שלו אין איסור החמץ מפקיע הקנין דבזה גלי קרא דעשאו כאלו הוא ברשותו כאלו לא היה חמץ ולזה משני הש"ס דש"ה דזה מתייאש וזה אינו רוצה לקנות א"כ ניהו שמה שהוא אינו רוצה לקנות הוי מכח האיסור מ"מ בתר השתא אזלינן והרי עתה אינו רוצה בקניותו ובזה אף לולא איסורו נמי לא קנהו אם אינו רוצה לקנותו וגם בחמץ גופא מהני. גילוי דעתו שאינו רוצה בו ולא עשאו ברשותו בכה"ג לכך בזה נמי לא קנהו וא"ש ונכון ודו"ק היטב: והנה כדין פלוגתת הפוסקים אי איסורי הנאה מקרי לכם או לא. נ"ל ראיה ברורה דאיסורי הנאה מקרי לכם ממה דאיתא בסנהדרין פרק חלק דקי"ב ע"ב ת"ר וכו' ר"ש או' בהמתך ולא בהמת בכור ומעשר במ"ע אילימא בתמימין שלל שמים נינהו אלא בבעלי מומין שללה נינהו. וק"ל מאי פריך בבכור בעל מום שנמצא טרפה הר"ז טעון קבורה ואסור בהנאה וה"ה במעשר בעל מום דהוי כן וא"כ מ"פ נימא בבעלי מומין שהיו טרפה ולכך שלל שמים לא הוי כיון דהם בעלי מומין ושללה נמי לא הוי כיון דאסורין בהנאה וטעון קבורה וא"כ כיון דקיי"ל כל הנשרפין לא יקברו דשריפה חמורה וא"כ הוי ס"ד דטעון שריפה ככל מטלטלין של עיר הנדחת לכך קמ"ל דלא בעי שריפה ואף דהעור הוי לכהנים או לבעלים מ"מ לא נחשב שללה כמו עיסה חציה של עיר הנדחת וחציה של עיר אחרת דאמרינן שם לעיל דחציה מותר וחציה אסור דאפשר למפלג בלישה כן ה"נ הרי ל"מ כשנשחטה כבר דאפשר למפלגה רק אף בשהיא בחיים הרי שם בבהמה חצי' של עיר אחרת פירש"י שם לכך לא אפשר למפלגה מכח דחציה הוי כשחוט וכו' ובהמה

בסי' אחד לא מתכשרה א"כ תינח בבהמה המותרת העומדת לאכילה אבל כאן דבלא"ה אסורה בהנאה ואינה עומדת רק לקבורה ובזה אפשר למפלגה לכך לא הוי הבשר שללה כיון דאסור בהנאה ושלל שמים נמי לא הוי ומאי פריך ובע"כ דאיסורי הנאה נקרא לכם ומקרי שללה ופריך שפיר שללה נינהו וזה ראיה ברורה לפענ"ד ודוק היטב:

(**שם סעיף ג'**) וכן של עיר הנדחת ושל אשירה של ישראל פסול. נ"ב גרסינן במשנה במס' פרה פי"א מ"ז כל אזוב שיש לו שם לוויי וכו' ושל תרומה טמאה פסול ושל תרומה טהורה לא יטול וכו' הנה הר"ש והרע"ב פירשו דלכך של תרומה טמאה פסולה כיון שהאזוב עצמו טמא והר"ש הוסיף דה"ה נמי של חולין רק אגב סיפא נקט תרומה ותמוה לי טובא מ"ט לא פירשו הטעם כיון דאזוב בעי שיעור וכמ"ש בההיא פרקא לקמן וא"כ לכך פסול של תרומה טמאה מכח דכתותי מכתת שיעורא והוי א"ש דנקט דוקא תרומה דחולין לא בעי שריפה ולכך ל"ש כתותי מכתת שיעורא וכשר וצ"ע מ"ט נדו מטעם זה. ואם נאמר דבפחות מכשיעור לא בעי שריפה מה"ת הוי א"ש כיון דמיירי שם בכפחות מן כשיעור וכמ"ש הרע"ב. אך א"כ לא נוכל לכלכל הסוגיא דסוכה בזה וצ"ע ודוק:

(**שם סעיף ה' בהג"ה**) אבל אם היה יבש או מנומר שפסול כל ז' ימים וכו'. נ"ב וכן הביא המג"א סי' תרמ"ח עיין סמך לזה בש"ס ופוסקים גבי המקדש ע"מ שאין בה מומין אפי' הלכה אצל חכם וריפא אותה אינה מקודשת דמאוסה היא בעיניו מכח שזוכר מה שהי' תחלה. כן ה"נ בזה. ובזה מסתבר כדעת הט"ז גבי אכילת עכברים ע"ש כאן בסק"ח. וקושיית הט"ז נראה ליישב דבשלמא יבש ומנומר הוי המאוס בגופו וכיון שניכר מגופו לכך אף בהסרתו זוכר מה שהי' מעיקרא אבל אכילת עכבר מגופו אינו ניכר ואולי נעשה מבני אדם כן רק האדם יודע דנעשה מעכברים בזה אינו מאוס רק כשהוא עדיין כן אבל אם הוסר מותר כיון דאינו מאוס מגופו וזה א"ש בעזה"י. וראיתי בפרמ"ג במשבצות סק"ח בשם הא"ר שהקשה משמן שנמצא בו עכבר שמאוס למצוה. ולק"מ מתרי טעמי. חדא שם לא נשתנה גופו אבל כאן נשתנה שנחתך ממנו חתיכה שעכברים אכלו ממנו. ועוד דהתם הכוונה דלפניו יתברך הוי מאוס וקמי שמיא גליא ששתו ממנו עכברים אבל בלולב דהכוונה הדר שיהיה בעיני ב"א הדר ובעיני האדם דהוא כאצבע בבורא לשבחה כל דאינו מגופו המאוס אחרי הסרתו אינו ניכר עוד דלא הוי מאוס ואין מדברים מפסול הדר דפוסל ממש ואסור לברך עליו בזה אמרינן דבזה כשר אבל קפידא שהוא מאוס למצוה זה אינו רק זהירות לכתחלה היכי דאפשר באחר או אפשר שלא להדליקו כלל אבל היכי דצריך לקיים המצוה דהוי חיוב עליו וליכא אחר ודאי אין להקפיד בזה מה דקמי שמיא גליא דמאוס ודוק וא"ש בעזה"י ועיין במג"א ס"ק כ"ז מ"ש בשם מוהרי"א

וז"ל והא דחסר כשר היינו שנוטל לאכילה ומברך על השאר דהוי שיורי טהרה כדאשכחן גבי ציצית וכו'. הנה מה שדבריו תמוהין בזה עיין בתשובתי ליו"ד בהלכות ס"ת מ"ש בזה ע"ש ודוק:

סימן תרנא

סעיף א' מצות ד' מינים שיטול כל אחד לולב אחד וב' ערבות וג' הדסים. נ"ב הנה מקור דין זה הוא מן הש"ס דסוכה בפ"ב דף ל"ד ע"ב ע"ש במשנה פלוגתא דר"י ור"ט ור"ע והנה הוי ק"ל שם בסוגיא מה פריך הש"ס ולדרוש להו כר"ע דמיקל טפי. מה קושיא הרי י"ל הא ודאי אם בעינן בערבי נחל ב' או כר"ע בחד תליא בהך פלוגתא דהדס דמאן דבעי בהדס שלשה בעי בערבי נחל ב' ומאן דבעי בהדס אחד ולא יותר ס"ל דב"ש בערבה סגי בחד וכ"ה באמת דר"י ס"ל דבהדס שלשה בעי בערבה ב' ור"ע ס"ל דדי בהדס חד אף בערבה מיקל בחד וא"כ מ"פ דלמא לכך לא רצה לדרוש כר"ע דיפסיד למוכרי ערבה שהם אין מיקרים השער ואם ידרוש כר"ע בהדס ילמדו ק"ו דמכ"ש בערבה די בחד דהרי לר"י הוי זה בשלשה וזה בשנים א"כ אם יפסוק כר"ע בהדס בחד ילמדו ק"ו לערבה דדי בחד ולדרוש דבערבה בעינן ב' הוי כחוכא ואטלולא לכך לא דריש להו כר"ע דלא רצה שיפסיד למוכרי ערבה כיון שלא היו מיקרים השער. תדע כמו שעתה אף דס"ל כר"ש לא דרוש להו כן אם לא מייקר השער כן ה"נ לא רצה לדרוש כר"ע כדי שלא להפסיד למוכרי ערבה כי זה תלוי בזה ולכך לא רצה לדרוש כר"ע רק כר"ט וצ"ע בזה ודוק:

(**שם סעיף ב**') יטול האגודה בידו הימנית ראשיהם למעלה וכו'. נ"ב עיין במג"א מה שהקשה דלמה למד הני ג' מצות בלא זה כל דבר שמברכין עליו יטול בימין וכו'. והנה לשיטת הסוברים לקמן דבאיטר יד נמי יש ליטול בימין כל אדם א"כ י"ל דודאי מצד הברכה שהוא מברך עליו בזה יש לו ליטול בימין דעלמ' וא"כ שפיר נ"מ לנו בטעם הנך ג' מצות לענין דנלך בתר ימין דעלמא. ואף גם להסוברים דגם בזה אזלינן בתר ימין דידיה נראה דא"ש כיון דאתרוג כתיב ברישא כמ"ש פרי עץ הדר והנה אמרינן במסכת ברכות דכל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה וא"כ כיון דמוקדם הוי מעלה א"כ ניהו דבעלמא מה שמברכין עליו נוטלין בימין מוכח דמה שהוי הברכה עליו יש לו מעלה ליטלו בימין מ"מ היינו רק כשליכא מעלה אחרת כנגדו והשמאל והימין שניהם פנויין אז טפי עדיף ליטלו בימין כיון שהוא מברך עליו אבל בזה דהאתרוג מוקדם בפסוק וא"כ ראוי ליטול אותו בימין כדרך סדר הפסוק וניהו דעל הלולב מברך מ"מ מעלת הקדימה עדיף ממעלת הברכה דזה דאורייתא וזה דרבנן לכך צריך ליתן טעם דהני ג' מצות ויש לו ב' מעלות

דמברך עליו וגם הוי ג' מצות לכך זה עדיף ממעלת הקדימה בפסוק ולכך יש ליטול הלולב בימין. ולכאורה היה אפשר לו' עוד דזה עצמו כוונת הש"ס דוודאי אם היה נוטל הלולב בשמאל והאתרוג בימין היה ממילא מברך על האתרוג כיון דהוא בימין ובפרט דהוא מוקדם בפסוק רק כיון דאיכא טעמא דהני ג' מצות והאי חדא א"כ צריך ליטול הלולב בימין וכיון שנוטלו בימינו מברך עליו. ומ"ש אח"כ הש"ס הטעם דלכך מברכין על הלולב מכח דגבוה מכולם י"ל דהוי רק עבור שאר הב' מינים שעם הלולב כיון דהם נמי בימין והיה יכול לברך עליהם לכך הוכרח לטעם דגבוה מכולן והנה כן מורה לשון רש"י שכתב שם בד"ה הואיל וגבוה מכולן חשוב הוא ונקרא האגד על שמו עכ"ל. הנה מדכתב לשון האגד משמע דבא ליתן טעם רק למה אין מברך על השני מינים שעל הלולב אבל לא על האתרוג דאל"כ ל"ש הלשון שהאגד נקרא ע"ש דהרי האתרוג אינו אגוד עם הלולב ולמה כתב רש"י שהאגד נקרא ע"ש. ובע"כ דהוי רק טעם על הני שנאגדין עמו. מיהו ז"א דהרי הש"ס פריך שם ולגבוה לאתרוג. מוכח מזה דפריך גם על האתרוג. גם בלא"ה מוכח כן דעל אינך מינים. הרי הלולב מוקדם להם וקיי"ל כל המוקדם בפסוק מוקדם לברכה ובלא"ה ראוי לברך עליו יותר ובע"כ הטעם דגבוה הוי רק נגד האתרוג דהוי מוקדם בפסוק ללולב וא"כ פירוש רש"י שכתב בלשונו שהאגד נקרא על שמו צ"ע. מיהו נראה דקושיית המג"א לק"מ דכוונת הש"ס כך דודאי אם לא היה מעלה בלולב שהני ג' מצות והי' נוטלו בשמאלו והאתרוג בימין היה מברך על האתרוג כיון שהוא בימין רק כיון דבלולב הוי ג' מצות א"כ ראוי ליטלו בימינו שוב מברכין עליו. ומה דפריך הש"ס אח"כ לגבוה להאתרוג ולברך היינו דבאתרוג כיון שהוא מוקדם בפסוק ראוי לברך עליו אף שהוא בשמאלו כיון שהוא מוקדם בפסוק ולכך קאמר כיון שיש עוד טעם שהלולב במינו גבוה מכולן וא"כ הוי ביה תרתי טעמי דהוי בימיו וגם גבוה מכולן לכך מברכין עליו ובזה מיושב מה דק"ל מ"פ הש"ס לגבוה לאתרוג הרי בע"כ מדלא פריך לגבוה להדס ולברך או ערבה בע"כ בזה ל"ש לו' דלגבוה דבעינן שיצא הלולב למעלה מהם כמ"ש בש"ס ורש"י לעיל וא"כ מ"פ ולגבוה לאתרוג נימא נמי הך טעמא כיון דהלולב ג' מצות והאתרוג חדא ראוי יותר לברך על הלולב מעל האתרוג ובהני ג' מינים עצמן הלולב קודם כיון דהוא גבוה מכולם ומ"פ ולגבוה לאתרוג. אך לפמ"ש אתי שפיר דאם הוי רק חד טעמא לשניהם הן לימין הן לברכה הכל מחד טעמא דהוו ג' מצות אכתי הי' ראוי להקדים האתרוג דהא מוקדם בפסוק לכך הוצרך לטעמא הואיל ובמינו גבוה מכולן וא"כ ראוי לברך עליו וכיון דראוי לברך עליו ראוי ליטלו בימין דכל דבר שמברכין עליו נוטלה בימין וגם יש עוד מעלה דהוי ג' מצות לכך נוטלין הלולב בימין

ומברכין עליו. ומה דפריך ולגבוה לאתרוג היינו כיון דאפשר למגביהו ולברך עליו א"כ לא נשאר רק טעם דהוי ג' מצות א"כ ראוי להקדים האתרוג מכח דהוי מוקדם בפסוק ומוקדם לברך וראוי ליטלו בימין או אף אם יהי' בשמאל ידחה מעלת המוקדם למעלת מה שהוי הלולב בימין לכך קאמר כיון דבמינו גבוה מכולן לכך מכח כל הני מעלות יחד נדחה מעלת המוקדם בפסוק של האתרוג לכך נוטלין הלולב בימין ומברכין עליו וא"ש ודו"ק. ומה דהקדימה התורה באמת להאתרוג קודם עמ"ש בדרוש לסוכות שנת תקפ"ח באגדתא ע"ש ודו"ק. והנה מ"ש כאן בש"ע יטול האגודה בידו הימנית וכו' האיך הדין אם עבר והיפך אם יצא האריכו בזה האחרונים. וכעת נראה מוכח מן הש"ס דבדיעבד יצא. והוא ממ"ש ר"פ לולב הגזול דל"א ע"ב מ"ט משום דבעי הדר לא כיון דא' רבה לולב בימין ואתרוג בשמאל זימנין דמחלפי ואתי לאפכינהו ואתי לאפסולי ע"ש. והנה מה לשון דקאמר אתי לאפכינהו דמזה משמע שמעצמו בא לאפכינהו והרי באמת הוא חייב להפכו לכן כתב רש"י בלשונו שם וצריך להפכו ולמה קאמר דאתי לאפכינהו. אך בע"כ הכוונה דוודאי בעלמא היכי דליכא חשש שיהיה נפסל וודאי כיון דהלולב עדיין בידו צריך להפכו לכתחלה רק הכא אם האתרוג גדול דיש חשש שאם יהפכנו יהיה נפסל בזה כל שעת הדחק בדיעבד דמי והוי מן הדין שלא יהפכנו רק דהחשש הוי פן יבוא להפכו מעצמו ולכך כתב רש"י שפיר דהיכי דהוי באתרוג ולולב דעלמא שאין חשש פסול ודאי צריך להפכו לכתחלה. ולכך כיון דבעלמא צריך להפכו יש חשש שאף בזה דהאתרוג גדול ויכוא לפוסלו לא היה צריך להפכו מן הדין רק בזה יש לוחש דאתי להפכו כבעלמא ואתי לאפוסלינהו ומזה מוכח דבדיעבד יצא ולכך היכי דהוי שעת הדחק הוי כדיעבד ולכך קאמר דרק אתי לאפכינהו וא"ש ודוק. מיהו יש לדחות מ"ש ואת לאפכינהו היינו דודאי יכול הוא ליתנו לאחר או להניחו ע"ג קרקע וכדומה בענין שאין לחוש שיופסל רק דחיישינן שלא יעשה כן רק יבוא לאפכינהו בידיו ויופסל וא"ש ואין ראיה מזה ודוק:

(**שם סעיף ה**') יברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג וכו'. נ"ב עיין במג"א ס"ק י"ב שכתב דמ"מ אין לעשות כן לכתחלה דהא י"א דמצות אצ"כ וכו'. הנה מזה משמע דס"ל דלולב דמי בזה לכל המצות ולהני פוסקי' דס"ל מצות אצ"כ גם בלולב אצ"כ. ולדעתי לכאורה יש לחלק בין לולב לבעלמא עפי"מ דגרסינן בפ"ה דיומא דמ"ז ע"ב בעי ר"פ בין הבינים של מלא חפניו וכו' או דלמא ולקח והביא אמר רחמנא והא ליכא ופירש רש"י שמא לא נכנס לבין הבינים והוא לא נתכוין עכ"ל. א"כ משמע דמלשון ולקח מורה דבעינן כוונה א"כ בלולב נמי כתיב ולקחתם והוי כמו התם ולקח ובלא נתכוין לא מהני וא"כ ניהו דהש"ס נשאר שם בבעיא מ"מ הדר הו"ל ס"ס אולי בכל המצות צריכות כוונה

ואת"ל בכולם א"צ כוונה אולי בלולב בעינן כוונה כיון דכתיב ולקחתם ובס"ס מחוייב לברך שנית כיון דס"ס הוי כודאי. שבתי וראיתי שז"א דא"כ בשחיטה דכתיב וזבחת נימא הכי דבעי כוונה ואנן קיי"ל דשחיטה לא בעי כוונה. ובע"כ כוונת הש"ס ביומא כך הוא דגם בשחיטה קיי"ל ניהו דלא בעינן כוונה לשם שחיטה אבל כוונה לשם מעשה בעי אבל אם לא נתכוין לשום מעשה לא מהני מכח דלשון וזבחת מודה דעכ"פ לכווין לשם מעשה בעינן והיינו נמי בהך דיומא דלא קאמר שם ביומא דבעינן כוונה לשמה דזה אין ראיה מתיבת ולקח רק דהתם בבין הבינים אין כוונתו אפי' ללקיחה וכמ"ש רש"י דמאליו נכנסו ולכך קאמר שפיר או דלמא ולקח והביא אמר רחמנא ובעינן כוונה לשם לקיחה עכ"פ וא"כ בלולב נמי כוונה לשם לקיחה בעינן אבל כוונה לשם מצוה תליא בדין אם מצות צ"כ. ויצא לנו מזה שאם נטל לולב לגמרי בלי כוונה כגון שנתכוין ליטול דבר אחר ונטל הלולב או בענין אחר דלא נתכוין אף ללקיחה כלל בלולב ואתרוג בזה תליא בהך איבעיא ביומא ולדידן הוי ס"ס וחייב לברך. והנה מן הש"ס אין ראיה לדברי המג"א דלולב דומה לשאר מצות ולא בעי כוונה ממה דפריך מדאגביה נפיק ביה די"ל דהקושיא הוי רק דא"כ נפשוט בעיא דר"פ הנ"ל ביומא דבעינן ולקח והביא וכעין זה מצינו בכמה דוכתי ולכך דוחה הש"ס דאין ראיה מזה די"ל דמיירי בשהפכו אבל לפי האמת דינו דלולב כמו התם והוי ספק כמו התם ולדידן הוי ס"ס. מיהו כבר כתבנו דמיומא אין ראיה דהתם הכוונה רק דכוונה לשם לקיחה בעינן ולא לשם מצוה. והנה לכאורה הוי קשה לי לפי"ז למה ביומא נשאר בתיקו אם בעינן כוונה לשם לקיחה ובשחיטה מוכח בש"ס בפשיטות דאם לא נתכוין לשם עשייה פסולה ומ"ט התם לא מספקא ליה בנפל ממילא דפסולה וביומא מספקא ליה. ולכך היה נראה דגם ביומא פשיטא ליה דולקח והביא משמע דבעינן כוונה ללקיחה והבאה רק בבין הבינים מספקא ליה מטעם אחר כיון דזה דבר השכיח ורגיל שיכנוס בבין הבינים א"כ אף שלא נתכוין לכך הוי כאלו הוא מתכוין כיון דבודאי יהיה כך ויודע הוא בשעת מעשה שלא ימלט מזה ודומה למה דקיי"ל בפסיק רישא ולא ימות דחייב אף דדבר שאינו מתכוין פטור בע"כ בפ"ר הוי אינו מתכוין כמתכוין. וא"כ ה"נ בבין הבינים מיבעיא ליה להש"ס אם זה נחשב כוונה אם כוונה של גוף הלקיחה עולה גם כן לבין הביניים או דלמא כוונת הלקיחה אינו עולה לבין הביניים וכיון דכתיב ולקח והביא פסול כיון דלא נתכוין וא"כ לפי"ז בלולב דכתיב נמי ולקחת' בעינן נמי כוונה לשם לקיחה וא"כ אם נטלו בלא כוונה כלל שלא נתכוין לשם לקיחה בודאי לא יצא וצריך לברך בוודאי היכי דלא נתכוין לשם לקיחה כלל ודוקא כוונה לשם מצוה לא בעינן אך כוונה לשם לקיח' בעינן. אך בהיות

כן ק"ל על הש"ס בפ"ג דר"ה דקא' התם אבוה דשמואל כפאו פרסיים ואכל מצה יצא ודייק שם מזה ש"מ מצות אצ"כ וקשה מה בכך ניהו דא"צ כוונה לשם מצוה עכ"פ כוונה לשם אכיל' ניבעי כיון דכתיב תאכלו מצות ובעי כוונה לשם אכילה ומ"ש משחיטה דכתיב וזבחת ובעינן כוונה לשם עשייה בעלמא וכן ביומא הנ"ל דכתיב ולקח והביא ובעינן כוונה ללקיחה והבאה א"כ ה"נ דכתיב תאכלו ואם כן ניבעי כוונה לאכילה עכ"פ ואם כפאו לאכול הרי בכפייה לא הוי כוונתו כוונה כדמוכח בש"ס שם א"כ גם כוונה לשם אכילה לא היה שם ומ"ט יצא אף למ"ד דלא בעי כוונה. ולכאורה צ"ע. והנה מזה היה נראה ראיה למ"ש בספרי ספר החיים סי' תקפ"ט שבמצה אף דהוי באונס נחשב המעשה למעשה כיון דמכח אנסו והנאתו גמר ונתרצ' א"כ א"ש דלגוף המעש' נתרצה מכח הנאתו ואונסו רק למצו' לא נתרצה עכ"פ מ"מ בזה מהני מה דמצות א"צ כוונ' וא"ש ודוק. ועמ"ש בזה בחידושי לאו"ח המתחיל יום ד' פ' עקב שנת תקפ"ו דף מ"א ע"א בסי' תרל"ט ע"ש ודו"ק. והנה מה שיש תימה על הרמב"ם שלא העתיק אוקימתא דגמרא בשהפכי ע"ש בסימן תרל"ט מה שישבתי זה בעזה"י ודו"ק: והנה בהא דמבואר בש"ע שיברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג. עיין בלשון התוס' והובא בט"ז ג"כ ויש לעיין דדבריהם סותרין זא"ז דמ"ש דאין מסתבר לברך כיון דעדיין מונח הלולב בכלי מוכח הא אינו בכלי אף דאינו בידו מ"מ שייך לברך עליו וא"כ למה כתבו אח"כ וכ"ה בש"ע שיטול הלולב תחלה בידו ל"ל זה יהיה מונח לפניו בלי כלי נמי דיו ואם לא מהני מה שמונח לפניו גם זה הוי מעל דמעל ולכך בעינן שיטלנו בידו למה כתבו תחלה והלולב מונח בכלי הו"ל לכתוב סתם והלולב אינו בידו או והלולב מונח ול"ל בכלי דנקטו ולכך דבריהם צ"ע ודו"ק: והנה בהיותי בזה אזכיר מה שהוגד לי בנדון מ"ש המג"א לעיל בשם המט"מ דראוי ליטול האתרוג תחלה ואח"כ הלולב והוגד לי דבדגול מרבבה והובא בשער אפרים על או"ח חולקין ע"ז ותמהו על המג"א מדברי התוס' וש"ע כאן ומדברי המג"א בעצמו שכתבו דיטול הלולב תחלה. והנה כששמעתי כן תמהתי כי בודאי דברי המג"א ומט"מ נכונים דודאי לפני מנהג הש"ס והקדמונים דלא נהגו להפך האתרוג רק ליטלו כסדר ודאי ראוי לעשות כמ"ש התוס' והש"ע דבלא"ה ממ"נ אם יטול גם הלולב א"כ כבר יצא ולא הוי עובר לעשייתו ואם לא יטול הלולב הוי הקדמה טובא והוי מעל דמעל כיון דעדיין אינו בידו לכך צריך עצה ליטול הלולב תחלה בלי אתרוג אבל המט"מ והמג"א מיירי לפי מה שנוהגין עתה ליטול האתרוג להיפוך עוקצו למעלה א"כ אף דגם הלולב בידו עדיין לא יצא כיון דהאתרוג מהופך לכך ראוי ליטול האתרוג תחלה סימן לתפילין של יד ושל ראש ואח"כ הלולב ומ"מ הוי גם כדברי התו' וש"ע

כיון דהלולב מחזיקו כסדר והאתרוג מהופך ואחר הברכה מהפך האתרוג כדינו היינו ממש כמו שלקח הלולב תחלה ואח"כ האתרוג דהרי להחזיקו כדינו אינו מחזיקו רק אחר הברכה והלולב מחזיקו כדינו מקודם והיינו ממש כדברי התוס' וש"ע ואין דברי המג"א סותרין זא"ז לכך ודאי מנהג ישראל תורה היא וירא שמים יוצא ידי שניהם כדברי התוס' והש"ע וכדברי המט"מ והמג"א והנח לישראל מנהגן וא"ש בעזה"י ודו"ק: והנה בטעם מה שמברכין דוקא על הלולב יותר מכל המינין עמ"ש בטעמו בדרוש לסוכות שנה זאת שנת תרי"ג ע"ש בחיבורי על התורה. וכעת נראה עוד נעוץ הלולב היא מעין קבלת מלכות שמים בק"ש דבק"ש הוי להמליך אותו יתברך למעלה ולמטה ולד' רוחות שבעולם וכן הוי נענוע הלולב לד' רוחות ולמעלה ולמטה לקבל מלכותו כמו בק"ש רק החילוק הוי בק"ש ממליכין אותו מלמעל' תחלה ואח"כ למטה ולכך הוי החי"ת באחד קודם הדלי"ת כמ"ש הפוסקים דהחי"ת מורה שהוא יחיד על שבעה רקיעים וז' ארצות וד' על ד' ארצות אבל בלולב הוי להיפוך שתחלה מנענעין לד' רוחות ואח"כ למעלה ולמטה והיינו להתחיל אתערותא דלתתא תחלה ואח"כ לעילא דזה עיקר הדבר והנה ידוע דהלולב מרמז מה שנצחו ישראל בדין בר"ה ובמה נצחו היינו כמשחז"ל במס' ר"ה המליכנו עליכם כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה א"כ ע"י מה שממליכין אותו יתברך למטה ואומרים מלך על כל הארץ ועושין אותו מלך למטה תחלה לכך זכו בדין וכיון דהלולב מרמז דנצחו בדין מנענעין בו תחלה לד' רוחות ואח"כ למעלה ולמטה לרמז דבזה בקבלת מלכות שמים זה זכינו בדין וכיון דעיקר הנענועים הוי בלולב ובו ניכר שזכינו בדין ובמה זכינו לכך מברכין עליו. ובזה נסתייע המנהג שלנו לנענע לד' רוחות תחלה ואח"כ למעלה ולמטה שלא כמנהג החסידים וז"ב לפענ"ד בעזה"י ודו"ק:

(**שם סעיף ז'**) אם עשה בית יד ונתן בו הלולב שפיר דמי וכו'. נ"ב עיין במג"א שכתב דהיינו אם כל הלולב חוץ מידו וכו' הא אם הוי הלולב בידו הוי פסול מכח חציצה. מיהו אם קבע אותו במסמרים לא הוה חציצה ועיין בתוס' יומא דף מ"ד ע"ב ד"ה בכל יום שכתבו בשם הירושלמי דאם קבע בו מסמרים לא הוה חציצה ע"ש. וא"כ ה"נ בלולב הוי כן. ולפ"ז א"צ לדחוק כמ"ש המג"א דמיירי שכל הלולב היה חוץ לידו רק מיירי שהיה הלולב בידו רק שהיה הבית יד קבוע במסמרים ולא חוי חציצה רק מ"מ בעינן דרך כבוד וא"ש ודו"ק. והנה במה דמבואר בש"ע ואם כרך עליו סודר ונטלו או שכרך על ידו ונטלו י"א דלא יצא וכו' עיין במג"א מ"ש דיצא דבטל לגבי יד ועמ"ש להקשות ע"ז בחיבורי לאו"ח משנת תרי"ב דט"ו בהלכות נשיאת כפים סי' קכ"ח ע"ש ודו"ק:

(**שם באותו סעיף בהג"ה**) אבל מדינא אין לחוש הואיל ואין כל היד מכוסה בהן וכו'.

נ"ב עיין מג"א מ"ש ליישב קושית הב"ח דשאני בכרוך ע"ג היד דבטל לגבי היד. והנה נראה ראי' לדבריו ממ"ש הרמב"ם פ"י ה"ט מהלכות כלי המקדש כהן שלקח באצבעו מותר לכרוך עליו גמי בשבת או בגד שאין בו שלש על שלש ואם נתכוין להוציא דם אסור והוא שלא יחוץ הגמי או הבגד בין בשר לכלי בשעת עבודה. והראב"ד השיג עליו וכתב א"א דבריו סותרין זא"ז הוא אמר שלא במקום בגדים פחות משלש אינו חוצץ בין היד לכלי וכו'. והכ"מ כתב דהרמב"ם מפרש כפרש"י דחוצצות ואינן חוצצות מיירי שלא בשעת עבודה רק משום יתור בגדים וכו'. והנה הכפ"ת הביא זה בסוגיא זו ודחה פירושו. ואני אוכיח יותר בעזה"י מלשון הרמב"ם גופא דלא ס"ל כפרש"י והוא דקשה אחר מ"ש כורך עליו גמי בשבת הו"ל לומר אפילו בשבת. ובפרט דהרי כאן אין שייכות לדין שבת ובע"כ מה דנקטו כאן היינו מה ששייך לדין עבודה רק אגב נקט לרבותא דאפילו בשבת מותר וא"כ הול"ל אפילו בשבת. ועוד באמת כאן הוי דין זה למותר דכבר ביאר לעיל דפחות מג' אינה חוצצת וא"כ הוי דין זה למותר ותרתי למ"ל. ואי משום שבת הו"ל לכתוב בהלכות שבת לא כאן. ואם כוונתו לומר דאפי' לכתחלה מותר אי כוונתו לאשמועינן דעכ"פ לא יחוץ בין בשרו לכלי הו"ל לכתוב זה לעיל בקיצור ולעשות ממנו דין א' דבאין בו ג' אפי' לכתחלה מותר ובלבד שלא יחוץ בין בשרו לכלי. וע"ק דבדין הקודם שינה הרמב"ם לשונו ג"פ תחלה כתב כרך על בשרו בגד שלא במקום בגדים וכו' אם היה ג"א על ג"א ה"ז חוצץ ופוסל הרי דנקט תרוייהו חוצץ ופוסל ואח"כ כתב פחות מכאן אינו חוצץ נקט רק לשון חוצץ ואח"כ כתב ואם היה צלצול קטן הואיל שהוא חשוב בפ"ע ה"ז פוסל אע"פ שאין בו ג"א על ג"א הרי כאן נקט רק פוסל ולא נקט חוצץ. ובע"כ דאינו מפרש כפרש"י רק כהראב"ד דחוצצת ואינה חוצצת הכוונה חציצה ממש בין יד לכלי ולכך נקט בכל חד רבותא דבהיה בו ג"א על ג"א חוצץ בין יד לכלי ולא די שחוצץ רק פוסל משום יתור בגדים ג"כ. אבל באין בו ג"א וכו' קמ"ל דאפי' חציצה לא הוי בין יד לכלי ונלמוד מכ"ש שאינו פוסל משום יתור בגדים דאל"כ ת"ל משום יתור בגדים לכך קמ"ל זה דאינו חוצץ. אבל באם היה צלצול קטן שהוא דבר חשוב אז קמ"ל רבותא דאפי' פוסל מכח יתור בגדים ומכ"ש משום חציצה. ובפרט דממילא כיון דפסול משום יתור בגדים א"צ לחציצה. וא"כ מוכח מדברי הרמב"ם מפורש כהראב"ד אך א"כ קשה קושית הראב"ד למה בסיפא כ' בהיפוך אך מזה ראיה לדברי המג"א דהיכ' דאין כל היד מכוסה בטל לגבי היד. ולפ"ז זה דוקא במה שאין בו צורך להיד אז נחשב כמי שאינו ובטלו כאילו לא היה ע"ג היד. אבל אם היד צריך לו לרפואה וא"א לו בלי זה ובלא זה לא היה יכול לעבוד א"כ א"א לומר דהוי כמי שאינו רק חשוב הוא לכך ל"ב

הוא לגבי היד. לכך ניהו דחשיבות זה אינו עושהו מלבוש להיות בו יתור בגדים כיון דבפ"ע אינו חשוב רק מכח היד מ"מ גם במי שאינו א"א לומר דבטל ליה. וכיון דהיד צריך לו ואינו דומה לרצועות דשם מצות תפילין מקומם בלי הכריכות על היד רק גם יכול ליטול הלולב בלי הרצועות על היד לכך הוי כמי שאינו. אבל באם לקח באצבע צריך הוא להגמי ובלעדו לא היה אפשר לעבוד לכך לא בטל ליה ולכך הוי חציצה. ולכך כתבו הרמב"ם כאן. ולכך כתב כורך עליו גמי בשבת ולא כתב אפי' בשבת דאדרבה מה דנקט בשבת אינו לרבותא שמותר לכרוך עליו גמי דזה אין לו ענין לכאן רק נקט שבת להיפוך לרבותא דאפי' בשבת בעינן שלא יחוץ בינו לכלי דהוי ס"ד דבשבת הוי ממ"נ כיון דבשבת אסור לכוון לרפואה רק לשמור א"כ הוי ס"ד דאז בטל לגבי היד ולא נחשב צורך בו ויהיה נחשב תרתי דסתרי אהדדי דאם הוי צורך היד יהיה אסור בשבת ואם אינו צורך היד יהיה מותר אפי' בחוצץ לכך קמ"ל דאף דמותר בשבת מ"מ חוצץ. ולכך אם הוי נקט אפי' בשבת הוי משמע דלרבותא דהיתירא נקט שבת לכך קמ"ל דלא כן רק שבת נקט משום סיפא לרבותא דאיסורא דגם אז חוצץ בין היד לכלי ולכך שפיר נקט הרמב"ם דין זה בפ"ע. ולפענ"ד זה האמת בדברי הרמב"ם בעזה"י. ויש ראיה להאגודה והמג"א דלא כהכפ"ת דכתב מכאן ראיה להיפוך ודו"ק:

(**שם סעיף י**) יקיף דרך ימין בנענעו מזרח דרום מערב צפון. נ"ב הנה יש לי בכאן תמיה רבה דהנה מכל הפוסקים משמע לומר כל פינות שאתה פונה לא יהיה אלא דרך ימין אף במה שאינו ברגל רק ביד נמי שייך זה וגם בהלכות חנוכה משמע כן. ולכאורה נעלם מכולם במחכת"ה סוגיא ערוכה במס' יומא דף נ"ט ע"א דקאמר שם דאבעיא אי ס"ל הקפה ברגל דכ"ע ל"פ דילפינן פנים מחוץ והכא בהא קמפלגי מ"ס הקפה ביד ומ"ס הקפה ברגל וכו' ע"ש. והנה מזה מבואר להדיא דבמה דהוי ברגל לא ביד דל"ש הך דינא להקיף דרך ימין וכבר ידוע דהרמב"ם פוסק תמיד כאבע"א וא"כ מוכח דסברא זו הוי לכ"ע דבמה דהוי ביד לא בעינן דרך ימין והרי הש"ס מסיק שם דמחוורתא כדמשנינן מעיקרא מ"ס הקפה ביד ומ"ס הקפה ברגל ומה דקאמר אח"כ דאבע"א בהא קמפלגי היינו רק לו' באיזה סברא פליגי אם מקיפין ביד או ברגל אבל זה נשאר שם במסקנא דפליגי אם הוי ביד או ברגל כן מוכח להמעיין בסוגייא שם וא"כ מוכח למסקנא דביד לא בעינן דרך ימין ואיך ס"ל כולם גבי לולב וחנוכה דלא נעשה ברגל רק ביד דבעינן בהו דרך ימין וצ"ע טובא כעת. והנה לכאורה עלה בלבי ליישב קושיא זו על הפוסקים דלא יהיו תמוהין כ"כ ולו' שח"ו נעלם מהם סוגיא ערוכה י"ל כך דהמעיין בש"ס שם רוצה לו' תחלה דטעם המ"ד דנותן מזרחית צפונית הוי כיון דבה הוא קרן הי' לו לעשות

ברישא מכח דאין מעבירין על המצות רק כיון דכתיב ויצא אל המזבח וגו' לכך כי הדר הדר להההיא קרן ברישא א"כ מוכח מן הש"ס דמה דנתחייב כבר והי' ראוי לעשות בו בה עדיף ממעלת פונה לימין ונ"מ ללולב אם שכח להוליכו למזרח או לדרום והוליכו למערב ונזכר תיכף אז יחזור למזרח או לדרום אף שהולך ממערב לדרום ומזרח ואינו דרך ימין כל שהיה ראוי להתחיל בו אלא שלא היה אפשר מכח איזה ענין אם אח"כ אפשר יחזור אליו. וכן בנר חנוכה אם שכח להדליק נר היותר ימיני או שלא היה אפשר אז להדליקו יחזור אליו ולא יחוש על מה שלא הוי דרך ימין וא"כ ניהו דהש"ס חוזר בו ורוצה לו' סברא אחרת במה פליגי אם הקפה ביד או ברגל הוי נמי הכוונה כך דוודאי היכא דליכא שום מעלה אחרת כנגדו ודאי אף ביד יש להטות לימין דמה בכך דהוי ביד הרי בין אם יפנה לימין או לשמאל הכל יעשה ביד וכיון דלימין יש מעלה לפנות לו אף ביד ראוי להיות כך והיכי דליכא מעלה כנגדו אף ביד ימין עדיף רק היכא דיש מעלה כנגדו כגון הכא שהיה ראוי ליתן בקרן מערבית צפונית תחלה רק שלא היה אפשר בזה אם הוה הקפה ברגל כיון דעיקר ממש הימין בהליכה זה עדיף ממעלת מה שהיה ראוי ליתן זה תחלה רק יפנה לימין. אך אם הוי ביד כיון דאינו עוקר ממש הפניה לימין כיון דעומד במקום אחד אז בזה עדיף מה שהיה ראוי ליתן לזה ברישא ולכך יפנה לו וז"ש הש"ס אבע"א מ"ס הקפה ביד כלומר דלפי לישנא קמא דהוו רק טעמא מכח דזה עדיף מה שהי' ראוי ליתן לזה תחלה אף אם הקפה ברגל ונ"מ למזבח אם נזדמן ששכח ולא נתן על קרן שהיה ראוי ליתן תחלה אז יפנה אליו תחלה ולא ישגיח על הפניה לימין רק יחזור לאחוריו ואח"כ קאמר דאבע"א לעולם פניה בימין עדיף ממעלת מה שהיה ראוי ליתן לכתחלה. ולכך אם הוי הקפה ברגל הוי ימין עדיף. ולכך במזבח החיצון אם שכח ולא נתן על הקרן שהיה לו ליתן תחלה לא יחזור לאחוריו רק יפנה לימין. אך כאן פליגי אם הוי הקפה ביד אז כיון דעומד במקום אחד לא אלים ימין דידיה כל כך ובזה מהדרינן לסברא שיחזור לזה שהיה ראוי ליתן אליו אבל בעלמא היכא דליכא מעלה כנגדו אף ביד ימין עדיף כן נראה לפרש סוגיא זו. והעולה ממה שכתבתי לדינא שאם ליכא מעלה אחרת כנגדו אז תמיד ימין עדיף בין ברגל בין ביד. אבל היכא שיש מעלה אחרת כגון שהיה ראוי לעשות בזה ברישא ושכח או נאנס ועשה בשני בזה אם הוי עשייה רק ביד יחזור לאחוריו למה שהיה ראוי להקדימו אף שהוא דרך שמאל אבל אם הוי הסיבוב בהלוך ברגל יפנה לימין כדרכו ולא יחזור לאחוריו כנלפע"ד כעת ואין פנאי יותר אולי יזכני ד' בזמן אחר לפרש יותר בזה ודוק היטב:

(**שם סעיף י"ב**) ואם היו ארבעתן מצויים אצלו ונטלם א' א' יצא. נ"ב נסתפקתי באם נטל אחד אחד ולא היה יודע שיש לפניו עוד יותר ובאמת נודע לו אח"כ שהי' לפניו בשעת נטילתו גם שאר המינים אי נימא דיצא כיון דלפי האמת היו כולן לפניו. או אפשר כיון דמצות צריכות כוונה וא"כ כיון דלא התכוון בשעת מעשה שיש כולן לפניו לא יצא או אפשר דמצות צריכות כוונה לא שייך רק לענין דבעינן שיתכוין לשם מצוה דאם לא כוון כלל לשם מצוה לא מהני. אבל אם כוון לשם מצוה אף דלא ידע שיש כולן לפניו אם אגלאי מלתא למפרע שהיו כולם לפניו מהני בזה אף שלא מדעתו וצ"ע כעת בזה. ודו"ק:

(**שם סעיף ט"ו**) ואם נשרו מהעלים בתוך האגודה בענין שמפסיק אין לחוש וכו'. נ"ב עיין בתויו"ט במנחות פ"ט מ"ט הביא בשם התוספות מנחות דס"א והרע"ב שם שהקשו למה אין שותפין סומכין ביחד מכח חציצה ולמה הכהן מניח ידו תחת יד הבעלים ומניף ע"ש. ולפענ"ד א"ש דניהו דגבי שותפין נחשב חציצה ולא אמרינן מין במינו אינו חוצץ היינו דעכ"פ אפשר לזה בלא זה דהרי אפשר להביא הקרבן בלי שותפות לכך נחשבו גופין מחולקין והוי חציצה אבל בכהן ובעלים דהדין כן תמיד והם צריכים זה לזה והרי אפילו מין בא"מ כתבו התוספות בביצה גבי מים ומלח בעיסה כיון דהוי לתקן הוי כמין במינו וא"כ מכ"ש אם הם מין במינו בעצם וגם צריכין זה לזה וא"א לזה בלא זה ודאי הוי מין במינו ממש ואינו חוצץ ודוק וע' בתיו"ט במסכת כלים פ"ח מ"א מ"ש בשם התוספות בזבחים מוכח שם לכאורה להיפוך דמין במינו חוצץ טפי ונחשב תוך תוכו וכלי שטף דהוי אינו מינו זה הוי ס"ד דאינו חוצץ והוי רק תוכו וצ"ע דהוו סברות הפכות ודוק. והנה גרסינן בפרק לולב וערבה ולקחתם לכם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד. והנה הרמב"ם השמיט דין זה ועיין בחיבורי טוב טעם ודעת בהשמטות בהלכות טריפות דקל"א מ"ש בתשובה לק"ק פרעמישלאן ישבתי דברי הרמב"ם ע"ג ע"ש ודוק: והנה בסוגיא דסוכה דמ"ב בהמוציא לולב ביו"ט עיין בחיבורי על או"ח בסי' תרמ"ח דרך אגב מ"ש בזה פלפול דרך אגב וגם במ"ש המג"א דאם לא בירך מברך אח"כ כתבתי שם ודוק: הנה בדין אם מותר לקנות אתרוג ביו"ט כתבתי בזה בחיבורי מכבר. וכעת נראה דבזה יש לבאר הפייט ביום ב' של סוכות מ"ש קיחתם בדמים ראוים לשם איום ראויים להנטל בזה ראשון יום. והבוונה דאמר דבשלמא אם היה מותר בשאול אז הוי אסור לקנותם ביו"ט אבל כיון דשאול פסול ומצוה דוקא בשלו לקנות בדמים וממילא כל מה שמוציא עליהם יותר ממון הוי יותר כבוד הבורא א"כ ממילא הוי הקנין מצוה לכך ראוי להנטל אפי' ביו"ט עצמו וז"ש "קיחתם" "בדמים" "ראוים" "לשם" "איום" לכך ראוים להנטל היינו ללוקחם מיד המוכר אפילו בזה ראשון יום היינו ביו"ט עצמו וא"ש ודוק ועיין

בחיבורי ספר החיים מ"ש בישוב שיטת הרמב"ם שלא העתיק אוקימתא דש"ס דסוכה בדמ"ב שם דמשני בשהפכו ועיין בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ו בהלכות ק"ש מ"ש בזה ודוק:

סימן תרנה

סעיף א' עכו"ם שהביא לולב מחוץ לתחום וכו'. נ"ב הנה בדין אם מותר לקנות לו אתרוג בשבת ויו"ט היכא שאין לו אתרוג אחר כבר רמזנו לעיל מזה. וכעת אדבר בזה באריכות בעזה"י. הנה המג"א לעיל בסי' ש"ו כתב בפשיטות דאסור לקנות אתרוג ביו"ט וכ' שבבהכ"נ אינו קונה אותו רק בזמן מצותו וכו'. והנה לכאורה היה נראה ראיה לדבריו ממ"ש בירושלמי פ"ג ה"י וז"ל רב נחמן בר יעקב נתן אתרוג מתנה לבריה א"ל לכשתזכה בו ובמצותו החזירהו לי. והנה יש לדייק מ"ש לכשתזכה בו הרי כיון דנתנו לו כבר זכה בו ומה ענין לכשתזכה בו הי"ל רק לו' כשתזכה במצותו החזירהו לי. ומזה משמע דאף שנתנו לו במתנה א"י לזכות בו קודם המצוה דא"כ הוי כקונה קנין בשבת ואסור לכך א"א לזכות רק בשעת המצוה ממש. ויש להסביר הדבר יותר לפמ"ש הרא"מ הביאו השעה"מ בהלכות אבל דאין כח ביד חז"ל להעמיד דבריהם רק היכי דלא הוי בעידנא אבל אם הוי בעידנא אין כח ביד חז"ל להעמיד דבריהם נגד ד"ת. ולכך א"ש דלקנות קנין קודם קיום המצוה העמידו חז"ל דבריהם אבל בשעת קיום המצוה יכול לכוון לקנותו דבשעת הקיום ממש לא העמידו דבריהם ולכך אמר דעתה עדיין אסור לך לזכות בו רק לכשתזכה בו ובמצותו יחד אז החזירהו לי. והנה מזה היה נ"ל עוד חידוש דין דניהו דקיי"ל בסי' תרנ"ח דבנותן מתנה עמ"ל יכול ליתנו לאחר ואחר לאחר והנה בחיבורי שם כתבתי דלרבותא נקט המחבר דאחר שיצא בו יכול ליתנו לאחר וכ"ש קודם שיצא בו. אך כעת ראיתי די"ל להיפוך דקודם שיצא בו אף שנתן הלה אתרוג במתנה עדיין לא זכה בו כיון דאינו רשאי לקנות קנין ביו"ט וא"כ כיון שהוא לא זכה בו לא הוי הקנאתו לאחר כלום רק אחר שיצא בו אז כבר זכה בו ונעשה שלו כדמוכח מן הירושלמי הנ"ל אז יכולין ליתנו לאחר. אך יש להוכיח להיפוך דכל דבר שאין לו בו צורך רק למצוה לא נחשב קנין כלל ומותר לקנותו אף שאין לו בו היום צורך רק למחר ומכ"ש אם יצטרך לו היום אח"כ. והוא ממ"ש פ"ג דסוכה גבי ר"ג ור"י וכו' שהיו באים בספינה וכו' וקאמר שם למ"ל והחזירהו לר"ג הא קמ"ל דמתנה עמ"ל שמה מתנה וקשה היאך היה רשאי להחזירו ביו"ט הרי הרא"ש מוכיח דכל מתנה עמ"ל צריך הקנאה חדשה שמחוייב להחזיר ולקנות לו וא"כ היאך הותר להחזיר לר"ג ביו"ט הרי אסור לקנות קנין ביו"ט והיאך חזר והקנה לו ביו"ט

ובפרט שר"ג לא היה צריך לו עוד היום רק למחר וכמ"ש הכפ"ת שם א"כ היאך הקנה לו היום. ובע"כ מוכח שזה לא נחשב קונה קנין כיון דאין לו צורך בו רק למצוה וא"כ ד"ה דמותר לקנותו דמה לי מתנה ומה לי מכירה ומוכח מדעת הרא"ש להדיא דמותר למכור ולקנות אתרוג ביו"ט אף לצורך מחר. מיהו יש לדחות זה עפמ"ש בחיבורי סי' שכ"ג בדין ליתן מתנה לנכרי ביו"ט וכתבתי שם דעיקר איסור מתנה הוי רק מצד המקבל ולא מצד הנותן דהנותן לאו כלום עביד ומצאתי במקנה סי' ס"ה ע"ש א"כ א"ש די"ל אף לדעת הרא"ש דמתנה עמ"ל בעינן הקנאה חדשה היינו רק שהמקבל יחזור ויקנה לו ובעינן דעת אחרת מקנה לו שהמקבל יכוין שנותן לו במתנה חדשה אבל מ"מ לא בעינן דעת קונה שיכוין הלה לקנותו ושיעשה בו מעשה קנין הנצרכין בקונה חפץ חדש בזה מודה דלא בעינן ביה קנין חדש רק שהמקבל יכוון להקנות לו ונ"מ אם קבלו מעצמו שלא מדעת הנותן או שהחזיר אחר שלא מדעת הנותן לא מהני ולכך ממילא א"א להקנות כן לקטן דקטן אקנויי לא מקני והוי החזרה שלו כשלא מדעתו כידוע דכל מעשה קטן נחשב כשלא מדעתו ולכך לא מהני אבל אם יש כאן דעת מקנה דעת קונה לא בעינן בזה. ותדע שהרי עיקר ראיות הרא"ש הוי ממה דאמרינן לא לקני איניש לינוקא וכו' וא"כ מזה אין הוכחה רק דבעינן דעת קונה שיתן לו במתנה מחדש ויכוין להקנות לו. אבל אין הוכחה דניבעי שיעשה בזה הנותן קנין חדש רק בדעת הנותן בעלמא נקנה לו האתרוג וכן מורה לשון הרא"ש ע"ש. וא"כ א"ש דבזה ממ"נ ליכא איסורא מצד הנותן ליכא איסור דהוא לא עביד כלום ובכל מתנה בשבת אין איסור מצד כוונת הנותן ומצד המקבל היינו הנותן הראשון כיון דלא בעי מעשה וקנין חדש גם בו ליכא איסורא ולא אסרו מתנה וקנין רק היכי דבעינן מעשה קנין כדרך כל הקנינים משא"כ בזה. ולפי"ז הדר נתחזק הדין של המג"א דלקנות אתרוג חדש דאינו נקנה רק בקנין ממש י"ל דאסור בשבת ויו"ט ואינו מותר רק בשעת המצוה ממש וכדעת הירושלמי הנ"ל שהבאתי ודו"ק. מיהו אכתי לא הונח לי לשון הש"ס בסוכה שם דקא' דלכך קמ"ל והחזירו לר"ג דאשמעינן דמתנה עמ"ל שמה מתנה ולמה לא קאמר דקמ"ל דכה"ג מותר להחזירו בשבת ויו"ט דלדעת הרא"ש דבעי הקנאה חדשה הוי ס"ד שיהיה אסור לו להחזיר בשבת ויו"ט. לכך קמ"ל דמותר ומכח טעמא שכתבתי. ומזה היה מוכח דלא כהמג"א ולכך הוי קשה לו שפיר אם איתא דזה אתי לאשמעינן מה איריא במתנה עמ"ל דשלו הוא מחזיר לאשמעינן רבותא טפי דאפילו קנין חדש מותר לקנות אתרוג ביו"ט אף לצורך מחר ויהי' מוכרח מכאן דלא כהמג"א וצ"ע בזה לדינא כעת ועיין בחיבורי לאו"ח שנת תקפ"ז בהלכות לולב סי' תרנ"ח מ"ש בזה ודו"ק היטב:

סימן תרנו

סעיף א' בהג"ה. נ"ב עיין במג"א סק"ח מ"ש דמותר לעבור על ל"ת מכח אימת המלכות וע' בחיבורי על יו"ד מהדורא זיי"ן סי' שי"ט השייך לחיבורי טוט"ד מה"ת בק"א סי' ל"ד מ"ש לדחות ראיה זו ומ"ש שם בעזה"י ודוק:

סימן תרנח

סעיף ב' ביום שבת אינו נוטל אפילו הוא יום ראשון. נ"ב הנה בש"ס מפרש הטעם שמא יעבירנו ד"א ברה"ר והקשו בתוס' למה לא קאמר שמא יוציאנו מרה"י לרה"ר. והנה לפמ"ש בחיבורי על או"ח משנת תד"ר סי' תרל"א בתשובה לק"ק קראקא בסוגיא מיגו דהוי דופן וכו' שם בחיבורי דס"א והעליתי אף דיו"ט ושבת הוי עשה ול"ת מ"מ בהוצאה דהוי מלאכה גרועה אינו בכלל מלאכה ממש ואינו מוצא מכלל לשון שבתון והוי בו רק לאו לא עשה ע"ש א"כ הוי א"ש די"ל דבאמת אף אם יוציאנו מה בכך הרי עשה דוחה ל"ת ואף דלא הוי בעידנא י"ל חדא דהוי מצוה דרבים ועיין מג"א סי' תמ"ו דיש פנים לו' דאף מצוה דכל חד עושה מצוה בפ"ע הוי מצוה דרבים ולא בעינן בעידנא. גם י"ל כדעת הסוברים דמכשירי מצוה נחשב בעידנא וא"כ ה"נ כיון דילך אצל בקי הוי בכלל בעידנא וא"כ הוי ראוי לו' עדל"ת לכך נקט שמא יעבירנו ד"א וזה שפיר דהוי עשה ול"ת. וזה ראיה ברורה לדברינו הנ"ל דבהוצאה הוי רק ל"ת ודוק. והנה גרסינן בש"ס דסוכה ר"י או' יו"ט ראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא הלולב לרה"ר פטור ופריך בש"ס והא מדאגביה נפיק ביה ומשני כשהוציאו בכלי. והנה ראיתי בתוספות יו"ט שהביא בשם הר"ן שהקשה דלחייב על הכלי ומתרץ דבטל לו לגבי הלולב ע"ש. ולפענ"ד דבריו תמוהין דאם בטיל ליה א"כ שוב לא נקרא לקיחה ע"י דבר אחר וכיוצ' בזה משמע ביומא דנ"ח גבי הניח מזרק תוך מזרק כו' דקאמר שם שאני רגל דלא מבטל לי' ע"ש. וא"כ ה"נ אם בטל ליה לגבי הלולב לא נחשב לקיחה ע"י ד"א. וביותר דבריו תמוהים כיון דעל הלולב פטור מכח דטעה בדבר מצוה ונחשב אונס א"כ גם על הכלי פטור מה"ט כיון דהיה טרוד בדבר מצוה ושכח שהוא שבת לכך הוציאו בכלי ומה לי הכלי או הלולב כיון דהיה טרוד בו והוי כאונס פטור גם על הכלי דהרי ר' יוסי ס"ל בטעה בדבר מצוה אפילו לא עשה מצוה נמי פטור א"כ מה חילוק הוי בין הלולב או הכלי שבו הלולב ודברי הר"ן צ"ע ודו"ק:

(**שם סעיף ג'**) ואם נתנו לו במתנה מותר. נ"ב הנה בדין אי מהני באתרוג מתנה לזמן עיין בש"ס ב"ק דס"ח גבי פרט לכשהקנה לשלשים יום מוכח שם דמכירה לזמן לא נקרא

מכירה כלל וה"ה מתנה ועיין ברש"י שם שכתב דהוי רק כשכירות בעלמא וצ"ע על הסוברים להיפוך ודוק:

(**שם סעיף ד**') ואם לא החזירו לא יצא אפילו נתן לו את דמיו וכו'. נ"ב עיין בהרא"ש מ"ש בשם בה"ע ועיין בחיבורי לאהע"ז מהדורא יו"ד סי' פ"ז מ"ש בזה בתשובה לק"ק טולשין ע"ש ודוק: (שם סעיף ו') לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו וכו'. נ"ב הנה מה שנוהגין שנותנין לקטן תחלה ואח"כ מברכין הגדולים נ"ל ללמד זכות ע"ז עפ"י דעת הח"ץ בתשובה דאם אין לו הכשרים ביו"ט א' מותר ליטול הכשרים בשני דלא גרע יו"ט א' מיו"ט ב' והוי בו חיוב דרבנן דלא גרע משני ע"ש. א"כ י"ל ה"נ בקטן דאינו מקנה לו רק דמברך עליו בתורת שאול מידי דהוה איו"ט ב' וכיון דקטן אינו חייב מה"ת רק מדרבנן מכח חינוך והרי מדרבנן די בשאול לכך אינו מקנה לו לחלוטין ודוקא בגדול דחייב מן התורה ומן התורה בעינן לכם ביו"ט א' הוי אנן סהדי דכוונתם באופן המועיל ומכוין במתנה עמ"ל אבל בקטן לתורת חינוך דדי בשאול ליכא אומדנא מן הסתם ואמרינן דבתורת שאול נתנו לו. ומה דאמרינן בש"ס לא לקני איניש כו' היינו דקמ"ל דאם רוצה להקנות לו אינו רשאי אבל באמת לא בעינן הקנאה בקטן ונתיישב בזה מנהגינו על נכון בעזה"י ודו"ק:

(**שם סעיף ט**') מה שנוהגים במקום שאין האתרוג מצוי וכו'. נ"ב הנה המעיין בפי ברש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב ד"ה כל האזרח בישראל וכו' שכתב דא"א למיבעי ש"פ לכל חד היה משמע מזה לכאורה דבלולב אף דיוצאין בזה בשל שותפין מ"מ בעינן שיהיה שו"פ לכל אחד אך באמת ז"א דאף אי הוי שו"פ לכל חד הרי אכתי אין כולו שלו ואנן בעינן באתרוג שיהיה כולו שלו רק דעיקר מה שיוצאין בו הוי מטעם שכ"א מקנה לו חבירו חלקו וא"כ מה בכך שאין לו בו ש"פ הרי חבירו מקנה לו כולו ונעשה כולו שלו. אבל בסוכה דלא אפשר לו' שכוונו להקנות לכ"א כל הסוכה כשישב כל א' יהיה כולו שלו ע"מ להחזיר דהרי לא הוי סוכה הראוייה לשבעה כמ"ש בחיבורי ספר החיים סי' תרל"ז דלכך ליכא למידחי כאן דהוי במתנה עמ"ל בפרט להסוברים כאן דשותפין מתכוונין בסתמא עמ"ל וא"כ מה ראיה דשאולה כשרה בע"כ מכח דהוי סוכה שאינה ראויה לשבעה אבל בלולב דל"ב ראויה לשבעה אמרינן שכוונו עמ"ל. אך מזה יהיה מוכח דאם האתרוג כולו אינו שו"פ לא מהני אף דהוי שלו ממש כל שאינו שו"פ לא מהני ולא נחשב שלו דאם בפחות משו"פ נמי הוי שלו מה זה שכתב רש"י דא"א להיות שו"פ לכל חד מה בכך דליכא שו"פ סוף סוף יש לו חלק בו ומוכח דבש"פ דוקא נחשב שלו ובפחות משו"פ לאו שלו היא וא"כ בעינן באתרוג שיהיה שו"פ. וזה הוי חידוש דין שלא ביארו הפוסקים ובאמת

פירש"י צ"ע דמשמע דוקא מכח דא"א להיות שו"פ לכל חד הוא דלא יצא הא אם הוי בו שו"פ לכל חד הוי יוצא ומה בכך סוף סוף אם בעינן בסוכה שיהיה שלו א"כ אף שיש לו שו"פ עדיין אינו כולו שלו ואם גם בסוכה שייך לו' דמתכוונין להקנות כ"א חלקו לחבירו שוב אף שאין בו שו"פ נמי סוף סוף חבירו מקנה לו כולו. ואם בסוכה ל"ש לו' שמקנה לו כולו א"כ אף אם היה בו ש"פ מה יועיל סוף סוף שותפין נינהו. ומ"ש בלולב דלא מהני בשל שותפין אף אם יש בו ש"פ לכל חד לולא הטעם שכ"א מקנה לו חלקו. ומ"ש סוכה מלולב אם גם בסוכה ניבעי שיהיה שלו ממש ולמה הוצרך רש"י להוכיח מכח דא"א להיות שו"פ לכל חד. ולכאורה היה נראה דס"ל לרש"י דאין לו' דמיירי שכ"א הקנה לחבירו בפירוש כל חלקו דא"כ מה קמ"ל קרא פשיטא דיוצאין בו דהרי הוי שלו ממש ומה דמתנה עמ"ל שמה מתנה זה נלמוד מבעלמא בכל התורה דהוי מתנה ולא הוצרך לכתוב זה כאן ובע"כ דעיקר הרבותא הוי דקמ"ל אפי' בסתם נמי יוצאין דבסתם הוי כמתנה עמ"ל וא"כ תינח אם יש בו שו"פ לכל חד זה נחשב שותף ממש ולשותף מסתמא מקנה לו עמ"ל אבל היכא שאין בו שו"פ לא הוי שם שותף עליו ולשותף כזה אין חביריו מקנין לו מסתמא עד שיאמר כן בפירוש. וזה דומה למה דאמרינן בעלמא שותפין לא קפדי אהדדי ומחלו אהדדי לכך אם יש לו שו"פ בזה נחשב שותף ומקנה לו חבירו בסתמא אבל אם אין בו שו"פ לא נחשב שותף והוי רק כאיש דעלמא ואין חבירו מקנה לו סתמא. ולפי"ז היה נראה דאם הוי כל האתרוג שלו לא בעינן שו"פ ואף בפחות משו"פ הוי שלו רק באם אין כולו שלו בעינן שיהיה בו שו"פ לכל חד. לכך היה מוכרח דלרש"י אין יוצאין כל הקהל באתרוג אחד כיון שא"א שיהיה בו שו"פ לכל חד ולא נחשבו כשותפין ולא הוי שלהם עד שיקנה לכל אחד חלקו בפי' והדבר צ"ע על הפוסקים שלא הביאו בזה שיטת רש"י ודו"ק היטב:

סימן תרסג

סעיף ג' מוציאין ב' ספרים באחד קורין ראה אתה אומר אלי ומפטיר קורא קרבנות של ספיקא דיומא וכו'. נ"ב לכאורה ק"ל ממסכת ר"ה [דף ל'.] מה קלקול קלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר ר"ז אמר שאמרו שירה של חול. ולכאורה ק"ל למה שם לא אמרו תרווייהו שירה של חול ושל יו"ט מספיקא ולמה אמרו רק של חול לבדו. ומכ"ש דקשה יותר לפי מה דתרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר משמע דיותר חיישינן לספק שינוי מספק חסרון ואפילו וודאי חסרון שהרי אם אין אומרים שירה כל עיקר נחסר השירה בוודאי אכל אם היו אומרים שירה של חול או של יו"ט הוי רק ספק

שינוי ואעפ"כ חיישינן טפי לספק שינוי מלחסרון ודאי. וא"כ אנן מ"ט קרינן כל ספיקא דיומא ולא חיישינן לשינוי דודאי אינו רק או אם יום ב' או יום ג' וא"כ בקריאת קרבנו' שאינו שייך היום הוי שינוי ודאי ולא חיישינן ליה. ואין לו' כיון דקרינן שניהם מספקא לא נחשב שינוי דא"כ גם התם יאמרו שתיהן מספיקא של חול ושל יו"ט. ולכאורה אפשר לחלק בין היכי שעומד הדבר והתברר או לא דהיכי דאינו עומד להברר אח"כ מיד בסמוך א"כ אם יאמרו לתרווייהו יתברר שאמרו חד ודאי שלא כהוגן והוי בזיון ללוים ולקרבן לכך טפי עבדינן שלא יאמרו כלל משיאמרו שלא כהוגן או ספק שלא כהוגן. מיהו בזה לא הונח לי רק ליישב למה דתרגימו הכא שלא אמרו כלל אך לר"ז דאמרו של חול וא"כ סוף סוף יתברר שאמרו שלא כהוגן קשה דהול"ל שניהם. הן אמת דזה לא הוי קשה די"ל דדוקא לספק שלא כהוגן לא חששו אף שיתברר הדבר אח"כ אבל אם יאמרו שניהם ויתברר שבודאי אמרו אחד שלא כדת בזה שפיר חיישינן לבירור הדבר אך אכתי קשה למה לר"ז אמרו של חול ולא אמרו של יו"ט ושל חול כיון דאנן דמספקא לן בספיקא דיומא מתפללין של יו"ט ועושין יו"ט מספק וכן התם היו נוהגין קודש מתחלת היום מספק ולמה לכל דבר החזיקוהו ליו"ט מספק ולשירה של חול הו"ל לו' של ר"ה מספק ואף שיתברר אח"כ שאמרו שלא כהוגן הרי גם אם אמרו של חול הוי כן. ואין לו' דשל חול הוי תדיר דזה ל"ש רק לענין קדימה אך לדחות השני לגמרי לא אמרינן תדיר עדיף [ועיין בחיבורי החדש סי' תכ"ה מ"ש בזה ועיין בתוספות פ"ב דשבת ובט"ז סי' תרפ"א ע"ש והבן] אפשר דעשו כן להיכר מחשש פן לא יבואו העדים עד למחר והוי למחר קודש ואם ישמעו שאמרו שיר של יו"ט יסברו שבודאי היום יו"ט ויעשו למחר חול לכך עשו היכר לו' שירה של חול בזה ועדיין צ"ע: והנה עפ"י הנ"ל מוכח מדתרגימו הכא שיותר חוששין לספק שינוי מלספק חסרון אפי' מוודאי חסרון ומסתמא הלכה כן דתרגימו הכא הוו רבים נגד ר"ז. ועוד דאף ר"ז לא פליג רק דס"ל דלוודאי חסרון חיישינן יותר מלספק שינוי אבל לספק חסרון מודה הוא דיותר יש לחוש לספק שינוי מספק חסרון היה נראה ליישב מה שהקשה המרדכי במגילה למה אין אנו קורין המגלה בט"ו מספק שאין אנו בקיאין בקביעא דירחא. ולפי הנ"ל א"ש דאם אנו קורין המגילה בט"ו הוי ספק שינוי שמא אינו פורים והוי ספק שינוי אבל אם הוי היום פורים ואין אנו קורין המגילה בו הוי ספק חסרון ויותר יש לחוש לספק שינוי מלספק חסרון לכך אין בו חיוב קריאת המגילה. ואינו דומה למה שאנו עושין יו"ט ב' ימים מספק ואנו מתפללין של יו"ט. חדא כיון דדרשינן אתם אפילו שוגגין אתם אפי' מוטעין וא"כ כשאנו עושין שני ימים מספק נחשב באמת ליו"ט ואין זה ספק שינוי רק הוי באמת ביו"ט. ועוד דהתם עיקר היו"ט הוי

באיסור עשיית מלאכה והתפלה הוי טפלה דכיון דהוי יו"ט ראוי להתפלל בו של יו"ט וא"כ הרי איסור המלאכה לא הוי ספק שינוי כיון דהוי בשוא"ת וכל דלא הוי בקום ועשה אינו בכלל שינוי וכיון דנאסר במלאכה ובפרט דזה הוי ספק תורה ואסור במלאכה עכ"פ וכיון דהוי יום שאסור במלאכה יש לו תורת יו"ט ושייך להתפלל בו תפלת יו"ט וקדוש בדין יו"ט. אבל במגילה הוי העיקר בה רק קריאת המגלה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות וזה הוי הכל בקום ועשה וגם אינו בכלל המועדים ול"ש בו לו' אתם אפי' שוגגין ולכך חיישינן בי' יותר לספק שינוי מלספק חסרון ולכך אין קורין המגילה קט"ו מספק וא"ש ודו"ק ועיין ראיה לסברא הנ"ל דביו"ט הוי עיקר איסור עשיית המלאכה ממסכת ר"ה דף ל"ב אר"ע מפני מה לא נאמר שבתון שבות שבו פתח הכתוב תחלה ופירש רש"י והוא בא להזהיר על המלאכה שהוא עיקר וכך יפה לדרוש וכו' עכ"ל. א"כ מוכח דאף לתפלה של מלכיות וזכרונות שהוא מן התורה הוי מלאכה עיקר מכ"ש נגד תפלה דרבנן דהוה מלאכה עיקר. ולכך התפלה נמשך ממילא אחריה. אבל במגילה הוי להיפוך הוא העיקר לכך א"א לתקן לקרות מספק כנלפענ"ד נכון ודוק:

סימן תרסד

סעיף א' ביום שביעי שהוא הושענא רבה נוהגין להרבות במזמורים כמו ביו"ט. נ"ב הנה מזה משמע שאומרים גם מזמור שיר ליום השבת כמו ביו"ט וכן אנו נוהגין באמת וא"כ מוכח דגם חוה"מ נקרא יו"ט שהרי המג"א כתב בסימן תפ"ח דלכך אומרים ביו"ט מזמור שיר ליום השבת דגם יו"ט נקרא שבת ע"ש. וא"כ כיון שאומרים כן בהו"ר מוכח דאף חוה"מ נקרא יו"ט. ולכך נראה לו' בחוה"מ בבהמ"ז הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב והח"י בסי' תפ"ז כתב שאין לו' כן דחוה"מ לא נקרא יו"ט והט"ז כתב בסימן תרס"ח לדחות דעת החולקים עליו נמי מה"ט דחוה"מ לא נקרא יו"ט. ולפמ"ש כאן מוכח דמנהגינו הוי דחוה"מ נקרא יו"ט וא"כ ראוי לומר הרחמן הוא ינחילנו ליום שכולו טוב דלא כהט"ז והח"י:

[**שם סעיף ב'**] ונוטלין ערבה ביום זה וכו'. נ"ב הנה בטעם לקיחת הערבה בהו"ר ולחבט אותה. בודאי יש סודות עמוקים ואני בער ולא איש ואין אתי יודע עד מה. אבל ליתן טעם לפי קט שכלי נראה עפ"י המפורש במדרש אמור דהני ד' מינים מרמזים על ד' כתות בני אדם וערבה מרמזת על הרשעים שאין בהם לא טעם ולא ריח ואמר הקב"ה לעשות מהם אגודה אחת. ונראה דהיינו דוקא בעוה"ז יש כך להתפלל על הרשעים וכמו שאנו מקריבין פרים בחג על אוה"ע כדי שלא (צ"ל ילמדו) יצדו מהם העולם וע"ד שכתוב מקרא

מפורש בתורה לא תוכל כלותם מהר פן תרבה עליך חית השדה כן נמי עתה מתפללין על הרשעים ועושין מהם אגודה אחת להגין אלו על אלו. ולכך היינו דוקא בששה ימים המרמזין על שיתא אלפי שני הוי עלמא צריך לעשות מהם אגודה אחת להגן אלו על אלו. אבל ביום השביעי המרמז לאלף השביעי אז יהיה פירוד בין האגודה והרשעים יאבדו. ולכך לוקחין הערבה בפ"ע לרמז שביום השביעי יהיה פירוד בין האגודה ורשעים יהיו נידונים בפ"ע ויהיו שפלים עד לארץ ולכך חובטין אותם בארץ להכניעם ולהשפילם. או כדי להראות דרך הצלחת הרשעים שאין מצליחין רק כדי להשפילם וכמ"ש במדרש בפסוק ואויבי ה' כיקר כרים. ולכך אנו מראין שמה שזכה הערבה להגביהה ולעשותה עם הלולב ומינו לחברם יחד הוי רק כדי להשפילם אח"כ עדי ארץ ועלייה זו ירידה היא להם. סוף דבר נראה כי נכון הוא לכוון בשעת חביטת ערבה להכניע זדים ורשעים ולקיים מאמר הכתוב ועסותם רשעים כי יהיו עפר תחת רגליכם כנ"ל כוונה גלויה בערבה זו:

(**שם סעיף ה'**) ואינה ניטלת אלא בפ"ע שלא יאגוד דבר אחר עמה. נ"ב הנה דבר זה היוצא כן בש"ע מדברי התוס' פ"ה דסוכה דף מ"ד ע"ב. ובאמת דברי הש"ע תמוהין דהתוס' שכ"כ אזלי לשיטתם דס"ל בנטלן אחד אחד לא יצא רק בעינן שיטול כולם כאחד ולדידהו הוכרחו לפרש כן דבלא אגודים יחד מותר ליקח הערבה כדי שיתיישב בזה לשון הש"ס דמשני דאגבי' והדר אגבי' וכמ"ש לעיל סי' תרנ"א. אבל המחבר פסק לעיל בסי' תרנ"א דאם נטלן אחד אחד יצא. אם כן אפשר לפרש כפשוטו דאגבי' והדר אגבי' היינו כ"א לבדו ממש אם כן אין ראיה להתיר ליטול דבר עם הערבה בלא אגדן יחד ומנ"ל לשיטתו דמותר ליטול ד"א עם הערבה לשיטתו דפוסק בנטלן אחד אחד יצא ודבריו סתרי אהדדי וצ"ע:

(**שם סעיף י'**) יקוץ ישראל ערבה למצוה וכו'. נ"ב עיין בט"ז מ"ש ראיה מן הגוזל דע"י דד"מ הוי יאוש. ודבריו תמוהין למעיין בש"ס שם וכמ"ש בתשובה לחו"מ מהדורא ג' סי' רל"ו לק"ק רידיק:

סימן תרסח

סעיף א' ליל שמיני אומר בתפלה וכו'. נ"ב הנה בדין אם אמר בש"ע חג הסוכות אם יצא. נ"ל כעת ראיה דיצא מן התורה דבפרשה ראה מונה כל הרגלים וזכר חג הסוכות תעשה לך ולמה לא זכר ש"ע ובע"כ שהוא בכלל חג הסוכות ואף דכתיב שבעת ימים מ"מ כיון דחז"ל דרשו והיית אך שמח לרבות ליל יו"ט האחרון של חג ואם כן כיון דמרמז ליל יו"ט האחרון מכ"ש היום דכבוד היום חמור מכבוד לילה. ובזה א"ש מ"ש חז"ל

דאך שמח לרבות ליל יו"ט האחרון ומקשין העולם הרי אך הוי מיעוט בכל דוכתי ולמה כאן הוי לרבות. וע"ק מנ"ל דהוי על ליל יו"ט האחרון דלמא על יום האחרון. אך נראה דחדא קושיא מתורצת בחברתה דבלילה הוי שפיר אך למיעוט דלא יהיה שמח כמו ביום וממילא נשמע דביום חייב בשמחה וממילא משמע דקאי על הלילה ואז א"ש הלשון אך למעט דהכוונה למעט השמחה מביום ומוכח ממילא דביום חייב בשמחה יותר. אכל אי נימא דוהיית אך שמח מרבה יו"ט האחרון ביום קשה הרי הוי אך למעט וכאן מרבה ובע"כ דקאי אך שמח על הלילה וממילא כיון דנזכר רמז לש"ע בתורה ולא זכרו לשם בפ"ע מוכח דש"ע הוי בכלל חג הסוכות וגם מלשון הש"ס בסוכה לענין פז"ר קש"ב דפירש"י שם דהוי רגל בפ"ע לענין אחר ולא פירש לענין השם דנקרא בפ"ע מוכח דבשם נקרא ג"כ חג הסוכות וא"ש ודו"ק ועיין במג"א סק"ב דיש שאין יושבין בה בלילה וביום יושבין בה ואינו מנהג עכ"ל הטור. ולפענ"ד כן מוכח מפירש"י בש"ס דף מ"ח ד"ה הא לן לבני בבל וכו' וצריך לישב בה למחר. והנה מדנקט למחר ולא נקט שצריך לאכול בו ביום ובלילה שהרי הוי יו"ט וחייב לאכול פת ולקדש מוכח להדיא דס"ל לדש"י דבלילה אין אוכלין רק ביום ולכך בשביל הלילה היה יכול לפחות רק מה יעשה למחר לכך א"א לפחות ומפורש ברש"י כדיעה זו שהרי בע"כ מה שפוחת בה הוי קודם יו"ט דאם ביו"ט אסור לפחות וקודם יו"ט הו"ל לרש"י לפרש שצריך לאכול גם בלילה גם למחר. ובע"כ כדיעה זו דבלילה אין אוכלין רק למחר ויש לו סיוע גדולה לדיעה זו מפירש"י ודו"ק: והנה בטעם מה שתקנו חז"ל דבש"ע יושבין מכח ספק שביעי ולא תקנו כן ליטול הלולב בלי ברכה מה"ט. ואין לו' דלולב דרבנן נם בשאר הימים והו"ל ספק דרבנן להקל זה אינו להסוברים דבאיתחזיק איסורא הוי גם בדרבנן לחומרא. והרי גם בחנוכה הקשו כן כל האחרונים דהו"ל לתקן ט' ימים מכח ספיקא דיומא אף דכולו דרבנן. וכן הקשה במרדכי על פורים ואם כן ה"נ קשה כן אך נראה דא"ש עפמ"ש בדרוש לש"ע בחיבורי לתורה [שנה זו שנת תר"ט] והעליתי שם כיון דר"א ס"ל דמהני תשלומין בש"ע למי שלא אכל בליל יו"ט א'. ניהו דרבנן פליגי עליה היינו רק במזיד אם ביטל אבל אם ביטל באונס כגון ע"י גשמים וכדומה מודה דמהני השלמה בש"ע ע"ש מה שהסברתי בטעמו. ולכך א"ש דלכך תקנו חז"ל בזה אף דבקיאין בקביעא דירחא כדי שאולי ביטל בליל א' באונס יהיה זה לתשלומין. וזה בסוכה כיון דעד ש"ע הוי כולם דאורייתא וכאן דלא מפסקי לילות מימים הוי כיומא אריכתא כמ"ש בביצה לכך ממילא הוי ש"ע תשלומין. אבל בלולב כיון דמדאורייתא הוי רק יומא קמא אם כן מפסקי לילות מימים וגם הימים מפסיקין בין יום א' לשמיני וא"כ שוב אין בזה השלמה בשמיני לכך בשביל ספיקא

דיומא לבד לא תקנו לזלזולי ביו"ט וא"ש ודו"ק: והנה ראיתי בסידור הנדפס להגאון מליסא זצ"ל דבר תמוה שרוצה לחדש דדבר שאין מברכין עליו לישב בסוכה כגון פירות ושתייה וכדומה אסור לאכול בש"ע בסוכה דכיון דאין מברכין עליו ליכא היכירא והוי כמו שינה דאין ישנים בסוכה בש"ע מה"ט. ודבריו תמוהין דבשלמא בשינה דהוי חיוב בסוכות עצמו לישן בסוכה ולכך אם ישן גם בשמיני והיכירא ליכא נראה כמוסיף גם אתי לזלזולי ביו"ט אבל בהני דהוי מידי דאכילה ואעפ"כ אין מברכין עליו ובע"כ הוי מכח שהם פטורים מסוכה אם כן אם גם בסוכות עצמו הם פטורין מסוכה לא שייך בהו חשש בל תוסיף כדמוכח בש"ס ר"ה ובמס' סנהדרין ובכמה דוכתי גם חשש זלזול ליו"ט ליכא בזה כיון דבכל השנה מותר לאכול כן ליכא זלזול ליו"ט ודוקא בהני דברים שחייב בסוכה ואסור לעשותן רק בסוכה בזה שייך אסור לזלזולי ביו"ט אבל בדברים שמותר בכל השנה לאכול בסוכה כיון דלא שייך בזה בל תוסיף לכך בזה לא אתי לזלזולי ביו"ט. ולכך בזה אין חשש איסור כלל וז"ב ונכון לדינא ודו"ק ועיין בט"ז סק"א ד"ה כתב מוהרי"ל עד הסוף וכו'. הנה מדבריו מוכח להדיא דס"ל אם קיבל עליו יו"ט אף דעדיין הוא יום פטור מן התורה ממצות סוכה ודינו כמו אם כבר היה לילה. והנה כמדומה לי שזה כבר מבואר בחיבורינו מכבר שדבריו סתרי אהדדי למ"ש בסי' ת"ר בתקיעת שופר דשם כתב להיפוך אף דקבלו שבת חל עליהם חיוב שבת ע"ש. אך הנה כעת תמוה לי מן הש"ס דיומא דף מ"ו ע"ב דקאמר סוכה בשמיני אסורה מכח דאילו איתרמי ליה סעודתא בה"ש בעי למיכל בגוויה והרי זה מיירי בזמן הבית דלא הוי תרי יומי כמ"ש בש"ס אחר כך והאידנא אית לן תרי יומי ובפרט אם הוי תרי יומי בלא"ה בשמיני אסורה מכח דהוי בה חיוב כל היום ובע"כ דמיירי דהיה רק יום אחד יו"ט וא"כ ממ"נ אם לא התפלל ויעשה קידוש היום בלא"ה אסור לאכול בה"ש קודם קידוש ומיני תרגימא לא בעי סוכה ופת אסור לאכול. ולומר דיעשה דרך איסור ודאי לא שייך לו' שיהיה מוקצה מכח הואיל ויכול לעשות דרך איסור הרי אדרבא ראוי לאוקמא אחזקת כשרות דמן הסתם לא יעשה איסור ולמה יהיה מוקצה מכח זה. ובע"כ הכוונה שאם כבר התפלל ועשה קידוש [כמו דבצלי של שבת בע"ש וקידש היום] אז מותר לו לאכול וחייב בסוכה וא"כ מוכח דאף דהתפלל ועשה קידוש היום חייב בסוכה אף דמדינא אסור בשמיני מכח בל תוסיף מ"מ חייב בסוכה כיון דעדיין יום הוא וזה ראיה ברורה להמוהרש"ל אך בהיות כן קשה לי על הש"ס דברכות דקאמר רב צלי של שבת בע"ש ומיבעיא שם אם אומר קדושה על הכוס או לא ולמה לא פשיט מכאן דאומר קדושה על הכוס דבלא"ה היאך שייך לו' הואיל ואיתרמי ליה סעודתא כיון דאסור לאכול קודם קידוש וצ"ע ודו"ק:

והנה בדין אם מחוייב לישן בשמיני בסוכה פליגי בזה הפוסקים ואני בחידושי מכבר הוכחתי דאין לישן בשמיני בסוכה. אך כעת נראה לפענ"ד להוכיח דחייב לישן בסוכה דהרי בש"ס פליגי שם דחד אמר שמיני לברכה ושביעי לסוכה וח"א שמיני לזה ולזה וקאמר שם הש"ס מיתב לכ"ע יתבינן כי פליגי לענין ברכה מ"ד שביעי לסוכה ברוכי נמי מברכינן ומ"ד שמיני לזה ולזה ברוכי לא מברכינן. וקשה לי הרי למ"ד דברוכי נמי מברכינן פשיטא דחייב נמי לישן דהרי עיקר הטעם של המרדכי דאין לישן מכח דנראה כמוסיף ובאכילה לא הוי כמוסיף כיון דאינו מברך א"כ למ"ד דמברך פשיטא דחייב לישן ולמ"ד דאינו מברך אינו חייב לישן לדעת המרדכי ואם כן כמו דפליגי לברכה פליגי נמי לסוכה ולמה נקט הש"ס פלוגתתם לענין ברכה דברכות בלא"ה אינן מעכבות הול"ל טפי דפליגי לענין שינה דמ"ד שמיני לזה ולזה אינו ישן בסוכה ולמ"ד שביעי לסוכה חייב אף לישן ומיתב לכ"ע יתבינן. ובפרט לפי מה דרוצה לו' אח"כ דפליגי לענין מיתב יתבינן קשה כמו דמחדש פלוגתתם לענין הישיבה הו"ל לפרש נמי די"ל דפליגי לענין שינה דלמ"ד שמיני לזה ולזה אין ישינים בסוכה ולמ"ד שביעי לסוכה ישינים בסוכה. ועוד תמוה יותר ממה דקאמר שם רב יוסף נקיט דר' יוחנן בידך דר"ה בר ביזנא וכל גדולי הדור איקלעי בסוכה ספק שביעי מיתב הוו יתבו ברוכי לא מברכו ופריך ודלמא ס"ל כמ"ד כיון שבירך יום ראשון שוב אינו מברך ומשני גמירי דמאפר אתי וכו'. וקשה למה לי לתרץ דבר חדש דמאפר אתי הרי בע"כ לדעת המרדכי דלמ"ד לא מברכין אין ישינים בסוכה א"כ כיון דרוצה להוכיח מהם דס"ל אין מברכין בע"כ שלא היו ישינים בסוכה גם כן וכיון שלא היו ישינים בסוכה ממילא מוכח דס"ל ברוכי לא מברכי ולכך כיון דהאכילה הוי היכר שאין מברכין ובשינה ליכא היכר ולכך אכלו ולא ישנו שם. אבל אם ס"ל כיון דבירך ביום א' שוב אינו מברך אם כן שוב ליכא באכילה שום היכר כלל וא"כ אם אעפי"כ לא חיישי לבל תוסיף שוב הוי להו גם לישן ומה חילוק יש בין שינה לאכילה והו"ל לתרץ כיון דלא ישנו שם מוכח דס"ל דבל יום מברכין ואם כן יש היכר בין שינה לאכילה א"כ אם אעפי"כ לא ברכו היום מוכח דברוכי לא מברכין ולמ"ל לתרץ דמאפר אתי הו"ל לתרץ דלא ישנו בסוכה. ומזה מוכח דברוכי לא מברכין מזה נראה בעליל דאין סברא לחלק בין אכילה לשינה וחייב לישן כמו לאכול ודברי המרדכי צ"ע. ושוב ראיתי קושיא זו האחרונה בשו"ת נוב"י מהד"ק ע"ש ודו"ק היטב:

(**שם בסעיף הנ"ל**) ובחוצה לארץ אוכלים בסוכה בלילה וביום מפני שהוא ספק שביעי ואין מברכין על ישיבתה וכו' נ"ב עיין במג"א בשם המרדכי דאין ישינים בסוכה. והנה ראיתי בחידושי הגאון החסיד מוהרא"וו זצ"ל שכתב דמפירש"י בעירובין דף צ"ו ד"ה

אלא מעתה הישן בשמיני ילקה שפירש דאנן מיתב יתבינן. מוכח דס"ל לרש"י דאף ישינים בסוכה ע"ש. ואני אומד דאדרבה משם מוכח להיפוך. והוא דיש לדייק למה הש"ס פריך אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה ורש"י נקט מיתב יתבינן ולא כתב דאנן ישינים בסוכה. וע"ק למה פריך הש"ס הישן בשמיני ילקה הו"ל להקשות האוכל בסוכה או היושב בסוכה ילקה. וע"ק למה פריך משמיני הו"ל להקשות הישן כל השנה בסוכה ילקה ולמה פריך דוקא מישן בשמיני. ועו"ק לפי פירש"י שפירש שם הישן בשמיני שלא לשום מצוה וקשה ממ"נ אם ישן לשם מצוה מה דינו אם נימא דלשם מצוה אינו לוקה אם כן סתרי דברי רש"י זא"ז דלפי דעת הגאון מווילנא ס"ל לרש"י בעירובין שמה שעושה עבור דרבנן לוקה ואם כוונתו דלשם מצוה ודאי לוקה וא"כ קשה אם באמת לוקה בישן לשם מצוה אף שלא לשם מצוה דלמא לוקה באמת ומה פריך הישן בשמיני ילקה דלמא באמת לוקה אם ישן שלא לשם מצוה. ולכך נראה כוונת רש"י דבמס' ר"ה ומס' עירובין כוונה אחת היא דאדרבא ס"ל לרש"י נמי בדעת הרשב"א והריטב"א שהביא הגאון הנ"ל בספרו דהיכי דעושה עבור תקנת חז"ל לא שייך בל תוסיף. אך ס"ל לרש"י נמי כדעת המרדכי שאוכלים בשמיני ואין ישינים וא"כ פריך הש"ס כך דהיאך תקנו חז"ל לאכול בשמיני הוא מלתא דאתיא בי' לידי איסור תורה כיון שכל שבעת הימים אוכל וישן בסוכה וא"כ אם תקנו חז"ל לאכול בשמיני בסוכה יבוא לטעות לישן נמי כמו שהורגל כל סוכות לעשות כן ויבוא לטעות גם בשמיני לו' כיון שאוכל שם ישן נמי שם שאם ישן יעבור על בל תוסיף והיאך תקנו רבנן מלתא שיבוא בו לידי תקלה. לכך לא פריך מכל השנה די"ל דבאמת לוקה וכן מאוכל בשמיני לא מצי להקשות דזה עושה באמת מכח תקנת חז"ל ולא שייך בזה בל תוסיף. אך פריך מישן דהיאך תקנו חז"ל מלתא דאתיא בה לידי תקלה פן יבוא לישן ג"כ ובזה כיון דבאמת לא תיקנו חז"ל יעבור על בל תוסיף. וז"ש רש"י אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה ואנן מיתב יתבינן ואיך תקנו רבנן מלתא דאתיא בה לידי תקלה. אלא וודאי דבאינו מכוין לשם מצוה ליכא בל תוסיף וא"כ ממ"נ מותר לאכול בסוכה ואם יטעה שמחוייב אף לישן מ"מ אם היה יודע שהיום שמיני לא היה ישן שם ואינו מכווין לשם מצוה רק מכח דסובר אולי היום יום שביעי אבל אם היה יודע שהיום שמיני לא היה יושב בסוכה ולא ישן לכך לא יעבור בבל תוסיף. וכן נמי הכוונה במס' ר"ה הישן בשמיני בסוכה שלא לשם מצוה ילקה. ואין לומר דהאמת כן דא"כ היאך תקנו חז"ל לאכול הרי יש בזה חשש תקלה. לזה מוכיח בסוף דלעבור שלא בזמנו בעי כוונה והרי אינו מכוין להוסיף דאם יודע שלא הוי יום שביעי לא היה ישן שם וליכא חשש תקלה דבל תוסיף. ומ"ש רש"י בעירובין הלכך שרינן

כלו' דלכך מותר לאכול ולא גזרינן דלמא ישן נמי מכח דאף אם יעשה כן ליכא בל תוסיף וא"ש. וא"כ אדרבה מן הש"ס ורש"י מוכח להיפוך. ולכך העיקר כדעת המרדכי שלא לישן בשמיני בסוכה. ובפרט דהוי מלתא דרבנן כנלפענ"ד ועמ"ש בחיבורי החדש סי' תרכ"ז עוד ראיה מפרק הישן דאין לישן בשמיני בסוכה. מיהו בחיבורי האחר בסי' זה הבאתי ראיות מן הש"ס להיפוך דחייב לישן בשמיני בסוכה כמו דחייב באכילה ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תרע

סעיף א' בכ"ה בכסליו מתחילין שמונת ימי חנוכה וכו'. נ"ב הנה מה שהקשה הכ"י למה לי שמונה ימים בשבעה סגי ותירץ דביום א' תיכף נעשה נס שנתמלא הפך מחדש. והקשה הפר"ח דא"כ למה הוי בסוף יום ח' כיון דכבר היה מאתמול. והנה לדעתי י"ל כוונת הב"י כך דתיכף כשהתחילו להריק מעט מן הפך אל המנורה חזר ונתמלא מיד וכן היה כל פעם ופעם מכל מה שהוריקו מעט חזר ונתמלא וא"כ כעת לא ידענו אם מה שהדליקו ביום א' הוי גם זה ממה שנשאר בדרך הטבע ומן הבא בדרך נס השאירו או להיפוך שמה שהיה בדרך נס מזה הדליקו ומה דהוה בדרך הטבע השאירו על יום ב' וכן היה בכל יום הספק וא"כ אי אפשר לו' ביום א' ספק דרבנן להקל ומדרך הטבע הודלק דא"כ ביום ח' נאמר להיפוך ספק דאז הודלק מנס של דרך הטבע וביום א' הוי כדרך נס אם כן כיון דהוי תרתי דסתרי אהדדי קיי"ל דלא אמרינן ספק דרבנן להקל לכך מדליק בשניהם וא"ש ודו"ק: והנה המפורשים הקשו למ"ד הותרה טומאה בציבור למ"ל נס חנוכה מה שהשמן נשאר טהור. וכמדומה לי שכ"כ בזה באיזה מקום וכעת נ"ל דהוא כך דהנה יש לדייק בלשון הש"ס ביומא דף ו' דללוב דאמר דא"ד דאפי' באיכא טהורים בההיא בית אב נמי פליגי דכל טומאה רחמנא שריא ולמה לא קאמר הש"ס דאפי' איכא טהורים בעדה נמי טמאים עבדי. בע"כ מוכח דאף לא"ד היינו דוקא אם איכא טהורים בההיא בית אב אבל אינם עתה בעזרה אבל אם הם עתה בעזרה ודאי יותר טוב שיעברו טהורים ולא עזבינן הטהורים לעבוד הטמאים ולכך הכא כיון דנמצא כהן טהור בעזרה ודאי עדיף טפי מלהיות בטומאה לכך הוי נס חנוכה. ועוד אפי' זולת זה נראה אפי' למ"ד טומאה הותרה בציבור היינו לגוף העבודה דילפינן מאיש נדחה ואין ציבור נדחין. אבל לחנך בתחלה הבהמ"ק ודאי החינוך בתחלה צריך להיות בטהורים. ולכך אז כיון דתחלה פסקה העבודה ועכשיו התחילה העבודה מחדש ודאי תחלת החינוך צריך להיות בטהורים ולכך הוי נס חנוכה שתחלת החינוך יהיה בטהרה כנלפענ"ד וע"ע מ"ש

בישוב קושיא זו בחיבורי לאו"ח שנת תרי"ב בתשובתי שקנה מקומה בהלכות נשיאת כפים סי' קכ"ח ע"ש:

(**שם סעיף ב'**) נ"ב עיין בט"ז שהביא דברי הלבוש בטעם שלא נקבע למשתה ושמחה והט"ז תמה עליו ועיין בדרושי לחנוכה שנת תקצ"ו מ"ש בישובו ע"נ בעזה"י. וגם טעם חדש כתבתי לזה מה שלא תקנו בחנוכה משתה ושמחה ע"ש בטעמו וביאור הכתוב ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ע"ש ודו"ק. וע"ע מ"ש בישוב קושית הט"ז על הלבוש בחיבורי על התורה משנת תר"ב בפרשת בא ע"ש ודו"ק. עוד כתבתי ליישב דברי הלבוש מה שהקשה עליו הט"ז מפירש"י בפרשת מטות הלא המחטיאו קשה יותר מן ההורגו בדרוש לחנוכה שנת תקצ"ט וכתבתי שם דלא נעלם זה מהלבוש רק אדרבא כן כוונתו כיון דהוי נס גדול יותר והוי נס חדש ובעינן ניכוי זכיות לכך אין שמחה בזה ע"ש באריכות כי טוב הוא ודו"ק:

סימן תרעא

סעיף ב' כמה נרות מדליק בלילה הראשונה הדליק א' וכו'. נ"ב הנה אם הדליק בלילה א' ב' נרות אם יצא או לא. נראה לפענ"ד דיצא דתוספת על הדבר אינו מזיק בכה"ג כמ"ש הרמ"א סי' רס"ג בהלכות שבת דיכול להוסיף נגד מנין המכוון ובלבד שלא יפחות ע"ש וה"ה בזה ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ו'**) אבל אם מניחו למעלה מעשרים אמה לא יצא וכו'. נ"ב עיין בטור ובט"ז הפלוגתא אם הדפנות מגיעות לתקרה אם מהני דהר"י הלוי ס"ל דמהני והטור חולק עליו דלא מהני ע"ש. ולפענ"ד להביא ראיה להטור מלשון הש"ס מקור דין זה בפ"ב דשבת דקאמר שם נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי. ויש לדייק על אריכות לשון הזה דהול"ל בקיצור פסולה ועכ"פ היה די לומר אחד מהם בסוכה או לומר כמבוי לבד למה נקט תרווייהו כסוכה וכמבוי. אך הכוונה דאנן קיי"ל כרבא דסוכה הוי טעמא מכח דדירת עראי בעינן. ולפי"ז פסולה אף אם דפנות מגיעות לסכך וכדקיי"ל בש"ע סי' תרל"ג ולכך ר' תנחום שממנו מקור דין זה ס"ל כרבא דבסוכה פסולה בכל ענין אף אם דפנות מגיעות לסכך ולכך הוכרח לנקוט תרווייהו דאם הוי נקט כמבוי לבד הוי ס"ד כיון דטעמא מכח דלא שלטא ביה עינא ממילא אם הדפנות מגיעות לתקרה כשר אף בנר חנוכה לכך קמ"ל דפסולה כסוכה דכמו דבסוכה פסולה אף אם הדפנות מגיעות לסכך כן ה"נ פסולה אף אם הדפנות מגיעות לתקרה. ואם הוי נקט רק סוכה לא הוי ידענא טעמא דפסולה כיון דבסוכה אם דפנות מגיעות לסכך שלטא ביה עינא רק דפסול

מצד אחר דדירת עראי בעינן וא"כ בנר חנוכה דלא שייך האי טעמא לא ידענא למה יפסל אם הדפנות מגיעות לתקרה. לכך אמר כמבוי דשם הוי טעמא מכח דלא שלטא ביה עינא ולכך קמ"ל שפיר דדיוק דפסולה בסוכה אף בדפנות מגיעות לתקרה. והטעם במבוי מכח דלא שלטא ביה עינא דאף בדפנות מגיעות לתקרה שייך ביה דלא שלטא ביה עינא וכדברי הטור בזה וזה סייעתא גדולה לדעת הטור ודו"ק: הנה נסתפקתי אם הניח הנר מקצתו למטה מעשרים ומקצתו למעלה מעשרים וכגון בנר של שעוה אם יצא או לא. והנה בסוכה סי' תרל"ג ובמבוי סי' שס"ג סעיף כ"ו קיי"ל דכשר וכדמסיק הש"ס בעירובין ד"ג דחלל סוכה תנן חלל מבוי תנן הכא מאי. ונראה לפשוט ספק זה מלשון הש"ס דקאמר נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה כסוכה וכמבוי. וקשה ל"ל אריכות הזה הוה די לו' נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה פסולה ולשתוק בע"כ דקמ"ל דדוקא כסוכה וכמבוי דהוי חלל סוכה וחלל מבוי כן ה"נ בזה. ואם נבוא להעמיק יותר נכון דל"ל תרווייהו הו"ל לו' רק חד פסולה כסוכה או לו' פסולה כמבוי. אך י"ל דסוכה נקט לאפוקי מדעת הראבי"ה שהביא הטור דס"ל דבדפנות מגיעות לתקרה כשר בנר חנוכה אף למעלה מעשרים והטור חולק עליו. ולכך הנה לדידן לדינא דקיי"ל דפסול סוכה הוי מכח דדירת קבע בסוכה פסולה אף בדפנות מגיעות לסכך כדקיי"ל כסי' תרל"ג לכך קמ"ל דפסולה כסוכה דאף במגיעות להתקרה נמי פסול ומה דנקט במבוי יש לומר עפ"י מה דקיי"ל לעיל בסי' תרל"ג דהיתה סככה למעלה מכ' והוצין יורדין לתוך כ' אם שקלת מה שלמעלה יש בהם צלתה מרובה כשרה ואם לאו פסולה והנה הט"ז שם הביא בשם הר"ן דמה דאמרינן בש"ס מקצת סככה למעלה מכ' ומקצת בתוך כ' כשרה משמע אף שאין במה בתוך כ' צלתה מרובה רק דבהוצין גרע ע"ש. אבל לפענ"ד אינו נראה כן רק י"ל דבסוכה בכל ענין בעינן שיהיה צלתה מרובה. ומהן דלא ביאר הש"ס כן היינו דסמך על דין המבואר בש"ס גבי הוצין דמפורש כן אבל בקורה נראה בזה שפיר מדלא חילק בין אם אותו מקצתו היה יכול לעמוד בפ"ע או לא וע"ז לא הו"ל במה לסמוך בזה שפיר משמע דמכשיר אף אם לא היתה יכולה לעמוד בפ"ע אם ניטל העליון. והטעם דבקורה כיון דמצד עצמה די בכ"ש משום היכירא רק דהי' נופל מה לי מה שעומד ע"י שום דבר כעת כיון דאינו נופל הוי עיקר הכשירו בזה דהוי למטה ונעשה כשפודין של ברזל אבל בסכך דעיקר הכשירו אינו רק בצירוף שלמעלה לכך אם אין בשל מטה כשיעור לא מהני וז"ב בסברא. ולכך י"ל דבחנוכה אם הוי מקצת הנר תוך כ' ומקצתו למעלה מכ' אף דאין בשלמטה כשיעור רק עם הצירוף שלמעלה מ"מ כשר כמבוי ולא כסוכה ולכך נקט כסוכה לענין דלא מהני דפנות מגיעות לתקרה ונקט כמבוי

לענין דמותר אם הוי מקצת נר בתוך עשרים ומקצתו למעלה מעשרים. ועוד יש לחלק בין מבוי לסוכה יותר דבסוכה כיון דהוי הטעם מכח דירת עראי מה בכך דהוי מקצתו תוך כ' סוף סוף העליון דלמעלה הוא פסול ולכך אין מצטרף אבל בקורה דהוי משום היכירא אם הוי מקצתו תוך כ' ורואה על ידו שוב שולט הראיה באותו דבר גם למעלה. לכך הוי גם למעלה כשר וז"ב מאד. ולכך גם בחנוכה דהוי נמי משום היכירא כשר אם הוי מקצת הנר תוך כ' ומקצתו למעלה דזה הוי נמי מבוי. ולכך נקט בסוכה לענין דלא מהני דפנות מגיעות לתקרה דבזה אף דהוי משום היכירא לא מהני כסברת הטור. ולכך נקט כסוכה דלדידן לא מהני אפילו דפנות מגיעות לסכך. ונקט כמבוי לענין דבזה שוה למבוי דהוי משום היכירא ומהני מקצת נר בתוך כ' ומקצתו למעלה דע"י מה שבתוך כ' רואה הכל ודו"ק: והנה בהיותי בזה תמוה לי טובא על הפוסקים שהעתיקו לשון זה של הש"ס דנ"ח שהניחה למעלה מכ' פסולה והוא תמוה דהרי בעירובין מסיק הש"ס דחלל סוכה תנן חלל מבוי תנן א"כ אם הוי הסכך למעלה מכ' וכן הקורה כשר אם החלל אינו רק כ' רק דהתם נקטו חז"ל בגוף הסוכה והמבוי דהסוכה גופא למעלה מכ' וכן המבוי בזה פסולה דאז הוי הקורה וסכך למעלה מכ' אמה אז פסולה. אבל כאן בנ"ח שנקטו הדין על גוף הנר שהניחו למעלה מכ' פסולה. ואמאי הרי אם אין החלל רק כ' כשרה דהרי אמר בסוכה ובמבוי והרי גם בהם כשר כה"ג. והאומר כן יסבור דגם בסוכה ומבוי פסולה ואף דאין החלל רק כ'. אבל לדידן דקיי"ל דזה הוי כשר לא הו"ל למנקט בהאי לישנא רק הו"ל לומר אם החלל שתחת הנר הוי למעלה מכ' פסולה. ואפשר כיון דבחנוכה הוי עיקר הפרסום האור וא"כ בשלמא בקורה וסכך הוי היכר לכך אם מתחתית הקורה לסכך מגיע עד כ' כשרה. אבל בנר חנוכה כיון דהנר יש לה משך קצת ועיקר הפרסום הוי האור א"כ כל שגוף הנר הוי למעלה מכ' הוי האור למעלה מלמעלה מכ' והוי כאלו הוי גוף החלל יותר מעשרים ודו"ק ועדיין צ"ע בזה:

(**שם סעיף ח'**) חצר שיש לו ב' פתחים מב' רוחותיו צריך להדליק בשתיהם מפני החשד וכו'. נ"ב נסתפקתי אם מהני בזה להיות עומד ותופס הנר חנוכה בידו בפתח השני או בהדליק בפנים והוציאה לחוץ בענין דלנר חנוכה גופא לא מהני כמ"ש לקמן סי' תרע"ה אם נימא כיון דאין יוצא בו ידי חנוכה אכתי נשאר החשד במקומו או נאמר דבשלמא בלא הדליק כלל בפתח הזה יאמרו מדבהא לא הדליק בזו נמי לא הדליק. אבל אם יראו שהוא מדליק בחוץ רק הטעם דלא מהני כתבו הטור והש"ע לקמן מכח דהרואה אומר לצרכו הוא דאדלקה א"כ תינח היכא דלא הדליק רק זה אז י"ל דניהו דאפשר דגם הרואה אסיק אדעתיה דאפשר שהוא לנר חנוכה רק כיון דמצות נר חנוכה הוי לפרסומי ניסא

בעינן שיהיה פירסום מבורר וגלוי אבל בזה כיון דאינו מפורסם דאפשר דלצרכו הוא דנקט ליה לא נחשב פרסומי ניסא א"כ תינח באינו מדליק רק בזה אבל אם באמת מדליק במקום אחר רק דיש חשש חשדא שיאמרו מדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק וא"כ תינח היכא דאינו מדליק כלל אבל אם מדליק רק תפשו בידו וא"כ אפשר הוא דלנ"ח תפשו עכ"פ חשדא ליכא דהרואה אסיק אדעתיה אולי הוא לנ"ח וניהו דלא יצא בזה מ"מ שוב יתלה שפיר דהודלק בפתח אחר ושם איננו שם בעצמו ובוודאי מונח במקומו כדינו. ונראה לי לפשוט ספק זה ממ"ש הטור וש"ע לקמן סי' תרע"ה בהדליק נר חנוכה בפנים והוציאו לחוץ דלא יצא דהרואה אומר לצרכו הוא דאדליק ותמהו האחרונים הרי זה לא נצרך בש"ס רק אי נימא הנחה עושה מצוה אבל למה דקיי"ל הדלקה עושה מצוה מבואר בש"ס דבלא"ה לא יצא דהדלקה במקומה בעינן ולמה כתבו הטור והש"ע ה"ט. אך לפי הנ"ל נראה דאתי שפיר די"ל דקמ"ל הטור כן דנ"מ לדינא בחצר שיש לו ב' פתחים דצריך להדליק בב' רוחות והדליק בצד אחד כדינו ובצד השני הדליק בפנים והוציאה לחוץ אם יצא או לא. דהנה הב"י הקשה למה כאן חיישינן לחשדא ובבהכ"נ לעיל סי' צדי"ק אמרינן להיפוך ותירץ דהתם ליכא הפסד ממון אבל בנר חנוכה איכא הפסד ממון ע"ש. א"כ מוכח היכא דליכא הפסד ממון ל"ש חשדא. ולפי"ז אם לא הוה ידענו דבאדליק בפנים י"ל דלצרכו הוא דאדליקה רק דנאמר דוודאי הוי לנר חנוכה רק דלא מהני מכח דהדלקה במקומה בעינן א"כ בזה בשני רוחות אין קפידא דבזה ליכא חשדא דניהו דכאן הודלק בפנים והוציאה לחוץ מ"מ יאמרו דבמקום השני הודלק כהוגן וכאן לא שייך הפסד ממון כיון דחזינן דסוף סוף הוא מדליק ואין לו הרווחת ממון שוב דומה ממש לבהכ"נ ויאמרו דשם מדליק כהוגן ולא יחשדוהו דגם שם הודלק בפנים והוציאה לחוץ הרי בזה ליכא הרווחת ממון אבל אם נקטו להטעם שמא יאמר שלצרכו הוא מדליק שוב שייך הרווחת ממון ואיכא חשדא ויאמרו מדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק ולא מהני אבל ביש לו ב' פתחים אם הדליק בפנים והוציאה לחוץ ושפיר נ"מ לדינא. ואין להקשות אכתי למה כתב הטור דעיקר טעמא דהדלקה במקומה בעינן דהרי נ"מ להיפוך לענין ברכה כיון שמכבה אותה וחוזר ומדליקה אז אם הדלקה במקומה בעינן א"כ לא יצא כלל מחויב לחזור ולברך אבל אם מדינא היה מהני הדלקה בפנים אם כן הוי מהני הברכה שבירך בפנים רק מכח גזירה צריך לחזור ולהדליקה לא בעי ברכה שנייה וכמ"ש כאן הרמ"א בשם הר"ן דהיכי דהוי רק מכח חשדא לא בעי ברכה והי' מוכרח לכאורה מזה דהטור לא ס"ל כהר"ן רק אף דהוי מכח חשדא בעי ברכה א"כ בין לה"ט בין לה"ט בעי ברכה שנית וכן היה נראה לכאורה להוכיח כן מדברי התוס'

בפ"ב דשבת בסוגיא דהדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה דכתבו שם דנ"מ לאם הדליקה חש"ו ולמה לא כתבו דנ"מ אם כבתה בשעה שהיה עדיין בידו ניהו דסוף סוף צריך לחזור ולהדליקה מכח חשש דהרואה אומר דלצורכו הוא דנקט לה ממ"נ נ"מ אם הנחה עושה מצוה ועדיין לא עשה כלום מ"מ מחוייב לחזור ולברך אבל אם הוי רק מכח חשש דהרואה אומר לצורכו הוא אם כן הוי רק מכח חשדא ומכח חשדא א"צ ברכה ולמה לא כתבו הך נ"מ בע"כ יהיה מוכח דהטור לא ס"ל כהר"ן רק אף משום חשדא צריך ברכה. כן הוי נראה לפום ריהטא. אך באמת כד דייקינן אין מזה ראיה דשאני חשדא דהר"ן דהוא מקיים פרסומי ניסא בצד אחד ובמקום זה אינו רק מכח חשדא לכך לא בעי ברכה משא"כ באם לא הדליק רק כאן ויש חשש שהרואה יאמר לצורכו הוא דנקט לה או הדליקה וא"כ כיון שיטעה הרואה בזה אין כאן פרסומי ניסא כלל אם כן לא קיים המצוה כלל לכך שוב ודאי בעי ברכה ואין חולק על הר"ן. ועכ"פ בישוב דברי הטור נראה נכון ולכך נראה דאף בצד השני בעי הדלקה במקומו ויהי' מונח כדין נר חנוכה ממש כנלפענ"ד בזה ודו"ק היטב ועמ"ש בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ט בסי' תרע"ז והעליתי דדוקא בשעה שמדליק נר חנוכה מחוייב להדליק בשניהם אבל אם כבר משך ידו מנר חנוכה וסילק אינו מחוייב עוד להדליק בפתח הב' ע"ש בטעמו כי טוב בעזה"י והוכחתי זה מן הש"ס ע"ש ודו"ק. ועיין במג"א ס"ק י"ב מ"ש דאנשים נכרים אין מצויין ברחובות בלילה וכו'. קשה לי דדברי המג"א סתרי אהדדי למ"ש בהלכות שבת סי' רמ"ד סק"ו שכתב שם דל"ח בשביעית לאורחים ובשבת חיישינן היינו דבשביעית הקילו ע"ש וא"כ אם בשביעית דהוי ד"ת הקילו דלא חיישינן לאורחים מכ"ש דבחנוכה דרבנן אין לחוש לאורחים ולא הוי צריך המג"א כאן לומר דבלילה לא שכיחי אורחים. ומכאן יהיה קצת ראיה דכוונת המג"א בשביעית הקילו היינו דהוי משך כל השנה ולא מכח דהוי איסור קל ולא כדעת הנוב"י בתשובה במהד"ק. ולכך אתי שפיר דבחנוכה דהוי רק זמן מועט ראוי לחוש לאורחים לולא דהוי בלילה וא"ש וק"ל. והנה לעיל הבאתי קושית הב"י מה שהקשה דמ"ט בבהכ"נ לא חיישינן לחשדא באיכא פיתחא אחרינא ומ"ט כאן חיישינן לחשדא בזה. והנה לכאורה נראה דמכאן הוציא הרמב"ם דינו דתפלה הוה מן התורה והוא מכח קושיא הנ"ל ולכך ס"ל דבתפלה דהוי מן התורה לא חיישינן לחשדא רק דאיכא חשד בבירור דליכא פתחא אחרינא אכל באם יש פתח אחר דנוכל לתלות שדרך שם יכנוס ל"ח לחשדא דבשל תורה הוא מזהר זהיר ומסתמא יתפלל וכשיתפלל יכנוס לבהכ"נ דהוי מהיות טוב וכו' ומה לו אם יתפלל בביתו או בבהכ"נ אבל בחנוכה דהוי דרבנן יש חשש שיאמרו שאינו חושש לדרבנן וקל הוא בעינו לכך עשו חיזוק

לדבריהם יותר משל תורה וחששו לחשדא אף דיש לו ב' פתחים. ומה שמביא ראיה מפאה היינו כיון דבשל תורה חיישינן לחשדא מכ"ש בדרבנן כן היה נראה לומר מיהו זה אינו לדעת הפוסקים דס"ל תפלה דרבנן גם אפילו להסוברים דהוי מן התורה קשה למה בפאה חששה התורה לחשדא להניח בסוף שדהו הרי יש לו' כל פעם שיתן אח"כ או שנתן כבר ואם כן הוי דומיא דבהכ"נ ביש לו פתח אחר ולמה שם לא חיישינן לחשדא. ובזה נדחה מ"ש בספרי לתרץ דהטעם מכח דבזה מחוייב להיות מדליק בשתיהן מכח המהררין או מכח דבבהכ"נ הוי רק חשש מכח חשדא והוי ב' צדדין לקולא ע"ש דגם גבי פאה הוי כאילו היה פתח אחר שם ובפאה ודאי די בחד פאה וא"כ למה ניחוש שם לחשדא הרי אפשר שיתלו שיפרוש אח"כ גם הוי ב' צדדים להקל דלמא כבר הפריש או עתיד להפריש אח"כ ולמה חיישינן בזה לחשדא. לכך נראה עיקר כעת כתירוץ הב"י שם דהנאת ממון שאני. והנה מדי דברי בזה אזכיר מה שהקשיתי בחיבורי סי' ש"א דלמה הביא הך ראיה דחיישינן לחשדא מפאה ולא הביא מברייתא דשוטחן בחמה וכו' ע"ש. אך כעת ראיתי דלפמ"ש שם אתי שפיר דהכלל כך הוא דכמה פעמים הקילו חז"ל בדבריהם יותר משל תורה. אך זה במה דהוי בשל תורה רק מדרבנן בזה מדרבנן ממש הקילו דהם אמרו והם אמרו. אבל במה דהוי בשל תורה מן התורה אפי' בדרבנן החמירו כן דכל דתקון רבנן כעין של תורה תקון. ולכך אתי שפיר דשוטחן בחמה לא הוי ראיה רק דחיישינן לחשדא. אבל לעולם י"ל דהוי רק דרבנן ושוב ראוי לו' דבדרבנן כגון חנוכה ראוי להקל ולכך מביא ראיה מפאה דשם אמר רשב"א דמן התורה חיישינן לחשדא וא"כ אם בשל תורה מן התורה חיישינן לחשדא ראוי לחוש אפי' בדרבנן כן דכל דתקון רבנן כעין של תורה תקון ואתי שפיר ודו"ק: עוד נראה ליישב קושית הב"י הנ"ל והוא דהנה לכאורה קשה לי במה דקיי"ל כבתה אין זקוק לה ומ"ט לא ניחוש בזה לחשדא שיאמרו דלא אדליק כלל דהרי בפאה אמרו חז"ל דלכך אמרה תורה להניח בסוף שדהו שיאמרו דלא נתן זה פאה אף דבאמת כבר נתן והרי מפאה למדו בש"ס לדין זה דבשתי פתחים צריך להדליק בשתיהם וא"כ מ"ט בכבתה לא חיישינן לחשדא. ולו' דלא חששו לחשדא רק מכח פן יעמוד איש אחד מתחלת זמן כשיעור הדלקת נ"ח עד סופו ויראה שלא הדליק אז חששו לחשדא. אבל בשביל עוברים ושבים לפי רגע לא חששו שיתלו שכבר הדליק או שעתיד להדליק זה אינו דהרי מפאה מוכח להיפוך דאם הוי החשש רק מכח העומד במקום אחד מתחלה ועד סוף הרי זה יראה שנתן כבר פאה ומה חשדא הוי ובע"כ דהוי החשש רק מעובר ושב לפי שעה א"כ ה"נ בכבתה ניחוש כן והרי הש"ס מדמה לה לפאה. ועוד אם בפאה שאני מנר חנוכה מה ראיה מפאה הרי י"ל התם חיישינן לרוב

בני אדם לעוברים ושבים לכך חיישינן לחשדא אבל כאן אין לחוש רק לעומד מתחלה ועד סוף וזה לא שכיח לכך לא חיישינן ליה ומה ראיה מפאה. ואין לו' דבכבתה ניהו דאין זקוק לה להדליק מ"מ מחוייב להניחו במקומו ויראה הרואה שכבר מונח נר חנוכה וירגיש שכבתה. ז"א דא"כ גם ביש לה ב' פתחים יעשה כן ויניח לצד אחר בלי הדלקה ויאמרו שכבר כבתה. ולכאורה צע"ג מה שנראה לחלק הוא דודאי משום חשדא לבד אינו מחוייב לעשות מעשה רק היכי דבלא"ה חייב לעשות וכיון דבלא"ה חייב לעשות צריך לעשותן באופן שלא יהיה חשדא ג"כ. ולכך ה"נ פאה כיון דבלא"ה חייב בפאה וכן בנר חנוכה כיון דבלא"ה חייב להדליק נ"ח וכ"ז שלא הדליק חייב החיוב על כל פתח דבידו להדליק בזה או בזה לכך חייב להדליק בשניהם שלא יבא לידי חשדא ג"כ אבל כבתה כיון דכבר הדליק נר חנוכה כדינן ונפטר מחוייב להדליק מחדש אח"כ עבור חשדא לבד זה אינו חייב וזה נכון בסברא. ובזה יתיישבו דברי חז"ל על נכון דההולך לפני בהכ"נ אין הכוונה מכח חשדא דידיה כיון דכבר התפלל ואינו חייב לילך לבהכ"נ להיות מחוייב לעשות דבר שילך מצד אחר ולא יהיה רשאי לקצד דרכו מפני חשדא זה אינו מחוייב רק טעם האיסור לא הוי משום חשדא רק מכח בזיון הבהכ"נ דהוי להבהכ"נ בזיון כשרואין שהולך לפניה ואינו נכנס לתוכה. ולכך מכח בזיון הבהכ"נ כיון דאיכא פתחא אחרינא אין זה בזיון לבהכ"נ כיון דאפשר שילך דרך פתח אחר אבל בנ"ח כיון דעדיין לא הדליק וחייב להדליק בזה חייב לתקן אף חשדא דידיה וחשדא דידיה הוי אפי' ביש לו ב' פתחים שיאמרו מדלא אדליק בההיא וכו' ואתי שפיר ודו"ק וזה סברא נכונה בעזה"י. והנה זה עצמו תירץ המג"א אך אני ביארתיו יותר בהוכח' גמור': (שם סע"ח) חצר שיש לו ב' פתחים משתי רוחות צריך להדליק בשתיהם וכו'. נ"ב הנה כבר הבאתי לעיל קושית הב"י מ"ש מבהכ"נ דאמרינן היכא דאיכא פתחא אחרינא לא חיישינן לחשדא והנה כמה אחרונים חילקו בין חשדא לחשדא ובאמת דבריהם תמוהים להמעיין בפ"ב דשבת בהך דינא פריך הש"ס מנ"ל דחיישינן לחשדא ומביא ראיה מפאה והתם גבי ביהכ"נ לא פריך הש"ס כלל מנ"ל דחיישינן לחשדא משמע דהוי פשיטא ליה טפי מהתם דיש לחוש לחשדא ממה דיש לחוש לחשדא כזה ולדברי הב"י וסייעתו אלים חשדא דהכא מהתם ולמה התם לא פריך מנ"ל דחיישי' לחשדא וכאן פריך וכבר הבאתי לעיל קושיא זו. וכעת נראה דלק"מ ולא ידענא מה קשיא ליה דהרי משמע להדיא כאן בש"ס דאמרינן דיאמרו מדבהא לא אדליק בההוא נמי לא אדליק מוכח דרק מכח הוכחה זה יאמרו כן מדבהא לא אדליק אבל בלא הוכחה אין מקום לחשדא וא"כ הרי כתב המג"א לעיל סימן צ' שאף שיש לאדם ביהכ"נ קרובה מצוה לילך לרחוקה דשכר פסיעות יש ע"ש וא"כ בשלמא

כאן דאין טעם דהדליק בזו יותר מבזו כיון דשניהם שוים פתוחים לרה"ר מה לי זה או זה לכך יאמרו מדבהא לא אדליק וכו' אבל התם בבהכ"נ אם יש שני פתחים והוא הולך לפני פתח זה א"כ הוי פתח זה קרוב לו לפי דרכו שהולך עתה י"ל שפיר דלכך אינו הולך דרך זה ומוסיף פסיעות יותר לילך לצד השני לכנוס דרך פתח השני מכח דרוצה לקבל שכר פסיעות מידי דהוי על מי שיש לו בהכ"נ קרובה דראוי לילך לרחוקה כן אם פתח קרוב לו מצוה לילך דרך פתח הרחוק לקבל שכר פסיעות ולא שייך לומר מדבהא לא עייל בהא נמי לא עייל לכך אין שם מקום לחשדא כלל וזה ברור ודוק. ולפי זה נראה לי דין חדש דמ"ש בש"ס ופוסקים בחצר שיש לו ב' פתחים ידליק בשניהם היינו אם שניהם שוים פתוחים לרה"ר דצד שניהם שוה אבל אם צד אחד פתוח למקום דשכיחי רבים טובא וצד אחד פתוח למקום דלא שכיחי רבים כולי האי כדרך שמצינו בכמה רחובות ושווקים דבצד אחר יש רבים מצויים ובהשוק השני לא דרכו רבים כולי האי בזה א"צ להדליק רק בפתח הפתוח למקום דשכיחי רבים טובא ובזה לא שייך לומר דמדבהא לא אדליק בהא נמי לא אדליק דהרי מסיק הש"ס דלא חיישינן לחשדא דעלמא לר"י רק לחשדא דבני מתא א"כ הם ידעו דבצד השני שכיחי רבים יותר מכאן. ולכך טפי מסתבר להדליק שם ולא כאן מלעשות להיפוך. ולכך בזה דומה לבהכ"נ דלא חיישינן לחשדא וז"ב ונכון לדעתי לדינא. ואף דמתרצים בזה תירוצים אחרים יודו בזה לדינא כיון דעיקר החשדא מדבהא לא אדליק וכו' וכל כה"ג ליכא חשדא והוכחתי כנ"ל כנלפענ"ד ודו"ק:
וראיתי בט"ז מ"ש בזה ודבריו אין מובנים כלל ונראה כוונתו דבחנוכה יתכן שליכא עוד חצר שיש לו ב' פתחים בעיר הזאת רק זה ואם ישנו עוד הוי רק מיעוטא ולכך לא שייך לומר דברבים ליכא חשדא אבל בבהכ"נ יש נמי רבים ההולכים בפתח האחר והטעם דשכיחי רבים לעשות כן היינו דכל מי שיש לו מקום אצל הפתח וחושש שלא יצטרך לעבור דרך נגד המתפללים לכך עוזבין פתח זה והולכין דרך השני וכיון דשכיחי רבים שיעשו כמו שעושה זה שפיר ברבים לא חיישינן לחשדא דעל רבים מידע ידעי דלא יעשו איסור. כן נראה כוונתו. אך עפ"י דרכו לא היה צריך לכך רק י"ל נמי כמ"ש לעיל דבשלמא בחנוכה דאין מעלה בפתח זה יותר מאחר לכך אמרינן מדבהא לא עייל וכו' אכל בהכ"נ מידע ידעי דאפשר אף שהוא סמוך לפתח זה אינו רוצה לכנוס דיש לו בפתח השני מקום שם ואינו רוצה לעבור נגד המתפללין או לפסוע על ראשי עם קודש לכך הולך דרך שם וא"כ אין ראיה מדבההיא לא עייל בההיא נמי לא עייל לכך לא חיישינן לחשדא אם יש פתח השני ואין להעמיס כן בכוונת דברי הט"ז דלמה הזכיר בדבריו מה דברבים לא שייך חשדא ודו"ק היטב:

סימן תרעב

סעיף א' אין מדליקין נר חנוכה קודם שתשקע החמה וכו'. נ"ב עיין בט"ז סק"א מה שתמה על תירוץ מוהרי"א מן הש"ס דסנהדרין ודברי הט"ז תמוהין דעל היותר משיעור נר חנוכה לא חזיא ליה למה לו לתמוה מן הש"ס דסנהדרין ומפלוגתא דאביי ורבא הו"ל להקשות ממשנה מפורשת בפ"ב דשקלים גבי מותר שקלים ומותר חטאת דמפורש שם דלדברי חכמים והכי קי"ל מותר שקלים הוי חולין אף דאמר בפירוש לשקלים כיון דלא חזי ליה יותר. אבל בחטאת דחזי ליה דיש קונה בכך ויש בכך ע"ש הוה הכל קודש וא"כ ה"ה בנר חנוכה כיון דלדידיה המותר לא חזי ליה א"כ הוה ליה ממש דומיא דשקלים ולמה יחול בו קדושה על המותר אף אם אמר כן בפירוש והו"ל להקשות ממשנה מפורשת הנ"ל וצ"ע ודו"ק ועיין בחיבורי על יו"ד מהדורא ד' בהלכות ס"ת סימן רע"ו בתשובתי לקק"ק דארהייא מ"ש לדחות ראיות הט"ז ממותר המת ע"ש ודו"ק וע"ש בט"ז עוד מ"ש דלרבא הוי כמעשה כמו לאביי בהזמנה ולפענ"ד נעלם ממנו במחכת"ה והנשאה משנה ערוכה במנחות פ"י מ"ד דקאמר שם וחייב בחלה ופטור ממעשרו' ר"ע מחייב בחלה ובמעשרו' ע"ש בהרע"ב שמפרש דטעמא דר"ע דס"ל דאין ההקדש חל רק על מה שראוי לו ולא יותר. א"כ זה הוי סברת הש"ס בסנהדרין דחזי ליה תפיס ליה דלא חזי ליה לא תפיס ליה והרי רבנן פליגי על הך סברא וקי"ל שם כרבנן וא"כ היאך אמרינן בש"ס דסנהדרין שם הך סברא כפשוטו והו"ל לומר כתנאי ואתיא הך ברייתא כר"ע ולא קאמר סתמא ובע"כ דס"ל דלא פליגי רבנן רק במעשה אבל בהזמנה גם רבנן מודים דמה דלא חזי לא תפיס לי' וא"כ קי"ל כרבנן ונסתרו דברי הט"ז ודו"ק והבן כי קצרתי. עוד קשה לי על דברי הט"ז הנ"ל מן הש"ס דסוכה דף מ"ט ע"ב דקאמר שם ואמאי ניתי במקודשת קסבר אין שיעור למים וכ"ש מקדשין שלא לדעת ועפרש"י. וקשה דאפי' אם יש שיעור למים למה לא נימא דמה דחזי ליה תפיס ליה ומה דלא חזי ליה לא תפיס ליה ומקדש עכ"פ כשיעור ובפרט אם כ"ש מקדש שלא לדעת אלא וודאי מוכח דאם אין כולו ראוי לכך א"א להיות מקדש לחצאין רק או דקדוש כולו או אינו קדוש כלל וא"כ למה התם אמרינן דאף בסתם מה דחזי ליה תפיס ליה ומה דלא חזי ליה לא תפיס ליה ובע"כ דשאני איסור מהקדש דהתם מדבר מאיסור הנאה ולא בתורת הקדש רק בתורת איסור בזה אמרינן מה דחזי ליה תפיס ליה ומה דלא חזי ליה לא תפיס ליה אבל בהקדש כגון התם בקידוש כלי או בנר חנוכה דהוה איסורו מכח קדושה שיש בו בזה לא מהני לחצאין רק אם ראוי כולו להקדש חל עליו ההקדש ואם אינו ראוי כולו לא קדוש כלל ושאני דין הקדש מדין איסור. אך לכאורה הוי קשה עדיין דלתירץ [זה]

הך משנה אתיא כמ"ד יש ברירה ולכך אלו הלוגין שניטל מהם אחר כך ולנסך הוברר הדבר שאלו מתחלה היו ראויין ועומדין לכך ונתקדשו בכלי והוי כלא היה כאן יותר והוי כאומר בחלת תודה לקדשו ארבעים מתוך שמונים דד"ה קדשו כמ"ש בפ"ב דקידושין ומנחות ואם כן לתרץ דלעולם מ"ל דיש שיעור למים רק דאתיא כמ"ד יש ברירה מזה נראה ראיה לדברי התוס' גבי פרוטה בכיס זה הקדש דלא שייך ברירה רק במפרש שני לוגין שאני עתיד להפריש אבל בסתם לא מהני אפי' למ"ד יש ברירה ע"ש א"כ אתי שפיר דהכא כיון דמפרש לקדשו ארבעים מתוך שמונים לכך קדשו אבל במים כיון דנותן סתם ואינו מפרש לא מהני אף למ"ד י"ב ובפרט כיון דמשכחת לה שלא מפרש קשה למה לא יתן במקודשת ולא יפרש לכמה מפריש ולא יקדשו המים לכך מוכרח לו' דס"ל אין שיעור למים ואין פנאי כעת להאריך ואתי שפיר ונכון ודו"ק היטב: והנה בחיבורי ספר החיים בסי' תרע"ז ישבתי זה דלא אמרינן כן בש"ס רק במחשבה והזמנה לבד אז ניהו דס"ל דהזמנה מלתא היא מ"מ מה דלא חזי ליה לא תפיס ליה ומודה דהזמנה בכה"ג לאו מלתא היא אבל במעשה וודאי נתפס הכל ע"ש בספרי. והנה כעת מצאתי ראיה מפורשת לדברינו שהיא משנה מפורשת במנחות פ"י מ"ד בעומר וז"ל שם נתנוהו ממנו ברחיים של גרוסות והוציאו ממנו עשרון שהיא מנופה בי"ג נפה והשאר נפדה ונאכל לכל אדם וחייב בחלה ופטור מן המעשרות ר"ע מחייב בחלה ומעשרות ע"ש בפירש"י והרע"ב מוכח שם להדיא דר"ע ס"ל הך סברא דמה דחזי ליה תפיס ליה ומה דלא חזי ליה לא תפיס ליה לכך ס"ל דהמותר אין לו דין הקדש ורבנן ס"ל דאף מה דלא חזי לי' תפיס ליה ג"כ וקשה עליו מן הש"ס דסנהדרין הנ"ל דקאמר שם מפורש דמה דלא חזי ליה לא תפיס ליה. ובע"כ כמ"ש לחלק דהתם מיירי בהזמנה לבד והמשנה מיירי במעשה אז הכל קדוש וכיון דקיי"ל כרבנן מוכח שפיר כדברינו ואתי שפיר בעזה"י דעת מוהרא"י וזה ראיה ברורה ודו"ק היטב: (שם באותו סעיף) ואם נתן בה יותר יכול לכבותה וכו'. נ"ב עיין בחיבורי לאו"ח משנת תקצ"ו דפ"ח ע"ב השייך לכאן וגם ע"ש בחידושי סי' תרפ"א שכתבנו דיש מקום לחלק דלכבותה ואחר כך להשתמש בה רשאי אבל להשתמש בה בעודה דולקת אינו רשאי ע"ש בטעמו ודו"ק:

סימן תרעג

סעיף א' השמנים והפתילות כשרים לנר חנוכה וכו'. נ"ב הנה גרסינן בש"ס אר"ה כל השמנים וכו' אין מדליקין בהם בחנוכה בין בחול בין בשבת קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ובתוס' הקשו דמנ"ל דס"ל דמותר להשתמש לאורה דלמא משום

דכבתה זקוק לה ובשבת א"י להדליק ותירצו דא"כ הו"ל לו' סתם אין מדליקין בהם בחנוכה ומדקאמר בין בשבת מוכח דבשבת הוי טעם אחר לאסור מכח שמא יטה וכו'. והנה לכאורה אינו מובן דסוף סוף למה קמ"ל זה כיון דבשביל כבתה זקוק לה לבדו נמי אסור בשבת למ"ל מה דנקט בין בשבת. ולו' דקמ"ל כדי שנדע שמותר להשתמש לאורה. דמלבד דזה דוחק דהו"ל לדייק בפי' דמותר להשתמש לאורה. ועוד קשה יותר הרי התוס' כתבו בעצמם דלכך קאמר רב מדליקין בין בחול בין בשבת ולא קאמר סתם דאם הוי אומר סתם הו"א רק בחול ולא בשבת דהוי ס"ד דשום אמורא לא יסבור דאסור להשתמש לאורה וא"כ אם הסברא מבחוץ הוי דמותר להשתמש עד שרב הוצרך להשמיענו דאסור דא"כ מ"ד מותר להשתמש לא הוי צריך להשמיענו זה כיון דמסברא הוי כן דשום אדם לא יאמר דאסור להשתמש לאורה. אך נראה הכוונה דהנה מדאמר סתם אין מדליקין בהם בחנוכה מוכח דאפי' המהדרין מן המהדרין נמי אין מדליקין אפי' בנרות הנוספין. ולכאורה קשה כיון דקי"ל בכמה דוכתי דהיכא דבדיעבד כשר בלא זה אז לכתחלה ל"ח שמא ישכח א"כ בשלמא בנר אחד כיון דס"ל כבתה זקוק לה א"כ אף דיעבד לא יצא ידי נ"ח לכך יש לחוש שמא ישכח להדליקו אח"כ אבל בנר המהדרין כיון דבדיעבד אם ישכח נמי אין קפידא אם כן יהיה מותר להדליק נרות הנוספין ע"י המהדרין בשמנים הללו ולמה אמר סתם אין מדליקין בהם בחנוכה. אך בע"כ ס"ל דמותר להשתמש לאורה א"כ ממילא בשבת אסור להדליק אף הנוספין כיון דמותר להשתמש לאורה שמא יטה א"כ אף בחול אסור להדליק בשמני' הללו אף בנוספין דאם בנוספין יהיה מותר להדליק בהם יאמרו מה דבשבת אין מדליקין מהם הוי נמי רק מכח כבתה זקוק לה וממילא יטעו להדליק בנוספין בשמני' הללו בשבת כמו בחול ובאמת יש חשש שמא יטה לכך אף בחול אין מדליקין בהם כלל אף בנוספין אטו שבת ומוכח דס"ל מותר להשתמש לאורה דבלא"ה גם בשבת יהיה מותר בנוספין בשמנים הללו ולא קאמר סתם אין מדליקין בחנוכה ומוכח דס"ל דמותר להשתמש לאורה ומיושב קושית התוס' ודו"ק: (שם באותו סעיף בהג"ה) ונוהגין במדינות אלו להדליק בנרות של שעוה כי אורן צלול כמו שמן. נ"ב הנה בדין מי שהיה מדביק נרות חנוכה של שעוה בכותל ואחר כך הובא לו שמן זית מה יעשה נחלקו בו גדולי עולם שדעת השבות יעקב להיות גומר בנרות שעוה ודעת הח"ץ בתשובה סי' מ"ד להיפוך. ויען כי תורה היא וללמוד אני צריך אענה גם אני העני בדעת חלקי בזה. ראשון לציון נראה להביא ראיה לזה מן הסוגיא דפרק ב' דשבת מדברי התוס' בבעיא דהדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה דכתבו שם התוס' דנ"מ אם הדליקה חש"ו. והנה זה לא קשה דהו"ל לומר דנ"מ אם כבתה בין הדלקה

להנחה דאם הדלקה עושה מצוה כבר עשה המצוה וקי"ל כבתה אין זקוק לה ואם הנחה עושה מצוה עדיין לא עשה המצוה ומוכרח לחזור ולהדליק. אך זה יש לומר דרצו לומר דנ"מ לכ"ע אפילו למ"ד כבתה זקוק לה. גם יש לומר דקודם הנחה לכ"ע כבתה זקוק לה אף אם הדלקה עושה מצוה דהרי עכ"פ בעינן היכר שיהיה לשם חנוכה והרי קי"ל דהיה תפוס נר חנוכה ועומד לא עשה ולא כלום וכדמפורש בש"ס דהרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה. וא"כ כל זמן דלא הניחה לכ"ע זקוק לה. אך זה קשה דהו"ל לומר נ"מ אם היה מדליק נרות שעוה ואחר ההדלקה נזדמן לו שמן זית אם הדלקה עושה מצוה א"כ כבר הדליק ולא שייך להדליק פעם כ'. אבל אם הנחה עושה מצוה א"כ עדיין לא עשה מצוה והוא חייב למשוך ידו ולהדליק שמן זית. ומדלא כתבו כן מוכח כדעת הש"י. לכך לו יהא דהנחה עושה מצוה כיון דעכ"פ התחיל בעשייתן אינו מחוייב עוד להיות נמשך מהם ולכך לא מצי למימר נ"מ זו ודו"ק. ומעתה נבא לדברי הח"ץ. הנה אם כי מה שדחה ראיות הש"י יפה דחה מ"מ להיפוך נמי לא הוי ראיה. והנה מ"ש ראיה ממ"ש ר"נ מודינא היכא דאיכא שיריים לאכילה מוכח הא בליכא שיריים לאכילה אינו אומר להביא אחרת זה לאו ראיה היא דהתם מיירי בצריך שהייה עד שיביא אחרת וזה ודאי לא אמרינן וכדמפרש ביבמות דף ל"ט כל שיהוי מצוה לא משהינן אף שיהיה מצוה מן המובחר כדקאמר שם דחליצת גדול עדיפא ע"ש. אך הש"י מיירי בענין דלא צריך שיהוי אז יש לו' דצריך למשוך ידו לעשות מצוה מן המובחר. ומה שהביא ראיה משילהי פרק הוציאו לו מדמצוה בראשון. כבר ראה בעצמו שיש לדחות ראיה זו די"ל דהתם הראשון כבר הוי חזי. ומה שהביא ראיה ממה שהביא שם ואם היה השני מובחר ממנו יביאנו וממ"ש בשבועות דף י"א ואם מצא אחרת נאה ממנה וממתירין מבגד לבגד וכו'. הנה כל זה נראה דיש לדחות בחד דחיה דוודאי היכא דההידור ניכר מגוף הדבר בזה מחוייב הוא להדר ולחזר אחר ההידור אף דהוא כבר התחיל להתעסק באחר מה לגוף המצוה בכך היא לא תפסיד את שלה וכל דהוי ההידור ניכר גוף המצוה הוה זה כבוד להמצוה. וזה נלמוד מזה אלי ואנוהו זה ודאי מחוייב לעשות אפי' כבר נתעסק באחרת אכל היכי דאין ההידור בגוף המצוה רק מצד הבעלים שעליהם לעשות מצוה מן המובחר כגון בנ"ד דמצד הרואה אין הפרש בין שמן זית לנר שעוה ואין מעלה לשמן זית רק מצד דהנס נעשה בשמן וגם הוי דומיא דמנורה וא"כ בזה אין המצוה מן המובחר מצד הידור גוף המצוה רק מצד העושה וזה אין נלמוד כלל מזה אלי ואנוהו בזה שפיר י"ל כל שהתחיל כבר בדבר אחר אין עליו חיוב להסתלק ולחזור ולעשותו בפ"א אף דהוי מצוה בו יותר וז"כ לפענ"ד דהח"ץ דימה ענינים נפרדים. ולכך היה נראה לדינא כדעת השבות יעקב.

אך מה שיש להעיר בזה היא מן הש"ס דיבמות דף ל"ט דקאמר ת"ש תלה בקטן עד שיגדיל אין שומעין לו ואי הוי ביאת קטן עדיפא ננטר דלמא גדיל ומייבם וכו'. ומה פריך נימא כיון דעתה עוסקין עם הגדול לכך אין לפסוק ממנו ולהיות הולכין אחר אחרים ואף למאי דמשני דשיהוי מצוה לא משהינן משמע דוקא משום דהוי שהייה בדבר הא לא הוי שהייה הוי ניחא להמתין על הגדול או על הקטן אף דעתה עוסקין עם אלו שהם בכאן. מוכח דמשום הידור מצוה מן המובחר פוסקין מזה לזה. ואין לומר דהתם מיירי דלא התחילו עמו כלל להתעסק במצוה זו אכתי מאי פריך נימא דמיירי המשנה דכבר התחילו לעסוק ביבום וחליצה בזה שהוא בכאן ואח"כ תלה בגדול או בקטן לכך אין שומעין לו. מיהו י"ל דהתם מוכיח דבע"כ מיירי בלא התחילו להתעסק עמו כלל דאם התחילו מאי איריא דהגדול במדהה"י או הקטן עדיין קטן ממש אפי' הוי סמוך לכאן וראוי ליבום וחליצה אין מפסיקין מזה שהתחילו עמו ולעשות מצוה מן המובחר. והנה לכאורה נראה שיהיה זה גם פלוגתת רש"י ותוס' שם במה דפריך הש"ס דכוותי' גבי אחין לא רצו לא לחלוץ ולא לייבם אמאי חוזרין אצל גדול לכפיי' לדידהו ומשני כיון דמצוה עליה דידיה רמיא לדידיה כפינן. והנה רש"י פירש שם אי אמרת בשלמא דכל לא רצו ורצו אייבום קאי להכי חוזרין אצל גדול כיון דכולהו בעי למיחלץ ואיהו בעי למיחלץ איהו קדים. אלא אי אמרת אפי' למיחלץ לא בעי וכו' משמע דאפי' להס"ד דלא הוי ידע דמצוה עליה רמיא מ"מ כיון דכולהו רצו לחלוץ איהו קדים ואמאי הרי כיון דהקטנים רוצים לחלוץ והם לפני הב"ד אמאי יחזרו הב"ד אצל גדול. בע"כ דס"ל דמשום הידור מצוה נמי הולכין בו מדבר שעוסקין בו לדבר שאין עוסקין בו לעשות מצוה מן המובחר. אבל התוס' שם כתבו אפילו לא רצו לייבם אלא לחלוץ ה"מ למפרך משמע דס"ל כדעת השבות יעקב דאטו לא ידע המקשן מאי דמפורש בקרא ובמשנה דמצוה בגדול לייבם והוי הידור מצוה. ואעפ"כ מוכח דס"ל דבעבור הידור מצוה אין לפסוק ממה שהיה לפנינו לחזור למה שאינו לפנינו. רק דהש"ס משני דמצוה בגדול היינו דיבום שאני כיון דכתיב והיה הבכור אשר תלד. לכך כל דאפשר בגדול והוא לפנינו הוי כלא חלה המצוה כלל על הקטן ואין זה כהידור מצוה רק כגוף המצוה נחשב. אבל בעלמא היכי דיוצא גם בד"א ואין השני רק הידור מצוה אין להפסיק ממה שהתחילו בו לחזור אחר דא. והרי התם נמי אין ההידור ניכר בגוף המצוה דומה ממש לנר חנוכה ושמן זית. ולכך התוס' לשיטתם אזלי לכך גם בשבת לא כתבו נ"מ זו ודו"ק. לכך העיקר כדעת השבות יעקב בפרט במלתא דרבנן ודו"ק: (שם באותו סעיף) ויש מי שמתיר בתשמיש של קדושה וכו'. נ"ב קשה לי טובא להך דיעה מן הירושלמי שהביא הטור סי' רפ"א דאין להבדיל

על נר חנוכה דאסור להשתמש לאורו ולהך דיעה הרי עכ"פ נהנין לאורו התשמיש של מצוה ולמה מבדילין על נר בהכנ"ס דהוי נמי נר מצוה ואסור להשתמש בו חול ומבדילין עליו. ומכ"ש דקשה לשיטת הסוברים הובא באחרונים דתשמיש קל וערוי מותר וא"כ הרי יאותו לאורו בזה ומנ"ל דבעינן יאותו לאורו בתשמיש קבע דלמא די בתשמיש ערוי וצ"ע בזה. ואפשר דכוונת הירושלמי דניהו דמותר להשתמש דרך ערוי כיון שעיקרו לא נעשה להאיר אין מברכין עליו ודומה לנר של מתים אף דמותר להנות ממנו כיון דלא נעשה לאורה אין מברכין עליו כן ה"נ כיון דנר חנוכה אינו נעשה להשתמש לאורה אין מברכין עליו. ובזה יש לדחות ראיית הכה"ג בסי' תרפ"א דיש להדליק נר חנוכה קודם הבדלה מהירושלמי שהביא הטור הנ"ל ועמ"ש בזה שם. ולפמ"ש כאן נדחה ראיה זו גם כן די"ל דהתם מיירי הירושלמי שהדליק הנר לצורך נר חנוכה ועדיין לא בירך עליו ורוצה להבדיל עליו ואח"כ לברך עליו על נ"ח וקמ"ל דגם בזה אסור כיון דעכ"פ לא הדליקו כדי להשתמש בו רק להיות לנר חנוכה הוי כמו נר של מתים דאין מברכין עליו וז"ב ונכון לפענ"ד ודו"ק: והנה מה דאסור להשתמש לאורה כתב הר"ן הטעם דהוי דומיא דמנורה וכן כתבו יתר הפוסקים ע"ש. ולכאורה תמוה לי הרי איתא משנה מפורשת דאשה היתה בוררת חטים לאור בית השואבה. א"כ מוכח דגם אור של קודש היה מותר. ולכאורה ראיתי בתוס' פ"ב דפסחים ורפ"ב דשבת שהרגישו בזה רק לא על זה רק על מה דאמרינן בפסחים דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה אבל איסורא איכא לעל מ"ש בפ"ק דשבת דממכנסי כהנים היו מדליקין וכו' וקשה למה עמדו על זה ולא הזכירו מזה שאמרו דאסור להשתמש לאורה. ובע"כ דומיא דמנורה ומוכח דאיסורא איכא. וגם מה שהקשו מהירושלמי דמשמע דהיתה בוררת ממש. ומאי קושיא הרי גם בש"ס דילן הוי פלוגתא דאמוראי דלמ"ד מותר להשתמש לאורה הוא ס"ל כהירושלמי דגם במנורה היה מותר ובוררת ממש ולמ"ד אסור להשתמש לאורה ס"ל דגם במנורה היה אסור ולמה הביאו את הירושלמי וצ"ע ודו"ק:

(**שם סעיף ב**') הדלקה עושה מצוה לפיכך אם כבתה קודם שעבר זמנה אינו זקוק לה וכו'. נ"ב הלשון תמוה כאשר תמה הט"ז וכבר כתבנו בחידושינו בכמה דרכים. וכעת נראה כך עפימ"ש הב"י לתרץ למה בסי' תרע"ב כתבו דמותר השמן שבנר חנוכה מותר ליהנות ממנו ובסי' תרע"ז פסק להיפוך ומתרץ הב"י דאם נשאר משיעור הצריך להדלקה זה איסור להשתמש אבל אם נשאר יותר מן השיעור הצריך מותר להנות ממנו. והנה לכאורה נראה להוסיף תבלין בדבר כיון דקיי"ל אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו ומה"ט כל הנשרפין אפרן מותר וא"כ ה"נ אם הודלק כשיעור ונשאר יותר הרי נעשה

מצותו ולכך מותר בהנאה. אבל אם נשאר כשיעור הצריך אם כן לא נעשה מצותו לכך אסור בהנאה. מיהו הב"י שלא כתב טעם זה נראה כיון דקיי"ל הדלקה עושה מצוה ואם כבתה אין זקוק לה ואם כן תיכף בהדלקה נעשה המצוה וא"כ אף אם נשאר כשיעור נמי נעשה מצותו לכך הוכרח ליתן טעם אחר בזה ועמ"ש בענין זה לענין ס"ת שבלה ונמחק אם מותר לכתוב עליו חול בתשובה לק"ק באטישאן. ועכ"פ לפי"ז י"ל כך דהנה בעלמא מצינו כמה פעמים דאסרו להשהות דברים האסורים פן יבוא לידי תקלה ובפ"ק דפסחים גבי תעשה זילוף ע"ש וא"כ ה"נ הוי ראוי לו' דאם כבתה תוך הזמן יהיה זקוק לה להדליקה מיד כיון דאסור בהנאה יש לחוש דלמא יבוא בו לידי תקלה. אך י"ל בדרבנן הקילו. אך מצינו כמה דברים דעשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. אך זה הוי בחד דרבנן אבל בתרי דרבנן וודאי לא עשו חיזוק כשל תורה ולפ"ז י"ל דתרי ענינים כבתה זקוק לה יש. דזה דמפלפל הש"ס אם כבתה זקוק לה זה הוי מצד דין נר חנוכה ממש אם מחוייב להדליקו בתורת נר חנוכה ונ"מ אם חייב לברך שנית דאם הוי מצד דין נ"ח היה חייב לברך כמו בתפילין בנפסק הקשר וכדומה. וכן נראה מהרשב"א שהביא הב"י בסי' זה שכתב דאם כבתה בשוגג א"צ לברך דקיי"ל כבתה אין זקוק לה. משמע הא אם זקוק לה הוי חייב לברך. וע"ז מפלפל בש"ס ודין זה לא תלוי בדין אם הדלקה עושה מצוה או הנחה עושה מצוה. לכך לא פשיט ליה מזה וקיי"ל דכבתה אין זקוק לה ואינו חייב להדליקה מצד דין נר חנוכה. מיהו מטעם אחר היה ראוי להיות זקוק לה כיון דעכ"פ אסור בהנאה ובעי שריפה א"כ יש לחוש לתקלה פן ישכח ויהנה ממנו אך מצד זה לא הוצרך לברך כיון דאינו רק מכח חשש תקלה. וכעין זה מצינו בסי' תל"ד דעל הבדיקה של אחר הפסח לא יברך כיון דאינו רק מכח חשש תקלה ע"ש. אך זה הוי אם הוי קיי"ל הנחה עושה מצוה א"כ לא הוי נעשה מצותה עדיין כיון דלא הדליק כשיעור. ואם כן אם הוי דאורייתא הוי אסור בהנאה מן התורה ממילא אפי' בנר חנוכה דהוי דרבנן הוו עשו חיזוק כשל תורה להדליק מיד כי היכי דלא ליתי לידי תקלה. אבל כיון דהדלקה עושה מצוה א"כ תיכף שהדליק נעשה מצותו וא"כ אפי' בשל תורה מותר בהנאה. וא"כ שוב ליתא כשל תורה וכל דליתי' כוותיה בשל תורה לא אמרינן כעין דאורייתא תקון כמ"ש בגיטין דף ס"ד. וא"כ ניהו דהחמירו רבנן ואסרו השמן הנשאר מכשיעור עכ"פ כיון דהוי תרי דרבנן אין להחמיר בו לחוש לתקלה כיון דגוף האיסור הוי דרבנן וגם נעשה מצותו לכך אם כבתה אין זקוק לה אף מכח חשש תקלה ומותר לשהותו על שאר הימים ואתי שפיר ודו"ק. והנה ביאור החילוק אם הדלקה עושה מצוה נחשב נעשה מצותו ואם הנחה עושה מצוה אף דקיי"ל כבתה אין זקוק לה לא נחשב נעשה מצותו נראה כך דאם

ההדלקה עושה מצוה והרי באמת אינו מדליק כל רגע רק בתחלה. ובע"כ הוי התקנה מכח דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכיון דבתחלה עשה עיקר המצוה אמרי' אח"כ בהשאר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וא"כ בתחלת הדליקה איתעביד ליה כל מצותו כיון דהוי ראוי לבילה אבל למ"ד הנחה עושה מצוה בזה י"ל דהמצוה הוי כל שעת הנחתו דהרי בזה מונח תמיד והרי עשה כל הנחתו שהניח השמן א"כ י"ל דהמצוה הוי כל שעת הנחתו משא"כ בהדלקה הרי לא הדליק כל השמן רק מעט ובע"כ השאר הוי מכח ראוי לבילה. אבל בהנחה הרי הניח הכלי דהמצוה כל שעת הנחתו ומה דכבתה אין זקוק לה הוי רק מטעם דאונס רחמנא פטריה ולא חייבוהו לחזור ולטרוח להדליק ובזה ניהו דאונס רחמנא פטריה עכ"פ קיום מצוה ליכא ולא איתעביד מצותו לכך אסור בהנאה מדינא וז"ב ונכון וזה צריך לו' להבין כוונת המחבר דתלאן זה בזה ודו"ק היטב: והנה עוד באופן אחר יש ליישב דהנה י"ל דהטעם דכבתה זקוק לה או לא יהיה תלי'א אם הדלקה עושה מצוה או הנחה ע"מ י"ל כך דהנה למ"ד הדלקה עושה מצוה קשה הרי אינו מדליק רק רגע והמותר דולק מעצמו. ובע"כ הוי הכוונה כמ"ש אני בפ"ק דב"ק גבי אשו משום חציו דמה שדולק תחלה הוי כאילו הדליק הכל אז מיד. ולפי"ז הנה מה דהוי אח"כ השיעור כמה ידליק אינו עיקר המצוה רק הוי סניף מצוה ובסניף המצוה אמרינן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אבל למ"ד הנחה עושה מצוה הוה עיקר המצוה מה שמונח שם במקומו וא"כ בזה הוי כל זמן הנחתו עיקר המצוה ובעיקר המצוה לא אמרינן כל הראוי לבילה וכמ"ש הרשב"ם במסכת ב"ב דפ"א ע"ב ע"ש. ולפיכך הוי אם כבתה זקוק לה. אבל לכאורה תקשה הרי אף דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו היינו בדיעבד כמ"ש במנחות אם לא בלל כשר אבל לכתחלה מצוה לבלול א"כ ה"נ לכתחלה למה לא יהיה זקוק להדליקו ובע"כ אין הטעם מכח כל הראוי לבילה רק דכן הוי התקנה מתחלה א"כ אין לחלק בין אם הדלקה ע"מ או הנחה ע"מ. אך י"ל כיון דבשל תורה במנחה נמי אם לא בלל כשר א"כ אם בשל תורה כשר בדיעבד ראוי לו' בנר חנוכה דהוה דרבנן מותר לכתחלה. ושוב שפיר יש לו' דתלי'א בכל הראוי לבילה. אך זה יהיה תלוי בפלוגתא דס"ה דגיטין דף ס"ה דר"ח ס"ל דכל דתקון רבנן כעין של תורה תקון וחד מ"ד ס"ל דלא אמרינן כעין של תורה תקון רק במלתא דאיתא כוותיה בשל תורה אבל במה דליתא כוותיה בשל תורה לא תיקון כעין של תורה. והנה אנן דקיי"ל דקטן אפילו בצרור וזרקו וכו' אינו זוכה לאחרים בע"כ קי"ל כר"ח וכפי מה שמתרץ הש"ס דשתופי מבואות מדרבנן א"כ במה דליתא בשל תורה לא תיקן כעין של תורה. ולכך אתי שפיר דבעי'א דהש"ס אם הדלקה עושה מצוה או הנחה ס"ל כרב חסדא

דבכל דבר כעין של תורה תיקן א"כ א"א לו' דהטעם דכבתה אין זקוק לה מכח כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו דאכתי לכתחלה יתחייב להדליק כמו במנחה. ובע"כ דלא תליא בכל הראוי לבילה רק דתקנת חכמים מתחלה כן הוי. לכך לא פשיט מזה. אבל אנן דקיי"ל דיש חילוק בין אם הוי כעין של תורה או לא א"כ חנוכה דליתא כוותיה בשל תורה לא תיקן כעין של תורה. לכך י"ל דזה הטעם דכבתה אין זקוק לה מכח כל הראוי לבילה כיון דבשל תורה כשר בדיעבד מותר מדרבנן לכתחלה. לכך שפיר תליא זה בזה ומוכח דהדלקה עושה מצוה לכך אין זקוק לה כנלפע"ד בזה בעזה"י ואתי שפיר ודוק:

סימן תרעה

סעיף א' הדלקה עושה מצוה ולא הנחה וכו' לפיכך עששית שהיתה דולקת כל היום וכו'. נ"ב הנה לשון הרמב"ם בזה עששית שהיתה דולקת כל היום כולו למ"ש מכבה ומברך ומדליק שההדלקה היא המצוה ולא ההנחה עכ"ל. וראיתי בפר"ח שהקשה עליו דמשמע מלשונו דאם הוי הנחה עושה מצוה לא הוי בעי כיבוי והוא נגד הש"ס דפריך שם ואי ס"ד הנחה עושה מצוה שמכבה ומגביה ומדליקה ומניחה מבע"ל. אם כן משמע דאף למ"ד הנחה עושה מצוה בעי כיבוי. ומה שתירץ הפר"ח בזה ב' תירוצים אין נראין. התירוץ הב' דהרמב"ם מיירי בהדליק לשם חנוכה ועפ"י דברי התוס' שם זה ודאי אינו נראה דא"כ הו"ל לפרש ובפרט כיון דבש"ס פריך מכבה ומגביה מבעיא ליה ומשמע דס"ל כיון דקא' סתם עששית שהיתה דולקת לא מיירי בשל חנוכה וא"כ כיון דסתמא משמע בשל שבת הרמב"ם דמיירי בשל חנוכה הו"ל לפרש וגם למה עזב דין המפורש בש"ס דמיירי בשל שבת ונקט דין אחר דאינו מפורש בש"ס. וגם תירוץ הראשון שכתב הפר"ח דכוונתו ולדיוקא דהא הנחה לא בעינן ואם הוי הנחה עושה מצוה הוי בעינן גם הנחה. גם זה אינו נראה דכל כי האי הו"ל להרמב"ם לפרש ולא לסמוך אדיוקא. אך נראה דא"ש דהנה התוספות הקשו שם באמת אם הנחה עושה מצוה ל"ל כיבוי הרי לא גרע מהדליקה חש"ו. ולפענ"ד אתי שפיר. דהנה י"ל דזה דומה לשחיטה דקיי"ל דלא בעי כוונה לשחיטה ואפילו הפיל סכין בלי מתכוין נמי כשרה. ומיהו אם נפלה מעצמה פסולה דמעשה עכ"פ בעינן ואם שחטה חש"ו כשרה מוכח דמעשה חש"ו נחשב מעשה רק כוונה אין להם אבל מעשה יש להם ועדיף מנפלה מעצמה וא"כ י"ל ה"נ בחנוכה אף להס"ד דהנחה עושה מצוה היינו רק דלא בעינן הדלקה לשם מצוה וממילא הדליקה חש"ו מהני דאף דאין להם כוונה ואף למ"ד מצות צריכות כוונה מודה דבדרבנן לא בעי כוונה היינו רק אם ראוי לכוונה אז כיון דראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכיון דחש"ו

אין להם כוונה לא הוי מהני הדלקתן אם הדלקה עושה מצוה וגם כיון דאינן בני חיובא א"י להוציא אחרים מ"מ אם הנחה עושה מצוה ולא הדלקה הוי מהני הדליקה חש"ו. מיהו אם הדליקה מעצמה ודאי לא מהני דעכ"פ מעשה אדם בעינן בהדלקה והודלק ממילא לא מהני ולכך ה"ה אם דלקה מע"ש כיון דמעשה הראשון אזיל ליה כעין דאמרינן במס' ברכות לענין הדליק מכותי דעמוד הראשון אזיל ליה וכן אם סובב מים בגלגל ושחט דכח הראשון אזיל ליה והוי אח"כ ממילא ה"ה נמי בזה כח הראשון אזיל ליה ואח"כ הוי כדלק ממילא לכך גרע מהדליקה חש"ו דעכ"פ מעשה בעינן וזה הוי ממילא. ומיושב קושית התוס' ודוקי ולפי"ז א"ש דהנה יש פלוגתא בש"ס אי אשו משום חציו או משום ממונו ואנן קיי"ל משום חציו והנ"י בפ"ב דב"ק הקשה אם אשו משום חציו יהיה אסור להדליק נר בשבת אף שמדליק בע"ש ותירץ דהוי כאלו עשה הכל בזמן היתר ע"ש. וא"כ עכ"פ מעשיו הוי ונחשב הכל כמעשיו ושוב הוה מעשה אדם ולא בעי כיבוי דלא גרע מהדליקה חש"ו. ולכך א"ש דהש"ס דפריך מכבה ומגביה מבעיא לי' היינו דבלא"ה לא הוי מצי להקשות למ"ל כיבוי די"ל דריב"ל ס"ל כמ"ד דאשו משום ממונו וא"כ אין כאן מעשה אדם והוי כהודלק ממילא וגרע מהדליקה חש"ו לכך פריך לו יהא כן עכ"פ מגביה נמי בעינן אבל לדידן דקיי"ל אשו משום חציו הוי כל הדלקה כמעשיו וא"כ לא גרע מהדליקה חש"ו. לכך כת' הרמב"ם דרק מכח דהדלקה עושה מצוה לכך מכבה ואתי שפיר ודו"ק היטב. וזה נראה נכון בישוב דברי הרמב"ם בעזה"י:

(**שם בסעיף הנ"ל**) שאם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא וכו'. נ"ב עיין בחיבורי על או"ח משנת תקצ"ו מ"ש בישוב דברי הטור ועיין בב"ח וט"ז שתמהו ל"ל הך טעמא כיון דקיי"ל הדלקה עושה מצוה ועמ"ש בחיבורי לאו"ח שנת תר"ט בסי' תרע"ג ליישב זה. ועוד נראה דנ"מ מזה דין אם יש לחצר ב' פתחים דצריך להדליק בשניהם וכתב הר"ן כיון דאינו רק משום חשדא א"צ לברך. ולפענ"ד אין נראה כן דהרי תנא בברייתא אם הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא עשה ולא כלום. ומדנקט לא עשה ולא כלום מוכח דצריך לברך ומסיק הש"ס הטעם מכח דהרואה או' לצרכו הוא דאדלקה והאיך אמר לא עשה ולא כלום ומוכח דבשביל חשדא צריך לברך. ולפי"ז אתי שפיר דנקטו הטור והש"ע הך טעמא להוכיח מזה דאם בשביל חשדא צריך לברך מדנקט לא עשה ולא כלום ה"ה נמי בב' פתחים נמי צריך לברך אף דהוי מכח חשדא. מיהו אפשר לחלק בין חשד זה דלצרכו הוא דאדלקה א"כ לא עשה פרסומי ניסא כלל לכך צריך לברך אבל בשתי פתחים ניהו דחשדוהו דלא הדליק נר חנוכה מ"מ הוא עשה פרסומי ניסא באמת. לכך י"ל דא"צ לברך. כן י"ל. מיהו הטור י"ל דס"ל דשווין הם ודו"ק: נסתפקתי באם היו כל

העולם משתמשין רק בנר שעוה וחלב ולא הי' מנהגם להשתמש בשמן זית ועתה הדליק אחד בשמן זית או שהיה מן המהדרין והיה תפוס נרות הרבה בידו כשיעור הימים אם נא' דבזה לא שייך לו' דהרואה או' לצרכו הוא דנקט לה דאין דרך בנר כזה לצורכו וגם אין דרך להשתמש הרבה נירות והוי די לו בחד ובע"כ יהיה מוכרח דלנר חנוכה הוא או אף בכה"ג גזרינן דלא פלוג רבנן בתקנתן וצ"ע לדינא ודוק:

(**שם סעיף ג'**) ויש מי שאו' בקטן שהגיע לחינוך מותר וכו'. נ"ב עיין במג"א לקמן סי' תרפ"ט ובהלכות מגלה שהקשה דברי הש"ע אהדדי דשם פסק בפשיטות דקטן אינו מוציא בשום אופן ולא הביא דעת הע"ה וכאן הביא דעת הכע"ה דס"ל דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול. וכתב דדוחק לחלק בין נר חנוכה למגילה דבהר"ן משמע דשוה להדדי ע"ש. ונראה לפענ"ד ליישבו על נכון דהנה בטעם זה שאחד מוציא את חבירו יש בזה פלוגתא דיש ס"ל דהוי מטעם ערבות ויש ס"ל דהוי מטעם שליחות והנה בחידושינו בהלכות מגלה סי' תקפ"ט פרק ד' הקשינו דברי התוס' אהדדי דבברכות כתבו דבבהמ"ז אין קטן מוציא גדול מכח דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן וכתבנו דבשלמא מטעם ערבות י"ל שפיר כיון דאינן דומין להדדי ואין חיובן שוה אין זה יכול להוציא זה. אבל מטעם שליחות א"כ הוי כאלו הוא עצמו מברך למה לא יועיל תרי דרבנן להוציא חד דרבנן. והרי התוספות בגיטין ס"ל דבמלתא דשייך בגווה יש שליחות לקטן וא"כ כיון דעכ"פ הקטן חייב בברכת המזון א"כ שייך בגווה ונחשב בזה שלוחו של הגדול מ"ט לא יהיה הקטן מוציאו ע"ש מ"ש בזה. אך כעת ראיתי דאתי שפיר עפ"י דברי המוהרי"ט בתשובה דס"ל דאין מועיל שליח בשבועה מכח דמילי לא ממסרי לשליח ע"ש. הן אמת דבמקום אחר תמהתי עליו די"ל דמה דמילי לא ממסרי לשליח היינו שיעשה הוא שליח אחר אבל הוא יכול להיות שליח אף למילי. אך עכ"פ המהרי"ט ס"ל כן דמילי לא ממסרי לשליח ול"ש בזה שליחות וא"כ אתי שפיר דהתם בברכת המזון דהוי רק מילי ולא שייך שליחות רק מכח ערבות לכך אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן אבל היכי דיש מעשה דמצי משוי שליח י"ל שפיר דתרי דרבנן מוציא חד דרבנן מטעם שליחות. וא"כ תינח בחנוכה דהוי מעשה שייך בזה שליחות אבל במגלה דהוי מילי ולא שייך בזה שליחות לכך אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן. ולכך אתי שפיר דהנה דעת הר"ן וכה"ע דשליח יכול לבטל לחמצו של פלוני. אבל הר"ן הביא שם דעות אחרים דלא מהני ביטול ע"י שליח והיינו דפליגי בסברת המוהרי"ט הנ"ל אם שייך שליחות במילי. ולפ"ז הר"ן לשיטתו דס"ל דשייך שליחות במילי לכך באמת שוה מגילה לחנוכה. אבל לדידן לדינא ניהו דבהלכות פסח פסק כדעת הסוברים דשליח יכול לבטל מ"מ במגלה פסק שפיר דאין שום קטן

מוציא מכח דהוי ס"ס להמיר דלמא כדעת הסוברים דאף בחנוכה דהוי מעשה נמי אין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן ואת"ל כדעת הבה"ע דס"ל דכחנוכה מוציא תרי דרבנן לחד דרבנן הרי י"ל עיקר טעמו מכח שליחות וא"כ דלמא הלכה בדעת הסוברים דמילי לא מצי משוי שליח וא"כ הוי במגלה רק טעם הערבות ובזה ודאי אין תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן. ולכך כיון דהוי ס"ס להחמיר לכך לא חשש לדעת הכע"ה כלל אבל בחנוכה דהוה מעשה ושייך בזה שליחות הביאו שפיר דעת הבע"ה דבזה י"ל כיון דהוה מטעם שליחות יכול שפיר תרי דרבנן להוציא חד דרבנן והסברא נותנת כן כנלפע"ד נכון בזה וא"ש ודו"ק היטב:

סימן תרעו

סעיף א' המדליק בליל ראשון מברך ג' ברכות וכו'. נ"ב הנה בדין אם מותר להפסיק בין נר לנר לשאול מפני הכבוד או היראה עמ"ש בחיבורי על או"ח משנת תד"ר לפ"ק בהלכות ר"ח סי' תכ"ב מ"ש בזה באריכות קצת ודו"ק. דהנה גרסינן בשבת פ"ב דף כ"ג מה ממעט ממעט זמן ונמעט נס ומשני נס כל יומא איתא. ואם הכוונה כפשוטו יש לדייק מה פריך ונמעט נס מה אולמא דזמן מן הנס דאף לפי הס"ד דלא ידע דנס עדיף עכ"פ לא גרע מזמן. ותדע דאם יש צד לו' דיש מעלה לזמן על הנס א"כ ניהו דמשני דלנס יש מעלה דנס כל יומא איתא אכתי הרי לזמן יש נמי מעלה כפי הס"ד ואכתי לימא כולהו. ובע"כ דגם המקשן ידע דאין לזמן שייכות יותר מנס וא"כ מה פריך ונמעט נס וכי בשביל כך יהיה מעלה לזמן. ודוחק לפרש דהכוונה ולמעט נמי נס דאם כן ה"ל לו' כן ונמעט נמי נס ועוד קשה למה במגילה מברכין שהחיינו גם בשחרית ולא אמרינן דדי בשל לילה דכיון שהגיענו לתחלת הזמן הגיענו כפירש"י בחנוכה כאן. ולכך נראה דמזה יהיה ראיה למ"ש בחיבורי ספר החיים וכן מצאתי אח"כ בבינה לעתים כתב נמי כן דנר הראשון הוי זכר לגוף הנס הגאולה ושאר הימים הוי לנס השמן. וא"כ אתי שפיר דודאי הוי שייך לברך כל השלשה ברכות כל הימים רק בכוונה תקנו לפחות ברכה אחת בשאר הימים להראות ששאר הימים חלוקים משלפניו ויהי' למעלה ליום הראשון יתרון על שאר הימים. ולכך כיון דהוי רק לזכרון להיות חלוק יום הראשון מכל הימים פריך שפיר ולמעט נס וזמן יאמר ויהיה יותר היכר ליום הראשון על שאר הימים ולכך משני גם כל יומא איתא לכך שייך טפי לברך על הניסים וההיכר יהיה בהזמן משיעשה להיפוך לברך זמן ולעשות היכר בהנס ואתי שפיר ודו"ק היטב:

(**שם סעיף ג'**) ואם אח"כ בליל ב' או ג' בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו נ"ב עיין במג"א מ"ש בשם הב"ח דאם אשתו מדלקת עליו חייב לחזור ולברך שהחיינו דאשתו אינה פוטרת גופו רק ביתו וכו'. והנה לפי דברי הב"ח היה נדחה הראיה מ"ש הט"ז והמג"א לעיל דאשה מוציאה האיש ממה דאמרינן אשה וודאי מדלקת כיון דמ"ש הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום בע"כ הוי הכוונה להוציא אחרים א"כ מ"ש אשה וודאי מדלקת היינו להוציא אחרים ע"ש. ולפי הנ"ל ליכא ראיה די"ל דהתם לעולם אשה אינה מוציאה איש אפילו אם מדלקת בפניו רק דהתם מיירי לפטור ביתו לכך אמר הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום אפי' לפטור ביתו אשה ודאי מדלקת אבל לפטור גופו י"ל דאין אשה מוציאה איש אפילו אם מדלקת בפניו ובשליחותו. ובגוף פלוגתת הב"ח והמג"א נראה לפענ"ד דראיית המג"א מר"ז לאו ראיה היא די"ל כיון דהראיה נמי מצוה היא שהרי הרואה מברך וכו'. אך הנה באמת בעלמא לא מצינו ברכה על שוא"ת רק מה שהוא בקום ועשה ולא על שוא"ת דעל ל"ת אין מברכין כמ"ש המג"א בהלכות סוכה בשם הלבוש דלכך אין מברכין כל שבעה על מצה משום דאין מצוה באכילת מצה ואין בו רק איסור חמץ ועל ל"ת אין מברכין וכן בסילוק תפילין בשבת ויו"ט כתבנו נמי כן וא"כ מוכח דעל שוא"ת אין מברכין מה שאינו בקום ועשה ולכך ה"נ בראיה שאינו עושה מעשה רק ראיה אינו מברך עליו רק נס שהחיינו ולכך אתי שפיר דלפטור גופו יוצא בראיה אבל לפטור ביתו אינו יוצא בראיה רק בהדלקה וחז"ל חייבוהו בשניהם והטילו החיוב בין על גופו בין על ביתו. ולכך כ"ז שלא היה ר"ז נשוי ולא היה לו מי לפטור ביתו לכך לא היה די לו בראייה לבד ולכך הוצרך להשתתף בפריטי ואז נחשב כאלו הדליק הוא בעצמו ונפטר ממצות ראיה ומצות הדלקה. אך כשנשא אשה הנה ממצות הדלקה וחיוב ביתו אשה פטרתו רק דמ"מ גופו חייב בראיית נר חנוכה לזה פטר עצמו בראייה ובזה לא היה צריך להשתתף בפריטי כיון שהוא עצמו הרואה ומקיים המצוה בגופו. ובשלמא כל זמן שלא הדליקה אשתו עליו והי' מחוייב במצות הדלקה ובזה כיון שהוא לא הדליק רק אחר א"כ אינו מקיים המצוה בעצמו ומצוה בו יותר מבשלוחו ולכך צריך להשתתף בפריטי ונחשב בשותף ושותף עדיף משליח כדמוכח בפ"ב דקידושין ע"ש אבל כל שיש לו אשה המדלקת עליו א"כ ממצות הדלקה נפטר רק ממצות ראיה לא נפטר ולכך זה הי' מקיים בעצמו שהרי רואהו לכך לא הוצרך להשתתף בפריטי ולכך אמר השתא ודאי לא צריכנא היינו להשתתף בפריטי לא צריכנא אבל ראיה מיהו צריך. אבל כאן בש"ע מיירי שאינו רואה גם כן דאל"כ הרי בירך בעת הראיה שהחיינו ובע"כ

דלא ראה ג"כ עדיין ובזה חייב לברך אח"כ שהחיינו מכח הראיה דגופו עדיין לא נפטר מן הראייה ובדברי הב"ח כנלפענ"ד נכון ודו"ק היטב:

(**סעיף ה'**) יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני וכו'. נ"ב עיין לעיל סי' תרע"א מ"ש ראיה להסוברים דמתחילין מימין לשמאל ע"ש והוא בחיבורי לאו"ח שנת תר"ז דקי"ז ע"ש ודו"ק:

סימן תרעז

(**סעיף א'**) אכסנאי שאין מדליקין עליו וכו'. נ"ב עיין בתשובה שלישית ד"ה ובהיות כן נתחזקו דברי המוהרי"ט וכו' ועיין בחיבורי למס' ע"ז דף ס"ח ע"א מ"ש שם ראיה לדעת המוהרי"ט ולפירושינו בפנים בספר החיים בישוב קושית המלמ"ל בפירש"י בד"ה לעתותי ערב ע"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ב'**) קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק נ"ב נסתפקתי בקטן שהגדיל תוך ימי חנוכה וגר שנתגייר תוך ח' ימי חנוכה אם חייב במותר הנרות או לא. ואת"ל חייב אם נתגייר בלילה לאחר שתכלה רגל מן השוק דקיי"ל בדיעבד מהני טבילה בלילה עיין יו"ד סי' רס"ח או בקטן שהגדיל אז להסוברים דבעינן שעות בשנים. אם חייב בנרות של אותה לילה או לא. והנה המג"א כתב בשם הגמ"י בסי' תרפ"ו דגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר מצותה ביום. והנה נראה דמ"ש דעיקר מצותה ביום אינו לפטור מקריאת הלילה דבזה מאי איריא אם הוי עיקרה ביום אפי' אם הוי עיקר מצותה בלילה או שוין נמי פטור מקריאת הלילה בזה כיון דקודם הנץ החמה הוי יום ואין בו שייכות קריאת הלילה רק דרך תשלומין וכיון דהיה פטור בשעת חובתו פטור גם אחר כך וכמ"ש הפוסקים כן גבי אונן בהבדלה. ולמ"ל הטעם דעיקר מצותה ביום. אך הכוונה לדיוקא דאם לא הוי עיקר מצותה ביום היו פטורים ביום כיון דלא הוי כולו בחיובא. אך כיון דעיקר מצותה ביום עדיין הוי כולו בחיובא והוי כוונתו כך דגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה משמע הא אם דיום חייב והיינו לפי שעיקר מצותה ביום לכך חייב דיום. וא"כ משמע הא אם לא הוי עיקר מצותה ביום הוה פטור גם בשל יום. ואם כן בחנוכה דהוי כל הימים שווים היה נראה דפטור לגמרי כיון דלא הוי כל זמנו בחיובא ובשעת תחלת החיוב היה פטור. מיהו נראה דאינו דומה דהתם בפורים הוי הנס קודם י"ד וי"ד היה כבר יום מנוחה ואינו רק זכרון לנס דאתמול. ולכך אם לא הוי עיקר מצותה ביום ולא הוי כולו בחיובא היו פטורים מהיום. אבל כיון דקיי"ל דממעט זמן ואינו ממעט נס כדמפרש בש"ס דנס כל יומא איתא ואם כן ה"נ בזה הרי הוי הנס

כל יום נס חדש וחייב לברך על להבא. והנה בזה היה נראה להבין הפלוגתא מה דפליגי אמוראי בטעמא דב"ש וב"ה דחד ס"ל דטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין. וח"א טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה מכח מעלין בקודש וכו'. ולכאורה מה נ"מ לדינא הוי בזה. אך לפי הנ"ל י"ל דנ"מ לגר שנתגייר וקטן שהגדיל באמצע ימי חנוכה הנה לטעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין גם הגר חייב להדליק לפי ערך ימי חנוכה הנכנסין ככל אדם. אבל לב"ה דהוי כנגד היוצאין הרי ביוצאין לא הוי בר חיובא ולכך אין שייכות מהדרין בו ומדליק רק נר אחר או כיון דלא אפשר כנגד היוצאין מודו ב"ה דמדליק כנגד הנכנסין. ודוקא היכי דאפשר להדליק כנגד היוצאין מדליק כן אבל היכי דלא אפשר מודו ב"ה דמדליק כנגד הנכנסין. ובזה יהיה החילוק בין הטעמים דאידך טעמא דב"ש כנגד פרי החג דזה תינח אם התחיל בחיובא אז דומה לפרי החג כיון דהדליק כל מנין החיוב. אבל אם התחיל באמצע ולא הדליק כלל כל החיוב אינו דומה לפרי החג אז מודו ב"ש דאין בו הידור כלל. וב"ה ס"ל דמעלין בקודש ולא מורידין ולכך מדליק גם הוא כנגד היוצאין אף דלא הוה בר חיובא אז כדי להיות מעלין בקודש. ויהיה נ"מ טובא בין הטעמים דלטעם כנגד היוצאין או הנכנסין אז לב"ש גר שנתגייר וקטן שהגדיל מדליק ככל אדם כנגד הנכנסין. ולב"ה דהוי כנגד היוצאין בגר לא שייך כן בזה ס"ל דאין בו הידור כלל. או דמדליק כנגד הנכנסין. ולאידך טעמא כנגד פרי החג ומעלין בקודש הוי להיפוך לב"ש בגר וקטן שנתחייבו באמצע אין בו הידור כלל כיון דאינו דומה לפרי החג. ולב"ה גם בזה מדליק ככל אדם להיות מעלין בקודש. כנלפענ"ד. ובהכי אתי שפיר מה דהרי"ף והרא"ש העתיקו הפלוגתא של טעם ב"ש וב"ה. ולכאורה הא אין בו נ"מ לדינא. ולפי הנ"ל שפיר יש בו נ"מ לדינא. מיהו בהיות כן דגר שנתגייר באמצע וקטן שהגדיל באמצע חייב יש לעיין אם נתגייר או הגדיל להסוברים דבעינן שעות בשנים אחר שכלתה רגל מן השוק אם חייב באותה לילה או לא. ולכאורה היה נראה כיון דעיקר זמנו הוי רק עד שתכלה רגל מן השוק ואח"כ הוי לתשלומין א"כ אם בעת עיקר חובתו היה פטור אז חייב להדליק אח"כ והוי כמו התם במגלה דפטור מקריאת הלילה ובאונן בהבדלה. אך לפי"ז נשאר לנו קושיא א' במה דפריך הש"ס בפ"ב דשבת כבתה אין זקוק לה והאמר מר מצותה עד שתכלה רגל מן השוק ומשני דאי לא אדליק מדליק א"נ לשיעורא ולמה לא משני דנ"מ לגר שנתגייר אחר זמן שתכלה וכו' דפטור מהדלקת הלילה דאינו רק לתשלומין ולעולם אדם אחר אי לא אדליק מדליק אח"כ בתורת תשלומין וכן לשיעורא נמי לא בעינן ולא נ"מ רק דאח"כ הוי רק לתשלומין וגר שנתגייר או הקטן שהדליק פטור מלילה זו להסוברים דבעינן שעות וצ"ע בזה:

(**שם סעיף ג'**) בהג"ה ואפי' אם דר אצל יהורים ורואה הנרות אם רוצה להחמיר על עצמו וכו'. נ"ב עיין בט"ז שהאריך בזה. ולפענ"ד נראה כעת ראיה ברורה לזה לדעת הסוברים דאסור להחמיר מהא דגרסינן בש"ס דברכות דף ל"ג הא גופא קשיא וכו' עד אלא אימא הכי הבדיל בזו ולא בזו יחולו ברכות על ראשו. ומה פריך נימא דוודאי להבדיל על הכוס ולא יבדיל בתפלה כלל וודאי תפלה עדיפא מעל הכוס רק אם מבדיל בתפלה ואינו מכוין לצאת בזה רק בהבדלה על הכוס דניהו דדרבנן לא בעי כוונה מכל מקום אם מכוין שלא לצאת וודאי דאינו יוצא וכן הוא באמת גבי ספירה בסי' תפ"ט דמונה עם הציבור בלא ברכה ויכוין שלא לצאת ויברך אח"כ בלילה ומוכח שם במג"א דאף אם א"צ כוונה אם כוון שלא לצאת לא יצא אף דסופר אז. א"כ בזה שפיר יחולו ברכות על ראשו כיון דבאמת הבדיל בתפלה ועל הכוס וברכה לבטלה לא הוה כיון דנתכוון לצאת בהבדלה שבתפלה ומכל מקום נוסח התפל' לא שינה כיון דזכר גם בתפלה והוי מן המהדרין. אבל אם לא הבדיל כלל בתפלה אז גרוע מי שמבדיל על הכוס ממי שמבדיל בתפלה ולא על הכוס ומה פריך. ובע"כ מוכח כדעת הת"ה כיון דעכ"פ אם היה רוצה היה יכול לצאת בהבדלה שבתפלה כיון דהבדיל שוב הו"ל ברכה לבטלה משא"כ בספירה דא"י לצאת אז כיון דהוי יום ודוק וזה ראיה ברורה לפענ"ד. והנה בהיותי שם קשה לי טובא דמה פריך דלמא הכוונה כך דהמבדיל בזו ובזו היינו אם מבדיל תחלה על הכוס ואח"כ בתפלה יחולו ברכות על ראשו דא"כ אינו ברכה לבטלה ומה פריך ובע"כ הוי הכוונה דא"כ הוי הפסק בתפלה וקשיא מזה על דעת רבינו יונה שהביא הב"י באו"ח סי' ק"ח שהמזכיר מאורע שאר הימים בתפלה לא הוי הפסק ולמד ממה דאמרינן אם הבדיל בשתיהן יצא והרי כאן מוכרח דהבדלה הוי הפסק והנה לולא דברי רבינו יונה היה נראה דאין ראיה כלל מהבדל' דודאי היכי דמזכיר דבר שמגוף הדבר ניכר שאינו מענין היום וודאי הוה הפסק כיון דמתוכו ניכר שהוא הפסק. אבל בהבדלה בליל מ"ש הרי אם לא התפלל כלל שייך להבדיל בתפלה זו א"כ מצד גוף התפלה אינו ניכר שהוא הפסק דהרי אין ידוע אם התפלל אי לאו. ולכך כל דאינו ניכר מגופו לא הוי הפסק. והנה זה הוי ע"ד מה שהשיג הט"ז שם. אך אני ביארתי בטעמו יותר. אך גם לפי"ז תקשה קושייתינו דהרי בהבדיל על הכוס תחלה נמי אינו ניכר אם כבר הבדיל על הכוס או לא לכך נראה דעיקר החילוק הוא דהתם תפלה גוררת תפלה דהרי אם לא היה זמן תפלה לא הוי מקום להתפלל לתשלומין רק מכח דהוי זמן תפלה לכך מתפלל גם לתשלומין א"כ תפלת חובת שעתיה גורם לתפלה שניה לכך דינה כמותו וכחד תפלה נחשבו. סמך לזה ממה דאמרינן בעלמא כיון דאיתייהיב רשותא אתייהיב לכך לא הוה הפסק אבל אם נימא

דהבדיל על הכוס א"צ להבדיל בתפלה א"כ אין לו הבדלה בתפלה כלל שוב שפיר אם הבדיל הוי הפסק ופריך שפיר. אך אי נימא כדעת הר"י דס"ל דכל מקום שמזכיר מעין המאורע אינו הפסק אף דלא שייך הך טעמא קשה שפיר דמה פריך נימא דהכוונה אם הבדיל על הכוס תחלה וצע"ג ומוכח כדעת הט"ז ולא כרבינו יונה ודוק. ולענין פלוגתא באיזה מקום יתחיל להדליק עמ"ש בזה בחיבורי ליו"ד מהדורא ד' סי' ק"פ בסופו דף קס"ב ע"ש בביאור לשון הש"ס כדי שתהא מזוזה בימין ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ד**') הנותר ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה וכו'. נ"ב הנה מה שהקשו הכל דברי הש"ע אהדדי עיין בדרוש לחנוכה שנת תר"א מ"ש ליישב זה דיש חילוק בין דבר איסור ובין דבר מצוה ע"ש ע"נ בעזה"י. ובנידון מה שהקשו הכל דברי הש"ע אהדדי לדעיל סי' תרע"ב והביא הט"ז בשם מוהרא"י לתרץ דכאן מיירי בנתן סתם ולעיל מיירי דהתנה רק לשיעור הדלקה והט"ז תמה מן הש"ס דפרק נגמר הדין מה דלא חזיא ליה לא תפיס ליה וכמו דהוי לאביי בהזמנה ה"ה לרבא במעשה וכבר כתבנו לעיל מזה. וכעת נראה כך עפי"מ דהוכחנו בחידושינו להלכות סוכה מכבר [עודנו בכת"י] להוכיח דלא כהג"א שהביא המג"א דס"ל דאין הסוכה נאסרת עד שישב בה דהזמנה לאו מלתא היא ואני הוכחתי ממה דאמרינן הפריש שבעה אתרוגים לשבעה ימים כ"א יוצא בה ואוכלה למחר. ואי נימא דהזמנה לאו מלתא היא בזה א"כ הרי בה"ש לא הוי מוקצה וא"כ אין מוקצה לחצי שבת ולמה לא יהיה מותר לאלתר. ובע"כ בזה הזמנה מלתא היא. והטעם נראה כיון דסוכה אסורה בהנאה מכח חג הסוכות מה חג לד' וכו' והרי בהזמנה וגוף הקדושה הוי מלתא כמ"ש המג"א סי' מ"ב ה"ה נמי בסוכה וה"ה בלולב כיון דילפינן לולב מסוכה ע"ש א"כ לפ"ז ה"ה נמי בנר חנוכה כיון דהוי דומיא דמנורה כמ"ש רש"י ד"ה הדלקה עושה מצוה דומיא דמנורה א"כ ה"נ הוי בזה הזמנה מלתא כמו לגוף הקדושה. ולכך אתי שפיר דוודאי לאביי בהזמנה לבד כיון דאינו רק דיבור לא מעשה אמרינן מה דלא חזי ליה לא תפיס ליה וה"ה נמי במעשה לרבא בהני דהזמנה לאו מלתא אז כיון דאין כאן רק מעשה אמרינן למה דחזי ליה נחשב מעשה אבל למה דלא חזיא ליה לא נחשב המעשה למעשה דמה דהוי למותר הוי כאילו אינו ובכלו לא נעשה המעשה במותר כלל ולא מהני מעשה של חלק זה דחזיא ליה לאסור החלק דלא חזיא ליה. אבל כאן בשמן דע"י הזמנה לבדו נמי נאסר א"כ הרי בהזמנה בשעת מעשה חל על הכל דהרי לא ידענו אם יצטרך לו או לא ועל איזה חלק יהיה שם מותר וא"כ חל הזמנה על הכל ושוב אם עביד אח"כ גם מעשה כיון דאיכא כאן גם מעשה עם הזמנה נאסר הכל דבזה מהני המעשה של המקצת לכולו כיון דעכ"פ הזמין כולו לכך נעשה כגוף אחד

ומהני מעשה מקצתו לכולו כיון דנעשה כאחד ע"י הזמנה ומהני הזמנה דעושה אותו ענין אחד עכ"פ ואינו ענין נפרד ושוב כיון דעשה מעשה במקצתו דחזיא ליה וזה הוה מעשה אלימתא מהני זה לכולו ונאסר הכל ובזה כ"ע מודים ואתי שפיר דברי המחבר ובזה א"צ לו' דהתם מיירי בהתנה רק אף בלא התנה רק התם מיירי בלא הזמינו תחלה ואין בו רק מעשה לכך הוי כסברת הט"ז דמה דלא חזיא ליה לא תפיס ליה. אבל כאן מיירי שהיה מזמינו תחלה הכל ואח"כ הדליקו בזה בהזמנה עם המעשה נאסר הכל ולכך דייק השאלתות שממנו מקור דין זה וכל הפוסקים וסיימו שהרי הוקצה למצותו ולמה לי כל זה הרי זה ידוע דלכך נאסר מתחלה אך הכוונה דקמ"ל דהוקצהו מתחלה לכך והוי נמי הזמנה ולכך סיים שהרי הוקצה למצותו תחלה והוה הזמנה עם המעשה יחד ואתי שפיר ודו"ק כן דעתי נוטה כעת. ויש סמך לחילוק הנ"ל ממה דקיי"ל בחו"מ סי' רע"ה סעיף ז' ובסמ"ע שם דבהחזיק בנכסי הגר לא קנה רק כדי שילך הצמד ויחזור ואם נקרא ע"ש הגר קנה כולם ע"ש. הרי דאם אינו נקרא על שם הגר לא מהני החזקה רק לעצמו ולא לשאר שדות אבל אם נקרא ע"ש הגר מהני מעשה החזקה לכולם לכל הנקרא על שמו ע"ש. וא"כ ה"נ אם הזמנה מלתא היא ונקראו כולם נר חנוכה מהני אח"כ המעשה של מקצת השמן שדלק והוה כאלו נעשה מעשה בכל השמן והוי כאן מעשה אלימתא אבל אם לא הזמינו לא מהני מעשה השמן להשאר ודו"ק: וגם מ"ש המג"א וכן הפר"ח דאסור להשהותן לשנה הבאה מחשש תקלה. קשה מה ראיה מאינך התם הוי איסורא דאורייתא לכך גזרו ביה מחשש תקלה אבל חנוכה הוי הוא גופא איסורא דרבנן ולמה ניחוש לתקלה הרי הוי גזירה לגזירה. אך עיין בדרוש לחנוכה שציינתי לעיל שם הוכחתי גם מזה דעשו בזה כשל תורה ממש משום הברכה ע"ש ודו"ק: והנה מותר השמן שבנר חנוכה אם מותר להדליקו בבהכ"נ להתפלל בו. נראה פשיטא דמותר דניהו דאסור בהנאה מ"מ קיי"ל מצות לאו להנות ניתנו ול"מ להסוברים דאף מצוה דרבנן לאו להנות ניתנו אף גם להסוברים דמצות דרבנן להנות ניתנו היינו רק לענין אי איסורי הנאה ד"ת בזה אזלינן בתר מן התורה דאינו חייב במצוה זו א"כ הוי נהנה מן התורה כמקבל שכר בתורת אינו מצווה ועושה. אבל באיסור הנאה דרבנן ודאי דמותר לקיים בו מצוה של דבריהם ממ"נ אם בתר דאורייתא אזלינן מותר לגמרי ואם מדרבנן הרי מדרבנן מצווה על כך ובדבר שהוא מצווה הוי עליו כעול ולאו להנות נתנו. וא"כ נר חנוכה דהוי מדבריהם מותר להשתמש בו תשמיש של מצוה. ועוד הרי גם בנר חנוכה גופא יש מתירין בתשמיש של קדושה ואף האוסרים שם היינו רק בשעה שדולק לשם מצות נר חנוכה דאז י"ל אם ישתמש בו קדושה לא ניכר דהודלק לשם מצוה. או י"ל דהוי ביזוי

מצוה דממצוה למצוה שייך נמי ביזוי אבל אם כבר נשאר מנר חנוכה דשורפין אותו בפני עצמו היכר פשיטא דלא בעינן בזה וגם ביזוי מצוה לא שייך בזה דהרי אם ישרפנו כך הוי ביזוי יותר כיון דאינו שורפו רק מכח דאסור בהנאה הרי זה יותר ביזוי מצוה מאם ידליקנו בבהכ"נ וגם עיין מ"ש הט"ז כעין זה לעיל בסי' קנ"ד דאף בדבר דאסור להורידו מקדושתו היינו רק אם ראוי עדיין למצותו אבל אם אינו ראוי למצותו עדיף טפי לעשות בו מצוה קלה משיגנוז כך. וא"כ מכ"ש בזה דיותר טוב להשתמש בו לשם קדושה משיגנזנו כך. וזה הוי דבר פשוט לדעתי ולא הייתי צריך להעלותו בכתב. רק כיון שראיתי שבפרמ"ג במשבצות כתב להיפוך והתיר רק על ידי הוספה ומכח ס"ס כתבתי להוציא מלב הספר הנ"ל. ובמחכ"ת שגג בזה מאד ולא עלה ע"ד כל מ"ש ע"ש ודו"ק:

(**שם באותו סעיף הנ"ל**) יש מי שאומר שאין להוסיף עליו כדי לבטלו. נ"ב עיין מ"ש ליישב בזה בתשובה בשנת תקצ"ג בש"ע יו"ד סי' ס"ט בדין שומן אווזות ע"ש ודו"ק היטב:

סימן תרפא

סעיף א' במוצאי שבת אין מבדילין בנר חנוכה וכו'. נ"ב עיין בט"ז מ"ש בתוך דבריו ואע"ג דנשארה האבעיא בספק משמע שיש לנו לפסוק דתדיר עדיף כיון שהוא כלל בתורה וכו'. הנה במחכת"ה נעלם ממנו אז דברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין שפסק להיפוך דאיזה שירצה יעשה. מיהו מדבריו יש ראיה למ"ש בחיבורי סה"ח סימן א' בשיטת הטור שהקדים עולה לחטאת דס"ל היכי דהוי איבעיא תדיר עדיף ומצוי ע"ש. ויש ראיה לזה מדברי הט"ז שבכאן. ודברי הט"ז יתיישבו לפי דעת הטור והש"ע שהקדימו שם עולה לחטאת מוכח דס"ל דלא כהרמב"ם רק היכי דהוי איבעיא דלא איפשיטא הדרינן לכללא דתדיר עדיף וה"ה בבעיא דתדיר ומקודש ואתי שפיר ודו"ק:

סימן תרפב

סעיף א' בהג"ה י"א כששכח לו' על הנסים וכו'. נ"ב עיין בתב"ש במסכת ברכות שהשיג על זה דאין להתפלל על הנס וכבר כתבנו ליישב זה בחידושינו ועמ"ש בדרוש לחנוכה בשנת תקצ"ט ליישב בדרך אחר נכון לחלק בין ניסא דיחיד לניסא דרבים דדוקא ביחיד אין לו לסמוך על הנס ולבקש עליו אבל לבקש עבור הכלל מותר לסמוך על הנס ולבקש עליו ע"ש בטעמו כי טוב ודוק:

סימן תרפג

סעיף א' כל שמונת ימי חנוכה גומרין את ההלל. נ"ב עיין בחיבורי על התורה בשנת תרי"ג בדרוש לחנוכה מ"ש שם בדין אם אחד היה בתפיסה ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת מה יעשה אם ידליק הנרות או יתפלל שחרית בהלל והודאה או אם היה בדרך בלילה ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבקר להגיע למקום שמתפללים ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוקר לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות אם מקום התפלה עדיף ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל והודאה כי התפלה בהלל והודאה עדיף והוא ע"ד המבואר בהלכות ר"ה סימן תקצ"ב עיין שם בטעמו בעזה"י ודוק:

סימן תרפה

סעיף ז י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא וכו'. נ"ב נשאלתי מחכם אחד על מ"ש המג"א בסי' זה שיוצאין י"ח בעשה של זכירת עמלק במה שקורין פרשת ויבוא עמלק בפורים א"כ קשה למה במגלה דף ל' אמרו דבפורים שחל להיות בע"ש מקדימין פרשת זכור דכי היכי דלא תקדים עשייה לזכירה. והיאך תקדים עשייה לזכירה הרי יצא י"ח בפרשת ויבא עמלק והוי עשייה וזכירה בהדדי. ולכאורה יפה הקשה החכם השואל. אך השבתי דבאמת לק"מ ואתי שפיר דהרי קשה אם יוצאין בפרשת ויבוא עמלק למה תקנו חז"ל לקרות בפרשת זכור תחלה. אך הענין הוא דהמעיין במג"א יראה דכוונתו כך דעיקר תמיהתו על העולם הוי למ"ד פרשת זכור דאוריי' למה מתרשלין בזה. ומשמע מדבריו הא אם הוי דרבנן לא הוי קשה לו וכן מודה מ"ש אח"כ דגם פרשת פרה לאו דאורייתא מוכח מדבריו דלא הוי קשה ליה רק דאם הוי דאורייתא ולזה מתרץ כך דשני ענינים יש בזה דמה"ת יש מ"ע להיות זכור את אשר לך עמלק אבל די במה שיזכיר גוף מעשה עמלק והיינו פרשת ויבוא עמלק אבל רבנן תקנו שיקראו גם פרשת המצוה מה שצותה התורה בעשה להזכיר מעשה עמלק שגם פרשה זו יקראו כמו שתקנו בפרשת שקלים ופרשת החודש דהוי דרבנן כן תקנו בזה להיות קורין גם גוף הפרשה של זכור וא"כ קריאה זו הוי דרבנן. ולכך מתרץ המג"א כך דתחלה הוי סבור דליכא זכירה אחרת לנו ממעשה עמלק רק פרשת זכור. לכך הקשה דהוי דאורייתא והיאך מקילין העולם. ואח"כ מתרץ דגוף מ"ע של תורה מקיימין בפרשת ויבא עמלק רק דרבנן תקנו לקרות גם פרשת זכור ועל דרבנן ל"ק מה שמתרשלים בזה. וא"כ תינח לנו מנהג העולם מה שיוצאין י"ח מה"ת. אבל לדידן לא תקנו רבנן שהזכירה יהיה בפרשת זכור שפיר קאמר דלא תקדים עשייה דרבנן לזכירה דרבנן דמדרבנן בעינן שהזכירה יהי'

בפרשת זכור ולא בפרשת ויבא עמלק וא"כ בעינן שלא תקדים עשייה דרבנן לזכירה דרבנן. ועוד נראה לו' כיון דקיי"ל מצות צריכות כוונה בשל תורה וא"כ ה"נ בפרשת זכור אם הוי מן התורה בעינן שיכוין לצאת בזה. ולפי"ז אתי שפיר דהמג"א מיישב מנהג העולם דאלו שאין באים לשמוע פרשת זכור אלו מכוונים לצאת בפרשת ויבוא עמלק ויוצאין בזה. אבל לדידן כיון דבאמת אנו נוהגין בכל שנה לקרות פרשת זכור א"כ אנו מכוונים לצאת בזה ולא בפרשת ויבוא עמלק ובפרט דגם בשנה הזאת יקראו פרשת זכור בשבת שאחריו. ותדע שהרי אף לשמואל מודה דקורין פרשת זכור רק דקאמר מאחרין ולא קאמר דיוצאין בפרשת ויבוא עמלק. ובע"כ דרצה לקיים מצוה מן המובחר לקרות פרשת זכור כתיקון חז"ל וא"כ עתה נמי יקראו למחר פרשת זכור ולכך חיישינן שלא יכוונו לצאת בפרשת ויבוא עמלק לשם פרשת זכור כדרכן בכל השנים ואם לא יכוונו שוב לא יצאו דמצות צריכות כוונה. ולכך שוב יקדים עשייה לזכירה ולכך תקנו לקרות פרשת זכור תחלה ואתי שפיר. וגם י"ל בפשיטות כיון דכתיב נזכרים ונעשים ומזה ילפינן להקדים זכירה לעשייה בעינן שיהיה בלשון זכירה ממש דהיינו זכור את אשר עשה לך עמלק משא"כ בפרשת ויבוא עמלק לא קאמר מצות זכירה לזכור ולא שייך עליו לשון נזכרים והבן זה. ע"כ מה שהשבתי להשואל החכם הנ"ל ודוק היטב:

סימן תרפז

סעיף א' ושל יום זמנה כל היום מהנץ החמה עד סוף היום וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"א מ"ש דמשמע מהמנהגים דאחר שלא קרא בלילה יש לקרותה עד הנץ החמה והמג"א חולק עליו. ונראה לפענ"ד להביא ראיה לדעת המג"א מן הש"ס דמנחות דף ע"ב דפריך שם ממשנה דזה הכלל דבר שמצותו ביום וכו' קתני לילה דומיא דיום מה דיום בלילה לא אף דלילה נמי ביום לא ואם איתא הרי מגלה נמי קתני התם והרי משכחת של לילה ביום. ואין לומר כיון דלא הוי רק עד הנץ החמה לא נחשב איתא ביום. זה אינו. חדא דסוף סוף אינו דומה לשל יום בלילה דשם ליתא בלילה כלל אף בהתחלתו וזה איתא בתחלת היום. ועוד דא"כ שוב מה פריך התם מנקצר ביום כשר נימא דהוי כן כמו במגלה דאם נקצר עד הנץ החמה כשרה. ומה דקראו יום דהרי זה באמת נקרא יום כמשאחז"ל בפ"ק דברכות דפעמים שאדם קורא ב"פ ק"ש ביום ויוצא בה אחת של לילה ואחת של יום הרי דקראו יום. וכן אמרינן במגילה דמע"ה וכו' נחשב יום לכך קראו יום ומכל מקום לקצירת העומר נחשב תשלומין ללילה כמו במגלה ולא קשה דלא הוי דומיא דיום בלילה דהרי גם במגילה הוי כן ובע"כ דליתנהו להני מילי רק כדעת המג"א דלא נחשב

לילה רק לק"ש אבל לשאר מילי לא הוי תשלומין ללילה וז"ב ונכון לפענ"ד ודו"ק: והנה העיקר הדין שהביא המג"א בשם הגהמ"נ דגר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר קריאתה ביום. הנה ראיתי בירושלמי פ"ב דמגלה הלכה ג' וז"ל אר"י והוא שיצא קודם שהאיר המזרח אבל אם יצא לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר רבין בר חייא בעי מעתה גר שמל לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר ועיין בק"ע שפירש בו ב' פירושים או דהוי קשיא או בעיא ע"ש. והנה לא מבעיא אם הוי קשיא וודאי קשה מה ראיה מזה לזה התם כיון דכבר הוי בר חיובא בלילה והי' בכפר או בעיירות אז כיון דהוי נראה ונדחה לכך שוב אינו חוזר ונראה דכבר נדחה אבל בגר שלא מל עד שהאיר המזרח דזה לא היה ראוי בלילה כלל י"ל דזה אף שמל אחר שהאיר המזרח מ"מ חייב עדיין והרי כן מוכח בש"ס בכמה דוכתי דנראה ונדחה גרע מדיחוי מעיקרא ואף אם ס"ל להירושלמי דאין דיחוי אצל מצות עכ"פ יכול להיות דנראה ונדחה גרע מדיחוי מעיקרא וגם הרי י"ל דר' יוסה סבר דיש דיחוי אצל מצות ואף אם נימא דזה הוי בעיא מ"מ לשון מעתה משמע דשייכין זה לזה וזה תלוי בזה ובאמת מה ענין זה לזה ובע"כ דדוחין זה לזה. ובע"כ מוכח דגם כשהאיר המזרח שייך עדיין קריאת הלילה א"כ גם על הגר חל עדיין קריאת הלילה וה"ה בבן כרך שייך עדיין קריאת הלילה ואינו נחשב נראה ונדחה ולכן שפיר מדמה להדדי וא"ש ודו"ק:

(**שם סעיף ב**') מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגלה וכו'. נ"ב הנה בש"ס אמרינן דמכאן סמכו של בית רבי ממה דאמרינן משפחה ומשפחה לרבות כהנים בעבודתן וכו' ומה עבודה שחמורה מבטלין תלמוד תורה לא כ"ש. ופרכינן שם ועבודה חמירא מת"ת והא כתיב ויהי בהיות יהושע ביריחו וכו'. והנה גוף מאמר זה מה שסיים מיד וילן יהושע וכו' ואח"כ אר"ש גדולה ת"ת עמ"ש ביאור מאמר זה ע"ג בחיבורי על עין יעקב. אך הנה כעת ראיתי שיש מקום לתמוה על הש"ס דמה פריך מיהושע הרי מוכח במנחות ד"נ וכן פסק הרמב"ם דמה דלא הקריבו בו תמיד של שחר יקריבו של בין הערביים היינו דוקא בנתחנך המזבח אבל אם לא נתחנך המזבח עדיין לא יקריבו תמיד של בין הערבים שאין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של שחר ע"ש. א"כ מוכח דתמיד של שחר עדיף משל תמיד של בין הערבים. ובפרט לשיטת רבי דקאמר ביומא דף ל"ד ע"ב דילפינן של ערבית משל שחרית ועיין בתו' שם דמ"ד דיליף של ערבית משל שחרית ס"ל דשל שחרית עדיף ואם אין לו רק נסכים של אחד יקריבו בשחרית וא"כ קשה כיון דבע"כ הך קרא דמשפחה ומשפחה דכהנים בעבודם מבטלין לשמוע מקרא מגלה היינו בע"כ בתמיד של שחרית דשל בין הערבים לא שייך דקריאה של לילה לא נזכר במגלה כלל

ואינו מדברי קבלה רק מדרבנן כמ"ש בספר טורי אבן ואף אם הוי מדברי קבלה מ"מ הוי בלילה ממש ואינו זמן עבודת התמיד של השחיטה והזריקה שזה עיקר העבודה ובע"כ מיירי מתמיד של שחר וא"כ נימא דרבי לשיטתו דס"ל של ערבית משחרית ילפינן וא"כ ס"ל דשל שחרית עדיף וא"כ י"ל דשל שחרית עדיף מת"ת ולכך יליף ק"ו לתורה אבל ביהושע דמיירי להדיא מתמיד של בין הערבים. ובזה י"ל דתלמוד תורה חמור ומה פריך וצ"ע ודו"ק ועיין בטור שכתב תחלה דמבטלין עבודה לשמוע מקרא מגלה ואפילו תלמוד תורה מבטלין. וראיתי בדרישה ופרישה שתמה דמה אפילו ת"ת הרי בש"ס מוכח דעבודה חמורה מת"ת וא"ל דמיירי מת"ת דרבים דעדיף מעבודה דזה מנ"ל כיון דעיקר לימודו הוי ממשפחה ומשפחה ע"ש שנדחק בזה. אבל לדעתי נראה ליישב ברווחא דהנה דניהו דתלמוד תורה דיחיד קיל מעבודה היינו אם אינו לומד דיני עבודה. אבל אם לומד דיני עבודה הרי אחז"ל כל העוסק בפרשת עולה כאלו הקריב עולה א"כ הוי כאן שניהם דהוי עבודה ות"ת א"כ זה עדיף מעבודה לבד. ומה שלמד הטור כן י"ל עפמ"ש בספרי ספר החיים ליישב קושית העולם מה רבותא הוי דמבטלין תלמוד תורה הרי מגלה נמי הוי תורה וכתבתי ליישב דדכוונה לשני דברים לא מהני ואם מכווין לתלמוד תורה אינו עולה לשם מצות מקרא מגלה ואם מכוין למקרא מגלה אינו מקיים בו תלמוד תורה ע"ש שהבאתי ראיות לזה. ולכך לפ"ז מדוייקים דברי הטור דשפיר כתב דאפילו תלמוד תורה של עבודה וקאי הך ת"ת על עבודה דרישא כלו' אפילו ת"ת של עבודה ומי נדחה מפני מקרא מגלה מכח ממ"נ אם כוונה עולה לב' דברים א"כ הוי כאן תורה ועבודה א"כ גם מגלה נמי הוי תורה ואינו נחסר רק עבודה ועבודה כבר נלמד דנדחה מפני מקרא מגלה ואם אין כוונה עולה לב' דברים ואין במגלה קיום תלמוד תורה אם כן גם בלומד הלכות עבודה הוי נמי רק דבר אחד אם מכוין לעבודה הוי רק עבודה ואם מכוין לתורה הוי רק תורה וא"נ אחד כבר נלמד מקרא דעבודה נדחה מפני מקרא מגלה ומכ"ש תלמוד תורה דיחיד וא"ש ממ"נ. ויש ראיה לדברינו בספר החיים דכוונה אחת אינו עולה לב' דברים ע"ש ואתי שפיר ודו"ק והיא עצה נכונה בעזה"י:

סימן תרפח

סעיף א' כרכים המוקפין חומה מימות יהושע בן נון וכו'. נ"ב הנה מקור דין זה בש"ס דמגילה בפיסקא כרכים המוקפין חומה מימות יהושע וכו' מנא ה"מ וכו' עד סוף הסוגיא. ולתנא דידן מי ניחא כיון דאית ליה פרזי פרזי מדינה ומדינה ל"ל ע"ש. והנה בהיותי בזה קשה לי על הש"ס דמה פריך כיון דאית ליה פרזי פרזי מדינה ומדינה ל"ל

לפי מה דמפורש בש"ס לקמן והכי קי"ל בספק מוקף חומה קורא בשניהם בי"ד ובט"ו וא"כ הרי במס' סוטה רמי ר"ג כתיב כל טהור יאכל בשר טהור ודאי הוא דיאכל הא ספק לא יאכל וכתיב וכל טמא וכו' טמא וודאי הוא דלא יאכל הא ספק יאכל ומשני כאן בטומאת בשר וכו' א"כ משמע דהיכי דהכתוב פורט הדבר מיירי רק מוודאי ולא מספק ואם כן י"ל אם הוי כתיב רק פרזי לבד הו"א דוקא פרזי וודאי קורא בי"ד הא ספק פרזי קורא בט"ו. ובפרט כיון דילפינן בגז"ש מערי הפרזי הרבה מאוד והרי התם לא הוי ספק דבימי משה ויהושע עצמו הרי ראו אם הי' מוקף חומה או פרזי ובימי יהושע עצמו לא הוי שייך ספק רק וודאי מוקף או וודאי פרזי. ולכך אם הוי ילפינן רק פרזי פרזי הוי ס"ד דוקא פרזי קורא בי"ד הא ספק פרזי קורא כמוקף בט"ו ולכך כתיב מדינה ומדינה דהיינו ללמוד דמדינה ודאי פרזי קורא בי"ד ומדינה וודאי מוקף קורא בט"ו הא ספק קורא בשניהם דאין לו' דספק לא קרא כלל דאטו לאו ישראל נינהו ועוד מהודו ועד כוש כתיב כדפריך הש"ס לעיל. ולכך בע"כ ddרשינן כך דפרזי וודאי קורא בי"ד לבד ומוקף וודאי קורא בט"ו לבד הא ספק קורא בשניהם משא"כ אם לא הוי נכתב מדינה ומדינה רק פרזי הו"א דוקא פרזי וודאי קורא בי"ד אבל ספק פרזי נידון כוודאי מוקף וקורא בט"ו לבד וצ"ע ודו"ק ועיין בט"ז ס"ק א' מה שיישב דברי הר"ן בפירוש פירכת הש"ס אלא שושן דעבדא כמאן ע"ש. והוא תמוה דבש"ס מפורש בפירוש לא כפרזים ולא כמוקפין. שוב ראיתי בפרי מגדים בשם חמד משה שהרגיש בזה. ואני תמה עוד יותר מזה דאם כפירוש הט"ז תקשה גם למ"ד מימות אחשורוש כן ובש"ס מוכח להדיא דפריך רק למ"ד מוקפת חומה מימות יהושע ב"נ ע"ש ודו"ק ועיין בחיבורי על או"ח משנת תר"א בתשובתי לק"ק הרימלאב להלכות נ"א סי' קל"א מ"ש לפלפל בזה בעזה"י בביאור הסוגיא דיבמות בפ"ק במה דפריך מגלה נקראת בי"ד אקרי כאן לא תתגודדו וכו' ובביאור הסוגיא בפ"ק דמגלה ע"ש בעזה"י ודו"ק: הנה בסי' זה הארכתי בחידושי בשני מקומות בסוגיא דאין בין אדר דאשון לשני ובסוגיא דחל להיות בע"ש ומני רבי הוא ע"ש ותמצא נחת בעזה"י: (שם באותו סעיף) והוא שהוקף ואח"כ ישב וכו'. נ"ב זה היא דעת מוהר"מ מהרי"ט שהביא הטור אך צ"ע על הפוסקים הראשונים והאחרונים מ"ט לא הביאו בזה דעת התוס' שחולקים בפירוש על זה בד"ה כרך שישב ולבסוף הוקף שהקשו למה לי קרא דאשר לו חומה פרט לשור איגר וכו' תיפוק ליה דבכה"ג הוי ישב ולבסוף הוקף וכו' ואם כדברי מוהר"מ מה קושיא הרי עכ"פ בזה הוי ישב ע"ד להקיפו וזה הוי בהוקף ולבסוף ישב ובע"כ דס"ל דבעינן דוקא הוקף ממש ולא ישב על דעת להקיפו וא"כ למה לא הביאו דעת התוס' החולקים בזה וצ"ע: והנה בהיותי בזה ראיתי

בפנ"י בחידושיו שהקשה דמה נ"מ במימרא זו כיון דבעינן מוקף חומה מימות יהושע ב"נ וא"כ ממ"נ אם הוקף אחר יהושע ב"נ בלא"ה לא מהני ואם כוונתו דהוקף מימות יהושע ב"נ היאך משכחת לה ישב תחלה הרי ס"ל להר"ן דישיבת נכרים לא הוי ישיבה ע"ש. ולפענ"ד נראה דהא דס"ל להר"ן דישיבת נכרים לא הוי ישיבה היינו רק אחר שבאו ישראל לארץ וזכו בה אז לא הוי ישיבת נכרים ישיבה אבל קודם שבאו ישראל לארץ והיה הארץ שלהם אז נחשב ישיבת נכרים ישיבה. ומקרא מלא הוא בתורה כמה פעמים שקראם יושבי הארץ כמ"ש בפרשת משפטים ופרשת מסעי. ולכך קודם שזכו ישראל היה ישיבת עכו"ם ישיבה אך כיון שזכו בה ישראל לא הוי ישיבת עכו"ם ישיבה ולכך הר"ן מיירי לענין בית שני ושפיר משכחת לה לו' דישיבת עכו"ם אינו ישיבה. אבל ריב"ל מיירי מקדושה ראשונה מימות יהושע ב"נ ולכך שפיר קמ"ל דוקא הוקף ולבסוף ישב אך ישב ולבסוף הוקף אף בישיבת נכרים נחשב ישיבה ולא נחשב מוקף חומה מימות יהושע בן נון וזה פשוט ונכון ודו"ק:

(**שם סעיף ד'**) כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו קורין בי"ד ובט"ו וכו'. נ"ב כתב המרדכי בפ"ק דמגלה ומה שלא נהגו לקרות המגלה יום י"ד וט"ו מספק בזה"ז וכו' עד א"נ יש כאן משום בל תוסיף דהא זמניה הוא או מתרמי לי' מפני המוקפין חומה והי' יכול להוציאם יי"ח וכו'. ונשאלתי מחכם אחד הרי מפורש בירושלמי הובא בפוסקים דאין בן כרך יכול להוציא לבן עיר ולא בן עיר לבן כרך שאינו מחוייב בדבר והיאך כתב המרדכי שיכול להוציא בן כרך. והשבתי דלק"מ דדוקא אם הבן עיר הוא פטור לגמרי וכן הבן כרך בזה אינו יכול להוציא אחר המחוייב בדבר אבל היכי שהבן עיר נמי הוי ומחוייב בדבר מספק עכ"פ נחשב למחוייב בדבר ויכול להוציא אפילו את הוודאי. ודומה למ"ש הכ"מ והובא באהע"ז סי' מ"ד במקדש יבמה לשוק לאחר שיחליץ להיבמה כיון דתפסה בה קידושין מהשתא מספק לא נחשב דשלב"ל ע"ש. א"כ ה"נ בזה כיון דהוא חייב מספק יכול להוציא את חבירו הוודאי לכך שפיר כתב המרדכי דאם היינו מתקנין לחוש לספיקא בזה ממילא הוי מחויב בדבר מספק ואז היה יכול להוציא חבירו הוודאי וממילא היה עובר בולא יעבור או בבל תוסיף ואתי שפיר כנלפענ"ד נכון ופשוט ודוק: והנה הר"ן כתב בשם הגאונים שאין קורין רק בי"ד וכתב ב' טעמים. אחד דאזלינן בתר רוב העולם. ועוד דבאמת ראוי לומר ספק דרבנן להקל רק א"כ יפטרו לגמרי וזה א"א לכך יקראו בי"ד דהוה קודם דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה וכו'. והנה מ"ש דאזלינן בתר רוב העולם קשה דהרי קבוע כמחצה על מחצה דמי וכאן יש כמה קביעות הידועים דהם מוקפין והוי ניכר הקבוע. לכך העיקר כטעם השני: והנה המשלמ"ל בפ"א

מהלכות מגלה הקשה דברי הר"ן אהדדי דכאן כתב דדי ביום י"ד ובפרק ערבי פסחים גבי היסיבה בד' כוסות כתב דבעינן היסיבה בשניהם. ותירץ דבד' כוסות אי נימא דשניהם לא בעו היסיבה מיעקרא תקנת חז"ל לגמרי לכך צריך בשניהם. אבל במגלה כיון דלא מיעקרא תקנת חז"ל לגמרי לכך די ביום י"ד ע"ש. והנה בזה ראיתי ליישב בפ"ד דפסחים דף נ"ד ע"ב דקא' שם דמה דתנא זה ספיקו אסור וזה ספיקו מותר היינו לקבוע דירחא. והנה רש"י פירש לעשות שני ימים והתוספות הקשו דהרי אמרינן סוף מסכת ר"ה דאין עושין יוה"כ רק יום אחד. והנה מה שתירצו התוספות דהכוונה למי שהולך במדבר אינו נראה דלשון לקביע דירחא לא משמע כן. לכך נראה דהכוונה כך דאם מ"ש רש"י לעשות ב' ימים וודאי הוא תמוה מן הש"ס הנ"ל. מכל מקום כוונת הש"ס נראה כך בעזה"י די"ל דדוקא במגלה או בהיסיבה כיון דאפשר להחמיר ולעשות ב' ימים ולכך כיון דסתרי אהדדי והיה אפשר להחמיר ולעשות ב' ימים. ולכך ניהו דאין עושין ב' ימים חייבין לעשות עכ"פ יום אחד. אבל היכי דאי אפשר לעשות ב' ימי' בשום אופן שוב אמרינן ספק דרבנן להקל ומותר לגמרי. וזה דקא' הש"ס דהכוונה לקבוע דירחא או יוה"כ דהוי ספק תורה מחוייב לעשות עכ"פ יום אחד וזה הוי ספיקו אסור עכ"פ יום אחד ובט"ב ספיקו מותר בשניהם כיון דשני ימים אי אפשר לעשותו כמו ביוה"כ משום חיי נפש כמ"ש ספ"ק דר"ה שוב הוי ספיקא דרבנן להקל ומותר לגמרי וזה ספיקו מותר ודוק ואתי שפיר בעזה"י ועיין בתוספות שם ד"ה לאו דשרי בה"ש דידיה וכו' שהקשו הרי יוה"כ נמי בתוספות דתוספות יוה"כ דאורייתא ותירוצם דחוק ע"ש. ולפענ"ד שזה יהיה ראיה להרמב"ם דספיקא דאורייתא לקולא מן התורה דהנה האחרונים כתבו דהיכי דאיתחזיק איסורא כמו בחתיכה משתי חתיכות מודה הרמב"ם דהוי מן התורה. ודינה בין השמשות דהוי ספק אם הוי מן יום זה או מזה הוי כחתיכה משתי חתיכות ומזה יהיה מוכח דספק דרבנן באתחזיק איסורה מותר דאל"כ למה אמרינן דבט"ב בה"ש שלו מותר מכח ספק דרבנן הרי הוי אתחזיק איסורא. ובע"כ דגם בזה ספק דרבנן להקל. הן אמת דלפי"ז קשה לי מה פריך הש"ס על שמואל ור' יוחנן מן הך ברייתא הרי בזה בספק דרבנן באיתחזיק איסורא אם הוי לחומרא או לקולא פליגי ר"מ ור' יוסי בעירובין וע' באחרוני' ביו"ד סי' ק"י סעיף א' וא"כ דלמא הך ברייתא דספיקו מותר אתיא כר"מ דס"ל דדרבנן באיתחזיק איסורא נמי לקולא ושמואל ור' יוחנן ס"ל כרבי יוסי דספיק אלחומרא באיתחזיק איסורא וצ"ע. עכ"פ בה"ש הוי ספק באיתחזיק איסורא. ולכך אתי שפיר דאם הוי יוה"כ ספיקו מותר מכח דבאיתחזיק איסורא נמי ספקו לקולא שוב ניהו דתוספת יוה"כ אסור מכל מקום היה מותר לעשות הבה"ש לתוספת כיין דספיקו לקולא אם כן

שוב יכול להיות הבה"ש לתוספות ולכך קמ"ל דיוה"כ ספיקו אסור מדינא מכח דספק תורת לחומרא מכח איתחזיק איסורא ושוב אין יכול זה לעשותו תוספות ושוב אסור בי' גם תוספת ואתי שפיר בעזה"י ודו"ק:

סימן תרפט

סעיף ה' ואם כולם יודעין כל אחד קורא לעצמו. נ"ב עיין במג"א ס"ק יו"ד הביא דיעות בזה אם אחר מוציא חבירו במגלה פחות מעשרה ע"ש. והנה לכאורה הוי קשה לי מה פריך הש"ס במגלה מגלה בזמנה ביחיד שלא בזמנה בעשרה מברייתא דט"ו שחל בשבת עיין שם זמנם מאי לאו דשלא בזמנם הוי בזמנם מה זמנם ביחיד אף שלא בזמנם ביחיד. ומה פריך נימא דהברייי' מיירי לענין אם היחיד יכול לקרות לעצמו בזה הוי שלא בזמנם כזמנם ואף שלא בזמנם קורא ביחיד ורב מיירי לענין אם היחיד מוציא חבירו בזה קאמר מגלה בזמנה קורא אותה ביחיד להוציא את חבירו נמי די בחד וכלשון רי"ו שמביא המג"א דיחיד מוציא חבירו וכן הוי הלשון בכמה דוכתי בפוסקים ובהלכות ר"ה ע"ש. ולכך אמר בזמנה אפילו ביחיד. אבל שלא בזמנה בעינן להוציא חבירו בעשרה ומה פריך. ובע"כ יהיה מוכח דאין זה סברא לו' דמגלה נצרך עשרה. והנה לכאורה היה אפשר לדחות ראיה זו עפי"מ שנראה לי דפלוגתת הפוסקים הנ"ל יהיה תלוי בפלוגתת הש"ס מפני מה אין אומרים הלל בפורים דחד אמר דאכתי עבדי אחשורוש אנן. וחד אמר קרייתא זו הילילא. והנה למ"ד קרייתא זו הילילא הוי כעין תפלה לכך ראוי להצריך עשרה. וכן מפורש במג"א הלכות ר"ח ד"ה כתב הבד"ה דדין הלל כדין תפלה שהביא ראיה להלל מן המשנה דמיירי מדין תפלה עיין שם. אבל למ"ד דלא אמרינן קרייתא זו הילילא אם כן אינו כעין תפלה לכך לא בעינן עשרה. ולכך הך מ"ד דס"ל דלא בעינן עשרה ס"ל דהלכה כמ"ד דעבדי ד' ולא עבדי פרעה וכו'. אבל אידך דס"ל דבעינן עשרה ס"ל הלכה כמ"ד קרייתא זו הולילא לכך ס"ל דבעינן עשרה. ולפי"ז הוי א"ש דתינח בזמנו דהוי החויב לקרות הלל לכך הוי זה במקום הלל ולכך בעינן עשרה. אבל שלא בזמנו אין שם שייכות הלל כי הרי משתה ושמחה וכל דיני פורים אינו נוהג רק בזמנו והקריאה דמקודם אינו רק לזכרון ופרסום. לכך וודאי לא שייך בזה עשרה. ולכך א"א לו' דשלא בזמנו בעשרה הכוונה על שאחד יוציא חבירו בעשרה. ובע"כ הכוונה שהוא עצמו אינו יוצא רק בעשרה. אך לפי"ז יש להוכיח דמה דבעינן עשרה לא מהני נשים וקטנים והג"א מסתפק בזה ולפי הנ"ל יש להוכיח דלא מהני דאי מהני קשה מה פריך הש"ס נימא להיפוך דמה דקא' רב שלא בזמנה בעשרה היינו דהוא עצמו אינו יוצא בפחות מי' ומה

דקא' התנא ע"ש זמנם הוי הכוונה להיפוך דמה זמנם אין אחד מוציא חבירו רק בעשרה אף שלא בזמנם נמי בעי עשרה והיינו דניהו יוה"כ לא בעי עשרה היינו כיון דאין שייכות הלל אז כיון דאינו יום הנס אז לא שייך הלל לכך לא בעינן עשרה אבל בע"ש כיון דעכ"פ הוי יום הנס לכך אין אחד מוציא את חבירו רק בעשרה ומה פריך. אך באמת פריך שפיר דהרי אם הוי שלא בזמנם בעשרה א"כ בלא"ה בעי עשרה אפילו בקורא לעצמו מכ"ש להוציא חבירו. ולענין מה קמ"ל דע"ש זמנם. אך אי נימא דלענין הך עשרה דשלא בזמנם מהני להיות מצטרפין נשים וקטנים אבל לענין להוציא אחד את חבירו בזה אם דינו כדבר שבקדושה בעינן עשרה גדולים ואנשים. ולכך הוי ס"ד כיון דשלא בזמנו ל"ש הלל א"כ ניהו דבעי עשרה די בקטנים ונשים. ולכך קמ"ל בזה דע"ש זמנם כיון דהוי יום הנס ובעינן להוציא את חבירו עשרה ובעינן דוקא זכרים גדולים ונימא דרב ס"ל כרב נחמן דקרייתא זו הילילא ולכך ל"ק ליה מע"ש זמנם. ומדלא משני כן מוכח דלא מהני נשים וקטנים רק תמיד בעינן גדולים וזכרים לכך לא מצי לתרץ כן ודוק היטב:

סימן תרצ

סעיף ג' צריך לקרותה כולה וכו'. נ"ב גרסינן בש"ס דמגלה דף י"ח אר"ח וכו' הלכה כדברי האומר צריך לקרותה כולה ואפילו למ"ד מאיש יהודי צריכה שתהיה כתובה כולה וקשה לי למה לא קמ"ל רבותא טפי אפילו למ"ד מאחר הדברים האלה צריכה שתהיה כתובה כולה דהרי במשנה יש שם ג' דיעות דת"ק ס"ל כולה ור' יהודה ס"ל מאיש יהודי ורבי יוסי ס"ל מאחר הדברים האלה. ואם כן אם רצה לאשמעינן רבותא הו"ל לאשמועינן רבותא אפילו למ"ד מאחר הדברים האלה צריכה שתהא כתובה כולה. ואין לו' לדידיה כיון דמיקל כולי האי דדי מאחר הדברים האלה לא בעינן שתהא כתובה כולה דא"כ כדפריך לעיל בדף הקודם שם גבי היה כותבה דורשה ומגיה וכו' ה"ד וכו' אלא היכי דכתב פסוקא פסוקא וקרי ליה ומי יצא והאר"ח וכו' ואפילו למ"ד מאיש יהודי צריכה שתהיה כתובה כולה ומה פריך נימא דאתיא כרבי יוסי דס"ל מאחר הדברים האלה ולכך לדידיה לא בעינן שתהא כתובה כולה ומשכחת לה דהיה כותבה פסוקא פסוקא ותני לה ומה פריך. אלא וודאי דלכ"ע בעינן שתהיה כתובה כולה ואם כן למה לא קמ"ל דאף לרבי יוסי דס"ל מאחר הדברים האלה בעינן שתהא כתובה כולה וצ"ע מיהו י"ל דקמ"ל אף בנחסר רק עד איש יהודי פסולה ומכ"ש למ"ד אחר הדברים האלה דנחסר טובא דפסולה ואדרבא הוי למ"ד זה רבותא טפי ועיין בהר"ן וש"ע והבן זה ודוק. והנה מזה יהיה מוכח כדעת הר"ן באם השמיט ענין שלם אפילו בדיעבד פסול. ולכך י"ל שפיר

דר"ח קמ"ל לענין דיעבד דאפילו בדיעבד צריכה שתהיה כתובה כולה לכך שפיר למ"ד מאיש יהודי ללמד אפילו אם נחסר עד איש יהודי פסולה. ולכך לא נקט למ"ד עד אחר הדברים האלה דבזה יותר פשיטא דפסול אם נחסר כ"כ. אבל אם נימא כדעת הרשב"א דבדיעבד כשר ור"ח קמ"ל רק לכתחלה א"כ לענין לכתחלה אפילו אם נחסר פסוק א' אסור לכתחלה. ובע"כ מה דנקט אפילו למ"ד מאיש יהודי הכוונה לענין אם נחסר עד איש יהודי דאפי' אם נחסר פסוק אחד אסור לכתחלה. ובע"כ הכוונה רק אף דמיקל בענין הקריאה מכל מקום לענין הכתיב' צריכה שתהא כתובה כולה אפילו בלי חסרון פסוק אחד א"כ בזה קשה שפיר לאשמעינן רבותא טפי אפילו למ"ד מאחר הדברים האלה צריכה שתהא כתובה כולה אפילו בלי חסרון פסוק אחד ולמה לא אשמעינן רבותא טפי. ובע"כ מוכח כדעת הר"ן לדינא ולהרשב"א צ"ע בזה ודוק היטב:

(**שם סעיף י"ג**) היה כותבה שקורא פסוק במגלה שהוא מעתיק ממנה וכותבה אם כוון לבו לצאת י"ח וכו'. נ"ב נראה לפענ"ד דין חדש והוא נכון בעזה"י דאף אם כוון לבו הוה רק ביחיד בזה מהני אם כוון לבו לצאת אבל בציבור לא מהני זה. והוא דזה דומה למ"ש בש"ס ובש"ע לקמן סי' תרצ"א דאין קורין בציבור במגלה הכתובה בין הכתובים ואם קרא לא יצא יי"ח אם לא שיש היכר שהיא ארוכה או קצרה. אם כן מוכח דבציבור לא מהני כוונת הלב לצאת רק שיהיה ניכר שקורא לשם מגלה וא"כ ה"נ אם כותבה דורשה ומגיה א"כ בפועל אינו ניכר אם קורא לשם מצוה או לכתוב ולדרוש ולהגיה א"כ לא עדיף ממגילה הכתובה בין הכתובים באינה ניכרת דבע"כ הטעם כיון דאינו ניכר לא נודע להם אם היא מגלה א"כ ה"ה נמי אם אינו ניכר אם קראה לשם מצוה דלא מהני בציבור ועיין במג"א סי' תרצ"א שכתב דכל עשרה מקרי ציבור ע"ש. ובזה הונח לנו על נכון דברי הכל בו שהביא הקרבן עדה בירושלמי פ"ב הלכה ב' גבי היה כותבה הדא אמרת שפורים מותר בעשיית מלאכה ומתרץ נאמר בארבעה עשר בכרכים עכ"ל הירושלמי והביא הק"ע בשירי קרבן דברי הכל בו שהביא קושית הירושלמי ומתרץ הכל בו שהיה שעת הדחק ומתמה הק"ע למה לא ניחא ליה בתירוץ הירושלמי דמיירי בי"ד בכרכים והניח בצ"ע. ולפמ"ש יהיה אתי שפיר דהנה דין הנ"ל נראה ברור למעיין בפירש"י והר"ן והב"י הביאם דהטעם דפסולה בכתובה בין הכתובים מכח דאינו ניכר אם הוי כקורא במקרא וליכא פרסומי ניסא וא"כ ה"נ אם כתבה דרשה ומגיה אינו ניכר שהוא לשם מצוה וליכא פרסומי ניסא. ולפי"ז אתי שפיר כיון דקיי"ל מגלה בזמנה ביחיד שלא בזמנה בעשרה ומוכח בש"ס דף ה' דאפי' בכרכים בע"ש נמי נחשב שלא בזמנה והוי בעשרה. וא"כ קשה היאך אפשר לומר דהיה כתבה בי"ד בכרכים הרי אז בעינן עשרה וא"כ לא

מהני אם כוון לבו. אך הירושלמי לשיטתו אזיל דהמעיין בירושלמי פ"ק דמגלה הלכה ג' וז"ל ר' אבינא בשם ר' אסי כל שאמרו ידחה ליום הכניסה ובפרט בעשרה א"כ מוכח הא כל שאינו נדחה ליום הכניסה אף דנדחין לע"ש מכל מקום לא בעי עשרה לכך שפיר משני דהמשנה מיירי בי"ד בכרכים אבל הכלבו הולך לשיטת הש"ס דילן דס"ל בדף ה' דאף בכרכים בי"ד בעינן עשרה אי אפשר לפרש דמיירי בי"ד כיון דעשרה מקרי ציבור לכך מוכרח לפרש בענין אחר ודוק דאף אם האחרים כבר יצאו י"ח מכל מקום כיון דבעינן עשרה ובעינן פרסום לא מהני היה כותבה ודוק. ואין להקשות על דברינו דא"כ לר' אסי דס"ל בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה היאך יפרש המשנה דהיה כותבה וכו'. זה אינו דר"א יסבור דמגלה הכתובה בין הכתובים נמי יצא בציבור ופליג על ר' יוחנן דהרי בלא"ה פליג על ר' יוחנן דר"י ס"ל דמותר אף ביחיד והוא ס"ל דבעינן ציבור כמ"ש התוס' ד"ה א"כ גם בזה פליג על ר' יוחנן ואדרבא בזה יהיה אתי שפיר דזה תלוי בזה דר' יוחנן לשיטתו דס"ל דבציבור לא יצא בכתובה מן הכתובים בע"כ לדידיה מוכח מן המשנה דהיה כותבה דיוצא אף ביחיד וכמ"ש אבל ר"א דס"ל דיוצא בציבור בכתוכה בין הכתובים א"כ אין ראיה מן המשנה דהי' כתבה דיוצא ביחיד לכך ס"ל דבעינן ציבור. ולדידן דקי"ל כר"י דאינו יוצא בכתובה בין הכתובים וקיי"ל שלא בזמנה אף בי"ד בעינן עשרה אי אפשר לתרץ כהירושלמי ואתי שפיר דברי הכל בו בעזה"י על נכון ודו"ק בזה: (**שם סעיף י"ד**) הקורא את המגלה צריך לכווין להוציא השומע וכו'. נ"ב עיין במג"א סקט"ו שהוכיח דאפילו השומע לא שמע תיבה אחת לא יצא וכתב דבב"ח לא משמע כן. משמע דהב"ח ס"ל דאם לא שמע השומע תיבה אחת יצא. והנה לפענ"ד נראה ראיה להב"ח מן הירושלמי וז"ל תני אין מדקדקין בטעותיה ר' יצחק בר' אבא וכו' הוו יתובין קומי רב חד אמר יהודים וחד אמר יהודיים ולא חזר חד מנהון עכ"ל. והנה הב"י סי' זה הקשה דהו"ל לו' דלא אהדר מאן דקרא יהודיים אבל מאן דקרא יהודים שפיר קרא ול"ל לאהדרי' ונדחק בתירוצו. והק"ע נדחק ג"כ בזה וגם דבריו תמוהין דניהו דאיכא דוכתא במגלה דכתיב יהודיים מ"מ הקרי הוי בכל דוכתי יהודים וא"כ כהוגן קרא דהרי אף בתורה הולכין אחר הקרי. ולכך נראה כוונת הירושלמי דתרתי קמ"ל דמיירי דמאן דקרי יהודיים הוי במגלה כשרה ומאן דקרי יהודים הוי מחומש או מגלה פסולה. והנה מפורש בש"ע דאסור לסייע לחזן מתוך החומש וכתבו האחרונים הובא במג"א דשמא יתן השומע דעתו לזה שקורא מתוך החומש וכתב המג"א שהקורא עצמו יכול לשמוע אף שמסייע. וגם נראה דאף באחרים אינו רק זהירות לכתחלה אבל בדיעבד כיון דקיי"ל במגלה אפילו עשרה קורין כאחת דאיידי דחביבה יהבי דעתייהו ושמעו. מכל

מקום נראה דהיינו אם הוי קריאתם שוה אבל היכי דאינו שוה אסור והרי להס"ד בר"ה שם דתרי קלי מתרי גברי לא משתמעי וניהו דמסיק דמשתמעי היינו דהתם דהתוקע בחצוצרות יודע דמצות היום בשופר ויהיב דעתיה עליו. אבל זה דקורא יהודים הוי לפי דעתו הקורא יהודיים בטעות א"כ על טעות אינו נותן על לב ולא יהיב דעתי' א"כ אף הוא עצמו לא יצא וממ"נ יהודים של השני לא נתן לב והקריאה שלו הרי הוי מתוך פסולה לכך קמ"ל דלא אהדר חד מינייהו מכח דהקורא יהודיים אף דאם השמיט הקורא תיבה לא יצא הרי בזה אין מדקדקין בטעות והשני דקרא יהודים אף דהוי מתוך פסולה הרי הוא רק שומע ובשומע אם השמיט תיבה אין קפידא וקמ"ל חדא דאית ביה תרתי ואתי שפיר. ויש מזה ראיה לדעת הב"ח ודו"ק היטב:

(**שם באותו סעיף**) אין מדקדקין בטעיותיה וכו'. נ"ב עמ"ש בחידושי בסי' תרפ"ז דנראה לי דהיינו דוקא ביחיד אבל בצבור חוזר ובעינן דוקא שיקרא כפי הקרי ע"ש בטעמו ודו"ק היטב:

(**שם סעיף י"ז בהג"ה**) עוד כתבו שנוהגין התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים וכו' ומזה נשתרבב המנהג שמכין המן כשקורין המגלה בבה"כ וכו'. נ"ב ועיין מג"א ס"ק י"ט מ"ש שהבנתי אחרי מוהרי"ל שלא היה חושש להכות את המן וכו'. ולפענ"ד יש לזה מקור בש"ס בפ"ק דמגלה דקאמר שם רנב"י פתח לה להההיא פרשתא מהכא לולא ד' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולא ד' שהיה לנו בקום עלינו אדם ולא מלך. ולכאורה מה בעי בזה ומי לא ידע שהמן היה אדם פשוט ולא מלך. אך נראה עפ"י דבדי הירושלמי בפ"ג דמגלה בסופו וז"ל שם רב אמר צריך לו' ארור המן ארורים בניו אר"פ צריך לו' וגם חרבונא זכור לטוב רב ברכי' וכו' כד הוי מטי להההיא פסוקי אשר הגלה נבוכדנצר הוי אמר נבוכדנצר שחיק עצמות שכל נבוכדנצר האמור בירמי' חי הי' ברם הכא מת הי' עכ"ל הירושלמי. והנה הקרבן עדה בשירי קרבן הביא בשם י"מ דלא מפליג בין המן דקודם תלייה שלאח"כ דפליג על ר"י דבסמוך והוא כתב שלא ידע מי דחקו לכך שכוונת רב הוי נמי לאחר שקראו המגלה לאחר שנתלה עש"ה. ואני אומר דלא ידעתי מי דחיק את שניהם לזה דאין לו דמיון זה לזה דבע"כ כוונת ר"י הוי מה דלא אמר בחייו כן ולאחר מיתה היה אומר היינו מכח דבחייו ראוי לחלוק כבוד למלכות אבל אחרי מותו א"צ לחלוק לו כבוד וכן הוא במדרש פרשת וארא בפסוק ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים לחלוק כבוד למלכות ע"ש וא"כ לפי"ז אתי שפיר דתינח בנבוכדנצר שהיה מלך אבל המן שלא היה מלך אין צריך לחלוק לו כבוד לכך אף בחייו מותר לו' ארור המן. ולכך זה קמ"ל רנב"י לולא ד' שהיה לנו וכו' בקום עלינו אדם ולא מלך וא"צ לחלוק

לו כבוד וראוי לו' מיד ארור המן רק כיון דאסור להפסיק בדיבור בין המגילה לכך מכין אותו דלא הוי הפסק וא"כ הוי זה מדינא דגמרא והירושלמי לו' אף בחייו ארור המן והכאה זו הוה במקום אמירה. ובחידושינו שנה זו שנת תרי"ב נכתב דרך אחר בכוונת האי פתיחא ע"ש ודו"ק:

סימן תרצא

סעיף ב' בהג"ה ובדיעבד אין לפסול מגלה משום חסרות ויתירות דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה. נ"ב והנה אף שהרמ"א פסק כן בפשיטות אין זה מוסכם דהנה עיקר ראיות דין זה דביתירות נמי כשר הוא ממה דקיי"ל בהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה וס"ל דיתר כחסר דמי בזה והמעיין בתוס' פ"ק דמגלה דף ט' ד"ה בשלמא תורה שהביאו שם בשם הקונטרס מוכח דס"ל דשינוי גרע מחסרון ואף במקום דחסר כשר שינוי פוסל ואם כן יש לו' ה"ה נמי בזה אף דהשמיט בה הסופר אותיות כשרה מכל מקום אם שינה וכתב יתיר פוסל דזה הוי שינוי. וניהו דהתוס' תירצו תירוץ אחר מכל מקום מידי ספיקא לא נפיק. לכך נראה דבחסרות כשר כמ"ש הרמ"א כן וביתירות פסולה מספק ואם ליכא אחרת לא יברך עליה עכ"פ ועיין בחידושינו שם מ"ש בדברי התוס' הנ"ל ודו"ק. והנה בדין אם יוצא קריאת המגילה בכתב ביחיד וביאור הסוגיא דמגלה דף י"ח גבי היה כותבה עיין בתשובה שלי לק"ק קראקא בחיבורי על ש"ע יו"ד מהדורא ד' סי' מ"ח ע"ש מ"ש בזה. והנה מדי היותי בזה נתקשיתי דמה פריך שם לר' חלבו מר"מ דלא היה לו מגלה וכתבה וכו' ודלמא ס"ל כמ"ד בפ"ק דמגלה דאסתר נאמרה ברוה"ק לקרות ולא לכתוב ומה דניתן לכתוב הוי רק דרבנן וא"כ אינו בכלל דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בע"פ ולכך מותר לכתוב שלא מן הכתב מכ"ש בע"פ אבל שאר כתובים דניתנו לכתוב מן התורה אמור לכתוב שלא מן הכתב כמו דאסור לקרות בע"פ ואף דמוכח בש"ס בפ"ק דמגלה דר"מ מודה דאסתר מטמא את הידים וס"ל דנאמרה לכתוב דלמא הוי תרי תנאי אליבא דר"מ ור' יהושע שם דפליג וס"ל דלא ניתנה לכתוב פליג אליבא דר"מ גופא וס"ל דר"מ אומר ג"כ ונימא דתרי תנאי אליבא דר"מ. ואפשר דדוחק לו' כן ועיין בהשמטות בספר החיים בריש הספר בסי' מ"ט מה שהקשיתי בזה ע"ש ודו"ק:

(**שם ס"ב בהג"ה**) ולהוציא כל תיבה מפיו קודם שיכתבנה כמו בספר תורה. נ"ב עיין במג"א מה שתמה על זה. ולפענ"ד אתי שפיר עפמ"ש התוס' במגלה דף ז' דמה דניתנה לכתוב הוי רק דרבנן לכך קראה על פה לא יצא מדרבנן. והנה מדבריהם מוכח דאף

למ"ד דמטמא את הידים ודריש בספר מ"ש במגלה מכל מקום הוי רק דרבנן. וכן נראה שהבין כן המוהרש"א בחידושי הלכות דאל"כ מה הקשו מיומא הרי יש לו' דהתם קאמר למ"ד ניתנה לכתוב היינו דמ"ד דמטמא את הידים ולמ"ד שם דלא ניתנה לכתוב היינו דאינה מטמא ומכל מקום מודה דמדרבנן ניתנה לכתוב. ולכך פריך מ"ש חנוכה דהוי נמי מדרבנן לכתוב ובע"כ דס"ל דלמ"ד ניתנה לכתוב הוי נמי רק דרבנן ואף דיליף לה מבספר י"ל כך דמתחלה סברי דבספר אי אפשר לפרשו על המגלה רק על נביאים וא"כ כיון דכתיב הלא כתבתי לך שלישים משמע דאסור לרבעו וכיון דהוי איסור אין כח בידם להתיר בקום ועשה אך אח"כ מצאו דאפשר לפרשו על המגלה ניהו דאפשר לפרשו על נביאים כיון דעכ"פ ליכא איסור מן התורה שוב יש בידם לתקן לכתוב אבל מודים הכל דהוי רק דרבנן רק מכל מקום מטמא את הידים מדרבנן ולמעט בפלוגתא עדיף ולא קאמר הש"ס רק למ"ד דאינו מטמא ס"ל בע"כ דהוי רק דרבנן מיהו להיפוך מ"ד דמטמא מכל מקום יכול להיות דמודה דהוי רק דרבנן ואם כן אתי שפיר דבשלמא בתפילין וס"ת וכדומה דהכתיבה הוי מן התורה לכך אם כותב מתוך הכתב הוה כאילו אומר בפה אבל במגלה הנה היא עצמה נאמרה בדברי קבלה וכדברי תורה דמיא אבל הכתיבה הוי רק דרבנן וכיון דרבנן החמירו לטמא את הידים להיות דומה כשל תורה החמירו נמי בזה להיות אסור לכתוב שלא מן הכתב ולכך בתרווייהו אזלינן לחומרא לענין לכתוב שלא מן הכתב אסור דבזה אזלינן בתר דרבנן ומדרבנן ניתן לכתוב ואסור לכתוב שלא מן הכתב ולהיפוך בכתב לבד אין די כיון דמן התורה לא ניתן לכתוב והוי כאילו לא ניתן לכתוב מן התורה והיכי דלא הוי מתוך הכתב צריך לו' בע"פ כמו בתפילין ואזלינן בתרווייהו לחומרא ועשאוהו כשל תורה לחומרא ולא לקולא וא"ש. ויובן הענין יותר די"ל קושית התוס' במגלה הנ"ל די"ל דמה דפליגי בניתנה לכתוב או לא היינו להיות לה דין ספר בפ"ע כמו שאר ספרים אף דאינו מחוייב לקרות בהם בציבור מכל מקום הוי מצות כתיבתן מצד עצמן כמו מצות כתיבת ס"ת דהוי מצות עשה בפני עצמה אף שלא לקרות בה וכן הוי מצות נביאים וכתובים ובמגלה פליגי דחד סבירא ליה דניתנה לכתוב בפני עצמה אף שלא לשם קריאה ולהך מ"ד דינה כספר תמים לטמא את הידים אבל אידך סבירא ליה דבפני עצמה בתורת ספר לא ניתן לכתוב רק דניתנה לכתוב רק כדי לקרות בה שלא יקרא ע"פ אבל בפני עצמה בלי צורך קריאה אין לה דין ספר ולכך אינה מטמא את הידים כיון דבפני עצמה בלי קריאה אין לה דין ספר ורק לצורך קריאה יש לה דין ספר. וא"כ אתי שפיר דאף דלדידן דמטמא את הידים מכל מקום ניתנה לכתוב בתורת ספר בפני עצמה רק מדרבנן אבל מדברי קבלה לא ניתנה לכתוב בפני עצמה רק כדי

לקרות. ומה דלמדו מכתוב זאת זכרון בספר היינו רק כדי לקרות ובתחלה סברי דאפילו כדי לקרות אסור לכתוב אבל אח"כ אמרו דכדי לקרות ניתנה לכתוב אבל בתורת ספר שלא לצורך קריאה הוי רק מדרבנן לא דין ספר ולכך אתי שפיר אם רוצה לכתוב מגלה כדי לקרות בה בזה הוי הכתיבה מדברי קבלה ודינו כדין תור' ולכך לכתוב בע"פ אסור כיון דמדרבנן ניתנה לכתוב בפני עצמו והוי דברים שבכתב מדרבנן ואסור לאומרו בע"פ ולכך אסור לכתבה שלא מן הכתב דלחומרא אזלינן בתר דרבנן ולהיפוך בכתב לבדו אין די כיון דעתה הוי מגלה ראשונה שלא בשעת קריאה ושלא בשעת קריאה אין דינה כספר רק מדרבנן ומן התורה ודברי קבלה הוי כמאן דליתא ומגילה זו שכותב לצורך קריאה הוי מדברי קבלה להיות לה כדין ספר דכדי לקרות הוי מדברי קבלה וא"כ הוי כזה ככותב שלא מן הכתב ובעינן שיקרא בע"פ ג"כ כדין היכא שכותב שלא מן הכתב ואתי שפיר ודוק כי היא עצה נכונה בעזה"י. ומה דמשני הש"ס בדף זיי"ן דנאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב הכוונה דנאמרה לכתוב רק כדי לקרות אבל לא נאמרה לכתוב בפני עצמה שלא לצורך קריאה ולכך אין לה דין ספר לטמא הידים ודוק היטב:

(**שם סעיף ד'**) צריך להאריך בוי"ו דויזתא בכתיבתה ויש אומרים בקריאתה. נ"ב עיין במסכת ב"מ דף פ"ז במה דאמר שם האלהים צריכה וי"ו כי מורדיא דלברות עיין שם בפירוש רש"י והתם וודאי הכוונה בכתיבתה לא בקריאה דהתם ליכא קריאה וכיון דבחד לישנא נאמר הכא והתם נראה דגם בזה העיקר כהסוברים בכתיבה לא בקריאה ועמ"ש בזה בחידושי ליו"ד הלכות נדרים סי' ר"ז שם הארכתי בביאור לשון הש"ס דב"מ הנ"ל ודוק:

(**שם סעיף ח'**) אין קורין בציבור במגלה הכתובה בין הכתובים וכו'. נ"ב הנה כן הוא לשון הרמב"ם בפ"ב דמגלה וכן הוא לשון הטור אם קרא בה היחיד וכו'. והנה לכאורה סתרי דבריהם אהדדי שמם"ש אין קורין בה בציבור בע"כ הוי הכוונה להוציא הרבים י"ח ואם כן משמע הא כל שאינו צבור אף שהם ט' ואחד קורא לכולם כשרה ואח"כ כתבו אבל היחיד קורא בה ויוצא י"ח משמע דוקא הקורא בעצמו יוצא י"ח אבל להוציא את חבירו אף שלא בציבור לא מהני והמה דברים סותרים. והנה ברמב"ם וש"ע היה אפשר לו' כך כיון דהם כתבו אבל היחיד קורא בה משמע אפי' לכתחלה. אם כן י"ל ג' חילוקים בדבר דבציבור דאפי' בדיעבד לא יצא ויחיד לעצמו קורא בה לכתחלה אבל יחיד להוציא אחרים תחלה לא יקרא דגזרינן אטו צבור ובדיעבד יצא כיון דאינן ציבור. אך זה י"ל בהרמב"ם דס"ל דיחיד קורא בה לכתחלה. אבל מה נעשה ללשון הטור שכתב ואם היתה מחוברת עמהם וקרא בה ביחיד יצא הרי דנקט לשון דיעבד משמע

הא לכתחלה אף יחיד בעצמו אינו יוצא. וא"כ קשיא דבריו אהדדי דתחלה נקט יחיד קורא בה משמע דוקא הקורא לעצמו אבל להוציא חברו לא יצא ואח"כ נקט דוקא צבור משמע הא ביחידות אחד מוציא וכו' וצ"ע לכאורה. ומה שהיה נראה לי ליישב זה נראה דמכאן יהיה מוכח מה שמפלפל המג"א לעיל סי' תרפ"ט סק"י אם ביחיד אחד מוציא חבירו אף הבקי או דוקא שאינו בקי אבל הבקי אינו מוציא ע"ש. והנה מכאן יהיה מוכח דגם הטור ס"ל כן דאין אחד מוציא חבירו אם הוא בקי. ולפי"ז י"ל כך. והנה בירושלמי בפ"ב הלכה ד' איתא ר' חלבו וכו' אם היתה כתובה חומשין אין קורין בה ברבים אמר ר' תנחומא מפני הדיוטות עד כאן לשונו. והנה הק"ע נדחק שם בפירושו דהכוונה הדיוטות היינו שיאמרו שהיא הפטורה וכו' עיין שם והוא דחוק ובפרט לפירש הר"ן דאינו רק מכח כבוד הציבור וודאי דאין הכוונה כפירוש הק"ע. אבל לפענ"ד נראה הכוונה כך. דהנה בש"ס שלנו הוי הגירסא בציבור אבל בירושלמי נקט ברבים. והנה ציבור דעת הבע"ה דוקא בהכ"נ והטור כתב דכל יו"ד נקרא ציבור אבל בפחות מיו"ד לכ"ע לא נקרא ציבור אבל רבים אפילו שלשה נקרא רבים כידוע בנדר ע"ד רבים וכמה דוכתי. ולכך בירושלמי קמ"ל דאפילו בפחות מיו"ד רק ברבים אין קורין בה. ולכך הוי קשה לו דמשמע הא אם לא הוי כתוב בחומשין הוי מותר לקרות ברבים והרי אין אחד מוציא את חבירו בפחות מיו"ד ואי מיירי ביו"ד הו"ל למנקט צבור לכך קאמר משום הדיוטות שאין בקיאין לקרות ובזה היחיד מוציא את חבירו לכך קמ"ל דמכל מקום אם היא כתובה בין הכתובים אינו יוצא. גם י"ל הכוונה כפשוטו דהנה בש"ס קאמר הלועז ששמע אשורית יצא ופריך והא לא ידע מה קאמר ומשני מידי דהוי אנשים וע"ה ואח"כ קאמר אטו האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא ה"נ מצות קריאה ופרסומי ניסא. אם כן מוכח דמי שאינו מבין אינו יוצא רק מכח קריאה ופרסומי ניסא. ולכך אמר הירושלמי מפני הדיוטות כלומר דוודאי אלו שמבינים הלשון כיון דשומעין שהיא מגלה יוצא אף בחומשין רק מפני אלו שאין מבינים הלשון ואין יוצאין רק מכח קריאה ופרסומי ניסא. תינח אם רואין שיש היכר אבל אם אין רואין היכר אין כאן ידיעה כלל וא"כ י"ל דתרווייהו הפירושים איתנהו וס"ל להרמב"ם והטור והש"ע כך דבצבור אפי' כולם יודעין ומבינים הלשון אף על פי כן אין יוצאין בכתובה בין הכתובים וביחיד הקורא לנפשו שהוא הקורא אם כן יודע מהכא לקרות לכך יוצא אף שאין יודע הלשון אבל להוציא אחרים בפחות מיו"ד הוי ממנ"פ אם המה אינן בקיאין אף בפחות מיו"ד אין יוצאין כיון דאין מבינים ליכא פרסומי ניסא ואם ביו"ד מבינים בלא"ה אף שכתובה לבדה אין אחד מוציא חבירו בפחות מיו"ד כשהוא בקי. לכך לא נקט לה

הרמב"ם והטור והש"ע מכח ממ"נ. וזה ניחא לי יותר דלתירוץ א' קשה דהו"ל לבאר דבדיעבד מוציא בכתובה בין הכתובים ולא לכתחלה. אך לפמ"ש עתה א"ש דבזה הוי ממ"נ ומוכח מכולם דאין א' מוציא חבירו בפחות מיו"ד רק באינו בקי וא"ש ודו"ק היטב: (**שם סעיף י"א**) אם קרא במגלה גזולה יצא ואם מברכין עליה עיין לעיל סימן תרמ"ט לענין לולב הפסול. נ"ב עיין מ"ש בתשובה להרב מק"ק פרעמסלא קנה מקומה בהלכות קה"ת סימן קמ"ג כתבתי שאין ראיה מסי' תרמ"ט לכאן ע"ש ודוק:

סימן תרצב

סעיף א' הקורא את המגילה מברך לפניה ג' ברכות וכו'. נ"ב אעתיק כאן מה שנשאלתי במעשה שאירע פה קהילתינו כקורא את המגלה ונשתתק אם יש להקורא השני להתחיל ממקום שפסק או להתחיל מראש המגלה. הנה ידוע מ"ש המג"א דמי שנשתתק צריך השני להתחיל מראש. אבל באמת דברי המג"א תמוהים שהרי הוא עצמו סיים תוך כ"ד שאינו צריך לברך מחדש מכח דנתכוין מתחלה להוציא את כל הקהל ואם כן הרי המעיין בהלכות קה"ת סימן ק"מ ובהירושלמי שממנו מקור דין זה של הקורא בתורה ונשתתק צריך להתחיל מראש הוי מטעם שיאמרו שהקריאה הראשונה לא נתברך אחריה וקריאה האחרונה לא נתברך לפניה וכתב הרא"ש והנמשכין אחריו דזה מדבר אחר התקנה שתקנו שכ"א יברך. משמע הא אם לא הוי טעמא דאלו נתברכו לפניהם ולא לאחריהם ואלו להיפוך היה מתחיל ממקום שפסק. וא"כ במגלה שא"צ לברך שנית כיון שהוציא את כל הקהל אם כן למה יצטרך להתחיל מחדש. ואין לו' דכוונת המג"א הוי לראי' מדעת הרמב"ם דס"ל שם א"צ לברך ואף על פי כן צריך להתחיל מראש. ובע"כ הטעם כמ"ש הב"י סי' ק"מ בביאור כוונת הירושלמי לשיטתו היינו אם מתחיל ממקום שפסק נראה כהיסח הדעת באמצע. וא"כ מוכח דאף שאינו מברך לפניה מתחיל מראש. אך זה אינו חדא כיון דרוב פוסקים חולקים על הרמב"ם למה מחמיר המג"א לחוש לדעת הרמב"ם כיון דהוי דרבנן וראוי לילך לקולא ולרוב הפוסקים דס"ל דבברכה ממש תליא מלתא א"כ תינח בס"ת דאין מכוין להוציא הרבים וא"כ צריך לחזור ולברך ולכך יתחיל מראש. אבל במגלה כיון דבזה מוציא כל הקהל ופטור מלברך א"כ אינו צריך לחזור לראש ולמה יחמיר בדרבנן לחזור לראש לחוש לדעת הרמב"ם ז"ל. ועוד אף להרמב"ם אולי לא נראה כהיסח הדעת רק גבי קריאת ס"ת דאין המברך מוציא את הרבים א"כ זה שעומד עכשיו לקרות לא נחשב כאלו הוא עשה הברכה בעצמו לכך דומה להיסח הדעת והוי כאלו לא נתברכו לפניהם. אבל במה שצריכים כל הקהל לצאת בברכה א' א"כ

הוי זה השני הקורא כאלו הוא עצמו בירך תחלה ובקורא עצמו אין קפידא אם הפסיק בנתיים. ועוד הרי בירושלמי מוכח דדוקא מכח תרתי יחד שיאמרו הראשונים נתברכו לפניהם ולא לאחריהם והאחרונים נתברכו לאחריה' ולא לפניהם הא מכח חד חששא מכח האחרונים לבדם שלא נתברכו לפניהם אם לא הוי נמי קפידא דמה שהראשונים אין להם ברכה לאחריהם לא הוי קפדינן במה שיאמרו שהאחרונים לא נתברכו לפניהם רק בצירוף תרתי יחד חיישינן לזה. אם כן תינח בתורה שיש ברכה לאחריה שייך לומר שהראשונים לא נתברכו לאחריהם. אבל במגלה דליכא ברכה לאחריה דברכת הרב את ריבנו אינו ברכה על המגילה רק על הנס וכמ"ש בחיבורי ספר החיים באריכות א"כ לא שייך לו' שיאמרו שהראשונים לא נתברכו לאחריהם וא"כ כיון דאין קפידא בשביל ראשונים יש לומר בשביל אחרונים לבדו לא קפדינן להצריך לחזור לראש. ובפרט לשיטת הרמב"ם דבאמת אף אם יחזיר לראש לא יברך לפניו ולא יתקן בזה את האחרונים רק דנראה כהיסח הדעת וי"ל דבזה לא נקטו רק אגב דנקט שהראשונים לא נתברכו לאחריהם שמזה יתקן ממש אם יתחיל מראש ויברך אחריו נקיט נמי קפידא זו שגם האחרונים לא נתברכו לפניהם ויתקן גם זה. אבל היכא דליכא ברכה לאחריה ליכא חשש בראשונים בשביל מה דבאחרונים ליכא ברכה לפניהם כיון דגם אם יקרא מראש לא יתקן בזה שפיר לא מצריכין עבור זה לחזור לראש א"כ יש לו' דגם הרמב"ם מודה בזה וכיון דלאינך פוסקים ודאי א"צ לחזור לראש ולהרמב"ם ספק הוא ויש לו' שגם הוא מודה בזה ואין ספק מוציא מידי וודאי. ואין לחוש לעזוב רוב הפוסקים לחוש לספק דעת הרמב"ם וא"כ ניהו דגם בזה יש חולקים דברכה אחרונה של המגילה הוי על המגילה מכל מקום הוי ספק ספיקא אולי כרוב הפוסקים בסי' ק"מ הנ"ל דס"ל התם דמטעם ברכה ממש הוי כך ופשיטא דכאן א"צ לחזור לראש. ואת"ל כדעת הרמב"ם שם דלמא כדעת הר"ן והלבוש דמגילה ליכא ברכה אחרונה על המגילה רק על הנס וי"ל דאף להרמב"ם א"צ לחזור לראש ובכל דוכתא מהני ס"ס בפרט במלתא דרבנן ואף דמגילה דברי קבלה והוי כד"ת מכל מקום עיקר קפידא של לחזור לראש הוי מכח הברכה וודאי דרבנן ודאי אין ראוי להחמיר בזה להצריך לחזור לראש ואף דבמגלה יש קפידא לקרותה כולה כאגרת מכל מקום בשביל זה אין להחמיר בדיעבד לחזור לראש. ולכך המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין ובפרט בלילה לאחר התענית וודאי אין להחמיר בזה לחזור לראש. וגם מה שהביא המג"א מסי' רפ"ד במפטיר ולא מסי' ק"מ בגוף קריאת ס"ת צ"ע. והנראה לפענ"ד כתבתי לדינא ושוב ראיתי בא"ר ובדגול מרבבה שהרגישו במקצת

דברינו וכוונתי לדעתם. אך הם לא ביארו כל הצורך כמו שביארנו ע' בספריה' ותמצא ההבדל בין דבריהם לדברי ע"ש ודוק היטב:

(**שם סעיף ב'**) אין לשוח בעוד שקורין אותה. נ"ב עיין במג"א מה שכתב בשם הש"ג פ"ב דברכות ולא העתיק יפה דהו"ל לסיים מה שהניח הש"ג בצ"ע מה נחשב בין הפרקים במגלה כיון דקורין אותה כאגרת ע"ש. ולדעתי י"ל כיון דיש דיעות במשנה מאימת קורין את המגילה ניהו דאנן קי"ל מתחלתה עכ"פ זה נחשב בין הפרקים דהיינו בין תחלתה לאיש יהודי ובין איש יהודי לבין בלילה ההוא וכו'. ועמ"ש בחיבורי על או"ח משנת תד"ר בהלכות ר"ח סי' תכ"ב שם כתבתי דיש פלוגתא בזה בין הפוסקים והטעם למה השמיטו הרמב"ם והש"ע דין זה עיין שם ודוק היטב:

סימן תרצג

סעיף ב' בהג"ה ואין אומרים על הנסים רק ביום י"ד אבל לא בט"ו וכו'. נ"ב ע' בט"ז סק"ג ועיין ראייה לזה ברש"י פ"ב דשבת ד"ה לא מזכרינן דפירש דלא חייבו להזכיר ואח"כ בד"ה אינו מזכיר א"צ להזכיר. והנה מזה משמע דאף להך סברא דלא נתקן להזכיר בברכת המזון מ"מ אם הזכיר לא הוי הפסק וגם רשאי להזכיר לכתחלה. ומוכח כל דיש לו שייכות מאורע ימים הללו אין זה הפסק וא"כ ה"ה נמי בט"ו הוי כן וז"ב ופשוט ודוק:

סימן תרצד

סעיף ב' אין משנים מעות פורים לצדקה אחרת. נ"ב הנה מה שדברי הרמב"ם תמוהים בזה עיין מ"ש בישובו בחיבורי על יו"ד מהדורא ד' סי' קפ"ב בהלכות צדקה בתשובה לעה"ק ירושלים תובב"א ע"ש ודוק:

סימן תרצה

סעיף ב' חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. נ"ב עמ"ש לפרש זה בחיבורי על או"ח משנת תקפ"ט ד' רכ"ד ע"ב ובדרוש לפרשת זכור בשנת תקצ"ג בחידושי קהלת יעקב ע"ש ביאור נפלא לזה בעזה"י ודוק:

(**שם סעיף ג'**) או' על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ וכו'. נ"ב עיין במג"א סק"ט מ"ש לכן יברך ברכת המזון תחלה כדי להוציא עצמו מפלוגתא. הנה דבריו סתרי למ"ש בסי' תרצ"ג סק"א ששם כתב אפי' אם הזכיר אין מחזירין אותו: א"כ בשלמא בדבר שיש בו חשש איסור או הפסק שייך לו' כדי להוציא עצמו מפלוגתא. אבל בזה אף אם עבר והזכיר אין מחזירין א"כ מכ"ש בספק לא שייך בזה חשש פלוגתא ומ"ש למ"ש הט"ז בסי'

תרצ"ג. והנה מדברי הט"ז סי' תרצ"ג למדתי לדין אם במוסף ר"ח או יו"ט הזכיר יעלה ויבוא דאין מחזירין אותו אף לדעת הט"ז בסי' ק"ח כיון דיו"ט הוי זמנו להזכיר יעלה ויבוא אף שבתפלה זו אין ראוי להזכירו לא נחשב הפסק לכ"ע וכן פסקתי מסברא. וכעת מצאתי סיוע לדברי בט"ז עצמו כאן וז"ב ונכון לדעתי ודוק: והנה עוד נראה דאם הוי ספק אם זכר על הניסים או לא. נראה דמחזירין אותו דהוי דברי קבלה וכד"ת דמיא וספיקא לחומרא. ואף דלגבי קריאת המגלה מספק מוקף חומה מדברי הראשונים משמע דלא אמרינן במגלה ספיקא לחומרא. נראה דיש לחלק בזה עפי"מ שמצאתי בפירוש רש"י מסכת תענית פ"א ובתוי"ט שם במשנה ובדברי קבלה הוא או' קרעו לבבכם דפירשו שם דלא נקרא דברי קבלה רק מה שנא' לצוות לישראל אבל מה שנא' דרך סיפור לא הוי דברי קבלה עש"ה. א"כ ה"נ לענין הך כללא דד"ק כד"ת הוי כן. ולכך לענין עשייה כיון דכתיב ותכתוב אסתר וגו' להיות עושים את שני הימים האלה גם כתיב קיימו וקבלו היהודים וגו' להיות עושים שני ימים וגו' וכיון דבעשייה כתיב ציווי וקבלה לכך נחשב דברי קבלה והוי כד"ת וספיקו לחומרא. אבל לענין זכירה לא כתיב ציווי וקבלה רק סיפור והימים האלה נזכרים ונעשים הוי רק דרך סיפור דברים זה לא הוי דברי קבלה ודינו רק כדרבנן והוי ספיקא לקולא. וזה כלל במקומות רבים לפענ"ד ודו"ק:

(**שם סעיף ד'**) חייב לשלוח לחבירו שתי מנות וכו'. נ"ב נסתפקתי בשליחות מנות אם שולח לאדם חולה דבר איסור המותר לאכול לו כגון סתם יינם לחולה שאין בו סכנה או שאר איסור דרבנן או איסור תורה לחולה שיש בו סכנה אם יוצא בזה ידי משלוח מנות אם אזלינן בתר המקבל והרי ראוי לאכילה או אזלינן בתר הנותן ולדידיה אינו ראוי. והנה זה יש לפשוט מגוף הפסוק ממ"ש ומשלוח מנות איש לרעהו ותיבת איש מיותר והוי די לו' ומשלוח מנות לרעהו וכמ"ש בעזרא ושלחו מנות לאין נכון לו ומדקא' איש לרעהו בע"כ הכוונה שיהיה מנות איש הראוי לו זה ישלח לרעהו אבל מה דאין ראוי לו גם לחבירו אינו יוצא בזה. אך זה יש להסתפק דהנה אם שניהם חולים והותר להם לאכול דברים אסורים ויש ביד המשלח מנה אחת היתר ומנה אחת איסור ולחבירו אין לו שום דבר ואם ישלח לחבירו ההיתר יצטרך הוא לאכול האיסור בזה מה יעשה. הנה בעלמא בודאי אמרינן חייך קודמין ויאכל הוא ההיתר ולחבירו יתן האיסור כי קא מיבעיא לי במשלוח מנות בפורים כיון דהעליתי דהמשלח מנות צריך לשלוח הראוי לו אי נימא דאם יאכל הוא ההיתר א"כ הוי האיסור אין ראוי לו כיון דלו יש היתר אם כן לא יצא בזה ידי משלוח מנות וכיון דסוף סוף יהיה האיסור נאכל מוטב שיאכל הוא האיסור ולחבירו ישלח ההיתר ויקיים משלוח מנות או נימא דעכ"פ חייך קודמין ויאכל

הוא ההיתר אף שלא יקיים ומשלוח מנות כגון דא צריכה רבא וצ"ע ודו"ק היטב:
(**שם סעיף ד' בהג"ה**) ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם או מוחל לא יצא וכו'. נ"ב עיין בחיבורי על או"ח משנת תר"א בתשובה לק"ק קראקא קנה מקומה בהלכות יוה"כ סי' תרי"ח מ"ש בענין זה השייך לכאן ע"ש ודוק:

סימן תרצו

סעיף ד' בהג"ה ומ"מ ילך לבהכ"נ לשמוע המגלה וכו'. נ"ב הנה נסתפקתי באשה מה דינה אם היא מותרת לילך לבהכ"נ לשמוע המגילה. ומה שהביאני לספק זה הוא עפ"י מה שעוררני משכיל אחד לפרש לו דברי תשובת הרא"ש כלל כ"ז דין ב' שכתב וז"ל ואבל אינו יוצא מפתח ביתו שבת ראשונה לשמוע ברכת מילה וברכת חתנים והאי דקשיא לך דאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה היינו במ"ע שבגופו כגון ציצית ותפילין או למול את בנו אבל לילך למילה ולחופה ולשמוע הברכה בשביל גמילות חסדים אין לו לצאת מפתח ביתו עכ"ל. [הובא בש"ך יו"ד סי' שצ"ג ע"ש] ועל זה שאל המשכיל הנ"ל דמ"ש ממגילה שמפורש כאן שמותר לו לילך לשמוע המגלה עכת"ד השואל. והנה בהשקפה ראשונה היה נראה לי ליישב דכוונת הרא"ש הוא דדוקא היכי דהוי מצוה במעשה כגון הנחת תפילין וכדומה אז בזה מותר לו לילך אף דמבטל האבילות כיון דאבילות הוי כל איסורו בשוא"ת ולא תעשה דרבנן והרי בשל תורה נמי עשה דוחה ל"ת מכ"ש בדרבנן דמעשה אלים טפי משא"כ לשמוע הברכות וכדומה דלא הוי מעשה בגופו לכך כל דליכא מעשה בשל תורה אינו דוחה וה"ה דרבנן דכל דתיקן רבנן כעין דאורייתא תיקן. ולכך במגלה כיון דבזה חייב כ"א לקרוא המגלה ומה שאחד מוציא חבירו הוה מטעם שליחות וכמ"ש הפרי מגדים באו"ח ובס' כפ"ת והארכתי בזה במק"א. וא"כ בזה כיון דעיקר המצוה הוה חיוב על גופו במעשה רק שהשליח עושה הוי כמותו וא"כ הוי כאן מעשה בזה דומה לציצית ותפילין וכו'. ולפ"ז נראה דהיינו דוקא בזכר דהוי החיוב עליו לקרוא את המגלה ומה שאחד מוציא חבירו הוי מטעם שליחות לכך הוי מעשה ונדחה האבילות. אבל באשה כיון דאינה חייבת בקריאה רק בשמיעה וא"כ בזה כל ששומעת יוצאת ואינה צריכה בזה לשליחות כלל בזה דומה כמו לשמוע הברכות ולא נדחה האבילות מפני כן ואסורה לצאת לשמוע המגלה כיון דליכא מעשה בגופה. כן היה נראה לו'. מיהו באמת אין מזה ראיה דיש לו' דאין ללמוד מקרא מגלה מפני שאר דברים שהרי אף אף תורה מבטלין לשמוע מקרא מגילה וכמה מצות של תורה נדחין מפני מקרא מגלה. ולכך גם אבילות נדחה מפני מקרא מגלה. ואדרבא אני תמה על

האוסרין לקמן בש"ע לאבל לצאת מביתו לשמוע המגלה ואף המתירין כאן מכל מקום כתב הרמ"א דאם אפשר לאסוף מנין בביתו עדיף טפי. ומדוע יהיה כן הרי תלמוד תורה מבטלין לשמוע מקרא מגילה ומבואר בפוסקים דאף אם אפשר לקרוא אח"כ בעשרה מכל מקום מבטלין כדי לשמוע בציבור. ואם כן אם ת"ת דחמיר מבטלין מכ"ש אבילות דקיל והרי ק"ו זה עצמו למדו בש"ס לתורה מעבודה דמה עבודה דחמיר מבטלין ת"ת דקיל לא כ"ש. אם כן ק"ו זה יש ללמוד מכ"ש לענין אבילות דקיל מתורה ועבודה וצ"ע בזה. והנה בגוף קושית השואל הנ"ל על הרא"ש הנ"ל דמ"ש ממגלה בלא"ה לא קשה כיון דבשו"ע יש בזה כמה דיעות אם אבל יכול לצאת מביתו יש לומר דהרא"ש ס"ל באמת דגם לשמוע המגילה אינו יוצא מביתו. ומיהו המדקדק בלשון תשובת הרא"ש יראה דכוונתו כך דהחילוק הוי בין אם עיקר המצוה תלוי בגופו וכן ציצית ותפילין ומילה דהוי עיקר המצוה תלוי בגופו בזה אמרינן דדחינן אבילות מפניהם. אבל דבר שאינו נעשה על ידו לבד רק בצירוף אחרים כגון לשמוע ברכת מילה או חופה שאם לא היו אחרים עושין המצוה לא היה עליו חיוב של כלום ואין המצוה עיקר חובת גופו רק אם אחרים עושים המצוה גם הוא מחוייב לילך עמהם לגמול חסד בזה לא דחינן אבלות מפניו. וא"כ ממילא ל"ק ממגלה דשם בין על האנשים בין על נשים תלוי החיוב על גוף כל אחד ואחד בפני עצמו או לקרוא המגלה או לשמוע לכך דחינן אבילות מפניהם. והנה מה שהקשיתי לעיל למה לא ילך האבל לשמוע המגלה מ"ש מעבודה ותורה. הנה בזה יש לו' כך עפמ"ש בסי' רל"ב וסי' תל"א דיש לחלק בין התחיל בהיתר דאין פוסק ובין התחיל באיסור דפוסק לכ"ע א"כ ה"נ מה דכהנים בעבודתם ולוים בדוכנם מבטלין מעבודתן וכן סמכו של בית רבי היינו בהתחיל בפורים עצמו בזמן שכבר חלה חובת קריאה עליו לכך מחוייבין לבטל אך בהתחיל בהיתר אינו פוסק וא"כ אבילות שחל עליו קודם פורים וכיון דחל חיוב זה דאבילות קודם המגלה אינו פוסק מאבילות לקרוא המגלה. ולפי"ז היה נראה באם לא חל עליו אבילות רק בפורים עצמו כגון שנקבר בליל פורים וכדומה אז לכ"ע מותר לו לצאת לשמוע המגלה אף שיכול לאסוף מנין בביתו מכל מקום ילך לשמוע בציבור אף להסוברים דאבילות נוהג בפורים ג"כ. כנלפענ"ד כעת ודו"ק: והנה מדי דברי בזה אזכיר מה שעלה ברעיוני להקשות במה דאמרינן בש"ס שם במגילה דא' ריב"ל חייב אדם לקרות המגלה בלילה ולשנותה ביום דכתיב למען יזמרך כבוד ולא ידום וכו' סבר דמהני מתניתא דידה דיממא א"ל ההוא מרבנן וכו' כמאן דא' אעבור פרשתא דא ואתנייה וקשה דהנה מלשון ריב"ל משמע דהרבותא שלו על דיממא שחייב לקרות גם ביום דאם הרבותא על הלילה וביום פשיטא ליה כך הו"ל לו' חייב אדם

לקרות את המגלה גם בלילה ומדא' חייב אדם לקרות את המגלה בלילה ולשנותה ביום משמע דעיקר הרבותא שלו על אדיום. וקשה על דיממא למה הוצרך מפסוק למען יזמרך כבוד וכו' ובפרט אידך היאך הי' סבר מינה למתנייא מתניתא דיממא אבל חיוב קריאה סבור דלא הוי ביום והיאך עלה על דעתו לו' כן. הרי כיון דכתיב משפחה ומשפחה נלמד דכהנים בעבודתם ולוים בדוכנ' וישראל במעמדם מבטלין עבודתם לשמוע מקרא מגלה והרי בלילה ליכא דוכן ולא מעמד ובע"כ מיירי בקריאת היום אם כן מוכח דביום הוי קריאה. וגם מכהנים בעבודתם תקשה אף דהקטרת אברים כשר כל הלילה מכל מקום כיון שכתבנו דמוכח מדברי הפוסקים דהיכי דמצוה אחרת חל עליו קודם המגלה לא נדחה מפני המגילה אם כן בע"כ מה דכהנים בעבודתם מבטלין היינו ביום שחל עליהם חיוב זה עם המגלה יחד משא"כ הקטר אברים דלילה שחל עליהם מביום י"ג קודם חיוב המגלה. אם כן יש ללמוד ק"ו אם אבילות לא נדחה מפני מגילה מכ"ש עבודה דחמירא ובע"כ לא מיירי בשל לילה דליכא עכודה רק הנשאר מן היום ואם כן בע"כ דמיירי מדיום והיאך הוי ס"ד שאין קריאת המגילה ביום וצ"ע בזה כעת ודו"ק היטב: (שם באותו סעיף בהג"ה) וי"א שאין אבילות נוהג בפורים לא בי"ד ולא בט"ו וכו'. נ"ב הנה מזה למדתי עוד דין חדש בשמע שמועה קרובה בפורים ובסוף נעשה רחוקה דדינו כמפורש בש"ע ובש"ע יו"ד סי' ת"ב דשמע שמועה קרובה בשבת ובסוף נעשית רחוקה שאינו נוהג אלא שעה אחת ומפורש שם בב"י בשם תשובת הרשב"א הטעם אף דאבילות נוהג בשבת ועולה אף בתחלתו מכל מקום הכא שאני דלא שייך אבילות אחר כך רק מכח שבת דהוי עדיין יום למ"ד אם כן לא יהיה הטפל חמור ממנו דבו אינו נוהג אבילות ובגורם לו ינהוג אבילות ע"ש אם כן ה"נ בזה כיון דבפורים אינו נוהג אבילות לא יהיה הגורם חמור ממנו. ולפ"ז נראה עוד אף אם אירע פורים אחר שבת והוי יום הלמ"ד בפורים ונודע לו בשבת נמי אין לו דין שמועה קרובה דהוי דינו כמו שמע בתוך הרגל ואחר הרגל נעשית רחוקה. ולכאורה היה אפשר לחלק ולו' דברגל שפיר יש לו דין שמועה רחוקה כיון דברגל לא חל עליו אבילות דרגל אינו עולה למנין שבעה אם כן ממ"נ השתא לא חל עליו אבילות ואחר הרגל בשעה שהתחיל עליו אבילות כבר הוי רחוקה ולכך יש לו דין שמועה רחוקה אף דהוי עדיין תוך למ"ד ממש ובשבת אף דשבת עולה וחל עליו אבילות מכל מקום כיון דבשבת מיירי ביום למ"ד ממש וכזה כיון דהוי יום אחרון וקיי"ל מקצת היום ככולו ואם כן אם ידע מכבר הדבר כבר היה נפסק ממנו האבילות רק שכזה שעדיין לא ידע ממנו הוי דינו כיום שלפניו לכך די להחמיר אם חל עליו מיד אבל אם הוי עתה שבת ולא חל עליו אבילות לכל דיניו לא החמירו להיות כיום שלפניו

ואמרינן ביה מקצת היום ככולו. אך אם נודע לו בשבת שבתוך למ"ד רק תיכף סמוך לשבת הוי פורים רגל שאינו נוהג בו אכילות ואחר כך נעשית רחוקה בזה שפיר יש לו דין שמועה קרובה כיון דנודע לו תוך ל' ממש ושבת עולה למנין זיי"ן מ"מ לפי טעם דברי הרשב"א בתשובה שנתן טעם שלא יהי' הטפל חמור ממנו עצמו נראה דאין חילוק בדבר ובכל ענין פסק ממנו האבלות כיון שאחר כך לא יחול עליו רק מכח שבת ולא יהיה הטפל חמור ממנו. והן אמת שלולא דברי הרשב"א היה נראה דטעם הדבר דשמע שמועה קרובה בשבת ואחרי הרגל נעשית רחוקה דנוהג רק שעה אחת היינו כיון דטעם שמועה קרובה הוי דיום שמועה כבפניו דמי. ולכך נראה דהיינו דוקא ביום שאם היה מת עכשיו חל עליו אנינות יום ראשון הן קודם קבורה הן אחר קבורה. ולכך בזה שייך לו' דיום שמועה כבפניו דמי אבל בשבת ורגל דאם הוי מת לו עכשיו לא חל עליו דין אנינות דאחר קבורה כמ"ש הרשב"א בהלכות חוה"מ דאם הוי יום ראשון בחוה"מ יניח תפילין ואף להחולקים שם היינו מטעם אחר דבלא"ה חוה"מ אין עיקר זמן תפילין אבל זולת זה הוו מודים אם כן לא חל עליו חומר דין יום א' דאחר קבורה ולכך בבטל העיקר בטל גם הטפל. אך בפורים כיון דאנינות חל עליו מדינא ואף להסוברים דמותר בבשר ויין היינו רק מכח דהוי עשה דרבים אבל מתפילין ודאי פטור ביום א' אף בפורים וכיון דחל עליו אנינות דיום א' שלאחר הקבורה חל עליו גם הטפל משא"כ בשבת ורגל אם היה שייך בהם מצות תפילין היה מניח גם תפילין ולא היה נפטר מדין תפילין מטעם אנינות דאחר הקבורה אם כן כיון דחל עליו חומר יום אחד חל עליו גם הטפל. מכל מקום נראה כיון דהלכה כדברי המיקל באבל יש לסמוך על טעם דברי הרשב"א ובפרט דאין הכרעתי מכרעת כנגד דברי הרשב"א אף כטפה מן הים. ולפי טעם הרשב"א גם בפורים הוי כן כמו בשבת. ובפרט דבלשון הרמ"א כאן נזכר שפורים הוי כמו שבת וגם דעת הבעה"ג שפורים דינו כמו רגלים דמפסיק ואינו עולה כלל ובזה ובזה וודאי דאוי להיות דינו כמו שמע שמועה קרובה ברגל ואחר הרגל נעשית רחוקה דאינו נוהג אלא יום אחד ולכך בדין זה הוי ס"ס דלמא כבה"ג ודין פורים כרגלים. ואת"ל דלא כבה"ג דלמא כטעם הרשב"א ואם כן אף אם דינו כשבת הוי כאן כדין שמועה רחוקה. ולכך יש לסמוך להלכה כמ"ש ובפרט באבילות דרבנן. כנלפענ"ד ברור לדינא ודו"ק היטב: וד' יגדור פרצות עמו ישראל ויבולע המות לנצח וישמחינו בישועתו ונסיים בדברי הרמ"א הקדוש סוף סי' תרצ"ז וטוב לב שמחה תמיד. ואציג פה מה שאמרתי בחידושי על או"ח שנת תקפ"ט על מה שאיתא לעיל בסי' תרצ"ה חייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. ונראה לו' דבר חדש דהנה אמרו חז"ל לחד דיעה דלכך

אין אומרים הלל בפורים דאין אומרים שירה על נס שבחוצה לארץ. ונראה דזה מפורש בדברי המשורר דוד המ"ע שאמר מי יתן מציון ישועת ישראל יגל יעקב ישמה ישראל דהנה עיקר השירה נאמרה על שמחה ואם אין שמחה אין שירה לכך אמר מי יתן מציון ישועת ישראל. אם הוי הישועה מציון היינו מא"י אז יגל יעקב ישמח ישראל אבל אם הוי הישועה מחוץ לארץ ולא מציון אין לישראל שמחה בכך וליכא שירה. ולכך נראה אף לאידך מ"ד דמסיק הש"ס בערכין דקריאתה זו הלילא דכיון שגלו חזרו להיתירן הראשון מכל מקום עשו היכר דאין נס של חו"ל וא"י שווין. ולכך קבעו בפורים משתה ושמחה זכר למשתה תחלה ובכל היו"ט לא מצינו רק מצות שמחה ולא המשתה והיינו כעין דתקנו בפורים לחלוק כבוד לא"י בתקנת המוקפין כמ"ש הר"ן כן תקנו עוד דכל המועדים הנעשים לישראל בא"י או קודם בואם לא"י דהוי כל הארצות שווין לכך שייך בהם שמחה לבד אבל בפורים שכבר זכו בא"י מקודם והוי ראוי שלא לשמוח כלל על נס שבחו"ל. ולכך ניהו דתקנו שמחה תקנו משתה תחלה שלא להיות השמחה מכח הנס לבד רק גם מכח המשתה כדרך כל השותה לבו שמח ויהיה השמחה גם על ידי המשתה להראות שגם המשתה גורם השמחה ואין שמחה שלימה לנו יען כי היה נס שבחו"ל ולא של א"י ולכך הוי משתה ואחר כך שמחה. ומהאי טעמא אף דתקנו לקרוא המגלה דהוי במקום הלל לדידן דקיי"ל קרייתה זו הלילא מכל מקום תקנו כמו כן לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן וכו' כדי שישכח מלומר השירה כיון דקרייתה זו הלילא. אם כן מוכח דסיפור הנס הוי ההלל. אם כן ממילא מ"ש ארור המן וברוך מרדכי נמי הוי הלל ושירה. ולכך חייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן וכו' שלא יהיה בפיו כל היום השירה ולא יהיה שירה שלימה כיון דהוי נס שבח"ל אין שמחתינו בו שלימה. לכן לא יהיה גם השירה שלימה כל היום רק ישכח אותה משא"כ בנס שבא"י נאמר בשוב ד' את שיבת ציון ויהיה נס שבא"י אז ימלא שחוק פינו ולשוננו יהיה מלא רנה כל היום ולא נצטרך לשתות לשכוח השירה רק לשוני תהגה צדקתיך כל היום תפארתך ויהיה השירה בשלימות. כן יהיה בעזה"י אי"ה בעגלא ובזמן קרוב ויבוא לציון גואל במהרה בימינו אמן ואמן:

סיימתי בעזה"י היום יום ד' יו"ד אדר הקרוב לימי הפורים. ד' ישמרנו מיסורים. וזכות אאמו"ר הגאון הקדוש זצ"ל יגן עלינו לדור דורים. וקרנינו בכבוד תרום. שנת רחמי שמים לפ"ק. מחיה ומצמיח ישועה לפ"ק. ואזכה להפיץ יתר ספריו הקדושים וספרי אשר חנני ד' בקרב היום תאמצנו לפ"ק:

תם ונשלם בעזה"י שבח לאל בורא עולם